



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغات



اشرافيية
عليه صلوات الله
عليه وآله

www. **Ghaemiyeh** .com
www. **Ghaemiyeh** .org
www. **Ghaemiyeh** .net
www. **Ghaemiyeh** .ir



الجمهورية الإسلامية الإيرانية

المعجم

وَفِيهَا نِعْمَ الْقُرْآنُ وَمِنْ أَلْفَانِهِ

الجزء الأول

تأليف وتعليق

مفتي الجمهورية الإسلامية

إشراف

مدير القسمة

الأستاذ محمد علي عظيمي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المعجم في فقه لغة القرآن و سر بلاغته

كاتب:

بنیاد پژوهشهای اسلامی

نشرت في الطباعة:

بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی

رقمي الناشر:

مركز القائمة باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

5	الفهرس
26	المعجم فى فقه لغة القرآن و سر بلاغته المجلد 1
26	اشارة
28	اشارة
32	المؤلفون
34	المحتويات
37	مقدمة الطبعة الثانية
39	تمهيد
43	تصدير
43	اشارة
44	أهداف المعجم و مكانته فى علوم القرآن
46	مادته و مراحل تدوينه
47	أسلوبه و رموزه
51	المشاركون فى تدوين المعجم
53	حول المدخل
53	اشارة
53	1-فقه اللغة قديما و حديثا:
54	2-العلوم القرآنية و أنواعها:
54	3-غريب القرآن و مفرداته:
55	4-التناسير اللغوية و البلاغية للقرآن الكريم:
56	5-أهم معاجم اللغة:
56	6-الإعجاز البياني و البلاغي للقرآن الكريم:
56	7-التناسب بين الألفاظ و سياق الآيات:

57	8-رويّ الآيات و فواصلها:
57	9-الإعجاز العدديّ أو التّناسب العدديّ:
57	10-القراءات القرآنيّة و دورها في لغات القرآن و بلاغته:
58	11-الرسم القرآنيّ:
58	12-الأساليب القرآنيّة:
58	13-أدوات القرآن و ضمائره:
59	14-الأعلام القرآنيّة و دورها في البيان القرآنيّ:
59	15-القصص القرآنيّة و أساليبها:
60	16-مكيّ السّور و الآيات و مدنيّهما:
60	17-عدّد الكلمات و الآيات القرآنيّة:
60	18-معاجم كشف الآيات:
60	19-وصف الكلمات التي تشكّل مادّة هذا المعجم:
61	20-التّعريف بمصادر هذا المعجم و مؤلّفها و أنواعها و طبعاتها،
63	حرف الألف
63	إشارة
65	آدم
65	إشارة
65	النصوص اللّغويّة
87	النصوص التّفسيرية و التاريخيّة
94	الأصول اللّغويّة
95	الاستعمال القرآنيّ
95	إشارة
97	أ-إخراجه و زوجته من الجنّة:
97	ب-سجود الملائكة له:
97	ج-تعليمه الأسماء:

97	د-إبناؤه بالأسماء:
97	ه-إسكانه وزوجته الجنة:
97	و-وسوسة الشيطان له وإغراؤه:
98	ز-عصيانه ربّه ونسيانه عهده:
98	ح-توبته وتلقّيه الكلمات:
98	ط-اصطفأؤه:
101	آزر
101	إشارة
101	النصوص اللغوية والتفسيرية
116	الأصول اللغوية
116	الاستعمال القرآني
121	أ ب ب
121	إشارة
121	النصوص اللغوية والتفسيرية
131	الأصول اللغوية
133	الاستعمال القرآني
135	أ ب د
135	إشارة
135	النصوص اللغوية
146	النصوص التفسيرية
151	الأصول اللغوية
153	الاستعمال القرآني
153	إشارة
153	مع (لن):
153	مع (لا):

154	مع (ما):
155	مع أهل الجنة:
156	مع أهل النار:
159	إبراهيم
159	إشارة
159	النصوص اللغوية
163	النصوص التفسيرية
172	النصوص التاريخية
188	الأصول اللغوية
190	الاستعمال القرآني
199	أباريق
199	إشارة
199	النصوص اللغوية والتفسيرية
205	الأصول اللغوية
206	الاستعمال القرآني
209	أ ب ق
209	إشارة
209	النصوص اللغوية
213	النصوص التفسيرية
215	الأصول اللغوية
216	الاستعمال القرآني
218	أ ب ل
218	إشارة
218	أباييل
218	النصوص اللغوية

222	النصوص التفسيرية
228	الأصول اللغوية
230	الاستعمال القرآني
230	إبل
230	النصوص اللغوية
248	النصوص التفسيرية
255	الأصول اللغوية
257	الاستعمال القرآني
260	إبليس
260	لفظ واحد، 11 مرة: 10 مكيّة، 1 مدنيّة
260	إشارة
260	النصوص اللغوية
268	النصوص التفسيرية
288	الأصول اللغوية
290	الاستعمال القرآني
294	أب و
294	إشارة
294	النصوص اللغوية
308	النصوص التفسيرية
308	إبت
318	أبوهما
318	أيكم
320	أبواه
320	لابويه
322	أبويك

322	آباءنا
323	آباؤكم
323	آبائهم
324	آبائك
326	آبائي
327	آباتنا
328	الأصول اللغوية
328	الاستعمال القرآني
333	أبي
333	إشارة
333	النصوص اللغوية
346	النصوص التفسيرية
346	أبي
350	أبين
350	يأبى
352	ياب
354	تأبى
354	الأصول اللغوية
356	الاستعمال القرآني
359	أتي
359	إشارة
360	النصوص اللغوية
380	النصوص التفسيرية
380	أتي
387	أتوا

392	اتوه
394	انت
394	اتينا
396	اتوا
398	ياتى
400	لا ياتيه
404	ياتهم
413	ياتهم
413	ياتكم
413	يات
419	ياتين
421	ياتينك
421	تاتينا
423	تأتون
424	آتيكم، سآتيكم
427	نآتي
427	فلنآتينك
428	فالت
431	انتنا
431	فاتوا
433	اتى
433	آت
433	آتية
434	مانيا
436	اتى

437	آتاهم
438	آتاكم
441	اتينا
441	انت
441	اتيم
443	اتينا
444	اتناه
444	اتناهم
445	آتناها
445	اوتى
448	اوتيت
450	يوتون
451	توتى
452	يوتى
452	آتنا
453	آتوا
454	اتوهم
454	آتوهن
456	آتونى
456	الوجوه و النظائر
458	الأصول اللغوية
460	الاستعمال القرآني
464	أث ث
464	إشارة
464	النصوص اللغوية

468	النصوص التفسيرية
468	اثنان
472	الأصول اللغوية
473	الاستعمال القرآني
474	أثر
474	إشارة
474	النصوص اللغوية
497	النصوص التفسيرية
497	اثر
500	يؤثرون
501	تؤثرون
502	نؤثرك
504	يؤثر
505	اثر
509	اثرى
511	آثار
512	آثارا
516	آثارهما
517	آثارهم
523	اثارة
528	الأصول اللغوية
530	الاستعمال القرآني
539	أث ل
539	إشارة
539	النصوص اللغوية

547	النصوص التفسيرية
547	اثل
549	الأصول اللغوية
549	الاستعمال القرآني
553	أ ث م
553	اشارة
553	النصوص اللغوية
561	النصوص التفسيرية
561	اثم
564	اثما
566	الأثمين
567	اثيرم
572	اثيرما
573	الاثيرم
575	اثيرم
578	لاثيرم
579	اثيرما
584	الاثيرم
598	كباثر الاثيرم
598	اثيرمى
602	اثيرما
604	تاثيرم
608	الوجوه و النظائر
610	الأصول اللغوية
610	الاستعمال القرآني

625	أجج
625	إشارة
625	النصوص اللغوية
631	النصوص التفسيرية
636	الأصول اللغوية
637	الاستعمال القرآني
640	أجر
640	إشارة
640	النصوص اللغوية
654	النصوص التفسيرية
654	تأجرني
656	أجر
657	أجرا
664	أجره
668	أجرهم
672	أجرها
672	أجرى
674	أجورهم
674	أجورهنّ
680	أجوركم
681	استأجره و استأجرت
682	الوجوه و النظائر
683	الأصول اللغوية
684	الاستعمال القرآني
684	إشارة

688	الإيمان والعمل الصالح
688	الإيمان والتقوى والاستجابة لله والإحسان
689	التسليم لله فيما يحكم ويعظ
690	الإخلاص والإصلاح بين الناس والأمر
690	القتال والإنفاق والهجرة في سبيل الله
690	الصلاة والزكاة والإيمان بالله واليوم الآخر
690	الإحسان والعمل لله وجملة من صفات الخير
691	الوفاء بعهد الله
691	عدم الافتتان بالأموال والأولاد
692	أعظم أجرا
692	يعظم له أجرا
704	أجل
704	إشارة
704	النصوص اللغوية
718	النصوص التفسيرية
719	إشارة
719	أجلت
720	مؤجلا
722	أجل
722	إشارة
737	الثاني-أجل الولادة
738	الثالث-الأجل المسمى
765	الرابع-أجل معدود
767	الخامس-أجل قريب
769	السادس-الأجل المقرّر في العقد

- 770 السابع-أجل الدّين
- 771 الثّامن-أجل الأضاحي في الحجّ
- 773 التّاسع-أجل العدّة
- 775 العاشر-جري الشّمس والقمر إلى أجل مسمّى
- 780 الحادي عشر-أجل الكتاب
- 783 اجل
- 787 الوجوه والنظائر
- 789 الأصول اللّغويّة
- 791 الاستعمال القرآنيّ
- 791 اشارة
- 793 الأجل المسمّى للنّفوس
- 795 الأجل للنّفوس بلا قيد المسمّى
- 795 أجل الأمتة
- 796 الأجل في غير الموت
- 796 أجل السّموات والأرض
- 796 جري الشّمس والقمر إلى أجل مسمّى
- 797 أجل ما في الأرحام
- 797 لكلّ أجل كتاب
- 797 أجل الدّين
- 797 الأجل في الإجارة
- 797 الأجل في العدّة
- 798 الأجل في البدن
- 801 أ ح د
- 801 اشارة
- 801 النّصوص اللّغويّة

825	النصوص التفسيرية
825	احد
856	احد عشر
858	احدهما
858	احدهم
858	احدكما
858	احدكم
859	احدى
871	إحدهما
877	إحدهنّ
877	الوجوه و التّظانر
879	الأصول اللّغويّة
881	الاستعمال القرآنيّ
906	أخ ذ
906	اشارة
908	النصوص اللّغويّة
928	النصوص التفسيرية
928	اخذ
932	اخذه
934	اخذهم
934	اخذت
936	اخذته
938	اخذتهم
938	اخذتكم
938	اخذتم

940	اخذتهم
941	اخذنا
945	اخذناه
946	اخذناهم
948	ياخذ
951	ياخذكم
951	ياخذوا
953	ياخذوه
955	تاخذ
955	تاخذه
957	تاخذكم
958	يؤخذ
963	خذ
963	خذوا
965	خذوه
965	اخذ
967	آخذين
969	اخذ
970	يؤاخذ
971	يؤاخذكم
973	تواخذنا
975	الوجوه و النظائر
975	الأصول اللغوية
977	الاستعمال القرآني
987	النصوص التفسيرية

987	اشارة
990	اتّخذوا
997	اتّخذوه
998	اتّخذت
1000	اتّخذتم
1002	يتّخذ
1008	يتّخذوه
1008	تتّخذون
1010	الوجوه و النظائر
1012	الأصول اللّغويّة
1012	الاستعمال القرآنيّ
1018	أخر
1018	اشارة
1018	النصوص اللّغويّة
1035	النصوص التّفسيرية
1035	أخر
1038	أخرت
1044	أخرتن
1044	أخرتني
1044	أخرتنا
1045	أخرنا
1045	يؤخّر
1046	نؤخّره
1048	أخرنا
1049	تأخّر

1057	يتأخّر
1059	يستأخرون
1063	لا تستأخرون
1063	المستأخرين
1069	آخر
1077	الآخر
1078	آخران
1079	آخرون
1085	آخرين
1105	الآخرين
1113	الآخرى
1121	أخراهم
1123	أخراكم
1125	أخر
1133	آخر
1133	الآخر
1154	اخرنا
1170	الآخرة
1197	الوجوه والنظائر
1200	الأصول اللغوية
1200	الاستعمال القرآني
1208	أخ و
1208	إشارة
1208	النصوص اللغوية
1224	مجمع اللغة:

1228	النصوص التفسيرية
1228	الخ
1234	إخا
1234	إخاه
1236	إخاهم
1241	إخانا
1243	إخوه
1244	أخوهم
1245	إخوك
1247	إخى
1251	إخيه
1257	إخويكم
1261	إخوانا
1262	إخوان
1265	إخوانهم
1279	إخوانهنّ
1279	إخوانكم
1285	إخواننا
1287	إخوة
1296	إخوته
1298	إخت
1304	إخته
1305	إختها
1307	إخوانكم
1309	الوجوه والنظائر

- 1310الأصول اللغوية
- 1312الاستعمال القرآني
- 1318أ د د
- 1318إشارة
- 1318النصوص اللغوية
- 1323النصوص التفسيرية
- 1323إدًا
- 1324و الأديد:
- 1325الأصول اللغوية
- 1326الاستعمال القرآني
- 1329إحريس
- 1329إشارة
- 1329النصوص اللغوية
- 1343الأصول اللغوية
- 1345الاستعمال القرآني، وفيه:
- 1347أدو-أدي
- 1347إشارة
- 1347النصوص اللغوية
- 1358العدناني:
- 1358النصوص التفسيرية
- 1358أدوا
- 1361فليؤدّ
- 1361يؤده
- 1363تؤدوا
- 1365إداء

1367	الأصول اللغوية
1367	الاستعمال القرآني
1370	أذن
1370	إشارة
1370	النصوص اللغوية
1390	مجمع اللغة:
1400	النصوص التفسيرية
1400	اذن
1404	اذنت
1406	اذنت
1411	اذن
1415	ياذن
1415	يؤذن
1421	فاذن
1423	فاذنوا
1429	اذن
1468	اذنه
1483	باذني
1484	اذن
1486	اذنتكم
1488	اذنأك
1490	أذن
1495	مؤذن
1502	اذان
1504	تاذن

- 1508 يستاذنك
- 1510 ليستاذنكم
- 1514 فليستاذنوا ..
- 1516 اذن
- 1524 اذانهم
- 1528 الرجوه و النظائر
- 1528 اذن
- 1530 أذان
- 1530 الأصول اللغوية
- 1532 الاستعمال القرآني
- 1532 اشارة
- 1532 المحور الأول «الأذن» جاءت مفردة «5» مرات: .
- 1536 المحور الثاني «الإذن» وما اشتق منه و فيه
- 1536 اشارة
- 1536 فالتكويني فيما يأتي:
- 1545 المحور الثالث، بمعنى العلم والإعلام
- 1551 فهرس الأعلام و المصادر المنقول عنهم بلا واسطة ..
- 1572 فهرس الأعلام المنقول عنهم بالواسطة
- 1586 تعريف مركز

عنوان و نام پديدآور : المعجم في فقه لغة القرآن و سر بلاغته/ اعداد قسم القرآن لمجمع البحوث الاسلاميه؛ بارشاد و اشراف محمد واعظ زاده الخراساني.

مشخصات نشر : مشهد: بنياد پژوهشهای اسلامي، 1419ق. = -1377.

مشخصات ظاهري : ج.

فروست : الموسوعة القرآنية الكبرى.

شابک : دوره 6-179-444-964-978 ؛ دوره 0-179-444-964-978 ؛ 1430000 ريال (دوره، چاپ دوم) ؛ 25000 ريال: ج. 1
X-180-444-964-978 ؛ 30000 ريال: ج. 2 3-256-444-964-978 ؛ 32000 ريال: ج. 3 3-371-444-964-978 ؛ 67000 ريال
(ج. 10) ؛ ج. 12 2-136-971-964-978 ؛ ج. 19 0-0028-06-600-978 ؛ ج. 21 4-484-971-964-978 ؛ ج. 28
7-991-971-964-978 ؛ ج. 30 4-0059-06-600-978 ؛ 1280000 ريال: ج. 36 3-0267-06-600-978 ؛
950000 ريال: ج. 37 0-0309-06-600-978 ؛ 1050000 ريال: ج. 39 8-0444-06-600-978 ؛ 1000000 ريال:
ج. 40 0-0479-06-600-978 ؛ ج. 41 7-0496-06-600-978 ؛ ج. 43 9-0562-06-600-978

يادداشت : عربي.

يادداشت : جلد سي و ششم تا چهلّم باشراف جعفر سبحاني است.

يادداشت : جلد سي و ششم با تنقيح ناصر النجفي است.

يادداشت : جلد سي و هفتم تا چهل و سوم با تنقيح عليرضا غفراني و ناصر النجفي است.

يادداشت : مولفان جلد چهل و يكم ناصر نجفي، محمدحسن مومن زاده، سيدعبدالحميد عظيمي، سيدحسين رضويان، علي رضا غفراني، محمدرضا نوري، ابوالقاسم حسن پور، سيدرضا سيادت، محمد مروى ...

يادداشت : ج. 2 (چاپ اول: 1420ق. = 1378).

يادداشت : ج. 3 (چاپ اول: 1421ق. = 1379).

يادداشت : ج. 3 (چاپ دوم: 1429ق. = 1387).

يادداشت : ج. 10 (چاپ اول: 1426ق. = 1384).

یادداشت : ج. 21 (چاپ اول: 1441ق.=1399) (فیپا).

یادداشت : ج. 36 (چاپ دوم : 1440ق.=1398)(فیپا).

یادداشت : ج. 37 (چاپ اول : 1440ق.=1397)(فیپا).

یادداشت : ج. 39 (چاپ اول: 1441ق.=1399) (فیپا).

یادداشت : ج. 40 - 41 (چاپ اول: 1442ق.=1399) (فیپا).

یادداشت : جلد دوازدهم تا پانزدهم این کتاب در سال 1398 تجدید چاپ شده است.

یادداشت : ج. 19 و 28 و 30 (چاپ دوم: 1442ق = 1400) (فیپا).

یادداشت : ج. 21 (چاپ دوم: 1399).

یادداشت : ج. 38 (چاپ دوم: 1399).

یادداشت : ج. 30 (چاپ دوم: 1399).

یادداشت : ج. 29 (چاپ دوم: 1399).

یادداشت : ج. 12 (چاپ چهارم: 1399).

یادداشت : ج. 32 (چاپ دوم: 1399).

مندرجات : ج. 3. ال و - ان س

موضوع : قرآن -- واژه نامه ها

Qur'an -- Dictionaries

موضوع : قرآن -- دایره المعارف ها

Qur'an -- Encyclopedias

شناسه افزوده : واعظ زاده خراسانی، محمد، 1304-1385.

شناسه افزوده : سبحانی تبریزی، جعفر، 1308 -

شناسه افزوده : Sobhani Tabrizi, Jafar

شناسه افزوده : نجفی، ناصر، 1322 -

شناسه افزوده : غفرانی، علیرضا

شناسه افزوده : بنیاد پژوهشهای اسلامی. گروه قرآن

شناسه افزوده : بنیاد پژوهش های اسلامی

رده بندی کنگره : 4/BP66/م 57 1377

رده بندی دیویی : 297/13

شماره کتابشناسی ملی : 582410

اطلاعات رکورد کتابشناسی : فیپا

ص: 1

اشاره

الأستاذ محمّد واعظزاده الخراسانيّ

الدكتور هادي حسن حمّودي

ناصر التجفّيّ

قاسم التّوريّ

محمّد حسن مؤمن زاده

حسين خاك شور

السّيّد عبد الحميد عظيمي

السّيّد جواد سيّدي

محمّد رمضان

السّيّد حسين رضويان

محمد حسين صادق پور

علي رضا غفرانيّ

علي أكبر قربانعليزاده سودمند

و هناك آخرون كانت لهم مشاركة فترة من الزّمن، وورد تفصيلها في التّصدير. ونذكر بالتّقدير اهتمام الأستاذ إلهيّ الخراسانيّ رئيس مجمع البحوث الإسلاميّة، الّذي شهد التّواة الأولى لهذا المشروع وشارك في بنائه. ونذكر أيضا عناية مجلس إدارة المجمع، وجهود الأقسام المختصّة بالجوانب الفنيّة.

و لا يفوتنا أن ننوّه بالجهود المتواصلة لقسم الكمبيوتر، خاصّة الأخ حسين الطّائيّ في تنضيد الحروف.

و ما بذله محمّد جواد الحويزيّ و عبد الكريم الرّحيميّ من جهد في مقابلتهما لهذا الجلد، في طبعته الثّانية. وأبو الحسن الملكيّ في مقابلة الآيات القرآنيّة في هذه الطّبعة.

المحتويات

تمهيد 11

تصدير 15

حرف الالف 35

آدم 37

آزر 57

أب ب 69

أب د 77

إبراهيم 89

أباريق 113

أب ق 119

أب ل 125

إبليس 147

أب و 165

أب ي 185

أت ي 199

أث ث 253

أث ر 259

أث ل 293

أث م 301

أج ج 339

أجر 347

أجل 381

أحد 431

أخذ 487

أخر 543

أخو 641

أدد 699

إدريس 705

أدو-أدي 715

أذن 727

فهرس الأعلام و المصادر المنقول عنهم بلا واسطة 821

فهرس الأعلام المنقول عنهم بالواسطة 827

ص: 7

بسم اللّٰه الرّحمن الرّحيم نحمد الله حمدا كثيرا ونشكره شكرا جميلا- على ما وقّقنا لتقديم عشر مجلّدات من موسوعتنا القرآنيّة الكبرى «المعجم في فقه لغة القرآن و سرّ بلاغته» إلى رواد علوم القرآن و عشاق معارفه و العطاشى إلى أسرارهِ في أنحاء العالم الإسلاميّ، و قد وقع موقع القبول لدى كلّ من وقف عليه و طالعه من أعيان العلماء، إذ هم يتوقون إلى صدور الأجزاء اللاحقة بفارغ الصّبر، للوقوف على ما فيها.

و هذا كلّ فضل من اللّٰه علينا و على «مجمع البحوث الإسلاميّة» في الآستانة الرضويّة المقدّسة على مشرفها السّلام و الصّلاة و التّحيّة، فهذا من بركات هذا المشهد العظيم و كم له من بركات!!

لقد التزمنا في هذه المجلّدات العشرة نفس المنهج الذي انتهجناه في بداية العمل و أشرنا إليه في صدر المجلّد الأوّل، سوى تعديلات قليلة نبهنا عليها في مقدّمة المجلّد العاشر، و كذلك تصحيح الأغلط، و تغيير بعض الأرقام و العناوين في المجلّد الأوّل من الطّبعة الثّانية.

و سنستمرّ على هذا المنوال- بإذن اللّٰه- بالعمل إلى منتهى الأجل. و لا حول و لا قوّة إلّا باللّٰه العليّ العظيم الهادي إلى الصّراط المستقيم.

محّمّد واعظزاده الخراسانيّ

مدير قسم القرآن بمجمع البحوث الإسلاميّة

بقلم الأستاذ محمّد واعظزاده الخراسانيّ مدير قسم القرآن بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الذي أنزل القرآن على رسوله الأمين، ليكون من المنذرين، بلسان عربيّ مبين، كتابا يهدي للتي هي أقوم، ويحكم بالحق بين الأمم، يهدي به الله من اتّبع رضوانه سبيل السّلام، ويخرجه من الظّلمات إلى النّور بإذنه، ويهديه إلى صراط مستقيم.

و الصّلاة و السّلام على نبينا محمّد بن عبد الله، الذي أرسله شاهدا و مبشّرا و نذيرا، و داعيا إلى الله بإذنه و سراجا و منيرا، و جعل له من القرآن آية باهرة، و معجزة خالدة قاهرة، شاهدا على صدق دعوته، و برهانا على حقّيّة رسالته، فكان القرآن هداية و حجّة معا، و حكمة و عصمة لمن اتّبع و وعى: هداية للخلق، و حجّة للرّسول على الخلق.

فيه الهدى و النّور، و شفاء لما في الصّدور، و هو حبل الله المتين، و صراطه المستقيم، و هو النّور السّاطع برهانه، و الفرقان الصّادع تبيانه، و المعجز الباقي على مرّ الدّهور، و الحجّة الثّابتة عبر العصور، يهدي النّاس إلى صالح القول و العمل، و يعصمهم من الميل و الزّلل، معدن كلّ علم،

و منبع كلِّ حكم، من قال به صدق، و من عمل به أجر، و من حكم به عدل، نورا يتوقّد مصباحه، و ضياء يتلأّأ صباحه، و دليلاً لا يخمد برهانه، و حقّاً لا- تخذل أعوانه، و حبلاً- وثيقاً عروته، و جبلاً منيعاً ذروته. كتاباً لا يأتيه الباطل من بين يديه و لا من خلفه، تنزيل من حكيم حميد.

ظاهره أنيق، و باطنه عميق، لا- تفنى عجائبه، و لا تقضي غرائبه، كثير الدرر، غزير الغرر، متواصف السمات، متناصف الصفات، سيّاراً في الأنجاد و الأغوار، طياراً في الآفاق و الأقطار.

و قد ضرب الله فيه الأمثال، و قصّ فيه غيب الأخبار، و بين فيه الشرائع و الأحكام، ففرّق بين الحلال و الحرام، و صرفّ فيه العبر للأفهام، فجعل أمثاله و أخباره و عبره عظة و تذكرة لمن تدبّرهما، و شرائعه و أحكامه هدى و تبصرة لمن استبصرها.

كتاباً عجز الفصحاء عن معارضته، و عي الخطباء بمناقضته، و خرس البلغاء عن مشاكلته، فقد تحدّاهم النبيّ بهذا القرآن، و خاطبهم مراراً بآيات التّحدّي، فقال تعالى:

أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَ ادْعُوا مَنِ اسْتَعْظُمْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ يونس: 38.

أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُورٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ هود: 13.

قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَ الْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَ لَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً الإسراء: 88.

وَ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَ ادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ* فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَ لَنْ تَفْعَلُوا فَأْتُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَ الْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ البقرة: 23، 24.

فلم يأتوا بمثله- و لن يأتوا- و لم يعارضوه. و لو كان لسجّله و ضبطوه، كما ضبطوا كلام مسيلمة الكذاب و من ماثلوه، و لكفاهم عن ما تحمّله من الحروب و المشاقّ، و عن ما بذلوه في سبيله من الأموال و النفوس و الأعراق. فإذ لم يعارضوه بما يماثله في الفصاحة، أو يقاربه في الصّدانة- رغم كثرة من عندهم من أمراء الكلام و البلاغة، و أساطين البيان و الشّعر و الخطابة- ثبت عجزهم عن مجاراته و مباراته، و لزم تفوّقه عليهم في سورة و آياته.

فسلام الله وصلواته على هذا النبي الأمي العربي، الذي فتح علينا بكتابه أبواب الكلام والبيان، ومهد لنا بأحكامه وحكمه سبل السلام والأمان، وعلى الأَطْيَاب من عترته، والأَكْرَام من أرومته، الَّذِينَ هم عدل الكتاب، ومطالع أنواره، وعلى أصحابه وأنصاره، الَّذِينَ هم حَفَاز الكتاب، وحملة آثاره، وعلى التَّابِعِينَ لهم بإحسان، النَّاقِلِينَ إلينا آثارهم باتتمان.

اللَّهُمَّ اجعلنا ممن يتلوه حق تلاوته، ويرعاه حق رعايته، ويتدبره حق تدبره، ويتبصره حق تبصره، ويهتدي بهداه، ويستغني به عن ما سواه، واجعلنا قائمين بقسطه، وافين بشرطه، مهتدين بأعلامه، عاملين بأحكامه، واجمع لنا خير الدنيا والآخرة، فإنك أهل التقوى والمغفرة، آمين يا رب العالمين.

وبعد، فهذا هو الجزء الأول من الكتاب البديع، والسفر التجميع الموسوعة القرآنية الكبرى:

«المعجم في فقه لغة القرآن و سرِّ بلاغته»، وسيتلوه بإذن الله سائر الأجزاء. وهو بحق أوسع وأعظم ما ألف في ميدان الألفاظ القرآنية، وما فيه من الأسرار البلاغية، إذ يضم نصوصا لغوية، وبحوثا تفسيرية، وشواهد تاريخية وأدبية، تتعلق بألفاظ القرآن ومفرداته، وأعلامه وأدواته، ونصوصا من وجوه القرآن والتظائر، واختلاف القراءات واللّهجات ومعضلات الإعراب والتركيبات، إضافة إلى آراء منيعة، وبحوث بديعة، في فقه لغة القرآن وبلاغته، من أصول لغوية، وأساليب قرآنية، لا توجد في غيره، ولا تدرك في نظيره.

ولا نغالي لو قلنا: إنَّ الَّذِينَ يدرسون لغة القرآن تفقَّها وتبصَّرا، ويتناولونها تأملا وتدبرا، ليستغنون بهذا المعجم عن غيره من المعاجم القرآنية، والتفاسير اللغوية، وما دون في مضمار غريبه ووجوهه ومفرداته، واختلاف حروفه وقراءاته، وما يتعلق بإعجازه اللغوي والبلاغي والعددي.

فإنه بمفرده يحوي معظم ما جاء في تلك المؤلفات، بأسلوب مرتب، ونمط مهذب، فقد ضمَّ حسناتها إلى حسناته، وفاقها بخصائصه وسماته، وأصبح كما قال المثل «جاء بالطمم والرّم».

و حريّ بنا أوّل ذي بدء تصدير الكتاب، بما ينطوي على بيان أهدافه و مزاياه، و توضيح فوائده و حواياه، و الفرق بينه و بين كتب المفردات، و مكانته بينها و بين علوم القرآن. و إبداء و جهات النظر حول المواضيع التي عالجهها الكتاب، ممّا يتناول مفاهيم اللّغات و أصولها، و أسلوب استعمالها في القرآن و إعجازها. و يوضّح كذلك أسلوب المعجم و اصطلاحاته و رموزه، و مراحل نشوئه و تأليفه، و يعرّف الذين شاركوا في تأليفه، و يثمن جهودهم، و يشكر و يقدر مساعيهم.

و يتناول هذا التّصدير أيضا مجملا من المباحث الهامّة المفصّلة في مجلّد باسم «المدخل»، و التي لها دخل مباشر، و مساس متّصل في فقه لغة القرآن و سرّ بلاغته، و يبتي عليها كثير من أبحاث المعجم و محتوياته. و يحوي هذا المدخل أصولا ترجع إليها الفروع، في شتى موادّ المعجم و كلماته.

و نسأل الله تعالى مبتهلين إليه أن يمنّ علينا بالتّوفيق و السّداد، و الجّدّ و الاجتهاد، و أن يلهمنا الإخلاص في العمل، إلى منتهى الأجل، و أن يهبنا صدق النّيّة، و طيب الطّويّة، و طاقة الصّبر، و سعة الصّدر، و السّعي إلى نهاية المشوار، و الاحتراز من الرّزّة و العثار. كما تتمنّى و نأمل أن ينتفع به الباحثون في أسرار الفرقان، كما انتفعوا بغيره.

أهداف المعجم و مكانته في علوم القرآن

إنَّ اسم الكتاب يفصح عن محتواه و مغزاه، فهو معجم أو موسوعة قرآنية، مادّته: فقه لغة القرآن و سرّ بلاغته، و قد اقتبس اسمه من «فقه اللّغة و سرّ العربيّة» لأبي منصور الثعالبيّ (350-430 هـ)، أحد أعلام اللّغة و الأدب في القرن الرّابع و الخامس الهجريّين.

و كذلك يفصح هذا الاسم عن حقيقة، مفادها أنّ للقرآن فقه لغة خاصّاً به، يرتبط ارتباطاً وثيقاً بإعجازه. و قد كان القدماء يعبرون عنه بـ «النّظم القرآنيّ» و المتأخرون بـ «البيان القرآنيّ» أو «الإعجاز البيانيّ». و لم تقف لحدّ الآن على من يستعمل هذا الاصطلاح، أي «فقه لغة القرآن»، رغم أنّهم بحثوا كثيراً في النّظم القرآنيّ.

و لعلّ أول من أتى بهذا التّعبير- أي النّظم القرآنيّ- هو أبو عبيدة (م 209 هـ)، في كتاب «مجاز القرآن»، و تبعه آخرون على مرّ العصور عند حديثهم عن إعجاز القرآن و بلاغته، و في طليعتهم الجاحظ (م 255 هـ)، في كتابه «إعجاز القرآن». إلى أن شاع في هذا العصر اصطلاحاً «الإعجاز البيانيّ» و «التّفسير البيانيّ» من قبل الأستاذ المصريّ أمين الخوليّ و رواد مدرسته.

و نعتقد أنّ اصطلاح «فقه لغة القرآن» أوفى بسرّ البيان القرآنيّ و رمز الكلام الإلهيّ من أيّ تعبير آخر، لما يكمن في كلمة «فقه»- و لا سيّما في التّعبير القرآنيّ- من دقّة و عمق، و قد بيّناه في «المدخل»، كما بحثنا هناك في علم «فقه اللّغة» عند القدماء و المتأخّرين، و ركّزنا على أنّ «فقه لغة القرآن» هو علم برأسه، من عداد العلوم القرآنيّة.

و أمّا إثبات هذا المدعى، أي أنّ للقرآن فقه لغة خاصّاً به فتكفّل ببيانه على العموم بحوث من «المدخل»، و لا سيّما بحث «الإعجاز البلاغيّ»، و يلمسه الدارسون في طيّات هذا المعجم، خصوصاً في بحث «الاستعمال القرآنيّ» من كلّ مادّة، و يمرّون على عدد جمّ من شواهد و مصاديقه.

و أمّا مكانة هذا المعجم بين العلوم القرآنيّة، فسيأتي تفصيله في «المدخل» خلال البحث في اصطلاح «العلوم القرآنيّة» و معانيها الثلاثة، و ما ينضوي تحت كلّ قسم من أقسام العلوم، و كذلك عند الحديث عن كتب «غريب القرآن و مفرداته» و عن «الإعجاز البلاغيّ» و غيرها

وأما الحديث عنه بصورة مجملّة: فإنّ هذا المعجم-حسب موضوعه- يبحث في لغات القرآن و كلماته، فيندرج تحت طائفة كتب «غريب القرآن و مفرداته» التي تكلمنا عنها في فصل من «المدخل»، و هو من أبسط فصوله. و من جهة أخرى، فإنّ الكتاب يتكفل بدراسة «بلاغة القرآن» في انتخاب الكلمات و سرّ إعجازها، فهو كتاب لغة و بلاغة و إعجاز قرآنيّ معاً، و يعتبر في الوقت نفسه تفسيراً موضوعياً حسب الكلمات، دون المواضيع، كما أنّه تضمّن علم «أعلام القرآن» أيضاً، لاشتماله على شرحها في طائفة الكلمات.

و تتلخّص مزايا هذا المعجم و حواياه في أمور:

- 1- جمع النصوص اللغويّة الهامّة لكلّ مادّة من لغات القرآن، حسب الترتيب الزمنيّ لحياة أربابها، فيستغني الباحث بها عن مراجعة معاجم اللّغة، و يطلعه على تطوير علم اللّغة على مرّ العصور، كأنموذج في لغات القرآن، ينبغي بسطه في غيرها من لغة العرب.
- 2- جمع النصوص التفسيرية الصّـرورية لكلّ مفردة بنفس الأسلوب، فيخلد إليها الدارسون، و لا يكلفون أنفسهم مشقّة تصفّح مجلّدات ضخمة من التّفسير العاربية في أغلب الأحوال عن الفهارس الواضحة، و هذا بدوره يبيّن أيضاً تطوّر التّفسير اللّغوي على توالي الأزمان.
- 3- احتواؤه على فقه كلّ لغة، و تحوّلها لفظاً و معنى، وصولاً إلى جذر اللفظ و المعنى الأصليّ من بين المعاني المتفرّعة منه، و الذي هو بمنزلة الأمّ لها.
- 4- معرفة مشتقات كلّ كلمة في القرآن و سرّ مجيئها متنوّعة، مراعاة للتّناسب اللفظيّ و المعنويّ في كلّ موضوع.
- 5- جمع شتات الوجوه و النظائر، فيوفّر للباحث وقته و جهده في مراجعة هذه الكتب الكثيرة.
- 6- شرح الأعلام القرآنيّة لفظاً و معنى، و تقديم نموذج واف عمّا جاء في التّفسير و التاريخ و كتب السّير و معاجم أهل الكتاب، و السّعي إلى التّعريف على أشخاصها جهد الإمكان تحت

7-بيان سرّ الإعجاز القرآنيّ من خلال الكلمات وطريقة مجيئها في القرآن.

8-فتح باب جديد لفهم القرآن و سرّ بلاغته و إعجازه، و ضمّ علم إلى علومه، و هو علم «فقه لغة القرآن».

و بذلك كلّ يظهر فرق هذا المعجم عن سائر كتب «غريب القرآن و مفرداته» فهو نسيج وحده، و فريد دهره، و يوسف مصره.

مادّته و مراحل تدوينه

كانت المادّة الأولى لهذا المعجم هي بطاقات و جذازات هيّئت للنصوص اللّغويّة في تفسير «التّبيان» لأبي جعفر الطّوسيّ (385-460 هـ) شيخ الطّائفة الإماميّة، بمناسبة عقد مؤتمر الألفي عام (1392 هـ ق) في جامعة مشهد. و كتّا بصدد نشرها في كتاب بعد مقابلتها و تصحيحها مع صديقنا الشّيخ إلهي خراسانيّ، و صادف حينذاك تأسيس مجمع البحوث الإسلاميّة، فانتدبته الأستاذة الرّضويّة المقدّسة لتسنّم إدارته، و تصدّيت أنا للإشراف على «قسم القرآن» من بين أقسامه المختلفة، و اتّفقنا على حصر أعماله في نشر هذا المعجم اللّغويّ لتفسير «التّبيان» ثمّ رأينا أن نوسّع دائرة المعجم، ليشمل سائر التّفاسير، علما بأنّ فيها مثل ما في «التّبيان» في شرح اللّغة بأضعاف مضاعفة، و لم تجمع إلى الآن في كتاب.

ثمّ تجاوزنا التّفاسير إلى كتب: المفردات و غريب القرآن و الوجوه و النّظائر، و ما إليها من المؤلّفات.

و لاحظنا بعد ذلك أنّ مادّة هذه الكتب هي معاجم اللّغة العربيّة، و لا تكمل دراسة لغات القرآن من خلال التّفاسير و تلك الكتب إلّا بضمّ نصوص المعاجم إليها، علما بأنّ كثيرا من الأبحاث اللّغويّة في التّفاسير و كتب المفردات مأخوذة و مستمدّة من تلك المعاجم، و منقولة عنها بألفاظها أو بمعانيها، و بقيت فيها أشياء لم تنقل إلى تلك الكتب، فيجب ضمّها إليها. و بذلك حصلت لدينا مادّة لغويّة واسعة المدى، مختلفة المرمى، تزداد شيئا فشيئا بالوقوف على

نصوص أخرى.

ثم رأينا أن جمع النصوص والاكتفاء بها لا يشفي العليل، ولا يروي الغليل، إلا بضمّ بحوث إليها من فقه اللغات وأسلوبها القرآني وسرها البلاغي؛ وذلك لا يتيسر إلا بتقديم جدول في صدر كل مادة حول ألفاظها في القرآن، ثم دراسة آياتها خلال النصوص التفسيرية واللغوية وأصولها، وبحث الاستعمال القرآني، لكي تكون الدراسة جامعة، لا تشدّ عنها كلمة قرآنية، وهذه هي مادة المعجم.

وأما مراحل تدوينه، فكان ينبغي قبل كل شيء:

أولاً: إحصاء تلك الكتب والمصادر، واختيار أحسن طبعاتها، وما يتعلّق بها من شروح وملاحظات.

ثانياً: اختيار أعوان وزملاء من المثقفين والفضلاء الذين يجيدون اللغة العربية، ويحسنون انتقاء مادة البطاقات، من المصادر، وإطلاعهم على طريقة العمل، وتعريفهم بالمشروع الذي تعلق به الأمل، ليكونوا على بصيرة من أمرهم، ساعين في عملهم، إلى ما لا يعلم مداه من دهرهم. وقد تحقّق الأ-مران، فبدأ الإ-خوان عملهم، ولا- يزالون مستمرّين فيه، حتّى حصل-و لله الحمد-عندنا أكثر من مائتي ألف بطاقة، اقتبسوها من كتب التّفسير والمفردات. وأما معاجم اللّغة فيرجع إليها عند التدوين.

وبعد أن حصلنا على مقدار من المواد الصّالحة للاشتغال بالتّأليف، بدأنا العمل بموادّ من حرف الألف، دون أن نقدر سعة العمل وتشعبه، فحصلت لدينا نصوص متراكمة لكلّ مادة، بلا تنظيم وتبويب، فأعدنا النّظر فيها، وبدّلنا أسلوبها مرّات، حتّى استقرّت على ما عزمنا التّية عليه، من أسلوب بديع، ونظم رفيع.

أسلوبه ورموزه

1- راعينا في تنظيم الكلمات موادّها الأصليّة حسب الحروف الهجائيّة في كافّة حروفها: الأوّل فالثاني فالثالث، سوى الأعلام، فإنّها رتبت حسب تلفّظها، ولهذا صدرنا

ص: 19

المعجم ب«آدم» خلافا لسائر المعاجم اللغوية و القرآنية؛ حيث تعرّضت له في مادة «آدم».

و توضيح ذلك في فصل «الأعلام القرآنية» من «المدخل».

2- كل مادة تحتوي ستة أقسام:

الأول: جدول الكلمات: بدء بمادّتها الهجائية، ثم عددها المكّي والمدني، و عدد سورها المكّيّة والمدنيّة مجملا و مفصّلا، و في ما يلي نموذج من الجدول:

(أ ث ر)

13 لفظا، 21 مرّة: 17 مكّيّة، 4 مدنيّة

في 16 سورة: 12 مكّيّة، 4 مدنيّة

آثر 1:1\يؤثر 1:1\آثارهما 1:1

آثرك 1:1\آثارهم 2-7:5

يؤثرون: 1-1\أثري 1:1\أثارة 1:1

تؤثرون 1:1\آثار 1:1...

نؤثرك 1:1\آثارا 2:2...

معناه أنّ مادة (أ ث ر) في القرآن ذات (13) لفظا، وردت (21) مرّة: مكّيها 17، و مدنيها 4، و ردت في (16) سورة: مكّيها 12، و مدنيها 4.

ثمّ ذكرت الألفاظ و مرّات تكرارها، و عدد مكّيها و مدنيها، فالرقم الأول -مثلا- في (آثر 1:1) للمرّة، و الثاني للمكّي، و ليس له مدني. و في (يؤثرون 1-:1) الرقم الثاني -بعد الخطّ المعترض- للمدني، و ليس له مكّي. و في (آثارهم 2-7:5) الرقم قبل الخطّ مكّي، و بعد الخطّ مدني، و معناه أنّ (آثارهم) جاء في القرآن (7) مرّات: (5) مرّات مكّيّة، و مرّتين مدنيّتين.

و يعتبر مصدرنا في ذلك «المعجم المفهرس» لفؤاد عبد الباقي، و «معجم ألفاظ القرآن الكريم» لمجمع اللغة العربيّة، لما فصّلناه في «المدخل» في فصول: «عدد الآيات» و «مكّي السور و الآيات و مدنيها» و «معاجم كشف الآيات».

ص: 20

الثاني: التصوص اللغويّة، وقد رتبت بحسب تاريخ وفيات أصحابها، فصدر النصّ باسم قائله، مثل: الخليل و الأزهرّي وغيرهما، و ذيل برقم صفحة المصدر أو جزئه و صفحته، إذا كان المصدر مشهورا في نسبته إلى صاحبه، و قد تمّ تعريف تلك المصادر و مؤلّفيها بصورة موجزة في الفهرس الملحق بالجزء الأوّل، و بصورة مفصّلة في فصل المصادر من «المدخل». فمثلا جاء في مادة (أث ر):

الخليل: الأثر: بقيّة ما يرى من كلّ شيء... (8:236).

أي الجزء (8) و الصّفحة (236) من كتاب العين.

وإن أخذ النصّ من واسطة، ذكر اسم الواسطة مع رقم الجزء و الصّفحة من كتابه، مثل:

الكلبيّ: أثرت بهذا المكان، أي ثبتّ فيه. (ابن فارس 1:56).

معناه أنّ الناقل للنصّ عن الكلبيّ هو ابن فارس في «المقاييس»، الجزء (1)، و الصّفحة (56).

وإن نقل نفس النصّ من قائل آخر أيضا، يذكر اسمه ذيل النصّ مع لفظ «مثله»، إن كان بعين اللفظ، أو «نحوه» إن تفاوت اللفظ و اتحد المعنى. هذا في ما لا يعلم نقل الثاني عن الأوّل، و إلاّ يسكت عنه غالبا، و ما أكثر هذا في معاجم اللّغة و في التّفاسير؛ حيث يكرّرون كلام من سبقوهم، فينسبونّه إلى قائله، أو يسكتون عنه، و هذا هو الغالب عليهم.

وإنما اكتفينا باسم صاحب النصّ و لم نذكر اسم كتابه، رعاية للاختصار، و اتكالا على الاشتهار، و اعتمادا على فهرس المصادر المذكور في آخر المجلّد الأوّل، و يكرّر في سائر المجلّدات، و على فصل التّعريف بالمصادر في «المدخل».

و يستثنى من ذلك ما إذا نقل النصّ من كتاب آخر لصاحبه، غير كتابه المشهور، فمثلا أنّ نصوص الرّمخسريّ منقولة عن «الكشاف» عادة، و قد نقل من كتابه «أساس البلاغة» أو «الفائق»، فلا محيص حينئذ عن ذكر الكتاب غير المشهور بعد اسم المؤلّف، حذرا من الاشتباه.

الثالث: التصوص التّفسيرية، و تحرّر بنفس الأسلوب و الرّموز، أي تذكّر التصوص حسب تاريخ الوفاة، ابتداء باسم صاحب النصّ، و انتهاء برقم الجزء و الصّفحة من كتابه، أو من

مصدر آخر، ثمّ تذييله بلفظ «مثله» أو «نحوه»، إن كان مكرّراً. فقد جاء-مثلاً-في مادة (أث ر) ضمن «النصوص التفسيرية» ذيل قوله تعالى: فَأَمَّا مَنْ طَغَى * وَ آتَرَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا النَّازِعَات: 37، 38.

أبو السّعود: فانهمك فيما متّع به فيها... مثله الألوّسي (3:36)، ونحوه الكاشاني (5):

(282)، و البروسوي (10:327).

و ينبغي هنا التنبه على أمور:

1- النصوص الراجعة إلى الإعجاز العددي تندرج ضمن النصوص التفسيرية، وكذلك النصوص البلاغية.

2- النصوص اللغوية المحضّة التي جاءت خلال التفسير-و ما أكثرها، و لا سيّما في تفسير القرطبي- تندرج ضمن النصوص اللغوية دون النصوص التفسيرية، و إن كانت مصادرها كتب التفسير.

3- النصوص التفسيرية قد تحتوي نصوصاً تاريخية كما في الأعلام، فجاء العنوان هكذا:

«النصوص التفسيرية و التاريخية».

4- الآيات المشتملة على مشتقات كلّ مادة تنظّم حسب مشتقاتها في جدول الكلمات، فتذكر تحت كلّ كلمة منها آية واحدة أو آيات إن تعدّدت، و تحت كلّ آية نصوصها التفسيرية بنفس الأسلوب المتقدّم.

5- تجنّبنا تكرار النصوص المماثلة مهما أمكن، إلاّ أن توجد فيها مزية أو جبت تكرار شطر منها أو كلّها، رعاية للأمانة، و حرصاً على أن يقف الباحثون على متن النصوص بصورة تامّة.

الرابع: الوجوه و النظائر، و تكتب بنفس الأسلوب كذلك.

الخامس: الأصول اللغوية، و تبحث فيها المادة الأصلية للكلمة، و المعنى الأصلي للمادة و المعاني المنشعبة منه، و كيفية انشعابها حسبما يساعده الذوق اللغوي، و الذي ربّما يؤدي بنا إلى القول: إنّ الأصل للمادة هو «الاسم» دون «المصدر»، كما اخترنا في «أذن»، أنّ أصل المادة

هو «الأذن» دون الإذن. وتوجد في بحث الأصول اللغوية أبحاث مبتكرة، تفتح أمامنا آفاقا جديدة من فقه اللغة، وقد يبحث في هذا القسم اشتقاق اللفظ في اللغات السامية وغيرها أيضا، سيما الأعلام الأعجمية.

السادس: الاستعمال القرآني، وفيه يكمن سرّ هذا المعجم؛ حيث يقاس فيه حجم الكلمات من كلّ مادة بمقدار الاهتمام بمفاهيمها في القرآن، وكذلك كثرة مشتقاتها أو قلتها، و سرّ مجيء بعضها بلفظ واحد أو مرّة واحدة، أو مجيء معنى واحد بألفاظ متعدّدة حسبما يساعده وضع الآيات و السور، أو ما تستدعيه فواصل الآيات، كما قلنا في «أبنا»: إنّ لرعاية الفواصل دخلا في اختيار اللفظ دون سواه ممّا يترادف معه.

و على العموم، ففي بحث «الاستعمال القرآني» سرّ إعجاز الكلمة، و رمز السياق القرآني، ممّا لا يوجد ما يوازيه في التفسير و كتب المفردات و الإعجاز و البلاغة القرآنية.

المشاركون في تدوين المعجم

و هم نخبة من ذوي الفضل و الفضيلة، من طلبة العلوم الإسلامية و الطلّاب الجامعيين، اشتغلوا خلال فترات متفاوتة بتحرير البطاقات و اختيارها من المصادر المختلفة، و هم الإخوة:

أحمد أميري شادمهري، و المرحوم غلام رضا صداقت، و فقيهي، و حسن كاهاني، و محسن مارياني، و سعيد عبدخدائي، و علي رضا الحاج رحيمي، و ظهير طاهري، و السيّد علي بحر العلوم، و شجاعيان، و محمّد پور، و محمّد حسين إلهي زاده، و محمّد مهدي يزداني، و محمّد علي رضائي، و أبو القاسم ذبيحي، و محمود ذبيحي. و هؤلاء لم يداوموا على العمل، و تركوا قسم القرآن في سني بواديه.

و هناك جماعة اشتغلوا بتدوين البطاقات و الجذاذات مع تأليف التّصو، و هم الإخوة:

محمود حسيني، و حسين علي بابازاده جعفري، و محمّد رمضان، و محمّد حسين صادق پور، و حسين علي عرفاني، و لكنّهم لم يستمروا في العمل.

و أمّا الذين شاركوا بجدّ في الضبط و التّأليف منذ البداية حتّى الآن، فهم الإخوة الأفاضل:

محمّد حسن مؤمن زاده، والسّيد جواد سيّديّ، وحسين خاك شور، والسّيد عبد الحميد عظيميّ. وهذان الأخيران يباشران إعداد النّصوص للطّبع، ومراجعتها بعد الطّبع، إضافة إلى ضبط النّصوص وتأليفها. وقد التحق بهؤلاء منذ سنين الإخوة: السّيد حسين رضويان، وعلى أكبر قربان علي زاده سودمند، وعلي رضا غفرانيّ. كما اشتغل منذ فترة قصيرة بعمل البطاقات السّيد مجيد ميرداماديّ، لكنّه لم يدم.

وقد استقلّ من بين هؤلاء الأستاذ محمّد حسن مؤمن زاده بإدارة أعمال قسم القرآن والإشراف عليها أثناء غيابي، كما أنّه يراجع جميع نصوص الكتاب قبل طبعها ويساعدني في مراجعة المصادر، وقد استقلّ بتنظيم فهرسها.

وإلى جانب هؤلاء هناك إخوة أعزّاء من الأساتذة العرب، اختصّوا بأداب اللّغة العربيّة، ولهم فضل في إعداد هذا المعجم:

أولهم: الأستاذ الدكتور السّيد هادي حسن حمّوديّ، اشتغل سنين معنا بالتّأليف والدراسة، ثمّ غادر البلاد مهاجرا. وقد أعدّ موادّ لهذا المعجم من حرف الألف، وكانت له آراء خاصّة في جذور اللّغة وسيرها واستعمالها القرآنيّ، وقد انتفعنا بها، كما ألف شيئا كثيرا في أساليب القرآن وأدواته، وهو صالح للنّشر بعد مراجعته وإكماله.

ثانيهم: الأستاذ ناصر التّجفيّ، وكان له نشاط بالغ طوال السّنين -ولا يزال- في تأليف المعجم، ولا سيّما دراسة الأصول اللّغويّة والاستعمال القرآنيّ، وفي تقويم النّصوص والعبارات، ودراسة الأعلام القرآنيّة، والتّقيب عن جذورها في مصادر أهل الكتاب وسائر اللّغات» سيّما السّاميّة منها، إضافة إلى أنّه حقّق مواضيع لفظ الجلالة في القرآن الكريم حسب طريقة مبتكرة، اندرجت في مادّة «أل ه» من المعجم.

ثالثهم: الأستاذ قاسم النّوريّ، وقد شارك فترة طويلة في التّأليف، لكنّه تصدّى منذ بدء الطّبع -ولا يزال- بمراجعة نصوص المعجم وتصحيحها ووضع علامات التّرقيم خلالها، علما بأنّه حقّق رسالة «قوارع القرآن»، وأعدّها للطّبع، وقد نشرت باسم «قسم القرآن».

رابعهم: الأستاذ جعفر بيّاتي، اشترك في هذا القسم فترة محدّدة، ثمّ ترك العمل، وكانت له

دراسات لغوية وقرآنية في عدة مواد، لخصناها وحررناها من جديد.

وأما كاتب هذه السطور، فقد اقترح المشروع أولاً، ثم اشتغل فيه ولازمه، وزاول العمل فيه، وشارك الإخوة وعائشهم، مشاوراً وإشرافاً وإرشاداً وإيضاحاً لما ابهم. ومباشرة لدراسة الأصول اللغوية، وتفسيراً للاستعمال القرآني، وإضافة أو حذفاً أو تلخيصاً أو تقويماً لما حققه الآخرون، وما جمعه من النصوص، أسأل الله لي ولهم مزيداً من التوفيق، فإنه خير رفيق، وبالإجابة حقيق.

حول المدخل

إشارة

ذكرنا أننا أن للمعجم مجلداً باسم «المدخل»، وقد أوردنا فيه فصولاً تحتوي أصولاً ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالمواد أو النصوص، أو بالدراسات والبحوث، أو بالإعجاز والأساليب القرآنية والنكات البلاغية، أو بالقصص والأعلام والأدوات، أو بعدد الكلمات والآيات، أو مكّي السور ومدنيها والقراءات، أو بالمصادر ومعاجم اللغة وكشف الآيات.

ويا حبذا لو تيسر لنا إخراج «المدخل» تزامناً مع المجلد الأول من المعجم، ليكون الباحثون على بصيرة كاملة من أمرهم، ويرجعوا إليه في ما أبهم عليهم، أو أجمل لديهم. لكنّه لبسط بحوثه وحواريه، وتشعب مطالبه وقضاياها، تأخر إخراجه عن مواعده، وسينشر بإذن الله عزّ وجلّ في المستقبل القريب. ونكتفي هنا بالإشارة إلى فصوله التي تدور حول المواضيع الآتية:

1- فقه اللغة قديماً وحديثاً:

تناولنا فيه بحثاً وتحقيقاً لفظ «الفقه» في اللغة والكتاب والسنة وعند الفقهاء، وانهينا إلى شرح اصطلاح «فقه اللغة» عند القدماء، وذكر أول من عبّر به، وألف فيه، وعده علماً برأسه، وبيان الفرق بينه وبين معاجم اللغة، والمواضيع التي تندرج تحته، أو تنتمي إليه من قريب أو بعيد. وعلى العموم، توضيح مادة «فقه اللغة» عندهم، والتمييز بين آراء القدماء والمتأخرين حوله مادة وأسلوباً.

ص: 25

ثمّ بسطنا القول حول «علم فقه اللّغة» خلال العصر الحاضر على مستوى اللّغات عامّة و اللّغة العربيّة خاصّة، مشيرين إلى ما أطلعنا عليه من مظانّها و مواضيعها، و مقدار تأثرها بتراث الماضي الأصيل، و أخذها عن الجديد الدّخيل. ثمّ انتهى البحث إلى «فقه لغة القرآن» بنحو أوسع ممّا بدأنا به الكلام في هذا التّصدير.

2- العلوم القرآنيّة و أنواعها:

لكي يجد هذا المعجم موضعه في علوم القرآن، فقد قسّمنا فيه لأوّل مرّة هذه العلوم بمعناها الواسع إلى ثلاثة أقسام: علوم للقرآن، و علوم في القرآن، و علوم حول القرآن. و بسطنا الكلام في كلّ قسم و في ما يشمله من البحوث، سواء الدّاخلية في العلوم القرآنيّة بالمعنى المصطلح، أو ما هو خارج منها، داخل في غيرها من فنون الأدب. و قد أثبتنا خلال البحث أنّ العلوم العربيّة برمتها، حتّى فنّ معاجم اللّغة، نشأت بنحو أو بآخر من القرآن. و انتهى بنا المطاف إلى محطّ علم «فقه لغة القرآن»، و موضعه بين تلك العلوم.

و جدير بالذّكر أنّه لدينا في قسم القرآن كتاب ضخم في قيد التّأليف باسم «نصوص في علوم القرآن»، جمعت فيه أهمّ النّصوص في علوم القرآن حسب التّرتيب الزّمانيّ، منظمّة على النّحو التّالي: التّزول، و الجمع، و الرّسم، و الكتابة، و القراءات، و هلمّ جزّاء. و قد نيط تأليفه على الأخ الفاضل السيّد علي الموسويّ دارابيّ.

3- غريب القرآن و مفرداته:

لاهتمامنا بإبانة امتياز هذا المعجم و تفوّقه على كتب غريب القرآن و مفرداته، ارتأينا في بسط الحديث عن تطوّر التّفسير اللّغويّ للقرآن الكريم، اعتبارا من عصر النّبويّ صلّى الله عليه و آله و الصّحابة فالتابعين فما بعدهم جيلا فجيلا، حتّى العصر الحاضر، و التّعريف بأهمّ كتبه على اختلاف عناوينها، كالغريب و المفردات و المعاني و الوجوه و النّظائر، و بيان تفاوتها، رغم اشتراكها في الغرض و الهدف، و هو معرفة لغات القرآن، و لغات الحديث أحيانا، علما بأنّ كثيرا منها يعدّ من مصادر هذا المعجم بشكل مباشر أو غير مباشر.

و قد تحدّثنا في هذا الفصل عن معنى الغريب و سرّ وجوده في القرآن، و ما أثر عن النّبويّ صلّى الله عليه و آله في تفسير القرآن و في الغريب بالذّات، و كذا أوّل مؤلّف فيه وصلنا- و هو أجوبة

مسائل نافع بن الأزرق لابن عباس - وما تلاه، ثم كتاب «مجاز القرآن» لأبي عبيدة (م 209 هـ) وبيان ما فيه من جذور البلاغة القرآنية التي بنى عليها الجاحظ (م 255 هـ)، كتاب «مجاز القرآن» والتي توسّعت فيما بعد، حتى صارت مادة لتدوين علوم البلاغة العربية على يد الشيخ عبد القاهر الجرجاني (م 471 هـ)، في القرن الخامس الهجري. وتضمّن الحديث عن الكتب موجزا عن حياة مؤلّفيها، وعلاقة بعضهم ببعض، ومدى تأثر المتأخّر منهم بالمتقدّم، والظروف المحيطة بالأدب العربيّ في القرنين: الثالث والرّابع، والعلاقة الوطيدة بين العلوم العربية والعلوم القرآنية حينذاك، والتّعايش أو التآلف بين أربابها ومؤلّفيها، إلّا نحويّ أو لغويّ شدّد عن الجماعة آنذاك، لعدم إمامه بعلوم القرآن.

ثمّ تحدّثنا عن اصطلاح «معاني القرآن» وكتبه، مركزين على أنّها كانت البذرة الأولى لعلم تفسير القرآن، وكذلك عن «الوجوه والتّظائر» وكتبها وأهدافها.

وعلى العموم، فإنّ هذا الفصل يعدّ من أوسع فصول المدخل، وأكثره مساسا لهذا المعجم الذي يعتبر مرحلة كاملة من فنون لغات القرآن.

4- التّفسير اللّغويّ والبلاغيّ للقرآن الكريم:

إنّ حجما كبيرا من شروح لغات القرآن يكمن - كما هو معلوم - في التّفسيرات القرآنية، ولا سيّما ما غلب عليها الصّبغة اللّغويّة والبلاغيّة، مع العلم بأنّها تختلف مادّة وأسلوبا، ويمتاز بعضها عن بعض، رغم أنّها من مصادر هذا المعجم.

فدعانا ذلك إلى التّعرّض لأهمّها، وبيان مزاياها، وتقديم تراجم موجزة لسيرة أصحابها.

وما حدث بينهم من التّعايش والمصادمة في الآراء، والاختلاف أو التّوافق في المسائل العلميّة، وتأثر من تأخّر منهم بالمتقدّم، واقتباس بعضهم من بعض، بدء بأمّ التّفسير وعميدها، ألا وهو «جامع البيان» للإمام الطّبريّ (224-310 هـ)، ورغم اشتهاره بأنّه تفسير مأثور - وهو كذلك - وغيره عيال عليه في نقل أقوال السّلف، إلّا أنّ فيه ثروة لغويّة غزيرة، ونكات نحويّة كثيرة، لا يستغني عنها الباحث في لغات القرآن.

ثمّ تفسير التّبيان لشيخ الطّائفة الإماميّة، محمّد بن الحسن الطّوسيّ (385-460 هـ)، والكشاف للزمخشريّ (م 538 هـ)، إمام المعتزلة في عصره، ومجمع البيان للشيخ الطّبرسيّ

(م 548 هـ)، من الإمامية، ثم مفاتيح الغيب للفخر الرازي (م 606 هـ)، إمام الأشاعرة في زمانه.

وهكذا يستمرّ البحث منتقلا من قرن إلى قرن، حتّى يتناول ما يعنى بشأنه من آثار المعاصرين في تفسير القرآن.

5- أهمّ معاجم اللّغة:

تعرّضنا لمميّزاتها وأساليبها، ومدى اعتبارها، واعتنائها ب«فقه اللّغة» بمعناه المتداول عند القدماء أو المتأخّرين. و جدير بالذكر أنّ قسما كبيرا من النّصوص اللّغويّة في المعجم مأخوذة منها، كما أنّ في بعضها آفاقا واسعة في فقه لغة القرآن. وفي طليعة هذه المعاجم كتاب «العين» للخليل بن أحمد (م 175 هـ)، والصّاحح للجوهري (م 393 هـ)، والمقاييس لابن فارس (م 395 هـ)، والمحكم لابن سيده (م 458 هـ) وهكذا إلى «القاموس» للفيروزآبادي (م 817 هـ)، فما بعده، وسيتمكّن الباحث في هذا الفصل التّجوال كثيرا في عالم المعاجم، فيكتسب بصيرة و خبرة لغويّة بالغة.

6- الإعجاز البيانيّ و البلاغيّ للقرآن الكريم:

دار الحديث هنا عن وجوه الإعجاز عرضا، وعن الإعجاز البلاغيّ و البيانيّ تفصيلا، تأكيدا على أنّ هذا النّوع من الإعجاز كان أبرز ما تحدّى به القرآن العرب حين التّزول، و اعترافا بأنّ الوجوه الأخرى للإعجاز ربّما اكتسبت أولويّة حسب حاجة العصر، و خاصّة العصر الحاضر. فتناولنا «آيات التّحدّي» بالبحث حسب ترتيب نزولها، و أسهنا الحديث عن القول بأنّ إعجاز القرآن البلاغيّ يدرك و لا يوصف، أو لا يدرك كذات الله و صفاته، و بحثنا أيضا إعجاز الكلمة، بل الحروف و الجملة و الآية و السّورة.

و في هذا الفصل يقف الباحث على نخبة صالحة من لطائف القرآن و طرائفه التي لا يجمعها كتاب، علما بأنّ «سرّ البلاغة القرآنيّة» ثاني هدفي هذا المعجم، و في نهاية هذا الفصل شرح موجز عن اصطلاحات علوم البلاغة: المعاني و البيان و البديع.

7- التّناسب بين الألفاظ و سياق الآيات:

و هذا باب من الإعجاز البلاغيّ للقرآن، شاع عند المفسّرين و الباحثين، و تكرر في موادّ المعجم، خاصّة في الاستعمال القرآنيّ، فارتأينا أن نخوض فيه كأصل ثابت، شامل لشتاته. فتحدّثنا -أولا- عن ما قيل في اللّغة العربيّة -وربّما في

سائر اللغات-بوجود علاقة بين اللفظ ومعناه، وكذا بين الوزن والمعنى، وما يدعيه علماء فقه اللغة في نشأة اللغات و تطورها، وتأثر بعضها ببعض، أو انشعاب بعضها عن بعض. ثم دار الحديث حول تناسب كلمات القرآن لسياق الآيات و السور.

8-روي الآيات و فواصلها:

قد يؤدي الحديث عن تناسب الكلمات لسياق الآيات إلى أن سرّ مجيء بعض الكلمات في آخر الآيات يكمن في فواصلها، تبعاً لبعض المفسرين، مثل الشيخ الطبرسي وغيره. فتحدثنا هنا في البداية عن فواصل الآيات عامة في القرآن وفي كل سورة، وعن أساليبها و تنوعها، بالتقديم و التأخير، و الحذف و التكرار، و الإظهار و الإضمار، و التبديل و التغيير، كاستبدال الفعل بالوصف، أو بتصرف في اللفظ، كما قيل في «إلياسين»، أو استبداله بلفظ نادر، كما قيل في «أبا». وهذا بحث بديع، سكت عنه الباحثون في العلوم القرآنية، أو لم يستوفوا حقه، خوفاً من تشبيه القرآن بالشعر، مع أنه لو أعطي حظه من التحقيق كان بذلك حقيقاً.

9-الإعجاز العددي أو التناسب العددي:

وفي طي كلام القدماء إشارة إليه، وقد جعله الكاتب المصري عبد الرزاق نوفل علماً مستقلاً، فألف فيه كتاباً، يضم ثلاثة أجزاء صغيرة- حسب ما أطلعنا عليه- باسم «الإعجاز العددي»، ولا يخلو بعض موادها من تكلف. وقد تناولناه بالبحث حتى نرى مدى صحته و أصالته، مشفوعاً بجدول يحتوي ما ذكره هذا الباحث وغيره، علماً بأنه جاء خلال النصوص التفسيرية، و دارت حوله دراسات في بحث «الاستعمال القرآني». كما درسنا نظرية الدكتور رشاد خليفة القائل بأن العدد (19) قطب القرآن و مداره، و كل ما فيه يدور عليه.

10-القراءات القرآنية و دورها في لغات القرآن و بلاغته:

تعدّ القراءات من أهم العلوم القرآنية عند السلف و الخلف، و تخصص فيها علماء، و ألفت فيها كتب، و برز فيها قراء، لكل منهم رواية. و ليس الغرض هنا البحث في ذلك، و لا الخوض في اختلاف القراءات في كل آية، و إنما بيان مدى اعتبارها و منشأها، و أنها-كما قالوا و التزموه- نزلت و حيا، أو نزلت واحدة

منها، وأجيز لكل قبيلة من العرب أو من قريش قراءتها بلغتهم ولهجاتهم.

ومدى علاقة القراءات باللّهجات العربيّة، وأنها متواترة-كما عليه الجمهور-أو غير متواترة كما ادّعاها فريق منهم، لشبهة ترسّخت عندهم، وقد درسناها، ثمّ عزّجنا آخر المطاف- في هذا الفصل-على دور القراءات في بلاغة القرآن، وتحديد ما اعتبر من علم الحجّة على القراءات الذي اهتمّ به قديما فريق من النّحويّين واللّغويّين، أمثال سيّويه (م 180 هـ)، والرّجّاج (م 311 هـ)، والأخفش (م 215 هـ)، وأبي عليّ الفارسيّ (م 377 هـ)، ومن المفسّرين الشّيخ الطّبرسيّ (م 548 هـ) الذي جعل الحجّة على القراءات من موادّ تفسيره، تحت عنوان «الحجّة» بعد عنوان «القراءة»، واعتمد دائما على أبي عليّ الفارسيّ، وله آراء خاصّة في ذلك. علما بأننا أتينا ضمن «التّصوُّص التّفسيريّة» على ما اتّفق من اختلاف القراءة في حروف بعضها أبلغ من بعض، وأقرب إلى بلاغة القرآن وإعجازه.

11-الرّسم القرآنيّ:

هناك علم يعرف بهذا العنوان، وألّفت حوله كتب، وفي وجوب الاحتفاظ بالرّسم القرآنيّ أو جواز رفضه وكتابة القرآن حسب الرّسم الذي شاع بعد العصر الأوّل، خلاف ما تناولناه بالبحث، لأنّ له علاقة وثيقة بالقراءات و ضبط الكلمات.

12-الأساليب القرآنيّة:

كما أنّ للقرآن-حسب رأينا-فقه لغة خاصّا به، كذلك له أساليب متنوّعة في الأمر والتّهيّ والدّعاء، والتّوبيخ والإنكار، والحثّ والإرشاد، والاستفهام والسّؤال، والإنشاء والإخبار، والشّروط والتّعليق، والبتّ والتّأكيد ونحوها. وهذا علم لو استوفيت بحوثه لكانت مجلّدا ضخما، لكننا-لشدّة العلاقة بين الأساليب والبلاغة القرآنيّة- نكتفي في هذا الفصل من «المدخل» بعرض بحوث عامّة منها، نعتمد عليها في ما صادف بحثنا خلال الاستعمال القرآنيّ أو غيره من أبحاث المعجم.

13-أدوات القرآن و ضمائره:

هذا بحث واسع، خاض فيه أستاذان، هما: الدّكتور إسماعيل أحمد عمارة، أستاذ جامعة محمّد بن سعود الإسلاميّة بالمدينة المنوّرة، و الدّكتور عبد الحميد مصطفى السيّد، أستاذ الكليّة المتوسّطة ب «أبها»؛ إذ ألّفا كتابا ضخما باسم «معجم

الأدوات و الصّد مائر في القرآن الكريم» تكملة «المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم». فجمعا فيه الأدوات و الصّد مائر القرآنيّة دون شرح أو بيان. و قد ألّف فيها «الدكتور حمّودي» في قسم القرآن من مجمعا كتابا ضمّ شرحا و بيانا للأدوات، و لكنّه لم يتمّ و لم ينشر لحدّ الآن. و لا يخفى أنّ الأدوات و كذلك الصّد مائر هي مادّة لكثير من الأساليب، و قد يكون لحرف مثل «الباء» في قوله تعالى: وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ وَ ارْجُلَكُمْ إِلَى الكَعْبَيْنِ المائدة: 6، مثلا- دور في إفهام المعنى المراد، و له مغزى في البلاغة، و أثر في التشريع، كما أنّ كثيرا من موادّ الفعل، مثل «آمن» و «هدى» تتعدّى بحروف متعدّدة، ك«اللام» و «إلى» و «من» و «الباء»، حسب المعنى المراد.

و نحن لا نريد جمع الأدوات و البحث حول كلّ واحدة منها، بل نكتفي في ذلك ببحوث عامّة بقدر الحاجة. و يتضمّن الحديث نظريّة زيادة الحرف أحيانا التي التزمها الأكثرون، و أنكرها الأقلون، كالإمام محمّد عبده و أتباعه.

14- الأعلام القرآنيّة و دورها في البيان القرآني:

هذا علم ألّف فيه كتب حاوية لشرح جميع ما جاء من الأعلام في القرآن، و قد أدرجت في المعجم مع سائر الموادّ بحثا و دراسة.

و الغرض هنا بيان أنواعها، و هي: أسماء الأشخاص و القبائل و الأقوام و الأمكنة و الشهور و الأوقات و الكواكب و غيرها، و البحث في ألفاظها: أهي عربيّة- كما أصرّ على ذلك قوم، فاختلفوا لها موادّ عربيّة، مثل: آدم من «أدم»، و إبراهيم من «برهم» و هكذا، فأتوا بها في المعاجم القرآنيّة ضمن تلك الموادّ- أم هي أعجميّة؟ كما اخترنا، إلّا في عدّة ألفاظ، مثل: محمّد و أحمد و زيد و أبي لهب و غيرها. و فضلنا تنظيمها في المعجم كما يلفظ بها، دون موادّها الأبعديّة، احتجاجا بأدلة مقنعة.

15- القصص القرآنيّة و أساليبها:

و هذا فنّ ألّف فيه كتب، قد أتينا على ذكر موجزها في المعجم، عند كلّ علم ترتبط به القصّة، و يدور البحث في هذا الفصل من «المدخل» حول الأساليب القصصيّة و أنواعها في القرآن، و ذكر نموذج منها، فهذا داخل في الأساليب القرآنيّة، لكنّه خصّ بالبحث في فصل مستقلّ، لشدّة الاهتمام بالقصص و دخلها الأكيد في البلاغة

16-مكي السور والآيات ومدنيتها:

جاء هذا البحث مستوفى أيضا ضمن العلوم القرآنية، على اختلاف فيه بين الباحثين وفي ترتيب النزول. ونحن نهتم في هذا المعجم بإبانة التعبيرات المكيّة عن المدنيّة، علما بأنها متناسبة مع ظروفها، فبعض الموادّ جاءت في المكيّة دون المدنيّة وبالعكس، فالباحثون بحاجة ماسّة إلى وضع ضابطة مطّردة للمكيّ والمدنيّ، وإلى ترتيب نزول السور والآيات. ورغم اتكالنا في جدول الكلمات-كما سبق بيانه-على «المعجم المفهرس» كقاعدة متّبعة، فإنّ دراسة الكلمات قد تؤدّي بنا إلى خلاف ما جاء فيه.

و هذا البحث تناولته دراسة علميّة واسعة، فكان له دور في معرفة السياق القرآنيّ حسب ظرف النزول، وفي الوقوف كذلك على سير التشريع القرآنيّ.

17-عدّ الكلمات والآيات القرآنية:

هذا فنّ من علوم القرآن، اهتمّ به السلف، وألّفوا فيه الكتب على اختلاف بينهم، فهناك إحصاء وعدّ بصريّ وكوفيّ ومكيّ ومدنيّ، وشاميّ، تعرّض له الشّيخ الطّبرسيّ في تفسيره. وقد اعتمدنا في المعجم-كما قلنا آنفا-على ما هو المشهور من القراءات، استنادا إلى «المعجم المفهرس»، لكنّ ذلك لا يمنعنا من دراستها برؤية جديدة، فإنّنا لا نأخذ بجميع ما قاله الآخرون، علما بأنّ جدول الكلمات من المعجم وقسما من أبحاثه يبتنيان على عدد الآيات والكلمات.

18-معاجم كشف الآيات:

ينحصر عمل هذا الضّرب من المعاجم على إحصاء الآيات، كما أنّ البتّ في المكيّ والمدنيّ يتوقّف على معرفتهما في «المعجم المفهرس» وغيره. ثمّ هناك أساليب وطرق في تنظيم كشف الآيات بين أصحابها، فتناولنا هذا الموضوع بالبحث، بدء بتاريخ هذا العلم وأوّل من ألّف فيه، ومرورا على كتبها، وكذلك كتب المواضيع القرآنيّة، أو كشف المطالب. ولا يخفى أنّ الباحث في هذا المعجم يحتاج إلى معرفة الآيات دائما بأسهل الطّرق وأيسرها.

19-وصف الكلمات التي تشكّل مادّة هذا المعجم:

ويتمّ ذلك عبر بيان معيار

اختصاصها بالذّكر، و ما إذا كانت تخصّ الأفعال و الأسماء، أو تتجاوز إلى بعض الحروف و الأدوات، و منها فواتح السّور حيث درسناها هناك و من الجدير بالذّكر أنّ المعاجم القرآنيّة الأخرى يختلف بعضها عن بعض في انتخاب الكلمات، فنشير إلى أهمّ نقاط الاختلاف بينها.

و سيختم هذا الفصل- بإذن الله- بتقديم فهرس جامع عن الموادّ و الكلمات المدرجة في المعجم وفقا للحروف الهجائيّة التي رتب عليها المعجم نفسه، لكي يحيط بها الباحث ماثلة أمامه، و تكون نصب عينيه في نظرة عابرة.

20-التعريف بمصادر هذا المعجم و مؤلفيها و أنواعها و طبعاتها،

تفصيلا لما جاء في الفهرس الملحق بالمجلّد الأوّل و المجلّدات الأخرى بصورة موجزة.

و آخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين و سلام على المرسلين

محّمّد واعظزاده الخراسانيّ

مدير قسم القرآن في مجمع البحوث الإسلاميّة

ص: 33

و فيه 99 لفظا:

آدم أجم أجز أفف أمرا أول

آزرا أجز أرف أفق أمساء

أب أبل أساطير أفك أمل أون

أبد أهدا إستبرق أفل أمم أوه

إبراهيم أخذ إسحاق أقت أمن أوي

إبريق أخر أسرا أكل أمواي

أبق أخوا إسرائيل ألت أنت أيد

إبل إدا أسس ألف إنجيل أيك

أباييل أدي أسف ألل أنس أيم

إبليس إدريس إسماعيل ألم أنف أين

أبو أذن أسن أله أنم أبي

أبي أذي أسوا ألواتي أوي

أتي أرب أسوي إلباس أنواتان

أث أرض أشرا إلباسين أني أئوب

أث أرك أصد اليسع أهل

أثل إرم أصر أمت أوب

أثم أزر أصل أمد أود

لفظ واحد، 25 مرة: 16 مكيّة 9 مدنيّة

في 9 سور: 6 مكيّة 3 مدنيّة

النصوص اللغويّة

ابن عباس: هو مشتق من أدمّة الأرض و أديمها، وهو وجهها، فسّمى بما خلق منه. (القرطبيّ 1:279)

بعث ربّ العزّة ملك الموت فأخذ من أديم الأرض من عذبها و مالحها، فخلق منه آدم، و من ثمّ سمّي آدم؛ لأنّه خلق من أديم الأرض. (الطبريّ 1:214)

سعيد بن جبير: خلق آدم من أديم الأرض، فسّمى آدم. (الطبريّ 1:214)

الصّحّاح: الأدمّة: السّمرّة. (القرطبيّ 1:279)

أبو نصر الباهليّ: الأدم: جمع الأديم، مثل أفيق و أفق، وقد يجمع على أدمّة، مثل رغيف و أرغفة.

(الجوهريّ 5:1858)

الخليل: الأدم: الاتّفاق، و آدم الله بينهما يآدم أدما، و آدم بينهما إيداما فهو مؤدم بينهما.

و يقال: بينهما أدمّة و ملحّة، أي خلطة.

وقالوا: الأدمّة في التّاس شربة من سواد، و في الإبل و الطّباء بياض، يقال: ظبيّة أدماء، و لم أسمع أحدا يقول للذّكر من الطّباء: آدم، و إن كان قياسا.

و أديم كلّ شيء: ظاهر جلده، و أدمّة الأرض:

وجهها.

وقيل: سمّي آدم عليه السّلام لأنّه خلق من أدمّة الأرض.

وقيل: بل من أدمّة جعلت فيه.

و الإدام و الأدم: ما يؤتدم به الخبز، و أدمت الخبز أدما: جعلت فيه الأدم.

و السّمن و اللّحم و اللّبن كلّهم آدم، و الإدام جماعة، و ثلاثة أدمّة. (8:88)

الأخفش: آدم عليه السلام أبو البشر، وأصله بهمزتين لأنه «أفعل»، إلا أنهم ليتنوا الثانية فإذا احتجت إلى تحريكها جعلتها واوا، وقلت: أوادم في الجمع، لأنه ليس لها أصل في الياء معروف، فجعلت الغالب

ص: 37

عليها الواو.(الجوهريّ 5:1859)

الكسائيّ: في حديث النبيّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ لِلْمَغِيرَةِ وَخَطَبِ امْرَأَةٍ «لَوْ نَظَرْتُ إِلَيْهَا فَإِنَّهُ أَجْدَى أَنْ يُؤْدِمَ بَيْنَكُمَا»، يُؤْدِمُ يَعْنِي أَنْ تَكُونَ بَيْنَهُمَا الْمَحَبَّةَ وَالْإِتِّفَاقَ، يُقَالُ مِنْهُ: أَدِمَ اللهُ بَيْنَهُمَا يَأْدِمُ أَدْمًا. (الأزهريّ 14:214)

ابن شميلّ: الإيدامة من الأرض: السّدُّ الَّذِي لَيْسَ بِشَدِيدِ الإِشْرَافِ وَلَا يَكُونُ إِلَّا فِي سَهُولِ الأَرْضِ، وَهِيَ تَنْبَتُ، وَلكِن فِي نَبْتِهَا زَمْرٌ؛ لَغَلْظِ مَكَانِهَا وَقَلَّةِ اسْتِقْرَارِ المَاءِ فِيهَا. (الأزهريّ 14:214)

الأدمة: البياض، وَأَنَّ أَدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ كَانَ أَيْضًا، مَأْخُوذٌ مِنْ قَوْلِهِمْ: نَاقَةٌ أَدْمَاءٌ، إِذَا كَانَتْ بَيْضَاءً.

(القرطبيّ 1:279)

قطرب: أَدَمٌ: لَوْ كَانَ مِنْ أَدِيمِ الأَرْضِ لَكَانَ عَلَى وَزْنِ «فَاعِلٍ»، وَكَانَتِ الْهَمْزَةُ أَصْلِيَّةً، فَلَمْ يَكُنْ يَمْنَعُهُ مِنَ الصِّدْرِ مَانِعٌ، وَإِنَّمَا هُوَ عَلَى وَزْنِ «أَفْعَلٍ» مِنَ الأَدْمَةِ، وَلِذَلِكَ جَاءَ غَيْرُ مَجْرَى [غَيْرِ مَنْصَرَفٍ].

(السّهيليّ 1:14)

الفراء: الأدمة: الوسيلة إلى الشّيء؛ يُقَالُ: فُلَانٌ أَدَمْتِي إِلَيْكَ، أَي وَسَيْلْتِي. (الأزهريّ 14:214)

يُقَالُ: بَشَرْتَهُ وَأَدَمْتَهُ وَمَشَنْتَهُ، أَي قَشَرْتَهُ، وَيَجْمَعُ أَدَمٌ: أَوَادِمًا.

وَالإِيدَامَةُ: الأَرْضُ الصَّلْبَةُ مَأْخُوذٌ مِنْ أَدِيمِ الأَرْضِ، وَهُوَ وَجْهٌ. (الأزهريّ 14:216)

الأصمعيّ: الإيدامة: أرضٌ مُسْتَوِيَةٌ صَلْبَةٌ لَيْسَتْ بِالْغَلِيظَةِ، وَجَمْعُهَا: الأَيَادِيمُ، وَيُقَالُ: أَخَذْتُ الإِيدَامَةَ مِنَ الأَدِيمِ، الإِيدَامَةُ: الصَّلْبَةُ مِنَ غَيْرِ حِجَارَةٍ.

وَالإِيدَامَةُ: تَنْقِيرُ السَّهْمِ عَلَى الإِبْهَامِ.

(الأزهريّ 14:213)

أَمَّا الأَدَمُ وَالْأَفْقُ: فَمَذْكَرَانِ إِلَّا أَنَّ يُقْصَدُ قِصْدَ الْجُلُودِ وَالْأَدْمَةُ: فَتَقُولُ: هِيَ الأَدَمُ وَالْأَفْقُ؛ وَيُقَالُ: أَدِيمٌ وَأَدْمَةٌ فِي الْجَمْعِ الأَقْلُّ عَلَى «أَفْعَلَةٍ»، يُقَالُ: ثَلَاثَةُ أَدْمَةٍ وَأَرْبَعَةُ أَدْمَةٍ. (ابن منظور 12:10)

رَجُلٌ مُؤَدِمٌ مَبْشَرٌ: وَهُوَ الَّذِي قَدْ جَمَعَ لِنَا وَشَدَّةً مَعَ المَعْرِفَةِ بِالأُمُورِ. وَأَصْلُهُ مِنْ أَدْمَةِ الجِلْدِ وَبَشَرْتَهُ، فَالبَشَرَةُ ظَاهِرُهُ وَهِيَ مَنْبَتُ الشَّعْرِ، وَالأَدْمَةُ بَاطِنُهُ وَهُوَ الَّذِي يَلِي اللِّحْمَ، فَالَّذِي يَرَادُ مِنْهُ أَنَّهُ قَدْ جَمَعَ لَيْنَ الأَدْمَةِ وَخَشُونَةَ البَشَرَةِ وَجَرَّبَ الأُمُورَ.

يُقَالُ: فُلَانٌ مَادُومٌ مَبْشَرٌ، أَي هُوَ جَامِعٌ يَصِلُحُ لِلشَّدَّةِ وَالرِّخَاءِ. وَفُلَانٌ أَدْمَةٌ بَنِي فُلَانٍ وَقَدْ أَدْمَهُمْ يَأْدِمُهُمْ، وَهُوَ الَّذِي عَرَّفَهُمُ النَّاسَ.

(الأزهريّ 14:215-216)

الأدم من الإبل: الأبيض، فإن خالطته حمرة فهو أصهب، فإن خالطت الحمرة صفاء فهو مدمى. و الأدم من الطّباء: بيض تعلوهنّ جدد فيهنّ غبرة، فإن كانت خالصة البياض فهي الآرام. (الأزهريّ 14:214)

اللّحيانيّ: الأديم: والجمع آدمة وأدم بضمّتين.

(ابن سيده 9:388)

جئتك أديم الضّحى أي في أوله كما تقول: جئتك شدّ الضّحى، كأنّه يريد ارتفاع الضّحى.

(ابن سيده 9:389)

أبو عبيد: في حديث النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم للمغيرة بن شعبة وخطب امرأة: «لو نظرت إليها فإنّه

ص: 38

أجدى أن يؤدم بينكما» ولا أدري الأصل فيه إلا من أدم الطّعام، لأنّ صلاحه و طيبه إنّما يكون بالإدام، و لذلك يقال: طعام مأدوم، و يقال: آدم الله بينهما يؤدم إيداما.

(الأزهريّ 14:214)

ابن الأعرابيّ: فلان مؤدم مبشر كريم الجلد، غليظه جيّد، و من أمثالهم: سمنكم هريق في أديمكم، أي في مأدومكم. (الأزهريّ 14:216)

أدمهم يأدمهم أداما: كان لهم أدمة.

(ابن سيده 9:387)

و أديم اللّيل: ظلمته، و أديم النّهار: بياضه؛ ما رأيته في أديم نهار و لا سواد ليل. (ابن سيده 9:389)

ابن السّكّيت: قيل فلان مبشر مؤدم أي قد جمع لين الأدمة و خشونة البشرة. (185)

الأدم من الطّباء: هي البيض البطون السّمر الطّهور، يفصل بين لون ظهورها و بطونها جدّتان مسكّيتان.

(الأزهريّ 14:215)

أبو حاتم: الأدم من الإبل و من الطّباء: الأبيض.

و من كلّ شيء بعد ذلك، غير الأبيض، على ما يقول النّاس، يقولون: رجل آدم و ظبية أدماء بيضاء، و بعير آدم للأبيض، و ناقة أدماء. (الأضداد: 121)

الدّينوريّ: الأدمة: البياض، و قد آدم و آدم فهو آدم، و الجمع: أدم، كسّ روه على «فعل» كما كسّ روا فعولا- على «فعل» نحو صبور و صبر؛ لأنّ «أفعل» من الثلاثة (1)، و فيه زيادة كما أنّ فعولا- فيه زيادة، و عدّة حروفه كعدّة حروف فعول، إلاّ أنّهم لا- يتقلّون العين في جمع «أفعل» إلاّ أن يضطرّ شاعر، و قد قالوا في جمعه:

أدمان، و الأثني أدماء، و جمعها: أدم، و لا يجمع على فعالن. (ابن سيده 9:389)

المبرد: في اشتقاق آدم قولان:

أحدهما: أنّه مأخوذ من أديم الأرض، فإذا سمّيت به في هذا الوجه ثمّ نكرته، صرفته.

و الثّاني: أنّه مأخوذ من الأدمة على معنى اللّون و الصّفة، فإذا سمّيت به في هذا الوجه ثمّ نكرته، لم تصرفه. (الطّوسيّ 1:136)

الطّبريّ: [بعد نقل قول النّبّيّ صلّى الله عليه و آله و ابن عبّاس و ابن جبّير قال:]

فعلى التّأويل الّذي تأوّل آدم من تأوّل، بمعنى أنّه خلق من أديم الأرض، يجب أن يكون أصل آدم فعلا- سمّي به أبو البشر كما سمّي «أحمد» بالفعل من الإحماد و «أسعد» من الإسعاد، فلذلك لم يجزّ، و يكون تأويله حينئذ آدم الملك الأرض، يعني به: بلغ أدمتها، و

أدمتها:

وجھها الظاهر لرأى العين، كما أن جلدة كلّ ذي جلدة له أدمة، و من ذلك سمّي الإدام إداما؛ لأنّه صار كالجلدة العليا ممّا هي منه، ثمّ نقل من الفعل فجعل اسما للشخص بعينه. (1:214)

الرّجّاج: أدمت بين القوم و أدمت بينهم و ادمت الثريد و آدمته، إذا خلطته باللحم.

(فعلت و أفعلت:44)

يقول أهل اللّغة: آدم اشتقاقه من أديم الأرض؛ لأنّه خلق من تراب، وكذلك الأدمة إنّما هي مشبّهة بلون التراب. (الأزهريّ 14:215)..

ص: 39

1- هكذا في الأصل، ولعلّه: لأنّ أفعل من ذي الثلاثة...

التَّحَّاس: آدم: لا- ينصرف في المعرفة بإجماع النحويين؛ لأنه على «أفعل» وهو معرفة، ولا يمتنع شيء من الصّرف عند البصريين إلاّ لعلتين. فإن نكرته ولم يكن نعتا لم يصرفه الخليل وسيبويه، وصرّفه الأخفش سعيد؛ لأنه كان نعتا وهو على وزن الفعل، فإذا لم يكن نعتا صرفه.

قال أبو إسحاق الزجاج: القول قول سيبويه، ولا يفرّق بين النّعت وغيره، لأنه هو ذلك بعينه.

(القرطبيّ 1:281)

الأزهريّ: أخبرني المنذريّ عن القاسم بن محمّد الأنباريّ عن أحمد بن عبيد بن ناصح قال: كنّا نألف مجلس أبي أيّوب ابن أخت أبي الوزير فقال لنا يوما وكان ابن السكّيت حاضرا: ما تقول في الأدم من الطّباء؟

فقال: هي البيض البطون السمر الطهور، يفصل بين لون ظهورها و بطونها جدتان مسكّيتان.

قال: فالنفت إليّ فقال: ما تقول يا أبا جعفر؟

فقلت: الأدم على ضربين: أمّا التي مساكنها الجبال في بلاد قيس فهي على ما وصف، وأمّا التي مساكنها الرّمل في بلاد تميم فهي الخوالص البيضاء.

فأنكر يعقوب، واستأذن ابن الأعرابيّ على تقيّة ذلك، فقال أبو أيّوب: قد جاءكم من يفصل بينكم، فدخل فقال له أبو أيّوب: يا أبا عبد الله ما تقول في الأدم من الطّباء؟ فتكلّم كأنّما ينطق عن لسان ابن السكّيت.

(14:215)

يقال: إنّما يعاتب الأديم ذو البشرة، أي يعاد في الدّباغ، ومعناه إنّما يعاتب من يرجى، ومن به مسكة وقوّة. (14:216)

الجوهريّ: ربما سمّي وجه الأرض أديما.

والأدمة: باطن الجلد الذي يلي اللّحم، والبشرة:

ظاهرها.

وفلان مؤدم مبشر، أي قد جمع لين الأدمة و خشونة البشرة.

و يقال أيضا: جعلت فلانا أدمة أهلي، أي أسوتهم.

والأدمة: السّمرة، والأدم من التّاس الأسمر، والجمع: أدمان.

والأدمة في الإبل: البياض الشّديد؛ يقال: بعير آدم و ناقة أدماء، والجمع: أدم.

و يقال: هو الأبيض الأسود المقلتين.

و الأدم و الإدام: ما يؤتدم به؛ تقول منه: أدم الخبز باللحم يأدمه، بالكسر.

و الأدم: الألفة و الاتفاق؛ يقال: أدم الله بينهما، أي أصلح و أّلف، و كذلك: أدم الله بينهما، فعل و أّفلع بمعنى.

و الأياديم: متون الأرض، لا واحد لها.

(5:1858)

ابن فارس: الهمزة و الدال و الميم أصل واحد و هو الموافقة و الملازمة. و من هذا الباب قولهم: جعلت فلانا أدمة أهلي، أي أسوتهم، و هو صحيح؛ لأنه إذا فعل ذلك فقد وفقّ بينهم.

و الأدمة: الوسيلة إلى الشيء، و ذلك أنّ المخالف لا يتوسّل به.

فإن قال قائل: فعلى أيّ شيء تحمل الأدمة و هي باطن الجلد؟

ص: 40

قيل له: الأدمة أحسن ملاءمة للحم من البشرة، ولذلك سمّي آدم عليه السّلام؛ لأنّه أخذ من أدمة الأرض، ويقال: هي الطّبقة الرّابعة.

والعرب تقول: مؤدم مبشر، أي قد جمع لين الأدمة و خشونة البشرة.

فأمّا اللّون الأدم، فلأنّه الأغلب على بني آدم.

وناس تقول: أديم الأرض و أدمتها: وجهها.

(1:71)

الهرويّ: آدم: اسم مشتقّ من أدمة الأرض و أديمها و هو وجهها، فسمّي بما خلق منه، فإذا كان اسما جمع على الآدمين، وإن كان نعتا جمع على الأدم، يقال: أدم الله بينهما يأدم أهما.

و الأصل فيه أدم الطّعام؛ لأنّ طيبه إنّما يكون به؛ يقال: إدام و أدم، مثل إهاب و أهب. (1:29)

الثّعاليّ: التراب بالعبرائيّة آدم، فسمّي آدم به.

(السيوطيّ 4:67)

الثّعاليّ: فإن كان [الإبل] أبيض فهو آدم.

فإذا زاد سواده [الإنسان] على السّمرة فهو آدم.

(102، 103)

القيسيّ: آدم: «أفعل»، مشتقّ من الأدمة و هو اللّون، فلم ينصرف؛ لأنّه معرفة و أصله الصّفة، و هو على وزن الفعل.

وقيل: هو مشتقّ من أديم الأرض و هو وجهها، و هذا بعيد؛ لأنّه لا يحتمل أن يكون وزنه «فاعلا»، كطابق، فيجب صرفه؛ إذ ليس فيه من معنى

الصّفة شيء، و «أفعل» أصله الصّفة. (1:38)

ابن سيده: الأدمة: القرابة و الوسيلة، وقيل:

الخلطة، وقيل: الموافقة.

و أدم الله بينهم يأدم أهما، و آدم: لأم.

و كلّ موافق: إدام. [ثمّ استشهد بشعر]

و أدمه بأهله أهما: خلطه.

وفلان آدم أهله، وأدمتهم، وأدمتهم، أي أسوتهم، وبه يعرفون.

والإدام: معروف؛ والجمع: آدمة، وهو الأدم أيضا؛ والجمع: آدام.

وقد اتندم به.

و آدم الخبز يأدمه أدمًا: خلطه بالأدم، ومنه قول خديجة للنبي صلى الله عليه وسلم: «فو الله إناك لتكسب المعدوم، وتطعم المأدوم».

وقول امرأة دريد بن الصّمة حين طلقها: «أبا فلان تطلقني، فوالله لقد أبثتكت مكتومي، وأطعمتكت مأدومي، و جنتك باهلا». إنما عنت بالمأدوم: الخلق الحسن.

و آدم القوم: آدم لهم خبزهم.

وقولهم: «سمنهم في أديمهم»، يعني طعامهم المأدوم، أي خيرهم راجع فيهم.

والأديم: الجلد ما كان، وقيل: الأحمر، وقيل: هو المدبوغ، وقيل: هو بعد الأفيق؛ وذلك إذا تمّ واحمرّ. واستعاره بعضهم للحرب. [ثمّ استشهد بشعر]

والجمع: آدمة و آدم بضمتين، عن اللحيانيّ وعندي أنّ من قال: رسل، فسكن، قال: آدم، هذا مطرد.

والأدم: اسم للجمع عند سيبويه، والأدام: جمع أديم، كيتيم و أيتام، وإن كان هذا في الصّفة أكثر، وقد يجوز أن يكون جمع آدم. [ثمّ استشهد بشعر]

و الأدمة:باطن الجلد الآذي يلي اللحم.وقيل:ظاهره الآذي عليه الشّعر، وباطنه البشرة.وقد يجوز أن يكون الأدم جمعا لهذا، بل هو القياس، إلا أنّ سيبويه جعله اسما للجمع، ونظّره بأفيق وأفق.

و هو الأديم أيضا.

و آدم الأديم:أظهر أدمته.

و رجل مؤدم مبشر:حاذق مجرّب،قد جمع لين الأدمة، و خشونة البشرة.

و امرأة مؤدمة مبشرة،إذا حسن منظرها و صحّ مخبرها.

و قد يقال:رجل مبشر مؤدم، و امرأة مبشرة مؤدمة.

فيقدّمون المبشر على المؤدم؛ و الأول أعرف، أعني تقديم المؤدم على المبشر.

وقيل:الأدمة:ما ظهر من جلدة الرّأس.

و أدمة الأرض:باطنها، و أديمها:وجهها. [ثمّ استشهد بشعر]

و أديم السّماء:ما ظهر منها.

و فلان بريء الأديم ممّا يلطخ به.

و الأدمة في الإبل:لون مشرب سوادا أو بياضا.وقيل:

هو البياض الواضح، و هي في الطّباء:لون مشرب بياضا، و في الإنسان:السّمرة.

و الأدمان:جمع كأحمر و حمران، و أنت لا تقول:حمرانة و لا صفرائنة.و كان أبو عليّ يقول:بني من هذا الأصل فعلانة كخمصانة.

و العرب تقول:«قريش الإبل أدمها و صهبها» يذهبون في ذلك إلى تفضيلهما على سائر الإبل، و قد أوضحوا ذلك بقولهم:خير الإبل صهبها و حمرها.فجعلوها خير أنواع الإبل، كما أنّ قريشا خير النّاس.

و الأدم من الطّباء:ظباء بيض تعلوها جدد فيها غبرة.

و آدم:أبو البشر صلّى الله عليه و سلّم اختلفوا في اشتقاق اسمه، فقال بعضهم:سمّي آدم، لأنّه خلق من أدمة الأرض.و قال بعضهم:لأدمة جعلها الله فيه. [ثمّ استشهد بشعر]

و الأدمان في النّخل كالدمان، و هو العفن، و قد تقدّم.

وقيل:الأدمان:عفن و سواد في قلب النّخلة، و هو وديّه -عن كراع- و لم يقل أحد في القلب:إنّه الوديّ إلاّ هو.

والأدمان: شجرة، حكاهما أبو حنيفة، قال: ولم أسمعها إلا من شيبيل بن عزرة.

والإيدامة: الأرض الصلبة من غير حجارة.

وأدمى والأدمى: موضع، وقيل: الأدمى: أرض بظهر اليمامة.

وأدام: بلدة.

وأديمة: موضع. (9:387)

الأدمة: باطن فروة الرأس، وباطن الجلد كله.

(الإفصاح 1:23)

الإدام والأدم: ما يستمرأ به الخبز مائعا كان أو جامدا، جمع الإدام: أدم، وجمع الأدم: آدام.

أدم الخبز يأدمه أدماء و آدمه: خلطه بالإدام وأصلح إساغته به، فالخبز مأدوم وأديم.

و اتندم الرجل: أكل الخبز بالإدام. واستأدمت فلانا: طلبت منه الإدام. (الإفصاح 1:422)

الأدم: هو من الإبل الأبيض.

وقيل: الأدمة في الإبل لون مشرب سوادا أو بياضا أو هو البياض الواضح. أدم يأدم وأدم كعلم وكرم فهو

ص: 42

آدم، و الجمع: آدم و أدمان، و هي أدماء، و الجمع:

آدم. (الإفصاح 2:736)

الأديم: الجلد المدبوغ، و ذلك بعد الأفيق، و هذا إذا شقَّ الجلد و بسط حتى يباليغ فيه ما قبل من الدِّبَاغ، فهو حينئذ أديم، الجمع: آدم و آدام و آدمة.

الأديم: الجلد، أو أحمره، أو مدبوغه، الجمع: آدم و آدام و آدمة. و إذا صنع من الأديم شيء فجعلت أدمته هي الظَّاهرة يطلب بذلك لينة قيل: أودم الأديم، و هو المؤدم. (الإفصاح 2:812)

الآدم: هو من الظِّباء الأبيض، تعلوه جدد فيهنَّ غبرة، الجمع: آدم، و هي التي تسكن الجبال، فهي على ألوان الجبال.

وقيل: هي الطَّوال القوائم و الأعناق، البيض البطون، السَّمَر الظُّهور، و هي ظباء الحجاز الكحل، الواحدة: أدماء. (الإفصاح 2:833)

الأديم: أديم الأرض ما على ظاهرها من تربتها.

وقيل: ما ظهر، وقيل: وجهها، وقيل: أدمة الأرض:

وجهها. و ربَّما سمِّي وجه الأرض أديما.

(الإفصاح 2:1020)

الإيدامة: الأرض الصَّلْبة من غير حجارة. وقيل:

الصَّلْبة و فيها حجارة أكثرها المرو، الجمع: أياديم.

(الإفصاح 2:1027)

الأدمة: لون بين البياض و السَّواد، و هي السَّمرة في النَّاس، و هي الإبل البياض الواضح، و في الظِّباء لون مشرب بياضا. آدم يأدم أدما و أدمة و آدم أدامة و أدمته:

اشتدَّت سمرته.

و الآدم: الأسمر، الجمع: آدم و أدمان، و هي أدماء، و شدَّ، أدمانة، و الجمع: آدم. (الإفصاح 2:1323)

الطُّوسي: الأدمة و السَّمرة و الدِّكنة و الورقة متقاربة المعنى في اللُّغة. (1:136)

مثله الطُّبرسي. (1:76)

الرَّاعِب: آدم: أبو البشر، قيل سمِّي بذلك لكون جسده من أديم الأرض، وقيل: لسمره في لونه؛ يقال:

رجل آدم نحو أسمر.

وقيل: سمي بذلك لكونه من عناصر مختلفة وقوى متفرقة كما قال تعالى: **أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ الدَّهْرَ: 2**، ويقال: جعلت فلانا أدمة أهلي، أي خلطته بهم. وقيل:

سمي بذلك لما طيب به من الروح المنفوخ فيه المذكور في قوله: **وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي الحجر: 29**، وجعل له به العقل والفهم والرؤية التي فضل بها على غيره، كما قال تعالى: **وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا الإسراء: 70**؛ وذلك من قولهم: الإدام، وهو ما يطيب به الطعام. (14)

الرمخشري: اشتقاقهم «آدم» من الأدمة و من أديم الأرض، نحو اشتقاقهم يعقوب من العقب، وإدريس من الدرس، وإبليس من الإبلاس.

وما آدم إلا اسم أعجمي، وأقرب أمره أن يكون على «فاعل» كآزر وعازر وعابر وشالغ وفالغ، وأشبه ذلك. (1:272)

مثله التسفي. (1:40)

استأدمني فأدمته و آدمته. و طعام أديم: مأدوم، و منه سمنكم هريق في أديمكم.

ص: 43

و من المجاز: فلان مؤدم مبشر، للين في خشونة و ليس تحت أديم السماء أكرم منه، و أتيته شدّ الصّدحى و رآد الصّدحى، و أديم الصّدحى بمعنى.

و ظلّ أديم النهار صائما و أديم الليل قائما، أي كلّه.

و فلان إدام قومه و آدم بني أبيه: لثمالهم و قوامهم، و من يصلح أمورهم. و هو أدمة قومه: لسيدهم و مقدّمهم.

و اتندم العود، إذا جرى فيه الماء.

و من الكناية: ليس بين الدرّاهم و الأدم مثله، يريدون بين العراق و اليمن؛ لأنّ تباع أهلها بالدرّاهم و الأدم. (أساس البلاغة: 4)

التبّيّ صلى الله عليه و سلّم قال للمغيرة بن شعبة و خطب امرأة: «لو نظرت إليها فإنّه أحرى أن يؤدم بينكما» الأدم و الإيدام: الإصلاح و التّوفيق، من أدم الطّعام، و هو إصلاحه بالإدام و جعله موافقا للطّعام.

«نعم الإدام الخلل» هو اسم لكلّ ما يؤتدم به و يصطبغ، و حقيقته ما يؤدم به الطّعام، أي يصلح. و هذا البناء يجيء لما يفعل به كثيرا، كقولك: الرّكاب لما يركب به و الحزام لما يحزم، و نظائره جمّة.

الأدمة في الإبل: البياض مع سواد المقلتين.

(الفائق 1:29)

الجواليقيّ: أسماء الأنبياء صلوات الله عليهم كلّها أعجميّة، نحو: إبراهيم و إسماعيل و إسحاق و إلياس و إدريس و إسرائيل و أيّوب، إلا أربعة أسماء و هي: آدم و صالح و شعيب و محمّد. [و أحمد] (61)

ابن عطية: آدم: «أفعل» مشتقّ من الأدمة، و هي حمرة تميل إلى السّواد، و جمعه: أدم و أوادم كحمر و أحامر، و لا ينصرف بوجه.

و قيل: آدم وزنه «فاعل» مشتقّ من أديم الأرض، كأنّ الملك أدمها، و جمعه: آدمون و أوادم. و يلزم قائل هذه المقالة صرفه.

و روي عن التّبّيّ عليه السّلام أنّه قال: خلق الله آدم من أديم الأرض كلّها، فخرجت ذرّيّته على نحو ذلك، منهم:

الأبيض و الأسود و الأسمر، و السّهل و الحزن، و الطّيب و الخبيث. (1:222)

أبو البركات: آدم: لا ينصرف للعجمة و التّعريف.

و قيل: هو مشتقّ من الأدمة، و لا ينصرف لوزن الفعل و التّعريف، و أصله (أدم) بهمزيّتين إلا أنّه قلبت الهمزة السّاكنة ألفا لسكونها و انفتاح ما

قبلها نحو: آخر و آدر، و أصله: أآخر و أأدر، فقلبوا الهمزة السّاكنة الثّانية ألفا لسكونها و انفتاح ما قبلها. (1:74)

السّهيليّ: آدم: و فيه ثلاثة أقوال:

قيل: هو اسم سريانيّ.

وقيل: هو «أفعل» من الأدمة.

وقيل: أخذ من لفظ الأديم؛ لأنه خلق من أديم الأرض. [وقال بعد نقل قول قطرب:]

وهذا القول ليس بشيء؛ لأنه لا يمتنع أن يكون من الأديم ويكون على وزن «أفعل»، تدخل الهمزة الرائدة على الهمزة الأصليّة، كما تدخل على همزة الأدمة. فأول الأدمة همزة أصليّة، فكذلك أول الأديم همزة أصليّة، فلا يمتنع أن يبنى منها «أفعل» فيكون غير مجرى، كما يقال: رجل أعين وأرأس من العين والرأس، وأسوق

ص: 44

وَأَعْنَقَ مِنَ السَّاقِ وَالْعَنْقِ، مَعَ مَا فِي هَذَا الْقَوْلِ مِنَ الْمَخَالَفَةِ لِقَوْلِ السَّلَفِ الَّذِينَ هُمْ أَعْلَمُ مِنْهُ لِسَانًا وَأَذْكَى جَنَانًا.

(1:14)

ابن الأثير: «نعم الإدام الخَلَّ» الإدام بالكسر والأدم بالضّمّ: ما يؤكل مع الخبز، أي شيء كان. ومنه الحديث: «سَيِّدُ إِدَامِ أَهْلِ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ اللَّحْمُ» جعل اللحم أداما.

وبعض الفقهاء لا يجعله أداما، ويقول: لو حلف أن لا يأتدّم ثمّ أكل لحما لم يحنث.

ومن حديث أمّ معبد: «أنا رأيت الشاة وإتها لتأدمها وتأدم صرمتها».

ومن حديث أنس: «وعصرت عليه أمّ سليم عكّة لها فأدمتها»، أي خلطتها، وجعلت فيه إداما يؤكل، يقال فيه بالمدّ والقصر، وروي بتشديد الدال على التثكير.

ومن الحديث: «أنّه مرّ بقوم فقال: إنكم تأدمون على أصحابكم فأصلحوا رحالكم حتّى تكونوا شامة في الناس»، أي إن لكم من الغنى ما يصلحكم كالإدام الذي يصلح الخبز.

ومن حديث النّكاح: «لو نظرت إليها فإِنَّه أحرى أن يؤدم بينكما»، أي أن تكون بينكما المحبّة والاتّفاق؛ يقال: أدم الله بينهما يأدم أداما بالسكون، أي ألف ووق، وكذلك يؤدم بالمدّ فعل وأفعل.

وفيه: «أنّه لمّا خرج من مكّة قال له رجل: إن كنت تريد النساء البيض، والنّوق الأدم فعليك ببني مدلج» الأدم جمع آدم كأحمر وحمرو. والأدمة في الإبل: البياض مع سواد المقلتين، بعير آدم بين الأدمة، وناقة أدماء وهي في الناس السّمرة الشّديدة.

وقيل: هو من أدمة الأرض، وهو لونها، وبه سمّي آدم.

ومن حديث نجية: «ابنتك المؤدّمة المبشرة» يقال للرجل الكامل: إنّه لمؤدّم مبشر، أي جمع لين الأدمة ونعومتها، وهي باطن الجلد، وشدة البشرة وخشونتها، وهي ظاهره.

وفي حديث عمر قال لرجل: «ما مالك، فقال: أقرن وأدمة في المنية»، الأدمة بالمدّ: جمع أديم، مثل رغيف وأرغفة، والمشهور في جمعه: آدم. (1:31)

القرطبي: اختلف في اشتقاقه:

فقيل: هو مشتقّ من أدمة الأرض وأديمها، وهو وجهها، فسمّي بما خلق منه.

وقيل: إنّه مشتقّ من الأدمة وهي السّمرة، وعلى هذا الاشتقاق جمعه: آدم وأوادم، كحمر وأحامر، ولا ينصرف بوجه، وعلى أنّه مشتقّ من الأدمة جمعه:

آدمون، ويلزم قائلو هذه المقالة صرفه.

قلت: الصّحيح أنّه مشتقّ من أديم الأرض، أديم جمع، آدم؛ فآدم مشتقّ من الأديم و الأدم، لا من الأدمة، ويحتمل أن يكون منهما جميعا. و
آدم لا ينصرف.

(1:279)

البيضاويّ: آدم: اسم أعجميّ كآزر و شالخ، و اشتقاقه من الأدمة أو الادمة بالفتح، بمعنى الأسوة، أو من أديم الأرض، لما روي عنه عليه
الصّلاة و السّلام أنّه

ص: 45

تعالى قبض قبضة من جميع الأرض سهلها و حزنها فخلق منها آدم فلذلك يأتي بنوه أخيافا (1)، أو من الأدم و الأدمة بمعنى الألفة، تعسّف كاشتقاق إدريس من الدرس و يعقوب من العقب و إبليس من الإبلاس.

(1:46)

ابن منظور: آدم: لأم و أصلح و ألف و وفق، و كذلك آدم يؤدم بالمدّ، و كلّ موافق إدام. (12:8)

الخازن: سمّي آدم لأنّه خلق من أديم الأرض.

وقيل: لأنّه كان آدم اللّون، و كنيته أبو محمّد. وقيل: أبو البشر. (1:40)

أبو حيّان: آدم: اسم أعجميّ كآزر و عابر، ممنوع الصّرف للعلميّة و العجمة. و من زعم أنّه «أفعل» مشتقّ من الأدمة و هي كالسمرة، أو من أديم الأرض و هو وجهها فغير صواب؛ لأنّ الاشتقاق من الألفاظ العربيّة قد نصّ التصريفيّون على أنّه لا يكون في الأسماء الأعجميّة.

وقيل: هو عبريّ من الإدام و هو التراب.

و من زعم أنّه «فاعل» من أديم الأرض فخطاؤه ظاهر لعدم صرفه. (1:138)

الفيوميّ: أدمت بين القوم أدما، من باب ضرب:

أصلحت و ألّفت. و في الحديث: «فهو أحرى أن يؤدم بينكما»، أي يدوم الصّحح و الألفة. و أدمت بالمدّ لغة فيه.

و أدمت الخبز و أدمته باللّغتين، إذا أصلحت إساغته بالإدام، و الإدام: ما يؤتدم به مانعا كان أو جامدا، و جمعه: أدم، مثل كتاب و كتب. و يسكّن للتخفيف فيعامل معاملة المفرد، و يجمع على: آدام، مثل قفل و أقفال.

و الأديم: الجلد المدبوغ، و الجمع: أدم بفتحتين و بضمتين أيضا، و هو القياس، مثل بريد و برد.

(1:9)

الفيروزآباديّ: الأدمة بالضّمّ: القرابة و الوسيلة و يحرك، و الخلطة و الموافقة.

و أدم بينهم يأدم: لأم كآدم، و الخبز خلطه بالأدم كآدم، و القوم أدم لهم خبزهم، و هو أدم أهله و أدمتهم و يحرك.

و إدامهم بالكسر: أسوتهم الذي به يعرفون، و قد أدمهم كنصر: صار كذلك، و ككتاب: كلّ موافق، و ما يؤتدم به، الجمع: أدمة و آدام.

و الأديم: الطّعام المأدوم، و الجلد أو أحمره أو مدبوغه، و الجمع: أدمة و أدم و آدام. و الأدم: اسم للجمع.

و الأدمة محرّكة: باطن الجلد التي تلي اللّحم أو ظاهرها الذي عليه الشّعرو. و ما ظهر من جلدة الرّأس و باطن الأرض. و آدم الأديم: أظهر أدمته.

ورجل مؤدم مبشر كمكرم: حاذق مجرّب جمع لين الأدمة و خشونة البشرة، وهي بهاء.

وأديم النهار: عامته أو بياضه، ومن الضّحي: أوّله، و من السّماء والأرض: ما ظهر.

والأدمة بالضّمّ في الإبل: لون مشرب سوادا أو بياضا، أو هو البياض الواضح، أو في الطّباء لون مشرب⁵.

ص: 46

1- إخوة أخفاف: أمّهم واحدة والآباء شتى. الفيروزآبادي 3:145.

بياضاً، وفيها السّمة.

أدم كعلم وكرم فهو آدم، والجمع: آدم وأدمان بضمّهما، وهي أدماء، وشدّ أدمانة، والجمع: آدم بالضمّ.

و آدم أبو البشر صلوات الله عليه و سلامه، و شدّ آدم محرّكة، و الجمع: أوادم.

و الإيدامة بالكسر: الأرض الصّلبة بلا حجارة، و الجمع: أياديم. و وهم الجوهريّ في قوله: لا واحد لها.

و انتدم العود: جرى فيه الماء. و أطعمتك مأدومي:

أتيتك بعذري. (4:74)

السّيوطي: آدم: أبو البشر، ذكر قوم أنّه «أفعل» وصف مشتقّ من الأدمة، و لذا منع الصّرف.

و قال قوم: هو اسم سريانيّ أصله «آدم»، بوزن «خاتام»، عربّ بحذف الألف الثانية. (4:67)

الطّريحيّ: في الخبر: «نعم الأدم الخلّ»، الأدم جمع إدام بالكسر مثل كتب و كتاب، و يسكّن.

و روي «سيّد إدامكم» لأنّه أقلّ مئونة و أقرب إلى القناعة، و لذا قنع به أكثر العارفين.

و في بعض كتب أهل اللّغة: الأدام فعال بفتح الفاء:

ما يؤتدم به مائعا كان أو جامدا، و يجمع على: آدام كقفل و أقفال؛ يقال: أدم الخبز يأدمه بالكسر و أدّمت الخبز و أدّمته باللّغتين، إذا أصلحت إساغته بالإدام.

و الأدمة من الإبل بالضمّ: البياض الشّديد مع سواد المقلتين، و في التّاس: السّمة الشّديدة.

و آدم: أبو البشر، كرّر الله قصّته في سبع سور: في البقرة، و الأعراف، و الحجر، و بني إسرائيل، و الكهف، و طه، و ص؛ لما تشتمل عليه من الفوائد. و أصله بهمزيّتين؛ لأنّه «أفعل» إلا أنّهم لئبوا الثانية.

و قيل: سمّي آدم من اللّون، و قيل: لأنّه خلق من أدمة الأرض و هو لونها، و جمعها: آدمون. و في معاني الأخبار: «معنى آدم: لأنّه خلق من أديم الأرض الرّابعة».

و أديم السّماء: وجهها، و أديم الأرض: صعيدها و ما ظهر منها.

و الأديم: الجلد المدبوغ، و الجمع: آدم بفتحتين.

و في الخبر: «كانت مخدّته صلّى الله عليه و آله من آدم» أي من الجلود. و في آخر: «كانت مرفقته من آدم». (6:6)

الألوسيّ: صرّح الجواليقيّ و كثيرون أنّه عربيّ، و وزنه «أفعل» من الأدمة بضمّ فسكون: السّمة. و يا ما أحيلاها في بعض! (1) و فسّرها أناس

بالبياض، أو الأدمة بفتحتين: الأسوة و القدوة، أو من أديم الأرض:

ما ظهر منها، أو من الأدم أو الأدمة: الموافقة و الألفة.

و أصله «أدم» بهمزتين، فأبدلت الثانية ألفا لسكونها بعد فتحة، و منع صرفه للعلمية و وزن الفعل.

و قيل: أعجمي، و وزنه «فاعل» بفتح العين و يكثر هذا في الأسماء كشالخ و آزر، و يشهد له جمعه على «أوادم» بالواو لا آدم-بالمهزة، و كذا تصغيره على «أويدم» لا «أويدم».

و اعتذر عنه الجوهريّ بأنّه ليس للمهزة أصل في البناء معروف، فجعل الغالب عليها «الواو» و لم يسلموه له، و حينئذ لا يجري الاشتقاق فيه؛ لأنّه من تلك اللّغة لا نعلمه، و من غيرها لا يصحّ، و التّوافق بين اللّغات!

ص: 47

1- أي ما أجمل السّمة في بعض النّاس!.

بعيد.

وإن ذكر فيه فذاك للإشارة إلى أنه بعد التعريب ملحق بكلامهم، وهو اشتقاق تقديري، اعتبروه لمعرفة الوزن والزائد فيه من غيره، ومن أجراه فيه حقيقة كمن جمع بين الضبّ والتون، ولعلّ هذا أقرب إلى الصواب.

(1:223)

القاسمي: آدم: اسم عبراني مشتق من أدمه، وهي لفظة عبرانية معناها التراب؛ لأنه جبل من تراب الأرض. (2:98)

المصطفوي: «آدام»-آدم، إنسان «آدوم»- الأحمر «إداماه» الأرض، التربة.

أخبار الزمان: 49- وسمى الله آدم عبد الله وكناه أبا محمد، وكان يتكلم بالعربية فحوّل الله عزّ وجلّ لسانه إلى السريانية.

المعارف: 11- فخلق آدم من أدمة الأرض، ونفخ في وجهه نسمة الحياة، وقال: إن آدم لا يصلح أن يكون وحده، ولكن أصنع له عوناً.

فظهر أنّ كلمة «آدم» عربية على «أفعل»، فهل هي مأخوذة من العبرانية أو السريانية بتغيير مختصر وتصرف وتعريب، أو بالعكس؟ وأنّ العربية أصيلة والعبرانية مأخوذة منها، لا يمكن القطع بأحد الطرفين، فإنّ الشواهد والمآخذ مختلفة. ثمّ قال ما ملخصه:

1- إنّ هذه الكلمة أطلقت عليه أولاً باعتبار معناه الوصفي، ثمّ جعلت علماً له بالغلبة.

2- من الآيات التي استعملت كلمة «آدم» فيها علماً شخصياً قوله تعالى: إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى آدَمَ وَنُوحًا آلَ عِمْرَانَ: 33، إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ آلَ عِمْرَانَ: 59.

3- من الموارد التي يمكن تعميمه وإن كان المورد خاصاً قوله تعالى: وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ الْبَقْرَةَ:

34، وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا الْبَقْرَةَ: 31.

(1:39)

النصوص التفسيرية والتاريخية

النبي صلى الله عليه وآله: إن الله خلق آدم من قبضة قبضها من جميع الأرض، فجاء بنو آدم على قدر الأرض، جاء منهم الأحمر والأسود والأبيض وبين ذلك، والسَّهْلُ والحزن والخبيث والطيب. (الطبري 1:214)

ابن مسعود: إنّ ملك الموت لما بعث ليأخذ من الأرض تربة آدم، أخذ من وجه الأرض وخلط، فلم يأخذ من مكان واحد، وأخذ من تربة حمراء وبياض وسوداء، فلذلك خرج بنو آدم مختلفين، ولذلك سمي آدم، لأنه أخذ من أديم الأرض. (الطبري 1:214)

الإمام عليّ عليه السلام: إنّ آدم خلق من أديم الأرض، فيه الطيب والصالح والرديء، فكلّ ذلك أنت راء في ولده الصالح والرديء.

(الطبري 1:214)

ابن عباس: بعث ربّ العزّة ملك الموت فأخذ من أديم الأرض من عذبتها و مالحتها، فخلق منه آدم، و من ثمّ سمّي آدم، لأنّه خلق من أديم الأرض.

نحوه سعيد بن جبیر. (الطبريّ 1:214)

اليقويّ: لمّا رأى آدم ما في الجنّة من النعيم قال:

لو كان سبيل إلى الخلود؟ فطمع فيه إبليس لمّا سمع ذلك

ص: 48

منه، فبكى ونظر إليه آدم وحواء يبكي، فقالا له:

ما يبكيك؟ قال: لأنكما تفارقان هذا، وما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة إلا أن تكونا ملكين أو تكونا من الخالدين* وقاسمهما إني لكما لمن الناصحين الأعراف: 21، 20.

وكان لباس آدم وحواء ثيابا من نور، فلما ذاقا من الشجرة بدت لهما سواتهما، فزعم أهل الكتاب أن مكث آدم في الأرض قبل أن يدخل الجنة كان ثلاث ساعات، ومكث هو وحواء في النعيم والكرامة قبل أن يأكلا من الشجرة فتبدوا لهما سواتهما ثلاث ساعات، فلما بدت لآدم سواته أخذ ورقة من الشجرة، فوضعها على نفسه، ثم صاح: ها أنا يا رب عريان قد أكلت من الشجرة التي نهيتني عنها، فقال الله: ارجع إلى الأرض التي منها خلقت، فإني مستخر لك ولولدك طير السماء، ونون البحار.

وأخرج الله آدم وحواء ممّا كانا فيه، فيما يقول أهل الكتاب في تسع ساعات من يوم الجمعة، وهبطا إلى الأرض، وهما حزينان باكيان، وكان هبوطهما على أدنى جبل من جبال الأرض إلى الجنة، وكان ببلاد الهند، وقال قوم: على «أبي قبيس»، جبل بمكة، ونزل آدم في مغارة في ذلك الجبل سمّاها «مغارة الكنز»، ودعا الله أن يقدّسها.

وروى بعضهم أن آدم لمّا هبط كثر بكأؤه، ودام حزنه على مفارقة الجنة، ثم ألهمه الله سبحانه أن قال: لا- إله إلا- أنت، سبحانهك وبحمدك، عملت سوء وظلمت نفسي، فاغفر لي إنك أنت الغفور الرحيم، فتلقّى آدم من ربه كلمات فتاب عليه البقرة: 37، واجتباها، وأنزل له من الجنة التي كان فيها الحجر الأسود، وأمره أن يصيرَه إلى مكة فيبني له بيتا، فصار إلى مكة وبني البيت وطاف به، ثم أمره الله أن يضحّي له، فيدعوه ويقدّسه، فخرج معه جبريل حتّى وقف بعرفات، فقال له جبريل: هذا الموضع أمرك ربك أن تقف له به. ثم مضى به إلى مكة، فاعترض له إبليس، فقال: ارمه، فرماه بالحصى، ثم صار إلى الأبطح، فتلقته الملائكة، فقال له:

برّ حجك يا آدم لقد حججنا هذا البيت قبلك ألفي عام.

وأنزل الله عزّ وجلّ الحنطة على آدم، وأمره أن يأكل من كدّه، فحرث وزرع، ثم حصد ثم داس ثم طحن ثم عجن ثم خبز، فلما فرغ عرق جبينه، ثم أكل، فلما امتلأ ثقيل ما في بطنه، فنزل جبريل ففجّه، فلما خرج ما في بطنه وجد رائحة تكره، فقال: ما هذا؟ قال له جبريل: رائحة الحنطة.

ووقع آدم على حواء فحملت، وولدت غلاما و جارية، فسّمى الغلام «قاييل» و الجارية «لوبذا»، ثم حملت فولدت غلاما و جارية، فسّمى الغلام «هابيل» و الجارية «إقليما»، فلما كبر ولده وبلغوا النكاح، قال آدم لحواء: مري قاييل فليتزوّج إقليما التي ولدت مع هابيل، و مري هابيل فليتزوّج لوبذا التي ولدت مع قاييل، فحسده قاييل أن يتزوّج بأخته التي ولدت معه.

وقد روى بعضهم أنّ الله عزّ وجلّ أنزل لهابيل حوراء من الجنة، فزوّجه بها، وأخرج لقاييل جنّة فزوّجه بها، فحسد قاييل أخاه على الحوراء، فقال لهما آدم: قربا قربانا فقرب هابيل من تبن زرعه، وقرب

قائيل أفضل كبش في غنمه لله، فقبل الله قربان هاييل، ولم يقبل قربان قاييل، فازداد نفاسة وحسداً، وزين له الشيطان قتل أخيه، فشدخه بالحجارة حتى قتله، فسخط الله على قاييل ولعنه، وأنزله من الجبل المقدس إلى أرض يقال لها «نود».

ومكث آدم وحواء ينوحان على هاييل دهراً طويلاً حتى يقال: إنه خرج من دموعهما كالنهر، ووقع آدم على حواء فحملت، فولدت غلاماً بعد أن أتى له مائة و ثلاثون سنة، فسماه «شيثاً»، فكان أشبه ولد آدم بآدم، ثم زوج آدم شيثاً فولد له غلام بعد أن أتت عليه مائة و خمس و ستون سنة، فسماه أنوش، ثم ولد لأنوش غلام فسماه قينان، ثم ولد لقينان غلام فسماه «مهلائيل»، فهؤلاء ولدوا في حياة آدم و على عهده.

ولما حضرت آدم الوفاة جاءه شيث ابنه و ولده و ولده و ولد له، فصلى عليهم و دعا لهم بالبركة، و جعل وصيته إلى «شيث» و أمره أن يحفظ جسده، و يجعله إذا مات في «مغارة الكنز»، و أن يوصي بنيه و بني بنيه و يوصي بعضهم بعضاً عند وفاتهم إذا كان هبوطهم من جبلهم، أن يأخذوا جسده حشمة، فيجعلوه وسط الأرض، و أمر شيث ابنه أن يقوم بعده في ولدهم، فيأمرهم بتقوى الله و حسن عبادته، و ينهأهم أن يخالطوا قاييل اللعين و ولده، ثم صلى على بنيه أولئك و أولادهم و نسائهم، ثم مات لست خلون من نيسان يوم الجمعة، في الساعة التي خلق فيها، و كانت حياته تسعمائة سنة و ثلاثين اتقافاً. (1:5)

الطبري: [لقد توسع في تاريخه و تفسيره في قصة «آدم» و خلقته و هبوطه و تعليم الأسماء و سجود الملائكة له، و ما حدث في عهده بين أولاده و جميع قضاياه، فلاحظ.] (تاريخ الملوك و الأمم 1:60)

و نحوه ابن كثير (البداية و النهاية 1:68)، و ابن الأثير (الكامل في التاريخ 1:27).

السهيلى: آدم عليه السلام يكنى أبا محمد، كنى بمحمد خاتم الأنبياء صلوات الله عليهم. (القرطبي 1:279)

القرطبي: قيل: كنيته في الجنة أبو محمد و في الأرض أبو البشر. (1:279)

الفيروزآبادي: له أسماء خمسة: الإنسان، و البشر، و أبو البشر، و آدم، و الخليفة.

أما آدم فمشتق من الأدمة، و هي بياض اللون.

وقيل: لون بين البياض و السواد كلون الحنطة، و قيل:

لأنه خلق من أديم الأرض.

و أما الخليفة فلقله تعالى: جاعل في الأرض خليفة البقرة: 30، و الخليفة و الخليف من يخلف من تقدمه. و كان آدم خلف قوما من الخلق يسمون الجان بين الجان، و لكونه ناب مناب ملائكة السماء.

و أما البشر فلقله تعالى: إني خالق بشراً من طين ص: 71، قيل: و سمي بشراً لمباشرته عظام الأمور. و قيل: لما كان في وجهه من البشر و البشاشة.

و سمي إنساناً لأنسه بجنسه، فالإنسان من اجتمع فيه أنسان: أنسه بالغير و أنس الغير به، و قيل: اشتقاقه من التوس و هو الحركة، لكثرة حركته فيما يتحرّاه، و قيل:

من الإيناس و هو الإبصار؛ لأنّه ببصره الظاهر و بصيرته الباطنة يرى رشده و يصل إليه.

ص: 50

وفي بعض الآثار أن آدم عليه السلام قيل له: كيف وجدت نفسك عند الزلّة؟

قال: كرجل انكسرت أعضاؤه فلم يبق مفصل مع مفصل.

فقيل له: كيف وجدت نفسك عند الخروج من الجنة؟

فقال: الموت أهون عليّ من ذلك.

وفي الحديث: «أن موسى قال له ليلة المعراج: يا آدم أخرجتنا من الجنة، فقال: يا موسى هو شيء كتبه الله عليّ أم شيء من ذات نفسي؟ فقال: لا، بل شيء كتب الله عليك. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: فعند ذلك حج آدم موسى»، أي غلبه.

وقد ذكره الله في القرآن في عشرين موضعا، ففي سبعة مواضع مختصّ بالذكر وحده، وفي سبعة مواضع مقترن بذكر بنيه.

أما ذكره منفردا ففي قوله تعالى: كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ آل عمران: 59، وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا البقرة: 31، يا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمُ البقرة:

33 وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ البقرة: 34 يا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ البقرة: 35 إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى آدَمَ آل عمران: 33 فَتَلَقَى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ البقرة: 37، يا آدَمُ إِنَّ هَذَا عَدُوٌّ لَكَ وَ لِرِزْوَجِكَ طه: 117، وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ طه: 121.

وأما المقترن ببنيه ففي قوله تعالى: وَ لَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ الإسراء: 70، يا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا الأعراف: 26، يا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ الأعراف: 31، وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشَدَّ هَدَاهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى الأعراف: 172، يا بَنِي آدَمَ إِنَّمَا يَأْتِيَنَّكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي الأعراف: 35، يا بَنِي آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُمْ مِنَ الْجَنَّةِ الأعراف: 27، أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ يس: 60.

قال أبو إسحاق الزجاج: اختلفت الآيات فيما بدئ به خلق آدم، ففي موضع: خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ آل عمران: 59، وفي موضع: مِنْ طِينٍ لِازِبٍ الصّافات:

11، وفي موضع: مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ الحجر: 28، 26 و 33. وفي موضع: مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ الرّحمن:

14.

قال: هذه الألفاظ راجعة إلى أصل واحد، وهو التراب الذي هو أصل الطين، فأعلمنا الله عزّ وجلّ أنّه خلق من تراب جعل طينا، ثمّ انتقل فصار كالحماء المسنون، ثمّ انتقل فصار صلصالا كالفخّار.

[وذكر وجوه تفضيل الطين على التّار ثمّ قال:]

وفي تاريخ دمشق عن عائشة قالت: كان النبيّ صلى الله عليه وسلم يقول: أنا أشبه الناس بأبي آدم عليه السلام وكان أبي إبراهيم أشبه الناس خلقا و خلقا [به]، خلقه الله عزّ وجلّ بيده، وأسجد له ملائكته، وأسكنه جنّته، واصطفاه، وكرّم ذريّته وعلّمه جميع الأسماء، وجعله أول الأنبياء، وعلّمه ما لم يعلمه الملائكة المقربون، وجعل من نسله الأنبياء والمرسلين والأولياء والصّديقين.

و اشتهر في كتب التّواريخ أنّه عاش ألف سنة، وأنّه توفّي بمكّة، ودفن في جبل أبي قبيس، و حجّ على رجليه ستّين حجّة من أقصى بلاد الهند.

(بصائر ذوي التّمييز 6:22)

العالميّ: هو أبو البشر معروف، وسيأتي في سورة البقرة أخبار في أنّ الله تعالى خلق آدم عليه السّلام، و نفخ فيه من روحه، و جعله مسجوداً للملائكة؛ لكون النبيّ صلّى الله عليه وآله والأئمّة في صلابة و من نسله، و لأجل ولايتهم و الإقرار بهم.

ويأتي في السّورة المذكورة أنّ آدم توسّل بالنبيّ وآله حتّى قبل الله توبته منه، بل في أخبار عديدة أنّ آدم عليه السّلام لمّا لم يعزم على قبول الولاية عزماً تامّاً، ما صار من أولي العزم و ابتلي بحكاية الشّجرة و الإخراج من الجنّة. (80)

محمّد إسماعيل إبراهيم: آدم: أبو البشر، و هو أوّل رجل خلقه الله على هيئته من صلصال من حمأ مسنون، أي طين أسود منتن، ثمّ جعل ذرّيته تمرّ في خلقها بأطوار من نطفة إلى علقة إلى مضغة إلى آخر ما جاء من وصف ذلك بالقرآن، و بعد أن تكوّن جسم آدم عليه السّلام من الصّ لمصال نفخ فيه ربّ العزّة من روحه مودعاً إيّاه سرّاً من أسرارهِ يحيى به، ثمّ علّمه الأسماء كلّها، و جعله مستعدّاً لمعرفة خصائص الأشياء التي تقع تحت حسّه، و قد شاءت إرادته تعالى أن يستخلفه في الأرض ليقوم بهداية ذرّيته إلى توحيد الله و عبادته، و قد أمر الملائكة أن تسجد له سجود تحيّة و تكريم، فسجدوا كلّهم امتثالاً لأمر الله، إلاّ إبليس أبى و استكبر، فطرده الله من رحمته و أبعدّه من جنّته، و أسكن آدم و زوجته حواء التي خلقها من جسم آدم الجنّة، و أباح لهما التّمتع بكلّ ما فيها من خيرات و طيبات، و نهاهما عن الاقتراب من شجرة معيّنة، و عن الأكل من ثمارها، و لكن إبليس الذي كان قد حقد على آدم؛ لأنّه سبب طرده و شقاوته أراد أن ينتقم منه، فوسوس إليه هو و زوجته أن يأكلا من الشّجرة المحرّمة عليهما، و أقسم مؤكداً لهما أنّها شجرة الخلد التي لا يموت من أكل منها.

فغوى آدم و أخطأ وجه الصّواب؛ لاعتقاده أنّ أحداً لا يقسم بالله كذباً، فغضب الله عليهما و سلبهما نعمته، و أنزلهما من الجنّة التي كانا بها إلى الأرض؛ ليعيشا فيها و ذرّيتهما مع إبليس و ذرّيته أعداءهم -عيشة فيها التعب و العناء، و بعد ذلك تلقى آدم من ربّه كلمات فتاب عليهما، و حذّرها إبليس و جنوده، و أعلمهما أنّ طور النّعيم الخالص الذي مرّ بهما في الجنّة قد انتهى، و أنّه هو و ذرّيته قد دخلوا في طور آخر من حياة أرضيّة فيها طرق الخير و الشرّ، ليختار كلّ ما يشاء. (33)

الأصول اللّغويّة

1- في «آدم» ثلاثة أقوال: الأوّل: هو اسم عبريّ، و الدّاني: سريانيّ، و الدّالث: عربيّ. و القول الأخر مختلف فيه؛ فقيل: هو مشتقّ من أديم الأرض، و قيل:

من الأدمة، أي وجه الأرض، أو الأسوة. و قيل: من الأدمة أي السّمرة، أو الخلطة، أو الألفة و الاتّفاق.

2- و من قال: إنّه عربيّ جعله على وزن «أفعل»؛ لأنّ أصله «أدم» بهمزتين، الأولى زائدة، و الثّانية أصليّة، أي فاء الكلمة. فاستثقل الجمع بين همزتين،

فقلبت الثانية ألفا لسكونها و انفتاح ما قبلها. وعند تحركها تقلب واوا أو ياء في الجمع على القياس، فيقال:

أوادم، على وزن أباعر و أصابع، و يقال: أيادم، مثل:

أيامن و أيابس. إلا أن ألف «آدم» ليست لها أصل في الياء؛ لأن مادة «ي د م» مهملة في اللغة.

و جعله بعضهم على وزن «فاعل» و جمعه على «فواعل» مثل: ضوارب و حوادث، فعدّ همزته الأولى أصليّة، و الثانية زائدة. فإن كان كذلك لم يمنعه من الصّرف مانع، و هو خلاف الحال و الاستعمال.

3- و ورد «آدم» بلفظ واحد في العربيّة و السريانيّة، و في العربيّة «آدام»، و بالفاظ متقاربة في سائر اللّغات السّاميّة. و توافقت العربيّة و العبريّة أيضا في اشتقاقه، ففي العبريّة اشتقّ من «أداماه» أي الأدمة، و هو أحد الأقوال في العربيّة كما تقدّم.

و كذلك التقى القرآن مع التّوراة في أصل خلقته، فقد ورد في الإصحاح الثّاني من سفر التّكوين ما نصّه:

«جبل الربّ الإله آدم ترابا من الأرض». و هو عين قوله تعالى في الآية (59) من سورة آل عمران: إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ.

و لئن اتّحدت اللّغتان في لفظه و خلقته، فإنّهما اختلفتا في انتسابه و لغته؛ فالعرب يقولون: هو عربيّ و كان يتكلّم العربيّة، و اليهود يقولون: هو عربيّ و كان يتكلّم العربيّة، و اليهود يقولون: هو عربيّ و كان يتكلّم العبريّة. و يقول علماء اللّغات السّاميّة، و قولهم الفصل: إنّ أوزان العبريّة و كلماتها أحدث نشوء من العربيّة «الكنز في قواعد اللّغة العبريّة: 43». و عليه فلفظ «آدم» و ما اشتقّ منه عربيّ، على الرّغم من وروده في التّوراة. و لكنّ الظّاهر أنّ العرب أخذوه علما من غيرهم فهو أعجميّ، و إن كان له أصل عربيّ.

الاستعمال القرآني.

إشارة

و يلاحظ أولا- لم يذكر (آدم) في القرآن إلا و أريد به آدم أبو البشر عليه السّلام.

ثانيا- ذكر (25) مرّة؛ منها (10) مرّات وقع مضافا إليه، فسيق مرّة واحدة بلفظ (ابني) و مرّة أيضا بلفظ (ذريّة) و (7) مرّات بلفظ (بني) تلو التّداء إلا في موضع واحد و مرّة بلفظ (كمثل):

1- وَ اتُّلُّ عَلَيْهِمْ نَبَأُ ابْنَيْ آدَمَ بِالْحَقِّ.

المائدة: 27.

2- أُولَئِكَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ مِنْ ذُرِّيَةِ آدَمَ مَرْيَمَ: 58.

3- يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُؤَارِي سَوْآتِكُمْ الْأَعْرَافَ: 26.

4- يَا بَنِي آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُم مِّنَ الْجَنَّةِ الْأَعْرَافِ:27.

5- يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا الْأَعْرَافِ:31.

6- يَا بَنِي آدَمَ إِنَّمَا يَأْتِيَنَّكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي الْأَعْرَافِ:35.

7- وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمُ الْأَعْرَافِ:172.

8- وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمُ الْإِسْرَاءِ:70.

ص: 53

9- أَلَمْ أَعْهَدْ لِيَكُفُّمُ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ. يس:60.

10- إِنْ مَثَلَ عَيْسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ آلِ عَمْرَانَ:59.

ثالثا-ورد لفظ(آدم)(15)مرّة من دون إضافة إليه في هذه المواضع:

أ-إخراجه و زوجته من الجنة:

فَقُلْنَا يَا آدَمُ إِنَّ هَذَا عَدُوٌّ لَكَ وَ لِرِزْوَجِكَ فَلا يُخْرِجَنَّكُمَا مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقَى طه:117

ب-سجود الملائكة له:

وَ إِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلاَّ إِبْلِيسَ أَبَى وَ اسْتَكْبَرَ وَ كَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ البقرة:34

وَ لَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلاَّ إِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ الأعراف:11

وَ إِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلاَّ إِبْلِيسَ قَالَ أَأَسْجُدُ لِمَنْ خَلَقْتَ طِيناً الإسراء:61

وَ إِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلاَّ إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ... الكهف:50

وَ إِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلاَّ إِبْلِيسَ أَبَى طه:116

ج-تعليمه الأسماء:

وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ البقرة:31

د-إنباؤه بالأسماء:

قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ... البقرة:33

ه-إسكانه و زوجته الجنة:

وَ قُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَ زَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَ كُلا مِنْهَا رِزْقاً حَيْثُ شِئْتُمَا وَ لا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ البقرة:35

وَ يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَ زَوْجُكَ الْجَنَّةَ فَكُلا مِنْ حَيْثُ شِئْتُمَا وَ لا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ الأعراف:19

و-وسوسة الشيطان له و إغراؤه:

فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَ مُلْكٍ لا يَبْلَى طه:120

ز- عصيانه ربّه و نسيانه عهده:

وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَىٰ آدَمَ مِنْ قَبْلِ فَتَنِيَّ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْماً طه:115

فَأَكَلَا مِنْهَا فَبَدَتَ لَهُمَا سَوْآتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ وَعَصَىٰ آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى طه:121

ح- توبته و تلقيه الكلمات:

فَتَلَقَىٰ آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ البقرة:37

ط- اصطفاه:

إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ آل عمران:33

رابعاً- جاء (آدم) في القرآن دائماً بدون (أل) غير منصرف، ولا وجه له سوى العلميّة والعجمّة، أو وزن

ص: 54

«أفعل») عند من جعله عربيًا.

خامسا- دلّت جملة من الآيات على أنّ البشر كلّهم من ذرّيّة آدم- كما سيأتي-؛ ولهذا خاطبهم ب(يا بني آدم)، وهو ممّا تطابق عليه القرآن و التّوراة، وعليه أكثر أهل الملل و الأديان السّماويّة.

سادسا- أكثر ما جاء (آدم) في القرآن مع (إبليس) و حكاية إبائه عن السّجود له.

سابعا- أشير الى (آدم) و زوجه في آيات ابتداء خلق الإنسان من دون أن يذكر اسمه: يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَ خَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَ بَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَ نِسَاءً النَّسَاءُ: 1.

و كذا الأنعام: 98، و الأعراف: 189، و الزّمر: 6، و الحجرات: 13.

و هنا يثار سؤال، و هو هل أنّ جميع البشر ينتهون إلى آدم أو لا؟ لاحظ «نفس».

ثامنا- إنّ القرآن يكرّر انتساب الإنسان إلى آدم و يخاطبه ب يا بنيّ آدم لوجوه:

الأوّل: التّأكيد على مساواة أفراد البشر من جهة الأصل، فكّلهم من آدم و آدم من تراب، و لا فضل لأحد على آخر و لا لقوم على قوم و لا لشعب على شعب إلاّ بالتّقوى، و لا فخر بالأبواء و الأمّهات. و هذا صريح قوله: يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَ أَنْثَى وَ جَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَ قَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ الحجرات: 13، و منه اقتبس الشعر المنسوب إلى عليّ عليه السّلام:

النّاس من جهة التّمثال أكفاء

أبوهم آدم و الأمّ حواء

فإن يكن لهم من أصلهم نسب

يفأخرون به فالطين و الماء

الثّاني: تنبيه الإنسان بأنّ أباكم كان رسولا من الله فأنتم ذرّيّة الرّسول، و لكم كرامة الأبواء و الأجداد، فينبغي التّأسّي بهم في طاعة الله و عبادته. و كثير من آيات (بني آدم) المتقدّمة تشير إلى هذا، مثل: وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ، أَلَمْ نُعْهِدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ، يَا بَنِي آدَمَ إِنَّمَا يَأْتِيَنَّكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ.

الثّالث: الإشعار بأنّ أباكم آدم قد اغواه الشّيطان فلا يغويكم: يَا بَنِي آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُمُ مِنَ الْجَنَّةِ، أَلَمْ نُعْهِدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ.

ص: 55

لفظ واحد، مرّة واحدة مكّية، في سورة مكّية

النصوص اللغوية و التفسيرية

وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ آزَرَ أَتَّخِذُ أَصْنَامًا آلِهَةً إِنِّي أَرَاكَ وَقَوْمَكَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ الْأَنْعَام:74.

ابن عباس: إنّ أباً إبراهيم لم يكن اسمه آزر، وإنّما كان اسمه تارخ. (ابن كثير 3:53)

يعني ب(آزر)الصنم.

مثله السدّي. (ابن كثير 3:53)

إنّ اسم أبي إبراهيم عليه السلام، «يازر» و اسم أمّه «مثلى».

(الآلوسي 7:194)

ابن المسيّب: (آزر) اسم صنم كان والد إبراهيم يعبده، وإنّما سمّاه بالاسم لأنّ من عبد شيئاً أو أحبّه جعل اسم ذلك المعبود أو المحبوب اسماً له، فهو كقوله: يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمامِهِمُ الْإِسْرَاء:71.

(الخازن 2:122)

مجاهد: (آزر) لم يكن بأبيه إنّما هو صنم.

(الطبري 7:243)

الصّحاح: إنّ (آزر) أبو إبراهيم عليه السلام، وهو تارخ.

معنى آزر الشّرخ الهيم بالفارسيّة. (القرطبي 7:22)

معناه الشّرخ الهرم. (أبو السّعود 2:112)

الحسن: كان اسم أبيه (آزر). (القرطبي 7:22) نحوه الخليل (7:382)، و مثله السدّي (الطبري 7:

242).

السدّي: اسم أبيه، ويقال: لا، بل اسمه تارخ، و اسم الصنم آزر. (الطبري 7:243)

إنّهُ اسم أبي إبراهيم، وهو تارخ، كما قيل ليعقوب:

إسرائيل. ويجوز أن يكون لقباً غلب عليه.

مثله ابن إسحاق و ابن عبد العزيز و الجبائي و البلخي. (الطوسي 4:189)

الكلبي: (آزر) اسم أبي إبراهيم و هو تارخ، ضبطه بعضهم بالحاء المهملة، و بعضهم بالخاء المعجمة.

مثله ابن إسحاق و الصّحّاح. (الخازن 2:122)

الإمام الصادق عليه السّلام: إنّ (آزر) أباً إبراهيم كان

ص: 57

منجماً لنمرود. (الكاشاني 2:131)

كان (آزر) صاحب أمر نمرود و وزيره، و كان يتخذ الأصنام له و للناس، و يدفعها إلى ولده.

(المصطفوي 1:64)

مقاتل: (آزر) لقب، و «تارخ» اسم.

(المبيدي 3:401)

مثله ابن إسحاق. (الطبري 7:22)

ابن جريج: إن اسمه تيرح أو تارح.

(الالكوسي 7:194)

ابن إسحاق: (آزر) أبو إبراهيم، و كان -فيما ذكر لنا- رجلاً من أهل كوثى، من قرية بالسواد، سواد الكوفة. (الطبري 7:242)

سعيد بن عبد العزيز: أبو إبراهيم (آزر)، و هو تارح، مثل إسرائيل و يعقوب. (الطبري 7:243)

الفراء: يقال: (آزر) في موضع خفض و لا يجرى؛ لأنه أعجمي. و قد أجمع أهل النسب على أنه ابن تارح، فكان (آزر) لقب له. و قد بلغني أن معنى (آزر) في كلامهم معوج، كأنه عابه بزيغته و بعوجه عن الحق.

و قد قرأ بعضهم: (لأبيه آزر) بالرفع على النداء «يا» و هو وجه حسن. (1:340)

هي صفة ذم بلغتهم كأنه قال: يا مخطئ، فيمن رفعه.

أو كأنه قال: و إذ قال لأبيه المخطئ، فيمن خفض.

(القرطبي 7:22)

إنه ليس بين التسابين و المؤرخين اختلاف في كون اسمه تارخ أو تارح. (رشيد رضا 7:536)

الأخفش: فتح إذا جعلت (آزر) بدلاً من (أبيه)، و قد قرئت رفعا على النداء، كأنه قال: يا آزر.

(2:493)

البخاري: إبراهيم بن آزر، و هو في التوراة تارح، و الله سمّاه آزر. (المرآغي 7:168)

الطبري: اختلف أهل العلم في المعنى ب (آزر)، و ما هو؟ اسم أم صفة؟ و إن كان اسماً فمن المسمى به؟ [ذكر أقوالاً متعددة نقلناها سابقاً، ثم

و اختلفت القراء في قراءة ذلك، فقرأته عامة قراء الأمصار (آزر) بفتح آزر على إتباعه «الأب» في الخفض، ولكنه لما كان اسماً أعجمياً فتحوه؛ إذ لم يجزوه وإن كان في موضع خفض. وذكر عن أبي يزيد المدني والحسن البصري أنهما كانا يقرآن ذلك (آزر) بالرفع على النداء، بمعنى يا آزر. فأما الذي ذكر عن السدي من حكايته أن (آزر) اسم صنم وإنما نصبه بمعنى أتناخذ آزر أصناماً آلهة، فقول من الصواب من جهة العربية بعيد، وذلك أن العرب لا تنصب اسماً بفعل بعد حرف الاستفهام؛ لا تقول: أخاك أكلمت، وهي تريد أكلمت أخاك؟

والصواب من القراءة في ذلك عندي قراءة من قرأ بفتح الراء من (آزر) على إتباعه إعراب «الأب» وأنه في موضع خفض، ففتح إذ لم يكن جارياً، لأنه اسم أعجمي. وإنما أجزت قراءة ذلك كذلك لإجماع الحجة من القراء عليه.

و إذ كان ذلك هو الصواب من القراءة و كان غير جائز أن يكون منصوباً بالفعل الذي بعد حرف الاستفهام، صح لك فتحه من أحد وجهين:

إمّا أن يكون اسماً لأبي إبراهيم صلوات الله عليه وعلى جميع أنبيائه ورسله، فيكون في موضع خفض رداً على «الأب»، ولكنه فتح لما ذكرت من أنه لما كان اسماً أعجمياً ترك إجراؤه، ففتح كما فتح العرب في أسماء العجم.

أو يكون نعتاً له، فيكون أيضاً خفضاً، بمعنى تكرير اللام عليه، ولكنه لما خرج مخرج أحمر وأسود، ترك إجراؤه، وفعل به كما يفعل بأشكاله، فيكون تأويل الكلام حينئذٍ وإذ قال إبراهيم لأبيه آزر أ اتخذ أصناماً للهة.

وإن لم يكن له وجهة في الصواب إلا أحد هذين الوجهين، فأولى القولين بالصواب منهما عندي قول من قال: هو اسم أبيه؛ لأن الله تعالى أخبر أنه أبوه، وهو القول المحفوظ من قول أهل العلم دون القول الآخر الذي زعم قائله أنه نعت.

فإن قال قائل: فإن أهل الأنساب إنما ينسبون إبراهيم إلى تارح، فكيف يكون آزر اسماً له، والمعروف به من الاسم تارح؟

قيل له: غير محال أن يكون له اسمان، كما لكثير من الناس في دهرنا هذا، وكان ذلك فيما مضى لكثير منهم، و جائز أن يكون لقباً. (7:242) الزجاج: يقرأ بالتصّب (آزر) ويقرأ بالضمّ (آزر).

فمن نصب فموضع (آزر) خفض بدلاً من (أبيه)، ومن قرأ (آزر) بالضمّ فهو على التداء.

وليس بين التّسايين اختلاف أنّ اسم أبيه كان تارح، والذي في القرآن يدلّ على أنّ اسمه آزر.

وقيل: (آزر) عندهم ذمّ في لغتهم، كأنه قال: وإذ قال إبراهيم لأبيه الخاطي. (الأزهري 13:248)

قيل: (آزر) اسم صنم، فموضعه نصب على إضمار الفعل، كأنه قال: وإذ قال إبراهيم لأبيه أ اتخذ آزر، وجعل (أصناماً) بدلاً من (آزر) وأشباهه. فقال بعد أن قال: أ اتخذ آزر إلها: أ اتخذ أصناماً للهة.

(الطوسي 4:188)

التّحاس: آزر لا ينصرف؛ لأنه على أفعال.

(القرطبي 7:22)

الجوهري: آزر اسم أعجمي. (2:578)

ابن فارس: آزر مشتق من القوّة؛ والأزر: القوّة.

(القرطبي 7:22)

الثعلبي: إن اسم أبي إبراهيم الذي سمّاه به أبوه تارح، فلمّا صار مع التّمروذ قيماً على خزانة آلهته سمّاه آزر. (القرطبي 7:22)

الثعلبي: إن كان (الفرس) أبيض العجز، فهو آزر.

القيسي: من نصب (آزر) جعله في موضع خفض بدلا من «الأب» كأنه اسم له.

وقد قرأ يعقوب وغيره بالرفع على النداء، كأنه جعل (آزر) لقبا له، كأنه قال: يا معوج الدين، أَتَتَّخِذُ أَصْنَاماً آلِهَةً؟ (1:273)

الطوسي: [قال بعد نقل قول الزجاج:]

والذي قاله الزجاج يقوي ما قاله أصحابنا: إنَّ (آزر) كان جدّه لأمه أو كان عمّه؛ لأنَّ أباه كان مؤمنا من حيث ثبت عندهم أنَّ آباء النبي صلَّى الله عليه وآله إلى آدم كلهم

كانوا موحدين لم يكن فيهم كافر، وحبّتهم في ذلك إجماع الفرقة المحقّة.

و اختلفوا في معنى (آزر) هل هو اسم أو صفة؟ [وقال بعد نقل قول السّديّ و مجاهد:]

وقال قوم: هو سبّ و عبث بكلامهم، و معناه معوجّ.

(4:189)

نحوه الطبرسيّ. (2:322)

الرّاعب: قيل: كان اسم أبيه تارخ، فعربّ فجعل آزر. وقيل: آزر معناه الصّالّ في كلامهم. (17)

البغويّ: القراءة المعروفة بالتّصّب، هو اسم أعجمي لا ينصرف؛ فينصب في موضع الخفض.

(2:122)

الرّمخشريّ: (آزر) اسم أبي إبراهيم عليه السّلام، و في كتب التّواريخ أنّ اسمه بالسّريانيّة تارح. و الأقرب أن يكون وزن (آزر) فاعل، مثل تارح و عابر و عازر و شالّخ و فالغ، و ما أشبهها من أسمائهم، و هو عطف بيان (لأبيه).

وقرئ (آزر) بالصّمّ على التّداء.

وقيل: (آزر) اسم صنم، فيجوز أن ينز به؛ للزومه عبادته، كما نبز ابن قيس ب «الرّقيات» اللّائي كان يشبّب بهنّ، فقيل: ابن قيس الرّقيات، [ثمّ استشهد بشعر]

أو أريد «عابد آزر»، فحذف المضاف و أقيم المضاف إليه مقامه.

وقرئ (أزرا) تتخذ اصناما آلهة) بفتح الهمزة و كسرهما بعد همزة الاستفهام، و زاي ساكنة و راء منصوبة منوّنة. و هو اسم صنم، و معناه أتعبد أزرا؟ على الإنكار. (2:29)

الجواليقيّ: (آزر) اسم أبي إبراهيم، و هو من العجميّ الذي وافق لفظ العربيّ، نحو الإزارة و الإزرة.

و في التّنزيل: أخرج شطّة فأزره الفتح: 29.

(76)

ابن عطية: المعنى أعضدا و قوّة و مظاهرة على الله تتخذ؟ و هو من قوله: أشدّد به أزرّي طه: 31.

و معناها أنّها مبدلة من «واو» كوسادة و إسادة، كأنّه قال: أوزرا أو مأثما تتخذ أصناما؟ و نصبه على هذا بفعل مضمّر. (أبو حيّان 4:164)

السّهيليّ: (آزر) قيل: معناه يا أعوج.

وقيل: هو اسم صنم، وانتصب على إضمار الفعل في التلاوة.

قيل: هو اسم لأبي إبراهيم، كان يسمّى تارح و آزر، وهذا هو الصّحيح؛ لمجيئه في الحديث منسوباً إلى آزر. وأمّه نونا، ويقال في اسمها: ليوثي، أو نحو هذا.

(1:12)

آزر كلمة ذمّ في بعض اللغات، أي يا أعرج.

(الزبيديّ 3:12)

الفخر الرّازي: ظاهر هذه الآية يدلّ على أنّ اسم والد إبراهيم هو آزر، ومنهم من قال: اسمه تارح. ومن الملحده من جعل هذا طعناً في القرآن، وقال: هذا التّسبب خطأ وليس بصواب، وللعلماء هاهنا مقامان:

المقام الأوّل: أنّ اسم والد إبراهيم عليه السّلام هو آزر، وأمّا قولهم: أجمع التّسّابون على أنّ اسمه كان تارح،

ص: 60

فنقول: هذا ضعيف؛ لأن ذلك الإجماع إنما حصل لأن بعضهم يقدّم بعضاً، وبالآخرة يرجع ذلك الإجماع إلى قول الواحد والاثنين، مثل قول وهب و كعب وغيرهما، وربما تعلّقوا بما يجدونه من أخبار اليهود والنصارى، ولا عبرة بذلك في مقابلة صريح القرآن.

المقام الثاني: سلّمنا أنّ اسمه كان تارح، ثمّ لنا هاهنا وجوه:

الوجه الأوّل: لعلّ والد إبراهيم كان مسمّى بهذين الاسمين، فيحتمل أن يقال: إنّ اسمه الأصليّ كان آزر و جعل تارح لقباً له، فاشتهر هذا اللقب و خفي الاسم، فالله تعالى ذكره بالاسم. و يحتمل أن يكون بالعكس، و هو أنّ تارح كان اسماً أصلياً و آزر كان لقباً غالباً، فذكره الله تعالى بهذا اللقب الغالب.

الوجه الثاني: أن يكون لفظة (آزر) صفة مخصوصة في لغتهم، فقيل: إنّ آزر اسم ذمّ في لغتهم، و هو المخطئ، كأنه قيل: و إذ قال إبراهيم لأبيه المخطئ، كأنه عابه بزيغته و كفره و انحرافه عن الحقّ. و قيل: آزر هو الشيخ الهرم بالخرارزمية، و هو أيضاً فارسيّة أصلية.

الوجه الثالث: أنّ (آزر) كان اسم صنم يعبده والد إبراهيم، و إنّما سمّاه الله بهذا الاسم لوجهين:

أحدهما: أنّه جعل نفسه مختصّاً بعبادته، و من بالغ في محبة أحد فقد يجعل اسم المحبوب اسماً للمحبّ. قال الله تعالى: يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمامِهِمُ الْإِسراء:

.71

و ثانيهما: أن يكون المراد «عابد آزر»، فحذف المضاف و أقيم المضاف إليه مقامه.

الوجه الرابع: أنّ والد إبراهيم عليه السّلام كان تارح و آزر كان عمّاً له، و العمّ قد يطلق عليه اسم الأب، كما حكى الله تعالى عن أولاد يعقوب أنّهم قالوا: نَعْبُدُ إِلَهَكَ وَ إِلَهَ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَ إِسْمَاعِيلَ وَ إِسْحَاقَ الْبَقرة: 133، و معلوم أنّ إسماعيل كان عمّاً ليعقوب، و قد أطلقوا عليه لفظ الأب، فكذا هنا.

و اعلم أنّ هذه التكاليف إنّما يجب المصير إليها لو دلّ دليل باهر على أنّ والد إبراهيم ما كان اسمه آزر، و هذا الدليل لم يوجد البتّة، فأبى حاجة تحملنا على هذه التّأويلات. و الدليل القويّ على صحّة أنّ الأمر على ما يدلّ عليه ظاهر هذه الآية أنّ اليهود و النصارى و المشركين كانوا في غاية الحرص على تكذيب الرّسول صلّى الله عليه و سلّم و إظهار بغضه، فلو كان هذا التّسبب كذباً لا تمتنع في العادة سكوتهم عن تكذيبه، و حيث لم يكذبوه علمنا أنّ هذا التّسبب صحيح. [و فيه مباحث أخرى فلاحظ] (13:37)

القرطبيّ: هو [آزر] مشتقّ من: آزر فلان فلانا، إذا عاونته، فهو مؤازر قومه على عبادة الأصنام.

وقيل: في الكلام تقديم و تأخير، التّقدير: أ تتخذ آزر أصناماً؟ فعلى هذا (آزر) اسم جنس.

و (آزر) فيه قراءات: (أزرا) بهمزتين، الأولى مفتوحة و الثانية مكسورة؛ عن ابن عبّاس. و عنه (أزرا) بهمزتين مفتوحتين. و قرئ بالرفع، و روي ذلك عن ابن عبّاس. و على القراءتين الأوليين عنه (تتخذ) بغير همزة. قال المهدويّ: (أزرا)؟ فقيل: إنّ اسم صنم، فهو منصوب على تقدير: أ تتخذ (إزرا)، و كذلك (أزرا)،

و يجوز أن يجعل (أزرا) على أنه مشتق من «الأزر»، وهو الظاهر، فيكون مفعولا - من أجله، كأنه قال: أ للقوة تتخذ أصناما؟ و يجوز أن يكون «إزر» بمعنى وزر، أبدلت الواو همزة. (7:22)

البيضاوي: في كتب التواريخ أن اسمه تاريخ، فقيل:

هما علمان له كإسرائيل ويعقوب.

وقيل: العلم تاريخ، و أزر وصف، معناه الشيخ أو المعوج، و لعلّ منع صرفه لأنه أعجمي حمل على موازنه، أو نعت مشتق من الأزر أو الوزر. و الأقرب أنه علم أعجمي على «فاعل»، كغابر و شالخ.

وقيل: اسم صنم يعبد، فلُقّب به للزوم عبادته، أو أطلق عليه بحذف المضاف.

وقيل: المراد به الصنم، و نصبه بفعل مضمّر يفسره ما بعده، أي أتعبد أزر؟ (1:317)

ابن منظور: أزر اسم أعجمي، و هو اسم أبي إبراهيم. (4: 18)

الخازن: [قال بعد نقل قول الكلبي:]

فعلى هذا يكون لأبي إبراهيم عليه السلام اسمان: أزر و تأرخ، مثل يعقوب و إسرائيل، اسمان لرجل واحد، فيحتمل أن يكون اسمه الأصلي أزر، و تأرخ لقب له، و بالعكس، و الله سمّاه (أزر) و إن كان عند النسابين و المؤرخين اسمه تأرخ، ليعرف بذلك. و كان أزر أبو إبراهيم من «كوثي»، و هي قرية من سواد الكوفة.

و قال سليمان التيمي: أزر سبّ و عيب، و معناه في كلامهم المعوج.

وقيل: الشيخ الهرم، و هو بالفارسية. و هذا على مذهب من يجوز أن في القرآن ألفاظا قليلة فارسية.

(2:122)

أبو حيان: قيل: كان (أزر) من أهل حرّان، و هو تأرخ بن ناجور بن ساروع بن أرغو بن فالغ بن عابر بن شالخ بن أرفخشذ بن سام بن نوح. (4:164)

ابن كثير: قرأ الجمهور بالفتح، إمّا على أنه علم أعجمي لا ينصرف، و هو بدل من قوله: (لايه) أو عطف بيان، و هو أشبه، و على قول من جعله نعتا لا ينصرف أيضا كأحمر و أسود.

فأما من زعم أنه منصوب لكونه معمولا لقوله:

(أَتَّخِذُ أَصْنَامًا) - تقديره: يا أبت أ تتخذ أزر أصناما آلهة - فإنه قول بعيد في اللغة، فإنّ ما بعد حرف الاستفهام لا يعمل فيما قبله؛ لأنّ له صدر الكلام. (3:53)

الفيروزآبادي: آزر صنم و كلمة ذم في بعض اللغات، و اسم عم إبراهيم، و أمّا أبوه فإنه «تارح» أو هما واحد. (1:377)

السيوطي: (آزر) قال بعضهم: هي بلغتهم يا مخطئ. (2:129)

أبو السعود: قيل: اسمه بالسريانية تارح، و آزر لقبه المشهور.

و قيل: اسم صنم لقب هو به؛ للزومه عبادته.

و قرئ (آزر) على النداء و دليل العلميّة؛ إذ لا يحذف حرف النداء إلا من الأعلام. (2:112)

الطريحي: قرئ (آزر) على النداء، و اختلف فيه، فذهب بعض أنّه كان جد إبراهيم لأمه.

و قيل: بل هو اسم أبي إبراهيم عليه السلام استدلالاً بقوله

ص: 62

تعالى: (لِإِيَّاهِ أَرْز)، وبما روي: «أنَّ أزرَ أبا إبراهيم كان منجماً لنمرود» وهو صريح في أنَّ أزرَ أبو إبراهيم عليه السَّلام، وليس بشيء، لانعقاد الإجماع من الفرقة المحقِّقة على أنَّ أجداد نبيِّنا صلَّى الله عليه وآله كانوا مسلمين موحدِّين إلى آدم عليه السَّلام، وقد تواتر عنهم: «نحن من أصلاب المطهَّرين و أرحام المطهَّرات لم تدنَّسهم الجاهليَّة بأدناسها».

وقد نقل بعض الأفاضل عن بعض كتب الشَّافعيَّة كالقاموس و شرح الهمزيَّة لابن حجر المكيِّ بأنَّ (أزر) كان عمَّ إبراهيم عليه السَّلام و كان أبوه تارخ. و مثله نقل بعض الأفاضل أنَّه لا خلاف بين النَّسَّابين أنَّ اسم أبي إبراهيم تارخ، وهذا غير مستبعد؛ لاشتهار تسمية العمِّ بالأب في الرِّمن السَّابق. (3:204)

الرَّبيدي: (أزر) صنم كان تارح أبو إبراهيم عليه السَّلام سادنا له، كذا قاله بعض المفسِّرين.

وقيل: معناه يا شيخ، أو هي كلمة زجر و نهى عن الباطل.

وقيل: هو اسم عمِّ إبراهيم عليه السَّلام و إنَّما سمِّي العمِّ أباً، و جرى عليه القرآن العظيم على عادة العرب في ذلك؛ لأنَّهم كثيراً ما يطلقون الأب على العمِّ. و أمَّا أبوه فإنَّه تارخ بالخاء المعجمة، و قيل: بالمهملة على وزن «هاجر»، وهذا باتِّفاق النَّسَّابين، ليس عندهم اختلاف في ذلك. (3:12)

الآلوسي: قيل: اسم صنم، و قيل: هو وصف في لغتهم و معناه المخطئ، و عن بعضهم: أنَّه الشَّيخ الهرم بالخوارزميَّة.

و على القول بالوصفيَّة يكون منع صرفه للحمل على موازنه، و هو «فاعل» المفتوح العين، فإنَّه يغلب منع صرفه؛ لكثرة في الأعلام الأعجميَّة. و قيل: الأولى أن يقال: إنَّه غلب عليه فألحق بالعلم.

و بعضهم يجعله نعتاً مشتقاً من «الأزر» بمعنى القوَّة، أو «الوزر» بمعنى الإثم. و منع صرفه حينئذٍ للوصفيَّة و وزن الفعل؛ لأنَّه على وزن «أفعل».

و على القول بأنَّه بمعنى الصنم يكون الكلام على حذف مضاف و إقامة المضاف إليه مقامه، أي عابد أزر.

و قرأ يعقوب (أزر) بالصنم على التَّداء. و استدلَّ بذلك على العلميَّة بناء على أنَّه لا يحذف حرف التَّداء إلا من الأعلام، و حذفه من الصِّفات شاذٌّ، أي يا أزر.

(7:194)

رشيد رضا: أمَّا أبو إبراهيم فقد سمَّاه الله تعالى في الآية الأولى من هذه الآيات (أزر)، و في سفر التكوين أنَّ اسمه «تارح» بفتح التاء و حاء مهملة، و قالوا: إنَّ معناه «متكاسل».

و من الغريب أن نرى أكثر المفسِّرين و المؤرِّخين و اللُّغويِّين منَّا يقولون: إنَّ اسمه «تارخ» بالخاء المعجمة أو المهملة، و أنَّ أزر لقبه أو اسم أخيه أو أبيه أو صنمه.

[و قال بعد نقل قول الرِّجَّاج و الفراء:]

و لا نعرف لهذه الأقوال أصلا مرفوعا إلى النبي صلى الله عليه وسلم، و لا منقولا عن العرب الأولين، وإنما هو منقول فيما يظهر عمّن دخل في الإسلام من أهل الكتاب، كوهب بن منبّه و كعب الأخبار، اللّذين أدخلا على المسلمين كثيرا من الإسرائيليّات، فتلقّوها بالقبول على علّاتها. (7:535)

ص: 63

الطَّبَاطِبَائِي: القراءات السَّبع في (آزر) بالفتح، فيكون عطف بيان أو بدلا من (أبيه)، وفي بعض القراءات (آزر) بالصَّم، و ظاهره أنه منادى مرفوع بالنداء، والتقدير: يا آزر أتتخذ أصناما آلهة؟ وقد عدَّ من القراءات (أزرا تتخذ) مفتتحا بهمزة الاستفهام، وبعده (أزرا) بالتَّصْب مصدر آزر يأزر، بمعنى قوى.

و المعنى: وإذا قال إبراهيم لأبيه أتتخذ أصناما للتقوى والاعتصاف؟

وقد اختلف المفسرون على القراءة الأولى المشهورة والثانية الشاذة في (آزر) أنه اسم علم لأبيه أو لقب أريد بمعناه المدح أو الذم بمعنى المعتصد، أو بمعنى الأعرج أو المعوج أو غير ذلك. و منشأ ذلك ما ورد في عدة روايات أن اسم أبيه «تارح» بالحاء المهملة أو المعجمة، و يؤيده ما ضبطه التاريخ من اسم أبيه، و ما وقع في التوراة الموجودة أنه عليه السلام ابن تارح.

كما اختلفوا أن المراد بـ«الأب» هو الوالد أو العم أو الجد الأمي أو الكبير المطاع. و منشأ ذلك أيضا اختلاف الروايات، فمنها ما يتضمن أنه كان والده، وأن إبراهيم عليه السلام سيشفع له يوم القيامة، ولكن لا يشفع بل يمسخه الله ضيعا منتنا فيتبرأ منه إبراهيم عليه السلام.

و منها ما يدل على أنه لم يكن والده، وأن والده كان موحدا غير مشرك، و ما يدل على أن آباء النبي صلى الله عليه وآله كانوا جميعا موحدين غير مشركين إلى غير ذلك من الروايات. و قد اختلفت في سائر ما قصص من أمر إبراهيم اختلافا عجيبا حتى اشتمل بعضها على نظائر ما ينسبه إليه العهد العتيق مما تنزهه عنه الخلة الإلهية والرَّسالة. (7:161)

المصطفوي: إن كلمة (آزر) معربة من «آزور»، و هو الذي يشد وسطه للخدمة و يتقوى، و كلمة «الوزير» قريبة منها لفظا و معنى. و كان تارح وزيرا لنمرود و صاحب أمره، أو معتمدا عنده في النظر والرأي؛ فلُقِّب بهذا الاسم.

وَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ آزَرَ أَتَتَّخِذُ أَصْنَامًا الْأَنْعَامَ: 74، إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَ قَوْمِهِ مَاذَا تَعْبُدُونَ* أَفِكَأَ آلِهَةً الصَّافَاتِ: 85، 86، وَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ وَ قَوْمِهِ إِنِّي بَرَاءٌ مِمَّا تَعْبُدُونَ الزَّخْرَفِ: 26، إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ مَرِيَمَ: 42.

فيظهر من هذه الآيات الكريمة أن (آزر) كان أباً إبراهيم، وأن أباه كان من الضالين المخالفين له قطعاً، سواء قلنا بأن اسمه آزر أو غيره، فإن موضوع الحكم في أكثر الآيات هو عنوان الأب.

وقد يقال فرارا عن الإشكال: إن المراد من الأب هو العم، و كان (آزر) عمًا له لا أباً.

و لكن هذا التأويل لا يجدي إذا نسب الشرك إلى الآباء المتقدمين و أجدادهم، مضافا إلى أن هذا التعبير خلاف الحقيقة و ظواهر الآيات، و خلاف ما قال المؤرخون، بل الروايات أيضا. [و هناك بحث طويل في أن آباء الأنبياء كانوا مشركين أو لا، فلاحظ.]

(1:64)

هو تسما: (آزر) اسم أبي إبراهيم في القرآن (سورة الأنعام: 74). و يظهر أن في هذا بعض الخلط؛ لأن اسم (آزر) لم يرد مطلقا على أنه أبو إبراهيم في غير هذا

ص: 64

الموضع، كما أنّ تارح أو تارخ قد ورد في روايات بعض المؤرّخين و المفسّرين من المسلمين على أنّه أبو إبراهيم أيضا. (2:39)

الأصول اللغويّة

1- قالوا في لفظ «آزر»: إنّه عربيّ، وقالوا: فارسيّ، وقالوا: سريانيّ.

فمن قال إنّّه عربيّ جعل اشتقاقه من «الأزر»، أي القوّة، أو «الوزر»، أي الإثم. فإن كان من الأزر فوزنه «فعل»، لأنّ أصله على هذا القول «أزر» بهمزيّتين مفتوحتين؛ الأولى همزة استفهام و الثانية أصلية، ثمّ أدغمت الهمزتان لتماثلهما. وإن كان من الوزر فهو على وزن «فعل» و أصله «أوزر» بهمزة واحدة هي همزة الاستفهام، و أبدلت الواو ألفا كما في وشاح و إشاح، و وسادة و إسادة، ثمّ أدغمت الهمزتان أيضا للتّماثل.

و من قال: إنّّه فارسيّ بمعنى الرّجل الهمّ، فقله بعيد عن الصّواب؛ لأنّه ليس معروفا في الفارسيّة بالمعنى المذكور، فهم يطلقونه على ناحية تقع بين الأهواز و رامهرمز من بلاد فارس.

2- و هو ليس بعربيّ و لا- سريانيّ أيضا، بل عبريّ يوافق لفظ العربيّ، فهو اسم علم أصله «اليعازر»، مركّب من «إلي» أي الله في العبريّة (1)، و «عازر» أي إعانة (2). فعند التّعريب فتحوا همزته و سكنوا لامه بجعلها ألف و لام تعريف، فالتقى ساكنان: اللّام و الياء، فحذفوا الياء فصار «العازر» كما يرسمه المؤرّخون و أصحاب السير (3)، فجعلوا الألف و اللّام زائدتين كما هما في الحسن و الحسين؛ يقال: العازر و عازر، مثلما يقال: اليباس و ياس. ثمّ أبدلوا من عين عازر همزة، فاجتمعت همزة و ألف فأدغمتا فأصبح «آزر». و هذا الإبدال شائع في اللّغة، فهو على غرار عبد عليه و أبد و أمد، أي غضب؛ و موت ذوّاف و ذعاف و زوّاف و زعاف، و هو الذي يعجّل القتل؛ و السّاف و السّعف (4).

3- و لكن من هو اليعازر هذا؟ هو مرّيّ إبراهيم و خادمه و القيّم على بيته، فقد ورد ذكره مرّة واحدة في التّوراة على لسان إبراهيم عليه السّلام: «فقال أبرام: أيّها السيّد الرّبّ ما ذا تعطيني و أنا ماض عقيما و مالك بيتي هو اليعازر الدّمشقيّ؟» (5).

الاستعمال القرآني

يلاحظ أوّلا: لم يرد ذكر ل(آزر) في العبريّة إلاّ في القرآن. و المفسّرون فيه على فريقين: الفريق الأوّل يرى أنّه اسم أبي إبراهيم، و آزر أحد اسميه، مثل:

إسرائيل و يعقوب. أمّا الفريق الثّاني فيرى أنّه ليس اسما لأبي إبراهيم. و اختلف فيمن يكون هو، ف قيل: هو لقب أبي إبراهيم، و قيل: هو عمّ إبراهيم، و قيل: هو جدّ إبراهيم لأمه، و قيل: هو اسم صنم، و قيل: صفة ذمّ، و معناه المخطئ أو المعوجّ أو الأعرج أو الضّالّ.

ص: 65

1- قاموس عبريّ فارسيّ سليمان حبيب 16.

2- المصدر السّابق 389.

3- انظر تاريخ اليعقوبيّ 1:75 و البداية و النّهاية، لابن كثير 1:337.

4- كتاب الإبدال، لابن السّكّيت 76 و 85.

ثانيا: والقول الأول مبني على ظاهر لفظ (لأبيه آزر)، ثم على القياس. ووجه الفريق الثاني رأيه- وهو خلاف ظاهر اللفظ- بأن آباء النبي محمد صلى الله عليه وآله كلهم مؤمنون وليس فيهم مشرك، وهو رأي الإمامية دون غيرهم. وقالوا في لفظ «الأب» في قوله تعالى: وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ آزَرَ: بأنه لا- يقتضي بالضرورة أن يكون أباً فعلياً له؛ لأنّ العرب تطلق لفظ «الأب» على العمّ أيضاً. ودليله قوله تعالى: أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ الْمَوْتُ إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعْبُدُونَ مِنْ بَعْدِي قَالُوا نَعْبُدُ إِلَهَكَ وَإِلَهَ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِلَهًا وَاحِدًا وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ البقرة: 133، فعّد إسماعيل من آباء يعقوب، وهو عمّه.

ومما يدعم هذا الرأي أيضا هو أنّ أحدا من التّسابين لم يذكر أباً لإبراهيم في عمود التّسب غير «تارخ».

ثالثا: قد أسهب العلامة الطّباطبائي في الميزان (7):

(161) في تأييد هذا الرّأي، فاستقرأ الآيات التي وردت بخصوص حياة إبراهيم، وعرض رأيا مفاده: أنّ إبراهيم كان يخاطب شخصا بلفظ الأبوة اسمه «آزر» وكان يعبد الأصنام، وقد أصرّ عليه أن يترك عبادتها، ولكنه أبي.

ثمّ أقدم أبوه على طرده وأمره بهجرانه، فهجره إبراهيم وعده أن يستغفر له، فأنجز وعده بقوله: وَاعْفِرْ لِأَبِي إِنَّهُ كَانَ مِنَ الضّالِّينَ الشعراء: 86، ولكنّ دعوته لم تستجب؛ لقوله تعالى: وَمَا كَانَ اسْتِغْفَارُ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ إِلَّا عَنْ مَوْعِدَةٍ وَعَدَاهَا إِيَّاهُ فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ أَنَّهُ عَدُوٌّ لِلَّهِ تَبَرَّأَ مِنْهُ التّوبة: 114، وكلّ ذلك وقع في أوائل عهده، وقبل هجرته إلى الأرض المقدّسة، وقبل دعائه بقوله:

رَبِّ هَبْ لِي حُكْمًا وَالْحَقِّنِي بِالصّالِحِينَ الشعراء:

83.

ثمّ ذكر تعالى هجرته: وَقَالَ إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَىٰ رَبِّي سَيِّدِينَ * رَبِّ هَبْ لِي مِنَ الصّالِحِينَ الصّافات: 99، 100، وقال: فَلَمَّا اعْتَرَزَهُمْ وَمَا يَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَكُلًّا جَعَلْنَا نَبِيًّا مريم: 49.

ثمّ ذكر آخر دعائه بمكّة بعد ما وهب له الأولاد وبنى البيت وأسكن إسماعيل مكّة: وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا الْبَلَدَ آمِنًا... الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَهَبَ لِي عَلَى الْكِبَرِ إِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ... رَبَّنَا اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِلْمُؤْمِنِينَ يَوْمَ يَقُومُ الْحِسَابُ إبراهيم: 35، 39، 41؛ حيث دعا من صميم قلبه لأبيه وأمه اللذين عبّر عنهما بقوله (لوالدي)، والوالد لا يطلق إلا على الأب الصّلب، وهذا غير أبيه الذي كان من الضّالّين، والذي تبرّأ منه وخصّه بالاستغفار في الدّنيا فقط دون الآخرة عن موعده وعدّها إيّاه.

فآزر إذن ليس أباه الصّلب بل أطلق عليه لفظ الأب ببعض الأوصاف والعناوين، فضلا عن أنّ اللّغة تسوّغ إطلاق «الأب» على الجدّ والعمّ و زوج الأمّ، وعلى كلّ من يتولّى أمر شخص و كلّ كبير مطاع.

رابعا: تعقبا على ما أفاده- رحمه الله- نضيف أنّه ليس من دأب القرآن ذكر اسم إلاّ لنكته، ولعلّ التّصريح باسم (آزر) هنا للإشارة إلى أنّه ليس أباه الحقيقيّ الذي اتفقوا على كونه «تارخ» أو «تارخ» و لعلّ تخصيص سورة الأنعام بذكر اسم (آزر) دون سائر السور هي كون الأنعام متقدّمة عليها في السّياق القرآنيّ، بل إنّها متقدّمة

عليها في النزول على بعض الأقوال. لاحظ «إبراهيم».

خامسا: علق المصطفوي على الرأي القائل بأن (آزر) لم يكن أب إبراهيم بأنه خلاف ظاهر القرآن، وأن حمله على العم لا يرفع الإشكال؛ لأن القرآن يصرح بأن آزر كانوا مشركين، وهذا يسري الى أجداد إبراهيم: إذ قال لأبيه وقومه ما هذه التماثيل التي أنتم لها عاكفون* قالوا وجدنا آباءنا لها عاكفين* قال لقد كنتم أنتم وأبؤكم في ضلال مبين الأنبياء: 52-54، ونظيره الشعراء: 75، 76. وإن القدر المسلم من الروايات طهارة آباء الأنبياء- من آدم و من دونه- عن السفاح والزنى ورجس الشرك، ونزاهتهم عن الأمراض الخلقية والخلقية التي يتوارثها الأبناء عن الآباء. وهذا لا ينافي صدور المعاصي منهم، كيف وآباء النبي كانوا من سدنة الكعبة وخدامها، وكانت بيت الأصنام. ويؤيده توصيفهم- عليهم السلام في الزيارات- بأنهم كانوا في الأصلاب الطاهرة والأرحام المطهرة... ولعل منشأ هذا القول هو رأي الصدوق: «اعتقادنا فيهم أنهم مسلمون من آدم إلى أبيه عبد الله...» الى أن قال المصطفوي: «إن القول بإسلام آباء النبي كلهم لم يثبت، ولا محذور فيه عقلا وشرعا...».

ونقول: ذكر أن الآيات صريحة في أن آباء إبراهيم كانوا مشركين يعبدون الأصنام، ينافي ما اعترف به من ظاهر الروايات القائلة بنزاهتهم عن الشرك. نعم، الإشكال باق بحاله على القول بكون (آزر) عم إبراهيم، ولكن لو التزمنا بظاهر الروايات فلا بد أن نلتزم بأنه ليس عمه أيضا، وأن أجداده- في عمود النسب إلى آدم - كلهم كانوا موحدين.

لفظ واحد، مرّة واحدة مكّية، في سورة مكّية

النصوص اللغوية و التفسيرية

وَ فَكِهَةً وَ أَبَا. عبس: 31

الإمام عليّ عليه السّلام: الأبّ: هو الكالأ و المرعى.

(البحراني 4:429)

مثله ابن عبّاس (الطّبريّ 30:60)، و سعيد بن جبیر (الدّر المنثور 6:317)، و الطّباطبائيّ (20:21)، و الحجازيّ (30:50).

ابن عبّاس: ما أنبتت الأرض، ممّا لا يأكل النّاس.

(الطّبريّ 30:60)

الثمار الرّطبة. (الطّبريّ 30:61)

التّبّن خاصّة. (القرطبيّ 19:223)

ما تنبت الأرض ممّا يأكل النّاس و الأنعام.

(القرطبيّ 19:223)

مثله الضّحّاك. (أبو حيّان 8:429)

ما تعتلف منه الدّوابّ. (السّيوطيّ 2:100)

مجاهد: ما يأكل الأنعام. (2:731)

مثله الحسن (مجاهد 2:731)، و الفراء (3:238)، و سيّد قطب (6:3833).

المرعى. (الطّبريّ 30:60)

مثله الصّحّاك، و ابن زيد (الطّبريّ 30:60)، و ابن قتيبة (515)، و ابن اليزيديّ (الهرويّ 1:7)، و أبو زيد (ابن فارس 1:6)، و

القشيريّ (6:258)، والمبيديّ (10:379)، والجوهريّ (1:86)، والديّنوريّ (ابن منظور 1:204).

عكرمة: ما تأكل الدّوابّ. (الدّر المنثور 6:317)

مثله الحسن وفتادة. (الطّبريّ 30:60)

الصّحّاك: كلّ شيء ينبت على وجه الأرض.

(القرطبيّ 19:222)

ص: 69

مثله عطاء. (ابن كثير 7:216)

الحسن: العشب. (الطبري 30:60)

مثله السدي. (الذر المنثور 6:317)

قتادة: الأب: لأنعامكم نعم من الله متظاهرة.

(الطبري 30:60)

الكلبي: كل نبات سوى الفاكهة.

(القرطبي 19:223)

الخليل: أب هذا الشيء، إذا تهيأ واستقامت طريقته إجابة. [ثم استشهد بشعر] (ابن فارس 1:7)

أبو عمرو والشيباني: الأب: التزاع إلى الوطن.

(الجوهري 1:86)

أبو عبيدة: أببت أوب أبأ، إذا عزمت على المسير وتهيأت. [ثم استشهد بشعر] (الأزهري 15:599)

أبو زيد: أب يؤب أبأ و أبابا و أبابة: تهيأ للذهاب و تجهز؛ يقال: هو في أبابه، إذا كان في جهازه.

(الجوهري 1:86)

ابن الأعرابي: يقال للظباء: «إن أصابت الماء فلا عباب، وإن لم تصب الماء فلا أباب»، أي لم تأتبه له و لم تتهيأ لطلبه.

أب، إذا حرّك، و أب، إذا هزم بحملة لا مكذوبة فيها. (الأزهري 15:599)

الأباب: الماء و السراب.

استتب أبأ: اتّخذ. (ابن سيده 10:554)

شمر: الأب: مرعى للسوائم. [ثم استشهد بشعر]

(الهروي 1:7)

الدينوري: المرعى كله أبأ. (ابن سيده 10:554)

2L ثعلب: ما أخرجت الأرض.

(مجالس ثعلب 1:299)

الطَّبْرِيّ: ما تأكله البهائم من العشب و التّبات.

(30:59)

مثله القاسميّ. (17:6065)

الرّجّاج: الأبّ: جميع الكلاّ الذي تعتلفه الماشية.

(الأزهرّي 15:599)

ابن دريد: المرعى.

و أبّ أبا للشّيء، إذا تهيّأ له أو همّ به.

و الأبّ: التّزاع إلى الوطن.

و أبّ الرّجل إلى سيفه، إذا ردّ يده إليه ليستلّه.

(1:13،14)

القَمِيّ: الحشيش للبهائم. (2:406)

السّجستانيّ: هو ما رعته الأنعام، ويقال: الأبّ للبهائم كالفاكهة للنّاس. (28)

ابن فارس: اعلم أنّ للهمزة و الباء في المضاعف أصلين: أحدهما: المرعى. و الآخر: القصد و التّهيؤ. فأما الأوّل فقول الله: وَ فَاكِهَةً وَ أَبًّا، عبس: 31، و الثّاني: التّهيؤ للمسير.

و ذكر ناس أنّ الطّباء لا ترد و لا يعرف لها ورد؛ قالوا: و لذلك قالت العرب في الطّباء: «إن وجدت فلا عباب، و إن عدمت فلا أباب»، معناه إن وجدت ماء لم تعبّ فيه، و إن لم تجده لم تأبّب لطلبه.

و الأبّ: القصد؛ يقال: أببت أبة، و أممت أمّه و حممت حمّه و حرّدت حرده و صمدت صمده. [ثمّ استشهد بشعر] (1:6،7)

ص: 70

الهروي: الأب للبهائم كالفاكهة للناس. (1:7)

ابن سيده: الأب: الكلاء، وعبر بعضهم عنه بأنه المرعى. [ثم استشهد بشعر]

وَأَبٌ لِلسَّيرِ يَنْبُ وَيُؤَبُّ أَبَاً وَأَبِيًّا وَإِبَابَةً: تَهْيِئًا. [ثم استشهد بشعر]

و كذلك ائتب، وهو في إبابه وإبابته وأبابته، أي جهازه.

وَأَبٌ إِلَى وَطْنِهِ أَبَاً وَأِبَابَةً وَإِبَابَةً: نَزَعٌ، وَالمَعْرُوفُ عِنْدَ ابْنِ دَرِيدٍ الكَسْرُ. [ثم استشهد بشعر]

وَأَبٌ يَدُهُ إِلَى سَيْفِهِ: رَدَّهَا إِلَيْهِ لَيْسَلَهُ.

وَأَبْتُ أَبَابَةَ السَّيِّءِ وَإِبَابَتَهُ: اسْتَقَامَتْ طَرِيقَتُهُ. وَقَالُوا: إِذَا لَمْ تَصُبَّ الطَّبَاءُ المَاءَ فَلَا أَبَابَ، أَي لَا تَهَيِّئًا لطلبه، وَقَدْ تَقَدَّمَ.

وَأَبَابُ المَاءِ: عِبَابُهُ. وَاسْتَبَّ أَبَاً: اتَّخَذَهُ، نَادِرٌ، عَنِ ابْنِ الأَعْرَابِيِّ. وَإِنَّمَا قِيَاسُهُ: اسْتَأْتَبَ. (10:554)

الطَّوسِيُّ: المَرعى مِنَ الحَشِيشِ، وَسَائِرُ التَّبَاتِ الَّذِي تَرعَاهُ الأَنْعَامُ وَالدَّوَابُّ.

وَيُقَالُ: أَبٌ إِلَى سَيْفِهِ فَاسْتَلَّهُ، كَقَوْلِكَ: هَبَّ إِلَيْهِ وَبَدَرَ إِلَيْهِ، فَيَكُونُ كَبْدُورِ المَرعى بِالخُرُوجِ. [ثم استشهد بشعر] (10:276)

مِثْلُهُ الطَّبْرَسِيُّ. (5:439)

شَيْذَلَةٌ: هُوَ الحَشِيشُ بِلُغَةِ أَهْلِ الغَرْبِ.

(السِّيَوطِيُّ 2:129)

الرَّاعِبُ: المَرعى المَتَهَيِّئُ للرَّعيِ وَالجَزِّ، مِنْ قَوْلِهِمْ: أَبٌ لكَذَا، أَي تَهَيِّئًا، أَبَاً وَإِبَابَةً وَإِبَابًا.

وَأَبٌ إِلَى وَطْنِهِ، إِذَا نَزَعَ إِلَى وَطْنِهِ نَزُوعًا، تَهَيِّئًا لِقَصْدِهِ، وَكَذَا أَبٌ لِسَيْفِهِ، إِذَا تَهَيِّئًا لِسَلِّهِ.

وَإِبَانُ ذَلِكَ فَعْلَانُ مِنْهُ، وَهُوَ الزَّمَانُ المَهَيِّئًا لِفَعْلِهِ وَمَجِيئِهِ. (8)

البَغْوِيُّ: يَعْنِي الكَلَاءُ وَالمَرعى الَّذِي لَمْ يَزْرَعَهُ النَّاسُ، مِمَّا يَأْكُلُهُ الأَنْعَامُ وَالدَّوَابُّ. (7:175)

مِثْلُهُ المَيْبِدِيُّ (10:386)، وَالمَطْبْرَسِيُّ (5:440)، وَالخَازِنُ (7:176)، وَالفَيَّومِيُّ (1:1).

الرَّمَحْشَرِيُّ: المَرعى؛ لِأَنَّهُ يُؤَبُّ، أَي يُؤَمُّ وَيَنْتَجِعُ.

وَالأَبُّ وَالأُمُّ أَخْوَانٌ. [ثم استشهد بشعر]

(4:220)

اطلب الأمر في إبانه، و خذه بربانه، أي أوله.

و أبّ للمسير، إذا تهيأ له و تجهّز.

و تقول: «فلان راع له الحَبّ و طاع له الأبّ»، أي زكا زرعه و اتّسع مرعاه. [ثمّ استشهد بشعر]

(أساس البلاغة: 1)

الفخر الرّازي: قيل: الأبّ: الفاكهة اليابسة؛ لأنّها توبّ للشتاء، أي تعدّ. [ثمّ استشهد بشعر]

(31:63)

ابن الأثير: في حديث أنس: «إنّ عمر بن الخطّاب قرأ قول الله: وَ فَاكِهَةً وَ آبًا، و قال: فما الأبّ؟ ثمّ قال: ما كلّفنا، أو ما أمرنا بهذا».

الأبّ: المرعى المتهيّ للرعى و القطع.

وقيل: الأبّ من المرعى للدّوابّ كالفاكهة للإنسان، و منه حديث قسّ بن ساعدة: «فجعل يرتع أبًا، و أصيد ضبّا». (1:13)

ص: 71

الصَّغَانِي: أَبُّ أَبِيهِ، أَي قَصِد قَصْدَهُ.

(الزَّيْدِي 1:143)

الرَّازِي: عَنْ أَبِي بَكْرٍ أَنَّهُ سَأَلَ عَنِ الْأَبِّ، فَقَالَ:

أَيَّ سَمَاءٍ تَظَلَّنِي وَ أَيْ أَرْضٍ تَقَلَّنِي، إِذَا قَلْتَ فِي كِتَابِ اللَّهِ بِمَا لَا عِلْمَ لِي بِهِ. وَ أَكْثَرَ الْمَفْسَّرِينَ قَالُوا: الْأَبُّ: كُلُّ مَا تَرَاعَاهُ الْبِهَائِمُ. (366)

الْقُرْطُبِيُّ: هُوَ مَا تَأْكُلُهُ الْبِهَائِمُ مِنَ الْعَشْبِ.

وَقِيلَ: سَمِّيَ أَبًا لِأَنَّهُ يُؤَبُّ، أَي يُؤَمُّ وَيَنْتَجِعُ.

وَ الْأَبُّ وَ الْأُمُّ أَخْوَانٌ. [ثُمَّ اسْتَشْهَدَ بِشَعْرٍ]

وَقِيلَ: الْفَاكِهِةُ: رَطْبُ الثَّمَارِ، وَ الْأَبُّ: يَابِسُهَا.

(19:220)

مِثْلُهُ الْبِيضَاوِيُّ (2:541)، وَ النَّيْسَابُورِيُّ (30:30).

التَّسْفِيُّ: (أَبَا) مَرَعَى لِدَوَابِّكُمْ. (4:334)

أَبُو حَيَّانٍ: الْأَبُّ: الْمَرَعَى؛ لِأَنَّهُ يُؤَبُّ، أَي يُؤَمُّ وَيَنْتَجِعُ. وَ الْأَبُّ وَ الْأُمُّ أَخْوَانٌ.

وَقِيلَ: مَا يَأْكُلُهُ الْآدَمِيُّونَ مِنَ الثَّبَاتِ يُسَمَّى الْحَصِيدَ، وَ مَا أَكَلَهُ غَيْرُهُمْ يُسَمَّى الْأَبُّ. (8:425)

نَحْوَهُ خَلِيلُ يَاسِينٍ (2:300)، وَ الْمَرَاغِيُّ (30:46).

الرَّزْكَشِيُّ: اِخْتَلَفَ الْمَفْسَّرُونَ فِي مَعْنَى «الْأَبُّ» عَلَى سَبْعَةِ أَقْوَالٍ:

فَقِيلَ: مَا تَرَاعَاهُ الْبِهَائِمُ، وَ أَمَّا مَا يَأْكُلُهُ الْآدَمِيُّ فَالْحَصِيدُ.

وَ الثَّانِي: الثَّبَنُ خَاصَّةً.

وَ الثَّلَاثُ: كُلُّ مَا نَبَتَ عَلَى وَجْهِ الْأَرْضِ.

وَ الرَّابِعُ: مَا سِوَى الْفَاكِهِةِ.

وَ الْخَامِسُ: الثَّمَارُ الرُّطْبَةُ، وَ فِيهِ بَعْدُ؛ لِأَنَّ الْفَاكِهِةَ تَدْخُلُ فِي الثَّمَارِ الرُّطْبَةِ. وَ لَا يُقَالُ: أَفْرَدْتُ لِلتَّفْضِيلِ؛ إِذْ لَوْ أُرِيدَ ذَلِكَ لَتَأَخَّرَ ذِكْرُهَا نَحْوُ: فَكِهِةٌ

وَ نَحْلٌ وَ رُمَانٌ الرَّحْمَنِ: 68.

و السّادس: أنّ رطب الثّمار هو الفاكهة، و يابسها هو الأبّ.

و السّابع: أنّه للأنعام كالفاكهة للنّاس. (1:296)

الفيروزآبادي: الكلاً أو المرعى، أو ما أنبتت الأرض و الخضر.

و أبّ للسّير يئّب و يؤّب أباً و أيبياً و أباباً و أبابة:

تهيأ، كاتب، و إلى وطنه أباً و إبابة و أبابة: اشتاق. و يده إلى سيفه: ردّها ليسلّه. و هو في أبابه: في جهازه.

و أبّ أبه: قصد قصده.

و أثبت أبابته و يكسر: استقامت طريقته.

و الأباب: الماء و السّراب، و بالضّم: معظم السّيل، و الموج.

و أبّ: هزم بحملة لا مكذوبة فيها. و الشّيء:

حرّكه.

و أثب: صاح.

و تأبّب به: تعجّب و تجعج. (1:37)

البروسوي: (أباً) أي مرعى، من أبه، إذا أمه، أي قصده؛ لأنّه يؤمّ و يقصد جزّه للدّوابّ.

أو من أبّ لكذا، إذا تهيأ له؛ لأنّه متهيئ للرعي.

و أبّ إلى وطنه، إذا نزع إليه نزوعاً، تهيأ لقصده.

و كذا أبّ لسيفه، إذا تهيأ لسلّه.

وإبان ذلك فعلان منه، وهو الزمان المتهَيَّى لفعله و مجيئه.

أو الأب: الفاكهة اليابسة تؤب للشتاء، أي تعدّ و تهيأ، وهو الملائم لما قبله (10:339)

شبر: (أبا) مرعى؛ لأنه يؤب، أي يؤمّ. أو الفاكهة اليابسة تؤب، أي تعدّ للشتاء. (549)

الأكوسي: من أبه، إذا أمّه و قصده؛ لأنه يؤمّ و يقصد، أو من أبّ لكذا، إذا تهيأ له؛ لأنه متهيئ للرعي. و يطلق على نفس مكان الكلاً.

و ذكر بعضهم أنّ ما يأكله الآدميون من النبات يسمّى الحصيد و الحصيد، و ما يأكله غيرهم يسمّى الأب.

وقيل: هو يابس الفاكهة؛ لأنها تؤبّ و تهيأ للشتاء للتفكّه بها. [ثمّ استشهد بشعر] (30:47)

رشيد رضا: قيل: إنّ كلمة «الأب» غير عربيّة، فلذلك لم يعرفها عمر، و لا أبو بكر، كما روي بسندين منقطعين.

و الأولى أن يقال: إنّها غير قرشيّة أو غير حجازيّة، و لذلك عرفها ابن عباس؛ لسعة اطلاعه على لغة العرب، و كثير من الصحابة. (7:146)

طنطاوي: الأب: الحشيش و البطاطس.

(25:52)

مجمع اللّغة: العشب ترعاه الأنعام، أو هو كلّ ما ينبت على وجه الأرض. (1:1)

محمّد إسماعيل إبراهيم: أبّ للشيء: تهيأ له.

و الأب: الكلاً و المرعى و كلّ ما ينمو بدون تدخّل الإنسان، و يرعاه الحيوان. (1:25)

بنت الشاطئ: الكلمة وحيدة في القرآن، و لا يبدو تفسيرها بما يعتلف منه الدوابّ بعيداً. [و بعد نقله كلام أبي حيّان و ابن الأثير و الزّمخشريّ قال:]

و مع ندرة استعمال الكلمة، جاءت المعاجم بعدد من مشتقاتها و صيغها و معانيها، فذكرت في الأب: الكلاً أو المرعى، و الخضر أو ما أنبتت الأرض.

و أبّ للسّير يئبّ و يؤبّ أباً و إباباً و أيبياً و أبابة:

تهيأ، و إلى وطنه: اشتاق.

و أبّ أبه: قصد قصده.

و الأباب: الماء و السّراب، و بالصّمّ: معظم السّيل و الموج.

وهي دلالات تبدو متباعدة، وإن أمكن ردها إلى الكلاء، والمرعى قريب منه.

وانتقل مجازاً إلى الماء ينبته، وإلى السراب على التخيل.

ومن حيث ينتجع الكلاء، جاءت دلالة القصد والتَّهْيُؤُ، ومن حيث يلتبس ويطلب جاء استعماله في الحنين إلى الوطن.

وسياق الكلمة في الآية قريب من معنى الكلاء والمرعى. (الإعجاز البياني: 470)

المصطفويّ: الأصل الواحد في هذه المادة هو التَّهْيُؤُ، فالأبّ مصدراً بهذا المعنى، وصفة كصعب بمعنى المتهيّئ، وإطلاقه على المرعى بمناسبة كونه متهيّئاً للرعي.

فالكلاء والعشب و ما ينبت من الأرض طبعا و من

ص: 73

دون زرع، متهَيَّي لرعي الأنعام، كالفاكهة لتتعم الإنسان.

فَأَنْبَتْنَا فِيهَا حَبًّا* وَعِنَبًا وَقَضْبًا* وَزَيْتُونًا وَنَخْلًا* وَحَدَائِقَ غُلْبًا* وَفَاكِهَةً وَأَبًّا عبس: 27-31.

فالفاكهة ما يتفكَّه به الإنسان و يتمتَّع به رطباً أو يابساً، و غلب استعماله في أثمار التِّبَاتَات التي يتمتَّع بأكلها الإنسان. كما أن «الأب» غلب استعماله في الكلاً و العشب المتهَيَّي لتتعم الأنعام.

فأنبت الله تعالى غذاء الأنعام من الأرض من دون حاجة إلى الرِّزَاعَة و العمل، و هذا بخلاف الإنسان الشَّاعِر المكلِّف على العمل و تحصيل المعيشة متاعاً لَكُمْ و لِأَنْعَامِكُمْ عبس: 32.

فغذاء الأنعام هو الأب الذي تهيأ طبعاً و من دون عمل لها. (1:5)

الأصول اللغوية

1- افترق اللغويون في اشتقاق مادة «أب ب» إلى فريقين:

الفريق الأوّل- و هم القدامى و على رأسهم ابن فارس- اشتق منها أصليين؛ أحدهما: التَّهْيُؤُ. و منه العزم و الاستقامة و النَّزاع إلى الوطن، و الحركة، و استلال السِّيف، و القصد، و الهزيمة، و الصِّياح، و التَّعَجُّب و التَّبَجُّح، و منه الماء و السَّراب، و معظم السَّيل و الموج.

و الأصل الثَّاني: اسم لنبات.

أمَّا الفريق الثَّاني- و على رأسهم الرَّاغِب الأصفهاني- فقد اشتق منها أصلاً واحداً، و هو التَّهْيُؤُ و البدور. و عرّف «الأب» بأنَّه المرعى المتهَيَّي للرَّعي، أو الفاكهة اليابسة، لأنَّها تَوَّبُّ لِّلشَّتَاء؛ حيث لَفَّقَ هذا الفريق معنى الأب بين الأصلين. و الشَّيخ الطَّوسِي قد سبق الرَّاغِب في الإشارة إلى هذا المعنى بقوله: كبذور المرعى بالخروج.

2- و في معنى الأب كانت أقوال العلماء في التعميم على اتفاق، و في التخصيص على غير وفاق؛ فقد تواترت أقوالهم على أنه نبات، و تضاربت في تسميته.

ف قيل: هو الكلاً، و قيل: المرعى، و قيل: التبن خاصة، و قيل: الحشيش و البطاطس، و قيل: الثَّمار الرُّطبة، و قيل: الفاكهة اليابسة. و القول الثَّاني- أي المرعى- أقربها؛ لأنَّه يصدق على أغلبها، و الرَّابِع- أي الحشيش و البطاطس- أبعدها؛ لأنَّه قول شاذ.

3- و عزا بعضهم جهل بعض الصَّحابة بالأب إلى القول بأنَّه لفظ غير عربيّ أو غير قرشيّ. و هذا الرُّأي مردود لمعرفة عليّ عليه السَّلام و ابن عباس به، فضلاً عن كثرة مشتقات هذه المادَّة في اللُّغة.

و ادَّعى فرد أنَّه لم يسمع بالأب إلا في القرآن، و يرده و روده في الشَّعر الجاهليّ، كما أشرنا إليه في التَّصوُّص.

4- و قد أدرج السَّدَامِغَانِيّ و الفِيرُوزْأَبَادِيّ الأبَّ تحت لفظ «الأب» بمعنى الوالد، و جعلاه من وجوهه، و عدَّاه مطابقاً للفظ «الأب» المشدَّد، و هي إحدى لغات الأب المخفَّف دون الاعتناء بالمعنى. و هذا وهم؛ لأنَّ أصل «الأب» بمعنى الوالد: أبو، و شدَّدت الباء فيه- كما

قَرَّرَ النَّحَاةَ-لِلتَّعْوِيزِ مِنَ الْوَاوِ الْمَحذُوفَةِ. وَهُوَ مِثْلُ قَنَّ بِمَعْنَى الْعَبْدِ، وَأَصْلُهُ: قَنِي، فَحَذَفْتَ الْيَاءَ وَعَوَّضْتَ عَنْهُ التَّشْدِيدَ. يَبْدُو أَنَّ تَشْدِيدَ «بَاءِ» الْأَبِّ لِهَذِهِ الْمَادَّةِ هُوَ أَصِيلٌ وَ لَيْسَ بِبَدِيلٍ. وَقَالَ ابْنُ دَرِيدٍ: وَ أَمَّا الْأَبُّ: الْوَالِدُ، فَنَاقِصٌ وَ لَيْسَ مِنْ هَذَا.

الاستعمال القرآني.

وفيه بحوث:

1- ورد هذا اللفظ مرّة واحدة في القرآن. وهذا ممّا يبعث على التساؤل عن فحوى ورود بعض الألفاظ مرّة أو مرّتين في القرآن.

وأغلب الظنّ أنّ مثل هذه الألفاظ لم تكن شائعة الاستعمال في كلام العرب، وما كانوا يستعملونها إلا في حالات نادرة عند اقتضاء الضرورة؛ فمثلاً نرى أنّ جلّ سياق الآيات التي تقدّمت هذا اللفظ تنتهي ألفاظها بحرفي «با» على النحو التالي: أَنَا صَبَبْنَا الْمَاءَ صَبًّا* ثُمَّ شَقَقْنَا الْأَرْضَ شَقًّا* فَأَنْبَتْنَا فِيهَا حَبًّا* وَعِنَبًا وَقَضْبًا* وَزَيْتُونًا وَنَخْلًا* وَحَدَائِقَ غُلْبًا* وَفَاكِهَةً وَأَبًّا عِيسَ: 25-31، فاستعمل لفظ «الأب» هنا رعاية لرويّ الآيات، وعند ما انتفت هذه الضرورة فيما يشابهها من الآيات جاءت على نمط آخر.

2- واحتمل التّوْبِخْتِيّ في تفسيره له بالفارسيّة أنّ (وَأَبًا) تقرأ (وَأَبًا) أي كلمة واحدة من مادّة «وَأَب» بمعنى الصّدّ خَمِ وَ الْوَاسِعِ. وَ اسْتَدَلَّ بِأَنَّ فَاكِهَةً وَ أَبًّا عَلَى نَسَقِ وَ حَدَائِقَ غُلْبًا مَرْكَبًا مِنْ مَوْصُوفٍ وَ صِفَةٍ، كَمَا أَنَّ الْآيَةَ وَ عِنَبًا وَ قَضْبًا عَلَى نَسَقِ وَ زَيْتُونًا وَ نَخْلًا مَرْكَبًا مِنْ مَعْطُوفٍ وَ مَعْطُوفٍ عَلَيْهِ. وَ هَذَا الْإِحْتِمَالُ بَعِيدٌ؛ لِأَنَّ أَحَدًا مِنَ الْقُرَّاءِ لَمْ يَقْرَأْ بِهَذِهِ الْقِرَاءَةِ، وَ الْقِرَاءَاتُ تَوْفِيقِيَّةٌ لَا مَجَالَ لِلْإِجْتِهَادِ فِيهَا. كَمَا أَنَّهُ لَا يَتَّقَى وَ سِيَاقٌ مَا بَعْدَهُ لَكُمْ وَ لِأَنْعَامِكُمْ الَّذِي يَعْنِي أَنَّ مَا ذَكَرَ مِنَ التَّعْمِ هِيَ لِلْإِنْسَانِ وَ الْأَنْعَامِ، وَ هُوَ نَظِيرُ قَوْلِهِ: أَخْرَجَ مِنْهَا مَاءَهَا وَ مَرْعَاهَا* وَ الْجِبَالَ أَرْسَاهَا* مَتَاعًا لَكُمْ وَ لِأَنْعَامِكُمْ النَّازِعَاتِ: 31-33، وَقَوْلِهِ:

فَنُخْرِجُ بِهِ زَرْعًا تَأْكُلُ مِنْهُ أَنْعَامُهُمْ وَ أَنْفُسُهُمْ السَّجْدَةَ: 27.

3- وما ذكر يدعم ما قيل: إنّ «الأب» هو المرعى دون الفاكهة اليابسة ونحوها، ممّا يكون غذاء للإنسان فقط.

4- ولعلّ قائلًا يقول: إنّ قوله تعالى في صدر الآيات: فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ عِيسَ: 24، يقتضي كون جميع ما ذكر غذاء للإنسان. فيقال له: إنّ الجمع بين ما ذكر في صدر الآيات وذيها يفيد أنّ بعضه طعام للإنسان بصورة مباشرة، وبعضه الآخر قوت للأنعام التي هي الأخرى طعام الإنسان بصورة مباشرة أيضًا.

لفظ واحد، 28 مرة: 5 مكيّة، 23 مدنيّة

في 15 سورة: 2 مكيّتين، 13 مدنيّة

التصويف اللغويّة

الخليل: أتان أبد: في كلّ عام تلد. وقيل: الإبد:

الوحشيّة، ويقال: أبل أبد.

وليس في كلام العرب «فعل» إلا أن يتكلّف متكلّف فيبني كلمة محدثة على «فعل» فيتكلّم بها، فأما ما جاء عن العرب فهو الذي جمعناه.

ويقال: إبل وخطب و نكح.

و آباد الدّهر: طوال الدّهر، و الأبيد: مثل الآباد.

و الأبدّة: الغريبة من الكلام، و الجميع: أوابد، و الأوابد: الوحش.

و تأبّد فلان: طال غرته، و تأبّدت الدّار: خلت من أهلها. (8:85)

ابن شميل: الأبد: الأتان تلد كلّ عام.

(الأزهرّي 14:208)

الفراء: يقال: عبد عليه و أبد و أمد و وبد و ومد، إذا غضب عليه أبدا و وبدا و ومدا و عبدا.

(الأزهرّي 14:208)

أبو زيد: أبدت بالمكان أبد به أبودا، إذا أقمت به و لم تبرحه. (الأزهرّي 14:207)

الأصمعيّ: الأوابد: التي قد توحّشت و نفرت من الإنس؛ يقال: قد أبدت تأبّد و تأبّد أبودا و تأبّدت تأبّدا.

(الأزهرّي 14:207)

اللّحيانيّ: لا أفعل ذلك أبد الآبدين و أبد الأبدية، أي أبد الدّهر.

و يقال: وقف فلان أرضه وقفا مؤبدا، إذا جعلها حبيسا لا تباع ولا تورث. (الأزهري 14:208)

ابن الأعرابي: يقال: لا أفعله أبد الأبيد و أبد الآباد، ولا آتبه أبد الدهر و يد المسند، أي لا آتبه طول الدهر. (الأزهري 14:208)

الإبد: ذات التتاج من المال، كالأمة و الفرس و الأتان، لأنهن يضمنان في كل عام، أي يلدن.

و يقال: تأبد وجهه: كلف. (ابن فارس 1:34)

ابن السكيت: يقال: عبد عليه و أبد و أمد، أي غضب. (الإبدال:76)

مثله القالي. (2:56)

ابن دريد: الأبد: الدهر، و تجمع: آبادا و أبودا، و قالوا: لا أفل ذلك أبد الأبيد.

و تأبد المنزل، إذا أقفر و أتى عليه الأبد.

و الأوابد: الوحش، سميت بذلك لطول أعمارها، و بقائها على الأبد.

و قولهم: تأبد المنزل، أي رعته الأوابد.

و أبيدة: موضع. [ثم استشهد بشعر]

و جاء فلان بآبدة، أي بدهية تبقى على الأبد.

و مأبد: موضع.

و يقال: أبد أبيد، كما قالوا: دهر دهير و داهر.

(3:201)

القالي: يقولون: هو لك أبدا سمدًا سرمدًا، و معناها كلها واحد. (2:222)

الرماني: إذا قلت: لا أكلّمه أبدا، فالأبد من لدن تكلمت إلى آخر عمرك، و جمعه: آباد، مثل سبب و أسباب. (الفيومي 1:1)

الأزهري: أما إبل و إبد فمسموعان، و أما نكح و خطب فما حفظتهما عن ثقة، و لكن يقال: نكح و خطب.

و يقال للطير المقيمة بأرض شتاءها و صيفها: أوابد.

(14:208)

الجوهري: الأبد: الدهر، و الجمع: آباد و أبود.

يقال: أبد أبيد، كما يقال: دهر داهر، ولا أفعله أبد الأبيد، وأبد الآبدين، كما يقال: دهر الداهرين، و عوض العائضين.

و الأبد أيضا: الدائم. و التأيد: التّخليد.

و أبد بالمكان يأبد بالكسر أبودا، أي أقام به.

و أبدت البهيمة تأبد و تأبد، أي توخّشت، و الأوبد: الوحوش، و التأيد: التّوخّش.

و تأبّد المنزل، أي أقفر، و ألفتة الوحوش.

و جاء فلان بآبدة، أي بدهاية يبقى ذكرها على الأبد. و يقال للشّوارد من القوافي: أوابد. [ثمّ استشهد بشعر]

و أبد الرّجل، بالكسر: غضب. و أبد أيضا:

توخّش، فهو أبد. [ثمّ استشهد بشعر]

و الإبد على وزن «الإبل»: الولود من أمة أو أتان.

[ثمّ استشهد بشعر] (2:439)

أبو هلال: الفرق بين الدّهر و الأبد: أنّ الدّهر أوقات متوالية مختلفة غير متناهية، و هو في المستقبل خلاف «فطّ» في الماضي، و قوله عزّ و جلّ:
خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا النَّسَاء: 169، حقيقة. و قولك: أفعل هذا

ص: 78

أبدا، مجاز، و المراد المبالغة في إيصال هذا الفعل.

(226)

الهروي: في الحديث: «إن لهذه البهائم أوبد كأوبد الوحش»، الأوبد: التي قد تأبّدت، أي توحّشت و نفرت من الإنس. وقد أبّدت تأبّد و تأبّد.

و تأبّدت الدّيار، أي توحّشت و خلت من قطنها، و منه قولهم: جاء بأبدة، أي بكلمة أو خصلة ينفر منها و يستوحش. (1:8)

ابن سيده: الأبد: الدّهر؛ و الجمع: آباد، و أبود.

و أبّد أبيد، كقولهم: دهر دهير.

و لا أفعل ذلك أبّد الأبيد، و أبّد الآباد، و أبّد الدّهر، و أبيد الأبيد، و أبّد الأبدية، و أبّد الآبدين، ليست على النسب، لأنّه لو كان كذلك لكانوا خلقاء أن يقولوا: الأبديين، و لم نسمعه. و عندي أنّه جمع الأبد بالواو و التّون، على التّشنيع و التّعظيم، كما قالوا: أرضون.

و قالوا في المثل: «طال الأبد على لبد» يضرب ذلك لكلّ ما قدم.

و أبّد بالمكان يأبّد أبودا: أقام. و أبّدت الوحش تأبّد و تأبّد أبودا، و تأبّدت: توحّشت.

و الأوبد، و الأبد: الوحش؛ الذّكر أبّد، و الأنثى أبدة. و قيل: سمّيت بذلك لبقائها على الأبد قال الأصمعي: لم يمت وحشي حتف أنفه قطّ إنّما موته عن آفة، و كذلك الحيّة فيما زعموا. [ثمّ استشهد بشعر]

و الأبود: كالآبد. [ثمّ استشهد بشعر]

و تأبّدت الدّار: خلت من أهلها و صار فيها الوحش ترعاه.

و أتان أبّد: و حشّية.

و الآبدة: الدّاهية تبقى على الأبد.

و الآبدة: الكلمة أو الفعلة الغريبة.

و الإبد: الجوارح من المال، و هي الأمة و الفرس الأثنى و الأتان.

و قالوا: «لن يبلغ الجدد التّكد، إلّا الإبد»، يقول: لن يصل إليه فيذهب بنكده إلّا المال الذي يكون منه المال. و أبّد عليه أبدا: غضب، كعبد.

و أبيدة: موضع. [ثمّ استشهد بشعر] (9:385)

الآبد: واحد الأوبد و الأبد، و هي الوحوش، لأنّها لم تمت حتف أنفها.

أبد الشيء يأبد أبودا و تأبّد: نفر و توحّش، فهو أبد على «فاعل».

وفرس قيد الأوابد، أي يدرك الوحش و لا يكاد يفوته، لأنّه يمنعها المضى و الخلاص من الطالب كما يمنعها القيد.

وقيل للألفاظ التي يدقّ معناها: أوابد؛ لبعده وضوحها. (الإفصاح 2:814)

الطوسي: الأبد: الزّمان المستقبل من غير آخر، كما أنّ «قطّ» للماضي، تقول: ما رأيت قطّ، و لا أراه أبدا و جمع الأبد: آباد و أبود. تقول: لا أفعل ذلك أبدا.

و تأبّد المنزل، إذا أفقر و أتى عليه الأبد. و الأوابد:

الوحش، سمّيت بذلك لطول أعمارها، و بقائها.

وقيل: لم يمّت وحشي حتف أنفه و إنّما يموت بأفة.

و جاء فلان بآبدة، أي بداهية. و أتان أبد: تسكن القفر متأبدة.

ص: 79

و الأبد: قطعة من الدهر متتابعة في اللّغة. [ثمّ استشهد بشعر]

و من الدليل على أنّ «الأبد» قطعة من الدهر أنّه ورد مجموعاً في كلامهم. [ثمّ استشهد بشعر]

و يقال: تأبّد الرّبيع، إذا مرّ عليه قطعة من الدهر، و ليس يعنون أنّه مرّ عليه أبد لا غاية له. [ثمّ استشهد بشعر] (5:226)

نحوه الطّبرسيّ. (3:64)

الأبد: الزّمان المستقبل من غير انتهائه إلى حدّ، و نظيره للماضي «قطّ» إلّا أنّه مبنيّ كما بني «أمس» لتضمّنه حروف التّعريف، و أعرب «الأبد» كما أعرب «غد» لأنّ المستقبل أحقّ بالتّكثير. (5:314)

الرّاعب: الأبد عبارة عن مدّة الزّمان الممتدّ الذي لا يتجزّأ كما يتجزّأ الزّمان، و ذلك أنّه يقال: زمان كذا، و لا يقال: أبد كذا.

و كان حقّه أن لا يثنى و لا يجمع؛ إذ لا يتصوّر حصول «أبد» آخر يضمّ إليه فيثنيّ به، لكن قيل: آباء، و ذلك على حسب تخصيصه في بعض ما يتناوله كتخصيص اسم الجنس في بعضه، ثمّ يثنى و يجمع. على أنّه ذكر بعض النّاس أنّ «آباداً» مولّد و ليس من كلام العرب العرباء.

و قيل: أبد أبداً و أبداً، أي دائم، و ذلك على التّأكيد.

و تأبّد الشّيء: بقي أبداً، و يعبرّ به عمّا يبقى مدّة طويلة.

و الأبدية: البقرة الوحشيّة، و الأوابد: الوحشيّات، و تأبّد البعير: توحّش فصار كالأوابد، و تأبّد وجه فلان: توحّش، و أبد كذلك، و قد فسّر بغضب. (8)

الحريريّ: من أوهام الخواصّ قولهم: «لا- أكلّمه قطّ» و هو من أفحش الخطأ؛ لتعارض معانيه و تناقض الكلام فيه، و ذاك أنّ العرب تستعمل لفظة «قطّ» فيما مضى من الزّمان كما تستعمل لفظة «أبداً» فيما يستقبل، فيقولون: ما كلّمته قطّ، و لا أكلّمه أبداً. (13)

المبيديّ: الأبد: الدهر المستقبل من غير آخر، و جمع الأبد: آباء و أبداً، يقال: لا أفعل أبد الأبيد و أبد الآباد و أبد الأبدين. (4:105)

الرّمخشريّ: لا أفعله أبد الآباد، و أبد الأبيد، و تقول: رزقك الله عمراً طويلاً الآباد، بعيد الآماد.

و أبّدت الدّوابّ و تأبّدت: توحّشت، و هي أوابد و متأبّدت.

و فرس قيد الأوابد، و هي نقر الوحوش. و قد تأبّد المنزل: سكنته الأوابد، و تأبّد فلان: توحّش. و طيور أوابد: خلاف القواطع.

و من المجاز: فلان مولع بأوابد الكلام، و هي غرابه، و بأوابد الشّعور، و هي التي لا تشاكل جودة. [ثمّ استشهد بشعر]

و جئنا بأبداً ما نعرفها. (أساس البلاغة: 1)

ابن الأثير: [قال بعد نقله حديث رافع بن خديج (1):]

و منه حديث أمّ زرع: «فأراح عليّ من كلّ سائمة زوجين، و من كلّ آبدة اثنتين»، تريد أنواعا من ضروب الوحش...

ص: 80

1- قد تقدّم في قول الهروي.

وفي حديث الحجّ: «قال له سراقه بن مالك: أ رأيت متعتنا هذه ألعامنا أم للأبد؟ فقال: بل هي للأبد»، وفي رواية: «ألعامنا هذا أم لأبد؟ فقال: بل لأبد أبداً» وفي أخرى: «لأبد الأبد». والأبد: الدهر، أي هي لآخر الدهر. (1:13)

عبد اللطيف البغداديّ: تقول: ما كلمته قطّ، ولا أكلّمه أبداً، لأنّ «قطّ» للماضي و«أبداً» للمستقبل.

(ذيل فصيح ثعلب: 10)

الصّغانيّ: الإبدان: الأمة و الفرس، لأنّهما تأتيان كلّ عام بولد.

وأتان إيد: متوحّشة تسكن البيداء.

و ناقة إيدة بالهاء: إذا كانت ولودا.

و لا أفعله أيد الأبدية، أي يد الدهر.

و تأبّد وجهه: كلف.

و تأبّد الرّجل: طالت غربته.

و تأبّد، إذا قلّ أربه في النّساء، و ليس بتصحيف «تأبّل». (2:188)

الفيوميّ: الأبد: الدهر، و يقال: الدهر الطّويل الذي ليس بمحدود.

و أيد الشّيء، من بابي ضرب و قتل يأبّد و يأبّد أبودا: نفر و توحّش، فهو أيد... [ثمّ ذكر مثل ابن سيده]

(1:1)

الجرجانيّ: الأبد: هو استمرار الوجود في أزمنة مقدّرة غير متناهية في جانب المستقبل. كما أنّ «الأزل» استمرار الوجود في أزمنة مقدّرة غير متناهية في جانب الماضي.

و الأبد: مدّة لا يتوهّم انتهاؤها بالفكر و التأمّل البتّة. و الأبد: هو الشّيء الذي لا نهاية له. (2)

الفيروزآباديّ: الأبد، محرّكة: الدهر، جمعه: آباد و أبود، و الدائم، و القديم الأزليّ، و الولد الذي أتت عليه سنة.

و لا آتية أيد الأبدية، و أيد الأبدين، و أيد الأبدين كأرضين، و أيد الأبد محرّكة، و أيد الأبيد، و أيد الآباد، و أيد الدهر، و أيد الأبيد بمعنى.

و الأوابد: الوحوش - لأنّها لم تمت حتف أنفها كالأبد-، و الدّواهي، و القوافي السّرد.

و أيد كفرح: غضب و توحّش.

وَأَتَانُ وَأُمَّةٌ إِبْدَ كَابِلٍ وَكَتْفٌ وَقَنُودٌ: وُلُودٌ.

وَالْإِبْدُ، بِكَسْرَتَيْنِ: الْأُمَّةُ، وَالْأَتَانُ الْمَتَوَحَّشَةُ.

وَالْإِبْدَانُ: الْأُمَّةُ وَالْفَرَسُ.

وَنَاقَةٌ إِبْدَةٌ: وُلُودٌ.

وَالْأَبِيدُ: نَبَاتٌ. وَأَبْدَةٌ كَقَبْرَةٍ: بَلَدٌ. وَمَأْبَدٌ كَمَسْجِدٍ:

مَوْضِعٌ. وَغَلَطَ الْجَوْهَرِيُّ فَذَكَرَهُ فِي «م ي د»، وَتَصَحَّفَ عَلَيْهِ فِي الشُّعْرِ الَّذِي أَنشَدَهُ أَيْضًا.

وَتَأْبَدُ: تَوْحَّشَ، وَالْمَنْزَلُ: أَقْفَرٌ، وَالْوَجْهُ: كَلْفٌ، وَالرَّجُلُ: طَالَتْ غَرْبَتُهُ، وَقَلَّ أَرْبَهُ فِي النِّسَاءِ.

وَأَبَدَتْ الْبَهِيمَةَ تَأْبَدُ وَتَأْبَدُ: تَوْحَّشَتْ. وَبِالْمَكَانِ يَأْبُدُ أَبُودًا: أَقَامَ، وَالشَّاعِرُ: أَتَى بِالْعَوِيصِ فِي شِعْرِهِ، وَمَا لَا يَعْرِفُ مَعْنَاهُ.

وَنَاقَةٌ مَوْبُودَةٌ، إِذَا كَانَتْ وَحْشِيَّةً مَعْتَاصَةً.

وَالتَّأْبِيدُ: التَّخْلِيدُ.

وَالْأَبْدَةُ: الدَّاهِيَةُ يَبْقَى ذِكْرُهَا أَبَدًا. (1:283)

الطَّريحيّ: الأبد: الدَّهر، و الجمع: آباء، مثل سبب و أسباب. و الأبد: الدَّهر الطَّويل الذي ليس بمحدود.

و إذا قلت: لا أكلِّمه أبدا، فالأبد هو من لدن تكلمت إلى آخر عمرك.

و التَّأييد: التَّخليد، و منه: «اعمل لدينك كأنك تعيش أبدا»، أي مخلدا إلى آخر الدَّهر.

و الأبد: الدَّوام، و منه: يجزي التَّحرِّي أبدا، أي دائما.

و أبد يأبد بالكسر، أبودا: أقام به. (3:5)

العاملِيّ: الأبد: هو المدة و الأجل، و لعلّه يمكن تأويله فيما يناسب ممّا يأتي من تأويل الأجل، و الله يعلم.

(70)

الجزائريّ: الأبدِيّ و الأزليّ: قد فرّق بينهما، بأنّ الأبدِيّ: هو المصاحب لجميع الأزمنة محقّقة كانت أو مقدّرة في جانب المستقبل إلى غير النهاية. و الأزليّ: هو المصاحب لجميع الثّابتات المستمرة الوجود في الزّمان. (26)

الزّبيديّ: يقال: أبد أبد و أبيد، أي دائم. و قالوا في المثل: طال الأبد على لبد، يضرب لكلّ ما قدم.

الأوابد: الطّير المقيمة بأرض شتاءها و صيفها، من:

أبد بالمكان يأبد فهو أبد، فإذا كانت تقطع في أوقاتها فهي قواطع. و الأوابد: ضدّ القواطع من الطّير. (2:287)

المراغيّ: الأبد: الزّمن الممتدّ، و تأبّد الشّيء: بقي أبدا، و أبد بالمكان أبودا: أقام به و لم يبرحه. (6:26)

مجمع اللّغة: الأبد: الدَّهر، و أبدا: ظرف زمان لاستغراق التّفي، أو الإثبات في المستقبل و استمراره، تقول: لا أكلِّمه أبدا، أي من لدن تكلمت إلى آخر عمرك، و سأظلّ في بلدي أبدا، أي لا أبرحها ما دمت حيّا. (1:1)

محمّد إسماعيل إبراهيم: أبد بالمكان: أقام أمدا طويلا، و أبده: خلّده، و الأبد: دوام الوجود في المستقبل، و عكسه «الأزل»، و هو دوام الوجود في الماضي.

و الأبد: الدَّهر، و أبدا: ظرف زمان للتّأكيد في المستقبل نفيا و إثباتا. (1:25)

المصطفويّ: الأصل الواحد في هذه المادّة هو امتداد الزّمان و طوله، و ليس في مفهومه قيد و لا- حدّ، و إنّما يفهم الحدّ من جانب متعلّقاته، فهذه الكلمة تدلّ على امتداد مفهوم الجملة المتعلّقة بها على حسب اقتضاؤها.

و أمّا مفهوم التّوحّش فيستفاد منها إذا لم يكن في الجملة المتعلّقة بها اقتضاء الدّلالة على الامتداد و طول الزّمان؛ بأن تكون محدودا معيّنا، فيرجع المعنى إلى التّوحّش، و هو خلاف الدَّوام و الأبدية؛ فالدَّوام يلازم الأمن و الثّبات و الاطمئنان، و إذا رفع الثّبات و الأمن يظهر

التّوحّش و التّزلزل؛ فالعلاقة بين المفهومين قريبة من التّضادّ. (1:6)

1- وَلَنْ يَتَمَنَّوهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ... البقرة:95

الطوسي: (أبدا) نصب على الظرف، أي لم يتمنوه

ص: 82

أبدا طول عمرهم، كقول القائل: لا أكلمك أبدا، وإنما يريد ما عشت. (1:358)

القرطبي: (أبدا): ظرف زمان يقع على القليل والكثير، كالحين والوقت، وهو هنا من أول العمر إلى الموت. (2:33)

أبو حيان: ظاهره أن من ادعى أن الجنة خالصة له دون الناس ممن اندرج تحت الخطاب في قوله: قُلْ إِنْ كُنْتُمْ لَكُمْ الدَّارُ الآخِرَةُ عِنْدَ اللَّهِ خَالِصَةً البقرة: 94، لا يمكن أن يتمنى الموت أبدا، ولذلك كان حرف التني هنا «لن» الذي قد ادعى فيه أنه يقتضي التني على التأييد، فيكون قوله: (أبدا) على زعم من ادعى ذلك للتوكيد.

وأما من ادعى أنه بمعنى «لا» فيكون (أبدا) إذ ذاك مفيدا لاستغراق الأزمان، ويعني ب«الأبد» هنا، ما يستقبل من زمان أعمارهم. (1:311)

البروسوي: أي في جميع الزمان المستقبل؛ لأن أبدا اسم لجميع مستقبل الزمان ك«قط» لماضيه، وفيه دليل على أن «لن» ليس للتأييد؛ لأنهم يتمنون الموت في الآخرة ولا يتمنونه في الدنيا. (1:184)

الآلوسي: ولن يتمنوه ما عاشوا. (1:328)

2-... خالدين فيها أبدا... النساء: 122

ابن شهر آشوب: لا يناقضه قوله: لا يبين فيها أحقابا النبأ: 23؛ لأن الأحقاب جمع، والجمع لا غاية له، وليس فيه أن لا يلبثوا أكثر من ذلك. (2:114)

3- قالوا يا موسى إنا لن ندخلها أبدا ما داموا فيها... المائدة: 24

الطبري: يعنون بقولهم: (أبدا) أيام حياتنا.

(6:179)

الزمخشري: (أبدا) تعليق للتني المؤكد بالدهر المتناول، (ما داموا فيها) بيان للأبد. (1:604)

أبو حيان: قيدوا أولا نفي الدخول بالظرف المختص بالاستقبال، وحقيقته التأييد، وقد يطلق على الزمان المتناول، فكأنهم نفوا الدخول طول الأبد، ثم رجعوا إلى تعليق ذلك بديمومة الجبارين فيها، فأبدلوا زمانا مقيدا من زمان هو ظاهر في العموم في الزمان المستقبل، فهو بدل بعض من كل. (3:456)

البروسوي: (أبدا)، أي دها طويلا، (ما داموا فيها) أي في أرضهم. وهو بدل من (أبدا) بدل البعض؛ لأن الأبد يعم زمن المستقبل كله، ودوام الجبارين فيها بعض منه. (2:376)

مثله الآلوسي (6:108)، ورشيد رضا (6:334).

4- ولا تصل على أحد منهم مات أبدا...

الفخر الرازي: يحتمل تأييد المنفي، والمقصود هو الأول؛ لأنّ قرائن هذه الآيات دالة على أنّ المقصود منعه من أن يصلّي على أحد منهم منعا كليًا دائمًا.

(16:153)

5- لا تُقَمُّ فِيهِ أَبَدًا... التوبة: 108

القرطبي: (أبدا): ظرف زمان، و ظرف الزّمان على

ص: 83

قسمين: ظرف مقدّر كالיום، و ظرف مبهم كالحين و الوقت. و الأبد من هذا القسم، وكذلك الدهر.

و تنشأ هنا مسألة أصوليّة، و هي أنّ (أبدا) و إن كانت ظرفا مبهما لا عموم فيه، و لكنّه إذا اتّصل ب«لا» التّأنيّة أفاد العموم، فلو قال: لا تقم، لكفى في الانكفاف المطلق.

فإذا قال: (أبدا) فكأنّه قال: في وقت من الأوقات و لا في حين من الأحيان.

فأمّا التّكررة في الإثبات إذا كانت خيرا عن واقع لم تعمّ، و قد فهم ذلك أهل اللّسان، و قضى به فقهاء الإسلام، فقالوا: لو قال رجل لامرأته: أنت طالق أبدا، طلقت طلقة واحدة. (8:258)

6- ما كَثِيرَ فِيهِ أَبَدًا الكهف: 3

القرطبيّ: لا إلى غاية. (10:352)

البيضاويّ: بلا انقطاع. (2:4)

7- ... قَالَ مَا أَظُنُّ أَنْ تَبِيدَ هَذِهِ أَبَدًا الكهف: 35

الكاشانيّ: (أبدا) لطول أمّله و تمادي غفلته، و اغتراره بمهلته. (3:242)

8- وَإِنْ تَدْعُهُمْ إِلَى الْهُدَى فَلَنْ يَهْتَدُوا إِذًا أَبَدًا الكهف: 57

الرّمخشريّ: مدّة التّكليف كلّها. (2:489)

مثله الألوسيّ. (15:303)

أبو حيّان: تقييده بالأبدية مبالغة في انتفاء هدايتهم. (6:140)

9- ... وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا... النّور: 4

الرّجّاج: قوله: (أبدا)، أي ما دام قاذفا، كما يقال:

لا تقبل شهادة الكافر أبدا، فإنّ معناه ما دام كافرا.

(القرطبيّ 12:181)

القرطبيّ: هذا يقتضي مدّة أعمارهم.

(12:181)

نحوه الآلوسي. (18:96)

10- يَعِظُكُمْ اللَّهُ أَنْ تَعُودُوا لِمِثْلِهِ أَبَدًا... التور: 17

الزّمخشري: ما داموا أحياء مكلفين. (3:55)

التيسابوري: أي مدّة حياتكم. (18:78)

نحوه الآلوسي (18:122)، و الفخر الرّازي (23:181).

11- ... ما زكى مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ أَبَدًا... التور: 21

الكاشاني: آخر الدهر. (3:426)

الآلوسي: لا إلى غاية. (18:124)

12- ... وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ الْعَدَاوَةُ وَ الْبُغْضَاءُ أَبَدًا...

الممتحنة: 4

القرطبي: أي هذا دأبنا معكم ما دتم على كفركم.

(18:56)

مثله الآلوسي. (28:71)

13- ... وَلَا يَتَمَنَّوْنَهُ أَبَدًا... الجمعة: 7

البروسوي: (أبدا): ظرف بمعنى الزّمان المتطاول لا

ص: 84

الأصول اللغوية

1- لمادة «أ ب د» أصلان: الأول: التوحش، والثاني: طول المدة. ويشتق من الأول: التفور من الإنس، وخلق الدار من أهلها، والكلمة، أو الخصلة المنفردة، واللفظ المبهم، أو القوافي الغربية، والغضب، وقلة الأرب في النساء.

