الآداب | مجلة علمية فصلية محكمة
تعنى بالدراسات اللغوية والأدبية
للدراسات اللغوية والأدبية
(EISSN): 2708-5783 ISSN: 2707-5508

العدد السابع 7
سبتمبر2020

بلاغة النظم القرآني في آيات المنافقين في سورة البقرة

دراسة تحليلية

أ.م.د. محمد بن علي بن عايض بن درع*

Dera.m1388@gmail.com

الملخص:

هذه دراسة بعنوان "بلاغة النظم القرآني في آيات المنافقين في سورة البقرة - دراسة تحليلية"، وقد اتبعت الدراسة المنهج التحليلي، وانتظمت في تمهيد ومبحث رئيسي تسبقهما مقدمة، وتتلوهما خاتمة. أما التمهيد فقد كشف عن أمرين، هما: الأول: مفهوم النفاق ونشأته وأنواعه وأسبابه ودواعيه، والثاني: التعريف بسورة البقرة، وقد كشفت المقدمة عن أهمية البحث، وأسباب اختياره، وأهدافه، والدراسات السابقة له ومنهجه وخطته، وتناول المبحث الرئيسي الدراسة التحليلية للآيات بهدف فهم سياق آيات المنافقين، ودراستها، وتوظيف فنون البلاغة وقيمها، واستنباط خصائص النظم القرآني فيها، وتحليلها تحليلًا يكشف عن أسرارها، وأنهيت البحث بخاتمة أجملت فيها أهم النتائج التي تمخض عنها البحث، ومنها: أن الدقة في اختيار الألفاظ، وجمال جرسها وقوته، واختلاف هيئتها تعريفًا وتنكيرًا، وإفرادًا وجمعًا هي من مظاهر الوضوح، وأن التقديم والتأخير، والتعريف والتنكير، والفصل والوصل، والقصر، والتصوير في آيات المنافقين في سورة البقرة وتنوعها إلى جمل خبرية وإنشائية، واسمية وفعلية، وبروزهما وتساويهما بشكل ملحوظ في الآيات هو من مظاهر القوة والجمال.

الكلمات المفتاحية: بلاغة؛ نظم؛ نص؛ القرآن؛ المنافقين.

* أستاذ البلاغة والنقد المساعد - قسم اللغة العربية - كلية العلوم الإنسانية - جامعة الملك خالد - المملكة العربية السعودية.

الآداب | مجلة علمية فصلية محكمة
تعنى بالدراسات اللغوية والأدبية
(EISSN): 2708-5783 ISSN: 2707-5508
للدراسات اللغوية والأدبية

The Eloquence of the Quranic Composition in the Verses of the Hypocrites in *Surat Al-Baqara*: An Analytical Study

Dr. Muhammad bin Ali bin Ayed bin Dera*

Dera.m1388@gmail.com

Abstract:

The current study titled "**The Eloquence of the Quranic Systems in the Verses of the Hypocrites in Surat Al-Baqara: An Analytical Study** " has followed the analytical approach. It is organized into a preface and a major research section that is preceded by an introduction and followed by a conclusion. The introduction revealed two topics; the first is the concept of hypocrisy, its genesis, types, causes and its requirements. The second topic introduces a survey of *Surat Al-Baqara*. The introduction presents the research significance, rationale, objectives, related previous studies, methodology and the organization of the study. The main section of the research dealt with the analytical study of the verses in order to understand the context of the verses of the hypocrites and study them. The study also deals with the arts of rhetoric and its values, extrapolating the characteristics of the Qurānic compositions and analyzing them with a view to reveal their hidden meanings. It ended with a conclusion in which the researcher summarized the most important results of the research. The careful selection of words, structures and image in the study of the verses was a prominent aspect of clarity, strength and beauty. The study was ended with the index of sources and references, and great thanks to my God who grants success to the path.

Key Words: Eloquence, Compositions, Text, The Quran, Hypocrites.

*Assistant Professor of Rhetoric and Criticism, Department of Arabic Language, College of Humanities, King Khalid University, Kingdom of Saudi Arabia.

المقدمة:

القرآن الكريم كلام الله، مفجر العلوم ومنبعها، ودائرة شمسها ومطلعها، ظل بسحره وعذوبته، وأحكامه وشريعته، وبنائه وعباراته معجزة بيانية خالدة باقية على صفحات الدهر؛ ولذلك كان على مرّ العصور محط أنظار المسلمين، وموطن عنايتهم واهتمامهم، فقامت حوله المؤلفات المتعددة، والمصنفات المتنوعة، وبذل البلاغيون وعلماء الإعجاز جهودًا في تفسير سرّ الإعجاز البلاغي، والكشف عن وجهه، وبيان مظاهره في القرآن؛ فأرجعه جمهورهم إلى نظمه البديع، وتأليفه العجيب؛ لذلك آثرتُ هذا الاتجاه، فوقع اختياري على موضوع **"بلاغة النظم القرآني في آيات المنافقين في سورة البقرة - دراسة تحليلية"**، فأردت معايشة هذه الآيات المدنية بالبحث عن أسرارها البيانية، والكشف عن أوجه من وجوه إعجازها البلاغية، وتحليل آياتها تحليلًا يبرز أسرارها، ويجلي عن جمالها، ويرشد إلى ما تميزت به من الوضوح وحسن التصوير، وانتقاء الألفاظ، وإتقان الأسلوب وإحكامه، وجودة سبكه، وقوة تأثيره، مع دراسة نظمها، وبيان مدى الترابط والمناسبة بين آياتها ومقاصدها.

أهمية البحث:

- تكمن أهمية البحث في أنه يدرس بلاغة القرآن الكريم، في ضوء نظرية النظم، وهذا هو مناط الإعجاز البلاغي.
- هذا الاتجاه يمثل البلاغة التحليلية في أعلى صورها؛ إذ تتسع النظرة؛ لتشمل النص كاملًا، فتبرز خصائص الدلالة، ومحاسن الصياغة، وتتلمس قيمه الجمالية وآفاقه المعنوية.
- يتميز هذا الموضوع بالربط الكامل بين الدراسة البلاغية والدراسة النحوية، وحاجة كل منهما إلى الآخر، ولا سيما في دراسة التراكيب وخصائصها، ومسألة النظم القرآني.
- فتح آفاق جديدة للدارسين تتناول جوانب أخرى في إعجاز القرآن الكريم.

ويهدف هذا البحث إلى:

- فهم سياق آيات المنافقين في سورة البقرة، ودراستها، واستنباط خصائص النظم القرآني فيها، وتحليلها تحليلًا يكشف عن أسرارها.
- توظيف فنون البلاغة وقيمها الجمالية والمعنوية في الآيات.
- دراسة هذه الآيات دراسة تحليلية منهجية مستقلة تكشف عن خصائص نظمها، وجوانب إعجازها، وأسرار بلاغتها.

الدراسات السابقة:

مع أن عددًا من الدارسين لهم جهود طيبة في دراسة سورة البقرة من حيث البلاغة، إلا أن دراساتهم -على أهميتها- جاءت عامة مكتسية ثوب الشمول والجانب النظري، مثل: القصر وأساليبه مع بيان أسرارها في الثلث الأول من القرآن الكريم، وهي رسالة ماجستير قدمت لقسم الأدب في جامعة أم القرى للطالبة نجاح أحمد الظهار، وتناولت فيها القصر وطرقه والشواهد القرآنية في الثلث الأول من القرآن، وهناك دراسة أسلوبية بلاغية لسورة البقرة، وهي رسالة دكتوراه قدمت لقسم الأدب في جامعة مؤتة للطالبة صدقية عوض الطراونة، وقد أفدت منها بمقدار ما تحتاجه الدراسة، وهناك رسالة بعنوان الأسرار البلاغية للتقديم والتأخير في سورة البقرة، وهي رسالة ماجستير قدمت لقسم البلاغة في جامعة أم القرى للطالب خالد محمد العثيم، والنكات البلاغية في فن الفصل والوصل في سورة البقرة ليوسف القماز، وهي أطروحة دكتوراه، قدمت لجامعة باكستان.

إلا أن هذه الدراسات تعرضت لهذا الموضوع الذي طرقته بشكل عام وشامل، ولم تختص بدراسته دراسة تطبيقية مستقلة، وعلى الرغم من ذلك فإن دراساتهم كانت منارة شامخة، وكثيرًا ما اهتديت بها.

أما هذه الآيات (الثلاث عشرة آية في صفة المنافقين) من سورة البقرة مجتمعة فلم تحظ -فيما أعلم- بدراسة بلاغية تحليلية تطبيقية منهجية مستقلة، تكشف عن خصائص نظمها، وجوانب إعجازها، وأسرار بلاغتها بالطريقة التي ستسلكها هذه الدراسة.

وقد يرى الدارس البصير أنها احتوت على نقولات كثيرة من الكتب، وأنا لا أنكر ذلك، ولكني رأيت هذه النقولات شوارد مبثوثة في كتب المفسرين وكتب علماء البلاغة والإعجاز القرآني؛ فأحببت أن أجمع شملها في هذا البحث، وهي -فيما أرى- نقولات منتقاة تهمّ الدراسة ولا تخرج عن موضوعها، على أني لم أكتف بالنقل وحده، وإنما ذكرت بعض ما يسر الله لي ذكره في موضعه.

خطة البحث:

نظرًا لأن الدراسة تشتمل على جانبين: جانب نظري وآخر تطبيقي، فقد اقتضى ذلك تقسيمها إلى تمهيد ومبحث رئيسي، يسبقهما مقدمة وتتلوهما خاتمة، تتحدث المقدمة عن أهمية البحث، وأسباب اختياره، وأهدافه والدراسات السابقة له، وخطته ومنهجه، وأما التمهيد فقد عرض لمحورين: أحدهما: مفهوم النفاق وأنواعه وأسبابه ودواعيه، والآخر: الحديث عن السورة، ولم أطل في دراسة هذين المحورين لوجود دراسات عديدة مختصة بهما، وتناول المبحث الرئيسي الدراسة التحليلية، وأنهيت البحث بخاتمة أجملت فيها أهم النتائج التي تمخض عنها البحث، وألحقت بها قائمة بالمصادر والمراجع، والله الموفق والهادي إلى سواء السبيل.

منهج البحث:

اقتضت طبيعة البحث أن يعتمد على المنهج التحليلي القائم على تحليل الآيات -موضوع الدراسة- تحليلًا بلاغيًا يكشف عن مطابقتها لمقتضى المقام، ويُجلّي المزايا البيانية التي تكمن وراء ألفاظ آيات كل مقطع وتراكيبها وعباراتها، ويبرز كيف تآزرت الألفاظ والتراكيب في تحقيق غايات

القرآن ومقاصده في ضوء نظرية النظم التي تنظر لقواعد البلاغة من (معانٍ، وبيانٍ، وبديعٍ) نظرة تكاملية من خلال تجاورها في كلام مؤلف منظوم مع جمع أقوال المفسرين حولها، ولا سيما ذوو النزعة البلاغية ممّن أَوْلَوُا الألفاظ والتراكيب جُلّ عنايتهم، كما رجعت إلى كتب البلاغة لإلقاء مزيد من الضوء على الآيات المدروسة، وهو قليل جدًا.

وختامًا، فلست أزعم أنني استقصيت هذا الموضوع، فتلك غاية لا يدركها أمثالي، ولا أدّعي أنني قلت كل ما يجب أن يقال فيه، فليس ثمة كلمة أخيرة في أي بحث، وبخاصة إذا كان هذا البحث في كتاب الله، وحسبي أنني قد بذلت غاية جهدي وطاقتي ووسعي، وأخلصت نيتي، وأنفقت فيه وقتًا عزيزًا، وسلخت فيه من عمري مدة لا أحسبها هينة في استنباط ما يثري المعنى ويتواءم مع السياق من القيم التعبيرية والبلاغية في هذا المقطع الكريم من السورة الكريمة، فإن أصبت فبفضل الله تعالى وتوفيقه، وإن كانت الآخرى فحسبي بشريتي العاجزة الضعيفة، ولي أمل ألا يفوتني أحد الأجرين، والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات.

التمهيد:

أولًا: مفهوم النفاق ونشأته وأنواعه ودواعيه وأسبابه

لا يمكن الوقوف على صفات المنافقين في سورة البقرة تحقيقًا وتدقيقًا عند الأساليب والدلالات والتراكيب والصورة ما لم يقف الدارس على مفهوم النفاق، وبيان أسباب نشأته وتطور حركته خلال القرآن كله، ولذلك اقتضى المقام الحديث عن مفهوم النفاق ونشأته وأنواعه ودواعيه وأسبابه.

فكلمة النفاق من المصطلحات العربية التي أثراها القرآن الكريم، فأضاف إلى ألفاظها معاني خاصة بها، لم تعرفها العرب، ولم تستعملها في خطابها بالمفهوم الذي جاء به القرآن، كما قال ابن فارس: "... فأما المنافق فاسم جاء به الإسلام لقوم أبطنوا غير ما أظهروه، وكان الأصل

من نافقاء اليربوع"[1]، وذلك على سبيل النقل[2]، والاتساع الذي هو من خصائص اللغة العربية، ومن المعاني التي يعدل بها عن الحقيقة إلى المجاز[3]. وقد نص ابن منظور على إسلامية هذا المصطلح حيث قال: "وهو اسم إسلامي لم تعرفه العرب بالمعنى المخصوص به، وهو الذي يستر كفره ويظهر إيمانه، وإن كان أصله في اللغة معروفًا"[4].

والنفاق في أصله اللغوي يعود إلى معان مختلفة وإن كانت كلها متقاربة، وذلك حسب الاشتقاق اللغوي الذي تؤوّل به، وقد اختلف في ذلك على عدة وجوه، مرجعها إلى وجهين:

الأول: أنه من النفق وهو سرب في الأرض له مخلص إلى مكان[5]، قال تعالى: ﴿وَإِن كَانَ كَبُرَ عَلَيْكَ إِعْرَاضُهُمْ فَإِنِ اسْتَطَعْتَ أَن تَبْتَغِيَ نَفَقًا فِي الْأَرْضِ أَوْ سُلَّمًا فِي السَّمَاءِ﴾ [الأنعام: 35].

الثاني: أنه مشتق من قولهم: نافَقَ اليربوع، أي دخل نافقائه، والنافقاء هو أحد منفذي جُحر اليربوع يرققه ولا ينفذه، فإذا أوتي من جهة القاصعاء وهي المنفذ الآخر لجحره ضرب النافقاء برأسه وخرج منها، والفرق بين المنفذين أن النافقاء يرققها اليربوع، ولكنه لا ينفذها بخلاف القاصعاء فإنه "يحفر حفيرة ثم يسد بابها بترابها، ويسمى ذلك التراب الدّامّاء، ثم يحفر حفرًا آخر يقال له النافقاء"[6].

وفي الاصطلاح: إظهار الإيمان باللسان، وكتمان الكفر بالقلب اعتقادًا[7]، وورد في النهاية في غريب الحديث والأثر: "النفاق اسم إسلامي، لم تعرفه العرب بالمعنى المخصوص به، وهو الذي يستر كفره ويظهر إيمانه..."[8]. فيكون مأخذ النفاق الاصطلاحي من كون المنافق يضع لنفسه طريقين: إظهار الإسلام، وإضمار الكفر، فمن أيهما طلبته خرج من الآخر[9].

ومادة النفاق في القرآن الكريم تكرر ذكرها بهذا المعنى الخاص، حيث بلغ عدد السور التي جاء فيها ذكر النفاق أو المنافقين، ووصف أحداثهم وصور أخلاقهم وأعمالهم، ورسم شخصياتهم وكشف خبايا نفوسهم وفضح مكرهم وخداعهم ومواقفهم ثلاث عشرة سورة من السور المدنية

البالغ عددها ثماني وعشرين سورة، أي بنسبة تفوق ثلث السور المدنية، وبلغت الآيات التي صورت النفاق والمنافقين أكثر من ثلاثمائة آية[10].

ولا شك في أن النفاق ظهرت معالمه وعرفت أعيانه في المدينة دون مكة؛ لأن "الإسلام في مكة لم تكن له دولة ولم تكن له قوة، بل لم تكن له عصبة يخشاها أهل مكة فينافقونها"[11]، وهو نوعان: نفاق اعتقادي ونفاق عملي، ودواعيه نجملها في: طمع المنافق في المنافع الدنيوية، وخوفه على نفسه وماله ومصالحه، وكيده للإسلام والمسلمين عن طريق إعلان الدخول في الإسلام...[12].

وتعود أسبابه كما بينته الآيات الكريمة وكشفته بوضوح إلى: عدم الإيمان بالله، والكذب، وكثرة الحلف عليه، وسوء الظن، ومرض القلب، والكبر، والأنفة، والخيانة، والسخرية، والاستهزاء بشرع الله وآياته ورسوله وشعائره، وقلة العلم، والجبن، والخوف، والطمع، والحرص على المصالح الدنيوية.

ثانيًا: بين يدي السورة

أجمع المفسرون على أن سورة البقرة مدنية جميعها بلا خلاف[13]، وهي من أوائل ما نزل[14]، وآياتها مائتان وست وثمانون آية، وكلمها ستة آلاف كلمة ومائة وإحدى وعشرون كلمة، وحروفها خمسة وعشرون ألفًا وخمسمائة حرف، وفواصل آياتها (ق م ل ن د ب ر)[15]، وهي أول سورة نزلت في المدينة، وأطول سورة في القرآن، فيكون نزولها فيما بين الهجرة وغزوة بدر[16]، وقد عدت سورة البقرة السابعة والثمانين في ترتيب نزول السور، نزلت بعد سورة المطففين وقبل آل عمرا ن[17].

وسميت هذه السورة بهذا الاسم لأنها ذكرت فيها قصة البقرة التي أمر الله بني إسرائيل بذبحها لتكون آية، ووصف سوء فهمهم لذلك[18]، وسميت بسورة الكرسي لاشتمالها على آية

الكرسي التي هي أعظم آية، وسنام القرآن؛ لقوله صلى الله عليه وسلم: "إنّ لكل شيء سنامًا وسنام القرآن سورة البقرة، وفيها آية هي سيدة آي القرآن لا تقرأ في بيت وفيه شيطان إلا خرج، آية الكرسي"[19]، وسميت بسورة الزهراء؛ لقوله صلى الله عليه وسلم: "اقرؤوا الزهراوين: البقرة وآل عمران"[20]. وعن ابن مسعود رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "اقرءوا القرآن فإنه يأتي يوم القيامة شفيعًا لأصحابه، اقرأوا الزهراوين: البقرة وآل عمران، فإنهما تأتيان يوم القيامة كأنهما غمامتان أو غيايتان أو كأنهما فرقان من طير صواف تحاجان عن أصحابهما، اقرءوا سورة البقرة فإن أخذها بركة وتركها حسرة ولا تستطيعها البطلة"[21]. وسماها خالد بن معدان فسطاط القرآن وذلك لعظمها ولما جمع فيها من الأحكام التي لم تذكر في غيرها[22].

وعن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "لا تجعلوا بيوتكم مقابر، إن الشيطان ينفر من البيت الذي تقرأ فيه سورة البقرة"، وفي لفظ عند مسلم: "لا تجعلوا بيوتكم قبورا، فإن البيت الذي تقرأ فيه سورة البقرة لا يدخله شيطان"[23]. ولما كانت سورة البقرة في بداية القرآن الكريم فقد جمعت أصول العلاج لمشاكل الإنسان، وهي العقيدة والشريعة والمعاملات والعبادات والأخلاق، فجاء موقع السورة متناغمًا منسجمًا مع حال المؤمن الذي امتلأت السورة بالإشارة إليه والحديث معه.

وأما مناسبة السورة لما قبلها فإنه لما أخبر الله سبحانه وتعالى أن عباده المخلصين سألوا في الفاتحة هداية الصراط المستقيم أرشدهم في أول التي تليها إلى أن الهدى المسؤول إنما هو في هذا الكتاب، وبيّن لهم صفات الفريقين: الممنوحين بالهداية حثًا على التخلق بها، والممنوعين منها زجرًا عن قربها، فكان ذلك من أعظم المناسبات لتعقيب الفاتحة بالبقرة[24]، وظهر للسيوطي أن القاعدة التي استقر بها القرآن أن كل سورة تفصيل لإجمال ما قبلها، وشرح له، وإطناب لإيجازه، وسورة البقرة قد اشتملت على تفصيل جميع مجملات الفاتحة[25]. وهناك وجه آخر وهو أن سورة الفاتحة كما ختمت بالدعاء للمؤمنين بألا يسلك بهم طريق المغضوب عليهم ولا الضالين

إجمالًا ختمت سورة البقرة بالدعاء بألا يسلك بهم طريقهم في المؤاخذة بالخطأ والنسيان وحمل الإصر وما لا طاقة لهم به تفصيلًا؛ فتآخت السورتان وتشابهتا في المقطع وذلك من وجوه المناسبة في التتالي والتناسق[26]. وأما مناسبة السورة لما بعدها، فإنه لما ذكر في آخر البقرة: (أنت مولانا فانصرنا على الكافرين) ناسب أن نصره على الكافرين حيث ناظرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم ورد عليهم بالبراهين الساطعة والحجج القاطعة، ولما كان مفتتح آخر البقرة: (آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه)، فكان في ذلك الإيمان بالله وبالكتب ناسب ذكر أوصاف الله تعالى وذكر ما أنزل على رسوله وذكر المنزل على غيرهم[27].

ووجه مناسبة آيات المنافقين لما قبلها، أنه لما ذكر مَن كان الكتاب هُدىً لهم، وهم المتقون الذين جمعوا أوصاف الإيمان من خلوص الاعتقاد، وأوصاف الإسلام من الأفعال البدنية والمالية، ولما ذكر مآل أمرهم إليه في الدنيا من الهدى، وفي الآخرة من الفلاح، ثم أعقب ذلك بمقابلهم من الكفار الذين ختم الله عليهم بعدم الإيمان وختم لهم بما يؤولون إليه من العذاب في نار جهنم، وبقي قسم ثالث أظهروا الإسلام مقالًا، وأبطلوا الكفر اعتقادًا وهم المنافقون- أخذ يذكر شيئًا من أحوالهم في ثلاث عشرة آية؛ ولذلك طوّل في بيان خبثهم ومكرهم وجهلهم واستهزأ بهم، وتهكم بأفعالهم، وسجّل عليهم العمه والطغيان، ودعاهم صمًا بكمًا عميًا، وضرب لهم المثال الشنيعة[28].

وأما وجه مناسبة الآيات لما بعدها، فإنه تعالى لما ذكر المكلفين من المؤمنين والكفار والمنافقين وصفاتهم وأحوالهم وما يؤول إليه حال كل منهم انتقل من الإخبار عنهم إلى خطاب النداء وهو التفات؛ هزًّا للسامعين وتحريكًا لهم، إذ هو خروج من صنف إلى صنف، وليس انتقالًا من الخطاب الخاص إلى الخطاب العام[29].

الدراسة التحليلية:

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ وَمَا هُم بِمُؤۡمِنِينَ ٨﴾

افتتح سبحانه السورة بذكر الذين أخلصوا دينهم لله، وواطأت فيه قلوبهم ألسنتهم، ووافق سرّهم علنهم وفعلهم قولهم، ثم ثنى بالذين محضوا الكفر ظاهرًا وباطنًا قلوبًا وألسنة، ثم ثلّث بالمذبذبين بين القسمين الذين آمنوا بأفواههم ولم تؤمن قلوبهم، وأبطنوا خلاف ما أظهروا، وهم أخبث الكفرة وأبغضهم إليه وأمقتهم عنده؛ لأنهم خلطوا بالكفر تمويهًا وتدليسًا وبالشرك استهزاء وخداعًا ولذلك طوّل في بيان خبثهم وجهلهم واستهزأ بهم وتهكم بأفعالهم[30]. وهذه الفئة ليست في شفافية الفئة الأولى وسماحتها، وليست في عتامة الفئة الثانية وصفاقتها، ولكنها تتلوى في الحس وتزوغ من البصر وتخفي وتبين، إنها صورة المنافقين[31].

