الفصل الرابع

الترادف والتوكيد

التّوكيد والترادف

أ – التوكيد من الناحية اللغوية:

يقال: وكّد العَقْد والعَهْد: أوثقه، والهمزة فيه لغة، يقال: أوكدته وأكّدته، وآكدته إيكاداً، والواو أفصح: أي شدّدته، وتوكّد الأمر وتأكد بمعنًى.

« والتوكيد ـ كما قال أبو العباس ـ : دخل في الكلام لإخراج الشكّ، وفي الأعداد لإحاطة الأجزاء، ومن ذلك أن تقول: كلمني أخوك، فيجوز أن يكون كلمك هو أو أمر غلامَهُ بأن يكلمك، فإذا قلت: كلمني أخوك تكليماً لم يجز أن يكون المكلّم لك إلا هو»(١) .

وقال العلويّ: « التأكيد: تمكين الشيء في النّفس، وتقوية أمره.

وفائدته: إزالة الشّكوك، وإماطة الشّبهات عمّا أنت بصدده، وهو دقيق المأخذ، كثير الفوائد»(٢).

وقد أفاض الزركشي في «البُرهان» في عرض قضية التأكيد وعلاقتها بالترادف، وتناوله في النقاط التالية:

أ- من حيث التعريف:

عرّفه بقوله: «هو الحمل على ما لم يقع ليصير واقعاً، ولهذا لا يجوز تأكيد الماضي ولا الحاضر لئلا يلزم تحصيل الحاصل، وإنما يؤكد المستقبل».

ب – الخلاف بين العلماء في وقوع التأكيد في القرآن الكريم:

بسط الزركشي هذا الخلاف في المسائل التالية:

الأولى: جمهور الأمة على وقوعه في القرآن والسنة.

وقال قوم: ليس فيهما تأكيد ولا في اللّغة، بل لابد أن يفيد معنًى زائداً على الأول.

واعترض الملحدون على القرآن والسّنة بما فيهما من التأكيدات، وأنه لا فائدة في ذكرها، وأنّ من حقّ البلاغة في النّظْم إيجاز اللّفظ واستيفاء المعنى، وخيرُ الكلام ماقلّ ودلّ ولا يَملّ، والإفادة خير من الإعادة.

---

(١) اللسان: « وكد » .

(٢) الطراز ٢ / ١٨٦ .

وظنوا أنه إنما يجيء لقصُور النّفْس عن تأدية المراد بغير تأكيد، ولهذا أنكروا وقوعه في القرآن.

وأجاب الأصحاب بأن القرآن نزل على لسان القَوْم، وفي لسانهم التأكيد والتكرار، وخطابه أكثر، بل هو عندهم معدودٌ في الفصاحة والبراعة، ومن أنكر وجوده في اللغة فهو مكابر، إذْ لولا وجوده لم يكن لتسميته تأكيداً فائدة ...

الثانية: حيث وقع فهو حقيقة.

وزعم قوم: أنه مجازٌ، لأنه لا يفيد إلا ما أفاده المذكور الأول، حكاه الطرطوشي في العُمد، ثم قال: ومن سمّى التأكيد مجازاً، فيقال له: إذا كان التأكيد بلفظ الأول: نحو: عجّل عجّل ونحوه فإن جاز أن يكون الثاني مجازاً جاز في الأول لأنهما في لفظ واحد، وإذا بطل حمل الأول على المجاز بطل حمل الثّاني عليه، لأنه مثل الأوّل »[1].

الثالثة: أنه خلاف الأصل، فلا يحمل اللفظ على التأكيد إلاّ عند تعذّر حمله على مدّة محدودة.

الرابعة: أنه يكتفي في تلك بأي معنى كان .

وما قاله ضعيف، لأن المفهوم من دلالة اللّفظ ليس من باب الألفاظ حتى يحذو به حذو الألفاظ »[2].

وعند العلويّ: التأكيد له جانبان: جانب مفيد وجانب غير مفيد أما الجانب المفيد كقوله تعالى:﴿**إنّا عَرَضْنا الأمانَة على السَّمواتِ والأرْضِ والجبال**﴾[3]، وارد على جهة التأكيد المعنوي، وفائدته تعظيم شأن هذه الأمانة المشار إليها، وتفخيم حالها »[4].

ويقدم العلويّ مثالاً آخر للجانب المفيد من التوكيد وهو قوله تعالى:﴿ **ولْتَكُن مِنكم أُمَّةٌ يَدْعُون إلى الخَيْر ويَأمرون بالمعروفِ ويَنْهَوْن عن المنكر** ﴾[5].

---

(١) البرهان ٢ / ٣٨٤، ٣٨٥ . والإتقان ٢ / ٤١ .

(٢) البرهان ٢ / ٣٨٤، ٣٨٥ .

(٣) الأحزاب: ٧٢ .

(٤) الطراز ٢ / ١٨٤ .

(٥) آل عمران: ١٠٤ .

« فقوله: ﴿يدعون إلى الخير﴾ عام في كل شيء، وإنما كرّر الأمر بالمعروف والنّهي على المنكر مع جهة التأكيد والمبالغة ».

ويعرض مثالاً ثالثاً، وهو قوله تعالى:﴿فيهما فاكهةٌ ونَخْلٌ ورُمّان﴾[1] فإنّما خصّ النّخل والرّمّان بالذكر وإن كانا داخلين تحت الفاكهة تعظيماً لأمرهما ومبالغة في رفع قدرهما »[2].

ومن التوكيد المعنوي في حديث رسول الله ﷺ قوله: « دعاهن فأجبن طائعات مذعنات، غير مُتَلكّئاتٍ، ولا مُبْطِئاتٍ » ومنه في قول علي - كرّم الله وجهه- : « فمن شواهد خلقه خلق السّموات والأرض موطّدات بلا عمد، قائمات بلا سند».

فالقيام والتوطيد، وقوله:«بلا عمد»، وقوله: «بلا سند»، متقاربة في المعنى يجمعهن جامع التوكيد المعنوي »[3].

ومن ذلك في الشعر قول المُقَنّع الكِندي في الحماسة:

وإنّ الذي بيني وبين بني أبي ... وبين بني عمّي لمختلِفٌ جدّا

إذا أكلوا لَحْمي وَفَرْتُ لحومهم ... وإنْ هدموا مَجْدي بنيْتُ لهم مجدا

وإن ضيّعوا غيْبي حَفِظْت غُيوبَهُم ... وإن هم هَوَوْا غيّي هَويتُ لَهُم رشْدا

قال العلويّ: « فانظر إلى هذه الأبيات ما أجمعها لفنون الإنصاف وأبلغها في مراعاة جانب الحقّ والاعتراف، فهذه الألفاظ وإن كانت متغايرة، لكنها متطابقة في المقصود دالّة عليه »[4].

والتوكيد المعنويّ عند العلويّ قد يرد « ببرهان يشهد له، وتارة يرد على جهة العزيمة، ومرّة بغير ذلك، فهذه وجوه ثلاثة »، وقدم أمثلة لهذه الوجوه الثلاثة من القرآن، ومن الشعر.

---

(١) الرحمن: ٦٨ .

(٢) الطراز ٢ / ١٨٤.

(٣) السابق / ١٨٥ .

(٤) السابق / ١٨٥ - ١٨٦ .

فمما ورد من القرآن الكريم على جهة العزيمة والاهتمام بأمره هو قوله تعالى:﴿ فلا أُقْسِم بمواقع النّجوم، وإنه لَقَسَمٌ لو تعلمون عظيم ﴾[1]، فقوله:﴿ وإنه لقسمٌ ﴾ إنما ورد على جهة التأكيد لقوله:﴿ فلا أقسم ﴾ على جهة العزيمة لكونه قسماً بالغاً عظيماً».

ومما ورد من الشّعر، وله برهان يدل عليه، ويشهد له قول أبي نواس:

قل للذي بصروف الدّهر عَيَّرَنا ... هل عانَد الدَّهرَ إلاّ مَن له خطرُ

أما ترى البَحْر تَعْلو فَوْقَهُ جِيَفٌ ... وتَسْتَقِرّ بأقصى قَعْره الدُّرَرُ

وفي السّماء نجومٌ لا عِداد لها ... وليس يُكْسَف إلاّ الشّمس والقَمَرُ

فقوله: أما ترى البحر، وقوله: وفي السّماء نجوم، إنما أوردهما على جهة الاستدلال والتقدير لما ادّعاه من معاندة الدّهر لذوي الأخطار، وأهل المراتب العالية».

وأمّا ما ورد على خلاف هذين الوجهين فكقوله:

فدعوا نزال، فكنتُ أوّلَ نازلٍ ... وعَلامَ أَرْكَبُه إذا لم أُنْزِلِ

فقوله: «فعلام أركبه» وارد على جهة التأكيد بقوله : «فكنت أول نازل» بالاستفهام على جهة التقرير.

وكقوله:

ولا عَيْبَ فيهم غَيْر أنّ سُيوفَهم ... بهن فُلولٌ من قِراع الكتائب

فقوله:«غير أن سيوفَهُم، إنما ورد على جهة التأكيد المعنويّ لكونهم شُجعاناً، فأورده على صيغة الاستثناء».

وختم العلويّ حديثه عن التأكيد المعنويّ المفيد بقوله:

«فهذا ما أوردنا ذكره من التّأكيد المعنويّ الذي ورد لفائدة»[2].

ويتناول العلويّ بعد ذلك التأكيد الذي يذكر من غير فائدة فعرّفه بقوله:

« الضرب الثاني من التأكيد من غير فائدة، وهو أن ترد لفظتان مختلفتان تدلاّن على معنى واحد»، وقدم لذلك مثالاً من شعر أبي تَمّام، فقال:وهذا كقول أبي تمام :

---

(١) الواقعة:٧٥، ٧٦ .

(٢) الطراز ٢ / ١٨٤ - ١٨٦ بتصرّف.

سم الزّمان رُبوعنا بين الصَّبا وقَبُولها ودَبُورها أثلاثا

فالصَّبا والقَبول لفظتان تدلاّن على معنى واحد،وهما اسمان للريح التي تهب من ناحية المشرق.

ومثالاً ثانياً، وهو قول عنترة:

حُيِّيت من طَلَلٍ تقادم عَهْدُه أقوى وأقفر بعد أُمِّ الهيثم

فقوله : أقوى وأقفر: لفظان دالان على معنى واحد .

ومثالاً ثالثاً: وهو قول بعض شعراء الحماسة:

إني وإن كان ابن عمّي غائباً لَمُقاذِفٌ من خَلْفِه ووِرائِه

فقوله:«من خلفه ووِرائه، كلمتان دالّتان على معنى واحد» .

وبيّن العلويّ أن ما ذكره من ذلك مأخوذ من ابن الأثير، ولكنه في البيت الأخير لم يسلم له بأن فيه تأكيداً غير مفيد، بل يرى العلوي أن تأكيده مفيد، قال:

«هذا ما ذكره ابن الأثير»،والأقرب أن «وراء» قد يستعمل بمعنى « قدّام »كما قال تعالى:﴿وكان وَرَاءَهُم مَلِكٌ﴾[1]، أي قدّامهم، ولأنه إذا كان بمعنى قدّام، كان أدخل في المدح وأعظم لتضمّنه تعْميم الأحوال في الحياطة والدّفاع عنه»[2].

وموقف العلويّ من هذا التأكيد غير المفيد أنه لا يقبل إلا في ضرورة وفي باب الشعر فقط للوزن والقافية، أما في النثر فهو قبيح مرذول.

يقول: « أما النّاثر فلا يغتفر له مثل هذا، وهو أن يأتي بكلمتين دالّتين على معنى واحد من غير فائدة، وليس هناك ضرورة تلجئه إلى ذلك فهذا كان معدوداً في النثر من العِيِّ المردود فلا نقبله.

وأمّا الناظم فإنه إن أتى بهما من صَدْر البيت فلا عذر له في ذلك، لأنه مخالف للبلاغة والبراعة في الفصاحة، ويدل على ضيق العَطن في الطلاقة والذّلاقة، وإن كان في عَجُز الأبيات، فما هذا حاله يغتفر له من أجل الضرورة الشعريّة »[3].

---

(١) الكهف: ٧٩ .

(٢) الطراز ٢ / ١٨٩ .

(٣) الطراز ٢ / ١٨٩ .

أقسام التوكيد بالمرادف

- توكيد لفظي:

عرفه الزركشي بقوله: «فاللفظيّ: تقرير معنى الأوّل بلفظه ومرادفه »، وذكر له الزركشي عدة أمثلة منها مايلي:

قوله تعالى:﴿فِجاجاً سُبُلا﴾(١)،﴿ضيِّقاً حَرِجاً﴾(٢) بكسر الراء، و﴿غرابيبُ سُود﴾(٣). ومن هذا القبيل: الحال المؤكدة، فهي تقرر معنى الأول بمرادفه قال الزركشيّ :«وسمّيت مؤكّدة لأنها تعلم قبل ذكرها، فيكون ذكرها توكيداً، لأنها معلومة من ذكر صاحبها»(٤)، وقدّم لها أمثلة متنوّعة، ومن هذه الأمثلة:

قوله تعالى:﴿ويَوْم أُبْعثُ حيّاً﴾(٥)، وقوله تعالى:﴿ولا تَعْثَوْا في الأرض مُفْسِدين﴾(٦)، وقوله تعالى:﴿فتبسَّم ضاحكاً من قولها﴾(٧)، وقوله تعالى:﴿أَقْرَرْتُم وأَنْتُم تَشْهدون﴾(٨) إذ معنى الإقرار أقرب من الشهادة، ولأن الإعراض والشهادة حالان لهم عند التولّي والإقرار.

وقوله تعالى:﴿وأُزْلِفت الجَنّة للمتّقين غَيْر بعيدٍ﴾(٩)، وقوله تعالى:

﴿خَالِدينَ فيها مادامت السّمواتُ والأرْضُ﴾ فهي حال مؤكدة لقوله تعالى:﴿وأمّا الذين سُعِدوا ففي الجَنّة خالدين فيها﴾(١٠).

---

(١) الأنبياء: ٣١ .

(٢) الأنعام: ١٢٥،وهي قراءة نافع،وعاصم وأبي جعفر وابن محيصن، انظر قراءة رقم ٢٣٣٦ في معجم القراءات.

(٣) فاطر: ٢٧ .

(٤) البرهان ٢ / ٣٨٥، ٤٠٣ .

(٥) مريم: ٣٣ .

(٦) العنكبوت: ٣٦ .

(٧) النمل: ١٩ .

(٨) البقرة: ٨٤ .

(٩) ق: ٣١ .

(١٠) هود: ١٠٨ .

وبهذا يزول الإشكال في أن شرط الحال الانتقال، ولا يمكن ذلك هنا فإنّا نقول ذلك شرط في غير المؤكدة.

«ولمّا لم يقف ابن جنّي على ذلك قدّر محذوفاً، أي معتقداً خلودهم فيها لأنّ اعتقاد ذلك ثابت عند غير المؤمنين، فلهذا ساغ مجيئها غير منتقلة»[1].

على أنّ الزركشي بيّن أن من اللّغويين والنّحويين من يخرج الحال المؤكدة من باب التّرادف، لأن بين الحال ومرادفها فروقاً لا تسمح بهذا التّرادف.

من هذه الفروق قوله تعالى:﴿فتبسّم ضاحكاً﴾[2] فإن التّبسُّم قد يكون من غير ضَحِك.

وقوله تعالى:﴿ولّى مدبراً﴾[3]، وقوله تعالى:﴿ثم وليتم مدبرين﴾[4] فإن التولية والإدبار «بمعنيين مختلفين، فالتولية أن يلي الشيء ظهره والإدبار أن يهرب منه، فليس كل مولٍّ مدبراً، ولا كل مدبر مولّياً».

ونظيره قوله تعالى:﴿إنّك لا تُسْمِع الموتى ولا تُسْمِع الصُّمَّ الدّعاءَ إذا ولّوْا مُدْبِرين﴾[5]، فلو كان أصم مقبلاً لم يسمع، فإذا ولى ظهره كان أبعد له من السّماع، فإذا أدبر مع ذلك كان أشدّ لبعده عن السّماع.