ويشتق من الثاني: الخلود و القدم، وطول الغربة أو العزوبة، والإقامة بالمكان، والذاهية، والولود من الإماء، والأتن والتياق، والولد الذي أتت عليه سنة.

وقد تمحل بعضهم عند ما جعل الأصلين أصلا واحدا؛ إذ علقوا طول المدة بالأمن والثبات، وجعلوا التوحش عارضا من عوارضها، يبرز عند انفكك الأمن والثبات عنها. ولا شك أن التكلف يبدو جليا في تخرجهم، وأقرب منه أن يقال: الأصل: طول المدة، والوحشة تابعة له، إذ قد يتوحش من يمارسها، كما قد يتوحش السائر في طريق لا نهاية لها، ثم استعمل «الأبد» في اللازم نقلا عن الأصل مجازا، ثم صار حقيقة.

2- وفي الأبد قولان: أحدهما: الدهر مطلقا؛ سواء كان جزء من الدهر أم الدهر جزء منه. والآخر: الدهر الطويل الذي ليس بمحدود. واستدل من جزأ الأبد بجمعه، واستدل من لم يجزئه بعدم وروده مجزأ؛ فلا يقال:

أبد كذا، كما يقال: زمان كذا. ومن قال بعدم محدوديته جعله مقابل «الأزل».

3- ونقل الراغب عن قوم لم يسمهم أنهم قالوا: إن أبادا- جمع أباد- مولا؛ وكأنه تبنى هذا القول، على الرغم من تعارضه مع ما قال به المتقدمون، وما ورد في السّعر الجاهلي، كما أشرنا في النصوص. ولعلّ الراغب هو مبتدع هذه القالة، ليقوي مذهبه القائل بعدم جواز تجزئة الأبد، ولعلّ مردّد هذا الزعم إلى كون أباد يوافق إحدى مفردات اللغة الفارسية لفظا.

ولا يصحّ التذرع بهذا السبب وإلا كان تعسفا في اللغة؛ لاحتمال توافق المفردات في الألسن المختلفة لفظا وتباينها معنى، كما في لفظ آبار جمع بئر، فهو يوافق مفردة في الفارسية في اللفظ دون المعنى. [لاحظ دهخدا]

4- ويترادف «الأبد» مع ألفاظ كثيرة، أقربها إلى معناه: الدهر والزمان والدوام والخلود والسرمد والأمد. ولكنه يفترق عنها جميعا بكونه زمانا معلوم الحدّ على الصّحيح، وامتدادا للأزل. فالدهر أوقات متوالية مختلفة غير متناهية، والزمان أوقات متوالية مختلفة أو غير مختلفة، والدوام استمرار البقاء في جميع الأوقات، يقال: إن الله لم يزل دائما، ولا يزال دائما، والخلود استمرار البقاء من وقت مبتدأ، لا يقال: إن الله خالد، والسرمد أتباع الشيء دون فصل، يقال: شربته سرمدا مبردا، والأمد مدة مجهولة عند الإطلاق، معلومة عند التقييد، يقال: أمد كذا كما يقال: زمان كذا.

وقد عدّ الجزائري لفظي «الأبدية» و«الأزلي» من المرادفات، وأثبتها في جملة الألفاظ ذات الفروق في اللغة. وهما ليسا كذلك؛ لأنهما من التقائض والأضداد، كالعلم والجهل وقطّ وأبدأ.

5- و«أبدا»، في الأصل مصدر، ثم نقل إلى الظرفية واستعمل في الزمان المستقبل المبهم نفيا وإثباتا. فمثال النفي قوله تعالى: لا تَقُمْ فِيهِ أَبَدًا التوبة: 108، و مثال الإثبات قول علي عليه السلام: «اعمل لدنياك كأنك تعيش أبدا».

الاستعمال القرآني.

إشارة

و يلاحظ أولاً: ورد لفظ «أبدا» في القرآن «14» مرة منفيًا، و«14» مرة أيضًا مثبتًا.

و ثانياً: ففي النفي ورد مع (لن) «6» مرات، و مع (لا) «6» مرات، و مع (ما) مرتين؛ على النحو الآتي:

مع (لن):

وَلَنْ يَتَمَنَّوهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ

البقرة: 95

إِنَّا لَنْ نَدْخُلَهَا أَبَدًا مَا دَامُوا فِيهَا

المائدة: 24

فَقُلْ لَنْ تَخْرُجُوا مَعِيَ أَبَدًا التوبة: 83

وَلَنْ تُفْلِحُوا إِذَا أَبَدًا الكهف: 20

فَلَنْ يَهْتَدُوا إِذَا أَبَدًا الكهف: 57

بَلْ ظَنَنْتُمْ أَنْ لَنْ يَنْقَلِبَ الرَّسُولُ وَ الْمُؤْمِنُونَ إِلَى أَهْلِيهِمْ أَبَدًا الفتح: 12

مع (لا):

وَلَا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا التوبة: 84

لَا تَقُمْ فِيهِ أَبَدًا لَمَسْجِدٍ أُسِّسَ عَلَى التَّقْوَى

التوبة: 108

فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا النور: 4

وَلَا أَنْ تَنْكِحُوا أَزْوَاجَهُ مِنْ بَعْدِهِ أَبَدًا

لَنُخْرِجَنَّ مَعَكُمْ وَلَا نُطِيعُ فِيكُمْ أَحَدًا أَبَدًا الْحَشْر: 11

وَلَا يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمْتُمْ أَيْدِيهِمْ

الجمعة:7

مع (ما):

قَالَ مَا أَظُنُّ أَنْ تَبِيدَ هَذِهِ أَبَدًا الْكَهْف: 35

وَلَوْ لَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ مَا زَكَىٰ مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ أَبَدًا النَّور: 21

وفيها بحوث:

أ- و يلاحظ أنّ (أبدا) ورد في النفي دائما تأكيدا للنهي، أو النفي في الأمور التي تستقبح و تستهجن، دون أن يرد في موضع مستحسن واحد.

ب- و استعمل (أبدا) في آيتين منفيتين تتحدثان في شأن اليهود، فنفيت إحداهما ب(لن) و الاخرى ب(لا)، وهما:

وَلَنْ يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمْتُمْ أَيْدِيهِمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ الْبَقرة: 95

وَلَا يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمْتُمْ أَيْدِيهِمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ الجمعة: 7

و لا نرى وجها لتغاير أداتي النفي في الآيتين إلا أنّ (لن) فيها من التأكيد و الشدة ما ليس في (لا)، كما قد جاءت الآية الأولى عقيب ادّعائهم أنّ الدار الآخرة-

ص: 86

أي الجنة-لهم وحدهم دون سائر الناس، وجاءت الثانية عقيب زعمهم أنهم أولياء لله من دون الناس.

ولا شك أن تأكيد اليهود وإصرارهم على هذين الادعاءين لهو بمثابة دعم لهما.

وقد عرض القرآن دعواهم الأولى بقوله: **إِنْ كَانَتْ لَكُمْ الدَّارُ الآخِرَةُ... البقرة:94**، و عرض دعواهم الثانية بقوله: **إِنْ زَعَمْتُمْ أَنْكُمْ أَوْلِيَاءُ لِلَّهِ... الجمعة:6**، فالدعوة الأولى أشد وأعتى من الثانية، ولذا جاء الجواب موافقا لها في الشدة والعنوة، كما هو الحال في سورة البقرة؛ إذ الرد على اليهود في آياتها أكد وأعنف منه في آيات الجمعة. ثم عقب على دعواهم في البقرة: **وَلَتَجِدَنَّهُمْ أَحْرَصَ النَّاسِ عَلَى حَيَاةٍ وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا... البقرة:96**، وعقب على دعواهم في الجمعة: **قُلْ إِنْ الْمَوْتَ الَّذِي تَقْرُونَ مِنْهُ فَإِنَّهُ مُلَاقِيكُمْ... الجمعة:8**، فيلاحظ بين الأسلوبين بون شاسع.

وجاء في البحر المحيط (1:311) نقلا- عن المنتخب ما نصه: **«إِذَا قَالَ هُنَا-أَي فِي سُورَةِ الْبَقَرَةِ: 97-: وَ لَنْ يَتَمَنَّوْهُ، وَ فِي الْجُمُعَةِ: 7: وَ لَا يَتَمَنَّوْهُ لِأَنَّ دَعْوَاهُمْ هُنَا أَكْبَرُ مِنْ دَعْوَاهُمْ هُنَاكَ؛ لِأَنَّ السَّعَادَةَ الْقُصْوَى فَوْقَ مَرْتَبَةِ الْوِلَايَةِ، لِأَنَّ الثَّانِيَةَ تَرَادُ لِحَصُولِ الْوَلَايَةِ. وَ (لَنْ) أَبْلَغُ فِي التَّقْيِ مِنْ (لَا)-فَجَعَلَهَا لِنَفْسِ الْأَعْظَمِ. وَ انظُرْ أَيْضًا رُوحَ الْمَعَانِي (28:96) وَ رُوحَ الْبَيَانِ (9:518-519) وَ الْكَشَّافِ (4:103) وَ الْبَحْرِ الْمَحِيظِ (8:267).**

ج- وإن الجمع بين (لن) و(أبدا) في الآيات الست الأولى لا يعني إلا شدة التأكيد والإحكام، وليس فيه دلالة على أن (لن) بمعنى (لا) كما قيل؛ لأن هذا يعني نقضا للغرض الذي أوجب الجمع بينهما.

و ثالثا: أمّا في الإثبات فقد ورد (أبدا) مع اسم الفاعل جمعا منكرًا منصوبا على الحال «12» مرة، ومع الفعل مرتين.

وفيها بحوث:

أ-ورد مع (خالدين) في شأن أهل الجنة في «8» آيات، ومع أهل النار في «3» آيات كما يلي:

مع أهل الجنة:

خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا لَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ

النساء:57

خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا وَعَدَّ اللَّهُ حَقًّا وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ قِيلًا النساء:122

خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ المائدة:119

خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ أَجْرٌ عَظِيمٌ

التوبة:22

خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ

التوبة:100

خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ

التغابن:9

خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا قَدْ أَحْسَنَ اللَّهُ لَهُ رِزْقًا

الطلاق:11

خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ الْبَيِّنَةُ:8

مع أهل النار:

إِلَّا طَرِيقَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا وَكَانَ ذَلِكَ

ص: 87

خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا لَا يَجِدُونَ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا

الأحزاب: 65

فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا

الجن: 23

ب-و ورد مع (ماكثين) في شأن أهل الجنة:

أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا حَسَنًا* مَّا كَثَبُوا فِيهِ أَبَدًا الكهف: 3، 2.

ج-و يلاحظ أنّ (أبدا) ورد في شأن أهل الجنة «9» مرّات، وفي شأن أهل النار «3» مرّات، فتكون النسبة بينهما كنسبة 3-9. وهذا فضل منه تعالى ورحمة.

د-و ورد مع غير (خالدين) و(ماكثين) في الآيتين التاليتين:

يَعْظُمُ اللَّهُ أَنْ تَعُودُوا لِمِثْلِهِ أَبَدًا التّور: 17

وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ أَبَدًا

الممتحنة: 4

ه-و لا يخفى أنّ بالإمكان تأويل الآيتين المذكورتين إلى النفي؛ فتقدير الآية الأولى: يعظّم الله أن لا تعودوا لمثله أبدا، وتقدير الآية الثانية: و لم يبد بيننا وبينكم الصداقة و المحبة أبدا.

ورابعا: وخلص الفخر الرازي إلى نتيجة، وهي أنّ ذكر الثواب في القرآن مرهون بذكر الخلود و التأييد معا، و ذكر عقاب الفساق مرهون بذكر الخلود دون التأييد.

ولكنّ هذا الأمر يتطلّب استقراء تامّا في آيات الثواب و العقاب. أمّا في شأن الكفّار فقد جاء في الآيات الثلاث الخلود مع التأييد.

و خامسا: و ذهب الفخر وغيره إلى أنّ ذكر «الأبد» مع «الخلود» دليل على عدم دلالة الخلود على الدوام و إنّ فهو تكرر. و نحن نرى أنّ التكرار حسن إذا أريد به التأكيد و التشديد، فلا دلالة فيه إذا على ما ذكر.

و سادسا: و ورد (أبدا) ظرفا منكرا مفردا في جميع القرآن على الرّغم من وروده معرّفا بالألف و اللام في غير القرآن كما في حديث متعة الحجّ: «...ألعامنا هذا أم للأبد؟ فقال صلّى الله عليه و آله: بل هي للأبد». و ورد أيضا جمعا كما تقدّم في النصوص، فهل في ذلك نكتة بلاغية؟ نعم، لأنّها تدلّ على عدم التناهي و إدراك المدى سواء في الدار الآخرة أو في الدنيا، بخلاف المعرّف باللام.

وسابعا: وورد لفظ (أبدا) بلا حدّ وقيد غالبا، وقليلًا ما جاء مقيدًا. ويدور الإطلاق أو التقييد حول مدار اللفظ أو السياق، فلربما يستفاد من السياق حدّ دون لفظ:

فالتقييد لفظًا مثل: إِنَّا لَنَ نَدْخُلُهَا أَبَدًا مَا دَامُوا فِيهَا المائدة:24، وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ أَبَدًا حَتَّى تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَحَدَهُ الممتحنة:4. والتقييد من السياق مثل: فَلَنُ يَهْتَدُوا إِذَا أَبَدًا الكهف:57، أي مدّة التّكليف، وَأَنْ تَعُودُوا لِمِثْلِهِ أَبَدًا التّور:17، أي ما داموا أحياء مكلفين، كما تقدّم في الكشاف.

و ثامنا: و أفاد كتاب الإعجاز العدديّ (3:117) أنّ لفظ «المصير» جاء في القرآن بصورة الثلاث: المصير، مصيرا، مصيركم، «28» مرّة، و بنفس العدد لكلّ من لفظي «أبدا» و «اليقين» و مشتقاته. فكانّ هذا التّماتل العدديّ لهذه الألفاظ الثلاثة يوحي إلينا بأنّ المصير أبديّ يقينيّ لا مناص منه ولا محيص عنه.

لفظ واحد، 69 مرة: 32 مكّية، 37 مدنيّة

في 25 سورة: 17 مكّية، 8 مدنيّة

النصوص اللغويّة

ابن عباس: إبراهيم: بلغة توافق السريانيّة.

(اللغات في القرآن: 18)

سيبويه: أمّا إبراهيم، وإسماعيل، وإسحاق، ويعقوب، وهرمز، وفيروز، وقارون، وفرعون، وأشباه هذه الأسماء فإنّها لم تقع في كلامهم إلاّ معرفة، على حدّ ما كانت في كلام العجم، ولم تمكّن في كلامهم كما تمكّن الأول، [أي ما ذكره قبل هذه الأسماء] ولكنّها وقعت معرفة، ولم تكن من أسمائهم العربيّة، فاستتكروها ولم يجعلوها بمنزلة أسمائهم العربيّة، كنهشل وشعثم، ولم يكن شيء منها قبل ذلك اسماً يكون لكلّ شيء من أمة، فلمّا لم يكن فيها شيء من ذلك استتكروها في كلامهم. (3:235)

إن حقرت إبراهيم قلت: بريهيم تحذف الألف، فإذا حذفها صار ما بقي يجيء على مثال «فيعيل».

(3:446)

المبرد: تصغير إبراهيم: أبيره؛ وذلك لأنّ الألف من الأصل، لأنّ بعدها أربعة أحرف أصول، والهمزة لا تلحق بنات الأربعة زائدة في أولها، وذلك يوجب حذف آخره كما يحذف من سفرجل، فيقال: سفيرج. وكذلك القول في إسماعيل وإسرافيل. (الجوهريّ 1871:5)

جمع إبراهيم: أباره وأباريه. (القيسيّ 1:73)

الجوهريّ: البرهمة: إدامة النّظر، وسكون الطّرف.

[ثمّ استشهد بشعر]

وإبراهيم: اسم أعجميّ، وفيه لغات: إبراهيم، وإبراهم، وإبراهم، بحذف الياء. [ثمّ استشهد بشعر]

(5:1871)

أبو العلاء المعريّ: إبراهيم اسم قديم ليس بعربيّ. (الجواليقيّ: 61)

الطّوسيّ: في إبراهيم خمس لغات: إبراهيم،

وقيل: برأه الله في قالب القرية، فهمم بصدق التية إلى ملكوت الهمة.

وقال: بعضهم: «إب» بالسريانية معناه الأب، و«إبراهيم» معناه الرحيم، فمعناه أب رحيم.

(بصائر ذوي التمييز 6:32)

رشيد رضا: كان اسم إبراهيم «أبرام» بفتح الهمزة، وقالوا: إن معناه أبو العلاء، فهو مركب من كلمة أب العربية السامية مضافة إلى ما بعدها.

وفي سفر التكوين: إن الله تعالى ظهر له في سن التاسعة والتسعين من عمره، وكلمه وجدد عهده له بأن يكثر نسله، ويعطيه أرض كنعان (فلسطين) ملكاً أبدياً، وسماه لذريته «إبراهيم» بدل «أبرام».

وقالوا: إن معنى إبراهيم: أبو الجمهور العظيم، أي أبو الأمة. وهو بمعنى تبشير الله تعالى إياه بتكثير نسله من إسماعيل و من إسحاق عليه السلام.

ولا ينافي ذلك كسر همزته، فقد علم أن أصلها الفتح، وأن «إب» المكسورة في إبراهيم هي «أب» المفتوحة في أبرام. فالجزء الأول منه عربي، والثاني كلداني، أو من لغة أخرى من فروع السامية أخوات

ص: 90

العربية، التي هي أعظمها وأوسعها، حتى جعلها بعض علماء اللغات هي الأصل والأم لسائر تلك الفروع السامية، كالعبرية والسريانية.

وذكر رواة العربية في هذا الاسم سبع لغات عن العرب، وهي: إبراهيم، وإبراهام، وإبراهوم، وإبراهم مثلثة الهاء، وأبرهم بفتح الهاء بلا ألف.

وصرح بعضهم بأنه سرياني الأصل ثم نقل، وبعضهم بأن معناه: أب راحم، أو رحيم. وعلى هذا يكون جزءه عربيين بقلب حائه هاء، كما يقبلها جميع الأعاجم الذين لا ينطقون بالحاء المهملة كالإفرنج، وتركيبه مزجي. (7:534)

هو تسماء: هو إبراهيم المذكور في الكتاب المقدس، وورد في القرآن أنه ابن آزر، وهذا الاسم مشتق فيما يظهر من اسم خادمه «اليعازر».

[لاحظ آزر]

(1:25)

المصطفوي: قد استعمل هذا الاسم في تسعة وستين موردا في القرآن الكريم.

وليعلم أن هذه الكلمة وأمثالها المأخوذة من اللغات الأعجمية إذا تصرف فيها بالإبدال أو التغيير أو التخفيف في التلّفظ، تصير عربية، ويقال: إنها معربة.

فإذا قيل: إنها أعجمية فهي بهذا الاعتبار - باعتبار الأصل - ومعلوم أن أغلب اللغات العربية مأخوذة من العبرية والسريانية، وهذا لا ينافي استقلال اللغة وأصلاتها، فإن اللغات كالتكوينات لها مراحل مترتبة وسير تكاملي، وإنما يتنوع ويتشخص كل شيء بالحدود والفصول فالإنسان له أصالة واستقلال وهو نوع خاص مستقل، وإن صح أن يقال: إنه نوع كامل ومترتبة مترقية من الحيوان أو الجماد. فكل لغة أجنبية وردت في العربية - بتصرف خاص - فهي عربية. (1:8)

النصوص التفسيرية

1- وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ...

البقرة: 124

ابن خالويه: من العرب من يقول إبراهيم، وكذلك قرأ ابن عامر.

وذلك أن إبراهيم اسم أعجمي، فإذا عربته العرب فإنها تخالف بين ألفاظه. ومنهم من يقول: إبراهيم بغير ألف. [ثم استشهد بشعر] (4)

أبو زرعة: قرأ ابن عامر (إبراهام) بألف، كل ما في سورة البقرة، وفي النساء بعد المائة، وفي الأنعام حرفا واحدا (ملة إبراهيم) وفي التوبة بعد المائة (إبراهام) وفي سورة إبراهيم (إبراهام) وفي النحل ومريم كلها (إبراهام) وفي العنكبوت الثاني (إبراهام) وعسق (إبراهام) وفي سور المفصل كلها (إبراهام) إلا في سورة المودة [الممتحنة] (إلا قول إبراهيم) بالياء، وفي سبح (صحف إبراهيم)، وما بقي في جميع القرآن بالياء.

وحجته في ذلك أن كل ما وجده بألف قرأ بألف، وما وجده بالياء قرأ بالياء أتباع المصاحف.

و اعلم أنّ «إبراهيم» اسم أعجمي دخل في كلام العرب، و العرب إذا أعربت اسما أعجميًا تكلمت فيه بلغات، فمنهم من يقول: إبراهيم، و منهم من يقول:

أبرهم. [ثم استشهد بشعر] (113)

ص: 91

الماورديّ: تفسيره بالسريانية أب رحيم.

(القرطبيّ 2:96)

البغويّ: قرأ ابن عامر (إبراهام) بالألف في بعض المواضع، وهو ثلاثة و ثلاثون موضعاً، جملته تسعة و تسعون موضعاً (1). و هو اسم أعجميّ، و لذلك لا يجري عليه الصّرف. (1:88)

نحوه الخازن. (1:88)

المبيديّ: إبراهيم: اسم سريانيّ، و معناه أب رحيم، فحوّلت الحاء هاء- كما قيل في: مدحته و مدهته- و قيل: معناه بريء من الأصنام، و هام إلى ربّه؛ لقوله تعالى: إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَىٰ رَبِّي الصّافات: 99.

(1:346)

ابن عطية: إبراهيم بالعربية: أب رحيم.

(القرطبيّ 2:96)

السّهيليّ: إبراهيم: معناه أب راحم. (1:12)

الفخر الرّازيّ: قرأ ابن عامر (إبراهام) بالألف بين الهاء و الميم، و الباكون (إبراهيم)، و هما لغتان.

و قرأ ابن عبّاس و أبو حيوة رضي الله عنه (إبراهيم ربّه) برفع إبراهيم و نصب ربّه، و المعنى أنّه دعاه بكلمات من الدّعاء فعل المختبر، هل يجيبه الله تعالى إلهنّ أم لا؟

(4:40)

نحوه البيضاويّ. (1:80)

القرطبيّ: قراءة العامّة (إبراهيم) بالنّصب، (ربّه) بالرفع، على ما ذكرنا. و روي عن جابر بن زيد أنّه قرأ على العكس، و زعم أنّ ابن عبّاس أقرأه كذلك.

و المعنى دعا إبراهيم ربّه و سأل، و فيه بعد؛ لأجل الباء في قوله: (بكلمات). (2:96,97)

التّيسابوريّ: (إبراهيم) بالنّصب، (ربّه) بالرفع هو المشهور. و هذه الصّورة ممّا يجب فيه تأخير الفاعل و إزالته عن مركزه الأصليّ، فإنّه لو قدّم الفاعل و قد اتّصل به ضمير المفعول، لزم الإضمار قبل الذّكر لفظاً.

و عن ابن عبّاس و أبي حنيفة: رفع (إبراهيم) و نصب (ربّه)، فالمعنى أنّه دعاه بكلمات من الدّعاء فعل المختبر، هل يجيب الله تعالى إلهنّ أم لا؟ (1:435)

الفيروزآبادي: قد ذكر الله سبحانه إبراهيم بالتعريض و التصريح في كتابه بخمسين اسما، منه:

1-المبتلى بقوله: وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتِ الْبَقَرَةِ:124.

2-المتّم بقوله: فَأَتَمَّهُنَّ الْبَقَرَةَ:124.

3-الإمام بقوله: إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا الْبَقَرَةَ:124.

4-المطهر بقوله: وَطَهَّرَ بَيْتِي لِلطَّائِفِينَ الْحَجِّ:26.

5-الزّافع بقوله: وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ الْبَقَرَةَ:127.

6-الحنيف و المسلم بقوله: حَنِيفًا مُسْلِمًا آلِ عِمْرَانَ:67.

7-الصّالِح بقوله: وَإِنَّهُ فِي الْآخِرَةِ لَمِنَ الصّٰلِحِينَ الْبَقَرَةَ:130.

8-المطمئنّ: وَ لَكِنْ لِيُطْمَئِنِّ قَلْبِي الْبَقَرَةَ:260.

9-الأمة و القانت: أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ النَّحْلَ:120.ن.

ص: 92

1-الصّحيح: تسع و ستون.

10- الشاكر و المجتبى و المهدي: شاكرًا لِأَنْعَمِهِ اجْتَبَاهُ وَ هَدَاهُ التَّحَل: 121.

11- الرائي: رَأَى كَوْكَبًا الْأَنْعَام: 76.

12- البريء: إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ الْأَنْعَام:

.78

13- المتوجه إلى الله: إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ الْأَنْعَام: 79.

14- الحليم، و الأواه، و المنيب، بقوله: إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَحَلِيمٌ أَوَّاهٌ مُنِيبٌ هود: 75.

15- المتبرئ عما دون الله: تَبَرَّأَ مِنْهُ التَّوْبَةُ: 114.

16- المبشر: وَ بَشَّرْنَاهُ بِإِسْحَاقَ الصَّافَات: 112.

17- البعل و الشيخ: وَ هَذَا بَعْلِي شَيْخًا هود: 72.

18- المبارك: وَ بَرَكَاتُهُ عَلَيْكُمْ هود: 73.

19- المضيف: وَ بَنَيْتُهُمْ عَنْ صَنِيفِ إِبْرَاهِيمَ الْحَجَر: 51.

20- المذكور: وَ أَذْكَرُ فِي الْكِتَابِ إِبْرَاهِيمَ مريم: 41.

21- الصديق و النبي: إِنَّهُ كَانَ صِدِّيقًا نَبِيًّا مريم: 41.

22- الرشيد و لقد آتينا إبراهيم رُشدَهُ الْأَنْبِيَاء: 51.

23- الفتى: سَمِعْنَا فَتَى يَذُكُرُهُمُ الْأَنْبِيَاء: 60.

24- الوافي: وَ إِبْرَاهِيمَ الَّذِي وَفَى النَّجْم: 37.

25- الطامع: أَطْمَعُ أَنْ يَغْفِرَ لِي خَطِيئَتِي الشُّعْرَاء: 82.

26- وارث الجنة: وَ اجْعَلْنِي مِنْ وَرَثَةِ جَنَّةِ النَّعِيمِ الشُّعْرَاء: 85.

27- أبو الملة: مَلَّةٌ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ الْحَجَّ: 78.

28- مؤذن الحج: وَ أَدِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَا تُوكَ الْحَجَّ: 27.

29- سقيم الحب: إِنِّي سَقِيمٌ الصَّافَات: 89.

- 30- شيعه الأنبياء: وَإِنَّ مِنْ شَيْعَتِهِ لِإِبْرَاهِيمَ الصَّافَات:83.
- 31-الذاهب إلى الله: إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَى رَبِّي الصَّافَات:99.
- 32-المهاجر إلى ربه: إِنِّي مُهَاجِرٌ إِلَى رَبِّي العنكبوت:26.
- 33-منادى الحق: وَ نَادَيْنَاهُ أَنْ يَا إِبْرَاهِيمُ الصَّافَات:104.
- 35-المحسن: إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ الصَّافَات:105.
- 36-المؤمن: إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُؤْمِنِينَ الصَّافَات:81.
- 37-المرسل: وَ لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا وَإِبْرَاهِيمَ الحديد:26.
- 38-الحامد: أَلْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَهَبَ لِي عَلَى الْكِبَرِ إِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إبراهيم:39.
- 39-الموهوب له: وَ وَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَ يَعْقُوبَ نَافِلَةً الْأَنْبِيَاء:72.
- 40-الخليل و إبراهيم: وَ اتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا

ذكر الله تعالى إبراهيم باسمه في بضع وخمسين [بل «69»] موضعاً من الكتاب العزيز منها:

نُرِي إِبرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ الْأَنْعَامِ:75.

قَالَ إِبرَاهِيمُ لِأَيِّهِ أَرَزَأُ تَتَّخِذُ أَصْنَاماً آلِهَةً الْأَنْعَامِ:74.

وَ تِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبرَاهِيمَ الْأَنْعَامِ:83.

وَ اتَّخِذُوا مِنْ مَقَامِ إِبرَاهِيمَ مُصَلِّينَ الْمُصَلِّي الْبَقْرَةَ:125.

وَ إِذْ يَرْفَعُ إِبرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ الْبَقْرَةَ:127.

وَ إِذْ قَالَ إِبرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى الْبَقْرَةَ:260.

وَ مَنْ يَرْغَبُ عَنْ مِلَّةِ إِبرَاهِيمَ الْبَقْرَةَ:130.

فَاتَّبَعُوا مِلَّةَ إِبرَاهِيمَ آلِ عَمْرَانَ:95.

وَ وَصَّى بِهَا إِبرَاهِيمُ بَنِيهِ الْبَقْرَةَ:132.

مَا كَانَ إِبرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَ لَا نَصْرَانِيًّا آلِ عَمْرَانَ:67.

إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لِلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وَ هَذَا النَّبِيُّ وَ الَّذِينَ آمَنُوا آلِ عَمْرَانَ:68.

فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ النَّسَاءِ:54.

رُسَلْنَا إِبرَاهِيمَ بِالْبُشْرَى هُودَ:69.

فَلَمَّا ذَهَبَ عَنْ إِبرَاهِيمَ الرَّوْعُ هُودَ:74.

يَا إِبرَاهِيمُ أَعْرِضْ عَنْ هَذَا هُودَ 76.

وَ إِذْ قَالَ إِبرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا الْبَلَدَ آمِناً إِبراهيمَ:35.

هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ صَنِيفِ إِبراهيمَ الْمُكْرَمِينَ الذَّارِيَاتِ:24.

وَ اذْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِبراهيمَ مريمَ:41.

آتَيْنَا إِبراهيمَ رُسُلَهُ الْأَنْبِيَاءِ 51.

بَرْدًا وَ سَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ الْأَنْبِيَاءِ:69.

وَ إِذْ بَوَّأْنَا لِإِبْرَاهِيمَ مَكَانَ الْبَيْتِ الْحَجِّ:26.

وَ اتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ إِبْرَاهِيمَ الشُّعْرَاءِ:69.

وَ نَادَيْنَاهُ أَنْ يَا إِبْرَاهِيمُ الصَّافَّاتِ:104.

سَلَامٌ عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ الصَّافَّاتِ:109.

وَ مَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ الشُّورَى:13.

أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ الْمَمْتَحَنَةِ:4.

صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَ مُوسَى الْأَعْلَى:19.

وَ اتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا النَّسَاءِ:125.

قالوا: و كان لإبراهيم عليه السلام في طريق الحقِّ عشر مقامات نال بها غاية المرامات:

الأول: مقام الطلب: هذا رَبِّي الأنعام:76.

الثاني: مقام الدعوة: وَ أذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ الْحَجِّ:27.

الثالث: مقام الفضيلة: وَ اتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلِّئًا الْبَقَرَةَ:125.

الرابع: مقام الفقر و الفاقة: رَبِّ اجْعَلْنِي مُقِيمَ الصَّلَاةِ إِبْرَاهِيمَ:40.

الخامس: مقام النعمة: وَ الَّذِي هُوَ يُطْعِمُنِي وَ يَسْقِينِي الشُّعْرَاءِ:79.

السادس: مقام المغفرة: وَ الَّذِي أَطْمَعُ أَنْ يَغْفِرَ لِي خَطِيئَتِي الشُّعْرَاءِ:82.

السادس: مقام المغفرة: وَالَّذِي أَطْمَعُ أَنْ يَغْفِرَ لِي خَطِيئَتِي الشُّعْرَاءُ: 82.

السابع: مقام المحبة: أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى الْبَقْرَةَ: 260.

الثامن: مقام المعرفة: وَاجْعَلْ لِي لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْآخِرِينَ الشُّعْرَاءُ: 84.

التاسع: مقام الهيبة: إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَأَوَّاهٌ حَلِيمٌ التُّوبَةَ: 114.

العاشر: مقام الوراثة: وَاجْعَلْنِي مِنْ وَرَثَةِ جَنَّةِ النَّعِيمِ الشُّعْرَاءُ: 85.

وفي هذا المقام حصل له الاستغناء عن الوساطة والوسيلة، فقال: حسبي من سؤاله علمه بحالي. [ثم ذكر أبياتا بمعناها] (بصائر ذوي التمييز (6:32)

محمد إسماعيل إبراهيم: يعرف إبراهيم عليه السلام بخليل الله، وبأبي الأنبياء، لأن من ذريته أنبياء كثيرين.

وقد آتاه الله سبحانه صحفا سميت في سورتها «النجم، والأعلى» (صحف إبراهيم) ودعا إلى الحنيفية، التي تدعو إلى التوحيد، وهي المذكورة في قوله تبارك وتعالى:

مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ آل عمران: 67.

(1:25)

2-... مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ... الْحَجَّ: 78.

عبد الجبار: ربما قيل في قوله تعالى: مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ كيف يصح ذلك ولغة العرب صادرة عن إسماعيل؟

و جوابنا: أن المراد المعنى دون نفس الاسم، فكأنه وصفهم بتمسكهم بالملة، وبأنهم من أهل الثواب، وهو المفهوم من وصفنا لهم بأنهم مسلمون ومؤمنون. (275)

الرازي: إن قيل: كيف قال تعالى: مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ وإبراهيم صلوات الله عليه لم يكن أباً للأمم كلها؟

قلنا: هو أبو رسول الله صلى الله عليه وسلم، فكان أباً للأمم، لأن أمة الرسول بمنزلة أولاده من جهة العطف والشفقة، هذا إن كان الخطاب لعامة المسلمين. وإن كان للعرب خاصة، فإبراهيم أبو العرب قاطبة. (236)

3- صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَ مُوسَى الْأَعْلَى: 19.

أبو حيان: قرأ الجمهور (إبراهيم) بألف و بياء و الهاء مكسورة، و أبو رجاء بحذفهما و الهاء مفتوحة مكسورة معاً، و أبو موسى الأشعري و ابن الزبير (إبراهام) بألف في كل القرآن، و مالك بن دينار (إبراهم) بألف و فتح الهاء و بغير ياء، و عبد الرحمن بن أبي بكر (إبراهم) بكسر الهاء، و بغير ياء في جميع القرآن. (8:460)

النصوص التاريخية

الإمام الصادق عليه السلام: إن إبراهيم كان مولده ب«كوثى ربّا» (1) وكان أبوه من أهلها، وكانت أمّه و أمّ لوط صلّى الله عليهما سارة و ورقة-في نسخة رقية- أختين، وهما ابنتان ل«لا حج»، وكان الأّحج نبيا منذرا

ص: 95

1- كما في معجم البلدان 4:487.

و لم يكن رسولاً و كان إبراهيم عليه السّلام في شببته على الفطرة التي فطر الله عزّ و جلّ الخلق عليها حتّى هداه الله تبارك و تعالى إلى دينه و اجتهابه.

و أنّه تزوّج سارة ابنة لا حج (1)، و هي ابنة خالته، و كانت سارة صاحبة ماشية كثيرة و أرض واسعة و حال حسنة، و كانت قد ملكت إبراهيم عليه السّلام جميع ما كانت تملكه، فقام فيه و أصلحه، و كثرت الماشية و الزّرع حتّى لم يكن بأرض «كوثى ربّاً» رجل أحسن حالا منه.

و إنّ إبراهيم عليه السّلام لمّا كسّر أصنام نمرود أمر به نمرود، فأوثق و عمل له «حيراً» و جمع له فيه الحطب و ألهب فيه النّار، ثمّ قذف إبراهيم عليه السّلام في النّار لتحرّقه، ثمّ اعتزلوها حتّى خمدت النّار، ثمّ أشرفوا على الحير؛ فإذا هم بإبراهيم عليه السّلام سليماً مطلقاً من وثاقه، فأخبر نمرود خبره، فأمرهم أن ينفوا إبراهيم من بلاده، و أن يمنعوه من الخروج بماشيته و ماله.

فحاجّهم إبراهيم عليه السّلام عند ذلك، فقال: إن أخذتم ماشيتي و مالي فإنّ حقّي عليكم أن تردّوا عليّ ما ذهب من عمري في بلادكم، و اختصموا إلى قاضي نمرود فقضى على إبراهيم أن يسلم إليهم جميع ما أصاب في بلادهم، و قضى على أصحاب نمرود أن يرّدوا على إبراهيم عليه السّلام ما ذهب من عمره في بلادهم. فأخبر ذلك نمرود فأمرهم أن يخلّوا سبيله و سبيل ماشيته و ماله و أن يخرجوه، و قال: إن بقي في بلادكم أفسد دينكم و أضرّ بأهتكم، فأخرجوا إبراهيم و لوطا معه من بلادهم إلى الشّام.

فخرج إبراهيم و معه لوط لا يفارقه و سارة، و قال لهم: إنّّي ذاهبٌ إلى ربّي سيّ يهدين الصّافات: 99، يعني بيت المقدس، فتحمل إبراهيم عليه السّلام بماشيته و ماله، و عمل تابوتا و جعل فيه سارة و شدّ عليها الأغلاق غيرة منه عليها، و مضى حتّى خرج من سلطان نمرود، و صار إلى سلطان رجل من القبط يقال له: «عرارة» فمرّ بعاشر له، فاعترضه العاشر ليعشر ما معه، فلمّا انتهى إلى العاشر و معه التّابوت، قال العاشر لإبراهيم: افتح هذا التّابوت حتّى نعرش ما فيه، فقال له إبراهيم: قل ما شئت فيه من ذهب أو فضّة حتّى نعطي عشره و لا تفتحه، قال: فأبى العاشر إلاّ تفتحه، قال: و غضب إبراهيم على فتحه، فلمّا بدت له سارة و كانت موصوفة بالحسن و الجمال، قال له العاشر: ما هذه المرأة منك؟ قال إبراهيم: هي حرمتي و ابنة خالتي، فقال العاشر: فما دعاك إلى أن خبيتها في هذا التّابوت؟ فقال إبراهيم:

الغيرة عليها أن يراها أحد، فقال له العاشر: لست أدعك تبرح حتّى أعلم الملك حالها و حالك.

قال: فبعث رسولا إلى الملك فأعلمه، فبعث الملك رسولا من قبله ليأتوه بالتّابوت، فأتوا ليذهبوا به. فقال لهم إبراهيم عليه السّلام: إنّّي لست أفارق التّابوت حتّى تفارق روحي جسدي، فأخبروا الملك بذلك، فأرسل الملك أن احمّلوه و التّابوت معه، فحملوا إبراهيم و التّابوت و جميع ما كان معه حتّى أدخل على الملك.

فقال له الملك: افتح التّابوت، فقال له إبراهيم:

أيّها الملك إنّ فيه حرمتي و بنت خالتي و أنا مفتد فتحه بجميع ما معي، قال: فغضب الملك إبراهيم على فتحه، ج.

فلَمَّا رأى سارة لم يملك حلمه سفهه أن مدَّ يده إليها، فأعرض إبراهيم عليه السَّلام بوجهه عنها وعن الملك غيرة منه، وقال: «اللَّهُمَّ احبس يده عن حرمتي وابنة خالتي» فلم تصل يده إليها ولم ترجع إليه، فقال له الملك: إنَّ إلهك هو الَّذي فعل بي هذا، فقال له: نعم، إنَّ إلهي غيور يكره الحرام، وهو الَّذي حال بينك وبين ما أردت من الحرام، فقال له الملك: فداع إلهك يردُّ عليَّ يدي فإن أجابك فلم أعرض لها، فقال إبراهيم عليه السَّلام: «إلهي ردَّ عليه يده ليكفَّ عن حرمتي»، قال: فردَّ الله عزَّ وجلَّ عليه يده.

فأقبل الملك نحوها ببصره، ثمَّ عاد بيده نحوها فأعرض إبراهيم عنه بوجهه غيرة منه، وقال: «اللَّهُمَّ احبس يده عنها»، قال: فبيست يده ولم تصل إليها؛ فقال الملك لإبراهيم: إنَّ إلهك لغيور وإنَّك لغيور، فداع إلهك يردُّ عليَّ يدي، فإنَّه إن فعل لم أعد، فقال له إبراهيم: أسأله ذلك على أنَّك إن عدت لم تسألني أن أسأله؟ فقال له الملك: نعم، فقال إبراهيم: «اللَّهُمَّ إن كان صادقاً فردَّ عليه يده» فرجعت إليه يده.

فلَمَّا رأى ذلك الملك من الغيرة ما رأى، ورأى الآية في يده، عظم إبراهيم عليه السَّلام وهابه وأكرمه وأتقاه، وقال له: قد أمنت من أن أعرض لها أو لشيء ممَّا معك، فانطلق حيث شئت، ولكن لي إليك حاجة، فقال له إبراهيم عليه السَّلام: ما هي؟ فقال له: أحبُّ أن تأذن لي أن أخدمها قبطيةً عندي جميلة عاقلة تكون لها خادماً، قال:

فأذن له إبراهيم فدعا بها فوهبها لسارة وهي هاجر أم إسماعيل عليه السَّلام.

فسار إبراهيم عليه السَّلام بجميع ما معه، وخرج الملك معه يمشي خلف إبراهيم إعظاماً لإبراهيم وهيبة له. فأوحى الله عزَّ وجلَّ إلى إبراهيم: أن قف ولا تمش قدَّام الجبَّار المتسلِّط ويمشي هو خلفك، ولكن اجعله أمامك وامش خلفه وعظمه وهبه، فإنَّه مسلَّط ولا بدَّ من إمرة في الأرض برّة أو فاجرة، فوقف إبراهيم عليه السَّلام وقال للملك:

امض فإنَّ إلهي أوحى إليَّ السَّاعة أن اعظّمك وأهابك وأن أقدمك أمامي وأمشي خلفك إجلالاً لك، فقال له الملك: أوحى إليك بهذا؟ فقال له إبراهيم عليه السَّلام نعم، قال له الملك: أشهد أنَّ إلهك لرفيق حلِيم كريم وإنَّك ترغَّبني في دينك، وودَّعه الملك.

فسار إبراهيم حتَّى نزل بأعلى السَّامات، وخلف لوطاً في أدنى السَّامات، ثمَّ إنَّ إبراهيم عليه السَّلام لمَّا أبطى عليه الولد قال لسارة: لو شئت لبعثتني هاجر لعلَّ الله أن يرزقنا ممَّا ولدا فيكون لنا خلفاً، فابتاع إبراهيم هاجر من سارة، فولدت إسماعيل. (العروسي 4:416)

كان سبب وفاة إبراهيم عليه السَّلام أنَّه أتاه ملك الموت ليقبضه، فكره إبراهيم، فرجع ملك الموت إلى ربِّه، فقال: إنَّ إبراهيم كره الموت، فقال: دع إبراهيم فإنَّه يحبُّ أن يعبدني، حتَّى رأى إبراهيم شيخاً يأكل ويخرج منه ما يأكل، فكره الحياة وأحبَّ الموت، فأتى داره، فإذا فيها أحسن صورة، ما رآها قطُّ، قال: من أنت؟ قال:

أنا ملك الموت. [إلى أن قال:] أو قبض إبراهيم عليه السَّلام بالسَّام. الرّاونديّ (قصص الأنبياء: 113)

الطَّبْرِيّ: هو إبراهيم بن تارخ بن ناحور بن ساروغ ابن أرغو بن فالغ بن عابر بن شالخ بن قينان بن أرفخشذ ابن سام بن نوح.

و اختلف في الموضع الذي كان منه، و الموضع الذي ولد فيه، فقال بعضهم: كان مولده بالسّوس من أرض الأهواز. وقال بعضهم: كان مولده ببابل من أرض السّواد. وقال بعضهم: كان بالسّواد بناحية «كوثي».

وقال بعضهم: كان مولده ب«الوركاء» بناحية الزّوابي و حدود «كسكر» ثمّ نقله أبوه إلى الموضع الذي كان به نمرود من ناحية كوثي. وقال بعضهم: كان مولده ب«حرّان» ولكنّ أباه تارخ نقله إلى أرض بابل.

وقال عامّة السّلف من أهل العلم: كان مولد إبراهيم في عهد نمرود بن كوش. و يقول عامّة أهل الأخبار: كان نمرود عاملاً للأزدهاق الذي زعم بعض من زعم أنّ نوحاً عليه السّلام كان مبعوثاً إليه على أرض بابل و ما حولها. [ثمّ ذكر ما حصله:]

1- أنّ أزر رجل من أهل كوثي من قرية بالسّواد -سواد الكوفة- و كان معاصراً لنمرود الخاطئ الذي يقال له: الهاصر، و كان ملكه قد أحاط بمشارك الأرض و مغاربيها، و كان ببابل.

2- إنّ نمرود هو الصّحّاك نفسه، و إنّ إبراهيم خليل الرّحمن ولد في زمانه، و أنّه صاحبه الذي أراد إحراقه.

3- إنّ أصحاب النّجوم أتوا نمرود، فقالوا له: تعلم أنّا نجد في علمنا أنّ غلاماً يولد في قريتك هذه يقال له:

إبراهيم، يفارق دينكم و يكسر أوثانكم في شهر كذا و كذا من سنة كذا و كذا.

4- ولادة إبراهيم و وضعه أمّه في المغارة و نموّه و رشده و تفكّره في خلق السّماوات و الأرض، و رؤيته كوكبا و قمراً و شمساً، و أفولها، فقال: يا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ * إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفاً وَ مَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ. الأنعام: 78، 79، و كسره الأصنام و محاجّته نمرود، و رمي إبراهيم في النّار، و برد النّار على إبراهيم.

5- و بعد ما صنع الله به آمن لوط و كان ابن أخيه، و هو لوط بن هاران بن تارخ، و هاران هو أخو إبراهيم، و كان لهما أخ ثالث يقال له: ناحور بن تارخ.

6- دعوة إبراهيم أباه أزر إلى دينه، فقال: يا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئاً مريم: 42، فأبى أبوه الإجابة إلى ما دعاه إليه. و برا إبراهيم من قومه عبدة الأصنام.

7- خروج إبراهيم مهاجراً إلى ربّه، و زواج إبراهيم ابنة عمّه سارة حتّى نزل «حرّان»، ثمّ خروجه منها مهاجراً حتّى قدم مصر و بها فرعون من الفراعنة، و ذكر ما جرى بينه و بين فرعون، و إهداء فرعون هاجر لسارة.

8- ما قال إبراهيم كذباً إلاّ في ثلاث: [و كلّها تورية]

1- قوله: إِنِّي سَقِيمٌ الصّافات: 89، و لم يكن به سقم.

2- قوله: بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ الْأَنْبِيَاءُ: 63.

3- قوله لفرعون حين سأله عن سارة: من هذه المرأة معك؟ قال: أختي.

9- خروج إبراهيم من مصر إلى الشام، ونزوله بئر السبع من أرض فلسطين وهي بريّة الشام، ونزول لوط بالمؤتفكة، وهي من بئر السبع مسيرة يوم و ليلة، و حفرة البئر و بنيانه مسجداً، وأدى أهل السبع إبراهيم

ص: 98

حتى خرج منها، ونزل بناحية من فلسطين بين الرملة وإيليا ببلد يقال له: قط أو قط.

10- ضيافة إبراهيم كل من نزل به، وكان الله قد أوسع عليه و بسط له في المال و الرزق و الخدم.

11- بشارة الملائكة بأن أعطاه الله ولدا:

فَبَشَّرْنَاهَا بِإِسْحَاقَ وَمِنْ وَرَاءِ إِسْحَاقَ يَعْقُوبَ هود: 71.

12- بناء إبراهيم البيت و موضع البيت.

13- إسكان إبراهيم إسماعيل و أمه عند البيت و انصرافه إلى أهله بالشام.

14- استئذان إبراهيم سارة أن يأتي هاجر و إسماعيل، و مجيئه مكة حين كان إسماعيل قد خرج للصّيد و لقاؤه زوجة إسماعيل. ثم مجيء إبراهيم مرّة ثانية و لقاؤه زوجة إسماعيل التي تزوّجها إسماعيل بعد طلاق زوجته الأولى.

15- ابتلاء إبراهيم بذبح ابنه، و اختلاف العلماء في أنّ الذّبيح هل هو إسماعيل أو إسحاق؟

(تاريخ الأمم و الملوك 1: 162)

الثعلبيّ: اختلف العلماء في الموضوع الذي ولد فيه، فقال بعضهم: كان مولده بالسّوس [إلى أن قال: قال السّديّ: رأى نمرود في منامه كأنّ كوكبا طلع، فذهب بضوء الشّمس و القمر حتى لم يبق لهما ضوء، ففزع من ذلك فزعا شديدا، و دعا السّحرة و الكهنة و القافة، و هم الذين يخطّون في الأرض، و سألهم عن ذلك، فقالوا: هو مولود يولد في ناحيتك هذه السّنة يكون هلاكك و هلاك أهل بيتك على يديه، فأمر نمرود بذبح كلّ غلام يولد في تلك النّاحية تلك السّنة، و أمر بعزل الرّجال عن النّساء، و جعل على كلّ عشر رجلا رقيبا أمينا، فإذا حاضت المرأة خلّى بينه و بينها إذا أمن المواقعة، فإذا طهرت عزل الرّجل عنها. فرجع آزر أبو إبراهيم، فوجد امرأته قد طهرت من الحيض، فوقع عليها في طهرها فحملت بإبراهيم عليه السّلام.

قال محمّد بن إسحاق: بعث نمرود إلى كلّ امرأة حبلى بقريته، فحبسها عنده إلّا ما كان من أمّ إبراهيم، فإنّه لم يعلم بحبلها، و ذلك أنّها كانت جارية حديثة السنّ لم تعرف الحبل، و لم بين في بطنها.

قال السّديّ: خرج نمرود بالرّجال إلى العسكر، و نحّاهم عن النّساء تخوّفا من ذلك المولود أن يكون، فمكث كذلك ما شاء الله، ثمّ بدت له حاجة إلى المدينة، فلم يأتّم عليها أحدا من قومه إلّا آزر فدعاه، و قال له:

إنّ لي إليك حاجة أحبّ أنّي أوصيك بها، و لم أبعثك إلّا لثقتي بك، فأقسمت عليك أن لا تدنو من أهلك و لا توقعها، فقال آزر: أنا أشحّ على ديني من ذلك، فأوصاه بحاجته، ثمّ بعثه فدخل المدينة و قضى حاجته، ثمّ قال: لو دخلت إلى أهلي فنظرت إليهم، فلمّا نظر إلى أمّ إبراهيم لم يتمالك حتى وقع عليها، فحملت بإبراهيم عليه السّلام.

قال ابن عبّاس: لمّا حملت أمّ إبراهيم عليه السّلام قال الكهّان لنمرود: إنّ الغلام الذي أخبرناك به قد حملت به أمّه هذه اللّيلة، فأمر نمرود بذبح الغلمان. فلمّا دنت ولادة أمّ إبراهيم و أخذها المخاض خرجت هاربة مخافة أن يطلع عليها فيقتل ولدها، فوضعتها في نهر يابس، ثمّ لفتته

في خرقه ووضعه في حلفاء ورجعت، فأخبرت زوجها

ص: 99

بأنبها، وأنها قد ولدت، وأن الولد في موضع كذا.

فانطلق أبوه فأخذه من ذلك المكان، وحفر له سردابا عند نهر، فواراه و سدّ عليه بابه بصخرة مخافة السباع.

و كانت أمّه تختلف إليه فترضعه.

قال السديّ: لما عظم بطن أمّ إبراهيم خشي آزر أن يذبح فانطلق بها إلى أرض بين الكوفة والبصرة، يقال لها: «وركاء» فأنزلها في سرب من الأرض، وجعل عندها ما يصلحها، وجعل يتعهدها ويكتم ذلك من أصحابه، فولدت إبراهيم عليه السلام في ذلك السرب، فشبّ فكان وهو ابن سنة كابت ثلاث سنين، وصار من الشباب بحالة أسقطت عنه طمع الذبّاحين، ثم ذكر آزر لأصحابه أنّ له ابنا كبيرا فانطلق به إليهم.

قال ابن إسحاق: وكان آزر سأل أمّ إبراهيم عن حملها ما فعل، فقالت: ولدت غلاما فمات، فصدّقها وسكت عنها، وكان اليوم على إبراهيم في الشّباب كالشّهر، والشّهر كالسّنة، فلم يمكث إبراهيم عليه السلام في المغارة إلاّ خمسة عشر يوما حتّى جاء إلى أبيه آزر، فاخبره أنّه ابنه وأخبرته بما كانت صنعت في شأنه، فسّر آزر بذلك وفرح فرحا شديدا.

[ثمّ ذكر بابين: الباب الأوّل: في خروج إبراهيم من السّرب، ورجوعه إلى قومه ومحاّجته إياهم في الدّين، وإقائهم إياه في النّار، وما يتعلّق بذلك.

الباب الثّاني: في ذكر مولد إسماعيل وإسحاق، ونزول إسماعيل وأمّه هاجر الحرم، وقصّة بئر زمزم.]

(44)

ابن كثير: هو إبراهيم بن تارخ «250» بن ناحور «148» بن ساروغ «230» بن راعو «239» بن فالغ «439» بن عابر «464» بن شالخ «433» بن أرفخشذ «438» بن سام «600» بن نوح عليه السّلام. هذا نصّ أهل الكتاب في كتابهم، وقد أعلمت على أعمارهم تحت أسمائهم بالهنديّ، كما ذكره من المدّة، وقدّمنا الكلام على عمر نوح عليه السّلام، فأغنى عن إعادته.

وحكى الحافظ ابن عساكر في ترجمة إبراهيم الخليل من تاريخه عن إسحاق بن بشر الكاهليّ صاحب كتاب المبتدأ: أنّ اسم أمّ إبراهيم «أميلة» ثمّ أورد عنه في خبر ولادتها له حكاية طويلة. وقال الكلبيّ: اسمها «بونا» بنت كربنا بن كوئى من بني أرفخشذ بن سام بن نوح.

روى ابن عساكر من غير وجه عن عكرمة أنّه قال: كان إبراهيم عليه السّلام يكتبى أبا الضّيفان، قالوا: ولما كان عمر تارخ خمسا وسبعين سنة ولد له إبراهيم وناحور وهاران، وولد لهاران لوط. وعندهم أنّ إبراهيم هو الأوسط، وأنّ هاران مات في حياة أبيه في أرضه التي ولد فيها، وهي أرض الكلدانيين، يعنون: أرض بابل.

وهذا هو الصّحيح المشهور عند أهل السّير والتّواريخ والأخبار.

وصحّح ذلك الحافظ ابن عساكر بعد ما روى من طريق هشام بن عمّار عن الوليد بن سعيد بن عبد العزيز عن مكحول عن ابن عبّاس، قال: ولد إبراهيم بغوطة دمشق في قرية يقال لها: برزة، في جبل يقال له:

قاسيون. ثمّ قال: والصّحيح أنّه ولد ببابل. وإنّما نسب إليه هذا المقام لأنّه صلّى فيه؛ إذ جاء معنا للوط عليه السّلام.

قالوا: تزوّج إبراهيم سارة، وناحور ملكا ابنة هاران

ص: 100

-يعنون بابنة أخيه-قالوا:و كانت سارة عاقرا لا تلد، وانطلق تارخ بابنه إبراهيم و امرأته سارة و ابن أخيه لوط ابن هاران،فخرج بهم من أرض الكلدانيين إلى أرض الكنعانيين،فزلوا حران،فمات فيها تارخ و له مائتان و خمسون سنة.و هذا يدل على أنه لم يولد بحرّان، وإنما مولده بأرض الكلدانيين، و هي أرض بابل و ما والاها.

[إلى أن قال: أو كلّ من كان على وجه الأرض كانوا كفّارا سوى إبراهيم الخليل و امرأته و ابن أخيه لوط، و كان الخليل عليه السلام هو الذي أزال الله به تلك الشرور و أبطل به ذلك الضلال، فإنّ الله سبحانه و تعالى آتاه رشده في صغره و أبعته رسولا، و اتّخذ خليلا في كبره.]ثم ذكر ما حاصله: [

1-مناظرة إبراهيم الخليل مع الملك الجبار المتمرد الذي ادّعى لنفسه الربوبية، فأبطل الخليل دليله، و بيّن كثرة جهله و قلّة عقله و أجمه الحجة، و أوضح له طريق الحجة.

2-هجرة الخليل إلى بلاد الشام ثم إلى الديار المصرية و استقراره في الأرض المقدسة.

3-مولد إسماعيل عليه السلام.

4-مهاجرة إبراهيم مع ابنه إسماعيل و أمه هاجر إلى جبال فاران-و هي أرض مكة-و بناؤه البيت العتيق.

5-قصة الذبح و الذبيح.

6-مولد إسحاق.

7-ثناء الله و رسوله الكريم على عبده و خليله إبراهيم: و إذ ابتلى إبراهيم ربه بكلمات فاتمهنّ قال إني جاعلك لئناس إماما قال و من ذريتي قال لا ينال عهدِي الظالمين البقرة:124.

8-قصره في الجنة: قال رسول الله صلّى الله عليه و سلّم: «إنّ في الجنة قصرا-أحسبه قال-: من لؤلؤة ليس فيه فصم و لا و هي؛ أعدّه الله لخليله إبراهيم نزلا».

9-صفة إبراهيم: قال رسول الله صلّى الله عليه و سلّم: «رأيت عيسى بن مريم و موسى و إبراهيم؛ فأما عيسى فأحمر جعد عريض الصدر، و أما موسى فأدم جسيم» قالوا له: فإبراهيم؟ قال: «انظروا إلى صاحبكم»، يعني نفسه.

10-وفاة إبراهيم و ما قيل في عمره.

11-أولاد إبراهيم الخليل: أوّل من ولد له إسماعيل من هاجر القبطية المصرية، ثم ولد له إسحاق من سارة بنت عمّ الخليل، ثم تزوّج بعدها قنطورا بنت يقطن الكنعانية، فولدت له ستّة: مدين، و زمران، و سرج، و يقشان، و نشق، و لم يسمّ السادس. ثم تزوّج بعدها حجّون بنت أمين فولدت له خمسة: كيسان، و سورج، و أميم، و لوطان، و ناقس. (البداية و النهاية 1:139)

الفيروزآبادي: قال المؤرّخون: هاجر إبراهيم عليه السلام من العراق إلى الشام، و بلغ عمره مائة و خمسا و سبعين سنة، و قيل: مائتي سنة، و دفن بالأرض المقدسة. و قبره مقطوع به أنّه في تلك المربعة، و لا يقطع بقبر نبيّ و مكانه غير قبر نبيّنا محمّد صلّى الله عليه و سلّم، و مكان قبر

إبراهيم عليه السّلام.

وروي في الصّحاحين قال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: «اختتن إبراهيم عليه السّلام وهو ابن ثمانين سنة».

وفي الصّحاحين مرفوعاً: «أول الخلائق يكسى يوم

ص: 101

القيامة إبراهيم عليه السلام».

وفي صحيح مسلم: قال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «حين أسري بي ورأيت إبراهيم وأنا أشبه ولد به».

وفيه أيضا: أن رجلا قال للذبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: يا خير البرية. قال صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «ذاك إبراهيم»، وهذا محمول على التواضع؛ لقوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أنا سيد ولد آدم».

وعند البخاري عن ابن عباس قال: كان آخر قول إبراهيم حين ألقى في النار: «حسبي الله ونعم الوكيل».

وفي الصحيحين في حديث الإسراء ورؤيته الأنبياء، وأنه رأى إبراهيم في السماء السادسة وأنه رآه مسندا ظهره إلى بيت المعمور.

وروي في الموطأ عن سعيد بن مسيب قال: كان إبراهيم النبي عليه السلام أول الناس ضيف الضيف، وأول الناس اختن، وأول الناس قص شاربه، وأول الناس رأى الشيب، فقال: يا رب ما هذا؟ فقال الله تعالى:

وقار، فقال: يا رب زدني وقارا. وروي في تاريخ دمشق بزيادة «وأول من استحد وقلم أظفاره».

عن ابن مسعود قال: قال رسول الله: لقيت إبراهيم عليه السلام ليلة أسري بي فقال: يا محمد أفرئ أمتك مني السلام وأخبرهم أن الجنة طيبة التربة، عذبة الماء، وأنها قيعان، وأن غراسها: سبحان الله، والحمد لله، ولا إله إلا الله، والله أكبر. قال الترمذي: حديث حسن.

وفي تاريخ دمشق: ولد إبراهيم بغوطة دمشق بقربة يقال لها: برزة. هكذا في هذه الرواية. والصحيح أنه ولد بكوثي من أرض العراق بإقليم بابل، وإنما نسب إليه هذا للمقام ببرزة، لأنه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فيه لما جاء معينا للوط عليه السلام.

وفي التاريخ المذكور: أن أبا إبراهيم أزر كان من أهل حران، وأن أم إبراهيم اسمها بونا، وقيل: نونا، وأن نمرود حبسه سبع سنين، ثم ألقاه في النار، وأنه كان يدعى أبا الصديقان، وتجارته كانت في البر، وأن النار لم تنل منه إلا وثاقه لتنتلق يده. ولما قال الله تعالى: يا نار كوني برداً وسلاماً على إبراهيم الأنبياء: 69، بردت النار في ذلك الوقت على أهل المشرق والمغرب، وأن جبرئيل مر به حين ألقى في الهواء، فقال: يا إبراهيم ألك حاجة؟ فقال:

أما إليك فلا.

وعن علي رضي الله عنه: أن البغال كانت تتناسل، وأنها كانت أسرع الدواب في نقل الحطب لنار إبراهيم فدعا عليها فقطع الله نسلها.

وعن الحسن البصري في قوله تعالى: وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ الْبَقَرَةَ: 124.

قال: ابتلاه بالكوكب فوجده صابرا، وابتلاه بالقمر فوجده صابرا، وابتلاه بالشمس فوجده صابرا، ثم ابتلاه بالنار فوجده صابرا، ثم ابتلاه بذبح ولده فوجده صابرا.

وعن مجاهد: أن إبراهيم وإسماعيل حججا ماشيين.

وعنه في قوله تعالى: صَيَّفَ إِبْرَاهِيمَ الْمُكْرَمِينَ الذَّارِيَاتِ: 24، إكرامهم، أنه خدمهم بنفسه.

وفي حديث مرفوع أنه كان من أغير الناس. وكان سبب وفاة إبراهيم أنه أتاه ملك في صورة شيخ كبير يضيّفه، وكان يأكل ويسيل طعامه على
لحيته و صدره،

ص: 102

فقال إبراهيم: يا عبد الله ما هذا؟ قال: بلغت الكبر الذي يكون صاحبه هكذا، قال: وكم أتى عليك؟ قال مائتا سنة، وإبراهيم يومئذ مائتا سنة، فكره الحياة لئلا يصير إلى هذه الحال، فمات بلا مرض.

قال بعض العلماء: توفي إبراهيم وداود وسليمان عليهم السلام فجأة، وكذلك موت الصالحين، وهو تخفيف على المؤمن المراقب. (بصائر ذوي التمييز 6:36)

رشيد رضا: إبراهيم هو الاسم العلم لخليل الرحمن، أبي الأنبياء الأكبر من بعد نوح عليهم الصلاة والسلام، ويؤخذ من سفر التكوين - وهو السفر الأول من أسفار العهد العتيق - أنه العاشر من أولاد سام بن نوح، وأنه ولد في أور الكلدانيين وهي بلدة من بلاد الكلدان، و«أور» بضم الهمزة وسكون الواو، ومعناها في الكلدانية التور أو التار، كما قالوا قيل: هي البلدة المعروفة الآن باسم «أورفاء» في ولاية حلب، كما رجح بعض المؤرخين. وقيل: غيرها من البلاد الواقعة في جزيرة العراق بين النهرين.

وفي أقطار العالم القديم بلاد ومواقع كثيرة مبدوءة أسماؤها بكلمة «أور» واقعة مع ما بعدها موقع المضاف من المضاف إليه، وأشهرها «أورشليم» لمدينة القدس، قالوا: إن معناها ملك السلام، أو إرث السلام ف«شليم» بالعبرية هي السلام بالعربية، وفي بعض التواريخ أنه من قرية اسمها «كوثي» من سواد الكوفة. (7:534)

البستاني: هو إبراهيم بن تارح الملقب بالخليل، من نسل سام بن نوح عليهما السلام، فكان اسمه أبرام وأخواه ناحور وهاران. وهو جد العبرانيين والعرب المستعربة من ابنه إسماعيل عليه السلام، وغيرهما من الأمم القديمة، وفي التوراة تاريخ حياته.

وكان من سكان البادية، بسيط المعيشة، شديد العزم، كريما محبا للحريّة، عارفا بأصول الحرب، مبغضا للغزوات والسلب، متمسكا بعري التقوى والطاعة لله تعالى، وأكثر أخباره متعلقة بالمواعيد التي نالها: إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ آل عمران:33.

ولد في سنة 1996 قبل الميلاد في أور الكلدانيين في الجهة الشرقية من البلاد الواقعة بين النهرين. وأهم تغيير عبادة بيت أبيه ببدل الأصنامية بعبادة الله الأحد وإلى ترك بلاده، فأتى وسكن حرّان في غربي البلاد الواقعة بين النهرين إلى أن مات تارح. «راجع سفر الأعمال، الإصحاح السابع».

ثمّ ألهم الخروج من حرّان، وكان قد بلغ من السنّ السبعين، وأخذ لوطا معه و تاه في البوادي سنين كثيرة، وفي أثنائها ذهب إلى مصر بسبب جوع بليت به البلاد.

وبعد ذلك قسّم الأرض بينه وبين لوط، فاختر لوط قسما منها وترك له أرض كنعان، فسكن عند بلوطة ممرا.

فولدت له هناك هاجر إسماعيل عليه السلام، وبعد ولادته بثلاث عشرة سنة وعد بولادة إسحاق، وكان قد بلغ سنّ «99». وسمي إبراهيم، وامرأته ساراي سميت «سارة» وأمر بالختان.

وبعد ولادة إسحاق طرد هاجر و ابنها، وبعد موت سارة تزوّج زوجة أخرى اسمها قطورة، وولدت له أولادا.

أما الميعاد فعقد لإسحاق بالتخصيص وإن كان أولاده الثمانية أجداد أمم كثيرة فإنه صرفهم عنه.

ومات إبراهيم بعد أن بلغ من السنّ (175) سنة، ودفنه إسحاق وإسماعيل في مغارة المكفيلة في حقل عفرون بن صوحر الحثي الواقع قبالة «ممر» وموقعه في مدينة حبرون القديمة المسماة الآن ب«الخليل» وقد بني جامع في ذلك المكان.

أما نسله فهم الإسرائيليون والعرب المستعربة وأولادهم الشرق وأخصهم المادّيون، وربما كان العمونيون والموآبيون أيضا منه.

ولا يلزم أن نطيل الشرح عن أخباره وما حدث له في الحروب وفي مصر، فإن تفاصيل ذلك ترى في الإصحاح الحادي عشر من سفر التكوين إلى نهاية الإصحاح، وما يتبعه من الإصحاحات.

وفي الإصحاح العشرين من سفر الأيام دعي إبراهيم خليل الله في العدد السابع، وهذا نصّه:

ألست أنت إلهنا الذي طردت سكان هذه الأرض من أمام شعبك إسرائيل وأعطيتها لنسل إبراهيم خليلك إلى الأبد.

وقد سمّي بهذا الاسم في سفر أشعيا (الإصحاح 41 عدد 8) وفي غيره. وتفصيلات تاريخه تطلب في باب العين من «العبرانيين». (1:244)

محمد إسماعيل إبراهيم: يعرف إبراهيم عليه السلام بخليل الله، وبأبي الأنبياء، لأن من ذريته أنبياء كثيرين، وقد آتاه الله سبحانه صحفا سميت في سورتي النجم والأعلى صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ ودعا إلى الحنيفيّة، التي تدعو إلى التوحيد، وهي المذكورة في قوله تبارك وتعالى: ما كان إبراهيم يهودياً ولا نصرانياً ولكن كان حنيفاً مسلماً وما كان من المشركين آل عمران: 67.

ولد إبراهيم عليه السلام بأرض بابل منذ آلاف السنين، وهو من سلالة سام بن نوح، وكان أهل بابل يعبدون الكواكب والأصنام، ويؤلهون ملكهم نمرود بن كنعان، وكان آزر والد إبراهيم ينحت الأوثان لقومه، ويتولى خدمتها.

ونشأ إبراهيم سليم العقيدة بعيدا عن الزيف وقد آتاه الله رشده فمقت الأوثان وحارب عبادتها، ودعا إلى نبذها وإلى عبادة الله الواحد الأحد، وبيّن لقومه أنّها لا تنفع ولا تضر، ولكنهم أبوا وأصرّوا على ضلالهم، فانتهز إبراهيم فرصة عيد لهم خرجوا فيه للتّزّه، ودلف إلى أوثانهم فحطّمها. فأمر الملك بحرقه، ولكن عناية الله تعالى حفظته من النار المستعرة التي ألقوه فيها، واضطرّ إلى الفرار من قومه، وهاجر هو وزوجته سارة إلى أرض الشام، ثم إلى مصر، فأراد فرعون الاستحواذ على زوجته فصانها الله منه، فأطلق سراحها، وأهدى إليها جارية اسمها هاجر لخدمتها، ثم رحل إبراهيم إلى فلسطين، وأقام بها مع زوجته.

ولما كبر إبراهيم ولم يرزق الولد من زوجته سارة، وهبته جاريته هاجر، فأنجبت له ولده إسماعيل عليه السلام، وقد رحل إبراهيم بهاجر وولدها إلى مكة؛ حيث كان موضع البيت الحرام فوق ربوة حمراء، فاتخذ عليها إبراهيم مسكنا لهاجر، وتفجرت عين زمزم إكراما لهما.

وقد زار إبراهيم مكة مرّتين، وفي المرّة الثانية أمره

اللّه ببناء البيت، وساعده ابنه إسماعيل في بنائه، وفي ذلك يقول تبارك و تعالی: وَ إِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ الْبَقْرَةَ: 127، و بينما هما منهمكان في عملهما هذا جاءهما جبريل، وأوصاهما بأداء فريضة الحجّ.

و يذكر بعض مؤرّخي العرب بعض القصص في هذا الصّدد، مضمونها: أنّ اللّه تعالی أمر آدم بإعادة بناء الكعبة في وادي مكّة التي كانت الملائكة قد شادتها فيه قبل خلق الانسان، و حينما طغى الطّوفان و طوى في لجنّته كلّ ما على الأرض، رفعت الكعبة إلى السّماء حتّى إذا غاض الماء أعاد بناءها في مكانها السّابق إبراهيم و إسماعيل، و لَمَّا شاخ إبراهيم، و عجزت زوجته سارة و قد بلغت سنّ اليأس، أنعم اللّه عليهما و ولدت إسحاق عليه السّلام، و من ذرّيّته بنو إسرائيل. (25)

هاكس: أبرام أو إبراهيم: الأب الأكبر، و هو الذي سمّي فيما بعد بأبراهام، أي أبو جماعة كثيرة، و يعتبر الأب الأكبر لليهود و بني إسرائيل و سائر القبائل العربيّة.

و أبوه هو ترخ أو تارخ أخو ناحور و حاران، من نسل سام بن نوح.

و ولد إبراهيم عام «1996» قبل الميلاد تقريباً في إحدى مدن الكلدانيين تدعى «أور». و كان عمره حينما أمره اللّه بهجران قومه المشركين و الابتعاد عنهم، سبعين عاماً. و انتقل حينذاك إلى حرّان في ملك الجزيرة مع زوجته سارة و أبيه تارخ و ابن أخيه لوط. و بعد مرور عدّة سنين على إقامته في حرّان و موت أبيه و دفنه فيها، انتقل إلى إحدى مدن أرض الميعاد بالهام من اللّه مع زوجته و ابن أخيه، و توقّف في طريقه مدّة في «شكيم» و قدّم قرباناً إلى اللّه كما هي عادته، و ظهر له اللّه و وعده بإرث هذه الأرض لذريّته.

و كان يتنقل وراء الكلاً و الحشاش، و حينما أجذبت الأرض، انتقل إلى مصر، و عرف زوجته هناك بأنّها أخته. و بعد ما أصبح إبراهيم صاحب مواش و أغنام كثيرة عاد ثانية إلى أرض كنعان، و أعطى أرض الأردنّ الخصبة لوطاً و أقام هو نفسه في ناحية، و أطلق لوط و أعوانه من الأسر بعد عدّة سنين و باركه «ملكياً صادقاً».

و ظهر له اللّه ثانية و وعده بأنّه سوف يكثر ذريّته و يجعلهم بعدد نجوم السّماء، و لكنّهم سوف يكونون أسارى، و يرزحون تحت نير العبوديّة عند المصريين مدّة «400» سنة.

و في تلك الحقبة أهدت سارة خادمتها المصريّة هاجر إلى إبراهيم لكي يدخل بها، و كانت سارة يومذاك عقيماً، و بهذا أصحبت هاجر الزّوجة الثّانية لإبراهيم، و أنجبت له إسماعيل. و كان طلب سارة من إبراهيم لنكاح هاجر كطلب حواء من آدم لأكل الثّمرة. و كانت عواقب هذا الزّواج و خيمة؛ إذ جرّت إلى مصائب عظيمة.

و بعد مرور ثلاث عشرة سنة ظهر له اللّه مرّة أخرى و طمأنه هذه المرّة بأنّ وارثه و ولده الموعود سيولد من زوجته سارة، و منذ ذلك الوقت غير اسم سارة إلى «سارا» و سنّ اللّه سنّة الختان. و التقى مع ثلاثة من الملائكة، و ضجّ إلى ملائكة اللّه و استغاث بهم في هذا

المكان لأجل سكّان سدوم. وسافر إلى جنوب جزّار، ذلك المكان الذي ادّعى فيه بأنّ «سارا» هي أخته.

و حينما مضى من عمره الشّريف مائة عام ولد ابنه الموعود إسحاق في ذلك المكان، وكانت ولادته سببا في افتراق هاجر و ابنها إسماعيل عن إبراهيم.

و بعد مرور «25» سنة من عمر إسحاق امتحن الله إيمان إبراهيم و وضعه في بوتقة الاختبار؛ إذ أمره الله بأخذ إسحاق ولده و وارثه إلى جبل موريا و تقديمه قربانا إلى الله. و بعد «12» سنة من هذه الحادثة توفيت زوجته سارا، فاشترى إبراهيم مغارة المكفيلة و دفنها فيها.

و حينما بلغ إسحاق مبلغ الرّجال بعث وكيله ليخطب زوجة لابنه إسحاق من أقربائه الموحّدين الذين كانوا يسكنون ملك الجزيرة.

و تزوّج إبراهيم أيضا «قطورة» و أنجب منها ستّة أولاد، أصبح كلّ واحد منهم فيما بعد أبا لطائفة خاصّة من العرب.

و في آخر دور الشّيوخوخة من عمره الشّريف الذي بلغ «175» سنة وافاه الأجل، و هو يرفل بالعزّ و الاحترام، فدفنه ابنه إسحاق و إسماعيل قرب «سارا» في نفس المغارة. (4)

الأصول اللّغويّة

1- قيل فيه: إنّه عربيّ أصله «أبرحيم»؛ مرّكب من «أب» و«رحيم»، ثمّ قلبت الحاء هاء، كما في مدح و مده، و كدح و كده. و فتحة الهمزة كسرة كما في الأصر و الإصر، و الأقط و الإقط. و زيدت ألف بين الرّاء و الهاء، فأصبح: إبراهيم.

و قيل: إنّه سريانيّ أصله «أبرحيم» أيضا؛ مرّكب من «أب» و«رحيم»، كالعربيّة.

2- و يلحظ أنّ القولين متّحدا، إلّا أنّ الأوّل موجه، فهو أقرب من الثّاني، فضلا عن أنّ الأب يطلق عليه في السّريانيّة «أبا»، و على الرّحيم «رحيما»، فيصبح عند التّركيب «أبا رحيما» و ليس «أبرحيم» كما قيل.

3- و للعبريّين رأي مخالف لكلا القولين، فهم يزعمون أنّه عبريّ، و أصله «أبرام» ثمّ سمّاه الله «أبراهام» أي أبو الجمهور، استنادا إلى ما ورد في التّوراة:

«أمّا أنا فهو ذا عهدي معك و تكون أبا لجمهور من الأمم. فلا يدعى اسمك بعد أبرام، بل يكون اسمك أبراهام. لأنّي أجعلك أبا لجمهور من الأمم».

(التّكوين: 4، 17 و 5).

4- و لكنّهم يسمّون أبا الجمهور «أب هامون» و ليس «أبراهام»، و لعلّ «أبراهام» محوّل عن أصله، و أنّ أصله لفظ «أب رهام» العربيّ، و يعني في العربيّة أبا الجمهور. فهل يعني هذا أنّ أصل إبراهيم عربيّ؟

5- و قد ورد بألفاظ مختلفة في اللّغات السّامية، ففي السّريانيّة ورد بلفظ: برهام، و أبرهم، و إبروهيم، و أبرم. و في العبريّة: أبراهام و أبرام.

6- و تكلمّ العرب فيه بلغات عديدة، و هي:

إبراهيم، وهي أشهرها. وهذا اللفظ معرّب «إبراهيم» السرياني-يابدال الواو ألفا للخفة-، و«إبراهيم».

وهذه اللغة توافق العبرية، سوى قلب فتحة الهمزة

ص: 106

كسرة. وكذلك: إبراهيم وإبراهيم وإبراهيم، وإبراهيم.

7- وقد اضطربت أقوال التّسامين في لغات آباء إبراهيم، وخصوصا في حروفها المعجمة والمهملة؛ ف«تارخ» يروونه تارة بالحاء وتارة بالحاء، والرّواية الأولى عبريّة، والثانية عربيّة. فمن خصائص العبريّة إقلاب الحاء حاء، نحو: أح بمعنى أخ، و حردل بمعنى خردل. فمن رواه بالحاء فإنّه جاء به على الأصل، ومن رواه بالحاء فقد عرّبه.

وروي «ناخور» باختلاف في الحاء والحاء كالأول.

وورد «ساروغ» بألفاظ مختلفة عندهم، فقالوا فيه:

ساروج وشاروع وشاروغ، وفي التّوراة سروج.

و«أرغو» كذلك، فقد جاء: راغوا وراعوا ورعو.

ولغة الغين عربيّة والعين عبريّة، لأنّ الغين تقلب عينا في العبريّة كما في: صغير بمعنى صغير، و صباع بمعنى صبغ.

و«فالج» رويه بلغات: فالخ و فالح و فالغ.

وفي «عابر» كان الاختلاف بين العين والغين كما في «أرغو» فالعين أصيل والغين بديل. وقد أورده ابن هشام في السّيرة بلفظ «عير» وهي رواية شاذّة.

و«شالغ» ورد بلفظ «شالغ» أيضا، وهو كحكم تارخ و ناخور.

وقيل في «أرفخشذ» أرفخشذ أيضا، والأولى معرّبة؛ فقلب الدّال ذالا شائع في كلّ اسم أعجميّ ينتهي بالدّال لقرب مخرجه، مثل: بغداد، و كاغذ، و طبرزد.

وورد «أرفخشذ» في التّوراة بلفظ «أرفكشاد».

وزيادة الألف سائغ في العبريّة، كما في «براخ» بمعنى برك، و«أسار» بمعنى أسر، و«دام» بمعنى دوم.

8- واتخذ بعض المحقّقين المعاصرين كلمة «إبراهيم» ذريعة للقول بأنّ أغلب اللّغات العربيّة مأخوذة من العبريّة والسّريانيّة. وهو قول لا يعتدّ به البتّة؛ لأنّه تعسّف عن الحقيقة. فالكلمة اليوم للتّحقيق والبحث؛ إذ أنّ علماء اللّغات السّامية-التي منها العبريّة والسّريانيّة- يرون أنّ الكلمات العربيّة أقدم وأعرق من سائر أخواتها، حتّى إنّ كثيرا منهم جعلها أصل هذه اللّغات وما سواها فرع منها. ونرى مصداق ذلك في وسعتها وكثرة مفرداتها.

الاستعمال القرآني

وفيه بحوث:

1- ورد في القرآن «27» اسما للأنبياء، منهم (إلياسين) بناء على كونه غير (إلياس) النبي، و منهم (لقمان) بناء على أنه بعث - كما روي - إلى قومه في آخر حياته، و منهم نبينا المسمّى في القرآن (محمّد) و (أحمد).

وقد أشار تعالى إلى هؤلاء الأنبياء بقوله: مِنْهُمْ مَنْ قَصَصْنَا عَلَيْكَ الْمُؤْمِنِينَ: 78، لاحظ مادة «ق ص ص».

2- و أكثر من تردّد اسمه منهم في القرآن هو موسى؛ فقد ذكر اسمه «136» مرّة، و أقلّ من ذكر اسمه فيه (إلياسين) و (أحمد)؛ حيث ورد كلّ منهما مرّة واحدة، و ينحصر عدد أسماء سائر الأنبياء بين هذين الرقمين.

أمّا إبراهيم فقد تكرر اسمه «69» مرّة، و هو أكبر رقم بعد اسم موسى. و هذا يدلّ على شدّة اهتمام القرآن بشأنه، لأنّ حياته كانت حافلة بالأحداث و مسيرته وقف لهداية العباد، فيليق بالوحي الإلهي و القرآن

ص: 107

العظيم أن يحدث بها ويهتم بشأنها؛ فقد جاء ذكره في «25» سورة، وعرضت وقائع حياته في «200» آية تقريبا مكية و مدنية.

وقد أجرينا إحصاء لذلك في الجدول الآتي، معتمدين على كتاب «الجامع لمواضيع آيات القرآن» 274-283.

ص: 108

3- وإن أسماء الأنبياء التي وردت في القرآن غير عربيّة، سوى (محمّد) و(أحمد) و(صالح)، وقيل: أسماء أخرى غيرها. وقد اختلفت أقوال المفسّرين و المؤرّخين و اللّغويين في الكثير منها كما مرّ في «إبراهيم»، ممّا أدّى إلى التّباين في تبويبها من قبل أصحاب المعاجم. ولم ينحصر هذا الاختلاف بين معجم وآخر فحسب، بل سرى في المعجم الواحد كما في «المعجم المفهرس لألفاظ القرآن» و«معجم الألفاظ والأعلام القرآنيّة» وغيرهما، فهم لم ينتهجوا أسلوباً واحداً في التّبويب. وكان ينبغي عليهم ترتيب الأعلام الأعجميّة طبق حروفها الثلاثة الأولى دون طريقة الأصول. وفيما يلي قائمة بأسماء بعض الأنبياء؛ توضّح مدى التّباين في فهرستها:

اللفظ الجذر اللفظ الجذر

داود و داوود اسم م ع

سليمان اسم ل م إلياس أ ل ي

إدريس اسم ر س إلياسين أ ل ي

ذو الكفل ك ف ل أيّوب أ ي و

إسحاق اسم ح ق هارون اه أ ر

اليسع اسم س ع القمان أ ل ق م

آدم أ د م يوسف اسم ي و س

يحيى اسم ح ي يعقوب اسم ي ع ق

عيسى اسم ي س

فقد روعي في العمود الأوّل عين الألفاظ، وروعي في العمود الثّاني الجذور المزعومة لها. ونحن لا نرى وجهاً لذلك، ولهذا فقد التزمنا في غير ما يعلم كونه عربيّاً نفس الألفاظ، دون الأخذ بالجذور المزعومة.

4- وقد عرض القرآن مقتطفات من حياة إبراهيم في التّواحي الثّالية:

أولاً: توحيد الرّبّ، ورفض الشّرك، واحتجّاه على ذلك:

أ- احتجّاه: البقرة: 258، الأنعام: 74، 76، 77، 78، 79، 80، مريم: 46، 45، 44، 43، 42، ، 47، 48، 49، الأنبياء: 56، 55، 54، 53، 52، 51،

الشّعراء: 78، 77، 76، 75، 74، 73، 72، 71، 70، ، 82، 81، 80، 79، العنكبوت: 19، 18، 17، 16، ، 25، 24، 23، 22، 21، 20،

26، الصّافات: 85، 86، 87، 88، 89، 90، الرّحرف: 27، 26، الممتحنة: 4.

ب- اعتزال قومه و ما يدعون من دون اللّهِ.

الصّافّات:99.

ج- تحطيم الأصنام:الصّافّات:93,92,91,98,97,96,95,94.

ثانيا:صفاته و مواهبه:

أ-كان حنيفا مسلما و لم يكن مشركا.آل عمران:

95,67,النساء:125,الأنعام:161,79,التّحل:

120,الحجّ:78.

ب-ما كان يهوديّا و لا نصرانيّا.البقرة:140, آل عمران:67,66,65.

ج-إنّه حلّيم أوّاه منيب.التّوبة:114,هود:75.

د-إنّه كان صدّيقا نبيا.مريم:41.

ه-إنّه من المحسنين.الصّافّات:105.

ص: 109

و-إنه كان أمة قانتا شاكرا.التَّحِل:121،120.

ز-و اتَّخَذَ اللهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا.النِّسَاء:125.

ح-جعل له لسان صدق.الشُّعْرَاء:84.

ط-آتاه في الدُّنْيَا حَسَنَةً وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الصَّالِحِينَ.البقرة:130،التَّحِل:121،العنكبوت:27.

ي-آتاه رَشْدَهُ:الأنبياء:51.

ك-جعلهُ لِلنَّاسِ إِمَامًا:البقرة:124.

ل-ابتلاؤهُ بِكَلِمَاتٍ:البقرة:124.

م-إِراءَتَهُ مَلَكَوتِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ:الأنعام:75.

ن-إِراءَتَهُ كَيْفَ يَحْيِي اللهُ المَوْتى:البقرة:260.

س-أولى النَّاسِ بِهِ:آل عمران:68.

ع-جعل النَّارَ عَلَيْهِ بَرْدًا وَسَلامًا وَنِجاتِهِ إِلى الأَرْضِ المِبارَكَةِ:العنكبوت:24،الصَّافَّات:97.

ف-صَحَّفَ إِبْرَاهِيمَ:الأعلى:19.

ص-طَلِبَهُ مِنَ اللهِ أَنْ يَهَبَ لَهُ حِكمًا وَيَلْحِقَهُ بِالصَّالِحِينَ وَيجْعَلُ لَهُ لِسَانَ صِدقٍ:الشُّعْرَاء:83،82،87،86،85،84،الصَّافَّات:100.

ثالثا:اهتمامه بذريَّته:

أ-طَلِبَهُ أَنْ تَكُونَ الإِمامَةَ فِي ذرِّيَّتِهِ:البقرة:124.

ب-وَهَبَ لَهُ إِسْحاقَ وَيعقوبَ وَسائرَ الأنبياء:

الأنعام:84،مريم:50،49،الأنبياء:72،العنكبوت:

27،الصَّافَّات:113،الحديد:26.

ج-شَكَرَهُ اللهُ لكَونِهِ وَهَبَ لَهُ عَلى الكَبرِ إِسماعيلَ وَإِسحاقَ:إِبْرَاهِيمَ:39.

د-دَعَاؤُهُ لذرِّيَّتِهِ وَإِسكانَهُم بَوادِ غَيرِ ذِي زَرعٍ:

البقرة:127،إِبْرَاهِيمَ:35،36،37،40.

ه-وصيَّته لبنينه بالإسلام:البقرة:132.

و-دعاؤه أن يبعث فيهم رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ:البقرة:

.129

ز-الشُّروع بذبح ولده:الصَّافَّات:103.

رابعا:اهتمامه بوالديه:

أ-استغفاره لأبيه:التَّوْبَة:114، مريم:47، الشُّعراء:86، الممتحنة:4.

ب-استغفاره لوالديه:إبراهيم:41.

خامسا:اهتمامه بالكعبة:

أ-بناء البيت:البقرة:127.

ب-تطهير البيت و مقام إبراهيم:البقرة:125، الحج:26.

ج-دعاؤه أن يجعله بلدا آمنا:البقرة:125، إبراهيم:35.

د-تأذينه بالحج:الحج:27.

سادسا:ضيوفه من الملائكة واحتجاجه في قوم.

لوط:

أ-نزول الملائكة عليه و تبشيره بالولد:هود:69، 74، 73، 72، 71، 70، الحجر:54، 53، 52، 51، 56، 55، العنكبوت:31، الصَّافَّات:، 101

، 112، الذَّارِيَات:24، 25، 26، 27، 28، 29، 30.

ب-احتجاجه في قوم لوط:هود:76، 75، 74، الحجر:60، 59، 58، 57، العنكبوت:32، 31، الذَّارِيَات:37، 36، 35، 34، 33، 32، 31.

سابعا:أدعية إبراهيم. لاحظ الطَّبَّاطِبَائِي(1:280)

ثامنا:ما في دين إبراهيم من الأحكام. الطَّبَّاطِبَائِي

ص: 110

تاسعا: سيره الروحاني. الطَّبَّاطِبَائِيَّ (1:289)

عاشرا: شخصيَّة إبراهيم و تاريخ حياته. الطَّبَّاطِبَائِيَّ (7:215)

الحادي عشر: هل كان أبوه مشركا؟ لاحظ «آزر» من هذا المعجم.

الثاني عشر: منزلته عند الله. الطَّبَّاطِبَائِيَّ (7:215)

الثالث عشر: أثره في المجتمع البشري. الطَّبَّاطِبَائِيَّ (7:219)

الرابع عشر: مقايسته بين القرآن و التَّوراة بشأن إبراهيم و قصصه. الطَّبَّاطِبَائِيَّ (7:234)

الخامس عشر: إبطال ما في التَّوراة ممَّا يليق بالأنبياء. الطَّبَّاطِبَائِيَّ (7:225)

السادس عشر: بحث حول احتجاج إبراهيم على عبدة الأصنام و عبدة الشمس. الطَّبَّاطِبَائِيَّ (7:215)

السابع عشر: بحث حول عبدة الأصنام و الصَّابئة.

الطَّبَّاطِبَائِيَّ (7:236)، إلى غير ذلك من الأبحاث.

لفظ واحد، مرّة واحدة مكّية، في سورة مكّية

النصوص اللغوية و التفسيرية

يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُّخَلَّدُونَ * بِأَكْوَابٍ وَأَبَارِيقَ وَكَؤُوسٍ مِنْ مَّعِينٍ. الواقعة 17، 18

ابن عباس: أباريق: إنّه من غير لسان العرب. (الجواليقي: 53)

مجاهد: الأباريق: ما كان لها آذان.

(الطبري 174:27)

الصّحّاك: الأباريق: هي التي لها عرى.

(الطبري 175:27)

أبو صالح: الأباريق: ذوات الخراطيم.

(الطبري 174:27)

الخليل: الأباريق: جمع إبريق. (5:157)

الفراء: الأباريق: ذوات الآذان و العرى.

(3:123)

اللّحياني: الإبريق: المرأة الحسناء، البرّاقة اللّون.

(الزبيدي 286:6)

2Lالدينوري: الإبريق هو الكوز أو مثل الكوز، و هو في كلّ ذلك فارسيّ، وفي التّنزيل: يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُّخَلَّدُونَ الواقعة: 17. (الزبيدي

(6:286)

كراع التّمّل: الإبريق: السّيف، سمّي به لفعله. [ثمّ استشهد بشعر] (ابن سيده 397:6)

الإبريق: هو الكوز. و السّيف البرّاق، أي الشّديد البريق. (الزبيدي 286:6)

ابن دريد: سيف إبريق: كثير الماء، و جارية إبريق: براءة الجسم، و الإبريق المعروف فارسيّ معرّب.

(3:376)

ابن فارس: يقال للسيف و لكلّ ما له بريق:

إبريق، حتّى إنّهم يقولون للمرأة الحسناء البرّاقة: إبريق.

(1:222)

الثعلبيّ: الإبريق: من أسماء الأواني التي تفرّدت به الفرس دون العرب، فاضطرت العرب إلى تعريبها أو تركها كما هي. (305)

ص: 113

فإذا كان له [السيف] بريق فهو إبريق. (251)

ابن سيده: و سيف إبريق: كثير اللّمعان في الماء.

و الإبريق من الأواني، فارسيّ معرّب.

(6:397,401)

الإبريق: إناء للشّرب ذو عروة. الجمع:

أباريق. (الإفصاح 1:474)

الإبريق: وعاء له أذن و خرطوم ينصب منه السائل، معرّب «آب ري»، الجمع: أباريق.

(الإفصاح 1:587)

سيف إبريق: كثير الماء. و البارقة: السيوف للمعانها. (الإفصاح 1:592)

الطّوسي: التي لها عرى و خراطيم واحدها إبريق.

(9:493)

الزّاغب: الإبريق معروف و تصوّر من البرق ما يظهر من تجويفه فقيل: برق فلان و رعد و أبرق و أرعد إذا تهدّد. (44)

الزّمخشريّ: الأباريق: ذوات الخراطيم (4:53)

الجواليقيّ: الإبريق: فارسيّ معرّب. و ترجمته من الفارسيّة أحد شيئين: إمّا أن يكون طريق الماء، أو صبّ الماء على هينة. وقد تكلمت به

العرب قديما. (71)

الطّبرسيّ: هي التي لها خراطيم و عرى، وهو الذي برق من صفاء لونه. (5:216)

الفخر الزّازيّ: الإبريق: له عروة و خرطوم.

ما الفرق بين الأكواب و الأباريق و الكأس؛ حيث ذكر الأكواب و الأباريق بلفظ الجميع، و الكأس بلفظ الواحد، و لم يقل: و كنوس؟

نقول: هو على عادة العرب في الشّرب، يكون عندهم أوان كثيرة فيها الخمر معدّة موضوعة عندهم.

و أمّا الكأس فهو القدح الذي يشرب به الخمر إذا كان فيه الخمر، و لا يشرب واحد في زمان واحد إلاّ من كأس واحد. و أمّا أواني الخمر

المملوءة منها في زمان واحد فتوجد كثيرا.

فإن قيل: الطّواف بالكأس على عادة أهل الدّنيا، و أمّا الطّواف بالأكواب و الأباريق فغير معتاد، فما الفائدة فيه؟

تقول: عدم الطّواف بها في الدّنيا لدفع المشقّة عن الطّائف لثقلها، وإلّا فهي محتاج إليها، بدليل أنه عند الفراغ يرجع إلى الموضوع الذي هي فيه، و أمّا في الآخرة فالآنية تدور بنفسها، و الوليد معها إكراما لا للحمل.

وفيه وجه آخر من حيث اللّغة، و هو أنّ الكأس إناء فيه شراب فيدخل في مفهومه المشروب، و الإبريق آنية لا يشترط في إطلاق اسم الإبريق عليها أن يكون فيها شراب.

و إذا ثبت هذا فنقول: الإناء المملوء؛ الاعتبار لما فيه لا للإناء، و إذا كان كذلك فاعتبار الكأس بما فيه، لكن فيه مشروب من جنس واحد، و هو المعتبر، و الجنس لا يجمع إلّا عند تنوّعه. فلا يقال للأرغفة من جنس واحد: أخباز، و إنّما يقال: أخباز، عند ما يكون بعضها أسود و بعضها أبيض، و كذلك اللّحوم يقال عند تنوّع الحيوانات التي منها اللّحوم، و لا- يقال للقطعتين من اللّحم: لحمان. و أمّا الأشياء المصنّفة فتجمع، فالأقداح و إن كانت كبيرة لكنّها لمّا ملئت خمرا من جنس واحد لم

ص: 114

يجز أن يقال لها: خمور، فلم يقل: كنوس، وإلا لكان ذلك ترجيحاً للظروف؛ لأنّ الكأس من حيث إنّها شراب من جنس واحد لا يجمع واحد فيترك الجمع ترجيحاً لجانب المظروف، بخلاف الإبريق، فإنّ المعترف فيه الإناء فحسب. وعلى هذا يتبين بلاغة القرآن حيث لم يرد فيه لفظ الكنوس؛ إذ كان ما فيها نوع واحد من الخمر. وهذا بحث عزيز في اللّغة. (29:150)

القرطبيّ: الإبريق: المستطيل العنق، الطويل العروة. (16:114)

الأباريق: التي لها عرى وخراطيم، واحدها:

إبريق، سمّي بذلك لأنّه يبرق لونه من صفائه.

(17:203)

نحوه النيسابوريّ. (27:78)

البيضاويّ: الإبريق: إناء له عروة وخرطوم.

(2:446)

مثله أبو السعود (5:130)، والمراغيّ (27:135)، والقاسميّ (16:5649)، والآلوسيّ (27:136).

أبو حيّان: إفعال من البريق، وهو إناء للشرب له خرطوم، قيل: وأذن، هو من أواني الخمر عند العرب. (8:200)

الفيوميّ: الإبريق: فارسيّ معرّب، والجمع:

الأباريق. (1:45)

نحوه الطريحيّ. (5:137)

الفيروزآباديّ: الإبريق: معرّب «آب ري»، جمعه: أبريق، والسيف البراق، والقوس فيها تلاميع، والمرأة الحسناء البراقة. (3:218)

2L الطباطبائيّ: الأباريق: جمع إبريق، وهو الإناء الذي له خرطوم، وقيل: عروة وخرطوم معا.

(19:122)

خليل ياسين: ما الفرق بين الأكواب والأباريق والكأس؟ ولم أفرد الكأس وجمع الأكواب والأباريق؟

ما يشرب منه فهو كأس إذا كان فيه الشراب، وإلاّ فهو كوب. والأباريق أواني يوضع فيها الشراب ثمّ يصبّ منها في الكوب، وإنّما أفرد الكأس لأنّ الكوب بما فيه يسمّى كأساً، ولما كان الشراب في الأ-كواب من جنس واحد لا يجمع؛ لأنّه لا يقال للأرغفة إذا كانت من جنس واحد: أخبان. (2:243)

محمّد إسماعيل إبراهيم: إبريق: إناء له أذن و خرطوم، ينصبّ منه السائل مثل الكوز، و الجمع:

أباريق. و ترد كلمة إبريق في مادة «برق» في المعاجم اللغوية برغم أنّها من الفارسيّ المعرّب، و أصلها «آبريز». (1:26)

المصطفويّ: قد ظهر أنّ لغات «برق، إبريق، استبرق»، أصلها فارسيّة، و قد عربت، و ليست مأخوذة من هذه المادّة. [ب ر ق]

برق: معرّبة من كلمة «برّة».

إبريق: معرّبة من كلمة «آبريز».

استبرق: معرّبة من كلمة «استبره».

يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وَلِدَانٌ مُّخَلَّدُونَ* بِأَكْوَابٍ وَأَبَارِيقَ الْوَارِقَةِ: 17، 18، أي بآنية مصوغة لصبّ الماء و الغسل، منها عند الغذاء و الطّعام.

يَلْبَسُونَ مِنْ سُندُسٍ وَإِسْتَبْرَقٍ الدّخان: 53،

ص: 115

مُتَكَيِّينَ عَلَى فُرْشٍ بَطَانُهَا مِنْ إِسْتَبْرَقِ الرَّحْمَنِ:54.

يقال: السندس: اللطيف من الديباج، والاستبرق:

الضخيم منه، ولم أجد مأخذا له في كتب اللغة.

و لا يبعد أن نقول: إنَّ البرق يطلق على الحمل، وهو الصّ غير من الضّان؛ لظرافته و حسن خلقه، و لطف صورته، كما يطلق الإبريق على المرأة الحسنة.

و أمّا الإبريق فيطلق على إناء يصبّ منه الماء؛ لكونه مصنوعا من فلزّ أبيض برّاق.

و أمّا الاستبرق فيطلق على لباس مأخوذ من ديباج يبرق و يلمع، و هو منقول من «فعل»، و أصله:

استبرق، أي طلب بتلبسه هذا اللباس البرق و اللّمعان، ثمّ جعل اسما لهذا المنسوج. فعلى هذا تكون هذه اللغات أيضا من تلك المادة. (1:241)

الأصول اللغوية

1- أطبقت أكثر الأقوال و النصوص على أن أباريق جمع إبريق، و هو لفظ فارسيّ معرّب «آب ريز»، أي ما يراق منه الماء. و شدّد قول أبي عبيدة حيث جعله عربيّا؛ تحرّجا من وجود غير العربيّ في القرآن، محتجّا بقوله تعالى: إِذْآ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا الرَّخْف:3، فقد ثبت أن وجود المعرّبات في القرآن لا يقدر في كونه عربيّا فإنّ المعرّبات تعدّ جزء من تراث اللغة العربيّة جريا على طبيعة التّطوّر اللّغويّ. و يشهد بذلك أن أباريق و مثيلاتها هي من ملامح التّحصّـر و الرّفاهيّة؛ ممّا لم يكن مألوفًا عند عرب الجاهليّة أصلا، و إنّما اكتسبواها من اختلاطهم بالأمم المتحصّـرة، و لذلك نجد هذه الألفاظ في أشعار الجاهليّين الذين كانوا يلمّون-بين الفينة و الأخرى- بالمدن الواقعة تحت تأثير الحضارة الفارسيّة و عاداتها، و لا نجدها في صحيح أشعار أهل البادية الذين لم يكونوا يطروا على تلك المدن. فهي فارسيّة الأصل، عربيّة الجرس و الاستعمال و التّصريف.

2- و لقد أخطأ من جعل اللفظة تحت باب «برق» توهمًا منه أن التّسمية اشتقت من اللّمعان الملحوظ في «الإبريق»، و عليه كانت اللفظة عربيّة لا معرّبة، و لكن لا سبيل لإثبات ذلك. علما بأنّ الإبريق يكون إبريقا من مجرد كونه طويل العنق، ذا خرطوم و عرى؛ سواء أ كان صافي اللون برّاقا أم لم يكن. و مع ذلك فقول ابن فارس:

«كلّ ما له بريق إبريق»، و الطّبرسيّ: «هو الذي برق من صفاء لونه» و الرّاغب: «و تصوّر من البرق ما يظهر من تجويفه»، و القرطبيّ: «سمّي بذلك لأنّه يبرق لونه من صفائه»، يشعر بوجود العلاقة عندهم بين الأباريق و البرق.

و عليه فهو مشتقّ من البريق من قولهم: جارية إبريق، إذا كانت برّاقة الجسم، و يقولون للمرأة إذا تحسّنت: أبرقت، و يقال للسيف: إبريق، إذا كان شديد البريق، فإبريق «إفعليل» و المخترار هو الأوّل. و الاختلاف في شكل الإبريق في كونه طويل العنق أو غيره، و له عروة أو عرى و آذان إلى غير ذلك؛ لعلّه جاء من اختلاف صورها في البلدان فوصف كلّ منهم ما اعتاده في بلده.

وفيه بحوث:

1- إذا صحَّ القول إنَّ أباريق ذات أصل فارسيّ، فإنَّ القرآن قد استعملها مع كلمات معرّبة أخرى هي (أكواب) و(كأس)، ليقرب إلى أذهان القوم صورة من صور الجنة؛ لأنَّهم كانوا يسمعون بمجالس الفرس و الروم، ويطمحنون إلى أن يكون لهم مثلها؛ فوصفت مجالس أهل الجنة بما يشبه ما يدور في خلدتهم عن مجالس الترف و الأبهة.

2- و جاء أباريق في القرآن مرّة واحدة مع (أكواب) و(كأس)، و جاء (أكواب) «4» مرّات: مرّة مع (أباريق) و(كأس)، و«3» مرّات بدونهما.

و جاء (كأس) «6» مرّات: مرّة معهما و«5» مرّات بدونهما، على النحو الآتي:

يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُّخَلَّدُونَ * بِأَكْوَابٍ وَ أَبَارِيقٍ وَ كَأْسٍ مِنْ مَّعِينٍ الْوَاقِعَةُ: 17، 18.

وَ يُطَافُ عَلَيْهِمْ بِآيَةٍ مِنْ فِضَّةٍ وَ أَكْوَابٍ كَانَتْ قَوَارِيرًا الدّهر: 15.

يُطَافُ عَلَيْهِمْ بِصِحَافٍ مِنْ ذَهَبٍ وَ أَكْوَابٍ

الرّزخرف: 71.

فِيهَا سُرُرٌ مَرْفُوعَةٌ * وَ أَكْوَابٌ مَوْضُوعَةٌ

الغاشية: 13، 14.

يُطَافُ عَلَيْهِمْ بِكَأْسٍ مِنْ مَّعِينٍ الصّافات: 45.

إِنَّ الْأَبْرَارَ يَشْرَبُونَ مِنْ كَأْسٍ كَانَ مِزَاجُهَا كَافُورًا

الدّهر: 5.

وَ يُسْقَوْنَ فِيهَا كَأْسًا كَانَ مِزَاجُهَا زَنْجَبِيلًا

الدّهر: 17.

يَتَنَزَّعُونَ فِيهَا كَأْسًا لَا لَغْوٌ فِيهَا وَ لَا تَأْتِيهِمْ

الطّور: 23.

إِنَّ لِلْمُتَّقِينَ مَفَازًا * حَدَائِقَ وَ أَعْنَابًا * وَ كَوَاعِبَ أَتْرَابًا * وَ كَأْسًا دِهَاقًا التّبأ: 31-34.

3- ويلاحظ أنّ (أباريق و أكوابا) وردا جمعا دائما، و(كأسا) ورد مفردا، الأمر الذي أثار التساؤل حول مغزى ذلك، فعَلَّوه تارة بأنّ (كأسا) اسم جنس يعمّ الجمع و المفرد، و أريد بهذا العموم بيان الفرق بين ما يدور في مجالس الملوك- حيث الخدم و الأكواب و الكئوس - و بين ما يدور في الجنّة- حيث الولدان المخلّدون و أكواب و أباريق و كأس من معين-، و هذا ليس بشيء.

و علَّوه تارة أخرى بأنّ الكأس لا يكون كأسا إلا إذا كان فيه شراب، و الشراب جنس واحد، فباعباره لا يكون هنا كئوس بل كأس، و هذا تعليل الرّازي في كلام طويل.

و تارة قالوا: إنّ ذلك على عادة أهل الشّرب؛ فإنّهم يجعلون الخمر في أباريق متعدّدة و يشربون بكأس واحدة. لاحظ البروسوي (9:322).

4- و جمع أباريق و أكواب يحكي لنا كثرة الخدم لأهل الجنّة، و صنوف المشروبات، بما يمثّل سعة العيش و الرّفاهيّة مع الأبهة و العظمة، فهذا الجمع يوازي جمع (ولدان) أي في يد كلّ منهم إبريق و كأس و كوب، أو أنّ في يد كلّ واحد واحدا من تلك الثلاثة، فهذا يحمل إبريقا و ذاك كوبا و الثّالث كأسا.

5- و ممّا فرّقوا به بين أباريق و أكواب، أنّ الأباريق لها خرطوم و آذان. أمّا الأكواب فهي مثل الكوز، أو أنّ الكوب إناء مستدير كالقدح و ليس بكوز، أو هما إناءان

كبيران ثابتان في مكان، والكأس هي التي تدار على الصّيف. وهذا مردود بقوله تعالى: يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُّخَلَّدُونَ * بِأَكْوَابٍ وَأَبَارِيقٍ وَكَأْسٍ مِنْ مَعِينٍ الواقعة: 18، 17، ولكنّ المعنى المذكور ورد في قوله: وَ أَكْوَابٌ مَوْضُوعَةٌ العاشية: 14، ممّا يفيد أنّ الأكواب تارة يطاف بها عليهم من قبل الولدان المخلّدين الّذين يسقونهم بالكأس من الأكواب و الأباريق، وتارة أخرى توضع أمامهم ليكونوا هم المباشرين في الصّبّ حيث ما يشتهون. وكيف كان فالجمع بين الثلاثة في الآية دليل على اختلافها صورة و أثرا.

6- وجاءت الألفاظ الثلاثة نكرة دائما و تخميما إشارة إلى أنّها لا يدرك كنهها، و لا مثل لها في مجالس أهل الدّنيا مهما كانوا من التّرف و الشّرف؛ فهي كسائر ما في الجنّة تكون ممّا لا عين رأت، و لا أذن سمعت، و لا خطر على بال بشر.

7- وهذا المعنى بعينه يتجلّى في مجيء (ولدان) و (غلمان) الّذين يطوفون على أهل الجنّة بلفظ التّكرار أيضا في القرآن:

وَ يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُّخَلَّدُونَ إِذَا رَأَيْتَهُمْ حَسِبْتَهُمْ لُؤْلُؤًا مَنثورًا الدّهر: 19.

يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُّخَلَّدُونَ بِأَكْوَابٍ وَأَبَارِيقٍ وَ كَأْسٍ مِنْ مَعِينٍ الواقعة 18، 17.

وَ يَطُوفُ عَلَيْهِمْ غِلْمَانٌ لَهُمْ كَأَنَّهُمْ لُؤْلُؤٌ مَكْنُونٌ الطّور: 24.

8- وجاءت (أكواب) في آية الواقعة: 18، مع (اباريق) و (كأس)، و في الدّهر: 15، مع (آنية من فضة)، و في الرّخف: 71، مع (صحاف من ذهب)، و في العاشية: 14، (موضوعة) بلا طواف. كما أنّ الكأس جاءت بأوصاف جميلة يرغب فيها كلّ من يراها و يسمع بها. و في كلّ ذلك لطف، و كذا في اختلاف التّعابير و الأساليب تنوع و تقنن و حلاوة لا تخفى على اللّبيب، و يتذوّقها الأديب.

9- و الآيات المذكورة مبنية على فكرة الطّواف؛ حيث الولدان يطوفون كأنّهم الطّيف السّاري، و لفظه (عليهم) تقييد و قوف (الولدان) و جلوس أهل الجنّة، بل و في انتقاء الألفاظ أيضا ما بين عربيّة أصيلة كالطّواف و المعين الدّالّان على الجريان و الدّوران و الانتقال، و ما بين غير عربيّة كالألفاظ الثلاثة؛ فكان النّص أيضا قد (طاف) في أرجاء الدّنيا، و انتقى ألفاظه المكوّنة له، و هذا من ضروب التّماسك اللفظيّ و الدّلالّي في الصّيغة القرآنيّة المعجزة.

10- و آية الواقعة هي الآية الوحيدة التي جمعت بين الألفاظ الثلاثة، كما أنّها الوحيدة في التّصريح بأنّ (وِلْدَانٌ مُّخَلَّدُونَ) يطوفون عليهم بهذه الأواني، أمّا سائر الآيات ففي بعضها حذف الطّواف، و في بعض آخر حذف الفاعل (يطاف عليهم)، و في أخرى ذكر اللفظان دون الأواني (الدّهر: 15، و الطّور: 24). و في كلّ ذلك تنوع و تخميم و تمثيل لحياة أهل الجنّة. رزقنا الله إيّاها.

11- و إذا صحّ أنّ (اكوابا) أوسع و أكبر من (اباريق) كنسبتها مع (كأس)، فالسّر في هذا التّركيب يكاد يكون واضحا؛ حيث قدّم الأكبر على الأصغر، مع ما فيه من التّوالي في الجرس «أفعال، أفاعيل، فعل» باختلاف الحركات و ما فيه من صعود و نزول في الصّوت، ففيه أيضا ضرب من التّماسك اللفظيّ و الدّلالّي.

لفظ واحد، مرّة واحدة مكّية، في سورة مكّية

النصوص اللغوية

الخليل: الأبق: قشر القنّب.

و الإباق: ذهاب العبد من غير خوف ولا كدّ عمل، والحكم فيه أن يردّ، فإذا كان من كدّ عمل أو خوف لم يردّ. (5:231)

أبو عبيدة: أبق: فزع. (ابن الجوزيّ 7:86)

أبو زيد: تأبّق: تباعد. (16)

تأبّق الرّجل: استتر. [ثمّ استشهد بشعر]

(ابن فارس 1:38)

المبرّد: أصل أبق تباعد، ومنه: غلام أبق. (القرطبيّ 15:122)

ثعلب: الأبق هو الكتّان. (الجوهريّ 6:296)

الرّجّاج: أبق: هرب. (ابن الجوزيّ 7:86)

ابن دريد: أبق الغلام يأبّق أبقاً، وأبق يأبّق أبقاً، إذا ذهب، والاسم: الإباق، فهو أبق. (3:209)

الأزهريّ: الإباق: هرب العبد من سيّده، يقال:

أبق العبد يأبّق إباقاً فهو أبق، وجمعه: أباق. (9:355)

نحوه الطّباطبائيّ (17:163)، و التّيسابوريّ (23:67).

الجوهريّ: أبق العبد يأبّق ويأبّق إباقاً، أي هرب، و تأبّق: استتر، و يقال: احتبس.

و الأبق بالتحريك: القنّب. (4:1445)

ابن فارس: الهمزة و الباء و القاف يدلّ على إباق العبد، و التّشديد في الأمر؛ أبق العبد يأبّق أبقاً و أبقاً، و يقال: عبد أبوق و أباق.

قال بعضهم: يقال للرجل: إنّ فيك كذا، فيقول:

«أما والله ما أتأبى»، أي ما أنكر. ويقال له: يا ابن فلانة، فيقول: «ما أتأبى منها»، أي ما أنكرها.

ص: 119

قال أبو زياد: الأبق: نبات تدقّ سوقه حتّى يخلص لحاؤه، فيكون قنبا. (1:38)

الثعلبيّ: لا يقال للعبد: أبق، إلا إذا كان ذهابه من غير خوف ولا كدّ عمل، وإلا فهو هارب. (51)

الهرب عامّ، والإباق للعبيد خاصّ. (312)

ابن سيده: أبق العبد يأبق، ويأبق أبقا وإباقا فهو أبق، وجمعه: أباق. وأبق، وتأبق: استخفى ثم ذهب.

وتأبقت الناقة: حبست لبنها.

والأبق: القنّب. وقيل: قشره، وقيل: الحبل منه.

(6:479)

أبق العبد يأبق أبقا، وأبق يأبق أبقا وإباقا: هرب من سيّده من غير خوف ولا كدّ عمل، أو استخفى ثم ذهب؛ فهو أبق وأبوق، والجمع: أباق وأباق.

وقيل: إن أبق من المصر فهو الإباق.

(الإفصاح 1:173)

الطّوسيّ: الإباق: الفرار؛ فالأبق: الفارّ إلى حيث لا يهتدي إليه طالبه؛ يقال: أبق العبد يأبق إباقا فهو أبق، إذا فرّ من مولاه.

والأبق والهارب والفارّ واحد. (8:528)

نحوه الطّبرسيّ. (3:457)

الرّاعب: يقال: أبق العبد يأبق إباقا، وأبق يأبق، إذا هرب، وعبد أبق، وجمعه: أباق، وتأبق الرّجل:

تشبّه به في الاستتار. (8)

الرّمخشريّ: الإباق هو أن يغيب [العبد] من المصر ويهرب. (الفائق 1:430)

عبد أبق، وعبيد أباق.

وتقول: الحرّ إلى الخير سابق، والعبد من موطنه أبق. وتقول: في رقابهم الرّباق، ومن شأنهم الإباق. (أساس البلاغة: 1)

ابن الأثير: تأبق: استتر، وقيل: احتبس. ومنه حديث شريح: «كان يرّد العبد من الإباق البات»، أي القاطع الذي لا شبهة فيه. (1:15)

الفيوميّ: أبق العبد أبقا من بابي «تعب وقتل» في لغة، والأكثر من باب ضرب، إذا هرب من سيّده من غير خوف ولا كدّ عمل.

الإباق بالكسر: اسم منه، فهو أبق، والجمع: أباق، مثل كافر وكفّار. (1:2)

الجرجانيّ: الأبق: هو المملوك الذي يفرّ من مالكة قصدا. (3)

الفيروزآباديّ: أبق العبد-كسمع و ضرب و منع- أبقا و يحرك، وإبقا ككتاب: ذهب بلا خوف و لا كدّ عمل، أو استخفى ثم ذهب فهو أبق و أبقو، و الجمع ككفار و ركع.

و الأبق محرّكة: القنب أو قشره.

و تأبق: استتر أو احتبس و تأثم، و الشّيء: أنكره.

(3:215)

الزبيديّ: تأبقت النّاقة: حبست لبنها.

و الأبق محرّكة: حبل القنب. (6:277)

مجمع اللّغة: أبق العبد-كسمع و ضرب و نصر- أبقا و إبقا: هرب من مالكة. (1:2)

ص: 120

اذابق الى الفلك المشحون. الصافات:140

الحسن: فر من قومه. (الطوسي 8:528)

الطبري: حين فر إلى الفلك. (23:98)

السجستاني: هرب إلى السفينة. (159)

مثله الطريحي (5:135)، و شبر (425).

الطوسي: حين هرب إلى السفن المملوءة.

(8:528)

البغوي: يعني هرب. (6:30)

مثله الخازن (6:30)، و أبو حيان (7:367)، و أبو السعود (4:276)، و الكاشاني (4:383).

المبيدي: هرب و تباعد. (8:305)

الزمخشري: سمي هربه من قومه بغير إذن ربه إياقا على طريقة المجاز. (3:353)

الطبرسي: فر من قومه إلى السفينة المملوءة.

(4:458)

ابن الجوزي: قال بعض أهل المعاني: خرج و لم يؤذن له، فكان بذلك كالهارب من مولاة. (7:86)

الفخر الرازي: أبق: من إياق العبد، و هو هربه من سيده. (26:164)

البيضاوي: أصله الهرب من السيد، و لكن لما كان هربه من قومه بغير إذن ربه حسن إطلاقه عليه.

(2:299)

السفي: الإباق: الهرب إلى حيث لا يهتدي إليه الطلب، فسمي هربه من قومه بغير إذن ربه إياقا مجازا. (4:28)

البروسوي: أذكر وقت إياقه، أي هربه، و أصله الهرب من السيد لكن لما كان هربه من قومه بغير إذن ربه حسن إطلاقه عليه بطريق المجاز

تصويرا لقبحه، فإنه عبد الله فكيف يفر بغير الإذن و إلى أين يفر و الله محيط به؟! (7:486)

الآلوسيّ: أصله الهرب من السيّد، لكن لما كان هربه من قومه بغير إذن ربّه - كما هو الأنسب بحال الأنبياء - حسن إطلاقه عليه. فهو إمّا استعارة أو مجاز مرسل من استعمال المقيّد في المطلق، والأول أبلغ.

وقال بعض الكمّل: الإباق: الفرار من السيّد؛ بحيث لا يهتدي إليه طالب، أي بهذا القصد، وكان عليه السّلام هرب من قومه بغير إذن ربّه سبحانه إلى حيث طلبوه فلم يجدوه؛ فاستعير الإباق لهربه باعتبار هذا القيد لا باعتبار القيد الأوّل.

وفيه بعد تسليم اعتبار هذا القيد على ما ذكره بعض أهل اللّغة أنّه لا مانع من اعتبار ذلك القيد، فلا اعتبار بنفي اعتباره. (23:143)

الطّباطبائيّ: المراد بإباقه إلى الفلك: خروجه عن قومه معرضاً عنهم، وهو عليه السّلام وإن لم يعص في خروجه ذلك ربّه ولا كان هناك نهي من ربّه عن الخروج؛ لكن خروجه إذ ذاك كان ممثلاً لإباق العبد من خدمة مولاه، فأخذه الله بذلك. (17:163)

المراغيّ: أصل الإباق: هرب العبد من سيّده، والمراد هنا أنّه هاجر بغير إذن ربّه. (23:82)

حجازيّ: هرب بلا إذن. ومنه عبد آبق.

(23:35)

ص: 121

المصطفويّ: الأبق و الهرب مشتركان في الدّهَاب من غير استئذان، وإلّا لم يصدق مفهوم الهرب. وفي معنى الأبق قيد آخر و هو الهرب قبل أن يتوجّه إليه خوف أو شدّة من سيّده: وَإِنَّ يُؤْنَسَ لِمَنْ أُمِرَ لِيَنْ * إِذْ أَبَقَ إِلَى الْفُلْكِ الْمَشْحُونِ الصّاقَات: 140، 139، فيدلّ على ذهابه من غير استئذان من ربّه، وقبل أن يصل إليه خوف أو شدّة أو كدّ عمل من جانب مولاه، فهو العبد الأبق غفلة.

و هذا الأبق كان مكروها عند الله المتعال، فأخذه الله فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ فَنَادَى فِي الظُّلُمَاتِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ الْأنبياء: 87، «حسنات الأبرار سيّئات المقربين». (1:10)

الأصول اللغويّة

1- اشتقّ ابن فارس من هذه المادّة أصليين هما: إباق العبد، والتشدد في الأمر. ونحن نرجح أن يكون لها أصل واحد هو السّدّ والتشدد. و ما الإباق إلّا مشتقّ من الأبق، فهو ليس أصلا برأسه. و الأبق: مصدر أبق يأبق، أي هرب و تباعد. ويعني أيضا جبل القتب، ونراه أصل المادّة. و منه اشتقّ الأبق، وسمّي بذلك لأنّه يشدّ بالأبق لهروبه من مولاه. ثمّ أطلق على كلّ عبد هرب من مولاه، وإن لم يشدّ بالأبق، كما أطلق الأسير على كلّ من وقع في الأسر وإن لم يشدّ بالأسر، و«الأسر» على وزن «الأبق»: قدّ يربط به الأسير، و هو مصدر اشتقّ منه الأسير، و مثله الإسار. و منه أيضا: تأبقت النّاقة، إذا حبست لبنها، أي شدّت على حلمها فامتنع نزول اللبن. و تأبقت الرّجل، إذا أنكر الشّيء، أي تشدّد فيه. و تأبقت: تأثم، أي وقع في شدّة.

و أمّا قولهم: تأبقت الرّجل، إذا استتر و اختفى، فهو من باب التشبيه، لأنّ الحرّ أشبه العبد بفعله.

و روي عن ثعلب أنّه قال: الأبق هو الكتّان. و إن صحّت هذه الرّواية عنه فهي شاذّة؛ لأنّ أحدا لم يقل بهذا القول سواه.

2- و اشتقّ من هذا الجذر فعلاّن: أحدهما ثلاثي مجرّد، و الآخر ثلاثيّ مزيد فيه، و كلاهما لازمان. فالمجرّد سمع منه فعل يفعل، مثل ضرب يضرب، و هو كثير الاستعمال. و فعل يفعل، مثل تعب يتعب، و هو أقلّ استعمالا من الأوّل. و فعل يفعل، مثل قتل يقتل، و هي لغة قليلة الاستعمال، و مثل صاحب القاموس الفعل «منع» به، و هو وهم؛ لأنّ هذا الباب لما عينه أو لامه حرف حلق. بيد أنّه قد وردت أفعال من هذا الباب شذوذا، مثل: أبى يأبى، و ركن يركن، و عضّ يعضّ، و أتبّ يتبّ، و ودّ يودّ.

و أمّا المزيد فيه فهو من باب التّفعل، و في زيادة حروفه زيادة معانيه- كما مرّ.

3- و نلاحظ ممّا تقدّم تجمّع عدد من الدلالات في هذه المادّة، و هي: الاستخفاء، الهرب أو الفرار و التّباعد، العصيان (عصيان المولى)، التّأبقت (الوقوع في الإثم).

و كلّها تدلّ على الشدّة. و قد استعملت هذه الألفاظ للعبيد خاصّة؛ حيث إنّ الحرّ قد يستخفي خوفا، و قد يهرب أو يفرّ إن دعت الضرورة، و لكنّه لا سيّد له

ليعصيه أو ليطيعه، أو ليشده بالحبل، وإنما السيد للعبد، وعلى هذا جرت اللغة الفصيحة. فانعدام دلالة العصيان من الحرّ تلغي وصف استخفائه و فراره- إن حصل- بالإباق. كما أنه فرار ليس فيه إثم يحتسب عليه، وإنما الإثم يختصّ بالعبد.

الاستعمال القرآني.

1-فسر الآية كثير من المفسرين بالمعنى اللغوي لهذه المادة؛ وقالوا: بأنّ يونس عليه السلام هرب من مولا، وليس له مولى سوى الله تعالى، فخرج إلى السفينة من دون إذنه تعالى، فأصبح أبقا مجازا؛ تشبيها بإباق العبد من سيده. واستبعد هذا المعنى آخرون، وقالوا بأنه فرّ من قومه إلى السفينة، أو استخفى منهم ثم هرب إلى السفينة حذرا من وقوع العذاب عليه.

و القول الأول أرجح؛ لأنه يوافق اللغة و القرآن أيضا، بدليل قوله تعالى: وَ ذَا النُّونِ إِذْ ذَهَبَ مُغَاضِبًا فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ... الأنبياء:87؛ إذ فيه نوع من الحركة و الشدّة و الإصرار على الهرب. و كأنه تشدّد في أمره فقفز إلى الفلك المشحون لا- الخالي، ثمّ يثقل الفلك و يتمّ الاستسهام، فيرمى في البحر، و حدث له ما حدث إخطارا بأنه لا مهرب منه تعالى إلاّ إليه. وفيه أيضا تشبيه لحال يونس التفسّي بحال العبد الآبق، و ما يعتريه من خوف و ذعر؛ لا يدري من أين الممرّ، و إلى أين المفرّ؟

2-و لم يستعمل من هذه المادة في القرآن إلاّ لفظ واحد في سورة مكيّة، على الرّغم من شيوعها في اللغة، و لم تكن هناك ضرورة لورود هذا اللفظ كما في (ابا).

و لا نعلم له وجهها سوى الإشعار بأنّ هذا النوع من الفرار لم يصدر عن الأنبياء إلاّ مرّة واحدة، و الحال أنّه يصدر من غيرهم بما لا يعدّ و لا يحصى، و الله أعلم بسرّ كتابه.

أبـل

أشارة

لفظان، 3 مرّات مكّيّة، في 3 سور مكّيّة

أباييل 1:1\إبل 2:2

أباييل

النصوص اللغويّة

الأخفش: يقال: جاءت إبلك أباييل، أي فرقا، و طير أباييل. وهذا يجيء في معنى التّكثير، وهو من الجمع الذي لا واحد له.

وقد قال بعضهم: واحده إبول، مثل عجّول. وقال بعضهم: إيبيل. ولم أجد العرب تعرف له واحدا.

(الجوهريّ 4:1618)

نحوه ابن سيده. (الإفصاح 1:311)

الرّؤاسيّ: واحدها إيبيل. (ابن خالويه: 193)

سمعت أنّ واحدها إباله. (الطّبريّ 30:296)

الكسائيّ: سمعت التّحويّين يقولون: [واحدها] إبول مثل العجّول، وقد سمعت بعض التّحويّين يقول:

واحدها أيبيل. (الطّبريّ 30:296)

الفراء: لا واحد لها، مثل الشّمايط و العباديد و الشّمارير، كلّ هذا لا يفرد له واحد. ولقد سمعت من العرب من يقول: «ضغث على إباله»، يريدون خصب على خصب.

و أمّا الإيالة فهي الفضلة تكون على حمل الحمار أو البعير من العلف، وهو مثل الخصب على الخصب، و حمل فوق حمل.

فلو قال قائل: واحد الأباييل «إيالة» كان صوابا، كما قالوا: دينار دنانير. (3:292)

لم أسمع من العرب في توحيدها شيئا.

(الطّبريّ 30:296)

أبو عبيدة: واحد الشّمايط شمطاط، و واحد الأباييل إيبيل. (ابن دريد 3:447)

الأبائيل جمع لا واحد له بمنزلة عباديد و شعاليل.

(ابن سيده 10:410)

ص: 125

الأصمعيّ: لا يعرف واحد الشّمايط، وهي قطع من الخيل و الأساطير و الأبايل. (ابن دريد 3:447)

ابن الأعرابيّ: الإّبُول: طائر ينفرد من الرّف، و هو السّطر من الطّير. (الأزهري 15:389)

ابن دريد: قالوا: واحد الأبايل إّبُول، مثل عَجُول و عجاجيل. (3:447)

ابن خالويه: واحدها إّبُول مثل عَجُول و عجاجيل.

و قال أبو جعفر الرّؤاسيّ: واحدها إّبِيل. و قال آخرون: أبايل لا واحد لها، و مثلها أساطير. و ذهب القوم شمايط، و عبايد، و عباديد، كلّ ذلك لم يسمع واحده. و قال آخرون: واحد الأساطير أسطورة.

(193)

الهرويّ: قال بعضهم: لا واحد لها. و قيل في واحدها: إّبِيل، قياسا لا سماعا. و قيل: واحدها إّبُول، مثل عَجُول و عجاجيل. (1:9)

نحوه ابن سيده. (الإفصاح 2:882)

الثّعاليّ: الأبايل: من جموع لا واحد لها من بناء جمعها. (229)

القيسيّ: واحدها إّبُول كعَجُول و عجاجيل.

و قيل: واحدها إّبِيل كسكّين و سكاكين. و قيل: واحدها إّبَال كدينار و دنانير. و قيل: هو جمع لا واحد له. و قيل:

هو اسم للجمع. (2:501)

نحوه القرطبيّ. (2:197)

ابن سيده: و الإّبِيل و الإّبُول و الإّبَال: القطعة من الطّير و الخيل، و الإّبِيل. [ثمّ استشهد بشعر]

و قيل: الأبايل: جماعة في تفرقة؛ واحدها: إّبِيل و إّبُول.

[ثمّ استشهد بشعر]

و أبُل الرّجل، كأبئه.

و الأبييل: العصا.

و الأبييلة و الإبالة: الحزمة من الحشيش.

و الأبييل: رئيس التّصاري.

وقيل: هو الرَّاهِب، وقيل: صاحب النَّاقوس. [ثم استشهد بشعر]

وقيل: هو الشَّيْخ. والجمع: آبال.

و الأَيْلِيّ: الرَّاهِب؛ فإمّا أن يكون أعجميّاً، وإمّا أن يكون قد غيّرتَه ياء الإضافة، وإمّا أن يكون من باب انقحَل، فقد قال سيبويه: ليس في الكلام «فيعل». [ثم استشهد بشعر]

وفي الحديث: «كلّ مال زكّي فقد ذهب عنه أبلته» أي ثقله و وخامته. و الإبلّة: العداوة، عن كراع.

و الأبلّة: تمر يرضّ بين حجرين، ويحلب عليه لبن. قيل:

هي الفدرة من التمر. [ثم استشهد بشعر]

و الأبلّة: مكان بالبصرة. (10:410)

الرّمخشريّ: حزائق، الواحدة إبّالة، وفي أمثالهم «ضغث على إبّالة» وهي الحزمة الكبيرة، شَبّهت الحزقة من الطّير في تضامّها بالإبّالة.

وقيل: أبابيل مثل عباديد و شماطيط، لا واحد لها. (4:286)

نحوه النّيسابوريّ. (30:182)

أبو البركات: فيه ثلاث أوجه:

الأوّل: أنّه جمع لا واحد له من لفظه.

و الثّاني: واحده إيّيل.

ص: 126

و الثالث: إِبُول كعجاجيل واحدها عَجُول.

(2:536)

الفيروزآبادي: الأبايل: فرق، جمع بلا واحد، و الإِبالة كإِجانة و يخفّف، و كسكّيت و عَجُول و دينار:

القطعة من الطّير و الخيل و الإبل، أو المتتابعة منها.

(3:336)

المصطفوي: [لاحظ الإبل]. (1:12)

النصوص التفسيرية

وَأَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ. الفيل: 3

التبّي صَلَّى الله عليه و آله: إنها طير بين السماء و الأرض، تعشش و تقرّخ. (القرطبي 20:196)

ابن مسعود: فرق. (الطبري 30:297)

مختلفة متفرقة، تجيء من كلّ ناحية من هاهنا و هاهنا.

مثله ابن زيد و الأخفش. (القرطبي 20:197)

ابن عباس: يتبع بعضها بعضا.

نحوه الضحّاك. (الطبري 30:297)

كانت طيرا لها خراطيم كخراطيم الطّير، و أكفّ كأكفّ الكلاب. (الطبري 30:297)

خضر لها خراطيم كخراطيم الإبل، و أنف كأنف الكلاب.

لها أكفّ كأكفّ الرّجل، و أنياب كأنياب السّباع.

فوجا بعد فوج، كانت تخرج عليهم من البحر.

(الدّر المنثور 6:395)

ذاهبة و جائية تنقل الحجارة بمناقيرها و أرجلها، فتبلبل عليهم فوق رؤوسهم. (السيوطي 2:87)

عبيد بن عمير: هي طير سود بحريّة، في مناقرها وأظفارها الحجارة. (الطبري 30:298)

مثله ابن كعب القرظي (القرظي 20:197)، ونحوه قتادة (المبيدي 10:620).

المتابعة. خرجت الطير من البحر، كأنها أمثال رجال الهند، سود معها حجارة، أعظمها أمثال الإبل البزل، وأصغرها أمثال رءوس الرجال، لا تريد شيئا إلا أصابته، ولا تصيب أحدا إلا قتلته. (مجاهد 2:783)

سعيد بن جبير: طير خضر، لها مناقير صفر، تختلف عليهم. (الطبري 30:298)

كانت طيرا من السماء لم ير قبلها ولا بعدها مثلها. (القرظي 20:196)

مجاهد: يعني من شتى مجتمعة متتابعة.

(2:782)

هي العنقاء المغربية. (2:783)

هي مثل طير تصيب منهم، لم تر قبلهم ولا بعدهم.

(2:783)

عكرمة: يعني زمرا زمرا. (مجاهد 2:782)

مثله أبو سلمة. (الطبري 30:297)

كانت طيرا خضرا خرجت من البحر، لها رءوس كراءوس السباع. (الطبري 30:298)

هي طير بيض كأنّ وجوهها وجوه السباع.

(مجاهد 2:784)

الحسن: الكثيرة.

مثله قتادة. (الطبري 30:297)

ص: 127

1L الربيع: لها أنياب كأنياب السباع.

(الطبرسي 5:542)

الخليل: أي يتبع بعضها بعضا إبيلا إبيلا، أي قطيعا خلف قطيع، و خيل أبابيل كذلك. (8:343)

أبو عبيدة: جماعات في تفرقة، جاءت الطير أبابيل من هاهنا و هاهنا. و لم نر أحدا يجعل لها واحدا.

(2:312)

ابن هشام: الجماعات. و لم تتكلم لها العرب بواحد علمناه. (1:56)

ابن قتيبة: جماعات متفرقة. (539)

مثله القشيري. (6:338)

الطبري: و أرسل عليهم ربك طيرا متفرقة، يتبع بعضها بعضا من نواح شتى، و هي جماع لا واحد لها، مثل الشمايط و العباديد، و نحو ذلك.

(30:296)

الزجاج: جماعات من هاهنا، و جماعات من هاهنا.

(الأزهري 15:389)

السجستاني: جماعات في تفرقة، أي حلقة حلقة.

واحدھا إبالة و إبول، و إبيل. و يقال: هو جمع لا واحد له.

(225)

التحّاس: إنها جماعات عظام، يقال: فلان يؤبّل على فلان أي يعظم عليه و يكثر، و هو مشتق من الإبل.

(القرطبي 20:197)

الزّاعب: أي متفرقة كقطعات إبل، الواحد أبيل. (8)

البغوي: كثيرة متفرقة يتبع بعضها بعضا. و قيل:

أقاطيع كالإبل المؤبّلة. (7:245)

مثله الخازن (7:245)، و الطبرسي (5:542).

المبيديّ: كثيرة متفرقة يتبع بعضها بعضا. قيل: لا واحد لها من لفظها. وقيل: واحدها إِبالة. وقيل: إِبُول، مثل عَجُول وعجاجيل. (10:620)

نحوه أبو حيان. (8:511)

الرازيّ: فإن قيل: ما معنى الأبايل، وهل هو واحد أو جمع؟

قلنا: معناها جماعات في تفرقة، أي حلقة حلقة.

وقيل: التي يتبع بعضها بعضا. وقيل: الكثيرة. وقيل:

المختلفة الألوان. وقال الفراء وأبو عبيدة: لا واحد لها.

وقيل: واحدها أبال وأبول وأبيل.

(مسائل الرازيّ: 383)

القرطبيّ: قالت عائشة: هي أشبه شيء بالخطاطيف. وقيل: بل كانت أشباه الوطايط، حمراء و سوداء. (20:196)

البيضاويّ: جماعات، جمع إبالة، وهي الحزمة الكبيرة، شُبّهت بها الجماعة من الطير في تضامها.

وقيل: لا واحد لها كعبايد و شمايط. (2:576)

مثله أبو السعود. (5:285)

الطريحيّ: أي جماعات في تفرقة، أي حلقة حلقة. واحدها أبول وأبيل، بالكسر فيهما.

ويقال في طير أبايل: هو طير يعيش بين السماء والأرض ويفرّخ، ولها خراطيم كخراطيم الطير، وأكفّ كأكفّ الكلاب.

وقيل: هي طير خضر خرجت من لجة البحر، لها رءوس كراءوس السباع.

وقيل: كالوطايط. (5:303)

ص: 128

البروسويّ: أي جماعات، لأنها كانت أفواجا، فوجا بعد فوج متتابعة بعضها على إثر بعض، أو من هاهنا وهاهنا، جمع إبالة، وهي الحزمة الكبيرة، شبّهت بها الجماعة من الطّير في تضامها.

وقيل: أبابيل مفرد كعبايد، ومعناه الفرق من النَّاس الدّاهبون في كلّ وجه، وكشمايط، ومعناه القطع المتفرقة. وفيه أنّها لو كانت مفردات لأشكل قول النّحاة: إنّ هذا الوزن من الجمع يمنع صرفه لأنّه لا يوجد في المفردات. (10:517)

نحوه الألوسيّ. (30:236)

العالميّ: هو طير معروف جعله الله من جنوده المهلكة لأصحاب الفيل. (78)

محمّد عبده: [قال بعد ما حكى فشوّ الجدريّ بين الجيش:]

هذا ما اتّفتت عليه الرّوايات، ويصحّ الاعتقاد به.

وقد بيّنت لنا هذه السّورة الكريمة أنّ ذلك الجدريّ أو تلك الحصبة نشأت من حجارة يابسة سقطت على أفراد الجيش بواسطة فرق عظيمة من الطّير ممّا يرسله الله مع الرّيح.

فيجوز لك أن تعتقد أنّ هذا الطّير من جنس البعوض أو الدّباب الآذي يحمل جراثيم بعض الأمراض، وأن تكون هذه الحجارة من الطّين المسموم اليابس الآذي تحمله الرّيح فيعلق بأرجل هذه الحيوانات، فإذا اتّصل بجسد دخل في مسامه، فأثار فيه تلك القروح التي تنتهي بإفساد الجسم و تساقط لحمه. وأن كثيرا من هذه الطيور الضّعيقة يعدّ من أعظم جنود الله في إهلاك من يريد إهلاكه من البشر، وأنّ هذا الحيوان الصّغير الذي يسمّونه الآن بالمكروب لا يخرج عنها. وهو فرق وجماعات لا يحصي عددها إلاّ بارئها. ولا يتوقّف ظهور أثر قدرة الله تعالى في قهر الطّاغين، على أن يكون الطّير في ضخامة رءوس الجبال، ولا على أن يكون من نوع عنقاء مغرب، ولا على أن يكون له ألوان خاصّة به، ولا على معرفة مقادير الحجارة و كميّة تأثيرها. فلله جند من كلّ شيء. (سيّد قطب 6:3976)

مجمع اللّغة: جماعات متفرقة، وهو جمع لا واحد له. ويجيء في معنى التّكثير. (1:2)

بنت الشّاطئ: سأل نافع بن الأزرق عن قوله تعالى: (أبابيل)، فقال ابن عبّاس: ذاهبة و جائية تنقل الحجارة بمناقيرها، فتبيل عليهم رءوسهم.

ولمّا سأله نافع: وهل تعرف العرب ذلك؟ أجاب:

نعم، أ ما سمعت قول الشّاعر:

وبالفوارس من ورقاء قد علموا

أحلاس خيل على جرد أبابيل

الكلمة من آية الفيل في أصحابه: وَأُرْسِلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ الفيل: 3، وحيدة في القرآن كلّها.

وتفسير ابن عبّاس، هو من قبيل الشّرح للكلمة في آيتها وسياقها، وليس من دلالة (أبابيل) منفردة. كما ليس من دلالتها في الشّاهد

الشَّعْرِيّ: «جرد أبايل» أن تذهب و تجيء، تنقل الحجارة بمنافيرها. وإتّما أخذَه ابن عَبَّاس في شرحه للكلمة، من كونها وصفا لطير، تَرْمِيهِمْ بِحِجَارَةٍ مِنْ سِجِّيلِ الْفِيلِ: 4، فكانَ (أبايل) في شرح ابن عَبَّاس، تعني تبلبل عليهم رءوسهم.

ص: 129

و الكلمة فيما قالوا: معرّبة. وقد عرفنا العربيّة فيما تأخذ من ألفاظ أعجميّة، تعطّيها حسّ الدّلالة من مادّتها أو ممّا استعملتها فيه. و هي قد استعملت الإبالة في الحزمة من الحطب، و الإبل المؤبّلة: المجموعة.

و كرّرت الباء و اللّام في كلّ ما فيه ملحظ اختلاط و اضطراب، مأخوذا من بلبله الأسنّة، أي اختلاطها، و بلبل القوم: هيّجهم. و منه البلبله في عجمة اللّسان و اضطراب مسلكه في النّطق من اختلاط الألسنة.

و البلبل للظّائر المعروف، ينطق مرّدا ما يسمعه دون وعي أو إبابة. و فارقت بين الحسّي في البلبله و المعنويّ في البلبال، اللهمّ الشّد يد يضطرب له البال من اختلاط الوسواس، و كثرة الهواجس. و كلّ ذلك ممّا يعطي كلمة «أبايل» حسّ التّأيل و البلبله و البلبال.

ثمّ تأخذ من سياق الآية ما في شرح ابن عبّاس من «بلبله رءوسهم بما تنقل من حجارة»، و إن قصّرت جملة «تنقل من حجارة»، عن التّعبير القرآنيّ:

تَرْمِيهِمْ بِحِجَارَةٍ مِنْ سِجِّيلٍ الْفِيلِ: 4، و قصّر الشّرح «تبلبل عليهم رءوسهم» عن التّدوير السّاحق الماحق، في قوله تعالى: فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ مَأْكُولٍ الْفِيلِ: 5، فضلا عمّا لا وجه له من تقييد نقل الحجارة بمنافيرها.

و الآية أطلقت الرّمي من كلّ قيد، بالمنافير أو بالمخالب...، و الله أعلم. (الإعجاز البيانيّ: 386)

المصطفويّ: طائرات قطيعة قطيعة لها القدرة و المقاومة و الاستقامة و الصّبر حتّى ينلن ما يردن.

(1:12)

الأصول اللّغويّة

1- الأصل فيه الكثرة- كما سيأتي في «إبل»- و لا يخرج عن دائرة هذا المعنى مطلقا، و قد أطبقت أقوال اللّغويّين على ذلك. و العرب تستعمل هذا اللّفظ صفة على الدّوام؛ فإذا ما أرادوا أن يمعنوا في موصوف و يبالغوا فيه استعملوه صفة له، فيقولون: طير أبابيل، و خيل أبابيل، لبيان كثرتها. و يقولون أيضا: جاءت إبلك أبابيل، و جاءت الخيل أبابيل، للمبالغة في وصف كثرتها عند المجيء.

2- و إذا كان اللّغويّون اتّفقوا في معناه، فالتحويّون تفرّقوا في مبناه، فهم مختلفون في هل أنّه جمع أو اسم جمع؟ و الذين اتّفقوا في كونه جمعا اختلفوا في واحده على أقوال: فقيّل: هو إبيّل، مثل: سكين و سكاكين. و قيل:

إبول، مثل: عجول و عجاجيل. و قيل: إبال، مثل: دينار و دنانير. و قيل: إبالة، مثل: صنارة و صنانير. و قيل:

أباله. و قيل: أبال.

3- فمن ذهب إلى كونه اسم جمع استدلالا بالسّماع، و جعله مثل الشّعارير و الشّعالييل و العباييد و غيرها من الألفاظ التي ليس لها مفرد في اللّغة. و من قال بجمعه استدلالا بالقياس، و مثّل بالألفاظ الآنفه الذّكر. إلّا أنّ قياسه بلفظ «إيبالة» غير مستقيم، لأنّه على وزن «إفعالة» و لفظ «دينار» على وزن «فعلال» على الصّحيح، فهو مثال إبال لا إيبالة.

وقياس واحد «أبايل» بلفظي: أباال و أباالة، غير معروف في اللغة، وإلاّ لذكروا مثالاّ لكلّ منهما. ولكنّ هذين الوزنين يطردان في
المبالغة، مثل: نواح و نواحة،

ص: 130

وفي الحرف، مثل: فلاح وفلاحة.

ويمكننا أن نقيسه أيضا بألفاظ أخرى، وهي: أبول، مثل: مكوك و مكايك، و أبول، مثل: دبوس و دبائيس، و أبال، مثل: دراج و دراريح، لتصبح عشرة مع ما تقدّم.

4- و الأرجح فيه أنه اسم جمع لا واحد له من لفظه.

والذي جعلنا نعول على هذا الرأي هو أن أغلب الألفاظ التي وردت على غرار لفظا ومعنى هي أسماء جموع، و ما هذه الألفاظ التي زعموا أنها واحد أبابيل سوى أمثلة خاضعة للقياس، و يمكنهم أن يضيفوا إليها ألفاظا أخرى كما فعلنا نحن. و لو كان له مفرد معروف لما اختلفوا فيه كما لم يختلف اثنان في مفرد أباريق على الرّغم من كونه أعجميًا. فالقياس عند النحويين حجة عند غياب السماع؛ فهذا سيبويه أمير القياس يقول في «عباديد»: «لأنه لا واحد له، فواحد على (فعلول) أو (فعليل) أو (فعال) في القياس»، (راجع الصّحاح 1:

501) فعدم وجود مفرد للفظ في اللغة سبب لصناعة مفرد له.

الاستعمال القرآني

1- ذكر الله تعالى الفيل - و هو أكبر الحيوانات جسما - مع أبابيل - و هي من أصغرها - فدفع الأكبر بالأصغر إشارة إلى عظيم قدرته، و شديد سطوته.

2- و يتبادر إلى الذهن أن الطير ذات قدرة و إن كانت صغيرة؛ لكونها في السماء تشرف على ما في الأرض و لو كان كبيرا و أن السلاح الجوي مهما كان، هو أقوى من السلاح الأرضي كيفما كان، لأنه مهيم عليه، فعلى المجاهدين المسلمين أن ينصبّ اهتمامهم بالسلاح الجوي و القوى الجويّة.

3- و جاءت كل من ألفاظ (الفيل) و (تضليل) و (أبابيل) مرّة واحدة في القرآن، نظرا لقدّة استعمالها عند العرب. و يستعمل القرآن مثل هذه الألفاظ للتخويف و التهويل كما في (عتل)، و استعمال لفظ (سجّيل) - و هي قليلة الاستعمال أيضا في القرآن - ثلاث مرّات فقط، مرّة هنا و مرتين في قوم لوط الذين تضاعفت شناعتهم حيث قال: وَ أَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ حِجَارَةً مِنْ سِجِّيلٍ مَنْضُودٍ هود:

82، وَ أَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ حِجَارَةً مِنْ سِجِّيلِ الْحِجْر: 74، فاستعمل بإزاء كل لفظ من الألفاظ الثلاثة مرّة مع ما فيها من تشبيه أصحاب الفيل بقوم لوط في شناعة العمل، فقد أمطر الله عليهم حجارة من سجّيل، و قال في أصحاب الفيل وَ أَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ * تَرْمِيهِمْ بِحِجَارَةٍ مِنْ سِجِّيلٍ فجاء الرمي بإزاء الإمطار، و الإمطار يحكي كثرتها، و الرمي يحكي شدتها.

إبل

النصوص اللغويّة

ابن عباس: لما قتل ابن آدم أخاه تأبل آدم، أي ترك غشيان حواء حزنا على ولده.

(الأزهريّ 15:389)

الشَّعْبِيُّ: الأَبْلَةُ: كالتَّكْرِمَةِ لِلإِبْلِ، وَهُوَ أَنْ تَحْسِنَ الْقِيَامَ عَلَيْهَا. (ابن فارس 1:40)

قَضَى أَبْلَتَهُ مِنْ كَذَا، أَي حَاجَتَهُ. (ابن فارس 1:43)

ص: 131

أبو نصر الباهلي: إبل مؤبلة، إذا كانت للقنية.

(الأزهري 15:388)

أبو عمرو وابن العلاء: رأيت عمانياً راكباً وأبوه يمشي فقلت له: أتركب وأبوك يمشي؟ فقال: إنّه لا- يأتبل أي لا يثبت على الإبل. (ابن دريد 3:211)

الخليل: الإبل المؤبلة: التي جعلت قطيعاً قطيعاً، نعت في الإبل خاصة.

و الإبل: طول الإقامة في المرعى والموضع.

ورجل أبل: ذو إبل. و حمار أبل: مقيم في مكانه لا يبرح.

وأبلت الإبل تأبل أبلاً، أي اجتزأت بالرطب عن الماء. وتأبل الرجل عن امرأته تأبلاً، أي اجتزأ عنها كما يجتزئ الوحش عن الماء.

و الأبليل: من رءوس النصارى، وهو الأبيلي.

وقوله جلّ وعزّ: وَ أَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ الفيل: 3، أي يتبع بعضها بعضاً إبيلاً إبيلاً، أي قطيعاً خلف قطيع، وخيل أبابيل كذلك.

و الأبل: الرطب. وقال بعضهم: اليبس.

و الأبل: الشديد الخصومة. [ثم استشهد بشعر]

و أبلّ عليهم، وأبرّ أيضاً، أي غلبهم خبثاً.

وقيل: الإبالة: الحزمة من الحطب. (8:342)

الأخفش: و المؤبّل: المكمل، يقال: إبل مؤبلة، كما يقال: مائة مائة. (القالبي 2:135)

سيبويه: و الإبل: بناء نادر، لم يجئ على «فعل» بكسر الفاء والعين من الأسماء إلا حرفان «إبل» و«حبر» وهو القلح [الحمار المسنّ]، و من الصفات إلا حرف، وهي: امرأة بلز، وهي الضخمة، وبعض الأئمة يذكر ألفاظاً غير ذلك لم يثبت نقلها عن سيبويه.

(الفيومي 1:2)

الكسائي: أبلت الوحش تأبل أبلاً، إذا جزأت بالرطب عن الماء. (الأزهري 15:387)

أبو عمرو والسّيباني: نوق أو ابل: جزأت عن الماء بالرطب. (الزبيدي 7:201)

الأبلة: العاهة. وفي الحديث: «لا تبع الثمر حتى تأمن عليه الأبلة». (الأزهري 15:387)

الفراء: يقال: فلان يؤبّل على فلان، إذا كان يكثر عليه، وتأويله التّفخيم والتّعظيم، ومن ذلك سمّيت الإبل لعظم خلقها. (ابن فارس 1:41)

الأبالات: الأحقاد، الواحدة أبلّة.

(ابن فارس 1:43)

إنّه لأبل مال على «فعل» وترعية مال وإزاء مال، إذا كان قائما عليها. (الأزهريّ 15:388)

أبو زيد: يقال: رجل أبل، وقد أبل بالمال يأبل أبلا، إذا لم يرض للمال بمرتع سوء، ولا مشرب سوء، وأحسن رعيّتها إبلا كانت أو شاء. (247)

سمعت رداد الكلابيّ يقول: تأبل فلان إبلا وتغنم غنما، إذا اتخذها. (الأزهريّ 15:388)

يقال: ما لي إليك أبلّة بفتح الألف وكسر الباء، أي حاجة. ويقال أنا أطلبه بأبلّة، أي ترة.

(ابن فارس 1:43)

الأصمعيّ: المؤبّلة من الإبل: التي تتخذ للقنية لا يحمل عليها، وإبل سايبا، إذا كانت للتّناج، وإبل

ص: 132

مقترفة، إذا كانت مستحدثة. (ابن السكيت: 69)

أبل الرجل يأبل إبالة، إذا حذق مصلحة الإبل والشاء. وإن فلانا لا يأتبل، أي لا يثبت على رعية الإبل ولا يقيم عليها فيما يصلحها.

وإبل مؤبلة: كثيرة. وإبل أو ابل: قد جزأت بالرطب عن الماء. (الأزهري 15:387)

يقال: للبعير قد أبل يأبل، إذا اجتزأ بالرطب عن الماء. (الكنز اللغوي: 103)

الأبالة: الاجتزاء، يقال: ما تقطعت الأبالة عن الإبل بعد. (الكنز اللغوي: 130)

اللحياني: أبتت الميِّت تأبيناً، وأبلته تأبيلاً، إذا أثبت عليه بعد وفاته. (الأزهري 15:390)

أبو عبيد: فلان لا يأتبل، أي لا يثبت على الإبل إذا ركبها، وكذلك إذا لم يقم عليها فيما يصلحها.

(الجوهري 4:1619)

إبل أو ابل، وأبل وأبال، أي جوازي.

(ابن فارس 1:41)

ابن الأعرابي: رجل آبل، إذا كان صاحب إبل، وأبل بوزن «فعل» إذا كان حاذقاً برعيها، وقد أبل يأبل، وهو من آبل الناس، أي أحذقهم بالإبل. و

يقولون: «هو آبل من حنيف الحناتم». (ابن فارس 1:40)

أبلت تأبل أبلاً، إذا رعت في الكلاً، والكلاً: الرطب واليابس. فإذا أكلت الرطب فهو الجزء.

(ابن فارس 1:41).

ناقة أبله، أي شديدة. (ابن فارس 1:42)

ابن السكيت: رجل آبل: حاذق برعية الإبل.

وقد أبل الرجل فهو مؤبل، إذا كثرت إبله. ويقال: فلان من آبل الناس، أي أشدهم تأثقاً في رعية الإبل.

(إصلاح المنطق: 326)

أبو حاتم: الإبل: يقال لمسائتها وصغارها، وليس لها واحد من اللفظ، والجمع: آبال.

(ابن فارس 1:40)

يقال: لفلان إبل أي له مائة من الإبل، جعل ذلك اسماً للإبل المائة، كهنيدة. وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «التاس كإبل مائة ليست

فيها راحلة».

(ابن فارس 1:41)

المبرّد: تقول: هذه إبل، لأنّه اسم وقع في الأصل للجماعة من غير الأدميين، فإذا صغرت قلت: أيلة، فتأنيثه كتأنيث الواحد. (المذكّر و المؤنث: 110)

كراع التّمّل: أبل يأبل أبلا: غلب و امتنع.

(ابن سيده 10:410)

و الإبلّة: العداوة. (ابن منظور 11:8)

ابن دريد: رجل أبل و آبل: حسن القيام على الإبل، ورجل لا يأتبل، أي لا يثبت على الإبل.

و إبل مؤبّلة، أي مجموعة. و أبل الوحشيّ يأبل أبلا، و أبل يأبل، إذا اجتزأ بالرّطب عن الماء. (3:211)

القاليّ: يقال: «ضغت على إبالة»، يضرب مثلا للرجل تكلفه الثقل ثمّ تزيده على ذلك. الإبالة: الحزمة من الحطب. (1:178)

المؤبّلة: الجماعة من الإبل. (2:135)

المؤبّلة: المجتمعة، و يقال: التي جست للقنية.

(2:290)

ص: 133

الأزهريّ: رجل أبل بالإبل بين الأبلّة، إذا كان حاذقاً بالقيام عليها. والعرب تقول: إنّه ليروح على فلان إبلان، إذا راحت إبل مع راع وإبل مع راع آخر.

وأقلّ ما يقع عليه اسم الإبل: الصّرمة، وهي التي جاوزت الدّود: [من 3 إلى 30] إلى الثّلاثين، ثمّ الهجمة:

أولها الأربعون إلى ما زادت، ثمّ هنيدة: مائة من الإبل.

وتجمع الإبل: آبال.

وقال أبو مالك: إنّ ذلك الأمر ما عليك فيه أبلّة ولا أبنّة، أي لا عيب عليك فيه.

ويقال: إن فعلت ذلك فقد خرجت من أبلته، أي من تبعته و مذمّته. (15:388,390)

الصّاحب: فلان له إبل، أي له مائة من الإبل، وإبلان: مائتان. (الزّيديّ 7:198)

من المجاز أبل يابل أبلا، إذا نسك، وأبل بالعصا:

ضرب بها. (الزّيديّ 7:199)

أرض مأبلة كمقعدة: ذات إبل، وأبل الرّجل تأبلا، أي اتّخذ إبلا واقتناها. (الزّيديّ 7:201)

أبل الشّجر يابل أبولا: نبت في يبسه خضرة تختلط به فيسمن المال عليه. (الزّيديّ 7:201)

الجوهريّ: الإبل: لا واحد لها من لفظها، وهي مؤنّثة، لأنّ أسماء الجموع التي لا واحد لها من لفظها إذا كانت لغير الأدميين فالتأنيث لها لازم. وإذا صغرت أدخلتها الهاء، فقلت: أبيلة وغنيمة، ونحو ذلك. وربّما قال للإبل: إبل، يسكنون الباء للتّخفيف، والجمع:

آبال. وإذا قالوا: إبلان وغنمان فإنّما يريدون قطيعين من الإبل والغنم.

وأرض مأبلة: ذات إبل.

والتّسبة إلى الإبل إبليّ؛ يفتحون الباء استيحاشاً لتوالي الكسرات.

وإبل أبل، مثال قَبْر، أي مهملة، فإن كانت للقنية فهي إبل مؤبلة، فإن كانت كثيرة قيل: إبل أوابل.

وأبّلت الإبل والوحش تأبل وتابل أبولا، أي اجتزأت بالرّطب عن الماء. الواحد آبل، والجمع: آبال، مثل كافر وكفّار.

وأبل الرّجل عن امرأته، إذا امتنع من غشيانها، وتأبل. وفي الحديث: «لقد تأبل آدم عليه السّلام على ابنه المقتول كذا وكذا عاماً لا يصيب حواء». «.

وأبل الرّجل بالكسر يابل إبالة، مثل شكس شكاسة وتمه تماهة، فهو أبل وآبل، أي حاذق بمصلحة الإبل، وفلان من آبل النّاس، أي من

أشدّهم تأثّفا في رعية الإبل وأعلمهم بها.

ورجل إبليّ بفتح الباء، أي صاحب إبل. وأبل الرّجل، أي اتّخذ إبلا واقتناها. وأبلت الإبل، أي اقتنيت، فهي مأبولة.

والأبلة بالتحريك: الوخامة والثقل من الطّعام. وفي الحديث: «كلّ مال أدّيت زكّاته فقد ذهب أبنته»، وأصله وبلته من الوبال، فأبدل بالواو الألف، كقولهم:

أحد، وأصله وحد.

والإبالة بالكسر: الحزمة من الحطب. وفي المثل:

«ضغث على إبالة» أي بليّة على أخرى كانت قبلها. ولا تقل: إيبالة، لأنّ الاسم إذا كان على «فعالة» بالهاء، لا يبدل من أحد حرفي تضعيفه ياء، مثل صنّارة ودّامة،

ص: 134

وإنّما يبدل إذا كان بلا هاء مثل دينار وقيراط. وبعضهم يقول: إبالة مخففاً. (4:1618)

ابن فارس: الهمزة و الباء و اللّام بناء على أصول ثلاثة: على الإبل، وعلى الاجتزاء، وعلى الثقل و على الغلبة.

و الإبلات: الإبل، و أبل الرّجل: كثرت إبله فهو مؤبّل. و مال مؤبّل: في الإبل خاصّة، و هو كثرتها و ركوب بعضها بعضاً. و فلان لا يأتبل، أي لا يثبت على الإبل.

و الأبلّة: الثقل، و في الحديث: «كلّ مال أدّيت زكاته فقد ذهب أبلته».

و الإبالة: الحزمة من الحطب. (1:39)

الهرويّ: في الحديث: «تأبل آدم على حواء بعد مقتل ابنه» أي توحّش عنها، و ترك غشيانها، يقال:

أبلت الإبل و تأبّلت، إذا اجتزأت بالرّطب عن الماء.

(1:10)

ابن سيده: الإبل و الأبل - الأخيرة عن كراع:-

معروف، لا واحد له من لفظه.

و الجمع: آبال، و حكى سيبويه: إبلاّن قال: لأنّ إبلا اسم لم يكسّر عليه و إنّما يريدون قطيعين، [قال] أبو الحسن:

و إنّما ذهب سيبويه إلى الإيناس بتثنية الأسماء الدالّة على الجمع، فهو يوجّهها إلى الألفاظ الآحاد، و لذلك قال: و إنّما يريدون قطيعين. و قوله: لم يكسّر عليه: لم يضمّر في يكسّر.

و تأبّل إبلا: اتّخذها.

و أبل الرّجل و آبل: كثرت إبله.

و رجل أبل و آبل و إبليّ: ذو إبل.

و آبال: يرعى الإبل.

و أبل يأبل إبالة، و أبل أبلا فهو آبل و أبل: حذق مصلحة الإبل و الشاء.

و حكى سيبويه: هو من آبل النّاس، قال: و لا فعل له.

و إنّ لا يأتبل، أي لا يثبت على رعية الإبل، و لا يحسن مهنتها، و قيل: لا يثبت عليها راكباً.

و تأبيل الإبل صنعتها و تسمينها، حكاه عن أبي زياد أبو حنيفة.

و أبلت الإبل و الوحش تأبيل و تأبيل أبلا- و أبولا و أبلت و تأبلت: جزأت على الماء بالرطب. [ثم استشهد بشعر] و أبّل الرّجل عن امرأته و تأبّل: اجتزأ عنها.

و في الحديث: «أبّل آدم على ابنه المقتول كذا و كذا عاما لا يصيب حواء» أي امتنع من غشيانها. و يروى تأبّل.

و أبلت الإبل بالمكان أبولا: أقامت. [ثم استشهد بشعر] و إبل أو ابل و أبّل و أبّال و مؤبّلة: كثيرة. و قيل: هي التي جعلت قطيعا قطيعا، و قيل: هي المتخذة للقنية. [ثم استشهد بشعر]

و أبّل يأبّل أبلا: غلب و امتنع -عن كراع- و المعروف:

أبّل. (10:408)

الرّاعب: الإبل: يقع على البعران الكثيرة، و لا واحد له من لفظه.

و أبّل الوحشيّ يأبّل أبولا و أبّل أبلا: اجتزأ عن الماء تشبّها بالإبل في صبرها عن الماء. و كذلك تأبّل الرّجل عن امرأته، إذا ترك مقاربتها.

و أبّل الرّجل: كثرت إبله. و فلان لا يأبّل، أي

ص: 135

لا يثبت على الإبل إذا ركبها.

ورجل آبل وآبل: حسن القيام على إبله. وإبل مؤبلة: مجموعة.

وإباله: الحزمة من الحطب تشبها به. (8)

الزّمخشريّ: لقد تأبّل آدم على ابنه المقتول كذا وكذا عاما لا- يصيب حواء، أي امتنع من غشيان حواء متفجعا على ابنه، فعديّ ب«على» لتضمّنه معنى تفجّع، وهو من: أبلت الإبل وتأبّلت، إذا جزأت.

(الفائق 1:19)

ابن برّي: الأبله محرّكة: الحقد.

(الزبيديّ 7:210)

ابن الأثير: «لا تبع الثمرة حتّى تأمن عليها الأبله» الأبله بوزن العهدة: العاهة والآفة.

وفي حديث يحيى بن يعمر: «كلّ مال أدّيت زكاته فقد ذهبت أبلته» ويروى وبلته. الأبله بفتح الهمزة والباء: الثقل والطلبه، وقيل: هو من الوبال. فإن كان من الأوّل فقد قلبت همزته في الرواية الثانية واوا، وإن كان من الثاني فقد قلبت واوه في الرواية الأولى همزة.

وفي حديث ضوالّ الإبل: «أنّها كانت في زمن عمر إبالا مؤبلة لا يمسه أحد»، إذا كانت الإبل مهملة قيل:

إبل آبل، فإذا كانت للقنية قيل: إبل مؤبلة، أراد أنّها كانت لكثرتها مجتمعة حيث لا يتعرّض إليها.

وفي الحديث: «كان عيسى عليه السلام يسمّى أبل الأبيلين» الأبل، بوزن الأمير: الرّاهب، سمّي به لتأبله عن النساء وترك غشيانهنّ، والفعل منه: أبل يأبل إباله، إذا تسكّ وترهب.

وفي حديث الاستسقاء: «فألّف الله بين السحاب فأبلنا» أي مطرنا وإبالا، وهو المطر الكثير القطر. والهمزة فيه بدل من الواو، مثل أكّد وكّد. وقد جاء في بعض الروايات «فألّف الله بين السحاب فوبلتنا» جاء به على الأصل. (1:15)

الصّغانيّ: الأبل: الرّطب واليبس.

(الأضداد: 222)

أبو حيّان: الإبل: لا واحد له من لفظه، وهو مؤنث، ولذلك إذا صغر دخلته التاء فقالوا: أبله، وقالوا في الجمع: آبال. وقد اشتقّوا من لفظه فقالوا: تأبّل الرّجل.

و تعجّبوا من هذا الفعل على غير قياس، فقالوا: ما آبل زيدا.

وإبل: اسم جاء على «فعل» ولم يحفظ سببويه ممّا جاء على هذا الوزن غيره. (8:464)

الفيومي: الإبل: اسم جمع لا واحد لها وهي مؤنثة، لأن اسم الجمع الذي لا واحد له من لفظه إذا كان لما لا يعقل يلزمه التأنيث، و تدخله الهاء إذا صغر نحو: أيلة و غنيمة، و سمع إسكان الباء للتخفيف، و الجمع: آبال و أيل، و زان عبيد، و إذا ثني أو جمع فالمراد قطيعان أو قطيعات، و كذلك أسماء الجموع نحو أبقار و أغنام.

و«الإبل» بناء نادر. (1:2)

الفيروزآبادي: الإبل - بكسرتين و تسكن الباء - معروف، واحد يقع على الجمع ليس بجمع و لا اسم جمع، جمعه: آبال، و تصغيرها أيلة، و السحاب الذي يحمل ماء المطر، و يقال: إبلان للقطيعين.

و تأبّل إبلا: اتّخذها، و أبّل كضرب: كثرت إبلة كأبّل و أبّل، و غلب و امتنع كأبّل.

و الإبل و غيرها تأبّل و تأبّل أبلا و أبولا: جزأت عن الماء بالرّطب، كأبّلت كسمعت و تأبّلت، الواحد أبّل، جمعه: أبّال، أو همّلت فغابت و ليس معها راع، أو تأبّدت، و عن امرأته: امتنع عن غشيانها كتأبّل و نسك، و بالعصا: ضرب.

و الإبل أبولا: أقامت بالمكان.

و أبّل كنصر و فرح إبالة و أبلا فهو أبّل و أبّل: حذق مصلحة الإبل و الشّاء، و أنّه من أبّل النّاس: من أشدّهم تأنّقا في رعيّتها.

و أبّلت الإبل كفرح و نصر: كثرت، و أبّل العشب أبولا: طال فاستمكن منه الإبل، و أبّله أبلا: جعل له إبلا سائمة.

و إبل مؤبّلة كمعظّمة: للفتية. و كقبر: مهملة.

و أوأبل: كثيرة.

و أبابيل: فرق جمع بلا واحد. و الإبالة كإبّانة و يخفّف، و كسكّيت و عجّول و دينار: القطعة من الطّير و الخيل و الإبل، أو المتتابعة منها.

و كأمير: العصا و الحزين بالسّريانيّة، و رئيس التّصارى أو الرّاهب أو صاحب النّاقوس، كالأبيليّ و الأبيليّ و الهيليّ و الأبليّ بضمّ الباء، و الأيبل و الأيبل و الأبيليّ جمعه: أبّال و أبّل بالضمّ.

و الحزمة من الحشيش كالأيبل، و الإبالة كإبّانة و الإيالة و الوبيّلة، و يريدون بأبيل الأبيّلين عيسى صلوات الله و سلامه عليه.

و الإبالة ككتابة: السّياسة، و الأبلّة كفرحة: الطّلبة و الحاجة، و المباركة من الولد.

و أنّه لا يأتبل: لا يثبت على رعية الإبل و لا يحسن مهنتها، أو لا يثبت عليها راكبا.

و تأبيل الإبل: تسمينها. و رجل أبّل و ككتف و إبليّ بكسرتين و بفتحتين: ذو إبل و كشدّاد: يرعاها.

و الإبلّة بالكسر: العداوة، و بالضمّ: العاهة، و بالفتح أو بالتّحريك: الثّقيل، و الوخامة كالأبل محرّكة و الإثم، كعتلّة: تمر يرضّ بين حجّرين و يحلب عليه لبن، و الفدرة من التّمرة.

و تأبيل الميّت: تأيينه.

و الأبل: الرّطب أو اليبس و يضمّ، و بضمّتين:

الخلفة من الكلا.

و جاء في إبّالته بالكسر، و أبّلته بضمّتين مشدّدة:

أصحابه و قبيلته، و هو من إبّلة سوء مشدّدة بكسرتين و بضمّتين: طلبة و إبّالته و إبّالته بكسرهما.

«وضغث على إباله» كإجانة ويخفف: بليّة على أخرى أو خصب على خصب، كأنه ضدّ، و آبل كصاحب: بلدة.

و بعير آبل ككتف: لحيم، و ناقة أبلّة: مباركة في الولد، و ككتابة: شيء تصدّر به البئر، و قد أبلتها فهي مأبولة، و الحزمة الكبيرة من الحطب، و يضمّ كالبلّة كثبة.

و أرض مأبلة: ذات إبل، و آبل تأيلا: اتّخذ إبلا و اقتناها. (3:336)

البروسويّ: الإبل: اسم جمع لا واحد لها من لفظها، و إنّما واحدها بعير و ناقة و جمل. (10:416)

ص: 137

رشيد رضا: الإبل: اسم جمع لجنس الأباعر [إلى أن قال:]

و مفردة بعير، وهو يقع في أصل اللّغة على الذّكر و الأُنثى مثل الإنسان، ولكنّه غلب في عرف المولّدين على الذّكر، وإنّما الجمل اسم للذّكر كالرّجل في النّاس، و التّافة للأُنثى كالمرأة. (8:142)

مجمع اللّغة: الإبل: الجمال، و لا واحد لها من لفظها. (1:2)

المصطفويّ: لا يبعد أن يكون الأصل الواحد في هذه المادّة هو الاجتزاء مع الثّقل، أي المفهوم الجامع بين العظمة و القناعة، و الإبل أحد مصاديق هذا المعنى فغلب استعماله فيها.

و أمّا الأبايل فلعّلها أيضا كانت موصوفة بالاجتزاء و الغلبة، بمعنى اتّصافها بالقوّة و القدرة و القناعة، و الاجتزاء مع كونها قطعة قطعة، فهذه الكلمة ليست اسما لنوع مخصوص من الطّير، بل هي اسم صفة تدلّ على هذه الخصوصيّات و الصّفات الممتازة، أي طيرا كانت بهذه الخصوصيّات، و أمّا أنّها من أيّ نوع هي؟ فالله أعلم بها. (1:11)

العدنانيّ: الإبالة و أخواتها: و يخطّون من يسمّى الحزمة من الحطب أو الحشيش إبالة، و يقولون: إنّ الصّواب هو إبالة، و يستشهدون بالمثل المعروف «ضغت على إبالة»، و الصّدغث: هو قبضة من حشيش مختلطة باليابس، و يعتمدون على ما جاء في التّهذيب «حطب» و الصّدحاح «حطب» و معجم مقاييس اللّغة «حطب» و العباب «حطب» و اللّسان «حطب أو حشيش» و القاموس «حشيش» و التّاج «حطب أو حشيش» و المدّ «حطب أو حشيش» و محيط المحيط «حطب» و أقرب الموارد «حطب» و المتن «حطب أو حشيش» و المعجم الكبير «حطب أو حشيش» و الوسيط «الحزمة من الأعواد و نحوها» و أعني بالحطب و الحشيش الحزمة الكبيرة منهما.

و لكن نستطيع أن نقول «إبالة» أيضا، اعتمادا على الأزهرّي، و معجم مقاييس اللّغة، و اللّسان، و التّاج، و ذيل أقرب الموارد، الّذين قالوا: إنّ معناها هو الحزمة الكبيرة من الحطب. و على القاموس و محيط المحيط الّذين قالوا: إنّ معناها هو الحزمة الكبيرة من الحشيش.

و على شفاء الغليل، و المدّ، و المتن، و المعجم الكبير الّذين قالوا: إنّها تعني الحزمة الكبيرة من الحطب أو الحشيش.

و قد خطّ الصّحاح و العباب من يقول: إبالة.

و هنالك كلمات أخرى تحمل معنى الإبالة:

1- الإبالة: قال أسماء بن خارجة:

لي كلّ يوم من ذواله ضغت يزيد على إباله

و الأزهرّي، و الصّحاح، و العباب، و محيط المحيط الّذين قالوا: إنّها تعني الحزمة الكبيرة من الحطب.

و اللّسان، و القاموس، و التّاج، و المدّ، و أقرب الموارد و المتن «مجاز»، و المعجم الكبير الّذين قالوا: إنّها تعني الحزمة الكبيرة من الحطب أو الحشيش. و الوسيط الّذي قال: إنّها الحزمة من الأعواد و نحوها.

2- الأيلة: المحكم، و اللّسان، و القاموس، و التّاج، و المدّ، و محيط المحيط، و ذيل أقرب الموارد، و المتن، و المعجم الكبير، و الوسيط، و

هؤلاء قالوا: إنّ معناها

ص: 138

الحزمة الكبيرة من الحطب أو الحشيش، ما عدا القاموس و محيط المحيط اللذين قالوا: إنّ معناها هو الحزمة الكبيرة من الحشيش. و التّاج الذي قال: إنّها الحزمة الكبيرة من الحطب. و الوسيط الذي قال: إنّها الحزمة من الأعواد و نحوها.

3- و الويلة: اللّسان، و التّاج، و أقرب الموارد، و الوسيط اللذين قالوا: إنّ معناها هو الحزمة من الحطب.

و القاموس، و محيط المحيط اللذان قالوا: إنّ معناها هو الحزمة من الحشيش. و المتن الذي قال: إنّها حزمة الحطب أو الحشيش كليهما.

4- و الويل: الصّحاح، و ابن خروف في شرح الديوان و الصّغانيّ، و اللّسان، و التّاج، و المتن، و جميعهم قالوا: إنّ معناها هو الحزمة الكبيرة من الحطب.

5- و الأباله: القاموس، و محيط المحيط اللذان قالوا:

إنّ معناها هو الحزمة الكبيرة من الحطب. و المتن الذي قال: إنّها من المجاز، و معناها الحزمة الكبيرة من الحطب أو الحشيش.

6- و الموبلة: التّهذيب، و اللّسان، و مستدرك التّاج، و جميعها تقول: إنّها تعني الحزمة الكبيرة من الحطب.

7- و الأيل: المحكم، و اللّسان «الحطب و الحشيش»، و المدّ.

8- و البلة: التّاج «الحطب»، و المتن «الحطب و الحشيش».

و انفرد الصّحاح بذكر الموبل، و معناه الحزمة الكبيرة من الحطب، و انفرد المتن أيضا بذكر:

أ- الإيّل.

ب- و الإيّل.

ج- و الإبول.

د- و الإيبال.

و جميعها تعني الحزمة الكبيرة من الحطب أو الحشيش.

آبال، أيّل: يقول إبراهيم السّامرائيّ في كتابه «من معجم المتنبّي»: إنّ جمع المتنبّي اسم الجمع «إيل» على «آبال» في قوله من قصيدة يمدح بها أبا شجاع فاتكا:

تجري النفوس حوالبه مخلّطة

منها عداة، و أغنام، و آبال.

لم يرد في المعاجم، التي بين أيدينا، عدا تهذيب الأزهرّي؛ لأنّ «إيل» هو اسم جمع.

و حاول المؤلف إيجاد عذر للمنتنبي، لجمعه الإبل على آبال، فوجد له عذرين، هما: الصّرورة الشّعريّة، و عطفها على «أغنام» و زان «أفعال».

و في الحقيقة كان السّامرائيّ في غنى عن اختلاق هذين العذرين، لأنّ خمسة عشر مصدرا-عدا الأزهريّ- قد جمعت الإبل على آبال، هي: الصّحاح، و معجم مقاييس اللّغة، و المحكم، و المختار، و اللّسان، و المصباح، و حياة الحيوان الكبرى للدّميريّ، و القاموس، و التّاج الذي استشهد بقول الشّاعر:

و قد سقوا آبالهم بالنّار و النّار قد تشفي من الأوار

و المدّ، و محيط، و أقرب الموارد، و المتن، و المعجم الكبير، و الوسيط.

و هنا لك جمع آخر للجمع «إبل» هو: أيل، كما جاء في المصباح، و مستدرك التّاج، و المدّ، و ذيل أقرب

ص: 139

الموارد، و المتن، و المعجم الكبير.

و يقول التّاج: تسكّن باء «إبل» للتّخفيف على الصّحيح، كما قال الصّغاني و ابن جنّي. و جوز كراع، و المصباح، و محمّد الفاسي أن تكون «إبل» لغة مستقلة. (2)

النّصوص التّفسيرية

أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ الْغَاشِيَةُ: 17

ابن عبّاس: يريد الأنعام. (القمّيّ 2:418)

الحسن: خصّ الإبل بالذّكر لأنّها تأكل التّوى و القتّ و تخرج اللّبن.

ف قيل له: الفيل أعظم في الأعجوبة؟

قال: العرب بعيدة العهد بالفيل، ثمّ هو خنزير لا يؤكل لحمه، و لا يركب ظهره، و لا يحلب دزّه. (أبو حيّان 8:464)

أبو عمرو و ابن العلاء: من قرأها أفلا- يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ بالتّخفيف، عنى به البعير، لأنّه من ذوات الأربع، يبرك فتحمل عليه الحمولة، و غيره من ذوات الأربع، لا- يحمل عليه إلاّ- و هو قائم. و من قرأها بالتّثقيب، فقال: (الإبل)، عنى بها السّحاب التي تحمل الماء و المطر. (القرطبيّ 20:35)

الفراء: عجبهم من حمل الإبل أنّها تحمل وقرها باركة ثمّ تنهض به، و ليس شيء من الدّوابّ يطيق ذلك إلاّ البعير. (3:258)

المبرّد: الإبل هنا: السّحاب، لأنّ العرب قد سمّيتها بذلك؛ إذ تأتي إرسالاً كالإبل و تزجي كما تزجي الإبل، و هي في هيئتها أحياناً تشبه الإبل و النّعام.

(أبو حيّان 8:464)

الطّبريّ: أفلا ينظر هؤلاء المنكرون قدرة الله على هذه الأمور، إلى الإبل كيف خلقها و سخّرها لهم و دلّلها، و جعلها تحمل حملها باركة ثمّ تنهض به. (30:165)

ابن خالويه: قيل: الإبل: السّحاب. و قال آخرون: هي الجمال، لأنّ كلّ ما خلق الله يحمل قائماً ما خلا الجمل، فإنّه يحمل باركا و ينهض، ففي ذلك أعجوبة. (70)

الثّعلبيّ: قيل في الإبل هنا: السّحاب، و لم أجد لذلك أصلاً في كتب الأئمّة. (القرطبيّ 20:35)

الماورديّ: في الإبل وجهان: أحدهما: -و هو أظهرهما و أشهرهما- أنّها الإبل من النّعم، الثّاني: أنّها السّحاب. (القرطبيّ 20:35)

الطّوسيّ: أي أفلا يتفكّرون بنظرهم إلى الإبل كيف خلقت، و يعتبرون بما خلقه الله عليه من عجيب الخلق، و مع عظمه و قوّته يذلّه الصّبيّ

الصَّغِير، فينقاد له بتسخير الله، ويبركه ويحمل عليه ثم يقوم، وليس ذلك في شيء من الحيوان، بتسخير الله لعباده و نعمته به على خلقه.
(10:337)

القشيري: في الإبل خصائص تدلّ على كمال قدرته وإنعامه جلّ شأنه؛ منها: ما في إمكانهم من الانتفاع بظهورها للحمل والركوب، ثمّ بنسلها، ثمّ بلحمها ولبنها وبرها، ثمّ من سهولة تسخيرها لهم، حتّى ليستطيع الصّبيّ أن يأخذ بزمامها فتتجرّ وراءه، و الإبل تصبر على مقاساة العطش في الأسفار الطويلة،

ص: 140

و هي تقوى على أن تحمل فوق ظهورها الكثير من الحمولات، ثم حرانها إذا حقدت، واسترواحها إلى صوت من يحدوها عند الإعياء و التعب، ثم ما يعلل المرء بما يناط بها من برّها. (6:291)

نحوه شبر. (556)

الزّاعب: قيل: أريد بها السّحاب، فإن يكن ذلك صحيحا فعلى تشبيه السّحاب بالإبل وأحواله بأحوالها.

(8)

الزّمخسريّ: أفلا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ نَظَرَ عَتَبَارٍ كَيْفَ خُلِقَتْ خَلْقًا عَجِيبًا دَالًّا عَلَى تَقْدِيرِ مَقْدَرٍ، شَاهِدًا بِتَدْبِيرِ مَدْبِرٍ؛ حَيْثُ خَلَقَهَا لِلتَّهْوِضِ بِالْأَثْقَالِ، وَجَرَّهَا إِلَى الْبِلَادِ الشَّاحِطَةِ، فَجَعَلَهَا تَبْرُكًا حَتَّى تَحْمَلَ عَنْ قَرَبٍ وَ يَسِرَّ ثُمَّ تَنْهَضُ بِمَا حَمَلَتْ، وَ سَخَّرَهَا مِنْقَادَةً لِكُلِّ مَنْ اقْتَادَهَا بِأَزْمَتِهَا لَا تَعَازُ ضَعِيفًا وَ لَا تَمَانَعُ صَغِيرًا، وَ بَرَّأَهَا طَوَالَ الْأَعْنَاقِ لِتَنْوَأَ بِالْأَوْقَارِ.

وعن بعض الحكماء أنّه حدّث عن البعير و بديع خلقه، و قد نشأ في بلاد لا إبل بها ففكّر ثمّ قال: يوشك أن تكون طوال الأعناق، و حين أراد بها أن تكون سفائن البرّ، صبرها على احتمال العطش حتّى أن أظماءها لترتفع إلى العشر فصاعدا، و جعلها ترعى كلّ شيء نابت في البراري و المفاوز ممّا لا يرعاه سائر البهائم.

فإن قلت: كيف حسن ذكر الإبل مع السّماء و الجبال و الأرض و لا مناسبة؟

قلت: قد انتظم هذه الأشياء نظر العرب في أوديتهم و بواديتهم فانظّمها الذّكر على حسب ما انتظمها نظرهم، و لم يدع من زعم أنّ الإبل السّحاب إلى قوله إلّا طلب المناسبة، و لعلّه لم يرد أنّ الإبل في أسماء السّحاب كالغمام و المزن و الرّباب و الغيم و الغين، و غير ذلك، و إنّما رأى السّحاب مشبّها بالإبل كثيرا في أشعارهم فجوّز أن يراد بها السّحاب على طريق التّشبيه و المجاز. (4:247)

الطّبرسيّ: كانت الإبل عيسا من عيسهم فيقول:

أفلا يتفكّرون فيها و ما يخرج الله من ضروعها من بين فرث و دم لبنا خالصا سائغا للشاربين. (5:480)

ابن شهر آشوب: لما كانت العرب منفردين عن النّاس، و السّماء لهم سقفا و الأرض لهم وطء و الجبال أمامهم و هي كهف لهم و حصن، و الإبل ملجأهم في الحّلّ و التّرحال أكلا و شربا و ركوبا و حملا نزلت الآية.

و ليست الفيلة بأدلّ على الله تعالى من البقّة، و لا الطّاوس من القردة، فلذلك قرن الإبل بالسّماء، و الأرض بالجبال. (1:6)

ابن الجوزيّ: قال العلماء: إنّما خصّ الإبل من غيرها لأنّ العرب لم يروا بهيمة قطّ أعظم منها، و لم يشاهدوا الفيل إلّا الشاذّ منهم، و لأنّها كانت أنفوس أموالهم و أكثرها، لا تفارقهم و لا يفارقونها، فيلاحظون فيها العبر الدّالة على قدرة الخالق، من إخراج لبنها من بين فرث و دم، و من عجيب خلقها، و هي على عظمتها مذلّلة للحمل الثّقيل، و تنقاد للصّبيّ الصّغير، و ليس في ذوات الأربع ما يحمل عليه و قره و هو بارك فيطبق التّهوض به سواها.

و قرأ ابن عبّاس و أبو عمران الجونيّ و الأصمعيّ، عن أبي عمرو (الإبل) يأسكان الباء و تخفيف اللّام و قرأ أبيّ بن كعب و عائشة و أبو المتوكّل

السَّمِيقُ، ويونس بن حبيب و هارون كلاهما عن أبي عمرو (الإبل) بكسر الباء و تشديد اللّام.

قال هارون: قال أبو عمرو: (الإبل) بتشديد اللّام:

السّحاب الّذي يحمل الماء. (9:99)

الفخر الرّازي: [له بحث مستوفى في الإبل و خصائصه؛ لخصه التّيسابوري كما سيأتي]

(31:157)

القرطبي: قال الماوردي: في الإبل وجهان:

أحدهما: وهو أظهرهما و أشهرهما أنّها الإبل من التّعم، الثّاني: أنّها السّحاب.

فإن كان المراد بها السّحاب فلما فيها من الآيات الدّالة على قدرته، و المنافع العائمة لجميع خلقه. و إن كان المراد بها الإبل من التّعم، فلأنّ الإبل أجمع للمنافع من سائر الحيوان، لأنّ ضروريه أربعة: حلوبة، و ركوبة، و أكولة، و حمولة. و الإبل تجمع هذه الخلال الأربع، فكانت التّعمة بها أعمّ، و ظهور القدرة فيها أتمّ.

(20:35)

التّسفي: تخصيص هذه الأربعة باعتبار أنّ هذا خطاب للعرب و حتّ لهم على الاستدلال، و المرء إنّما يستدلّ بما تكثّر مشاهدته له، و العرب تكون في البوادي و نظّهم فيها إلى السّماء و الأرض و الجبال و الإبل، فهي أعزّ أموالهم، و هم لها أكثر استعمالا منهم لسائر الحيوانات، و لأنّها تجمع جميع المآرب المطلوبة من الحيوان، و هي: التّسل و الدّرّ و الحمل و الرّكوب و الأكل، بخلاف غيرها. [ثمّ ذكر نحو الرّمخشري] (4:352)

التّيسابوري: للمحقّقين في نسق الآية و في تناسب هذه الأمور و جوه:

منها: قول أكثر أهل المعاني: إنّ القرآن إنّما نزل بلغة العرب فيجب أن يخاطبوا بحسب ما هو مركز في خزانة خيالهم، لا ريب أنّ جلّ همهم مصروفة بشأن الإبل، فمنها يأكلون و يشربون، و من أصوافها و أوبارها ينتفعون، و عليها في متاجرهم و مسافراتهم يحملون.

فحيث أراد الله سبحانه أن ينصب لهم دليلا من مصنوعاته، يمكنهم أن يستدلّوا به على كمال حكمة الصّانع و نهاية قدرته، لم يكن شيء أحضر صورة في متخيّلهم من الإبل، فنصبها لهم.

و لا ريب أنّها من أعاجيب مصنوعات الله تعالى صورة و سيرة، لما ركّب فيها من التّحمّل على دوام السّير مع كثرة الأثقال، و من البروك حتّى تحمل، ثمّ التّهوض بما حملت، و من الصّبر على العطش و على العلف القليل أيّاما، ثمّ شرب الماء الكثير إذا وجدت، و من تذللّها لصبيّ أو ضعيف.

ثمّ إنّ أصحاب المواشي لاحتياجهم الشّديد إلى الماء المستعقب للكلا صار جلّ نظرهم إلى السّماء التي منها ينزل المطر، ثمّ إلى الجبال التي هي أقرب إلى السّماء و أسرع لوقوع المطر عليها، و حفظ التّلج الّذي منه مادّة العيون و الآبار عند إقلاع الأمطار، على أنّها مأمنهم و

مسكنهم في الأغلب.

ثم إلى الأرض التي فيها ينبت العشب و عليها متقلّبهم و مرعاهم، فثبت أنّ الآية كيف وردت منطّمة حسب ما انتظم في خزانة خيال العرب بحسب الأغلب.

و منها: أنّ جميع المخلوقات متساوية في دلالة

ص: 142

التوحيد، وذكر جميعها غير ممكن، فكل طائفة منها تخصّ بالذكر، ورد هذا السؤال فوجب الحكم بسقوطة.

ولعلّ في ذكر هذه الأشياء التي لا تناسب في الظاهر تبيينها على أنّ هذا الوجه من الاستدلال غير مختصّ بنوع دون نوع، بل هو عامّ في الكلّ.

ومنها: أنّ المراد بالإبل السحاب على طريق التشبيه والمجاز، فإنّ العرب كثيرا تشبّه السحاب بالإبل في أشعارهم.

ومنها أنّ تخصيص الإنسان بالاستدلال منه على التوحيد يستتبع الوقوع في الشهوة والفتنة، وكذا الفكر في البساتين والتزهة والصّور الحسنة، فخصّ الإبل بالذكر لأنّ التّفكّر فيها متمخّض لداعية الحكمة، وليس للشهوة فيها نصيب.

على أنّ إلف العرب بها أكثر كما مرّ، وكذا السّماء والأرض والجبال دلائل الحدوث فيها ظاهرة، وليس فيها نصيب للشهوة. (30:84)

الخازن: فإن قلت: كيف حسن ذكر الإبل مع السّماء والأرض والجبال ولا مناسبة بينهما؟ ولم بدأ بذكر الإبل قبل السّماء والأرض والجبال؟

قلت: لمّا كان المراد ذكر الدلائل الدالّة على توحيده وقدرته أنّه هو الخالق لهذه الأشياء جميعها، وكانت الإبل من أعظم شيء عند العرب، فينظرون إليها ليلا ونهارا، ويصاحبونها ظعنا وأسفارا، ذكّروهم عظيم نعمته عليهم فيها ولهذا بدأ بها، ولأنّها من أعجب الحيوانات عندهم. (7:200)

أبو حيّان: قرأ الجمهور (الإبل) بكسر الباء وتخفيف اللّام، والأصمعيّ عن أبي عمرو بإسكان الباء، وعليّ وابن عبّاس بشدّ اللّام، ورويت عن أبي عمرو وأبي جعفر والكسائي، وقالوا: إنّها السّحاب، عن قوم من أهل اللّغة. (8:464)

البروسويّ: لم يذكر الفيل مع أنّه أعظم خلقة من الإبل، لأنّه لم يكن بأرض العرب، فلم تعرفه ولا يحمل عليه عادة ولا يحلب دزّه، ولا يؤمن ضرّه.

(10:416)

الآلوسيّ: أي أنكرون ما أشير إليه من البعث وأحكامه ويستبعدون وقوعه من قدرة الله عزّ وجلّ، فلا ينظرون إلى الإبل التي هي نصب أعينهم يستعملونها كلّ حين، كيف خلقت خلقا بديعا معدولا به عن سنن خلق أكثر أنواع الحيوانات، في عظم جثّتها وشدة قوتّها، وعجيب هيأتها اللاتّقة بتأتي ما يصدر عنها من الأفاعيل الشاقّة، كالتّوء بالأوقار الثّقيلة وهي باركة، وإيصالها الأثقال الفادحة إلى الأقطار النازحة، وفي صبرها على الجوع والعطش حتّى أنّ ظمأها ليلبغ العشر-بكسر فسكون- وهو ثمانية أيّام بين الوردتين، وربّما يجوز ذلك، وتسمّى حينئذ الحوازي-بالحاء المهملة والزّاي- واكتفائها بالسّير ورعيها لكلّ ما يتيسّر من شوك وشجر وغير ذلك ممّا لا يكاد يرعاه سائر البهائم، وفي انقيادها مع ذلك للإنسان في الحركة والسكون والبروك والتّهوض؛ حيث يستعملها في ذلك كيف يشاء، ويقتادها بقطارها كلّ صغير كبير، وفي تأثرها بالصّوت الحسن على غلظ أكبادها إلى غير ذلك؟

وخصّص بالذكر لأنّها أعجب ما عند العرب من

الحيوانات التي هي أشرف المركبات وأكثرها صنعا، ولهم على أحوالها أتم وقوف.

قال الإمام (1): التناسب فيها أن الكلام مع العرب وهم أهل أسفار على الإبل في البراري، فربما انفردوا فيها، والمنفرد يتفكر لعدم رفيق يحدثه و شاغل يشغله فيتفكر فيما يقع عليه طرفه، فإذا نظر لما معه رأى الإبل، وإذا نظر لما فوقه رأى السماء، وإذا نظر يمينا وشمالا رأى الجبال، وإذا نظر لأسفل رأى الأرض، فأمر بالنظر في خلوته لما يتعلّق به النظر من هذه الأمور، فبينها مناسبة بهذا الاعتبار.

وقال عصام الدين: إن خيال العرب جامع بين الأربعة، لأن ما لهم النّيس الإبل، ومدار السّقي لهم على السماء، ورعيهم في الأرض، وحفظ ما لهم بالجبال، وما أطف ذكر الإبل بعد ذكر الصّريح، فإنّ خطورها بعده على طرف الثّمام، وإذا صحّ ما روي من كلام قريش عند نزول تلك الآية كان ذكرها أطف وأطف.

(30:116)

سيّد قطب: الإبل حيوان العربيّ الأوّل، عليها يسافر ويحمل، ومنها يشرب ويأكل، ومن أوبارها وجلودها يلبس وينزل. فهي مورده الأوّل للحياة، ثمّ إنّ لها خصائص تفرد بها من بين الحيوان، فهي على قوتها وضخامتها وضلاعة تكوينها ذلول يقودها الصّ غير فتتقاد، وهي على عظم نفعها وخدمتها قليلة التّكاليف.

مرعاها ميسّر، وكلفتها ضئيلة، وهي أصبر الحيوان المستأنس على الجوع والعطش والكدر وسوء الأحوال، ثمّ إنّ لهيئتها مزية في تناسق المشهد الطّبيعيّ المعروف. لهذا كلّ يوجّه القرآن أنظار المخاطبين إلى تدبّر خلق الإبل، وهي بين أيديهم لا تحتاج منهم إلى نقلة وعلم جديد. (6:3898)

الطّباطبائيّ: تخصيص الإبل بالذكر من جهة أنّ السّورة مكّيّة، وأوّل من تتلى عليهم الأعراب، واتّخاذ الآبال من أركان عيشتهم. (20:274)

خليل ياسين: س-الفيل أعظم من الإبل في الأعجوبة فهلاّ مثل به؟

ج-العرب بعيدو العهد بالفيل، ثمّ هو خنزير لا يركب ظهرها، ولا يؤكل لحمها، ولا يحلب درّها. والإبل من أعزّ مال العرب وأنفسه، تأكل التّوى والقثّ وتخرج اللّبن، ويؤكل لحمها، ويركب ظهرها، وتحمل الأثقال عليها، ويأخذ الصّبيّ بزمامها فيذهب بها حيث شاء مع عظمها في نفسها. (2:314)

المصطفويّ: مضافا إلى حواسّها وأعضائها الحيوانيّة خلقت للركوب في الأسفار وحمل الأثقال بالخلقة المتناسبة لها، وقدرة التّحمّل والصّبر على الجوع والعطش. (1:12)

الأصول اللّغويّة

1-الأصل في هذه المادّة هو الإبل، ومنه تفرّعت سائر المعاني. فالكثرة أخذت من عظمة خلقتها، والاجتراء أخذ من صبرها على الماء القليل، وقناعتها بالكلّ الرّطب، وهي صفة كامنة فيها.

وتجوّزوا في استعمال بعض هذه المعاني بإطلاقها على

1- يقصد الإمام الفخر الرّازي.

الآدميين، فقالوا: أبل الرجل و تأبل عن امرأته، إذا اجتزأ عنها و توحش، كما يجتزئ الوحش عن الماء.

و أبل الرجل يأبل إبالة، إذا تنسك و ترهب، و لذا يقال للراهب: أبيلا، لأنه اجتزأ بالعبادة عن النساء و لذيد العيش.

2- و أما الأبل فهو «أفعل» من «ب ل ل»، و هو الجريء المقدم من الرجال الذي لا يستحي و لا يبالي.

و يقال: هو الفاجر الشديد الخصومة. و يقال: هو الحذر الأريب.

و الوبيل من «وب ل»، و هو يدل على الشدة و الثقل، لاحظ «وب ل».

و أما «أبلته» من الحديث: «كل مال زكي عنه ذهب أبلته»، فهمزته مبدلة من «واو»، أراد «وبلته»، أي فساده.

3- فتبين مما تقدم أن اللغويين خلطوا في هذه المادة بين أصول ثلاثة هي: «أ ب ل» و «ب ل ل» و «وب ل»، و ليس كلها من «أ ب ل». فما كان فيه معنى الكثرة و الاجتزاء فهو من هذا الباب، و ما فيه معنى الثقل فهو من «وب ل»، و ما فيه معنى الامتناع و الخصومة فهو من «ب ل ل».

الاستعمال القرآني

فيها آيتان:

الأولى: وَ مِنَ الْإِبِلِ اثْنَيْنِ وَ مِنَ الْبَقَرِ اثْنَيْنِ...

الأنعام: 144.

و فيها بحوث:

1- تعتبر الإبل من الأنعام في القرآن، كما هي في اللغة، لقوله تعالى: وَ مِنَ الْأَنْعَامِ حَمُولَةً وَ فَرْشًا الْأَنْعَامِ: 142، ثم يفسره بقوله: ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ مِنَ الضَّأْنِ اثْنَيْنِ وَ مِنَ الْمَعْزِ اثْنَيْنِ... الأنعام: 143، وَ مِنَ الْإِبِلِ اثْنَيْنِ وَ مِنَ الْبَقَرِ اثْنَيْنِ... الأنعام: 144.

2- و جاء كل من الأنعام مقرونا بمثله، فالإبل و البقر متشابهان في الجسم و في المنافع، و هي اللحم و اللبن و الحمل و الركوب، و الضأن و المعز كذلك عدا الحمل و الركوب. كما يلحظ تناسب الألفاظ في القرينين؛ فالضأن و المعز كلاهما على وزن «فعل» و الإبل و البقر على وزني «فعل» و «فعل»، و لا يخفى ما فيها أيضا من عذوبة اللفظ و حلاوته، لا سيما و أن زيادة الحركة في الإبل و البقر تدل على زيادة المنفعة؛ إذ زيادة المباني تدل على زيادة المعاني.

3- و قدمت الضأن على المعز إشعارا بكثرتها و أصالتها عند العرب، كما أن تقديم الإبل على البقر يدل على ذلك.

4- و ذكر الإبل كان خطابا موجها إلى المشركين، و ذكر البقر و الغنم في الآيات التالية كان حكاية عن اليهود: وَ عَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا كُلَّ ذِي ظُفْرٍ وَ مِنَ الْبَقَرِ وَ الْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَا... الأنعام:

146، إشعاراً بأنّ الإبل هي حيوان العرب دون اليهود، ولعلّ الاكتفاء بذكر الغنم في آخرها دون المعز يدلّ على اختصاص المعز بالعرب أيضاً.

الثانية: أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ * وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ * وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ *

ص: 145

وفيهما بحوث أيضا:

1-الإبل هي حيوان العرب و شريان حياتهم،فينبغي أن يعرفوا أسرار خلقتها الملائمة للبادية بما تتّصف فيه من التّحمّل والصّبر و عظم الخلقّة و الجسم، و ارتفاعها عن الأرض حفظا من السّباع، و طول أعناقها للرّعي من حشائش الأرض و الأكل من الشّجر، و ما فيها من المنافع كحمل الأثقال و شرب لبنها و أكل لحمها و غير ذلك.

2-و أردف الإبل في خلقتها بالسّماء في رفعها، و بالجبال في نصبها. و بالأرض في بسطها، فبدأ بالإبل التي تعتبر خلقا أرضيا ارتفعت عن الأرض، ثمّ صعد إلى السّماء التي تعتبر غاية في الارتفاع و السّمك، و عاد إلى الجبال التي هي دون السّماء و فوق الإبل، ثمّ نزل إلى سطح الأرض، فهناك صعود و هبوط، و في اختلافها تظهر قدرة الله و تتجلّى حكمته. و في الجمع بينها للنّظر إليها متوالية توسيع للمعرفة و إحاطة على خلقه الله تعالى في الأرض و السّماء.

هذا بناء على ما إذا أريد من الإبل الحيوان، و على قول المبرّد إنّ المراد بها هنا القطع العظيمة من السّحاب، فالبدء من فوق إلى تحت فقط، ففيه صعود بالنّظر إلى السّماء ثمّ هبوط إلى الأرض بانتظام.

3-و لعلّ ذكر (الإبل) في المكيّة فقط رمز إلى أصالة أهلها و عراقتها في العربيّة.

إشارة

في 9 سور: 8 مكيّة، 1 مدنيّة

التّصوُّص اللّغويّة

السّدّيّ: الإبلاس: تغيير الوجه، وإنّما سمّي إبليس، لأنّ الله نكس وجهه وغيره.

(الذرّ المنثور 3:12)

الخليل: سمّي إبليس لأنّه أبلس من الخير، أي أويس. وقيل: لعن. (7:262)

أبو عبيدة: لم يصرف إبليس لأنّه أعجميّ.

(1:38)

هو عربيّ مشتقّ من أبلس، إذا يئس من الخير، لكنّه لا نظير له في الأسماء، وهو معرفة فلم ينصرف لذلك. (القيسيّ 1:37)

إبليس: وزنه «إفعليل» مشتقّ من الإبلاس، وهو اليأس من رحمة الله تعالى. ولم ينصرف لأنّه معرفة، ولا نظير له في الأسماء، فشبهه بالأعجميّة.

(القرطبيّ 1:295)

ابن قتيبة: هو «إفعليل» من أبلس الرّجل، إذا يئس. قال الله جلّ ثناؤه: أَخَذْنَا هُمْ بِغَتَّةٍ فَإِذَا هُمْ مُبْلِسُونَ الأنعام: 44، أي يائسون. (23)

ثعلب: أبلس الرّجل: قطع به. (ابن سيده 8:512)

الطّبريّ: إبليس «إفعليل» من الإبلاس، وهو الإياس من الخير والنّدم والحزن.

فإن قال قائل لنا: فإن كان إبليس كما قلت:

«إفعليل» من الإبلاس، فهلاًّ صرف وأجري؟

قيل: ترك إجراؤه استثقالا؛ إذ كان اسما لا- نظير له من أسماء العرب، فشبهته العرب؛ إذ كان كذلك بأسماء العجم التي لا تجرى. وقد قالوا: مررت بإسحاق، فلم يجروه، وهو من أسحقه الله إسحاقا؛ إذ كان وقع مبتدأ اسما لغير العرب، ثمّ سمّت به العرب فجرى مجراه، وهو

من أسماء العجم في الإعراب، فلم يصرف. و كذلك «أيوب» إنما هو «فيقول» من آب يئوب [لاحظ إسحاق و أيوب]. (1:227)

الزجاج: إنه ليس بماخوذ من الإبلانس، كقوله:

ص: 147

مبلسون، أي آيسون من الخير، لأنه أعجمي معرب، بدلالة أنه لا ينصرف للعجمة والتعريف.

مثله الرّماني. (الطوسي 1:153)

نحوه الطبرسي. (1:81)

ابن دريد: أبلس الرجل إبلاسا فهو مبلس، إذا يئس.

وزعم قوم من أهل اللغة أنّ اشتقاق إبليس من الإبلاس، كأنه أبلس، أي يئس من رحمة الله. (1:288)

إبليس إن كان عربياً محضاً فاشتقاقه من أبلس يبلس، إذا يئس، فكأنه يئس من رحمة الله.

(3:377)

نفظويه: الإبلاس: الحيرة و اليأس، ومنه سمّي إبليس، لأنه أبلس عن رحمة الله، أي يئس منها و تحير.

(الهروي 1:205)

ابن الأباري: الإبلاس: معناه في اللغة القنوط و قطع الرجاء من رحمة الله. أبلس الرجل، إذا انقطع فلم تكن له حجة. (الأزهري 12:442)

السجستاني: إبليس «إفعليل» من أبلس، أي يئس. و يقال: هو اسم أعجمي، فلذلك لا ينصرف.

(35)

ابن خالويه: لإبليس أسماء: المارد، والشيطان، والموسوس، والرجيم، واللعين، والغرور، والمارج، والأجدع، والمذهب، والمهذب، والأزيب، وهياه، والخيتعور، والشيصبان، والدلمز، وأوهد، والدلامز، والعكب، والكعنكع، والقاز، والسفيه. قال الله تعالى:

وَ أَنَّهُ كَانَ يَقُولُ سَفِيهُنَا عَلَى اللَّهِ شَطَطًا الْجَنّ: 4.

(239)

الأزهري: قيل: إنّ إبليس سمّي بهذا الاسم، لأنه لما أوبس من رحمة الله أبلس إبلاسا. (12:442)

الرّماني: [قال بعد نقل قول الطبري:]

غلط في جميع ذلك، لأنها ألفاظ أعربت من العجمية، و وافقت ألفاظ العربية. و غلط أيضا في قوله:

أنه لا نظير له في أسماء العرب، لأنهم يقولون: إزميل:

للشفرة، والإعريض: الطلع، وإحريض: صبغ أحمر - وقالوا: هو العصفر -، وسيف إصليت: ماض كثير الماء، و ثوب إضريح: مشبع الصبغ. و

قالوا: هو من الصّفرة خاصّة.

وسبيل إبليس سبيل «إنجيل» في أنّه معرّب غير مشتقّ. (الطّوسيّ 1:154)

الجوهريّ: أبلس من رحمة الله، أي يئس، ومنه سمّي إبليس، وكان اسمه عزازيل.

و الإبلّاس أيضا: الانكسار و الحزن، يقال: أبلس فلان، إذا سكت غمّا، و أبلست النّاقة، إذا لم ترغ من شدّة الصّبغة، فهي مبلّاس. (3:909)

ابن فارس: الباء و اللّام و السّين أصل واحد و ما بعده فلا معوّل عليه، فالأصل اليأس، يقال: أبلس، إذا يئس. قال الله تعالى: إِذَا هُمْ فِيهِ مُبْلِسُونَ المؤمنون: 77.

قالوا: و من ذلك اشتقّ اسم إبليس، كأنّه يئس من رحمة الله. (1:299)

ابن سيده: أبلس الرّجل: قطع به، عن ثعلب.

و أبلس: سكت، و أبلس: يئس و ندم، و في التّنزيل:

وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يُبْلِسُ الْمُجْرِمُونَ الرّوم: 12.

ص: 148

و إبليس لعنه الله، مشتق منه، لأنه أبلس من رحمة الله، أي أوبس. وقال أبو إسحاق: لم يصرف، لأنه أعجمي معرفة.

و البلاس: المسح؛ و الجمع: بلس.

و البلس: التين.

و البلسان: شجر لحبه دهن. (8:512)

أبلس: يئس و تحير و سكت لحيرة أو انقطاع حجة، و إبليس مشتق منه لأنه أوبس من رحمة الله.

(الإفصاح 1:176)

الطوسي: إبليس: مشتق من الإبلأس، و هو اليأس من روح الله، إلا أنه شبه بالأعجمي من جهة أنه لم يستعمل إلا على جهة العلم، فلم يصرف.

و قال قوم: إنه ليس بمشتق لأنه أعجمي، بدلالة أنه لا ينصرف. (6:333)

نحوه أبو السعود. (1:70)

الواحدي: الاختيار أنه ليس بمشتق لاجتماع التحوين على أنه يمنع من الصرف، للعجمة و العلمية. (بصائر ذوي التمييز 6:103)

الراغب: الإبلأس: الحزن المعترض من شدة البأس (1)، يقال: أبلس، و منه اشتق إبليس فيما قيل.

قال عز و جل: وَ يَوْمَ نَقُومُ السَّاعَةَ يُبْلِسُ الْمُجْرِمُونَ الرَّوم: 12. (60)

المبيدي: معنى إبليس الآيس، يعني أبلس من رحمة الله، و كان يسمي قبل الإبلأس عزازيل. و قيل:

كان اسمه حارثا و كنيته أبا كردوس. (1:145)

الجواليقي: إبليس: ليس بعربي، و إن وافق:

أبلس الرجل، إذا انقطعت حجته، إذ لو كان منه لصرف.

ألا ترى أنك لو سميت رجلا بإخريط و إحفيل، لصرفته في المعرفة؟

و منهم من يقول: هو عربي، و يجعل اشتقاقه من أبلس يبلس، أي يئس، فكأنه أبلس من رحمة الله، أي يئس منها. و القول هو الأول. (71)

ابن عطية: إبليس لا ينصرف، لأنه اسم أعجمي معرف [و قال بعد نقله قول ابن عباس و السدي و أبي عبيدة:]

و وزنه على هذا «إفعل»، و لم تصرفه هذه الفرقة لشذوذه، و أجروه مجرى «إسحاق» من أسحقه الله، و «أيوب» من آب يئوب، مثل «قيوم» من قام

يقوم، ولما لم تصرف هذه، ولها وجه من الاشتقاق، كذلك لم يصرف هذا، وإن توجه اشتقاقه لقلته وشدوده.

(1:125)

أبو البركات: لا ينصرف للعجمة والتعريف.

وقيل: إنه مشتق من أبلس، إذا يئس. وليس بصحيح، لأنه لو كان كذلك لوجب أن يكون منصرفا، لأنه ليس فيه علة منع الصرف إلا التعريف، والتعريف وحده لا يكفي في منع الصرف. (1:74)

ابن منظور: أبلس من رحمة الله، أي يئس وندم، ومنه سمّي إبليس، وكان اسمه عزازيل. وفي التّزِيل العزيز: وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يُبْلِسُ الْمُجْرِمُونَ الرَّوم:

12، وإبليس مشتق منه، لأنه أبلس من رحمة الله، أي أويس. (6:29)س.

ص: 149

1- هكذا، والظاهر: اليأس.

أبو حيان: إبليس: اسم أعجمي منع الصّرف، للعجمة والعلمية. وأبعد أبو عبيدة وغيره في زعمه أنّه مشتقّ من «الإبلاس»، وهو الإبعاد من الخير، ووزنه على هذا «إفعليل»، لأنّه قد تقرّر في علم التصريف أنّ الاشتقاق العربيّ لا يدخل في الأسماء الأعجمية.

واعتذر من قال بالاشتقاق فيه عن منع الصّرف، بأنّه لا نظير له في الأسماء. وردّ بإغريض وإزميل وإخريط وإجفيل وإعليط وإصليت وإحليل وإكليل وإحريض.

وقد قيل: شبّه بالأسماء الأعجمية، فامتنع الصّرف للعلمية وشبه العجمة. وشبه العجمة هو أنّه وإن كان مشتقًا من الإبلاس، فإنّه لم يسمّ به أحد من العرب، فصار خاصًا بمن أطلقه الله عليه، فكأنّه دخيل (1) في لسانهم، وهو علم مرتجل. (1:151)

نحوه الألويسي. (1:229)

الفيومي: أبلس الرجل إبلاسا: سكت، وأبلس:

أيس، وفي التنزيل: فَإِذَا هُمْ مُبْلِسُونَ الأنعام: 44

وإبليس: أعجمي ولهذا لا ينصرف، للعجمة والعلمية.

وقيل: عربيّ مشتقّ من الإبلاس، وهو اليأس. وردّ بأنّه لو كان عربيًّا لا ينصرف كما ينصرف نظائره، نحو إجفيل وإخريط. (60)

الفيروزآبادي: هو اسم أعجمي ممنوع من الصّرف. وقيل: عربيّ، واشتقاقه من الإبلاس، لأنّ الله تعالى أبلسه من رحمته وآيسه من مغفرته.

قال ابن الأنباري: لا يجوز أن يكون مشتقًا من أبلس، لأنّه لو كان مشتقًا لصرف.

قال أبو إسحاق: فلمّا لم يصرف دلّ على أنّه أعجمي.

قال ابن جرير: لم يصرف وإن كان عربيًّا، لقلة نظيره في كلامهم، فشبهوه بالأعجمي.

(بصائر ذوي التمييز 103:6)

مثله البروسوي. (4:462)

الطّريحي: إبليس «إفعليل» من أبلس، أي ينس من رحمة الله. يقال: إنّه اسم أعجمي فلذلك لا ينصرف.

وقيل: عربيّ.

وفي «حياة الحيوان»: وكنية «إبليس» أبو مرّة.

وإبلاس بالكسر: الحيرة، يقال: أبلس يبلس، إذا تحير، ومنه الخبر: «ألم تر إلى الجنّ وإبلاسه»، أي تحيرها ودهشها، ومنه الدعاء: أعوذ بك من شرّ ما يبلس به إبليس وجنوده.

و الأبالسة: الشياطين. (4:54)

حسنين مخلوف: هو أبو الجنّ مشتقّ من الإبلّاس، وهو الحزن النَّاشئ عن شدّة اليأس. و فعله أبلّس، ولم ينصرف لأنّه معرفة. و لا نظير له في الأسماء، فأشبهه الأعجميّة.

وقيل: هو أعجميّ لا اشتقاق له، فلم ينصرف، للعلميّة والعجمة. (24)

محمّد إسماعيل إبراهيم: أبلّس: أيس و سكت لحيرة أو انقطاع حجّة فهو مبلّس.

و إبليس: المتمرّد و رأس الشياطين، و هو أعجميّ.

ص: 150

1- في الأصل دليل.

غير منصرف وغير مشتق من «بلس» (79)

المصطفوي: كلمة إبليس: لم نجد أحدا يتعرّض بأخذ هذه الكلمة!! أو يحتمل أن يكون مأخذه مادة «بالوس»: المخلوط وغير المغربل. «بالس»: خلط و مزج.

أو مادة «بالش»: بحث وفتش و تحرى. «بالش»:

الشَّرطيّ السَّرّيّ. و بوليس سَرّيّ، كما في قاموس عبريّ-عربيّ.

بمناسبة أن إبليس متحرّ، و بوليس سَرّيّ داخليّ، أو أنه لم يكن خالصا صافيا بل ممزوجا ثم امتحن و غربل. (1:314)

إنّ الشَّيطان هو المتمايل عن الحقّ مع الاعوجاج، فيستعمل هذا اللَّفظ في موارد التَّجاوز و الطَّغيان و العدوان، و هذا بخلاف كلمة إبليس، و هو من الإبلّاس، بمعنى اليأس الشديد بسوء عمل إبليس أبي أن يَكُونَ مَعَ السَّاحِدِينَ الحِجْر: 31، إِلَّا إِبْلِيسَ اسْتَكْبَرَ وَ كَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ ص: 74.

و هذا إبليس يعبّر عنه بالشَّيطان إذا لوحظ فيه العدوان فَوْسُوسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا الْأَعْرَافَ: 20، فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا البقرة: 36.

فيلاحظ في كلّ من التَّعبيرين خصوصيّة مفهوم كلّ منهما الذي يستعمل. (6:70)

النصوص التفسيرية

1- فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبِي وَ اسْتَكْبَرَ وَ كَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ. البقرة: 34

النَّبِيّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ: أمر الله الملائكة بالسَّجود لآدم، فدخل في أمره الملائكة و إبليس، فإنّ إبليس كان مع الملائكة في السَّماء يعبد الله، و كانت الملائكة تظنّ أنه منهم و لم يكن منهم، فلما أمر الله الملائكة بالسَّجود لآدم، خرج ما كان في قلب إبليس من الحسد، فعلمت الملائكة عند ذلك أنّ إبليس لم يكن منهم.

ف قيل له: فكيف وقع الأمر على إبليس و إنّما أمر الله الملائكة بالسَّجود لآدم؟

فقال صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ: كان إبليس منهم بالولاء، و لم يكن من جنس الملائكة، و ذلك أنّ الله خلق خلقا قبل آدم و كان إبليس فيهم في الأرض، فاعتدوا و أفسدوا و سفكوا الدماء، فبعث الله الملائكة فقتلوهم و أسروا إبليس و رفعوه إلى السَّماء، و كان مع الملائكة يعبد الله إلى أن خلق الله آدم. (الطَّريحيّ 4:53)

ابن مسعود: جعل إبليس على ملك السَّماء الدُّنيا، و كان من قبيلة من الملائكة يقال لهم: الجنّ، و إنّما سمّوا الجنّ، لأنهم خزّان الجنّة، و كان إبليس مع ملكه خازنا.

(الطَّبريّ 1:225)

إنّه كان من الملائكة

مثله ابن عباس، وابن جريج، وابن المسيّب، وقتادة. (القرطبيّ 1:294)

وهو المرويّ عن أبي عبد الله عليه السّلام.

(الطّوسيّ 1:150)

كانت الملائكة تقاّتل الجنّ فسبي إبليس و كان صغيراً، فكان مع الملائكة فتعبّد معها، فلمّا أمروا

ص: 151

بالسجود لآدم سجدوا فأبى إبليس؛ فلذلك قال الله:

إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ الْكٰهَفِ:50.

(الطبري 1:226)

نحوه شهر بن حوشب. (أبو حيان 1:153)

ابن عباس: كان إبليس من حيّ من أحياء الملائكة يقال لهم: الجنّ، خلقوا من نار السموم من بين الملائكة، فكان اسمه الحارث، وكان خازنا من خزّان الجنة، وخلق الملائكة من نور غير هذا الحيّ، وولدت الجنّ الذين ذكروا في القرآن من مارج من نار، وهو لسان النار الذي يكون في طرفها إذا التهبت.

كان إبليس قبل أن يركب المعصية من الملائكة اسمه عزازيل، وكان من سكّان الأرض، وكان من أشدّ الملائكة اجتهادا وأكثرهم علما، فلذلك دعاه إلى الكبر، وكان من حيّ يسمّون جنّا. (الطبري 1:224)

كان إبليس من أشرف الملائكة وأكرمهم قبيلة، وكان خازنا على الجنان، وكان له سلطان السماء الدنيا، وكان له سلطان الأرض.

وقوله: كَانَ مِنَ الْجِنِّ إِنَّمَا يَسْمَىٰ بِالْجِنِّ، أَنَّهُ كَانَ خَازِنًا عَلَيْهَا، كَمَا يُقَالُ لِلرَّجُلِ: مَكِّيٌّ، وَمَدَنِيٌّ، وَكُوفِيٌّ، وَبَصْرِيٌّ.

إنّ من الملائكة قبيلة من الجنّ، وكان إبليس منها، وكان يوسوس ما بين السماء والأرض.

(الطبري 1:225)

إبليس: أبلسه الله من الخير كلّ، وجعله شيطانا رجيمًا عقوبة لمعصيته. (الطبري 1:227)

كان إبليس من الملائكة من طائفة يقال لهم: الجنّ، وكان اسمه بالعبرانية «عزازيل» بزاءين معجمتين بينهما ألف، فلما عصى الله لعنه وجعله شيطانا مريدا، وبالعربية «الحارث»، وكان رئيس ملائكة الدنيا وسلطانها و سلطان الأرض، وكان من أشدّ الملائكة اجتهادا وأكثرها علما، وكان يوسوس بين السماء والأرض، فيرى بذلك لنفسه شرفا عظيما وعظما، فلذلك الذي دعاه إلى الكبر، فعصى وكفر، فمسخه الله شيطانا رجيمًا ملعونا.

مثله قتادة، والزجاج، وابن الأنباري.

(الطريحي 4:54)

ابن المسيّب: كان إبليس رئيس ملائكة سماء الدنيا. (الطبري 1:225)

سعيد بن جبير: إنّ الجنّ سبط من الملائكة، خلقوا من نار وإبليس منهم، وخلق سائر الملائكة من نور.

(القرطبي 1:294)

إنّه كان من الجنّانين (1)الذين يعملون في الجنّات، حيّ من الملائكة يصوغون حلية أهل الجنّة مذ خلقوا.(الفخر الرازي 21:136)

الشّعبيّ: إبليس أبو الجنّ، كما أنّ آدم أبو الإنس.(المبيديّ 1:144)

مثله الحسن، وابن زيد، وقتادة.

(القرطبيّ 1:294)

الحسن: ما كان إبليس من الملائكة طرفة عين قَطّ، وأنّه لأصل الجنّ، كما أنّ آدم أصل الإنس.

(الطبريّ 1:226)

مثله ابن زيد.(أبو حيّان 1:153)ن.

ص: 152

1- هكذا، والصّحيح: الجنّانين.

الملائكة لباب الخليفة من الأرواح ولا يتناسلون، وإبليس من نار السموم. وإتّما صحّ استنأؤه منهم، لأنّه كان يصحبهم و يعبد الله معهم.
(التسفيّ 3:67)

إنّه لم يكن من الملائكة. وإنّ الاستثناء في الآية استثناء منقطع، كقوله تعالى: ما لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا أَتْبَاعَ الظَّنِّ النَّسَاء:157، فَلَا صَرِيحَ لَهُمْ وَ لَا هُمْ يُقَدُّونَ * إِلَّا رَحْمَةً مِّنَّا يس:44,43.

(الطوسيّ 1:151)

مثله قتادة، والبلخي، والرّمانيّ.

(الطبرسيّ 1:151)

السديّ: كان اسم إبليس الحارث، وإتّما سمّي إبليس حين ألبس فغير، كما قال الله جلّ ثناؤه: فَإِذَا هُمْ مُبْلِسُونَ الأنعام:44، يعني به أنّهم آيسون من الخير، نادمون حزنا. (الطبريّ 1:227)

أبو عبيدة: نصب إبليس على استثناء قليل من كثير، ولم يصرف إبليس، لأنّه أعجميّ. (1:38)

الرّمانيّ: الدليل على أنّه لم يكن من الملائكة أشياء:

منها: قوله: لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ التّحريم:6، فنفي عنهم المعصية نفيا عامًا.

الثاني: أنّه قال: إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ الكهف:50، ومتى أطلق لفظ الجنّ لم يجز أن يعني به إلاّ الجنس المعروف المباين لجنس الإنس و الملائكة.

الثالث: أنّ إبليس له نسل و ذريّة.

الرابع: وهو أقوى ما عندي، قوله تعالى: جَاعِلِ الْمَلَائِكَةَ رُسُلًا أُولِي أجنحةٍ مثنى و ثلاث و رباع فاطر:

1، فعمّها بالوصف بالرّسالة. و لا يجوز على رسل الله أن يكفروا أو يفسقوا كالرّسل من البشر. [وقد ردّه الطوسيّ؛ فراجع قوله] (الطوسيّ 1:151)

الطوسيّ: المعروف عن ابن عبّاس ما قلناه أنّه كان من الملائكة فأبى و استكبر و كان من الكافرين. و من قال: إنّ إبليس خلق من نار و من مارج، و الملائكة لم يخلقها من ذلك، فقوله ضعيف؛ لأنّه لا يمنع أن يكون الله تعالى خلق الملائكة أصنافا: صنفا من نار، و صنفا من نور، و صنفا من غير ذلك، و صنفا آخر لا من شيء، فاستبعاد ذلك ضعف معرفة. (1:153)

الرّمخشريّ: (إلاّ إبليس) استثناء متّصل لأنّه كان جنّيّا واحدا بين أظهر الألوف من الملائكة مغمورا بهم، فغلّبوا عليه في قوله: (فسجدوا)، ثمّ استثنى منهم استثناء واحد منهم. و يجوز أن يجعل منقطعًا. (1:273)

نحوه البروسويّ. (1:104)

أبو البركات: (إبليس) منصوب على الاستثناء المنقطع على قول من قال: إنه لم يكن من الملائكة، أو لأنه استثناء من موجب على قول من قال: إنه من الملائكة. ولا ينصرف، للعجمة والتعريف. (1:74)

الفخر الرّازي: اختلفوا في أنّ إبليس هل كان من الملائكة أم لا؟ [سيأتي ملخصه في كلام التيسابوري]

(2:213)

البيضاوي: إنّ إبليس كان من الملائكة وإلا لم يتناوله أمرهم ولم يصحّ استثناءه منهم، ولا يرد على ذلك قوله سبحانه و تعالى: إلاّ إبليس كان من الجنّ الكهف:50، لجواز أن يقال: إنه كان من الجنّ فعلا و من

ص: 153

الملائكة نوعا.

ولمن زعم أنه لم يكن من الملائكة أن يقول: إنه كان جنيا نشأ بين أظهر الملائكة، وكان مغمورا بالألوف منهم فغلبوا عليه، أو الجن أيضا كانوا مأمورين مع الملائكة، لكنه استغني بذكر الملائكة عن ذكرهم، فإنه إذا علم أن الأكابر مأمورين بالتدليل لأحد والتوسل به، علم أن الأصاغر أيضا مأمورين به. (1:48)

التيسابوري: اختلف في أن إبليس من الملائكة أم لا؟

فقال أكثر المتكلمين لا سيما المعتزلة: إنه لم يكن منهم، وقال كثير من الفقهاء إنه كان منهم.

حجة الأولين أنه من الجن، لقوله في الكهف: 50 إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ، فلا يكون من الملائكة.

وأيضا قال: وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا ثُمَّ يَقُولُ لِلْمَلَائِكَةِ أَهَؤُلَاءِ إِيَّاكُمْ كَانُوا يَعْبُدُونَ* قَالُوا سُبْحَانَكَ أَنْتَ وَلِيِّنَا مِنْ دُونِهِمْ بَلْ كَانُوا يَعْبُدُونَ الْجِنَّ أَكْثَرُهُمْ بِهِمْ مُؤْمِنُونَ سبأ: 41، 40.

ورد الأول: بأن الجن قد يطلق على الملك لاستتاره عن العيون، وبأن (كان) يحتمل أن تكون بمعنى «صار».

والتاني: بأنه لا يلزم من كون الجن في هذه الآية نوعا مغايرا للملائكة أن يكون في الآية الأولى أيضا مغايرا لاحتمال كونه على مقتضى أصل اللغة وهو الاستتار. وقالوا: إن إبليس له ذرية لقوله تعالى:

أَفْتَحِرْ ذُرِّيَّتَهُ وَذُرِّيَّةَ أَوْلِيَاءِ مِنْ دُونِي الكهف: 50، والملائكة لا ذرية لها، لأنها تحصل من الذكر والأنثى ولا إناث فيهم؛ لقوله: وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنَاثًا الرَّحْف: 19، منكرها عليها. وأيضا الملائكة معصومون لما سلف، وإبليس لم يكن كذلك.

وأيضا إنه من النار خَلَقْتَنِي مِنْ نَارِ الْأَعْرَافِ:

12، وإنيهم من نور لقوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «خلقت الملائكة من نور، وخلق الجن من نار».

ومن المشهور الذي لا يدفع أن الملائكة روحانيون، فقيل: سموا بذلك لأنه من الريح أو من الروح. وأيضا الملائكة رسل جاعل الملائكة رُسُلًا فَاطِر: 1، ورسَل اللهُ مَعْصُومِينَ اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ الْأَنْعَام: 124.

حجة الآخريين: أنه استثناء من الملائكة. وحمله على المتصل أولى، لأن تخصيص العمومات في كتاب الله أكثر من الاستثناء المنقطع. قيل: إنه جنّي واحد مغمور بين ظهرائي ألوف من الملائكة فغلبوا عليه، وهذا لا ينافي كون الاستثناء متصلا.

وأجيب بأن التغليب إنما يصار إليه إذا كان المغلوب ساقطا عن درجة الاعتبار، أما إذا كان معظم الحديث فيه فلا يصار إلى التغليب.

وأيضا لو لم يكن من الملائكة لم يتناوله الخطاب ب(اسجدوا) وحينئذ لم يستحق بترك السجود لوما وتعنيفا، ولا يمكن أن يقال: إنه نشأ معهم و التصق بهم فتناوله الأمر، لما بين في أصول الفقه أن خطاب الذكور لا يتناول الإناث وبالعكس، مع شدة المخالطة بين الصنفين. ولا أن يقال: إنه وإن لم يدخل في هذا الأمر إلا الله تعالى أمره بلفظ آخر ما حكاه في القرآن، بدليل قوله: مَا مَنَعَكَ إِلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ الْأَعْرَاف: 12؛

لأنَّ قوله: أُنْبِيَّ وَاسْمٌ تَكْبَرُ عَقِيبَ قَوْلِهِ: وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِلْبَقَرَةِ: 34، مشعر بأنَّ المخالفة بسبب هذا الأمر، هذا ما قيل عن الجانبين.
(1:261)

نحوه الألويسي. (1:229)

الخازن: سَمِّيَ بِهِ لِأَنَّهُ أْبْلَسَ مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ، أَي يَسُّ، وَكَانَ اسْمُهُ «عَزَازِيلَ» بِالسِّ رِيَانِيَّةً وَبِالعَرَبِيَّةِ «الحارث»، فَلَمَّا عَصَى غَيَّرَ اسْمَهُ، فَسَمِّيَ إبليس، وَغَيَّرَتْ صُورَتَهُ.

وقال ابن عباس: كان إبليس من الملائكة بدليل أنه استثناه منهم.

وقيل: إنَّه من الجنِّ لِأَنَّهُ خَلِقَ مِنَ التَّارِ، وَالمَلَائِكَةُ خَلِقُوا مِنَ التُّورِ، وَلِأَنَّهُ أَصْلُ الجنِّ، كَمَا أَنَّ أَدَمَ أَصْلُ الْإِنْسِ.

وَالأَوَّلُ أَصَحُّ لِأَنَّ الخُطَابَ كَانَ مَعَ المَلَائِكَةِ فَهُوَ دَاخِلٌ فِيهِمْ، ثُمَّ اسْتِثْنَاهُ مِنْهُمْ. (1:41)

أَبُو حَيَّانَ: اسْتَدَلَّ عَلَى أَنَّهُ لَيْسَ مِنَ المَلَائِكَةِ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: جَاعِلِ الْمَلَائِكَةَ رُسُلًا فَاطِر: 1، فَعَمَّ، فَلَا يَجُوزُ عَلَى المَلَائِكَةِ الكُفْرَ وَلا الفِسْقَ، كَمَا لَا يَجُوزُ عَلَى رِسلِهِ مِنَ البَشَرِ. وَبِقَوْلِهِ: لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ التَّحْرِيم: 6، وَبِقَوْلِهِ: كَانَ مِنَ الجنِّ وَبِأَنَّ لَهُ نَسْلًا بِخِلَافِ المَلَائِكَةِ.

وَالظَّاهِرُ أَنَّهُ اسْتِثْنَاءٌ مُتَّصِلٌ لِتَوَجُّهِ الأَمْرِ عَلَى المَلَائِكَةِ، فَلَوْ لَمْ يَكُنْ مِنْهُمْ لَمَا تَوَجَّهَ الأَمْرُ عَلَيْهِ، فَلَمْ يَقَعْ عَلَيْهِ ذَمٌّ، لِتَرْكِهِ فِعْلَ مَا لَمْ يُؤْمَرْ بِهِ.

وَأَمَّا جَاعِلِ الْمَلَائِكَةَ رُسُلًا وَلا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ فَهُوَ عَامٌّ مُخْصِصٌ؛ إِذْ عَصَمْتَهُمْ لِيَسْتَ لِدَاتِهِمْ، إِنَّمَا هِيَ بِجَعْلِ اللَّهِ لَهُمْ ذَلِكَ.

وَأَمَّا إبليسَ فَسَلَبَهُ اللَّهُ تَعَالَى الصِّفَاتِ المَلَكِيَّةِ، وَأَلْبَسَهُ ثِيَابَ الصِّفَاتِ الشَّيْطَانِيَّةِ. (1:153)

الفيروزآبادي: اختلفوا هل هو من الملائكة أم لا؟ فروي عن طاوس ومجاهد عن ابن عباس: أنه من الملائكة، وكان اسمه عزازيل، فلما عصى الله تعالى لعنه وجعله شيطاناً مريداً، وسمّاه إبليس. وبهذا قال ابن مسعود وسعيد بن المسيب وقتادة وابن جريج وابن جرير، واختاره ابن الأباري والزرّاج. قال: وهو مستثنى من جنس المستثنى منه.

قالوا: وقول الله تعالى: كَانَ مِنَ الجنِّ الكهف:

50، أي طائفة من الملائكة يقال لهم: الجنِّ.

وقال الحسن وعبد الرحمن بن زيد ومسهر وابن حوشب: ما كان من الملائكة قطّ والاستثناء منقطع، والمعنى عندهم أنّ الملائكة وإبليس أمروا بالسجود، فأطاعت الملائكة، وعصى إبليس.

وَالصَّحِيحُ أَنَّهُ كَانَ مِنَ المَلَائِكَةِ، لِأَنَّهُ لَمْ يَنْقَلْ أَنَّ غَيْرَ المَلَائِكَةِ أَمَرَ بِالسُّجُودِ، وَالأَصْلُ فِي المَسْتثنَى أَنْ يَكُونَ مِنَ جنسِ المَسْتثنَى مِنْهُ. (بصائر ذوي التمييز 6:103)

السُّيُوطِيُّ: عَدَّ مِنْهُمْ بِالاسْتِثْنَاءِ تَغْلِيْبًا لِكُونِهِ كَانَ بَيْنَهُمْ. (3:135)

الطّريحيّ: الأبالسة: الشّياطين.

قال الكفعميّ: وهم ذكور وإناث يتوالدون و لا يموتون، بل يخلدون في الدّنيا، كما يخلد إبليس. وإبليس هو أب الجنّ، والجنّ ذكور وإناث يتوالدون و يموتون، و أمّا الجنّ فهو أب الجنّ. وقيل: إنّ مسخ الجنّ، كما أنّ

ص: 155

القردة و الخنازير مسخ الناس. و الكل خلقوا قبل آدم عليه السلام. (4:54)

رشيد رضا: هو فرد من أفراد الملائكة، كما يفهم من الآية و أمثالها في القصّة، إلا آية الكهف فإنّها ناطقة بأنّه كان من الجنّ و إذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس كان من الجنّ الكهف:50.

و ليس عندنا دليل على أنّ بين الملائكة و الجنّ فصلا جوهريّا يميّز أحدهما عن الآخر، و إنّما هو اختلاف أصناف عند ما تختلف أوصاف، كما ترشد إليه الآيات.

فالظاهر أنّ الجنّ صنف من الملائكة، و قد أطلق في القرآن لفظ «الجنة» على الملائكة على رأي جمهور المفسّرين في قوله تعالى: وَ جَعَلُوا بَيْنَهُ وَ بَيْنَ الْجَنَّةِ نَسْبًا الصّافات:158، و على الشيطان في آخر سورة الناس. و على كلّ حال فجميع هؤلاء المسمّيات بهذه الأسماء من عالم الغيب لا نعلم حقائقها و لا نبحث عنها و لا نقول بنسبة شيء إليها، ما لم يرد لنا فيه نصّ قطعيّ عن المعصوم. (1:265)

حسنيين مخلوف: هو أب الجنّ، و الاستثناء منقطع، و قيل: متّصل، و أنّ إبليس كان من الملائكة. (24)

نحوه حجازي. (1:26)

2- إلا إبليس كان من الجنّ. الكهف:50

ابن عباس: إنّ كان من الملائكة قبل أن يعصي الله تعالى، فلما عصاه مسخه شيطانا.

(مسائل الرّازي: 203)

الخصّاص: فيه بيان أنّه ليس من الملائكة، لأنّه أخبر أنّه من الجنّ، و قال الله تعالى: وَ الْجَانَّ خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ مِنْ نَارِ السَّمُومِ الحجر:27، فهو جنس غير جنس الملائكة، كما أنّ الإنس جنس غير جنس الجنّ.

و روي أنّ الملائكة أصلهم من الرّيح، كما أنّ أصل بني آدم من الأرض، و أصل الجنّ من النار. (3:215)

الفخر الرّازي: إنّ تعالى بيّن في هذه الآية أنّ إبليس كان من الجنّ و للنّاس في هذه المسألة ثلاثة أقوال:

الأول: أنّه من الملائكة. و كونه من الملائكة لا ينافي كونه من الجنّ، و لهم فيه وجوه:

الأول: أنّ قبيلة من الملائكة يسمّون بذلك، لقوله تعالى: وَ جَعَلُوا بَيْنَهُ وَ بَيْنَ الْجَنَّةِ نَسْبًا الصّافات:

158، وَ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنِّ الْأَنْعَام:100.

الثاني: أنّ الجنّ سمّوا جنّا للاستتار، و الملائكة كذلك، فهم داخلون في الجنّ.

الثالث: أنّه كان خازن الجنة و نسب إلى الجنة، كقولهم: كوفيّ و بصريّ.

و القول الثاني: أنّه من الجنّ الذين هم الشياطين، و الذين خلقوا من نار، و هو أبوهم.

و القول الثالث: قول من قال: كان من الملائكة فمسخ وغير. وهذه المسألة قد أحكمناها في سورة البقرة.

وأصل ما يدل على أنه ليس من الملائكة، أنه تعالى أثبت له ذرية ونسلا في هذه الآية، وهو قوله تعالى:

أَفَتَتَّخِذُونَهُ وَذُرِّيَّتَهُ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِي الكهف:50، و الملائكة ليس لهم ذرية ولا نسل، فوجب أن لا يكون إبليس من الملائكة.

بقي أن يقال: إن الله تعالى أمر الملائكة بالسجود،

ص: 156

فلو لم يكن إبليس من الملائكة فكيف تناوله ذلك الأمر؟ وأيضا لو لم يكن من الملائكة فكيف يصح استثنائه منهم؟ وقد أجبنا عن ذلك بالاستقصاء. (21:136)

الخازن: كونه من الملائكة لا ينافي كونه من الجن، بدليل قوله سبحانه وتعالى: **وَجَعَلُوا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجَنَّةِ نَسَبًا** الصافات:158، وذلك أن قریشا قالت:

الملائكة بنات الله، فهذا يدل على أن الملك يسمى جئا، ويعضده اللغة، لأن الجن مأخوذ من الاجتنان وهو الستر.