وتشتمل هذه الآية على صغرها على إجمال قصة المنافقين، وتحتوي على أصول القضية وفروعها وإثبات الإيمان في صدر الآية حسب مدعاهم ونفيه عنهم في عجزها حسب علم الله بهم[32]. ويمثل عند البلغاء ما يسمونه طباق السلب. وأثره في جمال الأسلوب واضح.

والواو للعطف، وليس هذا العطف من عطف جملة على جملة لتطلب بينهما المناسبة المصححة لعطف الثانية على الأولى، بل هو من قبيل عطف جمل متعددة مسوقة لغرض على مجموع جمل أخرى مسوقة لغرض آخر، فيشترط فيه التناسب بين الغرضين دون آحاد الجمل الواقعة في المجموعين، وبيان تناسب الغرضين في الآية الشريفة أن الجمل الأولى المعطوف عليها كانت مسوقة لتقبيح حال الكفار المصرين على الكفر ظاهرًا وباطنًا، وأن الجمل المعطوفة كانت مسوقة لتقبيح حال المنافقين المصرين على كفرهم أيضًا، ولا خفاء في تناسب هذين الغرضين[33].

وقصة المنافقين عن آخرها معطوفة على قصة الذين كفروا كما تعطف الجملة على الجملة[34]؛ لأنهم في التجافي عن الهدى مشتركون تتشابه قلوبهم وإن اختلفت ألسنتهم، فلا

يناسبهم في المقام إلا أن يعطفوا بقصتهم على قصة الكفار، وتصير القصتان قصة طويلة لها جزآن[35]. وهذا دور مهم قام به الوصل في الربط بين عناصر القصة[36].

قال ابن عاشور: "لما انتقل في الآيات من الثناء على القرآن بذكر المهتدين به انتقل إلى ذكر أضدادهم وهم الكافرون كان السامع قد ظن أن الذين أظهروا الإيمان داخلون في قوله: (الذين يؤمنون بالغيب) فلم يكن السامع سائلًا عن قسم آخر وهم الذين أظهروا الإيمان وأبطنوا الشرك وهم المنافقون؛ لأنه لغرابته وندرة وصفه بحيث لا يخطر بالبال وجوده ناسب أن يذكر أمره للسامعين، ولذلك جاء بهذه الجملة معطوفة بالواو، إذ ليست الجملة المتقدمة مقتضية لها ولا مثيرة لمدلولها في نفوس السامعين"[37].

و(مِن) هنا تبعيضية، وأبعد من ذهب أنها لبيان الجنس، لأنه لم يتقدم شيء مبهم فيبين جنسه، والألف واللام في الناس للجنس، أو للعهد، والمعهود هم الناس المتقدم ذكرهم في قوله: (**إن الذين كفروا**)، أو الناس الذين يعهدهم النبي ﷺ والمسلمون في هذا الشأن، فكأنه قال: ومن الكفار السابق ذكرهم من يقول[38].

والعدول إلى الناس للإيذان بكثرتهم[39]. وأظهر هنا ولم يضمر لانفرادهم عن المجاهرين ببعض الأحكام، أو لأنه سبحانه لما ذكر طرفي الإيمان والكفر وأحوال المؤمنين وأحوال الذين كفروا ذكر المنافقين المترددين بين الاتصاف بالطرفين بلفظ الناس لظهور معنى النوس فيهم لاضطرابهم بين الحالين[40].

والتعبير عن المنافقين بالناس يدل على ملاطفة الخالق لهم واستجلاب قلوبهم، "ألا ترى في اختيار كلمة الناس وعمومها عدم مجابهة المنافقين بتعيينهم، وفي ذلك ستر عليهم، وإغراء لهم بالإقلاع عن نفاقهم، ذلك أنهم ما داموا لم يعينوا من المتوقع أن يصغوا إلى القرآن"[41]. فإن قيل: ما معنى (**ومن الناس من يقول**)؟ ومعلوم أن الذي يقول هو من الناس، فكيف يصلح لهذا الجار والمجرور وقوعه خبرًا للمبتدأ بعده؟ والجواب: "أن هذا تفصيل معنوي، لأنه تقدم ذكر المؤمنين،

ثم ذكر الكافرين، ثم أعقب بذكر المنافقين، فصار نظير التفصيل اللفظي في قوله: (ومن الناس من يعجبك) [البقرة: 204]، و(ومن الناس من يشري نفسه) [البقرة: 207] فهو في قوة تفصيل الناس إلى مؤمن وكافر ومنافق"[42].

والناس اسم جمع لا واحد له من لفظه، ويرادفه (أناسي) جمع إنسان أو إنسيّ[43]، وهو حقيقة في الآدميين، ويطلق على الجن مجازًا، واختلف النحويون في اشتقاقه: فمذهب سيبويه والفراء أن أصله همزة ونون وسين[44]، والأصل: أناس اشتقاقًا من الإنس، قال الشاعر:

وما سُمّي الإنسان إلاّ لأنسه ولا القلبُ إلاّ أنه يتقلب

لأنه أنس بحواء. وقال الأخنس بن شهاب التغلبي:

لكل أناس من معدّ عِمارة عروض إليها يلجؤون وجانبُ[45]

وقال لبيد:

وكل أناس سوف تدخل بينهم دويهية تصفر منها الأنامل[46]

وذهب الكسائي إلى أنه من نون وواو وسين[47]، والأصل نوس، فقلبت الواو ألفًا لتحركها وانفتاح ما قبلها، والنوس الحركة، وهو الأقرب لسياق الآية؛ لظهور معنى النوس فيهم لاضطرابهم بين الحالين، لأن النوس هو حركة الشيء اللطيف المعلق في الهواء كالخيط المعلق الذي ليس في طرفه الأسفل ما يثقله فلا يزال مضطربًا بين جهتين، ولم يظهر هذا المعنى في الفريقين -المؤمنين والكافرين- لتحيزهم إلى جهة واحدة[48].

وذهب بعضهم إلى أنه من نون وسين وياء، والأصل: نسي، ثم قلبت اللام إلى موضع العين، فصار نيسًا ثم قلبت الياء ألفًا لما تقدم في نوس، قال: سموا بذلك لنسيانهم، ومنه الإنسان لنسيانه، قال أبو تمام:

لا تنسيَنْ تلك العهود فإنما سُمِّيت إنسانًا لأنك ناسي[49]

فوزنه على القول الأول: عال، وعلى الثاني: فَعَل، وعلى الثالث: فلع، بالقلب.

و(مَنْ) في قوله تعالى:(**مَنْ يقولُ**) موصولة مرفوعة بالابتداء، والخبر الجار والمجرور المتقدم الذكر، وتقديم الخبر هنا لتنبيه السامع على عجيب ما سيذكر، وتشويقه لمعرفة ما يتم به الخبر، ولو أخر لكان موقعه زائدًا لحصول العلم بأن ما ذكره المتكلم لا يقع إلا من إنسان[50].

وإذا علمت أن قوله: (**ومن الناس**) مؤذن بأن المتحدَّث عنهم ستساق في شأنهم قصة مذمومة، وحالة شنيعة، إذ لا يستر ذكرهم إلاّ لأن حالهم من الشناعة بحيث يستحي المتكلم أن يصرح بموصوفها، وفي ذلك من تحقير شأن النفاق ومذمته أمر كبير[51].

ولفظة (من) صالحة للتثنية، والجمع، والواحد، أما في الواحد فقوله تعالى: (ومنهم من يستمع إليك) [الأنعام: 25]، وفي الجمع كقوله: (ومنهم من يستمعون إليك) [يونس: 42] والسبب فيه أنه موحد اللفظ مجموع المعنى، فعند التوحيد يُرجع إلى اللفظ، وعند الجمع يُرجع إلى المعنى، وحصل الأمران في هذه الآية؛ لأن قوله تعالى: (يقول) لفظ الواحد و(آمنا) لفظ الجمع[52].

وفي التعبير بـ(يقول) في مثل هذا المقام "إيماء إلى أن ذلك غير مطابق للواقع؛ لأن الخبر المحكي عن الغير إذا لم يتعلق الغرض بذكر نصه وحكى بلفظ (يقول)، أومأ ذلك إلى أنه غير مطابق لاعتقاده أو أن المتكلم يكذبه في ذلك، ففيه تمهيد لقوله: (**وما هم بمؤمنين**)"[53]. وجملة (**آمنا بالله وباليوم الآخر**) هي المقولة، فهي في موضع المفعول، وأتى بلفظ الجمع مراعاة للمعنى، إذ لو راعى لفظ (من) لقال: آمنت.

وأجرى على ألسنتهم الإيمان بصيغة الماضي ليوهموا سامعيهم أنهم قد دخلوا في الإيمان منذ زمن بعيد زيادةً منهم في التمويه والخداع. وتخصيصهم للإيمان بالله وباليوم الآخر بالذكر مع تكرير الباء لادعاء أنهم قد حازوا الإيمان من قطريه، وأحاطوا به من طرفيه، وأنهم قد آمنوا بكل

منهما على الأصالة والاستحكام، وقد دسّوا تحته ما هم عليه من العقائد الفاسدة، حيث لم يكن إيمانهم بواحد منهما إيمانًا في الحقيقة، إذ كانوا مشركين بالله، وجاحدين باليوم الآخر[54].

وحكاية عبارتهم لبيان كمال خبثهم وفساد طويتهم، فإن ما قالوا لو صدر عنهم لا على وجه الخداع والنفاق وعقيدتُهم عقيدتُهم لم يكن ذلك إيمانًا، فكيف وهم يقولونه تمويهًا على المؤمنين واستهزاء بهم[55].

واقتصروا من متعلق الإيمان على الله واليوم الآخر؛ حيدة منهم عن أن يعترفوا بالإيمان برسول الله ﷺ، وبما أنزل إليه، وإيهامًا أنهم من طائفة المؤمنين.

وفي تكرير الباء دليل على مقصود كل ما دخلت عليه الباء بالإيمان[56]، والباء في قوله تعالى: **(وما هم بمؤمنين)** زائدة في الخبر للتأكيد[57]، وما حجازية، فإن جواز دخول الباء في خبرها لتأكيد النفي وثباته اتفاقي، ولأجل التأكيد في مبالغة نفي إيمانهم جاءت الجملة اسمية مصدرة بهم وتسلط النفي على اسم الفاعل الذي ليس مقيدًا بزمان؛ ليشمل النفي جميع الأزمان، وليدل على استقرار النفي وثباته، إذ لو جاء اللفظ منسحبًا على اللفظ المحكي الذي هو (آمنا) لكان (وما آمنوا)، فكان يكون نفيًا للإيمان الماضي[58]، لكنه عكس تأكيدًا ومبالغة في التكذيب؛ لأن إخراج ذواتهم من عداد المؤمنين أبلغ من نفي الإيمان عنهم في ماضي الزمان، ولذا أكد بالباء وأطلق الإيمان.

ولأن الجملة الفعلية تدل على الاهتمام بشأن الفعل دون الفاعل فلذلك حكى بها كلامهم لأنهم لما رأوا المسلمين يتطلبون معرفة حصول إيمانهم قالوا: (آمنا)، والجملة الاسمية تدل على الاهتمام بشأن الفاعل، أي أن القائلين آمنا لم يقع منهم إيمان، فالاهتمام بهم في الفعل المنفي تسجيل لكذبهم[59]. ولا يتوهمن أن الجملة الاسمية الإيجابية تفيد دوام الثبوت، فعند دخول النفي عليها يتعين الدلالة على نفي الدوام. والمقصود أنهم ليسوا متلبسين بشيء من الإيمان في

وقتٍ ما من الأوقات ولم يرد الله تعالى عليهم قولهم: (آمنا)، إنما ردّ على متعلق القول وهو الإيمان[60].

قال الزمخشري: "فإن قلت: كيف طابق قوله: **(وما هم بمؤمنين)** قولهم: **(آمنا بالله وباليوم الآخر)** والأول في ذكر شأن الفعل لا الفاعل، والثاني في ذكر شأن الفاعل لا الفعل؟ قلت: القصد إلى إنكار ما ادعوه ونفيه، فسلك في ذلك طريق أدّى إلى الغرض المطلوب، وفيه من التوكيد والمبالغة ما ليس في غيره، وهو إخراج ذواتهم وأنفسهم من أن تكون طائفة من طوائف المؤمنين؛ لما علم من حالهم المنافية لحال الداخلين في الإيمان، وإذا شهد عليهم بأنهم في أنفسهم على هذه الصفة، فقد انطوى تحت الشهادة عليهم بذلك نفي ما انتحلوا إثباته لأنفسهم على سبيل البت والقطع "[61]. ولم يُعدّ الوصف (مؤمنين) إلى معمول. بمعنى: فما هم بمؤمنين بالله ولا باليوم الآخر؛ لأن ذكرهما في الدعوى أغنى عن ذكرهما في الرد عليها.

قوله: ﴿يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَمَا يَخۡدَعُونَ إِلَّآ أَنفُسَهُمۡ وَمَا يَشۡعُرُونَ ٩﴾ ابتُدِئت قصتهم بالتنبيه على قلة عقولهم وخفة حلومهم من حيث إن محط حالهم أنهم يخادعون من لا يجوز عليه الخداع، وأن الذي حملهم على ذلك أنهم ليس لهم نوع شعور ولا شيء من إدراك[62]. وأصل الخدع بفتح الخاء وكسرها الإخفاء والإيهام[63]، ومنه الأخدعان: عرقان مستبطنان في العنق، ومنه مخدع البيت، فمعنى خادِع، بكسر الدال: موهم صاحبه خلاف ما يريد به من المكروه. والمصدر الخِدع بكسر الخاء، وقيل بالكسر اسم مصدر[64].

وحدّ الخداع إظهار ما يوهم السلامة والسداد، وإبطان ما يقتضي الإضرار بالغير والتخلص منه فهو بمنزلة النفاق في الكفر والرياء في الأفعال الحسنة. والخداع مصدر خادِع، وخادع هنا إما لموافقة الفعل المجرد فيكون بمعنى خدع، وكأنه قال يخدعون الله لأنه بيان ليقول، أو استئناف. ويحتمل أن يكون خادع من باب المفاعلة والمشاركة.

وإيثار صيغة المفاعلة لإفادة المبالغة في الكيفية، لأن التعبير عن مخادعة المنافقين بهذه الصيغة البنائية يشير إلى المداومة والمزاولة، فالمنافقون هم أساتذة كبراء في النفاق والمخادعة، والفعل متى غولب فيه بولغ فيه، أو في الكمية كما في الممارسة والمزاولة، فإنهم كانوا مداومين على الخَدْع[65].

وجملة (**يخادعون**) بدل اشتمال من جملة (**يقول آمنا بالله**) وما معها؛ لأن قولهم ذلك يشتمل على المخادعة؛ ولذا حسن الفصل لكونه موضحًا له ومبينًا من حيث إنهم حين كانوا يوهمون بألسنتهم أنهم آمنوا، وما كانوا مؤمنين بقلوبهم، فقد كانوا في حكم المخادعين، أو استئناف وقع جوابًا عن سؤال ينساق إليه الذهن، كأنه قيل: ما لهم يقولون ذلك وهم غير مؤمنين؟ فقيل: يخادعون الله، أو كلام أكّد به كلامٌ آخر هو في معناه، وليس شيئًا سواه[66].

وخداعهم مع الله ليس على ظاهره؛ لأنه -سبحانه- لا تخفى عليه خافية، ولأنهم لم يقصدوا خديعته، بل المراد إما مخادعة الرسول صلى الله عليه وسلم على حذف المضاف، أو على أن معاملة الرسول معاملة الله من حيث إنه خليفته. ففي الآية استعارة تمثيلية توضح حال المنافقين وتصوّر قبائحهم، تشبيهًا للهيئة الحاصلة من معاملتهم للمؤمنين ولدين الله، ومن معاملة الله والمؤمنين إياهم بهيئة فعل المتخادعَين، حيث إن صورة صنعهم مع الله تعالى من إظهار الإيمان واستبطان الكفر صورة صنع الخادعين، وصورة صنع الله معهم حيث أمر بإجراء أحكام المسلمين عليهم كالتوارث وإعطاء السهم من الغنائم وهم عنده في عداد شرار الخلق وأهل الدرك الأسفل من النار صورة الخادع، وكذلك صورة صنع المؤمنين معهم حيث امتثلوا أمر الله فيهم فأجروا أحكامهم عليهم[67]. وتشبيه تلك الهيئة بهيئة أخرى مركبة منتزعة من الأحوال الحاصلة للمخادعين، وهي أن كل واحد منهما يظهر لصاحبه المسالمة معه ويضمر في نفسه أن يفعل به خلاف مراده. والإتيان بـ(يخادعون) مضارعًا لا بلفظ الماضي؛ لأن الماضي يشعر بالانقطاع، بخلاف المضارع فإنه يشعر في معرض الذم أو المدح بالديمومة[68]، وكذلك لتصوير حالهم واستحضار صورتهم أمام أعين السامعين.

وقرأ أبو عمرو والحرميان: (وما يخادعون) كالأولى، أرادوا به ازدواج الكلام، والمطابقة؛ لأن قبله (يخادعون الله) ليطابق لفظ المنفي لفظ المثبت[69]، والباقون: (وما يخدعون) فيحتمل أن تكون القراءتان بمعنىً واحد، أي يكون فاعلا بمعنى فعل، ويحتمل أن تكون المفاعلة على بابها، أعني صدورها من اثنين، فهم يخادعون أنفسهم حيث يمنّونها الأباطيل، وأنفسُهم تخادعهم حيث تمنّيهم ذلك أيضًا فكأنها محاورةٌ بين اثنين[70].

ونجد أن الله عبرّ في جانب المنافقين بفعل رباعي (يخادعون) وهذا يقتضي مفاعلة بين طرفين: مخادِع ومخادَع، وفي جانب الذات العلية عبر بوصف من فعل ثلاثي -خدع- لا مفاعلة فيه، والسرّ في ذلك أن الفعل (يخادعون) على حسب تصورهم أن الله مخادع أمام ألاعيبهم، فهنا طرفان من حيث الظاهر، مخادِع وهم المنافقون، ومخادَع وهم الذين آمنوا، فجاء الفعل (يخادعون) من خادع المقتضي للمفاعلة بين طرفين.

وفي قوله: **(وما يخدعون إلا أنفسهم)** قصر صفة على موصوف، حيث قصر صفة الخدوع وضرره على الموصوفين، فلا يتجاوز عنهم إلى أحد أصلًا، قصرًا إضافيًا، قصر قلب، وهي جملة في محل نصب حال من فاعل "يخادعون"، فقد حاول المنافقون خِداع الله والذين آمنوا بإخفاء نفاقهم وإظهار إيمانهم، ولإظهار شناعة فعلتهم والازدراء بهم والانتقاص لأفعالهم ومحاولتهم، والتعجيب الشديد من غباوتهم هذه جِيء بأسلوب القصر، وبطريقه النفي والاستثناء، أي ما يضرون بذلك إلا أنفسهم، فالنفي ليس موجهًا إلى كل ما عدا أنفسهم، وإنما موجه إلى الذين آمنوا، ولا يعقل أن يكون قصر إفراد؛ لأنه يقتضي أنهم معتقدون أنهم يخدعون أنفسهم ويخدعون الذين آمنوا، وهذا محال، وتحديد نوع القصر هو في حقيقته تحديد لشكل المعنى وتوضيح له[71].

وقوله تعالى: **(وما يشعرون)**، الشعور إدراك الشيء من وجه يدِقُّ ويَخْفى، مشتق من الشعر لدقته، وقيل: هو الإدراك بالحاسة مشتق من الشعار، وهو ثوب يلي الجسد، ومنه مشاعر الإنسان أي حواسه الخمس التي يشعر بها[72].

وجملة **(وما يشعرون)** مستأنفة، فلا يكون لها محل من الإعراب، أو معطوفة على **(وما يخادعون إلا أنفسهم)**، فيكون لها محل وهو النصب على الحال من فاعل (يخدعون) الأولى، والمعنى: وما يرجع وبالُ خداعهم إلا على أنفسهم غيرَ شاعرين بذلك[73]. ومفعول **(يشعرون)** محذوف للعلم به، أي: وبال خداعهم راجع على أنفسهم، أو اطلاع الله عليهم. والأحسن ألا يقدر له مفعول؛ لأن الغرض نفيُ الشعور عنهم ألبتة من غير نظرٍ إلى متعلقه، والأول يسمى حذف الاختصار، ومعناه حذف الشيء لدليل، والثاني يسمى حذف الاقتصار، وهو حذف الشيء لا لدليل[74].

وفي قوله: ﴿فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ ٱللَّهُ مَرَضًا ۖ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌۢ بِمَا كَانُوا۟ يَكْذِبُونَ ﴿١٠﴾﴾ يبين الله أن سبب الغفلة عن هذا الظاهر كون آلة إدراكهم مريضة، فقال جوابًا بيانيًا لمن كأنه قال: ما سبب فعلهم هذا من الخداع وعدم الشعور؟ قيل: **(في قلوبهم مرض)**. ويجوز أن تكون الجملة الاسمية استئنافًا محضًا لعدّ مساويهم. واستخدام كلمة **(مرض)** لما أصابهم من تغليب الهوى على العقل يوحي إلينا بأن عقولهم صارت غير مستطيعة أن تفكر تفكيرًا سليمًا، وأن تقوم بوظيفتها التي خلقت لها.

وتنوين **(مرض)** وتنكيره للتعظيم وللدلالة على أنه نوع غير ما يتعارف عليه الناس من الأمراض، وأنه في مكمن عميق لا يرى، فالنفاق في كتمه مساوئ الأخلاق الذميمة بمنزلة كتم المريض داءه عن الطبيب[75].

ولم يُجمع كما جمع القلوب لأن تعداد المحال يدل على تعداد الحال عقلًا، فاكتفى بجمعها عن جمعه[76]، والجملة مقررة لما يفيده قوله تعالى: **(وما هم بمؤمنين)** من استمرار عدم إيمانهم[77].

وتقديم الظرف في قوله: (**في قلوبهم**) للعناية والاهتمام به؛ لأن القلوب هي مستقر الخداع ومبعث النفاق، ولأن هذا المرض وهو الخداع والنفاق لم يكن عرضًا زائلًا وحالة عابرة، وإنما كان مستقرًا وموطنًا، فذلك الموطن والمستقر هو مبعث العناية والاهتمام[78]، "وللإشعار بأن المرض مختص بها مبالغة في تعلق هذا الداء بتلك القلوب، لما كانوا عليه من شدة الحسد وفرط العداوة"[79].

واستعمال المرض في القلب يجوز أن يكون حقيقة ومجازًا، فالحقيقة يراد به الألم، كما تقول في جوفه مرض، والمجاز أن يستعار لبعض أعراض القلب كسوء الاعتقاد والجهل والغل والحقد والحسد والبغض والمخادعة والميل إلى المعاصي، والمراد به هنا ما في قلوبهم من سوء الاعتقاد والشك والكفر، أو من الغل والحسد والبغضاء[80]، على سبيل المجاز الاستعاري، والاستعارة فيه تصريحية أصلية، حيث شبه النفاق وما ران على قلوبهم من شك وجهل وفساد عقيدة بالمرض الذي يصيب القلب، وحذف المشبه (النفاق) واستعير له لفظ المشبه به (مرض) على سبيل الاستعارة التصريحية، والجامع المشابهة بين مرض الأجساد والنفاق، فهو يفسد القلوب والعقول والمدارك كما يفسد المرض الأجساد ويضعف الحركات وقد يشلها. وسرّ جمال الاستعارة هنا الادعاء بأن المشبه هو عين المشبه به.

ويُشبَّه الكفر والنفاق ونحوهما من الرذائل بالمرض إما لكونها مانعة من إدراك الفضائل كالمرض المانع للبدن من التصرف الكامل، وإما لأنها مانعة من تحصيل الحياة الآخروية، وإما لميل النفس بها إلى الاعتقادات الرديئة ميلَ البدن المريض إلى الأشياء المضرة[81].