ومن الدليل على أن التولّي لا يتضمّن الإدبار قوله:﴿فَوَلِّ وَجْهَك شَطْرَ المسجِدِ الحرام﴾[6]، فإنه بمعنى الإقبال»[7].

---

(١) البرهان ٢ / ٤٠٢، ٤٠٣ .

(٢) النمل: ١٩ .

(٣) النمل: ١٠ .

(٤) التوبة: ٢٥ .

(٥) النمل: ٨٠ .

(٦) البقرة: ١٥٠ .

(٧) البرهان ٢ / ٤٠٣ .

نماذج تطبيقية من الترادف

في مجال التوكيد اللفظي

﴿ فِجاجاً سبلاً ﴾[1]

أ - معنى «فجاجاً» من الوجهة اللغوية:

في اللسان: الفجّ: الطريق الواسع بين جبلين، وقيل: في جبل، وهو أوسع من الشِّعب.

وقال ثعلب: الفجّ: ما انخفض من الطُّرق.

وجمعه: فِجاج، وأَفِجَّة، وهي نادرة. وفي قوله تعالى:﴿مِنْ كُلِّ فجٍّ عَميق﴾[2]، قال أبو الهيثم: الفج: الطريق الواسع في الجبل، وكل طريق بعده فهو فجّ.

ويقال: افْتَجَّ فلانٌ افْتِجاجاً: إذا سلك الفِجاج.

وفي حديث الحجّ: «وكل فجاج مكة مَنْحَرٌ»، وفي حديث آخر، أنه ﷺ قال لعمر: «ما سلَكْتَ فجاً إلا سلك الشّيطان فجّاً غيره»[3].

ب - سبلاً :

في اللسان : «السبيل» الطريق ، وما وضح منه ، يذكر ويؤنث ، وفي التنزيل العزيز:﴿ وإنْ يَروْا سَبيل الرُّشْد لا يتّخِذُوه سَبيلاً، و إنْ يَرَوْا سَبيل الغَيّ يتّخذوهُ سَبيلاً﴾ فَذُكّر[4].

ومنه:﴿ قُلْ هذه سَبيلي أدْعو إلى الله على بَصيرة﴾[5] فأنّثَ، والسبيل قد يكون اسم جِنْسٍ، ففي قوله تعالى:﴿وعلى الله قَصْدُ السّبيل ومنها جَائِرٌ﴾[6].

---

(١) الأنبياء: ٣١ .

(٢) الحج: ٢٧ .

(٣) اللسان: الفحج .

(٤) الأعراف: ١٤٦ .

(٥) يوسف: ١٠٨ .

(٦) النحل: ٩ .

فسره ثعلب، فقال:« على الله أن يقصد[1] السّبيل للمسلمين ومنها جائر، أيْ ومن الطرق جائر على غير السّبيل، فينبغي أن يكون السبيل هنا اسم الجنس، لا سبيلا واحداً بعينه ، لأنه قد قال:﴿ ومنها جائر﴾ أي ومنها سبيلٌ جائر».

وجمع «سبيل» : إذا أنّثت: أسْبُلة، ومنه حديث «سَمُرة»: «فإذا الأرض عند أسْبُله» أي طرقه، وهو جمع قِلّة للسّبيلِ، وإذا ذكّرت فجمعها: أسْبِلة.

ويقال: سَبَّل ضَيْعَته: أي جعلها في سبيل الله،وفي حديث وقف عمر:«احبس أصلها وسبّل ثمرتها » أي اجعلها وقفاً، وأبح ثمرتها لمن جعلتها وقفاً عليه.

ويجمع: السبيل أيضاً على سُبُل، والسّابلة: أبناء الطريق المختلفون على الطّرقات في حوائجهم،والجميع السّوابل »[2].

وفي قوله تعالى:﴿ فِجاجاً سُبُلاً﴾ نجد أن بين الكلمتين ترادفاً بالتأكيد اللفظي، فالسبيل كما عرفنا هو الطّريق، والفجاج هي الطُّرُق.

ويثير الفخر الرّازي سؤالاً في مرادف الفِجاج، وهو السُّبل، فيقول: قال صاحب الكشاف:«فإن قلت: في الفجاج معنى الوصف، فحالها قدّمت على السبل»، ولم تؤخر كما في قوله تعالى:﴿ لِتَسْلُكوا منها سُبلاً فِجاجاً﴾[3] قلت: هي صفة، ولكنها جعلت حالاً كقوله:

* لمَيَّةَ موحشاً طللُ *

والفرق بين التركيبين «من جهة المعنى: أن قوله:﴿سُبلاً فجاجاً﴾، إعلام بأنه سبحانه جعل فيها طُرُقاً واسعةً.

وأمّا قوله:﴿فجاجاً سُبلاً﴾، فهو إعلام بأنه سبحانه حين خلقها جعلها على تلك الصّفة، فهذه الآية بيان لما أبهم في الآية الأولى ويفسّر الرازي الضمير في

---

(١) قال العكبري: قصد: مصدر بمعنى إقامة السبيل أو تعديل السبيل، وليس مصدر قصدته بمعنى: أتيته. انظر إعراب القرآن للعكبري ٢ / ٧٨ .

(٢) اللسان: «سبل».

(٣) نوح: ٢٠ .

﴿فيها﴾ معتمداً على الآثار المنقولة فيقول في قوله ﴿فيها﴾ قولان:

أحدهما: أنّها عائدة على الجبال، أي وجعلنا من الجبال التي هي رواسي فجاجاً سُبُلاً، أي طُرقاً واسعة، وهو قول مقاتل والضّحاك، ورواية عطاء عن ابن عباس.

وعن ابن عمر قال: كانت الجبال منضمةً فلما أغرق الله قوم نوح فرّقها فِجاجاً، وجعل فيها طرُقاً.

الثاني: «أنها عائدة إلى الأرض، أي وجعلنا في الأرض فجاجاً، وهي المسالك والطّرق،وهو قول الكلبيّ »[1]. على أن الألوسيّ: يعرب «سُبلاً» بدلاً من «فِجاجاً»، فيدل«ضمناً على أنه تعالى خلقها ووسّعها للسّابلة مع مافيه للتأكيد، لأن البدل كالتكرار وعلى نيّة تكرار الفعل، والمبدل منه ليس من حكم السّقوط مُطلقاً».

وهو بهذا الإعراب يخالف إعراب الزّمخشري الذي نقله الرّازي في تفسيره، وبيّناه آنفاً.

وكذلك يميل بعض النحويين إلى إعراب: «فجاجاً» بدلاً من «سبلاً» قائلاً:« إن الفجَّ اسمٌ لا صفة لدلالته على ذات معيّنة وهو الطّريق الواسع، والاسم يوصف ولا يُوصَف به، ولذا وقع موصوفاً في قوله تعالى:﴿ من كُلِّ فجٍّ عميق﴾[2] والحمل على تجريده عن دلالة على ذات معيّنة لا قرينة عليه».

والتفرقة المعنوية بين الكلمتين بنيت على الاختلاف في المقام فإن آية الأنبياء قدمت «الفجاج» على السّبل فيها، لأن الفجاج مرتبطة بظواهر المخلوقات العظيمة، ففتق السّموات والأرض بعد أن كانتا رتقاً، وجعل كل حيّ منبثقاً من الماء، وإرساء الجبل حتى لا تميد الأرض التي تعيش عليها الكائنات، كل هذه الظواهر ترتبط بها فجاج الجبل وطرقها النافذة أو غير النافذة، فمناسبة الفجاج التي في الجبال المرتبطة بالأرض التي كانت مع السماء رتقاً ففتقهما الله بقدرته، مناسبة واضِحة للعيان، وهي تدلّ على القدرة التي جعلت للأرض رواسي، ولكنها ليست

(١) تفسير الفخر الرازي ٢٢ / ١٦٤، ١٦٥ .

(٢) الحج: ٢٧ .

رواسي صمّاء، فجعل فيها فجاجاً تسير فيها القوافل، لتكون وسيلة ربط بين البلاد والعباد.

أمّا بالنسبة لآية نوح، فإن تقدّم السُّبل على الفجاج من بلاغة القرآن، وسرّها العجيب، فالآيات الكريمة التي عرضت آية نوح في إطارها آيات محورها النّعم، فالقمر المنير، والشمس المشرقة التي تشبه السّراج بهما تقوم الحياة، وبهما يعيش الإنسان والحيوان والنبات،وهذه نِعَمٌ عُظْمى أنعمها الله على عباده، فجعل الأرض بساطاً، وقد مهّدها بالطّرق الواسعة التي تربط أطرافها وتقرّب بعيدها،وتوصل أجزاءها، والسّبل ليست بين الجبال، ولكنها في الوهاد، على الأرض التي تنبت، وتحت القمر الذي يشرق، والسماء التي تمطر، والشمْس التي تبعث الحياة على ظهر هذه البسيطة، فالموقف إذاً يقتضي أن تتقدم السّبل على الفجاج، وهذه هي عظمة القرآن الكريم يضع كل شيء في مكانه، وكل لبنة في موضعها ليكون البناء محكماً، والأساس قوياً.

ومن هنا كانت إشارة الألوسي في تفسيره تقود إلى هذا المعنى وذلك حين يقول: «وقدّم هنا، وأخّر في آية سورة «نوح»، لأن تلك الآية واردة للامتنان على سبيل الإجمال، وهذه للاعتبار، و الحث على إمعان النّظر، وذلك يقتضي التفصيل، ومن ثمّ ذكرت عقب قوله تعالى:﴿كانتا رَتْقاً﴾[1].

(١) الأنبياء: ٣٠ وانظر تفسير الألوسي ١٧ / ٣٨ .

ضيّقاً - حرجاً

﴿ومَنْ يُرِدْ أنْ يُضلَّهُ اللهُ يَجْعَلْ صَدْرَه ضَيِّقاً حَرِجاً﴾ (١).

في قراءة من قرأ «حرِجاً» بكسر الراء، وهي قراءة نافع وعاصم وأبي بكر، وأبي جعفر، وابن محيصن والحسن (٢).

أ - ضيّقاً من الوجهة اللغوية:

في «أساس البلاغة» للزمخشري: ضاق المكان، وتضايق وتضيّق، وفيه ضَيْقٌ، وضِيقٌ.

ومكان ضيِّق، وضَيْق بالتخفيف، أوْ وَصْفٌ بمصدر.

ومن المجاز: هو من أمره في ضَيْق... وله نفس ضيّقة وأصابته ضَيْقَة فَقْر.

وقد أضاق إضاقة، وضايقه في كذا:إذا لم يسامحه.

وضاقت عينهُ عن النظر إليه. قال داود بن رُزين في الرّشيْد:

تَضِيق عيون النّاس عن نُور وَجْهِه ... إذا ما بدا للنّاس مَنْظره البلجُ (٣)

ب - «حَرِجاً»:

في أساس البلاغة: حرِجَ صدره حَرَجاً، وصدر حَرِجٌ وحَرَجٌ. وأحرجني إلى كذا: ألجأني فَحَرِجْتُ إليه. وأحْرجَ السّبعُ إلى مضيق حتى أخذه.

ومن المجاز: وقع في الحرَج، وهو ضيقُ المَأْثم.

وحَرِجت الصّلاة على الحائض، والسَّحُور على الصائم لما أصبح، أي: حرُما وضاق أمرهما.

وظُلمك عليّ حرَجٌ أي حرامٌ مُضيّق.

---

(١) الأنعام: ١٢٥ .

(٢) انظر إتحاف فضلاء البشر / ٢١٦، والتيسير للداني / ١٦، والكشاف للزمخشري ٢/٣٨، والكشف عن وجوه القراءات ١/ ٤٥٠،٤٥١.

(٣) أساس البلاغة / ضيق، والبلج: يقال بلج الصبح: إذا أضاء، وبابه: دخل.

وتحرّج من كذا: تأثّم.

وحَرِجت العين غارت، فضاقت عليها منافذ البَصر، قال ذو الرّمة:

* وتحرَجُ العينُ فيها حين تَنْتَقِبُ * (١)

وناقةٌ حَرِجٌ، وحُرجوجٌ : ضامِرةٌ(٢).

وقد تناول الفخر الرازي الجانب اللغوي في الضيّق والحَرِج بتفصيل وبيان فذكرأنّ ابن كثير قرأ «ضيْقاً» ساكنة الياء في كل القرآن، وأمّا الآخرون فقرؤوا «ضيِّقاً» مشدّدة الياء مكسورة، والقراءتان من الوجهة اللغوية لا غبار عليهما، لأنه يحتمل أن يكون المشدّد والمخفف، بمعنًى واحدٍ كـ «سيّد» و«سَيْد» و«هيّن» و«هيْن» و«ليّن» و«ليْن» و«ميِّت» و«مَيْت».

وتناول أيضاً في تفسيره معنى «حرِجاً»، فقال :«وقرأ نافع وأبو بكر عن عاصم: «حَرِجاً» بكسر الرّاء، والباقون بفتحها.

قال الفراء وهو في كسره ونصبه بمنزلة: «الوَجَل والوَجِل» و«القَرَد والقرِد»(٣) و«الدَّنَف والدَّنِف».

قال الزجاج: الحرج في اللغة أضيق الضيق، ومعناه: أنه ضيق جداً، فمن قال: إنه رجل حَرَج الصّدر بفتح الراء فمعناه: ذو حَرَج في صدره.

ومن قال: حَرِجٌ جعله فاعلاً، وكذلك: رجل دنف: ذو دنف ودنِفٌ: نعت.

وتطرق الفخر الرازي إلى قول آخر في الضيق، والحرج، فقال:

«قال بعضهم: الحرِج بكسر الراء: الضيّق، والحرَج بفتح الراء: جمع حرجة، وهو الموضع الكثير الأشجار الذي لا تناله الراعية». وحكى الواحدي في هذا الباب حكايتين:

---

(١) ديوان ذي الرّمة: / ٥٩، وصدره:

* تزداد للعين إبهاجاً إذا سَفَرَتْ *

(٢) أساس البلاغة / «حرج».

(٣) في القاموس:«القَرَد» محركة: ما تمعّط من الوَبَر والصوف، أو نفايته، واحدته بهاء، وكـ «كتف»:السّحاب المنعقد المتلبّد.

إحداهما : روي عن عبيد بن عُمَير عن ابن عباس أقرأ هذه الآية وقال : هل ها هنا أحدٌ من بني بكر ؟ قال رجل:نعم.

قال: ما الحرَجة فيكم ؟ قال: الوادي الكثير الشجر المشتبك الذي لا طُرُق فيه.

فقال ابن عباس: كذلك قلب الكافر.

والثانية: روى الواحدي عن أبي الصّلت الثقفيّ قال: قرأ عمر بن الخطّاب رضي الله عنه هذه الآية، ثم قال: ائتوني برجلٍ من كنانة جعلوه راعياً، فأتَوْا به، فقال له عمر: يا فتى ما الحرجة فيكم ؟ قال: الحرجَة فينا: الشّجرة تُحْدِق بها الأشجار، فلا تصل إليها راعيةٌ ولا وحشيّة.

فقال عمر: كذلك قلب الكافر لا يصل إليه شيء من الخير[1].

ويستدل القرطبيّ على أن هذه الآية ردٌّ حاسم على القَدَرِيّة، وأتى بنظير لهذه الآية من السُّنة النّبويّة قوله عليه الصّلاة والسّلام:

«من يُرِد الله به خيراً يُفَقّهْهُ في الدّين»[2].

ولا يكون ذلك إلاّ بشرح الصدر وتنويره.

والدّين: العبادات كما قال:﴿إن الدّين عند الله الإسلام﴾[3].

ودليل خطابه أنّ من لم يُرد الله به خيراً ضيّق صَدْرَهُ، وأبْعَدَ فهمه، فلم يُفَقّهْهُ. والله أعلم.

وروي أن عبد الله بن مسعود قال: يارسول الله، وهل يشرح الصّدر ؟ قال:«نعم يدخُل القلب نورٌ»، فقال: وهل لذلك من علامة ؟ .

فقال ﷺ:«التجافي عن دار الغُرور، والإنابة إلى دار الخلود والاستعداد للموت قبل نزول الموت»[4].