فعلى هذا تدخل الملائكة فيه، فكل الملائكة جن لا ستارهم وليس كل جن ملائكة.

ووجه كونه من الملائكة أن الله سبحانه وتعالى استثناه من الملائكة، والاستثناء يفيد إخراج ما لولاه لدخل ويصح دخوله، وذلك يوجب كونه من الملائكة.

ووجه من قال: إنه كان من الجن ولم يكن من الملائكة، قوله: **كَانَ مِنَ الْجِنِّ**، والجن جنس مخالف للملائكة، وقوله: **أَفْتَتَخِذُونَهُ وَذُرِّيَّتَهُ** الكهف:

50، فأثبت له ذرية، والملائكة لا ذرية لهم.

وأجيب عن الاستثناء أنه استثناء منقطع، وهو مشهور في كلام العرب. قال الله سبحانه وتعالى: **وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ إِنَّي بَرَاءٌ مِمَّا تَعْبُدُونَ* إِلَّا الَّذِي فَطَرَنِي الرَّحْمَنُ**:27،26، وقال تعالى:

لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا إِلَّا سَلَامًا مريم:62.

قيل: إنه من الملائكة فلما خالف الأمر مسخ وغير وطرده ولعن. (4:175)

الفيروزآبادي: عن ابن عباس: أن الله تعالى أمر إبليس أن يأتي محمدا صلى الله عليه وسلم في صورة إنسان ويحبيه عن كل ما سأل. قال: فجاء اللعين إلى باب المسجد وعليه لباس من صوف ويده عكازة مثل شيخ كبير، فنظره النبي صلى الله عليه وسلم فأكره؛ إذ لم يسلم عليه، فقال عليه السلام: ما أنت يا شيخ؟ فقال: أنا إبليس، أمرني الله تعالى أن أجيبك عن كل ما تسأل، فسل ما تريد. فقال صلى الله عليه وسلم: كم أعداؤك من أممي؟ قال: خمسة عشر، وأنت رأسهم وأولهم، والإمام العادل، والغني المتواضع، والتاجر الصدوق، والعالم المتخشع، والمؤمن الناصح، والمؤمن الرحيم القلب، والمتورع عن الحرام والمديم على الطهارة، والذي يؤدي حق ماله، والمؤمن السخي، والمؤمن الكثير الصدقة، وحامل القرآن، والقائم بالليل، والقائم على التوبة، قال: فكم رفاؤك من أممي؟

قال: عشرة: السلطان الجائر، والغني المتكبر، والتاجر الخائن، وشارب الخمر، وصاحب الزنى، وصاحب الربا، والقتال، واكل أموال اليتامى، ومانع الزكاة، والطويل الأمل؛ هؤلاء خواصي. قال: كيف موضع صلاة أممي منك؟ قال: تأخذني الحمى. قال:

فموضع خوضهم في العلم؟ قال: أذوب كما يذوب الرصاص. قال: فالصوم؟ قال: أصير أعمى. قال:

فقراءة القرآن؟ قال: أصير أصم. قال: الحج؟ قال: إذا قيدوني. قال: الجهاد؟ قال: يجمع يداي إلى عنقي بالغل.

قال: الصّدقة؟ قال: منشار يوضع على رأسي فأقطع نصفين: نصف إلى المشرق، ونصف إلى المغرب. قال:

فلم ذاك يا لعين؟ قال: لأنّ لهم في الصّدقة ثلاث خصال:

ص: 157

يكون الله غريما لهم، وأن يكونوا من ورثة أهل الجنة، وعصموا مني أربعين يوماً، وأي مصيبة أعظم من ذلك.

فقال صلى الله عليه وسلم: من أبغض الخلق إليك؟ فقال: العالم الناصح لنفسه ولأئمة المسلمين. فقال: من أحبهم إليك؟ فقال: العالم البخيل بعلمه، الشحيح بدرهمه. فقال: كم لك من الأعوان؟ فقال: أكثر من قطر المطر، وورق الأشجار، ورمل القفار. فقال صلى الله عليه وسلم: اللهم أعصم أمتي. قال: فولى اللعين هاربا.

وقد دعاه الله تعالى في القرآن العظيم بسبعين اسما قبيحا:

1- بالشيطان كَمَثَلِ الشَّيْطَانِ الْحَشْرِ: 16.

2- وسواس و ختاس مِنْ شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ النَّاسِ: 4.

3- موسوس الَّذِي يُوسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ النَّاسِ: 5.

4- رجيم فَإِنَّكَ رَجِيمٌ الْحَجَرِ: 34، ص: 77.

5- عدوٌّ إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمْ عَدُوٌّ فَاتَّخِذُوهُ عَدُوًّا فَاطِرِ: 6.

6- غرور وَ لَا يَغُرُّكُمْ بِاللَّهِ الْغُرُورُ لِقَمَانِ: 33.

7- فاتن لَا يَفْتِنَنَّكُمْ الشَّيْطَانُ الْأَعْرَافِ: 27.

8- مضلّ وَ يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ النَّسَاءِ:

60.

9- مزين فزَيْنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ النَّحْلِ: 63.

10- كَيَادِ إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفًا النَّسَاءِ:

76.

11- خادع وَ هُوَ خَادِعُهُمُ النَّسَاءِ: 142.

12- كاذب كَفَّارٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ كَاذِبٌ كَفَّارٌ الزَّمَرِ: 3.

13- ختار كفور كُلُّ خَتَّارٍ كَفُورٍ لِقَمَانِ: 32.

14- هامز أَعُوذُ بِكَ مِنْ هَمَزَاتِ الشَّيَاطِينِ الْمُؤْمِنُونَ: 97.

- 15- حاضر و أَعُوذُ بِكَ رَبِّ أَنْ يَحْضُرُونِ المؤمنون:98.
- 16- مغو لَأَغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ الحجر:39.
- 17- غاوي لَغْوِيٌّ مُبِينٌ القصص:18.
- 18- جنَّ كَانَ مِنَ الْجِنِّ الكهف:50.
- 19- آبي و مستكبر أْبَى وَ اسْتَكْبَرَ البقرة:34.
- 20- مزَلَّ فَآزَلَهُمَا الشَّيْطَانُ البقرة:36.
- 21- لعين عَلَيْكَ اللَّعْنَةُ الحجر:35.
- 22- منظر إِنْكَ مِنَ الْمُنْظَرِينَ الأعراف:15.
- 23- ممَّنِي وَ لَأَمْنِيَنَّهُمُ النِّسَاء:119.
- 24- آمِر و لَأَمْرَتُهُمُ النِّسَاء:119.
- 25- ولي الكفرة وَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاعُونَ البقرة:257.
- 26- واعد بالفقر الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ البقرة:268.
- 27- مرید و يَتَّبِعُ كُلَّ شَيْطَانٍ مَرِيدٍ الحج:3.
- 28- ماردٍ مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ مَارِدٍ الصَّافَّات:7.
- 29- مقذوفٍ مدحورٍ يُفْذَنُونَ مِنْ كُلِّ جَانِبٍ * دُحُورًا الصَّافَّات:8,9.
- 30- خاطفٍ إِلَّا مَنْ خَطَفَ الْخَطْفَةَ الصَّافَّات:10.

31-مرجوم وَ جَعَلْنَاهَا رُجُومًا لِلشَّيَاطِينِ الملك:5.

32-داعي إِنَّمَا يَدْعُوا حِزْبَهُ فاطر:6.

33-باطل وَ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْبَاطِلِ العنكبوت:52.

34-نازع يَنْزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا الأعراف:

.27

35-نازع وَإِنَّمَا يَنْزِعَنَّكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْعُ الأعراف:200، وفصلت:36.

36-ماس و طائف إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِنَ الشَّيْطَانِ الأعراف:201.

37-متخبط يَتَخَبَّطُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ البقرة:275.

38-مخلف وَ وَعَدْتُكُمْ فَأَخْلَفْتُكُمْ إبراهيم:22.

39-متفحش وَ يَأْمُرُكُمْ بِالْفَحْشَاءِ البقرة:268.

40-كافر وَ كَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ البقرة:34.

41-مذءوم قَالَ اخْرُجْ مِنْهَا مَذْمُومًا الأعراف:18.

42-خذول وَ كَانَ الشَّيْطَانُ لِلْإِنْسَانِ خَذُولًا الفرقان:29.

43-ملوم فَلَا تَلُمُونِي إبراهيم:22.

44-سفيه يَقُولُ سَفِيهُنَا عَلَى اللَّهِ شَطَطًا الجن:4.

45-أسفل لِيَكُونَا مِنَ الْأَسْفَلِينَ فصلت:29.

46-بس القرين فَبَسَّ الْقَرِينَ الزَّخْرَف:38.

47-بدل لِلظَّالِمِينَ بَسَّ لِلظَّالِمِينَ بَدَلًا الكهف:50.

48-بريء إِنِّي بَرِيءٌ مِنْكَ الحشر:16.

49-رائي إِنِّي أَرَى مَا لَا تَرَوْنَ الأنفال:48.

50-رجز وَ يُذْهِبْ عَنْكُمْ رِجْزَ الشَّيْطَانِ الأنفال:11.

51- خالد في النار خالدين فيها الحشر: 17.

52- عفريت قال عفريت من الجن التمل:

.39

53- فاسق ففسق عن أمر ربه الكهف: 50.

54- مستحوذ استحوذ عليهم الشيطان المجادلة: 19.

55- مسترق إلا من استرق السمع الحجر: 18.

56- منسي فأنساه الشيطان يوسف: 42، وما أنسانيه إلا الشيطان الكهف: 63.

57- مسؤل و مملئ سؤل لهم و أملى لهم محمد: 25.

58- مدلي فدلأهما بغرور الأعراف: 22.

59- مقسم وقاسمهما الأعراف: 21.

60- ملقي ألقى الشيطان في أمبته الحج:

.52

61- مبدي ليبيدي لهما ما ووري عنهما الأعراف: 20.

62- مبين إنه لكم عدو مبين البقرة: 168.

63- محتك لأحتنكن ذرئته الإسراء: 62.

ص: 159

64-مشارك وشاركهم في الأموال والأولاد الإسراء:64.

65-مستفزز واستفزز من استطعت منهم بصوتك الإسراء:64.

66-جالب الشر وأجلب عليهم بخيلك الإسراء:64.

67-ناري خلقتي من نار الأعراف:12.

68-خارج فأخرج منها الحجر:34.

69-مخرج أخرج أبوكم الأعراف:27.

70-خيبت والذي خبت لا يخرج إلا نكدا الأعراف:58.

قيل: البلد الطيب آدم، والذي خبت إبليس.

و ذكره الله عز و جل باسمه المخبر عن إبلاسه، المنبئ عن حرمانه و يأسه في مواضع من كتابه العزيز؛ قال:

فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ الْبَقْرَةَ:34. وقال تعالى على طريق إلزام الحجة و قهر ممزوج بلطف اللطف: ما منعك ألا تسجد إذ أمرتك الأعراف:

12، ثم جعله مقدم أهل الفساد و المعصية، قال: إِذْهَبْ فَمَنْ تَبِعَكَ مِنْهُمْ الْإِسْرَاء:63. فقام المتمرد في معرض المناظرة مع رب الأرباب و قال: فَبِعَرَّتِكَ لَأُعَوِّبَهُمْ أَجْمَعِينَ ص:82. فقال الرب مراغما لعدوه و محابيا لأولياته: إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانُ الْحَجَر:42. ثم جعله مخدوع المهلة بقوله: إِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِينَ الْأَعْرَاف:15. و تبه آدم و أولاده بشدة عداوته لهم، فقال: إِنَّ هَذَا عَدُوُّكَ وَ لَزَوْجَكَ طه:

117، و قال: إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمْ عَدُوٌّ فَاتَّخِذُوهُ عَدُوًّا فَاطر:6، ثم وسمه بوسم اللعنة الأبدية، فقال: وَ إِنَّ عَلَيْكَ اللَّعْنَةَ إِلَى يَوْمِ الدِّينِ الْحَجَر:35. و بشره بخلود النار، و من تبعه من سائر الشياطين، فقال: لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنْكَ وَ مِمَّنْ تَبِعَكَ مِنْهُمْ أَجْمَعِينَ ص:85.

(بصائر ذوي التمييز 103:6)

عزة دروزة: تعليق على وصف إبليس أنه من الجن و ما أورده المفسرون في صدره، لقد أورد المفسرون في سياق الآية روايات و أقوالا متنوعة ليس شيء منها واردا في كتب الصحاح؛ منها أن الجن جيل من الملائكة، و منها أن كلمة الجن يصح إطلاقها لغة على الملائكة، لأنها من الاجتنان، و هو الاستتار و الخفاء.

و الذين قالوا هذا تفادوا به ممّا و هموا أنه تناقض في مفهوم القرآن، لأن مقتضى جميع القصص في السور الأخرى أن يكون إبليس من الملائكة، لأنه استثنى منهم؛ حيث جاءت الجملة: وَ إِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ الْبَقْرَةَ:34، و لا نرى طائلا و لا ضرورة إلى ذلك. فالآية صريحة بأن إبليس شيء و الملائكة شيء آخر.

و الذين قالوا: إن الجن جيل من الملائكة، و إن كلمة الجن يصح أن تطلق على الملائكة، و إن إبليس من الملائكة، قد غفلوا فيما يتبادر لنا عن

تقريرات القرآن الصّ ربحة الأخرى بأنّ الجنّ قد خلقوا من نار، وعن حكاية قول إبليس: إنّ خلق من نار، ممّا فيه حسم في قصد تقرير كون إبليس من الجنّ النَّارِيّ، وكذلك غفلوا عن جمع الجنّ و الملائكة في سياق واحد و هو آيات سورة سبأ:40، هذه: وَ يَوْمَ يَحْشُرُهُمْ جَمِيعاً ثُمَّ يَقُولُ

ص: 160

لِلْمَلَائِكَةِ أَهْوََاءٍ إِيَّاكُمْ كَانُوا يَعْبُدُونَ مِمَّا فِيهِ حَسَمٌ بَأَنَّ كَلًّا مِنْهُمْ غَيْرِ الْآخِرِ. (6:28)

عبد الرزاق نوفل: تكرر ذكر إبليس في القرآن الكريم (11) مرة فقط، وليس للفظه مشتقات، وذلك في مثل النص الشريف: وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى الْبَقْرَةَ: 34، و بنفس العدد، أي «11» مرة، تكرر الأمر بالاستعاذة، إذ ورد الأمر بلفظ (أعوذ) «7» مرات، في مثل قوله تعالى: قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ النَّاسِ: 1. و ورد الأمر بلفظ (فاستعذ) «4» مرات، في مثل النص الشريف: إِنَّ فِي صُدُورِهِمْ إِلَّا كِبْرًا مَا هُمْ بِبَالِغِيهِ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ الْمُؤْمِنِينَ: 56، فكما ورد ذكر إبليس «11» مرة، فلقد تكرر الأمر بالاستعاذة منه «11» مرة. (2:15).

[و جاء نظير هذه النصوص ذيل سائر الآيات:

الأعراف: 11، الحجر: 32، 31، الإسراء: 61، طه:

116، الشعراء: 95، سبأ: 20، ص: 75، 74. و في أكثر التفاسير فلا نعيدها حذرا من التكرار و التطويل.].

الأصول اللغوية

1- قالوا فيه: إنه عربي مشتق من الإبلان، أي البعد عن الخير، أو اليأس من رحمة الله. وقالوا: إنه أعجمي، ولذا منع من الصّرف للعجمة و التعريف.

و القول الأول قريب لفظا و معنى و بعيد استعمالا؛ فلو كان عربيا لما منع من الصّرف؛ إذ ليس فيه علة لمنع الصّرف إلا التعريف، و التعريف وحده لا يمنع من الصّرف، فهو على وزن «إبليس» أي الأحمق، و «إمليس» أي الأرض الواسعة، و «إحليل» أي مخرج البول و اللبن، و «إكليل» و هو ما كلل به الرأس من ذهب أو غيره (1).

2- و الحقّ أنه أعجمي معرّب للفظ اليوناني «دياقولوس». و منه أخذ اللفظ الفرنسي «دايبل» (2) و الإنجليزي «دقل» (3) وهكذا سائر اللغات اللاتينية.

و قد أخذته السريانية-من اللغات السامية-عن اليونانية بلفظ مقارب لها، فقد ورد فيها بلفظ «ديبلوس» (4).

أما العرب فتصّرفوا فيه و جعلوه على وزن «إفعليل»، فألحقوه ببعض الألفاظ اليونانية، مثل: إبريز، و هو الذهب الخالص، و إقليد، أي المفتاح، و إزميل، أي شفرة الحدّاء، و إنجيل، و هو الكتاب المعروف (5).

و إبليس في اليونانية اسم علم، و يعني فيها مجازا من يعمل عملا يكون موضع إعجاب لدى الآخرين، و يعني أيضا الشخص العنيف، و الشخص القدير (6).

3- و إبليس و الشيطان واحد، بيد أنّ الأول علم شخص خاص، يختصّ بمن أطلق عليه و لا يطلق على غيره، و الثاني اسم جنس عام يطلق على كلّ عات من الإنس و الجنّ و الدوابّ. فلا يقال لمن كان شريرا:

إبليس، بل يقال له: شيطان. و يقال لمن يستقبح: كأنه شيطان، و لا يقال: كأنه إبليس. و لذا تسمّى العرب

- 1- جمهرة اللّغة 3:376,377.
- 2- معجم فرنسي-فارسي، لسعيد نفيسي 1:542.
- 3- المورد (معجم إنجليزي-عربي) لمنير البعلبكي: 267.
- 4- المعجم المقارن للدكتور محمّد جواد مشكور 1:4.
- 5- جمهرة اللّغة 3:376,377.
- 6- معجم يوناني-إنجليزي من مطبوعات جامعة أوكسفورد: 49.

بعض الحيات ذات عرف قبيح المنظر: شيطانا (1).

«لاحظ ل س».

الاستعمال القرآني

جاء إبليس 11 مرة في 11 سورة، وفيها بحوث:

1- أطلق لفظ «إبليس» في القرآن على شخص لا على جنس في كل المواضع التي ورد فيها، حتى في مورد سجود الملائكة لآدم وامتناع الشيطان من ذلك؛ حيث ورد لفظ «إبليس» لا «الشيطان» لأن المراد فيه شخصه لا جنسه.

2- تسع منها تتحدث عن إباطه السجود لآدم.

1- وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ البقرة: 34

2- وَ لَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ الأعراف: 11

3 و 4- فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ* إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ أَنْ يَكُونَ مَعَ السَّاجِدِينَ* قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا لَكَ أَلَّا تَكُونَ مَعَ السَّاجِدِينَ الحجر 30-

32

5- وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ قَالَ أَأَسْجُدُ لِمَنْ خَلَقْتَ طِينًا الإسراء: 61

6- وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ...

الكهف: 50

7- وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ طه: 116

8 و 9- فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ* إِلَّا إِبْلِيسَ اسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ* قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ اسْتَكْبَرْتَ

أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ ص: 73-75

واثنتان في غير هذا المورد:

فَكَبِئُوا فِيهَا هُمْ وَالْعَاوُونَ* وَجُنُودُ إِبْلِيسَ أَجْمَعُونَ الشعراء: 94، 95.

وَ لَقَدْ صَدَّقَ عَلَيْهِمْ إِبْلِيسُ ظَنَّهُ فَاتَّبَعُوهُ إِلَّا فَرِيقًا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ سبأ: 20.

3- وهذه الآيات كلها مكيّة إلا آية البقرة، فإنّها- كما هو المشهور- أول سورة مدنيّة و بذلك يمكننا القول بأن موضوع السجدة لآدم كان موضع اهتمام القرآن في أوائل البعثة.

4- ويستشف من الآيتين الأخيرتين أنّ إبليس كان رائد الشياطين ورأسهم، وله جنود و أتباع.

5- ونظرا لكون «إبليس» شخصا معينا فقد جاء مفردا دائما. و لو صحّ ما شاع في المحاورات من لفظ «أبالسة» فلأجل أنّهم استعملوا لفظ «إبليس» محلّ «شيطان» مجازا.

6- و أمّا الشّيطان، فهو وإن أطلق على شخص معيّن مرادف لإبليس، إلا أنّه في الأصل اسم جنس. فكلّما أريد به الشّخص استعمل معرّفا بألف و لام العهد، كما جاء في قصّة آدم و زوجته، خمس مرّات:

فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ الْبَقَرَةَ:36، والأعراف:27،22،20، طه:

ص: 162

1- تهذيب اللّغة 11:313.

و الدليل على أن الشيطان اسم جنس هو ما يلي:

أ-وردت هذه الكلمة «17» مرة بلفظ الجمع، مثل:

وَ اتَّبِعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَانَ الْبَقَرَةَ:102.

ب-وردت نكرة في «6» موارد، مثل: وَ حِفْظًا مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ مَارِدٍ الصَّافَات:7.

ج-اشتقت هذه الكلمة من «شطن» أي بعد، أو «شطي» أي هلك، فيدلّ معناه على الحقارة و الشرّ و الشقاوة، ويطلق على كلّ شرير.

د-أطلق هذا الاسم أيضا على الإنسان الشرير خاصة:

وَ كَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ الْأَنْعَام:112. وَإِذَا خَلَوْا إِلَىٰ شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ الْبَقَرَةَ:14.

7-استعمل لفظ الشيطان في القرآن مساويا في العدد للفظ الملائكة، كما في كتاب (الإعجاز العددي 1:17) وهذا يناسب تقابل الشيطان و الملك في طبيعة الخير و الشرّ، وفي عدد النفوس، وفي أصل الخلق.

فالملك خلق نوريّ و الشيطان خلق ناريّ، كما اعترف الشيطان به؛ حيث فضّل نفسه على آدم: قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَ خَلَقْتَهُ مِنْ طِينِ الْأَعْرَاف:12، و ص:76. و تمام الكلام في «ش طن».

33 لفظاً، 117 مرة: 92 مكيّة، 25 مدنيّة

في 40 سورة: 30 مكيّة، 10 مدنيّة

أبا 1:1 الأبي 5:5 آباءكم 6:10-4

أبت 8:8 أبيه 8:10-2 آباؤنا 12:12

أبا 1:1-1 أليهم 1:1 آباءهم 5:7-2

أباه 1:1 أليكم 3:4-1 آباءكم 1:3-2

أباهم 1:1 أئينا 1:1 آباءنا 2:10-8

أباكم 1:1 أبواه 1:2-1 آباءهم 3:5-2

أبانا 7:7 أبويه 2:3-1 آباءهم 2:2-

أبوهما 1:1 أبويك 1:1 آباءك 1:1-

أبوهم 2:2 أبويكم 1:1 آباءكم 3:4-1

أبوك 1:1 آباء 1:1-1 آباي 1:1

أبونا 1:1 آباؤهم 2:4-2 آباءنا 4:4

النصوص اللغوية

الخليل: أبوت الرجل أبوه، إذا كنت له أبا. ويقال:

فلان يابو هذا اليتيم إباوة، أي يغذوه، كما يغذو الوالد ولده. ويقال في المثل: «لا أبا لك» كأنه يمدحه. وتصغير الأب: أبيّ، وتصغير الآباء على وجهين: فأجودهما:

أبيون، والآخر: أبياء، لأنّ كلّ جماعة على «أفعال» فإنّها تصغر على حدّها.

والأبوة: الفعل من الأب، كقولك: تأبّيت أبا، وتبنّيت ابنا، وتأمّمت أمّا. وفلان بين الأبوة والبنوة والأمومة. ويجوز في الشعر أن تقول: هذان أباك، وأنت تريد أباك وأمك.

و من العرب من يقول: أبوتنا أكرم الآباء، يجمعون الأب على «فعولة» كما يقولون: هؤلاء عمومتنا و خنولتنا.

و منهم من يجمع الأب: أئين. [ثم استشهد بشعر] و تقول: هم الأيون، و هؤلاء أبوكم، يعني أبائكم.

و الإبة: الخزي. [ثم استشهد بشعر] (8:419) «لا أبأ لك»، معناه لا كافي لك.

(الأزهريّ 15:603) (1)

ص: 165

1- هذا و ما بعده لم نجدهما في كتاب العين.

الهاء في قولهم: يا أبة و يا أبة لا تفعل، و يا أبتاه و يا أمّته، مثل الهاء في عمّة و خالة. و يدلّك على أنّ الهاء بمنزلة الهاء في عمّة و خالة، أنّك تقول في الوقف: يا أبة، كما تقول: يا خاله، و تقول: يا أبتاه، كما تقول: يا خالتاه.

و إنّما يلزمون هذه الهاء في التّداء إذا أضفت إلى نفسك خاصّة، كأنّهم جعلوها عوضاً، من حذف الياء، و أرادوا أن لا يخلّوا بالاسم حين اجتمع فيه حذف التّداء، و أنّهم لا يكادون يقولون: يا أباه.

و صار هذا محتملاً عندهم لما دخل التّداء من الحذف و التّغيير، فأرادوا أن يعوّضوا هذين الحرفين، كما يقولون: أينق، لمّا حذفوا العين جعلوا الياء عوضاً، فلمّا ألحقوا الهاء صيروها بمنزلة الهاء التي تلزم الاسم في كلّ موضع، و اختصّ التّداء بذلك لكثرتة في كلامهم كما اختصّ بيا أيّها الرّجل. (ابن منظور 10، 9:14)

ابن حبيب: أبو المرأة: زوجها.

(ابن منظور 13:14)

اليزيديّ: ما كنت أباً، و لقد أبيت أبوة.

(الأزهريّ 601:15)

الفراء: «يا أبت يا أبت» لغتان، لأنّ من نصب أراد التّدبة: يا أبتاه، فحذفها. (2:35)

«لا أبا لك»: كلمة تفصل بها العرب كلامها (الأزهريّ 603:15)

أبو زيد: بيّبت الرّجل، إذا قلت له: بأبي، فهذا من البيب. (ابن منظور 10:14)

أبو عبيد: تأيبت أبا، أي اتّخذت أبا، و تأمّيت أمّاً، و تعمّمت عمّاً.

و زعم بعض العلماء أنّ قولهم: «لا أبا لك و لا أب لك» مدح، و «لا أمّ لك» ذمّ. و قد وجدنا «لا أمّ لك» وضع موضع المدح أيضاً. [ثمّ استشهد بشعر]

الأزهريّ 601، 602:15)

ابن الأعرابيّ: فلان يابوك، أي يكون لك أبا.

(الأزهريّ 601:15)

استتب أبا، و استأبب أبا، و تابّ أبا، و استتمّ أمّاً، و استأمم أمّاً، و تأمّم أمّاً. (الأزهريّ 603:15)

ابن السّكّيت: يقال: أبوت الرّجل أبوه، إذا كنت له أبا. و يقال: ما له أب يابوه، أي يغذوه و يربّيه.

و أبيت الشّيء آباء إباء: كرهته.

(الأزهريّ 15:601)

أبو الهيثم: إذا قال الرَّجُلُ لِلرَّجُلِ: لا أبا لك، فلم يترك له من الشّتيمة شيئاً. وإذا أراد إكرامه قال: لا أبا لسانك، ولا أبّ لسانك، وما أشبه ذلك.

(الأزهريّ 15:603)

المبرّد: «لا أبا لك»: كلمة فيها جفاء، والعرب تستعملها عند الحثّ على أخذ الحقّ والإغراء، وربّما استعملتها الجفاة من الأعراب عند المسألة و الطّلب، فيقول القائل للأمير و الخليفة: أنظر في أمر رعيتك لا أبا لك. (2:159)

يقال: لا أب لك و لا أبك، بغير لام.

(ابن منظور 14:13)

ثعلب: يقال: هذا أبوك، وهذا أباك، وهذا أبك.

فمن قال: هذا أبوك أو أباك فتشنيته أبوان، و من قال: هذا أبك فتشنيته أبان على اللفظ، و أبوان على الأصل.

(ابن منظور 14:7)

ص: 166

ابن دريد: وأما الأب: الوالد فناقص وليس من هذا [أب]، قالوا: أب، فلمّا ثنّوا قالوا: أبوان، وكذلك أخ وأخوان. (1:14)

الأزهري: قيل: ما كنت أبا، ولقد أبوت. وما كنت أخا، ولقد أخوت. وما كنت أمّا، ولقد أموت.

ويقال: هما أبواه، لأبيه وأمه. وجائز في الشعر: هما أباه.

وكذلك: رأيت أبيه. واللغة العالية: رأيت أبوية.

ويجوز أن يجمع «الأب» بالتّون؛ فيقال: هؤلاء أبونكم، أي آباؤكم، وهم الأبون.

قلت: والكلام الجيد في جمع «الأب» هؤلاء الآباء، بالمدّ. (15:602)

«لا أبا لك»، قيل: معناه أنك تجزى أمرك، وهذا أحمد. [وقال بعد نقله قول ابن الأعرابي:]

إنّما شدّد الأب والفعل منه - وهو في الأصل غير مشدّد - لأنّ الأب أصله: أبو؛ فزادوا بدل «الواو» ياء، كما قالوا: فنّ، للعبد، وأصله: قني.

ومن العرب من قال ل «اليد»: يدّ، فشدّد الدال، لأنّ أصله يدي. (15:603)

الفارسي: «لا أبا لك» فيه تقديران مختلفان لمعنيين مختلفين؛ وذلك أنّ ثبات الألف في «أبا» من: «لا أبا لك»، دليل الإضافة فهذا وجه، ووجه آخر: أنّ ثبات اللام وعمل «لا» في هذا الاسم يوجب التّكثير والفصل، فثبات الألف دليل الإضافة والتّعريف، ووجود اللام دليل الفصل والتّكثير، وهذان: كما تراهما متدافعان.

والفرق بينهما أنّ قولهم: «لا أبا لك» كلام جرى مجرى المثل، وذلك أنّك إذا قلت: هذا، فإنّك لا تنفي في الحقيقة أباه، وإنّما تخرجه مخرج الدّعاء عليه، أي أنت عندي ممّن يستحقّ أن يدعى عليه بفقد أبيه. [ثمّ استشهد بشعر]

(ابن منظور 14:11)

الجوهري: الأب أصله: أبو بالتّحريك، لأنّ جمعه:

آباء، مثل قفا وأقفاء ورحى وأرحاء، فالذّاهب منه واو، لأنّك تقول في التّثنية: أبوان.

وبعض العرب يقول: أبان، على النّقص، وفي الإضافة: أيك. وإذا جمعت بالواو والتّون قلت: أبون، وكذلك أخون وحمون وهنون. [ثمّ استشهد بشعر]

وعلى هذا قرأ بعضهم: اله اييك ابراهيم واسماعيل واسحاق البقرة: 133، يريد جمع أب، أي أيئك، فخذف التّون للإضافة.

ويقال: ما كنت أبا ولقد أبوت أبوة. وما له أب يابوه، أي يغذوه ويربّيه. والتّسبة إليه أبويّ.

والأبوان: الأب والأمّ.

و بيني وبين فلان أبوة، و الأبوة أيضا: الآباء، مثل العمومة و الخنولة. [ثم استشهد بشعر]

وقولهم: يا أبة افعل. يجعلون علامة التأنيث عوضا عن ياء الإضافة، كقولهم في الأم: يا أمه، و تقف عليها بالهاء، إلا في القرآن فإنك تقف عليها بالتاء اتباعا للكتاب. و قد يقف بعض العرب على هاء التأنيث بالتاء، فيقولون: يا طلحت.

و إنما لم تسقط التاء في الوصل من الأب و سقطت من الأم، إذا قلت: يا أم أقبلي، لأن الأب لما كان على حرفين كان كأنه قد أخلّ به، فصارت الهاء لازمة

ص: 167

وصارت الياء كأنها بعدها. [ثم استشهد بشعر]

يقال: «لا أب لك ولا أب لك»، وهو مدح وربما قالوا: لا أبك، لأنّ اللّام كالمقحمة. [ثم استشهد بشعر]

(6:2260,2261)

ابن فارس: الهمزة والباء والواو يدلّ على التّربية والغذو.

أبوت الشّيء أبوه أبوا، إذا غذوته، وبذلك سمّي الأب أباً. ويقال في النّسبة إلى أب: أبويّ. (1:44)

القيسيّ: أصل أب: أبو، على وزن «فعل» دليله قولهم: «أبوان» في التّثنية، وحذفت الواو منه لكثرة الاستعمال؛ ولو جرى على أصول الاعتلال و القياس لقلت: «أباك» في الرّفْع والنّصب والخفض، وقلت:

«أبا» في الرّفْع والنّصب والخفض، بمنزلة عصا وعصاك.

وبعض العرب يفعل فيه ذلك، ولكن جرى على غير قياس الاعتلال في أكثر اللّغات، وحسن فيه ذلك، لكثرة استعماله وتصرفه. (2:365)

الطّوسيّ: الأب والوالد نظائر. (5:228)

الآباء: جمع أب، وهو الذي يكون منه نطفة الولد. (6:140)

الرّاعب: الأب: الوالد، ويسمّي كلّ من كان سببا في إيجاد شيء أو إصلاحه أو ظهوره أباً، ولذلك يسمّي النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم أباً المؤمنين.

وروي أنّه صلّى الله عليه وسلّم قال لعليّ عليه السّلام: «أنا وأنت أبوا هذه الأمّة»، وإلى هذا أشار بقوله: «كلّ سبب ونسب منقطع يوم القيامة إلاّ سببي ونسبي».

وقيل: أبو الأضياف لتفقده إيّاهم، وأبو الحرب:

لمهيجها، وأبو عذرتها: لمفتضّها.

ويسمّي العمّ مع الأب أبوين، وكذلك الأمّ مع الأب، وكذلك الجدّ مع الأب. وسمّي معلّم الإنسان: أباه؛ لما تقدّم من ذكره.

و جمع الأب: آباء وأبوة، نحو: بعولة وخولة.

وأصل أب: فعل، وقد أجزى مجرى قفا في قول الشّاعر: *إنّ أباه وأبا أباه*.

ويقال: أبوت القوم: كنت لهم أباً أبوهم، وفلان يأبو بهم، أي يتفقدها تفقده الأب.

وزادوا في التّداء فيه تاء، فقالوا، يا أبت.

وقولهم: بأب الصَّبِيِّ، فهو حكاية صوت الصَّبِيِّ إذا قال: بابا. (7)

الحريري: يقولون عند نداء الأبوين: يا أبتى ويا أمتى، فيشتون ياء الإضافة فيهما، مع إدخال تاء التَّأْنِيثِ عليهما قياساً على قولهم: يا عمّتي. وهو وهم يشين وخطأ مستبين، ووجه الكلام أن يقال: يا أبت ويا أمّت، بحذف الياء والاجتزاء عنها بالكسرة، كما قال تعالى: يا أبتِ لا تَعْبُدِ الشَّيْطَانَ مريم:44، يا أبتِ لِمَ تَعْبُدُ ما لا يَسْمَعُ وَلا يُبْصِرُ مريم:42، أو يقال: يا أبتا ويا أمّتا، بإثبات الألف. والاختيار أن يوقف عليهما بالهاء، فيقال: يا أبه ويا أمّه.

فإن قيل: فكيف دخلت تاء التَّأْنِيثِ على الأب وهو مذكّر؟

فالجواب: أنّه لا غروا: [لا عجب] في ذلك، ألا ترى أنّهم قالوا: رجل ربعة ورجل فروقة؛ فوصفوا المذكّر بالمؤنّث، وقالوا: امرأة حائض؛ فوصفوا المؤنّث بلفظ

ص: 168

المذكّر! وإنما يستعمل ما ذكرناه في النداء خاصّة.

فأما قولهم: عمّي و خالتي، فإنّ الياء فيهما تثبت في غير موطن النداء. (125)

ابن السّجريّ: أصل أب: أبو «فعل» كقلم، بدلالة جمعه على «أفعال»: آباء كأقلام، والدليل على أنّ المحذوف منه «واو» قولهم: أبوان.

وقد ألحقوا في بعض اللّغات «أبا» باب عصا، وذلك قليل. وإذا أضافوا هذا الاسم أعادوا إليه لامه، فقالوا:

أبوك، وأبو زيد.

فإن أضفته إلى ياء المتكلم لم تزد، وقلت: أبي.

وأجاز أبو العبّاس المبرّد أبي وأخي و حمي، واحتجّ بقول الشّاعر:

قد راحلك ذا المجاز وقد أرى

و أبي مالك ذو المجاز بدار

و منع أبو عليّ من هذا وقال: إنّ أبي في البيت جمع أب على لغة من قال في جمعه: أبون و أبين، و عليه قول الشّاعر:

فلمّا تبيّن أصواتنا

بكين و فديننا بالأبينا

[إلى أن قال:]

فالياء التي قبل ياء المتكلم في قوله: أبي، ياء الجمع التي في أبين، لا لام أب، فوزن أبي «فعي» لا «فعلي»، و على هذا الجمع حملت قراءة من قرأ (اله ابك) ليكون بإزاء (أبائك) في القراءة الأخرى [انتهى ملخصاً].

(2:36-38)

ابن الأثير: قد تكرّر في الحديث «لا أبا لك»، و هو أكثر ما يذكر في المدح، أي لا كافي لك غير نفسك.

وقد يذكر في معرض الدّم، كما يقال: لا أم لك. و قد يذكر في معرض التّعجب و دفعا للعين، كقولهم: لله درّك.

وقد يذكر بمعنى: جدّ في أمرك و شمّر، لأنّ من له أب اتكل عليه في بعض شأنه. و قد تحذف اللام، فيقال: لا أبك، بمعناه. [ثمّ استشهد بشعر]

و في الحديث: «لله أبوك» إذا أضيف الشّيء إلى عظيم شريف اكتسى عظما و شرفا، كما قيل: بيت الله و ناقة الله. فإذا وجد من الولد ما يحسن موقعه و يحمده، قيل: «لله أبوك» في معرض المدح و التّعجب، أي أبوك لله خالصا حيث أنجب بك و أتى بمثلك.

وفي حديث الأعرابي الذي جاء يسأل عن شرائع الإسلام، فقال له النبي صلى الله عليه وسلم: «أفصح وأبهي ان صدق». هذه كلمة جارية على ألسن العرب تستعملها كثيرا في خطابها وتريد بها التأكيد. وقد نهى النبي صلى الله عليه وسلم أن يحلف الرجل بأبيه؛ فيحتمل أن يكون هذا القول قبل النهي. ويحتمل أن يكون جرى منه على عادة الكلام التجاري على الألسن ولا يقصد به القسم كاليمين المعفو عنها من قبيل اللغو، أو أراد به توكيد الكلام لا- اليمين. فإن هذه اللفظة تجري في كلام العرب على ضربين: للتعظيم وهو المراد بالقسم المنهي عنه، و للتوكيد. [ثم استشهد بشعر]

وفي حديث أم عطية: «كانت إذا ذكرت رسول الله صلى الله عليه وسلم قالت: «بأباه»، أصله: بأبي هو.

يقال: بأبأت الصبي، إذا قلت له: بأبي أنت و أمي، فلما سكنت الياء قلبت ألفا، كما قيل في يا ويلتي: يا ويلتا؛

وفيه ثلاث لغات: بهمزة مفتوحة بين الباءين، و بقلب الهمزة ياء مفتوحة، و بإبدال الياء الآخرة ألفا و هي هذه.

و الباء الأولى في بآبي أنت و أمي، متعلّقة بمحذوف.

قيل: هو اسم، فيكون ما بعده مرفوعا تقديره: أنت مفدى بآبي و أمي. و قيل: هو فعل و ما بعده منصوب: أي فديتك بآبي و أمي. و حذف هذا المقدر تخفيفا لكثرة الاستعمال، و علم المخاطب به.

و في حديث رقيقة: «هنينا لك أبا البطحاء» إنّما سمّوه أبا البطحاء، لأنّهم شرفوا به و عظّموا بدعائه و هدايته، كما يقال للمطعم: أبو الأضياف.

و في حديث وائل بن حجر: «من محمّد رسول الله إلى المهاجر بن أبو أمية»، حقّه أن يقول: ابن أبي أمية، و لكنّه لاشتهاره بالكنية، و لم يكن له اسم معروف غيره، لم يجز، كما قيل: عليّ بن أبو طالب.

و في حديث عائشة قالت عن حفصة: «و كانت بنت أبيها»، أي إنّها شبيهة به في قوّة النفس، و حدّة الخلق، و المبادرة إلى الأشياء. (1:19)

الصّغاني: الأب في بعض اللّغات: الزّوج.

(الزبيديّ 10:5)

القرطبيّ: الأبوان: تثنية الأب و الأبة. و استغني بلفظ الأمّ عن أن يقال لها: أبة.

و من العرب من يجري المختلفين مجرى المتفقين؛ فيغلّب أحدهما على الآخر لخفّته أو شهرته. جاء ذلك مسموعا في أسماء صالحة، كقولهم للأب و الأمّ: أبوان.

و للشّمس و القمر: القمران. و لليل و النّهار: الملوان.

و كذلك العمران: لأبي بكر و عمر. غلبوا القمر على الشّمس لخفّة التذكير، و غلبوا عمر على أبي بكر، لأنّ أيام عمر امتدّت فاشتهرت. (5:68)

الفيومي: الأب: لامه محذوفة و هي واو، لأنّه يتّى: أبوين. و الجمع: آباء، مثل سبب و أسباب. و يطلق على الجدّ مجازا.

و إذا صغر ردّت اللام المحذوفة فيبقى «أبيو»، فتجمع الواو و الياء، فتقلب الواو ياء و تدغم في الياء، فيبقى «أبي»، و به يسمّى.

و في لغة قليلة تشدّد الباء عوضا من المحذوف، فيقال: هو الأبّ.

و في لغة يلزمه القصر مطلقا، فيقال: هذا أباه، و رأيت أباه، و مررت بأباه.

و في لغة- و هي أقلّها- يلزمه التّقص مطلقا، فيستعمل استعمال «يد» و «دم».

و على اللّغة المشهورة إذا أضيف إلى غير الياء و هو مكبّر، أعرب بالحروف، فيقال: هذا أبوه، و رأيت أباه، و مررت بأبيه.

و الأبوة: مصدر من الأب، مثل الأمومة مصدر من الأمّ، و الأخوة و العمومة و الخنولة، فيقال: بينهما أخوة الرّضاع.

و الأباء:وزان«أفعال» موضع بين مكّة و المدينة، و يقال له:ودّان.(1:2)

الجرجانيّ: الأب:حيوان يتولّد من نطفته شخص آخر من نوعه.(3)

الفيروزآباديّ: الأبا:لغة في الأب، و أصل الأب «أبو» محرّكة، الجمع:آباء و أبون.

ص: 170

و أبوت و أبيت:صرت أبا، و أبوته إباوة بالكسر .

صرت له أبا. و الاسم الأبواء.

و تأباه: اتخذه أبا.

و قالوا في النداء:يا أبت بكسر التاء و فتحها و يا أبه بالهاء و يا أبتاه و يا أباه.

و لاب لك، و لا أبا لك، و لا أباك، و لا أبك و لا أب لك؛ كل ذلك دعاء في المعنى لا محالة، و في اللفظ خبر:

يقال:لمن له أب و لمن لا أب له.

و أبو المرأة:زوجها.

و الأبوة:الأبوة، و أبيتة تأبئة:قلت له:بابي.

(4:299)

الجزائري: «الأب و الوالد» الفرق بينهما:أنّ الوالد لا يطلق إلا على من أولدك من غير واسطة، و الأب قد يطلق على الجدّ البعيد:قال تعالى: **مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ الْحَجَّ:78**، و في الحديث النبوي:«و هذا أبي آدم و هذا أبي نوح». (61)

محمد إسماعيل إبراهيم: أبا أبوة:صار أبا، و الأب:الوالد. و الآباء:هم الأجداد و الأعمام. و يطلق المثنى أبوان، على الأب و الأم. (1:27)

مجمع اللغة: الأب:الوالد، و مثناه أبوان، و جمعه:

آباء.

و يقال في نداء الأب:يا أبي و يا أبت. و يطلق على الأب و الأم:الأبوان، تغليبا للأب. و يطلق على الأجداد أو الأعمام:آباء(1:2)

المصطفوي: الأصل الواحد في هذه المادة هو التربية و التغذية، و بلحاظ هذا المفهوم يوجد للأب مصاديق حقيقية كثيرة:كالوالد، و الرّب المتعال، و المعلم، و النبي، و الجدّ، و العمّ، و غيرهم من أولياء التربية و اتبعت ملة أبائي إبراهيم و إسحاق و يعقوب يوسف:38، كما أتمّها على أبويك من قبل إبراهيم و إسحاق يوسف:6، كما أخرج أبويكم من الجنة الأعراف:27، و ورثه أبواه النساء:11، و لأبويه لكل واحدٍ منهما النساء:11، قالوا نعبدُ إلهك و إله آبائك إبراهيم و إسماعيل و إسحاق إلهاً واحداً البقرة:133، و ما كان الله تغفاز إبراهيم لأبيه التوبة:114، و إذ قال إبراهيم لأبيه آزر الأنعام:74.

و يقول ابن مالك:

و الفتح و الكسر و حذف الياء استمرّ

في يا ابن أمّ، يا ابن عمّ، لا مفرّ

وفي النداء أبت أمت عرض

واكسر أو افتح و من الياء، التاء عوض

يا أبت هذا تأويل رءياي يوسف:100،

يا أبت أفعل ما تؤمر الصافات:102.

ولا- يخفى أن حرف التاء من علائم الخطاب، كما في «فعلت، و تفعل، و أنت»، والخطاب يدل على القرب و المشافهة و المودّة و العطفة. فالحاق التاء في النداء حيث ما يمكن يكون بهذا النظر، وليست عوضا عن الياء، وإنما تحذف الياء للتقل، و يكتفى بالكسرة للتخفيف. (1:13)

ص: 171

1- يا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا... يوسف:4 الفراء: (يا ابت) لا تقف عليها بالهاء و أنت خافض لها في الوصل، لأنّ تلك الخفضة تدلّ على الإضافة إلى المتكلم. و لو قرأ قارئ (يا ابت) لجاز، و كان الوقف على الهاء جائزاً، و لم يقرأ به أحد نعلمه. و لو قيل: (يا ابت) لجاز الوقف عليها بالهاء من جهة، و لم يجز من أخرى.

فأمّا جواز الوقف على الهاء، بأن تجعل الفتحة فيها من النداء و لا تنوي أن تصلها بألف التدبة.

و أمّا الوجه الذي لا يجوز الوقف على الهاء بأن تنوي (يا ابتاه) ثم تحذف الهاء و الألف، لأنّها في النية متصلة بالألف كاتصالها في الخفض بالياء من المتكلم.

(2:32)

ثعلب: قرئ (يا ابت) بكسر التاء، فأصله: يا أبي، فحذفت الياء و اكتفي بالكسرة عنها، ثم أدخل هاء الوقف فقال: (يا ابت)، ثم كثر استعماله حتى صار كأنه من نفس الكلمة، فأدخلوا عليه الإضافة.

(الفخر الرازي 18:86)

الزجاج: إن التاء كثرت و لزمت في «الأب» عوضاً عن ياء الإضافة، فلهذا كسرت التاء، لأن الكسرة أخت الياء. (أبوزعة:354)

من قرأ (يا ابت) بكسر التاء فعلى الإضافة إلى نفسه و حذف الياء، لأن ياء الإضافة تحذف في النداء. و أمّا إدخال تاء التانيث في «الأب» فإنما دخلت في النداء خاصة، و المذكر قد يسمّى باسم فيه علامة التانيث و يوصف بما فيه تاء التانيث، فالاسم نحو: نفس و عين، و الصفة نحو: غلام يفعلة، و رجل ربعة، فلزمت التاء في «الأب» عوضاً من ياء الإضافة، و الوقف عليها «يا أبة» بالهاء و إن كانت في المصحف بالتاء.

(الطبرسي 3:208)

الفارسي: [يا ابت) بفتح التاء على حذف الألف المنقلبة عن ياء الإضافة]، و يحتمل أن يكون مثل:

يا طلحة أقبّل، و وجهه أنّ الأسماء التي فيها تاء التانيث أكثر ما ينادى مرحماً، فلمّا كان كذلك ردّ التاء المحذوفة في الترخيم و ترك الأمر يجري على ما كان يجري عليه في الترخيم من الفتح، فلم يعتدّ بالهاء و إقحامها، كما قالوا:

و أجمعت اليمامة، يريدون أهل اليمامة، قالوا: أجمعت أهل اليمامة، فلم يعتدّوا بردّ أهل.

و إنّما وقف ابن كثير بالهاء، فقال: يا أبة، لأنّ التاء التي للتانيث تبدل منها الهاء في الوقف. و لم يجز على تقدير الإضافة، لأنّه إذا وقف عليها سكّنت للوقف، و إذا سكّنت كانت بمنزلة ما لا يراد به الإضافة فأبدل منها الهاء، كما إذا قال: يا طلحة أقبّل -بفتح التاء-، و إذا وقف عليها أبدل

الهاء ياء. (الطوسي 6:94)

أبوزرعة:قرأ ابن عامر:(يا ابت)بفتح التاء في جميع القرآن.وقرأ الباقر بكسر التاء على الإضافة إلى نفسه.

الأصل«يا ابي»،فحذفت الياء،لأنّ ياء الإضافة تحذف في النداء كما يحذف التنوين،وتبقى الكسرة تدلّ على الياء،كما تقول:«رب اغفر لي،وفي التنزيل»:«رَبِّ فَذُ أَيَّتَبِي مِنَ الْمُلْكِ يوسف:101،و(يا قوم)

ص: 172

و الأصل «يا قومي»، فحذفت الياء. وإنما تحذف في النداء، لأنَّ باب النداء باب التَّغيير و الحذف.

و أمَّا إدخال تاء التَّأنيث في «الأب» فقال قوم: إنَّما دخلت للمبالغة، كما تقول: علامة و نَسابة، فاجتمع ياء المتكلم و التَّاء التي للمبالغة، فحذفوا الياء، لأنَّ الكسرة تدلُّ عليها.

و من فتح فله وجهان:

أحدهما: أن يكون أراد (يا ابتا)، فأبدل من ياء الإضافة «ألفا» ثمَّ حذف الألف كما تحذف الياء، و تبقى الفتحة دالة على الألف، كما أنَّ الكسرة تدلُّ على الياء.

و الوجه الآخر: أنَّه إنَّما فتح التَّاء، لأنَّ هذه التَّاء بدل من ياء المتكلم، و أصل ياء المتكلم الفتح، فتقول:

يا غلامي. و إنَّما قلنا ذلك لأنَّ الياء هو اسم، و الاسم إذا كان على حرف واحد فأصله الحركة، فتكون الحركة تقوية للاسم، فلما كان أصل هذه الياء الفتحة كان الواجب أن تفتح، لأنَّها بدل من الحرف الذي هو أصله، ليدلَّ على المبدل.

وقف ابن كثير و ابن عامر: (يا ابة) على الهاء، و حجَّتهما أنَّ التَّغييرات تكون في حال الوقف دون الإدراج، فتقول: رأيت زيدا، فتقف عليه بالألف.

و وقف الباقون بالتَّاء، و حجَّتهم أنَّ هذه التَّاء بدل من الياء، فكما أنَّ الياء على صورة واحدة في الوصل و الوقف، فكذلك البدل يجب أن يكون مثل المبدل منه على صورة واحدة. (353)

نحوه الألويسي (12:178)، و الفخر الرَّايزي (18):

(86).

الرَّماني: (يا ابة) بضمِّ الهاء جائز، لأنَّ العوض لا يمنع من الحذف، و الوقف يجوز على التَّاء، لأنَّ الإضافة مقدَّرة بعدها. و إنَّ قدر على حذف الألف لم يجز الوقف، إلاَّ بالتَّاء، و إنَّ قدر على الإقحام جاز الوقف. [ثمَّ استشهد بشعر]

و إنَّما دخلت الهاء في (يا ابت) للعوض من ياء الإضافة؛ إذ يكثر في النداء، مع لزوم معنى الإضافة، فكان أحقَّ بالعلامة لهذه العلة. (الطُّوسي 6:95)

الطُّوسي: يجوز في (يا ابت) ثلاثة أوجه من الإعراب:

أحدهما: الكسر على حذف ياء الإضافة.

الثَّاني: (يا ابت) بفتح التَّاء على حذف الألف المنقلبة عن ياء الإضافة، كأنَّه أراد (يا ابتا)، فحذف الألف كما تحذف الياء، فتبقى الفتحة دالة على الألف، كما أنَّ الكسرة دالة على الياء. [ثمَّ استشهد بشعر] فلما كثرت هذه الكلمة في كلامهم ألزموه القلب.

الثَّالث: (يا ابة) بضمِّ الهاء في قول الفراء و لم يجزه الرِّجاج، قال: لأنَّ التَّاء عوض من ياء الإضافة.

البغوي: قرأ أبو جعفر و ابن عامر (يا ابت) بفتح التاء... وقرأ الآخرون (يا ابت) بكسر التاء في كل القرآن، و الوجه أن أصله: يا أبتى، فحذفت الياء تخفيفاً و اكتفاء بالكسرة، لأن باب النداء حذف، يدل على ذلك قوله: يا عبادِ فَاتَّقُوا الزَّمر: 16، وقرأ الآخرون (يا ابت) بكسر التاء، لأن أصله: يا أبت، و الجزم يحرك إلى الكسر. (3:214)

مثله المبيديّ. (5:5)

الرّمخشريّ: (يا ابت) قرئ بالحركات الثلاث.

فإن قلت: ما هذه التّاء؟

قلت: تاء تأنيث وقعت عوضاً عن ياء الإضافة، والدليل على أنّها تاء تأنيث قلبها هاء في الوقف.

فإن قلت: كيف جاز إلحاق تاء التّأنيث بالمدكّر؟

قلت: كما جاز نحو قولك: حمامة ذكر، وشاة ذكر، ورجل ربعة، و غلام يفعة.

فإن قلت: فلم ساغ تعويض تاء التّأنيث من ياء الإضافة؟

قلت: لأنّ التّأنيث والإضافة يتناسبان في أنّ كلّ واحد منهما زيادة مضمومة إلى الاسم في آخره.

فإن قلت: فما هذه الكسرة؟

قلت: هي الكسرة التي كانت قبل الياء في قولك:

يا أباي، قد زحلقتم إلى التّاء، لاقتضاء تاء التّأنيث أن يكون ما قبلها مفتوحاً.

فإن قلت: فما بال الكسرة لم تسقط بالفتحة التي اقتضتها التّاء، وتبقى التّاء ساكنة؟

قلت: امتنع ذلك فيها، لأنّها اسم، والأسماء حقّها التّحريك لأصالتها في الإعراب، وإنّما جاز تسكين الياء وأصلها أن تحرك تخفيفاً، لأنّها حرف لين، وأمّا التّاء فحرف صحيح نحو كاف الضّمير، فلزم تحريكها.

فإن قلت: يشبه الجمع بين التّاء وبين هذه الكسرة الجمع بين العوض والمعوض منه، لأنّها في حكم الياء إذا قلت: يا غلام، فكما لا يجوز «يا ابتي» لا يجوز (يا ابت)؟

قلت: الياء والكسرة قبلها شيان، والتّاء عوض من أحد الشّيئين وهو الياء، والكسرة غير متعرّض لها، فلا يجمع بين العوض والمعوض منه إلاّ إذا جمع بين التّاء والياء لا غير، ألا ترى إلى قولهم: «يا أبنا» مع كون الألف فيه بدلاً من الياء، كيف جاز الجمع بينها وبين التّاء، ولم يعدّ ذلك جمعاً بين العوض والمعوض منه، فالكسرة أبعد من ذلك.

فإن قلت: فقد دلّت الكسرة في: «يا غلام» على الإضافة، لأنّها قرينة الياء ولصيقتهما، فإن دلّت على مثل ذلك في (يا ابت) فالتّاء المعوّضة لغو، وجودها كعدمها؟

قلت: بل حالها مع التّاء كحالها مع الياء إذا قلت:

يا أباي.

فإن قلت: فما وجه من قرأ بفتح التاء وضمّها؟

قلت: أمّا من فتح فقد حذف الألف من «يا أبتاه» واستبقى الفتحة قبلها، كما فعل من حذف الياء في «يا غلام»، ويجوز أن يقال: حرّكها بحركة الياء المعوّض منها في قولك: يا أبي. وأمّا من ضمّ فقد رأى اسما في آخره تاء تأنيث فأجراه مجرى الأسماء المؤنّثة بالتاء، فقال: يا أبت، كما تقول: يا ثبّة، من غير اعتبار لكونها عوضا من ياء الإضافة. (2:302)

أبو البركات: قرئ بكسر التاء وفتحها، فمن قرأ بكسر التاء جعلها بدلا عن ياء الإضافة، ولا يجوز أن يجمع بينهما، لأنّه يؤدّي إلى أن يجمع بين البديل و المبدل.

و من قرأ بفتحها ففيه وجهان:

أحدهما: أنّ أصله: يا أبتى، فأبدل من الكسرة فتحة، و من الياء ألفا؛ لتحركها و انفتاح ما قبلها، ثمّ

ص: 174

حذفت الألف فصارت (يا ابت).

و الثاني: أنه محمول على قول من قال: يا طلحة بفتح التاء، كأنه قد رَحِمَ ثم رَدَّ التاء وفتحها تبعاً لفتح الحاء، فقال: يا طلحة، أو لأنه لم يعتدّ بها، ففتحها كما كان الاسم قبل ردّها مفتوحاً. [ثم استشهد بشعر] (2:32)

القرطبي: بكسر التاء قراءة أبي عمرو وعاصم و نافع و حمزة و الكسائي، وهي عند البصريين علامة التأنيث، أدخلت على الأب في النداء خاصة بدلاً من ياء الإضافة، وقد تدخل علامة التأنيث على المذكر، فيقال: رجل نكحة و هزاة.

قال التّحّاس: إذا قلت: (يا ابت) - بكسر التاء - فالتاء عند سيويه بدل من ياء الإضافة. ولا يجوز على قوله الوقف إلاّ بالهاء، وله على قوله دلائل، منها: أنّ قولك: (يا ابه) يؤدّي عن معنى «يا ابي»؛ وأنه لا يقال:

(يا ابت) إلاّ في المعرفة، ولا يقال: جاءني أبت.

ولا تستعمل العرب هذا إلاّ في النداء خاصة، ولا يقال:

يا أبتى لأنّ التاء بدل من الياء فلا يجمع بينهما.

وزعم الفراء أنه إذا قال: (يا ابت)، فكسر دلّ على الياء لا غير، لأنّ الياء في التّية. وزعم أبو إسحاق أنّ هذا خطأ. والحقّ ما قال، كيف تكون الياء في التّية، وليس يقال: «يا أبتى»؟! (9:121)

البيضاوي: أصله: يا أبي، فعوّض عن الياء تاء التأنيث؛ لتناسبهما في الزيادة، ولذلك قلبها هاء في الوقف ابن كثير و أبو عمرو و يعقوب و كسروها، لأنّها عوض حرف يناسبها. وفتحها ابن عامر في كلّ القرآن، لأنّها حركة أصلها، أو لأنه كان «يا أبتا» فحذف الألف و بقي الفتحة، و إنّما جاز «يا أبتا» و لم يجرز «يا أبتى» لأنه جمع بين العوض و المعوّض.

وقرى بالضمّ إجراء لها مجرى الأسماء المؤنثة بالتاء من غير اعتبار التعويض، و إنّما لم تسكّن كأصلها، لأنّها حرف صحيح منزل منزلة الاسم، فيجب تحريكها، ككاف الخطاب. (1:486)

مجمع اللّغة: وقد جاء لفظ الأب في القرآن الكريم مفرداً و مثني و جمعا على آباء.

1- «الأب» مفرداً بمعنى الوالد.

قالوا يا أيّها العزير إنّ له أبا شَيْخاً كبيراً يوسف: 78.

2- و أطلق المثني «أبوان» على الأب و الأم.

فإن لم يكن له ولد و ورثه أبواه فلاّمه الثلث النساء: 11.

3- وأطلق المثنى على الجدّين.

كَمَا أَتَمَّهَا عَلَى أَبَوَيْكَ مِنْ قَبْلُ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ يُونُسَ: 6.

4- وأطلق المثنى على آدم وحواء.

يَا بَنِي آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُم مِّنَ الْجَنَّةِ الْأَعْرَافِ: 27.

5- وأتى الجمع «آباء» بمعنى الوالدين، أو بمعنى الأصول من الآباء والأجداد و من في منزلتهم.

وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ النُّورِ: 31.

6- وأطلق «آباء» على الأب والعم والجَدّ، وذلك في قوله تعالى على لسان يعقوب.

ص: 175

قَالُوا نَعْبُدُ إِلَهَكَ وَإِلَهَ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ الْبَقَرَةَ: 133. (1:3)

2- إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ...

مريم: 42

الطَّبْرِيّ: اختلف أهل العربية في وجه دخول الهاء في قوله: (يا ابت) فكان بعض نحوِّي أهل البصرة يقول:

إذا وقفت عليها قلت: يا أبه، وهي هاء زيدت نحو قولك:

يا أمه، ثم يقال: يا أمّ، إذا وصل، ولكنّه لمّا كان «الأب» على حرفين كان كأنّه قد أُخِلَّ به، فصارت الهاء لازمة، وصارت الياء كأنّها بعدها، فلذلك قالوا: يا أبة أقبل، وجعل التّاء للتّأنيث. ويجوز التّرخيم من: يا أب أقبل، لأنّه يجوز أن تدعو ما تضيفه إلى نفسك في المعنى مضموما، نحو قول العرب: يا ربّ اغفر لي، وتقف في القرآن (يا أبه) في الكتاب. وقد يقف بعض العرب على الهاء بالتّاء.

وقال بعض نحوِّي الكوفة: الهاء مع أبة و أمّة هاء وقف، كثرت في كلامهم حتّى صارت كهاء التّأنيث، وأدخلوا عليها الإضافة. فمن طلب الإضافة فهي بالتّاء لا- غير، لأنك تطلب بعدها الياء، ولا تكون الهاء حينئذ إلاّ تاء، كقولك: يا أبت، لا غير. ومن قال: يا أبه، فهو الّذي يقف بالهاء، لأنّه لا يطلب بعدها ياء. ومن قال:

يا أبتا، فإنّه يقف عليها بالتّاء، ويجوز بالهاء. فأما بالتّاء فلطلب ألف التّديبة، فصارت الهاء تاء لذلك، والوقف بالهاء بعيد، إلاّ فيمن قال: (يا أميمة ناصب)، فجعل هذه الفتحة من فتحة التّرخيم، وكانّ هذا طرف الاسم.

قال: وهذا بعيد. (16:89)

الطّوسيّ: الأصل: يا أبتى، فحذف ياء الإضافة وبقيت كسرة التّاء تدلّ عليها. وقيل: إنّ التّاء دخلت للمبالغة في تحقيق الإضافة، كما دخلت في «علامة، ونسابة» للمبالغة في الصّفة، ومثله يا أمت، والوقف بالتّاء لهذه العلة. وأجاز الرّجّاح الوقف بالهاء.

وقيل: إنّ التّاء عوض من ياء الإضافة. (7:128)

نحوه الطّبرسيّ. (3:516)

الرّمخشريّ: التّاء في (يا ابت) عوض من ياء الإضافة، ولا يقال: يا أبتى؛ لئلاّ يجمع بين العوض والمعوض منه. وقيل: «يا أبتا» لكون الألف بدلا من الياء، وشبه ذلك سيبويه بأيتق. وتعويض الياء فيه عن الواو السّاقطة. (2:510)

نحوه الفخر الرّازيّ. (21:224)

أبو حيّان: في قوله: (يا ابت) تلطّف واستدعاء بالنّسب. وقرأ ابن عامر والأعرج وأبو جعفر (يا ابت) بفتح التّاء، وقد لحن هارون هذه القراءة. وفي مصحف عبد الله (وا ابت) بدل ياء. (6:193)

الآلوسيّ: أي يا أبتى، فإنّ التّاء عوض من ياء الإضافة، ولذلك لا يجمع بينهما إلاّ شذوذا كقوله:

«يا أبتى أرقني القذآن» والجمع في «يا أبتا» قيل: بين عوضين و هو جائز، كجمع صاحب الجبيرة بين المسح والتيمم، وهما عوضان عن الغسل. وقيل: المجموع فيه عوض. وقيل: الألف للإشباع، وأنت تعلم حال العلل النحويّة. (16:96)

وقرأ ابن عامر والأعرج وأبو جعفر (يا ابت) بفتح التاء، وزعم هارون أن ذلك لحن، والحقّ خلافه. وفي

ص: 176

مصحف عبد الله (وا ابت) بواو بدل ياء، والتداء بها في غير الندبة قليل و ناداه عليه السلام بذلك استعطافا له.

(16:96)

الطباطبائي: والمعروف من مذهب النحاة في لفظ (يا ابت) أن التاء عوض من ياء المتكلم، ومثله «يا أمت» و يختص التعويض بالتداء، فلا يقال مثلا: قال أبت، وقالت أمت. (14:57)

أبوهما

... وَ كَانَ أَبُوهُمَا صَالِحًا... الكهف: 82

ابن عباس: أبوهما السابع، واسمه كاشح، و كان سيّاحا. (المبيدي 5:725)

الإمام الصادق عليه السلام: إنه كان بينهما و بين ذلك الأب الصالح سبعة آباء. (الطبرسي 3:488)

مقاتل: هو الأب العاشر، فحفظا فيه و إن لم يذكر بصلاح، و كان يسمّى كاشحا. (القرطبي 11:38)

التقّاش: اسم أمّهما دنيا. (القرطبي 11:38)

القرطبي: ظاهر اللفظ و السابق منه أنّه والدهما «دنية». (11:38)

الآلوسي: الظاهر أنّه الأب الأقرب الذي ولدهما، و ذكر أنّ اسمه «كاشح» و أنّ اسم أمّهما «دهنا».

(16:13)

ابيكم

...مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمْ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ... الحج: 78

الحسن: معناه أنّه يرجع جميعهم إلى ولادة إبراهيم. و أفاد هذا أنّ حرمة إبراهيم على المسلمين كحرمة الوالد على الولد، كما قال: وَ أَرْوَاهُ أُمَّهَاتُهُمْ الْأَحْزَابَ: 6. (الطوسي 7:344)

نحوه القرطبي. (12:101)

الزّمخشري: إن قلت: لم يكن إبراهيم أبا للأمة كلّها.

قلت: هو أبو رسول الله فكان أبا لأُمَّته، لأنّ أمة الرّسول في حكم أولاده. (3:24)

الطبرسي: قيل: إنّ العرب من ولد إسماعيل، و أكثر العجم من ولد إسحاق، و هما ابنا إبراهيم، فالغالب عليهم أنّهم أولاده. (4:97)

الفخر الرّازي: لم قال: مِلَّةٌ أَيْبِكُمْ إِبْرَاهِيمَ و لم يدخل في الخطاب المؤمنون الذين كانوا في زمن الرّسول صلّى الله عليه و سلّم، و لم يكونوا من ولده؟

و الجواب من وجهين:

أحدهما: لمّا كان أكثرهم من ولده كالرّسول و رهطه، و جميع العرب، جاز ذلك.

و ثانيهما: و هو قول الحسن. [و قد تقدّم]

(23:74)

الآلوسي: جعله عليه السّلام أباهم، لأنّه أبو رسول الله صلّى الله عليه و سلّم، و هو كالأب لأُمَّته من حيث إنّ سبب لحياتهم الأبدية و وجودهم على الوجه المعتدّ به في الآخرة، أو لأنّ أكثر العرب كانوا من ذريّته عليه السّلام، فغلبوا على جميع أهل ملّته صلّى الله عليه و سلّم.

(17:210)

الطّباطبائي: إنّما سمّي (إبراهيم) أباً المسلمين،

ص: 177

لأنه عليه السلام أول من أسلم لله، كما قال تعالى: إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمِ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ البقرة:131، وقال حاكيا عنه عليه السلام: فَمَنْ تَبِعَنِي فَإِنَّهُ مِنِّي إبراهيم:

36، فنسب أتباعه إلى نفسه.

وقال أيضا: وَاجْتَنِبِي وَبَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنَامَ إبراهيم:35. و مراده بنيه: المسلمون، دون المشركين قطعاً.

وقال: إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لِلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وَ هَذَا النَّبِيُّ وَ الَّذِينَ آمَنُوا آل عمران:68. (14:412)

أبواه

وَ أَمَّا الْعُلَامُ فَكَانَ أَبَوَاهُ مُؤْمِنَيْنِ... الكهف:80

السبيوطي: اسم الأب كازيرا، و الأم سهوى.

(4:102)

أبو حيان: يراد بأبويه أبوه و أمه؛ ثني تغليبا، من باب القمرين في القمر و الشمس، و هي تشنية لا تنقاس. (6:155).

نحوه الألويسي. (16:10)

لابويه

1-... وَ لِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا الشُّدُسُ...

النساء:11

التيسابوري: المراد بالأبوين: الأب و الأم، فغلب جانب الأب لشرفه، و مثله من التغليب في التشنية:

القمران، و العمران، و الخافقان. (4:193)

2- فَلَمَّا دَخَلُوا عَلَى يُوسُفَ آوَى إِلَيْهِ أَبَوَيْهِ...

يوسف:99

السدي: أبوه و خالته. (الطبري 13:67)

ابن إسحاق: أباه و أمه. (الطبري 13:67)

الطبري: قيل: عني بقوله: آوَى إِلَيْهِ أَبَوَيْهِ أبوه و خالته. و قال الذين قالوا هذا القول: كانت أم يوسف قد ماتت قبل، و إنما كانت عند يعقوب يومئذ

خالته أخت أمه، كان نكحها بعد أمه.

وقال آخرون: بل كان أباه وأمّه.

وأولى القولين في ذلك بالصواب، ما قاله ابن إسحاق، لأنّ ذلك هو الأغلب في استعمال الناس، والمتعارف بينهم في أبوين، إلا أن يصحّ ما يقال: من أن أم يوسف كانت قد ماتت قبل ذلك، بحجة يجب التسليم لها، فيسلم حينئذ لها. (13:67)

نحوه الطبرسي. (3:264)

الطوسي: يعني أباه يعقوب وأمّه، فثني على لفظ الأب تغليبا للذكر على الأنثى، ولم يثن على لفظ الأمّ، كما غلب المفرد على المضاف في قولهم: سنة العمرين.

ومثله قوله: وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ النَّسَاءُ: 11، يعني أباه وأمّه. (6:196)

الرمخشري: قيل: هما أبوه وخالته، ماتت أمه فتزوجها وجعلها أحد الأبوين، لأنّ الرّابة تدعى أمّا، لقيامها مقام الأمّ، أو لأنّ الخالة أمّ كما أنّ العمّ أب، ومنه قوله: وَإِلَهُ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ الْبَقْرَةَ: 133. (2:344)

الفخر الرّازي: في المراد بقوله: (ابويه) قولان:

الأول: المراد أبوه وأمّه، وعلى هذا القول فقييل: إنّ

أمّه كانت باقية حيّة إلى ذلك الوقت، وقيل: إنّها كانت قد ماتت إلا أنّ الله تعالى أحيها وأنشدها من قبرها حتى سجدت له تحقيقاً لرؤية يوسف عليه السّلام.

و القول الدّاني: إنّ المراد أبوه و خالته، لأنّ أمّه ماتت في النّفاس بأخيه بنيامين. وقيل: بنيامين بالعبرائيّة ابن الوجد، ولما ماتت أمّه تزوّج أبوه بخالته فسماها الله تعالى بأحد الأبوين، لأنّ الرّابة تدعى أمّا، لقيامها مقام الأمّ، أو لأنّ الخالة أمّ، كما أنّ العمّ أب.

(18:210)

السّيوطي: هما أبوه و خالته «ليّا»، وقيل: أمّه و اسمها «راحيل». (4:101)

الطّباطبائي: المفسّر رون مختلفون في أنّهما كانا والديه أباه و أمّه حقيقة، أو أنّهما يعقوب و زوجه خالة يوسف، بالبناء على أنّ أمّه ماتت و هو صغير. و لا يوجد في كلامه تعالى ما يؤيد أحد المحتملين، غير أنّ الظّاهر من الأبوين هما الحقيقيّان. (11:246)

3- وَرَفَعَ أَبُوئِهِ عَلَى الْعَرْشِ... يوسف: 100

زيد بن أسلم: قال بعض أهل العلم: إنّ أمّه ماتت قبل ذلك، وإنّ هذه خالته. (الطّبري 13:68)

المبيدي: أبواه: والده و خالته «ليّا». (5:137)

ابويك

... وَ يُتِمُّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَ عَلَى آلِ يَعْقُوبَ كَمَا أَتَمَّهَا عَلَى أَبَوَيْكَ... يوسف: 6

المبيدي: (ابويك) تشنية أب، و المراد جدّك و جدّ أبيك. (5:9)

الرّمخشري: أراد بالأبوين الجدّ و أبا الجدّ، لأنّهما في حكم الأب في الأصالة، و من ثمّ يقولون: ابن فلان، و إن كان بينه و بين فلان عدّة. (2:304)

البروسوي: التّعبير عنهما بالأب مع كونهما أبا جدّه و أبا أبيه للإشعار بكمال ارتباطه بالأنبياء. (4:216)

مثله الألوسي. (12:188)

آباءنا

... قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا...

المائدة: 104

التّيسابوري: أي مشايخنا و أهل صحبتنا.

آبَاؤُكُمْ

1- قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ... التوبة:24

الطوسي: الذين ولدوكم. (5:229)

مثله الطبرسي. (3:16)

أبو حيان: قدم الآباء، لأنهم الذين يجب برهم وإكرامهم وحبهم. (5:22)

2- يُرِيدُ أَنْ يَصَدِّكُمْ عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُكُمْ...

سبأ:43

القرطبي: أي أسلافكم من الآلهة التي كانوا يعبدونها. (14:309)

لَابَائِهِمْ

مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ وَلَا لَابَائِهِمْ... الكهف:5

ص: 179

القراء: معناه و لا لأسلافهم: آبائهم و آباء آبائهم، و لا يعني الآباء الذين هم لأصلابهم فقط. (2:133)

مثله القرطبي. (10:353)

الطبري: و لا لأسلافهم الذين مضوا قبلهم، على مثل الذي هم عليه اليوم، كان لهم بالله و بعظمته علم. (15:193)

مثله الطوسي. (7:7)

آبائك

قَالُوا نَعْبُدُ إِلَهَكَ وَإِلَهَ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِلَهًا وَاحِدًا وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ. البقرة: 133.

القراء: قرأت القراء (نَعْبُدُ إِلَهَكَ وَإِلَهَ آبَائِكَ) ، و بعضهم قرأ (و اله اييك) واحدا. و كأن الذي قال:

(اييك) ظن أن العم لا- يجوز في الآباء، فقال: (و اله اييك إبراهيم)، ثم عدّد بعد الأب العم. و العرب تجعل الأعمام كالآباء، و أهل الأم كالأخوال، و ذلك كثير في كلامهم. (1:82)

أبو عبيدة: العرب تجعل العم و الخال أبا. (1:57)

الطبري: قرأ بعض المتقدمين (و اله اييك إبراهيم) ظلّا منه أنّ إسماعيل إذ كان عمّا ليعقوب، فلا يجوز أن يكون فيمن ترجم به عن الآباء و داخلا- في عدادهم، و ذلك من قارئه كذلك قلّة علم منه بمجاري كلام العرب، و العرب لا تمتنع من أن تجعل الأعمام بمعنى الآباء، و الأخوال بمعنى الأمّهات، فلذلك دخل إسماعيل فيمن ترجم به عن الآباء، و إبراهيم و إسماعيل و إسحاق ترجمة عن الآباء في موضع جزّ، و لكنهم نصبوا بأنّهم لا يجزّون.

و الصواب من القراءة عندنا في ذلك (وَإِلَهَ آبَائِكَ) ، لاجتماع القراء على تصويب ذلك، و شذوذ من خالفه من القراء ممّن قرأ خلاف ذلك. (1:563)

السجستاني: العرب تجعل العم أبا و الخالة أمّا، و منه قوله تعالى: وَرَفَعَ أَبْوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ يوسف:

100، يعني أباه و خالته، فكانت أمّه ماتت. (4)

نحوه المبيدي. (1:373)

ابن جني: سمى الله عز و جلّ العم أبا في قوله تعالى:

نَعْبُدُ إِلَهَكَ وَإِلَهَ آبَائِكَ (ابن منظور 8:14)

القيسي: قرأ مجاهد و يحيى بن يعمر و عاصم الجحدري و غيرهم (و اله اييك) بلفظ الواحد، فيحتمل أن يكون واحدا، و (إبراهيم) بدل منه، و (إسماعيل و إسحاق) عطف عليه.

و يحتمل أن يكون (إبيك) هو جمع مسلّم، فيبدل ما بعده من الأسماء منه، أو ينصب (إبراهيم) على إضمار «أعني»، و يعطف عليه ما بعده، و هي أسماء لا تنصرف للعجمة و التعريف. (1:72)

الطوسي: إنما قال: (آبائك)، و إسماعيل عمّ يعقوب. [ثم أشار إلى قول أبي عبيدة و الفراء]

فالآية دالة على أن العمومة يسمون آباء. و قد روي عن النبي صلى الله عليه و آله أنه قال: «ردّوا عليّ أبي» يعني العباس عمّه، فسَمّي العمّ أبا كما سمّي الجدّ أبا من حيث يجب له التّعظيم، نحو ما يجب للأب.

و قد قرئ في الشواذ (و اله إبيك) فعلى هذا ينجز إسماعيل و إسحاق على العطف، و هو غير المعنى الأوّل، لأنّه مترجم عن الآباء، و في الثاني عطف غير ترجمة،

ص: 180

كما تقول: رأيت غلام زيد و عمر، أي غلامهما، فكأنه قال لهم: ولم يذكر بالأبوة إلا إبراهيم وحده.

و القراء الأولى هي المشهورة وعليها القراء.

(1:476)

نحوه الطبرسي. (1:214)

الزمخشري: (إبراهيمَ وإسماعيلَ وإسحاقَ) عطف بيان لأبائك، وجعل (إسماعيل) وهو عمّه من جملة آبائه، لأنّ العمّ أب والخالة أمّ لانخراطهما في سلك واحد، وهو الإخوة لا تفاوت بينهما، ومنه قوله عليه السلام: «عمّ الرجل صنو أبيه»، أي لا تفاوت بينهما كما لا تفاوت بين صنوي التّحلة. وقال عليه السلام في العباس: «هذا بقيّة آبائي».

وقرأ أبيّ (و اله إبراهيم) بطرح آبائك، و قرئ (أبيك)، وفيه وجهان: أن يكون واحدا (إبراهيم) وحده عطف بيان له، وأن يكون جمعا بالواو و التّون، قال: «و فديننا بالأبينا». (1:314)

نحوه ابن عطية. (1:428)

أبو حيّان: قرأ ابن عباس و الحسن و ابن يعمر و الجحدريّ و أبو رجاء (و اله أبك)، فأتمّ على قراءة الجمهور فإبراهيم و ما بعده بدل من (آبائك) أو عطف بيان؛ و إذ كان بدلا فهو من البدل التفصيلي، و لو قرئ فيه بالقطع لكان ذلك جائزا. و أجاز المهديّ أن يكون (إبراهيم) و ما بعده منصوبا على إضمار «أعني»، وفيه دلالة على أنّ العمّ يطلق عليه أب.

و أمّا قراءة أبيّ فظاهرة.

و أمّا على قراءة ابن عباس و من ذكر معه فالظاهر أن لفظ (أبيك) أريد به الأفراد، و يكون (إبراهيم) بدلا منه، أو عطف بيان.

وقيل: هو جمع سقطت منه التّون للإضافة، فقد جمع أب على «أبين» نصبا و جزاء، و «أبون» رفعا، حكى ذلك سيبويه. [ثمّ استشهد بشعر]

و على هذا الوجه يكون إعراب إبراهيم مثل إعرابه حين كان جمع تكسير. (1:402)

رشيد رضا: (إسماعيل) عمّ يعقوب، ذكر مع آبائه للتّغليب أو لتشبيه العمّ بالأب، و الجمع بين الحقيقة و المجاز جائز يكثر في القرآن و فاقا للشّافعيّ و ابن جرير الطّبري، و خلافا لجمهور الأصوليين. (1:477)

آبائي

وَ اتَّبَعْتُ مِلَّةَ آبَائِي إِبراهيمَ... يوسف: 38

الفراء: تهمز و تثبت فيها الياء. و أصحابنا يروون عن الأعمش (مِلَّةَ آبَائِي إِبراهيمَ) و (دُعَائِي إِلا فِرَاراً) نوح: 6، بنصب الياء، لأنّه يترك الهمز و يقصر الممدود، فيصير بمنزلة (محيائي) و «هداي». (2:45)

الطّوسيّ: الآباء: جمع أب، وهو الذي يكون منه نطفة الولد. (6:140)

رشيد رضا: أنبياء الله الذين دعوا إلى توحيده الخالص، وبيّن أسماءهم من الأب الأعلى إلى الأدنى بقوله: إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ، فلفظ الآباء يشمل الجدود وإن علوا. (12:306)

آبائنا

... ما سَمِعْنَا بِهَذَا فِي آبَائِنَا الْأَوَّلِينَ. المؤمنون: 24

ص: 181

ابن عباس: أي في الأمم الماضية.

(القرطبي 12:118)

مثله الطبرسي (4:104)، والمبيدي (6:433).

الطبري: في القرون الماضية، وهي آباؤهم الأولون. (18:16)

الطباطبائي: فيما سلف من تاريخ الإنسانية.

(15:28)

الأصول اللغوية

1- الأصل في هذه المادة هو التربية، وبذلك سمّي الأب أباً. أمّا قول الراغب: «كلّ من كان سبباً في إيجاد شيء أو إصلاحه يسمّى أباً» فهو توسّع وتجوّز في اللّغة.

2- والأب نظير الوالد، لكنّ الأول عامّ والثاني خاصّ، فكلّ والد أب وليس كلّ أب والداً. وقد يطلق لفظ الأب مجازاً على المعلّم والعمّ والجدّ والزّوج وغيرهم؛ ولذا جاء في الحديث: «الآباء ثلاثة: أب ولّدك، وأب علّمك، وأب زوّجك».

أمّا لفظ الوالد فلا يطلق إلّا على الأب الصّ لمبّي الّذي به يعرف عقوق الولد وطاعته، أمّا ترى أنّ الله ذكر في القرآن لفظ الوالد عند الوصيّة دون لفظ الأب؟

3- وإن جاء «أبو» على التّمाम فمعناه مكّنّى ما أضيف إليه مثل: أبي لهب، أو والده مثل: أبي طالب. ولا تحرّك واوه في هذه الحالة، وهذا الحكم ينفرد به «أبو» في اللّغة، إلّا إذا جمع على «فعلول» فيكون «أبوًا».

وإن جاء «أب» على النّقص فمعناه والد فقط. وقد تميّز عن سائر اللّغات السّامية باستعماله على حرفين؛ إذ ورد في العبريّة بلفظ «آب» وفي السّريانية «أبا» وفي الأكديّة «أبو» و«أبوم» وهكذا في غيرها.

4- وأصل الأب «أب» وبديل الاشتقاق والنّسبة والتّشنية والجمع والتّصغير. وقد جاء بلفظ «أب» و«أبا» و«أب». وهو من الأسماء السّنة التي تعرب بالحروف، وهي اللّغة الغالبة فيه، وقد يعرب بالحركات، كقول بعض العرب: هذا أبك ورأيت أبك، ومررت بأبك، وقد بينى على الألف عند الإضافة في الأحوال الثلاثة على لغة بني الحارث ابن كعب وغيرهم من قبائل كهلان القحطانيّة، ومنه الحديث النبويّ: «ما صنع أباً جهل» وقول أبي حنيفة: «لا قود في مثقل ولو ضربه بأيّ قيس». (1)

5- وشذّ قول الدّامغانيّ والفيروزآباديّ وغيرهما «أبّ مشدّداً-مرعى الأنعام-أنّه من الأب». نعم إنّ أباً مشدّداً لغة في أب، وليس بينه وبين الأبّ بمعنى المرعى علاقة، إلّا أنّ يتكلّف، وهو من «أب ب»، والأب من «أب و» والتّشديد عوض الواو، وقد تقدّم ذلك في «أب ب» فلاحظ.

الاستعمال القرآني

1- أطلق الأب في القرآن على معان:

أ- الجدّ: مِلَّةً لِيَكُكُمْ إِبْرَاهِيمَ الْحَمِيقَ: 78

وَ اتَّبَعْتُ مِلَّةَ آبَائِي إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ يوسف: 38

ب- الأسلاف و لو لم يكونوا أجدادا: ما سَمِعْنَا بِهَذَا فِي

ص: 182

1- شرح ابن عقيل 1:52.

ج- العم: تَعْبُدُ إِلَهَكَ وَإِلَهَ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ الْبَقْرَةَ: 133.

كذا قال أبناء يعقوب لأبيهم، وإسماعيل عم يعقوب وليس جدًا له.

د- الوالد بعينه: إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ... يوسف: 4.

و هو الغالب في القرآن و لا سيّما في سورة يوسف.

ه- من له حقّ على الإنسان: يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ مَرْيَمَ: 42.

قاله إبراهيم لمن كان اسمه «آزر» و لم يكن أباه.

[لاحظ «آزر»]

2- جاءت (يا أبت) «8» مرّات و كلّها مكّيّة، منها مرّتان في يوسف في بدء القصّة و ختامها:

يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا: 4.

يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ: 100.

و أربع في سورة مريم حكاية عن قول إبراهيم لأبيه آزر على التّوالي:

يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ: 42.

يَا أَبَتِ إِنِّي قَدْ جَاءَنِي مِنَ الْعِلْمِ مَا لَمْ يَأْتِكَ: 43.

يَا أَبَتِ لَا تَعْبُدِ الشَّيْطَانَ: 44.

يَا أَبَتِ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يَمَسَّكَ عَذَابٌ مِنَ الرَّحْمَنِ:

45.

و مرّة في القصص حكاية عن بنت شعيب:

قَالَتْ إِحْدَاهُمَا يَا أَبَتِ اسْتَأْجِرْهُ: 26.

و مرّة في الصّافات حكاية عن إسماعيل:

يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ: 102.

يلاحظ أولاً: صدورها عن عاطفة ودّية من الابن أو البنت نحو الأب، وهذه مشهودة في جميع الآيات حتّى التي وردت في إبراهيم؛ لأنّه كان يواجه «آزر» ويعامله بنفس عاطفة الابن للأب. ولعلّ وجه اختصاصها بالمكّيّات أنّ مكّة قد غلبت عليها الأمّية، واللّغة الدّارجة فيها كانت لغة شعبيّة ملائمة لمثل هذه العواطف السّاذجة.

و ثانياً: خطاب إبراهيم لآزر (يا ابت) - وهو مشرك - أثار تساؤلاً بالغاً بأنّه لا يوافق عقيدة الإماميّة حسب رواياتهم في أنّ آباء الأنبياء كلّهم موحدون، وقد استوفينا البحث عنه في «آزر» و«إبراهيم». وحاصله أنّ القرآن يكشف عن أنّه غير والده الحقيقيّ، فلاحظ.

6 ألفاظ، 13 مرة: 7 مكّية، 6 مدنيّة

في 8 سورة: 5 مكّية، 3 مدنيّة

أبي 6: 7-1 أبين 1: 1-1 أيا ب 2: 2-

أبوا 1: 1 أيا بي 1: 1-1 أتأ بي 1: 1-

النصوص اللغويّة

الخليل: الأبي، مقصور: داء يأخذ المعز في رءوسها. فلا تكاد تسلم. أبيت العنز تأبي أبي شديدا، وعنز أبية، و تيس أب. [ثم استشهد بشعر]

و أبي فلان يأبي إباء، أي ترك الطاعة و مال إلى المعصية، قال الله عزّ و جلّ: فَكَذَّبَ وَ أَبَى طه: 56، و وجه آخر: كلّ من ترك أمرا و ردّه فقد أبى. [ثم استشهد بشعر]

و رجل أبيّ: ذو إباء، و قوم أبيون و أباة: خفيف.

(8:418)

المفضّل الضيّبيّ: أبي، أي نقص.

(الأزهريّ: 15:605)

الأحمر: أخذ الغنم الأبي، مقصور، و هو أن تشرب أبوال الأروى فيصيبها منه داء.

(الأزهريّ: 15:604)

سيبويه: شبّهوا الألف بالهمزة في قرأ يقرأ. و أبي يأبي ضارعوا به حسب يحسب، فتحوا كما كسروا، و قالوا: يئبي، و هو شاذّ من وجهين:

أحدهما: أنّه «فعل يفعل»، و ما كان على «فعل» لم يكسر أوّله في المضارع، فكسروا هذا لأنّ مضارعه مشاكل لمضارع «فعل»، فكما كسر أوّل مضارع «فعل» في جميع اللغات إلاّ في لغة أهل الحجاز، كذلك كسروا «يفعل» هنا.

و الوجه الثاني: من الشذوذ أنّهم تجوّزوا الكسر في الياء من يئبي، و لا يكسر البتّة إلاّ في نحو ييجل، و استجازوا هذا الشذوذ في ياء يئبي، لأنّ الشذوذ قد كثر في هذه الكلمة. (ابن منظور 14:4)

أبو عمرو الشَّيباني: الأبيّ: السَّنق من الإبل، والأبيّ: الممتنعة من العلف لسنقها، والممتنعة من الفحل لقلّة هدمها [لقلّة شهوتها إلى الفحل].

وقال بعضهم: المؤبّي: القليل من الماء. عندنا ماء ما يؤبّي، أي ما يقلّ. (الأزهريّ 15:606)

الأوابي من الإبل: الحقاق و الجذاع، و الشّاء. إذا ضربها الفحل فلم تلقح، فهي تسمّى الأوابي حتّى تلقح مرّة، ولا تسمّى بعد ذلك أوابي. واحدها آبية.

(ابن فارس 1:46)

الفراء: لم يجئ عن العرب حرف على «فعل يفعل» مفتوح العين في الماضي و الغابر، إلّا و ثانيه أو ثالثه أحد حروف الحلق، غير أبي يأبي، فإنّه جاء نادرا. (الأزهريّ 15:605)

أبو زيد: يقال: أبي التيس، وهو يأبي أبي منقوص.

وتيس آبي، و عنز أبواء في تيس أبو و أعنز أبو؛ و ذلك أن يشمّ التيس من المعزى الأهليّة بول الأرويّة في مواطنها، فيأخذه من ذلك داء في رأسه و نفاخ، فيرم رأسه و يقتله الداء، فلا يكاد يقدر على أكل لحمه من مرارته.

و ربّما أبيت الصّان من ذلك، غير أنّه قلّما يكون ذلك في الصّان. (الأزهريّ 15:604)

اللّحيانيّ: رجل أبيان، إذا كان يأبي الأشياء.

و ماء مأبأة على مثال معبأة، أي تأباه الإبل.

(ابن فارس 1:45)

ماء مؤب: قليل. (ابن سيده 10:559)

ابن الأعرابيّ: يقال للماء إذا انقطع: ماء مؤبّي.

و يقال: عنده دراهم لا- تؤبّي، أي لا- تنقطع. و ركيّة لا- تؤبّي: لا- تنقطع. و أوبي الفصيل عن لبن أمّه، أي اتّخم عنه لا- يرضعها. (الأزهريّ 15:606)

قليب لا يؤبّي، أي لا ينزح؛ و لا يقال: يوبّي.

(ابن منظور 14:6)

ابن السّكّيت: في قول العرب: إذا حيّا أحدهم الملك قال: أبيت اللّعن: أبيت أن تأتي من الأمور ما تلعن عليه. (الأزهريّ 15:605)

أخذه أباء، إذا كان يأبي الطّعام.

(ابن فارس 1:45)

يقال: فلان بحر لا يؤبى، وكذلك كلاً لا يؤبى، أي لا ينقطع من كثرته. (ابن منظور 14:6)

أبو الهيثم: إذا شمّت الماعزة السّهليّة بول الماعزة الجبليّة، وهي الأروية، أخذها الصّداع فلا تكاد تبرأ؛ فيقال: أبيت تأبى. (الأزهريّ 15:604)

الدّينوريّ: الأباء: عرض يعرض للعشب من أبوال الأروى، فإذا رعته المعز خاصّة قتلها، كذلك إن بالت في الماء فشربت منه المعز هلكت.

(ابن منظور 14:5)

ابن أبي اليمان: الإباء: الامتناع، يقال: أبى يأبى إباء. (38)

ثعلب: لم يسمع من العرب «فعل يفعل» ممّا ليس لامه أو عينه من حروف الحلق إلاّ أبى يأبى، وقلاه يقلاه، وغشى يغشى، وشجى يشجى.

(الأزهريّ 15:605)

ص: 186

كراع التَّمَل: رجل أبيان: الذي يأبى الدَّنيئة، و الجمع: إبيان. (ابن سيده 10:559)

ابن دريد: أبى الرَّجُل يأبى إباء فهو آب و أبى كما ترى، ورجل أبيان: يأبى الدَّنيئة. [ثم استشهد بشعر]
و الأباء ممدود، و الواحدة إباءة، و هي الأجمة.

و قال آخرون: بل أطراف القصب الذي يشبه أذنان الثَّعالب. [ثم استشهد بشعر] (3:213)

أبى التَّيس يأبى أبا شديدا فهو آب، و تيس أبى مثل أعمى، و عنز أبواء من تيوس أبو؛ و ذلك أن يشم بول الأروية أو يطأ في موطنها، فيأخذه داء في رأسه فيرم حتى يموت و لا يكاد يقدر على لحمه من مرارته. و ربما أبيت الضَّان، غير أنه في المعز أكثر. [ثم استشهد بشعر]

(3:274)

أبيت، إذا أنفت منه فأنا أبى إباء و أنا آب، و أبيت فأنا أباء و أبى، أي ممتنع. و أبيت فلانا، إذا حملته على أن يأبى فهو أبى، أي ممتنع. (3:442)

الأباء، مقصور: داء يصيب الغنم في رءوسها، يقال منه: أبيت الشاة تأبى أبا شديدا، إذا أصابها هذا الداء، و شاة أبواء، إذا أصابها ذلك. (1:170)

عبد الرَّحمن الهمذاني: يقال: لهم أنفس أبيئة، و أنوف حمية. و الحمية و الأنفة و الحفيظة و العزة و الإباء واحد. (111)

ابن الأنباري: يشتق الأباءة من أبيت؛ و ذلك أن الأجمة تمتنع و تأبى على سالكها، فأصلها: أباية، ثم عمل فيها ما عمل في: عباية و صلاية و عضاية، حتى صرن عباة و صلاة، في قول من همز، و من لم يهمز أخرجهنَّ على أصولهنَّ، و هو القياس القوي. (ابن منظور 14:6)

الأزهري: يقال: رجل أبى ذو إباء شديد، إذا كان يأبى أن يضام. ورجل أبيان: ذو إباء شديد.

و يقال: تأبى عليه تأبياً، إذا امتنع عليه. و رجل أباء إذا أبى الضَّيم.

و يقال: أخذه أباء، إذا كان يأبى الطَّعام فلا يشتهي.

و قال بعضهم: أبى الماء، أي امتنع أن ينزل فيه إلا بتغريير. (15:605)

الفارسي: أبى زيد من شرب الماء و آبيته إياه.

(ابن سيده 10:558)

ابن جني: قد قالوا: أبى يأبى، جاء به على وجه القياس كأتى يأتي. (ابن منظور 14:4)

الجوهري: الأباء، بالفتح و المد: القصب، الواحدة أباة. و يقال: هو أجمة الحلفاء و القصب خاصة. [ثم استشهد بشعر]

و الإباء، بالكسر: مصدر قولك: أبى فلان يأبى - بالفتح فيهما مع خلو من حروف الحلق، و هو شاذ - أي امتنع، فهو آب و أبى و أبيان بالتحريك. و تأبى عليه، أي امتنع. و أبى فلان الماء، و آبيته الماء. [ثم استشهد بشعر]

و عنز أبواء، وقد أبيت تأبى أبى، و تيس أبى بين الأباء، إذا شمّ بول الأروى فمرض منه. [ثم استشهد بشعر]

و يقال: أخذه أباء، على «فعال» بالصّم، إذا جعل يابى الطّعام. (6:2259)

ابن فارس: الهمزة و الباء و الياء يدلّ على

ص: 187

الامتناع، أبيت الشيء آباءه، وقوم أبيون وآباءه. والآباء:

أن تعرض على الرجل الشيء فيأبى قبوله، فتقول:

ما هذا الآباء؟ بالضّم والكسر.

والآبئة من الإبل: الصعبة.

الآباء: وجع يأخذ المعزى عن شمّ أبوال الأروى.

الآباء: أطراف القصب، الواحدة آباءة، ثم قيل للأجمة: آباءة، كما قالوا للغليظة: أراكة.

ويجوز أن يكون أراد بالآباءة الرّماح؛ شبهها بالقصب كثرة. [ثم استشهد بشعر] (1:45)

أبو هلال: الفرق بين الكراهة والإباء، أنّ الإباء هو أن يمتنع، وقد يكره الشيء من لا يقدر على إباطه.

وقد رأيناهم يقولون للملك: أبيت اللّعن، ولا- يعنون أنّك تكره اللّعن، لأنّ اللّعن يكرهه كلّ أحد، وإنّما يريدون أنّك تمتنع من أن تلعن و تشتم لما تأتي من جميل الأفعال.

وقال الله تعالى: وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَنْ يُتِمَّ نُورَهُ التّوبة:

32، أي يمتنع من ذلك. ولو كان الله يأبى المعاصي كما يكرهها لم تكن معصية ولا عاص.

والفرق بين الإباء والمضادة، أنّ الإباء يدلّ على النّعمة. أ لا ترى أنّ المتحرّك ساهيا لا يخرج ذلك من أن يكون أتى بضدّ السّكون، لا يصحّ أن يقال: قد أبى السّكون، والمضادة لا تدلّ على النّعمة. (104)

ابن سيده: أبى الشّيء بإباه إباء وإبائة كرهه. قال يعقوب: أبى يأبى، نادر، وقال سيبويه: شبّهوا الألف بالهمزة في قرأ يقرأ، وقال مرة: «أبى يأبى» ضارعا به «حسب يحسب» فتحوا كما كسروا، قال: وقالوا: يئبى، وهو شاذّ من وجهين:

أحدهما: أنّه «فعل» «يفعل»، وما كان على «فعل» لم يكسر أوّله في المضارع، فكسر هذا، لأنّ مضارعه مشاكل لمضارع «فعل»، فلمّا كسر أوّل مضارع «فعل» في جميع اللّغات- إلّا في لغة أهل الحجاز- كذلك كسروا «يفعل» هنا.

والوجه الثّاني: من السّدوذ، أنّهم تجوّزوا الكسر في الياء من «يئبى» ولا- يكسر البتّة إلّا- في نحو يبجل، واستجازوا هذا السّدوذ في ياء «يئبى» لأنّ السّدوذ قد كثر في هذه الكلمة. قال ابن جنيّ: وقد قالوا: أبى يأبى.

[ثمّ استشهد بشعر]

والآبئة التي تعاف الماء، وهي أيضا التي لا تريد العشاء، وفي المثل: «العاشية تهيج الآبئة» أي إذا رأيت الآبئة الإبل العواشي تبعثها فرعت معها.

و ماء مأبأة: تأباه الإبل.

وأخذه أباء من الطعام، أي كراهية له، جاءوا به على «فعال» لأنه كالداء، والأدواء ممّا تغلب عليها فعال.

ورجل أب: من قوم آبين و أبأة و أبيّ و أباء.

ورجل أبيّ: من قوم أبيين. [ثم استشهد بشعر]

و الآية من الإبل: التي ضربت فلم تلقح، كأنها أبت اللقاح.

و أبيت اللعن: من تحيات الملوك في الجاهلية، معناه أبيت أن تأتي ما تلعن عليه.

و أبيت من الطعام و اللبن أبي: انتهيت عنه من غير شبع.

ورجل أبيان: يأبي الطعام، وقيل: هو الذي يأبي الدنية؛ و الجمع: إبيان، عن كراع.

ص: 188

وَأبي الفصيل أبي، وأبي: سنق من اللبّن.

وأخذه أبا، والأبَاء: البردية، وقيل: الأجمة، وقيل: هي من الحلفاء خاصّة.

قال ابن جتّي: كان أبو بكر يشتقّ الأبَاء من «أبيت» وذلك أنّ الأجمة تمتنع وتألّى على سالكها، فأصلها عنده: أباية، ثمّ عمل فيها ما عمل في: عباية وصلاية وعظاية، حتّى صرن: عباءة وصلاءة وعظاءة، في قول من همز و من لم يهمز، أخرجهنّ على أصولهنّ وهو القياس القويّ [قال] أبو الحسن: وهذا كما قيل لها:

أجمة، من قولهم: أجم الطّعام: كرهه.

و الأبَاء: القصب، [ثمّ استشهد بشعر] واحده:

أبَاءة. و الأبَاءة: القطعة من القصب.

وقليب لا يؤبى - عن ابن الأعرابي - أي لا ينزح.

و لا يقال يوبى.

وقال اللّحنيّ: ماء مؤب: قليل. و حكي عندنا: ماء ما يوبى، أي ما يقلّ. و قال مرّة: مؤب، و لم يفسّره، فلا أدري أعنى به القليل، أم هو «مفعل» من قولك: أبيت الماء؟

و أبي الماء: امتنع، فلم يستطع أحد أن ينزله إلاّ بتغريير.

و كفر آيبا: موضع. (10:558)

الأبَاءة: الأجمة. و قيل: أجمة القصب. و قيل:

جماعة الحلفاء خاصّة. (الإفصاح 2:1184)

الطّوسي: الإباء و الامتناع و التّرك بمعنى واحد.

و نقيض أبي: أجاب، يقال: أبي يأبى إباء، و تأبى تأبياً.

و ليس الإباء بمعنى الكراهة، لأنّ العرب تتمدّح بأنّها تأبى الضّيم و لا تتمدّح في كراهة الضّيم. و إنّما المدح في المنع منه كقوله تعالى: وَ يَأْبَى اللّهُ إِلَّا أَنْ يُتِمَّ نُورَهُ التّوبة: 32، أي يمنع الكافرين من إطفاء نوره.

(1:148)

مثله الطّبرسي. (1:81)

الرّاعب: الإباء: شدّة الامتناع، فكلّ إباء امتناع وليس كلّ امتناع إباء. [ثمّ ذكر جملة من الآيات، وقال:]

وروي: «كلّكم في الجنة إلا من أبا»، ومنه: رجل أباي: ممتنع من تحمّل الضّيم، وأبيت الضّير تأبى. تيس أباي، وعنز أبواء، إذا أخذه من شرب ماء فيه بول الأروى: داء يمنع من شرب الماء. (7)

الرّمخشري: أبا الله إلا أن يكون كذا، وأبا عليّ وتأبى: امتنع.

وهو أباي الضّيم و أباي الضّيم: له نفس أباية وفيه عباية.

ونوق أواب: يابن الفحل.

وأصابه أبا بالضّيم، إذا كان يأبى الطّعام. تقول:

فلان إن شهد الطّعان فالحمية والإباء، وإن حضر الطّعام فالحمية والأباة. (أساس البلاغة: 2)

ابن السّجريّ: قولهم: أباي، ممّا شدّ عن القياس، لمجيئه على «فعل يفعل» بفتح العين من الماضي والمستقبل، وليست عينه ولا لامه من حروف الحلق، وكان قياسه أباي، مثل يأتي.

وقيل في علّة ذلك قولان:

أحدهما: أنّهم حملوه على منع، لأنّ الإباء والمنع

نظيران، فحملوه على نظيره، كما حملوا يذر على يدع، لاتفاقهما في المعنى وإن لم يكن في يذر حرف حلقّي.

و القول الآخر: إنهم أجروا الألف مجرى الهمزة، لأنها من مخرجها، قالوا: أبي يأبي، كما قالوا: بدأ يبدأ.

و القول الأوّل أصحّ، لأنّ ألفات الأفعال لسن بأصول، وإنّما هنّ منقلبات عن ياء أو واو، و ألف يأبي إنّما وجدت بعد وجود الفتحة الملاصقة لها، فلو لا الفتحة لم تصر الياء ألفا. و الفتحة في: يمنع و يبدأ و يجبه و نحو ذلك، إنّما حدثت بعد وجود حرف الحلق.

و قال بعض التّحويّين: إنّما فتحوا عين يأبي على سبيل الغلط، توهموا أنّ ماضيه على «فعل». و عوّل أبو القاسم الثّمانيني على هذا القول. و الصّواب ما ذكرته أوّلا. (1:138)

الطّبرسيّ: تقول من الإباء: أبي يأبي، و لم يأت مثله في اللّغة، لأنّ «فعل يفعل» لا يأتي إلّا أن يكون في موضع العين من الفعل، أو اللّام حرف من حروف الحلق. و القول فيه: إنّ الألف من أبي أشبهت الهمزة فجاء «يفعل» منه مفتوحا لهذه العلة. (1:397)

ابن الأثير: في الحديث: «كلّكم في الجنّة إلّا من أبي و شرد»، أي إلّا من ترك طاعة الله التي يستوجب بها الجنّة، لأنّ من ترك التّسبّب إلى شيء لا يوجد بغيره فقد أباه. و الإباء: أشدّ الامتناع. و في حديث أبي هريرة:

«ينزل المهديّ فيبقى في الأرض أربعين، فقليل: أربعين سنة؟ فقال: آبيت، فقليل: شهرا؟ فقال: آبيت، فقليل:

يوما؟ فقال: آبيت»، أي آبيت أن تعرفه فإنّه غيب لم يرد الخبر بيانه، و إن روي آبيت بالرفع، فمعناه آبيت أن أقول في الخبر ما لم أسمع.

و في حديث ابن ذي يزن، قال له عبد المطلب لمّا دخل عليه: «آبيت اللّعن» كان هذا من تحايا الملوك في الجاهليّة و الدّعاء لهم، و معناه آبيت أن تفعل فعلا تلعن بسببه و تدمّ. (1:20)

القرطبيّ: يقال: أبي يأبي إباء، و هو حرف نادر جاء على «فعل يفعل» ليس فيه حرف من حروف الحلق. و قد قيل: إنّ الألف مضارعة لحروف الحلق.

قال الزّجاج: سمعت إسماعيل بن القاضي يقول:

القول عندي أنّ الألف مضارعة لحروف الحلق.

(1:295)

أبي يأبي شاذّ، و لم يجئ إلّا قلبي يقلبي، و أبي يأبي، و غشي يغشى، و جبي الخراج يجبي. (3:385)

ابن منظور: أبي الشّيء ياباه إباء و إباءة: كرهه.

و ماء مآبة: تاباه الإبل. و أخذه أباء من الطّعام، أي كراهيّة له. جاءوا به على «فعال» لأنّه كالذّاء، و الأدواء ممّا يغلب عليها «فعال».

و الآبئة: التي تعاف الماء، و هي أيضا التي لا تريد العشاء، و في المثل: «العاشية تهيج الآبئة، أي إذا رأّت الآبئة الإبل العواشي تبعتها فرعت

معها.

أبيت من الطعام واللبن إبي: انتهيت عنه من غير شبع. ورجل أبيان: يأبى الطعام.

وأبى الفصيل يوبى إيباء، وهو فصيل موبى، إذا سنق لامتلأه. وأبى الفصيل عن لبن أمه، أي اتّخم عنه لا يرضعها. وأبى الفصيل أبى و
أبى: سنق من اللبن وأخذه أباء.

ص: 190

و الأبي من قولك:أخذه أبي، إذا أبى أن يأكل الطّعام، كذلك لا يشتهي العلف ولا يتناوله.

و الإباءة:البردية، وقيل:الأجمة، وقيل:هي من الحلفاء[نبت معروف]خاصة.(14:4)

أبو حيان: أبى يأبى: منع. و مجيء مضارعه على «فعل» بفتح العين شاذّ، ومنه:أبى اللحم، لرجل من الصحابة.(5:4)

الإباء:الامتناع، و الفعل منه أبى يأبى. و لمّا جاء مضارعه على «يفعل» بفتح العين-و ليس بقياس أخرى، كأنّه مضارع «فعل» بكسر العين-فقالوا فيه:

يئبى بكسر حرف المضارعة.

و قد سمع فيه «أبى» بكسر العين، فيكون يأبى على هذه اللّغة قياسا، و وافق من قال:أبى بفتح العين على هذه اللّغة.

و قد زعم أبو القاسم السّعديّ أنّ أبى يأبى بفتح العين، لا خلاف فيه، و ليس بصحيح، فقد حكى «أبى» بكسر العين صاحب المحكم.

و قد جاء «يفعل» في أربعة عشر فعلا و ماضيها «فعل»، و ليست عينه و لا لامه حرف حلق، و في بعضها سمع أيضا «فعل» بكسر العين، و في بعض مضارعها سمع أيضا «يفعل» و «يفعل» بكسر العين و ضمّها، ذكرها التّصريفيون.(1:151)

الفيوميّ: أبى الرّجل يأبى إباء بالكسر و المدّ، و إباءة:امتنع، فهو آب و أبى على فاعل و فاعيل، و تأبى مثله.

و بناؤه شاذّ، لأنّ باب «فعل يفعل» بفتحيتين يكون حلقيّ العين أو اللّام. و لم يأت من حلقيّ الفاء إلاّ أبى يأبى و عضّ يعضّ في لغة، و أنّ الشّعريّ، إذا كثر و التّفّ.

و ربّما جاء في غير ذلك، قالوا:ودّ يودّ في لغة. و أمّا لغة طيّئ في باب:نسي ينسى، إذا قلبوا و قالوا:نسى ينسى، فهو تخفيف.(1:3)

الفيروزآباديّ: أبى الشّيء يأباه و يأبيه إباء و إباءة بكسرهما:كرهه، و آبيته إيّاه.

و الآية:التي تعاف الماء و التي لا تريد عشاء.

و الإبل:ضربت فلم تلقح.

و ماء مأبة:تأبأها الإبل.

و أخذه أباء من الطّعام بالضّم:كراهة.

و رجل أب من آبين و أبة و أبى و إباء، و رجل أبى من أبين.

و أبيت الطّعام كرضيت إبي:انتهيت عنه من غير شبع.

و رجل أبيان محرّكة:يأبى الطّعام أو الدّنية، جمعه:

إبيان بالكسر.

وَأبَى الْفَصِيلَ - كَرَضِي وَعَنِي - أَبَى بِالْفَتْحِ: سَنَقَ مِنَ اللَّبَنِ وَأَخَذَهُ أَبَاءً. وَالْعَنْزُ شَمُّ بَوْلِ الْارْوِيِّ فَمَرَضٌ فَهُوَ أَبَوًا.

وَالْأَبَاءُ كَسْحَابِ: الْبَرْدِيَّةُ أَوْ الْإِجْمَةُ، أَوْ هِيَ مِنَ الْحَلْفَاءِ، لِأَنَّ الْأَجْمَةَ تَمْنَعُ. وَالْقَصْبُ: الْوَاحِدَةُ بِهَاءٍ، وَ مَوْضِعُهُ الْمَهْمُوزُ.

وَالْأَبِيَّةُ بِالضَّمِّ: الْكِبَرُ وَالْعِظْمَةُ.

ص: 191

و بحر لا يُرْبَى، أي لا يجعلك تآباه، أي لا ينقطع.

و الإيية بالكسر: ارتداد اللبن في الضرع.

(4:298)

الطَّرِيحِيّ: في الحديث: «المأءُ أبو علينا»، أي امتنعوا من إجابتنا إلى الإسلام، ومنه: «أبى الله أن يعبد إلا سراً»، أي كره ذلك في الدّولة الظّالمة دولة الشّيطان؛ و ذلك لأنّ الدّولة دولتان: دولة الشّيطان، و دولة الرّحمن. فإذا كانت العبادة سرّاً فالدّولة دولة الشّيطان، و إذا كانت العبادة جهراً فالدّولة دولة الرّحمن.

(1:16)

محمّد إسماعيل إبراهيم: أبى: امتنع عن الشّيء كراهة له. (27)

مجمع اللّغة: أبى الشّيء يآباه و يآبئه إباء و إباءة:

امتنع عنه كراهة له و عدم رضاه به. (1:5)

النّصوص التفسيريّة

أبى

1- وَ إِذْ قُلْنَا لِلْمَلَأِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَ اسْتَكْبَرَ وَ كَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ. البقرة: 34

الطَّبْرِيّ: يعني بذلك إبليس أنّه امتنع من السّجود لآدم، فلم يسجد له. (1:228)

الطّوسيّ: معناه ترك و امتنع. (1:148)

مثله الطّبرسيّ. (1:81)

الرّمخشريّ: امتنع ممّا أمر به. (1:273)

الفخر الرّازيّ: إنّ الله تعالى لمّا استثنى إبليس من السّاجدين فكان يجوز أن يظنّ أنّه كان معذورا في ترك السّجود، فبيّن تعالى أنّه لم يسجد مع القدرة و زوال العذر بقوله: (أبى)، لأنّ الإباء هو الامتناع مع الاختيار، أمّا من لم يكن قادرا على الفعل لا يقال له: إنّه أبى، ثمّ قد كان يجوز أن يكون كذلك و لا ينضمّ إليه الكبر. فبيّن تعالى أنّ ذلك الإباء كان على وجه الاستكبار بقوله:

(و استكبر)، ثمّ كان يجوز أن يوجد الإباء و الاستكبار مع عدم الكفر، فبيّن تعالى أنّه كفر بقوله: وَ كَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ.

قال القاضي: هذه الآية تدلّ على بطلان قول أهل الجبر، بدليل أنّهم يزعمون أنّه لمّا لم يسجد لم يقدر على السّجود، لأنّ عندهم القدرة على

الفعل منتفية، و من لا يقدر على الشيء لا يقال: إنه أباه.

و الجواب عنه: صدور ذلك الفعل عن إبليس عن قصد وداع، أو لا عن قصد وداع. فإن كان عن قصد وداع فمن أين ذلك القصد؟ أو وقع لا عن فاعل أو عن فاعل هو العبد، أو عن فاعل هو الله؟ فإن وقع لا عن فاعل كيف يثبت الصانع؟ وإن وقع عن العبد فوقع ذلك القصد عنه إن كان عن قصد آخر فيلزم التسلسل، وإن كان لا عن قصد فقد وقع الفعل لا عن قصد و سنبطله، وإن وقع عن فاعل هو الله فحينئذ يلزمك كل ما أوردته علينا. أما إن قلت: وقع ذلك الفعل عنه لا عن قصد وداع، فقد ترجح الممكن من غير مرجح، وهو يسد باب إثبات الصانع، وأيضا فإن كان كذلك كان وقوع ذلك الفعل اتفاقيا، والاتفائي لا يكون في وسعه و اختياره فكيف يؤمر به و ينهى عنه؟ [نقلناه ملخصا]

(2:235)

ص: 192

القرطبي: معناه امتنع من فعل ما أمر به. (1:295)

أبو حيان: امتنع و أنف من السجود لآدم.

وقدم الإباء على الاستكبار، وإن كان الاستكبار هو الأول، لأنه من أفعال القلوب و هو التعاضم، وينشأ عنه الإباء من السجود اعتباراً، بما ظهر عنه أولاً و هو الامتناع من السجود، ولأن المأمور به هو السجود، فلما استثنى إبليس كان محكوماً عليه بأنه ترك السجود، أو بأنه مسكوت عنه غير محكوم عليه، على الاختلاف الذي نذكره قريباً. و المقصود الإخبار عنه بأنه خالف حاله حال الملائكة، فناسب أن يبدأ أولاً بتأكيد ما حكم به عليه في الاستثناء، أو بإنشاء الإخبار عنه بالمخالفة، و الذي يؤدي هذا المعنى هو الإباء من السجود.

و الخلاف الذي أشرنا إليه، هو أنك إذا قلت: قام القوم إلاً زيدا، فمذهب الكسائي أن التخريج من الاسم، و أن زيدا غير محكوم عليه بقيام و لا غيره، فيحتمل أن يكون قد قام و أن يكون غير قائم. و مذهب الفراء أن الاستثناء من الفعل. و الصّحيح مذهبنا و هو أن الاسم مستثنى من الاسم، و أن الفعل مستثنى من الفعل.

و دلائل هذه مذكورة في كتب النحو.

و مفعول (أبي) محذوف، لأنه يتعدى بنفسه إلى مفعول واحد، و التقدير: أبا السجود.

و أبا من الأفعال الواجبة التي معناها النفي، و لهذا يفرغ ما بعد إلاً كما يفرغ لفعل المنفي، قال: وَيَأْتِي اللَّهُ إِلَّا أَنْ يُتِمَّ نُورَهُ التوبة: 32، و لا يجوز: ضربت إلاً زيدا، على أن يكون استثناء مفرغاً، لأن «إلا» لا تدخل في الواجب [الموجب].

و «أبي زيد الظلم» أبلغ من: لم يظلم، لأن نفي الشيء عن الشخص قد يكون لعجز أو غيره، فإذا قلت:

أبي زيد كذا، دلّ على نفي ذلك عنه على طريق الامتناع و الأنفة منه، فلذلك جاء قوله تعالى: (أبي) لأن استثناء إبليس لا يدلّ إلاً على أنه لم يسجد، فلو اقتصر عليه لجاز أن يكون تخلفه عن السجود لأمر غير الإباء، فنصّ على سبب كونه لم يسجد و هو الإباء و الأنفة.

(1:153)

البروسوي: أي امتنع عما أمر به من السجود.

و الإباء: امتناع باختيار. و تقديم الإباء على الاستكبار مع كونه مسبباً عنه لظهوره و وضوح أثره. (1:104)

2- إلاً إبليس أباً أن يكون مع الساجدين.

الحجر: 31

المبيدي: امتنع من أن يكون معهم. (5:308)

الزمخشري: (أبي) استئناف على تقدير قول قائل يقول: هلاً سجد؟ فقيل: أباً ذلك و استكبر عنه. و قيل:

معناه و لكنّ إبليس أبي. (2:390)

3-... فَأَبَى أَكْثَرَ النَّاسِ إِلَّا كُفُورًا. الإسراء:89

الرمخشري: إن قلت: كيف جاز (فأبى أكثر الناس إلا كفورا) فلم يجز: ضربت إلا زيدا؟

قلت: لأنّ أبى متأول بالتّفي، كأنه قيل: فلم يرضوا إلا كفورا. (2:465)

نحوه الفخر الرازي. (21:55)

ص: 193

4- وَ لَقَدْ أَرْسَلْنَا آيَاتِنَا كُلَّهَا فَكَذَّبَ وَ أَبِي . طه:56

المبيدي: امتنع من طاعة الله و الإيمان به (6:141)

القرطبي: أي لم يؤمن. و هذا يدل على أنه كفر عنادا، لأنه رأى الآيات عيانا لا خيرا. (11:211)

5- ... فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبِي . طه:116

الزمخشري: (أبي): جملة مستأنفة كأنه جواب قائل قال: لم لم يسجد؟ و الوجه أن لا يقدر له مفعول و هو السجود المدلول عليه بقوله: (فسجدوا)، و أن يكون معناه أظهر الإباء و توقّف و تثبّط. (2:555)

الطباطبائي: جواب سؤال مقدر تقديره: ما ذا فعل إبليس؟ فقيل: أبي. (14:219)

ابن

إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ الْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَ أشفقن منها...

الأحزاب:72

الطوسي: أي منعن أن يحملن الأمانة.

(8:367)

الفخر الرازي: لم يكن إباؤه إبليس في قوله تعالى: أباي أن يكون مع الساجدين الحجر:

31، من وجهين:

أحدهما: أن هناك السجود كان فرضا، و هاهنا الأمانة كانت عرضا.

و ثانيهما: أن الإباء كان هناك استكبارا، و هاهنا استصغارا استصغرن أنفسهنّ بدليل قوله: وَ أشفقن منها. (25:235)

نحوه النيسابوري. (22:32)

أبو حيّان: أي قصرن و نقصن عنها كما تقول: أبت الصنجة أن تحمل ما قابلها. (7:254)

الطباطبائي: إباؤها عن حملها و إشفاقها منها، عدم اشتغالها على صلاحية التّلبس، و تجافيتها عن قبولها.

(16:350)

أبي

... وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَنْ يُتِمَّ نُورَهُ... التَّوْبَةُ:32.

الفراء: دخلت (الآ) لأن في الكلام طرفاً من الجحد. (أبو حيان 5:33)

الزجاج: التقدير في الآية: ويأبى الله كل شيء إلا إتمام نوره. (الطوسي 5:243)

نحوه ابن السجري (1:138)، و البروسوي (3):

(416)

الطوسي: يمنع الله إلا إتمام نوره وإن كره الكافرون.

و لا- يجوز على قياس وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَنْ يُتِمَّ نُورَهُ أَنْ تقول: ضربت إلا أخاك، لأن في الإباء معنى النفي، فكأنه قال: لا يمكنهم الله إلا أن يتم نوره. وإذا لم يكن في اللفظ مستثنى منه لم تدخل (الآ) في الإيجاب، وتدخل في النفي على تقدير الحذف، والتقدير في الآية: ويأبى الله كل شيء إلا إتمام نوره، في قول الزجاج وأنكر أن يكون في الآية معنى الجحد. (5:243)

نحوه الطبرسي. (3:24)

الزمخشري: إن قلت: كيف جاز أبى الله إلا كذا،

ص: 194

و لا يقال: كرهت أو أبغضت إلا زيدا؟

قلت: قد أجري «أبي» مجرى «لم يرد»، ألا ترى كيف قوبل يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا بِقَوْلِهِ: (و يَأْبَى اللَّهُ)؟ وكيف أوقع موقع و لا يريد الله إلا أن يتم نوره؟

(2:186)

المبيدي: لا يرضى و لا يترك. (4:119)

الفخر الرّازي: إن قيل: كيف جاز: أبى الله إلا كذا، و لا يقال: كرهت أو أبغضت إلا زيدا؟

قلنا: أجري «أبي» مجرى لم يرد، و التقدير: ما أراد الله إلا ذلك، إلا أن الإباء يفيد زيادة عدم الإرادة و هي المنع و الامتناع، و الدليل عليه قوله صلى الله عليه و سلم:

«و إن أرادوا ظلمنا أبينا» فامتدح بذلك، و لا يجوز أن يمتدح بأنه يكره الظلم، لأن ذلك يصح من القويّ و الضعيف. و يقال: فلان أبي الضّيم، و المعنى ما ذكرناه. (16:39)

أبو حيّان: مجيء (الأ) بعد (و يابى) يدلّ على مستثنى منه محذوف، لأنه فعل موجب، و الموجب لا تدخل معه (الأ)، لا نقول: كرهت إلا زيدا، و تقدير المستثنى منه: و يابى الله كلّ شيء إلا أن يتم نوره، قاله الرّجّاح.

و قال عليّ بن سليمان: جاز هذا في «أبي» لأنه منع و امتناع، فصارعت النّفي.

و قال الكرمانى: معنى «أبي» هنا لا يرضى إلا أن يتم نوره بدوام دينه إلى أن تقوم الساعة. (5:33)

ياب

... وَ لَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ...

البقرة: 282

الشّعبي: هو فرض على الكفاية كالجهاد.

مثله الرّمانيّ و الجبائيّ. (الطّوسيّ 2:372)

مجاهد: واجب على الكاتب أن يكتب.

(الطّبريّ 3:119)

الضّحّاك: كانت عزيمة فنسختها و لا يُضارّ كاتبٌ و لا شهيدٌ البقرة: 282. (الطّبريّ 3:120)

الرَّبِيع: واجب على الكاتب إذا أمر أن يكتب.

(القرطبي 3:384)

مثله الطبري. (3:120)

الطوسي: ظاهره النهي عن الامتناع من الكتابة، و النهي يقتضي تحريم الامتناع. (2:372)

المبيدي: لا يمتنع الكاتب من أن يكتب.

(1:768)

مثله الطبرسي. (1:397)

الزمخشري: لا يمتنع أحد من الكتاب، وهو معنى تنكير (كاتب). (1:402)

مثله النيسابوري. (3:88)

الفخر الرازي: ظاهر هذا الكلام نهى لكل من كان كاتباً عن الامتناع عن الكتابة، وإيجاب الكتابة على كل من كان كاتباً، وفيه وجوه:

الأول: أن هذا على سبيل الإرشاد إلى الأولى لا

ص: 195

على سبيل الإيجاب، والمعنى أن الله تعالى لما علمه الكتابة وشرّفه بمعرفة الأحكام الشرعية فالأولى أن يكتب تحصيلاً لمهمّ أخيه المسلم شكراً لتلك النعمة، وهو كقوله تعالى: «وَ أَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ الْقِصَصَ: 77»، فإنه ينتفع الناس بكتابته كما نفعه الله بتعليمها.

الثاني: وهو قول الشعبي [المتقدم].

الثالث: قول الضحّاك [وقد مضى].

الرابع: أن متعلق الإيجاب هو أن يكتب كما علمه الله، يعني أن بتقدير: أن يكتب (1)، فالواجب أن يكتب على ما علمه الله، وأن لا يخلّ بشرط من الشرائط، ولا يدرج فيه قيدياً يخلّ بمقصود الإنسان؛ وذلك لأنه لو كتبه من غير مراعاة هذه الشروط، اختلّ مقصود الإنسان وضاع ماله، فكأنه قيل له: إن كنت تكتب فاكتبه عن العدل. (7:119)

القرطبي: نهى الله الكاتب عن الإباء. (3:384)

أبو حيان: نهى الكاتب عن الامتناع من الكتابة، و(كاتب) نكرة في سياق التّهي، فتعم. (2:344)

الألوسي: أي لا يمتنع أحد من الكتاب الموصوفين بما ذكر. (3:56)

تابي

... وَ تَابِي قُلُوبُهُمْ وَ أَكْثَرُهُمْ فَاسِقُونَ. التوبة: 8

الزمخشري: إباء القلوب: مخالفة ما فيها من الأضغان؛ لما يجرونه على ألسنتهم من الكلام الجميل.

(2:176)

الأصول اللغوية

1- عرفت العربية أوزاناً مألوفة متداولة للماضي الثلاثي و مضارعه، غير أنّ ثمة أوزاناً أخرى تغيّر نوع مغايرة تلك الأوزان المألوفة من قبيل «فعل يفعل» الذي مثل له ببضعة ألفاظ أختلفت في رواياتها مثل ذكى يزكى، وقومه الفراء بركن يركن و ركن يركن، و مثل قلاه يقلاه، و غشى يغشى، و شجى يشجى. و قد قوّم اللغويون الحاذقون هذه الألفاظ إلى قلا(قلى) يقلى و يقلو، و غشى يغشى، و شجى يشجى و شجى يشجى، و جى يجى. فلم يسلم لجمهور اللغويين من «فعل يفعل» بفتح العين، إلاّ أبى يابى؛ ممّا دفع سيبويه إلى احتمال أن يكون هذا الفعل «أبى يابى» محمولاً على المهموز و فرعا عليه، ليستقيم ذلك الوزن فيه، باعتباره وزناً مألوفاً متداولاً فيما كان ثانياً أو ثالثاً أحد حروف الحلق.

فقد استطاع بعض اللغويين بحاسّة لغويّة صائبة أن يدرك العلاقة بين «أبى» و «أبأ»، فوضعهما في مكان واحد، ارتضاه «أبى» لكثرة ما تفرّع عليه، و جعلوا منه «الإباء» بالصّمّ و الكسر، و هو أن تعرض على الرّجل الشّيء فيأباه، كما جعلوا منه «الإباء» بالكسر و هو الأجمة.

2- و«أبى»- كما يستفاد من استعماله في القرآن و غيره- دالّ على العصيان و الرّفص و شدّة الامتناع، و لا يصحّ إطلاقه على مجرد التّرك و

الامتناع؛ فقد يترك المرء شيئاً ولا يأباه، كما قد يمتنع عن شيء ونفسه تهفو

ص: 196

1- الظاهر: ان يقدر ان يكتب.

إليه. فأما «أبي» فيتجاوز ذلك ليجعل المتّصف به متلبّساً تلبّساً كاملاً ظاهراً وباطناً، إن كان له ذلك؛ بحيث إنّه يترك الشّيء ويمتنع عنه بقوة و إرادة وقناعة كاملة شاملة، فيتضمّن «الإباء» قوّة في اتّخاذ الموقف لا يتضمّنهما التّرك و الامتناع. و لذلك استعملها القرآن الكريم - كما سيأتي - في الموارد التي يحتاج اتّخاذ القرار فيها إلى قوّة كبيرة، من مثل إباء إبليس السّجود لآدم، و إباء أكثر النّاس إلّا الكفر، و إباء حمل الأمانة من قبل السّحّاء و الأراض، و إباء قلوب المنافقين الإيمان، و إباء الله تعالى إلّا أن يتمّ نوره و لو كره الكافرون. فالسّيقاق فيها جميعاً سياق تحدّد، سياق دالّ على أنّ المتحدّد لم يستطع أن يصل إلى ما وصل إليه إلّا - بقوة هائلة يمتلكها أو يتوهّم أنّه يمتلكها، و لذا ارتبط ب (استكبر) مرّة، و ب (إلّا) المفيدة للحصر و القصر أخرى، و ب «التكذيب» ثلاثة، و هكذا في المواضع الأخرى. و على هذا تتكوّن عندنا معادلة دلالية لغويّة هي: أبا - ترك + امتنع + رفض + قوّة ذاتية تؤدي إلى اتّخاذ الموقف + قناعة كاملة تغلغل في المتخذ للموقف.

الاستعمال القرآني

جاءت ماضياً 9 مرّات و مضارعاً مرّتين و نهياً مرّتين أيضاً:

و يلاحظ أولاً أنّه قد جاء «أبي» و مشتقاته في القرآن مسنداً إلى «الله» مرّة واحدة و إلى غيره «12» مرّة:

مسنداً إلى الله: وَيَأْتِي اللَّهَ إِلَّا أَنْ يُتِمَّ نُورَهُ وَ لَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ التّوبة: 32

مسنداً إلى إبليس «3» مرّات كلّها في سجوده لآدم:

فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى * وَ اسْتَكْبَرَ وَ كَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ البقرة: 34

فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى * فَقُلْنَا يَا آدَمُ إِنَّ هَذَا عَدُوٌّ لَكَ وَ لِرِزْقِكَ طه: 116، 117

إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى أَنْ يَكُونَ مَعَ السَّاجِدِينَ * قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا لَكَ... الحجر: 31، 32

مسنداً إلى الكافرين و الظالمين و الفاسقين و المنافقين «5» مرّات:

وَ لَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ فَأَبَى أَكْثَرَ النَّاسِ إِلَّا كُفُوراً الإسراء: 89

وَ جَعَلَ لَهُمْ أَجْلاً لَا رَيْبَ فِيهِ فَأَبَى الظَّالِمُونَ إِلَّا كُفُوراً الإسراء: 99

وَ لَقَدْ صَرَّفْنَا بَيْنَهُمْ لِيَذَّكَّرُوا فَأَبَى أَكْثَرَ النَّاسِ إِلَّا كُفُوراً الفرقان: 50

وَ لَقَدْ أَرْسَلْنَا آيَاتِنَا كُلَّهَا فَكَذَّبَ وَ أَبَى طه: 56

يُرْضُونَكُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ وَ تَأْبَى قُلُوبُهُمْ وَ أَكْثَرُهُمْ فَاسِقُونَ التّوبة: 8

مسنداً إلى من يمسك الخير و الإحسان عن النّاس «3» مرّات:

عن الصّيافة: حَتَّى إِذَا أَتَى أَهْلَ قَرْيَةٍ اسْتَطَعَا أَهْلَهَا فَأَبَوْا أَنْ يُضَيِّقُوهَا الْكَهْف: 77

عن الكتابة للمدين: وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ الْبَقْرَةَ: 282

عن الشهادة له: وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا

ص: 197

و ثانياً: يلاحظ أنّ مادّة «أبى» حينما أسندت إلى «الله» تعني أنّه تعالى يابى كلّ شيء سوى إتمام نوره، وأنّه يريد تأكيد هذا الأمر وكأنّه لا شأن له إلاّ هذا، ونوره دينه و هدايته للخلق. و حيث أسندت إلى إبليس تعني أنّه يابى الخضوع لله في أمر توحيده و دينه كأنّه لا شأن له إلاّ هذا، وأنّه مصرّ على ذلك إصراراً لا رجعة فيه أبداً، و صدر منه هذا العمل استكباراً، و جرّ إليه الكفر و الرّجم و اللّعن كما جرّ إليه العداوة لآدم و زوجته.

و عند إسنادها إلى الكفّار و نحوهم تعني عزمهم الرّاسخ على رفض القرآن و الآيات و المعجزات و الدّين، و جرّت إليهم الكفر و التّكذيب و الفسق و الظلم و نحوها.

و حينما جاءت في الإمساك عن الخير جلبت إليهم التّدم و التّويخ فقط دون تلك الخصال.

و ثالثاً: سياق الآيات كلّها ذمّ و تنديد مساوقاً للمادّة، حتّى فيما نسب إلى الله من إباطه إلاّ عن إتمام نوره فإنّه وإن كان مدحاً له تعالى إلاّ أنّه جاء رغباً للكافرين ذمّاً لهم.

و رابعاً: و جاء التّعبير بلفظ «إبليس» دون «الشّيطان» في موضع إباطه عن السّجود لآدم، و هذا ربّما يكشف عن العلاقة بين المادّتين، فلفظ «إبليس» من اللّبس و هو يلازم الخفاء و السّرّ، و الإباء كذلك، و لهذا عقّبها في القرآن بلفظ الكفور، و هو بمعنى إخفاء الحقّ و إنكاره، لكنّ المراد من «إبليس» اسم علم دون اسم جنس كالشّيطان كما تقدّم في «إبليس»، فليس بينهما علاقة من هذه النّاحية خصوصاً أنّ «إبليس» أعجميّ عند جمّ غفير منهم، و ليس بعربيّ.

و خامساً: و قابل في آية التّوبة بين الرّضا بالأفواه و إباء القلوب، و هذا هو معنى التّفاق بعينه، و فيه دلالة على أنّ «الإباء» هو الحالة التّابعة من أعماق القلوب و المستولية على كلّ الجوارح و العواطف و الأحاسيس.

157 لفظاً، 549 مرة: 322 مكيّة، 227 مدنيّة

في 72 سورة: 49 مكيّة، 23 مدنيّة

أ تي 1-7:6 \ أ تي نا 2:2 \ أ تي ني 1:1 \ أ تي ن 5-:5 \ أ تي ك 2:2 \ أ تي ه 1:1

أ تا هم 2-8:6 \ أ تي نا هم 2:2 \ أ تي نا 1-3:2 \ أ تي نك 1-:1 \ أ تي كم 4:4 \ أ تي هم 1:1

أ تا ها 3:3 \ أ تي نا ك 1:1 \ أ ي ات 9-14:5 \ أ تا ني 3:3 \ أ نا تي 1-2:1 \ أ تي كم 1:1

أ تا ك 6:6 \ أ تا وا 1-:1 \ أ ي ات ه 1:1 \ أ نا تي هم 11-17:6 \ أ فل نا تي ني هم 1:1 \ أ ت 1-2:1

أ تا كم 3:3 \ أ ي ا تي 12-22:10 \ أ ي ا تي هم 1-3:2 \ أ تا تي كم 2:2 \ أ فل نا تي نك 1:1 \ أ تي ه 3:4-1

أ تا نا 1:1 \ أ ي ات ه 5:5 \ أ ي ا تا ك 1:1 \ أ تا تي ني كم 1:1 \ أ نا تي كم 1:1 \ أ ما تي ا 1:1

أ تي ا 1:1 \ أ ي ا تي هم 15-17:2 \ أ ي ا تي كم 5-7:2 \ أ تا تي نا 3:4-1 \ أ نا ت 1-:1 \ أ تي 3-:3

أ تا وا 3:4-1 \ أ ي ا تي ها 1:1 \ أ ف لي ا تا نا 1:1 \ أ و ل تا ت 1-:1 \ أ نا ت 5:6-1 \ أ تا ه 3-:3

أ تو ه 1:1 \ أ ي ا تي ك 1:1 \ أ ي ا تي نا ها 1-:1 \ أ تا تي هم 2:2 \ أ تا نا 7:7 \ أ تا ها ما 2:2

أ تو ك 1-:1 \ أ ي ا تي ك ما 1:1 \ أ ي ا تو ن 2-4:2 \ أ تا تي ني 1:1 \ أ تي نا 2:2 \ أ تا هم 2:8-10

أ ت 2:2 \ أ ي ا تي ك ما 1:1 \ أ ي ا تو ن ك 1:1 \ أ تا نا 1:1 \ أ تي نا ه 1:1 \ أ تا ها 1-:1

أ تي هم 1-:1 \ أ ي ا تي كم 6-8:2 \ أ ي ا تو نا 1:1 \ أ تا تو ن 10:10 \ أ تا وا 8-12:4 \ أ تا ك 1:1

أ تي ك 1:1 \ أ ي ا تي ني هم 1:1 \ أ ي ا تو ا 3-7:4 \ أ تا تو نا 1:1 \ أ تا تو ه ن 1-:1 \ أ تا كم 3-8:5

أ تي كم 1:1 \ أ ي ا تي ني كم 2-3:1 \ أ ي ا تو ك 2-4:2 \ أ تا تو ا 1-:1 \ أ تا تو ني 7:7 \ أ تا ني 4:4

أ تي ن 1-:1 \ أ ي ا تي ني 1:1 \ أ ي ا تو كم 2-:2 \ أ تا تو ني 1:1 \ أ تا تو نا 1:1 \ أ تا نا 1-:1

أ تي ت 1-:1 \ أ ي ا تي ني 1:1 \ أ ي ا تو ني 1:1 \ أ لا تي ني هم 1:1 \ أ تي 1:1 \ أ تا وا 1-5:4

آتوه 1:1 آتينا 20:28-8 أوتيت 1:1 أوتون 5:8-3 أوتى 1:2-1 آتوهم 3:3-

آتوها 1:1 آتيناها 11:14-3 أوتيتم 3:5-2 أوتوا 2:2-2 أوت 2:2-2 آتوهنّ 3:3-

آت 2:3-1 آتيناها 1:1 أوتيته 2:2 أوتى 1:2-1 أوتون 1:1-1 آتوني 2:2-

آتيت 1:2-1 آتيناهم 12:21-9 أوتينا 2:2 أوتون 1:1 أوتوه 1:1-1 آتين 1:1-

آتيتهنّ 1:1-1 آتيناها 1:1 أوتى 1:3-2 أوتونهنّ 1:1-1 أوت 1:1 أوتون 1:1-

آتيتي 1:1 آتيناك 1:2-1 أوتيه 7:7 أوتوا 1:1-1 الأوتين 1:1-1 إيتاء 2:3-1

آتيتنا 1:1 آتيناكم 1:3-2 أوتيهم 1:2-1 أوتوها 1:1-1 أوتى 1:1

آتيتم 2:3-5 أوتى 10:14-4 أوتين 1:1 أوتيه 2:2-2 آت 1:2-1

آتيتموهنّ 4:4-4 أوتوا 8:32-24 أوتينا 1:1-1 أوتيهم 1:1-1 آتهم 1:2-1

آتيتك 1:1 أوتوه 1:1-1 أوت 1:4-3 أوتته 1:3-2 آتنا 2:5-3

آتيتكم 1:1-1 أوتيت 1:1 أوتنكم 4:4-4 أوتها 1:1-1 أوتوا 12:12-

النصوص اللغوية

الخليل: تقول: أتاني فلان أتيا وإتيانا وأتية واحدة ولا يقال: إتيانة واحدة، لأن المصادر كلها إذا جعلت واحدة ردت إلى بناء «فعله» وذلك إذا كان منها الفعل على «فعل» أو «فعل» فإذا أدخلت في الفعل زيادات فوق ذلك أدخلت فيها زيادتها في الواحدة، كقولك إقبالة واحدة، ومثل تفعل تفعله واحدة، وأشباه ذلك وذلك في الشيء الذي يحسن أن تقول: فعلة واحدة، وإلا فلا. [ثم استشهد بشعر]

الأوت: الاستقامة في السير والسرعة، ويأتوا البعير أوتوا. وتقول العرب: أوتت فلانا من أرض كذا، أي سرت إليه. ويجوز في معنى أتيته. [ثم استشهد بشعر] والإيتاء: الإيعاء.

ويقال: هات في معنى آت على «فاعل» فدخلت الهاء على الألف.

والمؤاتاة: حسن المطاوعة.

وتأتى لفلان أمره، وأتاه الله تأتية. [ثم استشهد بشعر]

والآتى والآتى لغتان، والصواب: الآتى.

والآتى: جماعة، وكذلك الآتاء: الجماعة، وهو ما وقع في النهر من خشب أو ورق ونحوه، مما لا يجبس الماء.

الأتيّ عند العامة: النَّهر الذي يجري فيه الماء إلى الحوض، والجمع: الأتيّ والآء. وقالت طائفة من الناس: الأتيّ: السَّيل الذي لا يدرى من أين أتى. وأُتيت للماء تأتيًا، إذا حرفت له مجرى. [ثمّ استشهد بشعر]

ورجل أتىّ، إذا كان غريباً في قوم ليس منهم، وأتاويّ.

ص: 200

و الإتاوة: الخراج، وكلّ قسمة تقسم على قوم ممّا يجبي، وقد يجعلون الرّشوة إتاوة.

و تقول: آتيت فلانا على أمره مؤاتاة، و لا تقول:

واتيته، إلاّ في لغة قبيحة لليمن. و أهل اليمن يقولون:

و اتيت و واسيت و واكلت و نحو ذلك، و و امرت من أمرت، و إنّما يجعلونها واوا على تخفيف الهمزة في يؤاكل و يؤامر، و نحو ذلك.
(8:145)

سيبويه: الأتيّ: هو المفتاح. و كلّ مسيل سهّلت له ماء أتيّ، و هو الأتيّ. (ابن منظور 14:15)

الصّبّيّ: يقال للسنقاء إذا تمخّض: قد جاء أتوه.

(ابن فارس 1:50)

الكسائيّ: الأتاويّ، بالفتح: الغريب الذي هو في غير وطنه. (الأزهريّ 14:351)

ابن شميلّ: أتى على فلان أتو، أي موت أو بلاء أصابه، يقال: إن أتى عليّ أتو فغلامي حرّ، أي إن متّ.

و الأتو: المرض الشديد، أو كسر يد أو رجل أو موت.

و يقال: أتى على يد فلان، إذا هلك له مال

(الأزهريّ 14:353)

أبو عمرو و الشّيبانيّ: رجل أتاويّ و أتاويّ و إتاويّ و أتيّ، أي غريب. (الأزهريّ 14:352)

الفراء: يقال: جاء فلان يتأتّى، أي يتعرّض لمعروفك. (الجوهري 6:2262)

أتت الأرض و التّخل أتوا، و أتى الماء إتاء، أي كثر.

(ابن فارس 1:52)

أبو زيد: قالوا: إتاوة و ثلاث إتاوات و كذلك الجميع، و هي الرّشوة في كلّ وجه. (212)

أتوته أتوة، إذا رشوته إتاوة، و هي الرّشوة. (الأزهريّ 14:352)

يقال: تني بفلان: اتنتي، و للاثنين: تنياني به، و للجمع: توني به، و للمرأة: تيني به، و للجمع: تيني.

و أتيت الأمر من مأتاه و مأتاته. (ابن فارس 1:50)

الأصمعيّ: ما أحسن أتو يدي التّافّة، وما أحسن أتو يديها، يعني رجع يديها في سيرها.

(إصلاح المنطق: 140)

كلّ جدول ماء أتو. [ثمّ استشهد بشعر]

و يقال: أتّ لهذا الماء، فيهبّي له طريقه.

وروي عن النّبويّ صلّى الله عليه وسلّم: أنّه سأل عاصم بن عدويّ الأنصاريّ عن ثابت بن الدّحداح، و توقّي، فقال: «هل تعلمون له نسبا فيكم؟ فقال: لا، إنّما هو أتو فينا»، وقوله: إنّما هو أتو فينا، فإنّ الرّجل يكون في القوم ليس منهم، ولهذا قيل المسيل الذي يأتي من بلد قد مطر فيه إلى بلد لم يمطر فيه:

أتو. (الأزهريّ 14:351)

يقال: تاتّي فلان لحاجته، إذا ترقّق لها وأتاها من وجهها. (الأزهريّ 14:352)

يقال: أتوته أتوا: أعطيته الإتاوة.

(ابن فارس 1:51)

الإتاء: ما خرج من الأرض من الثّمر وغيره.

(ابن منظور 14:18)

اللّحيانيّ: ما أتيتنا حتّى استأتيناك، أي استبطأنك وسألناك الإتيان. ويقال: تاتّ لهذا الأمر، أي ترقّق له.

(ابن فارس 1:50)

ص: 201

رجل أتى، إذا كان نافذا. (ابن فارس 1:52)

سيل أتى و أتاوي أي أتى و ليس مطره علينا.

(ابن سيده 9:547)

أبو عبيد: تأتي للقيام، و التأتي: التهيؤ للقيام.

(الأزهري 14:352)

نحوه الثعالبي. (187)

ابن السكيت: يقال: قد جاءت آتية الجرح، و هي مدته (1). (106)

و يقال: قد آتته، إذا أعطيته. و قد آتته، إذا جثته.

(إصلاح المنطق: 242)

شمر: ميتاء الطريق، و ميداؤه: محجته.

(الهروي 1:13)

الرجاج: أتى الأمر من مأتاه و مأتاته، أي من جهته و وجهه الذي يؤتى منه، كما تقول: ما أحسن معناة هذا الكلام، تريد معناه.

و أتى إليه الشيء: ساقه.

و الأتي: التهر يسوقه الرجل إلى أرضه.

(ابن منظور 14:15)

آتية الشيء: أعطيته. (فعلت و أفعلت: 53)

ابن دريد: أتى يأتي و يأتو أتوا و أتيا حسنا. يقال:

ما أحسن أتو قوائم الناقة و أتيها في السير!

و الأتي: السيل يأتيك من بلد مطر من غير بلدك.

و يقال: أت لمائك، أي سهّل له سبيلا يجري فيه.

و رجل أتى و أتاوي، و هو الغريب.

و آتى يؤتي إيتاء، في معنى أعطى.

و الإتاوة: الخرج أو الجزية، يؤدّيه القوم إلى الملك.

و يقال: ما أحسن أتا هذا النخل، أي ما أحسن ثمره، و كذلك الزرع. (1:170)

يقول: ما أحسن أتو يدي هذه الناقة في سيرها! أي رجع يديها.

و الإتاوة: الخراج كان يؤدّى إلى الملوك في الجاهليّة.

و أتيت الرّجل آتية أتيا، و أتوته أتوا.

و الأتاء: زكاء النخل و الزّرع، و هو ما يخرج الله عزّ و جلّ من ثمره.

و آتيته أو تبه إيتاء، في معنى أعطيته.

و واتيته مواتاة و وتاء، إذا طاوعته.

و آتى لمانه يؤتّى، إذا سهّل له سبيل الجري. و الآتّى:

السّيل، و الجمع: آتّى، إذا جاء من بلد إلى بلد لم يمطر، و كلّ مسيل سهّله لمانه فهو آتّى. و سيل آتّى و أتاويّ، إذا جاء من بلد إلى بلد لم يمطر، و كذلك رجل آتّى و أتاويّ: غريب، و قوم أتاويّون، و في الحديث: «إنا أتاويّان».

و المأتّى: الموضع الذي تأتي فيه صاحبك أو تأتي منه.

و أتيت الحاجة من مأتاتها، إذا جئتها من وجهها.

و طريق ميتاء، أي مسلك واضح. و رجل ميتاء:

جواد في معنى معطاء. (3:216)

القاليّ: أتوان، من قولهم: أتوته آتوه، بمعنى آتيته آتية، و هي لغة لهذيل. و يقولون: ما أحسن أتو يدي الناقة و آتي يديها، يعنون رجع يديها. (2:211)

خرج و خراج و إتاوة واحد. (ذيل الأماليّ: 152) ح.

ص: 202

الأزهريّ: يقال: أتى فلان من مأمّنه، أي أتاه الهلاك من جهة مأمّنه.

و طريق ميثاء: مسلوك، «مفعال» من الإتيان.

و ميثاء الطّريق و ميدأوه: محجّته.

و يقال: أتيت السّيل فأنأ أوتيه، إذا سهّلت سبيله من موضع إلى موضع ليخرج إليه؛ وأصل هذا من الغربية، و لهذا قيل: رجل أتويّ، إذا كان غريباً في غير بلاده.

و إطاء النّخلة: ريعها و زكاؤها و كثرة ثمارها، و كذلك إطاء الزّرع: ريعه، و قد أتت النّخلة و أتت إيتاء و إطاءة.

و من أمثالهم: ماتت أنت أيها السّواد أو السّويد، أي لا بدّ لك من هذا الأمر.

و يقال للرجل إذا دنا من عدوّه: أتيت أيها الرّجل.

و يقال: فرس أتى و مستأ و مستوت، بغير هاء، إذا أردفت، و قد استأنت التّاقة استتاء.

(352، 350:14 و 354)

الفارسيّ: و أتية الجرح و أتية: مادّته و ما يأتي منه لأنّها تأتيه من مصبّها. (ابن سيده 9:547)

ابن جنّيّ: بعض العرب يقول في الأمر من أتى: ت زيدا، فيحذف الهمزة تخفيفاً، كما حذف من: خذ و كل و مر. (ابن سيده 9:546)

الجوهريّ: الإتيان: المجيء، و قد أتته أتباً. و أتوته أتوة، لغة فيه.

و تقول: أتته على ذلك الأمر موأاة، إذا وافقته و طأوعته، و العامّة تقول: وأتته.

و آناه إيتاء، أي أعطاه، و آناه أيضاً، أي أتى به، و منه قوله تعالى: آتينا غداًنا الكهف: 62، أي آتينا به.

و الإتاوة: الخراج، و الجمع: الأتاوي. تقول منه أتوته أتوه أتوا و إتاوة.

و يقال للسّقاء إذا مخض و جاء الرّبد: قد جاء أتوه.

و لفلان أتو، أي عطاء. و الإيتاء: الإعطاء.

و تأتّى له الشّيء، أي تهياً. و تأتّى له، أي ترقّق، و آناه من وجهه.

و أتيت للماء تأتية و تأتياً، أي سهّلت سبيله.

ليخرج إلى موضع.

و الأتّي: الجدول يؤتّيهِ الرّجل إلى أرضه، و هو «فعليل»، يقال: جاءنا سبيل أتّي و أتاويّ، إذا جاءك و لم يصبك مطره.

و الأتّي أيضا و الأتاويّ: الغريب، و نسوة أتاويّات.

و استأتت التّاقة استتاء مهموز، أي ضبعت، و أرادت الفحل.

و الإتاء: البركة و النّماء، و حمل النّخل، تقول منه:

أتت النّخلة أتوا إتاء.

و الميتاء و الميداء، ممدودان: آخر الغاية؛ حيث ينتهي إليه جري الخيل.

و الميتاء: الطّريق العامر. و مجتمع الطّريق أيضا ميتاء و ميداء، يقال: بنى القوم بيوتهم على ميتاء واحد و ميداء واحد. و داري بميتاء دار فلان و ميداء دار فلان، أي تلقاء داره و محاذية لها. (6:2261)

ابن فارس: الهمزة و التّاء و الواو و الألف و الياء يدلّ على مجيء الشّيء و أصحابه و طاعته. (1:49)

أبو هلال: الفرق بين تبديل الشّيء و الإتيان بغيره: أنّ الإتيان بغيره لا يقتضي رفعه بل يجوز بقاؤه

ص: 203

معها، و تبديله لا يكون إلا برفعه و وضع آخر مكانه.

و لو كان تبديله و الإتيان بغيره سواء لم يكن لقوله تعالى:

إِنَّتِ بَقْرَانَ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدَّلَهُ يُونُسَ: 15، فائدة. (197)

الفرق بين قولك: أتى فلان و جاء فلان، أن قولك:

جاء فلان، كلام تام لا يحتاج إلى صلة، و قولك: أتى فلان، يقتضي مجيئه بشيء، و لهذا يقال: جاء فلان نفسه، و لا يقال: أتى فلان نفسه، ثم كثر ذلك حتى استعمل أحد اللفظين في موضع الآخر.

الفرق بين من يأتيني فله درهم، و الذي يأتيني فله درهم أن جواب الجزاء يدل على أنه يستحق من الفعل الأول، و الفاء في خبر الذي مشبهة بالجزاء و ليست به، و إنما دخلت لتدل على أن الدرهم يجب بعد الإتيان. (255)

الهروي: في الحديث: «لو لا أنه طريق ميتاء لحزننا عليك يا إبراهيم»، أي طريق مسلوك، «مفعال» من الإتيان.

و في الحديث: «إنما هو أتى فينا» أي غريب، يقال:

رجل أتى و أتاوي، و منه حديث عثمان: «إنا رجلان أتاويان».

و سيل أتى: جاءك و لم يجئك مطره.

و في حديث ظبيان الوافد، و ذكر ثمود و بلادهم، فقال: «و أتوا جداولها»، أي سهلوا طرق المياه إليها.

يقال: أتيت للماء، إذا أصلحت مجراه حتى يجري إلى مقاصده. (1: 13، 14)

ابن سيده: أتيت أتياء، و أتياء، و إتياء، و إتيانا، و إتيانة، و مأتاة: جئته.

و قوله تعالى: وَ لَا يُفْلِحُ السَّاحِرُ حَيْثُ أَتَى طه: 69، قالوا: معناه: حيث كان، و قيل: معناه حيث كان السّاحر يجب أن يقتل، و كذلك مذهب أهل الفقه في السّحرة. [ثم استشهد بشعر]

و طريق متيء: عامر واضح، هكذا رواه ثعلب بهمز الياء من ميتاء، قال: و هو «مفعال» من أتيت، أي يأتيه الناس. و في الحديث: «لو لا أنه وعد حق، و قول صدق، و طريق ميتاء، لحزننا عليك، يا إبراهيم». هكذا روي بغير همز، إلا أن المراد الهمز.

و رواه أبو عبيد في «المصنّف» بغير همز، ذكره في باب «فعلاء» و هذا سهو منه، لأن الاشتقاق يؤذن بغير ذلك؛ إذ معنى الإتيان قائم فيه، و لا يجوز أن يكون «ميتاء» بغير همز «فيعالا» لأن فيعالا من أبنية المصادر، و ميتاء ليس مصدرا، إنما هو صفة، فالصّحيح فيه إذن ما رواه ثعلب و فسره، و قد كان لنا أن نقول: إن أبا عبيد أراد الهمز فتركه، إلا أنه عقد الباب بفعلاء، ففصح ذاته، و أبان هناته.

و أتى الأمر من مأتاة، و مأتاته، أي جهته.

وَأَتَى إِلَيْهِ الشَّيْءُ: سَاقَهُ.

وَالْأَتَى: النَّهْرُ يَسُوقُهُ الرَّجُلَ إِلَى أَرْضِهِ، وَقِيلَ: هُوَ الْمَفْتَحُ. وَكُلُّ مَسِيلٍ سَهَّلْتَهُ لِمَاءٍ: أَتَى، وَهُوَ الْأَتَى، حَكَاهُ سَيِّبُويه. وَقِيلَ: الْأَتَى جَمْعٌ.

وَأَتَى لِأَرْضِهِ أَتَى: سَاقَهُ. [ثُمَّ اسْتَشْهَدَ بِشَعْرٍ]

وَأَتَى لِلْمَاءِ: وَجَّهَ لَهُ مَجْرَى.

وَالْأَتَى، وَالْأَتَاءُ: مَا يَقَعُ فِي النَّهْرِ مِنْ خَشَبٍ أَوْ

ص: 204

ورق؛ والجمع: آتاء و أتى. وكل ذلك من الإتيان.

وسيل أتى و أتاوي: لا يدري من أين أتى.

ورجل أتى، و أتاوي: غريب شبه بالسَّيل الذي يأتيك و ليس مطره عليك، وقيل: بل السَّيل مشبه بالرجل، لأنَّه غريب مثله. [ثم استشهد بشعر]

و أتى عليه الدهر: أهلكه، على المثل.

و أتى الأمر و الذنب: فعله.

و استأنت الناقة: أرادت الفحل.

و آتاه الشيء: أعطاه إيَّاه، و في التنزيل: وَ أُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ النَّمْلُ: 23، أراد: و أوتيت من كلِّ شيء شينا. و ليس قول من قال: إنَّ معناه: أوتيت كلَّ شيء بحسن، لأنَّ بلقيس لم تؤت كلَّ شيء. ألا- ترى إلى قول سليمان للهدهد: اِرْجِعْ إِلَيْهِمْ فَلَنَأْتِيَنَّهُمْ بِجُنُودٍ لَّا- قِبَلٍ لَهُمْ بِهَا النَّمْلُ: 37، فلو كانت بلقيس قد أوتيت كلَّ شيء لَأوتيت جنودا تقابل بها جنود سليمان، أو الإسلام، لأنَّها إنَّما أسلمت بعد ذلك مع سليمان.

و آتاه: جازاه.

و رجل مبيتاء: مجاز معطاء.

و قد قرئ ان كان مثقال حبة من خردل آتينا بها الأنبياء: 47، (و اتينا بها) فأتينا: جئنا، و آتينا:

أعطينا، و قيل: جازينا. فإن كان آتينا: أعطينا فهو «أفعلنا»، و إن كان جازينا فهو «فاعلنا».

و ما أحسن أتى يدي الناقة، أي رجع يديها في سيرها.

و آتاه على الأمر: طاعه.

و تآتى له الشيء: تهيأ.

و آتاه الله: هيأه.

و رجل أتى: نافذ يتأتى للأمر. (9:545)

الإتيان: المعجىء، أتى يأتي أتيا، و الإتيان اسم منه، و قد أتته. و المأتى: موضع الإتيان. و أتى فلانا الشيء:

أتى بالشيء إليه، و استأتى فلانا: طلب إتيانه.

الأتو: المعجىء، أتا يأتو أتوا. (الإفصاح 1:287)

سيل أتى و أتاوي: أتاك و لم يصبك مطره، أي من بلد آخر. (الإفصاح 2:955)

الأتى: «جدول يؤتبه الرجل إلى أرضه، أي يهيئه و يوجه له مجرى إلى مقره. (الإفصاح 2:1070)

أتت الشجرة تاتو أتوا و إتاء: طلع ثمرها، أو بدا صلاحها. (الإفصاح 2:1178)

الزاعب: الإتيان: مجيء بسهولة، و منه قيل للسيل المار على وجهه: أتى و أتاوي، و به شبه الغريب فقيل:

أتاوي.

و الإتيان: يقال للمجيء بالذات و بالأمر و بالتدبير، و يقال في الخير و في الشرّ، و في الأعيان و الأعراض.

[إلى أن قال:]

يقال: أتيت و أتوته. و يقال للسقاء إذا مخض و جاء زبده: أتوة، و تحقيقه جاء ما من شأنه أن يأتي منه، فهو مصدر في معنى «الفاعل».

و هذه أرض كثيرة الإتياء، أي الزرع. (8،9)

الزّمخشريّ: أتى إليه إحساناً، إذا فعله. و وعد الله مأتى. و أتيت الأمر من مأتاه و مأتاته، أي من وجهه.

و أتى عليهم الدهر: أفناهم. و أتى امرأته، و استأنت الناقة: اغتلمت و طلبت أن تؤتى. و يقال: ما أتيتنا حتى

ص: 205

استأثيناك، إذا استبطنوه.

و طريق ميتاء: «مفعال» من الإتيان، كقولهم: دار محلال. تقول: الموت طريق ميتاء، وهو لكل حي ميتاء، أي غاية.

وهو أتيّ فينا و أتاويّ، أي غريب. وسيل أتيّ و أتاويّ: أتي من حيث لا يدري.

و تقول: فلان كريم المواتاة، جميل المواساة. وهذا أمر لا يواتيني.

و تأتي له أمره إذا تسهّلت له طريقته، و تأتي لهذا الأمر: ترفقت له، و قيل: تهيأت و تأتي له بسهم حتى أصبته، إذا تقصّدت له. و أتيّ للسيل: سهّل له سبيله.

و فتح الماء فأثّ له إلى أرضك.

و كثر إطاء أرضه، أي ريعها. و نخل ذو إطاء، و لبن ذو إطاء، أي ذو زبد كثير.

و أذى إتاوة أرضه أي خراجها، و ضربت عليهم الإتاوة، و هي الجباية.

و شكّم فاه بالإتاوة، أي بالرشوة.

(أساس البلاغة: 2)

ابن برّي: الآتيّ: التّهير الذي دون السّريّ.

(الزبيديّ 10:10)

ابن الأثير: في حديث الزبير: «كنا نرمي الأتو و الأتوين» أي الدّفعة و الدّفعتين، من الأتو: العدو، يريد رمي السّهام عن القسيّ بعد صلاة المغرب، و منه قوله: ما أحسن أتويدي هذه النّافة و أتيهما! أي رجع يديها في السّير.

و في حديث بعضهم: «أنّه رأى رجلا يؤتّي الماء في الأرض»، أي يطرق، كأنّه جعله يأتي إليها، أي يجيء.

و في الحديث: «خير النّساء المواتية لزوجها» المواتاة: حسن المطاوعة و الموافقة، و أصله الهمز فخّف و كثر، حتى صار يقال بالواو الخالصة، و ليس بالوجه.

و في حديث أبي هريرة في العدوى: «أنتى قلت أتيت» أي دهيت، و تعيّر عليك حسك فتوهّمت ما ليس بصحيح صحيحا.

و في حديث بعضهم: «كم إطاء أرضك؟» أي ريعها و حاصلها، كأنّه من الإتاوة، و هو الخراج. (1:21)

الخويّ: لا- يكاد اللّغويّون يفرّقون بينهما [الإعطاء و الإيتاء]، و ظهر لي بينهما فرق ينبى عن بلاغة كتاب الله، و هو أنّ الإيتاء أقوى من الإعطاء في إثبات مفعوله، لأنّ الإعطاء له مطاوع، تقول: أعطاني فعطوت، و لا يقال في الإيتاء: أتاني فأتيت، و إنّما يقال: أتاني فأخذت. و الفعل الذي له مطاوع أضعف في إثبات مفعوله من الفعل الذي لا مطاوع له، لأنك تقول: قطعته فانقطع، فيدلّ على أنّ فعل الفاعل كان موقوفا على

قبول في المحلّ، لولاه ما ثبت المفعول، ولهذا يصحّ: قطعته فما انقطع، ولا يصحّ فيما لا مطاوع له ذلك، فلا يجوز:

ضربته فانضرب، أو فما انضرب، ولا قتلته فانقتل، ولا فما انقتل، لأنّ هذه أفعال إذا صدرت من الفاعل ثبت لها المفعول في المحلّ، والفاعل مستقلّ بالأفعال التي لا مطاوع لها، فالإيتاء أقوى من الإعطاء.

وقد تفكّرت في مواضع من القرآن فوجدت ذلك مراعى، قال تعالى: تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ آل عمران: 26، لأنّ الملك شيء عظيم لا يعطاه إلا من له

ص: 206

قوة، وكذا: يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ الْبَقْرَةَ: 269، آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي الْحَجَرِ: 87، لعظم القرآن و شأنه، وقال: إِنَّمَا أُعْطِينَاكَ الْكَوْثَرَ الْكَوْثَرَ: 1، لأنه مورود في الموقف مرتحل عنه، قريب إلى منازل العزّ في الجذّة، فعبر فيه بالإعطاء؛ لأنه يترك عن قرب و ينتقل إلى ما هو أعظم منه، وكذا: يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى الضّحي: 5، لما فيه من تكرير الإعطاء و الزيادة إلى أن يرضى كلّ الرضا، و هو مفسّر أيضا بالشفاعة، و هو نظير الكوثر في الانتقال بعد قضاء الحاجة منه، وكذا:

أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ طه: 5، لتكرّر حدوث ذلك باعتبار الموجودات، حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ، التّوبة:

29، لأنها موقوفة على قبول منّا، و إنّما يعطونها عن كره.

(السيوطي 2:367)

الفيومي: أتى الرّجل يأتي أتيا: جاء، و الإتيان اسم منه، و أتيته يستعمل لازما و متعدّيا. و أتا يأتوا أتوا، لغة فيه، و أتى زوجته إتيانا: كناية عن الجماع، و المأتي:

موضع الإتيان، و أتى عليه: مرّ به، و أتى عليه الدهر:

أهلكه، و أتاه آت، أي ملك. و أتى من جهة كذا بالبناء للمفعول، إذا تمسك به و لم يصلح للتمسك فأخطأ، و أتى الرّجل القوم: انتسب إليهم ليس منهم، فهو أتى على «فعليل». و منه قيل للسّيل يأتي من موضع بعيد و لا يصيب تلك الأرض: أتى أيضا.

و الأتاء بفتح الهمزة لغة فيهما. و طريق ميثاء على «مفعال» و الأصل: ميثاي أو ميثاء، فقلب حرف العلة همزة لتطرفه، و المعنى يأتيها النّاس كثيرا مثل دار محلال، أي يحلّها النّاس كثيرا، و يقال لمجتمع الطّريق: ميثاء، و لآخر الغاية التي ينتهي إليها جري الفرس: ميثاء أيضا.

و تأتي له الأمر: تسهّل و تهيأ، و تأتي في أمره:

ترفق.

و أتوته أتوه إتاوة بالكسر: رشوته، و أتيته مالا- بالمدّ: أعطيته، و آتيت المكاتب: أعطيته أو حطّطت عنه من نجومه. و أتيته على الأمر، بمعنى وافقته، و في لغة لأهل اليمن تبدل الهمزة واوا، فيقال: و أتيته على الأمر مواتاة، و هي المشهورة على ألسنة النّاس، و كذلك ما أشبهه. (1:3)

الفيروزآبادي: الأتو: الاستقامة في السّير و السرعة و الطّريقة و الموت و البلاء و المرض الشّديد و الشّخص العظيم و العطاء.

و أتوته إتاوة ككتابة: رشوته، و الإتاوة أيضا:

الخراج و الرّشوة، أو تخصّ الرّشوة على الماء، و الجمع:

أتاوى، و أتى نادر.

و أتت النّخلة و الشّجرة أتوا و إتاء بالكسر: طلع ثمرها أو بدا صلاحها أو كثر حملها.

و الإِتاء ككتاب: ما يخرج من إكال الشَّجر و التَّماء، و قد أتت الماشية إِتاء.

و الأتايِّ و الأتيِّ و يثلثان: جدول تؤتبه إلى أرضك أو السَّيل الغريب و الرّجل الغريب.

و أتوته: أتته يائيّ. أتته أّيا و إّيانا و إّيانة بكسرهما، و ماتاة و أتّيا كعتيِّ و يكسر: جنّته.

و أتى إليه الشّيء: ساقه، و فلانا شيئا أعطاه إيّاه، و فلانا: جازاه.

وَ لَا يُفْلِحُ السَّاجِرُ حَيْثُ أَتَى طه: 69، أي حيث

ص: 207

كان.

و طريق مئتاء بالكسر: عامر واضع، وهو مجتمع الطريق أيضا، وبمعنى التلقاء.

و مأتى الأمر و مأتاته: جهته. و الأتّى كرضي و الأتاء كسماء: ما يقع في التهر من خشب أو ورق، الجمع: آتاء و أتّى كعتي، و سيل أتّى و أتاويّ ذكر.

و أتية الجرح و آتيته: مادّته و ما يأتي منه.

و أتى الأمر: فعله، و عليه الدّهر: أهلكه.

و استأتت النّاقة: أرادت الفحل، و زيد فلانا:

استبطأه و سأله الإتيان.

و رجل مئتاء: مجاز معطاء.

و تآتّى له: ترفّق و أتاه من وجهه، و الأمر: تهيّأ.

و أتيت الماء تأتية و تآتيا: سهّلت سبيله.

و أتى فلان كعني: أشرف عليه العدو.

و أتى بمعنى حتّى. (4:299)

الطّريحيّ: و في الحديث: «من هنا أتيت»، أي من هنا دخل عليك البلاء. و فيه: «ليأتينّ على الأمة كذا»، أي ليغلبنّ عليهم ذلك، بقرينة «على» المشعرة بالغلبة المؤذنة بالهلاك.

و أتى الرّجل يأتي إيتاء: جاء، و الإتيان الاسم منه.

و أتيتك في الحديث على وجهه، أي جئتك به على مساقه تامّا من غير تغيير و لا حذف.

و أتيت: تستعمل لازما و متعدّيا. و أتا يأتو أتوا: لغة فيه.

و أتى عليه الدّهر: أهلكه.

و تآتّى له الأمر: سهّل و تهيّأ.

و أتى الرّجل أمّه: زنى بها، و الحائض: جامعها.

و جاءهم سيل أتى -بفتح أوله و تشديد آخره- و أتاوي أيضا، أي سيل لم يصبه مطره.

و المواتاة: حسن المطاوعة و الموافقة، و أصله الهمزة، و خُفِّف و كثر حتّى صار يقال بالواو الخالصة، و منه الحديث: «خير النساء المواتية لزوجها».

و مأتى الأمر، بفتح ما قبل الآخر: وجهه الآذي يؤتى منه. و في حديث الدبر: «هو أحد المأتين فيه الغسل» هو بفتح التاء فوقانية و تخفيف الياء التحتانية. (1:21)

محمد إسماعيل إبراهيم: أتى: جاء، و أتى به:

جاء به، و أتى عليه: مرّ به، و أتى الأمر: فعله، و أتاه الله:

أعطاه، و وعد مأتى: أت لا شك فيه. (28)

مجمع اللغة: 1- أتى يأتي إتيانا: جاء، و أتى به:

جاء به، و أتاه: جاءه، و أتاه به: جاءه به، و أتى إليه:

جاء إليه، فهو آت و هي آتية، و اسم المفعول مأتى.

و أتى عليه: مرّ به. و أتى الأمر و الذنب: فعله.

و أصل الإتيان: المجيء بسهولة. و إلى هذا المعنى ترجع كلّ المعاني التي وردت في القرآن لأتى و تصريفاتها.

2- آتاه يؤتية: أعطاه و ساقه إليه، و آتاه يؤتية:

أتى به، أي جاء به.

3- و جاء اسم الفاعل آت و مؤنّثه آتية، من أتى التي بمعنى جاء.

4- و جاء المصدر إيتاء، من أتى بمعنى أعطى.

5- و جاء اسم المفعول مأتيا، من أتى بمعنى جاء.

6- و جاء جمع اسم الفاعل المؤتون، من أتى بمعنى

المصطفوي: الأصل الواحد في هذه المادة هو المجرى بسهولة، سواء استعملت في اللزوم أو التعدّي، مجردة أو مزيدا فيها، وسواء كان الإتيان في المكان أو في الزمان، وسواء كان الفاعل أو المفعول به محسوسا أو معقولا، فتختلف خصوصيات الإتيان باختلاف الموارد، ففي كلّ مورد بحسبه:

ففي الزمان: أو تأتيهم الساعة يوسف: 107، هل أتى على الإنسان حين الدهر: 1.

وفي المكان: أتيا أهل قرية الكهف: 77، فلما أتاها نودي يا موسى طه: 11.

وفي اللازم: إن الساعة لا تية الحجر: 85، تأتي كل نفس تجادل التحل: 111.

وفي المتعدّي: أتاهم العذاب التحل: 26، أتيا أهل قرية... الكهف: 77.

وفي المعقول: هل أتاك حديث موسى طه: 9، أنا تأتي الأرض تنقصها الرعد: 41، من أتى الله بقلب سليم الشعراء: 89.

وفي المزيد فيها: آتيناها حكما وعلما يوسف: 22.

فالأصل الواحد في جميع هذه الموارد محفوظ، واختلاف خصوصيات ذلك المعنى باعتبار اختلاف الموارد والصيغ، وبحسب التناسب و اقتضاء طرفي النسبة، كالسبيل إذا جرى و أتى فهو أتى، أو الغريب إذا ورد و أتى البلد فهو أتاوي، وإتيان الأمر و التدبير فيما كان الفاعل معنويا خاصا. وهذه المادة في اللغة العبرية أيضا بهذا المعنى. (1:15)

العدناني: آتاه على الأمر مؤاتاة، و أتاه على الأمر مواتاة.

يقول الصّحاح و المختار: إنّ الفعل: واتاه على الأمر يواتيه مواتاة، بمعنى وافقه و طاعه، هو من استعمال العامة، و يقولان: إنّ الصّواب هو: آتاه على الأمر يواتيه مؤاتاة.

و الحقيقة هي أنّ كلا الفعلين صحيح، و المهموز «آتيته» أعلى، لأنّه الأصل، أمّا الفعل الآخر «واتاه» فهو لغة أهل اليمن و حدهم.

و ممّن ذكر الفعل آتاه يواتيه مؤاتاة: الخليل بن أحمد الفراهيدي، و التهذيب، و الصّحاح، و المحكم و معجم مقاييس اللغة، و مفردات الرّاجب الأصفهاني، و الحريري في هامش المقامة التّقليسيّة، و النّهاية، و المختار و اللّسان، و المصباح، و مستدرک التّاج، و المدّ، و محيط المحيط، و دوزي الذي اكتفى بذكر المصدر «المؤاتاة» و أقرب الموارد، و المتن، و المعجم الكبير، و الوسيط.

و ممّن ذكر واتاه يواتيه مواتاة، جاء في الحديث:

«خير النّساء المواتية لزوجها» و روي الحديث مهموزا «المؤاتية».

و ممّن ذكر الفعل «واتاه» أيضا: معجم مقاييس اللغة، و الحريري في المقامة التّقليسيّة، و الأساس، و النّهاية، و اللّسان، و المصباح، و مستدرک التّاج، و المدّ، و ذيل أقرب الموارد، و المتن، و المعجم الكبير، و الوسيط.

وذكر معجم مقاييس اللّغة أنّ «واتاه» لغة قبيحة في اليمن.

ص: 209

وقال المصباح: إن «واتاه» يمنيّة، وهي المشهورة على ألسنة الناس.

وذكر مستدرک التّاج، والمدّ، والمعجم الكبير: أنّ الفعل «واتاه» هو لغة أهل اليمن. (3)

النّصوص التفسيريّة

اتي

1- أتى أمرُ الله فلا تستعجلوه.. النحل: 1

ابن قتيبة: يعني القيامة، أي هي قريب فلا تستعجلوه. و أتى بمعنى يأتي، وهذا كما يقال: أتاك الخير فأبشر، أي سيأتيك. (241)

الطّبري: فقرب منكم أيها الناس و دنا، فلا تستعجلوا وقوعه. (14:75)

نظويه: تقول العرب: أتاك الأمر، وهو متوقّع بعد، أي أتى أمر الله وعدا فلا تستعجلوه وقوعا. (الهرويّ 1:12)

مثله الطّبري. (1:18)

القيسيّ: هو بمعنى يأتي (أمر الله)، و حسن لفظ الماضي في موضع المستقبل لصدق إتيان الأمر، فصار في أنّه لا بدّ أن يأتي، بمنزلة ما قد مضى و كان، فحسن الإخبار عنه بالماضي. وأكثر ما يكون هذا فيما يخبرنا الله جلّ و عزّ ذكره به أنّه يكون، فلصحة وقوعه و صدق المخبر به صار كأنه شيء قد كان. (2:12)

نحوه الطّبرسيّ. (3:348)

الطّوسيّ: إنّما قال: (أتى امر الله) ولم يقل: يأتي.

لأنّ الله تعالى قرّب السّاعة فجعلها كلمح البصر، فقال:

وَ مَا أَمْرُ السّاعَةِ إِلَّا كَلَمَحِ الْبَصْرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ النَّحْلِ: 77، وقال: إقْتَرَبَتِ السّاعَةُ... القمر: 1، و كلّ ما هو آت قريب. فعبر بلفظ الماضي ليكون أبلغ في الموعظة، وإن كان قوله: فلا تستعجلوه يدلّ على أنّه في معنى يأتي. (6:358)

نحوه الطّبرسيّ. (3:348)

المبيديّ: أتى يأتي كما قال: وَ نادى أصْحَابُ الْأَعْرَافِ الْأَعْرَافَ: 48، و إنّما استعمل لفظ الماضي للمستقبل تحقيقاً، و لأنّ ما هو آت قطعاً فهو كما أتى. (5:352)

أبو البركات: أتى بمعنى يأتي، أقام الماضي مقام المستقبل لتحقيق إثبات الأمر و صدقه. و قد يقام الماضي مقام المستقبل كما يقام المستقبل مقام الماضي. (2:74)

الفخر الرّازي: فلما امتدّت الأيام قالوا: يا محمّد ما نرى شيئاً مما تخوّفنا به، فنزل قوله: أتى أمر الله...

فوثب رسول الله صلّى الله عليه وسلّم ورفع الناس رءوسهم فنزل قوله: فلا تستعجلوه.

والحاصل أنّه عليه السّلام لما أكثر من تهديدهم بعذاب الدّنيا وعذاب الآخرة ولم يروا شيئاً نسبوه إلى الكذب، فأجاب الله تعالى عن هذه الشّبهة بقوله: أتى أمر الله....

وفي تقرير هذا الجواب وجهان:

الوجه الأوّل: أنّه وإن لم يأت ذلك العذاب إلاّ أنّه كان واجب الوقوع، والشّيء إذا كان بهذه الحالة والصّفة فإنّه يقال في الكلام المعتاد: إنّ قد أتى ووقع، إجراء لما يجب وقوعه بعد ذلك مجرى الواقع، يقال لمن طلب

ص: 210

الإغاثة و قرب حصولها: قد جاءك الغوث فلا تجزع.

و الوجه الثّاني: وهو أن يقال: إنَّ أمر الله بذلك حكمه به قد أتى و حصل و وقع، فأما المحكوم به فإنّما لم يقع، لأنّه تعالى حكم بوقوعه في وقت معيّن فقبل مجيء ذلك الوقت لا يخرج إلى الوجود. (19:218)

مثله التيسابوري. (14:44)

القرطبي: قيل: (اتى) بمعنى يأتي، فهو كقولك: إن أكرمتني أكرمتك. وقد تقدّم أنّ إخبار الله تعالى في الماضي والمستقبل سواء، لأنّه آت لا محالة، كقوله:

و نادى أصحاب الجَنَّةِ أصحاب النَّارِ الأعراف:

44. (10:65)

أبو حيّان: (اتى) قيل: باق على معناه من المضيّ، و المعنى أتى أمر الله وعدا فلا تستعجلوه و قوعا، و قيل:

أتى أمر الله أت مبادئه و أماراته، و قيل: عبّر بالماضي عن المضارع لقرب وقوعه و تحقّقه. (5:472)

السّيوطي: [الفرق بين جاء و أتى] أنّ الأوّل يقال في الجواهر و الأعيان، و الثّاني في المعاني و الأزمان، و لهذا ورد (جاء) في قوله: وَ لَمَنْ جَاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ يُوسَف:

72، وَ جَاؤُ عَلَى قَمِيصِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ يوسف: 18، وَ جِيءَ يَوْمَئِذٍ بِجَهَنَّمَ الفجر: 23، و (اتى) في أتى أمر الله النحل: 1، أتاها أمرنا يونس: 24.

و أمّا وَ جَاءَ رَبُّكَ الفجر: 22، أي أمره، فإنّ المراد به أهوال القيامة المشاهدة، و كذا فإذا جاءَ أَجْلُهُمُ الأعراف: 34، لأنّ الأجل كالمشاهد و لهذا عبّر عنه بالحضور في قوله: حَصَّ رَأْسَ أَحَدِكُمُ الْمَوْتُ الْبَقْرَةَ: 180، و لهذا فرّق بينهما في قوله: جِنَنَّاكَ بِمَا كَانُوا فِيهِ يَمْتَرُونَ* وَ أَتَيْنَاكَ بِالْحَقِّ الحجر: 64، 63، لأنّ الأوّل العذاب و هو مشاهد مرّتي، بخلاف الحقّ. (2:365)

من المجاز في المفرد إقامة صيغة مقام أخرى، و تحته أنواع كثيرة:

منها: إطلاق الماضي على المستقبل لتحقق وقوعه، نحو: أتى أمر الله، أي الساعة، بدليل فلا تَسْتَعْجِلُوهُ. (3:131)

إنّ آخر الحجر شديدة الالتام بأوّل هذه، فإنّ قوله سبحانه وَ اعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ الحجر: 99، الذي هو مفسّر بالموت ظاهر المناسبة بقوله سبحانه هنا:

أتى أمر الله. و انظر كيف جاء في المتقدمة (يأتيك) بلفظ المضارع، و في المتأخّرة (اتى) بلفظ الماضي، لأنّ المستقبل سابق على الماضي كما تقرّر في محله.

(الآلوسيّ 14:90)

البروسويّ: إتيانه عبارة عن دنوّه و اقترابه على طريقة نظم المتوقّع في سلك الواقع وقد وقع يوم بدر، و المعنى دنا و اقترب ما وعدتم به أيها الكفرة. (5:2)

الآلوسيّ: ظاهر صنيع الكثير يشعر باختيار أنّ الماضي بمعنى المضارع على طريق الاستعارة، بتشبيه المستقبل المتحقّق بالماضي في تحقّق الوقوع، و القرينة عليه قوله سبحانه: (فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ)، فإنّه لو وقع ما استعجل، وهو الذي يميل إليه القلب. (14:90)

المراغيّ: أي قرب و دنا، و يقال في مجرى العادة لما يجب وقوعه: قد أتى و قد وقع، فيقال لمن طلب مساعدة حان مجيئها: جاءك الغوث. (14:51)

ص: 211

أبورزق: سيأتي وعد الله، لأنه منتظر الوقوع، وقال: (أتى) بصيغة الماضي لكونه محقق الإتيان. يقال:

أتى، للمجيء بالذات أو بالأمر أو بالتدبير، وفي الخير والشر، وفي الأعيان والأعراض. (1:20)

أحمد بدوي: من أمثلة استخدام الماضي مكان المضارع (أتى امر الله). (111)

2-... فَأَتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ... النَّحْل: 26

ابن عباس: أي أتى أمر الله بنيانهم التي بنوها من جوانب قواعدها فهدهمها. (الطبرسي 3:356)

قتادة: أي والله لأتأها أمر الله من أصلها.

(الطبرسي 14:97)

الطبرسي: هدّم الله بنيانهم من أصله. وكان بعضهم يقول: هذا مثل للاستئصال، وإّما معناه أنّ الله استأصلهم. وقال: العرب تقول ذلك إذا استؤصل الشيء. (14:97)

الزجاج: فأتى الله مكرهم من أصله، أي عاد ضرر المكر عليهم وبهم.

مثله ابن الأنباري. (الطوسي 6:374)

الشّريف الرّضي: هذه استعارة، لأنّ الإتيان هاهنا ليس يراد به الحضور عن غيبة، والقرب بعد مسافة، وإّما ذلك كقول القائل: أتيت من جهة فلان، أي جاءني المكروه من قبله، وأتي فلان من مأمّنه، أي ورد عليه الخوف من طريق الأمان، والضّر من مكان التّفّع.

(192)

الطوسي: [نقل قول الزجاج ثمّ قال:]

وهذا الذي ذكره يليق بكلام العرب ويشبهه.

والمعنى إنّ الله أتى بنيانهم من القواعد، أي قلعه من أصله كقولهم: أتى فلان من مأمّنه، أي أتاه الهلاك من جهة مأمّنه، وأتاهم العذاب من جهة الله. (6:374)

الزّمخشري: هذا تمثيل، يعني أنّهم سوّوا منصوبات ليمكروا بها الله ورسوله، فجعل الله هلاكهم في تلك المنصوبات، كحال قوم بنوا بنيانا وعمدوه بالأساطين فأتى البنيان من الأساطين بأن ضعفت فسقط عليهم السقف وهلكوا... ومعنى إتيان الله إتيان أمره. (2:406)

مثله الطريحي. (1:19)

الطبرسي: [مثل الطوسي و أضاف]

وإنّما أسند سبحانه الإتيان إلى نفسه من حيث كان تخريب قواعدهم من جهته. (7:335)

الفخر الرّازي: فيه مسألتان:

المسألة الأولى: أنّ الإتيان والحركة على الله محال، فالمراد أنّهم لما كفروا أتاهم الله بزلزال قلع بها بنيانهم من القواعد والأساس.

المسألة الثانية: في قوله: (فَأَتَى اللَّهَ...) قولان:

القول الأول: أنّ هذا محض التّمثيل. [ثم ذكر مثل الزّمخشري]

والقول الثاني: أنّ المراد منه ما دلّ عليه الظّاهر، وهو أنّه تعالى أسقط عليه السّقف وأماتهم تحته. والأول أقرب إلى المعنى. (20:20)

القرطبي: أي أتى أمره البنيان، إمّا زلزلة أو ريحا فخرّبه.

ص: 212

وقيل: إنَّ قوله: (فَأَتَى اللَّهَ...) تمثيل، والمعنى أهلكهم فكانوا بمنزلة من سقط عليه بنيانه.

وقيل: المعنى أحبط الله أعمالهم فكانوا بمنزلة من سقط بنيانه.

وقيل: المعنى أبطل مكرهم و تديبرهم فهلكوا كما هلك من نزل عليه السقف من فوقه. (10:97)

أبو حيّان: أي أمره و عذابه. (5:485)

القاسمي: أي قلع بنيانهم من قواعدهم و أسسه، فهدمه عليهم حتّى أهلكهم. و الإتيان يتجوّز به عن الإهلاك، كقوله تعالى: فَأَتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا الحشر:2، و يقال: أتى فلان من مأمنه، أي جاءه الهلاك من جهة أمنه، و أتى عليه الدهر: أهلكه و أفناه. و منه الأتو و هو الموت و البلاء، يقال: أتى على فلان أتو، أي موت أو بلاء يصيبه.

وقد جوّز في الآية إرادة حقيقة هلاكهم، كالمحكّي عن قوم لوط و صالح عليهما السّلام فيما تقدّم، أو مجازه على طريق التّمثيل، لإفساد ما أبرموه من هدم دينه تعالى. شبّهت حال أولئك الماكرين في تسويتهم المكائد للإيقاع بالرّسل عليهم السّلام، و في إبطاله تعالى تلك الحيل، و جعله إيّاها أسبابا لهلاكهم، بحال قوم بنوا بنيانا و عمدوه بالأساطين، فأتى ذلك من قبل أساطينه بأن ضعفت: فسقط عليهم السّفوف فهلكوا.

و وجه الشّبه: أنّ ما عدّوه سبب بقائهم عاد سبب استئصالهم و فنائهم، كقولهم: من حفر لأخيه جبّا وقع فيه منكبا. (10:3795)

الطّباطبائي: إتيانه تعالى بنيانهم من القواعد، هو حضور أمره تعالى عنده بعد ما لم يكن حاضرا، و هذا شائع في الكلام. و الظّاهر كما يشعر به السّياق أنّ قوله:

فَأَتَى اللَّهَ بُنْيَانَهُمْ... كناية عن إبطال كيدهم، و إفساد مكرهم من حيث لا يتوقّعون، كمن يتّقي أمامه و يراقبه فيأتيه العدوّ من خلفه، فاللّه سبحانه يأتي بنيان مكرهم من ناحية قواعدهم، و هم مراقبون سقفه ممّا يأتيه من فوق فيهدم عليهم السّفوف، لا، بهادم يهدمه من فوقه بل بانهدام القواعد. (12:232)

المراغي: أي أهلكه و أفناه، كما يقال: أتى عليه الدهر. (14:68)

3- وَ لَا يُفْلِحُ السَّاجِرُ حَيْثُ أَتَى. طه:69

ابن قتيبة: أي حيث كان. (280)

و مثله الطّبري (16:186)، و الميدي (6:147).

الطّوسي: أي حيث وجد. (7:188)

الرّمخشري: كقولهم: حيث سير، و آية سلك و أينما كان. (2:545)

القرطبي: حيث أتى في الأرض. و قيل: حيث احتال. (11:224)

أبو حيان: حيث توجه و سلك. (6:261)

الآلوسي: حيث كان وأين أقبل. (16:230)

اتوا

1- حَتَّى إِذَا أَتَوْا عَلَىٰ وَادِ النَّمْلِ... النَّمْلِ: 18

القَمِيّ: قعد على كرسيه، و حملته الرّيح، فمرّت به على وادي النمل. (2:126)

ص: 213

نحوه المبيدي (7:187)، وابن كثير (5:226).

الطوسي: سار سليمان و جنوده حتى بلغوا واديا فيه التمل. (8:84)

نحوه الطبرسي. (4:215)

الزمخشري: فإن قلت: لم عدّي (اتوا) بعلی؟ قلت: يتوجه على معنيين:

أحدهما: أن إتيانهم كان من فوق، فأتى بحرف الاستعلاء.

و الثاني: أن يراد قطع الوادي و بلوغ آخره، من قولهم: أتى على الشيء، إذا أنفذه و بلغ آخره. كأنهم أرادوا أن ينزلوا عند منقطع الوادي؛ لأنهم ما دامت الريح تحملهم في الهواء لا يخاف حطمهم. (3:141)

مثله التيسابوري (19:89)، و البروسوي (6:333). و نحوه الطباطبائي (15:352)، و الفخر الرازي (24:187).

الطبرسي: أي فسار سليمان و جنوده حتى إذا أشرفوا على واد. (4:215)

مثله الخازن (5:114)، و المراغي (19:128).

الآلوسي: تعدية الفعل إليه بكلمة (على) مع أنه يتعدى بنفسه أو بآلي، إما لأن إتيانهم كان من جانب عال فعدي بها للدلالة على ذلك، وإما لأن المراد بالإتيان عليه قطعه و بلوغ آخره من قولهم: أتى على الشيء، إذا أنفذه و بلغ آخره.

ثم الإتيان عليه بمعنى قطعه مجاز عن إرادة ذلك، وإلا لم يكن للتحذير من الحطم الآتي وجه؛ إذ لا معنى له بعد قطع الوادي الآذي فيه التمل و مجاوزته.

و الظاهر على الوجهين، أنهم أتوا عليه مشاة.

و يحتمل أنهم كانوا يسيرون في الهواء فأرادوا أن ينزلوا هناك، فأحست التملة بنزولهم؛ فأنذرت التمل.

(19:175)

2- لا تحسبن الذين يفرحون بما أتوا...

(آل عمران: 188)

ابن عباس: هم أهل الكتاب، أنزل عليهم الكتاب فحكموا بغير الحق، و حرّفوا الكلم عن مواضعه، و فرحوا بذلك، و أحبّوا أن يحمّدوا بما لم يفعلوا، فرحوا بأنهم كفروا بمحمّد صلّى الله عليه و سلّم و ما أنزل الله. (الطبرسي 4:207)

أبو سعيد الخدري: إن رجلا من المنافقين كانوا على عهد رسول الله صلّى الله عليه و سلّم، إذا خرج النبي صلّى الله عليه و سلّم إلى الغزو تخلّفوا عنه، و فرحوا بمقعدهم خلاف رسول الله صلّى الله عليه و سلّم.

مثله ابن زيد. (الطبري 4:205)

سعيد بن جبير: هم اليهود، فرحوا بما أعطى الله تعالى إبراهيم عليه السلام. (الطبري 4:207)

مجاهد: يهود فرحوا بإعجاب الناس بتبديلهم الكتاب، وحمدهم إياهم عليه. (الطبري 4:207)

عكرمة: من الأحبار الذين يفرحون بما يصيبون من الدنيا على ما زينوا للناس من الضلالة.

(الطبري 4:205)

الضحّاك: [اليهود] فإنتهم فرحوا باجتماعهم على كفرهم بمحمد صلى الله عليه وسلم. (الطبري 4:206)

ص: 214

قتادة: ذكر لنا أن أعداء الله اليهود، يهود خيبر أتوا نبي الله صلى الله عليه وسلم فرغموا أنهم راضون بالذي جاء به وأنهم متابعوه، وهم متمسكون بصلاتهم، وأرادوا أن يحمدهم نبي الله صلى الله عليه وسلم بما لم يفعلوا. (الطبري 4:208)

السدي: كنتموا اسم محمد صلى الله عليه وسلم وفرحوا بذلك، وفرحوا باجتماعهم على الكفر بمحمد صلى الله عليه وسلم. (الطبري 4:206)

[اليهود] حيث فرحوا بما أثبتوا من تكذيب محمد صلى الله عليه وسلم. (الطوسي 3:77)

الفراء: بما فعلوا، كما قال: لَقَدْ جِئْتِ شَيْئًا فَرِيًّا مريم: 27، وكقوله: وَالَّذَانِ يَأْتِيَانِهَا مِنْكُمُ النَّسَاءُ:

16. (1:250)

الجبائي: الآية في المنافقين، لأنهم، كانوا يعطون المؤمنين شيئاً يستعينون به على الجهاد لا على وجه القربة إلى الله، بل على وجه الرياء، ويفرحون بذلك. (الطوسي 3:77)

الطبري: [نقل الأقوال المذكورة، ثم قال:] أو أولى هذه الأقوال بالصواب في تأويل قوله: لا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ... قول من قال: عنى بذلك أهل الكتاب الذين أخبر الله جلّ وعزّ أنه أخذ ميثاقهم، ليبين للناس أمر محمد صلى الله عليه وسلم ولا يكتُمونه، لأنّ قوله:

(لا تَحْسَبَنَّ...) في سياق الخبر عنهم، وهو شبيه بقصّتهم مع اتفاق أهل التأويل على أنّهم المعنيون بذلك؛ فإذا كان ذلك كذلك فتأويل الآية لا- تحسبن يا محمد الذين يفرحون بما أتوا من كتمانهم الناس أمرك وأنت لي رسول مرسل بالحق، وهم يجدونك مكتوبا عندهم في كتبهم، وقد أخذت عليهم الميثاق بالإقرار بنبوّتك، وبيان أمرك للناس والألّا يكتُموهم ذلك، وهم مع نقضهم ميثاقني الذي أخذت عليهم بذلك، يفرحون بمعصيتهم إياي في ذلك، ومخالفتهم أمري. (4:308)

نحوه الطوسي (3:77)، والطبرسي (1:554).

الزمخشري: بما فعلوا، «أتى» و«جاء» يستعملان بمعنى فعل، قال الله تعالى: إِنَّهُ كَانَ وَعْدُهُ مَأْتِيًا مريم:

61، لَقَدْ جِئْتِ شَيْئًا فَرِيًّا مريم: 27، ويدلّ عليه قراءة أبي: (يفرحون بما فعلوا).

وقرى (أتوا) بمعنى أعطوا، وعن علي رضي الله عنه (بما أتوا). (1:487)

مثله السفي (1:200)، وأبو السعود (1:302)، والألوسي (4:150)، والنيسابوري (4:144).

الفخر الرازي: [قال بعد نقل أقوال السابقين:]

واعلم أنّ الأولى أن يحمل على الكلّ، لأنّ جميع هذه الأمور مشتركة في قدر واحد، وهو أنّ الإنسان يأتي بالفعل الذي لا ينبغي ويفرح به، ثمّ يتوقّع من الناس أن يصفوه بسداد السيرة واستقامة الطريقة والزهد والإقبال على طاعة الله. (9:133)

القرطبي: أي بما فعلوا من القعود في التخلّف عن الغزو وجاءوا به من العذر. [إلى أن قال:]

وقرأ جمهور القراء السبعة وغيرهم (اتوا) بقصر الألف، أي بما جاءوا به من الكذب والكتمان. وقرأ مروان بن الحكم والأعمش وإبراهيم
النخعي (اتوا) بالمد، بمعنى أعطوا. وقرأ سعيد بن جبير (اتوا) على ما لم

ص: 215

يسمّ فاعله، أي أعطوا. (306:4-308)

البيضاوي: بما فعلوا من التّديس و كتمان الحقّ.

(1:197)

القاسمي: أي بما فعلوا من اشتراء الثمن القليل بتغيير كلام الله تعالى. (4:1063)

الطّباطبائي: أي بما أنعم عليهم من المال و لازمه حبّ المال و البخل به. (4:84)

اتوه

... وَكُلُّ أَتَوْهُ دَاخِرِينَ. التّمّل: 87

الفراء: الفراء على تطويل الألف، يريدون «فاعلوه»، وقصرها حمزة.

عن تميم بن جدلم، قال: قرأت على عبد الله بن مسعود (وكلّ اتوه داخرين) بتطويل الألف، فقال:

(وَ كَلُّ أَتَوْهُ) بغير تطويل الألف. وهو وجه حسن مردود على قوله: (ففزع)، كما تقول في الكلام: رأني ففّرّ و عاد و هو صاغر. فكان ردّ «فعل» على مثلها أعجب إليّ مع قراءة عبد الله. (2:301)

مثله الطّبري. (20:20)

أبو زرعة: قرأ حمزة و حفص (وكلّ اتوه) مقصورة مفتوحة التّاء؛ جعلاه فعلا ماضيا، أي جاءوه على تأويل إذا كان ذلك اتوه، كقوله: و نادى أصحاب الجبّة الأعراف: 44، و إنّما هو إذا كان ذلك، و كذلك قوله: يَوْمًا كَانَ شَرُّهُ مُسْتَطِيرًا الدّهر: 7، أي إذا وقع كان شرّه مستطيرا، و هو مردود على قوله:

فَفَزَعَ كَانْتَهُمْ وَجَّهُوا مَعْنَى الْكَلَامِ إِلَى قَوْلِهِ: وَ يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَفَزَعَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَ مَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ وَ كُلُّ أَتَوْهُ دَاخِرِينَ وَ الْأَصْلُ (اتيوه)، فاستثقلوا الضّمّة على الياء فحذفوها، و حذفوا الياء لسكونها و سكون واو الجمع.

قرأ الباقون (وكلّ اتوه) بالمدّ مضمومة على الاستقبال، و حجّتهم قوله تعالى: وَ كُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَرِيم: 95. فكذلك الجمع (اتوه)، و الأصل:

(اتيوه) فذهبت الياء لما أعلمتك، و التّون للإضافة.

و إنّما جاز في (كلّ) أن تقول: «آتيه، و اتوه» لأنّ لفظها لفظ الواحد و معناه الجمع، فمن جمع رده إلى معناها كقوله تعالى: كُلُّ لَهُ قَانِتُونَ البقرة: 116، وَ كُلُّ أَتَوْهُ دَاخِرِينَ التّمّل 87، و من وحّد رده إلى لفظها كما قال: وَ كُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْدًا، فوحّد ردّا إلى اللفظ. (538)

نحوه البغوي (5:132)، و المييدي (8:262)، و القرطبي (13:241)، و الطّبرسي (8:124).

الرّمخشريّ: قرئ (اتوه) و(اتاه) و(دخرين)، فالجمع على المعنى، والتّوحيد على اللفظ وقيل: معنى الإتيان حضورهم الموقف بعد النّفخة الثانية، ويجوز أن يراد رجوعهم إلى أمره وانقيادهم له. (3:161)

مثله الفخر الرّازيّ (24:220)، والنّيسابوريّ (20:19)، والبيضاويّ (2:185)، وأبو حيّان (7:100).

الطّبرسيّ: قرأ حمزة و حفص و خلف (اتوه) مقصورة الألف غير ممدودة بفتح التّاء، وقرأ الباقر (اتوه) بضمّ الألف و ضمّ التّاء.

ص: 216

قال أبو علي: من قرأ (أتوه) كان «فعلوا» من الإتيان، و من قرأ (أتوه) فهو «فاعله»، وكلاهما محمول على معنى كل، ولو حمله على اللفظ جاز كما في قوله:

وَ كُلُّهُمْ آتِيهِ مَرِيْمٌ: 95. (4:235)

الآلوسي: أي حضروا الموقف بين يدي رب العزة جلّ جلاله للسؤال و الجواب و المناقشة و الحساب.

وقيل: أي رجعوا إلى أمره تعالى و انقادوا. و ضمير الجمع باعتبار معنى (كل).

و قرأ قتادة (أتاه) فعلا ماضيا مسندا لضمير (كل) على لفظها. و قرأ أكثر السبعة (أتوه) اسم فاعل.

(20:34)

ات

فَأَتَتْ بِهِ قَوْمَهَا تَحْمِلُهُ... مَرِيْمٌ: 27

وهب بن منبه: احتملته ثم أقبلت به إلى قومها. (الطبري 16:76)

مثله المبيدي (6:33)، و الفخر الرازي (21:207).

البروسوي: أي جاءتهم مع ولدها راجعة إليهم. (5:329)

مثله الآلوسي. (16:87)

اتينا

1-... وَإِنْ كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا وَ كَفَىٰ بِنَا حَاسِبِينَ. الأنبياء: 47

الطوسي: روي أنّ مجاهدا قرأ (اتينا) ممدودا، بمعنى جازينا بها. (7:253)

الزمخشري: قرأ ابن عباس و مجاهد (اتينا بها) و هي «مفاعلة» من الإتيان، بمعنى المجازاة و المكافأة، لأنهم أتوه بالأعمال و أتاهم بالجزاء.

و قرأ حميد (اثبنا بها) من الثواب، و في حرف أبي:

(جننا بها). (2:575)

القرطبي: (أتينا بها) مقصورة الألف قراءة الجمهور، أي أحضرناها و جننا بها للمجازاة عليها و لها.

يجاء بها، أي بالحبّة، و لو قال: (به)، أي بالمثقال لجاز.

وقيل: مثقال الحبة ليس شيئا غير الحبة، فلهذا قال:

(اتينا بها) .

وقرأ مجاهد وعكرمة (اتينا) بالمد على معنى جازينا بها. يقال: أتى يؤاتي مؤاتاة. (11:294)

أبو حيّان: قرأ الجمهور (اتينا) من الإتيان، أي جننا بها، وكذا قرأ أبيّ، أعني (جننا) وكأنه تفسير لأتينا.

وقرأ ابن عباس و مجاهد و ابن جبير و ابن أبي إسحاق و العلاء بن سيّابة و جعفر بن محمد و ابن شريح الأصبهانيّ (اتينا) بمدّه، على وزن «فعلنا» من المؤاتاة، وهي المجازاة و المكافأة، فمعناه جازينا بها، و لذلك تعدّى بحرف جرّ. و لو كان على «أفعلنا» من الإيتاء بالمدّ على ما توهمه بعضهم، لتعدّى مطلقا دون جارّ.

وقال ابن عطية: على معنى و اتينا من المواتاة. و لو كان (آتينا): أعطينا، لما تعدّت بحرف جرّ، و توهن هذه القراءة أنّ بدل الواو المفتوحة همزة ليس بمعروف، و إنّما يعرف ذلك في المضمومة و المكسورة. (6:316)

نحوه الألوسيّ. (17:56)

ص: 217

2-...فَقَالَ لَهَا وَ لِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ. فصّلت: 11

الرّمخشريّ: معنى الإتيان الحصول و الوقوع، كما تقول: أتى عمله مرضيًا و جاء مقبولاً. و يجوز أن يكون المعنى لتأت كلّ واحدة منكما صاحبها الإتيان الذي أريده و تقتضيه الحكمة و التدبير، من كون الأرض قراراً للسّماء و كون السّماء سقفاً للأرض، و تنصره قراءة من قرأ(اتيا)و(اتينا)من المواتاة و هي الموافقة، أي لتؤت كلّ واحدة أختها و لتوافقها، قالتا: وافقنا و ساعدنا، و يحتمل [أن يكون المعنى] وافقاً أمرى و مشيئتي و لا تمتنعاً. (3:446)

مثله الفخر الرّازيّ. (27:106)

الآلوسيّ: قيل: إنّ إتيان السّماء حدوثها، و إتيان الأرض أن تصير مدحوة، و فيه جمع بين معنيين مجازيين، حيث شبّه البروز من العدم و بسط الأرض و تمهيدها بالإتيان من مكان آخر، و في صحّة الجمع بينهما كلام، على أنّ في كون الدّحو مؤخراً عن جعل الرّواسي، كلاماً أيضاً ستعرفه إن شاء الله تعالى.

و قيل: المراد لتأت كلّ منكما الأخرى في حدوث ما أريد توليده منكما، و أيّد بقراءة ابن عبّاس و ابن جبير و مجاهد(اتيا)، و (قالتا اتينا)، على أنّ ذلك من المواتاة بمعنى الموافقة، تقول: آتيته على ذلك الأمر مواتاة، إذا وافقته و طاعته، لأنّ المتوافقين يأتي كلّ منهما صاحبه.

و جعل ذلك من المجاز المرسل و علاقته اللّزوم.

و قال ابن جنّيّ: هي المسارعة، و هو حسن أيضاً، و لم يجعله أكثر الأجلّة من الإيتاء، لأنّه غير لائح.

و جعله ابن عطيةّ منه، و قدر المفعول، أي أعطيا من أنفسكما من الطّاعة ما أردته منكما و ما تقدّم أحسن.

(24:104)

اتوا

...وَأُتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا... البقرة: 25

الطّوسيّ: معناه جيئوا به، و ليس معناه أعطوه. (1:109)

مثله الطّبرسيّ. (1:65)

أبو البركات: (أتوا) أصله: (اتوا) فاستثقلت الضّمّة على الياء فنقلت إلى التّاء، فبقيت الياء ساكنة و واو الجمع بعدها ساكنة، فاجتمع ساكنان و هما لا يجتمعان، فحذفت الياء لالتقاء الساكنين، و كان حذف الياء أولى، لأنّها لم تدخل لمعنى. (1:65)

القرطبيّ: (و اتوا) «فعلوا» من أتيت. و قرأه الجماعة بضمّ الهمزة و التّاء، و قرأ هارون الأعور (و اتوا) بفتح الهمزة و التّاء. فالضّمير في القراءة الأولى لأهل الجنّة و في الثانية للخدام. (1:240)

أبو حيّان: (و اتوا) مبنياً للمفعول، و حذف الفاعل للعلم به و هو الخدم و الولدان، يبيّن ذلك قراءة هارون الأعور و العتكيّ، (و اتوا به) على

الجمع و هو إضمار لدلالة المعنى عليه، ألا ترى إلى قوله تعالى: يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُّخَلَّدُونَ بِأَكْوَابٍ وَأَبَارِيقَ الْوَقْعَةِ:18، الى قوله تعالى: وَفَاكِهَةٍ مِّمَّا يَتَخَيَّرُونَ الْوَقْعَةِ:20، فدلّ ذلك على أنّ الولدان هم الذين يأتون الفاكهة.

(1:115)

ص: 218

هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِيَ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ... الأنعام:158

ابن عباس: أمر ربك فيهم بالقتل أو غيره.

مثله الضحّاك. (القرطبي 7:144)

الحسن: يأتي أمر ربك بالعذاب، فحذف المضاف، و مثله: وَ جَاءَ رَبُّكَ الْفَجْرَ:22.

(الطبرسي 2:387)

الزجاج: يأتي إهلاك ربك إيّاهم بعذاب عاجل أو آجل أو بالقيامة، وهذا كقولنا: قد نزل فلان ببلد كذا، وقد اتاهم فلان، أي قد أوقع بهم.

(الطبرسي 2:388)

الطوسي: قيل: في معناه قولان:

أحدهما: [قول الحسن وقد تقدّم].

الثاني: أو يأتي ربك بعظم آياته، فيكون يأتي به على معنى الفعل المتعدّي، و مثل ذلك قول الناس: أتانا الروم، يريدون أتانا حكم الروم و سيرتهم. (4:353)

نحوه الطبرسي. (2:387)

الزمخشري: أو يأتي كل آيات ربك، بدليل قوله:

أَوْ يَأْتِيَ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ يَرِيدُ آيَاتِ الْقِيَامَةِ وَ الْهَلَاكِ الْكَلْبِيِّ. (2:63)

نحوه البيضاوي (1:339)، و الطريحي (1:18)، و البروسوي (3:122).

الفخر الرازي: فإن قيل: قوله: (أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ) هل يدلّ على جواز المجيء و الغيبة على الله؟

قلنا: الجواب عنه من وجوه:

الأول: أنّ هذا حكاية عنهم، و هم كانوا كفّارا، و اعتقاد الكافر ليس بحجة.

و الثاني: أنّ هذا مجاز، و نظيره قوله تعالى: فَأَتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُمُ النَّحْلَ:26، و قوله: إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ الْأَحْزَابَ:57.

و الثالث: قيام الدلائل القاطعة على أنّ المجيء و الغيبة على الله تعالى محال، و أقربها قول الخليل صلوات الله عليه في الردّ على عبدة

الكواكب: لا أَحِبُّ الْآفِلِينَ الْأَنْعَام:76.

فإن قيل قوله: أَوْ يَأْتِي رَبُّكَ لا يمكن حملة على إثبات أثر من آثار قدرته، لأنَّ على هذا التقدير بصير هذا عين قوله: أَوْ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ، فوجب حملة على أنَّ المراد منه إتيان الرَّبِّ.

قلنا: الجواب المعتمد أنَّ هذا حكاية مذهب الكفار، فلا يكون حجة، وقيل: يأتي ربك بالعذاب، أو يأتي بعض آيات ربك و هو المعجزات القاهرة. (14:6)

القرطبي: قد يذكر المضاف إليه و المراد به المضاف، كقوله تعالى: وَ سَمَّى الْقَرْيَةَ يُوسُفَ:83، يعني أهل القرية. وقوله: وَأَشْرَبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ الْبَقْرَةَ:

93، أي حبَّ العجل. كذلك هنا يأتي أمر ربك، أي عقوبة ربك و عذاب ربك. ويقال: هذا من المتشابه الذي لا يعلم تأويله إلا الله.

وقيل: إتيان الله تعالى: مجيئه، لفصل القضاء بين خلقه في موقف القيامة، كما قال تعالى: وَ جَاءَ رَبُّكَ وَ الْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا فَجَاءَ:22، وليس مجيئه تعالى حركة و لا انتقالا و لا زوالا، لأنَّ ذلك إنما يكون إذا كان

ص: 219

الجائي جسماً أو جوهرًا. (7:144)

الآلوسي: [نقل أقوال السابقين، ثم قال:]

وأنت تعلم أنّ المشهور من مذهب السلف عدم تأويل مثل ذلك بتقدير مضاف ونحوه، بل تفويض المراد منه إلى اللطيف الخبير مع الجزم بعدم إرادة الظاهر.

ومنهم من يقيه على الظاهر إلاّ أنّه يدّعي أنّ الإتيان الذي ينسب إليه تعالى ليس الإتيان الذي يتّصف به الحادث، وحاصل ذلك أنّه يقول بالظواهر وينفي اللوازم ويدّعي أنّها لوازم في الشاهد.

وجوّز بعض المحقّقين حمل الكلام على الظاهر المتعارف عند الناس، والمقصود منه حكاية مذهب الكفار واعتقادهم، وعلى ذلك اعتمد الإمام، وهو بعيد أو باطل. (8:62)

رشيد رضا: قيل: إنّ إتيان الرّبّ تعالى عبارة عن إتيان ما وعد به النبيّ صلى الله عليه وسلم من التّصر، وأوعد به أعداءه من عذابه إيّاهم في الدّنيا، كما قال في الذين ظنّوا أنّهم ما نعتهم حصونهم من الله: فَآتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا الْحَشْرَ: 2.

وقيل: إتيان أمره بالعذاب أو الجزاء مطلقاً، فهاهنا مقدّر دلّ عليه قوله في سورة التّحلّ التي تشابه هذه السّورة في أكثر مسائلها: هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ أَمْرُ رَبِّكَ التّحَلّ: 33.

وقيل: بل المراد إتيانه سبحانه وتعالى بذاته في الآخرة بغير كيف ولا شبه ولا نظير، وتعرّفه إلى عباده ومعرفة أهل الإيمان الصّحيح إيّاه. (8:208)

الطّباطبائي: يكون المراد بإتيان الرّبّ هو يوم اللّقاء، وهو الانكشاف التّام لآية التّوحيد، بحيث لا يبقى عليه ستر، كما هو شأن يوم القيامة المختصّ بانكشاف الغطاء. والمصحّح لإطلاق الإتيان على ذلك هو الظّهور بعد الخفاء والحضور بعد الغيبة، جلّ شأنه عن الاتّصاف بصفات الأجسام.

وربّما يقال: إنّ المراد إتيان أمر الرّبّ، وقد مرّ نظيره في قوله تعالى: هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ الْبَقْرَةَ: 210. (7:386)

لا يأتيه

لا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ...

فصّلت: 42

ابن عبّاس: لا يأتيه ما يبطله من بين يديه، أي من الكتب التي قبله، ولا من خلفه، أي لا يجيء من بعده كتاب يبطله، أي ينسخه.

مثله الكلبي، ومقاتل. (الطّبرسي 5:15)

لا يأتيه الباطل من أوّل تنزيله ولا من آخره. (الطّوسيّ 9:131)

مثله الحسن. (الطبرسي 5:15)

الضَّحَاك: لا يأتيه كتاب من بين يديه يبطله، ولا من خلفه، أي ولا حديث من بعده يكذبه.

(الطوسي 9:131)

قتادة: لا يقدر الشيطان أن ينقص منه حقًا، ولا يزيد فيه باطلا.

مثله السدي. (الطوسي 9:131)

الإمام الباقر عليه السلام: معناه أنه ليس في إخباره عمًا

ص: 220

مضى باطل ولا في إخباره عمّا يكون في المستقبل باطل، بل إخباره كلّها موافقة لمخبراتها. (الطبرسيّ 5:15)

الطبرسيّ: أولى الأقوال في ذلك عندنا بالصّواب أن يقال: معناه لا يستطيع ذو باطل تغييره بكيد، و تبديل شيء من معانيه عمّا هو به؛ وذلك هو الإتيان من بين يديه، ولا إلحاق ما ليس منه فيه؛ وذلك إتيانه من خلفه.

(24:125)

الطوسيّ: قيل في معناه أقوال خمسة:

أحدها: أنّه لا تعلق به الشبهة من طريق المشاكلة، ولا الحقيقة من جهة المناقصة، وهو الحقّ المخلص، والذي لا يليق به الدّنس.

و الثّاني: [قول فتادة، والسّديّ وقد تقدّم].

و الثّالث: أنّ معناه لا يأتي بشيء يوجب بطلانه ممّا وجد قبله ولا معه ولا ممّا يوجد بعده.

و الرّابع: [قول ابن عبّاس وقد تقدّم].

و الخامس: أنّ معناه لا يأتيه الباطل في إخباره عمّا تقدّم ولا من خلفه ولا عمّا تأخّر. (9:131)

الرّمخشريّ: مثل، كأنّ الباطل لا يتطرّق إليه ولا يجد إليه سبيلا من جهة من الجهات حتّى يصل إليه ويتعلّق به. (3:455)

نحوه الطبرسيّ (5:15)، وأبو حيّان (7:501)، والبيضاويّ (2:350).

الفخر الرّازيّ: فيه وجوه:

الأوّل: لا تكذّبه الكتب المتقدّمة عليه كالنّوراة والإنجيل والزبور، ولا يجيء كتاب من بعده يكذّبه.

الثّاني: ما حكم القرآن بكونه حقّا لا يصير باطلا، وما حكم بكونه باطلا لا يصير حقّا.

الثّالث: معناه أنّه محفوظ من أن ينقص منه فيأتيه الباطل من بين يديه، أو يزداد فيه فيأتيه الباطل من خلفه. والدليل عليه قوله: وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ الحجر:9، فعلى هذا الباطل هو الرّيادة والتقصان.

الرّابع: يحتمل أن يكون المراد أنّه لا يوجد في المستقبل كتاب يمكن جعله معارضا له، ولم يوجد فيما تقدّم كتاب يصلح جعله معارضا له. (27:131)

البروسويّ: صفة أخرى لكتاب، أي لا يتطرّق إليه الباطل ولا يجد إليه سبيلا من جهة من الجهات حتّى يصل إليه ويتعلّق به... فيكون قوله: لا يأتیه الباطل... استعارة تمثيلية شبه الكتاب في عدم تطرّق الباطل إليه بوجه من الوجوه بمن هو محميّ بحماية غالب قاهر يمنع جاره من أن يتعرّض له العدو من جهة من جهاته، ثمّ أخرجه مخرج الاستعارة بأن عبّر عن المشبه بما عبّر به عن المشبه به، فقال: (لا يأتیه الباطل...) أو لا يأتیه الباطل فيما أخبر عمّا مضى ولا فيما أخبر عن الأمور الآتية، أو الباطل هو الشيطان لا يستطيع أن يغيّره بأن يزيد فيه أو ينقص

منه، أو لا يأتيه التّكذيب من الكتب التي قبله، ولا يجيء بعده كتاب يبطله أو ينسخه. (8:270)

نحوه الألويسي. (4:127)

الطّباطبائي: إتيان الباطل إليه وروده فيه و صيرورة بعض أجزائه أو جميعها باطلا بأن يصير ما فيه من المعارف الحقّة أو بعضها غير حقّة، أو ما فيه من الأحكام والشّرائع و ما يلحقها من الأخلاق، أو بعضها

ص: 221

لغي لا ينبغي العمل به. وعليه فالمراد بقوله: مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ زمانا الحال والاستقبال، أي زمان النزول وما بعده إلى يوم القيامة.

وقيل: المراد بما بين يديه و من خلفه جميع الجهات، كالصباح والمساء، كناية عن الزمان كله، فهو مصون من البطلان من جميع الجهات، وهذا العموم على الوجه الأول مستفاد من إطلاق النفي في قوله: لا يَأْتِيهِ.

و المدلول على أي حال أنه لا تناقض في بياناته، ولا كذب في إخباره ولا بطلان يتطرق إلى معارفه وحكمه وشرائعه، ولا يعارض ولا يغيّر بإدخال ما ليس منه فيه، أو بتحريف آية من وجه إلى وجه. فالآية تجري مجرى قوله: إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ الحجر:9. (17:398)

يأتيهم

هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ... (البقرة:210)

ابن عباس: هذا من المكتوم الذي لا يفسر.

(القرطبي 3:26)

الأخفش الأوسط: ليس الكلام على ظاهره في حقه سبحانه، وإنما المعنى يأتيهم أمر الله وحكمه.

(القرطبي 3:25)

الطبري: اختلف في صفة إتيان الرب تبارك وتعالى الذي ذكره في قوله: هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمْ، فقال بعضهم: لا صفة لذلك غير الذي وصف به نفسه عز وجل من المجيء والإتيان والنزول، وغير جائز تكلف القول في ذلك لأحد إلا بخبر من الله جل جلاله أو من رسول مرسل. فأما القول في صفات الله وأسمائه فغير جائز لأحد من جهة الاستخراج إلا بما ذكرنا.

وقال آخرون: إتيانه عز وجل نظير ما يعرف من مجيء الجاني من موضع إلى موضع، وانتقاله من مكان إلى مكان.

وقال آخرون: معنى قوله: هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ... يعني به «هل ينظرون إلا أن يأتيهم أمر الله»، كما يقال: قد خشينا أن يأتينا بنو أمية، يراد به حكمهم.

وقال آخرون: بل معنى ذلك هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمْ ثوابه وحسابه وعذابه، كما قال عز وجل: بَلْ مَكْرُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ سِبْأً:33، وكما يقال: قطع الوالي اللص أو ضربه، وإنما قطعه أعوانه...

فمعنى الكلام إذن: هل ينظرون التاركون الدخول في السلم كافة والمتبعون خطوات الشيطان إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام فيقضي في أمرهم ما هو قاض.

(2:329)

الزجاج: أي بما وعدهم من الحساب والعذاب في ظلل، مثل: فَأَتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا الحشر:2، أي بخذلانه إياهم. (القرطبي

الجصّاص: هذا من المتشابه الذي أمرنا الله برده إلى المحكم في قوله: هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَ
أُخْرَى مُتَشَابِهَاتٌ آل عمران:7، وإثما كان متشابهها لاحتمال حقيقة اللفظ

ص: 222

وإتيان الله، واحتماله أن يريد أمر الله، ودليل آياته كقوله في موضع آخر: هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ الْأَنْعَام:158، فجميع هذه الآيات المتشابهة محمولة على ما بيّنه في قوله: أَوْ يَأْتِيَ أَمْرُ رَبِّكَ النَّحْل:33، لأنّ الله تعالى لا يجوز عليه الإتيان ولا المجيء ولا الانتقال ولا الزوال، لأنّ ذلك من صفات الأجسام ودلالات الحدث، وقال تعالى في آية محكمة:

لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ... الشورى:11.

فإن قيل: فهل يجوز أن يقال: جاء ربك، بمعنى جاء كتابه أو جاء رسوله أو ما جرى مجرى ذلك؟

قيل له: هذا مجاز، والمجاز لا يستعمل إلا في موضع يقوم الدليل عليه، وقد قال تعالى: وَ سَدَّ مَثَلِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كُنَّا فِيهَا يُوسُف:82، وهو يريد أهل القرية، وقال:

إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ الْأَحْزَاب:57، وهو يعني أولياء الله. والمجاز إنّما يستعمل في الموضع الذي يقوم الدليل على استعماله فيه أو فيما لا يشتهر معناه على السامع. (1:318)

عبد الجبار: ربّما قيل: كيف قال تعالى: هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ... وكيف يصحّ ذلك ويتعالى الله عن جواز الإتيان عليه؟

وجوابنا: أنّ المراد إتيان الملائكة أو متحملي أمره كما قال تعالى في سورة النحل: هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ أَمْرُ رَبِّكَ النَّحْل:33، وهذا كقوله:

وَ جَاءَ رَبُّكَ الْفَجْرِ:22، والمراد رسل ربك. (48)

الطوسي: معنى الآية ما ينظرون يعني المكذّبين بآيات الله محمّداً وما جاء به من القرآن والآيات إلا أن يأتيهم أمر الله وعذابه.

وقد يقال: «أتى» و«جاء» فيما لا يجوز عليه المجيء والذهاب، يقولون: أتاني وعيد فلان وكلام فلان، وكلّ ذلك لا يراد به الإتيان الحقيقي. (2:189)

الرّمحشري: إتيان الله: إتيان أمره وبأسه كقوله:

أَوْ يَأْتِيَ أَمْرُ رَبِّكَ النَّحْل:33، فجاءها بأسنا الأعراف:4، ويجوز أن يكون المأتي به محذوفاً بمعنى أن يأتيهم الله ببأسه أو بنقمته، للدلالة عليه بقوله: فَإِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ... (1:353)

مثله البيضاوي. (1:112)

الطبرسي: [نحو الطوسي و أضاف]

قيل: معناه ما ينتظرون إلا أن يأتيهم جلائل آيات الله، غير أنّه ذكر نفسه تفخيماً للآيات، كما يقال: دخل الأمير البلد، ويراد بذلك جنده. (1:303)

الفخر الرازي: [له بحث مستوفى في معنى مجيء الله لخصه النيسابوري كما يأتي]. (5:232)

القرطبي: [نقل قول الزجاج والأخفش ثم قال:]

وقد يحتمل أن يكون معنى الإتيان راجعا إلى الجزاء، فسُمي الجزاء إتيانا كما سمي التخويف والتعذيب في قصة نمرود إتيانا، فقال: فَآتَى
اللَّهُ بُنْيَانَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ النَّحْل:26.

وقال في قصة النصير: فَآتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا الحشر:2، وَإِنْ كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا الْأَنْبِيَاءَ:47، وإنما احتتمل الإتيان
هذه المعاني، لأن أصل الإتيان عند أهل اللغة هو القصد إلى الشيء، فمعنى الآية هل ينظرون إلا أن يظهر الله تعالى

ص: 223

فعلا- من الأفعال مع خلق من خلقه؟ يقصد إلى مجازاتهم و يقضي في أمرهم ما هو قاض، وكما أنه سبحانه أحدث فعلا سمّاه نزولا و استواء، كذلك يحدث فعلا يسمّيه إتيانا، و أفعاله بلا آلة و لا علة، سبحانه. و قد سكت بعضهم عن تأويلها، و تأويلها بعضهم كما ذكرنا.

و لا- يجوز أن يحمل هذا و ما أشبهه ممّا جاء في القرآن و الخبر على وجه الانتقال و الحركة و الزوال، لأنّ ذلك من صفات الأجرام و الأجسام، تعالى الله الكبير المتعال ذو الجلال و الإكرام عن مماثلة الأجسام علوا كبيرا.

(3:25)

النيسابوري: أمّا إتيان الله فقد أجمع المفسّرون على أنّه سبحانه منزّه عن المجيء و الذهاب، لأنّ هذا من شأن المحدثات و المركّبات، و أنّه تعالى أزليّ فرد في ذاته و صفاته. فذكروا في الآية وجهين:

الأوّل: و هو مذهب السلف الصّالح، السّكوت في مثل هذه الألفاظ عن التّأويل، و تفويضه إلى مراد الله تعالى، كما يروى عن ابن عبّاس أنّه قال: نزل القرآن على أربعة أوجه: وجه لا يعذر أحد بجهالته، و وجه يعرفه العلماء و يفسّرونه، و وجه يعرف من قبل العربيّة فقط، و وجه لا يعلمه إلاّ الله.

الثّاني: و هو قول جمهور المتكلّمين أنّه لا بدّ من التّأويل على سبيل التّفصيل، فقيل: جعل مجيء الآيات مجيئا له تفخيما لها، كما يقال: جاء الملك، إذا جاء جيش عظيم من جهته.

وقيل: المراد إتيان أمره و بأسه، فحذف المضاف بدليل قوله في موضع آخر: أَوْ يَأْتِي أَمْرُ رَبِّكَ التّحل:

33 فَبَجَاءِهَا بِأَسْنَا الْأَعْرَافِ: 4.

قيل: المأتيّ به محذوف، و المعنى إلاّ أن يأتيهم الله بيأسه أو بنقمته؛ للدّلالة عليه بقوله: (عزيز). و فائدة الحذف كونه أبلغ في الوعيد، لانقسام خواطرهم و ذهاب فكرتهم في كلّ وجه.

وقيل: الغرض من ذكر إتيان الله تصوير غاية الهيبة و نهاية الفزع، كقوله تعالى: وَ الْأَرْضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَ السَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ الزّمر: 67، و لا قبض و لا طي و لا يمين، و إنّما الغرض تصوير عظمة شأنه. (2:204)

أبو حيّان: الإتيان: حقيقة في الانتقال من حيّز إلى حيّز، و ذلك مستحيل بالنّسبة إلى الله تعالى، فروى أبو صالح عن ابن عبّاس أنّ هذا من المكتوم الذي لا يفسّر و لم يزل السلف في هذا و أمثاله يؤمنون، و يكون فهم معناه إلى علم المتكلّم به و هو الله تعالى.

و المتأخرون تأوّلوا «الإتيان» و إسناده على وجوه:

أحدها: أنّه إتيان على ما يليق بالله تعالى من غير انتقال.

الثّاني: أنّه عبّر به عن المجازات لهم و الانتقام، كما قال: فَآتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ التّحل: 26، فَآتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا الحشر: 2.

الثّالث: [قول الزّجاج و قد تقدّم].

الرّابع: أنّه على حذف مضاف، التّقدير: أمر الله، بمعنى ما يفعله الله بهم، لا- الأمر الّذي مقابله التّهي، وبيّنه قوله بعد: وَ قُضِيَ الْأَمْرُ...
البقرة: 210.

الخامس: قدرته.

ص: 224

و الأولى أن يكون المعنى أمر الله؛ إذ قد صرح به في قوله: أَوْ يَأْتِي أَمْرُ رَبِّكَ النَّحْل:33، وتكون عبارة عن بأسه و عذابه، لأن هذه الآية إنما جاءت مجيء التهديد و الوعيد. وقيل: المحذوف آيات الله فجعل مجيء آياته مجيئاً له على التّفخيم لشأنها. (2:124)

الآلوسي: (إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ) بالمعنى اللائق به جلّ شأنه منزها عن مشابهة المحدثات و التّفيد بصفات الممكنات.

و من الناس من قدّر في أمثال هذه المشابهات محذوفاً، فقال في الآية: الإسناد مجازي، و المراد يأتيهم أمر الله تعالى و بأسه. أو حقيقي، و المفعول محذوف، أي يأتيهم الله تعالى بآسائه. و حذف المأتي به للدلالة عليه بقوله سبحانه: أَنْ اللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ البقرة:209، فإن العزة و الحكمة تدلّ على الانتقام بحق، و هو البأس و العذاب. (2:98)

رشيد رضا: إتيان الله تعالى فسره الجلال و آخرون بإتيان أمره، أي عذابه، كقوله في آية أخرى:

هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا- أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِي أَمْرُ رَبِّكَ النَّحْل:33، أي فهو بمعنى ما جاء من التّخويف بعذاب الآخرة في الآيات الكثيرة الموافقة لهذه الآيات في أسلوبها.

و أقرّ الأستاذ الإمام الجلال على ذلك، و بيّن في الدرس أنّ هذا الاستعمال من أساليب العرب المعروفة من حذف المضاف، و إسناد الفعل إلى المضاف إليه مجازاً، و أوضحه أتمّ الإيضاح. فهو على حدّ (وَسئَلِ الْقُرْيَةَ).

و من المفسّرين من قال: إنّ الإسناد حقيقي و إنّما حذف المفعول للعلم به من الوعيد السابق، أي هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله بما وعدهم به من السّاعة و العذاب.

و عدّه آخرون من المشابهات، فقالوا: إنّ الله تعالى يأتي بذاته و لكن لا كإتيان البشر، بل إتيانه من صفاته التي لا نبحت عن كيفيتها اتّباعاً للسلف.

و قد يقال: إنّّه ليس من مقتضى مذهب السلف أن يجعل كلّ ما يسند إلى الله تعالى من المشابهات التي لا تفهم بحال و لا تفسّر و لو بإجمال، فحسبنا أن نقول على رأي من فسّر إتيان الله هنا بإتيان أمره و ما وعد به من العذاب، أو إتيانه بما وعد به إنّنا نفوض إليه تعالى كيفية ذلك، و بذلك نكون على طريقة السلف في التّفويض، مع العلم بأنّ الله تعالى ينذر الآذنين زلوا عن صراطه و فرّقوا دينه بأمر معروف في الجملة لا بشيء مجهول مطلق.

و ممّا يدلّنا على أنّ المراد بالآية ما ذكرنا قوله تعالى:

و يَوْمَ تَسْقُطُ السَّمَاوَاتُ بِالْغَمَامِ وَ نُزِّلَ الْمَلَائِكَةُ تَنْزِيلًا الفرقان:25، مع الآيات الكثيرة الناطقة بأنّ قيام السّاعة و خراب العالم يكون إذا السّماء انشقت الانشقاق:1، و انتشرت كواكبها، و إنّما يأتي بذلك الله تعالى بتغيير هذا التّظام الذي وضعه لارتباط الكواكب و حفظ كلّ كوكب في فلكه. (2:262)

الطّباطبائي: إنّ من الصّور الثابت بالصّرورة من الكتاب و السّنة أنّ الله سبحانه و تعالى لا يوصف بصفة الأجسام، و لا ينعى بنعوت الممكنات ممّا يقضي بالحدوث، و يلزم الفقر و الحاجة و التّقص، فقد قال تعالى: لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ الشورى:11، و قال

تعالى: وَ اللَّهُ هُوَ الْعَزِيزُ الْفَاعِلُ: 15، وقال تعالى:

اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ الزّمر: 62، إلى غير ذلك من الآيات وهي آيات محكمات ترجع إليها متشابهات القرآن، فما ورد من الآيات و ظاهرها إسناد شيء من الصفات أو الأفعال الحادثة إليه تعالى ينبغي أن يرجع إليها، ويفهم منها معنى من المعاني. لا ينافي صفاته العليا وأسماءه الحسنى تبارك وتعالى، فالآيات المشتملة على نسبة المجيء أو الإتيان إليه تعالى، كقوله تعالى: وَ جَاءَ رَبُّكَ وَ الْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا الفجر: 22، و قوله تعالى:

فَأَتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا الحشر: 2، وقوله تعالى: فَأَتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ النحل:

26، كل ذلك يراد فيها معنى يلائم ساحة قدسه تقدّست أسماؤه كالإحاطة ونحوها ولو مجازاً، وعلى هذا فالمراد بالإتيان في قوله تعالى: أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ الْإِحَاطَةَ بِهِمْ للقضاء في حقهم.

على أننا نجد سبجانه وتعالى في موارد من كلامه إذا سلب نسبة من النسب و فعلا من الأفعال عن استقلال الأسباب و وساطة الأوساط فربما نسبها إلى نفسه وربما نسبها إلى أمره، كقوله تعالى: اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ الزّمر: 42، وقوله تعالى: يَتَوَفَّاكُم مَلَكُ الْمَوْتِ السّجدة: 11، و قوله تعالى: تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا الأنعام:

61، فنسب التّوَفَّى تارة إلى نفسه و تارة إلى الملائكة، ثم قال تعالى في أمر الملائكة: بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ الأنبياء:

27، وكذلك قوله تعالى: إِنَّ رَبَّكَ يَقْضِي بَيْنَهُمْ يونس: 93، وقوله تعالى: فَإِذَا جَاءَ أَمْرُ اللَّهِ قُضِيَ بِالْحَقِّ المؤمن: 78، و كما في هذه الآية: أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْعَمَامِ...، وقوله تعالى: هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ أَمْرُ رَبِّكَ النحل: 33.

و هذا يوجب صحّة تقدير الأمر في موارد تشتمل على نسبة أمور إليه لا تلائم كبرياء ذاته تعالى، نظير جاء ربك، و يأتيتهم الله فالتقدير: جاء أمر ربك، و يأتيتهم أمر الله.

فهذا هو الذي يوجب البحث السّاذج في معنى هذه النسب على ما يراه جمهور المفسّرين، لكن التّدبر في كلامه تعالى يعطي لهذه النسب معنى أرقّ و اللطف من ذلك، و ذلك أنّ أمثال قوله تعالى: وَ اللَّهُ هُوَ الْعَزِيزُ الْفَاعِلُ: 15، وقوله تعالى: الْعَزِيزُ الْوَهَّابِ ص: 9، وقوله تعالى: أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى طه:

50، تفيد أنه تعالى واجد لما يعطيه من الخلقة و شئونها و أطوارها، مليء بما يهبه و وجود به، و إن كانت أفهامنا من جهة اعتيادها بالمادّة و أحكامها الجسمانيّة يصعب عليها تصوّر كيفيّة اتّصافه تعالى ببعض ما يفيض على خلقه من الصفات و نسبته إليه تعالى، لكن هذه المعاني إذا جرّدت عن قيود المادّة، و أوصاف الحدّثان لم يكن في نسبته إليه تعالى محذور، فالنقص و الحاجة هو الملاك في سلب معنى من المعاني عنه تعالى، فإذا لم يصاحب المعنى نقصا و حاجة لتجريده عنه صحّ إسناده إليه تعالى بل و جب ذلك؛ لأنّ كلّ ما يقع عليه اسم شيء فهو منه تعالى بوجه على ما يليق بكبريائه و عظمته.

فالمجيء و الإتيان الذي هو عندنا قطع الجسم مسافة بينه و بين جسم آخر بالحركة و اقترابه منه إذا جرّدت عن خصوصيّة المادّة كان هو حصول القرب، و ارتفاع المانع

و الحاجز بين شيئين من جهة من الجهات، و حينئذ صحّ إسناده إليه تعالى حقيقة من غير مجاز، فإتيانه تعالى إليهم ارتفاع الموانع بينهم و بين قضائه فيهم، و هذه من الحقائق القرآنيّة التي لم يوفّق الأبحاث البرهانيّة لنيله إلاّ بعد إمعان في السّير، و ركوبها كلّ سهل و وعر، و إثبات التّشكيك في الحقيقة الوجوديّة الأصليّة.

و كيف كان فهذه الآية تتضمّن الوعيد الذي ينبئ عنه قوله سبحانه في الآية السّابقة: **أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ** البقرة: 209، و من الممكن أن يكون وعيدا بما سيستقبل القوم في الآخرة يوم القيامة، كما هو ظاهر قوله تعالى في نظير الآية: **هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمْ... التّحل: 33**، و من الممكن أن يكون وعيدا بأمر متوقّع الحصول في الدّنيا، كما يظهر بالرجوع إلى ما في سورة يونس بعد قوله تعالى: **وَ لِكُلِّ أُمَّةٍ رَسُولٌ يُونُس: 47**، و ما في سورة الرّوم بعد قوله تعالى: **فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا... الرّوم: 30**، و ما في سورة الأنبياء وغيرها. على أنّ الآخرة آجلة هذه العاجلة و ظهور تامّ لما في هذه الدّنيا، و من الممكن أيضا أن يكون وعيدا بما سيقع في الدّنيا و الآخرة معا.

(2:103)

ياتيهم

...فَسَوْفَ يَأْتِيهِمْ أَنْبَاءٌ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ الأنعام: 5

الرّمخشريّ: سيعلمون بأيّ شيء استهزءوا، و سيظهر لهم أنّه لم يكن بموضع استهزاء. (2:5)

مثله أبو حيّان. (4:75)

القرطبيّ: أيّ يحلّ بهم العقاب. (6:391)

البروسويّ: سيعلمون ما يؤول إليه عاقبة استهزائهم بالآيات. (3:9)

3- ما يأتِيهِمْ مِنْ ذِكْرِ مَنْ رَبَّهِمْ مُحَدَّثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَ هُمْ يَلْعَبُونَ. الأنبياء: 2

قتادة: ما ينزل عليهم من شيء من القرآن إلاّ استمعوه و هم يلعبون. (الطّبريّ 2:17)

الطّبريّ: ما يحدث الله من تنزيل شيء من هذا القرآن للناس. (17:2)

ياتيكم

وَ قَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ آيَةَ مُلْكِهِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ التَّابُوتُ... البقرة: 248

أبو حيّان: نسبة الإتيان إلى التّابوت مجاز، لأنّ التّابوت لا يأتي إنّما يؤتى به، كقوله: **فَإِذَا عَزَمَ الْأَمْرُ مُحَمَّد: 21**، **فَمَا رِيحَتْ تِجَارَتُهُمْ** البقرة: 16.