ولما كان معلومًا بالخبر عن مرض القلب أنه معنيٌّ به مرضُ ما هم معتقدُوه من الاعتقاد استغنى بالخبر عن القلب بذلك، والكفاية عن تصريح الخبر عن ضمائرهم واعتقاداتهم كما قال عنترة[82]:

هلاّ سألت الخيل يا ابنة مالك إن كنت جاهلة بما لم تعلمي

يريد: هلا سألت أصحاب الخيل، وكذلك الآية: (**في قلوبهم مرض**) إنما يعني: في اعتقاد قلوبهم الذي يعتقدون في الدين والتصديق بما جاء به الرسول محمد صلى الله عليه وسلم، فاجتزأ بدلالة الخبر عن قلوبهم، على معناه عن تصريح الخبر عن اعتقادهم[83].

وقوله: (**فزادهم الله مرضًا**) جملة خبرية معطوفة على الجملة الاسمية قبلها: (**في قلوبهم مرض**) متسببة عنها، واقعة موقع الاستئناف للبيان، داخلة في دفع التعجب، إذ المراد بالمرض هنا الغل والحسد[84]. "وعطف الماضي على الاسمية لنكتة إن أريد في الأولى أن ذلك لم يزل غضًا طريًا إلى زمن الإخبار، وفي الثانية أن ذلك سبب لازدياد مرضهم المحقق إذ لولا تدنس فطرهم لازدادوا بما منّ الله تعالى به على المؤمنين شفاء.."[85].

وإسناد الزيادة إلى اسمه تعالى حقيقة، فإنه سبحانه وتعالى الفاعل الحقيقي بالأسباب وبغيرها ولا يقبح منه شيء، وزيادة الله مرضهم إما بتضعيف حسدهم بزيادة نعم الله تعالى على رسوله ﷺ والمؤمنين، أو بظلمة قلوبهم بتجدد كفرهم بما ينزله سبحانه شيئًا فشيئًا من الآيات والذكر الحكيم، فهم في ظلمات بعضها فوق بعض، أو بتكثير خوفهم ورعبهم المترتب عليه مجاهرتهم بالكفر بسب إمداد الله تعالى الإسلام ورفعة أعلامه[86].

وذهب فريق إلى أنها جملة دعائية عليهم[87]. وفي الدعاء عليهم بزيادة المرض إيذان بغضب الله وسخطه عليهم، "وهو تفسير غير حسن لأنه خلاف الأصل في العطف بالفاء، ولأن تصدي القرآن لشتمهم بذلك ليس من دأبه، ولأن الدعاء عليهم بالزيادة تنافي ما عهد من الدعاء للضالين بالهداية في نحو: (اللهم اهد قومي فإنهم لا يعلمون)"[88].

وتعدية الزيادة إليهم لا إلى القلوب إذ قال تعالى: (**فزادهم**)، ولم يقل فزادها؛ لوجهين: أحدهما: أن يكون على حذف مضاف، أي فزاد الله قلوبهم مرضًا، والثاني: أنه زاد ذواتهم مرضًا،

لأن مرض القلب مرض لسائر الجسد، فصح نسبة الزيادة إلى الذوات، ويكون ذلك تنبيهًا على أن في ذواتهم مرضًا، وإنما أضاف ذلك إلى قلوبهم لأنها محل الإدراك والعقل[89]. وإعادة مرض منكرًا لكونه مغايرًا للأول ضرورة أن المزيد يغاير المزيد عليه، والتنكير للتفخيم[90].

قوله: (**ولهم عذاب أليم بما كانوا يكذبون**)، العذاب في الأصل: الاستمرار، ثم سمي به كل استمرار ألم، وقيل: أصله المنع، وهذا هو الظاهر، ومنه قيل للماء: عذب لأنه يمنع العطش، والعذاب يمنع الجريمة[91].

والأليم فعيل بمعنى مفعول، لأن الأكثر في هذه الصيغة أن الرباعي بمعنى مفعل وأصله عذاب مؤلم بصيغة اسم المفعول أي مؤلم من يُعذَّب به على طريقة المجاز العقلي؛ لأن المؤلم هو المعذب دون العذاب كما قالوا جَدّ جِدّه، وشعرٌ شاعر، أي الجد للجاد والشعر للشاعر. وفيه من المبالغة ما فيه.

أو هو فعيل بمعنى فاعل من ألم بمعنى صار ذا ألم، وإما أن يكون فعيلا بمعنى مفعل أي مؤلِم بكسر اللام، أي موجع؛ مثل السميع بمعنى المسمِع[92].

ووجه المبالغة أن التوصيف به المذكور على أن الألم المتعلق بالمعذب بلغ في القوة والكمال إلى حيث سرى من المعذب في العذاب العارض له، وأنه من شدته يتألم بنفسه وهذا نهاية المبالغة.

والجملة معطوفة على قوله: (**فزادهم الله مرضًا**) إكمالًا للفائدة، فكمل بهذا العطف بيان ما جرّه النفاق إليهم من فساد الحال في الدنيا والآخرة. وتقديم الجار والمجرور وهو (لهم) للتنبيه على أنه خبر لا نعت؛ حتى يستقر بمجرد سماع المبتدأ العلم بأن ذلك من صفاتهم فلا تلهو النفس عن تلقيه[93].

ثم ذكر تعالى أن كينونة العذاب الأليم لهؤلاء سببها كذبهم وتكذيبهم. فالباء في قوله: (**بما كانوا يكذبون**) للسببية، أي بسبب تكذيبهم الرسل على الاستمرار، وما مصدرية أي بكونهم يكذبون، ولا ضمير يعود عليها لأنها حرف عند سيبويه[94]، وكلمة (**كانوا**) مقحمة للمقابلة -فإن الجزاء مقابل للجريمة وهي سبب للجزاء- لإفادة دوام كذبهم في جميع الأزمنة، وتجدده واستمراره، بدليل لفظ (**يكذبون**)، أو بمقابلة كذبهم المتجدد المستمر الذي هو قولهم: (**آمنا بالله وباليوم الآخر**) وهم غير مؤمنين، فإنه إخبار بإحداثهم الإيمان في الزمان الماضي، فيصح توصيفه بالكذب لكونه إخبارًا غير مطابق للواقع، وإن قالوه على إرادة قصد الإنشاء لا يصح نسبة الكذب إليهم في إنشاء الإيمان، بل يكون التكذيب حينئذ راجعًا إلى الإخبار الذي تضمنه هذا الإنشاء فإنه متضمن للإخبار بصدور الإيمان منهم[95].

قوله: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ قَالُوٓا۟ إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ ﴿١١﴾﴾، لما أخبر الله تعالى عن بواطنهم أتبعه من الظاهر، فشرع في تعديد بعض من قبائحهم المتفرعة على ما حُكي عنهم من الكفر والنفاق، ولذا جيء بالواو[96]. والقائل لهم: (**لا تفسدوا في الأرض**) بعض من وقف على حالهم من المؤمنين، الذين لهم اطلاع على شؤونهم لقرابة أو صحبة فيخلصون لهم النصيحة والموعظة رجاء إيمانهم، وهذا ما أفاده النهي، ولا يصح أن يكون القائل لهم الله والرسول، إذ لو نزل الوحي وبلغ إلى معنيين منهم لعلم كفرهم، ولو نزل مجملًا كما تنزل مواعظ القرآن لم يستقم جوابهم بقولهم إنما نحن مصلحون[97].

والذي يظهر أن جملة (**وإذا قيل لهم**) عطف على جملة (**في قلوبهم مرض**)؛ لأن قوله: (**وإذا قيل لهم لا تفسدوا في الأرض قالوا إنما نحن مصلحون**) إخبار عن بعض عجيب أحوالهم، ومن تلك الأحوال أنهم قالوا: إنما نحن مصلحون، في حين أنهم مفسدون فيكون معطوفًا على أقرب الجمل الملازمة لأحوالهم، وإن كان ذلك آيلًا في المعنى إلى كونه معطوفًا على الصلة في قوله: (**من يقول آمنا بالله**)[98].

وأما عطفه على قوله: **(يكذبون)** بمعنى ولهم عذاب أليم بكذبهم وبقولهم حين نهوا عن الإفساد إنما نحن مصلحون، "فيأباه أن هذا النحو من التعليل حقه أن يكون بأوصاف ظاهرة العِلّية مسلّمة الثبوت للموصوف غنية عن البيان لشهرة الاتصاف بها عند السامع أو لسبق ذكره صريحًا كما في قوله: **(بما كانوا يكذبون)** فإن مضمونه عبارةٌ عما حكي عنهم من قولهم: **(آمنا بالله وباليوم الآخر)**"[99].

و(إذا) هنا ظرف زمان، وليست متضمنة معنى الشرط[100]، كما أنها هنا للماضي وليست للمستقبل، ولا تكون إلا في الأمر المحقق، أو المرجح وقوعه[101]. "ومن نكت القرآن المغفول عنها تقييد هذا الفعل بالظرف فإن الذي يتبادر إلى الذهن أن محل المذمة هو أنهم يقولون إنما نحن مصلحون مع كونهم مفسدين، ولكن عند التأمل يظهر أن هذا القول يكون قائلوه أجدر بالمذمة حين يقولونه في جواب من يقول لهم لا تفسدوا في الأرض، فإن هذا الجواب الصادر من المفسدين لا ينشأ إلا عن مرض القلب وأفن الرأي..."[102].

وتقديم الظرف (إذا) على جملة (قالوا...) لأنه أهم، إذ هو محل التعجيب من حالهم. وبناء الفعل (قيل لهم) للمجهول إشارةً إلى عصيانهم لكل قائل كائنًا من كان[103]، وإيذانًا بأن من الواجب عليهم أن ينظروا إلى القول من حيث هو، بقطع النظر عن قائله، وألّا يجعلوا للقائل دخلًا في تقديرهم ووزنهم. "وأصله: قُوِل كضُرب، فاستثقلت الكسرة على الواو، فنقلت إلى القاف بعد سلب حركتها، فسكنت الواو بعد كسرة فقلبت ياء وهذه أفصح اللغات، وفيه لغة ثانية وهي الإشمام، والإشمام جعل الضمة بين الضم والكسر، ولغة ثالثة وهي إخلاص الضم، نحو: قُوْلَ وبُوعَ "[104]. واللام متعلقة بقيل، ومعناها الإنهاء والتبليغ، والقائم مقام فاعله جملة **(لا تفسدوا)** لأنه هو المقول في المعنى، والتقدير: وإذا قيل لهم هذا الكلام أو هذا اللفظ، فهو من باب الإسناد اللفظي. وحُذِف متعلق لا تفسدوا تأكيدًا للعموم المستفاد من وقوع الفعل في حيز النفي[105].

واختيار الفعل (**لا تفسدوا في الأرض**) ليصوّر به ما يقوم به هؤلاء المنافقون من تشكيك المؤمنين وتخذيلهم عن نصرة النبي صلى الله عليه وسلم، "وذكر المحل الذي أفسدوا ما يحتوي عليه وهو الأرض ليس لمجرد التوكيد، بل لتفظيع فسادهم بأنه مبثوث في هذه الأرض لأن وقوعه في رقعة منها تشويه لمجموعها"[106].

والمراد بالأرض هنا اسم الجنس، وكان حق الواحدة منها أن يقال: أَرْضَة، ولكنهم لم يقولوا. والجمع أَرضات؛ لأنهم قد يجمعون المؤنث الذي ليست فيه هاء التأنيث بالتاء كقولهم: عُرُسات. ثم قالوا: أرضون فجمعوا بالواو والنون؛ والمؤنث لا يجمع بالواو والنون إلا أن يكون منقوصًا كَثُبة وظُبة، ولكنهم جعلوا الواو والنون عوضًا من حذفهم الألف والتاء وتركوا فتحة الراء على حالها، وربما سكنت. وقد تجمع على أُرُوض. وزعم أبو الخطاب أنهم يقولون: أرض وآراض كما قالوا: أهل وآهال. والأراضي على غير قياس كأنهم جمعوا آرُضًا[107].

وقوله: (**قالوا إنما نحن مصلحون**) جواب لـ(إذا) ردٌّ للناصح على سبيل المبالغة كما سيأتي، ونسب القول إليهم ليبين مدى تبجحهم، وأنهم لا يبالون بأن يقلبوا الحقائق ويطمسوا معالمها، ومُصلح اسم فاعل من أصلح، ولم يذكر مفعوله للتعميم، أي: إنما نحن مصلحون كل شيء مما في الأرض، وإنما قالوا ذلك على ظنهم؛ لأن إفسادهم عندهم إصلاح، وفي الآية قصر المسند إليه على المسند، والمعنى: نحن مقصورون على الإصلاح المحض الذي لم يشبه شيء من وجوه الفساد، وقد بلغ في الوضوح بحيث لا ينبغي أن يرتاب فيه، والحصر ههنا يفهم من السياق، ولم تدل (إنما) عليه وضعًا، وأفاد إنما هنا قصر الموصوف على الصفة ردًا على قول من قال لهم: لا تفسدوا، لأن القائل أثبت لهم وصف الفساد إما باعتقاد أنهم ليسوا من الصلاح في شيء، أو باعتقاد أنهم قد خلطوا عملًا صالحًا وفاسدًا، فردوا عليهم بقصر القلب، وليس هو قصرًا حقيقيًا لأن قصر الموصوف على الصفة لا يكون حقيقيًا، ولأن حرف إنما يختص بقصر القلب[108].

واختير في كلامهم حرف (إنما) دلالة على قوة اتصافهم بالإصلاح، ولأنه أيضًا يخاطب به مخاطب مُصرّ على الخطأ. وجعلت جملة القصر اسمية لتفيد أنهم جعلوا اتصافهم بالإصلاح أمرًا ثابتًا دائمًا؛ مبالغة في التمويه والخداع[109].

ولما كان حالهم مبنيًا على الخداع، إذ قابلوا النهي عن الإفساد بدعوى الإصلاح الكاذبة أكذبهم الله، واستفتح الرد عليهم بألا؛ ليسترعي الأذهان إليه، وقال محذرًا من حالهم مثبتًا لهم ما نفوه عن أنفسهم من الفساد وقاصرًا له عليهم: ﴿أَلَآ إِنَّهُمۡ هُمُ ٱلۡمُفۡسِدُونَ وَلَٰكِن لَّا يَشۡعُرُونَ ١٢﴾، فردّ عليهم بما ترى من مجيء الجملة اسمية، ومعرفة الخبر باللام، وموسطة ضمير الفصل، ومؤكد بأنّ، ومصدرة بحرف التنبيه وبالقصر الذي هو أبلغ فيه من الطريق الذي قالوه[110]، "لأن تعريف المسند يفيد قصر المسند على المسند إليه، فيفيد قوله تعالى: **(ألا إنهم هم المفسدون)** قصر الإفساد عليهم بحيث لا يوجد في غيرهم، وذلك ينفي حصرهم أنفسهم في الإصلاح وينقضه، وهو جار على قانون النقض وعلى أسلوب القصر الحاصل بتعريف الجنس وإن كان الرد قد يكفي فيه أن يقال إنهم مفسدون بدون صيغة قصر، إلا أنه قصر ليفيد ادعاء نفي الإفساد عن غيرهم"[111].

ولم يعطف **(ألا إنهم هم المفسدون)** على قوله: **(إنما نحن مصلحون)** كونه مشاركًا له في أنه من قولهم، ولأن قوله تعالى: **(ألا إنهم هم المفسدون)** جاء مستأنفًا مفتتحًا بألا، لأنه خبر من الله تعالى بأنهم كذلك، والذي قبله من قوله: **(إنما نحن مصلحون)** حكاية عنهم، فلو عطف للزم عليه أن يكون العطف على الحكاية وهذا ممتنع، ولصار خبرًا ووصفًا منهم لأنفسهم بأنهم مفسدون، ولذا فصل للتوسط بين الكمالين[112].

ولما نهاهم الله عن الفساد الذي هو دأبهم أجابوه بهذه الدعوى العريضة، ونقلوا أنفسهم من الاتصاف بما هي عليه حقيقة، وهو الفساد، إلى الاتصاف بما هو ضد لذلك وهو الصلاح، ولم يقفوا عند هذا الكذب البحت والزور المحض حتى جعلوا صفة الصلاح مختصة بهم خالصة لهم،

فردّ عليهم ذلك أبلغ ردّ؛ فجئ في هذه الجملة الاسمية بضروب من التأكيد، منها: الاستفتاح والتنبيه الذي يفيد تحقق ما بعدها لأن إنكار النفي تحقيق الإثبات، والتأكيد بإنّ وبالإتيان بالتأكيد أو الفصل بالضمير لتأكيد القصر، وبالتعريف في الخبر مبالغة في الردّ عليهم فيما ادّعوه من قولهم: إنما نحن مصلحون، لأنهم أخرجوا الجوابَ جملة اسمية مؤكدة بإنما، ليدلوا بذلك على ثبوت الوصف لهم، فردّ الله عليهم بأبلغ وآكد مما ادّعوه، ثمّ تعقيب الكلام بما يدل على التقريع والتوبيخ وهو قوله تعالى: (ولكن لا يشعرون)[113]، وبالاستئناف المؤدي إلى زيادة تمكن الحكم في ذهن السامع[114].

و(ألا) حرف تنبيه واستفتاح، جيء به للتنبيه إعلانًا لوصفهم بالإفساد[115]، ولتكون الأسماع مصغية لهذا الإخبار الذي في حقهم، وليست مركبة من همزة الاستفهام ولا النافية كما زعم الزمخشري[116]، بل هي بسيطة، لأن دعوى التركيب على خلاف الأصل، ولأن ما زعمه الزمخشري من أن همزة الاستفهام دخلت على لا النافية دلالة على تحقق ما بعدها إلى آخره خطأ، لأن مواقع ألا تدل على أن لا ليست للنفي، ولكنها لفظ مشترك بين التنبيه والاستفتاح، فتدخل على الجملة اسمية كانت أم فعلية، وبين العرض والتحضيض، فتختص بالأفعال لفظًا أو تقديرًا[117].

وأشار بـ**(لا يشعرون)** إلى كونهم من المفسدين قد ظهر ظهور المحسوس بالمشاعر وإن لم يدركوه، و**(لكن)** معناها الاستدراك، وهو معنى لا يفارقها، وتكون عاطفة في المفردات، ولا تكون إلا بين ضدين أو نقيضين، وفي الخلافين خلاف، مرجعه كتب النحو[118].

وأتى سبحانه بالاستدراك هنا ولم يأت به بعد المخادعة، لأن المخادعة هناك لم يتقدمها ما يتوهم منه الشعور توهمًا يقتضي تعقيبه بالرفع بخلاف ما هنا، فإنهم لما نهوا عما تعاطوه من الفساد الذي لا يخفى على ذوي العقول فقابلوا ذلك بأنهم مصلحون في ذلك، وأخبر سبحانه بفسادهم، كانوا حقيقين بأن يعلموا أن ذلك كما أخبر تعالى، وأنهم لا يدّعون أنهم مصلحون،

فاستدرك عليهم هذا المعنى الذي فاتهم من عدم الشعور بذلك[119]. وفيه مبالغة في جهلهم المركب لا سيما عند قيام دلائل واضحة وبراهين قاطعة نتبين بها المصلح من المفسد، والمحق من المبطل.

ومفعول **(لا يشعرون)** محذوف: إما حذف اختصار، أي: لا يشعرون بأنهم مفسدون، وإما حذف اقتصار، وهو الأحسن، أي ليس لهم شعور ألبتة، فيكون قد نفى عنهم الشعور من غير ذكر متعلقه، وهو أبلغ في الذم، إذ جعلوا لدعواهم ما هو إفساد إصلاحًا ممن انتفى عنه الشعور، وكأنهم من البهائم، لأن من كان متمكنًا من إدراك شيء فأهمل الفكر والنظر حتى صار يحكم على الأشياء الفاسدة بأنها صالحة فقد انتظم في سلك من لا شعور له ولا إدراك[120].

وفي الآية التاسعة قال: **(وما يشعرون)**، وفي الآية الثانية عشرة قال: **(ولكن لا يشعرون)**، فما سرّ التعاور بين حرفي النفي؟ والجواب: أن (ما) تنفي الحال[121]، أي تنفي الفعل الواقع في الزمن الحاضر، ونفي (لا) ممتد يشمل الحاضر والمستقبل[122]، فاستعمال النفي بما في المخادعة وعدم الشعور بها من قبل أصحابها؛ لأن المخادعة ليست عملًا مستمرًا دون انقطاع، بل هي تحصل بين الفينة والفينة، ولا يمكن تصورها؛ لاحتمال أن يكتشف المؤمنون حقيقتها، فلا تكون مجدية ولا نافعة، فناسب التعبير عن ذلك النفي بما التي لنفي الحال.

وأما الإفساد فهو خصلة سوء ملازمة لأصحابها المنافقين، ولذلك جيء بالمؤكدات، ولكنهم فقدوا كل إحساس أو شعور بحالهم المفسدة فصار اليأس من استيقاظهم أمرًا محتّمًا فناسب التعبير عن ذلك النفي بلا[123].

قوله: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ءَامِنُواْ كَمَآ ءَامَنَ ٱلنَّاسُ قَالُوٓاْ أَنُؤْمِنُ كَمَآ ءَامَنَ ٱلسُّفَهَآءُۗ أَلَآ إِنَّهُمْ هُمُ ٱلسُّفَهَآءُ وَلَٰكِن لَّا يَعْلَمُونَ ﴿١٣﴾﴾ هذا النوع الثالث من قبائح أفعال المنافقين، وذلك لأنه سبحانه لما نهاهم في الآية المتقدمة عن الفساد في الأرض أمرهم في هذه الآية بالإيمان[124].

والكلام على قوله تعالى: **(وإذا قيل لهم آمنوا)** كالكلام على قوله تعالى: **(وإذا قيل لهم لا تفسدوا)** من حيث عطف هذه الجملة على سبيل الاستئناف. ولم يذكر فاعل (قيل) بل بناه للمجهول لنكتة بلاغية رائعة، فمن المعروف أن الذي دعاهم للإيمان في عصر نزول القرآن هو الرسول محمد صلى الله عليه وسلم، ولو كان قد قيل: وإذا قال لهم الرسول أو محمد لكان موقف المنافقين من رفض الإيمان مقصورًا على دعوة النبي لهم، ولجاز أن يكون لهم موقف آخر إذا دعاهم أحد آخر غير الرسول في عصره أو بعد عصره.

ودفعًا لهذه الاحتمالات حذف الفاعل المخصوص وبُني الفعل للمجهول ليكون هذا الموقف الرافض للإيمان هو الموقف الدائم للمنافقين سواء دعاهم الرسول أم دعاهم غيره[125]. ولما نهاهم الله تعالى عن الإفساد أمرهم بالإيمان، لأن الكمال يحصل بترك ما لا ينبغي، وبفعل ما ينبغي. وبدئ بالمنهي عنه لأنه الأهم، ولأن المنهيات عنها هي من باب الترك، والترك أسهل في الامتثال من امتثال المأمورات بها[126].

وخرج فعل الأمر(**آمنوا**) عن معناه الأصلي إلى النصح والإرشاد فإن كمال الإيمان بمجموع الأمرين الإعراض عما لا ينبغي، وهو المقصود بقوله: **(لا تفسدوا)**، والإتيان بما ينبغي وهو المطلوب بقوله: **(آمنوا)** وحذف مفعول **(آمنوا)** استغناء عنه بالتشبيه في قوله: **(كما آمن الناس)**، أو لأنه معلوم للسامعين.

والكاف للتشبيه في محل نصب، وهي هنا تفيد التساوي بين الطرفين. وأكثر المعربين يجعلون ذلك نعتًا لمصدر محذوف، والتقدير: آمنوا إيمانًا كإيمان الناس. ومذهب سيبويه أن يكون منصوبًا على الحال من المصدر المضمر من الفعل المتقدم، وما مصدرية، والمعنى آمنوا إيمانًا مشابهًا لإيمان الناس فينسبك من ما والفعل بعدها مصدر مجرور بكاف التشبيه، وصلتها جملة فعلية[127].