---

(١) تفسير الفخر الرازي ١٣ / ١٨٢، ١٨٣.

(٢) أخرجه الصحيحان.

(٣) آل عمران: ١٩.

(٤) تفسير القرطبي ٧ / ٨١.

وللسّمين الحلبي عرض رائع لقضية التأكيد في قوله تعالى:﴿ضيّقاً حرجاً﴾ فقد تناول الكلمتين من ناحية المعنى اللغوي، ثم الإعراب النحوي لكلتيهما، وختم الحديث عنهما بمناقشة من ظنّ أن الكلمة الثانية تأكيد للكلمة الأولى ومرادفة لها.

فمن الناحية اللغوية قال: ووزن ضيّق: فَيْعِل كـ «ميّت»و «سيّد» عند جمهور النّحويين، ثم أدغم ويجوز تخفيفه.

قال الفارسيّ: والياء مثل الواو في الحذف، وإن لم تعتلّ بالقلب، لمّا اعْتُلّت الواو، أُتبعت الياء الواو في هذا ،كما أتبعت في قولهم: «اتّسَر» من اليسر، فجعلت بمنزلة: «اتّعَدَ».

قال ابن الأنباريّ: «الذي يُثقّل الياءَ يقول وزنه من الفعل فَعْيِل: والأصل فيه: ضَيَيِق» على مثال كريمٍ ونبيلٍ، فجعلوا الياء الأولى ألفاً لتحرّكها وانفتاح ما قبلها من حيث أعلّوا ضاق يَضِيق، ثم أسقطوا الألف لسكونها، وسكون ياء فعيل فأشفقوا من أن يلتبس فعيل بـ«فَعْل»، فزادوا ياء على الياء يكمل بها بناء الحرف، ويقع بها فرق بين فَعِيل وفَعْل.

والذين خفّفوا الياء قالوا: أُمِن اللّبس، لأنه قد عُرِف أصل هذا الحرف فالثقة بمعرفته مانعة من اللّبْس.

وقال البصريون: وزنُهُ من الفِعْل: فَيْعِل، فأدغمت الياء في التي بعدها، فشدّد، ثم جاء التخفيف.

وقد ردّ الفراء وأصحابه هذا على البصريين، وقالوا: لايعرف في كلام العرب اسم على وزن فَيْعِل، يعنون بكسر العين، إنما يعرف فيعَل، يَعنون بفتحها نحو: صَيْقَل، وهَيْكَل، فمن ادّعى مدّعٍ في اسم معتلّ ما لا يعرف من السّالم كانت دعواه مردودة.

وأما من حيث الإعراب النحوي فإنه قال: إذا كانت «يجعل» بمعنى: يخلق، فيكون:«ضيّقاً» حالاً، وإن كانت بمعنى «سمّى» كانت مفعولاً ثانياً[1] .

وبعد أن بسط قضية اللّغة والإعراب في «ضيّقاً» تناول الكلمة الثانية وهي كلمة: «حَرجاً» تناولها لغويّاً ثم نحويّاً.

---

(١) انظر: « الدرّ المصون في علوم الكتاب المكنون» ٥/١٤١ - ١٤٢.

فمن حيث اللّغة قال: حَرَجاً وحَرِجاً بفتح الراء وكسرها: هو المتزايد في الضّيق، فهو أخصّ من الأوّل، فكل حَرَج ضيق، من غير عكس، وعلى هذا فالمفتوح والمكسور بمعنى واحد، يقال: رجلٌ حَرِج، وحَرَجٌ.

قال الفراء: هو في كسره ونصْبه بمنزلة الوحَد والوَحِد، والفرَد والفَرِد، والدّنَف والدّنِف.

وفرق الزجاج والفارسي بينهما فقالا: المفتوح مصدر، والمكسور اسم فاعل.

قال الزجاج: الحرَج: أضْيَق الضيِّق، فمن قال: رجل حرَجٌ - يعنى بالفتح - فمعناه: ذُو حَرَج في صدره.

ومن قال: حَرِج بالكسر جعله فاعلاً، وكذلك: دَنَف ودَنِف، ونحو ذلك من المصادر التي يوصف بها.

ومن قرأ: حَرِجاً - يعني بكسر الراء - فهو مثل دَنِف، وفَرِق بكسر العين. وقيل الحرَج بالفتح جمع حَرَجَة كـ «قَصَبَة» و«قَصَب»، والمكسور صفة كـ«دَنِف». وأصل المادة من التشابك وشدّة التضايق، فإن الحَرَجة: غيضة من شجر السّلَم ملتفّة لا يقدر أحدٌ أن يصل إليها.

والحِرَاج: جمع حِرْج، وحِرْج: جمع حَرَجَة.

ومن الناحية النحويّة ذكر أن «حرجاً» نُصِب على القراءتين: إمّا على كونه نعتاً لـ«ضيّقاً»، وإمّا على كونه مفعولاً به تعدّد، وذلك أن الأفعال النواسخ إذا دخلت على مبتدأ وخبر كان الخبران على حالهما، فكما يجوز تعدّد الخبر مطلقاً أو بتأويل في المبتدأ والخبر الصّريحين كذلك في المنسوخيْن حين تقول:«زيد كاتب شاعر فقيه»، ثم تقول: ظننت زيداً كاتباً شاعراً فقيهاً، فتقول: «زيداً» مفعول أولُ، و«كاتباً» مَفْعُولٌ ثانٍ ، و«شاعراً» مفعولٌ ثالثٌ، و«فقيهاً» مفعولٌ رابعٌ، كما تقول : خبرٌ ثانٍ وثالثٌ، ورابعٌ، ولا يلزم من هذا أن يتعدّى الفعل لثلاثة ولا أربعة، لأن ذلك بالنسبة إلى تعدّد الألفاظ، فليس هذا كقولك في : أعلمت زيداً عمراً فاضلاً إذ المفعول الثالث هناك ليس متكرّراً لشيء واحد.

وإنما بينت هذا، لأن بعض الناس وهِم في فهمه» (١).

وبعد هاتين الجولتين في اللغة والنّحو بيّن العلاقة بين هاتين الكلمتين من الوجهة البلاغيّة، فقرّر: أنه ليس هناك تكرار بالتوكيد بينهما، ذلك لأنه علّق على «مكيّ» في قوله:«ومعنى حَرِج»، يعني بالكسر كمعنى«ضيق» كرّر لاختلاف لفظه للتأكيد»(٢).

قال السّمين:قلت: وإنّما يكون للتأكيد حيث لم يظهر بينهما فارقٌ.

فنقول:كرر لاختلاف اللّفظ كقوله:﴿صَلَوات من رّبّهم وَرَحْمة﴾(٣).

وقوله: * وأَلْفَى قَوْلها كَذِباً ومَيْناً *(٤).

وقوله: * وهند أتى مِنْ دُونِهَا النَّأْيُ والبُعْدُ * (٥)

وأمّا هنا فالفرق بينهما بالعموم والخصوص أو غير ذلك.

وعلّق أيضاً على أبي البقاء حيث ذكر أن حَرَجاً: «هو جمع حَرَجة مثل قَصبة وقَصَب، والهاء فيه للمبالغة» (٦).

علّق عليه بقوله: «ولا أدري كيف توَهّم كون هذه الهاء الدّالّة على الوحدة في مفرد أسماء الأجناس كـ «ثمرة» و «بُرّة»(٧)و«نَبقة» للمبالغة كهي في راوية، ونسّابة، وفروقة(٨)».

---

(١) هذه النصوص مقتبسة بتصرف من «الدر المصون» ٥/١٤١ - ١٤٥.

(٢) انظر مشكل إعراب القرآن لمكي بن أبي طالب ١/٢٨٨.

(٣) البقرة: ١٥٧.

(٤) لعديّ بن زيد، ديوانه : ١٨٣ وصدره:

* فقدّمت الأديم لراهشيه *

من شواهد الهمع والدرر رقم ٥٨٨، والمغني رقم ٦٦٦، وشواهد المغني للسيوطيّ رقم ٥٦٧.

(٥) للحطيئة، ديوانه : ٣٩، وصدره:

* ألا حبذا هندٌ وأرض بها هندُ *

من شواهد ابن الشجري ٢/٣٦، وابن يعيش ١/ ٧٠، والهمع والدرر رقم ١٤٢٩.

(٦) إعراب القرآن لأبي البقاء العكبريّ ١ / ٦٠.

(٧) البرّة: الحنطة.

(٨) الفروقة: الخائف، وانظر الدر المصون: ١٤٠، ١٤٦ بتصرف.

في ضوء هذه الدّراسة التي عرضتها في معنى الضيّق والحَرَج أستطيع أن أقول: إنَّ استعْمالات القرآن الكريم للضيّق والحَرَج في غير هذه الآية تبيّن بما لا يدع مجالاً للشّكّ أن لكل منهما مقاماً في التّعبير يختلف عن المقام الآخر، وإن كانا مشتركين في معنى واحد، وذلك ما سأعالجه في النقطة التالية.

الفروق الاستعمالية بين الحرج والضيق

في ضوء القرآن الكريم

حينما عرضت أمامي الآيات القرآنية التي تضم بين كلماتها الكريمة كلمة «الحرج» ، والآيات القرآنية التي تشتمل على كلمة الضيّق، وجدت ما يدعو إلى العجب، ويثير الدهشة، وجدت ما يضع يد القارئ لكتاب الله - في تدبر وتمهل - على أسرار التّعبير القرآني الذي يسيطر على القلب، ويهيمن على العقل، ويستولي على المشاعر.

فإذا كان معظم العلماء يرون أن «الحرج» هو «الضيق»، وأن تكرار «حرجاً» في الآية القرآنية التي نحن بصددها ما هو إلا ترادفٌ قُصِد منه التأكيد، فإنني أميل إلى رأي البعض الآخر الذي أشار إليه السّمين الحلبي حيث فرّق هؤلاء البعض بين الكلمتين من حيث المعنى، إذْ لا يوجد تكرار بينهما، وإنما إذا كان هناك فارق فهو الفارق الذي بين العموم والخصوص.

والذي يؤيد هذا الرّأي أن استعمالات الحرج ومواقفها مختلفة تماماً عن استعمالات الضيّق ومقاماتها، فكلمات الحرج صيغت بتعبيرات معيّنة في مواقف متجانسة ومتشابهة، وكذلك كلمات الضيّق.

على أنه مما يلفت النّظر أن كلمات الحرج مرتبطة تمام الارتباط بالمواقف الدينية والتشريعية ، ومواقف الضّيق مرتبطة بمقامات التّسلية، والصّبر، وتحمل للمشاقّ، وتخفيف الأحزان.

فإذا وضعنا في اعتبارنا أن كلمة الحرجة تعني الشّجرة التي تُحْدِق بها الأشجار، فلا يصل إليها راعية ولا وحشيّة.

وفسّر عمر بناء على هذا المعنى اللغوي أن قلب الكافر مملوء بالحرِج، فلا يصل إليه شيء من الخير[1].

---

(١) انظر صفحة ١٥٢ من هذا الكتاب.

أو كما قال الزجّاج: الحرج في اللغة: هو أضيق الضيّق، ومعناه: أنه ضيّق جداً.

أقول: إذا وضعنا في اعتبارنا هذا المعنى، وضح لنا سرّ التعبير القرآني في الآيات التي اشتملت على الحَرَج، وسر التعبير القرآني في الكلمات التي اشتملت على الضيّق، وبيان ذلك:

- المواقف التي استعملت في مجالها كلمة «الحرج»:

١- ما يتعلق بالتشريع:

ففي آية الوضوء والتيمّم وهي قوله تعالى:﴿**يا أيها الّذين آمنوا إذا قُمْتم إلى الصلاة فاغسلوا وجُوهَكُم وأيديَكُمْ إلى المرافق**﴾ إلى قوله تعالى:﴿ **فلم تجدوا ماءً فتيمّموا صعيداً طيّباً فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج**﴾[1]. نجد أن الله تعالى يسّر على عباده التيمّم، وما أسهله حينما لا يوجد الماء، أو يوجد الماء ومن العسير استعماله بالنسبة للمريض أوالمسافر.

ففي هذه الأحوال أباح الله التيمّم، ولا يفرض على المسلم في هذه الحالة استعمال الماء والبحث عنه إذا لم يوجد، أو استعماله إذا كان في استعماله ضرر.

وإذا استعمل المسلم هذه الرّخصة، وهي رخصة التيمّم فعليه ألاّ يشعر بأي ضيق حينما يترك الماء، ويستعمل التراب.

والضيق بمعناه العام الشخصيّ لا يتناسب مع هذا الموقف، لأن الضيّق هنا لم يقم على أساس شخصيّ، ولكنه قام على أساسٍ ديني وهو الالتزام بالوضوء للصلاة، فإذا عدم الماء فقد يشعر المسلم بالحَرَج لاستعمال التراب مكانه، والحَرج هو: أضْيق الضيق، فنفى الله ـ تعالى ـ عن المسلم أضيق الضيق وهو الحرج حينما يلجأ إلى التيمّم ويترك الوضوء.

معنى ذلك أن المسلم لو تيمّم فقد نفى الله عنه مظنّة التقصير التي ضُرب بينها وبين الضيّق بباب موصد، لأن هذا تطبيق للقواعد الشرعية.

---

(١) المائدة: ٦.

ومن هنا نجد الألوسيّ يفسّر قوله تعالى:﴿مايريد الله ليجْعَل عليكم من حرج﴾[1]، أي ضيق في الامتثال [2].

ومن الناحية النّحوية أن من جعل مفعول «الإرادة» أي في قوله تعالى:﴿مايريد الله﴾ محذوفاً، وعلّق به اللاّم من «ليجعل» زاد «مِنْ» في قوله تعالى:﴿من حرج﴾ في الإيجاب وساغ ذلك، لأنه في حيّز النّفي، وإن لم يكن النّفي واقعاً على فعل الحرَج، و﴿من حرج﴾ مفعول ﴿ليجعل﴾.

والجَعْل يُحتمل أنه بمعنى الإيجاد والخلق، فيتعدّى لواحد وهو:﴿من حرج﴾ و﴿مِنْ﴾ مزيدة فيه كما تقدم، ويتعلّق ﴿عليكم﴾ حينئذ بالجَعْل، ويجوز أن يتعلّق به «حرج»، فإن قيل: هو مصدر، والمصدر لا يتقدم معموله عليه.

قيل: ذلك في المصدر المؤول بحرْف مصدري وفعل، لأنه بمعنى الموصول، وهذا ليس مؤوّلاً بحرف مصدريّ.

ويجوز أن يكون «الجعل» بمعنى التصيير، فيكون: «عليكم» هو المفعول الثاني[3].

والمعنى العامّ: أن الله تعالى فرض عليكم ما فرض من دون أن تشعروا بأي ضيق فيما فرضه عليكم من الوضوء والتيمّم ، لأنه بذلك يريد أن يطهركم وينهب عنكم دنَس الذّنوب، فإن الوضوء وبديله التيمّم جعل الله فيهما الطهارة والنظافة لكم؛ الطهارة الحسيّة في الوضوء والطهارة المعنوية في التيمّم، لأنها طهارة الامتثال.

٢ - ما يتعلّق بنشر الدعوة:

في سورة الأعراف في قوله تعالى:﴿كتابٌ أنزلناه إليك فلا يكن في صدْرك حرَجٌ منه لتُنذِر به﴾[4] نجد أنّ «الحرج» سيق في موقف الإنذار بالقرآن، والإنذار

---

(١) المائدة: ٦.

(٢) تفسير الألوسي ٦ / ٨١.

(٣) الدر المصون :٤/٢١٦، ٢١٧.

(٤) الأعراف: ٢.

بالقرآن والدّعوة إلى الله أمر توجبه العقيدة، ويحض عليه الإسلام. ومن أنذر بالقرآن فإنه التزم الهداية، ومن التزم الهداية شرح الله صدره للإسلام، ومن شرح الله صدره للإسلام لا يشعر بأدنى ضيق أو بأي حرج حينما ينذر به، ويدعو إليه.

