د. عمـــار ســـاسي

الإعجاز البياني في القرآن الكريم

دراسة تطبيقية للإعجاز البياني في الآيات المحكمات العبادات و المعاملات

الجزء الثاني

الجزائر 2004 دار المعارف

رقم الإيداع : 2003 - 1206
ردمك : 8 - 55 - 855 - 9961

البـــــاب الثالـــــث

الإعجاز البياني في الآيات المحكمات.

العبادات

تمهـــيد

العبادة في اللغة :

جاء في القاموس : العبادة والعبودية والعبدية : الطاعة .

وفي الصحاح : أصل العبودية الخضوع والذل والتذليل ،يقال طريق معبد- والبعير المعبد المهنوء بالقطران المذلل ، والعبادة الطاعة ، والتعبد :التنسك 01 . تفرق في المعاني بحسب الاشتقاق : قال تعالى :﴿ فادخلني في عبادي ﴾02 أي في حزبي ، فأضاف معنى جديدا وهو الولاء .

وفي المخصص ، أصل العبادة : التذليل من قولهم طريق معبد أي بكثرة الوطء عليه ، ومنه أخذ العبد لذله لمولاه . والعبادة الخضوع والتذلل والاستكانة قرائب في المعاني ، يقال تعبد فلان لفلان إذا تذلل له ، وكل خضوع ليس فوقه خضوع فهو عبادة ، طاعة كان للمعبود أو غير طاعة ، وكل طاعة لله على جهة الخضوع والتذلل فهي عبادة ، والعبادة نوع من الخضوع لايستحقه إلا المنعم بأعلى ذأجناس النعم ، كالحياة والفهم والسمع والبصر .

وفي اللسان : أصل العبودية الخضوع والتذلل ، وفي حديث أبي هريرة (لايقل أحدكم لمملوكه عبدي وأمتي ، وليقل فتاي وفتاتي ...) هذا على نفس الاستكبار عليهم ، وأن ينسب عبوديتهم إليه ، فإن المستحق لذلك الله تعالى رب العباد كلهم والعبيد ... وجعل بعضهم العبادة لله بخلاف العبدية وغيرها فهي تجعل لله والمخلوقين .

وقال الزهري : ولا يقال عنه عبد يعبد ، عبادة إلا لمن يعبد الله ، ومن عبد إلاها دونه فهو من الخاسرين . قال وأما عبد خدم مولاه ، فلا يقال عبده.

قال الليث : ويقال للمشركين هم عبدة الطاغوت ، ويقال للمسلمين عباد الله يعبدون الله ، والعابد الموحد -3. وهي معان كلها تدل على الخضوع و التذلل لله طاعة.

قال الراغب الأصفهاني : العبودية إظهار التذلل والعبادة أبلغ منها لأنها خاصة بالتذلل ولايستحقها إلا من له غاية الاتصال وهو الله تعالى ، ولهذا قال : ﴿ ألا تعبدوا إلا إياه﴾ 04)-05.ويرى الأستاذ أبو الأعلى المودودي استنادا إلى الاستعمال اللغوي لمادة (عبد) أن مفهوم العبادة الأساسي أن يدعى المرء لعلو أحد وغلبته ثم ينزل له عن حربته واستقلاله ويترك إزاءه كل مقاومة وعصيان وينقاد له انقيادا ، وهذه هي حقيقة العبدية والعبودية ، ومن ذلك أن أول ما يتمثل في ذهن العربي لمجرد سماعه كلمة العبد .والعبادة هو تصور العبدية والعبودية وبما أن وظيفة العبد هي إطاعة سيده وامتثاله أوامره فحتما يتبعه تصور الإطاعة ثم إذا كان العبد لم يقف به الأمر على أن يكون قد أسلم نفسه لسيده طاعة

وتذللا ، بل كان مع ذلك يعتقد بعلائه ويغترف بعلو شأنه ، وكان قلبه مفعما بعواطف الشك والامتنان على نعمه وأياديه ، فإنه لم يبالغ في تمجيده وتعظيمه ويتفنن في إبداء الشكر عن ألائه ، وفي أداء شعائر العبدية له ، كل ذلك إسمه التأله والتنسك ، وهذا التصور لاينظم إلى معاني العبدية إلا إذا كان العبد لايخضع لسيده رأسه ، بل يخضع معه قلبه)-6 . فكان الأستاذ يرى أن أصل معنى العبادة هو الإذعان الكلي والخضوع الكامل والطاعة المطلقة ، ثم قد يضاف إلى هذا المعنى عنصر عاطفي جديد تتمثل فيه عبودية القلب ، بل عبودية الرأس أو الرقبة ، ومظهر هذا العنصر هو التأله والتنسك وأداء الشعائر-7 .

ويقول الشيخ محمد عبده في تفسير قوله تعالى : ﴿ **إياك نعبد وإياك نستعين**﴾ من سورة الفاتحة في المنار ، ماهي العبادة ؟ يقولون : هي الطاعة مع غاية الخضوع ، وما كل عبارة تمثل تمام التمثيل فتجعله للإفهام واضحا لايقبل التأويل فكثيرا ما يفسرون الشيئ ببعض لوازمه ، ويعرفون الحقيقة برسومها بل يكتفون أحيانا بالتعريف اللفظي ، ويبينون الكلمة بما يقرب من معناها ، ومن ذلك هذه العبارة التي شرحوا بها معنى العبادة فإن فيها إجمالا وتساهلا ,

وإننا إذا تتبعنا آي القرآن وأساليب اللغة واستعمال العرب لـ (عبد) وما يماثلها ويقاربها في المعنى كخضع وخنع وأطاع وذل ، نجد أنه لا شيء من هذه الألفاظ يضاهي (عبد) ويحل محلها ويقع موقعها ، ولذلك قالوا: إن لفظ (العباد) مأخوذ من العبادة ، فتكثر إضافته إلى الله تعالى ، ولفظ العبيد تكثر إضافته إلى غير الله لأنه مأخوذ من العبودية بمعنى الرق ، وفرق بين العبادة والعبودية بذلك المعنى . ومن هنا قال بعض العلماء : إن العبادة لا تكون في اللغة إلا لله تعالى ، ولكن استعمال القرآن يخالفه ، ثم يسترسل الشيخ في النهاية فيقول : << يغلو العاشق في تعظيم معشوقه والخضوع له غلوا كبيرا حتى يغشى هواه في هواه ، وتذوب إرادته ومع ذلك لا يسمى خضوعه هذا عبادة بالحقيقة ويبالغ كثير من الناس في تعظيم الرؤساء والملوك والأمراء ، فترى في خضوعهم لهم ، وتحريهم مرضاتهم ما لا تراه من المتحنثين القانتين ، مع سائر العابدين، ولم يكن العرب يسمون شيئا من هذا الخضوع عبادة، فما هي العبادة إذن ؟

تدل الأساليب الصحفية والاستعمال العربي الصريح على أن العبادة ضرب من الخضوع بالغ حد النهاية ناشئ عن استشعار القلب عظمة المعبود لا يعرف منشؤها واعتقاده بسلطة له لا يدرك تفهمها وماهيتها ، وقصارى ما يعرفه منها أنها محيطة به ، ولكنها فوق إدراكه فمن ينتهي إلى أقصى الذل لملك من الملوك لا يقال إنه (عبده) وإن قبل موطئ أقدامه مادام سبب الذل والخضوع معروفا وهو الخوف من ظلمه المعهود أو الرجاء في كرمه المحدود، اللهم إلا بالنسبة إلى الذين يعتقدون أن الملك قوة غيبية

سماوية أفيضت على الملوك من الملك الأعلى واختارتهم للاستغلاء على سائر أهل الدنيا ، لأنهم أطيب الناس عنصرا ، وأكرمهم نسبا ، هؤلاء هم الذين انتهى بهم هذا الاعتقاد إلى الكفر والإلحاد فاتخذوا الملوك آلهة وأربابا وعبدوهم عبادة حقيقية . والشيخ محمد عبده يرى هنا أن الذي يميز العبادة من غيرها من ألوان الخضوع والتذلل والانقياد ليس هو درجة الخضوع والطاعة كما يقول اللغويون الذين يرون العبادة هي أقصى الطاعة والخضوع، وإنما ينظر إلى منشأ هذا الخضوع والانقياد . فإن كان منشؤه وسببه أمرا ظاهرا كالملك والقوة ونحوهما فلا يسمى عبادة ، وإن كان منشؤها الاعتقاد بأن للمعبود عظمة وقدر فوق الإدراك والحس فهذا هو العبادة .

لكن هذا التقييد مع مخالفته لما اتفقت عليه كتب اللغة يبدو مخالفا أيضا لظاهر قوله تعالى على لسان فرعون وملئه في شأن موسى وهارون ﴿ **أنؤمن لبشرين وقومهما لنا عابدون**﴾ -8 . قال الإمام الطبري : يعنون أنهم مطيعون متذللون يأتمرون لأمرهم ويدينون لهم ، والعرب تسمى كل من دان لملك عابدا له >>-9

العبادة في الشرع والاصطلاح :

أما الإمام تقي الدين بن تيمية فهو ينظر إلى العبادة نظرة أعمق وأوسع فهو يحلل معناها إلى عناصره البسيطة ، فيبرز إلى جوار المعنى الأصلي في اللغة وهو غاية الطاعة والخضوع عنصرا جديدا له أهمية كبرى في الإسلام وفي كل الأديان عنصرا لا تتحقق العبادة كما أمر الله إلا به وذلك هو عنصر (الحب) فبغير هذا العنصر العاطفي لا توحد العبادة التي خلق الله لها الخلق وبعث بها الرسل وأنزل الكتب، وفي توضيح ذلك يقول ابن تيمية في رسالته عن العبودية : (الدين يتضمن معنى الخضوع والذل ويقال دنته فدان أي أذللته فذل ويقال يدين الله ويدين لله أي يعبد الله ويطيعه ويخضع له ، فدين الله عبادته وطاعته والخضوع له) ، والعبادة أصل معناها الذل ، يقال طريق معبد ، إذا كان مذللا قد وطئته الأقدام ، لكن العبادة المأمور بها تتضمن معنى الذل ومعنى الحب فهي تتضمن غاية الذل لله بغاية المحبة له ، فإن آخر مراتب الحب هو التتيم وأوله العلاقة ، لتعلق القلب بالمحبوب ثم العناية لانصباب القلب إليه ثم الغرام وهو الحب الملازم للقلب ، ثم العشق وآخرها التتيم، يقال : تيم الله أبي عبد الله ، فالمتيم المعبد لمحبوبه . قال ومن خضع لإنسان مع بغضه له لايكون عابدا له ، ولو أحب شيئا ولم يخضع له، لم يكن عابدا له ، كما قد يحب الرجل ولده وصديقه .

ولهذا لا يكفي أحدهما في عبادة الله تعالى ، بل يحب أن يكون الله أحب إلى العبد من كل شيئ، وأن يكون الله أعظم عنده من كل شيء بل لا يستحق المحبة والخضوع التام إلا الله ، وكل ما أحب لغير الله فمحبته فاسدة ، وما عظم لغير أمر الله فتعظيمه باطل . قال الله تعالى : ﴿ قل إن كان آباؤكم وأبناؤكم وإخوانكم وأزواجكم وعشيرتكم وأموال اقترفتموها وتجارة تخشون كسادها ومساكن ترضونها أحب إليكم من الله ورسوله وجهاد في سبيله فتربصوا حتى يأتي الله بأمره﴾-10.

وبهذا الشرح العميق لمعنى العبادة وحقيقتها ندرك أن العبادة المشروعة لابد لها من أمرين :

- الأول : هو الالتزام بما شرعه الله ودعا إليه رسله أمرا ونهيا وتحليلا وتحريما، وهذا هو الذي يمثل عنصر الطاعة والخضوع لله .

- الثاني : أن يصدر هذا الالتزام من قلب يحب الله ، فليس في الوجود من هو أجدر من الله تعالى بأن يحب فهو صاحب الفضل والإحسان -11.

الفصل الأول

الإعجاز البياني في آية الطهارة

- ***المباحث :***

أ - سبب النزول .

ب - الترادف في أية الطهارة .

ج - النحو والبلاغة في آية الطهارة .

د - النتائج ... في الترادف . والنحو والبلاغة .

آية الطهارة :

﴿ يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق ، وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم الكعبين ، وإن كنتم جنبا فاطهروا وإن كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحد منكم مكن الغائط أو لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه ، ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم وليتم نعمته عليكم لعلكم تشكرون ...﴾12.

في سبب النزول :

عن عائشة قالت : << سقطت قلادة لي بالبيداء ونحن داخلون المدينة فأناخ رسول الله إلي ونزل فثنى رأسه في حجري راقدا فأقبل أبو بكر فلكزني لكزة شديدة ، وقال :حبست الناس في قلادة فتمنيت الموت لما كان رسول الله ﷺ مني وقد أوجعني ، ثم إن النبي ﷺ استيقظ وقد حضرت الصبح فالتمس الماء فلم يوجد فنزلت هذه الآية من أولها إلى آخرها. فقال أسيد بن خضير لقد بارك الله للناس فيكم يا أهل أبي بكر ما أنتم إلا بركة لهم >> أخرجه البخاري13 .

*الترادف في أية الطهارة :

*" قمتم ": قال أحمد بن فارس (قام) : القاف والواو والميم أصلان صحيحان يدل أحدهما على جماعة ناس ، وربما استعير في غيرهم ، والآخر على انتصاب أو عزم فالأول : القوم ، يقولون : جمع امرء ، ولا يكون ذلك إلا للرجال ، قال تعالى : **﴿ ولا يسخر قوم من قوم﴾** ثم قال : **﴿ ولا نساء من نساء﴾** . ويقولون قوما وأقواما وأقاويم جمع جمع ، أما الاستعارة فقول القائل :

(إذا أقبل الديك يدعو بعض أسرته *** عند الصباح وهم قوم معازيل)

فجمع وسماها قوما ، وأما الآخر فقولهم : قام قياما ، والقومة المرة الواحدة ، إذا انتصب، ويكون قام بمعنى العزيمة ، كما يقال : قام بهذا الأمر إذا اعتنقه ، وهم يقولون في الأول : قيام حتم وفي الآخر قيلم عزم ، ومن الباب قومت الشيء تقويما ، وأصل القيمة (الواو) ، وأصله أنك تقيم هذا مكان ذاك . ومن الباب هذا قوام الدين والحق أي به يقوم ، أما القوام فالطول الحسن ، والقومية : القوام والقامة ، قال : (أيما كنت حسن القومية) والرجز هذا للحجاج 14 .

وقال الراغب الأصفهاني : يقال : قام يقوم قياما فهو قائم وجمعه قيام ، وأقامه غيره. وأقام بالمكان إقامة، والقيام على أضرب ، قيام بالشخص إما بتسخير أو باختيار أو قيام بالشيء هو المراعاة للشيء والحفظ له. وقيام هو على العزم على الشيء. فمن القيام بالتسخير (قائم وحصيد) ومن القيام الذي هو بالاختيار قوله تعالى : ﴿ **أمّن هو قانت أناء الليل ساجدا وقائما** ﴾15 ،وقوله ﴿ **يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم** ﴾16، ومن المراعاة للشيء قوله : ﴿ **كونوا قوامين لله شهداء بالقسط** ﴾17، وقوله ﴿**قائما بالقسط**﴾18، والقيام في الآيتين جمع قائم ، ومن القيام الذي هو العزم قوله :﴿ **يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا**﴾19، وقوله ﴿ **يقيمون الصلاة** ﴾ أي يديمون فعلها ويحافظون عليها. والقيام والقوام اسم لما يقوم به الشيء أي يثبت بالعماد والسناد لما يعمد ويسند به كقوله ﴿ **ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قيما**﴾20، أي جعلها مما يمسككم ، واستقامة الإنسان لزومة المنهج المستقيم نحو قوله : ﴿ **إن الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا**﴾21، والإقامة في المكان: الثبات فيه ، وإقامة الشيء توفية حقه ، قال تعالى : ﴿ **قل يا أهل الكتاب لستم على شيئ حتى تقيموا التوراة والإنجيل**﴾22، أن توفون حقوقهما بالعلم والعمل ، وكذلك قوله : ﴿ **ولو أنهم أقاموا التوراة والإنجيل**﴾23 ، ولم يأمر تعالى بالصلاة حيثما أمر ولا مدح به حيثما مدح إلا بلفظ الإقامة تنبيها أن المقصود منها توفية شرائطها لا الإتيان بهيئاتها نحو ﴿ **أقيموا الصلاة**﴾24 في غير موضع ﴿**والمقيمين الصلاة** ﴾25 وقوله ﴿ **وإذا قاموا إلى الصلاة قاموا كسالى**﴾26 ، فإن هذا من القيام لا من الإقامة ، أما قوله ﴿ **رب اجعلني مقيم الصلاة**﴾27 أي وفقني لتوفية شرائطها ، وقوله ﴿ **فإن تابوا وأقاموا الصلاة**﴾28 فقد قيل عني به إقامتها بالإقرار بوجوبها لا بأدائها ، والمقام يقال للمصدر والمكان والزمان والمفعول لكن الوارد في القرآن هو المصدر نحو قوله ﴿ **إنها ساءت مستقرا ومقاما**﴾29 ويعبر بالإقامة في الدوام نحو : ﴿ **عذاب مقيم**﴾30>>31.

وجاء في لسان العرب لابن منظور : القيام نقيض الجلوس ، قام يقوم قوما وقياما وقومة قامة والقومة المرة الواحدة . قال ابن الأعرابي : قال عبد لرجل أراد أن يشتريه لاتشتريني فإني إذا جعت أبغضت قوما وإذا شبعت أحببت قوما ،أي أبغضت قياما من موضعي ... ورجل قائم من رجال قوم وقيم وقيام وقوم ... وقيل هو اسم للجمع وقيل جمع ...)32.

ومن هذا العرض المعجمي لكلمة (قام) يظهر أن المصطلح شامل ودقيق وكامل المعنى غير منقوص ، فهو حامل لدلالة القيام الحركي والقيام المعنوي الذهني معا ، أما الأول فنعني به كان جالسا

فقام وكان قاعدا فقام وكان نائما فاستيقظ وقام ، وقد قيل إن الآية نزلت في قوم كانوا نائمين . وقد كان مشغولا بعمل فقام . ومن خلال المصطلح تتطور سكونا فحركة فقيام ، والعبادة لابد أن تبذل لها الجهد .

ولو غير القرآن (بنهض) بدل (قام) ما استقام المعنى ، ولو عبر أيضا (بنوى) على حد قول كثير من المفسرين ما استقام المعنى المراد كذلك ... وربما ظهر العجز وغاب الإعجاز أما القيام المعنوي أو الذهني فهو المراعاة له والحفظ له والعزم والدوام عليه ، وتوفيته بشروطه وحقه ... وهذا متضمن مدلول الاستقامة ، بينما (نهض) لا يقوى على أداء هذا المدلول الدقيق والشامل . قال أحمد بن فارس : النون والهاء والضاد أصل يدل على حرجة في علو ، ونهض من مكانه : قام وماله ناهضة ، أي قوم ينهضون في أمره ويقومون به ، ويقولون : ناهضة الرجل : بنو أبيه الذين يغضبون له ، ونهض النبت استوفى والناهض : الطائر الذي وفر جناحاه وتهيأ للنهوض والطيران . ونهاض الطرق صعدها وعتبها الواحدة نهضة و أنهض البعير : مابين كتفه إلى صلبه33.

ومن هذا فالنهوض حركة في علو لا تطلق إلا على النائم والقاعد، بل حتى مضمون القيام الحركي الذي أسلفنا ذكره فيها قاصر وناقص ، أما القيام الذهني فلا وجود له في معنى هذا المصطلح ، لذلك عدل القرآن الكريم عنه .

أما (نوى) فالنون والواو والحرف المعتل أصل صحيح تدل على معنيين أحدهما مقصد لشيئ والآخر عجم الشيء ، فالأول النوي : قال أهل اللغة التحول من دار إلى دار هذا هو الأصل ، ثم حمل عليه الباب كله ، فقالوا : نوى الأمر ينويه : إذا قصد له 34 . فالقصد لا يعني بالضرورة القيام الحركي والضمني إلى فعل الشيء وهذا بعكس (القيام) الذي يتضمن بالضرورة النية ، لأن النية تسبق دائما العمل، إذ أن محلها القلب ، إذن (فقام) لا تعني (نهض) ولا تعني أيضا (نوى) وعليه فلا ترادف بينهما، والأصلح لمقام الصلاة -قام- لذلك قال :﴿ **إذا قمتم إلى الصلاة فاغتسلوا ...**﴾ .

- الصلاة :

قال الراغب الأصفهاني : << والصلاة : قال كثير من أهل اللغة هي الدعاء والتبريك والتمجيد، يقال : صليت عليه أي دعوت له و ركيت ، قال ﷺ : (إذا دعي حدكم إلى طعام فليجب وإن كان صائما فليصل ، أي ليدع لأهله). قال تعالى : ﴿ **وصل عليهم إن صلواتك سكن لهم**﴾ .وقال أيضا : ﴿ **إن الله وملائكته يصلون على النبي ياأيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما**﴾ ، وصلاة الله للمسلمين هو في التحقيق تزكية إياهم . وقال تعالى : ﴿ **أولائك عليهم صلوات من ربهم ورحمة**﴾ ومن الملائكة هي الدعاء والاستغفار كما هي من الناس ، والصلاة هي العبادة المخصوصة ،

أصلها الدعاء ، وسميت هذه العبادة بها كتسمية الشيء باسم بعض ما يتضمنه ، والصلاة من العبادات التي لم تنفك شريعة منها وإن اختلفت صورها بحسب شرع فشرع ... وقال بعضهم : أصل الصلاة الصلاء قال ومعنى صلى الرجل أي أنه أزال عن نفسه بهذه العبادة الصلاء الذي هو دار الله الموقدة ، وبناء صلى كبناء مرض لإزالة المرض ، ويسمى موضع العبادة الصلاة ... >>35

وقال ابن منظور في لسان العرب الصلاة الركوع والسجود : فأما قوله ﷺ (لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد) فإنه أراد لا صلاة فاضلة أو كاملة ، والجمع صلوات ، والصلاة : الدعاء والاستغفار : قال الأعشى :

(وصهباء طاف يهوديها *** وأبرزها وعليها ختم

وقابلها الريح في دنها *** وصلى على دنها وارتسم) .

قال : دعا لها أن لا تمخض ولا تفسر، والصلاة من الله تعالى ، الرحمة. قال عدي بن الرقاع :

صلى الإله على أمرئ ودعته *** وأتم نعمته عليه وزادها...)36.

ومن هذا الذي عرضنا يتبين أن الصلاة أخص وأدق وأن العبادة أعم وأشمل للصلاة وغيرها ، ولوعبر بالأعم لفهم أن الطهارة واجبة في كل عبادة يقدم عليها الإنسان وفي هذا -برأينا- حرج كبير ، والله تعالى يقول : **﴿ وما جعل عليكم في الدين من حرج﴾37**. والصلاة هي العبادة الوحيدة التي خصها الله بالطهارة الصغرى والكبرى وكذلك الحج ، في كل وقت هي واجبة ، وهو مالا نجده في الصيام ولا في الزكاة إلا على سبيل الاستيعاب والسنة .

ومن هنا علم أن الصلاة هي أخص من العبادة ، وهي جزء منها والتعبير بالجزء في الآية المحكمة في هذا المقام أدق وأحكم وأنسب ، وذلك حتى ينتفي التأويل الزائد للمصطلح ، وعليه فلا ترادف بين المفردتين ، الصلاة والعبادة .

ومن حكم القرآن الكريم أنه إذا استخدم كلمة (عبادة) لا يذكرها إلا في مقام العقيدة والإيمان لأنها أعم ، ومنه قوله تعالى : **﴿ واعبدوا الله ولا تشركوا به شيئا﴾38** ، **﴿ أن اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت﴾39** وقوله **﴿ يعبدونني لا يشركون بي شيئا﴾40** والآيات كثيرة في هذا المعنى ، وفي التمييز بين الصلاة والعبادة قال : **﴿ ياأيها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا واعبدوا ربكم وافعلوا الخير لعلكم تفلحون﴾41.**

فاغسلوا :

– قال صاحب لسان العرب << غسل الشيئ تغسله غسلا ، وقيل الغسل المصدر من غسلت والغسل بالضم ، الإسم من الاغتسال ، يقال : غسل وغسل قال الكميت بصف حمار وحش .

تحت الألاءة في نوعين من غسل * * * باتا عليه بتسحال وتقطار .

والغسل ــ تمام غسل الجسد كله . >>42.

وقال الراغب الأصفهاني : << غسل غسلت الشيء غسلا : أسلت عليه الماء فأنزلت درنه والغسل الاسم والغسل ما يغسل به ، قال : فاغسلوا وجوهكم وأيديكم ، والاغتسال غسل البدن ، قال (حتى يغتسلوا) ، والمغتسل الموضع الذي يغتسل منه ، والماء الذي يغتسل به ، قال : ﴿ **هذا مغتسل بارد وشراب**﴾43 ، والغسلين غسالة أبدان الكفار في النار ﴿ **ولا طعام إلا من غسلين**﴾44 >>45

ونخلص من هذا أن الغسل هو تعميم الماء على الجسد كله ، وهذا مالا يقوى على حمل دلالته مصطلح (وضأ) من (الوضوء) .

جاء في لسان العرب : << الوضوء بالفتح : الماء الذي يتوضأ به ، كالفطور والسحور، لما يفطر عليه ويتسحر به ، والوضوء أيضا : المصدر من توضأت للصلاة ، وقيل : الوضوء بالضم ، وقال ثعلب : الوضوء : مصدر ، والوضوء : ما يتوضأ به، والسحور مصدر والسحور : ما يتسحر به ، وتوضأت وضوءا حسنا ، وقد توضأ بالاء ووضأ غيره ، ونقول : توضأت للصلاة >>46.

وقال صاحب مقاييس اللغة : << الواو والضاد والهمز كلمة واحدة تدل على حسن ونظافة وضأ الرجل يوضؤ وهو وضيئ ، والوضوء : الماء الذي يتوضأ به ، والوضوء فعلك إذا توضأت ، من الوضاءة وهي الحسن والنظافة ، كأن الغاسل وجهه وضأه أي حسنه >> 47.

وما نلحظ من هذا العرض على مدلول (وضأ) أنه يدل على حسن ونظافة لا على غسل أو اغتسال ولهذا فحقيقة المدلول يعبر عنه مصطلح غسل لا وضأ ، إذ أن مراد الله من (غسل) هو تعميم الماء على العضو قصد تنظيفه وتطهيره ، لذا لم يوظف القرآن الكريم مصطلح (وضأ) ولو مرة واحدة .

وأرى أنه مجازا ،وتيسيرا عبر الفقهاء عن الغسل بالوضوء الأصغر ، وعن الاغتسال بالوضوء الأكبر .

وفي العربية لا يوجد معنى واحد معبر عنه بكلمتين ، وإلا ما كمل بناء هذه اللغة ، وفي مقابل قد تجد هذا في لغة العجم لعدم وجود لفظ للمعنى الواحد ، فيضطر إلى تركيب أو جمع كلمتين للمعنى الواحد الخاص ، والأمثلة كثيرة في هذا المجال .

إذن لايحمل من المفردات دلالة الوضوء أي الغسل إلا غسل وهو عندي الأفصح ، أما دلالة تعميم الماء على البدن فمصطلحها (اغتسل) لقوله تعالى :﴿ **حتى تغتسلوا**﴾ وهذا ما يدل على التدقيق والتخصيص ووضع المفردة على معناها الخاص بها بلا زيادة ولا نقصان ، وعليه فلا ترادف بين (غسل) و(وضأ) و(اغتسل) .

﴿ **فاطهروا**﴾ . قال الإمام الزمخشري : << طهر وطهر واطهر وتطهر وقد طهرت طهورا وطهورا ، وما عندي طهورا أتطهر به أي وضوءا أتوضأ به ، وأطلب لي ماء طهورا : بليغا في الطهارة لاشبهة فيه ، وامرأة طاهر ونساء طواهر وطهرت من الحيض وهي ذات طهر وهن ذوات أطهار . وتطهر بالماء : استنجى به وعنده مطهرة من الماء ومطاهر ، قال كميت :

(يحملن قدام الجآ *** جيئ في أساق كالمطاهر)

ومن المجاز : تطهر من الإثم : تنزه منه ، وطهره الله ، وهو طاهرا الثياب ، نازها من مدانس الأخلاق والتوبة طهور المذنب >>48.

وقال ابن منظور في لسان العرب : << طهر : طهر : نقيض الحيض والطهر نقيض النجاسة والجمع أطهار . وقد طهر يطهر ، وطهر طهرا وطهارة والمصدران عن سيبويه .

في الصحاح " طهر وطهر بالضم ، طهارة فيهما وطهرته أنا تطهيرا وتطهرت بالماء ، ورجا طاهر وطهر . قال العلامة إبن جني : << جاء طاهرا على طهر ، كما جاء شاعرا على شعر ، ثم استغنوا بفاعل عن فاعيل ، و هو في أنفسهن وعلى بال من تصورهم : يدلك على ذلك تكسيرهم شاعر على شعراء ، كما كان فاعل هنا واقعا موقع فاعيل كسر تكسيرة ليكون ذلك أمارة ودليلا على إرادته وأنه مغني عنه وبدل منه .قال إبن سيدة : قال ابو الحسن : ليس كما ذكر لأن طهيرا قد جاء في شعر ابن ذئيب. قال :

(فإن بني الحيان إما ذكرتهم *** نثاهم إنا أخى اللئام طهير)

قال ابن سيدة : طهرت المرأة وطهرت اغتسلت من الحيض وغيره بالفتح أكثر عند ثعلب ... فإذا اغتسلت قيل تطهرت واطهرت ، قال تعالى : ﴿ **وإن كنتم جنبا فاطهروا**﴾ **49** ، وروى الأزهري : عن أبي العباس أنه قال في قوله **تعالى ﴿ ولا تقربوهن حتى يطهرن فإذا تطهرن فأتوهن من حيث أمركم الله﴾50** ، قال أبو العباس والقراءة (يطهرن) لأن من قرأ يطهرن أراد انقطاع الدم ، فإذا تطهرن اغتسلن، وصير معناهما مختلفا... والماء الطهور (بالفتح) : هو الذي يرفع الحدث ويزيل النجس لأن فعولا من أبنية مبالغة ، كأنه تناهى في الطهارة . والماء الطاهر غير الطهور ، وهو الذي لا يرفع

الحدث ولا يزيل النجس كالمستعمل في الوضوء والغسل ... والطهارة اسم يقوم مقام التطهير بالمـــاء : الاستنجاء والوضوء والتطهر : التنزه والكف عن الإثم وما لا يحمل . ورجل طاهر الثياب أي مـــنزه ، ومنه قوله تعالى في ذكر قوم لوط : ﴿ **إنهم أناس يتطهرون** ﴾51 أي يتنزهون مـــن الأنجـــاس ، وفـــي الحديث : << السواك مطهرة للفم مرضاة للرب >> ،ورجل طاهر الخلق وطاهره ، والأنثى طـــاهرة ، وإنه لطاهر الثياب : أي ليس به دنس في الأخلاق ،ويقال: فلان طـــاهر الثيـــاب إذا لـــم يكـــن دنـــس الأخلاق ...)52.

إن أول ما يلاحظ على صيغة فعل (فاطهروا) الشمول والاختصاص والدقة أمـــا الأول فلأنـــه يشمل الطهارتين البدنية والمعنوية ، وقد استخدمت العرب هذا الفعل للدلالة على الطهارتين . أما الثانيـــة فلأن حالة الجنب هي النجاسة المادية والمعنوية. وفعل غسل لايليق إلا بالطهارة البدنية ، ولـــهذا قـــال : ﴿**فاغسلوا وجوهكم وأيديكم ...**﴾ ،فاقتضى المقام الإتيان بفعل يختص بالطهارة البدنية والمعنوية يناســـب نجاسة الجنب وهنا ليس إلا (فاطهروا) الجامعة للطهارتين .

ولهذا نلاحظ قوله تعالى في المقام الأول ونعنى به الحدث الأصغر على حد لغة **الفقـــهاء** ﴿ **إذا قمتم إلى الصلاة فاغتسلوا وجوهكم** ﴾ ،وفي المقام الثاني ونعني به الحدث الأكبر على حد لغة الفقـــهاء : ﴿**وإن كنتم جنبا فاطهروا**﴾ واختلاف الحالتين وتباين المقامين يوجب اختلاف الصيغتين وهذا من صميـــم الدقة في وضع المفردة على معناها اللائق في القرآن الكريم . ولو قال : (وإن كنتم جنبا فاغتســـلوا) لما طاب الكلام ولما انتهى المعنى ولما تم الشرف ولا حسن مقصد وعليه يفسد المعنى ويذهب المراد لـــو قال (فتوضأوا) علما أن القرآن الكريم لم يستخدم هذا الفعل البتة ولو مرة واحدة ، ونظيف للمشـــمول أن قوله (فاطهروا) دال على الطهور من الماء والصعيد أما (فاغسلوا) أو (فتوضأوا) فلا تـــدلان إلا علـــى طهور واحد هو الماء. (فامسحوا) قال: أحمد بن فارس : << الميم والسين والحاء أصل صحيح ، وهو إمرار اليد على الشيء بسطا ومسحته بيدي مسحا ، ثم يستعار فيقولون : مسحها أي جامعها ، والمسيح : الذي أحد شقي وجهه ممسوح لا عين له ولا حاجب . ومنه سمي الدجال مسيحا ، لأنه ممسوح العين ... والأمسح : المكان المستوى كأنه قد مسح ... >>53 ، وقال الإمام الزمخشـــري : << مســـحه بالمـــاء والدهن ومسح رأسه : أمر يده عليه ، ومسح يده على رأس اليتيم >> 54.

وقال الراغب الأصفهاني : << المسح إمرار اليد على الشيء وإزالة الأثر عنه ، وقد يســـتعمل في كل واحد منهما ويقال : مسحت يدي بالمنديل ، وقيل للدرهم الأطلس مسيح ، وللمكان الأملس أمســـح ، ومسح الأرض ذرعها وعبر عن السير بالمسح كما عبر عنه بالذرع ، فقيل : مســـح البعـــير المفـــازة

وذرعها ، والمسح في تعارف الشرع إمرار الماء على الأعضاء . يقال : مسحت للصلاة وتمسحت ، قال تعالى : ﴿ **وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم** ﴾ >> 55.

ومن هذا العرض الموجز والمركز للمدلول اللغوي لفعل (مسح) يظهر : أن الرأس عضو أساسي خاص في الإنسان ليس كباقي الأعضاء ، كما أن سائر الأعضاء في الجسم هي مشدودة بالرأس سلامة وعطبا ، ولما كان الدرن إذا علق بالشعر علقا خفيفا بحيث يمكن إزالته بمسح خفيف ونظيف إلى هذا أن علقة الدرن بالرأس ليست كعلقته بعضو آخر كالوجه أو اليد أو الرجلين حيث تشتد ، فلا يناسبها لإزالتها في هذا المقام إلا (فاغسلوا) ، والأمور بمقاصدها كما يقول أهل الأصول. ولما كان الغسل الدائم يضر بالرأس ولو كان صحيحا سليما ، ولما كان في الغسل خمس مرات في اليوم إحراجا ، وظف القرآن الكريم ما يناسب العضو من حيث لا ضرر ولا ضرار ومن حيث لا إزعاج ولا إحراج ، وهو فعل (وامسحوا) .

ولما كان زوال الدرن حاصلا ومتحققا بالمسح ، لم يضح عقلا ولا لغة توظيف فعل (غسل) هنا. والذي يؤكد رفع الحرج وتحقيق الطهارة في هذا المقام قوله تعالى : ﴿ **ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم ويتم نعمته عليكم ...** ﴾ ،إذا فاختلاف المقامين والعضوين شكلا ومعنى أوجب اختلاف صيغة الفعلين شكلا ومعنى . وهذا يعني – برأينا – الدقة والاختصاص في وضع اللفظ القرآني على معناه من غير إفراط ولاتفريط ، إذ الألفاظ أوعية للمعاني وخدم لها ، والألفاظ أجساد والمعاني أرواح لها ، والحياة قائمة على تناسب الروح و تناسقها الجسد .

فتيمموا : جاء في لسان العرب : (الأمة بالفتح : القصد، أمه يؤمه أما إذا قصده : وأممه وأتمه وتأممه ويمه وتيممه ، الأخيرتان على البدن ، قال :

أنكل ولم أجبن ، ولكن *** يممت بها أبا صخر بن عمرو

ويممته : قصدته ، قال رؤبة :

أزهر لم يولد بنجم الشح *** ميمم البيت كريم السنح

وتيممته : قصدته . وفي حديث ابن عمر : من كانت فترته إلى سنة فلأم ما هو ، أي قصد الطريق المستقيم . يقال : أمه يؤمه أما ، وتأممه وتيممه ، قال : ويحتمل أن يكون الأم أقيم مقام المأموم، أي هو على طريق ينبغي أن يقصد ، وإن كانت الرواية بضم الهمزة فإنه يرجع إلى أصله ما هو بمعناه . كانوا يتأممون شرار ثمارهم في الصدقة ، أي يتعمدون ويقصدون ، ويروى : يتيممون ، وهو بمعناه وتيممت الصعيد للصلاة ، وأصله التعمد والتوخي ، ومن قولهم تيممتك ، وتأممتك .

قال ابن سكيت : قوله : ﴿ **فتيمموا صعيدا طيبا** ﴾ أي أقصدوا الصعيد الطيب ، ثم كثر استعمالهم لهذه الكلمة حتى أصبح التيمم اسما علما لمسح الوجه واليدين بالتراب. ابن سيده ، والتيمم التوضأ بالتراب على البدل وأصله من الأول لأنه يقصد التراب فيتمسح به . إبن السكيت : قال : يقال أممته أما وتيممته تيمما وتيممته يمامة، قال : ولايعرف الأصمعي أممته ، بالتشديد ، قال : ويقال : أممته وأممته وتأممته وتيممته بمعنى واحد أي توخيته وقصدته . قال : والتيمم بالصعيد مأخوذة من هذا ، وصار التيمم عند عوام الناس التسمح بالتراب والأصل فيه القصد والتوخي ،قال الأعشى :

تيممت قيسا ، وكم دونه *** من الأرض ، من مهمة ذي شزن .

قال اللحياني : يقال : أم ويم بمعنى واحد ثم ذكر سائر اللغات ، ويممت المريض فتيمم للصلاة>>56. وذكر الجوهري أكثر ذلك في ترجمة يمم بالياء ، ويممته برمحي تيميما أي توخيته وقصدته دون من سواه) .

وجاء في المصدر نفسه : (... المتيم : المغلل ، ومنه قيل للفلاة تيماء لأنه يغل فيها، وأرض تيماء : معناه مغلة مهلكة ، وقيل واسعة ، ابن الأعرابي : فلا ت واسعة: قال الأصمعي : التيماء التي لاماء به من الأرضين ...)57

وقال الراغبالأصفهاني : << والأم القصد المستقيم، هو التوجه نحو مقصود وعلى ذلك قوله تعالى : ﴿ **آمين البيت الحرام** ﴾)58.

وأخلص من هذا العرض اللغوي إلى أن مصطلح التيمم ذو مدلولين متكاملين ، الأول: من الأم وهو القصد ، والثاني من قول العرب : الأرض التيماء أي التي لاماء بها من الأرضين ، ويدل على هذا قوله تعالى في السياق : ﴿ فإن لم تجدوا ماء فتيمموا ﴾ ، فكان الأرض التي لاماء بها هي أرض تيماء ، فأمر الله تعالى أن يقصد صعيدها فيمسح بالوجه واليدين منه .

وبهذا فإن التعبير بمصطلح (تيمموا) تعبير دقيق وأصيل وفصيح من جهتين ، من جهة أصل مدلول الكلمة وهو القصد والتوجه ، ومن جهة فصاحة الكلمة عند العرب من (الأرض التيماء) التي لاماء بها . فتكون الصيغة هذه دلت على القصد والتوجه ، وفي آن أيضا دلت على انعدام الماء وهو شرط أساسي لصحة التيمم ،وهذا ما لا نجده في صيغة (قصد) ولا في صيغة (توجه) ، لأنهما تنبئان عن المعنى الأول من دون المعنى الثاني والقرآن الكريم أراد أن يجمع المعنيين بحكمة عظيمة في كلمة واحدة ويوظفان في آن واحد، وهذا من عظيم الإعجاز البياني في المفردة القرآنية المحكمة ، وهو مما تعجز عن تحقيقه والارتقاء إليه اللغات الأعجمية فلله الحمد والمنة – وهو ما يؤكد عظمة هذه اللغة

الشريفة . ونخلص في النهاية إلى انعدام الترادف بين (تيمم) و (قصد) و (توجه) – .

– صعيدا طيبا :

قال أحمد بن فارس : << الصاد والعين والدال أصل صحيح يدل على ارتفاع ومشقة لذلك الصعود وهوة خلاف الحدور ، والصعود : العقبة الكؤود والمشقة من الأمر ، قال تعالى : ﴿ سأرهقه صعودا﴾ . أما الصعدات فهي الطرق ، الواحدة صعيد ، قال ﷺ : " إياكم والقعود بالصعودات إلا من أدى حقها " ، ويقال : صعيد وصعد وصعداء وهو جمع الجمع >>.

أما الصعيد فقال قوم : وجه الأرض ، وكان أبو إسحاق الزجاج يقول : هو وجه الأرض وما كان عليه تراب أم لم يكن ، وقال الزجاج : ولا يختلف أهل اللغة أن الصعيد ليس بالتراب ، وهذا مذهب يذهب إليه أصحاب مالك بن آنس ، وقولهم : إن الصعيد وجه الأرض سواء أكان ذا تراب أم لم يكن ، هو مذهبنا ، إلا أن الحق أحق أن يتبع ، والأمر بخلاف ما قاله الزجاج ، وذلك أن أبا عبيدة حكى عن الأصمعي : أن الصعيد : التراب ، وفي الكتاب المعروف بالخليل بقولهم : تيمم بالصعيد أي خذ من غبار فهذا خلاف ما قاله الزجاج 59.

وقال الإمام الزمخشري : << صعد السطح ، وصعد غلى السطح ، وصعد في السلم وفي السماء ، وتصعد وتصاعد ، وصعد في الجبل ، وطال في الأرض تصويبي وتصعيدي ،
و أصعد في الأرض : ذهب مستقبل أرض أرفع من الأخرى ، وأصعدت السفينة : مد شراعها فذهبت بها الريح ، وعليك بالصعيد : أي اجلس على الأرض ، وصعيد الأرض : وجهها . وبتنا على صعيد طيب ... وتقول : خرجوا : إلى الصعدات يجأرون إلى الله إلى الصحاري جمع : صعد : جمع صعيد ... وذهب السهم صعدا وتنفس الصعداء إذا علا نفسه ، وهذه صعودا صعبة ، ومنها تصعده الأمر وتصاعده ... >>60.

قال الراغب الأصفهاني : << يقال الصعيد لوجه الأرض . وقال بعضهم : للغبار الذي يصعد من الصعود ، ولهذا فلابد للمتيمم أن يعلق بيده غبارا والصعد والصعيد والصعود في الأصل واحد ، لكن الصعود والصعد يقال للعقبة ، يستعار بكل شاق >>61.

وقال ابن منظور : << ... والصعيد : المرتفع من الأرض ، وقيل الأرض المرتفعة من الأرض المنخفضة ، وقيل : مالم يخالطه رمل ولاسبخة ، وقيل : وجه الأرض لقوله تعالى : ﴿ فتصبح صعيدا زلفا﴾ وقال : جرير :

إذا تيم ثوت بصعيد أرض *** بكت من خبث لؤمهم الصعيد .

وقال في آخرين : والأطيبين من التراب صعيد ، وقيـــل الصعيـد :الأرض ، وقيـل الأرض الطيبة، وقيل : هو كل تراب طيب . وفي التنزيل : ﴿ **فتيمموا صعيدا طيبا**﴾ 62. وقال القرّاء في قوله : صعيدا جرزا: صعيد التراب ، وقال غيره : هي الأرض المستوية ، وقال الإمام الشافعي : لايقـــع لـــه صعيد إلا على تراب ذي غبار ، فأما البطحاء الغليظة والرقيقة والكثيف الغليظ فلا يقع عليه ، صعيـــد ، وإن خالطه تراب أو صعيد أو مدر يكون له غبار كأن الذي خلطه الصعيد . ولايتيمم بـــالنورة والكحـــل بالترنيخ وكل هذا حجارة . قال أبو إسحاق : الصعيد وجه الأرض ، قال : وعلى الإنســـان أن يضـــرب بيديه وجه الأرض ولا يبالي أكان في الموضع تراب أو لم يكن ، لأن الصعيد ليس هو التراب ، إنما هـو وجه الأرض ترابا كان أو غيره . قال: ولو أن أرضا كانت كلها صخر لا تراب عليه ثم ضرب المتيمـــم يده على ذلك الصخر لكان ذلك طهورا إذا مسح به وجهه ، قال الله تعالى : ﴿ **فتصبـــح صعيـــدا زلقـــا**﴾ 63،لأنه نهاية ما يصعد إليه من باطن الأرض ، لا أعلم بين أهل اللغة خلافـــا فيـــه أن الصعيـــد وجـــه الأرض. قال الأزهري : وهذا الذي قاله أبو إسحاق أحسبه مذهب مالك ، ومن قال بقوله وأسبقيته . قال الليث : يقال للحديقة إذا خربت ذهب شجراؤها قد صارت صعيدا أي أرضا مستوية لا شجر فيه . ابـــن الأعربي الصعيد الأرض بعينها .والصعيد : الطريق صمد بالصعيد من التراب ، والجمع من كـــل ذلـــك صعدان >>64 .

من هذا الذي عرضنا يظهر أن مدلول الصعيد الأصلي هو وجه الأرض ترابا كان أو غـــيره ، وهو مدلول دقيق وشامل ، لايرقى إليه مدلول (تراب) . لأداء المقصود ، ذلك أن التراب جزء والصعيـد كل .

قال أحمد بن فارس : << التاء والراء والباء أصلان أحدهما التراب وما يشتق منه ، والآخـــر تساوي الشيئين . فالأول : التراب وهو الترب والتوارب ، ويقال : ترب الرجل إذا افتقـــر كأنـــه لصـــق بالتراب ، وأترب إذا استغنى كأنه صار له من المال بقدر ترب ، والترب الأرض نفسها ، ويقال : ريـــح تربة إذا جاءت بالتراب ، قال ذو الرمة : لابل هو الشوق من دار تخونها***مرا سحاب ومـــرا تـــاريخ ترب .>>65.

وقال الإمام الزمخشري : << أرض طيبة التربة وطئت كل تربة في أرض العـــرب ووجـــدت تربة أطيب الترب ، وهي واد على مسيرة أربع ليالي من الطائف ورأيت ناسا من أهلها . >>66.

وجاء في لسان العرب : << الليث : الترب والتراب واحد إلا أنهم إذا أنثوا قالوا التربـــة ، يقـــال أرض طيبة التربة ...>>67.

ومن هذا المدلول يتبين أن التربة أو التراب تدل على ما ظهر من وجه الأرض من غير صخر ولا حجر وتدل أيضا على ما عمق منها فهو أيضا تراب ، إذا فالتعبير بالصيغة تراب في هذه الآية هو غير دقيق وغير جامع ، إذ أنه لا يحصل تيمم ولا طهارة إذا فسد التراب أو تبلّل بالماء وإن حصل أو جاز فمع الحرج .

وهذا يتنافى مع أحكام الشريعة المؤسسة على قاعدة رفع الحرج .

أما مفردة (صعيد) فهي تدل على ما ارتفع من وجه الأرض ووجه الأرض هنا تشمل جنس التراب وغيره من صخور من حجارة ورمل فإذا غاب التراب طاب الصخر ةالحجر والرمل ، وهذا هو الذي يؤكد شمولية المصطلح (صعيد) ودقته ومن هنا تبين لنا ألا ترادف بين الصعيد والتراب وإن كان التراب جزءا من الصعيد.

ثم انظر دقة الصفة التي وضعها القرآن على الموصوف (الصعيد) وهي (طيبا) ولم يقل (طاهرا) لأنه استعملها مع الماء فقال : ﴿ **وأنزلنا من السماء ماء طهورا**﴾ فاختلاف جنس الموضوعين (الماء) و(الصعيد) يوجب حتما اختلاف الصفتين وإن جمعتهما الطهارة .

ذلك أن الماء الطهور : هو الذي لا نجاسة به وهو مزيلها وهو الذي لا رائحة له ولا لون ولا طعم ، وهو أعم من (الطيب) به تطيب الأشياء كلها والماء كما يقولون هو الحياة قال الله تعالى : ﴿ **وجعلنا من الماء كل شيء حي**﴾68، والأرض لا تطيب ولا تخرج طيباتها إلا بالماء الطهور النازل عليها ، ولو قال (ماء طيبا) لاقتضى منه اللون والرائحة والطعم ، وهذا ما لا يكون في الماء الطهور لأنه سائل نازل من السماء.

أما صفة الصعيد (طيبا) فهي أخص من الطهور لأنها حاصلة عنه ، وهي تقيد الرائحة واللون والطعم في الصعيد لكونه يبسا ، وتفيد عدم النجاسة فيه ولو قال (صعيدا طهورا) لاقتضى أن يكون الصعيد ظاهرا في نفسه مطهرا لغيره ومزيلا لكل النجاسات العالقة بالأبدان ، وهذا ما لايمكن أن يحصل البتة في كل الأمور، ومن هنا علمت الدقة في توظيف المفردات في القرآن الكريم ، وهو ما يؤكد عدم الترادف بين (طهورا) و(طيبا) .

جنبا : جاء في لسان العرب: والجنابة المني، وفي التنزيل ﴿ **وإن كنتم جنبا فاطهروا**﴾69 وقد أجنب الرجل وجنب أيضا بالضم ، وجنب وتجنب ، قال ابن بري في أماليه على قوله جنب بالضم ، قال المعروف :عند أهل اللغة وجنب بكسر النون وأجنبت أكثر من جنب ، قول ابن عباس : (الإنسان لا يجنب ، و الثوب لا يجنب والماء لا يجنب والأرض لا تجنب)، وقد فسر ذلك الفقهاء وقالوا : أي لا

يجنب الإنسان بمماسة الجنب إياه : وكذلك الثوب إذا لبسه الجنب لا ينجس ولا كذلك الأرض إذا أفضى إليها الجنب لم تنجس ، وكذلك الماء إذا غمس فيه الجنب يده لم يجنب، يقول إن هذه الأشياء لا يصير شيء منها جنبا يحتاج إلى الغسل لملامسة الجنب إياه .

وقال الأزهري : إنما قيل له جنب لأنه نهي أن يقرب مواضع الصلاة مالم يتطهر فتجنبها وأجنب عنها أي تنحي عنها ، وقيل مجانبته الناس ما لم يغتسل والرجل جنب من الجنابة وكذلك الإثنان والجميع والمؤنث كما يقال رجل رضا وقوم رضا ، وإنما هو على تأويل ذوي جنب ، فالمصدر يقوم مقام ما أضيف إليه ، وحكى الجوهري : أجنب وجنب (بالضم) ، وقالوا : جنبان وأجناب وجنبون وجنبات . وقال سيبويه كسر على أفعال كما كسل بطل عليه حين قالوا : أبطال كما اتفقا في الاسم عليه ، نحو جبل وأجبال ، وطنت وأطنات ، ولم يقولوا : جنبة قال ابن الأثير : لاتدخل الملائكة بيتا فيه جنب ، قال ابن الأثير : الجنب الذي عليه الغسل بالجماع وخروج المني ، وأجنب تجنب إجنابا ، والاسم الجنابة ، وهي في الأصل البعد : وأراد بالجنب في هذا الحديث ، الذي يترك الاغتسال من الجنابة عادة ، فيكون أكثر أوقاته جنبا ، وهذا يدل على قلة دينه وخبث باطنه ...

والجنابة ضد القرابة ... عن جنائبه أي عن بعد وغربة ، ومنه قول علقمة بن عبده

في كل حي خصت بنعمة *** فحق لشأن من نداك ذنوب

فلا تحرمني قائلا عن جنابة *** فاني إمرؤ وسط القباب غريب .

قاله يخاطب به الحرث به حبلة بمدحه ، وكان قد أسر أخاه شأسا .

وجنب الشيئ وتجنبه ، وجانبه وتجانبه واجتنبه : بعد عنه ، وجنبه الشيء وجنبه إياه وجنبه يجنبه ، وأجنبه نجاسه عنه ، وفي التنزيل اختبارا عن إبراهيم الخليل (اجنبني وبنيّ أن نعبد الأصنام) ، أي نجني ، وقد قرئ واجنبني وبني بالقطع ، ويقال جنبه الشر واجنبته وجنبته بمعنى واحد قاله الفرّاء والزجاج : ويقال : لج فلان في جناب قبيح إذا لج في مجانبة أهله ورجل جنب ، يتجنب قارعة الطريق مخافة الأضياف والجنبة : يسكنون النون : الناحية ، ورجل ذو جنبة : أي اعتزال عن الناس ، متجنب لهم ، وفقد جنبته أي ناحية واعتزل الناس ... >>70.

ومن هذا الذي ذكر نستشف أن القرآن الكريم استخدم لفظة (جنب) لحملها دلالة الابتعاد عن الشيء ، قال الأزهري : لأنه نهى أن يقرب مواضع الصلاة ما لم يتطهر ، ونجنبها وأجنب عنها أي تنحى عنها .

و مع هذا فهي إلى جانب حملها مدلول الجنب أي الذي يجب عليه الغسل بالجماع وخروج المني من أجنب يجنب إجنابا والاسم الجنابة ، فهي في الأصل تحمل دلالة البعد ، فتقول جنب وتجنبه وجانبه وتجانبه وأجتنبه أي بعد عنه .

فالجنابة تجنب الصلاة ويعتزل الناس حتى تحصل الطهارة .

وكلمة (جنب) كلمة عامة جامعة للنجاسة المادية المتمثلة في المني ، والمعنوية المتمثلة في الشعور بالإحباط والاضطراب النفسي وانعدام الراحة الداخلية نتيجة إحساس بالنجاسة المعنوية وهو الذي تأباه الفطرة البشرية النظيفة (فطرة الله التي فطر الناس عليها ، لاتبديل لخلق ذلك الدين القيم71 ، مما اقتضت الحكمة أن يختار لهذه المفردة العامة الجامعة كلمة أخرى عامة في حجمها ووزنها وهي قوله (فاطهروا) الحاملة للطهارتين المادية والمعنوية ، فلم يقل القرآن في هذا الموطن (فاغتسلوا) لأنها كلمة خاصة بالطهارة المادية البدنية ، وقد وضحنا هذا سابقا ، لذا فهي لا تصلح لهذا المقام ، وعليه فليس ما يدل على العام الجامع هنا إلا مفردة (فاطهروا) الجامعة للمعنوية والبدنية . يقول عبد الرحمن ابن خلدون في هذا المعنى مايلي : << ... ثم لما كانت العرب تضع الشيء على العموم ثم تستعمل في الأمور الخاصة ألفاظا أخرى خاصة بها فرق ذلك عندنا بين الوضع والاستعمال واحتاج إلى فقه في اللغة عزيز المأخذ ، كما وضع الأبيض بالوضع العام لكل ما فيه بياض ، ثم اختص ما فيه بياض من الخيل بالأشهب ومن الإنسان بالأزهر ومن الغنم بالأملح حتى صار استعمال الأبيض في هذه كلها لحنا وخروجا عن لسان العرب...>>72.

ومن هنا وافق عموم معنى (جنب) عموم معنى (فاطهروا) ، وهذا من الدقة المتناهية والإحكام العجيب ، ومن الإعجاز البياني في القرآن الكريم ، ولو قال (وإن كنتم جنبا فاغتسلوا) لما استقام المعنى ولما انسجم الترتيب والتركيب بينهما ، لأن الأول أعم والثاني أخص ، وهما شيئان لا يلتقيان في هذا المقام. ومن هنا نلحظ ألا ترادف بين (فاطهروا) العامة و(اغتسلوا) الخاصة . وليس في لغة العرب من المفردات ما يقوى على حمل دلالة النجاسة المعنوية والبدنية الموجبة للمجانبة سوى المفردة التي وظفها القرآن الكريم ، وهي (جنبا) .

نتائج مبحث الترادف في آية الطهارة :

بالتدقيق والملاحظة في مفردات آية الطهارة استنتجنا النتائج التالية :

- كل مفردة في الآية أحكم وضعها لمعنى خاص بها ودقيق لا يجوز تجاهله لحظة الاستعمال .

- أي تبديل يحصل في أي مفردة فهو مفسد للمعنى ومخل بالبيان ومذهب للإعجاز البياني .
- المفردة القرآنية في الآية المحكمة هي دقيقة وجامعة لمعاني كثيرة تجعلها صالحة لكل زمان ومكـــان ، ولنا من الأمثلة في الآية (الغسل) و (الطهارة) و (الصعيد) و (التراب) .
- من الدقة والإحكام في المفردة القرآنية في الآية العام للعام والخاص للخاص وأعني المصطلـــح العـــام للمعنى العام والخاص للمعنى الخاص ، ومنه قوله

(جنبا) (العام) ... (فاطهروا) العامة .

الصلاة (الخاص) ... فاغسلوا (الخاص)

وهذا من سمات الإعجاز البياني في الآية المحكمة لذا لا يصح (إذا قمتم إلى العبادة ... فاغســلوا ... لأن العبادة محمولة على العموم والغسل محمول على الخصوص .

- من الدقة والإحكام في المفردة القرآنية مراعاة المعنى أولا والجنس ثانيا والمقصد ثالثا، ومن مثال هـذا النوع قوله (فتيمموا) (صعيدا)

أما (فتيمموا) فمدلولها (فاقصدوا)، والقصد هنا على العموم ، إذ المعنى عام وفق (صعيدا) وهو الجنس العام ، لأنه يمثل (كل ماعلا وجه الأرض) لذا وافق عمومه عموم (فتيمموا) ، ولما كـــانت هـــذه الأخيرة مأخوذة من قول العرب (أرض تيماء) أي التي لا ماء بها ، وظف القرآن لهذا المقصد ... قولـــه (فتيمموا) ... وهذا ما يبين دور المقصد في انتقاء واستعمال المفردة المحكمة في الآية القرآنية .

* النحو والبلاغة في آية الطهارة :

قوله تعالى : ﴿ **يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا**﴾73.

الخطاب القرآني في النصوص المحكمة كالعبادات والمعاملات هو في أكثره بهذه الصيغة البيانية (يا أيـــها الذين آمنوا) فالآية مدنية ، المجتمع الذي نزلت فيه مجتمع مدني ، فهو الذي نصر الدعوة منذ بدايتها فـــي حين اضطهدت في مكة وطردت منها، وغالبية أهل المدينة كما تروى كتب السيرة النبوية رحبوا بالدعوة أيما ترحيب وفرحوا بقدوم صاحبها عليه الصلاة والسلام أشد فرح وآمنوا بها منذ دخول النبي ﷺ المدينة، فكان المجتمع مرحبا وكان الوضع مستقرا ومهيئا ، إذ أغلب الناس أنصار للرسول ﷺ ، وعلى هذا فمـــا كان على الخطاب القرآني إلا أن يراعي طبيعة المخاطبين مكانا وزمانا .

وبالنظرة الإحصائية للخطاب القرآني نخلص إلى أن أهل مكة كانوا يخاطبون بصيغـــة (أيـــها الناس) ذلك لأن مكة كان بها خليط من الناس وخليط من الديانات وأن المسلمين كانوا قلة قليلة مستضعفة

في الأرض ، وأنسب خطاب لهذا المقام هو (يا أيها الناس) ، ولو جاء الخطاب (يا أيها الذين آمنوا) ما كان مناسبا لطبيعة المخاطبين أولا ، ولكان غير المؤمنين خارجين عن الخطاب ، ولتوهم الناس أن القرآن أنزل على الطائفة المؤمنة من دون غيرهم .

ثم أنظر بدقة إلى طبيعة الصيغة البيانية في خطاب (يا أيها الناس) ترى التوافق الدقيق بينها وبين مقتضى حال مكة وأهلها حينذاك ، ذلك أن الإيمان لم يدخل قلوبهم بعد بهذه الرسالة وبصاحبها عليه الصلاة والسلام . والخطاب حصل في فترة مبكرة من حياة الرسالة وهي الفترة التي كانت قبل الهجرة النبوية ، والإيمان كما تعلم لا يحصل للإنسان فور إسلامه مباشرة إنما يحتاج إلى زمن طويل لذلك قال الله تعالى : ﴿ **قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ...**﴾ 74، ضف إلى ذلك أن الأغلبية كانت كافرة ، ومن هنا يتضح دور المكان – وأريد مكة المكرمة– والزمان – وأعني قبل الهجرة النبوية – في صياغة الخطاب القرآني للنداء التكليفي، وفي الآية (ياأيها الذين آمنوا) خطاب حصل بعد الهجرة النبوية ، وفي فترة متأخرة من الرسالة وفي مجتمع مناصر للرسول ﷺ ،والمناصر لا ينصر الدعوة إلا بعد إيمان بها ، وهذا يعني أن الإيمان في المدينة قد خالط بشاشة القلوب ، لذلك وافقت صيغة (يا أيها الذين آمنوا) هنا المقام برمته ، فالإيمان الجديد الذي ولد تقاليد جديدة هو الذي أوجب هذا الخطاب الجديد المناسب المائل إلى النداء (يا أيها الذين آمنوا) .

وانظر إلى قوله (آمنوا) حيث استعمل الفعل الذي يفيد التجديد والحركة لأن المقام مقام تكليف ، فالفعل في مقام التكليف والاسم في مقام الجزاء لأن الاسم موسوم بالثبات ، وقد ثبت التجديد في الفعل في أكثر من آية في القرآن الكريم منه قوله تعالى : ﴿ **إن الذين آمنوا ثم كفروا ثم آمنوا ثم كفروا ثم ازدادوا كفرا لم يكن الله ليغفر لهم ...**﴾75 ، كما ثبت الثبات في الاسم في أكثر من آية ومنه قوله تعالى: ﴿ **قد أفلح المؤمنون**﴾76 ﴿ **وذلك جزاء الظالمين**﴾77 ﴿ **فهل يهلك إلا القوم الفاسقون**﴾78...إلخ .

كما نلحظ في الخطاب تحفيزا على الفعل وتشريفا للفاعل ، إذ قد خاطبهم بأشرف صيغة يحبونها وهي الإيمان ، ومن هنا فقد حسن استعمال الفعل في هذا المقام ، وبالتدقيق والتمحيص في الخطاب نخلص إلى أن هذه الصيغة هي متضمنة لمعنى الرحمة بالمخاطبين المكلفين و هذا من الحكم إذ المقصد من الحكيم هو استجابته المخاطبين له و تطبي الحكم ، فالصرامة القانونية الجافة كثيرا ما تنفر الناس وتمردهم عن الالتزام بالأوامر ، قال تعالى : ﴿ **ولو كنت فضا غليظ القلب لانفضوا من حولك** ﴾79. فيتعطل القانون عن التطبيق والتجسيد ، وتنجر عنه حتما كدرة الحياة وعسر المعاش ل اريب ،

ولهذا ندعوا إلى ضرورة إطلاء الصياغة القانونية للمواد في كل الميادين بمعاني الرحمة التي تستدرج المخاطبين والمكلفين إلى سرعة الاستجابة والتطبيق كما فعل القرآن الكريم في آياته المحكمات .

أما قوله (إذا) فهي ظرف لما يستقبل من الزمان وهي أداة شرط غير جازمة وجملة الشرط فيها مضافة إلى (إذا) ، و(قمتم) جملة في محل جر بالإضافة إلى (إذا) و(الفاء) واقعة وجوبا في جواب شوط (إذا) و(اغسلوا) جواب شرط . والحسن المزية هنا ليست في هذا التحليل النحوي التجريدي إنما هي في هذا النسق العجيب والنظم البديع والترتيب المحكم لوحدات التركيب القرآني الذي ابتدأ الله (بإذا) التي تحمله إلى المعنى النحوي الذي عرف معنى بلاغيا ، وهو أنها تفيد فيما علم أنه حاصل بالقطع، كما تفيد في الآية معنى التأكيد ، ولايصلح لهذا المقام (إن) لأنها شرطية جازمة وتفيد فيما يتأرجح أن يكون أولا يكون ، وهذا لايتناسب مع علاقة الطهارة بالصلاة ، ومن هنا فإلى جانب الوظيفة النحوية التي تحملها (إذا) داخل التركيب هناك الوظيفة البلاغية التي هي تأكيد الحصول والتحقيق للفعل .

قوله (قمتم) ماض دال على المستقبل ، وهو فعل حامل لدلالة القيام الحركي والقيام المعنوي الذهني معا ، وهو من الأفعال الصالحة والجامعة للعديد من المقامات الجزئية الممكنة من مقصد الخطاب، فهو يصلح لمقام النائم والقاعد والماشي والمسافر والمريض ... إلخ ولا يحصل هذا الأمر البتة لو غير (بنهضتم) وقوله (إلى الصلاة) جار ومجرور متعلق بقمتم ، و مدلول (إلى) هنا هو انتهاء الغاية أي انتهاء الغاية الفعلية للصلاة ، وغاية الشيئ نهايته ومقطعة80 . (الصلاة) مصطلح دقيق وخاص وأنسب ، وهي جزء من العبادة العامة التي لا يصلح التعبير بها في هذا المقام لعموميتها وخصوصيته ، فالعام للعام والخاص للخاص في تأليف مفردات التركيب القرآني،وهما سمتان من سمات الإعجاز البياني في الآيات المحكمات ، ومن هنا جاء التعبير الدقيق بقوله (فاغسلوا) التي تفيد الوضوء الخاص على حد لغة أهل الفقه ، في مقابل الطهارة التي تفيد العموم ، ولما كان المقام مقام أداء عبر عنه القرآن بقوله (فاغسلوا) وهو أمر يفيد الفورية في الفعل ، أي سرعة الغسل إذا قام للصلاة ، وليس من صيغ الأمر أنسب لهذا المقام من (فاغسلوا) التي تفيد سرعة الاستجابة وقوة الأمر الدال على الوجوب ، وهي هنا أبلغ من صيغة (فلتغسلوا) لأن الصلاة تؤدي في كل وقت – والصيغة التركيبية هنا هي على نمط **﴿ إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه)81 .**

قوله تعالى : ﴿ وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم إلى الكعبين﴾

يقول الإمام تقي الدين بن تيمية قولا سديدا يقطع كل خلاف، هذا نصه : << إن القرآن ليس فيه ما يدل على جواز مسح بعض الرأس ، فإن قوله (فامسحوا برؤوسكم وأرجلكم) نظير قوله (فامسحوا

بوجوهكم وأيديكم) لفظ المسح في الآيتين ، وحرف الباء في الآيتين ، فإذا كانت آية التيمم لاتدل على مسح البعض مع أنه يدل عن الوضوء ، وهو مسح بالتراب لايشرع فيه التكرار ، فكيف تدل على ذلك آية الوضوء مع كون الوضوء هو الأصل، والمسح فيه بالماء المشروع فيه تكرار ، هذا لا يقوله من يعقل ما يقول .

ومن ظن أن من قال بأجزاء البعض ، لأن الباء للتبعيض ، أو أدلة على القدر المشترك فهو خطأ أخطأه على الأئمة وعلى اللغة وعلى دلالة القرآن .

والباء للإلصاق وهي لا تدخل إلا لفائدة ، فإذا دخلت على فعل يتعدى بنفسه أفادت قدرا زائدا كما في قوله: ﴿ **عينا يشرب بها عباد الله**﴾ فإنه لو قيل (يشرب منها) لم تدل على الري فمن يشرب معنى يروى فقيل (يشرب بها) فأفاد ذلك أنه شرب يحصل معه الري .

وباب تضمين الفعل معنى فعل آخر حتى يتعدى بتعديته ، كقوله: ﴿ **لقد ظلمك بسؤال نعجتك إلى نعاجه**﴾ ، وقوله ﴿ **ونجيناه من القوم الذين كذبوا بآياتنا**﴾ وقوله : ﴿ **واحذرهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله إليك**﴾ ، وأمثال ذلك في القرآن ... ، وهو يعني عند البصريين من الاتجاه عما يتكلفه الكوفيون من دعوى الاشتراك في الحروف >>82 .

وقال أيضا في المسح في الوضوء والتيمم : << لو قال : (فامسحوا رؤوسكم أو وجوهكم) لم تدل على ما يلتصق بالمسح . فإنك تقول : (مسحت رأس فلان وإن لم يكن بيدك بلل) فإذا قيل : (ما مسحوا برؤوسكم وبوجوهكم ضمن المسح معنى الإلصاق) ، فأفاد أنكم تلصقون برؤوسكم وبوجوهكم شيئا بهذا المسح ، وهذا يفيد في الآية التيمم أنه لابد أن يلتصق الصعيد بالوجه واليد . ولهذا قال : ﴿**فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه**﴾ >>83.

ونلحظ في الآية أن معانيها متراصة وقد أخذ بعضها بحجز بعض ، ومجرد حذف الباء كحوف ينحرف المعنى عن أصله ومجرد أدنى تقديم أو تأخير في وحدات الآية يحصل في معانيها الاهتزاز ، فلو قال فامسحوا رؤوسكم لم يحصل الالتصاق ،وبالتالي البلل المائي على الرأس . ولو قال: (فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق وأرجلكم إلى الكعبين وامسحوا برؤوسكم) لم يصلح المعنى ولم يستقم .

وذلك أن مدلول الآية الصحيح أفاد الوضوح في الدلالة والترتيب في الغسل انسجاما مع الخلقة والفطرة البشرية ، وكذا الترتيب في التيمم ، وبوجود التقديم والتأخير في وحدات الآية تحدث الزلزلة في المعنى ويحصل الاهتزاز في البناء والتركيب ، وهو ما يترتب عليه تغيير في الصيغة البيانية ، لأن التركيب القرءني المحكم يتطلب أن تكون وحداته على إنسجام كامل ، أي كأن المفردة الأولى توجب

الثانية والثانية تفرض الثالثة وهكذا حتى ينتهي التركيب في الآية ، فقوله بعد النداء ﴿ **يا أيها الذين آمنوا** ﴾ يوجب (إذا) التي توجب هي (قمتم) وهذه الصيغة التي تفرض (إلى) التي تطلب (الصلاة) التي توجب فاغسلوا ....

ويظهر المعنى المحكم بجلاء والترتيب المتماسك بوضوح حين تستبدل (الذين) بمن و(إذا) بإن و(قمتم) بنهضتم و (إلى) (بلى) و (الصلاة) بـ (العبادة) و (اغسلوا) بـ (إغتسلوا) أو (إطهروا) . ثم أنظر لما كانت خلقة الإنسان منظمة بأجزائها تنظيما محكما وفق سلم الأولوية والأهمية والترتيب من الأعلى إلى الأدنى مكانة ، الوجه أولا واليدان ثانية والرأس وشعر الرأس ثالثة والرجل رابعة ، كان لزاما أن ينسجم معها النظم القرآني توافقا وترتيبا ، فقال : ﴿ **فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم إلى الكعبين** ﴾ توافق على إثرها النظم المحكم للخلقة المحكمة .

وقيل (إلى) في قوله (إلى المرافق) تدل على وجوب الغسل إلى المرافق ولا التحديد كقولك (سرت إلى الكوفة) فلا يقتضي دخولها ولا بنفيه . كذلك المرافق : إلا أن غسله ثبت بالسنة ... ومنشأ الخلاف في آية الوضوء أن (إلى) حرف مشترك يكون للغاية والمعية . واليد تطلق في كلام العرب على ثلاث معان ، على الكفين فقط ، وعلى الكف والذراع والعضد ، فمثل جعل (إلى) بمعنى (مع) وفهم من اليد مجموع الثلاثة أوجب دخوله في الغسل ، ومن فهم من (إلى) الغاية ومن اليد مادون المرافق أن يدخلها في الغسل.

قال الأمدي : << ويلزم (من) جعلها بمعنى (مع) ان يوجب غسلها إلى المنكب لأن العرب تسميه يدا >>. ثم أنظر دور العطف (بالواو) في هذا التركيب الجزئي ومايفيده من معان نحوية وبلاغية مقدرة تقديرا في قوله تعالى : ﴿ **وإن كنتم جنبا فاطهروا وإن كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا**﴾.

ثم أنظر إلى هذه الدقة في الترتيب لوحدات الآية ومكوناتها فما كان ليحصل البيان والإعجاز لولاها . يبدأ الانتقال العجيب من (واو) العطف التي أبان بها فرائض غسل الصلاة إلى قوله : ﴿**وأرجلكم إلى الكعبين** ﴾ ... إلى (واو) الاستئناف دون أن يتزعزع المعنى أو يحصل له1 إرباك وهو ما لم يحصل في أساليب العرب في لحظة الانتقال من أسلوب إلى أسلوب ومن معنى إلى معنى بواسطة . وصيغة (كنتم جنبا) تدل على الجنابة فعلها لاإرادي لذلك عبر عنها بالاسم فالإنسان لا يقدر على التحكم فيها لحظة نزول (المني) ويضاف إلى دلالة هذا المعنى أن الاسم يدل دائما على الثبات ، والجنابة حدث ثابت غير متطور ولا متغير ، إذا فالاسم هنا أولى دلالة من الفعل وإن كان هناك فعل .

* وقوله (إن كنتم جنبا) فـ (إن) هنا للشرط غير الجازم وهي تفيد معنى بشك في حصوله بيقين، وهي هنا أنسب من (إذا) المفيدة للشرط الدالة على الحصول . والفاء واقعة في جواب شرط (إن) و(اطهروا) فعل يدل على التجديد ، وعبر هنا بالفعل لأنه إرادي ومن فعل الإنسان ولا يصلح لهذا المقام اسم (الطهارة) لأنه دال على الثبات والدوام ، والفعل هنا هو أنسب للمقام لأنه يدل على وجوب الطهارة بصيغة (فاطهروا) ، ويدل على التأكيد لها المرموز بالتشديد كما في غلق وغلق، ويدل على التعميم بأن الجنابة نجاسة معنوية أكثر منها بدنية لذلك ميز القرآن في الاستعمال بين الفعل والاسم . والعرب فرقت في الدلالة بين الصيغتين (افتعل) و(أفعل) وبين (تفعل) ، كما تقول (اطهر) و(تطهر) . قال تعالى : **﴿إنهم أناس يتطهرون﴾84** وقال أيضا : **﴿ إن الله يحب التوابين ويحب المتطهرين﴾85** .

وأرى أن (اطهر) دال على الوجوب وعلى الفعل الواحد غير المتكرر تطوعا ، وإنما يحدث هذا في حالة الجنابة فقط . بينما (تطهر) فهو متكرر وهو من تفاعل الإنسان في كل وقت، لذلك قرنه الله تعالى في الآية بالتوبة المتكررة في كل لحظة ، لذلك قال تعالى : **﴿ إن الله يحب التوابين ويحب المتطهرين ﴾ 86**، ومن هنا فمقام الأول (اطهروا) الوجوب ومقام الثاني (تطهروا) الاستحسان ، وبين المقامين بون ، لذلك ميز الله بينهما في الاستعمال في آية الطهارة .

ثم أنظر لما كانت كلمة (جنب) عامة للمعنوي والبدني ، اختار الله لها جوابا عاما مناسبا لها حجما ودلالة ، وهو قوله : **﴿ فاطهروا﴾** . الجامعة للطهارة المعنوية والبدنية ، ويفسد المعنى وينحرف الكلام عن الفصاحة لو استعمل القرآن (فاغتسلوا) التي تفيد تعميم الماء على البدن كله ، وتفيد الطهارة البدنية ، وعليه فالفعل ليس عاما ولا شاملا كما في (اطهروا) . ثم ينتقل من هذا المقام إلى مقام بيان موجبات التيمم ، فيقول : **﴿ وإن كنتم مرضى﴾** ، واستعمال الاسم هنا أولى لأن المرض لا يجلبه الإنسان لنفسه بمحض إرادته متى شاء إنما هو خارج عن إرادته ، ومن هنا جاء الاسم معبرا عن ذلك بدقة . والمرض صفة لازمة ولاصقة بالإنسان . و(الواو) هنا ليست للعطف إنما هي برأينا للاستئناف ، وهي ذات دلالة نحوية وبلاغية معا ، وهي أنسب لهذا المقام، لأن القرآن هو بصدد تعداد حالات مختلفة، والانتقال من حالة إلى أخرى يوجب تمايز التركيب البياني في الآية المحكمة .

* قوله : **﴿ أو على سفر ﴾** ، فالمريض عادة لايكون مسافرا ، لأن السفر قطعة من عذاب، ومن المفسرين من أولها على قصد سفر ، وأرى أن (على) هي حرف دال على الاستعلاء والفوقية والمكانية ، والتأويل الذي يكون خارج هذه الصيغة البيانية لا أذهب إليه ، إذ القرآن الكريم عبر بالجار (على) والمجرور (سفر) ، فينبغي أن تؤخذ هذه الصيغة وتحلل التحليل البياني الدقيق ، وارى أنه لما

كان غالب السفر يحصل بالمركوب الذي يعلو ظهره الإنسان عبر بـ (على) ولما كان السفر أمرا غير لاصق بالإنسان أي هو حر فيه فمتى شاء سافر ومتى شاء لم يسافر ، ولما خالف بذلك المرض ميز القرآن الكريم بين صيغتهما ، فقال في المرض ﴿ **وإن كنتم مرضى**﴾ ، وقال في السفر : ﴿ **أو على سفر**﴾.

* وقوله : ﴿ **أو جاء أحد منكم من الغائط**﴾ ، فالغائط هو المكان المنخفض من الأرض حيث يقضي الإنسان حاجته ، قال الإمام الطبرسي : << والغائط أصله المطمئن من الأرض ، يقال: غائط وغيطان ، وكانوا يتبرزون هناك ليغيبوا عن عيون الناس، فكثر ذلك حتى قالوا للحدث غائط ، وكنوا بالتغوط عن الحدث في الغائط ، وقيل : إنهم كانوا يلقون النجوى في هذا المكان ، وسمي باسمه على سبيل المجاز ، والغوطة موضع كثير الماء والشجر بدمشق وقال المؤرخ : الغائط قرارة87 من الأرض تحفها أكمام تسترها ، والفعل منه غاط يغوط مثل عاد يعود >>88 . وقال أيضا : << وهو كناية عن قضاء الحاجة ، وقيل إن أو هنا بمعنى الواو لأن المجيئ من الغائط ليس من جنس المرض والسفر حتى يصح عطفه عليها ...>>89.

ثم أنظر إلى التعبير القرآني المحكم في هذه الحالة الخاصة والمميزة عن السابقة ، وهي حالة – برأينا- توجب التلطف المحكم في الخطاب تماشيا مع كرامة الإنسان المؤمن الساعي إلى الطهارة والتطهر ، لذلك عبر بموضع قضاء الحاجة وأرادها هي فقد ، تكون كناية عنها على حد قول المفسرين وقد تكون من باب حاصل محصول وسبب ونتيجة ، فإذا جاء الإنسان من الغائط – المكان المنخفض- يكون حتما جاء من حاجة أو بول ، وعبر بصيغة الاسم دون الفعل لأن الحدث الذي يصفه الإنسان في الغائط حدث لا إيرادي فهو لا يملك التحكم فيه ، فمتى جاءه قضى حاجته فورا ، ومتى لم يجيئ لم يقض حاجته ولو أجهد نفسه وحرص ، وإنما يوظف الفعل إذا كان إراديا . وصيغة ﴿ **جاء أحدكم من الغائط**﴾ توحي بحركة العودة من الحاجة وهي كناية مناسبة ومحكمة ، ثم أنظر موقع (منكم) في نظم الآية من حيث الدلالة التي تفيد التعيين والتخصيص ، لأنه قال في بداية الآية : ﴿ **ياأيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا...** ﴾ ، وغير المؤمنين غير داخلين برأينا في الخطاب وهو الذي ناسب مجيئ (منكم) في الآية لتؤكد التخصيص والتعيين ، فلو حذفت لأفادت الآية العموم ، وبالعموم ينحرف المعنى هنا ، وينصرف عن مقام التخصيص ، وبقوله : ﴿ **جاء أحد من الغائط**﴾ يفيد العموم ، والعموم لا يلتزم لذلك ناسب مجيئ منكم في الآية، ولو صاغ التركيب بقوله : (أو جاء أحد من الغائط منكم) لا يكون التركيز على الاهتمام بمنكم ، فيحصل تقديم الغائط على منكم ، وهذا غير مناسب ، والصيغة بأحد توجب وصل

(منكم) مباشرة دون واسطة ، ثم أنظر كيف جمعت الآية بين تخصيص زمرة المؤمنين وتعميم حدث الغائط فيهم بقوله : ﴿ **أو جاء أحد منكم من الغائط** ﴾ ، ويظهر لك هذا جليا إذا قوبل بقولنا (أو جاء أحدكم من الغائط) فإنها تفيد تخصيص الجنس مع تخصيص الحدث في واحد دون الآخرين ، وهذا مالا يعقل وما لا يناسب المقام والمدلول والمقصد ، وهذه الصيغة برأينا تصب في معكوس المدلول والمقصد.

هذا وقد استعمل القرآن الكريم (أحدكم) في أكثر من موطن منها موطن الموت فقال : ﴿**من قبل أن يأتي أحدكم الموت**﴾ **90** ، إذ تفيد أن الموت يأتي الواحد دون الجميع إذا حان أجله ، كما تفيد في المفهوم البعيد أنه آت الجميع ، ولو عبر القرآن (بأحد منكم) لم تفد ذلك ، إنما تفيد أن يأتي الموت واحدا دون الآخرين ، وهذا مالا يعقل ولا يناسب .

* قوله : ﴿ **أو لامستم النساء** ﴾ قال الراغب الأصفهاني : << اللمس إدراك بظاهر البشرة، كالمس ، ويعبر به عن الطلب كقول الشاعر : (وألمسه فلا أجده) ، وقال تعالى : ﴿ **وأنا لمسنا السماء** ﴾ **91** ويكنى به وبالملامسة في الجماع ، وقرئ (لامستم) و(لمستم) حملا على المس وعلى الجماع . ونهى ﷺ عن بيع الملامسة ، وهو أن يقول : (إذا لمست ثوبي أو لمست ثوبك فقد وجب البيع بيننا) واللماسة الحادة المقاربة >>92.

ويرى فريق أن أصل اللمس في اللغة الإفضاء إلى البشرة ومسها . قال أ.السعدي : أصل اللمس باليد ليعرف مس الشيء . فإذا كان أصله المس باليد كان حقيقة فيه واستعماله بمعنى الجماع تكون مجازا، وحمل اللفظ على الحقيقة أولى من حمله على المجاز ، ويرى فريق آخر أن اللمس في الآية كناية عن الجماع ، لأنه لما كان من أسباب الكناية استهجان التصريح بالاسم ، كنى الله عن الجماع بالملامسة ، والكناية هذا أبلغ من التصريح . وجاء التعبير بصيغة (لامستم)، وهو من باب (فاعل) ، وهذا الفعل دال على المشاركة بين الاثنين يقصدهما صراحة ، مثل (قاتل زيد عمرا) ، وقد يدل على الواحد ضمنا مثل : ﴿قاتلهم الله﴾ 93 ومثل (طارقت النحل) ، فلما كان الأصل في الدلالة على المشاركة ، كان المراد من (لامس) الجماع لأنه يكون بين اثنين يقصدهما >>94 . أما المس فقد ذهب فريق بأن معناه الخلوة ، ورد ذلك عن بعض الصحابة منهم عمرو وعلي وابن مسعود ، وقد يكون من الأدلة التي استندوا إليها ، أن لفظ المس يحمل معنى الخلوة في اللغة ، وما تكلموا به في اللغة تأخذه عنهم لأنه حجة فيها 95 . إلا أنه قد يكون اللمس بغير خلوة ، ولو كانت دلالته الخلوة لصاغ بدله فعل (خلا) على حد قوله ﷺ (ما خلا أحدكم بامرأة إلا مع ذي محرم)96 ، وهذا في موضع تحريم شبهة الخلوة بالنساء والأجنبيات ، هذا من جهة ، أما من جهة ثانية ، فلا نوافق كون كل كلام الصحابة هو حجة في اللغة

يحتج بها ، إذ كثير من الصحابة أعاجم كبلال الحبشي وصهيب الرومي وسلمان الفارسي ، واحتج فريق ثان على أن المس في اللغة ورد بمعنى (اللمس) ، و صرف هذا المعنى إلى الوطء كما سبق ذكره في مس أولى من صرفه إلى مجرد الخلوة ، لأن الوطء يتحقق اللمس معه قطعا . أما الخلوة فقد لا يتحقق معها لمس97 .

قال الراغب الأصفهاني : << المس كاللمس ، لكن اللمس ،ويقال لطلب الشيء ، و إن لم يوجد كما قال الشاعر (وألمسه فلا أجده) ، والمس يقال فيما يكون مع إدراك بحاسة اللمس وكنى به عن النكاح ، فقيل : مسها وماسها قال : **﴿ وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن ﴾ 98** وقرئ (ما لم تمسوهن) وقال : **﴿أنى يكون لي ولد ولم يمسسني بشر ﴾ 99** ، و المسيس كناية عن النكاح، وكني بالمس عن الجنون قال **﴿ كالذي يتخيطه الشيطان من المس ﴾ 100** ، والمس يقال في كل ما ينال الإنسان من أذى لوحق **﴿ وقالوا لن تمسنا النار ﴾ 101** ، **﴿ مستهم البأساء والضراء ﴾ 102** ، **﴿ ذوقوا مس سقر ﴾103** ، **﴿مسني الشيطان ﴾ 104**، **﴿ وإن مسكم الضر﴾ 105>>106** .

ومن هنا فالتعبير باللمس في الآية دون المس فيه إحكام ، ذلك أن اللمس يكون بالضرورة كناية عن الجماع ، وأرى أنه عبر في هذه الآية باللمس لأنه يكون لموضع أو بعض المواضع الخاصة في الجسد ، إذا فهو لخاص الجسد دون عامه . والجماع مبدؤه اللمس وهو خاص ومنتهاه المس وهو أخص ، ومنه قوله تعالى : **﴿ ... وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن ... ﴾ 107** . أما المس فهو للعموم ، يقال (مسها) إذا امتلكها كلها ، فصارت لباسا له وصار لباسا لها ، فالنكاح يصير كل الجسد حلا للرجل ، لذلك ناسب المس الدال على العموم ، ومنه قوله : (مسني الشيطان) أي ملكه واستحوذ عليه كله ، وقوله : **﴿مسني الضر﴾ 108** سيطر عليه فأقعده وأعجزه عن الحركة والعمل ، وعم بدنه كله .

ثم أنظر التوافق الدقيق بين قوله (مسكم) و(الضر) ، الدالة على شدة المرض وعظيم البلاء ، وقوله (مس سقر) أيضا تفيد عموم العذاب للجسد أي كأن سقر تمس البدن عامة بالعذاب. وما يؤكد هذا المنحى (النساء) من قوله : **﴿ أو لامستم النساء﴾ 109**، الدالة على صفة العموم أي عموم النساء ، إذ قد يدخل فيه نساؤكم ونساء أخريات ، فإذا قلنا إن الآية كناية عن الجماع ، فإنه لا يصلح إلا لشق نسائكم ، من أجل تلمس الحشمة والأدب في التعبير وخاصة فيما يتصل بالألفاظ الجنسية فقد لجأت العربية لغة القرآن إلى الكناية والمجاز ، وكان لها في ألفاظه وعباراته النموذج الحسن **﴿ نساؤكم حرث لكم﴾ 110** و **﴿واهجرهن في المضاجع﴾ 111** ، **﴿ أو لامستم النساء﴾ 112** ، **﴿وقد أفضى بعضكم إلى بعض﴾ 113** ، وما إلى ذلك من كريم العبارات ونبيل الألفاظ ، وقد جاء في كتاب مثالية الوزيرين لأبي حيان

التوحيدي : << ماذا أرادت العرب بتكثير أسماء الفرج مع قبحها ؟ فأجاب : لما رأوا الشيئ القبيح جعلوا يكنون عنه ، وكانت الكناية عند فشوها تصير إلى حد الاسم الأول ، فينتقلون إلى كناية أخرى ، فإذا اتسعت أيضا رأوا فيها من القبح مثل ما كنوا عنه من أجله ، وعلى هذا فكثرت الكنايات وليس غرضهم تكثيرها >>114 . ولو غير القرآن بصيغة (أو لامستم نساءكم) لوضح الأمر وبان ، ولعلمت الجهة المقصودة ، لكن الصيغة جاءت على غير ذلك أي بقوله (النساء) ، وهي من صميم التركيب القرآني المحكم ، وهي من عين الإعجاز البياني الدقيق ، والقرآن الكريم دقيق المصطلح في مثل هذه المواطن وأشباهها ، قال في سورة النساء : ﴿ **وبث منهما رجالا كثيرا ونساء**﴾ **115** ، وقال حين أراد الزوج ﴿**نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أني شئتم**﴾ **116** ، والشواهد القرآنية في هذا الميدان كثيرة وكثيرة جدا ، إذا قوله (النساء) دالة على العموم بما فيه نساؤكم وغيرهن ، واللمس يصلح أن يكون (لنسائكم) بالجماع ويصلح أن يكون لغير نسائكم ، بشهوة مقصودة من غير جماع حتى لا يكون هناك زنا حقيقي . وهذا أمر حاصل دوما في حياة الناس و واقعهم ، وقد يقول قائل : الإيمان يمنع هذا ، والجواب: نعم ولكن عند الأقوياء ، وأما الضعفاء فواقعون فيه ، قيل للرسول ﷺ (أيزني الزاني حين يزني وهو مؤمن، قال نعم ...) والحديث صحيح ، والسؤال من جبريل عليه السلام.

ومن هنا كانت صيغة (النساء) أنسب للمقام ، ثم أنظر كيف عبر القرآن الكريم في هذا الحال الأخير بالفعل (أولامستم) دون التعبير بالاسم ، وذلك -برأينا- أن الفعل هنا إرادي أي من حدث الإنسان، فله الحرية والقدرة فيه ، وهو من صنعه ، لذلك ناسب هذا المقام . وبهذا يحصل التنويع في الصيغة الخطابية تبعا لتباين الحالات والمقامات في الآيات التالية : ﴿ **وإن كنتم جنبا**﴾ ، ﴿ **وإن كنتم مرضى**﴾ ، ﴿ **أو على سفر**﴾ ، ﴿ **أو جاء أحد منكم من الغائط**﴾ ، ﴿ **أو لامستم النساء**﴾ .

فحالة استعمال الفعل هي غير حالة استعمال الاسم هي غير حالة استعمال الحرف . وهذه -برأينا- خاصية بارزة في الإعجاز البياني نستخلصها من هذه الآية الكريمة المحكمة .

* قوله تعالى : ﴿ **فلم تجدوا ماء فتيمموا**﴾ **117** ، قال الإمام الطبرسي : << التيمم : القصد ومثله التأمم . قال الأعشى :

(تيممت قيسا وكم دونه *** من الأرض من مهمة ذي شزن) .

وقال آخر : (تيممت دارا ويممن دارا) ، وقد صار في الشرع اسما لقصد مخصوص ، وهو أن يقصد الصعيد ، ويستعمل التراب في أعضاء مخصوصة >>118 والآية عائدة إلى المرض والمسافرين واللامسين للنساء ، والجائين من الغائط معا ، الذين لم يجدوا ماء .

وانظر موقع (الفاء) هنا وما تحمله من دلالة بيانية مما جعلها ما تكونفي هذا المقام أبلغ من الواو ، فهي في هذا الموضع تفيد معان ثلاثة مشتركة ، اشتراك المعطوف مع المعطوف عليه في الحكم والترتيب والتعقيب وتفيد معنى السببية ، فبسبب عدم وجود الماء يباح تيمم الصعيد وتفيد في تقييد المسند إليه تفضيل المسند باختصار كما تفيد الترتيب بلا مهلة ، أما الواو فتفيد الاشتراك ، وتفيد في تقييد المسند إليه الأحكام التالية : - تفصل المسند إليه باختصار (الفاعل) .

والاحتراز من الاختصار ، والواو هو مجرد الجمع بين المعطوفين في الحكم ، وهذا الفعل مثل (جاء علي وزيد) والحكم هنا هو المجيئ بدون دلالة على من جاء أولا ، لأنه يحتمل أن يكون قد جاءا معا ، أو سبق أحدهما الآخر ، ولهذه المعاني الواضحة والفروق الجلية بين (الفاء) و(الواو) ، ظهرت الفاء أنسب للمقام والحال والمدلول والمقصد .أما إلغاء الثانية فهي واقعة في جواب شرط ، والفعل (تيمموا) جوابه ، وأداة الشرط وفعله هي قوله (إن كنتم..) واستعمال (إن) في هذا المقام أنسب من (إذا) ، إذ أن (إن) شرطية وتفيد وتأرجح وقوعه ، بينما (إذا) فهي تفيد فيما علم أنه حاصل يقينا .

* قوله تعالى : ﴿ **فتيمموا صعيدا طيبا**﴾ ، قال الإمام الطبرسي : << تعمدوا وتحروا واقصدوا >> ، وقال الزجاج : << لا أعلم خلافا بين أهل اللغة في ان الصعيد وجه الأرض ، وهذا يوافق مذهب أصحابنا في ان التيمم بجواز الحجر سواء كان عليه تراب أولم يكن (طيبا) أي طاهرا وقيل حلالا >>119.

وقال الإمام أحمد بن تيمية : << نكرة في سياق الإثبات ، كقوله (فتحرير رقبة) وهي تسمى مطلقة ، وهي تفيد العموم على سبيل البديل لا على سبيل الجمع ، فيدل ذلك على أنه يتيمم أي صعيد طيب اتفق ، والطيب هو الطاهر >>120 .

ثم أنظر بدقة في استخدام (صعيدا) ذلك لأنه هو الصاعد على وجه الأرض ، وهذا يعم كل صاعد بدليل قوله : ﴿ **وإنا لجاعلون ما عليها صعيدا جرزا**﴾**121** ، ومعلوم أن كثيرا من الأرض ليس فيها تراب حرث ، فإن لم يجز التيمم بالرمل كان مخالفا لهذا الحديث ، وهذه حجة من جوز التيمم بالرمل دون غيره ، أو قرن بذلك السبخة ، فإن من الأرض ما يكون سبخة ، واختلاف التراب بذلك كاختلافه بالألوان >>122 .

ثم أنظر إلى الدقة القرآنية حين جاء بصفة (طيبا) للموصوف صعيدا ، مع دقة اختيارها دون صفة (طاهر) ، علما أن أكثر المفسرين على أن (طيبا) هي بمعنى طاهر ، فحين تحدث عن الماء وصفه (بالطاهر) فقال : ﴿ **وأنزلنا من السماء ماءا طهورا**﴾**123**، وحين تحدث عن الصعيد وصفه (بالطيب)

فقال (صعيدا طيبا) في آيتين ، ذلك لأن طبيعة الجنسين مختلفان فالصعيد ليس هو الماء ، فهذا سائل وذاك يابس ، وعليه فطهارة الصعيد ليست كطهارة الماء النازل من السماء، وهذا هو الذي أوجب التمييز بين الصيغتين والصفتين ، فقال : **﴿ صعيدا طيبا ﴾** ، وقال: **﴿ ماءا طهورا﴾** .

قال الراغب الأصفهاني : << يقال طاب الشيئ يطيب طيبا فهو طيب ، قال **﴿ فانكحوا ما طاب لكم من النساء ﴾ 124** ، وأصل الطيب ما تستلذه الحواس ، وما تستلذه النفس والطعام الطيب في الشرع ما كان متناولا من حيث ما يجوز وبقدر ما يجوز ومن المكان الذي يجوز فإنه متى كان كذلك كان طيبا عاجلا وآجلا لا يستوخم وقوله : **﴿ صعيدا طيبا﴾** أي ترابا لا نجاسة به ، وسمي الاستنجاء استطابه لما فيه من التطيب والتطهر ، وقيل الأطيبان الأكل والنكاح>> 125 ، أما الطاهر في قوله تعالى : **﴿ وأنزلنا من السماء ماء طهورا﴾ 126** ، فقال الراغب الأصفهاني : << قال أصحاب الشافعي ، الطهور يعنى المطهر ، وذلك لا يصح من حيث اللفظ لأن فعولا لا يبنى من (أفعل) و(فعل) إنما يبنى ذلك من (فعل) . وقيل إن ذلك اقتضى لتطهير من حيث المعنى،وذلك لأن الطاهر ضربان ، ضرب لا تتعداه الطهارة كطهارة الثوب ، فإنه طاهر غير مطهر به ، وضرب يتعداه فيجعل غيره طاهرا به ، فوصف الله تعالى الماء بأنه طهور تنبيها على هذا المعنى >>127.

و سر الاستعمال –برأينا– قائم على مايلي :

- عادة تعلق النجاسة بالتراب ، فيختار ما كان طيبا لا نجاسة فيه .
- عادة لا تعلق النجاسة بالماء، إذ هو طاهر بأصله ومطهر لغيره ، لذلك وصفه بهذه الصفة .
- التراب عادة يحمل رائحة ولونا فناسبته طيبا .
- الماء لا يحمل الرائحة ولا اللون فناسبته طاهرا .
- الماء نازل من السماء فناسبته صفة (طهورا)

الصعيد صاعد على وجه الأرض ، لذا ناسبته صفة (طيبا) ، قال تعالى مؤكدا هذه الصفة في موضع آخر: **﴿ والبلد الطيب يخرج نباته بإذن ربه والذي خبث لا يخرج إلا نكدا﴾128** ، اي الأرض الطيبة ، أي الصعيد الطيب ومعنى الآية فاقصدوا صعيدا طيبا .

* قوله : **﴿ فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه﴾** ، قال أحمد بن تيمية : << والله إنما أمر في الوضوء والتيمم بالمسح بالعضو ، لا مسح العضو ، فقال : **﴿ وامسحوا برؤوسكم ﴾** وقال : **﴿فتيمموا صعيدا طيبا فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه ﴾** ولم يقرأ القراء المعروفون في أية التيمم وأيديكم بالنصب كما قرءوا في أية الوضوء ، فلو كان عطفا لكان الموضعان سواء ، وذلك أن قوله **﴿ وامسحوا**

برؤوسكم﴾ وقوله ﴿ فامسحوا بوجوهكم وأيديكم﴾ يقتضي إلصاق الممسوح، لأن التاء للإلصاق ، وهذا يقتضي إبطال الماء والصعيد إلى أعضاء الطهارة . وإذا قيل امسح رأسك ورجلك ، لم يقض إيصال الماء إلى العضو ، وهذا يبين أن (الباء) حرف جاء لمعنى لا زائدة كما يضنه بعض الناس ، وهذا خلاف قوله :

مغاوي إننا بشر فاسجح *** فلسنا بالجبال ولا الحديدا .

فإن (التاء) هنا مؤكدة فلو حذفت لم يختل المعنى ، والباء في آية الطهارة إذا حذفت اختل المعنى، فلم يجز أن يكون العطف على محل المجرور بها ، بل لفظ المجرور بها أو ما قبله .أنه لو كان عطفا على المحل لقرئ في آية التيمم فامسحوا بوجوهكم وامسحوا أيديكم ، فكان في الآية ما يبين فساد مذهب الشارح بأنه قد دلت عليه (فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه) بالنصب ، لأن اللفظتين سواء ، فلما اتفقوا على الجر في آية التيمم مع إمكان العطف على المحل لو كان صوابا : علم أن العطف على اللفظ ، ولم يكن في آية التيمم منصوب معطوف على اللفظ كما في آية الوضوء >>129.

ثم أنظر النظم في قوله تعالى : ﴿ فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه﴾ ، وانظر وظيفة (الباء) التي تقيد معنى الإلصاق ، وقوله (منه) أي من الصعيد والممسوح به .

قال أحمد بن تيمية : << والباء هنا للإلصاق ، ليست للتوكيد ، ولهذا لم يقرأ القراء هنا وأيديكم ، كما قرأ و هناك وأرجلكم ، لأنه لو قال : فامسحوا وجوهكم وأيديكم وامسحوا بها ، لكان يكتفي بمجرد المسح من غير إيصال للطهور إلى الرأس ، وهو خلاف الإجماع ، فلما كانت الباء للإلصاق دل على أنه لابد من إلصاق الممسوح به، فدل ذلك على استعمال الطهور ، ولهذا كانت هذه الباء لا تدل على التبعيض عند أحد من السلف وأئمة العربية >>130 .

لم يرد ذكر (منه) في آية النساء ، وهما الآيتان الوحيدتان اللتان تحدثتا عن التيمم ، وهي قوله تعالى : ﴿ إذا قمتم إلى الصلاة ... فامسحوا بوجوهكم وأيديكم ، إن الله كان عفوا غفورا ﴾131 ، إذ أن حذفها في هذا الموطن دل عليه ذكرها في آية المائدة ، وآية المائدة هي آية منفصلة جاءت لتبين الأحكام منذ البداية ، لذا أوجب المقام فيها التفصيل ولاشك أن تكون هذه الآية سابقة في التنزيل ، بينما الآية الثانية ، فقد وردت في مقام آخر هو مقام عدم دخول الصلاة حالة السكر ، وكانت الخمرة لما يفصل في أمرها بالحرمة القطعية ، إذ الآية تشعر الإباحة ، إلا في وقت الصلاة ، ودلالتها في الآية قوية ، أي فامسحوا بوجوهكم وأيديكم من الصعيد – فلو قال (به) لفهم بالصعيد كله ، ولما أمكن حصول هذا . ولو قال (بوجوهكم وأيديكم) لما اكتمل بناء نظم الآية ، ونفهم التيمم إلى الموضع ومسح الوجه

واليدين دون إلصاق بالممسوح ، وهذا غير مقبول عقلا ، ومن هنا تظهر دلالة (منه) في نظم الآية المحكمة والمعنى (من بعض الصعيد المتوفر لديكم) .

* وقوله تعالى : ﴿ **فامسحوا بوجوهكم وأيديكم إن الله كان عفوا غفورا**﴾ 132 ، وفي سورة المائدة: ﴿**فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم وليتم نعمته عليكم لعلكم تشكرون**﴾ 133 . للسائل أن يسأل عن زيادة (منه) في آية المائدة وعن الواقع فيما أعقبت به كل آية منهما ، وعن الواقع من الطول فيما أعقبت به آية المائدة ، فهذه ثلاثة سؤالات:

-والجواب عن الأول منه أن زيادة (منه) ، في آية المائدة زيادة بيان ألا ترى أن قوله تعالى : ﴿**فامسحوا بوجوهكم وأيديكم**﴾ لا يحصل منه ما يحصل من زيادة (منه)، فزيدت بيانا، واختصت بذلك آية المائدة لتأخرها في الترتيب الثابت عليه المصحف ، والبيان يتأخر فيما هو بيان له فجاء على ما يجب.

-والجواب عن السؤال الثاني ،وهو وجه تناسب بين الآي وما أعقبت به وهو أن آية النساء نزلت بعد تحريم الخمر ، وقد ذكر المفسرون وغيرهم السبب في نزول قوله تعالى : ﴿ **يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون**﴾ 134 ،و أنها نزلت قبل التحريم كما تقدم، وكان شاربها قبل أن تحرم ربما عرض له بسببها التأخير لصلاته كما أشارت إليه الآية ، وفي تأخيرها عن أول وقتها نقص الفضل الموجود في أدائها أول وقتها فلما كان ذلك مظنة لنقص ولوقوع في أدائها في آخر وقتها أو بعد وقتها ربما كان الإثم ، والآية قد أعقبت بآية التيمم ناسب ما قدم التعقيب بقوله : ﴿**إن الله كان عفوا غفورا**﴾ ، إذ العفو والمغفرة مرجوان في نحو ما تقدم . وأما آية المائدة فإنه لما تقدم قبلها حلية طعام أهل الكتاب وجواز نكاح نسائهم على الحاصل من قوله تعالى : ﴿ **اليوم أحل لكم الطيبات وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم** ﴾ ، وحال بني إسرائيل من تحريم الشحوم عليهم وغير ذلك مما شدد عليهم فيه ، مما هو أمر مرفوع عنا ، ناسب ذلك تعقيب آية المائدة بقوله تعالى : ﴿ **ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم وليتم نعمته عليكم لعلكم تشكرون**﴾ 135 ، فجاء على ما يناسب .

-والجواب عن السؤال الثالث : أن آية النساء غير مقصود بها ما قصد بآية المائدة من الإطناب ، وتأمل ما انطوت عليه كل آية منها من عدد الكلم والحروف من لدن قوله تعالى في النساء : ﴿**يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى**﴾ 136 ، إلى قوله تعالى : ﴿ **وأيديكم**﴾ ، وقوله في المائدة :

﴿**يأيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم**﴾ 137 ، إلى قوله تعالى : ﴿**وأيديكم منه**﴾ . تجد آية العقود يزيد عدد حروفها ، على آية المائدة بضعا وثلاثين حرفا ، فلما أطيل في هذه ناسبها ما أعقبت به وبني عليها من قوله : ﴿ **ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ، ولكن يريد ليطهركم وليتم نعمته عليكم لعلكم تشكرون** ﴾ 138 ، وناسب إيجاز آية النساء ما بني عليه من قوله : ﴿ **إن الله كان عفوا غفورا**﴾ 139 . إيجازا بإيجاز وإطنابا بإطناب . فإن قيل : إن الإيجاز في الكتاب عمدة (ما) بني عليه وهو الجاري في بلاغته وإنما (يكون) إطناب الكلام لحامل وداع فما الحامل على ذلك في آيات المائدة ؟ قلت : الحامل على ذلك فيها تفصيل ما وقع في الآي قبلها لما حلل وحرم من لدن قوله عز وجل : ﴿ **حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير**﴾ 140 ، إلى تفصيل ما أحل لكم من قوله : ﴿**يسألونك ماذا أحل لهم**﴾ 141إلى الآية المتكلم فيها ، فلما جرى ذلك كله مفصلا مستوفى ناسبه الوارد في الآية ، وليس في آية النساء من مثل هذا شيء مما حلل أو حرم ، فجرى حكمه على نسبة ما تقدمها بناء على رعي المناسبة والله أعلم بما أراد 142 .

ثم أنظر كيف ناسب الخطاب السياق مناسبة محكمة وذلك في قوله : ﴿ **ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم وليتم نعمته عليكم لعلكم تشكرون**﴾143 . فالآية جاءت لبيان مقصد الحكم ، وهو دفع المفسدة وتحقيق المصلحة ، ولما كان دفع المفسدة أولى من جلب المصلحة ، قال : ﴿**ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج**﴾، وهذا يعني رفع الحرج عنكم وتحقيق مصلحة الطهارة لكم ، فهل أنتم شاكرون لهذه النعمة .

وانظر (دلالة) اللام في قوله : (ليجعل ...(ليطهركم) ... (ليتمم)) قال الإمام الطبرسي: <واللام دخلت فيه لتؤكد الإرادة ، أي يريد ذلك لتطهيركم ، كما قال الشاعر :

(أريد لأنس ذكرها فكأنما *** تمثل لي ليلي بكل واشيل) .

وهي تحمل دلالات تأكيد هذه الإرادة ، وكذا دلالة (التعليل) ، إذ أن ما بعدها علة وسبب لما قبلها 144.

و بعد هذه الوقفة التحليلية لهندسة بيان آية الطهارة ؛ –و الذي ذكرناه ما هو في نظري الا قبسة شعاع من شمس القرآن المضيئة و قطرة من بحره الزاخر الذي لا ينضب خيره و لا تفنى عجائبه– يظهر النسق العجيب بين وحدات الآية الكريمة ؛ فكأنك ترى بعضها آخذ بحجز بعض ؛ ومعانيها متعانقة لا تلمح فيما بينها لا فتور و لا نفور ؛ و تلك سمة من سمات الإعجاز البياني في الآيات المحكمات .

والخلاصة :

هي أن نظم القرآن الكريم محكم ، وأن إعجازه البياني يعود إلى خاصية التدقيق في التعبير عن المعاني والصيغ بياني بالغة . وتجتمع جملة من العناصر متكاملة ومحكمة في بلورة الصيغة البيانية المعجزة نذكر منها :

- الملة والمكان والزمان والمقصد والجنس والحالة والهيئة ، ومن سمات الإعجاز البياني المحكم ما يلي:

* الفعل لمقام التكليف والاسم هو لمقام الجزاء .
* العموم في الصيغة للعموم والخصوص فيها للخصوص .
* الإرادي للفعل وغير الإرادي للاسم .
* الحروف محكمة التوظيف والاستعمال ، ولاوجود للحرف الزائد في القرآن المحكم .
* اختلاف الجنسين يوجب اختلاف الصيغتين والصفتين .
* في العبادات تختص الأفعال بمقام الأداء ، والأسماء بمقام القضاء .
* الفضل والمزية والشرف في الإعجاز البياني المحكم هو لتوخي معاني النحو فيما بين الكلم عن طريق ربط النحو بالبلاغة .

هوامش الفصل الأول

-01- الصحاح -الجوهري ج2-ص73.

-02- الحجر-29.

-03-لسان العرب -ابن منظور-ج2-ص664.

-04- يوسف-40

-05-معجم مفردات ألفاظ القرآن -الراغب الأصفهاني-ص330.دار الكتاب العربي.

-06- المصطلحات الأربعة في القرآن-أبو الأعلى المودودي -ص97.

-07- العبادة في الإسلام -يوسف القرضاوي -ص28-29-مؤسسة الرسالة 1985.

-08- المؤمنون-47.

-09-العبادة في الإسلام-يوسف القرضاوي-ص27-30.بتصرف.

-10-التوبة -24.

-11-العبادة في الإسلام-يوسف القرضاوي-31-33.

-12-المائدة-05-06.

-13-أسباب النزول عن الصحابة و المفسرين- عبد الفتاح القاضي-ص88.دار المصحف القاهرة ط1.

-14-معجم مقاييس اللغة -أحمد بن فارس-ج5-ص43-44.دار الفكر .

-15-الزمر-09.

-16-آل عمران-191.

-17-المائدة-08.

-18-آل عمران-18.

-19- المائدة-06.

-20- النساء-05.

-21-فصلت-30.

-22-المائدة-68.

-23-المائدة-66.

-24-الحج-78.

-25- النساء-162.

-26-النساء-142.

-27- إبراهيم-40.

-28- التوبة-11.

-29-الفرقان-66.

-30-المائدة-37.

-31-معجم مفردات ألفاظ القرآن-الراغب الأصفهاني-ص431-433.بتصرف.

-32-لسان العرب-ابن منظور ج3-ص191.

-33- معجم مقاييس اللغة -أحمد بن فارس -ج5- ص363-364.

-34- معجم مقاييس اللغة -أحمد بن فارس -ج5- ص366.

-35-معجم مفردات ألفاظ القرآن-الراغب الأصفهاني-ص293.

-36- لسان العرب-ابن منظور-ج2ص469.

-37-الحج-78.

-38-النساء-36.

-39-النحل-36.

-40-النور-55.

-41-الحج-77

-42-لسان العرب-ابن منظور-ج2-ص988.

-43-ص-42.

-44-الحاقة-36.

-45-معجم مفردات ألفاظ القرآن-الراغب الأصفهاني-ص373.

-46-لسان العرب-ابن منظور-ج3-ص939.

-47-معجم مقاييس اللغة -أحمد بن فارس-ج6 ص119.

-48-أساس البلاغة-الزمخشري-ص285.دار المعرفة-بيروت.
-49-المائدة-06.
-50-البقرة-222.
-51-القصص-56.
-52-لسان العرب-ابن منظور-ج2-ص614-620.بتصرف.
-53-معجم مقاييس اللغة-أحمد بن فارس-ج5-ص322.
-54-أساس البلاغة-الزمخشري-ص429.
-55- معجم مفردات ألفاظ القرآن-الراغب الأصفهاني-ص487.
-56-لسان العرب-ابن منظور-ج1-ص101.
-57-لسان العرب-ابن منظور-ج1-ص341-342.
-58- معجم مفردات ألفاظ القرآن-الراغب الأصفهاني-ص20-دار الكتاب العربي.
-59- معجم مقاييس اللغة -أحمد بن فارس-ج3-ص288.
-60- أساس البلاغة- الزمخشري-ص253-254.
-61-معجم مفردات ألفاظ القرآن- الراغب الأصفهاني-288.
-62-المائدة-06.
-63- الكهف-40.
-64-لسان العرب -ابن المنظور-ج2-ص440.
-65- مقاييس اللغة-أحمد بن فارس-ج1-ص346.
-66-أساس البلاغة-الزمخشري-ص37.
-67-لسان العرب-ابن منظور-ج1-ص34.
-68-الأنبياء-30.
-69- المائدة-06.
-70- لسان العرب-ابن منظور-ج1-ص508-509 بتصرف.
-71-الروم-30.
-72-المقدمة (كتاب العبر و ديوان المبتدأ و الخبر في أيام العرب و العجم و البربر و من عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر)- عبد الرحمن بن خلدون -ج2-ص716.الدار التونسية للنشر.

-73-المائدة-06.

-74-الحجرات- 14.

-75-النساء-137.

-76- المؤمنون-01.

-77-المائدة-29.

-78- الأحقاف-35.

-79- آل عمران-159.

-80- اللمع -ابن جني -ص156.

-81- البقرة-282.

-82-الفتاوى-ابن تيمية-ج21- ص123-124.

-83-الفتاوى-ابن تيمية-ج21- ص124.

-84-النمل-56.

-85-البقرة-222.

-86-البقرة-222.

-87- قرارة:المنخفض من الأرض.

-88- مجمع البيان في تفسير القرآن-الإمام الطبرسي-ج2- ص110-دار مكتبة الحياة بيروت لبنان.

-89- مجمع البيان في تفسير القرآن-الإمام الطبرسي-ج2- ص113-دار مكتبة الحياة

-90-لقمان-10.

-91-الجن-08.

-92-معجم مفردات ألفاظ القرآن-الراغب الأصفهاني-ص475.

-93-التوبة-30.

-94-أثر الدلالة النحوية و اللغوية في استنباط الأحكام من آيات القرآن التشريعية-عبد القادر عبد الرحمن السعدي-ص314-315-إحياء التراث الإسلامي ط1- 1986.

-95-أحكام القرآن-الجصاص-ج1ص436.

-96-متفق عليه عن ابن عباس -رياض الصالحين النووي-ص580.

-97- أثر الدلالة النحوية و اللغوية في استنباط الأحكام من آيات القرآن التشريعية-عبد القادر عبد الرحمن السعدي-ص317.

-98-البقرة-237.

-99-مريم-21.

-100-البقرة-275.

-101-البقرة-80.

-102-البقرة-214.

-103-القمر-48.

-104-ص-41.

-105-الإسراء-67.

-106-معجم مفردات ألفاظ القرآن-الراغب الأصفهاني-487.

-107-البقرة-237.

-108-الأنبياء-83.

-109-المائدة-06.

-110-البقرة-223.

-111- النساء-34.

-112-المائدة-06.

-113-النساء-21.

-114-مثالية الوزيرين-أبو حيان التوحيدي-ص254.ط دمشق.1961.

-115-النساء-01.

-116- البقرة-223.

-117-المائدة-06.

-118-مجمع البيان-الطبرسي-ج2-ص110.

-مجمع البيان-الطبرسي-ج2-119-ص124.

-120-مجموع الفتاوى-ابن تيمية-ج21-ص348.

-121-الكهف-08.

-122-مجموع الفتاوى-ابن تيمية-ج21-ص365-366.

-123-الفرقان-48.

-124-النساء-03.

-125-معجم مفردات ألفاظ القرآن -الراغب الأصفهاني-ص321-322.

-126-الفرقان-48.

-127-معجم مفردات ألفاظ القرآن- الراغب الأصفهاني-ص321-322.

-128-الأعراف-58.

-129-فتاوى شيخ الإسلام-ابن تيمية-ج21-ص129-130.

-130-فتاوى شيخ الإسلام-ابن تيمية-ج21-ص350.

-131-النساء-43.

-132-النساء-43.

-133-المائدة-06.

-134-النساء-43.

-135-المائدة-06.

-136-النساء-43.

-137-المائدة-06.

-138-المائدة-06.

-139-النساء-43.

-140-المائدة-05.

-141-المائدة-04.

-142-ملاك التأويل-أحمد بن إبراهيم-ج1-ص344-346. دار الغرب الإسلامي.1983.

-143-المائدة-06.

-144-مجمع البيان -الطبرسي-ج2-ص42.

الفصـــــل الثانـي

الإعجاز البيانـي في آية الصـــــــلاة

* آية صلاة الخوف :

﴿ وإذا ضربتم في الأرض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة إن خفتم أن يفتنكم الذين كفروا إن الكافرين كانوا لكم عدوا مبينا (101) وإذا كنت فيهم فأقمت لهم الصلاة فلتقم طائفة منهم معك وليأخذوا أسلحتهم فإذا سجدوا فليكونوا من ورائكم ولتأت طائفة أخرى لم يصلوا فليصلوا معك ، وليأخذوا حذرهم وأسلحتهم ود الذين كفروا لو تغفلون عن أسلحتكم وأمتعتكم فيميلون عليكم ميلة واحدة ، و لا جناح عليكم إن كان بكم أذى من مطر أو كنتم مرضى أن تضعوا أسلحتكم وخذوا حذركم إن الله أعد للكافرين عذابا مهينا (102) ، فإذا قضيتم الصلاة فاذكروا الله قياما وقعودا وعلى جنوبكم فإذا اطمأننتم فأقيموا الصلاة إن الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا (103) ﴾1.

* في سبب نزول الآية :

عن علي رضي الله عنه قال : سأل قوم من بني النجار رسول الله ﷺ فقالوا : يارسول الله إنا نضرب في الأرض فكيف نصلي ؟ فأنزل الله الآية : ﴿ **وإذا ضربتم ...** ﴾ ثم انقطع الوحي ، فلما كان بعد ذلك بحول ، غزا رسول الله ﷺ فصلى الظهر فقال المشركون لقد أمكنكم محمد وأصحابه من ظهورهم هلا شددتم عليهم ؟ فقال قائل منهم : إن لهم أخرى مثلها في أثرها، فأنزل الله بين الصلاتين ﴿**إن خفتم أن يفتنكم الذين كفروا**﴾ إلى قوله ﴿ **عذابا مهينا**﴾ فنزلت صلاة الخوف ، أخرجه ابن جرير .

وعن ابن عياش الزرقي قال : كنا مع رسول الله ﷺ بعسفان فاستقبلنا المشركون عليهم خالد بن الوليد وهو بيننا وبين القبلة فصلى بنا النبي ﷺ الظهر فقالوا : قد كانوا على حال لو أصبنا غرتهم، ثم قالوا : يأتي عليهم الآن صلاة هي أحب إليهم من أبنائهم وأنفسهم وهي العصر، فنزل جبريل بهذه الآية بين الظهر والعصر ... ﴿ **وإذا كنتم فيهم ...**﴾ الآية ، رواه أحمد والبهيقي والحاكم وأبو داود والنسائي .

وعن ابن عباس قال : نزلت ﴿ **ولاجناح عليكم ...**﴾ الآية في عبد الرحمن بن عوف كان حريصا . رواه البخاري 2 .

عن ابن عباس قال : خرج رسول الله ﷺ فلقي المشركين بعسفان فلما صلى رسول الله ﷺ الظهر فرأوه يركع ويسجد وهو وأصحابه قال بعضهم لبعض كان هذا فرصة لكم لو أغرتم عليهم ماعلموا بكم حتى تواقعوهم فقال قائل منهم فإن لهم صلاة أخرى هي أحب إليهم من أهلهم وأموالهم فاستعدوا حتى تغيروا عليهم فيها ، فأنزل الله تعالى على نبيه ﴿ **وإذا كنت فيهم فأقمت لهم الصلاة ...** ﴾ إلى آخر الآية ، واعلم ما أئتمر به المشركون وذكر صلاة الخوف 3

* قال الإمام الطبرسي : وجه اتصال الآية بما قبلها أنه لما أمر بالجهاد والهجرة بين صلاة السفر والخوف رحمة منه وتخفيفا لعباده4 .

*** الترادف في آية صلاة الخوف :**

*** ﴿ضربتم﴾ :**

قال الجوهري : << ضرب في الأرض يضرب ضربا ومضربا (بالفتح) أي شار لابتغاء الرزق ، يقال في ألف درهم لمضربا أي ضربا >> 5 . وقال الراغب الأصفهاني : <<الضرب إيقاع شيء على شيء ، ولتصور اختلاف الضرب خولف بين تفاسيرها ، كضرب الشيء باليد والعصا والسيف ونحوها **﴿فاضربوا فوق الأعناق﴾ 6، ﴿واضربوا منهم كل بنان﴾7 ﴿فضرب الرقاب﴾8، ﴿فقلنا اضربوه ببعضها﴾9﴿اضرب بعصاك الحجر﴾10، ﴿فراغ عليهم ضربا باليمين﴾11 ، ﴿يضربون وجوههم﴾ 12**، وضرب الأرض بالمطر ، وضرب الدراهم اعتبارا بضرب المطرقة ... والضرب فيها هو ضربها بالأرجل ، قال : **﴿فإذا ضربتم في الأرض﴾ 13، ﴿لا يستطيعون ضربا في الأرض ﴾14>> 15** . وقال ابن منظور : << ... وضرب في الأرض ضربا ومضربا (بالفتح) خرج فيها تاجرا أو غازيا، وقيل : أسرع ، وقيل : ذهب فيها وقيل : سار في ابتغاء الرزق ، يقال : إن في ألف درهم لمضربا أي ضربا ، والطير الضوارب التي تطلب الرزق ، وضربت في الأرض ، ابتغى الخير من الرزق ، قال تعالى : **﴿ وإذا ضربتم في الأرض﴾ 16**، أي سافرتم ، وقوله تعالى : **﴿ لا يستطيعون ضربا في الأرض﴾17**، ويقال : ضرب في الأرض إذا سار فيها مسافرا فهو ضارب ، والضرب يقع على جميع الأعمال إلا قليلا ، ضرب في التجارة وفي الأرض وفي سبيل الله ، وضاربه في المال في المضاربة وهي القراض ، والمضاربة أن تعطي إنسانا من مالك ما يتجر فيه على أن يكون الربح بينكما ، أو يكون سهم معلوم من الربح، وكأنه مأخوذ من الضرب في الأرض لطلب الرزق ، قال تعالى : **﴿ وآخرون يضربون في الأرض يبتغون من فضل الله﴾ 18** ، قال : وعلى قياس هذا المعنى يقال للعامل ضارب لأنه هو الذي يضرب في الأرض ، وفي حديث الزهري : << لا تصلح مضاربة من طعمته حرام ، قال : المضاربة أن تعطي مالا لغيرك يتجر فيه فيكون له سهم معلوم من الربح ، وهي مفاعلة من الضرب في الأرض ، والسير فيها للتجارة ... يقال : ضربت في الأرض : إذا سافرت تبتغي الرزق ، والطير الضوارب : المخترقات في الأرض الطالبات أرزاقها >>19.

من هذا العرض الوجيز نتبين أن المدلول الأصلي للضرب هو إيقاع الرجل على الأرض والسير فيها مسافرا لابتغاء الرزق بدليل قوله تعالى في آية أخرى : ﴿ **وآخرون يضربون في الأرض يبتغون من فضل الله** ﴾ 20 ، قال أبو بكر بن العربي: << إن بناء ضرب يتصرف في اللغة على معان كثيرة منها السفر وما أظنه سمي به إلا لأن الرجل إذا سافر ضرب بعصاه دابته ليصرفها في السير على حكمه ثم نسمي به كل مسافر >>21 . وعلى هذا نرى أن الضرب أصلا يقع على الأرض بالرجل مشيا وسفرا ، وبالعصا توكؤا ، لما كان لقصد من الضرب في الأرض ابتغاء الرزق سماه الله ضربا تمييزا له عن السفر . والأمور بمقاصدها – كما يقول الأصوليون– أما السفر (فهو كشف الغطاء ويختص ذلك بالأعيان نحو سفر العمامة عن الرأس والخمار على الوجه ، وسفر البيت كنسه بالمسفر أي المكنس وذلك لإزالة السفير عنه وهو التراب الذي يكنس منه ... والإسفار يختص باللون ، قال تعالى : ﴿**والصبح إذا أسفر**﴾22)23 . وقال ابن منظور : << ... سفر البيت وغيره يسفره سفرا : كنسه ، والمسفرة المكنسة ، وأصله الكشف ، قال الأزهري : سمي المسافر مسافرا لكشفه قناع الكن عن وجهه ، ومنازل الحصر عن مكانه ، ومنزل الخفض عن نفسه ، وبروزه إلى الأرض ، وسمي السفر سفرا لأنه يسفر عن وجوه المسافرين وأخلاقهم فيظهر ما كان خافيا منهم ... >>24 . قال أحمد بن فارس : <<السين والفاء والراء : أصل واحد يدل على الانكشاف والجلاء ومن ذلك السفر ، سمي بذلك لأن الناس ينكشفون عن أماكنهم >>25 ، ومنه نعلن أن السفر يعبر به لمقصده ، وهو كشف الغطاء ، ويضاف إليه أن صيغته تفيد العموم أي عموم السفر من دون تحديد للمقصد فإن كان المقصد علما وطلبا للمعرفة سمي رحلة .

وإن كان المقصد لزيارة بيت الله سمي حجا .

وإن كان المقصد لابتغاء الرزق في الأرض سمي ضربا في الأرض .

وإن كان المقصد للغزو والجهاد سمي ضربا في سبيل الله .

ولما أراد القرآن إبراز المقصد ، وهو ابتغاء فضل الله ورزقه ، كأنه خصصه بهذه الصفة ، سماه ضربا ، قال تعالى : ﴿ **يضربون في الأرض يبتغون من فضل الله** ﴾ 26 ، لذا فضرب هي الأبلغ والأفصح في هذا المقام ، وأن الترادف بينها وبين السفر غير حاصل ، وأن كل مفردة منهما تصب في معنى خاص ودقيق .

* ﴿ تقصروا﴾ :

قال أحمد بن فارس : << (القاف والصاد والراء) أصلان صحيحان أحدهما يدل على ألا يبلغ الشيء مداه ونهايته ، والآخر على الحبس ، و الأصلان متقاربان ، فالأول : القصر : خلاف الطول ، يقول هو قصيرين القصر ، ويقال : قصرت الثوب والحبل تقصيرا ، والقصر : قصر الصلاة وهو ألا يتم لأجل السفر . قال تعالى : ﴿ **فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة**﴾ 27 ، والقصيرى : أسفل الأضلاع وهي الواهنة و القصيري : أفعى سميت لقصرها ، يقال أقصرت الشاة : إذا أسنت حتى تقصو أطراف أسنانها ... وكل هذا قياسه واحد ، وهو ألا يبلغ مدى الشيء ونهايته ، والأصل الآخر ، القصر هو الحبس إذا حبسه وهو مقصور أي محبوس ﴿**حور مقصورات في الخيام**﴾ 28 وإمرأة قاصرة الطرف : لا تمده إلى غير بعلها كأنها تحبس طرفها حبسا ﴿**فيهن قاصرات الطرف**﴾29..>>30 . وقال الراغب الأصفهاني : << والقصر خلاف الطول وهما من الأسماء المتضايقة التي تعتبر بغيرها ، وقصرت كذا جعلته قصيرا ... وقصر الصلاة جعلها قصيرة بترك بعض أركانها ترخيصا ، قال الله تعالى : ﴿ **فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة**﴾ . وقصر شعره : جز بعضه . ﴿ **محلقين رؤوسكم ومقصرين**﴾ 31 . وقصر في كذا : توانى وقصر عنه : لم ينله وأقصر عنه : كف مع القدرة عليه واقتصر على كذا واكتفى بالشيء القصر منه أي القليل . >>32. وجاء في لسان العرب : << ... قصر فلان يقصر قصرا ، إذا ضم شيئا إلى أصله الأول ، وقصر فيه بعيره قصرا : إذا ضيقه ، وقصر فلان صلاته : يقصرها قصرا في السفر . قال تعالى : ﴿ **ليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة**﴾ 33 ، وهو أن تصلى الأولى والعصر والعشاء الآخرة ركعتين ركعتين ، فأما العشاء الأولى وصلاة الصبح فلا قصر فيها ، وفيها لغات يقال : قصر الصلاة وأقصرها وقصرها ، كل ذلك جائز والتقصير من الصلاة ومن الشعر مثل القصر ... قال ابن سيده : وقصر الصلاة ومنها يقصر قصرا وقصر نقص ورخص ضد ... وأقصرت من الصلاة : لغة في قصرت . وفي حديث السهو : أقصرت الصلاة، أم نسيت ؟ يروى على ما لم يسم فاعله وعلى تسمية الفاعل بمعنى النقص ... >>34 .

وفي نقص قال الراغب الأصفهاني : << الخسران في الحظ ، والنقصان : المصدر ونقصته فهو منقوص ، قال تعالى : ﴿ **ونقص من الاموال والأنفس والثمرات** ﴾ 35 وقال أيضا : ﴿ **وإنا لموفوهم نصيبهم غير منقوص** ﴾ 36، وقال : ﴿ **ثم لم ينقصوكم شيئا** ﴾ 37 >>38. ونلاحظ من هذا أن التقصير من الصلاة فيه إ يحاء ان في بعض الصلاة طولا ، فأمر المسافر بتقصيرها مثنى ترخيصا وتخفيفا ورفعا للحرج في الشرع ، فيقصر المسافر من الصلاة الطويلة الرباعية ، وهو هنا يقابل الطول . ونرى

أن أمر التقصير المركز عليه في الآية هو مناسب تمام المناسبة لحال الضارب في الأرض الذي يتعب وينصب ويجهد من سفره . وعلى هذا يكون التقصير من الصلاة فيه رحمة وفيه رفع للحرج والكلمة لا توحي بمعنى آخر من شأنه أن يزلزل المعنى ويفسد المقصد ، وهذا على عكس ما يحمل لفظ (نقص) من معنى ومدلول فهي أصالة تدل على خسران في الحظ ، وهو مالا يناسب مقام الصلاة الأعلى ، كما توحي الكلمة بأن في الصلاة زيادة، و هذا ما لا ينبغي أن يكون ، ضف إلى ذلك أن كلمة نقص تقابل في المدلول (زاد) . بينما قصر تقابل طال . والصلاة ليس فيها نقصان ولا زيادة إنما فيها طول وقصر بذلك ناسب قوله تعالى : ﴿ **أن تقصروا من الصلاة** ﴾ ، ولم يناسب : ﴿ **أن تنقصوا من الصلاة**﴾ كما أن : (تنقصوا من الصلاة) توحي مباشرة بالنقص في عدد الصلوات كأن يجعل من الخمسة ثلاثة أو إثنين . وهذا ما يخل بالعبادة الشريفة ، وهو ما لم يقصده الشارع الحكيم في آياته . وهو الأمر الذي لانجده في إيحاء (تقصروا) ، والذي نامسه من هذا الفعل هو سرعة الأداء مع التخفيف ، كما نلمس رحمة الشرع للعباد . ومن هذا العرض والاستنتاج تتباين معاني كل من (تقصروا) و(تنقصوا) ، وهو ما يؤكد انعدام الترادف بينهما ، وعليه نرى استعمال (تقصروا) بدل (تنقصوا) من التدقيق القرآني المحكم ، وهو سمة من سمات الإعجاز البياني في الآيات المحكمات .

* ﴿ **فتـــــن** ﴾ :

قال الجوهري : << الفتنة : الامتحان والاختبار ، نقول: فتنت الذهب إذا أدخلته النار لتنظر ما جدته ... ويسمى الصائغ : الفتان ... وقال الخليل : الفتن : الإحراق ، قال تعالى : ﴿**يوم هم عن النار يفتنون** ﴾ **39** ... وورق فتين أي فضة محرقة >>40 . وقال الراغب الأصفهاني : << أصل الفتن إدخال الذهب النار لتظهر جودته من رداءته ، واستعمل في إدخال الإنسان النار قال : ﴿ **يوم هم عن النار يفتنون** ﴾ **41** ، ﴿ **ذوقوا فتنتكم**﴾ **42** ، أي عذابكم ... وتارة يسمون ما يحصل عنه العذاب فيستعمل فيه ، نحو : ﴿ **ألا في الفتنة سقطوا** ﴾**43** ، وتارة في الاختبار : ﴿ **وفتناك فتونا** ﴾ **44** .

وجعلت الفتنة كالبلاء في أنها تستعملان فيما يدفع إليه الإنسان من شدة ورخاء ، وهما في الشدة أظهر معنا وأكثر استعمالا . وقد قال فيهما : ﴿**ونبلوكم بالشر والخير فتنة**﴾ **45** وقال في الشدة : ﴿**والفتنة أشد من القتل**﴾ **46** ، ﴿ **وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة** ﴾ **47** ، ﴿ **ومنهم من يقول إئذن لي ولا تفتني ألا في الفتنة سقطوا** ﴾ **48** ، أي يقول : لا تبلني ولا تعذبني ، وهم بقولهم ذلك وقعوا في البلية والعذاب . وقال: ﴿ **فما آمن لموسى إلا ذرية من قومه على خوف من فرعون وملئهم أن يفتنهم**﴾49 ، أي يبتليهم ويعذبهم ، وقال : ﴿ **واحذرهم أن يفتنوك**﴾ **50** ، ﴿ **وإن كادوا ليفتنوك** ﴾51، أي

يوقعونك في بلية وشدة في صرفهم إياك عما أوحى إليك وقوله : ﴿**فتنتم أنفسكم**﴾ 52، أي أوقعتموها في بلية وعذاب ، وعلى هذا قوله تعالى: ﴿ **واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة** ﴾ 53 . ﴿ **إنما أموالكم وأولادكم فتنة**﴾ 54 ، فقد سماهم ها هنا فتنة اعتبارا بما ينال الإنسان من اختبار بهم ،وسماهم عدوا في قوله : ﴿ **إن من أزواجكم وأولادكم عدوا لكم**﴾ 55 ، اعتبارا لما يتولد منهم ، وجعلهم زينة .

وقال : ﴿ **أحسب الناس أن يتركوا أن يقولوا آمنا وهم لايفتنون** ﴾ 56 ، أي لايختبرون فيميزوا خبيثهم من طيبهم . والفتنة من الأفعال التي تكون من الله تعالى ومن العبد البلية والمصيبة والقتل والعذاب ، وغير ذلك من الأفعال الكريهة ، ومتى كان من الله تكون على وجه الحكمة ، ومتى من الإنسان بغير أمر الله يكون بضد ذلك . ولهذا يذم الله الإنسان بأنواع الفتنة في كل مكان : ﴿ **والفتنة أشد من القتل**﴾57 >>58. وجاء في لسان العرب : << قال الأزهري وغيره : جماع معنى الفتنة الابتلاء والامتحان والاختبار ، وأصلها مأخوذ من قولك ، فتنة الفضة والذهب إذا أذبتهما بالنار لتميز الرديئ من الجيد >>59 .

ليس المقصود بالفتنة في الآية أصالة الابتلاء والاختبار والامتحان ، وإن كانت هذه المعاني محمولة في المفردة ضمنيا ، إنما المقصود بها الإحراق بالنار قصد القضاء عليكم ، ويؤكد هذا المعنى قوله تعالى : ﴿ **فيميلون عليكم ميلة واحدة** ﴾60 ، كما يؤكد هذا أيضا سياق الآية البعدي ، – وهو برأينا – المعنى الأصلي لكلمة الفتنة . وهو المصطلح الجامع لكل أنواع البلايا والأذى التي يسلطها الكافرون على المؤمنين ، وهي كلها مراحل ممهدة لأصل الفتنة التي هي الإحراق بالنار قصد القضاء عليكم وإفنائكم ، وبهذه المعاني الجامعة تكون المفردة هذه أنسب وأصلح للمقام من غيرها . وميزتها الخاصة هنا أنها جاءت على المدلول الأصلي لها فحسنت .ولو أخذنا مفردة أخرى في السياق نفسه ماأفادت المعنى الذي أفادته الأولى ، فمثلا كلمة (يؤذيكم) لاتحمل إلا مدلول البلاء الذي يجب مقاومته بالصبر غالبا ﴿**ولنصبرن على ما أذيتمونا**﴾61، وهي في هذا السياق لاتحمل مدلول الإحراق بالنار قصد القضاء ، وقد يكون الأذى قصد الإيقاف، وتكون الفتنة قصد القضاء . والموقف في الآية هو موقف حياة أو موت لذا لم يناسب في هذا المقام ، إلا مصطلح فتنة ، ومن هنا فلا ترادف بين (يفتنكم) و(يؤذيكم) ، فلكل دلالته ولكل مقامه.

*** ﴿ فأقمت﴾ :**

قال الراغب الأصفهاني : << قوم : يقال : قام يقوم قيام فهو قائم وجمعه قيام ، وأقامه غيره ، وأقام بالمكان إقامة ، والقيام على أضرب : قيامه بالشخص إما بتسخير أو إختيار ، وقيام للشيء وهو

مراعاة للشيء ، والحفظ له. وقيام هو على العزم على الشيء ... ومن القيام الذي هو العزم قوله تعالى : ﴿ **يأيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة** ﴾ 62 ، ﴿ **ويقيمون الصلاة** ﴾ 63 ، أي يديمون فعلها ويحافظون عليها ، والقيام والقوام اسم لما يقوم به الشيء أي يثبت كالعماد والسناد بما يعمد ويسند به ... والإقامة في المكان : الثبات ، وإقامة الشيء توفيته حقه ، وقال : ﴿ **قل يأهل الكتاب لستم على شيء حتى تقيموا التوراة والإنجيل** ﴾ 64. ، أي توفون حقوقهما بالعلم والعمل، وكذلك قوله : ﴿ **ولو أنهم أقاموا التوراة والإنجيل**﴾65. ولم يامر الله تعالى بالصلاة حينما أمر ولامدح حينما مدح إلا بلفظ الإقامة تنبيها أن المقصود منها توفية شرائطها ، لا الإتيان بهيئاتها نحو ﴿**فأقيموا الصلاة**﴾66 في غير موضع ، ﴿**والمقيمين الصلاة**﴾ ، ﴿ **وإذا قاموا إلى الصلاة قاموا كسالى**﴾ 67 ، فإن هذا من القيام لا من الإقامة ، أما قوله : ﴿ **رب اجعلني مقيم الصلاة** ﴾ 68 أي وفقني لتوفية شرائطها ، وقوله : ﴿**فإن تابوا وأقاموا الصلاة** ﴾ 69 فقد قيل عني به إقامتها بالإقرار بوجوبها لابأدائها ... >> 70 .

من هذا العرض المركز نستشف أن لفظة (أقمت) محكمة الموقع والمدلول فلم يذكر الله تعالى لفظ الصلاة إلا بلفظة (وأقيموا) . وليس هذا المصطلح إلا في الصلاة من دون العبادات الأخرى ، وذلك لتميز هذه العبادة عن بقية العبادات الأخرى بخصوصيات ، منها أن الصلاة لاتؤدى إلا بالقيام لها (إذا قمتم إلى الصلاة) وهذا –برأينا – لعظم مكانتها . ولايكون القيام إلا للعظيم، وإن إقامتها هي توفية شرائطها ، والفرق واضح بين قولك (صلوا) و(أقيموا الصلاة) فالأولى فيها معنى الإتيان بهيئاتها ، والثانية فيها معنى توفية شرائطها وسننها كما أن الإقامة فيها دلالة النبات والدوام ، قال تعالى : ﴿ **لهم دار المقامة**﴾ 71 ، ودار المقامة هي الإقامة الثانية والدائمة والخالدة . ولما كانت الصلاة عبادة يومية تؤدى خمس مرات في اليوم ، فضلا عن نوافلها وسننها حتى بدت كأنها إقامة يومية ، ناسبها مصطلح الإقامة الدقيق والجامع . هذا المصطلح لايقوى على حمل دلالته مصطلح (آتوا) أو (أدوا) الصلاة ، لقصر دلالتهما على معنى (الإتيان) أو معنى (الأداء) ، وقد ربط القرآن مصطلح الإتيان بالزكاة فقال : ﴿**وآتوا الزكاة**﴾ 72 ، ومصطلح (الأداء) بالأمانة : ﴿ **إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها**﴾ 73 ، وعليه فمدلول (آتوا) << هو المجيئ بسهولة ، ومنه قيل للسبيل المار على وجهه أتي وأتاوي وبه شبه الغريب فقيل أتاوي ، والإتيان يقال للمجيئ بالذات وبالأمر والتدبير، ﴿**ولايأتون الصلاة إلا وهم كسالى**﴾ 74 ، أي لايتعاطون الصلاة >> 75 . ومدلول (أدوا) من الأداء << وهو دفع الحق دفعة، وتوفيته كأداء الخراج والجزية وأداء الأمانة لقوله تعالى : ﴿ **إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها**﴾ 76 ، ﴿ **وأداء إليه بإحسان**﴾ 77 ، وأصل ذلك من الأداة ، يقال : أدوت :

نفعل كذا ، وأصله تناولت الأداة التي بها يتوصل إليه >>78 . ومن هذا يتبين ألا ترادف بين هذه المصطلحات ، فلكل مدلوله الخاص به ، والسياق المميز له ، والأفصح منها لمقام الصلاة (أقيموا) .

* **﴿طائفة﴾ :**

وقال الجوهري : << طاف حول الشيء ، والطائفة من الشيء : قطعة منه وقوله تعالى : **﴿وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين﴾ 79** قال إبن عباس : الواحد فما فوق >>80 . وقال الراغب الأصفهاني : << الطوف : المشي حول الشيء ومنه الطائف لمن يدور حول البيوت ، حافظا يقال : طاف به يطوف : **﴿يطوف عليهم ولدان﴾ 81** ، **﴿فلا جناح عليه أن يطوف بهما﴾ 82**، ومنه أستعير الطائف من الجن والخيال والحاذفة وغيرها ، قال : **﴿ إذا مسهم طائف من الشيطان﴾ 83** وهو الذي دور على الإنسان من الشيطان ، يريد اقتناصه ، وقد قرئ طيف وهو خيال الشيء وصورته المترائي له في المنام أو اليقضة ومنه قيل للخيال طيفا ، قال : **﴿ فطاف عليها طائف﴾ 84** تعريضا لم ناله من النائبة ، وقوله : **﴿ أن طهرا بيتي للطائفين﴾ 85** ، أي لقصاده الذين يطوفون به . **﴿ فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين﴾ 86** ، قال بعضهم : قد يقع ذلك على واحد فصاعدا ، وعلى ذلك قوله : **﴿ وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا﴾ 87** ، **﴿ إذ همت طائفتان منكم أن تفشلا ﴾ 88**، والطائفة إذا أريد بها الجمع ، فجمع طائف ، وإذا أريد بها الواحد ، فيصح أن يكون جمعا ويكفى بها عن الواحد ، ويصح أن يجعل كراوية وعلامة ونحو ذلك . والطوفان : كل حادثة تحيط بالإنسان >>89 .

وقال ابن منظور : << طاف الخيال طوفا ، ألم به في النوم ، قال الأصمعي ، طاف الخيال يطيف طيفا ، وغيره يطوف ، وطاف بالقوم وعليهم طوفا وطوفانا ومطافا وأطاف استدار وجاء من نواحيه ، وأطاف فلان بالأمر إذا أحاط به، وفي التنزيل : **﴿ يطاف عليهم بآنية من فضة﴾ 90**، وقيل : طاف به ، حام حوله ، وأطاف به وعليه طرقه ليلا وفي التنزيل العزيز : **﴿ فطاف عليها طائف من ربك وهم نائمون ﴾** 91 ... وطاف حول الشيء يطوف طوفا وطوفانا ، وتطوف واستطاف كله بمعنى ، ورجل طاف كثير الطواف ، وطاف بالبيت ، وهو الدوران حوله ، تقول : طفت وأطوف طوفا وطوافا والجمع الأطواف ، والطائف : مدينة بالغور يقال: إنما سميت طائفا للحائط الذي كانوا بنوا حولها في الجاهلية المحدق بها الذي خصوها به ... . والطائف : العاس بالليل ، والطائف العسس والطوافون : الخدم والمماليك ، وقال الفراء في قوله عز وجل : **﴿ طوافون عليكم بعضكم على بعض ﴾ 92** .

قال : هذا كقولك في الكلام إنما هم خدمكم (وطوافون عليكم) ، قال : فلو كان نصبا كان صوابا مخرجه من عليهم ، وقال ابو الهيثم : الطائف : هو الخادم الذي يخدمك برفق وعناية ، وجمعه :

الطوافون ، وقال النبي ﷺ في الهرة ، إنما هي من الطوافات والطواف فعال شبهها بالخادم الذي يطوف على مولاه ، ويدور حوله أخذا من قوله : ﴿ **ليس عليكم ولاعليهم جناح بعدهن طوافون عليكم** ﴾ ، ولما كان فيهم ذكور وإناث ، قال : الطوافين والطوافات ... والطائفة من الشيء : جزء منه ، وفي التنزيل ﴿**وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين** ﴾ 93 . قال مجاهد : الطائفة : الرجل الواحد إلى الألف ، وقيل : الرجل الواحد فما فوق، قال عطاء أقله رجلان ... وفي الحديث : (لاتزال طائفة من أمتي) والطائفة الجماعة من الناس ، والطائفة : القطعة من الشيء >>94.

ومن هذا العرض اللغوي لمدلول (طائفة) نخلص إلى أن الكلمة دقيقة المعنى وحسنة التوظيف : إذ هي تحمل مدلول الجزء من الكل ، ومدلول : الطواف والدوران والمجيئ من نواحي الشيء ، ومدلول : الخدم الذي يخدمك برفق وعناية وكذا مدلول الحرص والحفظ ، وهذه -برأينا- وظائف أكيدة في الطائفة التي تحرس في صلاة الخوف في جزء من المجموعة ، وهي تدور وتجيئ من كل نواحي الصلاة وهي تحرص قصد الحفظ لها ، وعليه فهي في كل هذا خدم يخدمها برفق وعناية ، وهي معاني دقيقة جمعت في هذه المفردة الدقيقة والمحكمة .

ولو عبر عنها القرآن الكريم بمفردة (بعض) أو (الجماعة) أو (الفريق) ما حملت من المدلول سوى الجزء من الشيء أما وظائف كل من الدوران والطواف والخدمة والحراسة والحفظ فمفقود بعضها في هذه المصطلحات ، ومن هنا نؤكد عدم الترادف بين المصطلحات التالية : (طائفة) و (جماعة) و(فريق) و (بعض) ، وأن لكل مدلوله الخاص به والمميز له .

*** ﴿ قضيتم ﴾ :**

قال الجوهري : << القضاء : الحكم والجمع أقضية ، وقضى يقضي بالكسر (قضاء) أي حكم أو حكم ، ومنه قوله تعالى : ﴿ **وقضى ربك أن لا تعبدوا إلا إياه** ﴾ 95... وقد تكون بمعنى الأداء والإنهاء ، تقول قضى دينه ومنه قوله تعالى : ﴿ **وقضينا إلى بني إسرائيل في الكتاب** ﴾ **96** ، و﴿**وقضينا إليه ذلك الأمر**﴾ **97** ، أي أنهيناه وأبلغناه ذلك ... >>98 . وقال ابن منظور : <<القضاء : الحكم ، واصله قضلي لأنه من قضيت إلا أن الياء لما جاءت بعد الألف همزت ... قال أهل الحجاز : القاضي معناه في اللغة القاطع للأمور ، المحكم لها ، والقضاء : أصله القطع والفصل ، يقال : قضى يقضي قضاء فهو قاض : إذا حكم وفصل ، وقضاء الشيء : إحكامه وإمضاؤه والفراغ منه ، وقال الزهري ، القضاء في اللغة على وجوه مرجعها انقطاع الشيء وتمامه ، وكل ما أحكم عمله ، وأتم أوختم أو أدى أداء أو أوجب أو

أعلم أو أنفذ أو أمضى فقد قضى .... وقضى الشيء قضاء صنفه وقدره >>99، وقد ذكرنا عرضا مفصلا لمدلول (قضيتم) اللغوي حين عرضنا آية الحج ، لاداعي لتكراره في هذا المقام .

وعليه نؤكد ثانية أن مفردة (قضيتم) دقيقة المدلول ، ومحكمة الاختيار والاستعمال ، فهي تدل على الإحكام والإتقان وحسن الأداء ، وتدل ثانية على الإمضاء والفراغ من الشيء ، وتدل أيضا على القطع والفصل في الشيء ، وهذه معاني تناسب طبيعة أحكام الصلاة ومقامها العالي الذي يوجب الإحكام والإتقان والأداء على تمام الصفة ... وإلا لم تصح الصلاة فكأن المصلي في الصلاة كالقاضي في القضاء إحكاما وإتقانا وفصلا وقطعا . ذلك أن الإحكام والإتقان في الصلاة موجب للخشوع والتقوى وحسن الاعتبار ، أما السرعة في الفعل من أجل الإنفاذ فقط فهي متلفة للخشوع ومذهبة للتقوى ، وهو مما لا يقبله الله تعالى من عباده في عبادة عظيمة كالصلاة ، ودليل عظمتها أنها تقام وتؤدى حتى في أحلك الأوقات وأخطر الظروف ، وأعني ظروف الجهاد والقتال ، وعليه فلا يمكن تبديل (قضيتم) بمفردة أخرى تقوى على حمل هذه المدلولات الدقيقة والهادفة ، ولو أبدلناها بمفردة (فرغتم من الصلاة) لم تتناسب أصلا لا في الشكل ولا في المعنى، فبالصلاة يعمر الإيمان في القلب ، ومصطلح (فرغ) لا يناسب المقصود من الصلاة في شكله لأن الصلاة تعمير لا تفريغ ، ثم إن (فرغتم) لا توحي إلا بمدلول (أنهيتم) ، دون أن يكون لها مدلول الإتقان والإحكام والفصل والقطع ، وعليه فهي لاتناسب مقام الصلاة العظيم كما ذكر ومنه نؤكد عدم الترادف بين (قضيتم) و(أنهيتم) و (فرغتم) فلكل مدلوله الخاص ومعناه المميز الدقيق .

*** ﴿ اطمأننتم ﴾ :**

قال الجوهري : << اطمأن الرجل اطمئنانا وطمأنينة ، أي سكن ، وهو مطمئن إلى كذا وذاك (مطمأن) إليه ، وطمأن طهره و(طمأنه) بمعنى القلب >>100 . وقال أحمد بن فارس : <<الطاء والميم والنون : أصل بزيادة همزة يقال : اطمأن المكان يطمئن طمأنينة و طامنت منه: سكنت >>101 . وقال الراغب : (الطمأنينة : الاطمئنان : الكون بعد الانزعاج قال تعالى : **﴿لتطمئنن قلوبكم به ﴾ 102، ﴿ولكن ليطمئن قلبي ﴾ 103، ﴿ يا أيتها النفس المطمئنة﴾ 104** وهي ألا تصير أمارة بالسوء، وقال : **﴿ألا بذكر الله تطمئن القلوب ﴾ 105** تنبيها أن بمعرفته تعالى والإكثار من عبادته يكتسب اطمئنان النفس وقوله : **﴿ مطمئن بالإيمان﴾106** وقال : **﴿ فإذا اطمأننتم﴾ 107** وقال : **﴿ ورضوا بالحياة الدنيا واطمأنوا﴾ 108** ، واطمأن و تطامن يتقاربان لفظا ومعنى >>109 . وقال ابن منظور : << طمأن الشيء : سكنه ، والطمأنينة الكون واطمأن الرجل اطمئنانا وطمأنينة أي سكن ... واطمأنت الأرض و تطأمنت :

انخفضت ، واطمأن قلبه : إذا سكن ... واطمأنت نفسه ، وهو مطمئن إلى كذا ... وقوله : ﴿ **يا أيتها النفس المطمئنة** ﴾ **110** هي التي اطمأنت بالإيمان بالغيب ، والاسم : الطمأنينة ، قال أبو إسحاق : (فإذا اطمأننتم فأقيموا الصلاة) أي سكنت قلوبهم>>111 . هل (اطمأننتم) هي بمعنى (أمنتم) ؟ وقال الراغب الأصفهاني : <<أصل الأمن طمأنينة النفس وزوال الخوف ، والأمن والأمانة والأمان في الأصل مصادر ، ويجعل الأمان تارة اسما للحالة التي تكون عليها الإنسان في الأمن ، وتارة اسما لما يؤمن عليه الإنسان نحو ﴿**وتخونوا أماناتكم وأنتم تعلمون**﴾**112**، أي ما ائتمنتم عليه ... وقوله : ﴿ **ثم أبلغه مأمنه**﴾**113** ، أي منزلة الذي فيه أمنه ، وآمن إما يقال على وجهين أحدهما متعديا بنفسه ، يقال : أمنته : أي جعلت له الأمن ، ومنه قيل لله (المؤمن) والثاني غير متعد ومعناه صار ذا أمن ...>>114.

لقد استعمل القرآن الكريم مفردة (اطمأننتم) في أية صلاة الخوف ، ولم يستعمل مفردة (آمنتم) والصورة هذه معكوسة في أية الحج قبلها إذ قد استعمل (آمنتم) ولم يستعمل (اطمأننتم) والسر البياني في ذلك هو : أنه لما كان كل من مقام وموضوع وظرف الآيتين (صلاة الخوف والحج) مختلفا ، أوجب التمايز بين الصيغتين ، فصيغة (أمنتم) تفيد الأمن النفسي من عدو صريح ظاهر بحولك دون بلوغ أموك وهدفك ، قال تعالى في قصة يوسف : ﴿ **قال هل أمنكم عليه إلا كما أمنتكم على أخيه من قبل فالله خير حفظا وهو أرحم الراحمين**﴾**115** .

وقد أأمن على النفس ويبقى الروع في القلب ولفظة (الأمن) تقابل (الخوف) ، قال تعالى : ﴿**فإذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف أذاعوا به** ﴾**116** وقال : ﴿ **الذي أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف**﴾**117** ، وبعبارة صريحة : تفيد المفردة الحياطة والحذر من عدو خارجي أن يمسها بضر هلك أو يهددها في حياة نفسها . بينما (اطمأننتم) تفيد الأمن القلبي ، قال تعالى : ﴿ **بلى ولكن ليطمئن قلبي**﴾**118** وقوله : ﴿ **ألا بذكر الله تطمئن القلوب** ﴾**119**، فهو أمن داخلي أعمق لأنه يمس القلب مباشرة ، والصلاة توجب الهدوء والسكينة والطمأنينة لأنها مناجاة بالقلب مع الله ، والنبي ﷺ يقول : (آتوا الصلاة وأنتم تسعون بالسكينة) ، وتوجب الخشوع وإحضار القلب لله تعالى ، ولا يكون ذلك إلا بالاطمئنان ، يحصل اطمئنان قلبي إلا بأمن نفسي ، وليس بالضرورة أن يوجب الأمن النفسي الاطمئنان القلبي ، ونظيف أموا آخر أنه لما كان الحج عبادة حركية ناسبها (آمنتم) المتعلق بالنفوس والذوات ، ولما كانت الصلاة عبادة ساكنة ناسبها (اطمأننتم) المتعلق بالقلب والفؤاد ، ومن هنا علمت الفروق الدقيقة بين المصطلحين حيث لا ترادف بينهما ، فكل صب في معنى خاص ودقيق ، فهذا أمن ظاهري متعلق بالذات وذاك أمن باطني متعلق بالقلب .

* الصـــــــــلاة :

قال الراغب الأصفهاني : قال كثير من أهل اللغة : الصلاة هي الدعاء والتبرك والتمجيد، يقال صليت عليه أي دعوت له وزكيت ، وقال النبي ﷺ (إذا دعي أحدكم إلى طعام فليجب ، وإذا كان صائما فيصل) أي ليدع لأهله ﴿ **وصل عليهم إن صلواتك سكن لهم**﴾120 ، ﴿**يصلون على النبي ياأيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما**﴾121 ، وصلاة الرسول وصلاة الله للمسلمين هو في التحقيق تزكية إياهم ، قال تعالى : ﴿ **أولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة**﴾122 ، من الملائكة هي الدعاء والاستغفار ، كما هي من الناس ... ، والصلاة التي هي العبادة المخصوصة أصلها الدعاء ، وسميت هذه العبادة بها كتسمية الشيء باسم بعض ما يتضمنه، والصلاة من العبادات التي لم تنفك شريعة منها وإن اختلفت صورها بحسب شرع فشرع ، ولذلك قال : ﴿ **إن الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا**﴾123 . قال بعضهم : أصل الصلاة من الصلاء ، قال ومعنى صلى الرجل أي أنه أزال عن نفسه بهذه العبادة الصلاء الذي هو النار الموقدة ، وبناء صلى كبناء مرض لإزالة المرض ، وسمي موضع العبادة الصلاة ، ولذلك سميت الكنائس صلوات ﴿ **لهدمت بيع وصلوات ومساجد**﴾124 ، وكل موضع مدح الله تعالى بفعل الصلاة أو حث عليه ذكر بلفظ الإقامة نحو ﴿ **والمقيمين الصلاة**﴾125 ، ﴿ **فأقيموا الصلاة**﴾126 ...ولم يقل المصلين إلا في المنافقين نحو قوله : ﴿ **فويل للمصلين الذين هم عن صلاتهم ساهون**﴾127 ، ﴿**ولا يأتون الصلاة إلا وهم كسالى**﴾128 ، وإنما خص لفظ الإقامة تنبيها أن المقصود من فعلها توفية حقوقها وشرائطها لا الإتيان بهيئاتها فقط ، ولهذا روي : أن المصلين كثير والمقيمين قليل ، وقوله : ﴿ **لم نك من المصلين**﴾129 ، أي من أتباع النبيين، وقوله ﴿ **فلا صدق ولا صلى**﴾130 تنبيها أنه لم يكن ممن تصلى أي يأتي بهيئاتها فضلا عمن يقيمها ، وقوله : ﴿ **وما كان صلاتهم عند البيت إلا مكاء وتصدية**﴾131 فتسمية صلاتهم مكاء وتصدية تنبيه على إبطال صلاتهم ، وأن فعلهم ذلك لا اعتداد به بل هم في ذلك كطيور تمكوا وتصدى . >>132.

ومما عرض نتبين أن أصل مدلول كلمة (صلاة) هو الدعاء ، وهذه العبادة المخصوصة أصلها الدعاء ، وسميت هذه العبادة بها كتسمية الشيء باسم بعض ما يتضمنه ، والحقيقة أن في كل حركات الصلاة الدعاء ، إن في السجود أو في الركوع أو في القراءة أو التشهد أو في التسليم. ومنهم من يرى أن أصل الكلمة من (الصلاء) ، وهو بمفهوم المقصد ، وبرأينا أن المدلول الأصلي للصلاة هو جامع لمعنى الدعاء والصلاء ، فالدعاء هو المدلول والصلاء هو المقصد ، والصلاة مفردة محكمة وذات مدلول دقيق لايمكن إبداله بقولك (اركعوا واسجدوا) ، وإن كانا إشارة إلى الصلاة على حد قول كثير من

المفسرين ، قال الإمام النسفي (اركعوا واسجدوا) في صلاتكم ، إذ كان أول ما أسلموا يصلون بلا ركوع و لا سجود فأمروا أن تكون صلاتهم بركوع وسجود >>133 .

لكن -برأينا- لا يعبران بالدقة المطلوبة والإحكام اللازم عن الصلاة في دعائها و صلائها كما رأينا ذلك قبل ، ومنه فالركوع والسجود هو الجزء من الكل في الصلاة ، وأرى أنه ما عبر عنه القرآن واستخدمه إلا حينما رآهم يصلون دون ركوع وسجود ، فقال : **﴿ يا أيها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا﴾** 134 أي أتموا الصلاة بالركوع والسجود الناقضين ، وعليه فلا وجود في القرآن لعبارة أو مفردة تحمل دلالة (الصلاة) بالمفهوم والمقصد الأصليين غير الصلاة .

***﴿ كتابا موقوتا ﴾ :**

قال الجوهري : << الوقت معروف والميقات : الوقت المضروب لفعل ، والميقات أيضا الموضع : يقال هذا ميقات أهل الشام للموضع الذي يحرمون منه ، وتقول (وقته) بالتخفيف من باب وعد فهو (موقوت) ، إذا بين له وقتا ، ومنه قوله تعالى **﴿ كتابا موقوتا﴾** أي مفروضا في الأوقات>135 .

وقال الراغب الأصفهاني :<< الوقت نهاية الزمن المفروض للعمل ، ولهذا لا يكاد يقال إلا مقدرا نحو قولهم وقت كذا ... جعلت له وقتا ، قال : **﴿ إن الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا﴾** 136 **﴿ وإذا الرسل أقتت﴾**137 والميقات الوقت المضروب للشيء والوعد الذي جعل له وقت ، قال عز وجل : **﴿ إن يوم الفصل كان ميقاتا﴾** 138 ، **﴿ وإلى ميقات يوم معلوم﴾** 139 ، وقد يقال الميقات للمكان الذي يجعل وقتا للشيء كميقات الحج >>140 .

ومن هذا العرض الأخير نلمس مرة أخرى بيقين هذه الدقة المتناهية في انتقاء المفردات واستعمالها أحكم استعمال ، بحيث لا مجال للزيادة ولا النقصان في المدلول الذي تحمله ، ولا مكان لاستبدالها بأخرى . فهي تحمل بالأصالة مدلول (إذا بين له وقتا) أو (إذا جعلت له وقتا) هذا الوقت تكون الصلاة فيه مفروضة . والتعبير بصيغة (كتاب) فيه دلالة ضم الشيء إلى الشيء وفيه إيحاء إلى ان الصلاة كانت مفروضة على الأمم السابقة أمة أمة ، فكأن فرضها توارثته الأمم أمة عن أمة ، وكأنه شيء ضم إلى شيء ، وهو المدلول الأصلي للكتاب ، وهي هنا أبلغ من (فرضا) التي لا تحمل إلا دلالة الوجوب دون الإيحاء إلى ضم الشيء إلى الشيء ، و قد سبق تفصيل المسألة قبل .

ودلالة (موقوتا) هي مخصوصة بالزمان دون المكان ، بل بقطع من الزمن، وأجزاء منه لا الزمن كله ، ولا يمكن تعويضها بمفردة (ميقاتا) لأنها اسم زمان ومكان لا اسم صفة ، وهي تحمل

الدلالة على الزمان والمكان ، وإذا كان هذا يصلح للحج ، لأنها عبادة مربوطة بزمان ومخصوصة بمكان فإنه لا يصلح لعبادة الصلاة لأنها مخصوصة بزمان غير مقيدة بمكان ﴿ **وإذ جعلت لي الأرض كلها مسجدا وطهورا**﴾ .

ولو عبر عنها بمفردة (وقت) لتغيرت الصيغة البيانية ولاضطرت إلى تقديم المؤخر وتأخير المقدم ، فتكون (إن الصلاة كانت على المؤمنين وقتا مكتوبا) ، وبهذا التعبير يتغير المعنى تغييرا واضحا منافيا للمراد .

ومقصد الشارع من عبارة الآية وكل هذا يؤكد لنا عدم الترادف بين هذه المفردات (موقوتا) (ميقاتا) و (وقت) وأن كل واحدة منها خصت بمعنى دقيق لا تقوى على حملة المفردة الثانية وهكذا ...

وخلاصة المبحث :

أن المفردة القرآنية دقيقة المعنى وحسنة الاختيار والتوظيف ، وهي في تناسب عجيب مع غيرها ، إذ لا مجال للنفور . وفي المفردة المحكمة تعمل جملة من العناصر في تكوينها منها المقصد والمعنى الأصلي ، والزمان ، وهي على معنى أصلي واحد ومعاني فرعية متعددة ، فالأصل يمثل الثبات ، والفرع يمثل التغير والتحول في الدلالة ، وفيها لاتفارق الدلالة الأصلية الدلالة الفرعية وهو ما يجعلها صالحة لكل زمان ومكان ، وكل مصطلح قرآني محكم قائم على قاعدة الثابت والمتطور في الدلالة ، وهو ما يكرس العبارة الحديثة القائلة بعدم مفارقة النص لمرجعيته .

-ربط النحو بالبلاغة في آية الصلاة :

قوله : ﴿ **وإذا ضربتم في الأرض**﴾ الواو متعلقة بما قبلها ، وقد سبقها الحديث عن الهجرة في سبيل الله فرارا بالدين ، فإنه من يهاجر يجد في الأرض مراغما كثيرا وسعة ، وسبقها الحديث عن المهاجر إلى الله ورسوله الذي يدركه الموت ، وهذا أجره عند الله عظيم ، و ذلك في قوله تعالى من سورة النساء الآية الثالثة و التسعون : ﴿ **و من يهاجر في سبيل الله يجد مراغما كثيرا و سعة ؛ ومن يخرج من بيته مهاجرا الى الله و رسوله ثم يدركه الموت فقد وقع أجره على الله و كان الله غفورا رحيما .** ﴾

وحقيقة الواو هنا للاستئناف لا للعطف وذلك لتباين الموضوعين السابق واللاحق وإن كانا مترابطين كما أسلفنا و(إذا) هنا للشرط وتفيد فيما هو حاصل ، أعني : ﴿ **إذا ضربتم في الأرض**﴾ **141**والضرب في الأرض حاصل .

وتقديم (ضربتم في الأرض) على (أن تقصروا) فيه دلالة على أن التقصير مشروط بالضرب على الأرض ، وليس العكس ، لذلك قدم لأهميته ، وقوله : ﴿ **ليس عليكم جناح**﴾ **142**، فالقرآن استعمل في هذا المدلول صيغتين ﴿ **لا جناح عليكم**﴾**143** و ﴿ **ليس عليكم جناح**﴾ ، أما الأولى ففي أكثر من آية ومنه قوله ﴿ **ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء أو أكننتم في أنفسكم**﴾**144**.و قوله تعالى :﴿ **لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن أو تفرضوا لهن فريضة** ﴾ .فإذا كان الحديث (أي حدث بالفعل) قد حصل فعلا عبر عنه القرآن الكريم بقوله ﴿ **لاجناح عليكم**﴾ كما هو الأمر في هذه الآية .أما الثانية و هي إذا لم يكن الفعل قد حصل بعد لكن محتمل الحصول عبر عنه بقوله : ﴿ **ليس عليكم جناح**﴾ و سيأتي الكلام عنها بتفصيل في أبواب البحث الموالية . واستخدم القرآن (من) في قوله : ﴿ **أن تقصروا من الصلاة**﴾ ، وفيه دلالة على أن التقصير يخص كل صلاة طويلة ، ذلك أن أصل القصر هو خلاف الطول ، وفيه دلالة أن بعض الصلوات تقصر والبعض الآخر لايقصر ، لأنها هي في ذاتها قصيرة ، ومن هنا فدلالة (من) تفيد التبعيض أي من بعض الصلاة ، وهذا ما لايحصل لو عبر عنه بقوله (أن تقصروا الصلاة) إذ يفهم منه الدلالة على أن التقصير لايمس الصلاة الواحدة في عدد ركعاتها إنما يمس الصلوات الخمس ، فيجعل من الأربع إثنين ، وقد يلتبس المعنى مع قولنا (قصرت كذا) ضممت بعضه إلى بعض ، ومنه سهي القصر وجمعه قصور ، قال تعالى : ﴿ **ويجعل لك قصورا**﴾**145** ، لذلك كان وجود (من) بين الفعل والمفعول به دقيقا محكما غاية الإحكام للدلالة المشار إليها .

ثم أنظر إلى صيغة : ﴿ **إن خفتم أن يفتنكم الذين كفروا**﴾ ، لقد قلنا سابقا أن الفعل يفيد التجـــدد والتغير ، واستعمال (أن يفتنكم) أبلغ وأحكم ، وكذلك قوله (الذين كفروا)، إذ قد يفتنكم اليوم وغـــدا لكـــن سيكفون عن فتنتهم وقد حصل هذا في (خالد بن الوليد ومعاوية بن أبي سفيان) ... إلخ، وصيغة (الذيـــن كفروا) هكذا بالفعل تفيد أنهم كفروا في الحال لكن سيحصل التغير والتجدد فيما بعد لا محالة ، فمن كفـــر إلى إيمان، ولو عبر القرآن (بفتنة) بدل (أن يفتنكم) لاضطر إلى تبديل صيغة (الذيـــن كفـــروا) بصيغـــة أخرى تفيد الثبات لا التجدد كما هو الحال في الأسماء ، وإبقاء الفعل مع الاسم ، في هذا المقام ليس مـــن الفصيح ، ولامن الإحكام في القرآن الكريم واللسان العربي المبين ، وقوله : ﴿ **إن الكافرين كـــانوا لكـــم عدوا مبينا**﴾ جاء مناسبا ، واستعمال التوكيد (بإن) لنفي الشك الذي قد ينتاب بعض النفوس فتحصل الغفلة ويضعف الحذر ، ويهيمن التواني ، وعلى هذا لا تؤخذ المسألة بعزم وقوة ، والبيان القرآني لا يســـتعمل التوكيد إلا إذا كان في نفس السامع والمخاطب ارتياب وشك ، وذلك من أجل إزالته ، ومن هذه الصيغـــة البيانية المحكمة ﴿**وإذا ضربتم في الأرض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة إن خفتم أن يفتنكم الذين كفروا إن الكافرين كانوا لكم عدوا مبينا**﴾ يظهر أن مدلول (الضرب على الأرض) هو السفر مـــن أجل الحاجات ، وهو سفر من أجل قتال الكفار ، وقرينة هذا الأخير ﴿ **إن خفتم أن يفتنكم الذين كفـــروا**﴾ ، وفي قراءة (أن يفتنكم) لأن الخوف لايكون بارزا إلا في حالة التأهب لقتال الكافرين .

ثم أنظر سرا بيانيا آخر في هذا النظم المحكم ﴿ **أن يفتنكم الذين كفروا**﴾ بصيغة الفعل التي تفيد التجدد والتحول وعدم الثبات ، فمن كفر إلى إيمان إلى تقوى ، وأنظر إلى صيغة الاسم ﴿ **إن الكـــافرين كانوا لكم عدوا مبينا**﴾ ، والصيغة هذه تفيد الثبات والدوام على الكفر ، وقد وظفها القرآن في هذا المقـــام لأنه مقام نتيجة وجزاء غير قابل للتحول ولا للتغيير ، فقال : (إن الكافرين) ولم يقل (إن الذين كفـــروا) ، وبيان القرآن صالح لكل زمان ومكان ، ولو عبر عنها بصيغة الفعل لما صلحت لكل زمان ومكـــان ، إذ يمكن أن يحصل (للذين كفروا) إيمان أو تحول منه إلى كفر أو تجدد آخر . والمزية في هـــذا البيـــان ، تعود إلى توخي معاني النحو فيما بين الكلم ، لأن أدنى تغيير في نظام الصيغة يقلـــب المعـــاني ويبعـــد مقاصدها . ولما كان التقصير من الصلاة في حالة السفر بينا والعرب تفهم معنى التقصير ، وهو برأينـــا تصف الطول فتجعل من الأربعة اثنين لأنها مزدوجة ولا تقصر من الثلاثة لأنها وتر ، فلو قصرت منـــها لجعلتها ثنائية ، وهذا مالا يعقل لأن الله أرادها وترا ، وهو ما يخالف مقصد الشارع ومراده الباقي إلـــى يوم الدين . ثم شرع في بيان غير المعروف وغير المعهود عند الصحابة وهو صلاة الخوف ، وهذا مـــن قمة الإعجاز البياني في الآيات المحكمات ، ولو بين المبين لأفسد البيان . وبعـــد الإجمـــال شـــرع فـــي

التفصيل ، أي تفصيل التقصير من الصلاة في حالة الخوف ، فقال تعالى : ﴿ **وإذا كنت فيهم فاقمت لهم الصلاة فلتقم طائفة منهم معك ، وليأخذوا أسلحتهم فإذا سجدوا فليكونوا من ورائكم ولتأت طائفة أخرى لم يصلوا فليصلوا معك وليأخوا حذرهم وأسلحتهم ود الذين كفروا لو تغفلون عن أسلحتكم وأمتعتكم فيميلون عايكم ميلة واحدة ..﴾ 146**، ولما كان هذا البيان ، وكانوا على غير عهد بهذا التقصير في صلاة الخوف ، كان وجود الرسول ﷺ شرطا أساسيا في بيان غير المعهود للبيان ، إذ لايعقل أن يؤدي المسلمون أمرا جديدا في دينهم والرسول ﷺ غائب ، ولما كان شخص الرسول ﷺ واجب الوجود لأنه الشخصية المحورية التي سيصاغ بها البيان القرآني في هذا الموضوع ، قال تعالى : ﴿ **وإذا كنت فيهم ...﴾** والواو للاستئناف و(إذا) شرطية تفيد هنا فيما هو حاصل أي عن حضور شخص الرسول ﷺ ، ولا يصح لهذا المقام صيغة (إن) الشرطية ، لأنها تفيد فيما يترجح أن يكون أو لا يكون ، وهذا غير مناسب.

* قوله : ﴿ **فأقمت لهم الصلاة** ﴾ ، (الفاء) هنا تفيد العطف والترتيب من غير مهلة وتفيد دلالة التقطيع الزمني في أداء الصلاة ، أي إذا كنت فيهم فحانت الصلاة فأقمتها لهم. إذ أن شخص الرسول موجود معهم على طول الزمن في اليوم أو اليومين ، لكن الصلاة لا تقام على طول الزمن إنما في فترات منه فقط ، ولو وظف القرآن (الواو) في هذا المقام ولأفادت العطف الفوري، وأفادت أيضا إقامة الصلاة مع وجود الرسول ﷺ ومن ثم تصبح إقامتها على طول الزمن ، وهذا غير معقول وهنا يحصل انشغال بالصلاة عن مقاتلة العدو ، وهذا مخالف لبيان الآية المحكمة ولمقصدها الأساسي وهو محاربة العدو من غير تفريط في العبادة متى حان وقتها لذا تصلح (الواو) في هذا المقام .

ثم أنظر التناسب الحاصل بين (أقمت) و (الصلاة) في البداية ، والتناسب القائم بين (قضيتم) و(الصلاة) في النهاية ، إذ القاسم المشترك بينها هو مدلول الإحكام ، فقوله (أقمت) تفيده وقد أشرنا إلى هذا في موضع سابق حين بينا مدلول القيام ، وهو توفية شرائط الصلاة وأداؤها كاملة على أتم صورة ، وهذا هو معنى الإحكام أي الإتقان ، كما أن (قضيتم) تفيد فرغتم منها بعد إحكامها ، وما سمي القاضي قاضيا إلا للقضاء والإحكام فيه ولما كانت عبادة الصلاة عظيمة الشأن إذ هي تؤدي حتى في أصعب الأوقات وأخطرها أي في وقت المعركة والملحمة مع الكفار، وليس هذا حاصلا في أي عبادة من العبادات الأخرى كالصيام والحج والزكاة ، ولهذا الشأن ناسبها مدلول الإحكام ، ومن هنا نلحظ التعانق والتعلق بين مفردات الآية (فأقمت) لهم (الصلاة) ﴿ فإذا قضيتم الصلاة﴾ ، وكأن بعضها آخذ بحجز بعض ، والفضل والمزية في ذلك راجع إلى توخي معاني النحو فيما بين الكلم ، وقوله : ﴿ **فلتقم طائفة منهم معك ، وليأخذوا أسلحتهم فإذا سجدوا فليكونوا من ورائكم ولتأت طائفة أخرى لم يصلوا فليصلوا معك**

وليأخذوا حذرهم وأسلحتهم ﴾ 147 ، وهنا أنظر إلى صيغة الأمر في (فلتقم) و(ليأخذوا) (فليكونوا) و(التأت) (فليصلوا) ، وما تحمله من دلالة بيانية ، يعرف البلاغيون الأمر بقولهم : وهو طلب الفعل على وجه الاستعلاء والالتزام ، ويقولون : إن الأمر يجري في صيغ أربع ، وهي الأمر نحو : اعمل، اذهب ، أمضى ، المضارع المقترن بلام الأمر : نحو **﴿ لينفق ذو سعة من سعته ﴾ 148** ، اسم فعل الأمر : نحو : رويدك آمين ..... المصدر النائب عن فعل الأمر نحو سعيا إلى الخير 149 .

وقالوا: << والأصل في صيغة الأمر أن يفيد الإيجاب أي طلب الفعل على وجه اللزوم ، وهذا هو المفهوم منها عند الإطلاق ، نحو : قم وسافر ، وما عداه يحتاج إلى قرائن أخرى تستفاد من سياق الحديث >>150.

وبرأينا هذا هو الأصل الذي تشترك فيه صيغ الأمر الأربع ، لكن هناك فروق جلية تتبع الصيغ المختلفة ، والذي يعنينا هنا المضارع المقترن بلام الأمر في قوله (فلتقم) و(ليأخذوا) ... ، وهو أمر يفيد طلب الفعل على وجه الاستعلاء والالتزام ، وصيغة قوله تعالى : **﴿ فلتقم طائفة منهم معك﴾** تفيد البعضية أي الجزء من الكل أي المعنى في السياق ، هو قيام البعض في الكل ، والمعنى المستقى من الآية هو التوجيه إلى بيان أحكام الصلاة والصيغة بهذا الأمر (فلتقم ...) تفيد قوة الأمر وسرعة الاستجابة ، وهي صيغة خاصة لا تستعمل إلا مع عظيم الأشياء وكبيرها التي لابد منها ، ومنها في القرآن **﴿فلتقم طائفة منهم معك﴾ 151** ، **﴿ ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير..﴾ 152**، **﴿ولينفق ذو سعة من سعته﴾ 153** ، **﴿ وليعفوا وليصفحوا ...﴾ 154**... وهي -برأينا- الصيغة المناسبة لهذا المقام لكونها تفيد المعنى الدقيق والمقصود وهو القوة والشدة في الأمر لعظمة المأمور به ، وأمرية البعض من الكل .

وهذان المعنيان لا تقوى على حملهما صيغة الفعل المباشرة ، لأنها تفيد العموم ، كما أنها ليست في قوة الأمر الذي هي عليه صيغة المضارع السابقة ، فهذه لمقام وتلك لمقام آخر ، وإن كانا يحملان معنى الأمر . ولو أبدلت بها لأضطر إلى تبديل الصيغة البيانية المحكمة في الآية وهو -برأينا- مظهر من مظاهر الإعجاز البياني في الآيات المحكمات . ثم أنظر إلى الإحكام البارع في وحدات الآية ، وكأنها في تعلق وتعانق فيما بينها ، ثم أنظر دقة المفردة بحيث لو حولت عنه لأفادت معنى غير المراد وغير المقصود ، إننا نلمس هذا واضحا في قوله : **﴿ فلتقم طائفة منهم معك﴾** ، وأنظر ما يحصل بقولنا:

-1- فلتقم معك طائفة منهم -2- فلتقم منهم طائفة معك

-3- فلتقم منهم معك طائفة -4- فلتقم معك منهم طائفة .

أما الأولى : فتفيد قيام طائفة معك وأخرى مع غيرك ، وهذا فاسد وغير مقصود ، والاهتمام فيه بالمعية.

أما الثانية : فتفيد قيام منهم طائفة معك والأخرى لا تقوم ، وهذا فاسد والاهتمام هنا بمنهم لا بالطائفة .

أما الثالثة : فتفيد قيام منهم معك طائفة ، والأخرى لا تقوم ، وهذا فاسد ، والاهتمام هنا بمنهم ومعك لا بالطائفة .

أما الرابعة : فتفيد أن يقوم معك منهم طائفة ، والأخرى لا تقوم وهذا فاسد ، والاهتمام هنا بالمعية دون الطائفة .

وبمعنى أوضح : فالأولى تجيب عن سؤال : – مع من تقوم طائفة منهم ؟

– والثانية : تجيب عن سؤال : – ممن تقوم طائفة معك ؟

– والثالثة : تجيب عن سؤال : – من تقوم معك طائفة ؟

– والرابعة : تجيب عن سؤال : – مع من تقوم منهم الطائفة ؟

والسؤال المقصود في الآية الكريمة هو : من يقوم منهم معك ؟ والجواب : (فلتقم طائفة منهم معك) ، وهذه الآية توحي أن الكل كان يريد الصلاة مع الرسول ﷺ لعظم شأنها ولجلال الموقف فيها ، حتى يحضى بالأجر العظيم من الله تعالى ، فالاهتمام في الآية قائم على الطائفة القائمة منهم مع الرسول ﷺ ، وهذا لا يستشف إلا من خلال توخي معاني النحو فيما بين الكلم ، وعلى نسق هذه الآية قوله تعالى في آية أخرى **﴿ فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين﴾155** ، وقوله أيضا : **﴿ ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ﴾156** ، فالأولى تشير إلى طائفة أو أمة داعية إلى الخير والباقي من الأمة ليسوا على ذلك ، وقوله : **﴿ وليأخذوا أسلحتهم﴾ 157** ، فيه احتمال مباغتة من العدو (فإذا سجدوا) ، وهنا لم يذكر الركوع وذكر السجود ، لأنه بالركوع يمكن أن ترى حواليك ووراءك أما السجود فلا ، لذلك قال : **﴿ فإذا سجدوا فليكونوا من ورائكم﴾ 158** لأن المباغتة لا تأتي من الأمام أو عن يمين أو من الشمال ، إنما من الوراء ، وفي الآية إشارة إلى انتهاء الصلاة في شطرها الأول مع الطائفة الأولى .

* وقوله : **﴿ فليكونوا من ورائكم ﴾ 159** ، أمر دال على فورية وسرعة الاستجابة والامتثال ، وهو أمر فيه شدة جازمة وفيه قوة ، ويتضح الفرق المعنوي فيه أكثر حين تقابله بقولنا (فكونوا من ورائهم)، و (الواو) في (ولتأت) عاطفة من غير مهلة وهي هنا أبلغ من (ثم) التي تحمل دلالة العطف مع التراخي ، لأن التراخي لايناسب مقام الخوف ، إذ الخوف يطلب السرعة في إتيان الأمور والانتهاء منها ، وقوله : **﴿ ولتأت طائفة أخرى لم يصلوا فليصلوا معك﴾** ، في كثير من مواضع القرآن الكريم نجده إذا

ذكر مفردة الطائفة في سياق لايصوغ الكلام بصيغتها المعروفة (المفردة والمؤنثة) ولكن يصوغها دائما بصيغة الجمع .

* قال تعالى : ﴿ **وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا**﴾160 ، وقال : ﴿ **وإن كان طائفة منكم آمنوا بالذي أرسلت به وطائفة لم يؤمنوا فاصبروا حتى يحكم الله بيننا وهو خير الحاكمين** ﴾161 ، ﴿ **ودت طائفة من أهل الكتاب لو يضلونكم وما يضلون إلا أنفسهم**﴾162.

ومن هنا فاختيار صيغة مفردة (طائفة) لأنها تحمل دلالة المشي حول الشيء والدوران حوله قصد الحفاظ عليه ، والطائف مدينة بالغور ، يقال : إنما سميت بذلك للحائط الذي كانوا يبنوا حولها في الجاهلية المحدق بها الذي حصنوها به . ودور الطائفة في مقام الصلاة هو الحضانة والحفظ للمصلين من ميلة العدو والتعبير في مكانها بمفردة (الجماعة) ليس من الفصاحة في شيء لأن مدلولها الأصلي هو (الاجتماع) ، ومنه الجمعة لأن المسلمين يجتمعون في الصلاة ، ولم يستخدم أيضا مفردة (فريق) لأنها تحمل دلالة المفارقة والاختلاف ولذلك قال في آية أخرى ﴿ **فريق في الجنة وفريق في السعير** ﴾163 ولم يقل (طائفة) لعدم المناسبة . واستخدام القرآن الكريم في هذا الموضع لفظة (طائفة) من دون غيرها هو لإبراز دلالة الحصانة والحفظ للمصلين من ميلة العدو . وقد أكدت القرائن التالية على هذا المعنى ، وهي قوله تعالى ﴿**وليأخذوا أسلحتهم**﴾ 164 ، ﴿ **ود الذين كفروا لو تغفلون عن أسلحتكم وأمتعتكم فيميلون عليكم ميلة واحدة** ﴾ 165 والمعنى هو لاتغفلوا واحذروا منهم ، إذا لفظة طائفة ليست زائدة ولا موضوعة بغير قصد ، إنما هي محكمة غاية الإحكام ، وغيابها من السياق مفسد للمعنى ومذهب للمقصد ، والسر البياني في ذلك برأينا :

- لتناسب الصيغة مع السياق القبلي ﴿ **وإذا ضربتمفي الأرض ... وليأخذوا ...**﴾
- للدلالة على الكثرة الموجبة للقوة ، حتى يهيب الكفار .
- للدلالة على قوة العبارة ، وهو تعبير بمضمون الطائفة أي حملا على المعنى .
- السياق يوجب استخدام صيغة الجمع هنا لسبق القرينة الدالة عليه وهي (منهم) .
- والجمع يدل على العموم أي عموم الحكم ، وكذا عموم التكليف ، وبالجمع يصلح استنباط الأحكام ، وتوظيف العبارة في مواطنها مثلها أو شبيهة لها في كل زمان .
- وحصر الصيغة (بالمفردة المؤنثة) وصياغة السياق على أساسها موجب لزعزعة الكثير من المفردات ، وتبديل الخطاب ، وأولها وجوب حذف (منهم) فتكون الصيغة كالآتي ﴿ **فلتقم طائفة معك ولتأخذ**

أسلحتها﴾ ، وعليه فالمعنى هنا يأخذ بعدا آخر ويصبح مدلول الطائفة هنا ظنيا أي حامل لمدلول طائفة أخرى خارجة عن القتال وحامل لطائفة ثانية من المؤمنين ، وهذا لايناسب وبيان الآيات المحكمات .

ثم أنظر إلى الترتيب البياني المحكم في قوله : **﴿ ود الذين كفروا لو تغفلون عن أسلحتكم وأمتعتكم فيميلون عليكم ميلة واحدة ﴾ 166** ، إذ الميل في الآية مشروط بتحقيق الغفلة التي يتمناها العدو لكم والود أولا محبة وتمنى ، قال الراغب الأصفهاني : << الود : محبة الشيء وتمنى كونه ، ويستعمل في كل واحد من المعنيين على أن التمني يتضمن معنى الود لأن التمني هو تشهي حصول ما تـوده >>167 ، وقال : << المحبة إرادة ما تراه أو تظنه خيرا >>168 . ويقول أبو هلال العسكري في بيان الفرق بين الحب والود : << الفرق بين الحب والود أن الحب يكون فيما يوجبه ميل الطباع والحكمة جميعا ، والود من جهة ميل الطباع فقط ، ألا ترى أنك تقول : أحب فلانا وأوده ، وتقول أحب الصلاة ، ولا تقول أود الصلاة ، وتقول أود أن ذاك كان لي ، وإذا تمنيت وداده ، وأود الرجل ودا ومودة ، والود الوديد مثل الحب وهو الحبيب >>169. ومن هنا علمت أن الود ليس هو المحبة وإن كانت المحبة متضمنة في الود كجزء من معناه ، والود هو محبة الشيء وتمنى كونه ، وما يؤكد هذا القرينة (لو) ، قال ابن مالك: << وأكثر وقوع هذه بعد (ود) أو (يود) أو ما في معناهما معهم تمن ، وبهذا يعلم غلط من عدها حرف تمن ، لو صح ذلك لم يجمع بينهما وبين فعل تمنى ، كما لا يجمع بين (ليت) وفعل (تمنى) >>170 ، وعلى هذا يكون مفهوم الآية : يحب الذين كفروا ويتمنون غفلتكم حتى يميلوا عليكم الميلة الواحدة ، والمحبة والتمني جمعتها كلمة الود ، لذلك ناسبت (ود) هذا المقام من حيث لم تناسبه (تحب) لقصورها ، ومن هنا يتجلى لك الإحكام والدقة في توظيف فعل (ود) دون (أحب)، ويظهر لك وكأن معاني الآية في تعانق وتعلق وكذلك نظمها المحكم ، والمزية والشرف والفضل في ذلك كله عائد إلى توخي معاني النحو فيما بين الكلم ، كما أكد ذلك إمام البلاغة العربية عبد القاهر الجرجاني في الدلائل في أكثر من موطن وموضع .

وبعد هذا البيان أنظر إلى سر بياني آخر ، وهو قوله : **﴿ لا جناح عليكم﴾** والفرق بينها وبين التي سبقتها في الآية **﴿ ليس عليكم جناح﴾** ، وجوابها أن قوله **﴿ لا جناح عليكم﴾** تستعمل مع الفعل إذا حصل وحدث أي بصيغة الماضي (فعل) وأن قوله **﴿ ليس عليكم جناح﴾** تستعمل مع الفعل إذا لم يحصل ولم يحدث أي بصيغة المضارع الدال على الحال أو الاستقبال فالأولى مثل قوله : **﴿ولا جناح عليكم إن كان بكم أذى من مطر أو كنتم مرضى ﴾ 171** ، أي حصل وحدث ، وقوله :**﴿ ولا جناح عليكم إن طلقتم النساء ما لم تمسوهن ... ﴾172** والطلاق هنا في الآية حصل وحدث ، أما الثانية فقوله

: ﴿ **وليس عليكم جناح فيما أخطأتم به ولكن ما تقدمت قلوبكم**﴾173 ، والخطأ هنا لم يحصل ولم يحدث لذلك لايصاغ بعدها الفعل إلا مضارعا .

* وقوله : ﴿ **ليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة**﴾174 والقصر لما يحصل بعد ، وقوله :﴿**ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلا من ربكم**﴾175 ، وابتغاء الفضل لم يحصل بعد ، وهذا مايبين بوضوح دور الزمن في بلورة الصيغة البيانية المحكمة .

* وفي قوله : ﴿ **وليأخذوا أسلحتهم**﴾ يستوقفنا سؤال كبير هو لماذا قال في الأولى ﴿ **وليأخذوا أسلحتهم** ﴾ ، وفي الثانية قال : ﴿ **لو تغفلون عن أسلحتكم وأمتعتكم**﴾ ؟ والسر البياني في تنوع صيغ هذه الآيات هو كما يقول الأستاذ محمد حسن صديق خان في كتابه نيل المرام : << ﴿**فلتقم طائفة منهم معك**﴾ يعنى بعد أن تجعلهم طائفة تقف بإزاء العدو ، وطائفة منهم تقول معك في الصلاة ﴿**وليأخذوا أسلحتهم**﴾ أي الطائفة التي تصلي معك . قال إبن عباس : الضمير راجع إلى الطائفة الأولى بإزاء العدو لأن المصلية لا تحارب ، والأول أظهر لأن الطائفة القائمة بإزاء العدو ، ولابد أن تكون قائمة بأسلحتها وإنما يحتاج إلى الأمر بذلك من كان في الصلاة لأنه يظن أن ذلك ممنوع من حل الصلاة ، فأمره الله بأن يكون آخذا لسلاحه أي غير واضع له ، وليس المراد الأخذ باليد ، بل المراد أن يكونوا حاملين لسلاحهم ليتناولوه من قرب إذا احتاجوا إليه ، وليكون ذلك أقطع لرجاء عدوهم من إمكان فرضه فيهم ، وجوز الزجاج والنحاس أن يكون ذلك أمرا للطائفتين جميعا لأنه أرهب للعدو ، وقد أوجب أخذ السلاح في هذه الصلاة أهل الظاهر حملا للأمر على الوجوب ، ﴿ **فإذا سجدوا فليكونوا ...**﴾ اي الطائفة القائمة بإزاء العدو (من ورائكم) من وراء المصلين ، ويحتمل أن يكون المعنى فإذا سجد المصلون معك أتموا الركعة تعبيرا بالسجود عن جميع الركعة أو عن جميع الصلاة ، ﴿**فليكونوا من ورائكم**﴾ أي فلينصرفوا بعد الفراغ من مقابلة العدو للحراسة ، ﴿ **ولتأت طائفة أخرى لم يصلوا**﴾ ، وهي القائمة في مقابلة العدو والتي لم تصل ، فليصلوا معك ، على الصفة التي كانت عليها الطائفة الأولى (وليأخذوا) أي هذه الطائفة الأخرى (حذرهم وأسلحتهم) زيادة لتوصية الطائفة الأخرى بأخذ الحذر مع أخذ السلاح ، قبل وجهه ، أن هذه المرة مظنة لوقوف الكفرة على كون الطائفة القائمة مع النبي ﷺ في شغل شاغل ، وأما في المرة الأولى فربما يضنونهم قائمين للحرب ، وقيل لأن العدو لا يؤخر قصده عن هذا الوقت لأنه آخر الصلاة، والسلاح ما يدفع به المرء عن نفسه في الحرب ، ولم يبين في الآية الكريمة لم تصل كل طائفة من الطائفتين ...>>176

* وقوله : ﴿ **لا جناح عليكم إن كان بكم أذى من مطر أو كنتم مرضى أن تضعوا أسلحتكم**﴾ 177، يقول الإمام عبد القاهر الجرجاني في دلائل الإعجاز: << واعلم أنه إنما يعرض الإشكال في (الواو) دون غيرها من حروف العطف ، وذلك لأن تلك تفيد مع الإشراك معاني مثل أن (الفاء) توجب الترتيب من غير تراخ و(ثم) توجبه مع تراخ و(أو) تردد الفعل بين شيئين ، وتجعله لأحدهما لابعينه فإذا عطفت بواحد منها الجملة على الجملة ظهرت الفائدة ، فإذا قلت : أعطاني فشكرته ظهر (بالفاء) أن الشكر كان معقبا على العطاء ومسببا عنه ، وإذا قلت : (خرجت ثم خرج زيد) أفادت (ثم) أن خروجه كان بعد خروجك وأن مهلة وقعت بينهما . وإذا قلت : يعطيك أو يكسوك دلت (أو) على أنه يفعل واحدا منهما لا بعينه . وليس للواو معنى سوى الإشراك في الحكم الذي يقتضيه الإعراب الذي اتبعت فيه الثاني الأول ، فإذا قلت : (جاءني زيد وعمرو) ، لم تفد بالواو شيئا أكثر من إشراك عمرو في المجيئ الذي أثبته لزيد والجمع بينه وبينه ، ولا يتصور إشراك بين شيئين حتى لا يكون هناك معنى يقع ذلك الإشراك فيه وإذا كان ذلك كذلك ولم يكن معنا في قولنا : (زيد قائم وعمرو قاعد) ، معنى تزعم أن (الواو) أشركت بين هاتين الجملتين فيه ثبت إشكال المسألة >>178 .

– ولما كانت النفوس حائرة وخائفة من ارتكاب الجنحة والوقوع في الإثم .

– وهي في حالة أذى المطر وحالة المرض ، – إذا وضعت السلاح ... وهي لما تضعه بعد ، جاءت الصيغة البيانية المحكمة مناسبة على هذا النمط بقوله : ﴿ **لا جناح عليكم إن كان بكم أذى من مطر أو كنتم مرضى أن تضعوا أسلحتكم**﴾ ، ولو حصل وضع السلاح لكان غير هذه الصيغة لأنها لا تناسب وأعني تكون الصيغة التالية : ﴿ **ليس عليكم جناح ...** ﴾ . وتقديم قوله ﴿ **أذى من مطر**﴾ على (المرضى) للأهمية ، إذ المطر يمنع الجميع الأصحاء والمرضى ، بينما المرض لا يمنع إلا المرضى وهي ثلة قليلة ، لذلك أخرت ومقصد الحكم العام هنا هو رفع حرج . ولما كان الحذر مطلوبا دائما في هذه الحالات ، قال عقبها مذكرا ومؤكدا ﴿ **وخذوا حذركم**﴾ ، ثم ختم ببيان جزاء الكافرين . وانظر السر البياني في طبيعة الصيغة القرآنية ﴿ **وخذوا حذركم**﴾ ، وما هو الفرق القائم بينها وقد كررت أكثر من مرة وبين قوله (و احذروا) هكذا بصيغة الفعل فقط ؟ . ومتى تستعمل الأولى ومتى توظف الثانية ؟ وقبل الإجابة عن هذه التساؤولات يحسن ذكر بعض الآيات الواردة فيها صيغة (و احذروا) حتى ينكشف السر البياني ويظهر الإحكام القرآني المعجز .

– قال تعالى : ﴿ **واعلموا ان الله يعلم ما في أنفسكم فاحذروه**﴾179.

– وقال أيضا : ﴿ **واحذرهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله إليك**﴾180 ،

- وقال أيضا : ﴿ **يقولون إن أوتيتم هذا فخذوه وإن لم تؤتوه فاحذروا** ﴾181 .
- وقال أيضا : ﴿ **إن من أزواجكم وأولادكم عدوا لكم فاحذروهم** ﴾182.
- وقال أيضا : ﴿ **... هم العدو فاحذرهم قاتلهم الله ...** ﴾183 .
- تقول : احذر :
  - إذا كان الحذر معنويا (أي نوعه معنوي) .
  - إذا قرب الخطر من الشخص وأوشك الوقوع فيه .
  - إذا كان الخطر ملازما له في كل وقت .
  - إذا كان الشخص على غير حذر (أي في غفلة) .
  - إذا كان نوع الخطر معنويا أكثر كانحراف أو افتتان .
  - إذا كان الحذر مخصوصا بشيء معلوم .
  - إذا كان الحذر مطلوبا دائما .
  - إذا كان نوع الحذر عاما ومشابها لدى الجميع .
- ونقول : وخذوا حذركم :
  - إذا كان الحذر ماديا ومعنويا (كأنك تحذر بشيء) .
  - إذا كان الخطر غير معروف وقت وقوعه أو متأرجح الحصول .
  - إذا كان الأمر في الموقف الفاصل بين الحق والباطل وبين الموت والحياة كالقتال .
  - إذا كان الحذر أكبر وأشد لشدة الموقف الفاصل .
  - إذا كان على حذر وتريد أن تزيد في تمكنه فيه أكثر .
  - إذا كان الخطر موقوتا وغير ملازم له في كل وقت .
  - إذا كان الحذر عاما وشاملا من كل الجوانب لانعدام حجم الخطر ، ووقته ووقوعه .
  - إذا كان الحذر ماديا ومعنويا (كأنك تحذر به كالسلاح مثلا) .
  - إذا كان خوف المخاطب عليك شديدا (حرصا عليك) .
  - إذا كان نوع الحذر خاصا (حذركم) أي حذر خاصا بكم وعلى قدركم .

وفي الآية الكريمة ﴿ **وخذوا حذركم**﴾ أي من خطر وميلة عدوكم عليكم ، وهذا الخطر غير معلوم الوقت لأن الحرب خدعة ، وإن كان متيقن الحصول ، والوقوع .

هذا الخطر كبير لأنه آت من موقف فاصل بين الحق والباطل وهو القتال ، والناس هم في صلاة الخوف ، لذا فهو يطلب الحذر الشديد لشدة الملحمة .

ومن الطبيعي في وضع كهذا يكون الإنسان على حذر متوسط ، فتريد أن تقويه وتمكنه أكثر فتقول : (وخذوا حذركم) ، وفي الآية تعبير وإشارة إلى حذر عام وغير مخصوص .

والحذر في المعركة موقوت بوقتها ، والتعبير بهذه الصيغة فيه قوة حذر وشدته ، لذلك ناسب العبارة والصيغة البيانية (وخذوا حذركم) .

* قوله : ﴿ **إن الله أعد للكافرين عذابا أليما**﴾

– صيغة التوكيد (بأن) في هذا المقام مناسبة ومقام التوكيد هو الجحود والإنكار والشك حين يكون في المخاطب ، يؤكد لإزالته عنه . والمخاطب هنا (الكافرون) . وصيغة الاسم هذه أبلغ في هذا المقام ، إذ تفيد الثبوت لأنها اسم والاسم يناسبه مقام الجزاء ، ولذلك قال : ﴿ **إن الله أعد للكافرين** ﴾ ، ولم يقل : (إن الله أعد للذين كفروا) ، لأن الفعل يفيد التجدد ، والتجدد لا يناسب مقام الجزاء ، إنما في الغالب مقام التكليف ، ولو صاغ الآية بالفعل دون الاسم ، لانتفى بذلك الإعجاز . الإعجاز البياني من الآية الكريمة .

* قوله تعالى ﴿ **فإذا قضيتم الصلاة فاذكروا الله قياما و قعودا و على جنوبكم**﴾ **184** ، (الفاء) عاطفة وتفيد الترتيب من غير تراخ و هي في هذا المقام أبلغ من (الواو) و (ثم) لأن (الواو) تفيد الإشراك في الحكم الذي يقتضيه الإعراب الذي اتبعت فيه الثانية الأول . و ثم توجب الترتيب مع تراخ و هما أمران غير مناسبين أي أن الفراغ من الصلاة كمعنى و حدث يحصل في الترتيب عقب الصلاة و من غير تراخ ، و الذكر يحصل عقب قضاء الصلاة و من غير تراخ أيضا . و(إذا) الشرطية تفيد فيما هو حاصل ، ولا يصلح مكانها هنا في الآية (إن) لأنها تفيد فيما يترجح أن يكون أو لا يكون ، و هذا ليس مقصودا من الآية ، فتلاحظ التقارب و التعارف و التعانق بين (الفاء) و (إذا) أي العطف و الشوط ، ولا يحصل ذلك إلا إذا روعي توخي معاني النحو فيما بين الكلم . ثم انظر مناسبة فعل (قضيتم) أي فرغتم من الصلاة بعد إحكامها ، و هو أدق و أحكم في هذا المقام من قولك أنهيتم أو فرغتم ، لأنهما لا يحملان دلالة الإحكام ، و الفعل (قضيتم) أنسب انسجاما و ائتلافا مع الصلاة لعظم شأنها . و(الفاء) الثانية واقعة في جواب شرط و هي تفيد الترتيب و التعقيب .

* قوله ﴿ **اذكروا الله**﴾ جملة جواب الشرط و صيغة ﴿ **فاذكروا الله**﴾ تبين أنهم لم يكونوا يذكرون الله بعد الصلاة أو أن الحال هذه (الصلاة) خاص و جديد عنهم فأوجب عليهم خصوصية الذكر بعد القضاء لخصوصية الصلاة و الحال و المقام الذي هم فيه .

* قوله ﴿ **قياما و قعودا و على جنوبكم**﴾ 185 ، كلها في موضع حال من (فاذكروا) و صيغة قياما وقعودا مصدران من فعل قام و قعد ، و المصدر هو اللفظ الدال على الحدث مجردا عن الزمان متضمنا أحرف فعله لفظا ، مثل قام قياما و قعد قعودا 186 . واستعمال القرآن صيغة المصدر في هذا المكان أحكم ، ذلك لأنها تدل على الحدث مجردا عن الزمان ، و المجرد من الزمان فيه صفة الثبوت و الدوام ، و ذكر الله يكون في كل وقت و في كل مكان على الدوام أي لا يحدوه الزمان و لا يحوطه المكان فكأنه مجرد منهما بمعنى أنه على صفة الدوام و الثبوت كما ذكرنا فهو ليس كالصلاة الموقوتة بالزمان والمحدودة بالمكان الطاهر . والقرآن الكريم لم يستعمل هنا صيغة الاسم الفاعل لأنها لا تدل على ما دلت عليه صيغة المصدر ، واسم الفاعل هو صفة تؤخذ من الفعل المعلوم لازما أو متعديا لتدل على معنى وقع من الموصوف بها أو قام به ، وهذه الصفة موقوتة و ليست ثابتة ، لذلك قالوا تفيد الحدوث لا الثبوت187.

و من هنا فصيغة اسم الفاعل هي صفة مؤقتة و ذكر الله صفة دائمة ، و قرينة الدوام هنا الحالية الممثلة في قوله :﴿ **قياما و قعودا و على جنوبكم**﴾ ، والصيغتان (قياما) و(قعودا) لا تحملان من المدلول إلا القيام و القعود الحركيين ، و التعبير بالقائمين بدل (قياما) يحدث جملة من الإشكالات والمبهمات و الالتباسات ، أولها تداخل معنى القيام الذي مدلوله التهجد أي قيام الليل ، لقوله تعالى: ﴿**قم الليل إلا قليلا**﴾ 188 و قوله : ﴿ **أمن هو قانت أناء الليل ساجدا وقائما يحذر الآخرة**﴾ 189 ، والتعبير بها هنا بصيغة اسم الفاعل لأنها موقوتة بزمان محدد ليلا ، و ثانيها أن مدلول الإقامة و القيام بالشيء هو توفيته الشروط اللازمة ، و ثالثها القائمين تفيد الحدث والفاعلية، و قياما تفيد الحدث . ثم انظر سرا بيانيا آخر في قوله : ﴿ **قياما وقعودا وعلى جنوبكم**﴾ ، ذلك أن حياة الإنسان قائمة في هذه الدوائر الثلاث : قيام و قعود و على الجنب ، أما النوم فهو موت صغير و سكون تام ، و قد عبر القرآن بهذه الصيغ البيانية المعطوفة ليؤكد لزوم الذكر للإنسان و كذا دوامه و قد عطفها إلى بعضها البعض لأن الإنسان فيها غير مخيّر ، فهو قائم فإذا تعب قعد فإذا مل استلقى على جنبه ، أما النوم فهو موت صغير لذا لا يكون فيه الذكر. و الدلالة التي تفهم من القيام و القعود و على الجنب هي دلالة حركية ، إذ أن مفردات القرآن معطوفة يفسر بعضها بعضا و تجديد الهيأة تنويع و إعانة على دوام الذكر ، و لو حصر الذكر في هيأة واحدة كالقيام مثلا لمله الإنسان و لانقطع عنه و بالتالي تنتفي منه صفة الدوام والثبوت . من هنا نلحظ أن مفردات القرآن يدفع بعضها إلى بعض و يأخذ بعضها بحجز بعض ، فالأول

يدعو الثاني و الثاني يدفع إلى الثالث و هكذا . و هذا هو النظم المحكم الذي أعجز الله به الإنس و الجن على مدى الدهر . **﴿لا يأتون بمثل هذا القرآن و لو كان بعضهم لبعض ظهيرا﴾ 190** .

و قد يحق لنا أن نسأل عن العلاقة بين الذكر في الآية ﴿فاذكروا الله قياما و قعودا وعلى جنوبكم﴾ ، و الاطمئنان في الآية الموالية **﴿ فإذا اطمأننتم فأقيموا الصلاة﴾** . و الجواب : العلاقة وثيقة جدا و هي من نوع السبب و النتيجة إذ الذكر عامل أساسي و كبير في تحقيق اطمئنان القلب و قد أكده القرآن في أكثر من موطن منه قوله تعالى : **﴿ ألا بذكر الله تطمئن القلوب﴾ 191** .

و قد تسأل ثانية : ما العلاقة بين قوله : **﴿ فإذا اطمأننتم ﴾** و قوله : **﴿ فأقيموا الصلاة﴾**؟ والجواب إذا كانت الإقامة هي توفية شروط الصلاة الكاملة ، و الاطمئنان ركن أساسي من أركان الإقامة لقوله صلى الله عليه و سلم (... إذا أتيتم الصلاة فعليكم بالسكينة ...)192 رواه الشيخان . والصلاة صلة قلبية و روحية مع الله تعالى فلا يمكن لهذه الصلة أن تتحقق و القلب مفروغ أو مشغول بأمر آخر ، لذا كان اطمئنان القلب شرطا أساسيا في تحقيق هذه الصلة بين العبد وربه، لذلك قال : **﴿ فإذا اطمأننتم فأقيموا الصلاة﴾** وعبر بـ (إذا) الشرطية التي تفيد فيما هو حاصل حقا ، إذا بالذكر يحصل الاطمئنان الذي هو شرط أساسي في إقامة الصلاة .

* وقوله **﴿إن الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا﴾ 193** قال الأستاذ محمد حسن صديق خان: << **﴿فأقيموا الصلاة ﴾** أي فأتوا بالصلاة التي دخل وقتها على الصفة المشروعة من الأذكار والأركان و لا تغفلوا ما أمكن ، فإن ذلك إنما هو في حال الخوف >>194 ، و يقول أيضا : << **﴿كتابا موقوتا﴾** أي محدودا معينا ، يقال وقته فهو موقوت ، و وقته فهو موقت ، و المعنى إن الله فرض على عباده الصلاة و كتبها عليهم في أوقاتها المحددة و لا يجوز لأحد أن يأتي بها في غير ذلك الوقت إلا بعذر شرعي من نوم أو سهو أو نحوهما195 . و قد تسأل ثالثة ما فائدة هذا الجزء من الآية في هذا السياق ﴿ إن الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا﴾ ؟ والجواب إن بعضهم في الملحمة و القتال يسأل لماذا الصلاة و المعركة قائمة أفلا أخرت حتى تنتهي المعركة و تضع الحرب أوزارها ؟ .

ولماذا يشغل الناس بالصلاة عن الجهاد ؟ أفلا أخرت عن وقتها؟ . والعذر واضح وصريح . وقد يتساءل البعض هل أداؤها بهذه الصورة غير المعهودة مقبولة عند الله ؟ حتى و لو كان فيهم رسول الله لأنهم في أول عهد بها؟ فيكون الجواب القرآني محكما و دقيقا بهذه الآية **﴿ إن الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا﴾** . أما الآيات السابقة فإنها لا تجيب عن هذه التساؤلات سابقة الذكر ، إنما جوابها هو سؤال الكيفية الأدائية للصلاة فقط . إذا فالعلاقة القائمة بين الآيات السابقة و الآية الأخيرة في

السياق ﴿ **إن الصلاة ...**﴾ هي علاقة بيان بمقصد ، و الأمور بمقاصدها كما يقول أهل أصول الشريعة ، وهي علاقة حكم بعلة، والأحكام بعللها كما يقول الفقهاء و بهذا يتأكد ارتباط و تعانق وحدات ومفـــردات وأجزاء الآية القرآنية المحكمة بعضها ببعض حتى كأن بعضها آخذ بحجز بعض ويتأكد أيضـــا ارتبـــاط الآيات المحكمات بعضها ببعض ارتباطا محكما لا انفصام له ، والفضل والشرف و المزية في ذلك كلـــه في رأينا تعود إلى توخي معاني النحو فيما بين الكلم على حد قول الإمام عبد القاهر الجرجاني وفي هـــذا السياق يقول الدكتور جعفر دك الباب (و يتم التحليل اللغوي للنص بتحليله إلى الجمل التي يتكون منـــها ، و تجري بعد ذلك دراسة تلك الجمل في مرحلتين ، الأولى دراسة كل جملة باستخدام المنـــهج الوصفـــي الوظيفي في الدراسة اللغوية حيث تتم دراسة البنية الســـاكنة (النحويـــة) للجملـــة ، و بنيتـــها المتغـــيرة (الإبلاغية) و الثانية : دراسة كيفية ارتباط الجمل بعضها ببعض و هو مـــا يســـمونه معرفـــة الفصـــل والوصل . و جعل بعضهم تلك المعرفة حدا للبلاغة ، و تتم هذه الدراسة بالتوسع فـــي دراســـة الســـياق الكلامي و المقام و معرفة العلاقة بين السؤال و الجواب و حالات ذكر السؤال أو إضماره 196

و خلاصة المبحث :

إن نظم القرآن محكم إحكاما عجيبا و دقيقا و قد عملت جملة من العناصر في تشكيله وصياغتـــه و توصيله إلى مقام الإعجازالخالد منها الزمن ، و المكان ، والمقصد والدلالة والمقـــام. ومـــن ســـمات الإعجاز البياني المحكم :

- التقديم و التأخير للأهمية و الاهتمام
- الأفعال للتجدد و الأسماء للثبات
- أدوات دقيقة و جامعة و محكمة التوظيف و الدلالة
- التناسب بين وحدات النظم حجما و وزنا
- مقام الجزاء للاسم و مقام الأداء للفعل
- العلاقة بين أول النظم و آخره هي علاقة بيان بمقصد و حكم بعلة
- التنوع البياني بين الاسم و الفعل و المصدر ، و صيغة المصدر هي أنسب لمقام الذكر
- شدة الأمر بصيغة ﴿ **ولتفعلوا**﴾ و صراحته بـــ﴿ **وافعلوا**﴾ .