واللام في (**الناس**) للجنس، فكأنه قال: الكاملون في الإنسانية العاملون بقضية العقل، أو عبر بالناس عن المؤمنين؛ لأنهم هم الناس في الحقيقة ومن عداهم صورته صورة الناس وليس من الناس لعدم تميزه، أو للعهد، أي: كما آمن الرسول ومن معه، وهم ناس معهودون كعبد الله بن سلام ونحوه ممن حسن إسلامه من اليهود، والاستفهام في قوله تعالى: (**أنومن**) للإنكار الإبطالي والاستهزاء والاستخفاف[128]، قصدوا منه التبرؤ من الإيمان على أبلغ وجه، وجعلوا الإيمان المتبرأ منه شبيهًا بإيمان السفهاء؛ تشنيعًا له وتعريضًا بالمسلمين بأنهم حملهم على الإيمان سفاهة عقولهم[129].

والتشبيه في (**كما آمن الناس**) إشارة إلى الإخلاص، وإلا فهم ناطقون بكلمتي الشهادة غير معتقديها. ولما كان المأمور به مشبهًا كان جوابهم مشبهًا في قولهم: (**أنومن كما آمن السفهاء**)[130]. والألف واللام في السفهاء للعهد، والمعني به الصحابة، ويجوز أن تكون للجنس فيندرج تحته من فسر به الناس من المعهودين أو الكاملون في السفه، أو لأنهم انحصر فيهم السفه؛ إذ لا سفيه غيرهم، وأبعد من ذهب إلى أن الألف واللام للصفة الغالبة نحو العيوق والدبران، لأنه لم يغلب هذا الوصف عليهم فصاروا إذا قيل السفهاء فهم منه ناس مخصوصون كما يفهم من العيوق أنه نجم مخصوص.

والسفه الخفة والتحرك والاضطراب[131]، تقول: ثوب سفيه أي خفيف النسج، وشاع في نقصان العقل وأفن الرأي وضعفه. وإنما سمى المنافقون المسلمين بالسفهاء؛ لأن المنافقين كانوا من أهل الخطر والرياسة، وأكثر المؤمنين كانوا فقراء، وكان عند المنافقين أن دين محمد ﷺ باطل لا يقبله إلا السفيه؛ فلهذا نسبوهم إلى السفاهة[132]، فردّ الله عليهم أبلغ ردّ وجُهلوا أشنع تجهيل وأثبت أنهم هم السفهاء، "ولو عطف (**إنهم هم السفهاء**) على ما قبله لكان يكون قد أُدخل في الحكاية، ولصار حديثًا وخبرًا منهم عن أنفسهم بأنهم هم السفهاء من بعد أن زعموا أنهم إنما تركوا أن يؤمنوا لئلا يكونوا من السفهاء"[133].

وصدّر الجملة بألا التي للتنبيه وجاء بصيغة القصر (**ألا إنهم هم السفهاء**) ليدل على أن السفاهة مقصورة عليهم دون المؤمنين فهو قصر إضافي، وإذ ثبتت لهم السفاهة انتفى عنهم الحلم لا محالة لأنهما ضدان في صفات العقول. وأكد ذلك بـ(إنّ) لتوكيد الخبر وهو مضمون القصر وبلفظ (هم) لتأكيد القصر أيضًا[134].

و(لكن) هنا وقعت أحسن موقع لأنه تقدم قبلها إيجاب وجاء بعدها نفي، لأن الاستدراك الحاصل بها إنما يكون يدل على ما قبلها بوجه ما، وذلك أنه لما تقرر أنه قد وقع منهم سفه وأثبت عليهم بقيت النفس متشوقة ومتطلعة إلى ذكر ما بعدها وهو نفي العلم عنهم[135].

وحذفُ مفعول (**لا يعلمون**) فيه ميزتان: الأولى: لفظية، وهي توافق رؤوس الآيات قبلها وبعدها، ونزل الفعل منزلة اللازم الذي لا مفعول له، ليتم التناسق الصوتي، والثانية: دلّ حذف المفعول على التعميم، فهم لا يعلمون أي نوع من أنواع العلم وهذه ميزة من حيث المعنى[136].

وإنما قال هنا: (**لا يعلمون**) وهناك: (**لا يشعرون**)، لأن المثبت لهم هناك هو الإفساد، وهو مما يدرك بأدنى تأمل لأنه من المحسوسات التي لا تحتاج إلى فكر كبير، فنفى عنهم ما يدرك بالمشاعر وهي الحواس؛ مبالغة في تجهيلهم وهو أن الشعور الذي قد ثبت للبهائم منفي عنهم، والمثبت هنا هو السفه، والمصدّرُ به هو الأمر بالإيمان وذلك مما يحتاج إلى إمعان فكر ونظر تام يفضي إلى الإيمان والتصديق، ولم يقع منهم المأمور به وهو الإيمان، فناسب ذلك نفي العلم عنهم.

ووجه ثان: وهو أن السفه هو خفة العقل والجهل بالمأمور، والعلم نقيض الجهل فقابله بقوله تعالى: (**لا يعلمون**)، لأن عدم العلم بالشيء جهل به، فكان ذكر العلم أحسن طباقًا له[137].

وقِفْ عند كلمتي (**الناس**) و(**السفهاء**) يتبينْ لك في الكلمة الأولى مدى الأدب الذي استخدمه الداعي في دعوة هؤلاء القوم إلى الإيمان، فهو لم يقل لهم: آمنوا كما آمن العقلاء مثلًا، فيكون في ذلك جرح لشعورهم بما قد يكون فيه من تلميح بضعف عقولهم، بل لم يزد في دعوته

على أن دعاهم إلى الدخول فيما دخل فيه عامة الناس وفي ذلك منتهى الرفق واللين، أما ردهم ففيه تبجح وعنف، فقد ادعوا سفاهة هؤلاء الذين آمنوا[138].

ولما صدر الآيات الواردة في حق المنافقين بقوله: **(ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين)** علم منه إجمالًا أنهم أبطنوا الكفر وأظهروا الإيمان ولم يعلم طريق ذلك الإظهار والإبطان ولا كيفية معاملتهم مع المؤمنين والكفار، فبيّن ذلك بإنزال هاتين الشرطيتين فقال: ﴿ وَإِذَا لَقُواْ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ قَالُوٓاْ ءَامَنَّا وَإِذَا خَلَوۡاْ إِلَىٰ شَيَٰطِينِهِمۡ قَالُوٓاْ إِنَّا مَعَكُمۡ إِنَّمَا نَحۡنُ مُسۡتَهۡزِءُونَ ١٤ ﴾ والفرق بين سياق الآيتين أن تلك مسوقة لبيان نفاقهم، وهذه مسوقة لبيان معاملتهم مع المؤمنين وأهل دينهم، فالإيمان في هذه ليس هو الإيمان الواقع في تلك، لأن الإيمان الثاني مقيد بلقائهم المؤمنين، و(إذا) الشرطية الثانية معطوفة على الأولى لا على أن كلًا منهما شرطية مستقلة، فلا يتوهمن التكرار. ثم إن مراد المنافقين بقولهم السابق: **(آمنا بالله وباليوم الآخر)** الإخبار عن إحداث الإيمان، وبقوله هنا: (آمنا) الإخبار عن إحداث الإخلاص في الإيمان وبذلك يندفع توهم التكرار.

والتقييد بقوله: **(وإذا لقوا الذين آمنوا)** تمهيد لقوله: **(وإذا خلوا)** فبذلك كان مفيدًا فائدة زائدة على ما في قوله: **(ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر)**[139]. وعطف جملة **(وإذا لقوا)** على ما عطف عليه **(وإذا قيل لهم لا تفسدوا)**، و**(وإذا قيل لهم آمنوا كما آمن الناس)**.

واللقاء: المصادفة، يقال لقيته ولاقيته أي صادفته واستقبلته قريبًا منه، والفعل منه لقي يلقى، وقد يقال: لاقى وهو فاعل بمعنى المجرد، وسمع للقي أربعة عشر مصدرًا[140]، وأصل لَقوا: لَقيوا بوزن شربوا، فاستثقلت الضمة على الياء التي هي لام الكلمة، فحذفت الضمة فالتقى

ساكنان: لام الكلمة وواو الجمع، ولا يمكن تحريك أحدهما، فحذف الأول وهو الياء، وقلبت الكسرة التي على القاف ضمة لتجانس واو الضمير، فوزن (لقوا) فعوا[141].

وقولهم لمن لقوا من المؤمنين: (**آمنا**) بطريق الخبر الابتدائي وبلفظ مطلق الفعل غير مؤكد بشيء تورية منهم وإيهامًا واستخفافًا بالمؤمنين واستمرار تمسكهم بكفرهم الخفي، فيحتمل أن يريدوا به الإيمان بموسى وبما جاء به دون غيره، وذلك من خبثهم وبهتهم، ويحتمل أن يريدوا به الإيمان المقيد في قولهم: (ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر).

وقوله: (**وإذا خلوا إلى شياطينهم**) معطوف على قوله: (وإذا لقوا)، وتأمل كلمة (خلا) لترى ما توحي به إلى نفسك من جبن هؤلاء المنافقين الذين لا يستطيعون أن يظهروا ما تكنّه قلوبهم إلا في خلوة لا يراهم فيها أحد.

والأكثر في (خلا) أن يتعدى بالباء، وقد يتعدى بإلى، وإنما تعدى في هذه الآية بإلى لمعنى بديع، وهو أنه إذا تعدى بالباء احتمل معنيين: أحدهما: الانفراد، والثاني: السخرية والاستهزاء، تقول: خلوت به أي سخرت منه، وإذا تعدى بإلى كان نصًا في الانفراد فقط، أو تقول: ضُمِّن خلا معنى صرف فتعدّى بإلى، والمعنى: صرفهم، خلاهم إلى شياطينهم، أو تضمّن معنى ذهبوا وانصرفوا. وقد عدّي هنا بإلى ليشير إلى أن الخلوة كانت في مواضع هي مآبهم ومرجعهم، وأن لقاءهم للمؤمنين إنما هو صدفة ولمحات قليلة، أفاد ذلك كله قوله: (لقوا) و(خلوا)[142].

والأصل في خلوا: خَلَوُوْا، فقلبت الواو الأولى التي هي لام الكلمة ألفًا لتحركها وانفتاح ما قبلها، فبقيت ساكنة وبعدها واو الضمير ساكنة فالتقى ساكنان، فحذف أولهما وهو الألف، وبقيت الفتحة دالة عليها[143]، والمراد بشياطينهم أكابرهم المماثلون منهم للشيطان في التمرد والعناد والدهاء والفساد والضلال المظهرون لكفرهم، وإضافتهم إليهم للمشاركة في الكفر، أو كبار المنافقين[144].

أما الشيطان المتمرد، فقد اختلف أهل اللغة في اشتقاقه فقال جمهورهم: هو مشتق من شطن يشطن أي بعد، لأنه بعيد من رحمة الله[145]، وحكى سيبويه: تشيطن، أي فعل فعل الشياطين، فهذا كله يدل على أنه من(شطن) لثبوت النون وسقوط الألف في تصاريف الكلمة ووزنه على هذا: فيعال. وقيل: مشتق من شاط يشيط أي هاج واحترق، أو هلك وبطل[146]، ولا شك أن هذا المعنى موجود فيه فوزنه فعلان، وعليه فوزن شياطين: إما فعاليل أو فعالين، والفصيح في شياطين وبابه أن يعرب بالحركات لأنه جمع تكسير[147].

وقد اختلف القولان منهم، فقالوا للمؤمنين: (آمنا)، ولشياطينهم: (إنّا معكم)، فانظر إلى تفاوت القولين، فحين لقوا المؤمنين قالوا: آمنا، أخبروا بالمطلق من غير توكيد، لأن مقصودهم الإخبار بحدوث ذلك الإيمان منهم ونشئه من قبلهم لا في ادعاء أنهم كاملون أوحديون فيه، أو لأنه لا تطوع بذلك ألسنتهم لأنه لا باعث لهم على الإيمان حقيقة، أو لأنه لو أكدوه ما راج ذلك على المؤمنين فاكتفوا بمطلق الإيمان، وذلك خلاف ما أخبر الله عن المؤمنين بقوله: **(ربنا إننا آمنا)**، وحين لقوا شياطينهم، أو خلوا إليهم **(قالوا إنا معكم)**، فأخبروا أنهم موافقوهم.

وفي قولهم: (معكم) ما يشعر بهذا الرباط القلبي الذي يربط المنافقين برؤسائهم. وأخرجوا الأخبار في جملة اسمية مؤكدة بإنّ ليدلّوا على ثباتهم في دينهم، ثم بينّوا أن ما أخبروا به الذين آمنوا إنما كان على سبيل الاستهزاء، فلم يكتفوا بالإخبار بالموافقة، بل بينّوا أن سبب مقالتهم للمؤمنين إنما هو الاستهزاء والاستخفاف لا أن ذلك صادر منهم عن صدق وجد، وأبرزوا هذا الإخبار في جملة اسمية مؤكدة بإنما مُخبَرٍ عن المبتدأ فيها باسم الفاعل الذي يدل على الثبوت، وأن الاستهزاء وصف ثابت لهم لا أن ذلك تجدد عندهم، بل ذلك من خلقهم وعادتهم مع المؤمنين[148].

وفي الآية **(إنما نحن مستهزءون)** قصر، حيث قصروا أنفسهم على الاستهزاء قصرًا إضافيًا للقلب، أي مؤمنون مخلصون، وجملة **(إنما نحن مستهزءون)** تقرير لقوله: **(إنّا معكم)**، لأنهم إذا

كانوا معهم كان ما أظهروه من مفارقة دينهم استهزاء، وفصلت الجملة لكمال الاتصال؛ إما لأنها تأكيد لما قبلها، لأن المستهزئ بالشيء المستخفَ به مصرّ على خلافه منكر له ودافع لكونه معتدًا به، ودفع نقيض الشيء تأكيد لثباته، أو بدل منه لأن من حقر الإسلام فقد عظّم الكفر، أو لأنها مستأنفة، إذ هي جواب لرؤسائهم، كأنهم لما قالوا لهم: (إنّا معكم) توجّه إليهم سؤال منهم، وهو: فما بالكم مع المؤمنين تُظاهرونهم على دينهم؟ فأجابوهم بهذه الجملة[149].

"ثم إن الأوجه الثلاثة بيان لترك العاطف بين الجملتين في المحكي من كلامهم، وأما تركه في حكايته فللموافقة فيما هو بمنزلة كلام واحد، فإن تينك الجملتين بمنزلة كلام واحد من حيث إن مجموعهما مفعول (قالوا) مع أن مجرد الموافقة بين الحكاية والمحكي كافية في كونها وجهًا لترك العاطف"[150]. وعلى هذا فإن اختيار هذا التركيب النحوي للتعبير عن أقوال المنافقين في غاية اللطافة والبراعة المؤدية إلى المعنى.

ولم يعطف قوله تعالى: ﴿ ٱللَّهُ يَسۡتَهۡزِئُ بِهِمۡ وَيَمُدُّهُمۡ فِي طُغۡيَٰنِهِمۡ يَعۡمَهُونَ ١٥ ﴾ لأنه الأصل، وليس في الجملة السابقة ما يصح عطف هذا القول عليه إلاّ بتكلّف وبُعْد لأن قولهم: (إنما نحن مستهزءون) حكاية عنهم أنهم قالوا، وليس بخبر من الله، وقوله: (الله يستهزئ بهم) خبر من الله، وإذا كان كذلك كان العطف ممتنعًا[151] لشبه كمال الانقطاع. فلو عطف على قوله تعالى: (إنا معكم) لكان من مقول المنافقين، وليس منه، لأنه لم يقصد التشريك[152]. ولو عطف على قوله تعالى: (قالوا) لشاركه في اختصاصه بالظرف المقدم وهو: (إذا خلوا إلى شياطينهم) وليس بمراد، فإن استهزاء الله بهم وهو أن خَذَلَهم فخَلاّهم وما سولتْ لهم أنفسهم مستدرجًا إياهم من حيث لا يشعرون متصلٌ في شأنهم لا ينقطع بكل حال، خلوا إلى شياطينهم أم لم يخلوا إليهم . ولو عطف على قوله تعالى: (إنما نحن مستهزئون) لشاركه في حكمه، وهو كونه من قولهم، وليس هو المراد[153].

فإن قيل: إذا شرطية لا ظرفية، فيسوغ تقديمها على عاملها؛ أن لها الصدارة لا التخصيص، قيل: إذا الشرطية هي الظرفية في الأصل استعملت استعمال الشرط[154]، ولأنها جملة مستأنفة استئنافًا بيانيًا جوابًا لسؤال مقدر، وذلك أن السامع لحكاية قولهم للمؤمنين: (آمنا)، وقولهم لشياطينهم: (إنّا معكم) يقول لقد راجت حيلتهم على المسلمين فهل يتفطن متفطن في المسلمين لأحوالهم فيجازيهم على استهزائهم؟ ومن الذي يتولى مقابلة صنعهم؟ فكان الاستئناف بقوله: (الله يستهزئ بهم) غاية الفخامة والجزالة، وفيه أن الله عز وجل هو الذي يستهزئ بهم الاستهزاء الأبلغ الذي ليس استهزاؤهم إليه باستهزاء، فيكفي المؤمنين مؤونة ذلك، وينتقم لهم بأن يتولى بنفسه مجازاة المنافقين ولا يحوج المؤمنين إلى أن يعارضوهم بمقابلة استهزائهم بما يماثله من الاستهزاء، وفيه تعظيم لشأن المؤمنين، هذا أمر، والأمر الآخر أن الاستئناف وقع في غاية الجزالة والفخامة ليدل على أن استهزاء المنافقين لا يؤبه له ولا يعتد به المؤمنون في مقابلة ما يفعل بهم حتى يعارضوهم بما يكون جزاء لاستهزائهم[155]. وهو واقع موقع الاعتراض، والأكثر في الاعتراض ترك العاطف[156]. ولو عطف لأشعر بأن الغرض كل الغرض اجتماع مضمون الجملتين وإعراض عن هذا المعنى الذي ينفرد به الاستئناف[157].

ولأجل اعتبار الاستئناف قدّم المسند إليه (الله) على الخبر الفعلي في سياق الإيجاب ويأتي هنا لتقوية الحكم، ثم يفيد مع ذلك قصر المسند على المسند إليه، فإنه لما كان تقديم المسند إليه على المسند الفعلي في سياق الإيجاب يأتي لتقوية الحكم ويأتي للقصر على رأي الشيخ عبد القاهر والزمخشري كان الجمع بين قصد التقوية وقصد التخصيص جائزًا في مقاصد الكلام البليغ[158].

وكلمة (يستهزئ) تصوّر هذا الجزاء الساخط الذي يقابل به الله استهزاءهم ليصور بأمر محسوس أمرًا معنويًا هو تركهم في ضلالهم لا يهتدون. وفي مقابلة استهزائهم بالمؤمنين باستهزاء الله بهم ما يدل على عظم شأن المؤمنين وعلو منزلتهم، وفي افتتاح الجملة باسم الله التفخيم العظيم

حيث صدرت الجملة به وللتنبيه على أن الاستهزاء بالمنافقين هو الاستهزاء الأبلغ الذي لا اعتداد معه باستهزائهم، وجعل الخبر فعلًا مضارعًا للدلالة على التجدد والتكرر، فهو أبلغ في النسبة من الاستهزاء المخبر به في قولهم[159].

وعدل سبحانه عن: (الله مستهزئ بهم) المطابق لقولهم إلى قوله: (الله يستهزئ بهم) لإفادة التجدد الاستمراري وهو أبلغ من الاستمرار الثبوتي الذي تفيده الاسمية لأن البلاء إذا استمر قد يهون وتألفه النفس[160]. ثم في ذلك التنصيص على الذي يستهزئ الله بهم، إذ عدى الفعل إليهم فقال: يستهزئ بهم، وهم لم ينصوا حين نسبوا الاستهزاء إليهم على من تعلق به الاستهزاء، فلم يقولوا: إنما نحن مستهزءون بهم، وذلك لتحرجهم من إبلاغ ذلك للمؤمنين فينقمون ذلك عليهم، فأبقوا اللفظ محتملًا أن لو حوققوا على ذلك لكان لهم مجال في الذب عنهم أنهم لم يستهزئوا بالمؤمنين[161].

فإن قيل: كيف يجوز وصف الله تعالى بأنه يستهزئ، وقد ثبت أن الاستهزاء لا ينفك عن التلبيس، وهو على الله محال، ولا ينفك عن الجهل، والجهل على الله محال؟ فالجواب: أن ما يفعله الله بهم جزاء على استهزائهم سماه بالاستهزاء؛ لأن جزاء الشيء يسمى باسم ذلك الشيء، كناية عن مجازاته لهم، ومشاكلة في اللفظ باللفظ المجانس له مع اختلاف المعنى المقصود فيكون مشاكلة، وهي ذكر الشيء بلفظ غيره لوقوع ذلك الشيء في صحبة ذلك الغير، كقوله تعالى: (وجزاء سيئة سيئة مثلها) [الشورى: 40]،(فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم) [البقرة: 194]،(يخادعون الله وهو خادعهم) [النساء: 142]،(ومكروا ومكر الله) [آل عمران: 54][162].

ووجه ثان: "وهو كونه مماثلًا له في القدر سمّي جزاء الاستهزاء باسم الاستهزاء، فإن الخبر لما كان مشابهًا لأصل الفعل في القدر صح أن يعبر عن الجزاء باسم المشبه به فيكون لفظ (يستهزئ) استعارة تبعية "[163].

قوله: (ويمدّهم في طغيانهم يعمهون) مادة (مدّ) تدور في المعاجم حول معنى الزيادة والتكثير، من مد الجيش وأمده بمعنى الزيادة، أي ألحق به ما يقويه ويكثره[164]. وصيغتا الفعل (مدّ ويمدّ) إذا جاءتا في سياق الحديث عن الإنسان فإن دلالتهما في هذا المقام مرتبطة بالمكروه أو في مقام الشر، ومن ذلك المدّ في العذاب، والمدّ في الضلال، والمدّ في الغي، والمدّ في الطغيان، وهذا ما نجده في هذه الآية، أما إذا جاءتا في سياق الحديث عن غير الإنسان فإن القرآن يستعملهما في مقام المحبوب أو في مقام الخير مع العظة والاعتبار، ومن ذلك مدّ الظل، ومدّ الأرض، ومدّ البحر[165].

والجملة الفعلية (ويمدّهم) معطوفة على قوله تعالى: (يستهزئ بهم) كالبيان لها، وتعدية فعل يمدّ إلى ضميرهم الدّال على أدب وذوق -مع أن المدّ يتعدى إلى الطغيان- جاءت على طريقة الإجمال الذي يعقبه التفصيل ليتمكن التفصيل في ذهن السامع، وإيثاره على (يزيده) للرمز إلى أن ذلك منوط بسوء اختيارهم لما أنه إنما يتحقق عند الاستمداد وما يجري مجراه من الحاجة إليه[166].

والطغيان مصدر طغى يطغى طِغيانًا وطُغيانًا، ولام طغى قيل: ياء، وقيل: واو، يقال: طغيت وطغوت، وأصل المادة مجاوزة الحد في كل أمر[167]، والكلمة توحي هاهنا بالخروج في قوة عن الطاقة المألوفة في العصيان والفجور، والمراد إفراطهم في العتو والشر والكبر، وغلوهم في الكفر، وفي إضافته إليهم إشارة إلى تفظيع شأن هذا الطغيان وغرابته، وإيذان باختصاصه بهم، وتأييدٌ لما أشير إليه من ترتب المد على سوء اختيارهم.

وأسناد الطغيان إلى الله تعالى مجاز عقلي لأنه إسناد الفعل إلى المسبب له، وفاعله في الحقيقة هم الكفرة[168]، والعمى حقيقة في فقد البصر، ويستعار لضلال المذهب والرأي، والعَمَه حقيقة في السير في الأرض الواسعة التي لا يرى السائر فيها طريقًا يطمئن إليه للخروج منها، ويستعار للحيرة والتردد النفسي بين أمور لا يعرف الضار منها من النافع[169].