والموقف موقف دعوة، وليس موقفاً شخصياً فالموقف الشخصيّ ليس منه التزام لأنه قد يضيق صدره لأمرٍ ما إذا فعله، وقد لا يضيق، أمّا من دعا بالقرآن، وأنذر به فهو التزام بعيد عن الحرَج والضيق، بل إنه متعة للنفوس، وشرح للصدور.

ومن الناحية النحويّة:

الإعراب النّحويّ في هذه الآية له علاقة وطيدة بالمعنى المراد.

فـ﴿منه﴾ في قوله تعالى:﴿حَرَجٌ منه﴾ سببيّة، أي حرج بسببه، نقول:حَرِجت منه أي ضقت بسببه.

ويجوز أن يتعلّق بمحذوف على أنه صفة له، أي: حرج كائن وصادر منه.

والضّمير في ﴿منه﴾ يجوز أن يعود على الكتاب وهو الظّاهر، ويجوز أن يعود على الإنزال المدلول عليه بـ«أنزل» ،أو على الإنذار، أو على التبليغ المدلول عليهما بسياق الكلام، أو على التكذيب الّذي تضّمنه المعنى.

والنّهي في الصورة للحرج، والمراد الصّادر منه مبالغة في النّهي عن ذلك كأنه قيل: لا تتعاطَ أسباباً ينشأ عنها حَرَج، وهو من باب: «لا أُرِيَنّك ههنا» النّهي مُتوجّه على المتكلّم، والمراد به المخاطب، فكأنه قال: لا تكن بحضرتي فأراك، ومثله:﴿فلا يَصُدّنّك عنها مَنْ لا يُؤْمن بها﴾[1].

واللاّم في «لِتنذر به» في متعلّقها ثلاثة أوجه:

أحدها: أنها متعلّقة بـ«أنزل» أي أُنْزل إليك للإنذار، وهذا قول الفرّاء.

قال: اللاّم في «لتنذر» منظوم بقوله: «أنزل» على التقديم والتّأخير على تقدير: كتابٌ أُنْزِل إليك لِتُنذر به فلا يكن... إلخ.

---

(١) طه: ١٦.

وتبعه على هذا الزمخشري والحَوْفي وأبو البقاء.

وعلى هذا تكون جملة النّهي معترضة بين العلة ومعلولها، وهو الذي عناه الفرّاء بقوله: على التقديم والتأخير.

الثاني: أن اللاّم متعلّقة بما تعلّق به خبر الكون، إذْ التقدير فلا يكن حرجٌ مستقرّاً في صدرك لأجل الإنذار، وهو رأي أبي حيّان.

الثالث: أنها متعلّقة بنفس الكون، وهو مذهب ابن الأنباري والزمخشري، ونقل السّمين الحلبيّ وجهاً رابعاً وهو: أن تكون اللاّم بمعنى «أن» والمعنى: لا يضيق صدرُك ولا يصعب عن أن تنذر به، والعرب تَضعُ هذه اللاّم في موضع «أن» كقوله تعالى:﴿يريدون أن يُطْفِئوا نُور اللهِ﴾ (١) وفي موضع آخر:﴿لِيُطْفِئوا﴾(٢)، فهما بمعنىً واحد.

وعلّق السّمين على الرأي الأخير بقوله: «هذا قول ساقط جداً، كيف يكون حرف يختصّ بالأفعال يقع موقع آخر مختصّ بالأسماء» (٣).

٣ - الجهاد في سبيل الله على قدر الطّاقة:

وذلك في قوله تعالى:﴿وجَاهِدُوا في اللهِ حَقّ جهادِه هو اجْتَباكُم وما جَعَل عليكم في الدِّين من حَرَجٍ﴾ (٤)، منطوق هذه الآية ومفهومها: أنّ قوله تعالى:﴿حقّ جهاده﴾ يدلّ على أن الجهاد في سبيل الله حقّ الجهاد هو أمر لا يستطيع أن يصل إليه إلاّ أولو العزم من المجاهدين، ولذلك رخّص الله تعالى لمن هُم دونه من الطّاقة والقوّة والقدرة أن يجاهدوا حسب ما يملكون من طاقة، وعلى مقدار ما يشعرون به من عزيمة، ووَفْق ما تقتضيه قُدراتهم من دون أن يضيّق عليهم ليصلوا إلى درجة المجاهدين حق الجهاد..

---

(١) التوبة: ٣٢.

(٢) الصّف: ٨.

(٣) الدر المصون ٥/ ٢٤٢ - ٢٤٤.

(٤) الحج: ٧٨.

فليس هناك حرج أن يجاهدوا، كلٌّ على حسب استعداده، ولذلك فإن كلمة«حرج» تعطي إشعاعاً يختلف عن كلمة:ضيق، فإن الضيّق أمر شخصي قد لا يتعلق بالدّين، أمّا الحرج فإنه أمر يتعلق بالدّين والجهاد، فنفى الله تعالى عنهم أدنى الحَرج في ميدان الجهاد إذا لم يجاهدوا حقّ الجهاد.

ولقد أشار إلى هذا المعنى الألوسيّ حيث ذكر عدة معانٍ لقوله تعالى:﴿وما جَعَل عليكم في الدّين مِنْ حَرَجٍ﴾ بقوله:

«ويجوز أن يكون هذا إشارة إلى الرخصة في ترك بعض ما أمرهم ـ سبحانه ـ به، حيث شقّ عليهم لقوله ﷺ: «إذا أمَرْتكم بشيء فَأْتُوا منه ما استطعتم »[1]، فانتفاء الحَرَج على هذا بعد ثبوته بالتّرخيص من الترك بمقتضى الشّرع».

ويسوق قولاً آخر وهو: «عدم الحَرج بأن جعل لهم من كل ذنب مَخْرجاً بأن رخص لهم في المضايق، وفتح عليهم باب التوبة، وشرع لهم الكفّارات في حقوقه والأروش [2]والدّيات في حقوق العباد.

وفي الحواشي الشهابية:أن الظاهر أن حق جهاده تعالى لّما كان مُتعسِّراً ذيّله بهذا ليبيّن أن المراد ما هو بحسب قدرتهم لا مايليق به جلَّ وعلا من كل الوجوه»[3].

في ضوء هذه الأقوال اتضح لنا أن الحرج ذُكِر في موقف ديني وليس بشخصيّ، دينيّ، لأنه يتعلّق بأمر خطير في حياة الأمة وهو الجهاد، وحتى لا يشعر المسلم بأنه لم يعط الجهاد حقّه من البذل والفداء، والتضحية والإيثار نفى الله عن المؤمنين أدنى حرج في ذلك، لأنه لا يكلّف الله نفساً إلاّ وُسْعها.

ولو وُضِعَت كلمة «ضيّق» مكان «حرج» في الآية لكانت قلقة في موضعها، مهتزّة في مكانها، فسبحان من أبدع في كلامه،وأعطى كل كلمة من كلماته روحاً حيّة تؤدي دورها متناسقة مع الكلمات التي قبلها والأخرى التي بعدها.

---

(١) رواه مسلم في باب الفضائل، انظر الجامع المفهرس لألفاظ صحيح مسلم ٣ رقم ١٣٣٣٧.

(٢) الأروش: جمع أرْش، وهو دية الجراحات.

(٣) انظر تفسير الألوسي ١٧/٢٠٩، ٢١٠.

وتتعلق بالجهاد آية أخرى في سورة التوبة، وهي قوله تعالى:﴿ **ليس على الضُّعَفاء ولا على المَرْضى ولا على الّذين لا يَجِدُون ما يُنْفِقون حَرَجٌ إذا نَصَحُوا لله ورسوله ما على المُحْسِنين من سبيلٍ والله غفور رحيم** ﴾(١).

هذه الآية الكريمة توضيح وتفسير للآية السابقة ﴿ **ماجعل عليكم في الدين من حرج** ﴾، فهناك طوائف تحب الجهاد ولكنها لا تملك القدرة عليه، وهم الضعفاء والمرضى والفقراء الذين لا يملكون وسيلة الجهاد المادّية، هؤلاء جميعاً انتفى عنهم الحرج لأنهم لا يملكون القُدرة على الجهاد، وانتفاء أدنى الضّيق يشعر بأن الضيق لا يتسرّب إلى نفوسهم، فليس عليهم إثمٌ بالتّخلّف يطاردهم، أو سيئات التأخر عن الجهاد تلتصق بهم. ومن هنا لا يشعرون بالألم، ولايحسّون بالحزن لأن الله تعالى عفا عنهم، فكأنهم بنيّاتهم الصّادقة جاهدوا مع المجاهدين، وأخذوا أجر المحاربين.

ويفسّر الألوسي «الحرج» في هذه الآية بالذنب فيقول: «حرج» أي ذنب من التخلف وأصله الضّيق» (٢).

٤- ما يتعلق بالفتاوى الدينية والقضاء:

وهذا نجده في الآية القرآنية وهي قوله تعالى:﴿ **فلا وَرَبِّك لا يُؤْمِنون حتّى يُحَكِّمُوك فيما شَجَر بينهم، ثُمّ لايَجِدُوا في أنْفُسِهم حَرَجاً مما قَضَيْت، ويُسَلِّموا تَسْليماً** ﴾ (٣)، والحرج في هذه الآية معناه: ترك الضّيق بأدنى درجاته. بحيث لا يحسّ المسلم بعد هذا التّحكيم القضائي أدْنى المضايقة، لأنه تحكيم صَدَر من صاحب الدّعوة، ومبلّغ الرّسالة،وهو في قمة الحق ونهاية العدل، فأدنى المضايقة المعبّر عنها بالحَرج لا يمكن أن تدخل قلب المسلم بعد أن أفتى رسول الله ﷺ في هذه القضية، وحكم فيها بما يوافق الدين والشرع.

وأدنى الضّيق في هذا الموقف لا يتّفق مع الإيمان، أو يتلاءم مع العقيدة، فكلمة «الحَرَج» هنا في مكانها، وفي موضعها من الآية، ولا تغني عنها آلاف الكلمات التي

---

(١) التوبة: ٩١.

(٢) تفسير الألوسيّ ١٠ / ١٥٨.

(٣) النساء: ٦٥.

تدلّ على الضّيق، وعدم الرضا، فإذا كان أدنى الضّيق لا يتّفق مع الإيمان، فكيف إذا كان الضّيق بدرجاته، ومستوياته المختلفة؟

وتناول السمين الحلبي في «درره» إعراب «حرجاً» في الآية، لأن له علاقة بالمعنى فقال: «يجدوا» يحتمل أن تكون المتعدّية لاثنين، فيكون الأول: «حرجاً»والثاني: الجار قبله، فيتعلّق بمحذوف.

وأن تكون المتعدّية لواحد، فيجوز في «أنفسهم» وجهان:

أحدهما: أنه متعلّق بـ«يجدوا» تعلّق الفضلات.

والثاني: أنه يتعلّق بمحذوف على أنه حال من «حرجاً» لأن صفة النكرة لمّا قدّمت عليها انتصبتْ حالاً» (١).

٥ - ما يتعلّق بالأحوال الشخصيّة:

الأحوال الشخصيّة مصطلح فقهي للأحكام الشرعية الخاصة بالأسرة من زواج وطلاق، وحضانة وإرضاع،ونفقة إلخ.

نجد هذا في قصة زواج زينب من رسول الله ﷺ، وقد كانت من قبل زوجة زيد بن حارثة فطلّقها.

وقد أشار إلى ذلك القرآن الكريم في قوله تعالى:﴿وإذْ تَقولُ لِلّذي أنْعَم اللهُ عليه وأنعمْت عَلَيْه أمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجك﴾إلى قوله تعالى:﴿فلمّا قَضى زيدٌ منها وَطَراً زَوّجْناكها لكي لا يكون على المؤمنين حَرجٌ في أزْواج أدعيائهم إذا قَضوْا مِنْهُن وَطَراً﴾ (٢)، وفي قصة هذا الزواج أقاويل مختلفة للمفسّرين، وأخبار متعدّدة للرّواة ولكن التفسير الذي تستريح إليه نفسي هو ماذكره الألوسيّ حينما قال: «والظّاهر أن الله تعالى لمّا أراد نَسْخ تحريم زوجة المتبنّى أُوحي إليه عليه الصلاة والسلام أن يتزوج زينب إذا طلّقها زيد، فلم يبادر له ﷺ مخافة طعن الأعداء، فَعُوتِب ﷺ » (٣)، فلما طلّقها زيد تزوجها النبيّ ﷺ.

---

(١) الدر المصون ٤/ ٢٠.

(٢) الأحزاب: ٣٧.

(٣) تفسير الألوسي ٢٢/ ٢٥.

وكانت زينب تفخر بهذا الزّواج، فقد صحّ من حديث البخاري والترمذيّ أنها رضي الله عنها كانت تفخر على أزواج النبيّ ﷺ تقول: زوجكنّ أهاليكنّ، وزوجني الله تعالى من فوق سبع سماوات (١).

ويفسّر الألوسيّ «الحرج» في الآية بالضّيق أو الإثم (٢)، وسواء كان الضّيق أو الإثم، فهما من وادٍ واحد، ففي هذا الزواج على هذه الصورة قد يوقع النبي ﷺ في الحرج، لأنه يخشى أن يكون بهذا الزواج آثماً.

ولّما تبيّنت العلة وأن هذا الزواج مأمور به من فوق سبع سماوات، فلم يكن هناك مجال للضّيق، بل لأدنى درَجات الضّيق، وهي درجة الحرج، وإذا انتفى الحرج فمن باب أولى أن ينتفي الإثم أو الضّيق.

معنى هذا أن الضّيق لو وضع مكان الحرج لما أعطى هذا الإشعاع المعجز، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى الموقف مختلف بين الضّيق الشخصي والضّيق الدّيني، فالضّيق الدّيني بابه الحَرج،وهو التوقي والحذر من الوقوع في الإثم، والضّيق الشخصي مجرّد ضيق من المشكلات الخاصة، والحالات النفسية العارضة.

ويؤكّد القرآن في الآية التي بعدها: ﴿ **ما كان على النبي مِنْ حَرج فيما فَرض الله له** ﴾ (٣)، نفي الحرج فيما فَرَض الله له أي قسم له ﷺ ، من قولهم: فَرَض له من الدّيوان كذا.

وقال قتادة: أي فيما أحلّ الله له.

وقال الحسن فيما خصّه به من صِحّة النّكاح بلا صداق.

وقال الضّحاك: من الزّيادة على الأربع.

والحرج وهو أقل درجات الضّيق منفيٌّ في هذا الزواج لأنه سُنّة الله في الدين.

ومادام هذا الزواج بأمر الله من ناحية، ومادام هذا الزواج طبعيّاً لأنه سنّة من

---

(١) السابق: ٢٦.

(٢) السابق.

(٣) الأحزاب: ٣٨.

سنن الله بالنّسبة لأنبيائه ورسله السّابقين من ناحية أخرى، فلا مكان للحرج في نفس النبيّ ﷺ، لأنه ما فعل شيئاً يستحقّ هذا الحرج.

٦- ما يتعلّق بالآداب العامّة في المآكل والمشارب:

وهذا ما نجده في الآية القرآنية: ﴿ **ليس على الأعمى حَرَجٌ ولا على الأعرج حرج، ولا على المريض حرج ولا على أنفسكم أن تَأكُلوا مِنْ بُيوتِكُم أَوْ بُيوتِ آبائكم** ﴾[1].

والحرج في هذه الآية أمر نفسي يتعلّق بالدين، وليس بالأمور الشخصيّة. فربّما لو أكلوا من بيوت هؤلاء الأصناف التي ذكرت في الآية قد يكون هذا الطّعام الذي أكلوا منه لم يقدم عن طيب نفس، أو رضى قلب، فخوفاً من أن يأكلوا ومعهم هذا الإحساس امتنعوا عن هذا الطّعام، لأنهم قد يشعرون في أكله بإثم أو حَرَج.

وبمعرفة أسباب نزول هذه الآية يتّضح لنا معنى الحَرج، لنكون على بيّنة من أمره.

ذكر الواحدي في كتابه «أسباب النّزول» عدة أسباب لنزول هذه الآية:

- قال سعيد بن جُبير والضّحّاك:

كان العُرْجان والعُميان يتنزّهون عن مؤاكلة الأصحاء، لأن النّاس يتقذّرونهم، ويكرهون مؤاكلتهم، وكان أهل المدينة لا يخالطهم في طعامهم أعمى ولا أعرج، ولا مريض تقذّراً، فأنزل الله تعالى هذه الآية.

