التجريد في القرآن الكريم وتطبيقاته عند الشيخ الآلوسي في تفسيره (روح المعاني) من أول القرآن إلى آخر سورة الأعراف

د/ محمد إبراهيم سيد سليمان
مدرس التفسير وعلوم القرآن بكلية أصول الدين ـ القاهرة
جامعة الأزهر

التجريد في القرآن الكريم وتطبيقاته عند الشيخ الآلوسي في تفسيره (روح المعاني) من أول القرآن إلى آخر سورة الأعراف

محمد إبراهيم سيد سليمان

مدرس التفسير وعلوم القرآن بكلية أصول الدين ـ جامعة الأزهر بالقاهرة

البريد الالكتروني: mصلى الله عليه وسلمdabraصلى الله عليه وسلمym71@gmail.com

الملخص:

تناول البحث مسألة التجريد وأثرها في بيان إعجاز النظم، وكيفية تناول الشيخ الآلوسي رحمه الله لهذه الجزئية البلاغية.

ويتكون البحث من تقديم وتمهيد وثلاثة فصول وخاتمة. أما التقديم فذكرت فيها أهمية الموضوع ومشكلته، والدراسات السابقة عليه، والخطة الفنية لهذا البحث.

وأما التمهيد فقد اشتمل على بيان بعض ما يتعلق بالتجريد، من حيث بيان معناه في اللغة والاصطلاح، وبيان أقسامه، والفرق بين التجريد والالتفات، وذكر مصطلح التجريد في علوم العربية والبلاغة والتصوف.

وجاءت فصول البحث في دراسة التجريد عند الشيخ الآلوسي. ببيان المواضع التي عدها الشيخ الآلوسي من التجريد، والمواضع التي ضعف التجريد فيها. والمواضع التي لم يذكر التجريد فيها وذكرها غيره من المفسرين. **وختم البحث:** بذكر أهم النتائج والتوصيات التي توصلت إليها في هذا البحث، ويليها ثبت بالمصادر والمراجع التي استعنت بها.

وأبرز نتائج البحث: دقة التجريد وأنه من الأساليب البلاغية البديعة، وأنه أسلوب لطيف يحتاج إلى تأمل ونظر في استخراجه، وأن هذا الخفاء فيه من الحسن ما جعله يفوق التشبيه مبالغة وحسنا وجمالا، وتوسعا في المعنى، وإبرازا

للمحاسن البلاغية في كتاب رب البرية، مع ظهور قيمة المؤلّف وبروز شخصيته العلمية في تحقيق المسائل، وترجيح الأقوال، ونقد بعضها، وبيان الصحيح الراجح من حيث الدليل، والعدول عما يأباه سياق الآيات، ولا يتسق والنظم الكريم، وظهور قيمة المؤلَّف وأنه بحق من أهم كتب التفسير وأجودها عند المتأخرين؛ لاشتماله على القواعد النفيسة، والفرائد التي لا يكاد الباحث يظفر بها مجتمعة في غيره من الكتب.

الكلمات المفتاحية: التجريد ـ الآلوسي ـ روح المعاني.

in the book of the Lord of Creation, with the appearance of the value of the author and the emergence of his knowledgeable personality in investigating the issues, preferring the sayings, criticizing some of them, and clarifying the correct and preferred in terms of evidence, and deviating from what the context of the verses rejects, and is not consistent with the noble system, and the appearance of the value of the book and that it is truly one of the most important and best books of interpretation among the latecomers; because it includes the precious rules, and the gems that the researcher can hardly find together in other books.
Keywords: Abstraction - Al-Alusi - Ruh Al-Maani.

Abstraction in the Holy Quran according to Sheikh Al-Alusi in his interpretation (Ruh Al-Maani)

Muhammad Ibrahim Sayed Suleiman
Lecturer of Interpretation and Quranic Sciences at the Faculty of Fundamentals of Religion - Al-Azhar University in Cairo
Email: mhmdabrahym71@gmail.com

Abstract:

The research dealt with the issue of abstraction and its effect in explaining the miracle of the system, and how Sheikh Al-Alusi, may God have mercy on him, dealt with this rhetorical part.

The research consists of an introduction, a preface, three chapters, and a conclusion. As for the introduction, I mentioned the importance of the topic and its problem, previous studies on it, and the technical plan for this research.

As for the preface, it included a statement of some of what is related to abstraction, in terms of explaining its meaning in language and terminology, explaining its divisions, the difference between abstraction and turning away, and mentioning the term abstraction in the sciences of Arabic, rhetoric, and Sufism.

The chapters of the research came in the study of abstraction according to Sheikh Al-Alusi. By explaining the places that Sheikh Al-Alusi considered abstraction, and the places where abstraction was weak. And the places where abstraction was not mentioned and other interpreters mentioned it. The research concluded: by mentioning the most important results and recommendations that I reached in this research, followed by a list of the sources and references that I used. The most prominent results of the research: the accuracy of abstraction and that it is one of the beautiful rhetorical styles, and that it is a gentle style that requires contemplation and consideration in extracting it, and that this concealment in it is so beautiful that it surpasses similes in exaggeration, beauty and beauty, and expansion in meaning, and highlighting the rhetorical beauties

تقديم

الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب، وأرسل الرياح نشرا بين يدي رحمته وجرى بفيض جوده السحاب، وجعل الليل والنهار خلفة فتذكر أولو الألباب، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن سيدنا محمدا عبده ورسوله.

وبعد،،

فالقرآن الكريم كتاب الله المعجز والآية الكبرى لنبينا محمد صلى الله عليه وسلم، كتاب عظم في أعين الناس بحِكَمِه وأحكامه، وتعجب ذوو العقول من براعته وإحكامه، وبهر أولى النهى بتوافقه والتئامه وانسجامه، أنزله الله بلسان عربي مبين، وكلامُ العرب وأساليبهم أمر يعرفه القاصي والداني منهم، فما الذي جعل للقرآن هذه المزية التي أعجزت فصحاءهم عن معارضته؟ وأخرست البلغاء منهم، وقهرت ذوي القوى والقُدَر، وقيدت منهم الخواطر والفِكَر؟ إنه النظم المعجز، فالبلاغة ليست صناعة لفظية، وإنما هي ملكة روحية يصل من خلالها المتكلم إلى المخاطب بتحفيز وتعزيز، وترغيب وترهيب، وتشويق وإقناع بحسب المقامات المختلفة، وكلها أمور معنوية يتوصل إليها بالقواعد اللفظية، فإظهار هذا النوع من الإعجاز مما ينبغي أن يعتنى به عناية كبيرة.

والتجريد من هذه الأنواع التي تبرز إعجاز النظم، وما أودع فيه من حسن التأليف وبراعة التركيب، وتؤكد عميق الصلة بين البلاغة والتفسير، وأن المفسر لن يبلغ إلى دقائق هذا العلم النفيس إلا بتملكه وتمكنه من علوم الآلة، وأجلها العلم الذي هو كالروح للإعراب، ولعلوم العربية كاللباب.

مشكلة البحث:

إذا كانت المشكلة هي الباعث والدافع للباحث على الدراسة العلمية، فإن مشكلة هذا البحث تتمثل في عدة تساؤلات، تمثل الإجابة عليها جوهر البحث ولبَّه، فما المراد بالتجريد؟ وهل هناك فرق في هذا المصطلح بين أهل العلوم المختلفة من البلاغيين

والنحويين والعروضيين وأهل التصوف؟ وما العلاقة بين التجريد والالتفات؟. والشيخ الآلوسي رحمه الله من أكثر المفسرين تناولا لهذا الأمر، فكيف تناول الشيخ التجريد أثناء تفسيره للقرآن؟ هذا ما أحاول الإجابة عليه من خلال هذا البحث بإذن الله تعالى.

الدراسات السابقة:

لم يتناول أحد ـ في نطاق ما اطلعت عليه ـ موضوع التجريد عند الشيخ الآلوسي في تفسيره بالبحث والعناية والإبراز، غير أني وجدت بحثين يتعلقان بموضوع التجريد.

١ـ التجريد بلاغته وأساليبه في القرآن المجيد. للدكتور: عامر بن عبد الله الثُّبَيْتي، الأستاذ المساعد بكلية اللغة العربية ـ الجامعة الإسلامية.

٢ـ التجريد في القرآن الكريم (دراسة تفسيرية) للدكتور: إبراهيم بن عبد الله الزهراني، الأستاذ المشارك بقسم القراءات، كلية أصول الدين والدعوة، جامعة أم القرى.

والملاحظ على هذا البحث: أـ أنه لم يستقرئ مواضع التجريد التي وردت في القرآن، وإنما ذكر الدكتور الكريم خمسين موضعا للتجريد جمعها من خلال كتب التفسير.

ب ـ أراد المؤلف بيان التجريد الذي هو مصطلح في علم البديع، ثم إنه لما طبق وذكر المواضع التي فيها تجريد وقع في خطأ كبير، فتجده خلط بين التجريد عند البيانيين، وعند علماء علوم القرآن وهو ذكر الخاص بعد العام، وتراه يطبق هذا التجريد ويجريه على مراد العلماء في علم البيان، فلم يفرق بين مصطلح التجريد في علم البديع وعلم البيان، ولعل ما أوقعه في ذلك البحث عن كلمة التجريد في الكتب دون تحرير وضبط للفن الذي سيكتب فيه، وهذا يبين لنا أهمية تحرير الألفاظ وضبط المصطلحات.

ج ـ لم يحدد مفسرا بعينه ليجمع مواضع التجريد من خلال تفسيره، ويرى موقف المفسر منها ذكرا أو تركا أو ترجيحا أو تضعيفا، فتراه ينقل عن شيخ الإسلام أبي السعود قوله: (تجريد للخطاب) ويقصد الإمام توجيه الخطاب للخصوص بعد العموم، وما أراد بها

مصطلح التجريد المتعارف عليه، والكاتب الكريم ينقل هذا عنه على أنه تجريد، وهو كثير جدا في بحثه.

د ـ هناك بعض المواضع المذكورة في البحث كانت تحتاج إلى مزيد من الدراسة والبيان، ولكن كما يقال: كم ترك الأول للآخر.

محتويات البحث:

قسمت البحث إلى تقديم وتمهيد وثلاثة فصول وخاتمة.

أما التقديم فذكرت فيها أهمية الموضوع ومشكلته والدراسات السابقة عليه، والخطة الفنية لهذا البحث.

وأما التمهيد فقد اشتمل على بيان بعض ما يتعلق بالتجريد، وقسمته إلى أربعة مطالب:

المطلب الأول: في بيان معنى التجريد لغة واصطلاحا.

المطلب الثاني: أقسام التجريد.

المطلب الثالث: الفرق بين التجريد والالتفات.

المطلب الرابع: التجريد في علم العربية والبلاغة والتصوف.

وأما الفصول الثلاثة فجاءت في دراسة التجريد عند الشيخ الآلوسي.

افتتحتها بذكر ترجمة موجزة للشيخ الآلوسي؛ لأن الشيخ غني عن التعريف، وتفسيره ذائع بين طلاب العلم لا يخفى عليهم، وكم من رسائل علمية كتبت في الشيخ وتفسيره، فالكتابة فيها هنا من قبيل تتمة البحث. ثم بيان الفصول الثلاثة على النحو التالي:

الفصل الأول: مواضع عدها الشيخ الآلوسي من التجريد.

الفصل الثاني: مواضع ضعف الشيخ الآلوسي التجريد فيها.

الفصل الثالث: مواضع لم يذكر الشيخ الآلوسي التجريد فيها وذكره فيها غيره.

وتناولت المواضع من أول القرآن إلى آخر سورة الأعراف.

وأما الخاتمة: ففيها أهم النتائج والتوصيات التي توصلت إليها في هذا البحث، ويليها ثبت بالمصادر والمراجع التي استعنت بها.

وبعد، فهذا البحث ما هو إلا محاولة متواضعة لخدمة كتاب الله العزيز، ولا أدعي فيه كمالا فالكمال المطلق لله وحده، والمعصوم من عصم الله، فإن كنت قد أصبت فمن الله العظيم وحده، وإن كانت الأخرى فمني ومن الشيطان، ونسأله تعالى أن يعصمنا من الزلل وأن يوفقنا لصالح العمل، إنه على ما يشاء قدير وبالإجابة جدير، وهو حسبنا ونعم الوكيل، وصلى الله وسلم على البشير النذير، وعلى آله وأصحابه والتابعين.

التمهيد

المطلب الأول: التجريد لغة واصطلاحا

التجريد لغة: مصدر (جرَّد)، والجَرد والتجريد بمعنى التعرية والإزالة والظهور، يقال: جَرَد الشئ يجرُده جرْدا، وجرَّده تجريدا إذا عرَّاه وأزال ما عليه. قال الخليل بن أحمد: "الجَرَد: فضاء لا نبات فيه، اسم للفضاء، فإذا نَعتَّ به قلت: أرض جرداء، ومكان أجرد، وقد جرِدت جرَدا، وجرَّدها القحط تجريدا. ورجل أجرد: لا شعر على جسده(١). وإذا جد الرجل في سيره، يقال: انجرد فذهب. وتجرد لأمر كذا أو للعبادة، أي: أخذ في القيام به. وإذا خرجت السنبلة من لفائفها، قيل: تجردت"(٢).

قال صاحب مختار الصحاح: "و (الجراد) معروف وهو اسم جنس، والواحدة (جرادة)، الذكر والأنثى فيه سواء، ونظيره: البقرة والحمامة"(٣).

قال أبو بكر بن دريد: "وسمي الجراد جرادا؛ لأنه يجرد الأرض فيأكل ما عليها. وأرض مجرودة: إذا أكل الجراد نبتها. وجُرِد الإنسان فهو مجرود: إذا أكل الجرادَ فاشتكى عنه بطنه. وجريد النخل: العسيب الذي يُجْرَد عنه الخوص. وكل شيء قَشَّرته عن شيء فقد جرَّدته عنه، والمقشور مجرود، وما قشر عنه جُرادة. وفرس أجرد، والأنثى جرداء: إذا رقت شعرته وقصرت، وهو مدح"(٤). وقال الجوهري عن جريد النخل: "ولا يسمى جريدا مادام عليه الخوص، وإنما يسمى سعَفا"(٥).

ومن خلال الكلام السابق لأهل اللغة يتبين أن هذه المادة من (ج ر د) تدور حول

(١) وفي الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "أهل الجنة جُرْد مُرْد كُحْل لا يفنى شبابهم ولا تبلى ثيابهم". سنن الترمذي، أبواب صفة الجنة، ب: ما جاء في صفة ثياب أهل الجنة، ح رقم (٢٥٣٩)، واللفظ له، وقال: حديث غريب، وسنن الدارمي، ك: الرقاق، ب: في أهل الجنة ونعيمها، ح رقم (٢٨٦٨) من حديث أبي هريرة، وقال محققه: حديث حسن.

(٢) يراجع العين للخليل (٧٥/٦، ٧٦)، مادة (ج ر د).

(٣) يراجع مختار الصحاح لمحمد بن أبي بكر الرازي ص (٥٦)، مادة (ج ر د).

(٤) يراجع جمهرة اللغة لابن دريد (٤٤٦/١)، مادة (ج ر د).

(٥) يراجع الصحاح للجوهري (٤٥٥/٢)، مادة (ج ر د).

زوال أمر كان على الشئ حتى صار متجردا عنه ومنكشفا لا يستره ساتر، كما في قولك: تجرد الرجل عن ثيابه يتجرد تجردا، ويقال للأرض التي تجردت من النبات: جرداء، لظهورها وعدم وجود نبات عليها يسترها ويغطيها، ويقال: فرس أجرد؛ لقصر شعره وظهور جلده، وهي صفة مدح فيه على ما ذكر، وسمي الجراد بهذا الاسم لجرده الأرض وأكله ما عليها.

التجريد اصطلاحا:

التجريد من المصطلحات المشتركة في الفنون والعلوم المختلفة، فله معنى في علم البيان يختلف عن معناه في علم البديع، ويختلف عن معناه عند أهل التصوف، ولنا ـ بإذن الله ـ وقفة للتفرقة بينها، والذي يعنينا الآن هو بيان حقيقة التجريد وحَدِّه في علم البديع.

اختلف العلماء في بيان معنى التجريد، فيرى ابن الأثير أن التجريد هو: **"إخلاص الخطاب لغيرك، وأنت تريد به نفسك، لا المخاطب نفسه"**(١).

ثم يبين رحمه الله فائدة ذلك فيقول: "وقد تأملته فوجدت له فائدتين: إحداهما أبلغ من الأخرى.

فالأولى: طلب التوسع في الكلام، فإنه إذا كان ظاهره خطابًا لغيرك، وباطنه خطابًا لنفسك، فإن ذلك من باب التوسع، وأظن أنه شيء اختصت به اللغة العربية دون غيرها من اللغات.

والفائدة الثانية: وهي الأبلغ، وذاك أنه يتمكن المخاطب من إجراء الأوصاف المقصودة من مدح، أو غيره على نفسه، إذ يكون مخاطبًا بها غيره، ليكون أعذر وأبرأ من العهدة، فيما يقوله غير محجور عليه"(٢).

بيد أن جمهور العلماء يرون أن التجريد أعم مما ذهب إليه ابن الأثير، فالتجريد عندهم: **"أن ينتزع الشاعر أو المتكلم من أمر ذي صفة أمرا آخر مثله في تلك الصفة مبالغة في كمالها فيه"**(٣).

(١) يراجع المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر (١٢٨/٢).
(٢) يراجع المصدر السابق (١٢٨/٢، ١٢٩).
(٣) يراجع الإيضاح في علوم البلاغة للخطيب القزويني (٣٣٨/١)، ونهاية الأرب في فنون الأدب للنويري (١٥٦/٧)، والكليات لأبي البقاء الحنفي ص (٢٧٣).

فالمتكلم يرى أن هذا الموصوف قد اتصف بصفة، وبلغ من الاتصاف بتلك الصفة مبلغا كبيرا صح معه أن يُنتزع منه موصوف آخر بتلك الصفة.

ويعترض الإمام ابن الأثير على تعريف الجمهور ويرد على إمام كبير القدر في هذا الميدان وهو الإمام أبو علي الفارسي، فيقول ابن الأثير: "وأما الذي ذكره أبو علي الفارسي رحمه الله فإنه قال: إن العرب تعتقد أن في الإنسان معنى كامنا فيه كأنه حقيقته ومحصوله، فتخرج ذلك المعنى إلى ألفاظها مجردًا من الإنسان كأنه غيره، وهو هو بعينه، نحو قولهم: لئن لقيت فلانًا لتلقين به الأسد، ولئن سألته لتسألن منه البحر، وهو عينه الأسد والبحر، لا أن هناك شيئًا منفصلًا عنه أو متميزًا منه. ثم قال: وعلى هذا النمط كون الإنسان يخاطب نفسه، حتى كأنه يقاول غيره، كما قال الأعشى:

وهل تطيق وداعًا أيها الرجل(١)

هذا خلاصة ما ذكره أبو علي رحمه الله. والذي عندي فيه أنه أصاب في الثاني، ولم يصب في الأول؛ لأن الثاني هو التجريد، ألا ترى أن الأعشى جرد الخطاب عن نفسه، وهو يريدها.

وأما الأول، وهو قوله: (لئن لقيت فلانًا لتلقين به الأسد، ولئن سألته لتسألن منه البحر)، فإن هذا تشبيه مضمر الأداة، إذ يحسن تقدير أداء التشبيه فيه. وبيان ذلك أنك تقول: (لئن لقيت فلانًا لتلقين منه كالأسد، ولئن سألته لتسألن منه كالبحر)، وليس هذا

(١) هذا أول بيت في قصيدة الأعشى المشهورة، المعدودة في المعلقات السبع. وصدر هذا البيت:

ودع هريرة إن الركب مرتحل.

والأعشى هو ميمون بن قيس. قال أبو عمرو الشيباني: قال أبو عبيدة: (هريرة) قينة كانت لرجل من آل عمرو بن مرثد، أهداها إلى قيس بن حسان بن ثعلبة بن عمرو بن مرثد، فولدت له خليدا. والركب لا يستعمل إلا للإبل، وقوله: (وهل تطيق وداعا) أي: أنك تفزع إن ودعتها. يراجع المعلقات العشر، المعلقة الثالثة، شرح المعلقات السبع لأبي عمرو الشيباني ص (١٨)، وشرح المعلقات التسع لأبي عمرو الشيباني ص (١٧)، وشرح القصائد العشر للتبريزي ص (٢٨٨)، ونهاية الأرب (١٥٦/٧). فالأعشى يقول: وهل تطيق وداعا أيها الرجل، وهو يقصد بالرجل نفسه ولا يريد غيره.

بتجريد؛ لأن حقيقة التجريد غير موجودة فيه، وإنما هو تشبيه مضمر الأداة، ألا ترى أن المذكور هو كالأسد، وهو كالبحر، وليس ثم شيء مجرد عنه، وإنما شبهه تارة بالأسد في شجاعته، وتارة بالبحر في سخائه. وما أعلم كيف ذهب هذا على مثل أبي علي رحمه الله حتى خلطه بالتجريد، وأجراه مجراه؟"(١).

ومَن نظر رأى أن الشيخ ابن الأثير يحكم على إخلاص الخطاب للغير والمتكلم يريد بهذا الخطاب نفسه ـ بأنه تجريد، في الوقت الذي يرى فيه الإمام الفارسي أن التجريد أعم من ذلك، فهو إخلاص الخطاب للغير مريدا به النفس، أو إخلاص الخطاب للنفس بتجريد أمر منها له صفة، فيخاطب النفس كأنها غيره مبالغة في الاتصاف بهذه الصفة. وهذا الأخير طعن فيه ابن الأثير بأنه لا يعد تجريدا وهو مردود؛ لأن الفارسي اختار أن يسميه تجريدا، ففي قولك: (لئن لقيت زيدا لتلقين به الأسد) وهو يقصد بالأسد زيدا لكن نزله منزلة غيره على سبيل المبالغة، واصطلح على هذا، وتبعه العامة من العلماء على ذلك، ولا مشاحة في اصطلاح، فإذا كانوا قد اصطلحوا على ذلك فليس لنا أن ننازعهم أو نخطئهم.

وقد وجدت كلاما مطولا لابن أبي الحديد يرد فيه بالتفصيل على ما استدركه الشيخ ابن الأثير على الإمام أبي علي الفارسي، وفيه: "أقول: إن الحد الذي حد هذا الرجل ـ يقصد الإمام ابن الأثير ـ التجريد به لم يأت فيه نص من كتاب الله تعالى، ولا ورد عن رسول الله، وإنما هو حد اختاره هو، وفسر التجريد به، فإنه حجر على أبي علي رحمه الله أن يجعل التجريد شيئا آخر. ومعلوم أن هذه الاصطلاحات والمواصفات موكولة إلى آراء العقلاء واختياراتهم، فأبو علي رحمه الله قد اختار أن يسمى قولهم: (إذ سألت زيدا سألت البحر) تجريدا، وقد شرح ذلك وأوضحه بقوله: إن ظاهر هذه اللفظة أن المسئول غير زيد؛ لأن ألفاظها تقتضي ذلك، ألا ترى أنك تقول: صحبت زيدا فاقتبست منه العلم، وقتلت فلانا فأخذت منه السلب. فيقتضي ظاهره بأن العلم غير المصحوب، وأن السلب غير المقتول، فهكذا يقتضي ظاهر قوله: سألته فسألت منه البحر، أن البحر غيره. فأبو علي رحمه الله سماه تجريدا، وهو غير مانع لك من اصطلاحك، ولا مشاح لك في حدك الذي

(١) يراجع المثل السائر (١٣٢/٢، ١٣٣).

ذكرته للتجريد، فكذلك أنت لا تجور ولا تضايقه في اصطلاحه وتجريده". ثم قال: "وينبغي للناس إذا حكوا شيئا شرعوا في نقضه أن يتأملوا ما حكوا، ثم ينقضوا، وبالجملة فمقام الشيخ أبي علي رضى الله عنه مقام جليل يقتضي أن يحترم ويصان، ولا يستعمل معه التسرع بالتخطئة والرد، وإذا وجد في كلامه ما يستدرك استدرك مع استعمال الأدب"(١).

(١) يراجع كلامه مطولا في الفلك الدائر (٤/٢١٩- ٢٢٤).

المطلب الثاني: أقسام التجريد

١ـ يكون التجريد بـ (مِن) التجريدية. كقولك: (لي من فلان صديق حميم)(١). فالمتكلم حين قال ذلك نظر إلى أن فلانا بلغ من الصداقة مبلغا عظيما، ووصل إلى قدر صح معه أن ينتزع منه صديق حميم آخر مثله في الصداقة مبالغة في كمال هذه الصفة.

٢ـ ويكون التجريد أيضا بالباء التجريدية الداخلة على المنتزع منه. نحو قولهم: (لئن سألت فلانا لتسألن به البحر)، وزعم بعضهم أنّ (من) التجريدية والباء التجريدية على حذف مضاف، فمعنى قولهم: (لقيت من زيد أسدا): لقيت من لقائه أسدا، والغرض تشبيهه بالأسد، وكذا معنى: (لقيت به أسدا): لقيت بلقائه أسدا، ولا يخفى ضعف هذا التقدير في مثل قولنا: (لي من فلان صديق حميم)؛ لفوات المبالغة في تقدير: حصل لي من حصوله صديق فليتأمل(٢).

فمعنى (لئن سألت فلانا لتسألن به البحر): أن هذا الرجل بلغ حدا كبيرا في السماحة أو في الجود والعطاء والسخاء صح معه أن تستخلص من فلان هذا شخصا آخر بحرا في سماحته وعطائه.

وها أنت ترى ـ أيها القارئ الكريم ـ أن التقدير الذي قدره البعض بحذف مضاف بعيد؛ لأن الأصل في الكلام عدم الحذف، ناهيك عما فَوَّته هذا التقدير من عدم بيان المبالغة المذكورة على القول بالتجريد.

٣ـ يكون التجريد كذلك بدخول باء المعية والمصاحبة في المنتزع نحو قول الشاعر:

وشوهاء تعدو بي إلى صارخ الوغى بمُسْتَلْئِمٍ مثلِ الفتيق المُرَحَّل

المراد بـ (شوهاء): فرس قبيح الوجه لما أصابها من شدائد الحرب، (تعدو) أي تسرع، (صارخ الوغى) مستغيث الحرب، و (المستلئم): لابس الدرع، والباء للملابسة، و

(١) يراجع نهاية الأرب في فنون الأدب (١٥٦/٧)، والإيضاح في علوم البلاغة ص (٣٣٩)، وكشاف اصطلاحات الفنون والعلوم (٣٨٣/١).
(٢) يراجع المصادر السابقة بنفس أرقامها.

(الفتيق) وروي (البعير): الفحل المكرم عند أهله، و (المرحل) هو البعير الذي وضع عليه رحلُه وأرسل مندفعا في رحلته. والمعنى: تعدو بي ومعي من نفسي لابس درع لكمال استعدادي للحرب، بالغ في اتصافه بالاستعداد للحرب حتى انتزع منه مستعدا آخر لابس درع(١). فالشاعر في هذا البيت ذكر مستلئما وقصد به نفسه؛ إذ هو المستلئم، والفرس تعدو به هو، إلا أنه جرد نفسه من كل صفاتها واستخرج منها شخصا لابسا درعا، مستعدا للحرب.

٤ـ التجريد بدخول (في) في المنتزع منه. نحو قوله تعالى: ﴿لَهُمْ فِيهَا دَارُ الْخُلْدِ﴾ [فصلت: ٢٨]. قال الشيخ التفتازاني: "﴿لَهُمْ فِيهَا دَارُ الْخُلْدِ﴾ أي: في جهنم، وهي دار الخلد، لكنه انتزع منها دارا أخرى وجعلها معدة في جهنم لأجل الكفار تهويلا لأمرها ومبالغة في اتصافها بالشدة"(٢). فذكر الله تعالى أن جهنم فيها دار الخلد مع أن جهنم هي دار الخلد ذاتها، فدار الخلد لهؤلاء المجرمين ليست إلا جهنم، إلا أنه جل ذكره انتزع من جهنم دارا أخرى كأنها غيرها تفخيما لأمرها وتعظيما لشأنها مبالغة في اتصافها بهذه الصفة.

٥ـ التجريد بدون توسط حرف. نحو قول الشاعر:

ولئن بقيت لأرحلن بغزوة تحوي الغنائم أو يموت كريم(٣)

وقيل تقديره: أو يموت مني كريم، فيكون من قبيل: لي من فلان صديق حميم، ولا يكون قسما آخر. قال الشيخ التفتازاني: وفيه نظر؛ لحصول التجريد وتمام المعنى بدون هذا التقدير(١).

(١) هذا البيت أنشده ابن بَرِّي لذي الرَّمة. يراجع نهاية الأرب (١٥٦/٧)، وكشاف اصطلاحات الفنون والعلوم (٣٨٣/١)، ولسان العرب (٢٣٦/١١)، والبلاغة العربية (٤٣٣/٢).
(٢) يراجع مختصر المعاني ص (٢٦١).
(٣) هذا البيت لقتادة بن مسلمة الحنفي. وقوله: (أو يموت كريم): (أو) بدل من (إلا)، و (يموت) ينتصب بـ (أن) مضمرة، كأنه قال: إلا أن يموت كريم. ويعني بالكريم نفسه. يراجع شرح ديوان الحماسة لأبي علي المرزوقي ص (٥٤٧، ٥٤٨)، وشرح ديوان الحماسة للتبريزي (٣٢٢/١).

ذكر الشاعر أنه إن بقي فإنه عازم على أن يرحل بغزوة تجمع الغنائم إلا أن يموت كريم، وعنى بالكريم نفسه، وكان أصل الكلام أن يقول: لأرحلن بغزوة تحوي الغنائم أو أموت، لكنه قال: أو يموت كريم، فكأنه استخلص من نفسه شخصا آخر وصف بصفة الكرم مبالغة في كرمه.

٦ـ التجريد بطريق الكناية(٢) نحو:

يا خير من يركب المطي ولا يشرب كأسا بكف من بخلا(٣)

أي: يشرب الكأس بكف الجواد، فقد انتزع من الممدوح جوادا يشرب هو الكأس بكفه على طريق الكناية، لأنه إذا نفى عنه الشرب بكف البخيل فقد أثبت له الشرب بكف كريم، ومعلوم أنه يشرب بكف نفسه، فهو ذلك الكريم(٤).

فظاهر كلام الأعشى: يا خير من يركب المطي، ويا خير من يشرب بكف نفسه، فأراد أن يمدح ذلك الشخص بأنه جواد كريم، وبما أنه كريم فإنه لا يشرب إلا بكف نفسه، فأطلق

(١) يراجع مختصر المعاني ص (٢٦١).

(٢) الكناية لغة: ما يتكلم به الإنسان ويريد به غيره، وهي: مصدر كنيت، أو كنوت بكذا عن كذا: إذا تركت التصريح به.
واصطلاحا: لفظ أريد به غير معناه الذي وضع له، مع جواز إرادة المعنى الأصلي، لعدم وجود قرينة مانعة من إرادته، نحو: "زيد طويل النجاد" تريد بهذا التركيب أنه شجاع عظيم، فعدلت عن التصريح بهذه الصفة إلى الإشارة إليها بشيء تترتب عليه وتلزمه؛ لأنه يلزم من طول حمالة السيف طول صاحبه، ويلزم من طول الجسم الشجاعة عادة، فإذن المراد طول قامته، وان لم يكن له نجاد، ومع ذلك يصح أن يراد المعنى الحقيقي، ومن هنا يعلم أن الفرق بين الكناية والمجاز صحة إرادة المعنى الأصلي في الكناية دون المجاز، فإنه ينافى ذلك. يراجع جواهر البلاغة ص (٢٨٨).

(٣) البيت المذكور هو بيت للأعشى في قصيدته التي يمدح فيها سلامة الحميري، ومطلعها:

غشيت المنازل من مهدد كوحي الزبور بذي الغرقد

يراجع إيضاح شواهد الإيضاح لأبي علي القيسي (٥٨٨/٢).

(٤) يراجع مختصر المعاني ص (٢٦١، ٢٦٢)، والكليات ص (٢٧٤).

لفظ: (ولا يشرب كأسا بكف من بخلا) وأراد به غير معناه الذي وضع له، وأشار إليه بشئ من لوازمه، وهو عدم الشرب بكف البخيل، وإذا انتفى عنه الشرب بكف البخيل ثبت له الشرب بكف الكريم، وعنى بالكريم الممدوح ذاته، إلا أنه جرد منه شخصا جوادا لا يشرب إلا بكفه مبالغة في إثبات صفة الجود والكرم له.

٧ـ التجريد بمخاطبة الإنسان نفسه: بأن ينتزع من نفسه شخصا آخر مثله في الصفة التى سبق لها الكلام ثم يخاطبه. نحو:

لا خيل عندك تهديها ولا مالُ فليُسْعِد النطقُ إن لم يُسْعِد الحالُ(١)

فأبو الطيب المتنبي انتزع من نفسه شخصا آخر مثله في فقد المال والخيل وخاطبه كأنه يخاطب غيره قائلا: إن لم يكن عندك مال ولا خيل فليُسْعِد نطقك ومدحك إن لم يُسعد حالك.

ومن ذلك أيضا: قول الأعشى:

ودع هريرة إن الركب مرتحل وهل تطيق وداعا أيها الرجل(٢)

ومنه قول البوصيري في بردته يخاطب نفسه:

أمِنْ تَذَكُّر جيرانٍ بذي سَلَمٍ مَزَجْتَ دمعا جرى من مُقْلَةٍ بدم(٣)

(١) هذا بيت لأبي الطيب المتنبي في مطلع قصيدة يمدح فيها فاتكا الإخشيدي بمصر على عطاء أعطاه إياه، والبيت الذي بعده:

وَاجْزِ الأميرَ الذي نُعْمَاهُ فَاجِئَةٌ بغَيرِ قَوْلٍ وَنُعْمَى النّاسِ أقْوَالُ

وهذه القصيدة من غرر شعره، وهذان البيتان مأخوذان من قول أبي العتاهية:

أزفّ أبْكارَ أشعاري إليك فما عندي سوى الشكر لا خيلٌ ولا مال
فأقبل هديةَ من تصفو مودتُـه إن لم تساعِدْه فيما رامه الحـــال

يراجع ديوان المتنبي ص (١١٦)، والمثل السائر (٤٠٧/١، ٤٠٨)، والإبانة عن سرقات المتنبي لفظا ومعنى ص (١٦٥).

(٢) سبق ذكر البيت في تعريف التجريد اصطلاحا.

(٣) هذا أول بيت لشرف الدين البوصيري في بردته المشهورة، ت: ٦٩٦ هـ. شاعر حسن الديباجة، مليح المعاني، نسبته إلى بوصير من أعمال بني سويف بمصر، أمّه منها. وأصله من المغرب من قلعة حماد من قبيل يعرفون ببني حبنون. ومولده في بهشيم من أعمال البهنساوية، ووفاته بالإسكندرية، وأشهر شعره البردة شرحها وعارضها الكثيرون، والهمزية ومطلعها: كيف ترقى رقيك الأنبياء.

أقسام التجريد عند ابن الأثير:

ما سبق ذكره من أقسام التجريد هو ما جرى عليه جمهور البلاغيين، وأما الشيخ ابن الأثير رحمه الله فقد قسم التجريد إلى قسمين تبعا للتعريف الذي ذهب إليه، فقال: "وعلى هذا فإن التجريد ينقسم قسمين: أحدهما: **تجريد محض. والآخر: تجريد غير محض**.

فالأول: - وهو المحض - أن تأتي بكلام هو خطاب لغيرك، وأنت تريد به نفسك، وذلك كقول بعض المتأخرين، وهو الشاعر المعروف بالحيص بيص في مطلع قصيدة له:

إلام يراك المجد في زي شاعـــر وقد نحَلَتْ شوقًا فروعُ المنابر

كتمْتَ بصيت الشعر علمًا وحكمة ببعضها ينقاد صعب المفاخـــر

أما وأبيك الخير إنك فـارس ال مقال ومحيي الدارسات الغوابـر

وإنك أغنيت المســـامع والنهى بقولك عما في بطـــون

الدفاتر(١)

فهذا من محاسن التجريد، ألا ترى أنه أجرى الخطاب إلى غيره وهو يريد نفسه، كي يتمكن من ذكر ما ذكره من الصفات الفائقة، وعد ما عده من الفضائل التائهة"(٢).

وعارض (بانت سعاد) بقصيدة مطلعها: إلى متى أنت باللذات مشغول. يراجع ديوان البوصيري ص (٢٣٧)، وديوان الشعر العربي ص (٦٨)، والبلاغة العربية (٤٣٥/٢).

(١) هذه الأبيات لأبي الفوارس سعد بن محمد بن سعد بن صيفي التميمي، المعروف بحيص بيص، الشاعر المشهور، كان فقيها شافعي المذهب، ثم غلب عليه الأدب ونظم الشعر، فأجاده مع جزالة اللفظ، وكان أخبر الناس بأشعار العرب واختلاف لغتهم، وكان فيه تيه وتعاظم، ولا يخاطب أحدا إلا بالكلام العربي، وكان يلبس زي الأعراب. ويتقلد سيفا، وقيل له: الحيص بيص؛ لأنه رأي الناس مرة في حركة مزعجة وأمر شديد، فقال: ما للناس في حيص بيص؟ أي في شدة واختلاط، فبقي عليه هذا اللقب، توفي سنة ٥٧٤هـ ببغداد. يراجع خريدة القصر وجريدة العصر لعماد الدين الكاتب الأصبهاني ص (٢٥٧)، ونهاية الأرب (١٥٧/٧).

(٢) يراجع المثل السائر (١٢٩/٢).

فابن الأثير رحمه الله ذكر أن التجريد المحض ما كان خطابا للغير والمتكلم يريد بذلك الخطاب نفسه، ثم مثل لهذا بشعر الحيص بيص، وما ذكره من الأبيات يندرج تحت القسم السابع المذكور آنفا، وهو مخاطبة الإنسان غيره وهو يريد نفسه، وأما تنزيل المتكلم نفسه منزلة غيره ومخاطبتها خطاب الغير فلا يعده ابن الأثير تجريدا إلا إذا وجد في الكلام ما يدل على أنه أراد نفسه، لذا فإنه عدَّ كلام أبي الطيب المتنبي: (لا خيل عندك تهديها ولا مال) من قبيل التوسع في الكلام لا من قبيل التجريد؛ لأنه وإن كان خطابا للغير غير أنه ليس فيه ما يدل على وصف النفس. قال ابن الأثير بعد ذكره لبيتي المتنبي: "وهذان البيتان من مطلع قصيدة يمدح بها فاتكًا الإخشيدي بمصر، وكان وصله بصلة سنية من نفقة وكسوة قبل أن يمدحه، ثم مدحه بعد ذلك بهذه القصيدة، وهي من غرر شعره، وليس في التجريد المذكور في هذين البيتين ما يدل على وصف النفس، ولا على تزكيتها بالمديح، كما ورد في الأبيات الرائية المتقدم ذكرها [يقصد بها أبيات الحيص بيص]، وإنما هو توسع لاغير"(١).

ثم ذكر القسم الثاني وهو التجريد غير المحض، فقال: "**وأما القسم الثاني: وهو غير المحض**، فإنه خطاب لنفسك لا لغيرك، وبين هذا القسم والذي قبله فرق ظاهر، وذاك أولى بأن يسمى تجريدًا؛ لأن التجريد لائق به، وهذا هو نصف تجريد؛ لأنك لم تجرد به عن نفسك شيئًا، وإنما خاطبت نفسك بنفسك، كأنك فصلتها عنك وهي منك. ومما جاء منه قول عمرو بن الإطنابة:

أقول لها وقد جشأت وجاشت ... رويدك تحمدي أو تستريحي(٢)

وليس في هذا ما يصلح أن يكون خطابًا لغيرك كالأول، وإنما المخاطب هو المخاطب بعينه، وليس ثم شيء خارج عنه"(٣).

(١) يراجع المصدر السابق (١٣٠/٢، ١٣١).
(٢) هذا البيت لعمرو ابن الإطنابة، قال معاوية: لقد وضعت رجلي في الركاب يوم صفين غير مرة، فما يمنعني من الانهزام إلا أبيات ابن الإطنابة، وذكر أبياتا منها هذا البيت. وجشأت النفس: إذا نهضت. يراجع أمالي القالي (٢٥٨/١)، وجمهرة اللغة (١٩٥/٢)، والعقد الفريد (٩٦/١).
(٣) يراجع المثل السائر (١٣١/٢).

المطلب الثالث: الفرق بين التجريد والالتفات

لما كان هناك وجه تشابه واتفاق بين التجريد والالتفات أردت أن أبين الفرق بينهما حتى يكون القارئ الكريم على بينة، فلا يحكم على أحدهما بحكم الآخر. ولكن قبل أن أبدأ في بيان ذلك أذكر تعريف الالتفات وأجلي للقارئ الكريم أقسامه.

الالتفات عند السكاكي: نقل كل واحد من التكلم والخطاب والغيبة مطلقا إلى الآخر.

الالتفات عند الجمهور: هو التعبير عن معنى بطريق من الطرق الثلاثة بعد التعبير عنه بطريق آخر منها(١). قال الخطيب القزويني بعد ذكره للتعريفين: "وهذا [يقصد الالتفات عند الجمهور] أخص من تفسير السكاكي؛ لأنه أراد بالنقل أن يعبر بطريق من هذه الطرق عما عبر عنه بغيره أو كان مقتضى الظاهر أن يعبر عنه بغيره منها، فكل التفات عندهم التفات عنده من غير عكس"(٢).

فالالتفات عند السكاكي يتحقق بتغيير واحد، ولا يشترط عنده تقدم التعبير بطريق من الطرق الثلاثة وينتقل عنه ليتحقق الالتفات، بل كل تغيير عنده على خلاف مقتضى الظاهر التفات. فظهر أن النسبة بين تعريف الالتفات عند السكاكي والجمهور: العموم والخصوص المطلق، فتعريف السكاكي للالتفات أعم، وتعريف الجمهور أخص؛ إذ إنهم يشترطون في الالتفات: التعبير بطريق قد سبق التعبير عنه بطريق آخر من الطرق الثلاثة، فكل التفات عند الجمهور التفات عند السكاكي ولا عكس.