هوامش الفصل الثاني

-01 – النساء -101-103.

-02- أسباب النزول عن الصحابة و المفسرين- عبد الفتاح القاضي-ص79.

-03 – أسباب النزول أبو الحسن علي بن أحمد الواسي النيسابوري ص133 دار الكتب.

-04 – مجمع البيان في تفسير القرآن الإمام الطبرسي ج2-ص212.

-05 – الصحاح – الجوهري -ج2-ص08 دار الحضارة الإسلامية.

-06 – الأنفال -12.

-07- الأنفال -12.

-08- محمد -04.

-09- البقرة -73.

-10-البقرة -60.

-11-الصافات -93.

-12- محمد -27.

-13- النساء-101.

-14- البقرة -273.

-15- معجم مفردات ألفاظ القرآن- الراغب الأصفهاني-ص303- دار الكتاب العربي.

-16-النساء -101.

-17-البقرة-273.

-18-المزمل-20.

-19-لسان العرب-ابن منظور ج2 ص521.

-20-المزمل-20.

-21-أحكام القرآن- أبو بكر بن العربي ج1 ص483.

-22- المدثر-34.

-23-معجم مفردات ألفاظ القرآن- الراغب الأصفهاني-ص230.

-24-لسان العرب-ابن منظور ج2-ص154.

- 25-مقاييس اللغة - أحمد بن فارس -ج3 ص82.
- 26- المزمل -20.
- 27-النساء-101.
- 28-الرحمن-72.
- 29-الرحمن-56.
- 30- مقاييس اللغة -أحمد بن فارس-ج3 ص96-97.
- 31-الفتح-27.
- 32-معجم مفردات ألفاظ القرآن-الراغب الأصفهاني- ص420.
- 33-النساء-101.
- 34-لسان العرب- ابن منظور -ج4 ص100.
- 35- البقرة -155.
- 36- هود-109.
- 37-التوبة-04.
- 38-معجم مفردات ألفاظ القرآن- الراغب الأصفهاني-ص525.
- 39-الذاريات-13.
- 40-الصحاح - الجوهري-ج2-223-224.
- 41-الذاريات-13.
- 42-الذاريات-14.
- 43-التوبة-49.
- 44-طه-40.
- 45- الأنبياء-35.
- 46-البقرة -191.
- 47-البقرة-193.
- 48-التوبة-49.
- 49-يونس-83.
- 50-المائدة-49.

- 51-الإسراء-73.
- 52-الحديد-14.
- 53-الأنفال-25.
- 54-التغابن-15.
- 55-التغابن-14.
- 56-العنكبوت-02.
- 57-البقرة-191.
- 58- معجم مفردات ألفاظ القرآن-الراغب الأصفهاني-ص385-386.
- 59-لسان العرب-ابن منظور-ج2 ص1050.
- 60-النساء-102.
- 61-إبراهيم-12.
- 62-المائدة-06.
- 63-التوبة-71.
- 64-المائدة-68.
- 65-المائدة-66.
- 66-الحج-78.
- 67-النساء-162.
- 68-إبراهيم-40.
- 69-التوبة-11.
- 70-معجم مفردات ألفاظ القرآن-الراغب الأصفهاني- ص431- 433.
- 71-الفاطر-35.
- 72-الحج-78.
- 73-النساء-58.
- 74-التوبة-54.
- 75-معجم مفردات ألفاظ القرآن-الراغب الأصفهاني-ص04.
- 76-النساء-58.

- 77-البقرة-178.
- 78-معجم مفردات ألفاظ القرآن- الراغب الأصفهاني-ص10.
- 79-النور-02.
- 80-الصحاح- الجوهري-ج2-ص53.
- 81-الإنسان-19.
- 82-البقرة-158.
- 83-الأعراف-201.
- 84-القلم-19.
- 85-البقرة-125.
- 86-التوبة122.
- 87- الحجرات-09.
- 88-آل عمران-122.
- 89-معجم فرادات ألفاظ القرآن- الراغب الأصفهاني.ص320.
- 90-الإنسان-15.
- 91-القلم-19.
- 92-النور-58.
- 93-النور-02.
- 94-لسان العرب - ابن منظور-ج3-ص620-627.
- 95-الإسراء-24.
- 96-الإسراء-02.
- 97-الحجر-66.
- 98-الصحاح- الجوهري-ج2-ص316-317.
- 99-لسان العرب-ابن منظور-ج3-ص111-113.
- 100-الصحاح- الجوهري-ج2-ص49.
- 101-مقاييس اللغة-أحمد بن فارس-ج3-ص422.
- 102-آل عمران-126.

- 103-البقرة-260.
- 104-الفجر-27.
- 105-الرعد-28.
- 106-النحل- 106.
- 107-النساء-103.
- 108-يونس-07.
- 109-معجم مفردات ألفاظ القرآن- الراغب الأصفهاني-ص317.
- 110-الفجر-27.
- 111-لسان العرب-ابن المنظور-ج2-ص616.2
- 112-الأنفال-27
- 113-التوبة-46.
- 114-معجم مكردات القرآن-الراغب الأصفهاني-ص22.
- 115-يوسف664.
- 116-النساء-3.
- 117- قريش-4-3.
- 118-البقرة-262.
- 119-الرعد-28.
- 120-التوبة-103.
- 121-الأحزاب-57.
- 122-البقرة-157.
- 123-النساء-103.
-124-الحج-40.
-125-النساء-162.
-126-الحج-78.
-127- الماعون-4-5.
-128-النساء-142.

-129- المدثر-43.

-130-القيامة-31.

-131-التوبة-35.

-132-معجم مفردات ألفاظ القرآن-الراغب الأصفهاني-ص293-294.

-133- تفسير النسفي -ج3-4 .ص112.دار الكتاب العربي.لبنان.

-134-الحج-77.

-135- الصحاح -الجوهري-ج2-ص706.

-136-النساء-103.

-137-المرسلات-11.

-138-النبأ-17.9

-139-الصافات-50.

-140-معجم مفردات ألفاظ القرآن- الراغب الأصفهاني-566.

-141-النساء-101.

-142-النساء-101.

-143-البقرة-235.

-144-البقرة-235.

-145-الفرقان-10.

-146-النساء-101.

-147-النساء-102.

-148-الطلاق-07.

-149-البلاغة في ثوبها الجديد - بكري شيخ أمين - ص102.دار العلم للملايين.

-150-علوم البلاغة-أحمد مصطفى المراغي- ص71-72.دار القلم ، لبنان .

-151-النساء-102.

-152-آل عمران-104.

-153-الطلاق-07.

-154-النور-22.

-155-التوبة-122.

-156-آل عمران-104.

-157-النساء-108.

-158-النساء-102.

-159-النساء-102.

-160-الحجرات-09.

-161-الأعراف-87.

-162-آل عمران-69.

-163-الشورى-07.

-164-النساء-101.

-165-النساء-102.

-166-النساء-102.

-167-معجم مفردات ألفاظ القرآن-الراغب الأصفهاني-ص553.

-168-معجم مفردات ألفاظ القرآن-الراغب الأصفهاني-ص103.

-169- الفروق في اللغة -أبو هلال العسكري-116.

-170- البرهان في علوم القرآن-الضركشي-ج4-ص378.

-171-النساء-102.

-172-البقرة-236.

-173-الأحزاب-05.

-174-النساء-101.

-175-البقرة-198.

-176-نيل المرام-محمد صديق حسن خان-ص191-192.

-177-النساء-102.

-178-دلائل الإعجاز-الجرجاني-157.

-179-البقرة-235.

-180-المائدة-49.

-181-المائدة-41.

-182-التغابن-14.

-183-المنافقون-04.

-184-النساء-103.

-185-النساء-103.

-186-لمعجم الشامل لعلوم اللغة العربية و مصطلحاتها-بلال الجنيدي و محمد سعيد أسير7ص857.دار العودة-بيروت.

-187-لمعجم الشامل لعلوم اللغة العربية و مصطلحاتها-بلال الجنيدي و محمد سعيد أسير7ص857.

-188-المزمل-02.

-189-الزمر-09.

-190-الإسراء-88.

-191-الرعد-28.

-192-رواه البخاري و مسلم عن أبي قتادة -فقه السنة-سيد سابق-ج1-ص230.

-193-النساء-103.

-194-نيل المرام محمد حسن صديق خان-ص193.

-195-نيل المرام محمد حسن صديق خان-ص193.

-196-نظرية عبد القاهر الجرجاني النحوية البلاغية في النقد الأدبي-د:جعفر دك الباب. حوليات جامعة الجزائر-ع7-1993-ص209.

الفصـــل الثالـــث

الإعجـــاز البيـــانـي في آية الصدقـــات

قال الله تعالى : ﴿ **إنّما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها و المؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين و في سبيل الله و ابن السبيل فريضة من الله و الله عليم حكيم** ﴾ **01.**

وقال أيضا ﴿ **خذ من أموالهم صدقة تطهرهم و تزكيهم بها و صل عليهم إن صلواتك سكن لهم والله سميع عليم** ﴾**02.**

تمهيد:

قال أبو بكر بن العربي : << هذه الآية من أمهات الآيات حيث أن الله بحكمته البالغة وأحكامه الماضية العالية خص بعض الناس بالأموال دون بعض نعمة منه عليهم ، و جعل شكر ذلك منهم إخراج سهم يؤدونه إلى من لا مال له نيابة عنه سبحانه و تعالى فيما ضمنه بفضله لهم في قوله: ﴿ **و ما من دابة في الأرض إلا على اللّه رزقها** ﴾ >>**03** . و ورد الدكتور يوسف القرضاوي قولا نفيسا في (فقه الزكاة) أبان فيه الحكمة البالغة من فريضة الصدقة ، وتقسيمها على الأصناف الثمانية الذين جاء ذكرهم في آية التوبة ، وفي هذا يقول : << إذا كان أمر الزكاة قد جاء في القرآن مجملا كما عرفنا ، فإنه قد عني بصفة خاصة ببيان الجهات التي تصرف لها و فيها الزكاة ولم يدعها لحاكم يقسمها وفق رأي له قاصر و هوى متسلط أو عصبية جاهلية كما لم يدعها لمطامع الطامعين الذين لا يتورعون أن تمتد أيديهم إلى ما ليس لهم ، و الذين يزاحمون بمناكبهم المستحقين من أهل الفاقة و الحاجة الحقيقيين . و في عهد الرسول صلى الله عليه و سلم تطلع بعض ذوي الأعين الشرهة و الأنفس النهمة وسال لعابهم إلى أموال الصدقات متوقعين من رسول الله صلى اله عليه و سلم أن ينفحهم منها بنفحات تشبع من طموحهم وترضي من شرههم ، فلما ضرب الرسول صلى الله عليه و سلم عنهم صفحا و لم يلق إليهم بالا غمزوا ولمزوا وتطاولوا على المقام النبوي الكريم ، فنزلت آيات الكتاب تفضح نفاقهم و تكشف شرههم و تبين خور وموازينهم النفعية الشخصية ، وتبين المصارف التي يجب أن توضع فيها الزكاة وذلك في قوله تعالى : ﴿ **و منهم من يلمزك في الصدقات فان أعطوا منها رضوا و إن لم يعطوا منها إذا هم يسخطون. و لو أنهم رضوا ما آتاهم الله و رسوله و قالوا حسبنا الله سيؤتينا الله من فضله ورسوله**

إن إلى الله راغبون . إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم و في الرقاب والغارمين وفي سبيل الله و ابن السبيل فريضة من الله و الله عليم حكيم ﴾04.

وبهذه الآيات انقطعت المطامع و تبينت المصارف و عرف كل ذي حق حقه . روى أبو داود عن زياد ابن الحارث الصدائي قال : أتيت رسول الله فبايعته وذكر حديثا طويلا فأتاه رجل فقال : أعطني من الصدقة فقال الرسول صلى الله عليه و سلم (إن الله لم يرض بحكم نبي ولا غيره في الصدقة حتى حكم هو فيها فجزأها ثمانية أجزاء فإن كنت من تلك الأجزاء أعطيتك حقك)05 .

هذا ولقد عرف التاريخ المالي ألوانا كثيرة من الضرائب قبل الإسلام كانت تجبى من طوائف الشعب المختلفة طوعا أو كرها ثم تجمع في خزانات الأباطرة والملوك لينفق على أشخاصهم وأقاربهم وإخوانهم ، و في كل ما يزيد أبهتهم ومتعتهم و يظهر عظمتهم و سلطانهم ضاربين عرض الحائط بكل ما تحتاجه فئات الشعب العامة والضعيفة من الفقراء و المساكين ، فلما جاء الإسلام وجه عنايته الأولى إلى تلك الفئات المحتاجة ، وجعل لهم النصيب الأوفر في أموال الزكاة خاصة و في موارد الدولة عامة و كان هذا الاتجاه الاجتماعي الرشيد سبقا بعيدا في عالم المالية و الضرائب و الإنفاق الحكومي لم تعرفه الإنسانية إلا بعد قرون طويلة >>06

الترادف في آية الزكاة (الصدقات) :

* الصدقة :

قال الجوهري : << الصدق ضد الكذب و الصدقة ما تصدقت به على الفقراء >>07 . وقال أحمد ابن فارس : << الصاد و الدال و القاف أصل يدل على قوة الشيء قولا وغيره من ذلك الصدق خلاف الكذب سمي لقوته في النفس و لأن الكذب لا قوة له ، هو باطل وأصل هذا من قولهم شيء صدق أي صلب ورمح صدق . و الصديق الملازم للصدق و الصداق : صداق المرأة سمي بذلك لقوته و أنه حق يلزم . و يقال صداق و صدقة و صدقة قال تعالى: ﴿ **وآتو النساء صدقاتهن نحلة** ﴾ **08** و قرأت صدقاتهن و من الباب الصدقة ما يتصدق به المرء عن نفسه و ماله ... و أما المصدق فخبرنا أبو الحسن عن علي ابن إبراهيم عن القتيبي و مما يضعه الناس غير موضعه قولهم هو يتصدق إذا أعطى و يتصدق إذا سأل و ذلك لأن المتصدق المعطي قال تعالى حكاية عن يوسف عليه السلام ﴿**وتصدق علينا**﴾ **09**، وحدثنا هذا الشيخ عن المعدني عن أبيه عن أبي معاذ عن الليث عن الخليل قال : المطعم متصدق والسائل متصدق و هما سواء فأما الذي في القرآن فهو المعطي و المتصدق الذي يأخذ

صدقات الغنم ، ويقال هو رجل صدق والصداقة مشتقة من الصدق في المودة ، و يقال صديق للواحد للاثنين و للجماعة و للمرأة وربما قالوا أصدقاء وأصادق قال الشاعر:

فلا زلنا حسرا ضلعا لهم حملناها * * * إلى بلد ناء قليل الأصادق >>10

قال الراغب الأصفهاني : << و الصدقة ما يخرجه الإنسان من ماله على وجه القربة كالزكاة لكن الصدقة في الأصل تقال للمتطوع و الزكاة للواجب و قد يسمى الواجب صدقة إذا تحرى صاحبها الصدق في فعله ، قال تعالى : ﴿ **خذ من أموالهم صدقة** ﴾ **11**، يقال صدق وتصدق قال تعالى : ﴿ **فلا صدق و لا صلى** ﴾ **12** ، ﴿ **إن الله يجزي المتصدقين** ﴾ **13** ، ﴿ **إن المصدقين والمصدقات** ﴾ **14** .

ويقال لما تجافى عنه الإنسان من حقه تصدق به نحو قوله تعالى : ﴿ **والجروح قصاص ، فمن تصدق به فهو كفارة له** ﴾ **15** أي من تجافى عنه ، و قال : ﴿ **و إن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة وان تصدقوا فهو خير لكم** ﴾ **16** فانه أجرى ما يسامح به المعسر مجرة الصدقة . وقوله تعالى :﴿ **فدية مسلمة إلى أهله إلا أن يصدقوا** ﴾ **17** فسمى إعفاءه صدقة >>18. وقال إبن منظور : << والصدقة ما تصدقت به على الفقراء والصدقة ما أعطيته في ذات الله للفقراء ، والمتصدق الذي يعطي الصدقة ، والصدقة ما تصدقت به على مسكين ، وقد تصدق عليه ، و في التنزيل : ﴿ **و تصدق علينا** ﴾ **19** و قيل معنى تصدق وهنا تفضل لما بين الجيد والرديء كأنهم يقولون : اسمح لنا قبول هذه البضاعة على رداءتها أو قلتها ، لأن ثعلب فسر قوله تعالى : ﴿ **وجئنا ببضاعة مزجاة فأوف لنا الكيل وتصدق علينا** ﴾ **20** فقال مزجاة فيها أغماض و لم يتم صلاحها ، و تصدق علينا قال فصل ما بين الجيد والرديء ، وصدق عليه كتصدق ، أراه فعل في معنى تفعل والمصدق القابل للصدقة مررت برجل يسأل و لا يقال للرجل يتصدق ، و العامة قوله : إنما المتصدق الذي يعطي الصدقة ، وقوله تعالى : ﴿**إن المصدقين والمصدقات** ﴾ **21** ، أصله المتصدقين فقلبت التاء صادا فأدغمت في مثلها . قال ابن بري وذكر ابن الانباري أنه جاء تصدق بمعنى سئل و أنشد:

و لو أنهم رزقوا على أقدارهم * * * للقيت أكثر من ترى يتصدق >>22.

و من هذا الذي ذكر في مدلول الصدقة نفهم أنها تحمل بالأصالة مدلول قوة في الشيء قولا وفعلا . و الصدق خلاف الكذب و قد سمي صدقا لقوته في النفس لأن الكذب لا قوة له ، لذلك قالوا : هذا شيىء صدق أي صلب ، و الصدق هو مطابقة القول الضميرة و المخبر عنه معا ومتى انخرم شوط من ذلك لم يسم صدقا تاما . و الصدقة هي ما يتصدق به المرء عن نفسه وماله و هي ما يخرجه الإنسان من ماله على القربة وكالزكاة و قال الراغب الأصفهاني : << في الأصل تقال الصدقة للمتطوع و

الزكاة للواجب >>23. و على هذا نقول ان مصطلح الصدقة يحمل الدلالات التالية : قوة في النفس ، ومطابقة القول الضمير و المخبر عنه معا و ما يتصدق به عن النفس و المال وما يخرجه الإنسان من ماله على وجه القربة كالزكاة ، وهذه مدلولات و معاني تحملها كلمة صدقة بحق في آن واحد ، فلا تتصدق إلا نفس قوية تريد أن تزداد قوة ، أو نفس ضعيفة تريد أن تتقوى ، و الصدقة هي أمارات من أمارات الصدق لأن النفوس الصادقة هي التي تتصدق والصدقة هي ما يتصدق به عن النفس والمال والصدقة هي ما يخرجه الإنسان من ماله على وجه القربة ، فهي معان متلاحمة مترابطة لا تتجزأ ، تجتمع كلها لتؤدي مدلول صدقة . ومن هنا فالتعبير هو تعبير بالأصل أي أصل المدلول و أصل الفعل والقرآن الكريم لم يستعمل مكانها مصطلح الزكاة لأن الزكاة هي في الأصل تدل على النمو الحاصل عن بركة الله تعالى ، و يعبر ذلك بالأمور الدنيوية والأخروية ، يقال زكا الزرع يزكو إذا حصل منه نمو و بركة و قوله تعالى : ﴿ **أيها أزكى طعاما** ﴾ **24** ، إشارة إلى ما يكون حلالا لا يستوخم عقباه ' و منه الزكاة لما يخرج الإنسان من حق الله تعالى إلى الفقراء و تسميته بذلك لما يكون فيها من رجاء البركة أو لتزكية النفس أي تنميتها بالخيرات و البركات أو لهما جميعا ، فإن الخيرين موجودان ، وبزكاة النفس و طهارتها يصير الإنسان بحيث يستحق في الدنيا الأوصاف المحمودة و في الآخرة الأجر والمثوبة . و هو أن يتحرى الإنسان ما فيه تطهيره ، وذلك ينسب تارة إلى العبد لكونه مكتسبا لذلك نحو قوله تعالى : ﴿ **قد أفلح من زكاها**﴾ **25**، وتارة ينسب إلى الله لكونه فاعلا لذلك في الحقيقة نحو قوله : ﴿ **بل الله يزكي من يشاء** ﴾ **26** ، وتارة إلى النبي صلى اله عليه و سلم لكونه واسطة في وصول ذلك إليهم نحو قوله :﴿ **تطهرهم وتزكيهم بها** ﴾ **27** ، و قوله : ﴿ **يتلوا عليكم آياتنا و يزكيكم** ﴾ **28**، و تارة إلى العبادة التي هي آلة في ذلك نحو قوله : ﴿ **وحنانا من لدنا وزكاة**)**29** ، و قوله : ﴿ **لأهب لك غلاما زكيا** ﴾ **30** ، أي مزكى بالخلقة و ذلك عن طريق ما ذكرنا من الاجتباء و هو أن يجعل بعض عباده عالما وطاهر الخلق ' لا بالتعليم و الممارسة بل بتوفيق ألا هي كما يكون حال الأنبياء و الرسل ، و يجوز أن يكون تسميته بالمزكى لما يكون عليه في الاستقبال لا في الحال ، و المعنى : سيتزكى ... >>31. وقال أحمد بن فارس : << الزاي و الكاف و الحرف المعتل أصل يدل على نماء وزيادة ، ويقال الطهارة زكاة المال قال بعضهم : سميت بذلك لأنها مما يرجى به زكاء المال . و قال بعضهم : سميت زكاة لأنها طهارة قالوا و حجة ذلك قوله تعالى : ﴿ **خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها** ﴾ **32** ، والأصل في ذلك كله راجع إلى هذين المعنيين وهما النماء والطهارة ... يقال زرع زاك بين الزكاء ،ويقال هو أمر لا يزكو بفلان أي لا يليق به >>33.

و من ذلك نعلم لماذا سميت الصدقة بالزكاة ؛ و هو أن التسمية لم تكن في أصل معناها أي بأصل معنى الصدقة لأن أصل الصدقة هو قوة في النفس و هو من الصدق الذي هو ضد الكذب و قد يقتضي في البداية ظرف و مقام يوجب استخدام لفظ الصدقة إذا أردت هذه المعاني الأصلية في السامع وحينئذ لا يصلح لها لفظ زكاة .

أما الزكاة فتسميتها هي بمقصدها و نتيجتها لا بأصلها لأن أصل الزكاة هو النماء لذلك تقول : زرع زاك لأن مقصد الصدقة زكاة ونمو أي زكاة للنفس بتقويتها وتطهيرها والقوة في النفس زكاة معنوية و زكاة للمال بتنميته وتطهيره وهذه زكاة مادية .

و قد عبر القرآن الكريم عنها بأبين صيغة في قوله : ﴿ **مثل الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله كمثل حبة أنبتت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة والله يضاعف لمن يشاء والله واسع عليم** ﴾**34**. و بناء على هذا نقول إذا أردت مدلول الأصل (الحاصل تبلغه إلى السامع للحاجة إليه و جب التعبير بمصطلح الصدقة وإذا أردت المدلول المقصود (**المحصول**) تبلغه إلى السامح للحاجة إليه وجب التعبير بمصطلح الزكاة فالأول بالأصل وهو الحاصل والثاني بالمقصد والمحصول . و هذا من الدقة البيانية في الآيات المحكمات و من صميم الإعجاز البياني في المصطلح البياني المحكم.

و قد كان من الطبيعي و المنطقي – برأينا التعبير بالصدقة في أول الأمر لأن المحصول لا يتحقق إلا بالحاصل إذ لا تحصل نتيجة إلا بأصل الفعل وأرى أن للعامل الزمني دورا في توظيف المفردتين الصدقة و الزكاة ، و بيان ذلك هو إذا باشرت الفعل فهو صدقة فإذا تم الأداء واستلم الفقير حقه صارت من ذلك الحين زكاة ، بمعنى أنها تشرع في النمو من لحظة الأداء والاستلام و معنى هذا في الزمن القبلي هي صدقة ، وفي الزمن البعدي هي زكاة وعليه فالزكاة ليست هي الصدقة بدقيق المعنى و أفصحه إنما هي صدقة نامية و الآية من سورة البقرة تصف ذلك أحسن وصف : ﴿ **مثل الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله كمثل حبة أنبتت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة والله يضاعف لمن يشاء والله واسع عليم** ﴾ **35** ، و هذا برأينا أمر معقول وحق إذ لا يمكن نماء للزرع حتى يؤدى الغرس في أحسن صورة و أصلحها و أطهرها فكذلك الصدقة والزكاة و من هنا علمت ألا ترادف بين المفردتين بالتدقيق والبيان .

*** الفقـــراء :**

قال ابن منظور : << الفقر و الفقر ضد الغنى مثل الضعف و الضعف . قال الليث لغة رديئة، قال ابن سيدة : و قدر ذلك أن يكون له ما يكفي عياله ، و رجل فقير من المال و فقر فهو فقير

والجمع فقراء ، و الأنثى فقيرة من نسوة فقائر ... ابن سكيت : الفقير الذي له بلغة من العيش قال الراعي يمدح عبد الملك ابن مروان ويشكو وإليه تعاسته :

أما الفقير الذي كانت حلوبته *** وفق العيال فلم يترك له سبد.

قال والمسكين الذي لا شيىء له . قال يونس الفقير أحسن حالا من المسكين ، قال وقلت لأعرابي مرة : أفقير أنت ؟ فقال لا و الله بل مسكين فالمسكين أسوء حالا من الفقير و الفقر : الحاجة ، و فعله الافتقار و النعت فقير ، و في التنزيل : ﴿ **إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين والمؤلفة قلوبهم** ﴾**36**. و روى ابن سلام عن يونس قال الفقير يكون له بعض ما يقيمه و المسكين الذي لا شيىء له ، ويروى عن خالد ابن يزيد أنه قال : كأن الفقير إنما سمي فقيرا لزمانة تصيبه مع حاجة شديدة تمنعه الزمانة من التقلب في الكسب على نفسه فهذا هو الفقير .

و قال الأصمعي المسكين أحسن حالا من الفقير . قال أبو بكر : و الصحيح عندنا لأن الله تعالى سمى من له الفلك مسكينا فقال : ﴿ **أما السفينة فكانت لمساكين يعملون في البحر** ﴾ **37** . قال الفراء في قوله تعالى : ﴿ **إنما الصدقات** ﴾ هم أهل صفة النبي صلى الله عليه وسلم كانوا لا عشائر لهم ، فكانوا يلتمسون الفضل في النهار ويأوون إلى المسجد ، قال والمساكين الطوافون على الأبواب قال ابن عرفة : الفقير عند العرب : المحتاج قال تعالى : ﴿ **أنتم الفقراء إلى الله** ﴾ أي المحتاجون إليه فأما المسكين فالذي قد أذله الفقر فإذا كان هذا إنما مسكنته من جهة الفقر حلت له الصدقة و كان فقيرا مسكينا وإذا كان مسكينا قد أذله سوى الفقر ، فالصدقة لا تحل إذ كان شائعا في اللغة أن يقال ضرب فلان المسكين و ظلم المسكين و هو من أهل الثروة واليسار ، وإنما لاحقه اسم المسكين من جهة الذلة فمن لم تكن مسكنته من جهة الفقر فالصدقة عليه حرام . و قال سيبويه : و قالوا افتقر كما قالوا اشتد ولم يقولوا فقر كما يقولوا: شدد ، ولا يستعمل بغير زيادة ، وأفقره الله من الفقر فافتقر ، والمفاقرة وجوه الفقر لا واحدة لها وشكى إليه فقوره أي حاجته وأخبره فقوره أي أحواله وأغنى الله مفاقره : أي وجوه فقره ، ويقال شد الله مفاقره أي أغناه و شد وجوده فقره ، وفي حديث معاوية أنه أنشد :

كمال المرء يصلحه فيغني *** مفاقره اعفوا من القنوع .

المفاقر جمع فقر على غير قياس كالمشابه و الملامح و ويجوز أن يكون جمع مفقر مصد أفقره أو جمع مفقر و قولهم ما أفقره و ما أغناه شاذ لأنه يقال في فعليهما افتقر و استغنى فلا يصح التعجب منه والفقرة و الفقارة بالفتح واحدة فقار الظهر وهو ما انتضد من عظام الصلب من لدن الكاهل إلى العجب . والجمع فقر أو فقر و فقار و قيل في الجمع فقارات و فقرات وفقرات ... ورجل مفقور و فقير أي مكسور

الفقاري و قال : الفقير المكسور الفقاري يضرب مثلا لكل ظريف لا ينفذ في الأمور . التهذيب : القير معناه المفقور الذي نزعت فقرة من ظهره فانقطع صلب من شدة الفقر ، فلا حال هي أوكد من هذه >>38.

إذا تمعنا في هذه المفاهيم اللغوية التي عرضناها نرى أن الفقير هو اسم صفة تصف حالا وليس اسم ذات فهو آت من الفقرة و الفقارة بالفتح واحده فقار الظهر و هو من انتضد من عضام الصلب والجمع فقرات و فقار ، والفقير المفقور الذي نزعت فقره من ظهره فانقطع صلبه من شدت الفقر ، ومنه قيل الفقير المكسور الفقار وصار يضرب مثلا لكل ضعيف لا ينفذ من الأمور ومنه نقول إن الفقير هو الذي فقد فقرة من ظهره حرمته كسب حاجة معاشه أو شيئا آخر يماثلها و العبرة بين الفقير والمسكين و غيرهما ليست في درجة سوء الحال كأن تقول هذا أسوأ حالا من هذا فالكل على حال سيىء يقضي بوجوب توصيل الصدقة إليه والمسألة واضحة بنص القرآن الكريم.

*** المسكين :**

قال الجوهري : << المسكين الفقير , و قد يكون بمعنى الذلة و الضعف .يقال سكن واسكن واستكان أي خضع و ذل .... يقال تسكن الرجل و تمسكن , كما قالوا : تمدرع من المدرعة والمندبل على تمفعل ، و هو شاذ و قياسه تسكن و تدرع و تندل مثل تشجع و تحلم . وكان يونس يقول : المسكين اشد حالا من الفقير . قال وقلت لأعربي : أفقير أنت ؟ فقال : لا والله بل مسكين . و في الحديث : (ليس المسكين الذي ترده اللقمة و اللقمتان و إنما المسكين الذي لا يسأل و لاتفطن له فيعطى)39 >>40. وقال ابن منظور: << و المسكين الأخيرة نادرة لأنه ليس في الكلام مفعيل : الذي لا شيىء له وقيل الذي لا شيىء له يكفي عياله . قال أبو إسحاق المسكين الذي أسكنه الفقر أي قلل حركته ، وهذا بعيد لأن مسكينا في معنى فاعل ، وقوله : الذي أسكنه الفقر يخرجه إلى معنى مفعول وأنت إذا تأملت قوله تعالى : ﴿ **إنما الصدقات للفقراء و المساكين** ﴾ **41**، وجدته سبحانه قد رتبهم فجعل الثاني أصلح حالا من الأول و الثالث أصلح حالا من الثاني و كذلك الرابع و الخامس والسابع والثامن قال ومما يدلك على أن المسكين أصلح حالا من الفقير أن العرب قد تسمت به ولم تتسم بفقير لتناهي الفقر في سؤال الحال ، ألا ترى أنهم قالوا : تمسكن الرجل فبنوا منه فعلا على معنى التشبيه بالمسكين في زيه ولم يفعلوا ذلك في الفقير إذ كانت حاله لا يتزي بها أحد ، قال و لهذا رغب الأعرابي الذي سأله يونس عن اسم الفقير لتناهيه في سوء الحال فآثر التسمية بالمسكنة أو أراد أنه ذليل لبعده عن قومه و وطنه ، قال و لا أظنه أراد ذلك ، ووافق قول الأصمعي و ابن حمزة في هذا القول الشافعي . وقال قتادة :

الفقير الذي به زمانة ، والمسكين الصحيح المحتاج و قال زياد الله ابن أحمد : الفقير القاعد في بيته لا يسأل و لا يشعر فيعطى للزومه بيته أو لامتناع سؤاله فهو يتقنع بأيسر شيء كالذي يتقوت في يومه بالتمرة و التمرتين ولا يسأل محافظة على ماء وجهه وأراقته عن السؤال ، فحاله إذا أشد من حال المسكين الذي لا يعدم من يعطيه و يشهد بصحة ذلك قوله صلى الله عليه و سلم : (ليس المسكين الذي ترده اللقمة و اللقمتان ، إنما المسكين الذي لا يسأل و لا يفطن له فيعطي) . فاعلم أن الذي لا يسأل أسوأ حالا من السائل ، و إذا ثبت أن الفقير هو الذي لا يسأل وأن المسكين هو الذي يسأل فالمسكين إذ هو أصلح حالا من الفقير والفقير أشد منه فاقة و ضرا ، إلا أن الفقير أشرف نفسا من المسكين لعدم الخضوع الذي في المسكين لأن المسكين قد جمع فقرا ومسكنة فحاله هذه هي أسوأ حالا من حال الفقير و لهذا قال صلى الله عليه و سلم : (ليس المسكين الذي ترده التمرة والتمرتان ولا اللقمة واللقمتان إنما المسكين الذي يتعفف)42 فأبان أن لفظة المسكين في استعمال الناس أشد قبحا من لفظة الفقير ، وكان الأولى لهذه اللفظة أن تكون لمن لا يسأل لذل الفقر الذي أصابه فلفظة المسكين من هذه الجهة أشد بؤسا من لفظة الفقير وإن كان حال الفقير في القلة و الفاقة أشد من حال المسكين . و أصل المسكين في اللغة الخاضع و أصل الفقير المحتاج ، ولهذا قال صلى الله عليه و سلم اللهم أحيني مسكينا، و أمتني مسكينا واحشرني مع المساكين) أراد به التواضع و الاخبات خاضعا لك يا رب ذليلا غير متكبر . و ليس يراد بالمسكين هنا الفقير المحتاج.

قال الله تعالى : ﴿ **أما السفينة فكانت لمساكين يعملون في البحر** ﴾ **44** فسماهم مساكين لخضوعهم ، وذلهم من جور الملك الذي يأخذ كل سفينة وجدها في البحر غصبا . و قد يكون المسكين مقلا و مكثرا إذ الأصل في المسكين أنه من المسكنة و هو الخضوع و الذل و لهذا وصف الله المسكين بالفقر كما أراد أن يعلم خضوعه لفقر لا لأمر غيره بقوله تعالى : ﴿ **يتيما ذا مقربة أو مسكينا ذا متربة** ﴾ **43** و المتربة هي الفقر ، و في هذا حجة لمن جعل المسكين أسوأ حالا لقوله (ذا متربة) ، وهو الذي لصق بالتراب لشدة فقره ولا يؤكد الشيء إلا بما هو أوكد منه . قال ابن الأثير و قد تكرر ذكر المسكين و المساكين والمسكنة و التمسكن ، قال : و كلها يدور معناها على الخضوع و الذلة و قلة المال والحال السيئ . و استكان إذا خضع ، والمسكنة فقر النفس و تمسكن إذا تشبه بالمساكين و هو جمع المسكين ، و هو الذي لا شيء له و قيل هو الذي له بعض الشيء و قد تقع المسكنة على الضعيف قال سيبويه : من الألفاظ المترحم بها ' منها تقول مررت به المسكين و تنصبه على أعني و قد يجوز الجر على البدل والرفع على إضمار هو ، و فيه معنى الترحم مع ذلك>>45 .

ومن هذا نفهم أن المسكين من استكان إذا خضع ، ومن المسكنة وهو فقر النفس ومن تمسكن إذا تشبه بالمساكين و الضعفاء و على هذا فالمسكين هو الجامع لمعان الخضوع والذلة وقلة المال و سوء الحال لأن أصل المسكين في اللغة كما قلنا هو الخاضع الذليل و الأصل في المسكين أنه من المسكنة ، وهو الخضوع و الذل و لهذا وصف الله المسكين بالفقير لما أراد أن يعلم خضوعه لفقر لا لأمر غير : **﴿يتيما ذا مقربة أو مسكينا ذا متربة ﴾ 46** ومن هنا أيضا يتضح أن الفقير ليس هو المسكين و إن اشتبها في الاحتياج و قلة المال وسوء الحال ، لكن قولنا الفقير فيه نية التركيز على الذي نزعنا فقرة من ظهره فأنقطع صلبه من شدة الفقر وهذا هو الذي حرمه كسب معاشه فجعله محتاجا إلى المال أكثر فالتركيز على الاحتياج في هذا المصطلح أكثر ، أما المسكين فالظاهر في اللفظ التركيز على الاستكانة والمسكنة اللتين تفيد الخضوع والذلة إذ الأصل في المسكين الخضوع و الذلة علما أنهما يشتركان في الاحتياج لسوء حالهما لقوله تعالى : **﴿ إنما الصدقات للفقراء و المساكين و العاملين عليها ﴾ 47** و من هنا فلا ترادف بينهما لأن الفقير يمثل شريحة ذات أوصاف خاصة و المسكين يمثل شريحة أخرى ذات أوصاف خاصة لذلك فرق القرآن بينهما في اللفظ و المعنى حين قال : **﴿إنما الصدقات للفقراء والمساكين ... ﴾ 48** . فأنت تلحظ بداية من الآية الفقير ليس هو المسكين ، والقرآن أنزل بلسان عربي مبين و هذا برأينا من الدقة البيانية في المصطلحات القرآنية المحكمة.

*** العاملون عليها:**

قال الراغب الأصفهاني : << العمل كل فعل يكون من الحيوان بقصد فهو أخص من الفعل لأن الفعل قد ينسب إلى الحيوانات التي يقع منها فعل بغير قصد و قد ينسب إلى الجمادات و العمل قلما ينسب إلى ذلك ولم ينسب العمل في الحيوانات ألا في قولهم البقر العوامل ، والعمل يستعمل في الأعمال الصالحة و السيئة ، **﴿ إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات 49** ، **﴿ إنه عمل غير صالح ﴾ 50** ، **﴿والذين عملوا السيئات 51﴾** ، وقوله تعالى : **﴿ والعاملين عليها ﴾ 52** المتولون على الصدقة والعاملة أجرته وعامل الرمح ، ما يلي السنان والعملة مشتقة من العمل >>53 . وقال ابن منظور : << **﴿والعاملين عليها ﴾** هم السعاة الذين يأخذون الصدقات من أربابها وأحدهم عامل و ساع و في الحديث : (ما تركت بعد نفقة عيالي و مؤونة عاملي صدقة) ، أراد بعياله زوجاته وبعامله الخليفة بعده و العامل هو الذي يتولى أمور الرجل في ماله و ملكه و عمله ومنه قيل للذي يستخرج الزكاة عامل . و العمل المهنة و الفعل و الجمع أعمال ، عمل عملا أعمله غيره و استعمله و اعتمل الرجل : عمل بنفسه ، وأنشد سيبويه : إن الكريم و أبيك يعتمل *** إن لم يجد يوما ما يتكل

فيكتسي من بعد و يكتحل . وقيل العمل لغيره و الاعتمال لنفسه قال الأزهري هذا كما يقال اختدم إذا خدم نفسه و اقترأ إذا قرأ السلام على نفسه واستعمل فلان غيره إذا سأله أن يعمل له واستعمله: طلب إليه العمل واستعمل فلان إذا ولي عملا من أعمال السلطان . قال الأزهري عمل فلان العمل يعمله عملا فهو عامل قال و لو يجئ فعلت و أفعل فعلا متعديا إلا في هذا الحرف و رجل عمول إذا كان كسوبا ، ورجل عمل : ذو عمل ، حكاه سيبويه >>54 .

وعلى هذا فصيغة العامل هي دقيقة في هذا المقام إذ تفيد مدلول الفعل المخصوص الدائم كذا مدلول الحرفة و المهنة و الزكاة مؤسسة كبرى تتطلب عملا محكما و مخصصا و دائما متواصلا لذا ناسب مصطلح العاملين عليها أي على الزكاة و في العمل تخصصات فهذا وظيفته يجمع وفي الجمع صنوف عديدة و هذا ، وظيفته يصنف ويرتب وفي التصنيف والترتيب صنوف عديدة ، وهذا يحسب وذاك يوزع إلى أخره ، لهذا فهي مؤسسة عمل متواصل ومتخصص ومتكامل قائم على الجمع والتصنيف و التوزيع و لم يقل و القائمين عليها وإن كانت اللفظة تؤدي بعض المعنى لكن ليست فصيحة و لا يناسبها هذا المقام لأن القيام ليس هو العمل في المعنى والمدلول قال الراغب الأصفهاني : <<يقال قام يقوم قياما فهو قائم وجمعه قيام و أقامه غيره وأقام بالمكان إقامة و القيام على أضرب قيام بالشخص إما بتسخير أو اختيار و قيام للشيء هو لمراعاة للشيء والحفظ له وقيام هو على العزم على الشيء>>55 .

والقائم على الشيء واقف عليه ومحافظ و هذا لا يكفي في حق فريضة الزكاة إذ الأمر يتطلب فضلا على القيام عليها عملا آخرا كبيرا و متواصلا لأن الزكاة هي في حد ذاتها مؤسسة على أعمال كثيرة من جمع و تصنيف و توزيع و هذا الأمر لا تناسبه مفردة القائمين عليها لأنها محدودة المعنى وإنما الأنسب والأفصح له و ﴿ **العاملين عليها**﴾ لما سبق الإشارة إليه ، ومن هنا علمت ألا ترادف بين المصطلحين.

*** المؤلفة قلوبهم:**

قال أحمد بن فارس : << الهمزة اللآم و الفاء أصل واحد يدل على انضمام الشيء الى الشيء والأشياء الكثيرة أيضا . قال الخليل : الإلف معروف و الجمع الإلاف و قد ألفت الإبل ممدودة أي صارت إلفا . قال ابن الأعرابي : ألفت القوم صيرتهم ألفا وألفتهم صيرتهم ألفا بغير . وألفوا : صاروا ألفا و مثله أخمسوا و أماءوا ، وهذا قياس صحيح لأن الألف اجتماع المئات قال

الخليل : ألفت الشيء ألفه والألفة مصدر الائتلاف والفك أليفك الذي تألفه ، وكل شيء ضممت بعضه إلى بعض فقد ألفته تأليفا . الأصمعي يقال ألفت الشيء ألفه ألفا ، وأنا ألف و ألفته و أنا نؤلف ' قال ذوالرمة:

من المؤلفات الرمل أدماء حرة *** شعاع الضحى في لونها يتوضح.

قال أبو زيد أهل الحجاز يقولون : ألفت المكان و القوم و ألفت غيري أيضا حملتـــه علـــى أن يألـــف ، قال الخليل أوالف الطير التي بمكة و غيرها قال العجاج في أرجوزته (أوالفا مكة مـــن ورق الحمى) ، ويقـــال ألفت هذه الطير موضوع كذا و هي مؤلفات لأنها لا تـــبرح فأمـــا قولـــه تعـــالى : **﴿لإيلاف قريش ﴾** 56قال أبو زيد المألف الشجر المورق الذي يدعو إليه الصيد لإلفه إياه فيـــدق إليـــه أي يدنو منك>>.

وقال الراغب الأصفهاني: << الألف من حروف التهجي و الألف اجتماع مع التئام يقال ألفـــت بينهم ومنه الألفى ويقال للمألوف ألف وألف قال تعالى : **﴿ واذكروا نعمة الله عليكم إذ كنتم أعداء فـألف بين قلوبكم ﴾**، و قال أيضا : **﴿ لو أنفقت ما في الأرض جميعا ما ألفت بين قلوبهـــم﴾** ، والمؤلف ما جمع من أجزاء مختلفة و رتب ترتيبا قـــدم فيه ما حقه أن يقدم وأخرى فيه ما حقه أن يؤخر وقولـــــه : **﴿ لإيلاف قريش ﴾** مصدر من ألف و المؤلفة قلوبهم هم الذين يتحرى فيهم بتفقدهم أن يصـــيروا مـــن جملة من وصفهم الله **﴿ لو أنفقت ما في الأرض جميعا ما ألفت بين قلوبهم ﴾** وأوالف الطير ما ألفـــت الدار ، و ألف العدد المخصوص و سمي بذلك لكون الأعداد مؤتلفة ، فـــان الأعـــداد أربعـــة أحـــاد ة عشرات و مئون و ألوف فإذا بلغت الألف فقد ائتلفت وما بعده يكون مكررا >>57. وقال ابن منظور : << ألفت الشيىء و ألفت فلان إذا أنست به وألفت بينهم تأليفا إذا جمعت بينهم بعـــد تفـــرق و ألفـــت الشيىء تأليفا إذا و صلت بعضه ببعض ومنه تأليف الكتب وألفت الشيىء إذا وصلتـــه و ألفـــت فـــلان الشيىء إذا ألزمته إياه أو لفه إيلافا ، والمعنى في قولـــه : **﴿ لإيلاف قريش﴾** لتألف قريـــش الرحلتيـــن فتتصلا و تنفصلا فاللام متصل بالصورة التي قبلها أي أهلك الله أصحاب الفيل لتألف قريـــش رحلتيـــها آمنين وأتلف الشيء : ألف بعضه بعضا وألفه جمع بعضه إلى بعض و تألف تنظم والإلف الألف و يقـــال جنب الألف إلى الإلف وجمع الألف ألائف مثل تبيع و تبائع و أفيل و أفائل و تألفه على الإسلام، ومنـــه والمؤلفة قلوبهم ... التهذيب في قوله تعالى : **﴿ لو ألفقت ما في الأرض جميعا ما ألفت بين قلوبـــهم ﴾ 58** ، قال نزلت هذه الآية في المتحابين في الله قال تعالى : **﴿ و المؤلفـــة قلوبـــهم ﴾ 59** فـــي أيـــة الصدقات قوم من سادات العرب أمر الله تعالى نبيه في أول الإسلام بتألفـــهم أي بمقاربتـــهم وإعطائـــهم ليرغبوا من وراءهم في الإسلام ، فلا تحملهم الحمية على ضعف نياتهم على أن يكونوا ألفا مع الكفـــار

على المسلمين و قد نفلهم النبي صلى الله عليه و سلم يوم حنين بمئتين من الإبل تألفا لهم منهم الأقرع بن حابس التميمي ... و غيره. و الآلاف جمع ألف و قد ائتلف القوم ائتلافا وألف الله بينهم تأليفا وأوالف الطير التي ألفت مكة و الحرم شرفهما الله وأوالف الحمام دواجنها التي تالف البيوت >>60 .

وعلى هذا نستخلص أن مدلول مفردة المؤلفة هي من ألف يؤلف و الهمزة و اللام و الفاء أصل واحد يدل على انضمام الشيء إلى الشيء و الأشياء الكثيرة وألفت بينهم تأليفا إذا جمعت بينهم بعد تفرق و ألفت تأليفا إذا وصلت بعضه ببعض ، وهذا -برأينا- هو المدلول اللغوي الأصل لألف وما ذكر القرآن الكريم مفردة (ألف) إلا أوصلها بالقلب دون غيرها ذلك لأن القلب عضو أساسي في الإنسان و عنصر خاص و متميز و غريب ، فناسبه لفظ متميز هو ألف إذا وصلت القلب بالقلب أو ضممته إلى غيره وجمعت بين القلوب بعد تفرقها والقلوب لا تأتلف بالأشياء الحسية إنما بالمعاني النقية و الفهوم السليمة وبالعقائد الصحيحة ولما كان القلب شيئا عظيما خصه الله تعالى بلفظ متميز في حجمه لا يعلق إلا به ، ثم أوكلت مهمة القلوب و ائتلافها إلى الله تعالى قال تعالى : ﴿ **لو أنفقت ما في الأرض جميعا ما ألفت بين قلوبهم و لكن الله ألف بينهم** ﴾ [61]* . ويؤكد هذا القول قوله صلى الله عليه و سلم : (والقلوب بين أصبعين من أصابع الرحمان يقلبها كيف يشاء) ، و من دعائه صلى الله عليه و سلم : (اللهم يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك) ومن ألف الإلف و هو الإنس و منه أوالف الطير التي قد ألفت مكة و الحرم، إذا ألف فيها معنى الإنس والمحبة والانضمام إلى الشيء و الصلة به والجمع بينهما بعد تفوق ولم يستعمل القرآن الكريم مفردة (**جمع**) لأن لها معنى خاصا و مقاما متميزا . وقال الراغب الأصفهاني : << الجمع ضم الشيء بتقريب بعضه من بعض يقال جمعته فأجتمع قال تعالى: ﴿**وجمع الشمس والقمر** ﴾ **62**، و قال : ﴿ **جمع مالا و عدده** ﴾**63** و قال : ﴿ **يجمع بيننا ربنا** ﴾ **64** و قال : ﴿ **فجمعناهم جمعا** ﴾ **65** وقال :﴿ **إن الله جامع المنافقين والكافرين في جهنم جميعا** ﴾ **66** >>**67**.

ومن هنا فالجمع للأبدان و الأعيان الملموسة و المحسوسة كالشمس و القمر والأموال والبشر ، فهذه الأشياء كلها يمكن أن تجمع فتجتمع أما القلوب فإنها لا تجتمع لاستحالة الاجتماع والضم إلى بعض ، فهي ليست كالأعيان و الأبدان و الأموال ، و البشر التي يسهل جمعها واجتماعها ، لذلك خص الله تعالى لها (**القلوب**) فعلا مناسبا و متميزا عن فعل جمع ، وهو فعل ألف و الائتلاف سابق للاجتماع إذ لا اجتماع للأبدان حتى تأتلف القلوب .

ولما كانت الأبدان ليست كالقلوب في شكلها و معناها و لما كان اجتماع الأبدان حاصلا من حيث استحالته في القلوب ميز الله تعالى بين الفعلين فخص للقلوب ألف و للأعيان والأبدان جمع لذا فلا ترادف بينهما و الكل حامل للمدلول المميز والخاص والدقيق .

*** وفي الرقـــــاب:**

قال أحمد بن فارس : << الراء و القاف و الباء أصل واحد مطرد يدل على انتصاب لمراعاة شيىء من ذلك الرقيب و هو الحافظ يقال منه : رقب أرقب رقبة و رقبانا ، والمرقب : المكان العالي يقف عليه الناظر . والرقيب : الموكل في الميسر بالضريب ، ومن ذلك اشتقاق الرقبة لأنها منتصبة ولأن الناظر لابد ينتصب عند نظره . و المرقب الجلد يسلخ من قبل رأسه ورقبته . و يقال للمرأة التي ترقب موت زوجها لترثه الرقوب . و الرقوب الناقة الخبيثة النفس التي لا تكاد تشرب مع سائر الإبل ، ترقب متى تنصرف الإبل عن الماء . والرقيب السهم الثالث من السبع التي انصباء ' كأنه يرقب من يخرج >> 68 . وقال الراغب الأصفهاني : << الرقبة اسم للعضو المعروف ثم صار يعبر بها عن الجملة ، وجعل في التعارف اسما للمماليك كما عبر بالرأس ، وبالظهر عن المركوب ، فقيل فلان يربط كذا رأسا وكذا ظهرا قال تعالى : ﴿ **ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة** ﴾ **69** وقال : ﴿ **و في الرقاب** ﴾ **70** أي المكاتبين منهم فهم الذين تصرف إليه الزكاة و رقبته أصبت رقبته ورقبته حفظته ، والرقيب الحافظ وذلك لرعاته رقبة المحفوظ و أما لرفعة رقبته قال تعالى : ﴿ **ورتقبوا اني معكم رقيب** ﴾ **71 >>72** . وقال ابن منظور : << الرقبة العنق و قيل أعلاها و قيل مؤخر أصل العنق ، و الجمع رقب و رقبات ورقاب وأرقب والأخيرة على طرح الزائد حكاه ابن الأعرابي و أنشد :

ترد بنا في شمل لم ينضب *** من عرضنات عظام الارقب.

والرقبة غلظ الرقبة ، رقب رقبا و هو أرقب بين الرقب أي غليظ الرقبة قال : والمرقب الجلد الذي سلخ من قبل رأسه و رقبة . قال سيبويه ان سميت برقبة لم تضف إليه إلا على القياس ورقبه طرح الحبل في رقبته ، و الرقبة المملوك و أعتق رقبة أي نسمة و فك رقبة أي أطلق أسيرا سميت الجملة باسم العضو لشرفها . قال في التهذيب قال تعالى : ﴿**والمؤلفة قلوبهم و في الرقاب** ﴾ **73** قال أهل التفسير انهم المكاتبون . لا يبتدأ منه مملوك فيعتق و في حديث قسم الصدقات ﴿ **و في الرقاب** ﴾ يريد المكاتبين من العبيد يعطون نصيبا من الزكاة يفكون به رقابهم ويدفعونه إلى مواليهم . يقال أعتق الله رقبته و لا يقال أعتق الله عنقه ، و في الحديث : (كأنما أعتق رقبة) . قال ابن الأثير : و قد تكررت الأحاديث في ذكر الرقبة في عتقها و تحريرها وهي في الأصل العنق و جعلت كناية عن جميع ذات

الإنسان تسمية للشيىء ببعضه فإذا قال أعتق رقبة فكأنه قال أعتق عبدا أو أمة و منه قولهم : دينه في رقبته) 74 .

والقرآن الكريم دقيق في نظمه حكيم في اختيار لفظه و منه قوله : (و في الرقاب) فهذه المفردة هي بالغة الإحكام و الدقة في هذا الموطن و هي جليلة المعنى في هذا المقام والكلمة هي جمع رقبة و اسم للعضو المعروف بالعنق ثم يعبر بها عن الجملة و جعل في التعارف اسما للمماليك و سميت بالرقبة لأنها منتصبة ، ولأن الناظر لآبد ينتصب عند نظره و منها المرقب وهو المكان العالي يقف عليه الناظر ، و التعبير في هذا المقام حاصل لأن العبيد كانوا يربطون من رقابهم بالحبال لذلك قالوا رقبه أي طرح الحبل في رقبته . والقرآن ركز على أبرز كلمة وهي رقبة للحقيقة المرة التي هو عليها المملوك .

ثم من أجل أن تأخذ الأغنياء الشفقة على هؤلاء المملوكين المظلومين ، وتتضح صورة حالهم بلفظة (وفي الرقاب) فيهرعون لفكها . و لما كانت الرقبة جزءا أساسيا في ذات الإنسان لا ينفصل جعلت كناية عن جميع الذات تسمية للشيىء ببعضه فإذا قال اعتق رقبة فكأنما قال أعتق عبدا أو أمة ، والحقيقة التي لابد من البوح بها هي أن العبد لا يطرح الحبل في جميع ذاته وهذا غير ممكن لذلك لا فائدة من التعبير بالذات جميعها عن العبد ، إنما طرح الحبل في الرقبة لأنها منتصبة ثم هي غليظة ، والعبد يجد قوة منها لجر الأثقل والأشق من الأعمال ، كما أن الرقبة تصور العبد حيوانا لا حرية له وعلى هذا فهي أدق في هذا المقام . ولو عبر القرآن بدلها بصيغة أخرى كالعبيد أو المماليك لم تؤد المعاني الدقيقة التي أدتها صيغة ﴿**و في الرقاب** ﴾ و من ثم تضيع معها المقاصد و الأحكام .

*** والغارمين:**

قال الراغب الأصفهاني : << الغرم من ينوب الإنسان في ماله من ضرر لغير جناية منه أو خيانة يقال غرم كذا غرما و مغرما ، و أغرم فلان غرامة ، قال تعالى : ﴿ **فهم من مغرم مثقلون**﴾ **75** ، وقال أيضا : ﴿ **يتخذ ما ينفق مغرما** ﴾ **76** . والغريم يقال لمن له الدين ولمن عليه الدين ، قال تعالى : ﴿**والغارمين و في سبيل**﴾ **77** ، والغرام ما ينوب الإنسان من شدة ومصيبة ، قال تعالى: ﴿ **إن عذابها كان غراما**﴾ **78** وهو من قولهم هو مغرم بالنساء أي يلازمهن ملازمة الغريم . قال الحسن كل غريم مفارق غريمه إلا النار و قيل مشغوفا بإهلاكه >>79 . وقال ابن منظور: << غرم يغرم غرما وغرامة و أغرمه و غرمه و الغرم الدين و رجل غرم عليه دين و في الحديث لا تحل المسألة إلا لذي غرم مفضع أي ذي حاجة لازمة من غرامة مثقلة. وفي الحديث : (أعوذ بك من المأثم و المغرم) وهو مصدر وضع موضع الاسم و يريد به مغرم الذنوب و المعاصي و قيل المغرم كالغرم ، وهو الدين

ويريد به ما استدين فيما يكرهه الله أو فيما يجوز ثم عجز عن أدائه ... و قوله تعالى : ﴿**والغارمين وفي سبيل الله** ﴾ **80** . قال الزجاج : الغارمون هم الذين لزمهم الدين في الحمالة ، و قيل هم الذين لزمهم الدين في غير معصية و الغرامة : ما يلزم أداؤه ، وكذلك المغرم و الغرم و قد غرم الرجل الدية ، وأنشد بري في الغرامة للشاعر: (دار بن عمك بعتها *** تقضي بها عنك الغرامة) ، والغريم الذي له دين و الذي عليه دين جميعا و الجمع غرماء قال كثير :

قضى كل ذي دين فوفى غريمه *** و عزة ممطول معنى غريمها .

و الغرام اللازم من العذاب و الشر الدائم و الحب و العشق ، و مالا يستطاع أن يتقضى منه . قال الزجاج و هو أشد العذاب في اللغة قال تعالى : ﴿ **ان عذابها كان غراما**﴾**81**. وقوله هذا أي ملحا دائما ملازما . و قال أبو عبيدة أي هلاكا و لزاما لهم : قال : و منهم رجل مغرم من الغرم والدين والغرام الولوع ، و قد أغرم بالشيء أي أولع به >>82 . و يقول الدكتور القرضاوي في فقه الزكاة : <<الغارمون جمع غارم ، و الغارم هو الذي عليه دين أما الغريم فهو الدائن ، و قد يطلق على المدين وأصل الغرم في اللغة اللزوم ، و منه قوله تعالى في جهنم ﴿ **إن عذابها كان غراما** ﴾ **83** ومنه سمي الغارم لأن الدين قد لزمه والغريم لملازمته المدين والغارم في مذهب أبي حنيفة من عليه دين ، ولا يملك نصابا فاضلا عن دينه وعند مالك والشافعي و أحمد : الغارمون نوعان غارم لمصلحة نفسه وغارم لمصلحة المجتمع و لكل منهما حكمه>>84 . ومن هذا العرض نرى أن مفردة الغارمين دقيقة الاستعمال و محكمة المعنى و المدلول إذ أن أصل الغرم هو اللزوم و منه سمي الغارم لأن الدين قد لازمه ، و الغريم لملازمته المدين والغارم هو الذي لزمه الدين في الحمالة و هو الذي لزمه الدين في غير معصية ، والغرامة ما يلزم أداؤه ، والغرام العذاب و الشر الدائم و البلاء و الحب و العشق و مالا يستطاع أن يتقصى منه و هو أشد العذاب فاجتمع في لفظة الغارمين اللزوم والدين و العجز أي لازمه الدين وعجز عن تسديده و هذا مالا تقوى على حمل مدلوله لفظة مدين إذ هي تحمل مدلول الدين دون اللزوم ودون العجز ، فليس كل مدين يلازمه الدين وليس كل مدين بعاجز عن تسديد دينه و من هنا فلا ترادف بين المفردتين و الأفصح في هذا المقام كلمة (الغارمين) وعليه تكون معاني اللزوم و الدين والعجز معا هي التي ألزمت الصدقة و أوجبتها على الأغنياء للغارمين ، وليس الدين وحده الذي أوجبها وهذا نراه من الدقة و الإحكام في الاختيار والتوظيف ، وهو سمة من سمات الإعجاز البياني في الآيات المحكمات .

* **وفي سبيل الله :**

قال الجوهري : << السبل بالتحريك : السنبل و أسبل الزرع أخرج سنبله و أسبل المطر والدمع هطل و أسبل إزاره أرخاه . و السبيل الطريق يذكر و يؤنث قال تعالى : ﴿ **قل هذه سبيلي** ﴾ 85 ، و قال : ﴿ **و إن يروا سبيل الرشد لا يتخذوه سبيلا** ﴾ **86** أي سبيا و وصلة و السابلة أبناء السبيل المختلفة في الطرقات ... >>87 . وقال أحمد ابن فارس : << السين و الباء و اللام: أصل واحد يدل على إرسال شيء من علو إلى أسفل و على امتداد شيء ، فالأول من قولك أسبلت الستر و أسبلت السحاب ماءها و بمائها . و السبل المطر الجود والممتد طولا ، السبيل وهو الطريق سمي بذلك لامتداده و السابلة المختلفة في سبل جائية و ذاهبة و سميت السنبل سنبلا لامتداده ، يقال أسبل الزرع إذا خرج سنبله >>88 . وقال الراغب الأصفهاني : << السبيل الطريق الذي فيه السهولة وجمعه سبل قال تعالى : ﴿ **وأنهارا وسبلا** ﴾ **89** و قال : ﴿ **وجعل لكم فيها سبلا** ﴾ **90** ، ﴿ **ليصدوكم عن سبيل الله** ﴾ **91** يعني به طريق الحق لأن اسم الجنس إذا أطلق يختص بما هو الحق ، و على ذلك قوله: ﴿**ثم السبيل يسره**﴾ **92** ، وقيل لسالكه سابل وجمعه سابلة وسبيل سابل نحو شعر و شاعر. وابن السبيل المسافر البعيد عن منزله نسب إلى السبيل لممارسته إياه ويستعمل السبيل لكل ما يتوصل به إلى شيء خيرا كان أو شرا قال تعالى : ﴿**أدع إلى سبيل ربك بالحكمة و الموعظة الحسنة** ﴾ **93** ، ﴿**قل هذه سبيلي**﴾ **94** وكلاهما واحد لكن أضاف الأول إلى المبلغ و الثاني إلى السالك بهم >>95 . وقال ابن منظور : << السبيل الطريق و ما وضح منه يذكر و يؤنث و سبيل الله طريق الهدى الذي دعا إليه وفي التنزيل : ﴿**وإن يروا سبيل الرشد لا يتخذوه سبيلا**﴾ **96** فذكر و قوله : ﴿ **قل هذه سبيلي**﴾ **97** فأنث وقوله تعالى : ﴿ **وعلى الله قصد السبيل فمنها جائر** ﴾ **98** فسره ثعلب فقال : على الله أن يقصد السبيل للمسلمين و منها جائر أي ومن الطرق جائر على غير السبيل ، فينبغي أن يكون السبيل هنا اسما للجنس لا سبيلا واحدا بعينه ، لأنه قد قال و منها جائر أي ومنها سبيل جائر و في حديث سمرة (فإذا الأرض عند أسبله أي طريقة ، وهو جمع قلة لسبيل إذا أنث وإذ ذكرت فجمها أسبلة و قوله وهو جمع قلة للسبيل إذا أنثت ، و إذا ذكرت فجمعها أسبلة ، قوله تعالى : ﴿ **وأنفقوا في سبيل الله** ﴾ **99** ، أي في الجهاد و كل ما أمر الله به من الخير.

فهو من سبيل الله أي من الطرق إلى الله و استعمل السبيل في الجهاد و أكثر لأنه السبيل الذي يقاتل فيه على عقد الدين و قوله تعالى : ﴿ **و في سبيل الله** ﴾ **100** ، أريد به الذي يريد الغزو ولا يجد ما يبلغه مغزاه ، فيعطى من سهمه و كل سبيل أريد به الله عز وجل و هو بر فهو داخل في سبيل

الله ، و إذا حبس الرجل عقده له و سبل ثمرها أو غلتها فانه يسلك بما سبل سبيل الخير و يعطى منه ابن السبيل و الفقير و المجاهد و غيرهم و سبل ضيعته جعلها في سبيل الله ، وفي حديث وقف عمر : أحبس أصلها و سبل ثمرها أي اجعلها وقفا و أبح ثمرتها وقفتها عليه و سبلت الشيىء إذا أبحته كأنك جعلت إليه طريقا و مطروقة >>101 . قال ابن الأثير: << السبيل في الأصل الطريق ، و سبيل الله عام يقع على كل عمل خالص سلك به طريق التقرب به إلى الله عز و جل بأداء الفرائض والنوافل وأنواع التطوعات ، إذا أطلق 102فهو في الغالب على الجهاد ، حتى صار من كثرة الاستعمال كأنه مقصور عليه >> ويقول الدكتور يوسف القرضاوي : << إن المعنى اللغوي الأصلي للكلمة واضح فالسبيل هو 103الطريق وسبيل الله هو الطريق الموصل إلى مرضاته اعتقادا وعملا >>.

وخلاصة القول :

نرى أن أصل كلمة السبيل هو الطريق الممتد طولا و فيه سهولة ، وسبيل الله هو الطريق الموصل إلى مرضاته اعتقادا وعملا وهو ما عرفه ابن الأثير بقوله كل عمل خالص سلك به طريق التقرب إلى الله عز و جل بأداء الفرائض والنوافل وأنواع التطوعات . وقوله : ﴿ **و في سبيل الله** ﴾ **104** يريد به الذي يريد الغزو ولا يجد ما يبلغه مغزاه فيعطى من سهمه وكل سبيل أريد به الله عز وجل و هو بر فهو داخل في سبيل الله ، إذا السبيل هو الطريق الممتد و هو الموصل إلى الغاية .

والكلمة في هذا الموضع محكمة و دقيقة غاية الدقة و هي أبلغ و أفصح من غيرها لأن طريق الله ممتد وفيه يسر و هو موصل إلى مرضاته و ليس من المصطلاحات ما يقوى على حمل هذه المدلولات جملة واحدة إلا مصطلح سبيل لذلك اختاره الله مضافا إلى اسمه الجليل فقال : ﴿ **و في سبيل الله** ﴾ **105** ولم يقل في طريق الله لأن الطريق ليس هو السبيل في الأصل . قال الراغب الأصفهاني الطريق السبيل الذي يطرق بالأرجل أي يضرب . ﴿ **طريقا في البحر** ﴾ **106 >>107** . وقال ابن منظور : <<الطرق ضرب بالعصا ، وهو ضرب من التكهن وأصل الطرق الضرب ومنه سميت مطرقة الصائغ و الحداد لأنه يطرق بها أي يضرب بها و الطريقة الرجل . والطريقة الخط في الشيء وطرائق البيض خطوطه التي تسمى الحبك و الطريقة الرمل والشحم ما امتد منه ، و الطريقة التي على أعلى الظهر ويقال للخط الذي يمتد على متن الحما ر طريقة ... >>108 .

و من هنا فالطريق عندي هو ما دون السبيل و هذا الأخير أوسع و أكبر ، إذ في الطريق يكون التركيز على الطرق أي الضرب أكثر . و أرى أن الطريق هو السبيل الذي يطرق بالرجل أي

يضرب ، يسلكه الإنسان إلى غايته . فشرط الضرب وارد في الطريق و للطرق والضرب أي ضـــرب الأرجل على الأرض في حركة مقصودة إلى غاية سمي المسلك طريقا . وهذا ما لا نجده فـــي الســـبيل الواسع . و الممتد والميسر والموصل إلى الهدف لذلك أضافه الله تعالى إلى اسمه الجليل فقال (وفي سبيل الله) ، ولم يضف الطريق إليه ، ومن هنا فلا ترادف بين المصطلحين و الأنسب والأفصح في هذا المقـــام سبيل ، إذ في السبيل سعة وامتداد وفي الطريق الطرق و الضرب .

*** ابن السبيل:**

قال ابن منظور: << أما ابن سبيل فهو المسافر كثير السفر سمي ابنا لها لملازمته إياها و في الحديث : حريم البئر أربعون ذراعا من حواليها لأعطاني الإبل و الغنم وابن سبيل أولى شارب منـــها أي عابر السبيل للبئر أو الماء أحق به من المقيم عليه يمكن من الورد والشرب ثم يدعه للمقيم عليه ، و قوله تعالى : ﴿ **الغارمين وفي سبيل الله و ابن السبيل** ﴾ **109** . قال ابن سيـــــده : ابن السبيل ابن طريـق و تأويله الذي قطع عليه الطريق و الجمع سبل ، و سبيل سابلة مسلوكة والسابلة أبناء السبيل المختلفـــون على الطرقات في حوائجهم ، و الجمع السوابل قال ابن بري : ابن سبيل الغريب الذي أتى به الطريـــق . قال الراعي :

على أكوارهن بنو سبيل *** قليل نومهم إلا غرار .

و أسبلت الطريق كثرت سابلتها ، وابن السبيل المسافر الذي انقطع به و هو يريد الرجوع إلـــى بلده و لا يجد ما يتبلغ به فله في الصدقات نصيب . قال الإمام الشافعي : سهم سبيل الله في أية الصدقـات يعطى منه من أراد الغزو من أهل الصدقة فقيرا كان أو غنيا ، قال و ابن السبيل عندي من أهل الصدقـــة الذي يريد البلد غير بلده لأمر يلزمه قال : و يعطى ابن السبيل قدر ما يبلغه البلد الذي يريده فـــي نفقتـــه وحمولته>>110 . و من هذا الذي عرضنا في التعريف اللغوي لابن السبيل نرى أن هذه اللفظة هي محكمة الاستعمال ودقيقة المعنى في هذا المقام و هي بدورها أفصح و أبلغ و أصلح مـــن غيرهـــا فـــي المدلول .

و قد سمي بابن السبيل لملازمته إياها أي هو المسافر كثير السفر فمن كثر سفره أو دام فكأنـــه لزم السبيل أي صار ابنا لها لا يكاد يفارقها كابن يلازم أمه و لا يفارقها . والقـــرآن الكريـــم فـــي هـــذا المصطلح أراد التركيز على خاصية اللزوم للسبيل على الدوام و من غير مفارقة ، لذا لم يجد ما يصلـــح لها سوى ابن المضافة إلى السبيل كل ذلك لإبراز خاصية اللزوم على الدوام في حين أن كلمة مســـافر لا تقوى على حمل مدلول لزوم السبيل كما لا تقوى على حمل مدلول الاحتياج إذ ليس كل مسافر بـــــلازم

للسبيل و لا بمحتاج إلى الصدقة في حين نجد كلمة ابن السبيل تحمل مدلول اللزوم الدائم للسبيل و هو مدلول الاحتياج إلى الصدقة و النفقة التي تبلغه إلى بلده ، وهذا مراد القرآن الكريم الذي وضع التركيز عليه و هو الذي يبنى عليه وجوب الصدقة من الأغنياء على صنف ابن السبيل أو السابلة ، لذا فلا ترادف بين المصطلحين ابن السبيل والمسافر إذ الكل يدل على معنى خاص و دقيق و متميز عن الثاني فابن السبيل له مقامه الخاص والمسافر له مقامه المتميز و هذا التوظيف المحكم للمصطلح القرآني معنى و مقصدا ومقاما هو برأينا من أسرار الإعجاز البياني في الآيات المحكمات الخاصة بالعبادات .

وخلاصة المبحث :

إن المفردة القرآنية محكمة غاية الإحكام في مبناها ومعناها ووظيفتها ومقصدها ، وهو ما جعلها ترقى إلى درجة الإعجاز . ومن سمات الإعجاز البياني في المفردة القرآنية المحكمة مايلي :

- شمول المفردة للمعنى الأصلي والمعاني الفرعية المحوطة ، فالأول رمز الثابت والثاني رمز المتغير .
- دقة الاختيار وإحكام التوظيف .
- للزمن والمقصد دورهما في بلورة صيغة المفردة المحكمة .
- دقة وإحكام في استعمال المفردة الحقيقية ، والمفردة المحكمة .
- دقة وإحكام في استعمال المفردة الحقيقية ، والمفردة المجاز .
- تناسب أسماء مع أفعال عموما وخصوصا .

*** النحو البلاغة في أية الصدقات:**

* قوله تعالى : ﴿ **إنما الصدقات** ﴾ **111** قال الإمام عبد القاهر الجرجاني قولا نفيسا في (إنما) ذات المعاني النحوية و البلاغية : << قال الشيخ أبو علي الفارسي في الشيرازيات يقول ناس من النحويين في نحو قوله تعالى : ﴿ **قل إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها و بطن** ﴾ **112** إن المعنى ما حرم ربي إلا الفواحش قال وأصبت على ما يدل صحة قولهم في هذا و هو قول الفرزدق :

أنا الذائد الحامي الذمار وإنما *** يدافع عن أحسابهم أنا أو مثلي .

فلا يخلو هذا من أن يكون موجبا أو منفيا ، فلو كان المراد به الإيجاب لم يستقم . ألا ترى أنك تقول : يدافع أنا و لا يقاتل أنا ، وإنما تقول أدافع وأقاتل ، إلا أن المعنى لما كان ما يدافع إلا أنا فصلت الضمير كما تفصله مع النفي إذا ألحقت معه إلا حملا على المعنى . قال أبو إسحاق الزجاج في قوله: ﴿**إنما حرم عليكم الميتة**﴾ **113** النصب في الميتة هو القراءة ، و يجوز ﴿**إنما حرم عليكم** ﴾ ، قال أبو

إسحاق و الذي اختاره أن تكون (ما) هي التي تمنع (إن) من العمل ويكون المعنى ما حـــرم عليكـم إلا الميتة لأن إنما تأتي إثباتا لما يذكر بعدها ونفيا لما سواه وقول الشاعر (إنما يدافع عن أحسابهم أنـــا أو مثلي) و المعنى ما يدافع عن أحسابهم إلا أنا أو مثلي . وأعلم أنهم وإن كانوا قد قالوا هذا الذي كنيته لك فإنهم لم يعنوا بذلك أن المعنى في هذا هو المعنى في ذلك بعينه ، و أن سبيلهما سبيل اللفظين يوضعـــان لمعنى واحد ، وفرق بين أن يكون في الشيء معنى الشيء و بين أن يكون الشيء علـــى الإطـــلاق ، يتبين لك أنهما لا تكونان سواء ، وأنه ليس كل كلام يصلح فيه (ما) و (إلا) يصلح فيه (إنمـــا) إلا ترى أنهما لا تصلح في مثل قوله تعالى : ﴿ **و ما من إله إلا الله** ﴾ **114** ، ولا في نحو قولنا ما أحـــد إلا وهو يقول ذاك ، إذ لو قلت (إنما من اله الله) و (إنما أحد و هو يقول ذاك) ، قلت ما لا يكـــون لـــه معنى فان قلت ، إن سبب ذلك أن (أحدا) لا يقع إلا في النفي و ما يجري مجـــرى النفـــي مـــن النـــهي والاستفهام وأن (من) المزيدة في : ﴿ **ما من اله إلا الله** ﴾ كذلك لا يكون إلا في النفي ، قيل : ففي هذا كفاية بأنه اعتراف بأن ليسا سواء ، لأنهما لو كانا سواء لكان ينبغي أن يكون في (إنما) من النفي مثـــل ما يكون في (ما) و (إلا) وكما وجدت (إنما) لا تصلح فيما ذكرنا نجد (مـــا) و (إلا) لا تصلحـــان فـــي ضرب من الكلام قد صلحت فيه (إنما) و ذلك في مثل قولك (إنما هو درهم لا دينار) ، لم يكن شـيئا و إذ قد بان بهذه الجملة أنهم حين جعلوا (إنما) في معنى (ما) و (إلا) لم يعنوا أن المعنى فيهما واحد علـى الإطلاق و أن يسقط الفرق ، فإني أبين لك أمرها و ما هو أصل في كل واحد منهما بعون الله و توفيقه اعلم أن موضوع (إنما) على أن تجيىء لخبر لا يجهله المخاطب ولا يدفع صحته أو لمـــا يـــنزل هـــذه المنزلة ، تفسير ذلك أنك تقول للرجل : (إنما هو أخوك وإنما هو صاحبك القديم ، لا تقوله لمن يجـــهل ذلك و يدفع صحته و لكن لمن يعلمه و يقويه إلا أنك تريد أن تنبهه للذي يجب عليه من حق الأخ وحرمة الصاحب و مثله الأخر .

إنما أنت والد والأب القاطع *** أحنى من واصل الأولاد.

لم يرد أن يعلم (كافورا) أنه والد ولا ذاك مما يحتاج كافور فيه إلـــى الإعـــلام ولكنـــه أراد أن يذكره منه بالأمر المعلوم لينبني عليه استدعاء ما يوجبه كونه بمنزلة الوالد .

ومثل ذلك قولهم (إنما يعجل من يخش الفوت) . و ذلك أن من المعلوم الثابت في النفـــوس أن من لم يخش الفوت لم يعجل و مثاله في التنزيل قوله تعالى : ﴿ **إنما يستجيب الذين يســمعون** ﴾ **115** ، وقوله : ﴿ **إنما تنذر من اتبع الذكر و خشي الرحمان بالغيب** ﴾ **116** ، و قوله : ﴿**إنما أنـــت منذر من يخشاها** ﴾ **117** كل ذلك تذكير بأمر ثابت معلوم ، و ذلك أن كل عاقل يعلـــم أنـــه لا تكـــون

استجابة إلا . من يسمع ويعقل ما يقال له و يدعى إليه ، وأن من لم يسمع و لم يعقل لم يستجب وكذلك معلوم أن الإنذار إنما يكون إنذار و يكون له تأثير إذا كان مع من يؤمن بالله ويخشاه و يصدق بالبعث و الساعة فأما الكافر الجاهل فالإنذار و ترك الإنذار معه واحد فهذا مثال ما الخبر فيه خبر بأمر يعلمه المخاطب ولا ينكره بحال و أما مثال ما ينزل هذه المنزلة فكقول الشاعر :

إنما مصعب شهاب من الله * * * تجلت عن وجهه الظلماء.

ادعى في كون الممدوح بهذه الصفة أنه أمر ظاهر معلوم على عادة الشعراء إذا مدحوا أن يدعوا في الأوصاف التي يذكرون فيها الممدوحين أنها ثابتة لهم وأنهم قد شهروا بها وأنهم لم يصفوا إلا بالمعلوم الظاهر الذي لا يدفعه أحد كما قال الشاعر :

و تعذلني أفناء سعد عليهم * * * و ما قلت إلا بالذي علمت سعد

و كما قال البحتري :

ولا أدعي لأبي العلاء فضيلة * * * حتى يسلمها إليه عداه .

و مثله قوله : إنما هو أشد وإنما هو نار و إنما هو سيف صارم إذا أدخلوا (إنما) جعلوا في حكم الظاهر المعلوم الذي لا ينكر و لا يدفع و لا يخفى ، إما الخبر بالنفي والإثبات نحو : (ما هذا إلا كذا) و(إن هو إلا كذا) فيكون للأمر ينكره المخاطب و يشك فيه ، فإذا قلت (ما هو إلا مصيب) أو (ما هو إلا مخطئ) ، قلته لمن يدفع أن يكون الأمر على ما قلته ، وإذا رأيت شخصا من بعيد فقلت ما هو إلا زيد لم تقله إلا و صاحبك يتوهم أنه ليس بزيد و أنه إنسان آخر ، ويجد في الإنكار أن يكون زيدا . و إذ كان الأمر ظاهرا كالذي مضى لم تقله كذلك ، فلا تقول للرجل : ترققه على أخيه و تنبهه للذي يجب عليه من صلة الرحم و من حسن التحاب ، ما هو إلا أخوك . و كذلك لا يصلح في : (إنما أنت والد) و (ما أنت إلا والد) ، فأما نحو: (إنما مصعب شهاب) فيصلح فيه أن تقول (ما مصعب إلا شهاب) لأنه ليس من المعلوم على الصحة وإنما ادعى الشاعر فيه أنه كذلك ، و إذا كان هذا هكذا جاز أن تقوله بالنفي و الإثبات إلا أنك تخرج المدح حينئذ من أن تكون على حد المبالغة من حيث لا تكون قد ادعيت فيه أنه معلوم وأنه بحيث لا ينكره منكر و لا يخالف فيه مخالف . و قوله تعالى : ﴿ **إن أنتم إلا بشر مثلنا تريدون أن تصدونا عما كان يعبد آباؤنا** ﴾ **118** ، إنما جاء والله أعلم (بإن) و (إلا) دون (إنما) فلم يقل : إنما أنتم بشر مثلنا ، لأنهم جعلوا الرسل كأنهم بادعائهم النبوة قد أخرجوا أنفسهم من أن يكونوا بشرا مثلهم و ادّعو أمرا لا يجوز أن يكون لمن هو بشر ، و لما كان الأمر كذلك أخرج اللفظ مخرجه حيث يراد إثبات أمر يدفعه المخاطب ، و يدعي خلافه ، ثم جاء الجواب من الرسل الذي هو

قوله تعالى : ﴿ **قالت لهم رسلهم إن نحن إلا بشر مثلكم** ﴾ 119 ، كذلك بـ (إن) و (إلا) دون (إنما) ، لأن من حكم من ادعى عليه خصمه الخلاف في أمر هو لا يخالف فيه أن يعيد كلام الخصم على وجهه و يجيء به على هيئته .

ويحكيه كما هو ، فإذا قلت للرجل أنت من شأنك كيت و كيت قال نعم : أن من شأني كيت وكيت و لكن لا ضير علي و لا يلزمني من أجل ذلك ما ظننت أنه يلزم ، فالرسل صلوات الله عليهم كأنهم قالوا : إن ما قلتم من أنا بشر مثلكم كما قلتم لسنا ننكر ذلك ولا نجهله ولكن ذلك لا يمنعنا من أن يكون الله تعالى قد من علينا و أكرمنا بالرسالة ، أما قوله : ﴿ **قل إنما أنا بشر مثلكم**) **120** فجاء بإنما لأنه ابتداء كلام قد أمر النبي صلى الله عليه و سلم بأن يبلغهم إياهم ويقوله معهم و ليس هو جوابا لكلام سابق قد قيل فيه : (إن أنت إلا بشر مثلنا) فيجب أن يؤتى به على وفق ذلك الكلام ويراعى فيه حذوه كما كان ذلك في الآية الأولى >>121 . و يقول في موطن أخر في (إنما) : << هذا بيان أخر في (إنما) اعلم أنها تفيد في الكلام بعدها إيجاب الفعل لشيء و نفيه عن غيره فإذا قلت : إنما جاءني زيد عقل منه أنك أردت أن تنفي أن يكون الجائي غيره ، فمعنى الكلام معها شبيه بالمعنى في قولك : (جاءني زيد لا عمرو) إلا أن لها مزية وهي أنك تعقل معها إيجاب الفعل لشيء و نفيه عن غيره دفعة واحدة و في حال واحدة ، وليس كذلك الأمر في : (جاءني زيد لا عمرو) ، فانك تعقلهما في حالين ، ومزية ثانية وهي أنها تجعل الأمر في أن الجائي زيد و لا يكون هذا الظهور إذا جعلت الكلام (بلا) فقلت: (جاءني زيد لا عمرو) ثم اعلم أن قولنا في (لا) العاطفة أنها تنفي عن الثاني ما وجب للأول ليس المراد به أنها عن الثاني أن يكون قد شارك الأول في الفعل ، بل إنها تنفي أن يكون الفعل الذي قلت انه كان من الأول قد كان من الثاني دون الأول ، الا ترى أن ليس المعنى في قولك : (جاءني زيد لا عمرو) ، أنه لم يكن من عمرو مجيئ إليك مثل ما كان من زيد حتى كأنه عكس قولك : (جاءني زيد وعمرو) ، بل المعنى أن الجائي هو زيد لا عمرو ، فهو كلام تقوله مع من يغلط في الفعل قد كان من هذا فيتوهم أنه كان من ذلك ، و النكتة أنه لا شبهة في أن ليس هاهنا جائيان وأنه ليس إلا جاء واحد ، وإنما الشبهة في أن ذلك الجائي زيد أم عمرو فأنت تحقق على المخاطب بقولك جاءني زيد لا عمرو أنه زيد ليس بعمرو ، ونكتة أخرى وهي أنك لا تقول : جاءني زيد لاعمرو حتى يكون قد بلغ المخاطب أنه كان مجيىء إليك من جاء إلا أنه ظن أنه كان من عمرو فأعلمته أنه لم يكن من عمرو ولكن من زيد ثم يقول : وإذ قد عرفت هذه المعاني في الكلام بـ (لا) العاطفة فاعلم أنها بجملتها قائمة لك في الكلام بإنما فإذا قلت : (إنما جاءني زيد) لم يكن غرضك أن تنفي أن يكون قد جاء مع

زيد غيره ، ولكن أن تنفي أن يكون المجيء الذي قلت أنه كان منه كان من عمـــرو ، وكذلـك تكـون الشبهة في أن ذلك الجائي زيد أم عمرو فان قلت : (إنما جاءني زيد) حققت الأمر في أنه زيد و كذلـــك لا تقول : (إنما جاءني زيد) حتى يكون قد بلغ المخاطب أم قد جاءك جاء و لكنه ظن أنه عمـــرو مثـلا فأعلمته أنه زيد ، فان قلت فانه قد يصح أن تقول : (إنما جاءني من بني القوم زيد وحده) و (إنما آتـاني من جملتهم عمرو فقط) وإن ذلك شيء كالتكلف والكلام هو الأول >>122 .

ومن هنا وبعد هذا العرض المفصل لأداة القصر إنما ، نقول إن قوله تعالى: ﴿ **إنما الصدقـات للفقراء** ﴾ **123** ، قد جاء لخبر لا يجهله المخاطب و لا يدفع صحته و لكن لمن يعمله ويقربـه إلا أنـك تريد أن تنبهه للذي يجب عليه اتجاه الفقير ...الخ . و ليس برأيي من الأدوات ما هو أصلح لهذا المقـام سوى (إنما) . قال الإمام عبد القاهر الجرجاني : << أعلم أن موضوع (إنما) على أن تجيـيء لخـبر لا يجهله المخاطب ولا يدفع صحته أو لما ينزل هذه المنزلة >>124 . أما لو صاغ القرآن الكريم الخطـاب بالنفي و الإثبات نحو ﴿ **ما الصدقات إلا للفقراء** ﴾ فتكون حينئذ الصيغة هذه للأمـر ينكـره المخـاطب ويشك فيه و يدفع أن يكون الأمر على ما قلته ، ويتوهم أن الصدقات ليست للفقراء إنما لأصناف غـيرهم و يجد في الإنكار أن يكون للفقراء و من هنا صلحت (إنما) في هذا المقام من حيث لم تصلح (ما) النافيـة و (إلا) المثبتة في قولك : ما الصدقات إلا للفقراء .

و لعل المزية في ذلك راجعة إلى توخي معاني النحو فيما بين الكلم ، ثم أنظـر هـذا التعـانق والترابط بين (إنما) الأداة و(الصدقات) المبتدأ و(للفقراء) الخبر شبه الجملة ، فالترتيب هنا له مدلولـه ، ووظيفته بيانية ظاهرة إذ به يسدد المعنى بدقة ، و في تقديم الفقراء على الصدقات يقلب المعنى و يوجـه لمقام غير هذا المقام ، إذ أن هذه الجملة تقال للمخاطب الذي يرى أن الصدقـات هـي لغـير الفقـراء وينكرها فيهم فتقول ﴿ **إنما الصدقات للفقراء** ﴾ ، قال أبو إسحاق : و الذي أختاره أن تكون (ما) هي التي تمنع (إن) من العمل و يكون المعنى : ﴿ما الصدقات إلا للفقـــــرا ء﴾ ، لأن إنما تأتي إثباتا لما يذكـر بعدها و نفيا لما سواه >>125 .

و قد تلحظ في الآية حذفا للفعل (تعطى) المبني للمجهول إذ التقدير : إنما تعطـى الصدقـات للفقراء أو (إنما الصدقات تعطي للفقراء) أو (إنما الصدقات للفقراء تعطـى) والثـالث برأينـا أرجـح .

والسؤال الذي يبرز نفسه هنا هو : ما وظيفة هذا الحذف في الآية ؟ يقول الإمام الجرجاني فـي باب الحذف قولا جليلا يحسن ذكره في هذا المقام : << هذا باب دقيق المسلك لطيف المـأخذ عجيـب

الأمر شبيه بالسحر فإنك ترى به ترك الذكر أفصح من الذكر و الصمت عن الإفادة أزيد للإفادة وتجدك أنطق ما تكون إذا لم تنطق و أتم ما تكون بيانا إذا لم تبن >>126 .

وقد يعقبه سؤال ثان تبعا هو ماذا يفعل بالصدقات للفقراء ؟ و الجواب تعطى لهم ، و لما كان هذا الفعل معلوما و معروفا لدى المتكلم و الخاطب حذف للعلم به والدلالة كل من (الصدقات) و(الفقراء) عليه ، فكان حذفه أفصح من ذكره و كان عدم بيانه من تمام بيانه ، ولو ذكر ما أفاد شيئا و ربما أحدث هزة في نظم الآية و لشعرت الوحدات المتناسقة به جسما غريبا عنها . وانظر بعدها إلى الصورتين وقارن بينهما بعقلك وفطرتك وسليقتك وأستخرج الأفصح و الأبين من الصيغتين:

1 ــ ما الصدقات للفقراء.

2 ــ إنما تعطى الصدقات للفقراء.

ولعل وجوب الحذف هنا حاصل لدليل سبق و هو قوله تعالى في الآية قبلها : ﴿ **و منهم من يلمزك في الصدقات فإن أعطوا منها رضوا و إن لم يعطوا منها إذا هم يسخطون . و لو أنهم رضوا ما آتاهم الله و رسوله و قالوا حسبنا سيؤتينا الله من فضله و رسوله إن إلى الله راغبون** ﴾ 127 . لذا فلا مدعاة لتكرارها للمخاطب و قد ذكرت له من قبل وعليه فالحذف هنا أبلغ من الذكر وأبين و أفيد .

و يرى النحاة في إعراب.(إنما) : أنها كافة مكفوفة لا عمل لها و هي مكونة من إن الحرف المشبه بالفعل و قد دخلته (ما) الكافة و لا تختص (إنما) بالجمل الاسمية فقط بل تدل على الجمل الفعلية مثل قوله تعالى : ﴿ **إنما يستجيب الذين يسمعون** ﴾ 128 . و من أمثلة دخولها على الجملة الاسمية : ﴿**إنما الصدقات للفقراء** ﴾ 129 ، فـــ (إنما) كافة مكفوفة لاعمل لها و الصدقات مبتدأ ، و للفقراء جار و مجرور شبه جملة في محل رفع خبر>>130 . و من السر البياني في أية مصاريف الزكاة لماذا عبر القرآن الكريم عن بعض المصاريف باللام و عن بعضها الآخر بـــ (في) ؟ وفي الجواب يقول الدكتور يوسف القرضاوي : << لقد اشتملت أية مصاريف الصدقات على أصناف ثمانية تحدثنا عن الأربعة الأولى منهم و هم : الفقراء والمساكين و العاملون عليها و المؤلفة قلوبهم ، و هم الأصناف الذين تعطى لهم الزكاة و بقي من أصناف المستحقين أربعة و هم:

1 ــ في الرقاب : و هو المصرف الخامس من الثمانية.

2 ــ و الغارمين : و هو المصرف السادس من الثمانية.

3 ــ و في سبيل الله : و هو المصرف السابع من الثمانية.

4 ــ ابن السبيل : و هو المصرف الثامن و الأخير.

وقد غايرت الآيات التي حصرت مصاريف الزكاة في الأصناف الثمانية بين المصارف الأربعة الأولى والأربعة الأخيرة ، فالأولى جعلت الصدقات لهم ﴿ **إنما الصدقات للفقراء** ﴾ **131** ، والآخرون جعلت الصدقات فيهم : ﴿ **و في الرقاب و ابن السبيل** ﴾ **132** ، فما هو السر في هذه المغايرة ؟ ولماذا عبر عن استحقاق الأولين للصدقة باللام التي هي في الأصل للتمليك ، وعبر عن استحقاق هؤلاء لها بحرف (في) التي هي للظرفية . إن القرآن الكريم لا يضع حرفا يدل على حرف اعتباطا و لا يغاير بين التعبيرات جزافا ، بل لحكمة ينبه عليها بكلامه المعجز و ما يعقلها إلا العالمون فما هذه الحكمة ؟ . لقد أجاب الإمام الزمخشري عن ذلك بأن العدول عن الـ (لام) إلى (في) الأربعة الأخيرة هو للإيذان بأنهم أرسخ في استحقاق الزكاة من الأربعة الأولى لأن (في) هي للوعاء ، فنبه على أنهم أحقاء بأن توضع فيهم الصدقات و يجعلوا مضمنة لها ومصبا 133 <<134 .

و عقب ابن المنير في ﴿ **الانتصاف** ﴾ على كلام الزمخشري بالتنبيه على نكتة أدق وأعمق قال : وثم سر آخر هو أظهر و أقرب و ذلك أن الأصناف الأربعة الأوائل ملاك لما عساه أن يدفع إليهم إنما يأخذونه ملكا فكان دخول (اللام) لائقا بهم ، وأما الأربعة الأواخر فلا يملكون ما يصرف نحوهم ، بل لا يصرف إليهم و لكن في مصالح تتعلق بهم فالمال الذي يصرف في الرقاب إنما يتناوله السادة المكاتبون و البائعون ، فليس نصيبهم مصروفا إلى أيديهم حتى يعبر عن ذلك بـ(اللام) المشعرة بتملكهم لما يصرف نحوهم ، و إنما هم محال لهذا الصرف والمصلحة المتعلقة به . و كذلك الغارمون إنما يصرف نصيبهم لأرباب ديونهم تخليصا لذممهم لا لهم ، أما سبيل الله فواضح فيه ذلك و أما ابن سبيل فكأنه كان مندرجا في سبيل الله و إنما أفرد بالذكر تنبيها على خصوصيته مع أنه مجرد من الحرفين جميعا و عطفه على المجرور باللام ممكن ولكنه على القريب منه أقرب و الله أعلم <<135 .

وأقول : إن ما يصرف لابن السبيل ليس تمليكا له و إنما هو مصروف في مصلحته المتعلقة بسفره إلى بلده ، و ما يحتاجه إلى بلوغ غرضه ، و لهذا يمكن صرفه إلى جهة النقل التي ستوصله إلى وطنه كشركة الملاحة أو الطيران أو السكة الحديدية مثلا و كذلك ذكر الإمام فخر الدين الرازي أنه تعالى أثبت الصدقات للأصناف الأربعة الأوائل بلام التمليك و هو قوله : ﴿ **إنما الصدقات للفقراء** ﴾ ولما ذكر الرقاب أبدل حرف (اللام) بحرف (في) فقال : ﴿ **و في الرقاب** ﴾ فلا بد لهذا الفرق من فائدة ، وتلك الفائدة هي أن الأصناف الأربعة المتقدمة يدفع إليهم نصيبهم من الصدقات حتى يتصرفوا فيها كما شاءوا ، و أما : ﴿ **و في الرقاب** ﴾ **136** فيوضع نصيبهم في تخليص رقبتهم من الرق ، و لا يدفع و لا يملكون من التصرف في ذلك النصيب كيف شاءوا بل يوضع في الرقاب بأن يؤدى

عنهم . وكذلك القول في الغارمين يصرف المال في قضاء ديونهم و في الغزاة يصرف المال إلى ما يحتاجون إليه في الغزو و ابن السبيل كذلك و الحاصل أن الأصناف الأربعة الأولى يصرف المال إليهم حتى يتصرفوا فيه كما شاءوا ، وفي الأربعة الأخيرة لا يصرف المال إليهم بل يصرف إلى جهات الحاجات المعتبرة في الصفات التي لأجلها استحقوا الزكاة 137 .

ومن هذه المغايرة يقول (ابن قدامة) : أربعة أصناف يأخذون أخذا مستقرا و لا يراعى حالهم بعد الدفع و هم الفقراء و المساكين و العاملون عليها و المؤلفة قلوبهم ، فمتى أخذوها ملكوها ملكا دائما مستقرا يجب عليهم أن لا يردوها بحال ، و أربعة منهم هم الغارمون و في الرقاب و في سبيل الله و ابن السبيل ، فإنهم يأخذون أخذا مراعى فإن صرفوه في الجهة التي استحقوا الأخذ لأجلها ، و إلا استرجع منهم . يقول الإمام النسفي : << و تكرير (في) في الأربعة الأخيرة للإيذان بأنهم أرسخ في استحقاق التصدق عليهم ممن سبق ذكره ، لأن (في) للوعاء فنبه على أنهم أحقاء بأن توضع فيهم الصدقات ويجعلوا مضمنة . و تكرير (في) في قوله : ﴿ **و في سبيل الله و ابن سبيل** ﴾ **138** فيه فضل وترجيح لهذين على الرقاب و الغارمين، وإنما وقعت هذه الآية في تضاعيف ذكر المنافقين ليدل بكون هذه الأصناف مصارف الصدقات خاصة دون غيرهم على أنهم ليسوا منهم حسما لأطماعهم ، و إشعارا بأنهم بعداء عنها ، و عن مصارفها فمالهم وما لها و ما سلطهم على التكلم فيها >>139 .

و برأينا لا يوقفنا على هذا السر البياني في هذه الآيات المحكمات سوى مزية توخي معاني النحو فيما بين الكلم ، وليس ذلك حاصلا إلا عن طريق ربط النحو بالبلاغة . ثم أنظر إلى بديع النظم في دقيق الترتيب ، حتى كأن و حدات الآية أخذ بعضها بحجز بعض ، فالصدقة تعطى للأشخاص أولا ثم للمصالح ثانية أي للتمليك أولا ثم للمصلحة ثانية و على هذا جاءت الأصناف الأربعة الأولى مقدمة في الرتبة لأن الصدقات لهم .

أما الأصناف الأربعة الأخيرة فإن الصدقات فيهم لا لهم . و هذا معقول جدا لأنه قدم الأهم على المهم ، و أدنى تغير في الترتيب يحدث الهزة في النظم البياني المحكم ، ثم أنظر مرة ثانية إلى بديع النظم في دقيق الترتيب داخل كل صنف ، إذ التقديم قائم هنا على أساس شدة الحاجة ، فالفقراء أولا لأنهم أحوج إلى الصدقات من المساكين و المساكين ثانية لأنهم أحوج إليها من العاملين عليها ، و العاملون عليها هم أحوج إليها من المؤلفة قلوبهم و هم آخر صنف الأربعة الأولى احتياجا.

والمسألة شبيهة لها في القسم الأخير الماثل في الأصناف الأربعة الأخرى و هي (وفي الرقاب) وهم أول الأصناف احتياجا ، ثم (الغارمون) و هم أحوج من صنف (وفي سبيل الله) ، وهذا الأخير هو

أحوج إلى الصدقة من صنف (ابن السبيل) ، فأنت تلحظ هذا النظم العجيب وهذا الترتيب البديع الناجم عن التناسق و الترابط و التعانق بين هذه الأصناف ، فالأولى توجب الثانية والثانية توجب الثالثة ، إلى آخر صنف من الآية و هو ترتيب في غاية الإحكام إذ لو أضفت لأفسدت ولو أنقصت لأربكت و الفضل و المزية في كل ذلك في بديع النظم و ترابط وحداته عائدة إلى توخي معان النحو فيما بين الكلم قوله تعالى : ﴿ **فريضة من الله** ﴾ 140 هي منصوبة على التمييز وهي محكمة الترتيب ، يقول الإمام النسفي إنها في معنى المصدر المؤكد لأن قوله : ﴿ **إنما الصدقات للفقراء** ﴾ 141 معناه فرض الله الصدقات لهم >>142.غير أن في الآية الكريمة ليس هناك ما ينبئ على أن الصدقات هذه هي فرض على الأغنياء للفقراء لأن الصدقة تحمل على المعنيين التطوع و الواجب لذا فالأمر مبهم لدى الأغنياء أهي تطوع أم فرض ؟ و النفس تود أن تكون الصدقات تطوعا لا فرضا فكان لازماالحسم والقطع حتى يزال الإبهام و توضع الأمور في نصابها ، و ذلك بقوله :﴿ **فريضة من الله** ﴾ إذ تلحظ أن بناء نظم الآية غير تام بغياب (فريضة) ، و تلحظ كأنه يطلبها طلبا لأن استقراره واكتماله بها . وقوله تعالى : ﴿ **من الله** ﴾ حتى يوقن الأغنياء و تطمئن قلوبهم إلى أدائها رضا وإيمانا ، وفائدة أخرى هي أنه لما تسرب إلى نفوس الأغنياء من أن هذه الفريضة ، إنما جاء بها وحي محمد و ليست هي من وحي الله و أمره ، قال تعالى حاسما و قاطعا دابر ذلك ، ﴿**فريضة من الله** ﴾ و قد تلحظ أن القرآن الكريم في أية الصدقات هذه استعمل التوكيد من أول الآية إلى آخرها بدءا بـــ (إنما) التي تفيد القصر و هي حاملة ضمنيا لمعنى التوكيد ، و زاد في قوله : ﴿ **فريضة** ﴾ التي هي مصدر مؤكد على حد قول الإمام النسفي ثم زاد (من الله) للقطع والحسم والتوكيد ثم ختم مؤكدا بقوله (والله عليم حكيم) . و توظيف التوكيد بالتصريح مرة و بالتلميح أخرى في هذا المقام و في هذا الموضوع بالذات أعني الصدقات هو برأي يمثل غاية الإحكام وهي سمة بارزة من سمات الإعجاز البياني في آية الصدقات ، و تأويل ذلك عندي أن النفس البشرية كما و صفها الله تعالى أمارة بالسوء لذلك فالمال مغروس في قلبها و هي مولعة بكنزه تحب الزيادة فيه و تكره النقصان منه قال صلى الله عليه و سلم : (لو كان لابن آدم واديا من ذهب لتمنى ثانيا..) ، و سورة الهمزة في وصف تعلق الإنسان بالمال صريحة ﴿ **الذي جمع مالا و عدده يحسب أن ماله أخلده كلا ...** ﴾143.

والآيات القرآنية و الأحاديث النبوية في بيان ولوع الإنسان بالمال و شدة تعلقه به كثيرة ، لذا لم يناسب من الأساليب و المعاني البلاغية في هذا المقام سوى التوكيد ، و هو لفظ يفيد تقوية ما يفيده لفظ آخر . والوظيفة البلاغية التي يؤديها في الآية هي التقرير و التحقيق لمفهومه في ذهن السامع

والمخاطب و فيه وظيفة دفع توهم التجوز فيه حتى لا يتوهم المخاطب أن المعنى متوجه غير هذا الاتجاه و الآن نتساءل ما مناسبة هاتين الصفتين لله تعالى في الآية الكريمة مع هذا الموضع في قوله تعالى : **﴿والله عليم حكيم ﴾ 144** . قال الراغب الأصفهاني : << العلم هو إدراك الشيء بحقيقته>>145 ، والمعنى أن الله عليم بحقيقة الصدقات و حقيقة الأصناف الذين تصرف إليهم كما ذكرتهم الآية الكريمة **﴿وعليم بنفوس الأغنياء البخلاء منهم والكرماء ، و البخلاء أكثرهم ﴾** والتوكيد علامة على ذلك ، فلا يبخل أحد ولا يتوانى في دفعها إلى أهلها . و صيغة عليم جاءت على وزن فعيل التي تفيد الكثرة أي كثرة العلم إذ علمه تعالى غير منتهاه وقوله (حكيم) هو من الحكمة . قال الراغب الأصفهاني : << الحكمة هي لإصابة الحق بالعلم و العقل ، و الحكمة من الله هي معرفة الأشياء و إيجادها على غاية الإحكام >>146 ، فهو تعالى حكيم في إيجاد الخلق على طبقات منهم الأغنياء و منهم الفقراء ، و حكيم في فرض الصدقات على الأغنياء للفقراء وغيرهم وحكيم في إيجاد الميزان بين الأغنياء والفقراء وحكيم في إيجاد سنة الحياة قائمة عليه قال تعالى : **﴿ نحن قسمنا بينهم معيشتهم في الحياة الدنيا و رفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضا سخريا ، و رحمة ربك خير مما يجمعون ﴾ 147** ، و من هنا فالصفتان الجليلتان (عليم) و(حكيم) ناسبت مقام الزكاة والصدقات أدق و أبلغ مناسبة حتى كأنك تلحظ رأي العين التجاذب البياني بين الصفتين من جهة و بين وحدات الآية من جهة أخرى في آن واحد و هذا برأينا من عين الإعجاز البياني في الآيات المحكمات . ولو ختم الآية بصفة أخرى كقوله : **﴿والله عليم خبير﴾** لما ناسبت المقام و لأحدثت الاضطراب الجلي في نظم الآية الكريمة و ربما ولدت نفورا و جفاءً بين وحدات الآية الكريمة من أولها إلى آخرها من شأنه أن يفسد المبنى و يتلف المعنى و يحرف المقصد ، ومن هنا علمت حكمة الحكيم و هذا -برأينا- لا يحصل إلا بتوخي معاني النحو فيما بين الكلم و ذلك عن طريق ربط النحو بالبلاغة. **والخلاصة هي** : أن نظم القرآن محكم في معانيه و مبانيه ومقاصده ، وهذا هو السر الذي جعله معجزا في بيانه، و من سمات إعجازه البياني مايلي:

- ترابط و تعانق و تجاوب و تجاذب بين وحدات الآية الكريمة.
- دقة في استعمال حروف المعاني (إنما) و (اللام) و (في).
- الحذف المحكم و التوكيد المناسب لمقام الجحود و الإنكار.
- ترتيب بديع و دقيق لا يقبل تقديما و لا تأخيرا.
- دور الزمن و المكان في بلورة الصيغة البيانية المحكمة جلي و أساسي.
- و أخيرا صيغة الاسم هي المناسبة لمقام أية الصدقات لذلك غلبت الأسماء الأفعال في الآية.

هوامش الفصل الثالث

1- التوبة-60.

2- التوبة-103.

3- أحكام القرآن-أبو بكر بن العربي-ج2-ص957.

4- التوبة-58-60.

5- الحديث-رواه أبو داوود في صحيحه عن زياد بن الحارث الصدائي-فقه السنة-سيد سابق ج1-ص383-ط5—1983-دار الكاتب العربي .بيروت.

6- فقه الزكاة -يوسف القرضاوي-ج2-ص542-543-مؤسسة الرسالة.

7- الصحاح -الجوهري-ج1-ص712.

8- النساء-04.

9- يوسف 77.

10-معجم مقاييس اللغة -أحمد بن فارس-ج3-ص339-340.

11-التوبة-103.

12-القيامة-31.

13-يوسف -77.

14-الحديد-17.

15-المائدة-45.

16-البقرة-270.

17-النساء-92.

18-معجم مفردات ألفاظ القرآن-الراغب الأصفهاني-ص284.

19-يوسف-77.

20-يوسف-77.

21-الحديد -17.

22-لسان العرب-ابن منظور-ج2-ص421-422.

23-معجم مفردات ألفاظ القرآن-الراغب الأصفهاني-ص286.

24-الكهف-19.

25-الشمس-09.

26-النساء-49.

27-التوبة-103.

28-البقرة-151.

29-مريم-13.

30-مريم-19.

31-معجم مفردات ألفاظ القرآن-الراغب الأصفهاني-ص218.

32-التوبة-103.

33-مقاييس اللغة-أحمد بن فارس-ج3-ص17-18.

34-البقرة-261.

35-البقرة-261.

36-التوبة-60.

37-الكهف-79.

38-لسان العرب-ابن منظور-ج3-ص1118.

39-متفق عليه عن أبي هريرة رضي الله عنه.

40-الصحاح-الجوهري-ج1-ص599.

41-التوبة-60.

42-الحديث متفق عليه عن أبي هريرة - رياض الصالحين-الإمام النووي-ص135-دار الكتاب العربي-1983-بيروت.

43-البلد-15-16.

44-الكهف-79.

45-لسان العرب-ابن منظور-ج2-ص173-174-175(بتصرف).

46-البلد-15-16.

47-التوبة-60.

48-التوبة-60.

49-الكهف-107.

50-هود-46.

51-الأعراف-153.

52-التوبة-60.

53-معجم مفردات ألفاظ القرآن-الراغب الأصفهاني -ص360.

54-لسان العرب- ابن منظور-ج2-ص885-886-887(بتصرف).

55-معجم مفردات ألفاظ القرآن- الراغب الأصفهاني-ص431.

56-قريش-01.

57-معجم مفردات ألفاظ القرآن-الراغب الأصفهاني-16-17.

58-الأنفال-63.

59-التوبة-60 .

60-لسان العرب- ابن منظور-ج1*-ص82-83.

61-الأنفال-63.

62-القيامة-09.

63-الهمزة-02.

64-سبأ-26.

65-الكهف-99.

66-النساء-140.

67-معجم مفردات ألفاظ القرآن- الراغب الأصفهاني-ص94.

68-معجم مقاييس اللغة- أحمد بن فارس-ج2-ص427.

69-النساء-92.

70-التوبة-60.

71-هود-93.

72-معجم مفردات ألفاظ القرآن-الراغب الأصفهاني-ص206.

73-التوبة-60.

74-لسان العرب-ابن منظور-ج1-ص1205.

75-القلم-46.

76-التوبة-98.

77-التوبة-60.

78-الفرقان-65.

79-معجم مفردات ألفاظ القرآن-الراغب الأصفهاني-ص372-373.

80-التوبة-60.

81-الفرقان-65.

82-لسان العرب-ابن منظور-ج3-ص981.

83-الفرقان-165.

84-فقه الزكاة- يوسف القرضاوي-ج2-ص622-623.مؤسسة الرسالة.

85-يوسف-108.

86-الأعراف-146.

87-الصحاح-الجوهري-ج1-ص565.

88-معجم مقاييس اللغة -أحمد بن فارس-ج3-ص129-130.

89-النحل-15.

90-الزخرف-10.

91-الأنفال-36.

92-عيسى-20.

93-النحل-125.

94-يوسف-108.

95-معجم مفردات ألفاظ القرآن -الراغب الأصفهاني-ص288.

96-الأعراف-146.

97-يوسف-108.

98-النحل-09.

99-البقرة-195.

100-التوبة-60.

101-لسان العرب-ابن منظور-ص91-92.

102-النهاية-ابن الأثير-ج2-ص156-المطبعة الخيرية.
103-فقه الزكاة-د.يوسف القرضاوي-ج2-ص638.
104-التوبة-60.
105-التوبة-60.
106-طه-77.
107-معجم مفردات ألفاظ القرآن-الراغب الأصفهاني-ص312.
108-لسان العرب-ابن منظور-ج2-ص588-589.
109-التوبة-60.
110-لسان العرب-ابن منظور-ج2-ص92.
111-التوبة -60.
112-الأعراف-33.
113-النحل-115.
114-آل عمران-62.
115-الأنعام-36.
116-يس-11.
117-النازعات-45.
118-إبراهيم-10.
119-إبراهيم-11.
120-فصلت-06.
121-دلائل الإعجاز-عبد القاهر الجرجاني-ص230-335(بتصرف).
122-دلائل الإعجاز-عبد القاهر الجرجاني-ص237.
123-التوبة-60.
124-دلائل الإعجاز- عبد القاهر الجرجاني-ص232.
125-دلائل الإعجاز- عبد القاهر الجرجاني-ص331.
126-دلائل الإعجاز -عبد القاهر الجرجاني-ص103.
127-التوبة-51.

128-الأنعام-36.

129-التوبة-60.

130-معجم الشامل في علوم اللغة و مصطلحاتها-محمد سعيد و بلال الجنيدي-ص214.

131-التوبة-60.

132-التوبة-60.

133-الكشاف-الزمخشري-ج2-ص45-46-ط مصطفى الحبلى-سنة 1367هـ.

134-فقه الزكاة-د. يوسف القرضاوي-ج1-ص613.

135-الانتصاف على الكشاف- على حاشية كشاف الزمخشري-ج2 ص198-دار الفكر-بيروت.

136-التوبة-60.

137-التفسير الكبير-الرازي-ج16-ص112.

138-التوبة-60.

139-تفسير النسفي- ج1-ص131-132.

140-التوبة-60.

141-التوبة-60.

142-تفسير النسفي- الإمام النسفي- ج3-4-ص132.

143-الهمزة-2-3.

144-التوبة-60.

145-معجم مفردات ألفاظ القرآن-الراغب الأصفهاني-ص355.

146-معجم مفردات ألفاظ القرآن-الراغب الأصفهاني-ص126.

147-الزخرف-32.

الفصـــل الرابـــــع

آيـــــة الحـــج

*آيـــة الحـــج :

﴿ (195) وأتموا الحج والعمرة لله فإن أحصرتم فما استيسر من الهدى ولا تحلقوا رؤوسكم حتى يبلغ الهدى محله فمن كان منكم مريضا أو به أذى من رأسه ففدية من صيام أو صدقة أو نسـك فإذا آمنتم فمن تمتع بالعمرة إلى الحج فما استيسر من الهدى فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام في الحـج وسبعة إذا رجعتم تلك عشرة كاملة ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام واتقوا الله واعلمـوا أن الله شديد العقاب (196) الحج أشهر معلومات فمن فرض فيهن الحج فلا رفث ولا فسوق ولا جـدال في الحج ، وما تفعلوا من خير يعلمه الله وتزودوا فإن خير الزاد التقوى واتقون يا أولي الألباب (197) ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلا من ربكم فإذا أفضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشـعر الحـرام واذكروه كما هداكم وإن كنتم من قبله لمن الضالين (198) ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس واستغفروا الله إن الله غفور رحيم (199) فإذا قضيتم مناسككم فاذكروا الله كذكركم آباءكم أو أشد ذكرا فمن الناس من يقول ربنا آتنا في الدنيا وماله في الآخرة من خلاق (200) ومنهم من يقول ربنا آتنا فـي الدنيـا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار (201) أولئك لهم نصيب مما كسبوا والله سـريع الحسـاب (202) ﴾01 .

* سبب النزول :

عن كعب بن عجرة أنه سأل عن قوله تعالى : ﴿ ففدية من صيام ....﴾ قال : حملـت إلـى النبي ﷺ والقمل يتناثر على وجهي ، فقلت يا رسول الله أكلني هذا القمل، فقال الرسول ﷺ : أيؤذيك هو أم ورأسك ؟ ما كنت أرى أن الجهد بلغ بك هذا ، ثم قال الرسول ﷺ : أما تجد شاة ؟ قلت : لا ، قال : صم ثلاثة أيام ، أو أطعم ستة مساكين لكل مسكين نصف صاع من طعام ، واحلق رأسك ، وكـان بالحديبـة فنزل هذا في خاصة ولكم عامة – أخرجه البخاري –

– – عن ابن عباس قال : كان أهل اليمن يحجون ولا يتزودون ، ويقولون نحن متوكلون فـإذا قدمـوا مكة سألوا الناس ، فأنزل الله الآية – أخرجه البخاري وأبو داود والنسائي وغيرهم .

– * قال بعض المحققين : معنى ﴿ فإن خير الزاد التقوى﴾ فإن خير الزاد ما اتقى به المسافر مـن الهلكة أو الحاجة إلى السؤال و التكفف ، وقد يعضد هذا قوله : ﴿ واتقون ياأولي الألبـاب ﴾02 وإن كان تكرارا.

- عن ابن عباس قال : كانت عكاظ و مجنة وذو المجاز أسواقا في الجاهلية فتأثموا أن يتجروا في الموسم فسألوا رسول الله ﷺ عن ذلك فنزلت الآية : ﴿**ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلا من ربكم ... لمن الضالين**﴾ 03 أخرجه البخاري .

- وفيه أيضا كانت عكاظ و مجنة وذو المجاز متجرا للناس في الجاهلية فلما جاء الإسلام كأنهم كرهوا ذلك ، فنزلت الآية ﴿ **ليس عليكم جناح ...** ﴾

- وعن أبن أمامة التيمي قال قلت لابن عمر : إننا أناس نكرى04 ، فهل لنا من حج ، فقال ابن عمر : أليس تطوفون بالبيت ، وبين الصفا و المروة ، و ترمون الجمار وتحلقون رؤوسكم وتقضون المناسك قلت بلى فقال ابن عمر : جاء رجل إلى النبي ﷺ فسأله عن الذي سألتني عنه فنزل عليه جبريل بهذه الآية فدعاه النبي ﷺ فقرأ عليه الآية ، فقال : أنتم حجاج - أخرجه أبو داود والحاكم .

- وعن ابن عباس قال : كانوا يتقون البيع والتجارة في موسم الحج ويقولون هي أيام ذكر الله تعالى ، فنزلت الآية ﴿ **ليس عليكم جناح ...**﴾ . رواه أبو داود وابن أبي شيبة .

- عن ابن عباس قال : كانت العرب تقف بعرفة ، وكانت قريش تقف دون ذلك بالمزدلفة فأنزل الله الآية ﴿ **ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس ...** ﴾ 05 أخرجه إبن جرير ، وقوله من حيث أفاض الناس : يعني من عرفة .

- عن ابن عباس قال : كان أهل الجاهلية يقفون بالموسم يقول الرجل منهم : كان أبي يطعم الطعام ويحمل الحمالات06 ويحمل الديات ، فيذكرون أيام آبائهم ومايعدون من أنسابهم يومهم أجمع ، ليس لهم ذكر غير فِعال آبائهم ، فأنزل الله الآية : ﴿**فإذا قضيتم مناسككم فاذكروا الله كذكركم آباءكم أو أشد ذكرا ...** ﴾ 07 أخرجه البيهقي في شعب الإيمان وابن أبي الحاتم .

- عن ابن عباس قال : كان قوم من الأعراب يجيئون إلى الموقف فيقولون اللهم اجعله عام غيث وعام خصب وعام خير وبر ، لا يذكرون من أمر الآخرة شيئا ، فنزل فيهم قوله تعالى : ﴿ **فمن الناس من يقول ربنا آتنا في الدنيا وما له من الآخرة من خلاق** ﴾ 08 و يجيء بعدهم آخرون من المؤمنين فيقولون: ﴿ **ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار** ﴾ فأنزل الله فيهم : ﴿**أولئك لهم نصيب مما كسبوا والله سريع الحساب** ﴾ أخرجه ابن أبي الحاتم 09 .

* التـــرادف فـــي آيـــة الحـــج :

* وأتمـــوا :

قال أحمد بن فارس : << أتم : الهمزة والتاء والميم ، يدل على انضمام الشـــيء بعضـــه إلـــى بعض والأتم الخرز أن تتفتق خرزتان فيصير واحدة ، ومنه المرأة الأتوم وهي المغطـــاة التـــي صـــار مسلكاها واحدا ، قال أبو عمر : الأتم لغة في العتم وهو شجر الزيتون ، ويقال : أتم بالمكان : إذا توى ، و يقال الأتم الثواء ، والمأتم للنساء يجتمعن في الخير والشر ، كذا قال : القبي وأنشد :

رمته أناة من ربيعة عام * * * تؤوم الضحى في مأتم أي مأتم

يريد في نساء أي نساء ... >>10 .

وقال الراغب الأصفهاني : << تمام الشيء انتهاؤه إلى حد لا يحتاج إلى شيء خـــارج عنـــه ، والناقصة ما يحتاج إلى شيء خارج عنه ، ويقال ذلك للمعدود والممسوح ، تقول : عدد تام وليل تـــام ، قال : ﴿ **وتمت كلمة ربك** ﴾ 11 ، ﴿ **والله متم نوره** ﴾ 12 ﴿ **وأتممناها بعشر فتـــم ميقـــات ربـــه أربعين ليلة** ﴾ 13 >>14 .

واختيار القرآن الكريم مصطلح (أتموا) على (أكملوا) القريـــب منـــه ، لدقـــة الأول ولافـــتراق دلالتهما، وهو ماسنبينه فيما يلي .

– قوله (وأتموا) قال ابن منظور : << تم الشيء يتم تمًّا وتمًّا و تمامةً وتمامًا و تِمامةً وتِمامًـــا و تِمامًـــا وتمَّةً ، وأتمه غيره و تممه واستتمه بمعنى و تممه الله تتميماً وتتمةً ، وتمام الشيء وتمامته وتتمته ما تـــم به . قال الفارسي : تمام الشيء ما تم به بالفتح لا غير تحكيه عن أبي زيد ، وأتم الشيء وتم به يتـــم : جعله تاما ، وأنشد ابن الأعرابي :

إن قلت يوما نعم بدأ فتم بها* * * فإن إمضاءك صنف من الكرم .

وفي الحديث : " أعوذ بكلمات الله التامات ... " ، قال ابن الأثير : إنما وصف كلامـــه بالتمـــام لأنه لا يجوز أن يكون في شيء من كلامه نقص أو عيب كما يكون في كلام الناس ... وقوله عز وجل: ﴿**وأتموا الحج والعمرة للـــــه** ﴾ قيل : إتمامهما تأدية كل ما فيها من الوقـــوف والطـــواف وغـــير ذلك ... >>15 . وقال الراغب الأصفهاني : << كمال الشيء حصول ما فيه الغرض منه ، فـــإذا قيـــل كمل ذلك فمعناه حصل ما هو الغرض منـــه ، وقولـــه : ﴿ **والوالـــدات يرضعـــن أولادهـــن حوليـــن كاملين** ﴾ 16 تنبيها أن ذلك غاية ما يتعلق بصلاح الولد وقوله تعالى : ﴿ **وليحملوا أوزارهم كاملة يوم**

القيامة ﴾ 17 تنبيها أنه يحصل لهم كمال العقوبة ، وقوله : ﴿ **تلك عشرة كاملة** ﴾ 18 ، قيل إنما ذكر العشرة ووصفها بالكاملة لا ليعلمنا أن السبعة والثلاثة عشرة ، بل ليبين أن بحصول صيام العشرة يحصل كمال الصوم القائم مقام الهدي ، وقيل إن وصفه العشرة بالكاملة استطراد في الكلام وتنبيه على فضيلة له فيما بين علم العدد ، وأن العشرة أول عقد ينتهي إليه العدد فيكمل، وما بعده يكون مكررا مما قبله ، فالعشرة هي العدد الكامل >>19 .

وقال أحمد بن فارس : << الكاف والميم واللام ، أصل صحيح يدل على تمام الشيء يقال: كمل الشيء وكمل . فهو كامل أي تام . وأكملته أنا قال تعالى : ﴿ **اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي** ﴾ 20 >>21 . وقال ابن منظور : << الكمال : التمام ، وقيل الذي تجزأ منه أجزاؤه وفيه ثلاث لغات : كمل الشيء يكمل وكمل كمالا و كمولا ، وأنشد سيبويه :

على أنه بعدما قد فض * * * ثلاثون للهجر حولا كميلا

وتكمل كمل وتكامل الشيء ، وأكملته أنا ، وأكملت الشيء أي أكملته وأتممته ، وأكمله هو واستكمله وكمله : أتمه وجمله .

قال الشاعر : فقوى العراق ما قيل يوم واحد * * * و البصرتان و واسط تكمله

وقال تعالى : ﴿ **اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي** ﴾ 22 ومعناه -والله أعلم- الآن أكملت لكم الدين : بأن كفيتكم فوق عدوكم وأظهرتكم عليهم ، كما نقول : الآن كمل لنا الملك ، وكمل لنا ما نريد بأن كفينا من كنا نخافه ... >>23 .

ومن القرآن الكريم قوله تعالى : ﴿ **اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي** ﴾ 24 ، وقوله : ﴿ **وإذا ابتلي إبراهيم ربه بكلمات فأتمهن** ﴾25 ، و قوله : ﴿**و وعدنا موسى ثلاثين ليلة وأتممناها بعشر فتم ميقات ربه أربعين ليلة** ﴾26 ، وقوله : ﴿ **تلك عشرة كاملة** ﴾ 27 وقوله : ﴿ **و لتكملوا العدة و لتكبروا الله على ما هداكم** ﴾ 28 ، والعدة هنا الأيام التي يجب قضاؤها كاملة. ومن هنا نقول لقد ذكر الإمام الزركشي قولا حسنا في بيان الفروق الدقيقة بين (التمام) و(الكمال) ، قال واجتمع في قوله : ﴿ **اليوم أكملت لكم دينكم و أتممت عليكم نعمتي** ﴾ والعطف يقتضي المغايرة ، فقيل الإتمام لإزالة نقصان الأصل و الإكمال لإزالة نقصان العوارض بعد تمام الأصل و لهذا كان قوله : ﴿**تلك عشرة كاملة** ﴾ أحسن من (تامة) . فإن التمام من العدد قد علم، و إنما بقي احتمال نقص في صفاتها ، و قيل ((تم)) يشعر بحصول نقص قبله و كمل لا يشعر بذلك و من ذلك

قولهم رجل كامل إذا جمع خصال الخير و رجل تام إذا كان غير ناقص الطول، و الأمثلة كثيرة في القرآن الكريم >>29 .

قال أبو هلال العسكري : << إن قولنا كمال اسم لاجتماع أبعاض الموصوف به و لهذا قال المتكلمون العقل كمال علوم ضروريات يميز بها القبيح من الحسن ، يريدون اجتماع علوم ، و لا يقال تمام علوم لأن التمام اسم للجزء ، و البعض الذي يتم به الموصوف بأنه تام ، و لهذا يقال : هذا تمام حقك للبعض الذي يتم به الحق ، و لا يقال كمال حقك ، فإن قيل لم قلت : إن معنى قول المتكلمين كمال اجتماع علوم قلنا لا اختلاف بينهم في ذلك و الذي يوضحه أن العقل المحدود بأنه كمال علوم هو هذه الجملة و اجتماعها ، ولهذا لا يوصف المراهق بأنه عاقل ، وإن حصل بعض هذه العلوم أو أكثرها له ، و إنما يقال له عاقل إذا اجتمعت له >>30 .

ومن هذا كله نخلص إلى القول التالي : إن (تموا) تحمل دلالة الجزء الذي يحصل به وبغيره الكل ، أو تحمل الجزء الذي يتم به الموصوف ((المدلول)) . أما الكمال فهو اسم لاجتماع أجزاء الموصوف ((المدلول)) كلها و بهذا فالتمام هو طريق الكمال ، و لهذا قال تعالى: ﴿ **اليوم أكملت لكم دينكم** ﴾ **31** . إذ أن معناه اليوم اجتمعت كل أجزاء هذا الدين لديكم مبلغة عن الرسول صلى الله عليه وسلم فحصل بها الكمال له فلا معقب بعده ، و من أحدث في أمرنا ما ليس له فهو رد ، فلا زيادة بعد الكمال و كل محدثة بدعة و كل بدعة ضلالة .

وقوله : ﴿ **أتممت عليكم نعمتي** ﴾ **32** أي أكرمتكم بهذا الجزء أو البعض من النعمة الذي يتم به المدلول و الموصوف بأنه تام ، فهي بعض الذي تتم به النعمة و لا يعد فصيحا قوله : ﴿**أكملت عليكم نعمتي** ﴾ لأن نعم الله لا تعد و لا تحصى قال تعالى : ﴿ **و إن تعدوا نعمة الله لا تحصوها** ﴾ 33 ، فكيف تكمل هنا ؟ و من هنا ظهر ألا ترادف بين المصطلحين و أن القرآن الكريم كان محكم غاية الإحكام حين قال : ﴿ **و أتموا** ﴾ و لم يقل و (أكملوا) ، و كان حكيما حين قال : ﴿ **تلك عشرة كاملة** ﴾ و لم يقل تامة .

*** فرض :**

قال الجوهري : << الفرض : الحز في الشيء ، و الفرض ما أوجبه الله تعالى : سمي بذلك لأن له معالم و حدود ا . و قوله تعالى : ﴿ **لأتخذن من عبادك نصيبا مفروضا** ﴾ **34** أي مقتطعا محدودا و التفريض التحزير و فرض الله علينا كذا ، و افترض أي أوجب و الاسم الفريضة >>35.

وقال الإمام الزمخشري : << فرض الله الصلاة و افترضها ، و حقك فرض ومفروض ومفترض وفرض الله الفرائض ، و مالكم لا يؤدون فرائض إبلكم ؟ و هي حقوق الزكاة وفلان فرضي وفارض و فراض معه علم الفرائض و قد فرض فراضة فهو فريض >>36. وقال الراغب الأصفهاني: << الفرض قطع الشيء الصلب و التأثير فيه كفرض الحديد، وفرض الزند والقوس والمفراض و المفرض ما يقطع به الحديد ، فرضة الماء مقسمه . ﴿ **لأتخذن من عبادك نصيبا مفروضا** ﴾ 37 أي معلوما و قيل مقطوعا عنهم ، والفرض كالإيجاب لكن الإيجاب يقال اعتبارا بوقوعه و ثابتة و الفرض بقطع الحكم فيه ، قال تعالى : ﴿**سورة أنزلناها وفرضناها** ﴾ 38 أي أوجبنا العمل بها عليك و قال : ﴿ **إن الذي فرض عليك القرآن** ﴾ 39 أوجب عليك العمل به و منه يقال : (ألزم الحاكم من النفقة) أي فرض قال تعالى : ﴿ **فمن فرض فيهن الحج** ﴾ 40 ، أي من عين على نفسه إقامة الحج و إضافة فرض الحج إلى الإنسان دلالة أنه هو معين الوقت >>41.

وكل ما يستخلص من مصطلح فرض أنه يدل على قطع الشيء الصلب و التأثير فيه ، ذلك أن الأحكام الشرعية أمام النفس البشرية الأمارة بالسوء أمر صلب إذ لا تتحقق هذه الأحكام إلا بعد جهد جهيد و شقاء كبير و صراع مع هذه النفس ، فكأن هذا الحال يشبه حالة تناول قطع الشيء الصلب كقطع الحديد و فرضه ، كما أن فرض برأينا تكون في الأحكام الشرعية لقوله تعالى : ﴿**سورة أنزلناها و فرضناها** ﴾ أي العمل به و قوله : ﴿ **إن الذي فرض عليك القرآن**﴾ أي العمل به و قوله : ﴿**فمن فرض فيهن الحج** ﴾ ألزم نفسه الحج . و بين كتب و فرض فروق دقيقة ذكرنا تفصيلا لها في أية الصيام و نضيف هنا أن (كتب) تكون للصيام مثلا و(فرض) تكون للأحكام و تكون كتب للكليات المفروضة الثابتة عبر الزمان و المكان عند كل أمة من الأمم و من ذلك الصلاة : ﴿ **إن الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا** ﴾ 42 .

ومن ذلك القتال ﴿ **كتب عليكم القتال** ﴾ 43 ، و من ذلك القصاص ﴿ **كتب عليكم القصاص في القتلى** ﴾ 44 فهذه الأحكام و الفرائض ثابتة عبر الزمان إذ كلما جاءت أمة بعث الله إليها الرسول ، كلما أمرها بذلك أمرا فهي تمثل المحور الثابت عبر حياة الرسالة . وهنا يأتي المعنى الأصلي للمصطلح ((كتب)) الذي هو ضم شيء إلى شيء في الخط والخياطة وهنا يظهر التوافق والتناسب في التوظيف .

أما فرض فتكون للأحكام المتغيرة من أمة إلى أمة كالأحكام الأسرية وأحكام الحـــج و أحكـــام القرآن في بعض المواطن وهي أحكام شرعية متنوعة تختلف من أمة إلى أمة حسب الزمن و المصلحـــة كما أن كتب تمثل الوجوب جملة أي هي للكل . أما فرض فهي تمثل الوجوب تفصيلا أي هـــي للجـــزء ومن هنا فهي دقيقة الموطن و محكمة الاستعمال ، و بعيد جدا أن تحمل دلالتها على المعنى مفردة أخرى ككتب ، وعليه فلا ترادف بينهما .

*** الحـــج :**

قال الجوهري : << الحج القصد ، هذا الأصل ثم تعورف استعماله في قصد مكـــة للنســك. وبابه (رد) فهو حاج و جمعه حج بالضم كبازل و بزل ، و الحج بالكسر الاسم و الحجة بالكسرة أيضـــا المرة الواحدة و هي من الشواذ لأن القياس الفتح ، و الحجة بالكسر شهر الحج وجمعه ذوات الحجة ولـــم يقولوا ذووا على واحده . و الحجيج الحجاج جمع حاج مثل غاز وغزي وعـــاد و عـــدي مـــن العـــدو بالقدم >>45 . وقال الراغب الأصفهاني : << أصل الحج القصد للزيارة قال الشاعر : (يحجون بيـــت الزبرقان المعصفرا) . وخص في تعريف الشرع بقصد بيت الله تعالى : إقامة للنسك ، فقيل الحج و الحج و الحج مصدر و الحج اسم ﴿ **و يوم الحج الأكبر** ﴾**46** هو يوم النحر ويوم عرفـــة و روي : العمـــرة الحج الأصغر . و الحجة الدلالة المبينة للمحجة أي المقصد المستقيم الذي يقتضي صحة أخذ النقيضين ، قال تعالى : ﴿ **فلله الحجة البالغة** ﴾ **47** .

ومن هذا نقول : لقد اجتمعت كل من معان القصد و الزيارة و إقامة النسك في مصطلح حـــج وهذا الذي جرنا إلى القول بأن كلمة حج عربية أصيلة كانت تستعملها العـــرب للدلالـــة علـــى القصـــد والزيارة للبيت (يحجون بيت الزبرقان المعصفرا) فجاء القرآن الكريم ووظفها على ما كانت عليه عنـــد العرب بالأصالة و زاد لها معنى فرعيا هو إقامة النسك ، وعلى هذا فلا نرى في العربية كلمة جمعـــت هذه المعاني الثلاثة المذكورة غير كلمة حج ، فلو أبدلناها بكلمة قصد لنقص المعنى واختل ولو أبدلناهـــا بكلمة زار لانتفى أداء النسك ، وعليه فكلمة حج هي الصالحة في هذا المقام لأداء هذه المعاني جملة وفي تكامل ، وهذا –برأينا– يعد من الدقة التي توجب انعدام الترادف في لغة القرآن خاصة و اللسان العربـــي عامة ، و عليه فلا ترادف بين المصطلحات المذكورة آنفا .

*** النســـك :**

قال الجوهري: << النسك العبادة و الناسك العابد ، و قد نسك ينسك بالضم نسكا بوزن رشـــد وتنسك أي تعبد و نسك من باب ظرف صار ناسكا ، و النسيكة الذبيحة و الجمع نسك بضمتين ونسائك .

تقول نسك لله ينسك بالضم نسكا بوزن رشد و المنسك بفتح السين و كسرها : الموضوع الذي تذبح فيه النسائك ، و قرىء بهما.قوله تعالى : ﴿ **و لكل أمة جعلنا منسكا** ﴾ **48 >>49** . وقال أحمد ابن فارس: << النون و السين و الكاف أصل صحيح يدل على عبادة و تقرب إلى الله تعالى ، و رجل ناسك ، و الذبيحة التي يتقرب بها إلى الله نسيكة ، والمنسك : الموضع تذبح فيه النسائك ، ولا يكون ذلك إلا في القربان >>50 . وقال الراغب الأصفهاني : <<النسك العبادة و الناسك العابد و أختص بأعمال الحج و المناسك مواقف النسك وأعمالها ، و النسيكة مختصة بالذبيحة و قال تعالى : ﴿ **ففدية من صيام أو صدقة أو نسك** ﴾ 51 ، ﴿ **فإذا قضيتم مناسككم** ﴾ 52 ، ﴿ **منسكا هم ناسكوه**﴾53. وقد أخذ تعريفه هذا عن الإمام الجوهري قبله كما رأينا قبل و -برأينا- بين النسك والقربان فروق وتباين في المعاني والدلالات، ولا أدل على ذلك أن القرآن الكريم قد ميز بينهما في الاستعمال . و قد أخذ تعريفه هذا عن الإمام الجوهري قبله كما رأينا .

قال الراغب الأصفهاني : << والقربان ما يتقرب به إلى الله و صار في التعارف اسما للنسيكة التي هي الذبيحة و جمعه قرابين ، قال تعالى : ﴿ **إذ قربا قربانا** ﴾ 54 ، و قال : ﴿ **حتى يأتينا بقربان تأكله النار** ﴾ 55 فمن قولهم قربان الملك لمن يتقرب بخدمته إلى الملك و يستعمل ذلك في الواحد والجمع ولكونه في هذا الموضع جمعا قال : آلهة .

والتقرب : التحدي بما يقتضي حضوة و قرب الله من العبد هو بالافضال عليه والفيض لا بالمكان . ويستعمل في المكان و في الزمان و في النسبة ، و في الخطوة و في الرعاية و في القدرة .

فاختيار لفظة نسك في هذا المقام دقيق جدا ذلك أن ظرف الحج هو ظرف خاص ومتميز و هو ظرف عبادة و تقرب إلى الله بالشعائر في زمن مخصوص و مكان محدود قال تعالى : ﴿ **فلا رفث ولا فسوق و لا جدال في الحج** ﴾ 56 ولما اجتمع معنى العبادة و النسيكة في الحج عبر عنهما بالنسك ، وهي لفظة لا تطلق إلا حالة تلبس الفرد بالعبادة المخصوصة في الزمن المخصوص لذلك قالوا : ناسك وأرادوا به العابد قالوا : نسيكة و أرادوا بها الذبيحة ، و قالوا المنسك و هو الموضع المخصوص للذبيحة أما القربان فهو يتقرب به من غير أن يكون في حالة عبادة ، بمعنى أنها مفردة عامة ، تطلق على عموم ما يتقرب به إلى الله من ذبائح و غيرها ، وهذا ما يجلي دور المكان و الزمان في اختيار وتوظيف المفردة الدقيقة ، وهذا برأينا هو الإحكام عينه ، و من هنا نقول بعدم الترادف بين المفردتين النسك والقربان إذ أن لكل مقامه ومدلوله الخاص ، و الفروق بينهما واضحة .

*** الهـــدي :**

قال الجوهري : << والهدي ما يهدى إلى الحرم من النعم ، يقال مالي هدي إن كان كذا و هـــو يمين و الهدي أيضا على فعيل مثله ، و قرئ (حتى يبلغ الهدي محله) مخففا و مشددا ، و الواحدة هدية و هدية . و قال : الهدي الرشاد و الدلالة يذكر و يؤنث يقال هداه الله للدين هـــدى . و قولـــه تعـــالى : ﴿**أفلم يهد لهم** ﴾ 57 ، قال أبو عمرو ابن العلاء : معناه أولم يبين لهم . و هديته الطريقة إلى الـــدار . و قد ورد هدى في الكتاب العزيز على ثلاثة أوجه معرى بنفسه كقولـــــه تعـــالى: ﴿ **اهدنـــا الصـــراط المستقيم** ﴾ 58 و قوله: ﴿ **وهديناه النجدين** ﴾ 59 و معدى باللام ﴿ **الحمد لله الذي هدانا لهذا** ﴾ 60، و معدى بالى ﴿ **اهدنا إلى سواء الصراط** ﴾ 61 ، ويقال ما أحسن هديته بكسر الهـــــاء و فتحـــها أي سيرته و في الحديث (أهدوا هدي عمار) >>62 . و قال أحمد بـــن فـــارس : << الـــهاء و الـــدال و الحرف المعتل أصلان أحدهما التقدم للإرشاد و الآخر بعثة لطف (التحفة والهدية) .

فالأول قولهم : هديته الطريق أي تقدمته لأرشده . و الثاني الهدية : ما أهديت من لطف إلى ذي مـــــودة ومن الباب الهدي : العروس و قد هديت إلى بعلها هداء قال الشاعر :

فإن تكن النساء مخبئات * * * فحق لكل محصنة هداء .

والهدي و الهدي ما أهدي من النعم إلى الحرم قربة إلى الله ، يقال هدي و هدي و قال الشاعر:

وطريقة أبن العبد كان هديهم * * * ضربوا صميم فذاله بمهند .

أما المهموز فمن غير هذا القياس و أكثره يدل على السكون و هدأ هدوا أي سكن >>63 . وقال الراغـب الأصفهاني و الهدي مختص بما يهدى إلى البيت قال الأخفش : و الواحدة هدية . قال ويقال للأنثى هـــدي كأنه مصـــدر وصف به و قال تعالى : ﴿ **فإن أحصرتم فما استيسر من الهدي** ﴾ 64، ﴿ **هديا بالغـــة الكعبة** ﴾ 65 ، ﴿ **و الهدي و القلائدة** ﴾ 66 ،﴿ **و الهدي معكوفا** ﴾ 67 ، والهدية مختصة بـــــاللطف الذي يهدي بعضنا إلى بعض ... والهدي يقال (والهدي في العروس) .

وما يستخلص مما عرض هو أن كلمة الهدي في هذا المقام أنسب من غيرها و أحكم ذلك أنـــها تحمل دلالة الهدي و الهدي و الهداية معا .أما الأولى فالهدي هو ما يهدى إلى الحرم من النعم قربـــــة لله تعالى أما الثانية فهي الهدية ليحضى بمحبة و مقربة من الله فكأنها هدية إلى الله من عبده و النبي صلـــى الله عليه و سلم يقول في الحكمة من الهدية . (تهادوا تحابوا) ، والثالثة هي: هداية الطريق الـــذي ســـنه الأنبياء من قبل و رضيه الله لعباده المؤمنين . و في إهداء الهدي إلى الحرم هداية من الله لعبده . و هنـــا

تحصل الدلالة اللغوية للكلمة على حد قول ابن فارس الذي سبق و لو عبر الله عنها بالنسيكة ما أفادت المعنى الذي أفادته هدي ، و لو عبر عنها بالذبيحة لانتفت منها معاني الهداية و الهدية . و من هنا علمت ألا ترادف بين هذه المفردات و أن الفروق بينها ظاهرة و دور المقصد في بلورة صيغة المفردة ظاهر في كلمة الهدي إذ المقصد هو هدية من النعم إلى الحرم أما النسيكة فهي ما يذبح إلى الله في حالة العبادة قصد التقرب إليه و قد فصلنا هذا من قبل .

*** الفديـــة :**

قال الجوهري : << الفداء إذا كسر أوله يمد و يقصر ، و بالفتح يقصر لا غير ، و فداه وفاده أعطى فداءه فأنقضه ، و فداه بنفسه و فداه تفدية قال له جعلت فداك . و الفدية و الفدى والفداء ، كله بالمعنى >>68 . وقال الراغب الأصفهاني : << و الفداء و الفداء حفظ الإنسان عن النائبة بما يبذله عنه. قال تعالى : ﴿ **فإما منا بعد و إما فداء** ﴾ 69 ، و يقال فديته بمال ، وفديته بنفسي ، و فاديته بكذا قال تعالى : ﴿ **وإن يأتوكم أسرى تفادوهم** ﴾ 70 و تفادى فلان من فلان أي تحامى من شيء بذله . قال تعالى: ﴿ **و فديناه بذبح عظيم** ﴾ 71 وافتدى إذا بذل ذلك في نفسه والمفاداه هو أن يرد أسرى العدى ويسترجع منهم من في أيديهم و ما يقي به الإنسان نفسه من مال يبذله في عبادة قصر فيها يقال له فدية ككفارة اليمين و كفارة الصوم . ﴿ **ففدية من صيام أو صدقة أو نسك** ﴾ 72 و قال أيضا : ﴿**فدية طعام مساكين** ﴾ 73 >>74 . ومن هذا نقول إن مصطلح (فدية) في القرآن يراد به كل ما يقي به الإنسان نفسه من شيء يبذله في عبادة قصر فيها سواء كان هذا الشيء مالا أو صياما أو نسكا ... الخ ، وهي كثيرة . غير أن الفدية تتباين و تتمايز أدواتها ووسائلها من مقام إلى آخر ومن عبادة إلى أخرى ففي مقام و عبادة الحج تنحسر الفدية في الصيام ، و هو عبادة مطهرة للروح و مزكية للنفس (لعلكم تتقون) .

أو (الصدقة) و هي عبادة مطهرة للنفس و مزكية للروح قال تعالى : ﴿ **خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها** ﴾ 75 ، أو النسك و هو الذبيحة لله وهي قربان لله مطهر للنفس و مزك للروح .

فكان الصيام فدية مراعاة للفقراء من الحجيج الذين لا يجدون ما ينفقون ، و كانت الصدقة فدية للوسطاء من الناس و العاجزين عن الصيام و كان النسك للأغنياء القادرين و في كل ذلك مطهرة وتزكية ، و في كل ذلك منفعة و تحقيق مصلحة . و نلاحظ أن ترتيبها محكم ودقيق فمن غير القادر (العاجز) إلى القادر المتوسط إلى القادر الغني ، و هذه كلها شرائح تحج بيت الله كل عام ، و نرى هنا أن الفدية

بالنفس غير صالحة في هذا المقام رغم أنها فدية لأن القاعدة الشرعية في القرآن تقول : ﴿ **و لا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة** ﴾ 76 ، هذا من جهة و من جهة ثانية إن أحكام الله الشرعية من عبادات ومعاملات لم تكن للناس إلا رحمة تحقق لهم المصلحة وتدفع عنهم المفسدة . إذا فالفدية هي الصيام ، و الصدقة والنسك ، وعلى هذا نقول الفدية ما يقي به الإنسان نفسه من صيام أو صدقة أو نسك يبذله في عبادة قصر فيها ، و التقصير يكون ناجما عن مرض أو أذى بالرأس على حد الآية الكريمة .

ولما كان الصيام خارجا عن الحج ، وكانت الصدقة خارجة عن الحج ، و كانت النسك خارجا هو أيضا عن الحج سمي بالفدية لأن الإنسان فيها يبذل قصارى ما عنده و يزيد فكأنه يؤدي الحج ويصوم أو يتصدق أو ينسك فتكون الفدية ساقطة على ما زاد عن الفريضة المقصودة وهي الحج، ومن هنا فهي كلمة جامعة لخصال كثيرة و شاملة لمعاني عديدة و لا يمكن لمصطلح النسك أو الصيام أو المال أن يقوم مقامها في الدلالة و المعنى و المقصد و عليه فلا ترادف بين الفدية وهذه المصطلحات الثلاث .

- **أحصرتم :**

قال الجوهري : << حصره يحصره حصرا ضيق عليه و أحاط به و بابه نصر ، والحصير أيضا المحبس قال تعالى : ﴿ **وجعلنا جهنم للكافرين حصيرا** ﴾ 77 ، والحصر العي و هو أيضا ضيق الصدر . يقال حصر صدره أي ضاق و بابها طرب ، أما قوله تعالى : ﴿**حصرت صدورهم** ﴾ 78 فأجاز الأخفش و الكوفيون أن يكون الماضي حالا و لم يجوزه سيبويه إلا مع (قد) ، و جعل حصرت صدورهم على جهة الدعاء عليهم و كل من امتنع من شيء فلم يقدر عليه فقد حصر عنه . قال ابن السكيت أحصره المرض أي منعه من السفر أو من حاجة يريدها قال تعالى : ﴿ **فإن أحصرتم** ﴾ 79 ، قال : و قد حصره العدو يحصرونه أو ضيقوا عليه وأحاطوا به ، وبابه نصره . قال أبو عمر : حصره الشيء و أحصره حبسه >>80 . وقال أحمد ابن فارس : << الحاء و الصاد و الراء أصل واحد و هو الجمع و الحبس و المنع . والحصر العي : كأن الكلام حبس عنه ومنع منه . والحصر ضيق الصدر و من الباب الحصر وهو اعتقال النطق ويقال منه حصر وأحصر والناقة الحصر وهي الضيقة الاحليل والقياس واحد. فأما الاحصار فأن يحصر الحاج عن البيت لمرض أو نحوه و ناس يقولون حصره المرض وأحصره العدو >> 81 . و هو الرأي الذي نوافق عليه إذ تباين المعاني موجب لتباين الصيغ والألفاظ . وقال الراغب الأصفهاني : << الحصر التضيق قال الله تعالى : ﴿ **و أحصروهم** ﴾ 82 ، أي ضيقوا عليهم ، و قال : ﴿ **وجعلنا جهنم للكافرين حصيرا** ﴾ 83 ، أي حابسا قال الحسن معناه

مهادا كأنه جعله الحصير المرمول فإن الحصيرا سمي بذلك لحصر بعض طاقاته على بعض . قال لبيد : (و معالم غلب الرقاب كأنهم * * * جن لدى باب الحصير قيام) .

أي لدى سلطان و سميته بذلك لكونه محصورا نحو محجب و إما لكونه حاصرا أي مانعا لمن أراد أن يمنعه من الوصول إليه ، و قوله تعالى : ﴿ **سيدا و حصورا** ﴾ **84** فالحصور الذي لا يأتي النساء ، أما من العنة و إما من العفة و الاجتهاد في إزالة الشهوة و الثاني أظهر في الآية لأن بذلك يستحق المحمدة و الحصر و الاحصار المنع من طريق البيت فالاحصار يقال في المنع الظاهر كالعدو و المنع الباطل كالمرض و الحصر لا يقال إلا في المنع الباطن فقوله : ﴿ **فإن أحصرتم** ﴾ 85 محمول على الأمرين و كذلك قوله : ﴿ **للفقراء الذين أحصروا في سبيل الله** ﴾ **86** قوله : ﴿ **أو جاءوكم حصرت صدورهم** ﴾ **87** ، أي ضاقت بالبخل و الجبن ، و عبر عنه بذلك ، كما عبر عنه بضيق الصدر و عن ضده ، بالبر و السعة >>88 .

فمما سبق نلمس مرة أخرى هذه الدقة المحكمة في توظيف المفردات القرآنية ذلك أن مفردة (أحصر) تفيد دلالة المنع الظاهر و المنع الباطن و يظهر الفرق بينها و بين حصر في المبنى والمعنى بدقة إذ أن حصر تفيد دلالة المنع الباطن فقط كالمرض و نحوه أما أحصر فتفيد دلالة المنع الظاهر كالعدو و نحوه ، و عند قوم تجمع بينهما و كلاهما يشترك في معنى جامع كل هو التضييق و المنع ، ويفترقان كون الأولى باطنا و الثانية باطنا و ظاهرا عند قوم و ظاهرا فقط عند آخرين و تحليل الرأي هذا كالآتي :

إن صيغتي حصر و أحصر تشابهتا في الأصول الثالثة فكان عندئذ المعنى العام الجامع والمشترك وأعني التضييق و المنع فلما افترقتا في حروف الزيادة فزيدة الألف فصار أحصر زيد في معناها ، على حصر فصارت أحصر تعني المنع الظاهر و المنع الخفي بينما حصر اقتصرت على المنع الباطن فقط وفي الاختلاف الصيغتين اختلاف في المعنيين و من هنا كان القرآن الكريم دقيقا حين توظيفه صيغة أحصر دون حصر في هذا المقام بالذات ، و من هنا أيضا علت ألا ترادف بين المفردتين.

- **استيسر :**

قال الجوهري : << تيسر له كذا و استيسر له بمعنى أي تهيأ >>89 . وقال أحمد ابن فارس : << الياء و السين و الراء أصلان يدل أحدهما على انفتاح شيء و خفته و الآخر على عضو من الأعضاء ، فالأول اليسر ضد العسر و اليسرات : القوائم الخفاف و يقال : فرس حسن التيسور أي حسن نقل القوائم قال الشاعر : قد بلوناه على علاته * * * و على التيسور منه و الضمر

و من الباب يسرت الغنم إذا كثر لبنها و نسلها قال :

هما سيدانا يزعمان و إنما * * * يسوداننا إن يسرت غناما هما

ويقال رجل يسر ويسر أي حسن الانقياد . واليسار الغنى وتيسر الشيء واستيسر ويسر مكان >>90 وقال الراغب الأصفهاني : << اليسر ضد العسر قال تعالى : ﴿ **يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر** ﴾ 91 ، و قال : ﴿ **سيجعل الله بعد عسر يسرا** ﴾ 92 ، ﴿ **و سنقول له من أمرنا يسرا** ﴾ 93 وقال : ﴿ **فالجاريات يسرا** ﴾ 94 . و تيسر كذا و استيسر أي تسهل . قال : ﴿ **فإن أحصرتم فما استيسر من الهدي** ﴾ 95 ، و قال : ﴿ **فاقراو ما تيسر منه** ﴾ 96 ، أي تسهل و تهيأ ، ومنه أيسرت المرأة و تيسرت في كذا أي سهلته و هيأته قال تعالى : ﴿ **و لقد يسرنا القرآن للذكر** ﴾ 97 ، وقال: ﴿ **فإنما يسرناه بلسانك** ﴾ 98 ، و اليسرى : السهل و قوله : ﴿**فسنيسره لليسرى** ﴾ 99 ﴿ **فسنيسره للعسرى**﴾ 100 ، فهذا و إن كان أعاره لفظ التيسير فهو على حسب ما قال الله عز وجل: ﴿ **فبشره بعذاب أليم** ﴾ 101 >>102 .

ومن هذا العرض المركز في بيان الدلالة اللغوية لمفردة (استيسر) نخلص إلى القول بأن تيسر واستيسر اشتركا في الأصول الثلاثة و في معنى تسهل على حد قول الراغب الأصفهاني في معجمه والجوهري في صحاحه و أبن فارس في مقاييسه إلا أنه بالتعمق الدقيق والملاحظة السديدة نرى أنهما متميزان و متباينان و أن كل واحد منهما قد خص بمعنى لا يقوى على أدائه الأخر إذ أن القرآن الكريم كان دائما دقيقا ، في استعمال الصيغتين ، قال في الأولى : ﴿ **فاقرأوا ما تيسر منه** ﴾ 103 .

وتكون هذه الصيغة في البعض من الكل . و قال في الثانية : ﴿**فما استيسر من الهدي** ﴾ 104 ، وتكون هذه الصيغة في الكل اليسير و السهل و نضيف أن اختلاف الجنسين يوجب في لغة القرآن اختلاف الصيغتين فتكون تيسر لما هو معنوي عقلي غير محسوس ولا ملموس و تكون استيسر لما هو مادي وحسي ملموس . و من هنا نقول في تيسر أنها تحمل دلالة بعض ما تيسر لكم من القرآن قراءة واستيسر تحمل دلالة الكل الميسر أي أهدوا هديا ميسورا في متناولكم و قدرتكم ، و عليه فلا ترادف بين تيسر واستيسر و أن لكل صيغة دلالتها الخاصة .

*** أفـــاض :**

قال الجوهري : << قال الأصمعي لا يقال فاض الرجل و لا فاضت نفسه إنما يفيض الدمع والماء و أفاض الماء على نفسه أي أفرغه ، و أفاض الناس من عرفات إلى منى أي دفعوا و كل دفعة

إفاضة و الفيض نيل مصر و نهر البصر أيضا >>105 . وقال الراغب الأصفهاني : << فاض الماء إذا سال منصبا ، قال تعالى : ﴿ **ترى أعينهم تفيض من الدمع** ﴾ **106** ، و أفاض إناءه إذا ملأه حتى أساله ، و أفضته ، قال تعالى : ﴿ **أن أفيضوا علينا من الماء** ﴾ **107** ، ومنه فاض صدره بالسر ، أي سال و رجل فياض أي سخي و منه أستعير : أفاضوا في الحديث إذا خاضوا فيه قال تعالى : ﴿ **لمسكم فيما أفضتم فيه عذاب أليم** ﴾ **108**، وقال : ﴿ **هو أعلم بما تفيضون فيه** ﴾ **109** ، و قال : ﴿**إذ تفيضون فيه** ﴾ **110** ، و حديث مستفيض منتشر والفيض الماء الكثير يقال : إنه أعطاه غيضا من فيض أي قليلا من كثير ، و قوله : ﴿ **أفضتم من عرفات** ﴾ **111**، أي دفعتم منها بكثرة تشبيها بفيض الماء >>112 .

ومن هذا نرى أن مصطلح أفضتم دقيق المدلول و محكم الاستعمال إذ يتعذر لمصطلح آخر أن يحمل دلالته ذلك أن المقام مقام حج ، و الحج مؤتمر عالمي شبيه بيوم الحشر و النشر ، ﴿ **كأنهم جراد منتشر** ﴾ **113** ، قال تعالى : ﴿ **وأذن في الناس بالحج يأتوك رجال و على كل ضامر يأتين من كل فج عميق** ﴾ **114** . وبالتالي فعدد الخلائق كثير و كثير جدا إذ لا يناسب المقام هذا إلا فعل يحمل دلالة الكثرة الكثيرة و كذا دلالة التوجه إلى المكان المقصود ، و هذان المدلولان لا ترقى إلى التعبير عنهما الأفعال التالية :

(توجهوا) ــ و (أقصدوا) ــ و (أنزلوا)) – لأنها جميعا محصورة دلالتها في القصد و التوجه الى المكان المعلوم ، و قد تقول لعشرة من الناس أو مائة منهم إذا قضيتم مناسككم فتوجهوا أو أنزلوا أو أقصدوا ، لكن لا يجوز لك أن تقولها في مقام الملايين من البشر لأن المقامين مختلفان عددا و تضاريسا ، و الدقة تطلب منك هنا إحكام التوظيف للمفردات و الاستعمال لها بدقة و ذلك باختيار الأنسب لهذا المقام و ليس حينئذ إلا أفيضوا الدالة على الكثرة و الحركة معا ضف إلى ذلك أن التوظيف الحسن للمفردة هو ما راعى المقصد منها إذ هذا الأخير له دور بالغ في انتقائها وفي بلورة الصيغة البيانية في القرآن الكريم ، فالمقصد من اختيار هذه المفردة (أفيضوا) هو إبرازا للكثرة المتدفقة والمندفعة والمتوجهة من عرفات إلى منى ، ومقام الحج تناسبه هذه المفردات الخاصة والمتميزة ، ويضاف إلى هذه الدقة ﴿ **من عرفات** ﴾ هو جبل و فيضان الماء يكون أقوى و أعظم إذا فاض من الجبل و هو موطنه الأصلي . و الحج عرفة كما قال صلى الله عليه وسلم أي من أعلى إلى أدنى وهي برأينا صورة

الفيضان الحقيقية . لذلك صلحت (أفيضوا) في هذا الموضوع من حيث لم تصلح غيرها الذي ذكرنا قبل و عليه فلا ترادف بين أفيضوا و(توجهوا) و (أقصدوا) و (أنزلوا) إذ الكل له دلالته الخاصة و الدقيقة .

*** قضيتـــــم :**

قال الجوهري : << القضاء الحكم و قضى يقضي قضاء حكم و منه قوله تعالى : ﴿ **و قضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه** ﴾ **115** >>**116** . وقال أحمد ابن فارس : << القاف والضاد والحرف المعتل أصل صحيح يدل على إحكام و إتقان أمر و إنفاذه لجهته قال تعالى : ﴿**فقضاهن سبع سموات في يومين** ﴾ **117**، أي أحكم خلقهن قال الشاعر أبو ذئيب :

وعليهما مسرودتان قضاهما * * * داود أو صنع السوابغ تبع .

ولذلك سمي القاضي قاضيا لأنه يحكم الأحكام و ينفذها >>118 . وقال الراغب الأصفهاني:

<< قضى القضاء فصل الأمر قولا كان ذلك أو فعلا و كل واحد منهما على وجهين إلا هي وبشري فمن القول الإلهي : ﴿ **وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه** ﴾ **119** ، أي أمر بذلك ، ﴿ **وقضينا إلى بني إسرائيل في الكتاب** ﴾ **120** ، فهذا قضاء بالإعلام و الفصل في الحكم أي أعلمناهم وأوحينا إليهم وحيا جزما . ومن القول البشري : نحو قضى الحاكم بكذا ، فإن حكم الحاكم يكون بالقول ومن الفعل البشري ﴿ **فإذا قضيتم مناسككم** ﴾ **121** >>**122** .

وما يستخلص من هذا العرض أن مفردة قضيتم دقيقة و محكمة الاختيار و الاستعمال إذ تدل أولا على الإحكام و الإتقان و ثانية على الإنفاذ و الإنهاء و هذا أمر يناسب طبيعة أحكام الحج ومناسكه ، إذ يجب أداؤها بإتقان و إحكام و على تمام و بشروطها ، و إلا بطلت ، ذلك أن الإحكام موجب للخشوع و التقوى و حسن الاعتبار . أما السرعة في الفعل من أجل الإنفاذ فقط فهي متلفة للخشوع و مذهبة للتقوى و هذا مما لا يقبله الله تعالى في عبادته . ومن هنا فلفظة أنهيتم لا تؤدي الدلالة الكاملة و كذلك أنفذتم لا تقوى على أداء المعنى الصحيح المحكم الذي تحمله صيغة قضيتم كما ذكرنا و عليه فلا ترادف بين قضى وأنهى و أنفذ فأعرف ذلك .

*** الفســـوق :**

قال الجوهري : << فسقت الرطبة إذا خرجت عن قشرها و فسق الرجل يفسق و يفسق أيضا ، عن الأخفش فسق و فسوقا أي فجر ، و يقال فسق عن أمر ربه أي و الفسيق الدائم الفسق و الفويسقة : الفأرة ، و يقال في النداء : يا فسق ، يريد ، يا أيها الفاسق ... >>123 . وقال الراغب الأصفهاني :

<< فسق فلان خرج عن حجر الشرع و ذلك مثل قولهم فسق الرطب إذ خرج عن قشره و هو أعم من الكفر و الفسق يقع بالقليل من الذنوب و بالكثير لكن تعرف فيما كان كثيرا، وأكثر ما يقال لمن التزم حكم الشرع و أقر به ثم أخل بجميع أحكامه أو ببعضه ، وإذا قيل للكافر الأصل فاسق فلأنه أخل بحكم ما التزمه العقل أو اقتضته الفطرة ، قال تعالى : ﴿**ففسق عن أمر به** ﴾ 124 ، و قال : ﴿ **ففسقوا فيها** ﴾ 125 ، و قال : ﴿ **و من كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون** ﴾ 126، أي من يستر نعمة الله فقد خرج عن طاعته فالفاسق أعم من الكافر و الظالم أعم من الفاسق قال ابن الأعرابي : لم يسمع الفاسق في وصف الإنسان في كلام العرب و إنما قالوا : فسقت الرطبة عن قشرها >>127 .

وما نلحظه على هذه المفردة فسوق في هذا المقام أنها دقيقة المدلول و محكمة الإستعمال، إذ هي تحمل دلالة الخروج عن حجر الشرع ، وغالبا ما يكون استعمالها لمن التزم حكم الشرع و أقر به ثم أخل ببعض أو جميع أحكامه . و هذا هو الأصل في المدلول فالحجيج كلهم أقروا بالشرع والتزموا به ومن خرج عن بعضه في الحج يكون قد فسق . و لا يكون هنا مصطلح (كفر) و لا (ظلم) لأن هذين لهما مقامهما و ظرفهما ، فالكفر مثلا هو جحود أصل من أصول الدين كالإيمان بالله و تغطيته نكرانا لأن أصل الكلمة عند العرب تطلق على الفلاح الذي يدفن الحبة في التراب و يغطيها أي و قد سمي بالكافر ، و من هنا علم عدم مناسبة كفر لمقام الحج وعلم مناسبة فسق للسياق و المقام و عليه فلا ترادف بين فسق وكفر وظلم فاعرف ذلك .

*** الجدال :**

قال الجوهري : << جادلة خاصمه مجادلة وو جدالا و الاسم الجدل و هو شدة الخصومة >>128 . وقال أحمد ابن فارس : << الجيم و الدال و اللام أصل واحد و هو من باب استحكام الشيء في استرسال يكون و امتداد الخصومة و مراجعة الكلام و هو القياس الذي ذكرناه >>129. وقال الراغب الأصفهاني : << الجدال هو المفاوضة على سبيل المنازعة والمغالبة، وأصله من جدلت الحبل أي أحكمت فتله ، و من الجديل و جدلت البناء أحكمته ودرع مجدولة و الأجدل الصقر المحكم البنية ، والمجدل القصر المحكم البناء و منه الجدال فكأن المتجادلين يفتل كل واحد الأخر عن رأيه و قيل الأصل في الجدال الصراع و إسقاط الإنسان صاحبه على الجدالة وهي الأرض الصلبة .

قال تعالى : ﴿ **و جادلهم بالتي هي أحسن** ﴾ 130 ، و قال : ﴿ **الذين يجادلون في آيات الله**﴾ 131، وقال : ﴿ **و كان الإنسان أكثر شيء جدلا** ﴾ 132 ، و قال : ﴿ **ما ضربوه لك إلا**

جـــــدلا ﴾ 133 ، وقال :**﴿ و لا جدال في الحج ﴾ 134** ، و قال : **﴿ يا نوح قد جادلتنـــا فـــأكثرت جدالنا ﴾ 135>>136** .

من هذه الوقفة اللغوية على المعاجم العربية في كلمة جدال نتبين مرة أخرى دقة في المدلول وإحكاما فـي الاستعمال للمصطلح ، إذ أن الحج تشهده خلق كبير ، و في الخلق أفراد ومذاهب ، و في تأدية المناســك أراء و مذاهب ، و عليه فجو مثل هذا هو مرتع خصب للجدال ، والخصومة و الاستبداد بالرأي ، فـــإذا حصل ذلك واشتد ذهبت معاني الوحدة و القوة و الأخوة والتقوى و كل هذه المعاني هي من مقاصد الحج الكبرى ، قال تعالى : **﴿ و لا تنازعوا فتفشلوا وتذهـــــــب ريحكم ﴾ 137** ، وفي إثبـــات نـــزوع نفس الإنسان إلى الجدال قال تعالى : **﴿ وكان الإنسان أكثر شيء جدلا ﴾ 138** ، و لما كان الجـــدال لا يأتي بالخير لا صغيره و لا كبيره نهى عنه الله بل نهى حتى أهل الكتاب ، قـــال تعـــــالى :**﴿ و لا تجادلوا أهلالكتاب إلا بالتي هي أحسن ﴾ 139** ، و قال : **﴿و جادلهم بالتي هي أحسن ﴾ 140** ، و من هنا كان استعمال لفظة جدال في هذا المقام أحكم من غيرها لأن أصلها هو الصراع و إســقاط الإنســان صاحبه على الجدالة ، وهي الأرض الصلبة و هذا المعنـــى لا تؤديـــه صيغـــة المنازعـــة و لا صيغـــة المخاصمة ولا المفاوضة لأنها لا تتوفر بدقة على معاني المجادلة كما رأينا و عليه فلا ترادف بينهما .

- **المناســـــك :**

قال الـــراغب الأصفهاني : << النسك العبادة و الناسك العـــابد و أختـــص بأعمـــال الحـــج ، والمناسك مواقف النسك و أعمالها ، و النسيكة مختصة بالذبيحة قال تعالى : **﴿ ففديـــة مـــن صيـــام أو صدقة أو نســـك ﴾ 141** ، وقـــال : **﴿ فإذا قضيتـــم مناسككم ﴾ 142** ، و قـــال : **﴿ منســـــكا هـــم ناسكوه ﴾ 143 >>144** . وقال إبن منظور : << فالمناسك جمع منسك و منســـك بفتـــح الســـين وكسرها ، وهو المتعبد ويقع على المصدر و الزمان و المكان ثم سميت أمور الحـــج كلـــها مناســـك ، والمنسك والمنسكالمذبح ، وقد نسك ينسك نسكا إذا ذبح ، و نسك الثوب غسله بالماء و طهره فهو منسوك ، قال الشاعر :

لا ينبت المرعى سباخ عراعر * * * و لا نسكت بالماء ستة أشهر .

وأرض ناسكة خضراء حديثة المطر فاعلة بمعنى مفعولة و النسيك الذهب و النسيك الفضة .

عن ثعلب النسيكة القطعة الغليظة منه ابن الأعرابي : النسك سبائك الفضة ، و كل سبيكة منها نســـيكة، وقيـــل للمتعبد نـــاسك لأنه خلص نفسه و صفاها لله تعالى >>145 . وسميت أحكام الحج منـــــــاسك

لأن المقصد الأكبر منه هو التزكية والتصفية للنفوس والأرواح ، فكأن الناسك في الحج يكون قد خلص نفسه وصفاها من دنس الأثام كالسبيلة المخلصة من الخبث ، فتكون بذلك كلمة (نسك) حملت مدلول الذبيحة قربانا لله ، ومدلول العبادة المخلصة ومدلول التزكية والتصفية للنفس من الدنس والآثام ، مما لا تقوى على حمل دلالته المصطلحات التالية : العبادة والأحكام ، والشعائر إذ لكل مدلولها الخاص ومقامها المتميز ، ومن هنا يتبين ألا ترادف بين مصطلح (مناسك) والمفردات الأخرى كالعبادة والأحكام والشعائر التي قد يظن أنها من المترادفات .

*** فاذكروا :**

قال أحمد بن فارس : << ذكرت الشيء خلاف نسيته ثم حمل عليه الذكر باللسان فيقولون اجعله منك على ذكر بضم الذال أي لا تنساه ، و الذكر العلاء و الشرف و هو قياس الشرف >>146.

وقال الراغب الأصفهاني : << الذكر تارة يقال و يراد به هيئة للنفس بها يمكن للإنسان أن يحفظ ما يقتنيه من المعرفة و هو كالحفظ إلا أن الحفظ يقال اعتبارا باحترازه و الذكر يقال اعتبارا باستحضاره وتارة يقال لحضور الشيء القلب أو القول و لذلك قيل الذكر ذكران ذكر بالقلب وذكر باللسان ، و كل واحد منهما ضربان ذكر عن نسيان و ذكر عن غير نسيان بل عن ادامة الحفظ و كل قول يقال له ذكر فمن الذكر باللسان قوله تعالى : ﴿**و لقد أنزلنا إليكم كتابا فيه ذكركم** ﴾ **147** و من الذكر بالقلب و اللسان معا قوله : ﴿**فاذكروا الله كذكركم آ باءكم أو أشد ذكرا** ﴾ **148** و قوله : ﴿ **فاذكروا الله عند المشعر الحرام** ﴾ والذكرى هي كثرت الذكر و هي أبلغ من الذكر قال تعالى:﴿ **و ذكر فان الذكرى تنفع المؤمنين** ﴾ **149>>150.**

ومن هذا العرض نلحظ الدقة في المدلول والإحكام في استعمال مصطلح (فاذكروا) الشامل للعديد من المعاني في آن واحد نذكر منها الذكر باللسان كالتسبيح و التحميد و التهليل والتكبير والقرآن والدعاء و أطايب الكلام و الذكر بالقلب و الذكر الذي هو خلاف النسيان والذكر الذي هو العلو و الشرف و هي معاني كلها محتواة في قوله : (فاذكروا) ، ولما كانت مقامات الناس في الحج مختلفة و متعددة لكثرتهم كانت أذكارهم مختلفة و متعددة كذلك تبعا ، من داع إلى ذاكر إلى مسبح إلى متأمل إلى باك إلى مناد إلى مناج إلى تال للقرآن ، فلو استعمل القرآن الكريم لفظة خاصة لهذا المقام الكبير لما صلحت ، كأن يوظف (سبحوا) أو (ادعوا) أو (اتلوا) ، ولو خصص بواحدة منها لبطل غيرها و لا شق على الناس الذين لا يعرفون القراءة كالأعاجم مثلا وهنا تنتفي الدقة في المصطلح القرآني المحكم وعليه فليس من المصطلحات الشاملة والدقيقة والجامعة لهذا المقام سوى (فاذكروا) وزيادة على شموليتها فإنها

متضمنة لمعاني التيسير و رفع الحرج عن الناس و من هنا فكل مصطلح من المصطلحات التالية : كالدعاء والقراءة والتسبيح والنداء والمناجاة والتكبير والتهليل والتحميد هي أجزاء من الذكر ، و الذكر يشملها جميعا ، ومن هنا فلا ترادف بين الذكر و بين هذه المصطلحات سالفة الذكر.

*** نصيب :**

قال أحمد بن فارس : << النون و الصاد و الباء أصل صحيح يدل على إقامة شيء واهداف الانتصاب في الاستواء يقال نصبت الرمح و غيره أنصبه نصبا و ناقة نصباء مرتفعة الصدر والنصب حجر كان ينصب فيعبد و يقال هو النصب و هو حجر ينصب بين يدي الصنم تصب عليه دماء الذبائح للأصنام . و غبار منتصب أي مرتفع ، و النصيب الحوض ينصب من الحجارة. و النصيب الحظ من الشيء يقال هذا نصيبي أي حظي و هو من هذا كأنه الشيء الذي رفع لك و أهدف . و النصبة جنس من الغناء لعله مما ينصب أي يعلى به الصوت ، و بلغ المال النصاب الذي تجب فيه الزكاة كأنه بلغ ذلك المبلغ و ارتفع إليه ، و يقول أهل العربية في الفتح هو النصب ، كأن الكلمة تنتصب في الفم انتصابا >>151 . وقال الراغب الأصفهاني : << النصيب الحظ المنصوب أي المعين قال تعالى : ﴿ **ألم تر إلى الذين أوتوا نصيبا من الكتاب** ﴾152 >>153 .

ولما كانت الحسنة ترفع صاحبها إلى أعلى المقامات جاء الجزاء مناسبا لها بدقة و ذلك بتوظيف كلمة (نصيب) و هو الحظ من الشيء ، وهو من هذا كأنه الشيء الذي رفع لك وأهدف ، وفضلا على إقامة الشيء و أهداف في استواء و على معنى الرفعة فإن كلمة (نصيب) لا تصاحب إلا لفظة (حسنة) أو ما جاء على معناها ، و منه قوله تعالى : ﴿ **ربنا آتنا في الدنيا حسنة و في الآخرة حسنة ، وقنا عذاب النار أولئك لهم نصيب مما كسبوا و الله سريع الحساب** ﴾ 154، ومنه قوله أيضا : ﴿ **من يشفع شفاعة حسنة يكن له نصيب منها** ﴾ 155 لأن الحسنة ترفع صاحبها و النصيب هو الحظ الذي يرفع إلى صاحبه من جراء الفعل الحسن ، و من هنا لا ترادف صيغة جزاء الجامعة للحسن و السيىء و بالتالي فلا تناسب مقام الآية الكريمة . ثم أنظر إلى الدقة القرآنية في قوله تعالى : ﴿ **من يشفع شفاعة حسنة يكن له نصيب منها ، و من يشفع شفاعة سيئة يكن له كفل منها** ﴾ 156 . ويقول الراغب الأصفهاني : << فان الكفل هنا ليس بمعنى الأول و هو أن الكفل لما كان مركبا ينبوا براكبه صار متعارفا في كل شدة كالسيساء وهو العظم الناشيء من ظهر الحمار ، فيقال لأحملنّك على الكفل وعلى السيساء ، ولأركبنك الحسرى الرزايا قال الشاعر:

و حملناهم على صعبة زوراء *** يعلونها بغير وطاء

و معنى الآية من ينضم إلى غيره معينا له في فعلة حسنة يكون له منها نصيب ، و من ينضم إلى غيره معينا له في فعلة سيئة يناله منها شدة و قيل الكفل الكفيل ، و نبه أن من تحرى شرا فله من فعله كفيل يسأله كما قيل ، من ظلم فقد أقام كفيلا بظلمه تنبيها أنه لا يمكنه التخلص من عقوبته>>157. وقال أحمد بن فارس : << والكفل في بعض اللغات الضعف من الأجر ، وأصله ما ذكرناه أولا كأنه شيء يحمله حامله على الكفل الذي يحمله البعير ويقال ذلك في الإثم >>158 .

وبهذا التوضيح تتجلى دقة القرآن الكريم وإحكامه في توظيف المفردة ' فالنصيب يقابل الكفل فهذا في الحسنة و ذاك في السيئة أما مصطلح الجزاء فيجمع الحسن و السيئ معا إذ تقول ﴿ **جزاءا وفاقا** ﴾ 159 في السيىء و تقول ﴿ **جزاء من ربك عطاء حسابا** ﴾ 160 في الحسن، وعليه فلا ترادف بين هذه المصطلحات في القرآن الكريم.

*** تفعلوا :**

ذكر الإمام الزمخشري قولا حسنا يبين فيه الفروق القائمة بين (فعل) و(عمل) فقال : << والفرق بينهما أن العمل أخص من الفعل فكل عمل فعل و لا ينعكس ، و لهذا جعل النحاة الفعل في مقابلة الاسم لأنه أعم ، و العمل من الفعل ما كان مع امتداد لأنه فعل و باب فعل لما تكرر و قد اعتبره الله تعالى فقال : ﴿ **يعملون له ما يشاء** ﴾ 161 ، حيث فعلهم بزمان وقال: ﴿**و يفعلون ما يؤمرون** ﴾ 162 ، حيث يأتون بما يؤمرون في طرفة عين فينقلون المدن بأسرع من أن يقوم القائم من مكانه . و قال تعالى : ﴿ **مما عملت أيدينا** ﴾ 163، و قال : ﴿ **و ما عملته أيديهم** ﴾ 164 ، فان خلق الأنعام و الثمار و الزرع بامتداد . و قال : ﴿ **ألم تر كيف فعل ربك بعاد** ﴾ 165، وقال : ﴿ **و تبين لكم كيف فعلنا بهم** ﴾ 166 ، فإنها إهلاكات وقعت من غير بطيء. وقوله : ﴿**عملوا الصالحات** ﴾ 167 ، حيث كان المقصود المثابرة عليها لا الإتيان بها مرة ، وقال : ﴿**وافعلوا الخير** ﴾ 168 بمعنى سارعوا ، و قال : ﴿ **والذين هم للزكاة فاعلون** ﴾ 169 ، أي يأتون بها على سرعة من غير توان في دفع حاجة الفقير ، فهذا هو الفصاحة في اختيار الأحسن في كل موضع >>170. وقال الراغب الأصفهاني : << العمل فعل يكون من الحيوان بقصد فهو أخص من الفعل لأن الفعل قد ينسب إلى الحيوانات التي يقع منها فعل بغير قصد وقد ينسب إلى الجمادات ، والعمل قلما ينسب إلى ذلك و لم يستعمل العمل في الحيوانات إلا في قولهم البقر العوامل ، والعمل يستعمل في الأعمال الصالحة

والسيئة ؛ قال تعالى: ﴿**إن الذين آ منوا وعملوا الصالحات** ﴾ 171، ﴿ **و نجني من فرعون وعمله** ﴾ 172، ﴿ **إنه عمل غير صالح** ﴾ 173>>174 .

وقال في الفعل : << الفعل هو التأثير من جهة مؤثر و هو عام لما كان بإجادة أو غير إجادة ، و لما كان بعلم أو بغير علم وقصد أو غير قصد و لما كان من الإنسان و الحيوان والجمادات ، قال تعالى : ﴿ **و ما تفعلوا من خير يعلمه الله**) 175، و قال :﴿ **و من يفعل ذلك عدوانا وظلما** ﴾ 176 >>177 .

ومن هذا الذي عرض في دلالة (عمل) و (فعل) نلحظ أن (عمل) أخص من (فعل) ، وأن هذا الأخير هو عام لما كان بإجادة أو غير إجادة و عليه فكل عمل فعل و لا ينعكس و لهذا جعل النحاة الفعل في مقابلالاسم لأنه أعم و عليه نقول لا ترادف بين المصطلحين و أن لكل ظرفه وخاصيته و مقامه.

*** فضلا :**

قال الراغب الأصفهاني : << الفضل الزيادة عن الاختصار ، و ذلك ضربان محمود كفضل العلم و الحلم ، و مذموم كفضل الغضب على ما يجب أن يكون عليه ، و الفضل في المحمود أكثر استعمالا من الفضول في المذموم ، و الفعل الثالث قد يكون عرضيا فيوجد السبيل على اكتسابه و من هذا النوع التفضل المذكور في قوله تعالى : ﴿ **و الله فضل بعضكم على بعض في الرزق** ﴾ 178، ﴿**ليبتغوا فضلا من ربكم** ﴾ 179 ، يعني المال و ما يكتسب ..>>180 ، وقد تلحظ من هذا أن القرآن الكريم عبر بمصطلح (الفضل) دون (التجارة) ليبرز مدى ما تفضل الله به لعباده بهذه الرخصة في الحج ثم ليدل به على الفضل الذي هو زيادة في الرزق والكسب حتى يبقى الحج هو الأصل والأساس وهو الفرْض ، و ما دون ذلك هو الفضل فلا ينصرف الناس عنه إلى اكتساب الرزق ، و لا يجعلون منه فرصة السنة للاستكثار من المال و الرزق الحسن ،و من ذلك يضيع الحج و تضيع مقاصده ، و معنى هذا كله أن مفردة فضل في هذا المقام جمعت معاني دقيقة منها الفضل في الزيادة و منها الفضل الذي هو التفضل و التكرم على العباد، و منها الفضل الذي هو المال و الكسب و هذه كلها معان مرادة من لفظة واحدة ، و هو الذي لا تقوى على دلالته لفظة (تجارة) أو (مال) . ولو عبر عنه بهذه المصطلحات (التجارة أو المال) لا نصب الناس إليها و لتركوا الحج ، خصوصا إذا علمنا ما للمال والكسب من مكانة في قلوب الناس و عليه تضيع مقاصد الحج ، ومن هنا أحكمت مفردة (فضل) في الآية من حيث لم تصلح كلمة (تجارة) أو مال لهذا المقام الجليل ، و عليه فلا ترادف بينهما.

وخلاصة المبحث :

إن المفردة القرآنية في آية الحج محكمة غاية الإحكام في مبناها ومعناها وفي مقصدها ، وذلـــك هو سر إعجازها مفردة ومركبة ، ونوجز بعض سمات الإعجاز البياني في المفردة المحكمة فيما يلي:

- الدقة في الاختيار والإحكام في الاستعمال .
- التناسب والتعانق والتجاذب البديع بين المفردات .
- العموم للعموم والخصوص للخصوص ، والجزء للجزء والكل للكل .
- في المفردة القرآنية المحكمة لا تفارق الدلالة الأصلية الدلالة الفرعية .
- المصطلح القرآني المحكم قائم على قاعدة الثابت والمتطور في الدلالة .
- المفردة المحكمة ذات معنى أصلي واحد ومعاني فرعية متعددة .

*** النحو و البلاغة في أية الحج :**

* قوله تعالى : ﴿ **و أتموا الحج و العمرة لله** ﴾ الواو متعلقة بما قبلها كما يقول النحاة فهي إما عاطفة للوجوب و إما للاستئناف و الثانية أقوى عندي ، و الأولى ممكنة لاعتبار أن آيات القرآن الكريم متكاملة في أحكامها موضوعا و رتبة فبعد أن خلص من بيان أحكام الصيام شرع في بيان أحكام الحج وذلك في قوله : ﴿ **يسألونك عن الأهلة قل هي مواقيت للناس و الحج** ﴾181. وهي برأينا مقدمة استهلالية للدخول في تفاصيل أحكام الحج ، لكن ظهر عائق أمني على الحجيج ، وهو صد المشركين للرسول الله صلى الله عليه و سلم بالحديبية ، مما جعل أحكام القتال تبين فور الجواب عن سؤال اختلاف الأهلة ، ثم عاد بعدها إلى إتمام أحكام الحج . و في هذا الصدد يقول الأستاذ محمد رشيد رضا : <<اتصال هذه الآيات بما قبلها جلي جدا لا سيما لمن قرأ ما تقدم من التفسير ، فان آيات القتال السابقة نزلت في بيان أحكام الأشهر الحرم و الإحرام والمسجد الحرام ، فكان الغرض الأول من السياق بيان أحكام الحج بعد سياق أحكام الصيام ، لأن شهوره بعد شهره الذي هو رمضان ، و لما أراد النبي صلى الله عليه و سلم العمرة و صده المشركون أول مرة بالحديبية ، وأراد القضاء في العام القابل ، و خاف أصحابه غدر المشركين لهم واضطراره إلى قتالهم إذا هم نقضوا العهد و بدأوا بالقتال أنزل الله تعالى أحكام القتال بعد ذكر الحج في الجواب عن حكمة اختلاف الأهلة ثم عاد إلى إتمام أحكام الحج >>182 . وهذا ما يؤكد عندي استئنافية الواو و إمكانية العطف ، وهي هنا تفيد الربط و التفصيل لأن ما بعدها مفصل لأحكام الحج.

وقوله (أتموا) تحمل دلالة الجزء الذي يحصل به و بغيره الكل أو دلالة الجزء الذي يتم به الموصوف ، فهي هنا أبلغ من (أكملوا) وأنسب مع الحج ، لأن الحج أحكام و ليس حكما واحدا والحج في اللغة هو القصد على وجه التكرار و في الشريعة و هو عبارة عن قصد البيت بالعمل المشروع من الإحرام والطواف و السعي و الوقوف بالموقفين و غير ذلك قال الشاعر:

(وأشهد من عوف حلولا كثيرة *** يحجون بيت الزبرقان المزعفرا)

و يعني يكثرون التردد إليه لسؤدده . والعمرة هي الزيارة أخذ من العمارة لأن الزائر يعمر المكان بزيارته ، و هي في الشرع زيارة البيت بالعمل المشروع 183 .

والإتمام يحصل حكما بعد حكم و تقديم الحج على العمرة من باب تقديم الأصل على الفرع والفرض على التطوع . و قوله (لله) جار و مجرور لفظ الجلالة محكم الرتبة و الموقع والمعنى والمدلول و قد جاءت لتزيل كثيرا من الدرن الذي علقه الواهمون بفريضة الحج من قصد الكسب

والتجارة و الرياء و السمعة و الجدال و الرفث و الفسوق و هي أمور حصلت عبر الزمان ، لذلك جاءت لفظة الجلالة (لله) لنفي الدغل على الفريضة و الإشارة إلى وجوب الإخلاص ، فكان تأخيرها للدلالة على معنى الإخلاص ذاته و لو قدمت لدلت على الفرض دون الإخلاص وكذلك قوله تعالى في التقديم : ﴿ **و لله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا**﴾ **184** أعني يحمل دلالة الوجوب ، ومن هنا فالتقديم له دلالته الخاصة والتأخير له دلالته الخاصة والمتميزة أيضا وهذا برأينا من عين الإعجاز البياني في القرآن المحكم ، ولو قدمت في هذا الموطن لدلت على معنى بلاغي أخر كأن تقول مثلا (و لله أتموا الحج و العمرة) والمعنى البلاغي هنا هو التأكيد على خاصية الوجوب أي وجوب الإتمام ، وهذا يتنافى و أسلوب السياق القرآني القبلي فإذا دلت على الوجوب في حالة التقديم لا يصبح (لأتموا) المقام الأول الدال على وجوب الإتمام . ثم هذا يتنافى مع المقصد الأول من الآية و هو التركيز على وجوب الإتمام لا على وجوب الحج إذ هذا الأخير قد نص عليه في موطن أخر و هو قوله تعالى : ﴿ **ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا** ﴾ و هو تركيب محكم للدلالة على وجوب الحج فرضه، وهذا ما يدل أن للمقصد في النظم القرآني المحكم دورا في بلورة الصيغة البيانية له ثم إذا كان تقديم (لله) يتنافى و أسلوب السياق القبلي في الآيات القرآنية فهو أيضا يتنافى و أسلوب السياق البعدي في الآيات التاليات و هي قوله ﴿ **فإن أحصرتم** ﴾ **185** . قال أبو بكر ابن العربي : << الأعمال كلها لله خلق وتقدير وعلم وإرادة ومصدر ومورد وتصريف وتكليف ، وفائدة هذا التخصيص أن العرب كانت تقصد الحج للاجتماع و التظاهر و التناضل و التنافر و التفاخر وقضاء الحوائج وحضور الأسواق وليس لله فيه حظ يقصد و لا قربة تعتقد فأمر الله بالقصد إليه لأداء فرضه وقضاء حقه >>186 .

* وقوله : ﴿ **فإن أحصرتم** ﴾ : جملة شرطية و الفاء هنا تفيد التعقيب و هي واقعة في جملة الشرط . قال الإمام الزمخشري : الفاء تقتضي الترتيب و توجب وجود الثاني بعد الأول بغير مهلة187 .

و قوله : ﴿ **فما استيسر من الهدي**)**188** هو جواب شرط ، وإن هي شرطية جازمة تفيد فيما يترجح أن يكون أو لا يكون . يقول الإمام الزمخشري : << لا تستعمل (إن) إلا في المعاني المحتمل المشكوك في كونها >>189 . وهذا يعني أن إمكانية حصول الإحصار غير واردة، وعدم إمكانيته كذلك غير واردة فهما سواء إذ لا يمكن ترجيح هذه على الأخرى ولا العكس ولو عبر في هذا المقام ب إذا لأفادت معنى الحصول والوقوع . و استعمال صيغة الفعل أحصرتم للمجهول دليل على أن الحاصر ليس أمرا واحدا إنما هي أمور متعددة إذ قد يكون مرضا و يكون عدوا ويكون عائقا أخرا ، وقد يكون الحاصر للبعض مرضا ويكون للبعض الأخر عدوا ، لذلك تركها للعموم المجهول ، والمهم في الآية أن يحصل

الإحصار ولو عبر عنها بصيغة (أحصركم عـدو) لانتفى إحصار المرض و هذا غير مستقيم برأينا . و قوله : ﴿**احصرتم** ﴾ فعل شرط ، و في هذه الحالة يكون الحاج في ضيق شديد و إحراج كبير و تعب مضن ، وهي حالات متعبة للنفس ، و أما م هذا المقام العسير يقتضي أن يأتي الجواب في صيغة من الرفق واليسر والشفقة ظاهرة تليق بمقام المريض و المضيق عليه و ليس هنا من صيغة مناسبة لهذا المقام إلا عبارة (فما استيسر من الهدي) إذ هي أبلغ من صيغة (فاهدوا ما تيسر هديا) وهي أبلغ من صيغة الأمر وحدها (فاهدوا) . كما نلحظ فعل (استيسر) المتضمن معنى الرفق و اليسر و الرحمة بالمحصرين في هذا الجواب أمر بذبح الهدي ضمنيا في صيغة لطيفة و يسيرة تناسب مقام المرضى والمحصرين الآخرين مناسبة تامة كما نلاحظ هذا السر جليا في موضع أخر في سورة البقرة ، وبالضبط في أية المداينة في قوله : ﴿ **فإن أمن بعضكم بعضا فليؤد الذي أأتمن أمانته** ﴾ 190، ومن سورة التوبة قوله : ﴿ **فإن تابوا و أقاموا الصلاة و آتوا الزكاة فخلوا سبيلهم** ﴾ 191 ومع الأصحاء يكون الفعل الأمر الصحيح و الصريح . مثل ((خلوا)) القاضي بالوجوب . و قوله تعالى : ﴿ **و لا تحلقوا رؤوسكم حتى يبلغ الهدي محله** ﴾ 192 يوحي أن القوم كانوا يتعجلون حلق الرؤوس قبل وصول الهدي إلى الحرم أي المحل ، فجاء النهي قال ابن عمرو رضي الله عنهما : <<خرجنا معتمرين مع رسول الله صلى الله عليه و سلم فحال كفار قريش بيننا وبين البيت فنحر رسول الله صلى الله عليه و سلم بدنه وحلق رأسه >>193 .

ثم أنظر دلالة (حتى) في نظم الآية الكريمة . قال الإمام الزمخشري : << الواجب فيها أن يكون ما يعطف بها جزءا من المعطوف عليه إما أفضله كقولك : مات الناس حتى الأنبياء أو دونه كقولك : قدم الحجاج حتى المشاة . و حلق الرأس في الآية مربوط ببلوغ الهدي محله . وفي (حتى) إفادة الغاية >>194 . قال الراغب الأصفهاني : << حتى حرف يجر به تارة كإلى لكن يدخل الحد المذكور بعده في حكم ما قبله و يعطف به تارة و يستأنف به تارة ﴿ **ليسجننه حتى حين** ﴾ 195 ، ﴿**حتى مطلع الفجر**﴾ 196 و يدخل على الفعل المضارع فينصب و يرفع ، وفي كل واحد وجهان فأحد وجهي النصب : ((إلى أن)) و الثاني ((كي)) ، و قيل إن ما بعد حتى يقتضي أن يكون بخلاف ما قبله نحو قوله : ﴿ **و لا جنبا إلا عابري سبيل حتى تغتسلوا** ﴾ 197>>198 . و حتى قد تفيد الاستثناء و هي التي يمكن وضع (إلا) مكانها ، و تعرف (حتى) الاستثنائية بأنها تسبق بأداة نفي عادة ، و إن استمرار ما قبلها و نفيه لا ينقطعان بوقوع ما بعدها >>199.

والتقدير : إلا أن يبلغ الهدي محله . و توظيف القرآن الكريم حتى في هذه الآية هو لأفادت الغاية والاستثناء معا . وعليه فإنه يفهم ألا يحلق الرأس حتى يبلغ الهدي محله و غايته وهي النهاية ، ولا أمر بعدها و هذه الغاية لا تفيدها أداة ((إلا أن)) و من هنا يفهم أن (إلا أن) تفيد نقطة في طريق الوصول إلى الغاية و لا تفيد الغاية نفسها وقرينة الغاية ظاهرة في قوله : ((يبلغ)) وقوله محله . و يفهم من هذا كله أن ((إلا أن)) تفيد الاستثناء دون الغاية لذا لم تصلح في نظم هذه الآية الكريمة التي مقصد الخطاب فيها الغاية ، وعليه كانت حتى في هذا المقام أصلح وأنسب و أفصح قال الإمام النفسي : <<الخطاب للمحصرين أي لا تخلوا بحلق الرأس حتى تعلموا أن الهدي الذي بعثتموه إلى الحرم قد بلغ محله أي مكانه الذي يجب نحره فيه وهو الحرم ، و هو حجة لنا في أن دم الإحصار لا يذبح إلا في الحرم >>200 .

و هنا نلاحظ في الآية معنى الغاية فعدم الحلق (ما قبل حتى)) يتحقق شيئا فشيئا وينتهي ((يصل إلى غايته و هي ما بعد حتى)) هنا يحصل الحلق . ثم أنظر إلى التركيب البياني للآية إذ قد بدأ بقوله : ﴿ **لا تحلقوا رؤوسكم** ﴾ لأهميتها ، ولا يكون التقديم إلا للاهتمام، و آخر جزئها الثاني ﴿ **حتى يبلغ الهدي محله** ﴾ لأنها دون الأولى في الأهمية والاهتمام ، لذلك اتفقوا جميعا على الحلق من دون استثناء ، و اختلفوا في بلوغ الهدي محله ، إذ منهم من قال بالواجب ومنهم من قال بعدم الواجب ، ومنهم الإمام الشافعي كما ذكر ذلك الإمام النفسي في تفسير هذه الآية. و لو ورد تركيب الآية بقوله : ﴿ **فإذا بلغ الهدي محله فحلقوا رؤوسكم** ﴾ ، لأصبح حلق الرأس مشروطا ببلوغ الهدي محله ، فإذا لم يبلغ لا يحلق الرأس ، ويحدث هنا الاختلاف في الحلق فضلا عن الاختلاف في بلوغ الهدي محله و هذا ما لا يريده الشارع الحكيم، و بذلك ينتفي الإحكام من الآية ، إذ أن من مقاصد الحج أن يجمع الله الأمة لا أن يفرقها ، لذلك لم تصلح قطعا هذه الصيغة المذكورة آنفا .

* قوله تعالى : ﴿ **فمن كان مريضا أو به آذى من رأسه ففدية من صيام أو صدقة أونسك** ﴾ **201**، هذه الآية هي خاصة ببيان ما يفعله الحاج إذا وجبت عليه الفدية ، و قد أجمع العلماء على أنه مخير في فعل واحد من الصيام أو التصدق أو النسك الذي هو ذبح الهدي . إن هذه الأشياء قد عطف بعضها على بعض بـ (أو) التي هي هنا للتخيير و مدلول هذا المعنى أنه لا يجمع بين عمل اثنين معا من تلك الأشياء على أساس أنهما فدية ، و يقوي هذا الاستدلال أن الأصل في معاني (أو) التخيير كما يرى المتقدمون من النحاة مثل سيبويه و ابن جني و نقل ذلك ابن هشام في مغني اللبيب202.

و المتأخرون أوصلوا معانيها إلى (اثني عشر) معنى إلا أن هذه المعاني تستفاد من قرائن المقام فهي معان مجازية ، أما (التخيير) فهو معناها الحقيقي ، و حيث لا توجد في الآية قرينة تصرفها عن معناها الحقيقي فإنها تحمل عليه و يخير الذي يريد الفداء بين واحد مما ذكر ، ولذلك يقول ابن يعيش : << إذا لم يكن معك في الكلام دليل يوجب زيادة معنى على هذا المعنى ((أي التخيير)) لم يحمل في التأويل إلا عليه >>203 . والتخيير عدم جواز الجمع بين المعطوف والمعطوف عليه ، فإذا قلنا : (تزوج هندا أو أختها) دل ذلك على عدم جواز الجمع بينهما في النكاح و هنا لا يجوز الجمع بين الصيلم و الصدقة والنسك على أنها فدية >>204 . والفاء هنا تقتضي الترتيب و توجب وجود الثاني بعد الأول بغير مهلة .و هي حاملة معنى العطف حقيقة لا مجازا . و((من)) الشرطية جازمة ، و قوله : ﴿ **كان مريضا** ﴾ لأن المرض صفة ذاتية عالقة بالإنسان فهو مرغم و لا يصح بيانا ﴿ **من كان على مرض** ﴾ كقوله : ﴿ **أو على سفر** ﴾ لأنهما يختلفان . و (أو) هنا تفيد التخيير و التخيير هنا عدم جواز الجمع بين المعطوف و المعطوف عليه . و قوله : ﴿ **به آذى من رأسه** ﴾ تفيد أن الأذى خارج عن الرأس وليس من داخله كما أن لفظة آذى تفيد الدلالة على العموم أي عموم كل ما يؤذي من الرأس . وفي النظم القرآني المحكم العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب ، و الجملتان شرطيتان و(الفاء) الثانية واقعة في جواب شرط و هي حاملة لمعنى الترتيب و التعقيب ، و لما كان المقام هنا مقام قضاء صاغ الجواب بالاسم فقال : ﴿ **الفدية** ﴾ . و الاسم يدل على الثبات و لو تركها هكذا على الإبهام لحصل الحرج ، إذ في الحج الضعيف و الفقير و المتوسط و الغني ، فاقتضى النظم التفصيل و البيان للفدية فكان قوله مفصلا . ﴿ **من صيام أو صدقة أو نسك** ﴾ ، و في الآية معنى الترتيب ومعنى التخيير على قاعدة ﴿ **من استطاع إليه سبيلا** ﴾ **205** ، و الابتداء بالصيام لرفع الحرج على المريض أو الذي به آذى من رأسه ، فإن كان فقيرا غير قادر على الصدقة صام بعد شفائه ، و إن كان متوسطا غير قادر على الصوم تصدق ، فإن كان غنيا غير قادر على الصوم نسك و الصوم أولى لتقدمه . نلحظ عكس هذا في كفارة اليمين من حيث الترتيب والتعقيب قال تعالى : ﴿ **فكفارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة ، فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام ذلك كفارة أيمانكم إذا حلفتم** ﴾ **206** .

ثم أنظر مدلول (من) في قوله : ﴿ **ففدية من صيام** ﴾ ، إذ جاءت للبيان أي بيان نوع الفدية ، كما أنها تحمل دلالة بعض من كل . ونشير إلى أن مدلول الفدية أوسع بكثير لعدة معان ، و التفصيل بعدها تخصيص حتى لا يذهب التأويل إلى غيرها ، غير أن ما يناسب مقام الحج هو الفدية والصيام

والصدقة والنسك و هذا هو الصحيح . ولو صاغ القرآن الكريم الآية بأسلوب الإضافة لانحرفت الدلالة من العموم و السعة إلى الحصر والتخصيص كأن يقول : ففدية صيام أو صدقة أو نسك إذ يفهم أن مدلول فدية محصور في هذه الأنواع الثلاثة دون غيرها ، وهذا -برأينا- غير صحيح ، وعليه يظهر لنا بجلاء المعنى البلاغي لـ (من) في المقام . و من معاني الرحمة التيسير و دفع الحرج في الآية أسلوب التخيير بـ (أو) ، إذ لو قصر الفدية على واحد منها لغابت الكثير من المصالح والمقاصد ، و لحلت الكثير من المفاسد و بذلك تنحرف الشريعة عن مقاصدها ، و هو مما ينفي البيان المعجز في الآيات المحكمات . و على هذا نقول:

الاسم هو لمقام القضاء ⟵ و الفعل لمقام الأداء

إفادة التراخي (الاسم) ⟵ إفادة الفورية(الفعل)

(ففدية ، فعدة) (أتموا ، فليصمه)

قوله تعالى : ﴿ **فإذا أمنتم فمن تمتع بالعمرة إلى الحج فما استيسر من الهدي** ﴾ 207 .

(الفاء) للترتيب و التعقيب و (إذا) الشرطية تفيد فيما هو ممكن الحصول . (أمنتم) : فعل شرط و الأمن لفظ عام شامل للأمن من الخوف من العدو و لأمن البرء من المرض .وجاء بلفظ (الأمن) وهو عام كما جاء بلفظ (أحصر) و هو عام أيضا في العدو و المرض ، ليكون آخر الكلام على نظام أوله208 .

ويكون لمعنى الآية من بدايتها أكملوا ما بدأتم به من عبادة من حج أو عمرة ألا أن يمنعكم مانع فإن حصل مانع حللتم حيث حبستم و تركتم ما منعتم منه و يجزيكم ما استيسر من الهدي بعد حلق رؤوسكم فإذا أمنتم أي زال المانع ، قد كنتم حللتم من عمرة فحججتم فعليكم ما استيسر من الهدي209 .

فالهدي جاء لعلة التمتع بالعمرة إلى الحج ، لأن التمتع فيه ترويح واستراحة للنفس ، و الحج من مقاصده تزكيتها و تصفيتها و تطهيرها ، لذا جاء جواب الشرط بذبح هدي لمساكين مكة و في ذلك تزكية للنفس وكفارة لها عما تمتعت به . و أنظر إلى جمال الخطاب في الجواب : (فما استيسر) من الهدي ، إذ فيه وجوب تقديم الهدي و فيه مضمون الرأفة والرحمة بالحجيج ، و فيه معنى التكافل الاجتماعي رعاية للفقراء و إطعاما للمساكين . ونلاحظ أن السمة الغالبة في خطاب أية الحج هي هذه الرأفة و الرقة و هذا التسامح العريض من الله للحجيج ، لأن الحج عبادة خاصة ومتميزة عن باقي العبادات إذ فيها من العنت و المشقة و التعب و الغربة ما ليس في غيرها . ونلاحظ أن النسك لا يقدر عليه كل الناس إلا أن القرآن الكريم ، أكد عليه في أكثر من موطن وذلك انطلاقا من أن أغلب الحجيج مستطيعون لأن النص القرآني المحكم كان صريحا حين فرض الحج ، فقال : ﴿ **و لله على الناس حج**

البيت من استطاع إليه سبيلا ﴾ 210 ، دون أن يغفل الشريحة الفقيرة القليلة في الحج بقوله : ﴿فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتم تلك عشرة كاملة ﴾ 211 ، و(الفاء) عاطفة تفيد الترتيب والتعقيب . و(من) شرطية جازمة للعاقل ، وتفيد العموم ، و(لم) جازمة ، و(يجد) مضارع مجزوم و هو فعل شرط أي من لم يجد هديا يقدمه وكان فقيرا معوزا غير قادر فليقضه صياما و لما كان المقام مقام قضاء جاء الجواب في الشرط اسما ، و هو قوله : ﴿ فصيام ﴾ لأن الاسم يفيد الثبات ومدلوله غير مقترن بزمن و هذا بعكس الفعل الذي يفيد الوجوب و السرعة في الأداء . و مقام الاسم هنا أنسب في الدلالة من الفعل أو صيغة أخرى . ثم أنظر مرة أخرى نعمة التيسير المناسبة لمقام العبادة الشاقة : ((ثلاثة أيام في الحج)) كمرحلة أولى للكفارة ومقصدها يشبه مقصد الهدي ، وهو التزكية والتصفية والتنقية ، ثم يتوقف عن الصيام إلى غاية الفراغ من مناسك الحج ، ثم يكمل السبعة الباقية إذا رجع إلى أهله . قال الإمام النفسي: (في) وقوعها بدلا عن الهدي أو في الثواب أو المراد دفع للإبهام ، فلا يتوهم في (الواو) أنها بمعنى الإباحة كما في: جالس الحسن و ابن سرين ، ألا ترى أنه لو جالسهما أو واحدا منهما كان ممتثلا212 .

* قوله : ﴿ تلك عشرة كاملة ﴾ ، توكيد للثالثة و السبعة و التوكيد طرقة مشهورة في كلام العرب ، فالآية جاءت على طريقتهم فيه كقوله تعالى : ﴿ولكن تعمى القلوب التي في الصدور ﴾ 213، وقوله : ﴿ و لا طائر يطير بجناحيه ﴾ 214 وقوله : ﴿ ذلكم قولكم بأفواهكم ﴾ 215 ، و فيه فائدة دفع التوهم إذ أن بعض العرب يستعملون عدد السبع للكثرة في الآحاد ، كما يستعملون عدد السبعين لغاية الكثرة ، فلئلا يتوهم السامع ذلك قال : ﴿ عشرة كاملة ﴾ 216 .

ثم أنظر إحكام صفة كاملة في هذا المقام و هي أبلغ وأفصح في الدلالة من تامة لأن تامة للجزء الذي يحصل به الموصوف ، و كاملة هي للكل . قال صاحب نيل المرام: << وإنما قال تعالى : ﴿تلك عشرة كاملة ﴾ مع أن كل أحد يعلم أن الثلاثة و السبعة عشرة لدفع أن يتوهم متوهم التخيير بين الثلاثة أيام في الحج و السبعة إذ رجع قال الزجاج ، و قال المبرد : ذكر ذلك ليدل على انقضاء العدد لئلا يتوهم متوهم أن قد بقي منه بعد ذكر السبع و قيل هو توكيد ، و قد كانت العرب تأتي بمثل هذه الفذلكة ، فيما دون هذا العدد كقول الشاعر :

ثلاث واثنتان فهن خمس * * * و سادسة تميل إلى شماسي

وقوله كاملة توكيد آخر بعد الفذلكة لزيادة التوصية بصيامها و الإنقاص من عددها . قال الإمام الزمخشري : << فإن قلت فما فائدة الفذلكة قلت الواو تجيء للإباحة نحو قولك جالس الحسن وابن سرين

ألا ترى أنه لو جالسهما جميعا أو واحدا منهما كان ممتثلا فذلك نفيا لتوهم الإباحة. وفائدة الفذلكة في كل حساب أن يعلم العدد جملة كما علم تفصيلا ليحاط به من جهتين فيتأكد العلم و في أمثال العرب ، (علمان خير من علم) 217.

* و قوله : ﴿ **ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام** ﴾ ، الإشارة بقوله (ذلك) قيل هي راجعة إلى التمتع فيدل على ألا متعة لحاضري المسجد الحرام ، وقيل هي راجعة إلى الحكم ، وهو وجوب الهدي و الصيام ، فلا يجب ذلك على من كان أهله حاضري المسجد الحرام . والمراد من لم يكن ساكنا في الحرم أومن لم يكن ساكنا في المواقيت على خلاف في ذلك بين الأئمة .

* و قوله : ﴿ **و اتقوا الله و أعلموا أن الله شديد العقاب** ﴾ أي في أداء الأوامر وأعلموا أنه شديد العقاب في ارتكاب المناهي و قد يتساءل أحدنا فيقول : ما علاقة هذه المعاني العقيدية بموضوع أحكام الحج السابقة ؟ . والجواب أنها وثيقة الصلة بسابق أحكام الحج ذلك أنها تحمل بيانا صريحا للمقصد الأكبر من الحج الذي سنشير إليه في الآيات الموالية تأكيدا ، وهو تحقيق تقوى الله ذلك لأنها خير زاد يتزود به الحاج . ﴿ **و تزودوا فإن خير الزاد التقوى** ﴾ ، وصياغة العبارة بصيغة الأمر الفعل الصريح دليل على وجوب الحرص على تحقيق هذا المقصد ووضعه نصب الأعين اهتماما ، والحقيقة أن كل أخلاق الحج و أحكامه تصب في تحقيق تقوى الله والتقوى من الاتقاء لكل مخالف و إثم نهى عنه الشارع.

ثم أنظر هذه اللفتة العجيبة في نظم القرآن الماثلة في دور الحركة و السكون في بلورة الصيغة البيانية في القرآن ، فالحج عبادة حركية والحج حركة ناطقة و الصوم عبادة ساكنة والصوم سكون و فريضة صامتة ، ففي الصوم قال تعالى : ﴿ **لعلكم تتقون** ﴾ **218** لما كانت عبادة صامتة ساكنة ، وفي الحج قال : ﴿ **و أتقون** ﴾ **219** لما كانت عبادة حركية ناطقة . ذلك لأن العبادة الصامتة تقود إلى تقوى الله في نتيجة حاصلة بالصوم ، ثم إن الصوم عبادة خاصة لله من بين سائر العبادات الأخرى ، وعليه فالتوفيق إلى تقوى الله حاصل منه تعالى لا من الإنسان لذلك قال : ﴿ **لعلكم تتقون** ﴾ ، ولم يقل : واتقوا الله . أما الحج فلكونه عبادة حركية ناطقة ، وفيها يبذل الإنسان جهدا كبيرا في زمن مخصوص ومكان محدود ، و لكثرة تعرضه ((الإنسان)) للخطأ و الإثم و هو الذي يؤكده قوله : ﴿ **فلا رفث و لا فسوق و لا جدال في الحج** ﴾ **220** جاءت الصيغة بالأمر الصريح ﴿ **و اتقوا الله** ﴾ ففي الحج يحرص الحاج على تحصيل تقوى الله بأداء الفرض و حسن العمل أما في الصوم فتحصل التقوى

بالصيام الحسن الصحيح . ثم قال : ﴿ **و أعلموا أن الله شديد العقاب** ﴾ للذين جعلوا من الحج مغنما لأغراض الدنيا الزائلة و متلفا للمقصد الشريف ، و هو حاصل عبر الزمان و المكان في الخلائق . ثم أنظر دور ﴿ **و أعلموا** ﴾ التي فيها قوة الخطاب و شدة اللهجة و كبر الحرص على عدم الوقوع في المخالف لأن مقام المخالفة يوجب ذلك ، ووجودها في هذا الموضوع أحكم في النظم القرآني معنى ومبنى ، إذ بحذفها يفسد المعنى و يغرب التركيب ، ذلك إن تقوى الله لا تلتقي بالعقاب الشديد فقولك : ﴿**و اتقوا الله إن الله شديد العقاب** ﴾ هما جزءان لا يلتقيان أبدا لذا كانت وظيفة ﴿**واعلموا** ﴾ في هذا الموطن جلية و كبيرة و في المقابل أنظر أنه لما توافقت تقوى الله مع المغفرة جمع الله بينهما مباشرة ﴿ **و اتقوا الله إن الله غفور رحيم** ﴾ . و قوله : ﴿ **الحج أشهر معلومات** ﴾ 221 ، فالحج مبتدأ و(أشهر) خبره ، و تقديره أشهر الحج اشهر معلومات ، ليكون الثاني هو الأول في المعنى أو الحج حج أشهر معلومات فحذف المضاف أي لا حج إلا في هذه الأشهر ، على هذا متسع فيها مخرجة عن الظرف و المعنى ، على ذلك ، ألا ترى أن الحج في الأشهر ، و قد يجوز أن يجعل الحج الأشهر على الاتساع لكونه فيها و من الفاعلين له كما قالت الخنساء :

ترتع ما رتعت حتى إذا * * * ادكرت فإنما هي إقبال و إدبار

جعلها الإقبال و الإدبار لكثرتهما منها 222 . و يقول الأستاذ محمد رشيد رضا : << ومن بلاغة الإيجاز في الآية التصريح في مقام الإضمار يذكر الحج ثلاثة مرات ، المراد بأولها زمان الحج كقولهم البرد شهران ، و بالثاني الحج نفسه المسمى بالنسك و بالثالث ما يعم زمان أدائه ومكانه وهو أرض الحرم وتبعها كعرفات >>223 . ولما كان عامل الزمن في فريضة الحج أظهر أبرزه القرآن الكريم فهي تؤدى في زمن مخصوص و مدة مخصوصة ، و لأدائها في هذا الزمن الطويل يتطلب الأمر منك صبرا جميلا لذلك عبر عنها بقوله : ﴿ **الحج أشهر** ﴾ و فائدة توقيت الحج بهذه الأشهر أن شيئا من أفعال الحج لا يصح ألا فيها ، و كذا الإحرام عند الإمام الشافعي . و قد جمعت الأشهر لبعض الثالث أو لأن اسم الجمع يشترك فيه ما وراء الواحد بدليل قوله تعالى : ﴿**فقد صغت قلوبكما** ﴾ **224** . وقوله (معلومات) لأن العرب كانت تعلمها و تحج حجها فيها و هي شوال ، ذو القعدة ، وعشرة من ذي الحجة و يظهر الفرق البياني جليا و تغيب المعاني و المقاصد لو قلنا : (أشهر الحج معلومات)، ذلك أن الأولى ﴿ **الحج أشهر** ﴾ أجابت عن سؤال ما الحج ؟ ، إذ السائل يبحث عن ماهية الحج فكان الجواب﴿**الحج أشهر معلومات** ﴾ وهذا هو الأصل و الآية هي في سياق بيان أحكام الحج . أما قولنا : (أشهر الحج معلومات) ، فإنه لا يجيب عن ماهية الحج إنما عن زمن الحج أي أشهره و الزمن ليس هو

الحج خصوصا لما كان العرب عالمين بهذه الأشهر ، فتكون الصيغة هذه غير مناسبة للمقام والمقصد معا في الآية ﴿ **الحج أشهر** ﴾ لأن المقصد هو بيان الحج . و في الصيغة الثانية هو بيان أشهر الحج .