- وقال مجاهد: نزلت هذه الآية ترخيصاً للمرضى والزّمنى في الأكل من بيوت من سمّى الله تعالى في هذه الآية، وذلك أن قوماً من أصحاب رسول الله ﷺ كانوا إذا لم يكن عندهم ما يطعمونهم ذهبوا بهم إلى بيوت آبائهم وأمهاتهم، أو بعض من سمى الله تعالى في هذه الآية، فكان أهل الزّمانة [2] يتحرّجون من أن يطعموا ذلك الطعام لأنه أطعمهم غير مالكيه،ويقولون: إنما يذهبون بنا إلى بيوت غيرهم، فأنزل الله تعالى هذه الآية.

---

(١) النور: ٦١.

(٢) الزّمانة: آفة في الحيوانات، ورجل زَمِن أي مُبْتلى بيّن الزّمانة.

وعن سعيد بن المُسيّب أنها أُنزلت في أنـاس كـانوا إذا خرجـوا مـع النبيﷺ وضعوا مفاتيح بيوتهم عنـد الأعمى والأعـرج والمريض، وعنـد أقـاربهم، وكـانوا يأمرونهم أن يأكلوا ممّا في بيوتهم إذا احتاجوا إلى ذلـك، فكـانوا يَعفّـون أن يـأكلوا منهـا، ويقولـون: نخشـى ألاّ تكـون أنفسـهم بذلـك طيّبـة، فـأنزل الله تعـالى هـذه الآية»[1]، ومع أن أسباب النّزول متعددة، ومختلفة فإنهـا تـدور حـول محـور واحـد وهو رفع الحَرَج عن نفوس هؤلاء المرضى في أن يأكلوا من طعام إخوانهم المؤمنين، ولايبالغوا في الإحساس بأنهم متحرّجون من هذا الطعام المقدّم، لأن هـذا الإحـراج قد يكون قائماً على غير أساس، ولذلك نفى الله تعالى الحَرج عـن كـل صنـف مـن أصناف هؤلاء المَرْضى نفاه عن العميان، وكـرر النفـي عـن العُرْجـان،وكـرر النّفـي أيضاً عن المرضى، وكانت تكفـي صيغـة واحـدة لنفـي الحـرج عـن الجميـع ولكـن القرآن نفى الحرجَ عن كُلّ صنف بهذه الكلمة، ليثبت لهم أو يبيّن أنه لاحرج على كل صِنْف من هؤلاء إذا أكل أو طَعِم من بيوت هؤلاء الذين ذكرتهم الآية الكريمة.

وبعد فهذه المواقف التي ذكرت فيها كلمة «الحَرَج» مِحْورها الدين والتّشـريع، وليس لها تعلّق بالأمور الشخصيّة.

ومع أن هذه المواقف تعدّدت في خمس عشرة آية، فإنهـا كلهـا مواقـف دينيّـة، وكلمة الحَرَج فيها مناسـبة لسـياق كـل آيـة، لا تقـوم كلمـة الضّيـق مكانهـا، ولا تستطيع أن تلبس ثوبها.

ولم نجد آية واحدة من هذه الآيـات الخمـس عشـرة تخلّـف موقـف منهـا عـن ركب الدّين وما تفرع منه من تشريعات وآداب وحتى يتضح المقارنة بين «الحَرَج» و«الضّيق» نسوق في إيجاز الآيات التي ذكرت فيها مادة «الضّيق».

---

(١) أسباب النزول / ٣٤٣ - ٣٤٤.

- المواقف التي استعملت فيها كلمة «الضّيق»:

وردت هذه المادة في ثلاث عشرة آية:

١- وردت في هود: في قوله تعالى:﴿ولما جَاءت رسلنا لوطاً سيءَ بِهم وضاق بهم ذرعاً﴾ (١).

٢- وفي سورة العنكبوت في قوله تعالى:﴿ولّما أن جاءتْ رسُلنا لوطاً سيء بهم وضاق بهم ذرعاً﴾ (٢).

٣- وفي سورة التوبة في قوله تعالى:﴿وضاقت عليكم الأرْضُ بما رحبت﴾(٣).

٤- وفي سورة التوبة في قوله تعالى:﴿حتى إذا ضاقت عليهم الأرض بما رَحُبَتْ﴾(٤).

٥- وفي سورة التوبة في قوله تعالى:﴿وضاقت عليهم أنْفُسُهم﴾(٥).

٦- وفي سورة الحِجر:﴿ولقد نعلم أنّك يضيق صَدْرك بما يقولون﴾(٦).

٧- وفي سورة الشعراء:﴿ ويضيق صَدْري﴾(٧).

٨- وفي سورة الطلاق:﴿ ولا تضارّوهن لتضيّقوا عليهن﴾(٨).

٩- وفي سورة النحل:﴿ ولاتَكُ في ضيقٍ مما يمكرون﴾(٩).

١٠- سورة النّمل:﴿ولا تكن في ضيق مما يمكرون﴾(١٠).

---

(١) هود: ٧٧.

(٢) العنكبوت: ٣٣.

(٣) التوبة: ١١٨.

(٤) التوبة: ٢٥.

(٥) التوبة: ١١٨.

(٦) الحجر: ٩٧.

(٧) الشعراء: ١٣.

(٨) الطلاق: ٦

(٩) النحل: ١٢٧.

(١٠) النّمل: ٧٠.

١١- وفي سورة الأنعام: ﴿ يجعل صدره ضيقاً﴾[١].

١٢- وفي سورة هود: ﴿فلعلك تارك بعض ما يوحى إليك وضائق به صدرك﴾[٢].

١٣- في سورة الفرقان: في قوله تعالى:﴿ وإذا أُلقوا منها مكاناً ضيّقاً مُقَرّنين﴾[٣].

إن الناظر في مادة «الضّيق» يجد أنها تدور حول محور شخصي، فهود عليه السلام ضاقت نفسه حينما وصلت إليه الملائكة لأنه لا يعرف حقيقتهم بادئ ذي بدء.

وتكرر هذا الضّيق مرة أخرى في سورة العنكبوت، وليس هناك فارق بين الآيتين في هود والعنكبوت إلا زيادة «أن» بعد لمّا في سورة العنكبوت.

وفي التوبة الضّيق عليهم ضيق الأرض. وهل ضيق الأرض يطلق عليه «حرج»؟ إن الضّيق مناسب للأرض تمام المناسبة فمهما ضاقت الأرض لا يصل ضيقها إلى الحرج، وهو أضيق الضيق.

وهكذا في جميع الآيات التي سقتها، كلّها تصب في مجرى واحد وهو المجرى النّفسي الشخصيّ.

من هنا أضع يدي في يد من يفرّق بين الحرج والضّيق من حيث المعنى ومن حيث الموقف، ومن حيث السياق.

* * *

(١) الأنعام: ١٢٥.

(٢) هود: ١٢.

(٣) الفرقان: ١٣.

الهمز واللمز

اجتمعت هاتان الكلمتان معـاً في قوله تعـالى:﴿وَيْـلٌ لِكُـلِّ هُمَـزَةٍ لُمَـزَةٍ﴾[1]، والسؤال الذي يطرح نفسه هنا: هل كلمة اللمزةُ هي الهمزة، فتكون الكلمة الثانيـة مرادفة للأولى جاءت للتأكيد أو اللمزة تحمل معنى لا تحمله الهمزة ؟

إذا رجعنا إلى كتب اللغة وجدنا الزجاج يقول: «الهمزة اللمـزة: الـذي يغتـاب الناس ويبغضهم، وكذلك قال ابن السكيّت و لم يفرق بينهما» [2].

واللّمْز في اللغة كما يقول صاحب اللسان هو: كالغَمْز في الوَجه تلمـزه بفيـك بكلام خفي»[3].

ويسوّي بينهما أيضاً أبو منصور حيث يقـول: الأصـل في الهمـز واللمـز الدفـع ولايفرق بينهما الكسائي إذ يقول: «يقـال: همزتـه ولمزتـه، ولهزتـه إذا دفعتـه » [4] ووافقه الفرّاء على ذلك.

وعند الفراء: الهمز واللمز: العيب، «قال الفراء: الهمز واللمز والمرز، واللّقـس، والنّقس: العيب»[5].

ويقال:«لَمَزَه يلمِزُه ويلمُزُه لمزاً: إذا دفعه وضربه »[6].

وللمفسّرين في هاتين الكلمتين ألفاظ على حدّ تعبير الفخـر الـرازي في تفسـيره حيث يقول: «وللمفسرين ألفاظ:

أحدها: قال ابن عباس: الهُمَزة: المُغْتاب، واللّمزة: العيّاب.

ثانيها: قال أبو زيد: الهُمزة باليد، واللُّمزة باللّسان.

ثالثها: قول أبي العالية: الهُمزة بالمواجهة، واللمزة بظهر الغيب.

---

(١) الهمزة:١.

(٢) اللسان: لمز.

(٣) السابق.

(٤) السابق.

(٥) السابق.

(٦) السابق.

رابعها: الهمزة جهراً، واللّمزة سراً بالحاجب والعين.

خامسها: الهمزة واللمزة: الذي يُلَقّب الناس بما يكرهون.

وكان الوليد بن المغيرة يفعل ذلك، لكنه لا يليق بمنصب الرياسة، إنما ذلك من عادة السقاط، ويدخل فيه مَنْ يحاكي الناس بأقوالهم وأفعالهم وأصواتهم ليضحكوا. وقد حكى الحكم بن العاص مشية النبيّ ﷺ فنفاه عن المدينة ولعنه.

سادسها: قال الحسن: الهُمزة: الذي يهمز جليسه، يكسر عليه عينه، واللمزة: الذي يذكر أخاه بالسوء ويعيبه.

سابعها: عن أبي الجوزاء قال: قلت لابن عباس: ﴿ويل لكل همزة لمزة﴾ من هؤلاء الذين يلعنهم الله بالويل ؟ فقال: هم المشّاؤون بالنميمة، المفرّقون بين الأحبة، الناعتون للناس بالعيب»(١).

وبعد أن ساق الرّازي هذه الأقوال جميعاً، وهي تبدو في ظاهرها مختلفة، فالهمز له معناه، واللمز له معناه، وتعددت المعاني لكل منهما على الاختلاف الذي ذكرناه، وضح الفخر الرازي أنّ الاختلاف ظاهري فقط، وعند التحليل والتفسير نجد أن كل هذه المعاني مشتقّة من معنى واحد وهو الطّعن.

يقول ما نصّه: «واعلم أنّ جميع هذه الوجوه متقاربة راجعة إلى معنًى واحد، وهو الطّعن، وإظهار العيب»(٢)، ولم يقف الرازي عند هذا الحدّ بل قدّم لنا في تفسيره صوراً تحليلية لهذا الطعن والعيب، ليكون المؤمن على بيّنة من أمره حتى لا يقع في المهالك أو يستحق الويل.

يقول بصَدد الطّعن ما نصه:

«ثم هذا على قسمين: فإنه إما أن يكون بالجِدّ كما يكون عند الحسَد والحقد، وإمّا أن يكون بالهزل كما يكون عند السّخرية والإضحاك.

وكل واحد من القسمين: إما أن يكون في أمر يتعلّق بالدّين وهو ما يتعلّق

(١) تفسير الفخر الرازي ٣٢/ ٩١، ٩٢.

(٢) السابق.

بالصورة أو المشي أو الجلوس، وأنواعه كثيرة. وهي غير مضبوطة ثم إظهار العيب في هذه الأقسام الأربعة قد يكون لحاضر وقد يكون لغائب وعلى التقديرين، فقد يكون باللفظ، وقد يكون بإشارة الرأس والعين وغيرهما.

وكل ذلك داخل تحت النّهر والزّجر»[1].

وبعد أن حلل الرازي الهمز واللمز هذا التحليل الرائع لكل أنواع الهمز واللمز تساءل عن المعنى الذي وضع له لفظا: الهُمزة واللُّمزة حتى يستحقّ من وصف هاتين الكلمتين العقاب المتمثل في الويل والعذاب.

يقول: « إنما البحث في أن اللفظ بحسب اللغة موضوع لماذا؟

فما كان اللّفظ موضوعاً له كان منهيّاً عنه بحسب اللفظ، وما لم يكن اللفظ موضوعاً له كان داخلاً تحت النّهي بحسب القياس الجلي.

ولما كان الرسول ﷺ أعظم الناس منصباً في الدين كان الطعن فيه عظيماً عند الله، فلا جرم قال: ﴿ويل لكل هُمَزة لمزة﴾[2].

(١) السابق / ٩٢.

(٢) السابق.

رأيي ومناقشة

في رأيي أنه على الرغم من التقارب بين الكلمتين من حيث المعنى فإني أرى أن بينهما خلافاً في المعنى، وخلافاً في الموقف، وبيان ذلك مايلي:

الآراء التي ذكرها الفخر الرازي توحي بالفرق بينهما من حيث الرّواية والنقل:

١- فالهُمَزة عند ابن عباس: مغتاب، واللمزة: عيّاب.

ولا شك أن الغيبة أقوى أثراً، وأشد وقعاً، وأعظم ذنباً من اللمز بدليل التصوير القرآني الرائع للغيبة في قوله تعالى: ﴿أَيُحِبُّ أَحَدُكُم أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتاً فكرهتموه﴾ (١).

يقول الألوسيّ مفسّراً هذه الآية: هي «تمثيل لما يصدر عن المغتاب من حيث صدوره عنه، ومن حيث تعلّقه بصاحبه على أفحش وجه وأشنعه طبعاً وعَقْلاً وشَرْعاً مع مبالغات من فنونٍ شتّى:

الاستفهام التقريري: من حيث إنه لا يقع إلا في كلام هو مُسلّم عند كُلّ سامع حقيقةً أو ادّعاءً.

وإسناد الفعل إلى «أحد» إيذاناً بأن أحداً من الأحدين لا يفعل ذلك، وتعليق المحبّة بما هو في غاية الكراهة.

وتمثيل الاغتياب بأكل لحم الإنسان. وجعل المأكول أخاً للآكل وميتاً.

وتعقيب ذلك بقوله تعالى: ﴿فكرهتموه﴾ حَمْلاً على الإقرار، وتحقيقاً لعدم محبّة ذلك أو لمحبّته التي لا ينبغي مثلها.

وفي «المثل السّائر»: «كنّى عن الغيبة بأكل الإنسان لِلَحْمِ مثله، لأنّها ذكر المثالب وتمزيق الأعراض المماثل لأكل اللحم بعد تمزيقه في استكراه العقل والشرع له، وجعله ميتاً، لأن المغتاب لا يشعر بغيبته، ووصله بالمحبّة لما جبلت عليه النفوس من الميل إليها مع العلم بقبحها» (٢).

---

(١) الحجرات: ١٢.

(٢) تفسير الألوسي ٢٦ / ١٥٨.

٢- والهُمَزة عند أبي زيد باليد، واللّمزة باللسان.

ولا يخفى أنّ وقع اليد أشدّ وقعاً من اللسان، فالهمز باليد إشارة تغني عن العبارة، وفيها قوة، لأن اليد التي تهمز تثير المهموز، ليلتفت إلى موقف العائب من المعيب.

٣- والهُمَزة عند أبي العالية بالمواجهة، واللُّمزة بظَهْر الغَيْبِ.

ولا شك أن المواجهة أقوى أثراً من اللمز في الخفاء، لأن بالمواجهة قد يحدث مالا يحمد عقباه، وفي هذا ما فيه من التشاحن والبغضاء الذي يؤدي إلى النزاع، بل إلى القتل.

٤- وقد نقل أن الهُمزة تقع جهراً واللُّمزة تقع سرّاً، ولا خلاف في أن الجهر بالسّوء لا يحبّه الله:﴿ لا يُحِبّ اللهُ الجَهْر بالسّوءِ مِن القَوْل﴾ (١).