أنواع الالتفات:

ذكر الخطيب القزويني رحمه الله أنواع الالتفات ممثلا لها، وهي على النحو التالي:

(١) غير أنه يشترط إضافة قيد على ذلك، وهو أن يكون التعبير الثاني على خلاف ما يقتضيه الظاهر ويترقبه السامع ليخرج: مثل قولنا: "أنا زيد، وأنت عمرو".
(٢) يراجع الإيضاح في علوم البلاغة (٢/٨٥، ٨٦).

١ـ الالتفات من التكلم إلى الخطاب نحو قوله تعالى: ﴿ وَمَا لِيَ لَآ أَعۡبُدُ ٱلَّذِي فَطَرَنِي وَإِلَيۡهِ تُرۡجَعُونَ ﴾[يس: ٢٢](١). فالرجل الصالح أراد أن يرغب قومه في الإيمان بالله مبينا لهم الأسباب التي حملته على اتباع سبيل الهدى، فقال: ﴿ وَمَا لِيَ لَآ أَعۡبُدُ ٱلَّذِي فَطَرَنِي ﴾ أي مانع يمنعني من الإيمان بالله وقد خلقني ولم أكن شيئا مذكورا، ذكر ذلك بطريق التكلم تعريضا بالمخاطبين وزجرا لهم على عدم الإيمان، ثم انتقل من التكلم إلى الخطاب: ﴿ وَإِلَيۡهِ تُرۡجَعُونَ ﴾، ولو كان الكلام على نسق واحد بدون التفات لقيل: (وإليه أرجع).

٢ـ الالتفات من التكلم إلى الغيبة كقوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَعۡطَيۡنَٰكَ ٱلۡكَوۡثَرَ ۝١ فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَٱنۡحَرۡ ۝٢ ﴾[الكوثر: ١-٢](٢). فـ (إنا) تكلم، و (فصل لربك) جاء بالاسم الظاهر وهو يفيد الغيبة، ومقتضى ظاهر الكلام: فصل لنا. ونكتة الالتفات هنا: تربية المهابة في النفوس، وبيان أنه تعالى مستحق للعبادة لأجل ربوبيته، كما أنه مستحق لها لنعمائه وفضله.

٣ـ الالتفات من الخطاب إلى التكلم كقول الشاعر:

طحا بك قلب في الحسان طروب ... بُعَيْدَ الشباب عَصْرَ حانَ مشيبُ
تكلفني لَيْلَى وقد شَطَّ وَلْيُهَـــا ... وعادَتْ عَوَادٍ بيننا وخُطُـــوبُ(٣)

(١) المصدر السابق (٨٧/٢).
(٢) يراجع المصدر السابق (٨٨/٢).
(٣) هذان البيتان لعلقمة بن عبدة يمدح الحارث الغساني. يراجع المُفَضَّليات للمفضل الضبي ص (٣٩١)، والشعر والشعراء لابن قتيبة (٢١٥/١).قال سعد الدين التفتازاني: "(طحا) أي: ذهب (بك قلب في الحسان طروب) والمعنى: أن له طربا في طلب الحسان، ونشاطا في مراودتها، (بُعَيْد الشباب) تصغير (بعد) أي: حين ولى الشباب وكاد ينصرم، (عصر) ظرف زمان مضاف إلى الجملة الفعلية أعني قوله: (حان). وفاعل (يكلفني) [وردت هذه الكلمة بالتاء والتاء، فعلى رواية الياء، الفاعل] ضمير عائد إلى القلب، و (ليلى) مفعوله الثاني، والمعنى: يطالبني القلب بوصل

فقول علقمة: (طحا بك) خطاب لنفسه، ثم انتقل من الخطاب إلى التكلم في قوله: (تكلفني)، ولو جرى على ظاهر الكلام لقال: (تكلفك)، وهذا متفق عليه بين الجمهور والسكاكي. لكن يظهر الخلاف والفرق بين السكاكي والجمهور في قوله: (طحا بك)، فالجمهور لا يعدون ذلك التفاتا لعدم تقدم أسلوب مغاير للخطاب، فـ (طحا بك) مطلع القصيدة، بينما يجعلها السكاكي التفاتا لمجئ الكلام على خلاف مقتضى الظاهر، وإن لم يتقدم تغيير في الأسلوب. قال السكاكي في المفتاح بعد ذكره للبيتين: "فالتفت في البيتين"(١).

وجاء في القرآن في قول الله ﷻ: ﴿ وَٱسْتَغْفِرُوا۟ رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوٓا۟ إِلَيْهِ ۚ إِنَّ رَبِّى رَحِيمٌ وَدُودٌ ﴾[هود: ٩٠].

٤ـ الالتفات من الخطاب إلى الغيبة، نحو قوله تعالى: ﴿ حَتَّىٰٓ إِذَا كُنتُمْ فِى ٱلْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِم ﴾[يونس: ٢٢](٢). فقوله تعالى: (كنتم)، وقبله (يسيركم) خطاب، ثم انتقل من الخطاب إلى الغيبة في قوله: (وجرين بهم)، والفائدة العامة للالتفات: تنبيه المخاطب وإيقاظه ليتمكن الكلام من نفسه، وهناك نكات خاصة بكل موضع من مواضع الالتفات، وقد اجتهد العلماء في إبراز الفائدة من صرف الكلام من الخطاب إلى الغيبة في الآية الكريمة، وكان للفخر الرازي رحمه الله خاطرة في هذا الموضع، فقال: "الثالث: وهو الذي خطر بالبال في الحال: أن الانتقال في الكلام من لفظ الغيبة إلى لفظ الحضور فإنه يدل على مزيد التقرب والإكرام، وأما ضده وهو الانتقال من لفظ الحضور إلى لفظ الغيبة، يدل على المقت والتبعيد. أما الأول: فكما في سورة الفاتحة، فإن قوله: ﴿ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝٢

ليلى. وروي (تكلفني) بالتاء الفوقانية على أنه مسند إلى (ليلى)، والمفعول محذوف، أي: شدائد فراقها. (وقد شط) أي: بعد (وليها) أي: قربها، (وعادت عواد بيننا وخطوب) قال المرزوقى: (عادت) يجوز أن يكون من المعاداة، كل الخطوب صارت تعاديه، ويجوز أن يكون من عاد يعود أي عادت عواد وعوائق كانت تحول بيننا إلى ما كانت عليه قبل. يراجع مختصر المعاني للتفتازاني ص (٧١، ٧٢).

(١) يراجع مفتاح العلوم للسكاكي ص (٢٠٠).

(٢) يراجع الإيضاح في علوم البلاغة (٨٨/٢).

ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ۝٢ ﴾[الفاتحة:٢ ـ ٣] كله مقام الغيبة، ثم انتقل منها إلى قوله: ﴿ إِيَّاكَ نَعۡبُدُ وَإِيَّاكَ نَسۡتَعِينُ ﴾[الفاتحة: ٥]، وهذا يدل على أن العبد كأنه انتقل من مقام الغيبة إلى مقام الحضور، وهو يوجب علو الدرجة، وكمال القرب من خدمة رب العالمين. وأما الثاني: فكما في هذه الآية؛ لأن قوله: ﴿ حَتَّىٰٓ إِذَا كُنتُمۡ فِي ٱلۡفُلۡكِ ﴾ خطاب الحضور، وقوله: ﴿ وَجَرَيۡنَ بِهِم ﴾ مقام الغيبة، فههنا انتقل من مقام الحضور إلى مقام الغيبة، وذلك يدل على المقت والتبعيد والطرد، وهو اللائق بحال هؤلاء؛ لأن من كان صفته أنه يقابل إحسان الله تعالى إليه بالكفران، كان اللائق به ما ذكرناه"(١).

٥ـ الالتفات من الغيبة إلى التكلم كقوله تعالى: ﴿ وَٱللَّهُ ٱلَّذِيٓ أَرۡسَلَ ٱلرِّيَٰحَ فَتُثِيرُ سَحَابٗا فَسُقۡنَٰهُ ﴾[فاطر: ٩](٢). فقوله عز وجل في ابتداء الآية الكريمة: (والله) جاء بالاسم الظاهر وهو يفيد الغيبة، ثم انتقل الكلام من الغيبة إلى التكلم في قوله: (فسقناه)، ولو جرى الكلام على الظاهر لقيل: (فساقه).

٦ـ الالتفات من الغيبة إلى الخطاب كقوله تعالى: ﴿ مَٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ ۝٤ إِيَّاكَ نَعۡبُدُ وَإِيَّاكَ نَسۡتَعِينُ ﴾ [الفاتحة: ٤ - ٥]. وذكر الخطيب قول امرئ القيس وفيه أكثر من التفاتة، وهو قوله:

تطاول ليلك بالأثمد ونام الخلي ولم ترقد
وبات وباتت له ليلة كليلة ذي العائر الأرمد
وذلك من نبأ جاءني وخبرته عن أبي الأسود(٣)

(١) يراجع مفاتيح الغيب (٢٣٤/١٧).
(٢) يراجع الإيضاح في علوم البلاغة (٨٨/٢).
(٣) الأبيات لامرئ القيس. تطاول: طال، أو تمطى. الإثمد: حجر يكتحل به، وهنا الأَثْمَد: بفتح الميم، ويقال: الأثمُد بضمها: اسم موضع. الخلي: المطمئن، الخالي من الهموم. ترقد: تنام. العائر: الذي في عينه قذى. الأرمد: المصاب بالرمد.

"قال الزمخشري: فيه ثلاث التفاتات، وهذا ظاهر على تفسير السكاكي"(١).

فالسكاكي يرى أن هذه الأبيات فيها ثلاث التفاتات، الأولى في قوله: (تطاول ليلك)؛ لأنه خاطب نفسه خطاب الغير، ومقتضى الظاهر: (تطاول ليلي) بالتكلم، ولا يعد ذلك التفاتا عند الجمهور لعدم وجود انتقال إلى أحد الطرق الثلاثة (التكلم والخطاب والغيبة) بعد التعبير بطريق آخر.

الالتفاتة الثانية: وهي متفق عليها عند السكاكي والجمهور في البيت الثاني في قوله: (وبات وباتت له) فقد انتقل من الخطاب إلى الغيبة.

الالتفاتة الثالثة: في البيت الثالث، وهي محل اتفاق أيضا بين السكاكي والجمهور في قوله: (وذلك من نبأ جاءني) فانتقل من الغيبة إلى التكلم. ويرى بعض العلماء أن البيت الأخير فيه التفاتتان، الأولى: في قول امرئ القيس: (وذلك)، فهو انتقال إلى الخطاب بعد الغيبة في قوله: (وباتت)، والثانية في قوله: (جاءني) فهو انتقال إلى التكلم بعد الخطاب. قال الخطيب القزويني: "وقيل: إحداهما في قوله: (وذلك)؛ لأنه التفات من الغيبة إلى الخطاب، والثانية في قوله: (جاءني)؛ لأنه التفات من الخطاب إلى التكلم، وهذا أقرب"(٢).

إذا ظهر لك جليا حقيقة التجريد والالتفات، فقد يسأل سائل: **ما النسبة بين التجريد والالتفات؟**

أقول: **النسبة بين التجريد والالتفات هي العموم والخصوص الوجهي.**

المعنى: يقول: إن ليله كان طويلا في ذلك المكان، ولم يرقد له جفن، بعكس الخلي الذي نام مطمئنا، وكانت ليلته شبيهة بليلة الأرمد الموجع العينين الذي لا يعرف النوم، وذلك بسبب نبإ جاءني. يراجع ديوان امرئ القيس ص (٨٧)، وجمهرة اللغة (٧٧٥/٢)، ومفتاح العلوم ص (٢٠٠)، والتكملة والذيل والصلة لكتاب تاج اللغة وصحاح العربية للصغاني (٢٠٤/٢)، وشرح الأشموني لألفية ابن مالك (٢٣٥/١).

(١) يراجع الإيضاح في علوم البلاغة (٨٩/٢).

(٢) يراجع المصدر السابق (٩٠/٢).

يجتمعان في وجه وينفرد كل واحد منهما في وجه آخر، فمثال اجتماعهما قوله تعالى: ﴿ وَمَا لِيَ لَآ أَعۡبُدُ ٱلَّذِي فَطَرَنِي وَإِلَيۡهِ تُرۡجَعُونَ ﴾ فالالتفات فيها ظاهر كما جاء في النوع الأول من أنواع الالتفات، وأما كونه تجريدا فلأنه جرد من نفسه من هو مثله متصف بصفته وخاطبه، فقال: ﴿ وَإِلَيۡهِ تُرۡجَعُونَ ﴾[يس: ٢٢]. وكذلك قوله تعالى: ﴿ حَتَّىٰٓ إِذَا كُنتُمۡ فِي ٱلۡفُلۡكِ وَجَرَيۡنَ بِهِم ﴾[يونس: ٢٢]، فالالتفات فيها سبق بيانه في النوع الرابع من أنواع الالتفات، والتجريد أن الله تعالى جرد من المخاطبين مثلهم، وأعاد الضمير عليهم، فضمير الخطاب والغيبة في حقيقة الأمر لنفس الأشخاص، وضمير الغيبة لغيرهم ادعاء.

وينفرد الالتفات عن التجريد في مثل قوله تعالى: ﴿ وَٱللَّهُ ٱلَّذِيٓ أَرۡسَلَ ٱلرِّيَٰحَ فَتُثِيرُ سَحَابٗا فَسُقۡنَٰهُ ﴾[فاطر: ٩]، فهذا التفات من الغيبة إلى التكلم، ولا تجريد فيه. وكذلك قوله تعالى: ﴿ إِيَّاكَ نَعۡبُدُ وَإِيَّاكَ نَسۡتَعِينُ ﴾[الفاتحة: ٥] ففيه التفات، ولا يوجد فيه تجريد. وكذلك في قول الشاعر علقمة بن عبدة: (تكلفني ليلى....)، وقد مر معنا في الالتفات من الخطاب إلى التكلم.

وينفرد التجريد عن الالتفات في قوله تعالى: ﴿ وَٱللَّهُ ٱلَّذِيٓ أَرۡسَلَ ٱلرِّيَٰحَ ﴾ فهذا تجريد فقط، وعلى رأي السكاكي تجريد والتفات لمجيئه على غير مقتضى الظاهر، ومثله قول الشاعر: (طحا بك قلب في الحسان طروب) فقد جرد من نفسه شخصا وخاطبه فقال: (طحا بك)، وهذا يعده السكاكي تجريدا والتفاتا، فأما كونه تجريدا فظاهر، وأما كونه التفاتا فلمجيئه على غير مقتضى الظاهر، بينما يرى الجمهور أن هذا البيت فيه تجريد فقط، ولا يعد التفاتا لعدم وجود انتقال من طرق الكلام الثلاثة (التكلم والخطاب والغيبة). وينفرد التجريد عند الجمهور والسكاكي في نحو: لي من فلان صديق.

قال أبو البقاء الكفوي: "بينهما [أي: التجريد والالتفات] عموم وخصوص من وجه، وشرطه: أن يكون الضمير في المنتقل إليه عائدا في نفس الأمر إلى المنتقل عنه، فمثل: (أكرم زيدا وأحسن إليه) ليس التفاتا، فإن ضمير فاعل (أكرم) غير الضمير في (إليه)،

ومثل: (إني أخاطبك فأجب المخاطب) تجريد؛ لأن ضمير النسبة واقع موضعه، وليس ذلك وضعا لضمير الغائب موضع ضمير المتكلم، وكذلك: ﴿ وَمَا لِيَ لَآ أَعۡبُدُ ٱلَّذِي فَطَرَنِي وَإِلَيۡهِ تُرۡجَعُونَ ﴾؛ لأن الضمير واقع في محله فهو التفات وتجريد على رأي السكاكي، وعلى رأي غيره هو تجريد فقط. ومثل قوله تعالى: ﴿ حَتَّىٰٓ إِذَا كُنتُمۡ فِي ٱلۡفُلۡكِ وَجَرَيۡنَ بِهِم ﴾ تجريد والتفات؛ إذ الضميران في نفس الأمر لشيء واحد، وبالادعاء لشيئين وفي قوله تعالى: ﴿ وَٱللَّهُ ٱلَّذِيٓ أَرۡسَلَ ٱلرِّيَٰحَ ﴾ إلى آخره، في لفظ الجلالة على رأي السكاكي التفات وتجريد، وعلى رأي غيره تجريد فقط، وقوله: (فسقناه) التفات على رأيهما، وقوله: (الحمد لله) التفات على رأي السكاكي وتجريد أيضا، و ﴿ إِيَّاكَ نَعۡبُدُ ﴾ التفات لا تجريد، ومثل: (رأيت منه أسدا) تجريد، ومثل: (تطاول ليلك)، و (تكلفني ليلى)، و (فسقناه) التفات دون تجريد على رأي الجمهور"(١).

فإن بان لك ما سبق وعلمت أن بين التجريد والالتفات عموما وخصوصا وجهيا، فأزيدك الأمر بيانا بذكر بعض الفروق بين المصطلحين حتى تكون على بينة من الأمر، فأقول:

أولا: التجريد: حذف بعض معاني اللفظ وإرادة البعض، ويتعلق بمفهوم اللفظ، والالتفات: نقل معنوي لا لفظي فقط(٢).

ثانيا: من الفروق بين التجريد والالتفات: أن الالتفات فيه اتحاد في المعنيين، فشرط تحقق الالتفات أن يكون الملتفتُ عنه والملتفت إليه واحدا، فإذا جاء الكلام بأسلوب التكلم ثم انتقل من التكلم إلى الخطاب أو الغيبة، ففي الحالين المتكلَّم عنه شخص واحد. وأما التجريد فمبناه على التغاير ادعاء، ففيه تنظر إلى الشئ باعتبار حقيقته تجده عين المجرد منه، وإذا نظرت إليه باعتبار التجريد وجدته كأنه غيره؛ إذ إن التجريد انتزاع أمر من أمر،

(١) يراجع الكليات ص (٢٧٤).
(٢) يراجع المصدر السابق ص (٢٧٤).

وتجريده من الموصوف كأنه غيره، وهذا التغاير ليس في حقيقة الأمر وإنما في ادعاء المتكلم مبالغة في كمال هذه الصفة فيه.

قال الحافظ السيوطي في قول الشاعر: (تكلفني ليلى): "التفات على القولين، ولا نقول: إنه أعاد الضمير على غير الأول، فيلزم أن يكون الضميران - وهما الكاف والياء - لشيئين، بل أعاده على الأول مدعيا أنه غير الثاني، فإن الحقيقة المجردة هي باعتبار الحقيقة عين المجرد عنها، وباعتبار التجريد غيرها، فذلك الذي جرده في قوله: (بك) هو في نفس الأمر نفسه، فالتفت له بهذا الاعتبار". وقال في قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا كُنتُمۡ فِي ٱلۡفُلۡكِ وَجَرَيۡنَ بِهِم﴾ جرد من المخاطبين مثلهم، وعاد الضمير عليهم، فهو تجريد والتفات، فالضميران في نفس الأمر لشئ واحد، وبالادعاء لشيئين"(١).

وبهذا البيان يجاب على من يعترض على اجتماع الالتفات والتجريد، فقد يقول قائل: المقصود من الالتفات إرادة معنى واحد غير أنه عُبِّر عنه بصور متفاوتة، ومقصود التجريد ومبناه على المبالغة في اتصاف الشئ بصفة معينة وبلوغها درجة الكمال في هذه الصفة، فانتزع منه شئ آخر موصوف بتلك الصفة. **فإذا كان مبنى الالتفات على اتحاد المعنى، ومبنى التجريد على اعتبار التغاير ادعاء، فكيف يجتمعان؟** فيقال: إن هذا الاعتراض غير وارد على انفراد التجريد أو الالتفات، وإنما يرد عند اجتماعهما، ومع اجتماعهما يقال: في الالتفات بأنواعه الحقيقة واحدة، والمتكلَّم عنه شخص واحد، وجئ بصور متنوعة من باب التفنن في الكلام ولنكتة موجودة في كل موضع، وأما التجريد فالتغاير فيه من باب الادعاء لا الحقيقة مبالغة في كمال الصفة في الموصوف.

(١) تراجع الفقرتان في نواهد الأبكار (٢١٢/١).

المطلب الرابع: التجريد في علوم العربية والبلاغة والتصوف

أولا: يطلق التجريد في في **علم البديع** على: "انتزاع الشاعر أو المتكلم من أمر ذي صفة أمرا آخر مثله في تلك الصفة مبالغة في كمالها فيه". كما سبق بيانه مفصلا.

ثانيا: يطلق التجريد في علم **النحو والتصريف** على: تعرية الكلمة وتجريدها من العوامل والزوائد.

ثالثا: أطلق بعض العلماء على **عطف الخاص على العام:** مصطلح التجريد أيضا. قال الحافظ السيوطي: "عطف الخاص على العام. وفائدته: التنبيه على فضله حتى كأنه ليس من جنس العام تنزيلا للتغاير في الوصف منزلة التغاير في الذات. وحكى أبو حيان عن شيخه أبي جعفر بن الزبير أنه كان يقول: هذا العطف يسمى بالتجريد، كأنه جُرِّد من الجملة، وأفرد بالذكر تفضيلا. ومن أمثلته: ﴿ حَٰفِظُواْ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ وَٱلصَّلَوٰةِ ٱلۡوُسۡطَىٰ ﴾ [البقرة: ٢٣٨]. ﴿ مَن كَانَ عَدُوّٗا لِّلَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَجِبۡرِيلَ وَمِيكَىٰلَ ﴾[البقرة: ٩٨]، ﴿ وَلۡتَكُن مِّنكُمۡ أُمَّةٞ يَدۡعُونَ إِلَى ٱلۡخَيۡرِ وَيَأۡمُرُونَ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَيَنۡهَوۡنَ عَنِ ٱلۡمُنكَرِ ﴾[آل عمران: ١٠٤]، ﴿ وَٱلَّذِينَ يُمَسِّكُونَ بِٱلۡكِتَٰبِ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجۡرَ ٱلۡمُصۡلِحِينَ ﴾[الأعراف: ١٧٠]، فإن إقامتها من جملة التمسك بالكتاب، وخصت بالذكر إظهارا لمرتبتها لكونها عماد الدين، وخص جبريل بالذكر ردا على اليهود في دعوى عداوته، وضم إليه ميكائيل؛ لأنه ملك الرزق الذي هو حياة الأجساد، كما أن جبريل ملك الوحي الذي هو حياة القلوب والأرواح"(١). وذكر الشيخ الآلوسي عطف الخاص على العام وأنه من التجريد عند أبي حيان في قوله تعالى: ﴿ يَٰبَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ ٱذۡكُرُواْ نِعۡمَتِيَ ٱلَّتِيٓ أَنۡعَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ وَأَنِّي فَضَّلۡتُكُمۡ عَلَى ٱلۡعَٰلَمِينَ ﴾ [البقرة: ٤٧]. فقال: " ﴿ وَأَنِّي فَضَّلۡتُكُمۡ عَلَى

(١) يراجع الإتقان (٣/٢٤٠).

﴿ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾ عطف على (نعمتي) من عطف الخاص على العام، وهو مما انفردت به (الواو) كما في البحر، ويسمى هذا النحو من العطف بالتجريد، كأنه جرد المعطوف من الجملة، وأفرد بالذكر اعتناء به"(١).

قال الإمام أبو حيان في قوله تعالى: ﴿ وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا طَٰٓئِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّآ أُمَمٌ أَمْثَالُكُم ﴾[الأنعام: ٣٨]: "(دابة) عامة تشمل كل ما يدب فيندرج فيها الطائر، فذكر الطائر بعد ذكر الدابة تخصيص بعد تعميم، وذكر بعض من كل، وصار من باب التجريد كقوله: ﴿ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَىٰلَ ﴾ بعد ذكر الملائكة. وإنما جرد الطائر؛ لأن تصرفه في الوجود دون غيره من الحيوان أبلغ في القدرة، وأدل على عظمها من تصرف غيره من الحيوان في الأرض، ولذلك قال تعالى: ﴿ أَلَمْ يَرَوْا۟ إِلَى ٱلطَّيْرِ مُسَخَّرَٰتٍ فِى جَوِّ ٱلسَّمَآءِ مَا يُمْسِكُهُنَّ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾[النحل: ٧٩]"(٢). وقال ابن جزي في قوله: ﴿ فِيهِمَا فَٰكِهَةٌ وَنَخْلٌ وَرُمَّانٌ ﴾[الرحمن: ٦٨]: "خص النخل والرمان بالذكر بعد دخولها في الفاكهة تشريفا لهما، وبيانا لفضلها على سائر الفواكه. وهذا هو التجريد"(٣).

رابعا: التجريد في علم البيان:

يطلق مصطلح التجريد في علم البيان في باب الاستعارة(٤)، والاستعارة من المجاز اللغوي، وهي تشبيه حذف أحد طرفيه، والعلاقة المشابهة.

(١) يراجع روح المعاني (٢٥٢/١).
(٢) يراجع البحر المحيط (٥٠١/٤).
(٣) يراجع التسهيل لعلوم التنزيل (٣٣١/٢، ٣٣٢).
(٤) الاستعارة لغة: من قولهم: استعار المال: إذا طلبه عارية.
واصطلاحاً: استعمال اللفظ في غير ما وضع له لعلاقة (المشابهة) بين المعنى المنقول عنه والمعنى المستعمل فيه، مع قرينة صارفة عن إرادة المعنى الأصلي.
والاستعارة ليست إلا تشبيهاً مختصراً، لكنها أبلغ منه. كقولك: رأيت أسداً في المدرسة، فأصل هذه الاستعارة: رأيت رجلا شجاعاً كالأسد في المدرسة، فحذف المشبه وهو لفظ (رجل)، وحذفت الأداة (الكاف)، وحذف وجه التشبيه (الشجاعة)،

وتنقسم الاستعارة إلى تصريحية(١) كقوله تعالى: ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ ٱلنَّاسَ مِنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَمِيدِ﴾ [إبراهيم: ١]. وطريق إجراء الاستعارة هنا أن يقال: أطلقت كلمة الظلمات وقصد بها الضلال بجامع عدم الاهتداء في كلٍّ، وكلمة النور قصد بها الهدى والإيمان بجامع الاهتداء في كلٍّ، واستعير اللفظ الدال على المشبه به في الأول وهو الظلمة، وفي الثاني وهو النور.

قال الشيخ عبد الرحمن ابن حبَنَّكة: "في هذه الآية استعارتان تصريحيتان: الأولى: استعارة كلمة (الظلمات) للدلالة بها على الكفر والجهل بعناصر القاعدة الإيمانية، والجهل بمفاهيم الإسلام وشرائعه وأحكامه ومنهاج الله للناس. الثانية: استعارة كلمة (النور) للدلالة بها على الإيمان والعلم بعناصر القاعدة الإيمانية، وبمفاهيم الإسلام وشرائعه وأحكامه ومنهاج الله للناس. والقرائن الفكرية واللفظية تدل على المراد من الكلمتين، فكل منهما مستعمل في غير ما وضع له في اصطلاح التخاطب، وعلاقته المشابهة"(٢).

وإلى مكنية(٣) كقول الله سبحانه وتعالى: ﴿وَٱخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ ٱلذُّلِّ مِنَ ٱلرَّحْمَةِ﴾[الإسراء: ٢٤]، وطريق إجراء الاستعارة فيها أن يقال: شبه الذل بطائر بجامع الخضوع في كلٍّ، ثم حذف المشبه به ورمز إليه بشئ من لوازمه، وهو الجناح على طريق الاستعارة المكنية.

وتنقسم الاستعارة باعتبار ذكر ملائم (المستعار منه)، أو باعتبار ذكر ملائم (المستعار له)، أو باعتبار عدم اقترانها بما يلائم أحدهما إلى ثلاثة أقسام: **مطلقة، ومرشحة، ومجردة.**

والقرينة (المدرسة) تدل على أنك تريد بالأسد شجاعاً. يراجع جواهر البلاغة للهاشمي ص (٢٥٨)، وعلوم البلاغة للشيخ المراغي ص (٢٦٠).

(١) أو مصرحة أو مصرح بها، وهي ما صرح فيها بلفظ المشبه به. يراجع جواهر البلاغة ص (٢٦٠)، وعلوم البلاغة ص (٢٧٠).

(٢) يراجع البلاغة العربية (٢٤٧/٢).

(٣) وهي ما حذف فيها المشبه به، ورمز إليه بشيء من لوازمه. يراجع جواهر البلاغة ص (٢٦٠)، وعلوم البلاغة ص (٢٧١).

١ـ المطلقة: وهي التي لم تقترن بما يلائم المشبه والمشبه به(١): نحو قوله تعالى: ﴿ ٱلَّذِينَ يَنقُضُونَ عَهْدَ ٱللَّهِ ﴾[البقرة: ٢٧].

٢ـ المرشحة: هي التي قرنت بما يلائم المستعار منه (المشبه به)، نحو قوله تعالى: ﴿ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ٱشْتَرَوُا۟ ٱلضَّلَٰلَةَ بِٱلْهُدَىٰ ﴾ [البقرة: ١٧٥](٢). استعير الشراء للاستبدال والاختيار، ثم فرع عليها ما يلائم المستعار منه (من الربح والتجارة)، وسميت مرشحة: لترشيحها وتقويتها بذكر الملائم.

٣ـ المجردة: وهي التي قرنت بملائم المستعار له (المشبه) نحو: اشتر بالمعروف عرضك من الأذى. وسميت بذلك: لتجريدها عن بعض المبالغة. وكقول الله سبحانه وتعالى: ﴿ وَضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ ءَامِنَةً مُّطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِّن كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ ٱللَّهِ فَأَذَٰقَهَا ٱللَّهُ لِبَاسَ ٱلْجُوعِ وَٱلْخَوْفِ بِمَا كَانُوا۟ يَصْنَعُونَ ﴾ [النحل: ١١٢]. جاء في هذه الآية استعارة (اللباس) لِمَا أنزل الله بأهل القرية من جوع وخوف، وقرنها بما يلائم المستعار له وهو عبارة (فأذاقها)، وهذا تجريد، ولو أراد الترشيح لقال: فكساها، إلا أن التجريد هنا أبلغ، لما في الإذاقة من إضافة معنى الإيلام الذي يحس به. ثم اعتبار الترشيح والتجريد: إنما يكون بعد تمام الاستعارة بقرينتها سواء أكانت القرينة مقالية أم حالية، فلا تعد قرينة المصرحة تجريداً ولا قرينةُ المكنيّة ترشيحا، بل الزائد على ما ذكر(٣).

(١) فالاستعارة المطلقة ليس فيها كلام أو أوصاف تلائم المستعار له أو المستعار منه، لكن لابد من وجود القرينة الصارفة.

(٢) إذا تأملنا هذه الآية وجدنا الاستعارة في قوله: (اشتروا) فأطلقت وأريد بها معنى الاختيار والاستبدال، والقرينة هنا ذكر (الضلالة)، وبعد أن استوفت الاستعارة قرينتها، ذكر شئ يلائم المستعار منه، وهو قوله: (فما ربحت تجارتهم).

(٣) يراجع الإيضاح (٢٨١/١، ٢٨٢)، وجواهر البلاغة ص (٢٧٢)، والبلاغة العربية (٢٥٦/٢).

فظهر مما سبق أن التجريد في علم البيان هو: **(الاستعارة التي قرنت بذكر كلام أو أوصاف تلائم المستعار له وهو المشبه).**

خامسا: يطلق التجريد في علم القافية(١) على: **"القافية التي يكون رويُّها(٢) متحركا، ولم تشتمل على رِدْف ولا تأسيس(٣)"(٤).**

سادسا: التجريد عند الصوفية:

يطلق مصطلح التجريد عند أهل التصوف على: تجريد النفس عن العلائق والعوائق.

فالعلائق: كل ما يتعلق به القلب فيعوقه ويبعده عن الله. والعوائق: كل عائق يعوق العبد عن الوصول للرب عز وجل.

قال الجرجاني: "التجريد: إماطة السِّوَى(٥) والكون عن السر والقلب؛ إذ لا حجاب سوى الصور الكونية والاعتبارات المنطبعة في ذات القلب"(١).

(١) القافية في اللغة: اسم فاعل من قفاه يقفوه إذا تبعه.
اصطلاحا: آخر ساكن في البيت إلى أقرب ساكن يليه مع المتحرك الذي قبله، وهو قول الخليل. وقال الأخفش: آخر كلمة في البيت. وقال قطرب والفراء: هي حرف الروي. فالقافية في بيت المتنبي:

إذا أنت أكرمت الكريم ملكته وإن أنت أكرمت اللئيم تمردا

هي عند الخليل: (مردا)، وعند الأخفش: (تمردا)، وعند الفراء: حرف الدال. ومذهب الأخفش أيسر، ومذهب الخليل أصوب، ومذهب قطرب والفراء ضعيف. يراجع المرشد الوافي في العروض والقوافي ص (١٥٢).

(٢) الروي: النغمة التي ينتهي بها البيت، ويلتزم الشاعر تكرارها في أبيات القصيدة، وموقعها آخر القصيدة، وإليها تنسب القصيدة، فيقال: قصيدة لامية، أو ميمية، أو نونية، إن كان حرفها الأخير لاما أو ميما أو نونا. يراجع المصدر السابق ص (١٥٧).

(٣) الرِّدف: حرف مد أو لين يقع قبل الروي دون فاصل بينهما.
والتأسيس: ألف بينها وبين الروي حرف واحد متحرك يسمى الدخيل. ككلمة (المكارم) في قول الشاعر:
وتأتي على قدر الكرام المكارم. يراجع المصدر السابق ص (١٥٩، ١٦٠).

(٤) يراجع المصدر السابق ص (١٧٠).

(٥) السِّوَى في اللغة: ما يدل على استقامة واعتدال بين شيئين. ويطلق أيضا على الغير، فيقال: هذا سوى ذلك، أي: غيره.

ويضع الكاشاني صورة تفصيلية للتجريد فيقول: "وصورته [أي التجريد] في البدايات: التجريد عن المخالفات واللذات الطبيعية، والمألوفات والزخارف الدنيوية، والطيبات. وفي الأبواب: تجريد النفس عن الميل إلى شهوات الدنيا ودعوات الهوى. وفي المعاملات: تجريد النفس عن رؤية تأثير الكائنات، ونسبة الأفعال إلى المخلوقات. وفي الأخلاق: تجريدها عن الهيئات النفسانية، والملكات الردية الشيطانية"(٢).

وقال الحافظ السيوطي: "التجريد: أن يجرد ظاهره عن الأعراض، وباطنه من الأعواض.

والتفريد: أن لا يرى نفسه فيما تأتي به. وقيل: التجريد: أنه لا يملك، والتفرد: أن لا يملك"(٣).

وقال محمد بن علي التهانوي: "التجريد في اصطلاح الصوفية: اعتزال الخلق وترك العلائق والعوائق، والانفصال عن الذّات. وقيل: التجريد: قطع العلائق الظاهرية، والتفريد: قطع العلاقات الباطنية"(٤). فالتجريد عندهم: أن يتجرد العبد فيما يفعله عن الأعراض الدنيوية.

ومن أسماء سورة الإخلاص: سورة التجريد. قال الإمام فخر الدين الرازي في أسمائها: "اعلم أن كثرة الألقاب تدل على مزيد الفضيلة، والعرف يشهد لما ذكرناه، فأحدها: سورة التفريد. وثانيها: سورة التجريد. وثالثها: سورة التوحيد. ورابعها: سورة الإخلاص؛ لأنه لم يذكر في هذه السورة سوى صفاته السلبية التي هي صفات الجلال؛ ولأن من اعتقده كان مخلصا في دين الله؛ ولأن من مات عليه كان خلاصه من النار. وخامسها: سورة النجاة؛ لأنها تنجيك عن التشبيه والكفر في الدنيا، وعن النار في الآخرة. وسادسها: سورة الولاية لأن من قرأها صار من أولياء الله...."(٥).

ودرجت الصوفية على تسمية كل ما عدا الله من المخلوقات بالسوى. يراجع المعجم الصوفي للدكتورة سعاد الحكيم ص (٦٢١).

(١) يراجع التعريفات للجرجاني ص (٥٢)، ودستور العلماء للقاضي عبد النبي بن عبد الرسول الأحمد (١/ ١٨٨).

(٢) يراجع معجم اصطلاحات الصوفية للكاشاني ص (٣٧٣).

(٣) يراجع معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم للسيوطي ص (٢١٣).

(٤) يراجع كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم (٣٨٢/١).

(٥) يراجع مفاتيح الغيب (٣٥٧/٣٢). ذكر الإمام الرازي عشرين اسما لسورة الإخلاص. وممن ذكر هذا الاسم ـ التجريد ـ لسورة الإخلاص ابن عادل في اللباب

الفصل الأول
مواضع عدها الشيخ الآلوسي من التجريد

قبل البدء في بيان المواضع التي ذكر الشيخ الآلوسي التجريد أذكر ترجمة موجزة عن الشيخ، وإن كان غنيا عن التعريف لكن من باب التتمة للبحث فأقول:

اسمه ونسبه:

هو أمير البيان وفحل البلاغة العلامة محمود بن عبد الله الحسيني الآلوسي(١)، شهاب الدين، أبو الثناء: مفسر، محدث، أديب، من المجددين، من أهل بغداد، مولده ووفاته فيها. (١٢١٧ - ١٢٧٠ هـ = ١٨٠٢ - ١٨٥٤ م)(٢).

ينتهي نسب الإمام الآلوسي وأسرته إلى الإمام الحسين رضى الله عنه، فهو حسيني الأسرة، وأسرته مشهورة معروفة بالعراق. وينسب الإمام إلى آلوس فيقال

(٥٦٧/٢٠)، والنيسابوري في غرائب القرآن (٥٩٤/٦)، والخطيب الشربيني في السراج المنير (٦١١/٤)، والآلوسي في روح المعاني (٥٠٣/١٥)، وابن عاشور في التحرير والتنوير (٦١٠/٣٠).

(١) قد يختلط اسم الآلوسي على كثيرين، حيث إنه نبغ من هذه العائلة كثير من العلماء، أنبه هنا على علمين أخرين إلى جانب الآلوسي الكبير أبو الثناء: ١- الآلوسي: نعمان بن محمود بن عبد الله، أبو البركات الآلوسي، وهو ابن أبي الثناء، واعظ فقيه، ولد سنة (١٢٥٢ هـ)، زار مصر في طريقه إلى الحج سنة (١٢٩٥ هـ)، وذهب إلى الأستانة، ولقب برئيس الدرسين، واشتهر بكتابه البديع (جلاء العينين في محاكمة الأحمدين)، و (الآيات البينات في حكم سماع الأموات عند الحنفية السادات)، توفي ودفن ببغداد سنة (١٣١٧ هـ). يراجع الأعلام (٤٢/٨).

٢- الآلوسي (أبو المعالي) محمود شكري بن عبد الله بن شهاب الدين محمود الآلوسي، حفيد الآلوسي الكبير، عالم وأيب ومؤرخ، ومن الدعاة البارزين للإصلاح في العراق، ولد في بغداد (١٢٧٣ هـ)، صاحب المصنفات الجليلة منها: (بلوغ الأرب في أحوال العرب)، توفي في بغداد (١٣٤٢ هـ). يراجع معجم المطبوعات العربية والمعربة (٧/١).

(٢) يراجع حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر (١٤٥٠/٣)، والأعلام للزركلي (١٧٦/٧).

الآلوسي، بالمد والقصر، وأهلها ينطقونها بالمد فيقولون: آلوس، وهو اسم رجل سميت به بلدة على ناحية الفرات، وقد فر إليها أجداده من هولاكو وسكنوا بها ونسبوا إليها(١).

نشأته ورحلاته:

نشأ الشهاب الآلوسي في بيت علم وأدب، وكان والده إمام الشافعية ببغداد، فربى ولده على حفظ القرآن، فحفظه وأخذ منه الأدب والبلاغة والحديث، ولم تمض عليه سنوات قليلة حتى أتم حفظ المتون في الفقه والنحو والعقيدة والفرائض قبل أن يتم الرابعة عشرة من عمره، وعندما بلغ الثالثة عشرة من عمره أجيز في تدريس العلم(٢)، ولما وصل العشرين رحل الآلوسي وسكن جوار مسجد الشيخ عبد الله العاقولى بالرصافة. ثم تولى الوعظ في جامع الشيخ فى عام (١٢٣٨هـ)، فسمع وعظه مرة الوزير علي رضا، فدعاه لزيارته، وولاه أوقاف المدرسة المرجانية، وقد كانت مشروطة لأهل بغداد. ثم انتشر اسمه وذاع صيته، حتى أمه الناس وصار علما في الفقه الحنفي فعيّنه علي رضا مفتيا للحنفية(٣). وفى هذه الفترة بدأ في تفسير روح المعاني، وألف كثيراً من الكتب، وراسله الأدباء وشرع في تدريس العلوم بداره، حتى ذاعت شهرته وطبقت الآفاق وملأت العراق وراجت في أركان الدنيا. وظل الإمام مشتغلا بالتفسير حتى أتمه عام (١٢٦٧هـ)(٤).

مذهبه:

كان الإمام الآلوسي سلفي العقيدة في غير تعصب، ولا ميول منحرفة، وكان أسلافه على مذهب الإمام الشافعي في الفقه، فدرس الفقه عنهم، وأخذ منهم وقد نزع هو مع شافعيته إلى مذهب الإمام الأعظم أبى حنيفة، حتى صار من فقهائه، وأكبر علمائه ونبغ فيه إلى أن صار إماماً للمذهب، مفتياً للحنفية سنة (١٢٤٨هـ). وقد أخذ الطريقة الصوفية

(١) يراجع فتوح البلدان للبلاذري (٢٤٦/١).
(٢) يراجع أعيان القرن الثالث عشر ص (١٦٧).
(٣) يراجع المصدر السابق ص (١٦٧)، ومعجم المؤلفين (٨١٥/٣).
(٤) يراجع هداية العارفين (٦٥٢/١)، ومعجم المؤلفين (٨١٥/٣).

النقشبندية على الشيخ أبى البهاء خالد النقشبندي(١).