(2:261)

يات

1-... أَيْنَ مَا تَكُونُوا يَأْتِ بِكُمُ اللَّهُ جَمِيعاً إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ. البقرة:148

الزّمخشري: أينما تكونوا من الجهات المختلفة يأت بكم الله جميعاً، يجمعكم و يجعل صلواتكم كأنها إلى جهة واحدة، و كأنكم تصلّون حاضري المسجد الحرام.

ص: 227

أبو حيان: أي يبعثكم ويحشركم للثواب والعقاب، فأنتم لا تعجزونه وافقتم أم خالفتم. (1:439)

الآلوسي: المعنى في أي موضع تكونوا من المواضع الموافقة لطبعكم كالأرض، أو المخالفة كالسماء، أو المجتمعة الأجزاء كالصخرة، أو المتفرقة التي يختلط بها ما فيها كالرمل يحشركم الله تعالى إليه لجزاء أعمالكم.

أو في أي موضع تكونوا من أعماق الأرض وقلل الجبال يقبض الله تعالى أرواحكم إليه، فهي على حدّ قوله تعالى: أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِكُكُمُ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنْتُمْ... النساء 78.

أو أينما تكونوا من الجهات المتقابلات يمنة ويسرة وشرقا وغربا يجعل الله تعالى صلاتكم مع اختلاف جهاتها في حكم صلاة متّحدة الجهة، كأنها إلى عين الكعبة أو في المسجد الحرام، فيأت بكم، مجاز عن جعل الصلاة متّحدة الجهة. (2:15)

2-... إِنْ يَسْأَلْ يَذْهَبْكُمْ أَيُّهَا النَّاسُ وَيَأْتِ بِآخِرِينَ وَكَانَ اللَّهُ عَلَى ذَلِكَ قَدِيرًا. النساء: 133

الرّمخشري: يوجد إنسا آخرين مكانكم أو خلقا آخرين غير الإنس. (1:570)

مثله البروسوي. (2:299)

الآلوسي: أي يوجد مكانكم دفعة قوما آخرين من البشر. (5:164)

3- يَوْمَ يَأْتِ لَا تَكَلِّمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ...

هود: 105

الطبري: اختلفت القراء في قراءة قوله: يوم يأتي، فقرأ ذلك عامة قراء أهل المدينة بإثبات الياء فيها يوم يأتي لا تكلم...، وقرأ ذلك بعض قراء أهل البصرة وبعض الكوفيّين بإثبات الياء فيها في الوصل، وحذفها في الوقف، وقرأ ذلك جماعة من أهل الكوفة بحذف الياء في الوصل والوقف يَوْمَ يَأْتِ لَا تَكَلِّمُ...

والصواب من القراءة في ذلك عندي (يَوْمَ يَأْتِ) بحذف الياء في الوصل والوقف، أتباعا لخطّ المصحف، وأنها لغة معروفة لهذيل، تقول: ما أدر ما تقول؟

(12:115)

الفارسي: قرأ أهل الكوفة إلاّ الكسائيّ وابن عامر (يَأْتِ) بغير ياء، الباقيون بياء في الوصل دون الوقف، إلاّ ابن كثير فإنه أثبت الياء في الحالين:

من أثبت الياء في الوصل فهو القياس البين، لأنه لا شيء هاهنا يوجب حذف الياء في الوصل. ومن حذفها في الوقف شبّهها بالفاصلة وإن لم يكن فاصلة، لأنّ هذه الياء تشبه الحركات المحذوفة، بدلالة أنّهم قد حذفوها كما حذفوا الحركة، فكما أنّ الحركة تحذف في الوقف فكذلك ما يشبهها من هذه الحروف فكان في حكمها.

و من أثبتها في الحالين فقد أحسن، لأنها أكثر من الحركة في الصّوت، فلا ينبغي إذا حذفت الحركة للوقف أن تحذف الياء له، كما لا تحذف سائر الحروف. و من حذف الياء في الحالين جعلها في الحالين بمنزلة ما يستعمل محذوفا ممّا لم يكن ينبغي في القياس أن يحذف نحو «لم يك، ولا أدر» وهي لغة هذيل. (الطّوسيّ 6:64)

ص: 228

نحوه ملخصاً أبو زرعة (348)، و الزمخشري (2):

(293)، و الفخر الرازي (18:59)، و القرطبي (9:96)، و الألويسي (12:139)، و رشيد رضا (12:158).

4- فَأَلْقُوهُ عَلَى وَجْهِ أَبِي يَأْتِ بَصِيرًا. يوسف: 93

الفراء: أي يرجع بصيرا. (2:55)

مثله البيضاوي. (1:507)

أبو عبيدة: أي يعد بصيرا، أي يعد مبصرا. (1:318)

مثله الطبري (13:57)، و الهروي (1:13).

الزمخشري: يصير بصيرا، كقولك: جاء البناء محكما، بمعنى صار، و يشهد له فَازَتْكَ بَصِيرًا، يوسف: 96، أو يأت إليّ و هو بصير، و ينصره قوله:

وَ أَتُونِي بِأَهْلِكُمْ أَجْمَعِينَ يوسف: 93، أي يأتني أبي و يأتني آله جميعا. (2:343).

مثله الفخر الرازي (18:206)، و البروسوي (4:315).

الألويسي: أي يصير بصيرا، و يشهد له (فَازَتْكَ بَصِيرًا) أو يأت إليّ و هو بصير، و ينصره قوله:

وَ أَتُونِي بِأَهْلِكُمْ أَجْمَعِينَ يوسف: 93.

و حاصل الوجهين كما قال بعض المدققين: إنّ الإتيان في الأوّل مجاز عن الصّيرورة، و لم يذكر إتيان الأب إليه لا لكونه داخلا في الأهل، فإنّه يجلّ عن التّابعيّة بل تقاديا عن أمر الأخوة بالإتيان؛ لأنّه نوع إجبار على من يؤتى به فهو إلى اختياره. و في الثاني، على الحقيقة و فيه التّقادي المذكور، و الجزم بأنّه من الآتين لا محالة وثوقا بمحبّته، و أنّ فائدة الإلقاء إتيانه على ما أحبّ من كونه معا في سليم البصر، و فيه أنّ صيرورته بصيرا أمر مفروغ عنه مقطوع، إنّما الكلام في تسبّب الإلقاء لإتيانه كذلك، فهذا الوجه أرجح و إن كان الأوّل من الخلافة بالقبول بمنزل. (13:52)

5- يَا بُنَيَّ إِنَّهَا إِنْ تَكُ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ فَتَكُنْ فِي صَخْرَةٍ أَوْ فِي السَّمَاوَاتِ أَوْ فِي الْأَرْضِ يَأْتِ بِهَا اللَّهُ...

لقمان: 16

الطبري: كان بعضهم يوجّه معناه إلى يعلمه الله، و لا- أعرف «يأتي به» بمعنى يعلمه، إلاّ أنّ يكون قائل ذلك أراد أنّ لقمان إنّما وصف الله بذلك لأنّ الله يعلم أماكنه، لا يخفى عليه مكان شيء منه، فيكون وجها (21:73)

الطوسي: معناه إنّّه يجازي بها و يواقف عليها، فكأنّه أتى بها، و إن كانت أفعال العباد لا- يصحّ إعادتها، و لو صحّ إعادتها لما كانت [ظ: لكنت] مقدورة لله. و إنّما أراد ما قلناه، و في ذلك غاية التّهديد و الحثّ على الأخذ بالجزم. (8:278)

الفخر الرازي: قوله: (يَأْتِ بِهَا اللَّهُ) أبلغ من قول القائل: يعلمها الله، لأنَّ من يظهر له الشيء ولا يقدر على إظهاره لغيره يكون حاله في العلم دون حال من يظهر له الشيء و يظهره لغيره، فقوله: (يَأْتِ بِهَا اللَّهُ)، أي يظهرها الله للأشهاد. (25:148)

البروسوي: أي يحضرها فيحاسب عليها، لأنه فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ، وَ مَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ. (7:81)

الآلوسي: أي يحضرها فيحاسب عليها، وهذا إما على ظاهره، أو المراد يجعلها كالحاضر المشاهد لذكرها، والاعتراف بها. (21:89)

الطَّبَّاطِبَائِي: المراد بالإتيان بها إحضارها للحساب و الجزء. (16:217)

يَاتِينَ

1- وَاللَّاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ...

النِّسَاء: 15

الرّمخشري: يرهقنها، يقال: أتى الفاحشة وجاءها وغشيها و رهقها بمعنى. وفي قراءة ابن مسعود (يأتين بالفاحشة). (1:511)

الطَّبْرسي: أي يفعلن الزنى. (2:20)

الفخر الزاوي: أي يفعلنها، يقال: أتيت أمرا قبيحا، أي فعلته، قال تعالى: لَقَدْ جِئْتِ شَيْئاً فَرِيئاً مريم: 27، قال: لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئاً إِذَا مريم: 89، وفي التعبير عن الإقدام على الفواحش بهذه العبارة لطيفة، وهي أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَمَّا نَهَى الْمَكَلَّفَ عَنْ فِعْلِ هَذِهِ الْمَعَاصِي فَهُوَ تَعَالَى لَا يَعِينُ الْمَكَلَّفَ عَلَى فِعْلِهَا، بَلِ الْمَكَلَّفُ كَأَنَّهُ ذَهَبَ إِلَيْهَا مِنْ عِنْدِ نَفْسِهِ، وَاخْتَارَهَا بِمَجْرَدِ طَبْعِهِ، فَلِهَذَا الْفَائِدَةُ يُقَالُ: إِنَّهُ جَاءَ إِلَى تِلْكَ الْفَاحِشَةِ وَذَهَبَ إِلَيْهَا، إِلَّا أَنَّ هَذِهِ الدَّقِيقَةَ لَا تَتِمُّ إِلَّا عَلَى قَوْلِ الْمُعْتَزِلَةِ. (9:230)

البيضاوي: أي يفعلنها، يقال: أتى الفاحشة:

جاءها وغشيها و رهقها، إذا فعلها. (1:209)

أبو حيّان: معنى (يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ) يجئن ويغشين. (3:194)

البروسوي: الإتيان: الفعل و المباشرة، أي اللاتي يفعلن الزنى. (2:176)

الآلوسي: الإتيان في الأصل: المجيء، وقد يعبر به [عن الفعل] كالمجيء و الرهق و الغشي عن الفعل، و شاع ذلك حتى صار حقيقة عرفية، و هو المراد هنا، فالمعنى يفعلن الزنى، أي يزينين، و التعبير بذلك لمزيد التهجين.

وقرأ ابن مسعود (يأتين بالفاحشة)، فالإتيان على أصله المشهور. (4:234)

رشيد رضا: أصل الإتيان و الأتي: المجيء، تقول:

جئت البلد و أتيت البلد، و جئت زيدا و أتيته. و يجعلون مفعولهما حدثا فيكونان بمعنى الفعل، و منه في المجيء قوله تعالى حكاية عن صاحب موسى: لَقَدْ جِئْتِ شَيْئاً نُكْرًا الْكَهْف: 74، و قوله تعالى: لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئاً إِذَا مريم: 89.

و استعمال الإتيان في الزنى و اللواط هو الشائع كما ترى في الآيات عن قوم لوط، و حينئذ يكون مفعوله حدثا كما في الآية التي نفسرها و ما بعدها، و يكون شخصا كما في قوله: إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ...

الأعراف:81(4:435)

الطَّبَّاطِبَائِيّ: يقال: آتاه و أتى به، أي فعله.

(4:233)

2-... وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ.

الحجّ:27

الفراء: (ياتين)فعل التّوق، وقد قرئت (ياتون) يذهب إلى الرّكبان. ولو قال: وعلى كلّ ضامر تأتي،

ص: 230

تجعله فعلاً موحدًا، لأنّ (كلّ) أُضيفت إلى واحدة، وقليل في كلام العرب أن يقولوا: مررت على كلّ رجل قائمين، وهو صواب. وأشدّ منه في الجواز قوله: فما منكم من أحدٍ عنه حاجزٍ بين الحاقّة: 47، وإنّما جاز الجمع في أحد، وفي كلّ رجل، لأنّ تأويلهما قد يكون في التّية موحدًا وجمعًا. فإذا كان (أحدًا) و(كلّ) متفرّقة من اثنين لم يجز إلاّ توحيد فعلهما، من ذلك أن تقول: كلّ رجل منكما قائم، وخطأ أن تقول: قائمون أو قائمان؛ لأنّ المعنى قد رده إلى الواحد. وكذلك ما منكما أحد قائمون أو قائمان، خطأ لتلك العلة. (2:224)

الرّمخشريّ: (يأتين) صفة ل (كلّ ضمير)، لأنّه في معنى الجمع. وقرئ (يأتون) صفة للرجال والرّكبان.

(3:11)

الفخر الرّازيّ: إنّما قال: (يأتين)، أي جماعة الإبل، وهي الصّوامر، لأنّ قوله: (و على كلّ ضمير)، معناه على إبل ضامرة، فجعل الفعل بمعنى (كلّ)، ولو قال: يأتي على اللفظ صحّ.

و قرئ (يأتون) صفة للرجال والرّكبان. (23:28)

القرطبيّ: قراءة الجماعة (يأتين)، وقرأ أصحاب عبد الله (يأتون)، وهذا للرّكبان، و(يأتين) للجمال، كأنّه قال: و على إبل ضامرة (يأتين). (12:40)

3-... ولا يأتين بيّهتان يفتريته بين أيديهنّ...

الممتحنة: 12

ابن عباس: لا يلحقن بأزواجهنّ غير أولادهم. (الطبريّ 28:77)

مثله القرطبيّ (18:172)، والطبريّ (28:77).

عزة دروزة: ولا يقدمن على شيء ممّا تفعله الأيدي والأرجل فيه كذب وافتراء. (12:23)

يأتينك

...ثمّ ادعهنّ يأتينك سعيًا... البقرة: 260

الطّباطبائيّ: أي يتجسّدن، وآنصفن بالإتيان والإسراع إليك. (2:377)

ناتينا

قالوا أوزينا من قبل أن تأتينا و من بعد ما جئتنا...

الأعراف: 129

الطّبريّ: برسالة الله إليها. (9:27)

الآلوسيّ: و الظاهر أنّه لا فرق بين الإتيان و المجيء، و أنّ الجمع بينهما للتّفنّن و البعد عن التّكرار اللفظيّ، فإنّ الطّباع مجبولة على معادة المعادات، و لذلك جيء ب«أن» المصدرية أوّلا، و ب«ما» أختها ثانيا.

و ذكر الجلال السيوطيّ في الفرق بينهما: أنّ الإتيان يستعمل في المعاني و الأزمان، و المجيء في الجواهر و الأعيان، و هو غير ظاهر هنا إلّا أنّ يتكلّف.

و نقل عن الرّاغب في الفرق بينهما: أنّ الإتيان هو المجيء بسهولة، فهو أخصّ من مطلق المجيء، و هو كسابقه هنا أيضا. (9:30)

الطّباطبائيّ: الإتيان و المجيء في الآية بمعنى واحد، و الاختلاف في التّعبير للتّفنّن، و ما قيل: إنّ المعنى من قبل أن تأتينا بالآيات و من بعد ما جئتنا، لا دليل على

نأتون

1-... أَفَتَأْتُونَ السَّحَرَ وَأَنْتُمْ تُبْصِرُونَ.

الأنبياء:3

الطّبري: أ تقبلون السّحر، و تصدّقون به و أنتم تعلمون أنّه سحر؟ (17:3)

مثله الطّبرسي. (4:39)

الطّوسي: معناه أفتقبلون السّحر؟ و قيل: معناه أفتعدلون إلى الباطل؟ (7:229)

الرّمخشري: أفتحضرون السّحر و أنتم تشاهدون و تعينون أنّه سحر؟ (2:562)

مثله أبو حيّان. (4:39)

القرطبي: أي إنّ الذي جاء به محمّد سحر، فكيف تجيئون إليه و تتبعونه؟ (11:269)

النّيسابوري: أي أ تقبلون سحره و تحضرون هناك و أنتم ترون أنّه رجل مثلكم؟ (17:7)

ابن كثير: أي فتتبعونه فتكونون كمن يأتي السّحر، و هو يعلم أنّه سحر. (4:552)

2- أَ تَأْتُونَ الذُّكْرَانَ مِنَ الْعَالَمِينَ. الشعراء:165

الطّبري: أ تنكحون الذّكران من بني آدم في أدبارهم؟ (19:105)

الطّبرسي: أي تصيبون الذّكور من جملة الخلائق.

(4:200)

الفخر الرّازي: أمّا قوله تعالى: أَ تَأْتُونَ الذُّكْرَانَ... فيحتمل عوده إلى الآتي أي أنتم من جملة العالمين صرتم مخصوصين بهذه الصّفة، و هي

إتيان الذّكران. و يحتمل عوده إلى المأتي، أي أنتم اخترتم الذّكران من العالمين لا الإناث منهم. (24:161)

أبو حيّان: الإتيان: كناية عن وطء الرّجال، و قد سمّاه تعالى بالفاحشة، فقال: أَ تَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَّ بِكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِنَ الْعَالَمِينَ الأعراف:80.

(7:36)

البروسوي: عبّر عن الفاحشة بالإتيان كما عبّر عن الحلال في قوله: فَآتُوا حَرَثَكُمْ أَنِّي شِئْتُمُ الْبَقْرَةَ:

(6:301).223

الطّباطبائي: إتيانهم كناية عن اللواط، وقد كان شاع فيما بينهم. (15:309)

آتيكم، سآتيكم

إِذْ قَالَ مُوسَى لِأَهْلِهِ إِنِّي آنستُ نارا سآتيكم منها بخبرٍ أو آتيكم بشهابٍ قَبَسٍ لَعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ. النمل:7

الطّوسيّ: إنّما قال لامرأته لعلّي آتيكم طه:

10، لأنه أقامها مقام الجماعة في الأنس بها و السّكون إليها في الأمكنة الموحشة. ويجوز أن يكون على طريق الكناية على هذا التّأويل.

(8:77)

مثله الطّبرسيّ. (4:211)

الرّمخشريّ: فإن قلت: سآتيكم منها بخبرٍ و لعلّي آتيكم منها بخبرٍ القصص:29، كالمتدافعين، لأنّ أحدهما ترجّح و الآخر تيقّن.

قلت: قد يقول الرّاجي إذا قوي رجأؤه: سأفعل كذا

ص: 232

و سيكون كذا، مع تجويزه الخيبة.

فإن قلت: كيف جاء بسين التّسويّف؟

قلت: عدة لأهله أنّه يأتيهم به وإن أبطأ أو كانت المسافة بعيدة.

فإن قلت: فلم جاء ب«أو»، دون الواو؟

قلت: بنى الرّجاء على أنّه إن لم يظفر بحاجتيه جميعاً لم يعدم واحدة منهما: إمّا هداية الطّريق وإمّا اقتباس النّار، ثقة بعادة الله أنّه لا يكاد يجمع بين حرمانين على عبده، وما أدراه حين قال ذلك أنّه ظافر على النّار بحاجتيه الكلّيتين جميعاً، وهما العزّان: عزّ الدّنيا وعزّ الآخرة. (3:137)

مثله الفخر الرّازي (24:181)، ونحوه الرّازي (مسائل الرّازي: 255)، والبروسوي (6:321).

البيضاوي: جمع الصّمير، إن صحّ أنّه لم يكن معه غير امرأته لما كتّى عنها بالأهل، والسّين للدّلالة على بعد المسافة أو الوعد بالإتيان وإن أبطأ. (2:170)

أبو حيّان: جاء هنا سآتيكُم منها بخبرٍ وهو خبر، وفي طه: 10: لَعَلِّي آتِيكُم مِنْهَا بِقَبَسٍ، وفي القصص: 29: لَعَلِّي آتِيكُم مِنْهَا بِخَبَرٍ وهو ترجّح، ومعنى التّرجّح مخالفة لمعنى الخبر، ولكن الرّجاء إذا قوي جاز للرّاجي أن يخبر بذلك وإن كانت الخيبة يجوز أن تقع. وأتى بسين الاستقبال إمّا لأنّ المسافة كانت بعيدة، وإمّا لأنّه قد يمكن أن يبطئ، لمّا قدّر أنّه قد يعرض له ما يبطئه. (7:55)

الألوسي: لم يجرّد الفعل عن السّين إمّا للدّلالة على بعد مسافة النّار في الجملة حتّى لا يستوحشوا إن أبطأ عليه السّلام عنهم، أو لتأكيد الوعد بالإتيان، فإنّها كما ذكره الرّمخشريّ تدخل في الوعد لتأكيد، وبيان أنّه كائن لا محالة وإن تأخّر، وما قيل: من أنّ السّين للدّلالة على تقرب المدّة دفعا للاستيحاش، إنّما ينفع على ما قيل في اختياره على «سوف» دون التّجريد الذي يتبادر من الفعل معه الحال الذي هو أتمّ في دفع الاستيحاش.

ولعلّ الأولى اعتبار كونه للتأكيد، لا يقال: إنّ عليه السّلام لم يتكلّم بالعربية وما ذكر من مباحثها.

لأنّ نقول: ما المانع من أن يكون في غير اللّغة العربيّة ما يؤدّي مؤدّاها، بل حكاية القول عنه عليه السّلام بهذه الألفاظ يقتضي أنّه تكلم في لغته بما يؤدّي ذلك ولا بدّ. وجمع الصّمير إن صحّ أنّه لم يكن معه عليه السّلام غير امرأته للتّعظيم، وهو الوجه في تسمية الله تعالى شأنه امرأة موسى عليه السّلام بالأهل مع أنّه جماعة الأتباع، والتّريد للدّلالة على أنّه عليه السّلام إن لم يظفر بها لم يعدم أحدهما، بناء على ظاهر الأمر وثقة بسنة الله عزّ وجلّ، أنّه لا يكاد يجمع حرمانين على عبده.

وقيل: يجوز أن يقال: التّريد، لأنّ احتياجه عليه السّلام إلى أحدهما لا لهما، لأنّه كان في حال التّرحال وقد ضلّ عن الطّريق، فمقصوده أن يجد أحدا يهدي إلى الطّريق فيستمرّ في سفره، فإن لم يجده يقتبس نارا ويوقدها ويدفع ضرر البرد في الإقامة. (19:159)

الطّباطبائي: قال في المجمع: إنّ خطابها بقوله:

(آتيكم) بصيغة الجمع لإقامتها مقام الجماعة في الأوس بها في الأمكنة الموحشة، انتهى. و من المحتمل أنه كان معها غيرها من خادم أو مكار أو غيرها. ما.

ص: 233

و لعلّ اختلاف الإتيان بالخبر و الإتيان بالنار نوعا هو الموجب لتكرار لفظ الإتيان؛ حيث قال: (سأتيكم منها بخبر او آتيكم بشهاب قبس)
(15:342)

نأتي

1- أَوْ لَمْ يَرَوْا أَنَّا نَأْتِي الْأَرْضَ نَنْقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا... الرَّعْدُ: 41

القرطبي: أي نقصدها. (9:333)

التيسابوري: يعني إتيان القهر و الغلبة، بدليل نَنْقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا (13:96)

أبو حيان: (نأتي) يعني بالأمر و القدرة، كقوله:

فَأَتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُمُ النَّحْلَ: 26. (5:400)

البروسوي: أي يأتي أمرنا أرض الكفرة.

(4:388)

الآلوسي: لا يخفى ما في التعبير بالإتيان المؤذن بعظيم الاستيلاء من الفخامة، كما في قوله تعالى:

وَ قَدِمْنَا إِلَى مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَنْثُورًا الفرقان: 23، و في الحواشي الشَّهَابِيَّةُ أَنَّ المعنى يأتيها أمرنا و عذابنا. (13:173)

2-... أَفَلَا يَرَوْنَ أَنَّا نَأْتِي الْأَرْضَ نَنْقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا أَفَهُمُ الْغَالِبُونَ. الأنبياء: 44

الرّمحشري: فإن قلت: أي فائدة في قوله: نَأْتِي الْأَرْضَ ؟

قلت: الفائدة فيه تصوير ما كان الله يجريه على أيدي المسلمين، و أنّ عساكرهم و سراياهم كانت تغزو أرض المشركين، و تأتيها غالبية عليها

ناقصة من أطرافها. (2:574)

الآلوسي: العدول عن أنّا نقص الأرض من أطرافها إلى ما في النظم الجليل لتصوير كيفية نقصها و انتزاعها من أيديهم، فإنه بإتيان جيوش

المسلمين و استيلائهم، و كان الأصل يأتي جيوش المسلمين، لكنّه أسند الإتيان إليه عزّ و جلّ تعظيما لهم و إشارة إلى أنّه بقدرته تعالى و

رضاه. و فيه تعظيم للجهاد و المجاهدين. (17:53)

فلنأتينك

...فَلَنَأْتِيَنَّكَ بِسِحْرٍ مِثْلِهِ. طه: 58

الطبري: لنجيء بسحر مثل الذي جئت به.

القرطبي: أي لنعارضتك. (11:211)

فات

1- قال إن كنت جئت بآية فأت بها إن كنت من الصادقين. الأعراف: 106

الزمخشري: فإن قلت: كيف قال له: (فأت بها) بعد قوله: إن كنت جئت بآية؟

قلت: معناه إن كنت جئت من عند من أرسلك بآية فأتي بها و أحضرها عندي، لتصح دعواك و يثبت صدقك. (2:101)

مثله التيسابوري (9:21)، و الفخر الرازي (14):

(192)، و نحوه أبو حيان (4:357).

ص: 234

البروسويّ: فاحضرها عندي ليثبت بها صدقك، فإنّ الإتيان والمجيء وإن كانا بمعنى واحد إلا أنّ بينهما فرقا؛ من حيث أنّ المجيء يلاحظ فيه نقل الشّيء من جانب المبدأ، والإتيان يلاحظ فيه إيصاله إلى المنتهى، فإنّ مبدأ المجيء هو جناب المرسل، ومنتهى الإتيان هو المرسل إليه. (3:211)

الآلوسيّ: أي فاحضرها عندي، ليثبت بها صدقك في دعواك، فالمغايرة بين الشرط والجزاء ممّا لا غبار عليه، ولعلّ الأمر غنيّ عن التزام ذلك، لحصوله بما لا أظنّه يخفى عليك. (9:20)

2-... قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا إِنَّتِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدَّلْتَهُ. (يونس: 15)

الطّوسيّ: إنّما فرّق بين قوله: إِنَّتِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدَّلْتَهُ، لأنّ الإتيان بغيره قد يكون معه، و تبديله لا يكون إلا برفعه والإتيان بغيره. (5:403) نحوه القرطبيّ. (8:319)

الفخر الرّازيّ: طلبوا من رسول الله صلّى الله عليه وسلّم أحد أمرين على البديل:

فالأوّل: أن يأتيهم بقرآن غير هذا القرآن.

و الثّاني: أن يبدّل هذا القرآن. وفيه إشكال، لأنّه إذا بدّل هذا القرآن بغيره فقد أتى بقرآن غير هذا القرآن، وإذا كان كذلك كان كلّ واحد منهما شيئا واحدا. وأيضا ممّا يدلّ على أنّ كلّ واحد منهما هو عين الآخر أنّه عليه الصّلاة والسّلام اقتصر في الجواب على نفي أحدهما، وهو قوله: ما يَكُونُ لِي أَنْ أَبَدِّلَهُ مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِي يونس: 15، وإذا ثبت أنّ كلّ واحد من هذين الأمرين هو نفس الآخر، كان إلقاء اللفظ على التّرديد والتّخيير فيه باطلا.

والجواب: أنّ أحد الأمرين غير الآخر فالإتيان بكتاب آخر، لا على ترتيب هذا القرآن ولا على نظمه، يكون إتيانا بقرآن آخر، وأمّا إذا أتى بهذا القرآن إلا أنّه وضع مكان ذمّ بعض الأشياء مدحها، ومكان آية رحمة آية عذاب، كان هذا تبديلا، أو نقول: الإتيان بقرآن غير هذا هو أن يأتيهم بكتاب آخر سوى هذا الكتاب.

مع كون هذا الكتاب باقيا بحاله، والتّبديل هو أن يغيّر هذا الكتاب.

و أمّا قوله: إنّهُ اكتفى في الجواب على نفي أحد القسمين.

قلنا: الجواب المذكور عن أحد القسمين هو عين الجواب عن القسم الثّاني، وإذا كان كذلك وقع الاكتفاء بذكر أحدهما عن ذكر الثّاني.

و إنّما قلنا: الجواب عن أحد القسمين عين الجواب عن الثّاني لوجهين:

الأوّل: أنّه عليه الصّلاة والسّلام لما بيّن أنّه لا يجوز أن يبدّل من تلقاء نفسه، لأنّه وارد من الله تعالى، ولا يقدر على مثله، كما لا يقدر سائر العرب على مثله، فكان ذلك متقرّرا في نفوسهم بسبب ما تقدّم من تحدّيه لهم بمثل هذا القرآن، فقد دلّهم بذلك على أنّه لا يتمكّن من قرآن غير هذا.

و الثّاني: أنّ التّبديل أقرب إلى الإمكان من المجيء بقرآن غير هذا القرآن، فجوابه عن الأسهل يكون

جوابا عن الأصعب.

و من النَّاسِ مَنْ قَالَ: لَا فَرْقَ بَيْنَ الْإِتْيَانِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا الْقُرْآنِ وَبَيْنَ تَبْدِيلِ هَذَا الْقُرْآنِ، وَجَعَلَ قَوْلَهُ:

مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ يُونُسَ: 15، جَوَابًا عَنِ الْأَمْرَيْنِ، إِلَّا أَنَّهُ ضَعِيفٌ عَلَى مَا بَيَّنَّاهُ. (17:55)

القرطبي: الفرق بين تبديله و الإتيان بغيره: أنَّ تبديله لا يجوز أن يكون معه، و الإتيان بغيره قد يجوز أن يكون معه. (8:319)

اِتِّنَا

...فَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِ إِلَّا أَنْ قَالُوا ائْتِنَا بِعَذَابِ اللَّهِ إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ. العنكبوت: 29

الفخر الرازي: فإن قيل: إنَّ الله تعالى قال في موضع آخر: فَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِ إِلَّا أَنْ قَالُوا أَخْرِجُوا آلَ لُوطٍ مِنْ قَرْيَتِكُمْ التَّمَل: 56، و قال هاهنا: فَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِ إِلَّا أَنْ قَالُوا ائْتِنَا فكيف الجمع؟

فنقول: لوط كان ثابتا على الإرشاد مكررا عليهم التَّغْيِيرِ وَ النَّهْيِ وَ الْوَعِيدِ، فَقَالُوا أَوْلَا... (اِتِّنَا)، ثُمَّ لَمَّا كَثُرَ مِنْهُ ذَلِكَ وَ لَمْ يَسْكُتْ عَنْهُمْ قَالُوا: اخْرِجُوا (25:59)

أبو حيان: لَمَّا وَقَفَهُمْ لُوطٌ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَلَى هَذِهِ الْقَبَائِحِ أَصْرُوا عَلَى اللَّجَاجِ فِي التَّكْذِيبِ، فَكَانَ جَوَابَهُمْ لَهُ أَنْ قَالُوا: ائْتِنَا بِعَذَابِ اللَّهِ إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ فِيمَا تَعَدْنَا بِهِ مِنْ نَزُولِ الْعَذَابِ، قَالُوا ذَلِكَ وَ هُمْ مَصْمُومُونَ عَلَى اعْتِقَادِ كَذْبِهِ فِيمَا وَعَدَهُمْ بِهِ. وَ فِي آيَةٍ أُخْرَى: إِلَّا أَنْ قَالُوا أَخْرِجُوا آلَ لُوطٍ التَّمَل: 56، الْجَمْعُ بَيْنَهُمَا أَنَّهُمْ أَوْلَا قَالُوا: ائْتِنَا بِعَذَابِ اللَّهِ ثُمَّ إِنَّهُ كَثُرَ مِنْهُ الْإِنْكَارُ وَ تَكَرَّرَ ذَلِكَ مِنْهُ نَهْيًا وَ وَعْظًا وَ وَعِيدًا قَالُوا:

أَخْرِجُوا آلَ لُوطٍ، وَ لَمَّا كَانَ إِنَّمَا يَأْمُرُهُمْ بِتَرْكِ الْفَوَاحِشِ وَ مَا كَانُوا يَصْنَعُونَهُ مِنْ قَبِيحِ الْمَعَاصِي وَ يَعِدُ عَلَى ذَلِكَ بِالْعَذَابِ، وَ كَانُوا يَقُولُونَ: إِنَّ اللَّهَ لَمْ يَحْرَمْ هَذَا وَ لَا يَعَذِّبُ عَلَيْهِ، وَ هُوَ يَقُولُ: إِنَّ اللَّهَ حَرَّمَ وَ يَعَذِّبُ عَلَيْهِ، قَالُوا: ائْتِنَا بِعَذَابِ اللَّهِ، فَكَانُوا أَلْطَفَ فِي الْجَوَابِ مِنْ قَوْمِ إِبْرَاهِيمَ بِقَوْلِهِمْ: اقْتُلُوهُ أَوْ حَرِّقُوهُ الْعَنْكَبُوتُ:

24، لِأَنَّهُ كَانَ يَذْمُ (1) آلَهُتَهُمْ، وَ عَهْدَ إِلَى أَصْنَامِهِمْ فَكَسَّرَهَا، فَكَانَ فَعْلُهُ هَذَا مَعَهُمْ أَعْظَمَ مِنْ قَوْلِ لُوطٍ لِقَوْمِهِ، فَكَانَ جَوَابَهُمْ لَهُ أَنْ قَالُوا اقْتُلُوهُ أَوْ حَرِّقُوهُ الْعَنْكَبُوتُ: 24. (7:150)

فَاتُوا

1- وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ... البقرة: 23

أبو حيان: الإتيان: المجيء، و الأمر منه انت، كما جاء في لفظ القرآن. و شدَّ حذف فائه في الأمر قياسا و استعمالا. (1:101)

2- قَالُوا فَأْتُوا بِهِ عَلَىٰ أَعْيُنِ النَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَشْهَدُونَ.

أبو حيان: أي أحضروه على أعين الناس.

(6:324)

مثله الألوسي. (17:74)

3-... نَسَأُوكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ...

البقرة: 223

ص: 236

1- في الأصل: لا يذم.

الرّمخشريّ: المعنى جامعوهنّ من أيّ شقّ أردتم، بعد أن يكون المأتيّ واحدا و هو موضع الحرث.

(1:362)

4-... وَ لَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَ لَكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَى وَ أْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا.

البقرة:189

الرّمخشريّ: أي و باشروا الأمور من وجوهها التي يجب أن تباشروا عليها و لا تعكسوا.(1:341)

اتي

إِنْ كُلُّ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ إِلَّا آتِي الرَّحْمَنِ عَبْدًا. مريم:93

الرّمخشريّ: المعنى ما من معبود لهم في السماوات و الأرض من الملائكة و من الناس إلا و هو يأتي الرحمن، أي يأوي إليه و يلتجئ إلى ربوبيّته عبدا منقادا مطيعا خاشعا راجيا كما يفعل العبيد.(2:526)

القرطبيّ: أي ما كلّ من في السماوات و الأرض إلا و هو يأتي يوم القيامة مقرّا له بالعبوديّة...و(آتي)بالباء في الخطّ، و الأصل التّوين، فحذف استخفافا و أضيف.(11:159)

الآلوسيّ: أي إلا و هو مملوك له تعالى، يأوي إليه عزّ و جلّ بالعبوديّة و الانقياد لقضائه و قدره سبحانه و تعالى، فالإتيان معنويّ، و قيل: هو حسّيّ، و المراد إلاّ أتى محلّ حكمه، و هو أرض المحشر منقادا لا يدّعي لنفسه شيئا ممّا نسبوه إليه، و ليس بذلك كما لا يخفى.

(16:142)

آن

إِنَّ مَا تُوعَدُونَ لَآتٍ وَ مَا أَنْتُمْ بِمُعْجِزِينَ.

الأنعام:134

البروسويّ: لواقع لا محالة، لا خلف فيه.

(3:108)

الآلوسيّ: المراد أنّ ذلك لواقع لا محالة، و إشار (آت)على «واقع» لبيان كمال سرعة وقوعه، بتصويره بصورة طالب حثيث لا يفوته هارب، حسبما يعرب عنه قوله تعالى: وَ مَا أَنْتُمْ بِمُعْجِزِينَ. (8:30)

آتية

إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ أَكَادُ أَخْفِيهَا... طه:15

الطُّوسِيّ: أي جائية. (7:165)

نحوه الطُّبْرَسِيّ. (4:6)

المبيديّ: أي القيامة كائنة لا محالة. (6:105)

البروسويّ: أي القيامة كائنة لا محالة، وإثما عبّر عن ذلك بالإتيان تحقيقا لحصولها بإبرازها في معرض أمر محقّق متوجّه نحو المخاطبين.
(5:371)

مَاتِيَا

جَنَّاتٍ عَدْنٍ الَّتِي وَعَدَ الرَّحْمَنُ عِبَادَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّهُ كَانَ وَعْدُهُ مَأْتِيًا. مريم:61

ابن قتيبة: أي آتيا، مفعول في معنى فاعل.

(274)

الطُّبْرِيّ: قال بعض نحويّ الكوفة: خرّج الخبر على أنّ الوعد هو المأتيّ، ومعناه أنّه هو الذي يؤتى، ولم

ص: 237

يقول: و كان وعده آتيا، لأنّ كلّ ما أتاك فأنت تأتيه.

وقال: ألا ترى أنّك تقول: أتيت على خمسين سنة، وأت عليّ خمسون سنة. وكلّ ذلك صواب.

(16:101)

نحوه البغويّ. (4:205)

الهرويّ: هو مفعول من الإتيان، وكلّ ما أتاك فقد أتيت، يقال: أتاني خبره، وأتيت خبره. (1:13)

الطوسيّ: معنى مأتيا مفعولا، ويجوز في مثل هذا آتيا و مأتيا، لأنّ ما أتيت فقد أتاك و ما أتاك فقد أتيت، كما يقال: أتيت على خمسين سنة، و أتت عليّ خمسون سنة. وقيل: معناه إنّه كقولك: أتيت خير فلان و أتاني خير فلان. (7:138)

نحوه الطبرسيّ. (3:521)

الرّمخشريّ: قيل في (ماتيا): مفعول بمعنى فاعل، و الوجه أنّ الوعد هو الجنة و هم يأتونها، أو هو من قولك: أتى إليه إحسانا، أي كان وعده مفعولا منجزا.

(2:515)

الفخر الرازيّ: أمّا قوله (ماتيا)، فقيل: إنّه مفعول بمعنى فاعل، و الوجه أنّ الوعد هو الجنة و هم يأتونها.

قال الرّجاج: كلّ ما وصل إليك فقد وصلت إليه، و ما أتاك فقد أتيت، و المقصود من قوله: إنّه كان وعده مأتيا بيان أنّ الوعد منه تعالى و إن كان بأمر غائب، فهو كأنّه مشاهد و حاصل، و المراد تقرير ذلك في القلوب. (21:236)

القرطبيّ: (ماتيا) مفعول من الإتيان، و كلّ ما وصل إليك فقد وصلت إليه، تقول: أتت عليّ ستون سنة، و أتيت على ستين سنة، و وصل إليّ من فلان خير، و وصلت منه إلى خير.

و(ماتيا) مهموز، لأنّه من أتى يأتي، و من خفف الهمزة جعلها ألفا. (11:126)

التيسابوريّ: هو مفعول بمعنى فاعل، أو على أصله، لأنّ ما أتاك فقد أتيت. (16:68)

نحوه أبو حيّان. (6:202)

البروسويّ: أي يأتيه من وعد له لا محالة بغير خلف، فالمأتيّ بمعنى المفعول من الإتيان، أو بمعنى الفاعل، أي جانيا البتّة. (5:345)

الآلوسيّ: أي يأتيه من وعد له لا محالة. وقيل:

(ماتيا) مفعول بمعنى فاعل، أي آتيا. وقيل: هو مفعول من أتى إليه إحسانا، أي فعل به ما يعدّ إحسانا و جميلا، و الوعد على ظاهره. و معنى كونه مفعولا كونه منجزا، لأنّ فعل الوعد بعد صدوره و إيجاده إنّما هو تنجيزه، أي إنّه كان وعده عباده منجزا. (16:112)

خليل ياسين: س-الوعد لا يكون ماتياً وإنما يكون آتياً؟

ج-يجوز وقوع مفعول مكان فاعل مراعاة للفواصل، ومثله قوله: حِجَاباً مَسْتُوراً الإسراء:

45، أي ساتراً. (2:10)

اتى

... وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ... البقرة: 177

ابن مسعود: أي يؤتيه وهو صحيح شحيح، يأمل العيش ويخشى الفقر. (الطبري 2:95)

ص: 238

الطَّبْرِيّ: أعطى ماله في حين محبّته إيّاه و ضنّه به و شحّه عليه. (2:95)

مثله الطَّبْرَسِيّ (1:263)، و الألوْسِيّ (2:46)، و المراغِيّ (2:53).

السِّيوطِيّ: القرآن مشتمل على الفصيح و الأفصح، و المليح و الأملح، منها قوله تعالى: (اتى) أخفّ من «أعطى». (4:26)

رشيد رضا: أي و أعطى المال لأجل حبّه أو على حبّه إيّاه، أي المال. قال الأستاذ الإمام: و هذا الإيتاء غير إيتاء الزّكاة الآتي، و هو ركن من أركان البرّ، و واجب كالزّكاة. (2:115)

آتاهم

وَ الَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى وَ آتَاهُمْ تَقْوَاهُمْ.

محّمّد: 17

السّدِّيّ: بيّن لهم ما يتّقون. (الزّمخشريّ 3:534)

الطَّبْرِيّ: و أعطى الله هؤلاء المهتدين تقواهم.

(26:52)

الهرويّ: أي أعطاهم جزاء اتّقانهم. (1:13)

الطّوسِيّ: قيل: معناه (آتاهم) ثواب (تقويهم).

و لا يجوز أن يكون المراد خلق لهم تقواهم، لأنّه يبطل أن يكون فعلهم. (9:299)

الزّمخشريّ: أعانهم عليها أو آتاهم جزاء تقواهم. و قرئ (و أعطاهم). (3:534)

مثله التّيسابوريّ. (26:26)

الفخر الرّازيّ: ما معنى قوله: وَ آتَاهُمْ تَقْوَاهُمْ؟

نقول: فيه وجوه منقولة و مستنبطة:

أمّا المنقول فنقول: قيل فيه: إنّ المراد آتاهم ثواب تقواهم. و قيل: آتاهم نفس تقواهم من غير إضمام، يعني بيّن لهم التّقوى. و قيل: آتاهم توفيق العمل بما علموا.

و أمّا المستنبط فنقول: يحتمل أن يكون المراد به بيان حال المستمعين للقرآن، الفاهمين لمعانيه، المفسّرين له بيانا لغاية الخلاف بين المنافق، فإنّه استمع و لم يفهمه، و استعاد و لم يعلمه، و المهتدي فإنّه علمه و بيّنه لغيره.

و يدلّ عليه قوله تعالى: زادهم هدىً. [إلى أن قال:]

ويحتمل أن يقال: قوله: زادهم هدىً إشارة إلى العلم، وآتاهم تقواهم إشارة إلى الأخذ بالاحتياط فيما لم يعلموه، وهو مستنبط من قوله تعالى: فبشر عباد* الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ الزَّم: 18، وقوله:

و الرّاسخون في العلم يقولون آمنا به آل عمران: 7.

(28:59)

القرطبي: أي ألهمهم إياها. (16:239)

الطّريحي: أي جازاهم. (1:18)

البروسوي: أي خلق التّقوى فيهم، أو بين لهم ما يتّقون منه. (8:509)

آتاكم

1-... وَ لَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعاً... المائدة: 48

الطّبري: يعني فيما أنزل عليكم من الكتب.

(6:272)

ص: 239

الطَّبْرَسِيّ: أي فيما فرضه عليكم وشرعه لكم.

قيل: فيما أعطاكم من السنن والكتاب. (2:203)

رشيد رضا: أي أعطاكم من الشرائع والمناهج.

(6:419)

2-... لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَى مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ. الحديد: 23

الطَّبْرِيّ: معناها إذا مدّت الألف منها: بالذّي أعطاكم منها ربّكم وملككم وحوّلكم، وإذا قصرت الألف فمعناها بالذّي جاءكم منها.

و اختلفت القراء في قراءة قوله: بما آتاكم، فقرأ ذلك عامّة قراء الحجاز والكوفة (بما آتاكم) بمدّ الألف، وقرأ بعض قراء البصرة (بما آتاكم) بقصر الألف. وكان من قرأ ذلك بقصر الألف اختار قراءته كذلك؛ إذ كان الذي قبله (على ما فاتكم) ولم يكن على ما أفاتكم؛ فيردّ الفعل إلى الله، فألحق قوله: بما آتاكم به، ولم يردّه إلى أنّه خبر عن الله.

و الصّواب من القول في ذلك أنّهما قراءتان صحيح معناه، فبأيتهما قرأ القارئ فمصيب، وإن كنت أختار مدّ الألف، لكثرة قارئ ذلك كذلك، وليس للذّي اعتلّ به منه معتلو قارئه بقصر الألف كبير معنى، لأنّ ما جعل من ذلك خبراً عن الله، وما صرف منه إلى الخبر عن غيره، فغير خارج جميعه عند سامعيه من أهل العلم أنّه من فعل الله تعالى، فالفائت من الدّنيا من فاته منها شيء، والمدرك منها ما أدرك عن تقدّم الله عزّ وجلّ وقضائه، وقد بيّن ذلك ثناؤه لمن عقل عنه بقوله: ما أصاب من مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ الحديد: 22.

(27:235)

أبو زرعة: قرأ أبو عمرو: (ولا تفرحوا بما آتاكم) قصراً، أي جاءكم. و حجّته في ذلك أنّ (فاتكم) معادل به (آتاكم)، فكما أنّ الفعل للفائت في قوله: (فاتكم) كذلك يكون الفعل للآتي في قوله: بما آتاكم.

قال أبو عمرو: وتصديقها في آل عمران: 153، ولا ما أصابكم، قال: ف«أصابكم و جاءكم» سواء.

وقرأ الباقر: (بما آتاكم) بالمدّ، أي أعطاكم.

و حجّتهم في ذلك أنّ في حرف أبيّ و ابن مسعود: (بما اوتيتم)، أي أعطيتم. (701)

نحوه الطّوسيّ (9:533)، والمبيديّ (9:498)، والزّمخشرّيّ (4:66)، والنّسفيّ (4:228)، وأبو حيّان (8:225).

الآلوسيّ: أي أعطاكموه الله تعالى منها، فإنّ من علم أنّ الكلّ مقدّر يفوت ما قدّر فواته و يأتي ما قدّر إتيانه لا محالة، لا يعظم جزعه على ما فات ولا فرحه بما هو آت، وعلم كون الكلّ مقدراً مع أنّ المذكور سابقاً المصائب دون النعم وغيرها، لأنّه لا قائل بالفرق، وليس في النّظم الكريم اكتفاء كما توهم. نعم إن حملت المصيبة على الحوادث من خير و شرّ كان أمر العلم أوضح كما لا يخفى، وترك التّعادل بين الفعلين في الصّلتين؛ حيث لم يسندا إلى شيء واحد، بل أسندا الأوّل إلى ضمير الموصول والثاني إلى ضميره تعالى، لأنّ الفوات والعدم ذاتيّ للأشياء، فلو خلّيت ونفسها لم تبق،

بخلاف حصولها وبقائها، فإنه لا بد من استنادهما إليه عزّ و جلّ، كما حَقَّق في موضعه. [ثم استشهد بشعر]

و مثل هذه القراءة قراءة عبد الله (أو تيتيم) مبنياً للمفعول، أي أعطيتهم. وقرأ أبو عمرو (أناكم) من الإتيان، أي جاءكم، وعلينا بين الفعلين تعادل.

(27:187)

نحوه الطَّبَّاطِبَائِيَّ. (9:167)

اتينا

وَ مِنْهُمْ مَنْ عَاهَدَ اللَّهُ لئِنْ آتَانَا مِنْ فَضْلِهِ لَنَصَّدَّقَنَّ وَ لَنَكُونَنَّ مِنَ الصَّالِحِينَ. التوبة: 75

الطَّبَّاطِبَائِيَّ: الإيتاء: الإعطاء، وقد كثر إطلاق الإيتاء من الفضل على إعطاء المال. و من القرائن عليه في الآية قوله: (لنصَّدَّقَنَّ)، أي لتصدَّقَنَّ مما آتانا من المال، وكذلك ما في الآية التالية من ذكر البخل به.

(9:349)

ات

... كَمَثَلِ جَنَّةٍ بِرَبْوَةٍ أَصَابَهَا وَابِلٌ فَآتَتْ أُكُلَهَا ضِعْفَيْنِ... البقرة: 265

الهرويّ: أي أعطت، والمعنى أثمرت مثلي ما يثمر غيرها من الجنان. (1:14)

نحوه الطَّبَّرَسِيَّ (1:378)، و القرطبيّ (3:316)، و الطَّريحيّ (1:18).

أبو حيّان: (ات) بمعنى أعطت، و المفعول الأوّل محذوف، التقدير: فآتت صاحبها أو أهلها أكلها، كما حذف في قوله: (كمثل جنة)، أي صاحب أو غارس جنة، ولأنّ المقصود ذكر ما يثمر لا لمن تثمر إذ هو معلوم.

و نصب (ضعفين) على الحال؛ و من زعم أنّ (ضعفين) مفعول ثانٍ ل (ات) فهو ساه و ليس المعنى عليه، و كذلك قول من زعم أنّ (ات) بمعنى أخرجت و أنّها تعدّى لواحد؛ إذ لا يعلم ذلك في لسان العرب، و نسبة الإيتاء إليها مجاز. (2:312)

نحوه الألوّسيّ. (3:36)

اتيتم

... وَ إِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ نَسْتَرْضِعُوْا أَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُمْ مَا آتَيْتُمْ بِالْمَعْرُوفِ... البقرة: 233

أبو زرعة: قرأ ابن كثير: (إذا سلّمتم ما أتيتم) مقصورة الألف، أي ما جئتكم. و في الكلام حذف، المعنى إذا سلّمتم ما أتيتم به.

وقرأ الباقون: (ما أتيتم) بالمد، أي أعطيتم.

و حجتهم قوله: (إِذَا سَأَلْتُمْ) ، لأنَّ التَّسْلِيمَ لَا يَكُونُ إِلَّا مَعَ الْإِعْطَاءِ. (137)

الرَّمْخَشَرِيُّ: مَا أُرْدْتُمْ إِيْتَاءَهُ، كَقَوْلِهِ تَعَالَى: إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ الْمَائِدَةُ:6، وَقُرئ (مَا أَتَيْتُمْ) مِنْ أَتَى إِلَيْهِ إِحْسَانًا إِذَا فَعَلَهُ. وَمِنْهُ قَوْلُهُ تَعَالَى: إِنَّهُ كَانَ وَعْدُهُ مَأْتِيًّا مَرِيمَ:61، أَي مَفْعُولًا، وَرَوَى شَيْبَانٌ عَنْ عَاصِمٍ (مَا أَوْتَيْتُمْ) ، أَي مَا آتَاكُمْ اللَّهُ وَأَقْدَرَكُمْ عَلَيْهِ مِنَ الْأَجْرَةِ.

(1:371)

نحوه الفخر الرازي (6:133)، وأبو حيان (2):

.(218)

ص: 241

الطَّبْرَسِيُّ: قرأ ابن كثير وحده (ما اتيتم) مقصورة الألف، و الباقون (ما اتيتم). [إلى أن قال:]

و من قرأ(اتيتم) فالمراد إيتاء المهر كقوله: وَ آتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ فِنْطَارًا النَّسَاء:20، وقوله: إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ المائدة:5

أمّا قول ابن كثير فتقديره: إذا سلّمتم ما أتيتم نقده أو أتيتم سوقه، فحذف المضاف و أقام المضاف إليه مقامه، ثم حذف الهاء من الصّلة، فكأنه قال: أتيت نقد ألف، أي بذلته، كما يقول: أتيت جميلاً، أي فعلته. [ثم استشهد بشعر] فكما تقول: أتيت خيراً، فكذلك تقول:

أتيت نقداً. قد وقع أتيت موضع أتيت، ويجوز أن يكون ما في الآية مصدراً، فيكون التّقدير: إذا سلّمتم الإتيان، و الإتيان: المأتيّ ممّا يبذل بسوق أو نقد، كقولك ضرب الأمير، أي مضروبه. (1:333)

أبو البركات: قرئ(اتيتم) بالمدّ و القصر.

فمن قرأ(اتيتم) بالمدّ، حذف المفعولين، لأنّ(أتى) يتعدى إلى مفعولين، فكذلك ما كان بمنزلة، و تقديره:

أتيتموه المرأة، أي أعطيتموه المرأة.

و من قرأ(اتيتم) بالقصر، فالتّقدير فيه: إذا سلّمتم ما أتيتم به، فحذف الجارّ و المجرور للعلم به. (1:160)

الآلوسي: أي ضمنتم و التزمتم، أو أردتم إتيانه، لئلا يلزم تحصيل الحاصل. [ثم ذكر مثل الرّمخشري]

(2:148)

اتينا

1- وَ لَقَدْ آتَيْنَا إِبْرَاهِيمَ رُشْدَهُ مِنْ قَبْلُ وَ كُنَّا بِهِ عَالِمِينَ. الأنبياء: 51

مجاهد: هديناه صغيراً. (1:411)

الفراء: أي أعطيناه هداها. (11:296)

2- وَ لَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا.

السّجدة: 13

التّحّاس: في معناه قولان: أحدهما: أنّه في الدّنيا، و الآخر: أنّ سياق الكلام يدلّ على أنّه في الآخرة، أي لو شئنا لرددناهم إلى الدّنيا و المحنة كما سألوا.

(القرطبيّ 14:96)

القرطبيّ: تأويل المعتزلة: و لو شئنا لأكرهناهم على الهداية بإظهار الآيات الهائلة، لكن لا يحسن منه فعله، لأنّه ينقض الغرض المجرى

بالتكليف إليه، وهو الثواب الذي لا يستحق إلا بما يفعله المكلف باختياره. (14:96)

اتيناه

فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتِينَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا...

الكهف: 65

الطَّبْرِيِّ: وهبنا له رحمة من عندنا. (15:276)

الطُّوسِيِّ: أي أعطيناها رحمة. (7:69)

عزّة دروزة: اختصصناهم بعلم منّا. (6:32)

اتيناهم

1- أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَى مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَآتَيْنَاهُمْ مُلْكًا

ص: 242

الرَّاعِب: كلّ موضع ذكر في وصف الكتاب (آتيناه) فهو أبلغ من كلّ موضع ذكر فيه (أوتوا)، لأنّ (أوتوا) قد يقال إذا أولى من لم يكن منه قبول، و(آتيناهم) يقال فيمن كان منه قبول. (9)

الألوسي: تكرير الإيتاء لما يقتضيه مقام التّفصيل مع الإشعار بما بين الملك و ما قبله من المغايرة.

و المراد من الإيتاء إمّا الإيتاء بالذّات، و إمّا ما هو أعمّ منه و من الإيتاء بالواسطة. و على الأوّل فالمراد من (آل إبراهيم) أنبياء ذرّيّته، و من الضّمير الرّاجع إليهم من (آتيناهم) بعضهم...، و على الثاني فالمراد بهم ذرّيّته كلّها، فإنّ تشرّيف البعض بما ذكر تشرّيف للكلّ، لاغتنامهم بآثار ذلك و اقتباسهم من أنوار. (5:57)

2- الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ... البقرة:146

أبو حيّان: لفظ (آتيناهم) أبلغ من (أوتوا) لإسناد الإيتاء إلى الله تعالى، معبّرًا عنه بنون العظمة، و كذا ما يجيء من نحو هذا مرادًا به الإكرام، نحو هَدَيْنَا وَ اجْتَبَيْنَا مريم:58.

قيل: و لأنّ (أوتوا) قد يستعمل فيما لم يكن له قبول، و (آتيناهم) أكثر ما يستعمل فيما له قبول، نحو:

...الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ وَ الْحُكْمَ وَ النَّبُوَّةَ الْأَنْعَام:89. (1:434)

آتيناه

وَ تِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ...

الأنعام:83

الطّبري: لقّناها إبراهيم، و بصّرناه إيّاها، و رفعناه على قومه. (7:259)

الرّمخشري: أرشدناه إليها و وقّناه لها. (2:33)

أبو حيّان: أي أحضرناها بباله و خلقناها في نفسه؛ إذ هي من الحجج العقلية، أو آتيناه بوحي مّا و لقّناه إيّاها. (4:172)

البيضاوي: أرشدناه إليها أو علّمناه إيّاها.

(1:319)

أوتى

1- قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَ مَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَ مَا أُنزِلَ إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَ إِسْمَاعِيلَ وَ إِسْحَاقَ وَ يَعْقُوبَ وَ الْأَسْبَاطِ وَ مَا أُوتِيَ مُوسَى وَ عِيسَى وَ مَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ

أبو حيان: جاء (و ما انزل الينا) و جاء (و ما اوتى موسى و عيسى) تنويعا في الكلام و تصرفا في ألفاظه و إن كان المعنى واحدا؛ إذ لو كان كلّه بلفظ الإيتاء أو بلفظ الإنزال لما كان فيه حلاوة التنوع في الألفاظ.

ولمّا ذكر في الإنزال أوّلا خاصّا عطف عليه جمعا، كذلك لمّا ذكر في الإيتاء خاصّا عطف عليه جمعا و لمّا أظهر الموصول في الإنزال في العطف أظهره في الإيتاء، فقال:

(و ما اوتى النّبّيون من ربّهم) و هو تعميم بعد تخصيص،

و ظاهر قوله: وَ مَا أُوتِيَ يَقْتَضِي التَّعْمِيمَ فِي الْكُتُبِ وَالشَّرَائِعِ. (1:408)

الآلوسي: أي التّوراة والإنجيل، و لكون أهل الكتاب زادوا و نقصوا و حرّفوا فيهما، و ادّعوا أنّهما أنزلا كذلك، و المؤمنون ينكرونه، اهتمّ بشأنهما فأفردهما بالذكر، و بيّن طريق الإيمان بهما و لم يدرجهما في الموصول السّابق، و لأنّ أمرهما أيضا بالنسبة إلى (موسى و عيسى) أنّهما منزلان عليهما حقيقة، لا- باعتبار التّعبد فقط، كما في المنزل على (اسحاق و يعقوب و الاسباط)، و لم يعد الموصول لذلك في (عيسى)، لعدم مخالفة شريعته لشريعة (موسى) إلا في التّزور، و لذلك الاهتمام عبّر بالإيتاء دون الإنزال؛ لأنّه أبلغ لكونه المقصود منه، و لما فيه من الدّلالة على الإعطاء الذي فيه شبه التّمليك و التّفويض، لهذا يقال: أنزلت الدّلوف في البئر، و لا تقول:

أتيتها إيّاها، و لك أن تقول: المراد بالموصول هنا ما هو أعّم من التّوراة و الإنجيل و سائر المعجزات الظّاهرة بأيدي هذين التّبيين الجليلين حسبما فصلّ في التّنزيل الجليل، و إثارة الإيتاء لهذا التعميم. (1:395)

رشيد رضا: قال الأستاذ الإمام: و هاهنا نكتة دقيقة في اختلاف التعبير عن الوحي الذي منحه الله الأنبياء؛ إذ عبّر ب(انزل) تارة و ب(أوتي) تارة أخرى، و هي أنّ التعبير ب(انزل) ذكر هنا في جانب الأنبياء الذي ليس لهم كتب تؤثر و لا- صحف تنقل، و ذلك أنّ إنزال الوحي على نبيّ لا يستلزم إعطاؤه كتابا يؤثر عنه، و هذا ظاهر إذا كان النّبيّ غير مرسل، فإنّ الوحي إليه يكون خاصّا به، و يكون إرشاده للنّاس أن يعملوا بشرع رسول آخر إن كان بعث فيهم رسول، و إلاّ كان قدوة في الخير و معدّا للنّفوس لبعثة نبيّ مرسل. و أمّا النّبيّ المرسل فقد يؤمر بالتبليغ الشّفاهي و لا يعطى كتابا باقيا، و قد يكتب ما يوحي إليه في عصره فيضيع من بعده.

فهؤلاء الرّسل الكرام الذين عبّر عنهم بقوله: (و ما انزل إلى إبراهيم و...) لا يؤثر عن أحد منهم كتاب مسند صحيح و لا غير صحيح، و إنّنا نؤمن بأنّهم كانوا أنبياء، و أنّ ما نزل عليهم هو دين الله الحقّ، و أنّه موافق في جوهره و أصوله لما أنزل على من بعدهم. و ما ذكر الله من (ملة إبراهيم) بالتّصّ هو روح ذلك الوحي كلّّه. و قد جاء في سورة التّجم و سورة الأعلى ذكر صحف إبراهيم.

فنؤمن أنّه كان له صحف، و لا نزيد على ما ورد شيئا، و أمّا إسماعيل و إسحاق و يعقوب و الأسباط فلم يثبت أنّ لهم صحفا و لا كتب، فنؤمن بما أنزل إليهم بالإجمال، و نعتقد أنّه عين ملة إبراهيم.

و جاء التّعبير عن وحي الذين كان لهم كتب تؤثر بقوله: وَ مَا أُوتِيَ مُوسَى وَ عِيسَى وَ مَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ، فهو يشير بالإيتاء إلى أنّ ما أوحى إليهم له وجود يمكن الرجوع إليه و التّظرف فيه، فإنّ أقوامهم يأترون عنهم كتباً. [إلى أن قال:]

و أمّا ما ذكره شيخنا من نكتة اختلاف التعبير فيشكل بقوله في أوّل الآية: وَ مَا أُنْزِلَ إِلَيْنَا، أي معشر المسلمين و هو القرآن، و قوله بعد: وَ مَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ، و لم يعلم أنّه كان لغير داود منهم كتاب منزل.

على أنّ عدم العلم بكتب أنزلت على إبراهيم و إسماعيل و إسحاق لا يدلّ على عدم تلك الكتب. و لعلّ نكتة

اختلاف التعبير أن يشمل ما أُوتِيَ موسى وَعِيسَى تلك الآيات التي أيدهما بها، كما قال: وَ لَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى تِسْعَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ الْإِسْرَاءِ: 101، و قال:

وَ آتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ الْبَقْرَةَ: 87، ثم قال:

وَ مَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ، لِيَدَلَّ عَلَى أَنَّ ذَلِكَ لَمْ يَكُنْ خَاصًّا بِمُوسَى وَعِيسَى. (1:483)

الطَّبَاطِبَائِيّ: اختلاف التعبير في الكلام، حيث عبّر عمّا عندنا و عند إبراهيم و إسحاق و يعقوب بالإنزال، و عمّا عند موسى و عيسى و التَّبَيِّنَ بالإنزال و هو الإيتاء.

لعلّ الوجه فيه أنّ الأصل في التعبير هو الإيتاء، كما قال تعالى بعد ذكر إبراهيم، و من بعده و من قبله من الأنبياء في سورة الأنعام: أُولَئِكَ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ وَ الْحُكْمَ وَ النَّبُوَّةَ الْآخِرَةَ: 89، لكن لفظ «الإيتاء» ليس بصريح في الوحي و الإنزال، كما قال تعالى: وَ لَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ لُقْمَانَ: 12، و قال: وَ لَقَدْ آتَيْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ الْكِتَابَ وَ الْحُكْمَ وَ النَّبُوَّةَ الْجَائِيَةَ: 16.

ولمّا كان كلّ من اليهود و النَّصَارَى يعدّون إبراهيم و إسماعيل و إسحاق و يعقوب و الأسباط من أهل ملّتهم فاليهود من اليهود، و النَّصَارَى من النَّصَارَى، و اعتقادهم أنّ الملة الحقّ من النَّصْرَانِيَّةِ أو اليهوديّة، هي ما أُوتيه موسى و عيسى، فلو كان قيل: و ما أُوتِيَ إبراهيم و إسماعيل، لم يكن بصريح في كونهم بأشخاصهم صاحب ملة بالوحي و الإنزال، و احتمال أن يكون ما أُوتوه هو الذي أُوتيه موسى و عيسى عليهما السّلام، نسب إليهم بحكم التَّبعية كما نسب إيتاؤه إلى بني إسرائيل، فلذلك خصّ إبراهيم و من عطف عليه باستعمال لفظ الإنزال. و أمّا التَّبَيِّنَ قبل إبراهيم فليس لهم فيهم كلام حتّى يوهم قوله: وَ مَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ شَيْئًا يَجِبُ دَفْعُهُ.

(1:311)

2-... وَ مَا أُوتِيَ مُوسَى وَعِيسَى وَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ... آل عمران: 84

المبيديّ: إن قيل: لم قال في البقرة: 136 وَ مَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ، و قال هنا: وَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ؟

قيل: كان الخطاب هنا عامّا و هو يتطلّب التّوسّع في اللفظ لا الاقتضاب، و في البقرة كان الخطاب خاصّا فاقتضى الاقتضاب. (2:184)

التّسفيّ: كرّر في البقرة وَ مَا أُوتِيَ و لم يكرّر هنا، لتقدّم ذكر الإيتاء؛ حيث قال: لَمَّا آتَيْنَاكُمْ .

آل عمران: 81. (1:168)

الألوسيّ: من التّوراة و الإنجيل و سائر المعجزات، كما يشعر به إيتاء على الإنزال الخاصّ بالكتاب.

و قيل: هو خاصّ بالكتابين، و تغيير الأسلوب للاعتناء بشأن الكتابين. (3:215)

أوتيت

قالَ قَدْ أُوتِيَتْ سُؤْلَكَ يَا مُوسَى . طه: 36

الآلوسى: أي قد أعطيت سؤالك، ف«فعل» بمعنى «مفعول» كالخبز و الأكل بمعنى المخبوز و المأكول. و الإيتاء عبارة عن تعلق إرادته تعالى بوقوع تلك المطالب و حصولها له عليه السلام البتة، و تقديره تعالى إياها حتما، فكلها حاصلة له عليه السلام، و إن كان وقوع بعضها بالفعل مرتبا

ص: 245

كتيسير الأمر وشدّ الأزر، وباعتباره قيل: سَسُدَّ عَصُدُكَ بِأَخِيكَ القمص: 35.(16:186)

يُؤْتُونَ

الَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ. فصلت: 7

ابن عباس: هم الذين لا يشهدون أن لا إله إلا الله.

مثله عكرمة. (الطبري 24:92)

مجاهد: لا يزكون أعمالهم. (الآلوسي 24:98)

الضحّاك: لا يتصدقون ولا ينفقون في الطّاعة.

مثله مقاتل. (القرطبي 15:340)

الحسن: لا يؤمنون بالزكاة ولا يقرون بها.

مثله قتادة. (أبو حيان 7:484)

الطبري: الصّواب من القول في ذلك ما قاله الآذنين قالوا: معناه لا يؤدّون زكاة أموالهم، وذلك أنّ ذلك هو الأشهر من معنى الزكاة، وأنّ قوله في: وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ دليل على أنّ ذلك كذلك، لأنّ الكفّار الآذنين عنوا بهذه الآية كانوا لا يشهدون أن لا إله إلا الله، فلو كان قوله: الَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ مراداً به الذين لا يشهدون أن لا إله إلا الله لم يكن لقوله: وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ، معنى، لأنّه معلوم أنّ من لا يشهد أن لا إله إلا الله لا يؤمن بالآخرة، وفي اتباع الله قوله: وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ قوله: الَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ ما ينبى عن أنّ الزكاة في هذا الموضوع معني بها زكاة الأموال. (24:93)

التسفي: لا يؤمنون بوجوب الزكاة ولا يعطونها، أو لا يفعلون ما يكونون به أذكيا، وهو الإيمان.

(4:88)

الطباطبائي: المراد بإيتاء الزكاة مطلق إنفاق المال للفقراء والمساكين لوجه الله، فإنّ الزكاة بمعنى الصدقة الواجبة في الإسلام لم تكن شرّعت بعد عند نزل السورة، وهي من أقدم السور المكيّة.

وقيل: المراد بإيتاء الزكاة تزكية النفس وتطهيرها من أوساخ الذنوب وقذارتها، وإنماؤها نماء طيباً بعبادة الله سبحانه، وهو حسن، لو حسن إطلاق إيتاء الزكاة على ذلك. (17:361)

2- وَالَّذِينَ يُؤْتُونَ مَا آتَوْا وَقُلُوبُهُمْ وَجِلَةٌ أَنَّهُمْ إِلَى رَبِّهِمْ رَاجِعُونَ. المؤمنون: 60

ابن عباس: المؤمن ينفق ماله ويتصدّق وقلبه وجل، أنّه إلى ربّه راجع. (الطبري 18:32)

يعطون ما أعطوا.

مثله عكرمة. (الطبري 18:33)

الحسن: يعملون ما عملوا من أعمال البر.

(الطبري 18:32)

الصَّحَاكُ: ينفقون ما أنفقوا. (الطبري 18:32)

توتى

تُوتِي أَكْلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا... إبراهيم: 25

الطَّوسِيّ: أي تخرج هذه الشجرة الطيبة- وهي النخلة- ما يؤكل منها في كل حين. (6:291)

الزّمخشريّ: تعطي ثمرها كل وقت وقته الله

ص: 246

مثله البروسوي(4:414)، و الآلوسي(13):

(213).

يؤتى

بَلْ يُرِيدُ كُلُّ امْرِئٍ مِنْهُمْ أَنْ يُؤْتَى صُحُفًا مُنشَرَةً. المدثر:52

مجاهد: أرادوا أن ينزل على كل واحد منهم كتاب فيه من الله عز و جل إلى فلان بن فلان.

(القرطبي(19:90)

القرطبي: أي يعطى كتبا مفتوحة...

وقيل: المعنى أن يذكر بذكر جميل، فجعلت الصحف موضع الذكر مجازا.(19:90)

الطباطبائي: في الكلام إضراب عما ذكر من إعراضهم، والمعنى ليس إعراضهم عن التذكرة لمجرد النفرة، بل يريد كل امرئ منهم أن ينزل عليه كتاب من عند الله مشتمل على ما تشتمل عليه دعوة القرآن.

وهذه النسبة إليهم كناية عن استكبارهم على الله سبحانه، أنهم إنما يقبلون دعوته ولا يردونها لو دعا كل واحد منهم بإنزال كتاب سماوي إليه مستقلاً. وأما الدعوة من طريق الرسالة فليسوا يستجيبونها وإن كانت حقة مؤيدة بالآيات البينة.

فالآية في معنى ما حكاه الله سبحانه من قوله: لَنْ نُؤْمِنَ حَتَّى نُؤْتَى مِثْلَ مَا أُوتِيَ رُسُلُ اللَّهِ الْأَنْعَام:124، وفي معنى قول الأمم لرسولهم: إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا إِبْرَاهِيم:10، على ما قررنا من حججهم على نفي رسالة الرسل.

وقيل: إن الآية في معنى قولهم للنبى صلى الله عليه وآله الذي حكاه الله في قوله: وَلَنْ نُؤْمِنَ لِرُفَيْكَ حَتَّى تُنَزَّلَ عَلَيْنَا نَقْرُوءَهُ الإِسْرَاء:93.

ويدفعه أن مدلول الآية أن ينزل على كل واحد منهم صحف منشرة غير ما ينزل على غيره، لا نزول كتاب واحد من السماء على النبي صلى الله عليه وآله يقرؤه الجميع، كما هو مدلول آية الإسرائ.

وقيل: المراد نزول كتب من السماء عليهم بأسمائهم أن آمنوا بمحمد صلى الله عليه وآله.

وقيل: المراد أن ينزل عليهم كتب من السماء بالبراءة من العذاب وإسباغ التعمية حتى يؤمنوا، وإلا بقوا على كفرهم. وقيل: غير ذلك.

وهي جميعا معان بعيدة من السياق، والتعويل على ما تقدم.(20:99)

فَلَمَّا جَاوَزَا قَالَ لِفَتَاهُ آتِنَا غَدَاءَنَا... الكهف:62

الطَّبْرِيِّ: جئنا بغدائنا و أعطناه، وقال: آتِنَا غَدَاءَنَا كما يقال: أتى الغداء و آتيته، مثل ذهب و أذهبته. (15:274)

آنوا

وَ آتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً... النِّسَاء:4

القفال: يحتمل أن يكون المراد من الإيتاء المناولة، فيكونوا قد أمروا بدفع المهور التي سمّوها لهنّ.

و يحتمل أن يراد الالتزام، كقوله: حَتَّى يُعْطُوا

ص: 247

الْجَزِيَّةَ عَنْ يَدِ التَّوْبَةِ: 29، أي حتى يضمونها و يلتزموها، فيكون المعنى: أن الفروج لا تستباح إلا بعوض يلتزم، سواء سمي ذلك أو لم يسم إلا ما خص به الرسول صلى الله عليه و آله من الموهبة.

و يجوز أن يراد الوجهان جميعا.

(النيسابوري 4:174)

الخصاص: أمر يقتضي ظاهره الإيجاب، ودل بفحواه على أن المهر ينبغي أن يكون مالا من وجهين:

أحدهما: قوله: (و آتوا) معناه أعطوا، والإعطاء إنما يكون في الأعيان دون المنافع؛ إذ المنافع لا يتأتى فيها الإعطاء على الحقيقة.

و الثاني: قوله: فَإِنْ طَبَنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِينًا مَرِيئًا النَّسَاء: 4، وذلك لا يكون في المنافع و إنما هو في المأكول أو فيما يمكن صرفه بعد الإعطاء إلى المأكول. فدلّت هذه الآية على أن المنافع لا تكون مهرا. (2:142)

اتوهم

وَ الَّذِينَ يَبْتَغُونَ الْكِتَابَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا وَ اتَّوَهُمْ مِنْ مَالِ اللَّهِ...

التور: 33

ابن قتيبة: أي أعطوهم، أو، ضعوا عنهم شيئا مما يلزمهم. (304)

الزمخشري: قيل: معنى (و اتوهم) أسلفوهم.

وقيل: أنفقوا عليهم بعد أن يؤدّوا و يعتقوا. (3:66)

الألوسي: قيل: معنى (اتوهم) أقرضوهم. وقيل:

هو أمر لهم بالإنفاق عليهم بعد أن يؤدّوا و يعتقوا.

(18:156)

الطباطبائي: إشارة إلى إيتائهم مال الكتابة من الزكاة المفروضة، فسهم من سهام الزكاة لهم، كما قال تعالى: وَ فِي الرِّقَابِ التَّوْبَةُ: 60، أو إسقاط شيء من مال الكتابة. (15:113)

آتوهم

فَأَنْكِحُوهُنَّ بِأَذْنِ أَهْلِهِنَّ وَ اتَّوَهُنَّ أَجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ. النَّسَاء: 25

الرّمخشريّ: أدوا إليهنّ مهورهنّ بغير مطل و ضرار و إحواج إلى الاقتضاء و اللّزّ.

فإن قلت: الموالي هم ملاك مهورهنّ، لا هنّ، و الواجب أداؤها إليهم لا إليهنّ، فلم قيل: (و آتوهنّ)؟

قلت: لأنهنّ و ما في أيديهنّ مال الموالي، فكان أداؤها إليهنّ أداء إلى الموالي، أو على أنّ أصله: فاتوا مواليهنّ، فحذف المضاف. (1:520)

مثله الرّازي (مسائل الرّازي 45)، و نحوه البيضاويّ (1:214).

الآلوسيّ: أي أدوا إليهنّ مهورهنّ بإذن أهلهنّ.

و حذف هذا القيد لتقدّم ذكره، لا لأنّ العطف يوجب مشاركة المعطوف المعطوف عليه في القيد، و يحتمل أنّه يكون في الكلام مضاف محذوف، أي آتوا أهلهنّ، و لعلّ ما تقدّم قرينة عليه.

قيل: و نكتة اختيار (آتوهنّ) على آتوهم مع تقدّم الأهل -على ما ذكره بعض المحقّقين- أنّ في ذلك تأكيداً

ص: 248

لإيجاب المهر، وإشعاراً بأنه حقهن من هذه الجهة، وإنما تأخذه الموالى بجهة ملك اليمين، والداعي لهذا كله أن المهر للسيد عند أكثر الأئمة، لأنه عوض حقه. (5:10)

آتوني

آتوني زبر الحديد حتى إذا ساوى بين الصدفين.

الكهف:96

الفخر الرازي: قراءة الجميع (آتوني) بمد الألف إلا حمزة فإنه قرأ (اتنوني) من الإتيان، وقد روي ذلك عن عاصم، والتقدير: اتنوني بزبر الحديد، ثم حذف الباء، كقوله: شكرته وشكرت له، وكفرته وكفرت له.

(21:171)

القرطبي: أي أعطوني زبر الحديد وناولونيها.

وقرأ أبو بكر والمفضل (ردما ايتوني) من الإتيان الذي هو المجيء، أي جيتوني بزبر الحديد. (11:60)

نحوه أبو حيان. (6:164)

الوجوه والنظائر

الدامغاني: (اتي) على ستة عشر وجهها:

1-الدنو: نحو أتى أمر الله التحل:1، أي قرب و دنا و هي الساعة، ونحو حتى يأتيك اليقين الحجر:99، أي يدنو، ونحوه.

2-الإصابة: نحو إن أتاكم عذاب الله الأنعام:

40، يعني أصابها.

3-القلع: نحو فأتى الله بنيانهم من القواعد التحل:26، يعني قلع بنيان ديارهم.

4-العذاب: نحو فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا الحشر:2، أي عذبهم الله تعالى، ونحو أو يأتي ربك الأنعام:158، أي يهلك ربك، ونحوه.

5-السوق: نحو يأتيها رزقها التحل:112، أي يسوق إليها رزقها(رغدا) من كل مكان.

6-الجماع: نحو أتت الذرآن من العالمين الشعراء:165، ونحو أتتكم لرجال شهوة من دون النساء التمل:55، وفأتوا حرثكم أتى شئتم البقرة:223.

7-العمل: نحو إنكم لتأتون الفاحشة العنكبوت:28، ونحو و أتتوني في ناديكم المنكر العنكبوت:29، أي تعلمون.

8-الإقرار و الطّاعة: نحو إنَّ كُلَّ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتِي الرَّحْمَنِ عَبْدًا مريم: 93، أي مقرّا له بالعبوديّة.

9-الخلق: نحو إنَّ يَشَأْ يُدْهِبِكُمْ وَ يَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ فاطر: 16، يعني إنَّ يَشَأْ يَهْلِكُكُمْ وَيَمْتَكِمُ وَيَخْلُقُ خَلْقًا جَدِيدًا.

10-المجيء بعينه: فَآتَتْ بِهِ قَوْمَهَا تَحْمِلُهُ مريم:

27، يعني فجاءت إلى قومها بولدها، ونحوه كثير.

11-الظهور: نحو وَ مُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ الصّٰفّٰت: 6، يعني يظهر و يخرج.

12-الدّخول: نحو وَ أُتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا الْبَقَرَة: 189، أي ادخلوها من أبوابها.

13-المضي: نحو وَ لَقَدْ أَتَوْا عَلَى الْقَرْيَةِ الَّتِي أَمْطَرْنَا الْفَرَقَان: 40، يعني و لقد مضوا على القرية، و نحو فَاتُّوا عَلَى قَوْمٍ يَعْكُفُونَ عَلَى أَصْنَامٍ

لَهُمُ الْأَعْرَافُ: 138، وَحَتَّىٰ إِذَا أَتَوْا عَلَىٰ وَادِ النَّمْلِ النَّمْلَ: 18، أَي مَضَوْا.

14-الإرسال: نحو بَلِّ أَتَيْنَاهُم بِالْحَقِّ الْمُؤْمِنُونَ: 90، يعني أرسلنا جبريل بالقرآن، ونحو بَلِّ أَتَيْنَاهُمْ بِذِكْرِهِمُ الْمُؤْمِنُونَ: 71، يعني أرسلنا جبريل.

15-المفاجأة: نحو أَفَأَمِنَ أَهْلُ الْقُرَىٰ أَن يَأْتِيَهُمُ الْأَعْرَافُ: 97، أَي يفجأهم (بأسنا)، أَي عذابنا.

16-التزول: نحو وَ يَأْتِيهِ الْمَوْتُ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ إِبْرَاهِيمَ: 17، أَي ينزل، ونحوه كثير. (14)

مثله الفيروز آبادي. (بصائر ذوي التمييز 2: 44)

الأصول اللغوية

1-الأصل في مادة «أتى» المجيء بسهولة ويسر ورضا، ثم تشعب منها معان أخرى قريبة أو بعيدة منها، حسب ما يقتضيه السياق.

2-و جاءت أفعاله مجرّدة ومزيديا فيها من باب الإفعال وغيره: أتى يأتي إتيانا، و أتى يؤتي إيتاء.

فالمجرّد جاء لازما ومتعدّيا بنفسه إلى الأشخاص: أتى فلان و أتاني، أي جاءني، و متعدّيا ب«إلى»: أتى إليه، أي جاءه، و متعدّيا بالباء: أتى به، أي جاء به، و متعدّيا ب«على»: أتى عليه، أي مرّ به، و أتى على الشّيء، أي هدمه، و متعدّيا بنفسه إلى الشّيء: أتى بنيانهم من القواعد، أي هدمه.

و أمّا «أتى» فجاء متعدّيا بواحد: أتاه، أي أتى به، و متعدّيا ب«إلى»: أتى إليه، أي ساقه إليه، و متعدّيا بمفعولين: أتى زيدا درهما، أي أعطاه إيّاه.

3-الإيتاء و الإعطاء واحد، إلّا أنّ الإعطاء أبلغ من وجوه:

أ-الإيتاء-عن السّ يوطي-أقوى في إثبات مفعوله من الإعطاء، فإنّك إذا آتيته فليس له أن يرفضه، و إذا أعطيتة فهو بالخيار له أن يقبله و له أن يرفضه.

ب-الإيتاء يقتضي رضا الطرف فضلا عن قبوله، و فيه سموّ في أداء المعاني، فإنّ قبول الشّيء أعمّ من الرّضا به. و أمّا الإعطاء فالتّقبول فيه لا يستلزم الرّضا.

ج-في الإعطاء معنى الصّلة و الإحسان و الهبة دون الإيتاء، و لهذا خصّصت العطية و العطاء-كما قال الرّاغب- بالصّلة، نحو هذا عطاؤنا فأمثنْ أو أمسك بغير حسابٍ ص: 39.

4-لم يبت أحد من أرباب اللّغة على اتّحاد أو اختلاف «أتى» و «آتى»، و لكنّهم لمّحوا إلى اختلافهما عند ما صرّح الجوهريّ باتّحادهما، و هو أوّل من قال به؛ إذ قال: أتاه، أي أتى به، ثمّ مثل بآية و زعم أنّها مشتّقة من هذا المعنى، فقال: و منه قوله تعالى: آتِنَا غَدَاءَنَا الكهف: 62، أي اتننا به. و ما ذكره الجوهريّ هو معنى مستقى من القرآن، لأنّه بمثابة شرح للفظ نظرا إلى سياق الآية، فلم يذكر شاهدا من اللّغة. و هو بهذا القول لم يخالف من تقدّمه من اللّغويين فحسب، بل أنّه يخالف المفسّرين أيضا، فقد جزم أنّ معنى الإيتاء في الآية أعلاه هو المجيء فقط. بيد أنّهم فسّروه بالمجيء و الإعطاء معا، و منهم الطّبري، أو بترجيح الإعطاء على المجيء كما فعل الأخصّس الأوسط.

و هذا حدو الجوهريّ بعض من جاء بعده من اللّغويين و المفسرين على السّواء، فتلقّفوا هذا المعنى

ص: 250

و كَثُرُوا أمثله و وَسَّعُوا دائرته. و معنى الآية آتِنَا غَدَاةَنَا: التَّناوُلُ دون الإتيان به، كما سيجي.

الاستعمال القرآني.

و يلاحظ أولاً: أنّ هذه المادّة من أكثر ما جاءت في القرآن فقد جاءت من المجرّد و الإفعال و مشتقاتهما 549 مرّة و لا نذكر الآيات إلاّ بقدر الحاجة حذراً من التّطويل.

لم يرد في القرآن من هذه المادّة إلاّ «أتى» و «آتى» و مشتقاتها، و نفس تلك المعاني أو قريبة منها تصاحبها بحسب السياق.

ثانياً: أكثر ما جاء «أتى» في القرآن بمعنى المجيء، ثمّ تصاحبه المعاني الآتية:

أ-الدّتو: أتى أمر الله فلا تستعجلوه النحل: 1.

ب-الإصابة: أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَتَاكُمْ عَذَابُ اللَّهِ أَوْ أَتَتْكُمُ السَّاعَةُ الْأَنْعَام: 40.

ج-الفعل: فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةِ النَّسَاءِ: 25، و هذا في معنى: وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً الْأَعْرَاف: 28.

و من هذا الباب وَ تَأْتُونَ فِي نَادِيكُمُ الْمُنْكَرَ الْعَنْكَبُوت: 29، و ليس كناية عن الوطء-كما قيل-بل كني عنه بلفظ المنكر، و تأتون، أي تفعلون.

د-و إذا كان بمعنى الفعل فقد يكتى به عن الوطء:

نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنْتُمْ الْبَقَرَة: 223.

ه-أو عن اللواط. إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِنْ دُونِ النَّسَاءِ الْأَعْرَاف: 81.

و-أو عن الهلاك و الدمار: فَآتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ النَّحْل: 26، و نَأْتِي الْأَرْضَ نَنْقُصُهَا الرَّعْد: 41.

ز-الدّخول: وَ لَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ اتَّقَى وَ اتَّقَى الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا الْبَقَرَة: 189.

ح-الظهور: وَ مُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ الصِّف: 6.

ط-السوق: قَرْيَةٌ كَانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا النَّحْل: 112.

ي-الخلق: إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ أَيُّهَا النَّاسُ وَ يَأْتِ بِآخَرِينَ النَّسَاء: 133.

ك-الإرسال: وَ أَتَيْنَاكَ بِالْحَقِّ وَ إِنَّا لَصَادِقُونَ الْحَجَر: 64.

ل-المفاجأة: أَفَأَمِنَ أَهْلُ الْقُرَى أَنْ يَأْتِيَهُمْ بَأْسُنَا بَيَاتًا وَ هُمْ نَائِمُونَ الْأَعْرَاف: 97.

م-الحلول و النزول: ثُمَّ لَا تَبْتِغُهُمْ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَ مِنْ خَلْفِهِمْ الْأَعْرَاف: 17.

ن-الرجوع: فَالْقُوهُ عَلَىٰ وَجْهِ أَبِي يَأْتِ بَصِيرًا يوسف:93

س-القبول و التصديق: أَفْتَاتُونَ السَّحَرَ وَ أَنْتُمْ تُبْصِرُونَ الأنبياء:3.

ع-البعث: كَذَلِكَ مَا أَتَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا قَالُوا سَاحِرٌ أَوْ مَجْنُونٌ الذاريات:52.

ف-البلاغ: وَ هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ مُوسَى طه:9، و مثله كثير.

ص-الوصول: فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ مِنْ شَاطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ الْقِصَص:30، وَ حَتَّىٰ أَتَاهُمْ نَصْرُنَا الأنعام:

.34

ق-الحشر: يَوْمَ يَأْتُونَنَا مريم:38، وَ أَيْنَ مَا

ص: 251

تَكُونُوا يَأْتِ بِكُمْ اللَّهُ جَمِيعاً الْبَقْرَةَ:148.

ر-الاحتجاج: فَأَتُونَا بِسُلْطَانٍ إِبْرَاهِيمَ:10.

ش-الحضور و الإحضر: فَأَتُوا بِكِتَابِكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ الصّافات:157.

إلى غير ذلك من المعاني التي يذكرها المفسرون بمناسبة السياق.

ثالثا: وأكثر ما جاء في القرآن («أتى») بمعنى الإعطاء، ثم تصاحبه أيضا المعاني الآتية:

أ-الإرجاع: فَاسْتَجَبْنَا لَهُ فَكَشَفْنَا مَا بِهِ مِنْ ضُرٍّ وَآتَيْنَاهُ أَهْلَهُ الْأَنْبِيَاءَ:84.

ب-الإنزال و هو كثير، ومنه: وَإِذْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَالْفُرْقَانَ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ الْبَقْرَةَ:53.

ج-المناولة: آتِنَا غَدَاءَنَا لَقَدْ لَقِينَا مِنْ سَفَرِنَا هَذَا نَصَبًا الْكَهْفَ:62، وَآتُونِي زُبَرَ الْحَدِيدِ الْكَهْفَ:96.

وقد تقدّم أنّ الجوهرية أول من قال في آتينا غداءنا أي اتتنا به، فأدخله في اللغة، وتبعه غيره.

د-الأمر: مَا آتَاكُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ الْحَشْرِ:7.

رابعا:قد تبين أنّ «أتى» و«آتى» يكتسبان مجموعة من الدلالات من السياق الذي يردان فيه، وتتصل هذه الدلالات مع بعضها البعض بدلالة مركزية، تجمع بين العطاء من جانب و القبول من الآخر، ويكون في الخير، كما في نزول الآيات و الكتاب و الفضل و الأجر و الحكمة و العلم و الرّكاة و نحوها، و هو كثير في القرآن، و يكون في الشرّ مثل الفاحشة و العذاب و المنكر، و نحوها كثير.

خامسا: و إذا كان في «الإتيان» معنى القبول و الرضا فهو ثابت في الخير و الشرّ معا، أمّا الخير فلأنّ الإنسان مفطور عليه، و أمّا الشرّ فلأنّه يلائم هوى النفس.

فالإنسان يطلب الشرّ كما يطلب الخير: وَ يَدْعُ الْإِنْسَانُ بِالشَّرِّ دُعَاءَهُ بِالْخَيْرِ الْإِسْرَاءَ:11. فالتعبير بالإتيان في معرض بيان الرذيلة و الفاحشة مثل:

أ تَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ الْأَعْرَافَ:80، و أ تَأْتُونَ الذُّكْرَانَ الشُّعْرَاءَ:165، و تَأْتُونَ فِي نَادِيكُمْ الْمُنْكَرَ الْعَنْكَبُوتَ:29، أبلغ و أدقّ من حيث بيان طوعية الجميع لها، و لهذا عبّر بهذا اللفظ عن الرّنى، مثل و اللَّائِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ النِّسَاءَ:15، من حيث رغبتهنّ به؛ إذ يعطين من أنفسهنّ بكامل الرضا.

و من هنا ذكر اللغويون وجود معنى اليسر و السهولة و السخاء في الإتيان و الإيتاء.

سادسا: و بالنظر إلى هذه الدلالات المتمازجة نلاحظ القرآن قد استعمل هذا اللفظ على لسان الكافرين الذين يطلبون أن يؤتى لهم بما يدعون هدايته لهم و إيمانهم به، يقولونه بأفواههم و تأبى قلوبهم إئت بقرآن غير هذا أو بدله يونس:15، فَأَتُونَا بِسُلْطَانٍ إِبْرَاهِيمَ:10.

سابعاً: قد سبق في هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة وقضي الأمر وإلى الله ترجع الأمور البقرة: 210، وجوه من التوجيه، وكان منها أنها نظير فأتى الله بنيانهم من القواعد النحل:

26، فهي تعبير عن المجازات والانتقام، ونحن نرجح هذا الوجه احتجاجاً بذيلها وقضي الأمر وقد أشار إليه الطبري في آخر كلامه حيث قال: «فقضي في أمرهم ما قضي» فلاحظ.

وقد يخطر بالبال أن هذا تعبير عن مزاعم المشركين في الله أنه وملائكته يأتون، تسخيفاً لمزاعمهم الباطلة، وليس توصيفاً لله منه تعالى. ولم يذكروا هذا الوجه.

ص: 252

لفظ واحد، مرّتان مكّبتان، في سورتين مكّبتين

النصوص اللغوية

الخليل: أثّ الثبات و الشعر يثّ أثاثه فهو أثيث، و يوصف به الشعر الكثير و الثّبات الملتفّ. [ثمّ استشهد بشعر]

و الأثاث: أنواع المتاع، من متاع البيت و نحوه.

(8:253)

المفصّل الصّبّيّ: الأثاث: متاع البيت كالفرش و الأكسية. (أبو حيّان 5:518)

الأحمر: هو [الأثاث] جمع، و احدثها أثاثه، كما أنّ الحمام جمع، و احدثها حمامة، و السّحاب جمع، و احدثها سحابة. (الطّبريّ: 16:118)

ابن زيد: الأثاث: المال أجمع، الإبل و الغنم و العبيد و المتاع. الواحدة أثاثه. (الطّبريّ 2:233)

مثله أبو زيد. (الأزهري 1:165)

الفراء: الأثاث: لا واحد لها، كما أنّ المتاع لا واحد له، و لو جمعت الأثاث لقلت: ثلاثة آئة، و أثث كثيرة.

(الأزهريّ 15:166)

ابن عبد الملك: الأثاث: متاع البيت، و جمعه:

آئة و أثث. (القرطبيّ 10:159)

الطّبريّ: الأثاث: فإثّه متاع البيت، لم يسمع له بواحد، و هو في أنّه لا واحد له مثل المتاع. و قد حكى عن بعض النّحويّين أنّه كان يقول: واحد

الأثاث أثاثه، و لم أر أهل العلم بكلام العرب يعرفون ذلك. [ثمّ استشهد بشعر]

و أنا أرى أصل الأثاث اجتماع بعض المتاع إلى بعض حتّى يكثّر، كالشّعر الأثيث، و هو الكثير الملتفّ، يقال منه أثّ شعر فلان يثّ أثّا، إذا

كثّر و التّفّ و اجتمع.

(14:154)

IL ابن دريد: أثنى التبت يثنى ويؤث أثا، إذا كثر والتف، ويثنى أكثر من يؤث، والتبت أثيث والشعر أثيث أيضا. وكل شيء وطأته ووثرتة من فراش أو بساط فقد أثثته تأثينا. والأثاث: أثاث البيت من هذا.

الأثاث: الوثيرات الكثيرات اللحم، وقد جمعوا أثيثة وأثانا ووثيرة ووثارا، وبه سمى الرجل أثانة.

(1:14)

الجوهري: أثنى التبت يثنى أثانة، أي كثر والتف.

ونبات أثيث وشعر أثيث. ونساء أثاث: كثيرات اللحم.

وتأثت فلان، إذا أصاب رياشا. (1:272)

ابن فارس: هذا باب يتفرع من الاجتماع واللين وهو أصل واحد، يقال: إن واحده أثانة، ويقال: لا واحد له من لفظه. يقال: نساء أثاث: وثيرات اللحم. (1:8)

الهروي: قيل الأثاث: ما يلبس ويفترش، وقد تأثت، إذا اتخذت أثانا. (1:14)

ابن سيده: الأثاث، والأثانة، والأثوثة: الكثرة والعظم من كل شيء.

أثنى يثنى، ويؤث، أثا وأثانة، فهو أثنى، مقصور - وعندي أنه «فعل» - وكذلك أثيث؛ والأثني:

أثيثة، والجمع: إاث، وأثاث.

وشعر أثيث: غزير طويل. وكذلك التبت، والفعل كالفعل.

ولحية أئة، كئة: أثيثة.

وأث المرأة تثى أثا: عظمت عجيزتها. [ثم استشهد بشعر]

وامرأة أثيثة: وثيرة، كثيرة اللحم؛ والجمع: إاث، وأثاث. [ثم استشهد بشعر]

وأثن الشيء: وطأه، ووثره.

والأثاث: الكثير من المال. وقيل: كثرة المال.

وقيل: المال كله. والمتاع: ما كان من لباس، أو حشو لفراش، أو دثار؛ واحده: أثانة. واشتقه ابن دريد من السبيء المؤث، أي المؤثر. وفي

التنزيل العزيز: أثانا ورءيا مريم: 74

وتأثت الرجل: أصاب خيرا

وَأَثَاةٌ: اسم رجل. قال ابن دريد: أحسب أن اشتقاقه من هذا. (10:170)

الأثاث: متاع البيت بلا واحد، وقيل: واحدته أثاثة، من قولهم: أثث البيت: وطأه ووثّره.

(الإفصاح 1:576)

الأثاث: الورق و المال أجمع، من الإبل و الغنم و العبيد و المتاع. تأثث: أصاب مالا و خيرا. و الأثاث مذكّر و لا يجمع. (الإفصاح 2:1233)

الطّوسيّ: الأثاث: متاع البيت الكثير، من قولهم:

شعر أثيث، أي كثير. و لا واحد للأثاث كما لا واحد للمتاع. (6:413)

الرّاغب: الأثاث: متاع البيت الكثير، و أصله من أثّ، أي كثر و تكاثف. و قيل للمال كلّه إذا كثر: أثاث، و لا واحد له كالمتاع، و جمعه: إثاث. و نساء أثاث:

كثيرات اللّحم، كأنّ عليهنّ أثاث. و تأثث فلان: أصاب أثاثا. (9)

نحوه الطّباطبائيّ (12:314)، و الخازن (4:88).

ص: 254

المبيدي: قال أهل اللغة: الأثاث: متاع البيت، ما يتمتع به الإنسان من أداة لا غنى عنها، مشتق من أثيث، وهو الكثير. (6:77)

الطبرسي: الأثاث: المتاع من الفرش و الثياب التي تزين بها، واحدها أثاثة. وقيل: لا واحد لها.

(3:525)

الفيروزآبادي: أث الثبات يث مثلثة، أثاث و أثاثا و أثوثا: كثر و التف، و المرأة: عظمت عجيزتها.

و أثته: وطأه و وثره، و هو أث و أثيث: كثير عظيم، و الجمع: إثاث و أثاث، و هي بهاء و الجمع كالجمع، و الأثاث: الكثيرات اللحم أو الطوال الثامات منه.

و الأثاث: متاع البيت بلا واحد، أو المال أجمع، و الواحدة أثاثة.

الأثافي: الأثافي. (1:167)

الزبيدي: قال بعض اللغويين: الأثاث: ما يتخذ للاستعمال و المتاع، لا للتجارة. وقيل: هما بمعنى.

و تأث الرجل: أصاب خيرا. (1:599)

محمد إسماعيل إبراهيم: أث الثبات أو الشعر:

كثر و كثف.

و الأثاث: متاع البيت و لا واحد له، و بمعنى المال.

(1:28)

مجمع اللغة: الأثاث، كسحاب: الكثير من المال أو متاع البيت، لا واحد له. وقيل: واحده أثاثة. و يقال للمال كله: أثاث. (1:13)

المصطفوي: إن الأصل في هذه المادة هو ما كثر و اجتمع، و كان من متعلقات الحياة المادية للإنسان و ما يلائمه في تأمين حياته و معاشه، و يتنوع ذلك بتنوع مواردها، فيقال: أثاث البيت، أثاث الحجرة، أثاث المعمل، أثاث السيارة، أثاث الحياة الإنسانية. و كم أهلكنا قبلهم من قرن هم أحسن أثاثاً مريم: 74، مطلق ما يتعلق بمعاشهم من لوازم المأكل و الملبس و المسكن و المتجر. و من أصوافها و أوبرها و أشعارها أثاثاً و متاعاً النحل: 80، يراد مطلق ما يعمل منها و يستفاد في تأمين المعاش. (1:18)

محمود شيت: 1-أ-أث أثا أثوثا و أثاثا، و أثاثة:

كثر و عظم، و أث الثبات: تكائف و التف، و أث الشعر:

غزر و طال، فهو أث و أثيث، الجمع: إثاث.

ب-أثثه:لئنه و مهده، أث البيت:فرشه بالأثاث.

ج-تأثث:كان ذا أثاث.

د-الأثاث:متاع البيت من فراش و نحوه، و الأثاث:المال أجمع من ماشية و غيرها، الجمع:أثث، و واحده أثاثه.

2-أ-أث الثكنة[مركز الجنود:]زودها بالمتاع الذي تحتاجه.

ب-أثاث الجيش:متاعه من فراش و غيره، و قسم الأثاث في عينة الجيش:ما يضم من متاع ضروري للثكنات و المقرات و الدوائر و المؤسسات.(1:27)

النصوص التفسيرية

اثاث

1-... وَ مِنْ أَصْوَافِهَا وَ أَوْبَارِهَا وَ أَشْعَارِهَا أَثَاثًا وَ مَتَاعًا إِلَى حِينٍ .النحل:80

ص: 255

ابن عباس: يعني بالأثاث المال.

مثله قتادة.(الطبري 14:154)

(أثاثا): ثيابا.(القرطبي 10:154)

أراد طنافس و بسطا و ثيابا و كسوة.

(النيسابوري 14:103)

مجاهد: الأثاث: المتاع.(1:350)

مثله أبو عبيدة(1:365)، والقاسمي(11):

(4159)، وكذا روي عن الباقر عليه السلام(الطريحي 2:233).

الخليل: متاعا منضمًا بعضه إلى بعض، من أث، إذا كثر.(القرطبي 10:154)

القمي: يعني به الثياب والأكل والشرب.

(الطريحي 2:233)

المبيدي: (أثاثا): متاع البيت، الأثاث: اسم لمتاع البيت، كالبساط والكيس والرّسن والفرش، والقلنسوة واللجام وأمثال ذلك. وسمي أثاثا لكثرتها، وكلّ كثير أثيث.(5:428)

الفخر الرّازي: إن قيل: عطف المتاع على الأثاث والعطف يقتضي المغايرة، وما الفرق بين الأثاث والمتاع؟

قلنا: الأقرب أنّ الأثاث: ما يكتسي به المرء ويستعمله في الغطاء والوطاء، والمتاع: ما يفرش في المنازل ويزين به.(20:92)

البيضاوي: (أثاثا): ما يلبس ويفرش.

(1:565)

النيسابوري: [قال بعد نقل قول الفخر الرّازي]: قلت: لا يبعد أن يراد بالأثاث والمتاع ما هو الجامع بين الوصفين، كونه أثاثا، وكونه ممّا يتمتع به.(14:103)

القاسمي: الأثاث: ما يتخذ للاستعمال بلبس أو فرش. وقيل: هما بمعنى.(10:3844)

بنت الشّاطي: تفسير الأثاث بالمتاع يرد عليه أنّ المتاع جاء معطوفا على الأثاث في آية النحل أثاثاً و متاعاً، ولا يعطف الشيء على مثله إن كان هو هو، على ما سبق بيانه في مبحث التّرادف، فضلا عن كون كلمة المتاع المفسّر بها من الألفاظ القرآنيّة، فعدوله عنها في الآية إلى

أثاث، يؤذن بفرق بينهما.

و الرَّاجِحُ عندي من استقراء الآيات في الكلمتين أنّ الأثاث يستعمل أكثر ما يستعمل في متاع البيت بخاصّة، و مع ملحظ الوفرة و الكثرة. و قلّما يستعمل في المعنويّ.

و لعلّ الزّمخشرّي حين أهمله في «أساس البلاغة» كان ينظر إلى هذا الملحظ، من استعمال الأثاث على أصل معناه في الغالب.

أمّا المتاع فعامّ فيما هو من متاع الدّنيا، غير مقصور على الأثاث. و تتصرّف العربيّة في المتاع على سبيل المجاز بمثل قولهم: متع التّهارة متوعاً، إذا ارتفع غاية الارتقاء ما قبل الزّوال. و شيء مائع: بالغ في الجودة، و رجل مائع: كامل في خصال الخير. «الأساس».

و يقوّي هذا الملحظ في الفرق بين خصوص الأثاث و عموم المتاع بعطف أحدهما على الآخر في آية التّحلّ، مع تدبّر سياق آيات في المتاع لا يقبل سياقها أن تحمل الكلمة على معنى الأثاث:

و لا تَمُدَّنْ عَيْنَيْكَ...إلى ما مَتَّعْنَا

الحجر: 88، طه: 131

و لَكُمْ فِي الْأَرْضِ... و مَتَّعٌ...

البقرة: 36، و الأعراف: 24

أَجَلٌ لَكُمْ... مَتَّاعاً... المائدة: 96

ص: 256

وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ... مَتَاعِ الرَّعْدِ: 17

إِلَّا رَحْمَةً مِنَّا وَمَتَاعًا إِلَى حِينٍ يَس: 44

وَلِلْمُطَلَّقَاتِ مَتَاعٌ... البقرة: 241

فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ... النساء: 24، البقرة 236، والأحزاب: 49 و 28

وَالَّذِينَ كَفَرُوا يَتَمَتَّعُونَ وَيَأْكُلُونَ مُحَمَّد: 12

ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا... آل عمران: 14

وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ

آل عمران: 185، والحديد: 20

وَإِنْ أَدْرِي لَعَلَّهُ... وَمَتَاعٌ... الأنبياء: 111

واضح أن المتاع فيها عام لكل متاع الحياة الدنيا وليس كذلك «الأثاث» بخصوص دلالة في آتيه من الكتاب المحكم. (الإعجاز البياني: 293)

2- وَكَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِنْ قَرْنٍ هُمْ أَحْسَنُ أَثَاثًا وَرِئِيًّا. مريم: 74

ابن عباس: الأثاث: المال.

الأثاث: المتاع. (الطبري 16:117)

مثله مجاهد و ابن زيد. (الطبري 16:118)

(اثاثا): هيئة. (القرطبي 11:143)

الأثاث: المتاع وزينة الدنيا. (الطبرسي 3:526)

مجاهد: يعني الزينة. (1:390)

الحسن: أحسن المتاع. (الطبري 16:117)

قتادة: أحسن صوراً، وأكثر أموالاً.

أي أكثر متاعاً وأحسن منزلة ومستقرًا.

مقاتل: لباسا و ثيابا. (البغوي 4:210)

السجستاني: أثاث: متاع البيت، واحدها أثاثه.

(15)

البغوي: متاعا و أموالا. (4:210)

مثله الخازن. (4:210)

المبيدي: أكثر نعمة و أوفر زينة. (6:77)

الزمخشري: الأثاث: متاع البيت، وقيل: هو ما جدّ من الفرش، و الخريّ: ما لبس منها. (2:521)

الأصول اللغوية

1- اتّقت كلمة القوم-إلا التادر منهم-على أنّ «الأثاث» جمع لا واحد له كلفظ «القوم». و الظاهر أنّ هذا الأمر جاء في كلّ موضع أطلق فيه اللفظ على مجموعة من الأشياء؛ من حيث المجموع لا باعتبار الكثرة، فلا يقال: قوم، إلاّ على كثرة من الناس اعتبرت جماعة واحدة، وكذا لا يقال: أثاث، إلاّ على مجموعة من الأدوات اشتركت في كونها متاع البيت. فمعناه جمع اعتبر واحدا، فلا واحد له من لفظه، وهذا هو الفارق بين الجمع و اسم الجمع، فالجمع كثرة بما أنّها كثرة، و اسم الجمع مجموعة باعتبار أنّها واحد.

و ما قلنا في الأثاث يتفق مع المعنى الأصلي لهذه المادة «أثاث» و هو الكثرة.

2- و الأثاث-كما مرّ في النصوص-يطلق في المحاورات على متاع البيت، أي ما يتمتّع به الإنسان في البيت من الأسباب و الادوات، و هذا هو الأصل فيه، ثمّ توسّع فيه فأطلق على ما يتمتّع به في غير البيت، مثل:

أثاث الدَّكان، وأثاث السَّيَّارة، وأثاث المدرسة، كما قد يتوسَّع فيه أيضا، فيقال للمال الكثير باعتباره متاع الحياة.

3- والفرق بين «أثاث» و«متاع» أنه لوحظ في الأوَّل الكثرة، وفي الثاني التَّمتع، وليس في المتاع معنى الكثرة بخلاف الأثاث، فالأوَّل اسم جمع والثَّاني مفرد، إلاَّ أنَّه يظهر من قول الطَّوسِي: «لا واحد للأثاث كما لا واحد للمتاع». أنَّ المتاع أيضا اسم جمع، وليس ثابتا، ويؤيِّده أنَّ «المتاع» يجمع على أمتعة: لَوْ تَغْفُلُونَ عَنِّ أَسْلِحَتِكُمْ وَآمِنَعَتِكُمُ النِّسَاءَ: 102، وجمع الجمع أمتع و أمتع، في حال أنَّ «الأثاث» لم يثبت له جمع سوى ما قيل: ثلاثة آئة و أثث، وهو شاذٌّ. سوى ما مرَّ عن بعض اللُّغويين.

وهناك فرق آخر بينهما وهو أنَّ المتاع اسم دائما وليس مصدرا، وأمَّا الأثاث فجاء مصدرا أيضا، ولعله الأصل فيه، يقال: أثَّ: أثاثا و أثوثا و أثاثة، فهو من قبيل «الكتاب» مصدر بمعنى المكتوب، والأثاث مصدر بمعنى الوصف، أي الشَّيء الكثير، ثمَّ اختصَّ بمتاع البيت.

الاستعمال القرآني

جاء «أثاث» صيغة واحدة في آيتين مكيَّتين:

1- وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ بُيُوتِكُمْ سَكَنًا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنْ جُلُودِ الْأَنْعَامِ بُيُوتًا تَسْتَخِفُّونَهَا يَوْمَ ظَعْنِكُمْ وَ يَوْمَ إِقَامَتِكُمْ وَمِنْ أَصْوَابِهَا وَأُوبَارِهَا وَ أَشْعَارِهَا أَثَانًا وَمَتَاعًا إِلَى حِينِ النَّحْلِ: 80

2- وَكَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِنْ قَرْنٍ هُمْ أَحْسَنُ أَثَانًا وَرِئًا مَرِيْمَ: 74

ويلاحظ أولا: أنَّ أثاثا نكرة منصوبة فيهما، فجاء في الأولى مع (متاعا) وفي الثانية مع (رءيا) من الرُّؤية، أي المنظر والهيئة.

وثانيا: أنَّ مجيئه مع (متاعا) يلبى أن يكون الأثاث بمعنى المتاع- كما قيل- بل يتعيَّن أن يكون المراد به متاع البيت فقط، وأنَّ (اثاثا و متاعا) من قبيل ذكر العام بعد الخاص.

وثالثا: أنَّه ذكر لفظ (بيوت) في الآية الأولى مرَّتين، وهو شديد المناسبة مع معنى الأثاث.

ورابعا: أنَّ ذكر (اصواف) و(اوبار) و(اشعار) قبل (اثاثا) في هذه الآية- وهي لا يصنع منها سوى الفرش و اللباس- لعله أوجب أنَّ بعضهم فسَّر (اثاثا) بالفرش أو الثياب، مع أنَّه لا موجب له؛ إذ الفرش و الثياب من جملة متاع البيت، فجاء (اثاثا) بهذه المناسبة، لا لأجل أنَّه بمعنى الفرش و اللباس، فهو من قبيل تفسير المفهوم بالمصداق.

وخامسا: أنَّ مجيئه مع (رءيا) وهو بمعنى الهيئة و المنظر، أوجب تفسير الأثاث باللباس، وهذا أيضا من قبيل ذكر المصداق مكان المفهوم.

أثر

إشارة

13 لفظاً، 21 مرة: 17 مكيّة، 4 مدنيّة

في 16 سورة: 12 مكيّة، 4 مدنيّة

آثر 1:1\يؤثر 1:1\آثارهما 1:1

آثر 1:1\آثر 1-2:1\آثارهم 2-7:5

يؤثرون 1-1\آثري 1:1

أثارة 1:1

تؤثرون 1:1\آثار 1:1

...

نؤثر 1:1\آثارا 2:2...

التّصويف اللّغويّة

الكلبيّ: أثرت بهذا المكان، أي ثبتّ فيه.

(ابن فارس 1:56)

أبو عمرو وابن العلاء: أخذت ذلك بلا أثرة عليك، أي لم أستأثر عليك. ورجل أثر على «فعل»:

يستأثر على أصحابه. (ابن فارس 1:55)

الخليل: الأثر: بقيّة ما ترى من كلّ شيء و ما لا يرى بعد ما يبقى علقه.

و الإثر: خلاص السّم.

و أثر السّيف: ضربته.

و ذهب في إثر فلان، أي استتفيتها لا يشتقّ منه فعل هاهنا. [ثمّ استشهد بشعر]

و أثر الحديث: أن يآثره قوم عن قوم، أي يحدثّ به في آثارهم، أي: بعدهم، والمصدر: الأثرة.

و المأثرة:المكرمة، وإِنما أخذت من هذا، لأنّها يَأثرها قرن عن قرن، يتحدّثون بها.

و مأثر كلّ قوم:مساعدى آبائهم.

و الأثير:الكريم، تؤثره بفضلك على غيره، و المصدر:الإثرة، تقول:له عندنا إثرة.

و استأثر الله بفلان، إذا مات، و هو ممّن يرجى له الجنة. و استأثرت على فلان بكذا و كذا، أي آثرت به نفسي عليه دونه.

ص: 259

و أثر السّيف: وشبه الذي يقال له الفرند. وقولهم:

سيف مأثور، من ذلك، ويقال: هو أثير السّيف، مثل ذميل «فعليل»، و أثر السّيف «فعل» مخفّف. [ثم استشهد بشعر]

و الميثرة، مهموز: سكين يؤثر بها باطن خفّ البعير، فحيثما ذهب عرف به أثره.

و الميثرة، خفيفة: شبه مرفقة تتخذ للسّرج كالصّفّة، تلقى على السّرج، و يلتقى عليها السّرج.

و قد أثرت أن أفعل كذا و كذا، و هو همّ في عزم.

و تقول: افعل يا فلان هذا آثرا ما، أي إن أخّرت ذلك الفعل فافعل هذا إمّا لا. و الآثر بوزن «فاعل».

و «الآثر و الواثر» لغتان، هو الذي يؤثر تحت خفّ البعير المعروف الرّقيق بذلك. (8:236)

الكسائيّ: ما يدري له أين أثر و ما يدري له ما أثر، أي ما يدري أين أصله و لا ما أصله. (ابن سيده 10:173)

ابن شميل: إن أثرت أن تأتينا فأتنا يوم كذا و كذا، أي إن كان لا بدّ أن تأتينا فأتنا يوم كذا و كذا.

(ابن منظور 4:8)

أثرت أن أفعل كذا بوزن «علمت»، و أثرت أن أقول الحقّ. (أساس البلاغة: 2)

المأثورة من الآبار: التي اختفيت قبلك ثمّ اندفنت، ثمّ سقطت أنت عليها فرأيت آثار الأرشية و الحبال، فتلك المأثورة. (ابن فارس 1:56)

أبو عمرو و الشّيبانيّ: طريق مأثور، أي حديث الأثر. (ابن فارس 1:56)

الفراء: ابدأ بهذا آثرا ما، و آثر ذي أثير، و أثير ذي أثير، أي ابدأ به أوّل كلّ شيء.

(الأزهريّ 15:121)

أبو زيد: يقال: سمنت النّاقة على أثاره، أي على عتيق شحم كان قبل ذلك. (الأزهريّ 15:119)

يقال: مأثرة و مأثرة، و هي القدم في الحسب.

(الأزهريّ 15:120)

أثر السّيف: تسلسله أو ديباجته.

(الأزهريّ 15:121)

يقال: قد أثرت أن أقول ذلك، أو أثار أثرا.

الأثيرة من الدواب: العظيمة الأثر في الأرض بخفها أو حافرها. (الأزهريّ 15:122)

رجل أثير على «فعليل» وجماعة أثيرون، وهو يبين الأثرة، وجمع الأثير: أثراء. (ابن فارس 1:54)

يقال: هي الأثرة، وجمع: الأثر، إذا استأثرت على قوم أو استأثروا عليك. ويقال: هي الأثرة، والجميع:

الإثر، بكسر الهمزة.

و«الأثر و الإثر» لغتان، أي عليك استأثروا. (87)

الأصمعيّ: الأثر: خلاصة السمن إذا سلئ، وهو الخلاص و الخلاص. (الأزهريّ 15:120)

الأثر، بضمّ الهمزة، من الجرح وغيره في الجسد:

يبرأ و يبقى أثره. (الأزهريّ 15:121)

المنثرة: حديدة يؤثر بها خفّ البعير ليعرف أثره في الأرض، يقال منه: أثرت البعير، فهو مأثور.

ورأيت أثرته و ثوثوره.

وسيف مأثور، وهو الذي يقال: إنّه يعمله الجنّ، وليس من الأثر: الفرند.

ص: 260

المأثور: الذي في منته أثر. (الأزهري 15:121)

أثرتك إيثارا، أي فضلتك. و فلان أثير عند فلان، و ذو أثره، إذا كان خاصًا به. (الأزهري 15:122)

الإبل على أثاره، أي على شحم قديم.

(ابن فارس 1:55)

اللحياني: أخذته بلا أثرى عليك. [أي لم أستاثر عليك] (ابن فارس 1:55)

غضب على أثاره قبل ذلك، أي قد كان قبل ذلك منه غضب ثم ازداد بعد ذلك غضبا. (ابن سيده 10:174)

أبو عبيد: حديث عمر: «ما حلفت به ذاكرا و لا آثرا»، قوله: «و لا آثرا» يريد مخبرا عن غيري أنه حلف، يقول: لا أقول: إن فلانا قال: و أبي لا أفعل كذا و كذا، و من هذا قيل: حديث مأثور، أي يخبر الناس به بعضهم بعضا. (الأزهري 15:120)

إذا تخلّص اللبن من الزبد و خلص، فهو الأثر.

(ابن فارس 1:57)

ابن الأعرابي: أثر السيف: ضربته.

(الأزهري 15:121)

افعل هذا آثرا ما، و آثرا، بلا «ما» و لقيته آثرا ما، و أثر ذات يدين و ذي يدين، و أثر ذي أثير، أي أول كل شيء، و لقيته أول ذي أثير، و إثر ذي أثير.

(ابن منظور 4:9)

أثرته بالشيء إيثارا، و هي الأثرة و الإثرة، و الجمع:

الإثر. (ابن فارس 1:55)

ابن السكيت: يقال: افعل ذلك إثر ذي أثير، و إثرة ذي أثير، أي آخر شيء. (599)

الأثر: فرند السيف. و الإثر: خلاصة السمن.

و يقال: خرجت في إثره و في أثره. (إصلاح المنطق: 24)

يقال: ما بالبعير كدمة، إذا لم يكن به أثره و لا وسم. و الأثرة: أن يسحى باطن الخفّ بحديدة.

(إصلاح المنطق: 385)

يقال: خرج فلان على إثر فلان وعلى أثره. ويقال:

سيف بين الأثر، وهو فرنده. ويقال: هذا جرح قبيح الأثر. (إصلاح المنطق: 418)

رجل أثر على «فعل» بضم العين، إذا كان يستأثر على أصحابه، أي يختار لنفسه أفعالا وأخلاقا حسنة.

(الجوهري 2:575)

شمر: يقال: في هذا أثر وأثر، والجمع: آثار.

وبوجهه إثار بكسر الألف، ولو قلت: أثورا، كنت مصيبا.

وأثر السيف: فرنده، وجمعه الأثور. ويقال: في السيف أثر، وأثر، على «فعل» وهو واحد ليس بجمع.

(الأزهري 15:121)

أبو الهيثم: الإثر، بكسر الهمزة: خلاصة السمن.

(الأزهري 15:121)

المبرد: في قولهم: «خذ هذا أثرا ما» كأنه يريد أن يأخذ منه واحدا وهو يسام على آخر، فيقول: خذ هذا الواحد أثرا، أي قد آثرتك به. (الأزهري

15:122)

ابن دريد: أثر السيف: ما استبتته من فرنده، وسيف مأثور: به أثر، وأثر الرجل: أثر قدمه في الأرض، وكذلك أثر كل شيء، وجنب على أثر

فلان، أي على عقبه. وأثرت الحديد أثره أثرا فهو مأثور، إذا رويته،

ص: 261

و منه قوله جل ثناؤه: إِنَّ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ يُؤْتَرُ الْمَدَّثَرُ:

24، بغير همزة.

و أثرت فلانا بكذا و كذا أوثره إيثارا، إذا فضّلته، فأنا مؤثر و هو مؤثر.

و سمتن التّافة على أثاره، إذا سمتت على شحم قديم.

و أثرت الأرض أثيرها إثارة، إذا نبثت ترابها. [ثمّ استشهد بشعر] (3:218)

تقول: أثرت أن أقول الحقّ أثر أثرا. و تقول: أثرت الحديث آثره أثرا فهو مأثور. (3:273)

الأزهريّ: الإثار: شبه السّمال يشدّ على ضرع العنز شبه كيس؛ لثلاّ تعان.

و قالوا: أثر السّيف، مضموم؛ جرحه. و أثره، مفتوح؛ رونقه الذي فيه. و اثر البعير في ظهره، مضموم.

و افعل ذلك آثرا ما، و أثرا ما. و في وجهه أثر و أثر. و جاء في أثره و إثره. و بوجهه إثار، بكسر الألف، و لو قلت:

أثورا، كنت مصيبا.

و في نوادر العرب، يقال: أثر فلان يقول كذا، و طبن، و طبق، و دبق، و لفق، و فطن، و ذلك إذا أبصر الشّيء و ضري بمعرفته و حذقه.

و يقال: قد أثر أن يفعل ذلك الأمر، أي فرغ له و عزم عليه.

و رجل أثر، مثال «فعل»، و هو الذي يستأثر على أصحابه، مخفّف. يقال: قد أخذه بلا أثره، و بلا إثرة، و بلا استئثار، أي لم يستأثر على غيره و لم يأخذ الأجود.

يقال: أثر بوجهه و بجبينه السّجود، و أثر فيه السّيف و الضّربة.

يقال: أثر كذا و كذا بكذا و كذا، أي أتبعه إيّاه.

أترك الله علينا، أي فضّ ملك. يقال: له عليّ أثر، أي فضل. و في الحديث: «إنّكم ستلقون بعدي أثره»، أي يستأثر عليكم فيفضّل غيركم نفسه عليكم في الفيء.

استأثر الله بالبقاء أي انفرد بالبقاء.

و حديث مأثور يآثره عدل عن عدل.

و في الحديث: «من سرّه أن يبسط الله في رزقه و ينسأ في أثره فليصل رحمه»، أي في أجله، و سمّي الأجل أثرا، لأنّه يتبع العمر. (15:120)

الفارسي: و أثرته و تأثرته: تبعت أثره.

(ابن سيده 10:173)

ابن جني: الأثره و الأثره: البقيّة و هي ما يؤثر، من قولهم: أثر الحديث يؤثره أثرا أو أثره. و يقولون: هل عندك من هذا أثره و أثاره؟ أي أثر. و منه: سيف مآثور، أي عليه أثر الصنعة و طريق العمل.

و أمّا الأثره ساكنة الثاء فهي أبلغ معنى؛ و ذلك أنّها الفعلة الواحدة من هذا الأصل، فهي كقولهم: أتوني بخبر واحد أو حكاية شاذة، أي فنعت في الاحتجاج لكم بهذا الأصل على قلته. (الطبرسي 5:82)

الجوهري: الأثر: فرند السيف. و المآثور: السيف الذي يقال إنه من عمل الجنّ.

و الأثر أيضا: مصدر قولك: أثرت الحديث، إذا ذكرته عن غيرك. و منه قيل: حديث مآثور، أي ينقله خلف عن سلف.

و الأثر بالصّم: أثر الجراح يبقى بعد البرء، و قد يثقل مثل عسر و عسر.

ص: 262

و الأثره أيضا: أن يسحى باطن خفّ البعير بحديدة ليقصص أثره، تقول منه: أثرت البعير فهو مأثور، و تلك الحديدة مئثرة و تؤثور أيضا على «تفعول» بالصّم. و أما مئثرة السّرج فغير مهموز.

و الإثر، بالكسر أيضا: خلاصة السّمن.

و تقول أيضا: خرجت في إثره، أي في أثره.

و الأثر، بالتّحريك: ما بقي من رسم الشّيء، و ضربة السّيف.

و سنن النّبّي صلّى الله عليه و سلّم: آثاره.

و استأثر فلان بالشّيء، أي استبدّ به، و الاسم الأثره بالتّحريك.

و استأثر الله بفلان، إذا مات و رجي له الغفران.

و آثرت فلانا على نفسي، من الإيثار. و فلان أثيري، أي [من] خلصائي.

و شيء كثير أثير، إتباع له مثل بشير.

و التّأثير: إبقاء الأثر في الشّيء. (2:576)

ابن فارس: الهمزة و الثّاء و الرّاء، له ثلاثة أصول:

تقديم الشّيء، و ذكر الشّيء، و رسم الشّيء الباقي.

في الحديث: «إذا استأثر الله بشيء فله عنه» أي إذا نهى عن شيء فتركه.

و في الحديث: «سترون بعدي أثره»، أي من يستأثرون بالفيء.

و الأثارة: البقيّة من الشّيء، و الجمع: أثارات، و منه قوله تعالى: أو أثاره من علم الأحقاف:4.

قال الخليل: الأثر في السّيف شبه (1) الذي يقال له:

الفرند، و يسمّى السّيف مأثورا لذلك، يقال منه: أثرت السّيف أثره أثرا إذا جلوته حتّى يبدو فرنده. (1:53)

أبو هلال: الفرق بين العلامة و الأثر: أنّ أثر الشّيء يكون بعده، و علامته تكون قبله، تقول: الغيوم و الرّياح علامات المطر، و مدافع السيول آثار المطر. (55)

الفرق بين الاختيار و الإيثار: أنّ الإيثار -على ما قيل- هو الاختيار المقدّم، و الشّاهد قوله تعالى:

قَالُوا تَاللَّهِ لَقَدْ آثَرَكَ اللَّهُ عَلَيْنَا يُوسُفُ: 91، أي قَدَّم اختيارك علينا، وذلك أَنَّهُمْ كُلُّهُمْ كانوا مختارين عند الله تعالى، لأنَّهُمْ كانوا أنبياء. واتَّسع في الاختيار فقييل لأفعال الجوارح: اختيارية، تفرقة بين حركة البطش و حركة المجس و حركة المرتعش، و تقول: اخترت المروي على الكتان، أي اخترت لبس هذا على لبس هذا، وقال تعالى: وَ لَقَدْ اخْتَرْنَا هُمْ عَلَى عِلْمٍ عَلَى الْعَالَمِينَ الدَّخَان: 32، أي اخترنا إرسالهم. و تقول في الفاعل: مختار لكذا، وفي المفعول: مختار من كذا، وعندنا أَنَّ قوله تعالى: آثَرَكَ اللَّهُ عَلَيْنَا يُوسُفُ: 91، معناه أَنَّهُ فضلك الله علينا، و أنت من أهل الأثرة عندي، أي مَمَّنْ أفضله على غيره بتأثير الخير و النَّفع عنده.

و اخترتك: أخذتك للخير الذي فيك في نفسك، و لهذا يقال: آثرتك بهذا الثوب و هذا الدينار، و لا يقال:

اخترتك به، و إنما يقال: اخترتك لهذا الأمر؛ فالفرق بين الإيثار و الاختيار بين من هذا الوجه. (101)

الهروي: في الحديث: «إنكم ستلقون بعدي أثره»، أي يستأثر عليكم، فيفضل غيركم نفسه عليكم في الشيء. و الأثرة: اسم من أثر يؤثر إيثاراً. هـ.

ص: 263

1- في كلام الخليل: وشيه.

يقال: حديث مأثور، أي يآثره عدل عن عدل، و من ذلك: مآثر العرب، وهي مكارمها التي تؤثر عنها، الواحدة مأثرة. وفي الحديث: «ألا إن كل دم و مال و مأثرة كانت في الجاهلية فإنها تحت قدمي هاتين».

يقال: أثرت الحديث آثره، إذا رويته.

الأثارة، و الأثر: البقية، يقال: ما ثمّ عين و لا أثر.

(1:15)

أبو سهل الهروي: أثرت فلانا عليك بالمدّ فأنا أوثره، أي فضّلته و قدّمته و اخترته.

و أثرت الحديث بالقصر، فأنا آثره بالصّم، أي ذكرته عن غيري. (24)

ابن سيده: الأثر: بقية الشيء؛ و الجمع: آثار، و أثور.

و خرجت في إثره، و في أثره، أي بعده.

و أثر في الشيء: ترك فيه أثرا.

و الآثار: الأعلام.

و الأثيرة من الدوابّ: العظيمة الأثر في الأرض بخفّها و حافرها، بيّنة الأثارة.

و أثر خفّ البعير يآثره أثرا، و أثره: حرّه.

و الأثر: سمة في باطن خفّ البعير، يقتفى بها أثره؛ و الجمع: أثور.

و المشرّة، و التّؤثور: حديدة يؤثر بها أسفل خفّ البعير، ليعرف أثره في الأرض. و قيل: الأثرة، و التّؤثور، و التّأثور -كلّها- علامة تجعلها الأعراب في باطن خفّ البعير.

و رأيت أثرته، و توثوره، أي موضع أثره من الأرض.

و الأثر: الخبر؛ و الجمع: آثار.

و قوله تعالى: وَ نَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا وَ آثَارَهُمْ يس: 12، أي نكتب ما أسلفوا من أعمالهم، و نكتب آثارهم، أي من سنّ سنّة حسنة كتب له ثوابها، و من سنّ سنّة سيّئة كتب عليه عقابها.

و أثر الحديث عن القوم يآثره، و يآثره أثرا، و أثاره و أثره -الأخيرة عن اللّحياني-: أنبأهم بما سبقوا فيه من الأثر. و قيل: حدّث به عنهم في آثارهم.

و الصّحيح عندي أنّ الأثرة الاسم، وهي المأثرة، و المأثرة.

و أثره العلم، و أثرته، و أثارته: بقيّة منه تؤثر، أي تروى و تذكر. و قرئ (او اثرة من علم) و (او اثرة من علم) و أو أثارَة الأحقاف: 4، و الأخيرة أعلى. و قال الزجاج: أثاره في معنى علامة.

و يجوز أن يكون على معنى بقيّة. و يجوز أن يكون ما يؤثر من العلم.

و سمت الناقة على أثاره، أي على عتيق شحم كان قبل ذلك. [ثم استشهد بشعر]

و الأثرة و المأثرة، و المأثرة: المكرمة المتوارثة.

و آثره: أكرمه.

و رجل أثير: مكين، مكرم؛ و الجمع: أثاراء، و الأثنى:

أثيرة.

و آثره عليه: فضّله، و في التنزيل: لَقَدْ آثَرَكَ اللَّهُ عَلَيْنَا يوسف: 91.

و أثر أن يفعل كذا أثاراً، و أثر، و أثر - كله - فضّل

ص: 264

وقدم.

واستأثر بالشيء على غيره: خصّ به نفسه. [ثمّ استشهد بشعر]

وفي الحديث: «إذا استأثر الله بشيء فإله عنه».

ورجل أثر وأثر: يستأثر على أصحابه في القسم.

وهي الأثرة. وكذلك الأثرة، والإثرة. [ثمّ استشهد بشعر]

واستأثر الله فلانا وبفلان، إذا مات، وهو ممّن ترجى له الجنة.

والأثر، والإثر، والأثر: فرند السيف ورونقه؛ والجمع: أثور. [ثمّ استشهد بشعر]

وسيف مأثور: في متنه أثر.

وقيل: هو الذي يقال: إنّه تعمله الجنّ، وليس من الأثر الذي هو الفرند. [ثمّ استشهد بشعر]

وأثر الوجه، وأثره: ماؤه ورونقه.

وأثر السيف: ضربته.

وأثر الجرح: أثره يبقى بعد ما يبرأ.

والإثر والأثر: خلاصة السمن إذا سلى. وقيل: هو اللبن إذا فارقه السمن. [ثمّ استشهد بشعر]

ويقال: فعله أثرا ما، وأثرا ما، أي إن كنت لا تفعل غيره فافعله. وقيل: فعله مؤثرا له على غيره. وما زائدة، وهي لازمة، لا يجوز حذفها؛ لأنّ

معناه: فعله أثرا مختارا له، معنيّا به. من قولك: أثرت أن أفعل كذا وكذا.

ولقيته أثرا ما، وأثر ذات يدين، وذي يدين، وأثر ذي أثير، أي أول شيء.

ولقيته أول ذي أثير، وافعله أول ذي أثير، وإثر ذي أثير. وقيل: الأثير: الصبح. وذو أثير: وقته. [ثمّ استشهد بشعر]

وحكى اللحياني: إثر ذي أثيرين، وإثر ذي أثيرين، وإثرة ما.

والأثرة: الجذب، والحال غير المرضية. [ثمّ استشهد بشعر]

ومنه قول النبيّ صلى الله عليه وسلم: «إنكم ستلقون بعدي أثرة، فاصبروا حتّى تلقوني على الحوض»

وأثر الفحل التّافة يَأْثُرُها أثرا: أكثر ضرابها.

الأثر والإثارة: موضع يد الدابة أو رجلها في الأرض، الجمع: آثار. ودابة أثيرة: عظيمة الأثر في الأرض.

وخرج في أثره وفي إثره: في عقبه، وجاء في أثره وفي إثره: تبعه عن قرب، وأثره يآثره أثرا وأثرة وأثارة وانتثره وتأثره: تبع أثره. (الإفصاح 1:275)

الطوسي: الآثار: جمع أثر، وهو العمل الذي يظهر للحس. وآثار القوم: ما أبقوا من أعمالهم. ومنه المأثرة، وهي المكرومة التي يآثرها الخلف عن السلف، لأنها عمل يظهر نصا للنفس.

والأثير: الكريم على القوم، لأنهم يؤثرونه بالبر، ومنه: الإيثار بالاختيار؛ لأنه إظهار أحد العاملين على الآخر.

واستأثر فلان بالشيء، إذا اختاره لنفسه.

(3:539)

الإيثار: إرادة التفضيل لأحد الشيئين على الآخر،

ص: 265

و مثله الاختيار، و يقال: آثرت له، و آثرت عليه، ضده.

و أصل الإيثار: الأثر الجميل فيما يؤثر على غيره، بمنزلة ما له أثر جميل.

و الآثار: الأخبار، لأنّها إخبار عن أثر ما تقدّم في أمر الدّين و الدّنيا. (6:190)

الأثر: حدث يظهر به أمر، و منه: الآثار التي هي الأحاديث عمّن تقدّم بما تقدّم بها، من أحوالهم و طرائقهم في أمر الدّنيا و الدّين. (9:68)

الرّاعب: أثر السّديّ: حصول ما يدلّ على وجوده، يقال: أثر و أثر، و الجمع: الآثار، قال تعالى: ثُمَّ قَفَّيْنَا عَلَىٰ آثَارِهِم بِرُسُلِنَا الْحَدِيدِ: 27، وَ آثَارًا فِي الْأَرْضِ الْمُؤْمِنِينَ: 21، و قوله: فَأَنْظُرْ إِلَىٰ آثَارِ رَحْمَتِ اللَّهِ الرَّؤُوفِ: 50.

و من هذا يقال للطّريق المستدلّ به على من تقدّم:

آثار، نحو قوله تعالى: فَهَمُّ عَلَىٰ آثَارِهِمْ يُهَرِّغُونَ الصّافَاتِ: 70، و منه: سمت الإبل، أي على إثارة أثر من شحم.

و آثرت البعير: جعلت على خفّه أثره، أي علامة تؤثّر في الأرض ليستدلّ بها على أثره، و تسمّى الحديد التي يعمل بها ذلك، المشرّة.

و أثر السّيف: أثر جودته، و هو الفرند، و سيف مأثور.

و آثرت العلم: رويته، أثره أثرا و إثارة و أثره، و أصله: تتبعت أثره.

و المآثر: ما يروى من مكارم الإنسان. و يستعار «الأثر» للفضل، و «الإيثار» للتّفصّل. و منه أثرته، و قوله تعالى: وَ يُؤْتِرُونَ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ الْحَشَرَ: 9، و في الحديث: «سيكون بعدي أثره»، أي يستأثر بعضكم على بعض.

و الاستئثار: التّفرد بالشّيء من دون غيره. و قولهم:

استأثر الله بفلان، كناية عن موته، تنبيه أنّه ممّن اصطفاه و تفرّد تعالى به من دون الوري، تشريفا له. و رجل أثر: يستأثر على أصحابه. (9)

الحريريّ: يقولون في ضمن أدعيتهم لمن يخاطب أو يكاتب: بلّغك الله المآثور، و يعنون به ما يؤثّر المدعوّ له فيوهمون فيه؛ إذ ليس هو في معنى المؤثر و لا - اشتقاق لفظه منه، لأنّ المآثور هو ما يآثره اللسان لا ما يؤثّر الإنسان. و اشتقاق لفظه من: آثرت الحديث، أي رويته، لا من: آثرت السّديّ، أي اخترته. و على معنى الرّواية فسّر قوله تعالى: إِنَّ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ يُؤْتِرُ الْمَدْتَّرَ: 24، أي يرويه واحد بعد واحد، و ينقله مخبر إلى مخبر.

و قد يشتمل الخبر على المفروح به و المحزون منه، فلا يدلّ معنى المآثور على إخلاص الدّعاء لمن دعا له به؛ لتجويز أن تؤثّر المذمّات و المساءات عنه. (37)

الرّمخشريّ: فيه أثر السّيف و آثاره. و جاء على أثره و إثره، و كان هذا إثر ذلك، أي بعده.

و ما تأثر إليّ أثرا، إذا لم يصطنعك بشيء.

ووجدت ذلك في الأثر، أي السّنة، وفلان من حملة الآثار.

وفرس أثير: عظيم أثر الحافر.

وحديث مأثور يآثره، أي يرويه قرن عن قرن.

ص: 266

و منه السّيف المأثور: للقديم المتوارث كابرا عن كابر.

وقيل: الذي له أثر، أي فرند، يقال: ما أحسن أثر هذا السّيف وإثره!

و لهم مأثر، أي مساع يأثرونها عن آبائهم.

و سمنت النّاقة على أثاره من شحم، وهي البقيّة منه.

و تقول: إذا أثرت فأعلم آثر، و إن عثرت فأسلم عاثر.

و هو أثيري، أي الذي أوثره و أقدمه. و له عندي أثره، و هو ذو أثره عند الأمير. و استأثر عليك بكذا.

و افعل هذا آثرا ما و آثر ذي أثير، أي أولا.

(أساس البلاغة: 2)

الطّبرسيّ: الإيثار: تفضيل أحد الشّيين على الآخر، و نظيره الاختيار، و الاجتباء، و نقيضه الإيثار عليه. و أصله من الأثر، فإنّه يؤثر من له أثر جميل.

و الأثر: الأخبار؛ يقال: أثر يَأثر.

و المأثرة: المكرمة، لأنّها تؤثر. (3:259)

ابن الأثير: قال صلّى الله عليه و سلّم للأَنْصار:

«إنّكم ستلقون بعدي أثره فاصبروا» الأثرة بفتح الهمزة و الثّاء، الاسم من أثر يؤثر إيثاراً، إذا أعطى. أراد أنّه يستأثر عليكم فيفضّل غيركم في نصيبه من الفيء.

و الاستئثار: الانفراد بالشّيء.

و في حديث عليّ في دعائه على الخوارج: «و لا بقي منكم أثر»، أي مخبر يروي الحديث.

و منه حديثه الآخر: «و لست بمأثور في ديني»، أي لست ممّن يؤثر عني شرّاً و تهمة في ديني؛ فيكون قد وضع المأثور وضع المأثور عنه.

و منه قول أبي سفيان في حديث قيصر: «لو لا أن يَأثروا عني الكذب» أي يروون و يحكون.

و منه قوله للذي مرّ بين يديه و هو يصليّ: «قطع صلواتنا قطع الله أثره» دعا عليه بالزّمانة، لأنّه إذا زمن انقطع مشيه فانقطع أثره. (1:22)

الصّغانيّ: السّيف المأثور: الذي متنه حديد أنيث، و شفرته حديد ذكر. و يقال: هو الذي في متنه أثر و بوجهه إثار، بالكسر.

و يقال: قد أثر أن يفعل ذلك الأمر، أي فرغ له.

و يقال: أثر كذا بكذا، أي أتبعه إياه. (2:399)

ابن أبي الحديد: الإيثار: أصله أن تقدّم غيرك على نفسك في منفعة أنت قادر على الاختصاص بها.

(6:245)

القرطبي: الإيثار هو تقديم الغير على النفس و حظوظها الدنيوية، ورغبة في الحظوظ الدينية. و ذلك ينشأ عن قوّة اليقين و توكيد المحبّة، و الصبر على المشقّة.

يقال: آثرته بكذا، أي خصّصته به و فضّلته.

(18:26)

أبو حيّان: الإيثار: لفظ يعمّ جميع التّفصّل، و أنواع العطايا. (5:340)

الفيومي: أثرت الحديث أثرا من باب «قتل»:

نقلته، و الأثر بفتحيتين: اسم منه. و حديث مأثور، أي منقول، و منه: المأثرة، و هي المكرومة، لأنّها تنقل و يتحدّث بها.

و أثر الدّار: بقيّتها، و الجمع: آثار، مثل سبب و أسباب. و الأثرة: مثل الأثر. و جئت في أثره بفتحيتين،

ص: 267

وإثره بكسر الهمزة و السكون، أي تبعته عن قرب.

و أثرته، بالمدّ: فضّلته. و استأثر بالشيء: استبدّ به، و الاسم الأثره، مثل قصبة. أثرت فيه تأثيراً: جعلت فيه أثراً و علامة فتأثر، أي قبل و انفعل. (1:4)

الجرجانيّ: الإيثار: أن يقدّم غيره على نفسه في التّفع له و الدّفْع عنه، و هو التّنهاية في الأخوة. (18)

الفيروزآباديّ: الأثر، محرّكة: بقيّة الشيء، الجمع: آثار و أثور، و الخبر.

و خرج في إثره و أثره: بعده، و انثره و تأثره: تبع أثره. و أثر فيه تأثيراً: ترك فيه أثراً. و الآثار: الأعلام.

و الأثر: فرند السّيف، و يكسر كالأثير، الجمع:

أثور. و نقل الحديث و روايته كالأثارة و الأثرة بالصّم، يَأْثُرُه و يَأْثُرُه، و إكثار الفحل من ضراب التّافة.

و بالصّم: أثر الجراح يبقى بعد البرء، و ماء الوجه و رونقه، و تضمّ ثأؤهما، و سمة في باطن خفّ البعير يقتفى بها أثره، و بالكسر: خلاصة السّم، و يضمّ.

و كعجز و كتف: رجل يستأثر على أصحابه، أي يختار لنفسه أشياء حسنة، و الاسم الأثرة محرّكة، و الأثرة بالصّم و بالكسر و بالحسنى، و أثر على أصحابه كفرح؛ فعل ذلك.

و الأثرة بالصّم: المكرمة المتوارثة كالمأثرة و المأثرة، و البقيّة من العلم تؤثر كالأثرة و الأثارة، و الجذب، و الحال غير المرضيّة. و أثره: أكرمه.

و الأثيرة: الدّابة العظيمة الأثر في الأرض بحافرها.

و فعل آثراً ما، و آثر ذي أثير، و أوّل ذي أثير، و أثيرة ذي أثير، و أثره ذي أثير بالصّم، و إثر ذي أثيرين بالكسر و يحرك، و أثر ذات يدين و ذي يدين، أي أوّل كلّ شيء.

و سيف مأثور: في منته أثر، أو منته حديد أنيث و شفرته حديد ذكر، أو هو الذي يعمله الجنّ.

و أثر يفعل كذا كفرح: طفق، و على الأمر: عزم، و له: تفرّغ.

و أثر: اختار، و كذا بكذا: أتبعه إيّاه، و التّؤثور (1):

حديدة يسحى بها باطن خفّ البعير؛ ليقصّ أثره كالمثرة و الجلواز.

و استأثر بالشيء: استبدّ به و خصّ به نفسه، و الله تعالى بفلان إذا مات و رجي له الغفران.

و فلان أثيري، أي من خلصائي؛ و كثير أثير، إتباع.

الطَّرِيحِيّ: في الحديث: «إذا دخل شهر رمضان فهو المأثور»، أي المقدم المفضل على غيره من الشهور.

وفي حديث وصفهم [الأئمة عليهم السلام]: «آثاركم في الآثار، وقبوركم في القبور» ونحو ذلك، ولعل المراد بذلك شدة الامتزاج بهم و الاختلاط معهم.

وفي الخبر: «فبعث في آثارهم»، أي فبعث الطالب وراءهم. (3:199)

البروسويّ: الآثار: الأعلام، جمع أثر وإثر.

و خرج في أثره وإثره، أي بعده وعقبه. (5:267)

الزبيديّ: قال صاحب الواعي: الأثر محرّك، هو ما يؤثّر الرّجل بقدمه في الأرض، وكذا كلّ شيء مؤثّر أثر، يقال: جنتك على أثر فلان، كأنك جنته تطأ أثره..

ص: 268

1- الصّحيح: التّؤثور كما تقدّم في كلام الجوهريّ.

و كذلك الإثر، ساكن الثاني مكسور الهمزة، فإن فتحت الهمزة فتحت الـاء، تقول: جئتكَ على أثره وإثره، و الجمع: آثار.

و الأثر أيضا: مقابل العين، و معناه العلامة، و من أمثالهم: لا أثر بعد العين.

و فرّق بينهما [الخبر و الأثر] أنمّة الحديث، فقالوا:

الخبر ما كان عن النبيّ صلى الله عليه و سلّم، و الأثر ما يروى عن الصحابة. (3:4)

ابن باديس: الأثر: ما يحصل من العمل، كالآذي يحصل على وجه التراب من وضع الأقدام و يبقى بعد رفعها و أثر الإنسان: ما يحصل من أعماله التي باشرها.

(512)

الطّباطبائيّ: الأثر: شكل قدم المازة على الطّريق بعد المرور، و الأصل في معناه ما بقي من الشّيء بعده بوجه بحيث يدلّ عليه، كالبناء أثر الباني، و المصنوع أثر الصّانع، و العلم أثر العالم، و هكذا. و من هذا القبيل أثر الأقدام على الأرض من المازة. (14:195)

إيثار الشّيء: اختياره و تقديمه على غيره. (19:206)

محّمّد إسماعيل إبراهيم: أثر الحديث و العلم:

نقله و ذكره عن غيره، و منه: حديث مأثور، أي ينقله الخلف عن السلف.

و الأثر: ما بقي من أصل الشّيء، أو هو ما يدلّ على وجوده.

و أثر الشّيء: فضّله. و أثر السجود: تأثيره. و الآثار:

الأعمال.

و أثاره من علم: بقيّة ممّا وصل إليكم من علم الأوائل. على أثري: وراثي. (28)

مجمع اللّغة: أثر الحديث و العلم يآثره، من بابي «ضرب و نصر» «أثرا و أثاره: نقله، و أصله: تتبّع الأثر.

و الأثاره: البقيّة من العلم تؤثر، أي تروى و تذكر.

و أثر الشّيء: ما يدلّ على وجوده.

و الأثر: ما يؤثّره الرّجل بقدمه في الأرض، و من هذا يقال لكلّ ما يستدلّ به على شيء: أثر و آثار.

(1:13)

محمود شيت: 1-أ-أثره أثرا و أثارة و أثره: تبع أثره، و السيف و غيره أثرا و أثره: ترك فيه علامة يعرف بها.

ب-أثر عليه أثرا و أثره و أثرى: فضل نفسه عليه في النصيب، فهو أثر. و أثر أن يفعل كذا: فضل.

و أثر على الأمر: عزم. و أثر له: فرغ له. و أثر به: حذقه، و مرن عليه.

ج-آثره إيثارا: اختاره و فضله، و يقال: آثره على نفسه. و آثره الشيء بالشيء: خصه به. و آثره: جعل يتبع أثره.

د-آثر فيه: ترك فيه أثرا.

ه-انتثره: تتبع أثره.

و-تأثر الشيء: ظهر فيه الأثر. و تأثر بالشيء:

تطبع به. و تأثر الشيء: تتبع أثره.

ز-استأثر به: خص به نفسه. و استأثر الله فلانا و به توفاه.

ح-الأثرة: العلامة. و الأثرة بقیة الشيء، قال

ص: 269

تعالى: اِنْتُونِي بِكِتَابٍ مِنْ قَبْلِ هَذَا اَوْ اَنْارَةً مِنْ عِلْمٍ اِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ الاحقاف:4.

ط-الأثر، الإثر: لمعان السيف ورونقه، ويشبه به كل ذي نضاعة نقيّة، وبريق السيف.

ي-الأثر، الأثر: بريق السيف، وأثر الجرح بعد البرء.

ك-الأثر: الأثر في الأرض، وأثر السيف، و المكرومة المتوارثة. ويقال: هو ذو أثره عندي: من خلصائي.

ل-الأثر: العلامة، و لمعان السيف. وأثر الشّيء:

بقيته. و جاء في أثره: في عقبه. و الأثر: ما خلفه السّابقون. و الأثر: الخبر المرويّ و السنّة الباقية، الجمع:

آثار و أثور.

م-الأثريّ من الأشياء: القديم المأثور، و المشتغل بدرس الآثار.

ن-الأثير: بريق السيف. و هو أثيري: أوثره و أفصله.

س-الإيثار: تفضيل المرء غيره على نفسه.

ع-المأثرة: المكرومة المتوارثة، الجمع: مآثر.

ف-المأثور: ما ورث الخلف عن السلف.

2-أ-أثر: تتبّع الأثر، سلك طريقه لمعرفة بدايته و نهايته، و هو تعبير يستعمل في دوريات الاستطلاع.

و ترك على الطّريق آثارا: علامات للدلالة بها.

ب-مأثرة الجيش و مآثره: أعماله المجيدة. (28)

المصطفويّ: ظهر أنّ الأصل الواحد في هذه المادّة هو الأثر، أي ما يدلّ على الشّيء و ما يبقى من آثار وجوده. و من مصاديق هذا: الحديث المأثور، أثر الضربة، السنّة النبويّة، أثاره من العلم، البقيّة من الشّيء، أثر المشي، و السلوك المكرومة، الفضيلة الباقية المأثرة.

و أمّا حقيقة الإيثار فهي إثبات الفضيلة، و تقديم ما له الفضل، و انتخابه و اختياره على غيره و التّأثير:

إيجاد الأثر و إحداثه.

و الفرق بين الإيثار و التّأثير هو الفرق بين صيغة الإفعال و التّفعليل؛ فإنّ الإفعال لقيام الفعل و نسبه أوّلا إلى الفاعل، و الثّاني للوقوع أوّلا إلى المفعول. (1:17)

1- فَأَمَّا مَنْ طَغَى * وَآثَرَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا.

التأزعات: 37، 38

الطبري: و أثر متاع الحياة الدنيا على كرامة الآخرة، وما أعد الله فيها لأوليائه، فعمل للدنيا، وسعى لها، وترك العمل للآخرة. (30:48)
الطوسي: اختار منافع الحياة الدنيا بارتكاب المعاصي وترك ما وجب عليه. فالإيثار إرادة الشيء على طريقة التفضيل له على غيره، ومثله الاختيار، لأنه يختاره على أنه خير من غيره.

وقيل: المعنى من أثر نعيم الحياة الدنيا على نعيم الآخرة. (10:264)

نحوه الطبرسي. (5:435)

ابن كثير: أي قدمها على أمر دينه

ص: 270

وأخراه. (7:210)

أبو السعود: فانهمك فيما متّع به فيها، ولم يستعدّ للحياة الآخروية الأبدية بالإيمان والطاعة.

(5:235)

مثله الألويسي (3:36)، ونحوه الكاشاني (5):

(282)، و البروسوي (10:327).

القاسمي: أي متاعها وشهواتها على كرامة الآخرة، وما أعدّ فيها للأبرار. (17:6053)

عزة دروزة: فضل الحياة الدنيا على الآخرة، فهي مأواه. (6:275)

المراغي: و أثر لذات الحياة الدنيا وشهواتها على ثواب الآخرة. (30:34)

بنت الشاطي: الإيثار: التفضيل، وبهذا المعنى جاء في آيات:

قَالُوا تَاللّٰهِ لَقَدْ آتَرَكَ اللّٰهُ عَلَيْنَا وَإِنْ كُنَّا لَخَاطِئِينَ يوسف: 91

بَلْ نُؤْتِرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا الْأَعْلَى: 16

قَالُوا لَنْ نُؤْتِرَكَ عَلَىٰ مَا جَاءَنَا مِنَ الْبَيْنَاتِ...

طه: 72

وجاء نقيضا للأثرة في آية الحشر: 9، وَيُؤْتِرُونَ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ، وهو تفضيل أيضا لكن للغير على النفس، كرما وفضلا.

والأثر، لغة: بقية الشيء، ومنه: الخبر المأثور:

الباقى، والأثرة: المكرمة تبقى، والبقية من العلم تؤثر، ولعل أصل استعماله في الأثرة: الدابة العظيمة الأثر في الأرض بحافرها.

والأثر: سمة في باطن خفّ البعير يقتفي بها أثره، أي ما يترك من علامة باقية. وأثر فيه تأثيرا: ترك فيه أثرا يبقى، والآثار: ما بقي من الماضين.

ويجىء الإيثار بمعنى الاختيار، ملحوظا فيه أنّ المرء يختار ما يحسبه أفضل وأبقى، وبمعنى الأثرة ملحوظا فيها أنّ الأثر يستبقي لنفسه

الأشياء المختارة. (1:140)

2- قَالُوا تَاللّٰهِ لَقَدْ آتَرَكَ اللّٰهُ عَلَيْنَا وَإِنْ كُنَّا لَخَاطِئِينَ يوسف: 91

ابن عباس: لقد فضّلك الله علينا بالملك والصبر.

(الخازن 3:256)

قتادة: جعلك الله رجلا حلِيمًا.

(الطبري 13:56)

الطبري: تالله لقد فضلك الله علينا، و آترك بالعلم و الحلم و الفضل. (3:55)

السجستاني: فضلك الله علينا، و يقال: له علينا أثرة، أي فضل. (14)

مثله الهروي (1:15)، و نحوه الطوسي (6:19)، و الطبرسي (3:261).

المبيدي: اختارك و فضلك علينا بالعقل و الحلم و الحسن. (5:127)

الزمخشري: فضلك علينا بالتقوى و الصبر و سيرة المحسنين. (2:342)

مثله القاسمي. (9:3588)

الفخر الرازي: لقد فضلك الله علينا بالعلم و الحلم و العقل و الفضل و الحسن و الملك. (18:204)

ص: 271

القرطبي: الأصل همزتان، خَفَّت الثانية، ولا يجوز تحقيقها، واسم الفاعل مؤثر، والمصدر إيثار.

و يقال: أثرت التراب إثارة فأنما مثير، وهو أيضا على «أفعل» ثم أعل، والأصل «أثير»، نقلت حركة الياء على الثاء، فانقلبت الياء ألفا، ثم حذفت لالتقاء الساكنين.

و أثرت الحديث على «فعلت» فأنما أثر، والمعنى لقد فضلك الله علينا، واختارك بالعلم والحلم والحكم والعقل والملك. (9:257)

البيضاوي: اختارك علينا بحسن الصورة وكمال السيرة. (1:507)

مثله الكاشاني. (3:41)

الخازن: أي اختارك وفضلك علينا، يقال: أثرك الله إيثارا، أي اختارك. ويستعار «الأثر» للفضل و«الإيثار» للتفضيل. (3:256)

أبو حيّان: قال أبو سليمان الدمشقي: فضلك بالحلم والصفح.

قال صاحب الغنيان: بحسن الخلق والخلق والعلم والحلم والإحسان والملك والسلطان، وبصبرك على أذانا. (5:343)

ابن كثير: يقولون معترفين له بالفضل. والأثرة عليهم في الخلق والخلق والسعة والملك والتصرف والتبوة أيضا، على قول من لم يجعلهم أنبياء، وأقروا له بأنهم أساءوا إليه وأخطأوا في حقه. (4:46)

البروسوي: اختارك وفضلك علينا بالجمال والكمال والجاه والمال. (4:313)

الآلوسي: اختارك وفضلك علينا بالتقوى والصبر. (13:50)

يؤثرون

... وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ...

الحشر: 9

الطبري: ويعطون المهاجرين أموالهم إيثارا لهم بها على أنفسهم. (28:42)

الطوسي: أي يختارون على أنفسهم من يولونه من ما لهم من المهاجرين. (9:565)

الطبرسي: أي ويؤثرون المهاجرين ويقدمونهم على أنفسهم بأموالهم و منازلهم. (5:262)

الفخر الرازي: يقال: أثره بكذا، إذا خصه به.

ومفعول الإيثار محذوف، والتقدير: ويؤثرونهم بأموالهم و منازلهم على أنفسهم. (29:287)

نحوه القرطبي. (18:26)

البيضاوي: ويقدمون المهاجرين على أنفسهم.

(2:466)

نحوه ابن كثير (6:607)، ومثله البروسوي (9):

433)، و الأوسي (28:52)، و الطباطبائي (19):

206)، و المراغي (28:44).

تأثرون

بَلْ تُؤْثِرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا. الأعلى: 16

قتادة: فاختر الناس العاجلة إلا من عصم الله.

(الطبري 30:157)

الطبري: اختلفت القراء في قراءة قوله: بَلْ

ص: 272

تُؤَثِّرُونَ، فقرأ ذلك عامة قراء الأمصار بل تُؤَثِّرُونَ بالتاء، إلا أبا عمرو، فإنه قرأه بالياء، وقال:

يعنى الأشقياء.

والذي لا- أؤثر عليه في قراءة ذلك، التاء، لإجماع الحجة من القراء عليه. وذكر أن ذلك في قراءة أبي (بل انتم تؤثرون)، فلذلك أيضا شاهد لصحة القراءة بالتاء.

(30:157)

الطوسي: تختارون الحياة الدنيا على الآخرة بأن تعملوا للدنيا ولا تعملوا للآخرة. (10:332)

نحوه الطبرسي. (5:476)

الفخر الرازي: فيه قراءتان: قراءة العامة بالتاء، ويؤكدده حرف أبي، أي بل أنتم تؤثرون عمل الدنيا على عمل الآخرة...

وقرأ أبو عمرو (يؤثرون) بالياء، يعنى الأشقى.

(31:149)

نحوه القرطبي. (20:23)

ابن كثير: أي تقدمونها على أمر الآخرة، وتبدونها على ما فيه نفعكم وصلاحكم، وفي معاشكم ومعادكم. (7:271)

الطريحي: أي تقدمونها وتفضلونها على الآخرة.

(3:198)

البروسوي: بل تختارون اللذات العاجلة الفانية فتسعون لتحصيلها.

والخطاب إمّا للكفرة، فالمراد بإيثار الحياة الدنيا، هو الرضا والاطمئنان بها والإعراض عن الآخرة بالكلية، كما في قوله تعالى: إِنَّ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا وَرَضُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاطْمَأَنَّنُوا بِهَا... يونس: 7.

أو للكل، فالمراد بإيثارها ما هو أعمّ ممّا ذكر، وما لا يخلو عنه الناس غالبا من ترجيح جانب الدنيا على الآخرة، في السعي وترتيب المبادئ.

والالفتات على الأول لتشديد التوبيخ، وعلى الثاني كذلك في حق الكفرة، ولتشديد العتاب في حق المسلمين. (10:410)

نحوه الألويسي. (30:110)

نؤثر

قَالُوا لَنْ نُؤْتِيَكَ عَلَىٰ مَا جَاءَنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ...

طه:72

الطَّبْرِيِّ: فَتَّبِعَكَ وَنَكَذَّبَ مِنْ أَجْلِكَ مُوسَى. (16:189)

الطُّوسِيِّ: أَي لَنْ نَخْتَارَكَ يَا فِرْعَوْنَ. (7:190)

المبيدي: لَنْ نَخْتَارَ دِينَكَ. (6:148)

الطَّبْرِيِّ: أَي لَنْ نَفْضَلُكَ وَ لَنْ نَخْتَارَكَ عَلَىٰ مَا أَتَانَا مِنَ الْأَدْلَةِ الدَّالَّةِ عَلَىٰ صِدْقِ مُوسَى وَ صِحَّةِ نَبْوَتِهِ. (4:21)

القرطبي: أَي لَنْ نَخْتَارَكَ. (11:225)

مثله التيسابوري (16:141)، والخازن (4:222)، وابن كثير (4:526)، والكاشاني (3:312).

أبو حيّان: أَي لَنْ نَخْتَارَ اتِّبَاعَكَ وَ كُونَنَا مِنْ حِزْبِكَ وَ سَلَامَتَنَا مِنْ عَذَابِكَ. (6:261)

البروسوي: لَنْ نَخْتَارَكَ بِالْإِيمَانِ وَ الْإِتِّبَاعِ.

مثله الألويسي. (16:232)

ص: 273

فَقَالَ إِنَّ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ يُؤْتَرُ. المَدَّثَرُ: 24

أبو سعيد البغدادي: أي يورث.

(القرطبي 19:77)

الطبري: يأثره عن غيره. (29:157)

مثله القرطبي. (19:76)

الأزهري: أي يرويه واحد عن واحد.

(15:123)

مثله الهروي. (1:16)

الحريري: أي يرويه واحد بعد واحد، وينقله مخبر إلى مخبر. (37)

البغوي: يروي ويحكي عن السحرة. (7:147)

مثله الخازن. (7:147)

المبيدي: أي ما هذا الذي يقوله محمد إلا سحر يروي، أي يأثره قوم عن قوم. وقيل: يرويه محمد عن جبير و يسار. وقيل: عن أهل بابل.

(10:285)

الطبرسي: أي يروي عن السحرة. وقيل: هو من الإيثار، أي سحر تؤثره النفوس و تختاره لحلاوته فيها (5:388)

الفخر الرازي: في قوله: (يؤثر) وجهان:

الأول: أنه من قولهم: أثرت الحديد أثره أثرا، إذا حدثت به عن قوم في آثارهم، أي بعد ما ماتوا. هذا هو الأصل، ثم صار بمعنى الرواية عمّن كان.

و الثاني: يؤثر على جميع السحر، وعلى هذا يكون هو من الإيثار. (30:201)

البيضاوي: يروي و يتعلم. (2:518)

مثله الكاشاني: (5:247)، ونحوه القاسمي (16):

5977)، و البروسويّ (10:231)، و الطّباطبائيّ (20):

(87).

التّيسابوريّ: قوله: (يؤثر) من الأثر بالسّكون:

الرّواية كما مرّ، أو من الإيثار، أي هو مختار على جميع أنواع السّحر. (29:94)

أبو حيّان: يروى وينقل. وقيل: (يؤثر)، أي يختار ويرجّح على غيره من السّحر، فيكون من الإيثار.

و معنى (الأسحر) أي شبيه بالسّحر. (8:375)

ابن كثير: أي هذا سحر ينقله محمّد عن غيره ممّن قبله، و يحكيه عنهم. (7:157)

نحوه المراعيّ (29:133)، و الطّريحيّ (3:198).

الآلوسيّ: أي يروى و يتعلّم من سحرة بابل و نحوهم. وقيل: أي يختار ويرجّح على غيره من السّحر، و ليس بمختار. (29:124)

جمال الدّين عياد: هو من قولهم: أثرت الحديث أثره أثرا، أي حدّثت به عن قوم في آثارهم، أي بعد ما ماتوا. (98)

اثر

1- قال بصُرْتُ بما لَمْ يَبْصُرُوا بِهِ فَكَبَّضْتُ قَبْضَةً مِنْ أَثَرِ الرَّسُولِ... طه: 96

ابن عبّاس: رأى السّامريّ أثر فرس جبرئيل فأخذ ترابا من أثر حافره. (الطّبريّ 16:205)

مجاهد: من تحت حافر فرس جبرئيل.

(1:401)

ص: 274

الطَّبْرِيّ: قبضت قبضة من أثر حافر فرس جبرئيل. (16:205)

مثله البغويّ (4:225)، والخازن (4:225).

أبو مسلم الأصفهانيّ: ليس في القرآن تصريح بهذا الذي ذكره المفسّرون، وهنا وجه آخر وهو أن يكون المراد بالرّسول موسى، وبأثره سنّته و رسمه الذي أمر به، فقد يقول الرّجل: فلان يقفوا أثر فلان و يقتصر أثره، إذا كان يمثل رسمه، والتّقدير: أنّ موسى لما أقبل على السّامريّ باللّوم و المسألة عن الأمر الذي دعاه إلى إضلال القوم في العجل قال بصّرتُ بما لم يبصّروا به أي عرفت أنّ الذي أنتم عليه ليس بحق، وقد كنت قبضت قبضة من أترك أيّها الرّسول، أي شيئاً من سنّتك و دينك. فقذفته أي طرحته فعند ذلك أعلمه موسى عليه السّلام بماله من العذاب في الدّنيا و الآخرة. و إنّما أورد بلفظ الإخبار عن غائب كما يقول الرّجل لرئيسه و هو مواجه: له ما يقول الأمير في كذا و بما ذا يأمر الأمير.

و أمّا دعاه موسى عليه السّلام رسولا مع جحده و كفره فعلى مثل مذهب من حكى الله عنه قوله: يا أيّها الذي نزلّ عليه الذّكر إنّك لمجنونّ الحجر: 6، و إن لم يؤمنوا بالإنزال. (الفخر الرّازيّ 111: 22)

القمّيّ: يعني من تحت حافر رمكة جبرئيل في البحر. (الكاشانيّ 3: 318)

الرّمخشريّ: فقبض قبضة من تربة موطنه.

(2: 551)

مثله البيضاويّ (2: 59)، و البروسويّ (5: 421).

الطّبْرسيّ: أي قبضت قبضة تراب من أثر قدم جبرائيل. (4: 27)

الفخر الرّازيّ: و اعلم أنّ هذا القول الذي ذكره أبو مسلم ليس فيه إلاّ مخالفة المفسّرين، و لكنّه أقرب إلى التّحقيق لوجوه:

أحدها: أنّ جبريل عليه السّلام ليس بمشهور باسم الرّسول، و لم يجر له فيما تقدّم ذكر حتّى تجعل «لام التّعريف» إشارة إليه؛ فإطلاق لفظ الرّسول لإرادة جبريل عليه السّلام، كأنّه تكليف بعلم الغيب.

و ثانيها: أنّه لا بدّ فيه من الإضمار، و هو قبضة من أثر حافر فرس الرّسول؛ و الإضمار خلاف الأصل.

و ثالثها: أنّه لا بدّ من التّعسف في بيان أنّ السّامريّ كيف اختصّ من بين جميع النّاس برؤية جبريل عليه السّلام و معرفته، ثمّ كيف عرف أنّ لتراب حافر فرسه هذا الأثر؟ أو الذي ذكره من أنّ جبريل عليه السّلام هو الذي ربّاه فبعيد، لأنّ السّامريّ إن عرف جبريل - حال كمال عقله - عرف قطعاً أنّ موسى عليه السّلام نبيّ صادق، فكيف يحاول الإضلال! و إن كان ما عرفه حال البلوغ فأبى منفعة لكون جبريل عليه السّلام مربّيّاً له في الطّفوليّة في حصول تلك المعرفة!

و رابعها: أنّه لو جاز إطلاق بعض الكفرة على تراب هذا شأنه لكان لقائل أن يقول: فلعلّ موسى عليه السّلام أطلع على شيء آخر يشبه ذلك، فلاجله أتى بالمعجزات.

و يرجع حاصله إلى سؤال من يطعن في المعجزات، و يقول: لم لا يجوز أن يقال: إنهم لا اختصاصهم بمعرفة بعض الأدوية التي لها خاصيّة

أن تفيد حصول تلك المعجزة أتوا بتلك المعجزة؛ وحينئذ يسدّ باب المعجزات

ص: 275

التَّسْفِي: أي من أثر فرس الرِّسُول، وقرئ بها.

(3:64)

التَّيسَابُورِي: أثره: التُّراب الَّذِي أَخَذَهُ مِنْ مَوْقِعِ حَافِرِ دَابَّتِهِ، وَاسْمُهَا حِزُومُ فَرَسِ الْحَيَاةِ. فَمَعْنَى الْآيَةِ فَقَبِضْتَ مِنْ أَثَرِ فَرَسِ الْمُرْسَلِ إِلَيْكَ يَوْمَ حُلُولِ الْمِيعَادِ.

(16:153)

أَبُو حَيَّانَ: [قال بعد نقله قول أبي مسلم:]

و ما ذكره أبو مسلم أقرب إلى التَّحْقِيقِ، إِلَّا أَنَّ فِيهِ مَخَالَفَةَ الْمَفْسَّرِينَ. (6:274)

ابن كثير: أي من أثر فرسه. هذا هو المشهور عند كثير من المفسرين أو أكثرهم. (4:534)

أَبُو السَّعُودِ: قرئ (من أثر فرس الرِّسُول)، أي من تربة موطن فرس الملك. (3:322)

الطَّرِيحِي: المعنى من أثر فرس الرِّسُول... فقبض قبضة من موطنه. (3:197)

الآلُوسِي: أي من أثر فرس الرِّسُول. وكذا قرأ عبد الله، فالكلام على حذف مضاف، كما عليه أكثر المفسرين. وأثر الفرس: التُّراب الَّذِي تَحْتَ حَافِرِهِ.

وقيل: لا حاجة إلى تقدير مضاف؛ لأنَّ أثر فرسه أثره.

(16:253)

القاسمي: هو جبرئيل، وأراد بأثره التُّراب الَّذِي أَخَذَهُ مِنْ مَوْضِعِ حَافِرِ دَابَّتِهِ. (11:4205)

المراغي: أي وقد كنت قبضت قبضة من أترك أيها الرِّسُول، أي شيئاً من سنتك ودينك فطرحته، كما يقال:

فلان يقفوا أثر فلان و يقبض أثره، إذا كان يمثل رسمه و يتبع طريقته. (16:145)

2-... سِيْمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ.

الفتح: 29

عطاء: استنارت وجوههم من التَّهَجُّدِ.

النيسابوري (2:51)

الرمخشي: أي من التأثير الذي يؤثره السجود.

وقرى (من اثر السجود) و (من آثار السجود).

(3:550)

الخان: استنارت وجوههم بالنهار من كثرة صلاتهم بالليل. (6:179)

أبو حيان: قرأ ابن هرمز (اثر) بكسر الهمزة و سكون الثاء، والجمهور بفتحهما، وقرأ قتادة (من آثار السجود) بالجمع. (8:102)

أبو السعود: (من اثر السجود) حال من المستكن في الجار، أي من التأثير الذي يؤثره كثرة السجود.

(5:86)

الألوسي: وجه إضافة الأثر إلى السجود أنه حادث من التأثير الذي يؤثره السجود، وشاع تفسير ذلك بما يحدث في جبهة السجاد مما يشبه أثر الكي و ثفنة البعير. (26:125)

أثرى

قال هُمُ أولاءِ على أثري... طه: 84

الحسن: هم على ديني و منهاجي.

هم ينتظرون من بعدي ما الذي آتاهم به، و ليس

ص: 276

يريد أنهم يتبعونه. (الطبرسي 4:24)

الطبري: يقول: قومي على أثري يلحقون بي.

(16:195)

الزمخشري: عن أبي عمرو و يعقوب (اثرى) بالكسر، و عن عيسى بن عمر (أثرى) بالضم، و عنه أيضا (أولى) بالقصر. و الأثر أفصح من الأثر، و أما الأثر فمسموع في فرند السيف في الأصول، يقال: أثر السيف و أثره، و هو بمعنى الأثر، غريب. (2:548)

الطبرسي: من ورائي يدركوني عن قريب.

(4:24)

الفخر الرازي: يعني بالقرب مني ينتظروني.

(22:99)

مثله الألوسي. (16:243)

القرطبي: ليس يريد أنهم يسرون خلفه متوجهين إليه، بل أراد أنهم بالقرب مني ينتظرون عودي إليهم. و قيل: لا بل كان أمر هارون بأن يتبع في بني إسرائيل أثره و يلتحقوا به. (11:232)

البيضاوي: ما تقدّمهم إلا بخطى سيرة لا يعتدّ بها عادة، و ليس بيني و بينهم إلا مسافة قريبة، يتقدّم بها الرفقة بعضهم بعضا. (2:57)

نحوه الكاشاني. (3:316)

البغوي: يعني هم بالقرب مني يأتون من بعدي.

(4:224)

ابن كثير: أي قادمون ينزلون قريبا من الطور.

(4:531)

أبو السعود: يعني أنهم معي. (3:318)

2L الطريحي: هو من قولهم: خرجت في أثره بفتحيتين، و في إثره بكسر الهمزة فالسكون، أي تبعته عن قريب. (3:198)

البروسوي: يجيئون بعدي. (5:413)

الطّباطبائي: أي إنهم لسائرون على أثري، وسيلحقون بي عن قريب. (14:190)

آثار

فَانظُرْ إِلَى آثَارِ رَحْمَتِ اللَّهِ كَيْفَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا... الرّوم: 50

الطّبري: اختلفت القراء، فقرأته عامّة قراء أهل المدينة والبصرة وبعض الكوفيّين (إلى أثر رحمة الله) على التّوحيد، بمعنى فانظر يا محمّد إلى أثر الغيث الذي أصاب الله به من أصاب من عباده، كيف يحيي ذلك الغيث الأرض من بعد موتها؟ وقرأ ذلك عامّة قراء الكوفة فَانظُرْ إِلَى آثَارِ رَحْمَتِ اللَّهِ عَلَى الْجَمَاعِ، بمعنى فانظر إلى آثار الغيث الذي أصاب الله به من أصاب، كيف يحيي الأرض بعد موتها؟

و الصّواب من القول في ذلك أنّهما قراءتان مشهورتان في قراءة الأمصار، متقاربتا المعنى، وذلك أنّ الله إذا أحيا الأرض بغيث أنزله عليها فإنّ الغيث أحياها بإحياء الله إيّاها به، وإذا أحياها الغيث فإنّ الله هو المحيي به. فبأيّ القراءتين قرأ القارئ فمصيب. (21:55)

الطّوسي: قرأ أهل الكوفة وابن عامر (إلى آثار) على الجمع، وأماله الكسائيّ إلاّ أبا الحارث، الباقر على

التَّوْحِيد.

و من أفرد (أثر) فلأنّه مضاف إلى مفرد، و جاز الجمع، لأنّ (رحمت الله) يجوز أن يراد بها الكثرة.

(8:259)

نحوه الطبرسيّ. (4:308)

المبيديّ: (أثر) هكذا قرأ أهل الحجاز و البصرة و أبو بكر، و قرأ الآخرون إلى آثارِ رَحِمَتِ اللَّهِ على الجمع... و المعنى فانظر إلى حسن تأثيره في الأرض كيف يخصب الأرض بعد جذبها و قحطها. (7:469)

الرّمخشريّ: قرئ (أثر) و (آثار) على الوحدة و الجمع... و من قرأ بالجمع رجّع الضّمير (فأوه) الرّوم: 51، إلى معناه، لأنّ معنى آثار الرّحمة التّبات، و اسم التّبات يقع على القليل و الكثير، لأنّه مصدر سمّي به ما ينبت. (3:226)

نحوه النّيسابوريّ (21:43)، و أبو حيان (7):

(179).

القرطبيّ: يعني المطر، أي انظروا نظر استبصار و استدلال، أي استدّلوا بذلك على أنّ من قدر عليه، قادر على إحياء الموتى.

و قرأ ابن عامر و حفص و حمزة و الكسائيّ (آثار) بالجمع، الباقيون بالتّوحيد، لأنّه مضاف إلى مفرد. و الأثر فاعل (يحيي)، و يجوز أن يكون الفاعل اسم الله عزّ و جلّ.

و من قرأ (آثار) بالجمع فلأنّ (رحمت الله) يجوز أن يراد بها الكثرة. (14:45)

البيضاويّ: أثر الغيث من التّبات و الأشجار و أنواع الثّمار، و لذلك جمعه ابن عامر و حمزة و الكسائيّ و حفص. (2:224)

مثله الكاشانيّ (4:136)، و نحوه القاسميّ (13):

(4787)، و البروسويّ (7:52).

أبو السّعود: المترتّب على تنزيل المطر من التّبات و الأشجار و أنواع الثّمار. (4:186)

مثله الّلوسيّ. (21:53)

الطّريحيّ: أي ما بقي منها. (3:198)

المراغيّ: أي فانظر أيّها الرّسول أثر الغيث الذي أنبت به ما أنبت من الرّرع و الأشجار و الثّمار. (21:62)

1- ... كانوا هم أشدّ منهم قوّةً وآثاراً في الأرض...

المؤمن: 21

المبيديّ: يعني أكثر زراعة و عمارة و أبنية، و أشدّ لها طلبا و أبعد غاية.

وقيل: أكثر جيشا و أموالا و ملكا في الأرض من أهل مكّة، فلم ينفعهم ذلك. (8:465)

الرّمخشريّ: يريد حصونهم و قصورهم و عددهم و ما يوصف بالشّدّة من آثارهم، أو أرادوا أكثر آثارا، كقوله: «متقلّدا سيفا و رمحا». (3:422)

الطّبرسيّ: أي و أكثر عمارة للأبنية العجيبة، و قيل: و أبعد ذهابا في الأرض لطلب الدّنيا. (4:519)

الفخر الرّازيّ: المراد حصونهم و قصورهم و عساكرهم. (27:53)

نحوه القاسميّ. (14:5162)

ص: 278

البيضاوي: مثل القلاع و المدائن الحصينة. وقيل:

المعنى و أكثر آثارا، كقوله: «متقلدا سيفاً و رمحا».

(2:334)

مثله الكاشاني. (4:339)

أبو حيان: (أثارا في الأرض) معطوف على (قوة)، أي مبانيهم و حصونهم، و عددهم كانت في غاية الشدة و تتحنون من الجبال بيوتا الشعراء: 149.

(7:457)

ابن كثير: أي أثاروا في الأرض من البنايات و المعالم و الديار ما لا يقدر هؤلاء عليه، كما قال عز و جل:

و لَقَدْ مَكَّنَّاهُمْ فِيمَا إِنْ مَكَّنَّاكُمْ فِيهِ الْأَحْقَافَ:

26. و قال تعالى: و أثاروا الأرض و عمروها أكثر مما عمروها الروم: 9، أي مع هذه القوة العظيمة و البأس الشديد أخذهم الله بذنوبهم، و هي كفرهم برسولهم.

(6:133)

البروسوي: مثل القلاع الحصينة و المدن المتينة.

(8:172)

الآلوسي: عطف على (قوة)، أي و أشد آثارا في الأرض، مثل القلاع المحكمة و المدائن الحصينة. و قد حكى الله تعالى عن قوم منهم أنهم كانوا ينحتون من الجبال بيوتا.

و جوّز كونه عطفا على (أشد) بتقدير محذوف، أي و أكثر آثارا، فتشمل الآثار القويّة و غيرها، و هو ارتكاب خلاف المتبادر من غير حاجة يعتدّ بها.

و قيل: المراد بهذه الآثار آثار أقدامهم في الأرض؛ لعظم أجرامهم، و ليس بشيء أصلا. (24:61)

2L الطّباطبائي: كالمدائن الحصينة، و القلاع المنيعّة، و القصور العالية المشيدة. (17:326)

المراغي: قد كانوا أشدّ منهم بطشا، و أبقى في الأرض آثارا، فلم تنفعهم شدة قواهم و لا عظيم آثارهم؛ إذ جاء أمر الله، فأخذوا بما أجرموا من المعاصي و اكتسبوا من الآثام. (24:58)

مجاهد: يعني المشي في الأرض بأرجلهم.

(2:566)

الطبري: يقول: كان أولئك الذين من قبل هؤلاء المكذبين من قريش أكثر عددا من هؤلاء وأشدّ بطشا وأقوى قوّة وأبقى في الأرض آثارا، لأنّهم كانوا ينحتون من الجبال بيوتا، ويتخذون مصانع. (24:88)

نحوه المراغي. (24:100)

الطوسي: أي وأعظم آثارا في الأرض بالأبنية العظيمة التي بنوها والقصور المشيدة التي شيدها.

(9:101)

مثله الطبرسي. (4:535)

المبيدي: يعني ما أحدثوا من القصور والأبنية.

(8:498)

الزمخشري: قصورهم ومصانعهم. (3:439)

القرطبي: من الأبنية والأموال وما أدالوا به من الأولاد والأبناج، يقال: دلوت بفلان إليك، أي استشفعت به إليك. (15:335)

البيضاوي: ما بقي منهم من القصور والمصانع

ص: 279

و نحوهما.(2:342)

مثله الكاشاني.(4:350)

الخازن: يعني مصانعهم وقصورهم، والمعنى لو سار هؤلاء في أطراف الأرض لعرفوا أن عاقبة هؤلاء المنكرين المتمردين الهالك و البوار، مع أنهم كانوا أكثر عددا وأموالا من هؤلاء.(6:87)

ابن كثير: يخبر تعالى عن الأمم المكذبة بالرسل في قديم الدهر، وما ذا حلّ بهم من العذاب الشديد مع شدة قواهم، وما أثاروا في الأرض و جمعوه من الأموال، فما أغنى عنهم ذلك شيئا.(6:157)

البروسوي: باقية بعدهم من الأبنية والقصور و المصانع، وهي جمع مصنعة، بفتح التّون و ضمّها، شيء كالحوض يجمع فيه ماء المطر، و يقال له: الصّهرج أيضا.(8:220)

آثارهما

...فازتدا على آثارهما قصصاً. الكهف:64

ابن عباس: فارتدا يقصّان، أي يتبعان آثارهما حتّى انتهيا إلى مدخل الحوت.(الطّوسيّ 7:69)

مجاهد: اتّبع موسى و فتاه أثر الحوت يشقّان البحر.(1:379)

قتادة: رجعا عودهما على بدئهما.

(الطّبريّ 15:276)

أبو عبيدة: مجازه نكصا على أدبارهما فرجعا قصصا، رجعا يقصّان الأثر.(1:409)

الطّبريّ: يقول: فرجعا في الطّريق الذي كانا قطعاه، ناكصين على أدبارهما، يقصّان آثارهما التي كانا سلكاها.(15:276)

الطّوسيّ: فرجعا إلى الموضع الذي حييت فيه السمكة، وهو الذي كان يطلب منه العلامة فيه. وقيل:

الصّخرة موضع الوعد.(7:69)

البغوي: أي رجعا يقصّان الأثر الذي جاء منه، أي بيتغيانه.(4:181)

الرّمخشري: فرجعا في إدراجهما.(2:492)

الطّبرسي: أي رجعا و عادا عودهما على بدئهما، في الطّريق الذي جاء منه يقصّان آثارهما.(3:481)

التّيسابوري: فرجعا على طريقتهما المسلوكة.

الخازن: أي رجعا يقصّان الذي جاءا منه و يتبعانه. (4:181)

أبو حيّان: رجعا على إدراجهما من حيث جاءا.

(6:147)

أبو السّعود: طريقهما الذي جاءا منه. (3:259)

مثله البروسويّ (5:267)، و الألوّسيّ (15:319)، و المراغيّ (15:174)، و نحوه الكاشانيّ (3:250).

القاسميّ: أي رجعا ماشيين على آثار أقدامهما يتبعانها. (11:4078)

الطّباطبائيّ: المراد بالآثار آثار أقدامهما.

(13:341)

آثارهم

1-... وَقَفَيْنَا عَلَى آثَارِهِمْ بِعَيْسَى ابْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ... المائدة: 46

ص: 280

1L الفارسيّ: [الهاء و الميم في آثارهم] يعودان على الذين فرض عليهم الحكم الذي مضى ذكره، لأنّه أقرب. (الطوسيّ 3:540)

الرّمانيّ: الهاء و الميم يرجعان إلى النّبیین الذين أسلموا، وقد تقدّم ذكرهم. (الطوسيّ 3:540)

الطوسيّ: [قال بعد نقل قول الفارسيّ و الرّمانيّ:] و الأوّل [قول الرّمانيّ] أحسن في المعنى، و هذا أجود في العربيّة. (3:540)

مثله الطبرسيّ. (2:201)

الفخر الرّازيّ: فإن قيل: فأين المفعول الأوّل في الآية؟ قلنا: هو محذوف، و الطّرف و هو قوله: (على آثارهم) كالسّاد مسدّه، لأنّه إذا قفّى به على أثره فقد قفّى به إيّاه، و الضّمير في (آثارهم) للنّبیین في قوله: يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا المائدة:44.

(12:8)

2- فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ عَلَى آثَارِهِمْ... الكهف:6

الطوسيّ: على آثار قومك. (7:8)

مثله الطبرسيّ. (3:450)

البغويّ: أي من بعدهم. (4:156)

مثله الخازن (4:156)، و الفخر الرّازيّ (21:79).

القرطبيّ: المعنى على أثر تولّيهم وإعراضهم عنك.

(10:353)

التّسفيّ: أي آثار الكفّار، شبّهه وإيّاهم حين تولّوا عنه و لم يؤمنوا به، و ما تداخله من الأسف على تولّيهم برجل فارقه أحبّته، فهو يتساقط حسرات على آثارهم، و يبخع نفسه و جدا عليهم و تلهّقا على فراقهم.

(3:3)

2L أبو حيّان: (على آثارهم) استعارة فصيحة؛ من حيث لهم إديبار و تباعد عن الإيمان، و إعراض عن الشّرع، فكانتّهم من فرط إديبارهم قد بعدوا، فهو في إديبارهم يحزن عليهم.

و معنى (على آثارهم) من بعدهم، أي بعد يأسك من إيمانهم، أو بعد موتهم على الكفر. (6:97)

أبو السّعود: غمّا و وجدا على فراقهم. (3:238)

مثله البروسويّ. (5:216)

الآلوسي: أي من بعدهم، يعني من بعد توليهم عن الإيمان و تباعدهم عنه. (15:204)

القاسمي: في التّظّم الكريم استعارة تمثيلية بتشبيه حاله معهم، وقد تولّوا، وهو آسف من عدم هدايتهم، بحال من فارقته أحبّته. فهمم بقتل نفسه، أو كاد يهلك وجدا عليهم و تحسّرا على آثارهم. (11:4024)

الطّباطبائي: المعنى يرجى منك أن تهلك نفسك بعد إعراضهم عن القرآن و انصرافهم عنك من شدّة الحزن، وقد دلّ على إعراضهم و توليهم بقوله: (على آثارهم) وهو من الاستعارة. (13:240)

3-... وَ نَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا وَ آثَارَهُمْ... يس: 12

ابن عبّاس: خطاهم إلى المساجد.

(القرطبيّ 15:12)

مثله مجاهد. (الطّوسيّ 8:447)

مجاهد: خطاهم بأرجلهم. (الطّبريّ 22:154)

الحسن: الآثار في هذه الآية الخطى.

مثله قتادة. (القرطبيّ 15:12)

ص: 281

الجبّائي: ما يكون له أثر. (الطبرسي 4:418)

الهروي: أي ما قدّمه من الأعمال، و سنّوه بعدهم من السنن، فعمل بها. (1:17)

الطوسي: [بعد نقله قول مجاهد] قيل: معناه و آثارهم التي تبقى بعدهم و يقتدى بهم فيها. (8:447)

المبيدي: للأثار وجهان:

أحدهما: الخطى التي كانوا يمشونها في الخير و الشرّ.

الوجه الثاني: آثارهم: ما سنّوا من سنّة حسنة أو سيّئة. (8:209)

الزّمخشري: و نكتب ما أسلفوا من الأعمال الصّالحة و غيرها، و ما هلکوا عنه من أثر حسن كعلم علّموه أو كتاب صنّفوه أو حبيس حبسوه أو بناء بنوه، من مسجد أو رباط أو قنطرة أو نحو ذلك أو سيّ كوظيفة و ظفها بعض الظّلام على المسلمين و سكة أحدثها فيها تخسيرهم و شيء أحدث فيه صدّ عن ذكر الله من ألحان و ملاء، و كذلك كلّ سنّة حسنة أو سيّئة يستنّ بها، و نحوه قوله تعالى: يُنبؤا الإنسان يومئذ بما قدّم و أخّر القيامة: 13، أي قدّم من أعماله و أخّر من آثاره.

وقيل: هي آثار المشائين إلى المساجد. (3:316)

الطبرسي: قيل: يعني بآثارهم أعمالهم التي صارت سنّة بعدهم يقتدى فيها بهم، حسنة كانت أم قبيحة. (4:418)

الفخر الرازي: فيه وجوه:

الأول: آثارهم: أقدامهم، فإنّ جماعة من أصحابه بعدت دورهم عن المساجد فأرادوا النّقلة، فقال صلّى الله عليه و سلّم: «إنّ الله يكتب خطواتكم و يشيكم عليه فالزموا بيوتكم».

الثاني: هي السنن الحسنة كالكتب المصنّفة و القناطر المبيّنة و الحبائس الدّارة، و السنن السيّئة كالظلمات المستمرة التي وضعها ظالم و الكتب المضلّة و آلات الملاهي و أدوات المناهي المعمولة الباقية.

الثالث: الآثار: الأعمال. (26:49)

نحوه القرطبي (15:12)، و البيضاوي (2:277)، و الخازن (6:3)، و أبو السّعود (4:248)، و الكاشاني (4:246)، و البروسوي (7:375)، و الآلوسي (22):

218، و كثير من المفسّرين.

التيسابوري: خطى أقدام صدقهم و آثار دموعهم على خدودهم. (23:18)

ابن كثير: آثارهم التي آثروها من بعدهم فنجز بهم على ذلك. (5:602)

الطُّبَّاطِبَائِيّ: المراد بما قدّموا الأعمال التي عملوها قبل الوفاة فقدّموها على موتهم، والمراد ب(آثارهم) ما تركوا لما بعد موتهم من خير يعمل به كتعليم علم ينتفع به أو بناء مسجد يصلّى فيه أو ميضأة يتوضأ فيها، أو شرّ يعمل به كوضع سنّة مبتدعة يستنّ بها أو بناء مفسقة يعصى الله فيها.

وربّما قيل: إنّ المراد ب(ما قدّموا) النّيّات، وب(آثارهم) الأعمال المترتّبة المتفرّعة عليها، وهو بعيد من السّياق. (17:66)

4- فَهْمٌ عَلَى آثَارِهِمْ يُهْرَعُونَ. الصّافّات: 70

الكلبيّ: يعملون مثل أعمالهم. (البغويّ 20:6)

ص: 282

مثله الخازن.(6:20)

الطبري: فهؤلاء يسرع بهم في طريقهم، ليقترفوا آثارهم و سنتهم.(23:65)

الطوسي: في الضلال، أي يقلدونهم و يتبعونهم.(8:504)

مثله الطبرسي.(4:447)

البيضاوي: تعليل لاستحقاقهم تلك الشدائد بتقليد الآباء في الضلال.(2:294)

مثله الكاشاني(4:271)، و القاسمي(14):

(5043).

أبو حيّان: أي وجدوا آباءهم ضالّين فاتبعوهم على ضلالتهم.(7:364)

نحوه المراغي.(23:64)

الآلوسي: تعليل لاستحقاقهم ما ذكر من فنون العذاب بتقليد الآباء في أصول الدّين، من غير أن يكون لهم ولا، لأبائهم شيء يتمسك به أصلا.(23:97)

الطباطبائي: هم مقلدون و أتباع لهم، و هم أصلهم و مرجعهم، فهم يسرعون على آثارهم.

(17:141)

5-... وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِمْ مُّقْتَدُونَ. الزّخرف:23

ابن عباس: إنّنا على دينهم.(الطبري 25:60)

مجاهد: بفعالهم.(الطبري 25:61)

الطبري: يعني و إنّنا على منهاجهم و طريقتهم مقتدون بفعالهم، نفعل كالذي فعلوا، و نعبد ما كانوا يعبدون.(25:61)

الطريحي: أي على سنتهم في الدّين.(3:198)

2L البروسوي: سننهم و أعمالهم.(8:361)

6- ثُمَّ قَفَّيْنَا عَلَىٰ آثَارِهِم بِرُسُلِنَا... الحديد:27

المبيدي: أي أرسلنا رسولا بعد رسول على أثر نوح و إبراهيم و من مضى من الأنبياء.(9:501)

الفخر الرّازي: المراد أنّه تعالى أرسل بعضهم بعد بعض إلى أن انتهى إلى أيام عيسى، فأرسله الله تعالى بعدهم. (29:244)

القرطبي: أي على آثار الذّريّة. وقيل: على آثار نوح وإبراهيم. (17:262)

نحوه أبو حيّان. (17:262)

البروسوي: أي ثمّ أرسلنا بعدهم رسلنا. والصّدّ مير لنوح وإبراهيم و من أرسلنا إليهم من الأمم، أو من عاصرهما من الرّسل، ولا يعود إلى الذّريّة فإنّ الرّسل المقفّى بهم من الذّريّة. (9:381)

نحوه الألويسي. (27:190)

أثارة

إثْنُونِي بِكِتَابٍ مِنْ قَبْلِ هَذَا أَوْ أَثَارَةٍ مِنْ عِلْمٍ. الأحقاف:4

النّبيّ صلّى الله عليه وآله: هو خطّ كانت تحطّه العرب في الأرض. (القرطبي 16:179)

مثله ابن عبّاس. (الطّبري 26:2)

ابن عبّاس: بيّنة من الأمر. (الطّبري 26:3)

أو بقيّة من علم يشهد بصحّة قولكم.

(الطّوسي 9:268)

ص: 283

الأثارة: علم الخَطِّ. و هذا الخَطُّ علم قديم تركه النَّاسُ. (المبيديّ 9:144)

هو الخَطُّ بكتاب مكتوب. (الطَّبْرسيّ 5:82)

إنَّه علم الخَطِّ الَّذي كان أو تي بعض الأنبياء.

(الأزهريّ 15:119)

هو علم الخَطِّ الَّذي يخطُّ في الرَّمْلِ، و العرب كانوا يخطُّونه، و هو علم مشهور. (الفخر الرّازيّ 5:28)

المراد بالأثارة الخَطُّ في التُّراب. (أبو حيّان 8:55)

مجاهد: أحدا يَأْثُر علما. (2:593)

أو علما تَأْثَرُونَهُ عن غيركم. (الطُّوسيّ 9:268)

رواية عن الأنبياء. (المبيديّ 9:143)

مثله عكرمة و مقاتل. (المبيديّ 9:143)

عكرمة: أو ميراث من علم.

(القرطبيّ 16:182)

الحسن: شيء يستخرجونه فطرة.

(الطَّبْرسيّ 26:3)

يعني شيء يستخرج منه فيثار، فيعلم به ما هو منفعة لكم. (الطُّوسيّ 9:269)

المعنى من علم استخراجتموه فتشرونه.

(أبو حيّان 8:55)

قتادة: أو خاصّة من علم. (الطَّبْرسيّ 26:2)

الكلبيّ: معناه أو بقيّة من علم يُوْثِر عن الأوّلين و يسند إليهم، جعله من الأثر الَّذي هو الباقي من الشيء.

(المبيديّ 9:143)

نحوه السّجستانيّ. (23)

ابن عيَّاش: بَقِيَّةٌ مِنْ عِلْمِ (الطَّبْرِيِّ 3:26)

مثله أبو عبيدة والرَّجَّاج، ونحوه المبرِّد.

(الفخر الرَّازي 4:28)

الفَرَّاء: قرأها العوامُّ (اثارة)، وقرأها بعضهم، قال:

قرأ أبو عبد الرَّحمن فيما أعلم (اثرة). خفيفة، وقد ذكر عن بعض القراء (اثرة). والمعنى فيهنَّ كلَّهنَّ بَقِيَّةٌ مِنْ عِلْمِ، أو شيءٌ متأثرٌ من كتب الأوَّلين.

فمن قرأ (اثرة) فهو كالمصدر مثل قولك: السَّماحة والسَّجاعة. ومن قرأ (اثرة) فإنَّه بناه على الأثر، كما قيل:

قترة. ومن قرأ (اثرة) كأنَّ أَراد مثل قوله: إِلَّا مَنْ خَطِيفَ الْخَطِيفَةِ الصَّاقَات: 10، وَالرَّجْفَةَ الْأَعْرَاف: 78. (3:50)

ابن قتيبة: أي بَقِيَّةٌ مِنْ عِلْمِ تُوثر عن الأوَّلين.

و يقرأ (اثرة) اسم مبنِيٌّ على «فعللة» من ذلك، والأوَّل على «فعلالة». (407)

الطَّبْرِيُّ: اختلفت القراء في قراءة ذلك؛ فقرأته عامَّة قراء الحجاز و العراق أو أثارَةً مِنْ عِلْمٍ، بالألف، بمعنى أو اتنوني ببقية من علم. وروي عن أبي عبد الرَّحمن السَّلمِيِّ أنَّه كان يقرؤه (أو اثرة من علم)، بمعنى أو خاصَّة من علم أو تيتيموه، وأوثرتم به على غيركم.

والقراءة التي لا أستجيز غيرها أو أثارَةً مِنْ عِلْمٍ بالألف، لإجماع قراء الأمصار عليها. [وقال بعد نقل أقوال المفسرين:]

و أولى الأقوال في ذلك بالصَّواب قول من قال:

الأثارة: البَقِيَّةٌ مِنْ عِلْمِ، لأنَّ ذلك هو المعروف من كلام

العرب، هي مصدر من قول القائل: أثر الشيء أثارة، مثل سمج سماجة، وقبح قباحة. [ثم استشهد بشعر]

فأما من قرأه (أو أثارة) فإنه جعله أثرة من الأثر، كما قيل: فترة وغبرة.

وقد ذكر عن بعضهم أنه قرأه (أو أثرة) بسكون الثاء، مثل الرجفة والخطفة، وإذا وجّه ذلك إلى ما قلنا فيها من أنه بقیة من علم جاز أن تكون تلك البقیة من علم الخطّ، ومن علم أستثير من كتب الأولين، ومن خاصّة علم كانوا أوثروا به. (26:3)

الرجّاج: من قرأ (أثارة) فمعناه علامة، ويكون على معنى بقیة من علم. (الأزهريّ 15:119)

الهرويّ: قرئ (أو أثرة)، أي من علم مأثور، ويقال: بقیة من علم. والأثارة والأثر: البقیة، يقال: ما ثمّ عين ولا أثر. (1:16)

السّريف الرّضيّ: هذه استعارة على أحد التّأويلات، وهو أن يكون معنى أو أثارة من علم، أي شيء يستخرج من العلم بالكشف والبحث و الطّلب و الفحص، فتشور حقيقته وتظهر خبيثته، كما تستثار الأرض بالمحافر، فيخرج نباتها، وتظهر نائلها، أو كما يستثار القنيص من مجاثمه، ويستطلع من مكانه.

وسائر التّأويلات في الآية تخرج الكلام عن حيّز الاستعارة، مثل تأولهم ذلك على معنى: خاصّة من علم، أي بقیة من علم، وما يجري هذا المعجری. (306)

الواحدیّ: كلام أهل اللّغة في تفسير هذا الحرف يدور على ثلاثة أقوال:

الأوّل: البقیة و اشتقاقها من: أثرت الشيء أثره إثارة، كأنها بقیة تستخرج فتثار.

الثّاني: من الأثر الذي هو الرّواية.

الثّالث: هو الأثر بمعنى العلامة.

(الفخر الرّازيّ 28:4)

الرّاعب: قرئ (أثرة)، وهو ما يروى أو يكتب فيبقى له أثر. (9)

البغويّ: أصل الكلمة من الأثر، وهو الرّواية، يقال: أثرت الحديد أثرا و أثارة، ومنه قيل: للخبر: أثر.

(6:130)

الرّمخشريّ: أو بقیة من علم بقيت عليكم من علوم الأولين، من قولهم: سممت النّاقة على أثارة من شحم، أي على بقیة شحم كانت بها من شحم ذاهب.

وقرئ (أثرة) أي من شيء أوثرتم به، وخصّصتم من علم لا إحاطة به لغيركم.

وقرئ (أثرة) بالحركات الثّلاث في الهمزة مع سكون الثّاء؛ فالإثارة بالكسر، بمعنى الأثرة. وأمّا الأثرة فالمرّة من مصدر أثر الحديث، إذا رواه. و

أما الأثرة بالصنم، فاسم ما يؤثر، كالخطبة اسم ما يخطب به. (3:515)

الفخر الرازي: [قال بعد نقل قول ابن عباس:]

وعلى هذا الوجه فمعنى الآية اتتوني بعلم من قبل هذا الخط الذي تخطونه في الرمل، يدل على صحّة مذهبكم في عبادة الأصنام. فإن صحّ تفسير الآية بهذا الوجه كان ذلك من باب التّهكّم بهم و بأقوالهم ودلائلهم. (28:5)

القرطبي: قرئ (او اثرة) بضمّ الهمزة و سكون الثاء. و يجوز أن يكون معناه بقيّة من علم، و يجوز أن يكون معناه شيئا ماثورا من كتب الأولين و الماثور:

ص: 285

ما يتحدّث به ممّا صحّ سنده عمّن تحدّث به عنه.

وقرأ السلمي والحسن وأبورجاء بفتح الهمزة والثاء من غير ألف، أي خاصّة من علم أوتيموها أو أوترتم بها على غيركم.

وروي عن الحسن أيضا وطائفة (اثرة) مفتوحة الألف ساكنة الثاء. ذكر الأولى الثعلبي، والثانية الماوردي. (16:182)

البيضاوي: قرئ (إثارة) بالكسر، أي مناظرة، فإنّ المناظرة تثير المعاني، و(اثرة)، أي شيء أوترتم به، و(اثرة) بالحركات الثلاث في الهمزة وسكون الثاء، فالمفتوحة للمرة من مصدر: أثر الحديث، إذا رواه، و المكسورة بمعنى الأثرة، والمضمومة اسم ما يؤثر.

(2:385)

الطّباطبائي: [قال بعد نقله قول الراغب:]

وعليه فالإثارة في الآية مصدر بمعنى المفعول، أي شيء منقول من علم يثبت أنّ لأهتهم شركة في شيء من السماوات والأرض. وفسره غالب المفسرين بمعنى البقية، وهو قريب ممّا تقدّم. (18:187)

عزة دروزة: شيء من علم يقيني. (5:270)

الأصول اللغوية

1- يعتبر الأثر- وهو الرّسم الباقي من كلّ شيء و كلّ فعل-الأصل في هذه المادّة سواء كان مرثيا و هو المقدم طبعا كأثر السيف و أثر الرّجل في الأرض و أثر الدّيار التي درست، أو غير مرثي كأثر الحديث؛ ينقله جيل إثر جيل. و المأثرة، أي المكرومة، يتحدّث بها قوم عن قوم، و كذلك الإيثار، أي التّفصيل، لأنّه يترك أثرا على «المؤثر» لقولهم: أثرته بالشّيء إيثارا، أو إنّ «المؤثر» يترك أثرا في «المؤثر» فيدفعه إلى الإيثار؛ يقال: استأثرت على فلان بكذا وكذا، إذا أثرت به نفسي عليه دونه. و التّأثير: إبقاء الأثر في الشّيء. و الأثارة:

البقية، وهي أثر باق من الشّيء. و لمّا كان «الأثر» هو الرّسم الباقي من كلّ شيء فيدلّ على وجود هذا الشّيء من غير أن يؤخذ ذلك في معنى الأثر، كما يتراءى في «معجم الألفاظ»، فلاحظ.

2- و يلاحظ أنّ «أفعل» لهذه المادّة قد ورد بمعنى التّفصيل فقط، فرقا بينه وبين «فعل» الذي تفرّعت منه معان عديدة. و هما لا يفترقان في المعنى، لأنّ أصلهما واحد كما تقدّم، فضلا عن أنّ الأثر ورد بمعنى الفضل أيضا، يقال: له عليّ أثر، أي فضل. و لكنّهما يفترقان في المبنى، ف«أثر» يوقع الأثر من قبل الأثر على المأثور، فهم يقولون: أثرت البعير، و«أثر» بحمل الغير على فعل الأثر و هو الإيثار، كقولهم: أثرت فلانا عليك، إذا فضّلته و قدّمته و اخترته.

3- و ما اخترناه من وحدة الأصل و هو «الأثر» لا يخرج عن قول ابن فارس الذي جعل له ثلاثة أصول:

تقديم الشّيء أي «الإيثار»، و ذكره، و رسمه الباقي. غير أنّ إرجاع «الإيثار» إلى الأثر فيه نوع من الإيهام، فيمكن توجيهه بما مرّ من الوجهين، أو نختار رأي الطوسي القائل: «إنّ أصل الإيثار الأثر الجميل فيما يؤثر على غيره بمنزلة ما له أثر جميل». أو نذهب إلى قول الراغب: «إنّ الأثر قد يستعار للفضل، و الإيثار

للتفصيل»، وعليه فهو مجاز.

الاستعمال القرآني

تتجمع الصيغ المستعملة في القرآن من هذه المادة في ثلاثة محاور:

1- أثر-أثر-أثري

آثار-آثارا-آثارهم-آثارهما

يؤثر(على وجه)

2-آثر-أترك

تؤثرون-نؤثرك-يؤثرون

يؤثر(على وجه)

3-أثارة. وإليك التفصيل:

أولا: الأثر- كما سبق- الرّسم الباقي من الشيء أو من الفعل، وقد جاء مفردا:

1- قَالَ فَمَا خَطْبُكَ يَا سَامِرِيُّ* قَالَ بَصُرْتُ بِمَا لَمْ يَبْصُرُوا بِهِ فَقَبَضْتُ قَبْضَةً مِنْ أَثَرِ الرَّسُولِ فَنَبَذْتُهَا وَكَذَلِكَ سَوَّلَتْ لِي نَفْسِي طه 95،96

2- سَيِّمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ

الفتح: 29

3- وَ مَا أَعْجَلَكَ عَنْ قَوْمِكَ يَا مُوسَى* قَالَ هُمْ أَوْلَاءُ عَلَيَّ أَثَرِي طه: 84،83

فالأثر في الأولى ما تركه سير الرسول على الأرض من الأثر، فأخذ منه السامري قبضة.

وفي الثانية: ما تركه السجود في وجوه المؤمنين، فصار بمثابة علامة لهم يعرفون بها كما يعرف المجرمون بسيماهم أيضا.

وفي الثالثة: ما تركه موسى على الرمال في سيره، والقوم ساروا على أثر قدمه في الرمال.

وبذلك قد يفسر «الأثر» في مثل هذا الورد أو القرب، أي هم ورائي أو قربي-وقد تقدّم هذا المعنى في النصوص- لكنّ هذا استفاد من

السياق لا من لفظ «أثر» الذي هو بمعنى الرّسم الباقي عادة. وقد قرئ (أثرى) و(أثرى) و(أثرى)، فلاحظ.

ثانيا- وجاء جمعا:

1- قَالَ ذَلِكَ مَا كُنَّا نَبْغِ فَازْتَدَا عَلَى آثَارِهِمَا قَصَصاً الكهف:64

2- ثُمَّ قَفَّيْنَا عَلَى آثَارِهِم بِرُسُلِنَا الحديد:27

3- وَقَفَّيْنَا عَلَى آثَارِهِم بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ المائدة:46

4- بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِم مُّهْتَدُونَ الزخرف:22

5- إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ الزخرف:23

6- فَهُمْ عَلَى آثَارِهِم يُهْرَعُونَ الصافات:70

7- فَلَعَلَّكَ باخِعٍ نَفْسِكَ عَلَى آثَارِهِمْ إِنْ لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِذَا الْحَدِيثِ أَسَفًا الكهف:6

8- إِنَّا نَحْنُ نُحْيِي الْمَوْتَى وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا وَآثَارَهُمْ يس:12

9- فَانظُرْ إِلَى آثَارِ رَحْمَتِ اللَّهِ كَيْفَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا الروم:50

10- كَانُوا هُمْ أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَآثَارًا فِي الْأَرْضِ

المؤمن:21

11- كَانُوا أَكْثَرَ مِنْهُمْ وَأَشَدَّ قُوَّةً وَآثَارًا فِي

ص:287

و ثالثا- أن الآثار في (1) جمع أضيف إلى التشبية وأريد به واحد، وهذا هو الفصيح، وقريب منه فأغسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ المائدة:

6، حيث جاء (وجوهه) و(أيدي) و(مرفاق) جمعا، ولكل إنسان وجه واحد و يدان و مرفقان.

ورابعا- أن (آثار) في (1-5) قد يفسر- كما تقدّم في التّصوُّص- بمعنى بعد أو المنهاج و السّيرة. و الأصل في الجميع هو الأثر الباقي، و المعنى الرّائد عليه هو مقتضى السّياق و التّركيب. و أمّا بقيّة الآيات فهي بمعنى الأثر الباقي من دون أن يعطي السّياق معنى بعد و نحوه.

و خامسا- أن صيغة المفرد في القرآن (اثر الرّسول)، (اثر السّجود)، (اثر) (يتوضّح فيها البعد المادّي، أي الأثر المحسوس في الأرض أو في الجبهة. و أمّا صيغة الجمع فتتصل أحيانا بالبعد المادّي مثل: فَازْتَدَا عَلَى آثَارِهِمَا، و تتصل أحيانا بالبعد المعنويّ- و هو الأكثر في القرآن- في مثل: وَقَفَّيْنَا عَلَى آثَارِهِم بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ، أي إنّه تعالى أتبع الأنبياء السّابقين بعيسى على نفس نهجهم و الأفكار التي دعوا إليها، و مثله: وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ، أي نتبع منهاجهم و نسير بسيرتهم.

أمّا قوله: فَانظُرْ إِلَى آثَارِ رَحْمَتِ اللَّهِ وَ أَشَدَّ قُوَّةً وَ آثَارًا فِي الْأَرْضِ فيبدو أنّه الصّقّ بالبعد المادّي، من حيث الدّلالة على ما صنعه و شيّدوه، و هي نتائج ملموسة لفعلهم فيما يمكن أن يرى و يجسّد، و لك أن تعمّها للمادّي و المعنويّ.

و سادسا- أن (آثارهم) و هي سبعة- كلّها تشير إلى البعد المعنويّ، و ما سواها من المفرد و الجمع- و هي سبعة أيضا- تشير إلى البعد المادّي، فلاحظ.

و سابعا- أن (أثر) مفردا و جمعا ورد (14) مرّة، و غيره فعلا و اسما (اثارة) جاء (7) مرّات، و المجموع (21) مرّة، و معنى هذا أن (أثر) يشكّل ثلثي الجذر كلّ، و ضعفي عدد مرّات ورود ألفاظ المحورين الآخرين.

و يشير هذا إلى أهميّة الدّلالة الأولى للفظ، و كونها الأساس الذي تبتنى عليه دلالات المحورين الآخرين، فكأنّه الرّابطة التي تربط هذه الاستعمالات و تشدّ أواصر بعضها إلى البعض الآخر، فيتضاعف عددها اللفظي كما تضاعف تأثيرها المعنويّ.

و ثامنا- من دقيق اللّطائف القرآنيّة أن لفظة (آثار) مجرّدة عن الصّميم، و ردت مرّة واحدة و بمعنى المفرد؛ حيث أن ما بعدها دالّ على الإفراد:

فَانظُرْ إِلَى آثَارِ رَحْمَتِ اللَّهِ كَيْفَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا الرَّوم: 50

فالإحياء أثر واحد لا آثار كثيرة، و هو المناسب لما يقال في الفلسفة: الواحد لا يصدر منه إلاّ الواحد، فالله واحد و أثره واحد ثمّ تكثّر. و لك أن تقول: الصّادر منه هو رحمة الله- و هو «الوجود المنبسط» في قولهم- و المتكثّرات هي آثار رحمته، و الإحياء تفسير لتلك الرّحمة الواحدة، و هي إعطاء الوجود الذي هو حقيقة الحياة، و ليس تفسيراً للآثار. و عليه فهي بمعنى الجمع دون المفرد، و هذا بيان لنظريّة: «الوحدة في الكثرة و الكثرة في الوحدة».

و تاسعا- أن القرآن استخدم (آثار) الدالة على الجمع مرتين، في سياق واحد و إعراب واحد و دلالة واحدة في سورة واحدة، من دون أن يتكرر في سورة أخرى:

كَانُوا هُمْ أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَ آثَارًا فِي الْأَرْضِ

المؤمن: 21

كَانُوا أَكْثَرَ مِنْهُمْ وَ أَشَدَّ قُوَّةً وَ آثَارًا فِي الْأَرْضِ

المؤمن: 82

و كأنهما يشيران إلى أثر بعينه، على غرار استعماله بصيغة الجمع مسندا إلى ضمير المثنى: (آثارهما) مرة واحدة- كما تقدم- إشارة إلى أثر بعينه تركاه نتيجة فعلهما معا، و كأنه فعل واحد، خلف أثرا واحدا؛ فهما يرتدان على آثارهما قصصاً، و ما تلك الآثار في الحقيقة إلا أثر واحد متشابه متكرر، فيتوازن عدد مرات ورود اللفظ مع تعدد الدلالة أو أفرادها، فلاحظ و تأمل.

و عاشرا- قوله: إن هذا إلا سحرٌ يُؤثر* إن هذا إلا قولُ البَشَرِ المدثر: 25، 24، فإن لفظة (يؤثر) مشتركة بين الثلاثي و المزيد فيه من «أفعل». و احتملها المفسرون، فذكروا فيها وجهين:

1- سحر رواه عن غيره، أو ورثه عمّن تقدمه.

2- اختاره من بين أنواع السحر و فضله على غيره، أو سحر تؤثره النفوس و تختاره لحلاوته.

و لكل وجه، إلا أن الأول أقرب بشهادة ما بعده:

إن هذا إلا قولُ البَشَرِ، فإنه بمثابة تفسير له، أي إنه ليس قول الله بل قول البشر رواه محمد صلى الله عليه و آله.

قال في الميزان (20:87): قيل إن هذه الآية كالتأكيد للآية السابقة و إن اختلفتا معنى، لأن المقصود منهما نفي كونه قرآنا من كلام الله، و باعتبار الاتحاد في المقصود لم تعطف الجملة على الجملة.

و عليه فهو من قبيل: قالوا ما هذا إلا سحرٌ مُفْتَرَى القصص: 36

وَ قَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا الْفِرْقَان: 5

وَ قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ هَذَا إِلَّا إِفْكٌ افْتَرَاهُ

الفرقان: 4

وَ لَقَدْ نَعَلِمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ

التحل: 103

ويمكن أن يستشهد للوجه الثاني بما روي في سبب نزول السورة أنها ردّ لقول الوليد بن المغيرة في شأن القرآن: «والله إنّ لقوله الذي يقوله حلاوة، وإنّ عليه لطلاوة، وإنّه لمثمر أعلاه، ومغدق أسفله، وإنّه ليعلو ولا يعلى، وإنّه ليحطّم ما تحته». الميزان (20:90).

و حاصله إنّه كلام ممتاز يفصّل على غيره من النثر و التّظّم.

و الحادي عشر- و جاء (آثر)- ماضيا و مضارعا و هو من باب الإفعال-بمعنى التّفصيل:

1- قالوا تالله لقد آثرك الله علينا وإن كُنّا لخاطئين يوسف: 91

2- و آثر الحياة الدنيا التّازعات: 38

3- بل تُؤثرون الحياة الدنيا الأعلى: 16

4- قالوا لن نُؤثرك على ما جاءنا من البينات

طه: 72

ص: 289

و الثاني عشر- أن دلالة (الأثر) بشكليه المادّي و المعنويّ بيّنة في غيره من المشتقات، أي المحورين الآخرين (أثار و مشتقاته) و (أثارة) كما ستقف عليه.

ف(يؤثر) في إن هذا إلا سحرٌ يُؤثرُ سواء كان فعلا مجردا أم من باب الإفعال بمعنى التفضيل، يراد به أن القرآن- وهو أثر ملموس مسموع قابل للرؤية أيضا بعد الكتابة- سحر أثر، و نقل عن غير النبيّ إليه، أو فضّله هو أو الناس على غيره من الكلام. و في الوقت نفسه للقرآن أثر معنويّ في نفوس الناس يجذب القلوب إلى معارفه، و هذا يعدّ بعدا معنويّا للقرآن. على أن للقرآن ظاهرا و هو ما نسمع و نرى، و باطنا و هو ما عند الله في اللوح المحفوظ، و ما في القلوب المؤمنة من نور الإيمان. و ما يؤكّد هذه الرؤية ارتباط (يؤثر) بالسحر، و تأثير السحر على الناس مادّيّا و معنويّا غير خاف.

و أما ما جاء من الألفاظ في الآيات الخمس بمعنى «الإيثار» فاتصالها بالبعد المادّيّ و المعنويّ معا:

1- إنه تفضيل شيء على آخر؛ بحيث أن هذا الشيء المفصل ينقل إلى الآخرين.

2- و إنه بهذا التقل سترك آثاره على أولئك الآخرين.

و من هذا القبيل السيف المأثور: الذي به أثر، و القول المأثور: المنتقى و المنقول عن السابقين. ففي (أثر) و ما ينبثق عنه سعة قبول المعنيين ممتازين. فنلاحظ أن الدلالة المقصودة للفظ تتضمن معنى الأثر من حيث إنك قد تؤثر فلانا بشيء، و ذلك الشيء لا بد أن يظهر أثره في فلان. فقوله: وَيُؤْتِرُونَ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ يدلّ على أن المأثور به سيكون له أثره فيمن يخصّ به، من قبيل الراحة و السعادة و الانسراح، و ما إليها من مشاعر و آثار من أجل تحقيقها. و يلحّ الخلق الإسلاميّ الرفيع على ظاهرة الإيثار، و هذه كلّها راجعة إلى البعد المعنوي، و أما المادّيّ فهو ما يفضل به المؤمن غيره على نفسه من الأرزاق و المآكل و المشارب و الملابس و المساكن و ما إليها.

و هكذا الأمر في إيثار (الحياة الدّنيا) فإنّه يجمع البعدين المادّيّ و المعنويّ، فمن أثر الحياة الدّنيا على الآخرة لا تظهر فيه سمة الإيمان و نور اليقين، كما أنّه يتّجه إلى اللذات و متع الحياة المادّيّة و الجاه و المقام، و يزننها بالميزان الأوفى، على خلاف الذين يؤثرون الآخرة على الدّنيا، فهم الذين قال تعالى في شأنهم: تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا الْقَصَص: 83

فلهم نورهم يسعى بين أيديهم، و حتّى المقرّبين منهم- كما يحدّثنا القرآن- لا يريدون من الله إلاّ الله، و يطلبون رضوانا من الله و القرب منه، و هذا هو البعد المعنويّ. و أما البعد المادّيّ بالنسبة إليهم فوجههم التّيرة و جوهه يومئذٍ ناصرة القيمة: 22، و جنّات الخلد و ما إليها.

و الثالث عشر- إن (أثر) و ما اشتقّ منه خمسة بدون عدّ سحرٌ يُؤثرُ منها مرّتان في غير المؤمنين متعلّقا بالحياة الدّنيا ذمّا، و مرّتان و هما (أثر) و (تؤثرون) في

حقّ المؤمنين مدحا، و مرة واحدة نغيا مؤبدا (لَنْ نُؤْتِرَكَ) ذمّا للإيثار.

و لو أضفنا إليه (يؤثر) يجعله من الإيثار فهو إثبات ذمّا، أي أنّهم ينسبون القرآن إلى السّحر على أنّه اختير من بين أنواع السّحر تحقيرا له. و سياق الآية ذمّ لأولئك الكفّار المكذّبين؛ فالمعادلة العددية ثابتة في (أثر) كما في (أثر) و (آثار) حسبما تقدّم.

و الرّابع عشر- قال المفسّر رون في تالّله لَقَدْ أَثَرَكَ اللَّهُ عَلَيْنَا يوسف: 91، أي فضّ ملك بالعلم و الجسم و القدرة و حسن الخلق و الخلق، و الإحسان و الملك و السّلمطان و الحلم و الصّبر و الجمال و الكمال و الجاه و المال، و نحو ذلك. و لكن يخطر بالبال أنّ فيها معنى الغلبة و السّيطرة أيضا، أي قد أثرك و سلّطك الله علينا فارحمنا.

و الخامس عشر- في قوله: بَلْ تُؤْثِرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا الأعلّى: 16، لم يذكر فيه «على الآخرة»، و لكنّه معلوم من السّياق. و لك أنّ تقول: ليس المراد إيثار الدّنيا على الآخرة، بل نفس اختيار الدّنيا و الاتجاه إليها، أي تختارون اللذات العاجلة، و ترضون بها و تطمئنّون إليها، كما قال: إِنَّ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا وَ رَضُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ اطْمَأَنَّنُوا بِهَا يونس: 7.

و السّادس عشر- و أمّا (أثارة) فهي اللفظة الوحيدة في القرآن من هذا الجذر في سورة مكيّة، و لها نظائر في ألفاظ مكيّة كثيرة نادرة، استعملت مرة أو مرّتين:

إِثْنُونِي بِكِتَابٍ مِنْ قَبْلِ هَذَا أَوْ أَثَارَةٍ مِنْ عِلْمٍ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ الأحقاف: 4

و تدلّ على أشياء:

1- القلّة أو البقية الضّئيلة، مثلها مثل (أثرة) السّاكنة الثّاء، الدّالة على المرّة الواحدة.

2- التّقل من القديم إلى الجديد، أي من زمن قديم إلى زمن لاحق، و هذا معلوم من سياق الآية التي تطالبهم بأن يقيموا الدليل على مدّعاهم من كتاب قبل القرآن- و هو دليل نقليّ إلهيّ- (أو أثارة من علم) وصل إليهم من آبائهم و أجدادهم، أو من أمم أخرى ممّا وصل إلى أولئك بالتّجربة أو الرواية، أو التّفكير العقليّ، و هو دليل بشريّ عقليّ و نقليّ.

3- و الأثارة على الرّغم من دلالتها على القناعة بالقليل من الدليل تؤكّد أولا: على أنّه لا يقبل الدّعوى من غير دليل، و هو ما تحكّم به العقول السّليمة و المنطق الحكيم.

و ثانيا: على أنّ الدليل المقبول لا ينحصر في الوحي و لا التّقل، بل يعمّ كلّما يسلمه النّاس بفطرتهم و عقولهم، و يتداولونه في حياتهم، و يحتجّ به بعضهم على بعض.

4- أثر يتركه ذلك العلم- المأثور الصّئيل و الشّامل- أو ذلك الادّعاء في تصوّر المشاركة في خلق السّماوات و الأرض من قبل أصنامهم و أوثانهم، حسب الآية السّابقة عليها.

5- شمول هذا الأثر للبعد المعنويّ، و ما سيؤثر هذا الدليل- لو كان هناك دليل- في الاقتناع بالوهية الأصنام في مشاركتها في الخلق أولا، و في استحقاق العبادة لها- و هي معنى الألوهية- ثانيا.

وأما البعد المادّي في (أثارة) فهو كلّ ما نشأ عن عقيدة الشّرك من الاتّجاه المادّي، وإيثار الحياة الدّنيا

ص: 291

و ما إليها.

و السّابع عشر- و بهذا يستمرّ معنى «الأثر» في كلّ ما اشتقّ من «أثر» و انتسب إليها.

و لعلّ في التزام ابن فارس- كما تقدّم في التّصوّل- بالأصول الثلاثة لهذا الجذر «تقدّم الشّيء، و ذكره، و رسمه الباقي» سندا لما ذكر، لأنّ وجود الشّيء في الأصول الثلاثة رمز و إشعار إلى وجود أثره و لا شيء بلا أثر، سواء كان ذلك الشّيء مقدّما (إيثار) أو مذكورا (أثارة) أو بقي رسمه (آثار).

ص: 292

لفظ واحد، مرّة واحدة مكّية، في سورة مكّية

النصوص اللغوية

الخليل: الأثل: شجر يشبه الطرفاء إلا أنه أعظم منها و أجود منها عودا، تصنع منه الأقداح الصّفر الجياد.

و تقول: أثل الله ماله، أي كثره، وقد أثل فلان تأثيلا، إذا كثر ماله، و تأثل ملكه و أمواله. و تأثل فلان، في معنى أثل. [ثم استشهد بشعر]

وقد أثل يأثل أثولا، و هو أثل. [ثم استشهد بشعر]

(8:241)

ابن شميل: في قول النبي صلى الله عليه وسلم:

«و لمن وليها أن يأكل و يؤكّل صديقا غير متأثّل مالا»؛ يقولون: هم يتأثّلون التّاس، أي يأخذون منهم أثالا، و الأثال: المال. (الأزهريّ

(15:131)

يقال: مال مؤثّل و مجد مؤثّل، أي مجموع ذو أصل. (ابن منظور 9:11)

2L أبو عمرو و الشّيبانيّ: مؤثّل: مهيباً. و تأثيل المجد: بناؤه. و تأثل فلان مالا، أي اتّخذه و ثمره.

(الأزهريّ 15:131)

الأثال: المجد، و به سمّي الرّجل.

(الأزهريّ 15:132)

الأثال: المجد أو المال. (ابن فارس 59:1)

الفراء: الأثل هو الذي يعرف، شبيه بالطرفاء إلا أنه أعظم طولاً. (2:359)

نحوه ابن قتيبة (356)، و السّجستانيّ (152)، و البغويّ (5:237)، و الرّمخشريّ (3:285) و غيرهم.

أبو عبيدة: الأثل هو شجر النّضار.

(القرطبي 14:287)

الأصمعي: يقال: تأثّل فلان مالا، أي اتخذ. و مال أثيل، أي مؤثّل مكثّر. (ابن السكّيت: 12)

ص: 293

أثّلت عليه الدّيون تأثيلاً، أي جمعتها عليه، وأثّلته برجال، أي كثّرت بهم. [ثمّ استشهد بشعر]

تأثّلت البئر: حفرتها. (ابن فارس 1:59)

ابن الأعرابي: الأثيل: منبت الأراك.

وفي حديث النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم: أنّه قال في وصيّ اليتيم: «إنّه يأكل من ماله غير متأثّل مالا»، المتأثّل: الجامع.

وكلّ شيء له أصل قديم أو جمع حتّى يصير له أصل فهو مؤثّل.

و أثلة الشّيء: أصله. [ثمّ استشهد بشعر]

المؤثّل: الدائم. وأثّلت الشّيء: أدمته.

(الأزهريّ 15:131)

الدّينوريّ: الأثل: ضرب من الطّرفاء.

(الأكوسيّ 22:127)

ابن أبي اليمان: الأثل: الآجام. (149)

الطّبريّ: الأثل: يقال له الطّرفاء. وقيل: شجر شبيه بالطّرفاء، غير أنّه أعظم منها. وقيل: إنّه السّممر.

(22:82)

ابن دريد: وثّلت الشّيء توثيلاً، وأثّلته تأثيلاً، إذا أصلته ومكّنته؛ وبه سمّي الرّجل وثالاً. (2:50)

وثّل الرّجل مالا، إذا جمعه، وقد سمّوا أثالاً وأثالة ووثالاً ووثيلاً. والأثل: شجر معروف. (3:219)

الأزهريّ: يقال: تأثّل فلان براء، إذا احتفرها لنفسه. ويقال: أثّل الله ملكاً آثلاً، أي ثبته. [ثمّ استشهد بشعر]

والأثل: شجر يشبه الطّرفاء إلاّ أنّه أكرم منها، تسوّى منه الأقداح الصّفر الجياد، ومنه اتّخذ منبر النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم.

وللأثل أصول غليظة تسوّى منها الأبواب وغيرها، وورقه عبل كورق الطّرفاء. (15:131)

الجوهريّ: الأثل: شجر، وهو نوع من الطّرفاء، الواحدة أثلة، والجمع أثلات، ومنه قيل للأصل: أثلة، يقال: فلان ينحت أثلتنا، إذا قال في حسبه

قبيحا. [ثمّ استشهد بشعر]

والتأثيل: التّأصيل، يقال: مجد مؤثّل وأثيل. [ثمّ استشهد بشعر]

والتأثّل: اتّخذ أصل مال.

و الأثال، بالفتح: المجد.

و أثال، بالصّم: اسم جبل، ومنه سمّي الرّجل أثالا.

و ربّما قالوا: تأثّلت بئرا، أي حفرتها. (4:1620)

ابن فارس: الهمزة و الثّاء و اللّام يدلّ على أصل السّديء و تجمّعه. قال أبو زياد: الأثل من العضاه طوال في السّماء، له هذب طوال دقاق لا شوك له.

و العرب تقول: «هو مولع بنحت أثلته»، أي مولع بثلبه و شتمه.

و المتأثّل: الذي يجمع مالا إلى مال. و تقول: أثل الله ملكك، أي عظّمه و كثره. و أثلة كلّ شيء: أصله.

و تأثّل فلان، اتّخذ أصل مال.

و المتأثّل من فروع الشّجر: الأثيث. [ثمّ استشهد بشعر]

و يقال: تأثّلت للشتاء، أي تأهّبت له. [ثمّ نقل قول الأصمعيّ: تأثّلت البئر حفرتها و قال:]

وهذا قياس الباب لأن ذلك إخراج ما قد كان فيها مؤثلاً. (1:59)

ابن سيده: أثلة كل شيء: أصله.

وأثل يَأْثُلُ أثولاً، وتأثّل: تأصّل.

وأثّل ماله: أصّله.

و تأثّل مالا: اكتسبه، واتّخذَه.

وأثّل الله ماله: زكّاه.

وأثّل ملكه: عظّمه.

و تأثّل هو: عظّم.

و كلّ شيء قديم مؤصّل: أثيل، ومؤثّل، و متأثّل.

و الأثال: المجد.

و مجد مؤثّل: قديم، منه.

و الأثلة، و الأثلة: متاع البيت، و بزّته.

و تأثّل فلان بعد حاجة، أي اتّخذ أثلة.

و الأثلة: الميرة.

و أثّل أهله: كساهم أفضل الكسوة.

و قيل: أثّلهم: كساهم، و أحسن إليهم.

و أثّل: كثر ماله. [ثمّ استشهد بشعر]

و تأثّل البئر: حفرها. [ثمّ استشهد بشعر]

و الأثّل: شجر يشبه الطّرفاء، إلاّ أنّه أعظم منه، و أجود عودا.

قال أبو زياد: من العضاء الأثّل، و هو طوال في السّماء، مستطيل الخشب، و خشبه جيّد يحمل إلى القرى، فتبنى عليه بيوت المدر، و ورقه هذب طوال دقاق، و ليس له شوك، و منه تصنع القصاع و الجفان، و له ثمرة حمراء كأنّها أبنة، يعني عقدة الرّشاء؛ و واحدته: أثلة، و

جمعه: أثول، كتمر و تمور. [ثم استشهد بشعر]

ولسمو الأثلة واستوائها، وحسن اعتدالها شبه الشعراء المرأة إذا تم قوامها واستوى خلقها بها. [ثم استشهد بشعر] (10:178)

الأثل: شجر طوال في السماء صلب مستقيم الخشب، ورقه هذب طوال دقاق ليس له شوك، واحده أثلة، الجمع: أثلات و أثول، ومنه تصنع الآنية.

(الإفصاح 2:1123)

الطوسي: الأثل: ضرب من الخشب كالطرفاء إلا أنه أكبر، وقيل: الأثل: الثمر. والأثل: قليل من السدرة. (8:388)

نحوه الطبرسي. (4:386)

الراغب: أثل: شجر ثابت الأصل، وشجر متأثل:

ثابت ثبوته، وتأثل كذا: ثبت ثبوته.

وقوله صلى الله عليه وسلم في الوصي: «غير متأثل مالا»، أي غير مقتن له ومدخر، فاستعار التأثل له، وعنه استعير: نحت أثلته، إذا اغتبتته.

(10)

الزمخشري: النبي صلى الله عليه وسلم قال في وصي اليتيم: «يأكل من ماله غير متأثل مالا»، أي غير متخذ إياه لنفسه أثلة، أي أصلا، كقولهم: تديرت المكان، إذا اتخذته دارا لك. (الفائق 1:22)

الأثلة: السمرة، وقيل: شجرة من العضاء طويلة مستقيمة الخشبة تعمل منها القصاع والأقداح، فوقعت مجازا في قولهم نحت أثلته إذا تقصه، وفلان لا تنحت أثلته. [ثم استشهد بشعر]

ولفان أثلة مال، أي أصل مال، ثم قالوا: أثلت مالا

ص: 295

و تأثّلته، و شرف مؤثّل و أثيل، و قد أثل أثالة، حتّى سمّي المجد بالأثال بالفتح، تقول: له أثال كأنّه أثال، أي مجد كأنّه الجبل. (أساس البلاغة: 3)
الفخر الرّازي: الأثل: نوع من الطّرفاء، و لا يكون عليه ثمرة، إلّا في بعض الأوقات يكون عليه شيء كالعفص، أو أصغر منه في طعمه و طبعه.
(25:251)

نحوه النّيسابوري. (23:47)

الفيومي: الأثل: شجر عظيم لا ثمر له، الواحدة أثلة. و قد استعيرت الأثلة للعرض، فقيل: نحت أثلة فلان، إذا عابه و تنقّصه، و هو لا تنحت أثلته، أي ليس به عيب و لا نقص.

و أثال و زان غراب: اسم جبل؛ و به سمّي الرّجل.

(1:4)

الفيروزآبادي: أثل يأثل أثولا، و تأثل: تأصل.

و أثل ماله تأثيلا: زكاه و أصله، و ملكه: عظّمه، و الأهل:

كسأهم أفضل كسوة و أحسن إليهم، و الرّجل: كثر ماله.

و تأثل: عظّم، و المال: اكتسبه، و البئر: حفرها.

و اتّخذ أثلة، أي ميرة، و الشّيء: تجمّع.

و الأثلة، و يحرك: متاع البيت.

و الأثل: شجر، و احدته أثلة، و الجمع: أثلات و أثول.

و الأثال كسحاب و غراب: المجد و الشّرف.

و الأثلة: الأهبة و الأصل، و الجمع: [أثال] كجبال.

و هو ينحت في أثلتنا: يطعن في حسبنا. (3:337)

الطّريحي: الأثل: شجر شبيه بالطّرفاء إلّا أنّه أعظم منه، الواحدة أثلة كبقلة، و الجمع: أثلات.

و التّأثيل: التّأصيل، و منه المجد المؤثّل.

و تأثل الشّيء: تأصل و تعظّم.

و تأثّلت الشّيء: جمعته، و منه الدّعاء: «تأثّلت علينا لواحق المين»، أي اجتمعت. (5:303)

القاسميّ: الأثل: شجر يشبه الطّرفاء من شجر البادية لا ثمر له. (14:4945)

الطّباطبائيّ: الأثل: الطّرفاء، و قيل: شجر يشبهها أعظم منها لا ثمرة له. (16:364)

المراغيّ: الأثل: الطّرفاء، و هو المعروف في مصر بالأثل. (22:69)

أبورزق: الأثل: شجر يشبه الطّرفاء، إلاّ أنّه أعظم منه، خشبه جيّد يصنع منه القصاع و الجفان.

و الأثل مفردة أثلة، و هي من العضاء طويلة مستقيمة متأثّلة في الأرض ثابتة الجذور، و منه أخذ فعل «تأثّل».

و مال متأثّل، أي غير مقتنى و مدّخر، و استعير للمعاني كالمجد و الشّرف. (1:23)

محمّد إسماعيل إبراهيم: أثل أثولا و أثالة:

تأصّل في الأرض أو في الشّرف، فهو أثيل و مؤثّل، و الأثل: شجر يشبه الطّرفاء إلاّ أنّه أكبر، و خشبه صلب، و ثمره حبّ أحمر لا يؤكل، و تصنع منه القصاع و الجفان.

(29)

عزّة دروزة: الأثل: شجرة طبيعيّة تنبت في الصّحاري، ذات شوك، و ثمرها غير صالح تعافه النّفس.

(5:38)

المصطفويّ: الطّاهر أنّ الحقيقة في هذه المادّة هي

ص: 296

الأصالة و التّجمّع، لقربها من مادة «الأصل و الأثل و الأسل»، و لأنّ هذا المعنى محفوظ في مشتقاتها، و لما صرّح به مقياس اللّغة و هو مقدّم و معتمد عليه في نظره.

ثمّ استعملت في كلّ شجر أصيل مستقيم لا يقصد منه إلاّ أصله و عوده، أو في السّمرة خاصّة. (1:19)

يوسف خياط: الأثل: واحدة أثلة، نوع من جنس الطّرفاء من الفصيلة الطّرفاويّة، و هو شجر طويل مستقيم الخشب جيّدة، أغصانه كثيرة التّعقّد، و ورقه معبل دقاق، و ثمره حبّ أحمر قابض يسمّى بحبّ الأثل أو العذب، و عرف بالجزمادج، معرّب من الفارسيّة «الکزمازک»، و كان يصنع من خشبه بعض الآنية، و الآن فإنّه يستعمل في صنع المحارث و النّوارج.

و من أسمائه «النّضار» في بلاد العرب و «الفارق» في بلاد النّوبة، و «التّاكوت» في مراکش. و إذا اجتمع في مكان أثل فهو عرين للأسود. (1:7)

النّصوص التفسيرية

أثل

...ذَوَاتِي أَكُلِ خَمَطٍ وَ أَثَلٍ وَ شَيْءٍ مِنْ سِدْرٍ قَلِيلٍ

سبأ: 16

ابن عبّاس: الأثل: الطّرفاء.