٥- ومن قَوْل الحسن: الهُمزة الذي يهمز جليسَه يَكسِر عليه عينَه، واللُّمزة: الذي يذكر أخاه بالسّوء بيان للفرق الواضح بينهما، فالذي يهمز جليسه يكسر عليه عينه أشد جُرْماً من أن يذكر أخاه بالسُّوء ويعيبه.

فإن إشارة العين لها دلالتها، وتغني عن كثير القول، وفاحش الكلام وإذا نظرنا إلى اللغة وجدنا الفارق كبيراً، وبيان ذلك:

١- ذكر في اللّسان «همز» مانصه: «همز رأسه يهمزُه همزاً: غمزه» (٢).

وفي هذا الهمز قُوَّة لا توجد في اللّمز، فقد قال رؤبة:

وَمَنْ هَمَزْنا رأسَهُ تهشَّما (٣)

ومن الهمز اشتقت «المهامز» وهي مقارع النّخّاسين التي يهمزون بها الدّواب لتسرع، واحدتها مِهْمَزة، وهي المِقْرعة.

---

(١) النساء: ١٤٨.

(٢) اللسان: «همز».

(٣) ديوان رؤبة / ١٨٤، وبعده: فأرغَمَ اللهُ الأُنوفَ الرُّغَما.

ومنه الهَمْز في الكلام لأنه يُضْغط، وقد همزتَ الحَرْف فانهمز» [1].

من هنا نستطيع أن نقول: إنّ الهمز أوسع دائرة من اللّمز، فكل همز لمز وليس العكس.

ولعل السرّ في تقديم «همزة» في الآية القرآنية على «لمزة» - والله أعلم - لشدة الاهتمام، لأن الهمز يقع على أنواع مختلفة، وضُروب متعددة بخلاف اللّمز، وجاء اللمز تأكيداً للهمز في نوع واحد من أنواع الهمز وليس كل الأنواع، فبين الكلمتين عموم وخصوص.

٢- على أننا لو استعرضنا الآيات التي ضَمّت بين كلماتها كلمة الهمز، والآيات الآخرى التي ضمّت كلمة اللمز لوجدنا الفارق بينهما واضحاً من حيث البيان والمقام، وبيان ذلك:

وردت كلمة اللّمز في أربع آيات فقط من آيات الله:

أ - في سورة الحجرات في قوله تعالى: ﴿ولا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُم﴾[2].

ومعنى لمز النّفس كما قال الألوسيّ: «أن يعيب بعضكُم بعضاً بقَوْل أو إشارة لأن المؤمنين كنفس واحدة، فمتى عاب المؤمن المؤمن، فكأنه عابَ نفسَه»[3].

ومما لا ريب فيه أن اللّمز في هذه الآية أخف من الهمز في الآيات الآخرى التي سنسوقها بعد ذلك.

ب - في سورة التّوبة: ﴿ومِنْهُم مَنْ يَلمِزُك في الصَّدقات﴾[4].

قال السمّين الحلبيّ في تفسيره: أصله الإشارة بالعين ونحوها.

وقال اللّيث: «هو الغمز في الوجه» [5]، ومعنى ذلك أنّ اللّمز أخف من الهمز

---

(١) اللسان: همز.

(٢) الحجرات: ١١.

(٣) تفسير الألوسيّ ٢٦ / ١٥٣.

(٤) التوبة: ٥٨.

(٥) الدر المصون ٦ / ٧١.

في هذا المقام لأنه لا يتعدّى الإشارة بالعين أو الغمز في الوجه.

ومثله ﴿الذين يَلْمزون المُطّوِّعِين من المُؤمنين في الصَّدقات﴾ (١).

أما الآيات التي وردت فيها مادة الهمز فبيانها فيما يلي:

وردت هذه المادة في ثلاث آيات:

أ- في سورة القلم:﴿ هماز مَشّاء بنميمٍ﴾ (٢).

قال الألوسيّ في تفسيره: «همّاز»: عيَّاب طعَّان. قال أبو حيان: هو من الهَمْز، وأصله في اللّغة: الضّرب طعناً باليد أو بالعصا ونحوها ثم استعير للذي يَنال بلسانه»(٣).

ومعنى ذلك أن الهمز أشد من اللمز حتى ولو انتقل إلى الاستعارة انتقل إليها ويحمل مع هذا الانتقال قوته وشدّته.

ب - في سورة المؤمنون:﴿وقُلْ رَبِّ أعوذ بك مِنْ هَمزات الشّياطين﴾(٤).

قال الألوسيّ في تفسيره:«همَزات الشياطين: أي وساوسهم المغرية على خلاف ما أُمِرْت به، وهي جمع «هَمْزَة» والهمْز: النّخسْ والدّفع بيد أو غيرها ومنه مِهْماز الرائض لحديدة تربط على مؤخرة رجله ينخس بها الدّابّة لتسرع أو لتثب.

وإطلاق ذلك على الوَسْوَسة، والحثّ على المعاصي لما بينها من الشّبه ظاهرٌ وجَمَع الهَمزات للمرّات، أو لتنوع الوساوس أو لتعدّد الشياطين»(٥).

وبعد هذا العرض لهاتين المادّتين نستطيع أن نقول: إن بينهما ترادفاً جزئياً، لأن بينهما فروقاً في الاستعمال تحول بينهما وبين التّرادف الكليّ.

وهناك تناسق بين الهمزة اللمزة في التصوير وبين الجزاء الذي سيناله حيث ينبذ

---

(١) التوبة: ٧٩.

(٢) القلم: ١١.

(٣) تفسير الألوسي ٢٩ / ٢٧.

(٤) المؤمنون: ٩٧.

(٥) تفسير الألوسي ٦٢/١٨.

في نار الله الموقدة التي تطلع على الأفئدة، وهو تصوير يهز النّفس لأن توصد الباب أمام هاتين الصفتين الذميمتين حتى تسلم من الحُطمة والنار الموقدة إنها صورة «المحطم المنبوذ المهمل.... هذه النار معلّقة عليه لا ينقذه منها أحد، وهو موثق فيها إلى عمود كما توثق البهائم بلا احترام.

وفي جرس الألفاظ تشديد: «عدَّده - كلاّ - لينبذنّ - تطّلع - ممدّدة» وفي معاني العبارات توكيد بشتّى أساليب التوكيد: «لينبذنّ في الحطمة وما أدراك ما الحطمة نار الله الموقدة..»

فهذا الإجمال والإبهام، ثم سؤال الاستهوال، ثم الإجابة والبيان....كلها من أساليب التوكيد والتضخيم.

وفي التعبير تهديد: «ويل - لينبذن - الحطمة - نار الله الموقدة....» وفي ذلك كلّ لونٍ من التناسق التّصويري والشّعوري يتّفقُ مع فُعَلة «الهُمَزة اللُّمزة» (١).

* * *

(١) في ظلال القرآن للشهيد المرحوم الأستاذ سيد قطب من تفسير جزء عَمّ / ٢٤٧ منشورات دار الفتح.

كُلّ - أجمع

اجْتمعتْ الكلمتان في قوله تعالى:﴿ فسَجد الملائكةُ كُلُّهم أَجْمعون ﴾[1].

قال الفخر الرازي: قال الخليل وسيبويه قوله:«كُلّهُم أجمعون» توكيد بعد توكيد» [2]، وفي كتاب سيبويه: «يقولون: «مررت بهم كُلّهم» لأنّ أحد وجْهَيْها مثل أجمعين» [3]. هذان النصّان مختلفان في الدّلالة، فالنّص الأول يشير إلى أن «أجمع» توكيد آخر لـ«كُلّهم»، والنص الثّاني يشير إلى أن «أجمع» ليست مثل كُلّ في جميع وجوهها، وإنما تماثلها في وجه واحد، وقبل أن نعرض هذه القضية نتجه إلى كتب اللغة لِتُعْنِينا في معنى كلّ من الكلمتين.

أ - كلمة: «كُلّ»

إذا أطلقت «كل» أريد منها في اللّغة: «اسم مجموعُ المعنى ولفظه واحد» وفي الاصطلاح اسم لجملة مركّبة من أجزاء » [4].

و«كلّ» عند النحويين تقع للمذكّر والمؤنث بلفظ واحد» [5].

وقال الجوهريّ: «كُلّ» لفظه واحد، ومعناه جمع، فعلى هذا نقول: كلٌّ حضر وكلٌّ حضروا على اللفظ مرة وعلى المعنى أخرى.

و«كل» معرفة، ولم يجئ عن العرب بالألف واللاّم، وهو جائز لأن فيه معنى الإضافة أضيفت أو لم تضف، ومثل «كل»: «بعض».

وسئل أحمد بن يحيى عن قوله عز وجل:﴿ فَسَجد الملائكةُ كُلّهم أَجْمَعون﴾ وعن توكيده بـ«كُلّهم» ثم بـ«أجمعون» فقال: لما كانت «كُلّهم» تحتمل شيئين، تكون مرّة اسماً، ومرّة توكيداً، جاء التوكيد الّذي لا يكون إلاّ توكيداً حسب.

---

(١) الحجر: ٣٠.

(٢) تفسير الفخر الرازي ١٩/ ١٨٢.

(٣) كتاب سيبويه ٢/٢٨١.

(٤) التّعريفات / ٩٨.

(٥) سيبويه ٢/٤٠٧.

«وسئل المبرّد عن هذه الآية نفسها، فقال: لو جاءت: «فسجد الملائكة» احتمل أن يكون سجد بَعْضُهم، فجاء بقوله:«كلهم» لإحاطة الأجزاء، فقيل له: و«أجمعون» فقال: لو جاءت كلهم لاحتمل أن يكون سجدوا كلهم في أوقات مختلفة، فجاءت أجمعون لتدلّ على أن السّجود كان منهم كُلّهم في وقت واحد، فدخلت «كلهم» للإحاطة ودخلت «أجمعون» لسرعة الطّاعة» (١).

وتقدير المبرد لم يقتنع به الزجاج، وسبب عدم اقتناعه «أن أجمعين معرفة فلا يكون حالاً» (٢).

ب - أجمع:

أجمع من الألفاظ الدّالة على الإحاطة، وليست بصفة، ولكنه يُلَمّ به ما قبله من الأسماء، ويُجْرى على إعرابه، ولذلك قال النحويون: هو صفة.

وينكر ابن منظور أن يكون صفة فقال:«والدّليل على أنه ليس بصفة قولهم: أجمعون، فلو كان صفة لم يسلم جمعه، ولكان مكسّراً» والأنثى: جمعاء، وكلاهما معرفة لا يُنَكّر عند سيبويه.

وحكى ثعلب التّنكير والتّعريف جميعاً تقول: أعجبني القصرُ أجمعُ وأجمعَ، الرفع على التوكيد، والنّصب على الحال.

وجمع أجمع وجمعاء: جمع معدول عن جمعاوات أو جماعى.

ولا يكون معدولاً عن جُمْع، لأن أجمع ليس بوصف، فيكون كـ«أحْمر وحُمْر».

قال أبو علي: باب أجمع وجمعاء، وأكتع وكتعاء، وما يتبع ذلك من بقيّته إنما هو اتفاق وتوارد وقع في اللغة على غير ما كان في وزنه منها، لأن باب أفعل وفعلاء إنما هو للصّفات » (٣).

---

(١) النصوص التي بين قوسين من اللسان: «كل».

(٢) تفسير الفخر الرازي ١٩ / ١٨٢.

(٣) انظر هذه النصوص في اللسان: «جمع».

ويوضح أبو علي أن باب أفعل فعلاء في الصفات جميعه يجيء على هذا الوضع نكرات نحو أحمر وحمراء، وأصفر وصفراء فهذا ونحوه صفات نكرات.

فأمّا أجمع وجمعاء فاسمان معرفتان ليسا بصفتين، فإنما ذلك اتفاق وقع بين هذه الكلمة المؤكّد بها، ويقال: لك هذا المال أجمع وهذه الحنطة جمعاء ».

وأجمع معرفة بغير الألف واللاّم، وكذلك ما يجري مجراه من التوكيد لأنه للتوكيد للمعرفة، وهو توكيد مَحْض»[1].

في ضوء هذه النصوص اللغوية والنحوية المتعلّقة بهاتين الكلمتين نرى أنّ الرّأي السائد بين اللّغويين والنّحويين هو أنّ كليهما للشمول والإحاطة، ومن ثَمَّ كانت «أجمعين» تأكيداً مرادفاً لـ«كلهم» .

ونحن إذا اتجهنا إلى البلاغيين لنستفتيهم في هذه القضية رأينا أنهم خبراء بها، عارفون أسرارها، واقفون على حيثيّاتها، فشيخ البلاغيين عبد القاهر وجّه قلمه البليغ لتحليل هذه القضيّة فأتى في كتابه «دلائل الإعجاز» ما يثير الدّهشة من روعة ما قال؛ فماذا قال ؟

كل وأجمع عند عبد القاهر:

حينما تناول عبد القاهر بيت أبي النجم:

قد أصبحت أم الخيار تَدّعي عَلَيّ ذنباً كلُّه لم أصْنَع[2]

فعند النحويين أن رفع «كلّ» ضرورة ليست في موضعها، لأن الشاعر في قدرته أن ينصبها ولا يختلّ الوزن.

قال عبد القاهر معلّقاً: « قد حمله الجميع على أنه أدخل نفسه من رفع «كُلّ» في شيء إنما يجوز عند الضرورة من غير أن كانت به ضرورة».

قالوا: لأنه ليس في نصب «كُلّ» ما يكسر له وزناً أو يمنعه من معنًى أراده.

---

(١) انظر اللسان: «جمع».

(٢) من شواهد سيبويه ١/٤٤، ٦٩، والخصائص ١/٢٩٢، ٣/٦١، والمغني ١/١٧٠، ٢/١٠٦، ١٥٩، ١٦٩، والخزانة ١/١٧٣.

ويدافع عبد القاهر عن الشّاعر في رفعه «كُلّ» مُتّهماً النّحويين أنهم لم يفهموا سرّ هذا الرفع، لأن الشاعر لجأ إليه ليحقق به غرضاً في نفسه ليخلصها من اقتراف الذنب أو الإثم.

يقول عبد القاهر: «وإذا تأمّلت وجدته لم يرتكبه، ولم يحمل نفسه عليه إلاّ لحاجة له إلى ذلك، وإلاّ لأنه رأى النّصب يمنعه ما يريد.

وذلك أنه أراد أنها تدعي عليه ذَنْباً لم يصنع منه شيئاً البتّة لا قليلاً ولا كثيراً، ولا بعضاً ولا كلاً.

والنصب يمنع من هذا المعنى، ويقتضي أن يكون قد أتى من الذّنب الذي ادّعته بَعْضَهُ.

وذلك أنّا إذا تأمّلنا وجدنا إعمال الفعل في «كُل» والفعل منفيٌّ لا يصلح أن يكون إلاّ حيث يراد أن بعضاً كان، وبعضاً لم يكن.

تقول: لم ألْقَ كُلّ القوم، ولم آخذ كُلّ الدراهم، فيكون المعنى أنك لقيت بعضاً من القوم، ولم تلق الجميع، وأخذت بعضاً من الدراهم، وتركت الباقي.

ولا يكون أن تريد أنّك لم تلق واحداً من القوم، ولم تأخذ شيئاً من الدّراهم، وتعرُّفُ ذلك بأن تنظر إلى «كُلّ» في الإثبات، وبتعرّف فائدته فيه».

وبعد هذا التحليل الرائع لوجه الرفع الذي يدور حول أنّ الشاعر لم يرتكب ذنباً أو يقترف معصية لا قليلاً ولا كثيراً على عكس رواية النصب التي توحي بأنه ارتكب بعض الذّنب، وترك البعض الآخر، بعد هذا التحليل اتجه عبد القاهر وجهة أخرى، ليحلّل لنا «كل» في الإثبات كما حللها من قبل في النفي فبيّن أننا إذا قلنا: جاء القوم من دون ذكر «كلهم» وسكتنا لكان يجوز أن يتوهم السّامع أنه قد تخلّف عنك بعضهم.

إلاّ أنك لم تعتدّ بهم، أو أنك جعلت الفعل إذا وقع من بعض القوم، فكأنما وقع من الجميع لكونهم في حُكم الشّخص الواحد، كما يقال للقبيلة: فعلتم، وصنعتم، يراد فعلٌ قد كان من بعضهم أو واحد منهم، وهكذا الحكم أبداً.