* و قوله : ﴿ **فمن فرض فيهن الحج فلا رفث و لا فسوق و لا جدال في الحج** ﴾ 225 الحج

الأول لزمن فريضة و الثاني لأحكامها و فرائضها و الثالث لمكانها و عليه فالحج زمان و مكان وأحكام أو بعبارة أدق هو أحكام في زمان و مكان محدودين فإذا غاب أحد هذه المعاني الثلاث لا يكون هناك حج ، وهي برأينا صياغة متدرجة حكيمة لبيان ماهية الحج انطلاقا من الزمن فالأحكام فالمكان . أي فمن ألزم نفسه في هذه الأشهر الحج ، و قدمت فيهن على الحج لدلالة على الاهتمام ، وقدم الزمن في بيان الحج للاهتمام أيضا ، و أنه شرط كبير فيه ، و قد جاء تماشيا مع السياق القبلي حتى قال : ﴿ **الحج أشهر معلومات** ﴾ للميقات الزمني للحج و هو بصدد الحديث عنها ولما ينتهي و على خط الاهتمام بالزمن جاء قوله : ﴿ **فمن فرض فيهن الحج** ﴾ ، حيث قدمت فيهن على الحج . و القرآن الكريم لا يريد من هذا أن يكرر المفردات بالمدلولات نفسها التي ذكرت قبلها في السياق ، فإما أن يدل عليها بقرينة أخرى أو يحذفها ، أو يذكرها بمدلول ثان مكمل للأول لذا قدمت للاهتمام ، كما ذكر الحج ثانية بدلالة غير الدلالة الأولى السابقة ، و بهذا أحكم البناء القرآني .

ولما كانت فريضة الحج لمن استطاع إليه سبيلا أي أنها موقوفة على القدرة و الاستطاعة كأن المستطيع هو الذي أرغم نفسه على الأداء أي كأنه فرض على نفسه الحج حين يكون الكثيرون على غير استطاعة ، و هذا هو المعقول و الحاصل في المقابل ، و في فريضة الحج يقوم القليل دون الكثير ، لذلك قال : ﴿ **فمن فرض فيهن الحج** ﴾ ، إشعارا بالأقلية التي تؤديها . و في فريضة الصيام يقوم الكثير دون القليل لذلك قال : ﴿ **كتب عليكم الصيام** ﴾ 226 إشعارا بالأغلبية التي تؤديها ، و في فريضة الصلاة يقوم الكل ، لذلك قال : ﴿ **إن الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا** ﴾ 227 .

وفي فريضة الزكاة يقوم القليل دون الكثير ، لذلك قال : ﴿ **خذ من أموالهم صدقة تطهرهم** ﴾ 228 . و من هنا يكون القرآن الكريم قد راعى هذه الخصائص المميزة في هذه العبادات ، و أعطى لكل عبادة صيغتها البيانية المناسبة و اللازمة إفرادا و تركيبا و لا يحصل هذا إلا في إطار ربط النحو بالبلاغة . و استعمل (فرض) لأن الحاج يقتطع المال من نفسه اقتطاعا لأداء الفريضة ، و لما لم يكن الحج مفروضا على الأمم السابقة كالصيام ، قال (فرض)، و لما كان الصيام والصلاة مفروضتين على الأمم السابقة ، قال ، (كتب)، و قال : ﴿ **كتابا موقوتا** ﴾ .

* وقوله : ﴿ **فمن فرض فيهن الحج** ﴾ جملة شرط تقتضي الجواب و هو قوله : ﴿ **فلا رفث ولا فسوق و لا جدال في الحج** ﴾ ، و هذه الصيغة البيانية في الجواب توحي بأن هذه الأخلاق منهي عنها على العموم قطعا في غير الحج و عند جميع المسلمين ، و منهي عنها خصوصا في فريضة الحج وترتيبها هنا بحسب الأهمية البالغة ، و الخطورة و الضرر على صاحبها ، فالرفث أولا لأن ضرره أعظم و الفسوق ثانية لأن ضرره ما دونه ، و الجدال ثالثة لأن ضرره ما دون الفسوق ، فالترتيب محكم كإحكام النظم ، و لو عبر عنها بصيغة الفعل كأن يقول : ﴿**فمن فرض فيهن الحج فلا يرفث و لا يفسق و لا يجادل** ﴾ لظهر لنا أن النهي مخصوص بالحج فقط أما بعده فمباح ، لأن طبيعة الفعل تدل على التحول و التغير و عدم الثبات و عليه يحصل التناقض في أحكام الشريعة و القرآن عامة ، وهي الأحكام التي نصت على حرمة الرفث والفسوق و الجدال في أكثر من موضع و موطن و منها قوله : ﴿ **و كره إليكم الكفر و الفسوق والعصيان** ﴾ 229 ، وقوله : ﴿ **و لا تجادلوا أهل الكتاب** ﴾ 230 ، وقوله : ﴿ **ففسق عن أمر ربه** ﴾ 231 ومعنى هذا أن استخدام الرفث و الفسوق و الجدال بصيغة الاسم هو للدلالة على ثبوت و دوام النهي عنها في الحياة أولا و في الحج خاصة . و مدلول كلمة الحج هنا تحمل الزمن والأحكام والمكان معا . قال أبو بكر بن العربي : ﴿ **فلا رفث و لا فسو ق**﴾ أراد نفيه مشروعا لا موجودا فأنا نجد الرفث فيه و نشاهده و خبر الله لا يجوز أن يقع بخلاف مخبره ، فإنما يرجع النفي إلى وجوده مشروعا لا إلى وجوده محسوسا كقوله تعالى : ﴿ **والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء** ﴾ 232 معناه شرعا لا حسا فإن نجد المطلقات لا يتربصن فعاد النفي إلى الحكم الشرعي لا إلى الوجود الحسي و هذا كقوله تعالى : ﴿ **لا يمسه إلا المطهرون** ﴾ 233 إذا قلنا إنه وارد في الأدميين وهو الصحيح أن معناه لا يمسه أحد منهم بشرع ، فإن وجد المس فعلى خلاف حكم الشرع ، و هذه الدقيقة هي التي فاتت العلماء فقالوا : << وإن الخبر قد يكون بمعنى النهي وما وجد ذلك قط و لا يصح أن يوجد فإنهما يختلفان حقيقة و يتضادان وصفا >>234 . و قال صاحب نيل المرام : << و إيثار النفي للمبالغة و التخصيص نفي ثلاثة بالحج مع لزوم اجتنابها في كل الأزمان لكونها في الحج أفضع >>235 .

* وقوله : ﴿ **و ما تفعلوا من خير يعلمه الله** ﴾ 236 إذ أن همزة الوصل بين هذه الآية و التي سبقت هي أنها حثت على الخير عقيب النهي عن الشر فالخير دائما هو بديل عن الشر . و (ما) في هذا الموضع شرطية جازمة يعربها النحاة اسم شرط جازم لغير العاقل يجزم فعلين مضارعين الأول فعل الشرط والثاني جوابه أو جزاؤه ، و فعل الشرط هنا : (تفعلوا) وجوابه : (يعلمه) الله ونعرض نماذج من

الآيات على صيغة الشرط حيث يتشابه فيها فعل الشرط من حيث تختلف صيغة جوابه لاختلاف المقامات زمانا و مكانا و أحوالا ، و من ذلك قوله في سورة البقرة ــ ﴿ **وما تنفقوا من خير فإن الله به عليم** ﴾ 237 وسياقها القبلي : ﴿ **للفقراء الذين أحصروا في سبيل الله** ﴾ 238 ــ ﴿ **و ما تفعلوا من خير فلن تكفروه و الله عليم بالمتقين** ﴾ 239 وسياقها القبلي : ﴿ **ليسوا سواء من أهل الكتاب أمة** ﴾ ﴿ **و ما تنفقوا من شيء فإن الله به عليم** ﴾ 240 . وسياقها القبلي ﴿ **لن تنالوا البر** ﴾ ــ ﴿**وما تنفقوا من خير يوف إليكم وأنتم لا تظلمون** ﴾ 241 . و سياقها القبلي ﴿ **ليس عليك هداهم** ﴾ ــ ﴿**و ما تنفقوا من خير فلأنفسكم** ﴾ 242 . و سياقها القبلي ﴿ **ليس عليك هداهم** ﴾ .

إذ تلاحظ على هذه النماذج تنوع صيغ الجواب و أنه جاء في الأغلب على صيغة اسم ﴿ **فإن الله به عليم** ﴾ بينما في أية الحج جاء بصيغة الفعل ﴿ **يعلمه الله** ﴾ و الفعل هو ما دل على حدث مرتبط بزمن و كل مرتبط بزمن مآله التحول والتغير و عدم الثبات ، أما الاسم فهو ما دل على مسمى غير مرتبط بزمن و اختيار الفعل جزاء للشرط في هذه الآية أنسب و أحكم لمكان الحج وزمانه و حاله ، إذ أن الخير هنا خاص بالحج لذا فجزاؤه يكون خاصا به أيضا ، بينما في الآيات الأخرى ، ففعل الخير وجزاؤه عامان زمانا و مكانا و حالا لذا ناسب الاسم و لم يناسب الفعل ، إذ قال : ﴿ **فإن الله به عليم** ﴾ ، كما نلحظ من مضمون فعل الجزاء التأكيد و القوة ، ونلحظ أن أفعال الشرط في الآيات هي حاملة لمدلول الحاضر و المستقبل الممدود ، فقد ينفق اليوم و غدا والفعل فيها على الدوام لذا ناسب الاسم أن يكون جزاء لهذا الفعل لأنه يدل على الثبات والدوام . بينما في أية الحج فإن دلالة الفعل هي على الحاضر و المستقبل الموقوت لا الممدود لأن الحج أشهر معلومات أي ما تفعلوا من خير يعلمه الله في الحال كأنه ليس بين الفعل و العلم حائل زمني، و في تقديم الفعل على لفظ الجلالة سر بياني آخر إذ قد يوحي أن في قلب السامع شك في علم الله لفعله ، فقدم الفعل لإزالة هذا الشك و إحلال محله اليقين . ويوحي التقديم أيضا أن الفعل يعلمه الله وحده ، و في ذلك حث ضمني على فعل الخير ، و هي أنسب في هذا المقام من قوله : ﴿**فالله يعلمه** ﴾ لأنها تفيد أن السامع شاك في الله لا في علم الله ، و تفيد أيضا أن الله يعلمه ، ويعلمه غيره من الشركاء ، و هذا ما لا يتوافق عقلا و شرعا . وما يؤكد هذا قوله تعالى في موضع آخر : ﴿ **و ما أنفقتم من نفقة أو نذرتم من نذر فإن الله يعلمه وما للظالمين من أنصار** ﴾ 243 ، إذ سياق الآية هو في معرض الحديث عن العصاة و الفاسقين والظالمين الذين يترددون في الإيمان بالله ، و ما يؤكد هذا مجيء النفقة نكرة غير مخصوصة وكذلك النذر و القرينة الثانية ((إن الله)) و التوكيد هذا لا يوظفه البيان القرآني المحكم إلا إذا كان السامع مترددا وشاكا وناكرا ،

والثالثة قوله : ﴿ **و ما للظالمين من أنصار** ﴾ . إذا فالمقام هنا مختلف عن المقام هناك لذا قدم لفظ الجلالة و أكد بأن ليدفع هذا الشك الإيماني عن السامع الجاحد ، و عليه فاختلاف المقامين يقضي باختلاف الصيغتين و اختلاف الملتين يوجب اختلاف الصيغتين أيضا في جزاء الشرط و هذا ما يؤكد مرة أخرى دور الملة في بلورة الصيغة البيانية المحكمة في القرآن الكريم .

* قوله : ﴿ **و تزودوا فإن خير الزاد التقوى** ﴾ ، قال أبو بكر ابن العربي : << أمر الله تعالى بالتزود من كان له مال و من لم يكن له مال فإن كان ذا حرفة تنفق في الطريق أو سائلا فلا خطاب عليه وإنما خاطب الله تعالى أهل الأموال الذين كانوا يتركون أموالهم و يخرجون بغير زاد ويقولون : نحن المتوكلون ، والتوكل له شروط بيانها في موضعها يخرج من قام بها بغير زاد ، و لا يدخل في الخطاب ، و من لم يكن له مال فإن خرج عن الأغلب من الخلق و هم المقصرون عن درجة التوكل عن حقائقه >>244 .

﴿ **وتزودوا** ﴾ للحج بما يلزم من متاع و مال ، و الزاد الثانية هي الخير ، و هي في الحج تكون ذكرا ، و في الآية إيحاء إلى وجوب التزود للحج ، و في الحج بالزاد اللازم للتعفف و لدفع المضرة عنكم ، إذ الحج عبادة شاقة و خير زاد يكون معكم في طريقكم إلى الحج و أثناء أدائه هو تقوى الله ، وقوله : ﴿**واتقون** ﴾ أمر فيه حضور الذات العليا مقام الحج مع الحجيج في كل حركة أو سكون وفيه قوة الأمر و شدته . ﴿ **يا أولي الألباب** ﴾ أي أولي العقول و هو نداء تشريف و تكليف بأمر تقوى الله ، فكأن أولي الألباب هم المتقون ، و هم أعلق الناس بتقوى الله. و ليس في هذه الصيغة البيانية تكرار مذموم كما يحلو للبعض و ذلك حين قال : ﴿ **وتزودوا** ﴾ ﴿ **فإن خير الزاد** ﴾ ، ﴿ **التقوى** ﴾ ، ﴿ **واتقون**﴾ ، إذ أن لكل واحدة معنى خاصا متميزا لا تحمله الثانية ، هذا أولا و ثانية أن كل واحدة وردت في جملة متميزة المعنى ، و إن كان بين الجمل الثلاث صلة وثيقة . ضف إلى ذلك أن مدلول ﴿**تزودوا** ﴾ عام بما فيه المادي و المعنوي، أما الزاد الثانية فهو خاص بتقوى الله كما أشارت الآية ، أما تقوى الله الأولى فهي متعلقة بالزاد أما الثانية فهي متعلقة بأولي الألباب التي تناسبهم ، لذلك حسن البيان فيها و أحكم معنى و مبنى . قال الإمام النفسي : قوله : ﴿ **يا أولي الألباب** ﴾ يا ذوي العقول يعني أن قضية اللب تقوى الله ، ومن لم يتقه من الألباب فكأنه لا لب له . و قد نزلت الآية في قوم زعموا ألا حج لذي مال وتاجر ، و قالوا : هؤلاء الداج و ليسوا بالحاج245 .

وقال صاحب نيل المرام : << ﴿ **وتزودوا** ﴾ فيه أمر باتخاذ الزاد لأن بعض العرب كانوا يقولون كيف نحج بيت ربنا و لا يطعمنا ؟ فكانوا يحجون بلا زاد و يقولون : نحن متوكلون على الله

تعالى ثم يقدمون فيسألون الناس و يكونون كلا عليهم . >>246 . ولما كانت تقوى الله هي المقصد الأكبر من الحج كرر الحديث عنها , وأكدها ثانية ، و من هنا نقول إن للمقصد دوره في بلورة الصيغة البيانية في القرآن المحكم كما رأيت .

* قوله تعالى : ﴿ **ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلا من ربكم** ﴾ ثبت في الصحيح عن ابن عباس رضي الله عنه أنه قال : << كانت عكاظ و مجنة و ذو المجاز أسواقا في الجاهلية ، فتأثموا في الإسلام أن يتجروا فيها فنزلت الآية ﴿ **ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلا من ربكم** ﴾ يعني في موسم الحج>>247 .

و قال أيضا في نيل المرام : << فيه ترخيص لمن حج في التجارة و نحوها من الأعمال التي يحصل بها شيء من الرزق و هو المراد بالفضل و منه قوله تعالى ﴿ **فانتشروا في الأرض وابتغوا من فضل الله** ﴾ **248** . وقد نزل لكراهتهم ذلك >>249 .و كراهتهم في ذلك أنهم كانوا يرون فيه الجنحة أي المخالفة و الإثم أساسا ، فجاءت الصيغة البيانية نفيا لذلك ﴿ **لا جناح عليكم أن تبتغوا فضلا من ربكم** ﴾ ، ولو أخرت و قدم غيرها ما أفادت المعنى و ما أبانت عن المقصود كأن تقول : (و أن تبتغوا فضلا من ربكم فلا جناح عليكم) ، ومقام هذه الصيغة هو أن يريد لهم إباحة شيء غير حاصل فيهم وغير موجود في واقعهم عامة و في الحج خاصة ، بينما التجارة قد كانت حاصلة و جارية فيهم كمعاملة معهودة و حرفة دائمة في غير الحج إلا أنهم تأثموا في الحج فكان الخطاب البياني المناسب لهذا المقام قوله : ﴿ **لا جناح عليكم أن تبتغوا فضلا من ربكم** ﴾ ، وهذه رخصة تفضل الله بها عليكم قصد تحقيق المنافع ﴿**ليشهدوا منافع لهم** ﴾ **250** ومع هذا فإن الإذن في هذه التجارة جار مجرى الرخص وتركها أولى . و برأينا يرجع الفضل و المزية في إحكام هذه الصيغة البيانية إلى توخي معاني النحو فيما بين الكلم ؛ والتحام معاني النحو بالبلاغة ؛ فكأنهما الجزءان للكل الواحد .

قوله : ﴿**فإذا قضيتم مناسككم فاذكروا الله عند المشعر الحرام** ﴾**251** ، قالوا : الفاء عاطفة و تفيد الترتيب و التعقيب من غير مهلة ، و((إذا)) هي أصلح لهذا المقام لأنها تفيد إلى شرطيتها فيما علم أنه كائن و من ذلك لا يصلح لهذا المقام ((إن)) لأنها تفيد فيما يترجح بين أن يكون و أن لا يكون ، إذ أن عرفة حاصل وهو الحج على حد قول النبي صلى الله عليه و سلم ﴿ **الحج عرفة** ﴾ ، وجملة ﴿**أفضتم من عرفات** ﴾ هي شرطية ، وجوابها قوله : ﴿ **فاذكروا الله عند المشعر الحرام** ﴾ ، وقوله : ﴿**فاذكروا** ﴾ دليل على عموم الذكر لا على خصوصه في أوراد معينة دون غيرها ، و دلالة عند ظرف مضاف إلى الاسم أو الضمير فإذا أضيف إلى اسم مكان كان ظرف مكان و إذا أضيف إلى الزمان كان

ظرف زمان و في كلا الحالتين يفيد معنى ابتداء الغاية . و القرآن الكريم لم يستخدم ((في)) لأنها حروف جر رغم أنها تفيد الظرفية حقيقة أو مجازا مكانا و زمانا و لها الدلالة على عدة معاني منها السببية و المصاحبة و الاستعلاء والغائية والإلصاق و التوكيد ، إلا معنى ابتداء الغاية الذي هو مدلول عند . و معنى هذا أن دلالة ((في)) محدودة في نقطة مكانية داخلية و هذا المدلول لا يقوى على استيعاب هذه الكثرة الكثيرة من الحجيج المفيضين من عرفات فنقطة مكانية محدودة يستحيل عليها أن تستوعب هذا الفيض من خلق الله تعالى ، لذا فتركيبها في هذا المقام غير مناسب بل مزلزل للمعنى و مفسد للمقصد ، و عليه فأحسن توظيف لهذا المقام هو ((عند)) المفيدة ابتداء الغاية . و الحاملة لمدلول مكاني فيه سعة أي في المشعر الحرام وحواليه على سعة المساحة المستوعبة للحجيج ، لهذا فهي أحسن و أحكم و أفصح . و يحسن السؤال التالي لماذا قال : ﴿ **فإذا أفضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام و اذكروه كما هداكم و ان كنتم من قبله لمن الضالين ...**﴾ **252** ؟ و الجواب –برأينا- ، أنه لما كان الحج معروفا عند العرب قبل في شعائره و مناسكه على ملتهم الجاهلية حيث الطواف عندهم معروفا و الوقوف كذلك و كانت هذه من أركان الحج عندهم لا من نوافله لم يصغ القرآن الأمر بالوقوف بعرفة إنما بسط الصيغة البيانية للترشيد والهداية بعد الإفاضة من عرفات لأن الانحراف كان هناك ، لذا قال: ﴿ **فاذكروا الله عند المشعر الحرام**﴾ وما يؤكد هذا الانحراف قوله في الآية الموالية ﴿ **واذكروه كما هداكم و إن كنتم من قبله لمن الضالين**﴾ فتكون الآية حاملة لوجهين ، لعموم الهداية و لخصوصها بالمقام ، حيث أن الناس قبل الإسلام كانوا يحجون البيت وهم على ضلالة من أمرهم وحجهم ، فجاء القرآن فهداهم إلى الأقوم ، فكان لزاما أن يذكروه شاكرين على هذه النعمة ، نعمة الهداية ، ولا مانع من ذلك كما لا يعقل أن يتحدث القرآن في موضوع الحج ثم ينتقل عنه إلى غيره و هو لما ينته منه بعد ثم أكدها بوجوب الذكر على نعمة الهداية من بعد الضلال المبين . و يفهم من قوله :﴿**فإذا أفضتم من عرفات**﴾ الوقوف بعرفة لأنه لا إفاضة إلا بعد وقوف وتجمع و حشر . ثم نضيف دلالة (إذا) التي تفيد فيما هو حاصل بيقين ولو ذكر الأمر بالوقوف في صيغة بيانية خاصة قبل هذه الآية ثم قال بعدها :﴿**فإذا أفضتم من عرفات**﴾ لم يحسن الكلام لأنه يكون حينئذ حاملا لتكرار ممل في المعنى و يكون موجبا لإعادة معنى ثان غير لازم و لا فائدة معه و لا يحمل للسامع شيئا جديدا . و هنا يتجلى لك الإعجاز البياني في الآية المحكمة في قوله : ﴿ **فإذا أفضتم من عرفات**﴾ فالشطر الأول منها يحمل دلالة الدفع والحركة من إلى المكان المعلوم ، والشطر الثاني يحمل دلالة الوقوف بعرفة . و من الآية في صيغتها البيانية هذه نستنتج المعاني التالية :

1- عرفات أولا ثم الإفاضة منه ثانية .

2- الإفاضة هي في موضع اهتمام ، و حديث لذا قدمه .

3- ذكر ﴿**من عرفات**﴾ للدلالة على الوقوف ثم أنه لما لم يذكره من قبل في موضعه ذكر هنا في سياق الإفاضة و لو لم يذكره هنا لم يكن الوقوف فرضا ولا ركنا من أركان الحج .

4- لو ذكره قبل لتبدل السياق من بعده ، ولما وجب إعادة ذكره في هذه الآية إذ يصبح ذكره تكرارا مفسدا و مملا .

5- ذكره مع الإفاضة أأكد على الحكم و أبين للدلالة و أحكم في الصيغة.

قوله تعالى : ﴿ **ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس**﴾ 253 . قال الإمام الطبرسي : << قيل فيها قولان : أحدهما أن المراد به الإفاضة من عرفات و أنه أمر لقريش و حلفائها و هم الحمس لأنهم كانوا لا يقفون مع الناس بعرفة و لا يفيضون منها و يقولون : نحن أهل حرم الله فلا نخرج منه و كانوا يقفون بالمزدلفة و يفيضون منها فأمرهم الله بالوقوف بعرفة و الإفاضة منها كما يفيض الناس ، و المراد بالناس سائر العرب >>254 . قال الإمام القرطبي : << الإفاضة في اللغة لا تكون إلا عن تفرق عن كثرة) ، و قال صاحب نيل المرام : (قيل الخطاب للحمس من قريش لأنهم كانوا لا يقفون مع الناس بعرفات بل كانوا يقفون بالمزدلفة و هي من الحرم فأمروا بذلك و على هذا تكون (ثم) لعطف الجملة على جملة لا للترتيب ، و قيل الخطاب لجميع الأمة >> 255 .

ونرى أن الخطاب في هذه الآية جامع للحمس من قريش أولا ولجميع الأمة معا ، والعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب كما يقول أهل الأصول . ووفقا للخط البياني لا يمكن أن يكون الخطاب خاصا بالحمس من قريش دون الأمة وإلا وجب ذكرهم بسماهم أو بقرينة يعرفون بها لأن الأحكام المشروعة للأمة هي للأمة جمعاء ، و ما يؤكد عموم الخطاب ، والحمس معنيون أكثر فيه قوله ﴿ **ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس**﴾ أمر للجمع . و ما يشير أن الحمس معنيون حين خالفوا رأي الأمة ﴿**واستغفروا الله** ﴾ وفيه إشارة إلى خطأ الحمس وإثمهم لذا ناسب الاستغفار المقام ، و قيل : إن المعنى استغفروا للذي كان مخالفا لسنة إبراهيم وهو وقوفهم بالمزدلفة دون عرفة 256 . ومعنى (ثم) في الآية عطف و ترتيب و تراخ أي بمهلة ، وعليه يكون ﴿ **ثم أفيضوا**﴾ إضافة أخرى و هي التي من مزدلفة ، فتكون (ثم) للترتيب في الذكر لا في الزمان الواقعة فيه الأعمال و قد رجح هذا الرأي الإمام الطبري بن جرير ، و هو الذي يقتضيه ظاهر القرآن الكريم 257 . و لئن ناسب لاستغفار خطأ و إثم قريش إلا أنه أمر عام للأمة للمة وقيل : إنما أمروا بالاستغفار لأنهم في مساقط الرحمة و مواطن القبول

و مضنات الإجابة258. وهناك فرق صريح بين قوله تعالى ﴿ **ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس**﴾ وبين قول القائل (ثم أفيضوا كما أفاض الناس) ففي الأولى دلالة على مكان الإفاضة لا الإفاضة ذاتها وهذا هو المناسب للمقام أما الثانية فإن دلالتها هي على الحركة أي حركة الإفاضة بما فيها الزمان والمكان، إذ الناس يعرفون الإفاضة إلا أنهم مختلفون في مكانها لذا لم تناسب المقام (كما) ناسبت (من حيث) و ما يدل على أن (من حيث) خصت بالمكان كلما ذكر قوله تعالى في موطن آخر ﴿**فأتوهن من حيث أمركم الله**﴾ 259 أي المكان المعلوم في الإتيان ، و قوله تعالى ﴿ **فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا** ﴾ 260 أي من المكان الذي لم يكن في حسبانهم ، و على هذا كانت الصيغة البيانية في غاية الدقة والإحكام و المزية في ذلك برأينا كلها عائدة إلى توخي معاني النحو فيما بين الكلم .

* و قوله : ﴿ **فإذا قضيتم مناسككم فاذكروا الله كذكركم آباءكم أو أشد ذكرا**﴾ 261 ، قيل إن العرب كانوا إذا فرغوا من حجهم يقفون عند الجمرة فيذكرون مفاخر آبائهم و مناقب أسلافهم ، فأمرهم الله بذكره مكان ذلك الذكر و بأن يجعلوه ذكرا مثل ذكرهم لآبائهم أو أشد ذكرا من ذكرهم لآبائهم ، لأنه هو المنعم الحقيقي عليهم و على آباءهم262 . و مدلول مناسك هنا حجكم بما فيه من نسك و ذبائح وعبادات أخرى . و قوله ﴿ **فإذا قضيتم مناسككم** ﴾ فيه إشارة حقيقية إلى انتهاء مناسك الحج هنا والذكر عام في الحج و هو واجب و أشد . ثم انظر إلى ذلك الربط الحكيم بين بيان الأحكام و المناسك للحج و بين ذكر الله الموجب للإيمان الصحيح به و العقيدة السليمة فيه ، وعليه فالإيمان الصحيح والعقيدة السليمة هما الدافعان لأداء الفرائض ، و الفرائض هي المثبتة والمقوية لهما ، إذ لا حج بدون إيمان قال تعالى : ﴿ **و اعبدوا الله و لا تشركوا به شيئا**﴾ 263 . و الربط بين الأحكام العبادية والحكم الإيماني ربط وثيق و محكم إذ لا عبادة بدون إيمان بالله و لما كان المقصد الأعلى من الحج هو تقوى الله كما بينتها الآيات السابقة نجد القرآن يؤكدها ثالثة و يختم بها البيان فيقول : ﴿ **واذكروا الله في أيام معدودات فمن تعجل في يومين فلا إثم عليه ومن تأخر فلا إثم عليه لمن اتقى واتقوا الله واعلموا أنكم إليه تحشرون**﴾ 264 .

قال الإمام القرطبي : << لإخلاف بين العلماء أن الأيام المعدودات في هذه الآية هي أيام منى و هي أيام التشريق و هي أيام رمي الجمار . وقال قتادة والإمام النخعي (من رمى في اليوم الثاني من الأيام المعدودات فلا حرج عليه ومن تأخر إلى ثالث فلا حرج عليه أي كل ذلك مباح و عبر عنه بهذا التقسيم اهتماما و توكيدا لأن من العرب من كان يذم التعجيل ومنهم من كان يذم التأخير فنزلت الآية رافعة للجناح في كل ذلك 265 .

و خلاصة المبحث :

- نظم الآيات المحكمات في غاية الإحكام و بيانه في غاية الإعجاز و يحسن في المقام حصـــر ســمات الإعجاز البياني في آية الحج فيما يلي :
- القرآن المحكم بناء واحد في معناه و مبناه ومقصده .
- وحدات النظم مرتبة في نسق عجيب ، الجزء مع الجزء و الكل مع الكل .
- التقديم و التأخير على قاعدة الاهتمام ، والفرض ثم التطوع .
- الفعل لمقام الأصحاء والاسم لمقام المرضى .
- التقديم للفرض والتأخير للإخلاص .
- للمقصد والتيسير (رفع الحرج) دور في بلورة الصيغ البيانية المحكمة .
- الحج عبادة حركية والصوم عبادة صامتة .
- الحروف محكمة و(من حيث) فيها دلالة المكان و(كما) فيها دلالة حركة الإفاضة .
- أحكام الحج في رباط مع الإيمان الصحيح والعقيدة السليمة .

هوامش الفصل الرابع

1- البقرة-195-202.

2- البقرة-197.

3- البقرة-198.

4- يقال : أكرى فلان دابة مكر أي نؤجز دوابنا للناس يركبونا و نأخذ الأجرة على ذلك.

5- البقرة-199.

6- و الحملات جمع حمالة، ما يتحمله الإنسان من غيره من دية أو غرة أو نحو ذلك.

7- سورة البقرة -200.

8- البقرة-200.

9- أسباب النزول عن الصحابة و المفسرين ، عبد الفتاح القاضي،ص31-32-33-دار المصحف- شركة و مكتبة و مطبعة عبد الرحمن محمد-القاهرة-ط1.

10-معجم مقاييس اللغة —أحمد بن فارس-ج1-ص47-48.

11-الأنعام-115.

12-الصف-07.

13-الأعراف-142.

14-معجم مفردات ألفاظ القرآن-الراغب الأصفهاني-ص72.

15-لسان العرب-ابن منظور-ج1-ص331.

16-البقرة-233.

17-النحل-25.

18-البقرة-196.

19-معجم مفردات ألفاظ القرآن —الراغب الأصفهاني-ص459.

20-معجم مقاييس اللغة —أحمد بن فارس-ج5-ص136.

21-المائدة-03.

22-المائدة-03.

23-لسان العرب-ابن منظور-ج3-ص296.
24-المائدة-03
25-البقرة- 124.
26-الأعراف-142.
27-البقرة-196.
28-البقرة-185.
29-البرهان في علو م القرآن،الزركشي-ج4-ص85-86.
30-الفروق-العسكري-ص258-259.
31-المائدة-03.
32-المائدة-03.3
33-النحل-18.
34-النساء-188.
35-الصحاح-الجوهري-ج2-ص235.
36-أساس اللغة-الزمخشري-ص339.
37-النساء-118.
38-النور-01.
39-القصص-85.
40-البقرة-197.
41-معجم مفردات ألفاظ القرآن-الراغب الأصفهاني-ص390.
42-النساء-103.
43-البقرة-216.
44-البقرة-178.
45-الصحاح -الجوهري-ج1-ص235.
46-التوبة-03.
47-الأنعام-149.
48-الحج-24.

49-الصحاح –الجوهري-ج2-ص563-564.

50-مقاييس اللغة-أحمد بن فارس-ج5-ص420.

51-البقرة-196.

52-البقرة-200.

53-الحج-67.

54-المائدة-27.

55-آل عمران-183.

56-البقرة-197.

57-طه-128.

58-الفاتحة-06.

59-البلد-10.

60-الأعراف-43.

61-ص-22.

62-الصحاح-الجوهري-ج2-ص635.

63-مقاييس اللغة-أحمد بن فارس-ج6-ص42-43.

64-البقرة-197.

65-المائدة-95.

66-المائدة-97.

67-الفتح-25.

68-الصحاح –الجوهري-ج2-ص228.

69-محمد-04.

70-البقرة-85.

71-الصافات-107.

72-البقرة-197.

73-البقرة-183

74-معجم مفردات ألفاظ القرآن –الراغب الأصفهاني-ص388.

75-التوبة-103.

76-البقرة-195.

77-الإسراء-07.

78-النساء-90.

79-البقرة-196.

80-الصحاح- الجوهري-ج1-ص369-270.

81-مقاييس اللغة- أحمد بن فارس-ج2-ص72.

82-التوبة-05.

83-الإسراء-07.

84-آل عمران-39.

85-البقرة-273.

86-النساء-90.

87-النساء-90.

88-معجم مفردات ألفاظ القرآن-الراغب الأصفهاني-ص119.

89-الصحاح -الجوهري-ج2-ص722.

90-مقاييس اللغة-أحمد بن فارس-ج6-ص155-156.

91-البقرة-185.

92-الطلاق-07.

93-الكهف-88.

94-الذاريات-03.

95-البقرة-196.

96-المزمل-20.

97-القمر-17.

98-مريم-97.

99-الليل-07.

100-الليل-10.

101-لقمان-07.

102-معجم مفردات القرآن-الراغب الأصفهاني-ص576.

103-المزمل-20.

104-البقرة-196.

105-الصحاح -الجوهري-ج2-ص722.

106-المائدة-83.

107-الأعراف-50.

108-النور-14.

109-الأحقاف-08.

110-يونس-61.

111-البقرة-198.

112-معجم مفردات ألـفاظ القرآن-الراغب الأصفهاني-ص403.

113-القمر-07.

114-الحج-27.

115-الإسراء-23.

116-الصحاح-الجوهري-ج2-ص316.

117-الإسراء-23.

118-الصحاح-الجوهري-ج2-ص316.

119-فصلت-12.

120-الإسراء-04.

121-البقرة200.

122-معجم مفردات ألفاظ القرآن-الراغب الأصفهاني-ص421.

123-الصحاح -الجوهري-ج2-ص442.

124-الكهف-50.

125-الإسراء-16.

126-المائدة-

127-معجم مفردات القرآن-الراغب الأصفهاني-ص394.

128-الصحاح -الجوهري-ص176.

129-مقاييس اللغة-أحمد بن فارس-ج1-ص493.

130-النحل-125.

131-غافر-56.

132-الكهف-54.

133-الزخرف-58.

134-البقرة-197.

135-هود-32.

136-معجم مفردات ألفاظ القرآن- الراغب الأصفهاني-ص87.

137-الأنفال-46.

138-الكهف54.

139-العنكبوت-46.

140-النحل-125.

141-البقرة-197.

142-البقرة-201.

143-الحج-67.

144-معجم مفردات ألفاظ القرآن-الراغب الأصفهاني-ص512.

145-لسان العرب-ابن منظور-ج3-ص628.

146-مقاييس اللغة -أحمد بن فارس-ج2-ص358-359.

147-الأنبياء-10.

148-البقرة-201.

149-الذاريات-55.

150-معجم مفردات ألفاظ القرآن-الراغب الأصفهاني-ص181-182.

151-مقاييس اللغة -أحمد بن فارس-ج5-ص434.

152-النساء-51.

153-معجم مفردات ألفاظ القرآن-الراغب الأصفهاني-ص515.

154-البقرة-201-202.

155-النساء-85.

156-النساء-85.

157-معجم مفردات ألفاظ القرآن- الراغب الأصفهاني-ص454.

158-معجم مقاييس اللغة -أحمد بن فارس-ج5-ص188.

159-النبأ-26.

160-النبأ-36.

161-سبأ-13.

162-التحريم-06.

163-يس-71.

164-يس-35.

165-الفجر-06.

166-إبراهيم-45.

167-الكهف-107.

168-الحج-77.

169-المؤمنون-04.

170-البرهان في علوم القرآن-الزركشي-ج4-ص82-83-دار المعرفة.

171-الكهف-107.

172-التحريم-11.

173-هود-46.

174-معجم مفردات ألفاظ القرآن-الراغب الأصفهاني-ص360.

175-البقرة-197.

176-النساء-30.

177-معجم مفردات ألفاظ القرآن-الراغب الأصفهاني-ص396-397.

178-النحل-71.

179-الإسراء-12.

180-معجم مفردات ألفاظ القرآن-الراغب الأصفهاني-ص395-396.

181-البقرة-189.

182-تفسير المنار-محمد رشيد-رضا-ج2-ص217-دار المعرفة-بيروت-ط2.

183-تفسير المنار-محمد رشيد-رضا-ج2-ص43.

184-آل عمران-97.

185-البقرة-196.

186-أحكام القرآن-أبو بكر بن العربي-ج1-ص119.

187-المفصل في علم العربية-الإمام الزمخشري-ص304.

188-البقرة-196.

189-المفصل في علم العربية-الإمام الزمخري-ص322.

190-البقرة-283.

191-التوبة-05.

192-البقرة-196.

193-أحكام القرآن-أبو بكر العربي-ج1-ص196.

194-المفصل في علم العربية-الإمام الزمخشري-ص304.

195-يوسف-35.

196-القدر-05.

197-النساء-43.

198-معجم مفردات ألفاظ القرآن-الراغب الأصفهاني-ص106.

199-المعجم الشامل في علوم اللغة و مصطلحاتها-محمد سعيد إسبر و بلال جنيدي-199.

200-تفسير النسفي-الإمام النسفي-ج1-ص100.

201-البقرة-196-نزلت هذه الآية في كعب بن عجرة.

202-معنى اللبيب:ابن هشام-ج1-ص65.

203-شرح المفصل-ابن يعيش-ج2-ص97.

204-أثر الدلالة النحوية و اللغوية في استنباط الأحكام من آيات القرآن التشريعية-عبد القادرعبد الرحمن السعيدي – ص 132-133 – مطبعة الخلود بغداد.

205-آل عمران –97.

206-المائدة-89.

207-البقرة-196.

208-أحكام القرآن-أبو بكر العربي-ج2-ص125.

209-أحكام القرآن-أبو بكر العربي- ج1-ص125-126.

210-آل عمران-97.

211-البقرة-196.

212-تفسير النسفي-الإمام النسفي-ج1-ص100.

213-الحج-46.

214-الأنعام-38.

215-الأحزاب-04.

216-مجمع البيان في تفسير القرآن-الإمام الطبرسي-ج1-ص245.

217-الكشاف-الزمخشري-ج1-ص345-دار الفكر.

218-البقرة-183.

219-البقرة-197.

220-البقرة-197.

221-البقرة-197.

222-مجمع البيان-الإمام الطبرسي-ج1-ص156.

223-تفسير المنار-محمد رشيد رضا –ج2-ص228.

224-التحريم-04.

225-البقرة-197.

226-البقرة-183.

227-النساء-103.

228-التوبة-103.

229-الحجرات-07.

230-العنكبوت-46.

231-الكهف-50.

232-البقرة-228.

233-الواقعة-79.

234-أحكام القرآن-أبو بكر بن العربي-ج1-ص134.

235-نيل المرام-محمد حسن صديق خان-ص59.

236-البقرة-197.

237-البقرة-273.

238-البقرة-273.

239-آل عمران-15.

240-آل عمران-95.

241-البقرة-272.

242-البقرة-272.

243-البقرة-270.

244-أحكام القرآن-أبو بكر بن العربي-ج1-ص138.

245-تفسير النسفي-الإمام النسفي-ج1-2-ص101.

246-نيل المرام -محمد حسن صديق خان-ص59-دار الرائد العربي.

247-أحكام القرآن-أبو بكر بن العربي-ج1-ص135.

248-الجمعة-10.

249-نيل المرام-محمد حسن صديق خان-ص60.

250-الحج-28.

251-البقرة-200.

252-البقرة-198.

253-البقرة-199.

254-مجمع البيان -الإمام الطبرسي-ج1-ص163.

255-نيل المرام-محمد حسن صديق خان-ص61.

256-نيل المرام-محمد حسن صديق خان-ص61.

257-نيل المرام في تفسير آيات الأحكام محمد حسن صد يق خان-ص61.

258-نيل المرام في تفسير آيات الأحكام محمد حسن صد يق خان-ص61.

259-البقرة-222.

260-الحشر-02.

261-البقرة-198.

262-نيل المرام-محمد حسن صديق خان-61.

263-النساء-36.

264-البقرة-203.

265-نيل المرام-محمد صديق خان-ص62.

تمهيـــــــد

جاء في معجم لغة الفقهاء : المعاملة بضم الميم الأولى و فتح الثانية : التعامل مع الغير . والمعاشرة (cohabitation) و عند فقهاء العراق : المساقاة . و المعاملة بالمثل يعني أن يكون للشخص من الحقوق مثل ما عليه من الواجبات و منه قوله تعالى : ﴿ **و إن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به** ﴾ 01 . و تعني كذلك في النظم الوضعية الأوراق الرسمية التي تستخرج للسير في قضية ما في الدوائر الرسمية و نحوها . والمعاملة في الفقه تعني : الأحكام الشرعية المتعلقة بالأوامر الدنيوية؛وتساوي الأحكام الشرعية المنظمة لتعامل الناس في الدني02 . وما كان المقصود منه تحقيق مصلحة دنيوية أو تنظيم علاقة بين فردين أو جماعتين . وما شكل ذلك ، فهو من المعاملات والعادات كالبيع والإجارة والمزارعة والشركة والحوالة والكفالة ، و الرهن وغيرها وهناك فرق آخر بين النوعين متفرع من الفرق السابق ، و هو الأصل في العبادات أن العقل لا يستطيع إدراك السر الحقيقي لتشريعها تفصيلا ويعبّر العلماء عن ذلك بأنّها غير معقولة المعنى ، جاءت بها النّصوص آمرة أو ناهية ، لا يعلم حقيقتها إلاّ الله و كلّ ما نعرفه من حكمها ، وعللها ممّا ورد به النّص أو عرف بالاستنباط ، لا أثر له في القياس و لا إباحة و لا إلغاء . و لذلك ضلّت العقول ضلالا كبيرا فيها في زمن الفترات ، فخلطوا الحق بالباطل ﴿ **و ما كان صلاتهم عند البيت إلاّ مكاء و تصدية** ﴾ 03 ، ﴿ **ما نعبدهم إلاّ ليقرّبونا إلى الله زلفى** ﴾ 04 .

– و لا أدلّ على أنها مقصورة على التعبد مما تراه من أمور كثيرة يعجز العقل عن إدراكها ، وإن أدركها فإنما يكون على وجه الإجمال و التفصيل .

أمّا العادات فالأصل فيها إنها معقولة المعنى ، يدرك العقل كثيرا من أسرارها ، و كذلك نرى العقلاء في زمن الفترات استعملوا عقولهم في تشريعها فأصابوا في الكثير منها وإن كان التوفيق جانبهم في بعضها الآخر . ولما جاء الإسلام أقرّ ممّا كانوا يتعاملون به أمورا غير قليلة. يرشدنا إلى ذلك أسلوب التشريع فيها فهو لم يعمد إلى التفاصيل ، بل جاء بالأصول الكلية والقواعد العامة ، ثمّ أكثر من التعليل ليكون ذلك عونا للفقهاء على التطبيق مهما تغيّر الزّمن واختلفت البيئات و أ مّا العبادات و ما ألحق بها فهي على العكس من ذلك فالقرآن جاء بها إجمالا ، و الرسول بيّنها أكمل بيان .

*** أنواع المعاملات :**

أ مّا المعاملات بحسب المصالح فأنواع خمسة عند الإمام العز بن عبد السلام في مؤلفه : قواعد الأحكام في مصالح الأنام ' إذ يقول : << أمّا المعاملات فأنواع أحدهما ما وضع لإفادة المصالح العاجلة

كالبيوع و الاجارات ' وتدخله المصالح الآجلة بالمباحات والمسامحات . والنّـوع الثّـاني : مـا يكـون مصلحة عوضية آجلة كالاستئجار للحج و العمرة بتعليم القرآن ' وكالاستئجار للأذان بالحج والعمـرة ، وبتعليم القرآن و كالاستئجار بالحج أو بالعمرة على الصيام و كالاستئجار على بناء المسـاجد بـالحج أو الآذان أو تعليم القرآن . والنوع الثالث : ما تكون إحدى مصلحتيه عاجلـة و الثانيـة آجلـة كـالقرض مصلحته للمقترض عاجلة ، و للمقرض آجلة إذا قصد به وجه الله، و كذلك ضمان إحضـار مـا يجـب إحضاره مصلحته العاجلة للمضمون له ، و الآجلة للضامن إذا قصد به القربة إلى الله تعـالى . والنـوع الرابع : ما تكون إحدى مصلحتيه عاجلة والأخرى يتخير باذلها بين تعجيلها و تأجيلها أو تأجيل بعضـها دون بعض كضمان الديون مصلحته العاجلة للمضمون له .

أما الآجلة فإن ضمن ذلك بعوض كان كالقرض و ان ضمنه مجانا أثيب عليه إن قصد به وجـه الله، و كذلك الحكم في قبول الودائع و الأمانات و للوكالات مصلحتـها العاجلـة للممـالك ، والموكـل والمودع و في الآجل القابل إن قصد به وجه الله . والنوع الخامس : ما تكون مصلحته الأجلة لباذلـه ، والعاجلة لقابليه كالأوقاف و الهبات والعواري و الوصايا و الـهدايا و مـن ذلـك المسـامحة ببعـض الأعواض مصلحتها العاجلة للمسامح القابل والآجلة للمسامح الباذل>>05 والحاصل إن المعاملات هـي وسائل إلى تحصيل مصالح الدنيا والآخرة ، و درء مفاسدها . وأعلـم إن المعاوضـات فـي الإثمـان والمثمنات قربة يثاب عليها من قصد وجه الله بها لأنها من الخيرات .قال تعالى : ﴿ **فمن يعمل مثقـال ذرة خيرا يره** ﴾06. **وقال:** ﴿ **إنهم كانوا يسارعون في الخيرات** ﴾ **07** . و قال ﷺ : (و الله في عون العبد ما كان العبد في عون أخيه)08 .

فمن باع ما يساوي عشرة بتسعة أو اشترى ما يساوي أربعة بخمسة ابتغاء وجه الله أثيب علـى مسامحته وهو مأجور على قليل المسامحة و كثيرة كالمسامحة بشق ثمرة أو ظلف شاة إلا أن محابـاة الفقير أولى من محاباة الأغنياء ، و كذلك محاباة الأقارب أولى من محاباة الأجانب لأنه صدقة و صلـة ، و كذلك محاباة العلماء أولى من محاباة الأغنياء و محاباة الأبرار أولى من محاباة الفجار ، و يدل علـى ذلك قوله: إن المحاباة إذا وقعت في الوصايا اعتبرت من السلوك .

* أنواع الأحكـام في القـرآن :

يرى الأستاذ عبد الوهاب خلاف أن أنواع الأحكام ثلاثة هي :

الأول : أحكام اعتقادية : تتعلق بما يجب على المكلف اعتقاده في الله و ملائكته و كتبه ورسله والقـدر خيره و شره و اليوم الآخر .

الثاني : أحكام خلقية : تتعلق بما يجب على المكلف أن يتحلى به من الفضائل و أن يتخلى عنه من الرذائل .

الثالث : أحكام عملية : تتعلق بما يصدر عن المكلف من أقوال وأفعال وعقول وتصرفات ، وهذا النوع الثالث هو فقه القرآن ، و هو المقصود الوصول إليه بعلم أصول الفقه . ثم يفصل القول في الأحكام العملية بقوله : و الأحكام العملية في القرآن ينظمها نوعان : أحكام العبادات من صلاة و صوم و زكاة و حج و نذر ويمين و نحوها من العبادات التي يقصد بها تنظيم علاقة الإنسان بربه ، و أحكام المعاملات من عقود و تصرفات و عقوبات و جنايات وغيرها مما عدا العبادات، ومما يقصد بها تنظيم علاقة المكلفين بعضهم ببعض سواء كانوا أفرادا أم أمما أم جماعات ، فأحكام ما عدا العبادات تسمى في الاصطلاح الشرعي أحكام المعاملات ، و أما في اصطلاح العصر الحديث فقد تنوعت أحكام المعاملات بحسب ما تتعلق به وما يقصد بها ، أنواعا منها 09 :

1 – أحكام الأحوال الشخصية :

وهي التي تتعلق بالأسرة من بدء تكوينها و يقصد بها تنظيم علاقة الزوجين و الأقارب بعضهم ببعض و آياتها في القرآن الكريم نحو سبعين آية10 ، و يحسن أن نورد بعضها للبيان على سبيل المثال.

قوله : ﴿ **و أنكحوا الأيامى منكم و الصالحين من عبادكم** ﴾11 .

﴿ **و لا تنكحوا ما نكح أباؤكم من النساء** ﴾ 12 .

﴿ **و أنكحوا ما طاب لكم من النساء** ﴾ 13 .

﴿ **و آتوا النساء صدقاتهن** ﴾ 14 .

﴿ **الطلاق مرتان** ﴾ 15 ، ﴿ **و المطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء** ﴾ 16 .

2– الأحكام المدنية :

وهي التي تتعلق بمعاملات الأفراد و مبادلاتهم من بيع وإجارة و من كفالة و شركة ومداينة ووفاء بالالتزام ، ويقصد بها تنظيم علاقات الأفراد المالية و حفظ حق كل ذي حق وآياتها في القرآن نحو سبعين آية17 ، و نورد بعضها للبيان :

﴿ **يأيها الذين أمنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى** ﴾ 18 .

﴿ **و إن كنتم على سفر و لم تجدوا كاتبا فرهان مقبوضة** ﴾ 19 .

﴿ يأيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود ﴾ 20 .

3-الأحكام الجنائية :

وهي التي تتعلق بما يصدر على المكلف من جرائم و ما يستحقه من عقوبة عليها ويقصد بها حفظ حياة الناس و أموالهم و أعراضهم و حقوقهم و تحديد علاقة المجنى عليه بالجاني و بالأمة ، وآياتها في القرآن نحو ثلاثين آية21 ، منها قوله :

﴿ و لكم في القصاص حياة ﴾ 22 .

﴿ و من يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم ... ﴾ 23 .

﴿ و من قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله ﴾ 24 .

4- أحكام المرافعات :

وهي التي تتعلق بالقضاء و الشهادة و اليمين و يقصد بها تنظيم الإجراءات لتحقيق العدل بين الناس ، و آياتها في القرآن نحو ثلاثة عشر آية25 ، منها قوله :

﴿ يأيها الذين آمنوا شهادة بينكم إذا حضر أحدكم الموت ﴾26.

﴿ و اشهدوا ذوي عدل منكم و أقيموا الشهادة لله ﴾ 27 .

5- أحكام دستورية :

وهي التي تتعلق بنظام الحكومة ، و أصوله و يقصد بها تحديد علاقة الحاكم بالمحكوم وتقرير ما للأفراد و الجماعات من حقوق و آياتها نحو عشر آيات28 ، منها قوله :

﴿ و من لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون ﴾29.

﴿ و أن احكم بينهم بما أنزل الله ﴾ 30 .

﴿ أطيعوا الله وأطيعوا الرسول و أولي الأمر منكم ﴾31.

6 - أحكام دولية :

وهي التي تتعلق بمعاملة الدولة الإسلامية بغيرها من الدول ، و بمعاملة غير المسلمين في الدولة الإسلامية و يقصد بها تحديد علاقة الدولة الإسلامية بغيرها من الدول في السلم والحرب وتحديد علاقة المسلمين بغيرهم في بلاد الدول الإسلامية و آياتها خمس وعشرون آية32 ، منها قوله :

﴿ لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين و لم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم و تقسطوا إليهم ﴾ 33 .

﴿إذا ضربتم في سبيل الله فتبينوا ﴾ 34 .

﴿ إلا الذين عاهدتم من المشركين ثم لم ينقصوكم شيئا ولم يظاهروا عليكم أحدا فأتموا إليهم عـــهدهم إلى مدتهم إن الله يحب المتقين ﴾35 .

7- أحكام اقتصادية و مالية :

وهي التي تتعلق بحق السائل و المحروم في مال الفيء و تنظيم الموارد و المصارف ، ويقصـد بها تنظيم العلاقات المالية بين الأغنياء و الفقراء ، و بين الدولة و الإفراد و آياتها نحو عشر آيـــات36، ومنها قوله :

﴿ والذين في أموالهم حق معلوم للسائل و المحروم ﴾ 37 .

﴿ إنما الصدقات للفقراء ..... ﴾ 38 .

﴿ خذ من أموالهم صدقة ..... ﴾ 39 .

﴿ يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله و ذروا ما بقي من الربا إن كنتم مؤمنين ﴾ 40 .

ونتناول في سطور الفصول الموالية من أنواع أحكام المعاملات أحكام الأحوال الشخصية على أساسين :

1- أساس بناء الأسرة : (الخلق السوي) .

2- أساس هدم الأسرة (الخلق الفاسد) .

ففي أساس البناء نعرض لآيتين :

1- آية غض البصر وحفظ الفرج .

2- أية الترغيب في النكاح .

وفي أساس الهدم لآيتين :

1- أية الزنـــا .

2- آية الطلاق .

الفصـــــل الأول

الإعجاز البياني
في آية غض البصر و حفظ الفرج

*** آية غض البصر وحفظ الفرج :**

قال الله تعالى : ﴿ **قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم و يحفظوا فروجهم ذلك أزكى لهم إن الله خبير بما يصنعون(30) و قل للمؤمنات يغضضن من أبصارهن و يحفظن فروجهن و لا يبدين زينتهن إلا ما ظهر منها و ليضربن بخمرهن على جيوبهن و لا يبدين زينتهن إلا لبعولتهن أو آبائهن أو آباء بعولتهن أو أبنائهن أو أبناء بعولتهن أو إخوانهن أو بني إخوانهن أو بني أخواتهن أو نسائهن أو ما ملكت أيمانهن أو التابعين غير أولي الإربة من الرجال أو الطفل الذين لم يظهروا على عورات النساء و لا يضربن بأرجلهن ليعلم ما يخفين من زينتهن و توبوا إلى الله جميعا أيها المؤمنون لعلكم تفلحون(31)** ﴾ من سورة النور.

*** سبب نزول الآية :**

عن جابر بن عبد الله أن أسماء بنت مرثد كانت في نخل لها فجعل النساء يدخلن عليها غير متزرات فيبدوا ما في أرجلهن من الخلاخل و تبدوا صدورهن و ذوائبهن ، فقالت أسماء : ما أقبح هذا فأنزل الله تعالى الآية . رواه ابن أبي الحاتم 41 .

*** الترادف في آية غض البصر و حفظ الفرج:**

قوله : ﴿ يغضوا ﴾ :

قال الإمام الجوهري : << غض طرفه حفظه ، و غض من صوته ، و كل شيء كففته فقد غضضته و الأمر منه في لغة أهل الحجاز ﴿**اغضض من صوتك**﴾ **42** و في لغة أهل نجد غض طرفك بالإدغام . و ظبي غضيض الطرف أي فاتره . و غض الطرف احتمال المكروه ، وشيء غض وغضيض أي طري ، تقول منه غضضت (بكسر الضاد و فتحها) غضاضة وغضوضة ، وكل ناظر غض نحو الشباب و غيرهم . و غض منه أي وضع و نقص من قدره و بابه رد و يقال ليس عليه في هذا الأمر غضاضة أي ذلة و منقصة >>43 . وقال الراغب الأصفهاني : << الغض النقصان من الطرف والصوت ، و ما في الإناء يقال : غض و أغضى ، و قال : ﴿**قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم**﴾ **44** ، ﴿ **وقل للمؤمنات يغضضن من أبصارهن**﴾ **45** و قال ﴿ **وأغضض من صوتك**﴾

46 وقال الشاعر (فغض الطرف إنك من نمير) ، فعلى سبيل التهكم ، وغضضت الماء نقصت مما فيه ، والغض الطري الذي لم يطل مكثه >>47 .

وقال ابن منظور : << الغض و الغضيض : الطري ، و في الحديث (من سره أن يقرأ القرآن غضا كما أنزل فليسمعه من ابن أم عبد .) و الغض الطري الذي لم يتغير . أراد طريقة في القراءة وهيأته فيها . قال الأصمعي : إذا بدا الطلع فهو الغضيض فإذا اخضر قيل خضب النخل ثم هو البلح . ابن الأعرابي : يقال للطلع الغيض و الغضيض و الاغريض ، ويقال : غضض إذا أكل الغض . والغضاضة الفتور في الطرف يقال غض و أغضى إذا دانى بين جفينه و لم يلق ، وأنشد:

وأحمق عريض عليه غضاضة * * * تمرس بي من حينه و أنا الرقم .

قال الأزهري : عليه غضاضة أي ذل و رجل غضيض : ذليل بين الغضاضة من قوم أغضاء وأغضة ، وهم الأذلاء ، و غض طرفه و بصره يغضه غضا و غضاضا و غضاضة ، فهو مغضوض و غضيض : كفة و خفضه و كسره .

و قيل : هو إذا دانى بين جفونه و نظره ، و قيل : الغضيض الطرف المسترخي الأجفان وفي الحديث (كان إذا فح غض طرفه) أي كسره و أطرق و لم يفتح عينه ، و إنما يفعل ذلك ليكون أبعد من الأشر والمرج ... و قول كعب بين زهير:

و ما سعاد غداة البين إذ رحلوا * * * إلا أغن عضيض الطرف مكحول

هو (فعيل) بمعنى (مفعول) و ذلك إنما يكون من الحياء الخفر ، و غض من صوته ، و كل شيء كففته فقد غضضته ، و الأمر منه في لغة أهل الحجاز : أغضض و في التنزيل :﴿**اغضض من صوتك**﴾ **48** أي أخفض الصوت ، و أهل نجد يقولون غض طرفك (بالإدغام) .

قال ابن الأعرابي : غضض الرجل إذا تنعم وغضض صار غضا متنعما ، و هي الغضوضة . وغضض إذا أصابته غضاضة . و انغضاض الطرف : انغماضه . ... و يقال غض من بصرك وغض من صوتك ، و يقال إنك لغضيض الطرف نقي الظرف : قال والظرف وعاؤه ، يقول لست بخائن و يقال غض من لجام قريبك أي صوبه و انقص من غربه وحدته ، و غض منه يغض أي وضع ونقص من قدره ، و غضه يغضه غضا : نقصه . ولا أغضك درهما أي لا أنقصك ، ... و يقال ما أردت غضيضة فلان و لا مغضته ، كقولك : ما أردت نقيصته و لا منقصته . و يقال ما غضضتك شيئا أي ما نقصتك شيئا >>49

ومن هذا العرض المركز في المدلول اللغوي لفعل (غض) نتبين أن حقيقته هي وضع و نقص و خفض و كف ، و أن الغض هو النقصان في الطرف و الصوت . و الغض هو خفض حركة البصر نحو الأدنى و عدم رفعها أو تشخيصها ، و كسره أي إذا دانا بين جفونه ونظر والغضيض الطرف المسترخي الأجفان . هذا المعنى بالأصالة ، و المقصد من كل هذا هو الكف عن النظر في المواطن المحرمة والمؤدية إلى هتك العرض و انتهاك الحرمات . و هنا لا يذهب بنا القول إلى أن الكف من هذا المعنى هو منع العين من البصر نهائيا إذ هذا بطبيعة الحال لا يناسب قطعا و إنما الكف هنا يصب في البصر الزائد بقصد و المفتن في آن واحد ، فهذا هو الذي يجب فيه الغض و الخفض و الإنقاص والكسر.

و القول مثله يقال في الصوت (واغضض من صوتك) و دلالة (من) في الآية تؤكد ما نذهب إليه. و الفرق اللغوي واضح بين قولك **(قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم)** و القول الثاني ﴿... يغضوا أبصارهم﴾ ، و بين قول الله ﴿ **و اغضض من صوتك** ﴾ و قولك ﴿ **و اغضض بصرك**﴾ و من هنا يظهر الإحكام في الاستعمال و الدقة في المدلول لدى المفردات القرآنية المحكمة . و لعل لقرابة الصوت و البصر و علاقتهما المتينة في خلقة الإنسان لقوله تعالى : ﴿ **و هو السميع البصير**﴾ **50** وقوله ﴿ **اسمع بهم و ابصر**﴾ **51** – والأمثلة كثيرة في القرآن الكريم – صح فعل غض لهما أي الصوت والبصر و لما كان للصوت ثلاث حركات ارتفاع وانكسار و انخفاض ، كان للبصر ثلاث حركات مثله جمع الله بينهما بغض و إلا كانت اللغة الفصيحة والدقيقة توجب تمايز الفعلين لتمايز الجنسين و الغض هنا لا يمس من قوة البصر وصحته وسلامته إنما يخص استعمال البصر في مبصرات محرمة ، و لو قال (انقص من البصر) لمس معنى البصر دون استعماله في المبصرات و هذا لا يفي بالمقصود و لو قال (يكفوا) لدلت على المنع الكامل للأبصار ، و هذا لا يفي بالمقصود أيضا .

والكف في أصل اللسان العربي متعلق باليد (كفوا أيديكم) ، و جنس اليد ليس كجنس البصر والصوت ، لذلك تمايز فعلهما. .

وفي النقص قال أحمد بن فارس : << النون و القاف و الضاد : كلمة واحدة هي أن النقص خلاف الزيادة. و نقص الشيء و نقصته أنا ، و هو منقوص و النقيصة العيب >>52. وقال الراغب الأصفهاني : << النقص : الخسران في الحظ و النقصان المصدر و نقصته فهو منقوص قال تعالى: ﴿**و نقص من الأموال والأنفس والثمرات**﴾ **53** و قال : ﴿ **و إن لموفوهم نصيبهم غير منقوص**)**54** ، **وقال** ﴿**ثم لم ينقصوكم شيئا**﴾**55**. إني أرى بعد فضل تأمل في هذه الآيات أن النقص عالق أكثر

بالأشياء و الأعيان و الماديات كالأموال و الأنفس ، و هي أشياء تختلف حقا عن المجـــردات كـــالبصر والصوت ، و حين أقول (أنقص من صوتك) كأني أناقض نفسي بنفسي إذ الله خلـــق للإنســـان صوتـــا يتواصل به مع غيره و هو محدود ، و لا يتم التواصل إلا بالصوت المسموع المستقيم ، فإذا أنقصت منه لم يحصل تواصل ولا تبليغ غرض ، و هذا ليس سليما أبدا لأنه يمس بخلقة و قوت الصوت ، و لا يفـهم من العبارة أن وراءها لغط وزيادة مخلة بالخلق . أما قولنا (واغضض من صوتك) فإنها تدل على وجـود زيادة مخلة و لغط فاحش في الصوت و هما المقصودان بالغض هنا . و عليه نـــرى ألا تـــرادف بيـــن غض الفعل المحكم في الآية و بين (كف)و (نقص) و (خفض) التي يظن أنها من المترادفات .

* ﴿**من أبصارهم**﴾ :

قال الجوهري: << البصر حاسة الرؤية و أبصره رآه ، و البصير ضد الضرير وبصر بـــه أي علـــم وبابه ظرف وبصرا أيضا فهو بصير ومنه قوله: ﴿ **بصرت بما لم تبصروا به** ﴾**56** والتبصـــر : التأمل و التعرف و التبصير : التعريف و الإيضاح ، و المبصرة المضيئة ، ومنه قوله تعالى ﴿**فلمـــا جاءتهم آياتنا مبصرة** ﴾ **57**. قال الأخفش معناه أنها تبصرهم أي تجعلهم بصراء ، و المبصرة بـــوزن المتربة : الحجة و البصرة : حجارة رخوة إلى البياض ما هي ، وبها سميت البصرة ، والبصرتـــان : البصرة و الكوفة . و بصر تبصيرا ، صار إلى البصرة . و البصيرة : الحجـــة ، والاســتبصار فـــي الشيء. و قوله ﴿ **بل الإنسان على نفسه بصيرة** ﴾**58** قال الأخفش: جعله هو البصيرة كمـــا تقـــول للرجل أنت حجة على نفسك >59.

وقال أحمد بن فارس : << الباء والصاد و الراء أصلان أحدهما العلم بالشيء يقال هو بصـــير به ومنه هذه البصيرة . و القطعة من الدم إذا وقعت بالأرض استدارت ... والبصيرة الترس فيما يقـــال ، و البصيرة : البرهان . و أصل ذلك كله وضوح الشيء ... ويقال بصرت بالشيء إذا صرت به بصـــيرا عالما و أبصرته إذا رأيته . و أما الأصل الآخر : فبصر الشيء غلطه و منه البصر و هو أن يضم أديم إلى أديم يخاطان كما تخاط حاشية الثوب ، والبصيرة ما بين شقتي البيت . و هـــو فـــي الأصـــل الأول أقرب ، فأما البصرة فالحجارة الرخوة ، فإذا سقت الهاء قلت بصر بكسر الباء و هو من هـــذا الأصـــل الثاني >>60 .

قال الراغب الأصفهاني : << البصر يقال للجارحة الناظرة نحو قولـــه تعـــالى : ﴿ **كلمـــح بالبصر**﴾ **61** ، ﴿**و إذ زاغت الأبصار**﴾ **62**، و للقوة التي فيها ، و يقال لقوة القلب المدركـــة بصـــيرة وبصر نحو قوله تعالى : ﴿ **فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد**﴾ **63** وقال: ﴿ **ما زاغ البصـــو**

وما طغى﴾ 64 و جمع البصر أبصار و جمع البصيرة بصائر ، قال تعالى : ﴿ **فما أغنى عنهم سمعهم و لا أبصارهم﴾ 65** و لا يكاد يقال للجارحة بصيرة و يقال من الأول أبصرت ومن الثاني أبصرته وبصرت به و قلما يقال بصرت في الحاسة إذا لم تضامه رؤية القلب ... وقوله تعالى : ﴿**وأنبتنا فيها من كل زوج بهيج تبصرة﴾ 66** ، أي تبصيرا و تبيانا ، يقال بصرته تبصيرا و تبصرة كما يقال قدمته تقديما و تقدمة ، و ذكرته تذكيرا و تذكرة . قال تعالى : ﴿ **لا يسأل حميم حميما يبصرونهم ﴾67**، أي يجعلون بصراء بآثارهم و يقال بصر الجرو تعرض بفتحة العين . و البصرة حجارة رخوة تلمع كأنها تبصر أو سميت بذلك لأن لها ضوءا تبصر به من بعيد ، و يقال له بصر والبصيرة ما بين شفتي الثوب و المزادة و نحوها التي تبصر منها ، ثم يقال بصرت الثوب و الأديم إذا خضت به الموضع منه >68

و قال ابن منظور : << ... ابن الأثير في أسماء الله البصير ، هو الذي يشاهد الأشياء كلها ظاهرها وخفيها بغير جارحة . و البصر عبارة عن حقه عن الصفة التي ينكشف بها كمال نعوت المبصرات الليث : البصر العين إلا أنه مذكر و قبل البصر حاسة الرؤية . ابن سيدة : البصر حس العين والجمع أبصار . وبصر به بصرا وبصارة وبصارة و أبصره و تبصره نظر إليه هل يبصره . قال سيبويه بصر صار مبصرا و أبصره إذا أخبر بالذي وقعت عينه عليه ، وحكاه اللحياني : بصر به بكسر الصاد أي أبصره ، وأبصرت الشيء رأيته ، و باصره نظر معه إلى شيء أيهما يبصره قبل صاحبه .

وحكى اللحياني : إنه لبصير بالعينين ، و البصارة مصدر كالبصر ، و الفعل بصر يبصر ، ويقال بصرت و تبصرت الشيء شبه رمقته . و في التنزيل : ﴿ **لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار﴾ 69** . قال أبو إسحاق : أعلم الله أنه يدرك الأبصار ، و في هذا الإعلام أن خلقه لا يدركون الأبصار أي لا يعرفون كيف حقيقة البصر و ما الشيء الذي به صار الإنسان يبصر من عينيه دون أن يبصر من غيرهما من سائر أعضائه ، فاعلم أن خلقا من خلقه لا يدرك المخلوقون كنهه و لا يحيطون بعلمه فكيف به تعالى والأبصار لا تحيط به و هو اللطيف الخبير. و البصر نفاذ في القلب و بصر القلب نظره و خاطره و البصيرة : عقيدة القلب . قال الليث : البصيرة اسم لما اعتقد في القلب من الدين وتحقيق الأمر . و قيل : البصيرة الفطنة ، تقول العرب أعمى الله بصائره أي فطنته ، و فعل ذلك على بصيرة أي على عمد ، و على غير بصيرة أي على غير يقين . و البصر العلم ، و بصرت بالشيء

علمته قال تعالى : ﴿ **بصرت بما لم تبصروا به** ﴾ **70** و البصير العالم ، و قد بصر بصارة . والبصيرة الشاهد >>71.

ومن هذا الذي عرض نلحظ أن مصطلح بصر يحمل دلالة دقيقة و متميزة و هي دلالة على النظر أي الرؤية البينة و القوية و المتأملة و المتعمدة و العالمة و المقصودة أي أن البصر في الآية لا يقتصر على الجارحة إنما على النظرة البينة والمندفعة بالعاطفة والمعمل فيها الفكر و القلب . و دقة المصطلح تظهر من جهتين كون البصر هو حسن العين و الجمع أبصار و كون الفعل بصر الدال على الرؤية البينة و القوية و المقصودة بينما نظر و رأى لا تقويان على حمل مثل هذه الدلالة الدقيقة .

قال الراغب الأصفهاني : << (النظر) تقليب البصر والبصيرة لإدراك الشيىء و رؤيته وقد يراد به التأمل و الفحص و قد يراد به المعرفة الحاصلة بعد الفحص وهو الرؤية . يقال نظرت فلم تنظر أي لم تتأمل و لم تتروى ، و قوله تعالى : ﴿ **قل أنظروا ماذا في السماوات** ﴾ **72**، أي تأملوا واستعمال النظر في البصر أكثر عند العامة ، و في البصيرة أكثر عند الخاصة ، قال تعالى : ﴿ **وجوه يومئذ ناضرة لربها ناظرة** ﴾ **73**، و يقال نظرت إلى كذا إذا مددت طرفك إليه رأيته أم لم تره و نظرت في كذا تأملته ، و نظر الله إلى عباده هو إحسانه إليه و إفاضة نعمه عليهم ، قال تعالى : ﴿ **و لا يكلمهم الله و لا ينظر إليهم** ﴾ **74**، والنظر الانتظار يقال نظرته و انتظرته وانظرته أي أخرته ، و يستعمل النظر في التحير في الأمور نحو قوله تعالى : ﴿ **و تراهم ينظرون إليك وهم لا يبصرون** ﴾ **75** ، و قوله أيضا : ﴿ **ومنهم من ينظر إليك أفأنت تهدي العمي ولو كانوا لا يبصرون** ﴾ **76**، فكل ذلك نظر عن تحير >>77.

ولما كان مدلول النظر لا يدل دائما على الإبصار ، الحقيقي لم يناسب مقام الآية الكريمة ، إذ المقصد من المصطلح هو حقيقة الإبصار و حينئذ لا يكون المصطلح الموظف إلا دالا على حقيقة الأبصار دائما ، و هذا يتحرر من التأويل الفاسد ، والآية الكريمة برأينا هي أية محكمة لابد فيها من إحكام كل من المفردة و العبارة معا ، و كذلك الشأن في (رأى) .

قال الإمام الجوهري : << الرؤية بالعين تتعدى إلى مفعول واحد و بمعنى العلم تتعدى إلى مفعولين و رأى يرى رأيا و رؤية و راءة مثل راعة و الرأي معروف و جمعه أراء و أراء أيضا مقلوب منه و رئي على فعيل مثل ضأن و ضئين . و يقال به رئي من الجن أي مس ويقال رأى في الفقه رأيا ، وقد تركت العرب الهمز في مستقبله لكثرته في كلامها وربما احتاجت إلى همزه فهمزته قال الشاعر:

(ومن يتمل العيش يرء و يسمع) ، و لا إذا أمرت منه على الأصل قلت ارء على الحذف ره وأريته الشيء فرآه و أصله أرأيته و أرتاه و هو افتعل من الرأي و التدبير و فلان مراء و قوم مراءون ، و الاسم الرياء يقال فعل ذلك رياء و سمعة و ترأى الجمعان رأى بعضهم بعضا وفلان يتراءى أي ينظر إلى وجهه في المرآة و في السيف >>78 .

قال أحمد بن فارس : << الراء والهمز والياء أصل واحد يدل على نظر وإبصار بعين أو بصيرة فالرأي ما يراه الإنسان و جمعه الآراء ، رأى فلان الشيء وراءه و هو مقلوب ، والرئي ما رأت العين من حال حسنة و العرب تقول ريته في معنى رأيته ، و تراءى القوم إذا رأى بعضهم بعضا وراءى فلان يرائي و فعل ذلك رئاء الناس ، و هو أن يفعل شيئا ليراه الناس. والرواء حسن المنظر ، والمرآة معروفة و الترئية ، و إن شئت لينت الهمزة فقلت الترية : ما تراه الحائض من سفرة بعد دم حيض أو أن ترى شيئا من أمارات الحيض قبل ، والرؤية معروفة والجمع رؤى >>79 .

ومن هذا يتضح أن فعل رأى يحمل دلالة النظر و الأبصار بالعين أو بالبصيرة كما يحمل الى جانبها معاني كثيرة منها الظن و الاعتقاد و العلم و الرؤية . و الفعل هذا (رأى) هو من الأفعال الجامعة للعديدة من المعاني ، فإذا وظف في مقام هذه الآية فانه ينقلها من صفة الأحكام الموسومة به إلى صفة التشابه الذي يفتح بابا واسعة للتأويل غير المناسب مع هذه الآيات الكريمة لذلك لم يصلح فعل (رأى) وفعل (نظر) لهذا المقام حيث صلح (بصر) المحكم و الدقيق . ومن هنا نخلص الى عدم الترادف بينها (أي بصر) و بين الفعلين الآخرين (نظر) و (رأى) . ولعل القرينة المؤكدة ذلك قوله تعالى جامعا هذه الأفعال الثلاثة في أية الأعراف : ﴿ **وتراهم ينظرون إليك وهم لا يبصرون** ﴾**80.**

* ﴿ **يحفظوا** ﴾ :

قال الجوهري : << حفظ الشيء بالكسر حفظا حرسه و حفظه أيضا و استظهره . والحفظة الملائكة الذين يكتبون أعمال بني آدم و المحافظة المراقبة . و الحفاظ أيضا الأنفة . والحفيظ والمحافظ و منه قوله تعالى : ﴿ **و ما أنا عليكم بحفيظ** ﴾ **81 >>82.** وقال أحمد بن فارس : << الحاء و الفاء والضاد أصل واحد يدل على مراعاة الشيء يقال : حفظت الشيء حفظا ، و الغضب الحفيظة ، و ذلك أن تلك الحال تدعوا إلى مراعاة الشيء ، يقال للغضب الاحفاظ و يقال احفظني أي أغضبني . والتحفيظ قلة الغفلة و الحفاظ المحافظة على الأمور >>83 . وقال الراغب الأصفهاني : <<الحفظ يقال تارة لهيئة النفس التي بها يثبت ما يؤدي إليه الفهم ، وتارة لضبط في النفس ، و يضاده النسيان وتارة لاستعمال تلك القوة فيقال : حفظت كذا حفظا ثم يستعمل في كل تفقد و تعهد ورعاية . قال تعالى :

﴿ وإن عليكم لحافظـــين﴾ 84 ، ﴿ حافظوا على الصلـوات ﴾ 85 ، ﴿والذيـن هـم لفروجـهم حافظون ﴾ 86 ، ﴿والحافظين فروجهم والحافظات ﴾ 87 ، كناية عن العفة ... و قال : ﴿ و الذين هم على صلاتهم يحافظـــون﴾ 88 ، فيه تنبيه أنهم يحفظون الصلاة بمراعاة أوقاتها وأركانها ، والقيام بها في غاية ما يكون من الطوق و أن الصلاة تحفظهم الحفظ الذي نبه عليه في قوله : ﴿ إن الصـــلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر ﴾ 89 >>90 .

وقال ابن منظور : الحفيظ من صفات الله عز و جل لا يعزب عن حفظه الأشياء كلـها مثقـال ذرة في السماوات و الأرض و قد حفظ على خلقه و عباده ما يعملون من خـير أو شـر ، وقـد حفـظ السماوات و الأرض بقدرته ﴿ ولا يؤوده حفظهما و هو العلي العظيم ﴾ 91 ، و الحافظ والحفيـظ : الموكل بالشيء بحفظه ، يقال : فلان حفيظنا عليكم و حافظنا . و الحفظـة الذيـن يحصـون الأعمـال ويكتبونها على بنـي آدم مـن الملائـكة ، و هـم الحافظـــون و فـي التـــنزيل ﴿ وإن عليـــكم لحافظيـن﴾92 . وحفظ المال و السر حفظا راعاه . والمحافظة والحفاظ الذب عن المحارم والمنع لـها عند الحروب والاسم الحفيظة و الحفاظ المحافظة على العهد و المحاماة على الحرم ، ومنعها من العـدو . يقال : ذو حفيظة ، وأهل الحفائظ ، و أهل الحفاظ و هم المحامون على عوراتهم و الذابون عنـها >>93 ومن هذا العرض الوجيز نخلص إلى أن المدلول اللغوي لحفظ هو الرعاية و المنع والحراسة الذب عـن الشيء ، وهو ضد النسيان ، و يذهب النسيان بحضور الحفظ والرعاية التعهد إلى آخـره ، والحفـظ – برأينا– أنسب دلالة وأدق من يحصنوا و أشمل معنى منه . ولأن الحفظ لا يحصل إلا بالذكر الذي هـو عدو النسيان ، ويحصل بالرعاية والحراسة و المنع و الذب عن المحارم و هي معـان متلاحمـة كلـها تصب في وعاء الحفظ وهو مستوعبها ، لذلك فمصطلح الحفظ فيه قوة دلالة وشدة منعة ، و لعل ذلـك ناسب بإحكام مصطلح (فروجهم) و ليس هناك شيء أصعب و لا أخطر ولا أضر على الإنسـان مـن شهوة الفرج قال صلى الله عليه و سلم : (من وقاه الله شر ما بين لحييه وشر ما بين رجليه دخل الجنة) 94، لذلك لم يناسب مع فروجهم إلا الفعل الدال دلالة قوية و شديدة على المنعـة و الحراسـة والـذب والرعاية، ليس هنا إلا فعل ﴿ يحفظوا ﴾ ، لذلك نرى القرآن الكريم لا يسـتعملها إلا مـع الأمـور العظيمة والكبيرة لكبرها وعظمتها كذاته العليا جل جلاله و كالصلاة عظمة ، والفروج من جهة أخـرى خطورة وهو المدلول الذي لا يقوى عليه فعل (يحصنون) .

قال أحمد ابن فارس : << الحاء و الصاد و النون أصل واحد منقاس و هو الحفظ و الحياطة والحرز ، فالحصن معروف و الجمع حصون و الحاصن و الحصان: المرأة المتعففة الحاصنة فرجها قال

فما ولدتني حاصن ربعية * * * لئن أنا ملأت الهوى لاتباعها .

قال حسان ابن ثابت في الحصان:

حصان رزان ما تزن بريبة * * * و تصبح عوثى من لحوم الغوافل .

والفعل من هذا حصن . قال أحمد يحي بن ثعلب : كل امرأة عفيفة فهي محصن و محصنة وكل متزوجة فهي محصنة لا غير قال و يقال لكل ممنوع محصن ، وذكر ناس أن القفل يسمى محصنا ويقال أحصن الرجل فهو محصن و هذا أحد ما جاء على (أفعل) فهو (مفعل) >>95 . وقال الراغب الأصفهاني : << الحصن جمعه حصون قال تعالى : ﴿ **ما نعتهم حصونهم من الله** ﴾ 96 ، ﴿ **لا يقاتلونكم جميعا إلا في قرى محصنة** ﴾ 97 ، أي مجعولة بالإحكام كالحصون . و تحصن إذا اتخذ الحصن مسكنا ثم يتجوز به إلى تحرز و منه درع حصينة لكونها حصنا للبدن و فرس حصان لكونه حصنا لراكبه وبهذا النظر ، قال الشاعر : (إن الحصون الخيل لا مدن القرى) ، و قوله تعالى : ﴿ **إلا قليلا مما تحصنون** ﴾ 98 ، أي تحرزون في المواضع الحصينة الجارية مجرى الحصن ، وامرأة حصان و حاصن و جمع الحصان حصن ، وجمع الحاصن حواصن ، يقال حصان للعفيفة ، ولذات حرمة قال تعالى : ﴿ **و مريم بنت عمران التي أحصنت فرجها** ﴾ 99 . أحصنت و حصنت قال تعالى : ﴿**فإذا أحصن** ﴾ 100 ، أي تزوجن وأحصن زوجن ، و الحصان في الجملة المحصنة أما بعفتها أو تزوجها أو بمانع من شرفها وحريتها ، ويقال امرأة محصن و محصن ، فالمحصن يقال إذا تصور حصنها من غيرها قال تعالى : ﴿ **وآتوهن أجورهن محصنات غير مسافحات ولا متخذات أخدان فإذا أحصن فإن أتين بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب** ﴾ 101 ، و لهذا قيل المحصنات المتزوجات تصورا أن زوجها هو الذي أحصنها و المحصنات بعد قوله حرمت بالفتح لا غير وفي سائر المواضع بالفتح و الكسر ، لأن اللواتي حرم التزوج بهن المتزوجات دون العفيفات وفي سائر المواضع يحتمل الوجهين >>102 .

ومن هذا الذي عرض نستخلص أن حصن فعل يحصل بشيء ، فالحصانة تحصل بالزواج ، والمحصنات أي المتزوجات فكأن الزواج هو الذي حصن فروجهن من الفاحشة ، تصورا أن الزوج هو الذي أحصنها ، أما قوله تعالى : ﴿ **التي أحصنت فرجها** ﴾ 103 ، أي أحصنته من الزواج فلم تتزوج أما الحفظ لفرجها فهو حاصل و هي المرأة العفيفة و المؤيدة من الله والمحفوظة به لذلك لم يستعمل

(حفظت فرجها) لأن المقام لا يطلبه و السامع يعلمه ، واستعمل أحصنت فرجها من الزواج أي لم تتزوج و معرض الآية هنا هو بيان المعجزة و ليس بيان العفة والطهارة الحاصلين في شخص مريم البتول .

ومن هنا نقول : الحفظ للفروج من الشر كالزنى والفاحشة يكون بالذكر و الرعاية والمنعة والذب ، و الحصن هو حفظ الفرج من الحرام بالحلال وأعني الزواج ، فكأن الزواج هو الحاصن للفرج من الزنى و الفاحشة . والآية هي في معرض النهي عن اقتراف الحرام بدءا بالنهي عن غض البصر ثم إلى حفظ الفروج لذلك ناسبها حفظ و لم يناسب حصن لما سبق ذكره ، و الحصن له درع تحفظه وهي الزواج ، إذ هو يحفظ فرجها بالزواج و عليه فالحفظ أعم من الحصن و أشمل فهو مصطلح جامع للحصانة المعنوية أو لا و الحصانة المادية تبعا ، فالأول بالذكر و الفهم و الوعي و العفة و الثانية بالرعاية الحراسة والمنع والذب ، و هنا تظهر برأينا قوة الفعل و شموليته و دقته ، و عليه نقول : لا ترادف بين المصطلحين (حفظ) و(حصن) والأول أدق وأشمل وأحكم لأداء المعنى والمقصد.

* ﴿ **فروجهم** ﴾ :

قال الراغب الأصفهاني : والفرج و الفرجة الشق بين الشيئين كفجة الحائط و الفرج ما بين الرجلين و كني به عن السوأة ، و كثر حتى صار كالصريح فيه قال تعالى : ﴿ **و التي أحصنت فرجها**﴾ **104** ، ﴿ **لفروجهم حافظون** ﴾ **105** ، ﴿ **و يحفظن فروجهن** ﴾ **106**، و استعير الفرج للثغر وكل موضوع مخافة >>107 .

و قال ابن منظور : << الفرج الخلل بين الشيئين و الجمع فروج لا يكسر على غير ذلك قال أبو ذئيب يصف الثور:

فانصاع من فزع و شد فروجه * * * غبر ضوار وافيان و أجذع

فروجه ما بين قوائمه سد فروجه أي ملأ قوائمه عدوا كأن العدو سد فروجه و ملأها ... والفرجة كالفرج و قيل الفرجة الخصاصة بين الشيئين ابن الأعرابي : فتحات الأصابع يقال لها التفاريج وحدها تفراج ... و الفرج الثغر ... و الفرج العورة و الفرج شوار الرجل و المرأة والجمع فروج والفرج اسم لجمع سوءات الرجال و النساء و الفتيان و ما حواليها كله فرج و كذلك من الدواب و نحوها من الخلق و في التنزيل : ﴿**و الحافظين فروجهم و الحافظات** ﴾ 108 ، و قوله: ﴿ **و الذين هم لفروجهم حافظون إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم فانهم غير ملومين**﴾ 109 قال الفراء أراد على فروجهم يحافظون فجعل اللام بمعنى على و استثنى الثانية منها ، فقال : ﴿**إلا على أزواجهم** ﴾ من

صلة ملومين و لو جعل اللام بمنزلة الأول لكان أجود و رجل فرج لا يزال ينكشف فرجه و فرج بالكسر فرجا ، و في حديث الزبير أنه كان أجلع فرجا ، و الفرج الذي يبدو فرجه إذا جلس و ينكشف و الفرج ما بين الرجلين و اليدين . وجرت الدابة ملء فروجها وهو ما بين القوائم و حدها فرج : قال امرؤ القيس

لها ذنب مثل ذيل العروس * * * تسد به فرجها من دبر

أراد ما بين فخذ ي الفرس و رجليها . و في حديث أبي جعفر الأنصاري : فملأت ما بين فروج، جمع فرج و هو ما بين الرجلين ، يقال للفرس : ملأ فرجه و فروجه إذا عدو أسرع به وسمي فرج المرأة و الرجل فرجا لأنه بين الرجلين ، و فروج الأرض نواحيها و باب مفروج مفتح >>110 .

من هذا العرض المركز لمفردة فرج يتضح أن مدلولها الأصلي هو شق بين اثنين والمقصود به الشق بين الرجلين و المراد به العورة ، وهو اسم يجمع سوءات الرجال والنساء والفتيان وما حواليها وقد سمي فرج المرآة و الرجل فرجا لأنه شق ما بين الرجلين . و هو برأينا مدلول دقيق و جامع وهنا لابد من توافر الشيئين يتوسطهما شق ، فإذا كان الشق في شيء لا يسمى فرجا ، وقد يسمى ثغرا أو نقبا ، ومن هنا علمت دقة المصطلح (فرج) و كذا انعدام الترادف بينه و بين المفردات الأخرى كثغر و ثقب وفي بيان دلالة المفردتين قال الراغب الأصفهاني : الثاقب المعنى الذي يثقب بنوره و إصابته ما ثقع عليه أو ما يقع عليه قال الله تعالى: ﴿ **فأتبعه شهاب ثاقب** ﴾ **111**، و قال : ﴿ **و النجم الثاقب** ﴾ **112** ، أصله من الثقبة و المثقب الطريق في الجبل الذي كأنه ثقب ، قال أبو عمر و الصحيح المثقب وقالوا ثقبت النار أي ذكيتها >>113. و هو ما يؤكد رأينا أن الثقب غالبا ما يكون حاصلا في شيء واحد وتكون هندسته دائرية ، جاء في الصحاج : مثقاب ... جهاز دوار بشبه مثقاب النجار114. وهذا ينتج عنه الثقب الدائري . وهو ما لا يكون في الفرج ، و قد سبق أن أشرت أليه ، ثم أنظر عموم لفظ (حافظون) الحامل لدلالة الرعاية والمنع والحراسة و الذب عن الشيء إلى آخره ومناسبته لعموم لفظ (فروجهم) الدال على شيء بين اثنين سواء في الرجل أو المرأة فالعموم للعموم .

ولو خص الفروج بمفردة غير (حافظون) لما أدى المعنى بدقة لعدم الانسجام إذ من الأحكام والبيان العموم للعموم والخصوص للخصوص لفظا ومعنى.

*** ﴿ تصنعون ﴾ :**

قال أحمد بن فارس : << الصاد و النون و العين أصل صحيح واحد و هو عمل الشيء صنعا وامرأة صناع و رجل صنع ، إذا كانا حاذقين فيما يصنعانه ، قال الشاعر:

خرقاء بالخير لا تهدى لوجهته * * * و هي صناع الأذى في الأهل والجار

والصنيعة ما اصطنعته من خير والتصنع حسن السمت ، و فرس صنيع صنعه أهلـــه بحســن القيام عليه والمصانع ما يصنع من بئر وغير للسقي >>115 . وقال الراغب الأصفهاني : << صنـــع أجاد الفعل فكل صنع فعل و ليس كل فعل صنعا ، و لا ينسب إلى الحيوانات و الجمادات كما ينسب إليها الفعل قال تعالى : ﴿ **صنع الله الذي أتقن كل شيء**) **116** ، ﴿ **و يصنع الفلك** ﴾ **117**﴿**وأصنـــع الفلك** ﴾ **118** ، ﴿ **و يحسبون أنهم يحسنون صنعا** ﴾ **119** ، ﴿ **صنعة لبـــوس لكـــم** ﴾ **120**، ﴿**تتخذون مصانع** ﴾ **121** ، ﴿ **ما كانـــوا يصنـــعون** ﴾ **122** ، ﴿ **حبط ما صنعوا فيها** ﴾ **123** ، ﴿**تلقفوا ما صنعوا** ﴾ **124** ، ﴿ **و الله يعلم ما تصنعون** ﴾ **125** ، وللإجادة يقال للحاذق المجيـــد صنع، و للحاذقة المجيدة صناع ، و الصنيعة ما اصطنعته من خير و فرس صنيع أحسن القيام عليـــه و الاصطناع المبالغة في إصلاح الشيء ، وقوله تعالى : ﴿ **ولتصنع على عيني**﴾ **126** إشارة إلى مـــا قال بعض الحكماء أن الله إذا أحب حبا تفقده كما يتفقد الصديق صديقه >>127.

وقال ابن منظور : << صنع صنعه يصنعه صنعا فهو مصنوع ، و صنع عمله ، وقولـــه : ﴿**صنع الله الذي أتقن كل شيء**)**128** . قال أبو إسحاق القراءة بالنصب و يجوز الرفع فمـــن نصـــب فعلى المصدر لأن قوله تعالى : ﴿ **وترى الجبال تحسبها جامدة و هي تمر مر السحاب** ﴾ **129** دليـــل على الصنع كأنه قال صنع الله ذلك صنعا ، و من قـــرأ صنـــع الله ، فعلـــى معنـــى ذلـــك صنـــع الله ، والاصطناع (افتعال) من الصنيعة و هي العطية و الكرامة و الإحسان والصناعة حرفة الصانع وعملـــه الصنعة و الصناعة ما تستصنع من أمر ، و امرأة صناع اليد أي حاذقة ماهرة بعمل اليدين >>130 .

و من هذا الذي عرضنا في مدلول صنع اللغوي نلحظ دقة المفردة وحسن الاســـتعمال وإحكـــام التوظيف ، ذلك أن صنع تحمل دلالة الفعل زائد الإتقان و الإجادة إلى درجة التفنن و لو استبدلت بصيغـــة الفعل لما حملت سوى دلالة الحدث المقترن بزمن ، ويغيب كل من الإتقان والإجادة و التفنن في الفعـــل ، و لهذا قالوا كل صنع فعل وليس كل فعل صنعا ، ومن هنا فلا ترادف بين المصطلحين ، فالفعل أعـــم والصنع أدق و أحكم . والمناسب للآية الكريمة دقة وإحكاما هنا هو فعل يصنعون في الآية تراها أيضـــا من جهة ﴿**غض البصر** ﴾ ، أي عن المحارم ومعنى هذا أن الذين لا يكشفون عن عوراتهم من النســـاء والرجال ، إنما يفعلون ذلك بتزين وتصنع و تفنن و سحر يجعل البصر ينجذب إليه انجذابا و كل هـــذا كأنه صناعة أي فعل متقن وحرفة ومتقنة خص بها الفعل لهذا قال تعالى بعد الأمر بحفظ الفروج و غض البصر ﴿ **إن الله خبيربما يصنعون** ﴾ **131** أي كأن الناس الذين يفعلون هذه الأشياء يفعلونها عن حرفة

و صنعة وتفنن بينما العمل هو كل فعل من الإنسان بقصد ، فهو أخص من الفعل لكنهما يشتركان في انتفاء الإتقان و الإجادة منهما.

* ﴿ **يبدين** ﴾ :

قال أحمد بن فارس : << الباء و الدال والوا أصل واحد و هو ظهور الشيء ، يقال : بدا الشيء يبدوا إذا ظهر فهو باد ، و سمي خلافه الحضر بدوا من هذا لأنهم براز من الأرض ، و ليسوا في قرى تسترهم أبنياتها و البادية خلاف الحاضرة قال الشاعر:

فمن تكن الحضارة أعجبته * * * فأي رجال بادية ترانا

و تقول بدا لي في هذا الأمر بداء أي تغير رأيي عما كان عليه >>132 . وقال الراغب الأصفهاني : << بدا الشيء بدوا و بداء أي ظهر ظهورا بينا قال تعالى : ﴿ **وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون** ﴾ **133**، ﴿ **وبدا لهم سيئات ما كسبوا** ﴾ **134** ، ﴿ **فبدت لهما سوتهما** ﴾ **135** والبدو خلاف الحضر ﴿ **و جاء بكم من البدو** ﴾ **136** ، أي البادية و هي كل مكان يبدو ما يعن فيه أي يعرض >>137 . و قال ابن منظور : << بدا الشيء يبدو بدوا و بداء بدا الأخير عن سيبويه ، ظهر و أبديته أنا : أظهرته ، و بداوة الأمر أول ما يظهر منه هذه عن اللحياني . و بادي الرأي ظاهره . عن ثعلب وقد ذكر في الهمز ، و أنت بادي الرأي تفعل كذا حكاه اللحياني بغير همز ، ومعناه أنت فيما بدا من الرأي و ظهر وقوله تعالى : ﴿ **ما نراك اتبعك إلا الذين هم أراذلنا بادي الرأي** ﴾ **138** ، أي في ظاهر الرأي . قال الفراء : لا يهمز بادي الرأي لأن المعنى فيما يظهر لنا و يبدو و لو أراد ابتداء الرأي فهمز كان صوابا و أنشد:

أضحى لخالي شبهي بادي يدي * * * و صار للفحل لساني و يدي

أراد به ظاهري في الشبه لخالي ... و بدا لي من أمرك بداء أي ظهر لي >>139 .

والسؤال الذي يبرز في هذا المقام هو هل بدا تعني ظهر بالتدقيق ؟ أم أن التفسير اللغوي المعجمي مجازي؟ و على هذا ننظر في مدلول ظهر لنتبين الحق بدقة .

قال أحمد بن فارس : << الظاء و الهاء و الراء أصل صحيح واحد يدل على قوة وبروز من ذلك ظهر الشيء يظهر ظهورا فهو ظاهر إذا انكشف و برز لذلك سمي وقت الظهر و الظهيرة وهو أظهر أوقات النهار و أضواؤها و الأصل فيه كله ظهر الإنسان و هو خلاف بطنه ، و هو يجمع البروز و القوة ، و يقال للركاب الظهر لأن الذي يحمل منها الشيء ظهورها . و يقال رجل مظهر أي شديد الظهر ، و رجل ظهر يشتكي ظهره ، و من الباب أظهرنا إذا سرنا في وقت الظهر و منه ظهرت

على كذا : أي طلعت عليه . و الظهير البعير القوي و الظهير المعين كأنه أسند ظـــهره إلـــى ظـــهرك والظهور الغلبة قال تعالى : ﴿ **فأصبحوا ظاهرين** ﴾**140**. والظاهرة العين الجاحظة و الظهار : قـــول الرجل لامرأته أنت علي كظهر أمي ، و هي كلمة كانوا يقولونها يريدون بها الفراق و إنمـــا اختصـــوا الظهر بمكان الركوب و الظهار من الريش ما يظهر منه الجناح >>141 .

و قال الراغب الأصفهاني : << والظهر الجارحة و جمعه ظهور قال : ﴿ **أما من أوتي كتابه وراء ظهره** ﴾ **142** ، ﴿ **من ظهورهم ذرياتهم** ﴾ **143** ، ﴿ **و أنقض ظهرك** ﴾ **144** ، و الظـــهر هاهنا استعارة تشبيها للذنوب بالحمل الذي ينوء بحامله ، واستعير لظاهر الأرض فقيـــل ظـــهر الأرض وبطنها قال تعالى : ﴿ **ما ترك على ظهرها من دآبة** ﴾ **145** ، وقولـــه : ﴿ **ظهـــــــر الفســـاد في البر والبحـــــر** ﴾ **146**، أي كثر و شاع . ﴿ **نعمه ظاهرة و باطنة** ﴾ **147** ، يعني بالظاهرة ما نقف عليها وبالباطنة ما لا نعرفها . و قولـــــه: ﴿ **فلا يظهر على غيبه أحـــد ا** ﴾ **148** ، أ ي لا يطلع عليه ، وقوله : ﴿ **ليظهره على الدين كله** ﴾ **149** ، يصح أن يكون من البروز و أن يكون مـــن المعاونة والغالبة أي ليغلبـــــه علـــى الدين كله ، وعلى هـــذا قولـــه : ﴿ **ان يظـــهروا عليكـــم يرجموكم** ﴾ **150** >>**151** .

وما نستخلصه من هذا العرض و سابقه أن مصطلح بدا يحمل دلالة بداية الظهور و أوله ؛و في هذه الحالة يكون البدو ضعيفا وقليلا وصغيرا وغير كامل ، أما دلالة ظهر فتتوقف على القوة والـــبروز والشيوع و المدلول هذا يمثل برأينا مرحلة الاكتمال ، والنضج بعد البدو و من هنا فالظهور يكـــون فـــي حالة القوة و الكثرة و الكبر و الاكتمال و كأن بدا تدل على أول جزء في حركة ظهور الشيء و ظـــهر تدل على اكتمال حركة الظهور ، و من هنا فلا ترادف بين المصطلحين إذ كل يصب في دلالـــة دقيقـــة ومحكمة ، و إن كان بين الدلالتين تكامل وارتباط وعلاقة حتمية و طبيعية ، فكل بدو يؤدي إلى ظـــهور ، وكل ظهور حتما مر على بدو . والآية الكريمـــــة تؤكـــد هذا المدلول الجزء لظهور الشيء في بـــدا ، و ذلك في قوله: ﴿ **يبدين زينتهن** ﴾ **152**، أي ليس كل الزينة و من الآية الكريمة نستشـــف الفـــروق الدقيقة بين (بدا) و(ظهر) . إن (بدا) تدل على ظهور مخصص ذلك أن الأصل في الزينة أنـــها تخفـــى تجنبا للفتنة و هناك مواضع في المرأة الأصل فيها ألا تخفى لانعدام الفتنة فيها ، فان أظهرت ما الأصـــل فيه أن يخفى قلنا بدا ، و ما كان الأصل فيه ألا يخفى قلنا ظهر ويؤكد قولنا هذا ما جاء في الآية الكريمـــة : ﴿ **ولا يبدين زينتهن إلا ما ظهر منها** ﴾ **153** ، فانظر كيف وظف القرآن الكريم المصطلحين فـــي

موطنين متمايزين وبمعنيين متباينين ، و إلا لكان له أن يكتفي بواحد ما داما على مدلول واحد ، وهو ما يؤكد قطعا عدم الترادف بين المصطلحين (بدا) و(ظهر) في القرآن الكريم .

* ﴿ **زينتهن** ﴾ :

قال الراغب الأصفهاني : << الزينة الحقيقية ما لا يشين الإنسان في شيء من أحواله لا في الدنيا و لا في الآخرة ، فأما ما يزينه في حالة دون حالة فهو من وجه شين ، و الزينة بالقول المجمل ثلاث زينة نفسية كالعلم و الاعتقاد الحسن و زينة بدنية كالقوة و طول القامة والزينة خارجية كالمال والجاه كقوله تعالى : ﴿ **حبب إليكم الإيمان و زينه في قلوبكم** ﴾ **154** ، فهو من الزينة النفسية وقوله: ﴿ **قل من حرم زينة الله** ﴾ **155** ، فقد حمل على الزينة الخارجية وقوله: ﴿**فخرج على قومه في زينته** ﴾ **156** هي الزينة الدنيوية من المال و الأثاث و الجاه ، ويقال زانه كذا و زينه إذا أظهر حسنه أما بالفعل أو بالقول >> .157 وقال ابن منظور : << الزين خلاف الشيء ، وجمعه أزيان، قال الشاعر حميد بن ثور:

تصيد الجليس بأزيانها * * * و دل أجابت عليه الرقى

وأنه زينا و أزانه و أزينه على الأصل و تزين هو و ازدان بمعنى ، وهو افتعل من الزينة إلا التاء لما لان مخرجها و لم توافق الزاي لشدتها أبدلوا منها دالا فهو مزدان . وإن أدغمت قلت مزان وتصغير مزدان مزين مثل مخير تصغير مختار و مزيين إن عوضت كما تقول في الجمع مزايين ومازيين . وفي حديث خزيمة : ما منعني أن أكون مزدانا بإعلانك أي متزينا بإعلان أمرك ، و هو مفتعل من الزينة فأبدل التاء دالا لأجل الزاي قال الأزهري : سمعت صبيا من بني عقيل يقول للآخر وجهي زين ووجهك شين أراد أنه صبيح الوجه و أن الآخر قبيحه قال : والتقدير وجهي ذو زين ووجهك ذو شين فنعتها بالمصدر كما يقال : رجل صوم و عدل أي ذو عدل ، ويقال زانه الحسن يزينه زينا ... و تزينت الأرض بالنبات و أزينت أي حسنت و بهجة ... و الزينة اسم جامع لكل شيء يتزين به ، والزينة ما يتزين به و يوم الزينة العيد ... قال تعالى : ﴿ **ولا يبدين زينتهن إلا ما ظهر منها** ﴾ 158، معناه لا يبدين الزينة الباطنة كالمخنقة والخلخال و الدملج والسوار ، والذي يظهر هو الثياب والوجه وقوله تعالى: ﴿ **فخرج على قومه في زينته** ﴾ **159** . قال الزجاج : جاء في التفسير أنه خرج هو وأصحابه وعليهم و على الخيل الأرجوان ، و قيل كان عليهم و على خيلهم الديباج الأحمر ، و امرأة زائن متزينة، و الزون : كل شيء يتخذ ربا ويعبد من دون الله تعالى لأنه يزين >>160.

ومن هذا العرض المركز نخلص إلى أن الزينة حقيقة هي اسم جامع لكل شيء يتزين به فهي وسيلة للتزين ، والزينة خلاف الشين فهي حقيقة ما لا يشين الإنسان في شيء من أحواله ، والزينة برأينا لا ترادف الجمال لأن الجمال هو خلاف القبح .

وقال الراغب الأصفهاني : << الجمال الحسن الكثير و ذلك ضربان أحدهما يختص الإنسان به في نفسه أو بدنه أو في فعله ، والثاني ما يوصل منه إلى غيره . و على هذا الوجه ما روي عنه (ص) : (إن الله جميل يحب الجمال .) تنبيها أنه منه تفيض الخيرات الكثيرة فيحب من يختص بذلك >> 161.

و قال أحمد بن فارس : << الجيم والميم واللام أصلان أحدهما تجمع و عظم الخلق والأخر حسن ... و الأصل الآخر الجمال و هو ضد القبح و رجل جميل و جمال ، قال ابن قتيبة أصله من الجمل و هو دك الشحم المذاب يراد أن السمن يجري في وجهه ، و يقال جمالك أن تفعل كذا أي أجمل ولا تفعله . قال أبو ذئيب:

جمالك أيها القلب الجريح *** ستلقى من تحب فتستريح

و قالت امرأة لابنتها : تجملي و تعففي أي كلي الجميل و هو الذي ذكرناه من الشحم المذاب واشرب العفافة و هي البقية من اللبن >>162.

ومن هذا يتبين أيضا أن الجمال هو الحسن الكثير و أصله من الجميل و هو دك الشحم المذاب ويراد به أن السمن يجري في وجهه . و الجمال سمة طبيعية في جسم الإنسان ، و الزينة وسيلة خارجية و غير طبيعية ، يزين به الإنسان هندامه فهي إما تزيده جمالا على جماله ، و إما أن تخفي عنه عيبا وشيبا و قبحا ملازما له . و من هنا نتأكد ثانية ألا ترادف بين المفردتين الزينة و الجمال ، و أن الأول أنسب لمقام الآية و موضعها و أدق و أحكم في المعنى من الثانية (الجمال) . و لو قال جمالهن لم يحدث التناسب و التناسق و ربما حصل التناقض و التضارب في أجزاء الآية ، و ربما فهم من الآية التخصيص دون التعميم ، فيكون الحكم خاصا بالنسوة الجميلات ، أما غيرهن فلا يعنيهن الحكم لأنهن فاقدات لهذا الجمال المقصود في الآية الكريمة . ومن هنا لم تناسب في الدلالة لفظة (جمال) من حيث ناسبت (زينة) لآن كلا المرأتين الجميلة وغير الجميلة تستعملانها و تبديها فنهى الله عن الإبداء.

* ﴿ يضربن ﴾ :

قال الراغب الأصفهاني : << الضرب إيقاع شيء على شيء ، و لتصور اختلاف الضرب خولف بين تفاسيرها كضرب الشيءباليد و العصا و السيف و نحوها . >>163 . هذا هو أصل مدلول

الضرب ، و قد عبر به القرآن الكريم في قوله : ﴿ **وليضربن بخمرهن على جيوبهن** ﴾ **164** ، وهو تعبير بأصل المدلول أي إيقاع الخمار على الجيب قصد الستر ، والضرب هذا سريع الحدوث وسريع النزع فإذا كان الستر يحصل بضرب الخمار على الجيب ، وهذا هو المقصد فلا مدعاة إلى استعمال فعل آخر بديلا (ليسترن) من الستر أو (يخفين) من الإخفاء لأنها لا تناسب مقام الآية ولا تحمل الدلالة الدقيقة للفعل ، إذ القرآن يريد أن يعبر بأصل المدلول . وبالوصف الحقيقي للفعل، هذا الأخير هو المتضمن لمدلول الستر و الإخفاء . و التعبير بالستر لا يجسد حقيقة وصف الفعل إذ قد يكون الستر بالضرب و قد يكون بغيره كالتغطية واللباس الخ وهو ما لم يقصده القرآن الكريم في آياته المحكمات هذه . و الأمر عينه يقال في الإخفاء واللباس وعليه فكل ضرب ستر وليس كل ستر ضربا . و من هنا علمت ألا ترادف بين المفردتين (يضربن) و (يسترن) أو (يخفين) أو (يلبسن) ، إذ لكل مدلوله و معناه الدقيق الخاص .

* ﴿ **بعولتهن** ﴾ :

قال الجوهري : << البعل الزوج ... والبعل : النخل الذي يشرب بعروقه فيستغني عن السقي و البعال : ملاعبة الرجل أهله . >>165 . وقال أحمد بن فارس : << الباء و العين و اللام أصول ثلاثة ، فالأول الصاحب يقال للزوج بعل وكانوا يسمون بعض الأصنام بعل و من ذلك بعال و هو ملاعبة الرجل أهله و الأصل الثاني جنس من الحيرة والدهشة يقال بعل الرجل إذا دهش و لعل من هذا قولهم امرأة بعلة إذا كانت لا تحسن لبس الثياب و الأصل الثالث البعل من الأرض المرتفعة التي لا يصيبها المطر في السنة إلا مرة واحدة >>166 . وقال ابن منظور : << البعل الأرض المرتفعة التي لا يصيبها مطر إلا مرة واحدة و البعل الزوج . قال الليث بعل يبعل بعولة ، فهي باعل أي مستعلج ، قال الأزهري و هذا من أغاليط الليث أيضا و إنما سمي زوج المرأة بعلا لأنه سيدها و مالكها و ليس من الاستعلاج في شيء ، و قد بعل يبعل بعلا إذا صار بعلا لها . و قوله تعالى : ﴿ **وهذا بعلي شيخا** ﴾ **167** . قال الزجاج نصب شيخا على الحال ، قال و الحال هاهنا نصبها من غامض نحو . وذلك إذا قلت (هذا زيدا قائما) ، فإن كنت تقصد أن تخبر من لم يعرف زيدا أنه زيد لم يجز أن تقول (هذا زيد قائما) ، لأنه يكون زيدا ما دام قائما فإذا زال عن القيام فليس بزيد ، و إنما تقول للذي يعرف زيدا (هذا زيد قائم) فيعمل في الحال التنبيه . و المعنى انتبه لزيد في حال قيامه أو أشير لزيد في حال قيامه ، لأن هذا إشارة لمن حضر ... و جمع البعل البعال و البعول و البعالة قال الله تعالى :

﴿**وبعولتهن أحق بردهن**﴾ 168 . قال ابن الأثير الهاء لتأنيث الجمع . قال : و يجوز أن تكون البعولة مصدر بعلت المرأة ، أي صارت ذات بعل . قال سيبويه : ألحقوا الهاء لتأكيد التأنيث و الأنثى بعل وبعلة مثل زوج وزوجة . و استبعل ، كبعل و تبعلت المرأة ، أطاعت بعلها ، و تبعلت له : تزينت ، وامرأة حسنة التبعل إذا كانت مطاوعة لزوجها محبة له ... ، و البعل و التبعل حسن العشرة من الزوجين ... والتباعل و البعال : ملاعبة المرء أهله ، و قيل : البعال : النكاح و منه الحديث في أيام التشريق : "إنها أيام أكل وشرب و بعال . و المباعلة : المباشرة ... و بعل و البعل جميعا : صنم سمي بذلك لعبادتهم إياه كأنه ربهم ، و قوله تعالى : ﴿ **أتدعون بعلا و تذرون أحسن الخالقين**﴾ **169**. قيل معناه أتدعون ربا ، وقيل هو صنم ، يقال : أنا بعل هذا الشيء : أي ربه ومالكه >>170 .

وعندي لا يسمى البعل بعلا حتى يكون جامعا لهذه الصفات المذكورة ، و هي صفات حاصلة معه و مجتمعة ، في آن واحد على الدوام . و توظيف مصطلح (بعل) في هذا المقام -برأينا- أدق وأنسب و أحكم من توظيف مصطلح (زوج) ، و ذلك أن هذا الأخير كما قال الراغب الأصفهاني: <<يقال لكل واحد من القرينين من الذكر و الأنثى من الحيوانات المتزاوجة زوج ، و لكل قرينين فيها وفي غيرها زوج ، كالخف و النعل ، و لكل ما يقترن بآخر مماثلا له أو مضادا زوج، قال تعالى : ﴿**وجعل منه الزوجين الذكر والأنثى**﴾**171**.. وجمع الزوج أزواج ... قال تعالى : ﴿**احشروا الذين ظلموا وأزواجهم**﴾ **172** ، أي أقرانهم المقتدين بهم في أفعالهم ، و قال أيضا ﴿ **ما متعنا به أزواجا منهم**﴾ **173** ، أي أشباها و أقرانا ... و قوله ﴿ **و إذا النفوس زوجت**﴾ **174** أي قرنت النفوس بأعمالها .... وقوله : ﴿ **و زوجناهم بحور عين**﴾ **175** أي قرناهم بهن ، و لم تجيء في القرآن زوجناهم حورا ، كما يقال زوجته امرأة تنبيها أن ذلك لا يكون على حسب المتعارف فيما بيننا من المناكحة >> 176 لا تحمل إلا دلالة القرينين أي كل ما يقترن بآخر مماثلا ، في الإنسان و الحيوان والجماد . و لما لم يكن كل زوج ببعل للآخر ... ولما كان يشترك في توظيفها الإنسان والحيوان والجماد ... لم تناسب هذا المقام ولم تحكم فيه . ولو قال (إلا لأزواجهن) لا تحمل المناكحة و المشابهة ، و في التوظيف هذا إبهام و عدم بيان لذا اقتضى المقام استعمال الكلمة المفردة الدقيقة الجامعة والمحكمة . وليس إذا سوى بعولتهن للأسباب التي ذكرنا ومنها علمت ألا ترادف بين المصطلحين البعل والزوج فكل بعل زوج و ليس كل زوج بعلا .

قال الراغب الأصفهاني : << البعل هو الذكر من الزوجين وجمعه بعولة نحو فحل وفحولة ولما تصور من الرجل الاستعلاء على المرأة فجعل سائسها و القائم عليها كما قال تعالى : ﴿**الرجال**

قوامون على النساء﴾ 177 ، سمي باسمه كل مستعل على غير فسمى العرب معبودهم الذي يقتربون به إلى الله بعلا لاعتقادهم ذلك فيه في نحو قوله تعالى : ﴿ أتدعون بعلا و تذرون أحسن الخالقين﴾ 178 ، و يقال أتانا بعل هذه الدابة أي المستعلي عليها ، و قيل للأرض المستعلية على غيرها بعل ولفحل النخل بعل تشبيها بالبعل من الرجال . و لما عظم حتى يشرب بعروقه بعل لاستعلائه . قال (ص) : (فيما سقي بعلا العشر) و لما كانت وطأة العالي على المستولي عليه مستثقلة في النفس ، قيل أصبح فلان بعلا على أهله أي ثقيلا لعلوه عليهم . و بني من لفظ البعل المباعلة و البعال كناية عن الجماع .

وبعل الرجل يبعل بعولة و استبعل فهو بعل و مستبعل إذا صار بعلا . و استبعل النخل عظم وتصور من البعل الذي هو النخل قيامه في مكانه فقيل بعل فلان لأمره إذا أدهش ، و ثبت مكانه ثبوت النخل في مقره و ذلك كقولهم ما هو إلا شجر فيمن لا يبرح >>179 .

ومن هذا العرض المركز لمصطلح (بعل) في مدلوله اللغوي نرى أن المفردة دقيقة وشاملة وجامعة فهي حاملة للدلالات التالية في آن واحد مركزا على التسمية الوظيفية أي انطلاقا من وظيفة ودلالة مصطلح (بعل) . و الأولى دلالة الاستعلاء والقوامة والسيادة والملك والطاعة والملاعبة والجماعة و المعاشرة المعروفة و المطاوعة و المحبة.

وخلاصة المبحث :

أن المفردة القرآنية محكمة و دقيقة و شاملة و جامعة للعديد من المعاني مما جعلها ترقى إلى مصاف الإعجاز البياني . و من سمات إعجاز المفردة المحكمة ما يلي:

- الشمول و الدقة في المفردة المحكمة .
- المفردة المحكمة بمقصدها .
- كبر المصطلح لكبر المدلول .
- حسن الاستعمال و إحكام في التوظيف .
- المصطلح الوسيلة يفيد العموم .
- اختيار المصطلح على أساس الوظيفة و الدلالة .
- استعمال كثير للأفعال و استخدام قليل للأسماء ذلك لأن المعاملة توجب الفعل و الفعل الإرادي كثيرا

*** النحو و البلاغة في آية غض البصر و حفظ الفروج :**

لما نهى الله المؤمنين عن اتباع خطوات الشيطان ، و هو نهي عام و صريح و جامع بقوله: ﴿**يأيها الذين آمنوا لا تتبعوا خطوات الشيطان** ﴾ **180**. جاء السؤال فيما بعد كالآتي : ما هي هذه الخطوات حتى نتجنبها ؟ و هو سؤال يقتضي تفصيلا لما أجملته الآية الكريمة سابقة الذكر ، والجواب عنه يوجب صيغة أخرى ليست كصيغة السؤال الأم ، و المبين له هو الرسول (ص) طبقا لوظيفته الرسالية لقوله تعالى : ﴿ **لتبين للناس ما نزل إليهم** ﴾ **181** والآية الكريمة التي نحن بصدد دراستها تقضي بأن القوم لم يعوا معنى عدم اتباع خطوات الشيطان لذا نزل الأمر على الرسول (ص) لبيانها وتفصيل جزئياتها بصيغة مناسبة هي قوله تعالى : ﴿ **قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم ويحفظوا فروجهم** ﴾ **182**، وهذا وجه برأينا ليس بقوي كما تقضي الآية أنهم كانوا لا يغضون أبصارهم و لا يحفظون فروجهم ، جاهلين وظانين ألا علاقة بين غض البصر وحفظ الفرج . و بين عدم اتباع خطوات الشيطان فأبطل الله ظنهم وجهلهم بإنزال الآية بغض البصر و حفظ الفرج و مقام الأمر انعدام الفعل أي فعل الغض و الحفظ إذا فالموضوع تفصيلي وفرعي عن موضوع الأم السابق يوجب هذه الصيغة الأمرية المتميزة و هو مناسب لوظيفة الرسول (ص) ، و لو صاغه القرآن بقوله (يا أيها الذين آمنوا غضوا من أبصاركم و احفظوا فروجكم) لما ناسب المقام ، و لا تفصمت العلاقة بين هذه الآية و التي قبلها و لما اعتبر الآمر الأول أما و الثاني فرعا عنه ، و يحصل عن ذلك التمايز والتباين بين الموضوعين ، و هذا ما لا يعقل أن يكون في القرآن المحكم . و الآية بهذه الصيغة تجيب عن حالة هي أن المخاطب لا عهد له بهذا الفعل و الخلق فجاء الأمر باجتنابه و الابتعاد عنه ، و هذا أيضا -برأينا- وجه ليس بقوي ، والوجه الآخر هو أنه قد يكون المخاطب على علم بالنهي الوارد في الآية الأولى : ﴿ **يأيها الذين آمنوا لا تتبعوا خطوات الشيطان** ﴾ بكل جزئياته وتفاصيله ... إلا أن بصره وفرجه غالبانه لكبر شأنهما و خطير فعلهما فجنب تكرار الصيغة دفعا للسأم، و جددها بحث النبي و الرسول على أمر المؤمنين فقال : ﴿**قل للمؤمنين يغضوا ...**﴾ ، و في أمر النبي قوة وشدة ، و في تحديد صيغة الأمر اهتمام و شغل و في الخطاب حدة و حياة تبعث المخاطب على سرعة الاستجابة من غير توان و لا ملل و الأمر كما يحدده أهل البيان << طلب الفعل على جهة الاستعلاء ، و له صيغ أربع هي فعل الأمر و المضارع المقرون بلام الأمر و اسم فعل الآمر والمصدر النائب عن فعل الأمر >>183 . و قد حددوا أغراضه بقولهم << تخرج صيغة الأمر عن معناها الحقيقي إلى معان أخرى تفهم من السياق منها الدعاء و التسوية و الإباحة والتخيير والالتماس و التهديد و التعجيز والإهانة

والإرشاد و الامتنان >>184 و نظيف إلى ما ذكره البلاغيون أن قوله تعالى : ﴿ **قل للمؤمنين يغضوا...**﴾ يحمل غرضين الأول هو الإرشاد و النصح المتضمن معنى التحذير ، إذ أن الوقوع فيها وقوع في خطر كبير ، و الغرض هذا عام أما الخاص فهو متعلق بخصوصية الآية وموضوعها ، فالآية محكمة و موضوعها بيان معاملة عدم اتباع خطوات الشيطان ، وهنا يتجلى الغرض البياني والتفصيلي للحكم المجمل والعام الماثل في قوله : ﴿ **يا أيها الذين آمنوا لا تتبعوا خطوات الشيطان** ﴾ **185** ، إذ أن إطلاق البصر على الحرام خطوة كبيرة تقود إلى استباحة الفروج و عدم حفظها ، و هذه خطوة ثانية خطيرة إذ أن البصر بريد الزنا كما يقول الحكماء و من هنا فالغرض البلاغي هو بيان وتفصيل لحكم مجمل عام سابق ، و لا يكون هذا النوع من الغرض البياني غالبا إلا في الآيات المحكمات لأنه مناسب له ، و لعل القرينة التي تؤكد ما نراه أن الأمر (قل) موجه للرسول ﷺ ووظيفة الرسول ﷺ ليست إلا البيان والتفصيل ﴿**و ما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم** ﴾ **186**. وانظر علاقة أجزاء الآية بعضها ببعض . وانظر إلى التعلق و التعانق و التآلف العجيب بين (قل) و (للمؤمنين) و (يغضوا) فالأمر الأول صريح فيه شدة و قوة تتناسب مع الصيغة الاسمية الدالة على الثبات و هي (للمؤمنين) التي تدل على اكتمال الإيمان فيهم ، و المناسبة (ليغضوا) إذ الغض صعب حصوله ، وإذا حصل فصعب جدا الثبات و الدوام عليه لأن النفس أمارة بالسوء إلا ما رحم ربي من طائفة المؤمنين الدائمين والثابتين على إيمانهم و عليه فالتناسب بين عناصر الآية المذكورة سلفا حاصل ، و لو عبر عن الصيغة الاسمية بقوله (الذين آمنوا) لظهر خلل صريح في بنية الآية المحكمة وفي تعانق معانيها و وضوح مقاصدها ، ذلك أن التعبير بالفعل يفيد التجدد و التغير ، و الغض للبصر والحفظ للفرج مطلوبان على الدوام . وفي كلا المعنيين عدم التناسب ، هذا من جهة ، و من جهة ثانية أن التعبير بصيغة الفعل تفيد أن (الغض) يحصل في فترة و لا يحصل في أخرى لأن الفعل تفيد التجدد ، وهذا برأينا ما لم يقصده الشارع في آياته المحكمات لذا عزف عن استعماله ، و تلحظ الترابط المحكم بين الأمر والإيمان والغض ، كأن المدلول السري للآية لا يحصل غض البصر من المؤمنين أنفسهم على الدوام إذ المضارع يفيد الحال والاستقبال. من المؤمنين بأنفسهم إنما بأمر الرسول المؤمنين والأمر هنا فيه قوة للمأمور و هيبة للآمر والفضل و المزية في هذا الإحكام العجيب في الألفاظ والمعاني راجع إلى توخي معاني النحو فيما بين الكلم على حد قول الإمام عبد القاهر الجرجاني . وانظر دلالة (من) في قوله : ﴿**من أبصارهم**﴾ قال الشيخ خليل ياسين : << لماذا ذكر (من) في غض الأبصار و لم يذكرها في حفظ الفروج؟ و الجواب هو للدلالة على أن أمر النظر أوسع ألا ترى أن المحارم لا بأس بالنظر إلى شعورهن و صدورهن

وأثدائهن و أعضائهن وكذلك الجواري المستعرضات ، وأما أمر الفروج فمضيق فيه لأنه لا يجوز النظر إليها و لا يتأتى فيها التبعيض إلا في الزوجة والمملوكة ثم قال : لماذا قدم غض الأبصار على حفظ الفروج ؟ و الجواب أن النظر بريد الزنا و رائد الفجور و البلوى فيه أشد و أكثر و لا يكاد يقدر على الاحتراس منه >>187 . و يقوى الترابط بين أجزاء الآية بتطويع قاعدتي الخاص للخاص و العام للعام ، في الآيات المحكمات ، كقوله في الخاص : (يغضوا) للخاص (أبصارهم) والعام (يحفظوا) للعام (فروجهم) . و قال صاحب نيل المرام : << خص الله تعالى الإناث بهذا الخطاب على طريق التأكيد لدخولهن تحت خطاب المؤمنين تغليبا كما في سائر الخطابات القرآنية وظهر التضعيف في (يغضضن) و لم يظهر في (يغضوا) لأن لام الفعل من الأول متحركة ، و من الثاني ساكنة، و هما في موضع جزم جوابا للأمر ، و بدأ سبحانه بالغض في الموضعين قبل حفظ الفرج لأن النظر وسيلة إلى عدم حفظ الفرج و الوسيلة مقدمة على المتوسل إليه>>188 .

* و قوله : ﴿**ذلك أزكى لكم**﴾ ذلك اسم إشارة مبني على الفتح في محل رفع مبتدأ إذا لحقته كاف الخطاب يشار بها إلى المتوسط مسافة ، و إذا توسطت لام البعد بينه و بين كاف الخطاب يشار به إلى البعيد . و المقصد من الآية ليس الشك في تحقيق الزكاة والطهارة وإلا عبر عنها بأن المؤكدة ، إنما المقصد هو في قرب أو بعد تحصيل و تحقيق الزكاة إذ لما كانت هذه المسألة نفسية تتطلب زمنا صاغها باسم الإشارة البعيد (ذلك) حتى تناسب المقام و الحال.

قال ابن يعيش << قولهم (ذلك) الاسم فيه (ذا) و الكاف للخطاب وزيدت اللام لتدل على بعد المشار إليه و كسرت لالتقاء الساكنين و لم تفتح لئلا تلتبس بلام الملك ، ولو قلت ذا لك فذا إشارة للقريب بتجريدها من قرينة تدل على البعد فكانت على بابها من إفادة قرب المشار إليه لأن حقيقة الإشارة الإملاء إلى حاضر ، فإذا أرادوا الإشارة إلى متنح متباعد زادوا كاف الخطاب و جعلوه علامة لتباعد المشار إليه فقالوا ذاك فإن زاد بعد المشار إليه أتوا باللام مع الكاف فقالوا: ذلك واستفيد باجتماعهما زيادة في التباعد ، لأن قوة اللفظ مشعرة بقوة المعنى >>189 .

فهذه الآية هي جملة إشارية جاءت بيانا لعلة حكم غض البصر و حفظ الفرج و مقصد العلة هذه هو تأكيد و تحقيق الحكم مع سرعة الاستجابة إليه ، أما مقامهما فهو كون المخاطب غير عالم بعلة الحكم و هو على طهارة وزكاة وباستجابته للحكم الشرعي يزداد زكاة لذلك ناسبت صيغة التفضيل (أزكى) المقام ، ولو عبر عنها بصيغة فعل (يزكي) لأفادت عدم زكاة المخاطب من قبل و هذا ليس مستقيما والتعبير بـ ذلك للإشارة إلى حقيقة حصول الشيء مع بعده لأن زكاة النفس تحتاج إلى زمن قال صاحب نيل المرام : << و الإشارة بقوله (ذلك) إلى ما ذكر من الغض و الحفظ ، و هو مبتدأ

وخبره (أزكى لهم) أي أطهر لهم من دنس الريبة و أطيب من التلبس بهذه الدنية >>190 . و قوله : ﴿**إن الله خبير بما يصنعون**﴾ **191** ، لا تصاغ هذه الجملة إلا إذا كان المخاطب شاكا في الله تعالى أي لما يدخل الإيمان قلبه ليعلم أنه خبير بما يصنعون ، و حينئذ يستخدم التوكيد (بأن) لإزالة هذا الشك و لما كان الشك حاصلا في خبرة الله و علمه بما يصنعون قدم على قوله : ﴿**بما يصنعون**﴾..

وقد يتساءل : ما علاقة التوكيد بما سبق من سياق ؟ علما أن التوكيد لا يناسب إلا مقام الشك .

والجواب برأينا أن المسألة هنا لا تتعلق بقضية الإيمان أو الكفر فهذه قضية محسوم فيها بقوله ﴿**قل للمؤمنين**﴾ إنما الشك حاصل في علم الله و خبرته بما يصنع عباده ، إذ في الحالة التي يعدم فيها غض البصر عن المحارم و في الحالة التي يعدم حفظ الفرج عن ارتكاب الفاحشة تعدم إثرها في حس المرتكب للفاحشة مراقبة الله و خبرته بما يصنع عباده إذ لو كانت حاضرة لما ارتكب الفاحشة ولما انتهك حرمة الله لذلك ناسب التوكيد هذا المقام في قوله : ﴿**والله خبير بما يصنعون**﴾ و قدم (خبير) على (ما يصنعون) لأن الشك كان منصبا عليه ، و هذا بخلاف قوله تعالى في آية أخرى ﴿ **والله بما تعملون خبير**﴾ إذ الاهتمام في الأول على ما يعملون و تأخير خبير لعملهم به . و من هنا فهذا النسق بين وحدات الآية الكريمة و هذا التآلف و الترابط المحكم بين الآيات إنما يرجع الفضل فيه و المزية إلى توخي معاني النحو فيما بين الكلم . وتقديم الذكران على الإناث منطقي من عدة أوجه و جهات من جهة الأصالة و الفرعية : فما ذكر القرآن الرجل والمرأة إلا قدم الرجل عليها و منه قوله : ﴿ **للرجال نصيب مما ترك الوالدان و الأقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان و الأقربون** ﴾ **192**وقوله ﴿**إن المسلمين و المسلمات** ﴾ **193** ، و من جهة القوامة قال تعالى : ﴿**الرجال قوامون على النساء**﴾ **194** ، ومن جهة أسبقية فعل إطلاق البصر و الفرج إذ المرأة هي فتنة الرجل و ليس الرجل هو فتنة المرأة ، لذلك قدم الرجال على النساء لقوله ﷺ : (ما تركت فتنة بعدي أضر على الرجال من النساء) ومن هنا تناسبت وتعانقت الآيتان. .

ولما كان غض البصر و حفظ الفرج في الرجال غير كاف لتحقيق الحكم و لما كان من للنساء من لا تغض من بصرها و لا تحفظ فرجها جاء الأمر قويا و شديدا . وإذا جاء الأمر من طريق غير مباشر كانت شدته أقوى و أثره أبلغ في النفس ، لذلك اختار الله له هذه الصيغة الخاصة بقوله : ﴿**قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم و يحفظوا فروجهم ...**﴾ . ودور (الواو) العاطفة التي تفيد الاشتراك في صنع الفعل لتحقيق الحكم بارز و صريح ، إذ تفيد أن الحكم لا يحصل إلا بالاثنين الرجال و النساء معا ، في غض البصر و حفظ الفرج و لما كانت الزينة المثيرة خاصة بالمرأة دون الرجل ولما

كانت جاذبة الرجل إلى عدم الغض و عدم الحفظ ، جاء السبق بها في نهي المرأة عن إبداء زينتها إلا ما ظهر منها . إذا لتحقيق حكم الآية بدأ بالنهي عن غض البصر أولا ثم بحفظ الفرج ثانية لأن الأول طريق إلى الثاني ، ثم نهى عن إبداء الزينة لأنها معطلة لتحقيق الحكم أي غض البصر و حفظ الفرج لدى الرجال ، وقوله : ﴿ **إلا ما ظهر منها**﴾ أي من المواضع غير المثيرة . قال الإمام ابن عطية : << إن المرأة لا تبدي شيئا من الزينة و تخفي كل شيء من زينتها ووقع الاستثناء فيما يظهر منها بحكم الضرورة ولا يخفى عليك أن ظاهر النظم القرآني النهي عن إبداء الزينة إلا ما ظهر منها كالجلباب والخمار و نحوهما مما على الكف والقدمين ... ونحوها وإن كان المراد بالزينة مواضعها كان الاستثناء راجعا إلى ما يشق على المرأة ستره كالكفين و القدمين ونحو ذلك ، و هكذا إذا كان النهي عن إظهار الزينة يستلزم النهي عن إظهار الزينة و ما تتزين به النساء فالأمر واضح والاستثناء يكون مع الجمع ...>>195. وانظر إلى صيغة النهي مع الاستثناء و ما فائدتها البيانية فقوله : ﴿**ولا يبدين زينتهن إلا ما ظهر منها** ﴾ **196** ، فيه دلالة النهي عن إبداء الزينة لأنها مثيرة لإطلاق البصر و عدم حفظ الفرج ، و لما كان في المرأة تفاضل في مواضع الزينة ، إذ منها ما هو مثير و منها ما هو ضعيف الإثارة ، ولما كانت المرأة تجد الحرج في هذه المواضع أن تخفيها ، جاء الاستثناء مناسبا لتحقيق الغاية و لرفع الحرج على المرأة وتلحظ الفرق واضحا في النهي بين الصيغة القرآنية و الصيغة البيانية التالية : (ولا يبدين إلا ما ظهر من زينتهن) ؛ فالآية الأولى فيها نهي عن إبداء الزينة صريح، والثانية ليس فيها النهي الصريح ، إنما قد يحتمل معه إبداء ما ظهر من الزينة ، و هذا الجزء من الآية لا يدخل فيه النهي بهذه الصيغة البيانية ومن هنا فالاستثناء في الصيغة الأولى رفع الحرج عن المرأة أما الاستثناء في الصيغة الثانية فمقصده رفع حكم النهي عنه ، و هذا ما لا يتطابق مع سياق الآية القبلي ، إذ يقلب معاني الآية ويذهب بأحكامها ، وهو ما نلحظه إذا تتبعنا أجزاء الصيغة البيانية . ومن هنا علمت الإحكام في الآية بين المعنى الدقيق والصيغة المحكمة و هو – برأينا – أمارة من أمارات الإعجاز البياني في الآيات المحكمات و إنما يرجع الفضل والمزية و الشرف في ذلك إلى توخي معاني النحو فيما بين الكلم أي في أن ضم (يبدين) إلى (لا) و(زينتهن) إلى (يبدين) ثم أن حصل الاستثناء (بإلا) من دون (سوى) أو (غير)ثم ضم (ما) التي تفيد معنى الشيء ثم ضم (ظهر) لها ثم (من) إلى (الهاء) وهكذا فبذلك يستوي التركيب وتستقيم المعاني ، لا بيان إلا بهذا النظم المحكم و الترتيب الدقيق .

* قوله : ﴿ **وليضربن بخمرهن على جيوبهن**﴾ : الخمر جمع خمار و هو ما تغطي به المرأة رأسها والجيوب جمع جيب و هو موضع القطع ، من الدرع و القميص مأخوذ من الجوب وهو القطع

قال المفسرون : إن نساء الجاهلية كن يسدلن خمرهن من خلفهن و كانت جيوبهن من قدام واسعة فكانت تتكشف نحورهن و قلائدهن فأمرن أن يضربن مقانعهن على الجيوب ليسترن بذلك ما كان يبدو ، و في لفظ الضرب مبالغة في الإلقاء. .

وانظر إلى حقيقة هذه الصيغة التالية للحكم ، و أعني صيغة الأمر . (و ليضربن) إذ خصت للدلالة على الأمر و شدته و فوريته ، فهي أقوى من صيغة (و اضربن) التي تفيد الأمر من غير قوة ولا شدة ... كما تفيد الصيغة في المقابل لها قوة المأمور و كبر شأنه اهتماما و قدرا و من جهة أخرى تفيد السرعة و الفورية في الاستجابة للأمر و هو ما لا يتحقق بصيغة (واضربوا) ونسجل سوا آخر في اختيار هذه الصيغة مع هذا الفعل من دون الصيغة الثانية (وافعلوا) و ذلك لتحقيق التميز و دفع الإبهام و التداخل بين الضرب الحقيقي ، والضرب الثاني المقصود به ستر الموضع فلما كان الضرب الحقيقي عبر عنه القرآن بالأمر الأول ﴿**واضربوا فوق الأعناق و اضربوا منهم كل بنان**﴾ **197** ، ﴿**واضربوهن فان أطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلا**﴾ **198**، وهو أمر مناسب للمقام هذا و لما كان مقصود الأمر الثاني الستر أبقى على حال الفعل و غير الصيغة بقوله (و ليضربن) تميزا للفعلين والحدثين . و مدلول الضرب في الآية حقيقة قد عرضنا له من قبل ، إذ كان المقصود به هو رمي الخمار على الموضع من غير لف أو إلصاق أو شيء آخر و أعني به إيقاعه على الموضع المأمور به فأشبه الفعل هذا حدث الضرب الذي هو حقيقة إيقاع شيء على شيء آخر كإيقاع الرجل على الأرض والسياط على الجسد ... الخ ،و من هنا فليس في الآية –برأينا– مجاز إذ الفعل هذا تعبير حقيقي عن حدث الضرب . ثم انظر سر تقديم (بخمرهن) على (على جيوبهن) و الأمر برأينا راجع إلى اشتغال المخاطب به ، إذ هو يعلم أن جيب المرأة فتنة و وسيلة إغراء وتحريف و إثارة لكن الذي يحتاجه المخاطب في الظرف ذاته هو الوسيلة الوقائية ، لذلك قدمه على (جيوبهن) فقال : ﴿**وليضربن بخمرهن على جيوبهن**﴾ و تقديم الفعل (و ليضربن) على (على خمرهن) للدلالة على جهل المخاطب بفعل الستر والوسيلة ، و يظهر لك السر البياني في ذلك عند قولك ﴿**وليضربن على جيوبهن بخمرهن**﴾ ، إذ في التقديم والتأخير جهل بالموضع (موضع الفتنة) وعلم بالوسيلة و هذا ما لا يحصل ولا يكون . إذ لا يعقل أن تجهل المرأة موضع الفتنة فيها ، وكذلك الرجل . و من هنا صلح للمقام ﴿**وليضربن بخمرهن على جيوبهن**﴾ . من حيث لم تصلح صيغة (وليضربن على جيوبهن بخمرهن) ، إذا علمت هذا علمت أن الفضل و المزية والشرف في ذلك عائد إلى توخي معاني النحو فيما بين الكلم ، ولا يكون ذلك إلا في سياق ربط النحو بالبلاغة . و مدلول الباء في قوله (بخمرهن) الإلصاق أي إفادة

إلصاق الخمر بالجيوب. وقوله : ﴿**ولا يبدين زينتهن إلا لبعولتهن**﴾ فيه دلالات بيانية كثيرة ، إذ تفيد نهي إبداء الزينة إلا لمن أبيح لهم ذلك ، و في النهي نفي ومقام النهي هو حصول الشيء المخالف . وتفيد أن في نفسية المرأة رغبة و حرصا وطبيعة في إبداء زينتها وجمالها للغير لتنال عجب المعجبين وحب المحبين و تفيد شيوع إبداء الزينة من النساء للغير في المجتمع قصد الافتتان . و تفيد أن إبداء الزينة مثار لمد البصر و عدم حفظ الفرج . ثم انظر مدلول (إلا) في الآية ، قال الرماني فيما ذكره الإمام الزركشي في البرهان : << معنى (إلا) اللازم لها الاختصاص بالشيء دون غيره فإذا قلت (جاءني القوم إلا زيدا) فقد أخصصت زيدا بأنه لم يجيء ، وإذا ما قلت : ما جاءني إلا زيد ، فقد أخصصته بالمجيء ، و إذا قلت : ما جاءني زيد إلا راكبا فقد أخصصت هذه الحال دون غيرها من المشي و العدو ونحوه ... >>199 .

ومن هذا يكون المعنى في الآية اختصاص إبداء الزينة بالبعل دون غيره . و لما شاع الأمر في النساء وذاع في المجتمع جاء النهي مناسبا في المقام الأول (ولا يبدين زينتهن) دفعا للفتنة ، ولكن في المرأة طبيعة و غريزة ، تقول الحكمة العربية (جمال الرجل في عقله و عقل المرأة في جمالها) وهنا جاء التهذيب لهذه الطبيعة و الغريزة التي لابد منها في المرأة بقوله : ﴿**إلا لبعولتهن**﴾ و يظهر لك السر البياني في هذا النسق العجيب بين وحدات نظم الآية بتقديم النهي وتأخير الاستثناء ، ويظهر لك أمره أكثر حين تقول : (ولا يبدين إلا لبعولتهن زينتهن) ، ويتبين من هذه الصيغة أن المخاطب على سابق علم بالحكم في إبداء الزينة ، وهو النهي غير عالم بالأصناف المرخص لهم من المرأة إبداء الزينة ، و هذا –برأينا– ما لا يعقل و لا يحصل إذ الآية نزلت بحكم جديد يجهله المجتمع لذلك قدمت النهي على الاستثناء تماشيا مع المقام و حال السامع، لذلك أحكمت الصيغة في الآية : ﴿**و لا يبدين زينتهن إلا لبعولتهن**﴾ ، و كذلك لتناسب العطف على المستثنى بعدها . و لنا بعد هذا أن نتساءل في قوله : ﴿ **ولا يبدين زينتهن إلا ما ظهر منها**﴾ 200 و قوله : ﴿**و لا يبدين زينتهن إلا لبعولتهن** ﴾**201** ليس في الآية تكرار ممل ؟ والجواب : ليس كذلك إذ الآية الأولى تستثني من الزينة بعض المواطن و المواضع العادية ، والثانية تستثني من يباح لهم رؤية زينة المرأة . ثم ما السر في مجيء المستثنى في الآية الأولى جملة (مسند ومسند إليه)؟ و الجواب : أن الفعل يفيد التجدد و ما يظهر من زينة المرأة ليس موطن واحد إنما مواطن متجددة ، فتارة يظهر هذا الموضع و تارة أخرى يظهر موضع آخر وهكذا ، فما يظهر منها ليس شكلا واحدا ثابتا دائما ولكن مواضع متجددة ، و لو كان كذلك لناسبته الصيغة البيانية التالية : (و لا يبدين زينتهن إلا الظاهر منها) أي المعلوم و الثابت منها وهذا برأينا ما لا يناسب المقام.

* ﴿ أو آبائهن﴾ :

قال الإمام عبد القادر الجرجاني : << واعلم أنه إنما يعرض الإشكال في الواو دون غيرها في حروف العطف ، و ذاك لأن تلك تفيد مع الإشراك معاني مثل أن (الفاء) تفيد الترتيب من غير تراخ و(ثم) توجبه مع تراخ و (أو) تردد الفعل بين شيء و تجعله لأحدهما لا بعينه فإذا عطفت بواحد منها الجملة على الجملة ظهرت الفائدة >>202 .

ووقوع العطف بـ (أو) في هذا المقام أنسب لأنها تفيد تردد الفعل بين شيئين و تجعله لأحدهما أو بعينه ،فهي تبدي زينتها لواحد من هذه الأصناف المذكورة فتارة يكون البعل حاضرا والأصناف الأخرى غائبة و تارة يكون واحدا منها حاضرا و الأخرى غائبة و هكذا ، هذه من جهة ومن جهة ثانية قد يكون البعل و الأب حاضرين ، و الأصناف الباقية ، غير حاضرة ، وهنا كذلك تصلح (أو)، للمقام ، و ما دام حضور و غياب للأصناف فصلاح (أو) ثابت و قائم ، و لو وظف القرآن الكريم بدلها (واو) العاطفة لأفسدت المعنى و لأذهبت بالمقصد و لأهتز لها التركيب البياني خللا ذلك أن (الواو) تفيد فيما ذكرنا الإشراك في الحكم الذي يقتضيه الإعراب ، ومعنى هذا أن مدلول الآية يصبح إشراك الأصناف كلها في الحكم ، و هو جواز إبداء الزينة لهم في آن واحد و هذا برأينا لا يحصل جملة واحدة إن لم نقل مستحيل ،لذلك لم تناسب هذا المقام الواو العاطفة . ولو وظف بدلها (ثم) التي تفيد الترتيب مع التراخي لاقتضى أيضا إشراك الأصناف كلها في الحكم بتراخ ، و هذا أيضا لا يحصل و لا يعقل ، ولو وظف (الفاء) التي تفيد الترتيب من غير تراخ لاقتضت أيضا إشراك الأصناف كلها في الحكم بتعقيب ومن غير تراخ وهذا أيضا مالا يحصل ولا يناسب ، وعلى هذا فلم يبق ما يصلح ويناسب هذا المقام سوى (أو) لدلالتها النحوية و البلاغية المحكمة . ثم أنظر إلى الترتيب المحكم وفق قاعدة الأقرب فالأقرب ، ثم الأبعد فالأبعد ، و البعل هو الأقرب من المرأة ثم الأباء الأصول من جهة المرأة ثم الأباء الأصول من جهة الرجل (البعل) ثم الأبناء الفروع الحقيقيون ثم الأبناء الفروع من جهة البعل ثم الإخوة الأشقاء ثم فروعهم ثم فروع الأخوات الشقيقات من الأبناء ثم نساؤهن و هن أقرب ثم ما ملكت أيمانهن ثم التابعين غير أولي الإربة من الرجال ، ثم الطفل الذين لم يظهروا على عورات النساء ، و هم أبعد صنف و آخره رتبة في الآية و بهذه الأصناف الإثنى عشر جمع الله تعالى من يباح للمرأة ، إبداء زينتها لهم و ما دون ذلك فلا يجوز . إذا فالترتيب محكم وفق ميزان الأقرب فالأقرب إلى الأبعد ، ومنه نلاحظ أيضا نظما بديعا و إحكاما دقيقا بين وحدات هذه الآية فكأن بعضها آخذ بحجز بعض ، ثم أنظر إحكام الصيغة البيانية لهذه الأصناف ، و قد جاءت على أشكال متنوعة حسب مقامها و حالها . الاسم فالفعل فاسم الفاعل ، فصيغة الفرد المراد به الجماعة ،

والسؤال هنا لماذا هذا التنوع؟ و ما مقصده ؟ و الجواب : الاسم يفيد الثبوت و الدوام ، و هو ما دل على مسمى غير مقترن بزمن و كل ما خرج عن الزمن فهو ثابت غير متجدد ، يقول الإمام عبد القاهر الجرجاني : << وإذ قد عرفت هذا الفرق ، فالذي يليه من فروق الخبر هو الفرق بين الإثبات إذا كان بالاسم و بينه إذا كان بالفعل و هو فرق لطيف ، تمس الحاجة في علم البلاغة إليه . و بيانه أن موضوع الاسم على أن يثبت به المعنى للشيء من غير أن يقتضي تجدده شيئا فشيئا >>203. و هو الذي ناسب حالا (الإماء) في الأصناف الأولى كالبعل والأباء و الأبناء . و الفعل يفيد التجدد و التغير وهو ما دل على حدث مرتبط بزمن ، إذ كل ما ارتبط بالزمن تحول و تجدد وتغير ، يقول الإمام الجرجاني : << أما الفعل فموضوعه على أنه يقتضي تجدد المعنى المثبت به شيئا بعد شيء ، فإذا قلت : (زيد منطلق) فقد أثبت الانطلاق فعلا له من غير أن تجعله يتجدد ، و يحدث منه شيئا فشيئا ، بل يكون المعنى فيه كالمعنى في قولك : (زيد طويل وعمر قصير) ، فكما أنه لا تقصد هنا إلى أن تجعل الطول أو القصر يتجدد و يحدث بل توجبها وتثبتها فقط و تقضي بوجودهما على الإطلاق كذلك لا تتعرض في قولك (زيد منطلق) لأكثر من إثباته لزيد ، أما الفعل فإنه يقصد فيه إلى ذلك فإذا قلت : (زيد هاهو ذا ينطلق) ، فقد زعمت أن الانطلاق يقع منه جزءا فجزءا ، و جعلته يزاوله و يزجيه ، و إن شئت أن تحس الفرق بينهما من حيث يلطف فتأمل هذا البيت.

لا يألف الدرهم المضروب خرقتنا * * * لكن يمر عليها و هو منطلق

هذا هو الحسن اللائق بالمعنى ، لو قلته بالفعل لكن يمر عليها و(هو ينطلق) لم يحسن ، وإذا أردت أن تعتبره بحيث لا يخفى أن أحدهما لا يصلح في موضع صاحبه فأنظر إلى قوله تعالى: ﴿**وكلبهم باسط ذراعيه بالوصيد**﴾ **204**. فإن أحدا لا يشك في امتناع الفعل هنا وأن قولنا : (كلبهم يبسط ذراعيه) لا يؤدي الغرض ، وليس ذلك إلا لأن الفعل يقتضي مزاولة و تجدد الصفة في الوقت ويقتضي الاسم ثبوت الصفة و حصولها من غير أن يكون هناك مزاولة وتزجية فعل ومعنى يحدث شيئا فشيئا >>205 . والفعل في الآية : ﴿ **و ما ملكت أيمانكم** ﴾ **206**، أي ملكت في اللحظة والحال و الفعل هو دائما عرضة للتجدد و التغير و عدم الثبوت فاليوم ملكت أيمانكم و غدا لا تملك أيمانكم ، إذ قد يتحررن المملوكات و الايامى و العباد ، لذلك ناسبت صيغة الفعل التي تفيد التجدد و لم تناسب صيغة الاسم لدلا لتها على الثبوت و عدم التجدد و قوله تعالى : ﴿ **أو التابعين غير أولي الإربة من النساء** ﴾**207** . إن الغرض من إثبات صيغة (التابعين) هو تأدية هيئة هذا الصنف ، والفعل هنا لا يصلح لأنه يفيد التجدد ، أما الاسم فإنه يدل على هيئة أو شيء قد استقر فهو ثابت غير

متجدد لذلك صلح الاسم من حيث لم يصلح الفعل مكانه . أمـــا صيغة الفرد المراد به الجمع في قولـه : ﴿ **أو الطفل الذين لم يظهروا على عورات النساء** ﴾ **208**، فقال الإمام الزركشي في هذه الآيـة : << فأوقع الطفل جنسا >>209 أي جنس الطفل الذين لم يظهروا على عورات النساء ، و لو صاغـها في هذا الموضع جمعا لم تصلح الآيـة الكريمة . ذلك أن صيغة الجمع بقوله : (أو الأطفال الذيـن لـم يظهروا على عورات النساء) ، توحي في مقابلها أن هناك أطفالا ظهروا على عورات النساء و هـذا لا يتصور ولا يعقل . وعليه فليس إلا صيغة الفرد المراد به الجنس حتى يعم الحكم ، ولا يدخل الاسـتثناء و من هنا فصيغة الطفل هي في غاية المناسبة و الإحكام و لعل الفضل و المزية والشرف فـي ذلـك عائد إلى توخي معاني النحو فيما بين الكلم ، عن طريق ربط النحو بالبلاغة.

* قوله : ﴿ **وليضربن بخمرهن على جيوبهن** ﴾ **210** ، قال الأستاذ محمد حسـن صديـق خان : <<الخمر جمع خمار و هو ما تغطي به المرأة رأسها ،و الجيوب جمع جيب وهو موضع القطع من الدرع والقميص مأخوذ من الجوب ، و هو القطع . قال المفسرون : إن نساء الجاهلية كـن يسـدلن خمرهن من خلفهن ، و كانت جيوبهن من قدام واسعة فكانت تنكشف نحورهن و قلائدهن ، فـأمرن أن يضربن مقانعهن على الجيوب ليسترن بذلك ما كان يبدو ، و في لفظ الضرب مبالغة في الإلقـاء الـذي هو الإلصاق قال مقاتل : إن معنى (على جيوبهن) : على صدورهن فيكون في الآية مضاف محـذوف أي على مواضع جيوبهن . قال و قدم البعولة لأنهم المقصودون بالزينـة ، و لأن كـل بـدن الزوجـة والسرية حلال لهم . و مثل قوله : ﴿**والذين هم لفروجهم حافظون إلا على أزواجهم أو مـا ملكـت أيمانهم فإنهم غير ملومين** ﴾**211**. ﴿ **أو آبائهن** ﴾ ، ﴿ **أوبني إخوانهن** ﴾ فجـوز للنسـاء إبـداء الزينة لهؤلاء لكثرة المخالطة و عدم خشية الفتنة لما في الطباع من النفرة . ﴿ **أو نسائهن** ﴾ و هـن المختصات بهن الملابسات لهن بالخدمة أو الصحبة ، ويدخل في ذلك الإماء و يخرج من ذلـك نسـاء الكفار من أهل الذمة. و(الإربة) جمع مآرب و هي الحاجة أي الذين لا حاجة لهم في النساء ، أو (الطفل) : و يطلق على المفرد والمثنى و الجمع و المراد به هنا الجنس الموضوع موضع الجمع بدلالة وصفـه بوصف الجمع ، و في مصحف (أبي) ، (أو الأطفال) على الجمع يقال للإنسان طفل ما لـم يرهـق الحلم ، ومعنى الآية لم يظهروا ولم يطلعوا >>212 . ثم أنظر صيغة (أو الطفل الذين لم يظـهروا على عورات النساء) كيف أبرز الصفة فعلا لا اسما ذلك لأن الفعل يفيد التجدد و عدم الثبوت ، والطفل اليوم غير ظاهر على عورات النساء و غدا ظاهر عليها إذ هو ينمو و يكبر مع الزمن ، و فـي ذلـك تجـدد وتحـول . وقـوله : ﴿ **و لا يضربن بأرجلهن ليعلم ما يخفين من زينتهن** ﴾ **213** ، قبـل

تناول بيان الآية يحسن السؤال التالي : ما فائدة ثبوت هذه الآية في هذا الرقم الترتيبي ؟؟ و قد ذكر من قبل النهي عن إبداء الزينة إلا ما ظهر منها و حدد الأصناف المباح لهم – رؤية زينة المرأة أليست هذه الآية تكرارا للسابقة ؟

والجواب : ليس في الآية تكرار و لا ابتذال و إنما نسق في البنية عجيب ، و الجواب عن الحال دقيق ، ذلك أن الآية الأولى : ﴿ **و ليضربن بخمرهن على جيوبهن** ﴾ قد وضعت حكما أجاب عن حال موصوف بعرى في الجيوب و كشف في النحور فاتنين فقضى الحكم دفعا للفتنة بستر النحور وبضرب الخمر على الجيوب ، و قد يحصل الالتزام بالحكم هذا ، و الاستجابة له على الفور عند بعض ، غير أنه قد ينتاب بعضهم زيغ و غلبة نفس فيلتزمن بالحكم من جهة ويستعمل حالة أخرى يظهرن فيها الزينة قصد الفتنة ، وليس معهم في ذلك سوى ضرب الرجل ليعلم ما يخفين من زينتهن، فكان لزاما أن ينزل الحكم صريحا بالآية . ﴿**و لا يضربن بأرجلهن ليعلم ما يخفين من زينتهن** ﴾ وفاقا للمقام ومناسبة للحال بهذه الصيغة البيانية ، هذا من جهة ومن جهة ثانية قد يكون هذا الخلق راسخا في عرف أهل الجاهلية إلى حد أن صار يفتن الناس الفتنة الكبرى ، مما اقتضى وجوب إنزال الحكم بهذه الصيغة البيانية المحكمة . و صيغة : ﴿ **و لا يضربن بأرجلهن** ﴾ توحي بوقوع هذا الضرب المقصود ، لأن الزينة فتنة فجاء النهي مناسبا ، ثم أنظر الحكمة الدقيقة من وراء بيان العلة في قوله : ﴿ **ليعلم ما يخفين**﴾ و هي تفيد التخصيص أي أن الضرب بالرجل ذو مقاصد كثيرة ، وهو على أنواع، إذ قد يكون بقصد التدريب البدني أو إصلاح الحذاء أو نفضه من غبار أو وسخ عالق به أو أسباب أخرى ، فإذا كان ضرب الرجل لهذه الأسباب و غيرها ، فهو خارج عن حكم هذه الأية، و يدخل بحذف التعليل . وصيغة الحذف له لا تناسب المقام ، إنما قد تفسد المعنى و تذهب المقصد ، و تغيب على إثرهما الأحكام . أما كون هذه الأخيرة ذكرت صراحة فمعناه التخصيص أي أن حكم النهي هنا مخصوص به ضرب الرجل قصد إعلام ما خفي من زينة المرأة ليس إلا ذلك . يقول الدكتور محمود كامل أحمد في بيان مدلول الآية : << والمراد به هو ضرب الأرض بشدة لفتا للأنظار إليها و إنما نهى الشرع عن ذلك لأن نساء الجاهلية كن يضربن الأرض بقوة ليسمع صوت الخلخال فيعلم أنها من ذوات الخلاخيل ، و هي علامة عندهم على أصحاب السوء من النساء . قال الزجاج : و سماع صوت الخلخال أشد تحريكا للشهوة من إبدائه ، وقال ابن حزم الأندلسي : إن النساء إذا فعلن ذلك نبهن عن أنفسهن و حببن لتعلق الرجال بهن ، وهذا من خفايا الإعلام بحالهن . و المراد من النهي عن إظهار صوت الزينة هو النهي عن إظهار الزينة مبالغة في النهي عن إظهار مواضع الزينة ليدلل في

الآية على أن المراد بالحضر هو الأعضاء لما تثيره في النفوس من كامن الشهوة و في هذا تأكيد أن النظر المنهي عنه من بداية الحديث هو النظر إلى الأعضاء بشهوة >>214 .

ومن هنا تكون الصيغة البيانية ﴿ **و لا يضربن** ﴾ ، أنسب للمقام و الحال ، و قوله : ﴿**وتوبوا إلى الله جميعا أيها المؤمنون لعلكم تفلحون**﴾ فقد أوجب الله التوبة في ختام الآية للدلالة على كونها من المعاني أي الفعال سابقة الذكر و أنه إنما أمرهم بالمجاهدة للنفس و كتب على نفسه الرحمة تعاطفا معهم لأنه خلقهم ضعفاء أمام الشهوات ، و إن حاولوا و اجتهدوا في ضبط النفس>>215 .

وأنظر صيغة الأمر ، لما كانت التوبة مطلوبة في كل وقت جاءت الصيغة : ﴿**توبوا**﴾ ، دون : (لتتوبوا) إلى الله لأنها صيغة تحمل دلالة التوبة الموقوتة بزمن معين وهذا لا يناسب ، وقوله : ﴿**جميعا** ﴾ هو للدلالة على أن الجميع واقع في هذه المعاصي رجالا ونساءً ، وللإشارة إلى قوة الفتنة و ضعف الإنسان أمامها إلا بالتوبة النصوح فهي ميزان القوة ومقياس المقاومة الموجبة و قوله : ﴿ أيها المؤمنون ﴾ هو للتوكيد ، وهنا تلاحظ أن وحدات الآية هي في انسجام تام مثل :

و توبوا إلى الله	**جميعا**	**أيها المؤمنون**
التقوية	التقوية	التقوية

والتوبة لا تقابلها إلا المعصية كما لا يقابل القوة إلا الضعف ، فالمعصية تضعف والتوبة تقوي ، و هذا ما تؤكده الكثير من آيات القرآن من قوله في سورة النساء : ﴿ **و الله يريد أن يتوب عليكم ويريد الذين يتبعون الشهوات أن تميلوا ميلا عظيما ، يريد الله أن يخفف عنكم وخلق الإنسان ضعيفا** ﴾ 216 . و قد ربط الله تعالى في الآية التوبة بالإيمان أي لا يتوب إلا مؤمن، و الأحكام هذه أنزلها على المؤمنين بقوله : ﴿ **قل للمؤمنين** ﴾ ، لذا ناسب أول الآية آخرها و هذا من الإحكام البياني في القرآن ، ثم ختم ببيان جزاء التوبة و هو قوله : ﴿ **لعلكم تفلحون** ﴾ و في ذلك ترغيب شديد على الإقبال و الاستجابة للأحكام السابقة و تتويجها بالتوبة المستمرة و الموجبة للفلاح في الدنيا والآخرة . ومناسبة التوبة جاءت بعد النهي عن مجموعة من المعاصي كانت معهودة في الجاهلية ، وكأن الآية تشير إلى أن الابتعاد عن هذه المعاصي لا يكفي لأنه آني ، و القرآن الكريم يريد الإقلاع المستمر والدائم عنها ، وكأن هذا لا يحصل ولا يتحقق في المؤمن إلا بالابتعاد مع التوبة و أنظر مناسبة صيغة : ﴿ **أيها المؤمنون** ﴾ ، وإحكامها ، فقد وردت بصيغة الاسم الذي يفيد الدوام والثبات ،

لمقام الجزاء الماثل في قوله : ﴿ **لعلكم تفلحون** ﴾ ، فالفلاح جزاء ثابت للمؤمنين و القرآن الكريم لا يذكر صيغة الفعل : ﴿ **الذين آمنوا** ﴾ إلا في مقام التكليف لمناسبة الفعل للتجدد والتحول ولا يذكر صيغة الاسم (المؤمنون) إلا في مقام الجزاء لمناسبته الدوام والثبات ،و قد فصلنا هذه المسألة في سابق الفصول . و المتأمل في وحدات هذه الآية يلحظ الأول منها يدفع إلى الثاني و هكذا .. الخ فكأن بعضها آخذ بحجز بعض ، والفضل و المزية و الشرف في ذلك كله راجع عندي إلى توخي معاني النحو فيما بين الكلم . و الصيغة البيانية للآية المحكمة ترد في مقام يكون فيه بعضهم مقصرا في التوبة إلى الله ، فتأتي (جميعا) لتلزم الجميع بالتوبة من غير استثناء ، و قوله : ﴿ **أيها المؤمنون** ﴾ لتربط أول الآية بآخرها ، و لتشير إلى أن الملتزم بهذه الأحكام مؤمن حقا فذكرها تذكير و توكيد وتشريف و بيان علة للترغيب و تقوية النفوس على الالتزام بالأحكام المذكورة والتوبة إلى الله معها ، ومن هنا ظهر لك الإحكام الدقيق في بنية هذه الآيات من أولها إلى آخرها من دون أن ترى فيها عوجا أو فتورا أو نقصا أو زيادة أو تأخيرا مخلا أو تقديما مملا أو حذفا منبوذا أو ذكرا فاحشا أو تكرارا ساذجا أو تنافرا قبيحا .. فإذا لم يظهر لك هذا البتة ظهر لك الإعجاز البياني صريحا في هذا التعانق والتعلق و الترابط و التسلسل الذي تتجلى منه الآية بناء متكاملا محكما فريدا معجزا ، و الفضل في ذلك و المزية كلها هي في توخي معاني النحو فيما بين الكلم عن طريق ربط النحو بالبلاغة.

وخلاصة المبحث:

أن نظم القرآن في آية غض البصر و حفظ الفرج محكم الصيغة و المعنى و المقصد ، دقيق في التوظيف و الاستعمال و هو الأمر الذي جعله معجزة حقة في بيانه ، و من سمات إعجازه البياني إلى ما ذكر من سمات في الآيات السابقة ما يلي:

- دقة في اختيار صيغة الأمر ، و الأمر صيغ و للصيغ مقامات.
- منهجية الإجمال أولا ثم التفصيل ثانيا .
- تطويع و تأكيد قاعدة الخاص للخاص والعام للعام.
- الترتيب المحكم في الآية للمحارم قائم على مبدإ الأقرب فالأقرب.
- ليس في الآية المحكمة تكرار ممل إنما نسق في البنية عجيب و جواب عن الحال دقيق.
- كثرة استعمال الأفعال و قلة استعمال الأسماء في أحكام المعاملات.
- دور الملة و الزمن و المكان في بلورة الصيغة البيانية المحكمة في المعاملات حاصل .

هوامش الفصل الأول

1-النحل-126.

2-معجم لغة الفقهاء-(عربي-إنجليزي)-د.محمد رواس قلعة جي ود.صادق قنيبي-ص438دار النفائس.

3-الأنفال-35.

4- الزمر-03.

5- قواعد الأحكام في مصالح الأنام- العز بن عبد السلام-ص487-489(بتصرف)-مؤسسة الرسالة.

6- الزلزلة-07.

7- الأنبياء-09.

8- الحديث رواه المسلم عن أبي هريرة -في تهذيب الأخلاق-فخر الدين الحسيني-منشورات المكتبة العصرية-بيروت-ص110.

9- علم أصول الفقه-عبد الوهاب خلاف-ص31-32(بتصرف).

10-علم أصول الفقه-عبد الوهاب-خلاف-ص32 الزهراء .

11-النور-32.

12-النساء-22.

13-النساء-03.

14-النساء-04.

15-البقرة-229.

16-البقرة-228.

17-علم أصول الفقه-عبد الوهاب خلاف-ص33.

18-البقرة-283.

19-البقرة-283.

20-المائدة-01.

21-علم أصول الفقه-عبد الوهاب خلاف-ص33.

22-البقرة-179.

23-النساء-93.

24-النساء-92.

25-علم أصول الفقه-عبد الوهاب-خلاف-ص33.

26-المائدة-106.

27-الطلاق-02.

28-علم أصول الفقه-عبد الوهاب خلاف-ص33.

29-المائدة-44.

30-المائدة-49.

31-النساء-59.

32-علم أصول الفقه -عبد الوهاب خلاف-ص33.

33-الممتحنة-08.

34-النساء-94.

35-التوبة-04.

36-علم أصول الفقه-عبد الوهاب خلاف-ص33.

37-المعارج-24-25.

38-التوبة-60.

39-التوبة-103.

40-البقرة-297.

41-أسباب النزول عن الصحابة و المفسرين-د.عبد الفتاح القاضي-ص160.

42-لقمان-19.

43-الصحاح-الجوهري-ج2-ص201.

44-النور-30.

45-النور-31.

46-لقمان-19.

47-معجم مفردات ألفاظ القرن-الراغب الأصفهاني-ص371.

48-لقمان-19.

49-لسان العرب-ابن منظور-ج2-ص994-995.

50-الشورى-11.

51-مريم-38.

52-معجم مقاييس اللغة -أحمد بن فارس-ج5-ص470.

53-البقرة-156.

54-هود-109.

55-التوبة-04.

56-طه-96.

57-النمل-13.

58-القيامة-14.

59-الصحاح-الجوهري-ج1-ص94.

60-مقاييس اللغة-أحمد بن فارس-ج1-ص253-254.

61-القمر-50.

62-الأحزاب-10.

63-ق-22.

64-النجم-17.

65-الأحقاف-26.

66-ق-7-8.

67-المعارج-10-11.

68-معجم مفردات ألفاظ القرآن -الراغب الأصفهاني-ص46-47.

69-الانعام-103.

70-طه-96.

71-لسان العرب-ابن منظور-ج1-ص218-219.

72-يونس-101.

73-المدثر-22---23.

74-آل عمران-77.

75-الأعراف-198.

76-يونس-43.

77-معجم مفردات ألفاظ القرآن-الراغب الأصفهاني-ص518-519.

78-الصحاح -الجوهري-ج1-ص453.

79-مقاييس اللغة –أحمد بن فارس-ج2-ص472-473.

80-الأعراف-198.

81-هود-86.

82-الصحاح-الجوهري-ج1-ص279.

83-مقاييس اللغة-أحمد بن فارس-ج2-ص87.

84-الإنفطار-10.

85-البقرة-238.

86-المؤمنون-05.

87-الأحزاب-35.

88-المعارج-34.

89-العنكبوت-45.

90-معجم مفردات ألفاظ القرآن-الراغب الأصفهاني-ص123-124.

91-البقرة-255.

92-الانفطار-10.

93-لسان العرب-ابن منظور-ج1-ص682-683.

94-الحديث الشريف-رواه الترميذي عن أبي هريرة.وقال : حديث حسن-رياض الصالحين النووي - ص534.

95-مقاييس اللغة-أحمد بن فارس-ج2-ص69.

96- الحشر-03.

97- الحشر-14.

98- يوسف-48.

99- التحريم-12.

100-النساء-25.

101-النساء-25.

102-معجم مفردات ألفاظ القرآن-الراغب الأصفهاني-ص119-120.

103-التحريم-12.

104-التحريم-12.

105-المؤمنون-05.

106-النور-30.

107-معجم مفردات ألفاظ القرآن-الراغب الأصفهاني-388.

108-الأحزاب-35.

109-المؤمنون-05.

110-لسان العرب-ابن منظور-ج2-ص1065-1066.

111-الصافات-10.

112-الطارق-03.

113-معجم مفردات ألفاظ القرآن-الراغب الأصفهاني-ص75-76.

114-الصحاح-الجوهري-ج1-ص157.

115-مقاييس اللغة -أحمد بن فارس-ج3-ص313.

116-النمل-88.

117-هود-38.

118-هود-37.

119-الكهف-104.

120-الأنبياء-80.

121-الشعراء-1229.

122-النور-31.

123-هود-16.

124-طه-69-.

125-العنكبوت-45.

126-طه-39.

127-معجم مفردات ألفاظ القرآن-الراغب الأصفهاني-ص294-295.

128-النمل-88.

129-النمل-88.

130-لسان العرب-ابن منظور-ج2-ص181-182.

131-النور-30.

132-مقاييس اللغة -أحمد بن فارس-ج1-ص212.

133-الزمر-47.

134-الزمر-48.

135-طه-121.

136-يوسف-100.

137-معجم مفردات ألفاظ القرآن -الراغب الأصفهاني-ص37.

138-هود-27.

139-لسان العرب-ابن منظور-ج1-ص178.

140-الصف-14.

141-مقاييس اللغة -أحمد بن فارس-ج3-ص471.

142-الانشقاق-10.

143-الأعراف-172.

144-الانشراح-03.

145-فاطر-45.

146-الروم-41.

147-لقمان-20.

148-الجن-26.

149-الصف-09.

150-الكهف-20.

151-معجم مفردات ألفاظ القرآن-الراغب الأصفهاني-ص328.

152-النور-31.

153-النور-31.

154-الحجرات-08.

155-الأعراف-32.

156-القصص-79.

157-معجم مفردات ألفاظ القرآن-الراغب الأصفهاني-223.

158-النور-31.

159-القصص-79.
160-لسان الرب-ابن منظور-ج2-ص72-73.
161-معجم مفردات ألفاظ القرآن-الراغب الأصفهاني-59.
162-مقاييس اللغة-أحمد بن فارس-ج2-ص481.
163-معجم مفردات ألفاظ القرآن -الراغب الأصفهاني-ص303.
164-النور-31.
165-الصحاح-الجوهري-ج1-ص101.
166-مقاييس اللغة -أحمد بن فارس-ج1-ص264-265.
167-هود-72.
168-البقرة-228.
169-الصافات-125.
170-لسان العرب-ابن منظور-ج1-ص236-337.
171-القيامة-39.
172-الصافات-22.
173-طه-131.
174-التكوير-07.
175-الطور-20.
176-معجم مفردات ألفاظ القرآن-الراغب الأصفهاني-ص220-221.
177-النساء-34.
178-الصافات-22.
179-معجم مفردات ألفاظ القرآن-الراغب الأصفهاني-ص52.
180-النور-23.
181-النحل-44.
182-النور-30.
183-المعاني في ضوء أساليب القرآن-د.عبد الفتاح لاشين-ص169-دار المعارف.
184-المعاني في ضوء أساليب القرآن-د.عبد الفتاح لاشين-ص170.
185-النور-21.

186-إبراهيم-04.
187-أضواء على متشابهات القرآن-خليل ياسين-ج2-ص56.
188-نيل المرام-محمد حسن صديق خان-ص315.
189-شرح المفصل-ابن يعيش-ج3-ص135.
190-نيل المرام-محمد حسن صديق خان-ص315.
191-النور-30.
192-النساء-07.
193-الأحزاب-35.
194-النساء-34.
195-نيل المرام-محمد حسن صديق-خان-ص316.
196-النور-31.
197-الأنفال-12.
198-النساء-34.
199-البرهان في علوم القرآن-الإمام الزركشي-ج4-ص241.
200-النور-31.
201-النور-31.
202-دلائل الإعجاز-عبد القاهر الجرجاني-ص157.
203-دلائل الإعجاز-بد القاهر الجرجاني-122.
204-الكهف-18.
205-دلائل الإعجاز-عبد القاهر الجرجاني-ص122.
206-النور-31.
207-النور-31.
208-النور-31.
209-البرهان في علوم القرآن-الإمام الزركشي-ج2-ص234.
210-النور-31.
211-المؤمنون-5-6.
212-نيل المرام في تفسير آيات الأحكام-محمد حسن صديق خان-ص317-318.

213-النور-34.

214-قبسات من سورة النور-د. محمد كامل أحمد-ص171-172.

215-قبسات من سورة النور-د. محمد كامل أحمد-ص172.

216-النساء-27.

الفصل الثاني

الإعجاز البياني
في آية الترغيب في النكاح

آية الترغيب في النكاح :

قال تعالى : ﴿**وانكحوا الأيامى منكم و الصالحين من عبادكم و إمائكم إن يكونوا فقراء يغنهم الله من فضله و الله واسع عليم (32) و ليستعف الذين لا يجدون نكاحا حتى يغنيهم الله من فضله والذين يبتغون الكتاب مما ملكت أيمانكم فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيرا وءاتوهم من مال الله الذي ءاتاكم و لا تكرهوا فتياتكم على البغاء إن أردن تحصنا لتبتغوا عرض الحياة الدنيا و من يكرههن فإن الله من بعد إكراههن غفور رحيم(33) و لقد أنزلنا إليكم آيات مبينات و مثلا من الذين خلوا من قبلكم وموعظة للمتقين (34)** ﴾ من سورة النور.

* في سبب نزول الآية :

قوله تعالى : ﴿ **و الذين يبتغون الكتاب مما ملكت أيمانكم فكاتبوهم** ﴾ **01** الآية نزلت في غلام لحويطب بن عبد العزى يقال له صبيح سأل مولاه أن يكاتبه فأبى عليه فأنزل الله تعالى هذه الآية وكاتبه حويطب على مائة دينار و وهب له منها عشرين دينارا فأداها و قتل يوم حنين في الحرب.قوله تعالى : ﴿ **و لا تكرهوا فتياتكم على البغاء** ﴾ **02** . أخبرنا أحمد بن الحسن القاضي ، قال أخبرنا حاجب بن أحمد الطوسي ، قال أخبرنا محمد بن حمدان قال أخبرنا أبو معاوية عن الأعمش عن أبي سفيان عن جابر قال : كان عبد الله بن أبي يقول لجارية له اذهبي فابغين شيئا فأنزل الله تعالى : ﴿ **و لا تكرهوا فتياتكم على البغاء** ﴾ إلى قوله : ﴿ **غفور رحيم** ﴾ رواه مسلم عن أبي كريب عن أبي معاوية .

أخبرنا الحسن بن محمد الفارسي قال أخبرنا محمد بن عبد الله بن حمدون قال أخبرنا أحمد بن الحسن الحفاظ قال أخبرنا محمد بن يحي قال أخبرنا إسماعيل بن أبي بن أبي أويس قال أخبرنا مالك عن ابن شهاب عن عمر بن ثابت أن هذه الآية ﴿ **و لا تكرهوا فتياتكم على البغاء** ﴾ نزلت في معاذة جارية عبد الله بن أبي بن سلول .

وعن عمر بن ثابت قال كانت معاذة جارية لعبد الله بن أبي و كانت مسلمة و كان يستكرهها على البغاء فأنزل الله تعالى : ﴿ **و لا تكرهوا فتياتكم على البغاء** ﴾ إلى آخر الآية .

وقال المفسرون نزلت في معاذة و مسيكة جاريتي عبد الله بن أبي المنافق كان يكرهها على الزنا لضريبة يأخذها منهما ، و كذلك كانوا يفعلون في الجاهلية يؤجرن إماءهم فلما جاء الإسلام قالت

معاذة لمسيكة إن هذا الأمر الذي نحن فيه لا يخلو من وجهين ، فإن يك خيرا فقد استكثرنا منـــه ، و إن يك شرا فقد آن لنا أن ندعه فأنزل الله هذه الآية .

وقال مقاتل نزلت في ست جواري لعبد الله بن أبي كان يكرههن على الزنا ، و يأخذ أجورهـــن وهن معاذة و مسيكة و أميمة و عمرة و أروى و قتيلة ، فجاءت إحداهن ذات يوم بدينار وجاءت أخـرى بدونه فقال لهما ارجعا فازنيا ، فقالتا و الله لا نفعل ، قد جاءنا الله بالإسلام و حرم الزنا ، فأتيا رسول الله ﷺو شكيتا إليه فأنزل الله تعالى هذه الآية03 .

* الترادف في آية النكاح :

قوله : ﴿وأنكحوا﴾ :

قال الجوهري : << النكاح الوطء ، و قد يكون العقد ، تقـــول نكحتـــها و نكحـــت هـــي، أي تزوجت، و هي ناكح في بني فلان أي ذات زوج منهم >>04. وقال أحمد بـــن فـــارس : << النـــون والكاف و الحاء أصل واحد و هو البضاع . و نكح ينكح امرأة ناكح في بني فلان أي ذات زوج منـــهم . والنكاح يكون بالعقد دون الوطء يقال : نكحت : تزوجت و أنكحت غيري >>05 . قـــال الراغـــب الأصفهاني : << أصل النكاح للعقد ثم استعير للجماع ، و محال أن يكون في الأصل للجماع ثم اســـتعير للعقد لأن أسماء الجماع كلها كنايات لاستقباحهم ذكره كاستقباح تعاطيه ، ومحال أن يستعير من لا يقصـــد فحشا اسم ما يستفعونه لما يستحسنونه . قال تعالى : ﴿ **و أنكحوا الأيـــامى** ﴾ **06** ، قـــال : ﴿ **إذا نكحـــتـــم المؤمنات** ﴾ **07** ، و قال : ﴿ **فأنكحوهن بإذن أهلهن** ﴾ **08 >>09** . و قـــال ابـــن منظور : << نكح فلان امرأة ينكحها نكاحا إذا تزوجها ونكحها، ينحكها باضعها أيضا ، وكذلك دحمـــها وخجأها . قال الأعشى في (نكح) بمعنى تزوج :

لا تقربن جارة إن سرها *** عليك حرام فأنكحن أو تأبدا

و الأزهري : قوله تعالى : ﴿ **الزاني لا ينكح إلا زانية أو مشركة ، و الزانية لا ينكحـــها إلا زان أو مشرك** ﴾**10**، تأويله : لا يتزوج الزاني إلا زانية ، و كذلك الزانية لا يتزوجها إلا زان ، و قـــد قال قوم معنى النكاح هاهنا الوطء . فالمعنى عندهم : الزاني لا يطأ إلا زانية و الزانية لا يطؤهـــا إلا زان ، قال : و هذا القول يبعد لأنه لا يعرف شيء من ذكر النكاح في كتاب الله تعالى إلا على معنى التزويج.

قال الله تعالى : ﴿ **و أنكحوا الأيامى منكم و الصالحين** ﴾ فهذا تزويج لا شك فيه . و قال : ﴿ **ياأيها الذين آمنوا إذا نكحتم المؤمنات** ﴾ فاعلم أن عقد التزويج يسمى النكاح ، و أكثر التفسير أن هذه الآية نزلت في قوم من المسلمين فقراء بالمدينة و كان بها بغايا يزنين و يأخذن الأجرة ، فأرادوا التزويج بهن و عولهن ، فأنزل الله تحريم ذلك . قال الأزهري : أصل النكاح في كلام العرب الوطء ، و قيل للتزويج نكاح لأنه سبب للوطء المباح .... قال ابن سيدة : النكاح البضع ، و ذلك في نوع الإنسان خاصة ، واستعمله ثعلب في الذباب ، نكحها ينكحها نكحا و نكاحا وليس في الكلام فعل يفعل مما لام الفعل منه جاء إلا ينكح و ينطح و يمنح و ينضح و ينبح و يرجح و يأنح و يأزح و يملح . ورجل نكحة و نكح كثير النكاح . قال و قد يجري النكاح مجرى التزويج ، و في حديث معاوية لست بنكح طلقه أي كثير التزويج و الطلاق . و المعروف أن يقال نكحة ولكن هذا روي ، وفعلة من أبنية المبالغة لمن يكثر منه الشيء . و أنكحه المرأة زوجه إياها وأنكحها زوجها . و الاسم النكح والنكح، وكان الرجل في الجاهلية يأتي الحي خاطبا فيقوم في ناديهم فيقول : خطب أي جئت خاطبا ، فيقال له : نكح أي قد أنكحناك إياها ، ويقال نكح إلا أن نكحا هنا ليوازن خطبا . و قصر أبو عبيدة وابن الأعرابي قولهم : خطب : فيقال : نكح على خبر أم خارجة : كأن يأتيها الرجل فيقول : خطب ، فتقول هي : نكح ، حتى قالوا أسرع من نكاح أم خارجة . قال أبو زيد : يقال إنه لنكحة من قوم نكحات ، ونكح النعاس عينه ، إذا غلب عليها . قال ابن الأثير : ولا يقال : ناكح إلا إذا أرادوا بناء الاسم من الفعل فيقال : نكحت ، فهي ناكح ، و منه حديث سبيعة : ما أنت بناكح حتى تنقضي العدة >>11

و انظر إلى دلالة مصطلح (زوج) ، و هل يحمل معنى نكح بالتدقيق ؟

« يقال لكل واحد من القرينين من الذكر و الأنثى في الحيوانات المتزاوجة زوج ، و لكل قرينين فيها وفي غيرها زوج ، كالخف و النعل ، و لكل ما يقترن بآخر مماثلا له أو مضاد زوج . قال تعالى : ﴿**وجعل منه الزوجين الذكر و الأنثى**﴾ 12 ، ﴿ **أنت و زوجك الجنة** ﴾13 و زوجة : لغة رديئة وجمعها زوجات ، قال الشاعر (فبكى بناتي شجوهن و زوجتي) . و جمع الزوج أزواج ، ﴿**احشروا الذين ظلموا و أزواجهم** ﴾ 14، أي أقرانهم المقترنين بهم في أفعالهم . قال تعالى: ﴿ **إلى ما متعنا به أزواجا منهم** ﴾ 15 أي أشباها و أقرانا . و قوله : ﴿ **سبحان الذي خلق الأزواج كلها** ﴾16 ، ﴿ **ومن كل شيء خلقنا زوجين** ﴾17، فنبه أن الأشياء كلها مركبة من جوهر وعرض و مادة وسورة أي لا شيء يتعرى من تركيب يقتضي كونه مصنوعا ، و أن لابد له من صانع تنبيها أنه هو الفرد . وقوله : ﴿**خلقنا زوجين**﴾ فبين أن كل ما في العالم زوج من حيث أن له ضدا أو مثلا أو تركيبا ما ،

بل لا ينفك بوجه من تركيب ، و إنما ذكرها هنا زوجين تنبيها أن الشيء و إن لم يكن له ضد و لا مثل فإنه لا ينفك من تركيب جوهر و عرض ، وذلك زوجان . و قوله : ﴿ **أزواجا من نبات شتى** ﴾ 18، أي أنواعا متشابهة و كذلك قوله : ﴿ **من كل زوج كريم** ﴾ 19 ، ﴿**ثمانية أزواج** ﴾ 20 أي أصناف وقوله : ﴿**وكنتم أزواجا ثلاثة** ﴾ 21 أي قرناء ثلاثا و هم الذين فسرهم فيما بعد . و قوله ﴿**إذا النفوس زوجت** ﴾ 22، فقد قيل معناه قرن كل شيعة بمن شايعهم في الجنة و النار . نحو ﴿ **احشروا الذين ظلموا وأزواجهم** ﴾ 23 و قيل قرنت الأرواح بأجسادها حسب ما نبه عليه قوله في أحد التفسيرين ﴿ **ارجعي إلى ربك راضية مرضية** ﴾24 أي صاحبك . و قيل قرنت النفوس بأعمالها حسبما نبه و لم يجأ في القرآن (و زوجناهم حورا) كما يقال : زوجته امرأة ، تنبيها أن ذلك لا يكون على حسب المتعارف فيما بيننا من المناكحة >>25 .

وقال أحمد بن فارس : << الزاي و الواو و الجيم أصل يدل على مقارنة شيء بشيء من ذلك الزوج زوج المرأة و المرأة زوج بعلها ، و هو الفصيح قال تعالى : ﴿ **اسكن أنت و زوجك الجنة** ﴾ 26 ويقال لفلان زوجان من الحمام يعني ذكرا و أنثى ، فأما قوله تعالى في ذكر النبات ﴿**من كل زوج بهيج** ﴾ 27 فيقال أراد به الكون كأنه قال :(من كل لون بهيج) و هذا لا يبعد أن يكون من الذي ذكرناه لأنه يزوج غيره مما يقاربه . و كذلك قولهم للنمط الذي يطرح على الهودج زوج لأنه زوج لما يلقى عليه ، قال لبيد :

من كل محفوف يظل عصيه *** زوج عليه كلة و قرامها >>28.

ومما عرض نتبين أن لفظة نكاح هي أنسب للمقام و أدق للمعنى المراد من لفظة زوج ، ذلك أن أصل كلمة نكاح في كلام العرب هو الوطء ، و لما كان التزوج سببا للوطء سمي نكاحا مجازا . والنكاح في الأصل هو البضاع و لما كان التزوج سببا للبضاع سمي نكاحا مجازا . و منهم من يرى أن أصل النكاح هو العقد ثم استعير للجماع . أما الراغب الأصفهاني فيرى أنه من المحال أن يكون النكاح في الأصل للجماع ثم استعير للعقد لأن أسماء الجماع في القرآن كلها كنايات لاستقباحهم ذكره كاستقباح تعاطيه . وأرى أن الأصل في النكاح هو الوطء بعقد لأن العرب تقول : (نكح المطر الأرض) و(نكح النعاس عين فلان) ، و هذا معناه بلل المطر الأرض و نفذ ماؤه بطنها . و كل وطء بعقد هو نكاح أما إذا كان بغير عقد فهو زنا لذا ميزت العرب بين النكاح و الزنا . أما القول بأن الأصل في النكاح هو العقد وليس الجماع فذلك لأن العقد هو سبب له مباشر ثم استعير للجماع ، و لما كانت العرب تستقبح

ذكره كاستقباح تعاطيه كنى الله به على سنة العرب في كلامها و هو الأفصح في هذا المقام . أما لفظة زوج فأرى أنها لا ترقى لحمل دلالة نكاح ، لأن أصلها يدل على مقارنة شيء بشيء و يدل على كل ما يقترن بآخر مماثلا له أو مضادا . و لما لم يدل على مدلول العقد و الوطء مباشرة لم يستعملها القرآن الكريم في هذا الموضع و استعمل ما هو أفصح لأداء المعنى و هي لفظة (أنكحوا) ، ومن هنا يظهر بجلاء ألا ترادف بين نكح و (زوج) .

* ﴿ **إمائكم** ﴾ :

قال الجوهري : << الأمة خلاف الحرة ، والجمع إماء وآم ... وتجمع أيضا على أموان >>29 . وقال أحمد بن فارس : << أما الهمزة و الميم و ما بعدها من المعتل فأصل واحد و هو عبودية المملوكة . قال الخليل الأمة المرأة ذا ت عبودية ، تقول أقرت بالأموة ، قال: (كما تهدي إلى العرسات آم) و تقول : تأميت فلانة : جعلتها آمة و كذلك استأميت ، قال يرضون بالتعبيد والتأمي. ولو قيل تأمت أي صارت أمة لكان صوابا و قال في الأمي إذا تباين معا كالأمي في سنسب مطرد القتام) ولد أميت و تأميت أموة . قال إبن الأعرابي يقال إستأمت إذا أشبهت الإماء و ليست بمستأمية إذا لم تشبههن ، و كذلك عبد مستعبد >>30 . وقال ابن منظور : << الأمة المملوكة خلاف الحرة ، و في التهذيب : الأمة المرأة ذات العبودة و قد أقرت بالأموة ، تقول العرب في الدعاء على الإنسان : رماه الله من كل أمة بحجر حكاه ابن الأعرابي قال ابن سيدة و أراه من كل أمة بحجر و جمع الأمة أموات وإماء و آم و اموان و أموان . كلاهما على طرح الزائد ، و نظيره عند سيبويه أخ و إخوان قال الشاعر:

أنا أبن أسماء أعمامي لها و أبي * * * إذا ترامى بنو الإموان بالعار

و قال القتال الكلابي :

أما الإماء فلا يدعونني ولدا * * * إذا ترامى بنو الإموان بالعار

و يروى بنو الأموان رواه اللحياني ، و قال الشاعر في آم:

محلة سوء أهلك الدهر أهلها * * * فلم يبق فيها غير آم خوالف

وقال أبو الهيثم الآم جمع الأمة كالنخلة و النخل و البقلة و البقل، قال و أصل الأمة أموة حذفوا لامها لما كانت من حروف الميم فلما جمعوها على مثال نخلة و نخل لزمهم أن يقولوا أمة و أم فكرهوا أن يجعلوها على حرفين و كرهوا أن يردوا الواو المحذوفة لما كانت آخر الاسم. و يستثقلون السكوت على الواو ، فقدموا الواو فجعلوها ألفا فيما بين الألف و الميم ... و في التهذيب قال ابن كسان

يقال جاءتني أمة الله فإذا ثنيت قلت جاءتني أمتا الله و في الجمع على التكسير جاءني إماء الله و أمـــوان الله و أموات الله و يجوز أمات الله على النقص ويقال هن أم لزيد ، و مررت بأم بزيد ، فإذا كثرت فـهي الإماء و الإموان و الأموان . و يقال إستأم أمة غير أمتك بتسكين الهمزة أي أ تخذ وتأميت أمة إبن سـيدة تأمى أمة اتخذها و أماها جعلها أمة ، وأمت المرأة و أميت و أموت الأخيرة عن اللحياني أموة صارت أمة >>31.

ومن هذا الذي عرضنا نتبين أن مصطلح (إمائكم) هو جمع أمة ، وهي المـــرأة ذات عبوديـة أوهي عبودية المملوكة ، وهي خلاف الحرة و منه نخلص إلى أن الأمة هي المملوكة التي صارت ملكـا لسيدها تخدمه في البيت و خارجه . و مفردة الأمة هي : من المفردات الخاصة الجامعة ، الخاصة لأنـه لا وجود لمفردة في اللسان العربي تحمل دلالتها بالدقة والإحكام، والجامعة لأنها جمعت فـي آن واحـد المدلولات التالية المرأة ذات العبودية و التذليل ، والمملوكية والخدم وفقدان الحرية وهـذه المعـاني لا تجمعها إلا مفردة أمة . ولو عبر القرآن الكريم بدلها بلفظة مملوكة ما وفى الدلالـة حقـها ذلـك أن مملوكة هي اسم صفة لا اسم ذات هذا أولا و ثانيا أن دلالتها محصورة في فقدان الحرية ، وكذا مدلـول الذلة من دون الخدم التي أفنت حياتها في خدمة سيدها و مالكها لـذا فالتمـايز بيـن المفردتيـن الأمـة والمملوكة واضح من دلالتهما ذلك أن الأولى خاصة جامعة و الثانية مقصورة محدودة لذا فلا تـرادف بينهما و أن القرآن الكريم كان محكما غاية الإحكام ، و هو يستعمل مصطلح (إمائكم) دون غيرها مـن المصطلحات القريبة في الدلالة.

* ﴿الأيامـــى﴾ :

قـال أحمد إبن فارس : << الأيم المرأة لا بعل لها و الرجـل لا امـرأة لـه قـال تعـالى : ﴿وأنكحوا الأيامى منكم﴾ 32 . و أمت المرأة تئيم أيمة و أيوما ، وقال : كان المفضل ينشده:

أفاطم إني هالك فتأيمي * * * و لا تجزعي كل النساء تئيم >>33.

وقال الراغب الأصفهاني : << الأيامي جمع الأيم و هي المرأة التي لا بعل لـها و قـد قيـل للرجل الذي لا زوج له ، و ذلك على طريق التشبه بالمرأة فيمن لا غنـى عنـه لا علـى التحقيـق ، والمصدر الإيمة و قد آم الرجل و أمت المرأة و تأيم و تأيمت و امرأة أيمة و رجل أيم ، والحرب مأيمة أي تفرق بين الزوج و الزوجة و الأيم الحية >>34 . وقـال ابـن منظـور : << الأيامى الذيـن لا أزواج لهم من الرجال و النساء و أصله أيايم فقلبت لأن الواحد رجل أيم سواء كان تزوج قبـل أم لـم يتزوج ، بن سيدة الأيم من النساء التي لا زوج لها بكرا كانت أم ثيبا. و من الرجال الذي لا امرأة لـه

*** الهـــدي :**

قال الجوهري : << والهدي ما يهدى إلى الحرم من النعم ، يقال مالي هدي إن كان كذا و هـــو يمين و الهدي أيضا على فعيل مثله ، و قرئ (حتى يبلغ الهدي محله) مخففا و مشددا ، و الواحدة هدية و هدية . و قال : الهدي الرشاد و الدلالة يذكر و يؤنث يقال هداه الله للدين هـــدى . و قولـــه تعـــالى : ﴿**أفلم يهد لهم** ﴾ 57 ، قال أبو عمرو ابن العلاء : معناه أولم يبين لهم . و هديته الطريقة إلى الـــدار . و قد ورد هدى في الكتاب العزيز على ثلاثة أوجه معرى بنفسه كقولـــــه تعـــالى: ﴿ **اهدنـــا الصـــراط المستقيم** ﴾ 58 و قوله: ﴿ **وهديناه النجدين** ﴾ 59 و معدى باللام ﴿ **الحمد لله الذي هدانا لهذا** ﴾ 60، و معدى بالى ﴿ **اهدنا إلى سواء الصراط** ﴾ 61 ، ويقال ما أحسن هديته بكسر الهـــــاء و فتحـــها أي سيرته و في الحديث (أهدوا هدي عمار) >>62 . و قال أحمد بـــن فـــارس : << الـــهاء و الـــدال و الحرف المعتل أصلان أحدهما التقدم للإرشاد و الآخر بعثة لطف (التحفة والهدية) .

فالأول قولهم : هديته الطريق أي تقدمته لأرشده . و الثاني الهدية : ما أهديت من لطف إلى ذي مـــــودة ومن الباب الهدي : العروس و قد هديت إلى بعلها هداء قال الشاعر :

فإن تكن النساء مخبئات * * * فحق لكل محصنة هداء .

والهدي و الهدي ما أهدي من النعم إلى الحرم قربة إلى الله ، يقال هدي و هدي و قال الشاعر:

وطريقة أبن العبد كان هديهم * * * ضربوا صميم فذاله بمهند .

أما المهموز فمن غير هذا القياس و أكثره يدل على السكون و هدأ هدوا أي سكن >>63 . وقال الراغـب الأصفهاني و الهدي مختص بما يهدى إلى البيت قال الأخفش : و الواحدة هدية . قال ويقال للأنثى هـــدي كأنه مصـــدر وصف به و قال تعالى : ﴿ **فإن أحصرتم فما استيسر من الهدي** ﴾ 64، ﴿ **هديا بالغـــة الكعبة** ﴾ 65 ، ﴿ **و الهدي و القلائدة** ﴾ 66 ،﴿ **و الهدي معكوفا** ﴾ 67 ، والهدية مختصة بـــــاللطف الذي يهدي بعضنا إلى بعض ... والهدي يقال (والهدي في العروس) .

وما يستخلص مما عرض هو أن كلمة الهدي في هذا المقام أنسب من غيرها و أحكم ذلك أنـــها تحمل دلالة الهدي و الهدي و الهداية معا .أما الأولى فالهدي هو ما يهدى إلى الحرم من النعم قربـــــة لله تعالى أما الثانية فهي الهدية ليحضى بمحبة و مقربة من الله فكأنها هدية إلى الله من عبده و النبي صلـــى الله عليه و سلم يقول في الحكمة من الهدية . (تهادوا تحابوا) ، والثالثة هي: هداية الطريق الـــذي ســـنه الأنبياء من قبل و رضيه الله لعباده المؤمنين . و في إهداء الهدي إلى الحرم هداية من الله لعبده . و هنـــا

تحصل الدلالة اللغوية للكلمة على حد قول ابن فارس الذي سبق و لو عبر الله عنها بالنسيكة ما أفادت المعنى الذي أفادته هدي ، و لو عبر عنها بالذبيحة لانتفت منها معاني الهداية و الهدية . و من هنا علمت ألا ترادف بين هذه المفردات و أن الفروق بينها ظاهرة و دور المقصد في بلورة صيغة المفردة ظاهر في كلمة الهدي إذ المقصد هو هدية من النعم إلى الحرم أما النسيكة فهي ما يذبح إلى الله في حالة العبادة قصد التقرب إليه و قد فصلنا هذا من قبل .

*** الفديـــة :**

قال الجوهري : << الفداء إذا كسر أوله يمد و يقصر ، و بالفتح يقصر لا غير ، و فداه وفاده أعطى فداءه فأنقضه ، و فداه بنفسه و فداه تفدية قال له جعلت فداك . و الفدية و الفدى والفداء ، كله بالمعنى >>68 . وقال الراغب الأصفهاني : << و الفداء و الفداء حفظ الإنسان عن النائبة بما يبذله عنه. قال تعالى : ﴿ **فإما منا بعد و إما فداء** ﴾ 69 ، و يقال فديته بمال ، وفديته بنفسي ، و فاديته بكذا قال تعالى : ﴿ **وإن يأتوكم أسرى تفادوهم** ﴾ 70 و تفادى فلان من فلان أي تحامى من شيء بذله . قال تعالى: ﴿ **و فديناه بذبح عظيم** ﴾ 71 وافتدى إذا بذل ذلك في نفسه والمفاداه هو أن يرد أسرى العدى ويسترجع منهم من في أيديهم و ما يقي به الإنسان نفسه من مال يبذله في عبادة قصر فيها يقال له فدية ككفارة اليمين و كفارة الصوم . ﴿ **ففدية من صيام أو صدقة أو نسك** ﴾ 72 و قال أيضا : ﴿**فدية طعام مساكين** ﴾ 73 >>74 . ومن هذا نقول إن مصطلح (فدية) في القرآن يراد به كل ما يقي به الإنسان نفسه من شيء يبذله في عبادة قصر فيها سواء كان هذا الشيء مالا أو صياما أو نسكا ... الخ ، وهي كثيرة . غير أن الفدية تتباين و تتمايز أدواتها ووسائلها من مقام إلى آخر ومن عبادة إلى أخرى ففي مقام و عبادة الحج تنحسر الفدية في الصيام ، و هو عبادة مطهرة للروح و مزكية للنفس (لعلكم تتقون) .

أو (الصدقة) و هي عبادة مطهرة للنفس و مزكية للروح قال تعالى : ﴿ **خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها** ﴾ 75 ، أو النسك و هو الذبيحة لله وهي قربان لله مطهر للنفس و مزك للروح .

فكان الصيام فدية مراعاة للفقراء من الحجيج الذين لا يجدون ما ينفقون ، و كانت الصدقة فدية للوسطاء من الناس و العاجزين عن الصيام و كان النسك للأغنياء القادرين و في كل ذلك مطهرة وتزكية ، و في كل ذلك منفعة و تحقيق مصلحة . و نلاحظ أن ترتيبها محكم ودقيق فمن غير القادر (العاجز) إلى القادر المتوسط إلى القادر الغني ، و هذه كلها شرائح تحج بيت الله كل عام ، و نرى هنا أن الفدية

بالنفس غير صالحة في هذا المقام رغم أنها فدية لأن القاعدة الشرعية في القرآن تقول : ﴿ **و لا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة** ﴾ 76 ، هذا من جهة و من جهة ثانية إن أحكام الله الشرعية من عبادات ومعاملات لم تكن للناس إلا رحمة تحقق لهم المصلحة وتدفع عنهم المفسدة . إذا فالفدية هي الصيام ، و الصدقة والنسك ، وعلى هذا نقول الفدية ما يقي به الإنسان نفسه من صيام أو صدقة أو نسك يبذله في عبادة قصر فيها ، و التقصير يكون ناجما عن مرض أو أذى بالرأس على حد الآية الكريمة .

ولما كان الصيام خارجا عن الحج ، وكانت الصدقة خارجة عن الحج ، و كانت النسك خارجا هو أيضا عن الحج سمي بالفدية لأن الإنسان فيها يبذل قصارى ما عنده و يزيد فكأنه يؤدي الحج ويصوم أو يتصدق أو ينسك فتكون الفدية ساقطة على ما زاد عن الفريضة المقصودة وهي الحج، ومن هنا فهي كلمة جامعة لخصال كثيرة و شاملة لمعاني عديدة و لا يمكن لمصطلح النسك أو الصيام أو المال أن يقوم مقامها في الدلالة و المعنى و المقصد و عليه فلا ترادف بين الفدية وهذه المصطلحات الثلاث .

- **أحصرتم :**

قال الجوهري : << حصره يحصره حصرا ضيق عليه و أحاط به و بابه نصر ، والحصير أيضا المحبس قال تعالى : ﴿ **وجعلنا جهنم للكافرين حصيرا** ﴾ 77 ، والحصر العي و هو أيضا ضيق الصدر . يقال حصر صدره أي ضاق و بابها طرب ، أما قوله تعالى : ﴿**حصرت صدورهم** ﴾ 78 فأجاز الأخفش و الكوفيون أن يكون الماضي حالا و لم يجوزه سبيويه إلا مع (قد) ، و جعل حصرت صدورهم على جهة الدعاء عليهم و كل من امتنع من شيء فلم يقدر عليه فقد حصر عنه . قال ابن السكيت أحصره المرض أي منعه من السفر أو من حاجة يريدها قال تعالى : ﴿ **فإن أحصرتم** ﴾ 79 ، قال : و قد حصره العدو يحصرونه أو ضيقوا عليه وأحاطوا به ، وبابه نصره . قال أبو عمر : حصره الشيء و أحصره حبسه >>80 . وقال أحمد ابن فارس : << الحاء و الصاد و الراء أصل واحد و هو الجمع و الحبس و المنع . والحصر العي : كأن الكلام حبس عنه ومنع منه . والحصر ضيق الصدر و من الباب الحصر وهو اعتقال النطق ويقال منه حصر وأحصر والناقة الحصر وهي الضيقة الاحليل والقياس واحد. فأما الاحصار فأن يحصر الحاج عن البيت لمرض أو نحوه و ناس يقولون حصره المرض وأحصره العدو >> 81 . و هو الرأي الذي نوافق عليه إذ تباين المعاني موجب لتباين الصيغ والألفاظ . وقال الراغب الأصفهاني : << الحصر التضيق قال الله تعالى : ﴿ **و أحصروهم** ﴾ 82 ، أي ضيقوا عليهم ، و قال : ﴿ **وجعلنا جهنم للكافرين حصيرا** ﴾ 83 ، أي حابسا قال الحسن معناه

مهادا كأنه جعله الحصير المرمول فإن الحصيرا سمي بذلك لحصر بعض طاقاته على بعض . قال لبيد : (و معالم غلب الرقاب كأنهم * * * جن لدى باب الحصير قيام) .

أي لدى سلطان و سميته بذلك لكونه محصورا نحو محجب و إما لكونه حاصرا أي مانعا لمن أراد أن يمنعه من الوصول إليه ، و قوله تعالى : ﴿ **سيدا و حصورا** ﴾ 84 فالحصور الذي لا يأتي النساء ، أما من العنة و إما من العفة و الاجتهاد في إزالة الشهوة و الثاني أظهر في الآية لأن بذلك يستحق المحمدة و الحصر و الاحصار المنع من طريق البيت فالاحصار يقال في المنع الظاهر كالعدو و المنع الباطل كالمرض و الحصر لا يقال إلا في المنع الباطن فقوله : ﴿ **فإن أحصرتم** ﴾ 85 محمول على الأمرين و كذلك قوله : ﴿ **للفقراء الذين أحصروا في سبيل الله** ﴾ 86 قوله : ﴿ **أو جاءوكم حصرت صدورهم** ﴾ 87 ، أي ضاقت بالبخل و الجبن ، و عبر عنه بذلك ، كما عبر عنه بضيق الصدر و عن ضده ، بالبر و السعة >>88 .

فمما سبق نلمس مرة أخرى هذه الدقة المحكمة في توظيف المفردات القرآنية ذلك أن مفردة (أحصر) تفيد دلالة المنع الظاهر و المنع الباطن و يظهر الفرق بينها و بين حصر في المبنى والمعنى بدقة إذ أن حصر تفيد دلالة المنع الباطن فقط كالمرض و نحوه أما أحصر فتفيد دلالة المنع الظاهر كالعدو و نحوه ، و عند قوم تجمع بينهما و كلاهما يشترك في معنى جامع كل هو التضييق و المنع ، ويفترقان كون الأولى باطنا و الثانية باطنا و ظاهرا عند قوم و ظاهرا فقط عند آخرين و تحليل الرأي هذا كالآتي :

إن صيغتي حصر و أحصر تشابهتا في الأصول الثالثة فكان عندئذ المعنى العام الجامع والمشترك وأعني التضييق و المنع فلما افترقتا في حروف الزيادة فزيدة الألف فصار أحصر زيد في معناها ، على حصر فصارت أحصر تعني المنع الظاهر و المنع الخفي بينما حصر اقتصرت على المنع الباطن فقط وفي الاختلاف الصيغتين اختلاف في المعنيين و من هنا كان القرآن الكريم دقيقا حين توظيفه صيغة أحصر دون حصر في هذا المقام بالذات ، و من هنا أيضا علت ألا ترادف بين المفردتين.

- **استيسر :**

قال الجوهري : << تيسر له كذا و استيسر له بمعنى أي تهيأ >>89 . وقال أحمد ابن فارس : << الياء و السين و الراء أصلان يدل أحدهما على انفتاح شيء و خفته و الآخر على عضو من الأعضاء ، فالأول اليسر ضد العسر و اليسرات : القوائم الخفاف و يقال : فرس حسن التيسور أي حسن نقل القوائم قال الشاعر : قد بلوناه على علاته * * * و على التيسور منه و الضمر

الارتكاب و حين الاجتناب ، ووظف على قدرها المصطلحات أفعالا و أسماء ، والحقيقة التي لابد من البوح بها في هذا المقام هي أننا نشعر حقا بعزة نفس و نظافتها حين نجتنب فاحشة الزنى أو أكل مال اليتيم لذلك و جب التمييز بين هذه الأفعال الدالة على الكف و الأبعاد لتمايز أجناس الحرام حجما ودرجة و نوعا . و عليه يكون الأصلح لمقام النكاح هنا (الاستعفاف) ، ولفظة استعف فضلا على دلالتها الأصلية و هي الكف فإنها توحي حين إطلاقها بشعور سام وعال و رفيع ونظيف ، وهذا ما لا يحصل مع لفظة الاجتناب أو الكف.

قال الراغب الأصفهاني : << قال تعالى : ﴿ **و الجار الجنب**﴾**62** ،أي البعيد قال الشاعر : (فلا تحرمني نائلا عن جنابة) . أي عن بعد و رجل جنب و جانب قال تعالى : ﴿ **إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه** ﴾ 63، ﴿ **الذين يجتنبون كبائر الإثم** ﴾ 64 ، و قال: ﴿ **واجتنبوا قول الزور**﴾ 65 ، وقال : ﴿ **واجتنبوا الطاغوت** ﴾ 66 ، عبارة عن تركهم إياها و قال : ﴿ **فاجتنبوه لعلكم تفلحون**﴾ **67**و ذلك أبلغ من قولهم اتركوا و جنب بنوا فلان إذا لم يكن في أبلهم اللبن وجنب فلان خيرا وجنب شرا قال تعالى في النار : ﴿ **وسيجنبها الأتقى الذي يؤتي ماله يتزكى** ﴾ 68 ، و إذا أطلق فقيل جنب فلان فمعناه أبعد عن الخير >>69 .

ومن هنا نلحظ أن كلمة (اجتنبوه) تحمل دلالة (ابتعدوا) عنه و(اتركوه) ، و هي كلمة قوية وشديدة و زاجرة تناسب مقام الخمر التي فشا تعاطيها في العرب و كذلك الميسر وعبادة الأوثان وقول الزور. أما لفظة (فليستعف) ففيها لطف ورقة و ليونة و حكمة في الخطاب وهي توحي كذلك إلى أنه ليس كل من لم يجد نكاحا بواقع في إثم الفاحشة ، إلا أن ذلك حاصل في الغالب لأن النفس أمارة بالسوء وهي أعدى أعداء الإنسان و لو كان الأمر في الكل حاصلا لوجب استعمال مفردة أخرى غير وليستعف و من هنا نقول بعدم الترادف بين (يستعف) و(يكف) و (يجتنب) إذ لكل دلالته الدقيقة ومقامه المناسب وموضعه المتميز.

*** ﴿ و آتوهم﴾ :**

قال الجوهري : << آتاه آتى به و منه قوله تعالى : ﴿ **أتنا غدائنا** ﴾ **70** أي أتنا به ، وتقول : هات معناه آت كل فاعل فحذفت الهاء على الألف >>71 . وقال أحمد ابن فارس : << (آتوا) الهمزة و التاء و الواو و الألف و الياء يدل على مجيء الشيء وأصحابه و طاعته . الأتو : الاستقامة في السير يقال : آتى البعير يأتواه قال:

توكلن و أستدبرنه كيف آتوه * * * بها ربذا سهوا الأراجيح مرجما

صوابه في اللسان و يقال ما أحسن أتو يديها في السير قال مزاحم:

فلا سدو إلا سبدوه و هو مدبر * * * و لا أتو إلا أتوه و هو مقبل.

و تقول العرب (أتوت فلان) بمعنى أتيته قال خالد ابن الزهير الهذلي :

يا قوم ما لي و أبا ذؤيب * * * كنت إذا أتوته من غيب.

قال الضبي : يقال للسقاء إذا تمخض قد جاء أتوه قال الخليل : الإتاوة : الخراج و الرشوة والجعالة وكل قسم تقسم على قوم فتجيىء كذلك قال : (يؤدون الإتاوة صاغرين) و أنشد:

في كل أسواق العراق إتاوة * * * و في كل ما باع إمرؤ مكس درهم.

قال الأصمعي : يقال : أتوته أتوا أعطيته الإتاوة قال : و الإيتاء : الإعطاء ، تقول آتي يؤتي إيتاء وتقول : هات بمعنى آتي أي فاعل فدخلت الهاء على الألف>>72..

قال الراغب الأصفهاني : << قال تعالى : ﴿ **و آتيناهم ملكا عظيما** ﴾ 73 . و كل موضع ذكر في وصف الكتاب (آتينا) هو أبلغ من كل موضع ذكر فيه : (أوتوا) ، لأن (أوتوا) قد يقال إذا أولي من لم يكن منه قبول (آتيناهم) ، يقال فيمن كان منه قبول : ﴿ **و آتوني زبر الحديد** ﴾**74**، وقرأه حمزة موصولة أي جيئوني ، و الإيتاء الإعطاء و خص دفع الصدقة في القرآن بالإيتاء نحو : ﴿ **و أقيموا الصلاة و آتوا الزكاة** ﴾ 75 ، ﴿ **إقام الصلاة و إيتاء الزكاة** ﴾ 76 >>77 . وقال ابن منظور : << إيتاء : إعطاء و آتى يؤتي إيتاء و أتاه إيتاء أي أعطاه ويقال لفلان أتو أي عطاء و آتاه الشيء أي أعطاه إياه و في التنزيل : ﴿ **و أوتيت من كل شيء** ﴾ 78 . أراد و أوتيت من كل شيء شيئا قال : و ليس قول من قال إن معناه أوتيت كل شيء يحسن لأن بلقيس لم تؤت كل شيء ألا ترى إلى قول سليمان عليه السلام : ﴿ **ارجع إليهم فلنأتينهم بجنود لا قبل لهم بها** ﴾ 79، فلو كانت بلقيس أوتيت كل شيء لأوتيت جندا تقاتل بها جنود سليمان عليه السلام أو الإسلام لأنها أسلمت بعد ذلك مع سليمان عليه السلام . و آتاه : جازاه و رجل ميتاء مجاز معطاء ... و آتينا أعطينا و قيل جازينا فإن كان آتينا أعطينا فهو أفعلن و إن كان جازينا فهو فاعلنا >>80 .