وفاتـه:

مرض الشيخ رحمه الله بالحمى، فانتقلت روحه إلى بارئها في يوم الجمعة الخامس والعشرين من شهر ذى القعدة سنة سبعين ومئتين وألف (١٢٧٠هـ) بعد أن صلى الظهر إيماءً، وغسله طلابه، وشيعه أهل بغداد، ودفن في جنازة مهيبة لم تعرفها بغداد من قبل، ووري جثمانه الثرى في مقبرة الشيخ معروف الكرخي(٢). بالكرخ في بغداد، ولم يتجاوز عمره الخمسين إلا قليلاً، وقبره الآن مشهور(٣). فرضي الله عنه وأرضاه.

وقد أثنى عليه العلماء وبينوا فضله واتساع علمه، وجمعه بين المنقول والمعقول. فكان مفسرا لكتاب الله لا يبارى، ومحدثا لا يجارى، وفهَّامة للفروع والأصول. وقال بعضهم حين بلغه وفاته:

يقولون مات الشهاب أبو الثناء
وباتت عليه أعين العلم باكية
فقلت لهم ما مات من زال شخصه
وروح معانيه إلى الحشر باقية(٤).

(١) يراجع التفسير والمفسرون (٣٥٢/١)، والتفسير ورجاله، لابن عاشور ص (١٣٦). والشيخ خالد: هو خالد بن أحمد بن حسين، ضياء الدين أبو البهاء النقشبندي، ت (١٢٤٢ هـ). يراجع الأعلام (٢٩٤/٢).

(٢) معروف الكرخي، أحد الأعلام الزهاد المتصوفة، ولد في كرخ بغداد، وتوفى سنة (٢٠٠) هـ. يراجع الأعلام (١٨٥/٨).

(٣) يراجع أعيان القرن الثالث عشر ص (١٦٧)، ومعجم المؤلفين (٨١٥/٣).

(٤) يرجع مقدمة روح المعاني ص (١١).

الموضع الأول. قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَآءَهُمْ كِتَٰبٌ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ وَكَانُواْ مِن قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ فَلَمَّا جَآءَهُم مَّا عَرَفُواْ كَفَرُواْ بِهِۦ فَلَعْنَةُ ٱللَّهِ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ﴾[البقرة: ٨٩]. قال الشيخ الآلوسي: "﴿وَكَانُواْ مِن قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ﴾ نزلت في بني قريظة والنضير كانوا يستفتحون على الأوس والخزرج برسول الله صلى الله عليه وسلم قبل مبعثه، قاله ابن عباس رضى الله عنه وقتادة، والمعنى يطلبون من الله تعالى أن ينصرهم به على المشركين، كما روى السدي: أنهم كانوا إذا اشتد الحرب بينهم وبين المشركين أخرجوا التوراة، ووضعوا أيديهم على موضع ذكر النبي صلى الله عليه وسلم، وقالوا: اللهم إنا نسألك بحق نبيك الذي وعدتنا أن تبعثه في آخر الزمان أن تنصرنا اليوم على عدونا فينصرون، فالسين للطلب، والفتح متضمن معنى النصر بواسطة (على)، أو يفتحون عليهم من قولهم: فتح عليه إذا علَّمه ووقَّفه كما في قوله تعالى: ﴿أَتُحَدِّثُونَهُم بِمَا فَتَحَ ٱللَّهُ عَلَيْكُمْ﴾[البقرة: ٧٦] أي يعرفون المشركين أن نبيا يبعث منهم وقد قرب زمانه، فالسين زائدة للمبالغة، كأنهم فتحوا بعد طلبه من أنفسهم، والشيء بعد الطلب أبلغ، وهو من باب التجريد، جردوا من أنفسهم أشخاصا وسألوهم الفتح كقولهم: استعجل كأنه طلب العجلة من نفسه، ويؤول المعنى إلى: يا نفس عرفي المشركين أن نبيا يبعث منهم، وقيل: يستفتحون بمعنى يستخبرون عنه صلى الله عليه وسلم، هل ولد مولود صفته كذا وكذا؟ نقله الراغب وغيره"(١).

بيان المسألة:

ذكر الشيخ الآلوسي في معنى (يستفتحون) ثلاثة أقوال: ١- أن (يستفتحون) أي: يطلبون الفتح وهو النصر، كقوله تعالى: ﴿إِن تَسْتَفْتِحُواْ فَقَدْ جَآءَكُمُ ٱلْفَتْحُ﴾ [الأنفال: ١٩]، وذلك أن اليهود كانوا إذا قاتلوا المشركين المقيمين في المدينة، فكان للمشركين غلبة عليهم كان اليهود يطلبون من الله أن ينصرهم على عدوهم ويطلبون كشف

(١) يراجع روح المعاني (٣١٩/١).

كربهم متوسلين في ذلك ببعثة الرسول الذي وعدهم به في التوراة، وعلمهم بقدره ومكانته عند الله.

قال ابن إسحاق: وحدثني عاصم بن عمر بن قتادة، عن رجال من قومه، قالوا: إن مما دعانا إلى الإسلام، مع رحمة الله تعالى وهداه لنا، لما كنا نسمع من رجال يهود، وكنا أهل شرك أصحاب أوثان، وكانوا أهل كتاب، عندهم علم ليس لنا، وكانت لا تزال بيننا وبينهم شرور، فإذا نلنا منهم بعض ما يكرهون، قالوا لنا: إنه قد تقارب زمان نبي يبعث الآن نقتلكم معه قتل عاد وإرم، فكنا كثيرا ما نسمع ذلك منهم. فلما بعث الله رسوله صلى الله عليه وسلم أجبناه، حين دعانا إلى الله تعالى، وعرفنا ما كانوا يتوعدوننا به، فبادرناهم إليه، فآمنا به وكفروا به، ففينا وفيهم نزل هؤلاء الآيات من البقرة: ﴿وَلَمَّا جَآءَهُمْ كِتَٰبٌ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ وَكَانُواْ مِن قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ فَلَمَّا جَآءَهُم مَّا عَرَفُواْ كَفَرُواْ بِهِۦۚ فَلَعْنَةُ ٱللَّهِ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ﴾(١). فالسين في (يستفتحون) للطلب. وعُدِّي الفعل بـ (على) لتضمنه معنى النصر.

٢- (يستفتحون) بمعنى يفتحون ويُعْلِمون ويخبرون، فهو على هذا بمعنى الإعلام والتعريف، ومنه يقال: فتح المأموم على الإمام: إذا أعلمه بخطأ وقع فيه، أو ذكَّره بآية نسيها. قال عصام الدين القونوي في بيان هذا القول: "الفتح بمعنى التعريف، وهو معنى مجازي له أيضا؛ إذ أصل الفتح إزالة الإغلاق حسا كان كفتح الباب، أو معنى كفتح المشكلات، وفتح القضية لفصلها، ولذا قيل (فتاح) بمعنى الحاكم(٢)، ويقال للظفر: فتح؛ لكونه مزيلا للموانع، ولما كان هذا التعريف مزيلا لجهلهم أطلق عليه الفتح بجامع الإزالة، كما أن النصرة

(١) يراجع سيرة ابن هشام (٢١١/١)، والسيرة النبوية لابن كثير (٢٩٢/١). وابن إسحاق إمام المغازي صدوق يدلس كما قال ابن حجر في تقريب التهذيب ص (٤٦٧). إلا أن ابن إسحاق قد صرح هنا بالتحديث.

(٢) ومنه قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا ٱفْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِٱلْحَقِّ وَأَنتَ خَيْرُ ٱلْفَٰتِحِينَ﴾ [الأعراف: ٨٩].

مزيلة للموانع وشوكة الأعداء، ومن هذا استعمل الفتح المزيل للإغلاق في النصرة"(١). فاليهود كانوا يُعْلِمون المشركين ويخبرونهم بقرب زمان نبي يؤمنون به، ويكون سببا في نصرهم، فكانوا يقولون لهم: (إنه قد تقارب زمان نبي يبعث الآن نقتلكم معه قتل عاد وإرم)، فالسين على هذا ليست للطلب، وإنما هي مزيدة للتأكيد والمبالغة في ذلك الأمر كما في (استعجب) بمعنى (عجب)، قال الشيخ الآلوسي: "كأنهم فتحوا بعد طلبه من أنفسهم، والشيء بعد الطلب أبلغ" أي أنهم ما أخبروهم بذلك وعرفوهم إياه إلا بعد طلبه من عند أنفسهم، وحيث لا يصح طلب الإنسان من نفسه جعل ذلك من باب التجريد، فكأنهم جردوا من أنفسهم أشخاصا سألوهم الفتح، قائلين: يا نفس عرفي المشركين بقرب مبعث هذا النبي الذي ننصر به عليهم. قال القاضي البيضاوي: "﴿ وَكَانُواْ مِن قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ ﴾ أي يستنصرون على المشركين ويقولون: اللهم انصرنا بنبي آخر الزمان، المنعوت في التوراة. أو يفتحون عليهم ويعرفونهم أن نبيا يبعث منهم، وقد قرب زمانه، والسين للمبالغة، والإشعار أن الفاعل يسأل ذلك عن نفسه"(٢).

٣- يجوز أن يكون معنى "يستفتحون": يستعلمون ويسألون. قال ابن عادل: "وقيل: نزلت في أحبار اليهود كانوا إذا قرأوا وذكروا محمدا في التوراة، وأنه مبعوث من العرب سألوا مشركي العرب عن تلك الصفات ليعلموا أنه هل ولد فيهم من يوافق حاله حال هذا المبعوث"(٣).

وبعد تأمل هذه الأقوال والنظر فيها يظهر أنه لا تعارض بينها، ولا مانع من الأخذ بها جميعا، فقد كان اليهود يعلمون النبي صلى الله عليه وسلم لأنه مذكور عندهم في التوراة، ويعرفون نعته أكثر من معرفتهم بأبنائهم كما قال الله: ﴿ ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَعْرِفُونَهُۥ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمْ ﴾[البقرة: ١٤٦]، فكانوا يسألون عن مولده، هل ولد مولود

(١) يراجع حاشية القونوي (٢٠/٤).
(٢) يراجع أنوار التنزيل (٩٣/١).
(٣) يراجع اللباب في علوم الكتاب (٢٧٦/٢).

صفته كذا وكذا؟، وكانوا كذلك يُعَرِّفون المشركين ويعلمونهم بقرب مبعث النبي صلى الله عليه وسلم، وإذا تقاتلوا مع غيرهم سألوا الله الغلبة والنصر ببركة النبي صلى الله عليه وسلم χ وكتابه تيمنا به وتباركا بذكره، وإذا كانت الدُّولة عليهم فإنهم يُسَلُّون أنفسهم بأنهم عما قريب سينتصرون بهذا النبي.

الموضع الثاني: قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِ ۖ فَمَنْ حَجَّ ٱلْبَيْتَ أَوِ ٱعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا ۚ وَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ ٱللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ١٥٨]. قال الشيخ الآلوسي: "(البيت) خارج من المفهوم، والنسبة مأخوذة فيه، فلا بد من ذكره، فلا يرد أن البيت مأخوذ في مفهومها، فيكفي: (من حج أو اعتمر)، ولا حاجة إلى أن يتكلف بأنه مأخوذ في مفهوم الاسمين خارج عن مفهوم الفعلين، وعلى تقدير أخذه في مفهومها يعتبر التجريد ليظهر شرف البيت"(١).

تقرير المسألة:

الحج: هو القصد مرة بعد مرة. قال الإمام فخر الدين الرازي: "الحج في اللغة: كثرة الاختلاف إلى شيء والتردد إليه، فمن زار البيت للحج فإنه يأتيه أولا ليعرفه، ثم يعود إليه للطواف، ثم ينصرف إلى منى، ثم يعود إليه لطواف الزيارة، ثم يعود إليه لطواف الصدر"(٢).

والعمرة: هي الزيارة. قال الإمام الزمخشري: "والحج: القصد. والاعتمار: الزيارة، فغلبا على قصد البيت وزيارته للنسكين المعروفين، وهما في المعاني كالنجم والبيت في الأعيان"(٣).

وهذا الكلام من الإمام الزمخشري يثير سؤالا فحواه:

(١) يراجع روح المعاني (٤٢٤/١).
(٢) يراجع مفاتيح الغيب (١٣٦/٤).
(٣) يراجع الكشاف (٢٠٨/١).

إذا كان الحج والعمرة علمين بالغلبة(١) على قصد البيت وزيارته على هذا الوجه المخصوص، ولا يفهم منهما إلا قصد البيت وزيارته دون غيره، فلماذا ذكر المتعلق (وهو البيت) في الآية الكريمة؟

أجاب الشيخ الآلوسي عن هذا السؤال بثلاثة أجوبة:

١ـ أن لفظ (البيت) خارج من مفهوم الحج، ولعل مقصوده في خروجه من مفهوم الحج أن المراد بالحج المعنى اللغوي وهو القصد، وهو يطلق على قصد البيت وغيره؛ لذا احتيج إلى التنصيص على ذكر البيت. وهذا بعيد؛ لأن هذه الكلمة (الحج) باشتقاقاتها صارت غالبة في العرف على أنها لا تكون إلا بقصد البيت دون غيره، فصار البيت داخلا فيها غير خارج عنها.

٢ـ أن لفظ البيت مأخوذ في مفهوم الاسمين (أي الحج والاعتمار)، خارج عن مفهوم الفعلين.

وهذا القول لعل قائله ذهب إليه لقوله تعالى: ﴿ وَأَتِمُّواْ ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ لِلَّهِ ﴾ [البقرة: ١٩٦]،وقال تعالى: ﴿ ٱلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَٰتٌ ﴾ [البقرة: ١٩٧]. فلم يقل الله: حج البيت أشهر معلومات.

وحكم الشيخ الآلوسي على هذا القول بالتكلف، وهو كذلك؛ لأن الاسمين أخذ منهما الفعلان؛ لكونهما مصدران لهما، فإذا كانا داخلين في مفهوم الاسمين، فهما كذلك فيما اشتق

(١) قال ابن مالك: وقد يصير علما بالغلبه مضاف او مصحوب أل كالعقبة
فقد تكون للغلبة. نحو البيت للكعبة، والمدينة لطيبة، والكتاب لسيبويه. فإن حقهما الصدق على كل بيت، وكل مدينة، وكل كتاب، لكن غلبت المدينة على مدينة الرسول 9، والبيت على الكعبة، والكتاب على كتاب سيبويه رحمه الله تعالى، حتى إن ذلك إذا أطلق لم يتبادر إلى الفهم غيرهم.
و (أل) هذه في الأصل هي للعهد، ولكن مصحوبها لما غلب على بعض ما له معناه صار علماً بالغلبة، وصارت (أل) لازمة له، وسلبت التعريف. ولا تحذف منه إلا في نداء، أو إضافة، أو نادر من الكلام. يراجع ألفية ابن مالك ص (١٦)، والجنى الداني ص (١٩٦)، وشرح ابن عقيل (١/١٨٥).

منهما؛ ولأنه ورد في القرآن أيضا ذكر البيت مع الحج بلفظ الاسمية، اقرأ قوله تعالى: ﴿ وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ﴾[آل عمران: ٩٧].

٣ـ أن يكون البيت داخلا في مفهوم الحج والعمرة، ويكون ذكره من باب التجريد لا التقييد والتخصيص؛ لإظهار الاهتمام به والاعتناء بذكره. ولما كان المقام هنا ابتداء تشريع، ورفعا لما كان يفعله أهل الجاهلية احتاج إلى إطناب وزيادة بيان بذكر البيت.

قال الإمام أبو السعود: "(الحج) في اللغة: القصد، والاعتمار: الزيارة غلبا في الشريعة على قصد البيت وزيارته على الوجهين المعروفين، كالبيت والنجم في الأعيان، وحيث أظهر البيت وجب تجريده عن التعلق به"(١).

الموضع الثالث: قوله تعالى: ﴿ فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُۥ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴾[البقرة: ٢٥٩].

قال الشيخ الآلوسي: "وإيثار صيغة المضارع للدلالة على أن علمه بذلك مستمر نظرا إلى أن أصله لم يتغير، بل إنما تبدل بالعيان وصفه، وفيه إشعار بأنه إنما قال ما قال بناء على الاستبعاد العادي واستعظاما للأمر، وقرأ ابن مسعود (قيل اعلم) على وجه الأمر، وأخرج سعيد بن منصور. وابن المنذر عن ابن عباس أنه كان يقرأ: (قال اعلم)، ويقول: لم يكن بأفضل من إبراهيم عليه السلام، قال الله تعالى له: (اعلم أن الله)(٢)، وبذلك قرأ حمزة والكسائي(١)، والآمر هو الله تعالى، أو النبي، أو الملك،

(١) يراجع إرشاد العقل السليم (١٨١/١).

(٢) المقصود بها ما جاء في الآية التي بعدها في قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ ٱجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ٱدْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا ۚ وَٱعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾[البقرة: ٢٦٠]. والأثر أخرجه سعيد بن منصور في جزء التفسير من سننه (٩٦٦/٣)، والسيوطي في الدر المنثور (٣٢/٢)، وعزاه إلى سعيد بن منصور وابن المنذر، وتفسير ابن المنذر مطبوع من قوله تعالى: ﴿ لَّيْسَ عَلَيْكَ هُدَىٰهُمْ ﴾ [البقرة: ٢٧٢].

ويحتمل أن يكون المخاطب هو نفسه على سبيل التجريد مبكتا لها موبخا على ما اعتراها من ذلك الاستبعاد"(٢).

تقرير المسألة:

أولا: أخبر الله عز وجل عن هذا الرجل الذي مر على قرية، واختلف المفسرون في هذه القرية ما هي؟ وفي المار عليها من هو؟ فقيل: بيت المقدس، والمار: هو عزير بن شرخيا، وهو القول المشهور، وقيل: هي دير هرقل على شط الدجلة، والمار: هو أرميا من سبط هارون عليه السلام. وقيل: إنه الخضر عليه السلام، وقيل: اسمه حزقيل بن بوار، وقال مجاهد: هو رجل من بني إسرائيل. وروى عن مجاهد أنه كان كافرا شك في البعث، وهذا قول ضعيف(٣).

ولم يهتم القرآن بتحديد الأشخاص والأماكن؛ لأن الهدف من ذكر القصة بيان العبرة وأخذ العظة، فلما مر على القرية وقد عمها الخراب والدمار، وصارت خالية ممن كان يسكنها، قال متعجبا مما حل بالقرية وأهلها: ﴿ أَنَّىٰ يُحْيِۦ هَٰذِهِ ٱللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا ﴾[البقرة: ٢٥٩]، وهذا الاستبعاد لم يكن شكا في قدرة الله على ذلك، وإنما كان بحسب العادة في مثل هذا النوع من الخراب، فأماته الله مائة عام، ثم بعثه فأراه من الآيات عجبا ليشاهد بنفسه مظاهر قدرة الله عز وجل، وليرى دليلا لا شك فيه على صحة البعث والإحياء والإماتة، فهو كقوله: ﴿ مَّا خَلْقُكُمْ وَلَا بَعْثُكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ وَٰحِدَةٍ ﴾[لقمان: ٢٨]. فلما تبين له ذلك عيانا قال أعلم، أي أومن إيمانا جازما وأستيقن أن الله على كل شئ قدير،

(١) قرأ حمزة والكسائي بوصل همزة (أعلم) مع سكون الميم (قال اعْلَمْ)، وإذا ابتدآ كسرا همزة الوصل، والباقون بهمزة قطع مفتوحة وصلا وابتداء مع رفع الميم. يراجع النشر (٢٣١/٢)، والبدور الزاهرة ص (٥٤).
(٢) يراجع روح المعاني (٢٤/٢).
(٣) يراجع البسيط للواحدي (٣٨٠/٤)، ولباب التأويل للخازن (١٩٣/١)، والتفسير المنير للزحيلي (٣٣/٣).

وأنه لا يعجزه شئ في الأرض ولا في السماء، وليس معنى ذلك أنه لم يكن يعلم قبلها، وإنما ازداد يقينا وطمأنينة.

ثانيا: قوله تعالى: (قال أعلم) فيه قراءتان، الأولى: قراءة الجمهور (قال أَعْلَمُ) بالفعل المضارع، أي قال ذلك الرجل بعد أن رأى هذه الآيات العظيمة: (أعلمُ) أنا أن الله على كل شئ قدير.

الثانية: قراءة حمزة والكسائي: (اعلم) بفعل الأمر، وذكر الشيخ الآلوسي في الآمر له على هذه القراءة أقوالا: ١ـ أن الآمر له هو الله، ويؤيد ذلك أن الله خاطبه في الآية الكريمة وسأله: ﴿فَأَمَاتَهُ ٱللَّهُ مِاْئَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُۥ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ﴾[البقرة: ٢٥٩]. وفي قصة إبراهيم عليه السلام في الآية التي بعدها ما يؤكد أن الآمر هو الله تعالى، اقرأ قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ رَبِّ أَرِنِى كَيْفَ تُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِى﴾[البقرة: ٢٦٠]، وفي آخرها: ﴿وَٱعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾[البقرة: ٢٦٠]، لذا قال ابن عباس رضي الله عنهما: لم يكن بأفضل من إبراهيم عليه السلام.

٢ـ أن الآمر له هو نبي هذا الزمان. ٣ـ الآمر له ملك من الملائكة. ولا تجريد على هذه الأقوال الثلاثة. ٤ـ أنه هو الآمر لنفسه، نزل نفسه منزلة الأجنبي وخاطبها، كما يقول الرجل لنفسه: اعلم يا فلان، وهو يخاطب نفسه لينبهها، فهذا المار خاطب نفسه بقوله: (اعلم) توبيخا لها لما اعتراها من الاستبعاد وإن كان مستبعدا في حكم العادة، وهذا ظاهر في أن المار كان مؤمنا، وسؤاله كان كسؤال خليل الله إبراهيم عليه السلام ليترقى في مقامات اليقين.

قال الشوكاني رحمه الله: "والكسائي: (قال اعلم) على لفظ الأمر خطابا لنفسه على طريق التجريد"(١).

(١) يراجع فتح القدير (٣٢٢/١).

الموضع الرابع: قوله تعالى: ﴿ وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ ۚ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾[آل عمران: ١٠٤]. قال الشيخ الآلوسي: "الخطاب قيل متوجه إلى من توجه الخطاب الأول(١) إليه في رأي وهم الأوس والخزرج، وأخرج ابن المنذر عن الضحاك أنه متوجه إلى أصحاب رسول الله رضى الله عنهم خاصة وهم الرواة(٢)، والأكثرون على جعله عاما ويدخل فيه من ذكر دخولا أوليا، و (من) هنا قيل: للتبعيض، وقيل: للتبيين، وهي تجريدية كما يقال: لفلان من أولاده جند، وللأمير من غلمانه عسكر، يراد بذلك جميع الأولاد والغلمان"(٣).

تقرير المسألة:

أولا: هذه الآية الكريمة من الآيات التي يفهم التجريد من خلالها، ويظهر بمعانيه البديعة، وبلاغته السامية، والقول بالتجريد فيها يختلف معناها عن المعنى عند من لم ير التجريد فيها، وهذه الآية أمر من الله تعالى لعباده المؤمنين أن تقوم منهم جماعة تصلح للقيام بأمر الدعوة إلى الله تبذل جهدها في تبليغ رسالات الله، ودعوة الناس إلى الخير، والتمسك بتعاليم الدين والأخلاق الحسنة، ونهيهم عن كل ما ينكره العقل ويأباه الشرع، وتنفر منه الطباع المستقيمة.

ثانيا: اختلف المفسرون في معنى (من) في قوله تعالى: ﴿ وَلْتَكُن مِّنكُمْ ﴾ على قولين:

١ـ أن (من) تبعيضية، والخطاب لأصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم خاصة فهم نقلة الشرع، والمعنى: ليكن بعض منكم (أمة) أي: فريقا وجماعة وطائفة يدعون إلى الخير، فتكون منهم جماعة على هذه الصفة، وإذا قلنا بأن الحكم والخطاب لأصحاب النبي صلى الله عليه وسلمخاصة، فالأمر بوجوب الدعوة ثابت لمن جاء بعدهم بطريق القياس لقوله تعالى:

(١) وهو قوله تعالى: ﴿ إِن تُطِيعُوا فَرِيقًا مِّنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ يَرُدُّوكُم بَعْدَ إِيمَانِكُمْ كَافِرِينَ ﴾[آل عمران: ١٠٠].
(٢) أخرجه ابن المنذر في تفسيره (٢٣٨/١).
(٣) يراجع روح المعاني (٢٣٨/٢).

﴿ فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا۟ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴾[التوبة: ١٢٢].

ويجوز على كون (من) للتبعيض أن يكون الخطاب للمؤمنين جميعا، أن تقوم منهم جماعة لتأدية هذا الواجب، فهو خطاب للجميع أن تقوم طائفة غير معينة بأداء هذا التكليف، وإلا أثم الجميع، فيكون الخطاب للأمة بأن تخصص طائفة من الأكفاء الذين يصلحون للقيام بهذه المهمة، وواجب على الأمة أن تزودهم بما يحتاجون إليه في أداء هذه الرسالة على أكمل الوجوه وأحسنها. وخطاب لهذه الفئة التي ستقوم بأعباء هذه الدعوة أن تخلص فيها وتؤديها على الوجه الأكمل.

٢ـ أن تكون (من) تجريدية، والخطاب موجه إلى أصحاب رسول الله رضى الله عنهم خاصة، والمعنى: لتكونوا جميعا أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف.....

قال الطاهر ابن عاشور: "والمخاطب بضمير (منكم) إن كان هم أصحاب رسول الله كما هو ظاهر الخطابات السابقة آنفا جاز أن تكون (من) بيانية، وقدم البيان على المبين، ويكون ما صدق الأمة نفس الصحابة، وهم أهل العصر الأول من المسلمين فيكون المعنى: ولتكونوا أمة يدعون إلى الخير، فهذه الأمة أصحاب هذا الوصف قد أمروا بأن يكونوا من مجموعهم الأمة الموصوفة بأنهم يدعون إلى الخير، والمقصود تكوين هذا الوصف؛ لأن الواجب عليهم هو التخلق بهذا الخلق، فإذا تخلقوا به تكونت الأمة المطلوبة، وهي أفضل الأمم، وهي أهل المدينة الفاضلة المنشود للحكماء من قبل، فجاءت الآية بهذا الأمر على هذا الأسلوب البليغ الموجز. وفي هذا محسن التجريد: جردت من المخاطبين أمة أخرى للمبالغة في هذا الحكم كما يقال: لفلان من بنيه أنصار. والمقصود: ولتكونوا آمرين بالمعروف ناهين عن المنكر حتى تكونوا أمة هذه صفتها، وهذا هو الأظهر فيكون جميع أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم قد خوطبوا بأن يكونوا دعاة إلى الخير، ولا جرم فهم الذين تلقوا الشريعة من رسول الله صلى الله عليه وسلم مباشرة، فهم أولى الناس بتبليغها، وأعلم بمشاهدها وأحوالها"(١).

(١) التحرير والتنوير (٣٧/٤، ٣٨).

قلت: ولا مانع على القول بأن (من) بيانية أن يكون الخطاب لجميع الأمة أيضا على معنى: أن يكونوا هم نفس الأمة الداعية، بمعنى أنهم يكونون كذلك إذا تحققت فيهم هذه الصفات، ويكون ذلك على أسلوب العرب الأفحاح من وصف القوم بصفة معينة، إذا كانت الصفة متفشية ومنتشرة وغالبة في أفرادها. فيكون ذلك الحكم حكما أغلبيا، لغلبة هذه الصفة وانتشارها في الأمة.

وجعل الخطاب للصحابة هو الذي يتفق والخطابات في الآيات السابقة كقوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن تُطِيعُواْ فَرِيقًا مِّنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ يَرُدُّوكُم بَعۡدَ إِيمَٰنِكُمۡ كَٰفِرِينَ ﴾ [آل عمران: ١٠٠]، وقوله: ﴿ وَكَيۡفَ تَكۡفُرُونَ وَأَنتُمۡ تُتۡلَىٰ عَلَيۡكُمۡ ءَايَٰتُ ٱللَّهِ وَفِيكُمۡ رَسُولُهُۥ ﴾ [آل عمران: ١٠١]، وقوله: ﴿ وَٱذۡكُرُواْ نِعۡمَتَ ٱللَّهِ عَلَيۡكُمۡ إِذۡ كُنتُمۡ أَعۡدَآءٗ فَأَلَّفَ بَيۡنَ قُلُوبِكُمۡ فَأَصۡبَحۡتُم بِنِعۡمَتِهِۦٓ إِخۡوَٰنٗا وَكُنتُمۡ عَلَىٰ شَفَا حُفۡرَةٖ مِّنَ ٱلنَّارِ فَأَنقَذَكُم مِّنۡهَا ﴾ [آل عمران: ١٠٣]. فهذه الخطابات ناطقة بأن المراد صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم، فكذلك يحمل الخطاب في هذه الآية، ويكون الصحابة هم نفس الأمة، جرد منهم أمة أخرى للمبالغة، وأنهم متى حققوا هذه الصفات تكونت منهم أمة أخرى. فعلى ذلك يكون الخطاب لجميع أصحاب رسول الله رضى الله عنهم أن يكونوا دعاة إلى الله؛ لأنهم شهدوا التنزيل، فهم أولى الناس بالتبليغ. وليس معنى ذلك أن الدعوة قاصرة عليهم ولا تجب على من جاء بعدهم، وإنما نزلت الآية فيهم وغيرهم يأخذ نفس حكمهم متى امتلك الأهلية التي امتلكوها، وحصل من الأدوات ما كان عندهم؛ إذ العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، أو يأخذ نفس حكمهم بالقياس عليهم، ولصريح قوله تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ لِيَنفِرُواْ كَآفَّةٗۚ فَلَوۡلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرۡقَةٖ مِّنۡهُمۡ طَآئِفَةٞ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوۡمَهُمۡ إِذَا رَجَعُوٓاْ إِلَيۡهِمۡ لَعَلَّهُمۡ يَحۡذَرُونَ ﴾ [التوبة: ١٢٢].

ثالثا: منشأ الخلاف في معنى (من) يرجع إلى الخلاف في حكم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، هل هو من فروض الأعيان أو من فروض الكفايات؟. قال الإمام أبو السعود:

" توجيه الخطاب إلى الكل مع إسناد الدعوة إلى البعض لتحقيق معنى فرضيتها على الكفاية وأنها واجبة على الكل، لكن بحيث إن أقامها البعض سقطت عن الباقين، ولو أخل بها الكل أثموا جميعا لا بحيث يتحتم على الكل إقامتها على ما ينبئ عنه قوله تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُواْ كَآفَّةً ﴾ الآية؛ ولأنها من عظائم الأمور وعزائمها التي لايتولاها إلا العلماء بأحكامه تعالى، ومراتب الاحتساب وكيفية إقامتها، فإن من لايعلمها يوشك أن يأمر بمنكر وينهى عن معروف، ويغلظ في مقام اللين ويلين في مقام الغلظة، وينكر على من لا يزيده الإنكار إلا التمادي والإصرار. وقيل: (من) بيانية كما في قوله تعالى: ﴿ وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ مِنْهُم ﴾(١) الآية، والأمر من (كان) الناقصة، والمعنى: كونوا أمة يدعون، كقوله تعالى: ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ ﴾(٢) الآية، ولا يقتضي ذلك كون الدعوة فرض عين، فإن الجهاد من فروض الكفاية مع ثبوته بالخطابات العامة"(٣).

فالله تعالى أمر في الآية التي قبل هذه بالاعتصام بحبله ونهى عن التفرق فقال: ﴿ وَٱعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُواْ ﴾ [آل عمران: ١٠٣] فأمر بشئ ونهى عن شئ، ثم بين كيفية الاعتصام بقوله: ﴿ وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ ﴾، وبين النهي في قوله: ﴿ وَلَا تَكُونُواْ كَٱلَّذِينَ تَفَرَّقُواْ وَٱخْتَلَفُواْ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ ﴾ [آل عمران: ١٠٥]. وإذا كان الأمر بالاعتصام بحبل الله عاما لجميع الأمة فكذلك الدعوة إلى الخير والتحذير من الشر، كل حسب طاقته ووسعه واستطاعته، هذا في الدعوة العامة، أما التصدر للدعوة بمفهومها الخاص فهو أمر لا يجيده كل أحد، وينبغي ألا يقوم به إلا من يمتلك أدواته العلمية والفكرية والنفسية، وإلا أفسد من حيث يريد الإصلاح، فالجاهل إذا قام بهذا الأمر ضر وأفسد، فتراه غليظا في دعوته مما يجعل المدعو لا يزداد إلا إعراضا ونفورا، وتنكير "أمة" تنبيه على أن هذا الأمر العظيم لا يتولاه إلا الخواص.

(١) جزء من الآية: (٢٩) من سورة الفتح.
(٢) جزء من الآية (١١٠) من سورة آل عمران.
(٣) يراجع إرشاد العقل السليم (٦٧/٢).

الموضع الخامس: قوله تعالى: ﴿ مَثَلُ مَا يُنفِقُونَ فِي هَٰذِهِ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَثَلِ رِيحٍ فِيهَا صِرٌّ أَصَابَتْ حَرْثَ قَوْمٍ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ فَأَهْلَكَتْهُ ۚ وَمَا ظَلَمَهُمُ اللَّهُ وَلَٰكِنْ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ ﴾

[آل عمران: ١١٧]. قال الشيخ الآلوسي: "أي حال ذلك وقصته العجيبة مثل ريح فيها صر، أي برد شديد، قاله ابن عباس رضى الله عنه وجماعة، وقال الزجاج: (الصر) صوت لهيب النار، وقد كانت في تلك الريح، وقيل: أصل الصر كالصرصر(١) الريح الباردة، وعليه يكون معنى النظم: ريح فيها ريح باردة وهو كما ترى محتاج إلى التوجيه، وقد ذكر فيه أنه وارد على التجريد كقوله:

ولولا ذاك قد سَوَّمْتُ مُهْري ... وفي الرحمن للضعفاء كاف(٢)

(١) قال الزجاج: الصِّر والصِّرة: شدة البرد. قال ابن السِّكِّيت: يقال أصلها صرَّرٌ من الصِّر، فأبدلوا مكان الراء الوسطى فاء الفعل، وكذلك قوله تعالى: ﴿ فَكُبْكِبُوا ﴾ [الشعراء: ٩٤]، أصلها: فكبِّبُوا، وتجفجف الثوب، أصلها تجفَّف، ولقيته فتبشبش، أصلها تبشش. ويقال: هو من صرير الباب ومن الصَّرة، وهي الضجة، قال تعالى: ﴿ فَأَقْبَلَتِ امْرَأَتُهُ فِي صَرَّةٍ ﴾ [الذاريات: ٢٩]، قال المفسرون: في ضجة وصيحة. يراجع تهذيب اللغة (٧٥/١٢)، مادة (صر)، والمخصص (٤١٦/٢)، ولسان العرب (٤٥٠/٤).

(٢) ذكر الجوهري في الصحاح (٥/ ٢٠١٩)، وابن منظور في لسان العرب (١٢/ ٥١١)، ونسباه لأبي خالد القناني الخارجي، ونسبه أبو تمام في الحماسة الصغرى ص (٩٠) لعيسى بن فاتك الخارجي. قال ابن منظور: ذكر المبرد في أخبار الخوارج فقال: ومن طريف أخبار الخوارج قول قطري بن الفجاءة المازني لأبي خالد القناني:

أبا خالد انفر فلست بخالد ... وما جعل الرحمن عذرا لقاعد
أتزعم أن الخارجي على الهدى ... وأنت مقيم بين راض وجاحد؟

فكتب إليه أبو خالد:

لقد زاد الحياة إلي حُبّ ... بناتي، أَنَّهن من الضعاف
مخافة أن يرين البؤس بعدي ... وأن يشربن رَنْقا بعد صاف
وأن يعرين إن كسي الجواري ... فتنبو العين عن كرم عجاف
ولولا ذاك قد سَوَّمَتُ مُهْرِي ... وفي الرحمن للضعفاء كاف
أبانا من لنا إن غبت عنا ... وصار الحي بعدك في اختلاف؟

أي هو كاف، ومنع بعضهم كونه في الأصل الريح الباردة، وإنما هو مصدر بمعنى البرد كما قال الحبر، واستعماله فيما ذكر مجاز وليس بمراد، وقيل: إنه صفة بمعنى بارد إلا أن موصوفه محذوف، أي: برد بارد، فهو من الإسناد المجازي(١) كظل ظليل، وفيه بعد؛ لأن المعروف في مثله ذكر الموصوف، وأما حذفه وتقديره فلم يعهد، وقيل: هو في الأصل صوت الريح الباردة، من صر القلم والباب صريرا إذا صوت، أو من الصَّرة: الضجة والصيحة، وقد استعمل هنا على أصله، وفيه أن هذا المعنى مما لم يعهد في الاستعمال"(٢).

تقرير المسألة:

أولا: في هذه الآية الكريمة يضرب الله لنا مثلا لما ينفقه الكفار في الحياة الدنيا، فأخبر بأن إنفاقهم مثله كمثل حرث قوم ظلموا أنفسهم بالكفر والمعاصي، فأرسل الله عليهم ريحا لا تحمل شيئا نافعا، وإنما هي محملة بعوامل الهلاك والدمار، فأهلكت زرعهم ودمرت ما فيه من ثمار، فكذلك هؤلاء الكفار لما كان إنفاقهم على سبيل المفاخرة والمكابرة وكسب ثناء الناس عليهم، والصد عن سبيل الله لم يقبله الله؛ لأن الله يتقبل من المتقين، ولم ينفعهم هذا الإنفاق ولم يعد عليهم بفائدة في الآخرة.

ثانيا: اختلف المفسرون في معنى: (صر)، وجماع أقوالهم ترجع إلى معنيين:

ورنق الماء: كدر، وترنق تكدر، ورنقه وأرنقه كدره، والرنق بالتحريك مصدر كالكدر فسكن وأريد منه الماء الكدر. يراجع لسان العرب (٥١١/١٢).

(١) الإسناد المجازي: وهو "أن يسند الفعل إلى شيء يتلبس بالذي هو في الحقيقة له" كما تلبست التجارة بالمشترين في قوله تعالى: ﴿ فَمَا رَبِحَت تِّجَٰرَتُهُمۡ ﴾ البقرة: (١٦). الإيضاح في علوم البلاغة (١١٧/١).
فالرابح أو الخاسر في الحقيقة هم أصحاب التجارة لا التجارة نفسها، وكقوله: ﴿وَٱلنَّهَارَ مُبۡصِرًا ﴾ مجاز أيضا؛ لأن النهار لا يبصر ولكنه ظرف للإبصار، وهذا موجود في كلام العرب إذ المقصود من ذلك مفهوم.

(٢) يراجع روح المعاني (٢٥٢/٢).

١ـ أن الصر: البرد الشديد أو البرد مطلقا، وهذا قول الأكثرين(١)، وهو المنقول عن حبر الأمة.

والقائلون بهذا اختلفوا فمنهم من قال: (الصر) مصدر وصف به الريح للمبالغة، كما تقول: رجل عدل.

ب ـ ومنهم من ذهب إلى أنه نعت وصف به البرد، فهو صفة لموصوف محذوف، (فيها صر) أي فيها برد بارد، حذف الموصوف وأقيم الصفة مقامه، وضعفه الشيخ الآلوسي؛ لأنه لم يعهد في مثل ذلك حذف الموصوف.

٢ـ ذهب آخرون إلى أن (الصر) من الصَّرة أو صرير الباب، فتكون بمعنى التصويت والضجة والحركة، ومنه قوله تعالى: ﴿ فَأَقْبَلَتِ ٱمْرَأَتُهُۥ فِى صَرَّةٍ ﴾[الذاريات: ٢٩]. ومن ذهب إلى أنه من التصويت قال بعضهم: صوت الريح الباردة. ب ـ وقال غيرهم: صوت لهيب النار.

ذكر الشيخ الآلوسي رحمه الله في معنى (الصر) أنه بمعنى الصرصر وهو الريح الباردة، ولكن إذا كان (الصر) بمعنى الريح الباردة، فيصير المعنى: ريح فيها ريح باردة.

فيقال: هذا جارٍ على سبيل التجريد، وهذا القول ذهب إليه الزمخشري فقال: "فإن قلت: فما معنى قوله: (كمثل ريح فيها صر)؟ قلت: فيه أوجه: أحدها أن (الصر) في صفة الريح بمعنى الباردة، فوصف بها القرة(٢) بمعنى فيها قرة صر، كما تقول: برد بارد على المبالغة. والثاني: أن يكون الصر مصدرا في الأصل بمعنى البرد، فجيء به على أصله. والثالث: أن يكون من قوله تعالى: ﴿ لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِى رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ ﴾[الأحزاب: ٢١]، ومنه قولك: إن ضيعني فلان ففي الله كاف وكافل. قال: وفي الرحمن للضعفاء كاف". واستحسن ابن المنير القول بالتجريد في هذه الكلمة فقال: "كلها أوجه وجيهة، وهذا الأخير أحسنها وأوجهها، لكن لم يبين الزمخشري وجه الظرفية في الأمثلة المذكورة، ونحن نبينها

(١) يراجع زاد المسير (٣١٧/١).
(٢) القر: البرد، ويوم قار وقَر بالفتح، أي: بارد. مختار الصحاح ص (٢٥٠).

فنقول: إذا قلت مثلا: إن ضيعني زيد ففي عمرو بعد الله كاف، فقولك: (كاف) أثبت به منكرا مجردا من القيود المشخصة المخصصة، ثم جعلت المعين الذي هو عمرو محلا له، فشخصت ذلك المطلق المجرد بهذا المعنى، فهي ظرفية صحيحة، إذ كل مقيد ظرف لمطلقه، إذ المطلق بعض المقيد، فتنبه لهذه النكتة فإنها لطيفة، والله الموفق"(١).

ولعل تأخير الإمام الزمخشري رحمه الله لهذا الوجه للإتيان به على سبيل الترقي، فهو أعدل الأقوال عنده، فكأن في ذلك انتزعا لشئ من الريح الباردة يسمى صر، فيه صفة البرودة مبالغة في كمالها فيه، والصر هو الريح نفسه.