(الطّبريّ 22:82)

الحسن: الخشب. (القرطبيّ 14:287)

قتادة: ضرب من الخشب. (الطّبرسيّ 4:386)

هو ضرب من الخشب يشبه الطّرفاء، رأيت بفيد.

(القرطبيّ 14:287)

البيضاويّ: (و اثل و شيء) معطوفان على (أكل) لا-على (خمت)، فإنّ الأثل هو الطّرفاء و لا ثمر له. و قرنا بالنّصب عطفا على (جنتين).

(2:259)

التّسفيّ: الأثل و السّدر معطوفان على (أكل) لا-على (خمت)، لأنّ الأثل لا أكل له. (3:322)

أبو حيّان: قرئ (و أثلا و شيئا) بالنّصب عطفا على (جنتين). (7:271)

البروسويّ: معطوف على (اكل) لا-على (خمت)، فإنّ الأثل هو الطّرفاء، بالفارسيّة «گز»، أو شجر يشبهه أعظم منه و لا ثمر له. (7:284)

العاملِي: المراد به شجرة الطّرفاء، وهي من الأشجار المذمومة التي ورد أنّها لم تقبل الولاية. (78)

المصطفويّ: الأثل عطف على (اكل)، أي ذواتي أثل، وهي الأشجار القويّة بلا أثمار. ويمكن أن يكون بمعناه الحقيقيّ، وهو أصل الشجر و أسفله، إشارة إلى السّيل العرم، أي لم تبق فيهما إلا أصول الأشجار المثمرة الملائمة وشيء من السّدر. وهذا المعنى أنسب بسياق الآية الشّريفة، من جهة جريان السّيل، وذكر «الخمط» في الأشجار التي لا تلائم أثمارها، وذكر (سدر قليل) من التي تلائم، ومن كونه معنى حقيقيًا كما قلنا.

و أمّا قرب الموادّ في كلمات «أصل، أثل، أسل»، فيقال له: الاشتقاق الأكبر، وهو إذا كان التّناسب و الاتّفاق في المعنى مع اختلاف في اللفظ في الجملة.

(1:19)

ص: 297

1- الظاهر رجوع «أثل» إلى «أصل» لفظاً ومعنى، فيهما من قبيل صراط و سراط، ولهذا أطلق الأثل على شجر ثابت الأصل ذو خشب صلب. وكل مشتقاته ومعانيه يرجع إلى هذا الأصل، كما قال ابن فارس: «يدلّ على أصل الشّيء و تجمّعه» إلاّ أنّه قد يطلق على ثمره مجازاً، وهذا شائع في الأشجار.

وقد تقدّم في التّصوُّص أنّ شجر الأصل لا- يكون عليه ثمرة، إلاّ في بعض الأوقات يكون عليه شيء كالعفص أو أصغر منه في طعمه و طبعه. وفي لسان العرب (7:55): «طعام عفص: بشع، وفيه عفوصة و مرارة و تقبّض يعسر ابتلاعه...» وهذا ما سنختاره في معنى الأثل في الآية الكريمة.

الاستعمال القرآني

وفيه بحوث:

1- جاءت كلمة (أثل) بعد كلمة (خبط) وقبل (سدر قليل) في قوله: وَبَدَّلْنَاهُمْ بِجَنَّتَيْهِمْ جَنَّتَيْنِ ذَوَاتِي أُكُلٍ خَمْطٍ وَأَثَلٍ وَشَيْءٍ مِنْ سِدْرٍ قَلِيلٍ سبأ:16، و لا يوقف على معناها إلاّ ضمن تفسير الآية بكاملها.

2- والآية تصف حال قوم سبأ، و ما أوقع الله بهم بسبب سيل العرم بعد إعراضهم عن الحقّ، من تبديل جنّتهم ذات الثّمار الوافرة و الفواكه و الخيرات الكثيرة، بما يشبه الجنّتين ذات ثمار مرّة حامضة بشعة و شيء من سدر قليل. فحينما كانت الجنّتان قبل السّيل آية في الجمال و النّماء لقد كان لِسبأٍ فِي مَسْكَنِهِمْ آيَةٌ جَنَّتَانِ سبأ:

15، ممتدّتان في جانبي الوادي إلى ما شاء الله بلدّة طيّبةٌ وَ رَبُّ غَفُورٌ سبأ:15، فكانوا لكثرة الإنتاج شعبا ثريّا قويّا راقيا، كما تشهد به الآثار المكتشفة في مساكنهم.

إذ تبدّلت الجنّتان بعد السّيل إلى صحراء قاحلة لا تنبت سوى الأشجار الصّحراوية ذوات أكل لا تؤكل. كما أنّ القوم أنفسهم صاروا أحاديث لا أثر لهم في التّاريخ، حتّى ضرب بهم المثل «تفرّق القوم أيادي سبأ» لتفرّقهم في الأرض يمينا و شمالا، لاحظ «سبأ».

3- فالتعبير عن تلك الصّحراء القفر بالجنّتين- كما جاء في التّفاسير- إمّا تهكّم أو من باب المشاكلة و الازدواج، مثل: وَ مَكْرُوا وَ مَكَرَ اللَّهُ آل عمران:

54، وَ فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ الْبَقرة:

194: إذ لم يبق هناك ما يسمّى جدّة حقيقة، و الدّليل عليه أنّه تعالى عبّر عن ثمراتها بما لا ينبت إلاّ نبتة طبيعيّة في الصّحاري القاحلة مثل شجر الأراك.

4- و من هذا المنطلق لا- بدّ من تفسير كلمات: خَمْطٍ وَ أَثَلٍ وَ شَيْءٍ مِنْ سِدْرٍ قَلِيلٍ. فالمفسّرون- إلاّ النّادر منهم- جعلوها أشجاراً، فقالوا: الخمط: الأراك أو كلّ شجر مرّ له شوك، أو الغضا و نحوهما. و الأثل: الطّرفاء أو شبيهه منه، أو ضرب من الخشب أو الثّمر أو الآجام.

و السدر: الشجر المعروف، و وصفوها بما فيه منافع و نعمة.

و هذه معان توافق اللغة إلا أنها لا تناسب سياق الآية، فإن الظاهر أنّ الألفاظ الثلاثة في الآية وصف للأكل أو بيان لها فينبغي أن تنتقل عن تلك الأشجار إلى ما يناسبها.

ص: 298

فالخبط كما في روح المعاني (22:127)، الحامض أو المرّ، وهو وصف للأكل. وفي أساس البلاغة (171)، خمر خمطة: حامضة، ولبن حامض: قارص متغيّر.

و الأثل أريد به ثمر الأثل، أي العفص، وهو يشع فيه عفوصة و مرارة و تقبض يعسر ابتلاعه كما تقدّم.

وَ شَيْءٍ مِنْ سِدْرٍ قَلِيلٍ المراد به الثمر أيضا دون الشجر، و توصيفه بالقلة يسلب النفع عنه لكي يناسب السياق، وإلا فهو مستساغ عند العرب.

على أنّ الأزهرّي قال: «السدر سدران: سدر لا ينتفع به و لا يصلح ورقه للغسول، و له ثمرة عفصة لا تؤكل، و هو الذي يسمّى «الصّال»، و سدر ينبت على الماء، و ثمره التّبّ و ورقه غسول يشبه شجر العنّاب» روح المعاني (22:127)، و إن اختلف المفسّرون في أنّ أيّا منهما المراد في الآية، إلا أنّ السياق يناسب الأول.

فحاصل المعنى أنّه تعالى سلبهم تلك الجنّتين ذواتي أكل و نعم عظام بصحراء ذات ثمار مرّة، حامضة عفصّة، و قليل من السدر لا ينتفع به، لأنّه عفصة لا تؤكل و لا يصلح ورقه للغسول.

5- فسياق الآية وصف لسلب نعمهم من دون إثبات نعم أخرى مكانها. فإنّ تلك الثمرات الثلاثة لا تعدّ نعمًا بل هي نقمة و عذاب و جزاء لكفرهم و كفرانهم: ذَلِكَ جَزَيْنَاهُمْ بِمَا كَفَرُوا وَ هَلْ نُجَازِي إِلَّا الْكَفُورَ سبأ: 17.

6- و قد أشكل الأمر على بعض من كان يعاضدنا في هذا الكتاب، فقال: كيف تكون هذه مجازاة لهم مع ما في هذه الأشجار من الثمار و الخشب النّافعة؟ ينتفع بها العرب و يتذوّقون ثمرها؟ و قد ذكر منافع هذه الأشجار و علاقة العرب بها. ثمّ أجاب بما حاصله أنّ هذه ليست إلاّ بقيّة من خير لا يستطيعون إدراكه، رمزا إلى أنّهم لو أطاعوا الله لأراهم من صور النّعيم ما لا يخطر على بال، و ما قيمة هذه الأشياء الثلاثة قياسا بتلك الجنّتين.

و عندنا أنّ الآية لا تصف سوى العذاب و سلب النّعم عنهم مجازاة لهم، و ليس هناك جنّتان بعد الجنّتين، و لا أشجار مثمرة و أكل مقبولة.

7- و جاءت كلمة (اثل) مرّة واحدة منكرة في سورة مكيّة، و هي نموذج لحال الكافرين في تلك البلدة.

و وحدتها و تنكيرها مع صاحبها خَمَطٍ وَ أَثَلٍ وَ شَيْءٍ مِنْ سِدْرٍ قَلِيلٍ كلّها تجسيم لكفرهم، و بعدهم عن الله تعالى.

17 لفظاً، 48 مرة: 11 مكيّة، 37 مدنيّة

في 21 سورة: 12 مكيّة، 9 مدنيّة

آثم 1-:1 الإثم 6-:6 الإثمك 1-:1

آثما 1-:1 الإثم 1-:1 الإثم 1-:1

الآثمين 1-:1 الإثم 4-:4-10-14\10\آثما 1-:1

أثيم 4-:4-1-5\1\آثما 10-:10\10\آثيم 1:1

أثيما 1-:1 الإثم 1-:1\1\آثيما 1:1

الآثيم 1:1\1\آثيما 1-:1\1-:1\...

النصوص اللغوية

الخليل: آثم فلان يأثم إثمًا، أي وقع في الإثم، كقولك: حرج، إذا وقع في الحرج.

و تأثم، أي تحرّج من الإثم وكفّ عنه.

و الأثام في جملة التفسير: عقوبة الإثم، والأثيم والأثام والأثيمة: في كثرة ركوب الإثم. و الآثم:

الفاعل. (8:250)

أبو عمرو السيباني: يقال: لقي فلان آثام ذلك، أي جزاء ذلك. (الأزهري 15:160)

الفراء: آثمه الله يأثمه إثمًا و آثامًا، أي جزاه جزاء الإثم، والعبد مأثوم، أي مجزيّ جزاء إثمه.

(الأزهري 15:160)

أبو زيد: رجل أثيم: أثوم. (ابن فارس 1:60)

الأصمعي: قال بعض العرب: دعني من تكذابك و تأثامك، و يقال تأثمت من الشيء و تحرّجت منه، إذا تركته مخافة الإثم. (أبو حاتم: 142)

أبو حاتم: «كذب، آثم». و يقال: كذب فلان و آثم، و يكذب و يأثم. (141)

المبرّد: الأثام: الهلاك. (2:40)

ثعلب: الإثم: القمار، وهو أن يهلك الرّجل ويذهب ماله. والإثم: عقوبة الإثم.

(ابن سيده 10:186)

ابن خالويه: لو جمع أثيم لثقل: أثماء، مثل عليم

ص: 301

وعلماء. (عبد الرحمن الهمداني: 108)

ابن دريد: أثم يَأْثِمُ إثما فهو أَثِيمٌ و آثم، و المآثم جمع مأثم، و رجل أَثِيمٌ و هو الأثام، و الأثام جمع إثم.

و الأثام مقصور، لا أَحَبُّ أن أَتَكَلَّمَ فيه، لأنَّ المفسِّرين يقولون في قوله عَزَّ و جَلَّ: وَ مَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا الفرقان: 68، قالوا: هو واد في النَّارِ.

(3:219)

الرَّجَّاج: آثمه: أوقعه في الإثم. (ابن سيده 10:

186)

عبد الرحمن الهمداني: يقال: فلان أَثِيمٌ، إذا كان يتعرَّض للمآثم.

و جمع الآثم: آثمة، مثل فجرة. (107)

ابن الأنباري: الإثم من أسماء الخمر. [ثمَّ استشهد بشعر] و ليس الإثم في أسماء الخمر بمعروف، و لم يصحَّ فيه بيت صحيح. (الأزهري

15:161)

الجوهري: الإثم: الذنب. و قد أثم الرَّجُلُ بالكسر، إثما و مأثما، إذا وقع في الإثم، فهو آثم و أَثِيمٌ و أثوم أيضا.

و آثمه الله في كذا يَأْثِمُهُ و يَأْثِمُهُ، أي عدَّه عليه إثما، فهو مأثوم.

و آثمه، بالمدِّ: أوقعه في الإثم.

و آثمه، بالتشديد، أي قال له: أئمت.

و قد تسمَّى الخمر إثما. [ثمَّ استشهد بشعر] و ناقة آثمة و نوق آثمات، أي مبطنات. (5:1857)

ابن فارس: الهمزة و الثاء و الميم تدلُّ على أصل واحد، و هو البطء و التَّأخُّر، يقال: ناقة آثمة، أي متأخرة.

و الإثم مشتقٌّ من ذلك، لأنَّ ذا الإثم بطيء عن الخير متأخِّر عنه. (1:60)

أبو هلال: الفرق بين الإثم و الخطيئة: أنَّ الخطيئة قد تكون من غير تعمد و لا يكون الإثم إلا تعمدا، ثمَّ كثر ذلك حتَّى سمَّيت الذنوب كلُّها

خطايا، كما سمَّيت إسرافا.

و أصل الإسراف مجاوزة الحدِّ في الشيء.

الفرق بين الإثم و الذنب: أنَّ الإثم في أصل اللُّغة التَّقْصِير؛ أثم يَأْثِمُ، إذا قصر. [ثمَّ استشهد بشعر]

و من ثمّ سمي الخمر إثماً، لأنها تقصر بشاربها، لذهابها بعقله.

الفرق بين الأثيم و الآثم: أن الأثيم المتهادي في الإثم، و الآثم فاعل الإثم. (193)

الهروي: يقال: رجل أثيم و أثوم، أي متحمّل للآثام. يقال: أثمه يأثمه، إذا جازاه جزاء إثمه. وفي حديث الحسن: «ما علمت أحدا منهم ترك الصلاة على أحد من أهل القبلة تأثماً» أي تجنباً للإثم. (1:19)

ابن سيده: الإثم: الذنب. وقيل: هو أن يعمل ما لا يحلّ له، وفي التنزيل: وَ الْإِثْمَ وَ الْبَغْيَ بَغْيِ الْحَقِّ الْأَعْرَافِ: 33.

وقد أثم يأثم. [ثم استشهد بشعر]

و تأثم الرجل: تاب من الإثم، واستغفر منه، و هو على السلب، كأنه سلب ذاته الإثم بالتوبة و الاستغفار، أو رام ذلك بهما.

و جمع الإثم: آثام، لا يكسّر على غير ذلك.

و أثم: وقع في الإثم.

ص: 302

وَأَثَمَهُ اللَّهُ بِأَثَمِهِ: عاقبه بالإثم. [ثمّ استشهد بشعر]

وَتَأْتَمُّ: تَحْرَجُّ مِنَ الْإِثْمِ، وَهُوَ عَلَى السَّلْبِ، كَمَا أَنَّ تَحْرَجَّ عَلَى السَّلْبِ أَيْضًا. [ثمّ استشهد بشعر]

وَالْأَثَامُ وَالْإِثْمُ: عَقُوبَةُ الْإِثْمِ، الْآخِرَةُ عَنْ ثَعْلَبٍ.

وَرَجُلٌ أَثَامٌ: مِنْ قَوْمِ أَثَامِينَ، وَأَيْمٌ: مِنْ قَوْمِ أَثَمَاءَ.

وَأَثُومٌ: مِنْ قَوْمِ أَثَمٍ.

وَالْأَيْمُ، وَالْأَيْمَةُ: كَثْرَةُ رُكُوبِ الْإِثْمِ.

وَالْمَأْتَمُ: الْأَثَامُ.

وَالْإِثْمُ عِنْدَ بَعْضِهِمُ: الْخَمْرُ. [ثمّ استشهد بشعر]

وَأَثَمْتُ التَّاقَةَ الْمَشِي تَأْتَمُهُ إِثْمًا: أَبْطَأْتُ. [ثمّ استشهد بشعر] (10:185)

الْإِثْمُ وَالْأَثَامُ: الذَّنْبُ، وَجَمْعُ الْإِثْمِ: أَثَامٌ.

وَأَثَمْتُ يَأْتَمُ أَثْمًا وَإِثْمًا وَأَثَامًا وَمَأْتَمًا: عَمِلَ مَا لَا يَحِلُّ فَهُوَ أَثَمٌ.

وَالْأَيْمُ وَالْأَثُومُ: الْكَثِيرُ رُكُوبِ الْإِثْمِ.

وَأَثَمَهُ اللَّهُ فِي كَذَا يَأْتَمُهُ وَيَأْتَمُهُ: عَدَّ عَلَيْهِ إِثْمًا، فَهُوَ مَأْتُومٌ.

وَأَثَمُهُ: أَوْقَعَهُ فِي الْإِثْمِ، وَأَثَمَهُ: قَالَ لَهُ: أَثَمْتُ، وَعَدَّهُ أَثْمًا. وَتَأْتَمُّ: تَابَ مِنْهُ وَتَحْرَجَّ.

وَالْأَثَامُ وَالْمَأْتَمُ: عَقُوبَةُ الْإِثْمِ. (الإفصاح 1:253)

الطَّوْسِيُّ: أَثَمٌ يَأْتَمُ إِثْمًا، فَهُوَ أَثَمٌ وَأَيْمٌ. وَأَثَمَهُ تَأْتِمًا، إِذَا نَسَبَهُ إِلَى الْإِثْمِ. وَتَأْتَمُّ مِنْ فَعْلٍ كَذَا.

كَقَوْلِكَ تَحْرَجُّ مِنْهُ لِلْإِثْمِ بِهِ. (10:299)

الرَّغَبُ: الْإِثْمُ وَالْأَثَامُ اسْمٌ لِلْأَفْعَالِ الْمَبْطُؤَةِ عَنِ الثَّوَابِ، وَجَمْعُهُ: أَثَامٌ، وَتَضَمَّنَهُ لِمَعْنَى الْبَطْءِ. [ثمّ استشهد بشعر]

وَقَدْ أَثَمَ وَأَثَامًا، فَهُوَ أَثَمٌ وَأَيْمٌ. وَتَأْتَمُّ:

خَرَجَ مِنْ إِثْمِهِ، كَقَوْلِهِمْ تَحَوَّبَ: خَرَجَ مِنْ حُوبِهِ وَحَرَجَهُ، أَي ضَيْقَهُ.

وَتَسْمِيَةُ الْكُذْبِ إِثْمًا لِكَوْنِ الْكُذْبِ مِنْ جَمَلَةِ الْإِثْمِ؛ وَذَلِكَ كَتَسْمِيَةِ الْإِنْسَانِ حَيَوَانًا، لِكَوْنِهِ مِنْ جَمَلَتِهِ. (10)

الطبرسي: الإثم: الفعل القبيح الذي يستحق به اللوم، ونظيره الوزر. (1:153)

ابن الأثير: في الحديث: «من عَصَّ على شبدعه سلم من الأثام» الأثام، بالفتح: الإثم، يقال: أثم يَأْثُمُ أثاماً. وقيل: هو جزاء الإثم، ومنه الحديث: «أعوذ بك من المأثم والمغرم» المأثم: الأمر الذي يَأْثُمُ به الإنسان، أو هو الإثم نفسه، وضعا للمصدر موضع الاسم.

وفي حديث معاذ: «فأخبر بها عند موته تأثماً» أي تجنباً للإثم. يقال: تأثم فلان، إذا فعل فعلاً خرج به من الإثم، كما يقال: تحرّج، إذا فعل ما يخرج به من الحرج.

وفي حديث سعيد بن زيد: «و لو شهدت على العاشر لم إثم» هي لغة لبعض العرب في «آثم»؛ وذلك أنّهم يكسرون حرف المضارعة في نحو: نعلم و تعلم، فلمّا كسروا الهمزة في «آثم» انقلبت الهمزة الأصليّة ياء.

(1:24)

عبد اللطيف البغدادي: العرب تقول: فلان يتأثم ويتحنّث، إذا فعل ما يخرج به من الإثم والحنث، و العامة تعني بذلك الدّخول فيهما. (9)

ابن أبي الحديد: الأثيم: المخطئ المذنب.

(17:4)

الفَيّومي: أثم أثماً من باب «تعب»، و الإثم

ص: 303

بالكسر اسم منه، فهو آثم، وفي المبالغة آثام و أثيم و أثوم.

و يعدى بالحركة، فيقال: آثمته أثما من بابي «ضرب» و«قتل»، إذا جعلته آثما. و آثمته بالمدّ: أوقعته في الذنب. و آثمته تأثيما: قلت له: آثمت، كما يقال:

صدّفته و كذّبتّه، إذا قلت له: صدقت أو كذبت.

و الأثام مثل سلام، هو الإثم و جزاؤه.

و تأثم: كفّ عن الإثم، كما يقال: حرج، إذا وقع في الحرج، و تحرّج، إذا تحفّظ منه. (5)

الجرجانيّ: الإثم: ما يجب التّحرّز منه شرعا و طبعاً. (3)

الفيروزآباديّ: الإثم، بالكسر: الذّنب، و الخمر، و القمار، و أن يعمل ما لا يحلّ.

أثم كعلم إثمًا و مأثما، فهو آثم و أثيم و آثام و أثوم.

و آثمه الله تعالى في كذا كمنعه و نصره: عدّه عليه إثمًا فهو مأثوم. و آثمه: أوقعه فيه، و آثمه تأثيما: قال له: آثمت، و تأثم: تاب منه و تحرّج.

و كسحاب: واد في جهنّم، و العقوبة، و يكسر كالمأثم.

و الأثيم: الكذّاب كالأثوم، و كثرة ركوب الإثم كالأثيمة، و أبو جهل.

و التّأثيم: الإثم. و المؤثم: الذي يكذب في السّير.

و نوق آثمات: مبطنات معييات. (4:74)

الطّريحيّ: في الحديث: «لا يتأثم و لا يتحرّج» هو من قبيل عطف التّفسير، أي لا يجعل نفسه آثما بكذب على رسول الله صلّى الله عليه و آله.

و المأثم: الأمر الذي يأثم به الإنسان. و في حديث عليّ للحسن عليهما السّلام في ابن ملجم: «ضربة بضربة و لا تأثم» أي لا إثم عليك بذلك، فإنّ القصاص حقّ أمر الله تعالى به.

و في الحديث: «لا- ينزل أحدكم على أخيه حتّى يؤثمه، قالوا: يا رسول الله و كيف يؤثمه؟ قال: لا يكون عنده ما ينفق عليه»، يعني فيوقعه في الإثم. (6:5)

مجمع اللّغة: أثم يأثم من باب «علم» إثمًا و أثما و آثاما و مأثما: فعل ما نهى عنه، فهو آثم و أثيم.

و الإثم و الأثام: ما نهى عنه، قد يطلق على الجزاء المترتب على فعل ما نهى عنه. (1:14)

محمد إسماعيل إبراهيم: أثم: وقع في الذنب، وفعل ما نهى عنه، فهو آثم وأثيم. والإثم: الذنب، والأثم: جزاء الإثم. وأثمه تأثيماً: نسب الإثم إليه.

وتأثم: كف نفسه عن الإثم وتجنّب. (29)

العدنانيّ: يخطئون من يستعمل الفعل تأثم بمعنى وقع في الإثم، ويقولون: إنّ معناه:

1- كف عن الإثم وتجنّب.

2- تاب من الإثم واستغفر.

ويعتمدون على ما يأتي:

أ- جاء في حديث ابن عباس: «كانت عكاظ ومجّة وذو المجاز أسواقاً في الجاهليّة، فلمّا كان الإسلام تأثّموا من التّجارة فيها»، أي تجنّبوا التّجارة فيها.

ب- تأثم فلان: تحرّج عن الإثم وكفّ «التّهذيب، والصّحاح، ومعجم مقاييس اللّغة لابن فارس، والمحكم، والنّهاية، والمصباح، والقاموس والمدّ».

ص: 304

ج- تأثم: تاب من الإثم «المحکم، والقاموس».

د- يتأثم من كذا: يعتزله، يتحنث منه. «الصّحاح، والقاموس» في مادّة «حنث». وفي الحديث: «أنه كان يأتي غار حراء فيتحنث فيه».

ه- تأثم فلان:

1- كفّ عن الإثم و تجنّبهُ: «المدّ، ومحيط المحيط، و المتن، و المعجم الكبير، و الوسيط».

تأثم من الشّيء:

2- تاب منه و استغفر: «المدّ، و محيط المحيط، و المتن، و المعجم الكبير، و الوسيط».

و لكن قال ابن الأنباري في كتابه «الأضداد»: قد تأثم الرّجل: 1- أتى ما فيه المأثم، 2- تجنّب المأثم.

و الفعل «تأثم» عنده من الكلمات التي تحمل معنيين متضادّين.

و انفراد ابن الأنباري بقوله: تأثم: أتى ما فيه المأثم، يجعلني أنصح بعدم اللّجوء إلى استعمال الفعل «تأثم» بهذا المعنى، دون أن نخطئ من يضطرّ إلى استعماله، و إن كان ابن الأنباري من أعلم أهل زمانه. (4)

التّصوّص التّفسيريّة

اثم

... وَ مَنْ يَكْتُمُهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ... البقرة: 283

مجاهد: كافر قلبه. (المبيديّ 1:774)

و هو المرويّ عن الإمام الباقر عليه السّلام.

(الكاشانيّ 1:286)

السّديّ: فاجر قلبه. (الطّبريّ 3:141)

مثله الطّبريّ. (3:141)

الرّبيع: فقد ركب إثما عظيما. (الطّبريّ 3:141)

الطّبريّ: مكتسب بكنمائه إيّاها معصية الله.

(3:141)

الطوسي: إنما أضاف إلى القلب مجازاً، لأنه محلّ الكتمان، وإلا فالآثم هو الحيّ. (2:381)

البغوي: أي فاجر قلبه، وأراد به مسخ القلب.

(1:260)

الزمخشري: (آثم) خبر (انّ)، و(قلبه) رفع ب(آثم) على الفاعلية، كأنه قيل: فإنه يآثم قلبه. ويجوز أن يرتفع (قلبه) بالابتداء، و(آثم) خبر مقدم، و الجملة خبر (إنّ).

فإن قلت: هلاً اقتصر على قوله: فَإِنَّهُ آثِمٌ وما فائدة ذكر القلب، و الجملة هي الآثمة لا القلب وحده؟

قلت: كتمان الشهادة هو أن يضمها ولا يتكلّم بها، فلما كان إثماً مقترناً بالقلب أسند إليه، لأنّ إسناد الفعل إلى الجارحة التي يعمل بها أبلغ. ألا تراك تقول إذا أردت التوكيد: هذا ممّا أبصرته عيني و ممّا سمعته أذني و ممّا عرفه قلبي، ولأنّ القلب هو رئيس الأعضاء، و المضغّة التي إن صلحت صلح الجسد كلّهُ، و إن فسدت فسدت الجسد كلّهُ.

فكأنه قيل: فقد تمكّن الإثم في أصل نفسه و ملك أشرف مكان فيه، و لنألاً يظنّ أنّ كتمان الشهادة من الآثام المتعلقة باللسان فقط، و ليعلم أنّ القلب أصل متعلّقه و معدن اقترانه، و اللسان ترجمان عنه، و لأنّ أفعال القلوب أعظم من أفعال سائر الجوارح، و هي لها

ص: 305

كالأصول التي تشعب منها. ألا ترى أن أصل الحسنات والسيئات الإيمان والكفر، وهما من أفعال القلوب. فإذا جعل كتمان الشهادة من آثام القلوب فقد شهد له بأنه من معاصم الذنوب. (1:406)

الطبرسي: أضاف «الإثم» إلى القلب وإن كان الإثم هو للجملة، لأن اكتساب الإثم بكتمان الشهادة يقع بالقلب، لأن العزم على الكتمان إنما يقع بالقلب، ولأن إضافة الإثم إلى القلب أبلغ في الذم، كما أن إضافة الإيمان إلى القلب أبلغ في المدح. قال تعالى: **أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ** المجادلة:22. (1:400)

الفخر الرازي: (الآثم): الفاجر. وقرأ ابن أبي عبيدة (أثم قلبه)، أي جعله آثما. (7:131)

القرطبي: مجاز، وهو أكد من الحقيقة في الدلالة على الوعيد، وهو من بديع البيان ولطيف الإعراب عن المعاني. يقال: إثم القلب سبب مسخه. (3:415)

البروسوي: المراد مسخ القلب. (1:444)

رشيد رضا: من آثام القلب سوء القصد وفساد النية، وهي شر الذنوب والآثام. (3:132)

الألوسي: [نحو الرّمخشري وأضاف:]

فيكون في الكلام تنبيه على أن الكتمان من أعظم الذنوب.

وقيل: أسند الإثم إلى القلب لئلا يظن أن كتمان الشهادة من الآثام المتعلقة باللسان فقط، وليعلم أن القلب أصل متعلقه ومعدن اقتراه.

وقيل: للإشارة إلى أن أثر الكتمان يظهر في قلبه، أو للإشارة إلى أنه يفسد قلبه فيفسد بدنه كله، والكل ليس بشيء كما لا يخفى.

وقرى قلبه بالنصب على التشبيه بالمفعول به، و(آثم) صفة مشبهة.

وجوز أبو حيان كونه بدلا من اسم (إن)، بدل بعض من كل، وبعضهم كونه تمييزا، واستبعده أبو البقاء.

(3:63)

المراغي: ومن يفعل ذلك يكن مجترحا للإثم مرتكبا للذنب.

ونسب «الإثم» إلى القلب، لأنه هو الذي يعي الوقائع ويدركها ويشهد بها، فهو آلة السمع والعقل؛ فكتمان الشهادة عبارة عن حبس ذلك فيه، والإثم كما يكون بعمل الجوارح وحركات الأعضاء يكون بعمل القلب واللب، كما يرشد إلى ذلك قوله تعالى: **إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَ** **الْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولا** الإسراء:36.

ومن آثام القلب: سوء القصد وفساد النية والحسد.

(3:78)

المصطفوي: أي مبطئ عن السير إلى الحقّ محبوب عنه. (1:21)

آثما

...وَلَا تُطْعَمُنْ مِنْهُمْ آثِمًا أَوْ كُفُورًا. الدهر: 24

الحسن: الآثم هو المنافق.

(التيسابوريّ 29:129)

قتادة: أراد بالآثم والكفور أبا جهل.

(البغويّ 7:162)

ص: 306

مقاتل: أراد بالآثم عتبة بن ربيعة.

(البغوي 7:162)

مثله الطبرسي (4:13)، والتيسابوري (29):

(129).

ابن زيد: الآثم: المذنب الظالم، والكفور هذا، كله واحد. (الطبري 29:224)

الطبري: ولا تطع في معصية الله من مشركي قومك آثما، يريد: بركوبه معاصيه. (29:224)

المبيدي: الفاجر. (10:326)

الفخر الرازي: ما الفرق بين الآثم والكفور؟

الجواب: الآثم هو المقدم على المعاصي أي معصية كانت، والكفور هو الجاحد للتعمة؛ فكل كفور آثم، أما ليس كل آثم كفورا. وإنما قلنا: إن الآثم عام في المعاصي كلها، لأنه تعالى قال: وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ افْتَرَىٰ إِثْمًا عَظِيمًا النَّسَاء:48، وقال: وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ البقرة:283، وقال: وَذَرُوا ظَاهِرَ الْإِثْمِ وَبَاطِنَهُ الْأَنْعَام:120، وقال: يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ البقرة:219. فدللت هذه الآيات على أن الإثم شامل لكل المعاصي.

واعلم أن كل من عبد غير الله فقد اجتمع في حقه هذان الوصفان، لأنه لما عبد غيره فقد عصاه و جحد إنعامه. إذا عرفت هذا فنقول. في الآية قولان:

الأول: إن المراد شخص معين، ثم منهم من قال:

«الآثم والكفور» هو شخص واحد، وهو أبو جهل، ومنهم من قال: «الآثم» هو الوليد، و«الكفور» هو عتبة.

قال القفال: ويدل عليه أنه تعالى سمى الوليد آثما في قوله: وَلَا تَطْعُ كُلَّ حَلِافٍ مَّهِينٍ إِلَى قَوْلِهِ:

مَتَاعٍ لِلْخَيْرِ مُعْتَدٍ أَثِيمٍ القلم:12.

وروى صاحب الكشاف أن «الآثم» هو عتبة، و«الكفور» هو الوليد، لأن عتبة كان ركباً للمآثم متعاطيا لأنواع الفسوق، والوليد كان غالبا في الكفر.

القول الأول أولى؛ لأنه متأكد بالقرآن.

الثاني: إن «الآثم» و«الكفور» مطلقان غير مختصين بشخص معين، وهذا هو الأقرب إلى الظاهر. ثم قال الحسن: «الآثم» هو المنافق، و«الكفور»: مشركو العرب. وهذا ضعيف بل الحق ما ذكرناه من أن «الآثم» عام و«الكفور» خاص. (30:258)

المراغيّ: هو الفاجر المجاهر بالمعاصي.

(29:173)

الطّباطبائيّ: المراد بالأثم المتلبّس بالمعصية، و بالكفور المبالغ في الكفر، فتشمل الآية الكفّار و الفسّاق جميعا. (20:141)

الآثمين

... وَ لَا نَكْتُمُ شَهَادَةَ اللَّهِ إِثًّا إِذَا لَمِنَ الْآثِمِينَ.

المائدة:106

الرّمخشريّ: قرئ (لملاثمين) بحذف الهمزة و طرح حركتها على اللّام و إدغام نون (من) فيها، كقوله:

(عاد لولي) النّجم:50. (1:651)

نحوه البيضاويّ. (1:296)

ص: 307

البروسويّ: أي العاصين. (2:456)

القاسميّ: أي المعدودين من المستقرّين في الإثم. (6:2195)

رشيد رضا: لمن المتحمّلين للإثم، المتمكّنين فيه المستحقّين لجزائه. و الإثم في الأصل ما يقعد بصاحبه عن عمل الخير و البرّ من معصية و غيرها. و هذا التّعبير أبلغ من «إنّا إذا لآثمون». (7:221)

الطّباطبائيّ: الحاملين للإثم. (6:197)

أثيم

1-... وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ. البقرة:276

الطّبريّ: و الله لا- يحبّ كلّ مصرّ على كفر برّبه، مقيم عليه، مستحلّ أكل الرّبا و إطعامه، أثيم متمادّ في الإثم فيما نهاه عنه من أكل الرّبا و الحرام، و غير ذلك من معاصيه، لا ينزجر عن ذلك، و لا يرعوي عنه، و لا يتّعظ بموعظة ربّه التي وعظه بها في تنزيهه و آي كتابه.

(3:105)

الطّوسيّ: «الأثيم» هو المتمادي في الإثم، و الآثم: الفاعل للإثم. (2:363)

مثله الطّبرسيّ. (1:390)

البعويّ: فاجر بأكله. (1:253)

مثله المبيديّ. (1:753)

ابن الجوزيّ: المتمادي في ارتكاب الإثم المصرّ عليه. (1:331)

الفخر الرّازيّ: الأثيم: فعيل بمعنى فاعل، و هو الآثم، و هو أيضا مبالغة في الاستمرار على اكتساب الآثام و التّمادي فيه، و ذلك لا يليق إلاّ بمن ينكر تحريم الرّبا فيكون جاحدا. و فيه وجه آخر و هو أن يكون الكفّار راجعا إلى المستحيل، و الأثيم يكون راجعا إلى من يفعله، مع اعتقاد التّحريم؛ فتكون الآية جامعة للفرّيقين. (7:103)

ابن فورك: وصف (كفّار) ب(أثيم) لإزالة الاشتراك في كفّار؛ إذ قد يقع على الزّارع الذي يستر الحبّ في الأرض. (القرطبيّ 3:362)

القرطبيّ: وصف (كفّار) بأثيم مبالغة؛ من حيث اختلف اللفظان. (3:362)

البيضاويّ: منهمك في ارتكابه. (1:142)

مثله الألوّسيّ (3:52)، و نحوه البروسويّ (1:)

أبو حَيَّان: فيه تغليظ أمر الرِّبَا وإيدان أنه من فعل الكُفَّار لا من فعل أهل الإسلام وأتى بصيغة المبالغة في الكافر والآثم وإن كان تعالى لا يحبُّ الكافر؛ تنبيها على عظم أمر الرِّبَا ومخالفة الله، وقولهم: **إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا** البقرة: 275، وأنه لا يقول ذلك - ويسوي بين البيع والرِّبَا، ليستدلَّ به على أكل الرِّبَا - إلا مبالغ في الكفر مبالغ في الإثم، وذكر «الآثم» على سبيل المبالغة والتوكيد؛ من حيث اختلف اللفظان. [قال بعد نقل قول ابن فورك:]

و هذا فيه بعد إذ إطلاق القرآن «الكافر و الكافرون و الكفَّار» إنما هو على من كفر بالله و أمَّا إطلاقه على الزَّارع فبقريضة لفظية كقوله: **كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ** الحديد: 20 (2:336)

رشيد رضا: الأثيم: المقيم على الإثم، وهو الذي جعل المال آلة لجذب ما في أيدي الناس إلى يده، فافتصر إفسارهم، لاستغلال اضطرارهم. (3:101)

الطَّبَّاطِبَائِي: الحامل للإثم. (2:418)

الحجَازِي: مصرّ على الإثم، ومبالغ فيه.

(3:21)

الصَّابُونِي: أي كثير الإثم، وهو المتمادي في ارتكاب المعاصي، المصرّ على الذنوب. (1:384)

2- تَنْزَلُ عَلَى كُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ. الشعراء: 222

قتادة: هم الكهنة، تسترق الجنّ السَّمع، ثمّ يأتون به إلى أوليائهم من الإنس. (الطَّبْرِيّ 19:125)

أبو عبيدة: أي آثم، بمنزلة عليم في موضع عالم.

(2:91)

نحوه الطَّبْرِيّ. (19:125)

البغويّ: فاجر. (5:107)

الرّمخشريّ: هم الكهنة و المتنبّئة كشقّ و سطيح و مسيلمة و طليحة. (3:132)

مثله التيسابوريّ (19:76)، و نحوه النسفيّ (3):

(199).

الطَّبْرسيّ: أي إنّما يتنزّل الشياطين على كلّ كذاب فاجر عامل بالمعاصي و هو الكهنة. (4:208)

نحوه السيوطيّ. (الجلالين 2:168)

أبو حيّان: كثير الإثم؛ ف(أفَّاكٍ أثيم) صيغتنا مبالغة. (7:48)

البروسويّ: كثير الإثم، و هو اسم للأفعال المبطنة عن الثواب، أي تنزّل على المتّصفين بالإفك و الإثم الكثير، من الكهنة و المتنبّئة، كمسيلمة و طليحة، لأنّهم من جنسهم، و بينهم مناسبة بالكذب و الافتراء و الإضلال. (6:314)

3- وَيَلُ لِكُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ. الجاثية: 7

ابن عباس: إنّه الحارث بن كلدة.

(القرطبيّ 16:158)

الطبري: لكلّ كذاب ذي إثم برّه، مفتر عليه. (25:142)

الثعلبي: إنّه أبو جهل وأصحابه.

(القرطبيّ 16:158)

الطوسي: ذو الإثم، وهو صاحب المعصية الذي يستحقّ بها العقاب. (9:250)

مثله الطبرسي. (5:53)

البغوي: صاحب إثم، يعني التضر بن الحارث.

(6:126)

نحوه المييدي. (9:123)

القرطبي: أي مرتكب للإثم. (16:158)

القاسمي: أي بترك الاستدلال، لا سيّما إذا لم يترك عن غفلة بل مع كونه. (14:5319)

المراغي: كثير الإثم والمعاصي. (25:143)

الطباطبائي: «الأثم» من الإثم، بمعنى المعصية، والمعنى ليكن الهلاك على كلّ كذاب ذي معصية.

(18:159)

4- مَناعٍ لِلْخَيْرِ مُعْتَدٍ أَيْمٍ. القلم: 12

الطبري: ذي إثم برّه. (29:23)

ص: 309

الطُّوسِيّ: أي آثم، فهو فعيل بمعنى فاعل، وهو الذي فعل ما يَأْتُم به. (10:77)

المبيديّ: كثير الإثم، فاجر عاص.

(10:190)

الطُّبْرَسِيّ: أي آثم فاجر فاعل ما يَأْتُم به.

وقيل: معتد في فعله، أئيم في معتقده.

وقيل: معتد في ظلم غيره، أئيم في ظلم نفسه.

(5:334)

القرطبيّ: أي ذي إثم، ومعناه أئوم، فهو فعيل بمعنى فعول. (18:232)

الخازن: أي فاجر يتعاطى الإثم. (7:110)

البروسويّ: في التّأويلات النّجميّة: كثير الآثام بالرّكون إلى الأخلاق الرّديئة، والرّغبة في الصّفات المردودة. (10:111)

الآلوسيّ: كثير الآثام، وهي الأفعال المبطنّة عن الثّواب، والمراد بها المعاصي والدّنوب. (29:27)

المراغيّ: أي كثير الآثام ديدنه ذلك، فهو لا يبالي بما ارتكب، ولا بما اجترح. (29:32)

5- وَ مَا يُكذِّبُ بِهِ إِلَّا كُلُّ مُعْتَدٍ أَثِيمٍ. المطففين: 12

قتادة: أئيم في مريته. (الطُّوسِيّ 10:299)

المبيديّ: مرتكب للخطايا مستحقّ للعقوبة.

(10:416)

الطُّوسِيّ: مكتسب القبيح. (10:299)

الطُّبْرَسِيّ: كثير الإثم، مبالغ في ارتكابه.

(5:453)

نحوه الفخر الرّازيّ. (30:93)

القرطبيّ: أي فاجر جائز عن الحقّ، معتد على الخلق في معاملته إيّاهم، وعلى نفسه، هو أئيم في ترك أمر الله.

وقيل: هذا في الوليد بن المغيرة وأبي جهل ونظرائهما. (19:259)

البيضاوي: منهمك في الشّهوات المخدّجة؛ بحيث أشغلتها عمّا وراءها، وحملته على الإنكار لما عداها.

(2:546)

نحوه البروسويّ (10:367)، والالوسيّ (30):

(72).

النيسابوريّ: أثيم في إعمال القوى البدنيّة في غير مواقعها، حتّى أثمر له الباطل بدل الحقّ، وحكم على آيات الله بأنّها أساطير الأوّلين، وفيه إنكار للنّبوة أيضًا.

(30:51)

الخازن: هو مبالغة في الإثم، وهو المرتكب للإثم والمعاصي. (7:183)

نحوه القاسميّ. (17:6095)

المراغيّ: أي يكثر من ارتكاب الآثام وهي المعاصي. (30:74)

أثيما

... إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَنْ كَانَ خَوَانًا أَثِيمًا.

النساء: 107

ابن عباس: لا تجادل عن الذين يظلمون أنفسهم و يرمون بالخيانة غيرهم، يريد به سارق الدرع، سرق

ص: 310

الدَّرْعُ ورمي بالسَّرقة اليهوديِّ؛ فصار خائناً بالسَّرقة، أثمما في رميه غيره بها. (الطَّبْرسيّ 2:107)

المبيديّ: إنّ الله لا يحبّ من كان خائناً كاذباً.

و الإثم اسم من أسماء الكذب، وهو صفة طعمة بن أبيرق الذي خان و كذب في سرقة الدَّرْع. (2:674)

أبو حيّان: أتى بصيغة المبالغة في الخيانة و الإثم، ليخرج منه من وقع منه المرّة و من صدرت منه الخيانة، على سبيل الغفلة و عدم القصد. و في صفتي المبالغة دليل على إفراط طعمة في الخيانة و ارتكاب المآثم.

(3:344)

أبو السَّعود: منهم كما فيه. و تعليق عدم المحبّة الذي هو كناية عن البغض و السَّخط بالمبالغ في الخيانة و الإثم ليس لتخصيصه به، بل لبيان إفراط طعمة و قومه فيهما.

(1:381)

البروسويّ: منهم كما فيها. أطلق على طعمة لفظ المبالغة الدالّ على تكرّر الفعل منه، مع أنّ الصّادر منه خيانة واحدة و إثم واحد، لكون طبعه الخبيث مانلاً إلى تكثير كلّ واحد من الفعلين. (2:279)

المراغيّ: أي إنّ الله يبغض من اعتاد الخيانة و ألفت نفسه اجتراح السيّئات و ضريت عليها، و لم يعدّ للعقاب الإلهيّ الرّهبة و الخشية التي ينبغي أن يفكّر مثله فيها. (5:149)

الاثم

إِنَّ شَجَرَةَ الرَّقُومِ * طَعَامُ الْأَثِيمِ. الدّخان: 43، 44

أبو الدرداء: طعام الفاجر. (الطَّبْرسيّ 25:131)

مثله الفراء (3:43)، و ابن قتيبة (403).

ابن زيد: أبو جهل. (الطَّبْرسيّ 25:131)

الطَّبْرسيّ: طعام الأثم في الدّنيا برّه، و (الأثم):

ذو الإثم، و الإثم: من أثم يأثم فهو أثم. و عني به في هذا الموضع الذي إثمه الكفر برّه، دون غيره من الآثم.

(25:130)

الأزهريّ: (الاثم) في هذه الآية بمعنى الآثم.

الطوسي: الذي يستحق العقاب بمعاصيه، وعني به هاهنا أبو جهل. (9:239)

نحوه المييدي (9:113)، والطبرسي (5:67).

الرمخشري: هو الفاجر الكثير الآثام. (3:506)

مثله القاسمي. (14:5313)

الفخر الرازي: قالت المعتزلة: الآية تدل على حصول هذا الوعيد الشديد للأثيم، والأثيم هو الذي صدر عنه الإثم؛ فيكون هذا الوعيد حاصلًا للفساق.

و الجواب: أنّا بيّنا في أصول الفقه أنّ اللفظ المفرد الذي دخل عليه حرف التعريف الأصل فيه أن ينصرف إلى المذكور السابق، ولا يفيد العموم، و هاهنا المذكور السابق هو الكافر، فينصرف إليه. (27:251)

القرطبي: (الأثيم): الفاجر، قاله أبو الدرداء، وكذلك قرأ هو و ابن مسعود. وقال همّام بن الحارث:

كان أبو الدرداء يقرئ رجلا: (انّ شجرت الرّقوم طعام الاثيم)، و الرّجل يقول: طعام اليتيم، فلمّا لم يفهم قال له:

طعام الفاجر. (و 16:149)

البيضاوي: الكثير الآثام، والمراد به الكافر،

لدلالة ما قبله و ما بعده عليه.(2:377)

مثله البروسويي.(8:426)

أبو حيان: صفة مبالغة، وهو كثير الآثام. ويقال له: أثوم، صفة مبالغة أيضا. وفسر بالمشرك.

قال يحيى بن سلام: المكتسب للإثم، وقيل:

الوليد.(8:39)

الطَّبَّاطِبَائِيّ: من استقرَّ فيه الإثم إمَّا بالمداممة على معصية أو بالإكثار من المعاصي. والآية إلى تمام ثمان آيات، بيان حال أهل النَّار.
(18:148)

إثم

1-...فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ.

البقرة:173

الطَّبَّرِيّ: من أكل ذلك على الصِّفة التي وصفنا فلا تبعة عليه في أكله ذلك ولا حرج.(2:88)

المبيديّ: لا ذنب عليه من هذا الأكل.

(1:457)

مثله الطَّبَّاطِبَائِيّ.(1:426)

الطَّبَّرِسِيّ: أي لا حرج عليه، وإثما ذكر هذا اللَّفْظ لِيَبَيِّنَ أَنَّهُ لَيْسَ بِمَبَّاحٍ فِي الْأَصْلِ، وَإِثْمًا رَفَعَ الْحَرْجَ لِأَجْلِ الضَّرُورَةِ.(1:257)

الفخر الرَّازِيّ: فيه سؤالان:

أحدهما: أَنَّ الْأَكْلَ فِي تِلْكَ الْحَالَةِ وَاجِبٌ، وَقَوْلُهُ:

فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ يَفِيدُ الْإِبَاحَةَ.

وَالثَّانِي: أَنَّ الْمَضْطَرَّ كَالْمَلْجَأِ إِلَى الْفِعْلِ، وَالْمَلْجَأُ لَا يُوصَفُ بِأَنَّهُ لَا إِثْمَ عَلَيْهِ.

قلنا: قد بيَّنا في تفسير قوله: فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا الْبَقْرَةَ:158، أَنَّ نَفْيَ الْإِثْمِ قَدْرٌ مُشْتَرِكٌ بَيْنَ الْوَاجِبِ وَالْمَنْدُوبِ وَالْمَبَّاحِ، وَأَيْضًا فَقَوْلُهُ تَعَالَى:

فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ مَعْنَاهُ رَفْعُ الْحَرْجِ وَالضَّيْقِ. (5:14)

2- فَمَنْ خَافَ مِنْ مُوَصِّ جَنْفًا أَوْ إِثْمًا فَأَصْلَحَ بَيْنَهُمْ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ... البقرة: 182

الطبرسي: إنما قال (لا اثم عليه) ولم يقل:

يستحق الأجر، لأن المتوسط إنما يجري أمره في الغالب أن ينقص صاحب الحق بعض حقه بسؤاله إياه، فبين سبحانه لنا أنه لا إثم عليه في ذلك إذا قصد الإصلاح.

وقيل: إنه لما بين إثم المبدل- وهذا أيضا ضرب من التبديل- بين مخالفته للأول، بكونه غير مأثوم برده الوصية إلى العدل. (1:269)

البروسوي: أي لا وزر على المغير في التبديل؛ لأنه تبديل باطل إلى حق بخلاف الأول. (1:288)

3-4... فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَنْ تَأَخَّرَ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ... البقرة: 203

ابن مسعود: غفر له.

مثله ابن عباس، والتخعي، ومجاهد، والشعبي، وهو المروي عن الإمام علي عليه السلام. (الطبري 2:307)

لا إثم عليه لتكفير سيئاته بما كان من حجه المبرور. (الطوسي 2:176)

ابن عباس: فلا حرج عليه. (الطبري 2:307)

مثله مجاهد. (الطبري 2:37)

ص: 312

ابن عمر: رجع مغفورا له. (الطبري 2:307)

الحسن: إن معناه (لا- اثم عليه) في التعجيل والتأخير، وإنما نفى الإثم لئلا يتوهم متوهم أن في التعجيل إثما، وإنما قال: (فلا اثم عليه) في التأخير على جهة المزاجية، كما يقال: إن أعلنت الصدقة فحسن وإن أسررت فحسن، وإن كان الإسرار أحسن وأفضل.

(الطبرسي 1:299)

السدي: فلا جناح عليه. (الطبري 2:308)

البيضاوي: معنى نفى الإثم بالتعجيل والتأخير:

التخيير بينهما والرد على أهل الجاهلية، فإن منهم من أثم المتعجل ومنهم من أثم المتأخر. (1:110)

5-... قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعٌ لِلنَّاسِ...

البقرة: 219

ابن عباس: يعني ما ينقص من الدين عند من يشربها. (الطبري 2:359)

السدي: إثم الخمر: أن الرجل يشرب فيسكر فيؤذي الناس. (الطبري 2:359)

الطبرسي: أي وزر عظيم. (1:316)

القرطبي: إثم الخمر: ما يصدر عن الشارب من المخاصمة والمشاتمة وقول الفحش والزور، وزوال العقل الذي يعرف به ما يجب لخالقه، وتعطيل الصلوات والتعوق عن ذكر الله، إلى غير ذلك. (3:55)

البيضاوي: من حيث إنه يؤدي إلى الانتكاب عن المأمور، وارتكاب المخطور. (1:116)

البروسوي: لما أن الأول مسلبة للعقول التي هي قطب الدين والدنيا، مع كون كل منهما متلفة للأموال. (1:338)

المراغي: إن في تعاطي الخمر والميسر إثما، لأن فيهما أضرارا كثيرة ومفاسد عظيمة. (2:140)

6- يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ... الحجرات: 12

ابن عباس: إن ظن المؤمن بالمؤمن الشر لا الخير إثم، لأن الله قد نهاه عنه، ففعل ما نهى الله عنه إثم. (الطبري 26:135)

الرمحشري: الإثم: الذنب الذي يستحق صاحبه العقاب، ومنه قيل لعقوبته: الأثام (فعال) منه، كالنكاح والعذاب والوبال. (3:567)

مثله أبو حيان (8:114)، والألوسي (26:157).

...فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرٍ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمِهِ...

المائدة:3

ابن عباس: يعنى إلى ما حرم مما سمى في صدر هذه الآية. (الطبري 6:86)

أي غير مانل و منحرف إليه و مختار له، بأن يأكل منها زاندا على ما يمسك رمقه، فإن ذلك حرام.

مثله مجاهد و قتادة. (الألوسي 6:61)

قتادة: أي غير متعرض لمعصية.

(الطبري 6:86)

نحوه ابن كثير. (2:493)

ص: 313

ابن قتيبة: الإثم: أن يتعدى عند الاضطرار فيأكل فوق الشَّبَع. (141)

الطُّوسِيّ: المعنى فمن اضطرَّ إلى أكل الميتة، وما عدَّد الله تحريمه عند المجاعة الشديدة، غير متعمد إلى ذلك ولا مختار له، ولا مستحلَّ له على كلِّ حال، فإنَّ الله أباح له تناول ذلك مقدار ما يمسك رمقه، لا زيادة عليه، وهو قول أهل العراق.

وقال أهل المدينة: يجوز أن يشبع منه عند الضُّرورة. (3:437)

نحوه الطُّبرسيّ. (2:160)

القرطبيّ: غير مائل لحرام، وهو بمعنى غَيْرِ بَاغٍ وَلَا عَادٍ البقرة: 173. (6:64)

أبو حيان: الإثم هنا قيل: أن يأكل فوق الشَّبَع، وقيل: العصيان بالسُّفر، وقيل: الإثم هنا: الحرام، ومن ذلك قول عمر: «ما تجانفنا فيه لإثم ولا تعهَّدنا ونحن نعلمه»، أي ما ملنا فيه لحرام. (3:427)

البروسويّ: غير مائل إليه للإعراض عن الحقِّ.

(2:345)

إثما

1- فَمَنْ خَافَ مِنْ مُوسٍ جَنَفًا أَوْ إِثْمًا فَأَصْلَحَ بَيْنَهُمْ... البقرة: 182

ابن عباس: الإثم العمد. (الطُّبريّ 2:128)

مثله الصَّحَّاحُ، والنَّخعيّ، والرَّبِيع والعوفيّ.

(الطُّبريّ 2:127).

طاوس: هو الرَّجُل يوصي لولد ابنته.

(الطُّبريّ 2:125)

عطاء: الرَّجُل يحيف أو يَأْثِم عند موته، فيعطي ورثته بعضهم دون بعض. (الطُّبريّ 2:124)

السَّدِّيّ: عمدا، يعمد في وصيَّته الظلم.

(الطُّبريّ 2:125)

ابن زيد: الإثم: ميله لبعض على بعض.

الإمام الصادق عليه السلام: الإثم: أن يأمر بعمارة بيوت التيران و اتخاذ المسكر، فيحلّ للوصي أن لا يعمل بشيء من ذلك. (البحراني 1:179)

الزمخشري: أو تعمدا للحيث. (1:334)

مثله البيضاوي. (1:100)

البروسوي: أي تعمدا للجنف، يعني إذا جهل الموصي موضع الوصية أو زاد على مقدار الوصية أو أوصى بما لا يجوز إيصاله. (1:287)

القاسمي: أي ميلا فيها عمدا. (3:411)

2- أَنْظُرْ كَيْفَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكُذِبَ وَ كَفَى بِهِ إِثْمًا مُبِينًا. النساء: 50

الآلوسي: لا- يخفى كونه ماثما من بين آثامهم، وهذا عبارة عن كونه عظيما منكرا. و الجملة- كما قال عصام المدّة- في موضع الحال بتقدير «قد»، أي كيف يفترون الكذب، والحال أن ذلك ينافي مضمونه، لأنه إثم مبين، و الأثم بالإثم المبين غير المتحاشى عنه، مع ظهوره لا يكون ابن الله سبحانه و تعالى و حبيبه، و لا يكون زكيا عند الله تعالى. و انتصاب (اثما) على التمييز. (5:55)

الطَّبَاطِبَائِيّ: التّعبير بالإثم- وهو الفعل المذموم الذي يمنع الإنسان من نيل الخيرات و يبطنها- هو المناسب لهذه المعصية، لكونه من أشرك الشّرك وفروعه، يمنع نزول الرّحمة. وكذا في شرك الكفر الذي يمنع المغفرة، كما وقع في الآية السّابقة: وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللّهِ فَقَدْ افْتَرَىٰ إِثْمًا عَظِيمًا بعد قوله: إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ النَّسَاء:48.(4:374)

3- وَمَنْ يَكْسِبْ خَطِيئَةً أَوْ إِثْمًا ثُمَّ يَرْمِ بِهِ بَرِيئًا فَقَدِ احْتَمَلَ بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُّبِينًا. النَّسَاء:112

الطَّبَرِيّ: و من يعمل خطيئة وهي الذنب، أو إثمًا وهو ما لا يحلّ من المعصية. وإنّما فرّق بين الخطيئة والإثم، لأنّ الخطيئة قد تكون من قبل العمد وغير العمد، والإثم لا يكون من العمد.(5:274)

مثله الطّوسيّ.(3:322)

الرّجّاج: لمّا سمى الله تعالى المعاصي بأنّها خطيئة، و وصفها دفعة أخرى بأنّها إثم، فصل بينهما ها هنا حتّى يدخل الجنسان فيه.(الطّوسيّ 3:322)

الرّمخشريّ: (خطيئة)صغيرة(أو اثمًا)أو كبيرة.(1:563)

مثله البيضاويّ.(1:243)

الفخر الرّازيّ: ذكروا في «الخطيئة والإثم» وجوها:

الأول: أنّ الخطيئة هي الصّغيرة، والإثم هو الكبيرة.

و ثانيها: الخطيئة هي الذنب القاصر على فاعلها، والإثم هو الذنب المتعدّي إلى الغير، كالظلم و القتل.

و ثالثها: الخطيئة: ما لا ينبغي فعله سواء كان بالعمد أو بالخطأ، والإثم: ما يحصل بسبب العمد، والدليل ما قبل هذه الآية وهو قوله: وَمَنْ يَكْسِبْ إِثْمًا فَإِنَّمَا يَكْسِبُهُ عَلَىٰ نَفْسِهِ النَّسَاء:111، فبيّن أنّ الإثم ما يكون سببا لاستحقاق العقوبة.(11:38)

القرطبيّ: قيل: هما بمعنى واحد، كرّر لاختلاف اللفظ تأكيدا.(5:38)

الآلوسيّ: قيل: الخطيئة: الشّرك، والإثم:

ما دونه.(5:142)

الطَّبَاطِبَائِيّ: قد مرّ في قوله تعالى: قُلْ فِيهِمَا إِثْمُ الْبَقَرَةِ:219، أنّ الإثم هو العمل الذي يوجب بوباله حرمان الإنسان عن خيرات كثيرة، كشرب الخمر و القمار و السّرقه؛ ممّا يصدّد الإنسان عن حيازة الخيرات الحيويّة، و يوجب انحطاطا اجتماعيّا، يسقط الإنسان عن وزنه الاجتماعيّ، و يسلب عنه الاعتماد و الثّقة العامّة.

و على هذا فاجتماع «الخطيئة و الإثم» على نحو التّرديد، و نسبتها جميعا إلى الكسب في قوله: وَمَنْ يَكْسِبْ خَطِيئَةً أَوْ إِثْمًا يوجب اختصاص كلّ منهما بما يختصّ به من المعنى.

والمعنى -والله أعلم- أنّ من يكسب معصية لا- تتجاوز موردها وبالإلّا كترك بعض الواجبات كالصّوم، أو فعل بعض المحرّمات كأكل الدّم، أو يكسب معصية يستمرّ وبالإلّا، كقتل النّفس من غير حقّ و السرقة، ثمّ يرم بها برينّا بنسبتها إليه؛ فقد احتمل

ص: 315

بهتاناً وإثماً مبيناً. (5:76)

عزة دروزة: [مثل الرّمخشريّ وأصاف:]

وهو وجيه، لأنه لا بدّ من أن يكون بينهما فرق. (9:159)

4- فَإِنْ عُثِرَ عَلَىٰ أَنَّهُمَا اسْتَحَقَّا إِثْمًا...

المائدة:107

ابن عباس: إن أطلع على أن الكافرين كذبا. (الطبري 7:113)

يعني خانا وظهر وعلم منهما ذلك.

(الطوسي 4:51)

قتادة: أي أطلع منهما على خيانة، أتهما كذبا أو كتما. (الطبري 7:113)

ابن زيد: إنما حلفا على باطل و كذب.

(الطبري 7:116)

الطبري: على أتهما استوجبا بأيمانهما التي حلفا بها إثمًا؛ وذلك أن يطلع على أتهما كانا كاذبين في أيمانهما بالله:

ما خنّا ولا بدّلنا ولا غيّرنا، فإنّ وجدا قد خانا من مال الميّت شيئا أو غيرا وصيّته أو بدّلا، فأثما بذلك من حلفهما برّيهما. (7:112)

الفارسي: الإثم هنا: اسم الشّيء المأخوذ، لأنّ أخذه بأخذه آثم، فسمّي إثمًا، كما سمّي ما يؤخذ بغير حقّ مظلمة. (القرطبي 6:358)

الطبرسي: أي ذنبا بأيمانهما الكاذبة و خيانتهم، و قصدهما في شهادتهما إلى غير الاستقامة. (2:259)

القرطبي: يعني بالخيانة، وأخذهما ما ليس لهما، أو باليمين الكاذبة، أو بالشهادة الباطلة. (6:358)

البيضاوي: أي فعلا ما أوجب إثمًا كتحرّيف.

(1:296)

مثله البروسوي (2:456)، والاكوسي (7:50).

أبو حيّان: [قال بعد نقل قول أبي عليّ الفارسي:]

الإثم هنا: ليس الشّيء المأخوذ، بل الذنب الذي استحقّ به أن يكونا من الآثمين، الذي تبرّء أن يكونا منهم في قولهما: إنا إذا لمِن الآثمين، و

لو كان الإثم هو الشيء المأخوذ ما قيل فيه: إِسْتَحَقَّ إِثْمًا، لأنهما ظلما و تعديا؛ وذلك هو الموجب للإثم. (444)

القاسمي: أي فعلا ما يوجهه من خيانة أو غلول شيء من المال الموصى به إليهما. (6:2195)

الطباطبائي: هذه الآية بيان و تفصيل للحكم في صورة ظهور خيانة الشاهدين و كذبهما في شهادتهما.

(6:197)

الاثم

1- ... تَظَاهَرُونَ عَلَيْهِمْ بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ ...

البقرة: 85

الطوسي: (الإثم) قيل: معناه هو ما تنفر منه النفس و لم يطمئن إليه القلب، و منه قول النبي صلى الله عليه و آله لنؤاس بن سمعان حين سأله عن الإثم، فقال صلى الله عليه و آله:

«البر ما اطمأنت إليه نفسك و الإثم ما حك في صدرك».

و قال قوم: معنى الإثم ما يستحق عليه الذم، و هو الأصح. و قال قوم: هو الإفراط في الظلم. (1:335)

الآلوسي: هو [بالإثم] متعلق ب(تظاهرون) حال

ص: 316

من فاعله، أي متلبسين بالإثم، وكونه هنا مجازاً عما يوجبه من إطلاق المسبب على سببه، كما سميت الخمر إثمًا. (1:312)

2-... لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ...

البقرة: 188

الطبري: بالحرام الذي قد حرّمه الله عليكم.

(2:183)

الزمخشري: بشهادة الزور أو باليمين الكاذبة أو بالصلح، مع العلم بأن المقضي له ظالم. (1:340)

مثله البيضاوي (1:104)، والألوسي (2:70)، ونحوه المراغي (2:82).

ابن عطية: معناه بالظلم والتعدي، وسمي ذلك إثمًا، لما كان الإثم معنى يتعلّق بفاعله. (1:531)

مثله القرطبي. (2:340)

الطبرسي: أي لتأكلوا طائفة من أموال الناس بالفعل الموجب للإثم، بأن يحكم الحاكم بالظاهر، وكان الأمر في الباطن بخلافه. (1:282)

أبو حيّان: (بالإثم) متعلّق بقوله: (لتأكلوا)، وفسر بالحكم بشهادة الزور، وقيل: بالرشوة، وقيل:

بالحلف الكاذب، وقيل: بالصدّاح، مع العلم بأن المقضي له ظالم. والأحسن العموم فكلّ ما أخذ به المال و مآله إلى الإثم فهو إثم. والأصل في الإثم التّصير في الأمر.

و الباء في (بالإثم) للسبب، ويحتمل أن تكون للحال، أي متلبسين بالإثم. (2:56)

3-... وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ...

المائدة: 2

ابن عباس: هو ترك ما أمرهم به، و ارتكاب ما نهاهم عنه.

مثله أبو العالية. (الطوسي 3:427)

نحوه الطبري. (6:66)

عطاء: (الإثم): المعاصي، (و العدووان): التّعدي في حدود الله. (أبو حيّان 3:423)

الزمخشري: على الانتقام والتّشفي. ويجوز أن يراد العموم لكلّ برّ وتقوى وكلّ إثم وعدوان، فيتناول بعمومه العفو والانتصار. (1:592)

القرطبي: هو الحكم اللاحق عن الجرائم.

(6:47)

أبو حيان: قيل: (الاثم): الكفر والعصيان، و(العدوان): البدعة. (3:423)

الأوسبي: يعمّ التّهي [في الآية] كلّ ما هو من مقولة الظلم والمعاصي، ويندرج فيه التّهي عن التّعاون على الاعتداء والانتقام. (6:57)

4-... يُسارعون في الإثم والعدوان...

المائدة:62

السدي: (الاثم): الكفر. (الطبري 6:297)

مثله الطبري. (6:297)

ابن زيد: إنهم يسارعون في جميع معاصي الله، لا يتحاشون من شيء منها، لا من كفر ولا من غيره،

ص: 317

لأنَّ الله تعالى ذكره عمّ في وصفهم بما وصفهم به، من أنَّهم (يسارعون في الإثم و العدوان) من غير أن يخصَّ بذلك إثمًا دون إثم. (الطَّبْرِيّ 6:297)

الطُّوسِيّ: قال السَّدِّيّ: (الإثم): الكفر، وقال غيره: هو يقع على كلِّ معصية، وهو الأولى.

و الفرق بين الإثم و العدوان، أنَّ الإثم: الجرم كائنا ما كان، و العدوان: الظلم. (3:577)

مثله الطَّبْرَسِيّ. (2:217)

الرَّمْخَشَرِيّ: (الإثم): الكذب، بدليل قوله تعالى: عَن قَوْلِهِمُ الْإِثْمَ الْمَانِدَةَ: 63، (و العدوان):

الظلم. وقيل: (الإثم): كلمة الشُّرك، وقيل: (الإثم):

ما يختصُّ بهم، (و العدوان): ما يتعدّاهم إلى غيرهم.

(1:626)

مثله التَّيْسَابُورِيّ. (6:124)

القرطبيّ: يسابقون في المعاصي و الظلم.

(6:237)

البيضاويّ: أي الحرام. (1:283)

نحوه القاسمي. (6:2054)

أبو حِيَّان: (الإثم): الكذب، (و العدوان): الظلم، يدلُّ قوله: عَن قَوْلِهِمُ الْإِثْمَ عَلَى ذَلِكَ. وليس حقيقة الإثم الكذب؛ إذ الإثم هو المتعلِّق بصاحب المعصية، أو الإثم ما يختصُّ بهم، و العدوان ما يتعدّى بهم إلى غيرهم، أو الإثم: الكفر، و العدوان: الاعتداء، أو الإثم: ما كتموه من الإيمان، و العدوان: ما يتعدّى فيها. (3:521)

رشيد رضا: يسارعون فيما هم فيه من قول الإثم و عمله، و هو كلُّ ما يضربُ قائله و فاعله في دينه و دنياه. (6:450)

المراغي: يسارعون في الظلم و العدوان، و تجاوز الحدود التي ضربها الله للناس. (6:150)

الطَّبَّاطِبَائِيّ: الظَّاهر أنَّ المراد ب(الإثم) هو الخوض في آيات الدين النَّازلة على المؤمنين، و القول في معارف الدين بما يوجب الكفر و الفسوق، على ما يشهد به ما في الآية التَّالية من قوله: عَن قَوْلِهِمُ الْإِثْمَ وَ أَكَلِهِمُ السُّحْتَ الْمَانِدَةَ: 63.

و على هذا فالأمور الثلاثة: أعني «الإثم و العدوان و أكل السَّحت» تستوعب نماذج من فسوقهم في القول و الفعل، فهم يقتربون الذنب في القول و هو الإثم القوليّ، و الذنب في الفعل و هو إثمًا فيما بينهم و بين المؤمنين و هو التَّعدّي عليهم، و إمَّا عند أنفسهم كأكلهم السَّحت، و

هو الرِّبَا والرِّشْوَةُ ونحو ذلك، ثمَّ ذمَّ ذلك منهم بقوله:

لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَعمَلُونَ، ثمَّ أتبعه بتوبيخ الرِّبَانِيِّينَ والأَحْبَارِ فِي سكوْتهم عنهم وعدم نهيهم عن ارتكاب هذه الموبقات من الآثام و المعاصي، وهم عالمون بأنَّها معاص و ذنوب، فقال: لَوْلَا يَنْهَاهُمُ الرِّبَانِيُّونَ وَالأَحْبَارُ عَنْ قَوْلِهِمُ الإِثْمَ وَ أَكْلِهِمُ السُّحْتَ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَصْنَعُونَ المائدة:63.

وربما أمكن أن يستفاد من قوله: عَنْ قَوْلِهِمُ الإِثْمَ وَ أَكْلِهِمُ السُّحْتَ عند تطبيقه على ما في الآية السابقة: يُسَارِعُونَ فِي الإِثْمِ وَ العَدْوَانِ وَ أَكْلِهِمُ السُّحْتَ؛ حيث ترك العدوان في الآية الثانية، أن الإثم والعدوان شيء واحد، وهو تعدّي حدود الله سبحانه

ص: 318

قولا، تجاه المعصية الفعلية التي أنموذجها أكلهم السحت.

فيكون المراد بقوله: يُسَارِعُونَ فِي الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَأَكْلِهِمُ السَّحْتِ إراءة سيئة قولية منهم، وهي (الاثم و العدوان)، و سيئة أخرى فعلية منهم، وهي (اكلهم السحت). (6:30)

5- وَ ذَرُوا ظَاهِرَ الْإِثْمِ وَ بَاطِنَهُ... الأنعام:120

ابن عباس: ظاهره: الزنى. (أبو حيان 4:212)

أبو العالية: (الاثم) عام في جميع المعاصي. لما عتب عليهم في ترك أكل ما سمي الله عليه، أمروا بترك الإثم ما فعل ظاهرا و ما فعل في خفية؛ فكأنه قال:

اتركوا المعاصي ظاهرها و باطنها.

مثله: مجاهد، و قتادة، و عطاء، و ابن الأنباري، و الزجاج. (أبو حيان 4:212)

سعيد بن جبیر: (ظاهر الإثم): امرأة الأب، (و باطنه): الزنى. (الطوسي 4:276)

مجاهد: معصية الله في السر و العلانية.

(الطبري 8:14)

الضحاك: (ظاهر الإثم): الزنى، (و باطنه): اتخاذ الأخدان.

مثله السدي. (الطوسي 4:276)

قتادة: أي قليله و كثيره، و سره و علانيته. (الطبري 8:14)

السدي: أما ظاهره فالزواني في الحوانيت، و أما باطنه فالصديقة يتخذها الرجل، فيأتيها سرا.

(الطبري 8:14)

2L الكلبي: (ظاهر الإثم): طواف الرجال بالبيت نهارا عراة، (و باطنه): طواف النساء بالليل عراة. (المبيدي 3:474)

مقاتل: (الاثم) هنا: الشرك. (أبو حيان 4:212)

ابن زيد: ظاهره: نزع أثوابهم؛ إذ كانوا يطوفون بالبيت عراة، و باطنه: الزنى. (أبو حيان 4:212)

الفراء: أما ظاهره فالفجور و الزنى، و أما باطنه فالمخالأة؛ أن تتخذ المرأة الخليل و أن يتخذها.

مثله ابن قتيبة. (159)

الجبّائي: الظاهر: أفعال الجوارح، والباطن:

أفعال القلوب. (الطوسي 4:276)

الطبري: (الإثم): كل ما عصي الله به من محارمه، وقد يدخل في ذلك سرّ الرّني وعلانيته، ومعاهرة أهل الرّايات وأولات الأخدان منهم، و
نكاح حلائل الآباء والأمّهات والبنات، والطّواف بالبيت عريانا، وكلّ معصية لله ظهرت أو بطنّت.

وإذ كان ذلك كذلك، وكان جميع ذلك إثما، وكان الله عمّ بقوله: وَذَرُوا ظَاهِرَ الْإِثْمِ وَبَاطِنَهُ جَمِيعًا ما ظهر من الإثم وجميع ما بطن، لم
يكن لأحد أن يخصّ من ذلك شيئا دون شيء، إلا بحجّة للعذر قاطعة. غير أنّه لو جاز أن يوجّه ذلك إلى الخصوص بغير برهان، كان توجيهه
إلى أنّه عني ب(ظاهر الإثم وباطنه) في هذا الموضع ما حرّم الله من المطاعم والمآكل، من الميتة والدم.

(8:15)

المبيدي: عمل الانسان على قسمين: منها

ص: 319

مربوط بالقلب و هو التّية، و منها مربوط بالجسم و هو العمل، هذا ظاهر و ذلك باطن، و لذا كلّما كان عملا من المنهيات بالجوارح فهو ظاهر الإثم، و كلّما كان عقدا بالقلب من مخالفة أمر الله فهو باطن الإثم، و قال الله تعالى: وَ ذَرُوا ظَاهِرَ الْإِثْمِ وَ بَاطِنَهُ. (3:473)

الرّمخشريّ: ما أعلنتم منه و ما أسررتم. و قيل:

ما علمتم و ما نويتم. (2:47)

الفخر الرّازيّ: المراد من (الإثم) ما يوجب الإثم، و ذكروا في (ظاهر الإثم و باطنه) وجهين:

الأوّل: أنّ (ظاهر الإثم) الإعلان بالرّنى، (و باطنه) الاستسار به.

الثّاني: أنّ هذا التّهي عامّ في جميع المحرّمات و هو الأصحّ، لأنّ تخصيص اللفظ العامّ بصورة معيّنة من غير دليل غير جائز، ثمّ قيل: المراد ما أعلنتم و ما أسررتم، و قيل: ما عملتم و ما نويتم. [و قال بعد نقل أقوال بعض السّالفين:]

و قال آخرون: معنى الآية التّهي عن الإثم مع بيان أنّه لا يخرج من كونه إثما بسبب إخفائه و كتمانته، و يمكن أن يقال: المراد من قوله: وَ ذَرُوا ظَاهِرَ الْإِثْمِ التّهي عن الإقدام على الإثم، ثمّ قال: (و باطنه)، ليظهر بذلك أنّ الدّاعي له إلى ترك ذلك الإثم خوف الله لا خوف التّاس. (13:167)

القرطبيّ: الظّاهر: ما كان عملا بالبدن ممّا نهى الله عنه، و باطنه: ما عقد بالقلب من مخالفة أمر الله فيما أمر و نهى. (7:74)

التّيسابوريّ: (ظاهر الإثم) يعني الأعمال الطّبيعيّة، (و باطنه) يعني الأخلاق الذّميمة الرّديئة.

(8:15)

أبو حيّان: [قال بعد نقل أقوال المفسّرين:]

و قال الماتريديّ: الأليق أن يحمل (ظاهر الإثم و باطنه) على أكل الميتة و ما لم يذكر اسم الله عليه. و قال مقاتل: الإثم هنا: الشّرك، و قال غيره: جميع الدّنوب سوى الشّرك. و كلّ هذه الأقوال تخصّصات لا دليل عليها. و الظّاهر العموم في المعاصي كلّها من الشّرك و غيره، ظاهرها و خفيّها، و يدخل في هذا العموم كلّ ما ذكره. (4:212)

البروسويّ: من إضافة الصّفمة إلى الموصوف، أي الإثم الظّاهر و الإثم الباطن، و المراد بالإثم ما يوجب الإثم و هو المعاصي كلّها، لأنّها لا تخلو من هذين الوجهين؛ فيدخل فيه ما يعلن و ما يسرّ سواء كان من أعمال القلوب أو الجوارح. فأعمال الجوارح ظاهرة كالأقوال و الأفعال، و أعمال القلوب باطنة كالعقائد الفاسدة و العزائم الباطلة. و حقيقة (ظاهر الإثم) طلب نعم الدّنيا، (و باطنه) الميل إلى نعم العقبى، لأنّ كلّاً منهما يصير سببا للبعد عن حضرة المولى. (3:94)

القاسميّ: أي سيّئات الأعمال و الأقوال الظّاهرة على الجوارح، (و باطنه) أي ما يسرّ منه بالقلب، كالعقائد الفاسدة، و العزائم الباطلة، أو ما يعلن من الدّنوب و ما يسرّ منها، و يستتر فيه. (6:2481)

رشيد رضا: الإثم في اللّغة: القبيح الضّارّ، و في الشّرع: كلّ ما حرّمه الله تعالى؛ و هو لم يحرم على العباد إلاّ ما كان ضاراّ بالأفراد في أنفسهم

أو أموالهم أو عقولهم

ص: 320

أو أعراضهم أو دينهم، أو ضارًا بالجماعات في مصالحهم السياسيّة أو الاجتماعيّة. و الظّاهر منه: ما فعل علنا، و الباطن: ما فعل سرًّا، أو الظّاهر: ما ظهر قبحه أو ضرره للعمامة وإن فعل سرًّا، و الباطن: ما يخفى ذلك فيه إلا عن بعض الخاصّة وإن فعل جهرا، أو الظّاهر: ما تعلق بأعمال الجوارح، و الباطن: ما تعلق بأعمال القلوب، كالتّيّات و الكبر و الحسد و التّفكير في تدبير المكايد الصّارّة و الشّرور، و يجوز الجمع بين هذه الوجوه.

و ممّا يقتضيه السّياق ممّا يدخل في عموم «باطن الإثم» على بعض الوجوه ما أهّل به لغير الله البقرة: 173، فهو ممّا يخفى على غير العلماء بحقيقة التّوحيد، و منه الاعتداء في أكل المحرّم الذي يباح للمضطرّ بأن يتجاوز فيه حدّ الصّرورة، و قيل: الحاجة؛ و ذلك قوله تعالى: فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرِ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمِهِ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ المائدة: 3، و هذه الجملة من جوامع الكلم و الأصول الكليّة في تحريم الآثام، حتّى قال ابن الأنباريّ: إنّ المراد بهذا التّعبير ترك الإثم من جميع جهاته، أي جميع أنواع الظّهور و البطون فيه.

و قد خصّ بعض المفسّرين «الظّاهر» بزنى السّفاح الذي يكون في المواخير، «و الباطن» باتّخاذ الأخدان و الصّدقات في السّرّ، و كانوا في الجاهليّة يستبيحون زنى السّرّ، و يستقبحون السّفاح بالجهر. و خصّ بعضهم «الظّاهر» بنكاح الأمهات و الأخوات و أزواج الآباء، «و الباطن» بالزّنى، و التّخصيص بغير منحصّ باطل.

(8:21)

نحوه المراغيّ. (8:15)

2L الطّباطبائيّ: إن كانت [الآية] مطلقة بحسب المضمون تنهى عن عمامة الإثم ظاهره و باطنه، غير أنّ ارتباطها بالسّياق المتّصل الذي لسابقتها و لاحقتها يقضي بكونها تمهيدا للتّهيّ الآتي في قوله: وَ لَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَ إِنَّهُ لَفِسْقٌ الأنعام: 121، و لازم ذلك أن يكون الأكل ممّا لم يذكر اسم الله عليه من مصاديق الإثم حتّى يرتبط بالتمهيد السّابق عليه، فهو من الإثم الظّاهر أو الباطن. لكنّ التّأكيد البليغ الذي في قوله: وَ إِنَّهُ لَفِسْقٌ يفيد أنّه من الإثم الباطن، و إلّا لم تكن حاجة إلى تأكيده ذلك التّأكيد الأكيد.

و بهذا البيان يظهر أنّ المراد ب«ظاهر الإثم» المعصية التي لا ستر على شؤم عاقبته و لا خفاء في شناعة نتيجته، كالشّرك و الفساد في الأرض و الظّلم، و ب«باطن الإثم» ما لا يعرف منه ذلك في بادئ النّظر، كأكل الميتة و الدّم و لحم الخنزير و إنّما يتميّز هذا النوع بتعريف إلهيّ و ربّما أدركه العقل. هذا هو الذي يعطيه السّياق من معنى (ظاهر الإثم و باطنه).

[و قال بعد نقل أقوال المفسّرين:]

و هذه الأقوال - كما ترى - على أنّ جميعها أو أكثرها لا دليل عليها، تخرج الآية عن حكم السّياق.

(7:333)

6-... إِنَّ الَّذِينَ يَكْسِبُونَ الْإِثْمَ سَيُجْزَوْنَ بِمَا كَانُوا يَقْتَرِفُونَ. الأنعام: 120

الطّبريّ: إنّ الذين يعملون بما نهاهم الله عنه، و يركبون معاصي الله، و يأتون ما حرّم الله. (8:15)

ص: 321

المبيدي: يعني الشُّرك. (3:475)

7- قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَ مَا بَطَّنَ وَ الْإِثْمَ وَ الْبَغْيَ بغيرِ الْحَقِّ... الأعراف:33

ابن عباس: (الإثم): الخمر.

مثله الحسن. (أبو حيان 4:292)

مجاهد: نهى عن (الإثم)، وهي المعاصي كلها. (الطبري 8:166)

السدي: (الإثم): المعصية. (الطبري 8:166)

الإمام الكاظم عليه السلام: [في حديث] وأما (الإثم) فإنها الخمر بعينها، وقد قال الله عزّ وجلّ في موضع آخر:

يَسَّ مَلُونِكَ عَنِ الْخَمْرِ وَ الْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَ مَنَافِعُ لِلنَّاسِ الْبَقَرَةُ:219، فأما الإثم في كتاب الله عزّ وجلّ فهي الخمر و الميسر وَ إِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا كما قال الله تعالى. (البحراني 1:211)

الفراء: (الإثم): ما دون الحد. (1:378)

الزمخشري: (الإثم): عام لكلّ ذنب، وقيل:

شرب الخمر. (2:77)

الفخر الرازي: اختلفوا في الفرق بين «الفواحش و الإثم» على وجوه:

الأول: أنّ الفواحش عبارة عن الكبائر، لأنّه قد تقاحش قبحها، أي تزايد، و الإثم عبارة عن الصغائر، فكان معنى الآية أنّه حرّم الكبائر و الصغائر. و طعن القاضي فيه، فقال: هذا يقتضي أن يقال: الرّنى و السرقة؛ و الكفر ليس بإثم، و هو بعيد.

الثاني: أنّ الفاحشة اسم [لما] لا يجب فيه الحدّ، و الإثم اسم لما يجب فيه الحدّ، و هذا و إن كان مغايرا للأول إلاّ أنّه قريب منه، و السّؤال فيه ما تقدّم.

الثالث: أنّ الفاحشة اسم للكبيرة، و الإثم اسم لمطلق الذنب سواء كان كبيرا أو صغيرا. و الفائدة فيه أنّه تعالى لمّا حرّم الكبيرة أَرَدَ بِهَا بتحريم مطلق الذنب، لئلاّ يتوهم أنّ التحريم مقصود على الكبيرة، و على هذا القول اختيار القاضي.

الرابع: أنّ الفاحشة و إن كانت بحسب أصل اللّغة اسما لكلّ ما تقاحش و تزايد في أمر من الأمور، إلاّ أنّه في العرف مخصوص بالزيادة، و الدليل عليه أنّه تعالى قال في الرّنى: إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً الْإِسْرَاءَ:32، و لأنّ لفظ الفاحشة إذا أطلق لم يفهم منه إلاّ ذلك، و إذا قيل: فلان فحاش، فهم أنّه يشتم الناس بألفاظ الوقاع؛ فوجب حمل لفظ الفاحشة على الرّنى فقط.

إذا ثبت هذا فنقول: في قوله: ما ظهَرَ مِنْهَا وَ ما بَطَّنَ على هذا التفسير وجهان:

الأول: يريد سرّ الرّزني، وهو الذي يقع على سبيل العشق و المحبّة، و(ما ظهر منها) بأن يقع علانية.

و الثاني: أن يراد بما ظهر من الرّزني: الملامة و المعانقة، و ما بطن: الدّخول.

و أمّا الإثم فيجب تخصيصه بالخمير، لأنّه تعالى قال في صفة الخمر: وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا البقرة:219، و بهذا التّقدير فإنّه يظهر الفرق بين اللفظين. (14:66)

أبو حيّان: (الإثم): عامّ يشمل الأقوال و الأفعال التي يترتب عليها الإثم، هذا قول الجمهور. و قيل: هو

ص: 322

صغار الذنوب، وقيل: الخمر. وهذا قول لا يصحّ هنا، لأنّ السّورة مكّيّة ولم تحرم الخمر إلّا بالمدينة بعد أحد، وجماعة من الصّحابة اصطحبوها يوم أحد و ماتوا شهداء وهي في أجوافهم. وأمّا تسمية الخمر إثما فقول الشاعر:

شربت الإثم حتّى زلّ عقلي...

وهو بيت مصنوع مختلف، وإن صحّ فهو على حذف مضاف، أي موجب الإثم، ولا يدلّ قول ابن عبّاس والحسن: الإثم: الخمر، على أنّه اسم من أسمائها؛ إذ يكون ذلك من إطلاق المسبّب على السّبب. وأنكر أبو العبّاس أن يكون الإثم من أسماء الخمر. وقال الفضل:

الإثم: الخمر. (4:292)

الآلوسي: أي ما يوجب الإثم. وأصله: الدّم، فأطلق على ما يوجبه من مطلق الذنب. وذكر للتعميم بعد التّخصيص بناء على ما تقدّم من معنى الفواحش.

وقيل: إنّ الإثم هو الخمر كما نقل عن ابن عبّاس والحسن البصريّ، وذكره أهل اللّغة كالأصمعيّ وغيره.

[ثمّ استشهد بشعر]

وزعم ابن الأنباريّ أنّ العرب لا تسمّي الخمر إثما في جاهليّة ولا إسلام، وأنّ الشّعر موضوع. والمشهور أنّ ذلك من باب المجاز، لأنّ الخمر سبب الإثم.

(8:112)

نحوه القاسميّ. (7:2673)

الطّباطبائيّ: (الإثم) هو الذنب الذي يستعقب انحطاط الإنسان في حياته ذلّة وهوانا وسقوطا، كشرب الخمر الذي يستعقب للإنسان تهلكة في جاهه وماله وعرضه ونفسه، ونحو ذلك. (8:85)

8-... لِكُلِّ امْرِئٍ مِنْهُمْ مَا اكْتَسَبَ مِنَ الْإِثْمِ...

التّور: 11

الطّباطبائيّ: إنّ الإثم هو الأثر السيّئ الذي يبقى للإنسان عن اقتراف المعصية، فظاهر الجملة أنّ أهل الإفك الجائين به يعرفون بإثمه و يتميّزون به عندكم، فيفتضحون به بدل ما أرادوا أن يفضحوا النّبّي صلّى الله عليه وآله.

(15:90)

9-... وَ يَتَنَاجَوْنَ بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ... المجادلة: 8

الطّبري: يتناجون بما حرّم الله عليهم من الفواحش والعدوان، وذلك خلاف أمر الله ومعصية الرّسول محمّد صلّى الله عليه وسلّم.

الفخر الرازي: يحتمل وجهين:

أحدهما: أن (الإثم و العدوان) هو مخالفتهم للرسل في التهي عن التجوى، لأن الإقدام على المنهي يوجب الإثم و العدوان. لا سيما إذا كان ذلك الإقدام لأجل المناصب و إظهار التمرد.

الثاني: أن (الإثم و العدوان) هو ذلك السر الذي كان يجري بينهم، لأنه إما مكر و كيد بالمسلمين أو شيء يسوؤهم. (29:266)

القرطبي: أي الكذب و الظلم. (17:291)

أبو حيان: بدأ بالإثم لعمومه، ثم بالعدوان لعظمته في النفوس؛ إذ هي ظلمات العباد، ثم ترقى إلى ما هو أعظم، و هو معصية الرسول. (8:236)

ص: 323

1- وَالَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ...

الشورى:37

ابن عباس: كبير الإثم هو الشرك.

(الزّمخشريّ 3:472)

الزّمخشريّ: الكبائر من هذا الجنس. (3:472)

الفخر الرازيّ: عن ابن عباس: كبير الإثم هو الشرك، وهو عندي بعيد، لأنّ شرط الإيمان مذكور أولاً وهو يغني عن عدم الشرك.

وقيل: المراد ب(كبائر الاثم) ما يتعلّق بالبدع واستخراج الشبهات، وب(الفواحش) ما يتعلّق بالقوّة الشهوانيّة. (27:176)

القرطبيّ: قال قوم: (كبائر الاثم): ما تقع على الصغائر مغفورة عند اجتنابها. (16:35)

الآلوسيّ: (كبائر الاثم): ما رتب عليه الوعيد، أو ما يوجب الحدّ، أو كلّ ما نهى الله تعالى عنه.

و(الفواحش): ما فحش وعظم قبحه منها. والمراد ب(الإثم) الجنس، وإلّا لقليل: الآثم. (25:45)

الطّباطبائيّ: (كبائر الاثم): المعاصي الكبيرة التي لها آثار سوء عظيمة، وقد عدّ تعالى منها شرب الخمر والميسر. (18:62)

2- الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ...

التّجم:32

الزّمخشريّ: أي كبائر من الإثم، لأنّ الإثم جنس يشتمل على كبائر وصغائر، والكبائر: الذّنوب التي لا يسقط عقابها إلا بالتوبة. وقيل: التي يكبر عقابها بالإضافة إلى ثواب صاحبها.

و الفواحش: ما فحش من الكبائر، كأنّه قال:

و الفواحش منها خاصّة.

وقرئ (كبير الاثم)، أي النوع الكبير منه. وقيل:

هو الشرك بالله. (4:32)

إِنِّي أُرِيدُ أَنْ تَبُوءَ بِإِثْمِي وَإِثْمِكَ... المائدة:29

ابن مسعود: إثم قتلي إلى إثمك الذي في عنقك. (الطبري 6:192)

معناه إثم قتلي إن قتلنتي، وإثمك الذي كان منك قبل قتلي. (الطوسي 3:496)

مثله ابن عباس، والحسن، والصَّحَّاح، وفتادة و مجاهد. (الطوسي 3:496)، والقاسمي (6:1945).

ابن عباس: أي إثم قتلك إياي، وإثمك الخاص بك الذي كان من شؤمه عدم قبول قربانك.

(رشيد رضا 6:344)

مجاهد: أي أريد أن يكون عليك خطيئتك و دمي فتبوء بهما. (1:193)

ابن قتيبة: أي تنقلب و تنصرف (بإثمي)، أي بقتلي، (و إثمك): ما أضمرت في نفسك من حسدي و عداوتي. (142)

الجبائي: إثمك الذي من أجله لم يتقبل قربانك.

مثله الزَّجَّاج. (الطوسي 3:496)

الطبري: الصَّوَاب من القول في ذلك أن يقال: إنَّ

ص: 324

تأويله إنِّي أريد أن تنصرف بخطيئتك في قتلِك إِيَّاي، و ذلك هو معنى قوله: إنِّي أريدُ أن تَبوءَ بِإِثْمِي و أمَّا معنى (إِثْمِك) فهو إثمُه بغير قتله؛ و ذلك معصية الله جلّ ثناؤه في أعمال سواه.

و إنّما قلنا ذلك هو الصّواب لإجماع أهل التّأويل عليه. (6:193)

الطّوسي: [قال بعد نقل قول ابن مسعود وغيره:]

و يجوز أن يريد (باثمي) الأوّل إثم قتلي إن قتلتي و إثمك الذي قتلتي، فأضافه تارة إلى المفعول و أخرى إلى الفاعل، لأنّه مصدر يصحّ ذلك فيه، كما تقول: ضرب زيد عمرا و ضرب عمرو زيد، فتضيفه تارة إلى الفاعل و أخرى إلى المفعول.

فإن قيل: كيف جاز أن يريد منه الإثم و هو قبيح؟

قلنا: المراد بذلك عقاب الإثم، لأنّ الرجوع بالإثم رجوع بعقابه، لأنّه لا يجوز لأحد أن يريد معصية الله من غيره، كما لا يجوز أن يريدها من نفسه، و هو قول أبي عليّ وغيره.

و قال قوم: التقدير: إنِّي أريد أن لا تبوء باثمي، كما قال: يُبَيِّنُ اللهُ لَكُمْ أَنَّ تَصَلُّوا النَّسَاءَ: 176، و معناه ألاّ تصلّوا. و هذا وجه يحتمله الكلام، لكن الظاهر خلافه. و إنّما يحمل على ذلك إذا دلّ الدليل على أنّه لا يجوز أن يريد من غيره الإثم، و ليس هاهنا ما يدلّ عليه، و الكلام يدلّ على أنّه أراد العقاب لا محالة لو أراد الإثم. (3:496)

الزمخشري: أن تحتمل إثم قتلي لك لو قتلتك، و إثم قتلِك لي.

إن قلت: كيف يحمل إثم قتله له و لا تَرُرُ وازرّة وِرْرُ أخرى؟ الأنعام: 164.

قلت: المراد بمثل إثمي على الاتّساع في الكلام، كما تقول: قرأت قراءة فلان و كتبت كتابته، يريد المثل، و هو اتّساع فاش مستفيض لا يكاد يستعمل غيره.

فإن قلت: فحين كفّ هايبيل عن قتل أخيه و استسلم و تحرّج عمّا كان محظورا في شريعته من الدّفْع، فأين الإثم حتّى يتحمّل أخوه مثله، فيجتمع عليه الإثمان؟

قلت: هو مقدّر، فهو يتحمّل مثل الإثم المقدّر، كأنّه قال: إنِّي أريد أن تبوء بمثل إثمي لو بسطت يدي إليك، و قيل: (باثمي): بإثم قتلي، و (إثمك): الذي من أجله لم يتقبّل قربانك.

فإن قلت: فكيف جاز أن يريد شقاوة أخيه و تعذيبه بالنّار؟

قلت: كان ظلما و جزاء الظّالم حسن جائز أن يراذ.

ألا ترى إلى قوله تعالى: ذَلِكَ جَزَاءُ الظّالِمِينَ، و إذا جاز أن يريده الله جاز أن يريده العبد، لأنّه لا يريد إلاّ ما هو حسن. و المراد بالإثم وبال القتل، و ما يجزّه من استحقاق العقاب. (1:607)

الطبرسي: قيل: معناه ياثم قتلي، (واثمك):

الذي هو قتل جميع الناس حيث سبب القتل. و معنى (تبوا باثمي) تبوء بعقاب إثمي، لأنه لا يجوز لأحد أن يريد معصية الله من غيره، ولكن يجوز أن يريد عقابه المستحق عليه بالمعصية.

و متى قيل: كيف يحسن إرادة عقاب لم يقع سببه،

ص: 325

فإنَّ القتل على هذا لم يكن واقعا؟

فجوابه: أن ذلك بشرط وقوع ما يستحق به العقاب، فهابيل لما رأى من أخيه العزم على قتله وغلب على ظنّه ذلك، جاز أن يريد عقابه بشرط أن يفعل ما عزم عليه. (2:184)

البيضاوي: المعنى إنّما أستسلم لك إرادة أن تحمل إثمي لو بسطت إليك يدي، وإثمك ببسط يدك إليّ.

(1:271)

نحوه البروسويّ. (2:380)

الألوسي: [قال بعد نقل أقوال المفسرين:]

إضافة الإثم-على جميع هذه الأقوال-إلى ضمير المتكلم، لأنّه نشأ من قبله، أو هو على تقدير مضاف و لا حاجة إلى تقدير مضاف إليه، كما قد قيل به أولاً، إلاّ أنّه لا خفاء في عدم حسن المقابلة بين التّكلم و الخطاب على هذا، لأنّ كلا الإثمين إثم المخاطب، و الأمر فيه سهل، و الجازّ و المجرور مع المعطوف عليه حال من فاعل (تبوا)، أي ترجع متلبّسا بالإثمين حاملا لهما، و لعلّ مراده بالذّات إنّما هو عدم ملابسته للإثم لا ملابسة أخيه؛ إذ إرادة الإثم من آخر غير جائزة. وقيل: المراد بالإثم ما يلزمه و يترتب عليه من العقوبة. (6:114)

رشيد رضا: [قال بعد نقل قول ابن عبّاس:]

وفيه وجه آخر، وهو أنّه مبنيّ على كون القاتل يحمل في الآخرة إثم من قتله إن كان له آثام، لأنّ الذّنوب و الآثام التي فيها حقوق للعباد لا يغفر الله تعالى منها شيئاً حتّى يأخذ لكلّ ذي حقّ حقه. (6:344)

الطّباطبائيّ: [قال بعد نقل أقوال ابن مسعود و ابن عبّاس و غيرهما:]

وهذه وجوه ذكروها ليس على شيء منها من جهة اللفظ دليل، و لا يساعد عليه اعتبار، على أنّ المقابلة بين الإثمين مع كونهما جميعاً للقاتل، ثمّ تسمية أحدهما بإثم المقتول و غيره بإثم القاتل خالية عن الوجه.

(5:305)

أثاماً

...وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا. الفرقان: 68

ابن عبّاس: جزاء. (الألوسيّ 19:48)

ابن عمر: أثام: واد في جهنّم هذا اسمه، جعله الله عقاباً للكفرة. (أبو حيّان 6:515)

مثله مجاهد، و عكرمة، و سعيد بن جبير.

(أبو حيان 6:515)

مجاهد: إنه واد في جهنم، فيه قيح ودم.

(الآلوسي 19:48)

الحسن: هو اسم من أسماء جهنم.

(أبو حيان 6:515)

قتادة: عقابا. (الآلوسي 19:48)

مثله ابن زيد. (الآلوسي 19:48)

السدي: جبل فيها [جهنم]. (القرطبي 13:76)

الطبري: يلق من عقاب الله عقوبة و نكالا.

(19:40)

أبو مسلم الأصفهاني: الأثام: الإثم، ومعناه يلق جزاء أثام، فأطلق اسم الشيء على جزائه.

(أبو حيان 6:515)

ص: 326

المبيدي: يعني عقوبة، تقول: أثم الرجل بالكسر:

أذنب، و أثمه: جازاه. (7:65)

الرمخشري: الأثم: جزاء الإثم، بوزن الوبال و التكال، و معناهما. (3:101)

مثله التيسابوري (19:35)، و الفخر الرازي (24:111).

البيضاوي: جزاء إثم، أو إثما، بإضمار الجزاء.

(2:151)

أبو حيّان: قرأ ابن مسعود (يلق أيا ما) جمع يوم، يعني شداثد، يقال: يوم ذو أيام، لليوم العصيب.

(6:515)

الطباطبائي: الأثم: الإثم، و هو وبال الخطيئة، و هو الجزاء بالعذاب الذي سيلقاه يوم القيامة.

(15:241)

ثاني

1- ...يَتَنَازَعُونَ فِيهَا كَأْسًا لَا لَعْوُ فِيهَا وَلَا تَأْتِيمٌ...

الطور: 23

ابن عباس: لا كذب. (الطبري 27:29)

الطبري: لا فعل فيها يؤثم صاحبه. (27:29)

الصّحّاك: يعني لا يكذب بعضهم بعضا.

(القرطبي 17:69)

الطوسي: ما فيه إثم، كما يجري في الدنيا عند شرب الخمر. (9:409)

الرمخشري: أي لا يتكلمون في أثناء الشرب بسقط الحديث و ما لا طائل تحته، كفعل المتنادمين في الدنيا على الشراب في سفههم و عربدتهم؛ و لا يفعلون ما يؤثم به فاعله، أي ينسب إلى الإثم لو فعله في دار التكليف من الكذب و الشتم و الفواحش، و إنما يتكلمون بالحكم و الكلام الحسن متلذذين بذلك، لأن عقولهم ثابتة غير زائلة، و هم حكماء علماء. (4:24)

نحوه البيضاوي (2:426)، و البروسوي (9):

(195)، و الآلوسي (27:34).

الفخر الرازي: سواء قلنا (فيها) عائدة إلى الجنة أو إلى الكأس؛ فذكرهما لجريان ذكر الشراب، و حكايته على ما في الدنيا، فقال تعالى: ليس في الشرب في الآخرة كل ما فيه في الدنيا من اللغو بسبب زوال العقل، و من التأثيم الذي بسبب نهوض الشهوة، و الغضب عند وفور العقل و الفهم.

وفيه وجه ثالث، و هو أن يقال: لا يعتريه كما يعترى الشارب بالشرب في الدنيا فلا يؤثم، أي لا ينسب إلى إثم.

وفيه وجه رابع، و هو أن يكون المراد من التأثيم السكر، و حينئذ يكون فيه ترتيب حسن؛ و ذلك لأن من التأس من يسكر و يكون رزين العقل عديم اعتياد العربة، فيسكن و ينام و لا يؤذي و لا يتأذى، و لا يهذي و لا يسمع إلى من هذى. (28:253)

القرطبي: لا ما فيه إثم. و التأثيم: تفعيل من الإثم، أي تلك الكأس لا تجعلهم آثمين، لأنه مباح لهم.

(17:69)

أبو حيان: التأثيم: الإثم الذي يلحق شارب الخمر في الدنيا. (8:150)

ص: 327

الطَّبَاطِبَائِيّ: التَّائِم: جعل الشَّخص ذائِماً، وهو أيضاً من آثار الخمر في الدُّنيا. ونفي اللُّغو والتَّائِم هو القرينة على أنّ المراد بالكأس التي يتنازعون فيها كأس الخمر. (19:14)

2- لا يَسْمَعُونَ فِيهَا لُغْوَاً وَ لا تَأْتِيماً. الواقعة: 25

ابن عَبَّاس: باطلاً و لا كذباً. (القرطبيّ 17:206)

مجاهد: شتماً و لا مأثماً. (القرطبيّ 17:20)

ابن كعب القرظيّ: أي لا يؤثِّم بعضهم بعضاً. القرطبيّ 17:206

الطَّبْرِيّ: ليس فيها ما يؤثِّمهم. وكان بعض أهل العلم بكلام العرب من أهل البصرة يقول: لا يَسْمَعُونَ فِيهَا لُغْوَاً وَ لا تَأْتِيماً، و التَّائِم لا يسمع، و إنّما يسمع اللُّغو، كما قيل: أكلت خبزاً و لبناً، و اللُّبن لا يؤكل؛ فجازت إذ كان معه شيء يؤكل. (27:178)

الطُّوسِيّ: لا يجري فيها ما يؤثِّم فيه قائله من قبيح القول. (9:494)

الفخر الرّازيّ: أمّا التَّائِم فهو النِّسبة إلى الإثِّم، و معناه لا يذكر إلّا باطلاً، و لا ينسبه أحد إلّا إلى الباطل.

قال تعالى: لا يَسْمَعُونَ فِيهَا لُغْوَاً وَ لا كِذَّاباً التَّبَّأ:

35، فهل بينهما فرق؟

قلنا: نعم، الكذب: كثير التّكذيب، و معناه هناك أنّهم لا يسمعون كذباً و لا أحد يقول لآخر: كذبت، و فائدته أنّهم لا يعرفون كذباً من معيّن من النّاس، و لا من واحد منهم غير معيّن، لتفاوت حالهم و حال الدُّنيا. فإنّنا نعلم أنّ بعض النّاس بأعيانهم كذّابون فإن لم نعرف ذلك نقطع بأنّ في النّاس كذّاباً، لأنّ أحدهم يقول لصاحبه: كذبت، فإن صدّق فصاحبه كذّاب، و إن لم يصدّق فهو كاذب؛ فيعلم أنّ في الدُّنيا كذّاباً بعينه أو بغير عينه، و لا كذلك في الآخرة فلا كذب فيها.

و قال هنا: (و لا- تائِماً) و هو أبلغ من التّكذيب، فإنّ من يقول في حقّ من لا- يعرفه: إنّه زان أو شارب الخمر مثلاً- فإنّه يَأثِّم، و قد يكون صادقاً، فالذي ليس عن علم أنّهم، فلا يقول أحد لأحد: قلت ما لا علم لك به. فالكلام هاهنا أبلغ، لأنّه قصر السّورة على بيان أحوال الأقسام، لأنّ المذكورين هنا هم السّابقون و في سورة التَّبَّأ هم المتّقون، و قد بيّنا أنّ السّابق فوق المتّقي.

(29:158)

القرطبيّ: التَّائِم: مصدر أثّمته، أي قلت له:

أثمت. (17:206)

البيضاويّ: لا نسبة إلى الإثِّم، أي لا يقال لهم:

الطَّبَّاطِبَائِيّ: التَّائِم: التَّسْبِة إِلَى الإِثْم، أَي لَا يَخَاطَب أَحَدَهُمْ صَاحِبُهُ بِمَا لَا فَائِدَةَ فِيهِ، وَلَا يَنْسِبُهُ إِلَى الإِثْم؛ إِذ لَا إِثْمَ هُنَاكَ. (19:123)

المصطفويّ: إِنَّ الْمَعْنَى الْحَقِيقِيّ وَالْأَصْل فِي هَذِهِ الْمَادَّةِ هُوَ الْبَطْءُ وَالتَّأخِيرُ، وَبِالتَّنْظُرِ إِلَى هَذَا الْأَصْلِ تَنْكَشِفُ لَطَائِفُ وَحَقَائِقُ فِي مَوَارِدِ اسْتِعْمَالِهَا فِي الْآيَاتِ الْكَرِيمَةِ، بَلْ قَدْ لَا يَلَائِمُ غَيْرَ هَذَا الْمَعْنَى فِي بَعْضِهَا، كَمَا تَرَى فِي وَإِذَا قِيلَ لَهُ اتَّقِ اللَّهَ أَخَذَتْهُ الْعِزَّةُ بِالْإِثْمِ الْبَقْرَةَ: 206، أَي يَظْهَرُ الْبَطْءُ وَيَتَأَخَّرُ فِي مَرِحَلَةِ التَّقْوَى حَفْظًا لِلْعِزَّةِ وَالْمَنْزَلَةِ الْمُتَخَيَّلَةِ الْمَوْهُومَةِ.

وَ تَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَ التَّقْوَى وَ لَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَ الْعُدْوَانِ الْمَائِدَة:2، فالبرّ هو صدق العمل و حسن الفعل، و يقابله البطء و التسامح و التأخر فيه، كما أنّ التقوى هو وقاية النفس و حفظها، و يقابله العدوان و هو التّجاوز؛ فيكون العدوان مقابلاً للإثم باعتبار آخر أيضاً.

قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَ مَا بَطَّنَ وَ الْإِثْمَ الْأَعْرَاف:33، الفواحش هي الأعمال القبيحة و الشّنيعة، و يماثلها الإثم و هو التأخر عن العمل الصّالح و التّهاون فيه، و لا كذلك إذا أريد من الإثم معناه المتداول و هو من الفواحش، و لا يكون في ذكره فائدة.

وَ يَتَنَجَّوْنَ بِالْإِثْمِ وَ الْعُدْوَانِ وَ مَعْصِيَةِ الرَّسُولِ الْمُجَادَلَة:8، أي التّقرّيب و التّقصير في العمل، و التّعدي عن الحقّ و العصيان للرّسول.

إِنَّمَا نُمَلِي لَهُمْ لِيَزَادُوا إِثْمًا آل عمران:

178، أي نمهل و نطول عيشتهم ليزدادوا في التّأخر و البطء في طريق الصّلاح و السّعادة و الخير.

وَ مَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ الْبَقَرَة:283، أي مبطئ عن السّير إلى الحقّ و محجوب عنه.

لَا يَسْعَمُونَ فِيهَا لَعْوًا وَ لَا تَأْتِيهَا الْوَاقِعَة:25، أي حتّى نسبة التّقصير في العمل بالوظيفة إلى أحد، فلا يسمع فيها قول: أثمت و تأخرت في سلوكك.

هذا هو الأصل و المعنى الحقيقي في هذه المادّة، و قد استعملت في الأعمال المبطنّة مجازاً، و لا يبعد أن تكون هذه الآية منها و الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ الشُّرَى:37، و على أيّ حال فالإثم لنا أن نحمل هذه الكلمة على أصلها و لا سيّما في كلمات اللّهُ التّامة، حتّى تكشف لنا أسرار الكلمات و لطائف الآيات، و كذا في سائر الكلمات الإلهية. (1:20)

الوجوه و النظائر

مقاتل: تفسير الإثم على خمسة وجوه:

فوجه منها: الإثم يعني الشّرك، فلذلك قوله:

لَوْ لَا يَنْهَاهُمْ رَبِّيَانِ وَيَوْمَ يُقَالُ لِكُلِّ شَيْءٍ أَثْمٌ الْبَقَرَة:63، يعني قولهم الشّرك.

و الوجه الثّاني: يعني المعصية، فلذلك قوله: فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرِ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمِ الْمَائِدَة:3، يعني غير متعمّد بمعصية، و إنّما حرّم ربّي الْفَوَاحِشَ إِلَى قَوْلِهِ: وَ الْإِثْمَ الْأَعْرَاف:33، يعني المعاصي، وَ لَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَ الْعُدْوَانِ الْمَائِدَة:2، يعني المعصية. تَظَاهَرُونَ عَلَيْهِمْ بِالْإِثْمِ وَ الْعُدْوَانِ الْبَقَرَة:85، يعني بالمعصية و العدوان. و قال: فَلَا تَتَنَجَّوْا بِالْإِثْمِ الْمُجَادَلَة:9، يعني بالمعصية.

و الوجه الثّالث: يعني الذّنب فلذلك قوله: فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ الْبَقَرَة:203، يقول:

لَا ذَنْبَ عَلَيْهِ. و قال: أ تَأْخُذُونَهُ بُهْتَانًا وَإِنَّمَا مُبِينًا النّسَاء:20.

و الوجه الرّابع: الإثم: الرّثى فلذلك قوله: وَ ذَرُّوا ظَاهِرَ الْإِثْمِ وَ بَاطِنَهُ الْأَنْعَام:120.

و الوجه الخامس: يعني الخطأ، فذلك قوله: فَمَنْ خَافَ مِنْ مُوصٍ جَنَفًا أَوْ إِثْمًا البقرة: 182، يعني

ص: 329

مثله الدامغاني (16) [إلا أنه لم يذكر الوجه الرابع].

الأصول اللغوية

1- «أثم» في أصل اللغة: البطء والتأخر، عند ابن فارس والراغب وغيرهما، والتقصير، عند أبي هلال العسكري، وهما متقاربان؛ فالأثم بطيء عن الخير متأخر عنه مقصّر في عمله. ثم انتقل إلى ما يقارب ذلك، فالأثم: الهلاك؛ حيث إن الإثم يوجب الهلاك، وسمي القمار والخمر إثما، لأنّ فيهما هلاك المال والنفس، أو أنّهما رأس الإثم، مع أنّ الخمر تقصّر بصاحبها لذهاب عقله، وسمي الكذب إثما أيضا لبعض ما ذكر، أو لأنّه من أظهر مصاديق الإثم.

ثمّ انتقل «الإثم» إلى مفاهيم شرعية فقهية أو كلامية فقيلة: الإثم: الفعل القبيح الذي يستحقّ به اللوم. أو القبيح الصّار، أو ما يجب التحرز منه، أو كلّ ما حرّمه الله ونحوها.

2- وفي جميع الأحوال يعتبر في الإثم التعمّد، فلا إثم إلا عن عمد. وأمّا الخطيئة فتعمّ العمد والخطأ، إلا إذا اجتمعا وتقابلا؛ فالخطيئة حين ذاك تخصّ الخطأ مثل قوله: وَمَنْ يَكْسِبْ خَطِيئَةً أَوْ إِثْمًا النَّسَاء: 112

3- ثمّ يتحوّل المعنى ويختلف بحسب اختلاف الصّيغ أو السياق؛ فالأثم: عقوبة الإثم، أو هو الإثم وجزاؤه معا. و تأثم: خرج من الإثم و تحرّج و تاب منه، أو كفّ نفسه عن الإثم. و أثم: وقع في الإثم، و أثمه الله: جازاه جزاء الإثم، و أثم تأثيما: نسب إليه الإثم، و المأثم: الأمر الذي يَأثم به الإنسان، و الأثام: الأفعال المبطنّة عن الثواب و هكذا.

الاستعمال القرآني

وفيه بحوث:

الأول- جاء هذا الجذر في القرآن «48» مرّة: «11» مرّة منها مكّية و «37» مرّة مدنيّة، فالنسبة بينهما 1/3 تقريبا. وهذا التّفاوت العدديّ يأتلف مع ما ثبت أنّ الأحكام و آياتها مدنيّة، و الإثم تبع للتكليف. و كلّ ما جاء في المدنيّة راجع إلى مخالفة الأحكام الفرعية كما سنمرّ على آياتها.

و أمّا الأحكام التي جاءت في الآيات المكّية فهي أصول توافقت عليها العقول السليمة و الشرائع الهادية، و أكثرها من لوازم العقيدة بالله و من أصول المحرّمات، و إليك الآيات:

1- وَ ذَرُوا ظَاهِرَ الْإِثْمِ وَ بَاطِنَهُ إِنَّ الَّذِينَ يَكْسِبُونَ الْإِثْمَ سَيُجْزَوْنَ بِمَا كَانُوا يَفْتَرُونَ

الأنعام: 120

2- قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَ مَا بَطَّنَ وَ الْإِثْمَ وَ الْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَ أَنْ تَشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يَنْزِلْ بِهِ سُلْطَانًا وَ أَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ الأعراف: 33

3- وَالَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ وَإِذَا مَا غَضِبُوا هُمْ يَغْفِرُونَ الشورى: 37

4- الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ [إلى قوله تعالى] هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقَى التجم: 32

ص: 330

5- تَنْزَلُ عَلَى كُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ الشعراء:222

6- وَيَلُ لِكُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ الجاثية:7

7- مَتَاعٍ لِلْخَيْرِ مُعْتَدٍ أَثِيمٍ القلم:12

8- إِنَّ شَجَرَةَ الزُّقُومِ * طَعَامُ الْأَثِيمِ

الدخان:44،43

9- وَ مَا يُكذِّبُ بِهِ إِلَّا كُلُّ مُعْتَدٍ أَثِيمٍ

المطففين:12

يلاحظ أولاً: أن (الإثم) جاء في رقم (2) مع (البغي بغير الحق) و(الشرك بالله) و(القول عليه بغير علم).

وفي «2 و 3 و 4» جاء مع (الفواحش)، هذه أصول المحرمات التي جاءت تفاصيلها في الآيات المدنيّة، وتعمّ كلّ إثم وفاحشة حتّى ما لم يسمّها الكتاب والسنة، وتلتقي مع الشرك والانحراف عن الفطرة المستقيمة. وفي مثلها فإنّ الإثم مرادف للفاحشة فيصح ذاتاً، فلا حاجة معها إلى نهي شرعيّ إلاّ إرشاداً للعقل.

و ثانياً: جاء (الإثم) في «3 و 4» في سياق الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ، توصيفاً للمؤمنين بالاجتناب عن الإثم والفواحش مضافاً إليها الكبائر.

وهذا السياق يدلّ على أنّ الاجتناب عن مثل تلك الكبائر لا ينفكّ عن الإيمان، كما أنّ ارتكابها لا ينفكّ عن الشرك، فلا حاجة أيضاً إلى أمر شرعيّ بالاجتناب عنها إلاّ إرشاداً.

و(الكبائر) جاء التوصيف بها في آية مدنيّة أيضاً، ولكنها قيّدت بالنهاي؛ حيث أنّ المدينة دار الأمر والنهي بالنسبة إلى الأعمال التي هي مصاديق تلك الأصول الفطريّة. ولخفائها تحتاج إلى نهي شرعيّ، والآية هي:

إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نَكُفَّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُمْ مُدْخَلًا كَرِيمًا النساء:31.

و ثالثاً: جاء في «1 و 2» تعميم الإثم والفواحش (للظاهر والباطن)، فتعمّ كلّ إثم أو فاحشة صدرت بواسطة أحد الأعضاء أو مباشرة عن القلب، فشمل أفعال القلب وأفعال الجوارح، وتعمّ الشريعة والأخلاق. و مثل هذا السياق الشامل إنّما يناسب أصول المحرمات التي جاءت في المكيّات، وهو ملائم تماماً مع سائر الأجزاء في تلك الآيات. وقد جاء مثله في آية مكيّة أخرى أيضاً، وهي: وَ لَا تَقْرُبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَ مَا بَطَّنَ الْأَنْعَامَ:151، وهذه خاصّة بالفواحش، كما أنّ وَ ذَرَوْا ظَاهِرَ الْإِثْمِ وَ بَاطِنَهُ خاصّ بالإثم.

وأما آية الأعراف المتقدّمة فجمعت فيها الإثم والفواحش، والسيّاق في هذه الآيات الثلاث متشابه، متناسق تماماً مع التشريع المكيّ.

الثاني - جاء (الإثم) مع (العدوان) في آيات كلّها مدنيّة؛ حيث أنّ المدينة قد انتابها العدوان والحروب:

1- ثُمَّ أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ تَقْتُلُونَ أَنْفُسَكُمْ وَتُخْرِجُونَ فَرِيقًا مِّنْ دِيَارِهِمْ تَظَاهَرُونَ عَلَيْهِم بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ البقرة: 85

2- وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ أَن صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَن تَعْتَدُوا وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ المائدة: 2

3- وَتَرَىٰ كَثِيرًا مِنْهُمْ يُسَارِعُونَ فِي الْإِثْمِ

ص: 331

4- أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ نُهُوا عَنِ النَّجْوَى ثُمَّ يُعْوَدُونَ لِمَا نُهُوا عَنْهُ وَيَتَنَاجَوْنَ بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَمَعْصِيَةِ الرَّسُولِ الْجَادِلَةِ:8

5- يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَنَاجَيْتُمْ فَلَا تَتَنَاجَوْا بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَمَعْصِيَةِ الرَّسُولِ وَتَنَاجَوْا بِالْبَرِّ وَالتَّقْوَى وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ
المجادلة:9

يلاحظ أولاً: أن (الإثم و العدوان) في (1 و 2) مقرونان بقتل النفوس و الإخراج من الديار. و في (4 و 5) أضيف إلى (الإثم و العدوان)، (معصية الرسول) أيضاً، و كل ذلك يحدد مفهوم الإثم في ساحة المدينة- و هي دار التشريع و التقنين- بشكل واسع، مبنياً على تلك الأصول الإجمالية الفطرية التي سبق التنبيه عليها و التنويه بها في المكيّة.

فالإثم في دار الهجرة و التشريع عبارة عن العدوان بالحرب و غيره، و قتل النفوس و إخراجها من الديار و الإغارة عليها، ثم معصية الرسول في كل ما أمر و نهى، و هذا شامل لجميع الآثام.

و جدير بالذكر أن آيات عصيان الرسول، أي محمد صلى الله عليه و آله كلها سوى آية (الجنّ) مدنيّة، و هذا يلائم ما سيأتي من أن آيات طاعة الرسول رامية إلى منصب ولاية الأمر، و قد استقامت له عليه السلام في المدينة، لاحظ «ط و ع» و «ع ص ي».

و ثانياً: في (2) وقع التّقابل بين (التعاون على الإثم و العدوان)، و بين (التعاون على البرّ و التقوى)، فالأول مرفوض و الثاني مطلوب. و المدينة دار الهجرة، انعقدت فيها جماعة المؤمنين و فيها ظهرت أمة الإسلام كأمّة، و التعاون لا ينفك عن الاجتماع، و لا الاجتماع عن التعاون. كما أن المدينة لا تخلو من المدنيّة بل هي أصلها، و بين اللّفظين علاقة متينة لفظاً و معنى. فذكر التعاون في الآية المدنيّة وقع في محلّه تماماً، و أمّا مكّة- حيث التّفرقّ و الابتعاد حتّى بين المسلمين أنفسهم لشدّة الضيق و الصّدغظ عليهم- فلا مجال فيها للتعاون. و لم تذكر صيغة التعاون في القرآن إلاّ مرتين في هذه الآية في صورة الأمر و التّهي، إشعاراً بأنّ الأمّة الإسلاميّة شعارها التعاون نفيّاً و إثباتاً ألاً و هو الالتزام بالتعاون على البرّ و التقوى و الاجتناب عن التعاون على الإثم و العدوان.

و ثالثاً: جاء (البرّ و التقوى) في نفس الآية بإزاء (الإثم و العدوان). و هذا يلقي ضوء على مفهوم الإثم في القرآن؛ فالإثم ضدّ البرّ، و البرّ كلّ خير مطلوب واسع نفعه للنّاس. و الإثم خلافه، فهو كلّ شرّ مكروه ضارّ للنّاس. كما جاءت التقوى مقابل العدوان، و هما نقيضان تماماً؛ فالعدوان منشأ الطّغيان إن لم يكن نفسه، و الطّغيان إرخاء العنان لهوى النّفس، و التقوى إمساكها عن الهوى، لاحظ «وق ي» و «ط غ ي».

ثمّ إذا لاحظنا أنّ بين (الإثم و العدوان) من جانب، و بين (البرّ و التقوى) من جانب آخر علاقة وثيقة بالسببيّة- باعتبار أنّ الإثم علّة للعدوان أو بالعكس، و كذا البرّ و التقوى- لعلمنا أنّ الألفاظ الأربعة وقعت في محلّها تماماً و لا بدليل لها سواها.

و رابعاً: جاء الكلام في المقابلة بين (التعاون بالإثم

و العدوان)، و بين (التعاون بالبرّ و التقوى) بعينها في آية «5» حيث وقع التّقابل بين (التّناجي بالبرّ و التقوى) و (التّناجي بالإثم و العدوان) و (معصية الرّسول). و إنّما أضيفت هنا معصية الرّسول من دون بديل لها في الجانب المقابل لأنّ نجواهم - كما نصّت الآية التي سبقتها - كانت في (معصية الرّسول)؛ و هي خطيئة و عصيان له فيما يأمر و ينهى في الأمور العامّة، باعتبار كونه وليّ أمر المسلمين و أنّ طاعته مفروضة عليهم، و هو منصب له، بغضّ النّظر عن كونه مبلّغا عن الله. و إنّ آيات طاعة الرّسول كلّها راجعة إلى هذا المنصب - لاحظ «ط و ع» - فكان التّنبه على كونه معصية الرّسول لازما، و كان تكراره حسنا.

و أمّا وجه عدم ذكر المقابل لها في الجانب الآخر فلاّنّ (البرّ و التقوى) - بما لهما من الشّمول - يغنيان عن كلّ بديل.

و خامسا: جاءت (التقوى) مع (الإثم) في «2 و 5» و في آيتين أخريين:

فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ لِمَنِ اتَّقَى وَ اتَّقُوا اللَّهَ

البقرة: 203

وَ إِذَا قِيلَ لَهُ اتَّقِ اللَّهَ أَخَذَتْهُ الْعِزَّةُ بِالْإِثْمِ

البقرة: 206

و ذلك لأنّ الإثم - كما قلنا - خروج عن الطّاعة و إطلاق للهوى، و التقوى خلافه، و هو حاجز نفسيّ، رادع له، فلا إثم لمن اتقى، و من أثم فعليه أن يتقي.

الثالث - جاء (الإثم) عقيب الكسب أو الاكتساب في آيات:

1- إِنَّ الَّذِينَ يَكْسِبُونَ الْإِثْمَ سَيُجْزَوْنَ بِمَا كَانُوا يَقْتَرِفُونَ الْأَنْعَامَ: 120

2- لِكُلِّ امْرِئٍ مِنْهُمْ مَا اكْتَسَبَ مِنَ الْإِثْمِ

التور: 11

3- وَ مَنْ يَكْسِبْ إِثْمًا فَإِنَّمَا يَكْسِبُهُ عَلَى نَفْسِهِ النَّسَاء: 111

4- وَ مَنْ يَكْسِبْ خَطِيئَةً أَوْ إِثْمًا ثُمَّ يَرْمِ بِهِ بَرِيئًا النَّسَاء: 112

و الكسب عبارة عن السّعي وراء الشّيء و الاهتمام به ليصل به و ينتفع منه، ففيه معنى الاهتمام و السّعي فلا إثم فيما لا اهتمام به و لا تعمّد إليه. و من هنا أخذت الأشاعرة - الدّاهبون إلى أنّ أفعال العباد هي فعل الله و أنّهم مجبورون عليها - اصطلاح «الكسب» فرارا من الجبر، و هو عندهم إتيان العمل على نحو يتّصف بالحسن أو القبيح، فهذا هو فعل العبد و هو معاقب أو مثاب عليه، و أمّا أصل الفعل عندهم فهو فعل الله. و هذا القول لا ينطبق على كثير من الآيات.

و أمّا الاكتساب ففيه وراء السّعي و الاهتمام معنى الكلفة و تحمّل المشقّة في سبيل الإثم، و هذا أحد معاني باب «الافتعال». و لعلّه إشارة

إلى أن ارتكاب الإثم خروج عن الفطرة الإنسانيّة التي فطرها الله عليها، و حركة قسريّة، فهو عبء لا يستساغ حمله و تحمّله، وفيه إشعار بشدّة العقوبة و فداحتها قهرا.

الرّابع- جاء التّعبير بالإثم متعدّيا ب(على) في آيات:

1- فَإِنَّمَا إِثْمُهُ عَلَى الَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُ

البقرة: 181

ص: 333

3-فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَنْ تَأَخَّرَ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ البقرة:203

و هذا يحاكي وجود الثقل و السيطرة في مفهوم الإثم القرآني و يتلاءم مع ما مضى من التعبير بالكسب و الاكتساب، فكأن الإثم شيء ثقيل يقع عليه، و هو يحمله على عاتقه و كاهله، أو يحيط به من كل جانب.

وربما يخطر بالبال أن المراد ب«الإثم» في مثل ذلك عقابه الذي يثقل على الآثم أو يحيط به دون نفس الإثم، أو أن العقاب هو تجسّم للإثم في عالمي البرزخ و المعاد، كما يدل عليه ظاهر القرآن في مثل: فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ* وَ مَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ الزلزال:7،8

الخامس- وقع التّقابل بين (الإثم) و(التّفح) في آية الخمر و الميسر مرتين:

قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا البقرة:219

و فيه إشارة إلى أن الإثم ليس فيه نفع بل هو ضرر و خسارة على العباد، و هو ضدّ المنفعة كما كان ضدّ البرّ، ثم إنّ هذا التّقابل يتّبعنا إلى قاعدة عقلية كلامية حقوقية و أصولية هي الموازنة بين المنافع و المفاسد، و ترجيح الرّاجح منها و إصدار الحكم بحسبه.

السادس- وصف (الإثم) بأوصاف:

1- كبير و أكبر، في آية الخمر و الميسر و قد تقدّمت.

2-عظيم: وَ مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ افْتَرَىٰ إِثْمًا عَظِيمًا النساء:48

3-مبين، في آيات:

أُنظُرْ كَيْفَ يُفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَ كَفَىٰ بِهِ إِثْمًا مُّبِينًا النساء:50

أَتَأْخُذُونََّهُ بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُّبِينًا النساء:20

وَ مَنْ يَكْسِبْ خَطِيئَةً أَوْ إِثْمًا ثُمَّ يَرْمِ بِهِ بَرِيئًا فَقَدِ احْتَمَلَ بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُّبِينًا النساء:112

يلاحظ أولاً: أن (الإثم) جاء نكرة في الجميع إشعاراً بأنه كبير جداً؛ بحيث لا يقدر بقدر و لا يوصف إلاّ بأنه كبير أو عظيم أو مبين، و هذا يطابق تماماً هذه الأوصاف.

و ثانياً: جاءت هذه الأوصاف في آثام خاصّة، مثل شرب الخمر و الميسر، فوصفهما ب(كبير) و(أكبر). و في الافتراء على الله أو على العباد، فوصفه ب(عظيم) و(مبين)، و هذا يتلاءم مع كبر هذه الآثام و تبعاتها الاجتماعية السيئة.

السابع- جاء (الإثم) مع أكل السّحت و أكل الأموال بالباطل:

1- وَ تَرَى كَثِيرًا مِنْهُمْ يُسَارِعُونَ فِي الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَأَكْلِهِمُ السُّحْتَ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَعمَلُونَ* لَوْ لَا يَنْهَاهُمُ الرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ عَنْ قَوْلِهِمُ الْإِثْمَ وَأَكْلِهِمُ السُّحْتَ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَصْنَعُونَ

المائدة:62،63

2- وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ البقرة:188

يلاحظ أولاً: أن (الإثم) عبّر به في «1» عن نفس

ص: 334

قول السوء مبالغة، مثل: «زيد عدل» كما عبّر عن المال الحرام ب(السحت) وهو وصف له. ثم إن الجمع بين «قول الإثم» و«أكل السحت» فيه إناقه و تناسق، فكلاهما صادران عن مصدر واحد، هو الفم ظاهرا و شره النفس باطنا، ولهذا جمعهما في: لَبَسَ ما كَانُوا يَصْنَعُونَ، كما جمع الإثم و السحت في قوله: لَبَسَ ما كَانُوا يَعْمَلُونَ. وفي ذلك تلاؤم في المعنى و تناسق في اللفظ، ثم تأكيد على اجتنابهما، وإيماء إلى وحدة منشئهما، ممّا يبعث على العجب.

و جدير بالذكر أنّ القرآن جمع بين «سماع الكذب» و«أكل السحت» أيضا في آية. سَمَاعُونَ لِلْكَذِبِ أَكَّالُونَ لِلسُّحْتِ المائدة:42، و السمع فعل الأذن، و الأكل فعل الفم، و هما قريبان، و السمع عدل القول عند الناس، و القول مصدره الفم كالأكل.

و هناك أمر يلفت النظر و يدعو إلى التأمّل، و هو أنّ (السحت) جاء في القرآن ثلاث مرّات في ثلاث آيات من سورة المائدة، و هي آخر ما نزل من القرآن على القول المختار، فما هو السرّ في ذلك؟ لاحظ «س ح ت».

و ثانيا: جمع في «2» بين «أكل المال بالباطل» و«أكله بالإثم» إيحاء إلى وجود علاقة بين الباطل و الإثم؛ فإنّ الباطل فيه خسارة و ضرر فلا خير فيه و لا نفع، و هذا يتّحد مع المفهوم القرآني للإثم في سائر الآيات، لاحظ «ب ط ل».

و ثالثا: عقب «أكل الأموال بالإثم» بقوله: (و انتم تعلمون)، و هذا يدعم ما سبق من التعمّد في مفهوم الإثم.

الثامن - و وصف من يكتم الشهادة بأنّه آثم في آيتين:

وَ لَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَ مَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ وَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ البقرة: 283

وَ لَا تَكْتُمُ شَهَادَةَ اللَّهِ إِنْ آذًا لِمَنِ الْآثِمِينَ

المائدة: 106

يلاحظ في الأولى -أولا: أنّه يدعم أيضا ما تقدّم من شرط التعمّد في مفهوم الإثم، و هو- أي التعمّد- فعل القلب. ثم إنّ كلّ إثم منشؤه القلب كما أنّ كلّ خير كذلك.

و الثّية -و هي فعل القلب- معيار للخير و الشرّ، كما قال الرّسول صلّى الله عليه و آله: «إنّما الأعمال بالنيّات». و للقلب في القرآن و الحديث ميدان واسع، كيف و هو معقل العلم و الإيمان، و مأوى الكفر و النفاق، و لا نجاة إلّا لمن أتى الله بقلب سليم، لاحظ «ق ل ب».

و ثانيا: أنّ التكتة في اختصاص كتمان الشّهادة «بإثم القلب» لعلّه يرجع إلى أنّ الكتمان بنفسه ليس عملا سوى إمساك عن الشّهادة، و هو عدم. و لكن منشؤه مرض في القلب كالبخل و الجبن و البغي و نحوها، فنسب الكتمان إلى سببه.

و الذي لا مرية فيه أنّ هذا التّعبير بالغ في استهجان العمل و إكباره، و أنّ كتمان الشّهادة ناشئ عن رجس الباطن و سوء السريرة. و قد تقدّم في النصوص التفسيرية ما يكفينا عن الإسهاب هنا.

و ثالثا: جاء قوله في آخر الآية: وَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ تقريرا بأنّ الكتمان فعل لا عدم، كما صرّح القرآن في غيرها من آيات كتمان الشّهادة بنفس الشّيء، مثل:

وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَتَمَ شَهَادَةً عِنْدَهُ مِنَ اللَّهِ وَمَا اللَّهُ

ص: 335

وَاللَّهُ مُخْرِجٌ مَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ البقرة:72، ونحوها كثير.

ومن هذا القبيل جعل الكتمان أعظم الظلم في قوله:

وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَتَمَ شَهَادَةً عِنْدَهُ مِنَ اللَّهِ.

و يلاحظ في الآية الثانية-أولاً:- أنه جاء في ذيلها إنا إذا لمين الآثمين إكباراً للإثم؛ حيث جعل كاتم الشهادة في زمرة الآذنين يعرفون بأنهم آثمون، كأنهم لا وصف لهم سواه.

و ثانياً: أضاف الشهادة إلى الله تبجيلاً لها و تحذيراً من كتمانها، وأن ذلك لا يخفى على الله. و مثله قوله:

وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَتَمَ شَهَادَةً عِنْدَهُ مِنَ اللَّهِ. و تمام الكلام في «ش ه د» و«ك ت م».

التاسع- ثم إن (الإثم) تعلقت به أمور و أضيفت إليه أشياء لاعتبارات خاصة تقدم بعضها؛ ففي القرآن:

التناجي بالإثم، و التظاهر بالإثم، و التعاون على الإثم، و المسارعة في الإثم، و الأكل بالإثم، و التجانف للإثم، و كسب الإثم و اكتسابه، و اجتناب الإثم، و زيادة الإثم، و افتراء الإثم، و احتمال الإثم، و ظن الإثم، و أخذ العزة بالإثم، و خوف الإثم، و قول الإثم، و نحوها.

و إن التدبر فيها، و ضم بعضها إلى بعض يوقفنا على مدى تدخل (الإثم) في حياة الإنسان بنظر القرآن.

العاشر- جاء (أثيم) في القرآن في آيات:

1- هَلْ أُنَبِّئُكُمْ عَلَىٰ مَنْ نَزَّلَ الشَّيَاطِينُ * نَزَّلَ عَلَىٰ كُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ * يُلْقُونَ السَّمْعَ وَ أَسْمَعُ كَاذِبُونَ

الشعراء: 221-223

2- إِنَّ شَجَرَةَ الزَّقُّومِ * طَعَامُ الْأَثِيمِ * كَالْمُهْلِ يَغْلِي فِي الْبُطُونِ * كَغَلِيِّ الْحَمِيمِ

الدخان: 43-46

3- وَيَلْ لِكُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ * يَسْمَعُ آيَاتِ اللَّهِ تُثْلَىٰ عَلَيْهِ ثُمَّ يُصِرُّ مُسْتَكْبِرًا كَأَن لَّمْ يَسْمَعْهَا فَبَشْرُهُ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ الجاثية: 7، 8

4- وَلَا تُطْعَمْ كُلَّ حَلَافٍ مَّهِينٍ * هَمَّازٍ مَّشَاءٍ بَنِيمٍ * مَتَاعٍ لِلْخَيْرِ مُعْتَدٍ أَثِيمٍ * عَتَلٌ بَعْدَ ذَلِكَ رَنِيمٍ

القلم: 10-13

5- وَ مَا يُكَدِّبُ بِهِ إِلَّا كُلُّ مُعْتَدٍ أَثِيمٍ * إِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِ آيَاتُنَا قَالَ أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ المطففين: 12، 13

6- يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُرِي الصَّدَقَاتِ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ البقرة: 276

7- وَلَا تُجَادِلْ عَنِ الَّذِينَ يَخْتَانُونَ أَنفُسَهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَنْ كَانَ خَوَّانًا أَثِيمًا النساء: 107

يلاحظ أولاً: أنَّ (الأثيم) جاء دائماً حسب السياق فيمن أحاط به الإثم واستغرق هو فيه، وهو كذلك في اللغة. فإنَّ الأثيم - كما تقدّم في النصوص - صيغة مبالغة، وهو الغالب على صيغة (فعل) في القرآن، لا سيّما في أوصاف الله، فيحاكي الرجل المتوغّل في الإثم بحيث لا يصدر عنه إلا الإثم. وهذا يتلاءم تماماً مع أوصاف:

الكفور والعتيد والكفار والخوّان والمعتدي والأفك، والمناع للخبر والحلاف المهين والهمّاز المشاء بنميم والعتلّ الزنيم ونحوها، وأكثرها صيغ مبالغة. كما يتلاءم مع الأفعال التي أسندت إليهم: من تنزل الشياطين عليهم، واستكبارهم أمام آيات الله، وتكذيبهم بها،

ص: 336

و خيانتهم أنفسهم، و أكلهم الرّبا، و نحو ذلك.

و ثانيا: إنّ (الإثم) في الآيات الخمس الأولى - و كلّها مكّيّة حتّى المطفّفين على الأرجح - جاء وصفا للكفّار. و أمّا الأخيرتان - و هما مدينتان - فجاءتا في أكل الرّبا و الخيانة طبقا للتفسير، و المخاطب بهما المسلمون دون الكفّار. و هذا يكشف عن عظم هذين الإثمين؛ بحيث كادا أن يلحقا صاحبهما بالكفّار المكذّبين لآيات الله، و به وردت الرّوايات فلاحظ.

و هذا السّياق من قبيل قوله: وَ لِلّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتِطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَ مَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ آل عمران: 97

الحادي عشر - جاء (التأثم) - و هو نسبة الإثم إلى الغير - في آيتين:

1- يَتَنَازَعُونَ فِيهَا كَأْسًا لَا لَغْوٍ فِيهَا وَلَا تَأْتِيمٌ

الطور: 23

2- لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا تَأْتِيمًا

الواقعة: 25

يلاحظ أوّلا: أنّ (التأثم) جاء فيهما مع اللغو، فيخطر بالبال أنّ هناك ملازمة بينهما، أي أنّ الآذي يلغو لا يتحاشى عن التأثم، و هو كذلك بالفعل.

و ثانيا: إنّهما جميعا في شأن أهل الجنّة، و إنّ الجنّة تختصّ بأنّها لا لغو فيها و لا تأثم، و هذا عكس الحياة الدّنيا التي لا تخلو منهما. و فيه إشعار بأنّ الحياة إذا خلت من «اللغو و التأثم» فهي حياة أهل الجنّة، و أنّ هذين الأمرين من شرور الحياة الدّنيا و مأساتها.

و ثالثا: جملة (لا لغو و لا تأثم) تنفي وجود أيّ لغو و تأثم في الجنّة، حتّى القليل منهما.

ص: 337

لفظ واحد، 3 مرّات مكّية، في 3 سور مكّية

النصوص اللغوية

الخليل: أجت النار توجّ أجيجا، وأججتها تأجيجا.

وأتجّ الحرّ: اشتدّت أجة الصّيف.

و الأجاج: الماء المرّ الملح، قال الله تعالى: وَ هَذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ الْفِرْقَانِ:53، وهو الشّديد الملوحة والمرارة، مثل ماء البحر. (6:198)

ابن شمّيل: من الحرّ الوغرة، والوقدة، والأكة، والأجة. (ابن السّكّيت:383)

أبو عمرو الشّيباني: الأجاج: المضىء. أجج، إذا حمل على العدو، وأجاج، إذا وقف جينا.

وأج الظّليم ينجّ ويؤجّ أجا وأجيجا: سمع حفيفه في عدوه. (ابن منظور 2:206)

أبو زيد: أجّ الرّجل ينجّ أجيجا: صوت.

(ابن سيده 7:473)

2L أبو عبيدة: الاتجاج: شدة الحرّ.

(الأزهريّ 11:234)

ابن الأعرابي: أجّ في سيره يؤجّ أجا، إذا أسرع وهرول. (الأزهريّ 11:234)

ابن السّكّيت: ماء ملح، فإذا اشتدّت ملوحته قيل: ماء زعاق، وقعاع، وأجاج، وحقاق. (558)

ابن أبي اليمان: الأجاج وهو الماء الكدر، قال الله عزّ وجلّ: لَوْ نَشَاءُ جَعَلْنَاهُ أُجَاجًا الْوَاقِعَةُ:70.

(250)

ابن دريد: أجّ الظّليم ينجّ، وقالوا: يؤجّ أجا، إذا سمعت حفيفه في عدوه، وكذلك أجيج الكير من حفيف النّار.

والماء الأجاج: الملح.

و يقال: سمعت أجة القوم، يعني حفيف مشيهم، أو

ص: 339

اختلاط كلامهم. وأج القوم يئجون أجا، إذا سمعت لهم حفيفا عند مشيهم.

والأجة: شدة الحرّ، وأجة كلّ شيء: أعظمه وأشدّه. (1:14)

الأجة: الصّوت و اختلاطه نحو الأجيح. سمعت أجة النّار و أجيحها، وأجة الرّيح و أجيحها. وأجت الرّيح أجا و أجيحا. (3:230)

الأزهرى: الأجاج: شدة الحرّ. ويقال: جاءت أجة الصّيف. (11:234)

الجوهري: الأجيح: تلهب النّار، وقد أجت توجّ أجيحا، وأجبتها فتأججت و انتجت أيضا، على «افتعلت».

وأج الظّليم يؤجّ أجا، أي عدا، وله حفيف في عدوه.

وقولهم: القوم في أجة، أي في اختلاط.

والأجة: شدة الحرّ و توهجه، والجمع: إجاج، مثل جفنة و جفان، تقول منه: انتجّ النّهار انتجاجا.

و ماء أجاج، أي ملح مرّ، وقد أجم الماء يؤجّ أجوجا.

(1:297)

ابن فارس: أمّا الهمزة و الجيم فلها أصلان:

الحفيف، والشّدة، إمّا حرّا وإمّا ملوحة.

وقال قوم: الأجاج: الحارّ المشتعل المتوهج، وهو من تأججت النّار. والأجة: شدة الحرّ، يقال منه: انتجّ النّهار انتجاجا. (1:8)

الهروي: الأجاج: أشدّ الماء ملوحة، لا يمكن ذوقه من أجوجته.

وفي الحديث: «فخرج بها يؤجّ أجا»، أي يسرع، يقال: أجم يؤجّ أجا. ويقال: الأجم: الهرولة. (1:20)

أبو زرعة: أجة الحرّ: شدّته و توقّده، و من هذا قولهم: أجمت النّار. (432)

الثّعالي: إذا اجتمعت فيه [الماء] الملوحة و المرارة فهو أجاج. (280)

ابن سيده: الأجة، والأجيح: صوت لهب النّار. [ثمّ استشهد بشعرا]

وأجت النّار تنجّ أجيحا، إذا سمعت صوت لهبها. [ثمّ استشهد بشعرا]

و كذلك: انتجت، و تأججت، و قد أجمها.

و أجيح الكير: حفيف النّار، و الفعل كالفعل.

وَأَجَّجَ بَيْنَهُمْ شَرًّا: أوقده.

وَأَجَّةُ الْقَوْمِ، وَأَجِجَهُمْ: اختلاط كلامهم مع حفيف مشيهم. [ثم استشهد بشعر]

وَأَجَّ الظَّلِيمَ يَجُّ أَجًّا، وَأَجِجًا: سمع حفيفه في عدوه. [ثم استشهد بشعر]

وَأَجَّ يُوَجُّ أَجًّا: أسرع. [ثم استشهد بشعر]

وَالْأَجِيجُ، وَالْأَجَاجُ، وَالْإِتْتِجَاجُ: شدة الحرّ.

وَمَاءُ أَجَاجٍ: ملح، وقيل: مرّ، وقيل: شديد المرارة.

وَقِيلَ: الْأَجَاجُ: الشَّدِيدُ الْحَرَارَةِ، وَكَذَلِكَ: الْجَمْعُ.

وَأَجِيجُ الْمَاءِ: صوت انصبابه.

وَيَأْجُوجُ، وَمَأْجُوجُ: قبيلتان.

وَيَأْجُوجُ، بِالْكَسْرِ: موضع، حكاه السِّيرافيُّ عن أصحاب الحديث، وحقاه سيبويه: يَأْجُوجُ بِالْفَتْحِ، وَهُوَ الْقِيَاسُ. (7:473)

ص: 340

الأجاج: ماء أجاج: مرّ شديد الملوحة، وقيل: ملح مرّ. وقد أجاج يؤجّ أجوجا. وأجّجته، وأجّجته: جعلته أجاجا. (الإفصاح 2:964)

الأجّة و الأجاج: صوت النار، وأجّت النار تنجّ و تؤجّ أجيجا، إذا سمعت صوت لهبها. [ثم استشهد بشعر]

و كذلك انتجّت، على «افتعلت» و تأجّجت، و قد أجّجها تأجيجا. (ابن منظور 2:206)

الطّوسيّ: الأجاج: أشدّ المرّ و الأجاج: مشتقّ من أججت النار كأنه يحرق من مرارته. (8:419)

الرّاعب: أجّ الظّليم، إذا عدا أجيجا، تشبيها بأجيج النار. (10)

الرّمخشريّ: أجّج النار فتأجّجت و أجّت، و للنّار أجيج، و اشتدّت أجة المصيف.

و تقول: هجير أجاج، للشّمس فيه مجاج، و هو لعاب الشّمس. و ماء أجاج: يحرق بملوحته.

و من المجاز: مرّ يؤجّج في سيره، إذا كان له حفيف كحفيف اللّهب، و قد أجاج أجة الظّليم. و سمعت أجة القوم:

حفيف مشيهم و اضطرابهم. (أساس البلاغة: 3)

الفخر الرّازيّ: الأجاج: الماء المرّ من شدّة الملوحة، و الظّاهر أنّه هو الحارّ من أجيج النّار، كالحطام من الحطيم. (29:184)

ابن الأثير: في حديث خبير: «فلما أصبح دعا عليّا فأعطاه الرّاية فخرج بها يؤجّج حتّى ركزها تحت الحصن» الأجاج: الإسراع و الهرولة، أجاج يؤجّج أجاجا.

و في حديث الطّفيل: «طرف سوطه يتأجّج»، أي يضيء، من أجيج النّار: توقّدها.

و في حديث عليّ: «و عذبها أجاج» الأجاج، بالصّمّ: الماء المالح الشّديد الملوحة، و منه حديث الأحنف: «نزلنا سبخة نشاشة، طرف لها بالفلاة، و طرف لها بالبحر الأجاج». (1:25)

أبو حيّان: الأجاج: البالغ في الملوحة. (6:478)

الأجاج: المرّ، الشّديد الملوحة.

(تحفة الأريب: 30)

الفيوميّ: ماء أجاج: مرّ شديد الملوحة، و كسر الهمزة لغة.

و أجّت النار تؤجّج بالصّمّ، أجيجا: توقّدت. (1:5)

الفيروزآباديّ: الأجاج: تلهّب النّار كالتأجّج، و أجّجتها تأجيجا فتأجّجت و أجّت.

وَأَجَّ الظَّلِيمِ يَجُّ وَيُوجُّ: عدا و له حفيف.

و الأَجَّة: الاختلاط و شدة الحرّ، و قد انتجّ النهار و تاجّ و تأجج.

و ماء أجاج: ملح مرّ، و قد أجّ أجوجا بالصّم، و أججته.

و الأَجوج: المضيء النير، و أجج كمنع: حمل على العدو. (1:183)

الطّريحيّ: الأجاج: المالح المرّ الشّديد الملوحة، يقال: أجّ الماء يؤجّ أجوجا، إذا ملح و اشتدّت ملوحته.

(2:273)

الرّبيديّ: أجج بينهم شرا: أوقده. (2:4)

الآلوسيّ: الأجاج: شديد الملوحة كما أشرنا إليه، أطلق عليه لأنّ شربه يزيد أجيج العطش. (19:34)

ص: 341

شديد الملوحة و الحرارة، من قولهم: أجيج النار و أجتها، و من هنا قيل: هو الذي يحرق بملوحته.

(22:179)

أبورزق: أجاج: ماء شديد الملوحة و المرارة، أي يحرق بملوحته و مرارته، مأخوذ من أجيج النار المضطربة، يقال: ماء ملح، و لا يقال: ماء مالح.

(1:24)

محمد إسماعيل إبراهيم: أج الماء أجوجا: صار شديد الملوحة مرًا، و الماء الأجاج: الملح المرّ.

و أج أجيجا: اضطرم و تلهّب. و تأتي من هذه المادّة كلمتا «أجوج و مأجوج» على رأي اللغويين. (30)

فريد وجدي: الأجاج: هو الذي يحرق بملوحته، يقال: أج الماء يؤجّ أجوجا: صار أجاجا. (573)

مجمع اللغة: الأجاج: الملح الشديد الملوحة، يقال: أج الماء يؤجّ أجوجا، من باب دخل: صار أجاجا، أي ملحا شديد الملوحة. (1:16)

المصطفوي: إنّ الأصل في هذه المادّة هو الحفيف مع الشدّة، و هو يختلف باختلاف الموارد، فحفيف كلّ بحسبه: حفيف الظّليم عند عدوه، حفيف الشّجر، حفيف النار. و يدلّ عليه ما يفهم من الضّجّ و العجّ، و بينهما اشتقاق أكبر.

و أمّا شدّة الملوحة فكأنّها نوع تأجّج، و يظهر هذا التّأجّج في جهاز الهاضمة عند تناول ما فيه الملوحة الشّديدة. (1:22)

التّصوّص التّفسيرية

1- ... هذا عدبُ فُراتٍ و هذا ملحُ أجاجٍ...

الفرقان: 53

ابن عباس: يعنى أنّه خلع أحدهما على الآخر، فليس يفسد العذب المالح، و ليس يفسد المالح العذب. (الطّبريّ 19:24)

الإمام الباقر عليه السّلام: الأجاج: المرّ.

(القمّي 2:115)

الطّبريّ: هذا ملح مرّ، يعنى بالعذب الفرات: مياه الأنهار و الأمطار، و بالملح الأجاج: مياه البحار.

(19:24)

الطّوسي: يعنى المرّ. (7:498)

المبيديّ: الأجاج:صفة للملح وهو أشدّ الملوحة، يعني وهذا ملح أشدّ الملوحة.(7:48)

الرّمخشريّ: الفرات:البليغ العذوبة حتّى يضرب إلى الحلاوة، والأجاج:نقيضه.(3:96)

مثله الفخر الرّازيّ.(24:100)

الطّبرسيّ: شديد الملوحة.وقيل:الفرات:البارد، والأجاج:الحارّ.(4:175)

القرطبيّ: أي فيه ملوحة و مرارة.(13:59)

البيضاويّ: بليغ الملوحة.(2:148)

مثله أبو السّعود(4:96)، والكاشانيّ(4:19)، والقاسميّ(12:4583).

التّيسابوريّ: المراد من البحر العذب الأودية

ص: 342

العظام، كالتَّيْلِ و الفرات و جيحون، و من البحر الأجاج البحار المشهورة. (19:29)

ابن كثير: أي مالح مرّ زعاق لا يستساغ، و ذلك كالبحار المعروفة في المشارق و المغرب. (5:158)

البروسوي: بليغ الملوحة، صفة الملح، قالوا: إنَّ الله تعالى خلق ماء البحر مرّا زعاقا، أي مرّا غليظا بحيث لا يطاق شربه. (6:228)

الآلوسي: قيل: الحارّ، فهو ما يقابل الفرات عند من فسّره بالبارد. (19:34)

المراغي: أي شديد الملوحة. (19:22)

2- وَ مَا يَسْتَوِي الْبُحْرَانِ هَذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ سَائِغٌ شَرَابُهُ وَ هَذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ... فاطر: 12

ابن عباس: أجاج: شديد الملوحة.

(الطبرسي 4:404)

الطبري: ذلك هو ماء البحر الأخضر، و الأجاج:

المرّ، و هو أشدّ المياه ملوحة. (22:123)

المبيدي: الأجاج: أشدّ الماء ملوحة.

(8:172)

الزمخشري: ضرب (البحرين) العذب و المالح، مثلين للمؤمن و الكافر. (3:303)

الفخر الرازي: قال أكثر المفسّرين: إنّ المراد من الآية ضرب المثل في حقّ الكفر و الإيمان أو الكافر و المؤمن، فالإيمان لا يشتبه بالكفر في الحسن و النفع، كما لا يشتبه البحران: العذب الفرات و المالح الأجاج.

(26:10)

2L ابن كثير: أي مرّ، و هو البحر الساكن الذي تسير فيه السفن الكبار، و إنّما تكون مالحة زعاقا مرّة، و لهذا قال: وَ هَذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ. (5:575)

البيضاوي: مثل ضرب للمؤمن و الكافر، و الفرات: الذي يكسر العطش، و الأجاج: الذي يحرق بملوحته. (2:269)

مثله أبو السعود. (4:241)

البروسوي: أجاج: شديد ملوحته بحيث يحرق بملوحته، و هو نقيض الفرات. (7:329)

الآلوسي: شديد الملوحة و الحرارة، من قولهم:

أجيج التّار وأجتها، و من هنا قيل: هو الذي يحرق بملوحته. وهذا مثل ضرب للمؤمن و الكافر.

(22:179)

الطّباطبائي: في الآية تمثيل للمؤمن و الكافر بالبحر العذب و المالح، يتبيّن به عدم تساوي المؤمن و الكافر في الكمال الفطريّ، وإن تشاركا في غالب الخواصّ الإنسانيّة و آثارها، فالمؤمن باق على فطرته الأصليّة ينال بها سعادة الحياة الدّائمة، و الكافر منحرف فيها متلبّس بما لا تستطيه الفطرة الإنسانيّة، و سيعذب بأعماله. فمثلهما مثل البحرين المختلفين عذوبة و ملوحة، فهما مختلفان من حيث البقاء على فطرة الماء الأصليّة و هي العذوبة و الخروج عنها بالملوحة، وإن اشتركا في بعض الآثار التي ينتفع بها... (17:26)

فريد وجدي: ملح أجاج، أي ماء مشبع بالملح.

(573)

ص: 343

3- لَوْ نَشَاءُ جَعَلْنَاهُ أَجَاجًا فَلَوْ لَا تَشْكُرُونَ.

الواقعة:70

ابن عباس: أي ملحا شديد الملوحة.

(القرطبي 17:221)

الحسن: مرّ قاعا، لا تنتفعون به في شرب ولا زرع ولا غيرهما. (القرطبي 17:221)

الفراء: هو الملح المرّ الشّدِيد المرارة من الماء.

(3:129)

الطّبري: لو نشاء جعلنا ذلك الماء الذي أنزلناه لكم من المزن ملحا، وهو الأجاج؛ والأجاج من الماء:

ما اشتدّت ملوحته. يقول: لو نشاء فعلنا ذلك به، فلم تنتفعوا به في شرب ولا غرس ولا زرع. (27:201)

القمي: أي زعاقا. (الكاشاني 5:127)

الطّوسي: قال قوم: الأجاج: الذي اشتدّت ملوحته. (9:506)

المبيدي: ملحا شديد الملوحة، وقيل: مرّ، والمرّ الذي إذا شرب أحرق الحلق، من تأججت النار، إذا استعرت. (9:461)

الزمخشري: أجاجا: ملحا زعاقا لا يقدر على شربه. (4:57)

مثله أبو السّعود (5:133)، والبروسوي (19):

(33).

الطّبرسي: أي مرّ شديد المرارة. (5:224)

ابن كثير: أي زعاقا مرّ لا يصلح لشرب ولا زرع. (6:533)

البيضاوي: ملحا، أو من الأجاج فإنه يحرق الفمّ.

(2:449)

التّسفي: ملحا أو مرّ لا يقدر على شربه.

(4:219)

الألوسي: ملحا زعاقا لا يمكن شربه، من الأجيح و هو تلهب النار.

وقيل: الأجاج: كل ما يلذع الفم ولا يمكن شربه، فيشمل الملح والمر والحار، فإما أن يراد ذلك، أو الملح بقرينة المقام. (27:149)

الأصول اللغوية

1- اجتمعت في مادة «أجج» - كما تزودنا التصوص - عناصر الحرارة وشدتها، التلهب والتوقد والاضطراب، السرعة والهرولة والحملة، الاضطراب والهيجان، الصوت والحفيف والاختلاط، شدة الملوحة والمرارة، كل منها في سياق يناسبه.

أما «أجاج» وصفا للماء فالعنصر الذي يناسبه هو شدة الملوحة والمرارة؛ بحيث يحرق بملوحته اللسان. أما غيرها من تلك العناصر، أي الحرارة والحركة والحفيف والهيجان ونحوها، فلا يدل عليها إلا إذا أريد به ماء البحر، فجماعها يصور لنا ساحل البحر المتلاطم الذي هيئته العواصف؛ فتحرك واضطرب، فسمع منه الحفيف والاختلاط، فعرضته الحرارة بما فيه طبعاً من شدة الملوحة والمرارة فلا يسوغ شربه.

2- ولك أن تسأل أي هذه العناصر هو الأصل وأيها فرع له؟

فنقول: أما ابن فارس فاختر أصلين: الحفيف،

و الشدّة حرّاً أو ملوحة، و تبعه بعضهم. و لو قيل بأصالة معنى الشدّة لوجودها مع جميع العناصر لما كان بعيداً عن الصواب، فإنّ الحفيف- و هو صوت الشجر أو العدو أو النار المشتعلة- من شدّة الحركة، كما أنّ السّرعَة و العدو هما شدّة الحركة نفسها، و يولد منها الاضطراب، و في النار التّلهّب و الاضطراب، و في الماء شدّة الملوحة و المرارة.

و يدعّمه قول ابن دريد: «أجّة كلّ شيء أعظمه و أشدّه»، و قول من ذهب إلى وجود اشتقاق أكبر لفظاً بين «أج، و عج، و ضج» لاشتراكها في أصل المعنى و هو الشدّة.

الاستعمال القرآني

و فيه بحوث:

الأول- لم يأت منه في القرآن سوى (أجاج) مفرداً منكرًا في ثلاث سور مكّيّة:

1: وَ هُوَ الَّذِي مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ هَذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ وَ هَذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ وَ جَعَلَ بَيْنَهُمَا بَرْزَخاً وَ حِجْرًا مَحْجُوراً

الفرقان: 53

2: وَ مَا يَسْتَوِي الْبَحْرَانِ هَذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ سَائِغٌ شَرَابُهُ وَ هَذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ وَ مِنْ كُلِّ تَأْكُلُونَ لَحْمًا طَرِيًّا وَ تَسْتَخْرِجُونَ حَلِيَّةً تَلْبَسُونَهَا فَاطِر: 12

3: أَفَرَأَيْتُمُ الْمَاءَ الَّذِي تَشْرَبُونَ* أَأَنْتُمْ أَنْزَلْتُمُوهُ مِنَ الْمُزْنِ أَمْ نَحْنُ الْمُنزِلُونَ* لَوْ نَشَاءُ جَعَلْنَاهُ أُجَاجًا فَلَوْلَا تَشْكُرُونَ الواقعة 68-70

الثاني- (أجاج) في آيتي «الفرقان و فاطر» وصف للبحر، و في «الواقعة» وصف للماء، و هو الآذي تكرر في التّصووص. و من طبع البحر الحركة و الهيجان و الاضطراب ثمّ الكثافة أحياناً، و لكن وصف البحر بذلك وصف بحال المتعلّق، أي ماؤه كذا. و فيه نوع من التّأكيد في التّوصيف بالملح الأجاج، أي لشدّتهما كأنّ البحر صار كذلك.

و بذلك تفترق آية الواقعة عنهما؛ حيث لا يفهم منها سوى عنصر شدّة الملوحة و المرارة دون غيرها، إلّا أنّ يستشعر ذلك من السّياق ببيان أنّ الآية تصف ماء المطر الآذي لا ينفكّ طبعاً عن حركة، سواء في منشئه أي الرّياح التي تثير السّحاب، أو في نزوله ثمّ انحداره من سفوح الجبال إلى بطون الأودية، كما لا ينفكّ المطر عن الحفيف أيضاً.

و الأجاج في الآية مقابل له، و بهذا الاعتبار يحمل عنصر الحركة و غيرها، و لكن ليس بذلك الوضوح.

و لك أنّ تستظهر هذا الفرق الخفيّ في (أجاج) بين السّور الثّلاث بأنّه جاء في «الواقعة» منصوباً، و في «الفرقان و فاطر» مضموماً، إشعاراً إلى اشتراكهما في أمر، و انفراد «الواقعة» عنهما في ذلك الأمر.

هذا، مع تفاوت بين نفس الآيتين؛ حيث عبّت آية «فاطر» و صفي (عَذْبٌ فُرَاتٌ) بوصف (سَائِغٌ شَرَابُهُ) تفسيراً للوصفين، دون آية الفرقان. و يناظره قوله في آية «الواقعة»: أَلْمَاءَ الَّذِي تَشْرَبُونَ حيث جاء مقابلاً لـ (أجاجاً) أي إنّّه صالح للشّرب، بخلاف الأجاج.

الثالث- و قابل القرآن في الآيتين بين (هذا عَذْبٌ فُرَاتٌ و مِلْحٌ أُجَاجٌ) :

الثالث-وقابل القرآن في الآيتين بين (هذا عَذْبُ فُرَاتٍ و مِلْحُ أَجَاخٍ):

و كأنّ ملحاً ضدّ عذب و أجاجاً ضدّ فرات، أو مجموع (مِلْحُ أَجَاخٍ) ضدّ مجموع (عَذْبُ فُرَاتٍ) أي قابل بين المفهوم المركّب دون المفردات.

و العذب: المستساغ من الشّراب- و الطّعام- الطّيب، اللّذيذ الطّعم، حتّى يقرب من الحلاوة، أو هو الحلو بالفعل، لاحظ «عذب».

و الفرات: شديد العذوبة- من «فرت» مقلوب «رفت» إذا كسر-، كأنّه سمّي فراتاً لأنّه يكسر سورة العطش، أو هو البارد، أو الزّلال، لاحظ «فرت». و كأنّ فراتاً نهاية العذوبة، و أجاجاً نهاية الملوحة، و هذا مقتضى كمال المقابلة بينهما. فهو (مِلْحُ أَجَاخٍ) توجد فيه أضداد ما توجد من العناصر المفهوميّة في (عَذْبُ فُرَاتٍ) فهذا مستساغ شربه، لذيد طعمه، طيب بارد، زلال يزيل العطش، و ذلك لا يسوغ شربه، يحرق اللّسان و الحلقوم، خبيث طعمه، حارّ كدر، يزيد العطش، و هكذا.

ص: 346

12 لفظاً، 108 مرّات: 56 مكيّة، 52 مدنيّة

في 39 سورة: 25 مكيّة، 14 مدنيّة

تأجرني 1:1\أجرها 1:1\أجورهم 1:3-4

أجر 26:40-14\أجرهم 4:12-8\أجورهنّ 6:6-

أجرا 11:27-16\أجري 9:9\استأجرت 1:1

أجره 2:4-2\أجوركم 2:2-\استأجره 1:1

النصوص اللغوية

الخليل: الأجر: جزاء العمل، أجر يأجر، و المفعول: مأجور، والأجير: المستأجر، والإجارة:

ما أعطيت من أجر في عمل، وأجرت مملوكي إيجازاً، فهو مؤجر.

والأجور: جبر الكسر على عوج العظم، وأجرت يده تأجر أجوراً، فهي آجرة.

والأجار: سطح ليس حواليه سترة، والجميع:

أجاجير و أجارة.

والإنجار: لغة قبيحة. (6:173)

الإجارة: أن تكون القافية طاء، والأخرى دالا، ونحو ذلك. (الأزهريّ 11:180)

الكسائيّ: العرب تقول: آجرة و آجرٌ للجميع و آجرة، و جمعها آجر. و آجرة، و جمعها: آجر.

و أجورة، و جمعها آجور. (الأزهريّ 11:180)

أبو عمرو والشيبانيّ: الإجير هو الأجر، منخفف الرّاء، وهي الآجرة. (الأزهريّ 11:180)

أبو زيد: يقال: أجره الله يأجره أجراً، وأجرت المملوك فهو مأجور أجراً، وأجرته أوجره إيجاراً فهو مؤجر، وكلّ حسن من كلام العرب.

قال الله تعالى: عَلَى أَنْ تَأْجُرَنِي ثَمَانِي حِجَجٍ الْقِصَص: 27، ويقال: أجرت يد الرجل تأجر أجراً و أجوراً، وذلك إذا جبرت فبقي لها عثم، وهو

مشش كهينة الورم فيه أود. (الأزهرى 11:180)

الأصمعي: أكر الكسر يأجر أجورا، إذا برأ على

ص: 347

اعوجاج، و أجرتها أنا إيجارا. (الأزهريّ 11:180)

أجر العظم يأجر أجرا وأجورا، أي برأ على عثم. (الجوهريّ 2:576)

الأخفش: في لغة العرب منهم من يقول: أجر غلامي فهو مأجور، و أجرته فهو مؤجر، يريد أفعلته فهو مفعّل. وقال بعضهم: أجرته فهو مؤاجر، أراد فاعلته. (2:652)

أبو عبيد: في الحديث: «من بات على إجار ليس له ما يرّد قدميه فقد برت منه الذمّة»، أي على سطح. (الأزهريّ 11:180)

جمع الإجار: أجاجير و أجاجرة.

(الجوهريّ 2:576)

ابن السكّيت: فإن برأ الكسر قيل: قد جبر و جبرته، فإن جبر على عثم - وهو الاعوجاج - قيل:

وغى يغى وغيا، و أجر يأجر أجرا. (128)

يقال: ما زال ذلك همّجّراه و إجّيراه، أي دأبه و عادته. (الأزهريّ 11:180)

المبرّد: يقال: أجزت داري و مملوكي غير ممدود، و أجزت، ممدودا. (الألوسيّ 20:67)

الرّجّاج: يقال: أجزه الله يأجزه، و أجزه يؤجزه، و هو مأجور و مؤجر. و كذلك أجزت المملوك و أجرته:

أعطيته أجرته. (44)

أجر العظم، إذا جبر على فساد. (62)

ابن دريد: الأجر معروف، و الإجار: السّطح لا حاجز عليه، و الجمع: أجاجير. [ثم استشهد بشعر]

و الأجرة: كرى الأجير، و أجزت يده تأجر أجورا، إذا انكسرت ثمّ جبرت على عثم، و يقال: أجزت تأجر أيضا.

و الأجر: فارسيّ معرّب، يقال: هو أجرّ و آجور و ياجور. (3:222)

تقول: أجزت يد الرّجل تأجر أجرا، إذا جبرت على غير استواء.

و أجزه الله أجزا. و أجزت المملوك فهو مأجور أجزا، و أجرته أو جزه إيجارا.

وقد أجزت المملوك مؤاجرة أيضا. (3:271)

الأزهريّ: أجزك الله، أي أثابك الله. (11:179)

قال الكسائي: الإجارة في قول الخليل أن تكون القافية طاء و الأخرى دالا، ونحو ذلك.

قلت: وهذا من أجور الكسر، إذا جبر على غير استواء، وهو «فعالة»، من: أجر يأجر، وهو ما أعطيت من أجر في عمل. (11:180)

يقال: آجور و آجرّ. ويقال لأمّ إسماعيل التبيّ:

هاجر و آجر. (11:180)

الجوهريّ: الأجر: الثّواب، تقول: أجره الله يأجره و يأجره أجرا، وكذلك أجره الله إيجارا.

و أجر فلان خمسة من ولده، أي ماتوا، فصاروا أجره.

و الأجرة: الكراء، تقول: استأجرت الرجل فهو يأجرني ثماني حجج، أي يصير أجيري.

و اتجر عليه بكذا، من الأجرة. [ثمّ استشهد بشعر]

وقد أجزت يده، أي جبرت، و أجرها الله، أي

ص: 348

جبرها على عثم.

و أجرته الدار: أكريتها، والعامّة تقول: و أجرته.

و الإجار: السطح بلغة أهل الشام و الحجاز.

و الأجر: الذي يبنى به، فارسيّ معرّب، و يقال أيضا: آجور، على «فاعول».

و آجر: أم إسماعيل عليه السلام. (2:576)

نحوه الرازي. (7)

ابن فارس: الهمزة و الجيم و الرّاء أصلان يمكن الجمع بينهما بالمعنى؛ فالأول: الكراء على العمل، و الثاني: جبر العظم الكسير.

فأما الكراء: فالأجر و الأجرة. و قيل: الإجارة:

ما أعطيت من أجر في عمل، و من ذلك مهر المرأة، قال الله تعالى: فَآتَوْهُنَّ أُجُورَهُنَّ، النساء: 24.

و أما جبر العظم فيقال منه: أجزت يده، و ناس يقولون: أجزت يده؛ فهذان الأصلان. و المعنى الجامع بينهما أنّ أجرة العامل كأنّها شيء يجبر به حاله، فيما لحقه من كدّ فيما عمله.

فأما الإجار فلغة شاميّة، و ربّما تكلم بها الحجازيون. فيروى أنّ رسول الله صلّى الله عليه و سلّم قال: «من بات على إجار ليس عليه ما يردّ قدميه فقد برئت منه الذمّة»، و إنّما لم نذكرها في قياس الباب لما قلناه أنّها ليست من كلام البادية. و ناس يقولون: إنجار، و ذلك ممّا يضعف أمرها.

فإن قال قائل: فكيف هذا و قد تكلم بها رسول الله صلّى الله عليه و سلّم؟

قيل له: ذلك كقوله صلّى الله عليه و سلّم: «قوموا فقد صنع جابر لكم سورا»، و سور فارسيّة، و هو العرس. فإن رأيتها في شعر فسبيلها ما قد ذكرناه. [ثم استشهد بشعر] (1:62)

أبو هلال: الفرق بين الثواب و الأجر: أنّ الأجر يكون قبل الفعل المأجور عليه، و الشاهد أنّك تقول:

ما أعمل حتّى آخذ أجري، و لا تقول: لا أعمل حتّى آخذ ثوابي، لأنّ الثواب لا يكون إلاّ بعد العمل على ما ذكرنا.

هذا على أنّ الأجر لا يستحقّ له إلاّ بعد العمل كالثواب، إلاّ أنّ الاستعمال يجري بما ذكرناه، و أيضا فإنّ الثواب قد شهر في الجزاء على الحسنات، و الأجر يقال في هذا المعنى و يقال على معنى الأجرة التي هي من طريق المثامنة بأدنى الأثمان، و فيها معنى المعاوضة بالانتفاع. (197)

الهروي: يقال: أجره الله يأجره، أي أثابه الله.

و يقال لمهر المرأة: أجر، لأنه عوض من بضعها.

وفي الحديث في الأضاحي: «كلوا وادّخروا وائتجروا»، أي تصدّقوا طالبيين الأجر بذلك.

ويجوز: «ائتجروا»، كقولهم: اتّخذ كذا. والأصل فيه:

اتّخذ، أدغمت الهمزة في التاء. ومنه الحديث: «إنّ رجلاً دخل المسجد وقد قضى النّبّيّ صلّى الله عليه وسلّم صلاته، فقال: من يتّجر فيقوم فيصلّي معه؟».

وفي الحديث: «من بات على إجار»، الإجار:

السّطح الذي ليس حوالبه ما يرّد المشفي، وجمعه:

أجاجير. و الإجار لغة فيه. وجاء في المبعث: «فتلقّى النّاس رسول الله صلّى الله عليه وسلّم في السّوق على الأناجير»، يعني السّطوح.

(1:20)

ص: 349

أبو سهل الهروي: أعط العامل أجرته، أي كراء ما عمله. (61)

ابن سيده: الأجر: الجزاء على العمل؛ والجمع:

أجور.

وقد أجره الله يأجره، ويأجره أجرا، وأجره.

وانتجر الرجل: تصدق وطلب الأجر، وفي الحديث في الأضاحي: «كلوا وادّخروا وانتجروا». حكى التفسير أبو عبيد الهروي في «الغريبين»، وقوله تعالى: وَآتَيْنَاهُ أَجْرَهُ فِي الدُّنْيَا العنكبوت: 27، قيل: هو الذكر الحسن، وقيل: معناه أنه ليس من أمة من المسلمين و التّصاري و اليهود و المجوس إلّا و هم يعظّمون إبراهيم عليه السّلام.

وقيل: أجره في الدنيا: كون الأنبياء من ولده.

وقيل: أجره: الولد الصّالح، وقوله تعالى: فَبَشِّرْهُ بِمَغْفِرَةٍ وَأَجْرٍ كَرِيمٍ يس: 11، الأجر الكريم: الجنة.

و أجر المملوك يأجره أجرا، و أجره إيجارا، و مؤاجرة.

و أجر المرأة: مهرها، وفي التنزيل: يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ اللَّاتِي آتَيْتَ أُجُورَهُنَّ الْأَحْزَاب:

50.

و أجزت الأمة البغيّ نفسها مؤاجرة: أباحت نفسها بأجر.

و أجر الإنسان، واستأجره.

و الأجير: المستأجر [ثم استشهد بشعر]، و الاسم منه: الإجارة.

و الأجرة، و الإجارة، و الأجارة: ما أعطيت من أجر.

و أرى ثعلبا حكى فيه: الأجارة، بالفتح.

و أجزت يده، تأجر، و تأجر أجرا، و إجارا، و أجورا:

جبرت على غير استواء. و أجرها هو.

و المنجار: المخراق، كأنه فتل فصلب، كما يصلب العظم المجبور. [ثم استشهد بشعر]

و الأجرور، و الأجرور، و الأجرور، و الأجرور، و الأجرور: طيبخ الطين.

الواحدة، بالهاء: أجرّة، و أجرّة، و أجرّة.

و الإجار: سطح ليس عليه سترة، وفي الحديث:

«من بات على إجار ليس حوله ما يردّ قدميه فقد برئت منه الذمّة».

و الإنجار: لغة فيه. (7:484)

الأجر: المهر. (الإفصاح 1:341)

الإجار: السطح لا حاجز عليه.

الإنجار: لغة في الإجار. (الإفصاح 1:563)

الأجرة: الكراء، الجمع: أجر.

و الأجر و الإجارة: الأجرة على العمل. جمع الأجر:

أجور. أجر العامل يأجره أجرا: أعطاه الأجر، و أثابه و جزاه. (الإفصاح 2:1229)

و الإجار و الإجارة: سطح ليس عليه سترة.

(ابن منظور 4:11)

الطّوسيّ: الأجر: التّفحّ المستحقّ بالعمل.

و الأجرة: مضمّنة بشريطة، أو مجرى عادة. (5:471)

الأجر: هو الجزاء على العمل، على عمل الخير بالخير. وقد يستحقّ الأجر على الشّكر، كالأجر الآذي يعطيه الله العبد على شكره لنعمة.

(6:6)

الأجر: ما يستحقّ على العمل الصّالح من الثّواب،

ص: 350

و منه الإجارة. و تقول: أجره الله يأجره أجرا.

(6:189)

الأجر: جزاء العمل بالخير، يقال: أجره الله يأجره أجرا، إذا جازاه بالخير. و يدعى به، يقال: أجرك الله. (6:202)

الأجر: الجزاء على العمل بالخير. و الجزاء على الشرّ يسمّى عقابا؛ و لذلك إذا دعي لإنسان قيل: أجرك الله.

(8:20)

الاستئجار: طلب الإجارة، و هي العقد على أمر بالمعاوضة، يقال: أجره أجرا، و أجره إجارة و إيجارا، و استأجره استئجارا. و منه الأجير، و المأجور.

و الأجر: الثواب، و هو الجزاء على الخير.

(8:144)

الزّاعب: الأجر و الأجرة: ما يعود من ثواب العمل دنيويّا كان أو آخرويّا، يقال: أجر زيد عمرا يأجره أجرا: أعطاه الشّيء بأجرة، و أجر عمرو زيدا: أعطاه الأجرة، قال تعالى: عَلَى أَنْ تَأْجُرَنِي ثَمَانِي حِجَجٍ الْقِصَص: 27، و أجر كذلك.

و الفرق بينهما: أنّ «أجرته» يقال إذا اعتبر فعل أحدهما، و «أجرته» يقال إذا اعتبر فعلاهما، و كلاهما يرجعان إلى معنى واحد. و يقال: أجره الله و أجره الله.

و الأجير «فعليل» بمعنى فاعل أو مفاعل.

و الاستئجار: طلب الشّيء بالأجرة، ثمّ يعبر به عن تناوله بالأجرة، نحو الاستئجار في استعارته الإيجاب، و على هذا قوله: اسْتَأْجِرُهُ إِنَّ خَيْرَ مَنْ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ الْقِصَص: 26. (10)

نحوه الفيروز آبادي.

(بصائر ذوي التّمييز 2:131)

الزّمخشري: أجرك الله على ما فعلت و أنت مأجور عليه، و منه قوله تعالى: عَلَى أَنْ تَأْجُرَنِي ثَمَانِي حِجَجٍ، أي تجعلها أجري على التّزويج، يريد المهر، من قوله تعالى: فَأَتَوْهُنَّ أُجُورَهُنَّ النَّسَاء: 24، كأنه قال:

على أن تمهربي عمل هذه المدّة.

و أجر فلان ولده، إذا ماتوا فكانوا له أجرا.

و أجرني فلان داره فاستأجرتها، و هو مؤجر.

و لا تقل: مؤاجر، فإنه خطأ و قبيح. و ليس أجر هذا «فاعل» و لكن «أفعل»، و إنما الذي هو «فاعل» قولك:

أجر الأجير مؤجرة، كقولك: شاهره و عاومه، و كما يقال: عامله و عاقده. و تقول: طلب الأجرة، فأعطاه الأجرة. (أساس البلاغة 3)

الإجّار: السّطح. (الفائق 1:24)

ابن الأثير: في حديث أمّ سلمة: «أجرني في مصيبي و أخلف لي خيرا منها» أجره يؤجره، إذا أثابه و أعطاه الأجر و الجزاء، و كذلك أجره يأجره. و الأمر منهما أجرني و أجرني.

و في حديث دية الترقوة: «إذا كسرت بعيران، فإن كان فيها أجور فأربعة أبعرة»، الأجر: مصدر أجزت يده توجر أجرا و أجورا، إذا جبرت على عقدة و غير استواء، فبقي لها خروج عن هيئتها. (1:25)

أبو حيّان: الأجر: مصدر أجر يأجر، و يطلق على المأجور به، و هو الثّواب. و الأجر: جبر كسر معوجّ.

و الإجّار: السّطح. [ثمّ استشهد بشعر] (1:239)

ص: 351

الفيومي: أجره الله أجرا، من باب قتل و من باب ضرب لغة بني كعب، وأجره بالمدّ لغة ثالثة، إذا أثابه، وأجرت الدار والعبد باللغات الثلاث.

و يقال: أجرته مؤاجرة، مثل عاملته معاملة وعاقدته معاقدة، ولأنّ ما كان من «فاعل» في معنى المعاملة كالمشاركة والمزارعة إنّما يتعدّى لمفعول واحد، و مؤاجرة الأجير من ذلك؛ فأجرت الدار والعبد من «أفعل» لا- من «فاعل». و منهم من يقول: أجرت الدار، على «فاعل»، فيقول: أجرته فهو مؤجر. [ثمّ نقل قول الأخفش إلى أن قال:]

و يتعدّى إلى مفعولين، فيقال: أجرت زيدا الدار، و أجرت الدار زيدا، على القلب، مثل أعطيت زيدا درهما، و أعطيت درهما زيدا، و يقال: أجرت من زيد الدار للتوكيد، كما يقال: بعث زيدا الدار، و بعث من زيد الدار.

و الأجرة: الكراء، و الجمع: أجر، مثل غرفة و غرف، و ربّما جمعت «أجرات»، بضمّ الجيم وفتحها.

و يستعمل الأ-جر بمعنى الإجارة و بمعنى الأجرة، و جمعه: أجور، مثل فلس و فلوس. و أعطيته إجارته بكسر الهمزة، أي أجرته، و بعضهم يقول: إجارته، بضمّ الهمزة؛ لأنها هي العمالة فتضمّها كما تضمّها.

و استأجرت العبد: اتّخذته أجيرا، و يكون الأجير بمعنى «فاعل»، مثل نديم و جليس، و جمعه: أجراء، مثل شريف و شرفاء.

و الأجر: اللبّ إذا طبخ، بمدّ الهمزة، و التّشديد أشهر من التّخفيف، الواحدة أجرّة، و هو معرّب. (1:6)

الفيروزآبادي: الأجر: الجزء على العمل كالإجارة مثلثة، و الجمع: أجور و آجار، و الذّكر الحسن، و المهر.

أجره يأجره و يأجره: جزاه، كأجره.

و العظم أجرا و إجارا و أجورا: برأ على عثم، و أجرته.

و المملوك أجرا: أكراه، كأجره إيجارا و مؤاجرة.

و الأجرة: الكراء.

و اتّجر: تصدّق، و طلب الأجر.

و أجر في أولاده كعني، أي ماتوا فصاروا أجره.

و يده: جبرت.

و أجرت المرأة: أباحت نفسها بأجر.

و استأجرته و أجرته فأجرني: صار أجيبي.

و الإجار: السّطح كالإنجار، الجمع: أجاجير و أجاجرة و أناجير. و الإجيري: العادة.

والأجور واليأجور والأجور والآجر والآجر والآجر والآجر والآجر: الأجر، معرّبات.

وآجر: أم إسماعيل عليه السلام و آجره الرّمح: أوجره.

(1:376)

الطّريحيّ: آجرته على فعله، إذا جعلت له أجرا.

و الأجرة: الكراء، والجمع: أجر، مثل غرفة و غرف.

و الإجارة: هي العقد على تملك منفعة بعوض معلوم.

و«ابتجر عليه بعض إخوانه بكفن»، أي تصدّق.

و المأجور: المثاب، و منه: «كان مأجورا كلّما نظر إليه»، أي مثابا.

و استأجرت العبد، إذا اتّخذته أجيّرا. و الأجير:

ص: 352

المستأجر، بفتح الجيم. (3:200)

الزبيدي: الأجر: الجزء على العمل. وفي الصحاح وغيره الأجر: الثواب.

وقد فرّق بينهما بفروق، قال العينيّ في شرح البخاريّ: الحاصل بأصول الشّرع و العبادات ثواب، و بالمكّمات أجر، لأنّ الثّواب لغة بدل العين، و الأجر بدل المنفعة، و هي تابعة للعين. و قد يطلق الأجر على الثّواب و بالعكس.

[و كلام الفيروزآباديّ] صريح في أنّ الأجر و الإجارة مترادفان لا فرق بينهما، و المعروف أنّ الأجر هو الثّواب الذي يكون من الله عزّ و جلّ للعبد على العمل الصّالح، و الإجارة هو جزاء عمل الإنسان لصاحبه، و منه الأجير.

و ممّا يستدرك عليه [الفيروزآباديّ] اتّجر عليه بكذا، من الأجرة.

و من المجاز الإنجار، بالكسر: الصّحن المنبسط الذي ليس له حواش، يغرف فيه الطّعام، و الجمع: أناجير، و هي لغة مستعملة عند العوامّ. (3:807)

محمّد المراغيّ: الأجر: ما يعود على العامل من ثواب العمل، دنيويّاً كان أو آخرويّاً. و يقال لما كان عن عقد أو ما يجري مجرى العقد، و لا يقال إلّا في التّفيع. (15)

مجمع اللّغة: أجر فلان فلانا، من بابي ضرب و نصر، يأجره أجرا: أتاه على عمل. و أجرني يأجرني:

صار أجيروني. و الأجر و الأجرة: جزاء العمل، دنيويّاً كان أو آخرويّاً، و لا يقال إلّا في التّفيع دون الصّدق، إلّا أنّ الأجرة تكون في الثّواب الدّنيويّ.

و جمع الأجر: أجور، و سمّيت مهور النساء أجورا تجوّزا. (1:16)

محمّد إسماعيل إبراهيم: أجره: أتاه على عمل، استأجره: اتّخذه أجيروا. و الأجر: الثّواب، و أجور النساء: مهورهنّ. (30)

المصطفويّ: ظهر أنّ الأصل في هذه المادّة هو الأجرة، و ما يقابل بالعمل. و الإيجار و الإجارة بمعنى الكراء، و هو الأجرة، و هو في الأصل مصدر كاريته فهو مكار، يقابل: أجرته و أجرته، أي جعلت له أجرة.

و استأجرت زيدا: طلبت منه الأجرة.

و ليعلم أنّ الإجارة مصدر مجرّد كالّتجارة و الزّراعة.

و المصدر من «الإفعال» هو الإيجار، و الإيجار يستعمل متعدّيّا إلى مفعول واحد أو إلى مفعولين، كقولك: أجرت زيدا الدّار، أي جعلت الدّار لزيد حتّى يأجرها، أي يعطي أجرتها. (1:24)

محمود شيت: 1-أ. أجر العظم أجرا و أجورا و إجارا: برأ على غير استواء. و أجر العظم أجرا: جبره على غير استواء.

وَأَجْرُ الشَّيْءِ: أَكْرَاهُ. وَأَجْرُ فُلَانًا عَلَيَّ كَذَا: أَعْطَاهُ أَجْرًا.

وَأَجْرُ الْعَامِلِ صَاحِبِ الْعَمَلِ: رَضِيَ أَنْ يَكُونَ أَجِيرًا عِنْدَهُ، قَالَ تَعَالَى: عَلَيَّ أَنْ تَأْجُرَنِي ثَمَانِيَةَ حِجَجٍ الْقِصَصِ: 27، تَكُونُ أَجِيرًا لِي.

وَأَجْرُ اللَّهِ عِبْدَهُ: أَثَابَهُ.

ب. أَجْرُ فُلَانٍ فِي وَلَدِهِ: مَاتَ فَكَانَ لَهُ أَجْرًا عِنْدَ اللَّهِ.

ص: 353

ج. أجره إيجارا: أجره، و أجره من فلان الدار وغيرها: أكرها له، و أجره فلانا الدار: أكره إياها.

د. أجره مؤاجرة: استأجره.

ه. ائتجر: طلب الثواب بصدقة أو نحوها، و ائتجر على فلان بكذا: عمل له بأجر.

و. استأجره: اتخذه أجيورا.

ز. الإجارة: الأجرة على العمل، و الإجارة: عقد يرد على المنافع بعوض.

ح. الأجر: عوض العمل و الانتفاع.

و الأجر: المهر، الجمع: أجور، قال تعالى:

فَأْتُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ فَرِيضَةً للنَّسَاءِ: 24.

و الأجر الحقّ «في الاقتصاد»: الأجر الذي يكفي العامل ليعيش عيشة هادئة مريحة.

و الأجر الحقيقي: ما للتقدي الذي يحصل عليه العامل من قوّة الشراء.

ط. الأجرة: الأجر، الجمع: أجر.

ي. الأجير: من يعمل بأجر، الجمع: أجراء.

2-أ. أجر: أجر فلان في ولده: مات ولده شهيدا، فكان له أجرا عند الله. و تستعمل في البلاغات التي ترسل إلى ذوي الشهداء.

ب. أجر الأرض للتكنات، أو أجر الدور للمقرات: أكرها للأغراض العسكرية.

ج. استأجر العمال: اتخذهم أجراء.

د. الأجرة اليومية للعمال: ما يدفع لهم يوميا من نقود لقاء عملهم.

ه. الأجير: من يعمل بأجر، و منه الجيش الأجير:

الذي يعمل بأجرة لواجب معين في وقت معين، ثم يسرح بعد ذلك. (1:30)

النصوص التفسيرية

تاجرني

...على أن تاجرني ثمانين حجج... القصص: 27

الصَّبِيّ: معناها على أن تشبني على الإجارة.

(الأزهرّي 11:179)

الفراء: أن تجعل ثوابي أن ترعى عليّ غنمي ثمانى حجج. (الأزهرّي 11:179)

ابن قتيبة: أي تجازيني عن الترويح. والأجر من الله إنّما هو الجزاء على العمل. (332)

الطّبريّ: على أن تشبني من ترويحها رعي ماشيتي ثمانى حجج، من قول النّاس: أجزك الله فهو يأجزك، بمعنى أتابك الله. والعرب تقول: أجزت الأجير أجره، بمعنى أعطيته ذلك، كما يقال: أخذته فأنا آخذه.

و حكى بعض أهل العربيّة من أهل البصرة أنّ لغة العرب: أجزت غلامي فهو مأجور، و أجزته فهو مؤجر، يريد «أفعلته». قال: وقال بعضهم: أجزه فهو مؤجر، أراد «فعلته» وكانّ أباهم عندي - جعل صداق ابنته التي زوّجها موسى، رعي موسى عليه ماشيته ثمانى حجج. (20:65)

الزّجاج: أي تكون أجيرالي ثمانى حجج. (الأزهرّي 11:180)

الطّوسي: معناه على أن تجعل أجزري على ترويجي إياك ابنتي، رعي ماشيتي ثمانى سنين. (8:145)

ص: 354

مثله الطَّبْرَسِيّ. (4:249)

المبيديّ: أي تاجرني نفسك مدّة ثمانى حجج.

والأجر هاهنا هو الصّداق. وقيل: معناه تكون أجيرا لي، يقال: أجزت الغلام فهو مأجور، وأجزته فهو مؤجر، وأجزته فهو مؤاجر، على وزن «فاعلته» وكلّه بمعنى واحد.

وقيل: معناه أن تشيبي من تزويجي إياك رعي ماشيتي ثمانى حجج، من قولهم: أجزك الله، أي أثابك. (7:296)

الرّمخشريّ: من أجرته، إذا كنت له أجيرا، كقولك: أبوته، إذا كنت له أبا، و(ثمانى حجج) ظرفه. أو من أجرته كذا، إذا أثبته إياه، ومنه تعزية رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: «أجزكم الله ورحمكم». (3:172)

نحوه الفخر الرّازيّ. (24:242)، والطّريحيّ (غريب القرآن: 222)، والبروسويّ (6:398).

الألوسيّ: (تاجرني) من أجرته: كنت له أجيرا، كقولك: أبوته: كنت له أبا، وهو بهذا المعنى يتعدّى إلى مفعول واحد، وقوله تعالى: ثمانى حججٍ ظرف له.

ويجوز أن يكون (تاجرني) بمعنى تشيبي، من أجره الله تعالى على ما فعل، أي أثابه؛ فيتعدّى إلى اثنين ثانيهما هنا (ثمانى حجج). والكلام على حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه، أي تشيبي رعيه (ثمانى حجج)، أي تجعلها ثوابي وأجري على الإنكاح، ويعني بذلك المهر.

و جوّز على هذا المعنى أن يكون ظرفا ل«تاجرني» أيضا بحذف المفعول، أي تعوّضني خدمتك أو عملك في ثمانى حجج؛ فعلى هذا يتعدّى إلى مفعولين، والمفعول الثاني محذوف، والمعنى على أن تاجرني نفسك.

وقد يتعدّى إلى واحد بنفسه، والثاني ب(من)، فيقال: أجزت الدار من عمرو.

و ظاهر كلام الأكثرين أنّه لا فرق بين أجر بالمدّ، وأجر بدونه. (20:67)

اجر

1-... وَ نِعْمَ أَجْرُ الْعَامِلِينَ. آل عمران: 136

ابن إسحاق: أي ثواب المطيعين.

(الطّبريّ 4:99)

الطّبريّ: يعني ونعم جزاء العاملين لله: الجنّات التي وصفها. (4:99)

الطّوسيّ: يعني ما وصفه من الجنّات وأنواع الثّواب، والمغفرة بستر الدّنب، حتّى تصير كأنّها لم تعمل في زوال العار بها والعقوبة بها. (2:597)

مثله الطبرسي. (1:506)

2-... وَأَنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُؤْمِنِينَ.

آل عمران: 171

الطبرسي: لا يبطل جزاء أعمال من صدق رسوله و اتبعه، وعمل بما جاءه من عند الله. (4:176)

اجرا

1-... قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا... الأنعام: 90

الطبرسي: أي لا أطلب منكم على تبليغ الوحي و أداء الرسالة جعلاً، كما لم يسأل ذلك الأنبياء قبلي، فإن

ص: 355

أخذ الأجر عليه ينفر الناس عن القبول. (2:332)

مثله البروسوي (3:63)، والأكوسي (7:217)، ورشيد رضا (7:609).

الفخر الرّازي: ولا أطلب منكم مالا ولا جعلاً. (13:72)

مثله القرطبي. (7:36)

أبو حيّان: أي على الدّعاء إلى القرآن، وهو الهدى والصّراط المستقيم. (اجرا) أي أجرة أتكتّر بها وأخصّ بها، إن القرآن إلا ذكرى وموعظة لجميع العالمين.

(4:176)

[و بهذا المعنى جاء قوله تعالى: ... قُلْ لا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا... الشورى: 23، وإتبعوا مَنْ لا يَسْأَلُكُمْ أَجْرًا وَهُمْ مُهْتَدُونَ يس: 21]

2-... وَيُؤْتِ مِنْ لَدُنْهُ أَجْرًا عَظِيمًا. النساء: 40

ابن مسعود: أي الجنة يعطها.

مثله سعيد بن جبير، وابن زيد. (الطبري 5:91)

الرّمخشري: يعط صاحبها من عنده على سبيل التّفصّل عطاء عظيمًا، وسمّاه أجرا لأنه تابع للأجر لا يثبت إلا بثباته. (1:527)

الفخر الرّازي: اعلم أنه لا بدّ من الفرق بين هذا وبين قوله: وَإِنْ تَكُ حَسَنَةً يُضَاعِفْهَا النَّسَاءُ: 40، والذي يخطر ببالي -و العلم عند الله- أنّ ذلك التّضعيف يكون من جنس ذلك الثّواب، وأمّا هذا الأجر العظيم فلا يكون من جنس ذلك الثّواب. و الظاهر أنّ ذلك التّضعيف يكون من جنس اللذات الموعود بها في الجنة.

و أمّا هذا الأجر العظيم الذي يؤتاه (من لدنه) فهو اللذّة الحاصلة عند الرّؤية، وعند الاستغراق في المحبّة و المعرفة. و إنّما خصّ هذا النوع بقوله: (من لدنه)، لأنّ هذا النوع من الغبطة و السّعادة و البهجة و الكمال لا ينال بالأعمال الجسدانيّة بل إنّما ينال بما يودع الله في جوهر النّفس القدسيّة من الإشراق و الصّفاء و التّور.

و بالجملة فذلك التّضعيف إشارة إلى السّعادة الجسمانيّة، و هذا الأجر العظيم إشارة إلى السّعادة الرّوحانيّة. (10:104)

التّسفي: و يعط صاحبها من عنده ثوابا عظيما، و ما وصفه الله بالعظم فمن يعرف مقداره؟! مع أنه سمى متاع الدنيا قليلا. (1:226)

أبو حيّان: قيل: لا حدّ له ولا عدّ. (3:252)

البروسوي: عطاء جزيلًا، و إنّما سمّاه أجرا لكونه تابعا للأجر، مزيدا عليه. (2:209)

مثله القاسمي. (5:1239)

رشيد رضا: أي عطاء كبيراً.

قالوا: إنه سمي هذا العطاء (أجراً) وهو لا مقابل له من الأعمال، لأنه تابع للأجر على العمل، فسمي باسمه من قبيل مجاز المجاورة.

ولعلّ نكتة هذا التجوّز هي الإيذان بأنّ هذا العطاء العظيم لا يكون لغير المحسنين، فهو علاوة على أجور أعمالهم، والعلاوة على الشّيء تقتضي وجود ذلك الشّيء، فلا مطمع فيها للمسيئين الذين غلبت سيئاتهم المفردة على حسناتهم المضاعفة، فما قولك بالمشركين الذين طمست حسناتهم في ظلّمة شركهم؟ والعياذ بالله

ص: 356

تعالى.

و الظاهر أنّ هذا الأجر العظيم هو التّعيم الرّوحانيّ برضوان الله الأكبر، وقد تقدّم الكلام فيه غير مرّة، فراجعه في مظانّه. (5:108)

3-... وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا. الإسراء:9

ابن جريج: الجنّة، وكلّ شيء في القرآن أجر كبير، و أجر كريم، و رزق كريم، فهو الجنّة، و(انّ) في قوله:

أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا نَصَبَ بوقوع البشارة عليها.

(الطبريّ 15:47)

الطبريّ: يعني ثوابا عظيما، و جزاء جزيلًا، و ذلك هو الجنّة التي أعدّها الله تعالى لمن رضي عمله. (4715)

مثله الطّوسيّ (6:453)، و الطّبرسيّ (3:401)، و نحوه القرطبيّ (10:225).

التّيسابوريّ: اعلم أنّه سبحانه قال ها هنا: (اجرا كبيرا) وفي أوّل الكهف (اجرا حسنا) رعاية للفاصلة، و إلاّ فالأجر الكبير و الأجر الحسن كلاهما الجنّة.

(15:12)

الآلوسيّ: (اجرا كبيرا) بحسب الذات و بحسب التّضعيف، عشرين فصاعدا. (15:22)

4- وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا حَسَنًا. الكهف:2

السّدّيّ: الجنّة. (الآلوسيّ 15:203)

مثله الرّمخشريّ (2:472)، و البروسويّ (5):

(215)، و القرطبيّ (10:352).

الطّبريّ: ثوابا جزيلًا- لهم من الله، على إيمانهم بالله و رسوله، و عملهم في الدّنيا الصّالحات من الأعمال، و ذلك الثّواب هو الجنّة التي وعدّها المتّقون.

(15:192)

مثله الطّوسيّ (7:6)، و الطّبرسيّ (3:449).

أبو حيّان: الأجر الحسن: الجنّة، و لما كنّى عن الجنّة بقوله: (أَجْرًا حَسَنًا) قال: (مَا كَثِيرَ فِيهِ) أي مقيمين.

ابن كثير: أي مثوبة عند الله جميلة، وهو الجنة.

(4:365)

الآلوسي: (أَجْرًا حَسَنًا) كما قال السدي وغيره:

الجنة. وفيها من النعيم المقيم والثواب العظيم ما فيها، ويؤيد كون المراد به الجنة ظاهر قوله تعالى: مَا كُنْتُمْ فِيهِ، أي مقيمون في الأجر.

(15:203)

مثله الطباطبائي. (13:238)

5- وَإِنَّ لَكَ لَأَجْرًا غَيْرَ مَمْنُونٍ. القلم: 3

الطبري: وَإِنَّ لَكَ يَا مُحَمَّدٌ لثَوَابًا مِنَ اللَّهِ عَظِيمًا، عَلَى صَبْرِكَ عَلَى أذى الْمُشْرِكِينَ إِيَّاكَ. (29:18)

مثله الطوسي (10:75)، والقرطبي (18:226)، والآلوسي (29:25).

الطباطبائي: المراد بالأجر أجر الرسالة عند الله سبحانه، وفيه تطيب لنفس النبي صلى الله عليه وآله، وأن له على تحمّل رسالة الله أجرًا غير مقطوع، وليس يذهب سدى.

(19:369)

ص: 357

مثله التّسفيّ. (2:29)

الطّبرسيّ: أي عوضا على عملنا، وجزاء بالخير.

(2:461)

القرطبيّ: أي جائزة و مالا. (7:258)

الآلوسيّ: الأجر: إشارة إلى الحظوظ

ص: 358

رشيد رضا: قرأ ابن كثير و نافع و حفص عن عاصم (إِنَّ لَنَا لَأَجْرًا) بهمزة واحدة قيل: إنه على الإخبار الدال على إيجاب الأجر، و كونه لا بد منه.

وقيل: إنه على حذف همزة الاستفهام الذي يكثر في كلام العرب، و هو المتبادر و المختار، ليوافق قراءة ابن عامر بإثباتها هنا، و هو ما اتفقوا عليه في سورة الشعراء.

(9:63)

الطباطبائي: سؤال للأجر، جيء به في صورة الخبر للتأكيد، و إفادة الطلب الإنشائي في صورة الإخبار شائع. و يمكن أن يكون استفهاما بحذف أداة، و يؤيده قراءة ابن عامر: (أِنَّ لَنَا لَأَجْرًا)، و قوله: قَالَ نَعَمْ وَ إِنَّكُمْ لَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ الأعراف: 114، إجابة لمسئولهم مع زيادة وعدهم بالتقريب. (8:215).

7-... قَالُوا لِفِرْعَوْنَ أَإِنَّا لَنَا لَأَجْرًا... الشعراء: 41

الطوسي: الأجر: الجزاء على العمل بالخير.

و الجزاء على الشرّ يسمّى عقابا، و لذلك إذا دعي لإنسان قيل: آجرك الله.

و المعنى أِنَّ لَنَا لَأَجْرًا عند الملك؟ (8:20)

ابن عطية: الأجر أن يكون على جهة التعظيم و التبرك باسمه؛ إذ كانوا يعبدونه، كما تقول إذا ابتدأت بعمل شيء: بسم الله و على بركة الله، و نحو هذا.

(أبو حيان 7:16)

الطبرسي: أي هل لنا أجرة و جزاء على غلبتنا إيّاه إن نحن غلبناه. (4:188)

2L البروسوي: جعلنا عظيما. (6:273)

اجره

1- بلى من أسلم وجهه لله و هو مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ عِنْدَ رَبِّهِ... البقرة: 112

الطبرسي: فللمسلم وجهه لله محسنا، جزاؤه و ثوابه على إسلامه، و طاعته ربه عند الله في معاده. (1:494)

مثله الطبرسي (1:187)، و نحوه الفخر الرازي (4):

4)، والكاشاني (1:163).

الهروي: أي عوضه. (1:21)

الزّمخشري: الذي يستوجهه. (1:305)

البروسوي: ثوابه الذي وعد له على عمله، وهو عبارة عن دخول الجنة، وتصويره بصورة الأجر للإيدان بقوة ارتباطه بالعمل، واستحالة نيته بدونه. (1:207)

مثله القاسمي. (2:225)

الآلوسي: أي الذي وعد له على ذلك، لا الذي يستوجهه كما قاله الزّمخشري رعاية لمذهب الاعتزال، والتعبير عمّا وعد بالأجر إيدانا بقوة ارتباطه بالعمل.

(1:360)

المراغي: أي كلّ من انقاد لله وأخلص في عمله، فله الجزاء على ذلك عند ربّه الذي لا يضيع أجر من أحسن عملاً. (1:195)

[و بهذا المعنى جاء قوله تعالى: فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ النَّسَاء:100، وَفَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ الشورى:40]

ص: 359

2- ... وَجَعَلْنَا فِي ذُرِّيَّتِهِ النُّبُوَّةَ وَالْكِتَابَ وَآتَيْنَاهُ أَجْرَهُ فِي الدُّنْيَا... العنكبوت:27

ابن عباس: الولد الصالح و الثناء.

الذكر الحسن.(الطبري 20:144)

عكرمة: أجره في الدنيا أن كل ملة تتولاه، وهو عند الله من الصالحين.(الطبري 20:144)

أهل الملل كلها تدعيه و تقول:هو منا.

(القرطبي 13:340)

مجاهد: الثناء.(الطبري 20:144)

بإنجائه من النار و من الملك الجبار، و الثناء الحسن عليه؛ بحيث يتولاه كل أمة.(الأوسي 20:152)

قتادة: عافية و عملا- صالحا، و ثناء حسنا فلسنا بلاق أحدا من الملل إلا يرضى إبراهيم و يتولاه و إنه في الآخرة لمن الصالحين العنكبوت:27.

(الطبري 20:144)

هو رضا أهل الأديان به، فكلهم يحبونه و يتولونه.

(الطبرسي 4:280)

السدي: هو أنه أرى مكانه في الجنة.

(الطبرسي 4:280)

الجبائي: هو ما أمر الله به المكلفين من تعظيم الأنبياء.(الطوسي 8:201)

الطبري: أعطيناها ثواب بلانه فينا في الدنيا.

(20:143)

مثله المبيدي.(7:380)

البلخي: ذلك يدل على أنه يجوز أن يثيب الله في دار التكليف ببعض الثواب.(الطوسي 8:201)

2L الماوردي: هو بقاء ضيافته عند قبره و ليس ذلك لنبي غيره.(الأوسي 20:153)

الرّمخشريّ: الثّناء الحسن والصّلاة عليه آخر الدّهر، والدّزّيّة الطّيّبة والتّبوة، وأنّ أهل الممل كلّهم يتولّونه. (3:204)

البيضاويّ: بإعطاء الولد في غير أوانه والدّزّيّة الطّيّبة، واستمرار التّبوة فيهم، وانتماء أهل الممل إليه، والثّناء والصّلاة عليه آخر الدّهر. (2:208)

القرطبيّ: قيل: إنّ أكثر الأنبياء من ولده.

(13:340)

الألوسيّ: [قال بعد نقل أقوال مجاهد وابن جريج والسّدّيّ والماورديّ:]

ولا يخفى حال بعض هذه الأقوال، وذكر بعضهم أنّ المراد (اتيناه اجره) بمقابلة هجرته إلبنا؛ وعليه لا يصحّ عدّ الإنجاء من النّار من الأجر، بل يعدّ إعطاء الولد والدّزّيّة الطّيّبة واستمرار التّبوة فيهم ونحوه، ذلك ممّا كان له عليه السّلام بعد الهجرة من الأجر. (20:153)

الطّباطبائيّ: الأجر هو الجزاء الذي يقابل العمل، ويعود إلى عامله.

والفرق بينه وبين الأجرة: أنّ الأجرة تختصّ بالجزاء الدّنيويّ، والأجر يعمّ الدّنيا والآخرة.

والفرق بينه وبين الجزاء: أنّ الأجر لا يقال إلاّ في الخير والنّافع، والجزاء يعمّ الخير والشّرّ والنّافع والضّارّ.

والغالب في كلامه تعالى استعمال لفظ «الأجر» في جزاء العمل العبوديّ الذي أعدّه الله سبحانه لعباده

ص: 360

المؤمنين في الآخرة، من مقامات القرب و درجات الولاية، و منها الجنة. نعم، وقع في قوله تعالى حكاية عن يوسف عليه السلام: إِنَّهُ مَنْ يَتَّقِ وَ يَصْبِرْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ يوسف:90، وقوله: وَ كَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ يَتَّبِعُونَ مِنْهَا حَيْثُ يَشَاءُ نُصِيبُ بِرَحْمَتِنَا مَنْ نَشَاءُ وَ لَا نُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ يوسف:56، إطلاق الأجر على الجزاء الدنيوي الحسن.

فقوله: وَ آتَيْنَاهُ أَجْرَهُ فِي الدُّنْيَا العنكبوت:27، يمكن أن يكون المراد به إيتاء الأجر الدنيوي الحسن، و الأنسب على هذا أن يكون (في الدنيا) متعلقاً بالأجر لا بالإيتاء، و ربما تأيد هذا المعنى بقوله تعالى فيه عليه السلام في موضع آخر: وَ آتَيْنَاهُ فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَ إِنَّهُ فِي الْآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ التحل:122، فَإِنَّ الظَّاهِرَ أَنَّ المراد بالحسنة الحياة الحسنة أو العيشة الحسنة، و إيتاؤها فعلية إعطائها دون تقديرها و كتابتها.

و يمكن أن يكون المراد به تقديم ما أعدّ لعامة المؤمنين في الآخرة من مقامات القرب في حقه عليه السلام، و إيتاؤه ذلك في الدنيا. و قد تقدّم إحصاء ما يذكره القرآن الكريم من مقاماته عليه السلام في قصصه، من تفسير سورة الأنعام. (16:122)

اجرم

1- ... مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ وَ عَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ... البقرة:62

الطبري: فلهم ثواب عملهم الصالح عند ربهم.

(1:320)

مثله الطوسي (1:283)، و الطبرسي (1:127).

الزمخشري: الذي يستوجبونه بإيمانهم و عملهم. (1:286)

الآلوسي: المراد من الأجر الثواب الذي وعدوه على الإيمان و العمل الصالح، وإضافته إليهم و اختصاصه بهم بمجرد الوعد لا بالاستيجاب كما زعمه الزمخشري رعاية للاعتزال، لكن تسميته أجراً لعدم التخلف.

و يؤيد ذلك قوله تعالى: (عند ربهم) المشير إلى أنه لا يضيع، لأنه عند لطيف حفيظ. (1:280)

2- ... لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ... البقرة:262

الطبري: لهم ثوابهم و جزاؤهم على نفقتهم التي أنفقوها في سبيل الله، ثم لا يتبعونها منا و لا أذى.

(3:63)

الطبرسي: قيل: معناه لهم جزاء أعمالهم عند ربهم. و إنما قال: (عند ربهم)، لتكون النفس أسكن إليه و أوثق به، لأن ما عنده لا يخاف عليه فوت و لا نقص. (1:375)

الزمخشري: إن قلت: أي فرق بين قوله: (لهم أجرهم) و قوله فيما بعد: (فلهم اجرهم)؟ البقرة:274

قلت: الموصول لم يضمّن هاهنا معنى الشرط وضمّنه ثمّة. [صدر الآيتين: الذين ينفقون اموالهم...]

و الفرق بينهما من جهة المعنى أنّ الفاء فيهما دلالة على أنّ الإنفاق به استحقّ الأجر، و طرحها عار عن تلك الدلالة. (1:394)

الفخر الرازيّ: فيه مسائل:

ص: 361

المسألة الأولى: احتجّت المعتزلة بهذه الآية على أنّ العمل يوجب الأجر على الله تعالى، وأصحابنا يقولون:

حصول الأجر بسبب الوعد لا بسبب نفس العمل، لأنّ العمل واجب على العبد، وأداء الواجب لا يوجب الأجر.

المسألة الثانية: احتجّ أصحابنا بهذه الآية على نفي الإحباط، وذلك لأنّها تدلّ على أنّ الأجر حاصل لهم على الإطلاق، فوجب أن يكون الأجر حاصلًا لهم بعد فعل الكبائر، وذلك يبطل القول بالإحباط.

المسألة الثالثة: أجمعت الأمة على أنّ قوله: لَهْمُ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ مشروط بأن لا يوجد منه الكفر، وذلك يدلّ على أنّه يجوز التكلّم بالعام لإرادة الخاصّ، ومتى جاز ذلك في الجملة لم تكن دلالة اللفظ العام على الاستغراق دلالة قطعية، وذلك يوجب سقوط دلائل المعتزلة في التمسك بالعمومات على القطع بالوعد.

(7:47)

البروسويّ: ثوابهم في الآخرة، وتخليّة الخبر عن الفاء المفيدة لسبب ما قبلها لما بعدها للإيدان، بأنّ ترتّب الأجر على ما ذكر من الإنفاق، وترك المنّ والأذى أمر بيّن لا يحتاج إلى التصريح بالسببية. (1:419)

الآلوسيّ: حسبما وعدهم في ضمير التمثيل، وهو جملة من مبتدأ وخبر وقعت خبراً عن الموصول، وفي تكرير الإسناد و تقييد الأجر بقوله تعالى: (لهم) (عند ربهم) من التأكيد والتشريف ما لا يخفى. وكان مقتضى الظاهر أن يدخل الفاء في حيّز الموصول، لتضمّنه معنى الشرط، كما في قولك: الذي يأتيني فله درهم، لكنّه عدل عن ذلك إيهاماً بأنّ هؤلاء المنفقين مستحقّون للأجر لذواتهم، وما ركز في نفوسهم من نيّة الخير لا لوصف الإنفاق، فإنّ الاستحقاق به استحقاق وصفيّ، وفيه ترغيب دقيق لا يهتدى إليه إلا بتوفيق. [ثمّ ذكر مثل البروسويّ] (3:33)

3- إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ...

البقرة: 277

الفخر الرازيّ: (لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ) أقوى من قوله: «على ربهم اجرهم»، لأنّ الأوّل يجري مجرى ما إذا باع بالتقّد، فذاك التقّد هناك حاضر متى شاء البائع أخذه، وقوله: «اجرهم على ربهم»، يجري مجرى ما إذا باع بالتسيئة في الدّمة، ولا شك أنّ الأوّل أفضل.

(7:96)

البروسويّ: الموعود لهم حال كونه (عِنْدَ رَبِّهِمْ). (1:437)

مثله الآلوسيّ. (3:52)

4-... أُولَئِكَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ...

الطَّبْرِيّ: يعني لهم عوض أعمالهم التي عملوها، و ثواب طاعتهم ربّهم فيما أطاعوه فيه عند ربّهم. يعني مذخور ذلك لهم لديه، حتّى يصيروا إليه في القيامة، فيوفّيهم ذلك. (4:220)

مثله الطّوسيّ (3:94)، و الطّبرسيّ (1:56).

ص: 362

الرّمخشري: أي ما يختصّ بهم من الأجر وهو ما وعدوه في قوله: أُولَئِكَ يُؤْتَوْنَ أَجْرَهُمْ مَرَّتَيْنِ القصص:54، يُوْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِنْ رَحْمَتِهِ الحديد:

28، إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ آل عمران:199، لنفوذ علمه في كلّ شيء، فهو عالم بما يستوجبه كلّ عامل من الأجر. (1:491)

مثله البروسويّ (2:156)، والآلوسيّ (4:174).

أبو حيان: أي ثواب إيمانهم، وهذا الأجر مضاعف مرتين بنصّ الحديث الصّحيح: «وَأَنْ مِنْ آمَنَ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ يُوْتَى أَجْرَهُ مَرَّتَيْنِ» يضاعف لهم الثّواب بما تضاعف منهم من الأسباب. (3:148)

[و بهذا المعنى جاء قوله تعالى: أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ التّحل:97،96، وقوله تعالى:

يُوْتَوْنَ أَجْرَهُمْ مَرَّتَيْنِ القصص:54، وقوله تعالى:

أَجْرَهُمْ بِغَيْرِ حِسَابٍ الزّمر:10، أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ الَّذِي كَانُوا يَعْمَلُونَ الزّمر:35، وقوله تعالى: لَهُمْ أَجْرُهُمْ وَنُورُهُمْ الحديد:19]

اجرها

وَمَنْ يَفْعَلْ مِنْكُمْ خَيْرًا فَلْيَأْتِرْ بِهِ خَيْرًا وَأَلْجِئْ لِي بِهِ الْيَدَيْنِ... الأحراب:31

الطّبريّ: يعطها الله ثواب عملها، مثلي ثواب عمل غيرهنّ من سائر نساء النّاس. (22:1)

مثله الطّبرسيّ. (4:354)

الطّوسيّ: الأجر: الجزء على العمل، وهو الثّواب، أجره يأجره أجراء. والأجر مرتين ليس يجب بالوعد بل إنّما هو مستحقّ، لأنّ أفعالهنّ تقع على وجه يستحقّ مثلي ما لو استحقّ الغير، لأنّه في مقابلة العذاب ضعفين، ولا يجوز أن يضاعف ضعفين إلاّ مستحقًا، وكذلك الثّواب المقابل له. (8:338)

الآلوسيّ: الذي تستحقّه على ذلك فضلا وكرما. (22:2)

اجري

1- وَاتَّبَعُوا عَلَىٰ نوحٍ إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ إِن كَانَ كَبُرَ عَلَيْكُمْ مَقَامِي وَتَذِكْرِي بآيَاتِ اللَّهِ فَعَلَى اللَّهِ تَوَكَّلْتُ... فَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَمَا سَأَلْتُكُمْ مِنْ أَجْرٍ إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى اللَّهِ... يونس:72،71

الآلوسيّ: (فما سألْتُكُمْ) بمقابلة تذكيري ووعظي (من أجر) تؤدونه إليّ حتّى يؤدّي ذلك إليكم إلى توليكم إمّا لاتهامكم إياي بالطّبع أو لثقل دفع المسئول عليكم أو حتّى يضرنني توليكم المؤدّي إلى الحرمان فالأول لإظهار بطلان التّوليّ ببيان عدم ما يصحّحه. والثّاني لإظهار عدم مبالاة عليه السلام بوجوده وعدمه.. [إلى أن قال]: وقوله تعالى: إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى اللَّهِ تأكيد لما قبله على المعنى الأوّل، وتعليل

لاستغناؤه عليه السّلام على المعنى الثّاني، أي ما ثوابي على العظة و التّذكير إلّا عليه تعالى يثيبني بذلك آمنتم أو تولّيتهم. (11:159)

2- وَيَا قَوْمِ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مَالًا إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى اللَّهِ... هود:29

مجاهد: جزائي. (الطّبريّ 12:30)

ص: 363

الطَّبْرِيّ: ما ثواب نصيحتي لكم و دعايتكم إلى ما أدعوكم إليه إلا على الله، فإنه هو الذي يجازيني و يثيبني عليه. (12:29)

مثله الطُّوسِيّ. (5:544)

الآلُوسِيّ: فهو سبحانه يثيبني على ذلك في الآخرة و لا بدّ حسب وعده الذي لا يخلف، فالمراد بالأجر الأجر على التبليغ. و جَوَزَ أن يراد الأجر على الطّاعة مطلقا، و يدخل فيه ذلك دخولا أوّليّا، و في التّعبير بالمال أوّلا و بالأجر ثانيا ما لا يخفى من مزيد ما عند الله تعالى على ما عندهم. (12:41)

اجورهم

1- ... فَيُؤْتِيهِمْ أَجْرَهُمْ... آل عمران:57

الطَّبْرِيّ: فيعطيهم جزاء أعمالهم الصّالحة كاملا، لا يبخسون منه شيئا و لا ينقصونه. (3:294)

مثله الطَّبْرَسِيّ. (1:451)

الآلُوسِيّ: أي و يتمّ جزاء أعمالهم القلبيّة و القالبية، و يعطيهم ثواب ذلك و افياء من غير نقص.

(3:185)

2- ... أَوْلَيْكَ سَوْفَ يُؤْتِيهِمْ أَجْرَهُمْ...

النّساء:152

الطَّبْرِيّ: يعني جزاءهم و ثوابهم على تصديقهم الرّسل في توحيد الله و شرايع دينه، و ما جاءت به من عند الله. (6:7)

الطُّوسِيّ: سيؤتيهم أجورهم، بمعنى سيعطيهم ثوابهم الذي استحقّوا على إيمانهم بالله و رسله، و الإقرار بهم، و إنّه يعطيهم جزاءهم على ذلك. (3:375)

مثله الطَّبْرَسِيّ. (2:132)

الآلُوسِيّ: الموعودة لهم، فالإضافة للعهد. (6:5)

اجورهنّ

1- ... فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أَجْرَهُنَّ فَرِيضَةً... النّساء:24

الجبصّاص: الأجور المذكورة في هذه الآية هي المهور، و إنّما سمّي المهر أجرا، لأنّه بدل المنافع و ليس ببدل عن الأعيان، كما سمّي بدل منافع الدّار و الدّابة أجرا. (2:146)

الطوسي: يعني مهورهنّ، عند أكثر المفسّرين، وذلك غير واجب بلا خلاف، وإنّما يجب الأجر بكماله في عقد المتعة.

وفي أصحابنا من قال: قوله: (اجورهنّ) يدلّ على أنّه أراد المتعة، لأنّ المهر لا يسمّى أجرا، بل سمّاه الله صدقة ونحلة، وهذا ضعيف، لأنّ الله سمّى المهر أجرا في قوله: فَانكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ النَّسَاء: 25، وقال: وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ الْمَائِدَة: 5.

و من حمل ذلك كلّ على المتعة كان مرتكبا لما يعلم خلافه، و من حمل لفظ الاستمتاع على الانتفاع فقد أبعده، لأنّه لو كان كذلك لوجب أن لا يلزم من لا ينتفع بها شيء من المهر. (3:166)

الرَّاعِب: كناية عن المهور، والأجر والأجرة يقال فيما كان عن عقد و ما يجري مجرى العقد، ولا يقال إلا في التمتع دون الضّر، نحو قوله: لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ الْبَقْرَةَ:277، وقوله تعالى: فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ السُّورَى:40، والجزاء يقال فيما كان عن عقد وغير عقد، ويقال في النافع و الضّار، نحو قوله: وَ جَزَاهُمْ بِمَا صَبَرُوا جَنَّةً وَ حَرِيرًا الدّهر:12، وقوله: فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمَ النّساء:93.(11)

المبيديّ: الأجر هنا: المهر، وسمّي أجرا، لأنه أجر الاستمتاع، ولهذا يتأكّد بالخلوة و الدّخول.

(2:470)

مثله أبو حيان(3:218)، والكاشاني(1:405)، و البروسويّ(2:189).

الرّمخشريّ: (اجورهنّ): مهورهنّ، لأنّ المهر ثواب على البضع.(1:519)

نحوه الطّبرسيّ(2:32)، و البيضاويّ(1:213)، و أبو عبيدة(1:123).

الفخر الرّازيّ: (اجورهنّ) أي مهورهنّ، قال تعالى: وَ مَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً إِلَى قَوْلِهِ:

فَأَنْكِحُوا هُنَّ بِأَذْنِ أَهْلِهِنَّ وَ اتَّوَهُنَّ أَجُورَهُنَّ النّساء:

25، وهي المهور، وكذا قوله: فَاتَّوَهُنَّ أَجُورَهُنَّ النّساء:24، هاهنا، وقال تعالى في آية أخرى:

وَ لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ أَنْ تَنْكِحُوا هُنَّ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ الْمَمْتَحِنَةَ:10. و إنّما سمّي المهر أجرا، لأنه بدل المنافع، وليس ببدل من الأعيان، كما سمّي بدل منافع الدّار و الدّابة أجرا، والله أعلم.(10:48)

2L القرطبيّ: يعمّ المال وغيره، فيجوز أن يكون الصّدق منافع أعيان.(5:133)

القاسميّ: مهورهنّ كاملة.(5:1187)

2-... وَ اتَّوَهُنَّ أَجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ... النّساء:25

ابن زيد: الصّدق.(الطّبريّ 5:19)

الطّبريّ: و أعطوهنّ مهورهنّ.(5:19)

مثله السّجستانيّ(32)، و الطّوسيّ(3:170)، و المبيديّ(2:474)، و الطّبرسيّ(2:34)، و أبو حيان(3:222)، و البروسويّ(2:190)، و الالوسيّ(5):

(10)، و القاسميّ(5:1195)، و رشيد رضا(5:21).

الرّمخشريّ: و أدوا إليهنّ مهورهنّ بغير مظل و ضرار و إحواج إلى الاقتضاء و اللّزّ.(1:520)

الفخر الرازي: في تفسير الآية قولان:

الأول: إنَّ المراد من الأجر المهور، وعلى هذا التقدير فالآية تدلُّ على وجوب مهرها إذا نكحها، سَمِّيَ لها المهر أو لم يسمَّ، لأنَّه تعالى لم يفرِّق بين من سَمَّى وبين من لم يسمَّ في إيجاب المهر، ويدلُّ على أنَّه قد أراد مهر المثل قوله تعالى: (بالمعروف)، وهذا إنَّما يطلق فيما كان مبنياً على الاجتهاد وغالب الظنِّ في المعتاد والمتعارف، كقوله تعالى: وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ البقرة: 233.

الثاني: قال القاضي: إنَّ المراد من (اجورهنَّ) التَّفَقُّة عليهنَّ. قال هذا القائل: وهذا أولى من الأول، لأنَّ المهر مقدَّر، ولا معنى لاشتراط المعروف فيه، فكأنَّه تعالى بيَّن

أن كونها أمة لا- يقدح في وجوب نفقتها وكفايتها، كما في حقّ الحرّة إذا حصلت التّخلية من المولى بينه وبينها على العادة. ثمّ قال القاضي: اللفظ وإن كان يحتمل ما ذكرناه فأكثر المفسّرين يحملونه على المهر، و حملوا قوله:

(بالمعروف) على إيصال المهر إليها على العادة الجميلة عند المطالبة، من غير مطل و تأخير. (10:62)

القرطبيّ: دليل على وجوب المهر في النّكاح، وأنّه للأمة. (5:142)

3-... إذا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ... المائدة:5

ابن عبّاس: يعني مهورهنّ. (الطّبريّ 6:108)

الطّبريّ: إنّ الأجر العوض الّذي يبذله الرّوج للمرأة للاستمتاع بها، وهو المهر. (6:108)

مثله الطّوسيّ (3:446)، و الطّبرسيّ (2:162)، و الّلوسيّ (6:66).

4- يا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ اللَّاتِيَّ آتَيْتَ أُجُورَهُنَّ... الأحزاب:50

مجاهد: يعني صدقاتهنّ. (2:518)

مثله الطّبريّ. (22:20)

الصّحّاح: ما كان من هذه التّسمية ما شاء كثيرا أو قليلا. (الطّبريّ 22:20)

ابن زيد: كلّ امرأة آتاها مهرا فقد أحلّها الله له. (الطّبريّ 22:20)

البروسويّ: الأجر يقال فيما كان عن عقد و ما يجري مجرى العقد، و هو ما يعود من ثواب العمل دنيويّا كان أو آخرويّا، و هو هاهنا كناية عن المهر، أي مهورهنّ، لأنّ المهر أجز على البضع، أي المباشرة.

(7:202)

الصّابونيّ: مهورهنّ. و المراد في الآية الأزواج اللّواتي تزوّجهنّ عليه السّلام بصدق.

و سمّي المهر أجرا لأنّه مقابل الاستمتاع بالمرأة في الظّاهر، و أمّا في الحقيقة فهو بذل و عطية؛ لإظهار خطر المحلّ و شرفه، كما قال تعالى: وَ آتُوا النِّسَاءَ صَدَقَاتِهِنَّ نِحْلَةً للنِّسَاءِ:4، أي هبة و عطية عن طيب نفس.

فالمهر تكريم للمرأة، و ايناس لها، و تطيب لخاظرها، و ليس هو مقابل المنفعة أو الاستمتاع، كما تبّه عليه الفقهاء. (2:299)

[و بهذا المعنى جاء قوله تعالى: آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ... الممتحنة:10]

5-... فَإِنِ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ... الطّلاق:6

سعيد بن جبير: إذا قام الرضاع على شيء خيّرت الأم. (الدّر المنثور 6:237)

التّخعيّ: في الصّبيّ إذا قام على ثمن، فأّمّه أحقّ أن ترضعه، فإن لم يجد له من يرضعه أجبرت الأم على الرضاع. (الطّبريّ 28:147)

الضّحاك: إذا قام على شيء فأّم الصّبيّ أحقّ به، فإن شاءت أرضعته، وإن شاءت تركته، إلاّ أن لا يقبل من غيرها، فإذا كان كذلك أجبرت على رضاعه. (الطّبريّ 28:147)

ص: 366

قتادة: هي أحق بولدها أن تأخذه بما كنت مسترضعا به غيرها. (الطبري 28:147)

السدي: ما تراضوا عليه على الموسع قدره وعلى المقتر قدره البقرة:236. (الطبري 28:

(147)

ابن عيينة: إن أرضعت لك بأجر فهي أحق من غيرها، وإن هي أبت أن ترضعه ولم تواتك فيما بينك وبينها عاسرتك في الأجر فاسترضع له أخرى. (الطبري 28:148)

الطبري: فإن أرضع لكم نساؤكم البوائن منكم أولادهن الأطفال منكم بأجرة فآتوهن أجورهن على رضاعهن إياهم. (28:147)

الطوسي: أمر من الله تعالى بأن الأم المطلقة متى ولدت ورغبت في رضاع ولدها كان على الأب أجرة الرضاع أجرة المثل. (10:37)

الطبرسي: أي فإن أرضعن الولد لأجلكم بعد البيونة فأعطوهن أجر الرضاع، يعني أجرة المثل.

(5:309)

الفخر الرازي: يعني حق الرضاع وأجرته، وقد مر. وهو دليل على أن اللبن وإن خلق لمكان الولد فهو ملك لها وإلا لم يكن لها أن تأخذ الأجر، وفيه دليل على أن حق الرضاع والنفقة على الأزواج في حق الأولاد، وحق الإمساك والحضانة والكفالة على الزوجات، وإلا لكان لها بعض الأجر دون الكل. (30:37)

القرطبي: يعني المطلقات أولادكم منهن، فعلى الآباء أن يعطوهن أجرة إرضاعهن، وللرجل أن يستأجر امرأته للرضاع كما يستأجر أجنبيّة.

(18:168)

الطباطبائي: فلهن عليكم أجر الرضاعة، وهو من نفقة الولد التي على الوالد. (19:317)

اجوركم

1- كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَإِنَّمَا تُوَفَّوْنَ أُجُورَكُمْ...

آل عمران:185

الطبري: يعني أجور أعمالكم إن خيرا فخير، وإن شرا فشر. (4:199)

مثله الطوسي (3:70)، والطبرسي (1:550)، والالوسي (4:146).

البروسوي: على قدر تقواكم وفجوركم.

(2:140)

2- إِنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَ لَهْوٌ وَ إِن تُوْمِنُوا وَ تَتَّقُوا يُؤْتِكُمْ أَجْرَكُمْ... محمّد:36

الفخر الرازي: إعادة للوعد، والإضافة للتعريف، أي الأجر الذي وعدكم بقوله: أَجْرٌ كَرِيمٌ، وَأَجْرٌ كَبِيرٌ، وَأَجْرٌ عَظِيمٌ. (28:74)

استاجره و استاجرت

قَالَتْ إِحْدَاهُمَا يَا أَبْتِ اسْتَأْجِرْهُ إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ. القصص:26

الرّجّاج: أي اتّخذه أجيرا، إنّ خَيْرَ مَنْ

ص: 367

إِسْتَأْجَرْتُ، أي خير من استعملت من قوي على عملك، وأدى الأمانة فيه. (الأزهري 11:179)

مثله الطبرسي. (4:249)

التيسابوري: ورود الفعل وهو إسْتَأْجَرْتُ بلفظ الماضي للدلالة على أنه أمر قد جَرَّب وعرف. (20:39)

البروسوي: أي اتخذ موسى أجيرا لرعي الغنم والقيام بأمرها. (6:397)

الآكوسي: أصل الاستنجار طلب الشيء بالأجرة، ثم عبّر به عن تناولها بها وهو المراد هنا.

وكذا في قوله سبحانه: إِنَّ خَيْرَ مَنْ اسْتَأْجَرْتَ، وهو تعليل جار مجرى الدليل على أنه عليه السلام حقيق بالاستنجار المفهوم من طلب استنجاره. (20:65)

الطباطبائي: إطلاق الاستنجار يفيد أن المراد استخدامه لمطلق حوائجه التي تستدعي من يقوم مقامه، وإن كانت العهدة باقتضاء المقام رعي الغنم.

وقوله: إِنَّ خَيْرَ مَنْ اسْتَأْجَرْتَ في مقام التعليل، لقوله: (استاجره)، وهو من وضع السبب موضع المسبب، والتقدير: استأجره لأنه قوي أمين، وخَيْرَ مَنْ اسْتَأْجَرْتَ هو الْقَوِيُّ الْأَمِينُ. (16:26)

الوجوه والنظائر

الدماغاني: «أجر» على أربعة أوجه: المهر، الثواب، الجعل، نفقة الرضاع.

فوجه منها: الأجر بمعنى المهر، قوله تعالى: يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ اللَّاتِي آتَيْتَ أُجُورَهُنَّ الْأَحْزَابِ: 50، يعني مهورهن، كقوله تعالى: فَاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ النِّسَاءِ: 24.

الثاني: الأجر: الثواب على الطاعة، قوله تعالى:

وَلَنَجْزِيَنَّ الَّذِينَ صَبَرُوا أَجْرَهُمُ النَّحْلَ: 96، يعني ثوابهم وَيَجْزِيَهُمْ أَجْرَهُمُ الزَّمْر: 35، يعني ثوابهم، ونحوه كثير.

الثالث: الأجر: الجعل، فذلك قوله تعالى: قُلْ مَا سَأَلْتُكُمْ مِنْ أَجْرٍ فَهُوَ لَكُمْ سِبْأً: 47، أي جعل، وَإِنْ أَجْرِي إِلَّا عَلَى اللَّهِ، سبْأً: 47، أي ثوابي، كقوله تعالى: قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا الْأَنْعَام: 90، أي جعلاً. وكقوله تعالى: لِيَجْزِيَكَ أَجْرًا مَا سَقَيْتَ لَنَا الْقِصَصَ: 25، أي جعل ما سقيت لنا، ومثله كثير.

الرابع: الأجر: النفقة، فذلك قوله تعالى: فَإِنْ أَرْضَعْنَا لَكُمْ فَاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ الطَّلَاق: 6، يعني نفقتهن. (17)

مثله الفيروزآبادي.

(بصائر ذوي التمييز 2:131)

1-الأجر: ما يجعل جزاء عمل ما تعويضا عن جهد مبذول، أو تنفيذا لعقد مكتوب، أو ما يقوم مقامه.

2-و الأجر-في اللّغة وفي القرآن-يحمل معنى الإيجابية دائما؛ إذ إنّه جزاء حسن عن عمل حسن، فأما إذا لم يكن العمل حسنا، أو كان مآله إلى عقاب فلا تستعمل لفظة «الأجر» كنتيجة له، ويقتصر فيها على لفظ الجزاء (فجزاؤه جهنّم)النساء:93. لا «فاجره

ص: 368

جهنم»، فيكون الجزاء أعم، والأجر أخص.

و اختصاص الأجر بالإيجاب وبالمعاني الخيرة الحسنة و بكونه نتيجة للأعمال الحسنة يتركز على موضوعين:

الأول: الاستعمال القرآني - كما يأتي - حيث إنه أينما ورد في القرآن دل على النتيجة الحسنة، و الجزاء الإيجابي لعمل خير: **وَلَا جُزْءَ الْآخِرَةِ خَيْرٌ يَوْسُفَ: 57، وَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ آلِ عِمْرَانَ: 199، وَ إِنِ اجْرِيَ إِلَّا عَلَى اللَّهِ يُونُسَ: 72،** وغيرها.

الثاني: دلالات الجذر «أجر»؛ إذ إنه دال على تقويم و تميم و إصلاح حال؛ فالأجر المدفوع لقاء العمل، و جمعه: أجور، هو في حقيقته تقويم لذلك العمل بما يقابله من جزاء مادّي و معنوي، كما أنه تميم له بمعيار متعارف عليه، من نقد و غير نقد، و هو في الوقت نفسه إصلاح لحال باذل الجهد، أي العامل، و ما من عامل يبذل جهدا في عمله إلا و له الحق في جزاء يصلح حاله.

3- و من هذه الدلالة الثالثة استعمال آخر في العظم الكسير يجبر على غير استواء. و كونه «على غير استواء» يشير إلى أن الأجر المدفوع لقاء العمل يجبر حال العامل، لكنه لا ينقذه ممّا هو فيه من فقر و فاقة، أي أن هذه الدلالة اللغوية تضيق حدود «إصلاح الحال» بما يقيم شؤون الحياة و بعض متطلباتها الصّورية، فتكون الأجور مصلحة لحال المستأجر لا منقذة له، ممّا قد يكون فيه من سوء.

4- و بذلك تنفرع دلالة الأجر إلى فرعين: فرع يكون في الدنيا، و هو يصلح من شأن «المأجور» ما يصلح، لكنه ليس شاملا لكلّ الأمور التي تكون بحاجة إلى إصلاح. و فرع أخروي مطلق المعنى في إصلاح أحوال المؤمنين الصادقين أجرا؛ لما عملوه من خير في دنياهم.

الاستعمال القرآني

إشارة

و فيه بحوث:

الأول - إن استعمال القرآن للفظ «الأجر» - تعبيرا عن الجدة و عن الجزاء الأخروي للأعمال الصالحة - على غاية عظيمة من الدقة الدالة على عظمة القرآن و إعجازه اللغوي:

فالأجر الدنيوي جبر على غير استواء، سواء كان - في عظم كسير - مادّيّا، أم - في جناح مهيب - معنويّا، و أمّا الأجر الأخروي فجبر على استواء لبدن الإنسان و صحته، و معنوي في تحقيق سعادته الأبدية. ثم هو إعلان للناس أنهم مهما عظمت أجورهم التي يحصلون عليها في دنياهم لن يصلوا إلى الحالة السوية السعيدة المكتفية على ما هو الحال في الأجر الأخروي؛ و بذلك تتضاءل أهمية «الأجر» المكتسبة في الدنيا أمام عظمة أجر الآخرة.