ومما عرضنا نخلص إلى أن الإيتاء هو الإعطاء لكن مع فروق دقيقة بين المصطلحين يجب التنبه إليها لاختلاف الصيغتين فالإيتاء : يحصل إذا كان الشيء عظيم الشأن و بعيد المنال:

ـ إذا جاء من أعلى إلى أدنى مع حركة الإتيان من غني إلى فقير .

ـ إذا كان في الأشياء الكبيرة الخارجة عن دائرة إرادة الإنسان و قدرته كالملك و المال و الحكمة

ـ إذا كان في شيء خير و كثير.

ـ إذا كان في شيء مادي و معنوي.
ـ إذا كان بمعنى جزاء أي لا يصبح المأتي ملكا لصاحبه.
ـ أما أعطى : فيحصل إذا كان من أدنى إلى أدنى (الالتماس) وقد يكون بحركة و بغير حركة
ـ إذا كان خيرا أو شرا.
ـ إذا كان في حجم قدرة الإنسان.
ـ إذا كان قريب المنال.
ـ إذا كان في شيء مادي صرف.
ـ لا يكون بمعنى جازاه جزاء.
ـ يصبح المعطى ملكا للمعطى له.
ـ و قد يكون المعطى جزاء ﴿ **إن أعطيناك الكوثر** ﴾ ، ﴿ **عطاء غير مجذوذ** ﴾ من هنا فطبيعة الجنس هي التي تحدد نوع الفعل الملازم له .

قال الراغب الأصفهاني : << العطو التناول والمعاناة المناولة والإعطاء الإنالة : ﴿**حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون** ﴾ 81 ، واختصت العطية والعطاء بالصلة . قال تعالى : ﴿**هذا عطاؤنا** ﴾82. يعطي من يشاء ﴿ **فإن أعطوا منها رضوا و إن لم يعطوا إذا هم يسخطون** ﴾83. وأعطى البعير إنقاذ و أصله أن يعطي رأسه فلا يتأتى عطو و عاط رفع رأسه لتناول الأكل >>84 .

وقال الإمام الجويني : لا يكاد اللغويون يفرقون بين الإعطاء و الإتيان و ظهر لي ، بينهما فرق انبنى عليه بلاغة في كتاب الله ، و هو أن الإتيان أقوى من الإعطاء في إثبات مفعوله لأن الإعطاء له مطاوع ، يقال : أعطاني فأعطوت و لا يقال في الإتيان آتاني فآتيت ، إنما يقال:آتاني فأخذت والفعل الذي له مطاوع أضعف في إثبات معوله من الذي لا مطاوع له تقول قطعته فأنقطع فيدل على أن فعل الفاعل كان موقوفا على قبول المحل لما ثبت المدلول ولهذا يصح قطعته كما انقطع و لا يصح فيما لا مطاوع له ذلك لا يجوز أن يقال ضربته فانضرب أو فما انضرب و لا قتلته فانقتل أو ما انقتل لأن هذه الأفعال إذا صدرت من الفاعل ثبت لها المفعول في المحل و الفاعل مستقل بالأفعال التي لا مطاوع لها ، فالإيتاء إذا أقوى من الإعطاء قال : و قد تفكرت في مواضع من القرآن فوجدت في ذلك مراعى قال تعالى في الملك: ﴿**تؤتي الملك من تشاء** ﴾ 85 ، لأن الملك شيء عظيم لا يعطيه إلا من له قوة ولأن الملك في الملك أثبت من الملك في المالك ، فإن الملك لا يخرج الملك من يده أما المالك فيخرجه بالبيع والهبة ،و قال تعالى : ﴿ **يؤتي الحكمة** ﴾ 86، لأن الحكمة إذا ثبتت في المحل دامت . و قال :

﴿آتيناك سبعا من المثاني﴾ 87 . لعظم القرآن وشأنه . و قال : ﴿ إن أعطيناك الكوثر ﴾ 88 ، لأن النبي صلى الله عليه و سلم و أمته يردون على الحوض ورود النازل على المال و يرتحلون إلى منازل العز و الأنهار الجارية في الحبان . و الحوض للنبي صلى الله عليه و سلم عند عطش الأكباد قبل الوصول إلى المقام الكريم ، فقال فيه : ﴿ إن أعطيناك ﴾ لأنه يترك ذلك عن قرب وينتقل إلى ما هو أعظم منه و قال : ﴿ و أعطى كل شيء خلقه ﴾ 89 ، لأن من الأشياء ما له وجود في زمان واحد بلفظ الإعطاء و قال : ﴿ و لسوف يعطيك ربك فترضى ﴾ 90 ، لأنه تعالى بعد ما يرضى النبي صلى الله عليه و سلم يزيده وينتقل به من كل الرضا إلى أعظم ما كان يرجو منه ، لا بل حال أمته كذلك ، فقوله : ﴿ يعطيك ربك ﴾ فيه بشارة و قال تعالى : ﴿ حتى يعطوا الجزية عن يد ﴾ 91 ، لأنها موقوفة على قبول منا و هم لا يؤتون إيتاء عن طيب قلب و إنما هو عن كره إشارة إلى أن المؤمن ينبغي أن يكون إعطاؤه للزكاة بقوة و لا يكون كإعطاء الجزية فأنظر إلى هذه اللطيفة الموقفة على سر من أسرار الكتاب 2 9 ، و على هذا التفصيل و التحديد نرى ألا ترادف بين آتى وأعطى.

*** البغـــاء :**

قال أحمد بن فارس : << الباء و الغين و الياء أصلان أحدهما طلب الشيء و الثاني جنس من الفساد فمن الأول بغيت الشيء أبغيه إذا طلبته يقال : بغيتك الشيء إذا طلبته لك . و أبغيتك الشيء إذا أعنتك على طلبه ... والثاني قولهم بغى الجرح : إذا ترامى إلى فساد ثم يشتق من هذا ما بعده ، فالبغي الفاجرة تقول بغت تبغي بغاء و هي بغي ... و منه بغي المطر وهو شدته ومعظمه إذا كان ذا بغي فلا بد أن يقع منه فساد >>93 . وقال الراغب الأصفهاني: << البغي طلب تجاوز الاقتصاد فيما يتحرى تجاوزه أو لم يتجاوزه فترة يعتبر في القدر الذي هو الكمية و تارة يعتبر في الوصف الذي هو الكيفية ، يقال بغيت الشيء إذا طلبت أكثر مما يجب و ابتغيت كذلك قال تعالى : ﴿ لقد ابتغوا الفتنة من قبل ﴾94 ، والبغي على حزبين أحدهما محمود و هو تجاز و العدل إلى الإحسان و الفرض إلى التطوع والثاني مذموم و هو تجاوز الحق إلى الباطل أو تجاوزه إلى الشبه . و بغى الجرح تجاوز الحد إلى فساده ، وبغت المرأة بغاء إذا فجرت ، و ذلك لتجاوزها إلى ما ليس لها ، قال تعالى : ﴿ و لا تكرهوا فتياتكم على البغاء إن أردن تحصنا ﴾95. و بغت السماء تجاوزت في المطر حد المحتاج إليه وبغى تكبر و ذلك لتجاوزه منزلته إلى ما ليس له و يستعمل ذلك في أي أمر كان ﴿ يبغون في الأرض بغير حق ﴾ 96>>97 .

قال ابن منظور : << بغت الأمة تبغي بغيا و باغت مباغاة ، و بغاء بالكسر و المد وهي بغي وبغوا و قيل البغي الأمة و قيل البغي الأمة فاجرة كانت أو غير فاجر و قيل البغي الفاجرة أيضا حرة كانت أو أمة ، و في التنزيل : ﴿ **و ما كانت أمك بغيا** ﴾98، أي ما كانت فاجرة مثل قولهم ملحفة جديد عن الأخفش و أم مريم حرة لا محالة لذلك عم ثعلب بالبغاء فقال : بغت المرأة فلم يخص أمة و لا حرة . و قال أبو عبيدة : البغايا الإماء لأنهن كن يفجرن ، يقال قامت على رؤوسهم البغايا يعني الإماء الواحدة بغي و الجمع بغايا ، و قال ابن خالويه : البغاء مصدر بغت المرأة بغاء : زنت و البغاء مصدر باغت بغاء إذا زنت ، و البغاء جمع بغي و لا يقال بغية ، و بغت المرأة تبغي بغاء إذا فجرت وفي التنزيل : ﴿ **و لا تكرهوا فتياتكم على البغاء إن أردن تحصنا** ﴾ 99، و البغاء الفجور و جعلوا البغاء على زنت العيوب الحران و الشراد لأن الزنا عيب . و البغية نقيض الرشدة في الولد >>100.

والسؤال الوارد هنا هل البغاء هو الزنا حقيقة ؟ و الجواب : قال أحمد ابن فارس : << الزاي والنون والحرف المعتل لا تتطابق و لا قياس فيها لواحدة على أخرى ، فالأول : الزنا معروف ويقال إنه يمد ويقصر و ينشد للفرزدق:

أبا حاضر من يزن يعرف زناؤه * * * و من يشرب الخمر لا بد يسكر

ويقال في النسبة إلى زنا زنوي و هو لزنية وزنيت و الفتح أفصح >>**101**. وقال الراغب الأصفهاني : << الزنا وطء المرأة من غير عقد شرعي و قد يقصر و إذا مد يصح أن يكون مصدر المفاعلة و النسبة إليه زنوي و فلان لزنية و زنية قال تعالى : ﴿ **و الزاني لا ينكح إلا زانية أو مشركة** ﴾ **102>>103.**

ومن هذا العرض نخلص إلى القول بأن البغي هو الزنا في نظر كثير من رجال المعاجم و قد ذكرنا بعضهم إلا أني أرى أن البغي أعم من الزنا و إن كانت بينهما روابط و قوارب متشابهة . فالبغي عندي من اتخذت من البغي حرفة دائمة ، وهي من صارت تلاحق الرجال من أجله ، وهي من تعدد رجالها ، و هي من جمعت سلوك البغي في أقوالها و أفعالها و شرفها . والبغي يحدث في العلن وتوضع له معالم يعرفها القاصدون و يحصل في الملة المشركة و هو حرفة وانحراف وأما الزنا فهو وطء المرأة من غير عقد شرعي ، وبرأينا لا يتخذ حرفة للمتاجرة والارتزاق ولا يطأ المرأة في الزنا إلا رجل واحد وهو لا يحصل على الدوام كما في البغي وهو كثيرا ما يحدث في الخفاء و له أسباب مغرية و يحصل عن قوة شهوة وغلبتها من الطرفين ويحصل في الملة المسلمة وغيرها وهو انحرف خلق شنيع ، و من هنا فالبغاء أعم من الزنا ، وكثرة الزنا يؤدي إلى البغاء و البغي بالتسكين ، الطلب أكثر وهو تجاوز الحق

إلى الباطل وعلى وجه التدقيق فالزنا اسم دال على العملية غير الشرعية , أعني بها الـــوطء ، فالعمليـــة الواحدة زنا والفاعل زاني و زانيـــة و كثرة الممارسة إلى درجة الحرفة الارتزاقية هي البغاء .

والمصطلح قريب من البغي الدال على الكثرة و على تجاوز الحق إلى الباطل و التعبير بصيغـــة الاســم ((البغاء)) فيه دلالة على الثبات و الدوام و الاستمرار ، وأما الزنا فقد عبر عنه بصيغـــة الفعـــل ((ولا يزنون)) الدال على التجدد و عدم الثبات و من هنا فلا مجال للقول بترادف المصطلحيـــن و نـــرى أن مصطلح البغاء أنسب و أحكم في هذا المقام.

* ﴿ **تحصنـــا** ﴾ :

هي أبلغ و أفصح و أدق في هذا المقام من (تحفظا) و قد أشرنا إلى دلالتها فـــي الفصـــل الأول من هذا الذي عرضنا في المدلول اللغوي لها نرى على وجه الدقة و الشمول للمعاني أنها تحمل دلالـــة الحصانة بالتزويج و بالإسلام وبالحرية و بالعفة ، و المقصود بالحصانة هنا . حصن الفرج مـــن الزنـــا لقوله : ﴿ **و التي أحصنت فرجها** ﴾ إذا فالمصطلح (تحصنا) هو دقيق من حيث التوظيف الاستعمال و جامع لمعاني عدة من حيث لا تقوى على حملها مفردة أخرى كما أن المصطلح مناسب بدقة لطبيعـــة الفطرة البشرية فمن الناس من هو محصن بالزواج و منهم من هو محصن بالإسلام ومنـــهم مـــن هـــو محصن بالحرية بالعفة فهم ليسوا على نسق واحد في الإحصان وإن كان أغلب المفسرين للآية قـــالوا : إن المراد بالإحصان هنا و هناك في المواطن القرآنية الأخرى هو الزواج . وأقول هذا ليس دقيقا و إن كـــان برأينا الزواج جزءا من الحصانة لذا فقد أحكم القرآن الاختيار والاستعمال للمفردة ، و لو حاولنا تبديلـــها بأخرى لفقد الإحكام و الإعجاز ولحدث الخلل والاضطراب في المعنى و يصبح الإكـــراه علـــى البغـــاء جائزا للواتي لا يردن تزوجا و في هذا فساد للمصطلح والمعنى و المقصد و الحكم المستنبط . لذا نـــرى أن مصطلح (تحصنا) هو أجمع و أصلح و أعم في الدلالة أما مصطلح (تزوجا) فهو كالجزء من الكـــل ، و لا تقوى على حمل الدلالة الكاملة التي يستقيم بها المعنى و السياق و يتحقق بها الإعجاز البياني فـــي الآية المحكمة و من هنا يظهر ألا ترادف بين مصطلحي (تحصنا) و (تزوجا) .

والخلاصة في هذا أن المفردة القرآنية المحكمة قد استوفت مقام الإعجاز في بيانـــها ووضعـــها واستعمالها ، ومن سمات الإعجاز البياني فيها مايلي:

ـــ الدقة المتناهية في الاختيار و الاستعمال.

ـــ توظيف المفردة المحكمة في الحاصل و الواقع و الموجود ، أما التركيب فيوظف في الحاصل و غير الحاصل.

ـ الشمولية و الإحكام و المناسبة في المفردة المحكمة.

ـ للحالة النفسية و طبيعة الجنس و المقصد دور أساسي في بلورة صيغة المفردة القرآنية المحكمة.

* النحو و البلاغة في آية النكاح:

قوله تعالى : ﴿ **وأنكحوا الأيامى منكم** ﴾ ، جاءت هذه الآية بهذه الصيغة لتحل مشكلة كبيرة في المجتمع و لتدفع عنه فسادا عريضا ، هذه المشكلة هي مشكلة الأيامى و هن النسوة اللواتي لا بعل لهن أبكارا كن أم ثيبات أو متوفى عنها زوجها ، فربما بقين عالة و ربما أوشكنا الوقوع في الفساد و ربما حصل عزوف عنهن لفقرهن فجاء الأمر بقوله : ﴿ **و أنكحوا الأيامى منكم** ﴾ **104** ، و هي صيغة برأينا لا تخاطب إلا من عرف عن شيء و رغب عنه أو لم يلق له بالا بحيث لم يكن يتصور حصول الفعل منه يوما . فقال : ﴿**و انكحوا الأيامى**﴾ ، في هذا المقام يرتب الفعل أولا و الفاعل ثانيا وهو هنا ضمير مستتر ، و المفعول ثالثا ، و دور منكم في الخطاب لتخصيص العموم أي من أهل الأيمان كقوله تعالى : ﴿ **وعد الله الذين أمنوا منكم وعملوا الصالحات** ﴾ **105**أي من جنسكم وملتكم ، وفائدة التخصيص هذا هو حصول نكاح الطيبين للطيبات ، و حذفها في هذا المقام متلف للمعنى ومحرف للمقصد و مفسد للتركيب ، إذ بالحذف يحصل التعميم و العموم فيه الطيب و الخبيث ، و هذا ما لا يناسب المقام . ولما كانت منكم متعلقة بالأيامى وجب ترتيبها بعدها قصد إفادة التخصيص ولو قدمت لم تفد ذلك ، ولو قدمت على أنكحوا لم يصح تركيب الآية برأينا ، وهذا ما يدل على الإحكام والدقة في الترتيب والاختيار والفضل و المزية في ذلك هي لتوخي معاني النحو فيما بين الكلم ، فكأنك تلحظ حقيقة أن وحدات الآية أخذ بعضها بحجز بعض ، فالأول يطلب الثاني و الثاني يطلب الثالث ، وهكذا فالرابع والخامس ... الخ ، و إلى جانب إفادة (منكم) التخصيص فهي تفيد في هذا التركيب الصلاح وهو معنى أخلاقي ، واستعمالها جاء ضروريا في هذا المقام ، و ذلك حتى يتفادى بها تكرار كلمة الصلاح مرتين متتابعتين وهو ما تنبذه أساليب العرب ، إذ بحصول التكرار هذا يضطرب المعنى ويتلف المقصد ويتضح لك الأمر جليا إذا قلت : (وأنكحوا الأيامى الصالحات) ، و (الصالحين من عبادكم) ، أو قلت : و أنكحوا الأيامى الصالحات منكم ، والصالحين من عبادكم ، وهنا تصبح دلالة منكم غير مجدية أو بمعنى زائدة لأننا قلنا أنها تفيد التخصيص و الإصلاح . والزائد هنا لا يلتقي والإحكام القرآني ، فلذلك وجب إثبات (منكم) وحذف الصفة وجوبا للدلالة عليها و قوله تعالى :

﴿ **و الصالحين من عبادكم وإيمائكم** ﴾ 106 ، فالآية معطوفة على (وأنكحوا) والتقدير .. و أنكحوا الصالحين من عبادكم و إيمائكم و تقديم الصالحين حاصل حتى ينسجم التركيب مع منكم التي تفيد بعض دلالته والصالحين تفيد دلالة التخصيص إشارة أن في عبادكم و إيمائكم خليطا بين الصالحين و غير الصالحين و لو صاغ العبارة بقوله :(**و صالحي عبادكم و إيمائكم**)، لدلت على أن كل ما يملكون من عباد وإماء صالحون ، وهذا غير حاصل في الحقيقة ، ولو صاغها بقوله : وعبادكم و إيمائكم الصالحين لدلت على عموم الصلاح فيما يملكون و هذا برأينا ليس صحيحا و لا حقيقة ، إذ التقديم هنا هو للاهتمام و له وظيفة التخصيص و دلالة من في الآية تفيد البعضية والإبانة أي هي مبعضة ومبينة ، قال الإمام الزمخشري : << فمن معناها ابتداء الغاية كقولك سرت من البصر إلى الكوفة >>107 . و كونها مبعضة في نحو أخذت من الدراهم و مبينة في نحو قوله : ﴿ **فاجتنبوا الرجس من الأوثان** ﴾.108 ولما كان الحائل دون النكاح لهذا الصنف من الأيامى والإماء و العبيد هو الفقر والمبتلون به جاء قوله : ﴿ **إن يكونوا فقراء يغنهم الله من فضله** ﴾ 109 ، واستعمال (إن) الشرطية الجازمة تفيد فيما هو مشكوك في حصوله ومترجح أن يكون أو لا يكون ، وهذا يدل على أنه ليس كل الأيامى والصالحين من الإماء والعبيد بفقراء إذ قد يسعف اليسر بعضا منهم لا محالة . و قد عبر القرآن الكريم بفعل شرط في صيغة المضارع ليدل بيقين على الغنى الذي هو من فضل الله يحصل بنكاحهم لهن ، وفي الآية ترغيب واضح في الزواج ، ولو عبر بصيغة الماضي لفصل النكاح عن الغنى و الله يريد بيان علاقة بعضهما ببعض حقيقة ، ثم أنظر الى الدقة و الإحكام في هذه الآية المحكمة في قوله : ﴿**من فضله**﴾ التي توحي بسعة فضل الله و(من) كما أسلفنا تفيد البعضية لذلك ناسبت صيغة من فضله قوله : ﴿ **و الله و اسع عليم** ﴾ أي واسع فضله عليم بما يأمر عباده به ، من مثل هذه الأحكام الخاصة بمعاملة النكاح في قوله : ﴿ **و أنكحوا** ﴾ ولو قال (بفضله) لم تفد هذه السعة ، و بالتالي لا ينسجم معها سياق الآية البعدي (والله و اسع علم) . ومن هنا نلحظ ترابطا دقيقا بين وحدات الآية من أولها إلى آخرها و كأنك أمام تركيب هندسي محكم ومتناسق لا مجال فيه للتقدم و لا للتأخر ولا للتبديل ولا للحذف ، و الفضل برأينا و المزية والشرف في ذلك هو لتوخي معاني النحو فيما بين الكلم و لترابط معاني النحو و البلاغة ببعضهما البعض . وأرى هذا هو الأصل في أن الخطاب موجه للمؤمنين عامة موال و غير موال و أن الله تعالى أمرهم بنكاح الأيامى منهم والصالحين من عبادهم وإمائهم الفقراء غير الموالي ينكحون الأيامى منهم ، و الموالي ينكحون الأيامى من الصالحين ، و الإماء الصالحات و هو وجه مقبول .

وتقبل صيغة الخطاب إنكاح الأيامى منكم و إنكاح الصالحين من العبيد و الإماء وكلا الوجهين صحيحان ، والعبرة بجواب الأصل و هذه صورة من الإعجاز البياني في الآيات المحكمات وأعني بها توظيف الفعل الذي يحمل الوجهين المقصودين . وإذا بنينا على أن الأيامى هن من لا زوج لهن من الرجال و النساء ، و إذا انطلقنا من أن الخطاب موجه للنساء اللواتي لا زوج لهن فإننا نجد القول يصح على الوجهين أي إنكاح النفس وإنكاح الغير ، وقوله تعالى : ﴿**إن يكونوا فقراء يغنهم الله من فضله**﴾ 110 ، متعلق بالأيامى و بالصالحين من عبادكم و إمائكم وليس هناك ما يدل على تعلقه بالأيامى دون العبيد و الإماء .

وقوله : ﴿ **و ليستعفف الذين لا يجدون نكاحا حتى يغنيهم الله من فضله** ﴾ 111 ، و معناه أما الذين لا يجدون نكاحا فهم من لا يجد المال اللازم للنكاح فأمرهم بأمر ندب بالاستعفاف حتى يغنيهم الله من فضله و معنى الندب أنه قال قبله ، ﴿**إن يكونوا فقراء يغنهم الله من فضله**﴾ ، ثم أمرهم بالاستعفاف فهم بالخيار بالتعجل أو الانتظار و في قوله تعالى : ﴿ **حتى يغنيهم الله من فضله** ﴾ تأميل لهم وتهدئة لمشاعرهم و أنه سوف يغنيهم بالزواج . ويؤكد الإمام الزمخشري أن هذا الأمل نتيجة لمقدمات ثلاث مترتبة هي :

1- أن الله ذكر ما يعصم عن المعاصي من كف البصر.

2- إنه حصن على النكاح الذي به إحصان النفس و الدين و الاستغناء بالحلال عن الحرام.

3- إنه وجه النفس الأمارة بالسوء و أرشدها إلى سعادتها و الاستغناء عن الطموح إلى الشهوة عند العجز عن النكاح انتظار الفضل الله بتزويج الأيامى >>**112** .

وصيغة خطاب الآية جاء جوابا عن سؤال ماذا يفعل الذين لا يجدون نكاحا لفقرهم ؟ فكان الجواب : ﴿ **و ليستعفف الذين لا يجدون نكاحا حتى يغنيهم الله من فضله** ﴾ ، إذ أن السائل كان يسأل عن نوع الفعل لا عن وصف حاله لذلك قدم الفعل اهتماما . واختيار صيغة الأمر بقوله : ﴿**وليستعفف**﴾ أي (لام الأمر) الداخلة على الفعل المضارع هو لإفادة قوة الأمر وشدته ، ذلك أن النفس أمارة بالسوء وميالة بالإنسان إلى الفواحش والمنكرات ، فكأني أتصور قوة عاطفية داخلية كبرى تجذبه وتصارعه و تمايله إلى السوء فيأتي الأمر جوابا قويا على هذه الحالة وبصيغة فيها قوة و شدة وسرعة ، للاستجابة و التنفيذ في قوله : ﴿ **و ليستعفف** ﴾ . و-برأينا- ليس من صيغ الأمر ما يحمل هذه الدلالة ويتجاوب مع هذه الحالة الخاصة سوى الفعل المضارع الذي دخلته لام الأمر ﴿**الطلب** ﴾

و تقديم صيغة الأمر هنا هو للدلالة على غياب العفة وحصول الانحراف الخلقي لدى الكثير مما أوشك على اقتراب الشر ، و صيغة ﴿**الذين لا يجدون نكاحا**﴾ هي أخص و أدق من صيغة ، من (لا يجدون نكاحا) الدالة على التعميم ، و(الذين) اسم موصول ، وهو من الأسماء ما افتقر أبدا إلى عائد أو خليفة أو جملة صريحة أو مؤولة غير طلبية و لا إنشائية**113**. أما الحصري في حاشيته : فيرى أنه اسم مفعول من وصل الشيء بغيره و جعله من تمامه إذ لا يتم معناه إلا بالصلة **114**.

ويرى صاحب كتاب أسرار النحو : أنه اسم لا يصير جزءا تاما من الكلام من مسند إليه إلا مع صلة و عائد و إنما قلنا عائد احترازا عن مثل (إذ) و (إذا) فإنهما و إن لم يتما جزءا من الكلام إلا مع صلة إلا أنهما يتمان بلا عائد ، ولم نقل لا يصير جزءا لأنه يصير جزءا تاما كالمسند والمسند إليه125 . و على هذا فـ (الذين) الموصول أفاد التخصيص من حيث لا يفيده الموصول (من) ، والتخصيص يناسب المعلوم و المعروف لدى السامع . وفي الآية الكريمة الخطاب للمؤمنين ، وفي المؤمنين من يجد النكاح فيستجيب لنداء الترغيب و الحث ، و منهم من لا يجد النكاح فيستعف ، ولهذا فالصنف الثاني صار معلوما لدى السامع لذا وظف القرآن الكريم الموصول الخاص و المناسب لحال السامع و هو (الذين).**115** و دليل هذا من القرآن قوله: ﴿ **قد أفلح المؤمنون الذين هم في صلاتهم خاشعون والذين ...** ﴾ **... 116** ، إذ أن توظيفه وتكراره في هذا المقام هو لعلم السامع والمخاطب به وهو –عندي– أنسب من (من) التي تفيد العموم و الاشتراك إفرادا و تثنية و جمعا تذكيرا و تأنيثا . وقالوا : من اسم موصول مشترك يكثر استعماله للعاقل مفردا و مثنى وجمعا مذكرا ومؤنثا ويعرب حسب موقعه من الكلام وهو مبني على السكون و قد يستعمل لغير العاقل في حالات تعميم الحكم على العاقل وغير العاقل مع تفصيل في الكلام بواسطة حرف الجر من . قال تعالى : ﴿**و الله خلق كل دآبة من ماء فمنهم من يمشي على بطنه ومنهم من يمشي على رجلين و منهم من يمشي على أربعة**﴾117 ، فقد عمم حكم الخلق على عاقل و غير عاقل ثم أشير إلى كل نوع بالتفصيل بطريقة مشيه.

ـ أن يطلب من غير العاقل عمل العاقل أو يضاف إليه كقول الشاعر:

أسرب القطا هل من يعير جناحه * * * لعلي إلى من قد هويت أطير

ـ تغليب العاقل في مخاطبة تشمل العاقل و غيره كقولك : أيتها المخلوقات هل فيكن من يتألم ألمي ... و(من) هذه هي موصول أو غير موصول لفظ مفرد مذكر لكن معناه قد يكون جمعا فيعود عليه الضمير مفردا مراعاة للفظه أو جمعا مراعاة لمعناه و قد اجتمع الأمران في قوله تعالى : ﴿ **بلى من أسلم وجهه لله و هو محسن فله أجره عند ربه و لا خوف عليهم و لا هم يحزنون** ﴾ **118** فالضمير

في القسم الأول من الآية جاء مفردا مذكرا مراعاة للفظ الكلمة (ربه) وجاء مراعاة للمعنى في بقية الآية . و مثله قوله تعالى في مخاطبة زوجات النبي : ﴿**ومن يقنت منكن لله و رسوله وتعمل صالحا نؤتها أجرها مرتين** ﴾ **119** فالفاعل في (يقنت) ضمير مفرد مذكر مراعاة للفظ والضمائر بعد للمؤنث جمعا و مفردا مراعاة للمعنى **120** .

*** ﴿ لا يجدون﴾ :**

ونفي الشيء بإيجابه من البديع و هو أن ينفي القائل أمر يفهم من الكلام أولا نفي الشيء في الحالة التي ذكر فيها و المقصود نفيه مطلقا ، في قوله : ﴿ **لا يسألون الناس ألحافا** ﴾ **121** . المفهوم أولا نفي الإلحاح في الطلب و لكن المقصود نفي الطلب مطلق قال مسلم أبن الوليد :

لا يعبق الطيب خديه و مفرقه * * * و لا يمسح عينه من الكحل

ظاهر البيت ينفي عبق الطيب و مسح الكحل و الحقيقة نفي الطيب و الكحل لأن جماله يكفيه عن كل تصنع **122** . قال الحسن ابن قاسم المرادي : << وأما النافية غير العاطفة و الجوابية فإنها تدخل على الأسماء والأفعال فإذا دخلت على الفعل فالغالب أن يكون مضارعا . و نص الزمخشري ومعظم المتأخرين على أنها تخلصه و هو ظاهر مذهب سيبويه و ذهب الأخفش والمبرد و تبعهما ابن مالك إلى أن ذلك غير لازم بل قد يكون المنفي بها للحال . قال أبن مالك وهو لازم لسبيويه وغيره من القدماء لإجماعهم على صحة (قام القوم لا يكون زيدا) ، بمعنى إلا زيدا و معلوم أن المستثنى منشأ للاستثناء ، و الإنشاء لابد من مقارنة معناه للفظه والاستقبال ببانيه و أجمعوا على إيقاعه في موضع ينافي الاستقبال نحو أتظن ذلك كائنا أم لا تظنه و ما لك لا تقبل ؟ و أراك لا تبالي و ما شأنك لا توافق ؟ وعن الزمخشري و غيره من المتأخرين قول سيبويه : إذا قال هو يفعل أي هو في حال فعل ، فإن نفيه (ما يفعله) ، وإذا قال هو يفعل و لم يكن فعل واقعا فإن نفيه لا يفعل . و قال إبن يعيش في شرح المفصل : << أما (لا) فحرف ناف أيضا موضوع لنفي الفعل المستقبل ، قال سبيويه و إذا قال هو يفعل و لم يكن الفعل واقعا فنفيه لا يفعل، فـ (لا) : جواب هو يفعل، إذا أريد به المستقبل فإذا قال قائل : (يقوم زيد غدا) و أريد نفيه قيل لا يقوم لأن(لا) حرف موضع لنفي المستقبل . و كذلك إذا قال : (ليفعلن) و أريد النفي قيل : (لا يفعل) لأن النون تصرف الفعل للاستقبال ... >>**123.**

لذلك ناسبت المقام و أحكمت فيه من حيث لم تناسب (لم) النافية . لماذا ؟ قال سيبويه : (هو لنفي فعل يريد أنه موضوع لنفي الماضي ، فإذا قال القائل : قام زيد ، كان نفيه (لم يقم) و هو يدخل على لفظ المضارع و معناه الماضي . قال : بعضهم إن (لم) دخلت على لفظ الماضي ونقلته إلى المضارع ليصح

عملها فيه ، و قال آخرون : دخلت على لفظ المضارع و نقلت معناه إلى الماضي ، وهو الأظهر لأن الغالب في الحروف تغيير المعاني لا الألفاظ نفسها ، قال : قلبت معناه إلى الماضي منفيا ، و لذلك يصح اقتران الزمن الماضي به ، فنقول : (لم يقم زيد أمس) ، كما تقول : (ما قام زيد أمس) ، و لا يصح أن تقول : (لم يقم غدا) إلا أن يدخل عليه (أن) الشرطية فتقلبه قلبا ثانيا ، لأنها ترد المضارع إلى أصل وضعه من صلاحية الاستقبال ، فتقول : (إن لم تقم غدا لم أقم)**124** ، ونضيف هنا أن (لم) تصاغ في مقام يكون الفاعل فيه غير عالم بالنتيجة ، أي بحث لكن لم يصل إلى نتيجة ، بمعنى أن نفيها هو للماضي بصيغة المضارع و لا تمتد به إلى المستقبل ، و هذا يعني إمكانية الوجود في الحاضر والمستقبل وهو بخلاف (لا) التي تصاغ ، في مقام يكون الفاعل فيه عالما بالنتيجة سواء بحث أو لم يبحث . ثم إن نفيها هو ممتد في الحاضر والمستقبل ، مع عدم إمكانية الوجود و لما كان الاستعفاف أمرا كبيرا يطلب وقتا و صبرا و ليس آنا ناسبت صيغة (لا يجدون) الممتدة في الحاضر والمستقلة من حيث لم تناسب (لم) و من هنا نلحظ هذا الترابط و التعانق بين وحدات نظم الآية المحكمة . و لعل والفضل و المزية في ذلك يعود إلى توخي معاني النحو فيما بين الكلم الذي أساسه ربط النحو بالبلاغة . ثم أنظر دور(في) في نظم الآية و ما يحمله من دلالة نحوية وبلاغية معا . فهي تفيد معنى الغاية مع أن ما بعدها يدخل في حكم ما قبلها ، قطعا كقولك : (قام القوم حتى زيد) فزيد هاهنا دخل في القيام . و في الآية المعنى داخل في الاستعفاف فظهر سر الفرق بين : (حتى) و (إلى) التي تفيد هي أيضا الغاية ، إلا أن ما بعدها لا يدخل في حكم ما قبلها .

ولهذا قال سيبويه: إن (حتى) تجري مجرى (الواو) و (ثم) في التشريك، و قال الكراشي في تفسيره : الفرق بينهما أن (حتى) تختص بالغاية المضروبة . و من ثم جاز شرط أكلت السمكة حتى رأسها وأمتنع (حتى نصفها) أو (ثلثها) و إلى عامة في كل غاية >>**125**. ويظهر الترابط -ليس فقط- في الأجزاء الصغرى لنظم الآية التي يتسع إلى الأكبر منه وهو ترابط وإحكام الآيات فيما بينها و هو ما يدل عليه قوله : (و أنكحوا) وقوله (وليستعف) ، فأمر منطقي و طبيعي أن يصدر الله الحكم على العباد ليقيموه . فهو أعلم بعباده الذين لا يقدرون عليه ، إذ ليس من الحكمة و لا من البيان والتوقف عند هذا الحد ، إنما يوجب المقام إنزال حكم خاص بهؤلاء وهو ما جاء بعدها في قوله تعالى : ﴿ **والذين يبتغون الكتاب مما ملكت أيمانكم فكاتبوهم** ﴾ **126** ، يذكر الله في هذه الآية نوعين من أنواع الإيثار الإسلامي هو المكاتبة ، و الكتاب هو المكاتبة كالعتب والمعاتبة ، و هو عقد بين العبد و سيده على مبلغ من المال يدفعه على أقساط يصبح بعدها العبد حرا ، ففي المكاتبة إيثار من السيد لتحرير العبد على

مصالحة نفسه و إن كانت به حاجة لخدمته ، و جملة قوله تعالى : ﴿**والذين يبتغون** ﴾ جملة استئنافية ، فالذين مبتدأ وما بعده خبرها ، والفاء في الخبر لتضمن الجملة معنى الشرط الواضح في اسم الموصول و وجوب المكاتبة والجزاء و بالسنن والآثار وإنما علق وجوب المكاتبة على أن يعلم المكاتب في عبده خيرا و الخير هو المقدرة على الكسب الحلال والدين لئلا يكون مجبرا له على جمع المال من حرام ، فالمكاتبة موكولة للمولى ولكنه يأخذ حكم الوجوب بتحقيق الشرط باكتمال الدين و الكسب الحلال**127**.

وقوله : ﴿ **و الذين** ﴾ اسم موصول يفيد تخصيصا ، و يفيد أن السيد أعلم بالمبتغين الكتاب مما ملكت يمينه ، بشرط (إن علمتم فيها خيرا) ، و علم تفيد هنا المعرفة اليقينية (إذ) السيد هو أعرف الناس بعبده خيرا و شرا ،و في الآية إشارة إلى أن الذين يبتغون الكتاب هم أهل الخير من العبيد والآية في صيغتها البيانية تفيد أن مبادرة المكاتبة ابتغاءها جاءت من العبيد المملوكين لا من الموالي لذلك قدم ﴿ **و الذين يبتغون الكتاب** ﴾ ، وأخر (فكاتبوهم) ، فتكون هذه الأخيرة جوابا للأولى و هو ابتغاء المكاتبة و قد حسن ترتيبها . و عليه تكون الصيغة البيانية للآية قد جاءت جوابا عن سؤال : والذين يبتغون الكتاب ...ماذا نفعل بهم ؟ فيكون الجواب و الذين يبتغون الكتاب ... فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيرا . و (إن) هنا شرطية و لا تستعمل (إن) إلا في المعاني المشكوك في كونها لذلك قبح (إن أحمر البسر كان كذا) ، و إن طلعت الشمس آتيك إلا في اليوم المغيم . و تقول إن مات فلان كان كذا ، و إن كان موته لا شبهة فيه إلا أن وقته غير معلوم فهو الذي حسن منه**128** . و هذا بخلاف (إذا) الشرطية الأخرى التي تفيد الحاصل يقينا ، وعليه تفيد (إن) الشرطية أنه ليس كل من يبتغي الكتاب بواجبة مكاتبته. (إذ) هناك من يبتغي وليس فيه خير و الابتغاء مطلوب بإلحاح من العبيد لأنه يؤدي إلى تحرير رقتهم لكن حتى تكون المكاتبة صحيحة منفذة مستقيمة لابد من شرط علم الخير و هو ما يفيد أن القرآن الكريم حريص دائما على إنفاذ أحكامه الشرعية ، فقد تكون الصيغة دالة لو قال : ﴿ **والذين يبتغون الكتاب مما ملكت أيمانكم فكاتبوهم** ﴾ ؛ فإلى هنا صحيح و دال؛ لكن لو حصل لأحدث إرباكا بالشرع في حكمه وبالتالي في مدى الاستجابة له إذ تظهر ملامح صحة الآية عند بعض و لا تظهر ملامحها عند بعض آخر و هم صنف الأشرار ومن هنا اقتضى وجود الضابط والضامن ألا و هو الشرط في قوله : ﴿ **إن علمتم فيهم خير ا** ﴾ ، وهو ما يبين دور الشرط في تنسيق النظم و كذا الترابط والتلاحم و التعلق والتعانق بين آي القرآن الكريم ، و لعل الفضل والمزية والشرف يرجع في ذلك إلى توخي معاني النحو فيما بين الكلم ، ولا يحصل هذا إلا بارتباط النحو بالبلاغة.

قوله : ﴿ **و آتوهم من مال الله الذي آتاكم** ﴾ **129**، فمعنى الآية يفيد الوجوب أي وجوب الإيتاء من مال الله حضا لهم على مساعدة العبيد أن يتخلصوا من الرق يريد بذلك الصدقات عموما أوالسهم الوارد في أية الصدقة بقوله : ﴿ **و في الرقاب** ﴾ في سورة التوبة و يعني هذا القول الإعانة في ثمنها وعتقها ثم هو في أية التوبة فريضة من الفرائض الشرعية فهي واجبة **130**.

قوله : ﴿ **و آتوهم من مال الله الذي آتاكم** ﴾ ، فالواو هي الاستئناف وصيغة آتوهم توظف إذا كان الأمر المؤتى واجبا و فرضا ومنه إيتاء الزكاة ، أما إذا كا ن غير واجب فالعطاء أولى كأن يكون جزاء ، ومنه قوله : ﴿ **وأما الذين سعدوا ففي الجنة خالدين فيها مادامت السماوات والأرض إلا ما شاء ربك عطاء غير مجذوذ** ﴾**131**. فمن الآيات هذه نخلص إلى أن العطاء مع الجزاء والإيتاء مع الأداء كما أن العطاء يكون في الكثير غير المحدود ﴿ **عطاء غير مجذوذ** ﴾ ، وأما الإيتاء ففي النصيب المحدود ، و الزكاة (الصدقة) إذا حان وقتها و بلغ نصابها كانت محدودة و معلومة لذا صلح معها (الإيتاء) دون الإعطاء و ما يمكن لنا أن نبرزه في هذا كخلاصة مركزة تؤكد الإعجاز البياني في الآيات المحكمات أن آيات العبادات فيها أداء و قضاء لذلك تنوع الخطاب فيها بين الأفعال المفيدة للأداء و الأسماء المفيدة للقضاء ، و قد عرضنا نماذج من ذلك قبل ، أما آيات المعاملات فقد شملت الأداء دون القضاء لذلك غلب في خطابها استعمال الأفعال دون الأسماء و خير مثال على ذلك أية الترغيب في النكاح التي نحن بصدد دراستها إذ نلحظ الأفعال تأخذ دائما مقدمة العدد مقارنة بالأسماء ومن الأفعال في الآية (أنكحوا) ، و (ليستعف) ، (آتوهم) ، لا (تكرهوا) ، (لقد أنزلنا) ، و ليس في هذه الأفعال ما يسمى في العبادة بالقضاء . و من الآية ﴿ **و آتوهم من مال الله الذي آتاكم** ﴾ **132** يظهر أن المخاطب لم يكن يفكر في إخراج المال لإعانة العبيد و الإماء أي ذهنه كان خاليا ، وربما كان يرى أن المال الذي عنده هو ماله وملكه يتصرف فيه كيف متى شاء و لا حق فيه لأحد . فكان قوله :﴿ **وآتوهم من مال الله الذي آتاكم** ﴾ ، مناسبا بإحكام للمقام هذا و هذا هو المرمى و المقصود من الآية و قوله : ﴿ **الذي آتاكم** ﴾ فيه تذكير و تنبيه على أن الإتيان هو من عند الله وحده ، و (من) تفيد التبعيض ، أي ليس كل المال إنما بعضه أو نصيب منه لقوله : ﴿**و في أموالهم حق للسائل والمحروم**﴾**133** .ويذهب المقصود ويفسد المعنى و يرتبك السياق وتضطرب العلاقة إذا أخر الفعل عن موضعه كأن يقول : و من مال الله الذي آتاكم أتوهم ؛ لأن الآية بهذه الصيغة تخاطب قوما عالمين بالفعل الواجب وهو الإيتاء غير أنهم جاهلون بنوع المال الذي ينفقون ، و هذا –برأينا– لا يمكن أن يحصل أبدا ، ضف إلى ذلك أن من

السمات الإعجازية في بيان آيات المعاملات تقديم الأفعال لأنها تمثل واجب الأداء فإذا حصل التأخير أخل بنظام هذه الآيات و أذهب بالإعجاز البياني و قوله تعالى : ﴿ **و لا تكرهوا فتياتكم على البغاء إن أردن تحصنا** ﴾ **134**، فالواو استئنافية و معنى الآية : أنها تذكر نوعا آخر من أنواع الإيثار في الإسلام على إكراه الإناث على البغاء طمعا في المال و الثراء فيؤثر عرض جاريته وشرفها على المال ذلك أن بعض الإماء في الإسلام أردن التحصن بالابتعاد عن البغاء فكان السادة يكرهونهن عليه . فقد روى جابر بن عبد الله ، في سبب نزول الآية: أن جارية لعبد الله بن أبي تدعى أميمة وقيل كن ست إماء له منهن أميمة وأخرى تدعى سميكة ، فكان يكرههن على البغاء ، فجاءته أميمة وسميكة يوما : إحداهما ببرد والثانية بدينار فأمرهما بالرجوع والبغاء فرفضتا احتجاجا بتحريم الإسلام فاشتكتا للنبي صلى الله عليه وسلم فنزلت الآية ...) ، ولا يكون إكراه الفتيات واقعا إلا مع وجود إرادة التحصن لإعادة الآية الضمير في قوله : ﴿ **إن أردن تحصنا** ﴾ إلى الفتيات . وصيغة الآية أبانت أن قوما من السادة كانوا يأمرون فتياتهم بالبغاء فكانت الفتيات ترفضن حرصا على كرامتهن وتحصنا والرفض هو التحصن والابتعاد عن البغاء هو تحصن أيضا وأي وسيلة أخرى شرعية مقصدها تجنب البغاء نهائيا هي تحصن أيضا . ومصطلح (تحصنا) جامع وشامل و دقيق ومحكم و لو غير بدله (بتزوج) ما أفاد المعنى و ما حقق المقصد المطلوب وربما أخل بنظام الآية كلها إذ يفهم منها السادة أن الإكراه يرفع عن كل من أرادت تزوجا و حصل لها ذلك ، أما اللواتي لم تردن و لم يحصل لهن التزوج ، فباق عليهن الإكراه على البغاء ، و هو في هذه الحال مباح بالنص ومفهومه ، و هذا -برأينا- أمر غريب : وقوله (إن) الشرطية تفيد فيما هو مشكوك أن يكون و أن لا يكون ، وهي بخلاف (إذا) الشرطية الأخرى التي تفيد ما هو حاصل بيقين. ولو صيغت الآية بقوله : **(و إن أرادت فيتياتكم تحصنا فلا تكرهوهن على البغاء)** ، لغيرت مجرى دلالة الآية ، وأتلفت مقصدها الشريف ، إذ يصبح عدم الإكراه على البغاء مربوطا بالإحصان ، وإذا لم يكن الأخير فجائز وحلال الإكراه على البغاء ، وهذا لا يعقل في إحكام الشريعة القاصدة تطهير الإفراد من المفاسد العقلية والقلبية والسلوكية .ودلالة (أن) الشرطية تفرض حصول إرادة التحصن وعدم حصولها . وعليه يصبح ميزان الآية مقلوبا معكوسا حيث يصبح الاهتمام منصبا على إرادة التحصن لا على عدم الإكراه على البغاء .والآية إنما نزلت من أجل وضع حكم شرعي قار وثابت لهذا السلوك المريض والضار فكان لزاما. أن يتقدم الحكم العمدة على الشرط، ليثبت حكما أبديا لذا قال : ﴿**ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء** ﴾ . وهو حكم يفيد التحريم الأبدي ، ﴿ **أن أردن تحصنا** ﴾ شرط دوره بيان قيمة

التحـــصن كأداة كبـــرى تقـــي المرأة من البغاء.كما أن التحصـــن كمعنى كبيـــر ذي أثر بليـــغ فـــي نفس السيد بدفعة بقوة إلى تنفيذ أمر الله وحكمـــه هذا . ولو قال : (ولا تكرهوا فتياتكم علـــى البغـــاء) دون ذكر الشرط لم يحصل الذي حصل من المعاني والمقاصـــد حين ذكر الشرط ومن هنا علمت عظمـــة هذا الإحكام في نظم الآيات المحكمات . وهو- برأينا- معلمة بارزة وسمة ظاهرة من سمات الإعجـــاز البياني . ولسائل أن يقول ما هي العلاقة القائمة بين هذه الأفعال الأربعة في الآية الكريمة : (وأنكحـــوا) ، (وليستعف) ، (وآتوهم) ، و(تكرهوا) ؟. والجـــواب : هو أن العلاقة منطقية ومتكامـــلة ، فالأول حث فيه على النكـــــاح للقادرين ، والثاني حث فيه على الاستعفاف لغـــير القـــادرين والثـــالث علـــى المساعدة قصـــد بلوغ القدرة وهي ثلاثة أحكام مترابطة يأخذ بعضها بحجز بعض ، تمثل برأينا الحلـــول البدائل من أجل طهارة المجتمع . والرابع جاء فيه الحكم بتحريم البغاء وهو خلق شاذ كان فاشيا عنـــد السادة وغيرهم في المجتمع العربي أنذاك .والمنهجية العلمية الدقيقة التي سلكها القرآن الكريـــم وأبدعـــها بنظمه العجيب في معالجة الآفات الأخلاقية والاجتماعية هي أن يقدم البديل أولا ثم يصدر الحكم الشرعي الآفة الخلقية ثانيا ، وهي المنهجية التي ينبغي أن ترقى إليها العقلية البشرية اليـــوم . و وراءهـــا عـــامل ترغيب ، وحجة دامغة تدفع إلى الاقتناع والاستجابة للحكم لأن الحكم -برأينا- قائم على البـــديل وليس البديل قائما على الحكم .ومن هنا تعتبر هذه المنهجية الموضوعية البيانية سمة من سمات الإعجاز البياني في الآيات المحكمات . وأرى الفضل والمزية في هذا الترتيب الدقيق والنسق العجيب لأفعال المعاملات في هذه الآية عائد إلى توخي معاني النحو فيما بين الكلم عن طريق ربط النحو بالبلاغـــة . وقولـــه : ﴿**لتبتغوا عرض الحياة الدنيا** ﴾ أي طمعا في المال والثراء إذ يؤثر السيد عرض جاريته وشرفها على المال ، والآية هي في رحاب بيان علة الإكراه على البغاء . و(اللام) هنا للتعليل ، و هي ما يكون الـــذي بعدها علة لما قبلها ، فهي بمعنى لأجل ، (جئت لأستفيد) أي لأجل الاســـتفادة و(أن) المضمـــرة و مـــا بعدها بتأويل مصدر في محل جر بحرف جر اللام و مثل ذلـــك قوله تعالى : ﴿ **و أنزلنا إليـــك الذكـــر لتبين للناس ما نزل إليهم** ﴾ **135**؛وواضح من أحكام (أن) أنه إذا فصل بين لام التعليـــل والمضـــارع يجب ذكر (أن) وإظهارها**136**. وأنظر إلى الدقة و الإحكام في توظيف الفعـــل دون الاســـم و ذلـــك ليناسب السمة البيانية البارزة في المعاملات و هي الأفعال كما ذكرنا لمناسبتها الأداء . و الإفادة الثانيـــة للفعل ، هي شدة الرغبة في الحصول على عرض الحياة الدنيا ، و التعجل فـــي تحقيقـــها ، إذ أن دفـــع الفتيات إلى البغاء وإكراههن عليه من أجل ابتغاء عرض الدنيا دليل على أن عرض الدنيا هو في القلـــب أوقع والنفس إليه أميل و الرغبة فيه أكبر وتأخير ترتيبه في نظم الآية جامع لعظمته في نفس الراغـــب

فيه ولحقارته ، و خسته عند الله تعالى و ما تؤخر الأشياء إلا لعدم الاهتمام بها . و في الآية إشارة إلى أن مقصود الإكراه هذا هو ابتغاء عرض الحياة الدنيا و لم يكن إكراه من أجل البغاء فحسب ، وربما كان السيد المكره للفتيات يرى ذلك الفعل عملا عاديا يكسب به مالا ورزقا حسنا وكان يرى في ذلك شيئا عظيما ، فأراد الله أن ينزل حكم تحريم البغاء و الإكراه عليه بقوله :﴿ **و لا تكرهوا فتياتكم على البغاء إن أردن تحصنا** ﴾ مع بيان حقيقة العلة التي كانت تدفعه إلى ذلك ، و بيان قيمتها الهينة عند الله بقوله : ﴿**لتبتغوا عرض الحياة الدنيا** ﴾ 137 وربما كان المكره لا يحب أن يعرف هذه العلة الهينة فتعمد الله ذكرها ، ليتجنبها تجنبا كاملا ، و يسرع إلى تنفيذ حكم الله ، في أرضه طاعة ، و لما كان الإكراه أمرا خارجا عن طاقة و إرادة المكره رفع الله الجزاء و العقاب عليه بقوله : ﴿ **ومن يكرههن فإن الله من بعد إكراههن غفور رحيم** ﴾ ، جاءت هذه الآية في هذا الترتيب لتبين إسرار فريق من السادة على إكراه الفتيات على البغاء و عدم استجابتهم لأمره في الآية السابقة لذلك قال (ومن يكرههن) ، و سر استعمال (من) الذي هو اسم موصول مشترك يكثر استعماله للعاقل مفردا و مثنى وجمعا مذكرا ومؤنثا ، و يعرب حسب موقعه من الكلام ، و هو مبني على السكون ، و -برأيي- هو أن الإكراه قد يحصل من الواحد و ومن الاثنين و من الثلاثة ... الخ لذلك فاستعمال اسم (من) الموصول المشترك أنسب للمقام و أدل على المعنى و أبلغ للمقصد من موصول (الذي) و(الذين) و(اللذان) المعرفة الدال الدلالة الخاصة غير المشتركة لسبق الذكر كقوله تعالى : ﴿ **قد أفلح المؤمنون الذين هم في صلاتهم خاشعون و الذين هم عن اللغو معرضون والذين هم للزكاة وفاعلون** ﴾ **138**، وقوله : ﴿ **من يكرههن** ﴾ إشارة إلى إنكار الطائفة أمر المكره لذلك جاءت الصيغة بعدها مؤكدة قصد تقوية الكلام ومقام التأكيد هو جحود الجاحد و إنكاره ، والمقصد هو إزالة الشك و إبطال الجحود من فكر و عقل المنكر لذلك قال : ﴿ **فإن الله من بعد إكراههن غفور رحيم** ﴾ و أنظر بعد ذلك إلى وظيفة تكرار ﴿ **من بعد إكراههن** ﴾ في تصويب الخطاب نحو الدلالة الصحيحة والمقصد الشريف ويظهر ذلك جليا لو حذفتها فقلت: ﴿ **و من يكرههن فإن الله غفور رحيم** ﴾، حيث أن المغفرة تتحول من المكره إلى المكره وهذا يتناقض مع الحكم والدلالة والمقصد وكذا مع سياق الآية كله . وبذكر هذا الجزء و لو بتكرار الفعل تتحول المغفرة من المكره إلى المكره ، ثم أنظر إلى دقة تناسب المغفرة و الرحمة مع خلق الإكراه ، فكأنهما وجدا لبعضهما البعض ، و كأن الأول يعانق الثاني ويأخذ بحجزه ، و لعل الفضل والمزية في ذلك عائدان إلى توخي معاني النحو فيما بين الكلم عن طريق ربط النحو بالبلاغة .

قوله : ﴿ **و لقد أنزلنا إليكم آيات مبينات و مثلا من الذين خلوا من قبلكم و موعظة للمتقين** ﴾ **139** ، لعله أراد النص على الموعظة التي تستفاد من عصيان من عصى من الأمم واستحقاقهم العقاب والعذاب تحذيرا من أعمالهم و حظا لهم على اتقاء عذابه ، و قد جاءت كخلاصة واعظة لما سبق من أحكام بينة حتى يسارع المخاطب إلى الاستجابة لئلا يمسه عذاب الله كما مس الذين خلوا من قبله ، و ما وجودها في هذا المقام إلا لوعظ الطائفة العنيد و المسر على البغاء و الإكراه عليه لعلها ترجع عن غيها و تتوب ، و (الواو) في الآية هي للاستئناف ولقد جاء في التهذيب : أصله (قد) وأدخلت اللام عليها توكيدا ، قال الفراء : و ظن بعض العرب أن اللام أصلية فأدخل عليها لام أخرى.

قال الإمام الزركشي : << فإن قلت مالهم لا يكادون ينطقون باللام إلا مع (قد) قلت إنما كان كذلك لأن الجملة القسمية لا تساق إلا تأكيدا للجملة المقسم عليها التي هي جوابها ، فكانت مظنة لمعنى التوقع الذي هو معنى (قد) عند استماع المخاطب كلمة القسم>>**140**. وسميت بلام التوكيد لأنها تؤكد ما بعدها و هذا رأينا في الأية ذلك أن التوكيد يناسب مقام الجحود ويلائم مقام الإسرار على مخالفة الحكم الشرعي بفعل الإكراه على البغاء ، وقرينة ذلك قوله : ﴿ **ومن يكرههن** ﴾ التي توحي بهذا الإسرار على المعصية و هو قوله : ﴿ **فإن الله** ﴾ هكذا بصيغة التوكيد المناسبة لمقام الجحود و الإنكار . و هذا هو ارتباط معاني النحو بالبلاغة ، و هو الذي عبر عنه الإمام الجرجاني بتوخي معاني النحو فيما بين الكلم و فائدة التوكيد هي إزالة الشك والعناد وإقناع المخاطب حتى يستجيب للحكم . ثم أنظر إلى دور (إليكم) في التركيب التي تفيد تخصيص نزول الحكم على الطائفة المسرة و المعاندة ، و تقديمها على المفعول ﴿ **آيات مبينات** ﴾ دليل تأكيد هذا التخصيص ، ويتضح هذا أكثر إذا حذفت و قلت (ولقد أنزلنا آيات مبينات) التي تفيد التعميم الذي ينتفي معه الالتزام القوي بالأحكام ، أو أخرت فقلت : (ولقد أنزلنا آيات مبينات إليكم) التي تفيد أن المخاطب عالم ومخصوص بالخطاب كونه موجها إليه ، لكنه شاك في نزول الآيات ، وهذا مناقض لذلك عزف القرآن عن صيغته و الرأي هو أن المخاطب شاك حقيقة في نزول الآيات المبينات و شاك في كون الخطاب موجها إليه بالخصوص قصد الالتزام لذلك قوي الخطاب بلام التوكيد قصد الإقناع قدم إليكم تحقيقا للتخصيص و دفعا للشك فيه . لذلك قال : ﴿ **و لقد أنزلنا إليكم آيات مبينات** ﴾ ، وقوله : ﴿ **مثلا من الذين خلوا من قبلكم** ﴾ فيه إشارة إلى إرادة النص على الموعظة التي تستفاد من عصيان من عصى من الأمم و استحقاقهم العذاب و العقاب ، و في الآية تحذير من أعمالهم وقوله : ﴿ **موعظة للمتقين** ﴾ أي حثا لهم على اتقاء عذابه و عقابه ، و مقام الجحود

والإنكار يناسبه التوكيد و التحذير والموعظة و قد كانت هذه الآية ختاما حسنا لهذه الأحكام و مناسبتها لمقام الجحود و الإنكار محكمة ، وهو ما يؤكد التناسق و الترابط و التعانق بين الآيات من أولها حكما ، إلى آخرها و ليس ذلك عائدا عندي إلا لتوخي معاني النحو ، فيما بين الكلم عن طريق ربط النحو بالبلاغة .

و خلاصة المبحث :

إن نظم آية الترغيب في النكاح على دقة في الترتيب و غاية في الإحكام و سداد في الاختيار و سلامة في التوظيف ، وصوابا في المقصد ، مما جعله يتربع على مقام الإعجاز البياني ، ونؤكد في الآية جل السمات سالفة الذكر الخاصة بالإعجاز البياني ، ونظيف إليها ما يلي :

- التقديم يكون للاهتمام و يفيد التخصيص.
- توظيف الفعل الذي يحمل الوجهين الصالحين و الدلالتين المقصودتين في آن واحد.

هوامش الفصل الثاني

1- النور-33.

2- النور-33.

3- أسباب النزول-أبو الحسن الواحدي النيسابوري-عالم الكتب-بيروت-ص245-246.

4- الصحاح-الجوهري-ج2-ص608.

5- مقاييس اللغة-أحمد بن فارس-ج5-ص475.

6- النور-32.

7- الأحزاب-49.

8- النساء-25.

9- معجم مفردات ألفاظ القرآن-الراغب الأصفهاني-ص595.

10- النور-02.

11- لسان العرب-ابن منظور-ج3-ص714-715.

12- القيامة-39.

13- البقرة-35.

14- الصافات-22.

15- طه-131.

16- يس-37.

17- الذاريات-49.

18- طه-53.

19- لقمان-10.

20- الأنعام -143.

21- الواقعة-07.

22- التكوير-07.

23- الصافات-22.

24- الفجر-27.

25- معجم مفردات ألفاظ القرآن-الراغب الأصفهاني-ص220-221.

26- البقرة-35.

27- ق-07.

28- معجم مقاييس اللغة-أحمد بن فارس-ج3-ص35.

29- الصحاح-الجوهري-ج1-ص50.

30- مقاييس اللغة-أحمد بن فارس-ج1-ص136.

31- لسان العرب-ابن منظور-ج1-ص92-93.

32- النور-32.

33- مقاييس اللغة -أحمد بن فارس-ج1-ص166.

34- معجم مفردات ألفاظ القرآن-الراغب الأصفهاني-ص30.

35- لسان العرب-ابن منظور-ج1-ص145.

36- نيل المرام في تفسير آيات الأحكام- محمد حسن صديق خان-ص319.

37- يوسف-40.

38- الحج-77.

39- البقرة-178.

40- النحل-75.

41- مريم-94.

42- ص-41.

43- الإسراء-03.

44- الفرقان-01.

45- ق-29.

46- معجم مفردات ألفاظ القرآن-الراغب الأصفهاني-ص330-333.

47- المائدة-60.

48- لسان العرب-ابن منظور-ج2-ص664.

49- النحل-75.

50- الصحاح-الجوهري-ج2-ص132.

51- النساء-06.

52- النور-32.
53- معجم مفردات ألفاظ القرآن-الراغب الأصفهاني-ص351.
54- النور-32.
55- النساء-06.
56- لسان العرب-ابن منظور-ج2-ص824.
57- النور-32.
58- النور-32.
59- تفسير النسفي-الإمام النسفي-ج1-ص208.
60- المائدة-90.
61- النساء-77.
62- النساء-36.
63- النساء-22.
64- الشورى-37.
65- الحج-30.
66- النحل-36.
67- المائدة-90.
68- الليل-17-18.
69- معجم مفردات ألفاظ القرآن-الراغب الأصفهاني-ص97-98.
70- الكهف -62.
71- الصحاح -الجوهري-ج1-ص07(بتصرف).
72- معجم مقاييس اللغة -أحمد بن فارس-ج1-ص49-50-51-(بتصرف).
73- النساء-54.
74- الكهف-96.
75- البقرة-277.
76- الأنبياء-73.
77- معجم مفردات ألفاظ القرآن-الراغب الأصفهاني-ص04.

78- النمل-23.

79- النمل-37.

80- لسان العرب-ابن منظور-ج1-ص18.

81- التوبة-29.

82- ص-39.

83- التوبة-58.

84- معجم مفردات ألفاظ القرآن-الراغب الأصفهاني-ص315.

85- آل عمران-26.

86- البقرة-269.

87- الحجر-87.

88- الكوثر-01.

89- طه-50.

90- الضحى-05.

91- التوبة-29.

92- البرهان في علوم القرآن-الإمام الزركشي-ج4-ص85-86-87.

93- كعجم مقاييس اللغة .أحمد بن فارس-ج1-ص271-272.

94- التوبة-48.

95- النور-33.

96- يونس-22.

97- معجم مفردات ألفاظ القرآن-الراغب الأصفهاني-ص53.

98- مريم-28.

99- النور-33.

100- لسان العرب-ابن منظور-ج1-ص241.

101- معجم مقاييس اللغة -أحمد بن فارس-ج3-ص26-27.

102- النور-02.

103- معجم مفردات ألفاظ القرآن-الراغب الأصفهاني-ص220.

104- النور-32.

105- النور-55.

106- النور-32.

107- المفصل في علم العربية-الإمام الزمخشري-ث283.

108- الحج-30.

109- النور-32.

110- النور32.

111- النور-32.

112- قبسات من سورة النور-د.محمود كامل أحمد-ص176-177.

113- تسهيل الفوائد-ابن مالك-ص33-دار الكاتب العربي-القاهرة-1968.

114- حاشية-الحصري-ج1-ص70.

115- أسرار النحو-ابن كمال باشا-ص181.دار الفكر-عمان.

116- المؤمنون-21.

117- النور-45.

118- البقرة-112.

119- الأحزاب-31.

120- معجم الشامل في علوم اللغة العربية و مصطلحاتها-محمد سعيد إسر و بلال جنيدي-ص986.

121- البقرة-273.

122- معجم الشامل في علوم اللغة العربية و مصطلحاتها- محمد سعيد إسر و بلال جنيدي-ص986.

123- شرح المفصل-ابن يعيش-ج8-ص108-عالم الكتب-بيروت-مكتب المتنبي-القاهرة.

124- شرح المفصل-ابن يعيش-ج8-ص110.

125- البرهان في علوم القرآن-الإمام الزركشي-ج4-ص272.

126- النور-32.

127- قبسات من سورة النور-د.محمود كامل أحمد-ص177-178-دار النهضة-1981.

128- شرح المفصل-ابن يعيش-ج9-ص4.

129- النور-32.

130- قبسات من سورة النور-د.محمود كامل أحمد-ص178.

131- هود-108.

132- النور-32.

133- الذاريات-19.

134- النور-32.

135- النحل-44.

136- معجم الشامل في علوم اللغة العربية و مصطلحاتها-بلال الجنيدي-ص194.

137- النور-32.

138- المؤمنون-01-03.

139- النور-32.

140- البرهان في علوم القرآن-الزركشي-ج4-ص606.

الفصل الثالث

الإعجاز البياني في آية الزنا

- **آية الزنـــا :**

قال الله تعالى : **﴿ سورة أنزلناها وفرضناها وأنزلنا فيها آيات بينات لعلكم تذكرون (1) الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة و لا تأخذكم بهما رأفة في دين الله إن كنتم تؤمنون بـــالله واليوم الآخر و ليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين(2) الزاني لا ينكح إلا زانية أو مشركة و الزانية لا ينكحها إلا زان أو مشرك و حرم ذلك على المؤمنين(3) ﴾ 01.**

*** في سبب نزول الآية :**

قال الإمام الواحدي : << قال المفسرون : قدم المهاجرون وفيهم فقراء ليس عندهـــم أمـــوال والمدينة غالية السعر شديدة الجهد ، وفيها نساء بغايا مسافحات ، فرغب في كسبهن ناس من المـــهاجرين الفقراء ، فقالوا : لو أننا تزوجنا منهن فعشنا معهن إلى أن يغنينا الله عنهن فاستأذنوا رسول الله ﷺ فـــي ذلك فنزلت هذه الآية وحرم فيها نكاح الزانية صيانة للمؤمنين عن ذلك .

وعن عبد الله بن عمر قال : كانت امرأة يقال لها أم مهزول ، وكانت تسافح وكانت – تشـترط على الذي يتزوجها أن يكفيها النفقة ، فأراد رجل من أصحاب رسول الله ﷺ أن يتزوجها فأنزل الله هـــذه الآية –رواه النسائي و البيهقي– .

عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن مرثد بن أبي مرثد كان يحمل الأسارى من مكة حتى يأتي بهم المدينة ، وكان بمكة بغي يقال لها عناق وكانت صديقته ، فاستأذن النبي أن يتزوجها فلـــم يـــرد عليه شيئا حتى نزلت الآية ، فقرأها رسول الله ﷺ على مرثد ، ثم قال له فلا تنكحـــــها –رواه أبـــو داود والتريذي والنسائي–

قال الخطابي : هذا خاص بهذه المرأة لأنها كانت كافرة ، فأما الزانية المسلمة فإن العقد عليـــها صحيح ولا يفسخ . ثم قال الخطابي وجمهور العلماء ، على أن هذه الآيـــة منســوخة بقولـــه تعـــالى : **﴿وأنكحوا الأيامى منكم والصالحين من عبادكم﴾ 02** أخرجه أبو داود والترمذي والنسائي والحـــاكم مـــن حديث عمر بن شعيب03 عن أبيه عن جدة قال : كان رجل يقال له (مزيد) يحمل من الأنبار إلى مكـــة حتى تأتيهم وكانت امرأة بمكة صديقة له يقال لها عناق ، فاستأذن النبي ﷺ أن ينكحها فلم يرد عليه شـــيئا حتى نزلت : **﴿ الزاني لا ينكح إلا زانية أو مشركة ﴾** الآية ، فقال الرسول ﷺ يا مزيد الزاني لا ينكـــح إلا زانية أو مشركة ، فلا تنكحها .

وأخرج سعيد بن منصور عن مجاهد قال : لما حرم الله الزنا فكان زوان عندهن جمال ، فقال الناس ، لينطلق فليتزوجن فنزلت04.

*** الترادف في آية الزنا :**

*** ﴿ سورة ﴾ :**

قال الجوهري : << السور جمع سورة مثل : بشرة بشر وهي لكل منزلة من البناء ، ومنه سورة القرآن ، لأنها منزلة بعد منزلة مقطوعة عن الأخرى ، والجمع سور بفتح التاء قال الرامي:

هن الحرائر لا ربات أخمرة *** سود المخاجر لا يقرأن بالسور .

قال وجوز أن يجمع على سورات وسورات >>05 .

وقال أحمد بن فارس : << السين والواو والراء أصل واحد يدل على علو وارتفاع ، من ذلك سار يسور ، إذا غضب وثار ، وإن لبغضه لسورة ، والسور : جمع سورة ، وهي كل منزلة من البناء ، قال:

ورب ذي سرادق محجوز *** سوت إليه من أعالي السور >>06

وقال الراغب الأصفهاني : << والسورة المنزلة الرفيعة ، وسور المدينة ،حائطها المشتمل عليها، وسورة القرآن تشبيها بها لكونه محاطا بها إحاطة السور بالمدينة أو لكونها منزلة كمنازل القمر ، ومن قال : سورة ، فمن أسأرت أي أبلغته منها بقية كأنها قطعة مفردة من جملة القرآن ، وقوله **﴿ سورة أنزلناها﴾ 07** ، أي جملة من الأحكام والحكم ... >>08. وقال ابن منظور: << والسورة : المنزلة ، والجمع سور وسور الأخيرة عن كراع ، والسورة من البناء ، ما حسن وطال، ابن سيدة : سميت السورة من القرآن سورة لأنها درجة إلى غيرها ، ومن همزها جعلها بمعنى بقية من القرآن وقطعة وأكثر القراء ترك الهمزة فيها ، وقيل : السورة من القرآن يجوز أن تكون من سورة المال ، وترك همزة لما كثر في الكلام . التهذيب : أما أبو عبيدة فإنه زعم أنه مشتق من سورة البناء ، وأن السورة عرق من أعراق الحائط ، ويجمع سورا، وكذلك السورة تجمع سورا ، واحتج أبو عبيدة بقوله : (سرت إليه من أعالي السور) .

وروى الأزهري بسنده عن ابن الهيثم أنه رد على أبي عبيدة قوله : وقال : إنما تجمع (فعلة) على (فعل) ... والسور عند العرب حائط المدينة ، وهو أشرف الحيطان ، وشبه الله الحائط الذي حجز بين أهل النار وأهل الجنة بأشرف حائط عرفناه في الدنيا ، وهو اسم واحد لشيئ واحد ، إلا أنا إذا أردنا معرفة الواحدة من التمر قلنا تمرة ، وكل منزلة رفيعة فهي سورة مأخوذة من سورة البناء وأنشد النابغة.

ألم تر أن الله أعطاك سورة *** ترى كل ملك دونها يتذبذب

معناه أعطاك رفعة وشرفا ومنزلة ، وجمعها سور أي رفع ، وأما سورة القرآن فإن الله جل ثناؤه جعلها سورا مثل غرفة وغرف ورتبة ورتب و زلفة و زلف ، فدل على أنه لم يجعلها من سور البناء ، لأنها لو كانت من سور البناء لقال : فأتوا بعشر سور مثله ، ولم يقل بعشر سور ، والقراء مجتمعون على (سور) وكذلك اجتمعوا على قراءة سور في قوله ﴿ فضرب بينهم بسور ﴾ 09ولم يقرأ أحد : بـ (سور) فدل بذلك على تميز سورة من سور القرآن عن سورة سور البناء . قال وكأن أبا عبيدة أراد أن يؤيد قوله في السور أنه جمع صورة فأخطأ في السور والسور ، وحرف كلام العرب عن صيغته فأدخل فيه ما ليس منه خذلانا من الله لتكذيبه ، فإن السور قرن خلقه الله للنفخ فيه حتى يميت الخلق أجمعين بالنفخة الأولى ، ثم يحييهم بالنفخة الثانية والله حسيبه . قال أبو الهيثم : والسورة من سور القرآن عندنا قطعة من القرآن سبق وحدانها جمعها ، كما أن الغرفة سابقة للغرف ، وأنزل الله عز وجل القرآن على نبيه ﷺ شيئا بعد شيء ، وجعله مفصلا ، وبين كل سورة بخلقتها وبادئتها وميزها عن التي تليها ، قال ، وكأن أبا الهيثم جعل السورة من سور القرآن من أسأرت سورا أي أفضلت فضلا ، إلا أنها لما كثرت في الكلام وفي القرآن ترك فيها الهمز كما ترك في الملك ... ابن الأعرابي : سورة كل شيئ حده ، والسورة الرفعة ، وبها سميت السورة من القرآن أي رفعة وخير ، وقال ويقال للرجل سرسر إذا أمرته بمعالي الأمور ، وسور الإبل : كرامها حكاه ابن دريد قال أصحابنا : الواحدة سورة ، وقيل : هي الصلبة الشديدة منها ، وبينهما سورة أي علامة . عن ابن الأعرابي قال ويقال للرجل سرسر إذا أمرته بمعالي الأمور ... >>10 .

وقال الأستاذ أبو الجيب : << السورة من البناء : ما طال وحسن ، المنزلة في البناء ، ومنه سورة القرآن : لأنها منزلة بعد منزلة ، مقطوعة عن الأخرى ، وفي القرآن الكريم ﴿ **وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله إن كنتم صادقين**﴾11 ، سور ، سورات و سورات ، المنزلة ، الشرف ، العلامة ... >>12 . وقال أيضا : << السورة : الوثبة من المجد ونحوه أثره وعلامته ، من النرد أو الشراب أو الغضب ، وغير ذلك : شدته وحدته وهياجه ، ومن الرجل أو السلطان ، أو غيرهما : سطوته ويقال : فلان ذو سورة في الرحب : ذو نظر سديد >>13 .

ومن هذا الذي عرضنا نتبين أن السورة من القرآن لها شق عربي أصيل ، هو الذي يمثل أصالة عربية القرآن الكريم ، وشق ثان يمثل تفرد القرآن في إعطاء المعنى الجديد وكذا وبراعة توظيف المصطلح ، أي كيف هي اللفظة عربية وكيف هو الاستعمال والدلالة فريدان ، وهذا من الإعجاز البياني عندنا ، إذ أن توظيف (السورة) في قوله : ﴿ **سورة أنزلناها** ﴾ أي قطعة مفردة من جملة القرآن ، أي

جملة من الأحكام والحكم أي المنزلة الرفيعة ، هو الذي حير العرب الفصحاء وأبهرهم ، والمدلول الحقيقي للمفردة (المصطلح) جامع لمعاني متناسقة ومتكاملة ، يأخذ بعضها بحجز بعض للوصول إلى المراد والمقصود الدلالي ، فالمنزلة الرفيعة والشرف والعلامة.والقطعة المفردة من جملة القرآن ، وجملة الأحكام والحكم ، وهي الدرجة من القرآن ، فإذا قلنا (سورة) فهي المنزلة الرفيعة ، وهي القطعة المفودة الرفيعة من جملة القرآن ، وهي جملة من الأحكام والحكم الرفيعة ، وهي الشرف الرفيع ، وهي العلامة الرفيعة ... الخ ، والقرآن الكريم في الحقيقة كله شرف ورفعة . أما سورة القرآن فإن الله عز وجل جعلها سورة البناء ، فأحكم المصطلح (سورة) مدلولا ومقصدا. وإني حاولت البحث عن كلمة أو مصطلح آخر يمكن أن يكون مرادفا للسورة ، فلم أعثر إلا على مصطلحي (قطعة) و(جملة) . لكن بعد بحث في المدلول اللغوي للكلمتين صادفت استحالة ترادفهما للمصطلح القرآني المستعمل ، في مصطلح القطعة ، قال الراغب الأصفهاني : << القطع فعل الشيء مدركا بالبصر كالأجسام أو مدركا بالبصيرة كالأشياء المعقولة ، فمن ذلك قطع الأعضاء ، نحو قوله تعالى : ﴿ **لأقطعن أيديكم وأرجلكم من خلاف ...﴾14 >>15** . وقال أحمد بن فارس : << القاف والطاء والعين ، أصل صحيح واحد يدل على صرم ، وإبانة شيء من شيء ، يقال : قطعت الشيء أقطعه قطعا ، والقطيعة الهجران ... والقطع بكسر القاف ، والطائفة من الليل ، كأنه قطعة ... >>16 .أما الجملة ، فقد قال الراغب : << (فقيل لكل جماعة غير منفصلة جملة) ، وقوله تعالى : ﴿ **لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة**﴾ 17 أي مجتمعا لاكما أنزل نجوما متفرقة ...>>18 . فالقطعة لا تحمل المدلول من جهاته المقصودة ، ذلك أنها تفيد التجمع أو الجماعة من الشيء غير المنفصلة ، بينما مدلول المنزلة الرفيعة والشرف والعلامة الرفيعة ... الخ فهو غير وارد في هذا المصطلح ، ومن هنا فلا ترادف المصطلح القرآني (سورة) ومصطلحي القطعة والجملة . وعليه نؤكد أن الكلمة القرآنية المحكمة كلمة تفيض بالحياة وتتدفق بالدلالات فهي جامعة للمدلول الحقيقي الأصلي والمدلول الاصطلاحي الجديد ، وكذا المدلول المقصدي ، و كل هذه الأصناف الدلالية من لغوي واصطلاحي ومقصدي تعمل مجتمعة في اللحظة الواحدة لتأدية الوظيفة البيانية ، وهنا نؤكد عدم الفصل بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي في الكلمة القرآنية المحكمة .

- **﴿ الآية ﴾ :**

قال العلامة أحمد بن فارس : << ... وقالوا : الآية : العلامة وهذه آية وآية ، لقولك : علامة معلمة ، وقد أتيت ، قال الشاعر : ألا أبلغ لديك بني تميم *** بآية ما تحبون الطعام .

قالوا : وأصل آية أأية بوزن أعيه ، مهموز بهمزتين ، فخففت الأخيرة فامتدت ، قال سيبويه : موضع العين من (الآية) واو ، لأن ما كان موضع العين منه (واوا) واللام (ياء) أكثر مما موضع العين واللام منه ياءان مثل : شويت هو أكثر في الكلام من حييت ، قال الأصمعي : آية الرجل شخصه ، قال الخليل: خرج القوم بآيتهم أي بجماعتهم ... ومنه آية القرآن لأنها جماعة حروف، والجمع آي وآيه الشمس وضوؤها ، وهو من ذاك ، لأنه كالعلامة لها ... >>19 .

وقال الراغب الأصفهاني : << والآية هي العلامة الظاهرة ، وحقيقة لكل شيء ظاهر هو ملازم لشيء لا يظهر ظهوره ، فمتى أدرك مدرك الظاهر منهما علم أنه أدرك الآخر الذي لم يدركه بذاته إذا كان حكمها سواء ... ، واشتقاق (الآية) إما من (آي) فإنها هي التي تبين (أيا) من (أي)، والصحيح أنها مشتقة من التأي الذي هو التثبت والإقامة على الشيء ، يقال تأي أي أرفق ، أو من قولهم: (أوي إليه) ، وقيل للبناء العالي آية ﴿ **أتبنون بكل ريع آية تعبثون**﴾ **20**، ولكل جملة من القرآن دالة على حكم آية سورة كانت أو فصولا أو فصلا من سورة ، وقد يقال لكل كلام منه منفصل بفصل لفظي آية ، وعلى هذا اعتبار آيات السور التي تعد بها السورة ، وقوله تعالى : ﴿**الآيات للمؤمنين**﴾ **21** ، فهي من الآيات المعقولة التي تتفاوت بها المعرفة حسب تفاوت منازل الناس في العلم ، وكذلك قوله : ﴿**بل هو آيات بينات في صدور الذين أوتوا العلم وما يجحد بآياتنا إلا الظالمون**﴾ ، ومعنى بناء آية ثلاثة أقوال قيل هي (فعلة) ، وحق مثلها أن يكون لامه معتلا دون عينه نحو حياة ونواة ، لكن صحح لامه لوقوع (الياء) قبلها نحو (راية) ، وقيل هي (فعلة) إلا أنها قلبت كراهة التضعيف كطائي ، في طيئ ، وقيل هي (فاعلة) وأصلها أيية فخففت فصار آية وذلك ضعيف لقولهم في تصغيرها أيية ، ولو كانت فاعلة لقيل أوية ...>>22. وجاء في القاموس الفقهي : << الآية : العلامة والإمارة للحديث الشريف (آية المنافق ثلاث ...)23 ، والعبرة ، لقوله تعالى : ﴿ **... لتكون لمن خلفك آية** ﴾ **24** ، والبناء العالي : لقوله تعالى : ﴿**أتبنون بكل ريع آية تعبثون**﴾ **25** ، والمعجزة ﴿ **وجعلنا ابن مريم وأمه آية ...**﴾ **26**، من القرآن الكريم جملة أو جمل أثر الوقف في ثنيتها وفي الكتاب العزيز ﴿ **وإذا بدلنا آية مكان آية** ﴾ **27**، ومن القرآن عرفا : طائفة من القرآن مترجمة ، أقلها ستة أحرف ولو تقديرا ، مثل (لم يلد) الحصكفي : وعند الحنفية هي قرآن مركب من جمل ولو تقديرا ذو مبدأ ومقطع مندرج في سورة ، وهي الطائفة من القرآن ، يتصل بعضها ببعض إلى انقطاعها ، طويلة كانت أو قصيرة ... >>28 . وجاء في لسان العرب : << ... والآية العلامة وزنها فعلة ، في قول الخليل ، وذهب غيره إلى أن أصلها آية فعلة ،

فقلب الياء ألفا لانفتاح ما قبلها ، وهذا قلب شاذ كما قلبوها في جاري وطائي إلا أن ذلك قليل غير مقيس عليه ، والجمع آيات وأي ، وأياء ، جمع الجمع نادر ، قال :

لم يبق هذا الدهر من آبائه *** غير أثا فيه وأرمدائه

وأصل آية أوية بفتح الواو وموضع العين واو ، والنسبة إليه أووي ، وقيل أصلها فاعلة، فذهبت منها اللام والعين تخفيفا ، ولو جاءت تامة ، لكانت آيية وقوله تعالى : ﴿ **سنريهم آياتنا في الأفاق وفي أنفسهم**﴾ 29 ... والآية : من التنزيل ، ومن آيات القرآن العزيز ، قال أبو بكر سميت الآية من القرآن آية لأنها علامة انقطاع كلام من كلام ، وقيل سميت الآية آية لأنها جماعة من حروف القرآن ، وآيات الله : عجائبه . وقال حمزة : الآية من القرآن كأنها العلامة التي يفضي منها إلى غيرها كأعلام الطريق المنصوبة للهداية ، كما قال : (إذا مضى علم منها بدا علم) ... والآية : العلامة ... ، والآية : العبرة جمعها آي ، قال الفراء في كتاب المصادر : الآية من الآيات والعبر ، ﴿ **لقد كان في يوسف واخوته آية للسائلين ...**﴾ 30، أي أمور وعبر مختلفة >>31 .

ومن هذا العرض المركز لمصطلح (الآية) يتبين سعة المدلول وشموله ودقته وحيويته ، وهي سمات إعجازية في المصطلح القرآني ، فالآية هي العلامة الظاهرة في القرآن وفي السورة، من النظرة الظاهرة للقرآن كونه بناء أعلى كامل ، إذ الآية علامة ظاهرة في هذا البناء ، وقد سبق الإشارة أن من معاني مصطلح (السورة) المنزلة الرفيعة ، والآية علامة ظاهرة في هذه المنزلة الرفيعة ، وهي العبرة ، باعتبار المضمون فالأحكام والمعاني التي تحملها هي كلها عبر للخلق جميعهم ، وهي المعجزة بالنظر إلى قوة الخالق ، وضعف الإنسان في نسج مثلها لفظا ومعنى ، صيغة ومحتوى ، وهي مجموعة من الحروف والكلمات من القرآن الكريم متصل بعضها ببعض إلى مكان انقطاعها باعتبار نظمها ، ومن سمات الإعجاز البياني في المصطلح المحكم تنوع الاستعمال في العديد من المواضع مع محافظته على دلالته من دون أدنى غياب لها، فكلما استعمل وحيثما وظف حضرت هذه الدلالات المذكورة كلها جملة ، لأنها جوانب وأجزاء المصطلح دلالة ، وكمال دلالته بها كلها ، وهذا ما لم يحصل إلا في القرآن الكريم ، ومن هنا فلا مجال للترادف بين مصطلح (الآية) ، و(العلامة) أو (المعجزة) ، لأنها تمثل -برأينا- معاني جانبية لمصطلح (الآية) الكامل . يقول صاحب معجم لغة الفقها ء : << العلم : بالتحريك من علم ، جمع أعلام ، العلامة (Signe) : الجبل : الراية ، والعلامة في الثوب والطريق : التطريز في الثوب، العلمان : الميلان الأخضران في المسعى بين الصفا والمروى ... >>32 .

وجاء في المعجم نفسه : << الآية : جمع آيات : العلامة –العبرة– المعجزة ومنه : آيات الله عجائبه ، وهي مجموعة كلمات من القرآن الكريم متصل بعضها ببعض إلى مكان انقطاعها >>33.

ومن هنا لا يقوى مصطلح (العلامة) على حمل دلالة العبرة والمعجزة ، ورصف الكلمات والحروف (النظم) وكذا مدلول الحكم ... الخ ... وعليه فلا يمكن أن ترادف مدلول الآية شكلا ومحتوى لذا كانت الآية معجزة بيانية ظاهرة .

*** ﴿ الزاني ﴾ :**

وفي هذا الصدد لقد ذكرنا تفصيلا مركزا للمفهوم اللغوي والاصطلاحي الشرعي للمصطلح في الفصل الثاني من الباب الرابع ، حين أجرينا مقارنة ، بين (الزنا) و (البغاء) في مبحث رفض الترادف في آية الترغيب في النكاح ، لذا فلا مدعاة للتكرار ، وعليه فمن العرض السابق الموجز لمدلول كلمة (زنا) نلحظ الدقة في تخصيص المصطلح في الاستعمال ، ذلك أنها تحمل دلالة الوطء غير الشرعي ، وغير المعروف أي خاليا من الملك ، وأرى قرابة الدلالة بينها وبين (زنا)، يقال زنأ إلى الشيء يزنأ زنأ وزنوءا ، لجأ إليه ، وأزناه إلى الأمر : ألجأه ... وزنأ في الجبل يزنأ زنأ وزنوءا ، صعد فيه ... وقيل : زنأ إلى الشيء يزنأ : دنا منه والزناء الحاقن لبوله ... >>34. ففي الزنا دنو الرجل من المرأة ، والزاني كالحاقن لبوله ، فهو كالهائج والثائر يرتاح متى يخرج منيه المحقون ، ويقذفه في فرج المرأة الزانية ، والزنا : صعود الرجل جبل المرأة ... ولعل مدلول (الزنا) الأصلي أخذ من (زنأ) أولا ، ثم حذفوا الهمزة وهي الأصل تبعا لتغاير الفعل وعدم شرعيته ، وابن جني يفتح بابا نفيسا في الخصائص تحت عنوان (تساقب الألفاظ لتساقب المعاني) ... ومن هنا يمكن تثبيت مايلي : نكح : هو وطء شرعي بعقد وملكية .

وطأ : هو الفعل أو الحدث مجرد من الشرعية

الزنا : هو وطء غير شرعي .

وعليه فلا ترادف بين المصطلحات الثلاثة ؛ إذ كل خص بمقام وحدث .

*** ﴿ فاجلدوا ﴾ :**

قال الجوهري : << ... جلده الحد جلدا ، أي ضربه وأصاب جلده ... والمجلد قطعة من جلد تكون في يد النائحة تلطم به وجهها >>35 . وجاء في معجم لغة الفقهاء : << الجلد : بفتح (الجيم) وسكون اللام : الضرب بالسوط والجلد : جمع جلود : غشاء البدن ، ما دبغ من أهاب الحيوان ... >>36 . وقال أحمد بن فارس : << الجيم واللام والدال أصل واحد وهو يدل على قوة وصلابة ، فالجلد

معروف ، وهو أقوى وأصلب مما تحته من اللحم ، والجلد صلابة الجلد ، و الأجلاد : الجسم ، يقال لجسم الرجل أجلاده و تجاليده ، والمجلد جلد يكون من النادية تضرب وجهها عند المناحة ، قال :

خرجت حريرات وأبدين مجلدا *** وجالت عليهن المكتبة الصفر

وكان ابن الأعرابي يقول : الجلد والجلد واحد ، كما يقال : شبه وشبه . وقال ابن الشكيب : ليس هذا معروفا ، ويقال : جلد الرجل جزورة إذا نزع عنها جلدها ، ولا يقال : سلخ جزورة ، و يقال : فرس مجلد إذا كان لا يجزع من ضرب السوط ، ويقال : ناقة ذات مجلود : إذا كانت قوية ، قال:

من اللواتي إذا لانت عريكتها *** يبقى بعدها آل ومجلود

والجلد : الأرض الغليظة الصلبة >>37.

قال الراغب الأصفهاني : << الجلد : قشر البدن وجمعه الجلود ، قال الله تعالى : **﴿كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب ﴾ 38** ، وقوله تعالى : **﴿ الله نزل أحسن الحديث كتابا متشابها مثاني تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم ...﴾ 39**، والجلود عبارة عن الأبدان والقلوب والنفوس ، وقوله : **﴿ شهد عليهم سمعهم وأبصارهم وجلودهم﴾ 40** ، فقد قيل الجلود هنا كناية على الفروج ، وجلده ضرب جلده نحو بطنه وظهره وضربه بالجلد نحو عصاه إذا ضربه بالعصا ، وقال تعالى : **﴿ فاجلدوهم ثمانين جلدة﴾ 41** . الجلد : الجلد المنزوع عن الحوار ، وقد جلد جلدا فهو جلد وجليد أي قوي ، وأصله لاكتساب الجلد قوة ، ويقال : ماله معقول ولا مجلود ، أي عقل ولا جلد ، وأرض جلدة تشبيها بذلك ، وكذا ناقة جلدة وجلدت كذا ، أي جعلت له جلدا ، وفرس مجلد لا يفزع من الضرب ، إنما هو تشبيه بالمجلد الذي لا يلحقه من الضرب ألم، والجليد : الصقيع تشبيها بالجلد في صلابته >>42 .

وقال ابن منظور : << ... الجلد والجلد : المسك من جميع الحيوان ، مثل شبه وشبه ... والجلدة : الطائفة من الجلد ... والجلد : جلد البو يحشى تماما ، ويخيل به للناقة ، فتحسبه ولدها إذا شمته فتر أم بذلك على ولد غيرها ... والجلد : مصدر جلده بالسوط يجلده جلدا : ضربه ، وامرأة جليد جليدة، كلتاهما عن اللحياني أي مجلود من نسوة جلدى وجلائد ، قال ابن سيده : وعندي أن جلدى جمع جليد ، وجلائد جمع جليدة ، وجلده الحد جلدا ، أي ضربه وأصاب جلده ، كقولك رأسه وبطنه ... وجلدت به الأرض أي صرعته ... والجلد : القوة والشدة ، والجلد : الصلابة والجلادة ، تقول منه : جلد الرجل بالضم ، فهو جليد ، وبين الجلد والجلادة والجلودة ... >>43.

ومما عرضنا من المفاهيم اللغوية والمعاني الأصيلة لكلمة (جلد) نتبين أن مصطلح (جلد) يحمل دلالة ضرب الجلد ، ودلالة القوة والصلابة ، والشدة ، ودلالة الضرب بالسوط ، وأحسب أن عظمة

المصطلح القرآني المحكم هو أن يؤدي وظيفته بهذه الدلالات المتقاربة في آن واحد داخل نظم الآية (فاجلدوا) أي ضرب الجلد بالسوط بقوة وصلابة وشدة ، وما يؤكد هذه المواصفات التالية قوله في الآية بعدها ﴿ **ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله ...** ﴾ 44 ، فإذا حصلت الرأفة ، تنتفي حقيقة الجلد لغة وأصالة ، وهذه المعاني لا تقوى على حملها مصطلحات أخرى وإن بدت قريبة مثل (ضرب) ، فالضرب أصله وضع الشيء وإسقاطه على شيء آخر ، كوضع الرجل على الأرض ، أي ضرب الأرض ، وهي من الكلمات العامة إلا أنه بالضرب يغيب نوع المضرب به، إذ قد يكون الضرب في الرأس ، والرأس ليس جلدا فقط إنما شعر وعظم ، تغيب مع الضرب أيضا صفة الشدة والصلابة والقوة المؤكدة في جلد ، لذا فطبيعة حدث الجلد تختلف عن طبيعة حدث الضرب ، وهذا -برأينا- من صميم الدقة والإحكام الموسومة به المفردة المحكمة ، ومن هنا فلا مجال لترادف (ضرب) و(جلد) ، إذ أن كل واحدة منهما خصت بمقام معين ودلالة مضبوطة ودقيقة .

*** ﴿ الرأفة ﴾ :**

جاء في الصحاح : << الرأفة أشد الرحمة ، رأفت به أرأف ورئفت به رأفا قال : كل من كلام العرب : فهو رؤوف على فعول >> 45 . وقال أحمد بن فارس : << الراء والهمزة والفاء كلمة واحدة تدل على رقة ورحمة وهي الرأفة ، يقال : رؤف يرؤف رأفة ورأفة على فعلة وفعالة ، قال الله تعالى : ﴿ ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله﴾ ، و قرئت رأفة ، ورجل زؤوف على فعول ورؤف على (فعل) ، قال في رؤوف : (هو الرحمان كان بنا رؤوفا) ، وقال في الرؤف : يرى للمسلمين عليه حقا كفعل الوالد الرؤوف الرحيم >>46 . وقال الراغب الأصفهاني : << الرأفة : الرحمة ، رؤف فهو رؤف ورؤوف نحو يقظ وحذر ، قال تعالى : ﴿ **ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله** ﴾ 47 >>48. وقال ابن منظور : << الرأفة : الرحمة ، وقيل اشد الرحمة ، رأف به يرأف ورئف ورؤف رأفة ورأفة وفي التنزيل : ﴿**ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله**﴾ ، قال الفراء : الرأفة ، والرأفة مثل الكآبة والكآبة ، قال الزجاج : لا ترحموهما فتسقطوا عنهما ما أمر الله به من الحد ، ومن صفات الله عز وجل : الرؤوف : وهو الرحيم لعباده ، العطوف عليهم بألطافه ، و الرأفة أخص من الرحمة وأرق ، وفيه لغتان قرئ بهما معا ، رؤف على فعول ، ورؤوف على فعل ... وقد رأف يرأف إذا رحم ، والرأفة أرق من الرحمة ، ولا تكاد تقع في الكراهة ، و الرحمة قد تقع في الكراهة للمصلحة >>49 .

وقد نلحظ بعد هذا العرض عند هذه الزمرة من المعجميين وغيرهم كيف ضعف لديهم التمييز بين المصطلحين (الرأفة) و (الرحمة) ، وكيف عرفوا الرحمة بالرأفة في الغالب ، وعرفوا من جهة

أخرى الرأفة بالرحمة ... وهكذا ، علما بأن الصيغتين متمايزتان شكلا ، وأن الله جعل من أسمائه الحسنى (الرؤوف) و (الرحيم) ، ولو كانت الصيغتان تحملان الدلالة الواحدة، ما كان للثاني من فائدة عند ذكر الأول ، وهو ما يؤكد -برأينا- التمايز الدلالي بين المصطلحين ، وملخصه كالآتي :

الرأفة	الرحمة
- الخصوص .	- العموم
- أرق من الرحمة .	-
- لاتكاد تقع في الكراهة .	- قد تقع في الكراهة للمصلحة .
- تحصل بعد الرحمة .	- تسبق الرأفة .
- خاصة بالمحبوب القريب .	- عامة له ولغيره .
خاصة بالضعيف .	- للضعيف والقوي .
-كل رأفة رحمة .	- وليس كل رحمة رأفة .

ومن هذا كله فلا ترادف بين المصطلحين : إذ لكل مدلوله ومقامه .

*** (شهد) :**

قال الجوهري : الشهادة : خبر قاطع ، تقول : (شهد) على كذا من باب سلم ، وربما قالوا: (شهد) الرجل بسكون الهاء تخفيفا ، وقولهم : اشهد بكذا أي احلف ، والمشاهدة : المعاينة ، شهده شهودا: أي حضره ، فهو شاهد ، وقوم شهود أي حضور ، وهو في الأصل مصدر ... وشهد له بكذا : أي أدى ما عنده من الشهادة ، فهو شاهد والجمع شهد ، وجمع الشهود وأشهاد.. >>50 . وقال أحمد بن فارس اللغة : << السين والهاء والدال أصل واحد يدل على حضور وعلم وإعلام لا يخرج شيء من فروعه عن الذي ذكرناه ، من ذلك الشهادة بجمع الأصول التي ذكرناها من الحضور والعلم والإعلام يقال : شهد يشهد شهادة ، والمشهد : محضر الناس، ومن الباب ، الشهود : جمع الشاهد ، وهو الماء الذي يخرج من رأس الصبي إذا ولد ، ويقال بل هو الغرس .

قال الشاعر : فجاءت بمثل السابري تعجبوا *** له والثرى ما جف عنه شهودها .

وقال قوم : شهود الناقة : آثار موضع منتجها من دم وسلى ، والشهيد : القتيل في سبيل الله ، قال قوم : سمي بذلك لأن ملائكة الرحمة تشهده ، أي تحضره ، قال آخرون : سمي بذلك لسقوطه بالأرض ، والأرض تسمى الشاهدة ، والشاهد اللسان، والشاهد : الملك ، وقد جمعها الأعشى :

فلا تحسبني كافرا لك نعمتي *** على شاهدي يا شاهد الله فاشهد >>51 .

وقال الراغب الأصفهاني : << الشهود والشهادة : الحضور مع الشهادة ، إما بالبصر أو البصرة، وقد يقال للحضور مفردا ، قال تعالى : ﴿ **عالم الغيب والشهادة**﴾ 52 ، لكن الشهود بالحضور المجرد أولى ، والشهادة مع المشاهدة أولى ، ويقال للمحضر مشهد ، وللمرأة التي يحضرها زوجها مشهد ، وجمع مشهد مشاهد ، ومنه مشاهد الحج ، وهي مواطنه الشريفة التي يحضرها الملائكة والأبرار من الناس ، وقيل : مشاهد الحج ، مواضع المناسك ، قال : ﴿**ليشهدوا منافع لهم** ﴾ 53، ﴿ **وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين**﴾ 55 ، ﴿ **وما شهدنا إلا بما علمنا**﴾ ، ﴿**ما شهدنا مهلك أهله**﴾ 56 ، أي حضرنا ، ﴿**والذين لا يشهدون الزور**﴾ 57 .أي لا يحضرونه بنفوسهم ولا بهمتهم وإرادتهم، والشهادة قول صادر عن علم حصل بمشاهدة بصيرة أو بصر ... >>58 .

وجاء في معجم لغة الفقهاء : << الشهادة بفتح الشين مصدر (شهد) ، جمع شهادات والمشاهد: المعاينة ، الاختبار يحق شخص على غيره عن مشاهدة عيان ، لا عن تخمين وحسبان . >>59 . وجاء في القاموس الفقهي : << شهد على كذا ، شهادة اخبر بها خبرا قاطعا ، شهد المجلس شهودا ، حضره شهد الشيء عاينه ... >>59.

ومن هذا الذي عرضنا نتبين أن مدلول (شهد) في الآية دقيق ، ومحكم غاية الإحكام ، إذ أن أصل معناه الحضور مع المشاهدة ، إما بالبصر أو بالبصيرة ، كما يدل على الحضور والعلم والإعلام، ويدل على المعاينة أي المشاهدة والعيان ، وهذه المعاني تعمل كلها مجتمعة في الآية عامة ، وفي المصطلح المحكم (شهد) خاصة ، لأداء المدلول الأصل والمدلول المقصود ، فقوله (وليشهد) تعني الحضور + المشاهدة + المعاينة + العلم + الإعلام ، ولابد من أن تعمل هذه المعاني مجتمعة ومتكاملة في إجلاء مدلول المصطلح وفي ذلك إبراز لقوته من حيث تعجز المصطلحات الأخرى – وإن كانت قريبة من معناه– على حمل هذه المعاني جملة واحدة ، ولنأخذ مثالا على ذلك فعل (حضر) حيث أن كل شهود يدل على حضور وليس كل حضور يدل على شهود ، قال الراغب الأصفهاني : << ... ثم جعل ذلك اسما لشهادة مكان أو إسكان أو غيره ، قال تعالى : ﴿**كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت**﴾ 60 ، ﴿**إذا حضر القسمة**﴾ 61 >>62 .

ومن هنا فكلمة (حضر) ناقصة في أداء المعاني التالية : الشهادة والعلم والمشاهدة والإعـــلام ، وهي حاضرة بمعنى حضور المكان أي معاينته . وقال أحمـــد بن فارس : << الحاء والضاد والـواء : إيراد الشيء ، وورود ومشاهدته >>63 . ومن هنا فلا ترادف قائم بين (شهد) و(حضر) لذلك مـــيز الله تعالى بينهما في كتابه ، ومنه قوله تعالى : ﴿ **وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنيـــــن**﴾ 64 ، ﴿ **وإذا حضر أحدكم الموت**﴾ 65 ، ﴿ **وإذا حضر القسمة أولو القربى ...**﴾ 66، وعليه فهي (حضر) جزء مـــن معنى شهد الشاملة للمعاني سالفة الذكر .

- ﴿ **ينكـــح** ﴾ :

سبق تفصيل المدلول اللغوي والاصطلاحي للمصطلح في الفصل الثاني من الباب الرابع (فـــي آية الترغيب في النكاح) في إطار مقارنة مع (زوج) لذا فلا مدعاة للتكرار ، ونكتفي بالاستنتاج المقـــارن بين (نكح) و (وطأ) لإثبات عدم ترادفهما كتكملة وتوسعة لما سبق ، وعليه نقول إن أصل النكـــاح هـــو الوطء أما القول بأن أصله الزواج ، فلأن التزوج سبب للوطء المبـــــاح ، ومن هنا فأصل النكاح هـو الوطء ، وهذا رأي صحيح عندنا ، وفي نكاح الزاني الزانية حالات ثلاثة : وعلى هـــذا فـــالزاني ينكـــح الزانية بعقد ، وينكحها بتزوج وقد ينكحها بوطء ، وللحالات الثلاث يصلح الفعل . ولـــو عـــبر القـــرآن الكريم بكلمة (يطأ) أو (يتزوج) لم يؤد المعنى المقصود بكامله ، فالوطء حدث خال من الشرعية لا يـــدل على نكاح بعقد ولا تزوج ، وعلى هذا فلا ترادف بين نكاح ووطء ، إذ النكاح عقـــد فـــزواج فـــوطء ، والوطء جزء فعلي من النكاح ، والتعبير بالجزء لا يفي بالمدلول ، لذلك صلح للمقام (نكح) من حيث لـــم يصلح وطأ ، وهذا عندي من الدقة والإحكام في المصطلح القرآني المحكم ..

* ﴿ **مشرك** ﴾ :

قال الجوهري : الشرك : << الكفر ، وقد أشرك فلان بالله ، فهو مشرك ومشركي ، وقولـــه تعالى : ﴿ **وأشركه أمري** ﴾67 أي أجعله شريكي فيه >>68 . وقال الراغب الأصفـــهاني : <<الشـــرك والمشاركة خلط الملكين ، وشرك الإنسان في الدين ضربان : أحدهما : الشرك العظيـــم ، وهـــو إثبـــات شريك لله تعالى ، يقال أشرك فلان بالله ، وذلك أعظم كفر ، قـــال تعالـــى : ﴿**إن الله لا يغفر أن يشرك به**﴾ 69 ، وقال : ﴿ **ومن يشرك بالله فقد ضل ضلالا بعيدا**﴾ 70 ، والثاني: الشرك الصغير : وهو مراعاة غير الله معه في بعض الأمور ، وهو الرياء والنفاق المشار إليه بقوله : ﴿ **شركا فيما آتاهما**﴾ 71 ، ﴿**وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون**﴾ 72 . وقال بعضهم معنى قوله : ﴿ **إلا وهم مشركون**﴾ أي واقعون في شرك الدنيا أي حبالتها ... ولفظ الشرك من الألفاظ المشتركة ، وقوله :﴿ **ولا يشرك بعبادة ربه أحدا**﴾

73، محمول على الشركين، وقوله تعالى : ﴿ **وقاتلوا المشركين**﴾ 74 ، فأكثر الفقهاء يحملونه على الكفار جميعا ... وقيل هم من عدا أهل الكتاب : ﴿ **إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والماجوس والذين اشركوا ...**﴾ 75 ؛ **أفرد** المشركين عن اليهود والنصارى . >>76.

وقال ابن منظور : << أشرك بالله ، جعل له شريكا في ملكه ، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ، والاسم : الشرك ، قال تعالى : ﴿ **يا بني لا تشرك بالله إن الشرك لظلم عظيم**﴾ 77 ، والشرك أن نجعل لله شريكا في ربوبيته ... وإنما دخلت التاء في قوله : ﴿ **لا تشرك بالله ...**﴾ لأن معناه لا تعدل به غيره فتجعله شريكا له >>78 .

وجاء في القاموس الفقهي : << ... الشرك ، النصيب ، وفي التنزيل : ﴿ **قل أرايتم شركاءكم الذين تدعون من دون الله أروني ماذا خلقوا من الأرض أم لهم شرك في السماوات والأرض أم آتيناهم كتابا فهم على بينة منه ...** ﴾79.

والشرك : اعتقاد تعدد الآلهة ، وهو الشرك العظيم ، وأما الشرك الصغير فهو مراعاة غير الله في بعض الأمور ، وذلك كالرياء والنفاق ، والشرك : الكفر ، والشرك : عبادة الأوثان ، والشرك شرعا يقابل التوحيد (الشوكاني)>>80.

ومن هذا الذي عرضنا نتبين أن مصطلح (مشرك) في الآية دقيق التوظيف ، ومحكم المعنى ، إذ أن مدلوله الأصلي هو : من جعل مع الله شريكا في ملكه ، وجعل له شريكا في ربوبيته ، و من مدلولاته الكفر ، ومراعاة غير الله معه في بعض الأمور كالنفاق والرياء ، واعتقاد تعدد الآلهة ، وعبادة الأوثان ، فكل هذه المعاني متضمنة في مصطلح (مشرك) إذ هو جامع للعديد من المعاني تعمل كلها في آن واحد ، ومصطلح غير هذا لا يقوى على حمل هذه المدلولات ، فمثلا مصطلح (كفر) الذي هو في اللغة يعني التغطية ، وفي الاصطلاح يعني جحود نعمة الله ، وعدم الاعتقاد في ذاته العليا ، فهذا معنى جزئي من معاني المصطلح ، إذ كل مشرك كافر وليس كل كافر مشرك ، ومن هنا فلا ترادف قائم أو حاصل بين (مشرك) و (كافر) ، ولهذا وجدنا القرآن الكريم يفرق ويميز بينهما في الاستعمال ، قال تعالى : ﴿ **إن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين في نار جهنم خالدين فيها**﴾ 81 .

ولما كان (المشرك) من لا دين له ولا ملة صار كل شيء عنده مباح ، ولو كان عرضا أو كرامة ، لذا ناسبه ارتكاب الفاحشة (الزنا) ، من حيث لم تناسب الذين كفروا ، لأن الأغلب فيهم هم من أهل الكتاب ، وهم على حدود الله وبينات منه ، لذا فهو أقرب إلى أهل الإيمان من المشركين ، قال تعالى: ﴿ **لتجدن**

أشد الناس عداوة للذين آمنوا اليهود والذين أشركوا ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصارى ﴾82.

*** ﴿ حرم ﴾ :**

قال أحمد بن فارس : << الحاء والراء والميم : أصل واحد وهو المنع والتشديد ، فالحرام ضد الحلال . قال تعالى : **﴿ وحرام على قرية أهلكناها﴾ 83** ، وقرأت (وحرم) وسوط ، محرم : إذا لم يلين بعد . قال الأعشى :

ترى عينها صقواء في جنب مؤقها *** تحاذر كفى والقطيع المحرما

والقطيع : الصوط ، المحرم : الذي لم يمرن ، لم يلين بعد . والحريم : حريم البئر ، وهو ما حولها ، يحرم على غير صاحبها أن يحفر فيه ، والحرمان : مكة والمدينة سميا بذلك لحرمتهما ، وأنه حرم أن يحدث فيهما أن يؤوى محدثا . وأحرم الرجل بالحج ، لأنه يحرم عليه ما كان له حلالا له من الصيد والنساء وغير ذلك ، وأحرم الرجل : دخل في الشهر الحرام . قال :

قتلوا ابن عفان الخليفة محرما *** فمضى ولم أر مثله مقتولا .

ويقال : المحرم الذي له ذمة ، ويقال بين القوم حرمة ومحرمة ، وذلك مشتق من أنه حرام إضاعته وترك حفظه . ويقال : الحريمة تسم ما فات من كل هم مطموع فيه ... >>84 .

وقال الراغب الأصفهاني : << الحرام : الممنوع منه إما بتسخير إلهي وإما بمنع قهري، وإما بمنع من جهة العقل أو من جهة الشرع أو من جهة من يرتسم أمره ، فقوله : **﴿ وحرمنا عليه المراضع﴾ 85** ، فذلك تحريم بتسخير ، وقد حمل على ذلك **﴿ وحرام على قرية أهلكناها﴾ 86**، وقوله كذلك : **﴿ فإنها محرمة عليهم أربعين سنة﴾ 87** ، وقيل : بل كان حراما عليهم من جهة القهر لا بالتسخير الإلهي ، وقوله : **﴿ إنه من يشرك بالله فقد حرم الله عليه الجنة﴾88**، فهذا من جهة القهر بالمنع ، وقوله تعالى : **﴿ إن الله حرمهما على الكافرين﴾ 89** ، والمحرم بالشرع كتحريم بيع الطعام متفاضلا ... >>90 . وجاء في القاموس الفقهي : << حرم فلانا الشيء حرمانا : منعه . وحرم الشيء : حرمة امتنع ، وحرمت الصلاة حرما : امتنع فعلها ، وأحرم الرجل إحراما دخل في الحرم ، وحرم الشيء عليه أو على غيره تحريما : جعله حراما . وفي القرآن الكريم : **﴿ أحل البيع وحرم الربا ﴾ 91** والإحرام : المنع . والحرام : الممنوع من فعله إما بتسخير إلهي ، وإما بمنع بشري، وإما بمنع من جهة العقل ، أو من جهة الشرع ، أو من جهة من يرتسم أمره ، وكل تحريم ليس من قبل الله فليس بشيء . وقال ابن حجر العسقلاني : ما نص الشارع على تركه مع الوعيد >>92.

ومن هذا العرض الموجز لمصطلح (حرم) نتبين أن مدلوله هو المنع الشديد ، أو المنع والتشديد من جهة العقل أو الشرع أو القهر أو التسخير الإلهي . وليس من المفردات ما يقوى على حمل دلالة المنع والتشديد في مقام فاحشة الزنا من فعل (حرم) . الأقوى في الدلالة و الأبلغ من مصطلح (منع) ذلك أن المنع لا يحسب من كل الجهات ، إنما من الجهة المادية فقط (كالقهر)، ثم هو لا يحمل دلالة الديمومة في الزمن كما هو الشأن في (حرم) ... ومن هنا فلا ترادف بين المصطلحين ، والأول أقوى وأنسب . وفي استعمال مصطلح (منع) قال تعالى حكاية عن اخوة يوسف : ﴿ **يأبانا منع منا الكيل ....**﴾ 93، ولم يقل حرم علينا الكيل ، فالمنع هنا هو من جهة القهر البشري ، وهو موقوت ومشروط ، وهي سمات لا نجدها في دلالة حرم ، ومن هنا بان (حرم) من (منع) ، وعليه فلا ترادف بينهما .

وخلاصة المبحث :

إن المفردة القرآنية محكمة في الدلالة والاستعمال ، تنبض بالحيوية والحياة ، وهي جامعة للدلالة الأصلية والاصطلاحية ، و نضيف إلى ما ذكرنا من سمات إعجازية في الآيات السابقة ما يلي :

- القوة في الدلالة والديمومة في الزمن .
- اعتبار أصل الدلالة والمعنى في توظيف المفردة القرآنية المحكمة .
- توظيف المفردة القرآنية في الحاصل والواقع بينما يوظف التركيب في الحاصل وغير الحاصل .

* النحو والبلاغة في آية الزنا :

﴿ سورة أنزلناها﴾ السورة هي كل مجموعة من الآيات التي أجمع المسلمون على ترتيبها بالشكل الوارد في المصحف مصدرة بالبسملة ، ويستثنى من هذا سورة التوبة التي جرى العرف بين المسلمين على عدم تصديرها بالبسملة في المصحف ، ولكنها تصدر بالبسملة في القراءة و(السورة) في لغة العرب وكلامهم تعني تفوق الموصوف بصفات الكمال على سائر نظائره ، بناء على ذلك تكون السورة من الكلام هي النص المحكم الذي يفوق سائر النصوص بالإبانة والارتفاع عن سائر ظروف الكلام بما فيه من المعاني والشواهد ، كما يقال للمرتفع في الأرض سور ، قال النابغة :

ألم تر أن الله أعطاك سورة *** ترى كل ملك دونها يتذبذب

يريد الشاعر ، أن منزلة الموصوف أشرفت على سائر منازل الملوك ، وارتفعت عنها ، وعلى هذا سمي كل نص قرآني في المصحف مما اجتمعت الأمة عليه من البسملة إلى آخر آية فيه (سورة) بغير همز ، وذلك لأن قارئها يشرف على ما لم يكن يعلمه من طرف الحق والهداية، وقيل : أنها سميت بذلك لكمالها لفظا ومعنى ومن قول العرب للناقة التامة الخلق سورة ، وجمع السورة : (سور) بضم السين ، فسورة النور هي هذه الآيات المذكورة من الأولى وحتى الرابعة والستين بترتيبها المجمع عليه في المصحف مصدرة بالبسملة ،وتقرأ (سورة) بالرفع والنصب ، ولا يختلف المعنى المراد بالنص على أنها سورة أنزلناها وفرضناها ، أي أوحى بها ، وألزم بأحكامها النبيين والمؤمنين ، و(سورة) بالرفع وهي قراءة عامة القراء (الجمهور) ولها وجهان .

1- أن تكون خبرا لمبتدأ محذوف تقديره (هذه السورة) لأنه يقبح الابتداء بالنكرة في لغة العرب إلا إذا كان جوابا فتكون صلة كصلة الموصول .

2- أن يكون مبتدأ خبره جملة (أنزلناها) ، كما يقول الأخفش وأبو عبيدة ، غير أنه لو أريد الابتداء بلفظ (سورة) لوجب أن نخرج بها عن النكرة الخالصة ، فنجعل ما بعدها إلى آخر الآية صفة لها فيحسن الابتداء بها ، ويكون خبرها على ذلك في الاية الثانية وهو (الزاني والزانية) أو محذوفا كما يقول الإمام الزمخشري فتقدره ، وأرجح الرفع للمناسبة أي مناسبة الشكل للمضمون، أما (سورة) بالنصب فعلى تقدير محذوف مثل (أتل سورة) و (أنزلناها) صفة ، أو أن تقدر الفعل المحذوف بـ (أنزلنا) فتكون الجملة : أنزلنا سورة أنزلناها من باب الاشتغال قياسا على قولهم زيدا أضربه وزيدا ضربته ، فتكون جملة (أنزلناها) لا محل لها من الإعراب لأنها ستكون مفسرة للضمير فتكون في حكمه ويستشهد المفسرون على هذا التوجيه بقول الشاعر :

والذئب أخشاه إن مررت به ***وحدي وأخشى الرياح و المطرا

قالوا : إنه أراد وأخشى الذئب أخشاه ، وقال الفراء : هي حال في الضمير في أنزلناها (الهاء والألف) وتقدمت عليه ، وهو جائز والمعنى المراد : أنزلناها بحالة كونها عالية القدر والمنزلة مرتفعة عن نظائرها بما فيها من الإحكام والبيان والشواهد 94 .

﴿ **سورة أنزلناها**﴾ وما يدل على دقة التناسب هو كون مدلول (السورة) هي النص المحكم الذي يفوق سائر النصوص بالإبانة والارتفاع عن سائر ضروب الكلام وقد سميت السورة (سورة) لكمالها لفظا ومعنى ، هذا العلو والارتفاع في المضمون والدلالة يتناسب وموقع الكلمة الموجبة للرفع الدال على العلو والتسامي ، والمناسب أيضا لقوله ﴿ **أنزلناها**﴾ ، إذ لا ينزل إلا ما كان مرتفعا عاليا كاملا ، إذ التجاذب بين الاسم والفعل تجاذب طبيعي وقوي أي كان الفعل أخذ بحجز الاسم . وتقديم (سورة) على (أنزلناها) يدل على أن المخاطب عالم بالإنزال أو النزول من الله ، وغير عالم بنوع المنزول أهو آية أو آيات أم كتاب أم حكم ... الخ ، فجاء الخطاب جوابا مناسبا للاهتمام والاشتغال بقوله : ﴿ **سورة أنزلناها**﴾ ، ومقام السورة وجلال التركيب يتضح أكثر عند قوله : ﴿ **كتاب أنزلناه إليك ...** ﴾ 95، فلا يقدم الاسم في مثل هذه المقامات ولا يصاغ بهذا التركيب إلا إذا عظم الاسم لفظا ومعنى وكثر الاهتمام ، ويظهر الفرق بين الصيغتين تابعا حيث تقول : ﴿ **وأنزلنا سورة**﴾ ، وتقابلها الدلالة بقوله ﴿ **سورة أنزلناها**﴾ ، فما مقام هذه من تلك ؟ والجواب : إن قدم الفعل فلأن المخاطب لا علم له بالحدث كلية وكذلك بالسورة ، مسبقا ، فقدم الفعل للاهتمام والحاجة فقال : ﴿ **وأنزلنا سورة**﴾ ، ويدل على عدم العلم بالسورة تنكير السورة ، ثم ما هو مقصد هذه الصيغة البيانية ؟ والجواب هو للعلم بالقوة والعظمة الإلهية ولبيان الحكم بعدها ، لأن فعل الإنزال هو الذي أخذ صدارة السياق ، والسياق البعدي يقتضي أن يكون محتواه في هذا الأمر سابق الذكر ، وعلى هذا فلا يمكن أن تتناسب هذه الصيغة مع ما بعدها مما سنعرضه ، أما تقديم الاسم في الآية ﴿ **سورة أنزلناها**﴾ ، فذلك للدلالة على الاهتمام والحاجة، وهو أن المخاطب على علم بحدث الإنزال من الله ، ولكن لا علم له بنوع المنزل لتعدده وتنوعه وكثرته ، إذ ينزل من السماء الملائكة والماء والرزق والرحمة ، والقرآن والسورة والآية ... الخ لذا قال ﴿ **سورة أنزلناها**﴾ ، والمقصد المستنبط من هذه الصيغة المصدرة بالاسم هو بيان الأحكام المتضمنة في السورة ، لأن المخاطب حين تذكر إليه (السورة) أولا يتوجه سؤاله واهتمامه وانشغاله ثانية إلى المحتوى والأحكام والمعاني المتضمنة ، وما يؤكد هذا الاهتمام هو قوله بعدها ﴿ **وفرضناها**﴾ ، وفيها قراءتان ، المخففة المفتوحة وهي قراءة أهل المدينة وأهل الشام والكوفيين ، ودلالة هذه القراءة أننا أوجبنا أحكامها محددة

ومعينة ، وهي مما يجب الالتزام به . القراءة – مشددة الراء مفتوحة – ، وهي قراءة مجاهد وابن كثير وأبي عمر الداني ودلالة هذه القراءة المبالغة في التأكيد للفرضية من جهة ، وتفصيلها وتنجيمها من جهة أخرى ، ومن معاني الفرض في اللغة : القطع والتقسيم إلى أجزاء ، فيكون معناها : قطعناها في الإنزال والإيحاء بها نجما نجما ، وفصلناها على هيئة الفرائض محددة كقول القائل : نزلت فلانا أي قدرت له منازل الطريق في رحلته، وقد يعني ذلك كثرة الفرائض في السورة ، أو كثرة المأمورين بها ، والتشديد برأينا أصوب في أداء الدلالة وإبلاغ المقصد ، وعلى هذا يكون ﴿ **وفرضناها** ﴾ مع الإنزال ، لأن (الواو) العاطفة تفيد اشتراك الفعلين حالا وزمانا ، وقوله : ﴿ **فرضناها** ﴾ تجيب عن سؤال (سورة أنزلناها) لماذا ؟ للتلاوة أم للاعتقاد أم للتبرك أم للإحكام ؟ فيكون الجواب : وفرضناها قطعا لدابر التأويل ، وما يفرض هو الحكم ومقصدها هو تهيئة المخاطب لما يأتي من تفصيل هذه الأحكام ، حتى يصغى جيدا ويلتزم بها عملا ، إذن فاختيار فعل (فرضناها) في هذا الموطن دقيق ومحكم وتظهر فيه دلالة (فرضناها) وكذا انسجام موقعها في السياق ، حين قولك (سورة أنزلناها ، وأنزلنا فيها آيات بينات لعلكم تذكرون) ، فغياب (فرضناها) هنا لا يوحي بوجوب التزام الأحكام التي ستذكر فيما بعد بتفصيل ، ومن هنا تلحظ هذا التعانق والتعلق والتآلف بين وحدات الآية (سورة + أنزلناها + وفرضناها) فكأن بعضها آخذ بحجز بعض لا ينفصل عنه ، والفضل والمزية والشرف في ذلك كله هو لتوخي معاني النحو فيما بين الكلم .

قوله ﴿ **وأنزلنا فيها آيات بينات** ﴾ ، والآية هي الدليل والعلامة ، وجمعها آيات والبينات الواضحات جمع مفردة بينة ، ويراد بالآيات في السورة ما فيها من أدلة الأحكام والتوضيح القاطعة لوضوحها ، وقوله : ﴿ **تذكرون** ﴾ بالتشديد للمبالغة في ضرورة التذكر واستحضار ما في الآية من أحكام وبراهين في الشرع والعقيدة ، وهذا ما يؤكد القول القائل : (السورة هي مجموعة من الآيات التي أجمع المسلمون على ترتيبها بالشكل الوارد في المصحف) ، وقوله : ﴿ **أنزلنا** ﴾ الثانية متعلقة بآيات بينات ، وصيغة (أنزلنا) توحي بمظهر العظمة والكبرياء ، وكأن لا ينزل السور والآيات إلا الله المتفرد وقوله (فيها) متعلق بـ (السورة) قبلها ، وقوله (بينات) صفة لآيات تدل على أن الأحكام لا ترد إلا بينة ، لأن القصد منها هو الفعل والالتزام والتطبيق .

قوله :﴿ **لعلكم تذكرون** ﴾ بيان للعلة العامة من إنزال السورة والآيات البينات ، ودلالة العلة في الآية الزيادة في البيان ، وقوة الالتزام والعمل بالحكم والتشويق لما يكن من أحكام بينات، ونلحظ النسق العجيب والبناء البديع والتركيب الدقيق لوحدات وعناصر الآية ، بحيث لا يوصف الكلام بالمعجز ،

ولاتسع دلالته المساحة الواسعة ، ولا يبرز مقصده بجلاء إلا في هذا البناء الخاص والهندسة المتقنة في قوله (سورة + أنزلناها + وفرضناها + وأنزلنا + فيها + آيات + بينات + لعلكم + تذكرون) 96.

قوله : ﴿ **الزانية والزاني**﴾ : مرفوعان على الابتداء ، والخبر محذوف عند الخليل بن أحمد وسيبويه تقديره ، فيما فرض عليكم جلد كل منهما ، ويجوز أن يكون الخبر هو (فاجلدوا) احتجاجا بأن دخول (الفاء) على (اجلدوا) لتضمن (الزاني والزانية) معنى الشرط ولإفادة (الألف واللام) معنى الذي ، فيكون تقدير الكلام الذي (زنا) والتي (زنت) فاجلدوهما كما نقول (من زنا فاجلده) ، والألف واللام في (الزانية والزاني) تفيد الاستغراق أي كل زان وكل زانية ، وصيغة ﴿ **الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة** ﴾ نلحظ فيها تقديم الاسم على الفعل، وهي خاصية في الآيات المحكمات للمعاملات ، إذ الاسم يفيد الثبات ويفيد تحقق الفعل والحكم لا يحصل إلا بعد تحقق الفعل .

إذن فاقتضاء حصول الزنا هو الموجب لحكم الجلد ، وتقديم الاسم يقتضي تخصيص حكم الجلد بالزاني والزانية ، وسياق الآية موجب لسؤال : الزاني والزانية ما لا حكمهما؟ فيكون الجواب : الزانية والزاني فاجلدوا... ، وتقديم الزانية على الزاني للاهتمام ولشناعة جرم الزنا في المرأة ، ولكثرته في النساء ، ولأن المرأة هي الأصل في الفعل وأن الشهوة فيها أكبر ، أما سياق (فاجلدوا الزانية والزاني) ، فإن ذلك يصاغ لمقام عمومية الحكم على فعل الفاحشة ، وهذا لا يكرس واقعية القرآن الكريم واستجابته للمقام والحال ، كما هو يجيب عن سؤال ماذا نفعل بالزانية والزاني ؟ ، ومن هنا نلحظ أن أحكام المعاملات تتصدر بالأسماء لأن مقاماتها حاصلة وواقعة أما أحكام العبادات ، فالبدء فيها بالأفعال لأن مقامها موقوف على الله تعالى زمانا ومكانا وحالا وهي غير معلومة عند المخاطب ، وهذا لا يعني بأي حال من الأحوال ثابت أو متجدد ، وإن كان الاسم للثبوت والفعل للتجدد وهو لا يضاد ذكرنا سابقا ، إذ المسألة معروضة من جهة واقع وغير واقع أو حاصل وغير حاصل ، ومن هما فالأسماء تحمل دلالة الحصول والوقوع – فالزاني : حاصل فيه الزنا وواقع – والأفعال تحمل دلالة غير الحاصل ، وينكح ، غير حاصل حتى يحصل ، وهذه رؤية الباحث تضاف إلى دلالة الثبوت والتجدد . والأسماء والأفعال هي حاملة لأكثر من دلالة ، وحقيقة ، سيكشف عنها العلم والبحث والجاد مستقبلا . ومقام (الفاء) واقعة في جزاء الشرط ، لأن جملة (الزانية والزاني) متضمنة للشرط ، إذ التقدير –برأينا– والزانية والزاني ، إذا زنيا فاجلدوا كل واحد منهما ...) ، والشرط المقدر هو بـ (إذا) التي تفيد الشرطية والحصول معا ، أي وقوع الحدث ، ومن هنا فقد أحكم الترتيب والتعبير بصيغة ﴿**والزانية والزاني فاجلدوا ...**﴾ ولا يكون في ذلك الفضل والشرف إلا بتوخي معاني النحو فيما بين الكلم ، عن طريق ربط النحو بالبلاغة .

وقوله : ﴿ **فاجلدوا**﴾ : الجلد : هو ضرب الجلد بالجلد ، ولما كان جنس الجلد (أي الضرب بالجلد) هو من جنس الجلد (أي جلد الإنسان وهو الموطن المضروب) عبر عنهما بقوله ﴿**فاجلدوا**﴾ ، ولو كان الجنسان مختلفين لاقتضى المقام اختيار فعل آخر كـ (أضربوا) ، ومنه قوله تعالى : ﴿**فاضربوهن فإن أطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلا**﴾ 97، ﴿ **فاضربوا فوق الأعناق**﴾98، وعليه نصوغ الفعل من جنس الاسم إذا تساوى الجنسان (في المضروب والضارب به) ، وهذا تمييزا له عن نوع الضرب ، وهو من عين الدقة البيانية في انتقاء المفردة المحكمة ، وقوله : ﴿**فاجلدوا**﴾ أمر صريح يقتضي الوجوب الفعلي والسريع ، ومقام الأمر كما أشرنا هو انعدام الفعل أي هناك (زنا) ولم يكن له حكم . وقوله : ﴿ **فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة**﴾ 99 ، تلاحظ فيه الإحكام في الصيغة البيانية حين المقابلة بين ﴿ فاجلدوا كل واحد منهما﴾ ، وصيغة (فاجلدوهما) .

أما الأولى فتفيد :

- أن كل واحد مقام عليه الحد على حدة .
- أن كل واحد يستوفي حده وهو مائة جلدة .
- اختلاف طبيعة الزانيين بين (الإحصان) و (عدم الإحصان) .
- كل واحد يقام عليه الحد زمانا ومكانا مختلفين لاختلاف الجنسين.
- تناسب الصيغة مع اختلاف الجنسين ذكرا وأنثى .
- اختلاف زمن ومكان قيام الحد .

أما الثانية فتفيد :

- كلاهما قائم عليه الحد في موطن واحد .
- كلاهما يشتركان في المائة جلدة .
- اختلاف طبيعة الفاعلين لا اعتبار له في الحكم .
- عدم تناسب الصيغة مع اختلاف الجنسين .
- تساوي زمن ومكان قيام الحد .

ولهذا فطبيعة المقام توجب صيغة ﴿ **فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة**﴾ ، وأنها الأنسب والأفصح والأبلغ و الأبين ، من حيث لا تناسب الصيغة الثانية لعدم توفرها على الدلالات اللازمة والمحكمة، وكذا المقاصد الرامية .

ولما كانت تصيب القائم بالحد أثناء عملية الجلد لكل من الزانية والزاني رأفة من شأنها أن توفيه عن أداء العملية على تمامها وكمالها كما أمر الله ، والحقيقة في ذلك تعطيل للحكم وتحريض على فشو الفاحشة وانتشار الفساد ، وهي حالة لا تنتاب الإنسان دائما ، خصوصا المؤمن بالله تعالى ، كما كانت هذه ، قال تعالى قاطعا لدابره مؤكدا على أداء حكمه ونفاذ أمره بعد ذلك : ﴿**ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله**﴾ ، فصيغة ﴿ **لا تأخذكم بهما رأفة**﴾ تدل على حصول هذه الرأفة حقيقة ، وهي الصيغة المناسبة ، أما القول بالصيغة الثانية : (ولم تأخذكم بهما رأفة ...) فإنه يدل على عدم حصول هذه الرأفة ، لذا فهي صيغة غير مناسبة . ودلالة (لا) هنا هي حرف يجزم الفعل المضارع ويخلصه للاستقبال نحو ﴿**لا تخافي ولا تحزني**﴾ **100**. ويرد للدعاء نحو ﴿ **لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا**﴾ **101** ، ولذلك قال بعضهم (لا) الطلبية ليشمل النهي وغيره ... أما النافية غير العاطفة و الجوابية فإنها تدخل على الأسماء والأفعال ، فإذا دخلت على الفعل ، فالغالب أن يكون مضارعا ، ونص الزمخشري ، و معظم المتأخرين على أنها تخلصه للاستقبال ...102 . أما لم فهي لنفي المضارع وقلبه ماضيا أو تجزمه نحو ﴿ **لم يلد ولم يولد**﴾**103**) **104** لذا لا تصلح (لم) لهذا المقام . وقوله : ﴿ **في دين الله**﴾ لوظيفة تخصيص نوع الرأفة، وبالحذف تعمم ، وهي عندي على وجوه، الأول وهو الأقوى : أن الرحمة للعموم والرأفة للخصوص ، وخصوص الرأفة هو (في دين الله) ، فلا تسمى الرأفة رأفة إلا إذا كانت في دين الله لذلك جاء قوله : ﴿**رأفة في دين الله**﴾، ولو كانت عامة لاقتضى المقام حذفها ، إذ قد دل عليه دليل الحكم سابقا بالتلميح ، لذلك فكلمة (الرأفة) سمى الله بها نفسه ﴿ **والله رؤوف بالعباد**﴾ **105**، فهي صفة لازمة ودائمة وخاصة به تعالى ، لذلك خصها بدينه دون غيره . ثم إن حكم الجلد هو جزء من دين الله .

قوله : ﴿ **في دين الله**﴾ فيه إشارة إلى تقوية عزيمة إقامة الحد ، ويتجلى ذلك قويا في إبراز لفظ الجلالة (الله) مضافا إلى دينه . والوجه الثاني أن الرأفة تمس كثيرا من الأشياء ، فكانت الرأفة في دين الله جزءا منه ، وفي الوجه الأول والثاني ، لا تبعد دلالة (في دين الله) عن معنى التخصيص ، والمقصد الظاهر من صيغة ﴿ **ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله**﴾ هو تقوية عزيمة إقامة حكم الله من غير توان ولا تعطيل ، كما نلحظ في الصيغة البيانية لحكم المعاملة اختصاصها بصدارة الفعل طلبا ونهيا ، ذلك أن المعاملة فيها الأداء ويندر فيها القضاء ، بخلاف العبادة الموجبة أولا للأداء فإن تعذر أو تعطل وجب القضاء لذا فصيغة الفعل فيها خاصة بالأداء ، وصيغة الاسم فيها خاصة بالقضاء .

قوله : ﴿ **إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر**﴾ **106**، جملة شرطية متعلقة بقوله : ﴿ **الزانية والزاني فاجلدوا**﴾ أي بمعنى أن الإيمان غير حاصل فيكم حتى تقيموا الحد ، فكأن إقامة الحد مظهر من

مظاهر الإيمان بالله ، والجملة هذه جاءت كدعامة تأكيد وتقوية لإقامة الحكم ، حتى كأنه ربط الحكم الشرعي (إقامة الحد) بصميم العقيدة والإيمان بالله واليوم الآخر ، وذلك حتى يشعر المخاطب المنفذ للحكم أنه إن عطل وتوانى أو أخذته رأفة في دين الله ... خرج من الإيمان بالله واليوم الآخر ، وهذا أمر ثقيل وخطير وموجب للعقاب والنار ، وهو ما لا يحبه الإنسان المؤمن لنفسه ، وهو عندي أمر يستدعي من المخاطب سرعة التنفيذ وقوة الاستجابة . ونلحظ طبيعة هذه الصيغة البيانية المصدرة بـ (إن) الشرطية التي تفيد فيما يترجح أن يكون أو لا يكون، ولم يوظف القرآن (إذا) لأنها تفيد فيما هو حاصل بيقين من دون شك لأن الإيمان هنا مترجح الحصول ، فإن أقاما الحكم كما أمر حصل الإيمان فإن لم يقيما كما أمر لم يحصل لهما إيمان ، لذا ناسبت (إن) الشرطية من حيث لم تصلح لمقامها (إذا) . ثم لاحظ الصيغة الفعلية فيما بعد بقوله : ﴿ **كنتم تؤمنون**﴾ وحسن توظيفها ، ترى أنها هي الأنسب و الأصلح ، ذلك أن الفعل يفيد التجدد ، والتجدد مناسب للتأرجح بين الوقوع وعدم الوقوع، ضف إلى ذلك أن الإيمان غير مؤكد الوقوع والحصول إلا بتنفيذ الحكم وإقامة الحد بالتمام ، والفعل هنا يناسب مقام التكليف ، والناس أمام التكليف فريقان ، فريق قائم وفريق معطل، والقرآن الكريم لم يستعمل في هذا المقام صيغة الاسم كأن يقول : (إن كنتم مؤمنين)، وذلك لأن صيغة الاسم تفيد الثبات ، ومقام الثبات هو الجزاء وليس التكليف ، وعرضها إما أن يكون في مقام التحدي الجازم بعدم الإيمان ، وإما أن تكون في معرض نفي الإيمان قطعا ، ومن ذلك قوله تعالى : ﴿ **إن كنتم مؤمنين**﴾ 107 ، ﴿ **وما كانوا مؤمنين**﴾ 108 ، ﴿ **وما هم بمؤمنين**﴾ 109 ، فكل من التحدي الجازم والنفي القاطع مناسبان لمقام الجزاء ، وثبوت النفي والتحدي يناسبهما أيضا ثبوت الاسم ، ومقتضى قوله : ﴿ **بالله واليوم الآخر**﴾ هو أنهما يمثلان أساس العقيدة ورأسها ، وباقي الأركان الأخرى هي تبع لهما هذا أولا ، وثانيا أن صفة الاعتقاد في ذلك الزمان كانت على صورتين ظاهرتين الأولى هي صورة الإيمان والكفر باليوم الآخر .

والثانية صورة الكفر بالله واليوم الآخر ، فأبان الله تعالى بالصيغة البيانية صحيح المعتقد وسليم الإيمان بقوله : ﴿ **بالله اليوم الآخر**﴾ ، فكأن الركنين متلازمان ومتصلان ، لا ينبغي الفصل بينهما ، فالأول موجب للثاني ، فهذه المعاني والمقاصد لم تبن إلا بهذا النظم البديع ، والنسق العجيب بين وحدات الصيغة البيانية – إن + كنتم + تؤمنون + بالله + و+ اليوم + الآخر . ... والترتيب هذا أوجبه بإحكام توخي معاني النحو فيما بين الكلم عن طريق ربط النحو بالبلاغة . ثم لاحظ ثانية سر التقديم والتأخير للجملة الشرطية ووازن بين مايلي :

1- ﴿ **فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر**﴾ ، وقولنا : (إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله ...).

في الأولى نلحظ مايلي :

- التركيز والاهتمام بإقامة حد الجلد .
- حيرة الناس ، وحاجتهم إلى بيان صورة الحد .
- الجملة الشرطية هي وسيلة تزيد في جزم تطبيق الحد .
- الجملة الشرطية هي جملة فرعية ، حيث أن الأصل هو ﴿ **فاجلدوا ... ﴾**
- الشرط مشروط بإقامة الحد تماما .

وفي الثانية مايلي :

- التركيز والاهتمام على الشرط دون الحكم .
- اهتزاز وخلل في التركيب .
- يصبح الشرط كأنه جملة اعتراضية (والزانية والزاني ... إن كنتم ... فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة) .
- يصبح الإيمان مظهرا من مظاهر الحكم ، وهذا ليس في كل الحالات .
- جملة إقامة الحد تصبح فرعا للجملة الشرطية التي هي الأصل والعمدة .
- يصبح الحكم وسيلة من وسائل تحصيل الإيمان بالله واليوم الآخر .
- ويصبح مقام الاهتمام والعناية بالإيمان دون تطبيق الحكم الشرعي على الزانية والزاني.

وعلى هذا البيان يظهر صلاح الصيغة الأولى لاستيفائها المعانيوتحقيقها المقاصد ، ويظهر بجلاء عدم صلاح الصيغة الثانية لانتفاء جل المعاني، وغياب الكثير من المقاصد ، ومن هنا أحكمت آيات الله في سورة النور غاية الإحكام .

قوله تعالى : ﴿ **وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين**﴾ **110** أمر للوجوب ، أي وجوب شهادة العذاب ، وطبيعة الصيغة (وليشهد) فيها (الواو) العاطفة التي تفيد الاشتراك في الحكم ، والفعل فيه دلالة الأمر بقوة مع السرعة في التنفيذ كما في قوله : ﴿ **فلتقم طائفة منهم معك**﴾ **111** ، ولا تكون مثل هذه الصيغة إلا مع عظم الأمور والشهادة على إقامة حدود الله هي من عظم الأمور أيضا . وتقديم أمر الشهادة هنا هو لأهميتها ومقامها ، وتقديم صيغة الفعل في الآية هي من سمات البيان المعجز في الآيات

المحكمات الخاصة بالمعاملات ، والمعاملة تختص كثيرا بالأداء دون القضاء ، ومقام الأمر في الآية كما ذكرنا قبل هو لانعدام الفعل المأمور به ، ذلك أن جريمة الزنا كانت منتشرة ، والحكم يومها غائب ، وبالتالي الشهادة غائبة أيضا ، وهو ما جعل الآية الكريمة تبدأ بالفعل (وليشهد) . قوله : ﴿ **عذابهما** ﴾ وتقديم المفعول على الفاعل هو لإبراز المقصد من الحكم (بالجلد) وهو (العذاب) ليكون جزاء ، ويكون حينئذ (العذاب) المؤلم والموجع للبدن والجسم موافقا لجنس جريمة (الزنا)، التي تشتهيها النفس الأمارة بالسوء ، ويتلذذ بها الإنسان ، إذ الزنا لذة في الاقتراف يقابلها عذاب الجلد في الجزاء ، جزاء وفاقا ، والعلل تداوى بما يستأصلها . (فالعذاب) هو حقيقة ومقصد وجزاء وأثر من آثار الحكم ، وليس هو الحكم ذاته ، ولما كان مقام الأمر هو انعدام الفعل المأمور به ، بمعنى غياب الشهادة في عرف العرب ، قدم الله (وليشهد) ، ولما كان السؤال المهتم به بعد صيغة الأمر هذه لدى المخاطب قبل الشاهد هو ماذا يشهد ؟ قدم المفعول به (عذابهما) جوابا مناسبا لحاجة واهتمام المخاطب . وبعد وجوب الشهادة وبيان المشهود يأتي حتما السؤال عن الشاهد أي من يشهد ؟ وهل كل الناس ؟ أم طائفة منهم متميزة؟ وحينئذ يأتي الجواب : ﴿ **طائفة من المؤمنين** ﴾ **112**، وما كان لهذا التركيب إلا أن ينبني على هذا النسق البديع تجاوبا مع مقتضى حال السامع ، وحاجة المخاطب ، وبه يتحقق أيضا ، الجرس الموسيقي للآية مع أخواتها السابقات واللاحقات كما هو واضح في ﴿ **تذكرون** ﴾ و ﴿ **ذلك على المؤمنين** ﴾ .

وفي تقديم ﴿ **عذابهما** ﴾ إبراز لمقصد الحكم وهو (العذاب) ، وفي ذلك ردع للمقترفين والمجترحين حتى يكفوا عن ارتكاب هذه الفاحشة النكراء ، وتظهر الفروق جلية حين تقديم الشاهد على المشهود بقولنا : (وليشهد طائفة من المؤمنين عذابهما) ، إذ يكون التركيز والاهتمام على الشهادة والشاهد دون المشهود لأنه أخر ، والسياق القبلي واهتمامه وعنايته كلها على (فاجلدوا) وعلى (عدم الرأفة بهم) ، وهو الذي يناسبه في السياق تقديم المفعول على الفاعل (أي عذابهما) .

ونضيف هنا أن فعل الأمر يطلب المفعول على الفاعل قوة وجذبا ، لأن الأصل في الفاعل أن يكون مضمرا (اكتب – ولتكتب) إلا في الغالب ، والأصل هو الحضور ، والغياب فرع عنه .

والمقصد من الشهادة :

- حتى ينجز الحكم على أتم صورة .
- حتى لا يعطل بسبب أو بآخر .
- حتى ينفضحان أمام الملأ في الجزاء ، كما نفضحا أمام الناس في الأداء .
- حتى يكون الردع أقوى والدرس أوعظ لهما وللغير .

- حتى يطهر الأفراد والمجتمع معا من هذه الآفة الخطيرة .

- حتى يتم الله النعمة على عباده ﴿ **ليطهركم تطهيرا**﴾ 113، ﴿ **وليطهركم وليتمم نعمته عليكم ...** ﴾ 114 بقيام حكمه .

ونلحظ في الآيات التركيز على بيان (الحكم) وهو الجلد أولا ، وعدم الرأفة بهم أثناء شهادة العذاب في آخر مرحلته . والسؤال الملفت بعد هذا هو ما علاقة الجلد بالعذاب ؟ والجواب : هي علاقة تلازمية طبيعية ، إذ لا يحصل عذاب إلا بالجلد لعظيم الألم والوجع ،لذلك نجد القرآن الكريم يؤكد هذا المعنى في موطن آخر من سورة النساء ، إذ يقول : ﴿ **كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب** ﴾115. فانظر هنا كيف ربط بين الجلود والعذاب ؟ وذلك لكون الجلد هو موطن الحس واللمس ، وهو الموطن الرقيق الأكثر والأسرع تأثرا وتحسسا للألم والعذاب في طبيعة حياة الناس ، لذلك جاء الترابط والتناسب والتجاذب والتعانق بين صيغتي (فاجلدوا) و (عذابهما) ، وفيهما إشارة إلى أن رقة الجلد تجعل من المائة جلدة عذابا للزانية والزاني ، ثم لماذا قال : ﴿ **وليشهد عذابهما**﴾، ولم يقل : (وليشهد جلدهما ؟ وما هو مدلول كلمة عذاب ؟

قال الراغب الأصفهاني : << العذاب هو الاتجاع الشديد ، وقد عذبه تعذيبا ، أكثر حبسه في العذاب ، قال تعالى : ﴿ **لأعذبنه عذابا شديدا** ﴾ 116، واختلفت في أصله ، فقال بعضهم هو من قولهم: عذب الرجل : إذا ترك المأكل والنوم فهو عاذب وعذوب ، فالتعذيب في الأصل هو حمل الإنسان أن يعذب : أي يجوع ويسهر ، وقيل أصله من العذب ، فعذبته أي أزلت عذب حياته ، على بناء مرضته، وقذيته ، وقيل : أصل التعذيب إكثار الضرب بعذبة السوط أي طرفها . وقد قال بعض أهل اللغة : التعذيب هو الضرب ، وقيل هو من قولهم ماء عذب ، إذا كان فيه قذى وكدر ، فيكون عذبته كقولك : كدرت عيشه وزلقت حياته ، وعذبة السوط اللسان والشجر وأطرافها... >>117.

ومن هنا فأصل مدلول كلمة عذاب هو الإيجاع الشديد ، وهذا قد يكون بترك المأكل والنوم ، وفي كلاهما إزالة لعذب الحياة ، وقد يكون بإكثار الضرب بعذبة السوط أي طرفها ، والمصطلح – برأينا– محكم وحقيقة ، ولكن سؤال ثان يفرض نفسه هنا هو : هل الحكم الشرعي عذاب ؟ والجواب عندي بين نعم ولا ، فلا من جهة الحقيقة والأصل أي (المدلول الأصلي) ونعم من جهة الأثر والنتيجة والمقصد ، إذن كلمة (عذاب) هي كلمة جاءت لتؤكد مقصد الحكم وأثره ، ومن هنا فصياغتها هي صياغة مقصدية ، أي من جهة الحكم وهو (الجلد) ، لأن الحكم ليس عذابا حقيقة ، إنما هو رحمة وما العذاب إلا المقصد والنتيجة والأثر الحاصل من الحكم ، ولما كان الزنا شهوة ولذة ومتعة موقوتة بزمن

محدود ناسبه العذاب الموجع للبدن والجسم ، إذ لا يمكن الزجر عن الفاحشة والجريمة (الزنا) إلا بالحكم الموصل للعذاب ، ومن هنا لاحظت التوافق والإحكام في اختيار المصطلح الدقيق للمعنى الدقيق . وبالعذاب يكتمل بناء الآية المحكمة دلالة ومقصدا ، ولو جاءت صياغة الآية بـــ (جلدهما) لارتبك المعنى، ولاهتز البناء ، وذلك لحصول التكرار للمصطلح ، إذ قد سبق ذكره في السياق القبلي ، ﴿فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة﴾118، هذا أولا ، وثانيا : بوجودها يغيب المقصد من الحكم وهو العذاب ، كما أنها لا تصور حركية الحكم وآثاره المقصودة ، لذا لم يصلح المصطلح في هذا المقام من حيث صلح مصطلح (عذاب) وأحكم . فصياغته تناسب ما سبق في السياق ﴿ **ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله** ﴾ ، وتحدد نوعية الجلد (الحكم) وهي الشدة ، وتحقق المقصد من الحكم وهو العذاب ، وتكمل بناء الصيغة البيانية المحكمة :

زنا (جريمة) ـــــ جلد (حكم) ـــــ عذاب (مقصد) .

ويتصور الحدث في حركية متناسقة للمشاهد والصور من أولها إلى آخرها ، ومن هنا أحكمت مفردات وتراكيب القرآن الكريم .

قوله : ﴿ **طائفة من المؤمنين** ﴾ أنظر الدقة في الاستعمال والاختيار لمصطلح (طائفة) الدال على الجزء من المجموع ، وكذا مدلول الحرص والحفظ ومدلول الطواف والدوران ، فالتعبير بالمصطلح هذا تعبير وظيفي أي من أجل إبراز وظيفة الطائفة هنا ، وهي الحفظ والحرص بالطواف والدوران من أجل إنجاز الحكم الشرعي ، ولا يحصل هذا باختيار واستخدام مصطلح آخر ، كمصطلح (جماعة) أو (فريق) أو (بعض) ، وقد سبق بيان فروقها في آية صلاة الخوف آنفا في قوله ﴿ **ولتقم طائفة منهم معك ...** ﴾ ، فانظر هذه الهندسة المحكمة في هذا البناء البياني بهذه اللبنات الدقيقة من حيث تكاملها وانسجامها وترابطها وتعانقها ، إذ لا ترى فيها عوجا أو فروجا ، كما تلحظ التجاذب بين وحدات الصيغة البيانية فقوله : ﴿ **والزاني والزانية + فاجلدوا + كل + واحد + منهما + مائة جلدة + ولا تأخذكم بهما + رأفة + في + دين + الله + إن + كنتم + تؤمنون + بـ + الله + و + اليوم + الآخر + و + ليشهد + عذابهما + طائفة + من + المؤمنين .** ﴾ ، يظهر لك هذا واضحا وجليا إذا قدمت أو أخرت أو بدلت بمصطلحات أخرى مثل (ليحضر) بدل (ليشهد) ، جلدهما بدل (عذابهما) ، جماعة بدل (طائفة) ، ولعل الفضل والمزية والشرف في ذلك راجع إلى توخي معاني النحو فيما بين الكلم عن طريق ربط النحو بالبلاغة . .

قوله : ﴿ **والزاني لا ينكح إلا زانية أو مشركة** ﴾ 119 ، تتناول الآيتان الكفاءة بين الزوجين، ونكاح الزناة ، وأول ما يصادفنا في تركيب الآية ونظمها تقديم الزاني على الزانية هنا ، على حين أخره في الآية السابقة ، وعلة ذلك في علم المعاني أن تقديم (الزاني) هنا لأنه الأصل في باب النكاح ، وتقديم الزانية في الآية السابقة لأنها السبب في أصل الفعل ، إذا ابتغته ورغبت فيه بتعرضها للرجال وإغوائهم . قال الإمام الزمخشري : << وقدم الزانية على الزاني والسبب فيه أن الكلام الأول في حكم الزنا والأصل فيه المرأة لما يبدو منها من الإيمان والإطماع ، والكلام الثاني في نكاح الزناة إذا وقع ذلك على الصحة ، والأصل في النكاح الذكور وهم المبتدئون بالخطبة فلم يسند إلا لهم>>120 .

والآية برأيي محكمة وأن دلالتها ثابتة ، وعليه يكون قوله : ﴿ **الزاني لا ينكح إلا زانية** ﴾ أسلوب حصر يحضر زواج الزناة بينهم لا يتعداه إلى غيرهم من المسلمين المؤمنين أهل العفاف ، ويؤكد هذا أن الله تعالى أكد ذلك بإعادته حضا على الالتزام به ، وتبعا لذلك تكون الجملة الأولى صفة للزاني تفيد كونه غير راغب في عفيفات النساء ، ولكنه يرغب في نكاح الفاجرات ، وكون الجملة الثانية صفة للزانية تفيد أنها لا يرغب في نكاحها الأعفة من الرجال ، وهذا بخلاف الزناة فإن رغبتهم في نكاحها شديدة ، وهما معنيان مختلفان ، وليس ثمة تكرار لمعنى واحد كما يقول بعضهم، وقد اختار الإمام الزمخشري قراءة الرفع ، وهي القراءة الواردة في نص المصحف المجمع عليه وقال : << والمرفوع فيه أيضا معنى النهي ، ولكن أبلغ وأكد ، كما أن رحمك الله، ويرحمك الله أبلغ من وليرحمك ، وأجاز الإمام الزمخشري أن يكون ما بعد الزاني والزانية خبرا محضا ، وأن معنى النهي فيه عن زواج الزناة بغيرهم ، وأن العادة كانت جارية على ذلك، وأن على المؤمن أن يصون نفسه عنها >>121 . ومن هذا البيان نقول أن الصيغة البيانية للآية محكمة غاية الإحكام ، وأن أسلوب الحصر في هذا المقام أفيد وأحكم وأبلغ وأبين ، ذلك أنها تحصر نكاح الزاني في الزانية أو المشركة وتكشف عن حقيقة نفسية الزاني والزانية الفاسدة .

- وأنها تبعد نكاح الزاني العفيفة ، وأنه غير راغب فيها .
- وأنها تبعد نكاح العفيف الزانية أو المشركة .
- وأن فيها معنى الرغبة الشديدة في نكاح الزانية أو المشركة ، وفيها معنى التوكيد الضمني من خلال وحدات نظم الآية ، وفيها معنى الدوام وعدم الانقطاع وذلك أن صيغة (الزاني) صفة واصفة غير متعلقة بالزمن ، فهي اقرب إلى الاسم ، فيها معنى انتهاك الحرمة والتعدي على الحدود ، ويتضح الفرق إذا قوبلت بالصيغة التالية ﴿ **والزاني ينكح زانية أو مشركة والزانية ينكحها زان أو مشرك** ﴾ ،

وهذه تفيد الدلالات التالية :

- إباحة نكاح الزاني الزانية أو المشركة .
- لا تبعد نكاح الزاني العفيفة أو العكس ، وفي هذا فساد .
- لا تدل على شدة الرغبة في نكاح الزانية أو المشركة .
- لا تحمل مدلول التوكيد الضمني ، إذ الآية إخبار .
- ليس في الآية ما يدل على الانتهاك للحرمة أو التعدي على الحدود .
- لا تكشف عن النفسية الخبيثة والمريضة في الزاني والزانية والمشرك والمشركة.

ومن هنا كان للنظم دلالة في إجلاء المعاني والمقاصد في الآيات المحكمات ، ومن هنا أيضا علمت دور الحصر في أداء المعاني وإجلائها ، وفي بلورة الصيغة البيانية المحكمة في مقصدها ودلالتها. وفي دلالة (لا) قال الحسن بن القاسم المرادي : << أما (لا) النافية فإنها تدل على الأسماء ، والأفعال ، فإذا دخلت على الفعل فالغالب أن يكون مضارعا ، ونص الإمام الزمخشري ومعظم المتأخرين على أنها تخلفه للاستقبال ، وهو ظاهر مذهب سيبويه ... وذهب الأخفش والمبرد وابن مالك أن ذلك غير لازم ، بل قد يكون المنفي بها للحال >>122.

ويقول إمام البلاغة العربية عبد القاهر الجرجاني : << وإنما يبين لك إذا اعتبرت الحكم في (ما) و (إلا) ، وحصلت الفرق بين أن تقول : (ما ضرب زيدا إلا عمرو) ، وبين قولك : ما ضرب عمرو إلا زيدا ، فالفرق بينهما أنك إذا قلت : (ما ضرب زيدا إلا عمرو) ، فقدمت المنصوب كان الغرض بيان الضارب من هو، والإخبار بأنه عمرو خاصة دون غيره ، وإذا قلت : ما ضرب عمرو إلا زيدا، فقدمت المرفوع كان الغرض بيان المضروب من هو ، والإخبار بأنه زيد خاصة دون غيره ... >>123 . والقصر في اللغة الحبس ، وفي الاصطلاح : << إثبات الحكم للمذكور في الكلام ، ونفيه عما عداه ، أو هو تخصيص أمر بأمر بإحدى الطرق التالية ... >>124 . وقد عرضنا هذا قصدا من أجل التدقيق إذ بضدها تعرف الأشياء . وفي قوله : ﴿ **والزاني لا ينكح إلا زانية أو مشركة ... والزانية لا ينكحها إلا زان أو مشرك**﴾125، نلحظ أن ليس في الصيغتين تكرار مبتذل كما يظن ، وذلك أن غرض الأولى بتقديم الفاعل وتأخير المفعول هو بيان المفعول من هو ، والإخبار بأنه – زانية او مشركة – خاصة دون غيره . وغرض الثانية بتقديم المفعول وتأخير الفاعل هو بيان الفاعل من هو ، والإخبار بأنه- زان أو مشرك– خاص دون غيره. ومن هنا تتجلى عظمة البيان القرآني المحكم .

وقوله : ﴿ **وحرم ذلك على المؤمنين﴾ 126** : إذا كانت صيغة الحصر أبانت من دلالاتها إبعاد نكاح الزاني المؤمنة العفيفة في الأولى ، وإبعاد نكاح المؤمن الزانية والمشركة في الثانية ، لأن الغرض من الأولى هو بيان المفعول ، ومن الثانية بيان الفاعل ، فما فائدة قوله بعدها ﴿**وحرم ذلك على المؤمنين﴾** ؟ ، والجواب أن هذه الآية جاءت جوابا عن سؤال وقع لرجل مسلم بعينه هو مرثد بن أبي مرثد ، وكان يحمل الأسارى من مكة حتى يأتي بهم المدينة ، وكان بمكة بغي يقال لها (عناق) ، وكانت صديقة له قبل إسلامه ، فلما قدم المدينة سأل رسول الله ﷺ فقال : يا رسول الله أتزوج عناقا ؟ ، فلم يرد عليه حتى نزلت الآية ، وإلى جانب الدلالات التي تضمنتها الآية الأولى ، فإن التركيز الصريح والاهتمام الأكبر كان واقعا على حصر وقصر نكاح الزاني على الزانية ، ونكاح الزانية على الزاني ، وهذا هو الغرض الأظهر ولعل التوقف عند هذا الحد في السياق سيطرح بسرعة واهتمام ورغبة عند بعض الأنفس سؤالا هو : ما حكم ذلك على المؤمنين ؟ وهو الذي حصل في سؤال الصحابي النبي ﷺ يا رسول الله أتزوج عناق ؟ فنزل الجواب في صيغة بيانية مناسبة لمقتضى الحال وللمقام حاسمة بذلك الموقف وقاطعة دابر الفتنة بحرمة ذلك على المؤمنين في قوله : ﴿ **وحرم ذلك على المؤمنين﴾ 127**، وتقديم الفعل للاهتمام والرعاية ، واهتمام المخاطب به ، ولجهله بالحكم ، وخلو ذهنه منه ، وصيغة المبني للمجهول (حرم)، فيها دلالة قوة التحريم ، ودلالة أنه كان منذ العهود الأولى في الأمم السالفة . ولو صاغها بالمعلوم لأحتمل أن قد كان حلالا على المؤمنين في زمن ما أو عند أمة ما ، وهذا ما لا يعقل ومالا يناسب المقام ، إذ أن جل صيغ الماضي المبني للمجهول (الفعل الذي لم يسم فاعله) تدل على رسوخ الحكم في القدم لدى الأمم السابقة منها ، ومن ذلك قوله : ﴿ **كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم ... ﴾ 128** ، ﴿ **كتب عليكم القصاص ... ﴾ 129** ، ﴿**كتب عليكم القتال ﴾130**... الخ . والحذف للصيغة البيانية يحدث ارتباكا للمعاني وزعزعة للنظم واضطرابا في المقصد وبالذكر ، يكتمل البناء البياني للآية ، وتستوي في حقها كلية في الدلالة والنظم والمقصد ، ﴿**الزاني لا ينكح إلا زانية أو مشركة والزانية لا ينكحها إلا زان أو مشرك وحرم ذلك على المؤمنين ﴾ 131** . ومن هنا أحكمت الصيغة في هذا النسق العجيب بين وحدات النظم ، وفي هذه الهندسة البيانية الدقيقة التي تبتدئ بالصفة (الزاني) ثم (لا) النافية ثم الفعل المضارع ثم (إلا) ليحصل الحصر والقصر ، ثم زانية (المفعول المقصور نكرة) أو العاطفة التي تفيد التخيير ، ثم (مشركة) المفعول المعطوف المنصوب النكرة ، ثم العطف (بالواو) وهو عطف جملة على جملة ثم الزانية (الصفة) ، ثم (لا) النافية ثم الفعل المضارع المتصل (بالهاء) الضمير المتصل في محل نصب المفعول به ثم المعطوف على

الفاعل (زان) ، ثم العطف بالواو ، ثم صيغة فعل (حرم) ، بصيغة الفعل الذي لم يسم فاعله ، وصيغة التحريم الصريح الذي يفيد القوة والشدة في النهي ، ثم أضاف (ذلك) للإشارة إلى نكاح الزانية ثم (على) حرف جر ثم صيغة (المؤمنين) . كل ذلك حاصل في نسق بديع كأن بعضها آخذ بحجز بعضها ، والفضل والمزية والشرف في ذلك يعود إلى توخي معاني النحو فيما بين الكلم . يقول الإمام عبد القاهر الجرجاني : << فلا ترى كلاما قد وصف بصحة نظم أو فساده أو وصف بمزية وفضل فيه ، إلا وأنت تجد مرجع تلك الصحة وذلك الفساد وتلك المزية وذلك الفضل إلى معاني النحو وأحكامه ، ووجدته يدخل في أصل من أصوله ، ويتصل بباب من أبوابه >>132 .وللموقعية في نظم الآية دور في بلورة الصيغة البيانية المحكمة بدلالاتها ومقاصدها ، وليس ذلك عائدا إلا لتوخي معاني النحو فيما بين الكلم . ذلك أن عبد القاهر الجرجاني يلتفت إلى جانب هام هو اكتساب الكلمة دلالاتها المتميزة من تفاعل تطور فيها مع التصورات الأخرى من الأسماء والصفات والأفعال في جو معين ، الموضوع ، المجال ، الأفلق المادية أو الذهنية أو النفسية ، وفي علاقات زمانية ومكانية أو شخصية وبهذا يكتمل السياق بأبعاده اللغوية والنحوية ، والآفاق التصورية ، وتبرز هنا اصطلاحات الهوامش الدلالية أو ظلال المعنى ، فالكلمة تتأثر بدلالات الكلمة في الجملة أو العبارة من حولها ، وكذلك تفيد في محيط النص وإيحاءاته. يقول عبد القاهر الجرجاني:<<إنك تجد متى شئت الرجلين قد استعمل كلما بأعيانها ثم ترى هذا قد قرع السماك، وترى ذاك قد لصق بالحضيض ، فلو كانت الكلمة إذا حسنت حسنت من حيث هي لفظ ، وإذا استحقت المزية والشرف استحقت ذاك في ذاتها وعلى انفرادها ، دون أن يكون السبب في ذلك حال لها مع أخواتها المجاورة لها في النظم ، كما اختلفت بها الحال ولكانت إما أن تحسن أبدا أو لا تحسن أبدا >>133.

* نتائج النحو والبلاغة في آية الزنا :

نظم القرآن المحكم في المعاملة متناسق ودقيق وعجيب سما إلى معالي الإعجاز بقوة بيانية ربانية خارقة . وقد عملت جملة السمات على إكسابه هذه المنزلة الفريدة التي عجزت الإنس والجن أن تسمو إليها ، فإضافة إلى مجموعة السمات التي ذكرناها سلفا في الآيات السابقة ، نورد ما تميزت به هذه الآية فيما يلي :

- نظم الآية في نسق عجيب وبناء هندسي بديع .
- خاصية تقديم الأسماء على الأفعال في المعاملات يفيد تحقق الفعل ، والحكم لا يحصل إلا بعد التحقق والوقوع للفعل .

- مناسبة الحكم للجريمة جزاء وفاقا .

- الصيغة البيانية في آية الزنا تبرز لنا الحدث في حركية متناسقة المشاهد والصور من أولـــها إلى آخرها حتى كأنها رأي العين .

- علاقة منطقية عجيبة قائمة بين أفعال الآية من أولها إلى آخرها .

- الاسم يفيد الثبات وتحقق الفعل .

هوامش الفصل الثالث

1-النور-01-02-03.

2-النور-32.

3-أسباب النزول عن الصحابة و المفسرين-د.عبد الفتاح القاضي-ص115.

4-أسباب النزول للسيوطي-حاشية تفسير و بيان القرآن الكريم-د.محمد حسين الحمص-ص307.

5-الصحاح-الجوهري-ج1-ص627.

6-مقاييس اللغة أحمد بن فارس-ج3-ص115.

7-النور-01.

8-معجم مفردات ألفاظ القرآن-الراغب الأصفهاني-ص254.

9-الحديد-13.

10-لسان العرب-ابن منظور-ج2-ص237-238.

11-البقرة-22.

12-القاموس الفقهي-سعيد أبو الجيب- ص186.

13-القاموس الفقهي-سعيد أبو الجيب- ص186.

14-طه-71.

15-معجم مفردات ألفاظ القرآن-الراغب الأصفهاني-ص422.

16-كعجم مقاييس اللغة -أحمد بن فاري-ج5-ص101.

17-الفرقان-32.

18-معجم مفردات ألفاظ القرآن -الراغب الأصفهاني-ص96.

19-مقاييس اللغة -أحمد بن فارس-ج1-ص168-169.

20-الشعراء-127.

21-الجاثية-37.

22-معجم مفردات ألفاظ القرآن-الراغب الأصفهاني-ص28-29.

23-رواه البخاري-عن أبي هريرة.

24-يونس-92.

25-الشعراء-127.

26-المؤمنون-50.

27-النحل-101.

28-القاموس الفقهي لغة و اصطلاحا-سعيد أبو الجيب-ص30.

29-فصلت-53.

30-يوسف-07.

31-لسان العرب-ابن منظور-ج1-ص140-141.

32-معجم لغة الفقهاء-أ/محمد رواس قلعة جي و د/ حامد صادق قنيبي-ص320.

33-معجم لغة الفقهاء-د/محمد رواس قلعة جي و د/حامد صادق قنيبي-ص37.

34-لسان العرب-ابن منظور-ج2-ص49.

35-الصحاح-الجوهري-ج1-ص198.

36-معجم لغة الفقهاء-أ.د/محمد رواس قلعة جي،د/حامد صادق قنيبي-ص165.

37-معجم مقاييس اللغة - أحمد بن فارس-ج1-ص472.

38-النساء-56.

39-الزمر-23.

40-فصلت-20.

41-النور-02.

42-معجم مفردات ألفاظ القرآن-الراغب الأصفهاني-ص93.

43-لسان العرب-ابن منظور-ج1-ص480-481.

44-النور-02.

45-الصحاح-الجوهري-ج1-ص452.

46-معجم مقاييس اللغة-أحمد بن فارس-ج2-ص471-4723

47-النور-02.

48-معجم مفردات ألفاظ القرآن-الراغب الأصفهاني-ص187.

49-لسان العرب-ابن منظور-ج1-ص1091.

50-الصحاح-الجوهري-ج1-ص690.

51-معجم مقاييس اللغة-أحمد بن فارس-ج3-ص221.

52-الحشر-22.

53-الحج-28.

54-النور-02.

55-يوسف-81.

56-القصص-49.

57-معجم مفردات ألفاظ القرآن-الراغب الأصفهاني-ص274-275.

58-معجم لغة الفقهاء-أ.د/محمد رواس قلعة جي،د/حامد صادق قنيبي-ص266.

59-القاموس الفقهي لغة و اصطلاحا-سعيد أبو جيب-ص202.

60-المائدة-106.

61-النساء-08.

62-معجم مفردات ألفاظ القرآن -الراغب الأصفهاني-ص121.

63-معجم مقاييس اللغة-أحمد بن فارس-ج2-ص75.

64-النور-02.

65-المائدة-106.

66-النساء-08.

67-طه-32.

68-صحاح-الجوهري-ج1-ص662.

69-النساء-116.

70-النساء-116.

71-الأعراف-190.

72-يوسف-106.

73-الكهف-110.

74-التوبة-36.

75-الحج-17.

76-معجم مفردات ألفاظ القرآن-الراغب الأصفهاني-ص266-267.

77-لقمان-13.

78-لسان العرب-ابن منظور-ج2-ص306.

79-فاطر-40.

80-القاموس الفقهي لغة و اصطلاحا- سعيد أبو جيب-ص195.

81-البينة-06.

82-المائدة-82.

83-الأنبياء-95.

84-مقاييس اللغة- أحمد بن فارس-ج2-ص45-46.

85-القصص-12.

86-الأنبياء-95.

87-المائدة-26.

88-المائدة-72.

89-الأعراف-50.

90-معجم مفردات ألفاظ القرآن-الراغب الأصفهاني-ص113.

91-البقرة-275.

92-القاموس الفقهي لغة و اصطلاحا-سعيد أبو الجيب-ص85-86.

93-يوسف-63.

94-قبسات م سورة-د/محمود كامل أحمد-ص101.-102-103.

95-إبراهيم-01.

96-الكشاف-الزمخشري-ج3-ص46-(في حاشية الكشاف الانتصاف فيما تصمنه الكشـــاف-الاعــتزال الإسكندري-المالكي).

97-النساء-34.

98-الأنفال-12.

99-النور-02.

100-القصص-07.

101-البقرة-286.

102-الجني الداني في حروف المعاني-الحسن بن قاسم المرادي-ص296.-دار الآفاق الجديدة.

103-الإخلاص-03.

104-البرهان في علوم القرآن-الإمام الزركشي-ج4-ص380.

105-آل عمران-30.

106-النور-27.

107-النور-02.

108-الأعراف-72.

109-البقرة-07.

110-النور-02.

111-النساء-102.

112-النور-02.

113-الأحزاب-33.

114-المائدة-06.

115-النساء-56.

116-النمل-21.

117-معجم مفردات ألفاظ القرآن -الراغب الأصفهانيص339.

118-النور-02.

119-النور-03.

120-الكشاف-الزمخشري-ج3-ص49.

121-قبسات من سورة النور-محمد كامل أحمد-ص116-117.

122-الجني الداني في حروف المعاني-الحسن بن القاسم المرادي-ص296.

123-دلائل الإعجاز-عبد القاهر الجرجاني-ص238.

124-علوم البلاغة-أحمد مصطفي المراغي-ص135-136-دار القلم-بيروت -ط2-1984.

125-النور-03.

126-النور-03.

127-النور-03.

128-البقرة-183.

129-البقرة-178.

130-البقرة-216.

131-النور-03.

132-دلائل الإعجاز-عبد القاهر الجرجاني-ص63.

133-دلائل الإعجاز -عبد القاهر الجرجاني-ص42.

الفصل الرابع

الإعجاز البياني في آية الطلاق

سورة الطلاق : (مدنية وآياتها اثنا عشر آية)

﴿ يأيها النبئ إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن وأحصوا العدة واتقوا الله ربكم لاتخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن إلا أن يأتين بفاحشة مبينة ، وتلك حدود الله ، ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه، لا تدري لعل الله يحدث بعد ذلك أمرا (1) فإذا بلغن أجلهن فامسكوهن بمعروف أو فارقوهن بمعروف ، واشهدوا ذوي عدل منكم وأقيموا الشهادة لله ذلكم يوعظ به من كان يؤمن بالله واليوم الآخر ، ومن يتق الله يجعل له مخرجا (2) ويرزقه من حيث لا يحتسب ، ومن يتوكل على الله فهو حسبه إن الله بالغ أمره قد جعل الله لكل شيء قدرا (3) واللائي يئسن من المحيض من نسائكم إن إرتبتم فعدتهن ثلاثة أشهر واللائي لم يحضن، و أولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن ومن يتق الله يجعل له من أمره يسرا (4) ذلك أمر الله أنزله إليكم ومن يتق الله يكفر عنه سيئاته ويعظم له أجرا (5) أسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم ولاتضاروهن لتضيقوا عليهن ، وإن كن أولات حمل فأنفقوا عليهن حتى يضعن حملهن فإن أرضعن لكم فاتوهن أجورهن وأتمروا بينكم بمعروف ، وإن تعاسرتم فسترضع له أخرى (6) لينفق ذو سعة من سعته ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما أتاه الله لا يكلف الله نفسا إلا ما أتاها سيجعل الله بعد عسر يسرا (7) وكأين من قرية عتت عن أمر ربها ورسله فحاسبناها حسابا شديدا وعذبناها عذابا نكرا (8) فذاقت وبال أمرها وكان عاقبة أمرها خسرا (9) أعد الله لهم عذابا شديدا فاتقوا الله يا أولي الألباب الذين آمنوا قد أ نزل الله إليكم ذكرا (10) رسولا يتلو عليكم آيات الله مبينات ليخرج الذين آمنوا وعملوا الصالحات من الظلمات إلى النور ومن يؤمن بالله ويعمل صالحا ندخله جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها أبدا قد أحسن الله له رزقا (11) الله الذي خلق سبع سماوات ومن الأرض مثلهن يتنزل الأمر بينهن لتعلموا أن الله على كل شيء قدير وأن الله قد أحاط بكل شيء علما(12) . ﴾01

* في سبب النزول :

- روى في سنن ابن ماجة عن سعيد بن جبير عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ طلق حفصة رضي الله عنها ثم أرجعها .

- وروى عن قتادة عن آنس قال : طلق رسول الله ﷺ حفصة رضي الله عنها فأتت أهلها ، فأنزل الله تعالى : ﴿ **يأيها النبي إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن**﴾ 02 وقيل له : راجعها فإنها قوامة صوامة ، وهي من أزواجك في الجنة .

- قال الكلبي : سبب نزول هذه الآية غضب رسول الله ﷺ على حفصة لما أسر إليها حديثا ، فأظهرته لعائشة ، فطلقها تطليقة فنزلت الآية .

- وقال السدي : نزلت في عبد الله بن عمر طلق امرأته حائضا تطليقة واحدة فأمره رسول الله ﷺ بأن يراجعها ثم يمسكها حتى تطهر من قبل أن يجامعها فتلك العدة التي أمر الله تعالى أن يطلق النساء 03 .

- عن ابن عباس قال : جاء عوف بن مالك الأشجعي إلى رسول الله ﷺ فقال : يارسول الله إن إبني أسره العدو وجزعت أمه فما تأمرني ؟ قال : اتق الله واصبر وآمرك وإياها أن تستكثر من قول لا حول ولا قوة إلا بالله ، فقالت المرأة : نعم ما أمرك ، فجعلا يكثران منها فتغفل الولد عنه العدو فاستاق غنمهم وجاء بها إلى أبيه وهي أربعة آلاف شاة ، فنزلت الآية : ﴿ **واللائي يئسن من المحيض ... إلى قوله ... من أمره يسرا** ﴾ أخرجه ابن مردويه .

- عن أبي بن كعب قال : (إن ناسا من أهل المدينة لما نزلت الآية التي في سورة البقرة ، في عدد النساء، قالوا : قد بقي عدد من عدد النساء لم يذكرن الصغار والكبار اللائي قد انقطع حيضهن ، وذوات الحمل ، فأنزل الله الآية : ﴿ **واللائي يئسن من المحيض من نسائكم ...**﴾04)05.

- ووردت عدة المطلقة في : ﴿ **والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء ...** ﴾ 06 .

وفي المتوفى عنها زوجها في : ﴿ **والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعةأشهر وعشرا ...**﴾ 07)08 .

- وروى الواقدي و البغوي والخازن ، أنه لما نزل قوله تعالى : ﴿ **والمطلقات يتربصن بأنفسهن ...**﴾ الآية ، قال خلاد بن النعمان الأنصاري : يا رسول الله ، فما عدة التي لا تحيض ، و عدة التي لم تحض ، وعدة الحملى ؟ فنزلت هذه الآية : ﴿ **و اللائي يئسن من المحيض ...** ﴾09.

*** الترادف في آية الطلاق :**

- ﴿ **طلقتم** ﴾ :

قال الجوهري : << طلق السليم على ما لم يسم فاعله إذا رجعت إليه نفسه وسكن وجعه، بعد العداد فهو مطلق ، قال الشاعر : تبيت الهموم الطارقات تعذبني *** كما تعتري الأهوال رأس المطلق. وطلق الرجل امرأته تطليقا وطلقت هي بالفتح تطلق طلاقا فهي طالق و طالقه أيضا : قال الأخفش: لا يقال طلقت بالضم ، ورجل مطلق ، أي كثير الطلاق للنساء ، وكذلك طلقه والناقة طالق ، والنعجة طالق، أي مرسلة ترعى حين تشاء >>10 . وقال أحمد بن فارس : الطاء واللام والقاف ، أصل صحيح مطرد واحد ، وهو يدل على التخلية والإرسال ، يقال : انطلق الرجل ينطلق انطلاقا ، ثم ترجع الفروع

إليه تقول : أطلقته إطلاقا والطلق الشيء الحلال كأنه قد خلى عنه فلم يحظر ... وأطلقت الناقة عن عقالها ، وطلقتها فطلقت ... ويقال : طلق السليم ، إذا سكن وجعه بعد العداد ، قال (تطلقه طورا ، وطورا تراجع) ... والطالق : الناقة ترسل ترعى حيث شاءت >>11. وقال الراغب الأصفهاني : << أصل الطلاق التخلية من الوثائق ، يقال أطلقت البعير من عقاله وطلقته وهو طالق وطلق بلا قيد ، ومنه استعير طلقت المرأة نحو حليتها فهي طالق أي مخلاة عن حبالة النكاح ، قال تعالى : ﴿ **فطلقوهن لعدتهن﴾ 12** ، ﴿ **الطلاق مرتان﴾ 13**، ﴿ **والمطلقات يتربصن بأنفسهن﴾ 14** فهذا عام في الرجعية وغير الرجعية ، وقيل للحلال طلق أي مطلق لأحظر عليه ، وعدا الفرس طلقا أو طلقتين اعتبارا بتخلية سبيله ، والمطلق في الأحكام مالا يقع منه استثناء ، وطلق يده وأطلقها عبارة عن الجود ، وطلق الوجه ، وطليق الوجه ، إذا لم يكن كالحا ، وطلق السليم خلاه الوجع ، قال الشاعر : تطلقه طورا وطورا تراجع. وليلة طلقة التخلية الإبل للماء ، وقد أطلقها . >> 15 . وقال ابن منظور : <<وطلاق المرأة : بينونتها عن زوجها ، وامرأة طالق من نسوة طلق و طالقة من نسوة طوالق ... والطالق من الإبل التي طلقت في المرعى ، وقيل هي التي لا قيد عليها ، وكذلك الخلية ، وطلاق النساء لمعنيين : أحدهما : عقدة النكاح ، والآخر بمعنى التخلية والإرسال ، ويقال للإنسان إذا عتق : طليق أي صار حر ، وأطلق الناقة من عقالها وطلقها فطلقت ، هي بالفتح ، وناقة طلق وطلق ، لا عقال عليها والجمع أطلاق ، وبعير طلق وطلق بغير قيد ... >>16 . وقال الأستاذ سعيد أبو الجيب : << الطلاق : إزالة القيد والتخلية والطلاق : رفع قيد النكاح ، وفي القرآن : ﴿ **الطلاق مرتان﴾17**... قال إمام الحرمين : هو لفظ جاهلي ورد الشرع بتقريره ، وشرعا : هو إزالة عصمة الزوجة بصريح لفظ أو كتابة ظاهرة أو بلفظ ما مع نية >>18. وجاء في معجم لغة الفقهاء : << الطلاق بفتح الطاء : التخلية وإزالة القيد : ويطلق على إزالة عقد النكاح >>19 .

ومن هذا البيان اللغوي لمصطلح (طلاق) يظهر أن أصل مدلوله هو التخلية من الوثاق وإزالة القيد ، ومعنى هذا أن مصطلح طلاق يعكس فسخ الوثاق ، كما أن النكاح يعكس عقد الميثاق ، ﴿وأخذنا منكم ميثاقا غليظا﴾20 . وعليه فهو لا يعكس دلالة المفارقة والتسريح ، إذ أن هذا محصول حاصل ، فهما يأتيان تبعا أو نتيجة حتمية للتخلية والإرسال وإزالة القيد ، وعليه لا يمكن لكلمتي (المفارقة) و(التسريح) أن تحمل دلالة (طلق) ، لأن المفارقة قد تحصل بعدة طرق، عن الموت وعن الطلاق وعن الدين وعن أسباب الحياة الأخرى المتعددة . وللإيضاح نعرض مدلول المصطلح ، قال الراغب الأصفهاني : الفرق يقارب الفلق ؛ لكن الفلق يقال اعتبارا بالانشقاق ، والفرق يقال اعتبارا بالانفصال ،

قال تعالى: ﴿ **وإذ فرقنا بكم البحر** ﴾21 ، والفرق : القطعة المنفصلة ، ومنه الفرق للجماعة المتفردة من الناس ، وقيل : فرق الصبح ، وفلق الصبح : قال تعالى : ﴿ **فانفلق فكان كل فرق كالطود العظيم** ﴾ 22 والفريق : الجماعة المتفرقة عن آخرين ، قال تعالى ﴿ **وإن منهم لفريقا يلوون ألسنتهم بالكتاب** ﴾ 23 ، ﴿**فريق في الجنة وفريق في السعير**﴾ 24 ...وفرقت بين الشيئين : فصلت بينهما سواء كان ذلك بفصل يدركه البصر أو بفصل تدركه البصيرة ، قال تعالى ﴿ **فافرق بيننا وبين القوم الفاسقين** ﴾ 25، والفواق والمفارقة تكون بالأبدان أكثر . قال ﴿ **هذا فراق بيني وبينك** ﴾26. والفرقان أبلغ من الفرق لأنه يستعمل في الفرق بين الحق والباطل ...ويقال رجل فروق و فروقة وامرأة كذلك ، ومنه قيل : (للناقة التي تذهب في الأرض نادة من وجع المخاض فارق و فارقة). وبها شبه السحابة المنفردة ، فقيل ، فارقة ، والأفرق من الديك ما عرفه مفروق ، ومن الخيل ما أحد وركيه أرفع من الأخر ، والفريقة : (تمر يطبخ بحلبة ، و الفروقة : شحم الكليتين)27 ، أما التسريح فتقول : (سرحت الإبل) أصله أن ترعيه السرح ثم جعل لكل إرسال في الرعي ، قال تعالى ﴿**ولكم فيها جمال حين تريحون وحين تسوحون** ﴾ 28 والسارح : الراعي والسرح جمع كالشرب ، والتسريح في الطلاق نحو قوله :﴿ **أو تسريح بإحسان** ﴾ 29 وقوله : ﴿ **وسرحوهن سراحا جميلا** ﴾ 30 ، مستعار من تسريح الإبل ، واعتبر من السرح المضي فقيل ناقة سرح : تسرح في سيرها ، ومضى سرحا سهلا ، و المنسرح : ضرب من الشعر استعير لفظة من ذلك ..) 31. ومن هذا العرض نلحظ أن أصل مدلول مصطلح (طلاق) هو التخلية من الوثاق وإزالة القيد من حيث لا نجده هذه الدلالة ، في مصطلح (المفارق) ، إذ قد تفارق من دون التخلية من الوثاق والمفارقة عامة قد تحصل هنا وهناك ، أما الطلاق في هذا الشأن فهو (خاص) لخصوصية الميثاق. وانظرا لما كان الدين ميثاقا آخر خاصا مع الله عبر عن الخارج عنه والمتخلي عنه بعد الاعتناق بالمرتد لقوله تعالى ﴿ **ومن يرتدد منكم عن دينه** ﴾ 32 ولم يعبر عنه بالمطلق ، لا اختلاف الجنسين . وهذا اعتبره من صميم الدقة والإحكام في لغة القرآن ، ومن هنا فلا ترادف بين (طلق) و(فارق) . ومنه أيضا أن مصطلح (تسريح) لا يدل على الطلاق بالأصالة ، ولا على المفارقة أيضا ، وإنما على الإرسال في الشيء ، وأصله من سرحت الإبل أي أرعيتها السرح ، ثم جعل لكل إرسال في الرعي ، ومن هنا علمت هذه الفروق الدقيقة والمحكمة بين هذه المصطلحات، وعلمت إحكام مصطلح (طلاق) في هذا الموضع ، فهو ليس موضوعا للدلالة على المفارقة بالأصالة ، إنما هو للدلالة على التخلية من الوثاق وإزالة القيد ، أما المفارقة فهي محصول حاصل وهي نتيجة حتمية للتخلية وإزالة القيد .

• **﴿العـــدة﴾ :**

قال الجوهري : << عددت الشيء إذا أحصيته والاسم العدد والعديد ، يقال : هو عدد الحصى والثرى ، أي الكثرة ، وفلان عديد بني فلان ، أي يعد فيهم ... وعدة المـــرأة أيـــام قرائـــها، واعتـــدت انقضت عدتها ، ونقول أنفدت عدة كتب : أي جماعة كتب ... >>33 . قـــال الراغـــب الأصفـــهاني : <<والعدة هي الشيئ المعدود ، قال : ﴿ **وماجعلنا عدتهم**﴾ **34** أي عددهم ، وقوله ﴿ **فعدة من أيام أخر**﴾ **35** أي عليه أيام بعدد ما فاته من زمان آخر غير زمان شهر رمضـــان : ﴿ **إن عـــدة الشـــهور**﴾ **36**. والعدة : عدة المـــرأة وهي الأيام التي بانقضائها يحل لها التزوج ، قال تعـــالى : ﴿ **مـــن عـــــدة تعتدونها** ﴾ **37** ، ﴿ **فطلقوهن لعدتهن** ﴾ **38** ، ﴿ **وأحصوا العدة**﴾**39**. والإعداد من العد كالإسقاط مـــن السقي ، فإذا قيل أعددت هذا لك أي جعلته بحيث تعده وتتناوله بحـــسب حاجتـــك إليـــه ، قـــال تعـــالى: ﴿ **وأعدوا لهم ما استطعتم** ﴾ **40** ، و قال : ﴿ **أعدت للكافرين** ﴾ **41** ، ﴿ **فعدة مـــن أيام أخر**﴾ **42** ، أي عدد ما قد فاته ، وقوله : ﴿ **لتكملوا العدة** ﴾ **43** أي عدة الشهر ... >>44. وقال ابن منظور : << العـــد : إحصاء الشيء ، عده يعده عدا وتعدادا وعدة، وعدده ... وعدة المرأة : أيام قروئها ، و عدتها أيضـــا أيام إعدادها على بعلها وإمساكها في الزينة شهورا كان أو أقراء أو وضع حمل حملته من زوجها ، وقـــد اعتدت المرأة عدتها من وفاة زوجها أو طلاقه إياها، وجمع عدتها ، عدد ، وأصل ذلك كله مـــن العـــد ، وقد انقضت عدتها وفي الحديث: لم تكن للمطلقة عدة فأنزل الله تعالى العـــدة للطـــلاق ، وعـــدة المـــرأة المطلقة و المتوفى زوجها هي : ما تعده من أيام قرائها أو أيام حملها أو أربعة أشهر وعشر ليال وفـــي حديث النخعي : إذا دخلت عدة في عدة أجزأت إحداهما يريد إذا لزمت المرأة عدتان من رجل واحد فـــي حال واحدة ، كفت إحداهما عن الأخرى ، كمن طلق امرأته ثلاث ثم مات ، وهي في عدتها فإنها تعتـــد أقصى العدتين ، وخالفه غيره في هذا ، وكمن مات وزوجته حامل فوضعت قبل إنقاض عدة الوفاة فـــإن العدة تنقضي بالوضع عند الأكـــثر . وفـــي التـــنزيل : ﴿ **فمـــا لكـــم عليهـــن مـــن عـــدة تعـــتـــدونها...** ﴾>>**45** . وجاء في القاموس الفقهي : << العدة مقدار ما يعد ومبلغه ، وفي القـــرآن : ﴿**أو على سفر فعدة من أيام أخر ...** ﴾**46** ، ﴿ **ولتكملوا العدة**﴾ **47** وعدة المرأة المطلقة والمتوفى عنـــها زوجها أيام أقرائها ، و أيام حملها بعد الزوج ، وفي القـــرآن ﴿ **فطلقوهـــن لعـــدتهـــن وأحصـــوا العدة** ﴾**48** قال النحاة: (اللام) في قوله : ﴿ **لعدتهـــن**﴾ هي بمعنى (في) أي ﴿ **في عدتهن**﴾ ، وجمع عدة : عدد والمرأة معتدة ... ، والعدة شرعا : تربص يلزم المراة عند زوال نكاح أو شبهته ... >>49 .

ومن هذا الذي عرضنا نخلص إلى القول بأن أصل كلمة العدة هو الشيء المعدود أو مقدار ما يعد أو هي ما تعده المرأة من أيام أقرائها أو أيام حملها . وأطلق عليها مصطلح (العدة) ، لأن فيه إشارة إلى ثبات الشيء المعدود وتعهد الإنسان له على الدوام من غير تحول أو تغير . فلا تزال معهودة حتى صارت عدة . ولعل أبرز خاصية ظاهرة فيها هي العد الحامل لمعنى دقة الحساب والعدد ، إذ لا نقصان ولا زيادة وغالبا ما يكون العاد دقيقا وصائبا . قال تعالى في بيان هذه الدقة في موضع جمع الخلائق يوم المحشر : ﴿ **لقد أحصاهم وعدهم عدا** ﴾ **50** ، ثم إن أيام هذه العدة مضبوطة ومحدودة على الدوام ، وما على الإنسان حينئذ إلا العد لها ، ومن هذا الجانب فالمصطلح دقيق ومحكم المعنى والاستعمال والتوظيف ، لأن الحكم موقوف على عدد من أيام ، فإذا اكتمل العد وانقضت العدة زال المنع وحل الحكم. وقد تظهر لك الدقة والإحكام حين تقابلها بمصطلح من مشتقاتها هو على (عدد) ، فهذا الأخير لا يوحي بثبات الشيء المعدود ، ولا يوحي بتعهد الإنسان له على الدوام ، ولا يوحي بهذه الدقة المشار إليها في (العدة) آنفا ، بل يشير إلى عدد متحول ومتغير من نقصان إلى زيادة . حين نقول (فعدد من أيام أخر) كما لا يوحي بالعدد المضبوط على الدوام ، والمعهود لدى الإنسان . ومن هنا أحكمت (عدة) من حيث لم تناسب (عدد) ، وعليه فلا ترادف بين المصطلحين ، والعبارة نفسها تقال ، في المفردات التالية ، جملة ، مجموعة ، بعض. إذ لكل واحدة منها دلالتها الخاصة والمتميزة التي تبعدها معنى عن غيرها.

*** ﴿ بيوتهن ﴾ :**

قال الجوهري : << البيت معروف ، والجمع بيوت وأبيات وأباييت وتصغيره بيت ، وبيت أيضا بكسر أوله ، والعامة تقول : بويت ، والبيت أيضا عيال الرجل ... وبات يبيت ويبات بيتوتة>>51 . وقال أحمد بن فارس : << الباء والياء والتاء ، أصل واحد وهو المأوى والمآب ومجمع الشمل ، يقال بيت وبيوت وأبيات ، ومنه يقال لبيت الشعر بيت على التشبيه لأنه مجمع الألفاظ والحروف والمعاني على شرط مخصوص ، وهو الوزن وإياه أراد القائل :

وبيت على ظهر المطي بنيته *** بأسمر مشقوق الخياشم يرعف

أراد بالأسمر : القلم . والبيت عيال الرجل والذين يبيت عندهم ، ويقال : ما لفلان بيتة ليلة ، أي ما يبيت عليه من طعام وغيره . وبيت الأمر إذا دبره ليلا ، وقال تعالى : ﴿ **إذ يبيتون ما لا يرضى من القول** ﴾**52** ، أي حين يجتمعون في بيوتهم ، غير أن ذلك يخص بالليل . النهار يظل كذا و البتوت : الماء الذي يبيت ليلا ، والبيوت : الأمر يبيت عليه صاحبه مهتما به .

قال أمية : واجعل فقرتها عدة *** إذا خفت بيوت أمر عضال

والبيات والتبييت أن تأتي العدو ليلا ، كأنك أخذته في بيته ، وقد روي عن أبي عبيدة أنه قال : بيت الشيء ، إذا قدر ، ويشبه ذلك بتقدير بيوت الشعر ، وهذا ليس ببعيد من الأصل الذي أصلناه وقسنا عليه >>53 . وقال الراغب الأصفهاني : << أصل البيت ما أوى الإنسان بالليل لأنه يقال بات ، أقام بالليل ، ثم قد يقال للمسكن بيت من غير اعتبار الليل فيه ، وجمعه : أبيات وبيوت ، ولكن البيوت بالمسكن أخص والأبيات بالشعر . قال تعالى : ﴿ **فتلك بيوتهم خاوية بما ظلموا** ﴾ 54 ، وقوله : ﴿**واجعلوا بيوتكم قبلة**﴾ 55 ، وقوله : ﴿ **لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم**﴾ 56 ، ويقع ذلك على المتخذ من حجر ومدر وصوف ووبر ، وبه شبه بيت الشعر . وعبر عن مكان الشيء بأنه بيته ، وصار أهل البيت متعارفا ، في آل النبي ﷺ ، ونبه النبي ﷺ بقوله : (سلمان منا آل البيت) >>57 .

وقال ابن منظور : << البيت من الشعر : ما زاد على طريقة واحدة يقع على الصغير والكبير وقد يقال للمبني من غير الأبنية التي هي الأبنية بيت ، والخباء بيت صغير من صوف أو شعر ، فإذا كان أكبر من الخباء فهو بيت، ثم مظلة إذا كبرت عن البيت ، وهي تسمى بيتا أيضا ، إذا كان ضخما مروقا . التهديب : وبيت الرجل داره ، وبيته قصره ومنه قول جبريل عليه السلام : بشر خديجة ببيت من قصب ، أراد بشرها بقصر من لؤلؤة مجوفة أو بقصر من زمردة ... وقوله تعالى : ﴿**في بيوت أذن الله أن ترفع** ﴾ 58 . قال الزجاج : أراه المساجد ، وقال الحسن : يعني به بيت المقدس ، قال أبو الحسن : وجمعه تفخيما وتعظيما ... وبيت العرب شرفها ، وجمع بيوت ، ثم يجمع بيوتات جمع الجمع . ابن سيدة : والبيت من بيوتات العرب الذي يضم شرف القبيلة كآل حصن الفزاريين ، وآل الجد بن الشيبانين ، و آل عبد المدان الحارثين ، وكان ابن الكلبي يزعم أن هذه البيوتات أعلى بيوت العرب ... ، والبيت : التزويج ... يقال : بات الرجل يبيت إذا تزوج . ويقال : بنى فلان على امرأته بيتا ، إذا أعرس بها وأدخلها بيتا مضروبا ... وقد ثقل عليه ما يحتاجون إليه من آلة وفراش وغيره . ابن الأعرابي : العرب تقول أبيت ، وأبات ، وأصيد و أصاد ويموت و يمات ، ويدوم ويدام ، و أعيف وأعلف ، ويقال : أخيل الغيث بناصيتكم ، و أخال لغة ... ابن سيدة : بات يفعل كذا وكذا ، يبيت ويبات بيتا وبياتا ومبيتا وبيتوتة أي ظل يفعله ليلا، كما يقال : ظل يفعل كذا إذا فعله بالنهار ، قال الزجاج : كل من أدركه الليل فقد بات ، نام أو لم ينم ... وفي التنزيل : ﴿ **والذين يبيتون لربهم سجدا وقياما** ﴾59، والاسم من كل ذلك : البيتة . القراء : بات الرجل إذا سهر الليل له في طاعة الله أو في معصيته . وقال الليث : البيتوتة دخولك في الليل . يقال : بت أصنع كذا وكذا . وبيت الأمر : عمله ليلا أو دبره ليلا ، وفي التنزيل : ﴿ **بيت طائفة منهم غير الذي تقول ...**﴾ 60. قال الزجاج : ﴿ **إذ يبيتون ما لا يرضى من**

القول ... ﴾61 كل ما فكر فيه أو خيض فيه ليلا فقد بيت . البيوت : الأمر يبيت عليه صاحبه، مهتما عليه ، وهم بيوت : إذا بات في الصدر . قال الشاعر : (على طرب بيوت هم أقاتله) ، والمبيت : الموضع الذي يبات فيه .... >>62 .

ومن هذا الذي عرضنا نستخلص أن أصل البيت هو مأوى الإنسان بالليل لأنه يقال : بات ، أقام بالليل ، وسمي (بيت) لأنه اعتبر فيه أصلا المبيت ليلا ، وبروز هذه الخاصية هي التي بلورت هذه المفردة بصيغة (البيت) ، وهي برأينا لا ترادف (الدار) ولا (المسكن) ولا (المنزل) ، لأن كلا من هذه المفردات صيغت لخاصة بارزة ومتميزة عن أختها ، فكأنها أشبهت أسماء الصفات ، وفي (المسكن) قال الراغب الأصفهاني : << السكون ثبوت الشيء بعد تحرك ويستعمل في الاستيطان : نحو : سكن فلان مكان كذا أي استوطنه ، واسم المكان : (مسكن) والجمع مساكن **﴿ لا ترى إلا مساكنهم ﴾ 63** . فالأول من سكن سكنته ، والثاني من أسكنته **﴿ أسكنوهن من حيث سكنتم﴾ 64**... والسكن والسكون : ما يسكن إليه . قال تعالى : **﴿ والله جعل لكم من بيوتكم سكنا﴾ 65** ، وقال : **﴿ إن صلواتك سكن لهم﴾ 66** ، والسكنى أن يجعل له السكون في الدار بغير أجرة ... >>67 . فالتركيز هنا على خاصية السكينة والسكون . و(الدار) الذي لا سكون ولا سكينة فيه ، لا يصح أن يسمى مسكن ، لذا فبروز هذه الصفة في المفردة هو الذي بلورها بهذه التسمية ، وهي من البيان الدقيق ، إذ أنت تفهم من المصطلح معنيين أصالة الأول دال على السكينة والسكن ، والثاني دال على الشيء . وارتباط الصفة بالشيء في المصطلح وثيق وطبيعي . ونقول الكلام نفسه في مصطلح آخر يظن أنه مرادف لهذه الكلمات وهو (الدار) . قال الراغب الأصفهاني : << الدار : المنزل اعتبارا لدورانها الذي لها بالحائط . وقيل دارة ، وجمعها ديّار ، ثم تسمى البلدة دارا و الصقع دارا ، والدنيا كما هي دار ، والدار الدنيا والدار الآخرة إشارة إلى المقرين ، في النشأة الأولى والأخرى ... والدائرة عبارة عن الخط المحيط ، يقال : دار يدور دورانا ، ثم عبر بها عن المحادثة ، و الدواري : الدهر الدائر بالإنسان من حيث أنه يدور بالإنسان، ولذلك قال الشاعر : (والدهر بالإنسان دواري) . >>68 .

ومن هنا ترى أن (الدار) وضعت اعتبارا بدورانها الذي لها بالحائط ، وتلك هي -برأينا- الخاصية البارزة التي بلورتها بهذه الصيغة البيانية المذكورة ... وغيرها من الكلمات الأخرى التي يضن أنها مرادفة لها ، وعليه يظهر حقيقة ألا ترادف بين المصطلحات (البيت) و(المسكن) و(المنزل) ، وأعني أنها لا تصاغ ولا تستعمل إلا باعتبار الصفة البارزة والمقصد المراد والمعنى الظاهر ، وهي ثلاثة أجزاء أساسية مترابطة ومتكاملة الوظيفة في المفردة القرآنية المحكمة .

* ﴿حدود الله﴾ :

قال الجوهري : << الحد الحاجز بين شيئين وحد الشيء منتهاه تقول : حددت الدار أحدها ، والتحديد مثله ، وفلان حديد فلان إذا أرضه إلى جنب أرضه – والحد : المنع للثجان : حداد ، لأنه يمنع من الخروج ، والمحدود الممنوع من البحث وغيره ... وحددت الرجل أقمت عليه الحد، لأنه يمنعه من المعاودة ، وفي الحديث : معروف لأنه منيع ... >>69 . وقال الراغب الأصفهاني : << الحد الحاجز بين الشيئين الذي يمنع اختلاط أحدهما بالآخر ، يقال : حددت كذا جعلت له حدا يميز ، وحد الدار ما تتميز به عن غيرها ، وحد الشيء الوصف المحيط بمعناه المميز له عن غيره ، وحد الربا والخمر سمي به لكونه مانعا لمتعاطيه عن معاودة مثله ، ومانعا لغيره أن يسلك مسلكه ، قال تعالى : ﴿ **وتلك حدود الله ومن يتعد حدود الله ...**﴾ 70وقال : ﴿**تلك حدود الله فلا تعتدوها** ﴾ 71 ، وقال : ﴿**الأعراب أشد كفرا ونفاقا وأجدر ألا يعلموا حدود ما أنزل الله** ﴾ 72 ، أي أحكامه ، وقيل : حقائق معانيه وجميع حدود الله على أربعة أوجه ، إما شيء لا يجوز أن يتعدى بالزيادة عليه ولا القصور عنه كأعداد ركعات صلاة الفرض ، وإما شيء تجوز الزيادة عليه ولا يجوز النقصان عنه ، وإما شيء يجوز النقصان عنه ، ولا يجوز الزيادة عليه ... ، وقال تعالى : ﴿**سلقوكم بألسنة حداد** ﴾ 73 ، ولتطور المنع سمي البواب حدادا وقيل رجل محدود ، ممنوع الرزق والحظ >>74 .

وقال العلامة ابن منظور : << الحد : الفصل بين الشيئين لئلا يختلف أحدهما بالآخر ، أو لئلا يتعدى أحدهما على الآخر ، وجمعه حدود . وفصل ما بين كل شيئين حد بينهما ، ومنتهى كل شيء: حده ومنه أخذ حدود الأرضيين وحدود الحرم ، وفي الحديث بصفة القرآن : لكل حرف حد ولكل حد مطلع ، قيل : أراد لكل منتهى نهاية ، ومنتهى كل شيء حد ، وفلان حديد فلان إذا كان داره إلى جانب داره أو أرضه إلى جانب أرضه وداري جديدة دارك و محادتها إذا كان حدها كحدها ، وحددت الدار أحدها حدا ، والتحديد مثله . وحد الشيء من غيره يحده حدا ، وحدده : ميزه ، وحد كل شيء منتهاه لأنه يرده ويمنعه عن التمادي . وحد السارق وغيره : ما يمنعه عن المعاودة ، ويمنع أيضا غيره عن إتيان الجنايات ، وجمعه : حدود ، وحددت الرجل : أقمت عليه الحد . وحدود الله تعالى : الأشياء التي بين تحريمها وتحليلها وأمر ألا يتعدى شيء منها فيتجاوز إلى غير ما أمر فيها أو نهى عنه منها ، ومنع من مخالفتها ، واحدها حد ، وحد القاذف ونحوه يحده حدا : أقام عليه ذلك ...قال الأزهري : فحدود الله عز وجل ضربان ، ضرب منها حدود حدها للناس ، في مطامعهم ومشاربهم ومناكبهم وغيرها مما حل وحرم وأمر بالانتهاء عما نهى عنه منها ، ونهى عن تعديها ، والضرب الثاني : عقوبات جعلت لمن

ركب ما نهى عنه كحد السارق، وهو قطع يمينه في ربع دينار فصاعدا ... وسميت حدودا لأنها تحد أي تمنع من إتيان ما جعلته عقوبات فيها ، وسميت الأولى حدودا لأنها نهايات نهى الله عن تعديها ، قال ابن الأثير : وأصل الحد المنع للحلال والحرام فمنها مالا يقرب كالفواحش المحرمة ، منه قوله : ﴿ **تلك حدود الله فلا تقربوها**﴾ 75 . ومنه ما لا يتعدى كالمواريث المعينة وتزويج الأربع ومنه قوله : ﴿ **تلك حدود الله فلا تعتدوها**﴾ 76 >>77 . وقال أحمد بن فارس : << الحاء والدال أصلان : الأول المنع والثاني طرف الشيء ، فالحد الحاجز بين الشيئين ، وفلان محدود إذا كان ممنوعا (وإنه لا محارف محدود) ، كأنه قد منع الرزق . ويقال للبواب حداد ، لمنعه الناس من الدخول .

قال الأعشى : فقمنا ولما يصح ديكنا *** إلى حونة عند حدادها

وقال النابغة : إلا سليمان إذ قال المليك له *** قم في البلية فاحددها عن الفند

وسمي الحديد حديدا لمتنعه وصلابته وشدته ... ويقال حدت المرأة على بعلها وأحدت وذلك إذا منعت نفسها الزينة والخضاب ... وحد العاصي سمي حدا لأنه يمنعه عن المعاودة . قال الدريدي : يقال هذا أمر حدد أي منيع . أما الأصل الآخر فقولهم حد السيف وهو حرفه ... >>78.

ومن هذا الذي عرضنا نتبين الدقة في الاستعمال والشمولية في الدلالة لمصطلح (حدود)، إذ هي تحمل دلالة المنع ، ودلالة الحاجز بين الشيئين الذي يمنع اختلاط أحدهما بالآخر ، أو تعدى أحدهما على الآخر . وهذا على حد قول إبن الأثير (أصل الحد المنع ، والفصل بين الشيئين ، فكأن حدود الشرع فصلت بين الحلال والحرام ، فمنها مالا يقرب كالفواحش المحرمة ﴿**تلك حدود الله فلا تقربوها**﴾ 79، ومنها ما لا يتعدى كالموازين المعينة وتزويج الأربع ﴿ **تلك حدود الله فلا تعتدوها** ﴾ 80، ولما كان المقصد من العقوبات المنع من الوقوع في المحارم ، وحتى كأنها صارت حاجزا مانعا بين الحلال والحرام يمنع اختلاط أحدهما بالآخر أو يتعدى أحدهما على الثاني ، سميت حدا وجمعها حدود ومن هنا فلا يقوى على حمل هذه الدلالة سوى مصطلح (الحد)، في حين لا ترقي مفردة (عقوبة) أو (حكم) لحمل دلالة الحد لنقص فيها ، قال الراغب الأصفهاني : << العقوبة والمعاقبة والعقاب يختص بالعذاب ، قال: ﴿ **شديد العقاب**﴾ 81، ﴿ **وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عقبتم به**﴾ 82 ، ﴿ **ومن عاقب بمثل ما عوقب به**﴾ 83 ، والتعقيب أن يأتي بشيء بعد آخر ... >>84 ، ومن هنا فلا يصح أن ترادف كلمة (حد) .

أما في مصطلح (حكم) فقال : << أصله منع منعا لإصلاح ، ومنه سميت اللجام حكمة الدابة، فقيل حكمته ، وحكمت الدابة : منعتها بالحكمة ، وأحكمتها جعلت لها حكمة ... والحكم بالشيء : أن تقضي بأنه كذا أو ليس بكذا ، سواء ألزمت ذلك غيرك ، أو لم تلزمه ، قال تعالى : ﴿ **وإذا حكمتم بين الناس**

أن تحكموا بالعدل﴾ 85 >>86 ، وهنا فلا أصل المعنى الذي هو المنع للإصطلاح، ولامعنى القضاء بالشيء يحملان دلالة الترادف (للحد) المصطلح الذي أحكمه الله ، في هذا الموطن بهذه المعاني الدقيقة له.

- ﴿ بلغ ﴾ :

قال الجوهري : << بلغ بلغت المكان بلوغا ، وصلت إليه ، وكذلك إذا شارفت عليه ، ومنه قوله تعالى ﴿ فإذا بلغن أجلهن ﴾ أي قاربنه ، و بلغ الغلام : أدرك ... الإبلاغ : الإيصال ، وكذلك التبليغ ، والاسم منه ، البلاغ والبلاغ أيضا الكفاية >>87 . و قال أحمد بن فارس : << التاء واللام والغين ، أصل واحد وهو الوصول إلى الشيء ، تقول بلغت المكان ، إذا وصلت إليه ، وقد تسمى المشارفة بلوغا بحق المقاربة ، قال تعالى : ﴿ فإذا بلغن أجلهن فامسكوهن بمعروف﴾ 88 ، ومن هذا الباب قولهم هو أحمق بلغ وبلغ ، أي أنه مع حماقته يبلغ ما يريده و البلغة ما يتبلغ به من عيش ، كأنه يراد أنه يبلغ رتبة المكثر إذا رضي وقنع ، وكذلك البلاغة التي يمدح بها الفصيح اللسان ، لأنه يبلغ بها ما يريده ، ولي في هذا بلاغ أي كفاية ... >>89 . وقال إبن منظور : << بلغ الشيء يبلغ بلوغا وبلاغا ، وصل وانتهى ، وأبلغه هو إبلاغا ، وبلغه تبليغا ، وقول أبي قيس بن السلت السلمي .

قالت ولم تقصد لقيل الخنى *** مهلا فقد أبلغت أسماعي

إنما هو من ذلك ، أي انتهيت فيه وأنعمت ، وتبلغ بالشيء : وصل إلى مراده ، وبلغ مبلغ فلان ومبلغته ... والبلاغ : الكفاية ، وتقول له في هذا بلاغ وبلغه ، وتبلغ أي كفاية ، وبلغت الرسالة: والبلاغ: الإبلاغ ، وفي التنزيل ﴿ إلا بلاغا من الله ورسالاته﴾ 90 ، أي لا أحد منجي إلا أن أبلغ عن الله ما أرسلت به ، والإبلاغ : الإيصال ، وكذلك التبليغ ... وبلغت المكان بلوغا ، وصلت إليه، وكذلك إذا شارفت عليه ، ومنه قوله تعالى : ﴿ فإذا بلغن أجلهن﴾ 91 أي قاربنه ، و بلغ النبت: انتهى ، و بلغت النخلة وغيرها من الشجر : حان إدراك ثمرها >>92. وهنا نلاحظ أن أقرب كلمة لبلغ هي (وصل) من خلال ما عرضنا ، لكن هل هما مترادفان ؟ وهذا ما يوجب البحث ثانية عن دلالة (وصل) لإيجاد الجواب . وقال الراغب الأصفهاني : << الاتصال: أحاد الأشياء بعضها ببعض كاتحاد طرفي الدائرة ، ويضاد الانفصال ويستعمل الوصل في الأعيان وفي المعاني ، يقال وصلت فلانا ، قال تعالى: ﴿ويقطعون ما أمر الله به أن يوصل﴾ 93 ، وقوله : ﴿ إلا الذين يصلون إلى قوم بينكم وبينهم ميثاق﴾ 94 ، أي ينتسبون : يقال : فلان متصل بفلان إذا كان بينهما نسبة أو مصاهرة ، وقوله: ﴿ لقد وصلنا

لهم القول﴾ 95، أي أكثرنا لهم القول موصولا بعضه ببعض ، وموصله البعير كل موضعين حصل بينهما وصلة نحو ما بين العجز والفخذ ... >>96 .

وقال ابن منظور : << وصلت الشيء وصلا وصلة ، والوصل ضد الهجران أبن سيده : والوصل خلاف الفصل ، وصل الشيء بالشيء يصله وصلا وصلة و صلة ، الأخيرة عن ابن جني قال: لا أدري أمطرد هو أم غير مطرد ، قال : وأظنه مطردا ، كأنهم يجعلون الضمة مشعرة بأن المحذوف إنما هو الفاء التي هي الواو ، وقال أبو علي : الضمة في الصلة ضمة الواو المحذوفة من الوصلة ، والحذف والنقل في الضمة شاذ كشذوذ حذف الواو ، في يجد ، ووصله كلاهما : لأمه وفي التنزيل : ﴿ **ولقد وصلنا لهم القول﴾** 97 أي وصلنا ذكر الأنبياء وأقاصيص من مضى بعضها ببعض لعلهم يعتبرون واتصل الشيء بالشيء : لم ينقطع ... ووصل الشيء إلى الشيء وصولا : وتوصل إليه : انتهى إليه وبلغه ، قال أبو ذئيب : توصل بالركبان حينا وتؤلف إلى *** جوار يغشيها الأمان ربابها.

ووصله إليه وأوصله : أنهاه إليه وأبلغه إياه >>98 .