ولذلك جيء بالفعل المضارع (يعمهون)؛ ليصور لنا انغماسهم في القلق، وتماديهم في الباطل، ومدى ترددهم في غوايتهم، وأنهم لا يهتدون إلى الحق والصواب، فهم في حيرة من أمرهم كالأعمى يسير على غير هدى ولا اطمئنان.

قوله: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ٱشۡتَرَوُاْ ٱلضَّلَٰلَةَ بِٱلۡهُدَىٰ فَمَا رَبِحَت تِّجَٰرَتُهُمۡ وَمَا كَانُواْ مُهۡتَدِينَ ١٦﴾ إن الإشارة إلى المذكورين باعتبار اتصافهم بما ذكر من الصفات الشنيعة الذميمة المميزة لهم عمن عداهم أكمل تمييز، بحيث صاروا كأنهم حضّار مشاهدون على ما هم عليه، وما فيه من معنى البعد للإيذان ببعد منزلتهم في الشر وسوء الحال[170].

والإتيان بالاسم الموصول (الذين) لتقرير الغرض الذي سيق الكلام من أجله وهو خسران هذه الفئة، وفي جعل الاسم الموصول خبرًا شدٌّ لانتباه السامع حيث إن الاسم الموصول من الأسماء المبهمة التي تحتاج إلى توضيح.

والمجيء "بأسلوب القصر عن طريق تعريف الخبر (الذين)؛ لكون تعريف الموصول للجنس بمنزلة تعريف اللام الجنسي، وفيه حصر المسند على المسند إليه وهو ادعائي باعتبار كمالهم في ذلك الاشتراء اشتراء الضلالة والحرص عليها، إذ جمعوا الكفر والسفه والخداع والإفساد والاستهزاء بالمهتدين، وإن كان الكفار الآخرون مشاركين لهم في ذلك لجمعهم هاتيك المساوي الشنيعة والخلال الفظيعة فبذلك الاعتبار صح تخصيصهم بذلك"[171].

وجملة الحصر مسوقة لتقرير ما قبلها، وبيان لكمال جهالتهم فيما حكي عنهم من الأقوال والأفعال بإظهار غاية سماجتها، وتصويرها بصورة ما لا يكاد يتعاطاه من له أدنى تمييز، فضلًا عن العقلاء، وللتقليل من شأنهم والحط من قدرهم أبرز كمال جهلهم عن طريق القصر الذي جاء في صورة الاستعارة ليكون أثبت وأوضح في إبراز صورتهم، فالضلالة هي الجور عن القصد، والهدى

هو التوجه إليه، واستعير الأول للعدول عن الصواب في الدين، والثاني للاستقامة عليه، فاشتراء الضلالة بالهدى مستعار لأخذها بدلًا منه أخذًا منوطًا بالرغبة فيها والإعراض عنه، ولما اقتضى ذلك أن يكون ما يجري مجرى الثمن حاصلًا للكفرة قبل العقد وما يجري مجرى المبيع غير حاصل لهم إذ ذاك، فلا ريب في أنهم بمعزل عن الهدى مستمرون ودائبون على الضلال، استدعى الحال تحقيق ما جرى مجرى العوضين[172].

وفصلت الجملة عن التي قبلها لتفيد تقرير معنى (ويمدهم في طغيانهم يعمهون) فمضمونها بمنزلة التوكيد، وذلك مما يقتضي الفصل، ولتفيد تعليل مضمون جملة (ويمدهم في طغيانهم يعمهون) فتكون استئنافًا بيانيًا لسائل عن العلة[173].

والاشتراء افتعال من الشري، وفعله شرى الذي هو بمعنى باع، كما أن اشترى بمعنى الشراء والابتياع، لا البيع، فاشترى وابتاع كلاهما مطاوع لفعله المجرد[174]، وأصل اشتروا: اشتريُوا، فتحركت الياء وانفتح ما قبلها، فقلبت ألفًا، ثم حذفت لالتقاء الساكنين، وبقيت الفتحة دالة عليها[175]. وفي كلمة (اشترى) ما يدل على إيثار هؤلاء القوم للضلالة على الهدى. واختيار كلمة الضلالة هنا وإيثارها على كلمة الكفر والنفاق ليتسنى بيان حال ما اختاروه في إيجاز، ووضع الهدى بجوار الضلالة ليتأتى في يسر معرفة مدى خسران هؤلاء القوم وضعف عقولهم، وهذا ما دعا ابن أبي الإصبع للتمثيل بهذه الآية على التكافؤ[176].

فاشتراؤهم الضلالة هنا بمعنى الاختيار والاستبدال على سبيل الاستعارة التصريحية المرشحة، وقرينة الاستعارة الضلالة، ثم رشح لها ما يلائم الاشتراء من الربح والتجارة بقوله: (فما ربحت تجارتهم)، فأسند الربح إلى التجارة[177]؛ تقوية للمجاز وتمثيلًا لخسارتهم وتصويرًا لحقيقته، "وإنما ذهب في الاشتراء إلى المجاز لعدم المعاوضة إذ هي استبدال شيء في يدك بشيء في يد غيرك، وهذا مفقود هنا"[178].

ولعل السر البلاغي الذي عدل من أجله عن أصل التعبير -الذي هو الاستبدال- هو "أن المشتري يكون راغبًا في الشيء المشترَى، باذلًا للثمن فيه لأنه غير راغب فيه إذا قورن بما اشتراه. هذا غرض، وغرض آخر أن الشيء المشترى ملازم لمن اشتراه. أما الثمن المبذول فيه فمفارق له متى وقع البيع بين الطرفين صحيحًا"[179]. فهؤلاء كانوا زاهدين في الهدى، ولذلك بذلوه ثمنا فيما يحبونه - وهو الضلالة - فبيّن هذا المجاز معاني وخفايا مستورة لم يكن للوقوف عليها سبيل لو عبر عنها بأسلوب الحقيقة اللغوية.

وإذا تأملنا صور المجاز في هذه الآية في مواطنه الثلاثة: (اشتروا - ربحت - تجارة) ثم الإسناد إلى ضميرها وجدنا المجاز فيها يتضام ويتعانق في ألفة وإخاء. و"هذا من الصنعة البديعة التي تبلغ بالمجاز الذروة العليا، وهو أن تساق كلمةٌ مساق المجاز، ثم تقفى بأشكال لها وأخوات، إذا تلاحقن لم تر كلامًا أحسن منه ديباجة وأكثر ملئًا ورونقًا، وهو المجاز المرشح"[180].

والفاء في قوله: (فما ربحت تجارتهم وما كانوا مهتدين) رتبت عدم الربح المعطوف بها وعدم الاهتداء المعطوف عليه على اشتراء الضلالة بالهدى؛ لأن كليهما ناشئ عن الاشتراء المذكور في الوجود والظهور؛ لأنهم لما اشتروا الضلالة بالهدى فقد اشتروا ما لا ينفع وبذلوا ما ينفع، فلا جرم أن يكونوا خاسرين، وأن يتحقق أنهم لم يكونوا مهتدين، ولهذا عبر بـ(بما كانوا مهتدين) دون (ما اهتدوا) لأن (ما كانوا) أبلغ في النفي؛ لإشعاره بأن انتفاء الاهتداء عنهم أمر متأصل سابق قديم، لأن كان تدل على اتصاف اسمها بخبرها منذ المضي، فكان نفي الكون في الزمن الماضي أنسب بهذا التفريع[181].

وفي قوله: (وما كانوا مهتدين) تتميم أفاد أنهم ضالون في جميع ما يتعاطونه من عمل، لأن مطلوب التجار في متصرفاتهم شيئان: سلامة رأس المال، والربح، وهؤلاء قد أضاعوا الطلبتين معًا[182]. وأسند سبحانه وتعالى الربح إلى التجارة على عادة العرب في قولهم: ربح بيعُك، وخسرتْ

صفقتك، وقولهم: ليل قائم ونهار صائم، وهو من الإسناد المجازي وهو أن يسند الفعل إلى شيء يتلبس بالذي هو في الحقيقة له كما تلبست التجارة بالمشتري[183]؛ لأن الربح لما كان مسببًا عن التجارة وكان الرابح هو التاجر صح إسناده للتجارة لأنها سببه، ولما صور الضلالة والهدى مشترى وثمنًا رشح هذا المجاز بقوله: (فما ربحت تجارتهم)[184].

وقوله: (وما كانوا مهتدين) إخبار بأن هؤلاء ما سبقت لهم هداية بالفعل لئلا يتوهم من قوله: (أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى) أنهم كانوا على هدى فيما مضى، فبين قوله: (وما كانوا مهتدين) مجازٌ هو قوله: (بالهدى)، ودلّ على أن الذي اعتاضوا الضلالة به إنما هو التمكن من إدراك الهدى، فالمثبت في الاعتياض غير المنفي أخيرًا لأن ذاك بالقوة وهذا بالفعل[185].

قوله: ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ ٱلَّذِى ٱسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّآ أَضَآءَتْ مَا حَوْلَهُۥ ذَهَبَ ٱللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِى ظُلُمَٰتٍ لَّا يُبْصِرُونَ ﴿١٧﴾﴾، أصل المَثَل، بفتحتين، النظير والمشابه، وقد اختص لفظ المثل بفتحتين بإطلاقه على الحال الغريبة الشأن، ولما شاع إطلاق المثل على الحال العجيبة الشأن جعل البلغاء إذا أرادوا تشبيه حالة مركبة بحالة مركبة، أعني وصفين منتزعين من متعدد أتوا في جانب المشبه والمشبه به معا، أو في جانب أحدهما بلفظ المثل وأدخلوا الكاف ونحوها من حروف التشبيه على المشبه به منهما[186]. وتعقيب حقيقة وصف المنافقين بضرب المثل زيادة في الكشف والبيان لأن يؤثر في القلوب ما لا يؤثره وصف الشيء في نفسه، ولأن المثل تشبيه الشيء الخفي بالجلي، فيتأكد الوقوف على ماهيته، وذلك هو النهاية في الإيضاح[187].

وجملة (مثلهم كمثل الذي استوقد نارًا) واقعة من الجمل الماضية موقع البيان والتقرير والفذلكة، فكان بينها وبين ما قبلها كمال الاتصال فلذلك فصلت، ولم تعطف. ونقول في إجراء التشبيه التمثيلي: شبّه حال المنافقين العجيبة والغريبة في نفاقهم وحيرتهم وتخبطهم وشكهم وما في دواخلهم من قلق واضطراب وإظهارهم خلاف ما يسترونه من كفر فباءوا بالفشل والحسرة بحال الذي استوقد نارًا ليستضيء بها، فلما حصل عليها وأذهبت بعض مخاوفه انطفأت؛ فلم

يعد يبصر شيئًا، وبقي محرومًا كما كان قبلها في ظلمته وضلالته، والجامع رفع الطمع إلى تسني مطلوبٍ بسبب مباشرة أسبابه القريبة مع تعقب الحرمان والخيبة لانقلاب الأسباب[188]. ولا يخفى علينا أن هذا التشبيه توهمي مركب من عدة أمور، ويحتاج إلى تأول وردّ شيء إلى شيء وترتيب كلام على كلام.

والاسم الموصول الذي في محل خفض بالإضافة هو موصول للمفرد المذكر، ولكن المراد به هنا جمع، ولذلك روعي معناه في قوله تعالى: (ذهب الله بنورهم وتركهم)، فأعاد الضمير عليه جمعًا، والأَوْلى أن يقال: إن (الذي) وقع وصفًا لشيء يُفهم الجمع، ثم حذف ذلك الموصوف للدلالة عليه، والتقدير: مثلهم كمثل الفريق الذي استوقد، أو الجمع الذي استوقد، ويكون قد رُوعي الوصف مرة، فعاد الضمير عليه مفردًا في قوله تعالى: (استوقد) و(حوله)، والموصوف أخرى فعاد الضمير عليه مجموعًا في قوله: (بنورهم – وتركهم)[189].

واستوقد استفعل بمعنى أفعل أي أوقد[190]، نحو استجاب وأجاب، وذلك لما في السين والتاء من الطلب المُلِحّ والكد المجتهد، ووراء ذلك قوة الدافع من الخوف والهول من الظلمة. ونكّر (نارًا) للتفخيم، وإشارة إلى أنها نار عظيمة القدر، كانت كفيلة بأن تضيء لهم طريقهم، وتنقذهم من ظلمات الضلال، إلا أنها ما لبثت أن انطفأت، فانكفأوا خاسرين. وأفردها لأن مقابلها من وصف المنافق إنما هو نزر يسير من التقييد بالإسلام وجوانحه منطوية على الكفر والنفاق، مملوءة به، فشبه حاله بحال من استوقد نارًا ما، إذ لا يدل على المطلق لا على كثرة ولا على عهد[191].

وتنقدح في الذهن بعض الأسئلة المرتبطة بالسياق، من مثل: ما الوقود؟ وما النار؟ وما الإضاءة؟ وما الظلمة؟ والجواب: "أما وقود النار فهو سطوعها وارتفاع لهبها، وأما النار فهو جوهر لطيف مضيء، حار محرق، واشتقاقها من نار ينور إذا نفر؛ لأن فيها حركة واضطرابًا، والنور مشتق منها وهو ضوؤها، والإضاءة فرط الإنارة، والظلمة عدم النور عما من شأنه يستنير"[192].

والفاء في (فلمّا) للتعقيب، وهي عاطفة جملة الشرط على جملة الصلة، ولما حرف وجوب لوجوب، هذا مذهب سيبويه[193]، وفيها معنى المفاجأة والسرعة. وأضاء يجيء متعديًا وهو الأصل لأن مجرده ضاء فتكون حينئذ همزته للتعدية، ويجيء قاصرًا بمعنى ضاء فهمزته للصيرورة أي صار ذا ضوء فيساوي ضاء[194]، والآية تحتملهما، أي فلما أضاءت النار الجهات التي حوله، فيكون ما حوله موصولًا مفعولًا لأضاءت، ويحتمل أن تكون من أضاء القاصر، أي أضاءت النار أي اشتعلت، وكثر ضوؤها في نفسها، ويكون ما حوله على هذا ظرفًا للنار.

وفي كلمة (أضاءت) ما يدل على أنه قد أوتي أكثر مما كان يطمح إليه، فلقد كان يبحث عن نار، أيًّا ما كانت، فأوتي نارًا قوية أضاءت ما حوله[195]. وعبر عن مكان الإضاءة بقوله: (ما حوله) حيث كان الضوء لما حوله مجاورًا له، وليس منبعثًا منه ولا مضيئًا له، ولو اتصل ضوءها به ولابسه لم يذهب، ولكنه كان ضوء مجاورة لا ملابسة ومخالطة، وكان الضوء عارضًا، والظلمة أصلية، فرجع الضوء إلى معدنه، وبقيت الظلمة في معدنها[196]، "وإنما وُصِفتْ هذه النار بالإضاءة مع كونها نارَ باطلٍ؛ لأن الباطل تسطع ذوائب لهب ناره لحظة ثم تخفت"[197].

وجملة (ذهب الله بنورهم) جواب لما، والضمير للذي[198]، "فيكون جمع ضمائر (بنورهم وتركهم) إخراجًا للكلام على خلاف مقتضى الظاهر، إذ مقتضى الظاهر أن يقول: ذهب الله بنوره وتركه، ولذلك اختير هنا لفظ النور عوضًا عن النار المبتدأ به؛ للتنبيه على الانتقال من التمثيل إلى الحقيقة ليدل على أن الله أذهب نور الإيمان من قلوب المنافقين كأنه قيل: فلما أضاءت ذهب الله بناره، فكذلك ذهب الله بنورهم وهو أسلوب لا عهد للعرب بمثله"[199]، "وإنما علق الإذهاب بالنور دون نفس النار لأنه المقصود بالاستيقاد لا الاستدفاء، كما ينبئ عنه قوله تعالى: (فلما أضاءت) حيث لم يقل فلما شب ضرامها"[200]، "وإذهاب النور أبلغ من إذهاب الضوء لاندراج الأخص في نفي الأعم لا العكس، فلو أتى بضوئهم لم يلزم ذهاب النور"[201].

وأسند إذهاب النور إلى الله تعالى لأنه حصل بلا سبب من ريح أو مطر أو إطفاء مطفئ، وللإشارة إلى أن النور لم يبق منه شيء ألبتة فقد ذهبت قدرة الله به، وفي ذلك تسجيل عليهم بالضلال الذي ليس بعده هدى؛ لأن الذاهب بالنور وكذا التارك لهم في الظلمات هو الله الذي لا معطي لما منع، ولا مانع لما أعطى.

وجمع الضمير في قوله: (بنورهم) مع كونه بلصق الضمير المفرد في قوله: (ما حوله) مراعاة للحال المشبهة وهي حال المنافقين لا الحال المشبه بها؛ وهي حال المستوقد الواحد على وجه بديع في الرجوع إلى الغرض الأصلي وهو انطماس نور الإيمان منهم، فهو عائد إلى المنافقين لا إلى الذي. وإضافة النور إليهم ما يشعر بأنهم كانوا قد اطمأنوا إلى النور وفرحوا به، فيكون الذهاب به أشد إيلامًا وأنكى، وهذا من باب الإضافة بأدنى ملابسة إذ إضافته إلى النار هي الحقيقة، لكن لما كانوا ينتفعون به صح إضافته إليهم[202].

وقال سبحانه: (بنورهم) ولم يقل: بضوئهم توافقا مع قوله: (فلما أضاءت) لأن ذكر النور أبلغ، لأن الضوء فيه دلالة على الزيادة، فلو قيل: ذهب الله بضوئهم لأوهم ذهاب الكمال وبقاء ما يسمى نورًا، والغرض إزالة النور عنهم بالكلية؛ ألا ترى كيف ذكر عقيبه (وتركهم في ظلمات لا يبصرون)، والظلمة عبارة عن عدم النور، وكيف جمعها وكيف نكرها وكيف أتبعها ما يدل على أنها ظلمة خالصة وهو قوله: (لا يبصرون)[203].

وأفرد النور نظرًا لوحدة أصله وتوحد منبعه وهو رب العالمين، وجمع الظلمات لتشعب مسالكها وتنوعها وتعدد دروبها بخلاف النور الذي لا يتعدد، ولبيان شدة الظلمة[204].

وقال سبحانه: (ذهب الله بنورهم) ولم يقل: أذهب الله نورهم، لأن هناك فرقًا بين أذهب وذهب به، فمعنى أذهبه أزاله وجعله ذاهبًا، ويقال: ذهب به إذا استصحبه، فالباء ههنا للمصاحبة أي معه، والمعنى: استأصل الله نورهم وأمسكه ولم يبق منه شيء، فهو أبلغ من الإذهاب[205].

قال ابن القيم: ولم يقل: (أذهب الله نورهم)؛ لأن كل من ذهب بشيء فقد أذهبه، وليس كل من أذهب شيئا ذهب به؛ لأن الذهاب بالشيء هو استصحاب له ومضيٌّ به"[206].

قوله: (وتركهم في ظلمات لا يبصرون) هذه الجملة معطوفة على قوله: (ذهب الله بنورهم) وهو أوفى بتأدية المراد فيستفاد منه التقرير والتفسير لانتفاء النور بالكلية تبعًا لما فيه من ذكر الظلمة، وجمعها وتنكيرها، وإيراد (لا يبصرون) وجعل الواو للحال بتقدير قد -مع ما فيه- يقتضي ثبوت الظلمة قبل ذهاب النور، ونكرت الظلمات ولم تضف إلى ضميرهم كما أضيف النور اكتفاء بما دل عليه المعنى من إضافتها إليهم من جهة المعنى واختصار اللفظ، وإن كان ترك متعديًا لواحد فيحتمل أن يكون في ظلمات في موضع الحال من المفعول فيتعلق بمحذوف، ولا يبصرون في موضع الحال من الضمير في تركهم، وإن كان ترك مما يتعدى إلى اثنين كان في ظلمات في موضع المفعول الثاني، ولا يبصرون جملة حالية، ولم يذكر مفعول (لا يبصرون)، ولا ينبغي أن ينوى، لأن المقصود نفي الإبصار عنهم لا بالنسبة إلى متعلقه[207].

ومن "بدائع هذا التمثيل أنه مع ما فيه من تركيب الهيئة المشبه بها ومقابلتها للهيئة المركبة من حالهم هو قابل لتحليله بتشبيهات مفردة لكل جزء من هيئة أحوالهم بجزء مفرد من الهيئة المشبه بها فشُبه استماعهم القرآن باستيقاد النار، ويتضمن تشبيه القرآن في إرشاد الناس إلى الخير والحق بالنار في إضاءة المسالك للسالكين، وشُبه رجوعهم إلى كفرهم بذهاب نور النار، وشُبه كفرهم بالظلمات ويشبهون بقوم انقطع إبصارهم"[208].

ولما فرغ من المثل كشف المراد بظلماتهم بأنه ما في آذانهم من الثقل المانع من الانتفاع بالسماع، وما في ألسنتهم من الخرس عن كلام الخير الناشئ عن عدم الإدراك الناشئ عن عمى البصائر، وما على أبصارهم من الغشاوة قال: ﴿صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ ﴿١٨﴾﴾[209]، والأوصاف جموع كثرة على وزن فُعْل جمع أصمّ وأعمى وأبكم، والجمهور على رفعها على أنها أخبار

مبتدأ محذوف، أي: هم صمّ بكم عمي، وهي أخبار متباينة في اللفظ والدلالة الوضعية لكنها في موضع خبر واحد إذ يؤول معناها كلها إلى عدم قبولهم الحق وهم سمعاء الآذان فُصَّح الألسن بصراء الأعين، لكنهم لم يصيخوا إلى الحق، ولا نطقت به ألسنتهم، ولا تلمحوا أنوار الهداية وصفوا بما وصفوا من الصمم والبكم والعمى[210].

وحذف المسند إليه في هذا المقام استعمال شائع عند العرب، إذا ذكروا موصوفًا بأوصاف أو أخبار جعلوه كأنه قد عرف للسامع، وأفاد الحذف صون ألسنة المؤمنين وتطهيرها عن ذكرهم، وكان لنسق هذه الصفات على وزن واحد أثر موسيقي مؤثر.

وهذا من التشبيه البليغ عند المحققين، وليس من باب الاستعارة لأن المستعار له مذكور، وهم المنافقون، والاستعارة إنما تطلق حيث يطوى ذكر المستعار له بالكلية[211]. وهذ مثل ضربه الله تعالى لحال المنافقين في الدنيا، شبهوا في انعدام آثار الإحساس منهم بالصم البكم العمي أي كل واحد منهم اجتمعت له الصفات الثلاث، وذلك شأن الأخبار الواردة بصيغة الجمع بعد مبتدأ هو اسم دالّ على جمع، فالمعنى كل واحد منهم كالأصم الأبكم الأعمى، وليس المعنى على التوزيع، فلا يفهم أن بعضهم كالأصم وبعضهم كالأبكم وبعضهم كالأعمى[212]. "وقدم الصمم لأنه إذا كان خلقيًا يستلزم البكم، وأخّر العمى لأنه كما قيل شامل لعمى القلب الحاصل من طرق المبصرات والحواس الظاهرة، وهو بهذا المعنى متأخر لأنه معقول صرف، ولو توسط -حلّ بين العصا ولحائها ولو قدّم- ولأوهم تعلقه بـ(لا يبصرون) أو الترتيب على وفق حال الممثل له لأنه يسمع دعوة الحق ثم يجيب ويعترف ثم يتأمل ويبصر"[213].

وجملة (فهم لا يرجعون) جملة خبرية معطوفة على جملة خبرية، والفاء للدلالة على ترتب ما بعدها على ما قبلها، لأن من اعتراه هذه الصفات انعدم منه الفهم والإفهام وتعذر طمع رجوعه إلى رشد أو صواب.

وأسند عدم الرجوع إليهم لأنه لما جعل تعالى لهم عقولًا للهداية وبعث إليهم رسلًا بالبراهين القاطعة وعدلوا عن ذلك إلى اتباع أهوائهم والجري على مألوف آبائهم كان عدم الرجوع من قبل أنفسهم[214]. ولما كان المراد التعميم في كل رجوع لم يذكر المرجوع عنه فقال: (يرجعون) أي عن طغيانهم وضلالهم إلى الهدى بعد أن باعوه، أو عن الضلالة بعد أن اشتروها[215].