الثاني - و استعمال القرآن «الأجر» في معنى المهر المدفوع إلى المرأة أيضا: **وَ أَنوَهُنَّ أَجُورَهُنَّ النِّسَاءَ:**

25 و آتَيْتَ أَجُورَهُنَّ الْأَحْزَابَ: 50، دلالة على أن المهر المدفوع هو دون ما تستحقه المرأة؛ إذ إنها تبذل من جسدها و نفسها ما لا يقومه مهر مهما غلا، ليشعر الرجل أن هذا المهر المدفوع إلى المرأة - مهما كان مادّيّا أم معنويّا -

ليس مئة منه عليها؛ إذ هو «أجر» وليس في الدنيا أجر كامل موفٍ للعمل، وهو لا- أكثر من كونه جبر حال على غير استواء، وفي هذا الاستعمال للفظ «الأجر» بمعنى المهر أيضا إشعار للمرأة أن تصون نفسها، وألا تتجر بجسدها؛ إذ ما من «أجر» يوفّي حق ذلك. فعملها أن تطلب الجزاء التام الكامل، وهذا مما لا يقوم له «أجر» في الدنيا، فلتنظر إلى ربها سبحانه وتعالى، فعنده ذلك الجزاء التام الكامل الآذي هو «الأجر الآخروي».

وهذا لا يعني أن عليها أن تمتنع عن قبول المهر، أو عن قبول الزواج، وإنما عليها أن تقتنع أن الأصل هو «الجزء الآخروي» على ما تبذل من جسدها ونفسها لزوجها وليتها. وباستصغار المهر مهما غلا يتوآد في النفس عزوف عنه، واكتفاء بما قلّ منه، وعدم اشتراط المادية فيه؛ حيث إن هذه الرؤية ستوآد في النفوس الولوع بالمهور التي لها ناتج آخروي حسن، كقراءة القرآن أو ما إليه مما ألفه العابدون الزاهدون، وتمكّن منه فقراء المسلمين الصالحين.

ثم هو من ناحية أخرى رفع من شأن المرأة، ومن شأن علاقتها المقدسة بزوجه، والتي ما تحققت إلا بكلمة «أجر»، وهذا الأجر ليس ثمنها ولا ثمن جسدها، ولا ثمن ما استبدله من جسدها ونفسها زوجا وأما، وإنما هو «رمز» إلى ذلك كله، وأجر مساو إلى ذلك، فلا يستطيع أدائه في الدنيا، فتكون العلاقة بكل تفاصيلها وجزئياتها قرابة إلى الله سبحانه وتعالى.

الثالث- وقد استعمل القرآن العزيز هذه اللفظة بمشتقاتها المتنوعة «108» مرّات، ليس فيها إلا ثلاثة أفعال وردت في آيتين متتاليتين، في سورة واحدة:

قَالَتْ إِحْدَاهُمَا يَا أَبَتِ اسْتَأْجِرْهُ إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ * قَالَ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أُنكِحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ هَاتَيْنِ عَلَى أَنْ تَأْجُرَنِي ثَمَانِي حِجَجٍ فَإِنْ أَتَمَمْتَ عَشْرًا فَمِنْ عِنْدِكَ وَمَا أُرِيدُ أَنْ أَسُقَّ عَلَيْكَ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّالِحِينَ القصص 26، 27.

فورد فعل الأمر أولا، ثم فعل الماضي، ثم فعل المضارع. فيتبادر إلى الذهن أنه من قبيل التسلسل الطبيعي لتطور الأفعال في العربية على ما يذهب إليه جمهور علماء اللغة، إلا أنه احتمال ضعيف لا يطابق الواقع، لأن فعل الأمر ليس مقدما في التسلسل الطبيعي، على أن الأمر و الماضي من باب الاستفعال، والمضارع من الثلاثي، وليس بينهما تسلسل طبيعي. وسائر ما ورد من هذه المادة فإتما هو الاسم.

الرابع- ومما يلفت النظر أن عدد مرّات ورود لفظ «أجر» الذي هو- في الوقت نفسه- أصل هذه المادة اللغوية بلغ «40» مرّة، وهذا العدد ذاته هو عدد السور التي ورد فيها «أجر» ومشتقاته جميعا. كذا قيل؛ إلا- أن الفرق بين «أجر» و«أجرا» لا- وجه له كما أن عدد السور «39» لا «40» فلاحظ.

الخامس- ثم إن كلمة «أجرا» وردت «27» مرّة، و مجموع «أجره، أجرها، أجرهم، أجرى» «26» مرّة، غير أن لفظ «أجرها» الواردة مرّة واحدة قد ضوعفت في: وَمَنْ يَفْتِنُ مِنْكُمْ لَللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتَعْمَلُ صَالِحًا نُؤْتِهَا أَجْرَهَا مَرَّتَيْنِ وَأَعْتَدْنَا لَهَا رِزْقًا كَرِيمًا الأحزاب: 31.

كما ضوعف لفظ (اجرهم) مرة واحدة:

أُولَئِكَ يُؤْتَوْنَ أَجْرَهُمْ مَرَّتَيْنِ الْقِصَص: 54

فكان مضاعفة «الأجر» بلا- تشبیه في الموضوعين قد سَدَّت مسدّ ذكر (أجر) صراحة مكررا، فاستقام عدد مرّات (اجرا) مطلقا بلا إسناد «27» مرة، مساويا لعدد مرّات ورود اللفظ ذاته، مسندا إلى الضمائر، إذا جعلنا تكرار مرّتين بمنزلة تكرار الأجر:

4- أجره

1- أجرها «مرّتين»

12- أجرهم

9- أجره

---- 27

السادس- و يلاحظ أنه قد ضوعف الأجر للنساء مرة وللرجال مرة، وفيه إيحاء و تلميح بالمساواة بين الجنسين و تمثيل لعدل الله فيهما:

إلاّ أنّه يبقى سؤال هنا، و هو ما هي التكتة في ذكر (مرّتين) بدل «أجرين»؟ هل هي رعاية للتناسق العدديّ المشار إليه فقط، أو العناية بتفخيم الأجر؟

نرى أنّ التكتة في ذلك -و الله أعلم- هو كون ذكر أَجْرَهُمْ مَرَّتَيْنِ و أَجْرَهَا مَرَّتَيْنِ أبلغ و أمسّ بالتفخيم من «أجرين»؛ ففي الأوّل تعدّد الإيتاء و الأجر واحد، و في الثاني الإيتاء واحد و الأجر متعدّد، و بينهما فرق واضح. على أنّ (اجرها) مرّتين في آية الأحزاب يتناسق مع ما قبلها يُضَاعَفُ لَهَا الْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ الْأَحْزَاب: 30، و هذا أيضا أبلغ من مثل «يعذب عذابين».

السابع- و نلاحظ أنّ كلّ موضع ورد فيه لفظ (مرّتين) إنّما جاء في سياق (نوتها، يؤتون): و هذا مزيد في التعبير تفخيما بشأن الأجر. إلاّ أنّ القرآن رجّح كفة المرأة هنا على الرجل، فأسند الإيتاء إلى الله في المرأة نُوتَهَا أَجْرَهَا مَرَّتَيْنِ، و أبهم الفاعل في الرجل، فقال: أُولَئِكَ يُؤْتَوْنَ أَجْرَهُمْ مَرَّتَيْنِ.

الثامن- ثمّ نلاحظ أنّ المجموع المسند إلى الضمائر قد وقع في إطارين: إطار أخرويّ، و هو (اجوركم) و (اجورهم) و مجموعها ستّ مرّات:

1- كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَ إِنَّمَا تُؤْفَقُونَ أَجُورَكُمْ آل عمران: 185

2- وَإِنْ تُؤْمِنُوا وَ تَتَّقُوا يُؤْتِكُمْ أَجُورَكُمْ

محمد صلی الله عليه و آله: 36

3- وَ أَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَيُوَفِّيهِمْ أَجُورَهُمْ آل عمران: 57

4- أُولَئِكَ سَوْفَ يُؤْتِيهِمْ أَجْرَهُمْ

النساء: 152

5- فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَيُوَفِّيهِمْ أَجْرَهُمُ النَّسَاء: 173

6- لِيُوَفِّيَهُمْ أَجْرَهُمْ وَيَزِيدَهُمْ مِنْ فَضْلِهِ

فاطر: 30

و إطار دنيوي (اجورهن) و مجموعها ستّ مرات أيضا:

1- فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أَجْرَهُنَّ فَرِيضَةً النَّسَاء: 24

ص: 371

2- فَانكِحُوهُنَّ بِأَذْنِ أَهْلِهِنَّ وَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ النَّسَاء: 25

3- إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ الْمائدة: 5

4- إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ اللَّاتِي آتَيْتَ أُجُورَهُنَّ

الأحزاب: 50

5- وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ الْممتحنة: 10

6- فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ

الطلاق: 65

ويبدو في هذه التسوية شيء من العناية والاهتمام باجورهنّ و ضرورتها اهتماما بشأنهنّ؛ حيث قابلت تلك الأ-جور الأخروية (كم) أو (هم). لكنّه رجّح كفة الأخروية و وعد بتوفيتها في أربع آيات و يابتأهنّ في آيتين «2 و 4» أي إنّ التّوفية ضعف الإيتاء و اكتفى في آيات التّوفية بالإيتاء، و التّوفية هي الإيتاء التّام الكامل مع أنّها من الوفاء المناسب للوعد. [لاحظ «و ف ي»].

التّاسع- و قد غلب على استعمال (اجر) الوصف بأوصاف، أو الإضافة إلى أشياء في أساليب متشابهة تماما:

الف: التّوصيف بالعظم: (اجر عظيم) «7» مرّات، (اجر عظيم) «11» مرّة، (يعظم له اجرا) مرّة واحدة، (اعظم اجرا) مرّة واحدة، و المجموع «20» مرّة.

و قد جاء هذا الوصف عقيب الإيمان، و العمل الصّالح، و التّقوى، و الإحسان، و الإنفاق، و الصّدقة، و الأمر بالمعروف، و الإصلاح بين النّاس، و الاعتصام باللّهِ، و الإخلاص لله، و الصّلاة، و الزّكاة و غيرها من الأعمال. و عقيب القتال، و الهجرة، و الإنفاق في سبيل اللّهِ، و الصّبر، و الخشوع، و حفظ الفروج، و ذكر اللّهِ، و الوفاء بعهد اللّهِ، و القرض الحسن، و إليك الآيات:

الإيمان و العمل الصّالح

1- وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ عَظِيمٌ الْمائدة: 9

2- وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُمْ (أي من الذين مع النّبيّ) مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا الْفتح: 29

الإيمان و التّقوى و الاستجابة لله و الإحسان

3- الَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِلَّهِ وَالرَّسُولِ مِنْ بَعْدِ مَا أَصَابَهُمُ الْقَرْحُ لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا مِنْهُمْ وَاتَّقُوا أَجْرٌ عَظِيمٌ آل عمران: 172

4- وَإِنْ تُوْمِنُوا وَتَتَّقُوا فَلَكُمْ أَجْرٌ عَظِيمٌ

5- إِنَّ الَّذِينَ يَغُضُّونَ أَصْوَاتَهُمْ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ أُولَئِكَ الَّذِينَ امْتَحَنَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ لِلتَّقْوَى لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ عَظِيمٌ الحجرات: 3

التسليم لله فيما يحكم و يعظ

6- فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَآءَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا* [إلى أن قال:] وَلَوْ أَنَّهُمْ فَعَلُوا مَا يُوعَظُونَ بِهِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ وَأَشَدَّ تَثْبِيثًا* وَإِذْ لَا تَتَّبِعُهُمْ مِن لَدُنَّا أَجْرًا عَظِيمًا النساء: 65، 66، 67

ص: 372

الإخلاص و الإصلاح بين الناس و الأمر

بالمعروف و الاعتصام بالله و التوبة

7- لا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِنْ نَجْوَاهُمْ إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرَافٍ أَوْ إِصْلَاحٍ بَيْنَ النَّاسِ وَ مَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا

النساء:114

8- إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا وَ أَصْلَحُوا وَ اعْتَصَمُوا بِاللَّهِ وَ أَخْلَصُوا دِينَهُمْ لِلَّهِ فَأُولَئِكَ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ وَ سَوْفَ يُؤْتِي اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ أَجْرًا عَظِيمًا

النساء:146

القتال و الإنفاق و الهجرة في سبيل الله

9- وَ مَنْ يُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيُقْتَلْ أَوْ يَغْلِبْ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا النساء:74

10- وَ فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا النساء:95

11- الَّذِينَ آمَنُوا وَ هَاجَرُوا وَ جَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ أَكْبَرُ دَرَجَةً عِنْدَ اللَّهِ [إلى أن قال:] أَنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ أَجْرٌ عَظِيمٌ

التوبة:20،22

الصلاة و الزكاة و الإيمان بالله و اليوم الآخر

و الإنفاق

12- لَكِنَّ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَ الْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَ مَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَ الْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ وَ الْمُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَ الْمُؤْمِنُونَ

بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ أُولَئِكَ سَنُؤْتِيهِمْ أَجْرًا عَظِيمًا النساء:162

13- وَ مَا ذَا عَلَيْهِمْ لَوْ آمَنُوا بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ وَ أَنْفَقُوا مِمَّا رَزَقَهُمُ اللَّهُ [إلى أن قال:] وَ يُؤْتِ مِنْ لَدُنْهُ أَجْرًا عَظِيمًا

النساء:39،40

الإحسان و العمل لله و جملة من صفات الخير

و الأعمال الحسنة

14- وَ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ الدَّارَ الْآخِرَةَ فَإِنَّ اللَّهَ أَعَدَّ لِلْمُحْسِنَاتِ مِنْكُنَّ أَجْرًا عَظِيمًا

الأحزاب:29

15- إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّانِمِينَ وَالصَّانِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا الأحزاب:35

الوفاء بعهد الله

16- وَمَنْ أَوْفَى بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهِ اللَّهُ فَمَسِيئَتِهِ أَجْرًا عَظِيمًا الفتح:10

عدم الافتتان بالأموال والأولاد

17- وَاعْلَمُوا أَنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ وَأَنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ أَجْرٌ عَظِيمٌ الأنفال:28

18- إِنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ وَاللَّهُ عِنْدَهُ أَجْرٌ عَظِيمٌ التَّعَابِن:15

ص: 373

أعظم أجرا

19- وَ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَ آتُوا الزَّكَاةَ وَ أَقْرِضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا وَ مَا تُقَدِّمُوا لِأَنفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ هُوَ خَيْرًا وَ أَعْظَمَ أَجْرًا

المزَّمَل: 20

يعظم له أجرا

20- وَ مَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَكْفُرْ عَنْهُ سَيِّئَاتِهِ وَ يُعْظِمَ لَهُ أَجْرًا الْوَالِدِ: 5

يلاحظ أولاً: أنه تعالى ذكر «الأجر العظيم» على تلك الأعمال و الصفات، و كلُّها أصول العقيدة و الأخلاق و الأعمال بفنون من التعبير نذكرها بالأرقام:

وعد «مرتين»: للذين آمنوا و عملوا الصَّالحات:

1، 2.

أعدَّ «مرتين»: لمن أحسن و عمل لله و رسوله و لجملة من صفات الخير: 14، 15.

عنده «3» مرَّات: لمن جاهد و هاجر و أنفق في سبيل الله: 11.

و لمن لم يفتتن بالأموال و الأولاد: 17، 18.

لهم، لكم «3» مرَّات: لمن أحسن و اتقى و استجاب لله و الرسول: 3، 4، 5.

آتيناهم من لدنَّا «مرَّة واحدة» لمن أسلم لله فيما يحكم و يعظ: 6.

يؤت «مرَّة واحدة»: لمن تاب و أصلح و اعتصم بالله و أخلص دينه: 8.

يؤت من لدنه «مرَّة واحدة»: لمن آمن بالله و اليوم الآخر و أنفق: 13.

فسوف نؤتيه «مرَّة واحدة»: لمن يقاتل في سبيل الله فيقتل أو يغلب: 9.

سنؤتيه، سنؤتيهم «مرتين»: لمن آمن بالله و الرسول و بما أنزل عليه و ما أنزل من قبله و أقام الصَّلَاة و آتى الزَّكَاة: 12.

و لمن أوفى بما عاهد الله: 16.

فضَّل الله «مرَّة واحدة»: المجاهدين على القاعدين:

10.

أعظم أجرا «مرة واحدة»: لمن أقام الصلاة و آتى الزكاة و أقرض الله قرضا حسنا: 19.

يعظم له أجرا «مرة واحدة»: لمن اتقى الله: 20.

و ثانيا: أن «الأجر العظيم» جاء نكرة في جميع الآيات، و معلوم أنه للتعظيم دون التحقير، ففي (اجرا عظيما) تأكيد و تشديد للعظمة، أي أجر عظيم لا يعلم مقدار عظمته، أو أجر لا تعلم حقيقته، و لا يقدر أحد على وصفه إلا أنه عظيم.

و ثالثا: أن مجموع ما جاء فيه الإيتاء «6» مرات:

أربع بصيغة المتكلم جمعا ماضيا و مضارعا، و اثنتين بصيغة الغائب مع اسم الجلالة أو ضميره و النسبة: 1/2.

و رابعا: أن «الأجر العظيم» جاء عقب المغفرة «3» مرات: 1، 2، 5.

و خامسا: أنه قيد بقوله (من لدنا) أو (من لدنه) مرتين: 13، 6، و هو منتهى التشريف و الإكرام.

و سادسا: أن مجموعها و هي عشرون تنقسم إلى:

الوعد بجملته فعلية «12» مرة: 12، 10، 6، 2، 16، 20.

و الوعد بجملته اسمية «8» مرات: 11، 5، 4، 3، 1.

ص: 374

والتسبة: 2/3، والمعروف أنّ الجملة الاسميّة تدلّ على الثّبات، والجملة الفعلية على الحدوث في الأزمان.

وسابعا: التّدبر في اختلاف هذه التّعابير و مناسباتها لمواردها يكشف لنا أسراراً من البلاغة القرآنيّة، فمثلاً في (1 و 2) جمع عقيب الإيمان والعمل الصّالح بين الوعد في الأوّل والمغفرة والأجر العظيم في الآخر بأسلوب واحد.

وفي (17 و 18) عقيب المنع عن الافتتان بالأموال والأولاد، قال: وَاللّهُ عِنْدَهُ أَجْرٌ عَظِيمٌ، ومثله-مع تفاوت- فيمن جاهد وهاجر في سبيل الله.

وفي مقام المفاضلة بين المجاهدين والقاعدين جاء قوله: فَضَّلَ اللَّهُ.

وفي الصّلاة والزّكاة والقرض الحسن قال: هُوَ خَيْرٌ وَأَعْظَمُ أَجْراً.

وفي التّقوى جمع بين تكفير السيّئات وإعظام الأجر.

وفي القرض الحسن يقول: وَمَا تَقَدَّمُوا لِأَنْفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ هُوَ خَيْرٌ وَأَعْظَمُ أَجْراً المزمّل: 20، وفيه منتهى التّريغيب.

ولو لم يكن في ذلك كلّه سرّ سوى التّقنن في الأسلوب لكان هذا بنفسه وجهاً من وجوه البلاغة بإيراد معنى واحد، بألفاظ وأساليب شتى كلّها بليغة، وهي تتضمّن مقدرة صاحب الكلام في تحسين كلامه وتنويعه.

وثامناً: أنّ (الأجر العظيم) جاء في إحدى عشرة سورة كلّها مدنيّة سوى المزمّل، وهي: النساء- وهي أكثرها- (7) مرّات، الفتح (مرّتين)، آل عمران (مرّتين)، الأحزاب (مرّتين)، التّوبة، المائدة، الأنفال، الحجرات، التّغابن، الطّلاق، المزمّل (مرّة واحدة) في كلّ منها.

وتاسعاً: أنّ توصيف الأجر بالعظم في صيغته الثّلاث (أَجْراً عَظِيماً) «18» مرّة، (يُعْظَمُ لَهُ أَجْراً) مرّة واحدة، (أَعْظَمُ أَجْراً) مرّة واحدة، جاء كلّها في آخر الآيات.

وهكذا الحال في (أَجْرٌ كَبِيرٌ) و (أَجْرٌ كَرِيمٌ) و (أَجْراً حَسَناً) و (أَجْرٌ أَعْلَى) و (أَجْرٌ عَظِيمٌ) و (أَجْرٌ عَظِيمٌ مَمْنُونٌ). فالجميع وقع رويّاً للآيات في القرآن الكريم، فهل لهذا نكتة؟ نعم، هذا نوع من الموافقة بين سياق اللفظ ولباب المعنى والمحتوى، فإنّ الأجر بجميع هذه الأوصاف إنّما هو جزاء العاملين في الدّار الآخرة، فهو غاية المسير ونهاية المطاف للحياة البشريّة. فإذا كان كذلك فليكن دائماً في آخر الآيات، كما هو في آخر الأعمال.

نعم، جاء مرّة واحدة في وسط الآية: فَإِنْ تُطِيعُوا يُؤْتِكُمُ اللَّهُ أَجْراً حَسَناً وَإِنْ تَتَوَلَّوْا كَمَا تَوَلَّيْتُمْ مِنْ قَبْلُ يُعَذِّبْكُمْ عَذَاباً أَلِيماً الفتح: 16، لكنّه وقع في هذا الموضوع آخر جملة أيضاً هي بمنزلة آية، مقابلاً لرويّ الآية عذاباً أليماً؛ قد جمع الأجر والعذاب في آية لتجسيم الجزاء وتمثيله بالتّسبة إلى المطيع والعاصي.

وهذا هو الحال في أكثر ألفاظ مادّة «جزى» في القرآن الكريم، فإنّ أكثرها جاء في آخر جملة من الآيات، مثل:

وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُجْرِمِينَ الأعراف: 40، وفي آيات آخر كثيرة جدّاً.

وَكَذَلِكَ نَجْزِي الظَّالِمِينَ الأعراف: 41، وفي آيات أخر.

ص: 375

وَ كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُفْتَرِينَ الْأَعْرَافَ: 152.

كَذَلِكَ نَجْزِي الْقَوْمَ الْمُجْرِمِينَ يونس: 13.

وَ جَزَاهُمْ بِمَا صَبَرُوا جَنَّةً وَ حَرِيرًا الذَّهَر: 12.

لاحظ المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم تجد ذلك جلياً. و تمام الكلام في «ج زي»، فإذا كان الأجر و الجزاء آخر العمل فلتكن هذه الملاحظة التاسعة آخر الملاحظات هنا شاملة لكل آيات: (أَجْرًا عَظِيمًا) و (أَجْرًا حَسَنًا) و نحوها.

ب- أجر كبير: (5) مرّات، في (5) سور، كلّها مكّيّة إلا الحديد، و قد جاء في أوائلها دائماً:

1- إِلَّا الَّذِينَ صَبَرُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَ أَجْرٌ كَبِيرٌ هود: 11

2- وَ الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَ أَجْرٌ كَبِيرٌ فاطر: 7

3- إِنَّ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ بِالْغَيْبِ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَ أَجْرٌ كَبِيرٌ الملك: 12

4- فَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَ أَنْفَقُوا لَهُمْ أَجْرٌ كَبِيرٌ الحديد: 7

5- وَ يُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا الإسراء: 9

يلاحظ أولاً: أنه جاء في الثلاث الأولى عقيب الصبر و عمل الصّالحات و خشية الله بالغيب مع المغفرة بصيغة واحدة (لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَ أَجْرٌ كَبِيرٌ).

و في الأخيرتين عقيب الإيمان و الإنفاق و الأعمال الصّالحة (أَجْرٌ كَبِيرٌ) بدون المغفرة.

و في (5) جعله مقرونا بالبشارة بلفظ واحد تماماً أن لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا.

و ثانياً: كلّها جاءت بلفظ النكرة، و هذا- كما مرّ في (أَجْرٌ عَظِيمٌ) - تأكيد لكبر الأجر، أي أجر كبير لا يعلم مقدار كبره، أو أجر لا تعلم حقيقته و لا يوصف إلا بأنه كبير، كما أن كلّها وقعت رويًا للآيات.

و ثالثاً: ربّما يطرح سؤال: ما الفرق بين أجر عظيم و أجر كبير؟ هل هو مجرد تقنن في الكلام و تحسين في اللفظ من دون وجود أي فرق جوهريّ بينهما؟ أو أنّ (عظيم) يحاكي جانب المعنى، و (كبير) يصوّر لنا الجانب الصّوريّ؟

و مغزى ذلك أنه أجر لو تجسّم و تمثّل في أعيننا لكان شيئاً كبيراً جدّاً. و على كلّ حال لا ريب في أنّ للنظم و رويّ الآيات دخلاً في اختيار أحد الوصفين؛ فالرّويّ في سورة الإسراء (ر) غالباً، و في الكهف (ر، ز، د، ذ) غالباً، كما أنّ الرّويّ في السور الآتي جاء فيها (أَجْرٌ عَظِيمٌ) (م) غالباً. و هذا يحتاج إلى مراجعة و محاسبة دقيقة.

ج- أجر كريم: جاء أربع مرّات، في ثلاث سور، كلّها مدنيّة سوى (يس):

1- إِنَّمَا تُنذِرُ مَنِ اتَّبَعَ الذِّكْرَ وَخَشِيَ الرَّحْمَنَ بِالْغَيْبِ فَبَشِّرْهُ بِمَغْفِرَةٍ وَأَجْرٍ كَرِيمٍ يس: 11

2- تَحِيَّتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُ سَلَامٌ وَأَعَدَّ لَهُمْ أَجْرًا كَرِيمًا الأحزاب: 44

3- مَنْ ذَا الَّذِي يُقرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفُهُ لَهُ وَ لَهُ أَجْرٌ كَرِيمٌ الحديد: 11

4- إِنَّ الْمُصَدِّقِينَ وَالْمُصَدِّقَاتِ وَأَقْرَضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا يُضَاعَفُ لَهُمْ وَلَهُمْ أَجْرٌ كَرِيمٌ الحديد: 18

ص: 376

يلاحظ أولاً: اختلاف السياق رغم أن جميعها للوعد:

ففي الأولى- وهي مكية- جاء عقيب من أتبع الذكّر وخشي الرحمن بالغيب التبشير بمغفرة وأجر كريم.

وفي الثانية جاء في وصف أهل الجنة أن تحيتهم سلام وأنه أعد لهم أجرا كريما.

وفي الأخيرتين في شأن من يقرض الله قرضا حسنا أنه يضاعفه له وله أجر كريم.

وثانيا: أن كلاً من هذه التعبيرات تناسب موضوعها؛ فالقرض الحسن ما لا يربح فيه ولا يضاعف فيه رأس المال كما يضاعف في الربا: لا تأكلوا الربوا أضّ عافاً مضاعفةً آل عمران: 130، فالقرض الحسن يحقق ما يتمناه آكلو الربا، فالمناسب مضاعفته ثواباً في الآخرة، ثم إعطاؤه أجرا كريما محترما وتمام الكلام في «(ق ر ض - ر ب ي)» كما أن المناسب لخشية الرحمن بالغيب التبشير بالمغفرة وأجر كريم محترم.

وأما بالنسبة إلى أهل الجنة فالمناسب التّحية بالسلام أولاً؛ لأنّ السلام تأمين للداخل كأنه ضيف، ثمّ الإعداد له من قبل أجرا كريما محتوما.

وثالثا: الفرق بين الكريم وبين العظيم والكبير ظاهر، فإنّ الكريم ناظر إلى الكيفيّة وهي رعاية جانب الاحترام والتّكريم، وهما ناظران إلى الكمّيّة. [لاحظ «ك ر م»-«ع ظ م»-«ك ب ر»]

ورابعا: جاء «اجر كريم» في الجميع نكرة مشعرة بأنه أجر لا- توصف حقيقته إلا- بأنه كريم، ولا يعلم مقدار كرامته، كما جاء دائما في آخر الآيات وقد سبق في «أجرا عظيما».

وخامسا: جاء أجر كريم في الأولى مجرورا عقيب (بشّر) وفي الثانية منصوبا ب(اعد) وفي الأخيرتين مرفوعا خلال جملة اسميّة في سياق قاطع صارم مرتين اهتماما بشأن القرض الحسن، مع أن السياق في الأخيرتين لا يتعدى البشارة والوعد في جملتين فعليّتين.

د- أجر غير ممنون: جاء في أربع آيات مكيّة:

1- إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ فَصَلَّت: 8

2- إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ الانشقاق: 25

3- إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ التّين: 6

4- وَإِنَّ لَكَ لَأَجْرًا غَيْرَ مَمْنُونٍ القلم: 3

يلاحظ أولاً: وحدة السياق في الثلاث الأولى؛ حيث جاء «غَيْرُ مَمْنُونٍ» عقيب (الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ) بتفاوت يسير. ففي «1» (إنّ الذين) وفي «2 و 3» (الّا الذين) وفي «1 و 2» (لهم) وفي «3» (فلهم).

وأما «4» فخاصّ بالنبيّ، وفيه (وَإِنَّ لَكَ لَأَجْرًا) ، والتّأكيد فيه كاشف عن علوّ مقامه على سائر المؤمنين؛ حيث يفتقدون هذا التّأكيد.

ثمّ إنّه إن دلّ على شيء فيدلّ على أنّ النبيّ يوازي جميع المؤمنين و ترجح كفته عليهم. وهذا كما جاء في الحديث «إنّ عقل كلّ نبيّ يفضل

عقل أُمَّته».

و ثانيا: إنَّ (أجرا غير ممنون) بجميع ما قيل في معناه

ص: 377

غير منقوص أو غير مقطوع، أو ما لا مئة فيه. ربّما يكون أبلغ و أكد من: أجر كبير، أجر عظيم، أجر كريم ونحوها، لأنه يفيد الاستمرار و التّمام و الكرامة و الاحترام، لاحظ «م ن».

و ثالثا: مجيئه نكرة في الجميع يفيد أنه لا يوصف كما مرّ كما أنّ مجيئه دائما في الآخر فيه سرّ قد سبق ذكره.

ورابعا: للرّوي دخل في هذا التّعبير، فإنّ سورة القلم و التّين مبنيّان على «ن» و «م»، وكذلك أوّل «فصّلت» و آخر «الانشقاق»، فلاحظ.

هـ- أجرا حسنا: مرّتين، في سورة مكّيّة، و أخرى مدنيّة:

1- وَيُسِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا حَسَنًا الْكَهْف: 2

2- فَإِنْ تَطِيعُوا يُؤْتِكُمُ اللَّهُ أَجْرًا حَسَنًا وَإِنْ تَوَلَّوْا كَمَا تَوَلَّيْتُمْ مِنْ قَبْلُ يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا الْفَتْح: 16

يلاحظ أوّلا: أنّ (أَجْرًا حَسَنًا) جاء في المكّيّة عقيب الذين يعملون الصّالحات، وفي المدنيّة عقيب المقاومة في القتال. وهذا هو شأن السور المكّيّة و المدنيّة كما سيأتي في (أجر المحسنين، المؤمنين، المصلحين).

و ثانيا: أنّ لرعاية الرّوي دخلا في اختلاف هذه الأوصاف. قال النيسابوري في غرائب القرآن (15):

12): «و اعلم أنّه سبحانه قال هاهنا: (أَجْرًا كَبِيرًا)، وفي أوّل الكهف: (أَجْرًا حَسَنًا) رعاية للفاصلة، وإلا فالأجر الكبير و الأجر الحسن كلاهما الجنّة».

و- أجر العاملين: ثلاث مرّات، في سورتين مكّيّتين، و واحدة مدنيّة:

1- وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَنُبَوِّئَنَّهُمْ مِنَ الْجَنَّةِ غُرَفًا تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا نِعَمَ أَجْرٍ الْعَامِلِينَ الْعنكبوت: 58

2- قَالُوا [أَيُّ أَهْلِ الْجَنَّةِ] الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي صَدَقْنَا وَعَدَّهُ وَ أَوْزَنَّا الْأَرْضَ نَنْبُوًّا مِنَ الْجَنَّةِ حَيْثُ نَشَاءُ فَنِعَمَ أَجْرٍ الْعَامِلِينَ الزّم: 74

3- أَوْلَيْكَ جَزَاؤُهُمْ مَغْفِرَةٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَ جَنّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَ نِعَمَ أَجْرٍ الْعَامِلِينَ آل عمران: 136

و يلاحظ فيها وحدة السّياق بتفاوت، فكّلها جاءت في أهل الجنّة عقيب ذكر أعمالهم الصّالحة، و فيها ذكر الخلود في الجنّة. و أمّا الاختلاف ففي «1 و 2» جاء (لنّبوّئّهم) و (ننبوّأ)، و في «1 و 3» جاء في وصف الجنّة تجرّي من تحتها الأنهار و في «2»: جَزَاؤُهُمْ مَغْفِرَةٌ مِنْ رَبِّهِمْ، و أمّا نِعَمَ أَجْرٍ الْعَامِلِينَ فقد ختم به الجميع بتفاوت يسير؛ ففي «1» (نعمة) و في «2» (فنعمة) و في «3» (و نعمة)، و في ذلك أسرار ربّما تكشف بالتدبّر، و الله أعلم بسرّ كتابه.

ز- اجر المحسنين: أربع مرّات، كلّها مكّيّة سوى «4»:

1- وَ اصْبِرْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ

2- وَكَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ يَتَّبِعُوا مِنْهَا حَيْثُ يَشَاءُ نُصِيبُ بِرَحْمَتِنَا مَنْ نَشَاءُ وَلَا نُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ يوسف:56

3- إِنَّهُ مَنْ يَتَّقِ وَيَصْبِرْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ

ص: 378

4- ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ لَا يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ وَلَا نَصَبٌ وَلَا مَخْمَصَةٌ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَطْؤُونَ مَوْطِئًا يَغِيظُ الْكُفَّارَ وَلَا يَنَالُونَ مِنْ عَدُوِّ نَيْلًا إِلَّا كُتِبَ لَهُمْ بِهِ عَمَلٌ صَالِحٌ إِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ التوبة:120

يلاحظ أولاً: أن العنصر الأصلي لأجر المحسنين في الجميع هو الصبر. أما في المكيّة فالصبر على شدائد الدهر ونوابه. وأما في المدينة-و هي سورة التوبة- فالصبر على ما يصيب المجاهدين في سبيل الله من نصب و مخمصة و ظمأ و غيرها، و القتال في سبيل الله شرع بعد الهجرة.

و ثانياً: أن اثنتين منها وردتا بشأن يوسف الصديق في صبره على ما قاساه من إخوته و من امرأة العزيز و نسوة مصر. و قد وصفه الله في هذه السورة خمس مرات بأنه من المحسنين، لاحظ «ح س ن».

و ثالثاً: قد جاء في القرآن (جَزَاءُ الْمُحْسِنِينَ) أو (نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ) في «9» آيات بدل أجر المحسنين، فينبغي التدبر فيها حتى يعلم الفرق بينها و بين أجر المحسنين، و تمام الكلام في «ح زي».

ح- أجر المؤمنين: مرة واحدة، في سورة مدية:

يَسْتَشِرُونَ [أَي الَّذِينَ قَتَلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ] بِنِعْمَةٍ مِنَ اللَّهِ وَفَضْلٍ وَأَنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُؤْمِنِينَ

آل عمران: 171

ط- أجر المصلحين: مرة واحدة، في سورة مكية:

وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْكِتَابِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ الْمُصْلِحِينَ الأعراف: 170

و يلاحظ أن (أَجْرَ الْمُصْلِحِينَ) في الآية المكية جاء عقب التمسك بالكتاب و إقامة الصلاة، و أما في الآية المدنية فقد جاء (أَجْرَ الْمُؤْمِنِينَ) عقب الاستشهاد في سبيل الله، و هو من شئون القتال في سبيل الله الذي سنّه الله في المدينة بعد الهجرة.

ي- أجر من أحسن عملاً: مرة واحدة، في سورة مكية:

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا الكهف: 30

و يلاحظ أنه بدل (أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ) هنا ب (أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا) رعاية لروى الآيات، فإنّ سورة الكهف مبنية على ألف، على أن (مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا) أبين و أوضح في معناه من (المحسنين)، و فيه دلالة على التجدد و الحدوث و (المحسنين) يدل على الثبات؛ فالأول أوسع و أشمل، و الله العالم بسرّ كتابه.

13 لفظاً، 56 مرة: 37 مكيّة، 19 مدنيّة

في 29 سورة: 21 مكيّة، 8 مدنيّة

أجلت 1:1\أجلا 3:3\أجلنا 1:1

أجلت 1:1\أجله 2:2-\الأجلين 1:1

مؤجلاً 1-:1\أجلهم 6:6\أجل 1-:1

أجل 21:30-9\أجلها 2:3-1\...

الأجل 1:1\أجلهنّ 5:5-\...

التصوص اللغويّة

الخليل: الأجل: غاية الوقت في الموت، و محلّ الدّين و نحوه. تقول: أجل هذا الشّيء يأجل فهو آجل، و هو نقيض عاجل.

و الأجيل: المؤجّل إلى وقت.

و تقول: فعلت ذلك من أجل كذا و من جرّاء كذا، أي من أجله، و إن شئت طرحت «من» فقلت: فعلت ذلك أجل كذا. و لا فعل له. [ثمّ استشهد بشعر]

و تقول: أجتك، بمعنى أجل أتك، فحذفت اللّام و الألف، كما قال الله عزّ اسمه: لِكِنَّا هُوَ اللَّهُ رَبِّي الكهف: 38، معناه-و الله أعلم-لكن أنا، فحذفت الألف، فالتقت التّونان، فجاء التّشديد.

و في الحديث: «أجتك من أصحاب رسول الله»، أي من أجل أنك، و مثله: لهنتك لرجل عاقل، أي و الله إنك لرجل عاقل.

و الإجل: القطيع من بقر الوحش، و الجميع:

الآجال. و تأجل الصّوار: صار قطعاً قطعاً.

و الآجلة: الآخرة، و العاجلة: الدّنيا.

و المآجل: شبه حوض واسع يؤجّل فيها ماء البئر و ماء القناة المحفورة أيّاماً، ثمّ يفجّر في الرّرع، و هو بالفارسيّة «طرخة»، و الجمع: المآجل.

و الأجل: مصدر قولك: أجلوا إبلهم يأجلونها أجلاً، أي حبسوها في المرعى، و الأجل: الصّيق أيضاً.

و تقول: أجل عليهم شرًا أجلا، أي جناه وبحثه.

ص: 381

و الأجل: وجع في العنق. (6:178)

الكسائي: فعلت ذلك من أجلاك وإجلاك و من جلالك، بمعنى واحد. (الأزهري 11:193)

أبو عمرو والشيباني: المآجل، بفتح الجيم:

مستنقع الماء، والجمع: المآجل. (الجوهري 4:1621)

يقال: جلبت عليهم و جررت و أجلت بمعنى واحد، أي جنيت. (الأزهري 11:193)

الأخفش: الأجل: الجناية، من أجل يأجل، تقول: قد أجلت علينا شرًا.

و يقول بعض العرب: من جرّأ؛ من الجريرة، و يجعله على فعلى. (2:469)

اللحياني: أجل لأهله يأجل: كسب و جمع و احتال. (ابن سيده 7:489)

ابن الأعرابي: [الإجل] هو الأجل و الأدل، و هو وجع العنق من تعادي الوساد. (الأزهري 11:194)

ابن السكيت: التآجل: الإقبال و الإدبار. (310)

الأجل: مصدر أجل عليهم شرًا يأجله أجلا، إذا جناه عليهم و جرّه. [ثم استشهد بشعر]

و الإجل، بالكسر: القطيع من البقر، و جمعه:

آجال. (إصلاح المنطق: 9)

فعلت ذلك من أجلك و من إجلك.

(إصلاح المنطق: 32)

فعلت ذلك من أجلك، و إذا أسقطت «من» قلت:

فعلت ذلك أجلك. هذا كلام العرب، و من أجل جرّاك.

و إذا جئت ب «من» قلت: من أجلك.

(الأزهري 11:193)

2L الطبري: يقال: أجلت هذا الأمر، أي جررته إليه و كسبته، آجله له أجلا، كقولك: أخذته أخذا.

(6:200)

ابن دريد: الأجل: معروف، بلغ الشيء أجله، إذا بلغ غايته، والجمع: آجال.

و الأجل: ضدّ العاجل.

و تأجلّ الماء، إذا استنقع في الموضع فهو أجيل.

و الأجيل: الشربة، لغة أزدية، وهو الطين يجمع حول التّخلة كالحوض، و تسقى فيه الماء. (3:227)

القالبي: الآجال جمع، واحدها إجل، و هو القطيع من البقر. (1:175)

الأزهري: حكى عن أبي الجراح أنّه قال: بي إجل فأجلوني، أي داووني.

و الأصل في قولهم: فعلته من أجلك، من قولهم:

أجل عليه أجلا، أي جنى و جرّ.

و المأجل: شبه حوض واسع يؤجل فيه ماء القناة إذا كان قليلا، أي يجمع، ثمّ يفجر إلى المزرعة، و هو بالفارسيّة «طرخا». (1)

وقيل: المأجل: الجبأة التي يجتمع فيها مياه الأمطار من الدور.

قلت: و أصل قولهم: من أجلك، مأخوذ من قولك:

أجلت، أي جنيت، و هو كقولك: فعلت من جرّك.

و بعضهم لا يهمز المأجل، و يكسر الجيم، فيقول:

الماجل، و يجعله من المجل، و هو الماء يجتمع في التّقطة».

ص: 382

1- وفي منتهى الإرب: طرخه، و يقال بالفارسيّة: «تلخ» أو «استخر».

تمتلئ ماء من عمل أو حرق. و أجل: تصديق لخبر يخبرك به صاحبك، فيقول: فعل فلان كذا و كذا، فتصدقه بقولك له: أجل، و أما نعم فإنه جواب المستفهم بكلام لا جحد فيه، يقول لك: هل صليت؟ فتقول نعم.

(11:194)

الجوهري: الأجل: مدّة الشيء.

و يقال: فعلت ذلك من أجلك و من إجلك، بفتح الهمزة و كسرهما، و من أجلاك، أي من جرّك.

و الإجل أيضا بالكسر: القطيع من بقر الوحش، و الجمع: الأجال.

و تأجّلت البهائم، أي صارت آجالا.

و الإجل أيضا: وجع في العنق، و قد أجل الرّجل بالكسر، أي نام على عنقه فاشتكاها.

و التّأجيل: المداواة منه، يقال: بي إجل فأجلوني منه، أي داووني منه، كما يقال: طيّته، إذا عالجتة من الطّنى، و مرّضته.

و استأجلته فأجلني إلى مدّة.

و الإجلّ: لغة في الإيل، و هو الذّكر من الأوعال.

و يقال: هو الذي يسمّى بالفارسيّة «گوزن».

و الأجل و الأجلة: ضدّ العاجل و العاجلة.

و أجل عليهم شرّا يأجل و يأجل أجلا، أي جناه و هيّجه. [ثمّ استشهد بشعر]

و قد تأجلّ الماء فهو متأجلّ، و ماء أجيل، أي مجتمع.

و قولهم: أجل، إنّما هو جواب مثل «نعم».

قال الأخصّس: إلاّ أنّه أحسن من «نعم» في التّصديق، و «نعم» أحسن منه في الاستفهام، و إذا قال:

أنت سوف تذهب قلت: أجل، و كان أحسن من «نعم» و إذا قال: أتذهب؟ قلت: نعم، و كان أحسن من أجل.

(4:1621)

ابن فارس: اعلم أنّ الهمزة و الجيم و اللّام يدلّ على خمس كلمات متباينة، لا يكاد يمكن حمل واحدة على واحدة من جهة القياس، فكلّ واحدة أصل في نفسها، «و ربّك يفعل ما يشاء».

الأجل: غاية الوقت في محلّ الدّين وغيره.

و الأجل: المرجأ، أي المؤخّر إلى وقت. وقولهم: أجل، في الجواب، هو من هذا الباب، كأنه يريد انتهى و بلغ الغاية.

و الإجل: القطيع من بقر الوحش، و الجمع: آجال.

و قد تأجل الصّوار: صار قطيعا.

و الأجل: مصدر أجل عليهم شراً، أي جناه و بحثه.

و الإجل: وجع في العنق، و حكي عن أبي الجراح:

«بي إجل فأجلوني»، أي داووني منه.

و المأجل: شبه حوض واسع يؤجل فيه ماء البئر أو القناة أياما ثم يفجر في الرّرع، و الجمع: مأجل.

و يقولون: أجل لنخلتك، أي اجعل لها مثل الحوض.

فهذه هي الأصول.

و بقيت كلمتان: إحداهما من باب الإبدال، و هو قولهم: أجلوا مالهم بأجلونه أجلا، أي حبسوه، و الأصل في ذلك الرّاء «أزلوه»، و يمكن أن يكون اشتقاق هذا و «مأجل الماء» واحدا، لأنّ الماء يحبس فيه.

و الأخرى قولهم: من أجل ذلك فعلت كذا، و هو

محمول على أجلت الشيء، أي جنيته؛ فمعناه من أن أجل كذا فعلت، أي من أن جني.

فأما «أجلى» على «فعلى» فمكان، والأماكن أكثرها موضوعة الأسماء، غير مقيسة. (1:64)

أبو هلال: الفرق بين المدة والأجل: أنَّ الأجل الوقت المضروب لانقضاء الشيء، ولا يكون أجلا [إلا] بجعل جاعل، وما علم أنه يكون في وقت فلا أجل له إلا أن يحكم بأنه يكون فيه. وأجل الإنسان هو الوقت لانقضاء عمره، وأجل الدّين: محلّه؛ وذلك لانقضاء مدّة الدّين، وأجل الموت: وقت حلوله؛ وذلك لانقضاء مدّة الحياة قبله، فأجل الآخرة: الوقت لانقضاء ما تقدّم قبلها قبل ابتدائها.

ويجوز أن تكون المدة بين الشّئين بجعل جاعل وبغير جعل جاعل، وكلّ أجل مدّة، وليس كلّ مدّة أجلا. (226)

الهرويّ: يقال أجلت الشيء آجله أجلا، إذا جنيته.

وفي خبر زياد «لهو أشهى إليّ من رثيئة فنئت بسلالة ثغب في يوم شديد الوديقة ترمض فيه الآجال» قلت: الآجال: أقاطيع الطّباء، واحداها إجلا.

وفي حديث مكحول: «كنّا بالسّاحل مرابطين فتأجّل متأجّل»، أي استأذن في الرجوع إلى أهله، وطلب أن يضرب له الأجل على ذلك. (1:22)

أبو سهل الهرويّ: فعلت ذاك من أجلك وإجلك - بفتح الهمزة وكسرهما مع سكون الجيم - من جرّك بالقصر، ثلاث لغات، أي من سببك و حالك. (94)

2L ابن سيده: الأجل: غاية الوقت في الموت وحلول الدّين، وفي التنزيل: وَ لَا تَعَزُّوا عُنُقَ النَّكَاحِ حَتَّى يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ الْبَقْرَةَ: 235، أي حَتَّى تقضي عدتها، وقوله تعالى: وَ لَوْ لَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَكَانَ لِرِزْقِكُمْ لَزَامًا وَ أَجَلٌ مُّسَمًّى طه: 129، أي لكان القتل الذي نالهم لازما لهم أبدا، وكان العذاب دائما بهم، ويعنى بالأجل المسمّى: القيامة، لأنّ الله وعدهم بالعذاب يوم القيامة، وذلك قوله تعالى: بَلِ السَّاعَةُ مَوْعِدُهُمْ الْقَمَر: 46؛ والجمع: آجال.

والتأجيل: تحديد الأجل، وفي التنزيل: كِتَابًا مُّؤَجَّلًا آل عمران: 145.

وأجل الشيء فهو أجل، وأجيل: تأخر.

و الأجلة: الآخرة.

و الإجل: التقطيع من بقر الوحش؛ والجمع: آجال.

و تأجّل الصّوار: صار إجلا.

و تأجّلوا على الشيء: تجمّعوا.

و الإجل: وجع في العنق.

وقد أجله منه، يأجله، عن الفارسيّ.

وَأَجَلَهُ، وَأَجَلَهُ عَنْ غَيْرِهِ، كُلُّ ذَلِكَ: دَاوَاهُ. فَأَجَلَهُ - كَحَمِيمِ الْبَيْرِ - : نَزَعَ حَمَاتِهَا، وَأَجَلَهُ - كَقَذَى الْعَيْنِ - : نَزَعَ قَذَاهَا، وَأَجَلَهُ، كَعَالَجِهِ.

وَالْأَجْلُ: الضَّيْقُ.

وَأَجَلُوا مَا لَهُمْ: حَسَبُوهُ عَنِ الْمَرْعَى.

وَالْمَاجِلُ: شَبَهُ حَوْضٍ وَاسِعٍ يَجْمَعُ فِيهِ الْمَاءَ، ثُمَّ يَفْجَرُ إِلَى الْمَشَارَاتِ وَالذَّبَابِ.

وَأَجَلَهُ فِيهِ: جَمَعَهُ.

ص: 384

و تأجّل فيه: تجمّع.

و الأجيل: الشربة، و هو الطين يجمع حول النخلة، أزدية.

و فعلت ذلك من أجلك، و إجلك.

و كذلك فعلته من إجلاك، و إجلاك. و يعدى بغير من. [ثم استشهد بشعر]

و أجل: بمعنى نعم.

و يقال: أجنتك: في أجل أنك، على الطرح و الإدغام و معاملة الحركة العارضة. كقوله: لَكِنَّا هُوَ اللّهُ رَبِّي الكهف: 38.

و التّأجّل: الإقبال و الإقبال، قال:

عهدي به قد كسي ثمت لم يزل

بدار يزيد طاعما يتأجل

و أجل عليهم شراً يأجله أجلا: جناه و أجلي:

موضع. [ثم استشهد بشعر] (7:487)

الطّوسي: يقال: أجّله تأجيلا، إذا أخره.

و الأجل: نقيض العاجل، و تأجّل تأجّلا و استأجله استئجالا. و أجلوا ما لهم يأجلونه أجلا، إذا حبسوه في المرعى، لأنّهم أخره فيه.

و الأجل: غاية الوقت في محلّ الدين وغيره، لتأخّره إلى ذلك الوقت. و أجل الشّيء يأجل و هو أجل: نقيض العاجل، لتأخّره عن وقت غيره. و فعلته من أجل كذا، أي لعاقبة كذا، و هي متأخرة عن وقت الفعل الذي دعت إليه.

و الإجل: القطيع من بقر الوحش، و جمعه: آجال، و قد تأجّل الصّوار، أي صار قطيعا، لتأخّر بعضه عن بعض.

و أجل عليهم شراً أجلا، أي خبأه، لأنّه أعقبهم شراً، و هو متأخّر عن وقت فعله.

و الأجلة: الآخرة، و العاجلة: الدّنيا. (2:264)

الأجل: الوقت المضروب لانقضاء المهل، لأنّ بين العقد الأوّل الذي يضرب لنفس الأجل و بين الوقت الآخر مهلا، مثل أجل الدّين و أجل الوعد و أجل العمر.

(4:421)

الأجل، هو الوقت المضروب لحدوث أمر و انقطاعه، فأجل الدنيا: الوقت المضروب لانقضائها، و أجل الآخرة: الوقت المضروب لحدوثها، و أجل الدين: وقت حدوث أدائه، و أجل العمر: الوقت المضروب لانقضائه. (6:214)

الزّاعب: الأجل: المدة المضروبة للشيء، يقال:

دينه مؤجل، و قد أجّلته: جعلت له أجلا. و يقال للمدة المضروبة لحياة الإنسان: أجل؛ فيقال: دنا أجله، عبارة عن دنوّ الموت، و أصله استيفاء الأجل، أي مدة الحياة.

و الأجل: الجناية التي يخاف منها آجلا، فكلّ أجل جنائية و ليس كلّ جنائية آجلا. يقال: فعلت كذا من أجله، قال تعالى: مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ الْمَائِدَةَ: 32، أي من جرّاء.

و يقال: أجل، في تحقيق خبر سمعته. (11)

الزّمخشريّ: الأجل: يقع على المدة كلّها و على آخرها، يقال لعمر الإنسان: أجل، و للموت الذي ينتهي به: أجل، و كذلك الغاية و الأمد. (1:368)

الأجل: يطلق على مدة التّأجيل كلّها و على

منتهاها، فيقولون: انتهى الأجل، وبلغ الأجل آخره، ويقولون: حلّ الأجل. (2:293)

ضربت له أجلا، وتقول: ابن آدم قصير الأجل طويل الأمل، يؤثر العاجل ويدر الأجل.

وتقول: أجلن عيون الأجال فأصبين النفوس بالأجال.

وتأجلت الصّوار: اجتمعت. (أساس البلاغة: 3)

الطّبرسيّ: الأجل في اللّغة: الجناية، يقال: أجل عليهم شرّا يأجله أجلا، إذا جنى عليهم جناية. [ثمّ استشهد بشعر]

وفي هذا المعنى يقال: جرّ عليهم جريرة، ثمّ يقال:

فعلت ذلك من جرّك و من أجلك، أي من جريرتك، كأنه يقول: أنت جررتني إلى ذلك، وأنت جنيت عليّ هذا.

ومنه: الأجل: الوقت، لأنّه يجرّ إليه العقد الأوّل.

و أجل بمعنى نعم؛ لأنّه انقياد إلى ما جرّ إليه.

و الإجل: القطيع من بقر الوحش، واحد الآجال؛ لأنّ بعضها ينجرّ إلى بعض. (2:186)

الأصل في الأجل هو الوقت، فأجل الحياة هو الوقت الذي يكون فيه الحياة، وأجل الموت والقتل هو الوقت الذي يحدث فيه الموت و القتل. (2:273)

الأجل: الوقت المضروب لانقضاء الأمد، فأجل الإنسان: وقت انقضاء عمره، وأجل الدّين: محلّه، وهو وقت انقضاء التّأخير. وأصله التّأخير، يقال: أجهله تأجيلا و عجله تعجيلا. (2:272)

نحوه الفخر الرّازي. (7:117)

2L ابن الأثير: في حديث قراءة القرآن: «يتعجلونه ولا يتأجلونه»، وفي حديث آخر «يتعجله ولا يتأجله»، التّأجل: تفعل من الأجل، وهو الوقت المضروب المحدود في المستقبل، أي أنّهم يتعجلون العمل بالقرآن ولا يؤخّرونه.

وفي حديث المناجاة: «أجل أن يحزنه»، أي من أجله ولأجله، والكلّ لغات، وتفتح همزتها وتكسر.

وأما أجل بفتحيتين، فبمعنى نعم. (1:26)

ابن منظور: أجهله فيه: جمعه، وتأجل فيه: تجمّع.

(11:12)

الفيوميّ: أجل الرّجل على قومه شرّا أجلا، من باب قتل: جناه عليهم و جلبه عليهم. ويقال: من أجله كان كذا، أي بسببه.

وَأَجَلَ الشَّيْءَ: مَدَّتَهُ وَوَقْتَهُ الَّذِي يَحِلُّ فِيهِ، وَهُوَ مُصَدَّرٌ: أَجَلَ الشَّيْءَ أَجْلاً، مِنْ بَابِ «تَعَبَ»، وَأَجَلَ أَجْولاً، مِنْ بَابِ «قَعَدَ»، لُغَةً.

وَأَجَلْتَهُ تَأْجِيلًا: جَعَلْتَهُ لَهُ أَجْلاً.

وَالْأَجَلَ عَلَى «فَاعِلٍ»: خِلَافَ الْعَاجِلِ، وَجَمْعُ الْأَجَلَ: آجَالٌ، مِثْلُ سَبَبٍ وَأَسْبَابٍ.

وَأَجَلَ مِثْلَ نَعَمٍ، وَزَنَا وَمَعْنَى (1:6)

الْفَيْرُوزِ أَبَادِيًّا: الْأَجَلَ، مُحَرَّكَةً: غَايَةَ الْوَقْتِ فِي الْمَوْتِ، وَحُلُولِ الدِّينِ، وَمُدَّةَ الشَّيْءِ، وَجَمْعُهُ: آجَالٌ.

وَالتَّأْجِيلُ: تَحْدِيدُ الْأَجْلِ.

وَأَجَلَ كَفَرَحٍ، فَهُوَ أَجَلَ وَأَجِيلٌ: تَأَخَّرَ، وَاسْتَأْجَلْتَهُ فَأَجَّلْتَنِي إِلَى مُدَّةٍ. وَالْأَجَلَةُ: الْآخِرَةُ.

وَالْإِجْلُ، بِالْكَسْرِ: وَجَعٌ فِي الْعُنُقِ. وَقَدْ أَجَلَ كَعَلِمٍ،

ص: 386

و أجله يأجله و أجّله و آجله: داواه منه. و القطيع من بقر الوحش، و الجمع: آجال، و بالصّم: جمع أجيل للمتأخّر، و للمجتمع من الطّين يجعل حول النّخلة.

و تأجّل: استأجل، و الصّوار: صار إجلا، و القوم:

تجمّعوا.

و فعلته من أجلك و من أجلاك و من. أجلاك، و يكسر في الكلّ، أي من جلك.

و أجله يأجله و أجّله و آجله: حبسه و منعه.

و الشّرّ عليهم يأجله و يأجله: جناه أو أثاره و هيّجه، و لأهله كسب و جمع و جلب و احتال. و كمقعد و معظّم: مستنقع الماء، و أجّله فيه تأجيلا: جمعه فتأجل.

و أجل: جواب كنعم إلاّ أنّه أحسن منه في التّصديق، و نعم أحسن منه في الاستفهام.

و الأجل كقنب و قنبر: ذكر الأوعال. (3:338)

الطّريحيّ: في الدّعاء: «أسألك إيمانا لا أجل له دون لقائك»، أي لا منتهى له دون لقائك، يعني أموت عليه و ألاقك فيه. (5:304)

البروسويّ: قال بعض الأفاضل: الأجل هو الوقت المضروب لطريان الرّوال على كلّ ذي روح، و لا يطراً عليه إلاّ عند حلول ذلك الوقت، لا يتأخّر عنه و لا يسبقه. (3:5)

الأجل: عبارة عن غاية ممتدّة عيّنت لأمر من الأمور، و قد يطلق على كلّ ذلك الرّمان. و الأوّل هو الأشهر في الاستعمال. (6:447)

مثله الألوسيّ. (20:137)

الرّبديّ: التّأجل: الإقبال و الإدبار و الضّيق.

(7:304)

مجمع اللّغة: 1- الأجل: غاية الوقت، وقت الحياة، و وقت الدّين، و وقت العمل، و أيّ وقت يحدّد للشّيء. و قد يطلق الأجل على نفس الوقت الذي له أجل.

2- و أجل الشّيء تأجيلا: حدّد له أجلا، و اسم المفعول منه مؤجّل.

3- و يقال: فعلت الشّيء من أجل كذا، أي من جرّاه و بسببه. (1:17)

محمّد إسماعيل إبراهيم: أجل الشّيء: ضرب له أجلا محدّدا، و أجّله أيضا: أخّره عن مواعده.

و الأجل: غاية الوقت و المدة المحددة للشيء، و الجمع: آجال.

و جاء أجله: حان موته.

و المؤجل: ما له موعد معين.

و من أجل ذلك، أي بسبب ذلك. (30)

المصطفوي: الأصل فيها هو غاية الوقت، و بتناسب هذا المعنى تستعمل فيما يقرب منها، فيقال:

أجل على قومه شرًا، أي جلبه و جرّه إليهم. و هذا المعنى قريب من قولهم: أجل الشيء أي تأخر؛ فإنّ في جرّ الشرّ إلى شخص، انتهاؤه إليه، و جلبه إليه في غاية وقت. و يدلّ عليه أنّ كلمات «الأزل و العجل» تقربان منه.

و التأجيل: تعيين الأجل، و المؤجل: الموقت و المعين.

و أمّا قطع البقر و غيره فهو نوع من الانتهاء

ص: 387

والمحدودية والتعین. (1:25)

محمود شيت: 1-أ-أجل الشيء أجلا: حبسه و منعه.

ب-أجل أجلا: تأخر، فهو أجل و أجل و أجيل.

ج-أجله إيجالا: حبسه و منعه.

د-أجل الشيء: أخره، و أجل: سمي له أجلا، و أجل الماء: جمعه و حبسه، و أجل فلانا: داواه من الإجل.

ه-تأجل القوم تجمّعوا، و يقال: تأجلوا عليه.

و تأجل البهائم: صارت إجلا، و تأجل الماء: تجمّع و استتبع. و تأجل الشيء: أجله، و تأجل فلانا: طلب منه أن يؤجله إلى مدة.

و-استأجل فلانا: طلب منه تحديد أجل.

ز-الأجلة: الآخرة.

ح-أجل، يقال: فعلت ذلك من أجلك: بسببك.

ط-أجل: حرف جواب كنعم، يكون تصديقا للمخبر، و إعلانا للمستخبر، و وعدا للطالب.

ي-الأجل: مدة الشيء، و الأجل: الوقت الذي يحدّد لانتهاه الشيء أو حلوله، يقال: ضربت له أجلا و يقال: جاء أجله، إذا حان موته، الجمع: آجال.

و أجل: غاية الوقت المحدّد لشيء، قال تعالى: وَ بَلَّغْنَا أَجَلَنَا الَّذِي أَجَّلْتَ لَنَا الْأَنْعَامَ: 128.

ك-الإجل: وجع في العنق من ميله عن الوسادة، و القطيع من بقر الوحش و الطّباء، الجمع: آجال.

ل-الأجيل: المؤجل إلى وقت، و الأجيل من الماء:

المجتمع، و الأجيل: حوض حول الشجرة يحبس الماء لريّها.

م-المأجل: حوض واسع يجمع فيه الماء، ثم يفجر إلى المزارع و غيرها، الجمع: مأجل.

2-أ-أجل: توفّي بأجله الموعود. و تكتب في البلاغات العسكرية إلى ذوي المتوفّين لإخبارهم بالوفاة.

ب-مؤجل: جندي مؤجل: تأجل تجنيده، لمرضه أو لسبب قاهر من أسباب تأجيل الجنود التي نصّ عليها القانون. (1:31)

جاء أجل على أقسام:

الأول-أجل الموت و القيامة

أجلت

لَأَيِّ يَوْمٍ أُجِّلَتْ. المرسلات:12

الطوسي: أي أخرت إلى أجل، فالتأجيل:

التأخير إلى أجل، فالرسل قد أُجِّلَتْ بموعودها إلى يوم الفصل، و هو يوم القيامة. (10:225)

نحوه الطبرسي. (5:415)

الرّمخشري: تعظيم لليوم و تعجيب من هوله.

ليوم الفصل المرسلات:13، بيان ليوم التأجيل، و هو اليوم الذي يفصل فيه بين الخلائق.

و(أجلت):أخرت. (4:203)

نحوه القرطبي (19:158)، و البروسوي (10):

(283).

ص: 388

الفخر الرّازي: أي أُخّرت، كأنّه تعالى يعجب العباد من تعظيم ذلك اليوم، فقال: لأيّ يوم أُخّرت الأمور المتعلقة بهؤلاء؟! وهي تعذيب من كدّبهم و تعظيم من آمن بهم، و ظهور ما كانوا يدعون الخلق إلى الإيمان به، من الأهوال و العرض و الحساب و نشر الدّواوين و وضع الموازين. (30:270)

أبو حيّان: التّأجيل من الأجل، أي ليوم عظيم أُخّرت، ليوم الفُصل، أي بين الخلائق. (8:405)

الألوسي: جعل التّأجيل بمعنى التّأخير من قولهم:

دين مؤجّل، في مقابل الحال. (29:173)

الطّباطبائي: الأجل: المدّة المضروبة للشّيء، و التّأجيل: جعل الأجل للشّيء، و يستعمل في لازمه و هو التّأخير، كقولهم: دين مؤجّل، أي له مدّة، بخلاف الحال. و هذا المعنى هو الأنسب للآية. و الضّمير في (أجلت) للأمر المذكورة قبلا من طمس النّجوم و فرج السّماء و نسف الجبال و تأقيت الرّسل، و المعنى لأيّ يوم أُخّرت هذه الأمور؟

و احتمال أن يكون (أجلت) بمعنى ضرب الأجل للشّيء، و أن يكون الضّمير المقدّر فيه راجعا إلى الرّسل، أو إلى ما يشعر به الكلام من الأمور المتعلقة بالرّسل، ممّا أخبروا به من أحوال الآخرة و أهوالها و تعذيب الكافرين و تنعيم المؤمنين فيها، و لا يخلو كلّ ذلك من خفاء.

و قد سيقّت الآية و التي بعدها أعني قوله: لأيّ يوم أُجّلّت * ليوم الفُصل المرسلات: 12، 13، في صورة الاستفهام و جوابه، للتّعظيم و التّهويل و التّعجيب، و أصل المعنى أُخّرت هذه الأمور ليوم الفُصل.

و هذا النوع من الجمل الاستفهاميّة في معنى تقدير القول، و المعنى إنّ من عظمة هذا اليوم و هوله و كونه عجبا أنّه يسأل فيقال: لأيّ يوم أُخّرت هذه الأمور العظيمة الهائلة العجيبة؟ فيجاب: ليوم الفُصل. (20:149)

مؤجلا

وَ مَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ كِتَابًا مُؤَجَّلًا...

آل عمران: 145

الرّمخشري: موقّتا، له أجل معلوم لا يتقدّم و لا يتأخّر. (1:469)

الفخر الرّازي: المراد ب«الكتاب المؤجّل» الكتاب المشتمل على الآجال، و يقال: إنّه هو اللّوح المحفوظ.

(9:24)

القرطبي: هذا حصّ على الجهاد، و إعلام أنّ الموت لا بدّ منه، و أنّ كلّ إنسان مقتول أو غير مقتول ميّت إذا بلغ أجله المكتوب له، لأنّ معنى (مؤجلا) إلى أجل، و معنى (بإذن الله) بقضاء الله و قدره.

و أجل الموت هو الوقت الذي في معلومه سبحانه أنّ روح الحيّ تفارق جسده، و متى قتل العبد علمنا أنّ ذلك أجله. و لا يصحّ أن يقال: لو

لم يقتل لعاش، و الدليل على قوله: كِتَابًا مُّؤَجَّلًا، فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ الأعراف:34، فَإِنَّ أَجَلَ اللَّهِ لَآتٍ
العنكبوت:5، لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ الرَّعد:38.

(4:226)

ص: 389

الألوسي: أي مؤقتا بوقت معلوم لا- يتقدم ولا- يتأخر، وقيل: حكما لازما مبرما، وهو صفة (كتابا)، ولا يضرّ التوصيف بكون المصدر مؤكّدا، بناء على أنّه معلوم ممّا سبق. وليس كلّ وصف يخرج عن التأكيد، ولكّ لما في ذلك من الخفاء أن تجعل المصدر لوصفه مبيّنا للتّوع، وهو أولى من جعله مؤكّدا، وجعل (مؤجلا) حالا من الموت لا صفة له، لبعده ذلك غاية البعد، فتدبرّ.

وقرى (موجلا) بالواو بدل الهمزة على قياس التّخفيف. (4:76)

أجل

إشارة

1- ... وَبَلَّغْنَا أَجَلَنَا الَّذِي أَجَّلْتَ لَنَا... الأنعام: 128

ابن عباس: الموت. (أبو حيّان 4:220)

مثله الحسن، والسّديّ. (الطّوسيّ 4:296)

الطّبريّ: وبلغنا الوقت الذي وقّت لموتنا.

(8:34)

نحوه الألوسيّ. (3:103)

الطّوسيّ: قيل في معناه قولان:

أحدهما: أنّه الموت.

الثّاني: الحشر، لأنّ كلّ واحد منهما أجل في الحكم، فالموت أجل استدراك ما مضى، والحشر أجل الجزاء.

وقال أبو عليّ: في الآية دلالة على أنّه لا- أجل إلاّ واحد، لأنّه لو كان له أجلان فكان إذا اقتطع دونه بأن قتل ظلما لم يكن بلغ أجله. والآية تتضمّن أنّهم أجمع يقولون: بَلَّغْنَا أَجَلَنَا الَّذِي أَجَّلْتَ لَنَا.

وقال الرّمانيّ وغيره من البغداديين: لا- تدلّ على ذلك بل لا يمتنع أن يكون له أجلان: أحدهما: ما يقع فيه الموت، والآخر: ما يقع فيه الحشر، وما كان يجوز أن يعيش إليه. (4:296)

نحوه الطّبرسيّ. (2:365)

الرّمخشريّ: يعنون يوم البعث، وهذا الكلام اعتراف بما كان منهم من طاعة الشّياطين، واتّباع الهوى، والتّكذيب بالبعث، واستسلام لربّهم، وتحسّر على حالهم. (2:50)

الفخر الرّازي: اختلفوا في أنّ ذلك الأجل أيّ الأوقات؟ فقال بعضهم: هو وقت الموت، وقال آخرون: هو وقت التّخلية و التّمكين، وقال قوم: المراد وقت المحاسبة في القيامة.

و الذين قالوا بالقول الأوّل، قالوا: إنّهُ يدلّ على أنّ كلّ من مات من مقتول وغيره فإنّه يموت بأجله، لأنّهم أقرّوا أنّنا: بَلَّغْنَا أَجَلَنَا الَّذِي أَجَلْتَنَا، و فيهم المقتول و غير المقتول. (13:192)

أبو حيّان: قيل: هو الغاية التي انتهى إليها جميعهم من الاستمتاع [إلى أن قال: [و قرئ (آجالنا) على الجمع و (الَّذِي) على التذكير و الإفراد. قال أبو عليّ: هو جنس أوقع (الَّذِي) موقع «التي» انتهى.

و إعرابه عندي بدل، كأنّه قيل: الوقت، و الَّذِي، و حينئذ يكون جنسا و لا يكون إعرابه نعتا لعدم المطابقة.

و في قوله: [و بلّغنا... إلخ] دليل على المعتزلة في قولهم بالأجلين، لأنّهم أقرّوا بذلك، و فيهم المعقول و غيره.

و قال أبو مسلم: هو من قوله: وَ بَلَّغْنَا أَجَلَنَا الَّذِي

أَجَلَتْ لَنَا أَيُّ إِلَّا مِنْ أَهْلِكَتِه وَ اخْتَرَمْتِه وَ قِيلَ: الْأَجْلُ الَّذِي سَمَّيْتِه لِكُفْرِه وَ ضَلَالِه، وَ هَذَا لَيْسَ بِجَيِّدٍ، لِأَنَّهُ لَوْ كَانَ عَلَيَّ مَا زَعَمَ لَكَانَ التَّرْكِيبُ: إِلَّا مَا شِئْتُ، وَ لِأَنَّ الْقَوْلَ بِالْأَجْلِينَ - أَجَلَ الْاِخْتِرَامِ، وَ الْأَجْلُ الَّذِي سَمَّاهُ اللَّهُ - بَاطِلٌ. (4:220)

الْأَلُوسِيِّ: هُوَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ عَلَيَّ مَا قَالَهُ غَيْرُ وَاحِدٍ، وَ عَنِ الْحَسَنِ، وَ السَّدِّيِّ، وَ ابْنِ جَرِيحٍ، أَنَّهُ الْمَوْتُ.

وَ الْأَوَّلُ أُولَى. (8:26)

الطَّبَّاطِبَائِيُّ: الْمُرَادُ بِ«الْأَجْلِ» فِي قَوْلِهِمْ:

وَ بَلَّغْنَا أَجَلَنَا الَّذِي أَجَلْتَنَا لَنَا الْحَدَّ الَّذِي قَدَّرَ لَوْجُودِهِمْ، وَ الدَّرَجَةَ الَّتِي حَصَلَتْ لَهُمْ مِنْ أَعْمَالِهِمْ دُونَ الْوَقْتِ الَّذِي يَنْتَهِي إِلَيْهِ أَعْمَارُهُمْ، وَ بَعْبَارَةٌ أُخْرَى آخِرُ دَرَجَةٍ نَالُوهَا مِنْ فَعْلِيَّةِ الْوُجُودِ، لَا السَّاعَةَ الَّتِي يَنْتَهِي إِلَيْهَا حَيَاتِهِمْ. فَيَرْجِعُ الْمَعْنَى إِلَى أَنَّ بَعْضَنَا اسْتَمْتَعَ بِبَعْضِ بَسُوءِ اخْتِيَارِهِ وَ سَيِّئِ عَمَلِهِ، فَبَلَّغْنَا بِذَلِكَ السَّيْرِ الْاِخْتِيَارِيِّ مَا قَدَّرْتَ لَنَا مِنَ الْأَجْلِ، وَ هُوَ أَنَا ظَالِمُونَ كَافِرُونَ.

فَمَعْنَى الْآيَةِ: وَ يَوْمَ يَحْشُرُهُمْ جَمِيعاً الْأَنْعَامَ:

128، لِيَتِمَّ أَمْرُ الْحِجَاكِ عَلَيْهِمْ، فَيَقُولُ لِلْجَنِّ: يَا مَعْشَرَ الْجَنِّ قَدْ اسْتَكْتَرْتُمْ مِنْ وِلَايَةِ الْإِنْسِ وَ إِغْوَانِهِمْ، وَ قَالَ أَوْلِيَاؤُهُمْ مِنَ الْإِنْسِ فِي الْاِعْتِرَافِ بِحَقِيقَةِ الْأَمْرِ: رَبَّنَا إِنَّكَ تَمْتَعُ بَعْضَنَا بِبَعْضِ الْأَنْعَامِ: 128، فَاسْتَمْتَعْنَا مَعْشَرَ الْإِنْسِ مِنَ الْجَنِّ بِأَنَّ تَمْتَعْنَا بِزُخَارِفِ الدُّنْيَا وَ مَا تَهَوَّاهُ أَنْفُسُنَا بِتَسْوِيلَاتِهِمْ وَ تَمْتَعُ الْجَنُّ مِنَّا بِاتِّبَاعِ مَا كَانُوا يَلْقَوْنَ إِلَيْنَا مِنَ الْوَسَاوِسِ، وَ كُنَّا عَلَيَّ ذَلِكَ حَتَّى بَلَّغْنَا مِنْ فَعْلِيَّةِ الْحَيَاةِ الشَّقِيَّةِ وَ دَرَجَةِ الْعَمَلِ.

فَهَذَا اِعْتِرَافٌ مِنْهُمْ بِأَنَّ «الْأَجَلَ» وَ إِنْ كَانَ بِتَأْجِيلِ اللَّهِ سُبْحَانَهُ لَكُنْتُمْ إِنَّمَا بَلَّغُوهُ بِطَيْبِهِمْ طَرِيقَ تَمْتَعِ الْبَعْضِ مِنَ الْبَعْضِ، وَ هُوَ طَرِيقُ سَلْكَوهِ بِاِخْتِيَارِهِمْ. (7:352)

2- وَ لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَ لَا يَسْتَقْدِمُونَ. الْأَعْرَافُ: 34

ابْنُ عَبَّاسٍ: الْمَعْنَى أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَمَهْلَ كُلِّ أُمَّةٍ كَذَّبَتْ رَسُولَهَا إِلَى وَقْتٍ مَعْيَنٍ، وَ هُوَ تَعَالَى لَا يَعْدُبُهُمْ إِلَى أَنْ يَنْظُرُوا ذَلِكَ الْوَقْتَ الَّذِي يَصِيرُونَ فِيهِ مُسْتَحَقِّينَ لِعَذَابِ الْاِسْتِنْتِصَالِ فَإِذَا جَاءَ ذَلِكَ الْوَقْتُ نَزَلَ ذَلِكَ الْعَذَابُ لَا مُحَالَةً.

مِثْلُهُ الْحَسَنِ، وَ مَقَاتِلِ. (الْفَخْرُ الرَّازِيُّ 14:67)

الْجَبَّائِيُّ: فِي الْآيَةِ دَلَالَةٌ عَلَيَّ أَنَّ الْأَجَلَ وَاحِدٌ، لِأَنَّهُ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الظَّالِمُ يَقْتُلُ الْإِنْسَانَ قَدْ اِقْتَطَعَهُ عَنْ أَجَلِهِ. (الطُّوسِيُّ 4:421)

الْمُرَادُ بِ(الْأَجْلِ) هُنَا أَجَلَ الْعَمْرِ الَّذِي هُوَ مَدَّةُ الْحَيَاةِ.

(الطُّوسِيُّ 2:415)

الطُّبْرِيُّ: يَعْنِي وَقْتًا لِحُلُولِ الْعُقُوبَاتِ بِسَاحَتِهِمْ وَ نَزُولِ الْمِثْلَاتِ بِهِمْ عَلَيَّ شَرْكَهُمْ، فَإِذَا جَاءَ الْوَقْتُ الَّذِي وَقَّتَهُ اللَّهُ لَهُمْ وَ حُلُولِ الْعُقَابِ بِهِمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَ لَا يَسْتَقْدِمُونَ. (8:167)

الطُّوسِيُّ: قَالَ أَبُو بَكْرُ بْنُ الْإِخْشِيدِ: لَيْسَ الْأَمْرُ عَلَيَّ ذَلِكَ، لِأَنَّهَا قَدْ دَلَّتْ أَنَّهُ غَيْرُ هَذَا عَلَيَّ الْأَجْلِينَ. (4:421)

الرّمخشريّ: وعيد لأهل مكّة بالعذاب النّازل في أجل معلوم عند الله، كما نزل بالأمم.

ص: 391

و قرئ فإذا جاء آجالهم. (2:77)

الطبرسي: [ذكر قول الجبائي وقال:]

و هذا أقوى لأنه يعم جميع الأمم. (2:415)

الفخر الرازي: اعلم أنّ «الأجل» هو الوقت الموقت المضروب لانقضاء المهلة. وفي هذه الآية قولان:

القول الأوّل: هو قول ابن عباس [وقد مضى].

القول الثاني: أنّ المراد بهذا أجل العمر، فإذا انقطع ذلك الأجل و كمل امتنع وقوع التقديم و التأخير فيه، و القول الأوّل أولى، لأنّه تعالى قال: وَ لِكُلِّ أُمَّةٍ و لم يقل: لكلّ أحد أجل.

و على القول الثاني: إنّما قال: وَ لِكُلِّ أُمَّةٍ و لم يقل لكلّ أحد، لأنّ الأمة هي الجماعة في كلّ زمان، و معلوم من حالها التقارب في الأجل، لأنّ ذكر الأمة فيما يجري مجرى الوعيد أفخم، و أيضا فالقول الأوّل يقتضي أن يكون لكلّ أمة من الأمم وقت معيّن في نزول عذاب الاستئصال عليهم، و ليس الأمر كذلك، لأنّ أمتنا ليست كذلك.

و إذا حملنا الآية على القول الثاني لزم أن يكون لكلّ أحد أجل، لا يقع فيه التقديم و التأخير، فيكون المقتول ميتا بأجله. و ليس المراد منه أنّه تعالى لا يقدر على تبيته أزيد منه و لا أنقص، و لا يقدر على أن يميته في ذلك الوقت؛ لأنّ هذا يقتضي خروجه تعالى عن كونه قادرا مختارا، و صيرورته كالموجب لذاته، و ذلك في حقّ الله تعالى ممتنع، بل المراد أنّه تعالى أخبر أنّ الأمر يقع على هذا الوجه. (14:67)

القرطبي: أي الوقت المعلوم عند الله عزّ و جلّ و قرأ ابن سيرين (جاء آجالهم) بالجمع لا يسّ تأخرون ساعةً و لا يسّ يتقدمون الأعراف: 34، فدلّ بهذا على أنّ المقتول إنّما يقتل بأجله. و أجل الموت هو وقت الموت، كما أنّ أجل الدين هو وقت حلوله.

و كلّ شيء وقت به شيء فهو أجل له. و أجل الإنسان هو الوقت الذي يعلم الله أنّه يموت الحيّ فيه لا محالة، و هو وقت لا يجوز تأخير موته عنه، لا من حيث أنّه ليس مقدورا تأخيره. و قال كثير من المعتزلة إلاّ من شدّ منهم: إنّ المقتول مات بغير أجله الذي ضرب له، و أنّه لو لم يقتل لحيي.

و هذا غلط، لأنّ المقتول لم يمّ من أجل قتل غيره له، بل من أجل ما فعله الله من إزهاق نفسه عند الضرب له.

فإن قيل: فإن مات بأجله فلم تقتلون ضاربه و تقتصون منه؟

قيل له: يقتله لتعديّه و تصرفه فيما ليس له أن يتصرف فيه، لا لموته و خروج الرّوح؛ إذ ليس ذلك من فعله. و لو ترك الناس و التعدي من غير قصاص، لأدّى ذلك إلى الفساد و دمار العباد، و هذا واضح. (7:202)

البيضاوي: مدّة أو وقت لنزول العذاب بهم، و هو وعيد لأهل مكة فإذا جاء أجلهم انقرضت مدّتهم أو حان وقتهم لا يسّ تأخرون ساعةً و لا يسّ يتقدمون.

التيسابوريّ: مدّة مضروبة في الأزل، وفيه وعد للأولياء و استمالة لقلوبهم و وعيد للأعداء، و سياسة لنفوسهم. (8:108)

ص: 392

أبو حيان: هذا وعيد لأهل مكة بالعذاب النازل في أجل معلوم عند الله كما نزل بالأمم، أي أجل مؤقت لمجيء العذاب إذا خالفوا أمر ربهم، فأنتم أيتها الأمة كذلك.

وقيل: الأجل هنا أجل الدنيا، التقدير: للآمم كلها أجل، أي يقدمون فيه على ما قدموا من عمل.

وقيل: الأجل: مدة العمر، والتقدير: وكل واحد من الأمة عمر ينتهي إليه بقاؤه في الدنيا، وإذا مات علم ما كان عليه من حق أو باطل.

وأفرد الأجل، لأنه اسم جنس، أو لتقارب أعمال أهل كل عصر، أو لكون التقدير لكل واحد من أمة.

(4:292)

البروسوي: حد معين من الزمان مضروب لمهلكهم فإذا جاء أجلهم، الصمير لكل أمة خاصة حيث لم يقل: «آجالهم»، أي إذا جاءها أجلها الخاص بها، والوقت المعين لنزول عذاب الاستئصال عليها لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون. (3:157)

رشيد رضا: [له بحث مستوفى فراجع]

(8:402-409)

الطباطبائي: هي حقيقة مستخرجة من قوله تعالى في ذيل القصة: [قصة آدم] قال فيها تحيون وفيها تموتون ومنها تخرجون الأعراف: 25، نظير الأحكام الأخر المستخرجة منها المذكورة سابقا، وفاده أن الأمم والمجتمعات، لها أعمار و آجال نظير ما للأفراد من الأعمار والآجال، وربما استفيد من هذا التفرع والاستخراج أن قوله تعالى في ذيل القصة سابقا: قال فيها تحيون راجع إلى حياة كل فرد فرد وكل أمة أمة، وهي بعض عمر الإنسانيّة العامّة، وأن قوله قبله:

و لَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ الأعراف:

24، راجع إلى حياة النوع إلى حين، وهو حين الانقراض أو البعث، وهذا هو عمر الإنسانيّة العامّة في الدنيا. (8:86)

3- فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُمْ الرِّجْزَ إِلَىٰ أَجَلٍ هُمْ بِالْغُوهِ إِذَا هُمْ يَنْكُثُونَ. الأعراف: 135

ابن عباس: أي إلى حد من الزمان هم واصلون إليه لا بد، فمعدّبون فيه أو مهلكون، وهو وقت الغرق. (الآلوسي 9:36)

مجاهد: عدد مسمّى لهم من أيّامهم.

(الطبري 9:42)

الحسن: الموت. (الآلوسي 9:36)

الأجل المقدّر. (الطبرسي 2:470)

الطبري: ليستوفوا عذاب أيّامهم التي جعلها الله لهم من الحياة أجلا إلى وقت هلاكهم. (9:42)

الطوسي: أجل الموت. (4:556)

المبيدي: ضربوا أجلا لإيمانهم، فلما جاء الأجل نكثوا عهودهم ولم يؤمنوا.

وقيل: إلى أجل الغرق، وقيل: الموت. (3:715)

الزمخشري: إلى حدّ من الزّمان هم بالغوه لا محالة، فمعدّبون فيه. (2:109)

نحوه البيضاوي (1:366)، والبروسوي (3):

(223).

ابن عطية: يريد به غاية كلّ واحد منهم بما يخصّه

ص: 393

من الهلاك و الموت، هذا اللازم من اللفظ، كما تقول:

أخّرت كذا إلى وقت كذا، وأنت لا تريد وقتا بعينه.

وقال يحيى بن سلام: الأجل هاهنا: الغرق.

وإنما قال هذا القول، لأنه رأى جمهور هذه الطائفة قد اتفق أن هلكت غرقا، فاعتقد أنّ الإشارة هاهنا إنّما هي في الغرق، وهذا ليس بلازم، لأنه لا بدّ أنه مات منهم قبل الغرق عالم، ومنهم من أخّر و كشف العذاب عنهم إلى أجل بلغه. (أبو حيان 4:374)

الطبرسي: يعني الأجل الذي عرفهم الله فيه.

(2:470)

الفخر الرّازي: إلى أجل معيّن، وعند ذلك الأجل لا نزيل عنهم العذاب، بل نهلكهم به. (14:220)

القرطبي: أجلهم الذي ضرب لهم في التّغريق.

(7:270)

أبو حيان: في التّحرير: (إلى أجل) إلى انقضاء مدّة إهمالهم، وهي المدّة المضروبة لإيمانهم.

وقيل: الغرق، وقيل: الموت.

وإذا فسّر الأجل بالموت أو بالغرق فلا يصحّ كشف العذاب إلى ذلك الوقت، أي وقت حصول الموت أو الغرق، لأنه قد تخلّل بين الكشف و الغرق أو الموت زمان، و هو زمان التّكث، فينبغي أن يكون التّقدير على هذا إلى أقرب أجل هم بالغوه. و أمّا إذا كان الأجل هو المدّة المضروبة لإيمانهم وإرسالهم بني إسرائيل فلا يحتاج إلى حذف مضاف. (4:375)

الآلوسي: المراد أنجيناهم إلى ذلك الوقت، أي الهلاك أو الغرق. و من هنا صحّ تعلق الغاية بالكشف، و لا حاجة إلى جعل الجازّ و المجرور متعلّقا بمحذوف وقع حالا من (الرّجز) خلافا لزامه.

وقيل: المراد بالأجل ما عينوه لإيمانهم. (9:36)

الطّباطبائي: هو يدلّ على أنّه كان يضمّ إلى معاهدة أجل مضروب، كأن يقول موسى: إنّ الله سيرفع العذاب عنكم بشرط أن تؤمنوا و ترسلوا معي بني إسرائيل إلى أجل كذا، أو يقول آل فرعون ما يشابه هذا المعنى، فلما كشف العذاب عنهم و حلّ الأجل المضروب نكثوا و نقضوا عهدهم الذي عاهدوا الله و عاهدوا موسى عليه. (8:228)

4-... لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ إِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ فَلَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَ لَا يَسْتَقْدِمُونَ. يونس: 49

الطّبري: لكلّ قوم ميقات لانقضاء مدّتهم و أجلهم، فإذا جاء وقت انقضاء أجلهم و فناء أعمارهم لا يسّ متأخرون ساعة و لا يسّ تقدّمون.

نحوه المبيدي (4:298)، و القرطبي (8:350).

الطوسي: الأجل، هو الوقت المضروب لوقوع أمر، كأجل الدين و أجل البيع و أجل الإنسان و أجل المسافر، فأخبر تعالى أنه أتى أجل الموت الذي وقته الله لكل حي بحياة لا يتأخر ذلك ساعة و لا يتقدم، على ما قدره الله تعالى. (5:447)

الزمخشري: يعني أن عذابكم له أجل مضروب عند الله و حدّ محدود من الزمان، إذا جاء ذلك الوقت أنجز وعدكم لا محالة فلا تستعجلوا.

وقرأ ابن سيرين: (فإذا جاء آجالهم). (2:240)

الطبرسي: لكل أمة في عذابها على تكذيب الرسل وقت معلوم فلا يتأخرون عن ذلك الوقت ولا يتقدمون عليه، بل يهلكهم في ذلك الوقت بعينه.

(3:115)

البروسوي: أجل معين خاص بهم لا يتعدى إلى أمة أخرى، مضروب لعذابهم جزاء على تكذيب رسالهم، يحل بهم عند حلوله فإذا جاء أجلهم أي زمانهم الخاص فلا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون. (4:51)

نحوه الألويسي (12:131)، المراغي (11:117).

رشيد رضا: لكل أمة أجل لبقائها و هلاكها، علمه الله وقدره لها، لا يعلمه ولا يقدر عليه غيره. إذا جاء أجلهم فلا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون، أي فلا يملك رسولهم من دونه تعالى أن يقدمه ولا أن يؤخره ساعة عن الزمان المقدر له وإن قلت، ولا أن يطلب ذلك منه تعالى، وهو معنى ما تدل عليه السنين والتاء في الأصل.

وقد حققنا معنى هذا النص في آية سورة الأعراف:

34، بلفظه، فاستغرق أربع ورقات من جزء التفسير الثامن فليراجعه من شاء. [ج 402:8-409]

إلا أنه قال هنالك: فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون إلخ، وقال هنا: إذا جاء أجلهم فلا يستأخرون إلخ، والفرق بينهما أن ما هنا أبلغ في نفي تأخير الوعيد، لأنه تفنيد لاستعجالهم به؛ وذلك أنه جعل الجملة الشرطية وصفا للأجل مرتبها به مباشرة لا يتخلف عنه، وما هنا لك إخبار بأجال الأمم مبتدأ، وما بعده تفريع عليه، فهو لا يدل على لزومه له بلا مهلة كالذي هنا. (11:390)

5- مَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ اللَّهِ فَإِنَّ أَجَلَ اللَّهِ لَآتٍ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ. العنكبوت:5

الطبري: من كان يرجو لقاء الله يوم لقائه ويطمع في ثوابه فإن أجل الله الذي أجله لبعث خلقه للجزاء والعقاب آت قريباً. (20:130)

الطوسي: أي الوقت الذي وقته الله للثواب والعقاب آت لا محالة. (8:188)

مثله الطبرسي. (4:273)

الرمخشري: هو الموت.

إن قلت: فإن أجل الله آت كيف وقع جواباً للشرط؟

قلت: إذا علم أن لقاء الله عنيت به تلك الحال الممثلة، والوقت الذي تقع فيه تلك الحال هو الأجل المضروب للموت، فكأنه قال: من كان يرجو لقاء الله فإن لقاء الله آت لأن الأجل واقع فيه اللقاء، كما تقول:

من كان يرجو لقاء الملك فإن يوم الجمعة قريب، إذا علم أنه يقعد للناس يوم الجمعة. (3:197)

الفخر الرّازي: يمكن أن يكون المراد ب(أجل الله) الموت، ويمكن أن يكون هو الحياة الثانية بالحشر. فإن كان هو الموت فهذا ينبئ عن بقاء النفوس بعد الموت كما ورد في الأخبار؛ وذلك لأنّ القائل إذا قال: من كان يرجو الخير فإنّ السلطان واصل، يفهم منه أنّ متّصلا (1)ء.

ص: 395

1- و الظاهر أنّه سقط منه شيء.

بوصول السّ لمطان يكون هو الخير، حتّى أنّه لو وصل هو وتأخّر الخير يصحّ أن يقال للقائل: أ ما قلت ما قلت ووصل السّ لمطان و لم يظهر الخير؟ فلو لم يحصل اللّقاء عند الموت لما حسن ذلك كما ذكرنا في المثال، وإذا تبين هذا فلولا البقاء لما حصل اللّقاء.

قوله: مَنْ كَانَ يَرْجُوا شَرْطًا، وَجَزَاؤَهُ فَإِنَّ أَجَلَ اللَّهِ لَآتٍ، وَالمَعْلَقُ بِالشَّرْطِ عَدَمٌ عِنْدَ عَدَمِ الشَّرْطِ، فَمَنْ لَا يَرْجُوا لِقَاءَ اللَّهِ لَا يَكُونُ أَجَلَ اللَّهِ آتِيًا لَهُ، وَ هَذَا بَاطِلٌ، فَمَا الْجَوَابُ عَنْهُ؟

تقول: المراد من ذكر إتيان الأجل وعد المطيع بما بعده من الثواب، يعني من كان يرجو لقاء الله فإنّ أجل الله لآتٍ بثواب الله يثاب على طاعته عنده، ولا شك أنّ من لا يرجوه لا يكون أجل الله آتيا على وجه يثاب هو.

(25:31)

البروسويّ: الأجل: عبارة عن غاية زمان ممتدّ عيّنت لأمر من الأمور، وقد يطلق على كلّ ذلك الزّمان.

و الأوّل هو الأشهر في الاستعمال، أي فإنّ الوقت الذي عيّنه تعالى كذلك لآت. (6:447)

مثله الألوّسيّ. (20:137)

الطّباطبائيّ: الأجل، هو الغاية التي ينتهي إليها زمان الدّين ونحوه، وقد يطلق على مجموع ذلك الزّمان.

و الغالب في استعماله هو المعنى الأوّل.

و(أجل الله) هو الغاية التي عيّنها الله للقاءه، وهو آت لا ريب فيه. وقد أكّد القول تأكيدا بالغا، و لازم تحتمّ إتيان هذا الأجل، وهو يوم القيامة، أن لا يسامح في أمره و لا يستهان بأمر الإيمان بالله حقّ الإيمان، و الصّبر عليه عند الفتن و المحن من غير رجوع و ارتداد. وقد زاد في تأكيد القول بتذليله بقوله: وَ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ، إذ هو تعالى لّمّا كان سميعا لأقوالهم عليما بأحوالهم فلا ينبغي أن يقول القائل: آمنت بالله، إلّا عن ظهر القلب، و مع الصّبر على كلّ فتنة و محنة.

و من هنا يظهر أنّ ذيل الآية فإنّ أجل الله من قبيل وضع السّبب موضع المسبّب كما كان صدرها:

مَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ اللَّهِ أَيضًا كَذَلِكَ. وَ الأَصْلُ مِنْ قَالَ: آمَنْتَ بِاللَّهِ، فَلِيَقْلَهُ مُسْتَقِيمًا صَابِرًا عَلَيْهِ، مُجَاهِدًا فِي رَبِّهِ. (16:102)

6- وَ لَنْ يُؤَخَّرَ اللَّهُ نَفْسًا إِذَا جَاءَ أَجْلُهَا وَ اللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ. المنافقون: 11

الطّوسيّ: يعني الأجل المطلق الذي حكم بأنّ الحيّ يموت عنده، و الأجل المقيد هو الوقت المحكوم بأنّ العبد يموت عنده، إن لم يقتطع عنه أو لم يزد عليه أو لم ينقص منه، على ما يعلمه الله من المصلحة. (10:16)

البروسوي: أي آخر عمرها أو انتهى، إن أريد بالأجل: الزّمان الممتدّ من أوّل العمر الى آخره.

(9:542)

نحوه الألويسي. (28:118)

7- أَوْ لَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ قَادِرٌ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ وَجَعَلَ لَهُمْ أَجَلًا لَا رَيْبَ فِيهِ...

الإسراء: 99

الطبري: وجعل الله لهؤلاء المشركين أجلا لهلاكهم

ص: 396

و وقتا لعذابهم. (15:170)

الرّمحشريّ: هو الموت أو القيامة. (2:467)

مثله البيضاويّ. (1:598)

الطّبرسيّ: أي وجعل لإعادتهم وقتا لا شكّ فيه أنّه كائن لا محالة.

وقيل: معناه وضرب لهم مدّة ليتفكّروا ويعلموا فيها أنّ من قدر على الابتداء قدر على الإعادة.

وقيل: وجعل لهم أجلا يعيشون إليه ويخترمون عنده لا شكّ فيه. (3:442)

القرطبيّ: قيل: في الكلام تقديم وتأخير، أي أو لم يروا أنّ الله الذي خلق السّماوات والأرض، وجعل لهم أجلا لا ريب فيه قادر على أن يخلق مثلهم؟

والأجل: مدّة قيامهم في الدّنيا ثمّ موتهم، وذلك ما لا شكّ فيه؛ إذ هو مشاهد. وقيل: هو يوم القيامة.

وقيل: ذلك الأجل هو وقت البعث، ولا ينبغي أن يشكّ فيه. (10:334)

أبو حيّان: هو الموت أو القيامة. وليس هذا الجعل [أي الجعل في الآية] واحدا في الاستفهام المتضمّن للتّقرير، إن كان الأجل القيامة؛ لأنّهم منكروها.

وإذا كان الأجل الموت فهو اسم جنس واقع موقع آجال. (6:83)

الآلوسيّ: هو ميقات إعادتهم وحشرهم أو موتهم. وهو على هذا اسم جنس؛ لأنّ لكلّ أحد أجلا للموت يخصّه. وقد جاء إطلاق الأجل على الموت، ووجهه أنّه يطلق على مدّة الحياة وعلى آخرها، والموت مجاور لذلك. (15:179)

2L الطّباطبائيّ: الظّاهر أنّ المراد ب«الأجل» هو زمان الموت، فإنّ الأجل إمّا مجموع مدّة الحياة الدّنيا، وهي محدودة بالموت، وإمّا آخر زمان الحياة ويقارنه الموت، وكيف كان فالتذكير بالموت الذي لا ريب فيه ليعتبروا به، ويكفّوا عن الجرأة على الله وتكذيب آياته.

فهو قادر على بعثهم والانتقام منهم بما صنعوا.

فقوله: وَجَعَلَ لَهُمْ أَجْلاً لَا رَيْبَ فِيهِ الْإِسْرَاءِ:

99، ناظر إلى قوله في صدر الآية السّابقة: ذَلِكَ جَزَاؤُهُمْ بِأَنَّهُمْ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا الْإِسْرَاءِ: 98، فهو نظير قوله: وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ الْأَعْرَافَ: 182، إلى أن قال: أَوْ لَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَىٰ أَنْ قَالَ:

وَأَنْ عَسَىٰ أَنْ يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ أَجْلُهُمْ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ الْأَعْرَافَ: 185.

وجوّز بعضهم أن يكون المراد ب«الأجل» هو يوم القيامة، وهو لا يلائم السّياق، فإنّ سابق الكلام يحكي إنكارهم للبعث، ثمّ يحتجّ عليهم

بالقدرة، فلا يناسبه أخذ البعث مسلماً لا ريب فيه.

ونظيره تقرير بعضهم قوله: وَجَعَلَ لَهُمْ أَجَلاً - لا - رَيْبَ فِيهِ، حجة أخرى مسوقة لإثبات يوم القيامة، على كل من تقديري كون المراد بـ«الأجل» هو يوم الموت أو يوم القيامة. وهو تكلف لا يعود إلى جدوى البتة، فلا موجب للاشتغال به. (13:210)

الثاني - أجل الولادة

... وَتُقَرَّرُ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى ...

الحج: 5

ص: 397

مجاهد: معناه وبقية في أرحام الأمهات ما نشاء إلى وقت تمامه. (الطبرسي 4:71)

ابن زيد: إقامته في الرحم حتى يخرج.

(الطبري 17:118)

الطبري: من كنا كتبنا له بقاء و حياة إلى أمد و غاية، فإننا نقره في رحم أمه إلى وقته الذي جعلنا له أن يمكث في رحمها، فلا تسقطه و لا يخرج منها حتى يبلغ أجله، فإذا بلغ وقت خروجه من رحمها أذننا له بالخروج منها فيخرج. (17:118)

الزَمخسري: هو وقت الوضع آخر ستة أشهر أو تسعة أو سنتين أو أربع، أو كما شاء و قدر، و ما لم يشأ إقراره مجتته الأرحام و أسقطته. (3:6)

الطبرسي: نقر من قدرنا له أجلا مسمى في رحم أمه إلى أجله. (4:71)

القرطبي: «الأجل المسمى» يختلف بحسب جنين جنين، فثم من يسقط، و ثم من يكمل أمره، و يخرج حيا.

(12:11)

نحوه أبو حيان. (6:352)

الفخر الرازي: هو الوقت المضروب للولادة، و هو آخر ستة أشهر أو تسعة أو أربع سنين، أو كما شاء و قدر الله تعالى، فإن كتب ذلك صار أجلا مسمى.

(23:9)

البروسوي: وقت معين هو وقت الوضع، و أدناه ستة أشهر عند الكل، و أقصاه سنتان عند أبي حنيفة، و أربع سنين عند الشافعي، و خمس سنين عند مالك.

(6:6)

نحوه الألويسي: (17:117)

الطباطبائي: إلى تمام مدة الحمل. (14:344)

الثالث-الأجل المسمى

1- هو الذي خلقكم من طين ثم قضى أجلا و أجلا مسمى عنده ثم أنتم تَمْتَرُونَ. الأنعام:2

ابن عباس: (اجلا): الدنيا، و (أجل مسمى عنده): الآخرة.

يعني أجل الموت، والأجل المسمّى أجل السّاعة و الوقوف عند اللّٰه. (الطّبريّ 7:147)

أمّا قوله: (قضى أجالاً) فهو النّوم تقبض فيه الرّوح، ثمّ يرجع إلى صاحبها حين اليقظة، وأجلٌ مُسمّى عنده هو أجل موت الإنسان. (الطّبريّ 7:147)

(قضى أجالاً) من مولده إلى مماته، وأجلٌ مُسمّى عنده من الممات إلى البعث، لا يعلم ميقاته أحد سواه.

مثله ابن المسيّب، والحسن، وقتادة، والضّحاك، والرّجاج. (الطّبرسيّ 2:272)

لكلّ أحد أجلاّن، فإن كان تقيّاً وصولاً للرّحم زيد له من أجل البعث في أجل العمر، وإن كان بالعكس نقص من أجل العمر وزيد في أجل البعث.

(أبو حيّان 4:71)

مثله عطاء. (المبيديّ 3:291)

سعيد بن جبير: الأجل: الذي يحيا به أهل الدّنيا إلى أن يموتوا، وأجلٌ مُسمّى عنده، يعني الآخرة، لأنّه أجل دائم ممدود لا آخر له.

مثله مجاهد. (الطّبرسيّ 2:273)

مجاهد: (قضى أجالاً): الآخرة عنده، و(أجلٌ

مُسَمَّى): الدُّنْيَا. (الطَّبْرِيّ 7:146)

(قَضَى أَجَلًا): الدُّنْيَا، و(أَجَلَ مُسَمَّى عِنْدَهُ) هو أَجَلُ البَعْثِ.

(قَضَى أَجَلًا): المَوْتِ، و(أَجَلَ مُسَمَّى عِنْدَهُ):

الْآخِرَةَ.

مثله عكراً. (الطَّبْرِيّ 7:147)

الصَّحَّاحُ: قَضَى أَجَلَ المَوْتِ، وَكُلَّ نَفْسٍ أَجَلُهَا المَوْتِ، (وَ أَجَلَ مُسَمَّى عِنْدَهُ)، يَعْنِي أَجَلَ السَّاعَةِ، ذَهَابَ الدُّنْيَا وَ الإِفْضَاءَ إِلَى اللّهِ. (الطَّبْرِيّ 7:146)

الحسن: قَضَى أَجَلَ الدُّنْيَا مِنْ حِينَ خَلَقَكَ إِلَى أَنْ تَمُوتَ، وَ(أَجَلَ مُسَمَّى عِنْدَهُ): يَوْمَ القِيَامَةِ.

(الطَّبْرِيّ 7:147)

مثله عكراً، وَ خَصِيفٌ، وَ قِتَادَةٌ.

(القرطبيّ 6:389)

الإمام الباقر عليه السّلام: هُمَا أَجَلَانِ: أَجَلُ مَحْتَمٍ، وَ أَجَلُ مَوْقُوفٍ. (البحرانيّ 1:517)

الإمام الصادق عليه السّلام: «الأجل المقتي» هو المحتوم الذي قضاه الله و حتمه، و«المسمّى» هو الذي فيه البداء يقدم ما شاء و يؤخر ما شاء، و المحتوم ليس فيه تقديم و لا تأخير.

الأجل الذي غير مسمّى: موقوف يقدم منه ما شاء.

و أمّا «الأجل المسمّى» فهو الذي ينزل ممّا يريد أن يكون من ليلة القدر إلى مثلها، قال: فذلك قول الله:

فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْجِرُونَ سَاعَةً وَ لَا يَسْتَقْدِمُونَ الأعراف: 34. (البحرانيّ 1:517)

ابن زيد: الأوّل هو في وقت أخذ الميثاق على بني آدم حين استخرجهم من ظهر آدم، و«المسمّى»: في هذه الحياة الدُّنْيَا. (أبو حيان 4:70)

الجبّائيّ: كتب للمرء أجلاً في الدُّنْيَا، وَ حَكَمَ بِأَنَّهُ أَجَلٌ لَنَا، وَ هُوَ الأَجَلُ الَّذِي يَحْيِي فِيهِ أَهْلُ الدُّنْيَا إِلَى أَنْ يَمُوتُوا، وَ هُوَ أَوْقَاتُ حَيَاتِهِمْ، لِأَنَّ أَجَلَ الحَيَاةِ هُوَ وَقْتُ الحَيَاةِ، وَ أَجَلَ المَوْتِ هُوَ وَقْتُ المَوْتِ.

وَ(أَجَلَ مُسَمَّى عِنْدَهُ) يَعْنِي أَجَالَكُمْ فِي الآخِرَةِ، وَ ذَلِكَ أَجَلٌ دَائِمٌ مَمْدُودٌ لَا آخِرَ لَهُ، وَ إِنَّمَا قَالَ لَهُ: (مُسَمَّى عِنْدَهُ) لِأَنَّهُ مَكْتُوبٌ فِي اللُّوحِ المَحْفُوظِ فِي السَّمَاءِ، وَ هُوَ المَوْضِعُ الَّذِي لَا يَمْلِكُ فِيهِ الحَكْمَ عَلَى الخَلْقِ سِوَاهُ. (الطُّوسِيّ 4:81)

الطَّبْرِيّ: اختلف أهل التّأويل في تأويل ذلك، فقال بعضهم: معنى قوله: ثُمَّ قَضَى أَجْلاً ثُمَّ قَضَى لَكُمْ أَيُّهَا النَّاسُ أَجْلاً؛ وذلك ما بين أن يخلق إلى أن يموت، و(أَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهُ)؛ وذلك ما بين أن يموت إلى أن يبعث.

وقال ابن وهب: أخذ الأجل و الميثاق في أجل واحد مسمّى في هذه الحياة الدّنيا. [وقال بعد نقله أقوال المفسّرين:]

وأولى الأقوال في ذلك عندي بالصّواب قول من قال: معناه ثمّ قضى أجل الحياة الدّنيا، و(أَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهُ)، وهو أجل البعث عنده.

إنّما قلنا ذلك أولى بالصّواب، لأنّه تعالى تبيّه خلقه على موضع حجّته عليهم من أنفسهم، فقال لهم: أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ الَّذِي يَعْدِلُ بِهِ كَفَّارَكُمْ-
الآلهة و الأنداد- هو الَّذي خلقكم فابتدأكم و أنشأكم من طين، فجعلكم

صورا أجساما أحياء بعد إذ كنتم طينا جمادا، ثم قضى آجال حياتكم لفنائكم و مماتكم، ليعيدكم ترابا و طينا، كالذي كنتم قبل أن ينشأكم و يخلقكم. (7:147)

الرَّجَّاج: أحد الأجلين أجل الحياة، و هو الوقت الذي تحدث فيه الحياة و يحيون فيه، و (أَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهُ)، يعني أمر الساعة و البعث. (الطُّوسِيّ 4:81)

أبو مسلم الأصفهاني: إنَّ (أجلا) يعني به أجل من مضى من الخلق، و (أَجَلٌ مُّسَمًّى) يعني به آجال الباقين. (الطُّبرسي 2:273)

الطُّوسِيّ: [نقل قول الرَّجَّاج و الجبَّائي و قال:]

و الذي نقوله: إنَّ الأجل هو الوقت الذي تحدث فيه الحياة أو الموت، و لا- يجوز أن يكون المقدر أجلا، كما لا يجوز أن يكون ملكا. فإن سَمِّي- ما يعلم الله تعالى أنه لو لم يقتل فيه لعاش إليه-أجلا- كان ذلك مجازا، لأنَّ الحيَّ لم يعيش إليه، و لا يمتنع أن يعلم الله من حال المقتول أنه لو لم يقتله القاتل لعاش إلى وقت آخر. (4:81)

المبيديّ: قيل: في هذا الكلام حذف، أي ثم قضى أجلا، و علم أجل الآخرة مسمًى عنده لا يعلمه غيره. (3:291)

الرّمخسريّ: ثُمَّ قَضَى أَجْلاً: أجل الموت، و أَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهُ: أجل القيامة. (2:4)

الطُّبرسيّ: الأصل في الأجل هو الوقت، فأجل الحياة هو الوقت الذي يكون فيه الحياة، و أجل الموت و القتل هو الوقت الذي يحدث فيه الموت أو القتل.

و ما يعلم الله تعالى أنّ المكلف يعيش إليه لو لم يقتل لا يسمًى أجلا حقيقة، و يجوز أن يسمًى ذلك مجازا.

و ما جاء في الأخبار من أنّ صلة الرّحم تزيد في العمر و الصدقة تزيد في الأجل و أنّ الله تعالى زاد في أجل قوم يونس و ما أشبه ذلك، فلا مانع من ذلك. (2:273)

الفخر الرّازي: اعلم أنّ صريح هذه الآية يدلّ على حصول أجلين لكلّ إنسان، و اختلف المفسّرون في تفسيرهما على وجوه:

الأوّل: قال أبو مسلم: قوله: ثُمَّ قَضَى أَجْلاً- المراد منه آجال الماضين من الخلق. وقوله: وَ أَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهُ المراد منه آجال الباقين من الخلق، فهو خصّ هذا الأجل الثّاني بكونه مسمًى عنده، لأنَّ الماضين لما ماتوا صارت آجالهم معلومة، أمّا الباقون فهم بعد لم يموتوا فلم تصر آجالهم معلومة، فلهذا المعنى قال: وَ أَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهُ.

الثّاني: أنّ الأجل الأوّل هو أجل الموت، و الأجل المسمًى عند الله هو أجل القيامة، لأنّ مدّة حياتهم في الآخرة لا آخرة لها و لا انقضاء، و لا يعلم أحد كيفيّة الحال في هذا الأجل إلاّ الله سبحانه و تعالى.

الثّالث: الأجل الأوّل ما بين أن يخلق إلى أن يموت، و الثّاني ما بين الموت و البعث، و هو البرزخ.

و الرّابع: أنّ الأوّل هو النّوم، و الثّاني الموت.

الخامس: أن الأجل الأوّل مقدار ما انتضى من عمر كلّ أحد، والأجل الثّاني مقدار ما بقي من عمر كلّ أحد.

السادس: وهو قول حكماء الإسلام أن لكلّ إنسان أجلين:

أحدهما: الآجال الطّبيعيّة، والثّاني: الآجال الاختراميّة.

ص: 400

أما الطَّبِيعِيَّةُ فهي التي لو بقي ذلك المزاج مصونا من العوارض الخارجِيَّةِ لانتَهت مدَّة بقائه إلى الوقت الفلاني.

وأما الآجال الاخترامِيَّةُ فهي التي تحصل بسبب من الأسباب الخارجِيَّةِ، كالغرق و الحرق و لدغ الحشرات وغيرها من الأمور المعضلة.

فإن قيل: المبتدأ التَّكْرَةُ إذا كان خبره ظرفا وجب تأخيره، فلم جاز تقديمه في قوله وَ أَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهُ؟

قلنا: لأنَّه تَخَصَّصَ بِالصَّفَةِ فَقَارَبَ الْمَعْرِفَةَ، كقوله:

وَ لَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِنْ مُّشْرِكٍ الْبَقْرَةَ: 221.

(12:154)

مثله النَّيسَابُورِيُّ. (7:67)

أبو حَيَّانَ: قِيلَ: الْأَوَّلُ أَجَلُ الْأُمَّمِ السَّالِفَةِ، وَ الثَّانِي أَجَلُ هَذِهِ الْأُمَّةِ.

وقيل: الأول ما علمناه أنَّه لا نبيَّ بعد محمَّد صلَّى الله عليه و سلَّم، و الثاني من الآخرة.

وقيل: الأول ما عرف النَّاسُ مِنْ آجَالِ الْأَهْلِ وَ السِّنِينَ وَ الْكَوَائِنِ، وَ الثَّانِي قِيَامُ السَّاعَةِ.

وقيل: الأول من أوقات الأهلَّة و ما أشبهها، و الثاني موت الإنسان. (4:70)

الكاشاني: أَجَلًا مَحْتَمًا لِمَوْتِكُمْ لَا يَتَقَدَّمُ وَلَا يَتَأَخَّرُ. وَ أَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهُ لِمَوْتِكُمْ أَيْضًا، بِمَحْوِهِ وَ يَثْبِتُ غَيْرَهُ، لِحِكْمَةِ الصَّدَقَةِ وَ الدَّعَاءِ وَ صَلَةِ الرَّحْمِ وَ غَيْرِهَا. (2:107)

البروسوي: أَي حَدًّا مَعِيْنًا مِنَ الزَّمَانِ يَفْنَى عِنْدَ حُلُولِهِ لَا مَحَالَةَ، وَ (ثُمَّ) لِلإِيْدَانِ بِتَفَاوُتِ مَا بَيْنَ خَلْقِهِمْ وَ بَيْنَ تَقْدِيرِ آجَالِهِمْ. وَ أَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهُ أَي حَدٌّ مَعِيْنٌ لِبَعْثِكُمْ جَمِيْعًا، وَ هُوَ مَبْتَدَأُ خَبْرِهِ قَوْلُهُ: (عِنْدَهُ) أَي مَثْبُتٌ مَعِيْنٌ فِي عِلْمِهِ لَا يَتَغَيَّرُ وَلَا يَقِفُ عَلَى وَقْتِ حُلُولِهِ أَحَدًا، لَا مَجْمَلًا، وَ لَا مَفْصَلًا.

وَأَمَّا أَجَلُ الْمَوْتِ فَمَعْلُومٌ إِجْمَالًا وَ تَقْرِيْبًا بِنَاءِ عَلَى ظُهُورِ أَمَارَاتِهِ، أَوْ عَلَى مَا هُوَ الْمَعْتَادُ فِي أَعْمَارِ الْإِنْسَانِ.

و تَسْمِيَتُهُ أَجَلًا إِنَّمَا هِيَ بِاعْتِبَارِ كَوْنِهِ غَايَةً لِمَدَّةِ لِبْثِهِمْ فِي الْقُبُورِ لَا بِاعْتِبَارِ كَوْنِهِ مَبْدَأَ لِمَدَّةِ الْقِيَامَةِ، كَمَا أَنَّ مَدَارَ التَّسْمِيَةِ فِي الْأَجَلِ الْأَوَّلِ هُوَ كَوْنُهُ آخِرَ مَدَّةِ الْحَيَاةِ لَا كَوْنُهُ أَوَّلَ مَدَّةِ الْمَمَاتِ، لِمَا أَنَّ الْأَجَلَ فِي اللَّغَةِ عِبَارَةٌ عَنِ آخِرِ الْمَدَّةِ لَا عَنِ أَوَّلِهَا. (3:5)

الآلوسي: [نحو البروسوي و أضاف:]

قيل: وجه الإخبار عن هذا أو التقييد بكونه عنده سبحانه و تعالى أنَّه من نفس المغيبات الخمس التي لا يعلمها إلا الله تعالى، و الأول أيضا و إن كان لا يعلمه إلا هو قبل وقوعه كما قال تعالى: وَ مَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ لِقَمَانِ: 34، لكننا نعلمه للذين شاهدنا موتهم و ضبطنا تواريخ و ولادتهم و وفاتهم، فنعلمه سواء أريد به آخر المدَّة أو جملتها، متى كان و كم مدَّة كان. [ثم استبعد كثيرا من الوجوه إلى أن قال:]

قيل: إنَّ كلاً- الأجلين للموت، ولكلِّ شخصٍ أعلان: أجل يكتبه الكتبة وهو يقبل الزيادة والتقص، وهو المراد بالعمر، في خبر «إنَّ صلة الرّحم تزيد في العمر» ونحوه؛ وأجل مسمّى عنده سبحانه وتعالى لا يقبل التّغيير ولا يطّلع عليه غيره عزّ شأنه.

وقيل: الأعلان واحد، والتّقدير: وهذا أجل

ص: 401

مسمّى، فهو خبر مبتدأ محذوف و(عنده) خبر بعد خبر، أو متعلّق ب(مسمّى)، و هو أبعد الوجوه. (7:88)

عزّة دروزة: معظم المفسّرين على أنّ الأجل الأوّل هو فترة الحياة الأولى إلى الموت، والأجل الثّاني هو موعد بعث الله الأموات للحساب الأخرويّ.

(4:145)

الطّباطبائيّ: يشير إلى خلقه العالم الإنسانيّ الصّغير بعد الإشارة إلى خلق العالم الكبير، فيبيّن أنّ الله سبحانه هو الذي خلق الإنسان و دبر أمره بضرب الأجل لبقائه الدّنيويّ ظاهراً، فهو محدود الوجود بين الطّين الذي بدأ منه خلق نوعه، وإن كان بقاء نسله جارياً على سنّة الازدواج والوقوع، وبين الأجل المقضيّ الذي يقارن الموت، كما قال تعالى: كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ ثُمَّ إِلَيْنَا تُرْجَعُونَ العنكبوت:57.

ومن الممكن أن يراد ما يقارن الرجوع إلى الله سبحانه بالبعث، فإنّ القرآن الكريم كأنه يعدّ الحياة البرزخيّة من الدّنيا، كما يفيد ظاهر قوله تعالى: قَالَ كَمْ لَبِئْتُمْ فِي الْأَرْضِ عَدَدَ سِنِينَ * قَالُوا لَبِئْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمِ فَسْءِئَلِ الْعَادِينَ * قَالَ إِنْ لَبِئْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا لَوْ أَنْتُمْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ المؤمنون:112-114.

وقد أبهم أمر الأجل بإتيانه منكراً في قوله: ثُمَّ قَضَى أَجَلًا لِلدَّلَالَةِ عَلَى كونه مجهولاً للإنسان، ولا سبيل له إلى المعرفة به بالتوسّل إلى العلوم العاديّة.

قوله تعالى: وَ أَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهُ تسمية الأجل تعيينه، فإنّ العادة جرت في العهود والديون ونحو ذلك بذكر الأجل، وهو المدة المضروبة أو آخر المدة باسمه، وهو «الأجل المسمّى»، قال تعالى: إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ البقرة:282، وهو الأجل بمعنى آخر المدة المضروبة، وكذا قوله تعالى: مَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ اللَّهِ فَإِنَّ أَجَلَ اللَّهِ لَآتٍ العنكبوت:5، وقال تعالى في قصّة موسى وشعيب: أَيَّمَا الْأَجَلَيْنِ قَضَيْتُ فَلَا عُدْوَانَ عَلَيَّ القصص:28، وهو الأجل بمعنى تمام المدة المضروبة.

و الظاهر أنّ الأجل بمعنى «آخر المدة» فرع الأجل بمعنى «تمام المدة» استعمالاً، أي إنّه استعمل كثيراً «الأجل المقضيّ» ثم حذف الوصف و اكتفى بالموصوف، فأفاد الأجل معنى الأجل المقضيّ. [ثم نقل كلام الرّاغب و أضاف:]

و كيف كان فظاهر كلامه تعالى أنّ المراد بالأجل و الأجل المسمّى، هو آخر مدّة الحياة، لإتمام المدة كما يفيد قوله: فَإِنَّ أَجَلَ اللَّهِ لَآتٍ العنكبوت:5.

فتبيّن بذلك أنّ الأجل اجلان: الأجل على إبهامه، و الأجل المسمّى عند الله تعالى، وهذا هو الذي لا يقع فيه تغيير لمكان تقييده بقوله: (عنده)، و قد قال تعالى: وَ مَا عِدَّةَ اللَّهِ بِاقٍ النَّحْلِ:96. و هو الأجل المحتوم الذي لا- يتغيّر و لا- يتبدّل. قال تعالى: إِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ فَلَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَ لَا يَسْتَقْدِمُونَ يونس:49.

فنسبة الأجل المسمّى إلى الأجل غير المسمّى نسبة المطلق المنجّز إلى المشروط المعلّق، فمن الممكن أن يتخلّف المشروط المعلّق عن التّحقّق. لعدم تحقّق شرطه الذي علّق عليه، بخلاف المطلق المنجّز، فإنّه لا سبيل إلى عدم تحقّقه البتّة.

والتدبر في الآيات السابقة منضمة إلى قوله تعالى:

لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ * يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِدْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ الرَّعْدُ:39، يفيد أن «الأجل المسمى» هو الذي وضع في أم الكتاب، وغير المسمى من الأجل، هو المكتوب فيما نسميه بـ«لوح المحو والإثبات». وسيأتي إن شاء الله تعالى أن «أم الكتاب» قابل الانطباق على الحوادث الثابتة في العين، أي الحوادث من جهة استنادها إلى الأسباب العامة التي لا تتخلف عن تأثيرها، و«لوح المحو والإثبات» قابل الانطباق على الحوادث من جهة استنادها إلى الأسباب الناقصة التي ربما نسميها بالمقتضيات التي يمكن اقترانها بموانع تمنع من تأثيرها. [إلى أن قال:]

وبهذا يسهل تصوّر وقوع الحاجة بحسب ما نظم الله الوجود إلى الأجل المسمى وغير المسمى جميعا، وأن الإبهام الذي بحسب الأجل غير المسمى لا ينافي التّعين بحسب الأجل المسمى. وأن الأجل غير المسمى والمسمى ربما توافقا وربما تخالفا، والواقع حينئذ هو الأجل المسمى البتة.

هذا ما يعطيه التدبر في قوله: ثُمَّ قَضَى أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهُ الْأَنْعَامُ:2، وللمفسرين تفسيرات غريبة للأجلين الواقعين في الآية. [وبعد ذكرها قال:]

ولا أرى الاشتغال بالبحث عن صحّة هذه الوجوه وأشباهها وسقمها لا يسوّغ الوقت على ضيقه، ولا يسمح بإباحته العمر على قصره. (7:7)

خليل ياسين: يظهر من هذه الآية أن هناك أجلين فما هما؟ قوله: (اجلا) عنى به التّوم يقبض فيه الرّوح ثم يرجع إلى صاحبه عند اليقظة. و قوله: وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهُ هُوَ أَجَلُ الْمَوْتِ.

ويؤيده قوله سبحانه: اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى الزّمر:42، فأجل الحياة، هو الوقت الذي يكون فيه الحياة، وأجل الموت والقتل، هو الوقت الذي يحدث فيه الموت أو القتل. (1:214)

2- وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُم بِاللَّيْلِ وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُم بِالنَّهَارِ... ثُمَّ يَبْعَثُكُمْ فِيهِ لِيُقْضَىٰ أَجَلٌ مُّسَمًّى ثُمَّ إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ ثُمَّ يُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ. الأنعام:60

مجاهد: هو الموت.

مثله ابن كثير. (الطبري 7:215)

السدي: هو أجل الحياة إلى الموت.

(الطبري 7:215)

مثله الطوسي (4:149)، والمبيدي (3:380).

الطبري: قال عبد الله بن كثير: مدّتهم.

ليقضي الله الأجل الذي سمّاه لحياتكم، وذلك الموت، فيبلغ مدّته ونهايته. (7:215)

الزمخشري: هو الأجل الذي سمّاه وضربه لبعث الموتى وجزائهم على أعمالهم. (2:25)

الطبرسي: لتستوفوا آجالكم. (2:312)

الفخر الرازي: أي أعماركم المكتوبة، وهي قوله:

وَ أَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهُ، و المعنى يبعثكم من نومكم إلى أن تبلغوا آجالكم. و معنى القضاء: فصل الأمر على سبيل

التَّام، و معنى قضاء الأجل: فصل مدّة العمر من غيرها بالموت. (13:12)

القرطبيّ: ليستوفي كلّ إنسان أجلا ضرب له.

وقرأ أبو رجاء، و طلحة بن مصرف ثم يبعثكم فيه ليقضى اجلا مسمى، أي عنده. (7:5)

البيضاويّ: ليبلغ المتيقظ آخر أجله المسمّى له في الدّنيا. (1:314)

نحوه البروسويّ. (3:44)

الطّباطبائيّ: هو الوقت المعلوم عند الله الذي لا يتخطّاه حياة الإنسان الدّنيويّة، كما قال: فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ الأعراف:

34. (7:130)

3-... يُمَتِّعُكُمْ مَتَاعًا حَسَنًا إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى...

هود:3

ابن عبّاس: الموت.

مثله الحسن. (أبو حيّان 5:201)

مثله مجاهد، و قتادة. (الطّبريّ 11:181)

سعيد بن جبير: يوم القيامة.

(أبو حيّان 5:201)

الطّبريّ: إلى الوقت الذي قضى فيه عليكم الموت. (11:181)

نحوه الطّوسيّ (5:514)، و الطّبرسيّ (3:142)، و الطّباطبائيّ (10:141).

المبيديّ: إلى حين الموت، و قيل: إلى وقت لا يعلمه إلاّ الله. (4:352)

2L الزّمخشريّ: إلى أن يتوفّاكم. (2:258)

نحوه القاسمي. (9:340)

الفخر الرازيّ: هل يدلّ قوله: إلى أجلٍ مُّسَمًّى على أنّ للعبد أجلين، و أنّه يقع في ذلك التّقديم و التّأخير؟

و الجواب: لا، ومعنى الآية أنه تعالى حكم بأن هذا العبد لو اشتغل بالعبادة لكان أجله في الوقت الفلاني، ولو أعرض عنها لكان أجله في وقت آخر، لكنّه تعالى عالم بأنّه اشتغل بالعبادة أم لا فإنّ أجله ليس إلا في ذلك الوقت المعين؛ فثبت أنّ لكلّ إنسان أجلا واحدا فقط. (17:182)

القرطبيّ: قيل: هو الموت، وقيل: القيامة، وقيل:

دخول الجنّة. (9:4)

البيضاويّ: هو آخر أعماركم المقدّرة، أو لا. يهلككم بعذاب الاستئصال والأرزاق والآجال، وإن كانت متعلّقة بالأعمار لكنّها مسّمة بالإضافة إلى كلّ أحد، فلا يتغيّر. (1:461)

البروسويّ: هو انقضاء مقامات السلوك وابتداء درجات الوصول. (4:94)

الآلوسيّ: هو آخر أعماركم أو آخر أيام الدّنيا، ولا دلالة في الآية على أنّ للإنسان أجلين كما زعمه المعتزلة. (11:208)

المراغيّ: إلى الوقت الذي قضى عليكم الموت، وهو العمر المقدّر لكم في علمه المكتوب في نظام الخليقة، و سنن الاجتماع البشريّ في عباده، ولا يقطعه بعذاب الاستئصال ولا بفساد العمران، ولا ينقصه ما ينقص من

ص: 404

أدمن على الشُّرك و المعاصي. (11:169)

4-... وَيُؤَخِّرْكُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى... إبراهيم:10

ابن عباس: المعنى يمتنعكم في الدنيا بالطَّيِّبات و اللذات إلى الموت. (الفخر الرَّازي 19:95)

الطَّبْرِي: يُؤَخِّرْكُمْ إِلَىٰ الْوَقْتِ الَّذِي كَتَبَ فِي أَمِّ الْكِتَابِ أَنَّهُ يَقْبِضُكُمْ فِيهِ، وَهُوَ الْأَجَلُ الَّذِي سَمَّى لَكُمْ. (13:190)

نحوه الطُّوسِي. (6:279)

المبيدي: إلى منتهى آجالكم الذي سَمَّى لكم، فلا يأخذكم بالعذاب و الهلاك كما أخذ به من كفر قبلكم.

(5:236)

الرَّمْخَشْرِي: إلى وقت سَمَّاه الله و بيّن مقداره، يبلغكموه إن آمنتم، وإلا عاجلكم بالهلاك قبل ذلك.

(2:369)

نحوه البروسوي (4:403)، و الألوسي (13):

(197)، و الفخر الرَّازي (19:95).

الطَّبْرِي: يُؤَخِّرْكُمْ إِلَىٰ الْوَقْتِ الَّذِي ضَرَبَهُ اللَّهُ لَكُمْ أَنْ يَمِيتَكُمْ فِيهِ، وَ لَا يُؤَاخِذْكُمْ بِعَاجِلِ الْعِقَابِ.

(3:306)

نحوه الطَّبَّاطِبَائِي. (12:30)

القرطبي: يعني الموت، فلا يعدبكم في الدنيا.

(9:347)

البيضاوي: إلى وقت سَمَّاه الله تعالى، و جعله آخر أعماركم. (1:526)

5- وَ لَوْ يُؤَاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ بِظُلْمِهِمْ مَا تَرَكَ عَلَيْهَا مِنْ دَابَّةٍ وَ لَكِنْ يُؤَخِّرُهُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى... النحل:61

الطَّبْرِي: إلى وقتهم الذي وُتِّ لهم. (14:125)

مثله المراغي. (14:99)

الطُّوسِي: الأجل الذي قدره لموتهم و هلاكهم.

المبيديّ: قيل: هو وقت العذاب، وقيل: إلى حين الموت، وقيل: إلى يوم القيامة. (5:402)

الطبرسيّ: هو يوم القيامة، وقيل: إلى وقت يعلمه الله. (3:368)

القرطبيّ: أجل موتهم ومنتهى أعمارهم.

(10:12)

البيضاويّ: سمّاه لأعمارهم أو لعذابهم كي يتوالدوا. (1:559)

مثله البروسويّ (5:45)، والأكوسيّ (14:171).

الطباطبائيّ: الأجل المسمّى بالنسبة إلى الفرد من الإنسان: موته المحتوم، والنسبة إلى الأمة: يوم انقراضها، والنسبة إلى عامّة البشر: نفخ الصّور وقيام السّاعة.

ولكلّ منها ذكر في كلامه تعالى، قال: وَ مِنْكُمْ مَنْ يُتَوَفَّى مِنْ قَبْلُ وَ لِيَتَّبِعُوا أَجَلًا مُّسَمًّى الْمُؤْمِنِينَ: 67، وقال: وَ لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَ لَا يَسْتَقْدِمُونَ الأعراف: 34، وقال: وَ لَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى لَفُضِّبَ بَيْنَهُمُ الشّورى: 14.

(12:282)

6- وَ لَوْ لَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَكَانَ لِزَامًا وَ أَجَلٌ مُسَمًّى . طه:129

مجاهد: الأجل المسمّى: الدّنيا.

(الطّبريّ 16:232)

الأجل المسمّى، هي الكلمة التي سبقت.

(الأكوسيّ 16:280)

قتادة: الأجل المسمّى: السّاعة، لأنّ الله تعالى يقول: بَلِ السَّاعَةُ مَوْعِدُهُمْ وَ السَّاعَةُ أَدْهَى وَ أَمْرُ الْقَمَرِ:46. (الطّبريّ 16:232)

ابن زيد: هذا مقدّم و مؤخّر (و لو لا كلمة سبقت من ربّك و اجل مسمّى لكان لزاما).

(الطّبريّ 16:232)

مثله الطّوسيّ. (7:222)

الطّبريّ: وقت مسمّى عند ربّك سمّاه لهم في أمّ الكتاب و خطّه فيه، و هم بالغوه و مستوفوه. (16:232)

الطّوسيّ: [قال مثل ابن زيد و أضاف:]

معناه لو لا ما سبق من وعد الله بأنّ السّاعة تقوم في وقت بعينه، وأنّ المكلّف له أجل مقدّر معيّن، لكان هلاكهم لزاما. (7:222)

الزّمخشريّ: لا يخلو من أن يكون معطوفا على (كلمة) أو على الضّمير في (كان)، أي لكان الأخذ العاجل و أجل مسمّى لازمين لهم كما كانا لازمين لعاد و ثمود، و لم ينفرد الأجل المسمّى دون الأخذ العاجل.

(2:558)

الطّبرسيّ: [قيل:] هو الأجل الذي كتبه الله للإنسان أنّه يبقيه إليه. (4:35)

2L الفخر الرّازيّ: «الأجل المسمّى» فيه قولان:

أحدهما: و لو لا أجل مسمّى في الدّنيا لذلك العذاب، و هو يوم بدر.

و الثّاني: و لو لا أجل مسمّى في الآخرة لذلك العذاب، و هذا أقرب. (22:133)

القرطبيّ: قيل: تأخيرهم إلى يوم بدر.

(11:260)

البيضاوي: عطف على (كلمة)، أي و لولا العدة بتأخير العذاب (و اجل مسمّى) لأعمارهم أو لعذابهم و هو يوم القيامة أو بدر، لكان العذاب لزاما. و الفصل للدلالة على استقلال كلّ منهما بنفي لزوم العذاب.

و يجوز عطفه على المستكثّر في (كان)، أي لكان الأخذ العاجل (و أَجَلٌ مُّسَمًّى) لازمين له. (2:64)

نحوه البروسوي. (5:443)

أبو حيّان: الأجل: أجل حياتهم، أو أجل إهلاكهم في الدّنيا، أو عذاب يوم القيامة، أقوال:

فعلى الأوّل: يكون العذاب ما يلقي في قبره و ما بعده.

و على الثّاني: قتلهم بالسّيف يوم بدر.

و على الثّالث: هو عذاب جهنّم.

و الظّاهر عطف (و أَجَلٌ مُّسَمًّى) على (كلمة) و آخر المعطوف عن المعطوف عليه، و فصل بينهما بجواب (لولا)، لمراعاة الفواصل و رءوس الآي. (6:289)

الآلوسي: عطف على (كلمة)، كما أخرج ابن أبي حاتم عن قتادة، و السّديّ، أي لولا العدة بتأخير عذابهم و الأجل المسمّى لأعمارهم لما تأخّر عذابهم أصلا، و فصله عمّا عطف عليه للمسارعة إلى بيان جواب

(لولا)، والإشعار باستقلال كل منهما بنفي لزوم العذاب، و مراعاة فواصل الآي الكريمة.

وقيل أي و لولا أجل مسمى لعذابهم، وهو يوم القيامة.

و تعقب بأنه يتحد حينئذ ب«الكلمة السابقة» فلا يصح إدراج استقلال كل منهما بالتفي في عداد نكت الفصل.

و أوجب بأنه لا يلزم من تأخير العذاب عن الدنيا أن يكون له وقت لا يتأخر عنه و لا يتخلف، فلا مانع من الاستقلال.

و أخرج ابن المنذر عن مجاهد أن «الأجل المسمى» هي «الكلمة التي سبقت». وقيل: الأجل المسمى للعذاب، هو يوم بدر.

و تعقب بأنه ينافي كون «الكلمة» هي العدة بتأخير هذه الأمة.

و أوجب بأن المراد من ذلك العذاب، هو عذاب الاستئصال، و لم يقع يوم بدر. (16:280)

الطباطبائي: قد تقدّم في تفسير أول سورة الأنعام أن «الأجل المسمى» هو الأجل المعين بالتسمية الذي لا يتخطى و لا يتخلف، كما قال: ما تَسْبِقُ مِنْ أُمَّةٍ أَجَلَهَا وَ مَا يَسْتَأْخِرُونَ الْحَجَرِ: 5.

و ذكر بعضهم أن المراد بالأجل المسمى: يوم القيامة.

و قال آخرون: إن الأجل المسمى، هو «الكلمة التي سبقت من الله»، فيكون عطف الأجل على «الكلمة» من عطف التفسير، و لا معول على القولين، لعدم الدليل.

فمحصل معنى الآية: أنه لو لا أن الكلمة التي سبقت من ربك - وفي إضافة الرب إلى ضمير الخطاب إعراز و تأييد للتبني صلى الله عليه و آله - تقضي بتأخير عذابهم، و الأجل المسمى يعين وقته في ظرف التأخير، لكان الهلاك ملازما لهم، بمجرد الإسراف و الكفر.

و من هنا يظهر أن مجموع «الكلمة التي سبقت» و «الأجل المسمى» سبب واحد تام لتأخير العذاب عنهم، لا أن كل واحد منهما سبب مستقل في ذلك، كما اختاره كثير منهم. (14:234)

7- وَيَسْتَعْجِلُونَكَ بِالْعَذَابِ وَلَوْ لَا أَجَلٌ مُسَمًّى لَجَاءَهُمُ الْعَذَابُ... العنكبوت: 53

ابن عباس: يعني هو ما وعدتك ألا أعذب قومك و أخرهم إلى يوم القيامة. (القرطبي 13:356)

سعيد بن جبير: يوم القيامة.

(أبو حيان 7:156)

الضحّاك: هو مدة أعمارهم في الدنيا.

(القرطبي 13:356)

الطوسي: يعني وقتا قدره الله أن يعاقبهم فيه و هو القيامة، وأجل قدره الله أن يقيهم إليه لضرب من المصلحة. (8:219)

مثله الطبرسي. (4:289)

الرمخسري: المراد ب«الأجل» الآخرة، لما روي «أن الله تعالى وعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أن لا يعذب قومه و لا يستأصلهم، و أن يؤخر عذابهم إلى يوم القيامة».

ص: 407

وقيل: يوم بدر، وقيل: وقت فنائهم بأجالهم.

(3:209)

ابن شجرة: الأجل المسمّى: الوقت الذي قدره الله لهلاكهم وعذابهم. (القرطبي 13:356)

القرطبي: قيل: المراد ب«الأجل المسمّى» التّفخّة الأولى، قاله يحيى بن سلام. وقيل: هو القتل يوم بدر.

وعلى الجملة فلكلّ عذاب أجل لا يتقدّم ولا يتأخّر، دليله قوله: لِكُلِّ نَبِيٍّ مُّسْتَقَرٌّ الْأَنْعَامِ: 67.

(13:356)

أبو حيّان: الأجل المسمّى: ما سمّاه الله وأثبتته في اللّوح لعذابهم، وأوجبت الحكمة تأخيره.

وقال ابن سلام: أجل ما بين التّفختين. (7:156)

البروسوي: أي وقت معيّن لعذابهم، وهو يوم القيامة، كما قال: بَلِ السَّاعَةُ مَوْعِدُهُمُ الْقَمَرِ:

(6:484).46

الألوسي: قيل: يوم بدر، وقيل: وقت فنائهم بأجالهم. وفيه بعد ظاهر، لما أنّهم ما كانوا يوعدون بفنائهم الطّبيعيّ ولا كانوا يستعجلون به.

(21:8)

الطّباطبائي: المراد ب«الأجل المسمّى»، هو الذي قضاه لبيّ آدم حين أهبط آدم إلى الأرض، فقال:

وَ لَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَ مَتَاعٌ إِلَى حِينِ الْبَقَرَةِ:

36، وقال: وَ لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَ لَا يَسْتَقْدِمُونَ الْأَعْرَافِ:

(16:141).34

8- أَوْ لَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ مَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَ أَجَلٍ مُّسَمًّى وَ إِنَّ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ لَكَافِرُونَ

الرّوم: 8.

الجبّائي: قيل: معناه خلقها في أوقات قدرها، اقتضت المصلحة خلقها فيها، ولم يخلقها عبثا.

(الطّبرسي 4:296)

الطّبري: بأجل موقّت مسمّى، إذا بلغ ذلك الوقت أفنى ذلك كلّ، وبدّل الأرض غير الأرض والسّموات. (21:24)

الرّمخشريّ: هو قيام السّاعة و وقت الحساب و الثّواب و العقاب.(3:215)

الطّبرسيّ: أي لوقت معلوم توفّي فيه كلّ نفس ما كسبت.(4:296)

القرطبيّ: أي للسّماوات و الأرض أجل ينتهيان إليه، و هو يوم القيامة. و في هذا تنبيه على الفناء، و على أنّ لكلّ مخلوق أجلا، و على ثواب المحسن و عقاب المسيء.

وقيل: (و أجل مسمّى)، أي خلق ما خلق في وقت سمّاه، لأن يخلق ذلك الشّيء فيه.(14:8)

أبو حيّان: هو قيام السّاعة و وقت الحساب و الثّواب و العقاب. ألا- ترى إلى قوله: أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ المؤمنون:115، كيف سمّى تركهم غير راجعين إليه عبثًا؟ و المراد ببقاء ربّهم الأجل المسمّى.(7:163)

الآلوسيّ: عطف على (الحقّ)، أي و بأجل معيّن قدره الله تعالى لبقائها لا بدّ لها من أن تنتهي إليه لا محالة، و هو وقت قيام السّاعة، و تبدّل الأرض غير الأرض و السّماوات.(21:22)

الطّباطبائيّ: هو الفكر الذي يجب عليهم أن يمعنوا

فيه النظر في أنفسهم، وتقريره على ما تقدم أن الله سبحانه ما خلق هذا العالم كلاً ولا بعضاً إلا خلقاً ملائماً للحق أو مصاحباً للحق، أي لغاية حقيقية لا عبثاً لا غاية له ولا إلى أجل [غير] معين، فلا يبقى شيء منها إلى ما لا نهاية له بل يفنى وينقطع. وإذا كان كل من أجزائه و المجموع مخلوقاً ذا غاية ترتب عليها، وليس شيء منها دائم الوجود كانت غايته مترتبة عليه بعد انقطاع وجوده وفنائها، وهذا هو الآخرة التي ستظهر بعد انقضاء الدنيا وفنائها. (16:158)

9- وَ لَوْ يُؤَاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ بِمَا كَسَبُوا مَا تَرَكَ عَلَى ظَهْرِهَا مِنْ دَابَّةٍ وَلَكِنْ يُؤَخِّرُهُمْ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى ...

فاطر: 45

مقاتل: «الأجل المسمى»، هو ما وعدهم في اللوح المحفوظ. (الفرطبي 14:362)

الطوسي: إلى الوقت المعلوم الذي قدره لتعذيبهم.

(8:439)

الزمخشري: إلى يوم القيامة. (3:313)

الفخر الرازي: في قوله تعالى: وَ لَكِنْ يُؤَخِّرُهُمْ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى وجوه:

أحدها: إلى يوم القيامة، وهو مسمى مذکور في كثير من المواضع.

ثانيها: يوم لا يوجد في الخلق من يؤمن على ما تقدم.

ثالثها: لكل أمة أجل، ولكل أجل كتاب، وأجل قوم محمد صلى الله عليه وسلم أيام القتل والأسر، كيوم بدر وغيره. (26:38)

البروسوي: وقت معين معلوم عند الله، وهو يوم القيامة. (7:363)

الآلوسي: هو يوم القيامة، فإن الضمير للناس، لأنه ضمير العقلاء، ويوم القيامة الأجل المضروب لبقاء نوعهم.

وقيل: هو لجميع من ذكر تغليبا، ويوم القيامة الأجل المضروب لبقاء جنس المخلوقات. (22:207)

الطباطبائي: هو الموت والقيامة. (17:59)

10- اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ .

الزمر: 42

الفخر الرازي: يعني أن النفس التي يتوفاها عند النوم يردّها إلى البدن عند اليقظة، وتبقى هذه الحالة إلى أجل مسمى، وذلك الأجل هو وقت الموت. فهذا تفسير لفظ الآية وهي مطابقة للحقيقة، ولكن لا بدّ فيه من مزيد بيان. [له بحث فلسفي مستوفى فراجع]

أبو حيان: إلى أجل ضربه لموتها. (7:431)

البروسوي: هو الوقت المضروب لموتها، و هو غاية لجنس الإرسال، أي لا لشخصه حتى يرد لزوم أن لا يقع نوم بعد اليقظة الأولى. (8:115)

الآلوسي: هو الوقت المضروب للموت حقيقة،

و هو غاية لجنس الإرسال الواقع بعد الإمساك لا لفرد منه، فإنه آني لا امتداد له فلا يغتا.

و اعتبر بعضهم كون الغاية للجنس لئلا يرد لزوم أن لا يقع نوم بعد اليقظة الأولى أصلا، و هو حسن.

(24:8)

الطَّبَّاطِبَائِيّ: أي فيحفظ النَّفْسَ التي قضى عليها الموت، كما يحفظ النَّفْسَ التي توقَّأها حين موتها و لا يردها إلى بدنها، و يرسل النَّفْسَ الأخرى التي لم يقض عليها الموت إلى بدنها، إلى أجل مسمّى تنتهي إليه الحياة.

و جعل «الأجل المسمّى» غاية للإرسال، دليل على أنّ المراد بالإرسال جنسه، بمعنى أنّه يرسل بعض الأَنْفُسَ إرسالا واحدا و بعضها إرسالا بعد إرسال حتّى ينتهي إلى الأجل المسمّى. (17:269)

عبد الكريم الخطيب: هو بيان للأَنْفُسَ التي يردها الله سبحانه و تعالى إليه حين يغشى النَّوْمُ أصحابها، فهذه النَّفُوسُ إن كانت قد استوتفت أجلها في الدُّنْيَا أمسكها الله عنده فلا- تعود إلى الجسد مرّة أخرى، و إن كان قد بقي لها في الحياة أجل أرسلها لتعود إلى الجسد مرّة أخرى، حتّى ينتهي أجلها المقدور لها في الدُّنْيَا.

فالله تعالى يرده الأَنْفُسَ إليه حين الموت و حين النَّوْمِ، إلاّ أنّه في حال الموت يمسكها عنده إلى يوم القيامة، أمّا في حال النَّوْمِ فإن كانت النَّفْسُ قد استوتفت أجلها في الدُّنْيَا أمسكها الله عنده، و إن لم تكن قد استوتفت أجلها أرسلها لتعود إلى جسدها، حتّى ينتهي أجلها في الدُّنْيَا. (12:1161)

11- وَ لَوْ لَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى لَفُضِّبَ بَيْنَهُمْ... الشُّورَى: 14

السُّدِّيّ: يوم القيامة. (الطَّبْرِيّ 16:25)

مثله الطَّبْرِيّ (25:16)، و الزَّمْخَشَرِيّ (3:464)، و أَبُو حَيَّانَ (7:512). و نحوه القُرْطُبِيّ (16:12).

الفخر الزَّازِيّ: «الأجل المسمّى» قد يكون في الدُّنْيَا و قد يكون في القيامة. (27:158)

البروسويّ: أي وقت معيّن معلوم عند الله هو يوم القيامة، أو آخر أعمارهم المقدّرة. (8:299)

نحوه الألوّسيّ. (25:23)

12- مَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضَ وَ مَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَ أَجَلٍ مُّسَمًّى... الأحقاف: 3

ابن عبّاس: القيامة. (القُرْطُبِيّ 16:178)

نحوه الزَّمْخَشَرِيّ (3:515)، و الطَّبَّاطِبَائِيّ (18:186)

الطُّوسِيّ: أي مذكور للملائكة في اللُّوحِ المحفوظ. (9:267)

الطبرسي: يعني يوم القيامة فإنه أجل مسمى عنده مطوي عن العباد علمه إذا انتهى إليه تناهى وقامت القيامة.

وقيل هو مسمى للملائكة وفي اللوح المحفوظ.

(5:82)

الفخر الرازي: قوله تعالى: وَأَجَلٍ مُّسَمًّى فالمراد أنه ما خلق هذه الأشياء إلا بالحق وإلا لأجل مسمى، وهذا يدل على أن إله العالم ما خلق هذا العالم

ص: 410

ليبقى مخلصاً سرمداً، بل إنّما خلقه ليكون داراً للعمل، ثمّ إنّ سبحانه يفنيه ثمّ يعيده، فيقع الجزاء في الدار الآخرة؛ فعلى هذا «الأجل المسمّى» هو الوقت الذي عينه الله تعالى لإفناء الدنيا. (28:3)

القرطبيّ: هو الأجل الذي تنتهي إليه السماوات والأرض. وقيل: إنّهُ هو الأجل المقدور لكلّ مخلوق. (16:178)

13- قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي لَكُمْ نَذِيرٌ مُّبِينٌ * أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاتَّقُوهُ وَأَطِيعُوا * يَغْفِرْ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُخَذِّبْكُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى إِنَّ أَجَلَ اللَّهِ إِذَا جَاءَ لَا يُؤَخَّرُ لَوْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ.

نوح: 2-4

مجاهد: ما قد خطّ من الأجل، فإذا جاء أجل الله لا يؤخّر. (الطبري 29:91)

الطبري: يقول: ويؤخّر في آجالكم فلا- يهلككم بالعذاب لا بغرق ولا غيره (الى اجل مسمّى) يقول: إلى حين كتب أنّه يبقيكم إليه، إن أنتم أطعتموه وعبدتموه في أم الكتاب. (29:91)

الطوسي: في الآية دليل على الأجلين، لأنّ الوعد بالأجل المسمّى مشروط بالعبادة والتقوى، فلما يقع اقتطعوا بعذاب الاستئصال قبل الأجل الأقصى بأجل أدنى، وكلّ ذلك مفهوم هذا الكلام.

وقيل: تقديره إنّ الأجل الأقصى لهم إن آمنوا، وليس لهم إن لم يؤمنوا، كما أنّ الجنة لهم إن آمنوا وليس لهم إن لم يؤمنوا.

ثمّ أخبر (إنّ اجل الله) الأقصى إذا جاء لا يؤخّر. (10:133)

نحوه الطبرسي. (5:360)

الرّمخشريّ: إن قلت: كيف قال: (ويؤخّرکم) مع إخباره بامتناع تأخير الأجل و هل هذا إلاّ تناقض؟

قلت: قضى الله مثلاً- أنّ قوم نوح إن آمنوا عمّهم ألف سنة وإن بقوا على كفرهم أهلكتهم على رأس تسعمائة فقبل لهم آمنوا يؤخّرکم إلى أجل مسمّى: أي إلى وقت سمّاه الله و ضربه أمدا تنتهون إليه لا تتجاوزونه و هو الوقت الأطول تمام الألف. ثمّ أخبر أنّه إذا جاء ذلك الأجل الأمد لا يؤخّر كما يؤخّر هذا الوقت و لم تكن لكم حيلة فبادروا في أوقات الإهمال والتأخير. (4:161)

نحوه الفخر الرازيّ. (30:135)

أبو السّعود: هو الأمد الأقصى الذي قدره الله تعالى لهم بشرط الإيمان والطّاعة وراء ما قدره لهم على تقدير بقائهم على الكفر والعصيان فإنّ وصف الأجل بالمسمّى و تعليق تأخيرهم إليه بالإيمان والطّاعة صريح في أنّ لهم أجلا آخر لا يجاوزونه إن لم يؤمنوا، وهو المراد بقوله تعالى: إنّ أَجَلَ اللَّهِ أي ما قدر لكم على تقدير بقائكم على الكفر إذا جاء و أنتم على ما أنتم عليه من الكفر لا يؤخّر فبادروا إلى الإيمان و الطّاعة قبل مجيئه حتّى لا يتحقّق شرطه الذي هو بقاؤكم على الكفر فلا يجيء و يتحقّق شرط التأخير إلى الأجل المسمّى فتؤخّروا إليه و يجوز أن يراد به وقت إتيان العذاب المذكور في قوله تعالى: مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ نوح: 1، فإنّه أجل موقّت له حتما و حملة على الأجل الأطول ممّا لا يساعده المقام كيف لا و الجملة

تعليل للأمر بالعبادة المستتبعة للمغفرة والتأخير إلى الأجل المسمى فلا بد أن يكون المنفي عند مجيء الأجل هو التأخير الموعود فكيف يتصور أن يكون ما فرض مجيئه هو الأجل المسمى. (5:196)

البروسوي: إلى أَجَلٍ مُّسَمًّى معيّن مقدّر عند الله، والأجل: المدة المضروبة للشّيء. [ثم ذكر قول أبي السّعود وقال:]

... إِنَّ أَجَلَ اللَّهِ، وهو ما قدّر لكم على تقدير بقائكم على الكفر، وهو الأجل القريب المطلق الغير المبرم بخلاف الأجل المسمى فإنّه البعيد المبرم.

وأضيف الأجل هنا إلى الله، لأنّه المقدّر والخالق أسبابه، وأسند إلى العباد في قوله: إِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ، لأنّهم المبتلون المصابون. (10:173)

نحوه الألويسي. (29:71)

الطّباطبائي: تعليق تأخيرهم إلى أجل مسمّى على عبادة الله والتّقوى وطاعة الرّسول يدلّ على أنّ هناك أجلين: أجل مسمّى يؤخّره الله إليه إن أجابوا الدّعوة، وأجل غيره يعجّل إليهم لو بقوا على الكفر، وأنّ الأجل المسمّى أقصى الأجلين وأبعدهما.

ففي الآية وعدهم بالتأخير إلى الأجل إن آمنوا، وفي قوله: إِنَّ أَجَلَ اللَّهِ إِذَا جَاءَ لَا يُؤَخَّرُ تعليل للتأخير إلى الأجل المسمّى إن آمنوا، فالمراد ب(أجل الله) إذا جاء مطلق الأجل المقضيّ المتحتّم أعمّ من الأجل المسمّى وغير المسمّى. فلا رادّ لقضائه تعالى ولا معقّب لحكمه.

والمعنى أن اعبدوا الله واتّقوه وأطيعوني يؤخّركم الله إلى أجل مسمّى، هو أقصى الأجلين، فإنّكم إن لم تفعلوا ذلك جاءكم الأجل غير المسمّى بكفركم ولم تؤخّروا، فإنّ أجل الله إذا جاء لا يؤخّر.

ففي الكلام مضافا إلى وعد التأخير إلى الأجل المسمّى إن آمنوا، تهديد بعذاب معجّل إن لم يؤمنوا.

وقد ظهر بما تقدّم عدم استقامة تفسير بعضهم ل«أجل الله» بالأجل غير المسمّى، وأضعف منه تفسيره بالأجل المسمّى.

وذكر بعضهم: أنّ المراد ب(أجل الله) يوم القيامة.

والظاهر أنّه يفسّر «الأجل المسمّى» أيضا بيوم القيامة، فيرجع معنى الآية حينئذ إلى مثل قولنا: إن لم تؤمنوا عجلّ الله إليكم عذاب الدّنيا، وإن آمنتم أخركم إلى يوم القيامة، إنّه إذا جاء لا يؤخّر.

وأنّت خبير بأنّه لا يلائم التّشبيّر الذي في قوله:

يَغْفِرْ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ. (20:28)

الزّابع -أجل معدود

وَ مَا نُؤَخِّرُهُ إِلَّا لِأَجَلٍ مُّعَدُودٍ. هود: 104

الطبري: ما نؤخر يوم القيامة عنكم أن نجيئكم به إلا لأن يقضى، فقضى له أجلا، فعدّه و أحصاه، فلا يأتي إلا لأجله ذلك، لا يتقدّم مجيئه قبل ذلك ولا يتأخر.

(12:115)

الطوسي: معناه: الإخبار بأنه تعالى ليس يؤخر يوم الجزاء إلا ليستوفي الأجل المضروب لوقوع الجزاء فيه.

وإنما قال: (لأجل) ولم يقل: إلى أجل، لأنّ قوله:

(لأجل) يدلّ على الغرض، وإنّ الحكمة اقتضت تأخيره.

ولو قال: إلى أجل، لما دلّ على ذلك. (6:64)

ص: 412

الرّمخشريّ: إلاّ لانتهاؤ مدّة معدودة، بحذف المضاف. (2:293)

نحوه البروسويّ. (4:186)

الطّبرسيّ: هو أجل قد عدّه الله تعالى لعلمه، أنّ صلاح الخلق في إدامة التّكليف عليهم إلى ذلك الوقت.

وفيه إشارة إلى قربه، لأنّ ما يدخل تحت العدّ فكأنّ قد نفذ. [ثمّ ذكر مثل الطّوسيّ] (3:193)

القرطبيّ: أي لأجل سبق به قضاؤنا، وهو معدود عندنا. (9:96)

أبو حيّان: أي لقضاء سابق قد نفذ فيه بأجل محدود، لا يتقدّم عليه ولا يتأخّر عنه. (5:261)

الآلوسيّ: أي لانتهاؤ مدّة قليلة. فالعدّ كناية عن القلّة، وقد يجعل كناية عن التّناهي، والأجل عبارة عن جميع المدّة المعيّنة للشّيء، وقد يطلق على نهايتها، ومنع إرادة ذلك هنا، لأنّه لا يوصف بالعدّ في كلامهم بوجه، وجرّزها بعضهم بناء على أنّ الكناية لا يشترط فيها إمكان المعنى الأصليّ، وتعقّب بأنّه عدول عن الظّاهر، وتقدير المضاف أسهل منه. (12:138)

الخامس - أجل قريب

1- وَقَالُوا رَبَّنَا لِمَ كَتَبْتَ عَلَيْنَا الْقِتَالَ لَوْ لَا أَخَّرْتَنَا إِلَىٰ أَجَلٍ قَرِيبٍ. النّساء: 77

ابن جريج: إلى أن نموت موتاً، هو الأجل القريب.

(الطّبريّ 5:171)

الطّوسيّ: أن نموت بأجلنا. (3:262)

مثله الطّبرسيّ (2:77)، والبروسويّ (2:239).

الآلوسيّ: هو الأجل المقدّر، ووصف بالقريب للاستعطاف، أي أنّه قليل لا يمنع من مثله. (5:86)

رشيد رضا: أي هلاًّ أخّرنا إلى أن نموت حتف أنوفنا بأجلنا القريب، هكذا فسّره ابن جريج.

وقال غيره: المراد ب«الأجل القريب» الرّمن الذي يقوون فيه ويستعدّون للقتال بمثل ما عند أعدائهم.

ويحتمل أن لا يكونوا قصدوا أجلاً معيّناً معلوماً، وإمّا ذكروا ذلك لمحض الهرب والتّقصّي من القتال.

(5:265)

الطّباطبائيّ: من الجائز أن يكون قولهم: رَبَّنَا لِمَ كَتَبْتَ عَلَيْنَا الْقِتَالَ لَوْ لَا أَخَّرْتَنَا إِلَىٰ أَجَلٍ قَرِيبٍ محكيّاً عن لسان حالهم، كما أنّ من الجائز أن

يكونوا قائلين ذلك بلسانهم الظاهر، فإنّ القرآن يستعمل من هذه العنايات كلّ نوع.

و توصيف الأجل الآذي هو أجل الموت حتف الأنف بالقرب، ليس المراد به أن يسألوا التّخلّص عن القتل و العيش زمانا يسيرا، بل ذلك تلويح منهم بأنّهم لو عاشوا من غير قتل حتّى يموتوا حتف أنفهم لم يكن ذلك إلاّ عيشا يسيرا و أجلا قريبا، فاللّهُ سبحانه لا يرضى لهم أن يعيشوا هذه العيشة اليسيرة حتّى يبتليهم بالقتل، و يعجّل لهم الموت. و هذا الكلام صادر منهم لتعلّق نفوسهم بهذه الحياة الدّنيا التي هي في تعليم القرآن متاع قليل يتمتّع به ثمّ ينقضي سريعا و يعفى أثره، و دونه الحياة الآخرة التي هي الحياة الباقيّة الحقيقيّة فهي خير، و لذلك أجيب عنهم بقوله: قُلْ مَتَاعُ الدُّنْيَا قَلِيلٌ

(5:6)

ص: 413

2- ... رَبَّنَا أَخْرْنَا إِلَىٰ أَجَلٍ قَرِيبٍ... إبراهيم:44

مجاهد: مدّة يعملون فيها من الدّنيا.

(الطّبريّ 13:242)

الصّحّاح: معنى التّأخّر إلى أجل قريب الرّدّ إلى الدّنيا. (أبو حيّان 5:436)

الرّمخشريّ: ردّنا إلى الدّنيا وأمهلنا إلى أمد و حدّ من الزّمان قريب، نتدارك ما فرّطنا فيه من إجابة دعوتك و اتّباع رسلك. (2:383)

السادس-الأجل المقرّر في العقد

1- ... أَيُّمَّا الْأَجَلَيْنِ قَضَيْتُ فَلَا عُدْوَانَ عَلَيَّ...

القصص:28

السّديّ: إمّا ثمانيا وإمّا عشرة. (الطّبريّ 20:66) نحوه الطّبريّ (20:66)، و الرّمخشريّ (3:173)، و الفخر الرّازيّ (24:243)، و أبو حيّان (7:115).

البروسويّ: المعنى أكثرهما أو أقصرهما وفيتك بأداء الخدمة. (6:399)

نحوه الألوسيّ. (20:68)

2- فَلَمَّا قَضَىٰ مُوسَىٰ الْأَجَلَ وَسَارَ بِأَهْلِهِ آنَسَ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ نَارًا... القصص:29

التّبيّ صلّى الله عليه و آله: سئل: «أيّ الأجلين قضى موسى؟ قال: أوفاهما و أتمّهما». (الطّبريّ 20:68)

أبعدهما و أبطأهما. (الرّمخشريّ 3:174)

ابن عبّاس: سئل: أيّ الأجلين قضى موسى؟ قال: أتمّهما و أخيرهما.

قضى موسى آخر الأجلين.

أكثرهما و أطيبهما.

فإنّه قضى عشر سنين. (الطّبريّ 20:68)

مجاهد: قضى الأجل عشر سنين، ثمّ مكث بعد ذلك عشرة أخرى. (الطّبريّ 20:69)

الطَّبَّاطِبَائِيّ: المراد بقضائه الأجل إتمامه مدّة خدمته لشعيب عليه السّلام و المرويّ أنّه قضى أطول الأجلين. (16:31)

السابع - أجل الدّين

1- يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ... البقرة 282

الطَّبْرِيّ: إلى وقت معلوم وقّتموه بينكم.

(3:116)

الطَّبْرَسِيّ: أي وقت مذكور معلوم بالتسمية.

(1:397)

الفخر الرّازيّ: المداينة لا تكون إلّا مؤجّلة، فما الفائدة في ذكر الأجل بعد ذكر المداينة؟

الجواب: إنّما ذكر الأجل ليتمكنه أن يصفه بقوله:

(مسمّى)، و الفائدة في قوله: (مسمّى) ليعلم أنّ من حقّ الأجل أن يكون معلوما، كالتّوقيت بالسّنة و الشّهر و الأيّام، و لو قال: إلى الحصاد أو إلى الدّياس أو إلى قدوم الحاجّ، لم يجز، لعدم التّسمية. (7:117)

الآلوسيّ: أي وقت، و هو متعلّق ب(تداينتم).

و يجوز أن يكون صفة للدّين، أي مؤخّر، أو مؤجّل إلى أجل. (3:55)

2- ... وَلَا تَسْمُوا أَنْ تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَىٰ

ص: 414

الطَّبْرِيِّ: إلى أجل الحق، فإنَّ الكتاب أحصى للأجل و المال.

وقال بعض نحوِّي البصريين: تأويل قوله: (الى اجله) إلى أجل الشَّاهد، و معناه إلى الأجل الذي تجوز شهادته فيه. (3:130)

الطُّوسِيّ: و الهاء في قوله: (أجله) يحتمل أن تكون عائدة إلى أجل الدِّين، و هو الأقوى.

الثَّانِي: إلى أجل الشَّاهد، أي الوقت الذي تجوز فيه الشَّهادة. (2:375)

نحوه الطُّبرسيّ. (1:399)

الرَّمْخَشْرِيّ: إلى وقته الذي اتَّفَق الغريمان على تسميته. (1:404)

أبو حَيَّان: نصَّ على «الأجل» للدلالة على وجوب ذكره، فيكتب كما يكتب أصل الدِّين و محلّه إن كان ممّا يحتاج فيه إلى ذكر المحلّ، و نَبّه بذكر الأجل على صفة الدِّين و مقداره، لأنَّ الأجل بعض أوصافه، و الأجل هنا هو الوقت الذي اتَّفَق المتداينان على تسميته. (2:350)

الألوسِيّ: حال من الهاء في (تكتبوه)، أي مستقرًا في ذمّة المدين إلى وقت حلوله الذي أقرّ به، و ليس متعلّقًا بتكتبوه لعدم استمرار الكتابة إلى الأجل؛ إذ هي ممّا ينقضي في زمن يسير. (3:60)

الثَّامَن - أَجَلُ الْأَضَاحِي فِي الْحَجِّ

لَكُمْ فِيهَا مَنَافِعُ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ مَحَلُّهَا إِلَى الْبَيْتِ الْعَتِيقِ. الْحَجِّ: 33

ابن عَبَّاس: ما لم يسمّ بدنا. (الطَّبْرِيِّ 17:157)

الأجل المسمّى: الخروج من مكّة.

أي إلى الخروج و الانتقال من هذه الشَّعَائِر إلى غيرها. (أبو حَيَّان 6:368)

مجاهد: في أشعارها و أوبارها و ألبانها، قبل أن تسمّيها بدنة. (الطَّبْرِيِّ 17:157)

قبل أن تسمّى هديا. (الطَّبْرِيِّ 17:158)

نحوه قتادة، و الضَّحَّاك. (الطَّبْرسيّ 4:83)

عطاء: إلى أن تقلّد. (الطَّبْرِيِّ 17:158)

إلى أن تنحر. (الطَّبْرِيِّ 17:158)

نحوه الطَّبَّاطِبَائِيَّ. (14:374)

هو ركوب البدن، وشرب لبنها إن احتاج.

(الطَّبْرِيَّ 17:158)

قتادة: في ظهورها و ألبانها، فإذا قلّدت فمحلّها إلى البيت العتيق. (الطَّبْرِيَّ 17:158)

ابن أبي نجيح: إلى أن توجهها بدنة.

(الطَّبْرِيَّ 17:158)

ابن زيد: «الأجل المسمّى» هو انقضاء أيام الحجّ التي ينسك لله فيها. (الطَّبْرِيَّ 17:159)

الطَّبْرِيَّ: قال محمّد بن أبي موسى: الخروج منه إلى غيره. (17:159)

الطُّوسِيَّ: قال قوم: (إلى أجل مسمّى)، يعني يوم القيامة. (7:314)

الرّمخشريّ: إلى أن تنحر و يتصدّق بلحومها و يؤكل منها. (3:14)

الطَّبْرَسِيَّ: فمن تأول أنّ «الشّعائر» الهدى قال: إنّ

ص: 415

منافعها: ركوب ظهورها و شرب ألبانها إذا احتيج إليها، و هو المروي عن أبي جعفر عليه السلام، و هو قول عطاء بن أبي رباح و مذهب الشافعي. و على هذا فقوله: (إلى أجلٍ مُسمًى) معناه إلى أن ينحر.

وقيل: إن المنافع من رسلها و نسلها و ركوب ظهورها و أصوافها و أوبارها (إلى أجلٍ مُسمًى)، أي إلى أن يسمي هديا، و بعد ذلك تنقطع المنافع. عن مجاهد، و قتادة، و الضحاک.

و القول الأول أصح، لأن قبل أن تسمى هديا لا تسمى شعائر.

و من قال: إن «الشعائر» مناسك الحج، قال: المراد «بالمنافع» التجارة، (إلى أجلٍ مُسمًى) إلى أن يعود من مكة.

و من قال: إن «الشعائر» دين الله، قال: (لكم فيها منافع)، أي الأجر و الثواب، و «الأجل المسمى»:

القيامة. (4:83)

أبو حيان: قيل: إلى أن تشعر، فلا تركب إلا عند الضرورة. (6:368)

الآلوسي: قيل: «الأجل المسمى»: يوم القيامة، و لا يخفى ضعفه. (17:152)

التاسع - أجل العدة

1- وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَّغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ... البقرة: 232

الطبري: يعني ميقاتهنّ الذي وقته لهنّ من انقضاء الأقرء الثلاثة إن كانت من أهل الأقرء، و انقضاء الأشهر إن كانت من أهل الشهور. (2:479)

2L الطوسي: انقضى عدتهنّ بالأقرء أو الأشهر أو الوضع. (2:250)

الطبرسي: المعنى إذا بلغن قرب انقضاء عدتهنّ. (1:331)

نحوه البروسوي. (1:360)

القرطبي: بلوغ الأجل في هذا الموضع تناهيه؛ لأن ابتداء النكاح إنّما يتصور بعد انقضاء العدة. (3:159)

أبو حيان: الأجل هو الذي ضربه الله للمعتدات من الأقرء و الأشهر و وضع الحمل، و أضاف الأجل إليهنّ لأنه أمس بهنّ، و لهذا قيل: الطلاق للرجال و العدة للنساء، و لا يحمل (بلغن اجلهن) على الحقيقة، لأن الإمساك إذ ذاك ليس له، لأنّها ليست بزوجة، إذ قد تقصّت عدتها فلا سبيل له عليها. (2:207)

الآلوسي: أي آخر عدتهنّ، فهو مجاز من قبيل استعمال الكلّ في الجزء إن قلنا: إن الأجل حقيقة في جميع المدة، كما يفهمه كلام

الصَّحاح، وهو الدائر في كلام الفقهاء. ونقل الأزهري عن الليث يدل على أنه حقيقة في الجزء الأخير.

وكلا- الاستعمالين ثابت في الكتاب الكريم، فإن كان من باب الاشتراك فذاك، وإلا فالتَّجَوُّز من الكل إلى الجزء الأخير أقوى من العكس.
(2:142)

2-... وَلَا تَعْزِمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّى يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ... البقرة: 235

ابن عباس: حتى تنقضي العدة.

مثله مجاهد، وقتادة، وسفيان. (الطبري 527:2)

ص: 416

الصَّحَاكُ: لا يتزوَّجها حتَّى يخلو أجلها.

(الطَّبري 2:528)

السَّديّ: حتَّى تنقضي أربعة أشهر و عشر. (الطَّبري 2:527)

الطُّوسيّ: معناه انقضاء العدة بلا خلاف.

(2:268)

الطَّبرسيّ: قيل: إنّ هذا تشبيه للعدة بالدين المؤجّل المكتوب أجله في كتاب، فكما يتأخّر المطالبة بذلك الدين حتّى يبلغ الكتاب أجله كذلك يتأخّر خطبة النكاح في العدة إلى انقضاء العدة. (1:339)

البروسويّ: المعنى حتّى تبلغ العدة المفروضة آخرها. (1:369)

الآلوسيّ: أي ينتهي ما كتب و فرض من العدة.

(2:152)

العاشر - جري الشمس و القمر إلى أجل مسمّى

1-... وَ سَخَّرَ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ كُلُّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى... الرَّعد: 2

ابن عبّاس: أراد ب«الأجل المسمّى» درجاتهما و منازلهما التي ينتهيان إليها و لا يجاوزانها، وللشمس مائة و ثمانون منزلاً تنزل كلّ يوم منزلاً حتّى تنتهي إلى آخر المنازل فلا تجاوزه، و ترجع إلى أوّل المنازل، و ينزل القمر كلّ ليلة منزلاً حتّى ينتهي إلى آخر منازلها. (الطَّبرسيّ 3:274)

مجاهد: الدّنيا. (الطَّبري 13:95)

الحسن: أي كلّ واحد منهما يجري إلى وقت معلوم، و هو فناء الدّنيا و قيام الساعة التي تكوّر عندها الشمس، و يخسف القمر و تنكدر النّجوم.

(الطَّبرسيّ 3:274)

نحوه الطَّبريّ (13:95)، و القرطبيّ (9:279).

الطُّوسيّ: «الأجل المسمّى» قيل: هاهنا يوم القيامة. (6:214)

القرطبيّ: قيل: معنى «الأجل المسمّى» أنّ القمر يقطع فلكه في شهر، و الشمس في سنة. (9:279)

الفخر الرّازي: فيه قولان:

الأول: قال ابن عباس: للشّمس مائة وثمانون منزلا كلّ يوم لها منزل و ذلك يتمّ في ستّة أشهر، ثمّ إنّها تعود مرّة أخرى إلى واحد منها في ستّة أشهر أخرى، و كذلك القمر له ثمانية وعشرون منزلا. فالمراد بقوله: كُلُّ يَجْرِي لِأَجْلِ مُسَمِّي هذا؛ و تحقيقه أنّه تعالى قدّر لكلّ واحد من هذه الكواكب سيرا خاصّا إلى جهة خاصّة بمقدار خاصّ من السّرعة و البطء، و متى كان الأمر كذلك لزم أن يكون لها بحسب كلّ لحظة و لمحة حالة أخرى، ما كانت حاصلة قبل ذلك.

الثاني: أنّ المراد كونهما متحرّكين إلى يوم القيامة، و عند مجيء ذلك اليوم تنقطع هذه الحركات و تبطل تلك السّيرات، كما وصف الله تعالى ذلك في قوله: إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ إِخ، التّكوير: 1. (18:233)

البروسوي: اللّام بمعنى «إلى»، أي إلى وقت معلوم، و هو فناء الدّنيا أو تمام دوره. (4:336)

الآلوسي: أي وقت معيّن، فإنّ الشّمس تقطع الفلك في سنة و القمر في شهر، لا يختلف جري كلّ منهما، كما في قوله تعالى: وَ الشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا...

ص: 417

وَ الْقَمَرَ قَدْرًا مَنَازِلَ يَس: 38، 39، وهو المروي عن ابن عباس.

وقيل: أي كل يجري لغاية مضروبة ينقطع دونها سيره، وهي إذا الشمس كوزت* وإذا النجوم انكدرت التكوين: 2، 1، وهذا مراد مجاهد من تفسير الأجل المسمى بالدنيا.

وقيل: والتفسير الحق ما روي عن الحبر، وأما الثاني فلا يناسب الفصل به بين التسخير والتدبير.

(13:89)

الطباطبائي: أي كل منهما يجري إلى أجل معين يقف عنده ولا يتعداه، كذا قيل. ومن الجائز بل الأرجح أن يكون الضمير المحذوف ضمير جمع راجعا إلى الجميع، والمعنى كل من السماوات والشمس والقمر يجري إلى أجل مسمى، فإن حكم الجري والحركة عام مطرد في جميع هذه الأجسام. (11:289)

2- أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُؤَلِّجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُؤَلِّجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَ سَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلَّ يَجْرِي إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى... لقمان: 29

الحسن: «الأجل المسمى» يوم القيامة؛ لأنه لا ينقطع جريهما إلا حينئذ. (الزمخشري 3:237)

الزمخشري: كل واحد من الشمس والقمر يجري في فلكه ويقطعه إلى وقت معلوم، الشمس إلى آخر السنة والقمر إلى آخر الشهر.

فإن قلت: يجري لأجل مسمى، ويجري إلى أجل مسمى، أ هو من تعاقب الحرفين؟

قلت: كلا، ولا يسلك هذه الطريقة إلا بليد الطبع ضيق العطن، ولكن المعنيين - أعني الانتهاء والاختصاص - كل واحد منهما ملائم لصحة الغرض، لأن قولك: يجري إلى أجل مسمى، معناه يبلغه وينتهي إليه، وقولك: يجري لأجل مسمى، تريد يجري لإدراك أجل مسمى، تجعل الجري مختصا بإدراك أجل مسمى.

ألا ترى أن جري الشمس مختص بآخر السنة، وجري القمر مختص بآخر الشهر؟ فكلا المعنيين غير ناب به موضعه. (3:237)

التيسابوري: قوله هاهنا: يجري إلى أجل مسمى وقوله في فاطر والزمر: (لأجل مسمى) يؤول إلى معنى واحد، وإن كان الطريق مغايرا، لأن الأول معناه انتهاؤهما إلى وقت معلوم، وهو للشمس آخر السنة وللقمر آخر الشهر، والثاني: معناه اختصاص الجري بإدراك أجل معلوم كما وصفنا.

وجه اختصاص هذا المقام ب«إلى» وغيره ب«اللام» أن هذه الآية صدرت بالتعجب، فناسب التطويل، والمشار إليه بذلك هو ما وصف من عجب قدرته، أو أراد أن الموحى من هذه الآيات بسبب بيان أن الله هو الحق. (21:57)

الألوسي: أي كل واحد من الشمس والقمر (يجري): يسير سيرا سريعا مستمرا (إلى أجل)، أي منتهى للجري، (مسمى): سمّاه الله تعالى و قدره لذلك، وهو كما قال الحسن: يوم القيامة، فإنه لا ينقطع جري النّيرين، وتبطل حركتهما إلا في ذلك اليوم.

والظاهر أن هذا الجري هو هذه الحركة التي

يشاهدها كلّ ذي بصر من أهل المعمورة، وهي عند الفلاسفة بواسطة الفلك الأعظم، فإنّ حركته كذلك، وبها حركة سائر الأفلاك و ما فيها من الكواكب [إلى أن قال:]

لعلّ الأظهر على تقدير جعل جريهما عبارة عن حركتهما الخاصّة بهما أن يجعل «الأجل المسمّى» عبارة عن يوم القيامة، أو يجعل عبارة عن آخر السنّة و الشّهر المعروفين عند العرب، فتأمل.

و«جری» يتعدّى ب«إلى» تارة و ب«اللام» أخرى، و تعديته بالأول باعتبار كون المجرور غاية، و بالثاني باعتبار كونه غرضاً؛ فتكون اللام لام تعليل أو عاقبة.

و جعلها الزّمخشرّي للاختصاص، و لكلّ وجه. و لم يظهر لي وجه اختصاص هذا المقام ب«إلى» و غيره ب«اللام».

و قال النّيسابوريّ: وجه ذلك أنّ هذه الآية صدّرت بالتّعجيب فناسب التّطويل، و هو كما ترى، فتدبّر.

(21:102)

الطّباطبائيّ: المراد بجريان الشّمس و القمر المسخّرين إلى أجل مسمّى، انتهاء كلّ وضع من أوضاعهما إلى وقت محدود مقدّر، ثمّ عودهما إلى بدء.

فمن شاهد هذا التّظام الدّقيق الجاري و أمعن فيه لم يشكّ في أنّ مدبّره إنّما يدبّره عن علم لا يخالطه جهل، و ليس ذلك عن صدفة و اتّفاق.

(16:234)

عبد الكريم الخطيب: «الأجل المسمّى» هو الزّمن المحدّد لدورة كلّ من الشّمس و القمر، أو هو الأمد المحدّد لهما الجريان فيه، ثمّ إذا انتهى هذا الأمد توقفاً أو أخذاً اتّجّها آخر، شأنهما في هذا شأن كلّ مخلوق، فلا دوام لحال أبداً. (11:589)

3-... وَ سَخَّرَ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ كُلَّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى... الزّمر: 5

الكلبيّ: سيران إلى أقصى منازلهما، ثمّ يرجعان إلى أدنى منازلهما لا يجاوزانه. (القرطبيّ 15:235)

الطّبريّ: يعني إلى قيام السّاعة، و ذلك إلى أن تكوّر الشّمس. و تنكدر النّجوم.

وقيل: معنى ذلك أنّ لكلّ واحد منهما منازل لا تعدوه، و لا تقصر دونه. (23:193)

الطّوسيّ: يعني إلى مدّة قدرها الله لهما أن يجريا إليها.

وقيل: إلى قيام السّاعة. (9:6)

الطّبرسيّ: [قال مثل الطّوسي و أضاف:] وقيل:

لِأَجَلٍ مُّسَمًّى أَي لوقت معلوم في السّتاء و الصّيف هو المطلع و المغرب لكلّ منهما. (4:489)

القرطبي: أي في فلكه إلى أن تنصرم الدنيا و هو يوم القيامة، حين تنفطر السماء و تنتثر الكواكب.

وقيل: «الأجل المسمّى» هو الوقت الذي ينتهي فيه سير الشمس و القمر إلى المنازل المرتبة لغروبها و طلوعها. (15:235)

الحادي عشر-أجل الكتاب

...وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَنْ يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ. الرّعد:38

ابن عباس: إته من المقلوب، والمعنى لكلّ كتاب ينزل من السماء أجل ينزل فيه.

ص: 419

مثله الضَّحَاك. (الطَّبْرَسِيِّ 3:297)

نحوه الفَرَاء. (القرطبي 9:328)

الحسن: أي لكلّ أمر قضاه الله كتاب عند الله. (القرطبي 9:328)

نحوه الجَبَائِي (الطَّبْرَسِيِّ 3:297)، و الطَّبْرِي (13):

(165).

البلخي: إنَّ معناه: لكلّ أجل مقدّر كتاب أثبت فيه، ولا تكون آية إلاّ بأجل قد قضاه الله في كتاب، على وجه ما يوجهه التّدبير. فالآية التي اقترحوها لها وقت أجله الله، لا على شهواتهم واقترحاتهم.

(الطَّبْرَسِيِّ 3:297)

الطُّوسِي: معناه: لكلّ أجل قدره كتاب أثبت فيه، فلا تكون آية إلاّ بأجل قد قضاه الله تعالى في كتاب، على ما توجهه صحّة تدبير العباد.

وقيل: فيه تقديم وتأخير، وتقديره: لكلّ كتاب أجل، كما قال: وَجَاءَتْ سَكْرَةُ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ ق:

19، والمعنى و جاءت سكرة الحقّ بالموت. (6:262)

الرّمخشري: لكلّ وقت حكم يكتب على العباد؛ أي يفرض عليهم على ما يقتضيه استصلاحهم.

(2:363)

الطَّبْرَسِيِّ: معناه لكلّ كتاب وقت يعمل به، فللتّوراة وقت، وللإنجيل وقت، وكذلك القرآن.

(3:297)

الفخر الرّازي: لكلّ حادث وقت معيّن، ولكلّ أجل كتاب، فقبل حضور ذلك الوقت لا يحدث ذلك الحادث، فتأخّر تلك المواعيد لا يدلّ على كونه كاذبا. (19:63)

القرطبي: أي لكلّ أمر كتبه الله أجل موقّت و وقت معلوم، نظيره: لِكُلِّ نَبَأٍ مُسَدِّقٍ الْأَنْعَامِ: 67، بيّن أنّ المراد ليس على اقتراح الأمام في نزول العذاب، بل لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٍ.

وقيل: المعنى لكلّ مدّة كتاب مكتوب و أمر مقدّر، لا تقف عليه الملائكة. (9:329)

أبو حيّان: لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٍ لفظ عامّ في الأشياء التي لها آجال، لأنّه ليس منها شيء إلاّ وله أجل في بدئه و في خاتمته، و ذلك الأجل مكتوب محصور.

البروسوي: قال الشيخ في تفسيره: أي لكل شيء قضاء الله وقت مكتوب معلوم، لا يزداد عليه ولا ينقص منه، أو لا يتقدم ولا يتأخر عنه.
(4:385)

الآلوسي: أي لكل وقت و مدة من الأوقات و الممدد كتاب. (13:169)

الطباطبائي: (لِكُلِّ أَجَلٍ)، أي وقت محدود (كتاب)، أي حكم مقضي مكتوب يخصه، إشارة إلى ما يلوح إليه استثناء الإذن و سنة الله الجارية فيه، و التقدير: فالله سبحانه هو الذي ينزل ما شاء و يأذن فيما شاء، لكنه لا ينزل و لا يأذن في كل آية في كل وقت، فإن لكل وقت كتابا كتبه لا يجري فيه إلا ما فيه.

و مما تقدم يظهر أن ما ذكره بعضهم - أن قوله:

لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ من باب القلب، و أصله: لكل كتاب أجل، أي إن لكل كتاب منزل من عند الله وقتا مخصوصا ينزل فيه و يعمل عليه، فالتوراة وقت،

و للإنجيل وقت، و للقرآن وقت-وجه لا يعبا به. [إلى أن قال:]

فقوله: يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ الرَّعْدَ:39، على ما فيه من الإطلاق يفيد فائدة التعليل، لقوله:

لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ، و المعنى أن لكل وقت كتابا يخصه فيختلف؛ فاختلاف الكتب باختلاف الأوقات و الآجال، إنما ظهر من ناحية اختلاف التصرّف الإلهي بمشيئته لا من جهة اختلافها في أنفسها؛ و من ذواتها بأن يتعين لكل أجل كتاب في نفسه لا يتغير عن وجهه، بل الله سبحانه هو الذي يعين ذلك بتبديل كتاب مكان كتاب، و محو كتاب و إثبات آخر. (11:374)

اجل

مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ...

المائدة:32

أبو عبيدة: أي من جنابة ذلك و جرّ ذلك، و هي مصدر أجلت ذلك عليه. (1:162)

نحوه الزّجاج. (الطّوسيّ 3:501)

الطّبريّ: من جرّاء ذلك و جريرته و جنابته، يقول: من جرّاء القاتل أخاه من ابني آدم اللّذين اقتصصنا قصّة تهمة الجريرة التي جرّها و جنابته التي جناها كتبنا على بني إسرائيل، يقال منه: أجلت هذا الأمر، أي جررته إليه و كسبته، أجله له أجلا، كقولك: أخذته أخذا.

فمعنى الكلام من جنابة ابن آدم القاتل أخاه ظلما حكمنا على بني إسرائيل. (6:200)

2L الطّوسيّ: قرأ أبو جعفر، و الزّبير: (مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ) بفتح التّون و إسكان الهمزة، و مثله قد أفلح و ما أشبهه.

الباقون يقطعون الهمزة بفتح التّون، بنقل الحركة من الهمزة إلى ما قبلها. و من أسكنها تركها على أصلها.

و معنى (من اجل) من جرّاء ذلك و جريرته.

و قال الزّجاج: معناه من جنابة ذلك، يقال أجلت الشّيء أجلا، إذا جنيته. [ثمّ استشهد بشعر]

و أصله الجرّ، و منه الأجل: الوقت الذي يجرّ إليه العقد الأوّل، و منه الأجل: تقيض العاجل، و منه أجل:

بمعنى نعم، لأنّه انقياد إلى ما يجرّ إليه، و منه الآجال:

القطيع من بقر الوحش، لأنّ بعضها ينجرّ إلى بعض.

(3:501)

نحوه الطّبرسيّ (2:186)، و القرطبيّ (6:146).

المبيديّ: أي من سبب فعل قابيل فرضنا و أوجبنا. (3:100)

نحوه التّسفيّ. (1:281)

الرّمخشريّ: بسبب ذلك و بعلمته. و قيل: أصله من أجل شرّاً، إذا جناه يأجله أجلا، كأنّك إذا قلت: من أجلك فعلت كذا، أردت من أن جنيت فعلته و أوجبته، و يدلّ عليه قولهم: «من جرّك فعلته»، أي من أن جرّرتّه، بمعنى جنيته. (1:68)

أبو حيّان: الجمهور على أنّ (من أجل ذلك) متعلّق بقوله: (كتبنا)، و قال قوم: بقوله: (من التّادمين) أي ندم من أجل ما وقع، و يقال: أجل الأمر أجلا و أجلا، إذا اجتناه وحده، و المعنى بسبب ذلك.

ص: 421

و إذا قلت: فعلت ذلك من أجلك، أردت أنك جنيت ذلك وأوجبتك، ومعناه ومعنى من جرّك واحد، أي من جريرتك، وذلك إشارة إلى القتل، أي من جنى ذلك القتل كتبنا على بني إسرائيل. (3:468)

البروسويّ: شروع فيما هو المقصود بتلاوة التّبأ من بيان بعض آخر من جنایات بني اسرائيل و معاصيهم و ذلك إشارة إلى عظم شأن القتل و إفراط قبحه أي من أجل كون القتل على سبيل العدوان مشتملا على أنواع المفسد من خسارة جميع الفضائل الدنيويّة و الدنيويّة و جميع السّعادات الأخرويّة كما هي مندرجة في إجمال قوله: فأصّبح من الخاسرين و من الابتلاء بجميع ما يوجب الحسرة و التّدامة من غير أن يكون لشيء منها ما يدفعه البتّة كما هو مندرج في إجمال قوله: فأصّبح من التّادمين.

«أجل» في الأصل مصدر أجل شراً، إذا جنّاه و هيّجه، استعمل في تعليل الجنایات، أي في جعل ما جنّاه الغير عدّة لأمر؛ يقال: فعلته من أجلك، أي بسبب أن جنيت ذلك و كسبته، ثم اتّسع فيه و استعمل في كلّ تعليل. (2:384)

الآكوسيّ: «الأجل» -بفتح الهمزة و قد تكسر، و قرئ به، لكن بنقل الكسرة إلى الدّون كما قرئ بنقل الفتحة إليها- في الأصل الجنایة، يقال: أجل عليهم شراً، إذا جنى عليهم جنایة، و في معناه جرّ عليهم جريرة، ثم استعمل في تعليل الجنایات، ثم اتّسع فيه فاستعمل لكلّ سبب، أي من ذلك ابتداء الكتب و منه نشأ لا من غيره.

(6:117)

2L رشيد رضا: قال في «اللّسان» -و قد ذكر الآية-:

و قول العرب: فعلت ذلك من أجل كذا، و أجل كذا بفتح اللّام، و من أجلاك، و تكسر الهمزة فيهما. [ثم ذكر قول الأزهريّ، و أبي عمرو الشّيباني، و الرّاعب، المتقدّم و أضاف:]

و أقول: لا حاجة إلى القيد؛ لأنّ من شأن كلّ جنایة أن يخاف آجلها و تحذر عاقبتها. و من تتبّع الشّواهد و الأقوال يرجّح معي أنّ «الأجل» هو جلب الشّيء الذي له عاقبة أو ثمرة، و كسبه أو تهيجه، و يعدّي باللّام.

و قد تكون العاقبة حسنة، كقولهم: أجل لأهله.

و غلب الفعل في الرّديّ و السّرّ و إن عدّي باللّام. [ثم استشهد بشعر] ثم استعمل في التّعليل مطلقاً.

و معنى العبارة أنّه بسبب ذلك الجرم و القتل الذي أجله أحد هذين الأخوين ظلماً و عدواناً لا بسبب آخر كتبنا و فرضنا على بني إسرائيل كيت و كيت.

(6:347)

الطّباطبائيّ: [بعد نقل قول الرّاعب قال:]

ثم استعمل للتّعليل، يقال: فعلته من أجل كذا، أي إنّ كذا سبب فعلي، و لعلّ استعمال الكلمة في التّعليل ابتداءً أوّلاً في مورد الجنایة و الجريرة، كقولنا: أساء فلان، و من أجل ذلك أدبته بالضّرّ، أي إنّ ضربي ناشئ من جنایته و جريرته التي هي إساءته، أو من جنایة هي

إساءته، ثم أرسلت كلمة تعليل، فقيل: أزورك من أجل حبّي لك و لأجل حبّي لك.

وظاهر السّيق أنّ الإشارة بقوله: مِنْ أَجْلِ

ص: 422

ذَلِكَ إِلَى نَبَا ابْنِي آدَمَ الْمَذْكُورِ فِي الْآيَاتِ السَّابِقَةِ، أَيْ إِنَّ وَقْعَ تِلْكَ الْحَادِثَةِ الْفَجِيعَةِ كَانَ سَبَبًا لِكِتَابَتِنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ كَذَا وَكَذَا.

وَرَبَّمَا قِيلَ: إِنَّ قَوْلَهُ: مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ مَتَعَلِّقٌ بِقَوْلِهِ فِي الْآيَةِ السَّابِقَةِ: فَأَصَدَّ بَحَّ مِنَ النَّادِمِينَ الْمَائِدَةَ: 31، أَيْ كَانَ ذَلِكَ سَبَبًا لِنِدَامَتِهِ. وَهَذَا الْقَوْلُ وَ إِنْ كَانَ فِي نَفْسِهِ غَيْرَ بَعِيدٍ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ* فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَيَسَّئَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَى... الْبَقْرَةَ: 219-220، إِلَّا أَنَّ لَازِمَ ذَلِكَ كَوْنُ قَوْلِهِ: كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ مَفْتَحَ الْكَلَامِ، وَالْمَعْهُودَ مِنَ السِّيَاقَاتِ الْقِرَائِيَّةِ أَنْ يُؤْتَى فِي مِثْلِ ذَلِكَ بِوَاوِ الْاسْتِنْفَافِ، كَمَا فِي آيَةِ الْبَقْرَةِ الْمَذْكُورَةِ آتِفًا وَغَيْرِهَا.

وَأَمَّا وَجْهُ الْإِشَارَةِ فِي قَوْلِهِ: مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ إِلَى قِصَّةِ ابْنِي آدَمَ، فَهُوَ أَنَّ الْقِصَّةَ تَدُلُّ عَلَى أَنَّ مِنْ طِبَاعِ هَذَا النَّوعِ الْإِنْسَانِيِّ أَنْ يَحْمِلَهُ اتِّبَاعُ الْهَوَى وَ الْحَسَدِ الَّذِي هُوَ الْحَقُّ لِلنَّاسِ بِمَا لَيْسَ فِي اخْتِيَارِهِمْ أَنْ يَحْمِلَهُ أَوْ هُنَّ شَيْءٌ عَلَى مَنَازَعَةِ الرَّبُّوبِيَّةِ، وَإِبْطَالِ غَرَضِ الْخَلْقَةِ بِقَتْلِ أَحَدِهِمْ أَخَاهُ مِنْ نَوْعِهِ، وَحَتَّى شَقِيْقِهِ لِأَبِيهِ وَ أُمَّهُ. (1)(5:314)

الوجوه والنظائر

الدَّامِغَانِيّ: «أَجَلَ» عَلَى خَمْسَةِ أَوْجِهٍ:

فَوْجُهُ مِنْهَا: بِمَعْنَى الْمَوْتِ، قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ: وَلَنْ يُؤَخَّرَ اللَّهُ نَفْسًا إِذَا جَاءَ أَجْلُهَا، يَعْنِي مَوْتَهَا، نَظِيرُهُ: ثُمَّ قَضَى أَجَلًا وَأَجَلٌ مُسَمًّى عِدَّةُ الْأَنْعَامِ: 2.

الثَّانِي: الْأَجَلَ: الْوَقْتُ؛ قَوْلُهُ عَزَّ وَ جَلَّ: أَيَّمَا الْأَجَلَيْنِ قَضَيْتُ الْقِصَصَ: 28، يَعْنِي الْوَقْتَيْنِ، وَقِيلَ:

الشَّرْطَيْنِ.

الثَّلَاثُ: الْأَجَلَ: الْهَلَاكُ؛ قَوْلُهُ عَزَّ وَ جَلَّ: وَأَنْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَدْ أَقْتَرَبَ أَجْلُهُمُ الْأَعْرَافَ: 185، يَعْنِي هَلَاكِهِمْ.

الرَّابِعُ: الْأَجَلَ: الْعِدَّةُ؛ قَوْلُهُ تَعَالَى: فَإِذَا بَلَغْنَ أَجْلَهُنَّ الطَّلَاقُ: 2، أَيْ عِدَّتَهُنَّ، كَقَوْلِهِ: وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجْلَهُنَّ الْبَقْرَةَ: 231، أَيْ عِدَّتَهُنَّ.

الخَامِسُ: الْأَجَلَ: الْعَذَابُ؛ قَوْلُهُ تَعَالَى: إِنَّ أَجَلَ اللَّهِ إِذَا جَاءَ لَا يُؤَخَّرُ نوح: 4، يَعْنِي إِنَّ عَذَابَ اللَّهِ إِذَا جَاءَ لَا يُؤَخَّرُ. (18)

الفِيْرُوزْآبَادِيّ: [قَالَ مِثْلَ الدَّامِغَانِيّ وَ أَضَافَ:]

وَ الْأَجَلَ فِي الْأَصْلِ مَوْضُوعٌ لِلْمُدَّةِ الْمَضْرُوبَةِ لِلشَّيْءِ؛ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: وَ لَتَبْلُغُوا أَجَلًا مُسَمًّى الْمُؤْمِنِينَ: 67، وَ يُقَالُ: لِلْمُدَّةِ الْمَضْرُوبَةِ لِحَيَاةِ الْإِنْسَانِ: أَجَلَ، فَيُقَالُ:

دَنَا أَجْلُهُ، عِبَارَةٌ عَنِ دَنُوِّ الْمَوْتِ، وَ أَصْلُهُ اسْتِيفَاءُ الْأَجَلَ، أَيْ مُدَّةُ الْحَيَاةِ.

وَ قَوْلُهُ: وَ بَلَّغْنَا أَجَلَنَا الَّذِي أَجَّلْتَ لَنَا الْأَنْعَامَ:

128، أَيْ حَدَّ الْمَوْتِ، وَقِيلَ: حَدَّ الْهَرَمِ.

وقوله: ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى الْأَنْعَامَ:2، فالأول البقاء في هذه الدنيا، والثاني البقاء في الآخرة.

ص: 423

1- الظاهر أنّ قتل هايبيل لما صار سببا لانعدام بشر كثير بقدر الموجودين قال تعالى: مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا... إيماء إلى أنّ المقتول قد يتولّد منه في طول الزّمن مثل الناس جميعا.

وقيل: الأول هو البقاء في الدنيا، والثاني مدّة ما بين الموت إلى التّشور، عن الحسن.

وقيل: الأول للنّوم، والثاني للموت، إشارة إلى قوله تعالى: **اللّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا الزَّمَر:42**، عن ابن عبّاس.

قيل: الأجلان جميعا: الموت، فمنهم من أجله بعارض، كالسّيف والغرق والحرق وكلّ مخالف، وغير ذلك من الأسباب المؤدّية إلى الهلاك، ومنهم من يوقى ويعافى حتّى يموت حتف أنفه.

وهذان المشار إليهما «من أخطأته سهم الرّزية لم تخطه سهم المنية».

وقيل: للتّاس أجلان: منهم من يموت عبطة، ومنهم من يبلغ حدّا لم يجعل الله في طبيعة الدّنيا أن يبقى أحد أكثر منه فيها. (بصائر ذوي التّمييز 108:2)

الأصول اللّغويّة

1- إنّ التّأمّل في التّصوص يدفعنا إلى الإذعان بأنّ الأصل لهذه المادّة هو التّأخّر، كما انتبه له الشّيخ الطّوسي، ومنه قوله تعالى: **لَا يَأْتِي يَوْمَ** **أَجَلْتِ الْمُرْسَلَاتِ:12**، أي أخّرت، ولا يبعد كون الأصل له هو الأجل، أي الوقت المضروب، وبه بدأ الخليل، والرّاعب قولهما؛ إشارة إلى أنّه الأصل - كما هو دأبهما - والتّأخّر لازم له، ثمّ شاع استعماله فيه حتّى يترأى أنّه الأصل - ومثله كثير في اللّغة - وإليه ترجع سائر المعاني، على الرّغم من رأي ابن فارس القائل: «إنّها تدلّ على خمسة معان متباينة لا يمكن حملها على واحدة منها على جهة القياس» وعلى الرّغم من قول الطّبرسي: «الأصل فيها الجنائية».

فإنّنا نجد معنى التّأخّر ظاهرا في كثير من مشتقاتها.

فالأجل: آخر الوقت عند الموت وغيره.

و الأجل: ضدّ العاجل، والآجلة: الدّار الآخرة، كما أنّ العاجلة: الدّنيا.

و الأجيل: المؤخّر إلى وقت.

و أجل الإنسان: وقت موته ونهاية عمره و حياته.

و أجل العمر: الوقت المضروب لانتقاعه.

و أتى أجله، أي موته.

و تأجل متأجل: استأذن في الرّجوع إلى أهله، أو طلب أن يضرب له الأجل.

و أجله تأجيلا، إذا أخّره، وهكذا.

و أمّا وجه رجوع سائر المعاني إلى معنى التّأخير فكما يأتي:

أ-المأجل: يشبه حوضا ينتهي إليه الماء الجاري فينقطع عنده الجريان، يقال: تأجّل الماء، إذا استنقع في الموضع فهو أجيل. وأجّل لنخلتك، أي اجعل لها مثل الحوض، ومنه: أجّله فيه، أي جمعه، وتأجّل: تجمّع، لأنّ الجمع عبارة عن انتقال الأشياء إلى مكان واحد، وهذا المكان غاية سيرها. ولعلّ منه قولهم: أجّلوا ما لهم، أي حبسوه، فهو مثل مأجل الماء، أي ما يحبس فيه و يجمع، والأصل: انتهاؤه إليه.

ب- والإجل: القطيع من بقر الوحش، أطلق عليه ذلك لتأخّر بعضه عن بعض في المرعى و المسير، يقال: تأجّل الصّوّار-قطيع البقر-أي صار قطيعا قطيعا،

و منه: أجلوا إبلهم، أي ساروا بها فتأخّر بعضها عن بعض.

ج-و الإجل أيضا: وجع في العنق، كأنه بلغ الغاية في الشدّة.

د-و أجل: مصدر أجل عليهم شرًا و جنى عليهم.

و هذا هو الذي جعله الطبرسي أصلا للمادّة، و الحقّ أنّ الجناية جاءت من إيصال الشرّ إليهم، و المعنى ساق الشرّ إليهم حتّى بلغهم و انتهى إليهم، فكأنّهم الغاية للشرّ و الغرض لهذا المرمى؛ فالأجل هنا بمعنى الانتهاء و البلوغ دون الجناية كما توهم. و للراغب وجه آخر في ذلك؛ حيث قال: «الأجل: الجناية التي يخاف منها أجلا». و هذا يرجع إلى معنى التأخّر بنحو آخر.

ه-و قولهم: فعلته من أجلك، أي أنت الغاية له و إليك تنتهي ثمرته.

فهذا هو الوجه لإرجاع سائر المعاني إلى معنى التأخّر في رأينا.

2- ثم إنّ الأجل- و هو في الأصل آخر الوقت و نهاية الأمد كما علمت- قد يطلق توتّمعا على جميع المدّة المضروبة للشيء، فيقال: ضربت له أجلا، أي مدّة معيّنة محدّدة لها نهاية.

و لهذا قيل: الأجل: المدّة المضروبة، و التّأجيل:

ضرب الأجل. و يستشفّ من رأى صاحب الميزان أنّ الأصل فيه عنده نفس المدّة و أنّ التّأخير لازمها، و عندنا أنّ الأمر بالعكس.

3- و عليه فالفرق بين المدّة و الأجل: أنّ المدّة عبارة عن نفس الوقت، و الأجل آخره، إلاّ أنّه قد يطلق توتّمعا على نفسه. و ليس كما قال أبو هلال العسكري:

«إنّ كلّ أجل مدّة و ليس كلّ مدّة أجلا»، فلاحظ كلامه في النّصوص.

الاستعمال القرآني

إشارة

1- لهذه المادّة في القرآن ثلاثة محاور:

أ- الفعل و ما اشتقّ منه «(3) مرّات:

أَجَلت: رَبَّنَا اسْتَمْتَعَ بَعْضُنَا بِبَعْضٍ وَ بَلَّغْنَا أَجَلَنَا الَّذِي أَجَلتَ لَنَا الْأَنْعَامَ: 128

أَجَلت: وَإِذَا الرُّسُلُ أُقْتتْ * لِأَيِّ يَوْمٍ أُجَلتْ

المرسلات: 11، 12

مُؤَجَّلًا: وَ مَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ كِتَابًا مُؤَجَّلًا آل عمران: 145

ب- الاسم بمعنى الوقت المحدد أو آخره، وهو كثير.

ج- الاسم بمعنى السبب «مرة واحدة» أجل:

مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ الْمَائِدَةَ: 32

و يلاحظ أولاً: تنميما لما سبق أن مدار المعنى في هذه المادة-بمختلف استعمالاتها القرآنية-على معنى التَّأجيل و التَّأخير، وذلك أنَّ الموعد المقرر لحدوث شيء ما هو متأخر حتما عن لحظة التَّحدُّث عنه، فهو منصوب كغاية لا بدَّ من الوصول إليها، فإذا ما تمَّ ذلك الوصول تحقَّق أمر آخر متعلِّق به:

ف (أَجَّلْتَ لَنَا)، أي أَخَّرْتَ، أو ضربت لنا الأجل.

و(أَجَّلْتَ)، أي أَخَّرْتَ، الى موعد محدد.

و(مُؤَجَّلًا)، مؤخَّرا إلى حين مرسوم، أو مضروب

ص: 425

له ذلك.

و(الأجل)، هو ذلك الموعد المحدد، أو المضروب ذاته.

و(أَيَّمَا الْأَجَلَيْنِ)، أي الموعدين المحددين، وهكذا.

و(مِنْ أَجَلٍ ذَلِكَ)، أي ما ينتهي إليه عملنا كمصدر له، وغاية ينتهي إليه.

و ثانيا: أن المحور الأول- أي الفعل و ما اشتق منه- جاء لصميم المعنى اللغوي، أي التأخير لوقت محدد مع فرق يعلم من السياق، فإن(اجلت) كما هو الظاهر و(مؤجلا) على احتمال، بمعنى ضرب الأجل و تحديده.

و أما(اجلت) فالظاهر أنه بمعنى تأخير الحياة إلى وقت محدد لا تحديد الوقت، فأجل يأتي بمعنى ضرب الأجل و بمعنى التأخير إلى الأجل.

و ثالثا: يخطر بالبال من ملاحظة السياق القرآني أن أصل المادة ليس هو التأخير إلى مدة كما ذكر، بل فيه معنى التحديد، فلا أجل إلا و هو محدد؛ فالأجل هو آخر المدة المحددة، و التأجيل: ضرب الأجل المحدد أو التأخير إليه، و أجل هو غرض و غاية العمل المحدد.

ورابعا: أن المحور الثاني- و هو الأجل- جاء في القرآن تارة في أجل الموت، و أخرى في غير الموت.

أما أجل الموت فقسمان: الأجل المسمى، و الأجل بلا- قيد المسمى. و الأول خاص بالنفوس، أما الثاني فيعم النفوس و الأمم، علما بأن «الأجل» في القسم الثاني أيضا أريد به وقتا محددًا، أشير إليه بقيد، مثل: أجل معدود، أجل قريب، أجل الله، أجلا- لا- ريب فيه، أجلهم، أجلها، أجل هم بالغوه، لا يستأخرون ساعة و لا يستقدمون، و نحوها.

الأجل المسمى للنفوس

1- هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهُ الْأَنْعَامُ:2

وقد تقدّم البحث حول هذين الأجلين في التّصوُّص، فلاحظ.

2- ثُمَّ يَبْعَثُكُمْ فِيهِ لِيُقْضَىٰ أَجَلٌ مُّسَمًّى ثُمَّ إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ الْأَنْعَامُ:60

3- ثُمَّ تَوْبُوا إِلَيْهِ يُمْتَعْتُمْ مَتَاعًا حَسَنًا إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى هود:3

4- مَا تَرَكَ عَلَىٰ ظَهْرِهَا مِنْ دَابَّةٍ وَ لَكِنْ يُؤَخَّرُهُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِعِبَادِهِ بَصِيرًا فاطر:45

5- يَدْعُوكُمْ لِيَغْفِرَ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُؤَخَّرَكُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى إبراهيم:10

6- يَغْفِرْ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُؤَخَّرَكُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى نوح:4

7- وَ لَكِنْ يُؤَخَّرُهُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى النحل:61

8- وَلَوْ لَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَكَانَ لِزَامًا وَأَجَلٌ مُسَمًّى طه:129

9- وَيَسْتَعْجِلُونَكَ بِالْعَذَابِ وَلَوْ لَا أَجَلٌ مُسَمًّى لَجَاءَهُمُ الْعَذَابُ الْعَنْكَبُوت:53

10- وَلَوْ لَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى لَقُضِيَ بَيْنَهُمُ الشُّورَى:14

11- أَلَلَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ

ص: 426

الأخرى إلى أجلٍ مُسمًى الزمر: 42

12- وَ مِنْكُمْ مَنْ يُتَوَفَّى مِنْ قَبْلُ وَ لِيَتَّبِعُوا أَجَلًا مُسَمًّى الْمُؤْمِنِينَ: 67

الأجل للنفوس بلا قيد المسمى

1- وَ مَا نُؤَخِّرُهُ إِلَّا لِأَجَلٍ مُعَدُودٍ هود: 104

2- فَيَقُولُ الَّذِينَ ظَلَمُوا رَبَّنَا أَخَّرْنَا إِلَىٰ أَجَلٍ قَرِيبٍ إِبْرَاهِيمَ: 44

3- وَقَالُوا رَبَّنَا لِمَ كَتَبْتَ عَلَيْنَا الْقِتَالَ لَوْلَا أَخَّرْتَنَا إِلَىٰ أَجَلٍ قَرِيبٍ النِّسَاءِ: 77

4- مَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ اللَّهِ فَإِنَّ أَجَلَ اللَّهِ لَآتٍ

العنكبوت: 5

5- فَيَقُولَ رَبِّ لَوْلَا أَخَّرْتَنِي إِلَىٰ أَجَلٍ قَرِيبٍ فَأَصَّدَّقَ وَ أَكُنْ مِنَ الصَّالِحِينَ المنافقون: 10

6- وَ لَنْ يُؤَخَّرَ اللَّهُ نَفْسًا إِذَا جَاءَ أَجَلُهَا الْمُنَافِقُونَ: 11

7- إِنَّ أَجَلَ اللَّهِ إِذَا جَاءَ لَا يُؤَخَّرُ لَوْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ نوح: 4

8- وَ جَعَلَ لَهُمْ أَجَلًا لَا رَيْبَ فِيهِ الْإِسْرَاءِ: 99

9- وَ أَنْ عَسَىٰ أَنْ يَكُونَ قَدْ أَقْتَرَبَ أَجْلُهُمْ

الأعراف: 185

10- وَ لَوْ يُعَجِّلُ اللَّهُ لِلنَّاسِ الشَّرَّ اسْتِعْجَالَهُمْ بِالْخَيْرِ لَقَضَىٰ إِلَيْهِمْ أَجْلَهُمْ يونس: 11

11- فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُمْ الرِّجْزَ إِلَىٰ أَجَلٍ هُمْ بِالْغَوَةِ إِذَا هُمْ يَنْكُتُونَ الْأَعْرَافِ: 135

أجل الأمة

12- وَ لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَ لَا يَسْتَقْدِمُونَ الْأَعْرَافِ: 34

13- لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ إِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ فَلَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَ لَا يَسْتَقْدِمُونَ يونس: 49

14- مَا تَسْبِقُ مِنْ أُمَّةٍ أَجَلُهَا وَ مَا يَسْتَأْخِرُونَ

الأجل في غير الموت

وهو كثير في مجالي التكوين و التشريع، و أريد به الوقت المحدد، فيها جميعا، و احتمال في بعضها المكان المحدد كما يأتي.

أجل السماوات و الأرض

1- أَوْ لَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنفُسِهِمْ مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى

الرّوم:8

2- مَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى الْأَحْقَاف:3

وقد أريد به فناء الدنيا و قيام الساعة كما في التّصووص.

جري الشّمس و القمر إلى أجل مسمّى

1- وَ سَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى الرَّعد:2، فاطر:13، الرّمز:5

2- وَ سَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى لقمان:29

وقد تقدّم في التّصووص الفرق بين (إلى أجل) في آية لقمان و (لأجل) في غيرها، فلاحظ. و أنّ المراد ب«الأجل» هو فناء العالم، أو درجات الفلك؛ و عليه فالمراد به المكان المحدد.

أجل ما في الأرحام

وَتَقَرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلاً الْحَجَّ: 5

لكل أجل كتاب

وَ مَا كَانَ لِرَسُولٍ أَنْ يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ الرَّعد: 38

أجل الدين

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ [إلى أن قال:] وَلَا تَسْمُؤُوا أَنْ تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَىٰ أَجَلِهِ... البقرة: 282

الأجل في الإجارة

1- قَالَ ذَلِكَ بَيْنِي وَ بَيْنَكَ أَيَّمَا الْأَجَلَيْنِ قَضَيْتُ فَلَا عُدْوَانَ عَلَيَّ القصص: 28

2- فَلَمَّا قَضَىٰ مُوسَىٰ الْأَجَلَ وَسَارَ بِأَهْلِهِ... القصص: 29

الأجل في العدة

1- فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ الطلاق: 2

2- وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ البقرة: 231

3- وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاضُوا بَيْنَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ

البقرة: 232

4- وَالَّذِينَ يَتُوفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ

البقرة: 234

5- وَ لَكِنْ لَا تُوَاعِدُوهُنَّ سِرًّا إِلَّا أَنْ تَقُولُوا قَوْلًا مَعْرُوفًا وَ لَا تَعْزِمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ البقرة: 235

6- وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ

الطلاق: 4

لَكُمْ فِيهَا مَنَافِعٌ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ مَحِلُّهَا إِلَىٰ الْبَيْتِ الْعَتِيقِ الْحَجِّ: 33

و المراد به وقت الذّبح، وهو يوم العيد، او المكان و هو منى. و يلاحظ أن الأجل في الجميع جاء بمعنى الوقت إلا في آيتي جري الشمس و الهدي فيحتمل فيها الأمران.

و خامسا: أنّ المحور الثالث و هو «أجل» بسكون الجيم، جاء مرّة واحدة في سياق كلمة القصاص بعد الجناية في قصّة ابني آدم عليه السّلام؛ و بذلك زعم بعضهم أنّه في معنى الجناية، و هو سهو، فإنّ «أجل» لا يقتصر استعماله على مورد الجناية بل يعمّ الجناية و نقيضها. و لكنّه جاء في القرآن في الجناية فحسب، في سورة مدنيّة، و هي المائدة، آخر ما نزلت على أصحّ الأقوال. فيبدو أنّ اللفظة «أجل» كان يستعملها أهل المدينة نادرا، فلم يأت بها القرآن إلا مرّة في آخر سورها نزولا.

و كأنّ في سكون الجيم تحوّلًا في الدلالة عن «الأجل» بالفتح، فهذا نهاية الوقت و الفعل، و تلك نهاية السّبب الذي نشأ منه الفعل.

يلاحظ أنّ لفظة «أجل» غير المضافة إلى الضّمّ مائر، وردت أربعاً و ثلاثين مرّة، أي ضعف ورودها مضافة إلى الضّمّ مائر، فأصبح هذا إشعاراً بأنّ «الأجل» يعمّ كلّ شيء ممّا ذكر و ممّا لم يذكر؛ حيث أنّ الأجل لم يضاف إلى كلّ الضّمّ مائر، أي أنّه لم يشمل كلّ الأشياء؛ إذ لا نجد «أجلي، أجلك، أجلكم» و ما إلى ذلك؛ فنتصوّر أنّ ذلك يوحي بعموميّته و شموله لكلّ شيء خلقه الله تعالى، فالأجل حتم لا مفرّ منه سواء كان أجل الموت أم أجل حلول القيامة أم أجل خراب العالم، و الذي لا أجل له بتاتا هو الله جلّ و علا، و هو الحيّ الذي لا يموت، و كلّ شيء هالك إلاّ وجهه.

11 لفظاً، 85 مرة: 47 مكيّة، 38 مدنيّة

في 33 سورة: 22 مكيّة، 11 مدنيّة

احد 4:13-9\أحدهم 3:7-4\إحدى 3:5-2

احدا 15:21-6\أحدكما 1:1\إحدهما 2:5-3

احد 7:19-12\أحدكم 2:7-5\إحدهنّ 1:1-

أحدهما 4:5-1\أحدنا 1:1\...

التّصوُّص اللّغويّة

الخليل: تقول في ابتداء العدد: واحد، اثنان، ثلاثة، إلى عشرة. وإن شئت قلت: أحد، اثنان، ثلاثة، وفي التّأنيث: واحدة وإحدى.

ولا يقال غير أحد وإحدى في «أحد عشر» و«إحدى عشرة». ويقال: واحد وعشرون، وواحدة وعشرون.

فإذا حملوا «الأحد» على الفاعل أجري مجرى الثّاني والثّالث، وقالوا: هذا حادي عشرهم، وثناني عشرهم، وهذه اللّيلة الحادية عشرة، واليوم الحادي عشر. وهذا مقلوب كجذب و جذب.

و الوحدان: جماعة الواحد.

وتقول: هو أحدهم، وهي إحدهنّ. فإذا كانت امرأة مع رجال، لم يستقم أن تقول: إحدهم ولا أحدهم، إلّا أن تقول: هي كأحدهم، أو هي واحدة منهم.

وتقول: ذلك أمر لست فيه بأوحد، أي لست على حدة. و الحدة أصلها: الواو. (3:281)

يقال: أحدث إليه، أي عهدت إليه.

(الأزهرّي 5:193)

الكسائي: ما أنت إلّا من الأحد، أي من النّاس.

[ثمّ استشهد بشعر] (الأزهرّي 5:197)

الفراء: «أحد» يكون للجميع وللواحد في التّفني، ومنه قول الله جلّ وعزّ: فَمَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ الحاقّة: 47، جعل «أحدا» في

موضع جمع،

ص: 431

و كذلك قوله: لا تُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ الْبَقْرَةَ:

285، فهذا جمع، لأن «بين» لا يقع إلا على اثنين فما زاد.

و العرب تقول: أنتم حيّ واحد و حيّ واحدون.

و موضع واحدین واحد. [ثم استشهد بشعر]

و قال بعضهم: معي عشرة فاحدهنّ ليه، أي صيّرهنّ لي أحد عشر. الأزهريّ (5:196)

أبو زيد: يقال: لا يقوم لهذا الأمر إلا ابن إحداهما، أي الكريم من الرجال. وفي النوادر: لا يستطيعها إلا ابن إحداها، يعني إلا ابن واحدة منها. (الأزهريّ 5:196)

الأصمعيّ: العرب تقول: ما جاءني من أحد، و لا يقال: قد جاءني من أحد. و لا يقال إذا قيل لك:

ما يقول ذلك أحد، بلى يقول ذلك أحد.

(الأزهريّ 5:196)

اللحيانيّ: الأحد: من الأيام، معروف. تقول:

مضى الأحد بما فيه، فيفترّد و يذكّر. (ابن منظور 3:70)

ابن الأعرابيّ: يقال: فلان إحدى الأحد، كما يقال: واحد لا مثل له.

يقال: هو إحدى الأحد، و أوحد الأحدين، و واحد الآحاد، و واحد و واحد و أحد، بمعنى. [ثم استشهد بشعر] (الأزهريّ 5:195)

قولهم: ذاك أحد الأحدين. أبلغ المدح.

(الزبيديّ 2:287)

أبو حاتم: الأحد: اسم أكمل من «الواحد»، ألا ترى أنك إذا قلت: فلان لا يقوم له واحد، جاز في المعنى أن يقوم اثنان فأكثر، بخلاف قولك: لا يقوم له أحد.

وفي «الأحد» خصوصيّة ليست في «الواحد»، تقول: ليس في الدار واحد، فيجوز أن يكون من الدوابّ و الطير و الوحش و الإنس؛ فيعمّ الناس و غيرهم، بخلاف: ليس في الدار أحد، فإنّه مخصوص بالآدميين دون غيرهم.

و يأتي «الأحد» في كلام العرب بمعنى «الأول»، و بمعنى «الواحد»، فيستعمل في الإثبات و في النفي، نحو:

قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ الْإِخْلَاصُ: 1، أي واحد، و أَوَّلُ فَابَعَثُوا أَحَدَكُمْ بِوَرِقِكُمْ، الكهف: 19، و بخلافهما فلا يستعمل إلا في النفي، تقول: ما جاءني من

أحد، ومنه: أَيَحْسَبُ أَنْ لَنْ يَقْدِرَ عَلَيْهِ أَحَدٌ الْبَلَد:5، وَأَنْ لَمْ يَرَهُ أَحَدٌ الْبَلَد:7 فَمَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ الْحَاقَّة:47، وَلَا تَصَدَّلْ عَلَى أَحَدٍ التَّوْبَة:84، و«واحد» يستعمل فيهما مطلقاً.

و«أحد» يستوي فيه المذكر والمؤنث، قال تعالى:

لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ الْأَحْزَاب:32، بخلاف «الواحد»، فلا يقال: كواحد من النساء بل كواحدة.

و«أحد» يصلح في الإفراد والجمع. [قال السيوطي]: قلت: ولهذا وصف قوله تعالى: فَمَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ عَدُوَّهُ حَاجِرِينَ الْحَاقَّة:47، بخلاف «الواحد».

و«الأحد» له جمع من لفظه، وهو الأحدون والآحاد. وليس «للواحد» جمع من لفظه، فلا يقال:

واحدون، بل اثنان وثلاثة.

و«الأحد» ممتنع الدخول في الضرب والعدد والقسمة وفي شيء من الحساب، بخلاف «الواحد». (السيوطي 2:169)

أبو الهيثم: «ذاك أحد الأحدين» هذا أبلغ المدح،

و الظاهر أنّ هذا الجمع مستعمل للعقلاء فقط.

(الزبيديّ 2:287)

المبرّد: [وقد سئل عن «الأحد» أي جمع «الأحد»؟ فقال:]

معاذ الله، ليس «للأحد» جمع، ولكن إن جعلته جمع «الواحد» فهو محتمل، مثل شاهد و أشهاد، وليس «للوحد» تثنية، ولا «للاثنين» واحد من جنسه. (الأزهريّ 5:194)

ثعلب: بين واحد و أحد فرق، «الواحد» يدخله العدد و الجمع و الاثنان، و «الأحد» لا يدخله، يقال: الله أحد، و لا يقال: زيد أحد لأنّ لله خصوصيّة له «الأحد»، و زيد تكون منه حالات.

(أبو حيّان 8:528)

الزجاج: «الأحد» أصله: الوحد.

(الأزهريّ 5:194)

نحوه القرطبيّ. (20:244)

ابن دريد: رجل و حد: منفرد. و الواحد: أوّل العدد، و الأحد مثل الواحد، و لا يستعمل «أحد» في معنى «واحد»، و تقول: رأيت أحد الرّجلين، و لا تقول: واحد الرّجلين. و تقول: رأيت أحد عشر، و لا يستعمل «واحد» هاهنا إلّا أن تريد واحدا و عشرة.

و رجل واحد: منفرد، و قوم أحدان، و رجل أوحد، و قوم و حدان. و أحاد أحاد: واحد واحد. [ثمّ استشهد بشعر] (2:127)

«الأحد» في معنى الواحد، و الجمع: أحاد. و يوم الأحد، جمعه: آحاد أيضا. و أحاد: واحد واحد، كما قالوا: ثناء و ثلاث. [ثمّ استشهد بشعر]

و أحدان: جمع واحد. [ثمّ استشهد بشعر]

و استأحد الرّجل، إذا انفرد، و استوحد أيضا. و لغة لبعض أهل اليمن: ما استأحدت هذا الأمر، أي لم أشعر به. (3:231)

نحوه ابن سيده. (3:312)

ابن الأنباريّ: «أحد» بمعنى واحد، سقطت الألف منه على لغة من يقول: و حد في الواحد، و أبدلت الهمزة من الواو المفتوحة، كما أبدلت في قولهم: امرأة أناة، أصلها: وناة، من ونى يني، إذا فتر. و لم يسمع إبدال الهمزة من الواو المفتوحة إلّا في «أحد» و «أناة».

(القيسيّ 2:509)

نحوه السجستانيّ (228)، و الطوسيّ (10:430)، و الطريحيّ (3:6).

ابن خالويه: الأصل في أحد: واحد، أي واحد، فانقلبت الواو ألفا. وليس في كلام العرب واو قلبت همزة وهي مفتوحة إلا حرفان: أحد، و قولهم: امرأة أناة، أي رزان [وقور]، لأنّ «الواو» إنّما تستقل عليها الكسرة و الضّمة، فأما الفتحة فلا تستقل. و هذان الحرفان شاذّان. (228)

الأزهريّ: ألف «أحد» مقطوعة، وكذلك «إحدى». و تصغير أحد: أحيد، و تصغير إحدى:

أحيدى. و ثبوت الألف في «أحد و إحدى» دليل على أنّها مقطوعة. و أمّا ألف «اثنى و اثنتي» فألف وصل.

و الفرق بين الواحد و الأحد: أنّ «الأحد» بني لنفي ما يذكر معه من العدد، و «الواحد» اسم لمفتتح العدد،

ص: 433

و«أحد» يصلح في الكلام في موضع الجحد، و«واحد» في موضع الإثبات، تقول: ما أتاني منهم أحد، وجاءني منهم واحد. ولا يقال: جاءني منهم أحد، لأنك إذا قلت: ما أتاني منهم أحد، فمعناه لا واحد أتاني ولا اثنان، وإذا قلت: جاءني منهم واحد، فمعناه أنه لم يأتني منهم اثنان.

فهذا حدُّ الأحد ما لم يضاف، فإذا أضيف قرب من معنى «الواحد»، وذلك أنك تقول: قال أحد الثلاثة كذا وكذا، فأنت تريد واحداً من الثلاثة.

و«الواحد» بني على انقطاع التّظير وعوز المثل، و«الوحيد» بني على الوحدة والانفراد عن الأصحاب، من طريق بينوته عنهم.

وقولهم: لست في هذا الأمر بأوحد، أي لست بعامد لي فيه مثلاً وعدلاً. وتقول: بقيت وحيداً فريداً حريداً، بمعنى واحد. ولا يقال: بقيت أوحد، وأنت تريد فرداً.

وكلام العرب يجري على ما بني عليه مأخوذاً عنهم لا يعدى به موضعه. ولا يجوز أن يتكلّم فيه إلا أهل المعرفة الثاقبة به، الذين رسخوا فيه، وأخذوه عن العرب أو عمّن أخذه عنهم من الأئمة المأمونين وذوي التّمييز المبرزين.

وما ذكرت في هذا الباب من الألفاظ التّادرة في:

الأحد والواحد وإحدى والحادي وغيرها؛ فإنّه يجري على ما جاء عن العرب، ولا يعدى به ما حكى عنهم لقياس متوهم أطراد، فإنّ في كلام العرب التّوارد لا تنقاس، وإنما يحفظها أهل المعرفة المعنيون بها ولا يقيسون عليها.

وأما اسم الله جلّ ثناؤه «أحد» فإنّه لا يوصف شيء ب«الأحدية» غيره. لا يقال: رجل أحد ولا درهم أحد، كما يقال: رجل واحد، أي فرد، لأنّ «أحد» صفة من صفات الله التي استأثر بها، فلا يشركه فيها شيء، وليس كقولك: الله واحد، وهذا شيء واحد، لأنّه لا يقال: شيء أحد؛ وإن كان بعض اللّغويين قال: إنّ الأصل في الأحد:

وحد.

ويقول: أحّدت الله ووحدته وهو الأحد الواحد.

وروي عن النبيّ صلّى الله عليه وسلّم أنّه قال لرجل ذكر الله وأوماً بإصبعيه، فقال له: «أحد أحد»، معناه أشدّ بإصبع واحد. (194:5-198)

[وقال بعد قول الفراء المتقدّم:]

جعل قوله: «فأحدهنّ ليه» من الحادي لا من أحد.

(5:196)

الجوهريّ: «أحد» بمعنى الواحد، وهو أوّل العدد.

تقول: أحد واثنان، وأحد عشر وإحدى عشرة، وتقول: لا أحد في الدار، ولا تقول: فيها أحد. ويوم الأحد يجمع على آحاد.

وأما قولهم: ما في الدار أحد، فهو اسم لمن يصلح أن يخاطب، يستوي فيه الواحد والجمع والمؤنث.

وقال تعالى: لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ النِّسَاءِ الْأَحْزَابِ:

32، وقال: فَمَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ الْحَاقَّةَ:

.47

و استأحد الرجل: انفراد. و جاءوا أحاداً أحاد، غير مصروفين، لأنَّهُما معدولان في اللفظ و المعنى جميعاً.

(2:440)

ص: 434

ابن فارس: الهمزة و الحاء و الدال فرع، و الأصل:

الواو «وحد». (1:67)

أبو هلال: الفرق بين الواحد و الأحد: أن «الأحد» يفيد أنه فارق غيره ممن شاركه في فنّ من الفنون و معنى من المعاني، كقولك: فارق فلان أوحد دهره في الجود و العلم، تريد أنه فوق أهله في ذلك.

و الفرق بين واحد و أحد: أن معنى «الواحد» أنه لا ثاني له، فلذلك لا يقال في الثنية: واحدان، كما يقال:

رجل ورجلان، و لكن قالوا: اثنان، حين أرادوا أن كل واحد منهما ثان للآخر.

و أصل أحد: أوحد مثل أكبر، و إحدى مثل كبرى، فلما وقعا اسمين و كانا كثيري الاستعمال هربوا في «إحدى» إلى «الكبرى» ليخفّ (1)، و حذفوا الواو ليفرق بين الاسم و الصّفة؛ و ذلك أن «أوحد» اسم، و «أكبر» صفة.

و «الواحد» فاعل، من وحد يحد و هو واحد، مثل:

وعد يعد و هو واحد.

و «الواحد» هو الذي لا ينقسم في وهم و لا وجود، و أصله الانفراد في الذات على ما ذكرنا.

و قال صاحب العين: «الواحد» أوّل العدد، و حدّ الاثني، ما يبين أحدهما عن صاحبه بذكر أو عقد؛ فيكون ثانيا له بعطفه عليه، و يكون «الأحد» أوّلا له.

و لا- يقال: إنّ الله ثاني اثنين و لا- ثالث ثلاثة، لأنّ ذلك يوجب المشاركة في أمر تفرّد به، فقوله تعالى: ثاني اثنين إذ هما في الغار التوبة: 40، معناه أنه ثاني اثنين في التناصر. و قال تعالى: لقد كفر الذين قالوا إنّ الله ثالث ثلاثة المائدة: 73، لأنهم أوجبوا مشاركته فيما ينفرد به من القدم و الإلهية. فأما قوله تعالى: إلا هو ربّهم المجادلة: 7، فمعناه أنه يشاهدهم، كما تقول للغلام: اذهب حيث شئت فأنا معك، تريد أنّ خبره لا يخفى عليك. (114-116)

القيسي: أصل أحد: وحد، فأبدلوا من الواو همزة، و هو قليل في الواو المفتوحة. و «أحد» بمعنى واحد.

و قيل أصل أحد: و أحد، فأبدلوا من الواو همزة، فاجتمع همزتان، فحذفت الواحدة تخفيفا، فهو «و أحد» في الأصل.

و قد قيل: إن «أحدا» بمعنى الأوّل، لا إبدال فيه و لا تغيير، بمنزلة: اليوم الأحد و كقولهم: لا أحد في الدار.

و في «أحد» فائدة ليست في «واحد»، لأنك إذا قلت: لا يقوم لزيد واحد، جاز أن يقوم له اثنان فأكثر، و إذا قلت: لا يقوم له أحد، نفيت الكلّ، و هذا إنّما يكون في النقي خاصة. فأما في الإيجاب فلا يكون فيه ذلك المعنى.

و «أحد» إذا كان بمعنى «واحد» وقع في الإيجاب، تقول: مرّ بنا أحد، أي واحد، فكذا قلّ هو الله أحد أي واحد. (2:509)

ابن سيده: الأحد: من الأيام معروف، تقول: مضى الأحد بما فيه، فتفرد و تذكر، عن اللحياني؛ والجمع:.

ص: 435

1- كذا و الظاهر: هربوا في إحدى، مثل الكبرى إلى إحدى ليخفّ.

آحاد وأحدان.

واستأحد الرَّجُل: انفرد.

وما استأحد بهذا الأمر: لم يشعر به، يمانية.

وأحد: جبل. (3:407)

«إحدى» صيغة مضرورية للتأنيث على غير بناء الواحد، كبنت من ابن، وأخت من أخ.

(ابن منظور 3:447)

الطَّوسِيّ: أمّا إحدى فهو مؤنث الواحد، والواحد الذي مؤنثه إحدى إنّما هو اسم وليس بوصف، ولذلك جاء «إحدى» على بناء لا يكون للصفات أبداً، كما كان الذي هو مذكّره كذلك. (2:378)

لفظ «أحد» لواحد من المضاف إليه، ممّا له مثل صفة المضاف في الأفراد، نحو: أحد الإنسانين، وأحد الدرهمين، فهو إنسان ودرهم لا محالة. والبعض يحتمل أن يكون لاثنتين فصاعداً، ولذلك إذا قال: جاءني أحد الرجال، فهم منه أنّه جاء واحد منهم. وإذا قال:

جاءني بعض الرجال، جاز أن يكون أكثر من واحد.

(6:143)

أصل أحد: وحد، فقلبت الواو همزة، كما قيل: وناة و أناة، لأنّ الواو مكروهة أولاً. وقد جاء «وحد» على الأصل. [ثمّ استشهد بشعر]

و حقيقة «الوحد» شيء لا ينقسم في نفسه أو معنى صفته، فإذا أطلق «أحد من غير تقدّم موصوف، فهو أحد نفسه، فإذا جرى على موصوف فهو أحد في معنى صفته. فإذا قيل: الجزء الذي لا يتجزأ واحد، فهو واحد في معنى صفته، وإذا وصف تعالى بأنّه أحد، فمعناه أنّه المختصّ بصفات لا يشاركه فيها غيره؛ من كونه قديماً وقادراً لنفسه، وعالماً وحيّاً وموجوداً كذلك، وأنّه تحقّق له العبادة ولا تجوز لأحد سواه.

ولا- يجوز أن يكون (أحد) هذه هي التي تقع في التّقي، لأنّها أعَمّ العامّ على الجملة أحد (1)، والتّفصيل، فلا- يصلح ذلك في الإيجاب، كقولك: ما في الدّار أحد، أي ما فيها واحد فقط ولا أكثر، ويستحيل هذا في الإيجاب.

(10:430)

الرّاغب: «أحد» يستعمل على ضربين: أحدهما في التّقي فقط، والثّاني في الإثبات.

فأمّا المختصّ بالتّقي فقط فلاستغراق جنس النّاطقين، ويتناول القليل والكثير على طريق الاجتماع والافتراق، نحو: ما في الدّار أحد، أي واحد، ولا اثنان فصاعداً، ولا مجتمعين ولا مفترقين. ولهذا المعنى لم يصحّ استعماله في الإثبات، لأنّ نفي المتضادين يصحّ ولا يصحّ إثباتهما، فلو قيل: في الدّار واحد، لكان فيه إثبات واحد منفرد مع إثبات ما فوق الواحد مجتمعين ومفترقين، وذلك ظاهر لا محالة. ولتناول ذلك ما فوق الواحد، يصحّ أن يقال: ما من أحد فاضلين، كقوله تعالى: فما منكم من أحد عنه حاجزين الحاقّة: 47.

وأما المستعمل في الإثبات فعلى ثلاثة أوجه:

الأول: في الواحد المضموم إلى العشرات، نحو أحد عشر، وأحد وعشرين.

الثاني: أن يستعمل مضافاً أو مضافاً إليه بمعنى «الأول»، كقوله تعالى: **أَمَّا أَحَدُكُمْ فَيَسْقِي رَبَّهُ**.

ص: 436

1- كذا.

حَمْرًا يوسف: 41، وقولهم: يوم الأحد، أي يوم الأول و يوم الاثنين.

و الثالث: أن يستعمل مطلقا وصفا، وليس ذلك إلا- في وصف الله تعالى بقوله: قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ الإخلاص: 1، و أصله: واحد، و لكن «وحد» يستعمل في غيره. [ثم استشهد بشعر] (12)

نحوه الفيروز آبادي. (بصائر ذوي التمييز 2:91)

الحريري: لفظه «أحد» تستغرق الجنس الواقع على المثني و الجمع، وليست بمعنى واحد، يعضد ذلك قوله تعالى: يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ الأحزاب: 32، وكذلك إذا قلت: ما جاءني أحد، فقد اشتمل هذا النقي على استغراق الجنس من المذكر و المؤنث، و المثني و الجمع. (61)

الزمخشري: النبي صلى الله عليه و سلم قال لسعد بن أبي وقاص و رآه يومئذ بإصبعيه: «أحد، أحد» أراد وحد، فقلب الواو بهمزة، كما قيل: أحد و أحاد و إحدى، فقد تلعب بها القلب مضمومة و مكسورة و مفتوحة. و المعنى أشر بإصبع واحدة.

ابن عباس رضي الله عنهما: سئل عن رجل تتابع عليه رمضان فسكت، ثم سأله آخر، فقال: «إحدى من سبع، يصوم شهرين و يطعم مسكينا» أراد أن هذه المسألة في صعوبتها و اعتياصها داهية، فجعلها كواحدة من ليالي عاد السبع التي ضربت مثلا في الشدة. تقول العرب في الأمر المتفاقم: إحدى الإحد، و إحدى من سبع. (الفائق 1:26)

الطبرسي: «أحد» أصله: وحد، فقلب الواو همزة، و مثله «أناة»، و أصله: وناة.

و هو على ضربين: أحدهما: أن يكون اسما، و الآخر: أن يكون صفة، فالاسم نحو أحد و عشرون، يريد به الواحد، و الصفة كما في قول النابغة:

كأن رحلي و قد زال النهار بنا

بذي الجليل على مستأنس وحد

و كذلك قولهم: «واحد»، يكون اسما كالكاهل و الغارب، و منه قولهم: واحد، اثنان، ثلاثة. و تكون صفة، كما في قول الشاعر: «فقد رجعوا كحي واحدينا»

و قد جمعوا «أحدا» الذي هو الصفة على «أحدان»، قالوا: أحد و أحدان، شبهوه بسلق و سلقان. [ثم استشهد بشعر]

فهذا جمع ل «أحد» الذي يراد به الرفع من الموصوف و التعظيم له، و أنه منفرد عن السببه و المثل. و قالوا: هو أحد الأحد، إذا رفع منه و عظم، و قالوا: أحد الأحدين و احد الآحاد.

و حقيقة «الواحد» شيء لا ينقسم في نفسه أو في معنى صفته، فإذا أطلق «واحد» من غير تقدم موصوف فهو واحد في نفسه، و إذا أجزى على موصوف فهو واحد في معنى صفته. فإذا قيل: الجزء الذي لا يتجزأ واحد، أريد أنه واحد في نفسه، و إذا قيل: هذا الرجل إنسان واحد، فهو واحد في معنى صفته، و إذا وصف الله تعالى بأنه واحد، فمعناه أنه المختص بصفات لا يشاركه فيها أحد غيره، نحو كونه قادرا لنفسه عالما حيا موجودا كذلك.

(5:562)

الفخر الرازيّ: في «أحد» وجهان:

ص: 437

أحدهما: أذّه بمعنى واحد، وأصل أحد: واحد، إلاّ أذّه قلبت الواو همزة للتخفيف. وأكثر ما يفعلون هذا بالواو المضمومة و المكسورة، كقولهم: وجوه و أجوه، و وسادة و إسادة.