الموضع السادس: قوله تعالى: ﴿ وَمَآ أَصَـٰبَكُمْ يَوْمَ ٱلْتَقَى ٱلْجَمْعَانِ فَبِإِذْنِ ٱللَّهِ وَلِيَعْلَمَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿١٦٦﴾ وَلِيَعْلَمَ ٱلَّذِينَ نَافَقُوا۟ ۚ وَقِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا۟ قَـٰتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَوِ ٱدْفَعُوا۟ ۖ قَالُوا۟ لَوْ نَعْلَمُ قِتَالًا لَّا ٱتَّبَعْنَـٰكُمْ ۗ هُمْ لِلْكُفْرِ يَوْمَئِذٍ أَقْرَبُ مِنْهُمْ لِلْإِيمَـٰنِ ۚ يَقُولُونَ بِأَفْوَٰهِهِم مَّا لَيْسَ فِى قُلُوبِهِمْ ۗ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يَكْتُمُونَ ﴿١٦٧﴾ ٱلَّذِينَ قَالُوا۟ لِإِخْوَٰنِهِمْ وَقَعَدُوا۟ لَوْ أَطَاعُونَا مَا قُتِلُوا۟ ﴾ [آل عمران: ١٦٦ – ١٦٨]. قال الشيخ الآلوسي: "(الذين قالوا) مرفوع على أنه بدل من واو (يكتمون) كأنه قيل: والله أعلم بما يكتم الذين قالوا، أو خبر لمبتدأ محذوف أي هم الذين، وقيل: مبتدأ خبره (قل فادرؤوا) بحذف العائد أي: قل لهم إلخ، أو منصوب على الذم، أو على أنه نعت (للذين نافقوا)، أو بدل منه، أو مجرور على أنه بدل من ضمير (أفواههم)، أو (قلوبهم)، وجاء إبدال المظهر من ضمير الغيبة في كلامهم، ومنه قول الفرزدق:

على حالة لو أن في القوم حاتما على جوده لضن بالماء حاتم(٢)

(١) يراجع الكشاف وحاشية الانتصاف عليه (١/٤٠٣، ٤٠٤).

(٢) البيت للفرزدق. وقال قبله:

فجاء بجلمود له مثل رأسه ليشرب ماء القوم بين الصرائم

والمراد بالجلمود: إناء صلب كبير مثل رأسه، أى العنبري. وفيه إشارة إلى حمقه؛ لأن إفراط الرأس في العظم أمارة البلادة. وفي الصلابة أيضا إشارة إلى ذلك، ليشرب: أى ليأخذ ماء القوم بين الصرائم، جمع صريمة وهي منقطع الرمل، أو

بجر (حاتم) بدلا من ضمير (جوده)؛ لأن القوافي مجرورة، والمعنى: يقولون بأفواه الذين قالوا، أو يقولون بأفواههم ما ليس في قلوب الذين قالوا، والكلام على الوجهين من باب التجريد كقوله:

يا خير من يركب المطي ولا يشرب كأسا من كف من بخلا"(١).

تقرير المسألة:

أولا: هذه الآيات الكريمة تخبرنا بجانب من غزوة أحد وما وقع فيه المسلمون من بعض الأخطاء، فلما وقعوا فيما وقعوا فيه وظهر المشركون عليهم تعجبوا قائلين: كيف يحدث هذا القتل فينا ونحن مسلمون نقاتل في سبيل الله، وفينا رسول الله ﷺ، وأعداؤنا مشركون يقاتلون في سبيل الطاغوت، فظنوا أن النصر سيبقى حليفهم أبدا وإن خالفوا، فبين الله لهم سنته في النصر والهزيمة؛ فهذا أمر خاضع لقانون ربط الأسباب بالمسببات، فما حدث لكم سببه مخالفتكم لوصية نبيكم وتطلعكم إلى الغنائم وتركك أماكنكم، ولكن حدث هذا بإذن الله وإرادته وليُظهر الله المؤمنين من المنافقين، وليميز الخبيث من الطيب. فهؤلاء المنافقون لما قيل لهم تعالوا قاتلوا لنصر دين الله أو ادفعوا عن أنفسكم وعن وطنكم كان جوابهم: لو نعلم أنكم تقاتلون لخرجنا معكم، فأصدر الله حكمه فيهم ﴿هُمْ لِلْكُفْرِ يَوْمَئِذٍ أَقْرَبُ مِنْهُمْ لِلْإِيمَانِ﴾، فبقولهم هذا أظهروا أنفسهم وكشفوا عن نفاقهم، وبينوا أن تصريحهم بالإيمان للمؤمنين لا يعدو أن يكون كلاما خارجا من أفواههم، وليس له أثر في قلوبهم، وربنا العليم بمكنون الصدور أعلم بما يكتم هؤلاء المنافقون.

قطيع من الإبل إشارة إلى أنهم كانوا بمفازة لا ماء بها على حالة ضنكة، لو ثبت في تلك الحالة أن حاتما في القوم مع جوده المشهور لبخل بالماء.
يراجع المخصص لابن سيده (١٤٠/٥)، ولسان العرب (٧٧٢/٢)، والمزهر في علوم اللغة للسيوطي (٤٥٨/١). وحاشية ابن المنير على الكشاف (٤٣٨/١)، وفتوح الغيب (٣٣٩/٤).

(١) يراجع روح المعاني (٢/ ٣٣٢). وبيت: يا خير من ركب المطايا. سبق ذكره في أقسام التجريد، في التجريد بطريق الكناية ص ١٢.

ثانيا: ذكر الشيخ الآلوسي رحمه الله في قول الله تعالى: ﴿ ٱلَّذِينَ قَالُوا۟ لِإِخْوَٰنِهِمْ ﴾ أوجها من الإعراب، فجوز فيها الحركات الثلاث، الرفع والنصب والجر.

فالرفع يجوز على: ١ـ أنه بدل من واو (يكتمون)، والمعنى: والله أعلم بما يكتم الذين قالوا....

٢ـ أن يكون خبرا لمبتدأ محذوف تقديره: هم الذين قالوا لإخوانهم. فهو استئناف بياني، وجواب لمن سأل: من هم الذين يكتمون؟ وماذا كتموا؟ فقيل: هم الذين ....

٣ـ أن يكون مبتدأ والخبر قوله: (قل فادرؤوا)، والعائد فيه محذوف على تقدير: قل لهم.

وأما النصب فيجوز على: ١ـ الذم، أي: أذم الذين قالوا لإخوانهم.

٢ـ يجوز أن يكون نعتا لـ (الذين نافقوا)، أي: وليعلم الله المؤمنين، وليعلم الذين نافقوا الذين قالوا لإخوانهم، فمن صفات هؤلاء كذا وكذا.

٣ـ يجوز النصب على البدلية من قوله: ﴿ وَلِيَعْلَمَ ٱلَّذِينَ نَافَقُوا۟ ﴾.

والجر جائز على البدلية إما: ١ـ أنه بدل من ضمير: (بأفواههم).

٢ـ أو أنه بدل من ضمير (قلوبهم).

فإن قيل: كيف جاز إبدال الظاهر (الذين نافقوا) من المضمر في (بأفواههم)، أو (قلوبهم)؟

ذكر الشيخ الآلوسي أنه يجوز إبدال الظاهر من المضمر، واستدل على جواز ذلك بقول الفرزدق:

على حالة لو أن في القوم حاتما على جوده لضن بالماء حاتمِ

فقول الفرزدق: (لضن بالماء حاتمِ) بجر (حاتم) على أنه بدل من الضمير المجرور في (جوده)، وذلك أن قوافي القصيدة مجرورة. قال ابن هشام: "إبدال الظاهر من المضمر فيه تفصيل، وذلك أن الظاهر إن كان بدلا من ضمير غيبة جاز مطلقا، كقوله تعالى: ﴿ وَمَآ أَنسَىٰنِيهُ إِلَّا ٱلشَّيْطَٰنُ أَنْ أَذْكُرَهُۥ ﴾[الكهف: ٦٣] فـ (أن أذكره) بدل من الهاء في (أنسانيه)

بدل اشتمال، ومثله: ﴿ وَنَرِثُهُۥ مَا يَقُولُ ﴾[مريم: ٨٠]، وقول الشاعر: على جوده لضن بالماء حاتم. إلا أن هذا بدل كل من كل"(١).

ثالثا: القول بالتجريد يجئ على إعراب (الذين نافقوا) بدلا من الضمير في (بأفواههم)، والمعنى: يقولون بأفواه الذين قالوا لو نعلم قتالا لاتبعناكم. أو بدلا من الضمير في (قلوبهم)، والمعنى: يقولون بأفواههم ما ليس في قلوب الذين قالوا.

والمنافقون هم القائلون بأفواه أنفسهم ما ليس في قلوب أنفسهم، لا ما في قلوب غيرهم، ولا بأفواه غيرهم، فالكلام كان من أفواههم بشئ لم تصدق به قلوبهم؛ إذ من المعلوم أن الإنسان إنما يقول بفمه لا بفم إنسان آخر، إلا أن الله تعالى ذكرهم كأنهم متكلمون على لسان غيرهم مبالغة، فجرد من هؤلاء القائلين قوما آخرين، فقال الأولون بأفواه الآخرين، وهم هم.

قال الإمام الزمخشري: "﴿ هُمْ لِلْكُفْرِ يَوْمَئِذٍ أَقْرَبُ مِنْهُمْ لِلْإِيمَٰنِ ۚ ﴾ يعنى أنهم قبل ذلك اليوم كانوا يتظاهرون بالإيمان، وما ظهرت منهم أمارة تؤذن بكفرهم، فلما انخزلوا عن عسكر المؤمنين وقالوا ما قالوا، تباعدوا بذلك عن الإيمان المظنون بهم واقتربوا من الكفر. وقيل: هم لأهل الكفر أقرب نصرة منهم لأهل الإيمان؛ لأن تقليلهم سواد المسلمين بالانخزال تقوية للمشركين، ﴿ يَقُولُونَ بِأَفْوَٰهِهِم ﴾ لا يتجاوز إيمانهم أفواههم ومخارج الحروف منهم، ولا تعى قلوبهم منه شيئا. وذكر الأفواه مع القلوب تصوير لنفاقهم، وأن إيمانهم موجود في أفواههم معدوم في قلوبهم، خلاف صفة المؤمنين في مواطأة قلوبهم لأفواههم، ﴿ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يَكْتُمُونَ ﴾ من النفاق، وبما يجرى بعضهم مع بعض من ذم المؤمنين، وتجهيلهم وتخطئة رأيهم والشماتة بهم وغير ذلك؛ لأنكم تعلمون بعض ذلك علما مجملا بأمارات، وأنا أعلم كله علم إحاطة بتفاصيله وكيفياته. ﴿ ٱلَّذِينَ قَالُوا۟ ﴾ في إعرابه أوجه: أن يكون نصبا على الذم، أو على الرد على (الذين نافقوا)، أو رفعا على: هم الذين قالوا، أو على الإبدال

(١) يراجع شذور الذهب ص (٥٧٢).

من واو (يكتمون). ويجوز أن يكون مجرورا بدلا من الضمير في (بأفواههم) أو (قلوبهم)، كقوله: على جوده لضن بالماء حاتم"(١).

الموضع السابع: قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَنكِحُوا۟ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةً وَمَقْتًا وَسَآءَ سَبِيلًا ﴾[النساء: ٢٢]. قال الشيخ الآلوسي رحمه الله نقلا عن الشهاب الخفاجي في قوله: (من النساء): "وظاهره أنها بيانية، ويحتمل أن تكون تبعيضية والبيان معنوي، ونكتته ـ مع عدم الاحتياج إليه إذ المنكوحات لا يكن إلا نساء ـ التعميم كأنه قيل: أي امرأة كانت"(٢).

تقرير المسألة:

أولا: كان العرب في الجاهلية يظلمون النساء بأصناف من الظلم، ومن ذلك أن المرأة كانت إذا مات عنها زوجها وكان له أبناء أو أقارب فأولاده وأقاربه أولى بهذه المرأة، فإن شاء أحدهم تزوجها، وإن شاء عضلها ومنعها من الزواج حتى تموت، أو تترك صداقها وتتنازل عن شئ من أموالها، فحرم الله ذلك لما فيه من ظلم للمرأة وإهانة لها، وإهدار لكرامتها، فقال ﷻ: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَرِثُوا۟ ٱلنِّسَآءَ كَرْهًا ۖ وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا۟ بِبَعْضِ مَآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ إِلَّآ أَن يَأْتِينَ بِفَٰحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ ۚ وَعَاشِرُوهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ ﴾[النساء: ١٩].

روى البخاري في صحيحه عن ابن عباس، ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَرِثُوا۟ ٱلنِّسَآءَ كَرْهًا ۖ وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا۟ بِبَعْضِ مَآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ ﴾ قال: "كانوا إذا مات الرجل كان أولياؤه أحق بامرأته، إن شاء بعضهم تزوجها وإن شاءوا زوجوها، وإن شاءوا

(١) يراجع الكشاف (٤٣٨/١).
(٢) يراجع روح المعاني (٤٥٦/٢)، وحاشية الشهاب (١١٨/٣).

لم يزوجوها فهم أحق بها من أهلها، فنزلت هذه الآية في ذلك"(١). ثم عطف تعالى على ذلك قوله: ﴿ وَلَا تَنكِحُواْ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ ﴾ [النساء: ٢٢]. أي: لا تتزوجوا من النساء من قد تزوج آباؤكم، ﴿إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ ۚ ﴾ أي: إلا ما فعله أحدكم قبل نزول التحريم فإنه لا يؤاخذ عليه، فمن تزوج امرأة أبيه قبل نزول الآية فإنها تصير محرمة عليه من وقت النزول، ويجب عليه مفارقتها؛ لأن هذا النوع من النكاح بالغ نهاية القبح والمقت والسوء، ويتنافى مع ما للآباء من حق واحترام وتوقير، فامرأة أبيه بمنزلة أمه، فنكاحها ممقوت شرعا وعقلا وعرفا. قال ابن جزي: "﴿ وَلَا تَنكِحُواْ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ ﴾ كان بعض العرب يتزوج امرأة أبيه بعده، فنزلت الآية تحريما لذلك، فكل امرأة تزوجها رجل حرمت على أولاده ما سفلوا، سواء دخل بها أو لم يدخل، فالنكاح في الآية بمعنى العقد، و (ما نكح) يعني: النساء، وإنما أطلق عليهن (ما)؛ لأن المراد الجنس، ﴿إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ ۚ ﴾ أي: إلا ما فعلتم في الجاهلية من ذلك، وانقطع بالإسلام، فقد عفي عنه فلا تؤاخذون به، ويدل على هذا قوله: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴾ [النساء: ٢٣] بعد قوله: ﴿إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ ۚ ﴾[النساء: ٢٣] في المرأة الأخرى في الجمع بين الأختين. وقيل: المعنى: إلا ما قد سلف فانكحوه إن أمكنكم، وذلك غير ممكن، فالمعنى: المبالغة في التحريم. ﴿إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةً وَمَقْتًا ﴾ (كان) في هذه الآية تقتضي الدوام كقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴾، وشبه ذلك. وقال المبرد: هي زائدة، وذلك خطأ؛ لوجود خبرها منصوبا،

(١) صحيح البخاري، ك: تفسير القرآن، ب: "لا يحل لكم أن ترثوا النساء كرها، ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن"، ح رقم (٤٥٧٩).

وزاد هذا المقت على ما وصف به الزنا(١) في قوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةً وَمَقْتًا وَسَآءَ سَبِيلًا﴾ دلالة على أن هذا أقبح من الزنا"(٢). قال الشيخ الآلوسي: "وإنما خص هذا النكاح بالنهي ولم ينظم في سلك نكاح المحرمات الآتية مبالغة في الزجر عنه، حيث كان ذلك ديدنا لهم في الجاهلية"(٣).

ثانيا: قوله تعالى: ﴿مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾ اختلف المفسرون في (من) فقيل: ١ـ تبعيضية، أي: ولا تنكحوا التي نكح آباؤكم حال كون المنكوح من النساء أي: بعضا منهن.

٢ـ ابتدائية، أي: لا تنكحوا من بين النساء هذا النوع فإنه ممقوت.

٣ـ أنها بيانية، بيان لـ (ما) في قوله: (ما نكح)، وأنها تجريدية، فكأنه تعالى جرد من النساء نساء أخر كأنهن غيرهن، ونهى عن نكاحهن لكونهن على هذه الصفة، وهي كونهن منكوحات للآباء؛ مبالغة في النهي عن نكاحهن؛ وتقبيحا لهذا الأمر؛ وتهييجا وحثا على اجتنابه، ومما حسَّن مجئ (ما) بدلا من (مَن) في قوله (ما نكح) كون المراد صفة المرأة وأنها زوجة الأب، ولم يرد ذات المرأة، فلما أريد الصفة أوثرت (ما) على (من)(٤)، والفائدة من هذا البيان التعميم لهذا الحكم حتى ينطبق على كل امرأة على هذه الصفة.

(١) أي في قوله: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلزِّنَىٰٓ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةً وَسَآءَ سَبِيلًا﴾[الإسراء: ٣٢].
(٢) يراجع التسهيل لعلوم التنزيل (١٨٤/١، ١٨٥).
(٣) يراجع روح المعاني (٤٥٤/٢).
(٤) قال ابن مالك : "(ما) و (من) صالح أن يراد به الإفراد والتثنية والجمع، والتذكير والتأنيث. إلا أن (من) يختص بمن يعقل، و (ما) صالحة للصنفين، لكن أولاهما به ما لا يعقل، والمبهم أمره.

ومن ورود (ما) فيمن يعقل: ١ـ قوله تعالى: ﴿فَٱنكِحُوا۟ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾.

٢ـ وفي المبهم أمره: المشكوك فيه لبعده: هل هو إنسان أو غيره، فيقال: أنظر إلى ما ظهر، أي شيء هو؟

٣ـ وإذا اختلط صنف من يعقل بصنف ما لا يعقل جاز أن يعبر عن الجميع بـ (من) تغليبا للأفضل كقوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يُسَبِّحُ لَهُۥ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾[النور: ٤١].

قال الطيبي رحمه الله: "فإن قلت: فما فائدة ذكر (من النساء) في هذه الآية(١) وفي قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَنكِحُواْ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ ﴾ فإن النكاح إنما يقع على النساء؟

قلت: هو من باب ترتيب الحكم على الوصف المناسب ترغيبا وتحذيرا؛ ومن ثم أوثر بالوصف على (من) في الآيتين، فـ (من): إما تبعيضية، أو ابتدائية. والتعريف في (النساء) لاستغراق الجنس، كأنه قيل: فاختاروا من بين سائر النساء للنكاح الطيبات المستلذات منهن توسعة لكم، ولا تختصوا من بين سائر النساء الممقوتات عند الله تعالى؛ لأن لكم عن عيبهن سعة من بين سائر النساء، تهجينا له وتقبيحا، ولو لم يذكر (من النساء) لم نعد هذه الفائدة؛ ومن ثم عقبه قوله: ﴿ إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةً وَمَقْتًا وَسَآءَ سَبِيلًا ﴾. ويجوز أن تكون بيانية على التجريد؛ كقوله تعالى: ﴿ فَٱجْتَنِبُواْ ٱلرِّجْسَ مِنَ ٱلْأَوْثَٰنِ ﴾[الحج: ٣٠]"(٢).

٤- وأن يعبر عنه بـ (ما)؛ لأنها عامة في الأصل نحو: ﴿ سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾ [الحديد: ١].
واستحسن التعبير بـ (من) عما لا يعقل إذا أجري مجرى من يعقل. يراجع شرح الكافية الشافية (٢٧٦/١، ٢٧٧)

(١) يقصد قوله تعالى: ﴿ وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُواْ فِى ٱلْيَتَٰمَىٰ فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ ﴾[النساء: ٣].

(٢) يراجع فتوح الغيب (٤٢١/٤، ٤٢٢).

الموضع الثامن: قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا كُنتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ ٱلصَّلَوٰةَ فَلْتَقُمْ طَآئِفَةٌ مِّنْهُم مَّعَكَ وَلْيَأْخُذُوٓاْ أَسْلِحَتَهُمْ فَإِذَا سَجَدُواْ فَلْيَكُونُواْ مِن وَرَآئِكُمْ وَلْتَأْتِ طَآئِفَةٌ أُخْرَىٰ لَمْ يُصَلُّواْ فَلْيُصَلُّواْ مَعَكَ وَلْيَأْخُذُواْ حِذْرَهُمْ وَأَسْلِحَتَهُمْ ﴾[النساء: ١٠٢]. **قال الشيخ الآلوسي:** "﴿ وَإِذَا كُنتَ فِيهِمْ ﴾ بيان لما قبله من النص المجمل في مشروعية القصر بطريق التفريع(١)، وتصوير لكيفيته عند الضرورة التامة، والخطاب للنبي ﷺ بطريق التجريد، وتعلق بظاهره من خص صلاة الخوف بحضرته عليه الصلاة والسلام كالحسن بن زيد، ونسب ذلك أيضا لأبي يوسف، ونقله عنه الجصاص في كتاب الأحكام، والنووي في المهذب، وعامة الفقهاء على خلافه، فإن الأئمة بعده ﷺ نوابه وقوام بما كان يقوم به، فيتناولهم حكم الخطاب الوارد له عليه الصلاة والسلام كما في قوله تعالى: ﴿ خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً ﴾[التوبة: ١٠٣]، وقد أخرج أبو داود والنسائي وابن حبان وغيرهم عن ثعلبة بن زَهْدَم قال: "كنا مع سعيد بن العاص بطبرستان فقال: أيكم صلى مع رسول الله ﷺ صلاة الخوف؟ فقال حذيفة: أنا، ثم

(١) التفريع: تفعيل من قولك فرّعت هذا إذا قررته على أصله، ومنه فروع الشجرة، لأنها ثابتة على أصولها، وكل ما كان مبنيا على غيره فهو فرع له، وأما مفهومه فى مصطلح علماء البلاغة فهو عبارة عن إتيانك بقاعدة تكون أصلا ومقدمة لما تريده من المدح أو الذم ثم تأتى بعد ذلك بتفصيل المديح وتعيّنه بعد إجمالك له أولا، فالكلام الأول يؤتى به على جهة المقدمة، وبالآخر على جهة الإكمال والتتميم والتفريع لما أصلته من قبل. وقيل: أن يقصد الشاعر وصفاً ما ثم يفرع منه وصفاً آخر يزيد الموصوف توكيداً. يراجع العمدة في محاسن الشعر وآدابه لأبي علي القيرواني الأزدي (٢/ ٤٢)، والطراز لأسرار البلاغة ليحيى بن حمزة الملقب بالمؤيد بالله (٣/٧٢).

وصف له ذلك فصلوا كما وصف ولم يقضوا"(١)، وكان ذلك بمحضر من الصحابة ـ رضي الله تعالى عنهم ـ ، ولم ينكره أحد منهم، وهم الذين لا تأخذهم في الله تعالى لومة لائم. وهذا يحل محل الإجماع، ويرد ما زعمه المزني من دعوى النسخ أيضا"(٢).

تقرير المسألة:

أولا: بعد أن بين الله تعالى لعباده مشروعية قصر الصلاة في السفر في قوله: ﴿ وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي ٱلْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُواْ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ ﴾ [النساء: ١٠١]، جاءت الآية الكريمة التي معنا لتبين صفة صلاة الخوف في الجماعة بأن تقوم طائفة مع الإمام تصلي معه، وتحمل أسلحتها لتكون على أُهْبة واستعداد، وتقف الطائفة الأخرى بإزاء العدو تحرس من يصلي، ﴿ فَإِذَا سَجَدُواْ فَلْيَكُونُواْ مِن وَرَآئِكُمْ ﴾ أي: فإذا سجد القائمون مع الإمام ركعة ثم أتموا لأنفسهم وانتهوا من صلاتهم فلينصرفوا ليكونوا من ورائكم في مقابلة العدو للحراسة، فيكون الضمير في ﴿ فَلْيَكُونُواْ ﴾ للطائفة التي تصلي، وقيل: فإذا سجد المصلون فليكن الآخرون من ورائهم لحمايتهم، فيكون الضمير في ﴿ فَلْيَكُونُواْ ﴾ للطائفة التي تحرس. قال أبو بكر الجصاص: "وجائز أن يكون مراده الطائفة التي بإزاء العدو، وجائز أن يريد به الطائفة المصلية، والأولى الطائفة التي بإزاء العدو؛ لأنها تحرس هذه المصلية"(٣). ولصلاة الخوف كيفيات واردة في صحيح السنة

(١) أخرجه أبو داود في سننه في ك: الصلاة، تفريع صلاة السفر، ب: من قال: يصلي بكل طائفة ركعة ولا يقضون، ح رقم: (١٢٤٦)، وفيه: "فصلى بهؤلاء ركعة، وبهؤلاء ركعة، ولم يقضوا"، وكذلك رواه عن زيد بن ثابت، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: فكانت للقوم ركعة ركعة، وللنبي صلى الله عليه وسلم ركعتين. وأخرجه النسائي في ك: صلاة الخوف، ح رقم (١٥٢٩)، وابن حبان في صحيحه، ك: الصلاة، ب: ذكر الخبر المدحض قول من زعم أن الصلاة ركعة واحدة غير جائز، ح رقم (١٤٥٢).

(٢) يراجع روح المعاني (١٢٩/٣).

(٣) يراجع أحكام القرآن للجصاص (٢٣٨/٣).

الفعلية للنبي صلى الله عليه وسلم(١)، من العلماء من اختار ضربا منها، ومنهم من حملها على أحوال مختلفة، كأن يكون العدو في جهة القبلة أو في غير جهتها، ومنهم من جوّز أكثر من كيفية، فليراجع ذلك ـ من أحب ـ في المطولات من كتب الفقه والحديث..

ثانيا: تخصيص صلاة الخوف بوجود النبي صلى الله عليه وسلم:

ذكر الآلوسي رحمه الله أن من الفقهاء كأبي يوسف ـ صاحب أبي حنيفة ـ من رأى أن هذه الكيفية لصلاة الخوف خاصة بوجود النبي صلى الله عليه وسلم فيهم، وتعلق في ذلك بصدر الآية الكريمة: ﴿وَإِذَا كُنتَ فِيهِمْ﴾، وتعلق بمفهوم الشرط في الآية؛ فإن (إذا) تفيد الاشتراط، والعجيب أن ينسب ذلك لأبي يوسف رحمه الله وهو من السادة الأحناف، والحنفية لا يأخذون بمفهوم المخالفة، بل يعدون الاستلال به من الاستدلالات الفاسدة.

(١) من هذه الكيفيات: ما أخرجه مسلم في صحيحه من حديث جابر بن عبد الله، قال: "شهدت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم صلاة الخوف، فصفنا صفين، صف خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم ، والعدو بيننا وبين القبلة، فكبر النبي صلى الله عليه وسلم ، وكبرنا جميعا، ثم ركع وركعنا جميعا، ثم رفع رأسه من الركوع ورفعنا جميعا، ثم انحدر بالسجود والصف الذي يليه، وقام الصف المؤخر في نحر العدو، فلما قضى النبي صلى الله عليه وسلم السجود، وقام الصف الذي يليه، انحدر الصف المؤخر بالسجود وقاموا، ثم تقدم الصف المؤخر، وتأخر الصف المقدم، ثم ركع النبي صلى الله عليه وسلم وركعنا جميعا، ثم رفع رأسه من الركوع ورفعنا جميعا، ثم انحدر بالسجود والصف الذي يليه الذي كان مؤخرا في الركعة الأولى، وقام الصف المؤخر في نحور العدو، فلما قضى النبي صلى الله عليه وسلم السجود والصف الذي يليه، انحدر الصف المؤخر بالسجود، فسجدوا، ثم سلم النبي صلى الله عليه وسلم وسلمنا جميعا". قال جابر: كما يصنع حرسكم هؤلاء بأمرائهم. صحيح مسلم، ك: صلاة المسافرين وقصرها، ب: صلاة الخوف، ح رقم (٨٤٠).
ومنها ما جاء في صحيح مسلم أيضا من حديث جابر أن قال: فنودي بالصلاة، فصلى بطائفة ركعتين، ثم تأخروا، وصلى بالطائفة الأخرى ركعتين، قال: فكانت لرسول الله صلى الله عليه وسلم أربع ركعات، وللقوم ركعتان". المصدر السابق، نفس الكتاب والباب، ح رقم (٨٤٣).

قال ابن نجيم عن مفهوم المخالفة: "وهو طريق غير صحيح عند أهل المذهب على ما عرف في علم الأصول"(١). ومع ذلك ذهب إلى التخصيص بناء على أن الصلاة خلف النبي صلى الله عليه وسلم أفضل ثوابا، ولحرص الصحابة على نيل فضل وشرف الصلاة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم، بخلاف غيره فيجوز لكل جماعة أن تأتم بإمام.

ب ـ رد الآلوسي رحمه الله هذا القول، ورأى أن الآية عامة للنبي صلى الله عليه وسلم، ولمن جاء بعده من أمته، واستدل على ذلك بأمور: ١ـ أن عمل الأئمة بعد النبي صلى الله عليه وسلم يدل على عموم الأمر لا خصوصه، وشاهده ما أخرجه أصحاب السنن أن الصحابة لما كانوا في بطبرستان وسألهم سعيد بن العاص: أيكم صلى مع رسول الله صلى الله عليه وسلم صلاة الخوف؟ فقال حذيفة رضى الله عنه: أنا، ثم وصف له ذلك فصلوا كما وصف ولم يقضوا"، وكان ذلك بمحضر من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، ولم ينكر عليه أحد.

٢ـ أن الأمة والأئمة مأمورون بالاقتداء بالنبي صلى الله عليه وسلم، وهم نائبون عنه في تنفيذ أحكام الله تعالى، فآية الزكاة مع كونها مصدرة بالخطاب للنبي صلى الله عليه وسلم في قوله تعالى: ﴿ خُذۡ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡ صَدَقَةٗ ﴾ إلا أن الصحابة فهموا منها العموم، وقاتل أبو بكر رضى الله عنه مانعي الزكاة، وقال: "والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة، فإن الزكاة

(١) يراجع البحر الرائق شرح كنز الدقائق لابن نجيم (١٧٩/١). ومفهوم المخالفة هو: الاستدلال بتخصيص الشيء بالذكر على نفي الحكم عما عداه.
ويسمى دليل الخطاب، وسمي مفهوم المخالفة؛ لأنه فهمٌ مجرد لا يستند إلى منطوق، وإلا فما دل عليه المنطوق أيضًا مفهوم. ومفهوم المخالفة مما اختلف فيه الناس فقال به الشافعي ومنعه أبو حنيفة ونسب أهل المقالات إلى مالك أنه يقول به. والقائلون به يرون أنه تعليق الحكم على أحد وصفي الشيء فيدل على الأخذ بخلافه كقول النبي صلى الله عليه وسلم: "في سائمة الغنم الزكاة". فيقتضي ذلك أن المعلوفة بخلافه، وكذلك التخصيص بالمكان والزمان والعدد فيدل على أن ما عداه بخلافه. يراجع المحصول لابن العربي ص (١٠٤، ١٠٥)، وروضة الناظر وجنة المناظر لابن قدامة (١١٤/٢).

قال الإمام البيضاوي: "﴿ وَإِذَا كُنتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ ٱلصَّلَوٰةَ ﴾ تعلق بمفهومه من خص صلاة الخوف بحضرة الرسول صلى الله عليه وسلم لفضل الجماعة، وعامة الفقهاء على أنه تعالى علم الرسول صلى الله عليه وسلم كيفيتها ليأتم به الأئمة بعده، فإنهم نواب عنه، فيكون حضورهم كحضوره"(١).

الموضع التاسع: قوله تعالى: ﴿ فَتَوَلَّىٰ عَنْهُمْ وَقَالَ يَٰقَوْمِ لَقَدْ أَبْلَغْتُكُمْ رِسَٰلَٰتِ رَبِّى وَنَصَحْتُ لَكُمْ ۖ فَكَيْفَ ءَاسَىٰ عَلَىٰ قَوْمٍ كَٰفِرِينَ ﴾

[الأعراف: ٩٣]. قال الشيخ الآلوسي: "وقوله سبحانه: (فكيف) إلخ إنكار على نفسه لذلك، وفيه تجريد والتفات على ما قيل حيث جرد عليه السلام من نفسه شخصا وأنكر عليه حزنه على قوم لا يستحقونه، والتفت من الخطاب إلى التكلم، وذكر بعض المحققين أن الظاهر أنه ليس من الالتفات والتجريد في شيء، فإنَّ (قال)(٢) يقتضي صيغة التكلم وهي تنافي التجريد، وإنما هو نوع من البديع يسمى (الرجوع)(٣) وهو العود على الكلام السابق بالنقض؛ لأنه إذا كان قد أبلغتكم تأسفا ينافي ما بعده، فكأنه بدا له ورجع عن التأسف منكرا لفعله الأول، وقد جاء ذلك كثيرا في كلامهم، ومن ذلك قول زهير:

(١) يراجع أنوار التنزيل (٩٤/٢).
(٢) أي: صيغة التكلم في قوله: (وقال يا قوم...). وهذا الكلام الذي نقله الشيخ الآلوسي عن بعض المحققين هو كلام الشهاب الخفاجي رحمة الله عليه. وسيأتي ذكره بعد ذلك في أثناء مناقشة المسألة.

(٣) عرفه ابن المعتز بأن تقول شيئًا وترجع عنه، وذكر شواهد له.
وابن المعتز أول مَن ابتكر هذا القلب له، فكانت الرواة تعيب مثل هذا الأسلوب؛ لأن الشاعر يكذب نفسه. وقال الخطيب القزويني: الرجوع: العود على الكلام السابق بالنقض لنكتة. يراجع البديع في البديع لابن المعتز ص (٣٤)، والإيضاح ص (٣٣٠).

قال الإمام البيضاوي: "﴿ وَإِذَا كُنتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَوٰةَ ﴾ تعلق بمفهومه من خص صلاة الخوف بحضرة الرسول صلى الله عليه وسلم لفضل الجماعة، وعامة الفقهاء على أنه تعالى علم الرسول صلى الله عليه وسلم كيفيتها ليأتم به الأئمة بعده، فإنهم نواب عنه، فيكون حضورهم كحضوره"(١).

الموضع التاسع: قوله تعالى: ﴿ فَتَوَلَّىٰ عَنْهُمْ وَقَالَ يَٰقَوْمِ لَقَدْ أَبْلَغْتُكُمْ رِسَٰلَٰتِ رَبِّي وَنَصَحْتُ لَكُمْ ۖ فَكَيْفَ ءَاسَىٰ عَلَىٰ قَوْمٍ كَٰفِرِينَ ﴾

[الأعراف: ٩٣]. قال الشيخ الآلوسي: "وقوله سبحانه: (فكيف) إلخ إنكار على نفسه لذلك، وفيه تجريد والتفات على ما قيل حيث جرد عليه السلام من نفسه شخصا وأنكر عليه حزنه على قوم لا يستحقونه، والتفت من الخطاب إلى التكلم، وذكر بعض المحققين أن الظاهر أنه ليس من الالتفات والتجريد في شيء، فإنَّ (قال)(٢) يقتضي صيغة التكلم وهي تنافي التجريد، وإنما هو نوع من البديع يسمى (الرجوع)(٣) وهو العود على الكلام السابق بالنقض؛ لأنه إذا كان قد أبلغتكم تأسفا ينافي ما بعده، فكأنه بدا له ورجع عن التأسف منكرا لفعله الأول، وقد جاء ذلك كثيرا في كلامهم، ومن ذلك قول زهير:

(١) يراجع أنوار التنزيل (٩٤/٢).
(٢) أي: صيغة التكلم في قوله: (وقال يا قوم...). وهذا الكلام الذي نقله الشيخ الآلوسي عن بعض المحققين هو كلام الشهاب الخفاجي رحمة الله عليه. وسيأتي ذكره بعد ذلك في أثناء مناقشة المسألة.

(٣) عرفه ابن المعتز بأن تقول شيئًا وترجع عنه، وذكر شواهد له.
وابن المعتز أول مَن ابتكر هذا القلب له، فكانت الرواة تعيب مثل هذا الأسلوب؛ لأن الشاعر يكذب نفسه. وقال الخطيب القزويني: الرجوع: العود على الكلام السابق بالنقض لنكتة. يراجع البديع في البديع لابن المعتز ص (٣٤)، والإيضاح ص (٣٣٠).

قف بالديار التي لم يعفها القدم بلى وغَيَّرها الأرواح والديم(١)

والنكتة فيه الإشعار بالتوله والذهول من شدة الحيرة لعظم الأمر بحيث لا يفرق بين ما هو كالمتناقض من الكلام وغيره، وعلى الاحتمالين في قوله سبحانه: (على قوم) إلخ إقامة الظاهر مقام الضمير للإشعار بعدم استحقاقهم التأسف عليهم لكفرهم"(٢).

تقرير المسألة:

أولا: هذه الآية الكريمة تخبر عن تولي شعيب عليه السلام وإعراضه عن قومه بعد أن بالغ في نصحهم وأيس من إيمانهم وقال لهم: ﴿لَقَدْ أَبْلَغْتُكُمْ رِسَالَاتِ رَبِّي وَنَصَحْتُ لَكُمْ﴾، فإذا نزل العذاب بكم فلا أحزن على ذلك، وكيف آسف على هلاك قوم كرهوا النصح واستحبوا العمى على الهدى.

ثانيا: في قوله تعالى: ﴿فَكَيْفَ آسَىٰ عَلَىٰ قَوْمٍ كَافِرِينَ﴾ تجريد كما قال الشيخ الآلوسي رحمات الله الواسعة عليه، فكأن شعيبا عليه السلام جرد من نفسه شخصا وخاطبه بقوله: كيف تحزن على هلاك قوم كافرين، ثم التفت من الخطاب إلى التكلم فقال: (فكيف آسى)، فصار فيها تجريد والتفات من الخطاب إلى التكلم، وفائدة التجريد هنا: دفع الهم والحزن الذي أصابه من هلاك قومه، فهو عليه السلام لما خطر بباله الحزن عليهم دفعه عن نفسه بمخاطبتها خطاب الإنسان للإنسان: كيف تحزنين يا نفس على هلاك قوم لا

(١) البيت لزهير بن أبي سلمى. الأرواح: أي: الرياح، يقال لغة: ريح وجمعها رياح وأرواح وأرياح، والريح: الهواء إذا تحرك. الديم: جمع الديمة، وهي المطر الذي يدوم زمانه طويلا. قال ابن عبد ربه عن بيت زهير: وقد عابوه وليس بعيب، فنفى زهير ثم حقق في معنى واحد، فنقض في عجز هذا البيت ما قال في صدره؛ لأنه زعم أن الديار لم يعفها القدم، ثم إنه انتبه من مرقده فقال: بلى، عفاها وغيّرها أيضا الأرياح والديم! وليس هذا معناه الذي ذهب إليه، وإنما معناه أن الديار لم تعف في عينه، من طريق محبته لها وشغفه بمن كان فيها. يراجع العقد الفريد لابن عبد ربه (١٨٠/٦)، ونهاية الأرب (١٤٤/٧، ١٤٥).

(٢) يراجع روح المعاني (٩/٥).

يسحقون الحزن عليهم؛ لأنهم قد اختاروا ذلك لأنفسهم، وأنتِ لم تقصري في إيصال النصح إليهم، فلم يبق ما يوجب الأسى والأسف عليهم، فهو كقوله تعالى: ﴿ فَإِنَّ ٱللَّهَ يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهۡدِي مَن يَشَآءُۖ فَلَا تَذۡهَبۡ نَفۡسُكَ عَلَيۡهِمۡ حَسَرَٰتٍ ﴾ [فاطر: ٨]. وجاء الإظهار في قوله: (على قوم كافرين) في مكان الإضمار، فأصل الكلام: فكيف آسى عليكم، والسر في ذلك: زيادة تعزيته لنفسه وترك الحزن عليهم بأنهم قد استحقوا غضب الله عليهم بسبب كفرهم.

قال الطيبي: "جرد من نفسه شخصا، وأنكر عليه حزنه على قوم لا يستحقونه، كما فعل امرؤ القيس في قوله:

تطاول ليلك بالأثمد ونام الخلي ولم ترقد

وكان من حق الظاهر أن يقول: وكيف يشتد حزنك؟ لقوله [يقصد الزمخشري]: (ثم أنكر على نفسه)، لكن التفت، وقال: وكيف يشتد حزني!. هذا إذا كان الخطاب مع نفسه. أما إذا كان مع غيره فلا يكون من التجريد"(١).

ثالثا: أنكر الشهاب الخفاجي رحمه الله أن يكون الكلام من قبيل الالتفات أو التجريد، وعلل ذلك بأن صدر الكلام في قوله تعالى: ﴿ وَقَالَ يَٰقَوۡمِ لَقَدۡ أَبۡلَغۡتُكُمۡ ﴾ في مقام التكلم، ومقام التكلم ينافي التجريدَ، وإنما يحمل الأمر على (الرجوع) وهو المصطلح المذكور في علم البديع، وفي ذلك يقول رحمه الله: "وكان من حق الظاهر: وكيف يشتد حزنك لقوله: (ثم أنكر على نفسه) لكنه التفت وقال:كيف يشتد حزني، وإذا كان مع غيره فلا يكون من التجريد، كذا قال الطيبي رحمه الله. (قلت: الظاهر أنه ليس من الالتفات ولا التجريد في شيء، فإنّ قوله: (قال) يقتضي صيغة التكلم، وصيغة التكلم تنافي التجريد، فما ذكره لا وجه له، وإنما هو نوع من البديع يسمى الرجوع؛ لأنه إذا كان قوله: (قد أبلغتكم) تأسفا ينافي ما بعده، فكأنه بدا له ورجع عن التأسف منكرا لفعله الأوّل، ومثله كثير في الإشعار، والنكتة فيه الإشعار بالتوله والذهول لشدة الحيرة لعظم الأمر، بحيث لا يفرق بين

(١) يراجع فتوح الغيب (٤٨١/٦). وسبق ذكر بيت امرئ القيس في الفرق بين التجريد والالتفات، النوع السادس، الالتفات من الغيبة إلى الخطاب ص (١٧، ١٨).

ما هو كالمتناقض من الكلام وغيره. وقد صرح به أصحاب البديع، والحاصل أنّ فيه وجهين، فالوجه الأوّل: أنه حزن واشتد حزنه على حال القوم، ثم أنكر ذلك على نفسه، والثاني أنه لا حزن عليهم؛ لأنهم لم يقبلوا النصيحة فليسوا أحقاء بالحزن"(١).