وخلاصة هذا أن أصل معنى وصل هو اتحاد الأشياء بعضها ببعض ، وضده الانفصال ويستعمل الوصل في الأعيان والمعاني ، قال ابن سيده : << الوصل خلاف الفصل ومنه أن يوجب شيئين حتى يحصل إيصال ، بينما (بلغ) لا توجب شيئين بالضرورة ويتضح الفرق بينهما في كون ضد (بلغ) هو عدم البلوغ وضد (وصل) هو الانفصال وقيل : ضده الهجران ، وعلى هذا نقول : البلوغ أعم من الإيصال وذلك أنه لا حدود توقفه ، أي ليس هو نقطة الغاية التي تمنع تجاوزها ، وعليه فليس كل بلوغ وصول ، إذ تقول : بلغت سن الشباب وسن الكهولة ووصلت سن الشيخوخة ، ولا تقول بلغت سن الشيخوخة لعدم وجود مرحلة من عمر الإنسان بعدها ، أما الكبر فلا يعني بالضرورة الشيخوخة وإن صح القول فالكبر مرحلة قبل الشيخوخة ، لهذا يصح معها بلغ ، ولا يصح وصل إلا مع الشيخوخة ، وقد ميز القرآن بينهما ، فقال في سورة مريم ﴿ **قد بلغت من الكبر عتيا** ﴾ 99 ، وقال في هود : ﴿ **قالت يا ويلتي أألد وأنا عجوز وهذا بعلي شيخا** ﴾ 100 ، وقال في يوسف : ﴿ **إن له أبا شيخا** ﴾ 101 وقال في القصص : ﴿ **وأبونا شيخ كبير** ﴾102، لذا نقول : وصلت ، وعليه فكل وصول بلوغ ، ومن هنا فقد أحكمت المفردة في هذه الآية بقوله ﴿ **فإذا بلغن أجلهن﴾** 103 ، ولو قال (وصلن أجلهن) لظن أنه الأجل ، وعليه فلا ترادف بين المفردتين ، وإن بدا التقارب بينهما . قال أبو هلال العسكري : << الفرق بين الإبلاغ ، والإيصال أن الإبلاغ أشد اقتضاء للمنتهى إليه من الإيصال لأنه يقتضي بلوغ فهمه وعقله

كالبلاغة التي تصل إلى القلب ، وقيل الإبلاغ اختصار الشيء على جهة الانتهاء ، ومنه قولـــه تعـــالى : **﴿ثم أبلغه مأمنه﴾ 104 >>105 .**

*** ﴿ يئس ﴾ :**

قال الجوهري : << اليأس القنوط ، وقد يئس من الشيء ييأس ، وفيه لغة أخرى : يئس ييـــأس بالكسر فيهما ، وهو شاذ ، ورجل يئوس ، ويئس أيضا بمعنى علم ... ومنه قوله تعالى : **﴿أفلم ييـــأس الذين آمنوا﴾ 106** ، و أيسه فلان من كذا فاستيأس مني بمعنى آيس >> 107 .

وقال أحمد بن فارس : << الياء والهمزة والسين كلمتـــان : إحداهما اليأس : قطع الرجاء ، ويقـــال : إنه ليست (ياء) في صدر الكلمة بعدها همزة إلا هذه ، يقال منه : يئس ، ييأس وييئس على يفعل ويفعل ، والكلمة الأخرى : ألم تيأس ، ألم تعلم وقالوا في قوله تعالى : **﴿ أفلم ييأس الذين آمنوا﴾ 108** أي أفلـــم يعلم . >>109 . وقال الراغب الأصفهاني : << اليأس : انتفاء الطمع ، قال يئـــس واســـتيأس مثـــل عجـــب واستعجب، وسخر و استسخر **﴿ حتى إذا استيأس الرسل ... ﴾ 110 ،﴿وقد يئسوا من الآخـــرة كما يئس الكفار من أصحاب القبور﴾ 111 >>112 .**

ومنه نعلم أن اليأس في الأصل هو قطع الرجاء وانتقاء الطمع ، وهـــو لا يعنـــي بـــالضرورة القنوط، لأن القنوط كما يقول الراغب الأصفهاني : << هو اليأس من الخير ، يقال قنط يقنط قنوطـــا ، وقنط يقنط ، قال تعالى : **﴿ ولاتكن من القانطين﴾ 113** ، وقال : **﴿ ومن يقنط مـــن رحمـــة ربـــه إلا الضالون﴾ 114**، وقال : **﴿ وإن مسه الشر فيئوس قنوط﴾ 115 >>116**، وأنظر بتدقيق أنـــه لمـــا كـــان المعنيان متمايزين جمعهما القرآن في آية واحدة **﴿ فيئوس قنـــــوط﴾** ، فاليأس هو قطع الرجاء عامـــة ، أما القنوط فهو قطع الرجاء من الخير ذاته . فالأول أعم والثاني أخص ، ومنـــه فـــلا تـــرادف بيـــن المصطلحين .

• ﴿ ارتبتـــم ﴾ :

قال الجوهري : << الريب : الشك ، والريب ما رأيك من أمر والاسم الريبة بالكســـر وهـــي التهمة والشك ، ورابني فلان ، إذا رأيت منه ما يريبك وتكرهه ... وارتاب فيه أي شك >>117. وقـــال الراغب الأصفهاني : << يقال : رابني كذا وأرابني ، فالريب أن تتوهم بالشيء أمرا ما فينكشـــف عمـــا تتوهمه ، قال تعالى : **﴿ ياأيها الناس إن كنتم في ريب من البعث﴾ 118** ، **﴿في ريب مما أنزلنا علـــى عبدنا﴾ 119** ، تنبيها ألا ريب فيه ، وقوله **﴿ ريب المنون﴾ 120** سماه ريبا لا أنه مشكك في كونه بل مـــن

حيث تشك في وقت حصوله ، فالإنسان أبدا في ريب المنون من جهة وقته لا من جهة كونه وعلى هذا قال الشاعر : الناس قد علموا أن لا بقاء لهم *** لو أنهم علموا مقدار ما علموا .

والارتياب يجري مجرى الإرابة قال تعالى : ﴿ **أم ارتابوا أم يخافون**﴾ 121 ، ﴿ **تربصتم وارتبتم**﴾ 122، و نفى عن المؤمنين الارتياب فقال : ﴿ **ولا يرتاب الذين أوتوا الكتاب والمؤمنون**﴾ 123 وقال : ﴿**ثم لم يرتابوا**﴾ 124 ، وريب الدهر صروفه ، وإنما قيل ريب لما يتوهم فيه من المكر والريبة اسم من الريب ، قال : ﴿ **بنوا ريبة في قلوبهم**﴾ 125 ، أي تدل على دعل وقلة يقين >>126. وقال أحمد بن فارس : << الراء والياء والباء أصل يدل على شك أو شك وخوف ، فالريب: الشك ، قال تعالى : ﴿ **ألم ذلك الكتاب لا ريب فيه**﴾ 127 أي لاشك ، قال الشاعر :

فقالوا تركنا القوم قد حصروا به *** فلا ريب أن قد كان ثم لحيم .

والريب : ما رأيك من أمر ، نقول : رابني هذا الأمر ، إذا أدخل عليك شكا وخوفا ... أما قول الشاعر :

قضينا من تهامة كل ريب *** ومكة ثم أجممنا السيوفا .

فيقال : إن الريب الحاجة ، وهذا ليس ببعيد ، لأن طالب الحاجة شاك على ما به من خوف الفوت>>128 . والسؤال : هل الريب هو الشك ؟ والجواب برأيي لا (بالنفي) ، وذلك لأن الشك كما يقول الراغب الأصفهاني : << الشك هو اعتدال النقيضين عند الإنسان وتساويهما ، وذلك قد يكون لوجود إمارتين متساويتين عند النقيضين أو لعدم الأمارة فيهما ، والشك ربما كان في جنسه من أي جنس هو ؟ وربما كان في بعض صفاته وربما كان في الغرض الذي لأجله أوجد ، والشك ضرب من الجهل ، وهو أخص منه ، لأن الجهل قد يكون عدم العلم بالنقيضين رأسا ، فكل شك جهل وليس كل جهل شكا ، قال تعالى : ﴿ **لفي شك مريب**﴾ 129 ، ﴿ **بل هم في شك يلعبون**﴾ 130 واشتقاقه إما شككت الشيء: أي خرقته ، قال الشاعر : وشككت بالمح الأصم ثيابه *** ليس الكريم على القنا بمحرم .

فكان الشك الخرق في الشيء ، وكونه بحيث لا يجد الرأي مستقرا يثبت فيه ويعتمد عليه ، ويصح أن يكون مستعارا من الشك ، وهو لصوق العضد بالجنب ، وذلك أن يتلاصق النقيضان ، فلا مدخل للفهم والرأي لتخلل ما بينهما ، ويشهد لهذا قولهم التبس الأمر واختلط وأشكل ونحو ذلك من الاستعارات . >>131 . ومن هذا الذي عرض نلحظ أن الارتياب هو توهم بالشيء أمرا ما فينكشف عما تتوهمه ، والشك هو اعتدال النقيضين عند الإنسان وتساويهما ، وذلك لوجود إمارتين متساويتين عند النقيضين أو عند الإمارة فيهما ، يقول أبو هلال العسكري : << إن الارتياب شك مع تهمة ، ولا شاهد أنك تقول : إني شاك اليوم في المطر ، ولايجوز أن تقول : إني مرتاب بفلان إذا شككت في أمره

واتهمته >>132 ، وتمييز القرآن الكريم بينهما في الاستعمال يوحي بتمايز الدلالتين ، وعليه فلا ترادف بين المصطلحين ، وإن بدت الفروق دقيقة جدا .

*** ﴿ المحيض ﴾ :**

قال الجوهري : << حاضت المرأة ، تحيض حيضا ، فهي حائض و الحيضة مرة واحدة ، والحيضة بالكسر الاسم والجمع الحيض ، والحيضة ، الخرقة التي تستنفر بها المرأة ، قال الشاعر: (ليتني كنت حيضة ملقاة) ... وكذلك المحيضة والجمع المحائض ... وحاضت السمرة حيضا ، أي شجرة يسيل منها شيئ كالدم والحيض يطلق على الدم الذي يخرج من الرحم في دورات منتظمة كل شهر تقريبا وهو ما يسمى بالطمث >>133 . وقال الراغب الأصفهاني : << الحيض الدم الخارج من الرحم على وصف مخصوص في وقت مخصوص ، والمحيض ، الحيض ، ووقت الحيض وموضعه على أن المصدر في هذا النحو من الفعل يجيئ على مفعل نحو معاش من الفعل يجيئ على مفعل ، نحو معاش ومعاد ، وقول الشاعر: (لا يستطيع بها القراد مقيلا) أي مكانا للقيلولة ، وإن كان قد قيل هو مصدر ، ويقال مآتي برك : مكيل و مكال >>134 . وقال أحمد بن فارس : << الحاء والياء والضاد لكلمة واحدة ، يقال حاضت السمرة إذا خرج منها ماء أحمر ، ولذلك سميت النفساء : حائضا تشبيها لدمها بذلك الماء >>135 . وجاء في القاموس الفقهي : الحيض سيلان الدم من الحائض ، وهو الدم الذي يسيل من رحم المرأة ، في أيام معدودة كل شهر ، وفي الشرع : عبارة عن الدم الذي ينفضه رحم امرأة بالغة سليمة من الداء و الضغر ، وشرعا : دم جبلة يخرج من أقصى رحم المرأة في أوقات مخصوصة، وفي القرآن : ﴿ **يسألونك عن المحيض قل هو أذى ...** ﴾ **136** ، المحيض : محيض ، والمحيض : مكان الحيض : هو نفس الفرج . قال الإمام النووي : عن القولين الآخرين هما غلط ، لأن الله تعالى قال : ﴿ **هو أذى**﴾ والفرج والزمان لا يوصيان بذلك ، وفي حديث أم سلمة : سألت النبي ﷺ عن غسل المحيض ، أي الدم ؟137.

ومن هذا العرض الموجز دلالة كلمة المحيض اللغوية يتبين أن المحيض غير الحيض ، أي المحيض هنا جامع للحيض وزمن الحيض ومكانه ، كما تقول : مقيل لمكان القيلولة ، والحيض في الأصل ليس دما فاسدا ، ولو كان كذلك لوجب التعبير بصيغة أخرى ، إنما الأصل في دلالته ماء أحمر لذلك سميت النفساء حائضا تشبيها لدمها بذلك الماء ، وفرق جلي بين قولنا (ماء أحمر) و (دم فاسد) ، ومن هنا فلا ترادف بين (حيض) و (محيض) وكذلك بين (حيض) و(دم) وهنا يجب التمييز الدقيق في تحديد الدلالة بإحكام .

* ﴿ الأحمال ﴾ :

قال الجوهري : << حملت الشيء على ظهري أحمله حملا ومنه قوله تعالى : ﴿ **فإنه يحمل يوم القيامة وزرا خالدين فيه ، وساء لهم يوم القيامة حملا**﴾ **138** ، أي وزرا وحملت المرأة والشجرة حملا ، ومنه قوله تعالى : ﴿ **حملت حملا خفيفا** ﴾ **139** . قال ابن السكيت : الحمل ما كان في البطن أو على رأس الشجر ، ويقال : امرأة حامل وحاملة ، إذا كانت حبلى ، فمن قال : حامل قال هذا نعت لايكون للإناث ، ومن قال حاملة بناه على حملت فهي حاملة >>140 . وقال أحمد بن فارس : <<الحاء والميم واللام أصل واحد يدل على إقلال الشيء ، يقال : حملت الشيء أحمله حملا ، والحمل ما كان في بطن أو على ظهر أو على رأس شجرة . يقال : المرأة حامل وحاملة ، فمن قال حامل قال : هذا نعت لا يكون إلا للإناث ، ومن قال : حاملة : بناه على حملت فهي حاملة ، قال :

تمخضت المنون له بيوم*** أنى ولكل حاملة تمام.

والحمل : ما كان على ظهر أو رأس ، ولا حمالة : أن يحمل الرجل دية ثم يسعى عليها ، والضمان حمالة ، والمعنى واحد وهو قياس الباب ... والحمول : الهوادج كان فيها نساء أو لم تكن . وتحملت إذا تكلفت الشيء على مشقة ... والحمولة : الإبل تحمل عليها الأثقال ، كان عليها ثقل أو لم يكن . والحمولة : الإبل بأثقالها ، والأثقال : أنفسها حمولة ... و الحميل : ما حمله السيل من غثاء . >>141 . وقال الراغب الأصفهاني : << الحمل معنى واحد اعتبر في أشياء كثيرة فسوي بين لفظة في فعل وفرق بين كثير منها في مصادرها ، فقيل في الأثقال المحمولة في الظاهر كالشيء المحمول على الظهر حمل . وفي الأثقال المحمولة في الباطن حمل كالولد في البطن ، والماء في السحاب والثمرة في الشجرة تشبيها بحمل المرأة . قال تعالى : ﴿ **وإن تدع مثقلة إلى حملها لا يحمل منه شيء** ﴾ **142** ، يقال : حملت الثقل والرسالة والوزر حملا ، قال تعالى : ﴿ **وليحملن أثقالهم وأثقالا مع أثقالهم**﴾ **143** ، وقال : ﴿ **وما هم بحاملين من خطاياهم من شيء** ﴾ **144**، وقال : ﴿ **ولا على الذين إذا ما أتوك لتحملهم ، قلت لا أجد ما أحملكم عليه ...** ﴾ **145** ، وقال : ﴿**ليحملوا أوزارهم كاملة يوم القيامة**﴾ **146** ، وقال : ﴿ **مثل الذين حملوا التوراة ثم لم يحملوها ...**﴾ **147**، أي كلفوا أن يتحملوها، أي يقوموا بحقها فلم يحملوها ... وقوله : ﴿**وحملت الأرض والجبال**﴾ **148** ، وحملت المرأة : حبلت ، وكذا حملت الشجرة ، يقال : حمل وأحمال ، قال تعالى : ﴿ **و أولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن**﴾ **149** ، ﴿ **حملت حملا خفيفا فمرت به**﴾ **150**، ﴿ **حملته أمه كرها ووضعته كرها ، وحمله وفصاله ثلاثون شهرا** ﴾ **151** . والأصل في ذلك الحمل على الظهر ، فاستعير للحبل بدلالة قولهم وسقت الناقة إذا حملت ، وأصل الوسق الحمل المحمول

على ظهر البعير ، وقيل المحمولة لما يحمل عليه كالقتوبة والركوبة ، والحمولة لما يحمل ، ولا حمل للمحمول . وقوله تعالى : ﴿ **فالحاملات وقرا**﴾ **152** ، والحميل هو السحاب كثير الماء لكونه حاملا للملء ، والحميل ما يحمله السيل ، والغريب تشبيها بالسيل والولد في البطن >>153 .

وقال ابن منظور : << حمل الشيء يحمله حملا ، حملانا فهو محمول وحميل واحتمله، وقول النابغة : (فحملت بره –واحتملت فجار) . عبر عن البرة بالحمل ، وعن الفجرة بالاحتمال، لأن حمل البرة بالإضافة إلى احتمال الفجرة أمر يسير ومستصغر ، ومثله قوله تعالى : ﴿ **لها ما كسبت وعليه ما اكتسبت** ﴾ **154** .... وقال ابن سيده : إنما حمل في معنى الثقل ، ولذلك عداه بالباء. ألا تراه قال بعد هذا : (بأثقل مما كنت حملت خالدا) ، وقوله : ﴿ **وكأين من دآبة لا تحمل رزقها**﴾ **155**، قال: معناه وكم من دابة لا تدخر رزقها إنما تصبح فيرزقها الله . والحمل ما حمل ، والجمع أحمال ، وحمله على الدابة يحمله حملا . والحملان ما يحمل عليه من الدواب والهبة خاصة . وفي التنزيل : ﴿ **وأولات الأحمال أجلهن**﴾ **156** ، وحملت المرأة والشجرة : تحمل حملا : علقت ، وفي التنزيل : ﴿ **حملت حملا خفيفا** ﴾ **157** . قال ابن جنيب : حملته ولا يقال حملت به إلا أنه كثر حملت المرأة بولدها ... وفي التنزيل : ﴿ **حملته أمه كرها** ﴾ **158** ، وكأنه إنما جاز حملت به ، كما كان في معنى علقت به ... >>159 .

ومن هذا الذي عرضنا نخلص إلى الدلالة الأصلية لكلمة (حمل) ، وهي : إقلال الشيء فيقال حملت الشيء أحمله حملا ، والحمل ما كان في البطن أو على رأس شجرة ، ويأتي حمل بمعنى ثقل . فكأنك تلحظ مدلول الحمل ، ثقل مربوط بولادة ، فالمرأة تكون مثقلة بحملها ثم تلد ، والشجرة تكون مثقلة بثمرها ثم يجنى . لذلك حقت حمل بالمرأة في بطنها ، والشجرة في رأسها والناقة على ظهرها وهي دقيقة حيث لا تقوى على حمل دلالتها كلمة (ثقل) ، لأنها تحمل دلالة العموم ، فقد يثقل الإنسان والحيوان وغيرهما بأنواع كثيرة تحدث المشقة ، لذلك فهي عامة . وما شاع من خطأ استعمال كلمة (حمل) في قولك : يحمل محفظة أو كراسة أو دراهم فهو لحن فاحش، والأصل يمسك . إذ الحمل لا يكون باليد إنما في البطن ﴿ **حملته أمه**﴾ **160** ، أو على الظهر : ﴿**ليحملوا أوزارهم**﴾ **161** ، أو على رأس شجرة ﴿**وما تحمل من ثمرات**﴾ **162** . ومن هذا فالحمل هو ثقل في البطن أو ثقل على الظهر ، وعليه فالحمل يرتبط دائما بالثقل ، والمسك لا يكون إلا باليد ، وهو ليس مربوطا بالثقل على الدوام ، ومن هنا علمت الدقة في الدلالة والإحكام في الاستعمال ، وعليه فلا ترادف بين المصطلحين .

* ﴿ يضعن ﴾ :

قال الجوهري : << الموضع : المكان ، والموضع أيضا مصدر قولك وضعت الشيء من يدي وضعا ، ووضعت المرأة خمارها ، وامرأة واضع أي لا خمار عليها ، ووضعت المرأة وضعا بالفتح أي ولدت ، ووضعت وضعا بالضم ، أي حملت في آخر ظهرها من قبل الحيضة فهي واضع >>163 .
وقال أحمد بن فارس : << الواو والضاد والعين أصل واحد يدل على الخفض للشيء وحطه ، ووضعته بالأرض وضعا ، ووضعت المرأة ولدها ، ووضع في تجارته يوضع : خسر ، و الوضائع : قوم ينقلون من أرض إلى أرض يسكنون بها >>164 .

والسؤال : هل (وضع) ترادف (حط) و(خفض) ؟ . وقال الراغب الأصفهاني : << الوضع أعم من الحط ، ومنه الموضع ، قال : ﴿ **يحرفون الكلم من بعد مواضعه**﴾ **165** ، ويقال ذلك في الحمل والحمل ، ويقال : وضعت الحمل فهو موضوع ، قال تعالى : ﴿ **وأكواب موضوعة** ﴾ **166** ، ﴿**والأرض وضعها للأنام**﴾ **167** ، فهذا الوضع عبارة عن الإيجاد ولخلق ، ووضعت المرأة الحمل، وضعا : قال : ﴿ **فلما وضعتها قالت رب إني وضعتها أنثى ، والله أعلم بما وضعت**﴾ **168** >>**169** .
وقال أحمد بن فارس : << الحاء والطاء والهمزة ، اصل منقاس ، وهو تضامن الشيء وسقوطه، يقال : خطأت الرجل بالأرض ، ضربته ، والخطيئة : الرجل القصير ، والخطي من الرجال مثل (فعيل) : الرذال ... >>170 . وقال الراغب الأصفهاني : << الحط : أنزل الشيء من علو ، وقد حطت الرحل وجارية محطوطة المتنين ، و قوله تعالى : ﴿ **وقولوا حطة**﴾ **171** ، كلمة أمر بها بني اسرائيل ومعناه حط عنا ذنوبنا ، وقيل معناه : قولوا صوابا >>172 ، وقال أيضا : <<الخفض ضد الرفع والخفض : الدعة والسير اللين ، ﴿ **واخفض لهما جناح الذل** ﴾ **173** ، فهو حث على تليين الجانب ، والانقياد كأنه ضد قوله : ﴿ **ألا تعلوا علي**﴾ **174** ، وفي صفة القيامة ﴿ **خافظة رافعة**﴾ **175** ، أي تضع قوما وترفع آخرين ... >>176 .

ومن هذا العرض الموجز المبين لدلالة (الوضع) اللغوية نتبين دقة المصطلح وإحكام استعماله ، ذلك أن الوضع يقال في الحمل ، وهو إخراج الجنين من البطن والحط : هو إنزال الشيي من علو ، والخفض ضد الرفع ﴿ **خافظة رافعة**﴾ **177** ، حتى وإن ظهر تشابه في حركة الحدث من علو إلى أسفل ، إلا أن الفروق ظاهرة بينهما ، والخصوصية متميزة في كل مفردة ، وعليه فما يظن من المترادفات هو من المتباينات .

* ﴿ يسرا ﴾ :

قال الجوهري : << اليسر نقيض العسر ، وكذلك اليسر والميسور ضد المعسور وقد يسره الله لليسرى ، أي رخصه لها ، ويقال يسرت الغنم إذا كثرت ألبانها ونسلها ، ويسر لفلان الخروج ، واستيسر له بمعنى واحد أي تهيأ >>178 . وقد لا نوافق الجوهري تيسر واستيسر ، بمعنى واحد ، وقد أشرنا إلى الفروق الدقيقة بينهما في آية الحج السابقة في العبادات في قوله تعالى : ﴿ **فما استيسر من الهدى** ﴾ هذا من جهة ومن جهة ثانية إن مبدأ رفض الترادف لا يقر بذلك قطعا . وقال أحمد بن فارس : << الياء والسين والراء أصلان يدل أحدهما على انفتاح شيء وخفته ، والآخر على عضو من الأعضاء، فالأول : اليسر ضد العسر، و اليسرات القوائم الخفاف ، ويقال فرس حسن اليسور : أي حسن نقل القوائم ، ويقال : رجل يسر ويسر أي حسن الانقياد وتيسر الشيء واستيسر ويسر ... >>179 . وقال الراغب الأصفهاني : << اليسر ضد العسر ، قال تعالى : ﴿ **يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر** ﴾ **180** ، ﴿ **سيجعل الله بعد عسر يسرا** ﴾ **181** ، وتيسر كذا ، واستيسر أي تسهل ﴿**فما استيسر من الهدى**﴾ **182** ، ومنه أيسرت المرأة وتيسرت في كذا ، أي سهلته وهيأته ، قال تعالى : ﴿ **ولقد يسرنا القرآن للذكر** ﴾ **183** واليسرى : السهل ، واليسر الميسور السهل >>184.

ولنا بعد هذا أن نتساءل هل سهل تعني يسر ؟؟

وقال الراغب الأصفهاني : السهل ضد الحزن ، وجمعه سهول ، قال : ﴿ **من سهولها قصورا** ﴾ **185** ، وأسهل حصل في السهل ، ورجل سهلي منسوب إلى السهل ، ونهر سهل ، ورجل سهل ، ورجل سهل الخلق ، وحسن الخلق ، و سهيل : نجم >>186 . وقال ابن منظور : << السهل : نقيض الحزن والنسبة إليه سهلي ، ونهر سهل ذو سهلة والسهولة: ضد الحزونة ، وقد سهل الموضع بالضم ، ابن سيدة : كل شيء إلى اللين ، وقلة الخشونة ، والنسب إليه : سهلة، وقد سهل سهولة وسهله : صيره سهلا ، وفي الدعاء سهل الله عليك الأمر ، أي حمل مؤنته عنك ، وخفف عليك ، والسهل من الأرض تقيض الحزن ، وهو من الأسماء أجريت مجرى الظروف ، والجمع سهول >>187 .

ومن هذا العرض نرى أن نقيض يسر هو عسر ، ونقيض سهل هو حزن ، والسهل كل شيئ إلى الليـــن ، وقلة الخشونة ، بينما يسر ، فهو يدل على انفتاح شيء وخفته ومنه أن كلمة يسر : عامة ومتعلقة بما هو معنوي أكثر ، بينما سهل هي أخص وأعلق بالطريق ، فنقول : طريق سهل : أي لين ويسر فيه ﴿ **سهل الله له طريقا إلى الجنة** ﴾ **188** ، ومن هنا فلا ترادف بين الكلمتين لو استوعبت دلالتهما الأصلية وأحكم استعمالهما .

* ﴿ تضاروهن ﴾ :

قال الجوهري : << الضر خلاف النفع ، وقد ضره وضاره بمعنى والاسم الضرر ، وضرة المرأة امرأة زوجها ، والضير بالكسر ، تزوج المرأة على ضره ، يقال نكحت فلانة على ضر أي على امرأة كانت قبلها ، وحكى أبو عبد الله الطوال : تزوجت المرأة على ضر بالكسر والضم ، والبأساء والضراء الشدة مؤنثان من غير تذكير والضر بالضم : الهزال وسوء الحال ، والمضرة خلاف المنفعة ، والضرار المضارة ، ومكان ذو ضرار أي ضيق >>189 . قال أحمد بن فارس : << الضاد والراء ثلاثة أصول : الأول خلاف النفع ، والثاني اجتماع الشيء ، والثالث القوة ، فالأول الضر : ضد النفع ، ويقال : ضره يضره ضرا ، ثم يحمل على هذا كله ما جانسه أو قاربه ، فالضر " الهزال ، والضر : تزوج المرأة على ضرة ، يقال : نكحت فلانة على ضر أي امرأة كانت قبلها ... والضرير : المضارة : وأكثر ما يستعمل في الغيرة ، يقال ما أشد ضريره عليها ...>>190 . وقال الراغب الأصفهاني : <<الضر وسوء الحال إما في نفسه لقة العلم والفضل والعفة وإما في بدنه لعدم جارحة ونقص ، وإما في حالة ظاهرة من قلة مال وجاه ، وقوله : **﴿ فكشفنا ما به من ضر﴾ 191** ، فهو محمل لثلاثتها ، يقال : ضره ضرا ، جلب إليه ضرا ... والضرر المضار وقد ضارته ، قال : **﴿ ولا تضآروهن﴾ 192** ، وقال : **﴿ولا يضآر كاتب ولا شهيد﴾ 193** ، يجوز أن يكون مسندا إلى الفاعل كأنه قال : لا يضار ، وأن يكون مفعولا أي لا يضار بأن يشغل عن ضيعته ومعاشه باستدعاء شهادته ، **﴿ لا تضآر والدة بولدها﴾ 194** ... والضرة : أصلها الغفلة التي تضر وسمي المرأتان تحت رجل واحد كل واحدة منهما ضرة لاعتقادهم أنها تضر بالمرأة الأخرى ... والأضرار حمل الإنسان على ما يضره ، و هو في التعارف حمله على أمر يكرهه >>195 . وقال ابن منظور في أسماء الله تعالى (النافع والضار) : << وهو الذي ينفع من يشاء من خلقه ويضره حيث هو خالق الأشياء كلها شرها ونفعها وضرها . الضر والضر : لغتان ضد النفع ، والضر المصدر والضر الاسم ، وقيل هما لغتان : الشهد والشهد ... فإذا جمعت بين الضر والنفع فتحت الضاد ، وإذا أفردت الضر ضممت الضاد ، إذا لم تجعله مصدرا لقوله : ضررت ضرا هكذا يستعمله العرب ، أبو الدقيش : الضر ضد النفع ، والضر بالضم : الهزال وسوء الحال ، **﴿فإذا مس الإنسان ضر دعانا ﴾ 196** ، فكل ما كان من سوء الحال وفقر أو شدة في بدن ، فهو ضر ، وما كان ضدا للنفع فهو ضر . وقوله : **﴿ لا يضركم كيدهم شيئا﴾ 197** ، من الضرر ، وهو ضد النفع ، والضرار فعال من الضر ، أي لا يجازيه على إضراره بإدخال الضرر عليه، والضرر فعل الواحد ، والضرار فعل الاثنين ، و الضرر ابتداء الفعل ، والضرار الجزاء عليه ، وقيل

الضرار ما تضر به صاحبك وتنتفع أنت به، والضرار أن تضره من غير أن تنتفع ، وقيل هما بمعنى وتكرارها للتأكيد >>198 والسؤال بعد هذا هل الضرر هو الأذى ؟ .

قال أحمد بن فارس : << الهمزة والذال والياء أصل واحد ، وهو الشيء تكرهه وتقر عليه ، تقول : آذيت فلانا أوذية ، ويقال بعير إذ ، وناقة أذية إذا كان لا يقر في مكان من غير وجع وكأنه يأذى بمكانه >>199 . وقال الراغب الأصفهاني : << الأذى ما يصل إلى الحيوان من الضرر إما في نفسه أو جسمه أو تبعاته دنيويا كان أو أخرويا ، قال تعالى : ﴿ **ولا تبطلوا صدقاتكم بالمن والأذى**﴾ 200 ، وقوله : ﴿**فآذوهما**﴾ 201 ، إشارة إلى الضرب ، ومنه قوله : ﴿**والذين يؤذون رسول الله لهم عذاب أليم**﴾ 202 ، وقوله : ﴿ **يسألونك عن المحيض قل هو أذى**﴾ 203 ، فسمي ذلك أذى باعتبار الشرع ، وباعتبار الطب على حسب ما يذكره أصحاب هذه الصناعة ، يقال : آذيته ، أوذية إيذاء ، وأذية وأذى ، ومنه الآذي وهو الموج المؤذي لركاب البحر >>204 .

ومن هنا نخلص إلى القول بأن الضر هو خلاف النفع ، لذا قال تعالى : ﴿**ولا تضآروهن لتضيقوا عليهن وإن كن أولات حمل فأنفقوا عليهن**﴾ 205 ، والآية التي قبلها ﴿ **وأسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم**﴾ 206 . وكلا الآيتين إشارة صريحة إلى النفع ، وعدم النفع للزوجة هو ضر بها ، وقيل : الضرر ما تضربه صاحبك وتنتفع أنت به ، والضرار أن تضره من غير أن تنتفع ، هذا عن الضر والضرر ، في الإطار العام أما الخاص ونعني به المعاشرة الزوجية ، فالدلالة المقصودة من الضر في الآية بالتدقيق هي من ضرة المرأة : أي امرأة زوجها تقول : نكحت فلانة على ضر أي امرأة كانت قبلها ، وسياق الآية يشفع هذا الرأي ويدعمه وفي هذا ضر وعدم نفع وتضييق على الزوجة وإذهاب لبعض ما أتيتموهن ... الخ ، والضر هنا لا يعني الأذى ذلك أن الأذى -برأينا- هو الأذى فهو ما يصل الإنسان أو الحيوان من ضرر ، إما في نفسه أو جسمه أو تبعاته ، والضر أكبر وأعظم من الأذى حجما وأثرا زمنا ، فما كان حجمه كبيرا وأثره جليلا وزمنه طويلا سمي ضرا وضررا ، لقوله : ﴿ **إني مسني الضر**﴾ 207 ، أما الأذى فهو أقل حجما وزمنا وأثرا ومنه قوله : ﴿ **قالوا أوذينا من قبل أن تأتينا ومن بعد ما جئتنا**﴾ 208 ، وقد ميز القرآن بين المصطلحين في الاستعمال في كثير من المواطن ، وفي ذلك دلالة على عدم الترادف بينهما .

*** ﴿ فأنفقوا ﴾ :**

قال الجوهري : << نفقت الدابة تنفق نفوقا ، أي ماتت ونفق البيع نفاقا بالفتح ، أي راج ، والنفاق : فعل المنافق ، والنفاق جمع النفقة من الدراهم ، يقال نفقت فاق القوم : أي فتيت ، ونفق الزاد

ينفق نفقا أي نفذ ، وأنفق الرجل : أي أفتقر وهدر ماله ، ومنه قولـــه تعـــالى : ﴿**إذا لأمســكتم خشــية الإنفاق** ﴾ **209** ، وقد أنفقت الدراهم من النفقة ... >>210 . وقال أحمد بن فارس : << النـــون والفـــاء والقاف أصلان صحيحان يدل أحدهما على انقطاع الشيء وذهابه ، والآخر على إخفاء شيئ وإغماضـــه ، ومتى حصل الكلام فيهما تقاربا ، فالأول : نفقت الدابة نفوقا : ماتت ، ونفق الشعر نفاقا ، وذلـــك أنـــه يمضي فلا يكسد ولا يقف ، وأنفقوا نفقت سوقهم، والنفقة لأنها تمضي لوجهها ، ونفق : في ... وانفـــق الرجل : افتقر : أي ذهب ما عنده ، قال ابن الأعرابي : ﴿ **وإذن لأمســكتم خشــية الإنفــاق**﴾ **211** ، وفرس نفق الجري ، أي سريع انقطاع الجري ، والأصل الآخر : النفق : سرب في الأرض له مخلـــص إلى مكان ... والنفق : المسلك النافذ الذي ويمكن الخروج منه . >>212 . وقال الراغب الأصفـــهاني : << نفق الشيء : مضى ونفذ ، ينفق إما بالبيع نحو : نفق البيع نفاقا ، ومنه نفاق الأيم ، ونفق القـــوم إذا نفق سوقهم، وإما بالموت نحو نفقت الدابة نفوقا ، وإما بالفناء نحو نفقت الدراهم تنفق وأنفقتها ، والإنفاق قد يكون في المال وفي غيره ، وقد يكون واجبا وتطوعا ، قال تعالى : ﴿ **وأنفقوا في سبيل الله**﴾ **213** ، ﴿**وأنفقوا مما رزقناكم** ﴾ **214** ، والنفقة اسم لما ينفق ، قال تعالى : ﴿ **وما أنفقتم من نفقة**﴾ **215** ، والنفق : الطريق النافـــذ والسرب في الأرض النافذ فيه ، قال تعالى : ﴿ **فإن استطعت أن تبتـــغي نفقـــا فـــي الأرض** ﴾ **216** ، ومنه نافقاء اليربوع ، وقد نافق اليربوع ، وقد نافق اليربوع ونفق ، ومنه النفاق وهـــو الدخول فـــي الشرع من باب والخروج عنه من باب ، وعلى ذلك نبه بقولـــه : ﴿ **إن المنـــافقين هـــم الفاسقون**﴾ **217** ، أي الخارجون من الشرع >> 218 .

ومن هنا فالنفقة هي مضي ونفاذ لمال أو شيئ آخر ، فكأن النافق يذهب ماله ، ويقطعـــه عـــن نفسه إلى الفقير ، حتى كأنه بنفقته هذه يذهب ما عنده أي كأنه يفتقر ، لذا كان ﷺ ينفـــق نفقـــة مـــن لا يخشى الفقر ، ومنه قوله في النفقة ردا على المنافقين ﴿ **فهو يخلفه وهو خير الرازقين** ﴾ **219** ، لذلـــك كانت النفقة كأنها مسلك نافذ يمكن الخروج منه ، وما يؤكد هذا قوله تعالى : ﴿ **لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون**﴾ **220** ، ومن هنا كانت النفقة الحقيقية صعبة على النفس ، ولا يقوى عليـــها إلا المتقـــون ، ونجد الفرق واضحا وواسعا بينهما وبين مايظن من أخواتها ترادفا كأعطى وتصدق والحقيقة غير ذلك .

قـــال الراغب الأصفهاني : << العطو التناول والمعاضاة والمناولة ، والإعطـــاء ، والإنالـــة : ﴿**حتـــى يعطوا الجزية عن يد وهو صاغرون**﴾ **221** ، واختصت الغطية والغطاء بالصلـــة ﴿ **هـــذا عطاؤنا**﴾ **222** يعطي من يشاء ، ﴿ **فإن أعطوا منها رضوا وإن لم يعطوا منها إذا هم يسخطون ...**﴾ **223**، وأعطـــى البعيـــر انقاد وأصله أن يعطي رأسه فلا يأتي ، وظبي عطوا وعاط رفع رأسه لتنـــاول الأوراق >>224.

وقال ابن منظور : << العطو : التناول : يقال منه : عطوت : أعطو ، وفي الحديث عن أبي هريرة : (أربى الربا عطو الرجل عرض أخيه بغير حق ، أن يتناوله الدم)225، وعطا الشيء وعطا إليه عطوا تناوله ، قال لا شاعر يصف ظبية : وتعطو السرير إذا فاتها *** بجيد ترى منه أسيلا وظبي عطو يتطاول إلى الشجر ليتناول منه ، وكذلك الجدي ... عطا بيده الإناء : تناوله : وهو محمول قبل أن يوضع على الأرض ... قال الأزهري : سمعت غير واحد من العرب يقول لراحلته إذا انفسح خطمه عن مخطمه : أعط ، فيعوج رأسه إلى راكبه فيعيد الخطم على مخطمه ... والعطاء : نول للرجل السمح ، والعطاء والعطية اسم لما يعطي ، والجمع عطايا ، وأعطية ، واعطيات جمع الجمع ... ورجل معطاء كثير العطاء والجمع معاط ...) 226.

وما نلاحظ من دلالة على المصطلح (العطو والعطاء) ، هو التناول ، وأعطى الشي ، وعطا إليه عطوا : تناوله ، ومن الصفة العموم إذ يحصل العطاء في كل شئ ومع كل واحد ، وقد يكون مقصدها تمليك الشيء للغير من دون حاجة ، ولا يتطلب العطاء اقتطاع الشيء عن النفس والوصول إلى درجة الفقر كما في النفقة ، وغالبا ما يكون مقام العطاء الجزاء ، أي أن صيغة المصطلح تستعمل في القرآن غالبا في الجزاء ، لقوله تعالى :﴿ **هذا عطاؤنا فامنن ...**﴾227 ، وقوله : ﴿**عطاء غير مجذوذ** ﴾ 228 ، فيه إشارة إلى عدم الانقطاع في العطاء . بينما النفقة هي عطاء مخصوص من مال أو غيره للفقير والعائل وفي سبيل الله ، يقتطع عادة من النفس ومما تحب ﴿ **لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون**﴾ 229، ويكون مقامه ، في حالة الأداء ، أي كأن النافق يذهب ماله ويقطعه عن نفسه إلى الفقير ، وسميت (بالنفقة) لأنها مسلك نافذ يمكن الخروج منه ، ونضيف إلى (النفقة) صفة الستر والخفاء كمثل ما يحمل النفق من معنى ، ولبروز هذه الصفة ، في النفقة نجد الصيغة القرآنية تقدم صفة السر على العلن والليل على النهار ، قال تعالى :﴿ **ينفقون أموالهم بالليل والنهار سرا وعلانية** ﴾ 230 ، وتؤكد هذه الصفة آية البقرة ﴿ **وإن تخفوها وتؤتوها الفقراء فهو خير لكم**﴾ 231 ، وبهذه الخصائص ، والمميزات يسعى القرآن الكريم إلى تحقيق وتحصيل الإخلاص من المنفقين ، وهي صفات قد تنعدم في العطاء ، لذا فالعطاء ليس هو النفقة ، وإن اشتركا في صفة المناولة ، وعليه فلا ترادف بينهما .

* ﴿ **فأتوهن** ﴾ :

قال الجوهري : << الإتيان المجيئ ، وقد أتيته أتيا وأتوته أتوة لغة فيه ... وتقول : أتيته على ذلك الأمر مواتاة إذا وافقته وطاوعته وآتاه إيتاء ، أي أعطاه وآتاه أيضا أي أتى به ومنه قوله تعالى : ﴿ **أتنا غداءنا** ﴾ 232 ، أي أئتنا به ... >>233 . وقال أحمد بن فارس : << ... والإيتاء

الإعطاء : تقول آتى يؤاتي إيتاء ، وتقول : هات : بمعنى آت أي فاعل ، فدخلت الهاء على الألف ، وتقول : تأتي لفلان أمره ، وقد أتاه الله تأتية ، ومنه قوله : ﴿ وتأتي له الدهر حتى جبر ﴾ >> 234 . وقال الراغب الأصفهاني : << الإتيان : مجيئ بسهولة ، ومنه قيل للسيل المار على وجهه أتى وأتاوي ... والإتيان يقال للمجيئ بالذات وبالأمر وبالتدبير ، ويقال : في الشر وفي الأعيان والأعراض ، نحو قوله تعالى : ﴿ **إن أتاكم عذاب الله أو أتتكم الساعة**﴾ 235 ، وقوله : ﴿ **أتى أمر الله**﴾236... ويقال : أتيته بكذا ، وآتيته بكذا : قال تعالى : ﴿**وأوتوا به متشابها**﴾ 237 ، وقال : ﴿**آتيناهم ملكا عظيما**﴾ 238 ، وكل موضع ذكر في وصف الكتاب (أتينا) فهو أبلغ من كل موضع ذكر فيه (أوتوا) ، لأن أوتوا قد يقال إذا أولي من لم يكن منه قبول، وآتيناهم يقال فيمن كان منه قبول ، ومنه : ﴿ **آتوني زبر الحديد** ﴾ 239 ، والإيتاء : الإعطاء ، وخص دفع الصدقة في القرآن الإيتاء نحو : ﴿**أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة**﴾ 240 >>241 . وقال ابن منظور : << الإتيان : المجيئ / أتيته أتيا وأتيا وإتيا وإتيانا و أتيانة ومأتاة : جئته ... والإيتاء : الإعطاء ، أتى يؤاتي إيتاء ، وآتاه إيتاء أي أعطاه ، ويقال لفلان أتو أي عطاء ، وآتاه الشيء أي أعطاه إياه وفي التنزيل : ﴿ **أوتيت من كل شيء**﴾ 242>>243 .

قال الأستاذ عبد الفتاح لاشين : << ونحو ذلك (الإعطاء والإيتاء) ، فالإيتاء أقوى من الإعطاء في إثبات مفعوله لأن العطاء له فعل مطاوع ، تقول أعطاني فعطوت ، و لا يقال في (الإيتاء) أتاني فأتيت ، وإنما يقال : آتاني فأخذت ، والفعل الذي له فعل مطاوع أضعف في إثبات مفعوله من الذي لا مطاوع له ، لأنك تقول : قطعته فانقطع ، فتدل على أن فعل الفاعل كان موقوفا على قبول في المحل ، ولولاه ما ثبت المفعول ، ولهذا يصح ، قطعته فما انقطع ، ولايصح فيما لامطاوع له ذلك ، فلا يجوز (ضربته فانضرب) أو (فما انضرب) و (لا قتلته فانقتل) أو (فما انقتل) ، لأن هذه أفعال إذا صدرت من الفاعل ثبت لها المفعول ، في المحل ، وبناء على هذا فالإيتاء أقوى من الإعطاء ، وهذا المعنى مراعى في القرآن الكريم . في الإيتاء قال الله تعالى : ﴿ **تؤتي الملك من تشاء**﴾ 244 ، لأن الملك شيء عظيم لا يعطيه إلا من له قوة ، وقال : ﴿ **يؤتي الحكمة من يشاء**﴾ 245، ﴿ **ولقد آتيناك سبعا من المثاني ، والقرآن العظيم** ﴾ 246 ، وذلك لعظم القرآن وقوة شأنه .

أما الإعطاء فقال : ﴿ **إنا أعطيناك الكوثر**﴾ 247 ، لأن الكوثر مورد في الوقت مرتحل عنه قريبا إلى منازل العز في الجنة ، فعبر عنه بالإعطاء لأنه يترك عن قرب ، وينتقل إلى ما هو أعظم منه، وكذلك قوله تعالى : ﴿ **ولسوف يعطيك ربك فترضى**﴾ 248 بما فيه من تكرر الإعطاء والزيادة إلى أن

يرضى كل الرضا وهو مفسر أيضا بالشفاعة ، وهي نظير الكوثر في الانتقال بعد قضاء الحاجة منه >>249 .

ومن هذا نلحظ خصوصية دلالة الإيتاء : إذ غالبا ما تلحق بالأمور المعنوية كالرسالة والحكم والحكم، ﴿ **وآتيناه الحكمة وفصل الخطاب**﴾ **250** ، وغالبا ما يكون مقامها إما تكليفا أو امتحانا ، فإيتاء الزكاة وإيتاء الحكمة للرسل هو من باب التكليف ، وإيتاء قارون المال هو من باب الامتحان ، ضف إلى ذلك أن جنس المأتي هو من خصائص الله تعالى ، والإنسان أمامه عاجز ، لذا خصه الله بالفعل الخاص ، فقال : آتاه ، والإيتاء لا ينقطع وهو ذو مقصد معلوم أي من أجل إنجاز الفعل المراد . والإيتاء فيه السهولة والكثرة وفيه الإتيان أيضا بحكم تساقب الألفاظ لتساقب المعاني ، بينما العطاء : هو المناولة، وغالبا ما تلصق بالماديات ، ويكون مقامها الجزاء لا الأداء ، وغالبا ما يحصل فيه الانقطاع إلا ما كان من الله تعالى : ﴿ **عطاء غير مجذوذ**﴾ **251** ، وهو عام للقليل والكثير والصغير والكبير ﴿ **إنا أعطيناك الكوثر**﴾ **252** ، وهو فعل يحصل في الخاص والعام من الناس ، ولهذا فلا ترادف بينهما ، إذ كل خص بدلالة معينة ومقام مميز .

وخلاصة المبحث هي :

أن المفردة القرآنية المحكمة دقيقة في الاختيار والمعنى والاستعمال . وإلى جانب السمات الإعجازية السابقة نضيف السمات التالية :

- خصوصية الجنس توجب خصوصية المصطلح المحكم .
- للخاصية البارزة في المصطلح المحكم دور في بلورة مصطلحي مسكن ومنزل .
- اختيار المصطلح الذي يجسد الحدث حقيقة ويصفه مثل : (أنفقوا) .

* النحو والبلاغة في آية الطلاق :

قوله تعالى : ﴿ **ياأيها النبي إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن**﴾ 253.

قال الأستاذ محمد علي الصابوني : << قوله : ﴿ **ياأيها النبي إذا طلقتم**﴾ ، وهو نداء للنبي وخطاب له على سبيل التكريم والتثنية ، ويحتمل تخصيص النبي بالخطاب وجوها .

1- اكتفاؤه بعلم المخاطبين بأن ما خوطب به النبي ﷺ خطاب لهم إذ كانوا مأمورين بالإقتداء به إلا ما خص به دونهم .

2- إن تقديره ياأيها النبي قل لأمتك إذا طلقتم النساء .

3- خص النداء به ﷺ على العادة في خطاب الرئيس الذي يدخل فيه الأتباع ، لأن النبي ﷺ إمام الأمة ... واختير لفظ (النبي) بما فيه من الدلالة على علو مرتبته .

4- الخطاب كالنداء له ﷺ إلا أنه اختير ضمير الجمع للتعظيم نظيرا مما في قوله لا فارحموني يا إلاه محمد .

5- إنه بعدما خاطبه عليه الصلاة والسلام بالنداء ، صرف سبحانه الخطاب عنه لأمته تكريما له ﷺ لما في الطلاق من الكراهة ، فلم يخاطب بها تعظيما .

6- حذف نداء الأمة ، والتقدير - ياأيها النبي وأمة النبي إذا طلقتم >>54 2.

قال ابن يعيش : << إن الغرض بالنداء التصويت بالمنادى ليقبل ، والغرض من حروف النداء امتداد الصوت وتنبيه المدعو ، فإذا كان المنادى متراخيا عن المنادي أو معرضا عنه لا يقبل إلا بعد اجتهاد أو نائما قد استثقل في نومه استعملوا فيه جميع حروف النداء ماخلا الهمزة وهي يا وأيا وهيا وأي ، يمتد الصوت بها ويرتفع فإن كان قريبا نادوه بالهمزة ، نحو قول الشاعر : (أزيد أخا ورقاء إن كنت ثائرا) ، لأنها تفيد تنبيه المدعو ولم يرد منها امتداد الصوت لقرب المدعو ، ولا يجوز نداء البعيد بالهمزة لعدم المد فيها ، ويجوز نداء القريب بسائر الحروف توكيدا >>255 .

* ﴿ **يا أيها النبي** ﴾ أي : منادى مبهم مبني على الضم لكونه مقصودا مشارا إليه بمنزلة (يا رجل) ، و(ها) : للتنبيه ، والرجل نعت والغرض نداء الرجل ، وإنما كرهوا (ايلاء) أداة النداء مافيه الألف واللام فأتوا (بأي) ، وصلة إلى نداء مافيه الألف واللام ، فصار (أي) و (ها) ، وصفته بمنزلة اسم واحد ولذلك كانت صفة لازمة . وكان الأخفش يذهب إلى أن (أيا) من قولك (ياأيها الرجل) بعدها صلتها قال لأن (أيا) لا تكون اسما في غير الاستفهام والجزاء إلا بصلة ، وهو قول فاسد ، لأنه لو كان الأمر على ما ذكر ما جاز ضمه لأنه لا يبنى في النداء ما كان موصولا ، ألا ترى أنه لا يقال : (يا خير من

زيد) بالضم ، إنما تقول (يا خيرا) من زيد بالنصب ، لأن (من زيد) ، من تمام خير ، فكذلك (الرجل) من تمام (أي) 256. وسر صيغة النداء (يأيها النبي) يمكن قراءتها من جهتين :

أ- من جهة أن المنادى بعيد.

ب- من جهة أن المنادى قريب.

أما الأول، فناسبه (الياء) الدالة على البعيد كما ذكرنا . أما الثاني وهو الذي -نراه- فناسبته (يا) للتوكيد ، ودليل قوله على القرب ﴿ **وإذا سألك عبادي عني فإني قريب** ﴾ **257** ، وقوله ﴿**ونحن أقرب إليه من حبل الوريد** ﴾**258** . أما الشخص المنادى فهو حضرة النبي صلى الله عليه وسلم ... ونضيف في هذا المقام مايلي : النداء للتكليف والنداء لكبر أمر المنادى إليه ، فهو شبيه بنداء سابق ، ﴿ **يأيها الذين آمنوا إذا تداينتم** ﴾ **259** لوقوع الناس في المخالفة الضارة ، وقوله: ﴿**يأيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة** ﴾ **260** . ومقام النداء هنا التراخي والإعراض والوقوع في المخالفة والغفلة ، فيكون النداء ليقبل المنادى ، ثم لماذا بالذات صيغة (النبي) دون (الرسول) في هذا المقام ؟ . يقول أبو هلال العسكري : << إن النبي لا يكون إلا صاحب معجزة وقد يكون الرسول رسولا لغير الله تعالى ، فلا يكون صاحب معجزة والأنباء عن الشيء قد يكون من غير تحميل النبأ . والإرسال لا يكون بتحميل ، والنبوة يغلب عليها الإضافة إلى النبي ، فيقال : نبوة النبي لأنه يستحق منها الصفة التي هي على طريقة الفاعل والرسالة تضاف إلى الله لأنه المرسل بها ، ولهذا قال : (برسالتي) ، ولم يقل : (بنبوتي) ، والرسالة جملة من البيان يحملها القائم بها ليؤديها إلى غيره ، والنبوة تكليف القيام بالرسالة ،فيجوز إبلاغ الرسالات ولا يجوز إبلاغ النبوات . >>261 . ولا يوظف القرآن مصطلح الرسول إلا إذا كان الأمر متعلقا بالبلاغ والإرسال ، ومنه قوله : ﴿**يأيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك** ﴾ **262** ، ﴿ **رسلا مبشرين ومنذرين** ﴾ **263** ، ﴿**رسولا من الله يتلو صحفا مطهرة في كتب قيمة** ﴾ **264** ، ﴿ **ولقد أرسلنا رسلنا بالبينات** ﴾ **265**، ﴿**ما على الرسول إلا البلاغ** ﴾ **266** ... الخ . أما مصطلح (النبي) فلا يوظفه القرآن إلا في حالة التكليف الشرعي ، وفي المعاملة وبالضبط في النكاح والطلاق ، أما التكليف الشرعي في العبادة، فلا أثر لهذا النداء لتباين المقامات . ونورد أمثلة من التكليف الشرعي في المعاملة (النكاح والطلاق) .

1- ﴿ **يأيها النبي إنا أحللنا لك أزواجك**﴾ **267**

2- ﴿ **يأيها النبي إذا طلقتم النساء فطلقوهن**﴾ **268.**

3- ﴿ **يا أيها النبي اتق الله** ﴾**269** -لأمر مشترك بينه وبين جميع المؤمنين .

4- ﴿ **يا أيها النبي لم تحرم ما أحل الله لك** ﴾ 270 .

5- ﴿ **يا أيها النبي إذا جاءك المؤمنات يبايعنك** ﴾ 271- لأمر خاص بالنبي دون غيره من المؤمنين . وقد ركز عليه ، في (الطلاق) لأنه يصيب البعض من الكل ، ولم يركز عليه في النكاح لأنه يصيب الكل . إذا فمقامهما يختلف ، فهذا عقد وذاك فسخ عقد ولما كان بعضهم فيه واقع أمر النبي صلى الله عليه وسلم أن يبين لهم الحكم الشرعي فيه ، فقال : ﴿ **يا أيها النبي إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن** ﴾ 272 ، فـ (إذا) تفيد الشرط فيما هو ممكن الحصول والوقوع ، بخلاف (إن) التي تفيد الشرط مع التأرجح بين أن يكون أو لا يكون ، ولما كان الطلاق واقعا في الناس عبر الزمن وظف الأداة المناسبة (إذا) مع (طلقتم)، والفعل هذا جاء بصيغة الجمع للدلالة أن الواقعين فيها هم الناس من دون النبي صلى الله عليه وسلم ، فلو كان هو بالذات لقال : (إذا طلقت) ، علما أن النبي صلى الله عليه وسلم ما كان له أن يقع فيه وقد ثبت عنه في الأثر (أبغض الحلال إلى الله الطلاق)273 ، وتقديم (طلقتم) على (النساء) للدلالة على الاهتمام إذ المخاطب في حاجة إلى بيان الحدث الذي لا يعلمه ، وهو (الطلاق) ، أما (المطلق) فمعهود ومعروف لديه لذلك أخر، والآية بهذه الصيغة البيانية محكمة ، وبغير هذه الصيغة غير مناسبة ، كأن تقدم النساء بقولك (إذا النساء طلقتم) ، أما قوله :﴿ **إذا الشمس كورت** ﴾ 274 . و ﴿ **إذا السماء انفطرت**﴾ 275 فهو للدلالة على غريب الحدث وجديده وأن الناس لا عهد لهم به أبدا ، فقدمت السماء وهي معهودة وأخرت انفطرت وهي معلومة لدى السامع ، لكن الغريب هو أن يحصل الانفطار للسماء فتنفطر وهنا الجديد لدى المخاطب ﴿ **إذا السماء انفطرت** ﴾ . أما صيغة (الطلاق) في (إذا طلقتم) ، فإنها تدل على أنه كان معهودا قبل الإسلام لكن كيفيته لم تكن صالحة وعادلة ، ونستشف هذا من الصيغة البيانية . والآية كما تريد أن تبين الحكم ، فهي تريد أن تصلح سلوك الطلاق ، والدليل على ذلك أن المرأة في الجاهلية كانت تطلق من غير عدة ، فتارة تكون هي حاملا فتطلق فأنزل الله الحكم التفصيلي في ذلك في هذه الصورة وفي غيرها من القرآن ، وأخص بالذكر سورة البقرة . والجملة (إذا طلقتم النساء) جملة شرط ، ومقام الشرط : بـ (إذا) هو يقين الحصول من غير علم بالوقت المحدود للحصول ، قال بن يعيش : << إن الشرط والجزاء لايصحان إلا بالأفعال ، أما الشرط فلأنه علة وسبب لوجود الثاني ، والأسباب لاتكون بالجوامد ، إنما تكون بالأعراض والأفعال ، أما الجزاء فأصله أن يكون بالفعل أيضا لأنه شيئ موقوف دخوله في الوجود على دخول شرطه . والأفعال هي التي تحدث وتنقضي ، ويتوقف وجود بعضها على وجود بعض لاسيما والفعل مجزوم لأن المجزوم لا يكون إلا مرتبطا بما قبله ، ولا يصح الابتداء به من غير تقدم حرف للجزم عليه >> 276 .

* ﴿ **فطلقوهن لعدتهن**﴾ الفاء واقعة في جواب الشرط ، وطلقوهن : جواب لشرط أي (طلقوهن لزمان عدتهن) قال الأستاذ محمد حسين صديق خان : << نادى النبي أولا تشريفا له ثم خاطبه مع أمته أو الخطاب له خاصة والجمع للتعظيم ، وأمته أسوته في ذلك والمعنى إذا أردتم تطليقهن، وعزمتم عليه ﴿**فطلقوهن لعدتهن**﴾ أي مستقبلات لعدتهن أو في قبل عدتهن أو لقبل عدتهن أو لزمان عدتهن وهو الطهر : والمراد : أن تطلقوهن في طهر لم يقع فيه جماع ، ثم يتركن حتى تنقضي عدتهن فإذا طلقتموهن من هكذا فقد طلقتموهن لعدتهن ... >>277 .

- ما مدلول (اللام) هنا ؟

(اللام) هنا هي بمعنى (في) الظرفية ، قالوا كقوله تعالى : ﴿ **يا ليتني قدمت لحياتي**﴾ **278** ، أي في حياتي ، يعني : الحياة الدنيا ، والظاهر هنا أن المعنى : لأجل الحياة الآخرة ، ومن ذلك قوله ﴿**ونضع الموازين القسط ليوم القيامة**﴾ **279** ، أي يوم القيامة . وبالتحقيق نرى أن معنى اللام في الأصل هو الاختصاص : وهو معنى لا يفارقها ، وقد تصحبه معان أخرى . وإذا تؤملت سائر المعاني المذكورة وجدت راجعة إلى الاختصاص ، وأنواع الاختصاص متعددة ألا ترى أن من معانيها المشهورة التعليل ، قال بعضهم : هو راجع إلى معنى الاختصاص لأنك إذا قلت : جئتك للإكرام ، دلت على مجيئك مختص بالإكرام ، إذ كان الإكرام سببه دون غيره فتأمل ذلك 280 .

ما هي الفروق بين - لأجل عدتهن ، ولزمان عدتهن ولعدتهن ؟ وأيهما أفصح ؟

* ﴿ **فطلقوهن لعدتهن**﴾ أي لزمن عدتهن ، ولم يذكر الزمن هنا لدلالة العدة عليه ولو ذكر لم يفد جديدا ، وهو يخالف صيغة الإعجاز البياني ، وعليه فلا تصح (لأجل) لدلالتها على العلة دون الزمن ، وصيغة الآية تدل على حصول الطلاق من غير اعتبار للعدة ، قوله : ﴿ **واحصوا العدة**﴾ **281** ، الإحصاء ليس هو العد ، قال الراغب الأصفهاني : << الإحصاء : التحصيل بالعدد، يقال : أحصيت كذا ، وذلك من لفظ الحصى واستعمال ذلك فيه من حيث أنهم كانوا يعتمدونه بالعد كاعتمادنا فيه الأصابع ، قال تعالى : ﴿ **وأحصى كل شيء عددا**﴾ **282**، أي حصله وأحاط به ، وقال ﷺ : (من أحصاها دخل الجنة)283 وقال: (ونفس تنجيها خير من إمارة لا تحصيها) ، وقال تعالى : ﴿**علم أن لن تحصوه**﴾ **284** ، أي لن تحصوا ذلك ، ووجه تعذر إحصائه وتحصيله هو ان الحق واحد والباطل كثير بل الحق بالإضافة إلى سائر أجزاء الدائرة ، وكالمرمى من الهدف فإصابة ذلك سديدة ، وقال أهل اللغة : لن تحصوا أي لا تحصوا ثوابه >>285 ، وقال صاحب نيل الرمرام : << إي احفظوها وأخفظوا الوقت الذي وقع فيه الطلاق حتى تتم العدة ، وهي ثلاثة قروء ، والخطاب للأزواج ، وقيل للزوجات ، وقيل :

للمسلمين على العموم ، والأول أولى ، لأن الضمائر كلها لهم >>286 . قال الإمام النسفي : <<وأحصوها بالحفظ وأكملوها ثلاثة أقراء مستقبلات كوامل لا نقصان فيهن ، وخوطب الأزواج لغفلة النساء ...>>287 . قال الجصاص : << (وأحصوا العدة) : إحصاء العدة يكون لمعان :

- لما يريد من رجعة وإمساك أو تسريح و فراق .
- لكي يشهد على فراقها ، ويتزوج من النساء غيرها ممن لم يكن يجوز له جمعها إليها كأختها، أو أربع سواها .
- لتوزيع الطلاق على الأقراء ، إذا أراد أن يطلق ثلاثا >> 288 .

وقال الإمام الطبرسي : << إنما أمر الله تعالى بإحصاء العدة لأن لها فيها حقا ، وهي النفقة والسكنى وللزواج فيها حقا وهي المراجعة ومنعها عن الأزواج لحقه وثبوت نسب الولد ، فأمره تعالى بإحصائها لتعلم وقت المراجعة ، ووقت فوات المراجعة وتحريمها عليها ورفع النفقة والسكنى ولكيلا تطول العدة لاستحقاق زيادة النفقة أو تقصيرها لطلب الزواج والعدة هي قعود المرأة عن الزواج حتى تنقضي المدة المرتبة في الشريعة ، وهي على ضروب ، فضرب يكون بالإقراء لمن تحيض ، وضرب يكون بالأشهر للصغيرة التي لم تبلغ المحيض ومثلها تحيض ، وهي التي بلغت تسع سنين >>289.

* وفي **﴿وأحصوا العدة ﴾** أمر بالالتزام مقصده التحصيل والحفظ ، وقد ربط القرآن الكريم في أكثر من موطن بين الإحصاء والعدد ومنه قوله: **﴿ لقد أحصاهم وعدهم عدا ﴾ 290** ، **﴿ أحصى كل شيء عددا﴾ 291** ، وتقديم الإحصاء على العد في الصيغة محكم ، رغم أن عد في الأصل هو أسبق من الإحصاء ، إذ نعد الأشياء أولا ثم نحصيها ، لكن لما كانت الإشكالية هنا في الإحصاء دون العد ، قدمت للاهتمام والرعاية : إذ قد نعد ولكن لا يحصل إحصاء لولوج الغفلة إلى الإنسان بسرعة ، لذلك قدمت في الصيغة البيانية المحكمة ، فقال : **﴿ وأحصوا العدة ﴾ 292** أي أنتم تعدون، ولا إشكال في ذلك ، ولكنكم لا تحصون ، وعليه فالواجب أحصوا العدة هذا أولا ، وثانيا لأن الحكم في الطلاق قائم على إحصاء العدة ، لا على العدة ، وهي **﴿ ثلاثة قروء﴾ 293**، ولو قال : (واحفظوا العدة) لتميع المعنى ولذهب المقصد ، وقد عرفنا مدلول الحفظ سابقا ، ولو قال : (عدوا العدة) لحصل التكرار الممقوت لأن العد تتضمنه العدة ، ومن ذلك لم ينسجم في الصيغة إلا (وأحصوا) الدالة على التحصيل والحفظ للعدة بدقة ، ومنه فالعلاقة تكاملية وطيدة بين (وأحصوا) و(العدة) ، وقوله : **﴿ واتقوا الله ربكم﴾ 294**، متعلق بما قبله ومنسجم مع ما بعده من الحكم ، وهو قوله : **﴿لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن إلا أن يأتين بفاحشة مبينة﴾ 295** . قال صاحب نيل المرام : << أي اللائي كن فيها عند الطلاق مادمن في العدة ، وأضاف البيوت

إليهن مع كونها لأزواجهن لتأكيد النهي وبيان استحقاقهن للسكنى في مدة العدة ، ومثله ﴿ **وأذكرن ما يتلى في بيوتكن﴾ 296** ، ﴿**وقرن في بيوتكن﴾ 297 >>298.** وتقديم صيغة ﴿ **لا تخرجوهن من بيوتهن ﴾ 299** ، لبيان أن المعهود عند حدوث الطلاق أن تأتي المبادرة الغاضبة من الزوج لإخراج زوجته من بيتها ، وفي بعض الحالات تبادر الزوجة نفسها هي بالخروج من بيتها فجاء النهي الحاكم والفاصل ﴿ **لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن﴾ 300** ، وهذا هو الأصل ، وهو نهي على الدوام والاستمرار ومقامه هو المخالفة ، كل هذا لا يكون إلا في حالة واحدة هي أن تأتي المرأة بالفاحشة . والاستثناء هذا هو في قوله : ﴿ **إلا أن يأتين بفاحشة مبينة﴾ 301** ، وهو الاستثناء الموجب لإخراجهن أو خروجهن ، والمعنى إلا أن يأتين بفاحشة منه (فأخرجوهن) و (ليخرجن من بيوتهن) ، والتعبير (ببيوتهن) للإشارة إلى المبيت، وعدم استعمال المسكن لغياب السكينة بين الزوجين وهو في حالة طلاق وغضب ، وما الفرق بين صيغتي ﴿ **لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن إلا أن يأتين بفاحشة مبينة﴾** و ﴿ وإن آتينا بفاحشة مبينة فأخرجوهن من بيوتهن وليخرجن ﴾ ... الجواب في الآية الأولى : ربط الخروج بالفاحشة المبينة وهي الحالة الوحيدة التي تبيح ذلك ولا مجال في الآية لحالات أخر توجب إخراج المرأة من بيتها . وفي التركيب الثاني : ربط الفاحشة بالخروج ، وفيها احتمال خروج آخر في حالات أخرى من غير حالة الفاحشة المبينة ، وهذا برأينا لا يمكن أن يحصل .

وحقيقة الاستثناء في قوله : ﴿ **إلا أن يأتين بفاحشة مبينة﴾ 302** التخصيص ، قال ابن يعيش : <<اعلم أن الاستثناء استفعال من ثناه عن الأمر يثنيه إذا صرفه عنه ، فالاستثناء صرف اللفظ عن عمومه بإخراج المستثنى من أن يتناوله الأول ، وحقيقته تخصيص صفة عامة، فكل استثناء تخصيص وليس كل تخصيص استثناء ، فإذا قلت قام ، القوم إلا زيدا تبين بقولك إلا زيدا ، أنه لم يكن داخلا تحت الصدر ، إنما ذكرت الكل وأنت تريد بعض مدلوله مجازا ، وهذا معنى قول النحويين الاستثناء إخراج بعض من كل أي إخراجه من أن يتناوله الصدر فـ (إلا) تخرج الثاني مما دخل في الأول ، فهي شبه حرف نفي ، فقولنا : قام القوم إلا زيدا ، بمنزلة : قام القوم لا زيد >>303 .

* قوله : ﴿ **واتقوا الله ربكم﴾ 304** أمر بالتزام تقوى الله ، لكن ما سر وجوده والحكم لما ينتهي ؟ ، وما سر إضافة ربكم في هذا المقام ؟ علما أنا قد عهدنا في الأحكام الشرعية السابقة ، أن مثل هذا الأمر يكون في آخر الآية المحكمة ، كآية الصيام وآية الدين . والجواب -برأينا- هو : في اختلاف المقامات وتمايز الأحكام من عبادات إلى معاملات ومن معاملة إلى أخرى درجة ، وكان يجب أن يحدث مثل هذا في الصيغة البيانية المحكمة . ولما كان موضوع الطلاق كبيرا وخطيرا لكونه الأساس والعمود

الذي تدمر منه الأسرة والمجتمع ، فإذا حصل هد البناء ، لأن الزواج ميثاق غليظ قال تعالى : ﴿ **وأخذنا منكم ميثاقا غليظا**﴾ **305** ، إذ ليس من السهولة والبساطة بمكان أن ينقض من غير سبب يوجب النقض ، وعزز الصيغة المحكمة بقوله : ﴿ **واتقوا الله ربكم**﴾ لتقوية التمسك بالميثاق ، والحرص على عدم نقضه ، وللتذكير أن أكثر الأسباب المجتمعة لا ترقى إلى إحداث الطلاق ... وللتحذير من ضرر الحال إذا وقع الطلاق، يضاف إلى هذا أن أغلب أحوال وقوعه هي من الغضب ، وهو الحالة الخصبة للشيطان للقيام بدوره التدميري للفرد والأسرة ، وهي الحالة التي تكون فيها تقوى الله غائبة وهي الدرع الواقية من حصول الطلاق ، لذا ذكر بها سدا للذريعة وحذرا من الوقوع ، وتلحظ أيضا تدعيم الصيغة بمفردة (ربكم) في حين لم يذكرها القرآن في مواطن أخرى ، ﴿ **واتقوا الله واعلموا**﴾ **306** ، ﴿**واتقوا الله ويعلمكم الله**﴾ **307** ... الخ ، ومدلول (الرب) في الآية كما قال الراغب الأصفهاني : << هو في الأصل التربية ... وهو إنشاء الشيء حالا فحالا إلى حد التمام ، يقال : ربه ورباه وربيه ... فالرب مصدر مستعار للفاعل ، ولا يقال : الرب مطلقا إلا لله تعالى المتكفل بمصلحة الموجودات نحو قوله : ﴿**بلدة طيبة ورب غفور**﴾ **308** >>**309** .

وقد جاءت (ربكم) جملة في محل نصب صفة (الله) وظيفتها توكيد أمر التقوى ، وكذا بيان دلالة معرفة المصلحة والتكفل بها والأصل أن المصلحة في النكاح والمضرة في الطلاق ، لذا تكون (ربكم) في الآية محكمة ، وحذفها يضعف من قوة الالتزام بالتقوى والحكم الشرعي ، وتغيب ثانية دلالة المصلحة ، والتكفل بها من الرب تعالى : وفي كل الصيغة تحذير من الوقوع في الطلاق والمخالفة والمضرة ، وفيها محاولة الاجتناب له قدر الإمكان ، قال الإمام الرازي : << قال ذلك ﴿ **واتقوا الله ربكم**﴾ **310** ولم يقل (واتقوا الله) فيه من المبالغة ما ليس في ذلك ، فإن لفظ الرب ينبههم على التربية التي هي الإنعام والإكراه بوجوه متعددة غاية التعدد ، فيبالغون في التقوى حينئذ خوفا من تلك التربية >>311 .

وقال الإمام الزمخشري : << قال أحمد وقوله : ﴿ **واتقوا الله ربكم**﴾ توطئة لقوله لا يخرجوهن من بيوتهن حتى كأنه نهى عن الإخراج مرتين متدرجا في العموم ومفردا بالخصوص >>312 .

وفي الآية ورد النهي عن عدم إخراج الزوجة من بيتها في قوله : ﴿ **لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن إلا أن يأتين بفاحشة مبينة**﴾ **313** ، فالصيغة فيها نهي صريح أولا وأمر ضمني ثانيا ، أي نهي عن عدم إخراجهن أو إخراج أنفسهن ، وانظر التناسب بين النهي ، وبين (بيوتهن) ومقصده تأكيد النهي ، وذكر (البيوت) هنا لبيان استحقاقهن السكنى في مدة العدة ، وهو حق من حقوقهن وقدم : ﴿ **لا تخرجوهن من بيوتهن** ﴾ لأن المبادرة غالبا ما تحصل من الزوج قهرا ، أخر صيغة (لا يخرجن) لقلة

حصول المبادرة منهن في هذه الحالة ، وحذف صيغة المفعول به (شبه الجملة) لذكرها من قبل ، وكل تركيب الصيغة هو قائم على مقام وحال لا يقبل تقديما أو تأخيرا أو تبديلا ، هذا الانسجام بين وحدات الصيغة البيانية المحكمة راجع -برأينا- إلى توخي معاني النحو فيما بين الكلم ، وقد ذكر الحكم بهذه الصيغة جوابا عن حال سالف كان الإخراج والخروج حاصلين دائما ، ومن الصيغة نستنتج أن ظهور الفاحشة هو من أسباب الطلاق التي توجب تطبيق الأحكام المذكورة في الآية إذ أن الأحكام المسبقة لا تطبق عليها بدليل وقوعها في موطن الاستثناء . قال صاحب نيل المرام : <<فهذا الاستثناء هو من الجملة الأولى أي لا تخرجوهن من بيوتهن لا من الجملة الثانية ، وقال الواحدي : أكثر المفسرين على أن المراد بالفاحشة هنا الزنا ، وذلك أن تزني فتخرج لإقامة الحد عليها . وقال الإمام الشافعي وغيره : هي البذاء في اللسان والاستطالة على ما هو ساكن معها في ذلك البيت ، ويؤيد هذا ما قاله عكرمة أن في مصحف أبي : إلا لأن يفحشن عليكم ، وقيل المعنى إلا أن يخرجن تعديا فإن خروجهن على هذا الوجه فاحشة ، وهو بعيد >>314.

والسر البياني في الآية المحكمة هو في هذا التركيب العجيب الذي جمع فيه أحكاما عدة في عدة أحوال بصيغة واحدة هي : ﴿ **لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن إلا أن يأتين بفاحشة مبينة** ﴾ **315** ، إذ فيها :

1- النهي عن عدم الإخراج .

2- الأمر بإخراجهن إذا آتين بفاحشة .

3- تمايز الأحكام لتمايز الأسباب .

وهي – برأينا – صيغة في قمة البيان المحكم ، إذ بها تجنب الكثير من التكرار ، ولولاها لوجبت الصياغة بأخرى : (لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن إذا حصل الطلاق بسبب ، فإن حصل بفاحشة مبينة فأخرجوهن ...) ، وفي هذه الصيغة تكرار وحدة وشدة في الحكم بقوله : ﴿**فأخرجوهن ...**﴾ ، أما في الصيغة الأولى فنلمس الرفق والأدب الكاملين في بيان الأحكام ، وأنت تلمس الفرق واضحا حين تقول :﴿ **إلا أن يأتين بفاحشة**﴾ والقول الثاني : ﴿ من أتى بفاحشة مبينة فأخرجه﴾ ويعود الفضل والشرف والحسن في الإحكام إلى توخي معاني النحو فيما بين الكلم عن طريق ربط النحو بالبلاغة ، حيث تلحظ كأن وحدات الآية يأخذ بعضها بحجز بعض ثم أنظر تعانق الكلمات المتتالية (يأتين+ بفاحشة + مبينة) .

قال الراغب الأصفهاني : << الإتيان مجيئ بسهولة ومنه قيل للسيل المار على وجهه أتي وأتاوي، و الإتيان يقال : للمجيئ وبالذات وبالأمر وبالتدبير ، يقال في الخير وفي الشر وفي الأعيان والأعراض ، وقوله :﴿ **يأتين الفاحشة**﴾ **316**. فاستعمال الإتيان كاستعمال المجيئ ومنه قوله : ﴿**لقد جئت شيئا فريا**﴾ **317>>318** . قوله بفاحشة : << الباء : جارة ، والفاحشة والفحشاء ، القبيح من القول والفعل ، وجمعها فواحش ، وكل ما اشتد قبحه من الذنوب والمعاصي يسمى فاحشة ، ولهذا سمي الزنا فاحشة ، قال تعالى : ﴿ **ولا تقربوا الزنا إنه كان فاحشة وساء سبيلا**﴾**319 >>320** . وهذا ما يدل على أن صيغة النكرة تدل على القبيح من القول والفعل كالبذاء ، و أن المعرفة هي الدالة على الزنا قصدا ﴿ **واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن أربعة منكم ... ﴾ 321**. وفي التعريف : تخصيص وتدقيق ، وفي التنكير تعميم ، وإيراد الصفة (مبنية) لتخصيص تحقيق الفاحشة ، إذ ليس كل خطأ أو ذنب بفاحشة إلا إذا كانت مبينة أي صريحة ومؤكدة ، ودور الصفة في السياق هو التخصيص والتحقيق ، قال ابن يعيش : << والغرض بالنعت تخصيص نكرة أو إزالة اشتراك عارض في معرفة ، فمثال صفة النكرة قولك هذا رجل عالم ، ورأيت رجلا عالما ، ومررت برجل عالم أي من (بني تميم) ، فرجل عالم أو (من بني تميم) أخص من رجل ، ومثال صفة المعرفة قولك جاء بي زيد العاقل ، ورأيت زيدا العاقل ومر بزيد العاقل ، فالصفة هنا فصلته من زيد آخر ليس بعاقل ، وأزالت عنه هذه الشركة العارضة أي أنها اتفقت من غير قصد من الواضع ، إذ الأصل في الإعلام أن يكون كل اسم بإزاء مسمى فينفصل المسميات بالألقاب إلا أنه ربما ازدحمت المسميات بكثرتها فحصل ثم اشترك عارض فأتى بالصفة لإزالة تلك الشركة ، وتعنى اللبس ، فصفة المعرفة للتوضيح والبيان وصفة النكرة للتخصيص ، وهو إخراج الاسم من نوع إلى نوع أخص منه>322 ، وأرى أن من أعراض صفة (مبينة) – التخصيص والتحقيق والتحقير وهو ما يدل على ترابط وتعانق أجزاء الآية بعضها ببعض ، وحذفها ينفي هذه الأعراض المذكورة آنفا ، ويحدث الخلل في التركيب البياني للآية المحكمة ، ومن هنا أحكمت في الموطن هذا وأحكم التنكير في الموصوف ... ولعل الفضل والمزية والشرف في ذلك راجع عندنا إلى توخي معاني النحو فيما بين الكلم عن طريق ربط معاني النحو والبلاغة بعضها ببعض .

قوله تعالى : ﴿ **تلك حدود الله ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه**﴾ **323** .

* قوله : ﴿ **تلك حدود الله**﴾ إشارة إلى الأحكام الشرعية السابقة ، والحدود هي الموانع عن المجاوزة نحو النواهي والحد في الحقيقة هو النهاية التي ينتهي إليها الشيء ، وحدود الله ضربان: ضرب حدها

للناس في مطامعهم ومشاربهم مما أحل وحرم ، والضرب الثاني : عقوبات جعلت لمن ركب ما نهي عنه كحد السارق >>324 . إنه لما بين الأحكام فيما سبق ، علم أن منهم من لا يلتزم استخفافا وازدراء بها على حد أنها أحكام لا تتجاوز هذا المعنى ، فأراد أن يبعد هذا الزعم ، ويبين أنها ليست أحكاما فقط إنما هي فوق ذلك حدود الله ، والمقصد من ذلك هو تأكيد الالتزام بالأحكام حتى ينتفي الظلم ، ومن وراء معنى هذه الصيغة نلمس زجرا وتحذيرا من مغبة الوقوع في أمر الطلاق طاعة للنفس والهوى ، ولما علم أن منهم من لا يؤثر فيه هذا التحذير ، فيتعدى حدود الله ، جاء البيان مناسبا ومحكما ، بقوله : **﴿ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه﴾ 325** ، وانظر إلى صيغة الشرط ، وكيف وردت بفعل مضارع دال على الحديث في الحال والاستقبال ، وانظر إلى صيغة الجزاء كيف وردت بفعل ماض مسوق بـ (قد) التي تفيد التحقيق ، أي فقد تحقق ظلم نفسه ، والمقصد من ذلك هو الدلالة على سرعة حصول الجزاء من غير توان أو تراخ ، وفي الصيغة إيذان بالتحذير من الوقوع في الطلاق بأتفه الأسباب والتأكيد على اتقائه ، وعليه نرى ترابطا وتناسبا وانسجاما وتكاملا بين أجزاء الآية في بيان الأحكام ثم أمر بتقوى الله ربكم ثم الاستئناف في بيان الأحكام ثم الإشارة إلى بيانها كحدود الله ثم بيان جزاء المتعدي لها ، وليس ذلك عائدا إلا لتوخي معاني النحو فيما بين الكلم عن طريق ربط النحو بالبلاغة . قال الإمام الطبرسي : << قال الزجاج : إذا طلقها ثلاثا في وقت واحد فلا معنى له لقوله تعالى : **﴿ لعل الله يحدث بعد ذلك أمرا﴾ 326** ، وفي هذه الآية دلالة على أن الواجب في التطليق أن يوقع متفرقا ولا يجوز الجمع بين الثلاث لأن الله تعالى أكد قوله: **﴿فطلقوهن لعدتهن﴾** بقوله: **﴿ وأحصوا العدة﴾** ، ثم زاد في التأكيد بقوله:**﴿واتقوا الله ربكم﴾** فيما حده الله لكم ، فلا تعتدوه ، ثم قرر سبحانه حق الزوج من مراجعتها ، ثم دل بقوله : **﴿تلك حدود الله﴾** على أن من تعدى حدود الله في الطلاق بطل حكمه ، وصار قوله :**﴿لعل الله يحدث بعد ذلك أمرا﴾** تأكيدا لحدود الله في الطلاق ، وإعلاما بأن حق الرجعة لا ينقطع بجمع الطلاق فكأنه قال : كونوا على رجاء الفائدة بالرجعة ، فقد يحدث الله الرغبة بعد الطلاق >>327 .

* قوله تعالى : **﴿ لا تدري لعل الله يحدث بعد ذلك أمرا ﴾ 328** ، نصب (لا تدري) على جملة الترجي (فلا تدري) معلقة عن العمل ، والجملة المترجاة في موضع نصب بلا تدري ، والمعنى المقتبس : أي من الرغبة عنها إلى الرغبة فيها ، ومن عزيمة الطلاق إلى الندم عليه فيراجعها ، والمقصد : التحريض على طلاق الواحدة ، والنهي عن طلاق الثلاث ، فإنه إذا طلق ثلاثا أضر بنفسه عند الندم على الفراق والرغبة في الارتجاع فلا يجد في الرجعة سبيلا 329 .

قال أحمد ابن تيمية : << قال تعالى : ﴿ **لعل الله يحدث بعد ذلك أمرا**﴾ ، قال غير واحد من الصحابة والتابعين والعلماء ، هذا يدل على أن الطلاق الذي ذكره الله هو الطلاق الرجعي ، فإنه لو شرع إيقاع الثلاث عليه لكان المطلق يندم إذا فعل ذلك ولا سبيل إلى رجعتها فيحصل له ضرر بذلك ، والله أمر العباد بما ينفعهم ، ونهاهم عما يضرهم ، لهذا قال بعد ذلك : ﴿ **فإذا بلغن أجلهن فامسكوهن بمعروف أو فارقوهن بمعروف**﴾ **330** ، وهذا إنما يكون في الطلاق الرجعي ، لا يكون في الثلاث ولا في البائن ، وقال : ﴿ **واشهدوا ذوي عدل منكم وأقيموا الشهادة لله**﴾ **331** ، فأمر بالإشهاد على الرجعة والإشهاد عليها مأمور به باتفاق الأمة ، قيل أمر إيجاب وقيل أمر استحباب >>332 ، قال الزجاج : إذا طلقها ثلاثا في وقت واحد فلا معنى لقوله : لعل الله يحدث بعد ذلك أمرا 333.

وقال الإمام الزمخشري : << ﴿ **فإذا بلغن أجلهن**﴾ وهو آخر العدة وشارفنه ، فأنتم بالخيار إن شئتم فالرجعة والإمساك بالمعروف والإحسان ، وإن شئتم فترك الرجعة والمفارقة واتقاء الضرار وهو أن يراجعها في آخر عدتها ثم يطلقها تطويلا للعدة عليها وتعذيبا لها ، (واشهدوا) يعني عند الرجعة والفرقة معا ، وقيل فائدة الإشهاد أن لا يقع بينهما التجاحد وألا يتهم في إمساكها لئلا يموت أحدهما فيدعي الباقي ثبوت الزوجية ليرث . (منكم) قال الحسن من المسلمين وعن قتادة : من أحراركم (لله) لوجهه خالصا ، وذلك أن تقيموها لا للمشهود عليه ، ولا لغرض من الأغراض ، سوى إقامة الحق ودفع الظلم ، كقوله تعالى : ﴿ **كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم**﴾ **334** ، أي (ذلكم) الحث على إقامة الشهادة لوجه الله ، ولأجل القيام بالقسط ﴿ **يوعظ به من كان يؤمن بالله واليوم الآخر**﴾ **335** ، ﴿ **ومن يتق الله**﴾ **336** ، يجوز أن تكون جملة اعتراضية مؤكدة لما سبق من إجراء أمر الطلاق على السنة ، وطريقه الأحسن والأبعد من الندم ، ويكون المعنى : ومن يتق الله فطلق للسنة ، ولو يضار المعتدة ولم يخرجها من مسكنها واحتاط فاشهد (يجعل) الله (مخرجا) ، مما في شأن الأزواج من العموم والوقوع في المضايق ، ويفرج عنه وينفس ويعطه الخلاص (ويرزقه) من وجه لا يخطر ببالله ولا يحتسبه ، إن أوفى المهر وأدى الحقوق والنفقات وقل ماله >>337 .

وحق لنا الآن أن نتساءل : ما وجه الحكمة والسر البياني من قوله : ﴿ **ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب**﴾338 ، ومن قوله : ﴿ **ومن يتق الله يجعل له من أمره يسرا**﴾ **339** ، ومن قوله : ﴿ **ومن يتق الله يكفر عنه سيئاته ويعظم له أجرا**﴾ **340** ؟ ثم ما وجه الحكمة من هذا التكرار في الأمر بتقواه أثناء ما ذكر من الطلاق والعدة وما يرجع إليها وعن هذا العدد والجزاء ؟ والجواب : يقول الإمام أحمد بن إبراهيم بن الزبير العاصمي الغرناطي : << ويمكن أن يجاب عن ذلك

، والله أعلم بأن الأوامر التي دارت عليها هذه السورة وبنيت عليها ثلاثة ، الأول : الأمر بالمحافظة على إيقاع الطلاق إذا ضمت إليه الضرورة في وقته لاستقبال العدة حتى لا يقع إضرار بالمطلقة بتطويل عدتها ، والثاني : الأمر بإحصاء العدة والمحافظة عليها ، وألا تخرج المعتدة من بيتها حيث وقع عليها الطلاق ، ولا تبيت عنه إلى ما يرجع إلى هذا ، والثالث : إنفاذ ما يقع الاعتماد عليه في إمساك أو مفارقة من حسن الصحبة و جميلا لعشرة ، إن اعتمد الإمساك (أو بالامتناع) ، والتلطف رعيا لما تقدم من الصحبة إن عول على المفارقة ، فعلى هذه القضايا الثلاث بناء هذه السورة ، وعلى الوعظ في ذلك والتأكيد بالتزام تقوى الله والتزام ما حد سبحانه فيما ذكر ، ولرعي هذه الأوامر الثلاث ما ورد الإخبار بجزء من اتقاه سبحانه في ثلاث كرات . فبإزاء أول قضية من أوامر السورة بقوله : ﴿ **ومن يتق الله**﴾**341** أي إيقاع الطلاق في محله ووقته كما أوضح ﷺ في قضية عبد الله بن عمر المشهورة ﴿ **يجعل له مخرجا**﴾**342** لحكمه نفسه إن لحقه ندم كما قال تعالى : ﴿ **لا تدري لعل الله يحدث بعد ذلك أمرا**﴾ **343**، أي من تقلب الأحوال وصيرورة البغض ودا ، فيجد السبيل إلى المراجعة سهلا بالتزامه الجاري على السنة وأخذه بالطاعة ، فينشرح صدره بتيسير أمره ، ويكثر رزقه بتقوى الله ربه ﴿ **ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب**﴾ **344** ، ومن يتق الله في صبره أيام العدة على ما يلزمه من نفقة وسكنى ، حيث يلزم ذلك ، وإن طالت الأيام ، فكأن طولها مع ما يتكلفه فيها مضنة للضجر وكرب النفس فإذا اتقى الله عند تمامها والإشراف على انقضائها ، وأخذ بالسنة واتقى الله فيما يختاره تعالى له ، ويقضيه من إمساك أو فراق ، فيلتزم المعروف إن أمسك ، ويتبع كل سيئة جرت حال طلاقه وغضبه من قبيح كلام أو قصد مضرة ، وإن كانت بأدنى إيلام أو إساءة معاملة تنافر المجاملة و المكارمة بحسنة تقابلها وتمحوها من إظهار التندم وطلاقة الوجه والأعضاء عن كل ما جرى أيام المنافرة ، و يستبدل المناقشة بالمياسرة ، فإذا فعل هذا واتقى الله في ذلك كفر عنه سيئاته وأعظم أجره جزاء على تل ك الأعمال ، ويشهد لما تمهد من جزاء تقوى الله في تلك الحالات ما أفصح به ما بعد من الآيات ، قال تعالى : ﴿**أسكونهن من حيث سكنتم من وجدكم ولا تضآروهن لتضيقوا عليهن وإن كن أولات حمل فأنفقوا عليهن حتى يضعن حملهن**﴾**345** إلى قوله : ﴿ **سيجعل الله بعد عسر يسرا**﴾ **346** ، وتأمل جري هذه الآيات والوصايا الجليلة ، وما تشير إليه من الإشفاق وجميل التحمل والإنفاق مع ما تقدم ، تجده جاريا على أوضح التناسب وأجل الالتئام ... >>347 .

* قوله تعالى : ﴿ **فإذا بلغن أجلهن فامسكوهن بمعروف أو فارقوهن بمعروف واشهدوا ذوي عدل منكم وأقيموا الشهادة لله ... الى قوله ..... إن الله بالغ أمره قد جعل الله لكل شيء قدرا** ﴾ **348.**

ارتباط وثيق للآية بما سبقها ، ونتيجة منطقية يصل إليها الخطاب القرآني المحكم بعدما أبان عن بعض أحكام الطلاق الأولى ، من ذكر الطلاق لعدة وإحصاء العدة وتقوى الله والنهي عن إخراجهن وإخراج أنفسهن إلا بإتيان الفاحشة ، وتلحظ من ذلك كأن الأحكام هي في سياق تسلسلي عجيب ، فمن خطاب النداء إلى بيان الحكم الأول : ﴿ **إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن**﴾ **349** ، ثم إلى إحصائها ﴿**وأحصوا العدة** ﴾ **350** ، ثم إلى الأمر بتقوى الله ﴿ **واتقوا الله ربكم**﴾ **351** ، وهنا ليس حكما خاصا بالطلاق ، إنما حكم ملزم مع الطلاق وملصق به ، وفيه إشارة إلى أنه معلق به ، فلا أحكام للطلاق ملتزمة بغير تقوى الله ، ثم النهي عن عدم الإخراج من بيوتهن ، ثم التحذير من تعدي حدود الله ثم التبشير بخبر الرجعة ، والسؤال بعد ذلك : إذا لم تحدث الرجعة ، وانتهت العدة ، إذ الأمر مرتبط بها أيما ارتباط فما العمل ؟ والجواب : هنا تأتي الصيغة البيانية منسجمة مع انسجام الأحكام وتسلسلها ، ويتعلق الأمر بانتهاء العدة دون حصول المراجعة ، فيقول تعالى : ﴿ **فإذا بلغن أجلهن ، فامسكوهن بمعروف أو فارقوهن بمعروف**﴾ **352** ، ونلاحظ أن (الفاء) كما يقول الأمام الجرجاني : << إن الفاء توجب الترتيب من غير تراخ ثم يقول فإذا عطفت بواحد منها الجملة على الجملة ظهرت الفائدة ، فإذا قلت (فإذا بلغن) ظهر بالفاء أن البلوغ كان معقبا على الأحكام السابقة ومسببا عنها >>353. و(إذا) الشرطية في الآية دالة على ما علم أنه كائن ، وبلوغ الأجل أمر كائن وحاصل لا محالة ، لذا لا تحصل بدلها (إن) الدالة على تأرجح الحدث بين أن يكون أو لا يكون . ثم أنظر إحكام فعل (بلغن) الدال على حركة الزمن وسكون الأجل ، فكأن الأجل نقطة في زمن بعيدة أو متوسطة ، والإنسان ماض إليها وغير متوقف عندها ، أي واصل إليها ومتجاوزها ، لأن البلوغ هو وصول إلى نقطة في الزمن مع إمكانية التجاوز من غير توقف عندها ، لأن حركة الزمن متواصلة ، لهذا نقول (بلغ الأجل) وهذا لا يعني الوصول والوقوف والانتهاء عند حده ، ونقول (بلغ سن الرشد والرجولة والكهولة)، ولا تقل (وصل إلى سن الرشد أو كذا) لأن الوصول هو انتهاء إلى نقطة ، ووقوف عندها ، وعدم تجاوزها ، وسؤالنا حالا لماذا سماها القرآن بـ (الأجل) ؟ والجواب : قال الراغب الأصفهاني : << الأجل المدة المضروبة للشيء ، قال تعالى : ﴿ **ولتبلغوا أجلا مسمى**﴾ **354**، ويقال للمدة المضروبة لحياة الإنسان أجل ، فيقال دنا أجله ، عبارة عن دنو الموت ... وأصله استيفاء الأجل أي مدة الحياة ... وقوله : ﴿ **بلغنا أجلنا الذي أجلت لنا**﴾ **355** ، أي حد الموت، وقيل حد الهرم ، وهما واحد في التحقيق ... وبلوغ الأجل في قوله تعالى : ﴿ **إذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فلا تعضلوهن**﴾ **356** إشارة إلى حين انقضاء العدة ، وحينئذ ﴿ **لا جناح عليكم فيما فعلن في أنفسهن**﴾ **357** >>358 .

وهذا يعني أن العدة هي مدة مضروبة للشيء ، وأنظر التدقيق بين ﴿**بلغن أجلهن** ﴾ **359** و﴿**إذا جاء أجلهم** ﴾ **360** ، ففي الأولى فيها إمكانية التجاوز وعدم الانتهاء ، والثانية تفيد الانتهاء وعدم التجاوز ، لذا قال بعدها مؤكدا ﴿ **فلا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون**﴾ **361**، و لما كانت دلالة الأجل تعني المدة المضروبة للشيء ، و هي مشتركة في الآيتين ، وظفها القرآن ، ثم ميز بين الآيتين بالفعل فقال في الأولى (بلغن) الدالة على حركة الإنسان إلى نقطة ما ، وفي الثانية ، وفيها إمكانية التجاوز (جاء) الدالة على حركة الموت للإنسان ، ولهذا قال : ﴿ **قل إن الموت الذي تفرون منه فإنه ملاقيكم**﴾ **362** ، ﴿ **لأدركم الموت ولو كنتم في بروج مشيدة**﴾ **363** ، والدالة على الانتهاء وعدم التجاوز أيضا ، إذا مقامان مختلفان بفعلين متمايزين ، ونحسب هذا من الإعجاز البياني في الآيات المحكمات . ضف إلى ذلك التناسق والترابط بين (الفاء) و(إذا) والجملة ﴿**بلغن أجلهن** ﴾ **364** محكمة غاية الإحكام ، وكل ذلك راجع إلى توخي معاني النحو فيما بين الكلم عن طريق ربط النحو بالبلاغة . لذا قال:﴿**فامسكوهن بمعروف أو فارقوهن بمعروف**﴾**365** ، قال أحمد بن تيمية : <<والمراد بالمفارقة تخلية سبيلها إذا قضت العدة ، وهذا ليس بطلاق ولا برجعة ولا نكاح ، والإشهاد في هذا باتفاق المسلمين ، فعلم أن الإشهاد إنما هو بالرجعة ، ومن حكمة دلك ، أنه قد يطلقها و يرتجعها ، فيزين له الشيطان كتمان ذلك حتى يطلقها بعد ذلك طلاقا محرما ، ولا يدري أحد ، فتكون معه حراما ، فأمر الله أن يشهد على الرجعة ليظهر أنه قد وقعت به طلقة ، ولما أمر النبي ﷺ : من وجد اللقطة أن يشهد عليها ، لئلا يزين الشيطان كتمان اللقطة، وهذا بخلاف الطلاق فإنه إذا طلقها ولم يراجعها بل خلى سبيلها ، فإنه يظهر للناس أنها ليست امرأته بل هي مطلقة بخلاف ما إذا بقيت زوجة عنده فإنه لا يدري الناس أطلقها أم لم يطلقها >>366. والجملة ﴿ **فامسكوهن بمعروف أو فارقوهن بمعروف**﴾ جزاء شرط والفاء واقعة في جواب الشرط وفائدتها التعقيب الفوري ومن غير تراخ . ولما كان انقضاء العدة وبلوغ الأجل يطلب إما مسكا أو مفارقة غالبا قال : ﴿ **فامسكوهن بمعروف أو فارقوهن بمعروف**﴾**367** ، ولما كان الراجح من هذين السلوكين هو المسك بالمعروف ، قدمه في الصيغة البيانية المحكمة على المفارقة ، وقوله (بمعروف) جار ومجرور شبه جملة في محل نصب على التمييز في موطن بيان نوعية الإمساك ، وفيها إيحاء بالتزام المعروف في المسك أو المفارقة على سبيل الوجوب ، وقد جاءت العبارة لما كان المعروف معدوما في المسك والمفارقة في غالب الأمر . وانعدام المعروف في هذين السلوكين يسبب مضار كثيرة على الأسرة ويحول دون قيامه ، وكذلك يحدث مفاسد في أواصر القربى وحبال المصاهرة فيقطعها ، إذا انعدم المعروف في هذا الحال معناه حلول المنكر، لذلك جاء التركيز عليه في الحالتين ،

وتكراره دليل التأكيد عليه ، ودليل الأهمية التي يكتسبها في هذه المعاملة ، وتكرار العبارة ليس مملا إنما هو من البيان العربي الأصيل ، وهو تكرار محمود كما يذكره أهل البيان ، بل لا يسمونه تكرارا لأنه وقع في جملتين متمايزتين لفظا ومعنى وهو قوله : ﴿ **فامسكوهن ... أو فارقوهن...** ﴾ . والمعروف هو ما يستحسن من الأفعال ، وأصل المعروف ضد المنكر ، والمعروف اسم جامع لكل ما عرف من طاعة الله والتقرب إليه والإحسان إلى الناس ، وكل ما ندب إليه الشرع ، ونهى عنه من المحسنات والمقبحات ، والمعروف في الإمساك النفقة وحسن العشرة فيما للزوجة على زوجها، وفي المفارقة أداء المهر والتمتيع والحقوق الواجبة ، والوفاء بالشرط >>368 ، وصيغة المسك محكمة في الآية ، قال الراغب الأصفهاني : << إمساك الشيء التعلق به وحفظه ، قال تعالى : ﴿ **فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان**﴾**369 >>370** . وذلك لدلالتها على التعلق والحفظ للزوجة ، ويتحقق الإمساك على الدوام إذا كان بمعروف ، ﴿**أو فارقوهن بمعروف**﴾ ، وتكراره دليل على أهميته لما ذكر ، إذ أن أساس النكاح هو المعروف ، فيكون في المعاشرة لذا قال : ﴿ **وعاشروهن بمعروف**﴾ **371** ، وفي الإمساك ﴿**وامسكوهن بمعروف**﴾ **372** ، ودلالة (أو) أنها تردد الفعل بين شيئين ، وتجعله لأحدهما لا بعينه ... وإذا قلت (يعطيك أو يكسوك) دلت (أو) على أنه يفعل واحد منهما لا بعينيه ... >>373 ، ومعنى هذا في الآية تردد الفعل بين الإمساك والمفارقة ، ويجعله لأحدهما إما الإمساك وإما المفارقة ، ودلالتها حكيمة ومقامها يرفض (الواو) أو (الفاء) أو (ثم) ، لتمايز الدلالات والمعاني النحوية البلاغية بينها . ثم انظر الترابط والتناسب والإحكام بين وحدات الآية الكريمة بين (الفاء)+ (أمسكوهن) + بمعروف+ أو + فارقوهن + بمعروف، فكأن (الفاء) تدعو (امسكوهن) وهذه تجذبإليها (بمعروف) فتنجذب حتى آخر مفردة في الآية فلا ترى فيها عوجا ولا نفورا ، فالكل محكم معنى ومبنى . ويتجلى هذا بوضوح إذا حاولنا إبدال الفاء (بالواو) والإمساك (بالإبقاء) أو الإرجاع ، و(أو) بالواو أو ثم ، وللمفارقة بالتسريح أو الطلاق ... الخ ، ونرى أن الفضل والمزية في ذلك عائدة إلى توخي معاني النحو فيما بين الكلم عن طريق ربط النحو بالبلاغة .

قوله : ﴿ **واللائي يئسن من المحيض من نسائكم**﴾ **374** أي من الكبار اللائي قد انقطع حيضهن وآيسن منه ، ﴿ **إن إرتبتم**﴾ أي شككتم وجهلتم كيف عدتهن ، فعدتهن ثلاثة أشهر ، ﴿ **واللائي لم يحضن**﴾ **375** لصغرهن وعدم بلوغهن سن المحيض ، أي فعدتهن ثلاثة أشهر أيضا ، وحذف هذا لدلالة ما قبله عليه .

قال الإمام الألوسي : << ﴿ **اللائي يئسن**﴾ مبتدأ خبره جملة فعدتهن >>376 ، وقولـــه : ﴿**إن ارتبتم**﴾ شرط جوابه محذوف تقديره فاعلموا أنها ثلاثة أشهر ، والشهر وجوابه جملة معترضة ، وجـــوز كون (فعدتهن) ... الخ ، جواب الشرط باعتبار الإعلام والإخبار ، والجملة الشرطية خبر من غير حـذف وتقدير . قال الإمام الزمخشري : << روي أن ناسا قالوا : قد عرفنا عدة ذوات الأقـــراء ، فمـــا عـــدة اللائي لا يحضن ؟ فنزلت الآية فمعنى (إن ارتبتم) إن أشكل عليكم حكمهن ، وجهلتم كيف يعتددن ، فـــهذا حكمهن ، وقيل إن ارتبتم في دم البالغات مبلغ اليأس وقد قدروه بستين سنة وبخمس وخمسين ، أهـــو دم حيض أم استحاضة ، فعدتهن ثلاثة أشهر ، وإذا كانت هذه عدة المرتاب بها فغير المرتاب بها أولى بذلك ﴿ **واللائي لم يحضن**﴾ هن الصغائر ، والمعنى فعدتهن ثلاثة أشهر ، فحذف لدلالة المذكور عليه ، اللفـــظ مطلق في (أولات الأحمال) فاشتمل على المطلقات المتوفى عنهن ... >>377 . وقـــال ابـــن يعيـــش : <<معنى الموصول أن لا يتم بنفسه ، ويفتقر إلى كلام بعده تصله به ليتم اسما ، فإذا تم لما بعـــده كـــان حكمه حكم سائر الأسماء التامة يجوز أن يقع فاعلا ومفعولا ومضافا إليه ومبتدأ وخبر ، فنقول قام (الـــذي عندك) ، فموضع الذي رفع بأنه فاعل ، وتقول : ضربت الذي قام أبوه ، فموضعه نصب بأنه مفعـــول ، وتقول جاءني غلام الذي في الدار ، فيكون موضع (الذي) حفظا بإضافة الغلام ، تقول الذي فـــي الـــدار زيد فيكون موضع (الذي) رفعا بأنه مبتدأ ، وتقول : زيد الذي أبوه قائم ، فموضع الذي رفع بأنه خـــبر المبتدأ ، ولهذا المعنى من احتياجه في تمامه اسما إلى جملة بعده توضحه ، وجب بنـــاؤه لأنـــه صـــار كبعض الكلمة ، وبعض الكلمة لا يستحق الإعراب ، أو لأنه أشبه الحرف من حيث أن لا يفيد بنفســـه ، ولابد من كلام بعده فصار كالحرف الذي لا يدل على معنى في نفسه ، إنما معناه في غيره ، ولذلك يقول بعضهم : إن الموصول وحده لا موضع له من الإعراب ، وإنما يكون له موضع من الإعـــراب إذا تـــم بصلته >>378 . وموضع ﴿ **واللائي يئسن من المحيض من نسائكم إن إرتبتم** ﴾ **379** مبتدأ ، والجملة بعده خبر ، قال ابن يعيش : << ويقولون في جمع (التي) ، (اللاتي) على وزن القـــاضي ، (واللائـــي) و(اللاء) بغير ياء ، كما قالوا في الذي (الألى) ، فأتوا به على غير لفظ الواحد ، قال تعالى : ﴿**واللائـــي يئسن من المحيض من نسائكم إن ارتبتم فعدتهن ثلاثة أشهر واللائي لم يحضن** ﴾ **380** وربما قـــالوا : (اللوائي) و(اللواء) بغير (ياء) ، كما قالوا : اللوات واللواء فاعرفه >381 . وكل ما ذكر هو – برأينـــا – من الوجهة النحوية لا غير ، وحق لنا –الآن– أن نسأل ما هي دلالة (اللائي) البلاغية ؟ أو بمعنى آخـــر متى نوظف اسم الموصول بإحكام ؟ والجواب : يوظف إذا سبق ذكر ما يدل عليه قبـــل فـــي الســـياق ، ونوظفه لما نريد التركيز أساسا على الصفة البارزة مدحا أو ذما ، ومثل ذلك قوله تعالى : ﴿ **قـــد افلـــح**

المؤمنون الذين هم في صلاتهم خاشعون﴾ 382 ، ﴿وعباد الرحمن الذين يمشون على الأرض هونا﴾ 383 مدحا وتشريفا وذما ، في قوله : ﴿ قد خسر الذين كذبوا بلقاء الله﴾ 384 ، واختصارا واقتصادا للجهد واللفظ ، ورفعا للتكرار المبذول ويوظف أيضا إذا أريد إبراز اشرف عمل ، أو أريد التعريف بالشخص وخاصيته تشريفا وقدرا . والآية جمعت لهذه المعاني البيانية في أغلبها ، ثم ما دلالة (من نسائكم) ؟ ولماذا صيغت ؟ والجواب : هي تخصيص ضمني ، إذ بحذفها يتجلى التعميم ، وهو غير مناسب في هذا المقام ، ذلك أن الذي يلتزم بالحكم الشرعي المنزل هم المؤمنون ونساؤهم ، ثم إن الغاية من الآية ليست في بيان من يئسن من المحيض ، إنما في الحكم وهو التزام العدة وإحصاؤها ، ثم إن الواقع يقضي أن باقي النساء غير المؤمنات لا يلتزمن حقيقة ، ولهذا فليس من البيان التعميم . والمناسب هو التخصيص والتدقيق ، ثم يتساءل الناس هل الحكم تجسده كل النساء أو نساء المؤمنين ؟ فإذا كان كل النساء ، فلماذا إذن (من نسائكم) ، وإن كان لبعض المؤمنين ، فحكيم محكم ، ومن هنا فصيغة (من نسائكم) محكمة ودقيقة .

* قوله :﴿ إن ارتبتم ﴾ وفي الآية سؤالان ، لماذا الصيغة هذه ؟ ولماذا إرتبتم ؟ دون شككتم ؟؟. والجواب : قال الراغب الأصفهاني : << يقال رابني كذا وأرابني ، فالريب أن تتوهم بالشيء أمرا ما فينكشف عما تتوهمه ، قال تعالى ﴿ يأيها الناس إن كنتم في ريب من البعث ﴾ 385 ، ﴿في ريب مما نزلنا على عبدنا ﴾ 386 . تنبيها أن لا ريب فيه ، وقوله ﴿ ريب المنون ﴾ 387 ، سماه ريبا لا أنه مشكك في كونه ، بل من حيث تشكك في وقت حصوله ، فالإنسان أبدا في ريب المنون من جهة وقته لا من جهة كونه وعلى هذا قال الشاعر :

الناس قد علموا أن لا بقاء لهم *** لو أنهم علموا مقدار ماعلموا . >>388

ويظهر من هذا أن الارتياب هو شك من جهة وقت حصول الشيء لا من جهة كونه ، وهنا لما كان الأمر متعلقا بوقت وزمن حصول العدة واكتمالها عبر القرآن الكريم بـ ﴿إن ارتبيتم﴾ 389. وهو تعبير في غاية الدقة والإحكام . وهو أوضح وأبين من الشك ، لأن الشك هو اعتدال النقيضين عند الإنسان وتساويهما وذلك قد يكون لوجود أمارتين متساويتين عند النقيضين ، أو لعدم الإمارة فيهما والشك ربما كان في الشيء، هل هو موجود أو غير موجود ؟؟ ، وربما كان في جنسه أو من أي جنس هو ؟ ..) 390. ولو عبر عنه بقوله (إن شككتم) لأفسد المعنى ولأذهب المقصد ولأتلف البيان . أما عن غاية وجود الصيغة (إن ارتبتم) فهي لوجود الارتياب حقيقة في كثير من النساء ، و تأرجحه بين الحصول وعدم الحصول هذا من جهة ومن جهة ثانية لغلبة النسيان على كثير من النساء ، وقد أشار

القرآن إلى ذلك في موطن آخر ﴿ **أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى** ﴾391 ، ومن هنا فموضعها وصيغتها ورتبتها محكمة ودقيقة . وسر صفة (فعدتهن) بالاسم للدلالة على الدوام والثبات وعدم التجدد ، إذ أن العدة ثابتة (ثلاثة أشهر) ، لا تتبدل ولا تتحول ، لذا فالاسم أنسب لهذا المقام . والتعبير (بالفعل) يوحي باحتمال الزيادة والنقصان من الحين إلى الآخر ، وهذا تجدد وتحول، لذا تحاشاه القرآن فلم يعبر به في هذا المقام . والإضافة أي (هن) إلى العدة تحمل دلالة الإضافة والتخصيص ، فكأن العدة خصت بها النساء دون الرجال لذا صارت عدتهن ، ولو قال : ﴿ **فعدة ثلاثة أشهر** ﴾ لاحتملت العموم دون الخصوص ، وهذا لا يناسب ولا يوافق عرف السياق ، ومثاله ﴿ **فعدة من أيام آخر** ﴾ لاشتراك الرجال والنساء فيهن.

* قوله ﴿ **واللائي لم يحضن وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن** ﴾ 392 .

لماذا عطف عدم الحيض على الأحمال ؟ ولماذا صاغ مصطلح أجلهن دون عدتهن ؟

ثم ما مقام الصيغة البيانية كلها ؟؟ والجواب : أن في وحدات الآية تسلسل وترابط وإشارة علمية دقيقة هي أن الأطهر هو البدء بالحائض وهي المخصوصة ، في بداية السورة، فإذا فرغ من حكمها شرع في بيان حكم اللائي يئسن من المحيض ثم شرع في بيان حكم اللائي لم يحضن ، وهي الصغيرة التي لم تبلغ بعد الحلم ، ثم يأتي حكم أولات الأحمال ، وهو تسلسل منطقي في هذه الأصناف تجاوب معه تسلسل معاني النحو ، في لباس النظم المحكم ، والعطف في الآية قائم على صفة مشتركة بين الأصناف الثلاثة هي عدم الحيض . أما الأولى فقد أبان حكمها ، فأما الثانية فلاحكم عليها لأن أغلبها غير جار عليها النكاح ، أما الثالثة فأجلهن أن يضعن حملهن ، ثم لاحظ دقة بيانية أخرى هي صياغة مصطلح (أجلهن) ثم (عدتهن) ، وبيانها من جهتين –جهة الصياغة الاسمية ، الدالة على الدوام والثبات ذلك أن الأجل واحد حاصل بالتحقيق قصر أم طال، فلابد لكل حامل من لحظة وضع ، ولما كانت مدة الوضع متباينة بين الحوامل لا يعلم لحظتها أحد إلا الله ، ولما كان أمرها صعبا عند الحوامل إلى حد يشبه الموت ، ولما كان أجلها كأجل الموت غير معلوم عبر عنها (بالأجل) كما عبر عن الموت بالأجل ، والفرق بين الأجل والعدة ، أن العدة معلومة بالعد والأجل غير معلوم ولو عد له عدا ، وإلى اليوم لم يرق الطب الحديث إلى تحديد لحظة الوضع بالدقة الزمانية المحكمة ، ولن يبلغ ذلك ولو حرص .

قال الراغب الأصفهاني : << الأجل المدة المضروبة للشيء ﴿**لتبلغوا أجلا مسمى**﴾393 ... ويقال للمدة المضروبة لحياة الإنسان أجل : فيقال : دنا أجله عبارة عن دنو الموت ، وأصله استيفاء الأجل أي مدة الحياة >>394 . ونضيف هنا غياب العلم بالأجل ﴿**فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا**

يستقدمون ﴾ 395 ، بينما العدة معلومة ﴿ **فعدة من أيام أخر ﴾ 396** ، ﴿ **فعدتهن ثلاثة أشهر ﴾ 397** ، ضف إلى ذلك اختلاف الحالتين ، فحالة الحائض غير حالة الحامل ، فالحائض تعلم والحامل لا تعلم ، لذلك ناسب في الأولى (عدة) وفي الثانية (أجل). أما مقام الصيغة البيانية : فإن الطلاق يحصل للأتي يئسن من المحيض ، واللائي لم يحضن ولأولات الأحمال ، فأما الأولى والثانية فقال الإمام الطبرسي : << ﴿ **واللائي لم يحضن ﴾ 398** : تقديره واللائي لم يحضن إن ارتبتم فعدتهن أيضا ثلاثة أشهر ، وحذف لدلالة الكلام الأول عليه ، وهن اللواتي لم يبلغن المحيض ، ومثلهن تحيض على ما مر بيانه >>399 ، هذا وجه ، ووجه ثان هو عدم بيان الحكم لعدم الحيض وعدم حصوله في الواقع إلا في النادر ، فإذا حصل تعلق بما قبله، وفي ذلك بيان حكيم . أما الثالث فقد فصل حكمه وهو سؤال وجيه سيتبادر إلى ذهن السامع والمتتبع للأحكام النازلة بعد بيان الحكم في الحائض منذ بداية السورة ، وهو العدة ، حيث يكون كالآتي : واللائي يئسن من المحيض ما حكمهن ؟ واللائي لم يحضن ما حكمهن؟؟ وأولات الأحمال ما حكمهن ؟؟ . فيأتي الجواب دقيقا في الآية الكريمة بصيغة جامعة وشاملة حيث لم تترك أدنى سؤال خاص آخر يتردد في ذهن السائل ، وهذا -برأيي- سر كبير من أسرار الإعجاز البياني المحكم ، وأحسب أن الفضل في ذلك راجع عندي إلى توخي معاني النحو فيما بين الكلم عن طريق ربط النحو بالبلاغة على حد قول إمام البلاغة العربية منقذها عبد القاهر الجرجاني ، في دلائل الإعجاز. ثم أنظر سرا بيانيا آخر هو لماذا عبر بالفعل في قوله: ﴿ **واللائي يئسن..﴾** و (**اللائن لم يحضن**) وبالاسم في قوله :﴿ **وأولات الأحمال أجلهن... ﴾** ؟؟

والجواب : لأن في الأولى حاصل فيها التجدد، ذلك أن اليأس لا يحصل للمرأة دفعة واحدة ، إنما في حالات متجددة ومتحولة : ففي البداية تقل أيام الحيض ثم دم الحيض تبعالها ، ويبقى الأمر في تجدد إلى سنة أو أقل أو أكثر وهذا كله تجدد تناسبه صيغة الفعل ، (واللائي يئسن) ، أما الثانية فعدم الحيض فيها ليس على الدوام ، إذ هو قابل للتجدد ، فعدمه اليوم وحيض غدا ، والأمر في الآية ليس خاصا بالصغيرات ، إنما تدخل المريضة التي انقطع حيضها لمرض أو علة فهذه بإمكانها أن تصلح نفسها وتداوي حالها ليعود إليها حيضها وهذا أيضا تجدد تناسبه صيغة الفعل أيضا.

أما الآية الثالثة ﴿**وأولات الأحمال أجلهن﴾400** ، لأن مدة الحمل أطول ، وما كان أطول دام ، ثم إن الحمل هذا هو في البطن وأولات الأحمال غير مخيرات في وضعه، إنما هو أمر يسيره الله ويدبره ﴿**ويعلم ما في الأرحام ﴾ 401** ، ﴿**يهب لمن يشاء الذكور ويهب لمن يشاء الإناث أو يزوجهم ذكرانا وإناثا ويجعل من يشاء عقيما... ﴾ 402** . والفرق واضح بين الصيغتين :

- ﴿**وأولات الأحمال**﴾ ... فيها إرادة الله وأمره .

- ﴿ واللائي يحملن ﴾ ... فيها إرادة الإنسان وقدرته .وعليه صلح الاسم من حيث لم يصلح الفعل لهذا الغرض ، وهذا برأينا هو من الدقة المحكمة في الصيغة البيانية وهو سر من أسرار بيان القرآن المحكم ، إذ يرجع أمره إلى توخي معاني النحو فيما بين الكلم عن طريق ربط النحو بالبلاغة .وعلى هذا ناسبت (أولات الأحمال) (أجلهن) مناسبة دقيقة لما سبق بيانه .

* قوله : ﴿ **ومن يتق الله يجعل له من أمره يسرا**﴾ **403** .

قال أبوحيان التوحيدي : << كما كان الكلام في أمر المطلقات وأحكامهن من العدة وغيرها وكن لايطلقهن أزواجهن إلا عن بعض لهن و كراهة جاء عقيب بعض الجمل الأمر بالتقوى حيث المعنى مبرزا ، في صورة شرط وجزاء في قوله : ﴿ **ومن يتق الله**﴾ **404** ، إذ الزوج المطلق قد ينسب إلى مطلقته بعض ما يشينها ، وينفر الخطاب عنها ، ويوهم أنه فارقها لأمر ظهر له منها ، فلذلك تكرر قوله: ﴿**من يتق الله**﴾ في العمل لما أنزله من هذه الأحكام ، وحافظ على الحقوق الواجبة عليه من ترك الضرار والنفقة على المعتدات ، وغير ذلك مما يلزمه ، يرتب له تكفير السيئات ، وإعظام الأجر>>405 ، والصيغة تشير إلى أن طلاق اللائي يئسن واللائي لم يحضن ، و أولات الأحمال ، هو في غالبه حاصل لوهم أو لأمر ظهر له منهن ، لايرقى أن يكون سببا شرعيا للطلاق ، ويضاف إلى ذلك غياب تقوى الله الواجبة في هذه القضايا الكبيرة المرتبطة بالحياة ، فكأن تقوى الله تحجب حصول الطلاق ، وفي ذلك يسر له ولهن ، وخير لهما ، لذا ناسب الجزاء نتيجة الشرط ، ضف إلى ذلك دلالة سرعة حصول الجزاء إذا حصل الشرط ، ويظهر لك ذلك إذا قلت :﴿ **ومن يتق الله يجعل له من أمره يسرا**﴾ **406** ، التي تفيد التسويف والاستقبال وعدم فورية حصول الجزاء ، وتكرار ﴿ **تقوى الله**﴾ في الأولى والثانية إشارة إلى عظمة الأمر وخطورته ، وكثرة حصوله ظلما وطاعة للهوى والنفس ، فالتكرار تنبيه وتحذير من الوقوع في الطلاق ، وإشعار بوجوب الاتقاء ، ومناسبتها لما قبلها دقيقة ومحكمة ورباطها بها وثيق ، فكأنك تلحظ الترابط بين أجزاء الآية المحكمة وبين وحداتها وكأن بعضها آخذ بحجز بعض ، وذلك – برأينا– راجع إلى توخي معاني النحو فيما بين الكلم عن طريق ربط النحو بالبلاغة . وتتأكد عظمة الأمر وخطورة الطلاق في هذه الأحوال ، بتكرار الالتزام بتقوى الله مرة ثانية ، لذلك جاء قوله : ﴿ **ذلك أمر الله أنزله إليكم ، ومن يتق الله يكفر عنه سيئاته ويعظم له أجرا**﴾ **407** . قال الإمام الرازي : << ﴿ **ذلك أمر الله أنزله إليكم**﴾ : إشارة إلى ما ذكر من الأحكام ، وما فيه من معنى البعد مع قرب العهد المشار إليه للإيذان ببعد منزلته في الفضل ، وإفراد الكاف ، مع أن الخطاب للجمع كما يفصح عنه

﴿ **أمر الله أنزله إليكم**﴾ بما أنها لمجرد الفرق بين الحاضر والمنقضي ، لا لتعيين خصوصية المخاطبين>>408 . ودلالة الآية على بيان أن الالتزام بالإحكام هو من باب طاعة الله وتقواه فمن يفعل ذلك يكفر الله عنه سيئاته ويعظم له أجرا ، وعظم الأجر لعظم فعل الاتقاء ، فيتناسب ثانية الفعل والجواء . قال الإمام الزمخشري : << ومن يتق الله في العمل بما أنزل الله من هذه الأحكام وحافظ على الحقوق الواجبة عليه مما ذكر من الإسكان وترك الضرار والنفقة على الحوامل وإيتاء أجر المرضعات وغيرها استوجب تكفير السيئات والأجر العظيم >>409 .

* قوله : ﴿ **اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم ولا تضآروهن لتضيقوا عليهن وإن كن أولات حمل فأنفقوا عليهن حتى يضعن حملهن فإن أرضعن لكم فأتوهن أجورهن وأتمروا بينكم بمعروف وإن تعاسرتم فسترضع له أخرى** ﴾ **410** .

قال الإمام الرازي : << ﴿ **أسكنوهن**﴾ وما بعده استئناف وقع جوابا على سؤال نشأ عما قبله من الحث على التقوى في قوله : ﴿ **ومن يتق الله**﴾ كأنه قيل : كيف يعمل بالتقوى في شأن المعتدات، فقيل أسكنوهن مسكنا من حيث سكنتم >>411 . قال الإمام الزمخشري : << ﴿**أسكنوهن**﴾ وما بعدها بيان لما شرط من التقوى في قوله : ﴿**ومن يتق الله**﴾ ، كأنه قيل : كيف تعمل بالتقوى في شأن المعتدات؟ ، فقيل : أسكنوهن فإن قلت (من) في ﴿ **من حيث سكنتم**﴾ أي بعض مكان سكناكم ما هي ؟ قلت هي من التبغيضة فبغضها محذوف ، معناه أسكنوهن مكانا من حيث سكنتم ، أي بعض مكان سكناكم ، كقوله : ﴿**يغضوا من أبصارهم**﴾ **412** ، أي بعض أبصارهم ، قال قتادة : إن لم يكن إلا بيت واحد ، فأسكنها في بعض جوانبه ، فإن قلت : فقوله : ﴿ **من وجدكم**﴾ ، قلت هو بيان لقوله : ﴿ **من حيث سكنتم**﴾ وتفسير له، كأنه قيل : أسكنوهن مكانا من مسكنكم مما تطيقونه ، والوجد : الوسع والطاقة ، وقرئ بالحركات الثلاث >>413 .

* وقوله : ﴿ **أسكنوهن من حيث سكنتم من وحدكم**﴾ **414** ، إلى قوله : ﴿ **وإن كن أولات حمل**﴾ .

قال أحمد : << لا يخفى على المتأمل لهذه الآي أن المبتونة غير الحامل لا نفقة لها لأن الآي سبقت لبيان الواجب ، فأوجب السكنى لكل معتدة تقدم ذكرها ، ولم يوجب سواها ، ثم استثنى الحوامل فخصهن بإيجاب النفقة لهن حتى يضعن حملهن ، وليس بعد هذا البيان بيان . وانظر دلالة (حيث) النحوية البلاغية ، فلقد أورد القرآن الكريم ذكرها في كثير من المواطن منها موطن (الحج) ﴿**ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس** ﴾ **415** وموطن الجماع ﴿ **فأتوهن من حيث آمركم الله** ﴾ **416** ، إذ دلالتها هنا على المكان والموضع ، ويتضح الفرق في الدلالة والمقصد إذا قلت : (كما سكنتم) و(أفيضوا كما أفاض

الناس) ، إذ ينصرف المعنى عن المكان والموضع انصرافا ، ويتوجه إلى غير من الأشياء غير المقصودة ، وبذلك يغيب الإحكام ويذهب الإعجاز البياني في الآية المحكمة. ثم أنظر علاقة الآية بما يلحقها : ﴿ **أسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم ولا تضآروهن لتضيقوا عليهن**﴾ **417** . قال الإمام الزمخشري : << لا تستعملوا معهن الضرار لتضيقوا عليهن في المسكن ببعض الأسباب من إزال من يوافقهن أو يشغل مكانهن أو غير ذلك حتى تضطروهن إلى الخروج ، وقيل هو أن يراجعها إذا بقي من عدتها يومان ليضيق عليها أمرها ، وقيل هو أن يلجئها إلى أن تفتدي منه ، فإن قلت : فإذا كانت كل مطلقة عندكم تجب لها النفقة ، فما فائدة الشرط في قوله : ﴿ **وإن كن أولات حمل فأنفقوا عليهن**﴾ **418** ؟ قلت : فائدته أن مدة الحمل ربما طالت فظن ظان أن النفقة تسقط إذا مضى مقدار عدة الحامل فنفى ذلك الوهم >>419 ، ومقام قوله : ﴿ **لا تضآروهن لتضيقوا عليهن** ﴾، هو حصول الضرر قصد التضييق لذلك جاء النهي صريحا في الآية ، وفائدة بيان العلة ﴿ **لتضيقوا عليهن**﴾ أن المضارات أنواع وبعلل متمايزة ، لا تصلح في هذا المقام، لذا ذكر العلة للتخصيص والتمييز ، وللكشف عن السريرة النفسية الخفية التي لم يكن الإنسان يظن أن الله مطلع عليها ، وهو القائل : ﴿ **يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور**﴾ **420** ، من جراء إضراره بالمرأة ، ألا وهي قوله : ﴿ **لتضيقوا عليهن**﴾ **421** فيضطرن إلى الخروج . وقوله : ﴿ **وإن كن أولات حمل فأنفقوا عليهن حتى يضعن حملهن**﴾ **422** . وانظر إلى دلالة (إن) الدالة على الشرط وتأرجح حصوله بين أن يكون وألا يكون ، ذلك أنه ليس كل من حصلت لها حادثة الطلاق بحامل، ولو صاغ بدلها (إذا) لتوجه المعنى إلى غير مرماه ، وانظر إلى صيغة ﴿ **أولات حمل**﴾ وإلى الفرق بينهما وبين صيغة (حاملات) في هذا الترتيب :

أولات حمل	حاملات
1- موقوت	1- دائم لأن الصفة حدث غير مرتبط بزمن وهي لازمة بالموصوف .
2- أن الحمل في بعض النساء وليس في الكل .	2- في الكل لا في البعض .
3- تناسب (إن) مع (أولات حمل)	3- عدم تناسب (إن) مع حاملات

ومن هنا صلحت (أولات حمل) من حيث لم تصلح لها حاملات .

ثم ما فائدة هذا الشرط في الآية : قال الإمام الزمخشري : << فائدته أن مدة الحمل ربما طالت فظن ظان أن النفقة تسقط إذا مضى مقدار عدة الحامل ففي ذلك الوهم، فإن قلت : فما تقول في الحامل المتوفى عنها ؟ قلت : مختلف فيها فأكثرهم على أنه لا نفقة لها لوقوع الإجماع عن أن من أجبر الرجل على النفقة عليه من أمرأة أو ولد صغير لايجب أن ينفق عليه من ماله بعد موته ، فكذلك الحامل>>423.

* وقوله : ﴿ **فأنفقوا عليهن** ﴾ **424** جملة جواب شرط ، ورد الأمر فيها صريحا بالفعل للدلالة على سرعة الاستجابة للنفقة من غير توان ، والفعل يوجب الأداء ، ويظهر الفرق واضحا لوجاء الجواب بالاسم ، كأن يقول (فنفقة عليهن) ، والاسم هنا لا يفيد الأداء ، بل يحمل دلالة القضاء ، ففي القضاء تراخ ، فإذا حصل ذلك ضاعت المصلحة وحلت المفسدة ، وهي ضرر لأولات الأحمال ، وعليه لم يصلح الاسم في هذا المقام من حيث صلح الفعل . ثم لو قال (فأنفقوا عليهن) وسكت لحصل فساد في المعنى ، واضطراب في السلسلة الذهبية المتصلة الحلقات والوحدات لفظا ومعنى ومقصدا ، حيث يوهم دوام النفقة على ذوات الأحمال ، دون قيد أو أو شرط ، وربما تستمر حتى الوضع ثم تتصل فيما بعد الوضع ، وربما سيحصل العسر على الزوج ، فينقلب الضرر منها إليه ، ودفعا لهذا وذاك جاء السياق على قوله :﴿ **حتى يضعن حملهن** ﴾ لإفادة الغاية. و(حتى) هذه ناصبة للفعل وقد أثبتها الكوفيون ، إذ هي عندهم تنصب الفعل المضارع بنفسها ، وأجازوا إظهار (أن) بعدها توكيدا ، أما مذهب البصريين فيرى أنها جارة ، والناصب (أن) مضمرة بعدها ، ويتعلق بها مسألتان .

-الأولى : في معناها والمشهور أن لها معنيين : أحدهما الغاية نحو :﴿ **قالوا لن نبرح عليه عاكفين حتى يرجع إلينا موسى** ﴾ **425** .

-والثاني : التعليل : نحو لأسيرن حتى أدخل المدينة ، وعلامة كونها للغاية أن يحسن في موضعها (إلى أن) وعلامة كونها للتعليل أن يحسن في موضعها (لي) وزاد ابن مالك في التسهيل معنى ثالثا ، وهو أن تكون بمعنى (إلا أن) فتكون بمعنى الاستثناء المنقطع كقول الشاعر :

ليس العطاء من الفضول سماحة *** حتى تجود ، وما لديك قليل .

وهو معنى غريب ، ذكره ابن هشام ، وحكاه في (البسيط) عن بعضهم ، وقول سيبويه: في قوله : << (والله لا أفعل كذا إلا أن تفعل) ، والمعنى : (حتى أن تفعل) ، ليس على أن (حتى) إذا انتصب ما بعدها تكون بمعنى (إلا أن) ، لأن ذلك تفسير معنى ، ولا حجة في البيت لإمكان جعلها فيه بمعنى (إلى) والثانية : شرط الفعل المنصوب بـ (حتى) أن يكون مستقبلا ومؤولا بالمستقبل ، ومنه قراءة غير نافع

﴿**حتى يقول الرسول** ﴾ **426** ، فهذا مؤول بالمستقبل ، ومعنى ذلك أنه فعل قد وقع ، ولكن المخبر يقدر اتصاله بالعزم عليه ، حال الإخبار فيصير مستقبلا بالنسبة إلى تلك الحال فينصب>>427 . ومن الآية نخلص إلى أن دلالة (حتى) هي الغاية والعلة والشرط ، وكأنها معاني متلاحمة فيها ، من حيث لا تقوى على حمل هذه الدلالات والمعاني المتلاحمة عبارة (إلا أن) لدلالة هذه الأخيرة على الاستثناء المنقطع لا غير، و من هنا صلحت (حتى) للمقام من حيث لم تصلح غيرها . وفي صيغة ﴿ **حتى يضعن حملهن** ﴾ **428** تساؤل المخاطب ، نعم للنفقة ولكن إلى متى ؟ أعلى طول الدهر ؟ وهذا من العسر الضار ، وقد بدت الحيرة عند الحامل هل تتواصل النفقة وضع الحمل أم تنقطع من قبل ، فإذا حصل هذا فمعناه الضرر والحرج ، وهنا يرفع الله الحيرة والحرج، ويحل بدلهما اليسر والحكمة ، بقوله : ﴿**حتى يضعن حملهن** ﴾ ، ومن ذلك يتبين التناسق العجيب والتسلسل البديع بين وحدات الآية وأجزائها الصغرى ، حتى كأن بعضها آخذ بحجز بعض في تعلق وتعانق ، وكل ذلك راجع إلى توخي معاني النحو فيما بين الكلم عن طريق ربط النحو بالبلاغة .

* وقوله :﴿ **فإن أرضعن لكم فاتوهن أجورهن** ﴾ **429** ، قال الإمام الزمخشري : << يعني هؤلاء المطلقات إن أرضعن لكم ولدا من غيرهن أو منهن بعد انقطاع عصمة الزوجية فاتوهن أجورهن >>430 . ولما كان الإرضاع والأجر أمرين لا يكفيان في طيب العلاقة وصفاء السلوك ، قال تعالى : ﴿ **وائتمروا بينكم بمعروف** ﴾ **431** و الإئتمار بمعنى التآمر ، كالإشتوار بمعنى التشاور، يقال : أئتمر القوم وتآمروا ، إذا أمر بعضهم بعضا ، والمعنى وليأمر بعضكم بعضا ، والخطاب للأباء والأمهات (بمعروف) أي بجميل ، وهو المسامحة ، وأن لا يماكس الأب ولا تعاسر الأم ، لأنه ولدهما معا ، وهما شريكان فيه ، وفي وجوب الإشفاق علية >>432 . ودلالة (إن) الشرطية تفيد تأرجح الفعل بين الحصول وعدم الحصول ، وهذا يعني أن الرضاعة حاصلة عند بعض وغير حاصلة عند بعض آخر ، وهو الحقيقة الواقعة ، وفعل الشرط هو (أرضعن لكم) ، ولما كانت الرضاعة أمرا كبيرا ذا بال وجب الأجر لها فورا ومن غير تراخ. وصيغة جواب الشرط فعلية تحمل الأمر بالفعل الدال على الأداء الفوري للفعل ، ولو صاغها صيغة الاسم لدلت على القضاء أي أداء الأمر بالتراخي ، وهذا لا يناسب فعل الرضاعة المضني والشاق ، ومن الحرف إلى الفعل إلى الجواب يتجلى التناسق والترابط بين الوحدات في الآية الكريمة ، ثم أنظر إلى إحكام فعل (أتوهن) في هذا الموطن بدل من (أعطوهن) ، ذلك أن الإيتاء أقوى من الإعطاء في إثبات مفعوله ، لأن الإعطاء له فعل مطاوع ، والفعل الذي له فعل مطاوع أضعف في إثبات مفعوله من الذي لا مطاوع له ، لأنك تقول (قطعته فانقطع) ، ولا يصح فيها لا مطاوع له ذلك ،

فلا يجوز (ضربته فانضرب) ، لأن هذه أفعال إذا صدرت من الفاعل ثبت لها المفعول في المحل ، وبناء على هذا فالإيتاء أقوى من الإعطاء ، ولما كان المعنى في الآية متوجها إلى إثبات أجر الرضاعة وظف القرآن (آتوهن) ، إذ هو أقوى في الدلالة والإثبات من (أعطوهن) ، كما أرى في فعل (آتى) دلالة المناولة والعطاء للأجر + حركة الفاعل إلى المفعول ، وهذا يعني أن الفاعل يجب أن يتحرك ويأتي المفعول لمناولته الأجر والجزاء ، وفي ذلك إكرام للمرأة وإعزاز لها ، حيث تبقى في بيتها ومكانها حتى يأتيها حقها وأجرها ، ولما كان فعل الرضاعة كبيرا وجليلا خصه الله بفعل الإيتاء الذي لا يخصص في القرآن إلا لكبر الأمور وعظمها ، كإيتاء الزكاة . وإيتاء الحكمة والنبوة والكتاب ... الخ ، والإيتاء في الأباء يفيد جانبين المعنوي وهو الشكر والتقدير بالكلمة الطيبة للفعل الجليل الذي صنعته المرأة من صحتها لرضيعها ، والمادي : هو في النفقة والمال المعتبر المناسب للفعل الجليل وهو ما لا يتحقق بفعل (أعطى) ، وقد ذكرنا ذلك قبل .

* وقوله : ﴿ **وأتمروا بينكم بالمعروف**﴾**433** ، جاءت الآية لما كان المعهود في أحداث الطلاق، أن يحصل الفراق والشقاق ، ويغيب التآمر بالمعروف ، ولما كان مقام الأمر غياب التآمر بالمعروف بين الأب والأم ، جاء الأمر به ، وجاءت صيغة (وأتمروا بينكم) للدلالة على وجوب فعل المعروف من الطرفين ، والآية في هذا المقام مناسبة ومحكمة ، وغيابها في السياق يحدث الشرح والاهتزاز في تركيبها . ففعل الرضاعة الكبير الموجب لإيتاء الأجر والموجب للتآمر بالمعروف ، وهو الأصل في المعاملة المطلوبة ، إذ فيه صحة الأب وصحة الأم وصحة الولد ، وهما شريكان فيه وفي وجوب الإشفاق عليه ، ولكن لما كان بعضهم لطبائعهم وأمزجتهم ونفسياتهم المريضة ، وكذا لتباين الأسباب طبيعة وحجما ، تتعاسر بينهم هذه المعاملة الأصل التي أوردنا ذكرها ، إذ هو أمر حاصل في بعض فقط ، ويطرح إشكالا ويفرض جوابا وحلا ليكتمل بناء الآية المحكمة ويتحقق به الإعجاز البياني الموسوم ، وهنا يأتي قوله تعالى في الآية : ﴿ **وإن تعاسرتم فسترضع له أخرى** ﴾ **434** ، وانظر إلى دلالة (إن) فهي أحكم من (إذا) في هذا المقام ، وفعل (تعاسرتم) أي عسر تحقيق الرضاعة أي رفضت المطلقة أن ترضع له لجلال الحدث والموقف حيث على الرضاعة يغيب الأجر وكذا الائتمار بالمعروف ﴿**فسترضع له أخرى** ﴾ **435** أي امرأة أخرى ، وحذف الموصوف لخصوصية الرضاعة به ، ودلالة الفعل الخاص به ، ومن هنا قالوا : امرأة مرضع وحامل وحائض ، لخصوصية الفعل بالمرأة دون الرجل ، والمقصد من هذا كله المحافظة على صحة الرضيع وسلامته ، وعلى هذا نلحظ أن أجزاء الآية ووحداتها متناسقة ، وآخذ بعضها بحجز بعض في نسق متكامل لا ترى فيه عوجا ، والسبب في ذلك

برأينا راجع إلى توخي معاني النحو فيما بين الكلم عن طريق ربط النحو بالبلاغة . قال الإمام الزمخشري : << في قوله ﴿ **وإن تعاسرتم** ﴾ ثم ﴿ **فسترضع له أخرى** ﴾ معاينة للأم على المعاشرة ، كما تقول لمن تستقطبه حاجة الخ قال أحمد : وخص الأمر بالمعاينة لأن المبذول من جهتها هو لبنها لولدها ، وهو غير متمول ولا مضنون به من العرف ، وخصوصا في الأمر على الولد ، ولا كذلك المبذول من جهة الأب فإنه المال المضنون به عادة ، فالأم إذا أجدى باللوم وأحق بالعتب >>436 . قال محمد علي الصابوني : << وأما الرضاع ، فلم يجعله الله سبحانه واجبا على الأم دون مقابل، ومادامت ترضع الطفل المشترك بينهما فمن حقها أن تنال أجرا على رضاعة تستعين به على حياتها ، وعلى إدرار اللبن للطفل ، وهذا منتهى المراعاة للأم في هذه الشريعة ، وفي الوقت ذاته أمر الأب والأم أن يأتمرا بينهما بالمعروف في شأن هذا الوليد ، ويتشاوروا في أمره ورائدهما مصلحته ، وهو أمانة بينهما ، فلا يكون فشلهما في حياتهما نكبة على الصغير البريئ >>437 .

* قوله ﴿ **لينفق ذو سعة من سعته** ﴾ **438**، قال الإمام الزمخشري : << لينفق كل واحد من الموسر والمعسر ما بلغه وسعه ، يريد ما أمر به من الإنفاق على المطلقات والمرضعات ، كما قال: ﴿**ومتعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره** ﴾ **439** ، وقرأ لينفق بالنصب أي شرعنا ذلك لينفق>>440 . وقوله (تعاسرتم) -برأينا- أبلغ حجة وأبين دلالة من (عاسرتم) ، قال ابن الحاجب في الشافية : << وفاعل لنسبه أصله إلى أحد الأمرين متعلقا بالآخر للمشاركة صريحا ، فيجيئ العكس ضمنا : نحو : ضاربته وشاركته ، ومن ثم جاء غير المتعدي متعديا ، نحو كارمته و شاعرته ، والمتعدي إلى واحد مغاير للمفاعل متعديا إلى اثنين ، نحو جاذبته الثوب بخلاف شاتمته >>441 .

ويقول في بيان دلالة تفاعل : << وتفاعل لمشاركة أمرين وصاعدا في أصله صريحا نحو تشاركا ومن ثم نقص مفعولا من فاعل ، وليدل على أن الفاعل أظهر أن أصله حاصل له وهو منتف عنه نحو : تجاهلت وتغافلت >>442 . ويقول الرضى الأستراباذي في بيان الفرق بين فاعل وتفاعل : <<ثم اعلم أنه لا فرق من حيث المعنى بين فاعل وتفاعل في إفادة كون الشيء بين اثنين فصاعدا ، وليس كما يتوهم من الموضوع في باب فاعل هو السابق بالشروع في أصل الفعل على المنصوب بخلاف باب (تفاعل) ، ألا ترى إلى قول الحسن بن علي رضي الله عنهما لبعض من خاصمه (سفيه لم يجد مسافها) فإنه رضي الله عنه سمى المقابل له في السفاهة مسافها، وإن كانت سفاهته لو وجدت بعد سفاهة الأول ، وتقول : إن شتمتني فما أشاتمك ، ونحو ذلك ، فلا فرق من حيث المغزى والمقصد الحقيقي بين البابين ، بل الفرق بينهما من حيث التعبير عن ذلك المقصود ، وذلك أنه قد يعبر عن معنى واحد بعبارتين

تخالف مفردات إحداهما مفردات الأخرى معنى من حيث الوضع (وضارب زيد عمرا) أي شاركه في الضرب ، و(تضارب زيد وعمر) أي تشاركا فيه ، والمقصود من شاركه وتشاركه شيء واحد مع تعدي الأول ولزوم الثاني >>443 . ومن ذلك كله أحكم تعاسرتم من حيث لم يحكم (عاسرتم).

* قوله تعالى : ﴿ **لينفق ذو سعة من سعته**﴾**444** ، أنظر صيغة (ولينفق) فاللام لام أمر تدخل على الفعل المضارع فتجزمه ليفيد الأمر . قال صاحب الجني الداني : << الجازمة وهي لام الأمر ، والأولى أن يقال : لام الطلب ، ليشمل الأمر نحو ﴿ **لينفق ذو سعة من سعته** ﴾ **445**، وهذه اللام التي هي للطلب كصيغة (افعل) في أنها قد ترد لمعان أخر ، غير الطلب ، كالتهديد ﴿**ليكفروا بما آتيناهم** ﴾ ... والأصل في ذلك معنى الطلب ... وحركة هذه اللام الكسر ، ونقل ابن مالك أن فتحها لغة>> 446 ، وكسرها –عندي– أنسب للخفة في النطق ولسهولة الانتقال من الخفض إلى الرفع ... اقتصادا للجهد ، ولو كان الأمر عاديا لصاغه (بأنفقوا) ، أما صيغة (لينفق) فقد جاءت للدلالة على البعضية ثم لعظم شأن المأمور به ، أما البعضية فلا إن النفقة لا يقدر عليها كل الناس ، لذلك قال عقبها (ذو سعة) ، وصاحب السعة بعض الناس وليس كلهم ، وما يؤكد هذا قوله تعالى : ﴿**ولتقم طائفة منهم معك** ﴾ **447** ، وقوله :﴿ **ولتكن منكم أمة** ﴾ **448** ، ﴿ **وليستعفف الذين لا يجدون نكاحا** ﴾ **449** ، أي بعض من الطائفة وبعض آخر من الأمة ، أما عظم شأن المأمور به ، فالنفقة عظيم شأنها في هذا الموطن ، والصلاة عظيم شأنها في هذا المقام ، والدعوة إلى الله أعظم ﴿**ومن أحسن قولا ممن دعا إلى الله وعمل صالحا** ﴾ **450** ، وهي في صيغتها توحي بشدة الأمر وقوته وسرعة الاستجابة له من غير توان ، وهذا تبعا وتناسبا لعظم المأمور به .

* قوله : ﴿ **ذو سعة** ﴾ ، قال بن يعيش : << وأما ذو مال ، فأصل (ذو) فيه (ذوا) مثل عصا وقفا ، يدل على ذلك قوله تعالى : ﴿ **ذواتا أفنان** ﴾ **451** ، وأن تكون لامه (ياء) أمثل من أن تكون (واوا) ، وذلك لأن القضاء عليها بالواو يصيرها من باب القوة والهوة، مما عينه ولامه من واد واحد ، والقضاء عليها بالياء يصيرها من باب : شويت ولويت ، وهو أكثر من الأول والعمل إنما هو على الأكثر ، وأما (ذو) فلا تستعمل إلا مضافة ، ولا تضاف إلا إلى اسم جنس من نحو (مال) و(عقل) ونحوهما، ولا تضاف إلى صفة ولا مضمر ، فلا يقال (ذو صالح) ولا طالع ، ولا يجوز (ذوه) ولا (ذوك) ، لأنها لم تدخل إلا وصلة إلى وصف الأسماء بالأجناس كما دخلت (الذي) وصلة إلى وصف المعارف بالجمل ، وكما أتى (بأي) وصلة إلى نداء مافيه الألف واللام في قولك (يأيها الرجل) ، (يأيها الناس). >>452 .

وكلمة (سعه) هنا في الآية اسم جنس ولما كان الخطاب محكما في المعاملة ، وكان الحكم مجهولا لدى المخاطب ، ولما كان ذهنه خاليا من الخبر قدم الفعل (لينفق) ، ولما كان الناس في غالبيتهم غير قادرين على النفقة للفاقة ، جاءت صيغة (ذو سعة) لترفع الحرج وتحقق التخصيص لبعض من وسع الله عليهم في الرزق . والتعبير في الآية بصيغة الإفراد دون الجمع للدلالة على شذوذية حدوث أمر الطلاق في المسلمين ، وهذا هو الأصل ، لذلك ثبت في الأثر :﴿ **أبغض الحلال إلى الله الطلاق** ﴾ ، ولو كان شائعا ومطردا لعبر عنه بصيغة الجمع ﴿ لينفق الموسعون من سعتهم ﴾، وقد يطرح السؤال ، مماذا ينفق ؟ أمن ماله أم من سعته ؟ وهنا تأتي الإجابة المحكمة في قوله : ﴿ **من سعته** ﴾ ولو قدم (من سعته) على الفعل أو الفاعل لحصل اضطراب في المعنى والدلالة ، أما الصيغة فتصيبها ركاكة بيانية فضلا عن التكرار المملول لبعض أجزائها والإحكام القرآني يراعي النفسية البشرية ، لذلك لم تقف الآية عند هذا الحكم على بيانه ووضوحه ، إذ قد يتبادر إلى العقل والذهن لدى شريحة من المجتمع السؤال التالي : هذا عن صاحب السعة ، والذي لم يكن على سعة ما ذا يعمل ؟ . وإعجاز القرآن وإحكامه وبيانه لم ينزل على بعض دون بعض آخر ، إنما نزوله وإعجازه للكل ، وحين تقرأ الآية في بيانها ودلالتها وصيغتها تلحظ هذه الشمولية ، والإحاطة في الحكم ، حيث تمس كل شريحة بخصائصها ومميزاتها ، ومن هنا جاء قوله : ﴿ **ومن قدر عليه رزقه فليفق مما أتاه الله** ﴾ **453** ، و(من) شرطية توحي بالبعضية ، أي هناك بعض من الناس مقدر عليهم رزقهم ، كما أنه غير معلوم ، بخلاف لو استبدلت (بالذي) المعلوم والمنتفي عنه الشرط ، حيث لا ينسجم معه التركيب ، والقرآن الكريم يريد أن يثبت في هذه الحالة أن الإنفاق مشروط بقدر الرزق على صاحبه ، وليس كل الناس كذلك ، وتقديم السعة للأهمية والأغلبية ، وتأخير قدر الرزق للقليل ، (قدر) فعل لم يسم فاعله ، وهو ما استغنى عن فاعله ، فأقيم المفعول مقامه وأسند إليه معدولا عن صيغة فعل إلى فعل ويسمى فعل ما لم يسم فاعله ... ، وقال الشارح : << اعلم أن المفعول الذي لم يسم فاعله يجري مجرى الفاعل في أنه بني على فعل صيغ له على طريقة فعل ، كما يبنى الفاعل على فعل صيغ له على طريقة فعل ، ويجعل الفعل حديثا عنه كما كان حديثا عن الفاعل في أنه يصح به وبفعله الفائدة ويحسن السكوت عليه ، كما يحسن السكوت على الفاعل ، ويصاغ لمن وقع منه ، ويقال له ، فعل ما لم يسم فاعله ، فما هنا موصولة بمعنى الذي ، والتقدير فعل المفعول الذي لم يسم فاعله ، فلابد فيه من عمل ثلاثة أشياء، حذف الفاعل وإقامة المفعول مقامه ، وتغيير الفعل إلى صيغة فعل >>454 ، و(قدر) : قد يترك الفاعل هنا إيجازا واختصارا ، لأن يكون غرض المتكلم الإخبار عن المفعول لا غير ، فترك الفاعل إيجازا للاستغناء عنه .

ولما كان التركيز في الآية على الرزق المقدر على صاحبه أولا وأخيرا ، إذ الحكم قائم عليه لا على صاحبه ، حذف إيجازا واختصارا وإحكاما ، ولما كانت أسباب التقدير في الناس متنوعة صيغت الآية بقوله : ﴿ **قدر عليه رزقه**﴾ ، وهي تشير إلى أن جالبها هو الإنسان ، ﴿**وما أصابك من سيئة فمن نفسك** ﴾ **455** . إذ الأصل أن يكون الرزق مقدرا له لا عليه ، ولو صيغت بقوله (قدرنا عليه رزقه) ، فإن الدلالة والسبب يتوجهان إلى الله وحده ، وليس للإنسان بنفسه ، وهنا ينتفي عدل الله وتغيب رحمته ، ومعاذ الله أن يظلم أحدا ، وهو القائل ﴿ **إن الله يأمر بالعدل والإحسان**﴾ **456** ، وقال : ﴿ **وما ظلمناهم ولكن ظلموا أنفسهم** ﴾ **457** . لذلك فالصيغة ﴿ **قدر عليه رزقه**﴾ تصب في عين رحمته ومحض عدله تعالى ، وما يؤكد هذا أيضا تقديم (عليه) على (الرزق) في قوله :﴿ **قدر عليه رزقه**﴾ ، إذ فيها دلالة أن الله يكتب الرزق للإنسان ، والإنسان هو الذي يقلبه عليه بالفعال السيئة أو يبقى النعمة عليه بالصالحات ، والآية بالتقديم تشير منذ البداية في صيغتها أن الإنسان غير مخضوض بالأصالة في رزقه ، وتوحي أن آخرين محضوضون بتقدير رزقهم لهم ، وهذا أيضا لا يتماشى مع عدل الله ورحمته بعباده، لهذا أحكم قوله: ﴿ **قدر عليه رزقه**﴾ ، إذ تلحظ فيه الترابط والتعانق بين وحدات الآية حتى كأن بعضها آخذ بحجز بعض ، ويرجع الفضل في ذلك إلى توخي معاني النحو فيما بين الكلم عن طريق ربط النحو بالبلاغة .

* وقوله : ﴿ **فلينفق مما أتاه الله**﴾ **458** ، الفاء واقعة في جواب شرط ، وتفيد التعقيب والترتيب ، وصيغة (لينفق) صيغة أمر وهي جملة في جزاء الشرط ، والصيغة فيها قوة وشدة فورية الفعل ، وذلك لعظم شأن المأمور به وهو أمر النفقة على المرأة لأن حياتها متوقفة عليها وقائمة ، وقوله : ﴿ **مما أتاه الله**﴾ أي ما قدروا عليه ولو يقصروا ، قوله : ﴿ **سيجعل الله**﴾ ، قال الإمام الزمخشري : << أي موعدا فقراء ذلك الوقت بفتح أبواب الرزق عليهم ﴿**بعد عسر يسرا**﴾ **459** ، وفيها طمأنة لمن قدر عليه رزقه وأنفق مما أتاه الله ، على أن ذلك هو في الحقيقة سبب إلى اليسر، وفي ذلك تأكيد على تحقيق حكم الله في عباده فعلا ، كما توحي الآية إلى أن مدار الرزق وتقسيمه على العباد هو من أمر الله وحده ، ومدبر الأمور ومقلبها ، ومن هذا نخلص إلى أن تربية القرآن لإقامة الأحكام هي تربية بالجزاء ، ثم أنظر دلالة (السين) ، قال صاحب الجنى الداني في حروف المعاني : << السين حرف مهمل يكون للتنفيس ، ويكون زائدا في الوقت لبيان الحركة ، فأما سين التنفيس فمختصة بالمضارع ، وتخلفه للاستقبال نحو ﴿**كلا سيعلمون**﴾ **460** ، فإن قلت : فكيف دخلت على الفعل المقرون بـ (الآن) في قول الشاعر : فإني لست خاذلكم ولكن *** سأسعى الآن ، إذ بلغت أناها.

قلت لأنه أراد التقريب ، ولم يرد بـ (الآن) الزمن الحاضر حقيقة ، والسين عند البصريين : حرف مستقل ، وذهب الكوفيون إلى أنها مقتطعة من (سوف) >>461 . والأصل عندي أنها حرف للمستقبل القريب ، لأن طبيعة التحول من حال إلى حال في الحياة تتطلب وقتا ، وطبيعة اتخاذ الأسباب تقوي ذلك ، وتؤكده ، وهذا لا يتنافى مع قدرة الله تعالى على أن يقول للشيء كن فيكون ، فهذا موضوع آخر لا شأن لنا به الآن ، غير أن ضمان التحول من حال العسر إلى حال اليسر حاصل من الله ، بقوله : ﴿ **سيجعل الله بعد عسر يسرا**﴾ **462** ، وإيراد الفعل بصيغة المعلوم وذكر الفاعل دلالة على تفرد الله تعالى بذلك دون أحد من خلقه ، كما أن طبيعة الصيغة توجب السين المستقبلية ، إذ قال : ﴿**بعد عسر يسرا**﴾ ، وفي ذلك وقت وأجل ، لذا وجب دخول السين على الفعل ، وبحذفها يختل التركيب ، ويضيع المعنى ويذهب المقصد . ثم أنظر إلى قوله في آية أخرى : ﴿ **ومن يتق الله يجعل له من أمره يسرا**﴾ **463**، وقوله : ﴿ **ومن يتق الله يكفر عنه سيئاته**﴾ **464**، فغياب (السين) في هذه الآيات – برأينا– عائد إلى صيغة الجزاء ، الأول (من أمره يسرا) والثاني (تكفير من سيئاته) ، وهي أمور لا تتطلب الوقت والزمن في سنه الحياة ومع قدرة الله تعالى ، والأمر الثاني أن شرطها فعل كبير وعظيم ، وهو تقوى الله ، الموجب لسرعة الجواب والجزاء ، وهذا بخلاف ما جاء في الآية :﴿ **بعد عسر يسرا**﴾ ، ومن هنا أحكم الحذف في الآيات السابقة من حيث لم يحكم في هذه الآية الكريمة في سورة الطلاق ، وهذا من صميم الإعجاز البياني في الآيات المحكمات ، والفضل والمزية والشرف –عندنا– راجع في ذلك كله إلى توخي معاني النحو فيما بين الكلم عن طريق ربط النحو بالبلاغة .

وخلاصة للمبحث :

نؤكد مرة أخرى إحكام نظم القرآن في آيات المعاملات مما جعلها ترقى إلى درجة الإعجاز الذي تحدى الله به الإنس والجن جميعا إلى يوم الدين . وإلى جانب ما ذكرنا من سمات الإعجاز البياني في الآيات السابقة نورد ما يلي :

– اختيار دقيق ومناسب لصيغة الأمر التي تفيد الشدة والقوة وسرعة الاستجابة والتنفيذ ، ولا يكون ذلك إلا في المواطن الكبرى التي تتطلب أدنى تأجيل ، كالطلاق مثلا .

– ليس في الآية المحكمة تكرار ممل أو مخل ، إنما نسق في البنية عجيب و جواب عن الحال دقيق .

– دقة استعمال الحروف زاد في إجلاء المعنى وتوجيه المقصد وإحكام النظم.

هوامش الفصل الرابع

1- الطلاق-01-12.

2- الطلاق-01.

3- القرطبي-ج8-،ص148/ الفخر الرازي ج8،ص222/روح المعاني/ الألوسي-ج28-ص132.

4- الطلاق-04.

5- أخرجه إسحاق بن راهوية و الحاكم- عن أسباب النزول عن الصحابة و المفسرين-عبد الفتاح القاضي-ص231-232-ط1-دار المصحف.

6- البقرة-228.

7- البقرة-234.

8- أسباب النزول عن الصحابة و المفسرين-د-عبد الفتاح القاضي-ص232-233.

9- الجامع لأحكام القران-ج18-ص162.

10- الصحاح-الجوهري-ج2-ص47-48.

11- معجم مقاييس اللغة -أحمد بن فارس-ج3-ص420-421.

12- الطالق-01.

13- البقرة-229.

14- البقرة-228.

15- معجم مفردات ألفاظ القران-الراغب الأصفهاني-ص316.

16- لسان العرب-ابن منظور-ج2-ص606-607.

17- البقرة-229.

18- القاموس الفقهي-لغة و اصطلاحا-سعيد أبوجيب-ص230.

19- معجم لغة الفقهاء-محمد رواس قلعة جي/د. قنيبي-ص291.

20- النساء-21.

21- البقرة-50.

22- الشعراء-63.

23- آل عمران-78.

24- الشورى-07.

25- المائدة-25.

26- الكهف-78.

27- معجم مفردات ألفاظ القرآن-الراغب الأصفهاني-ص291-292.

28- النحل-06.

29- البقرة-229.

30- الأحزاب-49.

31- معجم مفردات ألفاظ القرآن-الراغب الأصفهاني-ص235.

32- المائدة-54.

33- الصحاح -الجوهري-ج2-ص84.

34- المدثر-32.

35- البقرة-184.

36- التوبة-36.

37- الأحزاب-49.

38- الطلاق-01.

39- الطلاق-01.

40- الأنفال-60.

41- البقرة-24.

42- البقرة-184.

43- البقرة-185.

44- معجم مفردات ألفاظ القران-الراغب الاصفهاني-ص336.

45- لسان العرب-ابن منظور-ج2-ص702-703.

46- البقرة-184.

47- البقرة-185.

48- الطلاق-01.

49- القاموس الفقهي-لغة و اصطلاحا-سعيد أبوجيب-ص242.

50- مريم-94.

51- الصحاح-الجوهري-ج1-ص128-129.

52- النساء-81.

53- معجم مقاييس اللغة-أحمد بن فارس-ج1-ص324-325.

54- النمل-52.

55- يونس-87.

56- النور-27.

57- معجم مفردات ألفاظ القرآن-الراغب الأصفهاني-ص62-63 بتصرف.

58- التوبة-36.

59- الفرقان-64.

60- النساء-81.

61- النساء-81.

62- لسان العرب-ابن منظور-ج1-ص292-293.

63- الأحقاف-25.

64- الطلاق-06.

65- النحل-80.

66- التوبة-103.

67- معجم مفردات ألفاظ القرآن-الراغب الأصفهاني-ص242.

68- معجم مفردات ألفاظ القرآن-الراغب الأصفهاني-ص175-176.

69- الصحاح-الجوهري-ج1-ص241.

70- الطلاق-01.

71- البقرة-229.

72- التوبة-97.

73- الأحزاب-19.

74- معجم مفردات ألفاظ القرآن-الراغب الأصفهاني-ص108.

75- البقرة-157.

76- البقرة-229.
77- لسان العرب-ابن منظور-ج1-ص583-584.
78- معجم مقاييس اللغة-أحمد بن فارس-ج2-ص03-04.
79- البقرة-187.
80- البقرة-229.
81- آل عمران-11.
82- النحل-126.
83- الحج-60.
84- معجم مفردات ألفاظ القرآن-الراغب الأصفهاني-ص352.
85- النساء-58.
86- معجم مفردات ألفاظ القرآن-الراغب الأصفهاني-ص126.
87- الصحاح-الجوهري-ج1-ص112-113.
88- الطلاق-02.
89- مقاييس اللغة-أحمد بن فارس-ج1-ص301-302.
90- الجن-23.
91- الطلاق-02.
92- لسان العرب-ابن منظور-ج1-ص258.
93- البقرة-27.
94- النساء-90.
95- القصص-51.
96- معجم مفردات ألفاظ القرآن-الراغب الأصفهاني-ص562.
97- القصص-51.
98- لسان العرب-ابن منظور-ج3-ص936-937.
99- مريم-02.
100- هود-72.
101- يوسف-78.

102- القصص-23.

103- الطلاق-02.

104- التوبة-06.

105- الفروق-أبو هلال العسكري-ص56.

106- الرعد-31.

107- الصحاح-الجوهري-ج2-ص719-720.

108- الرعد-31.

109- مقاييس اللغة-أحمد بن فارس-ج6-ص153.

110- يوسف-110.

111- الممتحنة-13.

112- معجم مفردات ألفاظ القرآن-الراغب الأصفهانى-ص574.

113- الحجر-55.

114- الحجر-56.

115- فصلت-49.

116- معجم مفردات ألفاظ القرآن-الراغب الأصفهاني-ص428-429.

117- الصحاح-الجوهري-ج1-ص523-524.

118- الحج-05.

119- البقرة-23.

120- الطور-30.

121- النور-50.

122- الحديد-14.

123- المدثر-31.

124- الحجرات-15.

125- التوبة-110.

126- معجم مفردات ألفاظ القرآن-الراغب الأصفهانى-ص213-214.

127- البقرة-01.

128- معجم مقاييس-أحمد بن فارس-ج2-ص463-464.

129- إبراهيم-09.

130- الدخان-09.

131- معجم مفردات ألفاظ القرآن-الراغب الأصفهاني-ص272.

132- الفروق في اللغة -أبو هلال العسكري-ص92.

133- الصحاح-الجوهري-ج1-ص322-323.

134- معجم مفردات ألفاظ القرآن-الراغب الأصفهاني-ص138.

135- مقاييس اللغة-أحمد بن فارس-ج1-ص124.

136- البقرة-223.

137- القاموس الفقهي لغة و اصطلاحا- سعيد أبو الجيب-ص107-108،بتصرف.

138- طه-101-102.

139- الأعراف-189.

140- الصحاح-الجوهري-ج1-ص301.

141- معجم مقاييس اللغة -أحمد بن فارس-ج2-ص106-107.

142- فاطر-18.

143- العنكبوت-13.

144- العنكبوت-12.

145- التوبة-92.

146- النحل-25.

147- الجمعة-05.

148- الحاقة-14.

149- الطلاق-04.

150- الأعراف-189.

151- الأحقاف-15.

152- الذاريات-02.

153- معجم مفردات ألفاظ القرآن-الراغب الأصفهاني-ص131-132.

154- البقرة-286.

155- العنكبوت-60.

156- الطلاق-04.

157- الأعراف-189.

158- الأحقاف-15.

159- لسان العرب-ابن منظور-ج1-ص721-722،بتصرف.

160- الأحقاف-15.

161- النحل-25.

162- فاطر-14.

163- الصحاح-الجوهري-ج2-ص696.

164- معجم مقاييس اللغة-أحمد بن فارس-ج6-ص117.

165- المائدة-41.

166- الغاشية-14.

167- الرحمان-10.

168- ال عمران-36.

169- معجم مفردات ألفاظ القرآن-الراغب الأصفهاني-ص562-563.

170- مقاييس اللغة-أحمد بن فارس-ج2-ص121-122.

171- البقرة-58.

172- معجم مفردات ألفاظ القرآن-الراغب الأصفهاني-ص121-122.

173- الإسراء-24.

174- النمل-31.

175- الواقعة-03.

176- معجم مفردات ألفاظ القرآن-الراغب الأصفهاني-ص153.

177- الواقعة-03.

178- الصحاح -الجوهري-ج2-ص722.

179- مقاييس اللغة-أحمد بن فارس-ج6-ص155-156.

180- البقرة-185.

181- الطلاق-07.

182- البقرة-196.

183- القمر-17.

184- معجم مفردات ألفاظ القرآن-الراغب الأصفهاني-ص576.

185- الأعراف-74.

186- معجم مفردات ألفاظ القران-الراغب الأصفهاني-ص252.

187- لسان العرب-ابن منظور-ج2-ص229.

188- الحديث رواه البخاري-عن أبي الدرداء رضي الله عنه.

189- الصحاح-الجوهري-ج2-ص10.

190- مقاييس اللغة-أحمد بن فارس-ج5-ص360.

191- الأنبياء-84.

192- الطلاق-06.

193- البقرة-282.

194- البقرة-223.

195- معجم مفردات ألفاظ القرآن-الراغب الأصفهاني-ص306.

196- الزمر-49.

197- آل عمران-120.

198- لسان العرب-ابن منظور-ج2-ص524-525.

199- معجم مقاييس اللغة-أحمد بن فارس-ج1-ص78.

200- البقرة-264.

201- النساء-16.

202- التوبة-61.

203- البقرة-222.

204- معجم مفردات ألفاظ القرآن-الراغب الأصفهاني-ص11.

205- الطلاق-06.

206- الطلاق-06.

207- الأنبياء-83.

208- الأعراف-129.

209- الإسراء-100.

210- الصحاح-الجوهري-ج2-ص597.

211- الإسراء-100.

212- معجم مقاييس اللغة-أحمد بن فارس-ج5-ص454-455.

213- البقرة-195.

214- البقرة-254.

215- البقرة-270.

216- الأنعام-35.

217- التوبة-67.

218- معجم مفردات ألفاظ اللغة -الراغب الأصفهاني-ص523-524.

219- سبأ-39.

220- آل عمران-92.

221- التوبة-29.

222- ص-39.

223- التوبة-58.

224- لسان العرب-ابن منظور-ج2-ص81 .

225- الحديث رواه أبو داود في صحيحه،و في رواية ثانية له عن سعيد بن زيد رضي الله عنه قـــال: قال صلى الله عليه و سلم: << من أربى الربا الاستطالة في عرض المسلم بغير حق>>.

226- لسان العرب-ابن منظور-ج-م-ص815.

227- ص-39.

228- هود-108.

229- آل عمران-92.

230- البقرة-274.

231- البقرة-271.

232- الكهف-62.

233- الصحاح-الجوهري-ج1-ص07.

234- مقاييس اللغة-أحمد بن فارس-ج2-ص51.

235- الأنعام-40.

236- النحل-01.

237- البقرة-25.

238- النساء-54.

239- الكهف-96.

240- البقرة-277.

241- معجم مفردات ألفاظ القرآن-الراغب الأصفهاني-ص04.

242- النمل-23.

243- لسان العرب-ابن منظور-ج1-ص26.

244- آل عمران-26.

245- البقرة-269.

246- الحج-87.

247- الكوثر-01.

248- الضحى-05.

249- الإتقان في علوم القرآن-الإمام السيوطي-ج1-ص197(نقلا عن صفاء الكلمـــة) ص70-71-72 (بتصرف).

250- ص-20.

251- هود-108.

252- الكوثر-01.

253- الطلاق-01.

254- روائع البيان-محمد علي الصابوني-ج2-ص593-594-مكتبة الرحاب-الجزائر.

255- شرح المفصل-ابن يعيش-ج2-ص15-عالم الكتب-بيروت-/القاهرة.

256- شرح المفصل-ابن يعيش-ج1-ص130.

257- البقرة-186.

258- ق-16.

259- البقرة-282.

260- المائدة-06.

261- الفروق في اللغة-أبو الهلال العسكري-ص284.

262- المائدة-67.

263- النساء-167.

264- البينة-02.

265- الحديد-25.

266- المائدة-99.

267- الأحزاب-50.

268- الطلاق-01.

269- الأحزاب-01.

270- التحريم-01.

271- الممتحنة-12.

272- الطلاق-01.

273- الحديث رواه أبو داود و صححه-عن ابن عمر رضي الله عنه.

274- التكوير-01.

275- الانفطار-01.

276- شرح المفصل-ابن يعيش-ج9-ص02.

277- نيل المرام في تفسير آيات الأحكام-محمد حسن صديق خان-ص315.

278- الفجر-24.

279- الأنبياء-47.

280- الجني الداني في حروف المعاني-الحسن بن قاسم المرادي-دار الآفاق الجديدة-بيروت-ص109.

281- الطلاق-01.

282- الجن-28.

283- الحديث رواه البخاري في صحيحه عن أبي هريرة- و ذكره البغوي في تفسيره-ج2-ص217-دار المعرفة.

284- المزمل-19.

285- معجم مفردات ألفاظ القرآن-الراغب الأصفهاني-ص120-121.

286- نيل المرام-محمد حسن صديق خان-ص351.

287- تفسير الإمام النسفي- ج3-4-ص264.

288- أحكام القرآن- الجصاص - ج3-ص453.-مطبعة الأوقات الإسلامية.1335ه.

289- مجمع البيان-الإمام الطبرسي-ج6-ص104.

290- مريم-94.

291- الجن-28.

292- الطلاق-01.

293- البقرة-228.

294- الطلاق-01.

295- الطلاق-01.

296- الأحزاب-24.

297- الأحزاب-23.

298- نيل المرام-محمد حسن صديق خان-ص351.

299- الطلاق-01.

300- الطلاق-01.

301- الطلاق-01

302- الطلاق-01.

303- شرح المفصل-ابن يعيش النحوي-ج1-ص75-76.

304- الطلاق-01.

305- النساء-21.

306- البقرة-196.

307- البقرة-282.

308- سبأ-15.

309- معجم مفردات ألفاظ القرآن-الراغب الأصفهاني-ص189.

310- الطلاق-01.

311- تفسير الرازي-ج8-ص225 المسمى بمفاتيح الغيب .

312- الكشاف-الزمخشري-ج4-ص119.

313- الطلاق-01.

314- نيل المرام في تفسير آيات الأحكام-محمد حسن صديق خان-ص352.

315- الطلاق-01.

316- الطلاق-01.

317- مريم-27.

318- معجم مفردات ألفاظ القرآن-الراغب الأصفهاني-ص04.

319- الإسراء-22.

320- روائع البيان-محمد علي الصابوني-ج2-ص558.

321- النساء-15.

322- شرح المفصل-ابن يعيش-ج2-ص47.

323- الطلاق-01.

324- تفسير الرازي-الإمام الرازي-ج8 -ص285.

325- الطلاق.

326- الطلاق-01.

327- مجمع البيان-الإمام الطبرسي-ج6-ص105.

328- الطلاق-01.

329- أحكام القرآن-القرطبي-ج18-ص160.

330- الطلاق-02.

331- الطلاق-02.

332- مجموع فتاوى الإمام أحمد بن تيمية-ج33-ص33.

333- نيل المرام في تفسير آيات القرآن-محمد حسن صديق خان-ص352.

334- النساء-135.

335- الطلاق-02.

336- الطلاق-02.

337- الكشاف-الإمام الزمخشري-ج4-ص119-120.

338- الطلاق-02-03.

339- الطلاق-04.

340- الطلاق-05.

341- الطلاق-02.

342- الطلاق-02.

343- الطلاق-01.

344- الطلاق-02-03.

345- الطلاق-06.

346- الطلاق-07.

347- ملاك التأويل القاطع بذوي الإلحاد و التعطيل في توجيه المتشابه اللفظ في آي التنزيل-أحمد إبراهيم بن الز بير العاصمي الغرناطي-ج2-ص1088-1089 بتصرف-تحقيق:سعيد فلاح-دار الغرب الإسلامي.

348- الطلاق-03.

349- الطلاق-01.

350- الطلاق-01.

351- الطلاق-01.

352- الطلاق-02.

353- دلائل الإعجاز-عبد القاهر الجرجاني-ص157.

354- غافر-67.

355- الأنعام-128.

356- البقرة-221.

357- 234.

358- معجم مفردات ألفاظ القرآن-الراغب الأصفهاني-ص06-07.

359- البقرة-221.

360- يونس-49.

361- يونس-49.

362- الجمعة-08.

363- النساء-78.

364- الطلاق-01.

365- الطلاق-02.

366- مجموع الفتاوي-ابن تيمية- ج33-ص34.

367- الطلاق-02.

368- مفاتيح الغيب-الإمام الرازي-ج8-ص226.

369- البقرة-229.

370- معجم مفردات ألفاظ القرآن-الراغب الأصفهاني-ص488.

371- النساء-19.

372- الطلاق-02.

373- روح المعاني-الألوسي-ج28-ص136-دار إحياء التراث العربي.

374- الطلاق-04.

375- الطلاق-04.

376- روح المعاني-الألوسي-ص28-ص136.

377- الكشاف-الإمام الزمخشري-ج4-ص121.

378- شرح المفصل-ابن يعيش-ج3-ص138-139.

379- الطلاق-04.

380- الطلاق-04.

381- شرح المفصل-ابن يعيش-ج3-ص142.

382- المؤمنون-01.

383- الفرقان-63.

384- الأنعام-31.

385- الحج-05.

386- البقرة-23.

387- الطور-30.

388- معجم مفردات ألفاظ القرآن-الراغب الأصفهاني-ص253.

389- الطلاق-04.

390- معجم مفردات ألفاظ القرآن-الراغب الأصفهاني-ص272.

391- الطلاق-04.

392- الطلاق-04.

393- غافر-68.

394- معجم مفردات ألفاظ القرآن-الراغب الأصفهاني-ص06-07.

395- يونس-49.

396- البقرة-184.

397- الطلاق-04.

398- الطلاق-04.

399- مجمع البيان-الإمام الطبرسي-ج6-ص108.

400- الطلاق-04.

401- لقمان-24

402- الشورى-49-50.

403- الطلاق-04.

404- الطلاق-04.

405- البحر المحيط-أبو حيان التوحيدي-ج8-ص284.

406- الطلاق-04.

407- الطلاق-05.

408- مفاتيح الغيب-الإمام الرازي-ج8-ص228.

409- الكشاف-الإمام الزمخشري-ج4-ص121.

410- الطلاق-06.

411- مفاتيح الغيب-الإمام الرازي-ج8-ص228.

412- النور-30.

413- الكشاف- الإمام الزمخشري-ج4-ص121-122.

414- الطلاق-06.

415- البقرة-199.

416- البقرة-222.

417- الطلاق-05.

418- الطلاق-06.

419- الكشاف- الإمام الزمخشري-ج4-ص122.

420- غافر-19.

421- الطلاق-06.

422- الطلاق-06.

423- الكشاف- الإمام الزمخشري-ج4-ص122.

424- الطلاق-06.

425- طه-91.

426- البقرة-214.

427- الجني الداني في حروف المعاني- الحسن بن قاسم المرادي-ص554-555.

428- الطلاق-06.

429- الطلاق-06.

430- الكشاف-الإمام الزمخشري-ج4-ص122.

431- الطلاق-06.

432- الكشاف-الإمام الزمخشري-ج4-ص122.

433- الطلاق-06.

434- الطلاق-06.

435- الطلاق-06.

436- الكشاف-الإمام الزمخشري-ج4-ص122.

437- روائع البيان في تفسير آيات الأحكام-محمد علي الصابوني-ج2-ص620.

438- الطلاق-07.

439- البقرة-236.

440- الكشاف-الإمام الزمخشري-ج4-ص122-123.

441- شرح شافية ابن حاجب - ج 1 - ص96.

442- شرح شافية ابن حاجب - ج 1 - ص99.

443- شرح شافية ابن الحاجب- للرضى الإسترادي-ج1-ص101-102.

444- الطلاق-07.

445- الطلاق-07.

446- الجني الداني في حروف المعاني-الحسن بن القاسم المرتادي-ص110-111.

447- النساء-107.

448- آل عمران-104.

449- النور-33.

450- فصلت-23.

451- الرحمان-48.

452- شرح المفصل-ابن يعيش-ج1-ص53.

453- الطلاق-07.

454- شرح المفصل-ابن يعيش-ج7-ص69.

455- النساء-89.

456- النحل-90.

457- هود-101.

458- الطلاق-07.

459- الطلاق-07.

460- النبأ-04.

461- الجني الداني في حروف المعاني-الحسن بن قاسم المرادي-ص59-60.

462- الطلاق-07.

463- الطلاق-04.

464- الطلاق-05.

الخاتمة

ليست الخاتمة في هذا المقام سوى وقفة استراحة قصيرة قصد استجماع القوة و استعادة النفس لانطلاقة أقوى فقد ينتهي جهد الباحث و لا ينتهي البحث ،ذلك أن موضوع الإعجاز في الآيات المحكمات فضاء واسع لا حدود له ، إذ لو أفنت الإنسانية عمرها من أجل كشف أسراره البيانية ما بلغت منه معشارا منها لقوة الله القاهر فوق عباده و لعظمة بيانه القرآني . و هذه الأطروحة العلمية التي تبدو ضخمة بحجمها ما تناولت من هذا الموضوع الواسع إلا نماذج تطبيقية أربعة خاصة بالعبادات و أربعة خاصة بالمعاملات ، و هي قليل من كثير وفق منهج علمي لغوي (وصفي وظيفي) في مبدأين أساسين من مبادئه هما مبدأ رفض الترادف و مبدأ ربط النحو بالبلاغة ، هذا المنهج الذي دعا إليه الدكتور الفاضل جعفر دك الباب المشرف على رسالتي العلمية الأولى ((ما جستير)) و الدكتور العزيز محمد العيد رتيمة المشرف على أطروحتي هذه ((دكتوراة دولة)) ، بعنوان الإعجاز البياني في الآيات المحكمات العبادات والمعاملات ، وتبناه الباحث في أطروحه ، ينبع من اتجاه مدرسة أبي علي الفارسي اللغوية الذي بلوره ابن جني في الخصائص و عبد القاهر الجرجاني في الدلائل في نظرتين لغويتين متتامتين 1.

لقد اشتملت أطروحتي كما ذكرت في المقدمة على قسمين الأول نظري و الثاني تطبيقي، و قد توجت كل قسم بجملة من النتائج أحسب أنها تخدم البحث العلمي عموما و اللغوي خصوصا، أما نتائج الباب الأول من القسم النظري فيمكن ضبطها في النقاط التالية :

ـ الحركة الإعجازية هي بين مقلدين كثيرين و مجددين قلة منذ القرن الأول إلى اليوم .

ـ الإعجاز البياني أخذ ازدهاره في عهد الإمام الجرجاني .

ـ الإعجاز العلمي لم تظهر بوادره إلا على يد الإمام الغزالي أبي حامد .

ـ القرآن الكريم لم يستعمل مصطلح إعجاز أبدا إنما استخدم مصطلحات كثيرة قد تؤدي بعض معناه مثل البرهان و السلطان و الآية ، كما وظف فعل يعجزون و اسم الفاعل معجزين ومعاجزين ، في مواطن أخرى مختلفة .

ـ مصطلح الإعجاز لم يظهر إلا في القرن الثالث على يد الإمام الواسطي في مؤلفه المعروف بإعجاز القرآن . و قد شملها الفصل الأول من الباب و عنوانه : الإعجاز القرآني تاريخه .

أما الفصل الثاني منه فقد أفرز النتائج التالية :

ـ ووجوه الإعجاز هي إطار هام من الأطر التي تحدد لنا بدقة مفهوم الإعجاز .

ـ الترابط و التكامل بين الدلالتين اللغوية و الاصطلاحية لمصطلح إعجاز ، و أن اللغوي أصل والاصطلاحي فرع عنه لا يفارقه .

ـ جل التعاريف التي سيقت للإعجاز تتسم بالعموم و ينقصها بيان المقصد منه .

ـ المقصد شرط أساسي في تحديد التعريف العلمي الدقيق للإعجاز .

ـ التعريف المتجدد للإعجاز القرآني هو : << إثبات عجز الإنس و الجن بالتحدي على أن يأتوا بمثل القرآن قصد إظهار صدق الرسول في دعواه الباقية >> .

ـ الإعجاز البياني : << هو إثبات عجز الإنس و الجن على قدرتهم بالتحدي على أن يأتوا بمثل القرآن في بيانه قصد إظهار صدق الرسول في دعواه الباقية >> .

ـ الإعجاز البياني في الآيات المحكمات هو : << إثبات عجز الأنس و الجن على قدرتهم بالتحدي على أن يأتوا بمثل القرآني في بيان تشريعه عبادة و معاملة قصد إظهار صدق الرسول في دعواه الباقية >>.

- الإعجاز البياني العلمي مصطلح جديد مقترح و هو : << إثبات عجز الإنس و الجن على قدرتهم بالتحدي على أن تأتوا بمثل هذا القرآن في بيانه العلمي المحكم عبادة و معاملة قصد البلاغ وإظهار صدق الرسول في دعوه الباقية >> .

أما نتائج الفصل الثالث فهي على الترتيب التالي :

ـ مقاصد الإعجاز لا تخرج عن إطار دفع المفسدة و جلب المصلحة .

ـ من أكبر المفاسد التي دفعها الإعجاز حفظه من التبديل و التحريف و التغيير .

أما نتائج الباب الثاني فيمكن ضبطها كما يلي :

- مصطلح البيان شامل و واسع في القرآن و هو يعني الكشف و الظهور .
- التوافق التام بين المفهوم اللغوي الأصلي للبيان و مفهومه في القرآن .
- البيان أسبق و أشمل من البلاغة .
- البيان مصطلح خص بالطائفة المؤمنة و البلاغ مصطلح خص بالطائفة الجاحدة .
- البيان تفصيل و توصيل و البلاغ توصيل .

- البيان لا يرادف البلاغ في القرآن الكريم ، و هذه قد تضمنها الفصل الأول بعنوان البيان تعريفه . أما نتائج الفصل الثاني فقد جاءت كالآتي : أنواع البيان في القرآن تؤكد المفهوم الواسع و الشامل للمصطلح.

أما الفصل الثالث وعنوانه حقيقة البيان و وسائله ، فقد أفرز النتائج المرتبة التالية :

- المنهج العلمي المتبع يوجب تقديم علم الصرف على علم النحو و يؤكد تكامل العلاقة بين النحو والبلاغة .
- لا بيان من غير توخي معاني النحو فيما بين الكلم و العمل وفق قوانينه و أسسه .
- البيان هو المصطلح المناسب في التعامل مع آيات الله المحكمات في القرآن الكريم .

أما القسم التطبيقي فقد اشتمل هو بدوره على بابين الثالث و الرابع ، أما الباب الثالث فقد ضمنته دراسة الإعجاز البياني في آيات العبادات آخذا في ذلك أربع أيات كنموذج تطبيقي هي : آيات الطهارة و الصلاة و الزكاة و الحج ، و قد أسفر الباب هو بدروه على جملة من **النتائج أوجزها في مايلي :**

أ) على مستوى مبدأ رفض الترادف :

- المفردة القرآنية محكمة في معناها و مبناها و مقصدها و دقيقة في استعمالها .
- في الصياغة يراعى المعنى ثم الجنس ثم المقصد ، على هذا الترتيب .
- المفردة القرآنية جامعة لمعاني و دلالات واسعة تجعلها صالحة لكل زمان و مكان .
- في المفردة المحكمة لا تفارق الدلالة الأصلية الدلالية الفرعية الاصطلاحية .
- تناسب دقيق للأسماء مع الأفعال عموما وخصوصا .

ب) مستوى ربط النحو بالبلاغة :

- الفعل لمقام التكليف و الاسم لمقام الجزاء .
- الفعل للفعل الإرادي و الاسم لغير الإرادي .
- اختلاف الجنسين يوجب اختلاف الصيغتين البيانيتين .
- الأفعال لمقام الأداء و الأسماء لمقام القضاء .
- الفعل للتجدد و لاسم للثبات .

- الفضل و المزية و الشرف في الإعجاز البياني المحكم هو لتوخي معاني النحو فيما بين الكلـــم عـن طريق ربط النحو بالبلاغة .
- العلاقة بين أول نظم و آخره في الأية المحكمة هي علاقة بيان بمقصد و حكم بعلة .
- للزمان و المكان و المقصد و الملة دور في بلورة الصيغة البيانية المحكمة .

أما الباب الرابع فقد تناولت فيه بالدراسة الإعجاز البياني في آيات المعاملات آخـذا فـي ذلـك كنموذج تطبيقي أربع أيات هي : آيات الآداب الأسرية والترغيب في النكاح والزنا والطلاق ، وسـلكت الخطوات نفسها السابقة في الباب الثالث ، و قد كشف الباب هذا **عن جملة من النتائج منها** ما يتشابه مع باب العبادات ومنها ما يتمايز عنه لتمايز المعاملة عن العبادة ، ونوجزها فيما يلي :

- قرابة الأشياء و تلاقيها ببعضها البعض توجب اشتراك فعل واحد فيما بينها .
- المصطلح المحكم بمقصد .
- المصطلح الوسيلة هو للعموم و المصطلح الحقيقة هو للخصوص .
- في المعاملة استعمال كثير للأفعال و قليل للأسماء .
- المعاملة أداء و العبادة أداء و قضاء . هذا في المستوى الإفرادي أما نتائج المستوى الـتركيبي فـهي كالآتي :

ـــ مقام الأمر هو : انعدام الفعل و مقام النهي وجود الفعل المخالف .
ـــ منهجية الإجمال أولا ثم التفصيل ثانيا في آيات المعاملات والعبادات .
ـــ قاعدة الخاص للخاص و العام للعام في آيات المعاملات .
ـــ دور العلة في بيان المحكم و بلورة الصيغة البيانية المحكمة .
ـــ ارتباط الأحكام في العبادة و المعاملة بالإيمان بالله .
ـــ في الصيغة البيانية المحكمة الأمر أولا ثم النهي ثانيا .

وبعد هذا كله نعترف من البداية أن ما قدمناه ما هو إلا جهد ضئيل و عمل صغير نعتبره قطـرة من بحر . و دراستنا لآيات الأحكام العبادات و المعاملات كما هو واضح كانت مركزة على جانب لغوي واحد هو البيان في مستواه الإفرادي برفض الترادف و التركيبي في ربط النحو بالبلاغة ، وأحسب أننـي التزمت بما صرحت به في المقدمة و حرصت في هذه الدراسة على الجمع بيـن الأصالـة (الـتراث) والمعاصرة (علم اللغة الحديث) ، وتثبيتا لهذا المبدأ و تفصيلا له يقول : الدكتور جعفر دك الباب (...

و من ضرورة ربط الحاضر بالماضي من أجل السعي نحو مستقبل أفضل ، و لابد مع ذلك من الإقـــرار بما يلي : كما أن من غير المعقول أن يكون كل ما جاء في التراث خاطئا فليس كل ما جاء في الـــتراث صحيحا بالضرورة لذا يجب أن ندرس التراث بعناية وموضوعية ، و نثبت الصحيح و الإيجـــابي فيـــه ونتمسك به ، و نشير إلى الخاطىء السلبي فنستبعده . إن مثل هذا الموقف من التراث لا يعني بحال مـــن الأحوال الانغلاق على تراث السلف والابتعاد عن العلم الحديث ، وعدم الأخذ بمنجزاته بل يعني الدعـــوة إلى المتابعة المستمرة للعلم الحديث و الإفادة منه في فهم التراث لاستخدامه إيجابيا في معالجـــة قضايانـــا ومشاكلنا الراهنة ، فالتراث و الحالة هذه يجب أن يسخر لخدمة الحياة في الحـــاضر والمســـتقبل ، لا أن يكون من المعروضات التي توضع في المتاحف) 2.

والبحث في الإعجاز البياني في الآيات المحكمات يبقى مشروعا كبيرا للدراسات التطبيقية التـــي يبدو عليها نقص كبير ، و سنحرص في المستقبل على اســـتيفاء كـــل الآيـــات المحكمـــات الخاصـــة بالمعاملات كالربا والعقود والقتال والغنائم والتأديب والعلاقات الدولية والسياســـات الخارجيـــة الداخليـــة والتجارة ... الخ لأهميتها في العصر و لكونها تحمل في بطونها أسرار كبيرة و نتائج علمية هامة ، ثـــم يلي ذلك على الخط نفسه الآيات المحكمات الخاصة بالعقائد ، و مع هذا الجهد و العمل أؤكد ثانية أني مـــا قدمت إلا جزءا صغيرا من فضاء هذا الإعجاز البياني الواسع ، إذ القرآن ليس محكما فقط ولكن محكـــم ومتشابه قال تعالى : ﴿ **هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشـــابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه** ﴾ 3 .

فإذا وفقنا في ذلك فستأخذ الآيات المتشابهات نصيبها بعد ذلك و هو مما لاشك فيه عمل كبير قد لا يقوى عليه الجهد الفردي ، و عليه فلا بد من فريق عمل جاد صبور و إنني لموقن بعد ذلك بالنتـــائج الإيجابية التي ستفرزها الجهود الجماعية المخلصة كل هذا يقودني إلى تأكيد ملاحظة هامة هي كالأتي : نظرا لكبر موضوع الإعجاز و سعة مساحته التي تظهر كأن لا حدود لها فإني أرفع دعـــوة وألـــح فـــي الطلب لإخراج الإعجاز القرآني من دائرة الموضوع إلى فضاء العلم الرحب أي (العلم القـــائم بذاتـــه) الذي له أسسه و معالمه و مبادئه و أعلامه ، و نلقبه بعلم الإعجاز القرآنـــي، يـــدرس فـــي الجامعـــات الإسلامية وجامعات العلوم الإنسانية و جامعات العلوم التجربية كعلم لا كموضوع كل فـــي اختصاصـــه وبالمناسبة أقدم جملة من إجراءات عملية أولية في طريق تأسيس علم الإعجاز القرآني وهي كالآتي :

- عقد ملتقيات و ندوات و أيام دراسية علمية متعددة في علم الإعجاز القرآني .

- انتقاء هيئة علمية وطنية في شتى التخصصات العلمية و الأدبية و الإنسانية و الشرعية .
- تحديد الوظيفة و المهمة الخاصة بالهيئة العلمية للإعجاز القرآني .
- وضع برنامج و خطة عمل متكاملة و قانون أساسي و داخلي للهيئة العلمية لضبط سيرها .
- توفير مقر وطني للهيئة العلمية و فتح لسان مركزي لها في شكل مجلة فصلية علمية خاصة بالإعجاز القرآني و تخصيص ميزانية لها لبعث نشاطها .
- فتح نقطة التواصل و الاحتكاك و التبادل في الوطن العربي الإسلامي مع الهيئات الخاصة بالإعجاز القرآني .
- تثبيت علم الإعجاز كمادة رسمية في العلوم الإسلامية في كل المراحل ، وفي الأدب العربي والعلوم الإنسانية والطبية والتكنولوجيا لكونه شاملا لها و لغيرها . وفي الأخير أضع هذا المقترح أمانة في عنق أولي الأمر آملا أن يدركوا الحقيقة التي بها نخدم هده اللغة الشريفة و هذه العلوم الرفيعة التي ترفع صروح الحضارات و تعلى قيمة المجتمعات فيلتزموا بها عاملين وذاك ما نبغي و شكرا .

هوامش الخاتمة:

1-أسرار اللسان العربي-د.جعفر دك الباب-ص812-الأهالي للطباعة و النشر والتوزيع-ط1-1990.
2-النظرية اللغوية العربية الحديثة - د جعفر دك الباب - ص 22.
3-آل عمران 07.

فهرست المصادر والمراجع:

* القرآن الكريم – رواية ورش عن نافع – المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية – 1984 .

أ- **المصادر** :

* الأصول في النحو – ابن السراج – مؤسسة الرسالة .
* أصول السرخسي – الإمام السرخسي – دار المعرفة .
* الاقتراح في أصول النحو – الإمام السيوطي – دمشق 1957 .
* الإيضاح في علل النحو – الزجاجي – تحقيق مازن مبارك – دار المعرفة – القاهرة – 1952 .
* البيان والتبيين – أبو عثمان الجاحظ – دار الفكر – ط، – تحقيق عبد السلام هارون .
* الحيوان – الجاحظ – تحقيق عبد السلام هارون – ط1 – 1356هـ – مطبعة الحلبي .
* الخصائص – أبو الفتح بن جني – ط2 – دار الهدى للطباعة والنشر – بيروت – لبنان .
* شرح شافية بن الحاجب – الرضي الأستراباذي النحوي – دار الكتب العلمية – بيروت – لبنان.
* شرح المفصل – ابن يعيش – عالم الكتب – بيروت – ومكتبة المتنبي –القاهرة .
* الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها – أحمد بن فارس – المكتبة السلفية – مصر – 1910.
* صحيح البخاري – الإمام البخاري – دار الفكر .
* الكتاب – سيبويه – تحقيق عبد السلام هاروني – الهيئة المصرية العامة للكتاب – 1975 .
* الكشاف – الزمخشري – دار الكتاب العربي .
* مفتاح العلوم – الإمام السكاكي – دار الكتب العلمية – بيروت .
* المفصل في علم العربية – الإمام الزمخشري – دار الجيل – ط2 – لبنان .
* المنصف لابن جني في شرح كتاب التصريف للمازني – القاهرة – 1954 .
* المقدمة : كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر – عبد الرحمان بن خلدون – ج1-2 – الدار التونسية للنشر والمؤسسة الوطنية للكتاب – الجزائر – 1983 .
*المزهر في علوم اللغة وأنواعها – السيوطي – المكتبة العصرية – صيدا – بيروت – 1987.

* معاني القرآن – الأخفش – عالم الكتب .

ب- المعاجـــم :

* الصحاح في علوم اللغة وفنونها – الإمام الجوهري – دار الحضارة العربية – بيروت .

* لسان العرب المحيط – ابن منظور – دار لسان العرب – بيروت .

* المخصص – ابن سيدة – دار الكتاب الإسلامي – القاهرة .

* معجم مقاييس اللغة – أحمد بن فارس – دار الفكر .

* معجم الشامل في علوم اللغة العربية ومصطلحاتها – محمد سعيد أيبسر وبلال الجنيدي – دار العـــودة – بيروت .

* معجم مفردات ألفاظ القرآن – الراغب الأصفهاني – دار الكتاب العربي .

* معجم لغة الفقهاء – عربي إنكليزي – محمد روس قلعة جي /د: حامد صادق طيبي – دار النفـــائس – ط1 – 1985 .

* القاموس الفقهي لغة و اصطلاحا – سعيد أبو الجيب – دار الفكر – بيروت لبنان.

جـ- التفاسيـــــر :

*البحر المحيط – أبو حيان الأندلسي – القاهرة – 1327هـ .

* تفسير الطبري المسمى بجامع البيان في تأويل القرآن – الإمام الطبري – دار المعارف .

* تفسير القرآن الحكيم المسمى بتفسير المنار – محمد رشيد رضا – دار المعرفة – بيروت – لبنان .

* تفسير النسفي – دار الكتاب العربي – بيروت – لبنان .

* تفسير وبيان القرآن الكريم – محمد حسن الحمصي – دار الرشد – دمشق .

* تفسير البغوي – الإمام البغوي – دار المعرفة – بيروت – ط1 – 1987 .

* الجامع لأحكام القرآن – الإمام القرطبي – دار الكتب المصرية – ط2 – 1954 .

* روح المعاني – الإمام الألوسي – دار إحياء التراث العربي .

* الكشاف – الإمام الزمخشري – دار الكتاب العربي .

* مجمع البيان في تفسير القرآن – الإمام الطبرسي – مكتبة الحياة – بيروت – لبنان .

* مفاتيح الغيب المسمى بالتفسير الكبير – الإمام الرازي – دار الفكر – ط3 – 1985 .

* في ظلال القرآن – سيد قطب – دار الشروق .

* تفسير التحرير والتنوير – محمد الطاهر بن عاشور – المؤسسة التونسية للنشر والتوزيع .
* مجالس التذكير في تفسير كلام العليم الخبير – عبدالحميد بن باديس – دار المعرفة.

د- دوائـــر المعارف :

* دائرة معارف القرن العشرين – محمد فريد وجدي – دار المعرفة – بيروت – لبنان .

هـــ – المراجـــع :

* أصول الفقه الإسلامي – د/ وهبة الزحيلي – دار الفكر.
* أثر الدلالة النحوية واللغوية في استنباط الأحكام من الآيات التشريعية – عبد القـــادر عبـــد الرحمـــن السعدي – مطبعة الخلود – بغداد .
* الأصول – تمام حسان – الهيئة المصرية العامة للكتاب .
* أصول الفقه – الأمام البزدوي – بدون طبعة – عن تفسير النصوص.
* الإيضاح في علوم البلاغة – القزويني – دار الجيل – بيروت – لبنان .
* أسرار النحو – كمال باشا – دار الفكر – عمان .
* اتجاهات البحث اللغوي الحديث في العالم العربي – د/ رياض قاسم – مؤسسة نوفل .
* الإسلام والإيمان ومنظومة القيم – د/ محمد شحرور – الأهالي .
* أسس علم اللغة – ماريوباي – ترجمة وتعليق د/ أحمد مختار عمر – ط2 – عالم الكتب – القاهرة .
* الأقصى القريب في علم البيان – أبو عمر التنوخي– ط1 – م السعادة .
* إعجاز القرآن والبلاغة النبوية – مصطفى صادق الرافعي – دار الكتاب العربي – لبنان .
* أسرار التكرار في القرآن – الكرماني – تحقيق عبد القادر أحمد عطا – الشركة التونسية للنشر والتوزيع .
* إعجاز القرآن – الإمام الباقلاني – مطبعة صبيح .
* الإتقان في علوم القرآن – الإمام السيوطي – دار المعرفة – بيروت – لبنان .
* أسرار البلاغة – عبد القاهرالجرجاني – تحقيق هـــريتر – استنبول – مطبعـــة وزارة المعـــارف – 1954 .
* إعراب القرآن – النحاس – مطبعة العاني – بغداد – 1977 .
* أسباب النزول عن الصحابة والمفسرين – عبد الفتاح القاضي – دار المصحف – ط1 – القاهرة .

* أضواء على متشابهات القرآن – خليل ياسين – دار ومكتبة الهلال .
*أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن – الإمام الشنقيطي – المكتب الإسلامي .
* أسباب النزول – النيسابوري – عالم الكتب .
* الإعجاز الفني في القرآن – عمر سلامي – مؤسسة عبد الكريم بن عبد الله – تونس .
* الإعجاز اللغوي في القصة القرآنية – الأستاذ محمود السيد – مؤسسة شباب الجامعة – مصر
* أسرار الترتيب في القرآن – الإمام السيوطي – دار بوسلامة للنشر والتوزيع – تونس .
* أحكام القرآن – أبو بكر بن العربي – دار المعرفة – بيروت – لبنان .
* الإعجاز النحوي في القرآن الكريم – عبد الفتاح الدجني – مكتبة الفلاح – ط1 – 1984 .
* أحكام القرآن – الجصاص – مطبعة الأوقاف الإسلامية – 1335 هـ .
* البلاغة تطور وتاريخ – شوقي ضيف – دار المعارف – 1965 .
* البرهان في علوم القرآن – الإمام الزركشي – دار المعرفة – بيروت – ط2 .
* البلاغة التطبيقية – د/أحمد إبراهيم موسى – دار المعرفة – سنة 1963 .
* البحث اللغوي عند العرب – أحمد عمر المختار – ط4 عالم الكتب – القاهرة .
* البديع – ابن المعتز – ط الحلبي – القاهرة – 1945 .
* البيان العربي – دراسة في تطور الفكرة البلاغية عند العرب – د/بدوي طبانة – المكتبةالأنجلو مصرية – 1962 .
* البلاغة في ثوبها الجديد – بكري شيخ أمين – علم المعاني – دار العلم للملايين .
* بلاغة العطف في القرآن – رفعت الشرقاوي – دار النهضة العربية .
* بيان الإعجاز في القرآن – الإمام الخطابي – دار المعارف – 1916 – ذخائر العرب .
* البديع في ضوء أساليب القرآن – عبد الفتاح لاشين – دار المعارف – ط1 القاهرة – مصر – 1979 .
* تشريح النص – د.عبد الله محمد الغذامي – دار الطليعة للطباعة والنشر–بيروت–لبنان –ط1– 1987 .
* تفسير النصوص في الفقه الإسلامي – د .محمد أديب صالح – المكتب الإسلامي .
* تقديم أصول الفقه وتحديد أدلة الشرع – الإمام الدبوسي – مخطوطات دار الكتب المصرية .
* تسهيل الوصول إلى علم الأصول – الشيخ محمد المحلاوي .
* التعبير الفني في القرآن – د/ بكري شيخ أمين – دار الشروق – ط4 –1980.

* التبيان في علم البيان المطلع على إعجاز القران – الزملكاني – ط1 – م المعاني – بغداد.
* التصوير الفني في القرآن – سيد قطب – دار الشروق .
* تاريخ العلوم في القرآن – محمد علي الصابوني – دار الرحاب .
* تاريخ آداب العرب – مصطفى صادق الرافعي – دار الشروق .
* تاريخ فكرة إعجاز القران – الأستاذ نعيم الحمصي – مؤسسة الرسالة .
* تأويل مشكل القرآن – ابن قتيبة – طبعة الحلبي – 1954 .
* تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد – ابن مالك – دار الكاتب العربي – القاهرة – 1968 .
* التعبير الزمني عند النحاة العرب – عبد الله بوخلخال – ديوان المطبوعات الجامعية – الجزائر .
* توحيد الخالق – عبد المجيد الزنداني – منشورات دحلب – الجزائر .
* الترادف في اللغة – حاكم مالك لعيبي – منشورات وزارة الثقافة والإعلام – الجمهورية العراقيـــة – 1980 .
* تهذيب الأخلاق – فخر الدين الحسيني – منشورات المكتبة العصرية – صيدا – بيروت .
* ثلاث رسائل في إعجاز القرآن – الرماني والخطابي وعبد القاهر الجرجاني – حققها وعلق عليها – محمد خلف الله ود/محمد زغلول – ط2 – دار المعارف – مصر .
* الجني الداني في حروف المعاني – الحسن بن قاسم المرادي – دار الأفاق الجديدة .
* حاشية الحصري – الحصري .
* حاشية الأنباني على رسالة الصبيان في علم البيان – مطبعة الأميرية –القاهرة –1351هـ .
* ديناميكية النص – تنظير وإنجاز – د/محمد مفتاح – ط1 – 1987 –المغرب – دار البيضاء .
* دراسة المعنى عند الأصوليين – د/طاهر سليمان حمودة – الدار الجامعية للطباعة والنشر والتوزيع .
* دراسات في علم اللغة – كمال بشر .
* دراسة الجملة في العربية – د/جعفر دك الباب – جامعة التكوين المواصل – تيزي وزو1992.
* دروس في اللسانيات العامة – ف دي سوسير – المؤسسة الجزائرية للطباعة .
* دلائل الإعجاز – عبد القاهر الجرجاني – دار المعرفة – بيروت – لبنان –1982 .
* رياض الصالحين – الإمام النووي – دار الكتاب العربي – 1983 .
* روائع البيان – تفسير آيات الإحكام – محمد علي الصابوني – مكتبة رحاب – الجزائر .

* السيرة النبوية – ابن هشام – المكتبة العصرية.
* الصبغ البديعي في اللغة العربية – د/ أحمد موسى – نشر دار الكاتب القاهرة – 1969 .
* صفاء الكلمة – عبد الفتاح لاشين – دار المريخ للنشر .
* الظاهر القرآنية – مالك بن نبي – دار الفكر .
* علم اللغة – عبد الواحد وافي – دار نهضة مصر للطباعة والنشر .
* علوم البلاغة – أحمد مصطفى المراغي – دار القلم – بيروت –لبنان .
* عروض الأفراح – بهاء الدين السبكي – طبع الحلبي .
* علم أصول الفقه – عبد الوهاب خلاف – الزهراء – ط١ – الجزائر – 1990 .
* علم المعاني – عبد العزيز عتيق – دار النهضة العربية – بيروت – لبنان .
* العقل وفهم القرآن – الحارث بن أسد المحاسبي – دار الكندي للطباعة والنشر والتوزيع .
* غرائب اللغة العربية – رفائيل نخلة اليسوعي – دار المشرق – بيروت – لبنان .
* فقه السنة – السيد سابق –دار الكتاب العربي – ط٥ – 1983 .
* مجموع فتاوي شيخ الإسلام – ابن تيمية – المكتب التعليمي السعودي بالمغرب .
* فقه اللغة في كتب العربية – عبد الراجحي – دار النهضة العربية – بيروت –لبنان .
* الفوائد المشوق – ابن القيم الجوزية – ط١ – نشر الخانجي – مطبعة السعادة .
* الفروق في اللغة – أبو هلال العسكري – دار الآفاق الجديدة .
* فقه اللغة – عبد الواحد وافي – دار نهضة مصر للطباعة والنشر .
* القضاء والقدر – محمد متولي الشعراوي –دار الشروق – 1981 .
* القواعد الفقهية – أحمد الزرقاء – المكتب الإسلامي .
* قضايا أساسية في علم اللسانيات الحديث – مازن الوعر – دار طلاس – دمشق – 1988 .
* قضية الإعجاز القرآني وآثارها في تدوين البلاغة العربية–عبد العزيز عبد المعطي عرفة–عالم الكتب.
* القياس في النحو – منى إلياس – دار الفكر – ط١ – 1985 .
* الكتاب والقرآن قراءة معاصرة – محمد شحرور – الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع – ط١ – 1990 .
* كتاب شرح الأربعين – الإمام النووي – بدون طبعة.

* كتاب الصناعتين – أبو هلال العسكري – المكتبة العصرية – صيدا – بيروت .
* كتاب شروح التلخيص – الإمام التفتزاني – طبع الحلبي .
* كشف الأسرار على أصول البزدوي – عبد العزيز البخاري .
* اللغة العربية الفصيحة في العصر الحديث – سمر روحي الفيصل – إتحاد الكتاب العرب – دمشق .
* اللغة العربي معناها ومبناها – د/تمام حسان – دار الثقافة – الدار البيضاء – المغرب .
* اللمع في العربية – ابن جني أبو الفتح – عالم الكتب – مكتبة النهضة العربية – ط$_2$ – 1985.
* اللسانيات العامة والميسرة – علم التركيب – أنوار – باني عمير سليم بابا اعمر.
* لغة المنافقين في القرآن – عبد الفتاح لاشين – ج$_{1-2}$ – دار الرائد العربي .
* لغات العرب – عبد الفتاح الدجني – مكتبة الفلاح .
* مصطلحات بلاغية – د/ أحمد مطلوب – ط – العراق
* المعاني في أساليب القرآن – د/ عبد الفتاح لاشين – دار المعارف .
* مباحث في علوم القرآن – مناع القطان – مؤسسة الرسالة .
* من روائع القرآن – تأملات علمية وأدبية في كتاب الله عزل وجل – محمد سعيد رمضان البوطـــي – مطبعة الفارابي – سوريا .
* معجزة القرآن – محمد متولي الشعراوي – مكتبة الرحاب .
* الموجز في شرح دلائل الإعجاز في علم المعاني – د/ جعفر دك الباب – دار الجيل – دمشـق – ط$_1$– 1980 .
* مدخل إلى علم النحو والصرف – عبد العزيز عتيق – دار النهضة العربية – ط$_3$.
* معالم المنهج البلاغي عند عبد لقاهر الجرجاني – د/ محمد بركات حمدي أبوعلي – دارالفكر – عمان – الأردن .
* المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية – د/ عبد الكريم زيدان – مؤسسة الرسالة – مكتبة القدس – ط1 – 1989 .
* محاضرات في الصوت والمعنى – رومان جاكوبسون – ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صـــالح – ط1 – 1994 .
* الموافقات في أصول الفقه – الإمام الشاطبي – 4 أجزاء – مطبعة المكتبة التجارية – مصر .

* مقاصد الشريعة الإسلامية – الأستاذ محمد الطاهر بن عاشور – الدار التونسية للنشر.
* مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها – الأستاذ علال الفاسي – مكتبة الوحدة العربية – الدارالبيضاء .
* المنخول من تعليقات علم الأصول – أبو حامد الغزالي – دار الفكر .
* الموازنة بين أبي تمام والبحتري – الأستاذ محمد محي الدين عبد الحميد – مطبعة السعادة – 1954 .
* مواهب الفتاح – ابن يعقوب المغربي – (شروح ضمن التلخيص) – طبعة الحلبي .
* المصطلح النحوي – د/ محمد عوض الفوزي – (نشأته وتطوره حتى أواخر القرن الثالث الهجري) – ديوان المطبوعات الجامعية – الجزائر – 1983 .
* محاضرات في الألسنة العامة – فردينان ده سوسر – ترجمة يوسف غازي ومجيد النصر –دار المنشورات .
* مفهوم النص – الدكتور ناصر حامد أبو زيد – المركز الثقافي العربي .
* المدخل إلى علم اللغة ومناهج البحث اللغوي – د. رمضان عبد التواب – الناشر مكتبة الخانجي – القاهرة .
* المباحث البلاغية في ضوء قضية الإعجاز القرآني – د. أحمد جمال العمري – مكتبة الخانجي – القاهرة .
* الموجز في شرح دلائل الإعجاز في علم المعاني – د. جعفر دك الباب – دار الجيل – دمشق.
* المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر – ابن الأثير – مكتبة نهضة مصر – ط1 – 1959 .
* المطول – سعد الدين التفتازاني – أحمد كامل بتركيا – 1330 هـ .
* مكانة الخليل أحمد في النحو العربي – د. جعفر نايف عبابسة – دار الفكر للنشر والتوزيع .
* المحكم والتشابه في القرآن الكريم – د. محمد التومي – الكتاب (1) – 1989 – شركة الشهاب – الجزائر .
* المجاز وأثره في الدرس اللغوي – محمد بدري عبد الجليل – دار النهضة العربية – بيروت – لبنان.
* مرآة الأصول في شرح مرقاة الوصول – منلا خسرو – (عن تفسير النصوص) .
* ملاك التأويل – أحمد بن إبراهيم – دار الغرب الإسلامي .
* المدخل الفقهي العام – مصطفى أحمد الزرقاء – مطابع ألفباء – الأديب – دمشق .
* مختصر المنذري – المنذري – لسنن أبي داوود – تحقيق أحمد محمد شاكر.

* المدخل في الفقه الإسلامي – تعريفه وتاريخه ومذاهبه – الدار الجامعة .
* المحلى – ابن حزم الظاهري – ط المنيرية – تحقيق وتعليق – أحمد شاكر .
* نحو وعي لغوي – د/ مازن مبارك – مكتبة الفارابي – دمشق – 1970 .
* النكت في إعجاز القرآن – الإمام الرماني – دار المعارف .
* نحو نظرة جديدة إلى فقه اللغة– جعفر دك الباب – الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع – ط1 – 1989 .
* نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي – أحمد الريسوني – المعهد العالمي للفكر الإسلامي .
* النهاية – ابن الأثير – المطبعة الخيرية .
*النحو العربي والدرس الحديث ، بحث في المنهج – د. عبد الفتاح الراجحي – دار النهضةالعربية – لبنان .
* النظرية اللغوية العربية الحديثة – د. جعفر دك الباب – م. اتحاد كتاب العرب – ط1 – 1996 – دمشق .
* جامع الجوامع ، شرح جمع الجوامع – الإمام السيوطي .
* نيل المرام في تفسير آيات الآحكام – محمد صديق حسن خان – دار الرائد العربي .