و القول الثّاني: أنّ «الواحد و الأحد» ليسا اسمين مترادفين. [ثمّ نقل قول الأزهرّي في امتناع توصيف غير الله تعالى بأحد و قال:]

و ذكروا في الفرق بين «الواحد و الأحد» وجوها:

أحدها: أنّ الواحد يدخل في الأحد، و الأحد لا يدخل فيه.

و ثانيها: أنّك إذا قلت: فلان لا يقاومه واحد، جاز أن يقال: لكنّه يقاومه اثنان، بخلاف «الأحد» فإنّك لو قلت: فلان لا يقاومه أحد، لا يجوز أن يقال: لكنّه يقاومه اثنان.

و ثالثها: أنّ الواحد يستعمل في الإثبات، و الأحد في النّفي، تقول في الإثبات: رأيت رجلا واحدا، و تقول في النّفي: ما رأيت أحدا، فيفيد العموم. (32:178)

ابن الأثير: في أسماء الله تعالى: الأحد، و هو الفرد الذي لم يزل وحده و لم يكن معه آخر، و هو اسم بني لنفي ما يذكر معه من العدد، تقول: ما جاءني أحد، و الهمزة فيه بدل من الواو، و أصله: واحد، لأنّه من الوحدة.

و في حديث ابن عبّاس: «و سئل عن رجل تتابع عليه رمضان، فقال: إحدى من سبع»، يعني اشتدّ الأمر فيه. و يريد به إحدى سني يوسف عليه السّلام المجدبة.

فشبهه حاله بها في الشّدّة، أو من اللّيالي السّبع التي أرسل الله فيها العذاب على عاد. (1:27)

2L الصّغاني: يقال في الأمر المتفاقم: إحدى الإحد [ثمّ استشهد بشعر] أو يقال: فلان إحدى الإحد، كما يقال: واحد لا مثل له؛ يقال: هو إحدى الإحد، و واحد الأحدين، و أحد الأحدين، و واحد الآحاد.

و أحدث إليه؛ أي عهدت إليه، قلبوا «العين» همزة و «الهاء» حاء، و حروف الحلق قد يقام بعضها مقام بعض. [ثمّ استشهد بشعر] (2:189)

ابن منظور: الواحد و الأحد كالواحد، همزته أيضا بدل من واو. (3:448)

«الواحد» منفرد بالذّات في عدم المثل و النّظير، و «الأحد» منفرد بالمعنى. (3:451)

أوحده الله: جعله واحد زمانه، و فلان أوحده أهل زمانه، و الجمع: أحدان مثل: أسود و سودان.

(3:452)

الفيومي: أحد، أصله: واحد، فأبدلت الواو همزة، و يقع على الذّكر و الأنثى، و في التّنزيل يا نساء النّبيّ لسننّ كأحدٍ من النّساء الأحزاب: 32، و يكون بمعنى شيء، و عليه قراءة ابن مسعود و إنّ فاتكم شيءٌ من أزواجكم الممتحنة: 11، أي شيء. و يكون «أحد» مرادفا ل«واحد» في موضعين سماعا:

أحدهما: وصف اسم البارئ تعالى، فيقال: هو الواحد و هو الأحد، لاختصاصه بالأحديّة فلا يشركه فيها غيره، ولهذا لا ينعت به غير الله تعالى، فلا يقال:

رجل أحد و لا درهم أحد، ونحو ذلك.

والموضع الثاني: أسماء العدد للغلبة و كثرة الاستعمال، فيقال: أحد و عشرون، و واحد و عشرون.

ص: 438

وفي غير هذين يقع الفرق بينهما في الاستعمال، بأنَّ «الأحد» لنفي ما يذكر معه، فلا يستعمل إلا في الجحد لما فيه من العموم، نحو: ما قام أحد، أو مضافا نحو: ما قام أحد الثلاثة.

و«الواحد» اسم لمفتتح العدد، ويستعمل في الإثبات مضافا وغير مضاف، فيقال: جاءني واحد من القوم.

وأما تأنيث «أحد» فلا يكون إلا بالألف، لكن لا يقال: إحدى إلا مع غيرها نحو: إحدى عشرة، وإحدى وعشرون.

قال ثعلب: وليس «للأحد» جمع، وأما «الآحاد» فيحتمل أن يكون جمع الواحد، مثل شاهد وأشهاد.

قالوا: وإذا نفي «أحد» اختصَّ بالعاقل، وأطلقوا فيه القول.

وقد تقدّم أن «الأحد» يكون بمعنى شيء، وهو موضوع للعموم؛ فيكون كذلك، فيستعمل لغير العاقل أيضا نحو: ما بالدار من أحد، أي من شيء عاقلا كان أو غير عاقل، ثم يستثنى فيقال: إلا حمارا ونحوه؛ فيكون الاستثناء متصلا. وصرّح بعضهم بإطلاق «أحد» على غير العاقل، لأنه بمعنى شيء كما تقدّم.

وتأنيث «الواحد» «واحدة» بالهاء، ويوم الأحد منقول من ذلك، وهو علم على معيّن، وجمعه: آحاد، مثل سبب وأسباب. (2:650)

الجرجانيّ: «الأحد» هو اسم الذات مع اعتبار تعدّد الصّفات والأسماء والغيب.

والتّعيينات الأحديّة اعتبارها من حيث هي بلا إسقاطها ولا إثباتها بحيث يندرج فيها لسبب الخطرة الواحدة.

أحدية الجمع: معناه لا تنافيه الكثرة.

أحدية الكثرة: معناه واحد يتعلّق كثرة نسبيّة ويسمّى هذا بمقام الجمع وأحدية الجمع.

وأحدية العين: هي من حيث إغناؤه عنّا وعن الأسماء ويسمّى هذا جمع الجمع. (5)

الفيروزآباديّ: «الأحد» بمعنى الواحد ويوم من الأيام، جمعه: آحاد وأحدان.

أو ليس له جمع، أو «الأحد» لا- يوصف به إلا- الله سبحانه وتعالى، لخلوص هذا الاسم السّريّف له تعالى ويقال للأمر المتفاقم: إحدى الإحد، وفلان أحد الأحدين، وواحد الأحدين، وواحد الآحاد، وإحدى الإحد؛ أي لا مثل له. وهو أبلغ المدح. وأتى بإحدى الإحد، أي بالأمر المنكر العظيم.

وأحد، كسمع: عهد. واستأحد وآنحد: انفرد.

وجاءوا أحاد، ممنوعين للعدل، أي واحدا واحدا، وما استأحد به: لم يشعر.

وأحد العشرة تأحيدا، أي صيّرنا أحد عشر.

والاثنين، أي واحدة.

و يقال: ليس للواحد تثنية، ولا للاثنين واحد من جنسه. (1:283)

الشَّريبي: جاء في «الواحد» عن العرب لغات كثيرة يقال: واحد وأحد ووحيد ووحاد وأحاد وموحد وأوحد. وهذا كله راجع إلى معنى «الواحد»، وإن كان في ذلك معان لطيفة. ولم يجئ في صفات الله

ص: 439

تعالى إلا الواحد والأحد. (4:609)

الجزائري: قال بعض المحققين: الواحد: الفرد الذي لم يزل وحده ولم يكن معه آخر، والأحد: الفرد الذي لا يتجزأ ولا يقبل الانقسام. فالواحد، هو المتفرد بالذات في عدم المثل، الأحد: المتفرد بالمعنى.

وقيل: المراد ب«الواحد» نفي التركيب و الأجزاء الخارجيّة و الذهنيّة عنه تعالى و ب«الأحد» نفي الشريك عنه في ذاته و صفاته.

وقيل: «الواحدية» لنفي المشاركة في الصفات، و«الأحدية» لتفرد الذات، ولما لم ينفك عن شأنه تعالى أحدهما عن الآخر قيل: «الواحد و الأحد» في حكم اسم واحد. وقد يفرق بينهما في الاستعمال من وجوه:

أحدها: أن «الواحد» يستعمل وصفا مطلقا، و«الأحد» يختص بوصف الله تعالى، نحو: قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ الإخلاص: 1.

الثاني: أن «الواحد» أعم موردا، لأنه يطلق على من يعقل وغيره، و«الأحد» لا يطلق إلا على من يعقل.

الثالث: أن «الواحد» يجوز أن يجعل له ثان، لأنه لا يستوعب جنسه بخلاف «الأحد»، ألا ترى أنك لو قلت: فلان لا يقاومه واحد، جاز أن يقاومه اثنان وأكثر، ولو قلت: لا يقاومه أحد، لم يجز أن يقاومه اثنان ولا أكثر. فهو أبلغ.

الرابع: أن «الواحد» يدخل في الحساب و الضرب و العدد و القسمة، و«الأحد» يمتنع دخوله في ذلك.

الخامس: أن «الواحد» يؤنث بالتاء، و«الأحد» يستوي فيه المذكر و المؤنث.

السادس: أن «الواحد» لا يصلح للإفراد و الجمع، بخلاف «الأحد» فإنه يصلح لهما، و لهذا وصف بالجمع في قوله تعالى: فَمَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ الحاقة: 47.

السابع: أن «الواحد» لا جمع له من لفظه، لا يقال:

الواحدون. و«الأحد» له جمع من لفظه، وهو أحدون و آحاد.

و أما المتوحد فهو البليغ في الوحدانية كالمتكبر:

البليغ في الكبرياء. (38)

نحوه خليل ياسين، إذ ذكر أربعة من الفروق بتفاوت يسير. (2:346)

الزبيدي: «الأحد» قيل: هو أول الأسبوع، كما مال إليه كثيرون، وقيل: هو ثاني الأسبوع.

و«الأحد» المعرف باللام الذي لم يقصد به العدد المركب كالأحد عشر و نحوه، لا يوصف به إلا حضرة جناب الله سبحانه و تعالى، لخلوص هذا الاسم الشريف له تعالى، و هو الفرد الذي لم يزل وحده ولم يكن معه آخر. وقيل: أحديته، معناها أنه لا يقبل التجزؤ، لنزاهته عن ذلك. و قيل: الأحد: الذي لا ثاني له في ربوبيته، و لا في ذاته، و لا في صفاته جل شأنه.

و يقال للأمر المتفاقم: إحدى الإحد. وإحدى:

مؤنث و ألفه للتأنيث، كما هو رأي الأكثر، وقيل:

للإلحاق.

و«الإحد»-بكسر الهمزة وفتح الحاء كعبر، كما هو المشهور، وضبطه بعض شراح التسهيل بضمّ ففتح كغرف-قال شيخنا: و المعروف «الأول»؛ لأنه جمع

ص: 440

ل«إحدى»، وهي مكسورة. و«فعلى» مكسورا لا- يجمع على «فعل» بالصّمْ؛ وقصدهم بهذا إضافة المفرد إلى جمعه مبالغة على ما صرّحوا. قال الشّهاب: وهذا الجمع وإن عرف في المؤنث بالتاء لكنّه جمع به المؤنث بالألف حملا لها على أختها، أو يقدر له مفرد مؤنث بهاء، كما حقّقه السّهيليّ في «ذكرى و ذكر».

وسئل سفيان الثّوريّ عن سفيان بن عيينة، قال:

ذاك أحد الأحدين. قال أبو الهيثم: هذا أبلغ المدح، قال:

ثمّ الظّاهر أنّ هذا الجمع مستعمل للعقلاء فقط.

وفي شروح التّسهيل خلافه، فإنّهم قالوا في هذا التّركيب: المراد به إحدى الدّواهي، لكنّهم يجمعون ما يستعظمونه جمع العقلاء. ووجهه عند الكوفيّين حتّى لا يفرق بين القلّة والكثرة. وفي اللّباب: ما لا يعقل يجمع جمع المذكّر في أسماء الدّواهي تنزيلا له منزلة العقلاء في شدّة النّكايّة.

وقال الدّمامينيّ في شرح التّسهيل: الّذي ثبت استعماله في المدح «أحد وإحدى» مضافين إلى جمع من لفظهما كأحد وأحدين، أو إلى وصف كأحد العلماء. ولم يسمع في أسماء الأجناس.

وإحدى الإحد، أي لا مثل له. والفرق بين إحدى الإحد وهذا وإحدى السّابق بالكلام؛ يقال ذلك عند قصد تعظيم الأمر و تهويله، و يقال: فلان أحد الأحد، أي واحد لا نظير له. فلا فرق في اللفظ ولا في الصّبط، وبه تعلم أنّه لا تكرار، لأنّ الإطلاق مختلف.

[هذا خلاصة كلامه في «إحدى الإحد» فراجع]

(2:287)

2L آلوسيّ: في «الكشاف» أنّ «أحدا» الموضوع في النّفي العامّ همزته أصليّة غير منقلبة عن «الواحد». وقد نصّ على ذلك أبو عليّ، وخالف فيه الرّضويّ، فنقل عنه:

أنّ همزة «أحد» في كلّ مكان بدل من الواو، والمشهور التّفارقة بين الواقع في النّفي العامّ، والواقع في الإثبات، بأنّ همزة الأوّل أصليّة وهمزة الثّاني منقلبة عن الواو.

وفي العقد المنظوم في ألفاظ العموم للفاضل القرافيّ:

قد أشكل هذا على كثير من الفضلاء، لأنّ اللفظين صورتها واحدة ومعنى «الوحدة» يتناولهما، والواو فيها أصليّة؛ فيلزم قطعا انقلاب ألف «أحد» مطلقا عنها، وجعل ألف أحدهما منقلبا دون ألف الآخر تحكّم.

وقد أطلعني الله تعالى على جوابه، وهو أنّ «أحدا» الّذي لا يستعمل إلّا في النّفي، معناه إنسان بإجماع أهل اللّغة، و«أحدا» الّذي يستعمل في الإثبات معناه الفرد من العدد، فإذا تغاير مسماهما تغاير اشتقاقهما، لأنّه لا بدّ فيه من المناسبة بين اللفظ والمعنى، ولا يكفي فيه أحدهما، فإذا كان المقصود به «الإنسان» فهو الّذي لا يستعمل إلّا في النّفي وهمزته أصليّة وإن قصد به «العدد، ونصف الاثنين» فهو

الصّالِح للإثبات و التّفي، و ألفه متقلبة عن واو.(4:22)

«أحد» قالوا: همزته مبدلة من الواو و أصله: وُحد، و إبدال الواو المفتوحة همزة قليل، و منه قولهم: امرأة أناة، يريدون «وناة»، لأنّه من الونني، و هو الفتور.

و هذا بخلاف «أحد» الذي يلازم التّفي و نحوه، و يراد به العموم، كما في قوله تعالى: فَمَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ

ص: 441

حاجزِينِ الحاقَّة: 47، وقوله عليه الصَّلَاة و السَّلَام:

«أحلت لي الغنائم ولم تحل لأحد قبلي»، وقوله تعالى:

هَلْ تُحِسُّ مِنْهُمْ مِنْ أَحَدٍ مريم: 98، وقوله سبحانه:

فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا الْجَنِّ: 18، وقوله عزَّ و جلَّ : وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ التَّوْبَةَ: 6، فَإِنَّ هَمْزَتَهُ أُصْلِيَّةً.

وقيل: الهمزة فيه أصلية كالهمزة في «الآخر».

(30:271)

[نقل قول الزَّاعِبِ و ثعلب ثم قال:]

وفرق بعضهم بينهما [الواحد و الأحد] أيضا بأنَّ «الأحد» في التَّقي نصَّ في العموم بخلاف «الواحد» فإنه محتمل للعموم وغيره، فيقال: ما في الدَّار أحد، و لا يقال:

بل اثنان. و يجوز أن يقال: ما في الدَّار واحد بل اثنان.

و نقل عن بعض الحنفية أنه قال في التفرقة بينهما: إنَّ «الأحدية» لا تحتمل الجزئية و العددية بحال، و «الواحدية» تحتملها، لأنه يقال: مائة واحدة و ألف واحد، و لا يقال: مائة أحد و لا ألف أحد. و بنى على ذلك مسألة الإمام محمد بن الحسن التي ذكرها في «الجامع الكبير»: إذا كان لرجل أربع نسوة، فقال: و الله لا أقرب واحدة منكن، صار مؤلها منهن جميعا، و لم يجوز أن يقرب واحدة منهن إلا بكفارة، و لو قال: و الله لا أقرب إحداكن، لم يصير مؤلها إلا من إحداهن. و البيان إليه.

و فرق الخطابي بأنَّ «الأحدية» لتفرد الذات و «الواحدية» لنفي المشاركة في الصفات.

و نقل عن المحققين التفرقة بعكس ذلك. و لما لم ينفك في شأنه تعالى أحد الأمرين من الآخر قيل: الواحد الأحد في حكم اسم واحد. (30:272)

مجمع اللغة: «أحد» يستعمل على ضربين:

أ- في التَّقي، و ما في حكمه كالشَّروط.

ب- في الإثبات.

فأمَّا المختصَّ بالتَّقي و ما في حكمه، فإنه لاستغراق الجنس، و يكون منكرًا يستوي فيه الواحد و الجمع و المذكر و المؤنث، على طريق الاجتماع و الافتراق. فإذا قلت: ما في الدَّار أحد، أي ليس فيها واحد و لا اثنان فصاعدا، لا مجتمعين و لا مفترقين.

و أمَّا المستعمل في الإثبات فإنه يذكر و يؤنث و يعرف و ينكر، و يكون مضافا أو مضافا إليه، و يضم إلى العشرات عطفًا أو تركيبًا. و مؤنثه

وإذا جاء «أحد» في صفات الله، فمعناه الذي لا ثاني له في ألوهيته، ولا في ذاته، ولا في صفاته. (1:19)

الطَّبَّاطِبَائِيّ: أحد: وصف مأخوذ من الوحدة كالواحد، غير أنّ «الأحد» إنّما يطلق على ما لا يقبل الكثرة لا خارجا ولا ذهنًا، ولذلك لا يقبل العدّ، ولا يدخل في العدد، بخلاف «الواحد» فإنّ كلّ واحد له ثان و ثالث إمّا خارجا وإمّا ذهنًا، بتوهم أو بفرض العقل، فيصير بانضمامه كثيرا.

وأمّا «الأحد» فكُلّ ما فرض له ثانيا كان هو هو، لم يزد عليه شيء. واعتبر ذلك في قولك: ما جاءني من القوم أحد، فإنّك تنفي به مجيء اثنين منهم وأكثر، كما تنفي مجيء واحد منهم، بخلاف ما لو قلت: ما جاءني واحد منهم، فإنّك إنّما تنفي به مجيء واحد منهم بالعدد، ولا ينافيه مجيء اثنين منهم أو أكثر؛ وإفادته هذا المعنى

لا يستعمل في الإيجاب مطلقاً إلا فيه تعالى.

و من لطيف البيان في هذا الباب قول علي عليه أفضل السلام في بعض خطبه في توحيده تعالى: «كلّ مسمّى بالوحدة غير قليل». (20:387)

المصطفويّ: الذي يقوّي في النفس أنّ النسبة بين «أحد و واحد» هي الاشتقاق الأكبر، كما في أمثاله من الكلمات المتقاربة لفظاً و معنى، و الحكم بأنّ واحداً منهما أصل و الآخر فرع مشكل، و لا سيّما مع استعمال الصيغ المشتقة من كلّ واحد من المادتين. و ما لأحدٍ عنده من نعمة الليل: 19، استعمال في مقام النفي.

قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ الإخلاص: 1، أطلق على الله تعالى.

إِخْدَى الطَّائِفَتَيْنِ الْأَنْفَال: 7، إِخْدَاهُنَّ النِّسَاء: 20، إِخْدَى ابْنَتِي الْقِصَص: 27، صيغة تأنيث استعملت مضافة.

إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ الْبَقْرَةَ: 180، أَمَا أَحَدُكُمَا يَوْسُف: 41، فَخُذْ أَحَدَنَا مَكَانَهُ يَوْسُف: 78، قَالَ أَحَدُهُمَا يَوْسُف: 36، التعبير بهذه الكلمة إشارة إلى عدم خصوصية فرد معين. و التوجه إلى الحكم لا إلى موضوع معين. (1:26)

النصوص التفسيرية

أحد

1- ... لا تَفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَ نَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ. البقرة: 136

الزّمخشريّ: (أحد) في معنى الجماعة، و لذلك صحّ دخول (بين) عليه. (1:315)

مثله التّسفيّ (1:77)، و البروسويّ (1:242).

الطّبرسيّ: معنى (أحد منهم)، أي بين اثنين أو جماعة، و تقديره: لا تفرّق بين أحد و أحد منهم.

(1:217)

البيضاويّ: (أحد) لوقوعه في سياق النفي عامّ، فساغ أن يضاف إليه (بين). (1:85)

أبو حيّان: (أحد) هنا قيل: هو المستعمل في النفي، فأصوله الهمزة و الحاء و الدال، و هو للعموم، فلذلك لم يفتقر (بين) إلى معطوف عليه؛ إذ هو اسم عامّ تحته أفراد، فيصحّ دخول (بين) عليه، كما تدخل على المجموع، فتقول: المال بين الزّيدين. و لم يذكر الزّمخشريّ غير هذا الوجه.

وقيل: (أحد) هنا بمعنى «واحد» و الهمزة بدل من الواو؛ إذ أصله: واحد، و حذف المعطوف لفهم السامع، و التّقدير: بين أحد منهم و بين نظيره فاختصر، أو بين أحد منهم و الآخر. [ثمّ استشهد بشعر]

و الوجه الأول أرجح، لأنّه لا حذف فيه.

أبو السّعود: همزة (أحد) إمّا أصليّة، فهو اسم موضوع لمن يصلح أن يخاطب، يستوي فيه المفرد و المثنى و المجموع، و المذكر و المؤنث، و لذلك صحّ دخول (بين) عليه، كما في مثل: المال بين الناس، و منه ما في قوله صلّى الله عليه و سلّم: «ما أحلّت الغنائم لأحد سود الرّءوس غيركم»؛ حيث وصف بالجمع.

و إمّا مبدلة من الواو، فهو بمعنى واحد، و عمومه

لوقوعه في حيز النفي، وصحة دخول (بين) عليه، باعتبار معطوف قد حذف لظهوره، أي بين أحد منهم و بين غيره. [ثم استشهد بشعر]

وفيه من الدلالة صريحا على تحقق عدم التفريق بين كل فرد فرد منهم، و بين من عداه كائنا من كان، ما ليس في أن يقال: «لا نفرّق بينهم».
(1:129)

الآلوسي: (أحد) أصله: واحد، بمعنى واحد؛ و حيث وقع في سياق النفي عمّ و استوى فيه الواحد و الكثير، و صحّ إرادة كلّ منهما. و قد أريد به هنا الجماعة، و لهذا ساغ أن يضاف إليه (بين)، و يفيد عموم الجماعات، كذا قاله بعض المحققين.

و هو مخالف لما هو المشهور عند أرباب العربية: من أنّ الموضوع في النفي العامّ أو المستعمل مع «كلّ» في الإثبات همزته أصليّة، بخلاف ما استعمل في الإثبات بدون «كلّ» فإنّ همزته منقلبة عن واو.

و من هنا قال العلامة التفتازاني: إنّ (أحد) في معنى الجماعة بحسب الوضع، لأنّه اسم لمن يصلح أن يخاطب، يستوي فيه المذكّر و المؤنث و المفرد و المثنى و المجموع، و يشترط أن يكون استعماله مع كلمة «كلّ» أو مع النفي.

نصّ على ذلك أبو عليّ و غيره من أئمّة العربيّة و هذا غير الأحد الذي هو أوّل العدد في قوله تعالى: قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ الإخلاص: 1، و ليس كونه في معنى الجماعة، من جهة كونه نكرة في سياق النفي، على ما سبق إلى كثير من الأوهام. أ لا ترى أنّه لا يستقيم، لا نفرّق بين رسول من الرّسل، إلاّ بتقدير عطف، أي رسول و رسول، و لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ الأحزاب: 32، ليس في معنى كامرأة منهنّ. انتهى.

و أنت بعد التأمّل تعلم أنّ ما ذكره العلامة لا يرد على ذلك البعض، و إنّما ترد عليه المخالفة في الأصالة و عدمها فقط. و لعلّ الأمر فيها سهل، على أنّ دعوى عدم تلك الاستقامة إلاّ بذلك التّقدير غير مجمع عليه.

فقد ذكر في «الانتصاف» أنّ النكرة الواقعة في سياق النفي تقيّد العموم لفظا عموما شموليا حتّى ينزل المفرد فيها منزلة الجمع في تناوله الأحاد مطابقة، لا كما ظنّه بعض الأصوليين من أنّ مدلولها بطريق المطابقة في النفي كمدلولها في الإثبات، و جعل هذا التّعديّد و العموم وضعا هو المسوّغ لدخول (بين) عليها هنا.

و من النّاس من جوّز كون «أحد» في الآية بمعنى «واحد»، و عمومه بدليّ، و صحّة دخول (بين) عليه باعتبار معطوف قد حذف لظهوره بين أحد منهم و غيره.

وفيه من الدلالة على تحقق التفريق بين كل فرد فرد منهم، و بين من عداه كائنا من كان، ما ليس في أن يقال:

لا نفرّق بينهم، و لا يخفى ما فيه. (1:395)

2- ... لا نفرّق بين أحدٍ من رُسُلِهِ... البقرة: 285

ابن قتيبة: (أحد) في معنى جميع، كأنه قال:

لا نفرّق بين رسله، فنؤمّن بواحد، و نكفر بواحد. (100)

نحوه الرّمخشريّ. (1:407)

مما يخالف ظاهر اللفظ معناه «واحد» يراد به جميع، كقوله تعالى: لا تَفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ وَالتَّفْرِيقُ

ص: 444

لا يكون إلا بين اثنين فصاعدا.

(تأويل مشكل القرآن: 284)

الفخر الرازي: (أحد) في معنى الجمع، كقوله:

فَمَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ الْحَاقَّةُ: 47، و التَّقْدِيرُ: لا تَفَرِّقْ بَيْنَ جَمِيعِ رِسَلِهِ. هَذَا هُوَ الَّذِي قَالُوهُ.

وعندي أنه لا يجوز أن يكون (أحد) هاهنا في معنى الجمع، لأنه يصير التقدير: لا تفرق بين جميع رسله، وهذا لا ينافي كونهم مفرقين بين بعض الرسل. والمقصود بالتثني هو هذا، لأن اليهود والنصارى ما كانوا يفرقون بين كل الرسل، بل بين البعض وهو محمد صلى الله عليه وسلم، فثبت أن التأويل الذي ذكره باطل، بل معنى الآية لا تفرق بين أحد من الرسل وبين غيره في النبوة؛ فإذا فسد رنا بهذا حصل المقصود من الكلام. (7:144)

الرازي: فإن قيل: قوله: لا تفرق بين أحد من رسله كيف قال ذلك مع أن (بين) لا تضاف إلا إلى اثنين فصاعدا، فكيف قال: لا تفرق بين أحد من رسله؟

قلنا: (أحد) هنا بمعنى الجمع الذي هو أحد، كقوله تعالى: فَمَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ الْحَاقَّةُ: 47، فإنه ثم بمعنى الجمع؛ بدليل قوله تعالى: حَاجِزِينَ، فكأنه قال:

لا تفرق بين أحد من رسله، كقولك: المال بين آحاد الناس، ولأن «أحدا» يصلح للمفرد المذكر والمؤنث، وتشبيها وجمعها نغيا وإثباتا، تقول: ما رأيت أحدا إلا بني فلان، أو إلا بنات فلان، سواء. وتقول: إن جاءك أحد بكتابي فأعطه وديعتي، يستوي فيه «الكل»، فالمعنى لا تفرق بين اثنين منهم أو بين جماعة منهم، ومنه قوله تعالى: يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ الْأَحْزَابِ: 32. (مسائل الرازي: 24)

القرطبي: (أحد) على الأفراد ولم يقل: آحاد، لأن «الأحد» يتناول الواحد والجميع، كما قال تعالى: فَمَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ ف (حاجزين) صفة لأحد، لأن معناه الجمع. وقال صلى الله عليه وسلم: «ما أحلت الغنائم لأحد سود الرءوس غيركم». [ثم استشهد بشعر]

(3:429)

نحوه التسفي. (1:143)

السيابوري: (أحد) في معنى الجمع، أي بين كل منهم وبين آخر منهم، فإن التكررة في سياق التثني تعم، ولذلك صلحت لدخول (بين) عليها.

(3:105)

نحوه البيضاوي (1:146)، والكاشاني (1:287)

أبو حيان: (أحد) هنا هي المختصة بالتثني، وما أشبهه فهي للعموم، فلذلك دخلت (من) عليها، كقوله تعالى: فَمَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ الْحَاقَّةُ: 47، والمعنى بين آحادهم. [ثم استشهد بشعر]

قال بعضهم: (أحد) قيل: إنه بمعنى جميع، والتقدير:

بين جميع رسله. ويعد عندي هذا التّقدير، لأنّه لا ينافي كونهم مفرّقين بين بعض الرّسل. والمقصود بالتّقي هو هذا، لأنّ اليهود والنّصارى ما كانوا يفرّقون بين كلّ الرّسل، بل البعض وهو محمّد صلّى الله عليه وسلّم.

فثبت أنّ التّأويل الذي ذكره باطل، بل معنى الآية لا يفرّق [بين] أحد من رسله وبين غيره في النّبوة.

وفيه بعض تلخيص، ولا يعني من فسّرها بجميع، أو قال: هي في معنى الجميع، إلّا أنّه يريد بها العموم، نحو ما قام أحد، أي ما قام فرد فرد من الرّجال مثلاً ولا فرد

ص: 445

فرد من النساء، لا أنه نفى القيام عن الجميع، فثبت لبعض.

و يحتمل عندي أن يكون ممّا حذف فيه المعطوف لدلالة المعنى عليه، والتقدير، لا يفرّق بين أحد من رسله وبين أحد؛ فيكون أحد هنا بمعنى واحد، لا أنه اللفظ الموضوع للعموم في النفي. و من حذف المعطوف سهراييل تقيكم الحرّ النحل: 81، أي و البرد. [ثم استشهد بشعر] (2:365)

الشّريني: أي جمع (من رسله) فنؤمن ببعض و نكفر ببعض، كما فعل اليهود و النصارى. ف«أحد» اسم لمن يصلح أن يخاطب، يستوي فيه الواحد و المثني و المجموع، و المذكر و المؤنث؛ فحيث أضيف (بين) إليه، أو أعيد ضمير جمع إليه، أو نحو ذلك، فالمراد به جمع من الجنس الذي يدلّ الكلام عليه.

و يجوز أن يقدر القول مفردا باعتبار «كلّ»، و إنّما احتيج إلى التقدير لأجل قوله تعالى: (لا تفرّق)، و لو قال تعالى: لا يفرّقون، لم يحتج إلى ذلك. (1:191)

أبو السّعود: فيه من الدّلالة صريحا على تحقّق عدم التّفريق بين كلّ فرد فرد منهم، و بين من عداه كائنا من كان، ما ليس في أن يقال: لا تفرّق بين رسله؛ و إثارة إظهار الرّسل على الإضمار الواقع مثله في قوله تعالى:

وَ مَا أَوْتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَّا تُفَرَّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ الْبَقْرَةَ: 136، إمّا للاحتراز عن توهم اندراج الملائكة في الحكم، أو للإشعار بعلة عدم التّفريق، أو للإيماء إلى عنوانه، لأنّ المعبر عدم التّفريق من حيث الرّسالة، دون سائر الحيثيات الخاصّة. (1:208)

2L البروسوي: (أحد) هنا بمعنى الجمع، أي الآحاد، فلذلك أضيف إليه (بين)، لأنّه لا يضاف إلّا إلى المتعدّد، و«الأحد» وضع لنفي ما يذكر معه من العدد، و«الواحد» اسم لمفتتح العدد، و الواحد الذي لا نظير له، و الوحيد الذي لا نصير له. (1:446)

3-... قُلْ إِنَّ الْهُدَىٰ هُدَىٰ اللَّهِ أَن يُؤْتَىٰ أَحَدٌ مِّثْلَ مَا أُوتِيْتُمْ أَوْ يُحَاجُّوْكُمْ عِنْدَ رَبِّكُمْ... آل عمران: 73

القيسي: (أحد) في قراءة من مدّ (أن) بمعنى واحد، و إنّما جمع في قوله: أَوْ يُحَاجُّوْكُمْ لأنّه ردّه على معنى أحد، لأنّه بمعنى الكثرة. لكن «أحد» إذا كان في النفي أقوى في الدّلالة على الكثرة منه إذا كان في الإيجاب.

و حسن دخول «أحد» بعد لفظ الاستفهام، لأنّه بمعنى الإنكار و الجحد، فدخلت «أحد» بعده، كما تدخل بعد الجحد الملفوظ به؛ فيصلح على هذا أن تكون على أصلها في العموم و ليست بمعنى واحد. (1:145)

المبيدي: قرأ ابن كثير (ان يؤتى أحد) ممدودا على معنى الاستفهام أي هل أوتي هو مثل ما أوتيتم، و من شواذ القراءات (ان يؤت أحد) بكسر الألف أي و لا تؤمنوا إلّا لمن تبع دينكم إن أوتي أحد مثل ما أوتيتم و المراد ب(أحد) محمّد صلّى الله عليه و سلّم في كلّ هذه الوجوه. (2:167)

أبو حيّان: [ذكر الوجهين في إعراب (أَوْ يُحَاجُّوْكُمْ) و هما: عطفه على ما قبله، و أن يكون (أَوْ يُحَاجُّوْكُمْ) منصوبا بإضمار أن بعد (أو) بمعنى حتّى، ثم قال:]

و(أحد) في هذين القولين ليس الذي يأتي في

العموم مختصاً به، لأنّ ذلك شرطه أن يكون في نفي أو في خبر نفي، بل (أحد) هنا بمعنى «واحد» وهو مفرد؛ إذ عني به الرّسول صلّى الله عليه وسلّم، وإنّما جمع الصّمير في يحاجّوكم، لأنّه عائد على الرّسول و أتباعه، لأنّ الرّسالة تدلّ على الاتّباع.

وقال بعض التّحويين: (أن) هنا للتّفي بمعنى «لا»، التّقدير: لا- يؤتى أحد مثل ما أوتيتم، ونقل ذلك أيضاً عن «الفراء»؛ وتكون (أو) بمعنى «إلا»، والمعنى إذ ذاك لا يؤتى أحد مثل ما أوتيتم إلا أن يحاجّوكم، فإنّ إيتاءه ما أوتيتم مقرون بمغالبتكم و محاجّتكم عند ربّكم، لأنّ من آتاه الله الوحي لا بدّ أن يحاجّهم عند ربّهم في كونهم لا يتبعونه، فقوله: (أو يحاجّوكم) حال من جهة المعنى لازمة؛ إذ لا يوحي الله إلى رسول إلا وهو محاجّ مخالفه.

وفي هذا القول يكون (أحد) هو الذي للعموم، لتقدّم التّفي عليه، و جمع الصّمير في (يحاجّوكم) حملاً على معنى (أحد)، كقوله تعالى: فما منكم من أحدٍ عنده حاجزٍ الحاقّة: 47، جمع (حاجزين) حملاً على معنى (أحد) لا على لفظه؛ إذ لو حمل على لفظه لأفرد. [ثمّ نقل الأقوال في إعراب جملة (أنّ يؤتى أحد) و أضاف:]

أمّا (أحد) على هذه الأقوال فإن كان الذي للعموم و كان ما قبله مقدّراً بالتّفي كقول بعضهم: إنّ المعنى لا يؤتى، أو إنّ المعنى أن لا يؤتى أحد، فهو جار على المألوف في لسان العرب، من أنّه لا يأتي إلا في التّفي أو ما أشبه التّفي كالنّهي، وإن كان الفعل مثبتاً يدخل هنا، لأنّه تقدّم التّفي في أوّل الكلام، كما دخلت (من) في قوله:

أَنْ يُنَزَّلَ عَلَيْكُمْ مِنْ خَيْرِ الْبَقَرَةِ: 105، للتّفي قبله في قوله: (ما يودّ). [ثمّ نقل قراءة ابن كثير: (أن يؤتى أحد) بالمدّ على الاستفهام، وقال:]

قال أبو عليّ: و (أحد) على قراءة ابن كثير، هو الذي لا يدلّ على الكثرة، وقد منع الاستفهام القاطع من أن يشيع، لامتناع دخوله في التّفي الذي في أوّل الكلام، فلم يبق إلا أنّه «أحد» الذي في قولك: أحد و عشرون، و هو يقع في الإيجاب، لأنّه في معنى «واحد»، و جمع ضميره في قوله أو يحاجّوكم حملاً على المعنى إذ لأحد، المراد (1) بمثل التّبوة أتباع، فهو في المعنى للكثرة.

وقال أبو عليّ: و هذا موضع ينبغي أن ترّجح فيه قراءة غير ابن كثير على قراءة ابن كثير، لأنّ الأسماء المفردة ليس بالمستمرّ أن يدلّ على الكثرة.

(2:495,496)

4- إِذْ تُصْعِدُونَ وَلَا تَلْوُونَ عَلَى أَحَدٍ...

آل عمران: 153

المبيديّ: (أحد) هنا هو الرّسول صلّى الله عليه وسلّم. (2:310)

السّيوطي: قرئ (أحد) شاذّاً. (4:86)

5- ...أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ...

النّساء: 43

أبو حيان: فيه تغليب الخطاب؛ إذ قد اجتمع خطاب و غيبة، فالخطاب: (كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ ... أَوْ).

ص: 447

1- كذا، و الظاهر بدل «المراد» «المؤتى» بدليل قوله «ان يؤتى».

لا مَسْتُمْ، و الغيبة قوله: (أَوْ جَاءَ أَحَدٌ)؛ و ما أحسن ما جاءت هذه الغيبة! لأنه لَمَّا كُنِيَ عن الحاجة بالغايط كره إسناد ذلك إلى المخاطبين، فنزع به إلى لفظ الغائب بقوله: (أَوْ جَاءَ أَحَدٌ)، وهذا من أحسن الملاحظات، و أجمل المخاطبات. (3:259)

الآلوسي: في ذكر (أحد) فيه: [الغايط] دون غيره إيماء إلى أن الإنسان ينفرد عند قضاء الحاجة، كما هو دأبه و أدبه. و قيل: إنما ذكر و أسند المجيء إليه دون المخاطبين تفاديا عن التصريح بنسبتهم إلى ما يستحي منه أو يستهجن التصريح به. و الفعل عطف على (كنتم)، و الجواز الأول متعلق بمحذوف وقع صفة للتكرة قبله، و الثاني متعلق بالفعل، أي و إن جاء أحد كائن منكم من الغائط. (5:41)

6- يا نساء النبي لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ إِنْ أَتَيْتُنَّ... الأحزاب: 32

الرجاج: لم يقل: كواحدة من النساء؛ لأن «أحدا» للتفي العام. (الطبرسي 4:356)

الطوسي: إنما قال: «كأحد»، و لم يقل: كواحدة، لأن «أحدا» نفي عام للمذكر و المؤنث، و الواحد و الجماعة. (8:338)

نحوه المبيدي. (8:43)

الزمخشري: (أحد) في الأصل بمعنى «وحد»، و هو الواحد، ثم وضع في النفي العام مستويا فيه المذكر و المؤنث و الواحد و ما وراءه. و المعنى: لستنَّ كجماعة واحدة من جماعات النساء، أي إذا قصصت أمة النساء جماعة جماعة لم توجد منهنَّ جماعة واحدة تساويكنَّ في الفضل و السابقة، و مثله قوله تعالى: وَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَ لَمْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمُ النِّسَاءِ: 152، يريد بين جماعة واحدة منهم تسوية بين جميعهم في أنهم على الحق المبين. (3:259)

نحوه البيضاوي (2:244)، و التسفي (3:302)، و أبو السعود (4:210)، و المراغي (4:22).

الفخر الرازي: معنى قول القائل: ليس فلان كآحاد الناس، يعني ليس فيه مجرد كونه إنسانا، بل وصف أخص موجود فيه، و هو كونه عالما أو عاملا- أو نسيبا أو حسيبا، فإن الوصف الأخص إذا وجد لا يبقى التعريف بالأعم، فإن من عرف رجلا- و لم يعرف منه غير كونه رجلا، يقول: رأيت رجلا؛ فإن عرف علمه يقول:

رأيت زيدا أو عمرا، فكذلك قوله تعالى: لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ، يعني فيكنَّ غير ذلك أمر لا يوجد في غيركنَّ، و هو كونكنَّ أمهات جميع المؤمنين، و زوجات خير المرسلين، و كما أن محمدا عليه السلام ليس كأحد من الرجال، كما قال عليه السلام: «لست كأحدكم»، كذلك قرأه اللاتي يشرفن به. و بين الزوجين نوع من الكفاءة.

(25:208)

القرطبي: قال: (كأحد)، و لم يقل: كواحدة، لأن أحدا نفي من المذكر و المؤنث، و الواحد و الجماعة. و قد يقال على ما ليس بآدمي، يقال: ليس فيها أحد، لا شاة و لا بعير. (14:177)

أبو حيان: أي ليس كل واحد منكنَّ كشخص واحد من النساء، أي من نساء عصرك.

[ثم ذكر قول الزمخشري، وأضاف:]

أما قوله: (أحد) في الأصل بمعنى «وحد» وهو الواحد فصحيح، وأما قوله: «ثم وضع... إلى قوله:

«و ما وراءه»، فليس بصحيح. لأنّ الذي يستعمل في النّفي العامّ مدلوله غير مدلول واحد، لأنّ «واحدًا» ينطلق على كلّ شيء اتّصف بالوحدة، و«أحد» المستعمل في النّفي العامّ مخصوص بمن يعقل. وذكر النّحويون أنّ مادّته: همزة وحاء و دال، و مادة «أحد» بمعنى «وحد» أصله: واو و حاء و دال، فقد اختلفا مادّة و مدلولًا.

و أما قوله: لستنّ كجماعة واحدة، فقد قلنا: إنّ قوله: (لستنّ) معناه ليست كلّ واحدة منكنّ، فهو حكم على كلّ واحدة واحدة [و ليس حكما على المجموع من حيث هو مجموع. و قلنا: إنّ معنى (كأحد) كشخص واحد، فأبقينا «أحدًا» على موضوعه من التذكير، و لم نتأوله بجماعة واحدة.

و أمّا وَ لَمْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمُ النِّسَاءِ: 152، فاحتمل أن يكون الّذي للنّفي العامّ، و لذلك جاء في سياق النّفي فعمّ، و صلحت البيّنة للعموم. و احتمال أن يكون (أحد) بمعنى واحد، و يكون قد حذف معطوف، أي بين واحد و واحد من رسله. [ثمّ استشهد بشعر]

(7:228)

السّيوطي: كجماعة. (الجلالين 2:244)

البروسوي: أصل أحد: وحد، بمعنى الواحد، قلبت واوه همزة على خلاف القياس، ثمّ وضع في النّفي العامّ مستويا فيه المذكر و المؤنث و الواحد و الكثير.

و المعنى: لستنّ كجماعة واحدة من جماعات النساء في الفضل و الشرف بسبب صحبة النبيّ عليه السلام، فإنّ المضاف إلى الشرف شريف. (7:169)

الآلوسي: ذهب جمع من الرجال إلى أنّ المعنى ليس كلّ واحدة منكنّ كشخص واحد من النساء، أي من نساء عصركنّ، أي أنّ كلّ واحدة منكنّ أفضل من كلّ واحدة منهنّ لما امتازت بشرف الزّوجيّة لرسول الله صلّى الله عليه و سلّم و أمومة المؤمنين. ف(أحد) باق على كونه وصف مذكر إلاّ أنّ موصوفه محذوف، و لا بدّ من اعتبار الحذف في جانب المشبّه، كما أشير إليه. [ثمّ ذكر قول الزمخشري المتقدّم آنفا و قال:] و قد استعمل بمعنى المتعدّد أيضا، في قوله تعالى: وَ لَمْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ لِمَكَانٍ (بين) المقتضية للدّخول على متعدّد.

و حمل (أحد) على الجماعة على ما في «الكشف» ليطبّق المشبّه، و المعنى على تفضيل نساء النبيّ صلّى الله عليه و سلّم على نساء غيره، لا النّظر إلى تفضيل واحدة على واحدة من آحاد النساء، فإنّ ذلك ليس مقصودا من هذا السّياق، و لا يعطيه ظاهر اللفظ.

و كون ذلك أبلغ لما يلزم عليه تفضيل جماعتهنّ على كلّ جماعة، و لا يلزم ذلك تفضيل كلّ واحدة على كلّ واحدة من آحاد النساء، لو سلّم لكان إذا ساعده اللفظ و المقام.

و اعترضه أيضا بعضهم بأنّه يلزم عليه أن يكون كلّ واحدة من نساء النبيّ صلّى الله عليه و سلّم أفضل من فاطمة رضي الله تعالى عنها، مع أنّه ليس كذلك.

وأجيب عن هذا بأنه لا مانع من التزامه، إلا أنه

ص: 449

يلتزم كون الأفضليّة من حيث أمومة المؤمنين و الرّوجيّة لرسول الله صلّى الله عليه و سلّم، لا من سائر الحيثيات، فلا يضّرّ فيه كون فاطمة رضي الله تعالى عنها أفضل من كلّ واحدة منهنّ لبعض الحيثيات الأخر، بل هي من بعض الحيثيات كحيثيّة البضعيّة أفضل من كلّ من الخلفاء الأربعة.

نعم أورد على ما في «الكشاف» أنّ (أحد) الموضوع في التّفي العامّ همزته أصليّة غير منقلبة عن الواحد، وقد نصّ على ذلك أبو عليّ، وخالف فيه الرّضيّ؛ فنقل عنه «أنّ همزة (أحد) في كلّ مكان بدل من الواو». والمشهور التّفارقة بين الواقع في التّفي العامّ والواقع في الإثبات، بأنّ همزة الأوّل أصليّة و همزة الثّاني منقلبة عن الواو.

[و قال بعد نقل قول أبي حيّان:]

و لا يخفى على المنصف أنّ كون المعنى في الآية ما ذكره الزّمخشريّ أظهر، و تفضيل كلّ واحدة من نساءه صلّى الله عليه و سلّم على كلّ واحدة واحدة من سائر النساء لا يلزم أن يكون لهذه الآية بل هو لدليل آخر، إمّا عقليّ أو نصّ، مثل قوله تعالى: وَ أَرْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ الأحراب:6.

وقيل: يجوز أن يكون ذلك لها، فإنّها تفيد بحسب عرف الاستعمال تفضيل كلّ منهنّ على سائر النساء، لأنّ فضل الجماعة على الجماعة يكون غالباً لفضل كلّ منهما. (3:22-5)

7- قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ. الإخلاص:1

الإمام عليّ عليه السّلام: [في حديث] (قل هو الله احد) بلا تأويل عدد. (الطّبرسيّ 5:566)

مثله عن الإمام الرّضا عليه السّلام. (العروسيّ 5:708)

عن شريح بن هانئ عن أبيه، قال: إنّ أعرابيّاً قام يوم الجمل إلى أمير المؤمنين عليه السّلام، فقال: يا أمير المؤمنين أ تقول: إنّ الله واحد؟ قال: فحمل النّاس عليه، وقالوا:

يا أعرابيّ أ ما ترى ما فيه أمير المؤمنين من تقسّم القلب؟ فقال أمير المؤمنين عليه السّلام: «دعوه فإنّ الذي يريد الأعرابيّ هو الذي نريده من القوم»، ثمّ قال: «يا أعرابيّ إنّ القول في أنّ الله واحد على أربعة أقسام: فوجهان منها لا يجوزان على الله عزّ و جلّ، و وجهان يثبتان فيه، فأما اللّذان لا يجوزان عليه فقول القائل: واحد، يقصد به باب الأعداد، فهذا ما لا يجوز، لأنّ ما لا ثاني له لا يدخل في باب الأعداد، ألا ترى أنّه كفر من قال: ثالث ثلاثة؟ و قول القائل: هو واحد من النّاس يريد به النوع من الجنس. فهذا ما لا يجوز عليه لأنّه تشبيه، و جلّ ربّنا عن ذلك و تعالى. و أمّا الوجهان اللّذان يثبتان فيه، فقول القائل: هو واحد ليس له في الأشياء شبيهه، كذلك ربّنا، و قول القائل: إنّ ربّنا عزّ و جلّ أحديّ المعنى، يعني به أنّه لا ينقسم في وجود و لا عقل و لا وهم، كذلك ربّنا عزّ و جلّ» (1). (العروسيّ 5:709)

ابن عبّاس: معناه واحد، ليس كمثله شيء. (الطّبرسيّ 5:564)

لا فرق بين الواحد و الأحد في المعنى.

مثله أبو عبيدة. (الرازيّ:388)ع.

1- الرواية موجودة في توحيد الصدوق ص 83، ط: نشر الإسلامي، قم، بتفاوت يسير، فراجع.

يعني غير مبعض ولا مجزأ، ولا يقع عليه اسم العدد والزيادة ولا النقصان. (الطريحي 3:6)

الإمام الباقر عليه السلام: [في حديث]الأحد: الفرد المتفرد، والأحد والواحد بمعنى واحد، وهو المتفرد الذي لا نظير له.

والتوحيد: الإقرار بالوحدة وهو الانفراد، والواحد: المباين الذي لا ينبعث من شيء ولا يتحد بشيء، ومن ثم قالوا: إن بناء العدد من «الواحد» وليس الواحد من العدد؛ لأن العدد لا يقع على الواحد بل يقع على الاثنين، فمعنى قوله: (الله احد)، أي المعبود الذي يأله الخلق عن إدراكه، والإحاطة بكيفيته، فرد بإلهيته متعال عن صفات خلقه. (الطبرسي 5:565)

من صفة القديم أنه واحد أحد صمد، أحدي المعنى ليس بمعان كثيرة مختلفة (1). (العروسي 5:710)

الفراء: (أحد) هذا من صفاته أنه واحد وأحد، وإن كان نكرة في اللفظ، فإنه مرفوع بالاستئناف، كقوله: هذا بعلبي شيخاً هود:72.

وقال الكسائي قولاً - لا - أراه شيئاً، قال: (هو) عماد، مثل قوله: إِنَّهُ أَنَا اللَّهُ التَّمَل:9، فجعل (أحد) مرفوعاً ب(الله)، وجعل (هو) بمنزلة الهاء في (إنه)، ولا يكون العماد مستأنفاً به حتى يكون قبله «إن» أو بعض أخواتها، أو «كان» أو «الظن». (3:299)

الذي قرأ (أحد الله الصمد) بحذف التون من (أحد) يقول: التون نون الإعراب، إذا استقبلتها الألف واللام حذفت، وكذلك إذا استقبلتها ساكن، فربما حذفت.

وليس بالوجه، قد قرأت الفراء (وَقَالَتِ الْيَهُودُ عَزِيزٌ ابْنُ اللَّهِ) وعزير ابن الله التوبة:30، والتونين أجود.

[ثم استشهد بشعر] (3:300)

(هو) كناية عن مفرد، و(الله) خبره، و(أحد) بدل من (الله) تعالى.

مثله الأخفش. (القيسي 2:509)

نحوه الجوهرى. (1:437)

الإمام الجواد عليه السلام: [في حديث: سئل ما معنى الأحد؟ فقال:]

المجمع عليه بالوحدانية. ما سمعته يقول: وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ العنكبوت:61، بعد ذلك له شريك وصاحبة؟ (العروسي 5:710)

الإمام الهادي عليه السلام: عن الفتح بن يزيد الجرجاني عن أبي الحسن عليه السلام، قال: سمعته يقول: وهو اللطيف الخبير، السميع البصير، الواحد الأحد الصمد، لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد. لو كان كما يقول المشبهة: لم يعرف الخالق من المخلوق، ولا المنشئ من المنشأ، لكنّه المنشئ فرّق بين من جسّمه وصوره وأنشأه؛ إذ كان لا يشبهه شيء ولا يشبهه هو شيئاً.

قلت: أجل، جعلني الله فداك. لكنك قلت: الأحد الصمد، وقلت: لا يشبهه شيء، والله واحد والإنسان واحد، أليس قد تشابهت الوحدانية؟

قال: يا فتاح أحلت ثبتك الله، إنما التشبيه في المعاني، فأما في الأسماء فهي واحدة، وهي دلالة عليع.

ص: 451

1- الروايتان موجودتان في توحيد الصدوق ص 90 و 144، بتفاوت يسير، فراجع.

المسمّى؛ وذلك أنّ الإنسان وإن قيل واحد، فإنّه يخبر أنّه جثّة واحدة وليس باثنين، فالإنسان نفسه ليس بواحد لأنّ أعضائه مختلفة، وألوانه مختلفة؛ ومن ألوانه مختلفة غير واحدة، وهو أجزاء مجزأة ليست بسواء، دمه غير لحمه، ولحمه غير دمه، وعصبه غير عروقه، وشعره غير بشرته، وسواده غير بياضه، وكذلك سائر جميع الخلق؛ فالإنسان واحد في الاسم ولا واحد في المعنى، واللّه جلّ جلاله هو واحد لا واحد غيره، لا اختلاف فيه ولا تفاوت ولا زيادة ولا نقصان.

فأمّا الإنسان المخلوق المصنوع المؤلّف من أجزاء مختلفة وجواهر شتى (1) غير أنّه بالاجتماع شيء واحد.

قلت: جعلت فداك، فرّجت عني فرّج الله عنك (2).

(العروسي 5:709)

الطبري: اختلف أهل العربية في الرفع (أحد)، فقال بعضهم: الرفع له (الله)، و(هو) عماد، بمنزلة الهاء في قوله: إِنَّهُ أَنَا اللَّهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ التّمّل: 9.

وقال آخر منهم: بل (هو) مرفوع وإن كان نكرة بالاستئناف، كقوله: هذا بعلي شيخاً هو: 72.

وقال: (هو الله) جواب لكلام قوم قالوا له: ما الذي تعبد؟ فقال: هو الله، ثم قيل له: فما هو؟ قال: هو أحد.

وقال آخرون: (أحد) بمعنى واحد، وأنكر أن يكون العماد مستأنفاً به، حتّى يكون قبله حرف من حروف الشكّ، كظنّ وأخواتها، وكان وذواتها، أو إنّ وما أشبهها. وهذا القول الثاني هو أشبه بمذاهب العربية.

واختلف القراء في قراءة ذلك، فقرأته عامّة قراء الأمصار (أحدُ الله الصّمدُ)، بتنوين (أحد) سوى نصر بن عاصم، وعبد الله بن أبي إسحاق، فإنّه روي عنهما ترك التنوين (أحد الله)، وكان من قرأ ذلك كذلك قال: نون الإعراب إذا استقبلتها الألف واللام أو ساكن من الحروف حذفت أحياناً. [ثمّ استشهد بشعر]

و الصّواب في ذلك عندنا التّنوين، لمعنيين: أحدهما:

أفصح اللّغتين، وأشهر الكلامين، وأجودهما عند العرب. والثاني: إجماع الحجّة من قراء الأمصار على اختيار التّنوين فيه، ففي ذلك مكتفى عن الاستشهاد على صحّته بغيره. (30:343)

عبد الجبار: قال في وصفه [تعالى]: [إنّه (أحد)]، ولا يكون واحداً لا عدل له إلاّ وهو قديم، لا يشبه الأجسام ولا مثل له ولا نظير، في الإلهية والقدم. (487)

الطّوسي: في قوله: (الله أحد) دليل فساد مذهب المجسّمة، لأنّ الجسم ليس ب«أحد»؛ إذ هو أجزاء كثيرة، وقد دلّ الله بهذا القول على أنّه أحد، فصّح أنّه ليس بجسم. (10:430)

القشيري: معنى (أحد)، أي هو أحد. ويقال:

(هو) مبتدأ، و(الله) خبره، و(أحد) خبر ثان، كقولهم:

هذا حلو حامض.

و(أحد) أصله: وُحد، و وُحد، و واحد، بمعنى، و كونه واحداً أنه لا قسيم له، ولا شبيه له، ولا شريك له.

و يقال: السورة بعضها تفسير لبعض؛ من هو الله؟ ع.

ص: 452

1- هنا خبر محذوف بقرينة ما قبله هو: «ففيه اختلاف و تفاوت و زيادة و نقصان».

2- الروايتان موجودتان في توحيد الصدوق ص 82 و 185، بتفاوت يسير، فراجع.

هُوَ اللَّهُ، من الله؟ (الأحد)، من الأحد؟ الصَّمَدُ، من الصَّمَدِ؟ الذي لَمْ يَلِدْ وَ لَمْ يُولَدْ، من الذي لم يلد و لم يولد؟ الذي لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ.

و يقال: كاشف الأسرار بقوله: هُوَ و كاشف الأرواح بقوله: اللَّهُ و كاشف القلوب بقوله: أَحَدٌ و كاشف نفوس المؤمنين بباقي السورة.

و يقال: كاشف الوالهيين بقوله: هُوَ و الموحدين بقوله: اللَّهُ و العارفين بقوله: أَحَدٌ و العلماء بقوله.

الصَّمَدُ و العقلاء بقوله: لَمْ يَلِدْ وَ لَمْ يُولَدْ إلى آخره.

و يقال: خاطب الذين هم خاصّ الخواصّ بقوله:

هُوَ فَاسْتَقْلُوا، ثم زاد لمن نزل عنهم، فقال: اللَّهُ ثم زاد في البيان لمن نزل عنهم، فقال: أَحَدٌ ثم لمن نزل عنهم، فقال: الصَّمَدُ. (6:350)

البغويّ: أي واحد، و لا فرق بين «الواحد، و الأحد»، يدلّ عليه قراءة ابن مسعود (قل هو الله الواحد). (7:265)

المبيديّ: [قال مثل البغويّ و أضاف:]

و قيل: واحد بصفاته، أحد بذاته.

و قيل: «الأحد» بمعنى الأول، لأنه أول الأشياء و سابق الكلّ، و أصله: وحد، قلبت واوه همزة. و أكثر ما يقال «أحد»، في الجحد، كقولهم: ليس في الدار أحد، و لا يشبهه أحد، و أكثر ما يقال «واحد» في الإثبات، كقولهم: رأيت رجلا واحدا، و لا يقال: رجل أحد.

و قيل: «الأحد» هو المتفرد بإيجاد المفقودات، و المتوحد بإظهار الخفيّات. (10:662)

هو الواحد الأحد في الذات و الصّفات و العزّة و القدرة و الألوهيّة و الرّبوبيّة، و في الأزل و الأبد.

(10:664)

الرّمخشريّ: (أحد) بدل من قوله: (الله) أو على هو أحد، و هو بمعنى «واحد»، و أصله: وحد. و قرأ عبد الله و أبي (هو الله أحد) بغير (قل). و في قراءة النبيّ صلّى الله عليه و سلّم (الله أحد) بغير (قل هو)، و قال: من قرأ (الله أحد) كان بعدل القرآن. و قرأ الأعمش. (قل هو الله الواحد). و قرئ (أحد الله) بغير تنوين، أسقط لملاقاته لام التعريف، و نحوه: * و لا ذاك الله إلا قليلا* و الجيد هو التنوين و كسره، لالتقاء الساكنين.

و المعنى هو واحد متوحد بالإلهيّة لا يشارك فيها.

(4:298)

مثله القرطبيّ. (20:244)

الطبرسيّ: قرأ أبو عمرو (أحد الله الصّمَد) بغير تنوين الدّال من (أحد)، و روي عنه أنّه كان يقول: (قل هو الله أحد) ثمّ يقف، فإن وصل قال: (أحد الله)، و زعم أنّ العرب لم تكن تصل مثل هذا. و الباقون (أحد الله) بالتنوين.

قال أبو علي: من قرأ (أحد الله) فوجهه بين؛ وذلك أن التّوين من (أحد) ساكن، ولام المعرفة من الاسم ساكن، فلما التقى الساكنان حرّك الأول منهما بالكسر، كما تقول: اذهب اذهب. و من قال: أحد الله، فحذف النّون، فإنّ النّون قد شابهت حروف اللّين في الآخر، في أنّها تزداد كما يزدن، وفي أنّها تدغم فيهنّ كما يدغم كلّ واحد من الواو والياء في الآخر، وفي أنّها قد أبدلت منها

ص: 453

الألف في الأسماء المنصوبة وفي الخفيفة، فلما شابها حروف اللين أجريت مجراها في أن حذفت ساكنة لالتقاء الساكنين، كما حذفت الألف والواو والياء لذلك في نحو: رمى القوم، ويغزو الجيش، ويرمي القوم. ومن ثم حذفت ساكنة في الفعل في نحو لم يك ولا تك في مرية فحذفت في (أحد الله) لالتقاء الساكنين، كما حذفت هذه الحروف في نحو: هذا زيد بن عمرو. حتى استمر ذلك في الكلام. [ثم استشهد بشعر] (5:562)

أي واحد. ويجوز أن يكون المعنى الأمر، الله أحد لا شريك له ولا نظير.

وقيل: واحد في الإلهية والقدم.

وقيل: واحد في صفة ذاته لا يشركه في وجوب صفاته أحد، فإنه يجب أن يكون موجودا عالما قادرا حيا، ولا يكون ذلك واجبا لغيره.

وقيل: واحد في أفعاله، لأن أفعاله كلها إحسان لم يفعلها لجرّ نفع ولا لدفع ضرر، فاختص بالوحدة من هذا الوجه؛ إذ لا يشركه فيه سواه. وأحد في أنه لا يستحقّ العبادة سواه، لأنه القادر على أصول النعم من الحياة والقدرة والشهوة وغير ذلك، مما لا تكون النعمة نعمة إلا به، ولا يقدر على شيء من ذلك غيره. فهو أحد من هذه الوجوه الثلاثة.

وقيل: إنما قال: (أحد) ولم يقل: واحد، لأن «الواحد» يدخل في الحساب ويضمّ إليه آخر، وأما «الأحد» فهو الذي لا يتجزأ ولا ينقسم في ذاته ولا في معنى صفاته، ويجوز أن يجعل «لِلواحد» ثانيا ولا يجوز أن يجعل «لِلأحد» ثانيا، لأنّ الأحد يستوعب جنسه، بخلاف الواحد. ألا ترى أنّك لو قلت: فلان لا يقاومه واحد، جاز أن يقاومه اثنان! لو قلت: لا يقاومه أحد، لم يجز أن يقاومه اثنان ولا أكثر، فهو أبلغ. (5:564)

الفخر الرّازي: [له بحث مستوفى لخصه النيسابوريّ والسّيوطي كما سيأتي] (178:32-180)

ابن عربي: (قل) أمر من عين الجمع وارد على مظهر التفصيل، (هو) عبارة عن الحقيقة الأحديّة الصّرفة، أي الدّات من حيث هي بلا اعتبار صفة لا يعرفها إلا هو، و(الله) بدل منه، وهو اسم الدّات مع جميع الصّفات، دلّ بالإبدال على أنّ صفاته تعالى ليست بزائدة على ذاته، بل هي عين الدّات لا فرق إلا بالاعتبار العقليّ. ولهذا سمّيت سورة الإخلاص، لأنّ الإخلاص تمحيص الحقيقة الأحديّة عن شائبة الكثرة، كما قال أمير المؤمنين عليه السلام: «كمال الإخلاص له نفي الصّفات عنه لشهادة كلّ صفة أنّها غير الموصوف، وشهادة كلّ موصوف أنّه غير الصّفة». وإياه عنى من قال: «صفاته تعالى لا هو ولا غيره»، أي لا هو باعتبار العقل، ولا غيره بحسب الحقيقة؛ و(أحد) خبر المبتدأ.

والفرق بين الأحد والواحد: أنّ «الأحد» هو الدّات وحدها، بلا اعتبار كثرة فيها، أي الحقيقة المحضة التي هي منبع العين الكافوريّ، بل العين الكافوريّ نفسه، وهو الوجود من حيث هو وجود بلا قيد عموم وخصوص، وشرط عروض، ولا عروض.

و«الواحد» هو الدّات مع اعتبار كثرة الصّفات، وهي الحضرة الأسمائيّة؛ لكون الاسم هو الدّات مع الصّفة، فعبر عن الحقيقة المحضة الغير المعلومة إلا له

ب(هو)، وأبدل عنها الذات مع جميع الصفات دلالة على أنها عين الذات وحدها في الحقيقة، وأخبر عنها ب«الأحدية» ليدل على أن الكثرة الاعتبارية ليست بشيء في الحقيقة، وما أبطلت أحديته، وما أثرت في وحدته، بل «الحضرة الواحدية» هي بعينها «الحضرة الأحدية» بحسب الحقيقة، كتوهم القطرات في البحر مثلا. (2:869)

الرازبي: فإن قيل: فالمشهور في كلام العرب أن «الأحد» يستعمل بعد التثني، و«الواحد» يستعمل بعد الإثبات؛ يقال: في الدار واحد، وما في الدار أحد.

و جاءني واحد، وما جاءني أحد. ومنه قوله تعالى:

إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ الْكَهْفُ: 110، وقوله تعالى:

الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ يُوسُفُ: 39، وَ لَا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ التَّوْبَةُ: 84، لَا تَفْرُقْ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ الْبَقَرَةُ:

136، لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ... الْأَحْزَابُ: 32، فَمَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ الْحَاقَّةُ: 47، فكيف جاء هنا «أحد» في الإثبات؟

قلنا: قال ابن عباس رضي الله عنهما: «لا فرق بين الواحد والأحد في المعنى». واختاره أبو عبيدة، ويؤيده قوله تعالى: فَأَبْعَثُوا أَحَدَكُمْ بِوَرِقِكُمْ الْكَهْفُ: 19، وقولهم: أحد وعشرون، وما أشبهه. وإذا كانا بمعنى واحد لا يختص أحدهما بمكان دون مكان، وإن غلب استعمال أحدهما في التثني، والآخر في الإثبات. ويجوز أن يكون العدول عن الغالب هنا رعاية لمقابلة (الصمد). (مسائل الرازي: 388)

القرطبي: أي الواحد الوتر، الذي لا شبيه له، ولا نظير ولا صاحبة، ولا ولد ولا شريك. (20:244)

البيضاوي: (أحد) بدل أو خبر ثان، يدل على مجامع صفات الجلال، كما دل الله على جميع صفات الكمال؛ إذ الواحد الحقيقي ما يكون منزّه الذات عن أنحاء التركيب والتعدد وما يستلزم أحدهما كالجسمية والتحيّز والمشاركة في الحقيقة وخواصّها، كوجوب الوجود والقدرة الذاتية والحكمة التامة المقتضية للألوهية.

(2:581)

التسفي: هو بمعنى «واحد»، وأصله: وحد، فقلبت الواو همزة لوقوعها طرفا. (4:383)

التيسابوري: كان أبو عمر ويستحب الوقف على قوله: قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ، وإذا وصل كان له وجهان من القراءة، أحدهما: التثوين وكسره، والثاني: حذف التثوين، وقراءة «عزير ابن الله» التوبة: 30، لاجتماع الساكنين. وكلّ صواب. (30:216)

قال الأزهربي: لا يوصف شيء ب«الأحدية» غير الله تعالى، لا يقال: رجل أحد، ولا درهم أحد. [ثم نقل قول الفخر الرازي في الفرق بين الأحد والواحد المتقدم في التصوص اللغوية وأضاف:]

قلت: ولعل وجه تخصيص الله ب«الأحد» هو هذا المعنى، وذلك أبسط الأشياء، وكأنك قلت: إنه لا جزء له أصلا بوجه من الوجوه. ومن هنا قال بعضهم: إن «الأحد» يدل على جميع المعاني السلبية، ككونه ليس بجوهر، ولا عرض، ولا متحيّز، وغير ذلك، كما أن اسم الله يدل على مجامع الصفات الإضافية، لأن الله اسم للمعبود بالحق، واستحقاق العبادة لا يتجه إلا إذا كان

مبدأ لجميع ما سواه، عالما قادرا إلى غير ذلك.

وَأَمَّا لَفْظَةُ (هُوَ) فَإِنَّهَا تَدُلُّ عَلَى نَفْسِ الذَّاتِ؛ فَتَبَيَّنَ أَنَّ قَوْلَهُ: قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ يَدُلُّ عَلَى الذَّاتِ وَالصِّفَاتِ جَمِيعًا.

وَهَاهُنَا لَطِيفَةٌ، وَهِيَ أَنَّ قَوْلَهُ: (هُوَ) إِشَارَةٌ إِلَى مَرْتَبَةِ السَّابِقِينَ الَّذِينَ لَا يَرُونَ مَعَهُ شَيْئًا آخَرَ، فَيَكْفِي الْكِنَايَةَ بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهِمْ.

وَأَمَّا اسْمُ اللَّهِ فَإِشَارَةٌ إِلَى مَرْتَبَةِ أَصْحَابِ الْيَمِينِ، وَهُمْ الَّذِينَ عَرَفُوهُ بِالْبِرْهَانِ، مُسْتَدْلِينَ عَلَى الْوَجُوبِ بِالْإِمْكَانِ، فَهَمُ يَنْظُرُونَ إِلَى الْحَقِّ وَإِلَى الْخَلْقِ جَمِيعًا، فَيَحْتَاجُونَ فِي التَّمْيِيزِ إِلَى اسْمِهِ الْعِلْمِ.

وَأَمَّا «الْأَحَدُ» فَرَمَزَ إِلَى أَدْوَنِ الْمَرَاتِبِ الْإِنْسَانِيَّةِ، وَهُمْ أَصْحَابُ السَّمَالِ الَّذِينَ يَثْبُتُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهَا آخَرَ، فَوَجِبَ التَّنْبِيهُ عَلَى إِبْطَالِ مَعْتَقَدِهِمْ، بِأَنَّ اللَّهَ أَحَدٌ لَا شَرِيكَ لَهُ أَوْ لَا جِزَاءَ [لَهُ] بِوَجْهِهِ مِنَ الْوُجُوهِ. وَبِعِبَارَةٍ أُخْرَى (هُوَ) لِلْأَخْصِ، وَ(اللَّهُ) لِلْخَوَاصِّ، وَ(أَحَدٌ) لِلْعَمُومِ. (30:219)

الخازن: الواحد في الألوهية و الربوبية، الموصوف بصفات الكمال و العظمة، المنفرد عن الشبه و المثل و التظير.

وقيل: «الواحد» هو المنفرد بالذات فلا يضاهيه أحد، و«الأحد» هو المنفرد بالمعنى فلا يشاركه فيه أحد.

(7:265)

أبو حيان: (أحد) بمعنى واحد، أي فرد من جميع جهات الوجودية، أي ذاته و صفاته لا يتجزأ.

وهمزة (أحد) هذا بدل من واو، و إبدال الهمزة مفتوحة من الواو قليل؛ من ذلك: امرأة أناة، يريدون «وناة» لأنه من الواو، و هو الفتور، كما أن «أحدا» من الوحدة. [ثم نقل قول ثعلب المتقدم في التلخيص اللغوية و قال:]

و ما ذكر من أن «أحدا» لا يدخله ما ذكر، منقوض بالعدد.

و قرأ أبان بن عثمان و زيد بن علي و نصر بن عاصم و ابن سيرين و الحسن و ابن أبي إسحاق و أبو السمال و أبو عمرو في رواية يونس، و محبوب و الأصمعي و اللؤلؤي و عبيد و هارون عنه. (أحد الله) بحذف التثوين، لالتقائه مع لام التعريف، و هو موجود في كلام العرب، و أكثر ما يوجد في الشعر، نحو قوله:

* و لا ذاكر الله إلا قليلا *

و نحوه قوله: * عمرو الذي هشم الثريد لقومه *

(8:528)

السبيوطي: سئل عن الحكمة في تنكير (أحد) و تعريف (الصمد) من قوله تعالى: قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ * اللَّهُ الصَّمَدُ، و ألفت في جوابه تأليفا مودعا في الفتاوى، و حاصله أن في ذلك أجوبة:

أحدها: أنه نكّر للتّعظيم، والإشارة إلى أنّ مدلوله- وهو الذات المقدّسة- غير ممكن تعريفها والإحاطة بها.

الثاني: أنه لا يجوز إدخال «أل» عليه كـ «غير وكلّ وبعض»، وهو فاسد، فقد قرئ شاذًا (قل هو الله الأحد).

الله الصمد) /. حكى هذه القراءة «أبو حاتم» في كتاب الزينة عن جعفر بن محمّد.

الثالث: وهو ممّا خطر لي أنّ (هو) مبتدأ، و(الله)

ص: 456

خبر، وكلاهما معرفة؛ فاقتضى الحصر، فعرف الجزءان في (اللّه الصمد)، لإفادة الحصر، ليطابق الجملة الأولى، واستغني عن تعريف (أحد) فيها، لإفادة الحصر دونه، فأتى به على أصله من التّكثير، على أنّه خبر ثان. وإن جعل الاسم الكريم مبتدأ، و(أحد) خبره، ففيه من ضمير الشّأن ما فيه من التّفخيم و التّعظيم، فأتى بالجملة الثّانية على نحو الأولى، بتعريف الجزءين، للحصر تفخيماً وتعظيماً. (2:350)

البروسويّ: الأحد: اسم لمن لا يشاركه شيء في ذاته، كما أنّ (الواحد) اسم لمن لا يشاركه شيء في صفاته، يعني أنّ (الأحد) هو الذات وحدها بلا- اعتبار كثرة فيها؛ فأثبت له (الأحدية) التي هي الغنى عن كلّ ما عداه؛ وذلك من حيث عينه وذاته، من غير اعتبار أمر آخر، و(الواحد) هو الذات مع اعتبار كثرة الصّفات، وهي الحضرة الأسمائية؛ ولذا قال تعالى: إِنَّ إِلَهَكُمْ لَوَاحِدٌ الصّافات:4، ولم يقل: (لأحد) لأنّ الواحدية من أسماء التّفيد، فبينها وبين الخلق ارتباط، أي من حيث الإلهية والمألوهية بخلاف الأحديّة؛ إذ لا يصحّ ارتباطها بشيء.

فقولهم: العلم الإلهي، هو العلم بالحقّ من حيث الارتباط بينه وبين الخلق، وانتشاء العالم منه بقدر الطّاقة البشرية؛ إذ منه ما لا تقيه الطّاقة البشرية، وهو ما وقع به الكمال في ورطة الحيرة، وأقروا بالعجز عن حقّ المعرفة. ومنه يعلم أنّ توحيد الذات مختصّ في الحقيقة باللّه تعالى. و(عبد الأحد) هو وحيد الوقت، صاحب الزّمان الذي له القطبيّة الكبرى، والقيام بالأحدية الأولى، و(عبد الواحد) هو الذي بلغه اللّه الحضرة الواحدية، وكشف له عن أحديّة جميع أسمائه، فيدرك ما يدرك، ويفعل ما يفعل بأسمائه، ويشاهد وجوه أسمائه الحسنى.

قال ابن السّيخ في حواشيه، قوله: (هو اللّه احد) ثلاثة ألفاظ كلّ واحد منها إشارة إلى مقام من مقامات السّائرين إلى اللّه تعالى؛ فالمقام الأوّل: مقام المقرّبين...

والمقام الثّاني: مقام أصحاب اليمين... والمقام الثّالث:

مقام أصحاب الشّمال... [وقد تقدّم نحوه عن التّيسابوريّ] (10:536)

الآلوسيّ: وقال بعض الأجلّة: إنّ (الواحد) مقول على ما تحته بالتشكيك فالمراد به هنا حيث أطلق المتّصف ب(الواحدية) التي لا يمكن أن يكون أزيد منها ولا أكمل، فهو ما يكون منزّه الذات عن أنحاء التّركيب والتّعدّد، خارجاً وذهناً، وما يستلزم أحدهما كالجسميّة والتّحيّز والمشاركة في الحقيقة، وخواصّها كوجوب الوجود والقدرة الذاتيّة والحكمة التّامة المقتضية للألوهية، وهو مأخوذ من كلام الرّئيس أبي عليّ بن سينا في تفسيره السّورة الجليلة؛ حيث قال:

إنّ (أحد) دالّ على أنّه تعالى واحد من جميع الوجوه، وأنّه لا كثرة هناك أصلاً، لا كثرة معنويّة؛ وهي كثرة المقومات والأجناس والفصول، ولا كثرة حسّيّة:

وهي كثرة الأجزاء الخارجيّة المتميّزة عقلاً كما في المادّة والصّورة، والكثرة الحسّيّة بالقوّة أو بالفعل كما في الجسم، وذلك يتضمّن كونه سبحانه منزّه عن الجنس والفصل والمادّة والصّورة والأعراض والأبعاض

و الأعضاء و الأشكال و الألوان و سائر ما يثلّم الوحدة الكاملة، و البساطة الحقّة اللاتّقة بكرم وجهه عزّ و جلّ، عن أن يشبهه شيء، أو يساويه سبحانه شيء.

و قال ابن عقيل الحنبليّ: الذي يصحّ لنا من القول مع إثبات الصّفات أنّه تعالى واحد في إلهيته لا غير.

و قال غيره من السّلفيّين كالحافظ ابن رجب: هو سبحانه الواحد في إلهيته و ربوبيّته فلا معبود و لا ربّ سواه عزّ و جلّ، و اختار بعد وصفه تعالى بما ورد له سبحانه من الصّفات أنّ المراد الواحدية الكاملة، و ذلك على الوجهين: كون الصّميم للشأن، و كونه للمسئول عنه، و لا يصحّ أن يراد الواحد بالعدد أصلاً؛ إذ يخلو الكلام عليه من الفائدة.

و ذكر بعضهم: أنّ الاسم الجليل يدلّ على جميع صفات الكمال، و هي الصّفات الثبوتية، و يقال لها:

صفات الإكرام أيضاً. و («الأحد») يدلّ على جميع صفات الجلال و هي الصّفات السلبية، و يتضمّن الكلام على كونهما خبرين، الإخبار بكون المسئول عنه متّصفاً بجميع الصّفات الجلالية و الكمالية، و تعقّب بأنّ الإلهية جامعة لجميع ذلك بل كلّ واحد من الأسماء الحسنى كذلك، لأنّ الهوية الإلهية لا يمكن التعبير عنها لجلاليتها و عظمتها إلاّ بأنّه هو هو، و شرح تلك الهوية بلوازم، منها ثبوتية، و منها سلبية. و اسم الله تعالى متناول لهما جميعاً، ف(هو) إشارة إلى هويّته تعالى، و(الله) سبحانه كالتعريف لها، فلذا عقّب به. و كلام الرّئيس ينادي بذلك. (30:272)

القاسميّ: أي واحد في الألوهية و الربوبية.

(17:6295)

قال الإمام [أي محمّد عبده] و نكر الخبر، لأنّ المقصود أن يخبر عن الله بأنّه واحد، لا بأنّه لا واحد سواه، فإنّ الوحدة تكون لكلّ واحد، تقول: لا أحد في الدار، بمعنى لا واحد من الناس فيها. و الذي كان يزعمه المخاطبون هو التعدّد في ذاته، فأراد نفي ذلك بأنّه أحد.

و هو تقرير لخلاف ما يعتقد به أهل الأصلين من المجوس، و ما يعتقدونه القائلون بالثلاثة منهم و من غيرهم.

(17:6296)

المراغيّ: أي واحد لا كثرة في ذاته، فهو ليس بمركّب من جواهر مختلفة مادّية، و لا من أصول متعدّدة غير مادّية. [إلى أن قال:]

أي قل لمن سألك عن صفة ربّك: الله هو الواحد المنزه عن التركيب و التعدّد، لأنّ التعدّد في الذات مستلزم لافتقار المجموع إلى تلك الأجزاء، و الله لا يفتقر إلى شيء. (30:264)

خليل ياسين: س- لم نكر (أحد)، و عرّف (الصّمد)؟

ج- أمّا تنكير (أحد) فلاّته أوّلاً: أوقع في النّظم، و ثانياً: ليكون أبلغ في المعنى، و ثالثاً: كلمة (أحد) اسم هنا و ليست صفة. و لمّا كان المقصود بها الله سبحانه كانت بمنزلة العلم، فلم تدخل عليها «أل» التعريف، و لذا ذكرت في القرآن مقدار مائة مرّة، مجردة من «أل» لما ذكرنا.

س- المشهور أنّ «أحد» يستعمل بعد النّفي و «الواحد» بعد الإثبات، فكيف جاء هنا بعد الإثبات؟

ج-الغالب استعمال«أحد»في النَّفي، ويجوز أن يكون العدول هنا عن الغالب رعاية للفواصل.(2:347)

أبورزق: (أحد)واحد لا شريك له، منزّه عن مماثلة مخلوقاته.فهذه الوجدانية في الإسلام أتمّ وجوه الرّوحانية منها في وحدانية اليهود، فهي لاهوت موسى أقلّ روحانية و أميل إلى الماديّة؛ إذ كان يسمّيها موسى ربّ الجنود والقائد الأعلى، وتسبب التّوراة واليهود إلى هذه الوجدانية بعض أخلاق البشر، ولم يجردوه منها، هذا إلى أنّ إلههم لم يمنح الحقّ والعدل إلّا لهم فقط.

والوجدانية في لاهوت النَّصارى فيها روحانية عظيمة، لكن مازجتها حالة التّعدّد والوكلاء لها، في الأرض.

(1:28)

شريعتي: قال بعضهم: إنّ بين«أحد و واحد» فرق في أصل المعنى، فالأوّل يفهم منه الوحدة وعدم التّجزئة، وليس الثّاني كذلك. وإن كان بينهما فروق جزئيّ في كميّة الاستعمال وموارده، ولكننا لا نرى بينهما فرقا كبيرا لغة.

وبديهيّ أنّ معنى كلّ لفظ يختلف، بحسب الاستعمال سواء كان لفظ«أحد»أو لفظ«واحد»أو أيّ لفظ آخر.

وألفاظ الأحد والواحد والوحيد، تتفاوت معانيها في الفارسيّة، فمثلا يقال: هذه شجرة وحيدة بين أشجار هذا البستان، ويقال: هذه الشّجرة وحيدة في هذا البستان...

وكذلك هاتان الجملتان: 1-أحمد الولد الوحيد لهذه الأسرة، 2-أحمد الوحيد بين أولاد هذه الأسرة.

فقد عرفتم أنّ هذه الألفاظ: الأحد والواحد والوحيد، في إحدى الجملات بمعنى الممتاز الذي لا نظير له، وفي جملة أخرى بمعنى الوحيد الذي لا شريك له.

وقد يستعمل في الفارسيّة وفي العربيّة لفظ المفرد في مقابل التّثنية والجمع، وقد يطلق في مقابل المركّب.

وبديهيّ أنّ في الأوّل بمعنى الواحد، وفي الثّاني بمعنى البسيط. فليس أنّ«أحدا»في اللّغة يدلّ على وحدة الله وعدم تركيبه وأنّه غير مجزّأ، وليس كما توهم بعض أنّه لا يوصف ب«أحد»غير الله تعالى. ومما يبعث على العجب أنّ بعض المفسّرين الكبار قالوا بذلك، وقد فاتهم أنّ لفظ«أحد»قد أطلق على غير الله في آخر هذه السّورة. واستعمل أيضا لفظ«أحد و وحد»-الذي هو أصل أحد فقلبت واوه ألفا-في الأشخاص غير الله تعالى في أشعار العرب.

أمّا وحدة الله وعدم تجزئته تعالى، لها دليل عقليّ، لا أنّها تفهم من لفظ أحد. [ثمّ بيّن برهانا لتوحيده وعدم تجزئته و تركيبه تعالى إلى أن قال:]

فعلى هذا أطلق لفظ«أحد»على الله تعالى، بمعنى الوحدة والإله المطلق والحقيقيّ الآذي لا يقبل التّعدّد والتّكثّر بحال، لا بالفعل ولا بالقوّة ولا بالإمكان.

قال عليّ عليه السّلام في نهج البلاغة:«واحد لا بعدد»، يعني ليس وحدته تعالى الوحدة العدديّة، لأنّ الواحد العدديّ، يعني أكثر من نصف وأقلّ من اثنين. ومثل هذا المعنى لا ينبغي إطلاقه على الله تعالى.

و معنى وحدته تعالى-كما قلنا-أنه لا جزء له و لا شريك و لا نظير، والله واحد في ذاته و أفعاله، فهو واحد في الألوهية أيضا، الذي تحق له العبادة دون سواه.

و بهذا تبين أن (الله أحد) قد اشتمل لجميع الصفات

ص: 459

الثبوتية والسلبية، لما قلنا: إن لفظ (الله) يدل على كل الصفات الثبوتية والكمالية من العلم والقدرة والحياة والإدراك والتدبير، و لفظ (أحد) يدل على تنزهه تعالى من الصفات السلبية ومن النقص والعيب، ويفهم منه أنه تعالى ليس بجسم ومركب و حادث، ولا يكون حالاً في شيء ولا محلاً لشيء، وليس له حاجة بشخص و شيء، وأنه لا نظير ولا شريك ولا ضد ولا ند له سبحانه و تعالى.

[و له حجة أخرى لإثبات الوحدة لله تعالى، فراجع]

(402)

8- وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ. الإخلاص: 4

ابن عباس: ليس كمثل شيء، فسبحان الواحد القهار. (الطبري 30:348)

الأخفش: (أحد) هو الاسم، و(كفوا) هو الخبر. (2:746)

ابن خالويه: (كفوا) خبر كان، و(أحد) اسم كان، أي و لم يكن لله أحد شبيها و لا كفوا.

وقال آخرون: (كفوا) ينتصب على الحال، و معناه التقديم و التأخير، و لم يكن له أحد كفوا، بالرفع، فلما تقدمت النكرة على المنعوت نصب على الحال، كما تقول: عندي غلام ظريف، و عندي ظريفا غلام.

(231)

القيسي: (أحد) اسم كان، و(كفوا) خبر كان، و(له) ملغى. و قيل: (له) الخبر، و هو قياس قول سيبويه، لأنه يقبح عنده إلغاء الطرف إذا تقدم و خالفه المبرّد، و أجازة على غير قبح، و استشهد بالآية و لا شاهد للمبرّد في الآية، لأنه يمكن أن تكون (كفوا) حالا من (أحد) مقدّما، لأن نعت النكرة إذا تقدم عليها نصب على الحال، كما قالوا: وقع فجأة أمر. (2:510)

القرطبي: فيه تقديم و تأخير، تقديره و لم يكن له أحد كفوا، فقدّم خبر (كان) على اسمها؛ لينساق أواخر الآي على نظم واحد. (20:246)

نحوه السيوطي (الجلالين 2:582)، و خليل ياسين (2:348).

ابن تيمية: قوله (أحد) من قوله: وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ ينفي المماثلة و المشاركة.

(القاسمي 17:6300)

[و جاء في التفسير نحو ما ذكر أعرضنا عنها احترازا من التكرار. راجع «ك ف و»]

أحد عشر

...إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ. يوسف: 4

الحسن: الأحد عشر: إخوته، و الشمس و القمر:

أبواه. (الطوسي 6:95)

التيسابوري: التأويل: إذ قال يوسف القلب لأبيه يعقوب الروح: إني رأيت أحد عشر كوكباً هن الحواس الخمس الظاهرة والخمس الباطنة، أي المذكرة، والحافظة، والمتخيلة، والمتوهمة، والحس المشترك مع المفكرة، وكل من هذه إضاءة، أي إدراك للمعنى المناسب له، وهم إخوة يوسف القلب، لأنهم تولدوا بازواج يعقوب الروح وزوج النفس، و الشمس و القمر: الروح و النفس، رأيتهم لي

ص: 460

ساجدين. و هذا مقام كمالية الإنسان، أن يصير القلب سلطانا يسجد له الروح و النفس و الحواس و القوى.

(12:90)

احدهما

وَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَبْكَمُ لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَ هُوَ كَلٌّ عَلَى مَوْلَاهُ... النَّحْل: 76

عطاء: أبي بن خلف. (المبيدي 5:419)

السبوطي: هو أسيد بن أبي العيص. (4:101)

احدهم

...يَوَدُّ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعَمَّرُ أَلْفَ سَنَةٍ... البقرة: 96

أبو حيان: أي واحد منهم، وليس (أحد) هنا هو الذي في قولهم: ما قام أحد، لأن هذا مستعمل في التثني أو ما جرى مجراه. و الفرق بينهما أن «أحدا» هذا أصوله:

همزة و حاء و دال، و أصول ذلك: واو و حاء و دال، فالهمزة في (أحدهم) بدل من «واو»، و لا يراد بقوله:

يَوَدُّ أَحَدُهُمْ، أي يودّ واحد منهم دون سائرهم، و إنما (أحدهم) هنا عامّ عموم البدل؛ أي هذا الحكم عليهم بودّهم أن يعمّروا ألف سنة. و هو يتناول كلّ واحد واحد منهم على طريقة البدل، فكانّ المعنى أنك إذا نظرت إلى حرص واحد منهم و شدّة تعلق قلبه بطول الحياة وجدته [أي يودّ] لو عمّر ألف سنة. (1:314)

احدكما

يا صاحِبِي السَّجْنِ أَمَا أَحَدُكُمَا فَيَسْقِي رَبَّهُ خَمْرًا...

يوسف: 41

الآلوسي: أراد به الشرابي، و إنما لم يعينه عليه السلام ثقة بدلالة التعبير، مع ما فيه من رعاية حسن الصحبة.

(12:245)

احدكم

1- أَيَوَدُّ أَحَدُكُمْ أَنْ تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ مِّنْ نَّخِيلٍ وَأَعْنَابٍ... البقرة: 266

أبو حيان: (أحد) هنا ليس المختصّ بالتّقي وشبهه، وإتّما المعنى أيودّ واحد منكم، على طريق البدليّة. (2:313)

2-...فَابْعَثُوا أَحَدَكُمْ بِوَرِقِكُمْ هَذِهِ إِلَى الْمَدِينَةِ... الكهف:19

مقاتل: اسمه يملّخ. (الطّبريّ 15:223)

الرازيّ: فإن قيل: كيف قال: فَابْعَثُوا أَحَدَكُمْ ولم يقل: واحد؟ قلنا: لأنّه أراد فردا منهم أيهم كان، و لو قال: واحدكم، لدلّ على بعث رئيسهم و مقدّمهم، فإنّ العرب تقول: رأيت أحد القوم، أي فردا منهم، و لا تقول: رأيت واحد القوم، إلا إذا أردت المقدّم المعظم.

(198)

احدى

1- وَإِذْ يَعِدُّكُمْ اللَّهُ إِحْدَى الطَّائِفَتَيْنِ أَنَّهَا لَكُمْ وَ تَوَدُّونَ أَنَّ غَيْرَ ذَاتِ الشُّوْكَةِ تَكُونُ لَكُمْ... الأنفال:7

ابن عبّاس: أقبلت غير أهل مكّة-يريد من الشّام-فبلغ أهل المدينة ذلك، فخرجوا و معهم رسول الله صلّى الله عليه و سلّم، يريدون العير، فبلغ ذلك أهل

ص: 461

مكة، فساروا السير إليها، لا يغلب عليها النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه، فسبقت العير رسول الله صلى الله عليه وسلم، وكان الله وهدى الطائفتين، فكانوا أن يلقوا العير أحب إليهم، وأيسر شوكة، وأحضر مغنما. فلما سبقت العير وفات رسول الله صلى الله عليه وسلم، سار رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمسلمين يريد القوم، فكره القوم مسيرهم لشوكة في القوم. (الطبري 9:186)

الحسن: كان المسلمون يريدون العير ورسول الله يريد ذات الشوكة، لما وعده الله. (الطوسي 5:95)

نحوه الصّحاح. (الطوسي 5:96)

قتادة: (الطائفتان): إحداهما أبو سفيان بن حرب؛ إذ أقبل بالعير من الشام، والطائفة الأخرى أبو جهل معه نفر من قريش، فكره المسلمون الشوكة والقتال، وأحبوا أن يلقوا العير، وأراد الله ما أراد. (الطبري 9:186)

ابن جريج: كان جبريل عليه السلام قد نزل فأخبره بمسير قريش، وهي تريد غيرها، ووعده إمام العير وإمام قريشا. (الطبري 9:187)

نحوه أبو أيوب. (الطبري 9:188)

ابن هشام: [راجع السيرة النبوية (2:257)]

الطبري: يعني إحدى الفرقتين: فرقة أبي سفيان بن حرب والعير، وفرقة المشركين الذين نفروا من مكة لمنع عيرهم. (9:184)

نحوه الخازن (3:7)، والبروسوي (3:317)، والتيسابوري (9:125).

الطوسي: إمام العير وإمام قريشا. (5:95)

نحوه الطبرسي. (2:521)

الزمخشري: (الطائفتان): العير والتفير.

(2:144)

التيسابوري: التأويل: إمام الظفر بالأعداء وهي النفوس، وإمام العير الواردات الرّوحانية وغنائم الأسرار الرّبّانية. (9:128)

أبو حيان: (أحدى الطائفتين) غير معيّنة.

والطائفتان هما: طائفة عير قريش، وكانت فيها تجارة عظيمة لهم، ومعها أربعون راكبا، فيها أبو سفيان وعمرو ابن العاص وعمرو بن هشام؛ وطائفة الذين استنفرهم أبو جهل. (4:463)

الطباطبائي: المراد ب(الطائفتين) العير والتفير.

والعير: قافلة قريش وفيها تجارتهم وأموالهم، وكان عليها أربعون رجلا، منهم أبو سفيان بن حرب؛ والتفير:

جيش قريش، وهم زهاء ألف رجل. (9:19)

2- قُلْ هَلْ تَرَبُّصُونَ بِنَا إِلَّا إِحْدَى الْحُسَيْنَيْنِ...

التوبة: 52

الإمام علي عليه السلام: إمّا داعي الله فما عند الله خير له، وإمّا رزق الله فإذا هو ذو أهل و مال، و معه دينه و حسبه.

(الكاشاني 2:348)

ابن عباس: فتح أو شهادة. وقال مرة أخرى:

القتل، فهي الشهادة و الحياة و الرزق، وإمّا يخزيكم بأيدينا. (الطبري 10:151)

إحدى الخصلتين الحميدتين، و التعمتين العظيمتين.

إمّا الغلبة و الغنيمة في العاجل، و إمّا الشهادة مع الثواب

ص: 462

الدائم في الآجل. (الطبرسي 3:37)

مجاهد: القتل في سبيل الله، أو الظهور على أعداء الله. (1:281)

الإمام الباقر عليه السلام: إِمَّا مَاتَ فِي طَاعَةِ اللَّهِ، أَوْ إِدْرَاكَ ظُهُورِ إِمَامٍ. (الكاشاني 2:348)

قتادة: فتحا أو قتلا في سبيل الله.

(الطبرسي 10:151)

الفراء: الظفر أو الشهادة، فهما الحسينان.

(1:441)

الطبرسي: إحدى الخلتين اللتين هما أحسن من غيرهما، إِمَّا ظَفْرًا بِالْعَدُوِّ وَفَتَحًا لَنَا بِغَلْبَتِنَا إِيَّاهُمْ فِيهَا الْأَجْرَ وَالْغَنِيمَةَ وَالسَّلَامَةَ، وَإِمَّا قِتْلًا مِنْ عَدُوِّنَا لَنَا، فِيهِ الشَّهَادَةُ وَالْفَوْزُ بِالْجَنَّةِ وَالنَّجَاةُ مِنَ النَّارِ، وَكِلْتَاهُمَا مِمَّا يُحِبُّ، وَلَا يَكْرَهُ. (10:150)

القمي: الغنيمة والجنة. (الكاشاني 2:348)

الطوسي: إحدى الشَّيئين: واحدة منهما، وأحد العشر: واحد منها، وإحدى النساء معناه واحدة منهن، والحسينان عظيمان في الحسن من النعم. (5:274)

القشيري: إِمَّا قِيَامٌ بِحَقِّ اللَّهِ فِي الْحَالِ، فَكَوْنٌ بِوَصْفِ الرِّضَاءِ وَهُوَ فِي التَّحْقِيقِ - الْجَنَّةُ الْكُبْرَى، وَإِمَّا وَصُولٌ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى فِي الْمَالِ بِوَصْفِ الشَّهَادَةِ، وَوَجْدَانِ الرَّزْلِ فِي الْعَقْبَى، وَهِيَ الْكِرَامَةُ الْعَظْمَى. (3:34)

الزمخشري: إحدى العاقبتين اللتين كل واحدة منهما هي حسنى العواقب، وهما النصره والشهادة.

(2:195)

نحوه البيضاوي (1:418)، و التسنفي (2:130).

2L التيسابوري: يعني النصره أو الشهادة. وفي الأولى إحرار الغنيمة والظفر بالأعداء، وفي الثانية إبقاء الذكر والفوز بنعيم الآخرة. (10:105)

التأويل: الإحسان والعواطف الربانية، والوقفه والفترة الموجبة لحسن التربية. (10:111)

أبو حيان: إحدى العاقبتين كل واحدة منهما هي الحسنى من العواقب؛ إِمَّا النَّصْرَةَ وَإِمَّا الشَّهَادَةَ، فَالنَّصْرَةَ مَالَهَا إِلَى الْغَلْبَةِ وَالْإِسْتِيلَاءِ، وَالشَّهَادَةَ مَالَهَا إِلَى الْجَنَّةِ.

وقيل: الأجر والغنيمة، وقيل: الشهادة والمغفرة.

وقرأ ابن محيصة (الأحدي) بإسقاط الهمزة. قال ابن عطية: فوصل ألف (احدي) وهذه لغة، وليست بالقياس. [ثم استشهد بشعر] (5:52)

البروسوي: أي العاقبتين اللتين كل واحدة منهما من حسنى العواقب، وهما النصر والشهادة. وهذا نوع بيان لما أبهم في الجواب الأول، وكشف لحقيقة الحال بإعلام أن ما يزعمونه مضرّة للمسلمين من الشهادة، أنفع ممّا يعدّونه منفعة من النصر والغنيمة. (3:447)

الآلوسي: أي إحدى العاقبتين اللتين كل منهما أحسن من جميع العواقب غير الأخرى، أو أحسن من جميع عواقب الكفرة، أو كل منهما أحسن ممّا عداه من جهة، والمراد بهما النصرة والشهادة. (10:115)

الطّباطبائي: الحسنيان هما: الحسننة والسّيئة، على ما تدلّ عليه الآية الأولى الحاكية أنّهم يسوؤهم ما أصاب النبيّ صلّى الله عليه وآله من حسنة و تسرّهم ما أصابه من سيئة، فيقولون: قد أخذنا أمرنا من قبل التوبة: 50،

ص: 463

فهم على حال تربيص ينتظرون ما يقع به و بالمؤمنين من الحسنه أو السيئه.

و الحسنه و السيئه كلتاهما حسنيان بحسب النظر الديني، فإن في الحسنه حسنة الدنيا و عظيم الأجر عند الله، و في السيئه-التي هي الشهادة أو أي تعب و عناء أصابهم-مرضاة الله و ثواب خالد دائم.

و معنى الآية أنا نحن و أنتم كل يتربص بصاحبه، غير أنكم تتربصون بنا إحدى خصلتين، كل واحدة منهما خصلة حسنى، و هما: الغلبة على العدو مع الغنيمه، و الشهادة في سبيل الله. (9:307)

3- قال إني أريد أن أنكحك إحدى ابنتي هاتين...

القصص: 27

أبو حيان: قرأ ورش و أحمد بن موسى عن أبي عمرو و أنكحك إحدى بحذف الهمزة. (7:115)

البروسوي: هي صفوراء التي قال فيها: قال لأهله امكثوا القصص: 29. (6:398)

4-... لئن جاءهم نذير ليكونن أهدى من إحدى الأمم... فاطر: 42

الطبري: من إحدى الأمم التي خلت من قبلهم. (22:145)

نحوه الطوسي (8:438)، و المراغي (22:139).

الزمخشري: في (إحدى الأمم) وجهان:

أحدهما: من بعض الأمم، و من واحدة من الأمم، من اليهود و النصارى و غيرهم.

و الثاني: من الأمة التي يقال لها: (إحدى الأمم) تفضيلاً لها على غيرها في الهدى و الاستقامة.

(3:312)

نحوه البيضاوي. (2:274)

الطبرسي: (إحدى الأمم) الماضية، يعني اليهود و النصارى و الصابئين. (4:412)

القرطبي: يعني ممن كذب الرسل من أهل الكتاب. (14:358)

التيسابوري: قوله: (من إحدى الأمم) ليس للتفضيل، بل المراد أنا نكون أهدى مما نحن عليه، و نكون من إحدى الأمم، كقولك: زيد من المسلمين؛ أو هو للتفضيل و (الأمم) لتعريف العهد، أي أمة محمد و موسى و عيسى عليهم السلام؛ أو للعموم، أي أهدى من أي أمة تقرض. و

يقال فيها: (إحدى الأمم) تفضيلاً لها على غيرها في الهدى و الاستقامة. (22:84)

أبو حيان: (لئن جاءهم) حكاية لمعنى كلامهم لا لفظهم؛ إذ لو كان اللفظ لكان التركيب: لئن جاءنا نذير من إحدى الأمم، أي من واحدة مهتدية من الأمم، أو من الأمة التي يقال فيها: (إحدى الأمم) تفضيلاً لها على غيرها، كما قالوا: هو أحد الأحدين وهو أحد الأحد، يريدون التفضيل في الذكاء والعقل، بحيث لا نظير له.

[ثم استشهد بشعر] (7:318)

البروسوي: أي من كل من اليهود والنصارى وغيرهم، لأن (إحدى) شائعة، و(الأمم) جمع، فليس المراد إحدى الأمتين: اليهود والنصارى فقط. ولم يقل:

من الأمم بدون إحدى، لأنه لو قال لجاز أن يراد بعض

ص: 464

الأمم. وقوله في أواخر الأنعام: 156، أَنْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَنْزَلَ الْكِتَابُ عَلَي طَائِفَتَيْنِ مِنْ قَبْلِنَا، أَي الْيَهُودَ وَ النَّصَارَى.

ثمّ قوله: أَوْ تَقُولُوا لَوْ أَنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ لَكُنَّا أَهْدَى مِنْهُمْ الْآنَ: أي إلى الحقّ، لا ينافي العموم، لأنّ تخصيص الطائفتين وكتايبهما إنّما هو لاشتهارهما بين الأمم، واشتهارهما فيما بين الكتب السماويّة.

وقال بعضهم: معنى (من إحدى الأمم) من الأمة التي يقال لها: «إحدى الأمم» تفضيلاً لها على غيرها في الهدى والاستقامة. ومنه قولهم للداهية: هي إحدى الدواهي، أي العظيمة، وإحدى سبع، أي إحدى ليالي «عاد» في الشدة. (7:360)

الآلوسي: (إحدى) بمعنى واحدة، والظاهر أنّها عامّة، وإن كانت نكرة في الإثبات، لاقتضاء المقام العموم. وتعريف (الأمم) للعهد، والمراد: الأمم الذين كذبوا رسلهم، أي: لئن جاءنا نذير لنكوننّ أهدى من كلّ واحدة من الأمم اليهود والنصارى وغيرهم، فنؤمن جميعاً ولا يكذب أحد منّا. أو المعنى: لنكوننّ أهدى من أمة يقال فيها: (إحدى الأمم) تفضيلاً لها على غيرها من الأمم، كما يقال: هو واحد القوم وواحد عصره، وكما قالوا: هو أحد الأحمدين و هي إحدى الإحد، يريدون التفضيل في الذكاء والعقل. [ثمّ استشهد بشعر]

وقد نصّ «ابن مالك» في «التسهيل» على أنّه قد يقال لما يستعظم ممّا لا نظير له: هو إحدى الإحد. لكن قال «الدّماميني» في شرحه: إنّما ثبت استعماله في «إحدى»، ونحوه المضاف إلى جمع مأخوذ من لفظه، كإحدى الإحد و أحد الأحمدين، أو المضاف إلى وصف، كأحد العلماء وإحدى الكبر. أمّا في المضاف إلى أسماء الأجناس كالأمم فيحتاج إلى نقل، وبحث فيه، بأنّه قد ثبت استعمال «إحدى» في الاستعظام من دون إضافة أصلاً، فإنّهم يقولون للداهية العظيمة: هي إحدى من سبع، أي إحدى ليالي «عاد» في الشدة، وشاع: واحد قومه، وأوحدهم، وأوحد أمّه.

ولم يظهر فارق بين المضاف إلى الجمع المأخوذ من اللفظ والمضاف إلى الوصف، وبين المضاف إلى أسماء الأجناس. ولا أظنّ أنّ مثل ذلك يحتاج إلى نقل، فليتنبّر.

وقال صاحب الكشف: إنّ دلالة (إحدى الأمم) على التفضيل ليست بواضحة، بخلاف واحد القوم ونحوه، ثمّ وجهها أنّه على أسلوب: «أو يرتبط بعض النفوس حمامها»، يعني أنّ «البعض المبهم» قد يقصد به التعظيم كالتنكير، ف«إحدى» مثله.

وفيه: أنّه متى ثبت استعماله للاستعظام كانت دلالته على التفضيل في غاية الوضوح. (22:205)

الطّباطبائي: أي إحدى الأمم التي جاءهم نذير كاليهود والنصارى. وإنّما قال: لِيَكُونَنَّ أَهْدَى مِنْ إِحْدَى الْأُمَمِ وَلَمْ يَقُلْ: أَهْدَى مِنْهُمْ، لأنّ المعنى أنّهم كانوا أمة ما جاءهم نذير، ثمّ لو جاءهم نذير كانوا أمة ذات نذير كإحدى تلك الأمم المنذرة، ثمّ بتصديق النذير يصيرون أهدى من التي ماثلوها، وهو قوله: أَهْدَى مِنْ إِحْدَى الْأُمَمِ فَافْهَمَهُ.

وقيل: إن مقتضى المقام العموم، وقوله: (إحدى الأمم) عامّ وإن كان نكرة في سياق الإثبات، واللام في (الأمم) للعهد، والمعنى ليكون أهدى من كل واحدة من تلك الأمم التي كذبوا رسلهم من اليهود والنصارى وغيرهم.

وقيل: المعنى ليكون أهدى من أمة يقال فيها:

(إحدى الأمم) تفضيلاً لها على غيرها من الأمم، كما يقال: «هو واحد القوم وواحد عصره». ولا يخلو الوجه الأخير عن تكلف وبعث.
(17:57)

المراغي: المراد بها اليهود أو النصارى.

(22:138)

عبد الكريم الخطيب: أي من إحدى هذه الأمم، وهم بنو إسرائيل؛ إذ كانوا يتمثلون فيهم العلم والدين، لما كان بين أيديهم من كتاب، وما بينهم من علماء...

ولم يصرح القرآن ببني إسرائيل مع أنّ المشركين لا يعنون غيرهم، وذلك - والله أعلم - للاستصغار بشأنهم، وأنهم ليسوا المثل الذي يحتذى به في الاستقامة والهدى. (11:899)

5- إِنَّهَا لِأَحَدَى الْكُبْرَى. المدثر: 35

ابن عباس: يعني جهنم.

مثله الضحّاك، وأبورزين، ومجاهد.

(الطبري 29:163)

معناه إن النار (لاحدى الكبر).

مثله مجاهد وقتادة، والضحّاك.

(الطوسي 10:183)

نحوه ابن زيد. (الطبري 29:163)

إن سقر التي هي النار لإحدى العظام؛ و(الكبر):

جمع الكبرى، وهي العظمى.

مثله مجاهد، وقتادة. (الطبرسي 5:391)

أي إن تكذيبهم لمحمد صلى الله عليه وسلم (لإحدى الكبرى)، أي لكبيرة من الكبائر. (القرطبي 19:85)

الطبري: إن جهنم (لإحدى الكبرى)، يعني الأمور العظام. (29:163)

الطوسي: قال قوم: إن هذه الآية (لإحدى الكبرى)، والكبر: جمع الكبرى، وهي العظمى.

وروي عن ابن كثير أنه قرأ (إنها لإحدى الكبرى) لا يهزوه ولا يكسر، يسقط الهمزة تخفيفاً، كقولهم في زيد الأحمر: زيد لحمر، وفي أصحاب الأيكة الشعراء:

176، أصحاب ليكة.

والاختيار قطع الألف، لأن العرب إذا حذفوا مثل هذا نقلت حركة الهمزة إلى ما قبلها. واللام قبل هذه الهمزة متحركة، واللام في الأحمر لام التعريف ساكنة. (10:183)

المبيدي: يعني إن سقر (لإحدى الكبرى).

وقيل: إن دركة سقر و النار المذكورة لإحدى الدواهي، وإنها لكبيرة العذاب.

وقيل: إن هذه الآية (لإحدى الكبرى)، بذكر أليم عذاب الله. (10:289)

الزمخشري: جواب القسم أو تعليل (كلاً) و القسم معترض للتوكيد، أي لإحدى البليات أو الدواهي الكبرى. [إلى أن قال:]

ص: 466

و معنى كونها «إحداهن» ، أنّها من بينهنّ واحدة في العظم لا نظيرة لها، كما تقول: هو أحد الرّجال، وهي إحدى النّساء. (4:186)

الطّبرسيّ: قيل: معناه أنّ آيات القرآن (لأحدى الكبر) في الوعيد. (5:391)

القرطبيّ: جواب القسم، أي إنّ هذه النّار (لأحدى الكبر)؛ أي لأحدى الدّواهي.

وقيل: إنّ قيام السّاعة (لأحدى الكبر).

وقرأ العامّة (لأحدى) وهو اسم بني ابتداء للتّأنيث، وليس مبنياً على المذكّر، نحو عقبى وأخرى، وألفه ألف قطع، لا تذهب في الوصل. (19:83)

أبو حيّان: الظّاهر أنّ الصّميم في (إنّها) عائد على «النّار». قيل: ويحتمل أن يكون للتّندارة و أمر الآخرة، فهو للحال و القصّة.

وقيل: إنّ قيام السّاعة (لأحدى الكبر)، فعاد الصّميم إلى غير مذکور. و معنى (أحدى الكبر) الدّواهي الكبر، أي لا نظير لها، كما تقول: هو أحد الرّجال، وهي إحدى النّساء.

وقرأ الجمهور (لأحدى) بالهمز، وهي منقلبة عن واو، أصله «لأحدى» وهو بدل لازم.

وقرأ نصر بن عاصم و ابن محيصة و وهب بن جرير عن ابن كثير بحذف الهمزة، وهو حذف لا ينقاس.

و تخفيف مثل هذه الهمزة أن تجعل بين بين. (8:378)

السّيوطيّ: الحذف على أنواع:

أحدها: ما يسمّى بالاختطاع، وهو حذف بعض حروف الكلمة... و منه ما قرئ (إنّها لأحدى الكبر).

(3:203)

البروسويّ: المعنى أنّ (سقر) لأحدى البلايا أو لأحدى الدّواهي الكبر الكثيرة، وهي أي (سقر) واحدة في العظم لا نظيرة لها، كقولك: إنّّه أحد الرّجال. هذا إذا كان منكرًا لسقر و إن كان منكرًا للعدّة الخزنة، فالمعنى أنّها من إحدى الحجج، أكبر نذيرا من قدرة الله على قهر العصاة، من لدن آدم عليه السّلام إلى قيام السّاعة من الجنّ و الإنس؛ حيث استعمل على تعذيبهم هذا العدد القليل.

و إن كان منكر الآيات، فالمعنى أنّها لأحدى الآيات الكبر. (10:238)

الآلوسيّ: أي إنّ (سقر) لأحدى الدّواهي الكبر، على معنى أنّ البلايا الكبيرة كثيرة و سقر واحدة منها.

[و] قيل: فيكون في ذلك إشارة إلى أنّ بلاءهم غير محصور فيها بل تحلّ بهم بلايا غير متناهية، أو أنّ البلايا الكبيرة كثيرة و سقر من بينهم واحدة في العظم لا نظير لها، وهذا كما يقال: فلان أحد الأحدین، وهو واحد الفضلاء و هي إحدى النّساء. و على هذا اقتصر الزّمخشريّ و رجّح الأوّل بأنّه أنسب بالمقام، ولعلّه لما تضمّن من الإشارة.

وقيل: المعنى أنّها لإحدى دركات النار الكبرى السّبع، لأنّها جهنّم، ولظى، والحطمة، وسقر، والسّعير، والجحيم، والهاوية.

ونقل [ذلك] عن صاحب التّيسير، وليس بذاك أيضا.

وقيل: ضمير (إنّها) يحتمل أن يكون للتّذارة وأمر الآخرة. (29:130)

ص: 467

الطَّبَاطِبَائِيّ: المعنى أقسم بكذا وكذا إن (سقر) لإحدى الدّواهي الكبير، أكبرها إنذارا للبشر. ولا يبعد أن يكون (كلا) ردعا لقوله في القرآن: إن هذا إلا سحرٌ يُؤثر* إن هذا إلا قولُ البَشْرِ المدتر: 25، 24، و يكون ضمير (إنها) للقرآن بما أنه آيات، أو من باب مطابقة اسم «إن» لخبرها.

و المعنى ليس كما قال: أقسم بكذا وكذا إن القرآن - آياته - لإحدى الآيات الإلهية الكبرى إنذارا للبشر.

وقيل: الجملة إنَّها لإحدى الكُبرِ تعليل للردع، والقسم معترض للتأكيد لا جواب له، أو جوابه مقدر يدلّ عليه (كلا). (20:95)

المراعيّ: إن جهتم لإحدى البلايا الكبار، والدّواهي العظام، لإنذار البشر. (29:138)

إحداهما

1- ...فإن لم يكونا رجلين فرجلٌ وامرأتان ممن ترضون من الشهداء أن تضلّ إحداهما فتذكّر إحداهما الأخرى... البقرة: 282

الطّوسيّ: فإن قيل: فلم قال: فتذكّر إحداهما الأخرى... فكرر لفظ (إحداهما)؟ ولو قال: فتذكّرهما الأخرى، لقام مقامه مع اختصاره؟

قيل: قال الحسين بن عليّ المغربيّ: (أن تضلّ إحداهما) يعني إحدى الشّهادتين، أي تضيع بالنسيان، فتذكّر إحدى المرأتين الأخرى، لئلا يتكرّر لفظ (إحداهما) بلا معنى.

و يؤيد ذلك أنه يسمّى ناسي الشّهادة ضالاً. ويجوز أن يقال: ضلّت الشّهادة، إذا ضاعت، كما قال تعالى:

قالوا ضلّوا عنّا الأعراف: 37، أي ضاعوا منّا.

ويحتمل أن يكون إنّما كرّر لئلا يفصل بين الفعل والفاعل بالمفعول، فإنّ ذلك مكروه غير جيّد، فعلى هذا يكون (إحداهما) الفاعلة، و(الأخرى) مفعولا بها.

(2:374)

الطّبرسيّ: [مثل الطّوسيّ إلا أنه قال في تأييد كلام المغربيّ:]

لا يسمّى ناسي الشّهادة ضالاً. (1:398)

أبو حيّان: ...لما أبهم الفاعل في (أن تضلّ) بقوله:

(إحداهما) أبهم الفاعل في (فتذكّر) بقوله: (إحداهما) إذ كلّ من المرأتين يجوز عليها الضلال والإذكار فلم يرد بإحداهما معيّنة. والمعنى إن ضلّت هذه أذكرتها هذه، وإن ضلّت هذه أذكرتها هذه. فدخل الكلام معنى العموم، وكأنه قيل: من ضلّ منهما أذكرتها الأخرى.

و لو لم يذكر بعد (فتذكّر) الفاعل مظهرا للزم أن يكون أضمر المفعول، ليكون عائدا على (إحداهما) الفاعل ب(تضلّ)، ويتعيّن أن يكون (الأخرى) هو الفاعل، فكان يكون التركيب فتذكّرهما الأخرى.

وأما على التركيب القرآني فالمتبادر إلى الذهن أنّ (إحداهما) فاعل (تذكّر)، و(الأخرى) هو المفعول، ويراد به الضمالة، لأنّ كلاً من الاسمين مقصور، فالسابق هو الفاعل.

و يجوز أن يكون (إحداهما) مفعولاً و الفاعل هو (الأخرى) لزوال اللبس؛ إذ معلوم أنّ المذكّر ليست التّاسية؛ فجاز أن يتقدّم المفعول و يتأخّر الفاعل، فيكون

ص: 468

نحو: كسر العصا موسى. وعلى هذا الوجه يكون قد وضع الظاهر موضع المضمرة المفعول، فيتعين إذ ذاك أن يكون الفاعل هو (الأخرى).
(2:349)

السبوطي: [تعرض لفوائد وضع الظاهر موضع المضمرة في الإطناب ثم قال:]

منها: مراعاة الترسيع و توازن الألفاظ في التركيب، ذكره بعضهم في قوله [تعالى:] [أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى (3:248)]

أبو السَّعود: لعلَّ إيثار ما عليه النَّظم الكريم على أن يقال: (أن تضل احدهما فتذكرها الاخرى) لتأكيد الإبهام والمبالغة في الاحتراز عن توهم اختصاص الضلال بإحدهما بعينها، والتذكير بالأخرى.

(1:205)

الألوسي: (احدهما) الثانية يجوز أن تكون فاعل (تذكر) وليس من وضع المظهر موضع المضمرة؛ إذ ليست المذكورة هي التاسية، ويجوز أن تكون مفعولاً ل(تذكر) و(الأخرى) فاعل، وليس من قبيل: ضرب موسى عيسى، كما وهم حتى يتعين الأول، بل من قبيل:

أرضعت الصغرى الكبرى، لأنَّ سبق إحدهما بعنوان نسبة الضلال رافع للضلال.

و السبب في تقديم المفعول على الفاعل التنبه على الاهتمام بتذكير الضال. ولهذا كما قيل: عدل عن الصمير إلى الظاهر، لأنَّ التقديم حينئذ لا ينبه على الاهتمام كما ينبه عليه تقديم المفعول الظاهر، الذي لو أخر لم يلزم شيء سوى وضعه موضعه الأصلي.

و ذكر غير واحد أنَّ العدول عن (فتذكرها الأخرى)، وهي قراءة ابن مسعود كما رواه الأعمش إلى ما في النَّظم الكريم للتأكيد الإبهام، والمبالغة في الاحتراز عن توهم اختصاص الضلال ب(احدهما) بعينها والتذكير ب(الأخرى).

و أبعد الحسين بن عليِّ المغربي في هذا المقام... [ثم نقل قوله و تأييد الطبرسي له و قال:]

و عليه يكون الكلام عارياً عن شائبة توهم الإضممار في مقام الإظهار رأساً و ليس بشيء؛ إذ لا يكون لإحدهما أخرى في الكلام مع حصول التثنية و عدم الانتظام، و ما ذكر في التأييد ينبئ عن قلة الأطلاق على اللغة. ففي نهاية ابن الأثير و غيرها إطلاق الضال على التاسي.

و قد روي ذلك في الآية عن سعيد بن جبير و الصَّحَّاح، و الرِّبيع، و السَّدي، و غيرهم. [ثم ذكر قول قاضي القضاة شهاب الدِّين الغزنوي، في سرِّ تكرار (احدى) معرّضاً بما ذكره المغربي في أشعار، فراجع]

(3:59)

رشيد رضا: أي حذر (أن تضلَّ احدهما) أي تخطف، لعدم ضبطها و قلة عنايتها، فتذكر كلَّ منهما (الأخرى) بما كان، فتكون شهادتها متممة لشهادتها، أي إنَّ كلاَّ منهما عرضة للخطأ و الضلال، أي الصَّياع و عدم الاهتداء إلى ما كان وقع بالصَّبط، فاحتيج إلى إقامة الثنتين مقام الرّجل الواحد، لأنَّهما بتذكير كلَّ منهما للأخرى تقوم مقام الرّجل. و لهذا أعاد لفظ (إحدهما) مظهراً، و ليس المعنى لئلا تنسى واحدة فتذكرها الثانية، كما فهم كثير من المفسرين. [ثم ذكر قول المغربي و تأييد

الطبرسي له وقال: [

وكان الأستاذ الإمام أقره عند ما ذكره. (3:123)

الطباطبائي: في قوله: (احدهما الا-خري) وضع الظاهر موضع المضمرة. والتكتة فيه اختلاف معنى اللفظ في الموضعين، فالمراد من الأول (احدهما) لا على التعيين، ومن الثاني (احدهما) بعد ضلال الأخرى، فالمعنيان مختلفان. (2:434)

2-...فجاءتُه إحداهما تمشي على استحياء.

القصص: 25

الصَّحَّاحُ: صافورا. (الفخر الرازي 24:240)

الكلبي: هي الصغرى. (الفخر الرازي 24:240)

ابن إسحاق: اسم الكبرى صفورا، والصغرى ليا.

(الفخر الرازي 24:240)

الزَمَخْشَرِيُّ: كبراهما كانت تسمى صفراء، والصغرى صفيراء، و صفراء هي التي ذهبت به و طلبت إلى أبيها أن يستأجره، وهي التي تزوجها. (3:171)

الفخر الرازي: قال محمد بن إسحاق في البنتين:

اسم الكبرى صفورا، والصغرى ليا. وقال غيره: صفرا و صفيرا، وقال الصَّحَّاحُ: صافورا. والتي جاءت إلى موسى عليه السلام هي الكبرى على قول الأكثرين، وقال الكلبي: هي الصغرى. وليس في القرآن دلالة على شيء من هذه التفاصيل. (24:240)

القرطبي: روي أن اسم إحداهما ليا، والأخرى صفوريا، ابنتا يثرون، ويثرون هو شعيب عليه السلام. وقيل:

ابن أخي شعيب، وأن شعيبا كان قد مات. وأكثر الناس على أنهما ابنتا شعيب، وهو ظاهر القرآن. (13:270)

البيضاوي: قيل: كانت الصغرى منهما، وقيل:

الكبرى، واسمها صفوراء أو صفراء. وهي التي تزوجها موسى عليه السلام. (2:191)

الخازن: قيل: هي الكبرى، واسمها صفوراء، وقيل: صفراء.

وقيل: بل هي الصغرى واسمها ليا، وقيل: صفيراء.

(5:141)

أبو حيان: قرأ ابن محيصن (فجاءته احداهما) بحذف الهمزة تخفيفاً على غير قياس، مثل: ويل أمه، في ويل أمه، ويا با فلان، والقياس أن يجعل بين بين.

و(احداهما) مبهم، فقييل: الكبرى. وقيل: كانتا توأمتين، ولدت الأولى قبل الأخرى بنصف نهار.

(7:114)

نحوه الألوسي. (20:64)

البروسوي: هي الكبرى، واسمها صفوراء، فإن قلت: كيف جاز لشعيب إرسال ابنته لطلب أجنبي؟

قلت: لأنه لم يكن له من الرجال من يقوم بأمره، ولأنه ثبت عنده صلاح موسى وعفته، بقرينة الحال وبنور الوحي. (6:396)

3-... قَالَتْ إِحْدَاهُمَا يَا أَبَتِ اسْتَأْجِرْهُ...

القصص: 26

ابن إسحاق: (احداهما) صفورا، ابنة يثرون، وأختها شرفا. ويقال: ليا. (الطبري 20:62)

الطبري: قالت إحدى المرأتين اللتين سقى لهما

ص: 470

موسى لأبيها حين أتاه موسى؛ و كان اسم إحداهما صفورا، و اسم الأخرى ليا. و قيل: شرفا، كذلك عن شعيب الجبئي، قال: اسم الجاريتين ليا، و صفورا، و امرأة موسى صفورا ابنة يثرون كاهن مدين، و الكاهن: حبر. (20:62)

البيضاوي: التي استدعته. (2:191)

أبو حيان: أبهم القائلة، و هي الذاهبة و القائلة و المتزوجة. (7:114)

البروسوي: هي الكبرى التي استدعته إلى أبيها، و هي التي زوجها موسى عليه السلام. (6:397)

نحوه الألويسي. (20:65)

إحداهنّ

... وَ آتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ فَنُطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا...

النساء: 20

الطبري: التي تريدون طلاقها. (4:313)

القرطبي: قرأ ابن محيصر: (و آتيتم إحداهنّ) بوصل ألف (إحداهنّ)، و هي لغة. [ثم استشهد بشعر]

(5:101)

البيضاوي: أي إحدى الزوجات. جمع الضمير، لأنه أراد بالزوج الجنس. (1:211)

نحوه أبو السعود (1:327)، و البروسوي (2):

(183).

التسفي: إحدى الزوجات، فالمراد بالزوج الجمع، لأن الخطاب لجماعة الرجال. (1:216)

أبو حيان: قال: (وَ آتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ فَنُطَارًا)، ليدل على أن قوله: (وَ آتَيْتُمْ) المراد منه و آتى كل واحد منكم إحداهنّ، أي إحدى الأزواج قنطارا، و لم يقل:

و آتيتوهنّ قنطارا، لئلا يتوهم أن الجميع المخاطبين أتوا الأزواج قنطارا، و المراد آتى كل واحد زوجته قنطارا، فدل لفظ (إحداهنّ) على أن الضمير في (آتيتم) المراد منه كل واحد واحد، كما دل لفظ (وَ إِن أَرَدْتُمْ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَكَانَ زَوْجِ النِّسَاءِ: 20، على أن المراد استبدال أزواج مكان أزواج، فأريد بالمفرد هنا الجمع، لدلالة (وَ إِن أَرَدْتُمْ)، و أريد بقوله: (وَ آتَيْتُمْ) كل واحد واحد لدلالة (إحداهنّ) و هي مفردة على ذلك. و هذا من لطيف البلاغة، و لا يدل على هذا المعنى بأوجز من هذا و لا أفصح. (3:206)

مقاتل: تفسير (أحد) على ثلاثة وجوه:

فوجه منها: أحد، هو الله، فذلك قوله: أَيْحَسْبُ أَنْ لَنْ يَقْدِرَ عَلَيْهِ أَحَدٌ الْبَلَدُ: 5، يعني أَيْحَسْبُ أَنْ لَنْ يَقْدِرَ عَلَيْهِ اللَّهُ، يَقُولُ أَهْلَكْتُ مَا لَأَبْدَأُ* أَيْحَسْبُ أَنْ لَمْ يَرَهُ أَحَدٌ الْبَلَدُ: 6، 7، يعني أَيْحَسْبُ أَنْ لَمْ يَرَهُ اللَّهُ.

و الوجه الثاني: أحد، يعني النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فَذَلِكَ قَوْلُهُ:

وَلَا تُطِيعُ فِيكُمْ أَحَدًا أَبَدًا الْحَشْرُ: 11، أي قال المنافقون: لَا- نَطِيعَ مُحَمَّدًا فِيكُمْ. وقوله: إِذْ تُصَوِّرُ الْجِبُونَ وَ لَا تَدْرِي عَلَىٰ أَحَدٍ مِّنْ آلِ عِمْرَانَ: 153، يعني النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ.

و الوجه الثالث: أحد، يعني بلالا، حين كان مولى، فذلك قوله: وَمَا لِأَحَدٍ عِنْدَهُ، يعني لبلال عند أبي بكر حين أعتقه أبو بكر مِنْ نِعْمَةٍ تُجْزَى اللَّيْلِ: 19.

(260)

ص: 471

الدَّامِغَانِيّ: [نحو مقاتل و أضاف:]

و الوجه الرَّابِع: أحد، يعني يملِيخا، قوله تعالى:

فَأَبْعَثُوا أَحَدَكُمْ بِوَرِقِكُمْ هَذِهِ إِلَى الْمَدِينَةِ الْكَهْفِ:

19، يعني يملِيخا.

و الوجه الخامس: أحد، يعني زيد بن حارثة، قوله تعالى: مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ الْأَحْزَابِ:

40، يعني زيد بن حارثة.

و الوجه السَّادِس: أحد من الخلق كلَّهم، الملائكة و الإنس و الجنّ، قوله تعالى: وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا الْكَهْفِ: 110، كقوله تعالى: وَلَا أُشْرِكُ بِهِ أَحَدًا الْجَنِّ: 20.

و الوجه السَّابِع: أحد، يعني دقيانوس، كقوله تعالى:

وَلَا يُشْعِرَنَّ بِكُمْ أَحَدًا الْكَهْفِ: 19، يعني دقيانوس.

الوجه الثَّامِن: أحد، يعني ساقِي الملك، قوله تعالى:

قَالَ أَحَدُهُمَا إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا يُوسُفَ: 36، يعني ساقِي الملك. (9)

الفيروزآبادي: [نحو الدَّامِغَانِيّ إِلَّا أَنَّهُ زَادَ مَعْنِيَيْنِ، وَ هُمَا:]

[الأوّل:] بِمَعْنَى إِبْلِيسَ: وَ لَنْ نُشْرِكَ بِرَبِّنَا أَحَدًا الْجَنِّ: 2.

[الثَّانِي:] بِمَعْنَى الصَّنَمِ، وَ الْوَثْنِ: وَ لَا أُشْرِكُ بِرَبِّي أَحَدًا الْكَهْفِ: 38، قُلْ إِنِّي لَنْ يُجِيرَنِي مِنَ اللَّهِ أَحَدٌ الْجَنِّ: 22. (بصائر ذوي التَّمييز 2: 92)

الأصول اللُّغَوِيَّة

1-الأصل في هذه المادّة هو الأحد، بمعنى التَّقَرُّد و التَّقَدُّم، يقال: فلان أحد الأحدِين، أي واحد لا نظير له. و لا يقوم لهذا الأمر إلاّ ابن إحداهما، أي الكريم.

و لا يستطيعها إلاّ ابن إحداهما، أي ابن واحدة منها.

و نزلت به إحدى الإحد، و إحدى بنات طبق، أي الدَّاهِيَة. و يقال للأمر العظيم: إحدى من سبع. و منه:

يوم الأحد، و هو اليوم الأوّل من الأسبوع، و المتقدّم على سائر أيّامه. يقال: مضى الأحد بما فيه.

2- و ليس لأحد فعل، أما «أحدت الله» فهو من «وحد». و أحد-برأينا-ليس من «وحد» كما سيأتي.

و كذا قوله صلى الله عليه و آله: «أحد أحد» لأن أصله: «وحد وحد».

وقولهم: استأحد الرجل: انفرد، و ما استأحد بهذا الأمر:

لم يشعر به. و أصل: معي عشرة فأحدهنّ ليه: صيّرهنّ لي أحد عشر، من الحادي لا من أحد.

3- و قيل في همزة «أحد»: إنّها أصلية، و قيل:

مبدلة من الواو، و قيل: أصلية في سياق التّفي العامّ و مبدلة في الإثبات، و نسبه الألويسيّ إلى المشهور.

و خرّجوا القول الثاني - و هو قول بعض كبار اللّغويين - على ثلاثة أوجه:

الأول: أصل أحد: وحد، لأنّه من الوحدة و هي الانفراد؛ يبدال الهمزة من الواو، كما أبدلت في: امرأة أناة و وناة.

و الثاني: أصله: واحد، بمعنى الأول و المنفرد؛ فحذفت الألف و أبدلت الهمزة من الواو.

و الثالث: أصله: و أحد؛ فأبدلت الهمزة من الواو، فاجتمعت همزتان، فحذفت إحداهما للخفة، فصار «أحد».

وقد يعلّل التّبديل بأنّ «الواحد» تميّز بالتّجسّد،

و يكون له ثان و ثالث و رابع و هكذا. و أمّا «الأحد» فتميّز بالتّجريد، و لا- يكون له ثان و لا ثالث و لا ما وراءهما؛ فهو أمعن في الفردانيّة المتجرّدة عن كلّ تجسّد معهود.

و بهذه الدّلالة التي لم تكن في «وحد» انتقل إلى «أحد»، و من هنا نرى أنّ مدار الاشتقاق على «وحد» دون «أحد» إلاّ في التّادر.

بيد أنّ الأوجه المذكورة تظلّ مفتقرة إلى الدّليل على الرّغم من حسن توجيهها، فلم يسمع عن العرب «أحد» مبدل من «وحد»، و ما ذكر فهو قياس محض من عمل اللّغويين.

و من اللّغات المسموعة التي تبدّل فيها الهمزة من الواو المفتوحة ما قاله أبو عبيد في الحديث: «كلّ ما زكّي ذهب أبلته»، أي وبلته، و هي شرّه- لاحظ «أ ب ل»- و قال الزّاهد في قولهم: أين أخيهم؟ أي سفرهم و قصدهم، و أصله: و خيههم. و حكى ابن جنّي: أجم في وجم، و هو اسم موضع.

نعم، إنّ بين «أحد» و «وحد» اشتقاق أكبر و جناس جزئيّ، و هذا ما يلحظ أيضا في اللّغات السّامية، و لا يزال باب البحث مفتوحا على مصراعيه. و أمّا الفرق بين اللّفظين معنى فقد كفانا النّصوص اللّغويّة و التّفسيرية فلاحظ.

الاستعمال القرآني

جاء أحد على وجوه:

الأول- جاء مرفوعا ثلاث عشر مرّة:

1- قُلْ إِنَّ الْهُدَىٰ هُدَىٰ اللَّهِ أَن يُؤْتَىٰ أَحَدٌ مِّثْلَ مَا أُوتِيْتُمْ آل عمران: 73

2 و 3- وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ النَّسَاء: 43 و المائة: 6

4- وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ

التّوبة: 6

5- فَاسْرِبْ بِأَهْلِكَ بِقِطْعٍ مِنَ اللَّيْلِ وَلَا يَلْتَمِتْ مِنْكُم أَحَدٌ هود: 81

6- وَلَا يَلْتَمِتْ مِنْكُم أَحَدٌ وَامْضُوا حَيْثُ تُؤْمَرُونَ الحجر: 65

7- قُلْ إِنِّي لَنْ يُجِيرَنِي مِنَ اللَّهِ أَحَدٌ وَلَنْ أَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلْتَحَدًا الجن: 22

8- فَيَوْمَئِذٍ لَا يُعَذِّبُ عَذَابُهُ أَحَدًا الفجر: 25

9- وَلَا يُوثِقُ وَثَاقَهُ أَحَدًا الفجر: 26

10- أَيْحَسَبُ أَنْ لَنْ يَقْدِرَ عَلَيْهِ أَحَدٌ الْبَلَدُ: 5

11- أَيْحَسَبُ أَنْ لَمْ يَرَهُ أَحَدٌ الْبَلَدُ: 7

12- قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ الْإِخْلَاصُ: 1

13- وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ الْإِخْلَاصُ: 4

و يلاحظ أنّ أحدا جاء فيها على أطوار:

1- فجاء عقيب النّهي مرتين، وهما رقم (4) و(5)، فيفيدان الاستغراق، لكن في دائرة محدّدة: (احد منكم)؛ إذ لا- يعمّ البشر و لا- غير المخاطبين، إلاّ- أنّ الأحكام في القرآن- كما هو ثابت في محلّه- موجهة إلى جميع المسلمين بل إلى المكلفين عامّة، و لا- تختصّ بالمخاطبين في زمن نزول الوحي.

2- و جاء عقيب التّفي ب«لا» و«لم» و«لن»،

ص: 473

فيستغرق كل ذي عقل، ولا سيّما البشر، وهذا سياق كل ما يرتبط- من الآيات في (أحد)- بالربّ تعالى.

والذي يلفت النظر هنا أنّ كلا- من التّهي و التّفي بأقسامه الثلاثة- أي «لم» لنفي الماضي، و«لن» لنفي الأبد، و«لا» نفيًا بلا زمان- جاء مرّتين، فهل في هذه المعادلة الدّقيقة سرّ، كما سنشير إليه في قوله: قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ، أو أنّ هذا مجرد اتّفاق؟

3- وجاء عقيب الشّرط- وهو سياق مرّدّد بين التّفي و الإثبات- ثلاث مرّات، وهي الأرقام (2) و(3) و(4)، فأفاد الشّمول البدليّ، فهو بمعنى أيّ واحد كان لكن في دائرة محدّدة: (منكم) أو (من المشركين)، و اللفظ في (2) و(3) واحد، فيؤول هذا السّياق أيضًا إلى مرّتين.

4- وجاء مثبّتا مرّتين أيضًا في الرّقمين (1) و(2)، إلّا- أنّ الأوّل يرجع إلى التّفي، لأنّ (أنّ يُؤتى أحدٌ) عند المفسّرين بمعنى «لئلاّ يؤتى أحد»، إلّا أنّ لفظه مثبت، ولعلّه جاء كذلك احتفاظًا للمعادلة المذكورة فظاهاه الشّمول البدليّ، و باطنه الشّمول الاستغراقيّ، فهو وسط بين تلك الآيات.

5- و أمّا المثبت المنفرد المؤكّد العاري من أيّ نفي و شرط، فهو قوله: قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ، وهو وحيد بسياقه في القرآن، فجاء مرّة واحدة خلافا للمعادلة الملحوظة في أخواته مرّتين مرّتين، ليبقى هو واحدا معلما متألّقا، كراية واحدة ذات لون يغيّر لون رايات شتّى تتوسّطها، مثل راية بيضاء بين رايات سوداء. كما أنّه الوحيد الذي جاء «الأحد» فيه وصفا خاصّا باللّه، لا يوصف به غيره تعالى. و«أحد» في غير هذا الموضع- كما علمنا- اسم عدد.

6- وقد تقدّمت الآراء و وجهات النظر بكثرة حول (أحد) في هذه الآية، قراءة و إعرابا و تفسيرًا، في التّصوّل التّفسيريّة، فلا مجال للإضافة أو الإعادة، و لو إشارة و تلخيصًا، لأنّ الإشارة و التلخيص لا يفيان بحقّ هذا الوصف الجامع الفريد، و هذه الدّراسات الواسعة في (أحد) هذا مزية أخرى له، قلّ نظيرها في لفظ آخر.

7- كما أنّ فيه مزية ثالثة، و هو أنّه جاء مثبّتا في صدر سورة واحدة قصيرة، سمّيت باسم مأخوذ من لفظ «أحد»، و هو «سورة التّوحيد»، و بأسماء أخرى كثيرة، مثل «سورة الإخلاص» و نحوها مشيرة إلى سعة المعاني و تشعبها، و في نفس الوقت ختمت السّورة بلفظ (أحد) في سياق التّفي بمعناه العدديّ الشّائع، ليكون معلما آخر له بين أقاربه، كغرّة في الجبين، و الشّعرة البيضاء بين الشعر الأسود.

الثّاني- و جاء منصوبا بعشرين مرّة:

1- وَ آتَاكُمْ مَا لَمْ يَأْتِ أَحَدًا مِنَ الْعَالَمِينَ

المائدة: 20

2- فَإِنِّي أُعَذِّبُهُ عَذَابًا لَا أُعَذِّبُهُ أَحَدًا مِنَ الْعَالَمِينَ

المائدة: 115

3-: ثُمَّ لَمْ يَنْفُصُواكُمْ شَيْئًا وَ لَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا التّوبة: 4

4-: وَ لِيَتَلَطَّفَ وَ لَا يُشْعِرَنَّ بِكُمْ أَحَدًا

5- فَلَا تُمَارِ فِيهِمْ إِلَّا مِرَاءً ظَاهِرًا وَلَا تَسْتَنُفِتْ فِيهِمْ مِنْهُمْ أَحَدًا الكهف:22

6- مَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا الكهف:26

7- لَكِنَّا هُوَ اللَّهُ رَبِّي وَلَا أُشْرِكُ بِرَبِّي أَحَدًا

الكهف:38

8- وَيَقُولُ يَا لَيْتَنِي لَمْ أُشْرِكْ بِرَبِّي أَحَدًا

الكهف:42

9- وَ تَرَى الْأَرْضَ بَارِزَةً وَ حَشَرْنَا هُمْ فَلَم نُّغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا الكهف:47

10- وَ وَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا وَ لَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا

الكهف:49

11- فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَ لَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا الكهف:110

12- فَمَا تَرَيْنَ مِنَ الْبَشَرِ أَحَدًا فَقُولِي إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا مَرِيماً

13- فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فِيهَا أَحَدًا فَلَا تَدْخُلُوهَا حَتَّى يُؤْذَنَ لَكُمْ النُّور:28

14- وَ يَخْشَوْنَهُ وَ لَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا اللَّهَ

الأحزاب:39

15- لَيْنٌ أُخْرِجْتُمْ لِنَخْرُجَنَّ مَعَكُمْ وَ لَا نُطِيعُ فِيكُمْ أَحَدًا أَبَدًا الحشر:11

16- يَهْدِي إِلَى الرُّشْدِ فَآمَنَّا بِهِ وَ لَنْ نُشْرِكَ بِرَبِّنَا أَحَدًا الجن:2

17- وَ أَنَّهُمْ ظَنُّوا كَمَا ظَنَنْتُمْ أَنْ لَنْ يَبْعَثَ اللَّهُ أَحَدًا

الجن:7

18- وَ أَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا

الجن:18

19- قُلْ إِنَّمَا أَدْعُوا رَبِّي وَ لَا أُشْرِكُ بِهِ أَحَدًا

الجن:20

يلاحظ أولاً: أن «أحداً» جاء فيها عقيب التثني (15) مرة، وعقيب التثني (4) مرّات، أي في الأرقام (4) و(5) و(11) و(18). و السّياق في الجميع يفيد الاستغراق لكلّ أحد. وجاء عقيب الشرط مثبتاً مرّة واحدة، وهي رقم (12)، يفيد الشمول البدليّ، أي واحداً من البشر أيّ كان، دون الاستغراقيّ.

ثانياً: أن «أحداً» في آيات نفي الشرك الواردة في الأرقام: (6) و(7) و(8) و(11) و(16)، عامّ للإنسان وغيره من الملائكة و الجنّ وكلّ ما يتّخذه المشركون ندّاً لله تعالى من الآلهة. ولكنّ الظاهر خصوص ذوي العقول منها، فلا يشمل الأصنام لفظاً، بل ملاكا. وأمّا قوله:

فَلا يُظْهِرُ عَلَيَّ غَيْبِي أَحَدًا فِي الرَّقْمِ (20)، فخاصّ بذوي العقول من البشر وغيرهم، أو يختصّ بالبشر فقط، بقريئة ما بعده: إِلَّا مَنْ أِزْتَضَى مِنْ رَسُولٍ. وأمّا في ما سواها من الآيات، فيعمّ البشر جميعاً، ولا سيّما الرّقم (1) و(2)، لقوله فيهما: مِنَ الْعَالَمِينَ، أو جماعة من البشر بقريئة السّياق، مثل قوله في الرّقم (5): وَلَا تَسْتَفْتِ فِيهِمْ مِنْهُمْ أَحَدًا، وقوله في الرّقم (3): وَلَمْ

يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا، أَي أَحَدًا مِنْ أَعْدَائِكُمْ.

ثالثًا: أن سياق هذه الطائفة من الآيات سياق مؤكّد، مثل ما جاء فيها «أحد» مرفوعًا، بخلاف سياق الآيات التي جاء «أحد» فيها مضافًا إلى ضمير الجمع الحاضر، كما سيأتي. ولعلّ الفرق بين هاتين الطائفتين وذاك هو وجود آلة النفي أو النهي في هاتين دون ذلك. ومن طبيعة النفي والنهي السّمول والتأكّد، مع وجود مثبت واحد في الطائفتين، ففي المرفوع جاء مؤكّدًا، وهو: قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ فِي الرَّقْمِ (12)، وفي المنصوب مشروطًا، وهو:

فَأَمَّا تَرَيْنَ مِنَ الْبَشَرِ أَحَدًا فِي الرَّقْمِ (12)، فالمعادلة بين الأحد منصوبا ومرفوعا موجودة من جهات شتى:

سياق النفي أو النهي، والتأكّد مع وجود مثبت واحد فيهما.

رابعًا: أن النفي فيها جاء ب«لم» لنفي الماضي (5) مرّات، وهي الأرقام: (1) و(3) و(8) و(9) و(13). وب«لن» لنفي الأبد مرّتين، وهما الرّقمان (4) و(5)، وب«لا» لنفي بلا- زمان (8) مرّات، وهي الأرقام: (2) و(6) و(7) و(10) و(14) و(15) و(19) و(20)، وجاء النهي فيها (4) مرّات، وهي: (4) و(5) و(11) و(18)، فالمعادلة بين هذين بأن يقال: إن النفي ب«لا» ضعفا للنفي، وب«لن» نصف النهي، $1/4$ «لا»، وب«لم» قريب من نصف «لا».

الثالث- وجاء مجرورا تسع عشر مرّة:

منها (9) مرّات مع (من) في سياق النفي، أو الاستفهام الجاري مجرى النفي:

1- وَ مَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ الْبَقْرَةَ: 102

2- وَ مَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ

البقرة: 102

3- أَ تَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِنَ الْعَالَمِينَ الْأَعْرَافِ: 80

4- إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِنَ الْعَالَمِينَ الْعنكبوت: 28

5- وَ لَئِنْ زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِنْ بَعْدِهِ

فاطر: 41

6- فَمَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ الْحَاقَّة: 47

7- وَ لَوْ لَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَ رَحْمَتُهُ مَا زَكَى مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ النَّور: 21

8- وَ كَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِنْ قَرْنٍ هَلْ تُحِسُّ مِنْهُمْ مِنْ أَحَدٍ مريم: 98

9- وَإِذَا مَا أَنْزَلَتْ سُورَةٌ نَظَرَ بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ هَلْ يَرَاكُمْ مِنْ أَحَدٍ التَّوْبَةُ: 127

و جاء بعد(بين)(4)مرّات:

10 و 11- لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَ نَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ البقرة: 136، و آل عمران: 84

12- كُلُّ آمَنَ بِاللَّهِ وَ مَلَائِكَتِهِ وَ كُتِبَ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ البقرة: 285

13- وَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَلَمْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ النِّسَاء: 152

و جاء بعد(على)مرّتين:

14- إِذْ تُصْعِدُونَ وَ لَا تَلْوُونَ عَلَى أَحَدٍ

آل عمران: 153

ص: 476

15- وَلَا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَى قَبْرِهِ التَّوْبَةُ: 84

و جاء بعد «اللام» مرتين:

16- قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَ هَبْ لِي مُلْكًا لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِنْ بَعْدِي ص: 35

17- وَ مَا لِأَحَدٍ عِنْدَهُ مِنْ نِعْمَةٍ تُجْزَى إِلَّا فِي لَيْلٍ: 19

و جاء بعد «الكاف» مرة واحدة:

18- يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ

الأحزاب: 32

و جاء مضافا إليه مرة واحدة:

19- مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ الْأَحْزَاب: 40

يلاحظ أولا: أن الاستعمال قد انقسم إلى مستويين:

أ- مستوى يمعن في التجريد و النفي المطلق التام الاستغراق للحدث و هو ما دخله (من).

ب- مستوى فيه التجريد لكنه على مرتبة أقل في الاستغراق، مثل ما جاء في قوله: وَ لَمْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ، فإن هذه مختصة بالأنبياء و لا تعم جميع الخلق، فتكون بذلك تجريدية غير مطلقة. و هذا هو الفارق بين استعمال (من) وغيره.

و ثانيا: قال ابن هشام في المغني: إن (من) هذه زائدة، و هي إما لتنصيص العموم أو لتأكيد العموم، و يشترط في زيادتها ثلاثة أمور:

1- تقدّم نفي أو نهي أو استفهام.

2- تنكير مجرورها.

3- كونه فاعلا أو مفعولا به أو مبتدأ.

و على ما قاله فليست (من) هذه للتبعض كما قيل، كما أنها ليست زائدة بالمعنى المصطلح، بل هي لاستغراق النفي في مثل هذا السياق.

الرابع- و جاء مركبا مرة واحدة:

إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ، يوسف: 4.

هذا تركيب وحيد في القرآن جاء بداية قصة كانت فريدة بين القصص القرآنية من جهات شتى، لا تخفى على الباحثين في القصص

القرآني. و من جملتها أنّها جاءت كاملة من أولها إلى آخرها في سورة واحدة، محصّنت لها، و لم تفرّق أبعاضها خلال السور، كغيرها من تلك القصص، و ما شملت السورة غيرها. و لعلّ هذا هو سرّ انفراد هذا التركيب العدديّ في القرآن، كانفراد يوسف في مصره و دهره، و كانفراد سورة يوسف بين السور في لطافة المضامين، و كثرة التّكت، و احتوائها على عشق مفرط-بغير مبادلة-من ناحية حتّى جرّ العاشقات إلى تقطيع الأيدي، كما قال: فَلَمَّا رَأَيْتَهُ أَكْبَرْتَهُ وَ قَطَعْتَ أَيْدِيَهُنَّ يوسف: 31. و عفة بالغة من ناحية أخرى في كبح رغباتهنّ، حتّى أدخلت صاحبها-و هو يوسف- السّجن، و هو غير آبه بذلك، بل دخله مستبشرا مقبلا عليه، حيث قال: رَبِّ السِّجْنِ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ يوسف: 33.

و من مزايا هذه القصّة احتواؤها بمفردها على أركان أساليب الكمال و الازدهار في كلّ قصّة، منها ابتداؤها بالرّؤيا الصّادقة التي تحوي لبّ القصّة و عاقبتها الحميدة بعد طول العناء و ألوان من العذاب و الشّقاء، و من كمال

القصة الرؤيا ونحوها، فإذا خلت قصة من الرؤيا أو ما شابهها من الأحداث والإرهاصات، فهي عارية عن ركن من أركانها.

وهذه الرؤيا في نفس الوقت منطبقة تماما على ما شاع عند أرباب السملوك، من لزوم نبوءة غيبية مبكرة للسالك المتعطش الذي يرجى له الوصول إلى أعلى مراتب الكمال، لتكشف له في بداية سلوكه مستقبله البعيد المشرق الذي ينتظره، لينقلب في سلوكه الملح الأجاج ماء فراتا سائغا، وتندلل له العقبات الكنود، وتضاء له دياجير الظلمات، ليرى موضع قدمه، حتى يقطع الأشواط ويخطو الخطوات بقد صدق مطمئن كالجبل الراسخ، لا تحركه العواصف، ولا تفرق به السبل عن سبيله، وعن الصراط المستقيم.

وهذه الإرهاصات تحدث كما لو التقى في طليعة سيره برجل صالح أو مرشد كامل، يشره بما قدر له من الازدهار في الكمال والازدياد في الأتباع وفي الجاه والمال، مثل لقاء موسى شعيبا، والتقاء النبي محمد صلى الله عليه وآله بالراهب، ومثل ما قيل عن كثير من الشيوخ الكمل، كنبوءة العطار النيسابوري حول مستقبل العارف الرومي، صاحب المشنوي، وهو طفل لم يتجاوز العاشرة.

فيوسف نبئ قبل كل شيء بالرؤيا، كما جاء في بدء القصة: **إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاحِدِينَ**. يوسف:4، ثم وفق وألهم بحكايتها لأبيه النبي الشيوخ المجرب، فبشّره بمستقبله النير إيماء بلا تفصيل، وتحذيرا ممن يكيد له، ليقف يوسف بنفسه على تأويله بعد أن ذاق مرارة السملوك، ولاقى ما لاقى من العذاب، إذ قال لأبيه: **هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلِ يَوْسُفَ: 100**، فأيات بدء القصة حافلة بمثل هذه الأسرار، على أن القصة احتوت على رؤى أخرى، لها دخل في تغذية القصة ونموها، وما يؤول إليها أمرها.

حتى أن يوسف عليه السلام - وهو نبي - أعطي معجزة، وأيد بها في نبوته من نفس تأويل الرؤيا، كما قال تعالى:

وَلِنُعَلِّمَهُ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ يَوْسُفَ: 21.

ثم إن الرؤيا في ذاتها عجيبة، فالكواكب الأحد عشر جمعت مع الشمس والقمر ساجدة كلها ليوسف، وهو طفل لم يبلغ الحلم، في سنّ خاف عليه أبوه أن يأكله الذئب، فهذا السباق وتلك العناصر كانت كافية نبوءة وإرهاصا للطفل، حتى لو لم يصدر تأويلها على لسان الأب، إلا أن الرؤيا لا يوجد فيها عنصر الخوف والعناء، وكانت كلها فال حسن، وهذا ما كشف عنه أبوه له، إذ قال له: **يَا بُنَيَّ لَا تَقْصُصْ رُؤْيَاكَ عَلَى إِخْوَتِكَ فَيَكِيدُوا لَكَ كَيْدًا إِنَّ الشَّيْطَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوٌّ مُبِينٌ** يوسف:5، منبها له أن له في طريق الوصول إلى تلك المنزلة العليا - وهي سجد السملوك والقمر والكواكب له - مخاطر وعقبات وصعاب وعناء، كآله من قبل إخوتك الذين هم الكواكب الأحد عشر، وأن الشيطان هو الذي سيعتصم على إيدائه، رغم أنهم إخوانه. وأما سر اختصاص تركيب (أحد عشر) بهذه القصة وهذه السورة من دون أن يكرر في القرآن، فلم أهتدي إلى الآن إليه، سوى ما أومأت إليه من قبل، ولله الأمر من قبل ومن بعد.

الخامس - وجاء مضافا إلى ضمير الجمع الغائب سبع مرّات:

1- وَ مِنَ الَّذِينَ أُشْرِكُوا يَوْمَ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعَمَّرُ أَلْفَ سَنَةٍ الْبَقَرَةُ:96

2-2- فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْ أَحَدِهِمْ مِلْءُ الْأَرْضِ ذَهَبًا وَلَوْ افْتَدَى بِهِ آلِ عِمْرَانَ:91

3- حَتَّى إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ إِنِّي تُبْتُ الْآنَ النَّسَاء:18

4- وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِالْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ النَّحْل:58

5- حَتَّى إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ * لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا الْمُؤْمِنُونَ:100,99

6- فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ النَّور:6

7- وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِمَا ضَرَبَ لِلرَّحْمَنِ مَثَلًا ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا الرَّحْف:17

يلاحظ أولاً: أن «أحدا» فيها جاء في سياق الإثبات، دون نفي ونهي، سوى الآية رقم (2)، و سياقها مؤكّد.

و جاء تلو الشرط الدالّ على التّرديد وعدم الاستقرار، والتأكّد في الباقي، حتّى في يودّ أحدهم لو يعمر، لأنّه في معنى الشرط، إلا في السادسة، فليس فيها شرط، لكن لا يوجد فيها أيّ تأكيد أيضاً، إلا في ذيلها، وهو قوله: إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ، وقد سبق أن عدم التأكّد هو الشائع الدارج في الإثبات، كما أن النفي هو موضع التأكيد غالباً.

ثانياً: ورغم ذلك، فقد اختصّ هذا السياق بالذمّ واللوم حتّى في السادسة، لأنّها تحمل معاقبة الذين يرمون أزواجهم، ولم يكن لهم شهداء إلا أنفسهم.

السادس- و جاء مضافاً إلى ضمير الجمع الحاضر سبع مرّات:

1- كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْبَقَرَةُ:180

2- أَوْ يَدُ أَحَدِكُمْ أَنْ تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ مِنْ نَخِيلٍ وَأَعْنَابٍ الْبَقَرَةُ:266

3- يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا شَهَادَةُ بَيْنِكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ الْمَانِدَةُ:106

4- حَتَّى إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا وَ هُمْ لَا يُفْرَطُونَ الْأَنْعَام:61

5- فَابْعَثُوا أَحَدَكُمْ بِوَرِقِكُمْ هَذِهِ إِلَى الْمَدِينَةِ

الكهف:19

6- أَيْحِبُّ أَحَدَكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ الْحَجَرَات:12

7- وَ أَنْفِقُوا مِنْ مَا رَزَقْنَاكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ الْمَنَّافُونَ:10

يلاحظ أولاً: أن الآيات في هذا السياق لا يوجد فيها نفي، وأن لفظ (احدكم) فيها لم يسبق بشيء من النفي أو النهي، فهل فيه نكته، أو أنه اتفاق محض؟ وأقرب ما يخطر بالبال في خصوص آيات الموت منها أن النفي لا يلصق بالموت الذي هو أمر قطعي، يتذوقه كل أحد فلا يناسبه النفي.

ثانياً: ورغم ذلك فلا يوجد فيها أيضاً إثبات مؤكد مطلق، كما سبق في (قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ)، بل جاءت أربع آيات من مجموع السبع عقيب الشرط أو ما بمعناه، وهي

ص: 479

الأرقام (1) و(2) و(3) و(7)، فإن قوله: مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ أَحَدَكُمْ الْمَوْتُ بمعنى «إذا جاء أحدكم الموت».

وجاءت اثنتان منها استفهام، وهما الرقمان (2) و(6)، وأما ما تبقى منها، وهو الرقم (5)، فجاء عقيب فعل الأمر فَأَبْعَثُوا أَحَدَكُمْ بِوَرِقِكُمْ هَذِهِ إِلَى الْمَدِينَةِ، من دون أي تأكيد، بل ولا دلالة على الوجوب والتكليف، بل هو مجرد إرشاد وتوصية، فهل في ذلك سر، أو أنه هو الآخر اتفاق محض؟

ثالثاً: أن أربع منها جاءت -أحدكم- مفعولاً لفعل فاعله الموت، ففي الرقمين (1) و(3): إِذَا حَصَرَ أَحَدَكُمْ الْمَوْتُ، وفي الرقم (4): إِذَا جَاء أَحَدَكُمْ الْمَوْتُ، وفي الرقم (7): مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ أَحَدَكُمْ الْمَوْتُ. ثم إن بيان الفرق بين التعبيرات الثلاثة: (حضر) و(جاء) و(يأتي) في هذه، وكذلك يذوقون في مثل كُلِّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ آل عمران: 185، و(يدررككم) في مثل أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِكُكُمُ الْمَوْتُ النَّسَاء: 78، و التَّوْفِي فِي مِثْلِ: حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ النَّسَاء: 15، و الإصَابَةُ فِي فَاصَابَتِكُمْ مُصِيبَةُ الْمَوْتِ المائدة:

106، ونحوها، وربما يظهر ذلك من التأمل في سياق الآيات عند البحث في مادة «م و ت»، وكذا يكشف القناع هناك عن أن الموت رغم كونه أمراً واقعاً لكل أحد، كما قال: كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ، كيف جاء في هذه الآيات مشروطاً معلقاً؟

رابعاً: وجاءت كلٌّ من (أحدكم) و(أحدهم) سبع مرّات في سياق مشابه من جهتين: الإثبات و عدم التأكيد، إلا في واحدة من كلٍّ منهما: جاء في (أحدكم) الأمر (رقم 7) وفي (أحدهم) نفي الأبد (رقم 2)، لكن بينهما فرق من جهة أن الآيات في (أحدهم) ليس فيها تشريع إلا السادسة، و الباقي ذمّ كما سبق. و الآيات في (أحدكم) ثلاث منها تشريع، وهي الأرقام: (1) و(3) و(7)، و ثلاث منها ذمّ و لوم، وهي الأرقام: (2) و(4) و(6)، و واحدة حكاية قصّة، وهي الرقم (5). و لورجع الذمّ إلى نوع من التشريع. فكلّها تشريع، و واحدة حكاية، فيوجد بينهما خلال وجه الافتراق نوع من الوفاق.

وبينهما فرق آخر، وهو أن (أحدكم) منها أربع شرط كما سبق، و اثنتان استفهام، و واحدة أمر، و في (أحدهم) خمس شرط، و واحدة نفي، و واحدة إثبات، و هما (2) و(6).

السابع - و جاء مضافاً إلى ضمير التثنية الغائب خمس مرّات:

1- إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُقُبِّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا

المائدة: 27

2- وَ دَخَلَ مَعَهُ السَّجْنَ فَتَيَانِ قَالَ أَحَدُهُمَا إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا يوسف: 36

3- وَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَبْكَمُ لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ النَّحْلِ: 76

4- إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا آفٌ الْإِسْرَاءِ: 23

5- وَ اضْرِبْ لَهُمْ مَثَلًا رَجُلَيْنِ جَعَلْنَا لِأَحَدِهِمَا جَنَّتَيْنِ مِنْ أَعْنَابٍ الْكَهْفِ: 32

يلاحظ أولاً: أن (أحدهما) جاء فيها مثبتاً، إلا اثنتين

منها، وهما الرّقمان (3) و(4) ففيهما نفي أو نهي .

ثانيا: أنّ السّياق فيها جميعا ذمّ أو نحوه، كما في (2) و(4)، وليس فيها تفاؤل.

ثالثا: أنّ اثنتان منها حكاية، وهما (1) و(2)، و موضوعهما أخوان و فتیان، و اثنتان مثل، وهما (3) و (5)، و موضوعهما رجلان، و واحدة تشريع، و موضوعها أبوان.

رابعا: أنّ كلّ من (احدهما) و(احدهما) -كما يأتي- جاء في القرآن خمس مرّات مع اختلاف السّياق.

الثّامن -و جاء مضافا إلى ضمير المتكلم مع الغير مرّة واحدة:

قَالُوا يَا أَيُّهَا الْعَزِيزُ إِنَّ لَهُ أَبَا شَيْخًا كَبِيرًا فَخُذْ أَحَدَنَا مَكَانَهُ إِنَّا نَرَاكَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ يوسف: 78

يلاحظ أنّ السّياق كلّهُ عاطفيّ، يتضمّن العزّة للملك أولا، و أنّه من المحسنين آخرا، و ذكر الأبوة و الشّيوخوخة للأب، و تفاني الذات من جانب كلّ واحد من الإخوة، فإنّ (خذ احدها مكانه) يوحى بأنّ كلّ واحد منهم مستعدّ لأن يكون رهينة عند يوسف، مكان أخيهم لا من أجله، بل رعاية لأبيه الشّيخ الكبير. ف(احدها) يفيد الشّمول البدليّ تأكيدا على أنّه لا فرق بين أحد من الإخوة في الفداء بنفسه لأخيهم. إلاّ أنّ السّياق ينقلب فيما بعد إلى مجابهة صارمة، و عدل بلا هوادة أمام هذه العاطفة الجياشة تجاه الأب الشّيخ الكبير، و الطّفل الأسير الذي باعد الدّهر بينه و بين أبيه الذي ابيضّت عيناه من الحزن، لأخيه يوسف من قبل.

إذ قال العزيز: مَعَاذَ اللَّهِ أَنْ نَأْخُذَ إِلَّا مَنْ وَجَدْنَا مَتَاعَنَا عِنْدَهُ إِنَّا إِذًا يَوْسُفَ: 79، معتذرا بأنّ العدل لا يعرف العاطفة و القاضي العادل هنا كاد أن يكون أعمى، و أنّ من لا يعدل فهو من الظّالمين، فاستياسوا منه.

و هذا أيضا نظير (أحد عشر) سياق لم يتكرّر في القرآن، و هو لفظ واحد في موضع ألفاظ و كلمات شتى، و من أجل ذلك ف(أحدنا) تصدّر أوج البلاغة، فلا نجد لفظا آخر يحلّ محله، و يفى بحقه، و لعلّه جاء منفردا في القرآن، و لم يكرّر لهذا السّبب.

الثّاسع -و جاء مضافا إلى ضمير تثنية الحاضر مرّة واحدة:

يَا صَاحِبِي السُّجْنِ أَمَا أَحَدُكُمْ فَيسْقِي رَبَّهُ خَمْرًا

يوسف: 41

يلاحظ أنّه كلفظي (أحد عشر) و(أحدنا) أيضا، إذ لم يكرّر في القرآن لئكتة بليغة مثلهما، و هي أنّ مصداق (أحدكما) معيّن عند يوسف، لكنّه أبهمه رعاية لأحاسيس الفتيين، و لا سيّما الفتى الآخر الذي سيصلب، فتأكل الطّير من رأسه. فلو قال للأول: أَمَا أَنْتَ فَتسقي ربّك خمرا، فهو كاللتصريح بأنّ صاحبه هو الذي ينتظره الصّلب و أكل الطّير من رأسه، و هذا ما لا يرضى به يوسف، فيواجهه به، و أوكل ذلك إليه، ليقف عليه خلال التّأويل من دون تصريح به من قبل يوسف.

و لعلّه لم يبادر إلى تأويل رؤياهما في البداية لهذا السّبب أيضا، فأخّره إلى إنبائهما بنوع الطّعام الذي يرزقانه قبل إتيانه، استنادا إلى ما علّمه ربّه، ليتخلّى هو عن عهدة التّأويل التّكد المشوم للثاني، و عن إبانة الفرق بين الفتيين، حيث أنبا أحدهما بعاقبة سعيدة، و الآخر

بعاقبة نحسة. فلاحظ قوله تعالى: قَالَ لَا يَأْتِيكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقَانِهِ إِلَّا نَبَّأْتُكُمَا بِتَأْوِيلِهِ قَبْلَ أَنْ يَأْتِيَكُمَا ذَلِكَمَا مِمَّا عَلَّمَنِي رَبِّي يوسف:37. ثم أطال الكلام في التوحيد خلال آيات، ليستعدّ الفتیان لاستماع تأويل رؤياهما، و يوكلا أمرهما إلى الله، فقال حينئذ في سياق عاطفي: يا صاحبي السَّجْنُ أَمَا أَحَدُكُمَا...، وبذلك تبيّنت بلاغة (احدكما) هنا، فلا يكاد يسدّ مسدّه، ويحلّ مكانه لفظ آخر.

العاشر- و أمّا (احدى)- مؤنث أحد-فما جاءت في القرآن إلا مضافة على وجوه:

أ- إلى الاسم الظاهر خمس مرّات:

1- وَإِذْ يَعِدُكُمُ اللَّهُ إِحْدَى الطَّائِفَتَيْنِ أَنَّهَا لَكُمْ

الأنفال:7

2- قُلْ هَلْ تَرَبَّصُونَ بِنَا إِلَّا إِحْدَى الْحُسَيْنَيْنِ

التوبة:52

3- قَالَ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أَنْكِحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ هَاتَيْنِ

القصص:27

4- لَئِنْ جَاءَهُمْ نَذِيرٌ لَيَكُونُنَّ أَهْدَى مِنْ إِحْدَى الْأُمَمِ فاطر:42

5- إِنَّهَا لِإِحْدَى الْكَبَرِ الْمَدَّثَرِ:35

و يلاحظ أولاً: أنّ (احدى) ما جاءت إلا مضافة، إيماء إلى أنّ الأنثى لا كمال لها ولا قرار إلا بضمّها إلى ذكر من جنسها، وكأنّها لا استقلال لها بنفسها.

ثانياً: أنّها فيما أضيفت إليه ليست على وتيرة واحد في اثنتين من الخمس، فالمضاف إليه في الأولى الطائفتان من جيش المشركين في غزوة بدر، وفي الثانية الحسينان:

التصر على الأعداء، أو الاستشهاد في سبيل الله والفوز بالجنة، وفي الثالثة بنتا شعيب، وهذه فريدة من بين الخمس بأن استعملت المؤنث في معناها الحقيقي، وفي الرابعة الأمم من اليهود والنصارى- كما قيل- أو غيرهم، وفي الخامسة الكبائر أو غيرها ممّا مضى في التصوص.

ثالثاً: إن دلّ هذا التشتت والفوضى في ما أضيفت إليه الأنثى على شيء، فهو يعني- كما سبق- تلونها وعدم استقرارها على حالة واحدة كما هو طبعها، إلا بضمّها واتباعها لغيرها من الرجال، أيًا كان.

رابعاً: ليس للآيات سياق واحد في موضوعها ومحتواها، مسايرة لطبيعتها، فالأولى تحكي نصر المؤمنين على المشركين في غزوة بدر، والثانية جدال بين المؤمنين والمنافقين المتخلفين عن غزوة تبوك، وكتاهما مدنيّة، والثالثة وصل موسى بإحدى ابنتي شعيب، والرابعة جدال مع المشركين، وكتاهما مكّيّة، والخامسة وصف لسقر أو القيامة أو هذه الآية أو هذا الإنذار أو غير ذلك ممّا مضى في التصوص، فاختلقت

الآيات موضوعا، كما اختلفت الأقوال والآراء، واضطربت في تفسير ما أضيفت (أحدى) إليها.

خامسا: ولعلّ خلوّها من التشريع من أجل ذلك، إذ التشريع يتناسب مع جوّهادى، تخيّم عليه السكينة والاستقرار، فهي إمّا إنذار و توبيخ، كما في الأرقام: (2) و (4) و (5)، أو بشارة بجزء حسن أو حكاية لها، كما في (1) و (3).

ب- إلى ضمير التثنية الغائب خمس مرّات أيضا:

1- وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ

ص: 482

2- فَتَذَكَّرُ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى الْبَقْرَةَ: 282

3- فَجَاءَتْهُ إِحْدَاهُمَا تَمْشِي عَلَى اسْتِحْيَاءٍ

القصص: 25

4- قَالَتْ إِحْدَاهُمَا يَا أَبْتَ اسْتَأْجِرْهُ الْقِصَص: 26

5- فَإِنْ بَعَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ الْحَجَرَات: 9

يلاحظ أولاً: أَنَّ لفظ (احدى) المضاف إلى ضمير التثنية الغائب جاء مكافئاً في العدد للفظ (احدى) المضاف إلى الاسم الظاهر، ولفظ (احد) المضاف إلى ضمير التثنية الغائب، فهل هذا صدفة أو حكمة؟

ثانياً: أَنَّ مساقها ليس مساقاً واحداً أيضاً، فمساق الأوليين في الاستشهاد بامرأتين مكان رجل واحد، و التاليتين لهما في بنتي شعيب، والأخيرة في الطائفتين المتقاتلتين من المؤمنين، فالتأنيث في هذه مجازي، وفي الأربعة الأولى حقيقي.

ثالثاً: ويستشف من هذه الآيات نوع من التلون و الاضطراب الذي يعكس طبيعة الأنثى، كما ذكرنا، إذ جاء في الأوليين: أَنَّ تَضَلَّ إِحْدَاهُمَا فَتَذَكَّرُ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى، وفي هذا صراحة متناهية، تدل على تشتت ذاكرة المرأة الذي يعم النساء جمعاء. ولهذا يريد ب(إحداهما) في الموردين كل واحدة منهما، بلا فرق بينهما، ولا تعيين لإحداهما، وتكرارها في آية واحدة تأكيد على ذلك الإبهام، إذ لو قال بدل «فتذكر إحداهما الأخرى»: «فتذكرها الأخرى» لارتفع الإبهام، لكنه لم يقل كذلك، احتفاظاً على الإبهام. وقد تقدم في التصوص نحو ما قلنا.

و جاء في الموضعين: الثالث والرابع في آيتين متواليتين في قصة واحدة: فَجَاءَتْهُ إِحْدَاهُمَا تَمْشِي عَلَى اسْتِحْيَاءٍ وَقَالَتْ إِحْدَاهُمَا، حيث أبهم القرآن شخصية الماشية والقائلة، مع أنهما متعيتان في نفس الأمر، وفيه سر سوف نكشف عنه.

وكذلك يوجد الإبهام في الخامسة، إيماء إلى أن كل واحدة من الطائفتين يمكن أن تكون معتدية أو معتدى عليها، أو تكون في نفس الوقت موصوفة بهما معاً، وهذا هو من طبيعة القتال والمتقاتلين.

رابعا: لقد أسهب المفسرون في (إحداهما)، أي حول ابنتي شعيب واسميها، وتعيين الكبرى والصغرى منهما، ولا نريد الخوض في هذا الموضوع.

و أمّا القول في من جاءت على استحياء، و من قالت:

يَا أَبْتَ اسْتَأْجِرْهُ، و من أنكحها شعيب موسى عليهما السلام، فالذي يلوح لنا من سياق الآيات أن (إحداهما) في الموردين هي نفس المنكوحة، استناداً إلى تحليل نفسي، فإن التي جاءت على استحياء حملت في سويداء قلبها حب الفتى، دون أن تشعر هي به، وهذا الحب المختبأ في نفسها بعثها-رغم إرادتها-على أن تقول لموسى الفتى:

إِنَّ أَبِي يَدْعُوكَ لِيَجْزِيَكَ أَجْرَ مَا سَقَيْتَ لَنَا. وهذا المشي حياء، وهذه الدعوة الصادقة على لسانها-و التي لهجت بها طبعاً على استحياء، و

بصوت خفيّ يخرج من أعماقها ملتهبا بحبّه، وهي مع ذلك لا تشعر به أيضا، والذي قرع سمع الفتى العفيف الذي التجأ بخوف بالغ إلى مدين، بلد شعيب، والذي صدر عن لسان امرأة شابة، لها

ص: 483

أب حنون، يريد أن يجزي موسى أجر ما سقاه لهما. فمشت هي، ومشى موسى خلفها، ناظرا بطرف خفي إلى قامتها- ذلك كله لفت انتباه الفتى وألقى حبها في سويداء قلبه، وهو الآخر لا يشعر به أيضا، بل أحس في نفسه رجاء بالمستقبل فقط. ثم قول البنت التي مشت لتدعو موسى لأبيها: يَا أَبْتَ اسَّ تَأْجِرُهُ إِنَّ خَيْرَ مَنْ اسَّ تَأْجَرَتِ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ، فيه معنى لم تشعر به البنت ولا- موسى، لأنها كلمة خرجت من لسانها، منبعثة من ذلك الحب الخفي في باطنها، دون أن تشعر ولا تشعر به أحدا، وقد أخذت في قلب موسى مأخذها، دون أن يشعر هو أيضا بذلك، هذه هي حالة الفتى والفتاة.

وأما شعيب التبيّ اليقظ، فقد فطن هذا الحب المتبادل في قلبي الفتاة والفتى وقرأ ما في ضميرهما وكأنه رآه رأي العين، ولكنه لم يشعرهما بذلك، فبادر إلى موسى قائلا:

إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أَنْكَحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيْ هَاتَيْنِ، فلم يبد سرهما، بل أبهم الكلام إيهاما، ويكمن في هذا الإبهام- المتكرر ثلاث مرّات: (إحداهما) مرّتين، و(إحدى ابنتي هاتين) مرّة واحدة- لطف وبلاغة، لا يدركهما إلا الأديب البارع، المضطلع بعلم النفس، والذي ذاق في حياته طعم الحب العذري الصادق التزيه. ويتجلّى في هذا السياق أوج الإعجاز البلاغي للقرآن، وتعكس الكلمات المتبادلة بين موسى وشعيب حول هذا الزواج المبارك هذا الهوى العذريّ والحبّ التزيه، والله هو العالم بسرّ كتابه.

ج- إلى ضمير جمع المؤنث الغائب مرّة واحدة:

وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ فِنْطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا

النساء: 20

يلاحظ أنّ موضوع الآية مهر النساء وصدقاتهنّ، حيث أكّد القرآن على المحافظة عليها، وضرورة إعطائهنّ حقوقهنّ، في الآية السابقة لهذه الآية والأحققة لها. إلا أنّ فيها مزية خاصّة بها، وهي إرادة استبدال زوج مكان زوج التي تحدث كثيرا للمفرطين في الزواج. وعند ذلك تكون الزوجة تحت وطأة الزوج الذي أراد فراقها في صداقها، طموحا إلى المرأة التي أراد وصلها، فيجحد حقّ الأولى بهتاناً وافتراء بأنها أخذت حقّها من الصّدق من ذي قبل، أو أنّ مقدار صداقها لم يكن مطابقا لما تدّعيه، أو نحو ذلك من الخلط والتّمويه، ليبلغ أربه من العشق الثاني والثالث وهكذا.

ونحن نعتبر هذه الحالة أشدّ الحالات حساسيّة للرجال، فخصّصها القرآن بالبحث على حدة، كما خصّ لفظ (إحداهنّ) بها أيضا، ليكون معلما لها، ولم يكرره وهذا نظير ما سبق في (أحد عشر) و(أحدكما) و(أحدنا).

الحادي عشر: يلاحظ أنّ للفظ (أحد) و(إحدى) في القرآن محورين:

المحور الأوّل: ما كان دائرا في فلك المخلوقات، ويغلب عليه الاستعمال في سياق النفي أو ما في معناه، كما رأينا في الآيات المتقدّمة، و مثل قوله: وَلَنْ نُشْرِكَ بِرَبِّنَا أَحَدًا الْجَنِّ: 2. و فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا الْجَنِّ: 18.

وقد يأتي أيضا في سياق الإيجاب مضمنا معنى التجريد إلى حدّ ما في:

1- حَتَّى إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ الْأَنْعَام: 61

2- وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَبْكَمُ لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ النَّحْل: 76

3- فَإِنْ بَعَثَ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي الْحِجْرَات: 9

4- قَالَ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أَنْكِحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ هَاتَيْنِ

القصص: 27

5- قُلْ هَلْ تَرَبَّصُونَ بِنَا إِلَّا إِحْدَى الْحُسَيْنَيْنِ

التوبة: 52

وله نظائر أخرى. فإن لفظ (أحد) في ذلك يبقى الشيء في إطار التجريد و عدم التخصيص و التجسيد إلى حد ما.

و المحور الثاني: ما كان متصلًا بالذات الإلهية، وهذا يتجذر فيه معنى التجريد المطلق و الوحدانية النهائية كما في سورة التوحيد. فسياقها التقرّد المطلق، فكلّ من لفظة (قل) و (هو) و (الله) و (أحد) في الموضعين، و (الصمد) و (لم يلد) و (لم يولد) و (كفوا) تدلّ على الوحدانية المطلقة.

وفي هذا المحور أيضا جاء (أحد) دلالة على نفي الشرك:

وَ لَا أُشْرِكُ بِرَبِّي أَحَدًا الْكَهْف: 38

وَ لَا يُشْرِكُ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا الْكَهْف: 110

وَ لَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا اللَّهَ الْأَحْزَاب: 39. وله نظائر كثيرة.

الثاني عشر- يبدو أنّ معنى الواحد- و هو الفرد- لوحظ في مجموعة الأرقام التي جاءت في صدر البحث، فالألفاظ (11)، و عدد المرّات (85)، و السور (33)، و عدد الآيات المكيّة (47)، و عدد السور المدنيّة (11).

و كذلك (أحد) مرفوعا و مجرورا- لا منصوبا لأنّه وسط بينهما- و مركبا و مضافا إلى ضميري الجمع الغائب و الحاضر، و كذا (إحدى) مضافة إلى الاسم الظاهر، و إلى ضمير التثنية الغائب و ضمير المؤنث الغائب.

فكلّها وتر. و إنّما خصّت الآيات المدنيّة بالرّقم (38)، و السور المكيّة بالرّقم (22)، و كلاهما زوج، فهذا خرق للأرقام المذكورة، إلا أنّ فيها نوعا من المعادلة بين السور و الآيات، فلكلّ منها نصيب من الفرد و الزوج. على أنّ أعداد السور المدنيّة، أي (11) نصف السور المكيّة، أي (22)، و أعداد الآيات المدنيّة-أي (37)- أقلّ من المكيّة-أي (48)- بنحو (9). فالآيات المدنيّة و سورها معا أقلّ من المكيّة، فهل هذا تأكيد على الوحدة و التوحيد في الجوّ المكيّ المشحون بالشرك، أو أنّه رمز إلى عزلة الإسلام و غربته في مكّة، و خروجه من طوق العزلة و الانفراد في المدينة؟ أو هناك سرّ آخر؟ أو هو مجرد صدفة؟ و الله العالم.

93 لفظاً، 273 مرة: مكيّة، 108 مدنيّة

في 55 سورة: 35 مكيّة، 20 مدنيّة

أخذ 4-11:7 أخذ 1-1:1 تأخذونها 1-1:1 أخذهم 1-1:1 اتخذتم 4-6:2 افتتخذونه 1:1

فأخذه 1:1 أخذوا 1-2:1 تأخذوا 2:2 يؤاخذ 2:2 اتخذتموه 1:1 اتخذوا 10-13:3

فأخذهم 2-9:7 يأخذ 1-3:2 تأخذوها 1-1:1 يؤاخذهم 1:1 افتتخذتموهم 1:1 اتخذ 3:3

أخذت 2:2 يأخذه 1:1 أأخذ 1:1 يؤاخذكم 1-4:1 اتخذت 1:1 اتخذنّ 1-1:1

أخذته: 1-2:1 يأخذهم 2:2 يؤخذ 4-5:1 اتواخذني 1:1 اتخذناه 1:1 اتخذ 2:2

أخذتهم 1-10:9 أأخذكم 3:3 أخذ 2-7:5 اتواخذنا 1-1:1 اتخذناهم 1:1 اتخذته 2:2

أخذتكم 1:1 يأخذون 1-1:1 أخذها 2:2 اتخذ 3-20:17 يتخذ 7-14:7 لننتخذنّ 2:2

أخذن 1-1:1 يأخذونها 1-1:1 أخذوا 4-6:2 يتخذها 1:1 افتتخذها 1:1

أخذتم 2-2:1 يأخذوا 2-3:1 أخذوه 2-4:2 اتخذوا 6-26:20 يتخذون 1-1:1 اتخذوا 1-1:1

أخذت 1:1 يأخذوه 1-2:1 أخذوهم 3-3:3 اتخذوه 1:1 يتخذوا 2-3:1 اتخذوه 1:1

أخذتها 1-1:1 أأخذ 1-1:1 أخذ 1:1 اتخذوها 1-1:1 يتخذوه 2:2 اتخذوني 1-1:1

أخذتهم 2-3:1 تأخذه 1-1:1 آخذين 1:1 اتخذوهم 1-1:1 يتخذونك 2:2 اتخذني 1:1

أخذنا 11-16:5 أأخذهم 1:1 بأخذه 1-1:1 اتخذوك 1-1:1 اتخذ 1-2:1 متخذ 1:1

فأخذنا 3:3 أأخذكم 1-1:1 أخذ 2:2 متخذي 1-1:1 متخذات 1-1:1 أأخذكم 1-1:1

أخذناهم 7:7 تأخذونه 2-2:2 أخذنا 1:1

أخذة 1:1 اتخذت 2:2 اتخذنا 1-1:1

أخذه 1:1 اتخذت 2:2 تتخذون 4:4

الخليل: الأخذ: التناول.

و الأخذة: رقية تأخذ العين ونحوها.

و الإخاذة: الضيعة يتخذها الإنسان لنفسه.

و رجل مؤخذ عن النساء، كأنه حبس عن إتيانهن كالعتين ونحوه.

و يقال: الاتخاذ من اتخذ يتخذ تحذا، و اتخذت مالا، أي كسبته. ألزمت التاء كأنها أصلية، و الأصل من «الأخذ» إن شاء الله تعالى، و في القرآن: (لَا تَتَّخِذْ عَلَيْهِ أُجْرًا) (1) الكهف: 77.

و الأخذ، بغير مدّ، من الإبل: حين يأخذ فيه السمن، و هنّ الأواخذ. و نحو ذلك: أخذ البعير يأخذ أخذاً فهو أخذ، أي شبه الجنون يأخذه، و كذلك الشاة.

و الإخاذ و الإخاذة و الإخذ: ما حفرت لنفسك كهية الحوض. و يجمع على أخدان، و هو أن تمسك الماء أياماً.

و الأخذ على تقدير فعل: غدر، سمي (2) به لأنه يتخذ لنفسه، من أخذ يأخذ.

و رجل خنديان: كثير الشر.

و المستأخذ: المستكين، و مريض مستأخذ، أي مستكين لمرضه. (4:298)

سيبويه: أخذ يفعل كذا، أي جعل، و هي من الأفعال التي لا يوضع اسم الفاعل في موضع الفعل الذي هو خبرها. (ابن سيده 5:143)

ابن شميل: استخذت عليهم يدا و عندهم سواء، أي اتخذت. (ابن منظور 3:474)

أبو عمرو السيباني: الإخاذ بغير هاء، و هو مجتمع الماء، شبيه بالغددير. و جمع الإخاذ: أخذ.

و أمّا الإخاذة بالهاء فإنها الأرض يأخذها الرجل، فيحوزها لنفسه، و يتخذها، و يحييها.

(الأزهري 7:525)

يقال: أصبح فلان مؤتخذاً لمرضه و مستأخذاً، إذا أصبح مستكيناً. (الأزهري 7:528)

«استعمل فلان على الشام و ما أخذ إخذه» بالكسر، أي لم يأخذ ما وجب عليه من حسن السيرة. و لا تقل:

أخذه. (الجوهري 2:560)

الفراء: «فلان أكذب من أخيد الجيش»، وهو الذي يأخذه العدو فيستدلّونه على قومه، فهو يكذبهم بجهدته. (الأزهريّ 7:527)

«إنّه لأكذب من الأخذ الصّبحان» بلا ياء، وهو الفصيل الذي اتّخم من اللّبن. يقال منه: قد أخذ يأخذ أخذا. (الأزهريّ 7:527)

يقال: بعينه أخذ، وهو الرّمذ. (الأزهريّ 7:527)

أبو عبيدة: الإخاظة والإخاذا، بالهاء وغير الهاء، جمع إخذا. والإخذ: صنع الماء يجتمع فيه.

(الأزهريّ 7:525)

أبو زيد: الأخيظة والوسيقة والطريدة: ما اغتصبه الإنسان، فأخذه فطرده. (259)

إخاظة الحجنة: مقبضها، وهي ثقافها.

(الأزهريّ 7:526)

ص: 488

1- القراءة المشهورة: (لَوْ شِئْتَ لَاتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا).

2- وفيها إبهام رجّحنا ما ذكر استنادا إلى قول الجوهريّ فلاحظ.

اتَّخَذْنَا مَا لَا، فنحن نَتَّخِذُهُ اتَّخَاذًا، و تَخَذْتُ تَخْذًا.

(الطوسي 1:235)

الأصمعيّ: المستأخذ: المطأطى رأسه من رمد أو وجع. (الجوهريّ 2:559)

ابن السكّيت: يقال: ذهب بنو فلان و من أخذ إخذهم، يكسرون الألف و يضمّون الدال، وإن شئت فتحت الألف و ضممت الدال، و قوم ينصبون الألف و يفتحون الدال. (إصلاح المنطق: 30)

«استعمل فلان على الشأم و ما أخذ إخذ»، و لا نقل: أخذه.

و تقول: لو كنت فينا لأخذت بإخذنا، أي بخلاقتنا و شكلنا. (إصلاح المنطق: 174)

الأخيدة: المرأة تسبى. (إصلاح المنطق: 353)

ابن قتيبة: نجوم الأخذ: منازل القمر. سمّيت نجوم الأخذ، لأخذ القمر كلّ ليلة في منزل منها.

وقيل: نجوم الأخذ: التي يرمى بها مسترق السمع من الشياطين، و الأول أصح. (الأزهريّ 7:529)

المبرد: إنّ بعض العرب يقول: استخذ فلان أيضا، يريد اتَّخَذَ؛ فيبدل من إحدى التاءين سينا، كما أبدلوا التاء مكان السين في قولهم: ستّ. و يجوز أن يكون أراد «استفعل» من تخذ يتخذ؛ فحذف إحدى التاءين تخفيفا، كما قالوا: ظلت من ظللت.

(الجوهريّ 2:559)

ابن دريد: الإخذ، و الجمع: إخاذ، و هي مواضع يجتمع فيها ماء السماء. و الأخذ مصدر أخذته أخذه أخذا، و أنا آخذ و آخذ. و رجل أخذ: للذي به رمد، و مستأخذ. [ثم استشهد بشعر]

و المآخذ: مأخذ الطير، و هي مصاندها، و الأخيد:

الأسير. و من أمثالهم: «أكذب من الأخيد الصبحان» و الصبحان: الذي قد شرب اللبن بالغداة. (3:236)

تخذ أهملت، إلا في قولهم: تخذته و اتَّخَذْتَهُ، و ليس هذا موضعه، قال الشاعر الممزق العبديّ:

* و قد تخذت رجلي لدى جنب غرزا *

و في التنزيل: (لَوْ شِئْتَ لَاتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا) (1).

«تخذ و اتَّخَذَ» لغتان فصيحتان. (2:6)

الأزهريّ: في حديث مسروق أنّه قال: «ما شبّهت بأصحاب محمّد صلّى الله عليه و سلّم إلا الإخاذ».

تكفي الإخاظة الرّاكب، و تكفي الإخاظة الرّاكبين، و تكفي الإخاظة الفئام من النّاس. (7:524)

التّأخيد: أن تحتال المرأة بحيل من السّحر، تمنع بها زوجها من جماع غيرها. يقال: إن لفلانة أخذة تؤخّذ بها الرّجال عن النّساء. وقد أخذته السّاحرة تؤخّذه تأخيدا.

و من هنا قيل للأسير: أخيد. وقد أخذ فلان، إذا أسر، و منه قول الله جلّ و عزّ: فَأَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَ خُذُوهُمْ التّوبة: 5، معناه اسروهم. (7:526)

العرب تقول: «لو كنت ممّا لأخذت ياخذنا» بكسر الألف، أي أخذت بشكلنا و هدينا. (7:528)

الأخذ: مصدر أخذ الفصيل يأخذ أخذا، و هو أن يتخّم من شرب اللّبن. 7.

ص: 489

1- القراءة المشهورة (لَا تَخَذُتَ) الكهف: 77.

و يقال: اتخذ القوم يأخذون اتخذوا؛ وذلك إذا تصارعوا فأخذ كل واحد منهم على مصارعه أخذة يعتقله بها، و جمعها: أخذ. (7:529)

ابن جنّي: استخذ فلان أرضا، وهو استفعل منه.

يجوز أن يكون أصله: اتخذ، وزنه «افتعل» ثم إنهم أبدلوا من التاء الأولى التي هي «فاء افتعل» سينا، كما أبدلوا التاء من السين في «ست»، فلمّا كانت السين و التاء مهموسين، جاز إبدال كل واحدة منهما من أختها.

(ابن سيده 5:92)

الجوهري: أخذت الشيء أخذه أخذا: تناولته.

و الإخذ، بالكسر: الاسم، و الأمر منه خذ.

و أصله: «أؤخذ»، إلا أنّهم استتقلوا الهمزتين فحذفوهما تخفيفا. و كذلك القول في الأمر من «أكل و أمر» و أشباه ذلك.

و قولهم: خذ عنك، أي خذ ما أقول، ودع عنك الشكّ و المرء.

يقال: خذ الخطام، و خذ بالخطام بمعنى.

و نجوم الأخذ: منازل القمر، لأنّ القمر يأخذ كل ليلة في منزل منها.

و أخذه بذنبه مؤاخذة، و العامّة تقول: و أخذه.

و يقال: اتخذوا في القتال بهمزتين، أي أخذ بعضهم بعضا.

و الاتّخاذ: افتعال أيضا من الأخذ، إلا أنّه أدغم بعد تليين الهمزة و إبدال الياء تاء، ثمّ لمّا كثر استعماله على لفظ «الافتعال» توهموا أنّ التاء أصلية، فبنوا منه «فعل يفعل»، قالوا: اتخذ يتخذ. و قرئ (لتخذت عليه اجرا).

و قولهم: أخذت كذا، يبدلون الدال تاء فيدغمونها في التاء، و بعضهم يظهر الدال، و هو قليل.

و الأخيد: الأسير، و المرأة أخيدة.

و الأخذة، بالصّمّ: رقية كالسحر، أو خرزة تؤخذ بها النساء الرجال، من التّأخيد.

و أخذ الفصيل، بالكسر، يأخذ أخذا: اتّخم من اللبن.

و يقال أيضا: رجل أخذ، أي رمد. و بعينه أخذ، بالصّمّ، مثال جنب، أي رمد.

و التّأخذ: تفعل من الأخذ.

و الإخاذه: شيء كالغدير، و الجمع: إخاذ، و جمع الإخاذ: أخذ، مثال كتاب و كتب، و قد يخفف.

و الإخاذه و الإخاذ أيضا: أرض يحوزها الرجل لنفسه أو السلطان.

و يقال: ذهب بنو فلان و من أخذ أخذهم، بالفتح، أي و من سار بسيرتهم. (2:559)

ابن فارس: الهمزة و الخاء و الذال أصل واحد، تنفرع منه فروع متقاربة في المعنى.

أما أخذ فالأصل حوز الشيء و جبيه و جمعه، تقول: أخذت الشيء آخذه أخذا. (1:68)

أبو هلال: الفرق بين الأخذ و الاتخاذ: أن الأخذ مصدر أخذت بيدي، و يستعار فيقال: أخذه بلسانه، إذا تكلم فيه بمكروه. و جاء بمعنى العذاب في قوله تعالى:

وَ كَذَلِكَ أَخْذُ رَبِّكَ هُوَ: 102، و قوله تعالى:

فَأَخَذَتْهُمُ الصَّيْحَةُ الْحَجَرِ: 73، و أصله في العربية:

الجمع، و منه قيل للغدير: وخذ و أخذ، جعلت الهمزة

ص: 490

واوا، والجمع: وخاذ وإخاذ.

والإتخاذ: أخذ الشيء لأمر يستمر فيه، مثل الدار يتخذها مسكنا والذآبة يتخذها قعدة، ويكون الإتخاذ التسمية والحكم، ومنه قوله تعالى: وَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ آلِهَةً مَرِيماً: 81، أي سمّوها بذلك وحكموا لها به.

والفرق بين الأخذ والتناول: أن التناول أخذ الشيء للنفس خاصة، ألا ترى أنك لا تقول: تناولت الشيء لزيد، كما تقول: أخذته لزيد، فالأخذ أعم.

ويجوز أن يقال: إن التناول يقتضي أخذ شيء يستعمل في أمر من الأمور، ولهذا لا يستعمل في الله تعالى، فيقال: تناول زيدا، كما تقول: أخذ زيدا. وقال الله تعالى: وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ الأَحْزَاب:

7، ولم يقل: تناولنا.

وقيل: التناول: أخذ القليل المقصود إليه، ولهذا لا يقال: تناولت كذا من غير قصد إليه، ويقال: أخذته من غير قصد. (113)

الهروي: يقال: اتَّخَذَ يَتَّخِذُ، وتخذ يتخذ. وأصل تخذت: أخذت، وأصل اتَّخَذت: اتَّخَذت «افتعلت» من الأخذ.

التأخيد: وهو حبس السواحر أزواجهن دون غيرهن من النساء.

وقالت امرأة لعائشة: «أؤخذ جملي؟» تريد هذا المعنى؛ وقد أخذت المرأة زوجها تأخيذا، إذا حبسته عن سائر النساء.

وفي الحديث: «أنه أخذ السيف وقال لفلان: من يمنعك مني؟ فقال: كن خير آخذ»، أي خير أسر.

وفي الحديث: «وكانت فيها إخاذات أمسكت الماء»، الإخاذات: الغدران التي تأخذ ماء السماء فتحبسه على الشاربة، وهي المساكات والتناهي والأنهاء، الواحدة: إخاذة، ومساقة، وتنهية، ونهي ونهي. (1: 23، 24)

أبو سهل الهروي: استعمل فلان على الشام، وما أخذ إخذه، بكسر الألف وفتح الذال، أي جعل واليا على جباية أموال الشام، وما اتصل به و دخل في حيزه.

(50)

ابن سيده: الأخذ: خلاف العطاء، وهو أيضا التناول، أخذه يأخذه أخذا.

وإذا أمرت قلت: خذ، وأصله: أأخذ، فلما اجتمعت همزتان، وكثر استعمال الكلمة، حذفت الهمزة الأصلية، فزال الساكن، فاستغني عن الهمزة الزائدة.

وقد جاء على الأصل، فقليل: أوخذ.

والأخيد: المأخوذ، والأخيد: الأسير.

و الأخذة: المرأة تسبى، و الأخذة: ما اغتصب من شيء فأخذ.

و أخذه بذنبه: عاقبه، و في التنزيل: فَكُلًّا أَخَذْنَا بِذَنْبِهِ الْعَنْكَبُوتَ: 40، و قوله عزّ و جلّ: وَ كَآئِنٌ مِّنْ قَرْيَةٍ أَمَلَيْتُ لَهَا وَ هِيَ ظَالِمَةٌ ثُمَّ أَخَذْتُهَا الْحَجَّ: 48، أراد أخذتها بالعذاب، فاستغني عنه، لتقدّم ذكره في قوله:

وَ يَسْتَعْجِلُونَكَ بِالْعَذَابِ الْحَجَّ: 47، و قوله عزّ و جلّ: وَ هَمَّتْ كُلُّ أُمَّةٍ بِرَسُولِهِمْ لِيَأْخُذُوهُ...

المؤمن: 5.

و أخذه كأخذه، و في التنزيل: وَ لَوْ يُؤَاخِذُ اللَّهُ

ص: 491

النَّاسَ بِمَا كَسَبُوا فَاطِر: 45.

وَأَتَى الْعِرَاقَ وَمَا أَخَذَ إِخْذَهُ، وَذَهَبَ الْحِجَازَ وَمَا أَخَذَ إِخْذَهُ، وَوَلَّى فُلَانَ مَكَّةَ وَمَا أَخَذَ إِخْذَهَا، أَي مَا يَلِيهَا.

وَذَهَبَ بَنُو فُلَانٍ وَمَنْ أَخَذَ إِخْذَهُمْ وَأَخْذَهُمْ.

وَلَوْ كُنْتَ مَتًّا لَأَخَذْتَ بِأَخْذِنَا، أَي بِخِلَاتِقِنَا وَزَيْنَا.

وَالْأَخْذَةُ: رَقِيَّةٌ تَأْخُذُ الْعَيْنَ وَنَحْوَهَا.

وَأَخْذُهُ: رِقَاهُ.

وَقَالَتْ أُخْتُ صَبِيحِ الْعَادِيِّ تَبْكِي أَخَاهَا صَبْحًا - وَقَدْ قَتَلَهُ رَجُلٌ سَبَقَ إِلَيْهِ عَلَى سَرِيرٍ، لِأَنَّهَا كَانَتْ قَدْ أَخَذَتْ عَنْهُ الْقَائِمَ وَالْقَاعِدَ وَالسَّاعِيَّ وَ

الْمَاشِيَّ وَالرَّكَّابَ - : «أَخَذْتُ عَنْكَ الرَّكَّابَ وَالسَّاعِيَّ وَالْمَاشِيَّ وَالْقَاعِدَ، وَلَمْ أَخْذِ عَنْكَ النَّائِمَ». [ثُمَّ اسْتَشْهَدَ بِشَعْرٍ]

وَرَجُلٌ مُؤَخَّذٌ عَنِ النِّسَاءِ: مَحْبُوسٌ.

وَإِتَّخَذْنَا فِي الْقِتَالِ: أَخَذَ بَعْضُنَا بَعْضًا.

وَالْإِخَاذَةُ: الصَّبِيْعَةُ يَتَّخِذُهَا الْإِنْسَانُ.

وَالْإِخْذُ وَالْإِخْذَةُ: مَا حَفَرْتَهُ كَهَيْئَةِ الْحَوْضِ، وَالْجَمْعُ: أَخْذٌ، وَإِخَاذٌ.

وَالْإِخَاذُ: الْغَدْرُ. وَقِيلَ: الْإِخَاذُ وَاحِدٌ، وَالْجَمْعُ:

أَخَاذٌ، نَادِرٌ. وَقِيلَ: الْإِخَاذُ وَالْإِخَاذَةُ، بِمَعْنَى.

وَأَخَذَ فِي كَذَا، أَي بَدَأَ.

وَنَجُومُ الْأَخْذِ: مَنَازِلُ الْقَمَرِ، لِأَنَّ الْقَمَرَ يَأْخُذُ كُلَّ لَيْلَةٍ فِي مَنْزِلٍ مِنْهَا. [ثُمَّ اسْتَشْهَدَ بِشَعْرٍ] وَقِيلَ: إِتْمَا قِيلَ لَهَا نَجُومُ الْأَخْذِ، لِأَنَّهَا تَأْخُذُ كُلَّ يَوْمٍ فِي نَوْءٍ.

وَالْأَخْذُ مِنَ الْإِبِلِ: الَّذِي أَخْذَ فِيهِ السَّمْنُ، وَالْجَمْعُ:

أَوْأَخْذٌ.

وَأَخْذُ الْفَصِيلِ أَخْذًا، فَهُوَ أَخْذٌ: أَكْثَرُ مِنَ اللَّبَنِ حَتَّى فَسَدَ بَطْنُهُ وَبَشَمَ.

وَأَخْذُ الْبَعِيرِ أَخْذًا، وَهُوَ أَخْذٌ: أَخْذُهُ مِثْلُ الْجَنُونِ، وَكَذَلِكَ الشَّاةُ، وَقِيَاسُهُ أَخْذٌ.

و الأخذ: الرمد، وقد أخذت عينه أخذا.

ورجل أخذ: بعينه أخذ، والقياس: أخذ، كالأول.

ورجل مستأخذ كأخذ. [ثم استشهد بشعر] والمستأخذ: المطأطي رأسه من وجع أو غيره. (5:234)

الأخذ: اشتداد الرمد حتى لا يستطيع صاحبه أن يرفع طرفه، وقد أخذ أخذا واستأخذ.

(الإفصاح 1:489)

الأخذ: التي تأخذ العين حتى يظن أن الأمر كما يرى وليس كذلك. والمؤخذ: المحدث للبعوضة بالسحر، ورجل مؤخذ: ممنوع عن النساء و محبوس.

(الإفصاح 1:550)

الأخذة: رقية تأخذ العين ونحوها كالسحر، تحبس به السواحر أزواجهن عن غيرهن من النساء، والعامّة تسميه الرّباط والعقد.

أو الأخذة: خرزة يؤخذ بها النساء الرجال. أخذته السّاحرة وأخذته: عملت له أخذة، ورجل مؤخذ عن النساء: محبوس. (الإفصاح 2:1314)

الأخذ: خلاف العطاء، أخذ الشيء يأخذه أخذا وتأخذا ومأخذا: حازه و حصّ له، وييده: تناوله، والأمر: خذ، وأصله: أوخذ، ثم استقلوا الهمزتين فحذفوهما تخفيفا.

وقيل: اجتمعت الهمزتان وكثر استعمال الكلمة، فحذفت الهمزة الأصليّة وهي ساكنة، واستغني عن

ص: 492

الهمزة الزائدة، وكذلك القول في الأمر من «أكل وأمر» و أشباههما. وجاء على الأصل، فقيل: أؤخذ.

(الإفصاح 2:1343)

الطوسي: الأخذ: ضدّ الإعطاء. (2:182)

الاتخاذ: أخذ الشيء لأمر يستمرّ في المستأنف، كاتخاذ البيت واتخاذ المركوب. (6:54)

الراغب: الأخذ: حوز الشيء و تحصيله، و ذلك تارة بالتناول، نحو: معاذَ الله أن نأخذَ إلاّ من و جدنا متاعنا عنده يوسف: 79، و تارة بالقهر، نحو قوله:

لا تأخذُه سنةٌ ولا نؤمُّ له... البقرة: 255، و يقال:

أخذته الحمى، و قال تعالى: وَ أَخَذَ الَّذِينَ ظَلَمُوا الصَّيْحَةَ هود: 67، فَأَخَذَهُ اللَّهُ نَكَالَ الآخِرَةِ وَ الأولى النزاعات: 25.

و يعبر عن الأسير بالمأخوذ و الأخيد. و الاتخاذ «افتعال» منه، و يعدى إلى مفعولين، و يجري مجرى الجعل، نحو قوله: لا تتخذوا اليهود و النصارى أولياء المائدة: 51، إتحذوا من دونه أولياء... .

الزمر: 3، فَاتَّخَذُوا لَهُمْ سَخِرِيًّا... المؤمنون: 110.

و يقال: فلان مأخوذ، و به أخذه من الجنّ.

و فلان يأخذ مأخذ فلان، أي يفعل فعله و يسلك مسلكه.

و رجل أخذ و به أخذ، كناية عن الرمد. و الإخاذه.

و الإخاذه: أرض يأخذها الرجل لنفسه.

و ذهبوا و من أخذ أخذهم و إخذهم. (12)

الزمخشري: ما أنت إلاّ أخاذ نباد، لمن يأخذ الشيء حريصا عليه ثم ينيذه سريعا. و فلان أخيد في يد العدو، و هو أسير فتنة، و أخيد محنة. و ذهبوا و من أخذ أخذهم. و لو كنت منّا لأخذت بأخذنا، أي بطريقتنا و شكلنا. و لفلانة أخذه تؤخذ بها الناس، أي رقية، و هو مؤخذ عن النساء، و في الحديث: «أؤخذ جملي؟»، و هو يصطاد الناس بأخذ، و الأخذه: الرقية.

(أساس البلاغة: 3)

عائشة جاءتها امرأة فقالت: «أؤخذ جملي؟» فلم تقطن لها حتى فطنت، فأمرت بإخراجها.

و روي أنّها قالت: «أؤخذ جملي؟» فقالت: نعم.

فقلت: أأقيد جملي؟ فلمّا علمت ما تريد، قلت: وجهي من وجهك حرام». جعلت تأخيد الجمل وهو المبالغة في أخذه وضبطه مجازاً عن الاحتيال لزوجها بحيل من السحر تمنعه بها عن غيرها.

ويقال: لفلانة أخذة تؤخذ بها الرجال عن النساء. (الفائق 1:28)

الطبرسي: الاتخاذ، هو الاعتماد على الشيء لإعداده لأمر، وهو «افتعال» من الأخذ، وأصله:

اتخاذ، فأبدلت الهمزة تاء وأدغمت في التاء التي بعدها، ومثله الاتّعاد من الوعد.

و الأخذ يكون على وجوه: تقول: أخذ الكتاب، إذا تناوله، وأخذ القربان، إذا تقبله، وأخذ الله من مأمّنه، إذا أهلكه. وأصله جواز الشيء من جهة إلى جهة من الجهات. (2:205)

ابن الأثير: في الحديث: «من أصاب من ذلك شيئاً أخذ به»، يقال: أخذ فلان بذنبه، أي حبس و جوزي عليه و عوقب به. و منه الحديث: «وإن أخذوا على

ص: 493

أيديهم نجوا»، يقال: أخذت على يد فلان، إذا منعه عما يريد أن يفعله، كأنك أمسكت يده.

وفي الحديث: «و كانت فيها إخاذات أمسكت الماء»، الإخاذات: الغدران التي تأخذ ماء السماء فتحسبه على الشارية، الواحدة: إخاذة. ومنه حديث مسروق: «جالست أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فوجدتهم كالإخاذ»، هو مجتمع الماء. وجمعه:

أخذ، ككتاب وكتب. وقيل: هو جمع الإخاذة، وهو مصنع للماء يجتمع فيه. والأولى أن يكون جنسا للإخاذة لا جمعا، ووجه التشبيه المذكور في سياق الحديث، قال:

«تكفي الإخاذة الرّاكب، وتكفي الإخاذة الرّاكبين، وتكفي الإخاذة الفئام من الناس»، يعني أن فيهم الصّغير والكبير والعالم والأعلم. ومنه حديث الحجاج في صفة الغيث: «وامتلأت الإخاذ».

وفي الحديث: «قد أخذوا أخذاتهم»، أي نزلوا منازلهم، وهي بفتح الهمزة والخاء. (1:28)

أبو حيان: الأخذ: ضد التّرك، والأخذ: القبض والإمساك، ومنه قيل للأسير. أخيد. وتحذف فاءه في الأمر منه، بغير لام، وقيل الإتمام. (1:187)

الاتّخاذ «افتعال» من الأخذ، وكان القياس أن لا تبدل الهمزة إلا ياء، فتقول: يتخذ، كهمزة إيمان؛ إذ أصله: إيمان، وكقولهم: انتزر «افتعل» من الإزار. فمتى كانت فاء الكلمة واوا أو ياء، وبنيت «افتعل» منها، فاللغة الفصحى إبدالها «تاء» وإدغامها في تاء الافتعال، فتقول: اتّصل و اتّسر، من الوصل واليسر. فإن كانت فاء الكلمة «همزة» وبنيت «افتعل» أبدلت تلك الهمزة «ياء» وأقررتها، هذا هو القياس. وقد تبدل هذه الياء «تاء» فتدغم، قالوا: اتّمن، وأصله: اتّمن. وعلى هذا جاء اتّخذ.

ومما علّق بذهني - من فوائد الشّيخ الإمام بهاء الدّين أبي عبد الله محمّد بن إبراهيم بن محمّد بن أبي نصر الحلبيّ عرف بابن النّحاس، وهو كان المشتهر بعلم النّحوي ديار مصر - أن «اتّخذ» ممّا أبدل فيه الواو تاء على اللّغة الفصحى، لأنّ فيه لغة أنّه يقال: «وخذ» بالواو، فجاء هذا على الأصل في البدل وإن كان مبنيا على اللّغة القليلة، وهذا أحسن، لأنّهم نصّوا على أن «اتّمن» لغة رديئة، وكان رحمه الله يغرب بنقل هذه اللّغة.

وقد خرّج الفارسيّ مسألة «اتّخذ» على أن التّاء الأولى أصلية؛ إذ قال: قالت العرب: تخذ، بكسر الخاء، بمعنى أخذ. قال تعالى: (لَا تَخْذُ عَلَيْهِ أَجْرًا...) الكهف:

77، في قراءة من قرأ كذلك. فعلى قوله: التّاء أصل وبنيت منه «افتعل»، فقلت: اتّخذ، كما تقول: اتّبع، مبنيا من تبع.

وقد نازع أبو القاسم الرّجّاجي في «تخذ»، فرعم أن أصله: اتّخذ، وحذف كما حذف اتّقى، فقالوا: اتّقى.

واستدلّ على ذلك بقولهم: تخذ، بفتح التّاء مخففة، كما قالوا: يتقى ويتسع بحذف التّاء التي هي بدل من فاء الكلمة.

وردّ السّيرافيّ هذا القول، وقال: لو كان محذوفا منه ما كسرت الخاء، بل كانت تكون مفتوحة كقاف تقى، وأمّا «يتخذ» فمحذوف مثل يتّسع، حذف من المضارع دون الماضي، و«تخذ» بناء أصلي، انتهى.

و ما ذهب إليه الفارسيّ و السّيرافيّ من أنّه بناء أصليّ على حدّه هو الصّحيح، بدليل ما حكاه أبو زيد، و هو تتخذ يتخذ تتخذا. [ثمّ استشهد بشعر]

و ذكر المهدويّ في شرح الهداية أنّ الأصل «واو» مبدلة من همزة، ثمّ قلبت الواو تاء و أدغمت في التّاء، فصارت في اتّخذ أقوال:

أحدها: التّاء الأولى أصل.

الثّاني: أنّها بدل من واو أصليّة.

الثّالث: أنّها بدل من تاء أبدلت من همزة.

الرّابع: أنّها بدل من واو أبدلت من همزة.

و«اتّخذ» تارة يتعدّى لواحد، و ذلك نحو قوله تعالى: **إِتَّخَذْتُ بَيْتًا...** العنكبوت: 41، و تارة لاثنين، نحو قوله تعالى: **أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ...** الجاثية: 23، بمعنى صير. (1:196)

الفيوميّ: أخذه بيده أخذا: تناوله، و الإخذ بالكسر، اسم منه. و أخذ من الشّعْر: قصّ. و أخذ الخطام و بالخطام، على الزّيادة: أمسكه.

و أخذه الله تعالى: أهلكه. و أخذه بذنبه: عاقبه عليه. و أخذه بالمدّ مؤاخذه كذلك، و الأمر منه أخذ، بمدّ الهمزة، و تبدل واوا في لغة اليمن، فيقال: و اخذه مؤاخذه. و قرأ بعض السّبعة (لا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ) البقرة:

225، بالواو على هذه اللّغة، و الأمر منه و اخذ.

و أخذته، مثل أسرته و زنا و معنى، فهو أخيد «فعليل» بمعنى مفعول.

و الاتّخاذ «افتعال» من الأخذ، يقال: اتّخذوا في الحرب، إذا أخذ بعضهم بعضا، ثمّ ليّنوا الهمزة و أدغموا، فقالوا: اتّخذوا. و يستعمل بمعنى جعل، و لمّا كثر استعماله توهموا أصالة التّاء فبنوا منه و قالوا: تتخذت زيدا صديقا، من باب «تعب»، إذا جعلته كذلك، و المصدر تتخذ، بفتح الخاء و سكونها. و تتخذت مالا: كسبته. (1:6)

الفيروزآباديّ: الأخذ: التناول كالتأخذ، و السّيرة، و الإيقاع بالشّخص، و العقوبة.

و بالكسر: سمة على جنب البعير إذا خيف به مرض.

و بضمّتين: الرّمذ، و الغدران، جمع إخاذ و إخاذة.

و بالتّحريك: تخمة الفصيل من اللّبن، و جنون البعير، و الرّمذ. عن ابن السّيد فعلهما كفرح.

و الأخذة بالصّمّ: رقية كالسّحر، أو خرزة يؤخذ بها.

و الأخيد: الأسير، و الشّيخ الغريب.

و الإخاذه ككتابة: مقبض الحجفة، و أرض تحوزها لنفسك كالإخاذ، و أرض يعطيكها الإمام ليست ملكا لآخر.
و الإخذ من الإبل: ما أخذ فيه السمن أو السنّ و من اللّبن: القارص، و أخذ اللّبن ككرم أخوذة: حمض، و أخذته تأخيذا.
و مأخذ الطّير: مصاندها.

و المستأخذ: المطأطى رأسه من وجع، و المستكين الخاضع كالمؤتخذ، و من الشّعر الطّويل.

و أخذه بذنبه مؤاخذه، و لا تقل: و اخذه.

و يقال: اتخذوا، بهمزتين: أخذ بعضهم بعضا.

و نجوم الأخذ: منازل القمر، أو التي يرمى بها

ص: 495

مسترقو السَّمع.

و ذهبوا و من أخذ إخذهم-بكسر الهمزة و فتحها و رفع الدال و نصبها- و من أخذه أخذهم و يكسر، أي من سار بسيرتهم و تخلّق بخلائقهم.

و بادر بزندق أخذة التار بالضمّ، و هي بعيد صلاة المغرب، يزعمون أنّها شرّ ساعة يقتدح فيها. و استخذ أرضا: اتّخذها. (1:363)

تخذ يتخذ كعلم يعلم بمعنى أخذ، و قرئ (لتخذت) و (لا تتخذت) الكهف: 77، و هو «افتعل» من تخذ، فأدغم إحدى التاءين في الأخرى.

ابن الأثير: و ليس من الأخذ في شيء، فإنّ «الافتعال» من الأخذ اتّخذ، لأنّ فاء همزة و الهمزة لا- تدغم في التاء، خلافا لقول الجوهري: «الأتخاذ افتعال من الأخذ إلاّ أنّه أدغم بعد تليين الهمزة و إبدال الياء تاء، ثمّ لمّا كثر استعماله بلفظ الافتعال توهموا أصالة التاء، فبنوا منه فعل يفعل» و أهل العربية على خلافه.

(1:364)

الزبيدي: الأخيذة: ما اغتصب من شيء فأخذ.

و أخذ فلان بذنبه، إذا حبس. و أخذت على يد فلان، إذا منعتة عمّا يريد أن يفعله، كأنك أمسكت على يده.

(2:552)

المصطفوي: الأصل الواحد في هذه المادّة هو التناول و الحوز، و هذا المعنى يختلف باختلاف الموارد:

فقد يكون التناول باليد، كما في خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً... التوبة: 103 أَخَذَ الْأَلْوَاخِ الْأَعْرَافِ:

154.

و قد يكون بالقلب، كما في خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ... البقرة: 63، وَ مَا آتَاكُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ... الحشر: 7.

و قد يكون بالسَّمع، كما في إِنِّي اصْطَفَيْتُكَ عَلَى النَّاسِ بِرِسَالَاتِي وَ بِكَلَامِي فَخُذْ مَا آتَيْتُكَ...

الأعراف: 144.

و بأخذ قهر أو رافة: فَأَخَذَهُمُ اللَّهُ بِذُنُوبِهِمْ...

المؤمن: 21، لَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ... التور: 2.

و بأخذ إحاطة في الخير و الشرّ: فَأَخَذَهُمُ الْعَذَابُ الشَّعْرَاءِ: 158، لَا تَأْخُذْهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ لَهُ... البقرة: 255، وَإِنْ تَعَدَّلْ كُلَّ عَدْلٍ لَا يُؤْخَذُ مِنْهَا... الأنعام: 70.

و كذلك سائر أنواع هذا المفهوم من الأخذ بالعمل و بالتصريف، و غيرهما حُذِيَ الْعُقُوفَ... الأعراف:

199، وَ كَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا...

الكهف:79.

و أمّا الاتخاذ فهو الأخذ مع الدقة و التوجه، فيكون قريبا من الانتخاب و قالوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا... البقرة:

116، وَ اتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا... النساء:125.

(1:28)

محمود شيت: 1-أ-أخذ الشيء يأخذه أخذا و تأخذا و مأخذا: حازه و حصّله و تناوله و قبله، و أخذ فلانا: حبسه، و أخذه: عاقبه، و أخذه: أسره، و أخذه:

قهره، و أخذه: أمسك به، و أخذ فلانا بذنبه: جازاه، و أخذ فلانا بالأمر: ألزمه، و أخذ الله فلانا: أهلكه، و أخذ على يد فلان: منعه عمّا يريد أن يفعل، و أخذ على فمه:

ص: 496

منعه من الكلام، وأخذ عليه الأرض: ضيق عليه سبلها، وأخذ أخذ فلان و مأخذه: سار سيرته و تخلّق بأخلاقه، وأخذ عن فلان: تلقى عنه علما، وأخذ فلانا الداء والعذاب: أنزل به، وأخذت فيه الخمر: أثرت، وأخذ الشّيء حذّه: استوفى ما ينبغي له، وأخذ عليه كذا: عدّه عليه، وأخذ نفسه بكذا: ألزمها، وأخذ اللبن: حمّضه.

و الأمر منه خذ، والفاعل آخذ، والمفعول مأخوذ.

ب- اتخذ القوم في القتال: أخذ بعضهم بعضا.

ج- استأخذ فلان: استكان و خضع.

د- الأخذة: المصيدة.

ه- الأخيد: الأسير.

و- الأخيدة: المرأة تسبى في الحرب.

ز- المآخذ: ما يعاب به على العمل أو الشخص.

2- أ- الأخذة: المصيدة في القتال، كالحفر المغشوشة والألغام.

ب- الأخيد: الأسير.

ج- الأخيدة: الأسيرة.

د- الأخذة: جهاز لاسلكي يستقبل الكلام المبعوث بالمرسلة، المذيع مثلا: آخذة، وأجهزة البثّ مراسلات، جمعه: آخذات. والآخذات من أجهزة صنف المخابرة:

سلاح الإشارة.

ه- المآخذ: جمع مأخذ، فقرة من فقرات تقدير الموقف العسكري في المسالك المفتوحة للطرفين.

(1:33)

العدنانيّ: «أخذت الكتاب، أخذت بالكتاب» و يخطّون من يقول: أخذت بالكتاب، ويقولون: إنّ الصّواب هو أخذت الكتاب من فلان. وكلتا الجملتين صحيحة، والمعنى تناولت الكتاب و أمسكت به، وفي الآية: 150، من سورة الأعراف: وَ أَلْقَى الْأَلْوَاخَ وَ أَخَذَ بِرَأْسِ أَخِيهِ يَجُرُّهُ إِلَيْهِ.

و نقول:

1- أخذ بيد فلان: أعانه و ساعده.

2-أخذ بنفسه:غلبه وقهره.وفي حديث بلال يخاطب الرسول صَلَّى اللهُ عليه وسلّم حين غلبه التّوم:

«أخذ بنفسي الذي أخذ بنفسك،بأبي أنت وأمي يا رسول الله».قال جرير:

إذا أخذت قيس عليك و خندف

بأقطارها لم تدر من أين تسرح.

3-أخذ على يده:منعه عمّا يريد أن يفعله،وروي عن أبي بكر أنّه قال:«إني سمعت رسول الله صَلَّى اللهُ عليه وسلّم يقول:إنّ الناس إذا رأوا الظّالم فلم يأخذوا على يديه،أوشك الله أن يعمّهم بعقابه».

4-أخذ على فمه:منعه من الكلام.

5-أخذ فيه الشّراب:أثر فيه.

6-أخذ في العمل:بدأ فيه.

7-أخذ فلان يفعل كذا:جعل.

8-أخذ الشّيء:حازه،وفي الآية:79،من سورة الكهف قال سبحانه وتعالى: وَكَانَ وَّرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا...

9-أخذ الحديث:نقله ورواه.

10-أخذ العدوّ:أسره.

11-أخذ الدّاء فلانا:أصابه.

ص: 497

12-أخذ مقعده و مضجعه:قعد، و نام. و عن أبي سعيد الخدريّ في حديث له، قال:«خذوا مقاعدكم فأخذنا مقاعدنا».

13-أخذ فلانا بلسانه:نال منه.

14-أخذ فلانا بذنبه:عاقبه و جازاه، و في الآية الأربعين من سورة العنكبوت: فكَأَلَّا أَخَذْنَا بِذَنبِهِ، و في الحديث:«من أصاب من ذلك شيئاً أخذ به».

و قال كعب بن زهير:

لا تأخذني بأقوال الوشاة و لم

أذنب و لو كثرت في الأقاليل

15-أخذ على فلان الأرض:ضيق عليه سبلها، قال جرير:

أخذنا عليكم عيون البحور

و يرّ البلاد و أمصارها

16-أخذ عليه كذا:عدّه عليه و عابه.(5)

النصوص التفسيرية

أخذ

1- قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَخَذَ اللَّهُ سَمْعَكُمْ وَ أَبْصَارَكُمْ...

الأنعام:46

الشّريف الرّضويّ: هذه استعارة، و المراد بالأخذ ها هنا إبطال حواسّهم، و إذا بطلت فكأنّها أخذت منهم و غيّبت عنهم.(تلخيص البيان:25)

الطّوسيّ: أي أصمّمكم،(و أبصاركم)، أي أعماكم، تقول العرب:أخذ الله سمع فلان و بصره، أي أصمّمه و أعماه.(4:149)

2Lالطّبرسيّ: أي ذهب بهما فصرتم صمّا عميا.

(2:303)

القرطبيّ: أي أذهب و انتزع.(6:427)

أبو حيّان: الظّاهر من قوله: أَخَذَ اللَّهُ سَمْعَكُمْ وَ أَبْصَارَكُمْ أنّه ذهب الحاسّة السّمعية و البصريّة، فيكون أخذاً حقيقياً.

وقيل: هو أخذ معنوي، والمراد إذهاب نور البصر بحيث يحصل العمى، وإذهاب سمع الأذن بحيث يحصل الصمم. (4:131)

الآلوسي: أي أصمكم و أعماكم، فأخذهما مجازاً عما ذكر، لأنه لازم له. (7:152)

الطباطبائي: أخذ السمع والأبصار، هو سلب قوتي السمع والإبصار، وهو الإصمام والإعماء.

(7:93)

2-... وَأَلْقَى الْأَلْوَاخَ وَأَخَذَ بِرَأْسِ أَخِيهِ يَجُرُّهُ إِلَيْهِ... الأعراف:150

الجبائي: إنما هو كقبض الرجل منّا على لحيته وعضّه على شفته أو إبهامه، فأجرى موسى هارون مجرى نفسه، فقبض على لحيته، كما يقبض على لحية نفسه اختصاصاً. (الطوسي 4:581)

الطوسي: قال أبو بكر ابن الإخشيد: إن هذا أمر يتغير بالعادة، ويجوز أن تكون العادة في ذلك الوقت أنه إذا أراد الإنسان أن يعاتب غيره- لا على وجه الهوان- أخذ بلحيته وجرّه إليه، ثم تعيّرت العادة الآن. وقال:

إنما أخذ برأسه ليسرّ إليه شيئاً أراد. (4:581)

ص: 498

المبيديّ: أي أخذ بشعر رأسه و لحيته، تقول العرب: فلان حسن الرأس، أي الشعر. وقال في موضع آخر: لا تَأْخُذْ بِلِحْيَتِي وَلَا بِرَأْسِي طه:94.

(3:745)

القرطبيّ: أي بلحيته و ذؤابته.

و للعلماء في أخذ موسى برأس أخيه أربعة تأويلات:

الأول: أنّ ذلك كان متعارفا عندهم، كما كانت العرب تفعله من قبض الرّجل على لحية أخيه و صاحبه إكراما و تعظيما، فلم يكن ذلك على طريق الإذلال.

الثاني: أنّ ذلك إنّما كان ليسرّ إليه نزول الألواح عليه، لأنّها نزلت عليه في هذه المناجاة، و أراد أن يخفيها عن بني إسرائيل قبل التّوراة، فقال له هارون:

لا تَأْخُذْ بِلِحْيَتِي وَلَا بِرَأْسِي طه:94، لنلاّ يشتبه سراره على بني إسرائيل بإذلاله.

الثالث: إنّما فعل ذلك به، لأنّه وقع في نفسه أنّ هارون مائل مع بني إسرائيل فيما فعلوه من أمر العجل.

و مثل هذا لا يجوز على الأنبياء.

الرابع: ضمّ إليه أخاه ليعلم ما لديه، فكره ذلك هارون لنلاّ يظنّ بنو إسرائيل أنّه أهانه، فبيّن له أخوه أنّهم استضعفوه... (7:289)

أبو حيّان: الطّاهر أنّه أخذ برأسه، أي أمسك رأسه [و] جازّه إليه. و قيل: بشعر رأسه، و قيل: بذوائبه و لحيته، و قيل: بلحيته، و قيل: بأذنه، و قيل: لم يأخذ حقيقة و إنّما كان ذلك إشارة، فخشى هارون أن يتوهّم الناظر إليهما أنّه لغضب؛ فلذلك نهاه و رغب إليه. [ثمّ ذكر مثل القرطبيّ] (4:395)

2L الألوّسيّ: أي بشعر رأس هارون عليه السّلام، لأنّه الذي يؤخذ و يمسك عادة، و لا ينافي أخذه بلحيته، كما وقع في سورة طه، أو أدخل فيه تغليبا. (9:67)

الطّباطبائيّ: قابضا على شعره يجزّه إليه. [و فيه بحث لعصمة موسى عليه السّلام فراجع] (8:250)

3- و إذ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ... الأعراف:172

الطّبريّ: و اذكر يا محمّد ربّك إذ استخرج ولد آدم من أصلاب آبائهم. (9:110)

الرّمحشريّ: معنى أخذ ذرّيّاتهم من ظهورهم:

إخراجهم من أصلابهم نسلا، و إشهادهم على أنفسهم. (2:129)

مثله السّفيّ. (2:85)

البيضاوي: أي أخرج من أصلهم نسلهم على ما يتولّدون قرنا بعد قرن. (1:376)

مثله الطّريحيّ. (غريب القرآن: 217)

الآلوسيّ: إيثار الأخذ على الإخراج للإيدان بشأن المأخوذ؛ إذ ذاك، لما فيه من الإنباء عن الاجتباء و الاصطفاء، وهو السّبب في إسناده إلى اسم الرّب بطريق الالتفات، مع ما فيه من التّمهيد للاستفهام الآتي، وإضافته إلى ضميره عليه الصّلاة و السّلام للتّشريف.

وقيل: إنّ إيثار الأخذ على الإخراج لمناسبة ما تضمّنته الآية من الميثاق، فإنّ الذي يناسبه هو الأخذ دون الإخراج، والتّعبير بالرّب لما أنّ ذلك الأخذ باعتبار ما يتبعه من آثار الرّبوبيّة. (9:100)

ص: 499

رشيد رضا: أي أخرجهم وأنشأهم بعد أن كانوا نطفًا، في أصلاّب الآباء إلى الدنيا، على ترتيبهم في الوجود. (9:397)

الطّباطبائي: أخذ الشيء من الشيء يوجب انفصال المأخوذ من المأخوذ منه، واستقلاله دونه بنحو من الأنحاء، وهو يختلف باختلاف العنايات المتعلقة بها والاعتبارات المأخوذة فيها، كأخذ اللّقمة من الطّعام وأخذ الجرعة من ماء القدح وهو نوع من الأخذ، وأخذ المال والأثاث من زيد الغاصب أو الجواد أو البائع أو المعير وهو نوع آخر، أو أنواع مختلفة أخرى، وكأخذ العلم من العالم، وأخذ الأهبة من المجلس، وأخذ الحظّ من لقاء الصّديق وهو نوع، وأخذ الولد من والده للتربية وهو نوع، إلى غير ذلك.

فمجرد ذكر الأخذ من الشيء لا يوضح نوعه إلا ببيان زائد، ولذلك أضاف الله سبحانه إلى قوله: وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ الدّالّ على تفريقهم، وتفضيل بعضهم من بعض، قوله: مِنْ ظُهُورِهِمْ ليدلّ على نوع الفصل والأخذ، وهو أخذ بعض المادّة منها؛ بحيث لا تنقص المادّة المأخوذة منها بحسب صورتها ولا تنقلب عن تمامها واستقلالها، ثمّ تكميل الجزء المأخوذ شيئًا تامًا مستقلًا من نوع المأخوذ منه؛ فيؤخذ الولد من ظهر من يلدّه ويولده. وقد كان جزء، ثمّ يجعل بعد الأخذ والفصل إنسانًا تامًا مستقلًا من والديه، بعد ما كان جزء منهما.

ثمّ يؤخذ من ظهر هذا المأخوذ، مأخوذ آخر، وعلى هذه الوتيرة حتّى يتمّ الأخذ، وينفصل كلّ جزء عمّا كان جزء منه، ويتفرّق الأناسيّ وينتشر الأفراد، وقد استقلّ كلّ منهم عمّن سواه، ويكون لكلّ واحد منهم نفس، لها ما لها وعليها ما عليها. فهذا مفاد قوله: وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ، ولو قال: أخذ ربك من بني آدم ذرّيتهم أو نشرهم ونحو ذلك، بقي المعنى على إبهامه. (8:306)

حجازيّ: (أخذ): أخرج، وإتّما عبّر به، لأنّه يدلّ على الاصطفاء والتميّز. (9:38)

[وتمام الكلام في هذه الآية في «ذرر»]

4- وَأَخَذَ الَّذِينَ ظَلَمُوا الصَّيْحَةَ فَأَصْبَحُوا فِي دِيَارِهِمْ جاثمين. هود: 67

الطّوسيّ: إمّا ذكر اللفظ، لأنّه حملة على المعنى لأنّ الصّيحة والصدّ ياح واحد. ويجوز تأنيثه حملا على اللفظ، كما جاء في موضع آخر. (6:22)

الفخر الرّازيّ: إمّا قال: (أخذ) ولم يقل: أخذت، لأنّ الصّيحة محمولة على الصّ ياح، وأيضا فصل بين الفعل والاسم المؤنّث بفواصل، فكان الفاصل كالعوض من تاء التّأنيث. (18:21)

رشيد رضا: الأخذ، في أصل اللّغة: التناول باليد، واستعمل في المعاني، كأخذ الميثاق والعهد، وفي الإهلاك.

(12:125)

أخذه

فَأَخَذَهُ اللَّهُ نَكَالَ الآخِرَةِ وَالأُولَى... التّازعات: 25

البروسويّ: (أخذ) مستعمل في معنى مجازيّ، يعمّ

الأخذ في الدنيا والآخرة، وإلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز، لأن الاستعمال في الأخذ الدنيوي حقيقة، وفي الأخرى مجاز، لتحقيق وقوعه. (10:322)

الطَّبَّاطِبَائِي: الأخذ: كناية عن التعذيب.

(20:189)

أخذهم

...فَأَخَذَهُمُ اللَّهُ بِذُنُوبِهِمْ وَاللَّهُ شَدِيدُ الْعِقَابِ. آل عمران: 11

الطُّوسِي: بمعنى عاقبهم الله بذنوبهم. وسمي المعاقبة مؤاخذاً، لأنها أخذ بالذنب؛ والأخذ بالذنب عقوبة.

(2:405)

مثله الطَّبْرَسِي. (1:413)

الفخر الرَّاظِي: إنما استعمل فيه الأخذ، لأن من ينزل به العقاب يصير كالمأخوذ المأسور الذي لا يقدر على التَّخْلَص. (7:200)

التَّيسَابُورِي: فعاقبهم بحجاب ذنوبهم وحرقة قلوبهم. (3:139)

نحوه الألوَسِي. (3:94)

أبو حِيَّان: معنى الأخذ بالذنب: العقاب عليه، والباء في (بذنوبهم) للسهو. وفي قوله: فَأَخَذَهُمُ اللَّهُ بِذُنُوبِهِمْ شبه إحاطة عذابه بهم بالمأخوذ باليد المتصرف فيه، بحكم إرادة الآخذ. (2:390)

رشيد رضا: بأن أهلكهم ونصر موسى على آل فرعون ومن قبله من الرسل على أممهم المكذبين، ذلك بأنهم كانوا بكفرهم يفسدون في الأرض ولا يصلحون، فما أخذوا إلا بذنوبهم، وما نصر الرسل ومن آمن معهم إلا بصلاحهم وإصلاحهم، فالله تعالى لا يحابي ولا يظلم. (3:232)

مثله المرَاغِي. (3:104)

أخذت

إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَا أَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ فَأَخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ وَالْأَنْعَامُ حَتَّى إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازَّيَّنَتْ...
يونس: 24

الطَّبْرِي: يعني ظهر حسنها وبهاؤها. (11:102)

الشَّريف الرُّضَيِّ: أي لبست زينتها بألوان الأزهار و أصابغ الرِّياض، كما يقال: أخذت المرأة قناعها، إذا لبسته. و تقول لها: خذي عليك ثوبك، أي البسيه. (155)

الرَّمخشري: كلام فصيح، جعلت الأرض آخذة زخرفها على التَّمثيل بالعروس، إذا أخذت الثَّياب الفاخرة من كلِّ لون فاكستتها و تزيَّنت بغيرها من ألوان الزَّين. (2:233)

مثله الفخر الرّازي (17:73)، ونحوه النّيسابوري (11:72).

أبو حيّان: قوله: أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازْيَيْتَتْ جملة بديعة اللفظ، جعلت الأرض آخذة زخرفها متزيّنة؛ وذلك على جهة التَّمثيل بالعروس إذا أخذت الثَّياب الفاخرة من كلِّ لون فاكستت و تزيَّنت بأنواع الحلّي، فاستعير «الأخذ» وهو التَّنال باليد، لاشتغال نبات الأرض على بهجة و نضارة و أثواب مختلفة،

ص: 501

و استعير لتلك البهجة و النَّضارة و الألوان المختلفة لفظة «الزَّخرف» و هو الذَّهب، لما كان من الأشياء البهجة المنظرة السَّارة للنَّفوس.

وَ اِزْيَيْتُ، أي بنبتها و ما أودع فيه من الحبوب و الثَّمار و الأزهار. و يحتمل أن يكون قوله: (وَ اِزْيَيْتُ) تأكيداً لقوله: أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا، و احتمال أن لا يكون تأكيداً؛ إذ قد يكون أخذ الزَّخرف لا لقصد التزيين، فقليل: (وَ اِزْيَيْتُ)، ليفيد أنَّها قصدت التزيين.

و نسبة الأخذ إلى الأرض و التزيين من بديع الاستعارة. (5:143)

الآلوسي: أي استوفت و استكملت.

و قد ذكر غير واحد أنّ في الكلام استعارة بالكناية؛ حيث شبَّهت الأرض بالعروس، و حذف المشبَّه به و أقيم المشبَّه مقامه. و إثبات أخذ الزَّخرف لها تخييل، و ما بعده ترشيح. (11:100)

أخذته

1- وَ إِذَا قِيلَ لَهُ اتَّقِ اللَّهَ أَخَذَتْهُ الْعِزَّةُ بِالْإِثْمِ...

البقرة: 206

الحسن: أخذته العزَّة إلى الإثم، كما تقول: أخذت فلانا بأن يفعل، أي دعوته إلى أن يفعل.

(الطَّوسي 2:182)

قتادة: هو الإشعار بالدليل على نفاقه، لفضيحته بذلك عند المؤمنين. (الطَّوسي 2:182)

الطَّوسي: و يجوز أن يكون الدَّم له على تلك الحال القبيحة. (2:182)

2L الزَّمخشرى: من قولك: أخذته بكذا، إذا حملته عليه و ألزمته إيَّاه، أي حملته العزَّة التي فيه، و حمية الجاهلية على الإثم الذي ينهى عنه، و ألزمته ارتكابه، و أن لا يخلى عنه ضرارا و لجاجا. (1:352)

نحوه البيضاوي (1:111)، و فريد و جدي (المصحف المفسر: 40)

الطَّبرسي: حملته العزَّة و حمية الجاهلية على فعل الإثم و دعت إليه، كما يقال: أخذته بكذا، أي ألزمته ذلك، و أخذته الحمى، أي لزمته. (1:301)

الفخر الرّازي: فيه وجوه:

أحدها: أنّ هذا مأخوذ من قولهم: أخذت فلانا بأن يعمل كذا، أي ألزمته ذلك و حكمت به عليه، فتقدير الآية: أخذته العزَّة بأن يعمل الإثم، و ذلك الإثم هو ترك الالتفات إلى هذا الواعظ، و عدم الإصغاء إليه.

و ثانيها: أخذته العزة، أي لزمته، يقال: أخذته الحمى، أي لزمته، وأخذته الكبر، أي اعتراه ذلك، فمعنى الآية إذا قيل له اتق الله لزمته العزة
الحاصلة بالإثم الذي في قلبه، فإن تلك العزة إنما حصلت بسبب ما في قلبه من الكفر والجهل، وعدم النظر في الدلائل. ونظيره قوله تعالى:
بَلِ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي عِزَّةٍ وَشِقَاقٍ ص: 2، و الباء هاهنا في معنى اللأم، يقول الرجل: فعلت هذا بسببك و لسببك، و عاقبته بجنايته و لجنايته.
(5:222)

مثله التيسابوري. (2:200)

أبو حيّان: احتوت عليه و أحاطت به و صار كالمأخوذ لها، كما يأخذ الشيء باليد. (2:117)

الآلوسي: أي احتوت عليه و أحاطت به، و صار

ص: 502

كالمأخوذ بها. ويجوز أن يكون «أخذ» من الأخذ، بمعنى الأسر، ومنه الأخيد للأسير، أي جعلته العزة وحمية الجاهلية أسيرا بقيد الإثم، لا يتخلص منه. (2:96)

2- ... وَمِنْهُمْ مَنْ أَخَذَتْهُ الصَّيْحَةُ وَمِنْهُمْ مَنْ خَسَفْنَا بِهِ الْأَرْضَ... العنكبوت:40

الآلوسي: لم يقل: أخذناه بالصيحة، ليوافق ما قبله و ما بعده في إسناد الفعل إليه تعالى، [و هو] الأوفق بقوله تعالى: فَكُلًّا أَخَذْنَا بِذَنْبِهِ دَفْعًا لَتَوَهُمَ أَنْ يَكُونَ سَبْحَانَهُ الصَّائِحِ. (20:159)

أخذتهم

فَأَخَذَتْهُمْ الصَّيْحَةُ مُشْرِقِينَ. الحجر:73

الطوسي: فالأخذ فعل يصير به الشيء في جهة الفاعل، فالصيحة كآتها أخذتهم بما صاروا في قبضتها حتى هلكوا عن آخرهم. (6:348)

أخذتكم

وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ. البقرة:55

أبو حيان: أي استولت عليكم و أحاطت بكم.