ولا مانع من جعل الكلام على التجريد والالتفات إذا حملنا قوله تعالى: ﴿ وَقَالَ يَٰقَوۡمِ لَقَدۡ أَبۡلَغۡتُكُمۡ ﴾ على أنه واقع من شعيب عليه السلام قبل هلاك قومه، فلما نزل العذاب بهم اشتد حزنه عليهم، ثم عزى نفسه مخاطبا إياها على سبيل التجريد (كيف تأسى)، ثم الالتفات إلى التكلم: (كيف آسى)، أي: لا آسى ولا أحزن على قوم استحقوا العذاب بكفرهم.

وإذا حملنا قوله: ﴿ وَقَالَ يَٰقَوۡمِ لَقَدۡ أَبۡلَغۡتُكُمۡ ﴾ على أنه كان منه عليه السلام بعد نزول العذاب بهم، وهو الظاهر؛ لوقوعه في الذكر بعد التولي في قوله تعالى: ﴿ فَتَوَلَّىٰ عَنۡهُمۡ ﴾، وهو عليه السلام لا يتولى عنهم إلا بعد يأسه من إيمانهم بموتهم، ونزول العذاب عليهم، أو بإخبار الله له بذلك، فيكون قوله: ﴿ فَكَيۡفَ ءَاسَىٰ عَلَىٰ قَوۡمٖ كَٰفِرِينَ ﴾ رجوعا كما قال الشهاب، أي: أنه اشتد حزنه على هلاكهم، ثم رجع عن ذلك وواسى نفسه بأنهم لا يستحقون الحزن عليهم لكفرهم.

فإن قيل: فكيف يقع قوله: ﴿ وَقَالَ يَٰقَوۡمِ لَقَدۡ أَبۡلَغۡتُكُمۡ رِسَٰلَٰتِ رَبِّي وَنَصَحۡتُ لَكُمۡۖ ﴾ بعد هلاكهم؟

قلت: هذا الكلام قد يكون وقع من شعيب عليه السلام لقومه بعد تيقنه من وقوع العذاب عليهم بإخبار الله له بذلك، فيكون قوله: ﴿ وَقَالَ يَٰقَوۡمِ لَقَدۡ أَبۡلَغۡتُكُمۡ رِسَٰلَٰتِ رَبِّي وَنَصَحۡتُ لَكُمۡۖ ﴾ واقعا منه لهم قبل هلاكهم. أو يكون بعد هلاكهم ونزول العذاب عليهم كقول النبي صلى الله عليه وسلم لأهل القليب يوم بدر: "يا فلان بن فلان، ويا

(١) يراجع حاشية الشهاب (١٩٢/٤).

فلان بن فلان: هل وجدتم ما وعدكم الله ورسوله حقا؟ فإني قد وجدت ما وعدني الله حقا، قال عمر: يا رسول الله كيف تكلم أجسادا لا أرواح فيها؟ قال: "ما أنتم بأسمع لما أقول منهم، غير أنهم لا يستطيعون أن يردوا علي شيئا"(١).

الموضع العاشر: ﴿ وَٱلَّذِينَ تَدۡعُونَ مِن دُونِهِۦ لَا يَسۡتَطِيعُونَ نَصۡرَكُمۡ وَلَآ أَنفُسَهُمۡ يَنصُرُونَ ﴿١٩٧﴾ وَإِن تَدۡعُوهُمۡ إِلَى ٱلۡهُدَىٰ لَا يَسۡمَعُواْۖ وَتَرَىٰهُمۡ يَنظُرُونَ إِلَيۡكَ وَهُمۡ لَا يُبۡصِرُونَ ﴾ [الأعراف: ١٩٧ – ١٩٨]. قال الشيخ الآلوسي: "والخطاب [أي: في قوله تعالى: ﴿ وَتَرَىٰهُمۡ ﴾] لكل واحد من المشركين، والمعنى: وترى الأصنام رأي العين يشبهون الناظر إليك لكأنهم يبصرون، لما أنهم صنع لهم أعين مركبة بالجواهر المتلألئة، وصورت بصورة من قَلَّب حدقته إلى الشيء ينظر إليه، والحال أنهم غير قادرين على الإبصار، وتوجيه الخطاب إلى كل واحد من المشركين دون الكل من حيث هو كل كالخطابات السابقة للإيذان بأن رؤية الأصنام على الهيئة المذكورة لا يتسنى للكل معا، بل لكل من يواجهها.

وذهب غير واحد إلى أن الخطاب في (تراهم) لكل واقف عليه، وقيل للنبي صلى الله عليه وسلم، وضمير الغيبة على حاله أو للمشركين على أن التعليل قد تم عند قوله تعالى: ﴿ لَا يَسۡمَعُواْ ﴾ أي: وترى المشركين ناظرين إليك والحال أنهم لا يبصرونك كما أنت عليه، أو لا يبصرون الحجة كما قال السدي، ومجاهد. ونقل عن الحسن أن الخطاب في ﴿ وَإِن تَدۡعُوهُمۡ ﴾ للمؤمنين على أن التعليل قد تم عند قوله تعالى: ﴿ يَنصُرُونَ ﴾ أي: وإن تدعوا أيها المؤمنون المشركين إلى الإسلام لا يلتفتوا إليكم ولا يقبلوا منكم، وعلى هذا يحسن تفسير السماع بالقبول، وجعل ﴿ وَتَرَىٰهُمۡ ﴾ خطابا لسيد المخاطبين بطريق التجريد، وفي

(١) جزء من حديث ذكره مسلم في صحيحه، ك: الجنة وصفة نعيمها وأهلها، ب: عرض مقعد الميت من الجنة أو النار عليه، وإثبات عذاب القبر والتعوذ منه، ح رقم (٢٨٧٣).

الكلام تنبيه على أن ما فيه ـ عليه الصلاة والسلام ـ من شواهد النبوة ودلائل الرسالة من الجلاء بحيث لا يكاد يخفى على الناظرين"(١).

تقرير المسألة: أولا: هذه الآية الكريمة يبين الله تعالى فيها أن المعبودات التي يعبدها القوم من دون الله لا تملك جلب نفع أو دفع ضر، ولا تستطيع نصر هؤلاء في أي أمر من الأمور، بل حتى لا تستطيع الدفاع عن أنفسها إذا اعتدى عليها معتدٍ. وإن تدعوهم إلى أن يرشدوكم إلى الخير أو تطلبوا منهم النصر على الأعداء أو غير ذلك فإنهم لا يسمعوا شيئا مما تطلبون منهم، ولو سمعوا ـ على سبيل الفرض ـ ما استجابوا لكم، ثم إنك ترى هذه الأصنام كأنها تنظر إليك بهذه العيون المصنوعة المركبة فيها، ولكنها في حقيقة الأمر لا تبصر لعدم وجود حياة فيها.

ثانيا: اختلف المفسرون في المراد بمن ذكر في قوله تعالى: ﴿ وَإِن تَدْعُوهُمْ إِلَى ٱلْهُدَىٰ لَا يَسْمَعُوا۟ ۖ وَتَرَىٰهُمْ يَنظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ ﴾ على أقوال:

١ـ أن الكلام في الآية عن الأصنام، والخطاب في قوله: ﴿وَتَرَىٰهُمْ ﴾ لكل واحد من المشركين، والمعنى: إن طلبت من الأصنام الهدى والرشاد أو دعوتها طالبا منها الإمداد فإنها لا تجيب دعاءك، ثم إذا نظرت إليها ظننت أنها تنظر إليك؛ لأن لها أعينا مصنوعة، وفي الحقيقة لا تبصر، وأفرد الخطاب في قوله: ﴿وَتَرَىٰهُمْ ﴾ لأن رؤية الأصنام على هذه الهيئة لا يتأتى لكل المشركين في آن واحد، وإنما يكون لمن واجه هذه الأصنام ووقف أمامها، فالخطاب فيها لكل واحد منهم على الانفراد لا للكل مجموعا. قال القاضي أبو السعود: "وترى الأصنام رأي العين يشبهون الناظرين إليك، ويخيل إليك أنهم يبصرونك لما أنه صنعوا لها أعينا مركبة بالجواهر المضيئة المتلألئة، وصوروها صورة من قَلَّب حدقته إلى الشيء ينظر إليه، والحال أنهم غير قادرين على الإبصار، وتوحيد الضمير في ﴿وَتَرَىٰهُمْ ﴾ مع رجوعه إلى المشركين لتوجيه الخطاب إلى كل واحد واحد منهم لا إلى الكل من حيث

(١) يراجع روح المعاني (١٣٦/٥، ١٣٧).

هو كل تنبيها على أن رؤية الأصنام على الهيئة المذكورة لا تتسنى للكل معا، بل لكل من يواجهها"(١).

٢ـ أن الكلام في الآية عن الأصنام، والخطاب في قوله: ﴿وَتَرَىٰهُمۡ﴾ لكل واقف عليها، وكل من يصلح أن يخاطب. قال الطاهر ابن عاشور: " والخطاب في قوله: (وتراهم) لمن يصلح أن يخاطب فهو من خطاب غير المعين"(٢). أي: ترى ـ أيها المخاطب ـ الأصنامَ إذا وقفت أمامها ونظرت إليها في هيئة الناظر إليك، وهي في الحقيقة لا تبصر.

٣ـ أن الخطاب في صدر الآية للمؤمنين وضمير المفعول للمشركين، إن دعوتم ـ أيها المؤمنون ـ هؤلاء المشركين إلى الإيمان لا يقبلوا منكم، والخطاب في قوله: ﴿وَتَرَىٰهُمۡ﴾ للنبي صلى الله عليه وسلم. قال الإمام الواحدي: "وإن تدعوا أيها المؤمنون المشركين إلى ﴿إِلَى ٱلۡهُدَىٰ لَا يَسۡمَعُواْۖ﴾ أي: لا يعقلوا بقلوبهم، ﴿وَتَرَىٰهُمۡ﴾، يا محمد ﴿يَنظُرُونَ إِلَيۡكَ﴾ بأعينهم، ﴿وَهُمۡ لَا يُبۡصِرُونَ﴾ بقلوبهم"(٣).

والأولى حمل ضمائر الغيبة على الأصنام لتتناسق الضمائر في الآية مع الآية السابقة وهي قوله: ﴿وَٱلَّذِينَ تَدۡعُونَ مِن دُونِهِۦ لَا يَسۡتَطِيعُونَ نَصۡرَكُمۡ وَلَآ أَنفُسَهُمۡ يَنصُرُونَ﴾. وتوحيد الضمائر في السياق الواحد أولى من تفريقها.

٢ـ هذه الجملة الكريمة ﴿وَتَرَىٰهُمۡ يَنظُرُونَ إِلَيۡكَ وَهُمۡ لَا يُبۡصِرُونَ﴾ بينت عجز الأصنام عن الإبصار بعد بيان عجزها عن السماع في قوله: ﴿وَإِن تَدۡعُوهُمۡ إِلَى ٱلۡهُدَىٰ لَا يَسۡمَعُواْ﴾.

٣ـ أن الله يبحانه وتعالى عبر عن الأصنام التي لا تبصر ولا تسمع، ولا تضر ولا تنفع بضمير من يعقل؛ لأنها مصورة على صورة إنسان، ولظن المشركين أن فيها نفعا، ومثله قوله تعالى: ﴿وَمَنۡ أَضَلُّ مِمَّن يَدۡعُواْ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَن لَّا يَسۡتَجِيبُ لَهُۥٓ إِلَىٰ يَوۡمِ ٱلۡقِيَٰمَةِ وَهُمۡ عَن دُعَآئِهِمۡ

(١) يراجع إرشاد العقل السليم (٣٠٧/٣، ٣٠٨).
(٢) يراجع التحرير والتنوير (٢٢٥/٩).
(٣) يراجع البسيط للواحدي (٥٣٧/٩).

غَٰفِلُونَ ﴾[الأحقاف: ٥]، فعبر عنها في آية الأحقاف بـ (من) التي تستعمل غالبا في حق العاقل، فقال: ﴿ مَن لَّا يَسْتَجِيبُ ﴾، ولم يقل: (ما لا يستجيب) تنزيلا لغير العاقل بمنزلة العاقل في زعمهم وظنهم وتصورهم.

وحمل الآية على ما نقل عن الحسن من أن الضمير يعود إلى الكفار من أنهم لا يسمعون ولا يبصرون، فالمراد من نفي السماع والإبصار عنهم نفي أثره؛ لأن سماعهم وإبصارهم لم يحقق لهم الفائدة المرجوة، ولم يحصل لهم منه فائدة؛ لأنهم لم يسمعوا سماع تدبر واتعاظ، فكأنهم ما سمعوا ولا أبصروا كما قال تعالى عنهم: ﴿ وَلَا تَكُونُوا۟ كَٱلَّذِينَ قَالُوا۟ سَمِعْنَا وَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ ﴿٢١﴾ ۞ إِنَّ شَرَّ ٱلدَّوَآبِّ عِندَ ٱللَّهِ ٱلصُّمُّ ٱلْبُكْمُ ٱلَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ ﴿٢٢﴾ وَلَوْ عَلِمَ ٱللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَّأَسْمَعَهُمْ ۖ وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوا۟ وَّهُم مُّعْرِضُونَ ﴾[الأنفال: ٢١ – ٢٣]. وهو تأويل حسن من الحسن، ويحسنه ما جاء بعده في قوله تعالى: ﴿ خُذِ ٱلْعَفْوَ وَأْمُرْ بِٱلْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ ٱلْجَٰهِلِينَ ﴾[الأعراف: ١٩٩]. وعلى هذا يكون الخطاب في قوله: ﴿وَتَرَىٰهُمْ ﴾ لسيد المخاطبين صلى الله عليه وسلم على سبيل التجريد، جرد منه شخصا موصوفا بصفات الكمال ونعوت الجلال، شوهد في هذا الشخص أمارات النبوة ودلائل الرسالة لكمالها فيها، ومع وضوح هذه الشواهد وبهائها وظهورها بحيث لا تكاد تخفى على ناظر، فإنهم لم يؤمنوا لطمس بصائرهم وعمه قلوبهم. قال الفخر الرازي: "قوله تعالى: ﴿ وَتَرَىٰهُمْ يَنظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ ﴾ إن حملنا هذه الصفات على الأصنام. قلنا: المراد من كونها ناظرة كونها مقابلة بوجهها وجوه القوم، من قولهم: جبلان متناظران، أي: متقابلان، فإن حملناها على المشركين فالمعنى: أنهم وإن كانوا ينظرون إلى الناس إلا إنهم لشدة إعراضهم عن الحق لم ينتفعوا بذلك النظر والرؤية، فصاروا كأنهم عمي"(١).

(١) يراجع مفاتيح الغيب (٤٣٤/١٥).

الفصل الثاني
مواضع ضعف الشيخ الآلوسي التجريد فيها

الموضع الأول: قوله تعالى: ﴿يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَمَا يَخۡدَعُونَ إِلَّآ أَنفُسَهُمۡ وَمَا يَشۡعُرُونَ﴾ [البقرة: ٩]. قال الشيخ الآلوسي: "ولا يشكل على قراءة (يخادعون)(١) أنه كيف يصح حصر الخداع على أنفسهم، وذلك يقتضي نفيه عن الله تعالى والمؤمنين، وقد أُثبت أولا، وإن المخادعة إنما تكون في الظاهر بين اثنين، فكيف يخادع أحد نفسه؟. لأنا نقول: المراد أن دائرة الخداع راجعة إليهم وضررها عائد عليهم، فالخداع هنا هو الخداع الأول، والحصر باعتبار أن ضرره عائد إلى أنفسهم، فتكون العبارة الدالة عليه مجازا، أو كناية عن انحصار ضررها فيهم، أو نجعل لفظ (الخداع) مجازا مرسلا عن ضرره في المرتبة الثانية. وقد يقال: إنهم خدعوا أنفسهم لما غروها بذلك، وخدعتهم حيث حدثتهم بالأماني الخالية، فالمراد بالخداع غير الأول. والمخادِع والمخادَع متغايران بالاعتبار، فالخداع على هذا مجاز عن إيهام الباطل وتصويره بصورة الحق، وحمله على حقيقته بعيد.

وكون ذلك من التجريد كقوله:

لا خيل عندك تهديها ولا مال فليسعد النطق إن لم يسعد الحال(٢)

لا يرتضيه الذوق السليم كالقول بأن الكلام من باب المبالغة في امتناع خداعهم لله تعالى وللمؤمنين؛ لأنه كما لا يخفى خداع المخادع لنفسه فيمتنع خداعه لها يمتنع خداع الله تعالى لعلمه، والمؤمنون لاطلاعهم بإعلامه تعالى"(٣).

تقرير المسألة: ذكر الشيخ الآلوسي رحمه الله إشكالا على قراءة: (يخادعون). وهو أن المخادعة (مفاعلة)، والمفاعلة في أصلها تكون بين اثنين. وإذا كان الأمر كذلك، فأين المخادِع

(١) (وما يخادعون) فيها قراءتان: ١ـ قرأ نافع وابن كثير وأبو عمرو بضم الياء وألف بعد الخاء وكسر الدال: (يُخَادِعون). وقرأ الباقون بفتح الياء وسكون الخاء وفتح الدال من غير ألف: (يَخْدَعون). واتفقوا على قراءة الحرف الأول هنا (يخادعون الله)، وفي النساء كذلك كراهية التصريح بهذا الفعل القبيح أن يتوجه إلى الله تعالى، فأخرج المفاعلة لذلك، والله أعلم. يراجع النشر (٢٠٧/٢).

(٢) سبق تخريج البيت في المطلب الثاني: أقسام التجريد ص (١٢).

(٣) يراجع روح المعاني (١/ ١٤٩، ١٥٠).

والمخادَع؟ وكيف يصح حصر الخداع على أنفسهم؟ وإذا كان الخداع مقصورا على أنفسهم فهذا يفيد أنه منتف عن الله سبحانه وتعالى والمؤمنين، وهذا مخالف لما جاء في صدر الآية في قوله: ﴿ يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ﴾.

بيان معنى المخادعة في قوله: ﴿ يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ﴾.

الخداع خلق مذموم إذ فيه إيهام الغير خلاف ما يضمره المرء له من الشر والسوء، فصدور ذلك من جانب الله ـ تعالى ـ والمؤمنين يجب تأويله، فقيل:

١ـ الخداع من المنافقين في قوله: ﴿ يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ﴾ من حيث الصورة، فإنهم يتظاهرون بالإيمان ويبطنون الكفر، وأما من حيث الحقيقة والمعنى فغير واقع؛ لأن الله عز وجل هو العالم الذي لا تخفى عليه خافية، وكذلك خداعهم للمؤمنين ممتنع لإعلام الله تعالى لهم بصفات المنافقين وخداعهم، فيكون الخداع منهم مجازا لا حقيقة. وخداع الله لهم أنه يُجْرِي عليهم أحكام المسلمين في الدنيا استدراجا لهم، ومخادعة المؤمنين لهم بتطبيقهم لأحكام المسلمين عليهم امتثالا لأمر ربهم، وغض الطرف من المؤمنين عن هفوات المنافقين، وفلتات ألسنتهم المنبئة عن خبث ضمائرهم.

٢ـ أن يحمل خداعهم على الحقيقة، ويكون معناه: عدم معرفتهم بالله، وجهلهم بصفات جلاله ونعوت كماله، فظنوا أنه يمكن خداعه.

٣ـ أن يكون في قوله: ﴿ يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ﴾ مجاز بحذف المضاف، أي: يخادعون رسول الله والذين آمنوا، أو على اعتبار المجاز العقلي(١)حيث وقع فعل المخادعة

(١) المجاز العقلي: هو إسناد الفعل، أو ما في معناه (من اسم فاعل، أو اسم مفعول أو مصدر) إلى غير ما هو له في الظاهر، من حال المتكلم، لعلاقة مع قرينة تمنع من أن يكون الإسناد إلى ما هو له. يراجع جواهر البلاغة للهاشمي ص (٢٥٥). قال الشيخ/ عبد الرحمن الأخضري:

ولحقيقة مجـــــــاز وردا للعقل منسوبين، أما المبتدا
إسناد فعل أو مضاهيه إلــى صاحبه كـ"فاز من تنبـــلا"
والثان أن يسند للملابَـــس ليس له يبنى كـ"ثوب لابِس".

ينظر الجوهر المكنون في صدف الثلاثة الفنون للأخضري ص (٢٥).

لغير من هو له، ونزل مخادعتهم للنبي صلى الله عليه وسلم منزلة مخادعة الله تعظيما له؛ لأنه المبلغ عن الله سبحانه وتعالى، وتبشيعا لفعلهم فكأنهم ـ بمخادعتهم لرسول الله ـ يخادعون الله، فهو كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ ٱللَّهَ﴾[الفتح: ١٠]. قال الإمام أبو حيان: "والله تعالى هو العالم الذي لا يخفى عليه شيء. فمخادعة المنافقين الله هو من حيث الصورة لا من حيث المعنى من جهة تظاهرهم بالإيمان وهم مبطنون للكفر، أو من حيث عدم عرفانهم بالله وصفاته فظنوا أنه ممن يصح خداعه. فالتقدير الأول مجاز والثاني حقيقة، أو يكون على حذف مضاف، أي يخادعون رسول الله صلى الله عليه وسلم والذين آمنوا، فتارة يكون المحذوف مرادا وتارة لا يكون مرادا، بل نزل مخادعتهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بمنزلة مخادعة الله، فجاء: (يخادعون الله)"(١).

٤ـ أن يكون لفظ الجلالة مقحما في الآية، والمعنى: يخادعون الذين آمنوا، حكاه الزمخشري. قال أبو السعود: "وإما لمجرد التوطئة والتمهيد لما بعده من نسبته إلى (الذين آمنوا)، والإيذان بقوة اختصاصهم به تعالى كما في قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَحَقُّ أَن يُرْضُوهُ﴾ [التوبة: ٦٢]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ﴾ [الأحزاب: ٥٧]"(٢). **ولكن إذا أمكن حمل المخادعة على معنى من المعاني السابقة فلا ضرورة تدعو إلى جعل لفظ الجلالة مقحما.**

الجواب عن الإشكال في قوله: ﴿وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّآ أَنفُسَهُمْ﴾على قراءة: (يخادعون) بالألف:

(١) يراجع البحر المحيط (٩٢/١).
(٢) يراجع الكشاف (٥٨/١)، وإرشاد العقل السليم (٤١/١). فذكر لفظ الجلالة على هذا من قبيل التمهيد لذكر المؤمنين، وقوى ذلك قوة الاختصاص؛ لأن المؤمنين من الله بمكان.

١ـ نحا الشيخ الآلوسي رحمه الله منحى أن المخادعة في قوله تعالى: ﴿وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّآ أَنفُسَهُمْ﴾ مستعملة في لازم معناها وهو الضرر الواقع عليهم بسبب خداعهم، فالخداع من هؤلاء المنافقين لا يعود ضرره إلا عليهم بإيرادهم أنفسهم موارد التهلكة.

٢ـ أن تكون المفاعلة في هذه القراءة على بابها، أي أنها صادرة من جانبين، خداع منهم لأنفسهم بالأماني الكاذبة، وخداع من أنفسهم لهم حيث متّنهم بذلك أيضا، فالخداع بين اثنين، وإن كانت أنفسهم هي عينهم إلا أنها لما كانت داعية إلى فعل ما تسوء عاقبته صارت كأنها غيره؛ لأنه لا يريد إيقاع ذاته في المهالك.

٣ـ ذهب بعض العلماء إلى أن (فاعَلَ) هنا بمعنى (فعل) أي: واقعة من جانب وفاعل واحد، فـ (خادع) بمعنى (خدع)، ويؤيد هذا التأويل قراءة: (وما يَخْدعون)، وبه يندفع الإشكال الوارد من إسناد صدور الخداع من الله سبحانه وتعالى والمؤمنين. قال أبو حيان: "أو يكون (فاعل) بمعنى (فعل)، فيكون موافقا لقراءة: (وما يخدعون). وتقول العرب: خادعت الرجل: أعملت التحيل عليه فخدعته، أي: تمت عليه الحيلة ونفذ فيه المراد. فالمعنى: وما ينفذ السوء إلا على أنفسهم"(١).

٤ـ ضعف الشيخ الآلوسي أن تكون المخادعة هنا من قبيل التجريد وأنه يتنافى مع الذوق السليم، فالتجريد على قول من قال به هنا يتأتى على أنهم جردوا من أنفسهم شخصا وخاطبوه مخاطبة الغير، أو أن كل واحد منهم جرد من نفسه شخصا يخدعه، وهذا فيه تكلف في صيغة المفاعلة (يخادعون)، والذي جعلهم يذهبون إليه ويجعلونه من باب التجريد هو أنهم أرادوا أن يخرجوا من هذا الإشكال، ويغني عن ذلك ما سبق ذكره من الأجوبة التي هي أقوى من القول بالتجريد هنا.

وضعف الشيخ الآلوسي كذلك أن تكون المخادعة على سبيل المبالغة. والقول بأن صيغة المفاعلة هنا للمبالغة ليس ببعيد. قال الإمام البيضاوي: "زنة (فاعل) للمغالبة، فإن الزنة لما كانت للمغالبة، والفعل متى غولب فيه، كان أبلغ منه إذا جاء بلا مقابلة معارض

(١) يراجع البحر المحيط (٩٤/١).

استصحبت ذلك"(١). وفي حاشية زادة ما نصه: "ومن المعلوم أن الفعل متى غلب فيه فاعله أي عورض، وجرى بينه وبين صاحبه مباراة ومقابلة كان أبلغ وأقوى من ذلك الفعل إذا جاء بلا مقابلة ومعارضة؛ لأن فعله على وجه المعارضة يكون الداعي إلى الفعل والاهتمام به أشد وأقوى مما إذا زاوله وحده، ولا يخفى أن الفعل مع قوة الداعي إليه وشدة الاهتمام به يكون أتم وأحسن من الذي لا يكون كذلك، فلما كانت الزنة المذكورة للمغالبة المقتضية لقوة الفعل الواقع من الجانبين استصحبت الزنة للمبالغة المذكورة"(٢).

٥ـ قد يجاب أيضا بأن ذكر المفاعلة في قوله: ﴿ وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّآ أَنفُسَهُمْ ﴾ من باب المشاكلة. قال شرف الدين الطيبي: "فما معنى: ﴿ وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّآ أَنفُسَهُمْ ﴾، والمخادعة إنما تكون بين اثنين، فكيف يخادع أحد نفسه؟ وأجيب عنه بوجوه ثلاثة، أحدها: أن قوله: ﴿ وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّآ أَنفُسَهُمْ ﴾ ذكر لمشاكلته: (يخادعون الله)، أي: لما كان ذلك مبنيا على المفاعلة، جعل الذي من طرف واحد مثله، روما للمشاكلة. قال الواحدي: فلما وقع الاتفاق على الألف في قوله: (يخادعون الله) أجرى الثاني على الأول، طلبا للتشاكل، كقوله تعالى: ﴿ وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٖ سَيِّئَةٞ مِّثۡلُهَا ﴾ [الشورى: ٤٠]، فالثانية جزاء وليست بسيئة، فجاء باللفظ على اللفظ إذ كان من سببه، فكذا هاهنا، لما كان خداع أنفسهم ـ أي: إيصال الضرر إليها ـ مسببا عن تلك المخادعة المشبهة بمغافلة المخادعين ومصاحبا له، قيل: يخادعون، فجاء باللفظ على اللفظ"(٣).

الموضع الثاني: قوله تعالى: ﴿ وَإِذۡ قَالَ إِبۡرَٰهِـۧمُ رَبِّ ٱجۡعَلۡ هَٰذَا بَلَدًا ءَامِنٗا وَٱرۡزُقۡ أَهۡلَهُۥ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ مَنۡ ءَامَنَ مِنۡهُم بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۖ قَالَ وَمَن كَفَرَ فَأُمَتِّعُهُۥ قَلِيلٗا ثُمَّ أَضۡطَرُّهُۥٓ إِلَىٰ عَذَابِ ٱلنَّارِۖ وَبِئۡسَ ٱلۡمَصِيرُ ﴾[البقرة: ١٢٦]. قال الشيخ الآلوسي في قوله: ﴿

(١) يراجع أنوار التنزيل (٤٥/١).
(٢) يراجع حاشية زادة (٢٦٧/١).
(٣) يراجع فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب للطيبي (١٦٧/٢).

﴿قَالَ وَمَن كَفَرَ فَأُمَتِّعُهُۥ﴾: "(قال) أي الله تعالى"(١). ثم ذكر القراءات الواردة في قوله: (فأمتعه): فقال: "وقرأ ابن عامر: (فَأُمْتِعُهُ) مخففا على الخبر، وكذا قرأ يحيى بن وثاب إلا أنه كسر الهمزة، وقرأ أبي: (فنمتعه) بالنون، وابن عباس ومجاهد: (فَأَمْتِعْهُ) على صيغة الأمر(٢)، وعلى هذه القراءة يتعين أن يكون الضمير في: (قال) عائدا إلى إبراهيم، وحسَّنَ إعادةَ: (قال) طولُ الكلام، وأنه انتقل من الدعاء لقوم إلى الدعاء على آخرين، فكأنه أخذ في كلام آخر، وكونه عائدا إليه تعالى- أي قال الله: فأَمْتِعْه يا قادر يا رازق خطابا لنفسه على طريق التجريد- بعيد جدا لا ينبغي أن يلتفت إليه"(٣).

تقرير المسألة:

أولا: ذكر الله تعالى في هذه الآية الكريمة تضرع إبراهيم عليه السلام إلى ربه أن يجعل هذا المكان الذي فيه بيت الله موضعا يأنس إليه الناس ويأمنون فيه، وسأله كذلك أن يرزق المؤمنين من أهله من الثمرات ما يسد حاجاتهم ويغنيهم عن الاحتياج إلى غيره، فأخبره الله أنه يرزق من آمن ويرزق كذلك من كفر كما جاء في قوله تعالى: ﴿كُلًّا نُّمِدُّ هَٰٓؤُلَآءِ وَهَٰٓؤُلَآءِ مِنْ عَطَآءِ رَبِّكَ ۚ وَمَا كَانَ عَطَآءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا﴾[الإسراء: ٢٠]، إلا أن الكافر يمتع في الدنيا تمتيعا قليلا؛ إذ إن عطاء الدنيا محدود، ورزقها إلى نفاد، ثم يسوقه الله في الآخرة إلى عذاب النار، وبئس المصير الذي ينتظره.

(١) يراجع روح المعاني (٣٨٠/١).
(٢) هذه القراءات التي ذكرها الشيخ في الكلمة لم يتواتر منها إلا قراءتان، الأولى: (فأُمَتِّعُهُ) بالتشديد.
الثانية: قراءة ابن عامر: (فأُمْتِعُه) بالتخفيف. يراجع النشر (٢٢٢/٢)، والبدور الزاهرة ص (٤٠).
وأما قراءة يحيى بن وثاب بكسر الهمزة فهي لغة، وقراءة أبي وابن عباس غير متواترة. يراجع البحر المحيط (٦١٤/١)، والدر المصون (١١١/٢، ١١٢).
(٣) يراجع روح المعاني (٣٨٠/١، ٣٨١).

ثانيا: ذكر الشيخ الآلوسي رحمه الله أن الفاعل والقائل في قوله تعالى: ﴿قَالَ وَمَن كَفَرَ فَأُمَتِّعُهُۥ﴾ هو الله سبحانه وتعالى، أي: لما دعا إبراهيم عليه السلام ربه أن يرزق المؤمنين من أهله خاصة إظهارا لشرف ومكانة المؤمنين، وحضا لغيرهم على الإيمان، ومراعاة لحسن الأدب في الطلب؛ ذلك أن إبراهيم عليه السلام لما سأل الله أن يجعل الإمامة في ذريته أجيب بقوله: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾[البقرة: ١٢٤]، فكأن خليل الرحمن ظن أن الرزق يكون للمؤمنين وحدهم كالإمامة، فبين الله له أن عطاء الرزق لا يخص المؤمنين وإنما يعمهم وغيرهم، بخلاف الإمامة فهي خاصة بهم، قال تعالى: "﴿وَلَوْلَآ أَن يَكُونَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً لَّجَعَلْنَا لِمَن يَكْفُرُ بِٱلرَّحْمَٰنِ لِبُيُوتِهِمْ سُقُفًا مِّن فِضَّةٍ وَمَعَارِجَ عَلَيْهَا يَظْهَرُونَ ﴿٣٣﴾ وَلِبُيُوتِهِمْ أَبْوَٰبًا وَسُرُرًا عَلَيْهَا يَتَّكِـُٔونَ ﴿٣٤﴾ وَزُخْرُفًا ۚ وَإِن كُلُّ ذَٰلِكَ لَمَّا مَتَٰعُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۚ وَٱلْـَٔاخِرَةُ عِندَ رَبِّكَ لِلْمُتَّقِينَ﴾[الزخرف: ٣٣ – ٣٥]. قال الشيخ الآلوسي: "في هذا تعليم تعميم دعاء الرزق، وأن لا يحجر في طلب اللطف، وكأن إبراهيم عليه السلام قاس الرزق على الإمامة، فنبهه ـ سبحانه ـ على أن الرزق رحمة دنيوية لا تخص المؤمن بخلاف الإمامة، أو أنه عليه السلام لما سمع: ﴿لَا يَنَالُ﴾ إلخ احترز من الدعاء لمن ليس مرضيا عنده تعالى، فأرشده إلى كرمه الشامل"(١).

ثالثا: ذكر الشيخ الآلوسي رحمه الله القراءات الواردة في (فأمتعه)، والصحيح المقروء به فيها قراءتان: ١ـ قراءة الجمهور: (فأُمَتِّعُهُ) مضارع (متَّع) مضعفا. ٢ـ قراءة ابن عامر: (فأُمْتِعُهُ) بالتخفيف، مضارع (أمتع) الرباعي، وكلاهما بلفظ الخبر .

وأما ما جاء في قراءة ابن عباس: (فأَمْتِعْه) فعلى لفظ الأمر، ويتعين عليه أن يكون القائل إبراهيم عليه السلام، أي: قال إبراهيم: ومن كفر فأمتعه يارب في الدنيا قليلا ثم أَضطِره إلى عذاب النار.

(١) يراجع روح المعاني (٣٨٠/١).

فإن قيل: إذا كان من كلام إبراهيم، فلماذا أعيد فعل القول: (قال)، وهو مذكور في أول الآية؟

قال الشيخ: "وحسَّنَ إعادةَ: (قال) طولُ الكلام، وأنه انتقل من الدعاء لقوم إلى الدعاء على آخرين، فكأنه أخذ في كلام آخر". ولا يقال كيف يدعو إبراهيم عليه السلام عليهم ولا يطلب الهداية لهم؛ لأن هذا الإشكال يندفع بأنه دعا على قوم يئس من إيمانهم فيكون كقول موسى عليه السلام: ﴿رَبَّنَا لِيُضِلُّواْ عَن سَبِيلِكَۖ رَبَّنَا ٱطۡمِسۡ عَلَىٰٓ أَمۡوَٰلِهِمۡ وَٱشۡدُدۡ عَلَىٰ قُلُوبِهِمۡ فَلَا يُؤۡمِنُواْ حَتَّىٰ يَرَوُاْ ٱلۡعَذَابَ ٱلۡأَلِيمَ﴾ [يونس: ٨٨].

رابعا: ذكر الشيخ أن كون الفاعل ـ على قراءة ابن عباس ـ هو الله تعالى على طريقة التجريد بعيد جدا، ويكون المعنى: قال الله: ومن كفر فأَمْتِعْه يا قادر يا رازق، فيكون خطابا من الله لنفسه. ولا يبعد ذلك بل توجيه قراءة ابن عباس على هذا موافق للقراءة المتواترة المقروء بها من أن القائل هو الله تعالى، قال لإبراهيم: أرزق من آمن ومن كفر إلا أن الكافر أمتعه في الدنيا قليلا ثم أضطره إلى عذاب النار، وعلى قراءة ابن عباس بالخطاب من الله لنفسه على طريقة التجريد عند العرب مبالغة، والمعنى: فأمْتِعه يارزاق ثم أضطره إلى عذاب النار.

قال أبو الفتح ابن جني: "وأما على قراءة ابن عباس: (فأمتعه) فيحتمل أمرين:

أحدهما: وهو الظاهر، أن يكون الفاعل في (قال) ضمير إبراهيم عليه السلام، أي: قال إبراهيم أيضا: ومن كفر فأمتعه يارب ثم اضطره يا رب. وحسن على هذا إعادة (قال) لأمرين: أحدهما: طول الكلام، فلما تباعد آخره من أوله أعيدت (قال) لبعدها، كما قد يجوز مع طول الكلام ما لا يجوز مع قصره. والآخر: أنه انتقل من الدعاء لقوم إلى الدعاء على آخرين، فكأن ذلك أخذ في كلام آخر، فاستؤنف معه لفظ القول، فهذا أحد الوجهين. وأما الآخر: فهو أن يكون الفاعل في (قال) ضمير اسم الله تعالى، أي: فأَمْتِعه يا خالق، أو فأمتعه يا قادر أو يا مالك أويا إله، يخاطب بذلك نفسه سبحانه وتعالى، فجرى هذا على ما

تعتاده العرب من أمر الإنسان لنفسه، كقراءة من قرأ: (قال اعلم أن الله على كل شيء قدير)(١) أي: اعلم يا إنسان، وكقول الأعشى: وهل تطيق وداعا أيها الرجل"(٢).

الموضع الثالث: قوله تعالى: ﴿ وَلَوْ أَنَّا كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ أَنِ اقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ أَوِ اخْرُجُوا مِنْ دِيَارِكُمْ مَا فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلٌ مِنْهُمْ وَلَوْ أَنَّهُمْ فَعَلُوا مَا يُوعَظُونَ بِهِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ وَأَشَدَّ تَثْبِيتًا ﴾[النساء: ٦٦]. قال الشيخ الآلوسي: "(قليل) لكون الكلام غير موجب، بدل من الضمير المرفوع في (فعلوه)، وقرأ ابن عامر (إلا قليلا) بالنصب(٣)، وجعله غير واحد على أنه صفة لمصدر محذوف، والاستثناء مفرغ(٤)، أي: ما فعلوه إلا فعلا قليلا، و (من) في (منهم) حينئذ للابتداء على نحو: ما ضربته إلا ضربا منك مبرحا.

(١) جزء من الآية: (٢٥٩) من سورة البقرة. قرأ حمزة والكسائي بوصل همزة: (اعْلَمْ) مع سكون الميم في حالة وصل (قال) بـ (اعلم)، وإذا ابتدآ كسرا همزة الوصل، والباقون بهمزة قطع مفتوحة وصلا وابتداء مع رفع الميم. يراجع النشر (٢٣١/٢)، والبدور الزاهرة ص (٥٤). وسبق ذكر القراءة، ودراسة هذا الموضع وما فيه من التجريد ص (٣١).

(٢) سبق ذكر البيت في تعريف التجريد في الاصطلاح ص (٨). ويراجع كلام ابن جني في المحتسب (١٠٤/١، ١٠٥).

(٣) قرأ الشامي وحده من القراء العشرة بالنصب، والباقون بالرفع. يراجع النشر (٢٥٠/٢)، والبدور الزاهرة ص (٨١).

(٤) الاستثناء المفرغ: هو الذي يكون فيه الكلام غير تام وغير موجب. قال ابن هشام: "إذا استثنى بـ (إلا) وكان الكلام غير تام، وهو الذي لم يذكر فيه المستثنى منه، فلا عمل لـ (إلا)، بل يكون الحكم عند وجودها مثله عند فقدها، ويسمى استثناء مفرغا، وشرطه: كون الكلام غير إيجاب، وهو: النفي نحو: ﴿ وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ ﴾ [آل عمران: ١٤٤]، والنهي نحو: ﴿ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ ﴾[النساء: ١٧١]، والاستفهام الإنكاري نحو: ﴿ فَهَلْ يُهْلَكُ إِلَّا الْقَوْمُ الْفَاسِقُونَ ﴾[الأحقاف: ٣٥]. يراجع أوضح المسالك لابن هشام (٢٢٢/٢).

وقال الطيبي: إنها بيان للضمير في (فعلوا) كقوله تعالى: ﴿لَيَمَسَّنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنْهُمْ﴾[المائدة: ٧٣] على التجريد(١). وليس بشيء، وكأن الذي دعاهم إلى هذا والعدول عن القول بنصبه على الاستثناء أن النصب عليه في غير الموجب غير مختار، فلا يحمل القرآن عليه، كما يشير إليه كلام الزجاج حيث قال: النصب جائز في غير القرآن، لكن قال ابن الحاجب: لا بعد في أن يكون أقل القراء على الوجه الأقوى، وأكثرهم على الوجه الذي هو دونه، بل التزم بعض الناس أنه يجوز أن يجمع القراء غير الأقوى وحققه الحمصي، وقيل: بل يكون إجماعهم دليلا على أن ذلك هو القوي؛ لأنهم هم المتقنون الآخذون عن مشكاة النبوة، وأن تعليل النحاة غير ملتفت إليه. ورجح بعضهم أيضا النصب على الاستثناء هنا بأن فيه توافق القراءتين معنى وهو مما يهتم به، وبأن توجيه الكلام على غيره لا يخلو عن تكلف ودغدغة"(٢).

تقرير المسألة:

أولا: جاءت هذه الآية الكريمة في ثنايا الحديث عن المنافقين، يخبر الله عز وجل أنه لو أوجب عليهم قتل أنفسهم بتعريضها للهلاك، أو فرض عليهم الخروج من ديارهم وأوطانهم بالهجرة ما فعله أحد إلا قليلٌ منهم رياء وسمعة، وحينئذ ينكشف كفرهم ونفاقهم، أو أن أول الآية عام يشمل الجميع أي: لو فرضنا على الناس ما ذكر ما فعله إلا قليل منهم وهم المؤمنون الذين أخلصوا لله رب العالمين. قال الحافظ ابن كثير: "يخبر تعالى عن أكثر الناس أنهم لو أمروا بما هم مرتكبونه من المناهي لما فعلوه؛ لأن طباعهم الرديئة مجبولة على مخالفة الأمر، وهذا من علمه - تبارك وتعالى - بما لم يكن، أو كان فكيف كان يكون. وعن أبي إسحاق السبيعي، قال: لما نزلت: ﴿وَلَوْ أَنَّا كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ أَنِ ٱقْتُلُوٓا۟ أَنفُسَكُمْ أَوِ ٱخْرُجُوا۟ مِن دِيَٰرِكُم مَّا فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلٌ مِّنْهُمْ﴾ الآية، قال رجل: لو أمَرَنا لفعلنا، والحمد لله الذي

(١) يراجع فتوح الغيب (٥٢/٥)، وقول: (وليس بشئ) من كلام الآلوسي رحمه الله ردا على الكلام الذي نقله عن الطيبي.
(٢) يراجع روح المعاني (٧١/٣، ٧٢).