و– **الدوريات والمجلات** :

* حوليات جامعة الجزائر – العدد 07 – 1993 .
* حوليات كلية الآداب (مجلد رقم 03) – جامعة عين شمس – مصر .
* مجلة الفكر العربي – عدد 46 – السنة الثامنة – يونيو 1987 .
* مجلة المعرفة – العدد 344 (الدراسات الصوتية في التراث اللغوي العربي) – الدكتور جعفردك الباب .
* المعرفة : مجلة ثقافية شهرية – العدد 187 – السنة 1986 .
* الموقف الأدبي – مجلة شهرية – العدد 306 – نوفمبر 1996 – إتحاد كتاب العرب – دمشق .

– **الرسائل الجامعية:**

* دراسة لغوية لمفهوم الآية في القرآن — د. محمد العيد رتيمة — جامعة الجزائر– 1992-1993.
* في إعجاز القرآن الكريم — د.عمار ساسي — جامعة الجزائر — 1991-1992.

- المراجع باللغة الأجنبية:

* Saussur
* Cours de linguistique générale - E.N.A.G éditions
* Clefs pour la linguistique (Georges Mounin) - éditions seghers .
* Eléments de linguistique générale - André Martinet - librairie Armand Colin
* Initiation à la linguistique - Christian Saylon - paul fabre - université - Nathan - information formation
* Dictionnaire de la linguistique - Jean Duboi - Mathée Giacoma - librairie larousse .
* Das deutches worterbuch – Deutch- Franzosich .

الدكتور: عمار ساسي

الإعجاز البياني في القرآن الكريم

دراسة نظرية للإعجاز البياني
في الآيات المحكمات

حقوق الطبع و الترجمة و الاقتباس محفوظة لدار المعارف .

الطبعة الأولى 2003.

دار المعارف للإنتاج و التوزيع – بوفاريك – البليدة .

ص ب 214 س

هاتف : 02 42 47 025 – فاكس : 20 42 47 025

الجزء الأول

الإهداء

إلى..

- روح أمي الطاهرة في عالم الخير و البقاء.
- أبي الصابر الشاكر الذاكر أمد الله في عمره للخير و البر.
- زوجتي الطاهرة و الصابرة التي مدت لي عونا لا أنساه كانت ثمرته هذا البحث.
- أبنائي و بناتي حتى يسلكوا نهج أبيهم في العلم.
- أساتذي: د/ جعفر دك الباب و د/ محمد العيد رتيمة الفاضلين العزيزين على بذلهما و عطائهما.
- جامعات الجزائر من أجل خطوة إلى الأمام.
- الجزائر الحبيبة الآمنة ارض المليون و نصف المليون شهيد.
- الأمة العربية و الإسلامية بمناسبة حلول الألفية الثالثة.
- أهدي هذا البحث

د: عمار ساسي.

شكر و تقدير

إلـــى..
رجل العلم و المعرفة في الوطن العربي عامة و الجزائر خاصة ...

إلـــى..
جامعة سعد دحلب ?البليدة?.

إلـــى..
البليدة .. بلدية و ولاية، و مجلسيهما الموقرين
.... خدمة للعلم و المعرفة.
إلى دار المعارف و طاقمها الموقر.
أقدم شكري و تقديري ...

د : عمار ساسي .

تقديم

بسم الله الرحمن الرحيم

– تقديم –

نشأت علوم العربية في أحضان القرآن الكريم خدمة له ، و تقربا لفهمه و صونا للسانه واكتنافه لبعض أسراره ، و لا غرو في ذلك فهو النبع الثري ، و المصدر العذب الذي لا ينضب ، لا تزيغ به االأهواء ، ولا تلتبس به الألسن ولا تشبع منه العلماء ،ولا يخلق على كثرة الرد، ولا تنقضي عجائبة معجزة في نظمه ،معجزة في مضمونه ، معجزة في تراكيبه، معجزة في ألفاظه، بل معجزة حتى في أصواته وحروفه المقطعة . في وضوح و بيان لا يخالطه التباس أو إبهام ، و لكنه حمال أوجه، يتفتح كل حين وآن على كل جديد لمن يفتح الله عليه منه لمن يديم قراءته كما كان يتلى على المؤمنين أيام الوحي، ويذهب إلى ما يشخصه القرآن إليه، ويحمل نفسه على ما يحمل عليه.

و أحسب أن الباحث عمار ساسي من هذا النوع الذي ذكرت – و لا نزكي على الله أحدا – خاصة إذا كان ممن تربطنا بهم أواسر الأخوة ، و صداقة البحث ، ووحدة المنهج، و لكنها الحقيقة.

لقد نظر الباحث في مفهومي الإعجاز و البيان فيما قيل فيهما و عنهما في تراثنا الأصيل على ثرائه وتنوعه فلم يشبع ذلك فضوله العلمي، و لم يصب منه ذلك مكمن التصديق إتباع ، كما أصاب منه موضع التقدير و التوقير ، و شتان بين الاحترام و الإيمان . فعاد بهما إلى القرآن مستقرئا و باحثا ، ومنقبا و فاحصا . فمستخلصا و مقررا ،عاد بهما إلى القرآن و عنده الخبر اليقين ، و لم يعد إلى القرآن لأنه ما فارقه؟ فماذا وجد ؟ وجد أن العلوم العربية – كما وجد غيره – نشأت جميعها في أحضان القرآن الكريم خادمة له ، و مقربة لفهمه ، صونا للسانه و اكتنافا لبعض أسراره ، محاولة إبراز ما فيه من وجوه الجمال – وهو الأجمل – مبينة سر الإعجاز ، كما في البلاغة– وهو الأبلغ– وذلك بالبحث في أسلوبه ، و طريقة أدائه المعاني المختلفة .

إذ كانت وما تزال غاية ما ترمى إليه البلاغة – الأصيلة– هي معرفة إعجاز القرآن الكريم وبيان سر إعجازه ، لذلك أقر جهابذة الفكر العربي منذ القديم :<< أن أحق العلوم بالتعلم و أولاها بالتحفظ بعد المعرفة بالله جل ثناؤه علم البلاغة و معرفة الفصاحة الذي به يعرف إعجاز كتاب الله

تعالى ... و قد علمنا أن الإنسان إذا أغفل علم البلاغة ، و أخل بمعرفة الفصاحة ، لم يقع علمه بإعجاز القرآن من جهة ما خصه الله به ، من حسن التأليف و براعة التركيب..1 << كتاب الصناعتين - لأبي هلال العسكري، ج1 ص03.>>.

عاد باللفظين - الإعجاز و البيان - إلى رحاب القرآن متتبعا آية فآية فلم يجد- للفظ بالإعجاز - في القرآن ذكرا بالمدلول و الصيغة التي هو عليها اليوم، بل إن الذي استعمله القرآن الكريم بلفظه صراحة هو الفعل << يعجزون>> أو صفة << معجزين>> أو << عجز>> و الجمع <<أعجاز>> أو إسم فاعل << معجز>> و هي في مجموع مشتقات جذرها اللغوي لم تتجاوز ستة و عشرين لفظ في القرآن كله ، لذلك عاد إلى التراث باحثا و منقبا عن تاريخ ظهور المصطلحين الإعجاز .

و تعريفه ، ومقاصده ،و هي عناوين الفصول الثلاثة التي تقاسمت الباب الأول المعنون <<الإعجاز القرآني> و قد وجد فيما هدته إليه القراءة الشاملة لما أثر في هذا الموضوع أن الإمام الواسطي هو أول من استخدم مصطلح << الإعجاز>> عنوانا لمؤلفه << إعجاز القرآن>> و منه تناقلته أسلة الألسنة ، وأسنة الأقلام ، أما مدلول الإعجاز فتكاد تجمع مصادر التي عرضت له على أنه الأمر الخارق للعادة، المقرون بالتحدي، السالم من المعارضة و تناقله الناس بعدهم وكأنه التعريف الجامع المانع، يستحضر-بداهة-كلما عرف << الإعجاز>> أو درس، لكن الباحث رأى ذلك مجرد تعريف وصفي منقوص من خاصية بيان المقصد منه مما يستوجب إكماله ليكون أقرب إلى الإحاطة والشمول و قد فعل مما يحمد له لأنه لم ينسق وراء التعريفات الجاهزة و الأحكام المتوارثة إذا رأى فيها ما يستلزم التعقيب أو التصويب و للقارئ أن يعود للكتاب ليرى أهمية ما أضاف الباحث ومدى ما عقب، و دقته ما صوب خاصة بعد تركيزه علة مقاصده الإعجاز في الفصل الثالث خاتمة الباب الأول و بعد أن استوفى بحثه في الإعجاز من حديث تاريخه و تعريفه و مقاصده أنتقل إلى الباب الثاني لبحث البيان على غرار بحثه في الإعجاز استكمالا و وقاء بما ألتزم به في عنوان مؤلفه << الإعجاز البياني في القرآن الكريم>> تتبعا وروده في القرآن الكريم و سياقاته و مساقاته ، فوجد تواتر مشتقات جذوره اللغوي (تبين) قد نيفت عن اثنتين و عشرين بعد الخمس مئة لفظة . استخلص من استقرائها و ما اثر عن البيان في اللسان العربي ، و عند علماء الأصول و البلاغة و النحاة تعريفا أحسبه طريفا كل الطريفة للبيان مخالفا كل المخالفة للتعريف المأثور الذي يعتبر البيان أحد أجزاء ثلاثة للبلاغة كما هو شائع <<معان ،بيان ، يديع>. والبديع حقيقة أن يستصفي البحث من منابع البيان < القرآن - وهو الأبين-

واللسان في معجماته وأقوال العلماء من مصادرها> أن البيان أوسع من البلاغة دلالة و محتـــوى ، و أن مقولة أن البيان والبلاغة و الفصاحة مفهوم واحد خطأ فضيع في حق اللسان و معرفة الإنسان.

كما أن البيان يتجلى في النموذج الأمثل للسان العربي المبين – القرآن الكريـــم- مـــن خـــلال الصوت اللغوي و المفردات و التراكيب بشقيها الثابت و المتحرك باعتبارها جميعا وســـائل بيـــان ذات وظائف بيانية جزئية بالفصل و وظائف بيانية كبرى بالوصل،و هذه بعض النتائج و المفاهيم الجديدة التـي اصفر عنها البحث، والتي رغم جدلها ثابتة الأصول راسخة الجذور ، تغري الباحث بالتأمل فيها و تدبـــر أهدافها ومراميها ، و تدعو كل محب للعلم و الإنصاف أن يقرأها و يتحراها و يستقرئ الـــتراث علـــى هدى القرآن ومصباح العقل و نور الفؤاد ، قراءة غير المقلد ، و في الآن نفسه قراءة غير المفند ، إنمـــا قراءة المنصف العادل، و أحسب أن هذا البحث مثال لبعض أوجه هذه القراءة ، لذلك فإنـــه لاغرابـــة أن يصل إلى ما وصل لأنه من القرآن كرع و منه عل و نهل و عنه صدر ، و قديما قيل و صـــدق القـــائل << من أراد علم الأولين و الآخرين فليثور القرآن>> .

الأستاذ الدكتور: محمد العيد رتيمة

أستاذ فقه اللغة بكلية الآداب و اللغات

قسم اللغة العربية و آدابها بجامعة الجزائر .

مقدمة

المقدمة :

البحث في التراث عمل كبير و البحث في القرآن أكبر و الانبهار بالبحث الغربي يكبر كلما كان الاهتمام بالبحث في التراث يصغر ، و يكاد هذا الانبهار ينعدم و توشك هذه التبعية تنتهي طالما تعمق البحث في التراث العربي الأصيل بالاستمرار ، إذ ساعتها تظهر الحقيقة العلمية و يتجلى حجم النتائج العلمية الغربية بحقيقته. و قديما قالوا : إذا عرف السبب بطل العجب و قال في هذا الصدد المتنبي:

و تعظم في عين الصغير صغارها ** * و تصغر في عين العظيم العظائم

إننا نقول هذا من منطلق الثقة بالنفس و اليقين العلمي و الإنصاف للحق . و القرآن الكريم كلام الله المنزل على رسوله و الشامل لكل العلوم و المعارف كبيرها و صغيرها ودقيقها. و البحث فيه لا ينتهي لأن أسراره لا تنقضي .

كيف لا و هو الكتاب الخالد و المعجزة الباقية أبد الدهر بحفظ الله لها قال تعالى :﴿ إنا نحن نزلنا الذكر و إنا له لحافظون ﴾ 1 و قال أيضا : ﴿ قل لئن اجتمعت الآنس و الجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله و لوكان بعضهم لبعض ظهيرا ﴾ 2 ، و قال أيضا : ﴿إنا سمعنا قرآنا عجبا يهدي إلى الرشد فأمنا به و لن نشرك بربنا أحدا ﴾ 3 .

و البحث اللغوي في القرآن إلى اليوم قليل و إن بدا كثيرا . و كل ظاهرة لغوية تناولها باحث هي قابلة للبحث ثانية من وجه ثان . و هكذا لأن القرآن الكريم حمال أوجه ، و المناهج متعددة ومتباينة الوجهة ، و من هنا فلا يوجد في البحث القرآني دراسة لغوية أكل عليها الدهر و شرب كما لا يجوز في هذا السياق و الموضع مقولة : ما ترك الأول للآخر شيئا إذ الاجتهاد مطلوب في كل وقت والنتائج العلمية منتظرة باستمرار، و المعهود في اليوم قد تقلبه الحقيقة العلمية المكتشفة غدا إلى غير معهود. إني أقر هذا و أؤكده انطلاقا من موضوع رسالتنا العلمية هذه الموسومة بالإعجاز البياني في الآيات المحكمات العبادات و المعاملات و لعله ليس من المزايدة و لا من المبالغة إذا قلت لم يتطرق بالدراسة كما وكيفا الى موضوع من صميم هذا التراث المتميز الفريد مثل ما تطرق لموضوع الإعجاز القرآني . و منذ القرنين الثاني و الثالث بالخصوص و أقلام الباحثين و العلماء لم ترفع عن البحث والدراسة والتأليف إلى اليوم، ومع ذلك لم تنته الأسرار و لم تنقض العجائب ولم تشبع العلماء .و لعل

الجدة في موضوعنا هذا هي من جهة الإعجاز البياني في الآيات المحكمات ، ذلك أن دائرة تعامل العلماء والفقهاء مع الآيات المحكمات في القرآن الكريم كانت محدودة و مخصوصة في الاستنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية قصد بيانها للناس جميعا ، و أحسب أنه لم يتجاوز هذه الدائرة إلى دوائر أخر ، توسعة للبحث و تعميقا للدراسة العلمية الدقيقة. ضف إلى ذلك أن ما تناوله الباحثون قديما وحديثا في الإعجاز لا يعدو واحدا من ثلاثة :

إما أن يكون سردا تاريخيا للموضوع مركزا على أوجه الإعجاز فيه ، أو يكون بحثا معمقا في وجه علمي عام أو خاص منه ، أو أن يكون دراسة لوجه بياني بلاغي باعتباره أظهر وجوه الإعجاز فيه معتمدة شواهد من القرآن محدودة ومعدودة يوحي التركيز عليها دون غيرها أن الإعجاز ليس في جميع آيات القرآن و هذا عندي رأي غير مستو. و الذي يخص المقام هنا أكثر و هو الوجه البياني((النحوي البلاغي)) . و تنبثق عنه في الحال إشكاليتان الأولى في مفهوم البيان و دلالة البلاغة أي هل هما على معنى واحد ؟ و هل البيان هو جزء من البلاغة ؟ و أيهما أشمل و أوسع وأفصح ؟ . و الثانية هي خصوصية التطبيق و الاستشهاد ، فهل كان للآيات المحكمات الحظ الوافر في الاستشهاد لدى دراسة الإعجاز البلاغي عند العلماء و المفكرين عبر الزمان إلى اليوم مثل حظ الآيات المتشابهات ؟ و إذا كان الجواب بالنفي ، فلماذا ضرب عنها الصفح مما بات الأمر يوحي علانية أن القرآن الكريم معجز في بعضه لا في كله ، و هذا – برأينا – رأي غير مستو أيضا و هو في حاجة إلى معالجة و تناول علمي دقيق. و أضيف إلى ذلك أن طبيعة الموضع و المنهج ساقتنا إلى خاصية التدقيق و الإحكام في التعامل مع كل جزئية من جزئيات البحث فكان أول مصطلح أخذ حقه في ذلك هو مصطلح الإعجاز، حيث كان مفهومه المعهود على طول الخط التاريخي إلى اليوم محدودا في الصيغة التالية: :

هو أمر خارق للعادة مقرون بالتحدي سالم عن المعارضة . و سؤالنا الذي نريده في هذا المقام هو هل هذا التعريف تعريف شامل للمعنى و حامل لخصائص التعريف العلمي الدقيق أم أنه في حاجة إلى بيان ؟ . و الجواب برأينا أن هذه الصيغة هي وصفية دقيقة لكنها منقوصة من إبراز الخاصية المميزة في المعجزة القرآنية وهي بيان المقصد منها .

إذ أن معجزة خلق السموات لا تتطابق تماما مع معجزة القرآن الكريم من حيث اللفظ و المعنى و المقصد . ومن هنا كان بيان المقصد ضروريا لاستواء تعريف المعجزة و الإعجازعلميا في الدائرتين

العامة والخاصة (أعني بالدائرة العامة معجزة خلق السموات و الكائنات و المخلوقات و أعني بالدائرة الخاصة معجزة القرآن الكريم.

و الأمر الثاني الذي نال قسطا كبيرا في هذا البحث في جزئه النظري هو مصطلح البيان إذ قد عقدت له بابا واسعا ذا فصول ثالثة ،ناقشت فيه مفهوم البيان و تعريفه في اللسان العربي والقرآن الكريم و لدى علماء الأصول والبلاغة و عند النحاة و قدمنا رأيا في تقسيم البلاغيين البلاغة إلى معاني و بيان وبديع ،وانتهيت إلى أن البيان هو أوسع من البلاغة دلالة و محتوى . و لعل سعة دلالته هذه يجليها الفصل الثاني المحدد بأنواع البياني في القرآن إذ عمدت فيه إلى ضبط جرد شامل لمصطلح البيان بكل اشتقاقاته التي جاءت في القرآن الكريم من أول سورة فيه إلى سورة الناس مع بيان تأويلها ، إذ على ضوئها تحددت سعة المفهوم في القرآن . و تأكيدا لهذه السعة و إبرازا لصلة كل من الأصول و البلاغة للقرآن الكريم تناولت بإيجاز مركز أنواع البيان عند أهل الأصول و البلاغة لتتضح في رؤيتنا عبارة البيان _أوسع و أشمل دلالة من البلاغة . و هو في الوقت ذاته لا يعني بالتدقيق البلاغة عينها وعليه اعتبرنا من الخطأ جعل كل من البلاغة و البيان في دلالة و مفهوم واحد .و في السياق هذا ، ناقشت رأي الدكتور أحمد أبي ملجم الذي جعل كل من البيان و البلاغة و الفصاحة في مفهوم واحد في مقالة عنوانها : البلاغة لغة و اصطلاحا . و في الفصل الثالث ناولت بالدراسة وسائل البيان وخلصت إلى أن كلا من الصوت اللغوي و المفردة و التركيب الثابت منه و المتغير هي في الحقيقة وسائل بيان ذات وظائف بيانية جزئية بالانفصال ، و وظيفة بيانية كبرى بالاتصال ، و انتهى الباب بالوقوف على حقيقة البيان المتجلية من الفصول الثلاثة السابقة تأكيدا و تحقيقا و بذلك ينتهي القسم الأول النظري في هذا البحث . أما القسم الثاني منه فتطبيقي و عنوانه الإعجاز البياني في الآيات المحكمات ــ العبادات والمعاملات ــ ، و ينطلق أساسا من المفهوم الشامل و الواسع للبيان ، حيث عرضنا فيه لدراسة تطبيقية لأربع آيات محكمات في العبادات و أربع آيات أخرى في المعاملات على ضوء المنهج الوصفي الوظيفي ، كل ذلك قصد الكشف عن الخصائص البيانية في الآيات المحكمات، أما آيات العبادات فقد عمدت إلى اختيارها على أساس تمثيلها لأركان الإسلام الخمسة حيث الترابط و التناسق والتكامل واضح فيها. و قد غيبت آية الصيام عن الدراسة عمدا لسبق تناولي إياها في رسالتي الماجستير الموسومة (في إعجاز القرآن الكريم- دراسة الإعجاز البياني لبعض آيات الأحكام). تحاشيا للتكرار في البحث العلمي الدقيق، أما آيات المعاملات فقد ركزت في اختيارها على أساسين الأول أساس بناء الأسرة و الثاني أساس هدمها، و ذلك لمكانة الأسرة في المجتمع، إذ ما مقامها فيه إلا كمقام

القلب من الجسد، إذا صلح صلح الجسد كله و إذا فسد فسد الجسد كله. وقد اشتمل القسم التطبيقي هذا على بابين الثالث والرابع ، أما الباب الثالث و عنوانه الإعجاز البياني في آيات العبادات فقد جمع أربعة فصول متوازية الأحجام ، خص كل فصل بدراسة تطبيقية لآية محكمة على ضوء المنهج الوصفي الوظيفي في مبدأي رفض الترادف و ربط النحو بالبلاغة. و توج كل فصل بنتائج. و الآيات المدروسة في باب العبادات هي:

1- آية الطهارة.
2- آية صلاة الخوف.
3- آية الزكاة.
4- آية الحج.

أما الباب الرابع و عنوانه: الإعجاز البياني في آيات المعاملات ، فقد احتوى على أربعة فصول كسابقه، و خص كل فصل فيه بدراسة تطبيقية لآية محكمة في المعاملات ، و أنهيت كل فصل بنتائج وآراء. والآيات المختارة للدراسة التطبيقية في المعاملة هي:

1- آية النكاح.
2- آية الآداب الأسرية.
3- آية الزنا.
4- آية الطلاق.

و في الخاتمة جمعت النتائج المتوصل إليها في رحاب هذه الرحلة العلمية المتعبة الممتعة، ولا أحسب نفسي قدمت شيئا نهائيا ، و إن كان و لا بد فهو جهد مقل في ظروف صعبة مع موضوع جديد كان السلطان فيه القرآن و اجتهاد الرأي ، و ذلك لندرة المراجع المتخصصة التي تعالج موضوع الإعجاز البياني من الوجهة التشريعية ، و مع ذلك فقد اعتمدت جملة معتبرة من المصادر و المراجع بالعربية ، واستفدت منها بقدر ، كما اعتمدت بعض المراجع بالأجنبية المتخصصة في علم اللغة الحديث. و يضاف إليها مجموعة من المقالات المتخصصة في موضوع الأطروحة.

و لا أقول بعد هذا الذكر أني وجدت الطريق مفروشا بالورود، لا بل و كل ما في الأمر أن عراقيل ومعضلات هذا البحث كانت من نوع خاص و انعدام الشواهد التشريعية التطبيقية في كتب الإعجاز ، فضلا عن موضوعات أو بحوث خاصة بها . مما اضطرني إلى الاجتهاد انطلاقا من أسس

المنهج العلمي المتبع و لا فخر، بل هو الواجب عينه و هو من باب (أجتهد رأيي و لا آلـــو) ، و مـــن قاعدة قوله تعالى:(بلسان عربي مبين). و قد زاد في تحفيزي جدة البحث و جدة النتائج المتوصل إليـــها . و يمكن حصرها في أربعة محاور كبرى مركزة:

1-في مصطلح الإعجاز و دلالته و موضوعه.

2-في البيان و شموليته.

3-في أسلوب آيات العبادات و خصوصيتها.

4-في أسلوب آيات المعاملات و خصوصيتها.

و في الختام أؤكد شكري الخالص لأستاذي الفـــاضلين الأســـتاذ الكبـــير المرحـــوم الدكتـــور: جعفر دك الباب، والدكتور المشرف العزيز: محمد العيد رتيمة على الجهد المبذول و الملاحظات الدقيقـــة والتوجيهات القيمة التي أوصلت هذا البحث إلى جلسة المناقشة العلمية العلنية و شكرا.

الباب الأول

الإعجاز القرآني

تاريخه - تعريفه - مقاصده

الفصل الأول

الإعجاز القرآني

تاريخه

التمهيد :

في هذا الفصل لا أتناول تاريخ الإعجاز القرآني مفصلا ولكن أوجزه وأركز فيه على أهم الأحداث والتطورات التي كان لها الأثر الأقوى في الخط التاريخي لقضية الإعجاز ، ذلك أنني تناولت هذا الجانب مفصلا في رسالتي العلمية السابقة (ماجستير) . وما يميز الدراسة الأولى عن الثانية أن الأولى كانت دراسة عامة تمس كل من تحدث أو ألف في الإعجاز القرآني قليلا أو كثيرا منذ عهد النبوة إلى العصر الحديث ، وكان الهدف منها هو استبيان واستخلاص وجوه الإعجاز القرآني . أما الثانية فهي دراسة خاصة تمس المصطلح بالتحديد وتبحث في تاريخه من أول ظهور إلى اليوم . وكان الهدف منها هو الوصول إلى تحديد شامل و واسع ودقيق لمدلول المصطلح بدء بالإعجاز والمعجزة في دائرتهما العامة ومرورا بالإعجاز القرآني والمعجزة القرآنية في دائرتهما الخاصة ووقوفا عند الإعجاز البياني والإعجاز البياني العلمي في دائرتهما الأخص . إن الذي اضطرني إلى هذا العمل اضطرارا هو المنهجية العلمية والمرحلية الموضوعية في البحث ، وعليه أرى أنه لايمكن الوصول إلى تحديد المفهوم الشامل والواسع والدقيق والجديد للإعجاز القرآني إلا بأمرين أساسيين الأول هو المرور على جسر تأريخ المصطلح ، والثاني هو التحري والتمحيص والتدقيق والتثبيت من النتيجة قبل إصدار الحكم والخروج بالرأي الجديد . إن الباحث الجاد والمتخصص في جمع التعاريف و إجراء المقارنة بينهما في أي علم من العلوم الحديثة يلحظ وهو في عمله هذا بعض التباين في مدلولات وصيغ التعاريف المبحث فيها زيادة ونقصانا ، وقد يلحظ أيضا بعض الاتفاق فيما بينها ، وقد يصطدم ببعض الاختلاف الصريح بينهما كذلك ، وسر ذلك عندي أن كل تعريف هو في الحقيقة تعبير وترجمة عن مبلغ من العلم وعن وجهة نظر خاصة في مرحلة تاريخية ما بغض النظر عما إذا كانت هذه الرؤية أو النظرة ناضجة أم قاصرة ضيقة أم واسعة علمية أم ذاتية ، وهنا تظهر لنا بوضوح أهمية العلاقة الوثيقة بين الجانب التاريخي للمصطلح وبين الوصول إلى تحديد المفهوم الدقيق له . وفي هذا الصدد كان للمنهج التاريخي العلمي المستنبط من التئام بين نظرية ابن جني التي بلورها في الخصائص ونظرية الجرجاني التي بلورها في دلائل الإعجاز في علم المعاني فضل كبير تمثل في الوصول إلى نتائج هي التي انتهى إليها الفصل .ونضيف في هذا الصدد جملة من المسائل نرى أهميتها كبيرة في تحقيق الغرض العلمي المطلوب ، الأول منها هي وجوب التحري والتمحيص والتدقيق في تعريف المعجزة والمعجزة القرآنية والإعجاز الإعجاز القرآني ، لأننا رأينا أن جل التعاريف التي أوردها العلماء والمؤلفون عبر الخط التاريخي

للمصطلح قد طليت بصفة التعميم لا التخصيص حتى صار الواحد منا لا يفرق بين المعجزة في الدائرة العامة والمعجزة الحسية في الدائرة الخاص والمعجزة القرآنية في الدائرة الأخص .

ونقول مثل هذا في الإعجاز والإعجاز القرآني ، فالتعميم في هذا المقام ليس من الأمانة العلمية برأينا . كل هذا الذي نذكره ونورده إنما نريد به أن نقول بكلمة واضحة وصريحة أن الوقت قد حان لميلاد علم جليل قائم بذاته هو علم الإعجاز القرآني . فالإعجاز ليس موضوعا، إنما هو علم قائم له أسسه حامل لموضوعات كثيرة ومتجددة مع الزمن والظرف ونريد أن نؤكد أيضا العلاقة الثنائية والضرورية بين النحو والبلاغة وقد وضحنا وفصلنا أمرها في الرسالة العلمية السابقة ، وكذا العلاقة بين البيان والإعجاز. ونحرص على تأكيدها في هذا البحث الجاد ، ونراهما أمرين أساسيين لازمين ومتلازمين ، غير منفصلين . والمسألة الثانية تخص دور كل من المقام والمقصد في تحديد التعريف وبلورة الصيغة البيانية في الآيات المحكمات ، فكلام العرب بمقام وغائب عنه المقصد ، بينما الآيات المحكمات في القرآن هي بمقام ومقصد متلازمين ، وهذا برأينا سر من أسرار عظمة البيان القرآني في كونه يعلو ولا يعلى عليه .والمسألة الثالثة تخص دور الزمن في بلورة التعريف والصيغة البيانية في القرآن الكريم ، فهذه قضايا جديرة بالعناية والاهتمام والدراسة إذ عنها وبها يستبين الجديد العلمي وإلا فحاطبون بليل أو كاتبون على الماء .

في تاريخ المصطلح :

الناظر في تاريخ المصطلح يلحظ أن كلمة إعجاز بهذه الصيغة والحروف لم تظهر في عهد النبوة، ولم بتداولها الصحابة على ألسنتهم . ذلك أن بداية الدعوة كانت توجب ذلك وجوبا حيث كان الناس مشغولين بمعرفة الرسالة الجديدة في عقيدتها وأخلاقها وشريعتها . وبرأيي هذا الشغل أولى وأكبر وأسبق من أي شغل آخر .لكن مضمون المصطلح كان متعارفا ومتداولا وموظفا منذ اللحظة الأولى حين نزول جبريل عليه السلام في غار حراء وقوله للنبي صلى الله عليه وسلم : اقرأ ، قال : ما أنا بقارئ ، قال اقرأ وضمه إليه ضمة أرعدت فرائصه ثم قال له : < اقرأ باسم ربك الذي خلق خلق الإنسان من علق ، اقرأ وربك الأكرم الذي علم بالقلم ، علم الإنسان ما لم يعلم ..>1 . فرجع بها وهو يرجف فؤاده ، فدخل على خديجة رضي الله عنها فقال لها : زملوني زملوني فزملوه حتى ذهب عنه الروع . وهذا نص حديث الوحي مفصلا ، عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت : أول ما بدئ به رسول الله صلى الله عليه وسلم من الوحي الرؤيا الصالحة في النوم فكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح ، ثم حبب إليه الخلاء ، وكان يخلو بغار حراء فيخنث فيه وهو التعبد الليالي ، ذوات العدد

قبل أن ينزع إلى أهله ويتزود لذلك ثم يرجع إلى خديجة رضي الله عنها فيتزود لمثلها حتى جاءه الحق ، وهو في غار حراء فجاءه الملك فقال : اقرأ ، قال : ما أنا بقارئ ؟ قال : فأخذني حتى بلغ مني الجهد ثم أرسلني فقال : اقرأ ، فقلت : ما أنا بقارئ ؟ فأخذني فغطني الثالثة ثم أرسلني فقال : اقرأ باسم ربك الذي خلق ، خلق الإنسان من علق اقرأ وربك الأكرم . فرجع بها رسول الله صلى الله عليه وسلم يرجف فؤاده فدخل على خديجة بنت خويلد – أم المؤمنين – فقال : زملوني زملوني ، فزملوه حتى ذهب عنه الروع فقال لخديجة وأخبرها الخبر لقد خشيت على نفسي ، فقالت له خديجة كلا والله لا يخزيك الله أبدا ، إنك لتصل الرحم وتحمل الكل وتكسب المعدوم وتقري الضيف وتعين على نوائب الدهر ، فانطلقت به خديجة حتى أتت به ورقة بن نوفل بن أسد بن عبد العزى ابن عم خديجة ، وكان امرؤا قد تنصر في الجاهلية وكان يكتب الكتاب العبراني فيكتب من الإنجيل بالعبرانية ما شاء أن يكتب وكان شيخا كبير قد عمى فقالت له خديجة : يا ابن عم اسمع من ابن أخيك فقال له ورقة : يا ابن أخي ما ترى..؟ فأخبره رسول الله صلى الله عليه وسلم خبر ما رأى ، فقال له ورقة هذا الناموس الذي نزل الله على موسى يا ليتني فيها جزعا يا ليتني أكون حيا إذ يخرجك قومك ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم أو مخرجي هم ؟ قال نعم ، لم يأت رجل بمثل ما جئت به إلا أوذي ، و إن يدركني يومك أنصرك نصرا مؤزرا ثم لم ينشب ورقة أن توفي وفتر الوحي)2 ، وذلك أنه قد آتاه أمر لا قبل له به وسمع مقالا لا عهد له بمثله وكان رجلا من العرب يعرف من كلامها ما تعرف العرب وينكر منه ما تنكر كان هذا الروع الذي أخذه أول إحساس في تاريخ البشر هذا الذي سمع للذي كان يسمع من كلام قومه و للذي كان يعرف من كلام نفسه 3 . وقد ظل طول حياته من تلقاء نفسه، يفرق بين الوحي الذي ينزل عليه وبين أحاديثه الخاصة التي كان يعبر بها بإلهام من الله مما يجول في نفسه من خواطر وأفكار وكان ذا صفة إنسانية محضة لا يمكن أن تختلط بالكلام الرباني ، ولذلك نهى النبي صلى الله عليه وسلم أول العهد بنزول الوحي عن تدوين شيء سوى القرآن ، فقال < من كتب عني شيئا فليمحه > و ذلك لكي يحفظ له هذه الصفة القدسية، في حين كان عند نزول الوحي ولو بآية .يدعو أحد الكتبة فورا ليدون ما نزل من القرآن ، وكذلك القوم الذين شوفوا بالقرآن عرفوا إعجازه من أول الأمر ، ولذا تملكهم الخوف على ما كانوا يعرفون مزية الكلام من قولهم أن يأخذهم الإيمان بأنه ليس من كلام البشر فيؤمنوا بمحمد ودينه قال تعالى : ? وقال الذين كفروا لا تسمعوا لهذا القرآن والغوا فيه لعلكم تغلبون? 4 أي اجعلوه لغوا وباطلا تجدوه هزوا لعلكم تغلبون فإنكم إن ناظرتموه يوما أو خاصمتموه غلبكم 5 . ولو لا أنهم أحسوا أنّ هذا الكلام ليس من كلام البشر، ما أمروا أتباعهم بهذا الأمر وما حذروهم منه بهذا التحذير الذي هو

أدل من قول على اعترافهم بإعجاز القـــــرآن الكريم . ولم يكتفوا بهذا التحذير إنمـــا تجـاوزوه إلـــى أسلوب التهوين من شأن القرآن الكريم ووصفوه جزافا بالأساطير بقول الله تعـــالى ﴿ وقـالوا أســاطير الأولين اكتتبها فهي تملى عليه بكرة وأصيلا ﴾6 ، بل طلبوا من النبي ﷺ أن يأتي لهم بقرآن غـير هـذا القرآن أو يبدله قال الله تعالى : ﴿ وإذا تتلى عليهم آياتنا بينات، قال الذين لا يرجون لقاءنا إئـــت بقـرآن غير هذا أو بدله، قل ما يكون لي أن أبدله من تلقاء نفسي إن اتبع إلا ما يوحى إلي >7.

و لما قالوا تكبـرا وعنادا ﴿ لو نشاء لقلنا مثل هذا إن هذا إلا أساطير الأولين ﴾ 8 . كان لابد مـــن مـــن التحدي الذي لامناص منه، فطالبهم أولا بأن يأتوا بمثله، ولو ترك لهم الحرية في أن يستعينوا فـــي ذلـــك بالإنس والجن جميعا ﴿ قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا، لا يأتون بمثله ولـــو كـــان بعضهم لبعض ظهيرا> 9 . فعجزوا عن الإتيان بما هو أهون من سابقه، فطالبهم أن يأتوا بعشـــل ســـورة منه . يقول الله تعالى في سورة يونس التي كان نزولها بعد سورة الإسراء ﴿ أم يقولون افتراه، قل فـاتوا بسورة مثله، وادعوا من استطعتم من دون الله إن كنتم صادقين ﴾ 10 . وفي هذه المرة لم يمنعـــهم مـــن الاستعانة بغيرهم ولكنهم مع ذلك لم ينالوا إلا عجزا ثم تنزل معهم تنزلا آخر في سورة هود التي نزلـــت بعد يونس، حيث قال تعالى : ﴿ أم يقولون افتراه قل فأتوا بعشر سور مثله مفتريات وادعوا من اســتطعتم من دون الله إن كنتم صادقين ﴾ 11 . وآية التنزل معهم هنا أنه قد افترض لهم أن القرآن مفـــترى كمـــا زعموا، وإذن يكون من صنع البشر، ومحمد ﷺ ليس إلا بشر مثلهم ، فما المانع أن يفتروا كما يفتري هو ، على ما كانوا يدعون . ولم يطالبهم في هذه المرة أن يأتوا بمثل القرآن الكريم في علو أسلوبه وســـمو معانيه وبالغ حكمته ، بل طالبهم بأن يأتوا بعشر سور مماثلة له في النظم ، ولو ملئت زورا من القواعـــد وبهتانا من الأساطير ، وأفسح لهم مجال القول في طلب العشر إذ عسى أن يفلحوا في بعضها ، إذا خانهم التوفيق في كلها ولما بلغ بهم العجز نهايته ، وهم الحريصون الحرص كله على إفحام محمد ﷺ وإفشـــاله في دعوته ، عاد فنزل معهم فوق ما نزل في سابقه فتحداهم أن يأتوا بحديث مثله ، أي حديـــث كـــان لا على أن يكون القرآن ولاسورة من القرآن ، ولا عشر سور من مثله مفتريات على نحو نظم القـــرآن . فقال في سورة الطور المكية التي نزلت بعد سورة هود ﴿ فليأتوا بحديث مثله إن كانوا صـــادقين ﴾ 12 . وفي المدينة حاول كفارهم أن يرددوا مقالة أهل مكة مع ما رأوا من عجزهم فعاد القرآن إلى تحديـــهم ، وطلب منهم جميعا أن يجمعوا أنفسهم وآلهتهم عسى أن يفلحوا في الإتيان بسورة مـــن مثلـــه ﴿ وادعـــوا شهداءكم من دون الله إن كنتم صادقين ﴾ 13 . فهو في هذه لم ينزل معهم من طلب المماثلة التامة ، بـــل يطلب منهم أن يأتوا بشيئ فيه جنس المماثلة على وجه التقريب لا التجديد ، وهذا منتهى ما يمكن التـــنزل

، ولذا كان هو آخر صيغ التحدي نزولا فلم يجيء التحدي بلفظ (من مثله) إلا في سورة البقرة المدنية ، وسائر مراتب التحدي بلفظ (مثله) فهي التي نزلت بمكة قبل ذلك ، ولذلك حكم عليهم بقوله ﴿ فإن لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة أعدت للكافرين ﴾ 14 .

لقد حكم عليهم حكما مؤبدا بأنهم لن يستطيعوا معارضته ثم هددهم بالعذاب بالنارو سواهم بالحجارة ، فلو كانوا يستطيعون معارضة القرآن الكريم ، لما سكتوا وهم الأعداء15 . الألداء ، أصحاب العزة والنعرة الجاهلية ، وقد نكل بهم وأخرجهم وبين عدم قدرة بيانهم وأظهر عجزهم عن مباراة القرآن ، فلما لم يجدوا ثغرة ينفذون منها إلى معارضته ، ووجدوا أنفسهم أمام بلاغة محكمة ونظم بديع ، وبيان من لدن حكيم خبير ، .. ولما فكروا ما شاء لهم أن يفكروا واستيقنوا من عجزهم ، لم يكن لهم بد من المجاهرة بعداوة النبي ﷺ ، فأعلنوا عليه وعلى أتباعه الحرب واستبدلوا بالقلم والعقل السيف والحرب ، وضحوا في سبيل ذلك بكل غال ونفيس ، فثبت إعجاز القرآن الكريم ، ودل على صدق محمد ﷺ في دعواه وأنه مرسل من قوة فوق قوة البشر . وفي مضمون ما ذكرنا يقول الأستاذ: نعيم الحمصي، مايلي " ... وكانت هذه الدعوة متلائمة والبيئة التي استجابت لها لأنها تشريع مستمد من روحها تمليه شخصيتها ويتطلبه ارتقاؤها العقلي والروحي ، وتقدمها النسبي في اجتماعها ولغتها وبيانها ... ولما كانت طبيعة هذه الرسالة ليست من الأمور المألوفة في حياة الناس العادية ، وكان اتصال الله بالنبي ﷺ عن طريق الوحي مما لايجري لكل الناس ، ولم يألفه العرب ، ولما لم يكن لديهم عن النبوة إلا تصور مبهم مما كانوا يتداولونه عن إبراهيم وإسماعيل وما كان يبلغهم عنها ممن يخالطوهم من أهل الكتاب فقد استغربوا هذا الأمر من النبي ﷺ وأنكروه بشدة ولما عرفوا من استقامته في سابق حياته ولاسيما أن هذا القرآن الذي جاء به أسمى تأليفا وأجمل أسلوبا من كلامهم ، فقد كذبوه واستعذبوه في آن واحد ، وكان من الطبيعي أن يرقى النبي ﷺ على صحة رسالته وصدق مدعاه في الوحي ـــ وهو أمر غير مألوف لديهم ـــ بمعجزات تؤيده وتكون غير معتادة ولا مألوفة في حياتهم وعلى ذلك جرت النبوات في تأييدها وكانت معجزات هؤلاء الرسل حسية كما كما نعلم ، لكن العرب لما طلبوا النبي ﷺ بمثل هذه المعجزات سخر منهم القرآن ، وفند أراءهم قائلا بأنه لو آتاهم بها لم يؤمنوا بما آمن به غيرهم ممن شرح الله صدرهم لهذا الدين ، ويسجل القرآن طلبهم هذه المعجزات ، كما يسجل رفضه إجابتهم إليها ، قال الله تعالى : ﴿ وقالوا لولا أنزل عليه آيات من ربه ، قل إنما الآيات عند الله وإنما أنا نذير مبين ﴾ 16. وقال في موضع آخر : ﴿ أولم يكفهم أنا أنزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم ﴾ 17 . وقال أيضا : ﴿وقالوا مالهذا الرسول يأكل الطعام ويمشي في الأسواق ، لولا أنزل عليه ملك فيكون معه

نذيرا أو يلقى إليه كنز أو تكون له جنة يأكل منها ، وقال الظالمون إن تتبعون إلا رجلا مسحورا ﴾18 ، وقال في موضع آخر : ﴿وقالوا لن نومن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعا ﴾19 . ، وقال : ﴿بل قالوا أضغاث أحلام بل افتراه بل هو شاعر فليأتنا بآية كما أرسل الأولون . ما أمنت قبلهم من قرية أهلكناها أفهم يؤمنون ﴾20 . وقال في بيان أن المعجزات لن تفيد في هدايتهم شيئا ﴿ولو نزلنا عليك كتابا في قرطاس فلمسوه بأيديهم لقال الذين كفروا إن هذا إلا سحر مبين ﴾21 . وقد احتج العلماء لصاحب الدعوة والرسالة في عدم إتيانه بالمعجزات الحسية بما احتج به من القرآن لو آتاهم بها لما آمنوا . ولقالوا مثل ما قال الأولون : إنها سحر مبين ، واحتجوا أيضا بأن هذه المعجزات الحسية إنما تحمل إلى ذوي العقول الجامدة ،و النفوس الخاملة من الأمم السالفة، أما أمة العرب والإسلام فهم في رأي هؤلاء العلماء يمتازون بالذكاء والعقول الراجحة ولذلك كانت معجزتهم بيانية وهي القرآن الكريم واحتجوا بقوله تعالى: ﴿ إنا نحن نزلنا الذكر،وإنا له لحافظون ﴾22 . وعللوا أيضا فقالوا : إن معجزة النبي ﷺ من جنس الفن الذي اشتهرت به العرب وبلغوا فيه الذروة، وكانوا يتفاخرون به ويتباهون وهو فن البيان. والحقيقة أن العرب كانوا قد بلغوا في ذلك الفن من الفصاحة والبيان غاية كبيرة، حيث استقامت تعابيرهم إفرادا وتراكيبا، وتمت لهم أدوات الفصاحة على مايقتضي به قانون الارتقاء والنشوء في بيئتهم، ويدل على نضج بيانهم أدب المعلقات ، ولاشك أن قريشا كانت من بين جميع القبائل العربية أكثرها فصاحة 23.

و الرأي هو أن القرآن جاء في الفصاحة بالدرجة التي لا تبارى وهو المعجزة لكل الأمم ولكل العصور فإذا كان العرب الذين ملكوا ناصية البيان عاجزين عن الإتيان بمثله، فغيرهم أعجز. يقول الإمام أبو بكر الباقلاني : (إن القرآن وحده معجز دون غيره من الكتب السماوية، لأنها لا تدل على أنفسها إلا بأمر زائد ووصف مضاف إليها لأن نظمها ليس معجزا، وإن كان ما يتضمنه من الإخبار عن الغيوب معجزا، وليس كذلك القرآن الكريم لأنه يشاركها في هذه الدلالة، ويزيد عليها في أن نظمه معجز، ولا ريب في أن القرآن أدهش العرب لما سمعوه، وذلك لما وجدوا فيه من سحر البلاغة والتأثير في النفوس، سواء المنكرة له أو المؤمنة به ولهذا حار المشركون في وصفه وخافوا من أن يستميل إليه قلوب مستمعيه منهم فصاروا يصدون عنه وينأون ويصفونه مرة بأنه شعر، ومرة بأنه سحر، ولم يستطع فصحاؤهم إنكار روعته في النفوس وتغلغله في القلوب24 .وذكر الإمام السيوطي في الإتقان قال : (أخرج الحاكم عن ابن عباس أنه قال : جاء الوليد بن المغيرة إلى النبي ﷺ فقرأ عليه القرآن، فكأنه رق له فبلغ ذلك أبا جهل وأتاه فقال : يا عم إن قومك يريدون أن يجمعوا مالا ليعطوكه لئلا تأتي محمدا لتعرض لما قاله، قال : قد علمت قريش أني من أكثرها مالا . قال : فقل فيه قولا يبلغ قومك أنك كاره

له. قال : وماذا أقول ؟ فوالله مافيكم رجل أعلم بالشعر منّي ولا برجزه ولا بقصيده ولا بأشعار الجن، والله ما يشبه الذي يقول شيئا من هذا و و الله إن لقوله الذي يقوله حلاوة ، وإن عليه لطلاوة ،وإنه لمثمر أعلاه ، مغدق أسفله ، وإنه ليعلو ولا يعلى عليه ، وإنه ليعظم ماتحته قال : ﴿ لايرضى عنك قومك حتى تقول فيه قال : فدعني حتى أفكر ، فلما فكر قال : هذا سحر يؤثر . هذا قول البشر ﴾ 25 .

وقد ذكر القرآن هذه القصة في سورة المدثر في قوله تعالى : ﴿ فذرني ومن خلقت وحيدا .. وجعلت له مالا ممدودا ، و بنين شهودا و مهدت له تمهيدا ثم يطمع أن أزيد، كلا إنه كان لآياتنا عنيدا سأرهقه صعودا ، إنه فكر و قدر ثم قتل كيف قدر ثم نظر ثم عبس و بصر ثم ادبر واستكبر ، فقال إن هذا إلا سحر يؤثر إن هذا إلا قول البشر سأصليه سقر ﴾ 26 . ونرى في القرآن ما يدل على قوة أثره البالغ في نفوس سامعية من المشركين والمؤمنين ﴿وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله ﴾ 27 . وحكاية عن المشركين قال: ﴿ وقال الذين كفروا لاتسمعوا لهذا القرآن و الغوا فيه لعلكم تغلبون ﴾ 28 . وقال أيضا : ﴿ لو أنزلنا هذا القرآن على جبل لرأيته خاشعا متصدعا من خشية الله ﴾. 29 . و قد رأينا أن المشركين لما رأوا شدة تأثير القرآن في نفوس سامعيه أخذوا يتجافون عن سماعه ويمنعون الضعفاء والصغار من سماعه والإصغاء إليه ، وأخذوا ينعتونه بصفات مخلة وغرضهم في ذلك أن يبينوا أنه ليس من عند الله إنما من صنع البشر وكل هذا إنكار لفكرة الرسالة . قال تعالى : ﴿ وقالوا أساطير الأولين اكتتبها فهي تملى عليه بكرة وأصيلا ﴾ 30 . و قال أيضا : ﴿ إنما يعلمه بشر ﴾ 31 . وقال : ﴿ إن هذا إلا إفك افتراه وأعانه عليه قوم آخرون فقد جاءوا ظلما وزورا ﴾ 32 . و قال : بل قالوا : ? أضغاث أحلام بل افتراه بل هو شاعر ...﴾ 33 .

و قال : ﴿ وقالوا ما هذا إلا رجل يريد أن يصدكم عما كان يعبد آباؤكم﴾ 34 .

و قال : ﴿وقالوا : ما أنزل الله على بشر من شئ ﴾ 35 . و قال : ﴿ وقالوا : إنه لمجنون ﴾ 36 . وفي المقابل لهذا كله نجد القرآن الكريم يسجل كل أقوالهم هذه في كثير من السور ويدفع هذه التهم عن الرسول ﷺ ، قال تعالى ﴿ وما علمناه الشعر وما ينبغي له إن هو إلا ذكر وقرآن مبين ﴾ 37 . وقال في تهمة الافتراء: ﴿أم يقولون افتراه قل إن افتريته فلا تملكون لي من الله شيئا هو أعلم بما تفيضون فيه كفى به شهيدا بيني وبينكم وهو الغفور الرحيم ﴾ 38 . فلما نعى عليهم ضعف عقولهم واسترسالهم في أهوائهم قالوا : إن ماتأتي به مشبه لما يأتي به شعراؤنا وخطباؤنا ، فأنت تأتي بالقرآن تفصيلا وحسب المناسبات مثلهم فلم لاتأت بالقرآن جملة واحدة ؟ ﴿وقال الذين كفروا لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة ، كذلك لنثبت به فؤادك ورتلناه ترتيلا ، ولايأتونك بمثل إلا جئناك بالحق وأحسن تفسيرا ﴾ 39 .وطلبوا

منه أن يغير القرآن أو يبدله ﴿وقال الذين لايرجون لقاءنا إئت بقرآن غير هذا أو بدله قل ما يكون لي أن أبدله من تلقاء نفسي إن أتبع إلا ما يوحى إلي إني أخاف إن عصيت ربي عذاب يوم عظيم ﴾ 40 . ولم يكونوا يقصدون من هذه الحملات على الرسول ﷺ والقرآن الكريم إلا إنكار الرسالة ومناهضة النبي ﷺ فلما لفتهم إلى مواطن الخير الذي يدعو إليه القرآن الكريم وإلى التذوق لروعته التي لم يستطيعوا إخفاء أثرها فيهم قالوا نحن قادرون على مثله ﴿وإذا تتلى عليهم أياتنا بينات قالوا قد سمعنا لو نشاء لقلنا مثل هذا ، إن هذا إلا أساطير الأولين ﴾41 . أمام هذا التحدي منهم كان لابد للقرآن من أن يتحداهم علانية بقوة ليبين أنه معجزة النبي ﷺ إليهم ، فآيات التحدي كانت مناسبتها وأسباب نزولها هذه الحملة منهم على القرآن الكريم وتكذيبهم للرسول ﷺ . وفي هذا الصدد يقول الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي في مؤلفه بعنوان < من روائع القرآن الكريم > : << وقد كان من مقتضى بلاغتهم المعروفة وقولهم لو نشاء لقلنا مثل هذا ، وما كان يعتلج في صدورهم من الحقد والكراهية لهذا الذي جاءهم به عليه الصلاة والسلام ، وما كانوا يظلون في بحث دائب عنه من الوقوف في طريق النجاح ، كان من مقتضى ذلك أن ينهضوا لمعارضته ومجاراته بفصول من كلامهم البليغ على نحو ما كانوا يفعلونه في أسواقهم الأدبية من المساجلة والمعارضة في فنون الكلام ليقطعوا بذلك خطره عنهم ، وليعلنوا بذلك لمن قد ينخدع بهذا الرأي يأتيهم به أنهم قدجاءوا بمثله أو خير منه ، ولكنهم –رغم كل هذه الدواعي والمحفزات – لم يفعلوا شيئا ، ولم يستجيبوا لتحدي القرآن في محاولة ما ، غير أنهم تحولوا عن قولهم السابق : لو نشاء لقلنا مثل هذا ، إلى زعم أن محمدا ﷺ إنما يأتيهم بسحر ... أو كهانة .. أو هو شعر فريد ... كما قال الله تعالى ﴿ولما جاءهم الحق قالوا هذا سحر وإنا به كافرون ﴾42 . ثم إن آيات التحدي ظلت مسجلة في كتاب الله تعالى ، تقرع آذان الأدباء والشعراء والبلغاء على اختلاف نحلهم ومذاهبهم في كل عصر وقرن ، فما استطاع واحد فيهم مهما كان عصره وتاريخه أن يسجل إلى جانب هذا التحدي عملا ما يصح أن يقال أنه قد عارض به القرآن فأتى بشيء حسن وهذا من الأدلة المادية الملموسة على ثبوت وصف الإعجاز للقرآن الكريم إذ هو دلالة الواقع خلال التاريخ والقرون ، غير أن من أهم ما يزيد في جلاء هذا الدليل وتصويره وتجسيده ، أن قلة من الناس حاولوا فعلا أن يأتوا بشيء مثل القرآن في بلاغته وسمو أسلوبه ، وقد كانوا يأتسون انفسهم من القدرة البلاغية (اللسانية) مايجعلهم أهلا لهذه المغامرة ، ولكنهم لما أقدموا على ذلك نزلوا حتى عن المستوى الذي كانوا يقدرون عليه ، وجاءوا بكلام بارد مضحك يسخر بعضه من بعض . فمنهم مسيلمة الكذاب ، الذي تنبأ باليمامة أواخر حياة النبي ﷺ ، فقد زعم أن له قرآنا آخر يوحى إليه من السماء ، وقد جاء قرآنه هذا فيما رووا قوله :(ياضفدع بنت ضفدعين نقي

ماتنقين ، نصفك في الماء ونصفك في الطين ، لا الماء تكدرين ولا الشارب تمنعين) ومن ذلك قوله أيضا

(والخابزات خبزا والثاردات ثردا ، واللاقمات لقما ، إهالة وسمنا ، لقد فضلتم على أهل الوبر وما سبقكم أهل المدر ريفكم فامنعوه ، والمعتر فآووه ، والباغي فناوئوه) .

ولقد كان مسيلمة من فصحاء العرب ، وكان إذا تكلم على سجية وفي حدود طاقته ، جاء بكلام خير من هذا الكلام بكثير ، ولكنه لما أراد أن يعرض للناس معجزته القرآنية المكذوبة انحط لسانه إلى هذا الدون المضحك السخيف ، ولقد أطال الجاحظ في كتابه الحيوان في السخرية به وبقرآنه >> 43 .

وهو برأينا دليل آخر ملموس على إعجاز القرآن الكريم ، فإن كان أصحاب الخبرة والبيان والطاقة قد عجزوا ، فغيرهم أعجز والمقصود بعجز الناس عن الإتيان بمثل القرآن ، هو أن يأتوا بكلام أي كان أسلوبه ، ومنهجه ، وطريقته ، بشرط أن يكون مستوى القرآن بلاغة وبيانا . وفي تأكيد حقيقة الإعجاز وبيان شموليته وعالميته يقول الأستاذ مناع القطان << والإعجاز لسائر الأمم على مر العصور ، ظل ولا يزال في موقف التحدي شامخ الأنف فأسرار الكون التي يكشف عنها العلم الحديث ، ما هي إلا مظاهر للحقائق العليا التي ينطوي عليها سر هذا الوجود ، في خالقه ومدبره ، وهو ما أجمله القرآن، وأشار إليه فصار القرآن بهذا معجزا للإنسانية كافة >> 44 . والحقيقة الواضحة التي لاغبار عليها هي أن الحديث عن الإعجاز القرآني هو ضرب من الإعجاز لايصل الباحث فيه إلى سر جانب منه حتى يجد وراءه جوانب أخرى يكشف عن سر إعجازها الزمن، فهم كما يقول الأستاذ مصطفى صادق الرافعي << ماأشبه القرآن الكريم في تركيب إعجازه وإعجاز تركيبه بصورة كلامية من نظام هذا الكون الذي اكتنفه العلماء من كل جهة ... والفوا جوانبه بحثا وتفتيشا ثم هو بعد لايزال عندهم على كل ذلك خلقا جديدا ومراما بعيدا و صعبا شديدا و إنما بلغوا منه إذ بلغوا منه نزرا تهيأت لضعفه أسبابه و قليلا عرف لقلته حسابه ، و بقي ما وراء ذلك من الأمر المتعذر الذي وقفت عنده الأعذار، والابتغاء المعجز الذي انحط عنده قدر الإنسان لأنه مما سمحت به الأقدار > 45 .

و دخولا في الصميم نقول :

هناك جملة من التساؤلات تطرح نفسها في هذا الفصل لها من الأهمية ما لها و التي منها نصل إلى الجديد المنشود ، وهي كالآتي :- لماذا لم يستعمل القرآن الكريم مصطلح إعجاز؟؟ وما الذي استخدمه ؟؟ - متى ظهر المصطلح على وجه التحديد ؟- ما هي الظروف الخصبة التي هيأته للظهور ؟- لماذا لم يظهر في ظروف قبل ؟- هل طرأ على المصطلح تطورا دلالي عبر الزمن ؟- لماذا كان

الاهتمام كبيرا بالإعجاز لدى العلماء ؟- هل البحث في الإعجـــاز هو من قبل نافلة العلم أم فريضتـــه ؟- ماهي الأبعاد المقصودة من ذلك ؟ وانطلاقا من هذه التساؤلات أقول :

إن القرآن الكريم لم يستخدم مصطلح إعجاز بهذه الصيغة .

و كذلك النبي صلى الله عليه و سلم و الصحابة الكرام لم يســـتخدموا المصطلـــح فـــي عهدهم أيضا ، و ذلك راجع برأينا إلا أن المعاني هي أسبق دائما مـــن الألفـــاظ . و مـــا الألفاظ إلا أوعية للمعاني كما قال الإمام عبد القاهر الجرجاني . و القرآن الكريم جديـــد فـــي معانيه و ألفاظه في أعين العرب جميعا و عقولهم ، و هو متضمن لعقيدة جديدة و شـــريعة جديدة و أخلاق جديدة لم تكن العرب تعهدها من قبل ، لذلك انصبت عقولـــهم لفـــهم هـــذه المعاني الجديدة الغريبة عنهم . و فهم المعاني يتطلب الوقت و الجـــهد . و طبيعـــة المنطـــق البشري تقول : لا أنكر حتى افهم و لا استهزء حتى أفهم و لا أتهم حتى أفهم و لا أرفـــع راية التحدي حتى أفهم أيضا و في كل حالة يكون الفهم للمعاني و الصبر عليها أسبق .

و بعد الفهم والإحاطة والاستيعاب تأتي المجاراة و المباراة و المنازلة ، لذا لم يظـــهر الإعجاز في مصطلحه هذا في بداية الدعوة و أول حياة الرسالة .

كان أول قرآن مزعوم أراد أن يباري القرآن الكريم في آخر حياة الرسول على يـــد مسيلمة الكذاب ، و فشل بل انهزم حتى صار أضحوكة الدهر عنـــد العـــرب فـــي البيـــان والبلاغة .

و مع هذا كله لم يرد لفظ الإعجاز في القرآن الكريـــم بـــالمدلول و الصيغـــة التـــي هوعليها اليوم. إن الذي استعمله القرآن الكريم بلفظه صراحة هو فعل < يعجزون > أو صفـــة < معجزين > و ذلك في العديد من الآيات القرآنية ، نذكر منها قوله تعالى في سورة القمـــر < كأنهم أعجاز نخل منقعر > 46 . و العجز أصله التـــأخر عن الشـــيىء و حصولـــه عنـــد عجز الأمر أي مؤخره ، ثم صار في التعارف للقصور عن فعل الشـــيىء ، و هـــو ضـــد القدرة ، و منه قوله تعالى < كأنهم أعجاز خاوية > 47 . أي أصول نخل خاوية ، ســـاقطة فارغة بالية 48 .

و منه قوله تعالى < أعجزت أن أكون مثل هذا الغـــراب > 49 و أعجـــزت فلانـــا وعجزته وعاجزته جعلته عاجزا . و منه قوله تعالى < و أعلموا أنكم غير معجـــزي الله > 50 . و< و ما أنتم بمعجزين في الأرض > 51 . و قوله : < و الذيـــن ســـعوا فـــي آياتنـــا

معاجزين > 52 ، و قرئ معجزين و معاجزين و قيل معناه ظانين ومقدرين أنهم يعجزوننا ، لأنهم حسبوا ألا بعث ولا نشور فلا يكون ثواب ولاعقاب وهذا في معنى قوله ﴿ أم حسب الذين يعملون السيئات أن يسبقونا ﴾ 53 . ومعجزين ينسبون إلى العجز من يتبع النبي ﷺ وذلك نحو جهلته أي نسبته إلى ذلك، وقيل معناه مثبطين أي يثبطون الناس عن النبي ﷺ، والعجوز سميت لعجزها في كثير من الأمور قال تعالى ﴿ إلا عجوزا في الغابرين ﴾ 54 وقوله ﴿أألد وأنا عجوز﴾ 55 . وعلى ضوء هذه الآيات نلحظ أن مصطلح (إعجاز) بهذه الصيغة والمدلول المتعارف عليه عندنا اليوم (إعجاز القرآن) لم يرد في القرآن الكريم البتة إنما الصيغة البيانية القرآنية الدالة على معنى هذا المصطلح (إعجاز) وردت في العديد من المواطن ومنه قوله تعالى ﴿ فأتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله إن كنتم صادقين ﴾ 56 .

ووردت في قوله ﴿ يامعشر الجن والإنس إن استطعتم أن تنفذوا من أقطار السماوات فانفذوا لاتنفذون إلا بسلطان ﴾ وقوله ﴿قل لئن اجتمعت الجن والإنس على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا ﴾ 57 . فالإعجاز في هذه الآيات يعني التحدي مقرونا بالعجز, وهنا لا بد من توافر هذين الشرطين الأساسيين في تحقيق مدلول الإعجاز. وقد قيل أن عدم ظهور المصطلح في بداية الدعوة راجع إلى انشغال النبي (ص) والصحابة الكرام بالوحي والرسالة فهما وتطبيقا ودعوة و تبليغا عن الخوض في بحر الإعجاز. وبرأيي هذا معقول,ذلك أن الوصول إلي الإعجاز واستخراج وجوهه يتطلب عملا كبيرا قبله يتمثل في الاستيعاب و التطبيق و الدعوة و البلاغ. و هذا العمل الكبير يفرض جهدا كبيرا وزمنا طويلا وصبرا جميلا وهو ليس بالسهل الهين الذي تقدر عليه العامة من الناس,إنما لصعوبته ولعظمته يختار الله تعالى لها العقول العظيمة والكبيرة، وهذه لا نجدها إلا في خاصة الخاصة من الناس الذي بفهمهم للرسالة و استيعابهم لها وتطبيقهم لها وتبليغهم إياها للناس مع الصبر الجميل والزمن الطويل يهديهم الله تعالى إلى فهم أسرار كتابه الكريم. قال الله تعالى ﴿ والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وإن الله لمع المحسنين ﴾ 58 . وهذا العمل الجليل هو جهد كبير وهذا الجهد الكبير هو جهاد حق في الله ، والوصول إلى أسرار كتابه العزيز هو سبيل من سبل هداية الله عبده .

ومع هذا وذاك لم يصل العلماء إلى اليوم إلى الكشف عن معشار مافيه من سر. وبرأي لو حصل الانصراف أولا إلى موضوع الإعجاز دون موضوع الرسالة وبلاغها لخالف العمل هذا السنة في منطقها ومرحلتها وطبيعة سيرها ، ولحصل على إثره التعطيل والتقصير في حق البيان والبلاغ المبين .

وأحب أن أضيف في هذا الصدد ملاحظة ورأيا فأقول : إن عدم استخدام القرآن

الكريم للفظة (إعجاز) وتفضيله استعمال وتوظيف الصيغة المركبة في قوله ﴿ فاتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله إن كنتم صادقين ﴾ 59 . دليل على أن كلمة (إعجاز) بهذه الصيغة والحروف لاتعني بالمدلول الذي تتضمنه الصيغة المركبة السابقة في الآية الكريمة ، فقولنا إعجاز تحمل معنى التحدي مع العجز ، والعجز هنا إما أن يكون قويا فعجز، وإما أن يكون ضعيفا فعجز إلا أننا نشتقه من مصطلح (عجوز) قال تعالى ﴿ أألد وأنا عجوز وهذا بعلي شيخا ﴾ 60 والعجز هنا في الآية هو الضعف والوهن وعدم القدرة ، بل حتى في لغتنا العامية تلحظ أن كلمة (عجزت) هي مقرونة دائما بالكبر والوهن . فتقول : عجزت عن القيام : أي أصابك وهن فلم تقدر على القيام . والقرآن الكريم لم يتحد العجزة والضعفاء الذين لابيان لهم ولاقوة ، وإلا فلا معنى للإعجاز البتة ، والإنسان مع الكبر يصاب بالضعف البدني والعقلي ، قال الله تعالى ﴿ الله الذي خلقكم من ضعف ثم جعل من بعد ضعف قوة ثم جعل من بعد قوة ضعفا وشيبة ، يخلق مايشاء وهو العليم القدير ﴾ 61 . فانظر في الآية كيف جمع بين الشيب والضعف ، والضعف هنا عام للمعنوي والمادي في الإنسان ولو عدنا إلى كلام العرب في لفظة عجز فإننا نجدهم يقولون : عجزت المرآة ، صارت عجوزا : أي هرمت وشاخت وأصبحت عاجزة عن استرجاع شبابها . ويقال عجز الأمر إذا قصر عنه 62 . و من هنا نقول إن القرآن الكريم تحدّى الأقوياء قوة القول وقوة الفعل، القادرين قدرة البدن وقدرة العقل، هؤلاء الذين قالوا : ﴿ لو نشاء لقلنا مثل هذا إن هذا إلا أساطير الأولين ﴾ 63 . ولا معنى لتحدي الضعفاء الذين لا بيان لهم ولا قوة لهم ، أسرد هذا انطلاقا من مبدأ رفض ظاهرة الترادف في القرآن الكريم واللسان العربي المبين وانطلاقا من منطق أن كل كلمة وضعت لمعنى خاص دقيق، لا تقدر كلمة أخرى على أدائه بالحق والكمال .

وهو مبدأ من مبادئ المنهج العلمي المتبع في البحث ، و قد أكده الدكتور جعفر دك الباب : < إنكار الترادف الذي قد يظنه بعضهم سببا لتميز لغة ما بثراء مفرداتها و سعة التعبير فيها ، و النظر إلى ما يعد من الترادف في لغة ما على أنه يعكس مرحلة تاريخية قديمة كانت فيها ألفاظ تلك اللغة تعبر عن التفكير القائل على إدراك المشخص و لم تكن فيها التسميات الحسية قد استكملت بعد تركيزها في تجريدات 64 . وقد سار الأمر على هذا النمط في غياب استعمال مصطلح (إعجاز) لدى العلماء للأسباب التي ذكرناها ، حتى أواخر القرن الثالث هجري وأول كتاب وسم "بنظم القرآن" في هذا القرن ينسب إلى الجاحظ (255هـ) ، وقد ألفه الجاحظ للفتح بن خاقان ، فلم يلق قبولا ، و قد نص الجاحظ في كتاب الحيوان بقوله : (وعبت كتابي في الاحتجاج لنظم القرآن، وغريب تأليفه وبديع تركيبه ..)65 .

يقول الإمام الباقلاني : أول كتاب أفرد في الإعجاز، وتردد فيه الجاحظ بين الصدفة على غرار أستاذه النظام وبين إعجاز القرآن بنظمه وغريب تأليفه ...) 66 . كتابه هذا في (نظم القرآن) لم يصل إلينا ، وقد انتقده الإمام الباقلاني بقوله (وقد صنّف الجاحظ نظم القرآن كتابا، لم يزد فيه على ما قاله المتكلمون قبله، ولم يكشف عما يلتبس في أكثر هذا المعنى) 67 ونرى أن الأستاذ مصطفى صادق الرافعي والأستاذ أحمد صقر يؤكدان أن الإمام الباقلاني لم ينصف الجاحظ في نظمه مادام كتاب الجاحظ مفقودا، فمن العسير الحكم عليه، ومن اليسير أن نعطي حكما عاما على رأي الجاحظ في نظم القرآن كمعجزة بيانية من خلال الصور البيانية التي أبرزها في كتابيه (البيان والتبيين) و(الحيوان) ،وبعض الكتب القديمة التي تشير إلى رأي الجاحظ في الإعجاز ومن خلال رسالته (حجج النبوة) وحديثه عن إعجاز القرآن فيها . والأهم هو أن الجاحظ من القائلين بالنظم أحيانا و بالصرفة أخرى . يقول صاحب فكرة إعجاز القرآن (ولعل قول الجاحظ في البعض بالصرفة هو من باب الاستسلام والخضوع والانذلال لسحر القرآن، وعظمة بيانه، وعجزه عن الإفصاح بذلك، وهي برأيي حالة يصل إليها كثير من العلماء وكبار الشيوخ عند إدراك حلاوة القرآن، وسحره وإعجازه عن طريق الذوق الشخصي، ومن هؤلاء العلماء الكبار الرمّاني القائل بالصرفة والنظم والغيبيات)68 .

ونجد الإمام الخفاجي هو أيضا يقول بالصرفة والنظم مع البلاغة والفصاحة ومعه الإمام الراغب الأصفهاني، ونرى هذا بناء على أن موجب الصرفة هو تأثير القرآن في نفوس منكري إعجازه، وإن جنون التحدي في نكران الإعجاز البياني للقرآن الكريم دفع النظام ومن تبعه إلى إيجاد صيغة يخلقونها على مذهبهم فكان القول بالصرفة، وهذا برأينا إقرا ضمني لمنكري الإعجاز بقوة أثر القرآن وسحر بيانه و إعجازه من حيث يشعرون أو لا يشعرون.

وقد كان الجاحظ يختلف عن أستاذه النظام المنكر لنظم القرآن كمعجزة،والقائل بالصرفة :(الآية والأعجوبة في القرآن ما فيه من الأخبار عن الغيوب، فأما التأليف والنظم فقد كان يجوز أن يقدر عليه العباد لولا أن الله منعهم بمنع وعجز إحداثهما فيهم ...)69 . غير أننا نجد كثيرا من العلماء ممن ردّ على أهل الصرفة أمثال الإمام الجرجاني والإمام الباقلاني والزملكاني ... وغيرهم ، أما الإمام ابن قتيبة فإنه يشارك الجاحظ بقوله بالإعجاز البياني المعتمد على النظم والتأليف لإثارة الوجدان وبعث الحركة والنشاط الفكري والنفسي، يؤكد هذا الذي نقوله ماورد في كتابة -تأويل مشكل القرآن- فالقارئ له يدرك وجهة نظر المؤلف في إعجاز القرآن المتمثلة في تأليفه ونظمه وقد نوه بذلك عند تمجيده للقرآن بقوله (وقطع فيه بمعجز التأليف أطماع الكائدين، وأبان بعجيب النظم عن حيل المتكلفين) 70 .

وما يلاحظ في مؤلفه هذا هو تحليله لآي القرآن الكريم الذي يعتمد فيه على عمق الدلالة الحسية لمفردات القرآن، وإبراز الجوانب البيانية والفنية من خلال التحليل، وكذلك اعتماده على أسلوب أدبي شائق في العرض،وربما كل هذا يؤكد إدراكه الواعي وذوقه السليم لفن البيان العربي والإعجاز القرآني.

أما الإمام الرماني فنجده في كتابه النكت في إعجاز القرآن ، هو أيضا يؤكد على حسن التأليف وانتظام الكلام، وإن أسمى مراتب البلاغة معجز وهذه المرتبة يحتلها القرآن . ويوضح الرماني ذلك بقوله : (وحسن البيان في الكلام على مراتب فأعلاها مرتبة ما جمع أسباب الحسن في العبارة من تعديل النظم حتى يحسن في السمع ويسهل على اللسان وتتقبله النفس ... وحتى يأتي على مقدار الحاجة فيما هو حقه من المرتبة ..) 71 . ويقول أيضا (واعلم أن القرآن إنما صار معجزا لأنه جاء بأفصح الألفاظ ومتانة النظم وقوة سبكه واتساقه ووفرة المعاني توفرت كلها في القرآن مجتمعة، وهي في غيره لا تجمع، ومثل هذه الأمور والجمع بين شتاتها، حتى تنتظم وتتنسق، أمر تعجز عنه قوى البشر ولاتبلغه قدرتهم، فانقطع الخلق دونه، وعجزوا عن معارضته مثله أو مناقضته في شكله) 72 .

أما الإمام الباقلاني فإنه يرى أن نظم القرآن هو الصفة المميزة له عن سائر كلام البشر، وأنها حلية في كل آي القرآن، ولا يعادلها شئ من بلاغة الجن والإنس، فنظم القرآن جنس متميز وأسلوب متخصص وقبيل عن النظير متخلص، يقول الإمام الباقلاني " فأما نهج القرآن ونظمه وتأليفه ووصفه فإن العقول تتيه في جهته وتحا رفي بحره وتضل دون وصفه " 73 ، وهذا النظم في نظر الإمام الباقلاني لايتفاوت بل هو وحدة متكاملة في كل القرآن حتى في آياته التشريعية التي عادة ماتخلو من الصور البيانية والفنية . وفي هذا الصدد يقول: « ونظم القرآن في مؤتلفه ومختلفه ، وفي فصله وافتتاحه واختتامه ، وفي كل نهج سلكه وطريق يأخذ فيه ، وباب يتهجم عليه، ووجه يؤم على ما وصفه الله تعالى به ... لايتفاوت ... ولايخرج من تشابهه وتماثله » 74 .

وفي بيان عدم التفاوت في نظم القرآن يقول : " إن عجيب نظمه وبديع تأليفه لايتفاوت ولايتباين على ماينصرف إليه من الوجوه التي يتصرف فيها " 75 . وخلاصة القول عن الإمام الباقلاني ، فإنه يعد بالنسبة للسابقين كالجاحظ وابن قتيبة و الرماني أوسع إدراكا لنظم القرآن وأشمل إحاطة لبلاغته وإعجازه ، ولاغرو فقد نشأ في عصر ترعرت فيه العلوم البلاغية ، واتخذت الدراسات الإعجازية صفة العلم القائم بذاته وانفصلت عن التفسير ، وقامت دراسات خاصة مستقلة تبحث في إعجاز القرآن ، واسهمت هذه الدراسات في وضع القواعد والأصول وتحديد ماهية الإعجاز القرآني وبلاغته . أما إمام البلاغة العربية عبد القاهر الجرجاني ، فإن للنظم عنده معنيين المعنى اللغوي

والمعنى الفني ، أما اللغوي فهو ضم الشئ إلى الشئ كيف ماجاء واتفق ويسميه أيضا بالنظم في الحروف وهو التوالي في النطق دون مراعاة مايرسم بمقتضى العقل الذي يتطلب التحدي في النظم 76 ، والمعنى الفني يسميه بنظم الكلم وحقيقته أنك تقتفي في نظمها (أي الكلم) أثار المعاني على الوجه الذي يقتضيه العقل ، وهو تعريف يعكس الصلة المتينة بين المعنى وترتيبه في النفس وبهذا يقر بمبدأ -الكلمة صوت النفس- ويؤكد هذا معنى قوله إذا تغير النظم فلابد حينئذ أن يتغير المعنى - وفي تحديد مدلول النظم عنده يقول في الدلائل-(واعلم أن ليس النظم إلا أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه علم النحو ، وتعمل على قوانينه وأصوله وتعرف مناهجه التي نهجت فلاتزيغ عنها ، وتحفظ الرسوم التي رسمت لك فلاتخل بشيئ منها ، وذلك أنا لانعلم شيئا يبتغيه الناظم تنظيمه غير أن ينظر في وجوه كل باب وفروقه) 77 . وإلى جانب هذا فإن للنظم عند عبد القاهر الجرجاني صلة وثيقة بالنحو ومعانيه وقد اعتبر عبد القاهر الجرجاني الذين أساؤا فهم النحو بمفهومه البلاغي ، واعتبر إساءاتهم (أشبه بأن يكون صدا عن كتاب الله وعن معرفة معانيه، وذلك لأنهم لايجدون بدا من يعترفوا بالحاجة إليه فيه) 78 . أي أن النحو في نظرته هو دعامة الكلام العربي ، وهو في الكلام كالملح في الطعام . ويؤكد الإمام أكثر من هذا في قوله (وأمر النظم في أن ليس شيئا غير توخي معاني النحو فيها بين الكلم ، وأنك ترتب المعاني أولا في نفسك ثم تحدد على ترتيبها الألفاظ في نطقك) 79 . وبقوله ونظرته هذه كأن المعاني البلاغية نبتت في حقول النحو لذا اعطت نظرته هذه علم النحو شيئا من الجلال ، لأنه العمود الفقري للكلام العربي واكتسبت هذا الإجلال أيضا لنشأته في كنف القرآن الكريم . وللنظم عند الجرجاني صلة بالمنطق أيضا بحيث إذا درسنا النحو دراسة فلسفية ، نجده من أشد ضروب الميتافيزيقا عمقا لأن النحو عندما يظهر تركيب الكلام إنما يظهر تركيب الفكر ، وطريقة تسلسل المقولات التي عند طريقها نفهم العالم 80 .

وبالنظم ليس بغيره يتمثل إعجاز القرآن عند الإمام عبد القاهر الجرجاني ، ويشهد بأن جل العلماء عظموا شأن النظم وأعطوه قدره وأهميته . وفي هذا يقول " وقد علمت أطباق العلماء على تعظيم شأن النظم ، وتفخيم قدره والتنويه بذكره ، وإجماعهم أن لا فضل مع عدمه ، ولا قدر لكلام إذا هو لم يستقم له ، ولو بلغ في غرابة معناه مابلغ) 81 .

ومن هذا -الذي ذكر- كله يتضح أن الإمام عبد القاهر الجرجاني أقام ظاهرة النظم على أسلس فكرة ذات نظرية فلسفية في ميدان التعبير الفني ، وأنها المقياس للجودة والتقويم ، وقد اختلف بذلك عن سابقيه ، فهم تحدثوا عن النظم كشيئ ملموس في عبارة القرآن الكريم دون إبراز حقيقة النظم كفكرة ونظرية ذات معالم واضحة .

وبعد هذا العرض الوجيز عن الإعجاز القرآني عند الإمام الجرجاني ، ماذا حصل للإعجاز بعده ؟ هل حصل جديد وتطور أم بقي الآخرون مرددين ما قاله الأولون ؟؟. وبعد الإمام الجرجاني جاء الإمام الزمخشري ، والحقيقة أن الإمام الزمخشري لم يكتب كتابة مستقلة خاصة ببيان إعجاز القرآن الكريم ، إنما أخذ يكشف عن الأسرار والنكت والدقائق البلاغية التي يتضمنها نظمه المعجز ، وذلك أثناء تفسيره للقرآن الكريم ، ومعنى هذا أنه ابتدأ من حيث إنتهى السابقون ، ولعله رأى السابقين قد أطالوا الكلام في إثبات إعجاز القرآن وبيان وجوهه ، وانتهى الأمر إلى أن الإمام عبد القاهر الجرجاني الذي وفى المقام حقه ، وقلبه على وجوهه وخلص من ذلك إلى أنه معجز ، وان إعجازه في نظمه ووضع نظريته لتكون المقياس الذي تقاس به بلاغة القرآن الكريم ، ولكنهم من الناحية التطبيقية لم يأتوا بما فيه الكفاية فالجاحظ لم يعرض إلا لبعض آي القرآن على حسب النص الذي ورد عنه في كتابه الحيوان بقوله : (ولي كتاب جمعت فيه آيا من القرآن لتعرف بها فصل ما بين الإيجاز والحذف وبين الزوائد والفصول والاستعارات ، فإذا قرأتها رأيت فضلها في الإيجاز والجمع للمعاني الكثيرة بالألفاظ القليلة) 82 . ثم جاء بن المعتز وساق أمثلة من القرآن الكريم لألوان البديع التي ذكرها لا على أن يوضح سر جمالها ، ولكن ليثبت أن البديع موجود فيها . ثم جاء الرماني وطبق أقسام البلاغة العشرة على بعض أي القرآن الكريم وكذلك فعل الخطابي فهو لم يتعرض إلا لبعض الآي التي خاض فيها الملحدون ، وجاء الباقلاني ولم يتعرض إلا لسورتين وبعض الآي ، أما القاضي عبد الجبار فقد تعرض لسور القرآن في كتابيه (تنزيه القرآن في المطاعن) ،و (متشابه القرآن) ، لكننا وجدناه يتعرض في الغالب إلى التي يخالف ظاهرها مذهب الاعتزال .

أما أبو هلال العسكري فقد اشتهر ببعض الآي أحيانا على طريقة الرماني وفي الغالب على طريقة ابن المعتز ، وكذلك فعل ابن رشيق القيرواني أما شريف الرضي فقد رأيناه يبحث عن المجاز فقط في السورة التي يوجد فيها ، ورأينا الإمام عند القاهر الجرجاني ، وقد شغلته نظريته (نظرية النظم) فلم يتعرض إلا لآيات قليلة . وبعد هذا كله رأى الإمام الزمخشري بثاقب فكره أن أسرار النظم القرآني ، والنكت البلاغية التي يشتملها ، لا يبرزها إلا علم النظم، وإلا بقيت محتجبة في أكمامها . ومن أجل ذلك ألف كتابه المعروف بالكشاف في حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل) ، وطبق نظرية الإمام عبد القاهر الجرجاني تطبيقا علميا على جميع سور القرآن الكريم ، يدلك على ذلك ما سنعرضه لك من أمثلة للتوضيع والبيان من المصدر ، إلا أنه في مقدمته في الكشاف قد عبر عن (علم النظم) بعلمي المعاني والبيان وفي ذلك يقول : (إن أملأ العلوم بما يغمر القرائح ، و أنهضها بما يبهر الألبلب

والقوارح ، من غرائب نكت يلطف مسلكها ، ومستودعات أسرار يدق سلكها علم التفسير الذي لايتم لتعاطيه ، وجالة النظر في كل ذي علم ، كما ذكر الجاحظ في كتابه (نظم القرآن) ، فالفقيه وإن برز على الأقران ي علم الفتاوي والأحكام ، والمتكلم وإن بز أهل الدنيا في صناعة الكلام ، وحافظ القصص والأخبار وإن كان من ابن القرية أحفظ ، والواعظ وإن كان من الحسن البصري أوعظ ، والنحوي وإن كان أنحى من سيبويه ، واللغوي وإن علك اللغات بقوة لحييه لا يتصدى منهم أحد لسلوك تلك الطرائق ، ولايغوص على شيئ من تلك الحقائق إلا رجل قد برع في علمين مختصين بالقرآن ، وهما علم المعاني ، وعلم البيان ، وتمهل في ارتيادهما آونة وتعب في التنقير عنهما أزمنة وبعثته على تتبع بطاقهما همة في معرفة لطائف حجة الله ، وحرص على استيضاح معجزة رسول الله ﷺ ...) 83 .

ولايفهم من هذا كله أن الإمام الزمخشري فصل بين علوم البلاغة أو أنه أول من ابتدع تقسيم علوم البلاغة إلى معاني وبيان وبديع ، لأننا وجدناه لم يتلزم بهذا الفصل في تفسيره وبيانه للأوجه البلاغية في كثير من آيات القرآن ، بل كان أحيانا يذكر ألوانا هي من صميم البيان ثم يعقب عليها بقوله : و هذا من الصنعة البديعية ، مما يدل على أن حدود كل علم من علوم البلاغة لم تتضح في ذهنه الوضوح الكافي حتى يلتزمها في التطبيق ، و لا يعد الأمر إلا أن يكون مجرد تسمية جرت على لسانه و هذا لا يكفي للحكم بإسناد ابتداع التقسيم إلى مؤلف أوعالم معين ما لم ينعكس ذلك على أسلوب تناوله لمسائل كل علم . و إنما الذي ابتدع التقسيم فكرا وتطبيقا هو الإمام السكاكي في كتابه مفتاح العلوم ، ثم مضى الإمام الزمخشري يطبق نظرية النظم على آي الذكر الحكيم من أول القرآن إلى آخره في كتابه الكشاف ، ومن الأمثلة الواضحة في ذلك قوله : < هدى للمتقين > الرفع لأنه خبر مبتدأ محذوف ، أو خبر مع < لا ريب فيه > لذلك ، أو مبتدأ إذا جعل الظرف خبرا عنه و يجوز أن ينصب على الحال ، والعامل فيه معنى الإشارة أو الظرف . و الذي هو ارسخ عرفا في البلاغة أن يضرب عن هذا المجال صفحا ، و أن يقال أن قوله : < أ لم > جملة برأسها ، أو طائفة من حروف المعجم مستقلة بنفسها .

و< ذلك الكتاب > جملة ثانية و < لا ريب فيه> جملة ثالثة و < هدى للمتقين > جملة رابعة ، و قد أصيب بترتيبها مفصل البلاغة و موجب حسن النظم ، حيث جيئ بها متناسقة هكذا من غير حرف نسق ، و ذلك لمجيئها متآخية آخذا بعضها بعنق بعض فالثانية متحدة بالأولى معتنقة لها و هلم جرا إلى الثالثة و الرابعة . بيان ذلك أنه نبه أولا على أنه

الكلام المتحدى به ، ثم أشير إليه بأنه الكتاب المنعوت بغاية الكمال .

الكمال فكان تقريرا لجهة التحدي ، وشدا من أعضاده ، ثم نفى عنه أن يتشبث به طرف الريب، فكان شهادة وتسجيلا بكامله ، لأنه لاكمال أكمل مما للحق واليقين ولا نقص أنقص مما للباطل والشبه ، وقيل لبعض العلماء فيما لذتك ؟ فقال : في حجة تتبختر اتضاحا وفي شبهة تتضاءل افتضاحا . ثم أخبر عنه بأنه هدى للمتقين فقرر بذلك كونه يقينا لايحوم الشك حوله ، وحقا لايأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، ثم لم تخل كل واحدة من الأربع بعد أن رتبت هذا الترتيب الأنيق ونظمت هذا النظم السري من نكتة ذات جزالة . ففي الأولى الحذف والرمز إلى الغرض بألطف وجه وأرشقه ، وفي الثانية ما في التعريف من الفخامة ، وفي الثالثة ما في تقديم الريب على الظرف ، وفي الرابعة الحذف و وضع المصدر الذي هو (هدى) موضع الوصف الذي هو (هاء) ، وإيراده منكرا، والإيجاز في ذكر المتقين.

ثم يقول بعدها وقبل أن يبدأ في بيان الآية التي تواليها زادنا الله إطلاعا على أسرار الآية وتبيينا لنكت تنزيله وتوفيقا للعمل بما فيه)84 هذا وبانتهاء الحديث عن الإمام الزمخشري تطوى صفحة مشرقة لقضية الإعجاز القرآني، إذ دفعت المسلمين دفعا إلى وضع المقياس الذي يكشف عن علل الجمال في القرآن الكريم واللسان العربي المبين بوجه عام . ولا ندعي أنهم استطاعوا أن يحيطوا بوجوه الإعجاز البلاغي والبياني ، ويقفوا على دقائقه وأسراره ، فذلك مما لايسبر غوره. فلقد وقف الإمام الزمخشري مبهورا أمام الآيات القرآنية الكثيرة ومنها قوله تعالى ﴿وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب ﴾ 85 قال : فانظر إلى بلاغة هذا الكلام وحسن نظمه وترتيبه ومكانة إضماده ورصانة تفسيره وأخذ بعضه بحجز بعض كأنما أفرغ إفراغا واحدا ولأمر ما أعجز القوي وأخرس الشقائق86 ورغم هذا يكفيهم فخرا أنهم وضعوا المقياس ورسموا المنهج وشرعوا في تطبيقها على النموذج الأعلى للبلاغة العربية ، وهذا برأينا اتجاه عظيم وخط مكين ، فقد رأينا أولى نفحاته على يد الإمام الرماني والإمام الباقلاني وأخيرا على يد الإمامين الجرجاني و الزمخشري ، ولاننسى ما للإمام الواسطي من فضل كبير في غرس البذرة الأولى لهذا الاتجاه سالف الذكر ، ويتجلى فضله أكثر في استفادة الإمام الجرجاني من كتابه إعجاز القرآن .

يقول السيد أحمد صقر المحقق لكتاب إعجاز القرآن للإمام الباقلاني أبي بكر في المقدمة <<وأول كتاب علمناه اشتمل عنوانه على كلمة الإعجاز هو كتاب : إعجاز القرآن في نظمه وتأليفه لأبي عبد الله محمد بن يزيد الواسطي المعتزلي المتوفي سنة 306هـ وهو من الكتب التي لانعرف عنها غير أسمائها المجردة >>87 .

وبعد الإمامين عبد القاهر الجرجاني وجار الله الزمخشري جاء الإمام السكاكي وهو يوسف بن أبي بكر بن محمد بن علي أبو يعقوب السكاكي سراج الدين الخوارزمي المتوفي سنة (626هـ) ، إمام في النحو والتصريف والمعاني والبيان والاستدلال والعروض والشعر ، وله النصيب الوافي في علم الكلام وسائر الفنون وغرة مؤلفاته (مفتاح العلوم) يقول عن سبب تأليفه : << واعلم أن علم الأدب متى كان الحامل على الخوض فيه مجرد الوقوف على بعض الأوضاع وشيئ من الاصطلاحات فهو لذلك على طرق التمام ، أما إذا خضت فيه لهمة تبعثك على الاحتزاز من الخطأ في العربية وسلوك جادة الصواب فيها اعترض دونك منه أنواع تلقى لأدناها عرف القرية ولاسيما إذا انظم إلى همتك الشغف بالتلقي لمراد الله تعالى من كلامه الذي لايأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه فهناك يستقبلك منها ما لا يعد أن يرجعك القهقري وكأني بك وليس معك من هذا العلم إلا ذكر النحو واللغة ، قد ذهب بك الوهم إلى أن ما قرع سمعك هو شيئ افتر عنه عصبية الصناعة لا تحقيق له . وإلا فمن لصاحب علم الأدب بأنواع تعظم تلك العظمة لكنك إذا اطلعت على ما نحن مستودعوه كتابنا هذا مشيرين فيه إلى ما تجب الإشارة إليه ولن يتم ذلك إلا بعد أن تركب له من التأمل كل صعب ذلول ، علمت إذ ذاك أن صوغ الحديث ليس إلا من عين التحقيق وجوهر السداد ، ولما كان حال نوعنا هذا ما سمعت ،ورأيت أذكياء زماني الفاضلين ، الكاملي الفضل قد طال إلحاحهم علي في أن أصنف لهم مختصرا يحظيهم بأوفر حظ منه ، وأن يكون أسلوبه أقرب أسلوب من فهم كل ذكي ، صنفت هذا المصنف، وضمنت لمن أتقنه أن ينفتح عليه جميع المطالب العلمية، وسميته (مفتاح العلوم) وجعلت هذا الكتاب ثلاثة أقسام القسم الأول في علم الصرف والقسم الثاني في علم النحو والقسم الثالث في علم المعاني والبيان >> 88.

والملاحظ من كلامه هذا أن من أسباب تأليف الكتاب التمكن من فهم مراد الله في كلامه ثم إذا تقدمنا في الكتاب نجده يتحدث عن إدراك إعجاز القرآن ، فيقول بعد أن يجعل للبلاغة طرفين أعلى وأسفل ، وبينهما مراتب ، ويرى أن من الأسفل تبتدئ البلاغة ثم تأخذ في التزايد متصاعدة إلى أن تبلغ حد الإعجاز وهو الطرف الأعلى ، وفي هذا وقريبا منه يقول << واعلم أن شأن الإعجاز عجيب يدرك ولايمكن وصفه كاستقامة الوزن تدرك ولايمكن وصفها ، وكالملاحة ومدرك الإعجاز عندي هو الذوق ليس إلا ، وطريق اكتساب الذوق طول خدمة هذين العلمين نعم ، وللبلاغة وجوه متلئمة ربما تيسرت إماطة اللثام عنها تتجلى عليك ، أما نفس وجه الإعجاز فلا ... >> 89 . ويقول: إن العلماء متفقون على إعجازه أما وجه الإعجاز فمختلفون فيه ويذكر لهم أربعة مذاهب في وجه الإعجاز ويرفضهم كما فعل الإمام الرازي تماما ، هي مذهب الصرفة ، ومذهب من يقول : << وجه الإعجاز وروده على

أسلوب مبتدأ مباين لأساليب كلامهم، ومذهب من يقول : إعجازه سلامته من التناقض ،ومذهب من يقول : الاشتمال على العيوب ، ثم يذكر الخامس ويرتضيه وهو أمر جنس البلاغة والفصاحة فيقول (لاطريق لك إلى هذا الخامس إلا طول خدمة هذين العلمين (المعاني والبيان) يعد فضل إلهي من هيبة يهبها بحكمته من يشاء وهي النفس المستعدة لذلك ، وكل ميسر لما خلق له >>90 .

والإمام السكاكي هو صاحب فكرة تقسيم البلاغة إلى علوم المعاني والبيان والبديع كما أشرنا إلى ذلك . ويرى الدكتور أحمد موسى من خلال محاضراته التي ألقاها على طلبة الدراسات العليا سنة 1966-1967 أن الإمام السكاكي استلهم هذا التقسيم من الإمام الجرجاني حيث رآه يخالف مرجعي الحسن في المسائل البلاغية ، فيجعل الحسن في المجاز والاستعارة والتمثيل والكناية راجعا إلى اللفظ باعتبار معناه ويجعل الحسن في باقي المسائل البلاغية الأخرى راجعا إلى النظم ، فأطلق السكاكي على جملة المسائل الأولى اسم البيان وعلى باقي المسائل الأخرى البلاغية اسم المعاني .

هذا وإن الإمام عبد القاهر الجرجاني إذا كان قد فرق بين جهتي الحسن والمزية فيما عرف باسم علمي البيان والمعاني ، فإنه مع هذا فقد أبقى على لحمة القربي التي تجمع بين مسائل العلمين ، ولم يمزق الأوصال كما مزقها المتأخرون من علماء البلاغة ،ولهذا يقرر أن الاستعارة تزداد إشراقا وجمالا بالنظم مع أنها من مقتضياته ، وعنها يحدث وبها يكون ، ويمثل بقوله تعالى: <واشتعل الرأس شيبا> 91. وعلى العموم فكل ما وصفه الإمام عبد القاهر الجرجاني بأنه قوي الحس فيه من الجهتين . ومن هنا لم تكن البلاغة السكاكية وحدها هي التي تقوم ببيان أسرار الإعجاز البلاغي للقرآن الكريم بل كان يشاركها في ميدان البحث البلاغي دراسات أخرى من عصر السكاكي اتجهت اتجاها مغايرا لطريقته فاكثرت من عرض الشواهد الأدبية وعقد الموازنات بينها وعرفت من المباحث المنطقية والفلسفية والكلامية إلى حد ما ، ويمثل هذا الاتجاه ابن الأثير في كتابه المثل السائر. وقد ذكر السبب الذي دعاه لتأليف مؤلفه، قال في مقدمته : (أما بعد فإن علم البيان لتأليف النظم والنثر هو بمنزلة أصول الفقه للأحكام ، وأدلة الأحكام ، وقد ألف الناس فيه كتبا ، وجلبوا ذهبا وخطبوا خطبا ، وما من تأليف إلا وقد تصفحت سنته وعلمت غثه وسمينه ، فلم أجد ما ينتفع به في ذلك إلا كتاب (الموازنة) لأبي القاسم الحسن بن بشر الآمدي ، وكتاب (سر الفصاحة) لأبي محمد عبد الله بن سنان الخفاجي ، غيرأن كتاب (الموازنة) أجمع أصولا وأجدى محصولا . وكتاب (سر الفصاحة) وإن نبه فيه على نكت مثيرة فإنه قد أكثر مما به مقدار كتابه من ذكر الأصوات والحروف والكلام عليها ، ومن الكلام من اللفظة المفردة وصفاتها مما لاحاجة إلى أكثره ، ومن الكلام في مواضع شذ من الصواب فيها ...)92 .

هذه الدراسات التي اتجهت اتجاها مغايرا للطريقة السكاكية لم تستطع أن تستقل بدراسة البلاغة العربية وهذا هو الذي كتب للطريقة السكاكية هذه السيطرة والتأثير حتى على من جاء بعده . والجاحظ لم تعجبه طريقة النحويين واللغويين السابقين والمعاصرين ، لذا فضل على طريقة الكتاب ورسم المنهج السليم للتربية الفنية والأدبية القادرة على الخلق و الابتكار والنقد لتوليد المعاني . وابن قتيبة نعى بعده على معاصريه تقليدهم في تربية ملكتهم الأدبية بالطريقة التي رسمها، والتي تقوم على دراسة اللغة العربية وآدابها ، وفهم النصوص الجيدة القديمة دينية كانت أو غير دينية . ولما جنح بعض الشعراء إلى الإكثار من البديع في شعرهم ، تصدى لهم ابن المعتز وفضل على طريقتهم طريقة القدماء التي تمتاز بالاعتدال في إيراد المحسنات البديعية واستمر النزاع بين الشعراء والنقاد طوال القرن الرابع الهجري .

وفي هذا القرن رأينا الإمام الخطابي لاتعجبه طريقة السابقين له في البحث البلاغي. ورأينا أبا هلال العسكري ينقد طريقة المتكلمين في تفسير الفصاحة والبلاغة ، وجاء الباقلاني وثار ثورته وقد ذكرنا رأيه سابقا . وفي القرن الخامس قدر لدولة الألفاظ أن تسيطر على الحياة الأدبية والنقدية ، ورأينا الإمام عبد القاهر الجرجاني يدافع عن البيان ، فهاجم اللفظيين هجوما مرا ، وكذلك فعل بالذين زهدوا في دراسة النحو والشعر ، والذين يعتمدون في نقدهم على الكلمات الرنانة والأوصاف العامة التي ليس وراءها طائل، وهنا تزدهر البلاغة العربية على يده .

وبينما كان الإمام عبد القاهر الجرحاني يكافح هذا الكفاح المر من أجل نصرة علم البيان، ويبعده عمن ليس منه ، ويرسم المنهج السليم لفهمه ، كان معاصره ابن سنان الخفاجي يقحم في الدراسات البلاغية والنقدية ذكر الأصوات وصفاتها وهيآتها. أما الإمام فخر الدين الرازي فقد أقحم الدلالات وذكر الحروف وصفاتها مما أزهق روح البلاغة المزدهر على يد الإمام الجرجاني بكثرة التقسيمات والتفريعات والفصول والأبواب والأركان ، وحذف التحليلات الرائعة للنصوص الأدبية ، أما أبو يعقوب السكاكي فقد ذكرنا خبره من قبل فهو الذي تم على يده تقسيم البلاغة إلى بيان ومعان ومحسنات بديعية وأقحم بقوة في البلاغة مسائل منطقية وفلسفية وكلامية ومنذ عصر الإمام السكاكي وجدنا النقاد يتمردون على طريقته، وابن الأثير يتجه اتجاها مغايرا لها كما ينكر أن يكون للبلاغة اليونانية أثر ما في التربية الفنية والأدبية العربية .وكان مما قاله في هذا الصدد << لقد فاوضني بعض المتفلسفين في هذا وانساق الكلام إلى شيئ ذكره لأبي علي بن سينا في الخطابة والشعر ، وذكر ضربا من ضروب الشعر اليوناني وقام فاحضر كتاب الشفا لأبي علي القالي ووقفني على ما ذكره ، فلما وقفت عليه استجهلته ، فإنه طول فيه وعرض كأنه يخاطب بعض اليونان وكل الذي ذكره لغو لايستفيد

منه صاحب الكلام العربي شيئا >> 93 . بن الزملكاني هو بدوره ينكر إقحام الكلام عن مخارج الحروف وما يتعلق بها في علوم البلاغة . ويقول في هذا الصدد : (ويتعلق بمخارج الحروف وبيان حقيقتها من تقلبها ، والكيفيات التي تعرض لها وما به يقع اعتبار الثقيل من الخفيف كلام ليس هذا موضع ذكره>> 94 . إن كان أدخل في البلاغة بعض أبحاث النحو - والإمام العلوي ينكر على الرازي ولوعه بكثرة التقسيمات والتفريعات ، فيقول : (اعلم أنا قد أثرنا إلى تقسيم المجاز في مفرده ومركبه وذكرنا في المفرد أنواعا ترتقي إلى خمسة عشر ، وهي و إن تفرقت في التعديد فهي في الحقيقة راجعة إلى أودية المجاز المعتمد فيه ، وهي: التوسع والاستعارة والتمثيل ، ولايخرج عنها ، وإنما أوردناها مفصلة لما أوردها ابن الخطيب وكان مولعا بكثر التقسيم وله شغف به) 95 .

ومع ذلك فقد أضاع العلوي قيمة كتابه بكثرة التقسيم والإشارات والأحكام والدقائق كما أشرنا إلى ذلك .العلامة أبو عبد الله بن محمد أبو عمر التنوخي ، صاحب كتاب (الأقصى القريب في علم البيان)، وهو أحد أعيان القرن السابع الهجري، يقول في مقدمة كتابه (فإني ألفت هذا المختصر في علم البيان إجابة لسؤال من سأله ورعاية لمن شرفه الله به من طلب العلم وفضله ، متوخيا أن يكون كما رجاه، وآمله مبنيا على تحقيق المعاني وتبيينها والاختصار مبتدئا فيه بما يجب تقديمه من القواعد المنطقية ومعاني الإدراك العربية) 96 . وقد اتبع ذلك المنهج ابن الأثير في كتابه .أما الإمام بهاء الدين السبكي وهو أحد أقطاب المدرسة السكاكية فنجده يثور على شروح التلخيص التي أوصلته ويقول عنها : << ... شروح رحم الله مصنفيها فإنهم ماتوا وهو أخيار ... لاتنشرح لبعضها الصدور الضيقة ... يتناولون المعنى الواحد بالطرق المختلفة ... ويتناولون المشكل والواضح على أسلوب واحد ... كلهم قد ألفه لايخالف المتأخر منهم المتقدم إلا بتغيير العبارة ، فكم من معضلة في الكتاب يمرون عليها وهم عن حلاوة حلها معرضون ... إلى أن يقول ... فحداني ذلك على أن أشد جياد الحزم وأمدد ركام العزم إلى شرح للتلخيص يحي من هذا العلم الرفات ويدرك منه مافات ، ويمتضي من معاليه أقصاها ، ولايغادر صغيرة ولاكبيرة من أعمال مصنفية إلا أحصاها >>97 .

ونجد الإمام سعد الدين التفتازاني ينقد الإمام السكاكي في المقدمة التي وضعها في علم البيان ، وبناها على مبحث الدلالات ، يقول في هذا الصدد : << هذا هو الكلام في شرح مقدمة (علم البيان) ،على ما اخترعه الإمام السكاكي وأنت خبير بما فيه من الاضطراب والأقرب أن يقال : علم البيان علم يبحث فيه عن التشبيه والمجاز والكناية ثم يشتغل بتفصيل هذه المباحث من غير التفات إلى الأبحاث التي أوردها في صدر هذا الفن >> 98 .

والشيئ الملاحظ عن هذا كله هو بقاء سيطرة البلاغة السكاكية على الرغم من هذه النداءات الإصلاحية المتكررة في البلاغة العربية وندخل عصر الحرية والفكر ، ولاتزال قضية الإعجاز القرآني تملأ على المسلمين حياتهم ، ويزداد الاهتمام بها وبالتالي يزداد الاهتمام بالبيان العربي المطلع على أسرار الإعجاز البياني في القرآن الكريم ، وتقوم النهضة الإصلاحية ، ويقوم رائدها الإمام الشيخ محمد عبده آخذا بالبيان مهتما بالبلاغة ، مقررا العودة إلى البلاغة في عصرها الزاهر عصر الإمام عبد القاهر الجرجاني في كتابيه الشهيرين (دلائل الإعجاز) و(أسرار البلاغة) مرسما تدريسها في الجامع الأزهر ، هذا ما جعل الطلبة يقبلون على حضور درسه ، حتى قال أحدهم من الأذكياء بعد حضور الدرس الأول (إننا قد اكتشفنا في هذه الليلة معنى علم البيان)99 . لكن الملاحظ عموما في تدريس البلاغة اليوم في جامعاتنا ومعاهدنا أنها لاتدرس لهم في معناها الصافي الزاهر في الدلائل والأسرار ، إنما تعطى لهم بلاغة المتأخرين بلاغة التقسيمات والتفريعات ، البلاغة التي فصلت النحو عنها ، لذلك إذا رجعوا بعدها إلى كتابي الجرجاني (الدلائل والأسرار) وجدوا غثا ، واصطدموا بغرابة تجعلهم يكرهون ولايتذوقون ، بل سرعان ما يعزفون عنها عزوفا ، وهذه إشكالية خطيرة وبادرة لاتبشر بالخير ، وطريق غير موصل إلى الحقيقة البلاغية والبيانية ، مما يفرض وجوبا التعجيل بعملية التقويم والإصلاح للمنظومة التربوية الجامعية في الوطن العربي عامة و من غير استثناء .يقول الدكتور أحمد مؤسى في كتابه الصبغ البديعي في اللغة العربية : << وبهؤلاء الثلاثة السكاكي وابن الأثير وابن أبي الأصبع تتقطع الصلة بين المتقدمين الذين غلبت عليهم الصبغة الأدبية ، وبين المتأخرين الذين غلبت عليهم الصفة النظرية ، وتمضي البلاغة مثقلة بأعباء المنطق والفلسفة وفي ذيلها البديع في طريق الاختصار المخل الذي لايشبع نهمه ولايبل أواما ولايربي ذوقا أو في طريق الشرح والتقرير الذي يبعدها عن موارد الصفو ، ويوردها مواطن الكدر. وبقي الأمر كذلك منذ أوائل القرن الثامن الهجري إلى يومنا هذا حتى مرنت الأذهان على الأعجمية وأصبح من آية الحذق والتمهر احتراز فقد السبق في تحصيل تلك الطرائق ، فإن صاح صائح من رواد هذه الموارد العقيمة أن أرجعوا البلاغة إلى عهود الصفو والإشراق وجانبوا عهود الكدر والإظلام حتى تتزين أذواقكم وتتضح سلائقكم رموه بالأفن والجنون ، تقول ذلك والشواهد على ما ندعي ماثلة حاضرة إلا من رحم الله بقوة الفكر ونضج العقل والتحلل من قيود التقليد . ولايزال تلخيص القزويني وإيضاحه وما عليها من شروح وحواشي وتقريرات مواطن القداسة ، ومباءة الطهارة ومنبع الطهر ، وآيةالقدرة وأمارة الإعجاز ... >>100 .كما نجده مرة أخرى يشكو من سيطرة البلاغة السكاكية في كتابه البلاغة التطبيقية بعلد أن

عرف علم البيان بأنه (علم يبحث فيه عن التشبيه والمجاز والكناية). ويقول أيضا : << ولكن على الرغم مني أدعوك إلى أن تقرأ ماأعرضه عليك من حديث الدلالات التي استدعاها التعريف التقليدي لعلم البيان ، وسترى بعد ذلك أن لاحاجة بنا هنا إلى هذه الدلالات لإسرافها في البعد عن موارد علم البيان ، كما سترى كيف نسرف على أنفسنا في التقليد غير المقيد ، وكيف نرضى أن يضيع وقتنا فيما لايجدي ولايفيد وأدعوك بعد أن تطوي هذه الصفحات التي احتوت التعريف والدلالات بأن تعاون الصفو بعد هذا الكدر دون أن نسمح لأنفسنا بأن تتطلع إلى الوراء ، فذلك هو الأجدر بنا منذ الآن إلى أن تبدل الأرض والسموات >>101 . ومن الجهود القيمة التي بذلت في قضية (الإعجاز القرآني) تلك التي قام بها الأستاذ مصطفى صادق الرافعي في كتابه (إعجاز القرآن والبلاغة النبوية) ، وقد استهله بالحديث عن بلاغة القرآن وسموها عن بلاغة البشر ، ثم أخذ يتحدث عن تاريخ القرآن وجمعه وتدوينه ، ثم استطرد في الحديث عن قراءة القرآن وطرق آدائه ، وفي القراء ووجوه القراءات ، والأحرف السبعة ، ثم تحدث عن الألفاظ القرآنية التي اصطلح العلماء على تسميتها بالغرائب . يقول : ليس المراد بغرابتها أنها منكرة أو نافرة أو شاذة ، فإن القرآن منزه عن هذا جميعه ، وإنما اللفظة الغريبة ها هنا هي التي تكون حسنة متغربة في التأويل ، بحيث لايتساوى في العلم بها أهلها وسائر الناس ، وهو في ذلك كله يستمد من الإمام عبد القاهر الجرجاني102 .

ثم ينتقل إلى الحديث عن تأثير القرآن في اللغة وأثره في النهضة العلمية ثم عرض لأراء العلماء في وجه إعجاز القرآن ، وأنكر مذهب الصرفة ، وقال بأن الرأي المشهور هو رأي الإمام عبد القاهر الجرجاني ، ويعرض لمؤلفات كتاب الإعجاز ويشيد بكتاب إعجاز القرآن للإمام الباقلاني ، ثم يوضح حقيقة الإعجاز . بأن القرآن تحدى العرب ، وأمعن في تحديهم ، وطلب منهم المعارضة ، وألح في طلبها فعجزوا ، فثبت إعجاز القرآن ، ونفى ما يقال من حدوث معارضات وفند تلك المقالات ثم تحدث عن أسلوب القرآن ، وجماله ، وخلص من ذلك إلى أن سر الإعجاز هو في (النظم) ، وأن لهذا النظم جهات ثلاثا حروفه وكلماته وجمله ، ومضى يشرح بلاغة النظم ، في أحرفه وكلماته وجمله وأوضاعه التركيبية . أما بسط الكلام وتقسيمه فيما تضمنه القرآن من أنواع البلاغة كالإستعارة والمجاز وغيرهما فضلا عن أنواع البديع كلها ، فكان ينوي أن يخص الحديث من هذه الأنواع كلها في كتاب يسميه (أسرار الإعجاز) ويظهر أن المنية عاجلته قبل إنجاز هذا الكتاب . كان رجاء الأستاذ محمد سعيد العريان هو تحقيق أمنية الرافعي في (أسرار الإعجاز) إلا أن الأستاذ انتقل إلى جوار ربه قبل إتمام ما وعد ، ومن الجهود المبذولة في العصر الحديث في الإعجاز القرآني ماتفضل به الدكتور محمد عبد الله

الدراز في كتابه (النبأ العظيم) وقد استهله بتحقيق لفظ (القرآن) في اللغة وفي الاصطلاح ، ثم شرع في إثبات أن القرآن الكريم من عند الله بلفظه ومعناه ، وسلك لبيان هذا العرض طريقين ، الطريق الأول : خارج من القرآن الكريم يعتمد فيه على عرض سيرة النبي ﷺ إزاء القرآن الكريم وسيرة النبي العامة وخلص من ذلك كله بأنه لايوجد للقرآن الكريم مصدر إنساني لافي نفس صاحبه ولا عند أحد من البشر وأن كل من حاول أن يجعل هذا القرآن عملا إنسانيا أعياه أمره . وأقام الحجة على فشله باضطرابه ولجاجته وإحالته ومكابرته ... >>103 .ويقول معلقا على هذا الطريق : << إننا في هذا المنهج الذي سلكناه لم نرد أن نعرض للقرآن في جوهره ، بل كان قصارى ماصنفناه أننا درسنا الطريق التي جاء منها ، فما وجدنا في اعترافات صاحبه ، في حياته الخلقية ، ولا في وسائله وصلاته العلية ، ولا في سائر الظروف العامة أو الخاصة التي ظهر فيها القرآن إلا شواهد ناطقة بأن القرآن ليس له على ظهر الأرض أن ننسبه إليه من دون الله . وتلك كلها دراسات خارجية إنما يسلكها رجل وقف على طرف صالح من هذه الحياة النبوية ، وملابستها وكان مع ذلك سليم الفطرة يتعرف الأشياء بمثالها أو يهتدي إليها بأقرب إمارتها >>104 .أما الطريق الثاني : فهو للذين لايعلمون عن تلك الحياة النبوية إلا قليلا وهم كثير ، وهم الذين يريدون أن يأخذوا حجة القرآن لنفسه من نفسه ، فهؤلاء لاغنى لهم بأن نتقدم بهم خطوة أخرى نبين لهم فيها أن هذا الكتاب الكريم يأبى بطبيعته أن يكون من صنع البشر ، وذلك ببيان وجه إعجازه البياني أو العلمي أو الإعجاز الاصطلاحي التهذيبي الاجتماعي ويقول : << ولتكن عنايتنا أوفر بناحيته اللغوية لأنها هي التي وقع من جهتها التحدي بالقرآن جملة وتفصيلا>>105. ثم يأخذ الحديث عن الإعجاز اللغوي موضحا عجز العرب عن معارضته ومفندا ما يقال من أنه قد كانت هناك معارضات . ثم مضى يوضح السر الكامن في القرآن الذي أعجز العرب ، وخلص إلى أنه أسلوب القرآن البياني ثم أخذ في الكشف عن جمال هذا الأسلوب قائلا : (إن أول ما يلاقيك ويسترعي انتباهك عن أسلوب القرآن خاصية تأليفه الصوتي في شكله وجوهره . ويقول : (دع القارئ المجود يقرأ القرآن نازلا بنفسه على هدى القرآن وليس نازلا بالقرآن على هوى نفسه ، ثم انتبد منه مكانا قصيا ، لاتسمع فيه جرس حروفه ، ولكن تسمع حركاتها وسكناتها ، ومداتها وغناتها واتصالاتها ، ثم ألف سمعك إلى هذه المجموعة الصوتية وقد جردت تجديرا وأرسلت ساذجة في الهواء فستجد نفسك بإزاء لحن غريب عجيب ، لانجده في كلام آخر ، ولو جرد هذا التجريد ، وجود هذا التجويد ستجد إتساقا، وائتلافا يسترعي من سمعك ما تسترعيه الموسيقي فإذا هي تتشابه أهواؤها وتذهب مذهبا متقاربا ، فلا يلبث سمعك أن يمحها وطبعك أن يكلها إذا أعيدت وكرت عليك بتوقيع واحد ، بينما أنت من القرآن أبدا

في لحن متنوع متجدد تنتقل فيه بين أسباب وأوتار وفواصل على أوضاع مختلفة يأخذ منه كل وتر من أوتار قلبك بنصيب سواء ، فلا يعروك منه على كثرة ترداده ملائمة ولاسأم بل تفتأ تطلب منه المزيد . هذا الجمال التوقيعي في لغة القرآن لايخفى على أحد ممن يسمع القرآن حتى الذين لايعرفون لغة العرب ، وكيف يخفى على العرب أنفسهم ...>>106 .ثم يقول: << فإذا ما اقتربت بإذنك قليلا قليلا ، فطرقت سمعك جواهر حروفه خارجة من مخارجها الشحيحة ، فاجأتك منه لذة أخرى في نظم تلك الحروف ورصفها وترتيب أوضاعها فيما بينها ، هذا يظفر وذاك ينقر. وثالث يهمس ورابع يجهر، وآخر ينزلق عليه النفس وآخر يحتبس عنده النفس وهلم جر ... فترى الجمال اللغوي ماثلا أمامك في مجموعة مختلفة مؤتلفة لاكركرة ولا ثرثرة ولارخاوة ولا معاطلة ولا تناكر ولا تنافر ، وهكذا ترى كلاما ليس بالحضري الفاتر ولا بالبدوي الخشن ، بل تراه وقد امتزجت فيه جزالة البادية وفخامتها برقة الحاضرة وسلاستها ، وقدر فيها الأمران تقديرا لايبغي بعضها على بعض فإذا مزيج منهما كأنما هو عصارة اللغتين ، وسلاستها ، أو كأنما هو نقطة الاتصال بين القبائل عندها تلتقي أذواقهم ، وعليها تألف قلوبهم ، ومن هذه الخصوصية والتي قبلها تتألف القشرة السطحية للجمال القرآني ...>>107 .ويقول : << إن هذا الجمال لايكفي وحده في بيان إعجازه البياني ، بل إذا أنت لم يلهمك جمال الغطاء عما تحته من الكنز الدقيق ، وقلبت القشرة عن لبها وكشفت الصدفة عن درها ، فنفذت من هذا النظام اللفظي إلى ذلك النظام المعنوي تجلى لك ما هو أبهى وأبهر ، ولقيك منه ما هو أروع وأبدع ، وذلك أن الألفاظ ينظر فيها تارة من حيث هي أبنية صوتية مادتها الحروف وصورتها الحركات والسكنات من غير نظر إلى دلالتها ، وتارة من حيث هي أداة لتصوير المعاني ونقلها من نفس المتكلم إلى نفس المخاطب . والناحية الأخيرة أعظم من الناحيتين أثرا في الإعجاز اللغوي ، إذ اللغات تتفاضل من حيث هي بيان أكثر من تفاضلها من حيث هي أجراس وأنغام >>108 .

ويقول : << الفضيلة البيانية إنما تعتمد دقة التصوير وإجادة التعبير عن المعنى كما هو>>. ثم يأخذ في وصف خصائص القرآن البيانية ويرتبها على أربع مراتب:

1- القرآن في قطعة قطعة منه .

2- القرآن في سورة سورة منه .

3- القرآن فيما بين بعض السور وبعض .

4- القرآن في جملته .

1- القرآن في قطعة قطعة منه :

وفي هذا العنصر يقول : << إن كل قطعة من القرآن الكريم قد استوفت عناصر الجمال من القصد في اللفظ والوفاء بحق المعنى ، وكونها تخاطب الناس جميعا على اختلاف مستويات عقولهم ، وفضلا عن ذلك فهي تقنع العقل وتمتع العاطفة ، وتمتاز بالإجمال مع البيان والوضوح، هذه العناصر تراها في كل قطعة من القرآن على أتم وجه وأكمله ، وإنما بلغت حد الإعجاز ، وفي أثناء عرضه للأمثلة الموضحة لما يقول نراه يبرز القيمة البلاغية للألوان البيانية المعروفة ، وينافس البلاغيين في حد الإيجاز والمساواة والإطناب ، ويرى أن القرآن ليس فيه كلمة إلا وهي مفتاح لفائدة جليلة ، وليس فيه حرف إلا جاء لمعنى ، وينفي بشدة قول من يقول في بعض الكلمات القرآنية أنها مقحمة في بعض حروفه أنها زائدة زيادة معنوية ، أو من يستحق كلمة (التأكيد) فيرمي بها في كل موطن يظن فيه (الزيادة) ويطيل في التدليل على ما ذهب إليه .

ويصل إلى الحديث عن المرتبة وهي القرآن في سورة منه ، ويختار سورة البقرة أطول سورة في القرآن ، ويتكلم عن تناسق أوضاعها وائتلاف عناصرها وأخذ بعضها بحجز بعض ، حتى أنها لتنتظم منها وحدة محكمة لاانفصام لها ويمضي في السورة موضحا بيانها العجيب ، نظامها المعجز بأسلوب بلاغي ممتاز وحسن بياني أخاذ بمنهج يظهر فيه أثر القاضي الباقلاني واضحا جليا >>109 .
وبإنهائه هذا العرض من السورة ينتهي الجزء الأول من كتابه هذا ، ويعد بأنه يكمل الحديث في المرتبتين الأخيرتين في الجزء الثاني من كتابه هذا ، إلا أن المنية أخذته في الأجل المحدود قبل أن ينجز ما وعد رحمه الله .

ومن الجهود القيمة التي تناولت دراسة الإعجاز القرآني في العصر الحديث ما قدمه الأستاذ الشهيد سيد قطب رحمه الله في كتابه (التصوير الفني في القرآن) وقد استهله بالحديث عن سحر القرآن للعرب منذ اللحظة الأولى لنزوله وخلص إلى أن منبع السحر في القرآن هو جماله الفني ، ثم عرض لفهم السابقين له ، ولم يعجبه من المفسرين إلا الإمام الزمخشري ، ومن البلاغيين وكتاب الإعجاز إلا الإمام عبد القاهر الجرجاني ، يقول : << وأياما كانت تلك الجهود التي بذلت في التفسير وفي مبادئ البلاغة والإعجاز فإنها وقعت عند حدود عقلية النقد العربية، تلك العقلية الجزئية التي تتناول كل نص على حدة ، فتحلله ، وتبرز الجمال الفني فيه إلى الحد الذي تستطيع دون أن تتجاوز هذا إلى إدراك الخصائص العامة في العمل كله .

هذه الظاهرة قد برزت في البحث عن بلاغة القرآن الكريم ، فلم يحاول أحد أن يجاوز النص

الواحد إلى الخصائص الفنية العامة اللهم إلا ما قيل في تناسق تراكيب القرآن وألفاظه أو استيفاء نظمه لشروط الفصاحة والبلاغة المعروفة . وهذه ميزات كما قال الإمام عبد القاهر الجرجاني بحق لاتذكر في مجال الإعجاز لأنها ميسرة لكل شاعر وكاتب شب عن الطوق . وبوقوف الباحثين في بلاغة القرآن عند خصائص النصوص المفردة وعدم تجاوزها إلى الخصائص العامة ، وصلوا إلى المرحلة الثانية من مراحل النظر في الآثار الفنية وهي مرحلة الإدراك لمواضع الجمال المتفرقة ، وتعليل كل موضع منها تعليلا منفردا ، أما المرحلة الثالثة ، وهي مرحلة إدراك الخصائص العامة ، فلم يصلوا إليها أبدا لا في الأدب ولا في القرآن ، ولذلك بقي أهم مزايا القرآن الفنية مغفلا خافيا ، وأصبح من الضروري لدراسة هذا الكتاب المعجز من منهج للدراسة جديد، ومن بحث عن الأصول العامة للجمال الفني فيه ، ومن بيان للسمات المطردة التي تميز هذا الجمال عن سائر ما عرفته اللغة العربية من أدب وتفسير للإعجاز الفني تفسيرا يستمد من تلك السمات المنفردة في القرآن الكريم . وفي ذلك يقول : << وإن لهذا الكتاب العظيم لخصائص مشتركة وطريقة موحدة في التعبير من جميع الأغراض سواء كان الغرض تبشيرا أو تحذيرا أو قصة وقعت أو حادثا سيقع منطقا للإقناع أو دعوة للإيمان ، وصفا للحياة الدنيا ، أو للحياة الأخرى ، تمثيلا لمحسوس أو ملموس إبرازا لظاهر أو مضمر ، بيانا لخاطر في الضمير أو لمشهد منظور >>110 .فهذه الطريقة الموحدة هي القاعدة الكبيرة ، وهي التي من أجلها كتب هذا الكتاب الموسوم بعنوان (التصوير الفني في القرآن) لصاحبه الشهيد سيد قطب رحمه الله . وقد كان سيد قطب رحمه الله قبل هذا وبعد أن ترحم على الإمام عبد القاهر الجرجاني عرض لتحليل الآيتين ﴿وفجرنا الأرض عيونا ﴾ 111 . وقوله : ﴿ واشتعل الرأس شيبا ﴾ 112.

ثم يأخذ بعدها في (التصوير الفني) قائلا : << إن التصوير هو الآداة المفضلة في أسلوب القرآن فهو يعبر بالصورة الحسنة المتخيلة عن المعنى الذهني والحالة النفسية وعن الحادث المحسوس والمشهد المنظور ، وعن النموذج الإنساني والطبيعة البشرية ، ثم يرتقي بالصورة التي يرسمها فيمنحها الحياة الشاخصة أو الحركة المتجددة ، فإذا المعنى الذهني هيئة أو حركة . وإذا الحالة النفسية لوحة أو مشهد ، وإذا النموذج الإنساني شاخص حي ، وإذا الطبيعة البشرية مجسمة مرتبة ... >>113 . ويقول أيضا : << فإذا ما أدركنا أن الأداة التي تصور المعنى الذهني ، والحالة النفسية وتشخيص النموذج الإنساني أو الحادث المروي ... إنما هي ألفاظ جامدة لاألوان تصور ولا شخوص تعبر ، أدركنا سر الإعجاز في تعبير القرآن ، والأمثلة على هذا الذي تقول هي القرآن كله حيث ما تعرض لغرض من الأغراض التي ذكرناها >>114 .

ويقول : << إننا حين نقول إن التصوير الفني هو الأداة المفضلة في أسلوب القرآن ، لانعني أنه حلية أسلوب أو فلتة تقع حيثما اتفق ، وإنما نعني أنه مذهب مقرر ، وخطة موجهة وخصيصة شاملة ، وطريقة معينة يفتن في استخدامها بطرائق شتى وفي أوضاع مختلفة ، ولكنها في النهاية إلى هذه القاعدة الكبيرة قاعدة التصور >>115 . ويقول : << إننا يجب أن نتوسع في معنى التصوير حتى ندرك آفاق التصوير الفني في القرآن ، فهو تصوير باللون وتصوير بالحركة وتصوير بالتخيل ، كما أنه تصوير بالنغمة تقوم مقام اللون في التمثيل وكثيرا مايشترك الوصف والحوار وجرس الكلمات ، ونغم العبارات وموسيقى السياق ، في إبراز صورة من التصور تملأها العين والأذن والحس والخيال والفكر والوجدان . وهو تصوير حي منتزع من عالم الأحياء ، لاألوان مجردة وخطوط جامدة ، و تصوير تقاس الأبعاد فيه والمسافات بالمشاعر والوجدانات ، فالمعاني ترسم وهي تتفاعل في نفوس آدمية حية أو في مشاهد من الطبيعة تخلع عنها الحياة >>116 ، فواضح من خلال هذه النقلة أن الأستاذ سيد قطب يرى أن وجه الإعجاز في القرآن هو التصوير الفني ويتوسع في مفهومه ليشمل القرآن كله ، ثم يأخذ في عرض الأمثلة من القرآن الكريم ويبدأ بالمعاني الذهنية من آية في سورة الفرقان ، وهي قوله تعالى :﴿ وقدمنا إلى ماعملوا من عمل فجعلناه هباء منثورا ﴾117 ومن دعاء إبراهيم في سورة البقرة : ﴿ وإذ يرفع إبراهيم القواعد من البيت وإسماعيل ربنا تقبل منا إنك أنت السميع العليم ، ربنا واجعلنا مسلمين لك ومن ذريتنا أمة مسلمة لك وأرنا مناسكنا وتب علينا إنك أنت التواب الرحيم ﴾ 118 ، ويقول بعدها لقد انتهى الدعاء ، وانتهى المشهد ويسدل الستار ثم يمضي في الكتاب موضحا بلاغة التصوير الفني في القرآن ، ويقف أمام الحركة التي يسميها ظاهرة (التخيل الحسي) وهي التي يسير عليها التصوير في القرآن لبث الحياة في شتى الصور مع اختلاف السمات والألوان وكذلك ظاهرة أخرى في تصوير القرآن وهي التجسيم ، تجسيم المعنويات المجردة وإبرازها أجساما أو محسوسات على العموم ، وهاتان ظاهرتان بارزتان في التصوير الفني في القرآن>>119 .

ثم ينتقل إلى الحديث عن التناسق الفني ، فيقول : << إنه يبلغ الذروة فيها تصوير القرآن ، وأنه ألوان ودرجات ، ومن هذه الألوان ماتنبه إليه بعض الباحثين في بلاغة القرآن ،ومنها ما لم يحسه أحد منهم حتى الآن ، منها ذلك التنسيق في تأليف العبارات بتخير الألفاظ ، ثم نظمها في نسق خاص تبلغ فيه الفصاحة أرقى درجاتها . ويلاحظ أن الباحثين أكثروا من القول في هذا اللون ، ومنها ذلك الإيقاع الموسيقي الناشئ عن تخير الألفاظ ونظمها في نسق خاص ، ومنها تلك النكت البلاغية المعروفة ، ومنها ذلك التسلسل المعنوي بين الأغراض في سيلق الآيات ، والتناسب في الإنتقال من غرض إلى

غرض ، والتناسق النفسي بين الخطوات المدرجة في بعض النصوص ، والخطوات النفسية التي تصاحبها ثم يترك تفصيل القول في هذه الإتجاهات ، لأن الباحثين اهتدوا إليها ،ويذهب ليتكلم عن بلاغة التناسق الموسيقي وروعته في القرآن الكريم ، وتنوع أسلوبه وإيقاعه بتنوع الأجواء ويخرج منه إلى الحديث عن براعة القرآن في رسم الصور وعرض المشاهد في أدق مظاهر التناسق الفني في ماء الصورة المعروضة ويسوق الشواهد على ذلك من القرآن الكريم ، ويقول : << إن بعض المشاهد يمر سريعا خاطفا ، يكاد يخطف البصر من سرعته ، ويكاد خيال نفسه لايلاحقه ، وبعض المشاهد يطول حتى ليخيل للمرء في بعض الأحيان أنه لن يزول ، وبعض هذه المشاهد الطويلة حافل بالحركة وبعضها شاخص لايرسم . و كل ذلك يتم تحقيقا لغرض خاص في المشهد ، يتفق مع الغرض العام للقرآن ، ويتم به التناسق في الإخراج أبدع التمام ... ويمضي يعرض النماذج حتى ينتهي من عرضها . يقول : << هكذا تنكشف للناظر في القرآن آفاق وراء آفاق من التناسق والاتساق ، فمن نظم إلى تعبير مصور إلى تصوير مشخص إلى تخيل مجسم ، إلى موسيقى منغمة ، إلى اتفاق في الأجزاء إلى تناسق في الإطار إلى توافق في الموسيقى ، وبهذا كله يتم الإبداع ويتحقق الإعجاز ، ثم يتحدث في بلاغة القصة في القرآن وقيامها بالغرض الديني على أتم وجه وأدقه ، وبروز الخصائص الفنية في غرضها بروزا لايدع زيادة لمستزيد ، كما يتحدث عن براعة القرآن في رسم النماذج الإنسانية ، ثم يعود ليؤكد أن للقرآن طريقة موحدة في التعبير، يتخذها في أداء جميع الأغراض على السواء حتى أغراض البرهنة والجدل تلك هي طريقة التصوير التشخيصي بواسطة التخييل والتجسيم>120 .

وهذه الطريقة هي التي جعلت للمعاني والأغراض والموضوعات القرآنية صورتها التي تراها ومن هذه الصورة كانت قيمتها الكبرى ، فهي في هذه الصورة غيرها في أية سورة أخرى. ونجده ينعى على بعض الناس حين ينظر إلى الأهداف الدينية التي جاء القرآن الكريم لتحقيقها ، والموضوعات الإلهية والتشريعية التي تتلوها ، ويرى ما فيها من دقة وعظمة وصلاحية ومرونة وإحاطة وشمول ويحسبها ميزة القرآن الكبرى ، ويحسب أن طريقة التعبير القرآنية تابعة لها ، وأن الإعجاز كله كامن فيها كما كما أن بعضهم يفرق بين المعاني وطريقة الأداء ، ويتحدث في إعجاز القرآن في كل منها على انفراد >>121 .

يقول سيد قطب : << إن الطريقة التي اتبعها القرآن في التعبير هي التي أبرزت هذه الأغراض والموضوعات ، فهي كفاء هذه الأغراض والموضوعات >>122 ، ومن الذين نعى عليهم الجاحظ وذلك في مقولته : المعاني ملقاة على قارعة الطريق ونجده بعد ذلك يعترف بأن الإمام عبد القاهر الجرجاني قد

وصل فيها إلى رأي حاسم حتى انتهى في دلائل الإعجاز إلى أن اللفظ وحده لايتصور عـــاقل أن يـــدور حوله بحث من حيث هو لفظ ، إنما من حيث دلالته يدور البحث فيه ، وأن المعنى وحده لا يتصور عاقل أن يدور حوله بحث من حيث هو خاطر في الضمير ، إنما من حيث أنه ممثل في لفظ يدور البحث فيه ، وأن المعنى مقيد في تحديده بالنظم الذي يؤدي به فلايمكن أن يختلف النظمان ثم يتحد المعنى تمام الاتحاد .... ويقول : << إن الإمام عبد القاهر الجرجاني له فضله العظيم في تقرير هذه القضية ولو خطا خطوة واحدة في التعبير الحاسم عنها ، لبلغ الذروة في النقد الفني ، فنقول نحن عنه إن طريقة الأداء حاسمة فـي تصوير المعنى ، وأنه حينما اختلفت طريقتان للتعبير من المعنى الواحد ، اختلفت صورتا هذا المعنى فـي بعده عن المعاني والألفاظ ، كل على انفراد ، فلن يبرز المعنى الواحد إلا في صورة واحدة فإذا تغـــيرت الصورة تغير المعنى بمقدارها ، وقد لايتأثر المعنى العام في ذاته ولكن صورته في النفس والذهن تتغير ، وهي المعول عليها في الفن ، إذ التعبير في الفن للتأثير ، فإذا اختلف الأثر الناشئ عنه فالمعنى المنقـول مختلف بلا مراء >> 123.

ومن المجهودات القيمة التي بذلت خدمة لرسالة الإعجاز القرآني في العصر الحديـــث ماقدمـــه الدكتور أحمد بدوي في مؤلفه بلاغة القرآن، ترى المؤلف يبدأ بمقدمة رسم فيها المنهج الـــذي يجـــب أن يكون لدراسة النص الأدبي دراسة كاملة مركزة. وفي ذلك يقول : << إن المجال فسيح هنا أمام علـــوم البلاغة الاصطلاحية التي تدرس أسباب الجمال في تكوين الجملة العربية ، فنبحث لم قدم هذا الجزء مـــن الجملة ؟ ولم أخر ذاك ؟ ولما حذف هنا وأثبت هناك ؟؟ ، و لم جاء هنا التعريف وهنـــاك التنكـــير ولـــم استخدم الخبر في موضع الإنشاء ... إلى غير ذلك من أبحاث تتصل بالجملة والجملتيـــن ، ثـــم يـــدرس النص برمته فينظر إليه على أنه وحدة متصلة الأجزاء فيرى مدى ارتباط بعضه ببعض ، ومدى تضـــافر أجزائه على رسم الصورة التي يريد النص توضيحها ومدى الإصابة في ترتيب الأجـــزاء كـــي يـــؤدي سابقها إلى لاحقها ، حتى إذا تم النص صارت فكرته واضحة في النفس جلية مؤثرة ، ولابد من دراســـة المعاني التي حواها النص لمعرفة القوي منها والضعيف ، وماله دخل في تكوين الصـــورة ، ومـــا هـــو دخيل ، وكيف نضدت هذه المعاني ونسقت ، حتى التأمت وحدة تنبض بالحياة >>124 .

ويقول أيضا : << إنه على هذا المنهج سائر في كتابه سالف الذكر يبحث عـــن أســـرار ســـمو القرآن الكريم ، وقدمه على كتابين : الكتاب الأول : خصصه لدراسة بلاغة القرآن في النظم والأســـلوب ، واستهله بمقدمات تمهيدية تحدث فيها عن العمل الأدبي وعرفه بأنه التعبير عن تجربة الأديب بالألفـــاظ الموجبة ، وأن كل ما في الحياة يصلح أن يكون موضوعا للأدب على أن يتناول مـــن ناحيـــة إحســـاس

الأديب ، ولابد أن يثير الوجدان . ثم رسم الطريق للتربية الفنية الأدبية، وذلك بدراسة اللغة العربية وآدابها وعلومها ، وقراءة الشعر والنثر قراءة مؤثرة نافعة >>125 .

وتحدث عن المنهج الأدبي للقرآن الكريم ، ولاحظ أنه يتجه إلى إثارة وجدان القارئ إثارة روحية نافعة تحفزه إلى عمل الخير أو الإقلاع عن العمل الضار ، ثم تحدث عن تحدي القرآن للعرب ، وعجزهم عن معارضته ، ثم ذكر أراء العلماء في وجه الإعجاز ، ثم أخذ يتحدث عن بلاغة القرآن في ألفاظه قائلا : << إن كل لفظ في القرآن يؤدي معناه بدقة فائقة ، ولذلك لا نجد في القرآن الكريم ترادفا ، بل فيه كل كلمة تحمل إليك معنى جديدا>>126 .

ثم يتحدث عن الفاصلة في القرآن ، ولاحظ أنها تأتي مستقرة في قرارها مطمئنة في موضعها غير نافرة ولاقلقة ، يتعلق معناها بمعنى الآية تعلقا تاما بحيث لو طرحت لاختل المعنى واضطرب الفهم ، فهي تؤدي في مكانها جزءا من معنى الآية ينقص ويختل بنقصانها ، وأنها مرتبطة بآياتها ارتباطا لاينفصم127.

ثم يتحدث عن الغريب في القرآن الكريم ، ويقصد بالغريب ما قل دورانه على الألسنة ، ويقول كما قرر الجاحظ قبله : << إن استعمال الكلمة ودورانها على الألسنة ، ليس بمقياس على فصاحتها >> . ويقول : << إن استخدام الغريب ليس بمعيب ولا مستكره ، وقد استعمل عباقرة الشعراء ألفاظا يعرفها جمهور المتأدبين ، ويتذوقون جمالها ، وإن كانت غير دائرة على ألسنة العامة . والقرآن لايستخدم هذا النوع من الألفاظ إلا قليلا ، وقد يرى من الثقل على اللسان، والكراهة على السمع ثم وضع في موضعه ، بحيث لايغني غيره من الألفاظ غناءه لتناسب موسيقاه أولأنه يؤدي المعنى الدقيق دون سواه وفي ذلك من براعة الاستعمال ما نجده في الألفاظ المستعملة الشائعة >>128 .

ويرى أن الألفاظ المعربة في القرآن لاتخرجه عن أن يكون بلسان عربي مبين ، لأن العرب ارتضت هذه الألفاظ واستخدمتها في لغتها ، وقد نزل القرآن فيما ألف العرب استعماله ليدركوا معناه وأخص ما وصفه النحاة بالأحرف الزوائد في القرآن وخلص إلى أنهم يعنون بزيادتها أنها ليس لها توحيه في الإعراب ، وانتقل إلى الآية القرآنية وقال فيها : << إنها كونت من كلمات اخترين ثم نسقت في سلك من النظام ، فلا ضعف في تأليف ولا تعقيد في نظم ، ولكن حسن تنسيق ودقة ترتيب ، وإحكام في تلاؤم ، وكثير منها يوحي إليك بألفاظها بمعان لايستطيع لفظ أن يحدها ، بل يترك للنفس أمر إدراكها ، وأن الأمور البلاغية من التقديم والتأخير والجذف والذكر والاستعارة والتشبيه والكناية ...إلخ جاءت فيها على أتم وجه وأدقه >> 129 .

ويختم الكتاب الأول بالحديث عن مزايا القرآن وجمال أسلوبه .

أما الكتاب الثاني : فيخصصه للبحث عن المعاني التي تناولها القرآن الكريم وصورها فأبدع تصويرها مثل الجنة والنار ... إلخ .

ومن هذه الجهود القيمة أيضا ما قدمه الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي في كتابه القيم : (من روائع القرآن ، تأملات علمية وأدبية في كتاب الله عز وجل) ، فالكتاب عبارة عن تأملات علمية وأدبية سريعة في كتاب الله أراد من خلالها أن يوضح بعض ما ينطوي عليه هذا الكتاب من روعة البيان وإعجازه ، ومدى تأثيره في مختلف العلوم العربية التي تزخر بها المكتبة العربية اليوم ، مما لابد للأديب ودارس اللغة والمتخصص فيها من الوقوف عليه ،وهي إلى هذا ليست استقصاء بحت ولاتحقيقا جامعا لفن ، وكان من الدواعي إلى هذا التأليف انطواء الكتاب العزيز على علوم مختلفة هامة ، وعلى صور رائعة من الجمال في تعبيره وأسلوبه ، كما يلاحظ الكاتب في مقدمة مؤلفه أن لامعنى للأدب والعربية دون دراسة القرآن فيقول : << ... إذ لا معنى لدراسة الأدب العربي بدون أي دراسة لينبوع هذا الأدب كله ، وهو القرآن ولا قيمة لدراسة فنون العربية وعلومها بدون الرجوع إلى ميزان هذه العلوم ، ومعتمدها الأول و لا اعتبار لأدب أديب يترطن في تلاوة القرآن ولايكاد يسير ، وهذا يعنى أن الغرض إنما يتناول من ذلك كله القدر الذي يخص العربية وعلومها وآدابها . أما ما يمتد من وراء ذلك إلى علوم الفقه وأصوله أو التفسير وعلم الكلام ، فلا شأن لنا به في هذا المقام ... وهذه الحاجة المحدودة بهذا الشكل والقدر هي التي ألجأتني إلى الكتابة في هذا الفن رغم كثرة الشواغل والصوارف المختلفة >> .130

ويقول في بيان الدافع الثاني من التأليف : << ولقد انتهى الضعف بطلاب العربية وعلومها في عصرنا إلى حد لايكادون يستطيعون التعرف إلى شيئ من هذه الكتب والمصادر القديمة ، ولايكادون يملكون صبرا على قراءتها أو تصفحها ، ويبدو أننا – ويالأسف – لم ندرك بعد سر هذه الغاشية ، ولاعلاجها فمن أجل كل ذلك اضطررت إلى أن أكتب بضع صفحات في هذا الفن أتيمم فيها حاجة الأدب العربي وكفايته ، واستهدف من ورائها أن يتذوق طلاب العربية هذا السمو في البيان القرآني تذوقا جيدا ، فإنهم إن تذوقوا طربوا له ، وإذا طربوا له أقبلوا إليه قراءة وفهما ، وإذا أقبلوا إليه بهذا الشكل استقامت ألسنتهم وتخلقت من عوج العامية ورطانتها وتذوقوا الأدب العربي من كل فروعه وجوانبه >>131 .

وتحقيقا لهذا الهدف فقد قسم الكتاب بعد المقدمة والتمهيد إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول :ويتناول خلاصة من تاريخ القرآن وعلومه ، وهي تشمل النقاط التالية :

1- القرآن تعريفه وحقيقته .

2- نزول القرآن والحكمة من ذلك

3- أسباب النزول

4- كيفية جمع القرآن وكتابته .

5- رسم القرآن .

6- الأحرف السبعة .

7- القراءات والقراء .

8- المكي والمدني .

9- التفسير : نشأته تطوره مذاهبه .

10- المبهم والمتشابه .

أما القسم الثاني : فيتناول دراسة موجزة لمنهجه وأسلوبه، وتشمل هذه الدراسة الأبحاث التالية :

- أسلوب القرآن نظرة عامة ثم دراسة لخصائصه .
- إعجاز القرآن بيانه دليله وجوهه
- موضوعات القرآن الكريم وطريقة عرضه لها .
- التصوير في القرآن مظهره ووسائله .
- القصة في القرآن أغراضها ومنهجها .
- المنهج التربوي في القرآن الكريم .
- النزعة الإنسانية في القرآن .
- هل من الممكن ترجمة القرآن ؟؟

أما القسم الثالث : فيتناول فيه نماذج من النصوص القرآنية في بعض مواضعه ويكون هذا القسم تطبيقا للدراسات النظرية التي جاءت في القسم الثاني :

والقسم الذي يهمنا في هذا الكتاب على الرغم من أهمية كل أبوابه وفصوله هو مبحث (إعجاز القرآن - بيانه ودليله ووجوهه)يعرض في أوله تعريفا للإعجاز القرآني وينظر إليه من وجهين :

* **الوجه الأول** : وهو أن القرآن قد سما في علوه إلى شأو بعيد بحيث يعجز القدرة البشرية في الإتيان بمثله ، سواء كان العلو هذا في بلاغته أو تشريعه أو مغيباته .

* **الوجه الثاني** : وهو أن القرآن كتاب صرف الله قدرات عباده وسلب همتهم وحبس ألسنتهم عن الإتيان

بمثله. وتجد الدكتور البوطي يؤيد الوجه الأول في التعريف ، وينكر رافضا الوجه الثاني ، ويؤكد ذلك برأي وقول الإمام الباقلاني في مؤلفه (إعجاز القرآن) .

ثم ينتقل إلى عنصر ثان وهو دليل الإعجاز ويبدؤه بسؤال وجيه وهو من أين ثبت أن القرآن معجز ؟؟ وما الدليل على أنه ينطوي على ما يقصر طوق البشر عنه ؟؟ ثم يتعرض إلى الجواب عن هذين السؤالين ، ويعرض أمثلة من التاريخ الأول انطلاقا من مسيلمة الكذاب وانتهاء بالمعري مبينا كيف ادعوا وحاولوا فعجزوا ، ثم يقول إنما المقصود بعجز الناس عن الإتيان بمثل القرآن ، أو أن يأتوا بكلام ما أي كان أسلوبه ومنهجه وطريقته بشرط أن يكون في مستوى القرآن بلاغة وبيانا ، وبهذا المعنى كان الأدباء ولايزالون يتبارون ويتساجلون في النثر والنظم ، وبهذا المعنى تمكن المفاضلة والمقارنة بين الشعراء والكتاب 132 .

ثم ينتقل إلى عنصر ثالث وهو بيان وجوه الإعجاز في القرآن الكريم فيقول :

<< القرآن معجز من وجوه مختلفة ، بعضها خاص بالعرب الذين درسوا اللغة العربية ، وتذوقوا بلاغتها ، وبعضها الآخر عام يدركه العقلاء من الناس كلهم ، ثم يتناول بالشرح والتفصيل الخاص والعام ، في هذا العنصر ثم ينتقل إلى العنصر الموالي من المبحث وهو مظاهر إعجازه اللغوي وبيانه كاللآتي :

1- **المظهر الأول** : الخصائص المتعلقة بأسلوبه :

- أنه يجري على نسق بديع خارج من المعروف والمألوف من نظام جميع كلام العرب .
- إن التعبير القرآني يظل جاريا على مستوى رفيع واحد من النمو المتناهي في جمال اللفظ ورقة الصياغة وروعة التعبير رغم تنقله بين الأبحاث والموضوعات .
- إن ألفاظه مصوغة بشكل غريب ، وعلى هئية عجيبة بحيث تصلح أن تكون خطابا للناس جميعا على اختلاف عقولهم وتفكيرهم وثقافتهم .

2- **المظهر الثاني** : خاصة بالكلمة القرآنية :

3- **المظهر الثالث** : الجملة وصياغتها ، وللإعجاز فيها وجوه وفيه يقول << فالجملة في القرآن لابد أن نجدها دائما مؤلفة من كلمات وحروف وأصوات ، يستريح لتآلفها السمع والصوت والنطق ، ويتكون من نظامها نسق جميل تنطوي على إيقاع رائع ما كان ليتم لو نقصت من الجملة كلمة أو حرف أواختلف ترتيب ما بينها بشكل من الأشكال >>133 ، ثم يعرض أدلة قرآنية من هذا المظهر .

4- **المظهر الرابع** : مانجده في كثير من آياته من جلال الربوبية وكبرياء الألوهية وذلك بغض النظر

عن المعنى الذي يؤديه اللفظ ، وهذا مما لايقوى أي إنسان على اختلافه في أي صنف من أصناف المعاني والكلام ، وهو من أهم مظاهر إعجاز القرآن .

والعنصر الأخير من هذا المبحث ، خصه بذكر الذين كتبوا في إعجاز القرآن وأولهم الجاحظ (نظم القرآن) ثم الواسطي (إعجاز القرآن) ثم عبد القاهر الجرجاني (المعتضد) و (الدلائل) ثم الرماني (إعجاز القرآن) ثم الباقلاني (إعجاز القرآن) ، فيقول معلقا عليه : << وهو كتاب جليل سلك فيه مؤلفه أقرب الوسائل إلى كشف جوانب الإعجاز القرآني وتذوقه >> 134. ثم من بعده الإمام الخطابي وفخر الدين الرازي وإبن أبي الأصبع ، أما في عصرنا فخير من كتب في هذا المرحوم مصطفى صادق الرافعي في مؤلفه (إعجاز القرآن) ، أما سيد قطب رحمه الله فقد عالج نواحي خاصة من إعجاز القرآن الكريم فأبدع فيها وأجاد ومن خير آثاره (التصوير الفني في القرآن) و (مشاهد القيامة في القرآن)، هذا إلى جانب تفسيره (في ظلال القرآن) فقد نهج فيه نهجا جديدا ، قد يكون بعيدا عن تحقيق المسائل والقضايا العلمية ، ولكنه لامس حاجة في نفوس كثير من الناس وهي التطلع إلى الكشف عن وجدانيات القرآن وتبسيطها وتقريبها للأفهام بعيدا عن التأملات العلمية والفكرية العويصة135 .

ورغم هذا يبقى الكتاب عبارة عن تأملات علمية وأدبية ، فقد عرض الكاتب فيها رأيا ذا قيمة قد نتفق معه في بعضه وقد لانتفق في بعضه الآخر ، وذلك راجع إلى طبيعة الرؤية ونوعيتها إلى القرآن الكريم ، وأعني بذلك الرؤية اللغوية المتخصصة ، فنظرة العالم ونظرة الأديب ونظرة اللغوي المتخصص إلى هذا الكتاب ليست بالضرورة سواء ، وذلك لاختلاف النظرات والجوانب المنظور منها وإن كانت نظراتهم بالضرورة تحقق التكامل . وما يلاحظ على كل من تحدث في الإعجاز القرآني أو ألف فيه هو تأكيدهم أن القرآن الكريم معجز بالإجماع ، وعلى الإطلاق، ثم وقوفهم على جانب واحد من آياته دراسة وتحليلا وإبرازا لمظاهر الإعجاز فيها . بينما قسم جليل وعظيم من الآيات التي تعد أم الكتاب وهي الآيات المحكمات يضرب عنها صفحا فلا يتعرض لها لا تلميحا ولاتصريحا ولاإجمالا ولاتفصيلا ، ولست أدري ما السبب في ذلك ؟. وهي ملاحظة لأخص بها رجالات العصر الحديث إنما نبدأ من أول رجل تحدث عن الإعجاز القرآني إلى يومنا هذا بلا استثناء .

ومن الجهود القيمة المبذولة في الإعجاز القرآني في العصر الحديث ما تفضل به الأستاذ الشيخ محمد متولي الشعراوي في مؤلفه (القضاء والقدر) وقد اشتمل الكتاب على ثلاث محاور كبرى :

1- معجزات الرسول .

2- إعجاز القرآن .

3- مكانة المرأة في الإسلام .

والذي يعنينا في هذا المقام من المحاور هذه هو محور الإعجاز البياني والعلمي للقرآن ، هـذا الفصل ليس مقالا ولاموضوعا عاديا ، إنما هو حوار أجراه الأستاذ (أحمد فراج) مع فضيلة الشيخ محمد متولي الشعراوي بالقاهرة فكانت من خلاله نظرة إلى الإعجاز البياني والعلمي للقرآن الكريم .

فالمسألة الأولى تتناول بعض الأساليب القرآنية وبعض النماذج منها يقول في هذا الصدد : << ... نحن نعرف أن الناس قد بعدت صلتهم باللغة العربية وصمرت ملكتهم اللغوية، ولم تعد عندهم القدرة كالصدر الأول من المسلمين أو العرب على تذوق اللغة العربية والإعجاز البياني للقرآن ، فهل نحن اليوم في ضوء هذه الاعتبارات في حاجة إلى التركيز على الإعجاز العلمي للقرآن حين تعرض القرآن أو تدعوا الناس إليه ؟ أم أن الإعجاز البياني لايزال له الدور الذي ينبغي أن يأخذ حقه ويأخذ منا الرعاية ؟؟ هذه قضية . والثانية هي أنه إذا كان الإعجاز البياني للقرآن قائما إلى يوم أن تقوم الساعة ، فما هو موقف الذين لايعرفون العربية ولايجيدونها، وليست لهم لغة ؟؟ ماذا يكون مجال الإعجاز بالنسبة لهم بإزاء هذه الرسالة وهذا الكتاب ؟؟

والنقطة التي تبتدأ بها بين هذه النقاط تتصل بالإعجاز بصفة عامة ، والإعجاز البياني بصفة خاصة ، وجوابا عن السؤال يقول الأستاذ محمد متولي الشعراوي : << والقرآن جاء كتاب منهج ومعجزة ، ومعنى معجزة أنه أمر تحدى به العرب فيما نبغوا فيه ، والعرب أمة كان لهم غرام بالبيان وبالكلمة وبالأداء ، وماعرفنا أمة من الأمم كالعرب صنعت لأساليبها معارض وأسواقا ، ويجمع الشعراء والخطباء ليتفاضلوا فيما بينهم في الأداء البلاغي ، ويأتي حكام ليحكموا لهذا على هذا ... كل ذلك يعطينا أبلغ الدلالة على أن في مقدمة ما تميزت به الأمة العربية من مواهب موهبة البيان .

ولايزال الإعجاز مشروطا فيه أن يتحدى الله القوم الذين يرسل إليهم الرسول في أهم ما نبغوا فيه ، فكان لابد أن تكون معجزة محمد ﷺ هي الأداء البياني في القرآن ومع الأداء البياني السمو المنهجي في ذلك البيان ،والعرب لما استقبلوا القرآن تحداهم أن يأتوا بمثله فلما عجزوا تحداهم أن يأتوا بعشر سور فلما عجزوا تحداهم أن يأتوا بسورة ، وهذا ترق في الإعجاز ، وإن كان في ظاهره تقليل للقدر المطلوب أن يأتوا به ردا على ذلك الإعجاز ، لأنك إذا ضيقت على الخصم المطلوب منه ، فقد ترقت معه في حدود إعجازه . والعرب الأول استقبلوا هذه المسألة لا بأذواقهم البيانية ولابملكاتهم الفصيحة ، ولكنهم استقبلوا ذلك بالإنكار أن يكون محمد ﷺ هذا هو الرسول بدليل قوله تعالى : ﴿وقالوا لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم﴾ 136. إذا فلا اعتراض لهم للقرآن إذ أنه أخذ بألبابهم وعقولهم

وأفكارهم إنما الخلاف فقط هو : لماذا هذا الرسول بالذات ؟؟، إذا فقد نقلوا الموضوع عن أصله لأن الموضوع أنه تحداهم بالقرآن ، فمادام هذا هو قول الآية فالخلاف واضحصريح في من جاء على يده القرآن . ثم تعرض لموقف المعارضين من القرآن الكريم ... ويؤكد إعجازه وعجزهم ، فيقول : (والأسلوب البياني للقرآن ، مادام جاء لأمة بيانية فلابد أن يكون مستوعبا للأداء البياني بكل صوره ولكل معطياته >> 137.

والأسلوب البياني أسلوب خبير بحقائق النفس ، وقادر على إيراد الخصائص الكلامية التي تعبر عن حقائق النفس ، ثم يعرض قضية القرآن تأكيدا لهذه المقارنة بين قوله تعالى ﴿ولا تقتلوا أولادكم من إملاق نحن نرزقهم وإياهم﴾ 138 . وقوله ﴿ولاتقتلوا أولادكم خشية إملاق نحن نرزقهم وإياكم﴾ 139 .وعرض للسبب في التقديم وللسر في التأخير .

وعن غير العرب يقول : إن الإعجاز للعرب هو البياني ولغير العرب هو المنهجي ، أي أننا نرى المناهج التي جاء بها القرآن ، وهذا بمعنى أن نبقى على الأسلوب البياني في القرآن وانسجامه مع الحقائق الكونية التي يظهرها النشاط الذهني فيما بعد . إذا فالإعجاز البياني سيصل معنا ، ثم تابع الحوار في أمثلة من الإعجاز البياني في القرآن منها ﴿والسمع والأبصار﴾ 140 لماذا هذا إفرادا وهذا جمعا ؟؟ ورغم هذا فإننا لانوافق قول من قال (إن التحدي هو للعرب) لعدم توافق الفهم المنطقي والشرعي معه ، وكذا عدم ورود الشاهد القطعي في ذلك ، قال تعالى في بيان هذا الرأي : ﴿ قل لئن اجتمعت الإنس والجن ... ﴾ 141 ، وبيان ذلك هو : إن الإعجاز البياني والأدائي هما أمران متلازمان ، لايمكن فصلهما عن بعضهما فإن فصل الأداء عن البيان ذهب الإعجاز ، وعليه فالإعجاز ليس خاصا بأمة من الأمم أو قوم من الأقوام وإلا نسفت صفتا العالمية والشمولية وألأبدية منه ، والرجل الأعجمي بإمكانه أن يدرس ويتعلم اللغة العربية وعلومها وآدابها إلى درجة الإتقان والتنظيم والكتابة بها وفيها ، وقد يرقى منزلة تفوق منزلة العربي في لغته ، ولاأدل على ذلك أن العلماء الأول من السلف الصالح ، منهم الإمام الزمخشري والجرجاني والبخاري والخليل بن أحمدالفرهيدي وأبو علي الفارسي ... وغيرهم كانوا أئمة في اللغة والبيان والشريعة والأدب ، مع العلم أنهم أعاجم ، ومن هنا نقول : إن الإعجاز الأدائي هو للناس جميعا عربا وعجما ، بل للإنس والجن ، وقد صرح القرآن بهذا في سورة الإسراء كما ذكرنا .

ثم يعرض إلى مسألة الحروف في القرآن فيقول: << لازيادة في حرف في القرآن الكريم وكل حرف ظن أنه زائد قد جاء لمعنى يجب البحث عنه ، ثم تعرض لمسألة الإعجاز العلمي وبالضبط لمسألة إخضاع الآيات القرآنية لكل ما يكتشف من قضايا العلم ، ويعتبر هذا غلطا كبيرا ، ويقول: إن القرآن

لايعارض أبدا الحقائق العلمية وهناك فرق بين اكتشاف علمي وحقيقة علمية ، مع اعتبار أن القرآن لم يجئ كتاب علم ، بمعنى أنه لم يأت ليعلمنا الكيمياء ولاالفلك ، إنما يمس حقائق الكون الموجودة بما يؤدي إلى مصداق قوله تعالى : ﴿سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق﴾ 142 >> 143.

والظاهر من هذا العرض أنه لم يكن كاملا بشقيه البياني والعلمي . والكاتب لم يعرض بتفصيل وتطبيق لحقيقة الإعجاز البياني ، سوى في تلك المقارنات القليلة التي أجراها على بعض الآيات القرآنية نذكر منها (السمع والأبصار) مع محاولة إيجاد تفسير لها لفك اللغز وإزالة الإشكال المطروح والتعارض الظاهر ، بينما البيان بمفهوم (النظم) كعلم قائم بذاته لم نجد له أثرا في التطبيق ، كذلك لم نجد أمثلة تطبيقية عن الإعجاز العلمي من القرآن ، إنما الذي عرضه الكاتب هو تعليق على أولائك الذين حاولوا أن يخضعوا الكشوفات والنظرات العلمية قبل أن تصبح حقائق علمية إلى القرآن الكريم. ويؤكد أن القرآن الكريم لايعارض أبدا الحقائق العلمية ، إنما يؤيدها ، ويعتبر هذا الإخضاع خطأ كبيرا ، والجديد في رؤيته هو عرضه لمصطلح الإعجاز الأدائي والمنهجي ، وهو يقصد به الانسجام والتألف والتوافق والتناسب الدقيق مع الحقائق الكونية ، أما الإعجاز البياني في الآيات التشريعية فلا نجد له أثرا لا من قريب ولا من بعيد،وكأن المسألة لا تتماشى والإعجاز القرأني ....ولست أدري لماذا؟ . وفي كل مرة نتصفح كتابا في الإعجاز القرآني من العصر الحديث لانجد لمسألة الإعجاز البياني في الآيات المحكمات نصيبها الأوفى . لماذا ؟ .

نقول هذا على الرغم من التأكيد في كل مرة على أن القرآن الكريم معجز كله والتشريع جزء منه . وأخيرا أقول إن الذي قادني إلى تناول هذا القسم من هذا الكتاب (القضاء والقدر) أسباب كثيرة منها:

1- إن هذا القسم -برأيي- هو المقال الأوحد الذي استطاع أن يبين بإجمال وتركيز نظرة المؤلف العلمية والبيانية للإعجاز القرآني .

2- إننا لم نعتمد على ما ألف تحت عنوان (معجزة القرآن) والكتاب في جزءين والذي طبع ودخل إلى السوق هو الجزء الأول منه ، لأن المؤلف لم يعرض للإعجاز البياني البتة ، والمحتوى لايخرج من إطار بيان أشياء من الإعجاز تخص العقيدة مرة والمجال الفلكي الكوني مرة أخرى، وهذا برأيي لايهمنا في الموضوع كثيرا ، وأضيف أن كتاب (معجزة القرآن) لايحتوي على مقدمة ولا على خاتمة ، كما توجبه المنهجية العلمية الحديثة ويبدو أنه ليس بأسلوب الكاتب ، إنما هو منقول عنه نقلا . ومن الجهود

المعتبرة التي بذلت ولا زالت تبذل إلى اليوم خدمة للإعجاز القرآني ما قدمه الأستاذ عبد المجيد الزنداني في كتابيه الذين طبعا تحت عنوان (توحيد الخالق) في جزأين ، وكتاب التوحيد في جزء واحد ، وقد خص الكتاب رالأول بفصل تحدث فيه عن الإعجاز بإيجاز وعنوانه (من بينات ومعجزات محمد ﷺ) تحدث عن تحدي القرآن وعن العلامات الإلهية في القرآن ، وعن موقف العرب من القرآن وتحديه ، ثم عرض إلى بينات أخرى ، وفي هذا الصدد يقول : << اشتهر العرب بالفصاحة ... وكانوا يقيمون المباراة بين الشعراء والخطباء وكانوا يكتبون أحسن أقوالهم بماء الذهب ، فجاء القرآن معجزا لهم في الأمر الذي اشتهروا به ، ليكون الإعجاز بينا ، وأجراه الله على لسان أمتى ليكون أبلغ في الإعجاز ، وتحدى القرآن العرب والإنس والجن أن يأتوا بمثل هذا القرآن أو بعضه أو حتى بمثل سورة منه فعجزوا عن الإتيان بمثل سورة منه ، ولجأوا إلى القتال وإهلاك أموالهم وأنفسهم بعد أن أخرستهم بلاغة القرآن >> 144 .

ثم عرض النقطة الثانية وهي أن القرآن يحمل العلامة الدالة على أنه من عند الله منها :

- كلام القرآن جديد لايبلى من كثرة الرد .
- كل كلام يمكن إدماجه في غيره إلا القرآن فإنه يتميز عن أي كلام لأنه كلام الله .
- للقرآن تأثير على المستمع الواعي .
- احتواء القرآن على علوم لا يعلمها إلا الله منها : أخبار السابقين وأخبار الغيب.

ثم يعرض لعينات أخرى لمحمد ﷺ ومنها خوارق العادات كالإسراء والمعراج وانشقاق القمر وانزال الملائكة للتأييد الرباني . ويرى أن هذه الخوارق لم تكن إلا تثبيتا وتدعيما للمعجزة القرآنية .

أما في الجزء الأول من كتاب (التوحيد) فلم يزد شيئا عن الأشياء التي ذكرناها من مؤلفه السابق ، سوى مسألتين في الفصل الحادي عشر من الكتاب تحت عنوان (فصاحة القرآن وبلاغته) وفي جواب عن سؤال : لماذا لاندرك نحن في هذا الزمان بلاغة القرآن وفصاحته كما كان السابقون من العرب ؟؟ والجواب : السبب هو قربهم من الفصاحة وبعدنا عنها ، والمسألة الثانية هي شهادة بعض المنصفين الأوروبيين في القرآن وأسلوبه بقولهم : << إن أسلوب القرآن جميل وفياض ومن العجيب أنه يأسر بأسلوبه أذهان المنصتين فيجذبهم إلى تلاوته سواء في ذلك الذين آمنوا به أم الذين لم يؤمنوا به وعارضوه >>145 . والمقولة هذه للمستشرق (سيل Sill) ، جاء في إحدى ندواته التي ألقاها على الطلبة بجامعة باب الزوار ما يلي : إن المعارف الشرعية تنقسم إلى قسمين وكذلك المعارف العلمية :

1- هناك حقائق شرعية قطعية وتمثلها الآيات المحكمات في القرآن .

2- هناك معاني شرعية ظنية وتمثلها الآيات المتشابهات في القرآن .

إن القرآن كما جاء في الأثر : (حمال ذو وجوه ، فاحملوه على أحسن الوجوه) .

والنص المحكم يستحيل أن يتناقض مع الحقيقة العلمية ، والحقيقة الشرعية هي بدورها يستحيل أن تتصادم مع الحقيقة العلمية وإذا اصطدم الظني من العلم بالظني من الشرع قدمنا الظني الشرعي .

وبعد هذا كله ، فإن ما يلاحظ على هذه المحاولة القليلة أنها لم تتغلغل إلى صميم الإعجاز البياني فتكشف بالدليل الدقيق عن أسراره عبر الآيات والسور والكلمات ، وهذا الذي نحتاج اليوم ، ولكن تبقى كعموميات لاتخرج عن تصريحات السابقين ، كون القرآن معجز يتحدى العرب والناس وإعجازه في فصاحته وبيانه ، ولعل ذلك -برأينا- راجع إلى انشغال الأستاذ عبد المجيد الزنداني بقضايا الإعجاز العلمي عن الإعجاز البياني . ومن جهة ثانية نجد له محاولات جادة تستحق التشجيع والتقدير هي محاولته إضفاء الحقائق العلمية على ميزان الآيات القرآنية ، مع محاولته إيجاد التوافق بينهما على مستوى المصطلحات أو التراكيب العلمية الدقيقة، وعلى العموم فمصطلح الإعجاز عنده مربوط بالحقائق العلمية التي توصل إليها الغرب ، أكثر منه من الحقائق البيانية البلاغية ، ولذلك يمكن اعتبار محاولاته العلمية تفسيرا علميا لآي القرآن الكريم .

فهذه جملة مركزة عن مصطلح الإعجاز القرآني في العصر الحديث وهي لاتخلو عندنا من كونها محاولات تقليد ، كما لاتخلو أيضا من كونها محاولات تجديد تستحق الدراسة وتتطلب البحث ، والعلم ليس سكونا جامدا ، إنما هو حركة متجددة متطورة تكشف لنا من اللحظة إلى الأخرى جديدا علميا ، وهذه هي سنة الله في نعمة العلم والمعرفة .

والخلاصة التي ننتهي إليها من هذا الفصل :

إن موضوع الإعجاز القرآني قديم ، وأن إشاراته ودلائله كانت بادية منذ نزول القرآن وبداية عهد النبوة ، غير أن الاهتمام بالموضوع لم يعرف بدايته الأولى إلا على يد الجاحظ في مؤلفه (نظم القرآن) ، وأول من وظف مصطلح الإعجاز عنوانا لمؤلفه هو الإمام الواسطي ، والدراسات بعدهما كانت مترددة بين التقليد والعناية بالإعجاز البلاغي كوجه ظاهر في جانبه الشكلي ، حتى ظهر الإمام الجرجاني وأعطى دفعا كبيرا لمسار هذه الدراسة وكشفعن الأسرار البيانية بنظرية النظم التي نادى بها ، وما كان على الذين جاءوا من بعده إلا التأثر ثم إتباع الأثر، ومنهم الإمام الزمخشري في مؤلفه (الكشاف) ، غير أنه لم تظهر بوادر الإعجاز العلمي في هذا الصدد إلا على يد الإمام الغزالي أبي حامد ، وفي العصر الحديث حصل التطور الملحوظ ، وأخذت قضية الإعجاز مسارا آخر من خلال وجهات

نظر مختلفة منها العلمية والفنية تبعا لما تمليه حاجات وكشوفات العصر لكنها لم تكن كافية ، ولعل قلة الاهتمام بالإعجاز البياني في هذا العصر يرجع -برأينا- إلى أسباب كثيرة أظهرها البعد عن الفصاحة والبيان والسليقة العربية القحة ، هذا أمر من جهة البحث والدراسة في الإعجاز القرآني من لحظة مولده إلى يومنا هذا . والأمر الثاني عندي وهو لايقل شأنا عن سابقه ، هو في دلالة مصطلح (الإعجاز) ذاته ، وهي إشكالية توجب الدراسة والدراسة العلمية الدقيقة ، لأن كل سلوك قولي أو فعلي أو خطي أساسه الفهم ، وهو ما سنتناوله على صفحات الفصل الموالي .

هوامش الفصل الأول

1- العلق 1 .4

2- رواه البخاري عن عائشة رضي الله عنها ، صحيح البخاري ، ج1 ، 2 ص 4 5 دار الفكر

3- راجع تقديم الأستاذ محمود شاكر لكتاب الظاهرة القرآنية لمالك بن نبي ص 19 20

4- فصلت 26 .

5- السيرة النبوية ، ابن هشام ، ج1 ، ص 135 . بتصرف دار الفكر .

6- ا لفرقان 5 .

7- يونس 15 16 .

8- الأنفال 31 .

9- الإسراء 88 .

10-يونس 38 .

11- هود 13 .

12-الطور 34 .

13- هود 13 .

14- البقرة 24 .

15- النبأ العظيم ، عبد الله دراز ، ص 78 . مكتبة السعادة 1960 .

16- العنكبوت 50 .

17- العنكبوت 51 52 .

18- الفرقان 7 ، 8 .

19- الفرقان 90 .

20- الأنبياء 5 6 .

21- الأنعام 7 .

22- الحجر 9 .
23- فكرة إعجاز القرآن نعيم الحمصي ، ص 11 12 13 . بتصرف مؤسسة الرسالة ، ط 2 1980

24- إعجاز القرآن الباقلاني ، ص 17 . تحقيق خفاجي ، ط1 1370 هـ طبع صبيح
25- الإتقان في علوم القرآن السيوطي ج2 ، ص 197 دار الفكر .
26- المدثر 11 26 .
27- التوبة 6 .
28- فصلت 26 .
29- الحشر 27 .
30- الفرقان 5 .
31- النحل 103 .
32- الفرقان 4 .
33- الأنبياء 5 .
34- سبأ 43 .
35- الأنعام 91 .
36- القلم 6 .
37- يس 69 70 .
38- الأحقاف 8 .
39- الفرقان 32 33 .
40- يونس 15 .
41- الأنفال 31 .
42- الزخرف 30 .
43- من روائع القرآن تأملات علمية و أدبية في كتاب الله عز و جل محمد سعيد رمضان البوطي . ص 129 130 . مطبعة الفارابي .دمشق ط 2 1970 .
44-مباحث في علوم القرآن مناع القطان ، ص 260 ، مؤسسة الرسالة ط15 ، 1985
45- تاريخ آدا ب العرب ، مصطفى صادق الرافعي ، ج2 ص 140 دار الكتاب العربي ،

لبنان
46- القمر ، 20 .
47- الحاقة ، 7 .
48- القرآن الكريم ، تفسير و بيان ، محمد حسن حمصي دار الرشيد ، ص 452 .
49- المائدة 31 .
50- التوبة 2 .
51- العنكبوت 22 .
52- الحج 51 .
53- العنكبوت 4 .
54- الأعراف 45 .
55- هود 19 .
56- البقرة 23 .
57- الرحمان 33 .
58- الإسراء 88 .
59- العنكبوت 69 .
60- البقرة 23 .
61- هود 72 .
62- الروم 51 .
63- لسان العرب ، ابن منظور ، ج2 ، ص 691 ، دار لسان العرب ، بيروت
64- الأنفال 31 .
65- أسرار ا للسان العربي ، د. جعفردك الباب، ص818 .الأهـــالي للطباعةوالنشـــر .دمشـــق ط1 ، 1990
66-البرهان في علوم القرآن الزركشي ، ج 2 ، ص 106 . ط 2 ، دار المعرفة بيروت
67- إعجاز القرآن الباقلاني ، ص 8 .
68-التعبير الفني في القرآن . د. بدوي أحمد ص 164 . دار الشروق ط 4 1980
69- إعجاز القرآن ، الباقلاني ، ص 10 ، من مقدمة المحقق أحمد صقر .
70- فكرة إعجاز القرآن نعيم الحمصي ، ص 53 مؤسسة الرسالة ، ط2 1980 .

71-فكرة إعجاز القرآن نعيم الحمصي ، ص 100 .
72- تأويل مشكل القرآن ، ابن قتيبة ، ص 3 . تحقيق أحمد صقر طبع الحلبي 1954.
73- ثلاث رسائل في إعجاز القرآن ، الرماني ، ص 69 .
74- ثلاث رسائل في إعجاز القرآن ، الرماني ، ص 104 .
75- إعجاز القرآن ، الباقلاني ، ص 201 .
76- إعجاز القرآن ، الباقلاني ، ص 279 .
77-إعجاز القرآن ، الباقلاني ، ص 55 56 .
78-دلائل الإعجاز ، عبد القاهر الجرجاني ، ص 35 . دار قتيبة ، ط 1 1983
79-دلائل الإعجاز ، عبد القاهر الجرجاني ، ص 62 .
80-دلائل الإعجاز ، عبد القاهر الجرجاني ، ص 21 .
81-دلائل الإعجاز ، عبد القاهر الجرجاني ، ص 4 .
82- أسرار البلاغة عبد القاهر الجرجاني ، ص 50 .
83- حوليات كليةالآداب، جامعةعين شمس،المجلدالثالث يناير1955 .موضوع الدراسةالنظم في دلائل الإعجاز .
84- دلائل الإعجاز عبد القاهر الجرجاني ، ص 30 . 31 .
85-الحيوان الجاحظ ، ج 3 ، ص 86 . تحقيق عبد السلام هارون ، ط1 1356 ط الحلبي
86- الكشاف الزمخشري ، ص ن ج 1 من المقدمة دار الكتاب العربي لبنان
87- // // // ص 36 37 .
88- النمل 88 .
89- الكشاف الزمخشري ، ج 3 ، ص 162 .
90- إعجاز القرآن الباقلاني ، ص 10 . دار المعارف 1963 .
91- مفتاح العلوم ، السكاكي ، ص 03 ، ط الميمنية .
92-مفتاح العلوم ، السكاكي ، ص 176 .
93- مفتاح العلوم ، السكاكي ، ص 216 ، 217 .
94- مريم 4 .
95- المثل السائر في أدب الكاتب و الشاعر ابن الأثير ، ص 4 5 من المقدمة القسم .

الأول تحقيق الحوفي و طبانة طبع و نشر مكتبة النهضة مصر . ط1 1959 .
96- // // // ص 75 .
97- البرهان في علوم البيان المطلع على إعجاز القرآن ابن الزملكاني ص 165 .
98-لطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز ابن حمـــزة العلـــوي دار الكتـــب 1914
99-قصى القريب في علم البيان أبو عمر التنوخي ، ص 2 ط 1 مطبعة السعادة 1327 هـــ
100- عروس الأفراح ، بهاء الدين السبكي ، ج1 ، ص 6 7 8 . طبع الحلبي .
101- المطول سعد الدين التفتازاني ، ص 309 310 . مطبعة أحمد كامل تركيا 1330 هـــ.
102- مقدمة أسرار البلاغة ، محمد رشيد رضا ، ص ز . نقـــلا عـــن قضيـــة الإعجـــاز القرآني و أثرها في تدوين البلاغة العربية عبد العزيز عبد المعطي عرفة عالم الكتب ط 1 ص 1985 .
103- الصبغ البديعي في اللغة العربية أحمد موسى ص 301 دار الكاتب العربـــي القـــاهرة 1969 .
104- البلاغة التطبيقية ، أحمد موسى ، ص 5 6 . دار المعارف ، سنة 1963 .
105- إعجاز القرآن والبلاغة النبوية ،مصطفى صـــادق الرافعـــي ، ص 71 . ط 8 الاســـتقامة ، 1965
106- النبأ العظيم ، محمد عبد الله دراز ، ص61 مطبعة السعادة 1960 .
107- النبأ العظيم ، محمد عبد الله دراز ، ص 69 .
108- النبأ العظيم ، محمد عبد الله دراز ، ص 72 .
109- النبأ العظيم ، محمد عبد الله دراز ، ص 95 - 96 .
110- النبأ العظيم ، محمد عبد الله دراز ، ص 97 - 98 .
111- النبأ العظيم ، محمد عبد الله دراز ، ص 98 - 100 .
112- النبأ العظيم ، محمد عبد الله دراز ، ص 137 إلى 210 بتصرف .
113- التصوير الفني في القرآن ، سيد قطب ، ص 29 30 . دار المعارف 1945
114- القمر 12 .
115- مريم 4 .
116-التصوير الفني في القرآن ، سيد قطب ص 32 .

117-التصوير الفني في القرآن ، سيد قطب ص 31 - 32 .
118-التصوير الفني في القرآن ، سيد قطب ص 32 .
119-التصوير الفني في القرآن ، سيد قطب ص 32 .
120- الفرقان 231 .
121- البقرة 128 .
122- التصوير الفني في القرآن سيد قطب ، ص 59 .
123- التصوير الفني في القرآن سيد قطب ، ص 116 - 117 .
124- التصوير الفني في القرآن سيد قطب ، ص 190 .
125- التصوير الفني في القرآن سيد قطب ، ص 190 .
126- التصوير الفني في القرآن سيد قطب ، ص 190 - 191 .
127- من بلاغة القرآن ، أحمد بدوي المقدمة ، ص هـ مطبعة النهضة ، مصر .
128- من بلاغة القرآن ، أحمد بدوي المقدمة ، ص 1 , و ص 36 بتصرف .
129- من بلاغة القرآن ، أحمد بدوي المقدمة ، ص 54 بتصرف .
130- من بلاغة القرآن ، أحمد بدوي المقدمة ، ص 75 . ص 89 بتصرف .
131- من بلاغة القرآن ، أحمد بدوي المقدمة ، ص 88 و ص 92 بتصرف .
132- من بلاغة القرآن ، أحمد بدوي المقدمة ، ص 105 و 228 بتصرف .
133- من روائع القرآن ، محمد سعيد رمضان البوطي ، ص 10 .
134- من روائع القرآن ، محمد سعيد رمضان البوطي ، ص 11 .
135- من روائع القرآن ، محمد سعيد رمضان البوطي ، ص 133 .
136- من روائع القرآن ، محمد سعيد رمضان البوطي ، ص 146 .
137- من روائع القرآن ، محمد سعيد رمضان البوطي ، ص 155 .
138- من روائع القرآن ، محمد سعيد رمضان البوطي ، ص 155 .
139- الزخرف 31 .
140- القضاء و القدر ، محمد متولي الشعراوي ، ص 112 دار الشروق 1981 .
141- الأنعام 151 .
142- فصلت 53 .

143- الإسراء 31 .

144- فصلت 53 .

145- القضاء و القدر ، محمد متولي الشعراوي ، ص 115 .

146- توحيد الخالق ، عبد المجيد الزنداني ، ص 105 . منشورات دحلب الجزائر .

147- توحيد الخالق ، عبد المجيد الزنداني ، ص 62 .

الفصل الثاني

الإعجاز القرآني
تعريفه

التمهيـد :

القرآن الكريم معجزة خالدة ، ووجوه إعجازه لانهاية لها كما ذكر ذلك الإمـــام الســكاكي فـــي المفتاح في قوله : << اعلم أن الإعجاز القرآني لايمكن وصفه كاستقامة الوزن تدرك ولايمكن وصفـها ، والملاحة ، وكما يدرك طيب النغم العارض لهذا الصوت ولايدرك تحصيله لغير ذوي الفطر السـليمة إلا باتفاق علمي المعاني والبيان والتمرين فيهما ... >>1 .

يقول في هذا المعنى الأستاذ نعيم الحمصي مايلي : << ومصطلحا الإعجاز والمعجزة كما هـــو ظاهر صعب علينا جدا تحديد المكان والزمان الذين استعملا فيه أول مرة على لسان العلمـــاء وكتابـات المؤلفين ، وعلى الرغم من أن الجدل في أمر النبوة بدأ في عهد النبي ﷺ .فقد أثاره أصحـــاب الديانـات الأخرى الذين ناقشوا المسلمين في أمور الديانات منذ القرن الأول من الهجرة. لذا فكلمة معجـــزة لـم تظهر بظهوره ، وليست قديمة بقدمه ، يدلنا على ذلـك أن علي بن أبي الطـــبري الـــذي ألـف كتـاب (الأسلوب والبلاغة) في الربع الثاني من القرن الثالث الهجري لم يستعمل في كتابه كلمة معجزة أو كلمـة أخرى مشتقة منها، بل استخدم في المناسبات التي تدعوا استخدامها كلمة آية التي كانت لاتزال مســتعمله في عصره لمعناها.

ولاتستطيع أن تستنتج من هنا أن كلمة معجزة لم تستعمل حتى في ذلك العصر والوقت وإنمـــا تستطيع أن تؤكد أنها لم تكن شائعة الاستعمال، وأنها لم تكن من القوة بحيث تكتسح مرادفاتها القريبة منها الساحة بالآية والبرهان والسلطان . وأول كتاب عنون باسم (إعجاز القرآن) فيما نعلم هو كتاب محمد بـن يزيد الواسطي المتوفي سنة (306هـــ) ، ومن الواضح أنه ألف في أواخر القرن الثالث من الهجرة أو فـي مطلع القرن الرابع ، ثم أخذت كلمات آية وبرهان وسلطان تقبل بعد ذلك في الاستعمال وتحل محلها كلمة معجزة 2.

ومما يجب أن نعرفه هو أن وجوه الإعجاز هي الإطار الذي يحـــدد لنـا المفـهوم الحقيقـي للمصطلح (الإعجاز) . وبحكم تعدد الوجوه الإعجازية من عصر إلى عصر ، وبحكم الاختلاف حـــول بعضهما والاتفاق حول بعضها الآخر من عالم إلى عالم ، فإن الاختلاف على مستوى مضمون وصيغـة التعريف الذي يحدد مفهوم الإعجاز والمعجزة حاصل. وفي المقام هذا أعرض جملـــة مـن التعـاريف

الواردة عن المؤلفين من مختلف العصور، الذين تحدثوا عن الإعجاز والمعجزة ، وذلك قصد التثبت والتأكد من وحدتها أواختلافها أولا ، وثانية لغاية هي الوصول إلى تحديد تعريف مضبوط للإعجاز البياني العلمي أنسب للعصر وأصلح للظرف المتجدد. وعرضنا لهذه التعاريف بكون أولا من جهة اللغة ثم من جهة الاصطلاح ثانيا .

*** الإعجاز لغة واصطلاحا :**

قال الإمام الجوهري : << العجز : الضعف ، تقول : عجزت عن كذا أعجز بالكسر عجزا ومعجزة ومعجزا بالفتح أيضا على القياس ، وعن الحديث (لاتلبثوا بدار المعجزة) ، أي لاتقيموا ببلدة يعجزون فيها على الاكتساب والتعيش ... والتعجيز والتثبيط ، وكذلك إذا نسبته إلى العجز ... والمعجزة : واحدة معجزات الأنبياء >>3 .

وقال الراغب الأصفهاني : << عجز الإنسان مؤخره ، وبه شبه مؤخر غيره قال الله تعالى ﴿كأنهم أعجاز نخل منقعر﴾ 4 . والعجز أصله التأخر عن الشيئ وحصوله عند عجز الأمر أي مؤخرة ، كما ذكر في الدبر ، وصار في التعارف إنما للقصور عن نقل الشيئ وهو ضد القدرة . قال تعالى :﴿أعجزت أن أكون مثل هذا الغراب﴾ 5. وأعجزت فلانا فلانا وعجزته وعاجزته ، جعلته عاجزا ... والعجوز سميت لعجزها في كثير من الأمور ، قال تعالى : ﴿إلا عجوزا في الغابرين﴾ 6 . وقال ﴿أألد وأنا عجوز﴾7 .8

وهذه –برأينا– تعاريف تتقارب ، ويأخذ بعضها من بعض حيث لاتخرج عن دلالة إسم للقصور عن فعل الشيئ وهو ضد القدرة .

وقال الإمام الزمخشري في كلمة (عجز) : << طلبته فأعجز ، وعاجز إذا سبق فلم يدرك ... وإنه لمعجوز : مثمود وهو من عاجزته أي سابقته فعجزته ... وعجز فلان عن العمل إذا كبر ... >>9.

وقال إبن منظور : << العجز نقيض الحزم ، عجز عن الأمر يعجز ، وعجز عجزا فيها ورجل عجز وعجز: عاجزا وإمرأة عاجز : عاجزة عن الشيئ . وعن ابن الأعرابي ، وعجز فلان رأ ي فلان ، إذا نسبه إلى خلاف الحزم ، كأنه نسبه إلى العجز. ويقال : أعزت فلان إذا ألفيته عاجزا .. والتعجيز التثبيط وكذلك إذا نسبته إلى العجز ... >> 10. وربما هذه الجملة الأخيرة قد أخذها عن الجوهري قبله وهذه – برأينا– تعاريف تتقارب ، ويأخذ بعضها من بعض حيث لاتخرج عن دلالة اسم للقصور عن فعل الشيئ وهو ضد القدرة .

وفي الاصطلاح عرفوا الإعجاز بقولهم هو إظهار صدق النبي ﷺ في دعوى الرسالة بإظهار عجز العرب عن معارضته في معجزته الخالدة ، وهي القرآن وعجز الأجيال بعدهم 11 .أما الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي فيقول في بيان معنى معجز : << أجمع عامة الباحثين من علماء العربية والتشريع والفلسفة والفرق المختلفة أن القرآن معجز.

فما معنى معجز ؟؟. لدينا في الجواب على هذا السؤال تعريفان للإعجاز ، أحدهما هو المعتمد لدى جمهور العلماء الباحثين، والثاني تفرد به أبو إسحاق النظام (ت 231 هـ) اللغوي والمعتزلي المعروف ، ثم تبعه بعض الناس في ذلك من فرقته وجماعته . فأما التعريف الأول فهو أن القرآن قد سما في علوه إلى شأو بعيد بحيث تعجز القدرة البشرية عن الإتيان بمثله سواء كان هذا العلو في بلاغته أو شريعته أو مغيباته .

أما التعريف الثاني : فهو أن القرآن كتاب صرف الله قدرات عباده وسلب همتهم وحبس ألسنتهم عن الإتيان بمثله ، ويعقب على الثاني قائلا : إنه لامعتمد له من المنطق أو العقل، وقد سخر منه كثير من الباحثين ومنهم الجاحظ والإمام الباقلاني وغيرهما ... بأقوال لاداعي لحصرها في هذا المقام ، ذلك أن المسألة لاتعنينا >>12 .

ويعرف الأستاذ محمد علي الصابوني الإعجاز القرآني بقوله : << إثبات عجز البشر متفرقين ومجتمعين عن الإتيان بمثله ، وليس المقصود من إعجاز القرآن هو تعجيز البشر لذات التعجيز أي تعريفهم بعجزهم عن الإتيان بمثل القرآن ، فإن ذلك معلوم لدى كل عاقل ، وإنما الغرض هو إظهار أن هذا الكتاب حق ، وأن الرسول الذي جاء به رسول صادق ، وهكذا سائر معجزات الأنبياء الكرام ... >>13 .

أما الأستاذ الرافعي فيرى أن الإعجاز شيئان : أحدهما : ضعف القدرة الإنسانية في محاولة المعجزة مزاولته على شدة الإنسان واتصال عنايته . وثانيهما : استمرار هذا الضعف على تراخي الزمن وتقدمه14 .

ومن تعريفهم للإعجاز القرآني هذا فقد عرفوا المعجزة بأنها أمر خارق للعادة مقرون بالتحدي سالم عن المعارضة .

ومن خلال هذه النماذج التعريفية القليلة نلاحظ ما يلي :

1- قرابة في المعنى بين التعريفين اللغوي والاصطلاحي إن لم نقل تطابقا كامل .

2- المصطلح أخذ من القاموس العربي المبين ، ووظف لأداء معناه في الإصطلاح في القرن الثالث

الهجري ، ذلك أن القرآن الكريم لم يعبر بصيغة -الإعجاز- ولا بصيغة -المعجزة- إنما تعبيره كان بصيغ أخرى مشتقة من فعل (عجز) مثل قوله (أعجزت) و(عجوز) و (معاجزين) و (معجزين) .

3- التعاريف ينقصها بيان الغرض والمقصد الذي هو برأينا شرط أساس في تحديد التعريف بدقة . مثلا التعريف القائل أن الإعجاز هو إثبات عجز البشر متفرقين ومجتمعين عن الإتيان بمثله والتعريف القائل : << أن المعجزة هي أمر خارق للعادة مقرون بالتحدي سالم عن المعارضة .

4- نلحظ من تعريف الإعجاز :

* إثبات عجز البشر . * مجتمعين أو متفرقين . * عن الإتيان بمثل القرآن .

ونلحظ من تعريف المعجزة :

* أمر خارق للعادة. * مقرون بالتحدي . * سالم من المعارضة .

وبعد هذا نصل إلى القول إن لفظة (إعجاز) لفظة عامة يدل عليها قوله تعالى : ﴿هذا خلق الله فأروني ماذا خلق الذين من دونه﴾15 ، ويدل عليها أيضا قوله تعالى : ﴿إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له﴾ 16، أما صيغة (الإعجاز القرآني) أو (إعجاز القرآن) فهي صيغة خاصة بالقرآن يدل عليها قوله تعالى : ﴿قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لايأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا﴾ 17 وعليه يكون تعريفنا للإعجاز القرآني كالتالي : هو إثبات عجز الإنس والجن بالتحدي على الإتيان بمثل القرآن ، قصد إظهار صدق الرسول في دعواه . ومن هذا التعريف المتجدد نلاحظ أننا ثبتنا مايلي :

1- عجز البشر أي عن معارضته .

2- وثبتنا التحدي الذي هو ركن أساس في فعل الإعجاز .

3- وثبتنا الأمر الخارق للعادة باسمه ، وفضلنا التعبير عنه باسمه كما سماه القرآن الكريم، وهو قولنا (بمثل القرآن) تمييزا له عن سائر الخوارق الأخرى التي لا تدل كلها على صدق الرسول ﷺ في دعواه ، وتأكيدا أنه معجزة الدهر الوحيدة والفريدة والخالدة .

4- وثبتنا القصد منه ، وهو إظهار صدق الرسول ﷺ في دعواه ، وهذا -برأينا- أمر أساس في قضية الإعجاز .

5- وآثرنا توظيف لفظ (الرسول) على (النبي)، إذ أن المعجزات أصلا جعلت لتأييد الرسل في صدق دعواهم لاغير .

6- كما آثرنا استخدام لفظة (الجن والإنس) عن (العرب) التي استعملها كثير من الكتاب والمؤلفين من غير تدقيق ، ذلك أن القرآن هو معجزة العالمين .

ومن هذا التعريف ننطلق إلى التخصيص أكثر ، وذلك بإضافة نوع الإعجاز المدروس وعليه فالإعجاز البياني يكون تعريفه كالآتي : هو إثبات عجز الإنس والجن بالتحدي .

على الإتيان بمثل القرآن في بيانه ، قصد إظهار صدق الرسول في دعواه . وبعبارة أدق وأخص ، فالإعجاز البياني هو إثبات عجز الإنس والجن على قدرتهم بالتحدي على الإتيان بمثل القرآن في بيان تشريعه -عبادة ومعاملة- قصد إظهار صدق الرسول في دعواه .

يقول الأستاذ عدنان محمد زرزور : << فالقرآن المعجز هو البرهان القاطع على صحة النبوة أما صحة النبوة فليست برهانا على إعجاز القرآن ، والخلط بين هاتين الحقيقتين وإهمال الفصل بينهما في التطبيق والنظر ، وفي دراسة (إعجاز القرآن) قد أفضى إلى تخليط شديد في الدراسة قديما وحديثا ، بل أدى هذا الخلط إلى تأخر (علم إعجاز القرآن) و(علم البلاغة) عن الغاية التي كان ينبغي أن ينتهي إليها>>18 .

- ومن هذا التعريف المتجدد تتبين الأمور التالية :

1- القرآن الكريم معجز ، وقليله وكثيره في شأن الإعجاز سواء .

2- إن الإعجاز كائن في وصف القرآن وبيانه ونظمه . ومتميزة خصائصه عن المعهود من خصائص كل نظم وبيان في لغة العرب وفي سائر لغات البشر ثم في بيان الثقلين جميعا إنسهم وجنهم متظاهرين .

3- إن الذين تحداهم بهذا القرآن قد أوتوا القدرة على الفصل بين كلام البشر، والذي هو ليس من كلام البشر .

4- إن الذين تحداهم به كانوا يدركون أن ما طولبوا به من الإتيان بمثله أو بعشر سور مثله مفتريات ، هو هذا الضرب من البيان الذي يجدون أنفسهم أنه خارج من جنس بيان البشر .

5- إن هذا التحدي لم يقصد به الإتيان بمثله مطابقا لمعانيه ، بل أن يأتوا بما يستطيعون افتراءه واختلاقه من كل معنى أو غرض مما يعتلج في نفوس البشر .

6- إن هذا التحدي هو للثقلين جميعا إنسهم وجنهم متظاهرين ، وهو تحد مستمر قائم إلى يوم الدين.

7- إن ما في القرآن من مكنونات الغيب ومن دقائق التشريع ومن عجائب آيات الله في خلقه كل ذلك

بمعزل عن التحدي المفضي إلى الإعجاز ، وإن كان ما فيه من ذلك كله يعد دليلا على أنه من عند الله ، ولكنه لايدل على نظمه وبيانه ، مباين لنظم كلام البشر وبيانهم وأنه بهذه المباينة كلام رب العالمين لا كلام البشر مثلهم 19 .

ووقوفا عند التعريف العام للمعجزة نجد جل العلماء والمؤلفين يعرفون المعجزة على أنها أمر خارق للعادة مقرون بالتحدي ، سالم عن المعارضة .

يقول الإمام الكرماني : فخرق العادة يعني جريانه على غير ما ألف الناس . والاقتران بالتحدي يقصرها على الرسل المبلغين عن الله ، إذ هو وحده الذي يملك قطع حجة الجاحدين ، والسلامة عن المعارضة تعزل الشعوذة التي تبدو في ظاهرها خرقا للعادة 20 . وبالتدقيق في هذا التعريف والتمحيص في معانيه والتدبر في مفرداته والتأمل في صيغته مايلي :

1- أن كل أمر خارق للعادة هو سالم عن المعارضة ، يعني أنه في غير مقدور البشر والجن أن يأتوا بمثله .

2- إن كل أمر خارق للعادة هو بطبيعته سالم عن المعارضة البشرية ، لأنه فوق قدرتها والشعوذة ليست خرقا للعادة ، إنما هي تخيل أنها خرق للعادة ، ولاحقيقة لذلك ، وبإمكان أي إنسان أن يشعوذ إذا توفرت مقاييس وشروط الشعوذة ، أما المعجزة فبعيدة كل البعد عن هذا وذاك .

3- التعريف لم يبين لماذا المعجزة ؟ وهذا أمر برأينا ضروري في تحديد التعريف العلمي للمعجزة ، وذلك حتى يتم لنا التمييز بين معجزة ومعجزة ، فمثلا خلق الإنسان / الأرض / السموات / الشمس / القمر / الكواكب / المخلوقات ... إلخ هو أمر خارق للعادة ، ذلك أن الإنسان عاجز كل العجز عن خلقه قال تعالى : ﴿هذا خلق الله فأروني ماذا خلق الذين من دونه﴾21 .

فكل هذه الآيات الكونية وغيرها لاتدل على صدق الرسول في دعواه لأنها وجدت مع الخلق وقبل بعثة الرسل عليهم الصلاة والسلام . أما المعجزة الحقيقية كعصا موسى والقرآن الكريم فقد وجدت مع زمن الرسول وهي أمر خارق للعادة ، ودليل صدق الرسول في دعواه وهذا قاسم مشترك بين المعجزات كلها الأولى والأخيرة . أما الخاصية المميزة لمعجزة القرآن الكريم فهي أنه معجزة وأنه دليل على صدق الرسول في دعوته وأنه دليل البلاغ المبين وهذا أمر مهم في تحديد تعريف المعجزة عامة والمعجزة القرآنية خاصة .

لذا يتوقف رأينا في تحديد التعريف العام للمعجزة على النحو التالي :

- " المعجزة هي أمر خارق للعادة مقرون بالتحدي سالم عن المعارضة دال على صدق الرسول في دعواه " .

وعليه نؤكد ضرورة إلحاق جملة (دال على صدق الرسول في دعواه) للتعريف حتى يتم ويكتمل هذا في الدائرة العامة للمعجزة. أما الدائرة الخاصة ونعني بها المعجزة القرآنية فنرى ضرورة إضافة جملة ثانية لها ليتم التعريف ويكتمل ، وهي الميزة التي خص بها القرآن الكريم وهي كونه بلاغ معجز لقوله تعالى : ﴿هذا بلاغ للناس لينذروا به وليعلموا أنما هو إله واحد وليذكر أولو الألباب ﴾ 22، والآيات في هذا المعنى كثيرة في القرآن الكريم منها : ﴿يأيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك ...﴾23 ، ومنه يصبح أمر التعريف كالتالي : المعجزة القرآنية (هي أمر خارق للعادة ، مقرون بالتحدي ، سالم عن المعارضة دال على البلاغ وحامل لصدق الرسول في دعواه) . ومع هذا فهناك مسألة ثانية لها أهميتها في تحديد تعريف المعجزة القرآنية هي مسألة الزمن إذ كل المعجزات التي سبقت هي معجزات موقوتة بحياة أصحابها (الرسل) تحيا بحياتهم وتنتهي بنهايتهم إلا المعجزة القرآنية فهي خالدة باقية بذهاب الرسول ﷺ وغير منتهية بنهايته ، وهي محفوظة أبد الدهر من لدن حكيم خبير قال تعالى ﴿إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون﴾24.

لذا نرى الصياغة التعريفية للمعجزة في الدائرة العامة هي أمر حسي خارق للعادة ، مقرون بالتحدي ، سالم عن المعارضة موقوت بحياة الرسول ، دال على صدق دعواه .

أما المعجزة القرآنية فهي : أمر معنوي خارق للعادة ، مقرون بالتحدي ، سالم عن المعارضة ، باق في الزمن ، دال على البلاغ وحامل لصدق الرسول في دعواه .

وللتوضيح والبيان أكثر يحسن وضع الجدول التالي قصد استبيان نقاط الاتفاق ونقاط الاختلاف بين المعجزة في الدائرة العامة والمعجزة القرآنية في الدائرة الخاصة .

المعجـــــــــــــزة	المعجـــــــــزة القرآنيـــــــة
1- أمر حسي خارق للعادة .	1- أمر معنوي خارق للعادة .
2- موقوت بحياة الرسول .	2- باق بعد الرسول (أبد الدهر).
3- مقرون بالتحدي .	3- مقرون بالتحدي .
4- سالم عن المعارضة .	4- سالم عن المعارضة .
5- دال على صدق الرسول في دعواه .	5- دال على البلاغ المبين.
	6- حامل لصدق الرسول في دعواه .

هذا كله عن المعجزة في دائرتها العامة والمعجزة القرآنية في دائرتها الخاصة ، أما الإعجـــاز البياني فقد أوضحنا معالمه وحددنا تعريفه سابقا بقولنا هو إثبات عجز الإنس والجـــن (علـــى قدرتـــهم) بالتحدي على أن يأتوا بمثل القرآن في بيان تشريعه -عبادة ومعاملة- قصد إظهار صدق الرســـول فـــي دعواه ، ونريد من قولنا (بيان تشريعه) أي بيان محكمه من الآيات لأنها الدالة على التشريع .

والإعجاز البياني كان يعني به الفني والأدبي عند جماعة من الأدباء ، أما أهل البلاغة فكـــانوا يعنون به البلاغي الاصطلاحي ، وهي كلها مفاهيم محدودة الجوانب ، ولما رأيت ذلـــك ذائعـــا أدليـــت بالإعجاز البياني بالمفهوم الواسع والشامل ، وعليه قلت بنوعين من الإعجاز البياني :

1- إعجاز بياني فني بلاغي اصطلاحي وهو المعهود .

2- إعجاز بياني بالمفهوم الواسع وهو الخاص بالآيات المحكمات (التشريع) وقد فصلنا المقال في ذلـــك أكثر في رسالتنا العلمية السابقة .

والإعجاز البياني -برأينا- كان أسبق ظهورا من الإعجاز العلمي . وقد كانوا يعنون بالإعجـــاز العلمي الإعجاز الخاص بالقضايا العلمية ، فكلما كشف لهم العلم شيئا جديدا ورأوا موافقته التامة للقـــرآن الكريم ، قالوا هذا من الإعجاز العلمي .

والإعجاز البياني -في رؤيتنا- هو الذي قاد إلى ظهور الإعجاز العلمي .ومنه فالبيان هو مفتاح العلوم .

وبناء على خطوط ما تقدم نقترح مصطلحا متجددا للإعجاز القرآني نحســـبه شـــاملا وواســـعا ودقيقا هو الإعجاز البياني العلمي .

وهو مصطلح مطواع للدراسة وقابل للمناقشة ، وهذا بيان المقترح .أمـــا إدلاؤنـــا بمصطلـــح

الإعجاز البياني العلمي فقد دفعتنا إليه أشياء ونريد به أشياء نحسبها تخدم البحث العلمي عامة والدراسة الإعجازية خاصة .

كنا في الرسالة السابقة أشرنا إلى أن البيان نوعان :

أ – بيان بالمفهوم الاصطلاحي البلاغي ، وهو المعهود لدى أئمة البلاغة والمعروف اليوم كونه قسما من أقسام البلاغة معاني وبيان وبديع .

وأشرنا إلى أن هذا المصطلح بهذا المدلول هو أعلق بالآيات المتشابهات في القرآن الكريم ، ذلك أن هذه الأخيرة تحمل في طياتها أكثر من دلالة ، ومعنى ، ولايناسبها في هذا المقام إلا البيان بالمفهوم الاصطلاحي البلاغي . وأشرنا أيضا إلى أن هذه الآيات تمثل جانب التطور والتجديد في معاني وفهوم آي القرآن ، ذلك أن العلم والكشوفات الجديدة هي حركة مستمرة ومتجددة لاتعرف التوقف .

ب – بيان بالمفهوم الواسع ، وهو الذي أوصلنا إليه موضوع الرسالة السابقة وهو الإعجاز البياني في الآيات المحكمات ، وأعني بها آيات الأحكام والتشريع ، فأسلوبها وبيانها يختلف تماما عن أسلوب وبيان الآيات المتشابهات ، إذ تنعدم أو تكاد تنعدم فيها الصور البلاغية وألوانها كما أنها ترد على التفصيل في غالب الأحيان ، وهي ثابتة دائما على المعنى الواحد الذي لا يقبل التأويل أبدا ، كأنها خلقت له .

وطبيعي هذا بيان لايجوز نكرانه ، وكونه غير معهود لاتعدم مناقشته ولاتنفي علميته بل تجب دراسته .

والذي أفضى بنا إلى هذا التقسيم في البيان قوله تعالى في سورة آل عمران : ﴿منه آيات محكمات هن أم الكتاب وآخر متشابهات ﴾25 .فلما كان الأمر كذلك ، كان أمر البيان إلى قسمين– كما أشرنا قبل– بيان خاص بالمحكمات وبيان خاص بالمتشابهات .

والذي دفعنا إلى إضافة مصطلح (العلمي) إلى الإعجاز البياني هو كون البيان في حده علم قائم بذاته له موضوعه وله نظرياته وله أسسه وله أعلامه . كما دفعنا إلى إضافة المصطلح أيضا وجوب التمييز بين البيان الذي مقصوده الوجه الفني والأدبي. والبيان الذي مقصوده الوجه البلاغي بالمدلول الاصطلاحي. ومعنى هذا أن الإعجاز البياني العلمي هو إعجاز متميز عن الإعجازين البياني الفني والبياني البلاغي السابقين .

ومن الأمور المقصودة من إضافة هذا المصطلح الجديد ما بيانها كالآتي :

أ – إن البحث العلمي حركة متطورة ومتجددة لاتقبل الركود ولاالجمود .

ب – طبعنا يأبى أن يكون بوقا يردد مقالة السابقين بالإيمان والتسليم والتقديس ، إذ الظرف يتجدد ويتطور فكيف بالمعارف والعلوم لا تتجدد ولاتتطور ، وبرأيي أن هذه النظرة التقديسية هي التي قتلت العلم وأجهزت على البحث العلمي المتجدد .

جـ – عصر التخصص وعهد التدقيق وزمن المنهجية العلمية الموثقة توجب علينا التصنيف والتوثيق والتدقيق والتحري في ضبط وشكل ووضع المصطلح المناسب .

د – لاأكون بعيدا عن الصواب إن قلت أن الوصول إلى كشف هذا المصطلح الجديد وتوظيفه في مكانه المناسب في ساحة الدراسة الإعجازية هو ثمرة من ثمرات تطبيق المنهج الوصفي الوظيفي الذي دعا إليه أستاذي الدكتور جعفر دك الباب ، ويتبناه أستاذي المشرف الدكتور محمد العيد رتيمة ويطبقه الباحث في هذه الأطروحة التي تعتبر تكملة للأولى .

هـ – مثل هذه النظرة المتفتحة ، وهذا العمل الجاد ، وهذه الإرادة القوية ، وهذا المنهج العلمي البصير ، هي التي تخدم البحث اللغوي ، وهي التي ترفع مستواه ، وهي التي تدفع عنه الكثير من الشوائب العالقة والشبهات اللاصقة به .

يقول الدكتور جعفر دك الباب : << القرآن عربي وأنزل بلسان عربي مبين ومن أجل فهم أسرار إعجازه البلاغي لابد من التعمق في فهم المنهج الوصفي الوظيفي مع تأكيد الوظيفة الإبلاغية للغة عن طريق ربط البلاغة بالنحو على غرار ما فعله الجرجاني والزمخشري والسكاكي ، ومن أجل فهم أسرار إعجازه العلمي لابد من التعمق في فهم المنهج التاريخي العلمي في الدراسة اللغوية ، مع تأكيد إنكار ظاهرة الترادف والبحث في الفروق الدقيقة بين ما يظن أنه من المترادفات >>26 .

وبهذا التوضيح نقول : إن الإعجاز البياني العلمي هو إثبات عجز الإنس والجن بالتحدي، على الإتيان بمثل القرآن في بيان تشريعه –عبادة ومعاملة– قصد إظهار البلاغ وبيان صدق الرسول في دعواه .

ومن هنا فالإعجاز عموما هو إلى شخص الرسول ﷺ الحجة التي يقدمها لخصومه ليعجزهم بها ، وهو بالنسبة إلى الدين وسيلة من الوسائل التبليغية ، وهذان المعنيان للإعجاز يضفيان على المفهوم صفات معينة .

1– إن الإعجاز كحجة لابد أن يكون في مستوى إدراك الخصم وإلا فاتت فائدته إذ لاقيمة منطقية لحجة تكون فوق إدراك الخصم فهو ينكرها عن حسن نية أحيانا .

2– ومن حيث كونه وسيلة لتبليغ الدين ، أن يكون فوق طاقة الجميع .

3- ومن حيث الزمن أن يكون تأثيره بقدر ما في تبليغ الدين من حاجة إليه فهو االمقياس العام الذي نراه ينطبق على معنى الإعجاز في كل الظروف المحتملة بالنسبة إلى الأديان المنزلة 27

ويبقى بعد هذا كله عنصر الزمان ، لم نشر إليه في تعريفنا للإعجاز البياني العلمي ، علما أن له أهمية كبيرة في تحديد التعريف بالتدقيق وفي تمييز معجزة سابقة كعصا موسى ومعجزة خاتمة وهي القرآن الكريم . وعليه تقول : " إن الإعجاز البياني هو إثبات عجز الإنس والجن على قدرتهم بالتحدي ، على أن يأتوا بمثل القرآن في بيانه العلمي المحكم -عبادة ومعاملة- قصد البلاغ وإظهار صدق الرسول في دعواه الباقية .

وقد تعمدنا ذكر (البيان العلمي المحكم) لأن موضوع البحث هو في الإعجاز البياني في الآيات المحكمات -عبادة ومعاملة- فالتدقيق فيه واجب من جهة ، ومن جهة ثانية فقد ذكرنا ذلك حتى نميز بجلاء ووضوح بين الإعجاز البياني في الآيات المحكمات والإعجاز البياني في الآيات المتشابهات ، فلكل منهما بيانه الخاص شكلا ومضمونا .

قال الله تعالى ﴿ منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات ﴾ 28 إذن فالتميز بين الآيات المحكمات والآيات المتشابهات في الآية الكريمة واضح وصريح . ويبقى لي أن أورد رأيا توضيحيا للإعجاز البياني العلمي المقترح مع تثبيت وبيان العلاقة المحكمة بين مصطلحي البيان والعلم في النقاط التالية :

- لا يختلف إثنان في كون الأمور الحسية هي أسبق دائما من الأمور المعنوية المجردة لذلك كانت المعجزات السابقة كلها حسية ، وهي السابقة للمعجزة القرآنية التي هي معجزة معنوية .
- ولا يختلف إثنان في كون المعجزة الحسية كانت موقوتة بزمن محدود تبدأ ببعثة الرسول وتنتهي بنهايته . أما المعجزة المعنوية فهي غير موقوتة بزمن محدود إنما هي خالدة وباقية إلى يوم الدين .
- ولا يختلف إثنان في كون الإنسان في نشأته الأولى أن أول مايطلع عليه ويفتح عينيه عليه الأشياء المحسوسة . وبعدها يطلع على المعنوي تبين له أسراره . وهذه تكون في المرحلة الثانية
- ولايختلف إثنان أيضا كون البيان شكل والعلم معنى، وعليه نقول أن الإعجاز البياني أسبق كشفا من الإعجاز العلمي -على ما أوضحنا في فصل سابق- ذلك لأن حضارة البيان هي أسبق في التاريخ من حضارة العلم .

وبعد هذا كله نقول : إن القرآن الكريم شكل ومعنى وبيان وعلم ، والإعجاز القرآني إعجاز شكلي ومعنوي في آن واحد ، والشكل والمعنى في الإعجاز القرآني هو بقدر موزون. ولما كان البيان

يمثل الجانب الشكلي في الإعجاز ، والعلم يمثل الجانب المعنوي فيه ، قلنا بالإعجاز البياني العلمي ، وهو برأينا الإعجاز الكامل والمتكامل والشامل والجامع بين اللفظ والمعنى والبيان والعلم في نسق بديع وربط عجيب والخلاصة :

إن وجه الإعجاز -برأينا- هو إطار هام يحدد لنا بدقة مفهوم الإعجاز والمعجزة . إن كلا من مفهوميهما اللغوي والاصطلاحي يترابطان ويتكاملان . فالأول أصل والثاني فرع عنه ، غير أن جل التعاريف التي صيغت لتحديد مفهوم الإعجاز والمعجزة عبر الخط التاريخي ، اتسمت بالعموم والتقليد منقوصة من بيان المقصد من الإعجاز والمعجزة ، الذي نراه شرطا أساسيا في بلورة التعريف الدقيق .