والآية تتمة للتمثيل مفيدة لزيادة التهويل والتفظيع، وتكميل له بأن ما أصابهم ليس مجرد انطفاء نارهم وبقائهم في ظلمات كثيفة هائلة مع بقاء حاسة البصر بحالها، بل اختلت مشاعرهم جميعًا واتصفوا بتلك الصفات على طريقة التشبيه أو الحقيقة فبقوا جامدين في مكاناتهم لا يرجعون، ولا يبرحون أيتقدمون أم يتأخرون؟

والعدول إلى الجملة الاسمية للدلالة على استمرار تلك الحالة فيهم[216]. ولما كان في مقام إجابة الداعي إلى الإيمان قدّم سبحانه وتعالى السمع لأنه العمدة في ذلك، وثنى بالقول لأنه يمكن الأصم الإفصاح عن المراد، وختم بالبصر لإمكان الاهتداء به بالإشارة[217].

قوله: ﴿أَوۡ كَصَيِّبٖ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ فِيهِ ظُلُمَٰتٞ وَرَعۡدٞ وَبَرۡقٞ يَجۡعَلُونَ أَصَٰبِعَهُمۡ فِيٓ ءَاذَانِهِم مِّنَ ٱلصَّوَٰعِقِ حَذَرَ ٱلۡمَوۡتِۚ وَٱللَّهُ مُحِيطُۢ بِٱلۡكَٰفِرِينَ ١٩﴾ ثم ثنى الله سبحانه في شأنهم بتمثيل آخر لحالهم ليكون كشفًا لحالهم بعد كشف، وإيضاحًا غب إيضاح، ويوفي حقها من التفظيع والتهويل. والأظهر في (أو) أنها للتفصيل، بمعنى أن الناظرين في حال هؤلاء، منهم من يشبههم بحال المستوقد الذي هذه صفته، ومنهم من يشبههم بأصحاب صيّب هذه صفته. وقيل: أو لتساوي القصتين في الاستقلال بوجه الشبه وبصحة التمثيل بكل واحدة منهما وبهما معًا[218]. والمعنى: "أنّ كيفية قصة المنافقين مُشَبّهةٌ لكيفيتي هاتين القصتين، وأن القصتين سواء في استقلال كل واحدة منهما بوجه التمثيل، فبأيتهما مثّلتها فأنت مصيب، وإن مثلتها بهما جميعًا فكذلك"[219].

والصيّب فيعل من صاب يصوب صوبًا إذا نزل بشدة، وهو المطر سمّي بذلك لشدة نزوله[220]، وإيثارها على مطر، ووابل، لأنها تخيل إلى النفس قوة المطر وشدة بطشه وصورة الانصباب المنصب عليهم كأنه الهول، فهو ليس بغيث ينقذ الأرض من ظمئها، ولكنه مطر يصيبها ويؤثر فيها. وتنكير (صيّب) للتنويع والتعظيم، أي: نوع من المطر شديد هائل[221].

والآية عطف على كمثل فهو في محل رفع، ولا بد من حذف مضافين ليصح المعنى، والتقدير: أو كمثل ذوي صيب، ولذلك رجع عليه ضمير الجمع في قوله: (يجعلون أصابعهم في آذانهم)، لأن المعنى على تشبيههم بأصحاب الصيّب لا بالصّيب[222]، "وإعادة حرف التشبيه مع حرف العطف المغني عن إعادة العامل، وهذا التكرير مستعمل في كلامهم وحسنه هنا أن فيه إشارة إلى اختلاف الحالين المشبهين"[223].

وأعيد تشبيه حالهم بتمثيل آخر وبمراعاة أوصاف أخرى، فهو تمثيل لحال المنافقين، فقد صورهم في صورة من أحاط بهم صيّب من السماء فيه ظلمات تحجب رؤية العين، ثم فيه رعد وبرق يبعثان الهول ويثيران المخاوف حتى يكاد القوم يرون الموت بأعينهم ويسمعون دمدمته المصعقة فيجعلون أصابعهم في آذانهم حتى يبعدوا عن أسماعهم هذا الهول الذي لا يطاق، ومع أن البرق ليس كالبرق الذي يراه الإنسان، ويستطيع أن يحدق فيه فقد كانوا ينتهزون فرصة لمعه ليخطوا خطوة في محيط الرعب الجاثم على أرواحهم، هذا القلق المفزوع الذي تراه في هذه الجماعة يريك دواخل المنافقين وتمزق قلوبهم وتوزع خواطرهم، ووجه التشبيه بينهم وبين المنافقين هو أنهم في المقام المطمع في حصول المطالب ونجح المآرب، لا يحظون إلا بضد المطموع فيه من مجرد مقاساة الأهوال[224].

ومن بديع هذا التمثيل المركب أنه صالح لاعتبارات تفريق التشبيه وهو أعلى التمثيل، فالصيب مستعار للقرآن وهدى الإسلام، والظلمات مستعار لما يعتري الكافرين من الوحشة عند

سماعه كما تعتري السائر في الليل وحشة الغيم لأنه يحجب عنه ضوء النجوم والقمر، والرعد لقوارع القرآن وزواجره، والبرق لظهور أنوار هديه من خلال الزواجر[225].

والظاهر أن قوله: (من السماء) ليس بقيد للصيّب، وإنما هو وصف كاشف جيء به لزيادة استحضار صورة الصيب ومثولها في الخيال. فلو قال: (أو كصيّب فيه ظلمات) لاحتمل أن يكون ذلك الصيّب نازلًا من جوانب السماء دون بعض، أما لما قال: من السماء دلّ على أنه عام مطبق آخذ بآفاق السماء، وفيه مبالغات من جهة التركيب والبناء والتكثير[226]. وفي المجيء بكلمة (فيه) ما يدل على أن هذه الظلمات والرعد والبرق كأنما سكنت هذا الصيب، وكأنما تنزل معه من السماء.

وتقديم الجار والمجرور/ الخبر في قوله: (فيه ظلمات ورعد وبرق) على المبتدأ؛ للتنبيه من أول الأمر على أنه خبر للظلمات لا نعت. وجمع الظلمات لأنه حصلت أنواع من الظلمة، ظلمة المطر وتكاثفه وانتساجه وتتابع قطره وظلمة ظلال غمامه مع ظلمة الليل، وجعله مكانًا للرعد والبرق لأنهما في أعلاه ومنحدره ملتبسين به، هذا إن أريد بالصيّب المطر الشديد، وإن أريد به السحاب فظلماته سُحمته وتطبيقه مع ظلمة الليل.

ولم يجمع الرعد والبرق لأن المراد بذلك المصدر كأنه قيل: وإرعاد وإبراق. وهذا القول للزمخشري لا يكشف عن السر البلاغي لإفرادهما، وقد أشار الشهاب الخفاجي إلى نكتة سرية عجيبة عاجبة في إفرادهما هنا، وهي أن الرعد كما ورد في الحديث (يقصد أنه ملك)، وجرت به العادة يسوق السحاب من مكان لآخر، فلو تعدد وكثر لم يكن السحاب مطبقًا، فتزول شدة ظلمته، وكذا البرق لو كثر لمعانه لم تطبق الظلمة كما يشير إليه قوله تعالى: (كلما أضاء لهم مشوا فيه)، فإفرادهما متعين هنا[227].

ونكرت (ظلمات ورعد وبرق) لأن المقصود ليس العموم إنما المقصود اشتمال الصيب على ظلمات ورعد وبرق. وفيه من التفخيم والتهويل ما فيه[228]. وهناك مناسبة بين الألفاظ في

التقديم والتأخير، فمناسبة البرق لوجود الرعد، ومناسبة الرعد لوجود الظلمات، فقدم هذه وأخر تلك مناسبة بين الألفاظ، وهذا التقديم والتأخير لأجل الحالة الجوية، وقد أثبتها العلم الحديث، فإذا ما تشكل السحاب (الصيب) من بخار الماء المنتشر في الهواء صار قسم منه حاملًا للإلكتيريك المثبت، فعندما يتقاربان يتصادمان دفعة واحدة فيتولد البرق ثم الهجوم والانقلاب دفعة واحدة وامتلاء موضعه بآخر لعدم الخلو بهم وتتموج الطبقات فيتولد صدى الرعد، ولكن لما كان الضوء أسرع من الصوت فإننا نرى البرق ونسمع صوته[229].

وقوله: (يجعلون أصابعهم) جملة لا محل لها من الإعراب لأنها جواب سؤال مقدر كأنه قيل: فكيف حالهم مع مثل ذلك الرعد؟ فقيل: يجعلون. وأراد بالأصابع بعضها لأن الأصبع كلها لا تجعل في الأذن وإنما يجعلون بعض أناملهم في آذانهم إشارة إلى أنهم لفرط ما يجدون من هول الصواعق يحاولون وضع أصابعهم كاملة لأن أصوات الصواعق والموت تحيط بهم.

وفيه إشارة ثانية هي أن القوم من فرط الهول كأنهم فقدوا عقولهم فحاولوا وضع الأصابع بتمامها في الآذان، وعدل عن الاسم الخاص لما يوضع في الأذن إلى الاسم العام وهو الأصبع لما في ترك لفظ السبابة من حسن أدب وكون الكنايات فيه تكون بأحسن لفظ[230].

واختيار كلمة (يجعلون) وإيثارها على يدخلون أو يضعون للإشارة إلى أن أصابعهم لطول ما صارت في آذانهم أصبحت كأنها مركبة معها، أما الإدخال أو الوضع فلا يستفاد منه هذا الثبات والاستمرار.

وفي إرشاد العقل السليم: "وإيثار الجعل المنبئ عن دوام الملابسة واستمرار الاستقرار على الإدخال المفيد لمجرد الانتقال من الخارج إلى الداخل للمبالغة في سدّ المسامع باعتبار الزمان، كما أن إيراد الأصابع بدل الأنامل للإشباع في بيان سدها باعتبار الذات، كأنهم سدوها بجملتها لا بأناملها فحسب كما هو المعتاد، ويجوز أن يكون هذا إيماء إلى حيرتهم وفرط دهشتهم وبلوغهم إلى

حيث لا يهتدون إلى استعمال الجوارح على النهج المعتاد، وكذا الحال في عدم تعيين الإصبع المعتاد، أعني السبابة، قيل: ذلك لرعاية الأدب"[231].

والأظهر في انتصاب (حذر) أنه مفعول لأجله، وفي الكلمة دلالة على شدة شعورهم بقرب الموت منهم. وقوله: (والله محيط بالكافرين) اعتراض للتذكير بأن المقصود التمثيل لحال المنافقين في كفرهم لا لمجرد التفنن في التمثيل[232]. والآية تذييل لتأكيد العبودية لله وحده، ولتربية الخوف والمهابة في نفوس السامعين لهذا الإله العظيم، فيراقبونه فيما يأتون، ويذرون في أمور دينهم ودنياهم.

والإحاطة استعارة للقدرة الكاملة، شبهت القدرة التي لا يفوتها المقدور بإحاطة المحيط بالمحاط على طريقة التبعية، أو التمثيلية، وشبه الهيئة المنتزعة من شئونه تعالى معهم بالهيئة المنتزعة من أحوال المحيط مع المحاط، فالمجاز هنا محتمل الإفراد والتركيب، صُوّر فيه المعقول بالمحسوس لتقريره وسرعة تصوره، ووضع الكافرين موضع الضمير للإيذان بأن ما دهمهم من الأمور الهائلة المحكية بسبب كفرهم[233].

قوله:﴿ يَكَادُ ٱلۡبَرۡقُ يَخۡطَفُ أَبۡصَٰرَهُمۡۖ كُلَّمَآ أَضَآءَ لَهُم مَّشَوۡاْ فِيهِ وَإِذَآ أَظۡلَمَ عَلَيۡهِمۡ قَامُواْۚ وَلَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمۡعِهِمۡ وَأَبۡصَٰرِهِمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ ٢٠﴾ الجملة من قوله: (يكاد البرق يخطف أبصارهم) مستأنفة جواب قائل قال: فكيف حالهم مع ذلك البرق؟ فقيل: يكاد البرق يخطف أبصارهم. والألف واللام في البرق للعهد إذ جرى ذكره نكرة.

والخطف والاختطاف الأخذ بسرعة، وخطِف يخطَف خطفًا اللغة الجيدة[234]، وفي استخدام يخْطَف تصوير بأمر محسوس يبعث في النفس خوفًا، فكأن يدًا تمتد نحو السائر تسلب منه نور عينه. وفي الآية استعارة، والمراد يكاد يذهب بأبصارهم من قوة إيماضه وشدة التماعه[235]. وإسناد الخطف إلى البرق مجاز عقلي علاقته السببية لأن المزيل الحقيقي لأبصارهم هو الله، والبرق سبب، وسره البلاغي في الموضعين: إبراز المعنوي في صورة المحسوس للإيضاح

والتقرير. هذا في تشبيه الإزالة بالخطف؛ لأن الخطف يفيد نزع الأبصار نفسها من أماكنها وتركها بلا آلة بصر، أما الإزالة فقد يقف معناها عند سلب الأثر وهو الإبصار دون آلته.

وفي المجاز العقلي صار البرق عدوًّا لهذا الفريق ذا إرادة وتدبير وتربص يتحين الفرص ثم يقفز في حركة سريعة وينزع أبصارهم من أماكنها ثم يولي، وأين لهم أن يطلبوه وهم لا يبصرونه ولا يعرفون طريقه، هو في السماء وهم في الأرض.

وقوله: (كلما أضاء لهم) استئناف بياني، وكلما تفيد عموم مدخولها، وترى وراء هذه الكلمة اللهفة التي تملأ قلوبهم وشدة الحرص والرغبة في الإفلات من هذه الظلمات المتكاثفة، وإنما صدرت الجملة الأولى بكلّما، والثانية بإذا "لأنهم حراص على وجود ما همّهم به معقود من إمكان المشي وتأتيه، فكلما صادفوا منه فرصة انتهزوها، وليس كذلك التوقف والتحبس"[236]. وفيه من الدلالة على كمال التحير وتطاير اللب ما لا يوصف.

وصوّرت المفردة القرآنية (مشوا) حالة المنافقين وقلقهم وفزعهم، فالمشي مناسب؛ لأن هؤلاء يطلبون الخلاص مما يفزعهم فيقعدهم البرق والرعد ويضع حدًا لسرعتهم[237]. والإسناد في كليهما (أضاء، وأظلم) مجازي علاقته السببية، وفي الآية مقابلة بين ثلاث وثلاث: أضاء وأظلم ولهم وعليهم ومشوا وقاموا، لأن المراد بـ قاموا: وقفوا ولم يمشوا لشدة الظلام[238]. ومفعول أضاء محذوف لدلالة مشوا عليه وتقديره المشي أو الطريق.

وفي كلمة (عليهم) ما يدل على شدة وطأة الظلام عليهم. "وتجد وراء كلمة (قاموا) التهيؤ والاستعداد والحركة والوثوب حين تحين فرصتها، وهذا يجعلها أولى بالسياق من كلمة (وقفوا)؛ لأن في الوقوف جمودًا وسكونًا بخلاف قام، فإنها مع دلالتها على القيام تدل أيضًا على حركة داخلية تتأهب وتتحين، وأيضًا ما توحي به المفردة إليك بتكاثف الظلمات حولهم، فلا يكادون

يحركون أقدامهم عندما تطبق عليهم هذه الظلمات"[239]، وعدّى أظلم بـ عليهم لأن الإظلام مضر، والإضاءة بـ لهم لأنها مفيدة فقرن كلًا منهما بما يناسبه.

والواو في قوله: (ولو شاء الله لذهب بسمعهم وأبصارهم) عاطفة، أي عطفت على الجمل الاستئنافية، ولم يجعلوها معطوفة على الأقرب ومن تتمته لخروجها عن التمثيل وعدم صلاحيتها للجواب.

وحذف مفعول (شاء) لدلالة الجواب عليه. ولو عند سيبويه حرف لما كان سيقع لوقوع غيره وهي أولى من عبارة غيره: "حرف امتناع لامتناع"؛ لفساد نحو قولهم: لو كان إنسانًا لكان حيوانًا[240].

والضمير في قوله: (بسمعهم وأبصارهم) ظاهره أن يعود إلى أصحاب الصيب المشبه بحالهم حال المنافقين لأن الإخبار بإمكان إتلاف الأسماع والأبصار يناسب أهل الصيب المشبه بحالهم. وأفرد السمع لأنه مصدر، والمضاف إليه جمع محذوف والتقدير: وعلى مواضع سمعهم، ولأن مدركات السمع شيء واحد وهو الصوت، والسمع لا يقبل من الأصوات مهما تعددت وتنوعت إلا صوتًا واحدًا.

أما البصر فمدركاته متنوعة، فهو طريق لكل المرئيات الساكنة والمتحركة والجامدة والسائلة والصامتة والناطقة ويمكن أن يحيط بها البصر في لحظة واحدة وقدّم السمع على البصر لأن جنايتهم -من حيث السمع الذي به تتلقى الأحكام الشرعية، وبه يتحقق الإنذار- أعظم منها من حيث البصر الذي تشاهد الأحوال الدالة على التوحيد، فبيانها أحق بالتقديم.

وخص السمع والأبصار في قوله: (لذهب بسمعهم وأبصارهم) لتقدم ذكرهما في قوله: (في آذانهم)، وفي قوله: (يخطف أبصارهم)[241]، ولم يشأ الله أن يذهب بحواسهم ليظلوا يعانون الهول والعذاب.

وقوله: (لذهب بسمعهم) مجاز لغوي حقيقته: لأزال سمعهم وأبصارهم. وسرّه البلاغي فوق إبراز المعقول في صورة المحسوس لتسجيل الشقاء عليهم واستمرارهم في تلك الخطوب الأليمة؛ لأن الذهاب هنا فيه معنى الإمساك بالشيء المذهوب به، وفيه معنى المصاحبة. "وهذا المجاز صنو المجاز السابق (يكاد البرق يخطف أبصارهم) ولكننا إذا قارنا بينهما ظهرت لنا دقة التعبير في القرآن الكريم، ففي جانب البرق، كان اللفظ المستعار (الخطف) المفهوم من الفعل (يخطف)، وفي جانب (الله) كان المستعار (الذهاب) المفهوم من الفعل (لذهب)، والسر في اختلاف لفظي المستعار عجيب لأن مفهوم الخطف أن يكون هناك تربص وترقب للفرصة فإذا ما سنحت كانت الحركة سريعة في الانقضاض للخطف، ولا بد للخاطف من التولي السريع ناجيًا بنفسه وبما خطف، والخاطف خائف وجل.

أما الذهاب في (لذهب) فلا يقتضي شيئًا من ذلك، فالآخذ الذاهب قد يكون أخذه على سبيل القوة والاستعلاء كما هنا، فلا تربص ولا ترقب ولا فرار لأن الآخذ قادر قوي والمأخوذ منه عاجز ضعيف[242].

والتشبيه الثاني أبلغ حين تقارنه بالتشبيه الأول لأن الضلال فيه أشنع وأفظع، ولدلالته على فرط الحيرة وشدة الأمر وفظاعته ولذا أخر ليتدرج من الأهون إلى الأهول والأغلظ[243].

وقوله: (إنّ الله على كل شيء قدير) جملة مؤكدة لمعنى ما قبلها، وترشيح للتوجيه المقصود للتهديد؛ زيادة في تذكيرهم وإبلاغًا لهم وقطعًا لمعذرتهم. و(على كل شيء) متعلق بقدير وهو فعيل بمعنى فاعل مشتق من القدرة والاستطاعة، وأتى بصيغة المبالغة (قدير) إذ لا أحق بها منه تعالى، وفي لفظ قدير ما يشعر بتخصيص العموم إذ القدرة لا تتعلق بالمستحيلات[244].

وعند التأمل في الآيات (9 – 10- 11- 12 – 13- 14- 15- 17- 18) نجد أن الفاصلة القرآنية المتماثلة فيها قد التزمت حرفي الواو والنون، فكان لها أثر موسيقي عذب وتوافق صوتي عجيب ذو وقع في القلوب وتأثير في النفوس أسهمت في تقرير إفهام المعنى وبيانه وتأكيده

وإكماله[245]، ويظهر جمال الفاصلة الإيقاعي أيضًا من خلال دلالة التوازي في الآيتين (12، 13)، وجاء هنا في نهاية القرائن يعقّب على معنى سابق لوروده، قال تعالى: (ألا إنهم هم المفسدون ولكن لا يشعرون، وإذا قيل لهم آمنوا كما آمن الناس قالوا أنؤمن كما آمن السفهاء ألا إنهم هم السفهاء ولكن لا يعلمون) فجاء التوازي في: (ألا إنهم هم المفسدون ولكن لا يشعرون)، وفي: (ألا إنهم هم السفهاء ولكن لا يعلمون) وهذا تواز طويل ذو أثر في بيان معنى الآيتين. وهذه خصيصة من خصائص النظم القرآني.

وعند تلاوة الآية (19) يحس القارئ لها ولغيرها بارتياح النفس ومتعة السمع، وكذلك السامع يحس بهذا الإحساس، ومرجع ذلك الإحساس إلى الإيقاع من خلال مقاطع الآية اللغوية والنبر فيها، وهو إيقاع في نطاق التوازن لا في نطاق الوزن، وأنه كلما تقاربت أعداد المقاطع بين النبرين أو انتظم اختلاف بعضها عن بعض حسن إيقاعها[246].

وأما الآيتان (16، 20) فالفاصلة فيهما ذات علاقة وثيقة بما قبلها من النص القرآني، وقد حصر علماء البلاغة هذا الائتلاف في أربعة أشياء: التمكين والتوشيح والإيغال والتصدير[247] ففي الآية (19) تصدير وهو أن يتقدم لفظة الفاصلة بمادتها في أول الآية.

وفي الآية (20) توشيح، ويسمى به لكون نفس الكلام يدل على آخره، نزل المعنى منزلة الوشاح، ونزل أول الكلام وآخره منزلة العاتق والكشح... ولهذا قيل فيه: إن الفاصلة تعلم قبل ذكرها، "وسماه ابن وكيع: المطمع؛ لأن صدره مطمع في عجزه، والفرق بينه وبين التصدير أن دلالته معنوية، والتصدير دلالته لفظية[248].

ولا يخفى ما أثرَتْ به الفاصلة الآيتين من ربط بين أجزائها، وتقرير للمعنى وبيانه والتدليل عليه، فضلا عما يحملانه من إيقاع موسيقي يجذب إليه السامع والقارئ.

وإذ عدنا إلى دراسة الآيات مرة أخرى وجدنا أن صيغة الفعل الماضي تتفوق على صيغة الفعل المضارع حيث وردت صيغة الفعل الماضي (28) مرة، وذلك للدلالة على أن الآيات التي

حملت تلك الصيغة جاءت لإفادة الإخبار والتقرير والثبوت والتحقق، وقد ارتبط بناؤها الصرفي على الأعمال والمشاهدة وتكرار الحوار والمجادلة.

وأما صيغة الفعل المضارع فقد وردت (16) مرة، وذلك أن الآيات التي حملت تلك الصيغة جاءت للدلالة على التجدد والاستمرار واستحضار الصورة. كذلك نجد عند دراسة الآيات استعمال الصيغة الزمنية المركبة، ونقصد بها صيغة الفعل الصرفية سواء أكان الفعل ماضيًا أم مضارعًا مسبوقًا بقرينة لفظية تسهم في توجيه الزمن وتحديده من مثل قوله تعالى: (بما كانوا يكذبون)، (كان + فعل) ويعبر هذا التركيب عن الدلالة الزمنية على استمرار وقوع الحدث في الماضي.