عافانا"(١). وعلى هذا التقدير يكون أول الآية عاما يشمل المؤمنين والمنافقين، وآخرها وهو قوله: ﴿ وَلَوْ أَنَّهُمْ فَعَلُوا مَا يُوعَظُونَ بِهِ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ وَأَشَدَّ تَثْبِيتًا ﴾ خاصا بالمنافقين. فالله لم يكلف الناس بما يشق عليهم، ولكنه أمرهم بطاعة الرسول صلى الله عليه وسلم والانقياد لحكمه، فلو امتثل هؤلاء المنافقون واستجابوا لتوجيهات النبي صلى الله عليه وسلم لكان خيرا لهم وأقوم.

ثانيا: قوله تعالى: ﴿ مَّا فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلٌ مِّنْهُمْ ﴾ (قليل) فيها قراءتان، **الأولى:** قراءة الجمهور برفع (قليل)، وهو الوجه المقدم عند النحاة؛ لأن المستثنى إذا وقع بعد كلام غير موجب نفيا كان أو نهيا(٢) أو استفهاما(٣) فإن ما بعد (إلا) يعرب بإعراب ما قبلها على البدلية. قال سيبويه: "باب ما يكون المستثنى فيه بدلا مما نفى عنه ما أدخل فيه، وذلك قولك: ما أتاني أحد إلا زيد، وما مررت بأحد إلا زيدٍ، وما رأيت أحدا إلا زيدا، جعلت المستثنى بدلا من الأول، فكأنك قلت: ما مررت إلا بزيد، وما أتاني إلا زيدٌ، وما لقيت إلا زيدا. كما أنك إذا قلت: مررت برجلٍ زيدٍ، فكأنك قلت: مررت بزيد. فهذا وجه الكلام أن تجعل المستثنى بدلا من الذي قبله؛ لأنك تدخله فيما أخرجت منه الأول"(٤).

القراءة الثانية: قراءة ابن عامر بنصب (قليلا)، واختلفوا في توجيهها، فمنهم من ذهب إلى أن (إلا) استثناء منقطع، و (قليلا) منصوب بفعل مضمر تقديره: أستثني قليلا منهم.

قال ابن زنجلة: "والعرب تنصب في النفي والإيجاب، فتقول في الإيجاب: سرت بالقوم إلا زيدا، ومررت بالقوم إلا زيدا، ورأيت القوم إلا زيدا. وتقول في النفي: ما جاءني أحد إلا

(١) يراجع تفسير القرآن العظيم (٣٥٢/٢).

(٢) ومثاله في النهي: ﴿ وَلَا يَلْتَفِتْ مِنكُمْ أَحَدٌ إِلَّا امْرَأَتَكَ ﴾[هود: ٨١]. قرأ المكي والبصري برفع التاء، والباقون بنصبها. يراجع النشر (٢٩٠/٢)، والبدور الزاهرة ص (١٥٧).

(٣) ومثال الاستفهام قوله تعالى: ﴿ قَالَ وَمَن يَقْنَطُ مِن رَّحْمَةِ رَبِّهِ إِلَّا الضَّالُّونَ ﴾ [الحجر: ٥٦].

(٤) يراجع الكتاب لسيبويه (٣١١/٢).

زيدٌ، فترفع على البدل من (أحد) كأنه يصح وضعه مكانه أن تقول: ما جاءني إلا زيد، وقد يجوز أن تقول: ما جاءني أحد إلا زيدا، أو ما قام القوم إلا زيدا، فلا تجعله بدلا، ولكن تجعله استثناء منقطعا، أي: أستثني زيدا، فعلى هذا قوله: (إلا قليلا)، أي: أستثني قليلا، أو (إلا قليل) على البدل من الواو"(١).

وذهب الشيخ الآلوسي رحمه الله إلى أن النصب على أنه صفة لمصدر محذوف، والاستثناء مفرغ لم يذكر فيه المستثنى منه وهو منفي، والتقدير: ما فعلوه إلا فعلا قليلا.

ثالثا: (من) في قوله: ﴿مَّا فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلٌ مِّنْهُمْ﴾ متعلقة بمحذوف صفة لـ (قليل).

وعلى قراءة ابن عامر تكون تبعيضية إذا إعربنا (قليلا) بالنصب على أصل الاستثناء، أي: ما فعلوه أستثني قليلا منهم.

وأما إن قلنا بأن (قليلا) صفة لمصدر محذوف تقديره: ما فعلوه إلا فعلا قليلا فتكون (من) بيان للضمير في (فعلوه)، وتكون حينئذ تجريدية.

والقول بأن (من) تجريدية رده الشيخ الآلوسي رحمه الله، وبين السبب الحامل للقول به، وهو أن العلماء قدموا الرفع في الاستثناء المسبوق بنفي.

وما نخلص إليه من هذا الكلام أن قراءة الرفع هي الأشهر عند العلماء والأكثر استعمالا عندهم، وعليها جاءت قراءة الجمهور. والنصب جائز عندهم بقلة، وعليه تحمل قراءة ابن عامر، ولا مانع أن ترد القراءة على خلاف المشهور عند النحاة، ولا نحتاج إلى الاستدلال لها؛ لكونها حجة في ذاتها يحتج بها لا لها. والأولى أن يقال في توجيهها أن النصب فيها على أصل الاستثناء، وأما القول بأن (من) تجريدية ففيه نظر. والسبب في العدول عنه ثلاثة أمور:

١ـ أن القول بأن (قليلا) منصوب على الاستثناء موافق لقراءة الرفع، وتوافق القراءتان معنى مما يهتم به كما قال الشيخ الآلوسي رحمه الله.

(١) يراجع حجة القراءات لابن زنجلة ص (٢٠٦، ٢٠٧).

٢ـ أن وصف القلة في (قليلا) إن كان للأشخاص فهو وصف لهم، وإن كان للفعل أي: (فعلا قليلا منهم) كانت (منهم) زائدة لا حاجة إليها، والأصل عدم الزيادة.

٣ـ القول بأن (منهم) تجريدية يفسد التركيب كما لو قلت: ما أطعموا فلانا إلا إطعاما قليلا منهم، فلا يحسن حينئذ الإتيان بلفظ (منهم)؛ إذ لا فائدة في ذكره. قال السمين الحلبي بعد ذكره لإعراب (قليلا) على أنها صفة لمصدر: "وفيه نظر؛ إذ الظاهر أن (منهم) صفة لـ (قليلا)، ومتى حمل القليل على غير الأشخاص يقلق هذا التركيب؛ إذ لا فائدة حينئذ في ذكر (منهم)"(١).

(١) يراجع الكشاف (٥٣٠/١)، والبحر المحيط (٦٩٦/٣)، والدر المصون (٢٢/٤).

الفصل الثالث
مواضع لم يذكر الشيخ الآلوسي التجريد فيها وذكره فيها غيره.

الموضع الأول: قوله تعالى: ﴿ وَبَشِّرِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ ۖ كُلَّمَا رُزِقُواْ مِنْهَا مِن ثَمَرَةٍ رِّزْقًا ۙ قَالُواْ هَٰذَا ٱلَّذِى رُزِقْنَا مِن قَبْلُ ۖ وَأُتُواْ بِهِۦ مُتَشَٰبِهًا ﴾[البقرة: ٢٥]. ذكر بعض المفسرين التجريد في قوله تعالى: ﴿ مِن ثَمَرَةٍ ﴾، ولم يذكر الشيخ الآلوسي رحمه الله التجريد في هذا الموضع.

تقرير المسألة:

أولا: يخبر الله تعالى في هذه الآية الكريمة بجزاء المؤمنين، وما أعد لهم من النعيم المقيم في جنات تجري من تحتها الأنهار، وبين أحوالهم إذا أتوا بثمرة من ثمار الجنة قالوا: هذه الثمار تماثل ما رزقناه من قبل في حسن المنظر ولذة الطعم، فكل ثمارها يريح القلب ويسر العين ويستلذه الذوق، وإن اختلفت الطعوم والمناظر. قال الإمام الشوكاني: "وقوله: (كلما رزقوا) وصف آخر للجنات، أو هو جملة مستأنفة: كأن سائلا قال: كيف ثمارها؟ و (من ثمرة) في معنى: من أي ثمرة، أي نوع من أنواع الثمرات، والمراد بقوله: (هذا الذي رزقنا من قبل) أنه شبيهه ونظيره، لا أنه هو؛ لأن ذات الحاضر لا تكون عين ذات الغائب لاختلافهما، وذلك أن اللون يشبه اللون وإن كان الحجم والطعم والرائحة متخالفة. والضمير في (به) عائد إلى الرزق، وقيل: المراد أنهم أتوا بما يرزقونه في الجنة متشابها، فما يأتيهم في أول النهار يشابه الذي يأتيهم في آخره، فيقولون: هذا الذي رزقنا من قبل، فإذا أكلوا وجدوا له طعما غير طعم الأول"(١).

(١) يراجع فتح القدير (٦٥/١).

ومن المفسرين من يرى أن قوله تعالى: ﴿قَالُوا هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِن قَبْلُ﴾ أي: من قبل دخولنا الجنة، أي: هذا مثل الذي رزقناه في الدنيا، وجئ به على هيئته في الدنيا لما أودع في النفوس من حب ما ألفته واعتادت عليه.

قال الحافظ ابن كثير: "وعن ابن عباس وعن مرة عن ابن مسعود، وعن ناس من الصحابة: ﴿قَالُوا هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِن قَبْلُ﴾ قال: إنهم أتوا بالثمرة في الجنة، فلما نظروا إليها قالوا: هذا الذي رزقنا من قبل في دار الدنيا. قال ابن جرير: وقال آخرون: بل تأويل ذلك: هذا الذي رزقنا من ثمار الجنة من قبل هذا لشدة مشابهة بعضه بعضا، لقوله تعالى: ﴿وَأُتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا﴾"(١).

ومما يبعد القول بأن هذا مثل ما رزقوه في الدنيا قوله تعالى: ﴿كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِن ثَمَرَةٍ﴾، فهو يدل على أنهم أتوا به قبل ذلك في الجنة، فأكلوه ابتداء ثم جاءهم مرة أخرى بنفس الهيئة التي ألفوها غير أن الطعم مختلف، ليتجدد لهم في كل مرة نعيم.

ثانيا: اختلف المفسرون في معنى (من) في قوله تعالى: ﴿مِن ثَمَرَةٍ﴾. ١ـ ذهب جمع من المفسرين إلى أن (من) الأولى في قوله: (رزقوا منها) والثانية في قوله: (من ثمرة) ـ كلتاهما لابتداء الغاية؛ لأن الرزق ابتدئ من الجنات، ورزق الجنات ابتداؤه من ثمرة. وهو الذي مال إليه الشيخ الآلوسي، فقال رحمه الله: "والمعنى: كل حين رزقوا – مرزوقا - مبتدأ من الجنات مبتدأ من ثمرة، والشائع كونها لغوا، والرزق قد ابتدأ من الجنات، والرزق من الجنات قد ابتدأ من ثمرة، وجعل بمنزلة أن تقول: أعطاني فلان، فيقال: من أين؟ فتقول: من بستانه، فيقول: من أي ثمرة؟ فتقول: من الرمان"(٢).

(١) يراجع تفسير القرآن العظيم (٢٠٤/١).
(٢) يراجع روح المعاني (٢٠٥/١). وممن قال بأن (من) الأولى ابتدائية، والثانية مثلها؛ لأنها بدل منها ـ الإمام أبو حيان في البحر المحيط (١٨٥/١)، وتبعه السمين الحلبي في الدر المصون (٢١٥/١)، وابن عادل في اللباب (٤٥٣/١).

٢ـ ذهب جماعة من المفسرين أن (من) الأولى ابتدائية، والثانية للبيان، فتكون من باب التجريد، وممن ذهب إلى هذا القول الزمخشري رحمه الله حيث يقول: "ووجه آخر: وهو أن يكون (من ثمرة) بيانا على منهاج قولك: رأيت منك أسدا. تريد أنت أسد. وعلى هذا يصح أن يراد بالثمرة النوع من الثمار، والجنات الواحدة"(١).

وأصل الكلام على ذلك: كلما رزقوا منها رزقا هو ثمرة، وجئ بـ (من) التجريدية مبالغة في كون الثمرة رزقا، كأنه جرد من الثمرة شيئا سمي رزقا لكمال ذلك المعنى فيها، والثمرة هي عين الرزق، والرزق هو ذات الثمرة، ولكن الثمرة ذات أوصاف فانتزع منها صفة المرزوقية لكمالها فيها.

واعترض على ذلك جماعة من المفسرين على رأسهم الإمام أبو حيان حيث يقول: "وقد طول الزمخشري في إعراب قوله: (من ثمرة)، ولم يفصح بالبدل، لكن تمثيله يدل على أنه مراده(٢)، وأجاز أن يكون (من ثمرة) بيانا على منهاج قولك: رأيت منك أسدا، تريد أنت أسد، انتهى كلامه. وكون (من) للبيان ليس مذهب المحققين من أهل العربية، بل تأولوا ما استدل به من أثبت ذلك، ولو فرضنا مجيء (من) للبيان، لما صح تقديرها للبيان هنا؛ لأن القائلين بأن (من) للبيان قدروها بمضمر، وجعلوه صدرا لموصول صفة، إن كان قبلها معرفة، نحو: ﴿فَٱجۡتَنِبُواْ ٱلرِّجۡسَ مِنَ ٱلۡأَوۡثَٰنِ﴾[الحج: ٣٠]، أي الرجس الذي هو الأوثان، وإن كان قبلها نكرة، فهو يعود على تلك النكرة نحو: من يضرب من رجل، أي هو رجل، و (من) هذه ليس قبلها ما يصلح أن يكون بيانا له، لا نكرة ولا معرفة"(٣). وقال السمين: "وفيه نظر؛ لأن من شرط ذلك أن يحل محلها موصول، وأن يكون ما قبلها محلى بـ (أل) الجنسية، وأيضا فليس قبلها شيء يتبين بها، وكونها بيانا لما بعدها بعيد جدا، وهو غير المصطلح"(٤).

(١) يراجع الكشاف (١/١٠٧، ١٠٨).
(٢) أي: أن قوله تعالى: (من ثمرة) بدل من قوله: (رزقوا منها).
(٣) يراجع البحر المحيط (١/١٨٥).
(٤) يراجع الدر المصون (١/٢١٥).

فالأولى حمل (من) الأولى والثانية على ابتداء الغاية؛ لأن كونها للتجريد هنا فيه ما فيه مما ذكره أئمة التفسير، ولا يصح التجريد هنا إلا على القول بالتقديم والتأخير، فتكون (من ثمرة) بيانا لما بعدها وهو قوله: (رزقا)، فيكون تقديما للبيان على المبين؛ إذ إن (من ثمرة) بيان لـ (رزقا) أي: كلما رزقوا مرزوقا من الجنان حال كون ذلك المرزوق ثمرة، وهذا التقديم للمبيّن على المبيَّن وإن كان جائزا إلا أنه خلاف الأصل، ولا قرينة تدل عليه، فينبغي أن ينزه كلام الله عن مثله.

قال الشهاب الخفاجي: "فإن قيل: كيف تكون للبيان، وليس قبلها ما تبينه؟ فيقال: بأنه مبنيّ على جواز تقديم المبيّن على المبيَّن، وأنه يكفي تقدّمه ولو تقديراً كما ذهب إليه كثير من النحاة، وإن منعه وضعفه آخرون"(١).

الموضع الثاني: قوله تعالى: ﴿وَلَن تَرْضَىٰ عَنكَ ٱلْيَهُودُ وَلَا ٱلنَّصَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ ۗ قُلْ إِنَّ هُدَى ٱللَّهِ هُوَ ٱلْهُدَىٰ ۗ وَلَئِنِ ٱتَّبَعْتَ أَهْوَآءَهُم بَعْدَ ٱلَّذِى جَآءَكَ مِنَ ٱلْعِلْمِ ۙ مَا لَكَ مِنَ ٱللَّهِ مِن وَلِىٍّ وَلَا نَصِيرٍ﴾[البقرة: ١٢٠]. ذكر بعض العلماء التجريد ومثل له بهذه الآية والآية (٣٧) من سورة الرعد، ولم يذكر الآلوسي رحمه الله التجريد في هاتين الآيتين.

تقرير المسألة:

أولا: يبين الله تعالى في الآية الكريمة موقف أهل الكتاب من دعوة النبي صلى الله عليه وسلم، وأنه لن يتم منهم الرضا عن النبي صلى الله عليه وسلم حتى يتبع ملتهم، وأفردت الملة ـ مع أن لكل فريق ملته، فلليهود ملتهم وللنصارى ملتهم ـ لبيان أن الفريقين قد حرفوا وغيروا ملتهم، وأن الملتين في مخالفتهما للدين الحق بمنزلة الملة الواحدة، فالكفر ملة واحدة. قال الإمام أبو حيان: "ووحدت الملة، وإن كان لهم ملتان؛ لأنهما يجمعهما الكفر، فهي واحدة بهذا الاعتبار، أو للإيجاز فيكون من باب الجمع في الضمير، نظير: ﴿وَقَالُواْ كُونُواْ هُودًا أَوْ نَصَٰرَىٰ﴾[البقرة: ١٣٥]"(٢). أي: قالت اليهود: كونوا هودا، وقالت

(١) يراجع عناية القاضي وكفاية الراضي للشهاب الخفاجي (٧٠/٢).
(٢) يراجع البحر المحيط (٥٩٠/١)

النصارى: كونوا نصارى. والجملة الكريمة في قوله: ﴿ وَلَن تَرْضَىٰ عَنكَ ٱلْيَهُودُ وَلَا ٱلنَّصَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ ﴾ فيها تقنيط وتيئيس من إيمان هؤلاء، وتنبيه على أن رضاهم عن النبي صلى الله عليه وسلم معلق على اتباعه لملتهم، وهذا محال، وإذا كان اتباع النبي صلى الله عليه وسلم لملتهم محالا فإن رضاهم عنه أيضا في حكم المحال، ولسان حالهم: يا محمد مهما تأتنا من آية لتقنعنا بها فما نحن براضين عنك حتى تتبع ملتنا.

ثم لقن الله نبيه صلى الله عليه وسلم الجواب بقوله: ﴿ قُلْ إِنَّ هُدَى ٱللَّهِ هُوَ ٱلْهُدَىٰ ﴾ أي: ما بعثني الله به من الهداية والدلالة والبيان والإرشاد هو الهدى الذي لا هدى بعده، فكيف يطمعون بعد ذلك في تركه لهذا الحق، بأن يتبع أهواءهم. ثم قال لرسوله صلى الله عليه وسلم محذرا من اتباع أهل الكتاب: ﴿ وَلَئِنِ ٱتَّبَعْتَ أَهْوَآءَهُم بَعْدَ ٱلَّذِى جَآءَكَ مِنَ ٱلْعِلْمِ ۙ مَا لَكَ مِنَ ٱللَّهِ مِن وَلِىٍّ وَلَا نَصِيرٍ ﴾ وهي مشعرة بقسم مقدر لتأكيد الكلام من أن النبي صلى الله عليه وسلم لو اتبع أهواءهم بعد ما جاءه الحق اليقيني من ربه فإنه لن يكون له من الله ولي يلي أمره، ولا نصير يدفع عنه العذاب. والخطاب وإن كان للنبي صلى الله عليه وسلم فهو له ولأمته؛ لأنه إمامهم وقدوتهم، فتدخل فيه أمته من باب أولى؛ إذ إنهم دونه في المنزلة.

قال الشيخ الآلوسي رحمه الله: "﴿ وَلَئِنِ ٱتَّبَعْتَ أَهْوَآءَهُم ﴾ أي: آراءهم الزائغة المنحرفة عن الحق الصادرة عنهم بتبعية شهوات أنفسهم، وهي التي عبر عنها فيما قبل – بالملة -، وكان الظاهر: (ولئن اتبعتها) إلا أنه غير النظم، ووضع الظاهر موضع المضمر من غير لفظه إيذانا بأنهم غيروا ما شرعه الله سبحانه تغييرا أخرجوه به عن موضوعه، وفي صيغة الجمع إشارة إلى كثرة الاختلاف بينهم، وأن بعضهم يكفر بعضا"(١).

ثانيا: في هذه الجملة الكريمة وهي قوله تعالى: ﴿ وَلَئِنِ ٱتَّبَعْتَ أَهْوَآءَهُم بَعْدَ ٱلَّذِى جَآءَكَ مِنَ ٱلْعِلْمِ ۙ مَا لَكَ مِنَ ٱللَّهِ مِن وَلِىٍّ وَلَا نَصِيرٍ ﴾ ذكر صاحب الموسوعة القرآنية التجريد فيها، ولم أر

(١) يراجع روح المعاني (٣٧٠/١).

أحدا غيره تعرض للكلام في التجريد في الآية إثباتا أو نفيا، فقال: "التجريد بالباء، أو (من)، أو (في)" وذكر أمثلة لبعض التجريد التي بها تجريد، وذكر منها الآية التي معنا، وآية سورة الرعد، وهي قوله تعالى: ﴿وَلَئِنِ ٱتَّبَعْتَ أَهْوَآءَهُم بَعْدَمَا جَآءَكَ مِنَ ٱلْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ ٱللَّهِ مِن وَلِيٍّ وَلَا وَاقٍ﴾[الرعد: ٣٧]، ثم قال: "أي: مالك الله وليا"(١).

فهو يرى أن التجريد يجري في الآية الكريمة على معنى: (ما لك الله وليا ولا نصيرا)، فإن الله تعالى هو ولي المؤمنين، وهو وحده ناصرهم، فبلغ عز وجل في هذا المقام وهو ولاية المؤمنين ونصرتهم مبلغا صح معه أن ينتزع منه ولي آخر ونصير آخر مبالغة في كمال هذه الصفة.

ولكني أميل إلى أنه لا تجريد في الآيتين الكريمتين، وبيان ذلك: أن (ما) في قوله: ﴿مَا لَكَ﴾ حجازية أو تميمية، و (لك) جار ومجرور في محل رفع خبر مقدم، و (من الله) جار ومجرور متعلق بمحذوف حال من (ولي)(٢)، و (من) الثانية في قوله: (من ولي) صلة، و (ولي) اسم (ما) أو مبتدأ.

والمعنى: أن الله لا يجعل من عنده وليا لك ولا نصيرا إن اتبعت أهواءهم، ودخلت (من) لتأكيد النفي وتقويته. قال الطاهر ابن عاشور: "و (من) في قوله: (من

(١) يراجع الموسوعة القرآنية لإبراهيم بن إسماعيل الإبياري ت: ١٤١٤ هـ (٣٨٧/٢).

(٢) وهو في الأصل صفة، فلما تقدم على (من ولي) صار حالا. قال ابن الصائغ: "فبالتقدم امتنع أن يكون صفة للنكرة؛ لأن الصفة لا تتقدم على الموصوف؛ فتعين أن يكون حالا،

كقول الشاعر: لمية موحشا طلل يلوح كأنه خلل

وهو لكثير عزة؛ وروي أوله: (لعزة موحشا)، ومن رواه: (لمية موحشا) قال: إنه لذي الرمة، فإن (عزة) اسم محبوبة كثير، و (مية) اسم محبوبة ذي الرمة". و (طلل): هو ما بقي شاخصا من آثار الديار. و (خلل): جمع خلة؛ وهي: بطانة منقوشة بالمعادن تغشى بها أجفان السيوف.

والشاهد فيه: (موحشا طلل) حيث وقعت (موحشا) حال من (طلل) وهو نكرة؛ وسوغ ذلك تقدم الحال عليها. يراجع اللمحة في شرح الملحة (٣٨٧/١، ٣٨٨).

ولي) مؤكدة للنفي. والقصد من نفي الولاية التعريض بهم في اعتقادهم أنهم أبناء الله وأحباؤه، فنفى ذلك عنهم حيث لم يتبعوا دعوة الإسلام، ثم نفى الأعم منه، وهذه نكتة عدم الاقتصار على نفي الأعم"(١).

وفي الجملة الشريفة مبالغة في التحذير من اتباع أهوائهم، وزيادة إقناط وتيئيس لهم من اتباع النبي صلى الله عليه وسلم لأهوائهم. قال الطاهر ابن عاشور مبينا المؤكدات فيها: "وقد اشتملت جملة: ﴿وَلَئِنِ ٱتَّبَعْتَ أَهْوَآءَهُم﴾ إلى آخرها على تحذير من الطمع في استدناء اليهود أو النصارى بشيء من استرضائهم طمعا في إسلامهم بتألف قلوبهم، فأكد ذلك التحذير بعشرة مؤكدات، وهي: القسم المدلول عليه باللام الموطئة للقسم. وتأكيد جملة الجزاء بـ (إن)، وبلام الابتداء في خبرها. واسمية جملة الجزاء وهي: ﴿مَا لَكَ مِنَ ٱللَّهِ مِن وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ﴾. وتأكيد النفي بـ (من) في قوله: (من ولي). والإجمال ثم التفصيل بذكر اسم الموصول وتبيينه بقوله: (من العلم). وجعل (الذي جاء) أي: (أنزل إليه) هو العلم كله لعدم الاعتداد بغيره لنقصانه. وتأكيد (من ولي) بعطف (ولا نصير) الذي هو آيل إلى معناه وإن اختلف مفهومه، فهو كالتأكيد بالمرادف"(٢).

الموضع الثالث: قوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ ۗ عَلِمَ ٱللَّهُ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخْتَانُونَ أَنفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنكُمْ ۖ فَٱلْـَٰٔنَ بَٰشِرُوهُنَّ وَٱبْتَغُوا۟ مَا كَتَبَ ٱللَّهُ لَكُمْ ۚ وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ ۖ ثُمَّ أَتِمُّوا۟ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ﴾[البقرة: ١٨٧]. في قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ ۖ﴾ ذكر بعض العلماء أن قوله تعالى: ﴿مِنَ ٱلْفَجْرِ ۖ﴾ تجريد، وهذا الموضع من المواضع التي لم يذكر الشيخ الآلوسي التجريد فيها،

(١) يراجع التحرير والتنوير (٦٩٥/١).
(٢) يراجع المصدر السابق (٦٩٥/١).

وقبل أن أقف مع أقوال المفسرين في بيان التجريد وعدمه في الآية، أعرج على المعنى العام للآية ومناسبتها وسبب نزولها برَمَل كما يرمل الحجيج حتى يكون القارئ الكريم على بصيرة من الأمر، فأقول وبالله التوفيق:

أولا: بعد أن أمر الله عباده المؤمنين بصوم شهر رمضان الكريم وإكمال العدة، وحثهم على أداء وظائفه من التكبير والشكر على القيام بهذه الفريضة، وكان دعاء الصائم مجابا، وهذا الشهر الكريم مظنة إجابة الدعاء لشرف الصيام ومكانة ليلة القدر أعقب ذلك ببيان أنه تعالى سميع لأقوالهم مجيب لدعائهم فقال: ﴿ وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ ﴾[البقرة: ١٨٦]، ثم بين لهم في الآية الكريمة التي معنا مظهرا من مظاهر رحمته بهم، وذلك أن فرض الصيام في أول الأمر كان إلى المغرب، فيحل للواحد منهم بعد المغرب أن يأكل ويشرب ويأتي أهله ما لم ينم أو يأتي عليه صلاة العشاء كما قال بعضهم، فإذا صلى العشاء أو نام قبلها أو بعدها حرم عليه الطعام والشراب والجماع إلى الليلة القابلة، فشق ذلك عليهم فأنزل الله التخفيف، وأباح لهم الأكل والشرب والجماع في ليالي رمضان سواء نام الرجل أم لم ينم.

روى الإمام البخاري في صحيحه بإسناه إلى البراء رضى الله عنه، قال: "كان أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم إذا كان الرجل صائما، فحضر الإفطار، فنام قبل أن يأكل ليلته ولا يومه حتى يمسي، وإن قيس بن صرمة الأنصاري كان صائما، فلما حضر الإفطار أتى امرأته، فقال لها: أعندك طعام؟ قالت: لا، ولكن أنطلق فأطلب لك، وكان يومه يعمل، فغلبته عيناه، فجاءته امرأته، فلما رأته، قالت: خيبة لك، فلما انتصف النهار غُشي عليه، فذُكر ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فنزلت هذه الآية: ﴿ أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ

ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمْ ۚ ﴾ ففرحوا بها فرحا شديدا، ونزلت: ﴿ وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ ﴾"(١).

وروى الإمام أحمد بسنده إلى عبد الله بن كعب يحدث عن أبيه قال : "كان الناس في رمضان إذا صام الرجل فأمسى فنام حرم عليه الطعام والشراب والنساء حتى يفطر من الغد، فرجع عمر بن الخطاب من عند النبي صلى الله عليه وسلم ذات ليلة وقد سهر عنده فوجد امرأته قد نامت فأرادها، فقالت: إني قد نمت، قال: ما نمت، ثم وقع بها، وصنع كعب بن مالك مثل ذلك، فغدا عمر إلى النبي صلى الله عليه وسلم فأخبره، فأنزل الله تعالى: ﴿ عَلِمَ ٱللَّهُ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخْتَانُونَ أَنفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنكُمْ ۖ ﴾"(٢).

ومما يدل على أن حل الإفطار كان إلى العشاء ما رواه أبو داود في سننه من حديث ابن عباس قال: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ ﴾[البقرة: ١٨٣] كان الناس على عهد النبي صلى الله عليه وسلم إذا صلوا العتمة حرم عليهم الطعام والشراب والنساء، وصاموا إلى القابلة، فاختان رجل نفسه، فجامع امرأته وقد صلى العشاء ولم يفطر، فأراد الله تعالى أن يجعل ذلك يسرا لمن بقي ورخصة ومنفعة، فقال سبحانه: ﴿ عَلِمَ ٱللَّهُ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخْتَانُونَ أَنفُسَكُمْ ﴾ الآية. وكان هذا مما نفع الله به الناس، ورخص لهم ويسر(٣).

(١) صحيح البخاري، ك: الصوم، ب: قوله: ﴿ أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمْ ۚ ﴾، ح رقم (١٩١٥).
(٢) مسند أحمد، مسند المكيين، ح كعب بن مالك، برقم (١٥٨٣٣).
(٣) سنن أبي داود، أول ك الصوم، مبدأ فرض الصيام، ح رقم (٢٣١٣)، وقال الشيخ الأرناؤوط: حديث صحيح، وهذا إسناد حسن.

فأباح الله لهم في الليل الإفضاء إلى نسائهم، وأنه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ علم أن أنفسهم كانت تراودهم على مباشرة نسائهم ليلا، بل قد فعل ذلك بعضهم، فخفف الله عنهم وأباح لهم الأكل والشرب والجماع في الليل.

ثانيا: قوله تعالى: ﴿ وَكُلُواْ وَٱشۡرَبُواْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلۡخَيۡطُ ٱلۡأَبۡيَضُ مِنَ ٱلۡخَيۡطِ ٱلۡأَسۡوَدِ مِنَ ٱلۡفَجۡرِۖ ﴾ جاءت روايات تبين أن قوله: ﴿ مِنَ ٱلۡفَجۡرِۖ ﴾ تأخر نزوله عن الجملة السابقة. روى البخاري من حديث سهل بن سعد، قال: "أنزلت: ﴿ وَكُلُواْ وَٱشۡرَبُواْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلۡخَيۡطُ ٱلۡأَبۡيَضُ مِنَ ٱلۡخَيۡطِ ٱلۡأَسۡوَدِ ﴾ ولم ينزل ﴿ مِنَ ٱلۡفَجۡرِۖ ﴾، فكان رجال إذا أرادوا الصوم ربط أحدهم في رجله الخيط الأبيض والخيط الأسود، ولم يزل يأكل حتى يتبين له رؤيتهما، فأنزل الله بعد: ﴿ مِنَ ٱلۡفَجۡرِۖ ﴾ فعلموا أنه إنما يعني الليل والنهار"(١).

(١) صحيح البخاري، ك: الصوم، ب: ﴿ وَكُلُواْ وَٱشۡرَبُواْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلۡخَيۡطُ ٱلۡأَبۡيَضُ مِنَ ٱلۡخَيۡطِ ٱلۡأَسۡوَدِ مِنَ ٱلۡفَجۡرِۖ ﴾، ح رقم (١٩١٧). ومما تجدر الإشارة إليه أن بعض العلماء سواء من المفسرين أو المحدثين حين يذكر حديث سهل بن سعد السابق في سبب نزول الآية يقرن به حديث عدي بن حاتم الذي رواه البخاري أن عديا قال: لما نزلت: ﴿ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلۡخَيۡطُ ٱلۡأَبۡيَضُ مِنَ ٱلۡخَيۡطِ ٱلۡأَسۡوَدِ ﴾ عمدت إلى عقال أسود، وإلى عقال أبيض، فجعلتهما تحت وسادتي، فجعلت أنظر في الليل، فلا يستبين لي، فغدوت على رسول الله 9، فذكرت له ذلك فقال: "إنما ذلك سواد الليل وبياض النهار". صحيح البخاري، نفس الكتاب والباب، ح رقم (١٩١٦).
وهذا الجمع بين الحديثين قد يوهم عند البعض أن الآية نزلت بسبب فعل عدي بن حاتم رضى الله عنه، وهذا غير صحيح.
قال الطاهر ابن عاشور: "فيظهر من حديث سهل بن سعد أن مثل ما عمله عدي بن حاتم قد كان عمله غيره من قبله بمدة طويلة، فإن عديا أسلم سنة تسع أو سنة عشر، وصيام رمضان فرض سنة اثنتين، ولا يعقل أن يبقى المسلمون سبع أو ثماني سنين في مثل هذا الخطأ، فمحل حديث سهل بن سعد على أن يكون ما فيه وقع في أول مدة شرع الصيام، ومحمل حديث عدي بن حاتم أن عديا وقع في مثل الخطأ الذي وقع فيه من تقدموه". التحرير والتنوير (١٨٤/٢، ١٨٥).

وهذا التأخير ليس من باب تأخير البيان عن وقت الحاجة؛ لأن الله أنزل صدر الجملة الكريمة وهي قوله: ﴿ وَكُلُواْ وَٱشۡرَبُواْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلۡخَيۡطُ ٱلۡأَبۡيَضُ مِنَ ٱلۡخَيۡطِ ٱلۡأَسۡوَدِ ﴾ وترك فهمها لاجتهادهم، وقد كان التشبيه بالخيطين معروفا عندهم، ومشهورا عند فصحائهم، فلما التبس على بعضهم، ففهم الخيطين على ظاهره، وكان يأتي بخيطين يجعلها في رجله، أنزل الله قوله: ﴿ مِنَ ٱلۡفَجۡرِۖ ﴾ زيادة في البيان، فصار ذلك من قبيل تأخير البيان إلى وقت الحاجة، لا تأخيره عن وقت الحاجة.

قال القاضي أبو السعود: "وما روي من أنها نزلت ولم ينزل (من الفجر) فعمد رجال إلى خيطين أبيض وأسود، وطفقوا يأكلون ويشربون حتى يتبينا لهم فنزلت، فلعل ذلك كان قبل دخول رمضان، وتأخير البيان إلى وقت الحاجة جائز، أو اكتفى أولا باشتهارها في ذلك، ثم صرح بالبيان لما التبس على بعضهم"(١).

ثالثا: قوله تعالى: ﴿ وَكُلُواْ وَٱشۡرَبُواْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلۡخَيۡطُ ٱلۡأَبۡيَضُ مِنَ ٱلۡخَيۡطِ ٱلۡأَسۡوَدِ مِنَ ٱلۡفَجۡرِۖ ﴾ يرى بعض المفسرين أنه من التشبيه البليغ(٢)، حيث شبه الله تعالى أول ما يظهر من ضوء الفجر بالخيط الأبيض، وشبه ما يمتد من ظلمة آخر الليل بالخيط الأسود، ولولا ذكر قوله تعالى: ﴿ مِنَ ٱلۡفَجۡرِۖ ﴾ لعُدَّ ذلك من الاستعارة التصريحية(٣).

(١) يراجع إرشاد العقل السليم (٢٠٢/١).

(٢) التشبيه البليغ: هو ما حذفت فيه الأداة، ووجه الشبه. وهو أرقى أنواع التشبيه بلاغة؛ لأنه كلما كان وجه الشبه قليل الظهور، يحتاج في إدراكه إلى أعمال الفكر كان ذلك أفعل في النفس، وأدعى إلى تأثرها واهتزازها، لما هو مركوز في الطبع، من أن الشيء إذا نيل بعد الطلب له، والاشتياق إليه، ومُعاناة الحنين نحوه، كان نيله أحلى، وموقعه في النفس أجلّ وألطف. ومثاله: زيد أسد. قال الشيخ الأخضري في منظومته الجوهر المكنون:

وأبلغ التشبيه ما منه حذف وجه وآلة يليه ما عرف

يراجع جواهر البلاغة ص (٢٣٨، ٢٤٢)، والجوهر المكنون ص (٣٦).

(٣) الاستعارة التصريحية أو المصرحة: ما صرح فيها بلفظ المشبه به. نحو: يحيي الله الأرض بعد موتها، يقدر تشبيه تزيينها بالنبات ذي الخضرة والنضرة بالإحياء

٢- يرى آخرون أن قوله تعالى: ﴿ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ ﴾ من قبيل الاستعارة، شبه بياض الصبح بالخيط الأبيض، وسواد الليل بالخيط الأسود، بجامع الضعف في كلٍّ من ظلمة الليل وضوء النهار عند طلوع الفجر مع ضعف الخيطين.

قال الدكتور/ وهبة الزحيلي: "﴿ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ ﴾ استعارة، يراد بها تشبيه بياض الصبح بالخيط الأبيض، وسواد الليل بالخيط الأسود، والخيطان مجاز، والتشبيه بالخيطين؛ لأنهما ضعيفان عند الطلوع"(١).

والصحيح ما ذهب إليه الفريق الأول، وهو قول جمهرة المفسرين، من أنه من قبيل التشبيه البليغ لا من قبيل الاستعارة؛ لأن الاستعارة مبناها على تناسي التشبيه بالكلية، وهنا ذكر طرفا التشبيه، فالمشبه به ـ وهو الخيطان ـ مذكور صراحة، والمشبه ـ وهو الفجر ـ مذكور أيضا صراحة، والمشبه الآخر ـ وهو تشبيه الليل بالخيط الأسود ـ مذكور ضمنا لدلالة ﴿ مِنَ ٱلْفَجْرِ ﴾ عليه.

قال الإمام الزمخشري: "فإن قلت: أهذا من باب الاستعارة أم من باب التشبيه؟ قلت: قوله: ﴿ مِنَ ٱلْفَجْرِ ﴾ أخرجه من باب الاستعارة، كما أن قولك: (رأيت أسدا) مجاز. فإذا زدت: (من فلان) رجع تشبيها"(٢).

قال الشيخ الآلوسي: "هو على وزان قولك: حتى يتبين العالم من الجاهل من القوم، وبهذا البيان خرج الخيطان عن الاستعارة إلى التشبيه؛ لأن شرطها عندهم تناسيه بالكلية، وادعاء أن المشبه هو المشبه به لولا القرينة"(٣).

بجامع الحسن أو النفع في كل، ويستعار الإحياء للتزيين. يراجع جواهر البلاغة ص (٢٦٠، ٢٦٤).

(١) يراجع التفسير في العقيدة والشريعة والمنهج (٢/ ١٤٧).

(٢) يراجع الكشاف (٢٣١/١).

(٣) يراجع روح المعاني (٤٦٢/١). وهذا القول من الشيخ الآلوسي رحمه الله تعالى ميل منه إلى القول بالتجريد الذي سيأتي بيانه بعد، غير أنه لم يصرح به، ولم يبين ما فيه من تجريد.

رابعا: اختلف المفسرون في (من) في قوله: ﴿مِنَ ٱلْفَجْرِ﴾ ١ـ فذهب بعضهم إلى أنها تبعيضية؛ لأن أول ما يظهر من بياض النهار جزء من الفجر، فالفجر يطلق على الساعات من أول طلوع الضوء إلى طلوع الشمس، فأول ما يبدو من الضوء جزء من الفجر. قال القاضي أبو السعود: "ويجوز أن يكون (من) للتبعيض، فإن ما يبدوا بعض الفجر"(١). و (من) الأولى وهي قوله: ﴿مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ﴾ ابتدائية؛ لبيان أن ظهور وتمييز الفجر ابتداؤه بظهور الخيط الأبيض وهو ضوء النهار، وإزالته للخيط الأسود وهو ظلمة الليل. قال السمين الحلبي: "(من الخيط) ((من)) لابتداء الغاية، وهي ومجرورها في محل نصب بـ (يتبين)؛ لأن المعنى: حتى يباين الخيط الأبيض الأسود"(٢).

٢ـ أن تكون (من) بيانية. قال الشيخ أبو البركات النسفي: ﴿مِنَ ٱلْفَجْرِ﴾ بيان أن الخيط الأبيض من الفجر لا من غيره، واكتفى به عن بيان الخيط الأسود؛ لأن بيان أحدهما بيان للآخر"(٣).

وهذا القول بأن (من) في قوله تعالى: ﴿مِنَ ٱلْفَجْرِ﴾ بيانية للتجريد قول حسن يظهر بلاغة التشبيه وحسنه، فالخيط الأبيض هو بياض النهار، وبياض النهار هو الخيط الأبيض، والفجر هو هو عين بياض النهار، فجرد تعالى من الفجر فجرا آخر مبالغة في تمييزه وظهوره ووضوحه، فذكر المشبه ـ وهو الفجر ـ جعل الأمر يرجع إلى التشبيه لا إلى الاستعارة، والتشبيه فيه وارد على طريقة التجريد.