فإذا قلت: رأيت القوم كُلّهم، ومررت بالقوم كُلّهم كنت قد جئت بـ«كل»

لئلا يُتوهّم أنه قد بقي عليك من لم تره، و لم تمرّ به.

ينبغي أن يعلم أنا لا نعني بقولنا يفيد الشّمول أن سبيله في ذلك سبيل الشّيء يوجب المعنى من أصله، وأنه لولا مكان «كُلّ» لما عُقِل الشُّمول، و لم يكن فيما سبق من اللّفظ دليل عليه.

كيف ولو كان كذلك لم يكن يسمّى تأكيداً، فالمعنى أنه يمنع أن يكون اللفظ المقتضي الشّمول مُسْتَعْملاً على خلاف ظاهره، ومتجوّزاً فيه.

وبالنسبة لأجمع، وجميع وما كان في معناهما فإن عبد القاهر يعالج هذه القضية على نحو آخر يختلف عن قضية «كل» ويذكر لهذه القضيّة مثالاً: «فإذا قلت: أتاني القوم مجتمعين، فقال قائل: لم يأتك القوم مجتمعين كان نفيه ذلك متوجهاً إلى الاجتماع الذي هو تقييد في الإتيان دون الإتيان نفسه حتى إنه إن أراد أن ينفي الإتيان من أصله كان من سبيله أن يقول: إنهم لم يأتوك أصلاً، فما معنى قولك مجتمعين ؟ هذا مما لا يشك فيه عاقل».

يريد عبد القاهر بهذا النّص الذي ذكره أن النّفي متجه إلى التقييد الذي نلمسه في كلمة «مجتمعين» و لم يكن متجهاً إلى الإتيان.

بدليل قوله: «وإذا كان هذا حكم النّفي إذا دخل على كلام فيه تقييد فإن التأكيد ضرب من التقييد فمتى نفيت كلاماً فيه تأكيد، فإن نفيك ذلك يتوجّه إلى التأكيد خصوصاً ويقع له» (١).

وهذا التحليل الرائع لعبد القاهر الجرجاني في معنى بيت أبي النجم أفاده من سيبويه حيث طرق هذا المعنى من قبله حينما علّق على هذا البيت بقوله:«وكأنه قال: كلّه غير مصنوع» (٢).

غير أن سيبويه يرمي رواية الرفع بالضّعف، «لأن النصب لا يكسر البيت ولا يخل به ترك إظهار الهاء(٣) [في« لم أصنع»].

(١) انظر هذه النصوص في دلائل الإعجاز / ١٩٤، ١٩٥.

(٢) سيبويه ١/ ٨٥ هارون.

(٣) السابق.

ومعنى ذلك أن معنى النصب في «كلّ» يساوي معنى الرفع عند سيبويه، وهذا الذي فهمه تقي الدين السّبكي حيث ذكر في رسالة «كل»: أن رواية النّصب تساوي رواية الرفع في المعنى حيث قال: «لا فرق بين الرّفع والنّصب في قول سيبويه: إن المعنى: «كله غير مصنوع».

وهذا يقتضي أن النصب أيضاً يفيد العموم، وأنه لم يصنع شيئاً منه لما تقرر من دلالة العموم.

وقد تأملت ذلك فوجدت قول سيبويه أصح من قول البيانيين وأن المعنى حَضَرَهُ وغاب عنهم، لأنه ابتدأ في اللفظ بـ«كل» ومعناها، كُل فرد، فكان عاملها المتأخر في معنى الخبر، لأن السّامع إذا سمع المفعول تشوّف إلى عامله كما يتشوف سامع المبتدأ إلى الخبر وبه يتم الكلام؛ فكان: «كله لم أصنع» مرفوعاً ومنصوباً سواء في المعنى، وإن اختلفا في الإعراب.

ويبعد كل البعد أن يُجْعل كلام سيبويه على أنّ «كله لم أصنع» بالرفع والنصب معناه: عدم صُنع المجموع، فيكون قد صنع بعضه [1].

على أن البغداديّ في خزانته مال إلى رأي علماء البيان الذي تبنّاه عبد القاهر وذلك حيث يقول:

ورواية الرفع عند علماء البيان هي الجيّدة فإنها تفيد عموم السّلب، ورواية النّصب ساقطة عن الاعتبار، بل لا تصح، فإنها تفيد سلب العموم، وهو خلاف المقصود، وما ذكره السبكي لم يعرّجوا عليه.

والبغدادي استأنس برأي الفاضل اليمني في هذه القضية فأحب أن يسجله في كتابه حيث يقول:

«ورأيت للفاضل اليمني على هذا البيت كلاماً أحببت إيراده، وهو قوله: معنى هذا البيت أن هذه المرأة أصبحت تدّعي عليّ ذنباً وهو الشيب والصلع والعجز، وغير ذلك من موجبات الشيخوخة.

---

(١) خزانة الأدب للبغدادي ١/٣٦٠، ٣٦١.

و لم يقل ذنوباً، بل قال ذنباً، لأن المراد كبر السّن المشتمل على كل عيب و لم أصنع شيئاً من ذلك الذّنب.

و لم ينصب كله، لأنه لو نصبه مع تقدّمه على ناصبه لأفاد تخصيص النّفي بالكل، ويعود دليلاً على أنه فعل بعض ذلك الذنب ومراده: تنزيه نفسه عن كل جزء منه، فلذلك رَفَعَهُ إيذاناً منه بأنه لم يصنع شيئاً منه قط، بل كله بجميع أجزائه غير مصنوع» (١).

بعد هذا العرض لقضية «كل و أجمع» في ضوء ما ذكره اللغويون والنحويون والبيانيون نستطيع أن نقول:

إن «كلهم» في الآية تفيد العموم الذي يدل على أن الملائكة سجدوا كلهم، لم يتخلف أحدٌ منهم عن السجود فأفادت معنى الشّمول والإحاطة.

وأن معنى: «أجمعون» يختلف عن معنى: «كلهم» من حيث أن السجود وقع من الملائكة جميعاً، وهذا يدل عليه كلمة «كلهم» لكن يجوز أن يكون بعض الملائكة تأخر في السجود عن البعض الآخر، فجاءت كلمة «أجمعين» لتؤكد التقييد بأن الملائكة سجدوا في وقت واحد ولحظة واحدة، فلم يفعل أحد السجود قبل الآخر، وهذا يدل على سرعة الامتثال والتنفيذ.

فمجال «كل» إذاً متعلّق بالملائكة أنفسهم بأشخاصهم، فلم يتخلف عن السجود مَلَكٌ عن ملَك.

ومجال: «أجمعون» متعلق بفعل السجود، فلم يتأخر في السجود مَلَك عن مَلَك، وهذا ما أشار إليه عبد القاهر حينما فرق بين أتاني القوم كلهم، وأتاني القوم بجتمعين، فالقوم متعلّق بالأشخاص و «بجتمعين» متعلّق بفعل الاجتماع معاً بحيث لم يأتوا فرادى.

وهذا الذي ذكرته اعتمدت فيه على قول المبرد، وهو قول أميل إليه لأنه يدخل

---

(١) الخزانة ١/٣٦١، ٣٦٢.

في صميم البيان، وبلاغة التركيب، ويبتعد عن الصناعة النحوية وما يتبعها من إثـارة المشكلات.

فماذا قال المبرد ؟

قال حينما سئل عن هذه الآية: «لو قال:فسجد الملائكة احتمل أن يكون سجد بعضهم، فلما قال: «كلهم» زال هذا الاحتمال فظهر أنهم بأسرهم سجدوا».

ثم بعد هذا بقي احتمال آخر، وهو أنهم سجدوا دفعة واحدة، أو سـجد كـل واحـد منهـم في قـت آخـر، فلمـا قـال: «أجمعـون» ظهـر أن الكـل سـجدوا دفعـة واحدة»(١).

وفي ضوء رأي المبرد نستطيع القول بأنه لا تـرادف بـين «كلهـم» و «أجمعـون» فكلهم تفيد عموم الملائكة، و «أجمعون» تفيد فعل الملائكة وهو السجود وفرق بين الأسماء والأفعال.

وأمّا الصناعة النحوية فإنها لا ترى هذه التفرقة، فالكلمتان مترادفتان وكلاهمـا يدل على العموم، والثانية تأكيد للأولى، ولهم أدلتهم الصناعية التي منها:

١- ما ذكره الزّجاج بأن قول الخليل وسيبويه أن «أجمعون» تأكيد بعـد تـأكيد أجود لأن «أجمعين» معرفة فلا يكون حالاً (٢).

٢- أنه يمنع تعاطفهما، فلا يقال: جاء القوم كلهم وأجمعون، ومعنى ذلك أنـه لا يعطف الشيء على نفسه، فأجمعون ككل في إفادة العموم مطلقاً(٣).

٣- والبصريون مُتّفقون مع الخليل وسيبويه فيقولـون: إنـه إنمـا أكـد بتـأكيدين للمبالغة في التعميم، ومنع التخصيص.

وننهي هذه القضية بأن لكُلٍّ من الفريقين وجهة نظـر، ومـع كـل فريـق أدلتـه، ولكن الرأي الذي أميل إليه بأن الترادف في هاتين الكلمتين تكلف لا يتّفق مـع سـر

(١) تفسير الفخر الرازي ١٩ / ١٨٢.
(٢) تفسير الفخر الرازي ١٩ / ١٨٢.
(٣) تفسير الألوسي ١٤/٤٥.

البيان القرآني، فلكل كلمة من هاتين الكلمتين الكريمتين مدلولها الخاص، وإشعاعها المعين، ودلالتها المحدّدة.

وما أروع هذه اللمحة الذكيّة التي صدرت من الألوسيّ حينما فسر «كلهم» بقوله: «بحيث لم يشذ منهم أحد».

وفسر «أجمعون» بقوله: «بحيث لم يتأخر في ذلك أحد منهم عن أحد بل أوقعوا الفعْل مجتمعين في وقت واحد»[1].

* * *

(١) تفسير الألوسي ١٤/٤٥.

الترادف والتوكيد المعنويّ

ظاهرة التوكيد في اللّغة العربية لبنة في بنائها، وركن أساسيّ من أركانها، فبهِ يستقيم الكلام، ويَتّضح المعنى، وتختلف مقامات الكلام.

ويشير عبد القاهر في «دلائل الإعجاز» بالتوكيد، وبيّن أن له دُروباً خفيّة «يجهلها العامّة، وكثير من الخاصّة، ليس أنهم يجهلونها في موضع ويعرفونها في آخر، بل لا يَدْرون أنّها هي ولا يعلمونها في جملة ولا تفصيل.

رُوِيَ عن ابن الأنباري أنه قال: ركب الكِنْديُّ المتفلسف إلى أبي العباس وقال له: إنّي لأجد في كلام العرب حَشْواً، فقال له أبو العبّاس: في أي موضع وجدت ذلك ؟

فقال: أجد العرب يقولون: عبد الله قائم، ثم يقولون: إنّ عبد الله قائم، ثم يقولون: إن عبد الله لقائم، فالألفاظ متكرّرة والمعنى واحد.

فقال أبو العباس: بل المعاني مختلفة لاختلاف الألفاظ، فقولهم: عبد الله قائم إخبار عن قيامه.

وقولهم: إنّ عبد الله قائم جواب عن سؤال سائل.

وقولهم: إنّ عبد الله لقائم جواب عن إنكار منكر قيامه.

فقد تكرّرت الألفاظ لتكرّر المعاني، قال: فما أحار المتفلسف جواباً، وإذا كان الكندي يذهب هذا عليه حتى يركب فيه ركوب مُسْتَفْهِم أو معترض، فما ظنّك بالعامّة، ومن هو في عِداد العامّة ممّن لا يخطُر شِبْه هذا بباله» [1].

ومن البلاغيين الذين أدلَوْا بدلوهم في هذه القضيّة العلوي في «الطّراز» حيث ذكر أن «كل» دالٌّ على الشّمول ولكن هناك فرقٌ بين الإثبات والنّفي، فإذا قلت: جاءني القوم كُلّهم فإنه دالٌّ بحقيقة وضعه على أن كُلّ واحدٍ منهم قد وقع منه المجيء،

---

(١) دلائل الإعجاز :٢١٨، ٢١٩.

ويَرْفع أن تكون متحوِّزاً في نسبة المجيء إلى جميع القوم، بأن يكون الجائي بعضهم، لكون المتخلف عنهم واحداً أو اثنين، أو لكون المتخلّفين لا يُعْتَدّ بهم، كما يقال : أجمعت الأمة على كذا وأنت تريد العلماء منهم ، لأنّ مَنْ عداهم لا اعْتِداد به ، أو أن تكون نسبت المجيء إلى جمعهم لأجل صدوره من بعضهم، كما قال تعالى: ﴿ فَعَقَرُوا النَّاقَةَ ﴾ [1] والعاقر لها من قَوْم صالح هو «قُدَار» لتنزلهم في الرِّضا منزلته»[2].

ويختلف الوضع في النفي، فإذا قلت «ماجاءني القوم كلهم، فإنّ يفيد أن واحداً منهم قد جاء لأجل الشمول، فالنفي والإثبات يقعان على ما ذكرناه»[3].

ويوضّح العلويّ أنّ النفي إذا كان واقعاً على لفظة «كل» أو غير واقع عليها، فإنه يحتمل صورتين وذكر لذلك مثالين:

المثال الأول: ما وقع على لفظة «كل» كقولك: «ماكُلّ القوم جاءني».

المثال الثاني: ما لم يقع على لفظة «كل» كقولك: «كُلّ القوم ما جاءني».

وبالمقارنة بين المثالين تبيّن أن المثال الأول «في حكم النّفي إذا وَلِيَتْهُ لفظة الشّمول، وكانت مُنْدرجة تحته سواء كانت عاملة فيه في مثل قولك: «ما كُلّ طعامك مأكولاً» أو غير عاملة كقولك: «ما مأكول كُلُّ طعامِك»، فالنّفي في هذه الصورة واقع على الشمول فلا يناقضه مجيء بعض القوم، ولا أكل بعض الطعام، لأن النفي واقعٌ على الشّمول، والإثبات واقعٌ على بعضه، فلا تناقض هناك لاختلاف تعلّقها بما يتعلّقان به»[4].

واستدل العلويّ على رأيه في «كلّ» الواقعة في حيّز النّفي بأنها للشّمول بقول أبي الطيّب المتنبّي:

ما كُلّ ما يتمنّى المرء يُدْرِكه ... تَجْري الرِّياح بما لا تَشْتَهِي السّفن[5]

---

(١) الأعراف: ٧٧.

(٢) الطراز ٢/١٩٣.

(٣) السابق/ ١٩٤.

(٤) السابق.

(٥) ديوان المتنبي ٤/٣٦٦.

فالنّفي واقع على «كل» المفيد للشّمُول.

وعلى هذا يجوز أن يكون الإنسان مدركاً بعض مايتمنّاه، فلا مناقضة فيه.

ومنه قولهم: «ما كُلّ سَوْداء تَمْرة»[1] يعني أن بعض ما يكون أسود ليس تَمْراً»[2].

وعندما عرض حديث ذي اليَدَيْن، فإنّ «كُلّ» فيه جاء نفياً للفعل فليس من الصُّور التي ذكرها لـ«كُلّ» التي تفيد الشّمول والإحاطة بدليل أنّ النّفي واقع على الفعل، و لم يقع على «كل»، قال العلويّ:

وليس منه الحديث النّبويّ حين سلّم على ثلاث من الظُّهر، فقال له «ذو اليدين»: يا رسول الله أقصرت الصّلاة أم نسيت[2]؟ فقال ﷺ: «كُلّ ذلك لم يكن».

وأراد: ما كان شيء من ذلك، فقال ذو اليدين تقريراً لما قد تحقّقه من الحال: بَعْض ذلك قد كان.

فجواب الرسول ﷺ على غير ظاهر الحال، وجواب ذي اليدين على ما تحقّقه من الأمر في التغيير.

وغرضه أن بعضه قد كان وهو النسيان دون القصر.