وبناء على هذا نرى أن الإعجاز البياني هو إثبات عجز الإنس والجن على قدرتهم بالتحدي على أن يأتوا بمثل القرآن في بيانه قصد إظهار صدق الرسول في دعواه . وتجدر الإشارة هنا إلى ضرورة التمييز وعدم الخلط بين المعجزة في الدائرة العامة (كخلق السموات والأرض) ، والتي لايعنيها الخطاب ، وبين المعجزة في الدائرة الخاصة كعصا موسى والأخص كمعجزة القرآن التي في دائرتهما يدور الخطاب . والإعجاز البياني كان أسبق ظهورا من الإعجاز العلمي كشفا ودراسة ، ولما كان البيان يمثل المعنى ولما كان القرآن معجزة في الشكل والمعنى ، اقترحنا مصطلحا جديدا للإعجاز البياني أسميناه بالإعجاز البياني العلمي وهو إثبات عجز الإنس والجن على قدرتهم بالتحدي على أن يأتوا بمثل هذا القرآن في بيانه العلمي المحكم عبادة ومعاملة قصد البلاغ وإظهار صدق الرسول في دعواه الباقية .

هوامش الفصل الثاني

1- مفتاح العلوم – الإمام السكاكي – ص 176 . دار الكتب العلمية بيروت – لبنان .

2- فكرة إعجاز القرآن – النعيم الحمصي – ص 7 .

3- الصحاح . الإمام الجوهري – .ج... 2 – ص81 – دار الحضارة العربية – بيروت.

4- القمر– 20.

5- المائدة – 31.

6- الصافات – 135.

7- هود– 72.

8- معجم مفردات القرآن – الراغب الأصفهان– ص334– دار الكتاب العربي.

9- أساس البلاغة – الزمخشري – ص294– دار المعرفة – 1979 بيروت–

10- لسان العرب – ابن المنظور –ج..2 – ص691.–دار السان العربي – بيروت.

11- مباحث في علوم القرآن – مناع القطان– ص259.

12- من روائع القرآن الكريم – د: محمد سعيد رمضان البوطي– ص125–126.

13- البيان في علوم القرآن– محمد علي الصابوني– ص89–90. دار الشهاب.

14- إعجاز القرآن و البلاغة النبوية – تاريخ آداب العرب – مصطفى صادق الرافعي– ج..2 – ص: 139. ط..2– دار الكاتب العربي .

15- لقمان– 11.

16- الحج– 73.

17- الإسراء– 88.

18- علوم القرآن – مدخل إلى تفسير القرآن و بيان إعجازه– د:محمد زرزور–ص228–المكتب الإسلامي – ط..2..–1981.

19- أنظر مقدمة– أحمد شاكر للظاهرة القرآنية– مالك بن بني ض–ص25– ترجمة عبد الصبور شاهين.

20- أسرار التكرار في القرآن– الكرماني– ص231– تحقيق عبد القادر أحمد عطا.

21- لقمان –11.

22- إبراهيم -52.
23- المائدة – 67.
24- الحجر-09.
25- آل عمران-07.
26- الكتاب و القرآن- قراءة معاصرة – محمد شحرور -عنصر ما بعد الخاتمة بقلم الدكتور: جعفر دك الباب- الوجيز في المنهج المعين على كشف أسرار السان العربي المبين-ص 819. ط..1- الأهالي للطباعة و النشر و التوزيع- دمشق 1990.
27- المعجزة القرآنية—ابن الشيخ الحسن سفيان- ص 105.
28- آل عمران – 07.

الفصل الثالث

الإعجاز القرآني

مقاصده

ما هي مقاصد الإعجاز القرآني ؟

لقد اقتضت سنة الله في خلقه أن يؤيد رسله بالآيات التي هي المعجزات بالمعنى الاصطلاحي في مواجهة تحديات الجاحدين الذين ينكرون رسالات الله تعالى عنادا واستكبارا تحت سلطان الترف وتسفل الإدراك من جهة ، ومن جهة أخرى لإمداد المؤمنين على مدى الزمن بطاقات من قوة اليقين ، ونور البصيرة وثبات القلوب في مواجهة التحديات المادية الكبيرة التي يهاجم بها المعاندون المؤمنين في ميدان الفكر وفي ميدان الحرب على السواء .

وذلك أننا استقصينا التاريخ الإسلامي كله ، فما وجدنا الجاحدين إلا المترفين والمستكبرين الذين لصقوا بالتراب وأعماهم الهوى عن الخضوع للحجة والبيان . ولايستبعد أن يكون قد وفر في قلوب هؤلاء الجاحدين المعاندين وميض من الاقتناع بصحة ماجاء به الرسل ، ولكنهم في سبيل الشهوات التي أحاطت بإنسانيتهم جهروا بالنكران واصطنعوا له الحجة الساقطة تماما كما هو حادث اليوم في أوساط النظم العالمية الرأسمالية والشيوعية واليهودية التي تهدد العالم بالدمار في سبيل إقامة المادية الإلحادية .

قال تعالى : ﴿وما أرسلناك في قرية من نذير إلا قال مترفوها إنا بما ارسلتم به كافرون﴾1

وقال تعالى أيضا : ﴿وقال الملأ الذين استكبروا من قومه لنخرجنك يا شعيب والذين آمنوا معك من قريتنا أو لتعودن في ملتنا قال أو لو كنا كارهين ﴾2 فالمترفون والذين استكبروا هم أئمة العناد ودعاة الجحود والكفر في كل ملة إلاهية كما بين ذلك القرآن الكريم .

ولم يكن البيان والوضوح في تبليغ الدعوة إذن كافيا لقطع الحجة الكافرة وإقناع أنواع المدعوين إلى الشرائع على اختلاف أفهامهم ومداركهم وميولهم وشواكلهم ، بل إن البيان الواضح كاف لإقناع من رق حجاب الشهوة عن قلبه وبصيرته واستعلى عقله على هدى نفسه دون سواه من غلاظ القلوب والرقاب ، أما هؤلاء الغلاظ فلم يستجيبوا للبيان ولم يتخاذلوا أمام الوعيد بالهلاك في الدنيا ولا في الآخرة ، ولم تكن قلوبهم أمام دلائل الصدق الواضحة في شخصيات رسل الله ﷺ فراحوا يطالبون رسلهم بآيات ودلائل تدل على أنهم صادقون في البلاغ عن الله (إلاه غير منظور ولا مدرك بالحواس) . ولن تكون المطالبة بتلك الدلائل إلا نوعا من التحدي الموجه للرسل أن يثبتوا للفكرة أن هناك شيئا وراء الحواس ، أو قانونا علميا يعمل في الكون على غير القوانين التي ألفوها من خلال السبب والنتيجة في عالم المحسوس المادي الذي يمارسونه في حياتهم ، وكانت ناقة صالح وعصا موسى وبقية آياته التسع وإحياء الموتى على يد عيسى عليهم السلام آيات مؤيدات لبيان اللسان وحجة العقل وتحديا لأهل العناد

بأن قوة عظمى تحكم الكون غير قوة المادة وبأن قانون السبب والنتيجة المحسوس والمألوف ليس إلا أدنى مراتب النتيجة ظهورا للإنسان في عالمه المادي الذي أمر أن يمارسه على هدى من الإيمان المطلق حتى يستقيم العمران ، وتتحقق خلافة الإنسان لربه الأعلى . ولما لم تجد تلك الآيات والدلائل الواضحة على سلطان الله وملكه المطلق للكون في هداية هؤلاء المعاندين ، كانت مرحلة أخرى من مراحل الدعوة هي الوعيد بالخراب والدمار وتدمير الحضارة القائمة حينما أضربوا صفحا عن الوعيد بالهلاك في الآخرة ، وقد حدث ذلك بالفعل في تاريخ الديانات فكانت وسائل العمران هي بعينها وسائل الدمار والخراب ، فالماء الذي جعله الله سببا للحياة والنماء كان طوفانا أغرق قوم نوح . قال تعالى : ﴿فكذبوه فأنجيناه والذين معه في الفلك وأغرقنا الذين كذبوا بآياتنا إنهم كانوا قوما عمين﴾ 3 ، قال أيضا : ﴿كذبت قبلهم قوم نوح فكذبوا عبدنا وقالوا مجنون وازدجر ، فدعا ربه أني مغلوب فانتصر . ففتحنا أبواب السماء بماء منهمر . وفجرنا الأرض عيونا فالتقى الماء على أمر قد قدر . وحملناه على ذات ألواح ودسر . تجري بأعيننا جزاء لمن كان كفر ﴾4 .

والرياح اللواقح المنظمة لوسيلة الرخاء من السحاب والمطر كانت عقيما ماتذر من شيئ أتت عليه إلا جعلته كالرميم وتركت قوم هود صرعى كأنهم أعجاز نخل خاوية ، قال تعالى : ﴿إنا أرسلنا عليهم ريحا صرصرا في يوم نحس مستمر تنزع الناس كأنهم أعجاز نخل منقعر﴾ 5 .وكان ميزان الجاذبية والوزن الحق لانسياب الكهربائية اللذان قدرهما الله تقديرا يحفظ على الناس منافعهم ، هما سبب الدمار ممثلا في الصيحة والرجفة والخسف إلى غير ذلك مما لاتنكره وقائع التاريخ وماهو مسطور في الكتاب المبين .

قال الله تعالى : ﴿ وإلى مدين أخاهم شعيبا فقال ياقوم اعبدوا الله وارجوا اليوم الآخر ولاتعثوا في الأرض مفسدين ، فكذبوه فأخذتهم الرجفة فأصبحوا في دارهم جاثمين ﴾ 6 ، وقد جمع أنواع العذاب الذي سلطه على الأقوام الجاحدة في قوله من سورة العنكبوت : ﴿فكلا أخذنا بذنبه فمنهم من أرسلنا عليه حاصبا ومنهم من أخذته الصيحة ومنهم من خسفنا به الأرض ومنهم من أغرقنا وما كان الله ليظلمهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون ﴾7 .

لم يسفر ضياء رسالة محمد ﷺ الخاتمة إلا والتراث الديني مسطور في الكتاب الكريم بأفصح بيان وأوضحه ، بحيث لايعجز عن إدراكه أقل الناس فهما ووعيا ، داعيا إلى أن الكون غيب وشهادة ، والله حاكم على الغيب والشهادة ، قادر على تدمير كل مشهود ومحسوس كما هو قادر على بركته ونمائه وازدهاره إذا كان هناك قبس من النور في قلوب الناس يرقى بهم على هدي التدبر والتأمل إلى الإيمان

بكل مغيب عن المدارك من حقائق الوجود ، وبالله حاكما رحيما بالمؤمنين قاهرا للجاحدين ، وكانت كلمة قد سبقت من الله تعالى بألا يكون خسف ولارجف ولامسخ ، حتى تتحقق عالمية الرسالة على مدى الزمان على نور هذا البيان القرآني الذي لم يفتر عن لفت الأنظار إلى التواريخ السابقة ، وإلى الأمم ذات القوى الكبرى ، وكيف انتهى بها العناد إلى الدمار والهلاك هنا في الدنيا قبل الآخرة .

(لاإله إلا الله) ، هذه الكلمة هي خلاصة رسالات الله ، محمد وجميع الرسل عباد الله هذا هو الحجم الأصيل للمبلغين عن الله في كل ملة ، وكهنوت ولاحتكار للدين باسم الوساطة ولاسحر ولاشعوذة في الدين ، وهي الأصول التي تدور حولها حقائق القرآن لتثبتها في القلوب ولإمدادها بطاقة من القوة واليقين عن طريق التشريع بالأمر والنهي . والسؤال اللازم وضعه في هذا السياق هو ما موقف أئمة البيان والفصاحة والبلاغة من هذه الحقائق الواضحة باللسان العربي المبين؟ .

والجواب : كان هذا البيان هدى لمن رقت حجب الغفلة عن قلوبهم فآمنوا ، وقد كفر الكثيرون وعاندوا وهم أرباب القلوب الغليظة ، وبدأت سلسلة من التحديات ، وطلبوا آية ربانية أي معجزة بالمعنى الاصطلاحي تدل على صدق الرسول في دعواه ، وأعلن الله تعالى أن آية محمد ﷺ ومعجزته لأهل العناد ، ما هي إلا الكتاب المبين حيث يقول : ﴿وقالوا لولا أنزل عليه آية من ربه قل إنما الآيات عند الله وإنما أنا نذير مبين . أو لم يكفهم أنا أنزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم﴾8 ، أي أنه قائم مقام المعجزات المادية التي أيد الله بها رسله السابقين ، وكان هذا البيان القرآني حينما طالبوا تلك الآيات صراحة كما في هذه الآية ، وحين قال : ﴿فليأتنا بآية كما أرسل الأولون﴾ 9.

والقرآن الكريم إذن هو آية الله لرسوله ﷺ بالمعنى اللغوي والاصطلاحي لكلمة (آية) ، فهو البيان الواضح الجلي الذي يدركه كل المخاطبين ، وهو في الوقت نفسه معجزة بيانية عظمى تمنح المهتدين مزيدا من النور وتتحدى المعاندين أن يعارضوه بمثله ، كما تحدى موسى سحر قومه بعصاه ، وعيسى طب عصره بإحياء الموتى ، وآمن الكثيرون حينما تأملوا وتدبروا وعاينوا المعجزة بالقلوب .

فالإعجاز على آية حال هو وسيلة إيمان ووسيلة ضلال، قال تعالى : ﴿يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا وما يضل به إلا الفاسقين ﴾ 10 .ومن هنا كان وجه من وجوه عظمة القرآن وهو أن يجمع بين البيان والإعجاز ، فلا تكون الآية الدالة على صدق الرسول ﷺ منفصلة عن البيان كما كان ذلك في رسالة موسى وعيسى ، إذ كانت آيات موسى التسع وإحياء المسيح عيسى بن مريم الموتى شيئا منفصلا تمام عن صلب التوراة والإنجيل ، أما القرآن الكريم فلما كان مصدقا للتوراة والإنجيل ومهيمنا عليهما وجامعا لحقائقهما فقد اجتمع في صلبه البلاغ المبين والإعجاز القائم مدى الدهر ، وما ذلك إلا لأنه كتاب

لم ينزل لهداية العرب خاصة وإنما نزل لهداية البشرية كلها على عصر الرسول ﷺ وبعد عصره وإلى أن تقوم الساعة فلو انفصلت آية صدق الرسول ﷺ عن نفس القرآن كما حدث في الرسالات السابقة ، فمن ذا الذي يأتي الناس بهذه الآية التي هي المعجزة بمعناها الاصطلاحي اليوم ؟؟. ولهذا كان القرآن الكريم نفسه بيانا ومعجزة في آن واحد، ولم تكن مادة إعجازه شيئا واحدا بحيث لاتلائم إلا عصرا واحدا أو مجموعة من الأجيال بعينها ، بل كانت مواد إعجازه كامنة في أطوائه ، وكلما تقدم المنكرون الجاحدون في العلم المادي انكشف من وجوه إعجازه وجه يقمع ضلالات الكفر ويهدي إليه الآلاف المؤلفة من كل عصر وهو ما نشهده اليوم ، وما ستشهده الأجيال غدا بإذن الله .

وقد أشار النبي ﷺ إلى هذا المعنى في حديث أخرجه البخاري رضي الله عنه قال ﷺ : << ما من الأنبياء نبي إلا أعطى ما مثله آمن عليه البشر ، وإنما كان الذي أوتيته وحيا أوحاه الله إلي ، فأرجوا أن أكون أكثرهم تبعا>> 11.

وقد قالوا في معناه : إن معجزات الأنبياء انقرضت بانقراض أعصارهم فلم يشاهدها إلا من حضرها ، ومعجزة القرآن باقية إلى يوم القيامة ، وخرقه للعادة في أسلوبه وبلاغته وأخباره والمغيبات ثابت فلا يمر عصر من (الأعصار) العصور إلا ويظهر فيه شيئ مما أخبر أنه سيكون ليدل على صحة دعواه ، والمعجزات كانت حسية تشاهد بالأبصار ، ومعجزة القرآن معنوية تشاهد بالبصيرة والعقول ، فيكون من يتبعه فيها أكثر ، فما يشاهد بعين الرأس ينقرض بانقراض مشاهديه، ومايشاهد بعين العقل باق يشاهده كل من جاء بعد الأول مستمرا ، ومن هنا كان إستبطان القرآن للبيان والإعجاز معا في وقت واحد دليلا على صدقه وعالمية رسالته ، وذلك لأن الجاحد العريق في الجحود لايمكن أن يؤمن إلا إذا صدمته خارقة تهدم مذهبه المادي المتأصل في أعماقه ، وتهدده في الوقت نفسه بخارقة مثلها تأتي على مابناه من بروج مشيدة وأمجاد مادية في لمح من بصر وتلك هي سنة الله الماضية التي سجلها القرآن في تواريخ الرسل ولفت إليها أنظار الناس في كل زمان ومكان ، قال تعالى : ﴿أو لم يسيروا في الأرض فينظروا كيف كان عاقبة الذين من قبلهم كانوا أشد منهم قوة وأثاروا الأرض وعمروها أكثر مما عمروها وجاءتهم رسلهم بالبينات فما كان الله ليظلمهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون﴾ 12.

لقد كان القرآن وما يزال وافيا بحاجات البشر في الإقناع والتحدي كلما فرح جيل بما عنده من العلم ، ومازال العلم يكشف من أسراره كل يوم عن جديد ويكشف عن أخطاء العلم في أحدث نظرياته فإنكار إعجازه –على هذا– يعتبر تآمرا على دعوة الإسلام ، وعملا لئيما على انحسار امتدادها ، وتجريدا له من سلاحه الهادف الذي زوده الله تعالى به لاسيما بعد وفاة الرسول ﷺ ، بل وإنكار لما هو

واقع ملموس يشهد له العدو والصديق معا ، بل إن إسلام العلماء في العصر الحديث ما كان إلا على ضوء لون من هذا التحدي في مختلف فروع المعرفة

لقد صحح القرآن كثيرا من النظريات العلمية التي كانت سائدة في عصر التنزيل وسجل في مكانها حقائق ثابتة لاتقبل التبديل ولاالتغيير فكان ذلك إلى جانب استعمال القرآن للحقائق الكونية في الدعوة إلى الخالق الحكيم المبدع تحديا للعقل البشري بإحقاق الحق مكان الباطل على يد رسول أمي ، ماكان يتلو كتابا ولايخطه بيمينه .

وصدق الله تعالى الذي تحدى العالم كله في كل العصور في معرض الدلالة على وحدانيته وتفرده بالسلطان ، وذلك حينما قرر قيام دولة الإسلام على الأرض وعجزت كل القوى العالمية على أن تقضي على مجدها. فقال : ﴿وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم أمنا يعبدونني لايشركون بي شيئا﴾13، وقال أيضا : ﴿ إن الذين كفروا ينفقون أموالهم ليصدوا عن سبيل الله فسينفقونها ثم تكون عليهم حسرة ثم يغلبون والذين كفروا إلى جهنم يحشرون﴾14 .

إن اتساع سلطانه على القلوب أعظم دليل على اتساع مدى الإعجاز القرآني إلى جانب إقناع البيان وليس في تحدي الله لعباده انتقاص من هيبة الله تعالى ، بل إن الإنسان الذي أحل نفسه مكان الله في الأرض كان ومايزال بعيدا عن الإذعان إلا على وجه التحدي البياني ، ثم التحدي بالقوارع المدمرة على أن آيات القرآن مليئة بتحدي المخاطبين قال تعالى لليهود : ﴿ فتمنوا الموت إن كنتم صادقين ، ولايتمنونه أبدا﴾15 ، وقال أيضا : ﴿ قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين﴾16 ، وقال أيضا : ﴿ هذا خلق الله فأروني ماذا خلق الذين من دونه﴾17 .وهذا هو التحدي الحقيقي الذي يبرز عظمة الله ويقرر سلطانه، ومن هنا نقول إن مقاصد الإعجاز القرآني برأينا لاتخرج هي بدورها على أمرين أساسيين وضروريين تتفرع عنهما أشياء كثيرة هما دفع المفسدة وجلب المصلحة ، وفي هذا المعنى يقول الدكتور وهبة الزحيلي : << وقد ثبت أن الشريعة موضوعة لتحقيق مصالح الناس عاجلا أم آجلا إما بجلب النفع لهم أو بدفع الضرر والفساد عنهم ، كما دل عليه الاستقراء وتتبع مراد الأحكام ، وأرشدت إليه النصوص الشرعية من حيث المبدأ مثل قوله تعالى : ﴿ وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين﴾ 18 ، وقوله :﴿رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وكان الله عزيزا حكيما ﴾ 19 >> 20.

ودفع المفسدة في الإعجاز القرآني أولى من جلب المصلحة ومنه يمكن حصر المفاسد التي دفعها الإعجاز القرآني في النقاط التالية :

- حتى لايعرض له مثل ما عرض للكتب السماوية الأولى كالتوراة والإنجيل من التحريف والفساد ، قال تعالى : ﴿ يحرفون الكلم عن مواضعه﴾21 .

- حتى لاينجر عن التحريف فساد عريض في العقيدة والشريعة يؤدي بفساد البشرية مما يترتب عنه وجوب بعثة رسول آخر ينقذها من ضلالها برسالة أخرى صالحة ,

- حتى لاتقع الآيات القرآنية عرض التناقض والاختلاف ، خصوصا تلك التي تخبر خبر ختم النبوة لمحمد ﷺ ومنه قوله تعالى : ﴿ ما كان محمدا أبا أحد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين﴾22 .

- انقضاء الإعجاز يعني انطلاق أيادي التطاول والتحدي للقرآن من طرف الخصوم والأعداء .

- انقضاء الإعجاز هو إعلان عن فشل الدعوة ونهاية النبوة .

- انقضاء الإعجاز القرآني يعني ضلال البشرية وهلاكها .

ولعل الآية الكريمة التي بينت الإعجاز القرآني وثبتت حفظ الله له وأكدت دفع المفاسد عنه كبيرها وصغيرها إلى يوم القيامة هي قوله تعالى في سورة الحجر : ﴿ إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون﴾ 23 .

فهذه بعض المفاسد وهي برأينا أصول ولها فروع لايمكن حصرها لأنها تتوالد مع الزمن والقرآن معجزة باقية إذ كل عصر يبين له منها بعضا إلى يوم الدين .

- أما مصالح الإعجاز القرآني فيمكن إيجازها فيما يلي :

1- حفظ القرآن من التحريف (رأس الفساد) لقوله تعالى :﴿ إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون﴾24 ، والحفظ هنا عام وشامل بدءا بالتحريف وانتهاء بالتشويه والتبديل والافتراء عليه ، كما حصل للكتب السماوية الأولى أعني التوراة والإنجيل فالقرآن الكريم محفوظ حفظا عظيما من الله تعالى في كل الجوانب والجهات إلى يوم الدين وهذه برأيي هي أكبر مصلحة تتولد عنها مصالح كثيرة وأعظم نعمة على القرآن الكريم .

2- حفظ الشريعة والعقيدة من التبديل والتغيير والفساد أبد الدهر إلى يوم الدين .

3- جعل القرآن الكريم خاتم الرسالة والشريعة خاتمة الشرائع والرسول محمد ﷺ خاتم الرسل لقوله تعالى : ﴿ ولكن رسول الله وخاتم النبيين وكان الله بكل شيئ عليما﴾25.

4- تثبيت المؤمنين على الاستمساك بالقرآن الكريم مدى الدهر .

5- بعث الثبات في المؤمنين وإمدادهم بالقوة لمواجهة التحديات الموقوتة والمفروضة عليهم من غير ضعف ولاتوقف لأن جولة الباطل ساعة وجولة الحق إلى قيام الساعة .

6- الإعجاز دليل صريح على صدق دعوة الرسول ﷺ .

7- ودليل قاطع على عظمة الخالق المعجز ، وبرهان صارم على ضعف الإنسان وعجزه في كل زمان مهما أوتي من قوة مادية ومعنوية ، ومهما أوتي من علم وبيان، والله من فوقه قاهر قال تعالى : ﴿ وهو القاهر فوق عباده وهو الحكيم الخبير﴾26.

8- جلب مصلحة النجاة في الدنيا والآخرة بالإيمان والاتباع ، هذه مصالح تامة يمكن أن يقف عليها دارس القرآن وعلومه ويمكن أن يقف على غيرها وهي كثيرة ، غير أن الذي ذكرناه نعتبره أصولا للمصالح الخاصة بالإعجاز القرآني ، ولهذه الأصول -برأينا- فروع كثيرة والمقام ليس مقامها وموضوع الرسالة ليس موضوعها .

أما مصالح الإعجاز البيانية وهي الخاصة فيمكن إيجازها فيما يلي :

- البيان إسم جامع ومدلول واسع وعلم قائم بذاته .
- البيان مفتاح للعلوم .
- البيان أوسع وأشمل من البلاغة .
- البيان وسيلة مثلى للإعجاز القرآني .
- البيان هو ربط النحو بالبلاغة .
- البيان لباس للإعجاز والبلاغة وسيلة له .
- البيان القرآني يحمل خصائص بنية العربية المميزة ويبين النظام اللغوي للعربية ، ويبين الوظيفة الأساسية للغة وهي الإبلاغ .
- البيان يرفض ظاهرة الترادف اللغوي في القرآن الكريم واللسان العربي المبين.
- البيان يكشف لنا أن الشاذ في اللغة هو دليل يعكس مرحلة تاريخية كانت فيها المفردة حية بالاستعمال .
- البيان يكشف لنا دور المقصد في تحديد التعريف العلمي ومن هذا الأخير لايمكن الاستغناء عن فقه كبير وعظيم . هو فقه المقاصد ، حيث لم يضع الشارع الحكيم في كتابه حكما من الأحكام الشرعية إلا لمقصد شريف لايخرج عن إطار دفع مفسدة وجلب مصلحة ، ولايفوتنا هنا أن نذكر بأهمية فقه المقاصد في ضبط وتحديد التعريف من الوجهة العلمية ، لذلك قالوا (الأمور بمقاصدها) .يقول الدكتور أحمد الزرقا شارحا هذه القاعدة الفقهية الكبيرة ، وقد جاءت على رأس القواعد الفقهية في مؤلفه الشهير

<< القواعد الفقهية >> (الأمور بمقاصدها) ، فالأمور جمع أمر ، وهو لفظ عام للأفعال والأقوال كلـــها، ومنه قوله تعالى ﴿ وإليه يرجع الأمر كله﴾27 و ﴿ وقل إن الأمر كلـــه لله﴾28 و ﴿ مـــا أمـــر فرعـــون برشيد﴾29أي ما هو عليه من قول وفعل .

ثم إن الكلام على مقتضى أي : أحكام الأمور بمقاصدها لأن علم الفقه إنما يبحث عـــن أحكـــام الأشياء لا عن ذواتها ، ولذا نشرت مجلة القاعدة بقولها : يعني أن الحكم الذي يترتب على أمـــر يكـــون على مقتضى ما هو المقصود من ذلك الأمر وأصل هذه القاعدة فيما يظهر قوله ﷺ : < إنمـــا الأعمـــال بالنيات وإنما لكل امرئ مانوى فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله ومن كـــانت هجرته لدنيا يصيبها ، أو امرأة ينكحها فهجرته إلى ما هاجر إليه > 30.

ومن هنا لابد من ضبط هذا الاستنتاج وهو بيان دور المقصد في تحديد التعريف الدقيق للإعجاز القرآنـــي ، هذه النظرة الجديدة برأينا يجب أن تعم سائر العلوم ولايجوز أن تغفل ولا ان تهمل وإلا فلا تطـــور ولا تجديد في الحركة العلمية أي كان مجالها وتحصصها .

وهنا نلفت الانتباه إلى مسألة مهمة وهي أن الإعجاز في دائرته العامة يمثل الكمـــــال الربـــاني والإلهي في كل شيئ ، ويمثل تبعا له الكمال المقصدي ، هذا من الجهة العليا .

وفي المقابل أي من الجهة السفلى يمثل الإعجاز الضعف والعجز البشري في كل شيئ وعـــبر الزمـــان والمكان ويمثل تبعا له النقص والقصور المقصدي .

وعليه فالإعجاز البياني في دائرته الخاصة يمثل الكمال الإلهي في البيان الـــذي ينبعـــث منـــه الكمال المقصدي هذا من الجهة العليا ، ومن الجهة الدنيا يمثل الضعف والعجز البشري في البيـــان هـــذا الذي يخرج منه القصور والنقص المقصدي .

وهنا نأتي لنؤكد دور المقصد في تحديد الصيغة البيانية للخطاب القرآني بحيث لو نقص مقصـــد أو تحول أو تغير من موقعه لوجب تغيير الخطاب في صيغته البيانية التي هو عليها .

أما الإعجاز البياني العلمي فنظرتنا التحليلية له على ما ذكرنا هو صيغة بيانية محكمـــــة لمعنـــى دقيـــق ومقصد شريف ، وإذا المقصد الشريف بانت معالمه ، فهل يستوي هو والمقام عند البلاغيين ؟ وما الفرق بينهما ؟وما دور كل واحد منهما في تحديد المدلول بدقة ؟ وهل بينهما تكامل ووصال أم تناقض وانفصال ؟؟ .. وهي أسئلة هامة في قضايا تحتاج إلى التدقيق والتفصيل والتبيين في ظرف اتسم -برأينا- بكثـــير

من الخلط ، وكثير من التداخل في الكثير من المصطلحات والقضايا العلمية واللغوية .

وبناء على هذه الرؤية العلمية فإن المقام عند أهل البيان هو غير المقصد عند أهل الشريعة والأحكام ، ولتوضيح ذلك نقف وقفة تعريف وبيان لكلا المصطلحين ، المقصد والمقام ، ونرى أن نبدأ بالبحث عن ماهية المقصد عند أهل الشريعة والأحكام .

إن مقاصد الشارع ومقاصد الشريعة كلها عبارات تستعمل لمعنى واحد وهو المعنى الذي نسعى لتحديده في هذه الأسطر التالية .

إذا عدنا إلى شيخ المقاصد أبي إسحاق الشاطبي في مؤلفه الشهير والكبير المسمى بـ (الموافقات) نجده لم يحرص على إعطاء حد وتعريف للمقاصد الشرعية ، وربما اعتبر هذا الأمر واضحا كل الوضوح عنده، ولعل الذي زهده في تعريف المقاصد كونه كتب كتابه للعلماء بل للراسخين في علوم الشريعة وقد نبه على ذلك صراحة بقوله : << لايسمح للناظر في هذا الكتاب أن ينظر فيه نظر مفيد أو مستفيد حتى يكون ريان من علم الشريعة أصولها وفروعها ومعقولها غير مخلد إلى التقليد والتعصب للمذهب>>31 .

إلا أن الناظر إلى مؤلفات الأصوليين والعلماء القدامى لايجد عندهم التعريف الدقيق للمقاصد وإن وجد فمعانيه منثورة على طول الكتاب ، ولاأراك مدركه حتى تطلع على المؤلف وتستوعبه استيعابا. أما أسلوب تحديد التعاريف في بداية المؤلفات والكتب فآراه لم يظهر إلا عند المحدثين من علماء الأصول والشريعة والمقاصد نذكر منهم العلامة الشيخ محمد الطاهر بن عاشور في مؤلفه مقاصد الشريعة الإسلامية ، والعلامة المغربي الأستاذ علال الفاسي رحمه الله في مؤلفه (مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها) .

فالشيخ محمد الطاهر بن عاشور يعرف المقاصد العامة للشريعة بقوله : << مقاصد التشريع العامة هي المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها بحيث لاتختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة ، فيدخل في هذا أوصاف الشريعة وغايتها العامة ، والمعاني التي لايخلو التشريع عن ملاحظتها ويدخل في هذا معان من الحكم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها ....>>32 . وقد ذكر من هذه المقاصد العامة حفظ النظام لجلب المصالح ودرء المفاسد ، وإقامة المساواة بين الناس ، وجعل الشريعة مهابة ومطاعة نافذة وجعل الأمة قوية مرهوبة الجانب مطمئنة البال ، وفي قسم آخر من كتابه تعرض للمقاصد الخاصة ويعنى به ما جاء في قوله : << الكيفيات المقصودة للشارع لتحقيق مقاصد الناس النافعة أو لحفظ مصالحهم العامة في تصرفاتهم الخاصة ... ويدخل في ذلك كل جملة روعيت في تشريع أحكام

تصرفات الناس مثل قصد التوثق في عقدة الرهن وإقامة نظام المنزل والعائلة في عقيدة النكـــاح ودفـــع الضرر المستدام في مشروعية الطلاق>>33 .

أما الأستاذ علال الفاسي فيعرف المقصد العام من التشـــريع بقولـــه : << إن المقصـــد العـــام للشريعة الإسلامية هو عمارة الأرض وحفظ نظام التعايش فيها واستمرار صلاحها بصلاح المســـتخلفين فيها وقيامهم بما كلفوا به من عدل واستقامة ، وهو صلاح في العقل وفي العمل وإصـــلاح فـــي الأرض واستنباط لخبراتها وتدبير لمنافع الجميع>>34 .

واستخلاصا من هذا يمكن القول أن مقاصد الشريعة هي الغايات التي وضعت الشريعة لأجـــل تحقيقها لمصلحة العباد ، كما نلاحظ أن الأستاذ وهبة الزحيلي في كتابه أصول الفقه قد عرف المقـــاصد بقوله : << هي المعاني والأهداف الملحوظة للشرع في جميع أحكامه أو معظمها ، أو هي الغايـــة مـــن الشريعة وهي الأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها >>35 ، وبـــالتدقيق والملاحظـــة يظهر لنا أن هذا التعريف هو مركب من تعريفين أحدهما للشيخ محمد الطاهر بن عاشور والثـــاني هـــو للأستاذ علال الفاسي ، وقد سبقا .

يقول الأستـــاذ عبد الوهاب خلاف مبسطا وموضحا المقصد العام من التشريـــــــــــــع << والمقصد العام للشارع من تشريعة الأحكام هو تحقيق مصالح الناس بكافة ضرورياتهم وتوفير حاجياتـــهم وتحسينياتهم فكل حكم شرعي ما قصد به إلا واحد من هذه الثلاثة التي تتكون منـــها مصـــالح النـــاس ، ولايراعى تحسيني إذا كان في مراعاته إخلال بحاجي ، ولايراعى حاجي ولاتحسيني إذا كان في مراعـــاة أحدهما إخلال بضروري>>36 .

ويزيد في التوضيح قائلا : << هذه القاعدة الأولى بينت المقصد العام للشـــارع مـــن تشـــريع الأحكام الشرعية ، سواء أكانت تكليفية أم وضعية ، وبينت مراتب الأحكام باعتبارها مقاصدها. ومعرفـــة المقصد العام للشارع من التشريع ، من أهم ما يستعان به على فهم نصوصه حق فهمها وتطبيقها علـــى الواقع واستنباط الحكم فيما لانص فيه .

لأن دلالة الألفاظ والعبارات على المعاني قد تحتمل عدة وجوه ، والذي يرجع واحدا من هـــذه الوجوه هو الوقوف على مقصد الشارع ، ولأن بعض النصوص قد تتعارض في ظواهرها والذي يرفـــع هذا التعارض ويوفق بينها أو يرجح أحدها هو الوقوف على مقصد الشارع ولأن كثيرا من الوقائع التـــي تحدث ربما تتناولها عبارات النصوص وتمس الحاجة إلى معرفة أحكامها بأي دليل من الأدلة الشـــرعية ، والهادي إلى هذا الاستدلال هو معرفة مقصد الشارع .

وعليه فنصوص الأحكام الشرعية لاتفهم من وجهها الصحيح إلا إذا عرف المقصد العام للشارع من تشريع الأحكام ، وعرفت الوقائع الجزئية التي من أجلها نزلت الأحكام القرآنية أو وردت السنة القولية أو العملية .

فالمقصد العام للشارع من التشريع هو المبين في هذا القاعدة الأصولية الأولى ، وأما الوقائع الجزئية التي شرعت لها الأحكام فهي مبينة في كتب التفسير وأسباب النزول وصحاح السنة .

ومنطوق هذه القاعدة أن المقصد العام للشارع من تشريع الأحكام هو تحقيق مصالح الناس في هذه الحياة بجلب النافع لهم ودفع الضرر عنهم ، لأن مصالح الناس في هذه الحياة تتكون من أمور ضرورية لهم ، وأمور حاجية وأمور تحسينية، فإذا توافرت لهم ضرورياتهم وحاجياتهم وتحسيناتهم فقد تحققت مصالحهم ، والشارع الإسلامي شرع أحكاما في مختلف أبواب أعمال الإنسان لتحقيق أمهات الضروريات والحاجيات والتحسينات للأفراد والجماعات ، وما أهمل ضروريا ولاحاجيا وتحسينيا من غير أن يشرع حكما لتحقيقه وحفظه ، وما شرع حكما إلا لإيجاد وحفظ واحد من هذه الثلاثة ، فهو ما شرع حكما إلا لتحقيق مصالح الناس ، وما أهمل مصلحة اقتضاها حال الناس لم يشرع لها حكما .

أما البرهان على أن مصالح الناس لاتعدو هذه الأنواع الثلاثة فهو الحس والمشاهدة ، لأن كل فرد أو مجتمع تتكون مصلحته من أمور ضرورية وأمور حاجية وأمور كمالية ، مثلا : الضروري لسكنى الإنسان مأوى يقيه حر الشمس وزمهرير البرد ولو مغارة في جبل ، والحاجي أن يكون المسكن مما تسهل فيه السكنى بأن تكون له نوافذ تفتح وتغلق حسب الحاجة والتحسين أن يجمل سكناه ، وهكذا طعام الإنسان ولباسه وكل شأن من شؤون حياته ، تتحقق مصلحته فيه بتوافر هذه الأنواع الثلاثة له .

أما البرهان على أن كل حكم في الإسلام إنما شرع لإيجاد واحد من هذه الأمور الثلاثة وحفظه فهو استقراء الأحكام الشرعية الكلية والجزئية في مختلف الوقائع والأبواب ، واستقراء العلل والحكم التشريعية التي قر بها الشارع بكثير من الأحكام37 .

وما دمنا ذكرنا الضروري والحاجي والتحسيني يحسن بيانهما بإيجاز ، فأما الضروري فهو ماتقوم عليه حياة الناس ولابد منه لاستقامة مصالحهم وإذا فقد اختل نظام حياتهم ، ولم تستقم مصالحهم ، وربما عمت فيهم الفوضى والمفاسد . والأمور الضرورية للناس بهذا المعنى ترجع إلى حفظ خمسة أشياء : الدين والنفس والعقل والعرض والمال ، فحفظ كل واحد منها ضروري للناس .

وأما الأمر الحاجي : فهو ما يحتاج إليه الناس لليسر والسعة ، واحتمال مشاق التكليف ، وأعباء الحياة ، وإذا فقد لايختل نظام حياتهم ولاتعم فيهم الفوضى كما إذا فقد الضروري ، ولكن ينالهم الحرج

والضيق . والأمور الخاصة للناس بهذا المعنى ترجع إلى رفع الحرج عنهم ، والتخفيف عليهم ليحتملوا مشاق التكليف ، وتيسر لهم طرق التعامل والتبادل وسبل العيش .

وأما التحسيني فهو ماتقتضيه المروءة والآداب وسير الأمور على أقوم منهاج ، وإذا فقد لايختل نظام حياة الناس ، كما إذا فقد الضروري ، ولاينالهم حرج ، كما إذا فقد الأمر الحاجي ولكن تكون حياتهم مستنكرة في تقدير العقول الراجحة والفطر السليمة . والأمور التحسينية للناس بهذا المعنى ترجع إلى مكارم الأخلاق ومحاسن العادات وكل مايقصد به سير الناس في حياتهم على أحسن منهاج .

فالأمور الضرورية للناس كما قدمنا ترجع إلى خمسة أشياء الدين والنفس والعقل والعرض والمال وقد شرع الإسلام لكل واحد من هذه الخمسة أحكاما تكفل إيجاده وتكوينه وأحكاما تكفل حفظه وصيانته ، وبهذين النوعين من الأحكام حقق للناس ضرورياتهم .

فالدين هو مجموعة العقائد والعبادات والأحكام والقوانين التي شرعها الله تعالى لتنظيم علاقة الناس بربهم ، وعلاقتهم بعضهم ببعض. وقد شرع الإسلام لإيجاده وإقامته إيجاب الإيمان وأحكام القواعد الخمس التي بني عليها الإسلام ، وهي شهادة أن لاإله إلا الله وأن محمدا رسول الله ، وإقامة الصلاة ، وإيتاء الزكاة ، وصوم رمضان ، وحج البيت ، وسائر العقائد ، وأصول العبادات التي قصد الشارع بتشريعها ، إقامة الدين وتثبيته في القلوب باتباع الأحكام التي لايصلح الناس إلا بها ، وأوجب الدعوة إليه وتأمين الدعوة إليه من الاعتداء عليها وعلى القائمين بها من وضع عقبات في سبيلها 38. وشرع لحفظه وكفالة بقائه وحمايته من العدوان عليه أحكام الجهاد لمحاربة من يقف عقبة في سبيل الدعوة إليه ، ومن يفتن مؤمنا متدينا ليرجعه عن دينه ، وعقوبة من يرتد عن دينه ، وعقوبة من يبتدع ويحدث في الدين ما ليس منه أو يحرف أحكامه عن مواضعها ، والحجر على المفتي الماجن الذي يحل المحرم .

والنفس شرع الإسلام لإيجادها الزواج للتوالد والتناسل ، وبقاء النوع على أكمل وجوه البقاء .

- وشرع لحفظها وكفالة حياتها إيجاب تناول مايقيمها من ضروري الطعام والشراب واللباس والسكن ، وإيجاب القصاص والدية والكفارة على من يعتدي عليها ، وتحريم الإلقاء بها إلى التهلكة وإيجاب دفع الضرر عنها .

- وشرع لحفظ العقل تحريم الخمر وكل مسكر ، وعقاب من يشربها أو يتناول أي مخدر .

- وشرط لحفظ العرض حد الزاني والزانية وحد القذف .

- والمال شرع الإسلام تحصيله وكسبه إيجاب السعي للزرق وإباحة المعاملات والمبادلات والتجارة والمضاربة ، وشرع لحفظه وحمايته تحريم السرقة وحد السارق والسارقة ، وتحريم الغش والخيانة ،

وأكل أموال الناس بالباطل وإتلاف مال الغير ، وتضمين من يتلف مال غيره ، والحجر على السفيه وذي الغفلة ، ودفع الضرر وتحريم الربا .

– وكفل حفظ الضروريات كلها بأن أباح المحضورات للضرورات . فمن هذا يتبين أن الإسلام شرع أحكاما في مختلف أبواب العبادات والمعاملات والعقوبات تقصد إلى كفالة ما هو ضروري للناس بإيجاده ويحفظه وحمايته39 .

وقد دل على هذا القصد بما قرنه ببعض هذه الأحكام من العلل والحكم التشريعية كقوله تعالى : ﴿وقاتلوهم حتى لاتكون فتنة ويكون الدين لله﴾40 وقوله في إيجاب القصاص : ﴿ ولكم في القصاص حياة41﴾ وقوله : ﴿ لتاكلوا فريقا من أموال الناس بالإثم﴾42 ، وقول الرسول ﷺ في تعليل النهي عن بيع التمر قبل أن يبدو صلاحه : << أرأيت إذا منع الله الثمر بم يأخذ أحدكم مال أخيه>>43 .

ومن الأمور الحاجية للناس ، شرع الإسلام في مختلف أبواب العبادات والمعاملات والعقوبات جملة من أحكام مقصودة بها رفع الحرج واليسر بالناس ، ففي العبادات شرع الرخص ترفيها وتخفيفا عن المكلفين إذا كان في العزيمة مشقة عليهم ، فأباح الفطر في رمضان لمن كان مريضا أو على سفر ، وقصر الصلاة الرباعية للمسافر ، والصلاة قاعدا لمن عجز عن القيام ، وأباح التيمم لمن لم يجد الماء ، والصلاة في السفينة ولو كان الاتجاه لغير القبلة وغيرها من الرخص التي شرعت لرفع الحرج عن الناس في عباداتهم .

وفي المعاملات شرع كثيرا من أنواع العقود والتصرفات التي تقتضيها حاجات الناس كأنواع البيوع والإجارات والشركات والمضاربات ورخص في عقود لاتنطبق على القياس ، وعلى القواعد العامة في العقود ، كالسلم وبيع الوفاء (وهو من العقود المستحدثة في القرن الخامس الهجري وجمهور الفقهاء يعتبرونه باطلا لأنه يشتمل على بيع وشرط) ، والاستصناع والمزارعة والمساقاة ، وغير ذلك مما جرى عليه عرف الناس ودعت إليه حاجاتهم وشرع الطلاق للخلاص من الزوجية عند الحاجة ، وأحل الصيد وميتة البحر والطيبات من الرزق وجعل الحاجات مثل الضروريات في إباحة المحضورات وفي العقوبات جعل الدية على العاقلة تخفيفا عن القاتل خطأ ودرأ الحدود بالشبهات ، وجعل لولي المقتول حق العفو عن القصاص من القاتل وقد دل على ماقصده بهذه الأحكام من التخفيف ورفع الحرج بما قرنه ببعضها من العلل والحكم التشريعية ، كقوله تعالى : ﴿ ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج﴾ 44، وقوله : ﴿ وما جعل عليكم في الدين من حرج﴾45 ، وقوله : ﴿يريد الله أن يخفف عنكم وخلق الإنسان ضعيفا﴾ 46 و قول الرسول ﷺ : << بعثت بالحنفية السمحة >> .

– وفي الأمور التحسينية للناس شرع الإسلام في مختلف أبواب العبادات والمعاملات والعقوبات أحكاما تقصد إلى هذا التحسين والتجميل وتعود الناس أحسن العادات وترشدهم إلى أحسن المناهج، وأقومها ففي العبادات شرع الطهارة للبدن والثوب والمكان وستر العورة ، والاحتزاز عن النجاسات والاستنزاه من البول ، وندب إلى أخذ الزينة عند كل مسجد وإلى التطوع بالصدقة والصلاة والصيام . وفي كل عبادة شرع مع أركانها وشروطها آدابا لها ، ترجع إلى تعويد الناس أحسن العادات وفي المعاملات حرم الغش والتدليس والتغرير والإسراف والتقتير ، وحرم التعامل في كل نجس وضار ، ونهى عن بيع الإنسان على بيع أخيه ، وعن التسعير، وغير ذلك مما يجعل معاملات الناس على أحسن منهاج وفي العقوبات ، يحرم في الجهاد قتل الرهبان والصبيان والنساء ، ونهى عن المثلة والغدر ، وقتل الأعزل ، وإحراق ميت أو حي ، وفي أبواب الأخلاق وأمهات الفضائل قرر الإسلام مايهذب الفرد والمجتمع ويسير بالناس في أقوم السبل ، وقد دل سبحانه على قصده هذا التحسن والتجميل بالعلل والحكم التي قرنها ببعض أحكامه لقوله تعالى : ﴿ ولكن يريد ليطهركم وليتم نعمته عليكم﴾47 ، وقوله صلى الله عليه و سلم : << إن الله طيب لايقبل إلا طيبا .. >> 48.

فاستقراء الأحكام الشرعية والعلل والحكم التشريعية في مختلف الأبواب والوقائع ينتج أن الشارع الإسلامي ماقصد من تشريعه الأحكام إلا حفظ ضروريات الناس وحاجياتهم وتحسيناتهم هذه هي مصالحهم .

وقد أفاض الإمام أبو أسحاق الشاطبي في أول الجزء الثاني من كتاب (الموافقات) في إثبات هذا بما لامزيد عليه ، وبعد أن أتى بأمثلة عديدة من أحكام الشريعة وحكم تشريعها تدل على أن كل حكم شرعي ، إنما قصد بتشريعه حفظ واحد من هذه الثلاثة التي تتكون منها مصالح الناس ، قال مانصه : << إن الظواهر والعمومات والمطلقات والمقيدات ، والجزئيات الخاصة في أعيان مختلفة ووقائع مختلفة في كل باب من أبواب الفقه وكل نوع من أنواعه يؤخذ منها أن التشريع دائر حول حفظ هذه الثلاث التي هي أسس مصالح الناس >> 49.

وقد اقتضت حكم الشارع الإسلامي وما أراده من حفظ هذه الأنواع الثلاثة على أتم وجه، أن شرع مع الأحكام التي تحفظ كل نوع منها أحكاما تعتبر مكملة لها في تحقيق هذه المقاصد .

– في الضروريات لما شرع إيجاب الصلاة لحفظ الدين ، شرع أداءها جماعة وإعلانها بالآذان لتكون إقامة الدين وحفظه أتم بإظهار شعائره والاجتماع عليها .

– ولما أوجب القصاص لحفظ النفوس ، شرع التماثل فيه ليؤدي إلى الغرض منه من غير أن يثير

العداوة والبغضاء ، لأن قتل القاتل بصورة أفضع مما فعل قد تؤدي إلى سفك الدماء وإلى نقيض المقصود من القصاص .

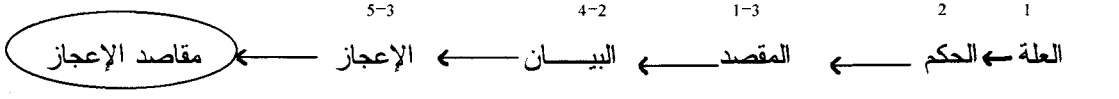
- ولما حرم الزنا لحفظ العرض حرم الخلوة بالأجنبية سدا للذريعة ، ولما حرم الخمر لحفظ العقل حرم القليل منه ولو لم يسكر ، وجعل كل ما لايتم الواجب إلا به واجبا ، وكل مايؤدي إلى المحظورمحظورا ، وحذر من كثير من المباحات ، وقيد كثيرا من المطلقات ، وخصص كثيرا من العموميات سدا للذرائع .

- ولما شرع الزواج للتوالد والتناسل ، اشترط الكفاءة بين الزوجين تكميلا للوفاق وحسن المعاشرة ، فالأحكام التي شرعها لحفظ الضروريات كملها بتشريع أحكام تحقق هذا المقصد على أكمل وجوهه .

- وفي الحاجيات كما شرع أنواع المعاملات من بيوع وإيجارات وشركات ومضاربات كملها بالنهي عن الضرر والجهالة وبيع المعدوم ، وبيان ما يصح اقتران العقد به من شروط وما لايصح، وغير ذلك مما يقصد به أن تكون المعاملات فيها سد حاجة الناس من غير أن تثير الخصومات والأحقاد 50.

وفي التحسينات لما شرط الطهارة ندب فيها عدة أشياء تكملها ، ولما ندب إلى التطوع جعل الشروع فيه موجبا له ، حتى لايعتاد المكلف إبطال عمله الذي شرع فيه قبل أن يتمه ، ولما ندب إلى الإنفاق ندب أن يكون الإنفاق من طيب الكسب ، فمن حقق النظر في أحكام الشريعة الإسلامية يتبين أن المقصود من كل حكم شرع فيها حفظ ضرروي الناس أو حاجي لهم أو تحسيني أو مكمل لما يحفظ واحدا منها51 . ومن كل هذا نقول أن بداية الحكم الشرعي هي العلة ، وهما في علاقة تناسب وتلازم ، ونهايته المقصد ، هذا في إطار الشرع ، أما في إطار بيان الشرع ، فالمقصد يكون أساسا ومنطلقا في بلورة الصيغة البيانية المحكمة .

والعلاقة بينهما هي علاقة تناسب وتلازم و ضرورة ، لتحقق الإعجاز البياني العلمي ، وعليه يمكن توضيح ذلك في هذا الخط البياني :



فالمقصد هو العنصر المحوري في هذا البيان ، فدوره على وجهتين متكاملتين ، إذ يمثل نهاية بالنسبة للحكم ، وبداية بالنسبة للبيان في الدائرة الصغرى ، أما في الكبرى فالترتيب الخماسي دقيق ومتكامل .

* في الشريعة : - الأحكام بعللها

- الأحكام بمقاصدها [الأمور بمقاصدها] ← القاعدة الفقهية .

* في البيان : - البيان بمقصده (دور المقصد في بلورة البيان)

- الإعجاز ببيانه (في الإعجاز البياني العلمي)

إذ لا إعجاز بدون بيان ولا بيان بدون مقصد .

كما أنه لا حكم بدون علة ولا مقصد بدون حكم .

هذا تفصيل في المقاصد أوردناه بغرض بيان دور المقصد في تحديد دلالة الألفاظ والعبارات على المعاني في الصيغة البيانية المحكمة ، وكذا تحديد التعريف الدقيق للإعجاز القرآني عامة والإعجاز البياني العلمي خاصة .

أما مصطلح (المقام) عند أهل البيان والبلاغة فهو ما يعبر عنه بمقتضى الحال ومقتضى الحال هو في الحقيقة لب البلاغة وجوهرها ، إنه وضع الكلمة المناسبة في المكان اللائق بها من غير زيادة أو نقصان . ويعبرون عنه بأنه مخاطبة الناس على قدر عقولهم وفهومهم ، ومخاطبة الأذكياء بما يليق بذكائهم والأغبياء بما يليق بغباوتهم ، والملوك بلغة الملوك وكل هذا مع مراعاة شرط الفصاحة .

يقول الإمام السكاكي : << اعلم أن علم المعاني هو تتبع خواص تراكيب الكلام في الإفادة وما يتصل بها من الاستحسان وغيره يحترز بالوقوف عليها عن الخطأ في تطبيق الكلام على مايقتضي الحال ذكره>>52 . ويقول مفصلا في مقامات الكلام : << إن مقامات الكلام متفاوتة فمقام التشكر يباين مقام الشكاية ومقام التهنئة يباين مقام التعزية ومقام المدح يباين مقام الذم ومقام الترغيب يباين مقام الترهيب ، ومقام الجد يباين مقام الهزل ، وكذا مقام الكلام ابتداء يغاير مقام الكلام بناء على الاستخبار أو الإنكار، ومقام البناء على السؤال يغاير مقام البناء على الإنكار جميع ذلك معلوم لكل لبيب ، وكذا مقام الكلام مع الذكي يغاير مقام الكلام مع الغبي ولكل من ذلك مقتضى غير مقتضى الآخر ثم إذا شرعت في الكلام فلكل كلمة مع صاحبتها مقام ولكل حد ينتهي إليه الكلام مقام وارتفاع شأن الكلام في باب الحسن والقبول وانحطاطه في ذلك بحسب مصادقة الكلام بما يليق به وهو الذي نسميه مقتضى الحال ، فإن كان مقتضى الحال إطلاق الحكم ، فحسن الكلام تجريده من مؤكدات الحكم ، وإن كان مقتضى الحال بخلاف ذلك فحسن الكلام تحليه بشيئ من ذلك بحسب المقتضى ضعفا وقوة وإن كان مقتضى الحال ذكر المسند إليه فحسن الكلام تركه ، وإن كان المقتضى إثباته على وجه من الوجوه المذكورة فحسن الكلام وروده على الاعتبار المناسب ،وإن كان المقتضى إثباته مخصصا بشيئ من التخصيصات فحسن الكلام

نظمه وعلى الوجوه المناسبة من الاعتبارات المقدم ذكرها وكـــــــذا إن كان المقتضى عنـــد انتظـــام الجملة مع آخر فصلها أو وصلها والإيجاز معها والإطناب أعني طي جمل عن البين ولا طيـــها فحســـن الكلام تأليفه مطابقا لذلك ... >>53

– ونلحظ من هذا العرض وكأن الإمام السكاكي يفصل بين المقام من وجهة ومقتضى الحال مـــن جهـــة أخرى فصلا علميا ، غير أن التلازم والتكامل والوصل بينهما ظاهر وواضح ، فالمقام هو عند الحالـــة أو الهيئة أو المناسبة بلغة العصر أما مقتضى الحال فهو حسن توظيف الكلام ليناسب المقام بحكمة من غـــير زائد ولاناقص، ومن غير حشو ولالغو .

وفي هذا الصدد يقول الدكتور عبد العزيز عتيق : << أما بلاغة الكلام فهي مطابقة لمقتضـــــى الحال مع فصاحته ، ومقتضى الحال مختلف تباعا لتفاوت مقامات الكـــلام ، فمقـــام كـــل مـــن التنكـــير والإطلاق والتقديم والذكر يباين عكسه من التعريف والقصر والتأخير والحذف . ومقام الفصل يباين مقـــلم الوصل ومقام الإيجاز يباين مقام الإطناب ومقام المساواة ... وارتفاع شأن الكلام في الحســـــن والقبـــول يكون بمطابقته للاعتبار المناسب ، وانحطاط شأن الكلام يكون بعدم ذلـــك فمقتضـــى الحـــال إذن هـــو الاعتبار المناسب >>54 .

ومن هنا فالمقام (مقتضى الحال) وثيق الصلة بعلم المعـــــاني ، وفـــي هـــذا الصـــدد يقـــول : << إن مباحث علم المعاني من شأنها أن تبين لنا وجوب مطابقة الكلام لحال السامعين والمواطـــن التـــي يقال فيها ، كما ترينا أن القول لايكون بليغا كيفما كان صوته حتى يلائم المقام الذي فيه ويناســـب حـــال السامع الذي ألقي عليه ونخلص من هذا أن الكلام لايرقى إلى درجة من البلاغة حتى يوافق مقتضى حال السامع أي يناسب المقام ونعني به حالة السامع الحاضرة من نفسية وخلقية وعقلية وشكلية واجتماعيـــة ، فيختار له المعنى الأليق للفظ الأنسب ، ولكل مقام مقال وبالإمكان أن يحصل هذا في كلام العرب أو فـــي كلام المتكلم الفصيح ، لكن خطر له (أي الكلام) على مقتضى الحال بأفصح لفظ مع تحقيـــق المصلحـــة ودفع المضرة غير ممكن إلا في بيان القرآن الكريم الذي له القدرة على مراعاة المقام والمصلحة فـــي آن واحد ، وهذا هو الإعجاز البياني في آيات الله تعالى المحكمات ، ولذا فـــوراء كـــل آيـــة مـــن الآيـــات المحكمات حكم " شرعي " ووراء كل حكم مصلحة ، ومع كل آية في القـــرآن الكريـــم مقـــام ومناســـبة ومقتضى حال وهو المعبر عنه بالتقريب عند أهل التفسير (بسبب النزول) .

ويقول أهل الفقه وأصوله : << أينما كانت المصلحة فثم حكم الله ، وأينما كان حكـــم الله فثـــم المصلحة >> . ومن هنا يبين لنا الفرق بين المقصد عند أهل الشريعة والأصول والمقام عند أهل البلاغة

والبيان من حيث المدلول، لكن لايمكن أن نغفل العلاقة التكاملية والتلازمية الوثيقة بينهما في الآيات المحكمات ، إذ لاصيغة بيانية بدون مقام ولامقصد بدون صيغة بيانية ومقام ، كما لايمكن إغفال أوإهمال الدور الذي يقوم به كل من المقصد والمقام من جهة ثانية في تحديد المدلول بدقة ، علما بأن المقام ليس هو المقصد في معناه كما لايمكن إنكار دور كل من المقام والمقصد في بلورة الصيغة البيانية في الخطاب القرآني في الآيات المحكمات الموضوعة للدراسة. والإعجاز البياني العلمي -برأينا- أن يجمعهما في صيغة بيانية واحدة وعليه نرى أن محتوى الآية المحكمة قائم على مقام ومقصد وهما أمران لازمان ومتصلان ، بهما يظهر الإعجاز البياني العلمي للناظر ويتجلى .

ولهذا نجد علماء الشريعة يقولون -العبرة بعموم اللفظ لابخصوص السبب- ويقولون في قواعدهم الأصولية (الأمور بمقاصدها) . وهذا المقصد هو الغائب في كلام العرب وهو العائب في مقاييس البلاغة العربية أيضا ، لذلك لانجد له ذكرا في كلامهم ولانجد له أثرا في مؤلفاتهم . وهذا برأينا سر من الأسرار الخفية الكثيرة التي جعلت بلاغة القرآن أعلى وأرفع موضع وجعلت من بيانه إعجازا ، خرس أمامه العرب الفصحاء والأعراب البلغاء .

وتوضيحا لكل ما سبق نقول : إن المقام (مقتضى الحال) قائم عليه علم البلاغة والمقصد (المصلحة) كما يسميها الأصوليون قائم عليه علم المقاصد الشرعية، وكلاهما يملك الدور الأساسي في تحديد المدلول وتصويب المعنى . وعلى هذا السياق والمعنى هي آيات القرآن الكريم المحكمات والمتشابهات ولنا في ذلك الأمثلة الكثيرة من القرآن الكريم منها قوله تعالى من سورة البقرة : ﴿ ولكم في القصاص حياة ياأولى الألباب لعلكم تتقون﴾55 فمقام هذه الآية الكريمة هو فشو الظلم والتعدي على الحرمات بإراقة الدماء ، فلما حصل هذا في المجتمع نزلت الآية لتقضي على الظلم والتعدي والفساد لتقيم الحياة في الناس ، وهو مقصد شريف في قوله تعالى : ﴿ ولكم في القصاص حياة﴾ ، وهذا المقصد يقود الإنسان لنيل تقوى الله ﴿ ياأولي الألباب لعلكم تتقون﴾ 56.

ومن هنا يبين جليا المقام في الآية الكريمة المحكمة ، ويظهر بوضوح المقصد الشريف فيها وهما على صلة وصيلة وعلى تلازم واضح لاانفصام بينهما أبدا ويضاف إلى هذا أنهما باقيان بقاء الآية الكريمة وخالدان خلود القرآن وغير معرضين للتبديل ولا للتغيير أو لا للتلاشي ولا للزوال ، وهذا من عين الإعجاز القرآني البياني ، وهو أمر قد تعجز عنه قدرة البشر عبر الزمان إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها . وعليه نقول بإيجاز : إن الاهتمام بالمقام أو سياق الحال كما يسميه بعضهم ، بالإضافة إلى سياق اللفظ ضروري للوصول إلى المعنى الدقيق ، لأن الكلمة إذا أخذت

منعزلة عن السياقين اللفظي والحالي لامعنى لها ولاقيمة أو هي محتملة لصنوف من المعاني .

الخلاصة :

إن مقاصد الإعجاز القرآني لاتخرج بدورها عن إطار دفع المفسدة وجلب المصلحة ، ومن المفاسد التي دفعها الإعجاز حفظ القرآن من التبديل والتحريف والتناقض ، وتطاول الكبر والعناد عليه ، وفشل الدعوة ونهاية النبوة ، وضلال البشرية وهلاكها إلخ ، ومن المصالح التي جلبها ثباته شكلا ومعنى في أحكامه وعقائده ، وتثبيت قلوب المؤمنين على الاستمساك والالتزام (بالقرآن) ونجاح الدعوة . وبيان عظمة الخالق مع عجز المخلوق ، وهداية البشرية كل هذا في الدائرة العامة للمصلحة ، أما من جهة المصالح البيانية الخاصة ، فيمكن تثبيت أهمها فيما يلي :

ـ البيان هو وعاء الإعجاز والبلاغة وسيلة إليه ، وهو حامل لخصائص بنية العربية ، ومبين للوظيفة الأساسية للغة التي هي الإبلاغ ، ورافض لظاهرة الترادف ، كما أن للمقام فيه والمقصد دورا أساسيا في بلورة الصيغة البيانية المحكمة ، والمقصد عنصر محوري في البيان القرآني المحكم ، إذ دوره على وجهين متكاملين يمثل نهاية بالنسبة للحكم ، وبداية بالنسبة للبيان ، ويمكن توضيح ذلك في الرسم البياني التالي :

1 2 1/ 3 4/2 5/3

العلة ← الحكم ← المقصد ← البيان ← الإعجاز

* في الشريعة : - الأحكام بعللها .
- بمقاصدها .

* في البيان : - البيان بمقصده .
- الإعجاز ببيانه . (هذا في الإعجاز البياني العلمي)

الهوامش

هوامش الفصل الثالث

1- سبأ-34.
2- الأعراف-88.
3- الأعراف- 64.
4- القمر-9-14.
5- القمر- 19- 20.
6- العنكبوت- 36 -37.
7- العنكبوت-40.
8- العنكبوت- 50 -51 .
9- الانبياء- 50 .
10- البقرة- 26 .
11- رواه البخاري في صحيحه- و ذكره السيوطي في الإتقان —ج2-ص197.
12- الروم-9.
13- النور-55.
14- الأنفال-36.
15- الجمعة- 6-7.
16- النمل-64.
17- لقمان-05.
18- الأنبياء-107.
19- النساء-165.
20- أصول الفقه الإسلامي- د: وهبة الزحلي-..ج2-ص1017- دار الفكر.
21- المائدة -13.
22- الأحزاب -40.
23- الحجر-09.

24- الحجر-09.
25- الأحزاب -40.
26- الأنعام-17.
27- هود-123.
28- آل عمران- 154.
29- هود-97.
30- رواه البخاري و مسلم عن أبي حفحة عمر بن الخطاب - رياض الصالحين من كلام سيد المرسلين - الإمام النووي - دار الكتاب - بيروت -لبنان 1983.
31- الموافقات - الإمام الشاطبي- ..ج.2- - ص87.
32- تحقيق عبد الله دراز- دار المعرفة- بيروت.
33- مقاصد الشريعة الإسلامية- أ : محمد الطاهر بن عاشور- ص50.
34- مقاصد الشريعة الإسلامية و مشارمها- أ : علال الفاسي- ص41-42.
35- أصول الفقه الإسلامي- د : وهبة الزحيلي- ص1017- دار الفكر- ط-1986.
36- علم أصول الفقه- عبد الوهاب خلاف- الزهراء-ط1-1990-ص197.
37- علم أصول الفقه- عبد الوهاب خلاف-ص197-198-199-(بتصرف).
38- علم أصول الفقه-عبد الوهاب-ص200-201.
39- علم أصول الفقه-عبد الوهاب خلاف-ص201.
40- البقرة-188.
41- البقرة-179.
42- رواه البخاري عن أنس بن مالك- قفة السنة-ج2-ص81. دار الكتاب لعربي).
43- البقرة-06.
44- الحج-78.
45- البقرة-185.
46- المائدة-06 .
47- رواه المسلم عن أبي هريرة- من كتاب شرح الأربعين للإمام النووي- ص42-43. (مختصر البيراواي عن الأربعين النووية).

48- علم أصول الفقه- عبد الوهاب خلاف - ص203-204.

49- علم أصول الفقه-عبد الوهاب خلاف - ص204-205.

50- علم أصول الفقه- عبد الوهاب خلاف- ص205.

51- المفتاح- الإمام السكاكي-ص70.

52- مفتاح العلوم -الإمام السكاكي-ص73.

53- علم المعاني - عبد العزيز عتيق-ص11- دار النهضة العربية-بيروت- لبنان.

54- البقرة-179.

55- دراسة المعنى عند الأصوليين- طاهر سليمان حمودة - الدار الجامعية الإسكندرية - مصر- ص215.

الباب الثاني

البيان

تعريفه - أنواعه - وسائله - حقيقته

تمهيد

وبعد فهذا هو الباب الثاني من هذه الرسالة وعنوانه :

البيان : تعريفه ، أنواعه ، وسائله ، حقيقته ، وقد تعمدنا ترتيبه في هذا الحيز من الرسالة ، أعني بعد الباب الأول الذي عنوانه – الإعجاز القرآني تاريخه ، تعريفه ومقاصده ، وذلك تماشيا مع مفردات عنوان البحث الموسوم بالإعجاز البياني في الآيات المحكمات –العبادات والمعاملات– إذ ليس من المعقول أن نطرق إعجاز الآيات المحكمات دون العبور والوقوف على حد البيان من حيث مفهومه وأنواعه ووسائله وحقيقته .

وقد اشتمل الباب على ثلاثة فصول . أما الفصل الأول وعنوانه ، : البيان تعريفه ، فقد عرضنا فيه مفهوم البيان في كل من اللسان العربي والقرآن الكريم ، ووقفنا على كل آية ذكر فيها مصطلح البيان ، وحددنا تأويله ، كما ذكرنا مفهوم البيان لدى الأصوليين من أهل الشريعة ولدى البلاغيين قدماء ومحدثين . واستنتجنا التوافق التام في مدلول البيان ، اللغوي والشرعي والاصطلاحي ، وهو الإبانة والوضوح والكشف عن الأشياء والمعاني الخفية بأفصح عبارة ولفظ. ومن هذا الاستنتاج ظهر لنا أن البيان أشمل من البلاغة وأنسب . كما حددنافي نهاية الفصل خلاصة مركزة مع جملة من النتائج المستخلصة .

أما الفصل الثاني وعنوانه البيان وأنواعه ، فقد بينا فيه أنواع البيان في القرآن الكريم انطلاقا من المفهوم الواسع والشامل المستخلص من الفصل الأول . وبتصفحنا للقرآن الكريم وجدنا أن للبيان أنواعا كثيرة ، فذكرنا الأهم منها ، ثم وقفنا بعدها على أنواع البيان عند الأصوليين ، وذلك لارتباط الأصول بالآيات المحكمات التي هي موضوع بحثنا . والملاحظ أن أنواع البيان عند الأصوليين . وإن كانت محدودة في خمسة أنواع : هي التقرير والتفسير والتبديل والتغيير والضرورة ، إلا أنها مستوحات من أنواع البيان في القرآن ، وهذا مايؤكد الارتباط والعلاقة الوطيدة بين الأصول وآيات الأحكام (المحكمات) . وأمر آخر نستشفه من هذا الفصل وهو أن هذه الأنواع كلها في القرآن والأصول تؤكد سعة وشمول مصطلح البيان ، وعليه لم نعثر على ما يحد البيان بهذه الحدود والقيود الذي هو موسوم بها اليوم في ساحتنا البلاغية والبيانية .

أما الفصل الثالث : وعنوانه وسائل البيان وحقيقته، فقد عرضنا فيه لجملة أدوات البيان ووسائله انطلاقا من مفهومنا للنظام اللغوي للعربية ذي المستويات الثلاثة التالية :

1- المستوى الصوتي : الذي يمثله علم الصوت .

2- المستوى الصرفي : الذي يمثله علم الصرف .

3- المستوى التركيبي بشقيه الثابت والمتغير ، فالثابت يمثله علم النحو والمتغير يمثله (علم المعاني) .

وقد تبين لنا أن الصوت هو في حقيقة أمره وسيلة بيانية صغرى ، له دلالة ، وله وظيفة بيانية ، وأن الكلمة هي بدورها أيضا وسيلة بيانية ، لها دلالتها ولها وظيفتها البيانية ، كما تبين لنا أيضا أن المعاني النحوية من فاعلية ومفعولية وإضافة وغيرها هي أيضا وسائل بيانية في المستوى التركيبي الثابت ، لها دلالتها ولها وظيفتها البيانية داخل التركيبة اللغوية . وظهر لنا أيضا أن المستوى التركيبي المتغير من كناية وتشبيه واستعارة وخبر وإنشاء ووصل وفصل وذكر وحذف وتقديم وتأخير ، هي أيضا وسائل بيانية متغيرة حسب حال السامع لها دلالتها ولها وظيفتها البيانية داخل التركيبة اللغوية ، وحرصنا على الاستدلال والاستشهاد من القرآن الكريم في آياته المحكمات ، غير أن المستويات الثلاثة لاتؤدي وظيفتها البيانية الكاملة في الجملة إلا مجتمعة ومتصلة في آن واحد .

ثم عرضنا لحقيقة البيان وثبتنا أن حقيقته هي اسم جامع وشامل لكل ما أبان عن الأشياء والمعاني دقيقها وخفيها وفق سنن العرب في كلامها ، وكل ماخرج عن سنة العرب في كلامها لايعد بيانا ، ولو كان بأفصح لفظ ، وكل هذا استنادا إلى اللسان العربي المبين والقرآن الكريم . وبينا أن جل تعاريف البلاغة اليوم مجحفة لأنها ضيقت واسعا ، أما تقسيمها إلى الأقسام المعهودة فهو برأينا قتل لروح البلاغة وإزهاق للبيان العربي . ومن ثم أكدنا دعوتنا إلى توحيد هذه الأقسام في علم واحد واسع هو علم البيان الشامل . أما خاتمة الفصل فقد ضمناها خلاصة مركزة عن مباحث الفصل وتوجناها بجملة من النتائج الإيجابية التي أفرزها البحث .

الفصل الأول

البيان

تعريفه

تمهيد الفصل :

وبعد لقد حددت معالم الباب الأول من هذا البحث في الإعجاز القرآني من حيث تاريخه ومدلوله ومقاصده ، وقد أبديت رأيي في كل فصل من هذه الفصول الثلاثة ،و أرجو أن أكون قد وضحت أشياء ونبهت إلى أخرى وقربت النظرة إلى الحقيقة التي ينشدها كل باحث جاد .

وقد رأيت أن اسم الباب الثاني من هذه الرسالة بعنوانه الكبير هو –البيان– وحددت له ثلاثة فصول ، أما الأول فالبيان من حيث تعريفه ، أما الثاني فالبيان من حيث أنواعه ، أما الثالث فالبيان من حيث وسائله وحقيقته . وقد أنجزت هذا العمل انطلاقا من القرآن الكريم واللسان العربي المبين و تراث أهل الشريعة وأئمة البيان العربي .

في الفصل الأول رأيت أن أعرض لأقوال العلماء في تحديد مدلول البيان وذلك لأمرين الأول : حتى نتبين وجهات النظر والرؤى المختلفة والزوايا المتباينة التي نظرت منها ، وأما الثاني فلغاية أن يستبين لنا سبيل الرأي الجديد انطلاقا من تطبيق المنهج الوصفي الوظيفي المقتفى في هذا البحث ، لذا فجهدنا لايتوقف على جمع واستقراء أراء ونظرات العلماء السابقين والمحدثين حول مصطلح البيان مع الاكتفاء فحسب ، إنما يتجاوزه إلى إبداء الرأي والتعقيب والبيان.

وسأحرص على أن أجتهد الرأي ولا ألو على حد قول الصحابي الجليل حذيفة بن اليمان : ورأيت أن يكون العمل في هذا الفصل مرتبا على النحو التالي :

– البيان في اللسان العربي المبين ، ونعني به المدلول اللغوي وهو الأسبق زمانا وتاريخا ، فقد كان العرب في الجاهلية يتكلمون اللسان العربي الفصيح ، ولما نزل القرآن الكريم بعد .

– البيان في القرآن الكريم ، وذلك أن القرآن الكريم نزل بلسان عربي مبين ، كما أشارت الآية الكريمة : ﴿ وهذا لسان عربي مبين ﴾1 ، وقوله تعالى أيضا : ﴿ بلسان عربي مبين ﴾ 2 .

– البيان عند فقهاء الشريعة وأهل الأصول ، وذلك أن الفقه هو التعمق في فهم مراد نصوص القرآن الكريم المحكمة واستنباط الأحكام الشرعية منها ، ومن فقه القرآن ظهر ما يسمى بالفقه والفقهاء والأصول والأصوليون في مرحلة متأخرة من الزمن حيث صار فيها الفقه علما قائما بذاته، والأصول علما آخر . وقد عرفوا علم الفقه بالعلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسبة من أدلتها التفصيلية أو المستفادة من أدلتها التفصيلية ، وعرفوا علم أصول الفقه : بالعلم بالقواعد والبحوث التي يتوصل بها إلى استفادة الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية أو هي مجموعة القواعد والبحوث التي يتوصل بها

إلى استفادة الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية، لذلك فنظرتهم للبيان هي حاصلة من فقه القرآن الكريم 3 .

– البيان عند أهل البلاغة ، وذلك أن نظرتهم نبتت على محصول اللسان العربي المبين ومحصول القرآن االكريم ، ومحصول أهل الفقه والشريعة والأصول .

ونختم الفصل بخلاصة مركزة ورأي واستنتاج ، وما توفيقي إلا بالله .

أ- البيان اللسان العربي المبين :

جاء في لسان العرب لابن منظور : البيان ما بين به الشيئ من الدلالة وغيرها ، وبان الشيئ بيانا اتضح فهو بين والجمع أبيناء : مثل هين وأهيناء – وكذلك أبان الشيئ فهو مبين قال الشاعر :

– لو دب ذر فوق ضاحي جلدها *** لأبان من آثارهن حدود

... وأبنته أنا أي أوضحته ، واستبان الشيئ ظهر واستبنته أنا : عرفته ... وتبين الشيئ : ظهر وتبينته أنا : تتعدى هذه الثلاثة ولاتتعدى ، وقالوا : بأن الشيئ واستبان وتبين وأبان وبين بمعنى واحد . ومنه قوله تعالى : ﴿ آيات مبينات﴾ 4 بكسر الياء وتشديدها ، بمعنى متبينات ومن قرأ مبينات بفتح الياء . فالمعنى أن الله تعالى بينها . وفي المثل قد بين الصبح لذي عينين أي تبين .

قال ابن ذريع : وللحب آيات تبين للفتى شحو * * * با وتعرى من يديه الأشاحم

– قال ابن سيده : هكذا أنشده ثعلب . ويروى : تبين بالفتى شحوب ، والتبين الإيضاح ، والتبين أيضا الوضوح ، قال النابغة الذبياني :

إلا الأواري لأيا ما أبينها *** والنؤي كالحوض بالمظلومة الجلد .

يعني : أتبينها ، والتبيان مصدر ، وهو شاذ ، لأن المصادر أنما تجيئ على التفعال بفتح التاء . مثال التذكار – التكرار ، التوكاف ، ولم يجيئ بالكسر إلا حرفان وهما : التبيان والتلقاء ، ومنه حديث آدم وموسى : ﴿ أعطاك الله التوراة فيها تبيان لكل شيئ ﴾ أي كشفه وإضاحه ، وهو مصدر قليل لأن مصادر أمثاله بالفتح : ﴿وهو في الخصام غير مبين﴾ 5 يريد النساء أي الأنثى لاتكاد تستوي في الحجة ولاتبين ، وقيل في التفسير : إن المرأة لا تكاد تحتج بحجة إلا عليها . وقد قيل إنه يعني به الأصنام ، والأول أجود . وقوله تعالى : ﴿ ولا تخرجهن من بيوتهن ولايخرجن إلا أن يأتين بفاحشة مبينة ﴾6 أي ظاهرة متبينة . قال ثعلب : يقول إذا طلقها لم يحلها أن تخرج من بيته ، ولاأن يخرجها هو إلا بحد يقام عليها ، ولاتبين عن الموضع الذي طلقت فيه حتى تنقضي العدة ، ثم تخرج حيث شاءت ، وبنته أنا ، وأبنته ، واستبنته وبينته ، وروي بيت ذي الرمة .

تبين نسبة المرئي لؤما * * * كما بينت في الأدم العوارا .

أي تبينها . ورواه حمزة : تبين نسبة ، بالرفع على قوله : قد بين الصبح لذي عينين. ويقال : بان الحق يبين بيانا فهو بائن وأبان يبين إبانة ، فهو مبين لمعناها ، ومنه قوله تعالى : ﴿ حم والكتاب المبين ﴾ 7 أي والكتاب البين ، وقيل معناه : المبين الذي أبان طرق الهدى من طرق الضلالة ، وأبان كل ماتحتاج إليه الأمة : وقال الزجاج : بان الشيئ وأبان بمعنى واحد . ويقال : بان الشيئ وأبنته ، فمعنى مبين أنه مبين خيره وبركته أو مبين الحق من الباطل والحلال من الحرام ومبين أن النبوة في محمد حق ومبين قصص الأنبياء .... قال أبو منصور الثعالبي : والاستبانة تكون بمعنى المبين . ويقول : استبنت الشيئ إذا تأملته حتى يتبين لك ، قال تعالى : ﴿ وكذلك نفصل الآيات ولتستبين سبيل المجرمين ﴾ 8، والمعنى : ولتستبين أنت يامحمد سبيل المجرمين ؛ أي لتزداد استبانة ، وإذا بان سبيل المجرمين فقد كان سبيل المؤمنين ، وأكثر القراء قرأوا : (ولتستبين سبيل المجرمين) ، والاستبانة حينئذ تكون غير واقعة .

ويقال بينت الأمر : أي تأملته وتوسمته ، وقد تبين الأمر ، يكون لازما وواقعا ، وكذلك بينته فبين أي تبين لازم ومتعد . وقوله تعالى : ﴿ وأنزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيئ ﴾ 9 أي بين لك فيه كل ماتحتاج إليه أنت وأمتك من أمر الدين ... وهذا من اللفظ العام الذي أريد به الخاص ، والعرب تقول بينت الشئ تبيينا وتبيانا بكسر التاء ، وتفعال بكسر التاء يكون اسما فأما المصدر فإنه يجئ على تفعال بفتح التاء مثل التكذاب والتصداق ومأشبهه ، وفي المصدر حرفان نادران ، وهما تلقاء الشئ والتبيان، قال ولايقاس عليهما ، قال النبي صلى الله عليه وسلم (ألا إن التبيين من الله والعجلة من الشيطان فتبينوا) . قال أبوعبيدة ، قال الكسائي وغيره التبيين التثبيت في الأمر والتأني فيه : وقرئ قوله تعالى : ﴿ وإذا ضربتم في سبيل الله فتثبتوا ﴾ 10 ، والمعنيان متقاربان ، وقرئ قوله تعالى : ﴿ ياأيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا﴾ 11، أي فتثبتوا ، وليس على الفعل إنما هو بناء على حدة ولو كان مصدرا لفتحت كالتقفال ، فإنما هو من بينت كالغارة من أغرت – وقال كراع: التبيان مصدر ولانظير له إلا التلقاء ، وهو مذكور في موضعه ، وبينهما بين أي بعد ، لغة بون والواو أعلى ، وقد بانه بينا ، والبيان : الفصاحة واللسن وكلام بين فصيح . والبيان ، الإفصاح مع الذكاء والبين من الرجال : الفصيح .ابن شميل : البين من الرجال ، السمع ، واللسان الفصيح الظريف العالي الكلام الرتج وفلان أبين من فلان أي أفصح منه ، وأوضح كلاما . ورجل بين أي فصيح، والجمع أبيناء ، صحت الياء لسكون ماقبلها وأنشد شمر .

قد ينطق الشعر الغبي * * * على البين السفاك وهو خطيب

قوله : يلتئ أي يبطء من اللائي ، وهو الإبطاء . وحكى اللحياني في جمع أبيان وبيناء ، فأما أبيان فكميت وأموات . قال سيبويه شبهوا فيعلا بفاعل حين قالوا شاهد وأشهاد ، قال ومثله يعني ميتا وأمواتا . قيل وأقيال وكيس وأكياس ، أما بيناء فنادر ، والأقيس في ذلك جمعه بالواو وهو قول سيبويه . روى ابن عباس عن النبي ﷺ أنه قال : (إن من البيان لسحرا وإن من الشعر لحكمة) ، قال: البيان إظهار المقصود بأبلغ لفظ ، وهو من الفهم وذكاء القلب مع اللسن، وأصله الكشف والظهور قيل معناه إن الرجل يكون عليه الحق، وهو أقوم بحجته من خصمه فيقلب الحق ببيانه إلى نفسه لأن معنى السحر قلب الشيئ في عين الإنسان وليس بقلب الأعيان ، وقيل معناه أنه يبلغ من بيان ذي الفصاحة أنه يمدح الإنسان فيصدق فيه حتى يصرف إلى قوله وحبه ثم يذمه فيصدق فيه حتى يصرف القلوب إلى قوله وبغضه ، فكأنه سحر السامعين بذلك ، وهو وجه قوله (إن من البيان لسحرا) 12.

وهكذا يستعمل البيان في الإظهار والظهور .13 ويقول الإمام الشنقيطي صاحب التفسير البياني الكبير المسمى بأضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن : أما البيان لغة فهو اسم مصدر بمعنى التبيين ، وهو الإيضاح والإظهار كالسلام بمعنى التسليم والكلام بمعنى التكليم والطلاق بمعنى التطليق ، وقد يطلق على المبين والمبين بالكسر والفتح ، 14 وهي تعاريف لم تخرج عن دلالات القدامى . ويقول الدكتور بدوي طبانة ، ومادة البيان في أصل استعمالها عند أهل اللغة تدل على الانكشاف والوضوح . قالوا بأن الشيئ يبين بيانا اتضح فهو بين ، وأبان الشيئ فهو مبين وأبنته أنا أي أوضحته ، واستبان الشيئ ظهر واستبنته أنا عرفته، والتبيين : الإيضاح قال الله تعالى : ﴿ ومأرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم﴾ 15

قال عبد الله بن رواحة :

لو لم تكن فيه آيات مبينة * * * كانت فصاحته تنبيك بالخبر .

وفي المثل : (قد بين الصبح لذي عينين) ، أي تبين . واستخدموا البيان في معنى اللسن والفصاحة ، قالوا : فلان أبين من فلان أي أفصح منه وأوضح بيانا ، قال الشاعر :

ولانت أبين بمن تنطق من * * * لقمان لما عي بالأمر

وجاء في الحديث (إن من البيان لسحرا ...) ، في معرض الإفحام وقوة الحجة والقدرة على الإقناع ، وإثارة الإعجاب وشدة وقع الكلام في النفس ، على أن إطلاق البيان على الفصاحة ليس هو الأهل في الاستعمال ، وإنما أطلق عليهما لما فيهما من الاقتدار على الكشف والإبانة في المعاني والخواطر الكامنة في النفس . ويكون معناه حينئذ مقابلا لمعنى العي والحصر والعجز عن الإفصاح عند الحاجة إلى هذا

الإفصاح 16، وهو في هذا يخالف الإمام الجوهري ويؤكد الرأي القائل بتمايز البيان والفصاحة .

وقال الإمام الزمخشري في أساس البلاغة بان لي الشيئ ، وتبين وبين وأبان واستبان وبينته وأبنته وتبينته واستبنته ، وجاء ببيان ذلك وبينته أي بحجته ، ومن بينات الكرم التواضع ورجل بين ، فصيح ذو بيان ، وما أبينه ، وما رأيت أبين منه ، وقوم أبيناء ، وهذه مباين الحق ومواضحة ، وظهرت أمارات الخير وتباينه ، وتبين في أمرك : تثبت وتأن 17 ، أي هو معنى الظهور والوضوح إذ لم نجد شيئا في الدلالة يزاد على هذين المعنيين وهو محق في ذلك .

وقال أحمد بن فارس : << الباء والياء والنون أصل واحد وهو بعد الشيئ وانكشافه ، فالبين الفراق ، يقال : بان يبين بينا وبينونة والبيون : البئر البعيدة القعر ، والبين قطعة من الأرض قدر مد البصر ... وبان الشيئ وأبان إذا اتضح وانكشف ، فلان أبين من فلان أي أوضح كلاما 18 . وهذا يعني أنه اعتمد في التحليل على الأصل الواحد للمصطلح ، وهو بعد الشيئ وانكشافه ليصل به إلى الوضوح . ولدى المحدثين سواء كان الأمر في معجم أو مؤلف – لم يخرج مصطلح البيان عن دلالته التي عرفت عند القدامى من الكشف والإيضاح . ونورد على سبيل المثال نموذجا حديثا متنوعا عند الباحثين .

جاء في دائرة معارف القرن العشرين : بان الشيئ يبين بيانا وتبيانا (شذوذا) اتضح ، ويتعدى فيقال (بانه) أي أبانه وتبين زيد الشيئ : أوضحه وفهمه واستبان الشيئ وضح واستبان الشيئ : استوضحه 19. يقول الدكتور محمد أديب صالح : البيان في اللغة إظهار المقصود بأبلغ لفظ ، وهو الفهم وذكاء القلب وأصله الكشف والظهور فهو اسم لكل ما كشف عن معنى الكلام وأظهره قال أبو عثمان الجاحظ : البيان إسم جامع لكل شيئ كشف لك قناع المعنى وهتك الحجاب دون الضمير20 ، ومن قوله ﷺ : (إن من البيان لسحرا ، وإن من الشعر لحكمة) 21 .وفي الحديث عن أبي أمامة أن النبي ﷺ قال : (الحياء والعي شعبتان من الإيمان ، والبذاء والبيان شعبتان من النفاق) 22 ، أراد أنهما خصلتان منشؤهما النفاق ، أما البذاء وهو الفحش فظاهر ، وأما البيان فإنما أراد منه بالذم التعمق في النطق والتفاصح ، وإظهار التقدم فيه على الناس ، وكأنه نوع من العجب والكبر ولذلك قال في رواية أخرى البذاء وبعض البيان ، لأنه ليس كل البيان مذموما . وقال الزجاج في قوله تعالى :"خلق الإنسان علمه البيان > 23 ، قيل أنه عني بالإنسان هنا النبي ﷺ ، علمه البيان : أي علمه القرآن الذي فيه بيان كل شيئ ، والإنسان هنا آدم عليه السلام : ويجوز في اللغة أن يكون الإنسان اسما لجنس الناس جميعا ، وتكون على هذا علمه البيان ، جعله مميزا حتى انفصل الإنسان ببيانه وتميزه من جميع الحيوان . وهو في كل

ذلك يعني الوضوح والكشف والظهور لا غير .

قال الإمام الجوهري : << ... والبيان والفصاحة واللسن ، وفي الحديث (إن من البيان لسحرا ...) وفلان أبين من فلان أي أفصح منه وأوضح كلاما . والبيان أيضا ما يتبين به الشيئ من الدلالة وغيرها ، وبان الشيئ يبين بيانا اتضح فهو بين ، وكذا أبان الشيئ فهو مبين ، وأبنته أنا أي أوضحته واستبان الشيئ ظهر ، واستبنته أنا عرفته ، تبين الشيئ ظهر، وتبينته أنا تتعدى هذه الثلاثة وتلزم. والتبين الإيضاح وهو أيضا الوضوح ، وفي المثل : قد بين الصبح لذي عينين أي تبين ، والتبيان مصدر وهو شاذ لأن المصادر إنما تجئ على التفعال ويكون معناه حينئذ مقابلا لمعنى العي والحفر والعجز عن الإفصاح عند الحاجة إلى هذا الإفصاح 24 ورأينا في هذا تأكيد تمايز البيان والفصاحة ومخالفة الإمام الجوهري في ذلك .

وجاء في معجم ألفاظ القرآن الكريم لمجمع اللغة العربية بمصر: (بان الشيئ يبين بيانا : اتضح فهو بين وهي بينة ، وجمعها بينات وتستعمل البينة فيما بين الشيئ ويوضحه حسيا كان أم عقليا ... بين الشيئ تبيينا وضح وظهر ، وبينت الشيئ : أوضحته وأظهرته فهو لازم ومتعد، واسم الفاعل منهما مبين ، وهي مبينة وهي مبينات .

أبان الرجل : أفصح ، وأصله أبان كلامه ، أبان الشيئ : وضح وظهر ، وأبنت الشيئ أوضحته وأظهرته ، فهو متعد ولازم ، واسم فاعل منهما مبين ، تبين الشيئ : اتضح وظهر ، وتبينته أنا : تأملته فوضح وظهر لي ، فهو لازم ومتعد . واستبان الشيئ : وضح وظهر ، واستبنته أنا : تأملته حتى وضح وظهر لي ، فهو لازم ومتعد واسم الفاعل منهما مستبين .... والبيان : التبيين وهو مصدر غير قياسي من بينت الشيئ تبيينا وتبيانا أو هو اسم مصدر25 .

ومن هذا الذي عرضناه من المعنى اللغوي لمصطلح البيان من بطون المعاجم والمصادر والمراجع المختلفة نخلص إلى أن البيان في مدلوله الأصلي هو الوضوح والكشف عن الأشياء. وهو إظهار المقصود بأبلغ لفظ ، وهو اسم لكل ما كشف عن معنى الكلام وأظهره ولايعني الفصاحة والبلاغة بالتدقيق . وعليه فكل ما غمض وأبهم أو عقد –برأينا– ليس من البيان. ولسائل أن يسأل، ومتى يحصل هذا ؟ وأعني الغموض والإبهام والتعقيد – والجواب: يحصل هذا حين نلبس المعاني التي نريد التعبير عنها ألفاظا لا تناسبها قد تكون أصغر منها أو أكبر. يقول الإمام الجرجاني في هذا الصدد : << الألفاظ أوعية للمعاني >>26 ... إذن فلابد من التناسب والتوافق الدقيقين وإلا فلا بيان .والوضوح والإظهار قد يكون بالإيجاز مرة وقد يكون بالبسط والتفصيل أخرى، فلكل مقامه ، فالقرآن الكريم بسط وإيجاز وهو

بيان للناس.

﴿ هذا بيان للناس ... ﴾27 . وكلام العرب فيه البسط والإيجاز وهم أئمة البلاغة والبيان ومن هنا فخطأ كبير ورؤية ضيقة تلك التي تحصر البيان في الإيجاز بأبلغ لفظ وتبعد البسط و التفصيل عن البيان حتى ولو كان بأبلغ لفظ وأفصحه .

ولايغيب عنا في هذا المقام بيان أن المعنى اللغوي للمصطلح هو الأصل الذي يعتمده المعنى الاصطلاحي . والتباين بينهما يكاد يستحيل في ظل الدراسة العلمية الدقيقة نقول هذا انطلاقا من أن المعنى الاصطلاحي هو في الحقيقة وليد المعنى اللغوي. أي هذا أصل وذاك فرع عنه لا غير .

والمدلول اللغوي كما يتميز بالدقة ، يتميز بالشمول والاتساع أيضا ، فهو يشمل المعاني الحسية ويتسع للمعنوية ، لذلك نجد توظيفه في اللسان العربي شاملا. وقد أوضحنا ما تيسر من ذلك سابقا حين عرضنا للمدلول اللغوي للبيان ، ونجد الأمر مثله في القرآن الكريم وسيأتي بيانه بالتفصيل . إن المدلول اللغوي برأينا يمثل عهد الفصاحة والبلاغة الأول الزاهر حيث كانت فيه المفردة أكثر استعمالا وتوظيفا تبعا للمقام الخاص والظرف الخاص آنذاك .

وهي جوانب مترابطة ببعضها غير منفصلة تعمل جملة واحدة في تحديد المدلول اللغوي للمفردة بدقة.أما الآن وقد تغير الحال في كثير من الشكليات والجزئيات وأدوات الحياة من دون الأصول. فأضيف للمدلول اللغوي الأصلي للمفردة الواحدة معاني اصطلاحية أخرى تبعا لهذه الشكليات والجزئيات والأدوات الجديدة التي طرأت مع الزمن وظهرت في حياة إنسان القرن الجديد وأضيفت تواضعا واجتهادا جماعيا لا أصالة .

وهذا أمر طبيعي ومقبول جدا يتوافق وسنة الحياة . واللغة كائن حي قائم بذاته تنمو وتتطور وتحي بالاستعمال وتموت بالإهمال ، والمفردة جزء لايتجزأ من اللغة يصدق عليه ما يصدق على اللغة , نقول هذا على شرط ، وهو ألا يخرج المدلول الاصطلاحي الجديد للمفردة عن معناها (الأصلي) اللغوي ، والدليل على ذلك أن العرب كانت تستعمل كثيرا من المفردات والمصطلحات بمدلولها اللغوي الأول ، فلما جاء القرآن وظف المفردات والمصطلحات تلك بمدلول جديد متطور يواكب ظرفا جديدا ، وأبقته مربوطا بالمدلول اللغوي الأصلي ، ومثال ذلك أن العرب كانت تقصد في استعمالها مصطلح (صلاة) الدعاء فلما جاء القرآن الكريم وظف المصطلح في معنى جديد وهو الركوع والسجود والقراءة والسلام والإحرام ، وكل هذه المعاني هي وسائل يستعملها المصلي للمناجاة والدعاء والتضرع لله ، ومن هنا فالقرآن الكريم لم يخرج هذه المفردة عن معناها الأصلي ، والأمثلة في هذا الصدد أكثر

من أن تحصى، والمدلول اللغوي برأينا هو مفتاح لمغاليق الأشياء كلها . ألا ترى أن العالم والباحث إذا استغلق عليهما لفظ في القرآن الكريم أو غيره عاد إلى الأصل اللغوي للمفردة ليبين لهما المعنى بجلاء .

إذن وبعد هذا كله فللبيان مدلولان ، مدلول أصلي لغوي ومدلول فرعي اصطلاحي ونظرية البيان -برأينا- تقوم أساسا على المدلول الأصلي الدقيق والواسع والشامل . وإذا أردنا أن نعبر بلغة أبين قلنا إن لكل مفردة في اللغة جانبين أحدهما ثابت والثاني متغير ، فالثابت يبقى المفردة على خطها الأصيل حتى لاتندثر ، ويحافظ على وجودها حتى لاتنقرض ، فهي كائن حي قائم بذاته ، ونعني به المدلول اللغوي والأصلي ، أما المتغير فيجعل المفردة تعيش طويلا وتواكب كل ظرف جديد دون أن تذوب أو تموت ، ونعني به المدلول الاصطلاحي الفرعي ,

وفي هذا الصدد يذهب الإمام أبو بكر الباقلاني إلى أن هذه المصطلحات ونحوها باقية على أصل معناها اللغوي 28 . ولم تتغير عنه ، فالصلاة أصل معناها اللغوي الدعاء، والحج أصله في اللغة القصد إلى الزيارة ، والزكاة أصلها الطهارة والنماء ، ثم إنها بقيت على هذه المعاني في الشرع29.

ويرى المعتزلة وبعض أصحاب الإمام الغزالي أن جميع تلك المصطلحات منقولة من معناها اللغوي ومستعملة في معان إسلامية جديدة سواء كانت عقيدية أم شرعية ، ثم دخلها تخصيص في الدين بحيث إذا أطلقت لايفهم منها إلا معناها الشرعي ، لأن العرب كانوا في الجاهلية على إرث من إرث أبائهم في لغاتهم وآدابهم ونسائهم وقرابينهم ، فلما جاء الله بالإسلام حالت أحوال ، ونسخت ديانات وأبطلت أمور ونقلت اللغة من مواضع إلى مواضع أخرى لزيادات زيدت ، وشرائع شرعت وشرائط شرطت فعفى الآخر الأول ، مثال ذلك لفظ (الإيمان) ومعناه اللغوي التصديق مطلقا ، ولكنه خصص في عرف الشرع لنمط من التصديق ، وهو التصديق بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وبالقدر خيره وشره وحلوه ومره من الله تعالى ، ولفظ (النفاق) أصل وضعه اللغوي مأخوذ من نافقاء اليربوع التي يسترها ويظهر غيرها وقد خصص في الشرع بمن يظهر الإيمان ويستر الكفر ولفظ (الفسق) أصله اللغوي الدلالة على الخروج عن الطاعة ، وخصص في الشرع للدلالة على الفحش في الخروج عن طاعة الله .

ومهما يكن من أمر فإن الذي يترجح عندنا في موضوع العلاقة بين المصطلحات الشرعية واللغوية أنه لما كانت الشريعة قائمة في بيانها على لغة العرب ولما نزل القرآن بلسان عربي مبين فإنه ما من مصطلح يرد فيها إلا وله ارتباط وثيق بأصل لغوي ، وأنه لم يفقد ذلك الارتباط ، وغاية ما في الأمر أن الشارع قد زاد في معناه الشرعي على معناه اللغوي . فالإيمان مثلا أصله اللغوي التصديق كما

أسلفنا سابقا وهو باق على هذا المعنى شرعا كما ذكرنا. والكفر أصله في اللغة الستر وهذا المعنى متحقق في الاصطلاح الشرعي لأن الكافر يستر الإيمان بكفره ، والنفاق الذي هو إظهار الإسلام وإخفاء الكفر له ارتباط بمعناه اللغوي أيضا لأنه من نافقاء اليربوع وهي حجرته التي يكتمها ويظهر غيرها ، وكذلك الفسق الذي هو الخروج عن طاعة الله هو منسجم مع المعنى اللغوي ، لأنهم يقولون فسقت الرطبة إذا خرجت عن قشرتها ، وهكذا الحال مع لفظ الصلاة والزكاة والحج فإن دلالتها الشرعية غير متخلية عن دلالتها اللغوية، فأفعال الصلاة فيها دعاء وهو أصل معناها في اللغة . والزكاة فيها طهارة للمال من الحرام والطهارة أصل معنى الزكاة لغة ، والحج فيه قصد لبيت الله الحرام، والقصد هو معنى الحج اللغوي . وفي هذا الصدد يقول الدكتور مازن مبارك : << ونحن لو تجاوزنا الألفاظ الإسلامية وما يتصل بها لوجدنا الألفاظ التي أصابها تطور دلالي أو أصابت حضا من تطور الدلالة ألفاظ قليلة ، ولوجدنا أن التطور الذي أصابته لم يخرج بها غالبا عن دلالتها الأولى من معنى عام إلى معنى خاص>> 30 ، ويقول الأستاذ تمام حسان : << فمعظم المصطلحات الفقهية الإسلامية في العبادات وغيرها كالصلاة والزكاة والصيام والحج والهدى والسعي ونحوها محول عن معان لغوية عامة إلى معان اصطلاحية خاصة عن طريق القصد والتعمد . >>31 .

وخلاصة العرض اللغوي لمصطلح البيان نوجزها فيما يلي :

- انعدام التعارض بين تعاريف أهل اللغة ، وكذا انعدام الشذوذ في آرائهم ومذاهبهم حول المفهوم اللغوي للبيان .
- العلاقة الترابطية بين المدلول اللغوي الأصل ، والمعنى الاصطلاحي الفرع .
- الدقة والسعة والشمول هي من خصائص المدلول اللغوي الأصل .
- البيان هو إظهار للمقصود بأبلغ لفظ وأفصحه . والألفاظ والأدوات المستخدمة لعملية الإظهار هي وسائل للبيان ، وليست هي البيان. والبيان جامع لها ولغيرها من العناصر المكونة للجملة .
- البيان ليس هو البلاغة ولا الفصاحة بالتدقيق، والتمايز حاصل بينها بالتحقيق .

ب- البيان في القرآن الكريم :

- تمهيد :

رأيت أن أعرض في هذا المبحث الذي عنوانه البيان في القرآن جردا كاملا لآيات القرآن التي ورد فيها مصطلح (البيان) بصيغه الاشتقاقية المختلفة من أول سورة في القرآن الكريم وهي الفاتحة إلى آخر سورة فيه وهي الناس ، مع ترقيمها وتأويلها التأويل الحسن بأوجز لفظ وأفصح عبارة ، وذلك حتى

يتبين لنا بوضوح ودقة البيان بمفهومه الواسع والقطعي في القرآن الكريم ، وبذلك يكون المنطلق سليما و قديما قالوا :

(من كانت بدايته سليمة كانت نهايته سليمة) . أما الاعتماد على بعض الآيات من القرآن دون بعضها الآخر فأراه غير كاف في المنهجية العلمية والبحث الجاد ، خصوصا ونحن نسعى لوضع حكم تعريفي شامل وواسع وجامع للمصطلح على ضوء القرآن الكريم واللسان العربي المبين ، فإذا حصل هذا الأمر أمكننا أن ننطلق منه كأساس ثان من أسس نظرية البيان في القرآن بعد المدلول اللغوي الواسع الذي عرضنا أمره في المبحث الأول بعنوان البيان في اللسان العربي المبين . هذا أولا أما ثانيا فإن مضمون عنوان الرسالة الماثل في الإعجاز البياني ووجود البيان كعمود فقري في هذا البحث يوجبان ذلك الأمر علينا وجوبا .

وفي الأخير نشير إلى أننا اعتمدنا في تأويل البيان ومشتقاته في الآيات الواردة -كتاب- القرآن الكريم تفسير وبيان -للأستاذ- محمد حسن الحمصي ، وذلك لإيجازه ودقته في كونه جمع التأويل من تفاسير عديدة وكبرى ، كما اعتمدنا في بعض الآيات تفسير الإمام النسفي لدقته ولكونه التفسير اللغوي الوحيد الذي سار على نهج الإمام الزمخشري ونقاه من كل أثر معتزلي .

رقم السورة	اسم السورة	الآية	رقم الآية	التأويل
01	الفاتحة	- لاتحتوي السورة على صيغة من صيغ مشتقات البيان .		
02	البقرة	- ادع لنا ربك يبين لنا ماهي.	68	سؤال في حالها وصفاتها -البيان والوضوح .
		- ادع لنا ربك يبين لنا ما لونها	69	يبين لنا أي شيئ لونها
		- ادع لنا ربك يبين لنا ما هي.	70	تكرار للسؤال عن حالتها وصفاتها واستكشاف زائد ليزدادوا بيانا لوصفها .
		-ولقد جاءكم موسى بالبينات.	92	بالآيات التسع
		-ولقد أنزلنا إليك آيات بينات.	99	
*	استدراك	- وآتينا عيسى بن مريم البينات .	87	- المعجزات الواضحات كإحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص والإخبار بالمغيبات .
02	البقرة	- من بعد ما تبين لهم الحق .	109	من بعد علمهم بأنكم على الحق اتضح وظهر .
		- قد بينا الآيات لقوم يوقنون.	118	- أظهر الآيات لقوم ينصفون فيوقنون أنها آيات يجب الاعتراف بها والإذعان لها .
		- إن الذين يكتمون ما أنزلنا من البينات والهدى من بعد مابيناه للناس.	159	- أي علماء اليهود الذين يكتمون ما أنزلنا في التوراة الآيات الدالة على صدق خاتم الرسل ، والشهادة من بعدما أوضحناه للناس .
		- وأصلحوا وبينوا .	160	- وأظهروا ماكتموا

02	البقرة	– وبينات من الهدى والفرقان.	185	– أي آيات واضحات مكشوفات مما يهدي إلى الحق .
		– فإن زللتم من بعد ماجاءتكم البينات فاعلموا أن الله عزيز حكيم	209	– أي الحجج الواضحة والشواهد اللائحة على أن مادعيتم إلى الدخول فيه هو الحق .
		– كم آتيناهم من آية بينة .	211	– أي المعجزات أو آية في الكتب شاهدة على صحة دين الإسلام .
		– من بعدما جاءتهم البينات.	213	– الآيات والمعجزات الدالة على صدقه .
		– كذلك يبين الله لكم الآيات.	219	– يظهر ويكشف لكم الآيات .
		– ويبين آياته للناس لعلهم يتذكرون .	221	– يظهر ويوضح ويكشف آياته للناس .
		– كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تعقلون .	242	– يظهر ويوضح ويكشف آيات .
		– إلا من بعدما جاءتهم البينات .	253	– المعجزات الواضحات والظاهرات .
		– قد تبين الرشد من الغي .	256	– قد تميز الإيمان من الكفر بالدلالة الواضحة .
		– فلما تبين له قال : أعلم أن الله على كل شيئ قدير .	259	– فلما وضح له بجلاء وظهر قال أعلم أن الله على كل شيئ قدير .
		– كذلك يبين الله لكم الآيات .	266	يوضح ويظهر الله آياته للناس في التوحيد والدين .

03	آل عمران	– فيه آيات بينات مقام إبراهيم	97	– علامات واضحات لاتلتبس على احد .
		– كذلك يبين الله لكم آياته .	103	– ذلك البيان البليغ أي القرآن الذي فيه أمر ونهي ووعد ووعيد.
		– من بعدما جاءهم البينات	105	– البراهين الواضحة الموجبة للإتفاق على كلمة واحدة وهي كلمة الحق .
		- هذا بيان للناس .	138	– إيضاح وكشف وإرشاد .
		- قد جاءتكم رسل من قبلي بالبينات .	183	بالمعجزات الواضحات .
		- جاءوا بالبينات .	184	بالمعجزات الواضحات .
		– لتبيننه لناس ولاتكتمونه .	187	لتظهرنه ولتوضحنه للناس ولاتكتمونه .
		– قد بينا لكم الآيات .	118	– الدالة على وجوب الإخلاص في الدين وموالاة أولياء الله .
04	النساء	– بفاحشة بينة .	19	– واضحة وهي النشور وإيذاء الزوج وأهله بالبذاء أو موضحة لأمرهن
		– وإثما مبينا .	20	– أي بينا .
		– يريد الله ليبين لكم	26	– أن يبين لكم ماهو خفي عنكم من مصالحكم وأفاضل اعمالكم .
		–أولئك جعلنا لكم عليهم سلطانا مبينا.	91	– حجة واضحة تبيح لكم قتالهم .

04	النساء	– إذا ضربتم في سبيل الله فتبينوا .	94	– فتحققوا وتثبتوا .
		– وكفى به إثما مبينا .	50	– واضحا من بين سائر أثامهم .
		– إن الكافرين كانوا لكم عدوا مبينا.	101	– ظاهرا فتحرزوا عنهم .
		– فقد احتمل بهتانا وإثما مبينا.	112	– ذنبا ظاهرا .
		– من بعدما تبين له الهدى .	115	– من بعد وضوح الدليل وظهور الرشد .
		– ثم اتخذوا العجل من بعدما جاءتهم البينات فعفونا عن ذلك وآتينا موسى سلطانا مبينا	153	– من بعدما جاءتهم المعجزات التسع والتوراة فعفونا عن ذلك وآتينا موسى سلطانا أي حجة ظاهرة على من خالفه .
		– وأنزلنا إليكم نورا مبينا .	174	– قرآنا يستضاء به في ظلمات الحيرة .
		– يبين الله لكم أن تضلوا .	176	– يوضح ويبين الله لكم الحق كراهة أن تطلقوا .
		– فقد خسر خسرانا مبينا .	119	– واضحا وأكيدا في الدارين .
05	المائدة	– قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين.	15	– يريد به القرآن لكشفه ظلمات الشرك والشك ولإبانته ما كان خافيا على الناس من الحق أو لأنه ظاهر الإعجاز .
		– قد جاءكم رسولنا يبين لكم على فترة من الرسل .	19	– يوضح لكم الشرائع ويبذل لكم البيان وهو حال أي مبينا لكم .

05	المائدة	- ولقد جاءتهم رسلنا بالبينات.	32	- بالآيات الواضحات .
		- انظر كيف نبين لهم الآيات	75	- أي الأعلام الدالة الظاهرة على بطلان قولهم .
		- إنما على رسلنا البلاغ المبين .	92	- البلاغ المبين بالآيات الواضحات .
		- إذ جئتهم بالبينات فقال الذين كفروا إن هذا إلا سحر مبين .	110	- بالمعجزات والدلائل والبراهين الواضحة فقال الذين كفروا إن هذا إلا سحر واضح معلوم ومشهود.
06	الأنعام	- إن هذا إلا سحر مبين .	07	- نعتا وعنادا للحق بعد ظهوره.
		- وذلك الفوز المبين .	16	النجاة الظاهرة .
		- وكذلك نفصل الآيات ولتستبين سبيل المجرمين .	55	- لنستوضح سبيلهم فتعامل كلا منهم بما يجب أن يعامل به ، فصلنا ذلك التفصيل .
		- قل إني على بينة من ربي.	57	- إني مع معرفة ربي وأنه لامعبود سواه على حجة واضحة.
		- إلا في كتاب مبين .	59	- إلا في كتاب واحد وهو علم الله أو اللوح واضح .
		- إنه لكم عدو مبين .	142	- ظاهر وبين فاتهموه على دينكم.
		- في ضلال مبين .	74	- في شرك قبيح ، وبين في قبحه.

06	الأنعام	– قد جاءكم بينة من ربكم .	157	– فقد جاءكم ما فيه البيان الساطع والبرهان القاطع .
		– ولنبينه لقوم يعلمون .	105	– اي القرآن وإن لم يجر له ذكر لكونه معلوما أو الآيات لأنها في معنى القرآن .
07	الأعراف	– إن الشيطان لكما عدو مبين.	22	ظاهر وجلي، ودائم العداوة .
		– إنا لنراك في ضلال مبين	60	بين في ذهاب عن طريق الصواب.
		– قد جاءتكم بينة من ربكم .	73	آية ظاهرة شاهدة على صحة نبوتي .
		– قد جاءتكم بينة من ربكم .	85	آية ظاهرة شاهدة على صدق نبوتي .
		– جاءتهم رسلهم بالبينات.	101	بالمعجزات الواضحات .
		– فإذا هي ثعبان مبين .	107	ثعبان ظاهر أمره وعظيم .
		– إن هو إلا نذير مبين .	184	منذر من الله موضح إنذاره
08	الأنفال	– ليهلك من هلك عن بينة ويحي من حيي عن بينة .	42	ليصدر كفر من كفر عن وضوح بينة لا عن مخالجة شبهة حتى لايبقى له على الله حجة ويصدر إسلام من أسلم أيضا عن يقين وعلم بأنه دين الحق الذي يجب الدخول فيه .
09	التوبة	– حتى يتبين لك الذين صدقوا.	43	– حتى يتميز ويتضح لك الصادق في العذر من الكاذب فيه.

09	التوبة	– أتتهم رسلهم بالبينات .	70	– بالدلائل والحـــج والمعجـزات الواضحات الشاهدات على صـــدق دعواهم .
		– من بعدما تبين لهم أنهم أصحـــاب الجحيم .	113	– من بعد ما ظهر لهم أنهم مـــاتوا على الشرك .
		– حتى يتبين لهم ما يتقون .	115	– حتى يظهر ويوضـــح الله لـــهم أمره الذي يتقى ويجتنب .
		– فلما تبين له أنه عدو لله تبرأ منه .	114	وظهر من جهة الوحـــي أن أبـــاه يموت كافرا انقطع رجاؤه .
10	يونس	– إن هذا لسحر مبين .	02	– لسحر واضح بيقين .
		– وجاءتهم رسلهم بالبينات .	13	–بالمعجزات والدلائل الواضحة.
		– آياتنا بينات .	15	بينات وموضحات للحقائق والأشياء .
		– إلا في كتاب مبين .	61	– مبين لها غير كاتم .
		– فجاؤوهم بالبينات .	74	بالحجج الواضحة المثبتة لدعواهم.
11	هود	– كل في كتاب مبين .	06	– كل واحد من الدواب ورزقـــها ومستقرها ومستودعها في اللـــوح يعني ذكرها مكتوب فيه مبين .
		– إلا سحر مبين .	07	– واضح لامراء فيه .
		– إن كنت على بينة من ربي.	28	– على برهان ودليل من ربي .
		– ما جئتنا ببينة .	53	– بمعجزة وبرهان ودليـــل علـــى صدق دعواك حتى نتبعك .
		– أرأيتم إن كنت على بينة من ربي .	63	– على برهان ومعجزة واضحـــة من ربي .
		– أرأيتم إن كنت على بينة من ربي .	88	– على برهان ودليـــل ومعجـزة واضحة من ربي .

12	يوسف	– تلك آيات الكتاب المبين .	01	– التي تبين لمن تدبرها أنها من عند الله لا من عند البشر .
		– ... عدو مبين .	05	– ظاهر العداوة فيحملهم على الحسد والكبر .
		– ... ضلال مبين .	08	– خطإ بين في إثارتهما عليها .
		– ... في ضلال مبين .	30	– في خطإ واضح وبعد عن طريق الصواب .
13	الرعد	لاتحتوي السورة على صيغة من صيغ مشتقات البيان .		
14	إبراهيم	– ليبين لهم .	04	– ويوضح لهم ماهم مبعوث به وله فلا يكون لهم حجة على الله.
		– جاءتهم رسلهم بالبينات .	09	– بالمعجزات الواضحة والدلائل الشاهدة على صدق دعواهم .
		– وتبين لكم كيف فعلنا بهم وضربنا لكم الأمثال .	45	– وضح لكم بالأخبار والمشاهدة كيف فعلنا بهم جزاء ظلمهم .
15	الحجر	– وقرآن مبين .	01	– الواضح في معجزته الشامل التي تضمنها من أحكام وقصص وأخبار وآداب .
		– فأتبعه شهاب مبين .	18	- ظاهر للمبصرين.
		– وإنهما لبإمام مبين .	79	– لبطريق واضح ، والإمام اسم لما يؤثم به فسمي به الطريق .
		– إني أنا النذير المبين .	89	– أنذركم ببيان وبرهان أن عذاب الله نازل بكم .
16	النحل	– فإذا هو خصيم مبين .	04	- مبين لحجته بعدما كان نطفة لاحس به ولاحركة .

		... إلا البلاغ المبين .	35	- إلا أن يبلغ الحق ويطلعوا على بطلان الشرك وقبحه .
		- ليبين لهم الذي يختلفون فيه.	39	- لتوضح وتفصل لهم الذي اختلفوا فيه بالدليل القاطع .
		- بالبينات والزبر وأنزلنا إليك الذكر لتبين لهم .	44	- بالمعجزات والكتب الواضحة والدلائل الشاهدة لتوضح وتبلغ لهم.
		- إلا لتبين لهم الذي اختلفوا فيه .	64	- لتوضح وتفصل لهم الأمر الذي اختلفوا فيه .
		- لتبين للناس ما نزل إليهم .	44	- لتبلغ بوضوح للناس ما أمروا به ونهوا عنه .
		- فإنما عليك البلاغ المبين .	82	- التبليغ الظاهر والواضح .
		- تبيان لكل شيئ .	89	- توضيحا وفيه بيان لكل شيئ .
		- وليبين لكم يوم القيامة .	92	- ليبلغ لكم بوضوح وجلاء يوم القيامة .
		- وهذا لسان عربي مبين .	103	- ذو بيان وفصاحة ردا لقولهم إبطالا لطعنهم .
17	الإسراء	- إن الشيطان كان للإنسان عدوا مبينا.	53	- ظاهرة العداوة وبينها .

17	الإسراء	– ولقد آتينا موسى تسع آيات بينات .	101	– معجزات واضحات شـــاهدات على صدق دعواه .
18	الكهف	– لولا يأتون عليه بسلطان بين .	15	وبحجة ظاهرة وبينة .
19	مريم	– لاتحتوي السورة على صيغة مـــن صيغ مشتقات البيان .		
20	طـــــه	– على ماجاءنا من البينات .	72	– الحجج والمعجـــزات القاطعـــة الدالة على صدق موسى .
		– أو لم تأتيهم بينة ما في الصحـــف الأولى .	133	– برهان ما فـــي ســـائر الكتـــب المنزلة ودليل على صحتها .
21	الأنبياء	– لقد كنتم أنتم وآباؤكم في ضـــلال مبين .	54	– في ضلال ظاهر لايخفى علـــى عاقل
22	الحج	– لنبين لكم ونقر في الأرحـــام مـــا نشاء.	05	– لنوضح ونفصل لكم بـــالتدريج كمال قدرتنا وحكمتنا في الخلق .
		– ذلك هو الخسران المبين .	11	– الظاهر الذي لايخفى على أحد.
		– أنزلناه آيات بينات .	16	– آيات واضحات .
		– أياتنا بينات .	72	– يعني القرآن وآياته واضحـــات بينات .
23	المؤمنون	– بآياتنا وسلطان مبين .	45	– وحجة ظاهرة .
24	النور	– وأنزلنا فيها آيات بينات .	01	– دلائل واضحات .
		– هذا إفك مبين	12	– كذب ظاهر لايليق بهما .

24	النور	– ويبين الله لكم الآيات .	18	– ويوضح الله لكم الدلالات الواضحات وأحكام الشرائع والآدات .
		– وإن الله هو الحق المبين .	25	– الحق ذو البيان الشامل للأحكام والشرائع والأخبار والقصص والآداب .
		– ولقد أنزلنا إليكم آيات مبينات .	34	– الآيات التي بينت في هذه السورة وأوضحت معاني الأحكام والحدود .
		– لقد انزلنا آيات مبينات والله يهدي من يشاء .	46	– التي أوضحت ووضحت الأحكام والآداب والحدود .
		– وما على الرسول إلا البلاغ المبين .	54	– البلاغ الظاهر لكونه مقرونا بالآيات والمعجزات .
		– كذلك يبين الله لكم الآيات .	58	– يوضح ويظهر بالبلاغ عن الرسول (ص) .
		– كذلك يبين الله لكم آياته .	59	يوضح ويظهر بالبلاغ عن الرسول (ص) .
		– كذلك يبين الله لكم الآيات .	61	– يوضح ويظهر بالبلاغ عن الرسول (ص) .
25	الفرقان	– لاتحتوي السورة على صيغة من صيغ مشتقات البيان .		
26	الشعراء	– تلك آيات الكتاب المبين .	02	– الظاهر إعجازه .
		– أو لو جئتك بشيئ مبين .	30	– بمعجزة بينة وواضحة تراها رأي العين .

26	الشعراء	– فإذا هي ثعبان مبين .	32	– ظاهر الثعبانية وبين .
		– لفي ضلال مبين .	97	– واضح الظلالة وبينها .
		– إن أنا إلا نذير مبين .	115	– أنذركم إنذارا بينا بالبرهان الصحيح الذي يتميز به الحق من الباطل .
		– بلسان عربي مبين .	195	– فصيح بين .
27	النمل	– تلك آيات القرآن وكتاب مبين .	01	– أي يبين للناظرين فيه آياته وما أودع فيها من العلوم والحكم.
		– قالوا هذا سحر مبين .	13	– ظاهر لما تأمله .
		– إن هذا لهو الفضل المبين .	16	– الفضل الواضح الظاهر .
		– أو ليأتيني بسلطان مبين .	21	– بحجة له فيها عذر ظاهر على غيبته .
		– إلا في كتاب مبين .	75	– الظاهر البين لمن ينظر فيه .
		– إنك على الحق المبين .	79	– على الحق الأبلج وهو الدين الواضح الذي لايتعلق به شك وفيه بيان بالوثوق بالله وبنصرته.
28	القصص	– تلك آيات الكتاب المبين .	02	– أي مبين خيره وبركته ، والحلال والحرام والوعد والوعيد والإخلاص والتوحيد .
		– إنك لغوي مبين .	18	– ضال في الرشد ظاهر الغواية.
		– جاءهم موسى بآياتنا بينات.	36	– واضحات .
		– ومن هو في ضلال مبين .	85	– في شرك ظاهر وصريح .

29	العنكبوت	– ولقد تركنا منها آية بينة .	35	– آثارا واضحة بينة وجلية وشاهدة .
		– وقد تبين لكم من مساكنهم	38	– يعني ظهر وبان واتضح ما وصفه من إهلاكهم .
		– بل هو آيات بينات .	49	– بينات الإعجاز واضحات .
		– إنما أنا نذير مبين .	50	– مبين الإنذار .
		– وما على الرسول إلا البلاغ المبين.	18	– الواضح الذي يزول مع الشك بالدلائل والمعجزات .
30	الروم	– جاءتهم رسلهم بالبينات .	09	بالدلائل والحجج الواضحات والشاهدات .
		– فجاؤوهم بالبينات .	47	– بالدلائل الواضحات والمعجزات البينات الشاهدات على صدق دعواهم .
31	لقمان	– بل الضالمون في ظلال مبين .	11	– ليس بعده ضلال .....وصريح.
32	السجدة	لاتحتوي السورة على صيغة من صيغ مشتقات البيان .		
33	الأحزاب	– من يأت منكن بفاحشة مبينة.	30	– ظاهر فحشها من بين بمعنى تبين .
34	سبأ	– إلا في كتاب مبين .	03	– اللوح المحفوظ ، أو كتاب واضح ومبين لأحكامه .
		– فلما خر تبينت الجن .	14	– تأملت فوضح وظهر لها .
		– أو في ضلال مبين .	24	– ضلال صريح وواضح الدلالات.

34	سبأ	– آياتنا بينات .	43	– بين وظاهر لكل عاقل .
		– إن هذا إلا سحر مبين .	43	– واضحات .
35	فاطر	– جاءتهم رسلهم بالبينات .	25	بالمعجزات الواضحات والمبينات لصدق الدعوة .
		– فهم على بينات منه .	40	– فهم على حجة وبرهان من ذلك الكتاب .
36	يس	– إلا البلاغ المبين .	17	– التبليغ الظاهر المكشوف بالآيات الشاهدة بصحته .
		– إذا لفي ضلال مبين .	24	ظاهر بين .
		– إلا في ضلال مبين .	47	– ظاهر وبين وصريح .
		– إنه لكم عدو مبين .	60	عدو صريح وبين وظاهر .
		– إلا ذكر وقرآن مبين .	69	ذكر وقرآن يوعظ به الإنس والجن ، واضح مبين .
		– فإذا هو خصيم مبين .	77	– بين الخصومة وظاهرها وصريحها .
37	الصافات	– إن هذا إلا سحر مبين .	15	– ظاهر .
		– إن هذا لهو البلاء مبين .	106	– الإختيار البين الذي يتميز في المخلصون من غيرهم .
		– وظالم لنفسه مبين .	113	– ظاهر .
		– أم لكم سلطان مبين .	156	– حجة نزلت عليكم من السماء واضحة وشاهدة .
		– وآتيناهما الكتاب المستبين .	117	– الواضح في أحكامه وشرائعه وآدابه والمبين .

38	ص	لاتحتوي السورة على صيغة من صيغ مشتقات البيان .		
39	الزمر	– ألا ذلك هو الخسران المبين .	15	– الواضح والبين والحقيقي لكم .
40	غافر	– وقد جاءكم بالبينات من ربكم .	28	– بالدلائل والبراهين الواضحة من ربكم والشاهدة على الحق .
		– ... من قبل بالبينات .	34	– بالمعجزات الواضحات .
		– أو لم تك تأتيكم رسلكم بالبينات .	50	– بالمعجزات والدلائل الشاهدة .
		– فلما جاءتهم رسلهم بالبينات.	83	– المعجزات والدلائل الواضحات الشاهدة على صدقهم .
41	فصلت	– لاتحتوي السورة على صيغة من صيغ مشتقات البيان .		
42	الشورى	– لاتحتوي السورة على صيغة من صيغ مشتقات البيان .		
43	الزخرف	– حم والكتاب المبين .	02	– المبين للأحكام والشرائع والآداب للناس جميعا .
		– إن الإنسان لكفور مبين .	15	– لجحود ظاهر جحوده وبين .
		– وهو في الخصام غير مبين.	18	– لايأتي ببيان وليس عنده حجة ولابرهان .
		– ومن كان في ضلال مبين .	40	– ومن كان في ضلال صريح وواضح ودائم .
		– ولا يكاد يبين .	52	–يوضح ويفصح ويبين الكلام من الرته .

43	الزخرف	– ولما جاءهم عيسى بالبينات قال قد جئتكم بالحكمة ولأبين لكم .	63	– بالمعجزات والشرائع البينات الواضحات .
44	الدخان	– حم والكتاب المبين .	02	– الواضح والمبين لآحكامه وآدابه وحدوده .
		– بدخان مبين .	10	– ظاهر حاله لايشك أحد في أنه دخان.
		– إني آتيكم بسلطان مبين .	19	– بحجة واضحة دالة على أني رسول الله .
		– ما فيه بلاء مبين .	33	– نعمة ظاهرة أو اختيار ظاهر لننظر كيف يعملون .
45	الجاثية	– وآتيناهم بينات من الأمر .	17	– آيات ومعجزات .
		– وإذا تتلى عليهم آياتنا بينات.	25	– أي القرآن الواضح في أحكامه وآدابه وحدوده .
		– ذلك هو الفوز المبين .	30	– الحقيقي والدائم جزاء بما كنتم تعملون .
46	الأحقاف	– وإذا تتلى عليهم آياتنا بينات.	07	– جمع بينة وهي الحجة والشاهد أو واضحات مبينات .
		– ... قالوا هذا سحر مبين .	07	– ظاهر أمره في البطلان لاشبهة فيه .
		– أولئك في ضلال مبين .	32	ظاهر في البطلان والزيغ .

47	محمد	– أفمن كان على بينة من ربه.	14	– على حجة من عنده وبرهان وهو القرآن المعجز وسائر المعجزات .
		– من بعد ما تبين لهم .	25	– بعد وضوح الحق لهم .
		– من بعد ما تبين لهم الهدى.	32	– من بعد ما ظهر لهم أنه الحق وعرفوا الرسول .
48	الفتح	– إنا فتحنا لك فتحا مبينا .	01	– الفتح الحقيقي والبين وهو فتح مكة
49	الحجرات	– إن جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا	06	– فتوقفوا فيه وأطلبوا بيان الأمر وانكشاف الحقيقة ولاتعتمدوا قول الفاسق .
50	ق	– لاتحتوي السورة على صيغة من صيغ مشتقات البيان .		
51	الذاريات	– إلى فرعون بسلطان مبين .	38	– بحجة ظاهرة وهي اليد والعصا.
		– إني لكم منه نذير مبين .	50	– نذير حق من عند الله ومبين لكم بالحجة الظاهرة صدق الدعوة والبلاغ
		– إني لكم منه نذير مبين .	51	– وأني رسول الله .
53	النجم	– لاتحتوي السورة على صيغة من صيغ مشتقات البيان .		
54	القمر	– لاتحتوي السورة على صيغة من صيغ مشتقات البيان .		
55	الرحمن	– علمه البيان .	04	– المنطق الفصيح المعرب عما في الضمير .
56	الواقعة	– لاتحتوي السورة على صيغة من صيغ مشتقات البيان .		

57	الحديد	– لقد أرسلنا رسلنا بالبينات .	25	– بالحجج والمعجزات .
		– آيات بينات .	09	– القرآن الواضح والمبين .
		– وقد بينا لكم الآيات .	17	– قد أظهرنا ووضحنا .
58	المجادلة	– لاتحتوي السورة على صيغة من صيغ مشتقات البيان .		
59	الحشر	– لاتحتوي السورة على صيغة من صيغ مشتقات البيان .		
60	الممتحنة	– لاتحتوي السورة على صيغة من صيغ مشتقات البيان .		
61	الصف	– فلما جاءهم بالبينات قالوا هذا سحر مبين .	06	– بالمعجزات الواضحات قالوا هذا سحر ظاهر السحر .
62	الجمعة	– لفي ضلال مبين .	02	– لفي كفر وجهالة وضلال صريح وعظيم .
63	المنافقون	– لاتحتوي السورة على صيغة من صيغ مشتقات البيان .		
64	التغابن	– كانت تأتيهم رسلهم بالبينات.	06	– بالمعجزات الواضحات التي ترى رأي العين .
		– فإنما على رسولنا البلاغ المبين	12	– التبليغ الواضح والبين الذي يوضح ما جاء من الله من امر ونهي لكم .

65	الطلاق	– أن يأتين بفاحشة مبينة .	01	– ظاهرة معلومة لاشك فيها ، وقيل هي الزنا .
66	التحريم	– لاتحتوي السورة على صيغة من صيغ مشتقات البيان .		
67	الملك	– ومن هو في ضلال مبين .	29	– واضح وصريح وحقيقي لامراء ولاجدال فيه .
		– وإنما أنا نذير مبين .	26	– أبين لكم الشرائع .
68	القلم	– لاتحتوي السورة على صيغة من صيغ مشتقات البيان .		
69	الحاقة	– لاتحتوي السورة على صيغة من صيغ مشتقات البيان .		
70	المعارج	– لاتحتوي السورة على صيغة من صيغ مشتقات البيان .		
71	نوح	– إني لكم نذير مبين .	02	– أبين لكم رسالة الله بلغة تعرفونها .
72	الجن	– لاتحتوي السورة على صيغة من صيغ مشتقات البيان .		
73	المرسل	– لاتحتوي السورة على صيغة من صيغ مشتقات البيان .		
74	المدثر	– لاتحتوي السورة على صيغة من صيغ مشتقات البيان .		
75	القيامة	– ثم إن علينا بيانه .	19	– توضيحه إذا أشكل عليك شيئ من معانيه .

76	الإنسان	– لاتحتوي السورة على صيغة مـــن صيغ مشتقات البيان .		
77	المرسلات	– لاتحتوي السورة على صيغة مـــن صيغ مشتقات البيان .		
78	النبأ	– لاتحتوي السورة على صيغة مـــن صيغ مشتقات البيان .		
79	النازعات	– لاتحتوي السورة على صيغة مـــن صيغ مشتقات البيان .		
80	عبـــس	– لاتحتوي السورة على صيغة مـــن صيغ مشتقات البيان .		
81	التكوير	– ولقد رآه بالأفق المبين .	23	– بمطلع الشمس الواضح .
82	الانفطار	– لاتحتوي السورة على صيغة مـــن صيغ مشتقات البيان .		
83	المطففين	– لاتحتوي السورة على صيغة مـــن صيغ مشتقات البيان .		
84	الانشقاق	– لاتحتوي السورة على صيغة مـــن صيغ مشتقات البيان .		
85	البروج	– لاتحتوي السورة على صيغة مـــن صيغ مشتقات البيان .		
86	الطارق	– لاتحتوي السورة على صيغة مـــن صيغ مشتقات البيان .		
87	الأعلى	– لاتحتوي السورة على صيغة مـــن صيغ مشتقات البيان .		

88	الغاشية	– لاتحتوي السورة على صيغة مـــن صيغ مشتقات البيان .		
89	الفجر	– لاتحتوي السورة على صيغة مـــن صيغ مشتقات البيان .		
90	البلد	– لاتحتوي السورة على صيغة مـــن صيغ مشتقات البيان .		
91	الشمس	– لاتحتوي السورة على صيغة مـــن صيغ مشتقات البيان .		
92	الليل	– لاتحتوي السورة على صيغة مـــن صيغ مشتقات البيان .		
93	الضحى	– لاتحتوي السورة على صيغة مـــن صيغ مشتقات البيان .		
94	الشرح	– لاتحتوي السورة على صيغة مـــن صيغ مشتقات البيان .		
95	التين	– لاتحتوي السورة على صيغة مـــن صيغ مشتقات البيان .		
96	العلق	– لاتحتوي السورة على صيغة مـــن صيغ مشتقات البيان .		
97	القدر	– لاتحتوي السورة على صيغة مـــن صيغ مشتقات البيان .		
98	البينة	– حتى تأتيهم البينة .	01	– الحجة الواضحة .
		– إلا من بعد ماجاءتهم البينة.	04	– الرسالة الشاهدة والحجة الواضحة على صدق الرسول في دعواه .

99	الزلزلة	– لاتحتوي السورة على صيغة مـــن صيغ مشتقات البيان .		
100	العاديات	– لاتحتوي السورة على صيغة مـــن صيغ مشتقات البيان .		
101	القارعة	– لاتحتوي السورة على صيغة مـــن صيغ مشتقات البيان .		
102	التكاثر	– لاتحتوي السورة على صيغة مـــن صيغ مشتقات البيان .		
103	العصر	– لاتحتوي السورة على صيغة مـــن صيغ مشتقات البيان .		
104	الهمزة	– لاتحتوي السورة على صيغة مـــن صيغ مشتقات البيان .		
105	الفيل	– لاتحتوي السورة على صيغة مـــن صيغ مشتقات البيان .		
106	قريش	– لاتحتوي السورة على صيغة مـــن صيغ مشتقات البيان .		
107	الماعون	– لاتحتوي السورة على صيغة مـــن صيغ مشتقات البيان .		
108	الكوثر	– لاتحتوي السورة على صيغة مـــن صيغ مشتقات البيان .		
109	الكافرون	– لاتحتوي السورة على صيغة مـــن صيغ مشتقات البيان .		
110	النصر	– لاتحتوي السورة على صيغة مـــن صيغ مشتقات البيان .		

111	المسد	– لاتحتوي السورة على صيغة مـــن صيغ مشتقات البيان .		
112	الإخلاص	– لاتحتوي السورة على صيغة مـــن صيغ مشتقات البيان .		
113	الفلق	– لاتحتوي السورة على صيغة مـــن صيغ مشتقات البيان .		
114	الناس	– لاتحتوي السورة على صيغة مـــن صيغ مشتقات البيان .		

ومما سبق جرده فإن الصيغ الاشتقاقية لمصطلح البيان في القرآن على ترتيب المجرد ثم المزيد هي كالتالي :

- بين - بينة - البينة - بينات - بينا - بيناه - بينوا - لأبين - لتبين - لتبينه -نبين - لتبين - لنبينه - يبين - ليبين - يبينها - مبينة - مبينات - يبين - مبين - مبينا - المبين - تبين - تبينت - يتبين - فتبينوا - تستبين - المستبين - بيان - البيان - بيانه - تبيانا .

- ومدلولها ما يلي : بان الشيء ، يبين بيانا : اتضح فهو بين وهي بينة وجمعها بينات ، وتستعمل البينة فيما بين الشيء يوضحه حسيا كان أم عقليا .

- بين : ﴿لولا يأتون عليهم بسلطان بين فمن أظلم ممن افترى على الله كذبا ﴾95 الكهف .

- بينة :﴿ سل بني إسرائيل كم آتيناهم من آية بينة ﴾211 البقرة / و57 -157 الأنعام / 73-85-105 الأعراف / 42 الأنفال "مكرر" / 17-28-53-63-88 هود / 133 طه / 35 العنكبوت / 40 فاطر / 14 محمد / .

- البينة : ﴿ لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين منفكين حتى تأتيهم البينة﴾ 1 و 4 البينة .

- بينات : ﴿ ولقد أنزلنا إليك آيات بينات وما يكفر بها إلا الفاسقون ﴾ 99 البقرة / 185 البقرة / 97 آل عمران / 15 يونس / 101 الإسراء / 73 مريم / 16-72 الحج / 01 النور / 36 القصص / 49 العنكبوت / 43 سبأ / 17-25 الجاثية / 07 الأحقاف / 09 الحديد / 05 المجادلة .

- البينات : ﴿ وآتينا عيسى ابن مريم البينات وأيدناه بروح القدس ﴾ 87 ، 92 ، 159 ، 209 ، 213 ، 253 (مكرر) البقرة / 86 ، 105 ، 183 ، 184 آل عمران / 153 النساء / 32 ، 110 المائدة / 101 الأعراف / 70 التوبة / 13-74 يونس / 09 إبراهيم / 46 النحل / 72 طه / 39 العنكبوت /9-47 الروم / 25 فاطر / 22 ، 28 ، 34 ، 50 ، 66 ، 83 غافر / 64 الزخرف / 25 الحديد/ 06 الصف /06 التغابن .

ومدلول بين الشيء تبيينا ، وضح وظهر ، وبينت الشيء أوضحته وأظهرته فهو لازم ومتعد واسم الفاعل منهما مبين ، وهي مبينة وهن مبينات .

- بينا : ﴿ قد بينا الآيات لقوم يوقنون﴾ 118 البقرة / 118 آل عمران / 17 الحديد.

- بيناه : ﴿ إن الذين تكتمون ما أنزلنا من البينات والهدى من بعدما بيناه للناس في الكتاب أولائك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون ﴾ 159 البقرة .

- بينوا : ﴿ إلا الذين تابوا وأصلحوا وبينوا فأولائك أتوب عليهم ﴾ 160 البقرة .

أي أظهروا ما بينه الله تعالى للناس معاينة أو اظهروا ما أحدثوا من التوبة ليقتدي بهم غيرهم

- لأبين : ﴿ قد جئتكم بالحكمة ولأبين لكم بعض الذي تختلفون فيه ﴾ 63 الزخرف .
- لتبين : ﴿ وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم ﴾ 41 النحل / 64 النحل .
- لتبيننه : ﴿ وإذ أخـــذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب لتبيننه للناس﴾ 187 / آل عمران .
- نبين : ﴿ أنظر كيف نبين الآيات ثم أنظر أنى يؤفكون ﴾ 75 / المائدة .
- لتبين ﴿ ثم من مضغة مخلقة وغير مخلقة لنبين لكم ﴾ 05 / الحج .
- لنبينه : ﴿ليقولوا درست ولنبينه لقوم يعلمون ﴾ 105 / الأنعام .
- يبين : ﴿ قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ماهي ﴾ 68- 69-70-187-219-221-242-266 / البقـرة ، 103 / آل عمران ، 176 / النساء ، 15-19-89 / المائدة ، 115 / التوبة ، 18-58-59-61 / النور .
- ليبين : ﴿ يريد الله ليبين لكم سنن الذين من قبلكم ﴾ 26 / النساء ، 04 / إبراهيم ، 39 / النحل .
- ليبينن : ﴿ ليبينن لكم يوم القيامة ما كنتم فيه تختلفون ﴾ 92 / النحل .
- يبينها : ﴿ وتلك حدود الله يبينها لقوم يعلمون ﴾ 19 / النساء ، 30 / الأحزاب .
- مبينة : ﴿ إلا أن يأتين بفاحشة مبينة ﴾ 19 / النساء ، 30 / الأحزاب .

1- الطلاق : وهي في الآيات الثلاثة بمعنى واضحات أو موضحات .

آبان الرجل : أوضح وأصله ابان كلامه .

- يبين : ﴿أم أنا خير من هذا الذي هو مهين ولايكاد يبين ﴾ 52 / الزخرف .

لمزه بما كان في لسانه من عقدة بمنعه بعض الإيضاح ، ولم يدر أن الله حلها وأجابه لسؤاله ﴿ وأحلل عقدة من لساني يفقهوا قولي﴾ .

وأبان الشيئ وضح وظهر ، وأبنت الشيئ أوضحته وأظهرته فهو متعد ولازم واسم الفاعل منهما مبين .

- مبين - مبينا - المبين : وجاءت كلمة (مبين) منكرة ومعرفة بالألف واللام في مائـــة وتســـعة عشـــر موضعا ، وصفا لأشياء كثيرة ماعدا واحدا في الآية الثامنـــة عشـــر مـــن ســـورة الزخـــرف . وهـــذه الموضوعات هي :

- ﴿إثم مبين﴾ - ﴿ أفق مبين﴾ - ﴿إمام مبين﴾ - ﴿بلاغ مبين﴾ - ﴿بلاء مبين﴾ - ﴿ثعبان مبين﴾ - ﴿حق مبين﴾ - ﴿خسران مبين﴾ - ﴿خصيم مبين﴾ - ﴿دخان مبين﴾ - ﴿رسول مبيـــن﴾ - ﴿ساحر مبين﴾ - ﴿سحر مبين﴾ - ﴿سلطان مبين﴾ - ﴿شهاب مبين﴾ - ﴿ظلال مبين﴾ - ﴿ظـــالم لنفســـه مبين﴾ - ﴿عدو مبين﴾ - ﴿غوي مبين﴾ - ﴿فتح مبين﴾ - ﴿فضل مبين﴾ - ﴿فوز مبين﴾ - ﴿قرآن مبيـــن﴾ - ﴿كتاب مبين﴾ - ﴿كفور مبين﴾ - ﴿لسان عربي مبين﴾ - ﴿نذير مبين﴾ - ﴿نور مبين﴾ .

وهي تارة من آبان اللازم بمعنى الظاهر ، وذلك في كل ماهو صالح لأن يوصف بالظهور والوضوح في نفسه كما في قوله : ﴿ ولاتتبعوا خطوات الشيطان إنه لكم عدو مبين ﴾ 168 / البقرة وقوله : ﴿ إن هذا لهو الفضل المبين﴾ 16 / النمل ، وتارة من أبان المتعدي بمعنى مظهر وموضح ، وذلك في كل مايصلح أن يوصف بأنه مظهر لغيره وموضح له كما في قوله تعالى: ﴿قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين﴾ 15/المائدة ، أي يبين لكم سبيل الحق .

والآيات التي جاءت فيها بدون الألف واللام رفقا أو جرا ، هي :

208-268 / البقرة ، 184 / آل عمران ، 15-110 / المائدة ، 07-59-74-142 / الأنعام، 22-60-107-184 الأعراف ، 02-61-76 / يونس ، 06-07-29-96 / هود ، 05-07-30 يوسف ، 10 / إبراهيم ، 01-18-79 / الحجر ، 04-103 / النحل ، 38 / مريم ، 54 / الأنبياء ، 49 / الحج ، 45/المؤمنون ، 12 / النور ، 30-32-97-115-195 / الشعراء ، 01-13-21-75 / القصص ، 50 / العنكبوت ، 11 / لقمان ، 03-24-43 / سبأ، 12-24-47-60-69-77 / يس ، 15-113-156 / الصافات ، 70 / ص ، 22 / الزمر ، 23 / غافر ، 15-18-29-40-62 / الزخرف ، 10-13-19-33 / الدخان ، 07-09-23 / الأحقاف ، 38-50-51 / الذاريات ، 38 / الطور ، 06/ الصف ، 02 / الجمعة ، 26-29 / الملك ، 02 / نوح .

- أما قوله تعالى : ﴿ أو من ينشأ في الحلية وهو في الخصام غير مبين ﴾ 18 / الزخرف ، فهو أبان الرجل : أفصح عما في نفسه وأتى بما يحتج به .

- وهذه هي الآيات التي جاءت فيها متكررة منصوبة :

20-50-91-101-112-119-144-153-174 / النساء ، 53 / الإسراء ، 36-58 / الأحزاب ، 01 / الفتح .

- وهذه هي الآيات التي جاءت فيها معرفة بالألف واللام :

92 / المائدة ، 16 / الأنعام ، 01 / يوسف ، 89 / الحجر ، 38-82 / النحل ، 11 / الحج ، 25-54 / النور ، 02 / الشعراء ، 16-79 / النمل ، 02 / القصص ، 18 / العنكبوت ، 17 / يس ، 106 / الصافات ، 15 / الزمر ، 02 / الزخرف ، 02 / الدخان ، 30 / الجاثية ، 12 / التغابن ، 23 / التكوير .

- تبين الشيئ : اتضح وظهر ، وتبينته أنا : تأملته فوضح وظهر لي فهو لازم ومتعد .

- تبين : ﴿ من بعدما تبين لهم الحق ﴾ 109 / البقرة ، 256-259/ البقرة ، 115 / النساء ، 06 / الأنفال ، 13-15 / التوبة ، 45 / إبراهيم ، 38 / العنكبوت ، 25-32 / محمد .

وكلها من اللازم بمعنى اتضح .

تبينت : ﴿ فلما خر تبينت الجن أن لو كانوا يعلمون الغيب ما لبثوا في العذاب المهين ﴾ 14 / سبأ . وهو من المتعدي : أي تأملت فوضح لها وظهر .

- يتبين : ﴿كلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر﴾ 187 / البقرة ، 53 / فصلت ، وهي الآيات الثلاث من اللازم بمعنى يتضح ويظهر.

- فتبينوا : ﴿ ياأيها الذين آمنوا إذا ضربتم في سبيل الله فتبينوا ولاتقولوا لمن ألقى إليكم السلم لست مؤمنا يبتغون عرض الحياة الدنيا فعند الله مغانم كثيرة كذلك كنتم من قبل فمن الله عليكم فتبينوا إن الله كان بما تعملون خبيرا ﴾ 94 النساء (مكرر) و 06 الحجرات ، وهي في المواضع الثلاثة من المتعدي بمعنى تأملوا الأمر وتدبروه غير متعجلين ليظهر لكم شيئا واضحا .

- استبان الشيئ : وضح وظهر ، واستبنته أنا تأملته حتى وضح وظهر لي ، فهو لازم ومتعد واسم الفاعل منهما مستبين .

- تستبين : ﴿ وكذلك نفصل الآيات ولتستبين سبيل المجرمين ﴾ 55 الأنعام .

- المستبين : ﴿ آتيناه الكتاب المستبين ﴾ 117 الصافات .

- البيان : الإيضاح والكشف ويسمى الكلام بيانا لكشفه عن المعنى المقصود وإظهاره ويسمى ما يشرح به المجمل والمبهم من الكلام بيانا .

- بيان ﴿ هذا بيان للناس ﴾ 138 آل عمران ، أي إيضاح وكشف .

- البيان : ﴿ خلق الإنسان علمه البيان﴾ 04 الرحمن ، اي مايكشف به عن المعنى المقصود.

- بيانه : ﴿ ثم إن علينا بيانه ﴾ 19 القيامة ، أي شرح مجمله وإيضاح مبهمه .

- التبيان : التبيين وهو مصدر غير قياسي من بينت الشيئ تبيينا وتبيانا أو هو اسم مصدر .

- تبيانا : ﴿ ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيئ ﴾ 89 النحل ، اي بيانا كاملا وشرحا لكل شيئ مما جاء لأجله .

وما يمكن استنتاجه من هذا الجرد الكامل والمرقم والمفصل والمؤوّل على حسب سور القرآن بدءا بالفاتحة وختاما بالناس ، ومن هذا الترتيب الثاني المصنف لمصطلح البيان وصيغه الاشتقاقية التي وظفها القرآن الكريم في جل سوره كما يلي :

إن مصطلح (بيان) بصيغه الاشتقاقية سابقة الذكر قد ورد في القرآن الكريم بمعنى واحد، وهو الكشف والظهور والوضوح ، بحيث لم نعثر في جردنا هذا على مفردة خرجت عن إطار معنى الوضوح

والظهور والكشف . والمصطلح بصيغه الاشتقاقية هذه حاصل بين لازم ومتعد (بان وبين) ، وهذا مايؤكد التوافق التام بين المعنى اللغوي الأصل والمعنى الشرعي ، والقرآن أنزل بلسان عربي مبين كما جاء ذلك صريحا في آي الذكر الحكيم من سورة الشعراء ﴿ نزل به الروح الأمين ، على قلبك لتكون من المنذرين بلسان عربي مبين)34 .

والبيان في القرآن قد ورد من خلال هذا الجرد على أكثر من صورة وشكل وصيغة ، ولم تكن دائرته محصورة في شكل معين أو صورة بيانية خاصة ، وهذا مايؤكد لنا ثانية شمولية المصطلح واتساعه ليستوعب أكثر من دليل ومدلول ، وهو الذي يجعلنا نقول أن كل صيغه التركيبية صحيحة المبنى وسليمة المعنى وتؤدي الغرض وتحمل الفائدة هي من البيان سواء صيغت مجازا أم حقيقة ، ويكفي دلالة على ذلك أن القرآن الكريم هو في حد ذاته بيان للناس ، قال تعالى ﴿ هذا بيان للناس ﴾ 35، قد ورد بيانه حقيقة ومجازا فلا ينكر أحد بيان الحقيقة من حيث يتبنى بيان المجاز فيقول : هذا من البيان وهذا ليس من البيان ، ولا ينكر آخر بيان الآيات المحكمات من حيث يقر بيان المتشابهات لكثافة الصور البيانية فيها ، وعليه فرأينا هو أن البيان لفظ أشمل وأفصح وأنسب وأبلغ لذلك وظفه القرآن الكريم كثيرا وبصيغ اشتقاقية كثيرة لم يبلغ حدها مصطلح (البلاغ) ، كما نلحظ أيضا هذا الاستعمال الكثير لمصطلح البيان في كلام العرب شعرا ونثرا أما البلاغ برأينا فلا يحصل إلا بالبيان ، والبيان أسبق ، قال تعالى : ﴿ وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم ﴾، وفي البيان بلاغ وليس في كل بلاغ بيان ، لأن البيان تفصيل والبلاغ توصيل ، ونستطرد في هذا المقام لبيان العلاقة بين البيان والبلاغ ، فقد أورد القرآن ذكرهما في قوله ﴿ هذا بيان للناس﴾ و ﴿ هذا بلاغ للناس﴾ وبينهما علاقة مبينة وارتباط وثيق ، إذ كل بيان هو بلاغ ولايعكس ، والبيان في الآية توضيح وتفصيل للأحكام والعقائد والأخلاق والآداب التي جمعت في القرآن الكريم إلى الناس ليعرفوا ويفقهوا فيتبعوا ويقتفوا أثر الرسول بينما البلاغ هو توصيل للناس ، ومن هنا فمهمة الرسول –بيان وبلاغ– قال الله تعالى : ﴿ وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم ﴾ 36 وقال أيضا : ﴿ وما على الرسول إلا البلاغ المبين﴾37 هذا وإن مصطلح البيان في القرآن خاص بالمؤمنين الذين آمنوا واتبعوا لذلك قال : ﴿ هذا بيان للناس وهدى وموعظة للمتقين ﴾38 ، بينما مصطلح (البلاغ) فهو خاص بالطائفة الجاحدة التي أنكرت الرسالة وعمت وصمت عن سماعها، ولم تهتد بهدى الرسول ﷺ ، قال تعالى :﴿ هذا بلاغ للناس ولينذروا به وليعلموا إنما هو إله واحد وليذكر أولو الألباب)39 .وقد ذكرت هذه الآية في سياق الظالمين ﴿ ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون﴾ 40، ومثل هذه المواطن كثيرة في القرآن الكريم نذكر منها قصة نوح في سورة الأعراف ﴿ قال الملأ من

قومه إنا لنراك في ضلال مبين ، قال ياقوم ليس بي ضلالة ولكني رسول من رب العالميـــــــــن ، أبلغكم رسالات ربي وأنا لكم ناصح أمين ﴾41 ، وقصة صالح في السورة نفسها ﴿ فتولى عنهم ، وقال يـا قوم لقد لقد أبلغتكم رسالة ربي ونصحت لكم ولكن لا تحبون الناصحين ﴾42 ، وهذه مسألة مهمة تعيننـــا على ضبط مدلول المصطلحين بإحكام ودقة وأنهما ليس مترادفين .

فإذا كان البيان مصطلحا خاصا بالطائفة المؤمنة فلأنها –لا محالة– ترحب بدعوة الرســـول ﷺ وتهيئ له الأسباب الآمنة لبيان دعوته شارحة له صدرها ، مصغية إليه كأن على رأسها الطير ، وهـــذا هو مقام البيان الذي يسمح للرسول ﷺ بيان دعوته ورسالته للناس في عقيدتها وشريعتها وأخلاقها ، أمـــا البلاغ فهو كما أسلفنا مصطلح خاص بالطائفة الجاحدة والكافرة التي أعرضت عن دعوة الرسول وسـدت آذانها عن سماع بيانه قال تعالى : ﴿ وقال الذين كفروا ولا تسمعوا لهذا القرآن والغوا فيه لعلكم تغلبـــون ﴾43 ، وقال أيضا : ﴿ وجعلوا أصابعهم في آذانهم واستغشوا ثيابهم واسروا واستكبروا اســتكبارا ﴾44 ، وضعت له أسباب الأذى والتضييق والكيد والمكر حتى لا يبين ويوضح لهم دعوته قـــال تعـــالى : ﴿ وإذ يمكر بك الذين كفروا ليقتلوك أو يثبتوك أو يخرجوك ويمكرون ويمكر الله والله خير الماكرين ﴾45 .

وهذا مقام –برأينا– لا يسمح ببيان الرسالة وتفصيلها في أحكامها وعقائدها وآدابـــها ، وحينئـذ لابد من مصطلح آخر مناسب لهذا المقام ولا يكون بالضرورة مصطلح (البيان) وقد عرفنا مقامه ، وليس إذا إلا مصطلح (البلاغ) ودليلنا الأقوى على ذلك ما جاء في العديد من آيات القرآن منها قوله في ســورة هود حكاية عن قصة شعيب وقومه، ﴿ فإن تولوا فقد أبلغتكم* ما أرسلت به إليكم ويستخلف ربـــي قومـــا غيركم ، ولا تضرونه شيئا ، إن ربي على كل شيء حفيظ ﴾46 والملاحظ من الآية العلاقة بين (تولـــوا) ... و(أبلغتكم) من البلاغ ، وهي علاقة وطيدة ومتينة ، والقرآن الكريم في نظمه أرقـــى وأعظـــم ، إذن فمقام (أبلغتكم) هو (تولوا) ، وعليه لا يمكن لمصطلح البيان أن يحل محله ، ولو حصل ذلك لفسد نظـــم القرآن ، من هذا العرض الوجيز تجلى دور الملة في بلورة الصيغة البيانية في القرآن ، ومن الأدلة علـى ذلك قوله تعالى : ﴿ بلاغ فهل يهلك إلا القوم الفاسقون ﴾47 ، فأنظر كيف ربط بين (البلاغ) و (الـهلاك) ، والهلاك هو لا محالة من جزاء التولي والإعراض وهما من أفعال الكافرين الجاحدين ، والجزاء كمـــا يقولون من جنس العمل ، ولعلنا بهذا الاستنتاج والرأي قد نخالف ما ذهب إليه الجاحظ ، واستعمله فـــي كتابه (البيان والتبيين) ، وأعني به مدلول مصطلحه (البلاغة) و (البيان) . فهو يرى أن البلاغـــة أشـــمل وأـــوسع دلالة من البيان إذ هي : كشف + إبلاغ ، بينما البيان هو كشف عن معنى فقط48. غير أن هـذه

المسألة الدلالية بين المصطلحين ما زالت مثار جدل ونقاش وخلاف حاد بين علماء اللغة حتى اليوم ، ولا غرابة في ذلك . فمنهم من يرى بترادف مصطلحين ، ومنهم من يرى بشمولية البلاغة لأنها تحمل معنى الكشف والإبلاغ وهو رأي الجاحظ في كتابه البيان والتبيين ، ويرى بهذا الرأي الأستاذ تمام حسان في كتابه الأصول . ومنهم من يرى بشمولية مصطلح البيان وسعته وهذا رأي الدكتور بدوي طبانة في كتابه علم البيان .

لكن الراجح في نظرنا وبناء على المدلول اللغوي والقرآني أن البيان أشمل وأوسع دلالة ومعنى من البلاغ والبلاغة وأنهما ليسا مترادفين ، وقد بينا ذلك بالدليل الكافي وهذه مسألة مهمة تعيننا على ضبط مدلول المصطلحين بإحكام ودقة قصد إثبات فروق دلالتهما .

*** البيان في اللسان العربي :**

جاء في معجم ألفاظ القرآن الكريم بلغ الشيء يبلغه بلوغا (من باب قعد) وصل إليه زمانا كان هذا الشيء أو مكانا أو غيرهما حسيا أو معنويا فهو بالغ وهي بالغة وهم بالغون ، وقد جاء من لفظ بلغ في القرآن كلمتان يراد بهما شارف وقارب الوصول وما عدا ذلك معناه وصل إليه وجاء اسم الفاعل مفردا وجمعا من بلغ الشيء بمعنى وصل إليه ، ويقال : حجة بالغة وحكمة بالغة ويمين بالغة ، أي واصلة إلى نهايتها من القوة ... وقول بليغ أي واصل منتهاه من القوة ... ويقال : بلغته الخبر تبليغا وأبلغته بمعنى أوصلته إليه ، وكل ما جاء في القرآن معدّى بالهمز أو التضعيف فهو بهذا المعنى ... ومبلغ الشيء : حده ونهايته التي يصل إليها . والبلاغ في القرآن بمعنيين أحدهما الإيصال ، فيكون اسما بمعنى الإبلاغ والتبليغ – والثاني الكفاية ﴿ هذا بلاغ للناس ﴾ ويصح على المعنيين قوله : ﴿ بلاغ فهل يهلك إلا القوم الفاسقون ﴾49 وهو من هذا لا يتجاوز دلالة الإيصال والتوصيل وربما وقف على المدلول نفسه . والراغب الأصفهاني في معجمه يقول : << البلوغ والبلاغ : الانتهاء إلى أقصى المقصد والمنتهى مكانا كان أو زمانا أو أمرا من الأمور المقدرة وربما يعبر به عن المشاركة عليه ، وإذ لم ينته إليه >>50 . ثم يقول :

<< فمن الانتهاء ﴿ حتى إذا بلغ أشده وبلغ أربعين سنة ﴾51 وقوله تعالى : ﴿ فإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فلا تعضلوهن ﴾ 52، وقوله : ﴿ ما هو ببالغيه﴾ 53، ﴿ فلما بلغ معه السعي ﴾ 54، ﴿لعلي أبلغ الأسباب ﴾ 55، ﴿ أيمانا علينا بالغة إلى يوم القيامة ﴾56: أي منتهية في التوكيد .

البلاغ هو التبليغ نحو قوله : ﴿ هذا بلاغ للناس ﴾ 57، و ﴿ بلاغ فهل يهلك إلا القوم الفاسقون ﴾ 58و ﴿ ما علينا إلا البلاغ المبين ﴾ 59و ﴿ فإنما عليك البلاغ وعلينا الحساب ﴾60

>>61 ، وعليه تتأكد دلالة البلاغ في التوصيل ، لا التفصيل الذي هو من نصيب البيان كما أشرنا سابقا ، وهنا نشير إلى مخالفتنا رأي الدكتور أبو ملحم ، في مقال كتبه بعنوان (البلاغة لغة واصطلاحا) نشرتها مجلة الفكر العربي الخاص بالبلاغة والبلاغيين ، الذي جعل كلا من البيان والبلاغة والفصاحة ، في معنى واحد ، ولم يميز بينها ، حيث يقول : << وردت ألفاظ البلاغة والبيان والفصاحة متشابهة في القرآن ، وكتب الحديث والشعر الجاهلي وكتب بالأمثال ، ولم نعثر في هذه الأصول على مميزات تميز الواحدة عن الأخرى ، بل هي متشابهة تقريبا >>62، ونرى بتمايز المصطلحات الثلاثة انطلاقا من الخطاب القرآني المحكم الذي يرفض الترادف ، وقد فصلت هذا الرأي على صفحات البحث السابقة ونؤكده على الصفحات اللاحقة منه .

* البيان عند أهل البلاغة

لقد حضيت البلاغة العربية على ألسنة الأدباء والبلاغيين والنقاد والعلماء واللغويين بأوصاف كثيرة لم تحض بها بلاغة في أمة من الأمم ، وقد أوردت كثير من الكتب البلاغية والأدبية طائفة كبيرة من هذه الأوصاف على أنها تمثل حدود البلاغة وتعريفها الجامع ، إلا أنها لم تخرج على بيان تصوير لمعنى البلاغة عند هؤلاء وإن كان هذا التصور للبلاغة غير واضح المعالم ومن هذه التعريفات للبلاغة ما نعرضه في الجمل التالية :

البلاغة لمحة دالة – البلاغة هي معرفة الفصل من الوصل ، – هي الإيجاز من غير هجر والإطناب من غير خطل – هي اختيار الكلام وتصحيح الأقسام – هي قليل يفهم وكثير لا يسأم – هي الإشارة إلى المعنى بلمحة تدل عليه – هي الإيجاز مع الإفهام والتصرف من غير إضجار – هي إدراك المطالب وإقناع السامع – هي وضوح الدلالة وانتهاز الفرصة وحسن الإشارة – وهي قول تضطر العقول إلى فهمه بأيسر العبارة63 .

والسؤال الذي يفرض نفسه في هذا المقام بالذات هو هل حقا هذه العبارات تمثل تعريفا دقيقا للبلاغة ؟ والجواب عندي أنها لا تمثل البلاغة في حقيقتها إنما هي ــ برأينا ــ أوصاف لها ، وكل تعريف منها إنما يمس جانبا من الجوانب الكثيرة التي تعني بها البلاغة وعليه فهي لا تمثل البلاغة كلها ولا تحقق أكثر أهدافها .

وما يمكن اعتباره من هذه التعريفات وغيرها أقرب إلى المفهوم هو تعريف أبي هلال العسكري بقوله : << البلاغة كل ما تبلغ به المعنى قلب السامع ، فتمكنه في نفسه كتمكنه في نفسك مع صورة مقبولة ومعرض حسن >>64 ، وما يلاحظ على هذا التعريف ، أن صاحبه جعل حسن المعرض وقبول

الصورة شرطا في البلاغة ، لأن الكلام إذا كانت عبارته رثة ومعرضه خلقا ، لم يسم بليغا ، وإن كان مفهوم المعنى مكشوف المغزى .

ومن قال إن البلاغة إنما هي إفهام المعنى فقط فقد جعل الفصاحة واللكنة والخطأ والصواب والإغلاق والإبانة سواء . قال أبو هلال العسكري : فلما رأينا أحدهما مستحسنا والآخر مستهجنا علمنا أن الذي يستحسن البليغ والذي يستهجن ليس ببليغ ، وهذا المعنى هو الذي عرفه الأدباء والبلاغيون ، و الذي يوجزه بعضهم في قولهم : (ليست البلاغة إفهام المعنى لأنه قد يفهم المعنى متكلمان ، أحدهما بليغ والآخر عي. ولا بلاغة أيضا بتحقيق اللفظ على المعنى لأنه قد يتحقق اللفظ على المعنى وهو غث مستكره ونافر متكلف ، وإنما البلاغة إيصال المعنى إلى القلب في أحسن صورة من اللفظ65.

وقريب من هذا المعنى قول الآمدي (370هـ) : البلاغة هي إصابة المعنى وإدراك الغرض بألفاظ سهلة عذبة مستعملة سليمة من التكلف ، لا تبلغ الهدر الزائد على قدر الحاجة ولا تنقص نقصانا يقف دون الغاية . وذلك كما قال البحتري :

والشعر لمح تكفي إشارته *** وليس بالهدر طولت خطبه .

وقوله : ومعان لو فصلتها القوافي *** هجنت شعر جرول ولبيد .

حزن مستعمل الكلام اختيارا *** وتجنبنا ظلمة التعقيد .

وركبنا اللفظ الغريب فأدرك *** ن به غاية المرام البعيد

فإن اتفق مع هذا معنى لطيف أو حكمة غريبة أو أدب حسن ، فذلك زائد في بهاء الكلام وإن لم يتفق فقد قام الكلام بنفسه واستغنى عما سواه ، وذلك في انتصاره للبحتري وتقديمه على أبي تمام الذي صفه بأنه رجل يراعي من أمر الشعر دقيق المعاني ، ودقيق المعاني موجود في كلامه وفي كل لغة 66.

أما الإمام عبد القاهر الجرجاني فيرى أن ألفاظ البلاغة والفصاحة والبيان والبراعة وكل ما شاكل ذلك إنما يعبر به عن فضل بعض القائمين على بعض من حيث نطقوا أو تكلموا وأخبروا السامعين عن الأغراض والمقاصد . وراموا أن يعلموهم ما في نفوسهم ، ويكشفوا لهم عن ضمائر قلوبهم 67 .

وقبل الجرجاني وأبي هلال العسكري كان أبو عثمان الجاحظ (وهو من علماء القرن الرابع) يرى أن البلاغة هي الانتهاء إلى الغاية ، وجودة الكلام ، فكل من أفهمك حاجته من غير إعادة و لاحبسة ولا استعانة فهو بليغ 68 ، فهي كما يقول الأستاذ تمام حسان بهذا أوسع دلالة من مصطلح (البيان) الذي يحصر معناه في كل شيء يكشف لك عن قناع المعنى أو هو الدلالة اللفظية الظاهرة على المعنى الخفي69. وهو مع ذلك رأي قابل للأخذ والرد وقد استقر تعريف البلاغة و معناها الاصطلاحي عند

البلاغيين العرب على أنها مطابقة للكلام بمقتضى الحال مع فصاحته . والحال هو الأمر الداعي للمتكلم إلى ان يورد الكلام على صفة مخصوصة تناسبه كالإنكار مثلا إذا اقتضى أن يورد الكلام مع صاحب ذلك الإنكار مؤكدا فالكلام الموصوف بالتأكيد هو مقتضاه70 ، وهذا المعنى للبلاغة لا يختلف عن معناها لدى الغرب فهي عندهم (فن تطبيق الكلام المناسب للموضوع والحالة على حاجة القارئ على السامع)71.

وقد حصر بعضهم البلاغة في عشر أقسام هي الإعجاز والتشبيه والاستعارة والبلازم والفواصل والتجانس والتصريف والتضمين والمبالغة وحسن البيان)72 ، والجواب هو أنها ليست هي أقساما للبلاغة ، وإنما هي بعض فنونها ، أو بعض مظاهر الجمال المعجبة في الفن الأدبي من وجهة نظر بعض العلماء .

وقد سميت هذه البلاغة في أوائل حياتها (بديعا) ، وأطلق على الفنون البلاغية التي عرفت آنذاك لقب (البديع) ، ومعنى هذا أن كلمة البديع كانت ترادف في الاستعمال كلمة (بلاغة) حيث كان يقصد بإحداهما ما كان يقصد بالأخرى ، وقد كان في الأول ينسب استعمال كلمة (البديع) وإطلاقها على تلك الفنون البديعية التي تجلوا الأدب وتجمله ، وقد ذهب الجاحظ إلى أن البديع مقصور على العرب ، ومن أجله فاقت لغتهم كل لغة وأربت على كل لسان . أما إبن المعتز فيذكر أن البديع هو اسم موضوع لفنون الشعر ، يذكرها الشعراء والنقاد . فأما العلماء باللغة والشعر القديم فلا يعرفون هذا الاسم ولا يدرون ما هو)73 .

ونجد ابن المعتز يرد على دعوى المحدثين أنهم أصحاب البديع ومخترعوه بقوله (قد قدمنا في أبواب كتابنا هذا بعض ما وجدناه في القرآن واللغة وأحاديث الرسول ﷺ وكلام الصحابة والأعراب وغيرهم وأشعار المتقدمين من الكلام الذي سماه المحدثون (البديع) ليعلم أن بشارا ومسلما وأبا نواس ومن تقيلهم وسلك سبيلهم لم يسبقوا إلى هذا الفن ولكنه كثر في أشعارهم فعرف في زمانهم حتى سمي بهذا الاسم ، فأعرب عنه ودل عليه ، ثم أن حبيب بن أوس الطائي من بعدهم شغف حتى غلب عليه وتفرع فيه وأكثر منه فأحسن في بعض ذلك وأساء في بعض ، وتلك عقبى الإفراط وثمرة الإسراف)74.

وعلى هذا كانت كلمة (البديع) عامة عند أهل الأدب ، فشمل كل ما عرف من فنون البلاغة ، ولاتختص ببعض الفنون دون بعضها الآخر ، ومن هذا يتبين الخطأ فيما ساد في بيئات الدراسات البلاغية من نسبة وضع علم البديع وتحديد مباحثه ، و تمييز موضوعاته إلى ابن المعتز وكتابه ، لأنه

وضع اسم البديع على هذا الكتاب ، الذي لم يرد به ما أراده متأخروا البلاغة ، وإنما أراد به البلاغة كلها أو ماكان قد عرف منها ، والدليل على ذلك أنه جعل (الاستعارة) أول فن من الفنون التي درسها في كتاب البديع ، وكذلك جعل التشبيه والكناية والتعريض من (محاسن الكلام) التي ألحقها بالبديع ، في حين أن البلاغيين الذين حددوا وقسموا يجعلون هذه الفنون أهم ما يبحث فيه علم البيان عندهم ، على أن أولئك البلاغيين يذكرون تلك الحقيقة حين يقرون أن بعضهم يسمي العلوم الثلاثة من المعاني والبيان والبديع (علم البديع) ، ويعللون هذا الإطلاق ، أو هذا التعميم بأن البديع هو الشيئ الذي يستحسن لطرافته وغرابيته وعدم وجود مثاله من جنسه ، وهذه العلوم كذلك ، استدلوا على هذا الإطلاق بقول الإمام الزمخشري عند قوله تعالى : ﴿ أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى﴾ إنه من الصنعة البديعية . وكانت كلمة (البيان) تدل على ما تدل عليه كلمة (البلاغة) أي أن فنونها جميعا كانت تسمى فنون (البيان) وقد فعل ذلك كثير من العلماء والأدباء (كابن وهب) صاحب كتاب (البرهان في وجوه البيان) ، وضياء الدين بن الأثير صاحب كتاب (المثل السائر) . ونرى البلاغيين بدورهم يقرون هذا الاستعمال ويقررون هذه الحقيقة بقولهم إن وجه تسمية الجميع علم البيان يرجع إلى معنى البيان ، هو المنطق الفصيح المعرب عما في الضمير . ولاشك أن العلوم الثلاثة –المعاني والبيان والبديع – لها تعلق بالكلام الفصيح المذكور تصحيحا وتحسينا كما أن بعضهم يسمي علمي البيان والبديع "علم البيان" تغليبا للبيان المتبوع على البيان التابع 75 .

وهكذا تلحظ العموم والشمول في استعمالات القدامى لمصطلحات البلاغة والبديع والبيان، بل إن المتقدمين كانوا يسمون علم البلاغة وتوابعها بعلم نقد الشعر ، وصنعة الشعر ونقد الكلام . وفيه ألف أبو هلال العسكري كتابا سماه (الصناعتين) يعني صناعتي النظم والنثر ، وألف قدامة بن جعفر الكاتب كتابا سماه (نقد الشعر) ، وإنما التسمية بالمعاني والبيان والبديع حادثة عند المتأخرين 76 .

وقد ساد في بيئات الدراسات البلاغية نسبة وضع علم المعاني وتحديد مباحثه إلى عبد القاهر الجرجاني (ت 471هـ) في كتاب (دلائل الإعجاز) ، ونسبة وضع علم البيان وتحديد مباحثه إليه أيضا في كتابه (أسرار البلاغة) ، كما نسب وضع علم البديع إلى عبد الله بن المعتز (ت 292هـ) لأنه ألف كتابا سماه (البديع) ، والناظر في (الدلائل) لعبد القاهر الجرجاني يلحظ أن الرجل لم يحاول في كتابه الحصر ولا التقسيم ، وتبقى الحقيقة بعد ذلك ، وهي أن البلاغة العربية لم تعرف تلك الأقسام ولا ذلك الحصر إلا في القرن السابع الهجري على يد أبي يعقوب السكاكي (ت626هـ) صاحب كتاب (مفتاح

العلوم) ، ومدرسته التي عاشت في البلاغة إلى أيامنا ، وقد جعل البلاغة علمين هما : علم المعاني وعلم البيان ، وجعل علم البديع تابعا لهذين العلمين .

وقد عرف علم المعاني بأنه تتبع خواص تراكيب الكلام في الإفادة وما يتصل بها من الاستحسان وغيره ليتحرز بالوقوف عليها عن الخطأ في تطبيق الكلام على ما يقتضي الحال ذكره. أما علم البيان فهو معرفة إيراد المعنى الواحد في طرق مختلفة بالزيادة في وضوحا لدلالة عليه وبالنقصان ليتحرز بالوقوف على ذلك عن الخطأ في مطابقة الكلام لتمام المراد77 ثم ختم كلامه في علم البيان بقوله : << وإذا قد تقرر أن البلاغة بمرجعيها وأن الفصاحة بنوعيها مما يكسو الكلام حلة التزيين ويرقيه أعلى درجات التحسين فها هنا وجوه مخصوصة كثيرا ما يصار إليها لقصد تحسين الكلام ، فلا علينا أن نشير إلى الأعرف منها ، وهي قسمان – قسم يرجع إلى المعنى وقسم يرجع إلى اللفظ >>78...ثم يأخذ في التعريف بطائفة من المحسنات اللفظية ، والطائفتان وما ألحق بهما بعد هي مباحث (علم البديع) الذي استقل بمفهومه الخاص عن البلاغيين – فهذه إشارات موجزة عن البلاغة وعلومها ولمحة وجيزة عن تاريخ البيان العربي.

* البيان عند أبي عثمان الجاحظ :

هو الدلالة الظاهرة على المعنى الخفي 79 فكل دلالة على المعنى عنده بيان ، لأن الغاية هي الفهم والإفهام ،وجميع أصناف الدلالات عنده خمسة من لفظ وغير لفظ .

1– الدلالة باللفظ / 2– الدلالة بالإشارة . / 3– الدلالة بالخط ./4– الدلالة بالعقد ./ 5– الدلالة بالنصبة .

– أما الدلالة باللفظ فهي ما يتميز به الإنسان عن سائر الحيوان .

– أما الدلالة بالإشارة فهي باليد والرأس وبالعين والحاجب والمنكب إذا تباعد الشخصان .

– أما الدلالة بالخط فلقوله تعالى :﴿ اقرأ وربك الأكرم الذي علم بالقلم علم الإنسان ما لم يعلم ﴾80.

– أما الدلالة بالعقد فهو الحساب دون اللفظ والخط لقوله تعالى : ﴿ فالق الإصباح جاعل الليل سكنا والشمس والقمر حسبانا ذلك تقدير العزيز العليم﴾ 81– أما الدلالة بالنسبة فهي الحال الناطقة لغير اللفظ ، المشيرة بغير اليد وذلك ظاهر في خلق السماوات والأرض ، فالصامت ناطق من جهة الدلالة والعجماء معربة من جهة البرهان ، ولذلك قال الأول سل الأرض فقل من شق أنهارك ، و غرس أشجارك ، وجنى ثمارك ؟ فإن لم تجبك حوارا أجابتك اعتبارا .

تلك هي أنواع الدلالات أو صنوف البيان عند الجاحظ ، وهو في إحصائها يوافق رأيه في معنى البيان وغايته التي هي الكشف عما في النفس لتحصيل الفهم والإفهام ، لأن البيان عنده اسم جامع لكل

شيء كشف لك قناع المعنى ، وهتك الحجاب دون الضمير ، حتى يفضي السامع إلى حقيقته ، ويهجم على محصوله كائنا ما كان ذلك البيان . ومن أي جنس كان ذلك الدليل ، لأن مدار الأمر والغاية التي يجري إليها القائل والسامع إنما هي الفهم والإفهام ، فبأي شيئ بلغت الإفهام وأوضحت عن المعنى وذلك هو البيان في ذلك الموضع 82 ولاشك أن المعنى اللغوي للبيان هو الذي كان يخايل الجاحظ وهو يتوسع هذا التوسع في معنى البيان الذي هو عند أصحاب اللغة في أول الأمر انكشاف ووضوح وظهور فقالوا : " قد بين الصبح لذي عينين " ، أي انكشف وتبين وقد جاء في الحديث الشريف : " إن من البيان لسحرا وإن من الشعر لحكمة " في معرض الإفحام وقوة الحجة والقدرة على الإقناع وإثارة الإعجاب وشدة الكلام في النفس .

ونصل بعد الجاحظ إلى أبي الحسين إسحاق بن إبراهيم بن وهب الذي ألف كتابا سماه (البرهان في وجوه البيان) وقد انتقد فيه الجاحظ في أقسام البيان التي ذكرناها سابقا ، وجعل البيان عنده على أربعة أوجه .

1- **بيان الاعتبار** : (وهو بيان الأشياء بذواتها وإن لم تبن بلغاتها . كما قال الله تعالى : ﴿ إن في ذلك للآيات للمتوسمين ﴾ 83 ﴿ ولقد تركنا فيها آية بينة لقوم يعقلون ﴾ 84)85.

2- **بيان الاعتقاد** : الذي يحصل في القلب عند إعمال الفكرة واللب وهو ثمرة البيان الأول لأن بيان الاعتبار إذا حصل المتفكر صار عالما بمعاني الأشياء وكان يعتقد من ذلك بيانا ثانيا غير ذلك البيان ، وخص باسم (الاعتقاد) وهذا البيان على ثلاثة أضرب : فمنه حق لاشبهة فيه ، ومنه علم مشتبه يحتاج إلى تقويته للاحتجاج فيه ومنه باطل لاشك فيه .

3- **بيان العبارة** : الذي هو نطق باللسان لما كان يعتقده الإنسان يحصل في نفسه غير معتد له إلى غيره واللسان هو ترجمان اللب ويريد قلب والمبين عن الاعتقاد بالصحة أو الفساد ، وفيه الجمال86 .

4- **البيان بالكتاب** : الذي يبلغ من بعد أو غاب لما علم الله تعالى أن بيان اللسان على الشاهد دون الغائب وعلى الحاضر دون الغابر ، وأراد تعالى أن يعم النفع في البيان جميعا أصناف العباد وسائر أفاق البلاد ، وأن يساوي فيه بين الماضين من خلقه والآتين والأولين والآخرين ، ألهم عباده تصوير كلامهم بحروف اصطلحوا عليها فخلدوا بذلك علومهم لمن بعدهم وعبروا به عن أفكارهم ونالوا ما بعد عنهم 87 . والملاحظ لأقسام البيان عند الجاحظ ووجوه البيان عند بن وهب يستنتج شبه تقارب بينهما في المضمون وإن اختلفت بعض المصطلحات بينهما ويطغى على هذا التقسيم الأخير تعلقه بالدين والعقائد ، أما حظ الأدب و البلاغة فيه فقليل.

- **البيان عند الرماني** : وهو عنده الإحضار لما يظهر به تميز الشيء من غيره88 ، وأقسامه عنده أربعة : كلام- حال- إشارة- علامة. والكلام على وجهين ، كلام يظهر به تميز الشيء ، فليس ببيان كالكلام المخلط ، والمحال الذي لا يفهم به المعنى وليس كل بيان يفهم به المراد فهو حسن ، من قبل أنه قد يكون على عين وفساد وليس يحسن أن يطلق اسم بيان على ما قبح من الكلام لأن الله مدح البيان واعتد به ، فقال تعالى : ﴿ الرحمن علم القرآن خلق الإنسان علمه البيان﴾ 89، وحسن البيان في مراتب أعلاها ما جمع أسباب الحسن في العبارة من تعديل النظم حتى يحسن في السمع ويسهل على اللسان ، وتتقبله النفس ، وحتى يأتي على مقدار الحاجة فيما هو حقه من المرتبة90 .

- **البيان عند ضياء الدين بن الأثير** : يجعل العلامة ضياء الدين بن الأثير علم البيان صناعة تأليف الكلام من المنظوم والمنثور ، وهذا يعني أن عالم البيان عنده هو الأديب الذي ينظم الشعر ويصوغ النثر . ثم نجده في كتابه يعرض آلات علم البيان وهو يعني بها أدواته ويحصرها في جملة من الثقافات اللازمة في عالم البيان ، وهي معرفة علم العربية والفصيح من الكلام والأمثال العربية و التأليفات السابقة وحفظ الصناعات المنظومة والمنثورة ومعرفة الأحكام السلطانية وحفظ القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة ، ثم نجده يعرض في موضع آخر لعالم البيان وهو عنده العارف بجهات التفاضل بين الأدباء والتفاوت بين أساليبهم في العبارة عن المعاني . ويرى أن موضوع علم البيان هو الفصاحة والبلاغة ويقول في هذا الصدد : (إن موضوع علم البيان هو الفصاحة والبلاغة وصاحبه يسأل عن أحوالهما اللفظية والمعنوية وهو والنحو يشتركان في أن النحوي ينظر في دلالة الألفاظ على المعاني من جهة الوضع اللغوي ، وتلك دلالة ، وصاحب علم البيان ينظر في فضيلة تلك الدلالة وهي دلالة خاصة . والمراد بها أن تكون على هيئة مخصوصة من الحسن وذلك أمر وراء النحو والإعراب ، ألا ترى أن النحوي يفهم معنى الكلام المنظوم والمنثور ويعلم مواقع إعرابه ، ومع ذلك فإنه لا يفهم ما فيه من الفصاحة والبلاغة91 .

- **البيان عند العلوي صاحب الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز** : يذكر العلوي في الطراز أن علم البيان يقال فيه علم المعاني ويقال علم البيان ويقال له علم المعاني والبيان جميعا ، فكل هذه الإضافات جارية على ألسنة علمائه في الاستعمال 92 ، ثم يذكر أن المفهوم من قولنا علم المعاني أنها المقاصد المفهومة من جهة الألفاظ المركبة لا من جهة إعرابها لأن المعاني إنما تكون واردة في الكلمة المركبة دون المفردة ، فإذا قلنا علم المعاني فالمقصود به علم البلاغة في أساليبها وتقاسيمها ، والمفهوم من قولنا علم البيان هو الفصاحة ، وهي مقصورة على الكلمة المفردة دون المركبة

فعلم المعاني وعلم البيان يرجعان في الحقيقة إلى علم البلاغة وعلم الفصاحة93 . والملاحظ على تعريفه للبيان هو وجود تداخل واضح وصريح بينه وبين علم المعاني بل بين العلوم الثلاثة ولعل هذا هو السبب الذي جعل بعض العلماء يطلق على تلك العلوم الثلاثة علم البيان ، وقالوا في تعليل هذا التعميم إنها جميعا تتعلق بالبيان وهو المنطق الفصيح المعرب عما في الضمير ، وهذا برأينا هو أصوب الكلام الذي كان ينبغي أن تسير دراسة البيان على ضوئه منذ الزمن الأول لأنه يصب في المفهوم اللغوي الواسع الذي سبق عرضه ، ويصب كذلك في المفهوم القرآني الواضح الذي عرضناه من قبل .

وير ى العلامة التنوخي صاحب الأقصى القريب أن البيان أعم من الفصاحة والبلاغة وفي هذا المعنى يقول : (والبيان في عرف الكلام أتم من كل واحد من الفصاحة والبلاغة ، لأن كل واحد منهما من مادته وداخل في حقيقته ولذلك قلنا علم البيان وتكلمنا فيه في الفصاحة والبلاغة وغيرهما ولم يوضع علم للفصاحة ولا علم للبلاغة 94 . وهذا رأي أحوج إلى الدراسة والتحليل ، لأنه يدق على باب الحقيقة التي هي ضالتنا في هذا المبحث .

علم البيان عند علماء البلاغة عامة : (هو علم يعرف به إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة في وضوح الدلالة عليه) ، وهو التعريف المستقر والسائد في عرف البلاغة إلى اليوم ، ومن الأمثلة التي ترد كثيرا في التمثيل للطرق المختلفة في باب الكناية أن يقال في وصف زيد بالجود مثلا : (زيد مهزول الفصيل) ، و (زيد جبان الكلب) ، و (زيد كثير الرماد) . فهذه التراكيب تفيد وصفه بالجود على طريق الكناية لأن هزال الفصيل كما يقولون إنما يكون بإعطاء لبن أمه للأضياف ، وجبن الكلب لإلفه الإنسان الأجنبي بكثرة الواردين من الأضياف ، فلا يعادي أحدا ولاتجاسر عليهم وهو معنى جبنه ، وكثرة الرماد من كثرة الإحراق للطبائخ من كثرة الأضياف . وعلى الرغم من أن هذه الأساليب من بلب واحد فهي مختلفة وضوحا ، وكثرة الرماد أوضحها فيخاطب به عند المناسبة كأن يكون المخاطب لايفهم بغير ذلك . ومثال الاستعارة بطرق مختلفة أن يقال في وصف الرجل بالجود رأيت بحرا في الدار في الاستعارة التحقيقية ، ويقال طم زيد بالإنعام جميع الأنام في الاستعارة بالكناية لأن الطموم وهو العمر بالماء من وصف البحر فدل على أنه أضمر تشبيهه بالبحر في النفس ، وهو الاستعارة والكناية . ويقال أيضا : لجة زيد تتلاطم أمواجها ، لأن اللجة تلاطم الأمواج من لوازم البحر وذلك مما يدل على إضمار التشبيه في النفس أيضا ، وأوضح هذه الطرق المثال الأول . ومثال التشبيه أن يقال زيد كالبحر في السخاء وزيد بحر وأظهرها ما صرح فيه بالوجه وأخفاها وهو أوكدها ما حذف فيه الوجه والأداة معا ،

فيخاطب بكل من هذه الأوجه في هذه الأبواب بما يناسب المقام من الخفاء والوضوح . يعرف ذلك بهذا الفن95 .

والذي يمكن ملاحظته على ذلك هو أن أولئك البلاغيين قد توسعوا في ذهابهم إلى أن المعنى الواحد يمكن أن يعبر عنه بأساليب مختلفة عن النحو الذي رأينا ، ولا يرون الاختلاف والتفاوت إلا في ناحية الوضوح في بعض الأساليب والتوسط أو الخفاء في بعضها الآخر ، وعليه يرى الدكتور بدوي طبانة ونوافق رأيه قائلا : << وأرى أن المعنى الواحد لايمكن أن يعبر عنه إلا بعبارة واحدة لا يتعداها فإذا اختلفت العبارة اختلف المعنى بمقدار ما بين العبارتين من الاختلاف وكل زيادة أو نقص أو تغيير في العبارة لابد أن يتبعه تغيير أو نقص أو زيادة في المعنى لأن الألفاظ هي صور المعاني وأجسادها ، فإذا تعددت الأجساد كان ذلك حتما مستتبعا تغير الأرواح التي احتلتها وتمثلت فيها وكذلك القول بأن هذا المعنى أو ذاك يمكن أن يؤدى بالحقيقة أو التشبيه أو بالاستعارة أو الكناية لايخلو من توسع أيضا فإن كل واحد منهما إنما هو في الحقيقة معنى من المعاني فالحقيقة معنى والتشبيه معنى وكذلك الاستعارة كل منهما معنى من المعاني ، وقد عبر عن كل منها بأسلوب يختص بذلك المعنى ولا يمكن أن يكون المعنى الذي يؤدى بالتشبيه هو المعنى الذي أدي بالحقيقة أو بالاستعارة أو بالكناية >>96 . ثم يستعرض جملة من الأمثلة تؤكد هذا الرأي وتدعم هذه الفكرة . ومما سبق عرضه من مفهوم البيان عند أهل البلاغة قديما وحديثا – ونحن نعترف مسبقا أننا لم نعرض كل أراء ومفاهيم أهل البلاغة قديما وحديثا وذلك لسببين رئيسيين ، الأول هو إن الذين لم نعرض لهم لاتخرج نظرتهم للبيان عن واحدة من اثنين إما بالمفهوم الواسع أو المحدود ، والثاني هو ان المقام لايسمح لنا بالتوسع – وعليه نستخلص أن البيان نوعان هما :

1– بيان بالمفهوم الواسع ويشمل الإفصاح والإظهار والإبانة عن الشيئ وعن كل ما يختلج في النفس من المعاني والأفكار بالأسلوب العربي المبين .

2– بيان بالمفهوم الاصطلاحي البلاغي المحدود : وهو التعبير عن المعنى الواحد بطريقة الحقيقة أو المجاز أو الكناية أو التشبيه .

*** البيان عند النحاة :**

إن ما يستخلص من أراء ونظرات النحاة في مدلول مصطلح البيان سواء منهم البصريون أو الكوفيون هو الوضوح والإيضاح والكشف عن المعنى . يقول الأستاذ عوض أحمد فوزي : << الترجمة والتبيين والتكرير والمردود مصطلحات كوفية، لما يسمى عند البصريين بدلا ، تعلب يقول عند قوله

تعالى ﴿ فذلك يومئذ يوم عسير﴾97، فيومئذ مرافع ويوم عسير ترجمة يومئذ . وفي الأشموني والتصريح كذلك . أما الكوفيون فقال الأخفش يسمونه بالترجمة والتبيين . وقال ابن كيسان يسمونه بالتكرير واصطلاح البدل أحد المصطلحات لم تتخذ شكلا تستقر عليه عند سيبويه فقد سمى عطف البيان بدلا لأن عطف البيان يشبه البدل من وجه يشبه الوصف من وجه آخر >>[98] .

يقول إبن سراج النحوي : << إن عطف البيان كالنعت والتأكيد في إعرابها وتقديرهما وهو مبين لما تجريه عليه كما يبينان ، وسموه عطف البيان لأنه للبيان >>99 ، أي الوضوح ، وهو بهذا المفهوم لايبعد عما ورد في كتاب المفصل في علم العربية ، يقول الإمام الزمخشري في تعريفه عطف البيان : << هو اسم غير صفة يكشف عن المراد كشفها ، وينزل من المتبوع منزلة الكلمة المستعملة من الغريبة إذا ترجمت بها ، وذلك نحو قوله :

أقسم بالله أبو حفص عمر *** ما مسها من مقب ولا دبر

أراد عمر بن الخطاب رضي الله عنه ، فهو كما ترى جار مجرى الترجمة حيث كشف عن الكنية لقيامه بالشهرة دونها >>100 .

وفي شرح قول الزمخشري يقول ابن يعيش : << عطف البيان مجراه مجرى النعت ، يؤتى به لإيضاح ما يجري عليه وإزالة الاشتراك الكائن فيه ، فهو من تمامه ، كما أن النعت من تمام المنعوت ، نحو قولك : (مررت بأخيك زيد)، بينت الأخ بقولك (زيد) ، وفصلته من أخ ليس بطويل ، ولذلك قالوا : كان له اخوة ، فهو عطف بيان ، وإن لم يكن له أخ غير فهو بدل>>101.

وبهذا فالدلالة المستخلصة من مصطلح بيان عند ابن سراج والزمخشري وابن يعيش هي: الوضوح والكشف عن المراد ، وجاء في معجم الشامل في علوم اللغة العربية ومصطلحاتها : حسن البيان أن يأتي القائل بأفكاره واضحة بغير غموض ولا التباس ، موجزا حيث يقضي الإيجاز ، ومطنبا حيث يجب الإطناب ، معتمدا المساواة حينا . قوله : ﴿ إن يوم الفصل ميقاتهم أجمعين﴾ 102، الله تعالى يقصد وعيدهم ، فأتى بالكلمة المناسبة تمام لتوضيح المعنى والغرض >>[103] .

وقد تلمس بجلاء دلالة الوضوح والكشف عن المعاني متضمنة في مصطلح البيان عند النحويين قديما وحديثا ، وبعد هذا العرض الموجز يتبين لنا تطابق المدلول عند النحاة على اختلاف رؤاهم ومدارسهم مع المفهوم اللغوي الواسع ، والمفهوم القرآني الشامل والأصيل ، والمفهوم الأول عند أهل البلاغة والبيان ، وهو عند النحاة لم يأخذ معنى آخر غير الذي ذكرناه آنفا وهو المدلول الواسع والشامل ونعني به الوضوح والإظهار والإبانة عن معاني الأشياء.

*** البيان عند الأصوليين :(علماء أصول الشريعة):**

لم يبتعد الأصوليون عن المعنى اللغوي الشامل والواسع ، وتعريفهم للبيان هو عندهم إظهار المعنى وإيضاحه للمخاطب منفصلا عما تستر به ، واعتبار البيان الإظهار دون الظهور هو ما جرى عليه الإمام الشافعي وأكثر علماء الأصول من الحنفية وعلى رأسهم الإمام فخر الدين البزدوي الذي قرر ذلك بقوله : (والمراد به –أي البيان– في هذا الباب عندنا الإظهار دون الظهور)104 . وقد عزى عبد العزيز البخاري شارح أصول البزدوي القول بالظهور إلى بعض الحنفية ، وأكثر الشافعية مبينا أنهم جنحوا إلى ذلك بناء على أن الأصل في البيان لغة هو الظهور حيث يقال : بان لي هذا المعنى بيانا أي ظهر واتضح ، وبان الهلال أي ظهر وانكشف ، ولقد يؤيد ماذهب إليه الأولون من جعل المراد بالبيان عندهم الإظهار دون الظهور أي أن أكثر استعماله جاء بمعنى الإظهار فإن الرجل إذا قال بين فلان كذا بيان ، يفهم منه العربي أنه أظهره إظهارا ، لم يبق معه شك ، فإذا قال فلان ذو بيان يراد منه الإظهار105 . وقوله ﷺ (إن من البيان لسحرا) يشهد لما قلنا أنه عبارة عن الإظهار . وقال تعالى : ﴿ هذا بيان للناس ﴾ وقال : ﴿ لتبين للناس ما نزل إليهم ﴾، وقال : ﴿ علمه البيان ﴾ ، وقد علمنا أنه بين للكل ، ومن وقع له العلم ببيانه أقر وما لم يقع له العلم أصر ولو كان البيان عبارة عن العلم الواقع المبين لما كان هو متمما للبيان في حق الناس كلهم ، وقول من يقول من أصحابنا حد البيان هو : الإخراج عن حد الإشكال إلى التجلي . ليس بقوي فإن هذا الحد أشكل من البيان ، والمقصود بذكر الحد زيادة كشف الشيئ لا زيادة الإشكال فيه 106 .

يقول الإمام الغزالي في كتابه المنخول من تعليقات الأصول ، في كتاب البيان في فصل حد البيان : وفيه ثلاث عبارات ، إحداهما قول أبي بكر السيرافي 107: إنه إخراج الشيء من حيز الإشكال إلى حيز التجلي . وهو فاسد فإن الحيز والتجلي من العبارات المنقوضة ، وقد كثر الارتباك فيه ، والبيان في نفسه أبين منه ولايحد الشيئ إلا بعبارة بينة تزيد في الوضوح عليه.

– الثانية : قول بعض أصحابها البيان هو العلم ، وهذا فاسد إذ لو جاز ذلك لقيل أيضا العلم هو البيان ، ويحد به ، ويخرج عنه علم الباري سبحانه ، إذ البيان مشعر بتبيين مفتتح ، ثم يقال أنظر إلى بيانه يعني إلى عبارته وتقريبه المعاني إلى الأفهام.

– الثالثة : قال القاضي : إن البيان هو الدليل ، يقال بين الله الآيات لعباده أي نصب لهم أدلة دالة على أوامره ونواهيه ، ثم الدليل قد يخص بالقول والفعل والإشارة وهذا المختار والله أعلم 108 .

يقول الإمام السرخسي ثم المذهب عند الفقهاء وأكثر المتكلمين أن البيان يحصل بالفعل من رسول الله ﷺ كما يخص بالقول . وقال بعض المتكلمين لايكون البيان إلا بالقول بناء على أصلهم أن بناء المجمل لايكون إلا متصلا به ، والفعل لايكون متصلا بالقول فأما عندنا : فبيان المجمل قد يكون متصلا به وقد يكون منفصلا عنه ، على ما نبينه إن شاء الله . ثم الدليل على أن البيان قد يحصل بالفعل أن جبريل عليه السلام بين مواقيت الصلاة للنبي ﷺ بالفعل حيث أمه في البيت في اليومين ، ولما سئل رسول الله ﷺ عن مواقيت الصلاة قال للسائل صل معنا ، ثم صلى في اليومين في وقتين فبين له المواقيت بالفعل . وقال لأصحابه : خذوا عني مناسككم ، وقال : صلوا كما رأيتموني أصلي . ففي هذا تنصيص على أن فعله مبين لهم ، ولأن البيان عبارة عن إظهار المراد فربما يكون ذلك بالفعل أبلغ منه بالقول ألا ترى أنه أمر أصحابه بالحلق عام الحد يبية فلم يفعلوا ثم لما رأوه حلق لنفسه حلقوا في الحال ، فعرفنا أن إظهار المراد يحصل بالفعل كما يحصل بالقول 109 .

وقد عقد محمد بن إدريس الشافعي في رسالته بابا تحت عنوان كيف البيان ؟ ذكر تحته خمسة أوجه للبيان ، أجملها ثم فصل القول في كل واحد منها على حدة ، وقد أشفع كل وجه منها بالأمثلة والشواهد التي توضح ما أراد ، ولعل من الخير أن نعرض هذا الإجمال ونترك التفصيل لمن شاء الاستقصاء ، قال الشافعي رحمه الله : البيان اسم جامع لمعان مجتمعة الأصول متشبعة الفروع ، فأقل ما في تلك المعاني مجتمعة أنها بيان لمن خوطب بها ممن نزل القرآن بلسانه متقاربة الاستواء عنده ، وإن كان بعضها أشد تأكيد بيان من بعض ومختلفة عند من يجهل لسان العرب . ثم كشف رحمه الله عن تلك الأوجه معددا لها بأجمال وذلك قوله : فجماع ما أبان الله لخلقه في كتابه مما تعبدهم به لما مضى من حكمه جل ثناؤه من وجوه .

فمنها ما أبانه لخلقه نصا مثل جمل فرائضه أن عليهم الصلاة والزكاة والحج والصوم ، وأنه حرم الفواحش ما ظهر منها وما بطن ، ونص الزنا والخمر وأكل الميتة والدم ولحم الخنزير ، وبين لهم كيف فرض الوضوء مع غير ذلك مما بين نصا . ومنه ما أحكم فرضه بكتابه ، وبين كيف هو على لسان نبيه مثل عدد الصلاة والزكاة ووقتها وغير ذلك من فرائضه التي أنزل في كتابه .

ومنه ما سن رسول الله ﷺ مما ليس فيه نص حكم ، وقد فرض الله في كتابه طاعة رسوله والانتهاء إلى حكمه ، فمن قبل عن رسول الله فبفرض الله قبل ، ومنه مافرض الله على خلقه الاجتهاد في طلبه ، وابتلى طاعته في غيره مما فرض عليهم110 ، فإنه يقول تبارك وتعالى ﴿ ولنبلونكم

حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين ونبلو أخباركم) 111 . وبعد أن أورد الإمام الشافعي شواهد أخرى للاجتهاد عاد على كل وجه من أوجه البيان المذكورة بمزيد من الشرح والإيضاح 112 .

ومن هذه الرؤيا الأصولية للبيان نقول : إن مصطلح البيان عند الأصوليين لم يخرج في مفهومه عن البيان عند اللغويين ، وهو كما أشرنا مفهوم شامل وواسع يفيد الإيضاح والإبانة عن معاني الأشياء ، كما أنه لم يخرج عن المفهوم الواسع والشامل في كل من القرآن الكريم والنحو العربي وفريق من أهل البلاغة العربية وعلمائها . والذي نسجله كملاحظة هامة هو أن الأصوليين لم ينساقوا نحو مفهوم البيان المحدود والمؤطر في قيود ، وأعني به المفهوم الذي ساد عند فريق متأخر من أهل البلاغة ، حيث قيد مصطلح البيان عندهم بحدود معلومة وأشكال موسومة ، فكل ما وافق شاكلتها من منظوم الكلام ومنثوره عد بيانا عندهم ، وكل ما خرج عن أشكالها وحدودها فهو عندهم ليس من البيان حتى ولو كان في التركيب سليما فصيحا مبينا ، وهنا مربط الفرس . ولنا بعد هذا أن نتساءل هل الآيات القرآنية المحكمة التي خلت من هذه الأشكال البيانية عند أهل البلاغة ليست من البيان ؟ كيف والقرآن الكريم يقول : ﴿هذا بيان للناس وهدى وموعظة للمتقين ﴾ 113 ، وهل الأحاديث النبوية الشريفة التي خلت هي بدورها من هذه الأشكال والقيود البيانية التي وضعها فريق متأخر من أهل البلاغة ليست من البيان أيضا ؟ والقرآن الكريم يقول في حق الوظيفة الأساسية للرسل : ﴿ وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم ﴾114.

والحقيقة التي يجب أن يصرح بها هنا هي : أن هذه الأشكال والأقسام والقيود التي وسمت بها البلاغة في عهودها المتأخرة لم تخدم البلاغة العربية ولا البيان العربي الخدمة الجليلة ، إنما أفسدت ذوقها وقتلت روحها حتى صارت البلاغة أشكالا بلا أرواح فحصل الجمود . يقول الدكتور بدوي طبانة : << إن تقسيم البلاغة إلى هذه الأقسام الثلاثة ، وتحديد كل منها بحد صحيح يفصله عن غيره ، وكذلك محاولة تحديد مجال كل منها ، أمور غير مسلمة على إطلاقها >>115

خلاصـــة الفصـــل

أنه لما كانت قواعد النحو العربي مستنبطة من القرآن، ولما أنشئ النحو أساس ليحـــافظ علـــى سلامة النص القرآني من الانحراف واللحن والتحريف، كان لزاما أن يوافق مصطلحه (البيـــان) مدلـــول البيان في القرآن الكريم . ولما كان نزول القرآن الكريم كما أشارت الآية ﴿ بلسان عربي مبيـــن ﴾ 116 ، وقوله ﴿ وهذا لسان عربي مبين ﴾117 كان لزاما أن يوافق مدلول البيان فيه المدلـــول اللغـــوي الأصيـــل والواسع، ولما كان علم الأصول هو مجموعة القواعد والبحوث التي يتوصل بها إلى اســـتفادة الأحكـــام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية ، وهذه تسخلص من آيات القرآن الكريـــم ، بمعنـــى أن الأصولـــي يتعامل مع القرآن في استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية ، كان لزاما ان يتفق مدلـــول البيـــان لدى الأصوليين مع مدلوله في القرآن الكريم ، وإلا فلا يمكن استنباط الأحكام الشرعية بطريقة محكمـــة صحيحة قطعية ، ومن ثم يفتح الباب للظن والتأويل الفاسدين ومنه يدق ناقوس الخطر على الشريعة فـــي أحكامها ، ومعاذ الله أن يحصل هذا وهو القائل في تنزيله ﴿ إنا نحن نزلنا الذكر وإنـــا لـــه لحـــافظون ﴾ 118ولما كانت نشأة البلاغة العربية من أجل الكشف عن أسرار الإعجاز البيان في القـــرآن كمـــا يذكـــر الكثير من علماء البلاغة ، كان لزاما حصول توافق بين مدلولي البيان في البلاغة والقرآن وهذا برأينـــا هو المفروض ، لكن الواقع والحال شيئ آخر غير هذا وأعني به حدود وقيود ... بل حتى علماء البلاغة عبر التاريخ –فيما بينهم– ليسوا على رأي واحد في مفهوم البيان إذ هناك من يـــرى البيـــان بمفهومـــه الواسع والشامل والأصلي وقد عرضنا هذا الموضوع في مبحث البيان عند أهل البيـــان . وفريـــق ثـــان تظهر عليه غلبة المنطقية والولوع بتقسيماتها وتفريعاتها ، وهذا الأخير هو الذي ضيق المفهوم الواســـع وحصره في أشكال معلومة ومحدودة وجعل البيانقسما من أقسام البلاغة .

وهذه المسألة مازال النقاش والخلاف فيها قائما وجاريا إلى اليوم .

أما نتائج المبحث فنوجزها في النقاط التالية :

– البيان في القرآن الكريم هو الوضوح والكشف والظهور وهذا يعني شمولية المصطلح وسعة مفهومـــه في القرآن الكريم .

– التوافق التام بين المفهوم اللغوي الأصلي للبيان ومفهومه في القرآن الكريم ، وهذا ما يؤكد قوله تعـــالى ﴿ بلسان عربي مبين ﴾119 ومن هنا ننتهي إلى القول بأن البيان مصطلح واسع الدلالة والمفـــهوم فـــي اللسان العربي والقرآن الكريم ، وقد خصه الله تعالى بالطائفـــة المؤمنـــة ، وهـــو أشـــمل مـــن البـــلاغ

المخصوص بالطائفة الجاحدة والمعرضة ، ولما كان البيان تفصيل والبلاغ توصيل بانت دلالتـــهما فـــلا ترادف بينهما ، والرأي المتأخر هو الذي ضيق المفهوم الواسع وحصره في أشكال معلومـــة ومحـــدودة وجعل البيان قسما من أقسام البلاغة .

وهذه المسألة مازال النقاش والخلاف فيها قائما وجاريا إلى اليوم .

هوامش الفصل الأول الباب الثاني

1- النحل-103.

2- الشعراء- 195.

3- علم أصول الفقه- د : عبد الوهاب خلاف-ص12 دار الزهراء.

4- النور-34.

5- الزخرف-18.

6- الطلاق-01.

7- الدخان-01-02.

8- الأنعام-55.

9- النحل-89.

10- النساء-94.

11- الحجرات-06.

12- البيان و التبيين- أبو عثمان الجاحظ- ..ج1- ص76.

13- تفسير النصوص في الفقه الإسلامي- د :محمد أديب صالح- ص24. د

14- أضواء البيان في ايطاح القرآن بالقرآن- الإمام الشنقيطي- .. ص32.

15- إبراهيم-04.

16- البيان العربي- د : بدوي طبانة- ص14.

17- أساس البلاغة - الزمخشري- ص35- دار المعرفة للطباعة و النشر - لبنان.

18- معجم مقاييس اللغة- أحمد بن فارس- ..ج1- ص327-328- دار الفكر.

19- دائرة معارف القرن العشرين- محمد فريد وجدي- ..ج2- ص510- دار المعرفة- بيروت لبنان.

20- البيان و التبيين- الجاحظ- ..ج1- ص76.

21- رواه البخاري و أبو داود و الترميذي عن أبي عمر رضي الله عنهما .

22- الحديث رواه الترميذي عن أبي أمامة رضي الله عنه. من تهذيب الأخلاق- عبد الله الحسيني- منشورات المكتبة العصرية- بيروت.

23- الرحمن-04.

24- لسان العرب المحيط- ابن المنظور-..ج1- ص300-301-302.- بتصرف- دار لسان العرب - بيروت.
25- البيان العربي-د : بدوي طبانة - ص14.
26- معجم ألفاظ القرآن الكريم- مجمع اللغة العربية-ص142-ص146- بتصرف الهيئة المصرية العامة للتأليف و النشر- مصر- 1970.
27- دلائل الإعجاز - عبد القاهر الجرجاني- ص32- صححه- محمد عبيد- إصدار مكتبة القاهرة- 1961.
28- آل عمران-137.
29- المنخول من تعاليق الأصول- أبوحامد الغزالي-ص73-دارالفكرط.2-1980 دمشق.
30- المنخول من تعاليق الأصول - أبو حامد الغزالي- ص73- دار الفكر-ط...2-1980-دمشق.
31- أثر الدلالة النحوية و اللغوية في استنباط الأحكام من آيات القرآن التشريعية- عبد القادر عبد الرحمن السعدي- ص33-34...ط1-1986. مطبعة الخلود بغداد.
32- نحو وعي لغوي- د : مازن مبارك- ص121- مكتبة القارابي دمشق - 1970.
33- اللغة العربية معناها و مبناها- تمام حسان - ص326. دار الثقافة الدار البيضاء- المغرب.
34- الشعراء 193-194.
35- آل عمران-138.
36- إبراهيم-04.
37- العنكبوت-18.
38- أل عمران-137.
39- إبراهيم-52.
40- إبراهيم- 42.
41- الأعراف-61-62.
42- الأعراف-68.
43- فصلت-26.

44- نوح-07.
45- الأنفال-30.
46- البلاغ مشروط بتولي و الإعراض (فإن تولوا فقد أبلغتكم) .
47- هود- 57.
48- الأحقاف- 35.
49- راجع الأصول - تمام حسان - ص212-213- الهيئة المصرية العامة للكتاب.
50- معجم ألفاظ القرآن الكريم (مجمع اللغة العربية- مصر-) ص124..126- بتصرف.
51- معجم مفردات ألفاظ القرآن- الراغب الأصفهاني- ص58.
52- الأحقاف-35.
53- البقرة-222.
54- الرعد- 14.
55- الصافات-102.
56- غافر-36.
57- القلم- 39.
58- إبراهيم-52.
59- الأحقاف-25.
60- يسن-17.
61- الرعد-40.
62- معجم مفردات ألفاظ القرآن - الأصفهاني- ص58.
63- مجلة الفكر العربي- ع46- السنة 8- يونيو1987. ص155.
64- علم البيان- د : بدوي طبانة- ص06.
65- كتاب الصناعتين- أبو هلال العسكري- ص10.
66- النكت في أعجاز القرآن- الرماني- ص66.
67- الموازنة بين أبي تمام و البختري للآمدي- ص351. مطبعة السعادة القاهرة- تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد.

68- دلائل الإعجاز -عبد القاهر الجرجاني-ص35.
69- البيان و التبيين - الجاحظ- ج1-ص113.
70- الأصول. تمام حسان- ص212-213.
71- كتاب شروح التلخيص- التفتازاني- ج1- ص213.
72- الأسلوب- أحمد الشايب-ص20- مكتبة النصوص المصرية القاهرة -1956.
73- النكث في إعجاز القرآن- الرماني- ص70- (ثلاث رسائل) .
74- البديع ابن المعتز- ص106. ط- الحبيلي- القاهرة -1945. تحقيق . أ. محمد عبد المنعم خفاجي.
75- البديع ابن المعتز ، ص 16 .
76- شروح التلخيص- التفتازاني- ج1- ص151.
77- حاشية الأنباني-عن رسالة الصبان في علم البيان - ص03. المطبعة الأميرية (دولاق) القاهرة.. 1351ه .
78- مفتاح العلوم- السكاكي-ص77- مطبعة الحلبي القاهرة-1937م.
79- // // // // - ص200.
80- البيان و التبين-ج.1-ص75.
81- العلق 03-05
82- الأنعام-96.
83- البيان و التبين - الجاحظ-ج1-ص20.
84- الحجر-75.
85- العنكبوت-35.
86- البيان العربي- د : بدوي طبانة- ص70- مكتبة الأنجلو مصرية1962.
87- علم البيان- بدوي طبانة - ص20. (بتصرف).
88- علم البيان دراسة تاريخية فنية في أصول البلاغة العربية.
89- النكت في إعجاز القرآن- الرماني-ص98- (ثلاث رسائل للرماني و الخطابي
90- و عبد القاهر الجرجاني) في الدراسات القرآنية و النقد الأدبي-بتحقيق محمد خلف ود : محمد زغلول سلام ط21968 دار المعارف بمصر.

91- سورة الرحمن -01.03.
92- علم البيان - دراسة تاريخية فنية في أصول البلاغة العربية- د : بدوي طبانة- ص21-22- دار الثقافة-بيروت- ط1981.
93- المثل السائر في أدب الكاتب و الشاعر- ضياء الدين ابن الأثير- ج1-ص39. مطبعة النهضة.مصر1959. بتحقيق الدكتورين أحمد الحوفي و بدوي طبانة).
94- الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز-ص91- مطبعة المقتطف-القاهرة 1914 .
95- // // // // -ص 91.
96- الأقصى القريب- التنوخي.ص33.مطبعة السعادة. لبقلهرة. 1328 ه.
97- مواهب الفتاح- ابن يعقوب المغربي- شروح التلخيص- ج3-ص261.
98- علم البيان- دراسة تاريخية- فنية في أصول البلاغة العربية- ص28-29- دار الثقافة -لبنان1981.
99- المدثر-09.
100- المصطلح النحوي نشأته و تطوره حتى أواخر القرن الثالث الهجري . الدكتور عوض أحمد الفوزي. ديوان المطبوعات الجامعية- الجزائر- 1983.
101- ينظر- أصول النحو- ابن سراج- ج2-ص45- مؤسسة الرسالة .
102- المفصل في علم العربية- الإمام الزمخشري-ص122-123-دار الجيل ط2-بيروت.
103- شرح المفصل - ابن يعيش -ج3-ص71-عالم الكتاب-بيروت.
104- سورة الدخان - 40.
105- معجم الشامل في علوم اللغة و مصطلحاتها -ص451- محمد أيسير و بلا ل الجنيدي - دار العودة - بيروت- ط2 - 1985.
106- الرسالة. الإمام الشافعي. ص21.
107- الأصول . الإمام السرخسي -ج2. ص26.
108- المرجع نفسه- ج2-ص26.