فإن قيل: إذا كان الأمر كما ذكرت من أن قوله: ﴿مِنَ ٱلْفَجْرِ﴾ أخرج الجملة من الاستعارة إلى التشبيه، فلماذا لا نقول: إن (الخيط الأسود) يبقى على الاستعارة إذ لم يذكر فيه (من الليل)، كما ذكر في الخيط الأبيض ﴿مِنَ ٱلْفَجْرِ﴾؟

(١) يراجع إرشاد العقل السليم (٢٠٢/١).
(٢) يراجع الدر المصون (٢٩٦/٢).
(٣) يراجع مدارك التنزيل (١٦٢/١).

والجواب أن قوله تعالى: ﴿مِنَ ٱلْفَجْرِ﴾ يغني عن ذكر (من الليل)؛ لأن ﴿مِنَ ٱلْفَجْرِ﴾ بيان للخيط الأبيض، وبيان الخيط الأبيض يتبين الخيط الأسود، فبضدها تتميز الأشياء وتتضح، فاكتفى ببيان الأول من الخيطين عن الثاني؛ لأن الأول هو المقصود، فبه يحرم الأكل والشرب والمباشرة، وتجب الصلاة والإمساك.

قال الإمام الزمخشري: "فإن قلت: فلم زيد ﴿مِنَ ٱلْفَجْرِ﴾ حتى كان تشبيها؟ وهلا اقتصر به على الاستعارة التي هي أبلغ من التشبيه وأدخل في الفصاحة(١)؟

قلت: لأن من شرط المستعار أن يدل عليه الحال أو الكلام، ولو لم يذكر ﴿مِنَ ٱلْفَجْرِ﴾ لم يعلم أن الخيطين مستعاران، فزيد ﴿مِنَ ٱلْفَجْرِ﴾ فكان تشبيها بليغا وخرج من أن يكون استعارة"(٢).

قال الطيبي: "قوله: (ولو لم يذكر ﴿مِنَ ٱلْفَجْرِ﴾ لم يعلم أن الخيطين مستعاران) جواب، لكنه غير تام لكون العدول من الاستعارة التي هي أبلغ إلى التشبيه، الذي هو أدنى لفقدان القرينة، لا يمهد العذر، على أن القرائن كثيرة، نحو أن يقال: حتى يتفلق لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود، أو يشرق أو يطلع، لكن الجواب الكافي أن يقال: إن العدول إليه وإن كان تشبيها لكنه بليغ لا يقصر عن مرتبة الاستعارة؛ لأنه واقع على طريق التجريد، كأنه جرد من الفجر نفس الخيط، كقولك: رأيت أسدا منك، وهو المراد بقوله: (فكان تشبيها بليغا)"(٣).

(١) اتفق علماء البيان على أن المجاز أبلغ من الحقيقة، والاستعارة أبلغ من التشبيه؛ لأن الاستعارة مبنية على تناسي التشبيه، وادعاء أن المشبه فرد من أفراد المشبه به. قال الطيبي: "الاستعارة أبلغ من التشبيه؛ لأن في التشبيه اعترافا بكون المشبه به أكمل من المشبه في الوجه، وفي الاستعارة ادعاء أنهما جنس واحد". قال الشيخ الأخضري:

ثم المجاز والكنى أبلــغ من تصريح او حقيقة كذا زكن
في الفن تقديم استعارة على تشبيه ايضا باتفاق العقــلا

فتوح الغيب (٣٤٩/٣)، والجوهر المكنون ص (٤٠).

(٢) يراجع الكشاف (٢٣١/١).

(٣) يراجع فتوح الغيب (٣٥٠/٣).

الموضع الرابع: قوله تعالى: ﴿ تُولِجُ ٱلَّيۡلَ فِي ٱلنَّهَارِ وَتُولِجُ ٱلنَّهَارَ فِي ٱلَّيۡلِۖ وَتُخۡرِجُ ٱلۡحَيَّ مِنَ ٱلۡمَيِّتِ وَتُخۡرِجُ ٱلۡمَيِّتَ مِنَ ٱلۡحَيِّۖ وَتَرۡزُقُ مَن تَشَآءُ بِغَيۡرِ حِسَابٖ ﴾[آل عمران: ٢٧]. قال الإمام ابن عطية: "واختلف المفسرون في معنى قوله تعالى: ﴿ وَتُخۡرِجُ ٱلۡحَيَّ مِنَ ٱلۡمَيِّتِ ﴾ الآية، فقال الحسن: معناه تخرج المؤمن من الكافر، والكافر من المؤمن، قال أبو محمد: فالمراد على هذا القول موت قلب الكافر، وحياة قلب المؤمن، والحياة والموت مستعاران، وذهب جمهور كثير من العلماء إلى أن الحياة والموت في الآية إنما هو الحياة حقيقة والموت حقيقة لا باستعارة، ثم اختلفوا في المثل التي فسروا بها، فقال عكرمة: هو إخراج الدجاجة وهي حية من البيضة وهي ميتة، وإخراج البيضة وهي ميتة من الدجاجة وهي حية، ولفظ الإخراج في هذا المثال وما ناسبه لفظ متمكن على عرف استعماله، وقال عبد الله بن مسعود في تفسير الآية: هي النطفة تخرج من الرجل وهي ميتة وهو حي، ويخرج الرجل منها وهي ميتة. قال القاضي أبو محمد: ولفظ الإخراج في تنقل النطفة حتى تكون رجلا إنما هو عبارة عن تغير الحال كما تقول في صبي جيد البنية: يخرج من هذا رجل قوي، وهذا المعنى يسميه ابن جني: (التجريد) أي: تجرد الشيء من حال إلى حال هو خروج. وقد يحتمل قوله تعالى: ﴿ وَتُخۡرِجُ ٱلۡمَيِّتَ مِنَ ٱلۡحَيِّ ﴾ أن يراد به أن الحيوان كله بميته، فهذا هو معنى التجريد بعينه وأنشد ابن جني على ذلك:

أفاءت بنو مروان ظلما دماءنا وفي الله - إن لم ينصفوا - حَكَم عدل"(١).

تقرير المسألة:

(١) يراجع المحرر الوجيز (٤١٨/١). وهذا البيت ذكره ابن جني في الخصائص (٤٧٧/٢) ، أثناء حديثه عن التجريد، وقال معلقا على التجريد في البيت: "وهذا غاية البيان والكشف، ألا ترى أنه لا يجوز أن يعتقد أن الله سبحانه ظرف لشيء ولا متضمن له، فهو إذًا على حذف المضاف، أي: في عدل الله عدل حكم عدل. وذكره ابن دريد في جمهرة اللغة (٥٦٤/١)، وابن منظور في اللسان (١٤٢/١٢)، ونسبه لابن بَرِّي.

أولا: ذكر الله تعالى في الآية الكريمة مظهرا من مظاهر قدرته الشاهدة على وحدانيته عز وجل، فأخبر أنه يخرج الحي من الميت والميت من الحي، وما ذكره الإمام ابن عطية من أقوال للمفسرين في الآية كله محتمل، فقد ذكر أن إخراج الحي من الميت والميت من الحي هو إخراج للمؤمن من الكافر والكافر من المؤمن، والطيب من الخبيث والخبيث من الطيب، فيكون الرجل مؤمنا ويولد منه كافر كولد نوح عليه السلام، ويكون كافرا ويولد منه مؤمن كإبراهيم عليه السلام، وهذا معنى صحيح، فالله تعالى جعل الكفر موتا معنويا والإيمان حياة فقال: ﴿أَوَمَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا﴾ [الأنعام: ١٢٢]. وإن ذهبت إلى أن معنى هذا الإخراج: إخراج البيضة من الدجاجة والعكس، أو إخراج النبات من الأرض الميتة فهو صحيح أيضا، وقد ذكره الله في القرآن، قال تعالى: ﴿وَاللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيَاحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَسُقْنَاهُ إِلَىٰ بَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَحْيَيْنَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾[فاطر: ٩]، وإن قلت بأنه إخراج للحي من النطفة والعكس فما أبعدت، قال تعالى: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ [البقرة: ٢٨]. وما ذكره المفسرون في هذه الآية جاء على سبيل التمثيل لهذا الإخراج للحي من الميت والميت من الحي لا على سبيل التحديد، والآية تحتمل كل هذه المعاني.

ثانيا: ذكر الإمام ابن عطية رحمه الله التجريد في هذه الآية، ولم أر أحدا غيره من المفسرين ذكر التجريد فيها إلا ابن عرفة نقلا عن ابن عطية أيضا(١)، والتجريد فيها باعتبار

(١) ذكرها عند الكلام على قول الله تعالى: ﴿كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِن ثَمَرَةٍ رِّزْقًا قَالُوا هَٰذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِن قَبْلُ﴾[البقرة: ٢٥]، فقال: "وذكر البيانيون أنها تكون للتجريد، وهو للتبعيض مثل: لي من زيد صديق حميم، كأنك جردت عن صفاته رجلا صديقا، وكذا قوله Y: ﴿لَهُم مِّن جَهَنَّمَ مِهَادٌ﴾[الأعراف: ٤١]، وقوله: ﴿لَهُمْ فِيهَا دَارُ الْخُلْدِ﴾[فصلت:

أن الحي هو نفس الميت والميت نفس الحي، فالحي ينتقل من حال الحياة إلى حال الموت، ويخرجه الله بعد أن كان نطفة إلى حال الحياة فالمنتقِل والمنتقَل إليه ذات واحدة، فاعتبر هذا الانتقال من حال إلى حال تجريدا كما في قولك عن صبي صحيح البنية: يخرج من هذا رجل قوي، أو قولك في طالب مجتهد نبيه: يخرج من هذا عالم كبير، والعالم هو هو عين الطالب، لكنه بعد أن انتقل من حال التعلم إلى حال التعليم. أو أن يكون التجريد على معنى أن هذا الحي نفسه ميت بمعنى أن الله يميته، فانتزع من هذا الحي شخصا موصوفا بصفة الحياة مبالغة في اتصافه بها ثم جعله الله ميتا.

وهذا الذي ذكره الإمام ابن عطية رحمه الله من حمل الآية على التجريد لا يخلو من تكلف، والآية سيقت لبيان قدرة الله تعالى، وأنه يخرج من الميت حيا مختلفا عنه، وكذا يخرج من الحي ميتا مختلفا عن ذلك الحي، والأولى حمل الآية على الحقيقة كما ذكر في إخراج السنبلة من الحبة وغيرها، أو حملها على المجاز في إخراج الصالح من الطالح والعكس، فالتعبير على ظاهره، ولا تجريد فيه.

الموضع الخامس: قوله تعالى: ﴿ إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ لَءَايَٰتٍ لِّأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾ [آل عمران: ١٩٠]. هذه الآية الكريمة لم يذكر الشيخ الآلوسي رحمه الله أن فيها تجريدا، وذكرها صاحب الموسوعة القرآنية عند بيان التجريد فقال: "التجريد: هو أن تعتقد أن في الشيء من نفسه معنى آخر كأنه مباين له، فتخرج ذلك إلى ألفاظه بما اعتقدت ذلك، كقوله تعالى: ﴿ إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ

٢٨]، وأنشد عليه ابن عطية في سورة آل عمران في قوله: ﴿ وَتُخْرِجُ ٱلْمَيِّتَ مِنَ ٱلْحَىِّ ﴾ قول الشاعر:

أفاءت بنو مروان ظلما دماءنا وفي الله إن لم ينصفوا حكم عدل.

يراجع تفسير ابن عرفة (٢٠٢/١).

﴿ وَٱخۡتِلَٰفِ ٱلَّيۡلِ وَٱلنَّهَارِ لَأٓيَٰتٖ لِّأُوْلِي ٱلۡأَلۡبَٰبِ ﴾، فظاهر هذا أن في العالم من نفسه آيات، وهو عينه ونفسه تلك الآيات"(١).

تقرير المسألة:

أولا: بعد أن بين الحق تعالى أن له ملك السماوات والأرض، وأنه وحده المتصرف في هذا العالم خلقا وإيجادا، ورزقا وإمدادا، وإحياء وإماتة، بين ما في هذا الملك العظيم من عظات وعبر فقال: ﴿ إِنَّ فِي خَلۡقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ ﴾ أي: في إيجادهما على هذا النحو البديع، وما فيهما من المشاهد العظيمة والعجائب البديعة من نجوم وكواكب، وزروع وثمار وأشجار، وفي إيجاد الليل والنهار على هذه الحالة المتعاقبة التي لا تتخلف ـ في كل ذلك أمارات ساطعة، وبينات واضحة لأصحاب العقول السليمة، والفطر المستقيمة على وحدانية الخالق ﷻ.

ثانيا: القول بالتجريد في هذه الآية ونظائرها لم يذكره أكثر المفسرين، وإنما ذكره بعضهم في بعض الآيات، والتجريد هنا بحرف (في)، فقد ذكر الحق تعالى خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار، ثم أخرج منها آياتٍ، مع أن هذا الخلق والاختلاف هو عين الآيات، لكنه انتزع من هذا الخلق خلقا آخر كأنه غيره، وجعله محصلا للتفكر مبالغة في تحقيق العبر والعظات بهذه المخلوقات لمن أعمل فكره وعقله فيها.

ومثل ما يقال في هذه الآية الكريمة يقال في نظائرها كالآية (١٦٤) من سورة البقرة، وكقوله تعالى: ﴿ إِنَّ فِي ٱخۡتِلَٰفِ ٱلَّيۡلِ وَٱلنَّهَارِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ لَأٓيَٰتٖ لِّقَوۡمٖ يَتَّقُونَ ﴾[يونس: ٦]، وقوله تعالى: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِي مَدَّ ٱلۡأَرۡضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَٰسِيَ وَأَنۡهَٰرٗاۖ وَمِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ جَعَلَ فِيهَا زَوۡجَيۡنِ ٱثۡنَيۡنِۖ يُغۡشِي ٱلَّيۡلَ ٱلنَّهَارَۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَٰتٖ لِّقَوۡمٖ يَتَفَكَّرُونَ ﴾[الرعد: ٣].

(١) يراجع الموسوعة القرآنية (٤١/٣).

ففي الآية الثالثة من سورة الرعد نجد القاضي أبا السعود يقول: "﴿ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ ﴾ أي: فيما ذكر من مد الأرض وإيتادها بالرواسي، وإجراء الأنهار وخلق الثمرات وإغشاء الليل النهار، وفي الإشارة بـ (ذلك) تنبيه على عظم شأن المشار إليه في بابه، (لآيات) باهرة، وهي آثار تلك الأفاعيل البديعة جلت حكمت صانعها، فـ (في) على معناها، فإن تلك الآثار مستقرة في تلك الأفاعيل منوطة بها، ويجوز أن يشار بـ (ذلك) إلى تلك الآثار المدلول عليها بتلك الأفاعيل فـ (في) تجريدية"(١).

قلت: إن قُصد بالخلق: آثاره الناطقة بوحدانية الباري سبحانه وتعالى وقدرته فـ (في) للتجريد؛ إذ إن هذه الآثار من خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار هي عين الآيات ونفسها، وإن أريد بالخلق المخلوقات ذاتها كقوله تعالى: ﴿ هَٰذَا خَلْقُ ٱللَّهِ فَأَرُونِي مَاذَا خَلَقَ ٱلَّذِينَ مِن دُونِهِۦ ﴾[لقمان: ١١]، أقول: إن أريد ذلك لم تكن (في) من باب التجريد، وإنما تدل على أصل معناها من الظرفية، وهو أن هذا الخلق مودع فيه هذه الآيات العظيمة الدالة على قدرة العزيز الحكيم، والآيات تكمن في هذه المخلوقات، ولا تظهر إلا لأولي الألباب، ومجئ (إنَّ) لتعليل الجملة السابقة، فالمقصود إثبات الدلائل على قدرة الباري وملكه العظيم؛ لأنها مذكورة إثر قوله: ﴿ وَلِلَّهِ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۗ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾[آل عمران: ١٨٩]، ودخلت اللام في (لآيات) وهو اسم (إن) لتأخره عن الخبر(٢)، ونكرت (آيات) للتعظيم والتفخيم، أي: لآيات عظيمة دالة على قدرة

(١) يراجع إرشاد العقل السليم (٤/٥).
(٢) قال ابن مالك:
وتصحب الواسط معمول الخبر والفصل واسما حل قبله الخبر
أي: تدخل لام الابتداء على معمول الخبر إذا توسط بين اسم (إن) والخبر نحو: إن زيدا لطعامك آكل، وأشار بقوله (والفصل) إلى أن لام الابتداء تدخل على ضمير

الله التامة وملكه العظيم، وتأكيد الكلام بـ (إن) لتنزيل المخاطبين الذين لم يهتدوا بتلك الدلائل منزلة من ينكر، وأن تعطيلهم عقولهم عن النظر والتفكر سبب حرمانهم من الانتفاع بهذه الآيات، وأن نفعها حاصل لمن توجه بفكره إلى النظر والاستدلال بهذه الدلائل.

قال الشيخ الآلوسي رحمه الله: "(لآيات) أي: دلالات على وحدة الله تعالى وكمال علمه وقدرته، وهو اسم (إن)، وقد دخله اللام لتأخره عن خبرها، والتنوين فيه للتفخيم كما وكيفا، أي: آيات كثيرة عظيمة، وجمع القلة هنا قائم مقام جمع الكثرة، قيل: وفي ذلك رمز إلى أن الآيات الظاهرة وإن كانت كثيرة في نفسها إلا أنها قليلة في جنب ما خفي منها في خزائن العلم ومكامن الغيب ولم يظهر بعد"(١).

قال الشيخ محمد عبد الحق الهندي: "واعلم أن الله تعالى ذكر في سورة البقرة ثمانية أنواع من الدلائل، حيث قال: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱلْفُلْكِ ٱلَّتِي تَجْرِي فِي ٱلْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٍ فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ ٱلرِّيَٰحِ وَٱلسَّحَابِ ٱلْمُسَخَّرِ بَيْنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ لَأٓيَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾[البقرة: ١٦٤]، واقتصر في هذه السورة [أي: سورة آل

الفصل نحو: إن زيدا لهو القائم، وقال الله تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ ٱلْقَصَصُ ٱلْحَقُّ﴾ [آل عمران: ٦٢]، وأشار بقوله: (واسما حل قبله الخبر) إلى أن لام الابتداء تدخل على الاسم إذا تأخر عن الخبر نحو: إن في الدار لزيدا، قال الله تعالى: ﴿وَإِنَّ لَكَ لَأَجْرًا غَيْرَ مَمْنُونٍ﴾[القلم: ٣]. يراجع ألفية ابن مالك ص (٢٢)، وشرح ابن عقيل (٣٧٠/١ - ٣٧٣).

(١) يراجع روح المعاني (٣٦٧/٢).

عمران] على ثلاثة أنواع منها، وترك الخمسة الباقية، وجعل فاصلة هذه الآية قوله: ﴿ لَآيَٰتٍ لِّأُوْلِي ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾، وجعل الفاصلة هناك قوله: ﴿ لَآيَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴾، واللب خالص العقل، فإن العقل له ظاهر وله لب، ففي أول الأمر يكون عقلا، وفي حال كماله ونهاية أمره يكون لبا، وهو في أول أمره وإن احتاج إلى كثرة الدلائل وتظاهر بعضها ببعض، لكنه في حال كماله لا يحتاج إلى تكثير الأدلة، بل يكتفي بخلاصة الدلائل وزبدتها، فإن الدلائل مع كثرتها غاية الكثرة منحصرة في ثلاثة أنواع؛ لأنها إما سماوية أو أرضية أو مركبة منهما، فأشار إلى الأول بقوله: ﴿ إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ ﴾، وإلى الثاني بقوله: ﴿ وَٱلْأَرْضِ ﴾، وإلى المركبة بقوله: ﴿ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ ﴾"(١).

الموضع السادس: قوله تعالى: ﴿ وَمَا لَكُمْ لَا تُقَٰتِلُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱلْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ ٱلرِّجَالِ وَٱلنِّسَآءِ وَٱلْوِلْدَٰنِ ٱلَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَآ أَخْرِجْنَا مِنْ هَٰذِهِ ٱلْقَرْيَةِ ٱلظَّالِمِ أَهْلُهَا وَٱجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ وَلِيًّا وَٱجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ نَصِيرًا ﴾[النساء: ٧٥]. لم أر من صرح بالتجريد في هذه الآية الكريمة سوى صاحب الموسوعة القرآنية كما سيأتي.

تقرير المسألة:

أولا: هذه الآية الكريمة حض وترغيب للمؤمنين على القتال في سبيل الله، ﴿ وَمَا لَكُمْ لَا تُقَٰتِلُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ﴾ أي: أي شئ يمنعكم من الجهاد في سبيل الله من أجل إعلاء كلمة الله، ومن أجل نصرة المستضعفين من الرجال الذين منعوا من الهجرة، والنساء اللائي لا

(١) يراجع الإكليل على مدارك التنزيل (٥١١/٢).

حول لهن ولا قوة، والولدان الذين لا يملكون من الأمر شيئا لضعفهم، والاستفهام في الآية (وما لكم) للحث على القتال لنصرة الضعفاء، وبيان أنه لا عذر في ترك هذا الأمر، فهو بمنزلة الأمر، كأنه تعالى يقول بأبلغ أسلوب: قاتلوا في سبيل الله لا يمنعكم من ذلك مانع، ولا يصدنكم عنه صادّ، فهؤلاء المستضعفون يستغيثون، ولربهم يضرعون قائلين: ربنا أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها وهم أهل مكة، ويسألون الله أن يجعل لهم وليا من لدنه يتولى أمورهم، ونصيرا يمنعهم من عدوهم.

قال الإمام البغوي رحمه الله: "قوله تعالى: ﴿ وَمَا لَكُمْ لَا تُقَٰتِلُونَ ﴾ لا تجاهدون ﴿ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ﴾ في طاعة الله، يعاتبهم على ترك الجهاد، ﴿ وَٱلْمُسْتَضْعَفِينَ ﴾ أي: عن المستضعفين، وقال ابن شهاب: في سبيل المستضعفين لتخليصهم، وقيل: في تخليص المستضعفين من أيدي المشركين، وكان بمكة جماعة، ﴿ مِنَ ٱلرِّجَالِ وَٱلنِّسَآءِ وَٱلْوِلْدَٰنِ ﴾ يلقون من المشركين أذى كثيرا، ﴿ ٱلَّذِينَ ﴾ يدعون، و ﴿ يَقُولُونَ رَبَّنَآ أَخْرِجْنَا مِنْ هَٰذِهِ ٱلْقَرْيَةِ ٱلظَّالِمِ أَهْلُهَا ﴾ يعني: مكة، (الظالم) أي: المشرك، (أهلها) يعني: القرية التي من صفتها أن أهلها مشركون(١)، وإنما خفض (الظالم)؛ لأنه نعت للأهل، فلما عاد الأهل إلى

(١) والقرية في القرآن إذا ذكر ظلمها فإن الظلم ينسب إليها مجازا، والمراد أهلها، وهنا في سورة النساء نسب الظلم إلى أهل القرية على الحقيقة ولم ينسب إليها؛ لأن المراد بها مكة، فشرفها الله عن نسبة الظلم إليها ـ ولو مجازا ـ تعظيما لها. قال ابن المنير: "ووقفت على نكتة في هذه الآية حسنة، وهي أن كل قرية ذكرت في الكتاب العزيز فالظلم إليها ينسب بطريق المجاز كقوله: ﴿ وَضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ ءَامِنَةً مُّطْمَئِنَّةً ﴾ [النحل: ١١٢] إلى قوله: ﴿ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ ٱللَّهِ ﴾، وقوله: ﴿ وَكَمْ أَهْلَكْنَا مِن قَرْيَةٍۭ بَطِرَتْ مَعِيشَتَهَا ﴾ [القصص: ٥٨]، وأما هذه القرية في سورة النساء فينسب الظلم إلى أهلها على الحقيقة؛ لأن المراد بها مكة، فوقرت عن نسبة الظلم إليها تشريفا لها، شرفها الله تعالى. يراجع حاشية الانتصاف مذيل على تفسير الكشاف (٥٣٥/١).

القرية صار كأن الفعل لها، كما يقال: مررت برجل حسنة عينه، ﴿ وَٱجۡعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ وَلِيّٗا ﴾ أي: من يلي أمرنا، ﴿ وَٱجۡعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ نَصِيرٗا ﴾ أي: من يمنع العدو عنا، فاستجاب الله دعوتهم، فلما فتح رسول الله صلى الله عليه وسلم مكة ولى عليهم عتاب بن أسيد، وجعله الله لهم نصيرا ينصف المظلومين من الظالمين"(١).

ثانيا: قوله تعالى: ﴿ وَٱجۡعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ وَلِيّٗا ﴾ اختلف المفسرون في معناه على قولين:

١ـ أنه دعاء من المستضعفين أن يجعل الله لهم من لدنه وليا يلي أمورهم، ويقوم على مصالحهم، فاستجاب الله لهم وتولى أمرهم عتاب بن أسيد.

٢ـ هو دعاء أن يكون الله تعالى وليهم وناصرهم، و (من) فيه للتجريد. قال صاحب الموسوعة القرآنية: "التجريد بالباء، أو (من) أو (فى)" ثم ذكر من جملة الأمثلة هذه الآية ﴿ وَٱجۡعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ وَلِيّٗا ﴾ قال: أى: كن لنا وليا"(٢).

قال القاضي أبو السعود: "قال ابن عباس رضى الله عنه أي: ولِّ علينا واليا من المؤمنين يوالينا ويقوم بمصالحنا، ويحفظ علينا ديننا وشرعنا وينصرنا على أعدائنا، ولقد استجاب الله تعالى دعاءهم حيث يسر لبعضهم الخروج إلى المدينة، وجعل لمن بقي منهم خير ولي وأعز ناصر، ففتح مكة على يدي نبيه صلى الله عليه وسلم، فتولاهم أيَّ تَوَلٍّ، ونصرهم أية نصرة، ثم استعمل عليهم عتاب بن أسيد، فحماهم ونصرهم حتى صاروا أعز

(١) يراجع معالم التنزيل (٢٥٠/٢). وعتاب بن أسيد هو ابن أبي العيص بن أمية بن عبد مناف القرشي الأموي يكنى أبا عبد الرحمن، وقيل: أبو محمد. أسلم يوم فتح مكة، واستعمله النبي ﷺ على مكة بعد الفتح لما سار إلى حنين، وكان عمره حين استعمل نيّفا وعشرين سنة.يراجع أسد الغابة لابن الأثير (٥٤٩/٣)، والإصابة لابن حجر (٣٥٦/٤).

(٢) يراجع الموسوعة القرآنية (٣٨٧/٢).

أهلها. وقيل: المراد واجعل لنا من لدنك ولاية ونصرة أي: كن أنت ولينا وناصرنا، وتكرير الفعل ومتعلقيه للمبالغة في التضرع والابتهال"(١).

أقول: القول بالتجريد في الآية الكريمة يفيد معنى لطيفا، وهو أن هؤلاء المستضعفين لما فقدوا النصير من قومهم، وحرموا من كل عون وظهير استغاثوا بالملك القدير، ولجئوا إلى العلي النصير، فقالوا: ﴿ وَٱجۡعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ ﴾ و (لدن) مضافة إلى الجناب الأعلى للدلالة على الملك الأعلى الذي من توكل عليه كفاه، ومن لجأ إلى جنابه أرضاه، فسألوا الله أن يتولى أمرهم وينصرهم على من ظلمهم، فلم يعلقوا حاجتهم بغير ربهم، والاستعانة بالغير في دفع الأذى ورفع الظلم وإن كانت جائزة إلا أنهم لرفعة درجتهم انقطعوا بالكلية عن الأسباب، وعلقوا قلوبهم بمسبب الأسباب، وعلموا يقينا أن الله ﷻ هو نعم المولى ونعم النصير، فقالوا: ﴿ وَٱجۡعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ وَلِيّٗا وَٱجۡعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ نَصِيرٗا ﴾ أي: كن أنت لنا يا رب العالمين وليا ونصيرا.

الموضع السابع: قوله تعالى: ﴿ وَيَسۡتَفۡتُونَكَ فِي ٱلنِّسَآءِۖ قُلِ ٱللَّهُ يُفۡتِيكُمۡ فِيهِنَّ وَمَا يُتۡلَىٰ عَلَيۡكُمۡ فِي ٱلۡكِتَٰبِ فِي يَتَٰمَى ٱلنِّسَآءِ ٱلَّٰتِي لَا تُؤۡتُونَهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ وَتَرۡغَبُونَ أَن تَنكِحُوهُنَّ ﴾[النساء: ١٢٧].

تقرير المسألة: أولا: ذكر الإمام فخر الدين الرازي رحمه الله صلة الآية الكريمة بما قبلها فقال: "اعلم أن عادة الله في ترتيب هذا الكتاب الكريم وقع على أحسن الوجوه، وهو أنه يذكر شيئا من الأحكام، ثم يذكر عقيبه آيات كثيرة في الوعد والوعيد والترغيب والترهيب، ويخلط بها آيات دالة على كبرياء الله وجلال قدرته وعظمة إلهيته. ثم يعود مرة أخرى إلى بيان الأحكام، وهذا أحسن أنواع الترتيب وأقربها إلى التأثير في القلوب؛ لأن التكليف

(١) يراجع إرشاد العقل السليم (٢٠٢/٢).

بالأعمال الشاقة لا يقع في موقع القبول إلا إذا كان مقرونا بالوعد والوعيد، والوعد والوعيد لا يؤثر في القلب إلا عند القطع بغاية كمال من صدر عنه الوعد والوعيد، فظهر أن هذا الترتيب أحسن الترتيبات اللائقة بالدعوة إلى الدين الحق.

إذا عرفت هذا فنقول: إنه سبحانه ذكر في أول هذه السورة أنواعا كثيرة من الشرائع والتكاليف، ثم أتبعها بشرح أحوال الكافرين والمنافقين واستقصى في ذلك، ثم ختم تلك الآيات الدالة على عظمة جلال الله وكمال كبريائه، ثم عاد بعد ذلك إلى بيان الأحكام، فقال: ﴿ وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي ٱلنِّسَآءِ ۖ قُلِ ٱللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فِي ٱلْكِتَٰبِ ﴾(١).

ثانيا: سبب نزول الآية يعين على معرفة معنى الآية ويزيل الإشكال في فهم المراد منها، وورد في سبب نزول الآية الكريمة روايات، أصحها ما رواه الإمام البخاري في صحيحه بسنده إلى الزهري قال: كان عروة بن الزبير، يحدث أنه سأل عائشة 1: ﴿ وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا۟ فِي ٱلْيَتَٰمَىٰ فَٱنكِحُوا۟ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ ﴾[النساء: ٣]، قالت: هي اليتيمة في حجر وليها، فيرغب في جمالها ومالها، ويريد أن يتزوجها بأدنى من سنة نسائها، فنهوا عن نكاحهن، إلا أن يقسطوا لهن في إكمال الصداق، وأمروا بنكاح من سواهن من النساء، قالت عائشة: ثم استفتى الناس رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد، فأنزل الله تعالى: ﴿ وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي ٱلنِّسَآءِ ۖ قُلِ ٱللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ ﴾، قالت: "فبين الله في هذه الآية: أن اليتيمة إذا كانت ذات جمال، ومال رغبوا في نكاحها، ولم يلحقوها بسنتها بإكمال الصداق، فإذا كانت مرغوبة عنها في قلة المال والجمال تركوها والتمسوا غيرها من النساء"، قال: فكما

(١) يراجع مفاتيح الغيب (٢٣٢/١١، ٢٣٣).

يتركونها حين يرغبون عنها، فليس لهم أن ينكحوها إذا رغبوا فيها، إلا أن يقسطوا لها الأوفى من الصداق ويعطوها حقها"(١).

فإن قال قائل: فأي فرق بين الآية الثالثة من السورة الكريمة وهي قوله تعالى: ﴿ وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى ﴾ وبين هذه الآية، أم أن الأمر لا يعدو أن يكون تكرارا لتأكيد الحكم المذكور؟

والجواب أن يقال: إن الله ـ جلت قدرته ـ ذكر نكاح اليتامى في الآيتين الكريمتين، وبعيد عن بلاغة القرآن وفصاحته أن يكون ذلك مجرد إعادة للكلام لطول الفصل بينهما، وإذا كانت الآية الثانية تفيد حكما جديدا فالأولى أن يقال به بدلا من القول بأنه مجرد توكيد.

وبناء على ما سبق، فالآية الثالثة من السورة حديث عن الرجل تكون عنده اليتيمة ذات مال وجمال يريد أن يتزوجها دون أن يقسط لها في صداقها، والآية [١٢٧] تفيد حكما ثانيا في الرجل تكون عنده اليتيمة وهي ذات مال غير أنها لم ترزق جمالا، فيرغب فيها وعنها، يرغب فيها لمالها، ويرغب عنها لدمامتها وفي ذات الوقت يكره أن يزوجها غيره لئلا يشاركها في مالها، فيعضلها لأجل ذلك، وهذا ما بينته الآية. وجاء هذا المعنى صريحا في **رواية مسلم** عن عائشة، في قوله: ﴿ وَمَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ فِي يَتَامَى النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا تُؤْتُونَهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ وَتَرْغَبُونَ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ ﴾ قالت: "أنزلت في اليتيمة، تكون عند الرجل فتشركه في ماله، فيرغب عنها أن يتزوجها، ويكره أن يزوجها غيره، فيشركه في ماله، فيعضلها فلا يتزوجها ولا يزوجها غيره"(٢). أو أن حذف الجر من (ترغبون) ليشمل المعنيين؛ لأن الرغبة قد تكون في الشئ محبة فيه، وقد تكون رغبة عنه بغضا له، فلما بينت الآية الثالثة الرغبة في نكاح اليتيمات رغبة فيهن، جاءت هذه الآية لتعمم الحكم.

(١) صحيح البخاري، ك: الوصايا، ب: قول الله تعالى: "وآتوا اليتامى أموالهم..."، ح رقم (٢٧٦٣).
(٢) صحيح مسلم، ك: التفسير، ح رقم (٣٠١٨).

ثالثا: الكلام في قوله تعالى: ﴿وَمَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ﴾. يجوز في الاسم الموصول (ما) أوجه:

الأول: أن (ما) في موضع رفع عطفا على الضمير المستتر في قوله: ﴿يُفْتِيكُمْ﴾، العائد على الله تعالى، وجاز ذلك للفصل بالمفعول والجار والمجرور مع أن الفصل بأحدهما كاف.

الثاني: أنه في موضع رفع عطفا على لفظ الجلالة ﴿قُلِ ٱللَّهُ﴾، وفيه نظر؛ لأنه: إن كان من عطف مفرد على مفرد فكان يجب أن يثنى الخبر، فيقال: "يفتيانكم"، وذلك لا يجوز، ومن ادعى جوازه يحتاج إلى سماع من العرب فيقال: (زيد قائمان وعمرو) ومثل هذا لا يجوز. وإما أن يجعل من عطف الجمل، وخبر الثاني محذوف أي: وما يتلى عليكم يفتيكم.

الثالث: أنه في موضع رفع بالابتداء وفي الخبر احتمالان، أحدهما: أنه الجار بعده وهو "في الكتاب" والمراد بما يتلى القرآن، وبالكتاب اللوح المحفوظ، وتكون هذه الجملة معترضة بين البدل والمبدل منه. وفائدة الإخبار بذلك: تعظيم المتلو ورفع شأنه.

الرابع: وهو الاحتمال الثاني: أن الخبر محذوف: أي: والمتلو عليكم في الكتاب يفتيكم أو يبين لكم أحكامهن.

الخامس: أنه في موضع جر على القسم، وأقسم الله بالمتلو في شأن النساء تعظيما له، كأنه قيل: وأقسم بما يتلى عليكم في الكتاب.

السادس: أنه عطف على الضمير المجرور بـ (في) أي: يفتيكم فيهن وفيما يتلى، إلا أن هذا الوجه ضعيف من حيث الصناعة؛ لأنه عطف على الضمير المجرور من غير إعادة الجار(١).

(١) جمهور البصريين على أنه إذا عطف على ضمير الخفض لزم إعادة حرف الجر إلا ضرورة، وخالفهم في ذلك الكوفيون: واختاره ابن مالك، قال:

وعود خافض لدى عطف على ضمير خفض لازما قد جعلا
وليس عندي لازما إذ قد أتى في النظم والنثر الصحيح مثبتا

وهذا الوجه فيه نظر من حيث اللفظ والمعنى، أما اللفظ فإنه يقتضي عطف المظهر على المضمر، وأما المعنى فلأنه ليس المراد أن الله يفتيكم في شأن ما يتلى عليكم في الكتاب(١).

السابع: أنه في موضع نصب بإضمار فعل أي: ويبين لكم ما يتلى؛ لأن "يفتيكم" بمعنى يبين لكم(٢).

وها أنت ترى بعد ما ذُكر من مذاهب النحاة في هذا العطف تعدد مشاربهم، ولكل وجهة هو موليها، وبنظرة سريعة نجد أن الوجه الأول وهو العطف على الضمير المستكن في (يفتيكم) وجه قوي، ويقويه عن الوجه الثاني وهو العطف على لفظ الجلالة قربه من المعطوف، فالإفتاء مسند إلى رب العالمين، وما جاء في القرآن من أحكام، وإسناد الإفتاء إلى الله تعالى باعتبار الحقيقة، وإسناده إلى ما يتلى باعتبار المجاز. وكذلك الوجه الثالث والرابع لهما وجاهتهما، فأما الثالث فإنه يبين تعظيم المتلو عليهم، وأنه مثبت في اللوح المحفوظ، محفوظ من التبديل والتحريف، قال تعالى: ﴿ بَلْ هُوَ قُرْءَانٌ مَّجِيدٌ ﴿٢١﴾ فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ ﴾[البروج: ٢١ – ٢٢]. وأما الرابع فعلى كونه مبتدأ والخبر محذوف أي: قل الله يفتيكم وما يتلى عليكم يفتيكم، لبيان أن الإنصاف إلى اليتامى له شأن عظيم ينبغي أن يعنى

قال ابن عقيل: جمهور النحاة على إعادة الخافض إذا عطف على ضمير الخفض لازما، ولا أقول به لورود السماع نثرا ونظما بالعطف على الضمير المخفوض من غير إعادة الخافض، فمن النثر قراءة حمزة: ﴿ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلْأَرْحَامَ ﴾ [النساء: ١] بجر الأرحام عطفا على الهاء المجرورة بالباء، ومن النظم ما أنشده سيبويه رحمه الله تعالى:

فاليوم قربت تهجونا وتشتمنا فاذهب فما بك والأيام من عجب

بجر الأيام عطفا على الكاف المجرورة بالباء. يراجع ألفية ابن مالك ص (٤٨)، وشرح ابن عقيل (٢٤٠/٣).

(١) وإنما يفتي فيما سألوا عنه.

(٢) الدر المصون (١٠٠/٤- ١٠٢). لخصت هذه الأوجه من كلام السمين وحافظت على كلامه قدر المستطاع لنفاسته، مع اختصار في بعضه لطوله.

به ويحافظ عليه، ومن أخل بهذا الأمر الجليل فهو جائر غير معظم لما عظمه الله. والوجه الخامس لا يخلو من تكلف، والسادس ضعفه من جهة لفظه ومعناه؛ لأن سياق الكلام يقتضي أن الله يفتيهم في شأن النساء لا في شأن ما يتلى عليهم.

وأنا أميل إلى القول الأول لخلوه من التكلف وعدم حاجته إلى إضمار أو تقدير، وجاز العطف على الضمير المرفوع المتصل دون تأكيده بضمير منفصل للفصل بين المعطوف والمعطوف عليه بالمفعول وبالجار والمجرور، والمعنى: يطلبون منك يا رسول الله الفتوى في شأن النساء، فقل لهم: يفتيكم الله وكلامه فيما سألتم، ويجيبكم عما طلبتم، ولا ينبئك مثل خبير، كما يقال: أغناني زيد وعطاؤه، فالمقصود أصالة بيان عطاء زيد وكرمه، وهذا التنظير باعتبار أن المسند إليه حقيقة هو الكتاب المتلو عليهم، وذكر لفظ الجلالة لتعظيم ذلك فهو من باب التجريد. **قال السمين:** "وهو من قولك: (أعجبني زيد وكرمه). يعني: أنه من باب التجريد؛ إذ المقصود الإخبار بإعجاب كرم زيد، وإنما ذكر (زيد) ليفيد هذا المعنى الخاص لذلك المقصود أن الذي يفتيهم هو المتلو في الكتاب، وذكرت الجلالة للمعنى المشار إليه"(١). فالله تعالى لما أسند الإفتاء إلى ذاته المقدسة ذكر عطفا عليها إسناد الإفتاء إلى ما يتلى عليهم، وما يتلى عليهم هو القرآن الذي هو كلامه، فذكر كلامه وما يتلى عليهم بعد ذكر الذات المقدسة كادعاء المغايرة على سبيل المبالغة في المدح والثناء، فكان تجريدا.

الموضع الثامن: قوله تعالى: ﴿ قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا ٱلَّذِى لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ يُحْىِۦ وَيُمِيتُ ۖ فَـَٔامِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِ ٱلنَّبِىِّ ٱلْأُمِّىِّ ٱلَّذِى يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَكَلِمَٰتِهِۦ وَٱتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴾[الأعراف: ١٥٨].

تقرير المسألة:

(١) يراجع الدر المصون (١٠١/٤).