فلما كان حرف النّفي غير متصدّر على «كل» وهو «لم» جاء نفياً للفعل على جهة العموم» [3].

وتناول العلويّ بعد ذلك صُوراً وقع النفي فيها على غير كل.

ومن هذه الصّور:

«كل الأصحاب ما جاءني» و «كل الرّجال ما أكرمت»، و «كُلّ القوم ما لقيت» فهذه الصور تختلف عن الصّور السابقة، لأن النّفي هنا لم يقع على «كُلّ» بخلاف ما سبق، وإنما وقع على الفعل.

---

(١) الطراز ٢/١٩٤، ١٩٥.

(٢) رواه مسلم في باب المساجد. انظر حديث رقم ١٩٠١٨ من الجامع المفهرس لألفاظ مسلم.

(٣) السابق / ١٩٥.

يقول: «فمتى كان الأمر كما قلناه كان نفياً للفعل متصلاً بالكل، فيناقضُه ما جاء على خلافه» فإذا قلت: «كُلّ الإخوان ما جاءني»، و «كّل الرجال ما أكرمت»، فإنه يناقضه «بل جاءني بعضهم»، لأنك نفيت الفعل على جهة الإطلاق فلأجل هذا ضادّه ما جاء على عكسه. ومنه قوله ﷺ لذي اليدين: «كُل ذلك لم يَكُن».

ومنه قول أبي النجم:

قد أصْبَحت أمّ الخيار تدّعي عليّ ذنباً كُلّه لم أصْنع

فإنه أراد أنه لم يصنع شيئاً منه، وإنما كان المعنى هكذا لّما كان النّفي واقعاً على الفعل، وليس واقعاً على «كُلّ» فلهذا كان عاماً» (١).

ويبدو أن العلويّ انتفع بما قرّره عبد القاهر في هذه القضيّة التي ذكرنا فيها رأي عبد القاهر من قبل، وأنّه حلّلها تحليلاً لم يترك لمن بعده مجالاً ليقول ما يقول.

ولهذا فإن العلويّ يصرّح بأن ما ذكره موافقٌ لما ذكره عبد القاهر يقول: «وما ذكره الشيخ عبد القاهر حيث قال: إن كانت كلمة «كل» داخلة في حيّز النّفي بأن تأخرت عن أداته كقوله:

* ما كل ما يَتمنّى المرءُ يُدْرِكه *

أو معمولة للفعل المنفيّ نحو: ما جاءني القوم كلهم أو لم آخذ كُلّ الدراهم، أو كل الدراهم لم آخذ، فالمعنى على نفي الشّمول مطابق لما ذكرناه، وضابطٌ لما كان من النّفي متعلّقاً بالشّمول دون الآحاد، وما كان عامّاً فيها»(٢).

ونكتفي بهذا القدر من قضيّة «كُلّ» و «أجمع» وكلاهما من ألفاظ التوكيد التي تعرض لها النّحويّون، وكلها تصبُّ في مجرى واحد وهو التوكيد المعنويّ.

وقد عالج النّحويون في كتبهم هذه الظاهرة بما لا يدع مجالاً لغيرهم في هذا المضمار.

---

(١) السابق /١٩٥، ١٩٦.

(٢) السابق / ١٩٨.

ولكني في هذا البحث سأتناول ظاهرتين من هذا التأكيد وهما:

ظاهرة توكيد المصدر نفسه، وظاهرة تأكيد الجملة بالجملة، أو التركيب بالتّركيب.

وكلاهما له علاقة بالترادف، وهو تكرار المصدر لنفسه مع سبق معناه في تركيب آخر، وبألفاظ أخرى، وتكرار الجملة لنفسها مع وجود معناها في الجملة التي قبلها، وإن اختلفت الجمل، وتباينت التراكيب.

* * *

المصدر المؤكد لنفسه في مجال الترادف

مثّل له سيبويه بقولهم: له عليّ ألف درهم عُرْفاً، وبقول الأحوص:

إنـي لأمْنَحُـكَ الصُّـدود وإنـني قَسماً إلَيْك مع الصُّـدود لأمْيـل (١)

وبين سيبويه السبب في كونه توكيداً لنفسه، « لأنه حين قال: «له عليّ» فقد أقرّ واعترف، وحين قال: «لأميلُ» عُلِم أنه بعد حَلِفٍ، ولكنّه قال: «عُرْفاً» و «قَسَماً» توكيداً» (٢).

و «عُرفاً» في المثال، و «قَسَماً» في البيت مصدران مؤكّدان لمضمون الجملة التي قبلهما.

والسؤال الذي يُسأل هنا هل هذا الضرب من التّوكيد يوجد في القرآن الكريم؟ نعم يوجد، وقد ساق لنا سيبويه أمثلة قرآنية توضح هذا الضّرب من التّوكيد.

من ذلك قوله تعالى: ﴿وترى الجِبَال تَحْسبُها جامدةً وهيَ تمرّ مرّ السّحاب صُنْعَ الله﴾(٣).

وقوله تعالى: ﴿الّذي أحْسَنَ كُلّ شيء خَلَقه﴾(٤).

وعلّق سيبويه عليهما بقوله: «لأنه لمّا قال ــ جلّ وعز ــ مرّ السّحاب وقال: «أحْسَن كُلّ شيء» عُلِم أنه: خَلْقٌ وصُنْعٌ، ولكنّه وكّد وثبّت للعباد»(٥).

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ويَوْمَئذٍ يفرحُ المُؤْمنون بِنَصْر الله يَنْصُر مَنْ يَشاء وهو العزيز الرّحيم، وَعْدَ الله لا يُخْلفُ الله وَعْده﴾ (٦).

---

(١) من شواهد الخزانة ١/٢٤٧، ٤/١٥، وابن يعيش ١/١١٩.

(٢) سيبويه ١/٣٨٠ هارون.

(٣) النمل: ٨٨.

(٤) السجدة: ٧.

(٥) سيبويه ١/٣٨١ هارون.

(٦) الرّوم: ٤، ٥.

وعلّق سيبويه على هذه الآية بقوله:

«وكذلك: «وَعْد الله»، لأن الكلام الّذي قبله وعدٌ وصُنع»[1].

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿والمُحصَنات من النّساء إلاّ ما ملكت أيمانكُم كِتابَ الله عليكم﴾[2].

وعلّق سيبويه على هذا بقوله: «ولما قال: ﴿حرمت عليكم أمّهاتكم﴾[3] حتى انقضى الكلام علم المخاطبون أنّ هذا مكتوبٌ عليهم، مثبّت عليهم.

وقال: «كتاب الله» توكيداً، كما قال «صنع الله»[4].

وعلى الرغم من أن السّمين الحلبيّ ساق ثلاثة أعاريب لقوله: «كتابَ الله» ومن هذه الأعاريب: أن يكون مَنْصوباً على الإغراء، وأن يكون منصوباً بفعل مضمر، وأن يكون مَنْصوباً على أنّه مصدر مؤكّد لمضمون الجملة المتقدّمة قبله، فإنّ السمين الحلبيّ يميل إلى الرأي الأخير وهو النصب على المصدرية، قال: «كتاب الله» في نصبه ثلاثة أوجه:

أظهرها: أنه منصوب على أنّه مصدر مؤكّد لمضمون الجملة قبله، وهي قوله: «حرّمت».

ويستدل على أن هذا الإعراب أوضح بقراءة ابن حَيْوة «كَتَبَ الله»[5].

فقال: وقرأ أبو حيوة: «كتب الله» على أنّ «كتب» فعْل ماض، و«الله» فاعِلٌ به، وهي تؤكّد كونه منصوباً على المصدر الموكد»[6].

---

(١) سيبويه ٣٨٢/١ هارون.

(٢) النساء: ٢٤.

(٣) النساء: ٢٣.

(٤) سيبويه ٣٨١/١، ٣٨٢ هارون.

(٥) قرأ بها أبو حيوة، ومحمد بن السميفع. انظر الكشف عن وجوه القراءات للقيسي ٢/١، والمحتسب ١٨٥/١، وقراءة رقم ١٤٣٩ في معجم القراءات.

(٦) الدر المصون ٦٤٨/٣، ٦٤٩.

التأكيد بالجمل المترادفة

المقصود بالتأكيد بالجمل أن تكون الجملة الثانية تحمل معنى الجملة الأولى ولكنها سيقت بلفظ مختلف، وهذا ما نسميه ترادفاً، فإن الترادف كما يكون بالمفردات يكون بالجمل.

وإذا كانت الكلمة الثانية مرادفة للأولى فإنها تعطي التأكيد لها، واللّحمة بها في بعض الأحوال، كما سبق بيانه، وقد عرفنا من قبل أن الترادف اختلاف الألفاظ والمعنى واحد، واختلاف الألفاظ يشمل المفردات ويشمل الجمل أيضاً.

وعبد القاهر يرى أن التوكيد كما يكون في المفردات يكون في الجمل، نستنتج هذا من قوله بصدد التوكيد:

«لذلك يكون في الجمل ما تتصل من ذات نفسها بالتي قبلها، وتستغني بربط معناها لها عن حرف عطف يربطها.

وهي كل جملة كانت مؤكّدة للتي قبلها، ومبيّنة لها، وكانت إذا حُصِّلت لم تكن شيئاً سواها، كما لا تكون الصفة غير الموصوف، والتأكيد غير المؤكد، فإذا قلت: جاءني زيد الظريف، وجاءني القوم كلهم، لم يكن «الظريف» و «كلهم» غير زيد وغير القوم»[1].

وقدّم لنا عبد القاهر أمثلة تطبيقية على التأكيد بالجُمل.

أمثلة تطبيقية :

تناول فيما تناول عدة آيات كريمات في المجال التطبيقي:

من هذه الآيات: قوله تعالى: ﴿ الم * ذلك الكتاب لاريب فيه ﴾[2].

فقال: ومثال ماهو من الجمل قوله تعالى «الم» إلخ.

---

(١) دلائل الإعجاز: ١٦٠.

(٢) البقرة: ١، ٢.

قوله: «لاريب فيه» بيان وتوكيد وتحقيق لقوله: «ذلك الكتاب» وزيادة تثبيت له، وبمنزلة أن تقول: هو ذلك الكتاب، هو ذلك الكتاب فنعيده مرّة ثانية لتثبته، وليس تثبيت الخبر غير الخبر، ولا شيء يتميّز به عنه، فيحتاج إلى ضامّ يضُمُّه إليه، وعاطف يعطفه عليه » .

ومن هذه الآيات: قوله تعالى:﴿ **إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون * ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم** ﴾(١).

قال: قوله تعالى:﴿ **لايؤمنون** ﴾ تأكيد لقوله: ﴿ **سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم** ﴾ وقوله: ﴿ **ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم** ﴾ تأكيد ثان أبلغ من الأول، لأن من كان حاله إذا أنذر مثل حاله إذا لم ينذر كان في غاية الجهل، وكان مطبوعاً على قلبه لا محالة» .

ومن هذه الآيات: قوله عز وجلّ:

﴿ **ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين * يخادعون الله** ﴾(٢).

قال عبد القاهر: «إنما قال: يُخادعون» و لم يقل:«ويخادعون» [أي بالواو] لأن هذه المخادعة ليست شيئاً غير قولهم: «آمنا» من غير أن يكونوا مؤمنين، فهو إذاً كلام أُكّد به كلام آخر هو من معناه، وليس شيئاً سواه ».

- ومن هذه الآيات: قوله عز وجلّ:

﴿**وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا وإذا خلوا إلى شياطينهم قالوا إنا معكم إنما نحن مستهزئون**﴾(٣).

قال عبد القاهر: «وذلك لأن معنى قولهم: «إنا معكم»: أنّا لم نؤمن بالنبيّ ﷺ، و لم

---

(١) البقرة: ٦، ٧.

(٢) البقرة: ٨، ٩.

(٣) البقرة: ١٤.

نترك اليهوديّة.

وقولهم: «إنما نحن مستهزئون» خبر بهذا المعنى بعينه، لأنه لا فرق بين أن يقولوا: إنّا لم نقل ما قلناه من أنّا آمنا إلا استهزاء، وبين أن يقولوا: إنّا لم نخرج من دينكم، وإنا معكم، بل هما في حكم الشيء الواحد، فصار كأنهم قالوا: «إنا معكم لم نفارقكم، فكما لا يكون: «إنا لم نفارقكم» شيئاً غير «إنا معكم» كذلك لا يكون «إنما نحن مستهزئون» غيره فاعرفه».

- ومن هذه الآيات قوله تعالى:

﴿ وإذا تُتلى عليه آياتنا ولّى مستكبراً كأنْ لم يسمعها كأنْ في أذنيه وقراً ﴾[1]، لم يأت معطوفاً نحو: «وكأن في أذنيه وقراً» لأن المقصود من التشبيه بـ«مَن لم يسمع»، إلاّ أن الثاني أبلغ وآكد في الذي أريد.

وذلك أن المعنى في التشبيهين جميعاً أن ينفيْ أن يكون لتلاوة ما تُلي عليه من الآيات فائدة معه، ويكون لها تأثير فيه وأن يُجعل حاله إذا تُليت عليه كحاله إذا لم تُتْل.

ولا شبهة في أن التشبيه بمَنْ في أذنيه وقْر أبلغُ وآكد في جعله كذلك من حيث كان مَن لا يصحّ منه السمع - وإن أراد ذلك - أبعد مِنْ أن يكون لتلاوة ما يُتلى عليه فائدة من الذي يصحّ منه السّمع، إلاّ أنه لا يسمع إمّا اتّفاقاً وإمّا قصداً إلى أن لا يسمع فاعرفه، وأحْسِن تقديره» .

- ومن هذه الآيات قوله تعالى:﴿ما هذا بشراً إن هذا إلاّ ملك كريم﴾[2].

بين عبد القاهر أن التوكيد في ذلك لطيف، فقال:

«وذلك أن قوله: «إن هذا إلاّ ملك كريم» مُشَابِك لقوله: «ماهذا بشراً» ومداخِل في ضمنه من ثلاثة أوجه: وجهان هو فيهما شبيه بالتأكيد، ووجه هو فيه شبيه بالصفة.

فأحد وجهي كونه شبيهاً بالتأكيد هو أنه إذا كان ملكاً لم يكن بشراً، وإذا

---

(١) لقمان: ٧.

(٢) يوسف: ٣١.

كان كـذلك كان إثبات كـونه ملكاً تحقيـقاً لا محالة، وتأكيـداً لنفـي أن يكـون بشراً.

والوجه الثاني: أن الجاري في العرف والعادة أنه قيل: ما هـذا بشراً، ومـا هـذا بآدميّ ــ والحال حال تعظيم وتعجّب ممّـا يشـاهد في الإنسـان مـن حُسْـن خَلْق أو خُلُق ــ أن يكون الغرض والمراد من الكلام أن يقال: إنه مَلَك، وأن يُكنـى بـه عـن ذلك حتى إنه يكون مفهوم اللفظ، وإذا كان مفهوماً من اللفظ قبل أن يُذْكـر كـان ذكرُه إذا ذُكر تأكيداً لا محالة؛ لأن حدّ التأكيد أن تُحقّق باللفظ معنًى قد فُهِـم مـن لفظ آخر قد سبق منك، أفلا ترى أنه إنما كـان: «كلهـم» في قولـك: جـاءني القـوم كلهم تأكيداً من حيث كان الذي فهم منه وهو الشمول قـد فهـم بدئيـاً مـن ظـاهر لفظ القوم، ولو أنه لم يكن فُهِم الشّمول من لفظ القوم، ولا كان هو من موجبـه لم يكن «كل» تأكيداً، ولكان الشمول مستفاداً من «كل» ابتداء»[1].

ونكتفي بهذه الأمثلة القرآنية التي ساقها عبد القاهر في كتابه «دلائل الإعجـاز» وهي أمثلة تشير إلى أن ظـاهرة التوكيـد بـالجمل لهـا معـان دلاليّـة، وأسـرار بلاغيّـة وعلاقتها بالترادف علاقة لا تنكر كما بيّنا سابقاً.

(١) انظر هذه النصوص في «دلائل الإعجاز» من ص ١٦٠ - ١٦٢.