وهي دلالة صيغة الماضي (كان) مركبة مع مضارع بعدها، وهو ما يعرف بتركيب (كان يفعل) أو الماضي المستمر، فصيغة المضارع تمثل الحدث الرئيس لهذا التركيب، أما (كان) فتمثل جهة وقوع هذا الحدث في الماضي، ويستعمل هذا التركيب للتعبير عن استمرار الحدث في فترة من الزمان الماضي[249].

ويلاحظ أن لهذا التركيب الزمني حضور واسع في القرآن الكريم؛ وذلك لقدرته على التعبير عن الحدث بكل دقة؛ فهو يربط زمن الماضي بالحال والاستقبال ويصف الوقائع محددًا زمنها وفق سياق الحال.

مثل قوله تعالى: (كلما أضاء لهم مشوا فيه) (كلما + فعل + فعل) إذ نجد أن الدلالة الزمنية لهذا التركيب هي تكرار وقوع الحدث في الزمن الماضي، وهي دلالة صيغة الماضي ضمن التركيب، فهذا التركيب يشمل حدثًا رئيسًا يترتب وقوعه على وقوع حدث متكرر يلي كلما مباشرة، حيث إن كلما تقوم بتعليق حدثين وجدا في زمن مضى، تكرر حدوثهما أكثر من مرة، أحدهما واقعٌ قبل الآخر، يرتبطان بدورة زمنية متكررة، ودخول (كلما) على الجملة الفعلية لما فيها من معنى العموم والاستغراق، والتكرار في سياقها راجع لمعناها، وليس لدلالة الفعل على التجدد.

وفي قوله: (يكاد البرق يخطف) (يكاد + يفعل) أو ما يسمى (بالحاضر المقارب) للدلالة على أن الحدث قرب على الوقوع لكنه لم يقع، بمعنى أن الحدث في هذا التركيب لا يتم حدوثه في الماضي ولا في الحال[250].

الخاتمة والنتائج:

وبعد، فقد تمخضت الدراسة عن النتائج الآتية:

1- اتسمت المفردة القرآنية في الآيات بجمال الشكل والمضمون، فجمعت بين قوة تأثير التصوير وبين عذوبة الصوت، وكان من أبرز المظاهر البلاغية التي تحقق تلك السمات في أسلوب آيات المنافقين في سورة البقرة ما يأتي:

(أ) الدقة في اختيار الألفاظ، وجمال جرسها وقوته، واختلاف هيئتها تعريفًا وتنكيرًا، وإفرادًا وجمعًا وهي من مظاهر الوضوح.

(ب) أساليب العدول أو الخروج عن الأصل، كالتقديم والتأخير والتعريف والتنكير والفصل والوصل والقصر والتصوير، وهي من مظاهر القوة والجمال.

2- من خصائص الجمل والتراكيب في آيات المنافقين في سورة البقرة تنوعها إلى جمل خبرية وإنشائية، واسمية وفعلية، وبروزهما وتساويهما بشكل ملحوظ في الآيات، ومن خصائصها الفصل والوصل والتقديم والتأخير، وهي من مظاهر القوة في النظم القرآني.

3- يقوم الإحساس الجمالي في الآيات على عنصر التشبيه والتصوير ورسم الشخصية وتصويرها، حيث يجعل القارئ كأنه يرى المشاهد والوقائع رأي العين، وهذا من مظاهر الوضوح والجمال في أسلوب القرآن.

4- الفاصلة ظاهرة أسلوبية حفلت بها الآيات الكريمة، وهي تضفي على السياق قيمة دلالية وجمالية، ولا يقتصر دورها على الناحية الصوتية الجمالية فحسب، وإنما تأتي الفاصلة

لمقتضيات معنوية مع نسق الإيقاع بها وائتلاف الجرس لألفاظها التي اقتضتها المعاني، وهذا سرّ قوة تراكيبها وصياغتها وغزارة معانيها.

5- لا يمكن بحال من الأحوال فهم دلالة المفردات أو الدلالات الزمنية والبنائية للصيغ الصرفية أو التراكيب أو صور التذوق البياني دون النظر إلى سياقاتها في الآيات.

5- أن دراسة النظم القرآني تقع في القمة من حيث القيمة في الدراسات البلاغية، فهي تكشف عن بعض دلائل إعجازه البلاغي، كما تثري وعينا باللغة وبالبلاغة معًا.

الهوامش والإحالات:

(1) أحمد بن فارس، الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب وكلامها، المكتبة السلفية، القاهرة، ط1، د.ت: 45.

(2) جلال الدين السيوطي، المزهر في علوم اللغة، تحقيق: فؤاد منصور، بيروت، ط1، 1998م: 238/1.

(3) عثمان ابن جني، الخصائص، تحقيق: محمد علي النجار، دار الكتاب العربي، بيروت، 13331هـ: 442/2.

(4) جمال الدين محمد ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، د.ط، د.ت: 359/10. مادة نفق.

(5) ابن منظور، لسان العرب: 358/10. ومجد الدين الفيروزآبادي، القاموس المحيط، دار المعرفة، بيروت، د.ط، د.ت: 286/3.

(6) ينظر: ابن منظور، لسان العرب: 358/10.

(7) علي عبدالعزيز الجرجاني، التعريفات، تحقيق: إبراهيم الإبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، 1423هـ - 2002م: 235.

(8) مبارك بن الأثير الجزري، النهاية في غريب الحديث والأثر، المكتبة العلمية، بيروت، د.ط، د.ت: 780/2.

(9) عبد الفتاح لاشين، لغة المنافقين في القرآن الكريم، دار الرائد العربي، ط1، 1405هـ - 1985م: 12/1.

(10) ينظر: عبد الفتاح لاشين، لغة المنافقين في القرآن: 13/1.

(11) سيد قطب، في ظلال القرآن، دار الشروق، القاهرة، ط9، 1400هـ - 1980م: 31/1.

(12) ينظر: عبد الرحمن حبنكة، ظاهرة النفاق وخبائث المنافقين، دار القلم، دمشق، 1414هـ - 1993م: 67-66/1.

(13) أبو عمرو الداني، البيان في عدّ آي القرآن، تحقيق: غانم قدوري الحمد، مركز الوثائق والمخطوطات، الكويت، ط1، 1414هـ - 1994م: 140.

(14) بدر الدين محمد الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو سريع، دار الحضارة، الرياض، ط1، 1427هـ - 2006م: 290/1. جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل، المكتبة العصرية، بيروت، 1408هـ - 1988: 24/1. إبراهيم البقاعي، مصاعد النظر للإشراف على مقاصد السور، تحقيق: عبد السميع محمد، مكتبة المعارف، الرياض، ط1، 1408هـ - 1987م: 5/2. ومجد الدين محمد الفيروزآبادي، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، تحقيق: محمد النجار، المكتبة العلمية، بيروت: 99/1.

(15) الداني، البيان في عدّ آي القرآن: 140. الفيروزآبادي، بصائر ذوي التمييز: 133/1.

(16) الفيروزآبادي، بصائر ذوي التمييز: 133/1.

(17) محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، دار سحنون للتوزيع والنشر، تونس، د.ط، د.ت: 202/1.

(18) ابن عاشور، التحرير والتنوير: 201/1. عبد المتعال الصعيدي، النظم الفني في القرآن، المطبعة النموذجية، القاهرة، د.ط، د.ت: 43.

(19) محمد الترمذي، سنن الترمذي، تحقيق: أحمد شاكر، مطبعة الحلبي، القاهرة، ط2، 1398م: 157/5.

(20) برهان الدين إبراهيم البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 1427هـ -2007م: 24/1. الفيروزآبادي، بصائر ذوي التمييز: 134/1. والسيوطي، الإتقان: 155/1.

(21) أحمد بن حنبل، المسند، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1421هـ - 2001م: 249/5. مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث، بيروت، د.ط، د.ت: 89/6.

(22) ينظر: البقاعي، مصاعد النظر: 10/2. محمود الآلوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1422هـ - 2001م: 101/1.

(23) مسلم، الصحيح: 68/6، ابن حنبل، المسند: 284/3. الترمذي، السنن: 157/5.

(24) ينظر: البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور: 32/1. أحمد بن الزبير، البرهان في تناسب السور، تحقيق: سعيد الفلاح، دار ابن الجوزي، ط1، 1428هـ - 2006م: 84.

(25) ينظر: جلال الدين السيوطي، تناسق الدرر في تناسب السور، تحقيق: عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1406هـ - 1986م: 65.

(26) ينظر: السيوطي، تناسق الدرر في تناسب السور: 70.

(27) ينظر: محمد بن يوسف أبو حيان، البحر المحيط، تحقيق: عادل أحمد وآخرين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1422هـ - 2001م:389/2.

(28) ينظر: أبو حيان، البحر المحيط: 181/1. ناصر الدين عبد الله البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1420هـ - 1999م: 24/1.

(29) ينظر: أبو حيان، البحر المحيط: 232/1.

(30) ينظر: محمود الزمخشري، الكشاف، دار الحديث، القاهرة، د. ط، 1423هـ - 2012م: 63/1. البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل: 1 /24. محمد الشوكاني، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، مكتبة الرشد، الرياض، ط4، 1426هـ - 2005م: 1 /34.

(31) ينظر: سيد قطب، في ظلال القرآن: 42/1.

(32) ينظر: عبد العظيم المطعني، خصائص التعبير القرآني وسماته البلاغية، مكتبة وهبة، القاهرة، ط1، 1413هـ- 1992م: 305/2.

(33) ينظر: محي الدين زاده، الحاشية على تفسير البيضاوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1419هـ- 1999م: 254/1. وينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير: 259/1.

(34) ينظر: محمود الزمخشري، الكشاف: 64/1. الآلوسي، روح المعاني: 145/1. ابن عاشور، التحرير والتنوير: 259/1.

(35) محمد عبد الله دراز، النبأ العظيم، دار المرابطين، مصر، ط1، 1417هـ - 1997م: 208.

(36) ينظر: منير سلطان، الفصل والوصل في القرآن الكريم - دراسة في الأسلوب، منشأة المعارف، الإسكندرية، ط2، 1997م: 131.

(37) ابن عاشور، التحرير والتنوير: 259/1.

(38) ينظر: أبو حيان، البحر المحيط: 182/1.

(39) ينظر: محمد أبو السعود، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1419هـ - 1999م: 56/1.

(40) ينظر: البقاعي، نظم الدرر: 39/1- 40.

(41) أحمد بدوي، من بلاغة القرآن، نهضة مصر للطباعة والنشر، 2005م: 29. ينظر: أحمد ياسوف، جماليات المفردة القرآنية في كتب الإعجاز والتفسير، دار المكتبي، دمشق، ط1، 1415هـ- 1994م: 279.

(42) أبو حيان، البحر المحيط: 182/1.

(43) ينظر: أبو حيان، البحر المحيط: 179/1. البيضاوي: أنوار التنزيل: 24/1. أبو السعود، إرشاد العقل السليم: 56/1. ابن منظور، لسان العرب: 11/6. محمد جمال الدين القاسمي، دار إحياء الكتب العربية، ط1، 1376هـ: 42/1. الآلوسي، روح المعاني: 145/1. محي الدين زاده، الحاشية على تفسير البيضاوي: 254/1. الشوكاني، فتح القدير: 34/1.

(44) ينظر: عمرو بن عثمان بن قنبر سيبويه، الكتاب، تحقيق: عبد السلام هارون، عالم الكتب، القاهرة، ط 3، 1403هـ - 1983م: 196/2. مكي بن أبي طالب، مشكل إعراب القرآن، تحقيق: ياسين السواس، دار المأمون للتراث، دمشق، ط2: 22/1. أبو جعفر أحمد النحاس، إعراب القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1425هـ: 29/1. عبد الرحمن الأنباري، البيان في إعراب غريب القرآن، شركة دار الأرقم: 59/1. أبو البقاء عبد الله العكبري، التبيان في إعراب القرآن، تحقيق: علي البجاوي، دار الجيل، بيروت، ط2، 1407هـ - 1987م: 24/1. أبو حفص عمر بن عادل، اللباب في علوم الكتاب، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود آخرين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1419هـ - 1998م: 328/1.

(45) ينظر: المفضل الضبي، المفضليات، تحقيق: أحمد شاكر وعبد السلام هارون، دار المعارف، القاهرة، ط10، 1992م: 204.

(46) لبيد بن ربيعة، ديوانه، دار صادر، بيروت، د.ط، د.ت: 132.

(47) ينظر: علي بن حمزة الكسائي، معاني القرآن، دار قباء للنشر، القاهرة، د.ط، 1998م: 62. النحاس، إعراب القران: 29/1. الأنباري، إعراب غريب القرآن 59/1. العكبري، التبيان في إعراب القرآن: 24. ابن عادل، اللباب: 328/1.

(48) ينظر: أبو حيان، البحر المحيط: 179/1. البقاعي، نظم الدرر: 40/1. الآلوسي، روح المعاني: 145/1.

(49) حبيب بن أوس أبو تمام، ديوانه، شرح: الخطيب التبريزي، تحقيق: محمد عزام، دار المعارف، القاهرة، 1964م: 245/2.

(50) ينظر: الزمخشري، الكشاف: 64/1. ابن عاشور، التحرير والتنوير: 260/1.

(51) ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير: 260/1.

(52) ينظر: سعيد بن مسعدة الأخفش، معاني القرآن، تحقيق: محمد الورد، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1424هـ - 2003م: 160. والأنباري، البيان: 60/1. الفخر الرازي، التفسير الكبير، تحقيق: سيد عمران، دار الحديث، القاهرة، 1433هـ - 2012م: 379/1. العكبري، التبيان: 24/1. ابن عادل، اللباب: 328/1.

(53) الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير: 1: 263.

(54) انظر: الزمخشري، الكشاف: 64/1. أبو حيان، البحر المحيط: 183/1. البيضاوي، أنوار التنزيل: 24/1. محيي الدين زاده، الحاشية: 260/1. أبو السعود، إرشاد العقل السليم: 57/1. أحمد بدوي، من بلاغة القرآن: 29- 30.

(55) ينظر: الزمخشري، الكشاف: 64/1. أبو السعود، إرشاد العقل السليم: 57/1.

(56) ينظر: أبو حيان، البحر المحيط: 183/1. الآلوسي، روح المعاني: 147/1.

(57) ينظر: مكي، مشكل إعراب القرآن: 22/1. النحاس، إعراب القرآن: 29/1. (29/1). أبو إسحاق الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، تحقيق: عبد الجليل شلبي، دار الحديث، القاهرة، 1426هـ - 2005م: 82/1. العكبري، التبيان في إعراب القرآن: 25/1.

(58) ينظر: الزمخشري، الكشاف:65/1. أبو حيان، البحر المحيط: 183/1. يمحمود الكرماني، أسرار التكرار في القرآن، تحقيق: عبد القادر أحمد عطا، دار الفضيلة، القاهرة، د.ط، د.ت: 67. البيضاوي، أنوار التنزيل: 25/1. سعد الدين التفتازاني، المطول في شرح تلخيص مفتاح العلوم، تحقيق: عبدالحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1428هـ - 2007م: 339. أبو السعود، إرشاد العقل: 57/1. محيي الدين زاده، الحاشية: 262/1. ابن عاشور، التحرير والتنوير: 264/1- 265.

(59) ينظر: أبو يعقوب يوسف السكاكي، مفتاح العلوم، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 2011م: 320. محمد الكلبي، التسهيل لعلوم التنزيل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1415هـ - 1995م: 52/1. بهاء الدين السبكي، عروس الأفراح، تحقيق: خليل إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1422هـ - 2001م: 464/1، ابن عاشور، التحرير والتنوير: 265/1. محيي الدين زاده، الحاشية: 261/1.

(60) ينظر: أبو السعود، إرشاد العقل السليم: 57/1.

(61) الزمخشري، الكشاف: 65/1.

(62) ينظر: البقاعي، نظم الدرر: 43/1.

(63) ينظر: ابن فارس، مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر، بيروت، د.ط، د.ت: 161/2. ابن منظور، لسان العرب: 63/8.

(64) ينظر: الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، دار المعرفة، بيروت، ط3، 1422هـ - 2001م: 149.

(65) ينظر: البقاعي، نظم الدرر: 43/1. أبو السعود، إرشاد العقل السليم: 57/1. الآلوسي، روح المعاني: 149/1. ابن عادل، اللباب: 338/1. صدقية عوض الطراونة، سورة البقرة دراسة أسلوبية بلاغية، أطروحة دكتوراه، جامعة مؤتة، الأردن، 2010م: 15.

(66) ينظر: عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، تعليق: محمود شاكر، مطبعة المدني، القاهرة، ط3، 1413هـ- 1992م: 228. الزمخشري، الكشاف: 67/1. مكي، مشكل إعراب القرآن: 23/1. الأنباري، البيان: 60/1. حسين الطيبي، التبيان في علم المعاني والبديع والبيان، تحقيق: هادي عطية الهلالي، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1407هـ- 1987م: 137. السكاكي، مفتاح العلوم: 377. محيي الدين زاده، الحاشية: 267/1. ابن عادل، اللباب: 335/1. ابن عاشور، التحرير والتنوير: 274/1. منير سلطان، الفصل والوصل في القرآن: 59.

(67) ينظر: الزمخشري، الكشاف 66/1. ابن عاشور، التحرير والتنوير: 276/1.

(68) أبو حيان، البحر المحيط: 187/1.

(69) ينظر: الأنباري، البيان: 61/1.

(70) ينظر: محمد الجزري، النشر في القراءات العشر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1423هـ - 2002م: 156/2. أبو حيان، البحر المحيط: 185/1. السمين الحلبي، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، تحقيق: محمد عوض وآخرين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1414هـ - 1994م: 115/1. العكبري، التبيان: 26/1.

(71) ينظر: صباح عبيد دراز، أساليب القصر في القرآن الكريم وأسرارها البلاغية، مطبعة الأمانة، مصر، ط1، 1406هـ - 1986م: 32. محمد محمد أبو موسى، دلالات التراكيب - دراسة بلاغية، مكتبة وهبة، القاهرة، ط4، 1429هـ - 2008م: 69- 70.

(72) علي الجرجاني، التعريفات: 107. ابن منظور، لسان العرب: 413/4. الراغب، المفردات: 265.

(73) ينظر: أبو حيان، البحر المحيط: 187/1. السمين الحلبي، الدر المصون: 115/1. الآلوسي، روح المعاني: 150/1.

(74) ينظر: السمين، الدر المصون: 115/1. أبو السعود، إرشاد العقل: 59/1. الآلوسي، روح المعاني: 150/1.

(75) ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير: 279/1.

(76) الآلوسي، روح المعاني: 151/1. ابن عاشور، التحرير والتنوير: 279/1.

(77) أبو السعود، إرشاد العقل: 59/1. والآلوسي، روح المعاني: 151/1. وابن عاشور، التحرير والتنوير: 278/1.

(78) ينظر: علي أبو القاسم، بلاغة التقديم والتأخير في القرآن، دار المدار الإسلامي، بيروت، ط 1، 2006م: 254.

(79) الشوكاني، فتح القدير: 35/1.

(80) ينظر: الزمخشري، الكشاف: 68/1. الشريف الرضي، تلخيص البيان في مجازات القرآن، عالم الكتب، القاهرة، ط1، 1406هـ - 1986م: 113. البيضاوي، أنوار التنزيل: 26/1. أبو السعود، إرشاد العقل: 59/1. ابن عاشور، التحرير والتنوير 279/1. القاسمي، محاسن التأويل: 45/1.

(81) ينظر: الراغب، المفردات: 469. المطعني، خصائص التعبير القرآني: 311/2.

(82) ينظر: عنترة بن شداد، ديوانه، دار صادر، بيروت، د.ط، د. ت: 25.

(83) ينظر: محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: أحمد عبد الرزاق وآخرين، دار السلام، القاهرة، ط5، 1433هـ - 2012م: 207/1.

(84) السمين الحلبي، الدر المصون: 116/1. أبو السعود، إرشاد العقل السليم: 59/1. ابن عادل، اللباب: 342/1. وابن عاشور، التحرير والتنوير: 282/1.

(85) الآلوسي، روح المعاني: 151/1.

(86) ينظر: أبو حيان، البحر المحيط: 188/1. الآلوسي، روح المعاني: 152/1- 153. ابن عاشور، التحرير والتنوير: 281/1.

(87) ينظر: أبو حيان، البحر المحيط: 188/1. الآلوسي، روح المعاني: 151/1.

(88) ابن عاشور، التحرير والتنوير: 282/1.

(89) ينظر: أبو حيان، البحر المحيط: 188/1-189. الآلوسي، روح المعاني: 152/1.

(90) ينظر: الآلوسي، روح المعاني: 152/1.

(91) ينظر: السمين، الدر المصون: 109/1.

(92) ينظر: أبو عبد الله محمد بن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، شرحه: السيد أحمد صقر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 1401هـ - 1981م: 297. مكي، مشكل إعراب القرآن: 23/1. الزجاج، معاني القرآن وإعرابه: 83/1. أبو حيان، البحر المحيط: 189/1. والسمين، الدر المصون: 116/1. العكبري، التبيان في إعراب القرآن: 27/1. البيضاوي، أنوار التنزيل: 26/1. ابن عادل، اللباب: 343/1. القاسمي، محاسن التأويل: 46/1.

(93) ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير: 282/1.

(94) ينظر: العكبري، التبيان في إعراب القرآن: 27/1. وابن عاشور، التحرير والتنوير: 283/1.

(95) ينظر: أبو حيان، البحر المحيط: 189/1. أبو السعود، إرشاد العقل السليم: 60/1. محيي الدين زاده، الحاشية: 277/1. أحمد بدوي، من بلاغة القرآن: 30.

(96) ينظر: البقاعي، نظم الدرر: 44/1.

(97) ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير: 284/1.

(98) ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير: 283/1. أحمد بدوي، من بلاغة القرآن: 30.

(99) أبو السعود، إرشاد العقل السليم: 61/1.

(100) ينظر: سيبويه، الكتاب: 232/4. مكي، مشكل إعراب القرآن: 23/1. النحاس، إعراب القرآن: 30/1. الأنباري، البيان: 61/1. العكبري، التبيان: 27/1.

(101) ينظر: ابن عادل، اللباب: 346/1.

(102) ابن عاشور، التحرير والتنوير: 283/1.

(103) انظر: البقاعي، نظم الدرر: 44/1.

(104) السمين، الدر المصون: 118/1. وينظر: العكبري، التبيان في إعراب القرآن: 28/1.

(105) ينظر: السمين، الدر المصون: 119/1. ابن عاشور، التحرير والتنوير: 285/1.

(106) ابن عاشور، التحرير والتنوير: 285/1.

(107) ينظر: ابن منظور، لسان العرب: 111/7- 112. محمد بن أحمد القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي، دار الحديث، القاهرة، 1431هـ - 1994م: 197/1.

(108) ينظر: البيضاوي، أنوار التنزيل: 27/1. الآلوسي، روح المعاني: 156/1. ابن عاشور، التحرير والتنوير: 285/1. السكاكي، مفتاح العلوم: 293.

(109) ينظر: عبد القاهر، دلائل الإعجاز: 358. أبو حيان، البحر المحيط: 197/1. الطيبي، التبيان: 128. الآلوسي، روح المعاني: 156/1. أبو السعود، إرشاد العقل السليم: 61/1. ابن عاشور، التحرير والتنوير: 285/1.

(110) ينظر: عبد القاهر، دلائل الإعجاز: 358. البقاعي، نظم الدرر: 45/1. البيضاوي، أنوار التنزيل: 27/1. أبو السعود، إرشاد العقل: 62/1. السكاكي، مفتاح العلوم: 408. الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، تحقيق: محمد خفاجي، دار الجيل، بيروت ط3، 1414هـ - 1993م: 38/3. سعد الدين التفتازاني، المطول: 51. السبكي، عروس الأفراح 503/1.

(111) ابن عاشور، التحرير والتنوير: 285/1-286.

(112) ينظر: عبد القاهر، دلائل الإعجاز: 232. السكاكي، مفتاح العلوم: 372. ابن عاشور، التحرير والتنوير 286/1. منير سلطان، الفصل والوصل في القرآن الكريم: 78- 165.