أولا: هذه الآية الكريمة بيان لعموم رسالة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم، وأنه مرسل للناس كلهم، لذا جاء بلفظ (الناس) الدال على العموم، وأكد ذلك بقوله: (جميعا) لرفع توهم تخصيص رسالته بالعرب دون غيرهم، قال تعالى: ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةٗ لِّلنَّاسِ بَشِيرٗا وَنَذِيرٗا ﴾[سبأ: ٢٨]، فرسالته تعم الزمان والمكان والأفراد، قال صلى الله عليه وسلم: "أعطيت خمسا لم يعطهن أحد قبلي، كان كل نبي يبعث إلى قومه خاصة، وبعثت إلى كل أحمر وأسود، وأحلت لي الغنائم، ولم تحل لأحد قبلي، وجعلت لي الأرض طيبة طهورا ومسجدا، فأيما رجل أدركته الصلاة صلى حيث كان، ونصرت بالرعب بين يدي مسيرة شهر، وأعطيت الشفاعة"(١). والنبي صلى الله عليه وسلم مرسل من إله له ملك السماوات والأرض، بيده مقاليد كل شئ، له التصرف المطلق، وإذا كان الأمر كذلك فمن الواجب أن يطاع أمره ويصدق رسوله، وفيه رد على من ادعى من بني إسرائيل: أنه مرسل لغيرهم، فبين أنه يصطفي من الناس رسلا، يخلق ما يشاء ويختار، يرسل رسولا ثم يتبعه برسول آخر، وأنه تعالى ﴿ يُحۡيِۦ وَيُمِيتُۖ ﴾ فللعقيدة أركان: من إيمان بالله ورسله واليوم الآخر، فبين أن الإله له التصرف في تدبير العالم، وأن على العبد الإيمان برسالة محمد صلى الله عليه وسلم، وأن يؤمن بعقيدة البعث بعد الموت؛ فهو تعالى يحيي من شاء إحياءه ويميت من يشاء إماتته، وهذا أمر متجدد مشاهد في كل يوم، ومثله البعث بعد الموت، ومنها إحياء رسالة وشريعة بإيجادها، وإماتة رسالة وشريعة بإيجاد غيرها، ومن كانت هذه صفاته فإنه يستحق العبادة دون سواه، قال: ﴿ فَـَٔامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِ ٱلنَّبِيِّ ٱلۡأُمِّيِّ ﴾ ولم يقل: فآمنوا بالله وبي، مع أن صدر الكلام له صلى الله عليه وسلم، وهذا يجرنا إلى النقطة الثانية.

ثانيا: لم قال تعالى: ﴿فَـَٔامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِ ٱلنَّبِيِّ ٱلۡأُمِّيِّ ﴾، ولم يقل: فآمنوا بالله وبي؟

(١) صحيح البخاري، ك: الصلاة، ب: قول النبي 9 "جعلت لي الأرض..."، ح رقم (٤٣٨). وصحيح مسلم، ك: المساجد ومواضع الصلاة، ب: جعلت لي الأرض مسجدا وطهورا، ح رقم (٥٢١)، واللفظ لمسلم.

والجواب: العدول عن التكلم إلى الغيبة في هذه الجملة الكريمة له عدة فوائد:

١ـ أنه تعالى ذكَّر نبيه المصطفى صلى الله عليه وسلم بأخص صفاته، وهي صفة الرسالة التي هي مناط الإيمان، قال تعالى: ﴿ قُلْ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰٓ إِلَيَّ ﴾[الكهف: ١١٠].

٢ـ أنه سبحانه وتعالى ذكره بذلك لينعته بهذه النعوت التي أجراها عليه بعد ذلك، فلم يأت بالضمير؛ لأنه لا يوصف، فجاء بالأوصاف التي تقتضي اتباعه.

قال الزمخشري رحمه الله: "فإن قلت: هلا قيل: (فآمنوا بالله وبى)، بعد قوله: ﴿ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ ﴾ ؟ قلت: عدل عن المضمر إلى الاسم الظاهر لتجرى عليه الصفات التي أجريت عليه، ولما في طريقة الالتفات من مزية البلاغة، وليعلم أن الذي وجب الإيمان به واتباعه هو هذا الشخص المستقل بأنه النبي الأمى الذي يؤمن بالله وكلماته، كائنا من كان، أنا أو غيرى، إظهارا للنصفة وتفاديا من العصبية لنفسه"(١).

٣ـ الحض على الإيمان برسول الله صلى الله عليه وسلم وأنهم واجب عليهم أن يلتفتوا إلى صفة الرسالة، لا أن يتعصبوا لبني لجنسهم، كما فعل اليهود لما جاءهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بما عرفوا، فلم يؤمنوا به بغيا وحسدا، ﴿ وَلَمَّا جَآءَهُمْ كِتَٰبٌ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ وَكَانُوا۟ مِن قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فَلَمَّا جَآءَهُم مَّا عَرَفُوا۟ كَفَرُوا۟ بِهِۦ ۚ فَلَعْنَةُ ٱللَّهِ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿٨٩﴾ بِئْسَمَا ٱشْتَرَوْا۟ بِهِۦٓ أَنفُسَهُمْ أَن يَكْفُرُوا۟ بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بَغْيًا أَن يُنَزِّلَ ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦ ﴾ [البقرة: ٨٩ – ٩٠]، لا سيما وقد جاءهم صلى الله عليه وسلم على هذه النعوت الموجودة عندهم في التوراة، وأنهم يعرفونه كما يعرفون أبناءهم.

٤ـ بيان أن كمال علمه مع أميته وعدم مطالعته للكتاب من أقوى المعجزات، فقد فتح الله له أبواب العلم، وعلمه ما لم يكن يعلم، وصار الناس بما تعلموا منه أئمة مهتدين وقادة مفكرين.

(١) يراجع الكشاف (١٦٧/٢).

فأنت ترى أن العدول عن التكلم إلى الغيبة ـ مع كونه داعيا من دواعي البلاغة ـ في هذا الموضع له فوائد جمة. وقد يقال: بأن ذلك أيضا من باب التجريد، وهي فائدة أخرى.

وبيان ذلك أن يقال: إنه صلى الله عليه وسلم أمره ربه أن يقول لهم: ﴿ إِنِّي رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ ﴾ ثم جرد عن نفسه الشريفة شخصا وصفه بهذه الصفات مبالغة في كمالها فيه، وادعاء كأنها غيره على سبيل المبالغة.

قال الطيبي رحمه الله في قول الإمام الزمخشري: "(وليعلم أن الذي وجب الإيمان به واتباعه هو هذا الشخص المستقل) هذا يجوز أن يكون فائدة ثالثة مستقلة للعدول، يكون من باب التجريد، يعني أنه صلى الله عليه وسلم خاطبهم بقوله: ﴿ إِنِّي رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا ﴾، فلما أراد أن يدعوهم إلى متابعته، جرد عن نفسه الزكية ﴿ ٱلنَّبِيِّ ٱلْأُمِّيِّ ﴾ ، الموصوف بما يجب على كل أحد متابعته، كأنه قال: لا أدعي أني ذلك الموصوف، فانظروا من هو، فاتبعوه كائنا من كان، أنا أو غيري. والخطاب على سبيل الاستدراج"(١).

(١) يراجع فتوح الغيب (٦/٦١٤).

الخاتمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، وبعد فمن خلال معايشتي لهذا البحث الماتع أبرز أهم النتائج والقواعد والتوصيات.

أولا: أهم النقاط والنتائج المستخلصة من البحث:

١ـ ظهر من خلال البحث أن التجريد من الأساليب البلاغية البديعة، ولدقته وخفائه قل فيه البحث والكتابة، وهو أسلوب لطيف يحتاج إلى تأمل ونظر في استخراجه وفي هذا الخفاء من الحسن ما جعله يفوق التشبيه في الحسن والمبالغة، فالأسلوب الخفي له بلاغته؛ لأنه يلفت نظر المخاطب أكثر من الأسلوب الواضح؛ لذا فضلت الكناية على التصريح.

٢ـ التجريد يدور معناه اللغوي حول زوال أمر كان على الشئ حتى صار متجردا عنه، ومنكشفا لا يستره ساتر.

٣ـ مصطلح التجريد من المصطلحات المشتركة في العلوم والفنون المختلفة، فله معنى في علم البيان يختلف عن معناه في علم البديع، ويباين معناه عند الصرفيين، ويقصد به علماء العروض معنى غير الذي يقصده أهل التصوف، وضبط المصطلحات أمر في غاية الأهمية، والإخلال به وعدم تحقيقه يجعل الباحث عند التطبيق تتداخل عنده الأمور، ويدخل مصطلحَ علم في علم آخر، وتكون نتائجه غير صحيحة؛ لابتنائها على مقدمات غير صحيحة.

٤ـ هذا البحث عني بمصطلح التجريد في علم البديع، وجمهور العلماء على أن التجريد في علم البديع هو: "أن ينتزع الشاعر أو المتكلم من أمر ذي صفة أمرا آخر مثله في تلك الصفة مبالغة في كمالها فيه".

٥ـ للتجريد أقسام: أـ ما يكون بحرف كـ (من) التجريدية، نحو: لي من فلان صديق حميم. وكقوله تعالى: ﴿ وَلَا تَنكِحُواْ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ إِلَّا مَا قَدۡ سَلَفَ ﴾[النساء: ٢٢]. والمنكوحات لا يكن إلا من النساء، فكأنه تعالى جرد من النساء نساء أخر كأنهن غيرهن، ونهى عن نكاحهن لكونهن على هذه الصفة، والفائدة من هذا البيان التعميم لهذا الحكم حتى ينطبق على كل امرأة على هذه الصفة.

والباء التجريدية الداخلة على المنتزع منه، نحو: لئن سألت فلانا لتسألن به البحر. فقد بلغ هذا الرجل حد كبيرا من السماحة، أو بلغ شأوا عظيما في الجود صح معه أن يستخلص منه شخص آخر بحرا في السماحة والعطاء.

و (في) التجريدية، كقوله تعالى: ﴿ لَهُمْ فِيهَا دَارُ الْخُلْدِ ﴾ [فصلت: ٢٨]، أي: لهم في جهنم دار الخلد مع أن جهنم ذاتها هي دار الخلد، إلا أنه انتزع منها دار أخرى كأنها غيرها تفخيما لأمرها وتعظيما لشأنها مبالغة في اتصافها بهذه الصفة.

ب ـ من التجريد ما يكون طريقه الكناية.

ج ـ ومنه ما يكون بمخاطبة الإنسان نفسه: بأن ينتزع من نفسه شخصا آخر مثله في الصفة التى سبق لها الكلام ثم يخاطبه. نحو قوله تعالى: ﴿ فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾ على قراءة حمزة والكسائي.

٦ـ بينت حد الالتفات عند الجمهور والسكاكي، وأن بينهما عموما وخصوصا مطلقا، فتعريف السكاكي أعم من تعريف الجمهور؛ إذ إنه لا يشترط في الالتفات سبق التعبير بطريق آخر، فكل التفات عند الجمهور التفات عند السكاكي ولا عكس.

٧ـ ذكرت أنواع الالتفات مع التمثيل لها، ووضحت العلاقة بين التجريد والالتفات، وأن النسبة بينهما هي العموم والخصوص الوجهي، فيجتمعان في مثل قوله تعالى: ﴿ حَتَّىٰ إِذَا كُنتُمْ فِي الْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِم بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ ﴾ [يونس: ٢٢]. وينفرد الالتفات في نحو: ﴿ وَاللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيَاحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَسُقْنَاهُ إِلَىٰ بَلَدٍ مَّيِّتٍ ﴾ [فاطر: ٩]، وينفرد التجريد في نحو قوله: ﴿ وَاللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيَاحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا ﴾ على قول الجمهور، وهو تجريد والتفات على رأي السكاكي.

٨ـ بعد الوقوف على مواضع التجريد عند الإمام الآلوسي من أول فاتحة الكتاب إلى آخر سورة الأعراف ومقارنتها بما عند المفسرين ظهر أن الشيخ رحمه الله من أكثر المفسرين تناولا وذكرا للتجريد وتعليقا عليه.

٩ـ عدد المواضع التي ذكر الشيخ الآلوسي التجريد فيها في القدر المذكور = (١٠).

وبعد دراسة تبين أنها أفادت توسعة للمعنى، وإبرازا للمحاسن البلاغية في كتاب الله تعالى. يراجع المسألة (١، ٢، ٤).

ب ـ وجدنا أن القول بالتجريد يفيد ترجيحا لبعض الأوجه التفسيرية على غيرها. انظر المسألة (٣).

ج ـ التجريد يفيد المبالغة وتأكيد الكلام على أبلغ الوجوه وأتمها. انظر المسألة (٥).

ـ عدد المواضع التي ضعف الشيخ التجريد فيها = (٣).

وبعد دراسة المسائل الثلاث وافقت إمامنا في المسألة الأولى والثالثة، وخالفته في المسألة الثانية، وتبين أن القول بالتجريد في المسألتين بعيد جدا، ويحتاج إلى تكلف يتنافي مع الذوق السليم، ويفيد تركيب الكلام.

ـ عدد المواضع التي لم يذكر الشيخ التجريد فيها وذكرها غيره من المفسرين = (٨).

وبعد النظر في هذه المواضع وجدنا موضعا أشار إليه الشيخ رحمه الله تلميحا لا تصريحا، وهي المسألة (٣)، وثلاثة مواضع لا يمكن حملها على التجريد لبعدها، أو لوجود تكلف وإخراجٍ للكلام عن ظاهره مع إمكان حمله على الظاهر، ولا يُخرج الكلام عن ظاهره إلا إذا تعذر حمله على الظاهر، وهذه المواضع هي (١، ٢، ٤)، ويمكن القول بالتجريد في المسائل المتبقية، وهي المسألة (٥، ٦، ٧، ٨).

١٠ـ قيمة المؤلّف وبروز شخصيته العلمية في تحقيق المسائل، وترجيح الأقوال، ونقد بعضها، وبيان الصحيح الراجح من حيث الدليل، والعدول عما يأباه سياق الآيات، ولا يتسق والنظم الكريم، وظهور قيمة المؤلَّف وأنه بحق من أهم كتب التفسير وأجودها عند المتأخرين؛ لاشتماله على القواعد النفيسة، والفرائد التي لا يكاد الباحث يظفر بها مجتمعة في غيره من الكتب. (تلك عشرة كاملة).

ثانيا: أهم المقترحات والتوصيات.

١ـ أوصي نفسي والباحثين أن يولوا البلاغة القرآنية عناية كبيرة في بحوثهم، فلها أعظم الأثر في الكشف عن دقائق القرآن، وتذوق جمال الإعجاز فيه.

٢ـ الاهتمام بتفسير روح المعاني للشيخ الآلوسي رحمه الله وإظهار ما فيه من جواهر ودرر، وإبراز المسائل التفسيرية، والعناية بالأسرار البلاغية في هذا السفر العظيم.

٣ـ العناية بكتب التفسير عامة، وعقد المقارنات والدراسات لمناهج أصحابها في كيفية التناول للمسائل البلاغية، وتطبيقها على الآيات القرآنية؛ لإظهار أسرار النظم القرآني، ووجوه إعجازه.

٤ـ من خلال هذا البحث وحصر مواضع التجريد عند الشيخ الآلوسي وجدت عددا كبيرا من المواضع التي ذكرها الشيخ وذكرها المفسرون، هذه المواضع تجاوزت المائة، وقد اقتصرت في البحث على حصر المواضع من أول القرآن إلى نهاية سورة الأعراف، فلو أكمل هذا الباب الماتع بحصر ودراسة بقية المسائل لجمع خير كثير.

وأخيرا: هذا جهد المقل وعلى الله توكلي واعتمادي، فإن كنت قد أصبت فمن الله وحده، وله الحمد أولا وآخرا، وإن كانت الأخرى فمني ومن الشيطان، وأسأل الله سبحانه العفو والمغفرة، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، والحمد لله رب العالمين.

فهرس المصادر والمراجع

كتب التفسير وعلوم القرآن

- الإتقان في علوم القرآن للإمام السيوطي (ت: ٩١١هـ)، المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم،الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة: ١٣٩٤هـ، عدد الأجزاء: (٤).

ـ أحكام القرآن لأبي بكر الرازي الجصاص الحنفي، الناشر : دار إحياء التراث العربى ـ بيروت، سنة الطبع : ١٤٠٥ هـ.

- إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم لأبي السعود العمادي محمد بن محمد بن مصطفى (ت: ٩٨٢هـ)، الناشر: دار إحياء التراث العربي–بيروت.

ـ الإكليل على مدارك التنزيل وحقائق التأويل (للنسفي). تأليف: الشيخ/ محمد عبد الحق الهندي الحنفي (ت: ١٣٣٣ هـ)، طبعة: دار الكتب العلمية، عدد الأجزاء: (٧).

- أنوار التنزيل وأسرار التأويل لإمام البيضاوي (ت: ٦٨٥هـ)، الناشر: دار إحياء التراث العربي–بيروت، الطبعة: الأولى - ١٤١٨ هـ.

- البحر المحيط في التفسير لأبي حيان (ت: ٧٤٥هـ)، المحقق: صدقي محمد جميل، الناشر: دار الفكر–بيروت، الطبعة: ١٤٢٠ هـ.

- البدور الزاهرة في القراءات العشر المتواترة من طريقي الشاطبية والدُّرة، للشيخ/ عبد الفتاح القاضي (ت: ١٤٠٣هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان، عدد الأجزاء: (١).

- البسيط للواحدي (ت: ٤٦٨هـ)، المحقق: أصل تحقيقه في (١٥) رسالة دكتوراة بجامعة الإمام محمد بن سعود، ثم قامت لجنة علمية من الجامعة بتنسيقه، الناشر: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة: الأولى، ١٤٣٠ هـ، عدد الأجزاء: ٢٥ (٢٤ وجزء للفهارس).

- التحرير والتنوير "تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد" للطاهر ابن عاشور (ت: ١٣٩٣هـ)، الناشر: الدار التونسية، سنة النشر ١٩٨٤م، عدد الأجزاء: (٣٠).

ـ التسهيل لعلوم التنزيل لابن جزي الكلبي الغرناطي (ت: ٧٤١هـ)، المحقق: د/ عبد الله الخالدي، الناشر: شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم - بيروت، الطبعة: الأولى - ١٤١٦ هـ.

ـ كتاب تفسير القرآن لأبي بكر ابن المنذر (ت: ٣١٩هـ)، حققه وعلق عليه د/ سعد بن محمد السعد، دار النشر: دار المآثر - المدينة النبوية، الطبعة الأولى ١٤٢٣هـ، عدد الأجزاء: (٢).

ـ تفسير ابن عرفة التونسي المالكي، (ت: ٨٠٣هـ)، المحقق: د. حسن المناعي، الناشر: مركز البحوث بالكلية الزيتونية - تونس، الطبعة: الأولى، ١٩٨٦ م، عدد الأجزاء: (٢).

- تفسير القرآن العظيم لأبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي (المتوفى: ٧٧٤هـ)، المحقق: سامي بن محمد سلامة، الناشر: دار طيبة، الطبعة: الثانية ١٤٢٠هـ، عدد الأجزاء: (٨).

ـ التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، د وهبة بن مصطفى الزحيلي، الناشر : دار الفكر المعاصر - دمشق، الطبعة : الثانية ، ١٤١٨ هـ، عدد الأجزاء : (٣٠).

ـ حَاشِيةُ الشِّهَابِ عَلَى تفْسيرِ البَيضَاوِي، الْمُسَمَّاة: عِنَايةُ القَاضِى وكِفَايةُ الرَّاضِى عَلَى تفْسيرِ البَيضَاوي، لشهاب الدين الخفاجي (ت: ١٠٦٩هـ)، دار صادر - بيروت، عدد الأجزاء: (٨).

- حاشية القونوي عصام الدين إسماعيل بن محمد الحنفي (ت: ١١٩٥هـ) على تفسير البيضاوي، دار الكتب العلمية، عدد الأجزاء: (٢٠).

ـ حاشية محيي الدين شيخ زاده، محمد بن مصلح الدين مصطفى القوجوي الحنفي، ت: ٩٥١ هـ، ضبطه وحققه: محمد عبد القادر شاهين، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٩ هـ.

ـ حجة القراءات، لعبد الرحمن بن محمد، أبي زرعة ابن زنجلة (ت: حوالي ٤٠٣هـ)، محقق الكتاب ومعلق حواشيه: سعيد الأفغاني، عدد الأجزاء: ١، الناشر: دار الرسالة.

- الدر المصون في علوم الكتاب المكنون للسمين الحلبي (ت: ٧٥٦هـ)، المحقق: الدكتور أحمد محمد الخراط، الناشر: دار القلم، دمشق، عدد الأجزاء: (١١).

ـ الدر المنثور للإمام السيوطي (ت: ٩١١هـ)، الناشر: دار الفكر - بيروت، عدد الأجزاء: (٨).

- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني لشهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني الآلوسي (ت: ١٢٧٠هـ)، المحقق: علي عبد الباري عطية، الناشر: دار الكتب العلمية–بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤١٥ هـ، عدد الأجزاء: ١٦ (١٥ ومجلد فهارس).

- زاد المسير في علم التفسير لجمال الدين أبي الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (ت: ٥٩٧هـ)، المحقق: عبد الرزاق المهدي، الناشر: دار الكتاب العربي، الطبعة: الأولى - ١٤٢٢ هـ.

- السراج المنير في الإعانة على معرفة بعض معاني كلام ربنا الحكيم الخبير للخطيب الشربيني الشافعي (ت: ٩٧٧هـ)، الناشر: مطبعة بولاق (الأميرية) - القاهرة، عدد الأجزاء: (٤).

ـ غرائب القرآن ورغائب الفرقان لنظام الدين الحسن بن محمد بن حسين النيسابوري، دار النشر: دار الكتب العلمية ١٤١٦ هـ، الطبعة : الأولى، عدد الأجزاء: ٦، تحقيق : الشيخ زكريا عميران.

ـ فتح القدير للشوكاني اليمني (ت: ١٢٥٠هـ)، الناشر: دار ابن كثير، دار الكلم الطيب - دمشق، بيروت، الطبعة: الأولى - ١٤١٤ هـ.

ـ فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب، لشرف الدين الطيبي (ت: ٧٤٣ هـ)، الناشر: جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم، الطبعة: الأولى، ١٤٣٤ هـ، عدد الأجزاء: (١٧).

- الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل لأبي القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله (ت: ٥٣٨هـ)، الناشر: دار الكتاب العربي، الطبعة: الثالثة - ١٤٠٧ هـ، عدد الأجزاء: (٤).

ـ اللباب في علوم الكتاب لابن عادل الحنبلي (ت: ٧٧٥هـ)، المحقق: الشيخ عادل عبد الموجود والشيخ علي معوض، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤١٩ هـ، عدد الأجزاء: ٢٠.

ـ لباب التأويل في معاني التنزيل للخازن (ت: ٧٤١هـ)، تصحيح: محمد علي شاهين، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤١٥ هـ.

ـ مدارك التنزيل وحقائق التأويل لأبي البركات النسفي (ت: ٧١٠هـ)، حققه وخرج أحاديثه: يوسف بديوي، الناشر: دار الكلم الطيب، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٩ هـ، عدد الأجزاء: ٣.

- معالم التنزيل في تفسير القرآن للإمام البغوي (ت: ٥١٠هـ)، حققه وخرج أحاديثه محمد عبد الله النمر - عثمان جمعة ضميرية - سليمان مسلم الحرش، الناشر: دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة: الرابعة، ١٤١٧ هـ، عدد الأجزاء: (٨).

- مفاتيح الغيب = التفسير الكبير للإمام الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (ت: ٦٠٦هـ)، الناشر: دار إحياء التراث العربي–بيروت، الطبعة: الثالثة - ١٤٢٠ هـ.

ـ الموسوعة القرآنية لإبراهيم بن إسماعيل الأبياري (ت: ١٤١٤هـ)، الناشر: مؤسسة سجل العرب، الطبعة: ١٤٠٥ هـ.

- النشر في القراءات العشر لشمس الدين ابن الجزري، محمد بن محمد بن يوسف (ت: ٨٣٣ هـ)، المحقق: علي محمد الضباع (ت ١٣٨٠ هـ)، الناشر: المطبعة التجارية الكبرى، عدد الأجزاء: (٢).

ـ نواهد الأبكار وشوارد الأفكار = حاشية السيوطي على تفسير البيضاوي، الناشر: جامعة أم القرى، كلية الدعوة وأصول الدين، (٣ رسائل دكتوراة)، عام النشر: ١٤٢٤هـ، عدد الأجزاء: ٣.

كتب الحديث وعلومه

- سنن أبي داود سليمان بن الأشعث السِّجِسْتاني (ت: ٢٧٥هـ)، المحقق: شعَيب الأرنؤوط - محَمَّد كامِل قره، الناشر: دار الرسالة، الطبعة: الأولى، ١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩

م، عدد الأجزاء: (٧).

- سنن الترمذي لمحمد بن عيسى الترمذي، أبي عيسى- (ت: ٢٧٩هـ)، تحقيق وتعليق: أحمد محمد شاكر (جـ ١، ٢)، ومحمد فؤاد عبد الباقي (جـ ٣)، وإبراهيم عطوة عوض المدرس في الأزهر الشريف (جـ ٤، ٥)، الناشر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي–مصر-، عدد الأجزاء: ٥ أجزاء.

- سنن النسائي = المجتبى من السنن لأبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي (ت: ٣٠٣هـ)، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، الناشر: مكتب المطبوعات الإسلامية - حلب، عدد الأجزاء: ٨.

- سنن سعيد بن منصور (ت: ٢٢٧هـ)، المحقق: حبيب الرحمن الأعظمي، الناشر: الدار السلفية - الهند، الطبعة: الأولى، ١٤٠٣هـ -١٩٨٢م، عدد الأجزاء: ٢.

- صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، المؤلف: محمد بن حبان البُستي (ت: ٣٥٤هـ)، المحقق: شعيب الأرنؤوط، الناشر: مؤسسة الرسالة - بيروت، عدد الأجزاء: ١٨(١٧ جزء ومجلد فهارس).

- صحيح البخاري لأبي عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم البخاري المتوفى سنة (٢٥٦) هـ، ترتيب وترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي، الناشر: ألفا للنشر- والتوزيع، عدد الأجزاء: (١).

- صحيح مسلم لأبي الحسين مسلم بن الحجاج النيسابوري المتوفى سنة (٢٦١) هـ، ترقيم وتبويب: محمد فؤاد عبد الباقي، الناشر: المكتبة الإسلامية للنشر- والتوزيع، عدد الأجزاء (١).

- مسند الدارمي المعروف بـ (سنن الدارمي) لأبي محمد عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي، (ت: ٢٥٥هـ)، تحقيق: حسين سليم أسد الداراني، الناشر: دار المغني، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، ١٤١٢ هـ - ٢٠٠٠ م، عدد الأجزاء: ٤.

- مسند الإمام أحمد (ت: ٢٤١هـ)، المحقق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون، إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، ١٤٢١ هـ.

ثالثا: كتب اللغة

ـ الإبانة عن سرقات المتنبي لفظا ومعنى لمحمد بن أحمد بن محمد العميدي، (ت: ٤٣٣هـ)، تحقيق وشرح: إبراهيم الدسوقي البساطي، الناشر: دار المعارف، القاهرة - مصر، عدد الأجزاء: ١.

ـ الأغاني لأبي الفرج الأصبهاني، الناشر: دار الفكر - بيروت، الطبعة الثانية، تحقيق: سمير جابر، عدد الأجزاء: ٢٤.

ـ أمالي القالي = شذور الأمالي = النوادر لأبي علي القالي، (ت: ٣٥٦هـ)، عني بوضعها وترتيبها: محمد عبد الجواد الأصمعي، الناشر: دار الكتب المصرية، عدد الأجزاء: ٤ .

- أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك لابن هشام (ت: ٧٦١هـ)، المحقق: يوسف الشيخ محمد البقاعي، الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، عدد الأجزاء: (٤).

ـ إيضاح شواهد الإيضاح لأبي علي الحسن بن عبد الله القيسي (ت: ق ٦هـ)، دراسة وتحقيق: الدكتور محمد بن حمود الدعجاني، الناشر: دار الغرب الإسلامي، بيروت - لبنان، عدد الأجزاء: ٢.

ـ الإيضاح في علوم البلاغة للخطيب القزويني، تحقيق الشيخ بهيج غزاوي، الناشر: دار إحياء العلوم، سنة النشر ١٤١٩هـ ١٩٩٨م، مكان النشر بيروت، عدد الأجزاء ١.

ـ البديع في في البديع لأبي العباس، عبد الله بن محمد المعتز بالله ابن المتوكل ابن المعتصم ابن الرشيد العباسي (ت: ٢٩٦هـ)، الناشر: دار الجيل، عدد الأجزاء: ١.

- البلاغة العربية لعبد الرحمن بن حسن حَبَنَّكَة الميداني الدمشقي (ت: ١٤٢٥هـ)، الناشر: دار القلم، دمشق، الدار الشامية، بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤١٦ هـ، عدد الأجزاء: (٢).

- التعريفات لعلي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني (ت: ٨١٦هـ)، المحقق: جماعة من العلماء بإشراف الناشر، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى ١٤٠٣هـ، عدد الأجزاء: (١).

- تهذيب اللغة لمحمد بن أحمد بن الأزهري، أبي منصور (ت: ٣٧٠هـ)، المحقق: محمد عوض مرعب، الناشر: دار إحياء التراث العربي–بيروت، الطبعة: الأولى، ٢٠٠١م، عدد الأجزاء: (٨).

- جمهرة اللغة لأبي بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي (ت: ٣٢١هـ)، المحقق: رمزي منير بعلبكي، الناشر: دار العلم للملايين–بيروت، الطبعة: الأولى، ١٩٨٧م، عدد الأجزاء: (٣).

ـ الجنى الداني في حروف المعاني، لأبي محمد بدر الدين حسن بن قاسم المرادي المصري المالكي (ت: ٧٤٩هـ)، المحقق: د فخر الدين قباوة -الأستاذ محمد نديم فاضل، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤١٣ هـ - ١٩٩٢ م، عدد الأجزاء: ١.

- جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع لأحمد بن إبراهيم الهاشمي (ت: ١٣٦٢هـ)، ضبط وتدقيق وتوثيق: د. يوسف الصميلي، الناشر: المكتبة العصرية، بيروت، عدد الأجزاء: (١).

ـ الجوهر المكنون في صدف الثلاثة الفنون للشيخ/ عبد الرحمن الأخضري، تحقيق: د/ محمد بن عبد العزيز نصيف، الناشر: مركز البصائر للبحث العلمي.

ـ التكملة والذيل والصلة لكتاب تاج اللغة وصحاح العربية، للحسن بن محمد بن الحسن الصغاني (ت: ٦٥٠ هـ)، عدد الأجزاء: ٦، الناشر: مطبعة دار الكتب، القاهرة.

ـ الحماسة الصغرى = الوَحشيَّات لأبي تمام (ت: ٢٣١هـ)، علق عليه وحققه: عبد العزيز الراجكوتي، وزاد في حواشيه: محمود محمد شاكر، الناشر: دار المعارف، القاهرة، عدد الأجزاء: ١.

ـ خريدة القصر وجريدة العصر، لعماد الدين الكاتب الأصبهاني، (ت: ٥٩٧هـ)

- الخصائص لأبي الفتح عثمان بن جني الموصلي (ت: ٣٩٢هـ)، الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة: الرابعة، عدد الأجزاء: (٣).

ـ دستور العلماء = جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، للقاضي عبد النبي بن عبد الرسول نكري (ت: ق ١٢هـ)، عرب عباراته الفارسية: حسن هاني فحص، الناشر: دار الكتب العلمية - لبنان / بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م، عدد الأجزاء: ٤.

ـ ديوان المتنبي وشرحه لأبي البقاء العكبري (ت: ٦١٦هـ)، المحقق: مصطفى السقا/إبراهيم الأبياري/عبد الحفيظ شلبي، الناشر: دار المعرفة - بيروت، عدد الأجزاء: ٤×٢.

ـ ديوان امرئ القيس (ت: ٥٤٥ م)، اعتنى به: عبد الرحمن المصطاوي، الناشر: دار المعرفة - بيروت، الطبعة: الثانية، ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤ م، عدد الأجزاء: ١.

- شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك لابن عقيل (ت: ٧٦٩هـ)، المحقق: محمد محيي الدين عبد الحميد، الناشر: دار التراث - القاهرة، دار مصر للطباعة، الطبعة: العشرون، عدد الأجزاء: (٤).

- شرح الأشموني على ألفية ابن مالك لنور الدين الأُشْمُوني الشافعي (ت: ٩٠٠هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية بيروت- لبنان، الطبعة: الأولى ١٤١٩هـ- ١٩٩٨م، عدد الأجزاء: (٤).

ـ شرح الكافية الشافية لابن مالك (ت: ٦٧٢هـ)، المحقق: عبد المنعم أحمد هريدي، الناشر: جامعة أم القرى مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي كلية الشريعة والدراسات الإسلامية مكة المكرمة، الطبعة: الأولى، عدد الأجزاء: ٥.

ـ شرح المعلقات التسع، المؤلف: منسوب لأبي عمرو الشيباني (ت ٢٠٦ هـ) ولا تصح نسبته ففي الكتاب نقول متأخرة عن زمن أبي عمرو وليس الأسلوب أسلوبه، تحقيق وشرح: عبد المجيد همو، الناشر: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، عدد الأجزاء: ١.

ـ شرح المعلقات السبع للزَّوْزَني (ت: ٤٨٦هـ)، الناشر: دار احياء التراث العربي، الطبعة: الأولى ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢ م، عدد الأجزاء: ١.

ـ شرح المعلقات العشر (المكتبة الشاملة).

ـ شرح ديوان الحماسة (ديوان الحماسة: اختاره أبو تمام حبيب بن أوس ت ٢٣١ هـ) ليحيى بن علي بن محمد الشيبانيّ التبريزي، أبي زكريا (ت: ٥٠٢هـ)، الناشر: دار القلم، عدد الأجزاء: ١.

ـ شرح ديوان الحماسة للمرزوقي (ت: ٤٢١ هـ)، المحقق: غريد الشيخ، وضع فهارسه العامة: إبراهيم شمس الدين، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، عدد الأجزاء: ١.

ـ شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب لابن هشام (ت: ٧٦١هـ)، المحقق: عبد الغني الدقر

الناشر: الشركة المتحدة للتوزيع - سوريا، عدد الأجزاء: ١.

ـ الشعر والشعراء، لابن قتيبة الدينوري (ت: ٢٧٦هـ) ، الناشر: دار الحديث، القاهرة، عام النشر: ١٤٢٣ هـ، عدد الأجزاء: ٢.

- الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية للجوهري (ت: ٣٩٣هـ)، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، الناشر: دار العلم للملايين–بيروت، الطبعة: الرابعة ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م، عدد الأجزاء: (٦).

ـ الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز ليحيى بن حمزة بن علي بن إبراهيم، (ت: ٧٤٥هـ)، الناشر: المكتبة العنصرية - بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٢٣ هـ، عدد الأجزاء:٣.

ـ العقد الفريد لابن عبد ربه الأندلسي (ت: ٣٢٨هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٠٤ هـ، عدد الأجزاء: ٨.

ـ علوم البلاغة (البيان، المعاني، البديع)، للشيخ المراغي (ت: ١٣٧١هـ)، عدد الأجزاء: ١.

ـ العمدة في محاسن الشعر وآدابه لأبي على الحسن بن رشيق القيرواني الأزدي (ت: ٤٦٣ هـ)، المحقق: محمد محيي الدين عبد الحميد، الناشر: دار الجيل، الطبعة: الخامسة، عدد الأجزاء: ٢.

- العين لأبي عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري (المتوفى: ١٧٠هـ)، المحقق: د مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي، الناشر: دار ومكتبة الهلال، عدد الأجزاء: (٨).

ـ الفلك الدائر على المثل السائر لابن أبي الحديد (ت: ٦٥٦هـ)، المحقق: أحمد الحوفي، بدوي طبانة، الناشر: دار نهضة مصر للطباعة والنشر ـ والتوزيع، الفجالة ـ القاهرة، عدد الأجزاء: ١.

- الكتاب لسيبويه (ت: ١٨٠هـ)، المحقق: عبد السلام محمد هارون، الناشر: مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة: الثالثة، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م، عدد الأجزاء: (٤).

ـ كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم لمحمد بن علي ابن القاضي محمد حامد بن محمّد صابر الفاروقي التهانوي (ت: بعد ١١٥٨هـ)، تحقيق: د. علي دحروج، نقل النص الفارسي إلى العربية: د. عبد الله الخالدي، الناشر: مكتبة لبنان ناشرون - بيروت، الطبعة: الأولى - ١٩٩٦م. عدد الأجزاء: ٢.

ـ الكليات = معجم في المصطلحات والفروق اللغوية لأيوب بن موسى الحسيني، أبو البقاء الحنفي (ت: ١٠٩٤هـ) المحقق: عدنان درويش، محمد المصري، الناشر: مؤسسة الرسالة، عدد الأجزاء: ١.

- لسان العرب لمحمد بن مكرم بن على، أبي الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري (المتوفى: ٧١١هـ)، الناشر: دار صادر–بيروت، الطبعة: الثالثة - ١٤١٤ هـ، عدد الأجزاء: (١٥).

- اللمحة في شرح الملحة لابن الصائغ (ت: ٧٢٠هـ)، المحقق: إبراهيم بن سالم الصاعدي، الناشر: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المملكة العربية السعودية، عدد الأجزاء: ٢.

ـ المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر لابن الأثير، (ت: ٦٣٧هـ)، المحقق: أحمد الحوفي، بدوي طبانة، الناشر: دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، الفجالة ـ القاهرة، عدد الأجزاء: ٤.

- مختار الصحاح لمحمد بن أبي بكر الحنفي الرازي (ت: ٦٦٦هـ)، المحقق: يوسف الشيخ محمد، الناشر: المكتبة العصرية - الدار النموذجية، بيروت–صيدا، الطبعة: الخامسة، عدد الأجزاء: (١).

ـ مختصر المعاني، لسعد الدين التفتازاني، الناشر: دار الفكر، الطبعة : الأولى ١٤١١هـ.

ـ المخصص لابن سيده المرسي (ت: ٤٥٨هـ)، المحقق: خليل إبراهم جفال، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤١٧هـ ١٩٩٦م، عدد الأجزاء: ٥.
ـ المرشد الوافي في العروض والقوافي للدكتور: محمد حسن عثمان، دار الكتب العلمية، عدد الأجزاء: (١).
ـ المزهر في علوم اللغة وأنواعها للسيوطي (ت: ٩١١هـ)، المحقق: فؤاد علي منصور، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤١٨هـ ١٩٩٨م، عدد الأجزاء: ٢.
ـ معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم للسيوطي (ت: ٩١١هـ)، المحقق: أ. د محمد إبراهيم عبادة
الناشر: مكتبة الآداب - القاهرة / مصر، الطبعة: الأولى، ١٤٢٤هـ، عدد الأجزاء: ١.
ـ المعلقات العشر (المكتبة الشاملة).
ـ مفتاح العلوم للسكاكي (ت: ٦٢٦هـ)، ضبطه وكتب هوامشه وعلق عليه: نعيم زرزور، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة: الثانية، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م، عدد الأجزاء: ١.
ـ المفضليات للمفضل الضبي (ت: نحو ١٦٨هـ) ، تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر و عبد السلام محمد هارون، الناشر: دار المعارف - القاهرة، الطبعة: السادسة، عدد الأجزاء: ١.
ـ نهاية الأرب في فنون الأدب لشهاب الدين النويري (ت: ٧٣٣هـ)، الناشر: دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، الطبعة: الأولى، ١٤٢٣ هـ، عدد الأجزاء: ٣٣.

كتب الفقه والأصول والتصوف:

ـ البحر الرائق شرح كنز الدقائق لابن نجيم المصري (ت: ٩٧٠هـ)، وفي آخره: تكملة البحر الرائق لمحمد بن حسين بن علي الطوري الحنفي القادري (ت بعد ١١٣٨ هـ)، وبالحاشية: منحة الخالق لابن عابدين، الناشر: دار الكتاب الإسلامي، الطبعة: الثانية - بدون تاريخ، عدد الأجزاء:٨.
ـ روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل لابن قدامة المقدسي (ت: ٦٢٠هـ)، الناشر: مؤسسة الريّان للطباعة والنشر- والتوزيع، عدد الأجزاء: ٢.

ـ المحصول في أصول الفقه لأبي بكر بن العربي المالكي (ت: ٥٤٣هـ)، المحقق: حسين علي اليدري - سعيد فودة، الناشر: دار البيارق - عمان، الطبعة: الأولى، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩، عدد الأجزاء: ١.

ـ معجم اصطلاحات الصوفية للكاشاني (ت: ٧٣٠ تقريبا)، تحقيق: د/ عبد العال شاهين، دار المنار، عدد الأجزاء: (١).

ـ المعجم الصوفي للدكتورة/ سعاد الحكيم، دندرة للطباعة والنشر، الطبعة (١)، عدد الأجزاء (١).

فهارس كتب السيرة والتراجم والطبقات وفهارس الكتب

- أسد الغابة لأبي الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني الجزري، عز الدين ابن الأثير (المتوفى: ٦٣٠هـ)، الناشر: دار الفكر، عام النشر: ١٤٠٩هـ.

- الإصابة في تمييز الصحابة لابن حجر العسقلاني (ت: ٨٥٢هـ)، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلى محمد معوض، الناشر: دار الكتب العلمية–بيروت، الطبعة: الأولى، عدد الأجزاء: (٨).

ـ تقريب التهذيب لابن حجر العسقلاني (ت: ٨٥٢هـ)، المحقق: محمد عوامة، الناشر: دار الرشيد - سوريا، الطبعة: الأولى، ١٤٠٦ - ١٩٨٦، عدد الأجزاء: ١.

ـ السيرة النبوية لابن هشام (ت: ٢١٣هـ)، تحقيق: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ الشلبي، الناشر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، عدد الأجزاء: ٢.

ـ السيرة النبوية (من البداية والنهاية لابن كثير)(ت: ٧٧٤هـ)، تحقيق: مصطفى عبد الواحد، الناشر: دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع بيروت - لبنان، عام النشر: ١٣٩٥ هـ - ١٩٧٦ م.

فهرس الموضوعات

م	الموضوع
١	تقديم
٢	تمهيد
٣	تعريف التجريد
٤	أقسام التجريد
٥	الفرق بين التجريد والالتفات
٦	التجريد في علوم العربية والبلاغة والتصوف
٧	مواضع عدها الشيخ الآلوسي من التجريد
٨	مواضع ضعف الشيخ الآلوسي التجريد فيها
٩	مواضع لم يعدها الشيخ الآلوسي من التجريد وذكرها غيره
١٠	الخاتمة
١١	فهرس المصادر والمراجع
١٢	فهرس الموضوعات