109- هم محمد بن عبد الله أبو بكر الصير في الإمام الجليل الأصولي كان يقال له أنه أعلم خلق الله بالأصول بعد الشافعي تفقه على ابن سريج. و تصانيفه شرح الرسالة للشافعي. توفي 330ه.

110- المنخول من تعليقات الأصول . أبو حامد الغزالي- ص63-64. دار الفكر. دمشق- 1980.

111- الأصول السرخسي . الإمام أبي سهل السرخسي. ج2.ص27.دار

112- الرسالة الإمام الشافعي. ص21..23.

113- محمد-31.

114- تفسير النصوص في الفقه الإسلامي- الدكتور محمد أديب صالح-ج1-ص28-29- المكتب الإسلامي-ط2-1984.

115- سورة آل عمران-138.

116- سورة إبراهيم- 04.

117- علم البيان- د : بدوي طبانة- ص24- دار الثقافة- بيروت.

118- سورة الشعراء-195.

119- سورة النحل- 103.

120- سورة الحجر- 09.

121- سورة الشعراء-195.

الفصل الثاني

البيان وأنواعه

تمهيد :

سأقتصر في هذا الفصل على ذكر أنواع البيان في القرآن الكريم وهي كما يذكر علماء الشريعة كثيرة وكثيرة جدا ، لايتسع الفصل لحصرها ، غير أني في هذه الحال سأركز على بعض مهم منها ، إننا سنذكر أنواع البيان في هذا الفصل من قبيل تأكيد الرؤية الواسعة والنظرة الشاملة لمصطلح البيان ، والصلة الوثيقة والمتكاملة بين الفصلين الأول والثاني ، فالأول كما سبق تضمن عرضا لمفهوم البيان الواسع والشامل ، والثاني هذا نعرض فيه أنواع البيان في القرآن الكريم ، ولدى أهل أصول الشريعة انطلاقا من هذا المفهوم الشامل والواسع .

وقد أكدنا القرآن الكريم في بيان الأنواع لأنه المصدر الأول الحجة للسان العربي المبين، وهو منهل العلم ومأدبة الله التي لاتشبع منه العلماء وهو الكتاب الذي لا تنتهي أسراره وتنقضي عجائبه ، إذ الجميع في حاجة إليه .

كما سأركز أيضا على ذكر أنواع البيان عند علماء الأصول ، وذلك لعلاقة الأصول بآيات الأحكام والتشريع ، التي نسعى لدراسة الإعجاز البياني فيها ، وكذلك لارتباط علم الأصول بالقرآن الكريم وقد أشرنا إلى هذا في فصل سبق ، إننا لم نذكر أنواع البيان عند أهل البلاغة وذلك لسبق الإشارة إليها في الفصل الأول حين عرضنا لمفهوم البيان عند البلاغيين ، وعليه سيكون الفصل هذا على مبحثين معتبرين ومركزين أحدهما خاص بأنواع البيان في القرآن والثاني خاص بأنواع البيان لدى أهل الأصول والشريعة ، وينتهي الفصل بخلاصة مركزة ونتائج مستخلصة نضبطها في نقاط محددة .

أنواع البيان في القرآن

إن أنواع البيان المذكورة في القرآن كثيرة جدا ، وقد أفرد لها الإمام الشنقيطي فصلا واسعا في مقدمة كتابه (أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن)، ولأهميتها سأقف على ذكر بعض منها مهم فيما يأتي :

النوع الأول :

بيان الإجمال الواقع بسبب الاشتراك : سواء كان الاشتراك في اسم أو فعل أو حرف ، ومثال هذا النوع في القرآن قوله تعالى ﴿ثلاثة قروء﴾ 1 ،لأن القرء مشترك بين الطهر والحيض . وقد أشار تعالى إلى أن المراد بأقراء العدة الأطهار بقوله : ﴿فطلقوهن لعدتهن﴾ 2 ، فاللام للتوقيت ووقت الطلاق المأمور به فيه في الآية الطهر لا الحيض ، وتدل له قرينة زيادة التاء في قوله ﴿ثلاثة قروء﴾ لدلالتها على تذكير المعدود وهو الأطهار ، فلو أراد الحيضات لقال ثلاث قروء بلا تاء، لأن العرب تقول : ثلاثة أطهار وثلاث حيضات ، ومن أمثلة الاشتراك في الاسم قوله تعالى : ﴿وليطوفوا بالبيت العتيق ﴾ 3، فإن العتيق يطلق بالاشتراك على القديم وعلى المعتق من الجبابرة ، وعلى الكريم تتضمنها الآية المذكورة . وتصريح الله بأنه أقدم البيوت التي وضعت للناس في قوله ﴿ إن أول بيت وضع للناس للذي ببكة مباركا﴾ 4، فالآية تدل للأول .ثم يورد أمثلة في الإجمال بسبب الاشتراك في فعل فيقول : << ومثال الإجمال بسبب الاشتراك في فعل قوله تعالى : ﴿والليل إذا عسعس﴾5 ، فإنه مشترك من إقبال الله وإدباره . وقد جاءت آية تؤيد أن معناه في الآية أدبر ، وهي قوله تعالى ﴿والليل إذا أدبر والصبح إذا أسفر﴾ 6>>7 ، فكون (عسعس) في الآية بمعنى أدبر مطابقا مع ما جاء في أية المدثر هذه كما ترى ، لكن الغالب في القرآن أنه تعالى يقسم بالليل وظلامه إذا أقبل ، وبالفجر وضيائه إذا أشرق كقوله : ﴿والليل إذا يغشى والنهار إذا تجلى ﴾ 8، وقوله : ﴿والنهار إذا جلاها والليل إذا يغشاها﴾ 9، وقوله : ﴿والضحى والليل إذا سجى﴾ 10إلى غير ذلك من الايات . والعمل على الغالب أولى، وهذا هو اختيار الإمام ابن كثير وهو الظاهر خلافا لابن جرير الطبري ، ومن الأمثلة على الاشتراك في الفعل قوله تعالى : ﴿ثم الذين كفروا بربهم يعدلون﴾ 11 فإنه مشترك بين قولهم عدل به غيره إذا سواه به ومنه قول جرير .

أثعلبة الفوارس أم رياحا * * * عدلت بهم طهية والخشابا .

أي يوتيهم لهم وبين قولهم (عدل) بمعنى مال وصد ، ويدل للأول قوله تعالى ﴿تالله إن كنا لفي ضلال مبين إذ نسويكم برب العالمين﴾ 12 ، وقوله : ﴿ومن الناس من يتخذ من دون الله أندادا يحبونهم كحب الله﴾ 13.

ومن أمثلة الاشتراك في الحرف ، الاشتراك في الواو ، من قوله تعالى ﴿والراسخون في العلم﴾ 14 ، فإنها محتملة للعطف فيكون الراسخون في العلم يعلمون تأويل المتشابه ، ومحتملة للاستئناف فيكون الله تعالى مستأثرا بعلمه دون خلقه . وفي الآية قرائن ترجح أنها للاستئناف أوضحها ابن قدامة في روضة الناظر ، قال : وفي الآية قرائن تدل على أن الله تعالى منفرد بعلم تأويل المتشابه ، وأن الوقف الصحيح عند قوله تعالى : ﴿ما يعلم تأويله إلا الله﴾ 15 لفظا ومعنى ، أما اللفظ فلأنه ثم مبتغى التأويل ، ولو كان ذلك للراسخين معلوما لكان مبتغيه ممدوحا لا مذموما ، ولأن قولهم : آمنا يدل على نوع تفويض وتسليم لشيئ لم يقفوا على معناه إلى آخره . وقد يتبادر إلى الذهن من جراء العبارة أن الإيمان حاصل نتيجة جهل والحقيقة على خلاف ذلك ، وبيانه أن التسليم هنا لايعني الجهل والتأويل الكلي والنهائي لآي القرآن المتشابهة هو لله وحده بدليل : ﴿ وما يعلم تأويله إلا الله ﴾ 16، وطبيعة الصيغة البيانية ودلالة الحصر تؤكد هذا . أما الراسخون في العلم فيقولون آمنا ، ومن الصيغة نتبين أن الإيمان هو حاصل دائما نتيجة العلم (الراسخون في العلم)، فقد جاء العلم قبل الإيمان ، فالأول سبب والثاني نتيجة ﴿ فاعلم أنه لا إله إلا الله واستغفر لذنبك ﴾ 17. ثم يورد أمثلة في الاشتراك في الحرف فيقول : << ومن أمثلة الاشتراك في حرف قوله تعالى : ﴿فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه﴾ 18 ، فإن لفظة (من) مشتركة بين التبغيض وإبداء الغاية ، وقد قال الشافعي وأحمد (هي في هذه الآية للتبعيض ... فاشترطا صعيدا له غبار يعلق باليد ، وقال مالك وأبو حنيفة : هي لابتداءالغاية . فلم يشترط ماله غبار، بل أجاز التيمم على الرمل والحجارة، وقولهما أنسب لأن قوله تعالى بعده ﴿مايريد الله ليجعل عليكم من حرج﴾ 19 ،نكرة في سياق النفي ، زيدت قبلها لفظة (من) لتوكيد العموم ، والنكرة إذا كانت كذلك فهي نص صريح في شمول النفي لجميع أفراد الجنس والتكليف بخصوص ماله غبار لايخلو من حرج ، لأن كثيرا من بلاد الله لايوجد فيها إلا الجبال والرمال >>20.

والنوع الثاني :

هو بيان الإجمال الواقع بسبب إبهام يفصل فيه ثم يورد الأمثلة ، وفي ذلك يقول : << بيان الإجمال الواقع بسبب إبهام في اسم جنس جمعا كان أو مفردا أو اسم جمع أو صلة موصول أو معنى حرف .

- فمثال الإبهام في اسم جنس مجموع قوله : ﴿فتلقى آدم من ربه كلمات﴾ 21 .فقد أبهمها هنا وذكرها في قوله تعالى ﴿قال : ربنا ظلمنا أنفسنا وإن لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين﴾ 22.

ومن أمثلته في اسم جنس مفرد قوله تعالى : ﴿ وتمت كلمات ربك الحسنى على بني إسرائيل بما صبروا﴾ 23، فقد أبهمها هنا وبينها بقوله ﴿ ونريد أن نمن على الذين استضعفوا في الأرض ونجعلهم أئمة ونجعلهم الوارثين ، ونمكن لهم في الأرض ونرى فرعون وهامان وجنودهما ماكانوا يحذرون﴾24.

- ومن الأمثلة في هذا النوع :﴿ ولكن حقت كلمة العذاب على الكافرين﴾ 25 ،فقد بينها بقوله : ﴿ولكن حق القول مني لأملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين﴾ 26.

ومن الأمثلة في هذا النوع أيضا : ﴿ أوفوا بعهدي أوف بعهدكم﴾ 27، فقد بين عهده بقوله : ﴿ لئن أقمتم الصلاة وآتيتم الزكاة وآمنتم برسلي وعزرتموهم واقرضتم الله قرضا حسنا ﴾ 28، وبين عهدهم بقوله ﴿ لأكفرن عنكم سيئاتكم﴾ 29.

- ومن الأمثلة في هذا النوع أيضا قوله : ﴿ حتى يبلغ أشده﴾ 30لأن الأشد يتناول البلوغ ويتناول ثلاثين وأربعين وستين ، وغير ذلك كما قيل بكل ذلك ، ومن إطلاقه على الخمسين ، قول سحيم بن وشيك .

أخو خمسين مجتمع أشدى * * * ونجذني مداورة الشؤون .

ولكن الله تعالى بين أن المراد به شأن اليتيم بلوغ النكاح بقوله تعالى : ﴿ حتى إذا بلغوا النكاح فإن آنستم منهم رشدا فادفعوا إليهم أموالهم ﴾ 31.

- ومثال الإجمال بسبب الإبهام في اسم جمع، وقوله تعالى في سورة الدخان : ﴿ كم تركوا من جنات وعيون وزروع ومقام كريم ، ونعمة كانوا فيها فاكهين كذلك وأورثناها قوما آخرين﴾ 32 .فالقوم اسم جمع ، وقد أبهمه هنا . وكذلك قوله في سورة الأعراف ﴿ وأورثنا القوم الذين كانوا يستضعفون مشارق الأرض ﴾ 33، فإنه أبهم القوم أيضا وبينه في سورة الشعراء ،وهو أن المراد بأولئك القوم هم بنو إسرائيل ، كقوله في القصة بعينها ﴿ فأخرجناهم من جنات وعنون وكنوز ومقام كريم ونعمة كانوا فيها فاكهين ، كذلك وأورثناها بني إسرائيل ﴾34 .

- ومن أمثلة الإجمال سبب الإبهام ، في صلة الموصول قوله : ﴿ أحلت لكم الأنعام إلا مايتلى عليكم ﴾ 35 .فقد أبهم هنا المتلو عليهم الذي هو صلة الموصول ولكنه بينه بقوله : ﴿حرمت عليكم الميتة والدم ﴾36 .

- ومن أمثلته قوله تعالى : ﴿ صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب ﴾ 37.فإنه أبهم هنا هؤلاء الذين أنعم عليهم ، ولكنه بين المراد بهم بقوله ﴿ أولائك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصدقين والشهداء والصالحين وحسن أولئك رفيقا﴾38.

- ومثاله أيضا قوله : ﴿ وانفقوا مما رزقناكم﴾ 39.فإن لفظة (من) فيه للتبعيض ولكن هذا البعض المداول عليه بحرف التبعيض المأمور بإنفاقه مبهم هنا وقد بينه تعالى بقوله :

﴿ ويسألونك ماذا ينفقون قل العفو﴾ 40، والعفو الزائد عن الحاجة الضرورية >>41 .

<u>والنوع الثالث :</u>

هو بيان الإجمال والواقع بسبب احتمال في مفسر الضمير وفي ذلك يقول : << بيان الإجمال الواقع بسبب احتمال في مفسر الضمير وهو كثير ومنه قوله : ﴿ وإنه على ذلك لشهيد﴾ 42 . فإن الضمير يحتمل أن يكون عائدا إلى الإنسان وأن يكون عائدا إلى الرب تعالى رب الإنسان المذكور في قوله ﴿ إن الإنسان لربه لكنود﴾ 43 ولكن النظم القرآني يدل على عودته إلى الإنسان وإن كان هو الأول في اللفظ بدليل قوله بعده ﴿ وإنه لحب الخير لشديد﴾ 44 ، فإنه للإنسان بلا نزاع ، وتفريق الضمائر يجعل الأول للرب والثاني للإنسان ، وهذا لايليق بالنظم الكريم >>45.

<u>وفي النوع الرابع :</u>

يقول : << ذكر الشيئ في موضع ثم وقوع سؤال عنه وجواب في موضع آخر لقوله تعالى : ﴿ الحمد لله رب العالمين﴾ 46 ، فإنه لم يبين هنا المراد بالعالمين ، ولكنه وقع سؤال عنهم وجواب في موضع آخر ، وهو قوله تعالى : ﴿ قال فرعون وما رب العالمين قال رب السموات والأرض وما بينهما إن كنتم صادقين﴾ 47. وسؤال فرعون هذا ، وإن كان في الأصل من الرب جل وعلا فقد دخل فيه الجواب عن المراد بالعالمين كما ترى .

- وكذلك قوله تعالى ﴿ مالك يوم الدين﴾48 ، قد وقع سؤال عنه وجواب في موضع آخر وهو قوله ﴿ وما أدراك ما يوم الدين ثم نا أدراك ما يوم الدين يوم لاتملك نفس لنفس شيئا﴾ 49>> 50 .

أما النوع الخامس :

على حد قوله فهو : << بيان أن يكون الظاهر المتبادر من الآية بحسب الوضع اللغوي غير مراد بدليل قرآني آخر على المراد غيره ﴿ الطلاق مرتان﴾ 51 فإن ظاهره المتبادر أن الطلاق كله محصور في المرتين ولكنه تعالى بين أن المراد بالمحصور في المرتين خصوص الطلاق الذي لاتملك بعده الرجعة، لقوله تعالى : ﴿ فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره﴾ 52.

– ومن أمثلته أيضا قوله تعالى : ﴿ ولاتقربوا مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن﴾ 53، فإن المتبادر من مفهوم الغاية أنه إذا بلغ أشده فلا مانع من قربان ماله بغير التي هي أحسن ، ولكنه تعالى بين أن المراد بالغاية أنه إن بلغها يدخل إليه ماله ، إن أونس منه الرشد وذلك في قوله : ﴿ حتى إذا بلغوا النكاح فإن آنستم منهم رشدا﴾ 54>>55 .

أما النوع السادس :

فهو << بيان أن يقول العلماء في الآية قولا ويكون في نفس الاية قرينة يدل على بطلان ذلك القول . ومثاله قول أبي حنيفة : إن المسلم يقتل بالكافر الذمي مثلا قائلا إن ذلك يفيده عموم النفس بالنفس ، وفي قوله ﴿ وكتبنا عليهم فيها﴾ 56 ، فإن قوله في آخر الآية ﴿ فمن تصدق به فهو كفارة له﴾ 57، وبينته على عدم دخول الكافر ، لأن صدقته لاتكفر عنه شيئا ، إذ لاتنفع الأعمال الصالحة مع الكفر .

– ومن أمثلته قوله تعالى ﴿ وإذا سألتموهن متاعا فاسألوهن من وراء حجاب﴾ 58، قالوا : إن الآية خاصة بأزواج النبي ﷺ ... فإن تعليله تعالى لهذا الحكم الذي هو إيجاد الحجاب لكونه أطهر لقلوب الرجال والنساء من الريبة لقوله ﴿ ذلك أطهر لقلوبكم وقلوبهن﴾ 59، قرينة واضحة على قصد تعميم الحكم ، إذ لم يقل أحد من جميع المسلمين أن غير أزواج النبي ﷺ لاحاجة إلى طهارة قلوبهن ، ولا إلى طهارة قلوب الرجال من الريبة منهن وقد تقرر في الأصول أن العلة قد تعمم معلولها .

وقد أشار في مراقي السعود بقوله : (وقد تخصص وقد تعمم لأصلها لكنها لا تحرم).

– ومن أمثلته قول بعض أهل العلم : إن أزواجه ﷺ لايدخلن في أهل بيته في قوله ﴿ إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت﴾ 60 ، فإن قرينة السياق صريحة في دخولهن لأن الله تعالى قال: ﴿ قل لأزواجك إن كنتن تردن ...﴾ 61، ثم قال في الخطاب نفسه لهن ﴿ إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ...﴾ ثم قال : ﴿ واذكرن مايتلى في بيوتكن﴾ 62. والحق أنهن داخلات في الاية >> 63.

ويقول في النوع السابع :

<< بيان ذكر وقوع شيئ في القرآن ثم يذكر في محل آخر كيفية وقوعه ، كقوله تعالى ﴿ وإذ واعدنا موسى أربعين ليلة ثم اتخذتم العجل من بعده﴾ 64.فإنه لم يبين هنا كيفية الوعد بها هل كانت مجتمعة أم مفرقة ؟ ولكنه بينها في الأعراف بقوله ﴿وواعدنا موسى ثلاثين ليلة وأتممناها بعشر فتم ميقات ربه أربعين ليلة﴾ 65.

– ومن أمثلته قوله : ﴿ وأغرقنا آل فرعون وأنتم تنظرون﴾ 66. فإنه بين كيفية إغراقه لهم في مواضع آخر لقوله ﴿ أن أضرب بعصاك البحر فانفلق﴾ 67.وقوله ﴿ فاضرب لهم طريقا في البحر يبسا﴾ 68.

ومن هذا القبيل أن يذكر وقوع أمر من غير تعرض إلى كونه وقع أولا بتنجيز أو تعليق وقد بين في سورتي (الحجر) و(ص) أنه وقع أولا معلقا . قال في الحجر ﴿ وإذ قال ربك للملائكة إني خالق بشرا من صلصال من حمإ مسنون ، فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين﴾ 69 ، وقال في سورة (ص) ﴿ وإذ قال ربك للملائكة إني خالق بشرا من طين فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين﴾ 70>>71 .

ويوجز في النوع الثامن :

بقوله : << أن يقع طلب لأمر ، ويبين في موضع آخر المقصود من ذلك المطلوب ، ومثاله في الأنعام : ﴿ وقالوا لولا أنزل عليه ملك ولو أنزلنا ملكا لقضي الأمر﴾72 ، فإنه بين في سورة الفرقان أن مرادهم بالملك المقترح انزاله أن يكون نذيرا آخر معه ﷺ وذلك في قوله ﴿ وقالوا ما لهذا الرسول يأكل الطعام ويمشي في الأسواق لولا أنزل إليه ملك فيكون معه نذيرا ﴾73 >>74 .

ولأهمية النوع التاسع :

يبسط أمثلة ثرية ومتنوعة فيقول : << أن يذكر أمر في موضع ، ثم يذكر في موضع آخر شيئ يتعلق بذلك الأمر كأن يذكر له سبب أو مفعول أو ظرف مكان زمان أو متعلق ، فمثال ذكر سببه قوله : ﴿ ثم قست قلوبكم من بعد ذلك فهي كالحجارة أو أشد قسوة﴾ 75، فإنه لم يبين هنا سبب قسوة قلوبهم ، ولكنه بينه بقوله : ﴿ فيما نقضهم ميثاقهم لعناهم وجعلنا قلوبهم قاسية﴾ 76، وقوله : ﴿ فطال عليهم الأمد فقست قلوبهم﴾ 77 .

- ومن أمثلة ذكر السبب أيضا قوله : ﴿ يوم تبيض وجوه وتسود وجوه ﴾ 78 ، فإنه أشار هنا لسبب اسوادها بقوله : ﴿ فأما الذين اسودت وجوههم أكفرتم﴾ 79، وقد بينه في مواضع أخرى في قوله : ﴿ويوم القيامة ترى الذين كذبوا على الله وجوههم مسودة﴾ 80.

- ومن أمثلة ذكر المفعول الواحد قوله : ﴿ إن في ذلك لعبرة لمن يخشى﴾ 81 ، فإنه لم يذكر هنا مفعول يخشى ، ولكنه أشار إليه ، في سورة هود والذاريات وإيضاحه أن الإشارة في قوله هنا : ﴿ إن في ذلك لعبرة لمن يخشى﴾ 82 ، راجعة إلى ما أصاب فرعون من النكال والعذاب المذكور في قوله : ﴿ فأخذه الله نكال الآخرة والأولى﴾ 83، ثم إنه تعالى صرح في سورة هود بأن ما أصاب فرعون من العذاب آية لمن خاف عذاب الآخرة ، فصرح بأن الخوف واقع على عذاب الآخرة ، فهو المفعول ، والخوف المذكور في هود هو الخشية المذكورة في النازعات فقوله في هود : ﴿ وماأمر فرعون برشيد يقدم قومه يوم القيامة فأوردهم النار وبئس الورد المورود﴾84، وقوله تعالى : ﴿ إن في ذلك لآية لمن خاف عذاب الآخرة﴾ 85، يدل على أن المفعول المحذوف في النازعات هو عذاب الآخرة لتصريحه تعالى به في نفس القصة في هود. ويؤيد قوله تعالى في الذاريات : ﴿ وفي موسى إذ أرسلناه إلى فرعون بسلطان مبين﴾ 86 لأن قوله في موسى معطوف على قوله : ﴿ وتركنا فيها آية للذين يخافون العذاب الأليم﴾ 87 فيكون المعنى وتركنا في قصة فرعون مع موسى وما أصابه من العذاب بسبب تكذيبه له آية للذين يخافون العذاب الأليم ، ففيه بيان المفعول ، وأنه عذاب الآخرة كما ذكر في سورة هود .

- ومثاله أيضا قوله : ﴿ ثم اتخذتم العجل﴾ 88، ونحوها في جميع الآيات اتخاذهم العجل إله، فإن المفعول الثاني محذوف في جميعها ، وتقديره اتخذتم العجل إله ، ونكتته حذفه دائما للتنبيه على أنه لاينبغي أن يتلفظ بأن عجلا مصطنعا إله ، وقد أشار إلى هذا المفعول في سورة (طه) بقوله : ﴿ فكذلك ألقى السامري فأخرج لهم عجلا جسدك له خوار فقالوا هذا إلهكم وإله موسى فنسي﴾ 89.

- ومثال ذكر ظرف المكان قوله تعالى : ﴿ الحمد لله رب العالمين﴾ 90. ثم يبين في سورة الروم أن السموات والأرض من الظروف المكانية لحمده جل وعلا ، وذلك في قوله ﴿ وله الحمد في السموات والأرض﴾ 91.

- ومثال ذكر ظرف الزمان قوله تعالى في القصص : ﴿ له الحمد في الأولى والآخرة﴾ 92، وقوله : ﴿ له الحمد في الآخرة وهو الحكيم الخبير﴾ 93، فبين أن الدنيا والآخرة من الظروف الزمانية .

- ومثال ذكر المتعلق قوله تعالى في النساء : ﴿ وحرض المؤمنين عسى الله أن يكف بأس الذين كفروا﴾ 94. فإنه هنا لم يبين متعلق التحريض ، ولكنه بينه في الأنفال بقوله :

﴿ وحرض المؤمنين على القتال ﴾ 95.

- ومن أمثلته أيضا : ﴿ وجاء ربك والملك صفا صفا﴾ 96، وقوله : ﴿ هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي ربك﴾ 97، فإنه ذكر في البقرة لإتيانه تعالى يوم القيامة متعلقا ، وذلك في قوله : ﴿ هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام﴾ 98، فالجار والمجرور الذي هو في ظلل يتعلق بقوله يأتيهم .

<u>والنوع العاشر</u> :

على حد قوله : << هو الاستدلال على أحد المعاني الداخلة في معنى الآية يكون هو الغالب في القرآن فغلبته فيه دليل على عدم خروجه من معنى الآية ، ومثاله قوله تعالى: ﴿ لأغلبن أنا ورسلي﴾ 99>>100 . قال بعض العلماء (إن المراد بهذه الغلبة هي الغلبة بالسيف والسنان وذلك دليل واضح على خروج تلك الغلبة في الآية : ﴿ قل للذين كفروا ستغلبون﴾ 101، وقوله : ﴿ ومن يقاتل في سبيل الله فيقتل أو يغلب﴾ 102، وقوله: ﴿ إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبون مائتين103 ﴿ إن يكن منكم ألف يغلبوا ألفين بإذن الله ﴾104 ، وقوله :

﴿ ألم غلبت الروم في أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين﴾ .

وقد يكون المعنى المذكور متكررا قصده في القرآن الكريم إلا أنه ليس أغلب من قصد سواه ، والاستدلال به مذكور ، في هذا الكتاب ، وهو دون الأول في الرتبة ، فالاستدلال به شبه الاستئناس، ومثاله قوله : ﴿ والله محيط بالكافرين﴾ 106. قال بعض أهل العلم:معناه مهلكهم وإطلاق الإحاطة وإرادة الإهلاك متكرر في القرآن ، ومن هذا النوع ، إطلاق الظلم على الشرك : ﴿ ولم يلبسوا إيمانهم بظلم﴾،107

﴿ إن الشرك لظلم عظيم﴾ 108، ﴿ والكافرون هم الظالمون﴾ 109>> 110.

ثم يشرع في بيان **<u>النوع الحادي عشر</u>** : وهو بيان قرآن بقرآن فيقول : << (فإن أدعى غيرنا مخالفة لنا ، نزلنا إلى البيان بالسنة الصحيحة ، فإن فعل غيرنا الذي خالفنا ذلك ، بينا رجحان ما يظهر لنا أنه الراجح .

- ومن الأمثلة ﴿ وأرجلكم إلى الكعبين﴾ 111، بالخفض المفهمة مسح الرجلين في الوضوء تبينهما قراءة (وأرجلكم) بالنصب الصريحة في الغسل فهي مبينة وجوب غسل الرجلين في الوضوء ، فيفهم منها قراءة الخفض لأجل المجاورة للمخفوض أو لغير ذلك من المعاني .

فيقول الشيعي وهو القائل بمسح الرجلين في الوضوء بل قراءة الخفض صريحة في المسح على الرجلين فهي مبينة أن قراءة النصب من العطف على المحل لأن المجرورالذي هو برؤوسكم في محل نصب ، فنقول : السنة الصحيحة تدل على صحة بياننا وبطلان بيانك ، كقوله ﷺ (ويل للأعقاب من النار) ، وغير ذلك من الأحاديث الصحيحة المصرحة بوجوب غسل الرجلين في الوضوء . ولنا أيضا أن نقول : لو سلمنا أن قراءة وأرجلكم بالخفض يراد بها المسح فلا يكون ذلك المسح إلا على حق ، لأن من أنزل عليه القرآن ﷺ قيل له : ﴿ وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم﴾ 112، ولم يمسح ﷺ رجليه في الوضوء إلا على خفين ، فتكون قراءة النصب مبينة لوجوب غسلها ، وقراءة الخفض مبينة لجواز المسح على الخفين .

ومثاله المسألة الثانية في قوله : ﴿ ثلاثة قروء﴾ 113، أنها الأطهار بدليل قوله تعالى : ﴿وطلقوهن لعدتهن﴾ 114، والزمن المأمور بالطلاق فيه زمن الطهر لازمن الحيض ، فدل على أن العدة بالطهر. وتدل له السنة الصحيحة كقوله ﷺ (فتلك العدة التي أمر الله أن يطلق لها النساء). والإشارة في قوله إلى تلك العدة لزمن الطهر الواقع فيه الطلاق ، وهو تصريح من النبي ﷺ بأن الطهر هو العدة ، وتدل له التاء في ثلاثة قروء كما تقدم ، واستدل من يقول بأن القروء الحيضات بكتاب وسنة أيضا ، أما الكتاب فقوله تعالى : ﴿ واللائي يئسن من المحيض من نسائكم إن ارتبتم فعدتهن ثلاثة أشهر واللائي لم يحضن﴾ 115 ، فإنه رتب العدة بالأشهر على عدم الحيض فدل على أن أصل العدة بالحيض وأن الأشهر بدل من الحيضات عند عدمها . وأما السنة فحديث اعتداد الأمة بحيضتين وحديث (دعي الصلاة أيام إقرائك) .

- ومثال المسألة الثالثة ، بياننا فيها أن نائب الفاعل (ربيون) في قوله تعالى : ﴿ وكأين من نبئ قبل معه ربيون﴾ 116،على قراءة البناء للمفعول ، بقوله تعالى : ﴿ كتب الله لأغلبن أنا ورسلي﴾ 117، ونحوها من الآيات .وبيانه أننا لو قلنا : إن نائب الفاعل ضمير النبي ﷺ لزم على ذلك قتل كثير من الأنبياء في ميدان الحرب ، كما تدل عليه صيغة (كأين) وتصريح الله تعالى : ﴿ولقد كذبت رسل من قبلك فصبروا على ما كذبوا وأوذوا حتى أتاهم نصرنا ولامبدل لكلمات الله ﴾118، فإن قوله (لامبدل لكلمات الله) صريح في أنه لامبدل لكون الرسل غالبين لأن غلبتهم لأعدائهم هي مضمون كلمة

(كتب الله لآغلبن أنا ورسلي) فلا شك أنها من كلماته التي صرح بأنه لامبدل لها كما ذكره القرطبي وغير واحد ، ونفى عن المنصور أن يكون مغلوبا نفيا باتا بقوله ﴿ إن ينصركم الله فلا غالب لكم﴾ 119، وقد أوضح تعالى ان المقتول من المقاتلين ليس غالبا في قوله ﴿ ومن يقاتل في سبيل الله فيقتل أو يغلب﴾ 120 حيث جعل الغالب قسما مقابلا للمقتول ، ومعلوم من ضرورة اللسان الذي نزل به القرآن ، المقتول من المتقاتلين ليس بغالب ، فهذا يبين بإيضاح أن نائب الفاعل ربيون ، ويستشهد له بقراءة قتل (بالتشديد) لأن التكبير المدلول عليه بالتشديد يدل على وقوع القتل على الربيين ، ولأجل هذه القراءة رجح الإمام الزمخشري وابن جني والبيضاوي والإمام الألوسي وغيرهم أن نائب الفاعل (ربيون) <<121

ثم يعرض **النوع الثاني عشر** وهو عنده تفسير لفظ بلفظ أشهر وأوضح فيقول : << تفسير اللفظ بلفظ أشهر منه وأوضح عند السامع ، كقوله تعالى في حجارة قوم لوط ﴿ وأمطرنا عليهم حجارة من سجيل منضود﴾ 122، فإنه تعالى بين في سورة الذاريات في القصة بعينها أي المراد بالسجيل الطين ، وذلك في قوله : ﴿ قالوا إنا أرسلنا إلى قوم مجرمين لنرسل عليهم حجارة من طين ﴾ 123 . 124>>

ثم يوجز **النوع الثالث عشر** بقوله : << أن يرد لفظ محتمل لأن يراد به الذكر وأن تراد به الأنثى ، فبين المراد منهما، ومثاله قوله تعالى : ﴿ وإذ قتلتم نفسا﴾ 125، فإن النفس تطلق على الذكر والأنثى ، وقد أشار تعالى إلى انها بتذكير الضمير العائد إليها في قوله : ﴿ فقلنا أضربوه ببعضها﴾ 126 .127 >>

والنوع الرابع عشر: عنده هو : << ومن أنواع البيان أن يكون الله خلق شيئا لحكم متعددة فيذكر بعضها في موضع ، فإنا نبين البقية المذكورة في المواضع الأخرى : ﴿ وهو الذي جعل لكم النجوم لتهتدوا بها﴾ 128 ، وقوله : ﴿ ولقد زينا السماء الدنيا بمصابيح وجعلناها رجوما للشياطين﴾ 129. وقوله: ﴿ ولقد زينا السماء الدنيا بزينة الكواكب وحفظا من كل شيطان مارد ﴾ 130 .و من أنواعها أن يذكر الأمر والنهي أولا ؟ ثم يبين في موضع آخر هل حصل الامتثال للأمر أو النهي أم لا ؟. فمثال الأمر : ﴿ فقولوا آمنا بالله وما أنزل ... إلينا وما أنزل إلى إبراهيم... لانفرق بين أحد منهم ﴾ 131 . فقد بين أنهم امتثلوا هذا الأمر بقوله : ﴿ آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله لانفرق بين أحد من رسله﴾ 132. ومثال النهي قوله : ﴿ وقلنا لهم لاتعدوا في

السبت﴾ 133. فقد بين أنهم لم يمتثلوا بقوله : ﴿ ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم في السبت﴾ 134 ، وقوله : ﴿ وأسألهم عن القرية التي كانت حاضرة البحر إذ يعدون في السبت﴾ 135 . والمراد بعضهم >>136.

أما **النوع الخامس عشر** فيوجزه بقوله : << ومن أنواع البيان ذكر شيئا سيقع ثم يبين وقوعه بالفعل كقوله في سورة الأنعام: ﴿ سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ﴾ 137.وقد صرح في سورة النحل بأنهم قالوا ذلك بالفعل : ﴿ وقال الذين أشركوا لو شاء الله ما عبدنا من دونه من شيئ﴾ 138>> 139 .

والنوع السادس عشر: هو الإحالة على شيئ ذكر في آية أخرى ، وفي ذلك يقول : << أن يحيل على شيئ ذكر في آية أخرى مثل قوله تعالى : ﴿ وقد نزل عليكم في الكتاب أن إذا سمعتم آيات الله يكفر بها ويستهزؤ بها﴾ 140 ، والاية المحال عليها هي قوله : ﴿ وإذا رأيت الذين يخوضون في آياتنا فأعرض عنهم حتى يخوضوا في حديث غيره ﴾ 141، الآية في قوله تعالى : ﴿ وعلى الذين هادوا حرمنا ما قصصنا عليك ﴾ 142، والمحال عليها هي قوله تعالى : ﴿ وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذي ظفر﴾ 143، والآية في قوله : ﴿ فإذا تطهرن فأتوهن من حيث أمركم الله﴾ 144، والمحال عليها هي قوله : ﴿نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم ﴾ 145 ، فاتضح أن محل الإتيان المأمور به المحال عليه هو محل بذر الأولاد ، ومعلوم أنه القبل >>146 .

أما **النوع السابع عشر:** فيختصره بقوله:<< أن يذكر شيئ له أوصاف مذكورة في مواضع أخر،ومنه قوله ﴿ وندخلهم ظلا ظليلا﴾ 147،وبيانه : ﴿ أكلها دائم وظلها﴾ 148، ﴿ وظل ممدود﴾ 149>>150 .

أما **النوع الثامن عشر:** فهو الإشارة من غير تصريح وفي ذلك يقول : << أن يشير تعالى في الآية من غير تصريح إلى برهان بكثر الاستدلال به في القرآن الكريم على شيئ ، مثل قوله : ﴿يأيها الناس أعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون الذي جعل لكم الأرض فراشا والسماء بناء وأنزل من السماء ماء فأخرج به الثمرات رزقا لكم﴾ 151. فقد أشار الله تعالى في هذه الآية إلى ثلاثة براهين من براهين البعث يكثر الاستدلال على البعث بكل واحد منها في القرآن :

1- خلق الخلائق : في قوله: ﴿ الذي خلقكم﴾.

2- خلق السموات : في قوله: ﴿ الذي جعل لكم الأرض فراشا والسماء بناء﴾152.

3- إحياء الأرض : في قوله: ﴿ وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات ﴾ 153 ، وفي آيات اخرى : ﴿ فأحيا به الأرض بعد موتها ﴾ 154>>155 .

ثم يوجز **النوع التاسع عشر**: بقوله : << ذكر لفظ عام ثم التصريح به في بعض المواضع بدخول بعض أفراد ذلك العام فيه كقوله : ﴿ ذلك ومن يعظم شعائر الله ﴾ 156، فقد صرح بدخول البدن في هذا العموم بقوله : ﴿ والبدن جعلناها لكم من شعائر الله﴾ 157>>158 .

وفي **النوع العشرين**: يعرض دور السنة في بيان القرآن ثم يفصل في الختام أقسام البيان بالنسبة للمنطوق والمفهوم فيقول : << إنه إذا كان للآية مبين من القرآن غير واف بالمقصود من تمام البيان ، فإنا نتمم البيان من السنة من حيث أنها تفسر للمبين باسم الفاعل ، ومثاله قوله تعالى : ﴿ إن الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا﴾159 ، فقد أشار تعالى إلى أوقاتها بقوله : ﴿ أقم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل﴾ 160، وقوله : ﴿ أقم الصلاة طرفي النهار وزلفا من الليل﴾ 161. وقوله : ﴿ فسبحان الله حين تمسون وحين تصبحون﴾ 162، وعلى ماذكره العلماء من أنها في أوقات الصلاة ، وقوله تعالى : ﴿وآتوا حقه يوم حصاده﴾ 163.على القول أنها في الزكاة وأنها غير منسوخة ، فإنها تشير كما تشير آيات الزكاة في قوله ﴿ وآتوا الزكاة﴾ 164 ، وقوله : ﴿ومما أخرجنا لكم من الأرض﴾ 165.

وأقسام البيان في القرآن الكريم بالنسبة إلى المنطوق والمفهوم أربعة لأن كلا من المبين باسم المفعول والمبين باسم الفاعل قد يكون منطوقا وقد يكون مفهوما فالمجموع أربعة من ضربين حالتي المنطوق ، في حالتي المفهوم .

– الأول : بيان منطوق بمنطوق : كبيان قوله : ﴿ إلا ما يتلى عليكم﴾.166 بقوله : ﴿ حرمت عليكم الميتة ﴾ 167.

الثانية : بيان مفهوم بمنطوق كبيان مفهوم قوله تعالى : ﴿ هدى للمتقين﴾ 168. بمنطوق قوله : ﴿والذين لايؤمنون في آذانهم وقر وهو عليهم عمى﴾ 169، وقوله : ﴿ ولا يزيد الظالمين إلا خسارا﴾ 170.

الثالثة : بيان منطوق بمفهوم : كبيان قوله : ﴿ حرمت عليكم الميتة والدم ...﴾ 171.بمفهوم أية من الأنعام ، فإن تحريم الدم منطوق هنا ، وقوله في الأنعام ﴿ أو دما مسفوحا﴾ 172.يدل بمفهوم مخالفته على أن غير المسفوح ليس كذلك فيبين هذا المفهوم أن المراد بالدم في الآية الأولى غير المسفوح .

واعلم أن مثل هذا من مفهوم الموافقة،مثل بيان قوله (الزاني) بمفهوم الموافقة في قوله : ﴿فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب﴾ 173، فإنه يفهم من مفهوم موافقته أن العبد الذكر كالأمة في ذلك يجلد خمسين ، فيبين هذا المفهوم أن المراد بالزاني خصوص الجر .

-وفي بيان المنطوق بالمفهوم قوله في الخمر: ﴿ رجس من عمل الشيطان﴾ 174.فإنه يدل على أنها نجسة العين ، لأن الرجس هو المستقذر الخبيث ويدل له مفهوم قوله في شراب الآخرة ﴿ وسقاهم ربهم شرابا طهورا﴾ 175، فإن مفهومه أن خمر أهل الدنيا ليست كذلك ، كما قاله الفراء وغير واحد.

الرابعة : بيان مفهوم بمفهوم ومثاله : ﴿ والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب﴾ 176.على القول بأن المحصنات هن الحرائر ، كما روي عن مجاهد ، فإنه يدل بفهومه على أن الأمة الكتابية لايجوز نكاحها ، ويدل لهذا أيضا مفهوم قوله تعالى : ﴿ ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت إيمانكم﴾177 .فمفهوم قوله (المؤمنات) يدل على منع تزويج الإماء الكافرات ولو عند الضرورة ، وهو بيان مفهوم بمفهوم178 .

بعد فهذه وقفة على بعض أنواع البيان في القرآن الكريم وهي -برأينا- بعض من كل ، كلها تحمل دلالة الوضوع والكشف عما خفي من الأشياء بوسائل وطرق بيانية مختلفة لاختلاف الأحوال والمقامات ، كبيان المفهوم بالمفهوم ، والمنطوق بالمنطوق ، فكل من المفهوم والمنطوق المجرورين هما وسيلتان متميزتان لغاية واحدة هي البيان ، وهكذا مع كل الأمثلة والأنواع الواردة سابقا. أي وسائل متعددة وبيان واحد . وقد أوردناها أيضا لنؤكد المفهوم الجديد الواسع للبيان ، الذي نتبناه في هذا الموضوع، وهو مما لاشك نوع ومفهوم قد يختلف عن المفهوم المعهود للبيان عند الطائفة المتأخرة من أهل البلاغة .

إن المعهود عندهم أن البيان -كعلم- هو قسم من علم البلاغة مثله كمثل علم المعاني وعلم البديع، والبلاغة عندهم كما هو معلوم أقسام ثلاثة علم المعاني وعلم بيان وعلم بديع . ولعل الكلمة الواضحة التي يجب الإدلاء بها من غير خجل في هذا المقام أمام هذا التقسيم هي وجوب إعادة النظر فيه (التقسيم) . هذه النظرة يشترط فيها أن تكون علمية ودقيقة فاحصة و قادرة على أن ترجع الأمور إلى نصابها ، وتكون منطلقة من أصالة اللسان العربي المبين ومن أصالة القرآن الكريم ، إذ هي التي تقودنا حتما إلى القول بان البيان هو أشمل من البلاغة وأنه شامل لأقسامها الثلاثة أيضا وشامل لغيرها ، وعليه نؤكد ضرورة توحيد هذه الأقسام الثلاثة للبلاغة في علم واحد شامل وواسع هو علم البيان .

والذي يلاحظ عن هذه الأنواع الخاصة بالبيان في القرآن الكريم يرى ويستخلص أول مايستخلص السعة والشمول في مفهوم البيان ، كما يستنتج ثانية الوضوح في المفهوم، وكذا البعد عن التعقيد في مدلولات الأشياء ، وإلا كيف يمكن أن يسع المدلول هذه الأنواع كلها وهي قليل من كثير ؟ .

وبعد عرضنا لأنواع البيان في القرآن يحسن الآن عرض أنواع البيان عند الأصوليين وذلك لتوافق المفهومين في القرآن الكريم وفي أصول الشريعة وكذلك لآرتباط البيان عند الأصوليين بالآيات المحكمات في القرآن الكريم وهي موضوع البحث والدراسة في رسالتنا ، ضف إلى ذلك أن الحكم الصائب والنتيجة العلمية الموجبة في أي بحث هي ما كانت ثمرة استقراء واسع ودقيق ومحكم ، وعرضنا لأنواع البيان عند الأصوليين هو من هذا الباب أيضا .

*** أنواع البيان عند الأصوليين :**

البيان عند الأصوليين أنواع أشهرها وهو المتفق عليه :

1- بيان التقرير .

2- بيان التغيير .

3- بيان التبديل .

4- بيان التفسير .

5- بيان الضرورة (يضيفه بعضهم).

غير أنه قبل هذا ، يحسن أن نعلم ما الذي كان قبل هذا التقسيم ، وهو الذي يوجب علينا الحديث عن البيان وأنواعه عند الإمام الشافعي ابن إدريس رحمه الله ورضي عنه الذي كان أول من صنف في هذا الموضوع . وعليه فالعائد إلى رسالة الإمام الشافعي التي تعد أول مدونة في أصول الفقه وتفسير النصوص لايجد الإمام الشافعي قد وضع أسماء اصطلاحية معينة للبيان حسب الغرض الذي يؤديه ، بأن يكون ذلك البيان للتقرير أو للتفسير أو لغير ذلك من الأغراض التي يكون به أداؤها، وإنما يجد عرضا مفصلا لوجوه البيان في الشريعة حيث يكون بكتاب أو بسنة أو باجتهاد ... الخ فهي وجوه متعددة ، وإن كان بعضها أشد تأكيد بيان من بعض ، ومختلفا عند من يجهل لسان العرب 179.

فقد عقد محمد بن إدريس الشافعي في رسالته بابا تحت عنوان كيف البيان ذكر تحته خمسة أوجه للبيان ، أجملها ثم فصل القول في كل واحد منها على حدة ، وقد شفعها بالأمثلة والشواهد التي توضح ما أراد . وقد عرضنا تفصيل بيان الإمام الشافعي في الفصل السابق عند مبحث البيان عند الأصوليين .

وبعد رسالة الإمام الشافعي امتدت يد الاستقراء والتوسع في ميدان الاصطلاحات إلى مباحث البيان في تفسير النصوص ، فرأينا الأصوليين بعده يقسمون البيان من حيث الوظيفة التي يمكن أن يؤديها من تقرير أو تفسير أو تغيير أوتبديل ... إلخ إلى أربعة أقسام وأوصلها بعضهم إلى الخمسة 180.

فالقاضي أبو زيد الدبوسي يقسم البيان إلى أربعة أقسام هي :

- بيان التقرير وبيان التفسير وبيان التغيير (وهو الاستثناء) ، - وبيان التبديل وهو التعليق بالشرط 181.

وأوصلها الإمام السرخسي إلى خمسة حيث اتفق مع أبي زيد الدبوسي في الأربعة المذكورة ، وضم إليها خامسا وهو بيان الضرورة182 .

.أما الإمام البزدوي الذي تابعه الأكثرون فيما بعد، فقد عدها خمسة هي : بيان التقرير وبيان التفسير وبيان التغيير ، وهو على نوعين الاستثناء والتعليق وبيان الضرورة ، وبيان التبديل وهو النسخ183.

وهكذا نرى أن ما اعتبره الإمام الدبوسي والسرخسي بيان تغيير وبيان تبديل هو عند الإمام البزدوي والأكثرين بيان تبديل ، وأن الإمام الدبوسي لم يذكر بيان الضرورة .

فاشترك الإمام السرخسي مع الإمام الدبوسي في جعل بيان التغيير هو استثناء ، وبيان التبديل هو التعليق، وعدم اعتبار النسخ نوعا من أنواع البيان . واختلف عنه بأنه اعتبر بيان الضرورة مع أن أبا زيد الدبوسي لم يأت على ذكره ، فكانت أقسام البيان أربعة عند الإمام الدبوسي وخمسة عند الإمام السرخسي، وقد اتفق الإمام السرخسي مع الإمام البزدوي ومن تابعه بأنها خمسة منها بيان الضرورة ، إلا أنه اختلف معهم في عدم اعتبار النسخ بيان تبديل .

وسنعرض فيما يلي لأقسام البيان الخمسة وأولها :

1- بيان التقرير :

وهذا أول وجه من أوجه البيان الخمسة التي اعتمدها الإمام البزدوي وأكثر الأصوليين من بعده. وبيان التقرير هو : تأكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز ، إن كان المراد بالكلام المؤكد حقيقته أو بما يقطع احتمال الخصوص، إن كان المؤكد عاما . قال الإمام البزدوي : أما بيان التقرير فتفسيره أن كل حقيقة تحتمل المجاز أو عام يحتمل الخصوص ، إذا ألحق به ما يقطع الاحتمال فهو بيان تقرير 184.

فمن الأول ما يقطع احتمال المجاز لفظ : << يطير بجناحيه>> من قوله جل وعلا :

﴿ وما من دآبة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم? 185.فإن الطائر في الآية يحتمل أن يستعمل في حقيقته استعمالا مجازيا ، ذلك أن العرب تستعمل الطيران لغير الطائر ، فيقال للبريد الطائر ، مجازا لأنه يسرع في مشيه ، كما يقال : فلان يطير بهمته ، وتقول للرجل طر في حاجتي أي أسرع ، فيكون قوله تعالى : ﴿ يطير بجناحيه﴾ تقريرا لموجب الحقيقة وقطعا لاحتمال المجاز . فالمراد بالطائر حقيقة الطائر المعروف ، وقد قطع احتمال المجاز ، فكان بيان تقرير 186.

ومن الثاني وهو ما يقطع احتمال الخصوص لفظ << كلهم أجمعون>> من قوله تعالى : ﴿فسجد الملائكة كلهم أجمعون﴾ 187 فإن لفظ << الملائكة >> لفظ عام يشمل جميع الملائكة ويحتمل الخصوص ، بأن يكون المراد بعضهم فقطع هذا الاحتمال قوله تعالى << كلهم أجمعون>> فكان ذلك بيانا قاطعا للاحتمال وذلك أيضا بيان التقرير .

وهكذا يكون بيان التقرير ، كما يلاحظ من المثالين السابقين قاطعا للاحتمال ، مقررا للحكم على ما اقتضاه الظاهر ، وذلك أوضح مراتب البيان 188.

2- بيان التغيير :

وهو البيان الذي فيه تغيير لموجب اللفظ من المعنى الظاهر إلى غيره .قال مثلا خسرو : (وحقيقته بيان أن الحكم لا يتناول بعض ما يتناوله لفظه ، فوجب أن يتوقف أول الكلام عن آخره حتى يصير المجموع كلاما واحدا لئلا يلزم التناقض)189 .

وذلك كالتعليق بالشرط المؤخر في الذكر ، كما في قول الرجل لإمرأته أنت طالق إن دخلت الدار .

وكالاستثناء وذلك كما في قوله : لفلان على ألف إلا مائة فلولا الشرط في قوله : إن دخلت الدار لوقع الطلاق ، ولولا الاستثناء في قوله إلا مائة بعد ذكر الألف لكان الواجب عليه ألفا ، فبالإتيان بالشرط صار الطلاق معلقا ، وبذكر الاستثناء تغير وجوب المائة في ذمته بعد أن كان الكلام يقتضي وجوب الألف .

وقد قرر العلماء أن تسمية التعليق والاستثناء ونحوهما بيانا مجازا لأن الشرط في قوله : (إن دخلت الدار) يبطل كون الكلام إيقاعا ، ويصير يمينا والاستثناء في قوله : (ألف إلا مائة) يبطل الكلام في حق المائة ، إلا أن في التعليق يبطل الكلام كله ، وفي الاستثناء يبطل بعضه فالإبطال لايكون بيانا حقيقة ، ولكنه مجاز من حيث أنه يبين أن الرجل يحلف ولايطلق في التعليق ، وأن عليه تسعمائة لا ألفا في الاستثناء190 .

هذا : ومثل الاستثناء والشرط يدل البعض نحو أكرم الرجال العلماء منهم : فإنه بيان تغيير ، إذ يقوله: أكرم الرجال يدخل العلماء وغيرهم وبقوله (العلماء منهم) يخرج غير العلماء فهو بيان تغيير ، وقد مثل بعضهم لذلك بقوله تعالى : ﴿ ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا﴾ 191.فخرج غير المستطيع .

وكذلك الصفة نحو أكرم بني تميم الطوال والغاية نحو أكرم الفقراء أن يدخلوا فيخرج الداخلون ، هذا ويبدو أن الذين يذكرون هذه القيود استثناء وشرط وغيرهما ، على أنها من المغيرات يذكرونها لا على سبيل الحصر ، وإنما لإطراد التغيير بها ، إذ قد يكون التغيير بغيرها ، كما في العطف بعض الأحيان مثل قولك : (أنت طالق إن دخلت الدار) ، و (عبدي حر إن كلمت فلانا إن شاء الله)، فإن عطف الشرطية الثانية على الولى بعدما لحقها الاستثناء مغير لحكم الشرطية الأولى في حق الإبطال ،إلا أن أبا زيد الدبوسي والإمام شمس الدين السرخسي قد جعلا بيان التغيير192 منحصرا بالاستثناء ، واعتبرا التعليق بالشرط بيان تبديل193 .

3- بيان التبديل :

وهو النسخ وذلك أن يرد دليل شرعي متراقيا عن دليل شرعي متراخيا خلاف حكمه، ولذلك عرفه كثيرون بأنه (بيان انتهاء حكم شرعي بدليل شرعي متراخ عنه) 194. وقد يطلق النسخ على فعل الشارع ، وإليه ذهب من قال : هو رفع حكم شرعي بدليل شرعي متأخر، وإنما جعل النسخ من أوجه البيان ، لأنه بيان انتهاء مدة الحكم.195 . وقد رأينا أن من العلماء كأبي زيد الدبوسي والإمام السرخسي من يعتبر التعليق بالشرط هو بيان التبديل ، ولايعد النسخ من البيان . ولقد انبنى هذا القول على ان النسخ رفع للحكم ، لا إظهار للحكم . فحد النسخ غير حد البيان ، نظرا إلى أن النسخ وإن كان بيان انتهاء مدة الحكم . لكن ذلك كائن في حق صاحب الشرع ، فأما في حق العباد فهو رفع الحكم الثابت ، وتبديله بحكم آخر على ما كان معلوما عندهم لو لم ينزل الناسخ ، قالوا : وذلك بمنزلة القتل فهو انتهاء الأجل في حق صاحب الشرع وقطع الحياة في حق العباد ، حتى أوجب القصاص والديه . قال الإمام السرخسي (ثم هو -يعني النسخ- في حق الشارع بيان محض ، فإن الله تعالى عالم بحقائق الأمور لايعزب عنه مثقال ذرة ثم إطلاق الأمر بشيئ يوهمنا بقاء ذلك على التأبيد من غير أن نقطع به في زمن من ينزل عليه الوحي ، وكان النسخ بيانا لمدة الحكم المنسوخ في حق الشارع ، وتبديلا لذلك الحكم بحكم آخر في حقنا على ما كان معلوما عندنا لو لم ينزل الناسخ بمنزلة القتل ، فإنه انتهاء الأجل في حق من هو عالم بعواقب الأمور ، لأن المقتول ميت بأجله بلا شبهة ، ولكن في حق القاتل جعل جناية ، على معنى أن يعتبر في حقه حتى يستوجب به القصاص ، وإن كان ذلك موتا بالأجل المنصوص عليه في قوله : ﴿ فإذا جاء أجلهم لايستأخرون ساعة ولايستقدمون﴾ 196>>197 .

وقد أجاب القائلون بأن النسخ بيان تبديل بأنه بيان على كل حال فقد سمي بيان تبديل، لأن وجه كل من البيان والتبديل قد ثبتا فيه . أما البيان فلكون النسخ -كما مر- بيانا لانتهاء مدة الحكم عند الله ، وأما التبديل فلكونه رفعا وإبطالا بالنسبة إلينا 198.

4- بيان الضرورة :

ويعنون به البيان بسبب الضرورة ، والإضافة فيه -كما سلف- هي نوع من إضافة الشيئ إلى سببه ، وهو كما قال الإمام السرخسي : نوع من البيان يحصل بغير ما وضع له الأصل199 ، فهو نوع توضيح بما لم يوضح للتوضيح ، لأن الموضوع للبيان في الأصل هو النطق ، وهذا مالم يقع البيان به بل بالسكوت عنه لأجل الضرورة - ومن هنا اعتبر العلماء أن البيان وقع بسبب هذه الضرورة بما لم يوضع له البيان 200 .

و على هذا فإن أبازيد الدبوسي لم يعتبر بيان الضرورة من البيان، فكانت هذه الأوجه عنده أربعة وعند غيره خمسة .

وبيان الضرورة عند القائلين به على أربعة أنواع .

أ- ما يكون في حكم المنطوق ، وذلك بأن يدل النطق على حكم المسكوت عنه لكونه لازما لملزوم مذكور وقد مثلوا له بقوله تعالى : ﴿ فإن لم يكن له ولد وورثه أبواه فلأمه الثلث﴾ 201، فإن قوله تعالى ﴿وورثه أبواه﴾ في صدر الكلام أوجب الشركة في الميراث من غير بيان نصيب كل من الأبوين ، وتخصيص الأم بالثلث في قوله : ﴿ فلأمه الثلث﴾ صار بيانا لاستحقاق الأب للباقي من التركة وهو الثلثان، إذ أن صدر الكلام مسوق لبيان نصيب كل من الأب والأم202 .

وبذلك صار نصيب الأب كالمنصوص عليه عند ذكر الأم ، كأنه قيل : فلأمه الثلث ولأبيه مابقي، لأن إثبات التركة - كما قالوا- على وجه الاختصاص بالتركتين ، وتعيين نصيب أحدهما لنصيب الآخر بالضرورة . وهكذا لم يحصل البيان بمجرد ترك التنصيص على نصيب الأب، بل بدلالة صدر الكلام ، وهو قوله تعالى : ﴿ فإن لم يكن له ولد وورثة أبواه﴾ إذ صار نصيب الأب لذلك كالمنصوص عليه203.

ب- البيان بدلالة حال الساكت الذي وظيفته البيان أو من شأنه التكلم في الحادثة بسبب سكوته عند الحاجة إلى البيان .

لأن البيان واجب عند الحاجة إليه ، وذلك كسكوت صاحب الشرع ﷺ عن أمر يعاينه من قول أو فعل عن التغيير ، كالذي شاهد بياعات ومعاملات كان الناس يتعاملون فيما بينهم ، ومآكل ومشارب وملابس كانوا يستديمون مباشرها فأقرهم عليهم ، فسكوته ﷺ وهو الموحى إليه بيان الشريعة دل أن

جميعها مباح في الشرع ، إذ لايجوز من النبي ﷺ أن يقر الناس في منكر محضور، ضرورة أن الشارع لايسكت عن تغيير الباطل وأن الله تعالى وصف نبيه بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في قوله تعالى : ﴿ يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر﴾ 204 ، فكان سكوته بيانا يدل على أن ما أقرهم عليه داخل في المعروف خارج عن المنكر 205.

ومن هذا البيان سكوت الصحابة عن أمر يفتي به عالم منهم . فقد جعل سكوتهم بيانا لسلامة الفتوى التي صدرت من ذلك الصحابي ، فسكوتهم بعد وجوب البيان بيان ، ومنه أيضا سكوت البكر في النكاح ، إذا بلغها نكاح الولي، فقد جعل سكوتها بيانا للرضا ، وذلك لأجل الحياء الذي يمنعها من إظهار الرغبة في الرجال ، وما دامت تستحي من إظهار هذه الرغبة اعتبر سكوتها إجازة بدلالة حالها .

جـ- دلالة السكوت الذي جعل بيانا لضرورة دفع وقوع الناس في الغرور وقد مثلوا له بسكوت المولى إذا رأى عبده يبيع ويشتري ، فإن سكوته عن النهي يجعل -كما يقول الإمام السرخسي- إذنا له في التجارة ، لضرورة دفع الغرور عن أولئك الذين يعاملون العبد ، فإن الناس لايتمكنون من استطلاع رأي المولى في كل معاملة مع عبده ، وإنما يتمكنون من التصرف بمرأى العين من المولى ، ويستدلون بسكوته على رضاه ، وهكذا جعل سكوته كالتصريح بالإذن ، لضرورة دفع الغرور .

د- ما يثبت ضرورة اختصار الكلام :

ومثاله عند الحنفية ما إذا قال : لفلان علي مائة ودرهم أومائة ودينار، فإن ذلك بيان أن المعطوف وهو الدرهم أو الدينار من جنس المعطوف عليه وهو المائة فيكون لفظ درهم أو دينار تفسيرا لمائة في قوله : مائة درهم أو مائة دينار، إذ كل من الدرهم والدينار بين بنفسه . ومثل البين بنفسه المقدرات الشرعية كالكيل والموزون . هذا ماذهب إليه الحنفية وخالف في ذلك الشافعية ، فلم يعتبروا المعطوف بيانا للمعطوف عليه في كل من الحالتين السابقتين ، لأن العطف يقتضي المغايرة ، فالمائة مبهمة والعطف لم يوضع للتفسير ، فيعود تفسير هذا المبهم للمبهم نفسه، وهكذا يلزم المقر بالمعطوف ويكون القول قوله في المعطوف عليه 206.

5- بيان التفسير :

وهو بيان ما فيه خفاء 207، وقد مثلوا لما فيه خفاء بـ المشترك والمجمل والمشكل والخفي فالمشترك :هو اللفظ الذي وضع لمعنيين مختلفين أو معاني مختلفة بأوضاع متعددة والمجمل : هو الذي خفي في ذاته خفاء لايدرك إلا ببيان من المجمل نفسه . وهذا عند الحنفية ويرى الشافعية وغيرهم ، أن من المجمل ما يمكن أن يكون بيانه من طريق المجتهد بالبحث والاجتهاد أما المشكل فهو اللفظ الذي

خفي من ذاته خفاء يمكن زواله بالاجتهاد ، أما الخفي : فهو اللفظ الظاهر فيما وضع له ، ولكنه عرض له الخفاء عند التطبيق ، فخفاؤه ليس من ذاته ولكن بعارض، وهكذا يكون سبب الغموض والخفاء في النص وجود لفظ فيه مشترك بين معنيين أو أكثر ولم يعلم عن الشارع تعيين الواحد في المعنيين ، أو المعاني التي وضع لها اللفظ ، يبدو ذلك في قوله تعالى : ﴿ وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم إلا أن يعفون أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح﴾ 208. (فالذي بيده عقدة النكاح) مشترك بين الزوج والولي ، وقد اختلفت أنظار العلماء في المراد منه في الآية الكريمة وكانوا في ذلك على مذاهب عند تفسير النص .

كما يبدو في قوله تعالى : ﴿ والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء﴾ 209. فلفظ القرء مشترك بين الحيض والطهر في أصل الوضع ، وقد استعمله العرب في كليهما . ومن هنا اختلفت أنظار العلماء أيضا في تحديد المراد منه في النص عند تفسيره .

وقد يكون سبب الخفاء : الإجمال في اللفظ ، كما إذا استعمل الشارع لفظا في معنى شرعي أراده ، ولكنه أجمله ولم يفصله مع أن للفظ معنى خاصا به في الأصل .

وقد يكون سبب الخفاء في النص أن يحصل فيه لفظ مشكل بأن يكون اللفظ مشتركا كما أسلفنا أو تكون فيه غرابة تدعو إلى ضرورة التفسير كما في قوله : ﴿ إن الإنسان خلق هلوعا إذا مسه الشر جزوعا وإذا مسه الخير منوعا﴾ 210، ولفظ (هلوعا) لفظ غريب فكان لابد من إزالة هذه الغرابة ليزول الغموض والخفاء ، والذي فسره وقرب معناه قوله : ﴿ إذا مسه الشر جزوعا وإذا مسه الخير منوعا﴾ 211.

وقد يرد الخفاء عند التطبيق : كأن يكون في النص لفظ ظاهر فيما وضع له ، ولكن التبس الأمر عند التطبيق على بعض الأفراد لوجود وصف زائد في الفرد الجديد ، أو نقص فيه أو لأي سبب من أسباب الالتباس حيث يحتاج عند التطبيق إلى نظر وتأمل واستعانة بأمر خارج عن الصيغة ، كما في قوله تعالى : ﴿ والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾ 212. حيث اشتبه الأمر عند تطبيق (السارق) على مرتكب جريمة فيها وصف زيادة أو نقص على السرقة كالنباش. ومن هنا يرى أن الخفاء يمكن أن يكون في ذات اللفظ كما في (المجمل والمشكل) ، ويمكن أن يكون لعارض كما في (الخفي) 213.

وهكذا يكون بيان الخفاء في وظيفة بيان التفسير شاملا لما قد يكون من عمل الشارع كما في (المجمل) ، ولما قد يكون من عمل المجتهد كما في (المشكل والخفي). ومما اختلف فيه عند العلماء (التخصيص) الذي هو قصر العام على بعض أفراده ، فذهب الشافعية إلى أنه بيان تفسير ، وذهب

الحنفية إلى أنه بيان تغيير . فالشافعية يرون أنه يفسر موجب العام ويوضح أنه يوجب الحكم في بعض الأفراد التي يشملها العام فقط .

أما الحنفية فيرون أن التخصيص ينزل بدلالة العام من القطعية إلى الظنية ، إذ أن من المتفق عليه أن العام بعد التخصيص يصبح ظني الدلالة 214.

ومن تصنيف الأصوليين هذا نلحظ أن البيان ثابت في دلالته على الوضوح والكشف عما خفي من الأشياء والأمور ، وما التقرير والتغيير والتبديل والتفسير والضرورة إلا وسائل متباينة تؤدي غرضا واحدا هو البيان في مفهومه الواسع والشامل .

وبعد هذا يمكن إيجاز ما ذكرنا في النقاط المركزة التالية :

- أنواع البيان في القرآن ولدى الأصوليين تؤكده سعة المصطلح وشموله .
- المفهوم الواسع للبيان هو الوضوح والإظهار والإبانة لخفايا الأشياء والمعاني .
- قد تتعدد وتتنوع الوسائل ، والهدف واحد هو البيان بالمفهوم الواسع .
- لايمكن بأي حال إسقاط المفهوم المعهود الجزئي على هذا النوع من الدراسة البيانية .
- لم نعثر على أثر من آثار المفهوم المعهود الجزئي من خلال عرضنا لأنواع البيان السالفة .
- وبعد هذا أيضا يحق لنا أن نتساءل لماذا أغفل المفهوم الواسع والشامل من المصدر الحجة (القرآن) ووضع المفهوم الجزئي المحدود ، ثم اتبع ؟

الهوامش

هوامش الفصل الثاني

1-البقرة-228.

2-الطلاق-01.

3-الحج-29.

4-الحج-96.

5- التكوير-17.

6-المدثر-33-34.

7-أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن- الشنقيطي- ج1-ص07-08 بتصرف- عالم الكتاب- بيروت.

8-الليل-01-02.

9-الشمس-03-04.

10-الضحى-01-02.

11-الأنعام-01.

12-الشعراء-97-98.

13-البقرة- 164.

14- آل عمران-07.

15-آل عمران-07.

16-سورة القتال (محمد) -19.

17-المائدة-06.

18-المائدة-06.

19-أضواء البيان- الشنقيطي- ج1-ص10.

20-البقرة-38.

21-الأعراف-23.

22-الأعراف-137 .

23-القصص-05-06.

24-الزمر-71.

25-السجدة-13.

26-البقرة-40.

27-المائدة-13.

28-الأنعام-152.

29-النساء-06.

30-الدخان-25-26-27.

31-الأعراف-137.

32-الشعراء-57-58-59.

33-المائدة- 01.

34-المائدة-03.

35-الفاتحة-07.

36-النساء-69.

37-المنافقون-10.

38-البقرة- 219.

39-أضواء البيان- الإمام الشنقيطي-ج1-ص10-11-12- (بتصرف).

40-العاديات-07.

41-العاديات-06.

42-العاديات-08.

43-أضواء البيان- الشنقيطي- ج1- ص12.

44-الفاتحة-01.

45-الشعراء-23-24.

46-الفاتحة-04.

47-الانفطار - 19.

48-أضواء البيان- الشنقيطي- ج1-ص13.

49-البقرة- 229.

50-البقرة-230.

51-الأنعام 152.

52-النساء-06.

53-أضواء البيان - الشنقيطي- ج1- ص12.

54-المائدة-45.

55-المائدة-45.

56-الأحزاب-53.

57-الأحزاب-53.

58-الأحزاب-33.

59-الأحزاب-28.

60-الأحزاب- 34.

61-أضواء البيان -الشنقيطي-ج1-ص13-14-15 (بتصرف).

62-البقرة-51.

63-الأعراف-142.

64-البقرة-50.

65-الشعراء-63.

66-طه- 77.

67-الحجر- 28-29.

68-ص-71-72.

69-أضواء البيان- الشنقيطي- ج1-ص16.

70-الأنعام-08.

71-الفرقان-07.

72-أضواء البيان- الشنقيطي- ج1- ص16.

73-البقرة-74.

74-المائدة-13.

75-الحديد-16.

76-آل عمران-106.

77-أل عمران-106.

78-الزمر-60.

79-النازعات-26.

80-النازعات-26.

81-النازعات-25.

82-هود-67.

83-هود-103.

84-الذاريات-38.

85-الذاريات-37.

86-النساء-153.

87-طه-87-88.

88-الفاتحة-01.

89-الروم- 18.

90-القصص-70.

91-سبأ-01.

92-النساء-84.

93-الأنفال-65.

94-الفجر-22.

95-الأنعام-158.

96-البقرة-210.

97-الرحمن- 27.

98-الحاقة-16.

99-الانشقاق-01.

100-الفرقان-25.

101-أضواء البيان- الشنقيطي- ج1-ص16-17-18.

102-المجادلة-21.

103-آل عمران-12.

104-النساء-74.

105-الأنفال-65.

106-الأنفال-66.

107-الروم-01.

108-البقرة-19.

109-الأنعام-82.

110-لقمان- 13.

111-البقرة-254.

112-أضواء البيان- الشنقيطي- ج1-ص18-19-(بتصرف).

113-المائدة-06.

114-النمل-44.

115-البقرة-288.

116-الطلاق-01.

117-الطلاق-04.

118-آل عمران-146.

119-المجادلة-21.

120-الأنعام- 34.

121-آل عمران-160.

122-النساء-74.

123-أضواء البيان - الشنقيطي- ج1-ص21-22 - (بتصرف).

124-هود-82.

125-الذاريات-33-34.

126-أضواء البيان - الشنقيطي- ج1-ص21 (بتصرف).

127-البقرة72.

128-البقرة-71.

129-أضواء البيان- الشنقيطي- ج1-ص24- (بتصرف).

130-الأنعام-97.

131-الملك-05 .

132-الصافات-07.

133-البقرة-130.

134-البقرة-285.

135-النساء-154.

136-البقرة-65.

137-الأعراف-161.

138-أضوء البيان- الشنقيطي-ج1-ص25. (بتصرف).

139-الأنعام-147.

140-النحل-35.

141-أضواء البيان-الشنقيطي-ج1- ص25. (بتصرف).

142-النساء-140.

143-الأنعام-68.

144-النحل-181.

145-الأنعام-146.

146-البقرة-222.

147-البقرة-223.

148-أضواء البيان-الشنقيطي-ج1-ص26. (بتصرف).

149-النساء- 57.

150-الرعد-35.

151-الواقعة -30.

152-أضواء البيان-الشنقيطي-ج1-ص26-27. (بتصرف).

153-البقرة-22.

152-البقرة-22.

153-البقرة-22.

154-البقرة-164.

155-أضواء البيان-الشنقيطي-ج1-ص27-28.(بتصرف).

156-الحج-32.

157-الحج-36.

158-أضواء البيان- الشنقيطي-ج1-ص27.

159-النساء-103.

160-الإسراء-78.

161-هود-114.

162-الروم-17.

163-الأنعام-141.

164-الحج-78.

165-البقرة-267.

166-المائدة-03.

167-المائدة-01.

168-البقرة-02.

169-فصلت-02.

170-فاطر-39.

171-المائدة-03.

172-الأنعام-145.

173-النساء-25.

174-المائدة-90.

175-الإنسان-21.

176-المائدة-05.

177-النساء- 25.

178-أضواء البيان- الشنقيطي-ج1-ص28-29-30-(بتصرف).

179- تفسير النصوص-د: محمد أديب صالح- ص27- المكتب الإسلامي- ط3-1984.

180-أنظر تقويم أصول الفقه و تحديد أدلة الشرع للدبوسي- ص429- مخطوطة دار الكتب المصرية- (نقلا عن تفسير النصوص)-ص29.

181-أبو زيد الدبوسي هو عبد الله بن عمر بن عيسى الدبوسي- أحد قضاة السبعة- ومن أجل كبار الحنفية من الفقهاء . وإليه إنتهت مشيخة بخارى و سمرقند وما والاهما.و كان يضرب به المثل في النظر و استخراج الحجج. و هو أول من وضع الخلاف. و الدبوسي نسبة إلى دبوسة قرية بين بخارى و سمرقند. ومن أشهر تصانيفه كتاب (الأسرار في الأصول)و (تقويم الأدلة) في الأصول. و(تأسيس النظر) في الخلاف. وله (خزانة الهدى) و (نظم الفتاوى) - توفي سنة 430ه.

182-أنظر أصول السرخسي- ج2- ص26....53.

183-أصول البزدوي -ج3 ص824-825-837. نقلا عن تفسير النصوص د : محمد أديب صالح. ص30.

184- أصل اليزدوي- ج3- ص825- 826- نقلا عن تفسير النصوص- د : محمد أديب صالح- ج1- ص32 (هامش).

185-لأنعام-38.

186-أنظر أصول السرخسي- ج2- ص28.

187-الحجر-30.

188-راجع (تسهيل الوصول إلى علم الأصول) الشيخ محمد المحلاوي- ص118- (نقلا عن تفسير النصوص- د: محمد أديب صالح- ص34.

189-المرآة من المرقاة- منلا خسرو- ج2/ ص126 (نقلا عن تفسير النصوص ص94).

190-// // // // // - ص127. // // ص35).

191-آل عمران- 98.

192-أنظر المرآة من المرقاة- لمنلا خسرو- ج2- ص127 .

193-أنظر تفسير النصوص-د: محمد أديب صالح- ج1- ص36.

194-أنظر معاني القرآن- للغراء- ج1-ص64- و أنظر الكشاف- الإمام الزمخشري-ج2-ص494.

195-أصول السرخس- ج2- ص53- فما بعدها.

196-يونس- 49.

197-أنظر : أطول السرخسي. ج2. ص54.

198-أنظر: المرأة المرقاة- لمنلا خسرو- مع حاشية الإزميري- ج2. ص126-127-128 (نقلا عن تفسير النصوص. ص36-37).

199أصول السرخسي. ج2.ص50.

200-تسهيل الوصول للمخلادي. ص126-127.

201-النساء-11.

202-أنظر- تفسير الطبري(ج8- ص36)/ و الأصول للسرخسي- ج2.ص50.

203-أنظر- أصول السرخسي-ج2-ص50.

204-الأعراف-157.

205-أنظر: كشف الأسرار- على أصول البزدوي لعبد العزيز البخاري.ج3/ ص868. نقلا عن تفسير النصوص-د: محمد أديب صالح- ص41.

206-أنظر المهذب- للإمام الشيرازي (349/2) نقلا عن تفسير النصوص-ص44.

207-راجع* كشف أسرار* على * أصول البزدوي- لعبد العزيز البخاري- (ج3- ص827).

208-البقرة-237.

209-البقرة-228.

210-المعارج-19-20.

211-المعارج 19-20.

212-المائدة-38.

213-تفسير النصوص- د: محمد أديب صالح.ص47.

214-المرجع نفسه-ص48.

الفصل الثالث

وسائل البيان وحقيقته

التمهيد :

انطلاقا من مفهومنا للنظام اللغوي للعربية ذي المستويات الثلاثة التالية :

أ- المستوى الصوتي ، ويمثله علم الصوت .

ب- المستوى الصرفي ، ويمثله علم الصرف .

جـ- المستوى التركيبي بشقيه ، التركيبي الثابت (علم النحو) ، والتركيبي المتغير (علم المعاني) .

نتناول في هذا الفصل وسائل البيان ، وقد رأينا أن اللغة هي الوسيلة الأولى والكبرى للبيان ، إذ لابيان بدون لغة . ولما كانت اللغة على حد تعريف أبي الفتح بن جني : (أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم) ،حللناها إلى عناصرها ، فظهر أن الصوت هو الوسيلة الصغرى التي بها يتحقق البيان ، وهو ذو وظيفة بيانية . ثم تليه الكلمة المفردة على الوظيفة نفسها ثم التركيب بشقيه المتلازمين والمترابطين (النحو والبلاغة) ، إذ للمعاني النحوية الثابتة المجردة في التركيب العربي وظيفتها البيانية ، وللبلاغة (علم المعاني) كذلك وظيفتها البيانية المتميزة في الجملة العربية . ولئن بدت المستويات منفصلة بعضها عن بعض أثناء دراستنا لها، إلا أنها تعمل كلها جملة واحدة مجتمعة ، وفي لحظة واحدة ، حيث لايتحقق البيان بها إلا وهي مجتمعة متكاملة والوظائف التي تؤديها هذه المستويات هي وظائف جزئية لأنها منطلقة من جزء لا من كل .

تعريف الوسيلة لغة واصطلاحا :

جاء في لسان العرب : << وسل الوسيلة المنزلة عند الملك ، والوسيلة : الدرجة والوسيلة : القربة . ووسل فلان إلى الله وسيلة إذا عمل عملا تقرب به إليه . والواسل : الراغب إلى الله ... وتوسل إليه بوسيلة إذا تقرب إليه بعمل . وتوسل إليه بكذا : تقرب إليه بحرمة آصرة تعطفه عليه . والوسيلة : الوصلة والقربى ، وجمعها الوسائل . قال الله تعالى : ﴿ أولئك الذين يدعون يبتغون إلى ربهم الوسيلة ايهم أقرب﴾ 1 >>2 . والوصلة أدل على المعنى عندنا ولعله أخذها من الصحاح قبله .

وقال الجوهري : << الوسيلة مايتقرب به إلى الغير ، والجمع الوسل والوسائل والتوسيل والتوسل واحد ، وفي حديث الآذان : اللهم آت محمد الوسيلة : هي في الأصل ما يتوصل به إلى الشيئ ويتقرب به ، والمراد به في الحديث : القرب من الله تعالى >> 3.

وجاء في أساس البلاغة : << وسل –لي أليه وسيلة ووسائل ، وأنا متوسل إليه وواسل ووسلت إلى الله بالعمل : تقريب ، قال ليبد :

أرى الناس لايدرون ما قدر أمرهم * * * بلى كل ذي بين إلى الله واسل 4

وقال الراغب الأصفهاني : << وسل الوسيلة التوصل إلى الشيئ برغبة وهي أخص من الوسيلة لتضمنها لمعنى الرغبة ، قال تعالى : ﴿ وابتغوا إليه الوسيلة﴾ 5 . وحقيقة الوسيلة إلى الله مراعلة سبيله بالعلم والعبادة ، وتحري مكارم الشريعة وهي كالقربة ، والواسل : الراغب إلى الله >> 6 .

ومن هنا فالوسيلة هي الأداة التي يتوصل بها إلى معاني الأشياء . وانطلاقا من المفهوم الشامل والواسع للبيان الذي عرضناه في الفصل السابق نقول : إن وسائل البيان كثيرة وعديدة ومتنوعة ، هذه الكثرة وهذا التنوع لايتسع له الفصل، وعليه سأقتصر في التركيز على الأهم منه

اللغة الوسيلة الكبرى للبيان :

ولعل أكبر وسيلة للبيان يعيش بها الإنسان ويمارسها في حياته هي اللغة ، وقد عرفها أبو الفتح بن جني بقوله : << هي أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم >> 7 . وتبارك الله القائل ﴿خلق الإنسان علمه البيان﴾ 8 والقائل أيضا : ﴿ وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم﴾ 9 . فاللسان هو اللغة ، ووظيفة الرسل هي البيان للشريعة ، ولايحصل بيان ولايتحقق إلا بوسيلة كبرى كبر الشويعة وعظيمة عظم الرسالة ، هذه الوسيلة هي (اللسان). وأعني به اللغة في اصطلاحنا المعاصر إذ لابيان بدون لسان في دائرة المنطوق .

وينطوي تحت مصطلح (اللغة) علوم عدة نذكر منها علم الصوت وعلم الصرف وعلم النحو وعلم البلاغة الجامع للمعاني والبيان والبديع . وتعتبر –برأينا– مضامين هذه العلوم المذكورة وسائل للبيان ذي المفهوم الواسع والشامل . والتعرض لها جميعا مادة مادة يتطلب الجهد الأكبر والوقت الأوفر والصفحات الكثيرة ، والمقام هذا لايفي الجميع ، لذا سنركز في التفصيل على الأهم منها وليقس ما لم يقل .. إذن فما هي اللغة ؟.

أولا : اللغة :

لعل أول من عرف اللغة فيما نظن من العرب هو أبو الفتح بن جني في كتابه الخصائص، وتعريفه هذا أثار دهشة الباحثين اللغويين المحدثين لأنه يقترب إقترابا شديدا من كثير من تعريفات المحدثين ، ولأنه يشمل معظم جوانب التعريف التي عرضها علم اللغة في العصر الحديث .

يقول ابن جني معرفا اللغة : (باب القول على اللغة وماهي : أما حدها فإنها أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم)10. والناظر إلى تعريف ابن جني هذا يلحظ أنه يشتمل على أربعة أجزاء .

1– إن اللغة أصوات .

2- إن اللغة تعبير .

3- اللغة يعبر بها كل قوم .

4- أنها تعبير عن الأغراض .

والذي أثار حقا دهشة العلماء هو أن ابن جني قصر اللغة على (الأصوات) ، وأخرج (الكتابة) من هـــذا التعريف . وهو دليل واضح على أن علماء العربية كانوا يدرسون اللغة باعتبارها لغة منطوقة قائمة على الأصوات لا لغة مكتوبة .

جاء في دائرة المعارف البريطانية أن اللغة يمكن تحديدها بأنها نظام من الرموز الصوتية، وفـي دائرة المعارف الأمريكية يمكن تحديدها بأنها نظام من العلامات الصوتية . ومن هذه التعـــاريف يمكـــن إخراج الكتابة من حيزاللغة ، وهذا ما يؤكد قول (مسبرسن Mespersen) أن اللغة ينظر إليها عـــن طريق الفم والعين11 . واللغويون المحدثون يعالجون هذا الجانب في تعريف اللغة معالجة حديثـــة لكنـــها لاتبتعد كثيرا عما قرره العلامة اللغوي ابن جني من أنها أصوات ، لأن اللغة سواء كـــانت نظامـــا مـــن الرموز الصوتية أو نظاما من العلامات الصوتية أو جزءا من العلامات السيميولوجية على ما يذهب (دي سوسير)، فإن المهم أنها تدرس باعتبارها (أصواتا) ، وليس باعتبارها حروفا مكتوبة .ولعل ربـــط؟ دي سوسير؟ اللغة بالأنظمة المختلفة للعلامات يشير بوضوح إلى فصله بين اللغـــة باعتبارهـــا نظامـــا مـــن العلامات الصوتية الاصطلاحية وبين أي نظام آخرمن العلامات ،ومنه نظام العلامات الكتابية. يقـول(دي سوسير : << للغة تقليد شفوي مستقل عن الكتابة على نحو آخر ،ولكن تميز الشكل الكتابي ينـــأى عـــن رؤيته لقد أخطأ أوائل الألسنيين في ذلك .. (بوب) نفسه لم يميز بوضوح بين الحرف والصوت >>أمـــا العالم اللغوي (فندريس) ، فيقرر أن هناك لغةمن بين مختلف اللغات الممكنة تطغى على جميع ماعداهـــا بتنوع وسائل التعبير التي طرقها وهي اللغة السمعية التي تسمى أيضا لغة الكلام أو اللغة الملفوظة 12.

وهذه النقطة في التعريف بين اللغة بهذا المعنى الذي أشار إليه ابن جني ، والذي جعل اللغويين المحدثين يفرقون به بين اللغة باعتبارها أصواتا وبين العلامات الأخرى ،ومنها لغـــات الإشـــارة .هـــذه النقطة قد أشار إليها أحمد ابن فارس في سياق حديثه عن موضوع آخر لكنه فرق تفريقـــا قاطعـــا بيـــن الكلام وبين لغة الإشارة فيقول :<<الأبكم قد يدل بإشارات وحركات له على أكثر مراده ثـــم لا يســـمى كلاما>> 13.

وإذا كان ابن جني قد أخرج (الكتابة) من تعريف اللغة ، فقد قرر غير واحـــد مـــن اللغويين المحدثين هذه النقطة وإن كان بعضهم يشير إلى اعتماد لغة الكتابة على اللغة المنطوقة في أنـــها تعتمـــد

عليها. ومن هنا نرى الاختلاف بين اللغة المكتوبة واللغة المتكلمة . والحقيقة أنهما لايختلفان أبدا . ومن الخطأ أن نظن أن النص المكتوب يعتبر تمثيلا دقيقا للكلام .على ماقرره العلامة اللغوي أبو الفتح ابن جني في كون اللغة أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم تكون دراستنا لوسائل البيان في هذا الفصل. وانطلاقا من معالم المنهج العلمي المتطور لمدرسة أبي علي الفارسي اللغوية التي يمثلها ابن جني وعبد القاهر الجرجاني والزمخشري والإمام السكاكي هذا المنهج الذي يؤكد أن مستويات بنية اللغة ثلاثة وهي:

1- البنية الصوتية (علم الأصوات) .

2- البنية الصوتية الإفرادية (علم الصرف) .

3- البنية التركيبية ، وهي قسمان مترابطان

أ- بنية تركيبية مجردة ثابتة (علم النحو) .

ب- بنية تركيبية متغيرة (علم المعاني)

وفي هذه المستويات هي التي أقرها أبو يعقوب السكاكي في المفتاح ، يقول الدكتور جعفر دك الباب : << يؤلف الكتاب (مفتاح العلوم) بأقسامه الثلاثة بنية واحدة لاتتجزأ ، ويمكن أن تميز ضمن هذه البنية الواحدة مستويات متدرجة ، تبتدئ من البحث في الأصوات ، لتنتقل إلى البحث في الكلمة المفردة، ثم تتابع البحث في التراكيب من حيث علاقاتها النحوية والمنطقية أولا، ثم من حيث علاقاتها بالسياق الكلامي والمقام >> 14 .ثم يفصل بنية كتاب المفتاح بقوله : << إني أرى منهج السكاكي في (مفتاح العلوم) هو المنهج العلمي المتطور من إدخال تطويرهام في التأليف اللساني العربي ، يتجلى في دراسة علم الصرف قبل دراسة علم النحو. وقد ذكر الإمام السكاكي في مقدمة الكتاب مايلي : << لأن مثارات الخطأ إذا تصفحتها ثلاثة : المفرد والتأليف وكون المركب مطابقا بما يجب أن يتكلم به وهذه الأنواع بعد علم اللغة هي المرجوع إليها في كفاية ذلك مالم يتخط إلى النظم ، فعلما الصرف والنحو يرجع إليهما في المفرد والتأليف ،ويرجع إلى علمي المعاني والبيان في الأخير. ولما كان علم الصرف هو المرجوع إليه في المفرد ، أو فيما هو في حكم المفرد والنحو بالعكس من ذلك كما ستقف عليه ، وأنت تعلم أن المفرد متقدم على أن يؤلف ، وطبق المؤلف للمعنى متأخر عن نفس التأليف لاجرم أنا قدمنا البعض على هذا الوجه وضعا لنؤثر ترتبا استحقه طبقا >> 15. إن المنهج العلمي المتطور للسكاكي في (مفتاح العلوم) كشف خصائص بنية اللسان العربي في مستوياتها المتدرجة ، وظهرت ثقة السكاكي المطلقة بهذا المنهج في تأكيده في مقدمة الكتاب أنه يضمن لمن يتقن ما صنفه أن تنفتح عليه جميع المطالب العلمية التي

تمكنه أولا من الاحتزاز عن الخطأ في كلام العرب والتي تمكنه ثانيا من فهم إعجاز القرآن الكريم ودفع جميع المطاعن في القرآن من حيث اللفظ ومن حيث الإعراب ومن جهة المعنى .. 16 .ويقول في سياق الكلام والمضمون أيضا : << عنوان الكتاب (مفتاح العلوم) يشتمل على لفظة (مفتاح) في صيغة المفرد ولفظة (العلوم) في صيغة الجمع ،وأرى أن صيغة المفرد (مفتاح) تؤكد على البنية الواحدة للكتاب التي لاتتجزأ ، وأن صيغة الجمع (العلوم) تؤكد على المستويات المتميزة ضمن البنية الواحدة ..>> ، ثم يقول :والسؤال الذي يطرح نفسه هو التالي : لماذا اشتهر القسم الثالث من (مفتاح العلوم) الخاص بعلمي المعاني والبيان، وأهمل القسم الأول (الخاص يعلم الصرف) والقسم الثاني الخاص بعلم النحو ؟ ، السبب واضح برأينا ، تم ذلك لأن المنهج السائد في التأليف اللساني العربي ما قبل الإمام السكاكي كان يقضي بدراسة علم النحو أولا ثم تليها دراسة علم الصرف ، ولعل الفضل الأول في جعل علم الصرف سابقا لعلم النحو يعود إلى أبي الفتح بن جني في المنصف بقوله : << فقد كان من الواجب على من أراد معرفة النحو أن يبدأ بالتصريف ، لأن معرفة ذات الشيئ الثابت ينبغي أن يكون أصلا لمعرفة حاله المتنقلة >> 17.

ثم جاء السكاكي بعده فبلور هذه النظرة حين جعل دراسة علم الصرف سابقة لعلم النحو، وعندما آخذ شراح البلاغة تقسيم السكاكي لعلوم البلاغة إلى (معاني وبيان وبديع)، تخلوا عن تعريف السكاكي لعلوم المعاني : وهو تتبع خواص تراكيب الكلام في الإفادة وما يتصل بها من الاستحسان وغيره ليتحرز بالوقوف عليها عن الخطإ في تطبيق الكلام على ما تقتضي الحال ذكره>> 18.

وعلم المعاني وفق هذا التعريف دراسة تطبيقية تتجلى في تتبع كيفية ارتباط الإسناد بالإفادة عن طريق دراسة الجملة في السياقات المختلفة . وقدم القزويني في الإيضاح تعريفا بديلا لعلم المعاني وهو :علم يعرف به أحوال اللفظ العربي التي بها يطابق مقتضى الحال19 . فأسقط القزويني بذلك الجانب الذي أكده الإمام السكاكي والمتمثل في تتبع كيفية ارتباط الإسناد بالإفادة ، وقد ساد تعريف القزويني لعلم المعاني إلي يومنا ، وتكرس بسبب ذلك فصل النحو والبلاغة بعضها عن بعض 20.

مفهومنا للنظام اللغوي للعربية :

يشتمل النظام اللغوي للعربية على ثلاثة مستويات هي :

1- المستوى الصوتى : الذي لايوجد إلا مجسدا في البنية الصوتية للمفردات، ويختص علم الأصوات اللغوية بدراسة مكونات تلك البنية الصوتية. ويرتبط بالمستوى الصوتي نظام الكتابة الذي هو وسيلة لتسجيل المستوى الصوتي .

2- المستوى الإفرادي : للكلمات (مستوى الكلمات المفردة) ، وله جانبان متلازمان :

أ- البنية الصوتية للكلمة : يختص بدراسة أوزان علم الصرف .

ب- البنية الدلالية للكلمة : ويختص بدراستها علم المعجم .

3- المستوى التركيبي للكلمات (مستوى الكلمات المركبة بعضها مع بعض أي التراكيب) ،وله جانبان .

أ- التراكيب غير الإسنادية : ويختص بدراستها علم النحو في بعض أبوابه كباقي المجرورات والتوابع .

ب- التراكيب الإسنادية (الجمل) : ويختص بدراستها كل من علم النحو وعلم المعاني .

*** سبب اشتراك علمي النحو والمعاني في دراسة الجملة :**

والسبب في اشتراك علمي النحو والمعاني في دراسة الجملة يرجع إلى أن للجملة جانبين متلازمين هما :

1- جانب المبنى الذي يتمثل في مستوى البنية الصوتية للجملة .

2- جانب المعنى الذي يتمثل في مستوى البنية المعنوية للجملة .

ويتجلى مستوى البنية الصوتية للجملة في ظاهرتين متلازمتين :

- الأولى : ترتيب تسلسل الكلمات المكونة للجملة .

- الثانية : التنغيم،وهو وسيلة لتمييز الأنواع المختلفة للجملة الخبرية والاستغراقية والتعجبية .

ويميز في البنية المعنوية للجملة مجالان متلازمان للدراسة هما :

الأول مجال الدراسة المنطقية للجملة ، وهو مجال ساكن لايتغير حسب حال السامع، لأن الجملة تدرس فيه معزولة عن السياق الكلامي والمقام . ويشترط في هذا المجال في الدراسة توافق الإسناد المنطقي بين العنصرين المكونين للجملة هما المسند والمسند إليه . ويختص علم النحو بمجال الدراسة المنطقية للجملة.

والثاني : مجال الدراسة الإبلاغية للجملة وهو مجال متغير حسب حال السامع ،لأن الجملة تدرس فيه حسب حال السامع ضمن السياق الكلامي والمقام ، ويشترط في هذا المجال في الدراسة توافر

الإفادة بالنسبة للسامع .ويختص علم المعاني الذي هو أحد علوم البلاغة الثلاثة حسب المفهوم السائد ، وهي : (المعاني والبيان والبديع) بمجال الدراسة الإبلاغية للجملة عن طريق تتبع أحوال المسند والمسند إليه من أجل بيان كيفية ارتباط الإسناد بالإفادة التي تحملها الجملة للمخاطب (السامع) في السياقات الكلامية والمقامات المختلفة .

وفي ضوء عرضنا للنظام اللغوي تظهر العلاقة بين النحو والمنطق والنحو والبلاغة ، وفي ضوء تمييز مجالين متلازمين لدراسة البنية المعنوية للجملة .

الأول : نحوي ساكن لايتغير حسب حال السامع. لأنه يرتبط بالدراسة المنطقية للجملة التي تستوجب توافر الإسناد .

والثاني: مجال إبلاغي متغير حسب حال السامع لأنه يرتبط بالدراسة الإبلاغية للجملة التي تستوجب توافر الإفادة بالنسبة للسامع .و يظهر خطأ القول بالتمييز في معنى الجملة بين معنى نحوي أصلي ومعنى بلاغي ثانوي 21.

أ- المستوى الصوتي :

ويبين الدكتور جعفر دك الباب الدراسة الصوتية في التراث اللغوي العربي بقوله : (تقسم الأصوات في علم اللغة الحديثة إلى صائتة (Voyelles) وصامتة (Consonnes) .

يكون الصوت صائتا إذا كان النفس الذي يؤدي إلى إصداره يجري طليقا لايعترضه عائق حتى خروجه بحريه من الفم ، كالصوت (a) أو (o) مثلا : ويكون الصوت صامتا إذا صادف النفس الذي يؤدى إلى إصداره عائقا في نقطة ما يعترض طريقه حتى خروجه من الفم ، كالصوت (L) أو (P) مثلا.

ويستخدم في علم اللغة الحديث مصطلحا (الحرف) و (الصوت). يشير الحرف إلى شكل الكتابة ويشير الصوت إلى كيفية النطق .

أما في علم اللغة العربية فيستخدم مصطلح (الحرف) للدلالة على شكل الكتابة والإشارة إلى الصوت ، كما لاتدرس الأصوات من حيث تقسيمها إلى صامتة وصائتة ، بل تدرس من حيث مخارجها .فهل يعني ذلك أن علماء العربية لم يميزوا بين الصائب والصامت ؟ وهل يعقل أن يرتكب جميع علماء العربية مثل هذا الخطأ في دراسة الأصوات ؟.

إن المبدأ المتبع في دراسة الحروف (الأصوات) في علم اللغة العربية يقوم على التمييز بين الساكن والمتحرك ، لذا بحث علماء العربية بالتفصيل محل الحركات من الحروف وكمية الحركات كما صنفوا بضعة حروف في مجموعة أطلقوا عليها تسمية حروف العلة أو حروف المد واللين .

يتفق علماء العربية على أن عدد الحروف في العربية تسعة وعشرون حرفا هي جميع حروف الأبجدية العربية مضافا إليها (لا) التي تمثل الألف المدة واللام حاملة لها . كما يتفقون على أن عدد مخارج حروف العربية ستة عشر مخرجا ، ولكن علماء العربية اختلفوا في تحديد مخارج بعض الحروف ، كما اختلفوا في وصف بعض الحروف .

وقد عرف ابن يعيش الحرف بأنه (صوت مقروع في مخرج معلوم) 22 . وعرف المخرج بأنه (المقطع الذي ينتهي الصوت عنده) 23، لقد بحث علماء العربية في أنواع الحروف ووصفوها بالتفصيل، وبالرغم من أنهم لم يقسموا الحروف (الأصوات) إلى صامتة وصائتة ، فإنهم لم يخلطوا بين الصامت والصائت وفرقوا بينهم بدقة)24 .

وعلى هذا يعتبر علماء اللغة المحدثون دراسة الأصوات أول خطوة في أي دراسة لغوية ،لأنها تتناول أصغر وحدات اللغة وهي الصوت الذي هو المادة الخام للكلام الإنساني .

وللصوت وظيفته البيانية ، وتنحصر برأينا في موضعين .

أ- إذا كان الصوت مفردا : فإن الوظيفة البيانية له تتمثل في بيان مخرج الصوت وصفته الذين يميزانه عن مخرج وصفة الصوت الثاني .

(فالباء) مثلا : مخرجه ما بين الشفتين . وصفته شديد (انفجاري) مجهور مرقق .

والزاي : مخرجه طرف اللسان وفريق الثنايا ، أما صفته فرخو ومجهور ومرقق

ب- أما إذا كان الصوت في التركيب فالوظيفة البيانية تنحصر في بيان دلالة الصوت ، كما في قولك – زيد- اسم علم شخص (بالزاي) ، فإذا أبدلتها بالصاد فقلت (صيد) تغيرت الدلالة من اسم العلم إلى اسم مشتق من (صاد يصيد صيدا)، فهو اسم مشتق يطلق على كل ما صيد ، وكل ما يصيد هو (صيد) .

فإذا أبدلنا الصاد في (صيد) عينا فقلت (عيد) تبدل المعنى تماما وصار (عيد) ،وهو اليوم الذي يفرح الناس فيه ويحتفلون ،وعليه يكون الصوت في هذه الحال قد كشف لنا دلالة الكلمة المفردة إذ بحذفه يتغير المعنى ، وبتبديله يتبدل المدلول ، وهذا ما يؤكد لنا الوظيفة البيانية للصوت في الكلمة المفردة .

القيمة البيانية للصوت الواحد في العربية :

إن مباحث العلاّمة ابن جني ورأيه في المقابلة بين الخاصية الصوتية للحروف التي تتألف منها الألفاظ ودلالتها تشير إلى وظيفة الحرف (الصوت) المعنوية ، وإن كان ابن جني لم يخرج من مباحثه وشواهده بهذه النتيجة الصريحة الواضحة. يقول ابن جني في هذا الصدد : << نعم ومن وراء هذا من اللطف فيه أظهر والحكمة أعلى وأوضح وذلك أنهم يضيفون إلى اختيار الحروف وتشبيه أصواتها

بالأحداث المعبر عنها بها ترتيبها وتقديم ما يضاهي آخره وتوسيط ما يضاهي أوسطه سوقا للحرف على سمت المعنى المقصود والغرض المطلوب >> 25. ويستشهد لذلك بلفظ (بحث) فالباء لغلظتها تشبه خفقة الكف على الأرض و(الحاء) لصحلها (الصحل هو البحة في الصوت) ، تشبه مخالب وبراثن الذئب، ونحوهما إذا غارت في الأرض ، و(الثاء) للنفث والنبث للتراب ، ومن ذلك قولهم (شد) الحبل ونحوه. (فالشين) بما فيها من النفيس تشبه بالصوت أول انجذاب الحبل قبل استحكام العقد ثم يليه إحكام الشد والجذب وتأريب العقد فيعبر عنه (بالدال) التي هي أقوى لصنعتها ، وأدل على المعنى الذي أريد بها ... << ومن ذلك أيضا (جر) الشيئ يجره قدموا (الجيم) لأنها حرف شديد وأول الجر بمشقة على الجار والمجرور جميعا ، ثم عقبوا ذلك بالراء وهو حرف مكرر وكرروها مع ذلك في نفسها ، وذلك لأن الشيئ إذا جر على الأرض في غالب الأمر اهتز عليها واضطرب صاعدا نازلا إليها ، وتكرر ذلك منه على ما فيه من التعتعة والقلق ، فكانت (الراء) بما فيها من التكرير ولأنها كررت في نفسها في (جر) و(جررت) أوفق بهذا المعنى من جميع الحروف غيرها >> 26.

وقال في هذا الموضوع أيضا : << فأما مقابلة الألفاظ بما يشاكل أصواتها من الأحداث فباب عظيم واسع ... وذلك أنهم كثيرا ما يجعلون أصوات الحروف على سمت الأحداث المعبر بها عنها فيعدلونها بها ، ويحتذونها عليها وذلك أكثر مما نقدره وأضعاف ما نستشعره من ذلك قولهم (خصم وقصم)، فالخصم لأكل الرطب كالبطيخ والقثاء ، وما كان نحوهما من المأكول الرطب ، والقصم التلب اليابس نحو قضمت الدابة شعيرها ونحو ذلك ، وفي الأثر (قد يدرك الخصم بالقصم) أي قد يدرك الرخاء بالشدة فاختار (الخاء) لرخاوتها للرطب ، و(القاف) لصلابتها لليابس حذوا لمسموع الأصوات على محسوس الأحداث >> 27 .

ثم يورد أمثلة مشابهة في هذا الموضوع فيقول : (ومن ذلك قولهم النضح للماء ونحوه والنضخ أقوى من (النضح) . قال تعالى : ﴿ فيهما عينان نّضاختان ﴾ 28 . فجعلوا (الحاء) لرقتها للماء الضعيف، و(الحاء) لغلضتها لما هو أقوى منه .

ومن ذلك (القد) طولا و(القط) عرضا ، وذلك أن الطاء أحصر للصوت وأسرع قطعا له من الدال، فجعلوا (الطاء) المناجزة لقطع العرض لقربه وسرعته ، و(الدال) للمماطلة لما طال من الأثر وهو قطعه طولا 29 .

ثم يقول في هذا أيضا : << ومن ذلك قولهم : (الوسيلة) و(الوصيلة) ، والصاد -كما ترى- أقوى صوتا من السين بما فيها من الاستعلاء ، والوصيلة أقوى معنى من الوسيلة ، وذلك أن التوسل

ليست له عصمة الوصل والصلة ، بل الصلة أصلها اتصال الشيئ بالشيئ وممارسته له ، وكونه أكثر الأحوال بعضا له ، كاتصال الأعضاء بالإنسان وهي أبعاضه ونحو ذلك . والتوسل معنى يضعف ويصغر أن يكون الموسل جزءا أو كالجزء ، من الموسل إليه ، وهذا واضح ، فجعلوا (الصاد) لقوتها للمعنى الأقوى، والسين لضعفها ، للمعنى الأضعف >> 30.

ثم يقول مسترسلا في الأمثلة والشواهد : << ومن ذلك قولهم : صعد وسعد فجعلوا (الصاد) لأنها أقوى لما فيه أمر مشاهد يرى ، وهو الصعود في الجبل والحائط ونحو ذلك وجعلوا (السين) لضعفها ، لما لايظهر ولايشاهد حسا ، إلا أنه مع ذلك فيه صعود الجد لاصعود الجسم ، ألا تراهم يقولون : ?هذا سعيد الجد ?، ?وهو عالي الجد?، وقد ارتفع أمره ، وعلا قدره. فجعلوا الصاد لقوتها مع ما يشاهد من الأفعال المعالجة والمتجشمة ، وجعلوا (السين) لضعفها فيما تعرفه النفس وإن لم تره (العين) ، والدلالة اللفظية أقوى من الدلالة المعنوية >> 31 .

ثم يقول أيضا:<< ومن ذلك قولهم (سدّ) و(صدّ) ،فالسدّ دون الصدّ ، لأن السدّ للباب يسدُّ والمنظرة ونحوها.والصدُّ جانب الجبل والوادي والشعب، وهذا أقوى من السد الذي يكون لنقب الكوزورأس القارورة ونحو ذلك .. فجعلوا الصاد لقوتها للأقوى ،و(السين) لضعفها للأضعف،ومن ذلك (القسم) و(القصم):فالقصم أقوى فعلا من القسم،لأن القصم يكون معه لدق،وقد يقسم بين الشيئين فلا ينكأ أحدهما فلذلك خصت بالأقوىالصادوبالأضعف السين >> 32

هذا وقد أورد أمثلة كثيرة في هذا الصدد والسياق نفسه .والذي نستخلصه من عرض وأمثلة العلامة ابن جني، أن للصوت (الحرف) في العربية وظيفة بيانية ، ولعل هذه الدقة البيانية للصوت لم تتميز بها لغة غير العربية . وزيادة على ما عرضناه من أن هذه الوظيفة البيانية تنحصر في بيان المخرج بدقة وبيان الصفة المميزة له ، فإن الصوت في العربية يحمل وظيفة بيانية أخرى تتمثل في الدلالة الكلية على المعنى،وكل صوت في العربية خص بمعنى مناسب له بالمنطق ومتميز عن غيره من الأصوات الأخرى فيها.

1- فحرف (الغين) (غ) في المواد التالية وما يتبعها ويشتق منها يدل على الإستتار والغيبة والخفاء .

- غاب ، غار ، غاص ، غال ، غام .
- غمر ، غمر ، غمز ، غمض ، غمط .
- غرب ، غرز ، غرس ، غرف ، غرق ، غرم ، غلق ، غلف ، غل .
- غفر ، غفا ، غبش ، غبر ، غبن ، غمى .

- غشى ، غش ، غط ، غطى >> 33.

2- حرف النون (ن) في المجموعات والمواد التالية : وتدل على الظهور البروز ، نفث ، نفخ وأخواتها (النون والفاء ومايثلثهما) نبت نبث ، نبذ وأخواتها .

(نزّ) (نزف) ، (نزع) وأخواتها ، نجم وأنشأ نما ، نطق نهض34.

3- حرف القاف (ق) في الأصول والمجموعات وكلها تتضمن معنى الاصطدام أو الانفصال وتقترن بحدوث صوت شديد تصوره القاف في شدتها - (قد) و(قطع) ... وأخواتها (قرع) (قرف) وأخواتها دق، شق ، عق ، طرق ، فرق ، عقر ، رقم35.

4- السين (س) ويتضمن كثيرا من الأصول التي تدخل فيها معنى الليونة والسهولة ، مثل : سهل ، سلم، سلس ، سال ، سار ، ساب ، ساح ، ساق .

- مس ، ماس ، ملس ، سحب ، سما ، سعد ، سكن ، بسم ، نسم ، سلف ، سعى 36.

- وبعد هذا فهل يمكن استنتاج أن للصوت الواحد في العربية في تركيب الكلمة قيمة بيانية ؟ .

- إن الكلمة الثلاثية تعبر عن معنى هو ملتقى معاني حروفها الثلاثة ونتيجة تمازجها وتداخلها ، كأن تقول مثلا أن (غرق) يحصل معناها من تلاقي معاني حروفها .

(فالغين) تدل على غيبة الجسم في الماء ، والراء تدل على التكرار والاستمرار في سقوطه ، و(القاف) تدل على اصطدام الجسم في قعر الماء . والمعنى الإجمالي الحاصل من اجتماع المعاني الجزئية للحروف هو مفهوم مادة (غرق) .

وبعد هذا، فإن من خاصية اللغة العربية تقابل الأصوات والمعاني عن تركيب الألفاظ، وأثر الحروف في تقوية المعنى أو إضعافه والانسجام بين أصوات الحروف التي تتركب من الألفاظ ودلالتها37 ، إلا في المرتجلات المرتبطة بالمجردات .

ب - المستوى الصرفي :

الصرف أو التصريف : هو العلم بأحكام بنية الكلمة بما لحروفها من أصالة وزيادة وصحة وإعلال وشبه ذلك . وإذا كان علم النحو هو العلم الذي يبحث في التغييرات التي تطرأ على أواخر الكلمات وأحوالها المتنقلة ، فإن علم الصرف بمفهومه الاصطلاحي هو العلم الذي يبحث في التغييرات التي تطرأ على أبنية الكلمات وصورها المختلفة من الداخل .

ويعرف الإمام السكاكي علم الصرف بقوله : << هو تتبع اعتبارات الواضع في وضعه

من جهة المناسبات والأقيسة >> 38. ويعرف علماء العربية علم الصرف بأنه العلم الذي تعرف به كيفية صياغة الأبنية العربية ، وأحوال هذه الأبنية التي ليست إعرابا ولابناء. والمقصود بالأبنية عندهم هنا (الهيئة) أي هيئة الكلمة ، ومعنى ذلك أن العرب القدامى فهموا الصرف على أنه دراسة لبنية الكلمة ،وهو فهم صحيح في الإطار العام ، غير أن المحدثين يرون أن كل دراسة تتصل بالكلمة أو أحد أجزائها وتؤدي إلى خدمة العبارة والجملة أو -بعبارة بعضهم- تؤدي إلى اختلاف المعاني النحوية ، كل دراسة من هذا القبيل هي صرف 39.

ومن هنا فعلم الصرف يدرس الكلمة ، وقبله علم الأصوات اللغوية الذي يدرس العنصر الأول الذي تتكون منه اللغة ، أي يدرس الصوت المفرد ، في ذاته أو في علاقته مع غيره ، ومن هذا الترتيب للأصوات ثم الكلمات ندرك أن كثيرا من مسائل الصرف لايمكن فهمها دون دراسة للأصوات ، كما أن كثيرا من مسائل النحو لايمكن فهمها إلا بعد دراسة الصرف وعلى ذلك يسمون:

- علم الأصوات Phonetique
- علم الصرف Morphologie
- علم النحو Grammaire
- علم النظم Syntaxe

والواقع أن هذه العلوم الأربعة هي متصلة بعضها ببعض من غير انفصال .والناظر في دراسات علماء العربية يلحظ أنهم لم يفصلوا بين النحو والصرف ، ولاتزال الكتب النحوية القديمة منذ سيبويه تشمل العلمين معا . وابن جني نفسه أكد هذا الوصل بين العلمين على أن درس الصرف هودائما قبل درس النحو قال في كتابه المنصف : << فالتصريف إنما هو لمعرفة أنفس الكلمة الثابتة ، والنحو إنما هو لمعرفة أحواله المتنقلة ، ألا ترى أنك إذا قلت : (قام بكر) ، و(رأيت بكرا) ، ومررت ببكر ، فإنك خالفت حركات حروف الإعراب لاختلاف العامل ولم تعرض لباقي الكلمة ، وإذا كان ذلك كذلك فقد كان من الواجب على من أراد معرفة النحو أن يبدأ بالتعريف لأن معرفة ذات الشيئ الثابت ينبغي أن يكون أصلا لمعرفة حاله المتنقلة >>40. وزيادة على كلام ابن جني في الصرف والنحو، فإن المنهج العلمي الدقيق يوجب تقديم الصرف على النحو .

قال عبد الله بن مسعود (الصرف أم العلوم والنحو أبوها).قال ابن كمال باشا معلقا على هذا الأثر: << (الصرف أم العلوم)،أي أصلها ومبدؤها ،لأنه تبدأ منها العلوم. يقال للفاتحة (أم القرآن) و(أم

الكتاب) ، لأنها أصل القرآن منها يبدأ القرآن . وإنما شبه الصرف بالأم في التوليد يعنى كما أن الأم تلد الولد ، كذلك الصرف يلد الكلمة ... والنحو (أبوها) أي أبو العلوم.

وشبه النحو بالأب في الإصلاح ، يعنى: كما أن الأب يصلح أولاده ، كذلك علم النحو يصلح الكلمات والألفاظ >> 41 .وهذه نظرة ناضجة وعلمية ودقيقة تحدد أسبقية الصرف على النحو ، وتبلور وظيفتها الأساسية في اللغة وقد أشرنا إلى ذلك قبل .

اختصاصه :

والصرف لايختص إلا بالأفعال المتصرفة والأسماء المتمكنة أي المعربة وأما الحروف وشبهها من الأسماء المبنية والأفعال الجامدة نحو (عسى وليس) ، فلا اختصاص أو تعلق لعلم الصرف بها، بمعنى أنها لاتشتق ولا تمثل من الفعل أي توازن . ويوضح العلامة ابن جني في كتابه (المنصف) السبب في عدم اختصاص علم الصرف بالحروف فيقول : (والحروف لايصح فيها التصريف ولا الاشتقاق لأنها مجهولة الأصول ، وإنما هي كالأصوات نحو (صه ومه ونحوهما . فالحروف لاتمثل بالفعل أي لاتوزن بأحرف الميزان الصرفي التي هي الفاء والعين واللام ، لأنها لايعرف لها اشتقاق ، فلو قال لك قائل : ما مثال وزن (هل) أو (قد) أو (حتى) أو (هلا) ونحو ذلك ؟ لكانت مسألته محالا، وكنت تقول له : إن هذا ونحوه لايمثل ولويوزن) لأنه ليس بمشتق إلا أن تنقلها إلى التسلية بها فحينئذ يجوز وزنها بالفعل – أي بكلمة الميزان–فعل –فأما وما هي عليه من الحرفية فلا تصرف ...)،ثم يستطرد ابن جني فيقول : (لهذا المعنى كانت الألفاظ في أواخر الحروف أصولا غير زوائد ، ولامنقلبة من (واو) و (الياء) ... و ولو قال قائل: إن الألفات في أواخر الحروف زوائد لكان مبطلا ، لأنه إنما تعرف الزيادة من غيرها بالاشتقاق . والحروف لاتشتق فلا يعرف ذلك فيها 42 .

ولايخفى ما للتصريف من صلة بالاشتقاق والنحو واللغة . ويوضح هذا ابن جني في كتابه المنصف : (وينبغي أن يعلم أن بين التصريف والاشتقاق نسبا واتصالا شديدا ، لأن التصريف إنما هو أن تجيئ إلى الكلمة الواحدة وتصرفها على وجوه شتى ، مثال أن تأتي إلى (ضرب) فتبني مثل (جعفر) فتقول : (ضربت)،ومثل (قمطر) (ضِرِبْتُ) ومثل (درهم) ضربت ومثل (علم) (ضرب) ومثل (ضرف) (ضَرُبَ) ،فلا ترى أن تصريفك الكلمة على وجوه كثيرة ؟ وكذلك الاشتقاق أيضا ، ألا ترى أنك تجيئ إلى (الضرب) الذي هو المصدر فتشتق منه الماضي، فتقول : " ضرب " ثم تشتق منه المضارع فتقول (يضرب) ،ثم تقول في اسم الفاعل (ضارب) وعلى هذا ما أشبه هذه الكلمة ... فمن ها هنا تقاربا واشتباكا 43.

ثم يقول : << إلا أن التصريف وسيطة بين النحو واللغة يتجاذبانه،والاشتقاق أقرب في اللغة من التصريف ، كما أن التصريف أقرب الى النحو من الاشتقاق يدلك على ذلك أنك لاتكاد تجد كتابا في النحو إلا والتصريف في آخره ،والاشتقاق إنما يمر بك في كتب النحو منه ألفاظ مشردة لايكاد يعقد لها باب >> 44.

وقد ذكر ابن جني قولا قد يخالف تماما ما بيناه سابقا لكون الصرف أسبق من النحو، وهذا نصه: << ... إلا أن هذا الضرب من العلم (علم الصرف) لما كان عويصا صعبا، بدئ قبله بمعرفة النحو ثم جيئ به بعده ليكون الارتياض في النحو موطئا للدخول فيه ومعينا على معرفة أعراضه ومعانيه وعلى تصرف الحال ...>> 45.

وعليه نقول إن الذي ذكره ابن جني في كون صعوبة علم الصرف هي التي جعلت بعض علماء اللغة يقدمون دراسة النحو عليه ، لاتعتبره دليلا كافيا يعتمد عليه ويستند إليه في تبرير تقديم النحو على الصرف دراسة ، إذ العبرة -برأينا- بالمضمون وبخاصية النظام اللغوي للعربية وبنيته. فالصوت هو أصغر جزء أو وحدة ينتهي إليه الكلام ويتجزأ ، والكلمة المفردة هي مجموعة من الوحدات الصوتية المنتظمة والمتجانسة ، والنحو هوتركيب يتألف من مفردة و مفردة ، أي من مسند إلى مسند إليه ، وعليه فلا يمكن - على أية حال- أن نقفز من الصوت إلى التركيب مؤخرين المفردة التي هي -برأينا- همزة وصل بينهما لاينبغي تجاهلها أو تغافلها أو تأخيرها عن موقعها ، فالصرف هو أم العلوم والنحو أبوها .

الوظيفة البيانية للكلمة المفردة في العربية :

إذا كنا قد عرفنا أن للصوت الواحد في العربية دور في بلورة المعنى في الكلمة ، ووظيفة بيانية إذا كان مفردا ، فإن الكلمة المفردة التي تتألف من مجموعة أصوات (حروف) منتظمة ومتجانسة هي بدورها لها وظيفة بيانية ولها مدلول في دائرة أوسع من الدائرة الصوتية .

يقول الدكتور محمد مبارك في بيان عناصر الكلمة العربية : << تشمل الكلمة العربية على ثلاثة عناصر كل واحد منها هو موضوع بحث خاص في علم اللغة :

1- المادة الأصلية: التي ترجع إلى الكلمة أو الحروف الأصلية التي تتكون منها وهي اشتقاقها ، ومادة بنائها ، وذلك مثل (ش ر ي ، قطع ، ك ت ب) بالنسبة إلى الألفاظ (المشتري) (الاقتطاع) (المكاتب). والبحث في رد الكلمة إلى أصلها ومعرفة الصلة بين الكلمة ومادتها وهو موضوع علم الاشتقاق .

2- الهيئة : التي ركبت فيها حروف الكلمة الأصلية والزائدة والبناء الذي جمعت فيه أو القالب الذي صبت فيه هذه الحروف وهو الذي يعطي الكلمة صورتها وشكلها ويجعل لها جرسا ووزنا معينا ، ويسمى البناء أو الوزن أو الصيغة .

3- معنى الكلمة : المتحصل من مادتها الأصلية وهيئة تركيبها واستعمالها العملي خلال البيئات التي عاشت فيها 46. فالمادة الأصلية هي التي ترجع إلى الحروف الأصلية التي تتكون منها الكلمة لقد صنف الاشتقاق في العربية ألفاظها في مجموعات تشترك ألفاظ كل واحدة منها في حروف أصلية ثلاثة وصنفها بحسب مادتها الأصلية .

أما الصيغة أو الهيئة أو الوزن : فيمكن أن نصنف هذه الألفاظ تصنيفا آخر تبعا لوزنها وصيغتها، بحيث نجعل هذه الألفاظ مثلا (سامع - شارب - ضارب- قاتل ...) في صنف واحد وهو الفاعلية ، وكذلك (مسموع ، مشروب ، مضروب ...) في صنف واحد وهو المفعولية وكذلك (خبير ، عليم ، حزين ، حليم) في صنف الاتصاف بالخبرة والعلم والحزن والحلم .

وعلى هذا فإن الألفاظ العربية يمكن أن تصنف على وجهين أحدهما أن تصنف بحسب موادها وأصولها فتجمع الألفاظ التي ترجع إلى أصل واحد وتشترك في حروفها الأصلية في زمرة واحدة مهما اختلف أشكالها وأبنيتها ، وهذا ما فعله أصحاب المعاجم العربية إذ جمعوا الألفاظ وصنفوها على حسب حروفها الأصلية ،والوجه الآخر يكون بجمع الألفاظ التي تتساوى أوزانها وتتماثل صيغها وأبنيتها مهما اختلفت أصولها وموادها كجمع الألفاظ الدالة على الآلة مثلا والمتشابهة في هيئتها وبنائها أو الدالة على الفاعل والتي هي على وزن (فاعل) من الثلاثيات والرابط بين الألفاظ في التصنيف الأول ، والعنصر المشترك بينهما هو المادة الأصلية أو الحروف الثلاثة ، والمعنى العام الذي تؤديه هذه الحروف،أما في التصنيف الثاني فالرابط بين الألفاظ المجتمعة في زمرة واحدة والعنصر المشترك بينهما هو شكل البناء والتركيب والوزن الموسيقي من جهة ، والمعنى الذي يتحصل من هذا البناء أو الوزن من جهة أخرى ، إن بناء الكلمة أو صيغتها هو أحد العناصر الأساسية في تكوينها فماذا تكسب الكلمة من بنائهاأو صيغتها، وماذا يقدم البناء أو الوزن للكلمة ؟.

الصيغة وأثرها في دلالة الكلمة :

إن صيغة الكلمة أو وزنها عنصر من العناصر الأساسية التي تحدد معناها، ولولا ذلك لا لتبست معاني الألفاظ المشتقة من مادة واحدة ، فالصيغة هي التي تقيم الفروق بين (كاتب ومكتوب وكتابة)،وبين (شريك واشتراك وشركة) ، فهي التي تخصص المعنى وتحدده كتحديد معنى الفاعلية فيما

كان على وزن فاعل من الثلاثي أو (مفعل) من (أفعل) أو (مفتعل) من (افتعل) إلخ ومعنى المفعولية في أوزان اسم المفعول أو معنى الطلب في استفعل كاستفعل واسترجم : إن للأبنية أو الصيغ في العربية دلالات بيانية ، وللأوزان معاني، وقد حاول فقهاء اللغة تتبع هذا البحث بالتحري والاستقراء ، وخلصوا إلى نتائج جد طيبة هي :

- (فاعل) : وتدل على تعلق الفعل بمتعدد وعلى المنافسة مثل (قاتل ، ضارب ، راحم ، نافس طاول ، صارع ، شارك ، جالس ، خالط ...) .

- (تفاعل) : وتدل على المشاركة ، وتعدد الفاعلين (تقاتل ، تضارب ، تزاحم ، تصالح تعارف، تعاون ...) ، وقد تدل على التظاهر بالشيئ مثل : (تجاهل وتغابى ، وتحامق ، وتغافل ...) تدل على مطاوع (فاعل) كتباعد ، تضاعف ، وعلى التدريج كتناقص وتزايد .

- (تفعل) تدل على مطاوع (فعل) نحو كسرته فتكسر ، وقطعته فتقطع ، وتدل على على أخذ الشيئ بعد الشيئ بتمهل مثل : تبصر وتفهم ، وتجرع وتأمل ، وعلى تكلف الشيئ أو ممارسته (تبصر ، تفقه ، تفلسف ، تدين ، تطبب) .

- فعال: بضم الفاء و فتح العين تدل على الأصوات مثل : (رعاء ، دعاء ، ثغاء ، عواء ، مكاء ، صراخ ...) ويستثنى : نداء وغناء .

- فعالة : بضم الفاء و فتح العين وتدل على البقايا او على ما تحصل بسبب القيام بالفعل ، كالحثالة والبراية والنحاتة والقمامة والخلاصة ، والصبابة والعصارة ، والفتاتة ، والحذاذة والسلالة ... إلخ) .

- فعالة : بكسر الفاء تدل على الحرفة كالصناعة والزراعة والتجارة والنجارة والحدادة والحياكة

- فعال : بكسر الفاء وتدل على مبالغة اسم الفاعل ، كثراب وقتال ، وعلى الحرفة حداد ونجار وعلى النسبة إلى الشيئ وملازمته : كعطار ولبان وفنان ... إلخ .

- مفعلة : تدل على المكان الذي يكثر فيه الشيئ (مكلأة ، مقثأة ...) ، وعلى ما يكون سببا له (مجبنة ، مجهلة ، مهلكة ، محرقة ...) 47 .

- فعال : وتدل على الأدوات والمرافق (لباس ، بساط ، زمام ، نطاق ، لحام ، فراش ، إناء ، وعاء ، سقاء ...) . وهنا نكتفي بهذا القدر القليل من هذه الصيغ والدلالات والأمثلة وهي قليل من كثير ، وقد فصل فيها صاحب كتاب أدب الكاتب .

ومن هنا فالصيغ والأوزان بالنسبة للمفاهيم العامة المعبر عنها في العربية بالمواد هي بمنزلة قوالب تصاغ فيها الألفاظ ، وتحدد بها المعاني الكلية أو المفاهيم العامة ، فإذا وضعت مادة

(ق ، ط ، ع) في قالب من القوالب والأبنية وصغتها على مقداره كأن جعلتها على بناء (مفعل) (مقطع) فقد أخرجت منها لفظا يدل على آلة القطع . وإن قلت (مقاطعة) على وزن (مفاعلة) فقد دللت على قطع الصلة بين إثنين أو جماعتين .

وبعد هذا كله فهذه أمثلة من الصيغ والأبنية والهيئات في العربية عرضناها لتأكيد الوظيفة البيانية للصيغة أو الوزن في العربية ، وعليه نقول ، إن للصيغة في العربية دلالة بيانية ، تبين عن معنى كلي مشترك تتقاسمه مجموعة من المفردات ذات الوزن الواحد .

والخلاصة هي أن الكلمة في العربية تتألف من ثلاثة عناصر أساسية :

أ- المادة الأصلية : وهي مجموعة الحروف الأصلية التي تتكون منها الكلمة .

ب- الصيغة أو الهيئة : وهو القالب والوزن الذي تتكون عليه الكلمة كالفاعلية أو المفعولية ... إلخ .

جـ- المعنى والدلالة : الذي يحصل بالمادة الأصلية والصيغة معا ، وهذه الدلالة في الكلمة العربية هي دلالة بيانية .

فكلمة حياكة تدل وتبين عن :

أ- الحرفة من جانب الصيغة

ب- مدلول فعل (حاك ، يحيك ، حياكة)

وبهذا تكون الدلالة في الكلمة دلالة بيانية .

وعليه فإذا كان الصوت المفرد هو أصغر وسيلة بيانية في العربية فهو أيضا وسيلة أساسية بيانية في الكلمة المفردة ، ومنه فالكلمة المفردة في العربية ، هي وسيلة بيانية هامة أكبر من الوسيلة الصوتية السابقة، فهي تبين لنا المدلول في حالة الإفراد و الانفصال نتيجة اجتماع الصيغة بالمادة الأصيلة وتبين أيضا المدلول في حالة التركيب ،ومن هنا تتجلى القيمة البيانية للكلمة المفردة .

المستوى التركيبي :

1- علم النحو :

لقد عرف العلامة أبو الفتح بن جني النحو في كتابه الخصائص فقال : << النحو هو انتحاء سمت كلام العرب في تصرفه من إعراب وغيره كالتثنية والجمع والتحقير والتكسير والإضافة والنسب والتركيب وغير ذلك ليلحق من ليس من أهل اللغة العربية بأهلها في الفصاحة فينطق بها، وإن لم يكن منهم،وإن شذ بعضهم عنها رد به إليها .وهو في الأصل مصدر شائع أي نحوت نحوا ، كقولك قصدت قصدا ، ثم خص به انتحاء هذا القبيل من العلم ... >>48 .

فالنحو عند ابن جني على هذا المفهوم هو محاكاة العرب في طريقة كلامهم تجنبا للحن وتمكينا للمستعرب في أن يكون كالعربي في فصاحته وسلامة لغته عند الكلام . فالعلم الذي يضع القواعد التي تحقق هذين الغرضين عند ابن جني هو علم النحو .

ويعرف الإمام السكاكي علم النحو بقوله : << اعلم أن علم النحو هو أن تنحو معرفة كيفية التركيب فيما بين الكلم لتأدية أصل المعنى مطلقا بمقاييس مستنبطة من استقراء كلام العرب وقوانين مبنية عليها ليحترز بها عن الخطأ في التركيب من حيث تلك الكيفية . وأعني بكيفية التركيب تقديم بعض الكلم عن بعض ورعاية ماتكون من الهيئات إذ ذاك ، وبالكلم توعيها المفردة وما هي في حكمها >>49.

فالنحو عند الإمام السكاكي على هذا المفهوم هو انتحاء كيفية التركيب فيما بين الكلم وفق سنن العرب في كلامها – إثر المقاييس المستنبطة من استقراء كلام العرب – ليتجنب الخطأ واللحن في الكلام التركيب .

ومن التعريفين يظهر أن علم النحو هو مقاييس وقوانين وقواعد مستنبطة من كلام العرب وضعت ليحتذى بها ويحترز عن الخطأ بها في التركيب ، وهو عندهما –أي علم النحو– شامل للدراسة الإفرادية والتركيبية معا .

يقول الدكتور فائز الداية في مقدمة دلائل الإعجاز مبينا نظرة الإمام عبد القاهر الجرجاني الجديدة إلى معاني النحو : << فقد خرج عبد القاهر الجرجاني بالنحو العربي من دائرته المغلقة ذلك أن معيار العربية الفصحى من القضايا الصوتية الصرفية والتركيبية (النحوية) أمر مقرر يحفظ لها ديمومتها ، وشرط للتواصل بين القديم وما يستحدث في الإماء المتلاحقة ،ولكن الباب الذي وجهت إليه الأنظار في دلائل الإعجاز هو الدرس التطبيقي التحليلي للكلام العربي فالتركيب تدرس حالاته النحوية الترتيبية في التقديم والتأخير والتوليدية بين البسائط من الجمل والمركبات ، والنظر في العناصر المصافة ودورها

ومايذكر وما يحذف ، والتلوينية في التعريف والتنكير وفي التقرير والإثبات من طرف ، والإنشاء وبضروبه من طرف آخر . فالنحو هاهنا يتحول إلى دراسة أسلوبية تعبيرية تكون أداة في الميدان الفني الأدبي ، وكذلك في مجال الأداء العلمي الدقيق، وهذا فرع في الدرس ليس كسائر ما يتلقى لأنه يسعى لتحليل الكلام نفسه ، لا كما اعتاد القوم من مراجعة للقواعد وأمثلتها ومشكلاتها النظرية . إن هذه الطرائق النظرية أساس لكل نحوي إلا أنها تغدو جافة تفتقد الحيوية إذا ما انفردت ولم تكيف المنطق إلى تحليلات أشار إليها عبد القاهر الجرجاني بمصطلح (معاني النحو) التي تتطلب من الدارس فهما متكاملا للسياق ومراميه وربطا للوظائف النحوية بالأغراض والأفكار ...>>50 ، وبهذه النظرة الجديدة والفهم المتكامل يكون الإمام الجرجاني أول من وجه إلى التحليل الداخلي للجملة والعبارة بديلا عن التقسيم الشكلي الخارجي الإعرابي ، ثم أضاف إلى هذا ربط العمل النحوي بالبحث عن المعاني والسياقات تطبيقا، وهي نظرة جديدة أعطت لمعاني النحو حيويتها في تحقيق الوظيفة الأساسية للغة وهي الإبلاغ .

أما الإمام السيوطي فيرى أن النحو هو << صناعة علمية يعرف بها أحوال كلام العرب من جهة ما يصح وما يفسد في التأليف ليعرف الصحيح من الفاسد>>51 .وعليه فمادام النحو عند السيوطي صناعة ، فهو بالضرورة بنية مجردة ذات علاقات داخلية عضوية ، أي بمعنى هيكل مجرد ثابت . وإذا كان هذا حاصلا وثابتا فهل يمكن فصله عن الجانب الثاني المتغير في التركيب أي (علم المعاني) ؟.
وقبل الجواب عن هذا السؤال الهام نرى باستحسان بيان ماهية علم المعاني بإيجاز وتركيز تحقيقا للمنهجية العلمية .

يعرف الإمام السكاكي علم المعاني فيقول : << اعلم أن علم المعاني هو تتبع خواص تراكيب الكلام في الإفادة ، وما يتصل بها من الإستحسان وغيره ، ليتحرز بالوقوف عليها عن الخطأ في تطبيق الكلام على مايقتضي الحال ذكره>>52 . قال : << وأعني بتراكيب الكلام التراكيب الصادرة عمن له فضل تمييز ومعرفة وبذلك يكون السكاكي قد جعل من دراسة (علم المعاني) دراسة تطبيقية تتجلى في تتبع كيفية ارتباط الإسناد بالإفادة عن طريق دراسة الجملة في السياقات المختلفة. وعرفه آخرون بأنه قواعد يعرف بها كيفية مطابقة الكلام مقتضى الحال حتى يكون وفق الغرض الذي سيق له >>53 .

أما إمام البلاغة العربية الإمام عبد القاهر الجرجاني فنراه يقول في هذا الصدد :
<< فلست بواجد شيئا يرجع صوابه إن كان صوابا ، وخطؤه إن كان خطأ إلى النظم ، ويدخل تحت هذا الاسم إلا وهو معنى من معاني النحو قد أصيب في موضعه ، ووضع في حقه ، أو عومل بخلاف هذه المعاملة فأزيل في موضعه واستعمل في غير ما ينبغي له ، فلا ترى كلاما قد وصف بصحة نظم أو

فساده أو وصف بمزية وفضل فيه إلا وأنت تجد مرجع تلك الصحة وذلك الفساد وتلك المزية وذلك الفضل إلى النحو وأحكامه ، ووجدته يدخل في أصل من أصوله ويتصل بباب من أبوابه >>54 ، وفي ذلك تأكيد على ارتباط النحو بعلم المعاني ارتباطا وثيقا .

فأنت ترى أن التعريف السابق ينسب إلى علم المعاني أنه قواعد، بينما نجد الإمام عبد القاهر الجرجاني يكاد يسمي هذا العلم (علم المعاني) معاني النحو ويرجع مفاهيمه إلى أصول النحو وإلى أبوابه أي إلى ثوابت النحو وتجريداته ، وهو برأينا مفهوم جديد متميز يربط العمل النحوي بعلم المعاني تطبيقا .

العلاقة بين النحو والبلاغة عند الإمام عبد القاهر الجرجاني :

إن الوظيفة الأساسية للغة هي الإبلاغ ، ولايحصل إبلاغ إلا عن طريق ربط النحو بالبلاغة ، ومبدأ العلاقة بين النحو والبلاغة مبدأ أصيل في اللسان العربي المبين ، وقد أكد الإمام الجرجاني الوظيفة الإبلاغية للغة ودعا إلى عدم الفصل بين النحو والبلاغة ، فكان كتابه (دلائل الإعجاز) بداية مرحلة جديدة في تاريخ علوم اللغة العربية ، هي مرحلة تأكيد الوظيفة الإبلاغية للغة عن طريق ربط النحو بالبلاغة. يقول الإمام عبد القاهر الجرجاني في مفهوم النظم وبيان ارتباطه بمعاني النحو : << اعلم أن ليس النظم إلا أن تضع كلامك الموضع الذي يقتضيه علم النحو وتعمل على قوانينه وأصوله ، وتعرف مناهجه التي نهجت فلا تزيغ عنها وتحفظ الرسوم التي رسمت لك فلا تخل بشيئ منها ... هذا هو السبيل فلست بواجد شيئا يرجع صوابه إن كان صوابا ، وخطؤه إن كان خطأ ويدخل تحت هذا الاسم إلا وهو معنى من معاني النحو قد أصيب به موضعه ، ووضع في حقه أو عومل بخلاف هذه المعاملة فأزيل عن موضعه واستعمل في غير ما ينبغي له >> 55.

يقول الأستاذ تمام حسان في هذه العلاقة بين العلمين : << إذا كانت الشركة في دراسة الجملة قائمة على علم النحو وعلم المعاني ، فإن النحو يبدأ بالمفردات وينتهي إلى الجملة الواحدة على حين يبدأ علم المعاني بالجملة ، وقد يتخطاها إلى علاقاتها بالجملة الأخرى في السياق التي هي فيه >>56 . وفي بيان التكامل بين العلمين في كون الأول تحليلي والثاني تركيبي يقول : << فإذا وضعنا ما تقدم من العلاقة بين العلمين في الاعتبار فلربما تلقينا بالقبول دعوى أن النحو ينظم الأبواب في الجملة .وأن علم المعاني ينظم الجمل في أسلوب كلام متصل أو دعوى أن النحو تحليلي وعلم المعاني تركيبي>>57.ونجد الإمام الجرجاني مرة ثانية يؤكد بصراحة هذه العلاقة ويبين استحالة الفصل بين العلمين بقوله : << ذلك لأننا قد علمنا علم ضرورة أن لو بقينا الدهر الأطول نصعد ونصوب ونبحث وننقب نبتغي كلمة قد

اتصلت بصاحبة لها ، ولفظة قد انتظمت مع أختها من غير أن نتوخى فيما بينهما معنى من معاني النحو طلبا ممتنعا >>58

وبعد فهذه قبسات من أقوال الإمام عبد القاهر الجرجاني تعكس بوضوح نظرته السليمة إلى معاني النحو ، وهي كما ترى تهدف إلى جعل التركيب اللغوي وتنوع أساليبه وتعدد طرائقه موضوع الدراسة النحوية ، وهو ماتعني به الدراسات اللغوية الحديثة ، وقد خالف بذلك نظرة النحاة حين جعلوا الأجزاء التحليلية من التركيب الكلامي موضوع دراستهم ، فكرسوا جهودهم على دراسة الجزء من التركيب منعزلا عن غيره ، أعني أنهم كرسوا فصل النحو والبلاغة بعضهما عن بعض .

الوظيفة البيانية في المستوى التركيبي الثابت (علم النحو) :

الناظر والمتأمل في موضوعات علم النحو يلحظ أن حقيقتها لا تخرج عن إطار الوسائل ودائرة الأدوات ،وأعني أن هذه الموضوعات من إعراب وفاعلية ومفعولية وإضافة وتوابع واستثناء هي وسائل للبيان بالمفهوم الواسع في المستوى التركيبي الثابت ،أي هي أدوات لازمة يستعملها المتكلم للإبانة عن الأغراض والمعاني ، فالوظيفة إذن بيانية .ولما وجدت المقام لايناسب لعرض كل موضوعات علم النحو باعتبارها وسائل للبيان ، فإني سأضطر إلى التركيز على بعض مهم منها على سبيل التمثيل لا الحصر ، وأبدأ بالإعراب .

يرى جميع النحاة العرب إلا (قطرب 206 هـ) أن حركات الإعراب تدل على المعاني المختلفة التي تعتور الأسماء من فاعلية أو مفعولية أو إضافة أو غير ذلك .

يقول أبو القاسم الزجاجي (المتوفي سنة 337هـ) : << فإن قال قائل : قد ذكرت أن الإعراب داخل في الكلام ، فما الذي دعا إليه واحتيج إليه من أجله ؟.

فالجواب أن يقال : إن الأسماء لما كانت تعتورها المعاني ، وتكون فاعلة ومفعولة ومضافة ومضافا إليها ، ولم يكن في صورها وأبنيتها أدلة على هذه المعاني ، بل كانت مشتركة جعلت حركات الإعراب فيها تنبئ عن هذه المعاني ، فقالوا : (ضرب زيد عمرا)، فدلوا برفع زيد على أن لا فعل له ، وبنصب عمر على أن لا فعل واقع به ، وقالوا : (ضرب زيد) : فدلوا بتغيير أول الفعل ، ورفع زيد على أن الفعل ما لم يسم فاعله،وأن المفعول قدناب منابه . وقالوا : (هذا غلام زيد) فدلوا : بخفض زيد على إضافة الغلام إليه ، وكذلك سائر المعاني. وجعلوا هذه الحركات دلائل عليها ليتسعوا في كلامهم ويقدموا الفاعل إذا أرادوا ذلك أو المفعول عند الحاجة إلى تقديمه ، وتكون الحركات دالة على المعاني . 59>>

ويقول أيضا في هذا الصدد : << وأسل الإعراب للأسماء وأصل البناء للأفعال والحروف ،لأن الإعراب إنما يدخل في الكلام ليفرق بين الفاعل والمفعول والمالك والمملوك والمضاف والمضاف إليه وسائر ذلك مما يعتور الأسماء من المعاني ، وليس شيئ من ذلك في الأفعال ولا الحروف >>60 . وفي كل ذلك هي الوظيفة البيانية في الإعراب .ويؤكد هذا المنحى قبله أحمد ابن فارس اللغوي : << فأما الإعراب فبه تميز المعاني ويوقف على أغراض المتكلمين ،وذلك أن قائلا لو قال : (ماأحسن زيد) غير معرب أو (ضرب عمر زيد) غير معرب ولم يوقف على مراده ، فإذا قال :(ما أحسن زيدا) أو (ماأحسن زيد ؟) أبان بالإعراب عن المعنى الذي أراده . وللعرب في ذلك ما ليس لغيرها ، فهم يفرقون بالحركات وغيرها بين المعاني >> 61.

أما قطرب فإنه يرى وحده أن هذه الحركات جيئ بها للسرعة في الكلام وللتخلص من التقاء الساكنين عند اتصال الكلام فيقول : << وإنما أعربت العرب كلامها لأن الاسم في حالة الوقف يلزمه السكون للوقف ، فلو جعلوا وصله بالسكون أيضا ، لكان يلزمه الإسكان في الوقف والوصل وكانوا يبطئون عند الإدراج ، فلما وصلوا وأمكنهم التحريك جعلوا التحريك معاقبا للإسكان ليعتدل الكلام .ألا تراهم بنوا كلامهم على متحرك وساكن ومتحركين وساكن ، ولم يجمعوا بين ساكنين في حشو الكلمة ولا في حشو بيت ، ولا بين أربعة أحرف متحركة ، لأنهم في اجتماع الساكنين يبطئون في كثرة الحروف المتحركة يستعجلون ، وتذهب المهلة في كلامهم، فجعلوا الحركة عقب الإسكان ...>> 62. وهو رأي تفرد به قطرب ولم يتبن من الباحثين والدارسين أحد هذه النظرة إلا الدكتور إبراهيم أنيس في كتابه (أسرار اللغة) في الفصل الذي عقده بعنوان (قصة الإعراب) ط3 على الصفحة (مابين ص 183-258) .ومن تأثر به (الأستاذ فؤاد ترزي) في كتابه (في أصول اللغة والنحو) - هذا ما ذكر الدكتور رمضان عبد التواب في كتابه (فصول في فقه العربية) على الصفحة ثلاثمائة وثلاث وسبعين ص 373 وقد رد على هذا الرأي جملة من العلماء مثبتين الدلالة البيانية للإعراب وهي دلالته على المعاني من الفاعلية والمفعولية وغيرها ، وأنه لم يكن وصلا بين الكلمات فحسب . وعليه نقول إن للإعراب وظيفة بيانية في التركيب ودلالة على المعاني ، فهو الذي يبين لنا عن معاني الفاعل والمفعول والمضاف بالأصالة... إلخ وقد أوردنا أمثلة من خلال أراء العالمين اللغويين الزجاجي وأحمد بن فارس ،ويبين لنا بالفرعية والتبعية وظيفة السرعة في الكلام والتخلص من التقاء الساكنين عند اتصال الكلام على حد رأي قطرب كما وضحنا .

2- دلالة الضمير :

قال الله تعالى : ﴿ وإن كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا﴾ 63 .

هذه الآية تتضمن بيان حكم المريض الذي يجد الماء ولايستطيع استعماله ،هل يجوز له التيمم أم لا .؟ ذهب الجمهور إلى الجواز، وذهب عطاء إلى عدم الجواز .

الدليل النحوي :

احتج الجمهور على مذهبهم بأن الضمير في قوله (فلم تجدوا) عائد على المسافر ومن ذكر بعد في الآية فقط ، فلا يشمل شرط عدم إيجاد الماء للمريض ،لأن في الكلام صفة محذوفة. والتقدير: إن كنتم مرضى لاتستطعيون استعمال الماء – فجملة لاتستطيعون في محل نصب صفة (لمرضى) ، وهذه الصفة المقدرة قد اخرجت المريض من اشتراط عدم وجود الماء في إباحة التيمم فيبقى الماء شرطا في جواز تيممهم ، وحينئذ يصير معنى الآية إن كنتم مرضى لاتستطيعون استعمال الماء فتيمموا ، أو على سفر أو محدثين فلم تجدوا ماء فتيمموا. وهذا هو الرأي الراجح ،لأن الضمير وإن كان عائدا إلى جميع المذكورين إلا أن حال المريض يرجح تقدير جملة الصفة التي تخرج المريض من عودة الضمير إليه ، فالمعروف من حال المريض أنه لايستطيع استعمال الماء وحذف الصفة وإن كان قليلا ، إلا أن النحاة أجازوه عند قوة دلالة الحال عليها – فقد نقل العلامة ابن يعيش عن سيبويه أن الصفة قد تحذف في مثل قوله – يسير عليه ليل – ويقصدون ليل طويل 64.

وقد ورد مثل هذا الحذف في مواطن أخرى من القرآن الكريم : كقوله تعالى عن الريح : ﴿ تدمر كل شيئ بأمر ربها ﴾ 65. أي كل شيئ سلطت عليه . واستشهد ابن جني وغيره لذلك أيضا بقوله: << لاصلاة لجار المسجد إلا في المسجد >>،أي لاصلاة كاملة أو فاضلة . وقد ذكرنا أن العجز عن استعمال الماء الذي هو حال المريض يقوى جواز حذف الصفة في هذه الآية ويبقى عدم وجود الماء شرطا في صحة تيمم المسافر والمحدثين فقط 66.

وعليه يكون الضمير في تركيب الآية قد أبان بجلاء عن معنى الآية الراجح ، وكان أداة موصلة إلى استنباط حكم جواز التيمم للمريض غير المستطيع ، والمسافر والمحدثين الذين لم يجدوا ماء وفي ذلك كله وظيفة بيانية ودلالة على المعنى وأثر نحوي في استنباط الحكم الشرعي من الآية .

3- دلالة الموصول :

قال الله تعالى : ﴿ وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم إلا أن يعفون أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح﴾ 67.

لقد بينت هذه الآية أن من حق من امتلك عقدة النكاح أن يعفو عن الصداق المسمى للمطلقة قبل الدخول بها .

فذهب فريق منهم إلى أن مالكها هو الزوج بنفسه ، فإذا دفع للزوجة مهرها كاملا ثم طلقها قبل أن يدخل بها فإن الواجب عليه هو نصف المهر ، ويجب على الزوج أن تعيد له نصف ذلك المهر، إلا أن من حق الزوج أن يعفو عنها في هذا النصف بأن يبقي لها كامل ما دفعه لها . ومن القائلين بهذا الإمام علي بن أبي طالب ، وابن عباس والتابعي سعيد بن مسيب واحتج هؤلاء بأن (الذي) في قوله (أو يعفو الذي بيدة عقدة النكاح) اسم موصول ، وهو إنما يتبين بصلته لأنه لايتم حتى يصله الكلام بعده تام 68. وصلته في هذه الآية جملة (بيده عقدة النكاح) .

والذي يكون بيده عقدة النكاح هو الزوج لا الولي ، لأن الولي كان ممتلكا للعقد قبل إيقاعه ، أما بعد وقوعه فإنه يكون بيد الزوج ، والعقدة هنا على وزن (فعلة) بسكون العين وضم العاء ويقرر الصرفيون أن هذا الوزن يأتي لمعنى المفعول ، فإن قلنا فلان (ضحكة) و(لعنة)، فإن معناه مضحوك عليه ، وملعون ، وعلى هذا يكون معنى عقدة النكاح معقود النكاح ، أي الذي وقع عليه عقدة ، ومعلوم أن العقدة الواقع عليها تكون بيد الزوج .

إن قسما من العلماء جعل أصل قوله (الذي بيده عقدة النكاح) الذي بيده عقدة نكاحه والضمير في نكاحه يعود على الزوج لأنه صاحب النكاح ، ولكنه لما أدخل الألف واللام حذف الضمير لعدم جواز اجتماع (أل والإضافة) . قال سيبويه : (ليس في العربية مضاف يدخل عليه الألف واللام إلا في مواطن ليس هذا منها وحذف الضمير لدخول الألف واللام وارد في كلام العرب ، قال النابغة الذبياني : (لهم شيمة لم يعطها الله غيرهم لا من الجود والأحلام غير عوازب) ، فيكون الموصول أبان المعنى وهو عود الضمير على الزوج وحذف الضمير لتعذر اجتماع أل والإضافة ، وعليه تكون وظيفة الموصول وظيفة بيانية واضحة ويكون الموصول أداة نحوية أبانت عن المعنى وأوصلت إلى استنباط الحكم الشرعي من الآية .

4- دلالة الظرف :

أ- قال تعالى ﴿ واركعوا مع الراكعين ﴾ 69. وقال : ﴿ واركعي مع الراكعين﴾ 70. وقال : ﴿فلتقم طائفة منهم معك﴾ 71. استدل بعض الفقهاء بهذه الآيات على وجوب أداء الصلاة المفروضة للرجال جماعة ، منهم بعض المالكية والشافعية الذين يرون وجوبها على الكفاية 72.والإمام أحمد والأوزاعي وداود الظاهري الذين يرون أن وجوبها عين 73 .

الحجة النحوية :

إن (مع) في الآيات هذه ظرف دال على الصحبة فهي مشعرة بمعنى الجماعية في أداء العمل زمانا ومكانا . وبهذا صرح الإمام الشيرازي في شرحه لكتاب سيبويه لأن معنى قولنا : جلس زيد مع عمرو أثناء ذكرنا اجتماعه مع عمرو، وكذلك يقول النحاة عنها بأنها لموضع الاجتماع أو زمانها.

ووجه دلالتها في هذه الآية على وجوب الجماعة يتأتى من جهتين :

أ- أنها دالة على الصحبة والاجتماع ، وقد اقترنت بفعل الأمر المطلق الدال على الوجوب وهو (اركعوا) و(اركعي) و (فلتقم) لذلك يقول : أبو حيان التوحيدي : << ويكون في قوله (مع) دلالة على إيقاعها جماعة >>74 .

ب- فسر الركوع في الآية الأولى (بالصلاة) من باب المجاز المرسل حيث ذكر الجزء وأراد الكل : كقوله (قم الليل) أي صل 75 ، فيكون معنى (اركعوا مع الراكعين) :أقيموا الصلاة مع المصلين لا منفردين)76 . ومن هنا تكون (مع) ظرفا دالا على الصحبة ، فهي مشعرة بمعنى الجماعة في أداء العمل زمانا أو مكانا . ومعنى هذا أنها ذات دلالة وهي الإبانة على معنى الظرف الدال على الصحبة والاجتماع . فالوظيفة إذن داخل تركيب الآية بيانية .

ب- قال تعالى : ﴿ فمن شهد منكم الشهر فليصمه﴾ 77.

الدليل النحوي :

فقد استدلوا عليه بأن (الشهر) ظرف زمان منصوب بـ (شهد) المضمن معنى حظر ولهذا الفعل متعلق محذوف قدره بعضهم مفعولا به ، أي فمن شهد منكم الشهر في البلد ، وإلى هذا ذهب أبن الأنباري وأبو علي الفارسي كما نقله ابن جني ، وقد دل هذا المفعول المقدر على أن الصيام إنما يجب على من دخل عليه رمضان وهو مقيم في البلد ، وأما من كان مسافرا فلا يشمله الوجوب حتى يقيم ، وهذا هو الحكم الذي ذهب إليه الجمهور، لأن الأصح أن (الشهر) ظرف زمان ، لأنه اسم دال على الزمنية وقد يوفر فيه ما اشترطه النحاة لنصبه على الظرفية من تضمنه معنى (في) لكونه مذكورا لحدث

واقع فيه . أما تقدير(في) ، فإنه يصح أن يقال حضر في الشهر،وأما الحدث الذي وقع فيه فهو الحضور ، وقد أفاد النحاة بأن أسماء الزمان كلها صالحة للظرفية إذا تضمنت معنى (في) ، فلما كان الشهر (ظرفا) قدر لـ (حضر) متعلق، وهذا المتعلق يجوز أن يقدر مفعولا وحالا لأنها مما يطلبهما الفعل لإتمام معناه ، فدل ذلك على أن وجوب الصيام مرتبط بالإقامة .ومتى سافر حق له الفطر. ومن هنا نقول أن لكلمة (شهر) في الآية الكريمة دلالة على الزمنية بمعنى أنها أبانت عليها ، وعليه فالوظيفة التي تقوم بها داخل التركيبة اللغوية (الآية) هي وظيفة بيانية أي الإبانة عن الزمنية .

5- دلالة الاستثناء :

قال تعالى : ﴿ ياأيها الذين آمنوا لاتأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم﴾ 78.

دلت هذه الأية على حرمة أكل الأموال بالباطل بأي وجه من الوجوه ، إلا أن العلماء استنبطوا منها جواز التجارة بالأموال . والمراد بالتجارة هنا العقود المباحة المتعلقة بتقليب الأموال لأجل الربح فيها ، لأن هذا اللفظ ورد في اللغة بمعنى البيع والشراء ، وورد بمعنى أعم من هذا وهو تقليب المال لغرض الربح .

الدليل النحوي :

إن التحريم ورد في الأموال الموصوفة بالباطل وقد استثنى التجارة بقوله: ﴿ إلا أن تكون تجارة﴾ ، لأنها مستثناة من الأموال المقيدة بأكلها بالباطل ، والاستثناء واقع على محل (أن تكون) العاملة في التجارة لأنها إما ناقصة و(تجارة) بالنصب خبرها ، واسمها عائد على الأموال كما يرى بعض النحلة منهم الكوفيون والأخفش واختاره أبو عبيد 79 ، فيكون الاستثناء متصلا لأن المعنى حينئذ يصير إلا أن تكون الأموال تجارة عن تراض ، فإن أكل الأموال بالباطل قد يحصل بعدة طرق ، ولكنه استثنى منها التجارة المتراضي عليها التي ليس فيها أكل للأموال بالباطل ، ولذلك نفى عنها أن تكون موصوفة بالأكل بالباطل) 80. وإما أن تكون تامة بمعنى (تقع أو تحصل)،وتجارة بالرفع فاعلا لها فيكون الاستثناء منقطعا على جعل التجارة ليست من جنس الأموال المأكولة بالباطل ، ولكنه إذا وقعت تجارة عن تراض فهو مباح لأن سيبوية وغيره من البصريين يقدرون الاستثناء المنقطع (لكن) المشددة من حيث المعنى لكونه جملة مستقلة عما قبله وقدرها غيرهم بـ (لكن) المخففة لورود ذلك عن العرب فقد قالوا : (مانفع إلا ضر وما زاد إلا نقص) أي لكن ضر ونقص . والراجح هو كون الاستثناء منقطعا للآتي .

1- إن فريقا من أكابر النحاة رجحوا الانقطاع فيه منهم ابن الأنباري والنحاس والإمام الزمخشري .

2- المنقطع أنسب للمقام في هذه الآية لأن المنقطع معناه أن يكون المستثنى ليس من جنس المستثنى منه ، والتجارة الموصوفة بالتراضي التي هي المستثنى ليست من جنس الأموال المأكولة بالباطل التي هي المستثنى منه ، أما لو نصبت التجارة على أن الاستثناء متصل لم يحصل التناسب بين جعلها تجارة عن تراض وبين جعلها أموالا مأكولة بالباطل ، وقد أشار النحاس إلى هذا حينما قال : << النصب بعيد من جهة المعنى >>81.

3- نقل النحاس عن العرب تفضيلهم استعمال (كان) في مثل هذا الموطن بمعنى (وقع) على أنها تامة فإنهم يقولون : (جاء في القوم إلا أن يكون زيدا) .

فيكون الاستثناء (إلا) أي التجارة : حالا على معنى وهو استثناء التجارة من الأموال المقيدة بأكلها بالباطل ، فلو لم يكن الاستثناء حاصلا لدخلت التجارة ضمن الأموال المقيدة بأكلها بالباطل، وهذا ما لم يقبل ، ولأخذت الآية الكريمة معنى آخر ، وعليه يكون الاستثناء (بإلا) قد أبان عن معنى استثناء التجارة من الأموال المقيدة بأكلها بالباطل ، فالوظيفة حينئذ بيانية و (إلا) هي وسيلة نحوية من وسائل البيان ، والأمثلة من هذا النوع كثيرة جدا .

6- دلالة الحال :

قال الله تعالى : ﴿ واتبعوا ما تتلوا الشياطين على ملك سليمان وما كفر سليمان ولكن الشياطين كفروا يعلّمون الناس السحر﴾ 82. استدل الفقهاء بهذه الآية على حكم تعلم السحر وتعليمه وهو حرام ويرى مالك وأحمد وبعض الأحناف وابن حزم الظاهري أن تعلمه كفر مطلق .

الحجة النحوية :

إن جملة (يعلمون الناس السحر) حال الواو في (كفروا) وقد بينت هيئة ذلك الفاعل ، لأن الحال قيد لعاملها ، وكما يتحقق القيد بمضمون الجملة ، أي أنهم كفروا في حال تعليمهم السحر فكان تعليمه مؤديا إلى كفرهم ، وما كان مؤديا إلى الكفر فتعليمه وتعلمه حرام ، وقد أعرب بعضهم هذه الجملة بدلا من الواو في (كفروا) إما بدل اشتمال لأن المناسبة قائمة بين الكفر والسحر بجامع أنهما اعمال شعوذة ، وإما بدل بعض من كل كما يراه قسم من العلماء فيكون السحر بعض الكفر 83.وما كان بعضا من الكفر أو مشتملا على الكفر فهو كفر .

والرأيان قويان في دلالتهما على تحريم السحر .

- أما الأول : فلأن هذه الجملة قد استجمعت كل شروط الحال التي أقرها النحاة فصاحبها معرفة لأنه ضمير والجمل بعد المعارف أحوال . وهي خبرية وغير مصدرة بعلامة استقبال ولم تتضمن معنى التعجب وارتبطت بصاحبها بالرابط وهو الضمير .

- - أما الثاني : فلأن بعض النحاة أجازوا إبدال الجملة من المفردة ، وهم ابن جني والإمام الزمخشري وابن مالك 84 ، واستدلوابقوله تعالى : <ما يقال لك إلا ما قد قيل لرسل من قبلك إن ربك لذو مغفرة وذو عقاب أليم> 85 ، فقالوا جملة (إن ربك) بدل من (ما) الموصولة .

وعليه تكون الجملة الحالية قد بينت هيئة صاحبها (الفاعل) ، فالوظيفة في التركيبة اللغوية (الآية) بيانية ، ولما كان (الحال) وسيلة نحوية تبين هيئة صاحبه ، كان بذلك وسيلة بيان في المستوى التركيبي الثابت .

ومن الحال أيضا :

قوله تعالى : ﴿ ياأيها الذين آمنوا لاتقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون﴾ 86 . أجمع العلماء على عدم جواز قربان الصلاة حالة السكر حتى يزول .

الحجة النحوية :

إن قوله (وأنتم سكارى) جملة اسمية في موضع النصب على أنها حال من الواو في (تقربوا) وهي حال مؤسسة ، أي لاتقربوا الصلاة حال كونكم سكارى . قال أبو حيان : << وظاهر الآية يدل على النهي عن قربان الصلاة في حالة السكر ، وربما أن الحال صفة غير لازمة غالبا ، فقد جعل لها غاية ينتهي عندها . >> 87 ، وهي العلم بما يقول السكران لأنه تعالى قال : ﴿ حتى تعلموا ما تقولون﴾ ، وحتى هنا (للغاية) وإنما جعل العلم بما يقال غاية لجواز اتيان الصلاة ، لأنه أمارة انتهاء حالة السكر التي قيد بها النهي عن قربان الصلاة ، ولذلك قال النحاس : << وقوله :<< حتى تعلموا ما تقولون >> ، يدل على أن من كان يعلم ما يقول فليس بسكران >>88 .

وعليه تكون الجملة الحالية (الاسمية) ذات دلالة نحوية في الآية وهي بيان قربان الصلاة حال السكر ، ولو حذف الحال لأختل المعنى . فالوظيفة الحالية إذن هي وظيفة بيانية بمعنى أن الحال هي وسيلة نحوية من وسائل البيان. كما أنها أداة موصلة إلى استنباط الحكم الشرعي من الآية الكريمة وهو حرمه قربان الصلاة حالة السكر حتى يعلم ما يقول .

ومن الحال أيضا :

قوله تعالى : ﴿ ولاجنبا إلا عابري سبيل حتى تغتسلوا﴾ 89 . احتج الجمهور بأن في الآية حالا محذوفة ، وهي إما مفردة تقديرها : إذا قمتم إلى الصلاة محدثين ، وإما جملة تقديرها (إذا قمتم إلى الصلاة وأنتم محدثون أو وأنتم على غير وضوء أو وقد أحدثتم) 90.

وقوله تعالى أيضا : ﴿ لتدخلن المسجد الحرام إن شاء الله آمنين محلقين رؤوسكم ومقصرين﴾ 91. إن قوله محلقين رؤوسكم ومقصرين حالان فاعل (لتدخلن) ، إلا أن هذا الفعل جاء بصيغة الإخبار، والمراد به الأمر ، أي أدخلوا المسجد محلقين أو مقصرين . والأمر للوجوب ، فعلى هذا يكون المقصود أدخلوا المسجد على أحد هذين الحالين ، وإنما خير الحاج بينهما ، لأن (الواو) هنا بمعنى (أو) الدالة على التخيير ، وهذا استدلال قوي ، لأن الدخول قيد بحالتين لابد من عمل واحد منهما . وهذه الحال تسمى الحال المقدرة لأنها واقعة بعد الدخول غير مقارنة له وبهذا قال النحاس 92 وأبو حيان 93 .

دلالة المعرف (بالـ) :

قال تعالى : ﴿ إنما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل به لغير الله﴾ 94.

الدليل النحوي :

إن (الـ) في قوله تعالى (الميتة والدم) للعهد الذهني ، والمراد به مايعرفه المتكلم والمخاطب ، وهو معهود بينهما لكنه لم يتقدم ذكره أصلا . ومن ذلك قوله تعالى :

﴿ إذ يبايعونك تحت الشجرة ﴾95 . والمراد بها شجرة الرضوان وهي وإن لم تذكر سابقا في القرآن إلاأنها معروفة في أذهانهم .

فإذا كانت (ألـ) في الميتة والدم للعهد الذهني، دل ذلك على أن المراد بهما ما كان معهودا منها في أذهان الناس . والسمك والجراد الكبد والطحال ليست من الميتة والدم المعهودة في أذهانهم فلا يتصرف اللفظ إليها عند إطلاقه . والذي أراه أن هذا استدلال سليم يقويه ، أن الدم ورد تحريمه في قوله : ﴿ قل لا أجد فيما أوحي إلي محرما على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دما مسفوحا ﴾ 96 ، وقد قيد بصفة السفح ، حيث وقع الاستثناء عليه موصوفا به وهذه الآية سابقة في النزول لآية ﴿ إنما حرم عليكم الميتة والدم﴾ ، فتكون (أل) دالة على الدم المعهود الذي عرفوه من قبل ، وهو المخصوص بصفة السفح . أما الكبد والطحال فليسا مسفوحين فلا ينصرف الذهن إليهما ، ولذلك يقول ابو حيان التوحيدي : << فجاءت تلك الأسماء يعنى الميتة والدم معارف بالعهد على ما سبق تنزيله >>97، وعليه تكون (أل) دالة على معنى العهد وكاشفة له ومبينة عنه، فالوظيفة بيانية ، فهي أداة نحوية أبانت عن

معنى العهد الذهني ، وبالتالي فهي وسيلة نحوية من وسائل البيان تقوم بوظيفتها البيانية داخل التركيبة اللغوية (الآية) .

دلالة الإضافة :

قال الله تعالى : ﴿ إنما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل به لغير الله﴾ 98.

الدليل النحوي :

إن في الأية حذفا لمضاف ، والأصل : إنما حرم عليكم أكل الميتة ... وحذف المضاف وارد عن العرب ، وقد وصف ابن جني هذا الورود بالكثرة والسعة وعده من شجاعة اللغة العربية 99 .

وقد علل النحاة اليسر في جواز حذفه بأن المقصود من اللفظ الدلالة على المعنى، فإذا كان هناك ما يشير إلى المعنى ويوضحه من القرائن استغنى عن ذكر اللفظ انسجاما مع مبدأ الاختصار في الكلام الذي هو من أبرز خصائص لغة العرب 100 . فالمضاف المحذوف في الآية هو الأكل . وعليه فهو وسيلة لبيان ، المعنى واستنباط الحكم الشرعي من الآية ألا وهو حرمة أكل الميتة في حالة الاختيار.

دلالة النعت :

قال الله تعالى : ﴿ وإن كنتم على سفر ولم تجدوا كاتبا فرهان مقبوضة﴾ 101.

الدليل النحوي :

إنه تعالى قال : ﴿ فرهان مقبوظة﴾ ومقبوظة نعت لـ (رهان) ولما كان المنعوت نكرة صار النعت للتخصيص ، وذلك يعني أن الرهن المقبول قد خصص بهذه الصفة. فإذا زالت يكون غير مقبول إلا أنه لم يرد به رهنا مطلقا ، فيكون كقول القائل : (مررت برجل ظريف)، فإنه لم يرد به واحدا من الرجال مطلقا بل أراد به واحدا منهم مقيدا بهذه الصفة ، وهذا استدلال وجيه نقويه ،إن الآية بشرطها وجزائها معطوفة على قوله (واستشهدوا شهيدين من رجالكم)102، فقد جعل الشهادة محددة ومقيدة بعدد معين من الشهداء وهو إثنان ، فهو تخصيص لها بهذا العدد ...فلما عطفت عليه قوله تعالى : ﴿ فإن لم تجدوا كاتبا فرهان مقبوضة﴾ ، جعلت صفة القبض للرهان شرفا فيه ليحصل التناسب بين الجملتين المعطوفتين، لأن الأولى مقيدة بالعدد والثانية مقيدة بصفة القبض ، والتناسب بين الجملتين المتعاطفتين أولى من التخالف في الإطلاق والتغيير. ولذلك يقول أبو حيان : << والظاهر من قوله مقبوظة اشتراط القبض >>103.

منه تكون الصفة (مقبوظة) قد أبانت عن معنى التخصيص بالصفة لأجل القبـــول ، فـــهي إذن وسيلة نحوية من وسائل البيان ، وهي أيضا أداة نحوية لاستنباط الحكم الشـــرعي مـــن الآيـــة. وعليـــه فالوظيفة في الصفة وظيفة بيانية داخل التركيبة اللغوية (الآية) .

دلالة البدل :

قال الله تعالى : ﴿ ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا﴾ 104 .

الحجة النحوية :

إن (من) في هذه الآية (من استطاع) في محل جر بدل بعض من الناس وقد توفر فيها الضمـــير الذي اشترطه النحاة في بدل البعض وتقديرهم منهم 105 . أي لله على الناس أن يحج المستطيع منـــهم ، وهذا رأي اكثر النحاة في إعرابها وفي مقدمتهم سيبويه ونحاة آخرون 106.

وقد ذهب الكسائي إلى أنها في موضع رفع فاعل لـــ (حج) على أنه مصدر يعمل عمل الفعـــل ونقل النحاس أيضا جواز أن تكون في موضع رفع على الابتداء فهي شـــرطية ، وشـــرطها (اســـتطاع) والجواب محذوف يدل عليه ما قبله ، أي : ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا فعليه حـــج البيت 107 . والإعراب على البدلية هنا أولى . إذن (فمن) بدل من الناس ، وهي دالة على اشتراط توفـــر الاستطاعة لوجوب الحج ، فالوظيفة إذن بيانية ، والبدل هنا وسيلة نحوية بيانية ، وهو أيضا أداة نحويـــة لاستنباط الحكم الشرعي من الآية .

وبعد فهذه جملة من الوسائل والأدوات النحوية ذات دلالة على المعنى ، ولـــهذه الدلالـــة أثـــر واضح في استنباط الحكم الشرعي من الآية ، وهي في الوقت نفسه وسائل للبيان ثابتـــة فـــي المســـتوى التركيبي (الثابت) الذي يمثله علم النحو ، ولها وظيفة بيانية في الآية (الجملة) وقد أوضحنا هـــذا خـــلال عرضنا لنماذج من الآيات القرآنية سابقا ،غير أن الذي ينبغي تثبيته في هذا المقام هو السؤال التالي : هل يمكن أن تؤدي البنية التركيبية الثابتة (علم النحو) وظيفتها البيانية الكاملة مستقلة عن البنية التركيبيـــة المتغيرة (علم المعاني) ؟.

والجواب واضح لالبس فيه ، لايمكن أن تؤدي البنية التركيبية الثابتة والمجردة وظيفتها البيانيـــة كاملة ، وهي منفصلة عن البنية التركيبية المتغيرة التي تمثلها البلاغة ، وهذا يعني لزوم العلاقة الوطيـــدة والمتكاملة بين النحو والبلاغة (علم المعاني) . وقد سبق أن أوردنا عرضا موجزا ومركزا على العلاقـــة بين النحو والبلاغة عند الإمام الجرجاني حين تناولنا البنية التركيبية الثابتة والمجردة التي يمثلـــها علـــم النحو .

ب- المستوى التركيبي :

إن علم المعاني من المصطلحات التي أطلقها البلاغيون على مباحث بلاغية تتعلق بالجملة ، وما يكون فيها من حذف أو ذكر أو تعريف أو تنكير أو تقديم أو تأخير أو قصر أو فصل أووصل أو إيجاز أو إطناب ، ولعل أول من استعمل المصطلح وسمى به قسما من موضوعات البلاغة هو الإمام السكاكي (626هـ) ، وكان الأوائل من البلاغيين يستعملون مصطلح (المعاني) في دراستهم القرآنية والشعرية ، فيقولون (معاني القرآن) أو (معاني الشعر) ويتخذون من ذلك أسماء لكتبهم ، وليس في هذه المصطلحات مايتصل بالبلاغة أو بأحد علومها108 . وقد عقد العلامة اللغوي أحمد بن فارس (ت 595هـ) في كتابه الصاجي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها بابا سماه – معاني الكلام- وقال : هي عند بعض أهل العلم عشرة خبر- واستخبار- وأمر- ونهي - ودعاء - وطلب - وعرض - وتخصيص وتمن وتعجب 109 .

وإشارة ابن فارس تلك جعلت كثيرا من علماء البلاغة يضيفون إليه أنه صاحب الفضل في إطلاق (معاني الكلام) على مباحث (الخبر والإنشاء) التي أصبحت فيما بعد بابا من أبواب علم المعاني 110 . فصار بذلك الصاحبي من أهم الكتب التي اعتمدها علماء البلاغة في بحث علم المعاني ، ولاسيما الفصل الخاص بـ معاني الكلام وربما اطلع الإمام السكاكي على كتابه عامة وهذا الفصل خاصة واستفاد منه .

وربما كان الإطلاع هذا كذلك عند إمام البلاغة العربية ، الإمام عبد القاهر الجرجاني في كتابه (دلائل الإعجاز) . وتلحظ بالتتبع والتدقيق أن الإمام عبد القاهر الجرجاني قد أطلع وما في ذلك من شك على (معاني الكلام) وتأثر بها أتم تأثير لصوابها وعلميتها ، وعلى هذا كان ظهور نظرية النظم على يد عبد القاهر الجرجاني في الدلائل توضيحا لأصول (علم المعاني). وقد سماها (النظم) أو (معانى النحو) ، فقال في هذا الصدد : << وأعلم أن ليس النظم إلا أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه علم النحو ، وتعمل على قوانينه وأصوله ، وتعرف مناهجه التي نهجت فلا تزيغ عنها ، وتحفظ الرسوم التي رسمت لك فلا تخل بشيئ منها ، وذلك أنا لا نعلم شيئا يبتغيه الناظم بنظمه غير أن ينظر في وجوه كل باب وفروقه ... إلى أن يقول :

فيضع كلا من ذلك مكانه ويستعمله على الصحة وعلى ما ينبغي له ...>> 111.

فعبد القاهر الجرجاني يجمع في تلك الكلمات (علم المعاني) كله ، ويبين فيها صور التعبير في الإسناد والمسند إليه ، فلكل واحد من هذه الأحوال غرض خاص وفائدة لاتكون في الباقي ، فالمسند إما

أن يكون اسما أو فعلا، وقد يكون نكرة ، وقد يكون معرفة ، وقد يأتي مقدما أو متأخرا ، وأحيانا يفصل بين المسند إليه والمسند بضمير الفصل ، ولكن ذلك معنى يختلف عن الآخر ، والجزاء له صور ، ولكن ذلك معنى يختلف عن الآخر .

والإمام السكاكي هو أول من أطلق (علم المعاني) على الموضوعات التي سماها عبد القاهر الجرجاني (النظم) أو (معاني النحو) ، وعرفه بقوله : << علم المعاني هو تتبع خواص تركيب الكلام في الإفادة ، وما يتصل بها من الاستحسان وغيره ليتحرز بالوقوف عليها عن الخطأ وتطبيق الكلام على ما يقتضي الحال ذكره >> 112 .

أما الإمام الزمخشري فقد ردد مصطلح كل من علم المعاني وعلم البيان وفي هذا يقول عن العلماء الذين يستطيعون تفسير القرآن : << لايتصدى منهم أحد لسلوك تلك الطرائق ولايغوص على شيئ من تلك الحقائق إلا رجل قد برع في عمليتين مختصتين بالقرآن هما علم المعاني وعلم البيان >> 113.

والملاحظ على كلام الزمخشري هذا أنه كان يطلق على مباحث البلاغة جميعها (علم البيان) فمثلا (الاستئناف) المعروف في باب الفصل والوصل ، وهما من أبواب علم المعاني نجدهما عند الإمام الزمخشري من أبواب (علم البيان)، وذلك عند تفسيره قوله تعالى : ﴿ قيل أدخل الجنة﴾ 114 . يقول الزمخشري : ما مخرج هذا العلم من علم البيان؟ ويجيب قائلا : مخرجه مخرج الاستئناف 115 . والأمثلة من هذا النوع كثيرة جدا في هذا التفسير الكبير .

ولما جاء الخطيب القزويني عرف علم المعاني بقوله : << علم نعرف به أحوال اللفظ العربي التي بها يطابق مقتضى الحال ... >> 116 ، وعلى هذا سار علماء البلاغة المتأخرون إلى يومنا هذا، يقول الدكتور جعفر دك الباب معلقا على تعريف الخطيب القزويني (وقد ساد تعريف القزويني لعلم المعاني إلى يومنا ، وتكرس بسبب ذلك فصل النحو والبلاغة بعضهما عن بعض ...)117 . ونعود إلى الإمام عبد القاهر الجرجاني مؤسس علم البلاغة في تعريفه (علم المعاني) الذي يسميه تارة (بالنظم) وتارة أخرى (بمعاني النحو)، ويقول في هذا الصدد :

<< هذا هو السبيل فلست بواجد شيئا يرجع صوابه إن كان صوابا ، وخطؤه إن كان خطأ ، إلى النظم ويدخل تحت هذا الاسم إلا وهو معنى من معاني النحو قد أصيب به موضعه ، ووضع في حقه أو عومل بخلاف هذه المعاملة ، فأزيل عن موضعه واستعمل في غير ماينبغي له ، فلا ترى كلاما قد وصف بصحة نظم أو فساده أو وصف بمزية وفضل فيه، إلا وأنت تجد مرجع تلك الصحة وذلك الفساد

وتلك المزية ، وذلك الفضل إلى النحو وأحكامه ، ووجدته يدخل في أصل من أصوله ويتصل بباب من أبوابه >> 118.

ومن هذا التعريف الشامل يتضح أن الجرجاني يكاد يسمي هذا العلم (معاني النحو) ويرجع مفاهيمه إلى (أصول) النحو وإلى أبوابه ، أي إلى ثوابت النحو وتجريداته 119 .

أبواب علم المعاني :

ينحصر علم المعاني في أبواب ثمانية هي :

1- أحوال الإسناد الخبري .
2- أحوال المسند إليه .
3- أحوال المسند .
4- أحوال متعلقات الفعل .
5- الفصل .
6- الإنشاء .
7- الفصل والوصل .
8- الإيجاز والإطناب والمساواة .

وقد انحصر علم المعاني في هذه الأبواب لأن الكلام إما خبر أو إنشاء ، والخبر لابد له من مسند إليه ومسند وإسناد والمسند قد يكون فعلا أو ما في معناه فنأتي له بمتعلقات كالمفعول. والإسناد قد يأتي بقصر أو بغيره ، والإنشاء هو الباب السادس، والجملة إذا قرنت بأخرى فالثانية إما أن تكون معطوفة على الجملة أو غير معطوفة، فهذا هو الفصل والوصل ،وهو الباب السابع وقد يكون الكلام زائدا أو ناقصا لفائدة أو غير ناقص ولازائد وهذا هو الإطناب والإيجاز والمساواة وهو الباب الثامن 120.

الوظيفة البيانية لعلم المعاني :

في هذا المبحث سأقتصر على بعض النماذج البيانية من القرآن الكريم ، وفي بعض الأبواب والموضوعات الخاصة بعلم المعاني ، وذلك لأن المقام لايسمح لعرض كل الأبواب ، إذ الغاية من ذلك كله هي إبراز الوظيفة البيانية في هذا المستوى التركيبي المتغير ، مع بيان أن الذي يسمى موضوعا من موضوعات علم المعاني كالإيجاز والإطناب مثلا هو في الحقيقة وسيلة بيانية في المستوى التركيبي المتغير (علم المعاني) .

1- في باب الخبر وأضربه :

(أ) قال الله تعالى : ﴿ وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحسانا﴾ 121 .

نلاحظ على الآية أنها خالية من التأكيد ، وذلك لأن الله تعالى خاطب قوما لايعلمون شيئا عن الحكم الذي تضمنه الخبر . فالمخاطب خالي الذهن عن مضمون الخبر، لذلك اقتضى المقام أن يلقي إليه

الخبر خاليا من التأكيد . إذن فخلو الخطاب من التأكيد هو وسيلة بيانية تناسب خلو ذهن المخاطب من مضمون الخبر 122 .

(ب) وقال أيضا : ﴿ إنّا نحن نزلنا الذكر وإنّا له لحافظون ﴾ 123 ،أمام شدة إنكار المشركين إنزال القرآن من الله تعالى اشتد التأكيد فصدرت الجملة الأولى بأداة التأكيد (إن) ، وأخبر عن ضمير الفخامة بالجملة الفعلية (نزلنا) التي أعيد فيها ضمير الفخامة فاعلا، وذلك يفيد التقوى بتكرير الإسناد ، وهو من أهم طرق دفع الشك ، ثم الإتيان بضمير الفخامة (نحن) فاصلا بين الضمير الذي ابتدئ به ، والجملة المخبر بها عنه .

والجملة الثانية تراها كذلك مبدوءة بضمير الفخامة (نا) مسبوقا بأداة التأكيد (إن) مخبرا عنه بالجمع المقصود به الواحد تفخيما ، يضاف إلى ذلك لام التأكيد وإسمية الجملة الدالة على الثبوت ، والغرض من هذا التأكيد دفع الشكوك المحتملة من أن يصيب القرآن ما أصاب التوراة والإنجيل والزبور ، وهو بذلك يبث الاطمئنان في نفوس المؤمنين 124 .

ومن هنا يتضح أن التوكيد هو وسيلة بيانية تناسب مقام الجحود والإنكار، وذلك لدفع الشكوك المحتملة من أن يصيب القرآن التحريف الذي أصاب الكتب السماوية السابقة المنزلة ، وبذلك يكون التوكيد قد أبان عن معنى التقوية في مقام الجحود ، فالوظيفة بيانية في المستوى التركيبي الإبلاغي (المتغير) .

2- <u>الإنشاء</u> :

(أ) قال تعالى ﴿ ذق إنك أنت العزيز الكريم ﴾ 125 . إذ الكافر لايمكنه الذوق ، وفي الأمر تهكم واستهزاء لمن حاد عن الحق ، والمقام مقام عدم اعتداد بالمخاطب وعدم المبالاة به .

وعلى هذا قوله تعالى ﴿ بشر المنافقين بأن لهم عذابا أليما ﴾ 126 . وعليه يكون الأمر هنا وسيلة بيانية أبانت عن التهكم والاستهزاء به ، إذ مقامها مقام عدم الاعتداد وعدم المبالاة بالمخاطب ، كل ذلك حاصل في المستوى التركيبي الإبلاغي، وكل حالة يشبه مقامها هذا وجب الأمر بصيغة (افعل) .

(ب) - النهي :

- قال الله تعالى ﴿ يا أيها الذين آمنوا لايسخر قوم من قوم عسى أن يكونوا خيرا منهم ﴾ 127 ، يكون النهي في الآية وسيلة أبانت عن مجانية السخرية و عن توبيخ القوم الساخرين ، والصيغة البيانية هذه ناسبت مقام حصول السخرية في القوم بعضهم بعضا ، فلو لم تحصل سخرية لم يحصل نهي ، وعليه فالوظيفة في النهي وظيفة بيانية.

أحوال أجزاء الجملة :

أ- الذكـــر :

- ﴿ ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي ومأأوتيتم من العلم إلا قليلا ﴾128 . الأثر في أن فـي ذكر المسند إليه (الروح) وارتباطها بخبرها مايثبت معنى الجملة في النفس ،ولايشتت أركانها في الفؤاد . وفضلا عن ذلك نرى أن في الأسلوب هذا التناسق الموسيقي الذي يفقد إذا حذفنا كلمة (الروح)، فصـــار بذلك ذكر الروح وسيلة أبانت عن معنى الجملة في النفس ، فالوظيفة بيانية في الآية .

ب- الحذف :

يبين الإمام عبد القاهر الجرجاني الحذف عموما فيقول : << هو باب دقيـق المسـلك لطيـف المأخذ ، عجيب الأمر ، شبيه بالسحر ، فإنك ترى به ترك الذكر أفصح من الذكر والصمت عن الإفـادة أزيد من الإفادة ، وتجدك أنطق ماتكون إذا لم تنطق ، وأتم ماتكون بيانا إذا لم تبن ، ورب حـــذف هـو قلادة الجيد وقاعدة التجويد >> 129 .

من قوله تعالى : ﴿ وما أدراك ماهي نار حامية﴾130 . إننا ندرك هنا إذا تأملنا الفـرق بيـن الأسلوب الموجز وبين أن يقال ﴿ وما أدراك ماهي ، هي نار حامية ﴾ من الإسراع إلى ذكر النار بعـد أن أثار الشوق بالسؤال عنها . ومنه قوله تعالى ﴿ كلا لينبذن في الحطمة وما أدراك ماالحطمة نـار الله الموقدة ﴾ 131 ، فمادام هو في معرض الحديث عنهم ، ليس في حاجة إلى إعادة ذكرهـم. - فظـهر الحذف في الآية أداة بيانية زادت في البيان عن المعنى ، حيث دفعت السأم والعيب والملـل الـذي قـد يحصل بالذكر في هذا المقام ، فالوظيفة إذن بيانية .

ومنه قوله تعالى : ﴿ فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ﴾ 132 . فحذف مفعول فعل المشـيئة لقصد البيان بعد الإبهام ، لأن فعل المشيئة حين ينطق به (شاء) علم أن شيئا تعلقت به المشيئة لكنه منـهم ، ولما جاء جواب الشرط علم ذلك الشئ وعرف أنه الإيمان في الأول والكفر في الثـاني ، فكـل مـن الشرط والجواب دل على المفعول، لكن الشرط دل عليه إجمالا والجواب دل عليه تفصيلا. والبيان بعـد الإجمال أوقع في النفس ... فكان حذف المفعول وسيلة بيان أزالت الإبهام . فالوظيفة بيانية في المسـتوى التركيبي (الإبلاغي) .

التقديم والتأخير :

تقديم السبب عن المسبب :

قال تعالى : ﴿ إياك نعبد وإياك نستعين﴾ 133 . فقدم العبادة على الاستعانة لأن تقدم القربة والوسيلة قبل طلب الحاجة أنجح لحصول الطلب وأسرع لوقوع الإجابة، ولو قال : (إياك نستعين وإياك نعبد) ، لكان جائزا إلا أنه لايسد ذلك في المسد ولايقع ذلك الموقع،فظهر التقديم وسيلة من وسائل البيان في المستوى التركيبي الإبلاغي ، ويكون قد أبان عن معنى مسؤول الطلب وسرعة وقوع الإجابة. ويظهر ذلك جليا إذا غيبنا التقديم ، إذ لامحالة يغيب المعنى الذي حصل به (التقديم).

الفصل والوصل :

قال الله تعالى : ﴿ والله يقبض ويبسط وإليه ترجعون﴾ 134 .

عندما نتأمل الآية (يقبض ويبسط) نجد أن الجملة الأولى واقعة خبرا على المبتدأ والمراد إشراك الجملة الثانية لها في هذا الحكم ، إذ المقصود تصور عظمة الله سبحانه حين يجمع بين القبض والبسط . وبين الجملتين تناسب ، إذ القبض ضد البسط ، والضر أقرب حظورا على البال عند ذكر ضده ، لذا عطفت الجملة الثانية على الأولى لهذا الغرض ، فكان الوصل (العطف) مبينا عن معنى زائد لايتحقق بغيره ، لذا فهو وسيلة بيانية إبلاغية .

ومنه قوله تعالى : ﴿ والذين تدعون من دونه لايستطيعون نصركم ولا أنفسهم ينصرون﴾ ، فجملة (لايستطيعون نصركم) واقعة خبرا للاسم الموصول، وجملة (ولاأنفسهم ينصرون) 135 تشارك الجملة التي سبقتها في حكمها الإعرابي ، إذ المقصود من الآية الإخبارعن الإسم الموصول بأمرين : أحدهما أنهم لايستطيعون نصرا لمن يعبدونهم ، والثاني لايملكون نصرا لأنفسهم ، لهذا عطفت الجملة الثانية على الأولى. والتناسب واضح بين الجملتين . فظهر الوصل وسيلة بيانية وإبلاغية حيث إزداد معنى الجمع في الواو قوة وظهورا .

يقول الإمام عبد القاهر الجرجاني : << إذا كان المخبر عنه في الجملتين واحدا كقولنا هو يقول ويفعل ، ويضر وينفع ، ويسيئ ويحسن ، ويأمر وينهي ، ويحل ويعقد ويأخذ ويعطي ، ويبيع ويشتري ، ويأكل ويشرب ، ازداد معنى الجمع في الواو قوة وظهورا ، وكان الأمر حينئذ صريحا ، وذلك أنك إذا قلت : هو يضر وينفع كنت قد أفدت بالواو أنك قد أوجبت له الفعلين جميعا ، وجعلته يفعلهما معا ، ولو قلت يضر وينفع من غير (واو) ولم يجب ذلك بل قد يجوز أن يكون قولك (ينفع) رجوعا عن قولك (يضر) وإبطالا له >>136 .

الإيجاز والإطناب : أ- ومنه قوله تعالى : ﴿ ولكم في القصاص حياة ﴾ 137 ، فأنظر إلى هذه اللفظة الجميلة لما يندرج تحتها من المعاني التي لايمكن حصرها ، ولاينتهي أحد إلى ضبطها . فأين هذا عما

أثر عن العرب من قولهم (القتل أنفى للقتل) ؟ وقد تميزت الآية عنه بوجوه ثلاثة ، أما الأول فلأن قوله (القصاص حياة) لفظتان ، ولما نقل عنهم فيه أربع كلمات .أمّا الثاني : فالتكرير فيما قالوه وليس في الآية تكرير. وأما الثالث فلأنه ليس كل قتل نافيا للقتل ، وإنما يكون نافيا إذا كان على جهة القصاص137 ،فكان الإيجاز في المقام هذا وسيلة وأداة أبانت باللفظ القليل عن المعنى الكثير فهو وسيلة بيانية إبلاغية .

ب – الإطناب :

ومنه قوله تعالى : ﴿ وقل جاء الحق وزهق الباطل إن الباطل كان زهوقا﴾ 138 . فقوله إن الباطل كان زهوقا ، تذييل أتى به لتأكيد الجملة قبله ، وهو جار مجرى المثل ، فكان بذلك الإطناب أداة أكدت الجملة قبله ، فهي إذن وسيلة بيانية إبلاغية ، إذ لايحصل التأكيد بغيرها في هذا المقام .

2– في علم البيان :

يقول الإمام عبد القاهر الجرجاني : << وذلك لأن هذه المعاني التي هي الاستعارة والكناية والتمثيل ، وسائر ضروب المجاز من بعدها ، ومن مقتضيات النظم ، وعنها يحدث وبها يكون ، لأنه لايتصور أن يدخل شيئ منها في الكلم وهي أفراد لم يتوخ فيما بينها حكم من أحكام النحو، فلا يتصور أن يكون ههنا فعل أو اسم قد دخلته الاستعارة من دون أن يكون قد ألف مع غيره ، فلا ترى أنه قدر في (اشتعل) من قوله تعالى : ﴿ واشتعل الرأس شيبا﴾ 139 ، أن لايكون الرأس فاعلا له ويكون (شيبا) منصوبا عنه على التمييز لم يتصور أن يكون مستعارا وهكذا السبيل في نظائر الاستعارة فاعرف ذلك >> 140 ، ومعنى هذا أن كلا من الاستعارة والكناية والتمثيل ضروب المجاز هي وسائل لغاية واحدة هي البيان وهذا رأي متقبل .

ويقول في هذا الصدد ممثلا بقوله تعالى : ﴿واشتعل الرأس شيبا﴾ << ومن دقيق ذلك وخفية أنك ترى الناس إذا ذكروا قوله ﴿واشتعل الرأس شيبا﴾ ، لم يزيدوا فيه على ذكر الاستعارة ولم ينسبوا الشرف إلا إليها ، ولم يروا للمزية موجبا سواها ،هكذا ترى الأمر في ظاهر كلامهم وليس الأمر على ذلك ، ولا هذا الشرف العظيم ، ولا هذه المزية الجليلة وهذه الروعة التي تدخل على النفوس عند هذا الكلام لمجرد الاستعارة .. ولكن لأن سلك بالكلام طريق ما يسند الفعل فيه إلى الشيئ وهو لما هو من سببه فيرفع به ما يسند إليه ويؤتى بالذي الفعل له في المعنى منصوبا بعده مبينا أن ذلك الإسناد وتلك النسبة إلى ذلك الأول . إنما كان من أجل ذلك هذا الثاني، ولما بينه وبينه من الاتصال والملابسة كقولهم : (طاب زيد نفسا) و(قر عمرو عينا)، و(تصبب عرقا) ، و(كرم أصلا) ، و(حسن وجها) ، وأشباه ذلك

مما تجد الفعل فيه منقولا عن الشيئ إلى ما ذلك الشيئ منسببه. وذلك أنا نعلم أن اشتعل بالشيب في المعنى وإن كان هو للرأس في اللفظ كما أن طاب للنفس وقر للعين وتصبب للعرق ، وإن أسند إلى ما أسند إليه ، يبين أن الشرف كان لأن سلك فيه هذا المسلك ، وتوخى به هذا المذهب .أن تدع هذا الطريق فيه وتأخذ اللفظ فتسنده إلى الشيب صريحا فتقول: (اشتعل شيب الرأس) ، و(الشيب في الرأس) . ثم تنظر هل تجد ذلك الحسن وتلك الفخامة ؟ وهل ترى الروعة التي كنت تراها ؟ فإن قلت : فما الشيب في ان كان (اشتعل) إذا أستعير للشيب على هذا الوجه كان له الفضل ، ولما بان بالمزية من الوجه الآخر هذه البينونة فإن السبب أنه يفيد مع لمعاني الشيب في الرأس الذي هو أصل المعنى الشمول، وأنه قد شاع فيه ، وأخذه من نواحيه وأنه قد استغرقه وعم جملته حتى لم يبق من السواد شيئ أو لم يبق منه إلا مالا يعتد به . وهذا ما لايكون إذا قيل : اشتعل الشيب في الرأس أو الشيب في الرأس . بل لايوجب اللفظ حينئذ أكثر من ظهوره فيه على الجملة . ووزان هذا أنك تقول : (اشتعل البيت نارا) فيكون المعنى أن النار قد وقعت فيه وقوع الشمول وأنها قد استولت عليه وأخذت في طرفيه ووسطه وتقول : اشتعلت النار في البيت ، فلا يفيد ذلك بل لايقتضي أكثر من وقوعها فيه وإصابتها جانبا منه . فأما الشمول فأن يكون قد استولت على البيت وابتزته فلا يعقل من اللفظ البتة .

ونظير هذا في التنزيل قوله عز وجل : ﴿ وفجرنا الأرض عيونا﴾141 .التفجير للعيون في المعنى وأوقع على الأرض في اللفظ ، كما أسند هناك الاشتعال إلى الرأس . وقد حصل بذلك من معنى الشمول هاهنا مثل الذي حصل هناك ، وذلك أنه قد أفاد أن الأرض قد كانت وصارت عيونا كل ها، وأن الماء قد كان يفور من كل مكان منها . ولو أجري اللفظ على ظاهره فقيل : وفجرنا عيون الأرض أو العيون في الأرض ، لم يفد ذلك ولم يدل عليه ، ولكان المفهوم منه أن الماء قد كان فار من عيون متفرقة في الأرض وتبجس من أماكن منها .

واعلم أن في الآية الأولى شيئا آخر من جنس النظم وهو تعريف الرأس بالألف واللام وإفادة معنى الإضافة من غير الإضافة وهو أحد ما أوجب المزية ، ولو قيل : واشتعل رأسي فطرح بالإضافة لذهب بعض الحسن فأعرفه >>142 .

وبهذا التمثيل من إمام البلاغة العربية عبد القاهر الجرجاني يظهر أن هذه المعاني من استعارة وكناية ومجاز وتمثيل ، هي في حقيقة أمرها وسائل للبيان وليست هي البيان كله ، فبها تبين المعانى وتتجلى الأخرى التي لاتحصل إلا بها .وعليه فالوظيفة بيانية في المستوى التركيبي الإبلاغي المتغير ، ويدلك على ذلك حذفها أو إبدالها بما يقابلها .

حقيقة البيان :

ومن هذا الذي عرفنا عبر هذه الفصول الثلاثة من هذا الباب ، وانطلاقا من مفهوم البيان في اللسان العربي المبين ، وفي القرآن الكريم ، وكذا في أنواع البيان في القرآن و انتهاء بوسائل البيان المستنتجة من مفهومنا للنظام اللغوي للعربية .و من هذا كله نصل إلى القول : أن البيان في حقيقته هو اسم جامع وشامل لكل ما أبان لك عن الأشياء والمعاني دقيقها وخفيها وفق سنن العرب في كلامها ، وعليه فكل ما خرج عن سنن العرب في كلا مها لايعد بيانا وإن صيغ بأفصح الألفاظ . كل هذا يجرنا إلى القول بعدم سعة ومنطقية وعلمية النظرة السائدة والمسلطة على البيان العربي اليوم .و هي – برأينا– نظرة ضيقت واسعا وألبست علينا الكثير من القضايا الخاصة بالبيان العربي ، وحرمتنا من تذوق البيان العربي من معينه الصافي ، وحصل ذلك حين صار البيان عندهم حدودا وقيودا لا ينبغي تجاوزها ولاتعديتها ، لذا كان لزاما علينا العودة إلى اللسان العربي وإلى القرآن الكريم وإلى أراء ونظرات أهل الأصول وأئمة البلاغة والنحو واللغة ليجمع الرأي ويلم بالمسألة إلماما تاما غير منقوص ، ثم لنلاحظ عن صواب ونستنتج عن حق ونقول بعدها عن بينة ما يلي :

– إن البيان أشمل من البلاغة دلالة ومعنى .

– إن البيان والبلاغة ليسا مترادفين ، ولكل معناه الخاص به .

– إن الكثيرمن تعاريف البلاغة اليوم مجحفة، وخاصة تلك التي تعرفها بالإيجازفقط،وهذا غلط .

– إن تقسيم البلاغة إلى معاني وبيان وبديع قتل لروح البيان العربي وإذهابا لرونقه وتعطيل لوظيفته ، علما أنه وإلى اليوم مازال الخلاف حادا بين أهل البلاغة في شأن هذا التقسيم حتى صار لكل وجهة هي موليها لاتتفق بالضرورة مع الوجهة الثانية ، وقد عرضنا نموذجا من هذا في طيات الفصل هذا .

لذا ندعوا إلى توحيد هذه الأقسام الثلاثة في علم واحد نسميه (علم البيان الشامل) من غير فصل ولا تقسيم ،فالمقامات والمناسبات – برأينا – هي التي تميز بين المعاني ومبانيها المركبة وهي التي تحدد بدقة لكل معنى مبنى . وفوق هذا فالبيان لايستقيم أمره على الذي عرضنا إلا إذا سار وفق الوضع الذي يقتضيه علم النحو ويعمل على قوانينه وأسسه وأصوله . ومن غير توخ لمعاني النحو فيما بين الكلم لايسمى البيان بيانا . وهذا يجرنا ثانية إلى القول بتلازم العلاقة بين النحو والبيان العربي وضرورتهما .

إن البيان بهذا المفهوم الشامل هو القادر على التعامل مع القرآن الكريم في آياته المحكمات ، وهو برأينا الأوفق والأصلح إلى التعمق في فقه آياته وسبر أغوار إعجازه البياني .

ونكاد نجزم القول – من غير تردد– بأن الذي جعل صورة البلاغة ترتسم على غير تمام في عقولنا وصدورنا ، وجعل آثارها تظهر في كلامنا العادي والفصيح وفي كتاباتنا ودراساتنا العامة والمتخصصة ،حتى كأننا لما وصلنا بعد إلىالتفريق بين جملتي (انطلق زيد) و (زيد انطلق) ومتى نستعمل هذه ومتى نستعمل الأخرى؟ . وحتى كأننا لمّا نصل بعد إلى التمييز بين المفردتين مثل (جاء) و(أتى) أو (جلس وقعد) ، وهناك أثار أخرى لم نذكرها كالتقديم والتأخير والفصل والوصل والذكر والحذف ... الخ ، هو هذا المفهوم السائد والمكرس للبلاغة في مفهومها الضيق وأقسامها وفي فصلها عن معاني النحو إلى اليوم .

ولاغرو إن قلنا بعد هذا كله إن أهل البيان اليوم هم بعداء عن حقيقة البيان ، ونرى أن هذه الحقيقة للبيان الواسع لاتستقى إلا من معين اللسان العربي المبين، ومن عين القرآن الكريم ومن آثار أئمة البلاغة والبيان العربي وأعمدتها وعلى رأسها الإمام عبد القاهر الجرجاني في مؤلفيه (الدلائل والأسوار) وكذلك في المؤلف التطبيقي العملي لجار الله الزمخشري والمسمى بـ (الكشاف) وغيره ممن سار نهجه ، وسلك سبيله ، ونحسب أن هذه المصادر الصافية هي غائبة اليوم في جلها ، إن لم نقل في كلها عن الساحة البلاغية والبيانية في مختلف دراساتها ، فلذلك ساد وانتشر المفهوم المعهود اليوم .

وعليه لايسعنا والحال هذه إلا العودة الجادة والعملية والشجاعة إلى مصادر البيان العربي جمعا وفهما واستيعابا وتطبيقا ، إذ بذلك نصحح الكثير من الأخطاء ، ونفتح الكثير من المغاليق ونفك الكثير من الألغاز التي ما زالت إلى اليوم قائمة لم يحسم أمرها . والأكبر من هذا هو حسن التعامل مع التنزيل ، وحسن فقهه الموصل إلى كشف إعجازه وأسراره التي لاتنتهي . وأخيرا فهذه هي حقيقة البيان في صورتها ومفهومها، وحتى يستقيم بنيانها لابد من تضافر جهود مخلصة تنتصر لها وتعطي ما عندها من أجلها ، كل ذلك بحثا عن الحقيقة العلمية وحفاظا على اللغة العربية الشريفة وخدمة للبيان الذي نزل به القرآن .

الخاتمة

لقد أوضحنا مما عرضنا ، وانطلاقا من مفهومنا للنظام اللغوي للعربية ، أن الصوت والمفردة والتركيب بشقيه الثابت والمتغير هي وسائل بيان جزئية متكاملة، قلنا ذلك مجازا لأن النظام اللغوي للعربية كل لايتجزأ . ومنه وصلنا إلى أن حقيقة البيان هي سمة جامعة وشاملة لكل ما أبان لك عن الأشياء والمعاني دقيقها وخفيها وفق سنن العرب في كلامها . وبهذه الدلالة يكون البيان أوسع من البلاغة وشاملا لعلومها وأنسب في التعامل مع آيات الله المحكمات قصد استخراج إعجازها البياني. كما ظهر لنا أن المنهج المتبع يوجب تقديم علم الصرف على علم النحو ويؤكد العلاقة الوطيدة والمتكاملة بين النحو والبلاغة ، ويقر ألا بيان من غير توخي معاني النحو ، والعمل وفق قوانينه وأسسه .

هوامش الفصل الثالث

01-سورة الإسراء-ص57.

02-لسان العرب. ابن المنظور .ج3 (ق.ي) -ص927.

03-الصحاح في اللغة و العلوم- الجوهري- م2(ص ي)- ص689- تقديم الشيخ عبد الله العلايلي- دار الحضارة العربية- بيروت.

04-أساس البلاغة- الإمام الزمخشري- ص499- دار المعرفة- بيروت.

05-المائدة-35.

06-معجم مفردات ألفاظ القرآن- الراغب الأصفهاني- ص560-561.

07-الخصائص - ابن جني- ج1-ص33.

08-الرحمان- 03-04.

09-إبراهيم-04.

10-أنظر الخصائص- ابن جني- ج1- ص33.

11- اللغة . ميس بارسن ، ص 23.

12-أنظر : دروس في اللسانيات العامة (دي سوسير) ص40. ترجمة : يوسف غازي. مجيد النصر- المؤسسة الجزائرية- للطباعة- 1986.

13-أنظر: اللغة - فندريس. ص31-32.

14-الصاجي في فقه اللغة وسنن الغرب في كلامها- أحمد ابن فارس (ص40).ج1.

15-أسرار اللسان العربي-د/ جعفر دك الباب- ص776-777-ط1 -الأهالي للطباعة و النشر.

16-مفتاح العلوم- أبو يعقوب السكاكي. ص03-04- دار الكتب العلمية-بيروت- لبنان.

17-أسرار اللسان العربي-د/ جعفر دك الباب- ص777.

18-المنصف في شرح كتاب التصريف للمازيني- (ابن جني)- ص04.

19-أنظر المفتاح- الإمام السكاكي- ص77.

20-الإيضاح- القزويني- ص12 (الجزء الأول- في علم المعاني- أعادت طبعه مطبعة المثنى ببغداد).

21-أنظر أسرار اللسان العربي- دكتور:جعفر دك الباب- ص776....778

22-دراسة الجملة العربية- د/ جعفر دك الباب- من نص المداخلة التي ألقاها في ملتقى الأدب العربي- جامعة التكوين المتواصل- تيزي وزو- 11-12 ماي 1992.

23-للتفصيل – أنظر مقال (الدراسات الصوتية في التراث اللغوي العربي) – د/ جعفر دك الباب- مجلة المعرفة- العدد 334.

24-الخصائص – أبو الفتح ابن جني ، ص 164.

25-الخصائص- أبو الفتح ابن جني- ص164-ج2.

26-الخصائص- أبو الفتح ابن جني- ج2 (157-158).

27-الرحمان- 66.

28-الخصائص –أبو الفتح بن جني – ج2- ص158.

29-المصدر نفسه- ج2-ص160.

30-الخصائص- ابن جني- ج2- ص161.

31-الخصائص- ابن جني- ج2-ص161.

32-فقه اللغة و خصائص العربية- أ:محمد مبارك-ص130-دار الفكر-ط7- 1401هـ.

33-فقه اللغة و خصائص العربية- أ: محمد مبارك- ص104.

34-المرجع نفسه-ص104.

35-المرجع نفسه-ص104.

36-أنظر: فقه اللغة و خصائص العربية- أ: محمد مبارك- ص103-104.

37-مفتاح العلوم- الإمام السكاكي-ص04.

38- دراسات في علم اللغة- كمال بشر- ص85.

39-أنظر ابن جني- المنصف في شرح الكتاب للتصريف للمزاني- إبراهيم مصطفى و عبد الله أمين- القاهرة- 1994- ص04.

40-أسرار النحو- كمال باشا- ص53. دار الفكر- عمان.

41-شرح المنصف لإبن جني كتاب للتصريف(لإبن عثمان المازن) ج1- ص07 ومابعدها- (نقلا عن مدخل إلى علم الصرف و النحو-د/ عبد العزيز عتيق).

42-المنصف لابن جني- ج1- ص03. وما بعدها.

43-المنصف لابن جني- ج1- ص03. وما بعدها.

44-المنصف لابن جني-ج1- ص03. وما بعدها.

45-أنظر فقه اللغة و خصائص العربية. د/ محمد مبارك. ص112 1.

46-أنظر: فقه اللغة و خصائص العربية. د/ محمد مبارك. ص117-118.

47-الخصائص- ابن جني-ج1-ص34.

48-المفتاح. الإمام السكاكي-ص33.

49-دلائل الإعجاز- عبد القاهر الجرجاني- مقدمة الدكتورين- فائز الداية و رضوان الداية- ص11-12 دار قتيبة.

50-الإقتراح- الإمام السبوطي- ص31.

51-مفتاح العلوم- الإمام السكاكي- ص70.

52-علوم البلاغة- المراغي- ص44.

53-دلائل الإعجاز- عبد القاهر الجرجاني- ص49.

54-دلائل الإعجاز- عبد القاهر الجرجاني- ص64.

55-الأصول- تمام حسان: ص346- الهيئة المصرية العامة للكتاب.

56-اللغة العربية معناها مبناها- تمام حسان ص216 دار الثقافة (المغرب).

57-دلائل الإعجاز- عبد القاهر الجرجاني- ص272.

58-أنظر الإيضاح في علل النحو- للزجاجي-ص29.

59-الجمل- الزجاجي- ص260.

60-الصاحبي في فقه اللغة و سنن الحرب في كلامها- أحمد بن فارس- ص109.

61-أنظر الإيضاح- للزجاجي-ص70.

62-النساء-43.

63-الكتاب سيبويه- ج1- ص226.

64-الأحقاف-ص25.

65-أنظر-(أثر الدلالة النحوية و اللغوية في استنباط الأحكام. في آيات القرآن التشريعية)-أ- عبد القادر عبد الرحمن سعيدي- ط1-ص183-184- وزارة الأوقات- الجمهورية العراقية.

66-البقرة- 237.

67-شرح المفصل - ابن يعيش- ج1- ص105.

68-البقرة- 43.

69-آل عمران- 43.

70-النساء-102.

71-أنظر المهذب للإمام الشيرازي- ج1- ص93.

72-الجامع لأحكام القرآن- القرطبي- ج1- ص349.

73-البحر المحيط- أبو حيان التوحيدي- ج1- ص21.

74-أنظر- الإيضاح- للقزويني - ج2- ص272.

75-الكشاف- الإمام الزمخشري- ج1- ص213.

76-البقرة- 185.

77-النساء- 29.

78-معاني القرآن- الأخفش- ص341.

79-أحكام القرآن- الجصاص- ج2- ص175.

80-إعراب القرآن- النحاس- ج1- ص140- مطبعة العاني- بغداد- 1977م.

81-البقرة-102.

82-المحلى. ابن حزم الظاهري- ج8- ص479. ط. المنيرة.

83-همع. شرح جمع الجوامع- الإمام السيوطي- ج2- ص128.

84-فصلت- 43.

85-النساء-43.

86-البحر المحيط- أبو حيان التوحيدي- ج3- ص255.

87-إعراب القرآن- للنحاس- ج1- ص419.

88-النساء- 43.

89-البحر المحيط- أبو حيان التوحيدي- ج3- ص434.

90-الفتح- 27.

91-إعراب القرآن- للنحاس- ج3- ص195.

92-البحر المحيط- ج8- ص101.

93-البقرة- 173.

94-الفتح- 18.

95-الأنعام- 145.

96-البحر المحيط- التوحيدي- ج4-ص241.

97-البقرة-173.

98-أنظر الخصائص- ابن جنى- ج2- ص362.

99-شرح المفصل- ابن يعيش- ج3-ص23.

100- البقرة- 283.

101- الكتاب- سبيويه- ج1-ص422.

102- أحكام القرآن- الحصاص- ج1- ص532.

103- آل عمران- 97.

104- همع الهوامع - السيوطي- ج2- ص126.

105- أنظر الكتاب- سبيويه- ج1- ص152.

106- إعراب القرآن- النحاس- ج1- ص353-354- (تحقيق د/ زهير غازي زاهد - مطبعة العاني- بغداد- 1397ه- 1977م).

107- مصطلحات بلاغية-د/ أحمد مطلوب- ص53) ط/ العراق).

108- الصاجي في فقه اللغة- أحمد بن فارس- ج1-ص179.

109- مصطلحات بلاغية د/ احمد مطلوبص54. (نقلا عن المعاني في ضوء أساليب القرآن- د/ عبد الفتاح لاشين- ص105).

110- دلائل الإعجاز- عبد القاهر الجرجاني- ص61.

111- أنظر مفتاح العلوم- الإمام السكاكي- ص77.

112- أنظر مقدمة الكشاف- الزمخشري- ص:ك.

113- يس-26.

114- الكشاف- الزمخشري- ج4- ص08.

115- ملخص- مداخلة- دراسة الجملة في العربية- ألقاها د/ جعفر دك الباب- في ملتقى جامعة التكوين المتواصل- تيزي وزو- 11-12 ماي سنة 1991/ 1992.

116- دلائل الإعجاز- الإمام عبد القاهر الجرجاني- ص49.

117- أنظر الأصول- تمام حسان- ص347-348.

118- أنظر المعاني في ضوء أساليب القرآن- د/ عبد الفتاح لاشين- ص114-115.

119- الإسراء- 23.

120- أنظر- المعاني في ضوء أساليب القرآن- أ/ عبد الفتاح لاشين- ص126-127.

121- الحجر- 09.

122- أنظر- المعاني في ضوء أساليب القرآن- عبد الفتاح لاشين- ص127- دار المعارف- ط3- 1978.

123- الدخان- 49.

124- الإسراء- 85.

125- الحجرات- 11.

126- الإسراء- 85.

127- دلائل الإعجاز: عبد القاهر الجرجاني- ص105-105.

128- القارعة- 08-09.

129- الهمزة- 04-06.

130- الكهف- 29.

131- الفاتحة- 05.

132- البقرة-245.

133- الأعراف- 197.

134- دلائل الإعجاز - عبد القاهر الجرجاني - ص163.

135- البقرة- 179.

136- أنظر الطراز- ج2- ص130- مطبعة دار الكتاب .

137- الإسراء- 81.

138- مريم- 04.

139- دلائل الإعجاز- عبد القاهر الجرجاني- ص270.

140- القمر- 12.

141- دلائل الإعجاز- عبد القاهر الجرجاني- ص75-76-77.

بتوفيق من الله تعالى تم الجزء الأول
النظري و يليه الجزء الثاني
التطبيقي ، وعنوانه : دراسة تطبيقية
للإعجاز البياني في الآيات المحكمات.