(113) ينظر: السمين، الدر المصون: 121/1. التفتازاني، المطول: 400. السكاكي، مفتاح العلوم: 408. السبكي، عروس الأفراح: 503/1. الشوكاني، فتح القدير: 36/1.

(114) ينظر: أبو السعود، إرشاد العقل السليم: 62/1. الآلوسي، روح المعاني: 156/1.

(115) ينظر: سيبويه، الكتاب: 235/4. الزجاج، معاني القرآن وإعرابه: 84/1. الأنباري، البيان: 63/1. العكبري، التبيان: 29/1. وابن عادل، اللباب: 352/1.

(116) ينظر: الزمخشري، الكشاف: 70/1.

(117) ينظر: أبو حيان، البحر المحيط: 191/1. الآلوسي، روح المعاني: 156/1.

(118) ينظر: الآلوسي، روح المعاني: 156/1. ابن عادل، اللباب: 353/1.

(119) ينظر: السمين، الدر المصون: 121/1. الآلوسي، روح المعاني: 156/1.

(120) ينظر: أبو حيان، البحر المحيط: 198/1. السمين، الدر المصون: 121/1. الآلوسي، روح المعاني: 156/1.

(121) سيبويه، الكتاب: 221/4.

(122) ينظر: هبة الله بن الشجري، الأمالي، تحقيق: محمود الطناحي، مطبعة المدني، مصر، ط1، 1413هـ - 1992م: 534/2.

(123) ينظر: أحمد بدوي، من بلاغة القرآن: 31. صالح العابد، نظرات لغوية في القرآن الكريم، دار إشبيليا للنشر، الرياض، ط2، 1423هـ - 2002م: 60-61.

(124) ينظر: الفخر الرازي، التفسير الكبير: 385/1.

(125) ينظر: عبد العظيم المطعني، التفسير البلاغي للاستفهام في القرآن الكريم، مكتبة وهبة، القاهرة، ط3، 1432هـ - 2012م: 37/1.

(126) ينظر: أبو حيان، البحر المحيط: 199/1.

(127) ينظر: النحاس، إعراب القرآن: 31/1. مكي، مشكل إعراب القرآن:25/1. الأنباري، البيان: 63/1. أبو حيان، البحر المحيط: 199/1. السمين، الدر المصون: 121/1. العكبري، التبيان: 30/1. أبو السعود، إرشاد العقل السليم: 62/1. ابن عادل، اللباب في علوم الكتاب: 354/1. الآلوسي، روح المعاني: 156/1- 157. ابن عاشور، التحرير والتنوير: 287/1.

(128) ينظر: الزمخشري، الكشاف: 72/1. الكلبي، التسهيل لعلوم التنزيل: 53/1. البيضاوي، أنوار التنزيل: 27/1. عبد العظيم المطعني، التفسير البلاغي للاستفهام في القرآن الكريم: 39/1.

(129) أبو حيان، البحر المحيط: 200/1. البيضاوي، أنوار التنزيل: 27/1. ابن عادل، اللباب: 357/1. وابن عاشور، التحرير والتنوير: 287/1.

(130) أبو حيان، البحر المحيط: 200/1.

(131) ينظر: ابن منظور، لسان العرب:497/13.

(132) ينظر: الفخر الرازي، التفسير الكبير: 387/1.

(133) عبد القاهر، دلائل الإعجاز:233. ينظر: السكاكي، مفتاح العلوم: 372. السبكي، عروس الأفراح: 31/2. الفخر الرازي، نهاية الإيجاز: 232.

(134) أبو حيان، البحر المحيط: 200/1. الآلوسي، روح المعاني:157/1. ابن عاشور، التحرير والتنوير: 288/1.

(135) ينظر: أبو حيان، البحر المحيط: 192/1.

(136) ينظر: المطعني، التفسير البلاغي للاستفهام في القرآن الكريم:40/1.

(137) الزمخشري، الكشاف: 72/1. أبو حيان، البحر المحيط: 201/1. الفخر الرازي، التفسير الكبير: 387/1. السمين الحلبي، الدر المصون: 122/1- 123. أحمد بن الزبير الغرناطي، ملاك التأويل القاطع بذوي الإلحاد التعطيل في توجيه المتشابه اللفظي من آي التنزيل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1427هـ - 2006م: 24/1. الطيبي، التبيان: 354. البيضاوي، أنوار التنزيل: 28/1. أبو السعود، إرشاد العقل السليم: 64/1. ابن عادل، اللباب:358/1. محيي الدين زاده، الحاشية: 291/1. الآلوسي، روح المعاني: 158/1.

(138) ينظر: أحمد بدوي، من بلاغة القرآن: 31.

(139) ينظر: الآلوسي، روح المعاني: 158/1. محيي الدين زاده، الحاشية: 292/1. ابن عاشور، التحرير والتنوير: 289/1.

(140) ينظر: ابن فارس، مقاييس اللغة: 261/5. والراغب، المفردات: 456-467. السمين، الدر المصون: 123/1. ابن منظور، لسان العرب 253/15.

(141) ينظر: النحاس، إعراب القرآن: 31/1. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن: 201/1. السمين الحلبي، الدر المصون: 123/1. العكبري، التبيان: 30/1.

(142) ينظر: أبو حيان، البحر المحيط: 201/1. السمين، الدر المصون: 123/1. البيضاوي، أنوار التنزيل: 28/1. أبو السعود، إرشاد العقل: 65/1. ابن عادل، اللباب: 360/1. ابن عاشور، التحرير والتنوير: 291/1.

(143) السمين، الدر المصون: 123/1. ابن عادل، اللباب: 360/1.

(144) ينظر: البيضاوي، أنوار التنزيل: 28/1.

(145) ينظر: ابن فارس، مقاييس اللغة: 184/3. الراغب، المفردات: 264. ابن منظور، لسان العرب: 239/13. العكبري، التبيان في إعراب القرآن: 2/1).

(146) ينظر: ابن فارس، مقاييس اللغة: 166/3. الراغب، المفردات: 264. ابن منظور، لسان العرب: 337/7. العكبري، التبيان في إعراب القرآن: 2/1.

(147) ينظر: أبو السعود، إرشاد العقل السليم: 65/1.

(148) ينظر: الزمخشري، الكشاف: 73/1. أبو حيان، البحر المحيط: 202/1. الفخر الرازي، التفسير الكبير: 388/1. البيضاوي، أنوار التنزيل: 28/1. ضياء الدين بن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تحقيق: أحمد الحوفي وبدوي طبنه، الرياض، دار الرفاعي، ط2، 1403هـ: 269/2- 270. الآلوسي، روح المعاني: 159/1. ابن عاشور، التحرير والتنوير: 291/1-292. السكاكي، مفتاح العلوم: 320. محمد أبو موسى، خصائص التراكيب، مكتبة وهبة، القاهرة، ط6، 1425هـ - 2004م: 301.

(149) ينظر: البيضاوي، أنوار التنزيل: 28/1. الآلوسي، روح المعاني: 160/1. ابن عاشور، التحرير والتنوير: 292/1. الخطيب، الإيضاح: 101/3. منير سلطان، الفصل والوصل: 99.

(150) محيي الدين زاده، الحاشية على تفسير البيضاوي: 296/1.

(151) ينظر: عبد القاهر، دلائل الإعجاز: 233. والفخر الرازي، نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، تحقيق: أحمد السقا، دار الجيل، بيروت، ط1، 1412هـ - 1992م: 232. السكاكي، مفتاح العلوم: 371. التفتازاني، المطول: 435، 446. الآلوسي، روح المعاني: 161/1. منير سلطان، الفصل والوصل في القرآن: 81

(152) ينظر: الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة: 101/3. التفتازاني، المطول: 58، 435. محمد أبو موسى، دلالات التراكيب: 316.

(153) ينظر: السكاكي، مفتاح العلوم: 371. الطيبي، التبيان: 134. الخطيب القزويني، الإيضاح: 103/3. التفتازاني، المطول: 436. السبكي، عروس الأفراح: 17/2، 19. محمد أبو موسى، دلالات التراكيب: 316. منير سلطان، الفصل والوصل: 144.

(154) ينظر: ابن هشام، مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، تحقيق: محمد محيي الدين، المكتبة العصرية، بيروت 1407هـ - 1987م: 93/1. الخطيب، الإيضاح 103/3. التفتازاني، المطول: 438.

(155) ينظر: الزمخشري، الكشاف: 74/1. محيي الدين زاده، الحاشية: 299/1.

(156) ينظر: الزمخشري، الكشاف: 74/1. البيضاوي، أنوار التنزيل: 29/1. ابن عاشور، التحرير والتنوير: 293/1.

(157) ينظر: الزمخشري، حاشية الكشاف، 74/1.

(158) ينظر: عبد القاهر، دلائل الإعجاز: 133. الزمخشري: الكشاف: 485/4. ابن عاشور، التحرير والتنوير: 293/1.

(159) ينظر: الآلوسي، روح المعاني: 161/1. ابن عاشور، التحرير والتنوير:294/1. الشوكاني، فتح القدير: 38/1.

(160) ينظر: البيضاوي، أنوار التنزيل: 29/1. التفتازاني، المطول: 339. الآلوسي، روح المعاني: 161/1.

(161) ينظر: الشريف الرضي، تلخيص البيان: 113. أبو حيان، البحر المحيط: 203/1. الطيبي، التبيان: 90. أبو السعود، إرشاد العقل السليم: 66/1. الآلوسي، روح المعاني: 161/1.

(162) ينظر: ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن: 277. الزمخشري، الكشاف: 74/1. أبو حيان، البحر المحيط: 202/1. الفخر الرازي، التفسير الكبير: 388/1. البيضاوي، أنوار التنزيل: 28/1. أبو السعود، إرشاد العقل: 65/1. محيي الدين زاده، الحاشية: 297/1. الآلوسي، روح المعاني: 160/1. ابن عاشور، التحرير والتنوير: 294/1.

(163) محيي الدين زاده، حاشية محيي على تفسير البيضاوي: 297/1.

(164) ينظر: ابن فارس، مقاييس اللغة: 269/5. الراغب، المفردات: 467. ابن منظور، لسان العرب: 393/3.

(165) ينظر: عبد العظيم المطعني، دراسات جديدة في إعجاز القرآن، مكتبة وهبة، القاهرة ط1، 1417هـ - 1996م: 124- 125.

(166) أبو السعود، إرشاد العقل السليم: 66/1. ابن عاشور، التحرير والتنوير: 296/1.

(167) انظر: ابن منظور، لسان العرب: 7/15- 8.

(168) انظر: الزمخشري، الكشاف: 76/1. الفخر الرازي، التفسير الكبير: 390/1. أبو السعود، إرشاد العقل السليم: 66/1. الآلوسي، روح المعاني، 162. ابن عاشور، التحرير والتنوير: 297/1. أحمد بدوي، من بلاغة القرآن: 32.

(169) ينظر: الراغب، المفردات: 351. المطعني، دراسات جديدة: 311. المطعني، خصائص التعبير القرآني: 319/2.

(170) ينظر: أبو السعود، إرشاد العقل: 67/1. الآلوسي، روح المعاني: 163/1. ابن عاشور، التحرير والتنوير: 297/1.

(171) الآلوسي، روح المعاني: 163/1.

(172) ينظر: أبو السعود، إرشاد العقل السليم: 67/1.

(173) الآلوسي، روح المعاني: 163/1. ابن عاشور، التحرير والتنوير: 299/1.

(174) ينظر: الراغب، المفردات: 263. ابن منظور، لسان العرب: 427/14- 428.

(175) السمين الحلبي، الدر المصون: 127/1.

(176) ينظر: ابن أبي الإصبع، بديع القرآن 36.

(177) ينظر: ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن: 230. الزمخشري، الكشاف: 76/1. الكلبي، التسهيل لعلوم التنزيل: 54/1. التفتازاني، المطول: 87، 602. الرضي، تلخيص البيان: 114. الطيبي، التبيان: 248. الخطيب القزويني، الإيضاح: 102/5. ابن أبي الإصبع، بديع القرآن، تحقيق: حفني محمد شرف، نهضة مصر: 19. ابن أبي الإصبع، تحرير التحبير، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، 1435هـ - 2014م: 99. البيضاوي، أنوار التنزيل: 29/1. وابن عادل، اللباب: 368/1.

(178) أبو حيان، البحر المحيط: 204/1.

(179) المطعني، خصائص التعبير القرآني: 325/2.

(180) الزمخشري، الكشاف: 77/1.

(181) ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير: 299/1.

(182) ينظر: الزمخشري، الكشاف: 78/1. الطيبي، التبيان: 376.

(183) ينظر: الأخفش، معاني القرآن: 175. الزجاج، معاني القرآن: 88/1. عبد القاهر، ودلائل الإعجاز: 293. السكاكي، مفتاح العلوم: 508. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن: 205/1. الفخر الرازي، التفسير الكبير: 390/1. التفتازاني، المطول 199. ابن عاشور، التحرير والتنوير: 300/1.

(184) ينظر: أبو حيان، البحر المحيط: 205/1.

(185) أبو حيان، البحر المحيط: 207/1.

(186) ينظر: أبو حيان، البحر المحيط: 207/1. البيضاوي، أنوار التنزيل: 30/1. الآلوسي، روح المعاني: 165/1. ابن عاشور، التحرير والتنوير: 303/1. الخطيب القزويني، الإيضاح: 114/5. التفتازاني، المطول: 605.

(187) ينظر: علي بن محمد الخازن، لباب التأويل في معاني التنزيل، دار الفكر، د.ت: 30/1. عبد الله النقراط، بلاغة تصريف القول في القرآن الكريم، دمشق، ط1، 1423هـ - 2002م: 1081/2.

(188) ينظر: أبو حيان، البحر المحيط: 209/1. عبد الله بن الحسين بن ناقيا، كتاب الجمان في تشبيهات القرآن، تحقيق: محمود حسن، ط1، 1407هـ - 1987م: 41. السكاكي، مفتاح العلوم: 456. التفتازاني، المطول: 539. الآلوسي، روح المعاني: 165/1. محمد محمد أبو موسى، التصوير البياني دراسة تحليلية لمسائل البيان، مكتبة وهبة، مصر، ط7، 1430هـ - 2009م: 141. بسيوني فيود، دراسات بلاغية، مؤسسة المختار، القاهرة، ط1، 1419هـ - 1998م: 158.

(189) ينظر: الزمخشري، الكشاف: 79/1. السمين، الدر المصون: 129/1.

(190) ينظر: الراغب، المفردات: 544. ابن منظور، لسان العرب: 465/3. الأنباري، البيان: 64/1.

(191) أبو حيان، البحر المحيط: 212/1.

(192) الفخر الرازي، التفسير الكبير: 394/1.

(193) ينظر: سيبويه، الكتاب: 224/4.

(194) ينظر: الأنباري، البيان: 65/1. العكبري، التبيان في إعراب القرآن: 33/1.

(195) ينظر: أحمد بدوي، من بلاغة القرآن: 32.

(196) ينظر: ابن القيم، التفسير القيم، تحقيق: محمد الفقي، دار السنة المحمدية، القاهرة، د.ط، د. ت: 116. والسمين الحلبي، الدر المصون: 131/1. الآلوسي، روح المعاني: 167/1. محمد أبو موسى، التصوير البياني: 141.

(197) الشوكاني، فتح القدير: 40/1.

(198) ينظر: الزمخشري، الكشاف: 79/1. أبو حيان، البحر المحيط: 212/1. البيضاوي، أنوار التنزيل: 30/1.

(199) ابن عاشور، التحرير والتنوير: 309/1.

(200) أبو السعود، إرشاد العقل السليم: 70/1.

(201) أبو حيان، البحر المحيط: 215/1.

(202) ينظر: الزمخشري، الكشاف: 80/1. أبو حيان، البحر المحيط: 215/1. البيضاوي، أنوار التنزيل: 31/1. ابن عاشور، التحرير والتنوير: 309/1. أحمد بدوي، من بلاغة القرآن: 33. محمد أبو موسى، التصوير البياني: 141.

(203) ينظر: الزمخشري، الكشاف: 80/1. الفخر الرازي، التفسير الكبير: 294/1. الآلوسي، روح المعاني: 168/1- 169. ابن عادل، اللباب: 378/1.

(204) ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير: 311/1. محمد أحمد شلبي، دلالات الإفراد والتثنية والجمع في القرآن، جائزة دبي، الإمارات، ط1، 1434هـ - 2013م: 84.

(205) ينظر: الزمخشري، الكشاف: 80/1. الفخر الرازي، التفسير الكبير: 294/1-295. ابن عاشور، التحرير التنوير: 309/1 -310. أحمد بدوي، من بلاغة القرآن: 32- 33.

(206) ابن القيم، بدائع التفسير، دار ابن الجوزي، الدمام، ط1، 1414هـ: 271/1. وينظر: البيضاوي، أنوار التنزيل: 31/1. ابن عاشور التحرير والتنوير: 310/1.

(207) ينظر: الزمخشري، الكشاف: 81/1. أبو حيان، البحر المحيط: 215/1- 216. الفخر الرازي، التفسير الكبير: 395/1. السمين، الدر المصون: 133/1. أبو السعود، إرشاد العقل السليم: 71/1. الآلوسي، روح المعاني: 169/1. ابن عادل، اللباب: 380/1. ابن عاشور، التحرير والتنوير: 310/1.

(208) ينظر: التفتازاني، المطول: 550. ابن عاشور، التحرير والتنوير: 313/1.

(209) ينظر: البقاعي، نظم الدرر: 48/1.

(210) ينظر: أبو حيان، البحر المحيط: 216/1. السمين، الدر المصون: 133/1- 134. الآلوسي، روح المعاني: 171/1.

(211) ينظر: الزمخشري، الكشاف: 82/1. التفتازاني، المطول: 517. البيضاوي، أنوار التنزيل: 31/1. أبو السعود، إرشاد العقل: 71/1. الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير: 313/1. المطعني، خصائص التعبير القرآني: 332.

(212) ينظر: الفخر الرازي، التفسير الكبير: 395/1. ابن عاشور، التحرير والتنوير: 314/1.

(213) الآلوسي، روح المعاني: 171/1. منير المسيري، دلالات التقديم والتأخير في القرآن الكريم، مكتبة وهبة، القاهرة، ط2، 1430هـ - 2009م: 184.

(214) ينظر: أبو حيان، البحر المحيط: 217/1- 218.

(215) ينظر: الزمخشري، الكشاف: 83/1. البقاعي، نظم الدرر: 49/1.

(216) ينظر: الزمخشري، الكشاف: 83/1. أبو السعود، إرشاد العقل السليم: 72/1.

(217) ينظر: البقاعي، نظم الدرر: 49/1.

(218) ينظر: الزمخشري، الكشاف: 85/1. السمين، الدر المصون: 135/1. أبو السعود، إرشاد العقل: 72/1. البيضاوي، أنوار التنزيل: 32/1. العكبري، التبيان: 34/1. الآلوسي، روح المعاني: 173/1.

(219) محمود الزمخشري، الكشاف: 85/1.

(220) ينظر: ابن فارس، مقاييس اللغة: 318/3. ابن قتيبة، تفسير غريب القرآن، تحقيق: السيد أحمد صقر، دار الكتب العلمية، بيروت، 1398هـ - 1978م: 42. الراغب، المفردات: 291. ابن منظور، لسان العرب: 534/1.

(221) أبو حيان، البحر المحيط: 221/1. السمين، الدر المصون: 135/1. الفخر الرازي، التفسير الكبير: 398/1. الآلوسي، روح المعاني: 173/1. ابن عاشور، التحرير والتنوير: 317/1.

(222) ينظر: السمين، الدر المصون: 135/1. السكاكي، مفتاح العلوم: 456. الخطيب القزويني، الإيضاح: 157/5. التفتازاني، المطول: 539

(223) ابن عاشور، التحرير والتنوير: 316/1.

(224) ينظر: السكاكي، مفتاح العلوم: 457. محمد أبو موسى، التصوير البياني: 142-143.

(225) ابن عاشور، التحرير والتنوير: 317/1. وينظر: ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن: 362.

(226) الزمخشري، الكشاف: 1 /85-86. أبو حيان، البحر المحيط: 222/1. الفخر الرازي، التفسير الكبير: 398/1. البيضاوي، أنوار التنزيل: 32/1. أبو السعود، إرشاد العقل السليم: 73/1. الآلوسي، روح المعاني: 173/1. ابن عاشور، التحرير والتنوير: 317/1- 318.

(227) ينظر: الشهاب الخفاجي، الحاشية على تفسير البيضاوي، مؤسسة التاريخ العربي: 397/1. الآلوسي، روح المعاني: 174/1. محمد الخضري، الإعجاز البياني في صيغ الألفاظ، مطبعة الحسين، القاهرة ط1، 1412هـ - 1993م: 38.

(228) ينظر: أبو حيان، البحر المحيط: 222/1. الآلوسي، روح المعاني: 174/1.

(229) ينظر: النورسي سعيد، إشارات الإعجاز، تحقيق: إحسان قاسم، دار الأنبار، بغداد، ط1، 1989م: 175.

(230) ينظر: الزمخشري، الكشاف: 87/1، 88. أبو حيان، البحر المحيط: 223/1. الشوكاني، فتح القدير: 41/1. محمد أبو موسى، التصوير البياني: 143.

(231) أبو السعود، إرشاد العقل السليم: 74/1.

(232) ابن عاشور، التحرير والتنوير: 319/1.

(233) ينظر: أبو السعود، إرشاد العقل: 75/1. الآلوسي، روح المعاني: 176/1. ابن عاشور، التحرير والتنوير: 319/1، 321. المطعني، خصائص التعبير القرآني: 335/2.

(234) ينظر: ابن فارس، مقاييس اللغة: 196/2. الراغب، المفردات: 158. ابن منظور، لسان العرب: 75/9.

(235) ينظر: أبو حيان، البحر المحيط: 227/1. الرضي، تلخيص البيان: 114. البيضاوي، أنوار التنزيل: 33/1.

(236) الزمخشري، الكشاف: 89/1. ينظر: البيضاوي، أنوار التنزيل: 34/1. الآلوسي، روح المعاني: 177/1.

(237) ينظر: أحمد ياسوف، جماليات المفردة القرآنية: 157.

(238) ينظر: المطعني، خصائص التعبير القرآني: 344/2.

(239) محمد أبو موسى، التصوير البياني: 143-144. أحمد بدوي، من بلاغة القرآن: 34.

(240) سيبويه، الكتاب: 235/4. وينظر: السمين، الدر المصون: 143/1. الآلوسي، روح المعاني: 178/1. محيي الدين زاده، الحاشية: 347/1.

(241) ينظر: أبو حيان، البحر المحيط: 230/1.

(242) المطعني، خصائص التعبير القرآني: 2/344- 345.

(243) ينظر: الزمخشري، الكشاف: 85/1. أبو حيان، البحر المحيط: 221/1. الفخر الرازي، التفسير الكبير: 397/1. البقاعي، نظم الدرر: 50/1. الآلوسي، روح المعاني: 173/1.

(244) أبو حيان، البحر المحيط: 230/1. السمين الحلبي، الدر المصون: 144/1. ابن عاشور، التحرير والتنوير: 323/1.

(245) ينظر: محمد الحسناوي، الفاصلة القرآنية، دار عمار، عمان، ط2، 1421هـ - 2000م: 239

(246) ينظر: تمام حسان، البيان في روائع القرآن - دراسة لغوية وأسلوبية للنص القرآني، عالم الكتب، القاهرة، ط3، 1430هـ - 2009م: 187. وصدقية الطراونة، البلاغة في سورة البقرة: 25.

(247) ينظر: بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن: 128/1.

(248) ينظر: الزركشي، البرهان: 148/1

(249) ينظر: محمد رجب الوزير، الدلالة الزمنية لصيغة الماضي في العربية، مج 1، ع 3، دار غريب للطباعة، القاهرة، د.ط، 1998م: 119.

(250) ينظر: علي جابر، الدلالة الزمنية في الجملة العربية، الدار العلمية العالمية، عمان، ط1، 2002م: 72.