و أصل الأخذ: القبض باليد. (1:211)

مثله الآلوسي. (1:262)

أخذتم

... قَالَ أَأَقْرَضْتُمْ وَ أَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَلِكُمْ إِصْرِي قَالُوا أَقْرَضْنَا... آل عمران:81

2L الطبري: و قبلتم في ذلك مني و رضيتموه.

و الأخذ: هو القبول في هذا الموضع و الرضا، من قولهم:

أخذ الوالي عليه البيعة، بمعنى بايعه و قبل ولايته، و رضي بها. (3:334)

الطوسي: قيل في معنى قوله: وَ أَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَلِكُمْ إِصْرِي قولان:

أحدهما: و قبلتم على ذلك عهدي.

الثاني: و أخذتم على ذلكم إصري من المتبعين لكم، كما يقال: أخذت بيعتي، أي قبلتها، و أخذتها على غيرك، بمعنى عقدتها على غيرك.

المبيديّ: أي قبلتم عهدي. (2:181)

الطبرسيّ: معناه وقبلتم على ذلكم عهدي، ونظيره إن أُوتِيتُمْ هذا فَخُذُوهُ المائدة:41، وقيل:

معناه وأخذتم العهد بذلك على أممكم. (1:468)

الفخر الرّازيّ: أي قبلتم عهدي. والأخذ بمعنى القبول كثير في الكلام، قال تعالى: **وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ الْبَقَرَةَ:48**، أي لا يقبل منها فدية، و
قال:

وَيَأْخُذُ الصَّدَقَاتِ التَّوْبَةَ:104، أي يقبلها.

(8:128)

مثله التيسابوريّ. (3:239)

الآلوسيّ: أي قبلتم على حدّ إن أُوتِيتُمْ هذا فَخُذُوهُ المائدة:41، وقيل: معناه هل أخذتم.

(3:212)

نحوه المراغيّ. (3:198)

رشيد رضا: أي قبلتم. الأخذ: التناول، وفترناه هنا بالقبول وهو غايته، لأنّ أخذ السّيء، يقبله، وهو

ص: 503

مستعمل كذلك في التنزيل، قال تعالى: وَ اتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا... وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ...

البقرة:48، ثم قال: وَ اتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا عَدْلٌ البقرة:123، فقال مرة: إنه لا يؤخذ منها عدل، و مرة: لا يقبل منها عدل، و المعنى واحد. (3:353)

الطَّبَّاطِبَائِي: أخذ العهد يستلزم مأخوذاً منه غير الآخذ، و ليس إلا أُمم الأنبياء، فالمعنى أقررتم أنتم بالميثاق، و أخذتم على ذلكم عهدي من أُممكم؟ قالوا:

أقرنا.

وقيل: المراد بأخذ العهد قبول الأنبياء ذلك لأنفسهم، فيكون قوله: وَ أَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَلِكُمْ إِصْرِي عطف بيان لقوله (أقررتم)، و يؤيده قوله: قالوا أَقْرَرْنَا، من غير أن يذكر الآخذ في الجواب، و على هذا يكون الميثاق لا يتعدى الأنبياء إلى غيرهم من الأمم.

و يبعد قوله: قَالَ فَاشْهَدُوا آلَ عِمْرَانَ:81، لظهور الشَّهادة في أنها على الغير، و كذا قوله بعد: قُلْ آمَنَّا بِاللَّهِ آلَ عِمْرَانَ:84، من غير أن يقول: قل آمنت، فإنَّ ظاهره أنه إيمان من رسول الله من قبل نفسه و أمته، إلا أن يقال: إنَّ اشتراك الأمم مع الأنبياء إنما يستفاد من هاتين الجملتين، أعني قوله: (فاشهدوا)، و قوله: قُلْ آمَنَّا بِاللَّهِ، من غير أن يفيد قوله: وَ أَخَذْتُمْ فِي ذَلِكُمْ شَيْئًا. (3:334)

أخذتهم

1-.. فَأَمَلَيْتُ لِلْكَافِرِينَ ثُمَّ أَخَذْتُهُمْ فَكَيْفَ كَانَ نَكِيرِ. الحج:44

القرطبي: فعاقبتهم. (12:73)

أبو حيان: الأخذ كناية عن العقاب و الإهلاك.

(6:376)

مثله الألويسي. (17:165)

2-... فَأَخَذْتُهُمْ فَكَيْفَ كَانَ عِقَابِ. المؤمن:5

الطوسي: أي فأهلكتهم و دمّرت عليهم. (9:55)

مثله الطبرسي (5:514)، و أبو حيان (7:449).

الطَّبَّاطِبَائِي: أي عذبتهم، و فيه التفات من الغيبة إلى التكلّم وحده، و النكتة فيه الإشارة إلى أنّ أمرهم في هذا الطغيان و الاستكبار إلى الله وحده لا يدخل بينه و بينهم أحد بنصرة أو شفاعة، كما قال: فَصَبَّ عَلَيْهِمْ رَبُّكَ سَوْطَ عَذَابٍ * إِنَّ رَبَّكَ لِبِالْمِرْصَادِ الفجر:

(17:306).13,14

1- وَ مَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِّنْ نَّبِيٍّ إِلَّا أَخَذْنَا أَهْلَهَا بِالْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ لَعَلَّهُمْ يَضَّرَّعُونَ. الأعراف:94

أبو حيّان: جاء بعد (الآ) فعل ماض، و هو (أخذنا)، و لا يليها فعل ماض إلا أن تقدّم فعل أو أصحب ب«قد». فمثال ما تقدّمه فعل هذه الآية، و مثال ما أصحب ب«قد» قولك: ما زيد إلا قد قام، و الجملة من قوله: أَخَذْنَا حَالِيَةً، أي إلا آخذين أهلها، و هو استثناء مفرّغ من الأحوال. (4:347)

رشيد رضا: الأخذ بها: جعلها عقابا، و قد تكون تجربة و تربية نافعة. و تقدّم مثل هذا في قوله تعالى:

ص: 504

وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا إِلَىٰ أُمَمٍ مِّن قَبْلِكَ فَأَخَذْنَاهُم بِالْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ لَعَلَّهُمْ يَتَضَرَّعُونَ الْأَنْعَام:42، فَإِنَّهُ بِمَعْنَى مَا هُنَا، وَلَكِنَّ السِّيَاقَ مُخْتَلَفًا، فَلَمَّا كَانَ مَا هُنَا قَدْ وَرَدَ عَقِبَ قِصَصِ طَائِفَةٍ مِنَ الرِّسَالِ، جَعَلَ هَذَا الْمَعْنَى قَاعِدَةً كَلِيَّةً وَسُنَّةً مَّطْرَدَةً فِي الرِّسَالِ مَعَ أَقْوَامِهِمْ؛ لِيُعْتَبَرَ بِهِ كُلٌّ مِّن سَمِعِهِ أَوْ قَرَأَهُ فِي عَصْرِ التَّنْزِيلِ وَمَا بَعْدَهُ.

وَلَمَّا كَانَ مَا هُنَا لِكَ قَدْ وَرَدَ فِي سِيَاقِ تَبْلِيغِ خَاتَمِ الرِّسَالِ لِلدَّعْوَةِ وَمِحَاجَّةِ قَوْمِهِ، جَعَلَ خَطَابًا خَبْرِيًّا لَهُ، لِتَسْلِيَتِهِ وَتَثْبِيتِ قَلْبِهِ مِنْ جِهَةٍ، وَ لِتَخْوِيفِ كَفَّارِ قَرِيشٍ وَإِنْذَارِهِمْ مِنْ جِهَةٍ أُخْرَى. وَهَذَا مَلَا حَظُّ هُنَا أَيْضًا وَلَكِنْ بِالتَّبَعِ، لِلاَعْتِبَارِ بِالسُّنَّةِ الْعَامَّةِ لَا بِالْقَصْدِ الْأَوَّلِ.

(9:14)

2- وَ لَقَدْ أَخَذْنَا آلَ فِرْعَوْنَ بِالسِّنِينَ وَ نَقْصِ مِنَ الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ. الْأَعْرَاف:130

أبو عبيدة: مجازة ابتليناهم بالجدوب. (1:225)

الطبري: ولقد اخترنا قوم فرعون وأتباعه على ما هم عليه من الضلالة. (9:28)

الطبرسي: ولقد عاقبنا قوم فرعون بالجدوب والقحوط. (2:466)

أبو حيان: الأخذ: التناول باليد، ومعناه هنا الابتلاء في المدة التي كان أقام بينهم موسى يدعوهم إلى الله. (4:369)

رشيد رضا: قد كثر استعمال مادة الأخذ في العذاب وما في معناه، كقوله تعالى: وَ كَذَلِكَ أَخَذَ رَبُّكَ إِذَا أَخَذَ الْقُرَىٰ وَ هِيَ ظَالِمَةٌ إِنَّ أَخَذَهُ أَلِيمٌ شَدِيدٌ هُود:

102، فَأَخَذْنَا هُمْ أَخَذَ عَزِيزٍ مُّقْتَدِرٍ الْقَمَر:42، فَأَخَذْنَاهُ أَخَذًا وَبِيلاً الْمَزْمَل:16، فَأَخَذَهُمْ أَخَذَةً رَابِيَةً الْحَاقَّة:10.

وَالأَخْذُ بِالسِّنِينَ صَرِيحٌ فِي إِرَادَةِ الْعِقَابِ بِالْجَدْبِ وَالصِّيقِ، وَيُؤَيِّدُهُ نَقْصُ الثَّمَرَاتِ. (9:85،86)

3- إِنْ تُصِيبَكَ حَسَنَةٌ تَسُؤْهُمْ وَإِنْ تُصِيبَكَ مُصِيبَةٌ يَقُولُوا قَدْ أَخَذْنَا أَمْرًا مِن قَبْلٍ... التَّوْبَةُ:50

مجاهد: يعني حذرنا. (1:281)

قد حذرنا واحترزنا. (الطوسي 5:272)

الهروي: أي بالاحتياط والحزم. (1:23)

القرطبي: أي احتطنا لأنفسنا وأخذنا بالحزم، فلم نخرج إلى القتال. (8:159)

عزة دروزة: قد احتطنا لأنفسنا حتى لا تقع فيما وقعوا فيه. (12:154)

الطباطبائي: كناية عن الاحتراز عن الشر قبل وقوعه، كأن أمرهم كان خارجاً من أيديهم فأخذوه وقبضوه، وتسلطوا عليه، فلم يدعوه يفسد و يضيع.

4- فَكُلًّا أَخَذْنَا بِذَنبِهِ... العنكبوت:40

البروسوي: أي عاقبناه بجنايته لا بعضهم دون بعض، كما يشعر به تقديم المفعول.

قال بعضهم: الأخذ أصله باليد ثم يستعار في مواضع فيكون بمعنى القبول، كما في قوله: وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَلِكُمْ إِصْرِي آلَ عِمْرَانَ:81، أي قبلتم عهدي، وبمعنى

ص: 505

التَّعْذِيبِ فِي هَذَا الْمَقَامِ. (6:469)

5- وَ لَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ * لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ. الحاقّة: 45، 44

ابن عباس: لنلنا منه عقابه بقوّة منّا.

(أبو حيان 8:329)

مثله السيوطي. (الجلالين 2:502)

الحسن: لقطعنا يده اليمين. (القرطبي 18:276)

السدي: عاقبناه بالحق. (أبو حيان 8:329)

مقاتل: يعني انتقمنا منه بالحق. و اليمين على هذا القول بمعنى الحق، كقوله تعالى: إِنَّكُمْ كُنْتُمْ تَأْتُونَنَا عَنِ الْيَمِينِ الصّافات: 28، أي من قبل الحق.

(الفخر الرازي 30:118)

نحوه القمي. (2:384)

الطبري: قيل: إن معنى قوله: لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ، لأخذنا منه باليد اليمنى من يديه. قالوا:

و إنّما ذلك مثل، و معناه إنا كُنّا نذله و نهينه، ثمّ نقطع منه بعد ذلك الوتين. قالوا: و إنّما ذلك كقول ذي السلطان إذا أراد الاستخفاف ببعض من بين يديه، لبعض أعوانه:

خذ بيده فأقمه، و افعل به كذا و كذا. قالوا: و كذلك معنى قوله: لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ، أي لأهناه، كالذي يفعل بالذي وصفنا حاله. (29:66)

نفظويه: لقبضنا بيمينه عن التصرف.

(القرطبي 18:276)

المبيدي: أي لأمرنا أن يؤخذ بيده أخذا بالعقوبة، كالسلطان إذا أراد الاستخفاف ببعض رعيته، قال:

لبعض أعوانه: خذ بيده و أخرجه.

وقيل: معناه لانتقمنا منه بالقوّة و القدرة، أي عذبناه و أخذناه بقهر أخذ عقوبة. (10:216)

التيسابوري: معنى الأخذ السلب، أي سلبنا عنه القدرة على التكلّم بذلك القول. (29:43)

أبو حيان: قيل: لنزعنا منه قوته. وقيل: لأذلناه و أعجزناه، ثم لقطعنا منه الوتين. (8:329)

البروسوي: أي منعناه و دفعناه، فعبر عن ذلك بالأخذ باليمين، كقولك: خذ بيمين فلان.

وقيل: اليمين بمعنى القوة، فالمعنى لانتقمنا بقوتنا و قدرتنا.

وقيل: المعنى حينئذ لأخذنا منه اليمين، و سلبنا منه القوة و القدرة على التكلم بذلك. (10:151)

الآلوسي: أي لأمسكناه. (29:54)

مثله المراغي. (29:62)

عزة دروزة: لانتقضنا عليه بقوتنا. (6:257)

أخذناه

1- فَأَخَذْنَاهُ وَ جُنُودَهُ فَنَبَذْنَاهُمْ فِي الْيَمِّ...

القصص: 40

الطبري: فجمعنا فرعون و جنوده من القبط، فألقيناهم جميعهم في البحر. (20:78)

الطوسي: إخبار منه تعالى أنه أخذ فرعون و جنوده، أي جمعهم و طرحهم في البحر. (8:153)

الزمخشري: من الكلام الفخم الذي دلّ به على عظمة شأنه و كبرياء سلطانه، شبههم -استحقاراً لهم

ص: 506

و استقلالاً لعدددهم، وإن كانوا الكثير الكثير و الجَمّ الغفير -بحصيات أخذهنّ أخذ في كفه فطرحهنّ في البحر، ونحو ذلك قوله: وَ جَعَلْنَا فِيهَا رَوَاسِي شَامِخَاتٍ...

المرسلات:27، وَ حُمِلَتِ الْأَرْضُ وَالْجِبَالُ فَدُكَّتَا دَكَّةً وَاحِدَةً... الحاقّة:14، وَ مَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ...

الرّم:67.

و ما هي إلاّ تصويرات و تمثيلات لاقتداره، و أنّ كلّ مقدور و إن عظم و جلّ، فهو مستصغر إلى جنب قدرته. (3:180)

مثله الفخر الرّازي(24:254)، و التيسابوري(20:45)، و نحوه البروسوي(6:407).

الطبرسي: فعاقبناهم و طرحناهم في البحر و اهلكناهم بالغرق. (4:255)

الألوسي: قال بعضهم: «الأخذ»، و هو حقيقة في التناول، مجاز عن خلق الدّاعية لهم إلى السّير إلى البحر، و «التّبذ» مجاز عن خلق الدّاعية لهم إلى دخوله، و في «البحر» أنّه كناية عن إدخالهم فيه.

و الأولى أن يكون الكلام من باب التّمثيل، كأنه عزّ و جلّ فيما فعل بهم أخذهم مع كثرتهم في كفّ، و طرحهم في اليمّ. و الظّاهر أنّ الفاء الأولى سببية و ليست لمجرّد التّعقيب، و أما الثانية فللتّعقيب إذا بقي «الأخذ» على معنى التناول، أو أريد به خلق الدّاعية إلى السّير أو نحوه. أمّا إذا أريد به الإهلاك فهي للتفسير كما في:

فَاسْتَجَبْنَا لَهُ فَجَآئِنَاهُ الْأَنْبِيَاءَ:76، و نحوه.

(20:83)

2- فَعَصَى فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ فَأَخَذْنَاهُ أَخْذًا وَبِيلاً.

المزّمّل:16

الطبري: فأهلكناه و من معه جميعاً. (29:136)

القرطبي: عاقبناه عقوبة غليظة. (19:48)

جمال الدّين عياد: الأخذ هو الحوز و التّحصيل، و هو يستعار للغلبة و القهر و الإذلال و العقاب لجامع التّمكّن في كلّ، فكان الأخذ تعبيرا عن أنّ المأخوذ قد أصبح بين يدي الآخذ، يفعل به كيف يشاء. (بحوث في تفسير القرآن، سورة المزّمّل:49)

أخذناهم

1- وَ لَقَدْ أَرْسَلْنَا إِلَى أُمَمٍ مِنْ قَبْلِكَ فَأَخَذْنَاهُمْ بِالْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ لَعَلَّهُمْ يَتَضَرَّعُونَ. الأنعام:42

أبو حيان: الأخذ: الإمساك بقوة وبطش وقهر، وهو هنا مجاز عن متابعة العقوبة والملازمة، والمعنى لعاقبناهم في الدنيا. (4:130)

الآلوسي: أي فكذبوا فعاقبناهم. (7:150)

رشيد رضا: الأخذ بالبأساء والضراء عبارة عن إنزالهما بهم، وأخذ الشّيء يطلق على حوزة و تحصيله بالتناول والملك، أو الاستيلاء و القهر، وقد يسند هذا إلى الأسباب غير الفاعلة المريدة، كقوله تعالى: أَخَذَتْهُ الْعِزَّةُ بِالْإِثْمِ البقرة:206، فَأَخَذَهُمُ الطُّوفَانُ العنكبوت:14.

فَأَخَذَهُمُ الْعَذَابُ التَّحَلُّ:113، فَأَخَذَتْهُمُ الصَّيْحَةُ... الصَّاعِقَةُ... الرَّجْفَةُ الحجر:

73، النساء:153، الأعراف:78. (7:412)

ص: 507

2- حَتَّى إِذَا فَرِحُوا بِمَا أُوتُوا أَخَذْنَاهُمْ بَغْتَةً فَإِذَا هُمْ مُبْلِسُونَ. الأنعام:44

الطبري: أتيناهم بالعذاب فجأة. (7:194)

الطبرسي: أي أحلنا بهم العقوبة. (2:302)

القرطبي: أي استأصلناهم و سطونا بهم.

(6:426)

الآلوسي: عاقبناهم و أنزلنا بهم العذاب. (7:152)

3-... وَ لَكِنَّ كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ. الأعراف:96

الآلوسي: الظاهر أنّ هذا الأخذ و المتقدّم في قوله سبحانه: فَأَخَذْنَاهُمْ بَغْتَةً وَ هُمْ لَا يَشْعُرُونَ الأعراف:

95، واحد، و ليس عبارة عن الجذب و القحط كما قيل، لأنّهما قد زالا بتبديل الحسنه مكان السيئه، و حمل أحد الأخذين على الأخذ الأخرى و الآخر على الدنيوي بعيد.

و من ذهب إلى حمل «أل» على الجنس على الوجه الأخير فيه، يلزمه أن يحمل كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُمْ على وقوع التكذيب و الأخذ فيما بينهم، و لا يخفى بعده.

(9:11)

القاسمي: أي عاقبناهم. (7:2825)

4- كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا كُلِّهَا فَأَخَذْنَاهُمْ أَخْذَ عَزِيزٍ مُّقْتَدِرٍ. القمر:42

الطبري: فعاقبناهم بكفرهم بالله عقوبة شديد لا يغلب. (27:107)

الفخر الرازي: إشارة إلى أنّهم كانوا كالأبقين، أو إلى أنّهم عاصون، يقال: أخذ الأمير فلانا، إذا حبسه. (29:64)

الآلوسي: الفاء للتقرير، أي فأخذناهم و قهرناهم لأجل تكذيبهم. (27:91)

بأخذ

أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ هُوَ يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَأْخُذُ الصَّدَقَاتِ... التوبة:104

الجبائي: جعل الله أخذ النبي صلى الله عليه و آله و المؤمنين للصدقة أخذنا من الله على وجه التشبيه و المجاز؛ من حيث كان يأمره. (الطوسي 5:339)

الرَّجَّاجُ: أَخَذَ الصَّدَقَاتِ مَعْنَاهُ قَبُولَهَا.

(أَبُو حَيَّانٍ 5:96)

الطُّوسِيُّ: مَعْنَاهُ أَنَّهُ يَأْخُذُهَا بِتَضَمُّنِ الْجِزَاءِ عَلَيْهَا، كَمَا تَأْخُذُ الْهَدِيَّةَ كَذَلِكَ. وَقَدْ رَوَى عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أَنَّ الصَّدَقَةَ قَدْ تَقَعُ فِي يَدِ اللَّهِ قَبْلَ أَنْ تَصِلَ إِلَى يَدِ السَّائِلِ، وَالْمُرَادُ بِذَلِكَ أَنَّهَا تَنْزِلُ هَذَا التَّنْزِيلَ تَرْغِيبًا لِلْعِبَادِ فِي فِعْلِهَا، وَذَلِكَ يَرْجِعُ إِلَى تَضَمُّنِ الْجِزَاءِ عَلَيْهَا.

(5:339)

نَحْوَهُ الطُّبْرَسِيُّ. (3:68)

الرَّمْخَشَرِيُّ: فَإِنْ قُلْتَ: فَمَا مَعْنَى قَوْلِهِ: وَيَأْخُذُ الصَّدَقَاتِ؟

قُلْتَ: هُوَ مَجَازٌ عَنِ قَبُولِهِ لَهَا، وَالْمَعْنَى أَنَّهُ يَتَقَبَّلُهَا وَيَضَاعَفُ عَلَيْهَا. (2:213)

ابن عطية: المعنى يأمر بها ويشرعها، كما تقول:

أخذ السلطان من الناس كذا، إذا حملهم على أدائه.

(أَبُو حَيَّانٍ 5:96)

ص: 508

الفخر الرّازي: قوله: وَيَأْخُذُ الصَّدَقَاتِ فِيهِ سَوَالٌ، وَهُوَ أَنَّ ظَاهِرَ هَذِهِ الْآيَةِ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْآخِذَ هُوَ اللَّهُ، وَقَوْلُهُ: خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً التَّوْبَةُ: 103، يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْآخِذَ هُوَ الرَّسُولُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ.

وقوله عليه السّلام لمعاذ: «خذها من أغنيائهم» يدلّ [على] أنّ أخذ تلك الصّدقات هو معاذ، وإذا دفعت الصّدقة إلى الفقير فالحسن يشهد أنّ أخذها هو الفقير، فكيف الجمع بين هذه الألفاظ؟

و الجواب من وجهين:

الأول: أنّه تعالى لمّا بيّن في قوله: خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً أَنَّ الْآخِذَ هُوَ الرَّسُولُ، ثُمَّ ذَكَرَ فِي هَذِهِ الْآيَةِ أَنَّ الْآخِذَ هُوَ اللَّهُ تَعَالَى، كَانَ الْمَقْصُودَ مِنْهُ أَنَّ أَخِذَ الرَّسُولِ قَائِمٌ مَقَامَ أَخِذِ اللَّهِ تَعَالَى، وَالْمَقْصُودُ مِنْهُ التَّنْبِيهُ عَلَى تَعْظِيمِ شَأْنِ الرَّسُولِ؛ مِنْ حَيْثُ أَنَّ أَخِذَهُ لِلصَّدَقَةِ جَارٌ مَجْرَى أَنْ يَأْخُذَهَا اللَّهُ. وَنَظِيرُهُ قَوْلُهُ تَعَالَى: إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ... الْفَتْحُ: 10، وَقَوْلُهُ: إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا مُهِينًا الْأَحْزَابُ: 57، وَالْمُرَادُ مِنْهُ إِذَاءَ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ.

و الجواب الثّاني: أنّه أضيف إلى الرّسول عليه السّلام بمعنى أنّه يأمر بأخذها ويبلغ حكم الله في هذه الواقعة إلى النّاس، وأضيف إلى الفقير بمعنى أنّه هو الذي يباشر الأخذ. ونظيره أنّه تعالى أضاف التّوقّي إلى نفسه بقوله تعالى: وَهُوَ الَّذِي يَتَوَقَّأَكُمُ... الْأَنْعَامُ: 60، وَأَضَافَهُ إِلَى مَلِكِ الْمَوْتِ، وَهُوَ قَوْلُهُ تَعَالَى: قُلْ يَتَوَقَّأَكُمُ الْمَلِكُ الْمَوْتِ السَّجْدَةُ: 11، وَأَضَافَهُ إِلَى الْمَلَائِكَةِ الَّذِينَ هُمْ أَتْبَاعُ مَلِكِ الْمَوْتِ، وَهُوَ قَوْلُهُ: حَتَّى إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمْ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا... الْأَنْعَامُ: 61، فَأَضَافَهُ إِلَى اللَّهِ بِالْخَلْقِ وَإِلَى مَلِكِ الْمَوْتِ لِلرَّئِيسَةِ فِي ذَلِكَ النَّوعِ مِنَ الْعَمَلِ، وَإِلَى أَتْبَاعِ مَلِكِ الْمَوْتِ، يَعْنِي أَنَّهُمْ هُمُ الَّذِينَ يَبَاشِرُونَ الْأَعْمَالَ الَّتِي عِنْدَهَا يَخْلُقُ اللَّهُ الْمَوْتَ، فَكَذَا هَاهُنَا. (16:186)

البيضاوي: يقبلها قبول من يأخذ شيئاً ليؤدّي بدله. (1:431)

السيّابوري: في إضافة «أخذ الصّدقات» إلى الله بعد أن أمر الرّسول بالأخذ، تشريف عظيم لهذه الطّاعة، وأنّها من الله بمكان، وأنّه يربّيها كما يربّي أحدنا فلو، حتّى إنّ اللّقمة تكون عند الله أعظم من أحد. (11:17)

الآلوسي: أي يقبلها قبول من يأخذ شيئاً ليؤدّي بدله؛ فالأخذ هنا استعارة للقبول، وجوّز أن يكون إسناد الأخذ إلى الله تعالى مجازاً مرسلًا.

وقيل: نسبة الأخذ إلى الرّسول في قوله سبحانه:

(خذ) ثمّ نسبته إلى ذاته تعالى، إشارة إلى أنّ أخذ الرّسول عليه الصّلاة والسّلام قائم مقام أخذ الله تعالى، تعظيماً لشأن نبيّه صلّى الله عليه و سلّم، كما في قوله تعالى: إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ... الْفَتْحُ: 10، فهو على حقيقته، وهو معنى حسن، إلاّ أنّ في دعوى الحقيقة ما لا يخفى.

و المختار عندي أنّ المراد «بأخذ الصّدقات» الاعتناء بأمرها و وقوعها عنده سبحانه موقعا حسنا، وفي التّعبير به ما لا يخفى من التّريغيب. (11:15)

رشيد رضا: أي يتقبّلها بأنواعها و يثيب عليها،

و يعدّها إقراضاً له فيضاعف ثوابها، بمقتضى وعده في مثل قوله: إِنَّ تُقْرِضُوا اللَّهَ قَرْضاً حَسَنًا... التَّعَابِن:

17، وقوله: مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً البقرة: 245، فأخذ الصدقات له ثلاث صور:

إحداها: أخذ الفقراء و المساكين و غيرهم إيّاها، من المستحقّين من يد المتصدّق.

الثانية: أخذ النبيّ صلى الله عليه و سلّم في عهده و الأئمّة من بعده إيّاها، لأجل وضعها في مصارفها التي أمر الله بها.

الثالثة: أخذ الله عزّ و جلّ إيّاها، و هو قبولها للإثابة عليها بالمضاعفة التي وعدها. و في التعبير بأخذ الله تعالى بعد قوله للنبيّ خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً... التّوبة:

103، تشرّف للنبيّ صلى الله عليه و سلّم بكونه تعالى هو الذي يأخذ ما أمره بأخذه. (11:32)

ياخذكم

... وَ لَا تَمْسُوهَا بِسُوءٍ فَيَأْخُذْكُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ.

الأعراف: 73

الطّوسيّ: أي ينالكم عذاب مؤلم. (4:480)

مثله الطّبرسيّ. (2:240)

أبو حيّان: الممسّ و الأخذ هنا استعارة، و هذا وعيد شديد لمن مسّها بسوء. (4:328)

ياخذوا

1- ... وَ أَمْرٌ قَوْمًا يَأْخُذُوا بِأَحْسَنِهَا...

الأعراف: 145

الطّبريّ: يقول: يعملوا بأحسن ما يجدون فيها.

(9:58)

نحوه القرطبيّ. (7:282)

الآلوسيّ: الباء زائدة، و يحتمل أن تكون الباء أصلية، و هو الظاهر، و حينئذ فهي إمّا متعلّقة بياخذوا بتضمينه معنى يعملوا، أو هو من الأخذ بمعنى السّيرة، و منه: أخذ أخذهم، أي سار سيرتهم، و تخلّقى بخلائقهم كما نقول. و إمّا متعلّقة بمحذوف وقع حالاً و مفعول

(يأخذوا) محذوف، أي أنفسهم كما قيل .

و الظّاهر أنّه مجزوم في جواب الأ-مر فيحتاج إلى تأويل، لأنّه لا- يلزم من أمرهم أخذهم، أي إن تأمرهم و يوفّقهم الله تعالى يأخذوا. و قيل: بتقدير لام الأمر فيه بناء على جواز ذلك بعد أمر من القول، أو ما هو بمعناه كما هنا. [إلى أن قال:]

وقيل: «الأخذ بالأحسن»، هو أن تحمل الكلمة المحتملة لمعنيين أو لمعان على أشبه محتملاتها بالحقّ وأقربها للصّواب، و لا ينبغي أن يحمل «الأخذ» على الشروع، كما في قولك: أخذ زيد يتكلّم، أي شرع في الكلام. (59، 58:9)

الطّباطبائي: «الأخذ بالأحسن» كناية عن ملازمة الحسن في الأمور و اتّباعه و اختياره، فإنّ من يهّم بأمر الحسن في الأمور إذا وجد سيّئا و حسنا اختار الحسن الجميل، وإذا وجد حسنا و أحسن منه اضطرّه حبّ الجمال إلى اختيار الأحسن، و تقديمه على الحسن؛ فالأخذ بأحسن الأمور لازم حبّ الجمال و ملازمة

ص: 510

الحسن، فكُنِّي به عنه، والمعنى: وأمر قومك يجتنبوا السيئات و يلازموا ما تهدي إليه التّوراة من الحسنات.

و نظير الآية في التكنية قوله تعالى: الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ... الزّمر: 18. (8:246)

2-... فَلْتَقُمْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ مَعَكَ وَ لِيَأْخُذُوا أَسْلِحَتَهُمْ... النساء: 102

ابن عباس: إنّ الأمر بأخذ السّلاح، أي حمّله، هو للطائفة الأخرى لقيامها بالحراسة.

(رشيد رضا 5:372)

البروسوي: أي لا يضعوها و لا يلقوها، و إنّما عبّر عن ذلك بالأخذ للإيدان بالاعتناء باستصحابها، كأنّهم يأخذونها ابتداء. (2:274)

مثله الآلوسي. (5:135)

رشيد رضا: أي و ليحمل الذين يقومون معك في الصّلاة أسلحتهم، و لا يدعوها وقت الصّلاة، لأنّ يضطّروا إلى المكافحة عقبها مباشرة أو قبل إتمامها، فيكونوا مستعدّين لها. (5:372)

عزّة دروزة: و ليحملوا أسلحتهم و هم يصلّون. (9:154)

الصّابوني: أمر تعالى المجاهدين حين شروعهم بالصّلاة بعدم طرح الأسلحة، و عبّر عن ذلك بالأخذ:

وَ لِيَأْخُذُوا أَسْلِحَتَهُمْ للإيدان بالاعتناء بضرورة الحذر من الكافرين. و التّبيه على ضرورة اليقظة، و عدم التّساهل في الأخذ بالأسباب. (1:513)

ياخذوه

... وَ هَمَّتْ كُلُّ أُمَّةٍ بِرَسُولِهِمْ لِيَأْخُذُوهُ وَ جَادَلُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ فَأَخَذْتَهُمْ فَكَيْفَ كَانَ عِقَابِ...

المؤمن: 5

ابن عباس: ليملكوه. (أبو حيّان 7:449)

ليقتلوه و يهلكوه. (البغويّ 6:74)

مثله قتادة، و السّديّ. (القرطبيّ 15:293)

ابن قتيبة: أي ليهلكوه، و يقال: ليحبسوه و يعدّبوه. و يقال للأسير: أخيد. (385)

الرّجاج: ليتمكّنوا منه فيقتلوه.

(ابن سيده 5:142)

المبيديّ: قيل: ليأسره. والعرب تسمّي الأسير أخيدا.

وأخذ النَّاسُ لا يستعمل إلاّ في مكروهه. (8:451)

الرّمخشريّ: أي ليتمكّنوا منه، و من الإيقاع به، وإصابته بما أرادوا من تعذيب أو قتل. ويقال للأسير:

أخيد. (3:415)

مثله القاسميّ (14:5156)، ونحوه النّسفيّ (4):

(70).

القرطبيّ: أي ليحبسوه و يعدّبوه، والأخذ يرد بمعنى الإهلاك، كقوله: ثُمَّ أَخَذْتُهُمْ فَكَيْفَ كَانَ نَكِيرِ الْحَجِّ: 44، والعرب تسمّي الأسير الأخيد، لأنّه مأسور للقتل. (15:293)

أبو حيّان: ليتمكّنوا منه بحبس أو تعذيب أو قتل.

ويقال للقتيل والأسير: أخيد. (7:449)

ص: 511

IL البروسويي: من الأخذ بمعنى الأسر، والأخذ:

الأسير، أي لياسروه و يحبسوه؛ ليعذبوه أو يقتلوه.

(8:154)

الأكوسيي: ليتمكّنوا من إيقاع ما يريدون به، من حبس و تعذيب و قتل و غيره. فالأخذ كناية عن التّمكّن المذكور، و بعضهم فسّره بالأسر، و هو قريب ممّا ذكر. (24:44)

تاخذ

قال يا بن أم لا تأخذ بلحيتي و لا برأسي... طه:94

الأكوسيي: أي بشعر رأسي، فإنّ الأخذ أنسب به.

و زعم بعضهم أنّ قوله (بلحيتي) على معنى شعر لحيتي أيضا، لأنّ أصل وضع اللحية للعضو الثابت عليه الشعر، و لا يناسبه الأخذ كثير مناسبة، و أنت تعلم أنّ المشهور استعمال اللحية في الشعر الثابت على العضو المخصوص.

و ظاهر الآيات و الأخبار أنّه عليه السلام أخذ بذلك. روي أنّه أخذ شعر رأسه بيمينه و لحيته بشماله. و كان عليه السلام حديدا متصلبا غضوبا لله تعالى، و قد شاهد ما شاهد، و غلب على ظنّه تقصير في هارون عليه السلام يستحقّ به، و إن لم يخرجه عن دائرة العصمة الثابتة للأنبياء عليهم السلام التّأديب ففعل به ما فعل، و باشر ذلك بنفسه و لا محذور فيه أصلا.

(16:251)

[و قد سبق هذا البحث في «أخذ برأس أخيه»]

تاخذ

... لا تأخذ سنّة و لا نوم له ما في السماوات و ما في الأرض... البقرة:255

الطبريي: لا - تحلّه الآفات، و لا تناله العاهات؛ و ذلك أنّ «السنة و النوم» معنيان، يغرمان فهم ذي الفهم، و يزيلان من أصاباه عن الحال التي كان عليها، قبل أن يصيباه. (3:7)

الفخر الرّازيي: إنّ لا يغفل عن تدبير الخلق، لأنّ القيم بأمر الطّفل لو غفل عنه ساعة لا اختلّ أمر الطّفل، فهو سبحانه قيم جميع المحدثات، و قيوم الممكنات، فلا يمكن أن يغفل عن تدبيرهم. (7:6)

أبو حيّان: المعنى أنّه تعالى لا يغفل عن دقيق و لا جليل. عبّر بذلك عن الغفلة، لأنّه سببها، فأطلق اسم السّبب على المسبّب.

و قيل: نزه نفسه عن «السنة و النوم» لما فيهما من الرّاحة، و هو تعالى لا يجوز عليه التّعب و الاستراحة.

وقيل: المعنى لا يقهره شيء ولا يغلبه. (2:277)

البروسوي: المراد بيان انتفاء اعتراء شيء منهما له سبحانه، لعدم كونهما من شأنه، وإنما عبّر عن عدم الاعتراء والعروض، بعدم الأخذ، لمراعاة الواقع؛ إذ عروض «السنة والنوم» لمعروضهما إنما يكون بطريق الأخذ والاستيلاء.

والجملة نفي للتشبيه، وتأکید لكونه حيًا وقيومًا، فإن من أخذه نعاس أو نوم كان مئوف الحياة قاصرا في الحفظ والتدبير، والمعنى لا يعتريه ما يعتري المخلوقين من السهو والغفلة والملال والفترة في حفظ ما هو قائم بحفظه، ولا- يعرض له عوارض التعب المحوجة إلى الاستراحة؛ فيستريح بالنوم والسنة، لأن النوم أخو الموت والموت

ص: 512

ضدّ الحياة، وهو الحيّ الحقيقيّ، فلا يلحقه ضدّ الحياة، فكما أنّه موصوف بصفات الكمال، فهو منزّه عن جميع صفات النقصان. (1:400)

نحوه الألوّسيّ. (3:8)

رشيد رضا: قد قال: (لا تأخذه) دون لا تعرض له أو لا تطرأ عليه، مراعاة للواقع في الوجود، فإنّ «السنة و التّوم» يأخذان الحيوان عن نفسه أخذاً، ويستوليان عليه استيلاءً. (3:30)

تأخذكم

... وَ لَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ... التّور: 2

ابن المسيّب: لا يمنعكم ذلك من الجلد الشّديد.

مثله الحسن، و الشّعبيّ، و حمّاد. (الطّوسيّ 7:406)

لا تأخذكم رأفة بأن يخفّف الجلد.

مثله الحسن، و قتادة. (الفخر الرّازيّ 23:148)

سعيد بن جبير: معناه لا تمنعكم الرّأفة و الرّحمة من إقامة الحدّ.

مثله مجاهد، و عطاء، و النّخعيّ.

(الطّوسيّ 7:406)

لا تأخذكم رأفة بأن يعطلّ الحدّ أو ينقص منه، و المعنى لا تعطلّوا حدود الله و لا تتركوا إقامتها للشفقة و الرّحمة.

مثله مجاهد، و عكرمة، و الفراء، و الرّجاج.

(الفخر الرّازيّ 23:148)

الشّعبيّ: في الكلام حذف تقديره: و لا تأخذكم بهما رأفة فتعطلّوا الحدود و لا تقيموها. و النّهي في الظّاهر للرّأفة، و المراد ما تدعو إليه الرّأفة، و هو تعطيل الحدود أو نقصها. (أبو حيّان 6:429)

ابن جريج: لا تضيّعوا حدود الله.

(الطّبريّ 18:67)

الفخر الرّازيّ: يحتمل أن يكون المراد: أن لا تأخذكم رأفة، بأن يعطلّ الحدّ، أو ينقص منه، و المعنى لا تعطلّوا حدود الله و لا تتركوا إقامتها للشفقة و الرّحمة، و هذا قول مجاهد و عكرمة و سعيد بن جبير، و اختيار الفراء، و الرّجاج. و يحتمل: أن لا تأخذكم رأفة بأن يخفّف الجلد، و

هو قول سعيد بن المسيّب، والحسن، وقتادة، ويحتمل كلا الأمرين.

والأوّل أولى، لأنّ الذي تقدّم ذكره الأمر بنفس الجلد، ولم يذكر صفته، فما يعقبه يجب أن يكون راجعا إليه. (23:148)

القرطبيّ: أي لا تمتنعوا عن إقامة الحدود شفقة على المحدود، ولا تخفّفوا الضرب من غير إيجاع. هذا قول جماعة أهل التفسير. (12:165)

يؤخذ

1-... وَإِنْ تَعْدِلْ كُلَّ عَدْلٍ لَا يُؤْخَذُ مِنْهَا...

الأنعام:70

قتادة: لو جاءت بملء الأرض ذهبا لم يقبل منها.

مثله السدّي، وابن زيد. (الطبريّ 7:233)

الزمخشريّ: العدل: الفدية، لأنّ الفادي يعدل المفدى بمثله، و(كلّ عدل) نصب على المصدر، وفاعل (يؤخذ) قوله: (منها) لا ضمير

العدل، لأنّ العدل هنا

ص: 513

مصدر فلا يسند إليه الأخذ. و أمّا في قوله تعالى:

وَ لَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ... البقرة:48، فبمعنى المفدى به، فصَحَّ إسناده إليه. (2:27)

الفخر الرّازي: العدل: الفدية، لا يؤخذ ذلك العدل و تلك الفدية منها.

قال صاحب «الكشاف»: فاعل (يؤخذ) ليس هو قوله: (عدل)، لأنّ العدل هنا مصدر فلا يسند إليه الأخذ، و أمّا في قوله: وَ لَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ البقرة:48، فبمعنى المفدى به، فصَحَّ إسناده إليه.

فنقول: الأخذ بمعنى القبول وارد، قال تعالى:

وَ يَأْخُذُ الصَّدَقَاتِ التّوبة:104، أي يقبلها، و إذا ثبت هذا فيحمل «الأخذ» هاهنا على القبول، و يزول السّؤال. (13:28)

مثله التّيسابوري (7:132)، و نحوه البروسوي (3:50).

2- يُعْرِفُ الْمُجْرِمُونَ بِسِيْمَاهُمْ فَيُؤْخَذُ بِالنّوَاصِي وَ الْأَقْدَامِ. الرّحمن:41

ابن عبّاس: يؤخذ بناصيته و قدميه، فيوطأ و يجمع كالحطب، و يلقي كذلك في التّار.

(أبو حيّان 8:196)

الحسن: يجمع بين ناصيته و قدمه بالغلّ، فيسحب إلى التّار. (الطّوسي 9:477)

مثله قتادة. (الطّبرسي 5:206)

الصّحّاك: يجمع بينهما في سلسلة من وراء ظهره. (أبو حيّان 8:196)

2L ابن قتيبة: أي يجرون إلى التّار بنواصيهم و أرجلهم. (تأويل مشكل القرآن:155)

الفخر الرّازي: ما وجه إفراد (يؤخذ) مع أنّ المجرمين جمع، و هم المأخوذون؟

نقول فيه وجهان:

أحدهما: أنّ (يؤخذ) متعلّق بقوله تعالى (بالنّواصي)، كما يقول القائل: ذهب بزيد.

و ثانيها: أنّ يتعلّق بما يدلّ عليه (يؤخذ)، فكأنّه تعالى قال: فيؤخذ المأخوذون بالنّواصي.

فإن قيل: كيف عدّي «الأخذ» بالباء و هو يتعدّى بنفسه، قال تعالى: لا يُؤْخَذُ مِنْكُمْ فِدْيَةٌ... الحديد:

15، و قال: خُذْهَا وَ لَا تَخَفْ... طه:21؟

تقول: «الأخذ» يتعدى بنفسه كما بينت، وبالباء أيضا، كقوله تعالى: لا تَأْخُذْ بِلِحْيَتِي وَلا بِرَأْسِي طه:

94، لكن في الاستعمال تدقيق، وهو أنّ المأخوذ إن كان مقصودا بالأخذ توجه الفعل نحوه فيتعدى إليه من غير حرف، وإن كان المقصود بالأخذ غير الشيء المأخوذ حسا تعدى إليه بحرف، لأنه لما لم يكن مقصودا، فكأنه ليس هو المأخوذ، وكان الفعل لم يتعد إلى نفسه، فذكر الحرف. ويدل على ما ذكرنا استعمال القرآن، فإن الله تعالى قال: خُذْهَا وَلا تَخَفْ فِي الْعَصَا، وقال تعالى:

وَليَأْخُذُوا أَسْلِحَتَهُمْ... النساء: 102، أَخَذَ الْأَلْوَابِحَ... الأعراف: 154، إلى غير ذلك. فلما كان ما ذكر هو المقصود بالأخذ، عدى الفعل إليه من غير حرف؛ وقال تعالى: لا تَأْخُذْ بِلِحْيَتِي وَلا بِرَأْسِي...

طه: 94، فَيُؤْخَذُ بِالنَّوَاصِي وَالْأَقْدَامِ... الرحمن:

ص: 514

41، و يقال: خذ بيدي، و أخذ الله بيدك، إلى غير ذلك، ممّا يكون المقصود بالأخذ غير ما ذكرنا.

فإن قيل: ما الفائدة في توجيه الفعل إلى غير ما توجه إليه الفعل الأول؟ و لم قال: يُعْرِفُ الْمُجْرِمُونَ بِسَيِّمَاهُمْ فَيُؤْخَذُ بِالنَّوَاصِي وَ الْأَقْدَامِ الرَّحْمَنُ: 41؟

نقول: فيه بيان نكالهم و سوء حالهم. [إلى أن قال:]

أمّا بيان النكال لأنه لما قال: (فَيُؤْخَذُ بِالنَّوَاصِي)، بيّن كَيْفِيَّةَ الْأَخْذِ وَ جعلها مقصود الكلام، و لو قال:

«فَيُؤْخَذُونَ»، لكان الكلام يتمّ عنده، و يكون قوله:

(بِالنَّوَاصِي) فائدة جاءت بعد تمام الكلام، فلا يكون هو المقصود، و أمّا إذا قال: (فَيُؤْخَذُ) فلا بدّ له من أمر يتعلّق به فينتظر السّامع وجود ذلك، فإذا قال: (بِالنَّوَاصِي) يكون هذا هو المقصود. و في كَيْفِيَّةِ الْأَخْذِ ظهور نكالهم، لأنّ في نفس «الأخذ بالنّاصية» إذلالاً و إهانة، و كذلك «الأخذ بالقدم».

لا يقال. قد ذكرت أنّ التّعديّة بالباء إنّما تكون حيث لا يكون المأخوذ مقصوداً، و الآن ذكرت أنّ «الأخذ بالنّاصية» هو المقصود، لأنّنا نقول: لا تنافي بينهما، فإنّ «الأخذ بالنّاصية» مقصود الكلام. و النّاصية ما أخذت لنفس كونها ناصية، و إنّما أخذت ليصير صاحبها مأخوذاً. و فرق بين مقصود الكلام و بين الأخذ، و قوله تعالى: فَيُؤْخَذُ بِالنَّوَاصِي وَ الْأَقْدَامِ فِيهِ وَجْهَانُ:

أحدهما: يجمع بين ناصيتهم و قدمهم، و على هذا ففيه قولان: أحدهما: أنّ ذلك قد يكون من جانب ظهورهم، فيربط بنواصيهم أقدامهم من جانب الظّهر، فتخرج صدورهم نساء. و الثّاني: أنّ ذلك من جانب وجوههم، فتكون رءوسهم على ركبهم، و نواصيهم في أصابع أرجلهم مربوطة.

الوجه الثّاني: أنّهم يسحبون سحباً، فبعضهم يؤخذ بناصيته، و بعضهم يجزّ برجله، و الأوّل أصحّ و أوضح. (29:119)

أبو حيّان: قيل: تسحبهم الملائكة، تارة تأخذ بالنّواصي، و تارة بالأقدام. و قيل: بعضهم سحباً بالنّاصية، و بعضهم سحباً بالقدم.

(و يؤخذ) متعدّ إلى مفعول بنفسه، و حذف هذا الفاعل و المفعول، و أقيم الجارّ و المجرور مقام الفاعل، مضمّنا معنى ما يعدّى بالباء، أي فيسحب بالنّواصي و الأقدام. (8:196)

نحوه الألوّسيّ. (27:114)

البروسويّ: (النّواصي) جمع ناصية، و هي مقدّم الرّأس، و المراد هنا شعرها، و الجارّ و المجرور هو القائم مقام الفاعل، يقال: أخذه، إذا كان المأخوذ مقصوداً بالأخذ، و منه قوله تعالى: خُذُوا حِذْرَكُمْ النَّسَاءِ:

71، و نحوه. و أخذ به إذا كان المأخوذ شيئاً من ملابس المقصود بالأخذ، و منه قوله تعالى: لا تَأْخُذْ بِلِحْيَتِي طه: 94، و قول المستغيث: «خذ بيدي أخذ الله بيدك»، و المعنى تأخذ الملائكة بنواصيهم، أي بشعور مقدّم رءوسهم و أقدامهم، فيقذفونهم في النّار، أو تسحبهم الملائكة إلى النّار، تارة تأخذ بالنّواصي و تجزّهم على وجوههم، أو يجمع بين نواصيهم و أقدامهم في سلسلة من وراء ظهورهم. (9:303)

1- ...فَخُذْ مَا آتَيْتُكَ وَكُنْ مِنَ الشَّاكِرِينَ.

الأعراف:144

الطوسي: تناول ما أعطيتك. (4:572)

القرطبي: إشارة إلى القناعة، أي اقنع بما أعطيتك.

(7:280)

2- خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ.

الأعراف:199

القرطبي: أي اقبل من الناس ما عفا لك من أخلاقهم و تيسر، تقول: أخذت حقي عفوا صفوا، أي سهلا. (7:346)

نحوه أبو حيان. (4:448)

الآلوسي: الأخذ: مجاز عن القبول و الرضا، أي ارض من الناس بما تيسر من أعمالهم. (9:146)

الطباطبائي: الأخذ بالشّيء، هو لزومه أو عدم تركه، فأخذ العفو ملازمة السّتر على إساءة من أساء إليه، والإغماض عن حق الانتقام الّذي يعطيه العقل الاجتماعي لبعضهم على بعض. هذا بالنسبة إلى إساءة الغير بالنسبة إلى نفسه، والتّضييع لحق شخصه. وأمّا ما أضيع فيه حق الغير بالإساءة إليه فليس ممّا يسوغ العفو فيه، لأنّه إغراء بالإثم و تضييع لحق الغير بنحو أشدّ، وإبطال للتّواميس الحافظة للاجتماع، و يمنع عنه جميع الآيات النّاهية عن الظلم و الإفساد و إعانة الظّالمين و الركون إليهم، بل جميع الآيات المعطية لأصول الشّرائع و القوانين، و هو ظاهر. (8:379)

3- ...فَخُذْهَا بِقُوَّةٍ وَأْمُرْ قَوْمَكَ يَاخُذُوا بِأَحْسَنِهَا... الأعراف:145

أبو حيان: أكّد الأخذ بقوله: (بقوّة)، و أمرهم أن يأخذوا (بأحسنها)، و لم يؤكّد، ليعلم أنّ رتبة النّبوة أشقّ في التّكليف من رتبة التّابع، و لذلك فرض على رسول الله صلّى الله عليه و سلّم قيام اللّيل، و غير ذلك من التّكاليف المختصّة به. (4:388)

الطباطبائي: الأخذ بالقوّة: كناية عن الأخذ بالجدّ و الحزم، فإنّ من يجد و يحزم في أمر، يستعمل ما عنده من القوّة فيه حذرا أن يفوته، فالأخذ بالقوّة لازم الأخذ بالجدّ، و الحزم كني به عنه. (8:245)

عطاء: البسوا ثيابكم. (الطبري 8:160)

الإمام الصادق عليه السلام: إن أخذ الزينة هو التمشط عند كل صلاة. (الطبرسي 2:413)

الطوسي: أمرهم الله بأن يأخذوا، ومعناه أن يتناولوا زينتهم. (4:415)

رشيد رضا: الزينة ما يزين الشيء أو الشخص فهي اسم من زانه يزينه زينا، ضدّ شأنه، -أي عابه-، يشينه شيئا. وأخذها عبارة عن التزين، لأنه إنما يحصل بأخذ ما يزين واستعماله. (8:380)

خُذُوهُ فَاعْتَلُوهُ إِلَىٰ سَوَاءِ الْجَحِيمِ. الدخان:47

أبو زهرة: فكلمة «الأخذ» تنبئ عن القبض بعنف، وقد كان في القرآن الكريم ما يدل على العنف فيها، كما قال تعالى: وَكَذَلِكَ أَخْذُ رَبِّكَ إِذَا أَخَذَ الْقُرَىٰ...

هود:102.(125)

أخذ

... ما مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا... هود:56

الضحّاك: يحييها ثم يميتها. (القرطبي 9:52)

الفراء، مالکها، والقادر عليها. (القرطبي 9:52)

أبو عبيدة: مجازة إلا هو في قبضته وملكه وسلطانه. (1:29)

ابن قتيبة: فاهرها، لأن من أخذت بناصيته فقد قهرته. (القرطبي 9:52)

الطبري: فإن قال قائل: وكيف قيل: هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا، فخصّ بالأخذ الناصية دون سائر أماكن الجسد؟

قيل: لأن العرب كانت تستعمل ذلك في وصفها من وصفته بالدلّة والخضوع، فتقول: ما ناصية فلان إلا بيد فلان، أي أنه له مطيع يصرفه كيف شاءه و كانوا إذا أسروا الأسير فأرادوا إطلاقه و المنّ عليه جزوا ناصيته، ليعتدوا بذلك عليه فخرا عند المفاخرة، فخاطبهم الله بما يعرفون في كلامهم. [وفي الفارسية بدل الناصية، اللحية فيقال: لحيته بيد فلان.] (12:60)

نحوه الفخر الرازي. (18:13)

2L الهروي: أي هي في قبضته، أي ينالها بما شاء من قدرته. (1:23)

الطوسي: ليس من حيوان يدب إلا وهو تعالى أخذ بناصيته، أي قادر على التصرف فيه، وتصريفه كيف شاء. (6:11)

نحوه القرطبي. (9:29)

المبيدي: الأخذ بالناصية: كناية عن الاقتدار.

وروي في بعض الدعاء في الخبر: «اللهم أنت ربي وأنا عبدك ناصيتي بيدك»، ومنه قوله: لَنَسْفَعًا بِالنَّاصِيَةِ... العلق:15، كل ذلك مأخوذ من فعل العرب، أنهم إذا ظفر أحدهم بمن يبارزه واستولى عليه أخذ بناصيته عنفا، وإذا أراد تنكيله جزّ ناصيته، ومنه قوله: فَيُؤْخَذُ بِالنَّوَاصِي وَ

الأقدام الرَّحمن: 41، يعني تأخذ الزبانية بنواصي الكفار، يقال: أخذت بناصيته وبناصاته. (4:402)
الزّمخشري: من كون كلّ دابة في قبضته وملكته و تحت قهره و سلطانه، و الأخذ بنواصيها تمثيل لذلك.

(2:277)

نحوه أبو السّعود. (3:29)

الطّبرسي: أي ما من حيوان يدبّ على وجه الأرض إلّا و هو مالك لها يصرفها كيف يشاء و يقهرها.
و جعل الأخذ بالنّاصية كناية عن القهر و القدرة، لأنّ من أخذ بناصية غيره فقد قهره و أدّله. (3:170)

نحوه الألوّسي. (12:83)

أبو حيّان: قوله: آخذُ بناصيتها؛ إذ كان القادر المالك يقود المقدور عليه بناصيته كما يقاد الأسير

ص: 517

و الفرس بناصيته، حتّى صار الأخذ بالنّاصية عرفاً في القدرة على الحيوان، وكانت العرب تجرّ ناصية الأسير الممنون عليه علامة أنّه قد قدر عليه و قبض على ناصيته. (5:234)

البروسويّ: الأخذ بناصية الإنسان، عبارة عن قهره و الغلبة عليه، و كونه في قبضة الأخذ؛ بحيث يقدر على التّصرّف فيه كيف يشاء. و العرب إذا وصفوا إنساناً بالدّلة و الخضوع لرجل قالوا: ما ناصيته إلاّ بيد فلان، أي أنّه مطيع له، لأنّ كلّ من أخذت بناصيته فقد قهرته.

و أخذ الله بناصية الخلائق: استعارة تمثليّة لنفاذ قدرته فيهم، و المعنى إلاّ و هو مالك لها قادر عليها، يصرفها على ما يريد بها. (4:149)
القاسميّ: الأخذ بالنّاصية، عبارة عن القدرة و التّسلّط، مجازاً أو كناية. (9:3457)

رشيد رضا: أي مسخّرها و متصرّف فيها.

و التّعبير بالأخذ بالنّاصية- و هو مقدّم شعر الرّأس- تمثيل لتصرّف القهر، و الخضوع الذي لا مهرب منه و لا مفرّ. (12:118)

آخذين

إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ * آخِذِينَ مَا آتَاهُمْ رَبُّهُمْ... الدّاريات: 16، 15

ابن عبّاس: أي عاملين بالفرائض.

مثله سعيد بن جبير. (القرطبيّ 17:35)

الطّبريّ: عاملين ما أمرهم به ربّهم مؤدّين فرائضه.

(26:196)

2L المبيديّ: فيه وجهان:

أحدهما: أنّه حال ثابت لهم في الدّنيا، أي عاملين بما يأمرهم ربّهم في الدّنيا، كقوله: ما آتاكم الرّسولُ فخذوه... الحشر: 7، و منه قولهم: أخذت بقول فلان في مسألة كذا.

و الوجه الثّاني: آخذين في الجنّة ما أعطاهم ربّهم من ثواب أعمالهم. (9:311)

الرّمحشريّ: قابلين لكلّ ما أعطاهم راضين به، يعني أنّه ليس فيما آتاهم إلاّ ما هو متلقّى بالقبول مرضيّ غير مسخوط، لأنّ جميعه حسن طيّب، و منه قوله تعالى: وَيَأْخُذُ الصّدقات... التّوبة: 104، أي يقبلها و يرضاها. (4:15)

نحوه النّسفيّ (4:183)، و البروسويّ (9:153).

الفخر الرّازيّ: ما معنى (آخذين)؟

تقول: فيه وجهان:

أحدهما: قابضين ما آتاهم شيئاً فشيئاً، ولا يستوفونه بكماله، لا تمتناع استيفاء ما لا نهاية له.

ثانيها: (آخذين): قابلين قبول راض، كما قال تعالى: **وَ يَأْخُذُ الصَّدَقَاتِ**... التوبة: 104، أي يقبلها.

وفيه وجه ثالث: وهو أن قوله: (في جنات) يدلّ على السكْنى فحسب، وقوله: **آخِذِينَ يَدَلَّ عَلَى التَّمَلُّكِ**، ولذا يقال: أخذ بلاد كذا وقلعة كذا، إذا دخلها متملكاً لها، وكذلك يقال لمن اشترى داراً أو بستاناً:

أخذه بثمان قليل، أي تملكه، وإن لم يكن هناك قبض حسّاً ولا قبول برضا، وحينئذ فائدته بيان أن دخولهم

ص: 518

فيها ليس دخول مستعير أو ضيف يستردّ منه ذلك، بل هو ملكه الذي اشتراه بماله و نفسه، من الله تعالى .

(28:200)

التيسابوري: [قيل:]أراد أنّهم يأخذونه شيئاً فشيئاً و لا يستوفون ذلك بكماله، لا امتناع استيفاء ما لا نهاية له.

وقيل: الأخذ بمعنى التملك، يقال: بكم أخذت هذا؟ كأنهم اشتروها بأنفسهم و أموالهم.

قال [جار الله:] إنّ فيض الله تعالى لا ينقطع أصلاً، و إنّما يصل إلى كلّ مكلف بقدر ما استعدّ له، فكلّما ازداد قبولاً ازداد تأثراً من الفيض، و الأخذ في هذا المقام لعلة إشارة إلى كمال قبولهم للفيوض الإلهية؛ و ذلك لما أسلفوا من حسن العبادة، و وفور الطّاعة، و لهذا علّله بقوله:

إِنَّهُمْ كَانُوا قَبْلَ ذَلِكَ مُحْسِنِينَ... الذّاريات:16.

(27:8)

أبو حيّان: انتصب (آخذين) على الحال، أي قابليه راضين به، و ذلك في الجنة. (8:135)

الآلوسي: أي قابلين لكلّ ما أعطاهم عزّ و جلّ راضين به، على معنى إنّ كلّ ما آتاهم حسن مرضي يتلقّى بحسن القبول. و العموم مأخوذ من شيوع (ما)، و إطلاقه في معرض المدح، و إظهار منه تعالى عليهم، و اعتبار الرضا، لأنّ الأخذ قبول عن قصد. و نصب (آخذين) على الحال من الضّمير في الظرف. (27:7)

الطّباطبائي: أي قابلين ما أعطاهم ربّهم الرّعوف بهم، راضين عنه و بما أعطاهم، كما يفيدّه خصوص التّعبير بالأخذ و الإيتاء، و نسبة الإيتاء إلى ربّهم.

(18:368)

أخذ

وَ كَذَلِكَ أَخْذُ رَبِّكَ إِذَا أَخَذَ الْقُرَى وَ هِيَ ظَالِمَةٌ إِنَّ أَخْذَهُ أَلِيمٌ شَدِيدٌ. هود:102

الطّوسي: وجه التّشبيه في قوله: وَ كَذَلِكَ أَخْذُ رَبِّكَ إنّ أخذه الظّالم الذي يساوي من تقدّمه في ظلمه و حاله، في بطلان الفلاح ببقائه، كأخذه الذي قبله، لأنّه ليس هناك محاباة لأحد من خلقه. و الأخذ: نقل الشيء إلى جهة الأخذ، فلما نقلهم الله إلى جهة عقابه، كان قد أخذهم به. (6:62)

الطّبرسي: أي أخذ أهلها، و هو أن ينقلهم إلى العقوبة و الهلاك... معناه أنّ أخذ الله سبحانه الظّالم مؤلم شديد الألم. (3:191)

أبو حيّان: الأخذ هنا: أخذ الإهلاك. (5:261)

الطّباطبائي: الإشارة إلى ما تقدّم من أبناء القرى؛ و ذلك بعض مصاديق أخذه تعالى بالعقوبة قاس به مطلق أخذه القرى، في أنّه أليم شديد. و

هذا من قبيل التشبيه الكليّ ببعض مصاديقه في الحكم، للدلالة على أنّ الحكم عامّ شامل لجميع الأفراد، وهو نوع من فنّ التشبيه شائع. و قوله: إِنَّ أَخَذَهُ أَلِيمٌ شَدِيدٌ بَيَانٌ لَوْجِهِ الشَّبْهِ، وَهُوَ الْأَلَمُ وَالشَّدَّةُ. (11:7)

يُواخِذُ

1- وَ لَوْ يُؤَاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ بِظُلْمِهِمْ مَا تَرَكَ عَلَيْهَا مِنْ دَابَّةٍ وَ لَكِنْ يُؤَخِّرُهُمْ... النَّحْلُ: 61

ص: 519

IL الرَّاغِب: فتخصيص لفظ المؤاخذة تنبيه على معنى المجازاة و المقابلة لما أخذوه من النعم، فلم يقابلوه بالشكر. (13)

ابن عطية: هي مجاز، كأن العبد يأخذ حق الله تعالى بمعصيته، والله تعالى يأخذ منه بمعاقبته، وكذا الحال في مؤاخذة الخلق بعضهم بعضاً.
(الآلوسي 14:170)

أبو حيان: (يؤاخذ) مضارع أخذ، و الظاهر أنه بمعنى المجرد الذي هو أخذ. (5:506)

الآلوسي: المؤاخذة: مفاعلة من «فاعل» بمعنى «فعل»، وهو الظاهر. (14:170)

2- وَ لَوْ يُؤَاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ بِمَا كَسَبُوا مَا تَرَكَ عَلَى ظَهْرِهَا مِنْ دَابَّةٍ... فاطر: 45

الطبري: ولو يعاقب الله الناس، ويكافئهم بما عملوا من الذنوب و المعاصي و اجترحوا من الآثام، ما ترك على ظهرها من دابة تدب عليها.
(22:147)

الطباطبائي: المراد بالمؤاخذة: المؤاخذة الدنيوية، كما يدل عليه قوله الآتي: وَ لَكِنْ يُؤَخِّرُهُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى النَّحْل: 61. (17:59)

يؤاخذكم

لا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَ لَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ. البقرة: 225

أبو حنيفة: معناه لا يعاقبكم بلغو اليمين الذي يحلفه أحدكم بالظن، و لكن يعاقبكم بما اقترفته قلوبكم من إثم القصد. (التيسابوري 2:253)

2L الشافعي: معنى (لا يؤاخذكم) لا يلزمكم الكفارة بلغو اليمين الآذي لا قصد معه، و لكن يلزمكم الكفارة بما نوت قلوبكم، و قصدت من الأيمان.

(التيسابوري 2:253)

الفخر الرازي: ذكر المؤاخذة هاهنا، و لم يبين أن تلك المؤاخذة ما هي، و بينها في آية المائدة: 89، بقوله:

وَ لَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ...، فبين أن المؤاخذة هي الكفارة. فكل واحدة من هاتين الآيتين مجملة من وجه، مبيّنة من وجه آخر؛ فصارت كل واحدة منهما مفسرة للأخرى من وجه، و حصل من كل واحدة منهما أن كل يمين ذكر على سبيل الجد و ربط القلب؛ فالكفارة واجبة فيها، و اليمين الغموس كذلك، فكانت الكفارة واجبة فيها. (6:84)

التسفي: المؤاخذة غير مبيّنة هنا، و بينت في المائدة؛ فكان البيان ثمة بيانا هنا. و قلنا: المؤاخذة هنا مطلقة و هي في دار الجزاء، و المؤاخذة ثم مقيدة بدار الابتلاء، فلا يصح حمل البعض على البعض. (1:113)

البروسوي: المؤاخذة: مفاعلة من الأخذ، و هي المعاقبة هاهنا. و في التيسير أن هذه الآية في مؤاخذة الآخرة. فأما المؤاخذة المذكورة في قوله تعالى: وَ لَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ... المائدة: 89، فهي المؤاخذة بالكفارة لكتها في اليمين المعقودة؛ فالآيتان في مؤاخذتين مختلفتين. (1:350)

القاسمي: أي لا يعاقبكم ولا يلزمكم بما صدر منكم من الأيمان اللائحة؛ إذ لم تقصدوا هتك حرمة، وهي التي لا يقصدها الحالف، بل تجري على لسانه عادة،

ص: 520

من غير تعقيد و لا قصد إليها. (3:577)

تؤاخذنا

... رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا...

البقرة: 286

ابن عباس: لا تعاقبنا إن عصينا جاهلين أو متعمدين.

مثله عطاء. (الطبرسي 1:404)

الطوسي: إنما جاز الرغبة إليه تعالى في ذلك، وإن علمنا أنه لا يؤاخذ بذلك، ولم يجز أن يقول: لا تجر علينا، لأمرين:

أحدهما: أن قوله: لا تجر علينا يدل على تسخط الداعي، وليس كذلك (لا تؤاخذنا ان نسينا)، لأن الإنسان قد يتعرض للنسيان، فيقع منه الفعل الذي فيه جنابة على النفس، ويحسن الاعتذار بالنسيان؛ فيجري الدعاء مجرى الاعتذار، إذا قال العبد لسيدته: لا- تؤاخذني بكذا فإني نسيته؛ فلحسن الاعتذار حسن الدعاء به.

و الثاني: أن (نسينا) بمعنى تركنا، لشبهة دخلت علينا، والنسيان بمعنى الترك معروف، نحو قوله: نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ... التوبة: 67، أي تركوا عبادته فترك ثوابهم. وقال الجبائي: معناه ما تركناه لخطأ في التأويل واعتقدنا صحته لشبهة، وهو فاسد.

فأما «لا تجر علينا» فلا يقال إلا لمن اعتيد منه الجور، و لا يجوز أن يؤاخذ أحد أحدا بما نسيه عند أكثر أهل العدل، إلا ما يحكى عن جعفر بن ميسر من أن الله تعالى يؤاخذ الأنبياء بما يفعلونه من الصغائر، على وجه السهو والنسيان لعظم أقدارهم.

وقال: كان يجوز أن يؤاخذ الله العبد، بما يفعله ناسياً، أو ساهياً، ولكن تفضّل بالعفو في قوله: لا- يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَهَا... البقرة: 286، ذكر ذلك البلخي.

وهذا غلط، لأنه كما لم يجز تكليف فعله و لا تركه، لم يجز أن يؤاخذ به، و لا يشبه ذلك المتوَلَّد الذي لا يصح تكليفه بعد وجود سببه، لأنه يجوز أن يتعمد به أن يتعمد سببه، و ليس كذلك ما يفعله على جهة السهو والنسيان.

(2:385)

نحوه الطبرسي. (1:403)

الفخر الرازي: أي لا تعاقبنا. و إنما جاء بلفظ «المفاعلة» و هو فعل واحد، لأن التأسّي قد أمكن من نفسه و طرق السبيل إليها بفعله؛ فصار من يعاقبه بذنبه كالمعين لنفسه في إيذاء نفسه.

وعندي فيه وجه آخر، و هو أن الله يأخذ المذنب بالعقوبة؛ فالمذنب كأنه يأخذ ربه بالمطالبة بالعفو و الكرم، فإنه لا يجد من يخلصه من عذابه إلا هو، فلهذا يتمسك العبد عند الخوف منه به. فلما كان كل واحد منهما يأخذ الآخر، عبّر عنه بلفظ المؤاخذة. (7:154)

نحوه النيسابوري. (3:109)

أبو حيان: معنى المؤاخذة المعاقبة، و«فاعل» هنا بمعنى الفعل المجرد نحو أخذ، لقوله: فَكُلًّا أَخَذْنَا بِذُنُبِهِ الْعَنكَبُوتِ: 40، وهو أحد المعاني التي جاءت لها:

«فاعل». [ثم ذكر مثل الفخر الرازي] (2:368)

رشيد رضا: المؤاخذة: المعاقبة، وهي من الأخذ، لأن من يراد عقابه يؤخذ بيد القهر. (3:148)

ص: 521

الوجوه و النظائر

مقاتل: تفسير الأخذ على خمسة وجوه: فوجه منها: الأخذ يعني القبول، فذلك قوله: وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَلِكُمْ إِصْرِي آلَ عِمْرَانَ: 81، يعني قبلتم على ذلكم عهدي. وقال: إِنْ أُوتِيتُمْ هَذَا فَخُذُوهُ الْمَانِدَةَ: 41، يعني فاقبلوه. وقال: أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ هُوَ يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَأْخُذُ الصَّدَقَاتِ التَّوْبَةَ: 104.

وقال: لَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ... البقرة: 48، يعني لا يقبل. وقال: وَإِنْ تَعَدِلْ كُلَّ عَدْلٍ لَا يُؤْخَذُ مِنْهَا الْأَنْعَامُ: 70، يعني لا يقبل. وقال: خُذِ الْعَفْوَ الْأَعْرَافَ: 199، يعني أقبل ما أعطوك من أموالهم من الصدقة.

و الوجه الثاني: الحبس، فذلك قوله تعالى: فَخُذْ أَعْدَانَا مَكَانَهُ يَوْسُفَ: 78، يقول: احبس أعدنا مكانه. وقال: قَالَ مَعَادَ اللَّهِ إِنَّهُ أَخَذَ يَوْسُفَ: 79، يعني أن نحبس. وقال: مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ يَوْسُفَ: 76، يعني ما كان ليحبس.

و الوجه الثالث: العذاب، فذلك قوله تعالى:

فَأَخَذْتُهُمْ فَكَيْفَ كَانَ عِقَابِ الْمُؤْمِنِينَ: 5، يعني فعذبتهم. وقال: وَكَذَلِكَ أَخْذُ رَبِّكَ إِذَا أَخَذَ الْقَرْيَةَ... يعني عذاب ربك؛ إِذَا أَخَذَ الْقَرْيَةَ إِذْ عَذَّبَ الْقَرْيَةَ وَهِيَ ظَالِمَةٌ إِنَّ أَخْذَهُ أَلِيمٌ شَدِيدٌ...

هود: 102، يعني عذابه. وقال: فَكُلًّا أَخَذْنَا بِذَنْبِهِ... العنكبوت: 40.

الوجه الرابع: القتل، فذلك قوله تعالى: وَهَمَّتْ كُلُّ أُمَّةٍ بِرَسُولِهِمْ لِيَأْخُذُوهُ... المؤمن: 5، يعني ليقتلوه.

و الوجه الخامس: الأسر، ذلك قوله تعالى:

فَأَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ التَّوْبَةَ: 5، يعني وأسروهم، ونظيرها: فَإِنْ تَوَلَّوْا فَخُذُوهُمْ... النساء: 89، يعني فأسروهم. (250)

مثله المبيدي (3:393)، وابن قتيبة (تأويل مشكل القرآن: 502)، و الدامغاني (20)، و الفيروز آبادي (بصائر ذوي التمييز 2:104).

الأصول اللغوية

1- لا ريب في أن الأصل في «أخ ذ» التناول باليد.

و منه انشعبت و تفرّعت المعاني الأخرى على ترتيب بينها، ابتداء من المحسوس إلى غير المحسوس.

فمن المحسوس ما جعله ابن فارس أصلاً، و هو حوز الشيء و جيبه و جمعه.

و منه: الإخاظة، و هي الضيعة يتخذها الإنسان لنفسه.

و منه: الإخذ، و هو ما حفرت لنفسك كهينة الحوض.

و منه: أخذ الجيش، أي الذي يأخذه العدو، فيستدلونه على قومه، فيكذبهم بجهد.

و منه: الأخذ: الرمد، والآخذ: الرآمد، والأخيدة:

ما اغتصبه الإنسان، وإخاظة الحجنة: مقبضها، والأخيد:

الأسير، والأخيدة: المرأة المسيية، ونجوم الأخذ: منازل القمر؛ لأخذ القمر كل ليلة في منزل منها، و مأخذ الطير:

مصائدھا، والأخيد من الإبل: ما أخذ فيه السمن أو

ص: 522

السِّنِّ، وأخذ اللبن: حمض.

ومنهُ أيضاً: البدء بالشيء، يقال: أخذ يفعل، أي جعل و بدأ؛ وذلك لأنَّ العمل يبدأ بأخذ الشيء ثمَّ التَّصَرُّف فيه.

ومن غير المحسوس: الأخذ، وهو رقية كالسحر تأخذ بها النساء الرجال.

ومنهُ: التَّأخِذ.

ومنهُ: أخذه بلسانه، إذا تكلم فيه، كأنه يأخذ ويسلب منه شيئاً.

ومنهُ: العذاب، لأنَّه يأخذ الإنسان ويهلكه فيسلبه.

ومنهُ: المستأخذ، وهو المسكين و المريض، كأنَّ الفقر و المرض أخذه. و يقال أيضاً للمطأطئ رأسه من رمد أو وجع، لأنَّهما أخذه و غلبا عليه.

ومنهُ: «استعمل فلان على الشَّام و ما أخذ إخذه»، أي لم يأخذ ما وجب عليه من حسن السَّيرة.

2- و يبدو أنَّ لمادَّة «أخ ذ» سواء في المحسوس أو غير المحسوس استعمالان:

الأوَّل: كونه فعلاً ذا دلالة مستقلة، مثل: أخذت الكتاب، و أخذته الرعدة، أي تملكته و غلبت عليه.

و مثله: أخذه العذاب. و منه البدء بالشيء: أخذ المطر ينزل، و أخذ الطَّفل يبكي، كأنَّه ملكه البكاء فبدأ به.

و الثَّاني: كونه فعل الرِّبط بلا استقلال دلاليّ. و لعلَّ منه: أخذ فيه الرمد، أي رمد. فيكون الفعل حينئذ أشبه شيء بحلية لفظية، أو بفعل مساعد على صياغة الدلالة.

هذا إذا لم يكن «أخذ» هنا بمعنى بدأه، و إلا فلا يكون فعلاً مساعداً، كما تقدّم.

الاستعمال القرآني.

و فيه بحوث:

الأوَّل- قد جاء «الأخذ» بمعناه المحسوس و غير المحسوس في القرآن بألوان شتى، حسب اقتضاء السياق.

فمن المحسوس التناول، و الإمساك باليد، و التَّصَرُّف في الشيء المأخوذ، و تملكه:

1- وَ أَخَذَ بِرَأْسِ أَخِيهِ الْأَعْرَافَ: 150

2- يَا بَنَ أُمَّ لَا تَأْخُذْ بِلِحْيَتِي وَ لَا بِرَأْسِي طه: 94

3- فَيُؤْخَذُ بِالنَّوَاصِي وَالْأَقْدَامِ الرَّحْمَنُ: 41

4- وَيَأْخُذُوا حِذْرَهُمْ وَأَسْلِحَتَهُمُ النَّسَاءُ: 102

5- وَيَأْخُذُوا أَسْلِحَتَهُمُ النَّسَاءُ: 102

6- خُذُوا حِذْرَكُمْ النَّسَاءُ: 71 و 102

7- لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ

الأنفال: 68

8- وَلَمَّا سَكَتَ عَنْ مُوسَى الْغَضَبُ أَخَذَ الْأَلْوَابِ الْأَعْرَافِ: 154

9- خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ

الأعراف: 31

10- حَتَّى إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا

يونس: 24

قال صاحب معجم الألفاظ: أي تناولت حسنها على سبيل الاستيفاء والاستكمال تشبيها للأرض بالعروس.

11- خُذْ بِيَدِكَ ضِغْثًا ص: 44

ص: 523

12- فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ الْبَقْرَةِ: 260

13- وَعَدَّكُمْ اللَّهُ مَغَانِمَ كَثِيرَةً تَأْخُذُونَهَا

الفتح: 20، و مثله كثير.

14- وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئاً الْبَقْرَةِ: 229، و مثله كثير.

15- مَعَاذَ اللَّهِ أَنْ نَأْخُذَ إِلَّا مَنْ وَجَدْنَا مَتَاعَنَا عِنْدَهُ يُوسُفَ: 79

16- مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ

يوسف: 76

17- فَخُذْ أَحَدَنَا مَكَانَهُ يُوسُفَ: 78

18- وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ الْبَقْرَةِ: 48

19- يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْباً الْكَهْفِ: 79

20- يَأْخُذُهُ عَدُوٌّ لِي وَعَدُوٌّ لَهُ طه: 39

21- خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ

التوبة: 103

22- وَيَأْخُذُ الصَّدَقَاتِ التَّوْبَةِ: 104

23- خُذْهَا وَلَا تَخَفْ طه: 21

24- يَأْخُذُونَ عَرَضَ هَذَا الْأَذَى

الأعراف: 169

25- وَإِنْ يَأْتِيهِمْ عَرَضٌ مِثْلُهُ يَأْخُذُوهُ

الأعراف: 169

26- وَإِنْ تَعَدِلْ كُلَّ عَدْلٍ لَا يُؤْخَذُ مِنْهَا

الأنعام: 70

27- لَا يُؤْخَذُ مِنْكُمْ فِدْيَةٌ الْحَدِيدِ: 15

ومنه: التناول و الإخراج:

28- وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمُ الْأَعْرَافِ: 172

ومنه أخذ العدو و أسره:

29- فَخَذُواهُمْ وَاقْتُلُوهُمْ النِّسَاءِ: 89، 91

30- أُخِذُوا وَقُتِلُوا تَقْتِيلًا الْأَحْزَابِ: 61

31- وَخُذُواهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ التَّوْبَةِ: 5

ومنه: أخذ الشيء و سلبه:

32- قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَخَذَ اللَّهُ سَمْعَكُمْ وَأَبْصَارَكُمْ

الأنعام: 46

الثاني- و من غير المحسوس تشبيها بالمحسوس:

الاستيثاق:

33- أَلَمْ يُؤْخَذْ عَلَيْهِمْ مِيثَاقُ الْكِتَابِ

الأعراف: 169، و مثله كثير.

34- أَخَذَ عَلَيْكُمْ مَوْثِقًا مِنَ اللَّهِ يُوسُفَ: 80

35- أَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَلِكُمْ إِصْرِي آلَ عِمْرَانَ: 81

36- أَخَذْنَا مِنْكُمْ مِيثَاقًا غَلِيظًا النِّسَاءِ: 21

و لعلّ منه:

37- وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ الْأَعْرَافِ: 172، أي أخذ الميثاق من بني آدم ذرّيّة بعد ذرّيّة و نسلا بعد نسل، و أشهدهم على أنفسهم.

و عليه فليس المراد أنّه أخذهم و أخرجهم من ظهورهم على صورة الذرّ، كما هو المعروف، و قد سبق بيانه.

ومنه: الالتزام و العمل و التّصميم:

38- فَخُذْهَا بِقُوَّةٍ وَأْمُرْ قَوْمَكَ يَأْخُذُوا بِأَحْسَنِهَا

الأعراف:145

39- خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ مَرِيَمُ:12

ص: 524

40- خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ

البقرة: 93، 63، الأعراف: 171

41- مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ الْحَشْر: 7

42- خُذِ الْعَفْوَ الْأَعْرَاف: 199

43- قَدْ أَخَذْنَا أَمْرًا مِنْ قَبْلُ التَّوْبَةِ: 50 و منه: السَّيْطَرَةُ وَ الْعَلْبَةُ:

44- أَخَذَتْهُ الْعِزَّةُ بِالْإِثْمِ الْبَقَرَةُ: 206

45- وَ لَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ

التور: 2

46- لَا تَأْخُذْهُ سِنَّةٌ وَ لَا نَوْمٌ الْبَقَرَةُ: 255 و منه: الْعَذَابُ وَ الْهَلَاكُ فِي أَسَالِيبِ شَتَّى:

47- أَخَذْنَا أَهْلَهَا بِالْبَأْسَاءِ الْأَعْرَاف: 94

48- أَخَذْنَا آلَ فِرْعَوْنَ بِالسِّنِينَ الْأَعْرَاف: 130

49- أَخَذْنَا هُمْ بِغَتَّةِ الْأَنْعَام: 44، الْأَعْرَاف: 95

50- فَأَخَذْنَا هُمْ أَخْذَ عَزِيزٍ مُقْتَدِرٍ الْقَمَر: 42

51- فَأَخَذَهُ اللَّهُ نَكَالَ الْآخِرَةِ وَ الْأُولَى

التَّازِعَات: 25

52- فَأَخَذَهُمُ الْعَذَابُ

التَّحَل: 113، الشَّعْرَاء: 158

53- فَأَخَذَهُمْ عَذَابُ يَوْمِ الظُّلَّةِ

الشَّعْرَاء: 189

54- فَأَخَذَهُمُ الطُّوفَانُ الْعَنْكَبُوت: 14

55- فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ الْبَقَرَةُ: 55 و في غيرها.

56- وَأَخَذُوا مِنْ مَكَانٍ قَرِيبٍ سَبَأً: 51 و مثله كثير.

و لعلّ منه:

57- خُدُوهُ فَعُلُوهُ الحاقّة: 30

58- خُدُوهُ فَاعْتَلُوهُ الدّخان: 47

59- وَ هَمَّتْ كُلُّ أُمَّةٍ بِرَسُولِهِمْ لِيَأْخُذُوهُ

المؤمن: 5

60- لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ الحاقّة: 45، أو هو بمعنى الإمساك في الأربع الأخيرة.

الثالث- و يلاحظ أنّ مادّة «أخ ذ» بمختلف صيغها و معانيها في القرآن تدلّ على القوّة، و تقع في حيّزها أحيانا: خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ، و تدلّ عليها في سوى ذلك، لا سيّما ما دلّ على العذاب و الخوف: فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ، فَأَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ، فَأَخَذَتْهُمُ الصَّيْحَةُ... و من مجموع هذا اللفظ البالغ «145» مرّة جاء اللفظ في مقام الخوف و العذاب «80» مرّة تقريبا، و هذا من مظاهر القوّة الإلهيّة القاهرة.

الرّابع- و منه أيضا أخذ الميثاق الّذي أخذه من أنبيائه مرّة واحدة، و مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مرّة، و من بني إسرائيل «3» مرّات. و هكذا حتّى يبلغ عدد مرّات ورود (أخذ) في مجال العقد و الميثاق «34» مرّة، بما في ذلك ميثاق النّاس فيما بينهم كميثاق الزّواج.

الخامس- و نلاحظ أنّ فعل الأمر (خذ) و (خذها) و (خذوا) الّوارد «14» مرّة قد جاء في معرض الخير، مع الاحتفاظ بمعنى القوّة: خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ وَ خُذْ بِيَدِكَ ضِغْتًا فَاضْرِبْ بِهِ وَ لَا تَحْنُتْ وَ خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً إِلَىٰ غَيْرِهَا.

في الوقت الّذي جاء (خذوه) أربع مرّات: مرّتين في الخير، و مرّتين في الخوف و العذاب:

إِنْ أُوتِيتُمْ هَذَا فَخُذُوهُ الْمَائِدَةَ: 41

وَ مَا آتَاكُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ الحشر: 7

ص: 525

خُذُوهُ فَاعْتَلُوهُ إِلَىٰ سَوَاءِ الْجَحِيمِ الدخان:47

خُذُوهُ فَغُلُّوهُ الحاقة:30

ثمَّ ننتقل إلى (خذوهم) لنجدها قد وردت «3» مرّات، أردفت بلفظ (واقتلوهم) في موردين، و بلفظ (واحصروهم) في مورد واحد، تأكيداً لموضع التخويف و العذاب:

فَإِنْ تَوَلَّوْا فَخُذُوهُمْ وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ النّساء:89

فَخُذُوهُمْ وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ تَقِفْتُمُوهُمْ

النّساء:91

وَ خُذُوهُمْ وَ احْصُرُوهُمْ وَ افْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ التّوبة:5

السّادس-وقد جاء(أخذ)و ما اشتق منه مع «الباء»:

1- وَ أَخَذَ بِرَأْسِ أَخِيهِ الأعراف:150

2- يَا بَنُ أُمَّ لَا تَأْخُذْ بِلِحْيَتِي وَ لَا بِرَأْسِي طه:94

3- فَيُؤْخَذُ بِالنَّوَاصِي وَ الأقدام الرّحمن:41

4- وَ أَمْرٌ قَوْمَكَ يَأْخُذُوا بِأَحْسَنِهَا

الأعراف:145

5- وَ لَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ

التور:2

و يلاحظ أولاً: أنّ مورد الثلاث الأولى هو الأخذ «بالرأس، و اللحية، و النواصي»، و المراد بها-كما قيل- أخذ شعر الرأس و اللحية و الناصية. فهل «الباء» زائدة للتأكيد-كما قيل- أو هي للتبعيض؟ فإنّ الذي يأخذ شعر غيره لا يقبض إلاّ بعض الشعر دون جميعه، فهي من قبيل (وَ امْسَسْ حُورِ بَرُوسٍ كُمْ)؛ حيث استدلّ به الإمام الصّادق عليه السّلام على أنّ المسح ببعض الرأس لمكان الباء، و اعترف به جماعة من المفسرين، لاحظ(م س ح).

وقد تقدّم عن الفخر الرّازي في (فَيُؤْخَذُ بِالنَّوَاصِي) أنّ «أخذ» يتعدّى بنفسه و بالباء، و لكن في استعماله دقّة، و هو أنّ المأخوذ إن كان مقصوداً بالأخذ تعدّى الفعل إليه بنفسه، و إن كان المقصود به غيره تعدّى إليه بالباء، لأنّه حيث لم يكن مقصوداً فكأنّه ليس هو المأخوذ، و كأنّ الفعل لم يتعدّد إليه بنفسه فذكر «الباء»، و قد أيّد كلامه بشواهد من القرآن. و حاصله أنّ المقصود «بالأخذ» في هذه الآيات الشّخص دون الشّعر و

الرأس و التّاصية، فتعدّي «الأخذ» إليها بالباء. و هو كلام جدير بالبحث، و نحوه عن البروسويّ، فلاحظ.

و ثانياً: يلحظ في (يأخذوا بأحسنها) معنى التّبعض أيضاً، أي يأخذوا ببعضها الذي هو أحسنها. و قد تقدّم عن الألوّسيّ احتمال زيادة «الباء» و احتمال الأصلة، بتضمين (يأخذوا) معنى (يعملوا)، أو جعل (يأخذوا) بمعنى يسيروا، أي يسيروا بسيرة هي أحسنها، أو متعلّقة بمحذوف، أي يأخذوا أنفسهم بالعمل بأحسنها و نحو ذلك.

و للتأكيد هنا مجال أيضاً، أي يأخذوا بأحسنها بجديّة، مثل: (خذ الكتاب بقوة) و «الباء» قامت مقام (بقوّة).

و ثالثاً: في الآية الخامسة في متعلّق «الباء» و جهان:

الأوّل: (تأخذكم)، فيحتمل فيه التّبعض، أي لا تأخذكم بواحد منهما رافة، أو بشيء من الأخذ و لو

قليلاً. أو «الباء» بمعنى «في»، أي لا تأخذكم في شأنهما رافة.

و الثاني: (رافة)، أي لا تأخذ رافة بهما في دين الله.

وعليه فالأخذ بمعنى الغلبة، أي لا تغلبكم رافة بهما، مثل:

أَخَذَتْهُ الْعِرَّةُ بِالْإِثْمِ حَسْبَمَا قَلْنَا بِهِ سَابِقًا.

ورابعاً: يحتمل في الجميع إشراب و تضمين «أخذ» معنى فعل آخر يناسب مواردنا.

السابع - جاءت «المؤاخضة» في «9» موارد بنظم ساحر مع «لا» أو «لو»:

1- لا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا الْبَقْرَةَ: 286

2- لا تُؤَاخِذْنِي بِمَا نَسِيتُ الْكَهْفَ: 73

3- لَوْ يُؤَاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ بِظُلْمِهِمُ النَّحْلَ: 61

4- لَوْ يُؤَاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ بِمَا كَسَبُوا فَاطِرٌ: 45

5 و 6- لا يُؤَاخِذُكُمْ... وَ لَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ

البقرة: 225

7 و 8- لا يُؤَاخِذُكُمْ... وَ لَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ

المائدة: 89

9- لَوْ يُؤَاخِذُهُمُ الْكَهْفَ: 58

و معلوم أنّ صيغة «المفاعلة» تقتضي جانبيين يؤثّر كلّ منهما في الآخر، كما تقول: المعاتبة بيني وبينك، أي أعاتبك و تعاتبني. و كذلك فإنّ هذه الصيغة قد تدلّ على طرف واحد يأخذ الطرف الآخر، فتكون «المفاعلة» هاهنا من طرف واحد، و هو الطرف القويّ، مثل:

المعاقبة فإنّها من الله للعبيد دون العكس، و «المؤاخضة» من الله من هذا القبيل. و معنى هذا أنّ «المفاعلة» هنا لا- تدلّ على الطرفين؛ فيكون (أخذ) بمعنى (أخذ).

و لك أن تجعلهما للطرفين، باعتبار أنّ الطرف الآخر يقاوم الأول، فيجري الفعل عليه بعنف، فكان الصّدّ عييف يقابل القويّ بجهد دفاعي عن نفسه. و من هنا تفيد «المفاعلة» عند ذلك الشدّة و العنف في العمل.

أو جاءت «المفاعلة» هنا تشبيهاً بما يقع بين الناس من الطرفين تمثيلاً لعقاب الله، و مؤاخذته بما يرى الناس في حياتهم، تهويلاً و تخويلاً.

و يلاحظ أولاً: أنّ «المؤاخذه» برغم كونها مبغوضة ذاتاً-لاشتمالها على التّشدّد في الحساب و العقاب-قد جاءت في التّنزيل في سياق الخير أو التّبشير بصيغة الدّعاء، أو في سياق الشّرط المثير للتذكّر و التّفكّر، أو أعقبت بقوله: وَ اللّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ البقرة: 225، رغبة و رهبة.

و ثانياً أنّها جاءت دائماً بصيغة المضارع الدالّ على الاستقبال، لأنّها وردت بشأن الآخرة، وهي أمر مستقبل.

اتّخذ (1)

النّصوص التفسيرية

إشارة

1- وَ قالوا اتّخَذَ اللّهُ وَلِداً سُبْحانَهُ... البقرة: 116

أبو حيّان: (اتّخذ) افتعل، من الأخذ، وإنّها تارة تتعدّى إلى واحد، نحو قوله: اتّخَذَتْ بَيْناً العنكبوت:

41، قالوا: معناه صنعت و عملت؛ و إلى اثنين، فتكون

ص: 527

1- أوردنا النّصوص اللّغويّة من مادّة «أخذ» و «اتّخذ» معاً لتداخل النّصوص و تماشياً مع أهل اللّغة، ثمّ فرّقنا بين نصوصهما التفسيرية و ما يتبعها من الأصول اللّغويّة و الاستعمال القرآنيّ.

بمعنى «صير». وكلا الوجهين يحتمل هنا، وكل من الوجهين يقتضي تصوّره باستحالة الولد، لأنّ الولد يكون من جنس الوالد.

فإن جعلت (اتخذ) بمعنى «عمل وصنع» استحال ذلك؛ لأنّ البارئ تعالى منزّه عن الحدوث، قديم، لا-أوليّة لقدمه، وما عمله محدث، فاستحال أن يكون ولدا له.

وإن جعلت (اتخذ) بمعنى «صير» استحال أيضا، لأنّ التّصيير هو نقل من حال إلى حال، وهذا لا يكون إلاّ فيما يقبل التّغيير؛ وفرضيّة الولد به تقتضي أن يكون من جنس الوالد لا تقتضي التّغيير، فقد استحال ذلك.

وإذا جعلت (اتخذ) بمعنى «صير» كان أحد المفعولين محذوفا، التّقدير: وقالوا: اتّخذ بعض الموجودات ولدا.

والذي جاء في القرآن إنّما ظاهره التّعدّي إلى واحد، قال تعالى: وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا مَرِيمَ: 88، مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ... الْمُؤْمِنُونَ: 91، وَمَا يَنْبَغِي لِلرَّحْمَنِ أَنْ يَتَّخِذَ وَلَدًا... مَرِيمَ: 92. (1:362)

البروسويّ: الاتّخاذ إمّا بمعنى الصّنع والعمل، فلا يتعدّى إلاّ إلى واحد، وإمّا بمعنى التّصيير، والمفعول الأوّل محذوف، أي صير بعض مخلوقاته ولدا.

(1:213)

مثله الألويسيّ. (1:366)

2-... وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا. النّساء: 125

الرّمخشريّ: مجازا عن اصطفاؤه، واختصاصه بكرامة تشبه كرامة الخليل عند خليله. (1:566)

مثله البروسويّ. (2:126)

رشيد رضا: أي اصطفاؤه، لتوحيده وإقامة دينه، في زمن وبلاد غلبت عليها الوثنيّة. (5:439)

3- وَاتَّخَذَ قَوْمُ مُوسَى مِنْ بَعْدِهِ مِنْ خُلِيِّهِمْ عِجْلًا جَسَدًا لَهُ خُورًا... الأعراف: 148

الطّوسيّ: معنى الاتّخاذ الإعداد، وهو «افتعال» من الأخذ، وأصله: يتّخذ، إلاّ أنّ الياء تقلب في «افتعل» و تدغم، لأنّها في موضع ثقيل في كلمة واحدة، ولا يجوز في مثل «أحسن نوما» الإدغام.

والاتّخاذ: اجتناب الشّيء لأمر من الأمور، فهؤلاء اتّخذوا العجل للعبادة. (4:578)

نحوه الطّبرسيّ. (2:479)

أبو حيّان: إن كان الاتّخاذ بمعنى اتّخاذها معبودا فصحّ نسبته إلى القوم. وذكر أنّهم كلّهم عبده غير هارون، ولذلك قال: رَبِّ اغْفِرْ لِي وَ لِأَخِي الأعراف: 151، وقيل: إنّما عبده قوم منهم لا جميعهم، لقوله: وَمِنْ قَوْمِ مُوسَى أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ...

وإن كان بمعنى العمل، كقوله: كَمَثَلِ الْعُنكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بِئْتًا... العنكبوت:41، أي عملت وصنعت، فالتَّخَذَتْ إنما هو السَّامِرِيُّ، واسمه موسى بن ظفر، من قرية تسمى سامرة، ونسب ذلك إلى قوم موسى مجازاً، كما قالوا: بنو تميم قتلوا فلاناً، وإنما قتله واحد منهم؛ ولكونهم راضين بذلك. [إلى أن قال:]

إن كان «اتَّخَذَتْ» معناه عمل وصنع، فلا بدَّ من تقدير

محذوف، يترتب عليه هذا الإنكار، وهو: فعبده و جعلوه إلهًا لهم، وإن كان المحذوف إلهًا، أي اتخذوا عجلًا جسدا له خوار إلهًا، فلا يحتاج إلى حذف جملة.

(4:391)

الآلوسي: (عجلاً) مفعول (اتخذ)، بمعنى صاغ وعمل؛ أحر عن المجرور لما مرّ آنفاً.

وقيل: إن اتخذ متعدّد إلى اثنين، وهو بمعنى «صير» و المفعول الثاني محذوف، أي إلهًا. (9:63)

4- إن هذه تذكيرة فمن شاء اتخذ إلى ربه سبيلاً...

المزمل: 19

الفخر الرازي: اتخذ السبيل عبارة عن الاشتغال بالطاعة، والاحتراز عن المعصية. (30:185)

اتخذوا

1- ... واتخذوا من مقام إبراهيم مصلياً...

البقرة: 125

الطبري: اختلف القراء في قراءة ذلك، فقرأ بعضهم واتخذوا من مقام إبراهيم مصلياً بكسر الخاء، على وجه الأمر باتخاذ مصلياً، وهي قراءة عامة المصريين: الكوفة والبصرة، وقراءة عامة قراء أهل مكة، وبعض قراء أهل المدينة.

وقد زعم بعض نحويي البصرة أن قوله: واتخذوا من مقام إبراهيم... معطوف على قوله: يا بني إسرائيل اذكروا البقرة: 122، فكان الأمر بهذه الآية وبتخاذ المصلي من مقام إبراهيم، على قول هذا القائل لليهود من بني إسرائيل، الذين كانوا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم.

وقرأ بعض قراء أهل المدينة والشام (واتخذوا) بفتح الخاء، على وجه الخبر.

ثم اختلف في الذي عطف عليه بقوله: (واتخذوا) إذا قرئ كذلك على وجه الخبر، فقال بعض نحويي البصرة:

تأويله إذا قرئ كذلك (و اذ جعلنا البيت مثابة للناس و أمنا و إذ [1](#)) واتخذوا من مقام إبراهيم مصلياً).

وقال بعض نحويي الكوفة: بل ذلك معطوف على قوله: جعلناه، فكان معنى الكلام على قوله: (و اذ جعلنا البيت مثابة للناس و اتخذوه مصلياً).

و الصواب من القول و القراءة في ذلك عندي (و اتخذوا) بكسر الخاء، على تأويل الأمر باتخاذ مقام إبراهيم مصلياً. للخبر الثابت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم...

و عن جابر بن عبد الله أن رسول الله قرأ: وَ اتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلِّينَ (1:534)

نحوه الطوسي (1:452)، والمبيدي (1:350).

الفخر الرازي: قرأ ابن كثير و أبو عمرو و حمزة و عاصم و الكسائي (و اتخذوا) بكسر الخاء، على صيغة الأمر، و قرأ نافع و ابن عامر بفتح الخاء على صيغة الخبر.

أما القراءة الأولى فقوله: وَ اتَّخِذُوا، عطف على ما ذا؟ وفيه أقوال:

الأول: أنه عطف على قوله: اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي

ص: 529

1- كذا وفي مخطوطة «42» تفسير بدار الكتب. «و إذ اتخذ»

أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَنْتِي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ البقرة:

122، وَاتَّخِذُوا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلِّينَ البقرة: 125.

الثاني: أنه عطف على قوله: إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا... البقرة: 124، والمعنى أنه لما ابتلاه بكلمات و أتمهنّ، قال له جزاء لما فعله من ذلك: إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا، وقال: وَاتَّخِذُوا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلِّينَ. ويجوز أن يكون أمر بهذا ولده، إلا أنه تعالى أضمر قوله: «وقال». ونظيره قوله تعالى: وَظَنُّوا أَنَّهُ وَاقِعٌ بِهِمْ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ الأعراف: 171.

الثالث: أن هذا أمر من الله تعالى لأمة محمد صلى الله عليه وسلم أن يتخذوا من مقام إبراهيم مصلي، وهو كلام اعترض في خلال ذكر قصة إبراهيم عليه السلام، وكان وجهه: واذ جعلنا البيت مثابة للناس وأما واتخذوا أنتم من مقام إبراهيم مصلي، والتقدير: إنا لما شرفناه و وصفناه بكونه مثابة للناس وأما فاتخذوه أتم قبلة لأنفسكم. و«الواو والفاء» قد يذكر كل واحد منهما في هذا الوضع وإن كانت الفاء أوضح.

وأما من قرأ (واتخذوا) بالفتح، فهو إخبار عن ولد إبراهيم أنهم اتخذوا من مقامه مصلي، فيكون هذا عطفًا على (جعلنا البيت) واتخذوه مصلي، ويجوز أن يكون عطفًا على وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ، واذ اتخذوه مصلي.

(4:53)

نحوه القرطبي (2:111)، وأبو حيان (1:380)، والآلوسي (1:379).

رشيد رضا: قرأ نافع وابن عامر (واتخذوا) بفتح الخاء، على أنه فعل ماضٍ معطوف على (جعلنا)، والباقون بكسرها، على أنه أمر، أي و قلنا: اتخذوا، أو قائلين: اتخذوا من مقام إبراهيم مصلي، فحذف القول للإيجاز.

وفائدته أن يستحضر ذهن التالّي أو السامع المأمورين حاضرين، والأمر يوجه إليهم، فهو تصوير للماضي بصورة الحاضر، ليقع في نفوس المخاطبين بالقرآن أن الأمر يتناولهم، وأنه موجه إليهم كما وجه إلى سلفهم في عهد أبيهم إبراهيم، وهم ولده إسماعيل وآل بيته ومن أجاز دعوتهما إلى حج البيت، لا أنه حكاية تاريخية سيقت للفكاهة والتسلية، بل شريعة ودين.

وهذا القول أحسن من قول بعضهم: إن (اتخذوا) أمر لأمة محمد صلى الله عليه وسلم، لأن ذلك القول يقتصر على معنى صيغة الأمر، وما قلنا يتضمن مع ذلك معنى القراءة بصيغة الماضي الدالة على أن إبراهيم ومن معه قد اتخذوا مقامه مصلي، ولأنه أبلغ لما فيه من تحريك شعور الخلف بشرف عمل السلف، وبعثهم على الاقتداء بهم. (1:461)

2-... إِنَّهُمْ اتَّخَذُوا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ...

الأعراف: 30

الطوسي: إخبار منه تعالى أنه فعل بهم ما فعل من الضلال، لأنهم اتخذوا الشياطين أولياء من دون الله، والاتخاذ «الافتعال» من الأخذ، بمعنى إعداد الشيء لأمر من الأمور، فلما أعدوا الشياطين لنصرتهم، كانوا قد اتخذوهم أولياء بإعدادهم. (4:415)

نحوه الطبرسي. (2:410)

رشيد رضا: معنى «اتخاذهم الشياطين أولياء» أنهم أطاعوهم في كل ما يزينونه لهم من الفواحش و المنكرات، كأنهم ولّوهم أمورهم من دون الله...

(8:376)

3- اتَّخَذُوا أَحْبَابَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ... التَّوْبَةُ: 31

الإمام الباقر عليه السلام: معنى «اتخاذهم أربابا» أنهم قبلوا منهم التحريم و التحليل، بخلاف ما أمر الله تعالى.

مثله الإمام الصادق عليه السلام. (الطوسي 5:241)

ابن قتيبة: يريد أنهم كانوا يحلون لهم الشيء فيستحلونه، و يحرمون عليهم الشيء فيحرمونه. (184)

الزمخشري: اتخذهم أربابا: أنهم أطاعوهم في الأمر بالمعاصي و تحليل ما حرم الله و تحريم ما حلّله، كما تطاع الأرباب في أوامرهم.

(2:185)

نحوه البيضاوي. (1:413)

الطباطبائي: اتخذهم الأحرار و الرهبان أربابا، هو إصغافهم لهم و إطاعتهم من غير قيد و شرط، و لا يطاع كذلك إلا الله سبحانه.

و أما اتخذهم المسيح بن مريم ربا من دون الله، فهو القول بالوهيته بنحو، كما هو المعروف من مذاهب التصاري.

و في إضافة المسيح إلى مريم إشارة إلى عدم كونهم محققين في هذا الاتخاذ، لكونه إنسانا ابن امرأة، و لكون «الاتخاذين» مختلفين من حيث

المعنى فصل بينهما، فذكر «اتخاذهم الأحرار و الرهبان أربابا من دون الله» أولا، ثم عطف عليه قوله: «و المسيح ابن مريم التوبة: 31».

(9:245)

4- هُوَ لَا قَوْمًا اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً...

الكهف: 15

أبو حيان: (اتخذوا) هنا يحتمل أن يكون بمعنى عملوا لأنها أصنام هم نحتوها، و أن تكون بمعنى صيروا.

(6:106)

الآلوسي: أي عملوها و نحتوها لهم. و تفسير الاتخاذ بالعمل أحد احتمالين، ذكرهما أبو حيان. و الآخر تفسيره بالتصيير، فيتعدى إلى

مفعولين: أحدهما (آلهة)، و الثاني مقدر. و جواز أن يكون (آلهة) هو الأول و (من دونه) هو الثاني، و هو كما ترى.

وأيما ما كان فالكلام إخبار فيه معنى الإنكار لا إخبار محض بقرينة ما بعده، و لأن فائدة الخبر معلومة.

5- وَاتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ آلِهَةً لِيَكُونُوا لَهُمْ عِزًّا.

مريم: 81

الطوسي: الاتخاذ: إعداد الشيء ليأتيه في العاقبة.

فهؤلاء اتخذوا الآلهة ليصيروا إلى العز، فصاروا بذلك إلى الذل؛ فسخط الله عليهم وأذلهم. (7:148)

نحوه الطبرسي. (3:529)

6- أَمْ اتَّخَذُوا آلِهَةً مِنَ الْأَرْضِ هُمْ يُنْشِرُونَ.

الأنبياء: 21

أبو حيان: (اتخذوا) هنا يحتمل أن يكون المعنى

ص: 531

فيها صنعوا وصوروا، و(من الأرض) متعلق باتخذوا، ويحتمل أن يكون المعنى: جعلوا الآلهة أصناما من الأرض، كقوله: اتَّخَذُوا أَصْنَامًا
آلِهَةً... الأنعام:

74، وقوله: وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا... النساء:

125، وفيه معنى الاصطفاء والاختيار. (6:304)

7- أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً... الأنبياء: 24

المبيدي: قال تعالى في الآية السابقة: أَمْ اتَّخَذُوا آلِهَةً مِنَ الْأَرْضِ هُمْ يُنشِرُونَ... الأنبياء: 21، وقال هنا: أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً...
الأنبياء: 24.

قيل: إن التكرار فيهما ليس اعتباطاً، [أي بلا سبب] سبب ذكره في الآية المتقدمة قياسي، وفي هذه الآية تقليدي.

فقال في الآية الأولى: أَمْ اتَّخَذُوا آلِهَةً مِنَ الْأَرْضِ يعني أوجدوا آلهة ينشرون الموتى من الأرض فاتخذوهم آلهة قياساً، وقال في هذه الآية: أَمْ
اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً، معناه أوجدوا في كتاب الله الأمر باتخاذ الآلهة فاتخذوهم آلهة تقليداً، وهذا معنى مفيد حسن.

وقيل: معنى الآية أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ عَلَى اسْتِحْقاقِهَا الإلهية، وقد تم الكلام. (6:228)

الرّمخشري: كرّر أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً استفظاعاً لشأنهم واستعظاماً لكفرهم، أي وصفتم الله تعالى بأن له شريكاً، فهاتوا برهانكم على
ذلك، إمّا من جهة العقل وإمّا من جهة الوحي، فإنكم لا تجدون كتاباً من كتب الأولين إلا وتوحيد الله وتنزيهه عن الأنداد مدعو إليه، و
الإشراك به منهى عنه متوعّد عليه.

(2:568)

مثله الفخر الرّازي. (22:158)

8- مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ كَمَثَلِ الْعَنْكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بَيْتًا... العنكبوت: 41

الطّوسي: الاتخاذ: أخذ الشيء على إعداده لنائبة، وهو «افتعال» من الأخذ، فلما أخذوا عبادة غير الله إعداداً لنائبة كانوا اتَّخَذُوا الأولياء من
دون الله، وذلك فاسد، لأن عبادة الله هي العاصمة من المكاره، دون عبادة الأوثان. (8:211)

نحوه الطّبرسي. (4:284)

9- اتَّخَذُوا أَيْمَانَهُمْ جُنَّةً... المجادلة: 16

الطّوسي: الاتخاذ: جعل الشيء عدّة، كما يقال:

اتَّخَذَ سِلَاحًا، واتَّخَذَ كِرَاعًا، ورجالاً، واتَّخَذَ دَارًا لِنَفْسِهِ، إذا أعدّها لنفسه، فهؤلاء جعلوا الأيمان عدّة، ليدفعوا بها عن نفوسهم الطّنة.

اتَّخَذُوهُ

أَلَمْ يَرَوْا أَنَّهُ لَا يُكَلِّمُهُمْ وَلَا يَهْدِيهِمْ سَبِيلًا اتَّخَذُوهُ وَكَانُوا ظَالِمِينَ الأعراف: 148

الرّمخشريّ: أي أقدموا على ما أقدموا عليه من الأمر المنكر. (2:118)

البيضاويّ: (اتَّخَذُوهُ) تكرير للدّم، أي اتَّخَذُوهُ إليها. (1:370)

الآلوسي: تكرر لجميع ما سلف من الاتخاذ، على الوجه المخصوص المشتمل على الذم، وهو من باب الكناية على أسلوب أن يرى مبصر و يسمع واع، أي أقدموا على ما أقدموا عليه من الأمر المنكر. (9:64)

اتَّخَذَ

...لَوْ شِئْتَ لَاتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا... الكهف: 77

الطبري: اختلف القراء في قراءة ذلك، فقراءته عامة قراء أهل المدينة و الكوفة لَوْ شِئْتَ لَاتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا على التوجيه منهم له، إلى أنه «لافتعلت» من الأخذ. وقرأ ذلك بعض أهل البصرة (لَوْ شِئْتَ لَاتَّخَذْتَ) بتخفيف التاء و كسر الخاء، وأصله: «لافتعلت»، غير أنهم جعلوا التاء كأنها من أصل الكلمة، ولأن الكلام عندهم في «فعل و يفعل» من ذلك: اتخذ فلان كذا يتخذه تخذاً، وهي لغة فيما ذكر لهذيل.

و الصواب من القول في ذلك عندي أنهما لغتان معروفتان من لغات العرب بمعنى واحد، فبأيتهما قرأ القارئ فمصيب، غير أنني أختار قراءته بتشديد التاء على «لافتعلت» لأنها أفصح اللغتين وأشهرها، وأكثرها على ألسن العرب. (15:291)

أبو زرعة: قرأ ابن كثير و أبو عمرو (لتخذت) بتخفيف التاء و كسر الخاء. و حجتهما أن أصل هذا الفعل من: اتخذ يتخذ تخذاً، فالتاء فاء الفعل مثل «تبع يتبع»؛ فقرأ أبو عمرو، على أصل بنية الفعل من غير زيادة.

و قرأ الباقون (لتخذت) بفتح الخاء على «افتعلت»، [و] في هذه القراءة قولان:

أحدهما: أن تكون التاء الأولى أصلية و التاء الثانية تاء زائدة، في افتعل زيادة، و الأصل: اتخذ، فلا نظر فيه أنه «افتعل» منه.

و القول الثاني: أن يكون «اتخذ» مأخوذاً من «أخذ» و الفاء همزة، فإذا بني منه «افتعل» شابه «افتعل» من وعد؛ فيصير: اتخذ يتخذ اتخذاً، كما تقول: يتعد يتعدا فهو متعد، ثم تقول: اتعد يتعد اتعادا.

كذلك: اتخذ يتخذ اتخذاً، فبدلوا من مكان الهمزة تاء، كما جرت مجرى الواو في التثنية، و الأصل: اتخذاً، فاجتمع همزتان فقلبت الثانية ياء، لسكونها و انكسار ما قبلها، فصارت يتخذ، ثم أبدلوا من الياء تاء، ثم أدغموا في التاء التي بعدها، فقالوا: اتخذ يتخذ فهو متخذ. (425)

نحوه الطوسي (7:76)، و المبيدي (5:723)، و الفخر الرازي (21:157)، و أبو حيان (6:152).

الرمخشري: قرئ (لتخذت)، و التاء في «تخذ» أصل كما في «تبع»، و اتخذ «افتعل» منه، كاتبع من تبع، و ليس من الأخذ في شيء. (2:495)

مثله النيسابوري. (16:14)

الآلوسي: اتخذ «افتعل»، فالتاء الأولى أصلية، و الثانية تاء الافتعال أدغمت فيها الأولى، و مادته «تخذ» لا «أخذ»، و إن كان بمعناه، لأن فاء الكلمة لا تبدل إذا كانت همزة أو ياء مبدلة منها؛ و لذا قيل: إن «اتزر» خطأ أو شاذ، و هذا شائع في فصيح الكلام، و أيضا إبدالها

في «الافتعال» لو سلم لم يكن لقولهم: اتخذ، وجه، وهذا مذهب البصريين.

وقال غيرهم: إنه الاتخاذ «افتعال» من الأخذ، ولا يسلم ما تقدم، ويقول: المدة العارضة تبدل تاء أيضا، وكثرة استعماله هنا أجروه مجرى الأصلي، وقالوا اتخذ، ثلاثيا جريا عليه، وهذا كما قالوا: تقى من اتقى.

وقرأ عبد الله، والحسن، وقتادة، وأبو بحريّة، وابن محيصن، وحميد، واليزيدي، ويعقوب، وأبو حاتم، وابن كثير، وأبو عمرو (لتخذت) بناء مفتوحة وخاء مكسورة، أي لأخذت، وأظهر ابن كثير، ويعقوب وحفص، الذال، وأدغمها باقي السبعة. (16:7)

اتَّخَذْتُمْ

وَإِذْ وَاَعَدْنَا مُوسَىٰ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَنْتُمْ ظَالِمُونَ. البقرة: 51

المبيدي: أصل الاتخاذ ابتداء عمل الشيء، قال الله تعالى: وَتَتَّخِذُونَ مَصَانِعَ لَعَلَّكُمْ تَخْلُدُونَ الشّعراء: 129، وقد يكون مدحا وقد يكون ذمّا. فإذا كان مدحا كان بمعنى الاصطفاء، كقوله تعالى: وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا النساء: 125، وإذا كان ذمّا كان بمعنى التصيير، كقوله: اتَّخَذْنَاهُمْ سِحْرِيًّا... ص: 63.

(1:188)

الطبرسي: أما قوله: (اتخذتم) فإن «اتخذت» على ضربين:

أحدهما: يتعدى إلى مفعول واحد، كقوله:

وَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ آلِهَةً... مريم: 81، وقوله:

أَمْ اتَّخَذَ مِمَّا يَخْلُقُ بَنَاتٍ... الزخرف: 16.

والآخر: يتعدى إلى مفعولين، كقوله تعالى:

اتَّخَذُوا أَيْمَانَهُمْ جُنَّةً الْمجادلة: 16، فَاتَّخَذْتُمُوهُمْ سِحْرِيًّا... المؤمنون: 110، لا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ... الممتحنة: 1؛ فقوله: ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِهِ تقديره: اتخذتم العجل إليها، فحذف المفعول الثاني، لأنّ من صاغ «عجلا» وعمله، لا يستحقّ الوعيد والغضب من الله تعالى. (1:109)

القرطبي: أي اتخذتموه إليها من بعد موسى. وأصل اتخذتم: اتخذتم، من الأخذ، ووزنه «افتعلتم»: سهّلت الهمزة الثانية لامتناع همزتين، فجاء «اتخذتم»، فاضطربت الياء في التصريف جاءت ألفا في «ياتخذ»، وواوا في «موتخذ»، فبدلت بحرف جلد ثابت من جنس ما بعدها، وهي «التاء» وأدغمت، ثم اجتلبت ألف الوصل للتطق. وقد يستغنى عنها إذا كان معنى الكلام التّقرير، كقوله تعالى: قُلْ اتَّخَذْتُمْ عِنْدَ اللَّهِ... البقرة:

80، فاستغنى عن ألف الوصل بألف التّقرير، ونحوه في القرآن أَطَّلَعَ الْغَيْبَ... مريم: 78، أَصْطَفَى الْبَنَاتِ... الصّافات: 153، أَسْتَكْبَرَتْ أُمَّ

كُنْتُ مِنَ الْعَالِيْنَ ص:75.

و مذهب أبي عليّ الفارسيّ أنّ (اتَّخَذْتُمْ) من «تخذ»، لا من «أخذ». (1:396)

أبو حيّان: الجمهور على إدغام الدّال في التّاء، وقرأ ابن كثير، و حفص من السّبعة بالإظهار. و يحتمل (اتّخذ) هنا أن تكون متعدية لواحد، أي صنعتهم عجلاً، كما قال:

وَ اتَّخَذَ قَوْمُ مُوسَى مِنْ بَعْدِهِ... الأعراف:148، على

ص: 534

أحد التأويلين. وعلى هذا التقدير يكون ثم جملة محذوفة يدل عليها المعنى، وتقديرها: وعبدتموه إلهها. ويحتمل أن تكون ممّا تعدّت إلى اثنين، فيكون المفعول الثاني محذوفاً لدلالة المعنى، التقدير: ثم اتخذتم العجل إلهها.

و الأرجح القول الأول؛ إذ لو كان ممّا يتعدّى في هذه القصة لاثنين لصرح بالثاني ولو في موضع واحد. ألا ترى أنه لم يعدّ إلى اثنين بل إلى واحد في هذا الموضع، وفي وَ اتَّخَذَ قَوْمُ مُوسَى، وفي اتَّخَذُوهُ وَ كَانُوا ظَالِمِينَ الأعراف: 148، وفي إِنَّ الَّذِينَ اتَّخَذُوا الْعِجْلَ الأعراف: 152، وفي قوله في هذه السورة أيضاً إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجْلَ البقرة:

54، لكنّه يرجح القول الثاني، لاستلزام القول الأول حذف جملة من هذه الآيات، ولا يلزم في الثاني إلا حذف المفعول، وحذف المفرد أسهل من حذف الجملة.

فعلى القول الأول فيه ذم الجماعة بفعل الواحد، لأنّ الذي عمل العجل هو السامري؛ وذلك عادة العرب في كلامها تدمّم وتمدح القبيلة بما صدر عن بعضها، وعلى القول الثاني فيه ذمهم بما صدر منهم.

و الألف و اللام في (العجل) على القول الأول لتعريف الماهية؛ إذ لم يتقدّم عهد فيه، وعلى القول الثاني للعهد السابق؛ إذ كانوا قد صنعوا عجلاً ثم اتخذوا ذلك العجل إلهاً. (1:200)

الآلوسي: اتخذ يجيء بمعنى ابتداء صنعة فيتعدّى لواحد، نحو: اتخذت سيفاً، أي صنعته، و بمعنى اتخذ وصف فيجري مجرى الجعل، و يتعدّى لاثنين، نحو:

اتخذت زيدا صديقاً. و الأمران محتملان في الآية.

و المفعول الثاني على الاحتمال الثاني محذوف لشناعته، أي اتخذتم العجل الذي صنعه السامري إلهاً.

و الدّم فيه ظاهر، لأنهم كلّهم عبده إلا هارون مع اثني عشر ألفاً، أو إلا هارون و السبعين الذين كانوا مع موسى عليه السلام.

و على الاحتمال الأول لا حاجة إلى المفعول الثاني، و يؤيّد عدم التصريح به في موضع من آيات هذه القصة.

و الدّم حينئذ لما ترتّب على الاتّخاذ من العبادة أو على نفس الاتّخاذ لذلك، و العرب تدمّم أو تمدح القبيلة بما صدر عن بعضها. (1:257)

يَتَّخِذُ

1- وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْدَاداً... البقرة: 165

البروسوي: الاتّخاذ بمعنى الصّنع و العمل، متعدّد إلى مفعول واحد، و هو هنا قوله: (اندادا). (1:269)

2- وَ مِنَ الْأَعْرَابِ مَنْ يَتَّخِذُ مَا يُنْفِقُ مَغْرَمًا...

النيسابوري: هو [مغرما] مفعول ثان ليَتَّخِذَ، لآئه بمعنى الجعل و الاعتقاد و الزعم، أي يعتقد أن الذي ينفقه في سبيل الله غرامة و خسران.
(11:9)

الآلوسي: أي يعدّ. (11:5)

الطَّبَّاطبَائِي: أي يفرض الإنفاق غرما، أو المال الذي ينفقه مغرما، على أن يكون (ما) مصدرية أو

ص: 535

3- ... وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا... الزَّخْرَف: 32

قتادة: ليملك بعضهم بعضا.

مثله الضَّحَّاك. (القرطبي 16:83)

المبيدي: ليستخدم بعضهم بعضا فيسخر الأغنياء بأموالهم الفقراء بالعمل، فيكون بعضهم لبعض سبب المعاش، هذا بماله و هذا بعمله. (9:66)

الزَّمخشرى: إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَعَلَا هُوَ الَّذِي قَسَمَ بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ وَقَدَّرَهَا وَدَبَّرَ أحوالهم تديبر العالم بها، فلم يسو بينهم ولكن فاوت بينهم في أسباب العيش، و غير بين منازلهم، فجعل منهم أقوياء و ضعفاء و أغنياء و محاويج و موالي و خدما، ليصرف بعضهم بعضا في حوائجهم، و يستخدموهم في مهنهم و يتسخروهم في أشغالهم، حتّى يتعايشوا و يترافدوا و يصلوا إلى منافعهم، و يحصلوا على مراقبهم. (3:486)

مثله التَّسْفِي (4:118)، و الألوسي (25:78).

4- لا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ... آل عمران: 28

أبو حيّان: معنى اتّخاذهم أولياء، اللّطف بهم في المعاشرة؛ و ذلك لقرابة أو صداقة قبل الإسلام، أو يد سابقة أو غير ذلك، و هذا فيما يظهر نهوا عن ذلك، و أمّا أن يتّخذ ذلك بقلبه و نيّته فلا يفعل ذلك مؤمن. و المنهويون هنا قد قرّر لهم الإيمان، فالنّهي هنا إنّما معناه النهي عن اللّطف بهم و الميل إليهم، و اللّطف عامّ في جميع الأعصار.

و قد تكرّر هذا في القرآن، و يكفيك من ذلك قوله تعالى:

لا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ الْمَجَادلة: 22، و المحبّة في الله و البغض في الله أصل عظيم من أصول الدّين.

و قرأ الجمهور (لا- يتّخذ) على النّهي، و قرأ الصّبيّ برفع الدّال على النّفي، و المراد به النّهي. و قد أجاز الكسائيّ فيه الرفع كقراءة الصّبيّ. (2:422)

محمّد عبده: الاتّخاذ: يفيد معنى الاصطناع، و هو عبارة عن مكاشفتهم بالأسرار الخاصّة بمصلحة الدّين. (رشيد رضا 3:278)

الطّباطبائي: اتّخاذ الكافرين أولياء، هو الامتزاج الروحيّ بهم، بحيث يؤدّي إلى مطاوعتهم و التّأثر منهم في الأخلاق و سائر شئون الحياة و تصرّفهم في ذلك؛ و يدلّ على ذلك تقييد هذا النّهي بقوله: مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ، فإنّ فيه دلالة على إثارة حبّهم على حبّ المؤمنين، و إلقاء أزمّة الحياة إليهم دون المؤمنين، و فيه الرّكون إليهم و الاتّصال بهم و الانفصال عن المؤمنين.

و قد تكرّر ورود النّهي في الآيات الكريمة عن تولّي الكافرين و اليهود و النّصارى و اتّخاذهم أولياء، لكن موارد النّهي مشتملة على ما يفسّر معنى التّولّي المنهبيّ عنه، و يعرف كفيّة الولاية المنهبيّ عنها كاشتغال هذه الآية على قوله: (من دون المؤمنين) بعد قوله: لا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ، و اشتغال قوله تعالى:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى

ص: 536

أُولِيَاءِ الْمَانِدَةِ: 51، على قوله: بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ، و تعقب قوله تعالى: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ الْمَمْتَحِنَةِ: 1، بقوله: لَا يَنْهَأُكُمْ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ الْمَمْتَحِنَةِ: 8، إلى آخر الآيات.

و على هذا فأخذ هذه الأوصاف في قوله: لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ آل عمران: 28، للدلالة على سبب الحكم و علته، و هو أن صفتي الكفر و الإيمان مع ما فيهما من البعد و البينونة و لا محالة يسري ذلك إلى من اتصف بهما فيفرق بينهما في المعارف و الأخلاق و طريق السموك إلى الله تعالى و سائر شئون الحياة لا يلائم حالهما مع الولاية فإن الولاية يوجب الاتحاد و الامتزاج، و هاتان الصفتان توجبان التفرق و البينونة؛ و إذا قويت الولاية كما إذا كان من دون المؤمنين أوجب ذلك فساد خواص الإيمان و آثاره ثم فساد أصله، و لذلك عقبه بقوله: وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ، ثم عقبه أيضا بقوله: إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةَ آلِ عِمْرَانَ: 28، فاستثنى التقيّة فإن التقيّة إنما توجب صورة الولاية في الظاهر دون حقيقتها.

(3:151)

المراغي: أي لا يصطف المؤمنون الكافرين فيكاشفهم بالأسرار الخاصة بالشؤون الدينية، و يقدموا مصلحتهم على مصلحة المؤمنين؛ إذ في هذا تفضيل لهم عليهم، و إعانة للكفر على الإيمان.

(3:136)

5- ... لَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ...

آل عمران: 64

عكرمة: أي لا تتخذهم أربابا فنعتقد فيهم الإلهية و نعبدهم على ذلك، كعزير و عيسى.

مثله مقاتل، و الزجاج. (أبو حيان 2:484)

إنه سجد بعضهم لبعض. (أبو حيان 2:484)

الإمام الصادق عليه السلام: ما عبدوهم من دون الله، و لكن حرّموا لهم حلالا و أحلّوا لهم حراما، و كان ذلك اتّخاذهم أربابا من دون الله. (الطبرسي 1:455)

ابن جريج: لا يطع بعضنا بعضا في معصية الله.

و يقال: إن تلك الربوبية أن يطيع الناس سادتهم و قادتهم في غير عبادة، و إن لم يصلّوا لهم.

(الطبرسي 3:304)

الطبرسي: لا يدين بعضنا لبعض بالطاعة فيما أمر به من معاصي الله، و يعظّمه بالسجود له، كما يسجد لربه.

(3:302)

القرطبي: أي لا-تتبعه في تحليل شيء أو تحريمه إلا فيما حلّله الله تعالى. وهو نظير قوله تعالى: اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهَبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ التَّوْبَةُ: 31، معناه أنهم أنزلوهم منزلة ربهم في قبول تحريمهم و تحليلهم لما لم يحرمه الله ولم يحلّه الله. (4:106)

6-... وَ لِيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنْكُمْ شُهَدَاءَ... آل عمران: 140

الحسن: ليكرم بالشهادة من قتل يوم أحد.

مثله قتادة، وابن إسحاق. (الطوسي 2:602)

ص: 537

الجبّائي: و يتخذ منكم شهداء على الناس بما يكون منهم من العصيان، لما لكم فيه من التعظيم و التبجيل. (الطوسي 2:602)

الزّمخشرّي: و ليكرم ناسا منكم بالشهادة، يريد المستشهدين يوم أحد، أو و ليتخذ منكم من يصلح للشهادة على الأمم يوم القيامة، بما يبتلي به صبركم من الشّدائد، من قوله تعالى: لَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ... البقرة:143. (1:416)

نحوه البيضاوي (1:184)، و الفخر الرازي (9):

(17).

السّهيلي: فيه فضل عظيم للشّهداء، و تنبيه على حبّ الله إيّاهم؛ حيث قال: وَ يَتَّخِذُ مِنْكُمْ شُهَدَاءَ، و لا يقال: اتّخذت و لا اتّخذ إلا في مصطفى محبوب، قال سبحانه: مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ الْمُؤْمِنُونَ:91، و قال:

مَا اتَّخَذَ صَاحِبَةً وَلَا وَلَدًا الْجَنِّ:3؛ فالأخذ إذاً هو اقتناء و اجتناء، و هو «افتعال» من الأخذ، فإذا قلت:

اتّخذت كذا، فمعناه أخذته لنفسي، و اخترته لها، فالتاء الأولى بدل من ياء، و تلك الياء بدل من همزة «أخذت»، فقلبت تاء؛ إذ كانت الواو تنقلب تاء في مثل هذا البناء، نحو اتّعد و اتّزر، و الياء أخت الواو فقلبت في هذا الموضع تاء. و كثر استعمالهم لهذه الكلمة، حتّى قالوا: تتخذت، بحذف إحدى التّاءين اكتفاءً بإحدهما عن الأخرى، و لا يكون هذا الحذف إلا في الماضي خاصّة، و لا يقال: تتخذ، كما يقال: تتخذ؛ لأنّ المستقبل ليس فيه همزة وصل، و إنّما قرّوا في الماضي من ثقل الهمزة في الابتداء، و استغنوا بحركة التّاء عنها، و كسروا الخاء من «تخذت»، لأنّه لا مستقبل له مع الحذف، فحرّكوا عين الفعل بالحركة التي كانت له في المستقبل. و كلامنا هذا على اللّغة المشهورة، و إلاّ فقد حكى: يتخذ، في لغة ضعيفة ذكرها أبو عبيد، و ذكرها النّحاس في إعراب القرآن. (3:193)

الآلوسي: كني بالأخذ عن الإكرام، لأنّ من اتّخذ شيئاً لنفسه فقد اختاره و ارتضاه، فالمعنى ليكرم أناساً منكم بالشّهادة. (4:69)

يَتَّخِذُوهُ

...وَ إِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الرُّشْدِ لَا يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا...

الأعراف:146

البروسوي: أي لا يتوجّهون إلى الحقّ و لا يسلكون سبيله أصلاً، لاستيلاء الشّيطنه عليهم. (3:240)

مثله الآلوسي. (9:61)

يَتَّخِذُونَ

1- وَ اذْكُرُوا إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ عَادٍ وَ بَوَّأَكُمْ فِي الْأَرْضِ تَتَّخِذُونَ مِنْ سَهُولِهَا فُصُورًا... الأعراف:74

الزّمخشرّي: أي تبونها من سهولة الأرض بما تعملون منها، من الرّهص [الطين] و اللّبن و الآجر.

(2:90)

مثله القرطبي. (7:239)

الفخر الرازي: أي يتبوءون القصور من سهولة الأرض. (14:164)

أبو حيان: ظاهر الاتخاذ هنا العمل، فيتعدى

ص: 538

(تتخذون) إلى مفعول واحد، وقيل: يتعدى إلى اثنين، والمجرور هو الثاني. (4:329)

البروسوي: أي تبون في سهولها قصورا رفيعة، على أن (من) بمعنى «في»، كما في قوله تعالى: إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ الجمعة: 9، أو سهولة الأرض بما تعملون منها، من اللبن والآجر. (3:191)

مثله الألوسي. (8:163)

2- وَتَتَّخِذُونَ مَصَانِعَ لَعَلَّكُمْ تَخْلُدُونَ.

الشعراء: 129

الألوسي: أي تعملون. (19:110)

أبو حيّان: اتخذ هنا بمعنى عمل، أي ويعملون مصانع، أي تبون. (7:32)

الوجوه و التناظر

الدامغاني: اتخذ على ثلاثة عشر وجها:

اختار، أكرم، صاغ، سلك، سمي، نسج، جعل، عبد، بنى، رضي، عصر، أرخى، اعتقد.

فوجه منها: اتخذ يعني اختار، فذلك قوله تعالى:

وَ اتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا النساء: 125، يعني اختار الله إبراهيم مصافيا، ومثلها مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ الْمُؤْمِنُونَ: 91.

الثاني: أكرم، قوله عزّ وجلّ: وَ يَتَّخِذَ مِنْكُمْ شُهَدَاءَ آلِ عِمْرَانَ: 140، يعني ويكرم منكم شهداء، يعني به الشهادة.

الثالث: صاغ، قوله عزّ وجلّ: وَ اتَّخَذَ قَوْمُ مُوسَى مِنْ بَعْدِهِ الْأَعْرَافَ: 148، يعني صاغ...

الرابع: سلك، فذلك قوله: فَاتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ الْكَهْفَ: 61، يعني سلك طريقه، وكقوله تعالى:

وَ اتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ عَجَبًا الْكَهْفَ: 63...

الخامس: سمي، قوله تعالى: اِتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَ رُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا التوبة: 31، يعني سموهم أربابا.

السادس: اتخذت: نسجت، فذلك قوله عزّ وجلّ:

كَمَثَلِ الْعُنكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بَيْتًا الْعنكبوت: 41، أي نسجت بيتا.

السابع: اتخذوا أي عبدوا، كقوله تعالى: أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ الشورى: 9 يعني عبدوا [أو] كقوله تعالى: وَ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ

الشورى:6، يعني عبدوا، كقوله: ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِهِ الْبَقْرَةَ:51، أي عبدتم، مثلها إنَّ الَّذِينَ اتَّخَذُوا الْعِجْلَ سَاءَ مَا كَانُوا يَعْبُدُونَ مِنَ رَبِّهِمْ الأعراف:152، يعني عبدوه.

الثامن: أي جعل، كقوله تعالى: تَتَّخِذُونَ أَيْمَانَكُمْ دَخَلًا بَيْنَكُمْ النَّحْلَ:92، أي تجعلون، و كقوله عزّ وجلّ: اتَّخَذُوا أَيْمَانَهُمْ جُنَّةً الْمَجَادِلَةَ:16، أي جعلوها و اتَّخَذُوا آيَاتِي وَرُسُلِي هُزُوعًا الْكَهْف:

106 أي جعلوها هزوا.

التاسع: بنى، فذلك قوله عزّ وجلّ: وَ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِدًا ضِرَارًا وَ تَوْبَةً:107، يعني بنوا، و كقوله: لَنَتَّخِذَنَّ عَلَيْهِمْ مَسْجِدًا الْكَهْف:21، وَ تَتَّخِذُونَ مَصَانِعَ... الشّعراء:129، أي تبنون.

العاشر: رضي، فذلك قوله تعالى: لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ

ص: 539

فَاتَّخَذَهُ وَكَيْلًا الْمَزْمَل:9، أي فارض به ربًا ورازقا.

الحادي عشر: عصر، كقوله تعالى: تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا النَّحْل:67، أي تعصرون منه.

الثاني عشر: اتَّخَذَتْ: أرخت، كقوله تعالى:

فَاتَّخَذَتْ مِنْ دُونِهِمْ حِجَابًا مريم:17، يعني فأرخت سترا.

الثالث عشر: اعتقد، قوله تعالى: لَا يَمْلِكُونَ الشَّفَاعَةَ إِلَّا مَنْ اتَّخَذَ عِنْدَ الرَّحْمَنِ عَهْدًا مريم:87، يعني اعتقد عند الرحمن بأن لا إله إلا الله، محمدا رسول الله. (21)

مثله الفيروزآبادي. (بصائر ذوي التمييز: 2:58)

الأصول اللغوية

1- لأهل اللغة والتفسير في مادة «اتخذ» مناهج:

أ- إنه افتعال من «أخذ»، وأصله «اتخذ»؛ فأبدلت الهمزة الثانية ياء- كما تبدل واو- ثم أبدلت الياء تاء، أو أبدلت الهمزة تاء رأسا- على خلاف بينهم- ثم أدغمت التاء في تاء الافتعال، ولما كثر استعماله بنوا منه الفعل وما اشتق منه «اتخذ».

و يؤيده أنه قد يأتي على أصله، فيقال: اتخذ القوم يأخذون اتخذوا. وقول الزجاج: إنه من قبيل «ألقى و تقى» يوافق هذا القول.

ب- إن أصله «تخذ» وإنه افتعال منه، وعند بعضهم إن أصل تخذ «أخذ» أو «وخذ»، وهي لغة فصحي في «أخذ». وقد استدلل ابن فارس على هذا القول ب- لا تَخَذْتُ عَلَيْهِ أَجْرًا -الكهف:77، على قراءة التخفيف.

2- وقد فرّق بين «أخذ» و«اتخذ»، بأن الاتخاذ يقال لأمر يستمرّ فيه، مثل الدار يتخذها مسكنا، والدابة يتخذها قعدة. ومنه اتخاذ الآلهة أي سمّوها بذلك، و حكموا عليها بالاستمرار.

وعن الطبرسي إن الاتخاذ هو الاعتماد على الشيء، لإعداده لأمر. وهذا يوافق الوجه الأول، باعتبار أن الاستمرار في الشيء يوجب الاعتماد عليه أو بالعكس، أي الاعتماد عليه يدعو إلى الاستمرار فيه.

وقد مرّ في بعض النصوص أن الاتخاذ هو الاقتناء والاجتباء، وإنك إذا قلت: «اتخذت كذا» فمعناه أخذته لنفسي واخترت لها. وفي بعضها أن الاتخاذ فيه معنى الإكرام، وأن معنى «اتخاذهم الآلهة» إكرامهم لها بالعبادة.

والظاهر أن هذا المعنى والذي قبله مستفادان من السياق وكذلك جميع ما تقدّم في الوجوه والتطائر، فإن لازم اتخاذ الأصنام آلهة أن ينزلوها منزلة الله في العبادة والإكرام، كما أن اتخاذ الأحرار والرهبان أربابا يستلزم إكرامهم بالطاعة لهم في كلّ ما يحكمون به، كما أن ذلك يحمل معنى الاقتناء والاجتباء أيضا.

الاستعمال القرآني

جاء «أَتَّخَذَ» وما اشتق منه بمعان تتفاوت قليلا حسب السّياق:

أ-الاختيار:

1- وَقَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا الْبَقْرَةَ:116، و مثله كثير.

ص: 540

2- وَاتَّخَذَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ إِنَاثًا

الإسراء:40، و مثله كثير.

3- وَ أَنَّهُ تَعَالَى جَدُّ رَبِّنَا مَا اتَّخَذَ صَاحِبَةً وَلَا وَلَدًا الْجَنِّ:3

4- وَ اتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا النَّسَاء:125

5- لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ لَهُوَ لَا تَتَّخِذُنَا مِنْ لَدُنَّا

الأنبياء:17

و لعلّ منه:

6- أَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ الْفِرْقَان:43

7- أَفَاتَّخَذْتُمْ مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ الرَّعْد:16

8- ثُمَّ اتَّخَذْتُمْ الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِهِ الْبَقَرَة:92

9- إِنَّمَا اتَّخَذْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْثَانًا

العنكبوت:25، و أمثالها كثير.

10- لَا تَتَّخِذُوا بَطَانَةً مِنْ دُونِكُمْ

آل عمران:118

ب-الميثاق:

11- أَطَّلَعَ الْغَيْبَ أَمْ اتَّخَذَ عِنْدَ الرَّحْمَنِ عَهْدًا

مريم:78

12- لَا يَمْلِكُونَ الشَّفَاعَةَ إِلَّا مَنْ اتَّخَذَ عِنْدَ الرَّحْمَنِ عَهْدًا مريم:87، و مثلها كثير.

ج-المشي و الاتجاه:

13- وَ اتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ عَجَبًا الْكَهْف:63

14- فَاتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ الْكَهْف:61

15- فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا

المزمل:19، و الذهر:29

16- فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ مَلَبًا

التبا:39، و مثلها كثير.

د-الأخذ بقسميه المحسوس و غير المحسوس:

17- لَوْ شِئْتَ لَاتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا الكهف:77

18- وَ اتَّخَذُوا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى البقرة:125

19- لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا

الزخرف:32

20- اتَّخَذُوا أَيْمَانَهُمْ جُنَّةً

المجادلة:16، و المنافقون:2

21- إِنْ قَوْمِي اتَّخَذُوا هَذَا الْقُرْآنَ مَهْجُورًا

الفرقان:30

22- تَتَّخِذُونَ أَيْمَانَكُمْ دَخَلًا بَيْنَكُمْ

التحل:92

23- تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَ رِزْقًا النحل:67

24- فَاتَّخَذَتْ مِنْ دُونِهِمْ حِجَابًا مريم:17

25- كَمَثَلِ الْعُنكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بَيْتًا

العنكبوت:41

26- اتَّخَذُوا مَسْجِدًا ضِرارًا وَ كُفْرًا وَ تَفْرِيقًا بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ التوبة:107

27- تَتَّخِذُونَ مِنْ سُهُولِهَا قُصُورًا الأعراف:74

28- وَتَتَّخِذُونَ مَصَانِعَ لَعَلَّكُمْ تَخْلُدُونَ

الشعراء: 129

29- لَتَتَّخِذَنَّ عَلَيْهِمْ مَسْجِدًا الْكَهْفِ: 21

30- اِتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا لِتَتَّخِذِي مِنَ النَّحْلِ: 68

ه-يحتمل معنى البناء و الصنعة في آية العنكبوت وفي الآيات التي تليها.

ولعلّ منه:

ص: 541

31- قُلْ أَفَاتَّخَذْتُمْ مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ

الرعد:16، وأمثاله كثير.

32- إِتَّخَذْتُمْ آيَاتِ اللَّهِ هُزُوءًا

الجمانية:35، ومثله كثير.

و-السيرة:

33- إِمَّا أَنْ تُعَدِّبَ وَإِمَّا أَنْ تَتَّخِذَ فِيهِمْ حُسْنًا

الكهف:86

34- وَإِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الرُّشْدِ لَا يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا

الأعراف:146

35- وَإِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الغَيِّ يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا

الأعراف:146

ص: 542

34 لفظاً، 250 مرة: 148 مكيّة، 102 مدنيّة

في 64 سورة: 44 مكيّة، 20 مدنيّة

أخر 1:1\1\2\2-2\2\الأخرى 3:5-2

أخرت 1:1\1\يتأخر 1:1\أخراكم 1-1

أخرتنا 1-1\1\استأخرون 1:1\أخراهم 2:2

أخرتن 1:1\1\استأخرون 5:5\آخر 2:5-3

أخرتني 1-1\1\المستأخرين 1:1\آخر 1:1

أخرنا 1:1\1\آخر 10:12-2\الآخر 1:27-26

نؤخره 1:1\1\آخر 2:3-1\آخرنا 1-1

يؤخر 1-1\1\آخران 2:2\آخره 1-1

يؤخركم 2:2\آخرين 1:5-4\آخرين 10:10

يؤخرهم 3:3\آخرين 7:12-5\الآخرة 71:115-44

أخرنا 1:1\1\آخرين 5:5\1...

يؤخر 1:1\1\أخرى 13:18-5...

التصوص اللغويّة

الخليل: تقول: هذا آخر، وهذه أخرى. والآخر والآخرة: تقيض المتقدم والمتقدمة، ومقدم الشيء ومؤخره.

وآخرة الرّحل وقادمته، ومقدم العين ومؤخرها- في العين خاصّة- بالتّخفيف.

وجاء فلان أخيراً، أي بأخرة. وبعته الشيء بأخرة، أي بتأخير. وفعل الله بالآخر، أي بالأبعد.

والآخر: الغائب.

و الأخر: نقيض القدم، نقول: مضى قدما، وتأخر أخرا. ولقيته أخريا، أي أخريا.

ويقال: الأخير: الأبعد، وأخرى القوم: أخرياتهم.

[ثم استشهد بشعر]

ص: 543

وَأَمَّا أُخْرُ فِجْمَاعَةَ أُخْرَى. (4:303)

الأصمعيّ: مؤخرة الرّحل، وآخرة الرّحل.

المئخار: التّخلة التي يبقى حملها إلى آخر الصّرام. [ثمّ استشهد بشعر] (الأزهريّ 7:557)

ابن شميل: الآخر: المؤخّر المطروح.

(ابن منظور 4:15)

أبو عبيدة: مؤخر العين: الأجود فيه التّخفيف.

(الفيوميّ 1:7)

أبو زيد: يقال: جنّت فلانا إخرّيا، أي بأخرة.

(96)

اللّحيانيّ: تقول: مضى قدما و تأخّر أخرا، و التّأخّر: ضدّ التّقدّم، و قد تأخّر عنه تأخّرا و تأخّرة واحدة.

(ابن منظور 4:12)

ابن الأعرابيّ: يقال: أتيتك آخر مرّتين، و أخرة مرّتين. و بعته المتاع بأخرة، أي بنظرة.

و يقال: للثّاقّة أخران و قادمان. فخلفها المقدّمان:

قادماها، و خلفها المؤخّران: آخرها.

(الأزهريّ 7:557)

ابن السّكّيت: يقال: نظر إليّ بمؤخر عينه.

و يقال: ضرب مقدّم رأسه و ضرب مؤخّره. و هي مؤخرة السّرج، و هي آخرة الرّحل.

و تقول: جاءنا بأخرة، و جاءنا أخيرا و أخرا. و قد بعته يبيعا بأخرة، أي بنسيئة.

و يقال: شقّ ثوبه أخرا و من آخر.

(إصلاح المنطق: 330)

2L شمر: في قولهم: إنّ الآخر فعل كذا و كذا، أراهم أراذوا الأخير، فأنذروا الياء [حذفوها].

(ابن منظور 4:15)

المبرّد: في قول قيس بن عاصم: «إيّاكم والمسألة فإنّها آخر كسب الرّجل»؛ آخر، بقصر الهمزة لا-غير، و من رواه بالمدّ فقد أخطأ. ومعنى «آخر» أدنى وأرذل.

(1:123)

«آخر» لا تنصرف؛ لأنّه معدول عمّا كان الأصل عليه، وذلك أنّ الأصغر والأكبر يدخلهما الألف واللام، إلّا أنّ تقول: هو أصغر من كذا و أكبر من كذا؛ فخرج «آخر وأخرى» من بابه، وأجيز بغير ألف ولام وبغير الإضافة؛ فهو لا ينصرف. وكذلك كلّ جمع على «فعل» لا ينصرف إذا كانت وحدانه لا تنصرف، مثل: كبر وصغر.

وإذا كان «فعل» جمعاً «لفعلة» فإنّه ينصرف، نحو سترة وستر وحفرة وحفر. وإذا كان «فعل» اسماً مصروفاً عن «فاعل» لم ينصرف في المعرفة، و انصرف في النكرة، وإذا كان اسماً لطائر أو غيره فإنّه ينصرف، نحو: سبد ومرع وجرذ، وما أشبهها.

(الأزهريّ 7:554)

ابن دريد: الآخر: تالي الأوّل، والأخرى: واحدة الآخر. والأخرى: ضدّ الأولى، والآخر، من قولهم:

واحد و آخر. (3:237)

نخلة منخار: يؤخّر إدراكها. (3:419)

عبد الرّحمن الهمدانيّ: يقال: أحسن أو أساء فلان أولاً و آخراً، ومرّة بعد مرّة، وقد أحسن سالفاً

ص: 544

و حادثا، و أنفا و باديا، و عائدا و معقبا و مفتتحا و مكثرا.

(90)

ابن جني: قال الأخفش: لو جعلت في الشعر «آخرا» مع «جابر» لجاز.

هذا هو الوجه القوي، لأنه لا يحق أحد همزة «آخر». و لو كان تحقيقها حسنا، لكان التحقيق حقيقا بأن يسمع فيها، و إذا كان بدلا البتة يجب أن يجرى على ما أجرته عليه العرب من مراعاة لفظه. و تنزِيل هذه الهمزة منزلة الألف الزائدة التي لا حظ فيها للهمزة، نحو عالم و صابر. ألا تراهم لما كسروا قالوا: آخر و أواخر، كما قالوا: جابر و جواير. (ابن سيده 5:144)

الجوهري: آخرته فتأخر. و استأخر مثل تأخر.

و الآخر: بعد الأول، و هو صفة، تقول: جاء آخر، أي أخيرا، و تقديره: فاعل. و الأثني آخره، و الجمع:

أواخر.

و الآخر بالفتح: أحد الشئيين، و هو اسم على «أفعل»، و الأثني أخرى، إلا أن فيه معنى الصفة، لأن «أفعل» من كذا لا يكون إلا في الصفة.

و قولهم: جاء في أخريات الناس، أي في أواخرهم.

و قولهم: لا أفعله أخرى الليالي، أي أبدا. و أخرى المنون، أي آخر الدهر.

و يقال في الشتم: أبعد الله الآخر، بكسر الخاء و قصر الألف.

و تقول أيضا: بعته بأخرة و بنظرة، أي بنسيئة.

و جاء فلان بأخرة بفتح الخاء، و ما عرفته إلا بأخرة، أي أخيرا. و جاءنا أخرا بالضم، أي أخيرا.

و شق ثوبه أخرا و من آخر، أي من مؤخره.

و مؤخر العين، مثال مؤمن: الذي يلي الصدغ، و مقدمها: الذي يلي الأنف، يقال: نظر إليه بمؤخر عينه، و بمقدم عينه.

و مؤخرة الرّحل أيضا لغة في آخرة الرّحل، و هي التي يستند إليها الرّكاب.

و مؤخر الشيء بالتشديد: نقيض مقدمه؛ يقال:

ضرب مقدم رأسه و مؤخره.

و آخر جمع أخرى، و أخرى تأنيث آخر، و هو غير مصروف؛ قال الله تعالى: فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ البقرة:

184، لأنَّ «أفعل» الذي معه «من» لا- يجمع ولا- يؤنَّث ما دام نكرة، تقول: مررت برجل أفضل منك، و برجال أفضل منك، و بامرأة أفضل منك. فإن أدخلت عليه الألف و اللام أو أضفته تثيت و جمعت و أنثت، تقول:

مررت بالرجل الأفضل، و بالرجال الأفضلين، و بالمرأة الفضلى و بالنساء الفضل، و مررت بأفضلهم و بأفضليهم و بفضلاهنّ و بفضلهنّ. و قالت امرأة من العرب: صغراها مرّاه.

و لا يجوز أن تقول: مررت برجل أفضل، و لا برجال أفاضل، و لا بامرأة فضلى، حتّى تصله بمن، أو تدخل عليه الألف و اللام، و هما يتعاقبان عليه.

و ليس كذلك آخر، لأنّه يؤنَّث و يجمع بغير من و بغير الألف و اللام و بغير الإضافة، تقول: مررت برجل آخر، و برجال آخر و آخرين، و بامرأة أخرى و بنسوة آخر. فلمّا جاء معدولا- و هو صفة- منع الصّرف، و هو مع ذلك جمع.

ص: 545

فإن سمّيت به رجلاً صرفته في النكرة عند الألف، ولم تصرفه عند سيبويه. (2:576)

ابن فارس: الهمزة والخاء والرّاء أصل واحد إليه ترجع فروعه، وهو خلاف التّقدّم. وهذا قياس أخذناه عن الخليل.

و ابن دريد يقول: الآخر تال للأول. وهو قريب ممّا مضى ذكره، إلا أنّ قولنا: قال آخر الرّجلين وقال الآخر، وهو لقول ابن دريد أشدّ ملاءمة و أحسن مطابقة.

و آخر: جماعة أخرى. (1:70)

الهرويّ: في حديث أبي برزة قال: «لَمَّا كَانَ بِأَخْرَةَ»، يقال: لقيت فلانا بأخرة بفتح الخاء، إذا لقيته إخرّياً، وبعث الشّيء بأخرة بكسر الخاء، أي بنظرة.

(1:25)

أبو سهل الهرويّ: أبعد الله ذلك الآخر -قصيرة الألف مكسورة الخاء- أي الغائب المتأخّر. و يقال هذا عند شتم الإنسان من يخاطبه، لكنّه نزّهه بذلك. (90)

نظر إليّ بمؤخر عينه -بسكون الهمزة و كسر الخاء- وهو الجانب الذي يلي الصدغ. (92)

ابن سيده: الآخر: ضدّ القدم.

و استأخّر، كتأخّر، وفي التنزيل: لا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَ لا يَسْتَقْدِمُونَ الأعراف: 34، وفيه: وَ لَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَأْخِرِينَ الْحَجْر: 24، يقول: علمنا من يستقدم منكم إلى الموت و من يستأخّر عنه.

و التّأخير: ضدّ التّقديم. و مؤخّر كلّ شيء: خلاف متقدّمه. و آخرة العين و مؤخرها و مؤخرتها: ما ولي اللّحاظ، و لا يقال كذلك إلا في مؤخّر العين.

و مؤخرة الرّحل و مؤخرته و آخرته و آخره، كلّه خلاف قادمته. و مؤخرة السّرج: خلاف قادمته.

و الآخران من الألف: اللّذان يليان الفخذين.

و الآخر: خلاف الأول، و الأثنى آخرة.

و الآخر بمعنى غير، كقولك: رجل آخر، و ثوب آخر، و أصله: «أخر» «أفعل» من التّأخّر، فلمّا اجتمعت همزتان في حرف واحد استثقلتا، فأبدلت الثانية ألفاً، لسكونها و انفتاح الأولى قبلها.

و تصغير آخر: أو يخر، جرت الألف المنخّفة عن الهمزة مجرى ألف «ضارب».

و الجمع بالواو و التّون، و الأثنى أخرى، و قوله عزّ و جلّ: وَ لِي فِيهَا مَأْرَبٌ أُخْرَى طه: 18، جاء على لفظ صفة الواحد، لأنّ (مأرب) في معنى

جماعة أخرى من الحاجات، ولأنه رأس آية. و الجمع:

أخريات و آخر.

و الأخرى و الآخرة: دار البقاء، صفة غالبية.

و جاء آخرة و بأخرة، و آخرة-هذه عن اللحياني، بحرف و بغير حرف-أي آخر كل شيء.

و شقّ ثوبه أخرا، و من آخر، أي من خلف.

و بعته سلعة بأخرة، أي بنظرة.

و يقال: أبعد الله الآخر و الأخير، و لا تقوله للأنتى.

و حكى بعضهم: أبعد الله الآخر بالمدّ. و الآخر و الأخير:

الغائب. (5:234)

الرّاعب: آخر: يقابل به الأول، و آخر: يقابل به

ص: 546

الواحد. ويعبر بالدار الآخرة عن النشأة الثانية، كما يعبر بالدار الدنيا عن النشأة الأولى، نحو: وَإِنَّ الدَّارَ الآخِرَةَ لَهِىَ الْحَيَوانُ العنكبوت:64، و ربّما ترك ذكر الدار نحو قوله: أولئك الَّذِينَ لَيْسَ لَهُمْ فِي الآخِرَةِ إِلاَّ النَّارُ هود:16، وقد توصف الدار بالآخرة تارة، وتضاف إليها تارة، نحو: وَ لِلدَّارِ الآخِرَةِ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ الأنعام:32، وتقدير الإضافة: دار الحياة الآخرة.

و«آخر» معدول عن تقدير ما فيه الألف واللام، وليس له نظير في كلامهم، فإن «أفعل» من كذا إما أن يذكر معه «من» لفظاً أو تقديراً، فلا يثنى ولا يجمع ولا يؤنث، وإما أن يحذف منه «من» فيدخل عليه الألف واللام فيثنى ويجمع. وهذه اللفظة من بين أخواتها جوز فيها ذلك من غير الألف واللام.

والتأخير مقابل للتقديم؛ قال تعالى: بِمَا قَدَّمْ وَأَخَّرَ القيامة:13، ما تَقَدَّمْ مِنْ ذَنْبِكَ وَ ما تَأَخَّرَ الفتح:2، إِنَّمَا يُؤَخِّرُهُمْ لِيَوْمٍ تَشْخَصُ فِيهِ الأَبْصَارُ إبراهيم:42، رَبَّنَا أَخْرْنَا إِلَى أَجَلٍ قَرِيبٍ إبراهيم:44.

وبعته بأخرة، أي بتأخير أجل، كقوله:

فَنظَرَةُ البقرة:280.

وقولهم: أبعد الله الآخر، أي المتأخر عن الفضيلة، وعن تحدي الحق. (13)

الحريري: يقولون: ابتعت عبداً و جارية أخرى، فيوهمون فيه، لأنّ العرب لم تصف بلفظتي «آخر» و«أخرى» وجمعهما إلا ما يجانس المذكور قبله، كما قال سبحانه: أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَ العُزَّى * وَ مَنَاةَ الثَّالِثَةَ الأُخْرَى النجم:20،19، و كما قال تعالى: فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَ مَنْ كَانَ مَرِيضاً أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ البقرة:185، فوصف جلّ اسمه مناة بالأخرى لما جانست العزى و اللات، و وصف الأيام بالآخر لكونها من جنس الشهر؛ و الأمة ليست من جنس العبد لكونها مؤنثة و هو مذكر، فلم يجز لذلك أن تتصف بلفظة أخرى، كما لا يقال: جاءت هند و رجل آخر. و الأصل في ذلك أن «آخر» من قبيل «أفعل» الذي تصحبه «من» و يجانس المذكور بعده. يدلّ على ذلك أنّك إذا قلت: قال الفند الزمانيّ و قال آخر، كان تقدير الكلام: و قال آخر من الشّعراء، و إنّما حذف لفظة «من» لدلالة الكلام عليها و كثرة استعمال «آخر» في النطق.

و أمّا قول الشاعر:

صلّى على عزة الرّحمن و ابتنتها

ليلى و صلّى على جاراتها الآخر

فمحمول على أنّه جعل ابتنتها جارة لها، لتكون «الأخر» من جنسها، و لو لا هذا التّقدير لما جاز أن يعقب ذكر البنت بالجارات، بل كان يقول: و صلّى على بناتها الآخر. (123)

الرّمحشري: جاءوا عن آخرهم، و الثّهار يحرّ عن آخر فأخر، و الثّاس يرذلون عن آخر فأخر، و السّتر مثل آخرة الرّحل، و مضى قدما و تأخر أخرا، و جاءوا في أخريات الثّاس، و لا أكلّمه آخر الدّهر و أخرى المنون، و نظر إليّ بمؤخر عينه، و جئت أخيراً و بأخرة، و بعته يبيعا بأخرة، أي بنظرة معنى و وزنا، و هي نخلة متخار من نخل مآخير. و من الكناية أبعد الله الآخر، أي

من غاب عنّا و بعد، و الغرض الدّعاء للحضور.

(أساس البلاغة: 3)

ابن الأثير: في أسماء الله تعالى الآخر و المؤخّر.

فالآخر هو الباقي بعد فناء خلقه كلّه ناطقه و صامته، و المؤخّر هو الذي يؤخّر الأشياء فيضعها في مواضعها، و هو ضدّ المقدم.

و فيه: «كان رسول الله صلّى الله عليه و سلّم يقول:

بأخرة، إذا أراد أن يقوم من المجلس كذا و كذا»، أي في آخر جلوسه. و يجوز أن يكون في آخر عمره. و هي بفتح الهمزة و الخاء.

و في حديث ماعز: «إنّ الآخر قد زنى»، الأخر - بوزن «الكبد» - هو الأبعد المتأخّر عن الخير. و منه الحديث: «المسألة آخر كسب المرء»، أي أرذله و أدناه.

و يروى بالمدّ، أي إنّ السّؤال آخر ما يكتسب به المرء عند العجز عن الكسب.

و فيه: «إذا وضع أحدكم بين يديه مثل آخرة الرّحل فلا - بيالي من مرّ وراءه» هي بالمدّ، الخشبة التي يستند إليها الرّاكب من كور البعير [سرجها]. و في حديث آخر: «مثل مؤخرته» و هي بالهمز و السّكون لغة قليلة في آخرته، و قد منع منها بعضهم، و لا يشدّد.

و في حديث عمر: «أنّ النّبيّ صلّى الله عليه و سلّم قال له: أخّر عني يا عمر»، أي تأخّر، يقال: أخّر و تقدّم بمعنى، كقوله تعالى: لا تُقدّموا بين يديّ الله و رسوله الحجرات: 1، أي لا تتقدّموا. و قيل:

معناه أخّر عني رأيك، فاختصر إيجازاً و بلاغة.

(1:29)

2L الفخر الرّازي: آخر: فارقت أخواتها في حكم واحد، و ذلك لأنّ «أخر» جمع أخرى، و أخرى تأنيث آخر، و آخر على وزن «أفعل»، و ما كان على وزن «أفعل» فإنّه يستعمل مع «من» أو بالألف و اللّام، فيقال: زيد أفضل من عمرو، و زيد الأفضل؛ فالألف و اللّام معاقبتان ل «من» في باب «أفعل»، فكان القياس أن يقال: زيد آخر من عمرو، أو يقال: زيد الآ-خر، إلّا أنّهم حذفوا منه لفظ «من»، لأنّ لفظه اقتضى معنى «من» فأسقطوها اكتفاء بدلالة اللفظ عليه، و الألف و اللّام معاقبتان ل «من» فسقط الألف و اللّام أيضاً. فلمّا جاز استعماله بغير الألف و اللّام صار «آخر»، فأخر جمعه، فصارت هذه اللفظة معدولة عن حكم نظائرها في سقوط الألف و اللّام عن جمعها و وحدانها. (7:185)

الآخرة: اسم فاعل من فعل غير مستعمل، تقول:

أخّرتّه فتأخّر، و كان من حقّه أن تقول: فأخر، كما تقول: غبّرتّه فغبر، فمنعت منه سماعاً. [إلى أن قال:]

و «الآ-خر» فاعل ليس له فعل، و مبالغته بأفعل، و هو كقولنا: أأخر، فنقلت الهمزة إلى مكان الألف، و الألف إلى مكان الهمزة، فصارت الألف همزة و الهمزة ألفاً. و يدلّ عليه التّأويل في المعنى، فإنّ آخر الشّيء جزء منه متّصل به، و الآ-خر مبين عنه منفصل، و المنفصل بعد

المتّصل، والآخر أشدّ تأخراً عن الشّيء من آخره. (28:303)

الصّغانيّ: الآخر: أحد الشّيئين، يقال: جاء القوم فواحد يفعل كذا وآخر كذا، أي واحد.

والأنثى أخرى، بمعنى الواحدة أيضا. (الفَيّوميّ 1:7)

ص: 548

IL الفيومي: آخرة الرّحل والسّرج بالمدّ: الخشبة التي، يستند إليها الرّكاب، والجمع: الأواخر. وهذه أفصح اللّغات. ويقال: مؤخرة، بضمّ الميم وسكون الهمزة. ومنهم من يتقلّ الخاء، ومنهم من يعدّ هذه لحنا.

و مؤخر العين، ساكن الهمزة: ما يلي الصّدغ، و مقدمها بالسّكون: طرفها الذي يلي الأنف.

و مؤخر كلّ شيء، بالتثقيّل و الفتح: خلاف مقدّمه، و ضربت مؤخر رأسه. و آخرته: ضدّ قدّمته فتأخّر.

و الآخر، وزان «فرح»، بمعنى المطرود المبعد، يقال:

أبعد الله تعالى الآخر، أي من غاب عتّا و بعد حكما. و في حديث ماعز: «إنّ الآخر زني» يعني نفسه كأنّه مطرود، و مدّ همزته خطأ.

و الأخير مثال «كريم»، و الآخر، على «فاعل»:

خلاف الأوّل، و لهذا ينصرف و يطابق في الإفراد و التثنية و التذكير و التأنيث؛ فتقول: أنت آخر خروجا و دخولا، و أنتما آخران دخولا و خروجا. و نصبهما على التّمييز و التّفسير. و الأثنى آخرة.

و الآخر بالفتح، بمعنى الواحد، و وزنه «أفعل».

و يجمع الآخر لغير العاقل على «الأواخر»، مثل اليوم الأفضل و الأفاضل. و إذا وقع صفة لغير العاقل أو حالا أو خبرا له جاز أن يجمع جمع المذكّر و أن يجمع جمع المؤنّث و أن يعامل معاملة المفرد المؤنّث، فيقال: هذه الأيام الأفاضل - باعتبار الواحد المذكّر - و الفضليات و الفضل؛ إجراء له مجرى جمع المؤنّث، لأنّه غير عاقل، و الفضلى؛ إجراء له مجرى الواحدة.

و جمع الأخرى: أخريات و آخر، مثل كبرى و كبريات و كبر، و منه: جاء في أخريات النّاس.

و قولهم: في العشر الآخر، على «فاعل»، أو الأخير أو الأوسط أو الأوّل بالتشديد عامّي، لأنّ المراد بالعشر اللّيالي، و هي جمع مؤنّث فلا توصف بمفرد بل بمثلها.

و يراد بالآخر و الآخرة نقيض المتقدّم و المتقدّمة.

و يجمع الآخر و الآخر على الأواخر. و أمّا الآخر بضمّتين فيمعنى المؤخّر.

و الآخرة، وزان «قضية»، بمعنى الأخير، يقال: جاء بأخرة، أي أخيرا.

و الآخرة، على «فعلة» بكسر العين التّسنية، يقال:

بعته بأخرة و نظرة. (1:7)

الفيروزآبادي: الآخر، بضمّتين: ضدّ القدم.

و تأخّر و آخر تأخيرا: استأخّر، و آخرته، لازم متعدّد.

و آخرة العين و مؤخرتها: ما ولي اللّحاظ كمؤخرها.

و من الرّحل: خلاف قادمته، كآخره و مؤخره و مؤخرته، و تكسر خاؤهما مخففة و مشدّدة.

و الآخران من الأَخلاف: يليان الفخذين.

و الآخر: خلاف الأوّل، و هي بهاء، و الغائب، كالأخير. و بفتح الخاء بمعنى «غير»، الجمع بالواو و التّون.

و آخر، و الأثنى أخرى و أخراة، الجمع: أخريات؛ و آخر.

و الآخرة و الأخرى: دار البقاء.

و جاء أخرة و بأخرة-محركتين، و قد يضمّ أولهما- و أخيرا و أخرا-بضمّتين-و إخرّيا-بالكسر و الضّم- و إخرّيا-بكسرتين-و آخرّيا، أي آخر كلّ شيء.

ص: 549

وَأَتَيْتَكَ آخِرَ مَرَّتَيْنِ وَآخِرَةَ مَرَّتَيْنِ، أَيِ الْمَرَّةِ الثَّانِيَةِ.

وَشَقَّهَ آخِرًا بِضَمَّتَيْنِ، وَ مِنْ آخِرٍ: مِنْ خَلْفٍ. وَ بَعَثَهُ بِآخِرَةٍ بِكَسْرِ الْخَاءِ: بِنَظَرَةٍ.

وَ الْمُنْخَارُ: نَخْلَةٌ يَبْقَى حَمْلُهَا إِلَى آخِرِ الشِّتَاءِ وَ الصَّرَامِ.

وَ لَا أَفْعَلُهُ آخِرَى اللَّيَالِي أَوْ آخِرَى الْمَنُونِ، أَيِ أَبَدًا.

وَ آخِرَى الْقَوْمِ: مَنْ كَانَ فِي آخِرِهِمْ، وَ قَدْ جَاءَ فِي آخِرِيَاتِهِمْ: أَوْ آخِرِهِمْ. (1:376)

الْآخِرُ: اسْمٌ يُقَابَلُ بِهِ الْأَوَّلُ مَوْضُوعٌ لِلنَّهَائِيَةِ، كَمَا أَنَّ مُقَابِلَهُ لِلْبَدَائِيَةِ، مُشْتَقٌّ مِنْ آخِرٍ يَأْخُرُ - كَضَرْبٍ يَضْرِبُ - آخِرًا، فَهُوَ آخِرٌ وَ هُمَا آخِرَانِ وَ هُمِ آخِرُونَ، فِي الْمُؤَثَّثِ آخِرَةٌ وَ آخِرَتَانِ وَ آخِرَاتٌ وَ أَوْ آخِرٌ.

وَ آخِرٌ، بِفَتْحِ الْخَاءِ: يُقَابَلُ بِهِ الْوَاحِدُ، وَ هُمَا آخِرَانِ وَ هُمِ آخِرُونَ، وَ فِي الْمُؤَثَّثِ، تَقُولُ: آخِرَى وَ آخِرِيَانِ وَ آخِرٌ.

وَ الْأَخِيرُ وَ الْأَخِيرَةُ، بِمَعْنَى الْآخِرِ وَ الْآخِرَةِ. وَ آخِرُ الْأَمْرِ: آخِرُهُ. وَ آخِرَى اللَّيَالِي: آخِرُ الدَّهْرِ.

(بصائر ذوي التَّمييز 2:89)

مَجْمَعُ اللَّغَةِ: 1- آخِرٌ: مُقَابَلُ قَدَّمَ، وَ جَاءَتْ فِي الْقُرْآنِ بِمَعْنِيَيْنِ:

أ- آخِرٌ بِمَعْنَى لَمْ يُوَدِّ. ب- آخِرٌ بِمَعْنَى أَجَلَ.

تَأَخَّرَ وَ اسْتَأَخَّرَ: ضِدُّ تَقَدَّمَ.

2- آخِرٌ بِالْفَتْحِ، وَ مَعْنَاهُ أَحَدُ الشَّيْئَيْنِ، وَ هُوَ اسْمٌ عَلَى «أَفْعَلٍ» إِلَّا أَنَّ فِيهِ مَعْنَى الصَّفَةِ. وَ يُقَابَلُ بِهِ الْوَاحِدُ، وَ هُوَ بِمَعْنَى غَيْرٍ أَوْ مُغَايِرٍ.

وَ الْآخِرُ بِالْفَتْحِ أَيْضًا، هُوَ غَيْرُ الْأَوَّلِ، وَ جَمْعُهُ:

آخِرُونَ. وَ الْمُؤَثَّثُ آخِرَى، وَ جَمْعُهَا: آخِرِيَاتٌ وَ آخِرٌ.

3- الْآخِرُ بِالْكَسْرِ: مُقَابَلُ الْأَوَّلِ، وَ جَمْعُهُ: آخِرُونَ، وَ مُؤَثَّثُهُ آخِرَةٌ.

وَ الْيَوْمُ الْآخِرُ: يَوْمُ الْقِيَامَةِ وَ هُوَ النَّشْأَةُ الثَّانِيَةُ، وَ كَذَلِكَ الْآخِرَةُ وَ دَارُ الْآخِرَةِ وَ الدَّارُ الْآخِرَةُ.

وَ الْآخِرُ مِنْ أَسْمَاءِ اللَّهِ تَعَالَى.

وَ يُقَالُ: أَوْلَهُمْ وَ آخِرَهُمْ، وَ يُرَادُ بِهِ شَمُولُ الْجَمِيعِ.

(1:26)

محمّد إسماعيل إبراهيم: أحر الميعاد: أجله، و تأخر و استأخر: ضدّ تقدّم.

و الآخر: الغير، و الجمع: آخرون.

و الآخرة: دار البقاء، نظير الدنيا، دار الفناء.

آخر الشّيء: نهايته. و الآخر: ضدّ الأول. و الآخر من أسماء الله الحسنی بمعنى الباقي بعد كلّ شيء؛ إذ لا نهاية و لا انتهاء له سبحانه، لأنّه منزّه عن الزّمان. (32)

المصطفويّ: إنّ الأصل في هذه المادّة هو التّأخر، و هو ما يقابل التّقدّم، و اختلاف المعاني في مشتقاتها ليس إلّا من جهة اختلاف الصّيغ و الهيئات فقط، فأخر كفاعل، و أخير كفعيل و آخر كحسن، و الآخر كأفعل، و أخرى كفعلي، و آخر جمع أخرى، كصغرى و صغر و كبرى و كبر. و تفصيل عدم انصراف آخر المذكور في الكتب النّحويّة. و إطلاق آخر على المطرود من جهة تأخّره عن مقامه.

و الظّاهر أنّ صيغ الفعل المجردّ و كذا باب «الإفعال» من هذه المادّة غير مستعملة، و لم نر صيغة على وزانها.

خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَ آخَرَ سَيِّئًا التّوبة: 102.

الَّذِينَ يَجْعَلُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ الحجر: 96.

ص: 550

ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ الْمُؤْمِنُونَ:14.

وَقَالَ الْآخِرُ إِنِّي أَرَانِي أَحْمِلُ فَوْقَ رَأْسِي خُبْرًا يَوْسُفَ:36.

وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ الْآخِرِ الْمَائِدَةُ:27.

فذكر هذه الكلمة «آخر» في هذه الموارد يشير إلى زيادة التأخر فيها رتبة كما في الآيتين الأوليين أو تكونا و من جهة شدة الامتياز و الفصل كما في الآية الثالثة، أو من جهة خصوصيات ظاهرية كما في الأخيرتين.

و هذا المعنى محفوظ في صيغ التأنيث و التثنية و الجمع منها [وقوله: ذُوا عَدَلٍ مِنْكُمْ أَوْ آخِرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ المائدة 106، اشارة إلى شدة تأخر رتبة من ليس بعادل، و انحطاط مقامه بالنسبة إلى العادل. (1:30)]

محمود شيت: 1-أ-أخر: تأخر، و الشيء:

جعل بعد موضعه.

ب-تأخر عنه: جاء بعده و تقهقر عنه، و يقال: أمة متأخرة: متخلفة في الحضارة.

ج-الآخر: مقابل الأول، و يقال: جاءوا عن آخرهم، و من أسماء الله تعالى الباقي بعد فناء خلقه.

د-الآخرة: مقابل الأولى، و دار الحياة بعد الموت.

ه-الأخير، يقال: لقيته أخيرا، و جاء أخيرا: آخر كل شيء.

و-المؤخر: نهاية الشيء من الخلف، يقال: مؤخر السفينة.

ز-المؤخرة: نهاية الشيء من الخلف. و مؤخرة الجيش: جزء من القوة يعين لحراسة الخطوط الخلفية، تكون مهمته تأخير العدو حتى يتم للجيش تنظيم انسحابه.

2-أ-آخر الصفوف: جعل نظامها معكوسا، أي ما كان منها في الأمام أصبح في الخلف، و ما كان في الخلف أصبح في الأمام.

ب-تأخر عن الدوام: جاء متأخرا عن وقته المحدد.

ج-الأخير، يقال: الصف الأخير: آخر الصفوف.

د-المؤخر: نهاية السلاح من الخلف، يقال: مؤخر المدفع، مؤخر البندقية، مؤخر البارجة.

ه-المؤخرة: قطعات الحماية من الخلف، واجبها حماية القوة من الخلف، و الحصول على المعلومات عن العدو، و تأخير تقدم العدو في حالتها تقدم القطعات إلى أهدافها، أو انسحابها من مواضعها إلى مواضع جديدة.

التَّصَوُّصُ التَّفْسِيرِيَّةُ**أَخْر**

يُنَبِّئُوا الْإِنْسَانَ بِمَا قَدَّمَ وَأَخَّرَ. القيمة: 13

ابن مسعود: (بما قدّم) من عمله، (و أخّر) من سنّة عمل بها من بعده، من خير أو شرّ.

(الطَّبْرِيّ 29:183)

ابن عباس: ما عمل قبل موته. و ما سنّ فعمل به بعد موته. (الطَّبْرِيّ 29:183)

(بما قدّم) من المعصية، (و أخّر) من الطّاعة.

(الطَّبْرِيّ 29:184)

مجاهد: بأول عمله و آخره. (الطَّبْرِيّ 29:183)

الصَّحَّاحُ: (بما قدّم) من فرض (و آخر) من فرض.

(أبو حيان 8:386)

الإمام الباقر عليه السلام: (بما قدّم) من خير و شرّ و ما (آخر)، فما سنّ من سنّة ليستنّ بها من بعده، فإن كان شرّاً كان عليه مثل وزرهم، ولا ينقص من وزرهم شيئاً، وإن كان خيراً كان له مثل أجورهم و لا ينقص من أجورهم شيئاً. (الكاشاني 5:255)

قتادة: (بما قدّم) من طاعة الله، (و آخر) ممّا ضيّع من حقّ الله. (الطبري 29:184)

زيد بن أسلم: (بما قدّم) من ماله لنفسه، و ما خلفه لورثته بعده. (الطبرسي 5:395)

ابن زيد: ما آخر: ما ترك من العمل لم يعمل، ما ترك من طاعة الله لم يعمل به، و ما قدّم: ما عمل من خير أو شرّ. (الطبري 29:183)

الطبري: [نقل أقوال المفسرين ثم قال:]

و الصواب من القول في ذلك عندنا، أنّ ذلك خبر من الله أنّ الإنسان ينبأ بكلّ ما قدّم أمامه، ممّا عمل من خير أو شرّ في حياته، و آخر بعده من سنّة حسنة أو سيّئة، ممّا قدّم و آخر كذلك، ما قدّم من عمل عمله من خير أو شرّ، و آخر بعده من عمل كان عليه فضيعة، فلم يعمل ممّا قدّم و آخر، و لم يخصّص الله من ذلك بعضاً دون بعض، فكلّ ذلك ممّا ينبأ به الإنسان يوم القيامة. (29:184)

الطوسي: أي يخبر بجميع ما عمله و ما تركه من الطاعات و المعاصي، فالنبأ الخبر بما يعظّم شأنه. و حسن في هذا الموضع لأنّ ما جرى مجرى اللغو و المباح لا يعتدّ به في هذا الباب. و إنّما الذي يعظّم شأنه من عمل الطاعة و المعصية هو ما يستحقّ عليه الجزاء. فأما وجوده كعدمه فلا اعتبار به.

و التّقديم: ترتيب الشّيء قبل غيره، و ضده التّأخير، و هو ترتيب الشّيء بعد غيره، و يكون التّقديم و التّأخير في الزّمان و في المكان في المرتبة كتقديم المخبر عنه في المرتبة، و هو مؤخر في الذكر، كقولك: في الدار زيد، و كذلك الضّمير في غلامه ضرب زيد، و هو مقدّم في اللفظ و مؤخر في المرتبة. (10:194)

الزّمخشري: (بما قدّم) من عمل عمله و بما (آخر) منه لم يعمل، أو (بما قدّم) من ماله فتصدّق به و بما آخره فخلفه، أو (بما قدّم) من عمل الخير و الشرّ، و بما (آخر) من سنّة حسنة أو سيّئة فعمل بها بعده. (4:191)

القرطبي: أي بما أسلف من عمل سيّئ أو صالح، أو (آخر) من سنّة سيّئة أو صالحة يعمل بها بعده، قاله ابن عبّاس، و ابن مسعود. و روى منصور عن مجاهد، قال: ينبأ بأول عمله و آخره، و قاله التّخعي. و قال ابن عبّاس أيضاً: أي (بما قدّم) من المعصية، (و آخر) من الطّاعة، و هو قول قتادة. و قال ابن زيد: (بما قدّم) من أمواله لنفسه، (و آخر): خلف للورثة. و قال الصّحّاح:

ينبأ (بما قدّم) من فرض، (و آخر) من فرض.

قلت: و الأوّل أظهر، لما خرّجه ابن ماجّة في سننه من حديث الزّهرّي، حدّثني أبو عبد الله الأغرّ عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله صلّى الله عليه و سلّم: «إنّ ممّا يلحق المؤمن من عمله و حسناته بعد موته علماً علمه و نشره، و ولداً صالحاً تركه، أو مصحفاً ورّثه أو مسجداً بناه، أو بيتاً

لابن السَّيِّل بناءه، أو نهرا أجراه، أو صدقة

ص: 552

أخرجها من ماله في صحته وحياته، تلحقه من بعد موته). (19:99)

أبو حيان: [نقل قول الضحّاك ثم قال:]

والظاهر حملة على العموم، أي يخبر بكلّ ما قدّم وكلّ ما آخر ممّا ذكره المفسّرون وممّا لم يذكره.

(8:386)

ابن كثير: أي يخبر بجميع أعماله قديمها وحديثها، أولها وآخرها، صغيرها وكبيرها، كما قال تعالى:

وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا وَلَا يُظْلَمُ رَبُّكَ أَحَدًا الكهف:49. (7:168)

البروسوي: (بما قدّم)، أي عمل من عمل خيرا كان أو شرا؛ فيثاب بالأوّل ويعاقب بالثاني. (وآخر)، أي لم يعمل خيرا كان أو شرا، فيعاقب بالأوّل ويثاب بالثاني. أو (بما قدّم) من حسنة أو سيئة وبما (آخر) من حسنة أو سيئة، فعمل بها بعده. أو بما (قدّم) من مال تصدّق به في حياته و بما (آخر) فخلّفه أو وقفه أو أوصى به. أو بأوّل عمله و آخره. (10:247)

القاسمي: أي من عمله الذي يوجب نجاته وثوابه، من الخيرات والصالحات. (وآخر)، أي منه ففترط وقصّر فيه ولم يعمله.

قال الشّهاب: (ما قدّم): كناية عمّا عمل، و ما (آخر): ما تركه ولم يعمله، وهو مجاز مشهور فيما ذكر. أو ما قدّمه: ما عمله، و ما آخره: عمل من اقتدى به بعده عملا له، كأنه وقع منه. (16:5990)

الطّباطبائي: المراد ب(ما قدّم و آخر) ما عمله من حسنة أو سيئة في أوّل عمره و آخره، أو ما قدّمه على موته من حسنة أو سيئة، و ما آخر من سنّة حسنة سنّها أو سنّة سيئة؛ فيثاب بالحسنات ويعاقب على السيئات.

وقيل: المراد بما قدّم ما عمله من حسنة أو سيئة؛ فيثاب على الأوّل ويعاقب على الثاني، و بما آخر ما تركه من حسنة أو سيئة؛ فيعاقب على الأوّل ويثاب على الثاني.

وقيل المراد: ما قدّم من المعاصي و ما آخر من الطّاعات. وقيل: ما قدّم من طاعة الله و آخر من حقّه فضيعة. وقيل: ما قدّم من ماله لنفسه و ما ترك لورثته.

وهي وجوه ضعيفة بعيدة عن الفهم. (20:106)

أخرت

عَلِمَتْ نَفْسٌ مَا قَدَّمَتْ وَأَخَّرَتْ. الانفطار:5

ابن عبّاس: تعلم (ما قدّم) من طاعة الله، و ما (أخرت) ممّا أمرت به من حقّ لله عليه لم تعمل به.

(الطّبري 30:86)

عكرمة: (ما قدّمت): ما افترض عليها، و ما (اخّرت): ممّا افترض عليها. (الطّبريّ 30:86)

الضحّاك: (ما قدّمت) من الفرائض، و ما (اخّرت)، أي ما ضيّعت. (الفخر الرّازيّ 31:77)

القرظيّ: (ما قدّمت) ممّا عملت، و أمّا ما (اخّرت) فالسنّة يستّها الرّجل، يعمل بها من بعده.

(الطّبريّ 30:86)

قتادة: (ما قدّمت) من خير و (اخّرت) من حقّ الله عليها لم تعمل به.

ص: 553

(ما قَدِّمْتَ) من طاعة الله، و ما (أَخَّرْتَ) من حقِّ الله.

(الطَّبْرِيُّ 30:86)

ابن زيد: (ما قَدِّمْتَ): عملت، و ما (أَخَّرْتَ):

تركت و ضيَّعت، و أَخَّرْتَ من العمل الصَّالح الَّذي دعاها الله إليه. (الطَّبْرِيُّ 30:86)

الطَّبْرِيُّ: علمت كلَّ نفس (ما قَدِّمْتَ) لذلك اليوم من عمل صالح ينفعه، (و أَخَّرْتَ) وراءه من شيء سنَّه فعمل به.

و إنّما اخترنا القول الَّذي ذكرناه لأنَّ كلَّ ما عمل العبد من خير أو شرٍّ فهو ممَّا قَدِّمه، و أنّ ما ضيَّع من حقِّ الله عليه و فرَّط فيه فلم يعمل به هو ممَّا قد قَدِّم من شرٍّ، و ليس ذلك ممَّا أَخَّر من العمل؛ لأنَّ العمل هو ما عمله، فأما ما لم يعمل به فإنَّما هو سيِّئة قَدِّمها، فلذلك قلنا:

«ما أَخَّر» هو ما سنَّه من سنَّة حسنة و سيِّئة، ممَّا إذا عمل به العامل كان له مثل أجر العامل بها أو وزره.

(30:86)

أبو مسلم الأصفهاني: (ما قَدِّمْتَ) من الأعمال في أوَّل عمرها، و ما (أَخَّرْتَ) في آخر عمرها.

(الفخر الرَّازِيّ 31:77)

القفال: المراد قبل قيام القيامة، بل عند ظهور أَسْراط السَّاعة و انقطاع التَّكاليف، و حين لا ينفع العمل بعد ذلك كما قال: لا يَنْفَعُ نَفْساً إِيْمَانُهَا لَمْ تَكُنْ آمَنَتْ مِنْ قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيْمَانِهَا خَيْراً الأَنْعَام 158، فيكون ما عمله الإنسان إلى تلك الغاية هو أوَّل أعماله و آخرها؛ لأنَّه لا عمل له بعد ذلك.

(الفخر الرَّازِيّ 31:78)

2L الطَّوسِيّ: ما أَخَذْتَ و تركت ممَّا يستحقُّ به الجزاء.

و قيل: معناه كلُّ ما يستحقُّ به الجزاء ممَّا كان في أوَّل عمره أو آخر عمره.

و قيل: معناه (ما قَدِّمْتَ) من عملها و ما (أَخَّرْتَ) من سنَّة سنَّتها يعمل بها. (10:290)

الطَّبْرِيُّ: هذا كقولهِ سبحانه: يُنَبِّئُوا الْإِنْسَانَ يَوْمَئِذٍ بِمَا قَدَّمَ وَ أَخَّرَ الْقِيَامَةَ: 13. (5:449)

الفخر الرَّازِيّ: في تفسير قوله: عَلِمْتَ نَفْسُ مَا قَدِّمْتَ وَ أَخَّرْتَ، و فيه احتمالات:

الأوَّل: أنّ المراد بهذه الأمور ذكر يوم القيامة، ثمَّ فيه وجوه:

أحدها: و هو الأصحُّ أنّ المقصود منه الزَّجر عن المعصية، و التَّريغيب في الطَّاعة، أي يعلم كلُّ أحد في هذا اليوم ما قَدَّمَ فلم يقصِّر فيه، و ما

أَخَّرَ فَقَصَّرَ فِيهِ؛ لِأَنَّ قَوْلَهُ: مَا قَدَّمَ يُقْتَضِي فِعْلًا، وَمَا (أَخَّرَ) يُقْتَضِي تَرْكًا، فَهَذَا الْكَلَامُ يُقْتَضِي فِعْلًا وَتَرْكًا وَتَقْصِيرًا وَتَوْفِيرًا، فَإِنْ كَانَ قَدَّمَ الْكِبَائِرَ وَأَخَّرَ الْعَمَلَ الصَّالِحَ فَمَا وَاهِ النَّارَ، وَإِنْ كَانَ قَدَّمَ الْعَمَلَ الصَّالِحَ وَأَخَّرَ الْكِبَائِرَ فَمَا وَاهِ الْجَنَّةَ.

وِثَانِيهَا: (مَا قَدَّمَ) مِنْ عَمَلٍ أَدْخَلَهُ فِي الْوُجُودِ، وَمَا (أَخَّرَ) مِنْ سَنَةٍ يَسْتَنْبِهَا مِنْ بَعْدِهِ مِنْ خَيْرٍ أَوْ شَرٍّ.

وَثَالِثُهَا: [قَوْلُ الصَّحَّاحِ وَقَدْ تَقَدَّمَ]

وَرَابِعُهَا: [قَوْلُ أَبِي مُسْلِمٍ الْأَصْفَهَانِيِّ، وَقَدْ تَقَدَّمَ أَيْضًا] الْإِحْتِمَالُ الثَّانِي: [وَهُوَ قَوْلُ الْقَفَّالِ، وَقَدْ تَقَدَّمَ أَيْضًا]

(31:77)

الْقُرْطُبِيُّ: عَلِمْتُ نَفْسُ مَا قَدَّمَ وَأَخَّرْتُ مِثْلَ يُنَبِّؤُا الْإِنْسَانَ يَوْمَئِذٍ بِمَا قَدَّمَ وَأَخَّرَ الْقِيَمَةَ: 13،

ص: 554

و تقدّم. و هذا جواب إِذَا السَّمَاءُ أَنْفَطَرَتْ الانفطار: 1، لأنه قسم في قول الحسن وقع على قوله تعالى: عَلِمَتْ نَفْسٌ، يقول: إذا بدت هذه الأمور من أشرط السّاعة ختمت الأعمال، فعلمت كلّ نفس ما كسبت، فإنّها لا ينفعها عمل بعد ذلك.

وقيل: أي إذا كانت هذه الأشياء، قامت القيامة، فحوسبت كلّ نفس بما عملت، وأوتيت كتابها بيمينها أو بشمالها، فتذكّرت عند قراءته جميع أعمالها.

وقيل: هو خبر وليس بقسم، وهو الصّحيح.

(19:243)

البيضاويّ: (ما قدّمت) من عمل أو صدقة، (و آخرت) من سنّة أو تركة. ويجوز أن يراد بالتأخير التّضييع، وهو جواب (إذا). (2:544)

التيسابوريّ: معنى التّقديم و التّأخير قد سبق في القيامة في قوله: يُنَبِّأُ الْإِنْسَانُ... و المراد جميع أعمالها، وإنّما يحصل بها العلم الإجماليّ عند الموت أو في أوائل أشرطه، ثمّ يزيد شيئاً فشيئاً إلى حين مطالعة صحيفة العمل. (30:42)

البروسويّ: (ما قدّمت) في حياتها من عمل خير أو شرّ، فإنّ (ما) من ألفاظ العموم. (و آخرت) من سنّة حسنة أو سيّئة يعمل بها بعده. (10:356)

الآلوسيّ: عَلِمَتْ نَفْسٌ ما قَدَّمَتْ وَ أَخَّرَتْ جواب (إذا)، لكن لا على أنّها تعلمه عند البعث بل عند نشر الصّحف، لما عرفت أنّ المراد بها زمان واحد مبدؤه قبيل التّفخة الأولى أو هي، و منتهاه الفصل بين الخلائق لا أزمنة متعدّدة بحسب كلمة (إذا)، وإنّما كرّرت لتحويل ما في حيزها من الدّواهي. و الكلام فيه كالذي مرّ في نظيره.

و معنى «ما قدم و آخر»: ما أسلف من عمل خير أو شرّ، و آخر من سنّة حسنة أو سيّئة يعمل بها بعده، قاله ابن عبّاس، و ابن مسعود.

و عن ابن عبّاس أيضاً: ما قدّم من معصية و آخر من طاعة، و هو قول قتادة.

وقيل: ما عمل ما كلف به و ما لم يعمل منه.

وقيل: ما قدّم من أمواله لنفسه و ما آخر لورثته.

وقيل: أوّل عمله و آخره. (30:63)

القاسميّ: أي لذلك اليوم من عمل صالح أو سيّئ. (و آخرت)، أي تركت من خير أو شرّ. أو المعنى (ما قدّمت) من عمل طيّب لم تقصّر فيه. و ما (آخرت)، أي قصّرت فيه.

و المراد بالعلم بالتّقديم و التّأخير وجدان الجزاء عليهما و تحقّق مصداق الوعد عليهما. (17:6085)

الطّباطبائيّ: المراد (بما قدّمت و آخرت) هو ما قدّمته ممّا عملته في حياتها، و بما (آخرت) ما سنّته من سنّة حسنة أو سيّئة فعلمت بها بعد موتها، فتكتب صحيفة عملها، قال تعالى: وَ نَكْتُبُ ما قَدَّمُوا وَ آثَرَهُمْ يس: 12.

وقيل: المراد «بما قدمت و آخرت» ما عملته في أول العمر و ما عملته في آخره، فيكون كناية عن الاستقصاء.

وقيل: في معنى «التقديم و التأخير» وجوه آخر لا يعاب بها، مذكور في مطوّلات التّفاسير، من أراد

ص: 555

الوقوف عليها فليراجعها. (20:223)

أخرتني

...لئن أخرتني إلى يوم القيامة لأحتنكن ذريته إلا قليلاً. الإسراء:62

الطبرسي: لئن أخرت إهلاكي إلى يوم القيامة.

(15:116)

الطبرسي: أي لئن أخرت أجل موتي.

(3:426)

الفخر الرازي: قرأ ابن كثير (لئن أخرتني إلى يوم القيامة) بإثبات الياء في الوصل والوقف. وقرأ عاصم، وابن عامر، وحمزة، والكسائي بالحذف، ونافع، وأبو عمرو بإثباته في الوصل دون الوقف. (21:4)

البروسوي: أي أخر أجلي كما هو الموعود.

(5:180)

الآلوسي: استئناف وابتداء كلام. واللام موطنه للقسم، وجوابه (لأحتنكن ذريته). (15:109)

أخرتني

...لولا أخرتني إلى أجل قريب... المنافقون:10

الزمخشري: قرئ (أخرتني) يريد هلاً أخرت موتي. (4:112)

الفخر الرازي: أي هلاً أمهلتي وأخرت أجلي إلى زمان قليل، وهو الزيادة في أجله حتى يتصدق ويتزكى. (30:18)

البروسوي: هلاً أمهلتي، ف(لولا) للتخصيص.

وقيل: (لولا) زائدة للتأكيد، و(لولا) للتمني، بمعنى لو أخرتني. (9:541)

أخرتنا

...وقالوا ربنا لم كتب علينا القتال لولا أخرتنا إلى أجل قريب... النساء:77

الزمخشري: استزادة في مدة الكف واستمهال إلى وقت آخر، كقوله: لولا أخرتني إلى أجل قريب فأصدق المنافقون:10. (1:544)

الفخر الرّازي: هذا كالعلة لكرهتهم لإيجاب القتال عليهم، أي هلاً تركتنا حتى نموت بأجالنا، ثمّ إنّه تعالى أجاب عن شبهتهم، فقال: قُلْ مَتَاعُ الدُّنْيَا قَلِيلٌ وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ لِّمَنِ اتَّقَى النَّسَاء: 77. (10:186)

نحوه النّيسابوري. (5:86)

رشيد رضا: كما تقول لمن يرهقك عسرا في أمر:

أمهلني قليلا، أنظرني إلى أجل قريب. (5:265)

أخرنا

وَلَيْنُ أَخْرَنَّا عَنْهُمْ الْعَذَابَ إِلَى أُمَّةٍ مَّعْدُودَةٍ...

هود: 8

ابن جريج: أمسكنا عنهم العذاب إلى أمة معدودة.

(الطبري 6:12)

يؤخر

...إِنَّمَا يُؤَخِّرُهُمْ لِيَوْمٍ تَشْخَصُ فِيهِ الْأَبْصَارُ.

إبراهيم: 4

الجبائي: معناه إنّما يؤخر عقابهم و مجازاتهم إلى

ص: 556

يوم القيامة، وهو اليوم الذي تكون فيه الأبصار شاخصة عن مواضعها، لا تغمض لهول ما ترى في ذلك اليوم ولا تطرف. (الطبرسي 3:321)

الطبرسي: إنما يؤخر عقابهم، وإنزال العذاب بهم إلى يوم تشخص فيه أبصار الخلق، وذلك يوم القيامة.

(13:236)

الطوسي: قرأ الجماعة (إنما يؤخرهم) بالياء.

وروي عن أبي عمرو بالتون.

قال أبو علي: وجه القراءة بالياء أن الغيبة للمفرد قد تقدم، فتكون بالياء على فلا تحسبن الله مخلف وعده إبراهيم: 47، (إنما يؤخرهم). ووجه القراءة بالتون أنه مثل الياء في المعنى، وقد تقدم مثله كثيرا.

(6:303)

الفخر الرازي: إنما يؤخر عقاب هؤلاء الظالمين ليوم موصوف بصفات. (19:141)

البروسوي: تعليل للنهي، أي لا يؤخر عذابهم إلا لأجل يوم هائل. (4:431)

الآلوسي: يمهلهم متمتعين بالحظوظ الدنيوية ولا يعجل عقوبتهم، وهو استئناف وقع تعليلا للنهي السابق، أي لا تحسبن الله تعالى غافلا عن عقوبة أعمالهم لما ترى من التأخير، إنما ذلك لأجل هذه الحكمة.

وإيقاع التأخير عليهم مع أن المؤخر إنما هو عذابهم، قيل: لتهيل الخطب و تقطيع الحال، ببيان أنهم متوجهون إلى العذاب مرصدون لأمر ما، لا أنهم باقون باختيارهم، وللدلالة على أن حقهم من العذاب هو الاستئصال بالمرّة، وأن لا يبقى منهم في الوجود عين ولا أثر، ولا لئيدان بأن المؤخر ليس من جملة العذاب وعنوانه. ولو قيل: إنما يؤخر عذابهم لما فهم ذلك.

(13:245)

الطباطبائي: إنما يمهلهم الله ويؤخر عقابهم إلى يوم يسكن فيه أبصارهم فلا تطرف، والحال أنهم مادون لأعناقهم رافعون لرؤوسهم، لا يقدر على رد طرفهم، وقلوبهم مدهوشة خالية عن كل تحيل وتديبر من شدة هول يوم القيامة. وفي الآية إنذار للظالمين وتعزية لغيرهم.

(12:82)

يقصد أخذهم وعقابهم في يوم القيامة. (12:83)

نؤخره

و ما نؤخره إلا لأجل معدود. هود: 104

الطبرسي: و ما نؤخر يوم القيامة عنكم أن نجيتكم به إلا لأن يقضى، فقضى له أجلا، فعده وأحصاه، فلا يأتي إلا لأجله ذلك، لا يتقدم مجيئه

قبل ذلك ولا يتأخر.

(12:115)

الطوسي: الضمير في قوله: (و ما تؤخره) عائد على قوله: يَوْمَ مَشْهُودٍ هود:103، وهو يوم الجزاء.

و معناه الإخبار بأنه تعالى ليس يؤخر يوم الجزاء إلا ليستوفى الأجل المضروب لوقوع الجزاء فيه. (6:64)

الرّمحشري: قرئ (و ما يؤخره) بالياء.

(2:293)

الفخر الرازي: المعنى أنّ تأخير الآخرة و إفاء الدّنيا موقوف على أجل معدود، و كلّ ما له عدد فهو متناه، و كلّ ما كان متناهيًا فإنّه لا بدّ و أنّ يفنى، فيلزم أنّ

ص: 557

يقال: إن تأخير الآخرة سينتهي إلى وقت لا بدّ وأن يقيم الله القيامة فيه، وأن تخرب الدنيا فيه، وكلّ ما هو آت قريب. (18:59)

البروسويّ: أي و ما تؤخّر أحدا في ذلك اليوم الملحوظ بعنواني الجمع والشهود. (4:186)

الآلوسيّ: أي ذلك اليوم الملحوظ بعنوان الجمع والشهود. ونقل الحوفيّ رجوع الضّمير للجزاء. وقرأ الأعمش، ويعقوب (يؤخّره) بالياء. (12:138)

الطّباطبائيّ: أي أنّ لذلك اليوم أجلا قضى الله أن لا يقع قبل حلول أجله، والله يحكم لا معقب لحكمه ولا رادّ لقضائه، ولا يؤخّر اليوم إلاّ لأجل بعده، فإذا تمّ العدد وحلّ الأجل، حقّ القول ووقع اليوم. (11:9)

أخرنا

... رَبَّنَا أَخْرْنَا إِلَىٰ أَجَلٍ قَرِيبٍ نُّحِبُّ دَعْوَتَكَ وَتَتَّبِعِ الرَّسُولَ... إبراهيم: 44

مجاهد: معناه أنّهم أقسموا في الدنيا أنّه ليس لهم انتقال من الدنيا إلى الآخرة. (الطّوسيّ 6:305)

الصّحاح: معنى التّأخّر إلى أجل قريب: الرّد إلى الدنيا. (أبو حيّان 5:436)

السّديّ: الإمهال إلى أمد و حدّ من الزّمان.

(أبو حيّان 5:436)

الطّبريّ: أي آخر عمّا عذابك، وأمهلنا.

(13:241)

أبو مسلم الأصفهانيّ: آخر آجالنا وأبقنا أيّاما. (الآلوسيّ 13:248)

2L الطّوسيّ: في الآية دلالة على أنّ أهل الآخرة غير مكلفين، بخلاف ما يقول النّجّار و جماعة من المجبّرة؛ لأنّهم لو كانوا مكلفين لما كان لقوله: أخّرنا إلى أجل قريب معنى؛ لأنّهم مكلفون، وكانوا يؤمنون ويتخلّصون من العقاب. (6:305)

مثله الطّبرسيّ. (3:321)

الزّمخشريّ: ردنا إلى الدنيا وأمهلنا إلى أمد و حدّ من الزّمان قريب، نتدارك ما فرطنا فيه من إجابة دعوتك و اتّباع رسلك. (2:383)

الفخر الرازيّ: قال بعضهم: طلبوا الرّجعة إلى الدنيا ليتلافوا ما فرطوا فيه، وقال: بل طلبوا الرّجوع إلى حال التّكليف، بدليل قولهم: نُحِبُّ دَعْوَتَكَ وَتَتَّبِعِ الرَّسُولَ. (19:143)

البروسويّ: آخر آجالنا وأبقنا مقدار ما نؤمن بك و نجيب دعوتك. (4:432)

الآلوسي: أي عن العذاب، أو أخر عذابنا. ففي الكلام تقدير مضاف أو تجوز في النسبة. (13:248)

الطَّبَّاطِبَائِي: الاستمهال بمدة قصيرة تضاف إلى عمرهم في الدنيا حتى يتداركوا فيه ما فوتوه بظلمهم، و الدليل عليه قولهم: نُجِبَ دَعْوَتِكَ وَ تَتَّبِعَ الرُّسُلَ.

(12:83)

تَأخَّر

1- وَ اذْكُرُوا اللّٰهَ فِيْ اَيَّامٍ مَّعْدُوْدَاتٍ فَمَنْ تَعَجَّلَ فِيْ يَوْمَيْنِ فَلَا اِثْمَ عَلَيْهِ وَ مَنْ تَأَخَّرَ فَلَا اِثْمَ عَلَيْهِ لِمَنِ اَنْتَقَى...

البقرة:203

ص: 558

مجاهد: المعنى من تعجل أو تأخر فلا إثم عليه إلى العام القابل. (أبو حيان 2:112)

الطبري: من تأخر إلى اليوم الثالث من أيام التشريق فلا إثم عليه. (2:306)

الزمخشري: من تأخر حتى رمى في اليوم الثالث، ورمى في اليوم الثالث يجوز تقديمه على الزوال عند أبي حنيفة، وعند الشافعي لا يجوز. (1:351)

الآلوسي: من تأخر في التفر حتى رمى في اليوم الثالث قبل الزوال أو بعده-عندنا، وعند الشافعي بعده فقط- فلا إثم عليه بما صنع من التأخر، والمراد التخيير بين التعجل والتأخر. (2:94)

2- لِيُغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَ مَا تَأَخَّرَ.

الفتح: 2

مجاهد: (ما تقدم من ذنبك) قبل الرسالة، (و ما تأخر) بعدها.

نحوه الثوري، والطبري. (القرطبي 16:262)

عطاء الخراساني: (ما تقدم من ذنبك)، أي من ذنب أبوبك آدم وحواء، (و ما تأخر) من ذنوب أمتك. (القرطبي 16:263)

الإمام الصادق عليه السلام: ما كان له من ذنب ولا هم بذنب، ولكن الله حمّله ذنوب شيعته ثم غفرها له.

(القمي 2:314)

ما كان له ذنب، ولكن الله سبحانه ضمن له أن يغفر ذنوب شيعته عليه السلام ما تقدم من ذنبهم و ما تأخر. (الطبرسي 5:110)

2Lمقاتل: (ما تقدم) في الجاهلية و ما بعدها. (الزمخشري 3:541)

الثوري: ما عملته في الجاهلية من قبل أن يوحى إليك. (و ما تأخر): كل شيء لم تعمله.

مثله الواحدي. (القرطبي 16:262)

الإمام الرضا عليه السلام: علي بن محمد بن الجهم قال:

حضرت مجلس المأمون و عنده الرضا عليه السلام، فقال المأمون: يا ابن رسول الله أليس من قولك: إن الأنبياء معصومون؟ قال: بلى، قال: ... فأخبرني عن قول الله تعالى: لِيُغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَ مَا تَأَخَّرَ قَالَ الرضا عليه السلام: لم يكن أحد عند مشركي مكة أعظم ذنبا من رسول الله صلى الله عليه وآله؛ لأنهم كانوا يعبدون من دون الله ثلاثمائة وستين صنما، فلما جاءهم بالدعوة إلى كلمة الإخلاص كبر ذلك عليهم و عظم وقالوا: أ جعل الآلهة إلها واحداً إن هذا لشيء عجاب* و انطلق المملأ منهم أن امشوا و اصبروا على آلهم إن هذا لشيء يراد* ما سمعنا بهذا في الملة الآخرة إن هذا إلا اختلاق.

فلما فتح الله تعالى على نبيّه صلى الله عليه وآله مكة، قال له:

يا محمد إنا فتحنا لك فتحاً مبيناً* ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر عند مشركي أهل مكة بدعائك توحيد الله فيما تقدم وما تأخر، لأن مشركي مكة أسلم بعضهم وخرج بعضهم عن مكة، و من بقي منهم لم يقدر على إنكار التوحيد إذا دعا الناس إليه، فصار ذنبه عندهم في ذلك مغفورا بظهوره عليهم. فقال المأمون: لله درك يا أبا الحسن! (العروسي 5:56)

الطوسي: قيل: جعل غفرانه جزاء عن ثوابه على جهاده في فتح مكة. وقيل في معناه أقوال:

أحدها: (ما تقدم) من معاصيك قبل النبوة (و ما تأخر) منها.

الثاني: (ما تقدم) قبل الفتح (و ما تأخر) عنه.

الثالث: ما قد وقع منك و ما لم يقع على طريق الوعد، بأنه يغفره له إذا كان.

الرابع: (ما تقدم) من ذنب أهلك آدم، (و ما تأخر) عنه.

وهذه الوجوه كلها لا تجوز عندنا، لأن الأنبياء عليهم السلام لا يجوز عليهم فعل شيء من القبيح لا قبل النبوة ولا بعدها، لا صغيرها ولا كبيرها، فلا يمكن حمل الآية على شيء مما قالوه، ولا صرفها إلى آدم، لأن الكلام فيه كالكلام في نبينا محمد صلى الله عليه وآله.

ومن حمل الآية على الصغائر التي تقع محبطة فقله فاسد، لأننا قد بينا أن شيئا من القبائح لا يجوز عليهم بحال. على أن الصغائر تقع مكفرة محبطة لا. يثبت عقابها، فكيف يمتن الله تعالى على النبي صلى الله عليه وآله أنه يغفرها له، وهو تعالى لو آخذ بها لكان ظالما. وإنما يصح التمدح بما له المؤاخذة أو العفو عنه، فإذا غفر استحق بذلك الشكر.

و للآية وجهان من التأويل:

أحدهما: ليغفر لك (ما تقدم) من ذنب أمتك (و ما تأخر) بشفاعتك و لمكانك. وأضاف الذنب إلى النبي وأراد به أمته، كما قال: وَ سَمِلَ الْقُرَيْةَ يوسف: 82، يريد أهل القرية، فحذف المضاف و أقام المضاف إليه مقامه، وذلك جائز لقيام الدلالة عليه، كما قال: وَ جَاءَ رَبُّكَ الْفَجْر: 22، والمراد و جاء أمر ربك.

الثاني: أراد يغفر ما أذنبه قومك إليك من صدهم لك عن الدخول إلى مكة في سنة الحديبية، فأزال الله ذلك، و ستر عليك تلك الوصمة بما فتح عليك من مكة و دخلتها في ما بعد، و لذلك جعله جزاء على جهاده في الدخول إلى مكة. (9:313)

نحوه الطبرسي. (5:110)

المبيدي: يذكر مثل ذلك على طريق التأكيد، كما يقال: أعطى من رآه و من لم يره، و ضرب من لقيه و من لم يلقه. (9:207)

الزمخشري: يريد جميع ما فرط منك. وقيل (ما تقدم) من حديث مارية (و ما تأخر) من امرأة زيد.

(3:541)

الفخر الرازي: ما معنى قوله: (و ما تأخر)؟ تقول:

فيه وجوه:

أحدها: أنه وعد النبي صلى الله عليه وآله بأنه لا يذنب بعد النبوة.

ثانيها: (ما تقدّم) على الفتح، (و ما تأخّر) عن الفتح.

ثالثها: العموم، يقال: اضرب من لقيت و من لا تلقاه، مع أنّ من لا يلقي لا يمكن ضربه، إشارة إلى العموم.

رابعها: من قبل التّبوء و من بعدها، و على هذا فما قبل التّبوء بالعفو و ما بعدها بالعصمة.

و فيه وجوه آخر ساقطة، منها قول بعضهم:

(ما تقدّم) من أمر مارية (و ما تأخّر) من أمر زينب، و هو أبعد الوجوه و أسقطها؛ لعدم التّمام الكلام. (28:78)

القرطبي: لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ

ص: 560

قبل الرسالة، (و ما تأخر) إلى وقت نزول هذه الآية.

وقيل: (ما تقدم) قبل الفتح، (و ما تأخر) بعد الفتح.

وقيل: (ما تقدم) قبل نزول هذه الآية، (و ما تأخر) بعدها.

وقيل: من ذنب أهلك إبراهيم، (و ما تأخر) من ذنوب التبيين.

وقيل: (ما تقدم) من ذنب يوم بدر، (و ما تأخر) من ذنب يوم حنين. وذلك أنّ الذنب المتقدم يوم بدر أنّه جعل يدعو ويقول: «اللهم إن تهلك هذه العصابة لا تعبد في الأرض أبدا» وجعل يرّد هذا القول دفعات، فأوحى الله إليه: «من أين تعلم أنّي - لو أهلكت هذه العصابة - لا أعبد أبدا» فكان هذا الذنب المتقدم.

وأما الذنب المتأخر فيوم حنين، لما انهزم الناس قال لعمه العباس و لابن عمّه أبي سفيان: «ناولاني كفا من حصباء الوادي» فناولاه فأخذه بيده، ورمى به في وجوه المشركين، وقال: «شاهت الوجوه، حم. لا ينصرون».

فانهزم القوم عن آخرهم، فلم يبق أحد إلا امتلأت عيناه رملا و حصباء. ثم نادى في أصحابه فرجعوا، فقال لهم عند رجوعهم: «لو لم أرمهم لم ينهزموا، فأنزل الله عزّ وجلّ: وَ مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَى الْأَنْفَال: 17، فكان هذا هو الذنب المتأخر.

وقال أبو عليّ الرّوذباريّ، يقول: لو كان لك ذنب قديم أو حديث لغفرناه لك. (16:262)

البروسويّ: أي جميع ما فرط منك من ترك الأولى و تسميته ذنبا بالنظر إلى منصبه الجليل؛ لأنّ حسنات الأبرار سيئات المقربين، على ما قاله أبو سعيد الخزاز.

2L قال بعضهم: أي جميع ما صدر منك قبل النّبوة و بعدها ممّا يطلق عليه الذنب.

قال في شرح المواقف: حملة على ما تقدم على النّبوة و ما تأخر عنها، لا دلالة للفظ عليه؛ إذ يجوز أن يصدر عنه قبل النّبوة صغيرتان أحدهما متقدّمة على الأخرى.

و فيه أنّه يصحّ أن يطلق على كلّ من الصّغيرتين أنّهما قبل النّبوة، فإنّ التّقدّم و التّأخر إضافيّ، و هو اللاّئح.

قال ابن عطاء: لما بلغ عليه السلام سدرة المنتهى ليلة المعراج قدّم هو و آخر جبريل، فقال لجبريل: تتركني في هذا الموضع وحدي، فعاتبه الله حين سكن إلى جبريل، فقال: لِيُغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَ مَا تَأَخَّرَ؛ فيكون كلّ من الذنّين بعد النّبوة. [ثمّ ذكر قول المبيديّ و تعقّبه بقوله:]

لكن فيه أنّه خارج من أدب العبارة. (9:8)

الآلوسيّ: المتقدّم و المتأخر للإحاطة كناية عن الكلّ. (26:91)

الطّباطبائيّ: المراد بالذنب - و الله أعلم - التّبعة السيّئة التي لدعوته صلّى الله عليه و آله عند الكفّار و المشركين، و هو ذنب لهم عليه كما في

قول موسى لربه: وَلَهُمْ عَلَيَّ ذَنْبٌ فَأَخَافُ أَنْ يَقْتُلُونِ الشّعراء:14، و ما تقدّم من ذنبه هو ما كان منه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ بِمَكَّةَ قَبْلَ الْهَجْرَةِ وَ مَا تَأَخَّرَ مِنْ ذَنْبِهِ هُوَ مَا كَانَ مِنْهُ بَعْدَ الْهَجْرَةِ، وَ مَغْفِرَتُهُ تَعَالَى لَذَنْبِهِ هِيَ سِتْرُهُ عَلَيْهِ بِإِبْطَالِ تَبِعْتَهُ بِإِذْهَابِ شَوْكَتِهِمْ وَ هَدْمِ بَنِيَّتِهِمْ، وَ يُؤَيِّدُ ذَلِكَ مَا يَتْلُوهُ مِنْ قَوْلِهِ: وَ يُتِمُّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ إِلَى أَنْ قَالَ: وَ يَنْصُرُكَ اللَّهُ نَصْرًا عَزِيزًا الْفَتْح:3.

و للمفسّرين في الآية مذاهب مختلفة أخرى:

ص: 561

فمن ذلك: أن المراد «بذنبه» صلى الله عليه وآله ما صدر عنه من المعصية، والمراد «بما تقدّم منه و ما تأخّر» ما صدر عنه قبل النبوة و بعدها. و قيل: ما صدر قبل الفتح و ما صدر بعده. و فيه أنه مبني على جواز صدور المعصية عن الأنبياء عليهم السلام، و هو خلاف ما يقطع به الكتاب و السنة و العقل من عصمتهم عليهم السلام. و قد تقدّم البحث عنه، في الجزء الثاني من الكتاب و غيره. على أن إشكال عدم الارتباط بين الفتح و المغفرة على حاله.

و من ذلك: أن المراد «بمغفرة ما تقدّم من ذنبه و ما تأخّر»، مغفرة ما وقع من معصيته و ما لم يقع بمعنى الوعد بمغفرة ما سيقع منه إذا وقع، لئلا يرد الإشكال بأن مغفرة ما لم يتحقّق من المعصية لا معنى له. و فيه مضافا إلى ورود ما ورد على سابقه عليه أن مغفرة ما سيقع من المعصية قبل وقوعه تلازم ارتفاع التكليف عنه صلى الله عليه وآله عامّة، و يدفعه نصّ كلامه تعالى في آيات كثيرة، كقوله تعالى:

إِنَّمَا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ فَاعْبُدِ اللَّهَ مُخْلِصاً لَهُ الدِّينَ الزّمر: 2، و قوله: وَ أَمِرْتُ لِأَنْ أَكُونَ أَوَّلَ الْمُسْلِمِينَ الزّمر: 12، إلى غير ذلك من الآيات التي تأتي بسياقها التّخصيص.

على أن من الذنوب و المعاصي مثل الشّرك بالله، و افتراء الكذب على الله، و الاستهزاء بآيات الله، و الإفساد في الأرض، و هتك المحارم، و إطلاق مغفرة الذنوب يشملها، و لا معنى لأن يبعث الله عبدا من عباده فيأمره أن يقيم دينه على ساق و يصلح به الأرض، فإذا فتح له و نصره و أظهره على ما يريد يجيز له مخالفة ما أمره و هدم ما بناه و إفساد ما أصلحه بمغفرة كلّ مخالفة و معصية منه، و العفو عن كلّ ما تقوله و افتراءه على الله، و فعله تبليغ كقوله، و قد قال تعالى: وَ لَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضُ الْأَقَاوِيلِ * لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ * ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ الحاقّة: 44-46.

و من ذلك قول بعضهم: إن المراد بمغفرة ما تقدّم من ذنبه مغفرة ما تقدّم من ذنب أبيه آدم و حواء عليهما السلام ببركته صلى الله عليه وآله و المراد بمغفرة ما تأخّر منه مغفرة ذنوب أمته بدعائه. و فيه ورود ما ورد على ما تقدّم عليه.

و من ذلك: أن الكلام في معنى التّقدير و إن كان في سياق التّحقيق، و المعنى ليغفر لك الله قديم ذنبك و حديثه لو كان لك ذنب. و فيه أنه أخذ بخلاف الظاهر من غير دليل.

و من ذلك: أن القول خارج مخرج التّعظيم و حسن الخطاب، و المعنى غفر الله لك، كما في قوله تعالى: عَفَا اللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذْنَتْ لَهُمْ التوبة: 43. و فيه أن العادة جرت في هذا النوع من الخطاب أن يورد بلفظ الدّعاء كما قيل.

و من ذلك: أن المراد بالذنب في حقّه صلى الله عليه وآله ترك الأولى، و هو مخالفة الأوامر الإرشاديّة دون التّمرد عن امتثال التّكاليف المولويّة، و الأنبياء على ما هم عليه من درجات القرب يؤاخذون على ترك ما هو أولى كما يؤاخذ غيرهم على المعاصي المعروفة، كما قيل: حسنات الأبرار سيئات المقرّبين.

و من ذلك: ما ارتضاه جمع من أصحابنا من أن المراد «بمغفرة ما تقدّم من ذنبه و ما تأخّر» مغفرة ما تقدّم من ذنوب أمته و ما تأخّر منها بشفاعته صلى الله عليه وآله، و لا ضمير في

إضافة ذنوب أمته صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ لِلاتِّصَالِ وَالسَّبَبِ بَيْنَهُ وَبَيْنَ أُمَّتِهِ. وَهَذَا الْوَجْهَ وَالْوَجْهَ السَّابِقَ عَلَيْهِ سَلِيمَانَ عَنْ عَامَّةِ الْإِشْكَالَاتِ، لَكِنْ إِشْكَالَ عَدَمِ الْارْتِبَاطِ بَيْنَ الْفَتْحِ وَالْمَغْفِرَةِ عَلَى حَالِهِ.

وَمِنْ ذَلِكَ: مَا عَنْ عِلْمِ الْهَدْيِ رَحِمَهُ اللهُ، أَنَّ الدَّنْبَ مَصْدَرٌ، وَالْمَصْدَرُ يَجُوزُ إِضَافَتُهُ إِلَى الْفَاعِلِ وَالْمَفْعُولِ مَعًا، فَيَكُونُ هُنَا مِضَافًا إِلَى الْمَفْعُولِ، وَالْمُرَادُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِمْ إِلَيْكَ فِي مَنْعِهِمْ إِيَّاكَ مِنْ مَكَّةَ وَصَدَّهِمْ لَكَ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ، وَيَكُونُ مَعْنَى «الْمَغْفِرَةِ» عَلَى هَذَا، الْإِزَالَةَ وَالنَّسْخَ لِأَحْكَامِ أَعْدَائِهِ مِنَ الْمُشْرِكِينَ، أَيْ يَزِيلُ اللهُ تَعَالَى ذَلِكَ عَنْكَ، وَيَسْتُرُ عَلَيْكَ تِلْكَ الْوَصْمَةَ بِمَا يَفْتَحُ لَكَ مِنْ مَكَّةَ فَتَدْخُلُهَا فِيمَا بَعْدَ.

وَهَذَا الْوَجْهَ قَرِيبَ الْمَأْخُذِ مِمَّا قَدَّمْنَا مِنَ الْوَجْهِ، وَلَا بَأْسَ بِهِ لَوْلَمْ يَكُنْ فِيهِ بَعْضُ الْمَخَالَفَةِ لِظَاهِرِ الْآيَةِ.

(18:254)

يَتَأَخَّرُ

لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَتَقَدَّمَ أَوْ يَتَأَخَّرَ. المَدَّثَرُ: 37

ابن عباس: من شاء أتبع طاعة الله، ومن شاء تأخر عنها. (الطبري 29:164)

هذا تهديد وإعلام أن من تقدم إلى الطاعة والإيمان بمحمد جوزي بثواب لا ينقطع، ومن تأخر عن الطاعة وكذب محمدًا عوقب عقابًا لا ينقطع. (القرطبي 19:86)

الحسن: هذا وعيد وتهديد وإن خرج مخرج الخبر، كقوله تعالى: فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ الْكَهْفُ: 29. (القرطبي 19:86)

2L قنادة: (يتقدم) في طاعة الله، (أو يتأخر) في معصيته. (الطبري 29:164)

السدي: (ان يتقدم) إلى النار المتقدم ذكرها، (أو يتأخر) عنها إلى الجنة. (أبو حيان 8:379)

الإمام الكاظم عليه السلام: كل من تقدم إلى ولايتنا تأخر عن سقر، وكل من تأخر عن ولايتنا تقدم إلى سقر. (الطبرسي 5:391)

الزجاج: (ان يتقدم) إلى المأمورات (أو يتأخر) عن المنهيات. (أبو حيان 8:379)

الطوسي: معناه إن هذا الإنذار متوجه إلى من يمكنه أن يتقي عذاب النار، بأن يجتنب معاصيه ويفعل طاعاته، فيقدر على التقدم والتأخر في أمره بخلاف ما يقوله المجبرة الذين يقولون بتكليف ما لا يطاق لمنع القدرة. (10:185)

الزمخشري: معناه مطلق لمن شاء التقدم أو التأخر (ان يتقدم أو يتأخر)، والمراد بالتقدم والتأخر السبق إلى الخير والتخلف عنه، وهو كقوله: فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ الْكَهْفُ: 29. (4:186)

ابن عطية: هو بيان في التذارة وإعلام بأن كل أحد يسلك طريق الهدى والحق إذا حقق النظر؛ إذ هو بعينه يتأخر عن هذه الرتبة بغفلته وسوء نظره.

(أبو حيان 8:379)

الطبرسي: [مثل الطوسي و أضاف:]

وقيل: إنه سبحانه عبّر عن الإيمان و الطاعة بالتّقدّم، لأنّ صاحبه متقدّم في العقول و الدّرجات، و عن الكفر و المعصية بالتّأخّر، لأنّه متأخّر في العقول و الدّرجات.

ص: 563

القرطبي: اللام متعلقة ب(نذيرا)، أي نذيرا لمن شاء منكم أن يتقدم إلى الخير والطاعة، أو يتأخر إلى الشر والمعصية، نظيره: وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَقْدِمِينَ مِنْكُمْ، أي في الخير، وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَأْخِرِينَ عَنْهُ. الحجر: 24.

وقال بعض أهل التأويل: معناه لمن شاء الله (ان يتقدم أو يتأخر)، فالمشيئة متصلة بالله جل ثناؤه، والتقديم: الإيمان، والتأخير: الكفر. (19:86)

أبو حيان: [نقل قول الزمخشري ثم قال:]

وهو معنى لا يتبادر إلى الذهن، وفيه حذف. [ونقل قول الزجاج ثم قال:]

والظاهر العموم في كل نفس. (8:379)

البروسوي: (ان يتقدم) إلى مقام الشريعة (او يتأخر) إلى مقام الطبيعة. (10:239)

الألوسي: (منكم) الجاز والمجرور بدل من الجاز والمجرور فيما سبق، أعني (للشعر) وضمير (شاء) للموصول، أي (نذيرا) للمتقدمين منكم من السبق إلى الخير والتخلف عنه. [إلى أن قال:]

وفسر بعضهم التقدم بالإيمان والتأخر بالكفر وقيل: ضمير (شاء) لله تعالى، أي (نذيرا) لمن شاء الله تعالى منكم تقدمه أو تأخره. و جوز أن يكون (لمن) خبرا مقدما، و(ان يتقدم أو يتأخر) مبتدأ، كقولك لمن توضحاً أن يصلي، [ثم نقل قول الزمخشري وقال:]

و لا يخفى أن اللفظ يحتمله، لكنه بعيد جداً.

(29:131)

2L الطباطبائي: المراد بالتقدم والتأخر الاتباع للحق ومصادقه الإيمان والطاعة، وعدم الاتباع ومصادقه الكفر والمعصية. والمعنى نذيرا لمن أتبع منكم الحق ولمن لم يتبع، أي لجميعكم من غير استثناء. (20:95)

يستأخرون

1- وَ لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ. الأعراف: 34

الطبري: لا يتأخرون بالبقاء في الدنيا، و لا يتمتعون بالحياة فيها عن وقت هلاكهم، و حين حلول أجل فنائهم، ساعة من ساعات الزمان.

(8:167)

الطوسي: معنى (لا- يستأخرون) لا- يتأخرون، و إنما قيل (لا- يستأخرون) من أجل أنهم لا- يطلبون التأخر، فهو أبلغ في المعنى من لا يتأخرون، لأن الاستخار طلب التأخر. (4:421)

الطبرسي: أي لا يتأخرون ساعة عن ذلك الوقت...

وقيل معناه: لا يطلبون التأخر عن ذلك الوقت للإياس عنه. (2:415)

الفخر الرازي: المراد أنه لا يتأخر عن ذلك الأجل المعين لا بساعة ولا بما هو أقل من ساعة، إلا أنه تعالى ذكر الساعة، لأن هذا اللفظ أقل أسماء الأوقات.

(14:68)

القاسمي: أي لا يتركون بعد الأجل شيئا قليلا من الزمان، ولا يهلكون قبله كذلك. (7:3675)

ص: 564

رشيد رضا: أي فإذا جاء أجل كل أمة كان عقابهم فيه لا يتأخرون عنه أقل تأخر كما أنهم لا يتقدمون عنه إذا لم يجيء، أو لا يملكون طلب تأخيره كما أنهم لا يملكون طلب تقديمه.

وقد قالوا: إن «استقدم» ورد بمعنى قدم وأقدم وتقدم، كما ورد «استجاب» بمعنى أجاب، ومثله استأخر.

ولا يمنع هذا كون الأصل في السنين والتأ للطلب أو مظنة الطلب. والطلب قد يكون بالقول وقد يكون بالفعل، فمن أتى سبب الشيء كان طالبا له بالفعل، وإن كان غافلا عن استتباعه له، فالأمة التي ترتكب أسباب الهلاك تكون طالبة له بلسان حالها واستعدادها ولا بد أن يأتيها، لأن هذا الطلب هو الذي لا يرد.

ومفهوم الشرط هنا أن الأمة قد تملك طلب تأخير الهلاك قبل مجيء أجله، أي قبل أن تغلبها على نفسها وعلى إرادتها أسباب الهلاك؛ ذلك بأن تترك الفواحش والآثام والظلم والبغي والفساد في الأرض، والإسراف في الترف المفسد للأخلاق، وخرافات الشرك المفسدة للعقول والأعمال، وكذا التكاليف التقليدية بتكثير ما ابتدع من العبادات والمحرمات التي لم يخاطب الرب بها العباد. والمراد أن يكون الغالب على الأمة الصلاح؛ لإصلاح جميع الأفراد. (8:403)

نحوه المراغي. (8:142)

المصطفوي: أي لا يتأخرون ولا يتقدمون ولا يوجد منهم ميل أو طلب إلى التأخر والتقدم أيضا، وهذا التعبير يدل على كمال اللطف والرحمة من الله المتعال؛ بحيث لا يبقى حين حلول الأجل اقتضاء في تقدمه وتأخره، حتى يوجب الطلب والميل إلى خلافه.

(1:33)

2- ما تسبق من أمة أجلها وما يستأخرون.

الحجر:5

الطبري: ما يتقدم هلاك أمة قبل أجلها الذي جعله الله أجلا لهلاكها، ولا يستأخر هلاكها عن الأجل الذي جعل لها أجلا. (14:6)

الطوسي: لا تتأخر عن أجلها الذي قدر لها، بل إذا استوفت أجلها أهلكتها الله. (6:318)

نحوه الطبرسي. (3:329)

القرطبي: أي لا تتجاوز أجلها فتزيد عليه، ولا تتقدم قبله. ونظيره قوله تعالى: فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ الأعراف:34.

(10:3)

أبو حيان: أنت (أجلها) على لفظ (أمة)، وجمع وذكّر في (وما يستأخرون) حملا على المعنى، وحذف «عنه» لدلالة الكلام عليه. (5:446)

البروسوي: أي وما يتأخرون عنه، وإنما حذف لأنه معلوم، ولرعاية الفواصل، وصيغة الاستفعال للإشعار بعجزهم عن ذلك مع طلبهم له، و

أما تأنيث ضمير (أمة) في (اجلها)، و تذكيره في (يستأخرون) فللحمل على اللفظ تارة و على المعنى أخرى.

(4:442)

الآلوسي: صيغة الاستفعال للإشعار بعجزهم عن

ص: 565

ذلك مع طلبهم له. وإيثار صيغة المضارع في الفعلين بعد ما ذكر نفي الإهلاك بصيغة الماضي، لأن المقصود بيان دوامهما فيما بين الأمم الماضية والباقية، وله نظائر في الكتاب الكريم.

وإسنادهما إلى الأمة بعد إسناد الإهلاك إلى القرية لما أن السبق والاستخار حال الأمة بدون القرية، مع ما في الأمة من العموم لأهل تلك القرى وغيرهم ممن أخرج عقوباتهم إلى الآخرة. وتأخير عدم سبقهم - مع كون المقام مقام المبالغة في بيان تحقق عذابهم - إما باعتبار تقدّم السبق في الوجود، وإما باعتبار أن المراد بيان سرّ تأخير عذابهم مع استحقاقهم لذلك.

وورد الفعل على صيغة جمع المذكر رعاية لمعنى (أمة) مع التغليب، كما روعي لفظها أولاً مع رعاية الفواصل، ولهذا حذف الجازّ والمجرور، والجملة مبيّنة لما سبق؛ ولذا فصلت. والمعنى أن تأخير عذابهم إلى يوم الودادة - حسبما أشير إليه - إنما هو لتأخير أجلهم المقدّر لما يقتضيه من الحكم، ومن جملة ذلك ما علم الله تعالى من إيمان بعض من يخرج منهم، قاله شيخ الإسلام.

(14:11)

المصطفويّ: إشارة إلى كمال النظم ونهاية التدبير في خلق الله تعالى؛ بحيث لا يمكن السبق فيها ولا طلب التأخير منهم بأيّ سبب كان. (1:34)

لا تستأخرون

قُلْ لَكُمْ مِيعَادُ يَوْمٍ لَا تَسْتَأْخِرُونَ عَنْهُ سَاعَةً وَلَا تَسْتَقْدِمُونَ. سبأ:30

2L الفخر الرّازي: قد ذكرنا في سورة الأعراف:34.

أنّ قوله: (لا يستأخرون) يوجب الإنذار، لأنّ معناه عدم المهلة عن الأجل، ولكنّ الاستقدام ما وجهه؟ وذكرنا هناك وجهه. ونذكرها هنا أنّهم لمّا طلبوا الاستعجال بيّن أنّه لا استعجال فيه كما لا إمهال، وهذا يفيد عظم الأمر وخطر الخطب، وذلك لأنّ الأمر الحقيق إذا طالبه طالب من غيره لا يؤخّره ولا يوقفه على وقت، بخلاف الأمر الخطير. (25:258)

البروسويّ: الاستخار: التّأخّر، والاستقدام:

التّقدّم، وفي هذا الجواب من المبالغة في التّهديد ما لا يخفى؛ حيث جعل الاستخار في الاستحالة كالاستقدام الممتنع عقلاً. (7:296)

الطّباطبائيّ: أمر منه تعالى أن يجيبهم بأنّ لهم ميعاد يوم مقضيّ محتوم لا يتخلف عن الوقوع فهو واقع قطعاً، ولا - يختلف وقت وقوعه البتّة، أي إنّ الله وعد به وعداً لا يخلفه، إلّا أنّ وقت وقوعه مستور لا يعلمه إلّا الله سبحانه. (16:377)

المستأخريين

وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَقْدِمِينَ مِنْكُمْ وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَأْخِرِينَ. الحجر:24

ابن عبّاس: يعنى ب(المستقدمين) من مات، ويعني ب(المستأخريين) من هو حيّ لم يمّت.

نحوه مجاهد. (الطّبريّ 14:24)

سعيد بن جبیر: (المستقدمین) فی صفوف الحرب و(المستأخرین) فیها. (أبو حیان 5:451)

ص: 566

IL الشّعبيّ: ما استقدم في أوّل الخلق، و ما استأخر في آخر الخلق.

(المستقدمين) في العصر، و(المستأخرين) منكم في أصلاب الرّجال و أرحام النّساء. (الطّبريّ 14:25)

مجاهد: المستقدمون: ما مضى من الأمم، و المستأخرون: أمة محمّد صلّى الله عليه و سلّم.

(الطّبريّ 14:25)

عكرمة: المستقدمون: من قد خلق و من خلا من الأمم، و المستأخرون: من لم يخلق.

هم خلق الله كلّهم، و قد علم من خلق منهم إلى اليوم، و قد علم من هو خالقه بعد اليوم.

إنّ الله خلق الخلق ففرغ منهم، فالمتقدمون: من خرج من الخلق، و المستأخرون: من بقي في أصلاب الرّجال لم يخرج. (الطّبريّ 14:23)

الضّحّاك: (المستقدمين منكم) يعني الأموات منكم، (المستأخرين): بقيّتهم، و هم الأحياء، يقول:

علمنا من مات و من بقي. (الطّبريّ 14:23)

الحسن: المستقدمون في طاعة الله، و المستأخرون في معصية الله.

(المستقدمين) في الخير، و(المستأخرين)، يقول:

المبطلين عنه. (الطّبريّ 14:25)

ابن كعب القرظيّ: (المستقدمين منكم): الميّت و المقتول، و(المستأخرين): من يلحق بهم من بعد.

(الطّبريّ 14:23)

قتادة: المستقدمون: آدم و من بعده، حتّى نزلت هذه الآية، و المستأخرون: كلّ من كان من ذريّته.

(الطّبريّ 14:24)

ابن زيد: المستقدمون منكم: الذين مضوا في أوّل الأمم، و المستأخرون: الباقيون. (الطّبريّ 14:24)

الطّبريّ: [نقل أقوال المفسّرين ثمّ قال:]

و أولى الأقوال عندي في ذلك بالصّحّة قول من قال:

معنى ذلك و لقد علمنا الأموات منكم يا بني آدم، فتقدّم موته، و لقد علمنا المسّتأخرين الذين استأخر موتهم ممّن هو حيّ، و من هو حادث منكم ممّن لم يحدث بعد، لدلالة ما قبله من الكلام، و هو قوله: و إنّنا لنحنُ نُحيي و نُميّت و نحنُ الوارثون الحجر: 23، و ما بعده، و هو قوله: و

إِنَّ رَبَّكَ هُوَ يَحْشُرُهُمْ. على أن ذلك كذلك؛ إذ كان بين هذين الخبرين، ولم يجر قبل ذلك من الكلام ما يدل على خلافه، ولا جاء بعد.

و جاز أن تكون نزلت في شأن المتقدمين في الصّف لشأن النساء، والمستأخرين فيه لذلك، ثم يكون الله عزّ وجلّ عمّ بالمعنى المراد منه جميع الخلق، فقال جلّ ثناؤه لهم: قد علمنا ما مضى من الخلق و أحصيناهم، و ما كانوا يعملون، و من هو حيّ منكم و من هو حادث بعدكم أيّها الناس، و أعمال جميعكم خيرها و شرّها، و أحصينا جميع ذلك، و نحن نحشر جميعهم، فنجازي كلّ بأعماله إن خيرا فخييرا و إن شرا فشرا، فيكون ذلك تهديدا و وعيدا للمستأخرين في الصّفوف لشأن النساء، و لكلّ من تعدّى حدّا لله، و عمل بغير ما أذن له به، و وعدا لمن تقدّم في الصّفوف لسبب النساء، و سارع إلى محبة الله و رضوانه في أفعاله كلّها. (14:26)

الزّمخشريّ: من استقدم ولادة و موتا، و من تأخّر

ص: 567

من الأولين والآخرين، أو من خرج من أصلاب الرجال و من لم يخرج بعد، أو من تقدّم في الإسلام و سبق إلى الطّاعة و من تأخّر.

وقيل: (المستقدمين) في صفوف الجماعة و (المستأخرين). (2:390)

الفخر الرّازي: قيل: أراد ب (المستقدمين) الصّفّ الأوّل من أهل الصّلاة، و ب (المستأخرين) الصّفّ الآخر.

[إلى أن قال:]

و اعلم أنّه تعالى لمّا قال: وَإِنَّا لَنَحْنُ نُحْيِي وَ نُمِيتُ اتبعه بقوله: وَ لَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَقْدِمِينَ مِنْكُمْ وَ لَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَأْخِرِينَ تَنبِيْهَا عَلَى أَنَّهُ لَا يَخْفَى عَلَى اللَّهِ شَيْءٌ مِنْ أحوالهم، فيدخل فيه علمه تعالى بتقدّمهم و تأخّرهم في الحدوث و الوجود، و بتقدّمهم و تأخّرهم في أنواع الطّاعات و الخيرات. و لا ينبغي أن نخصّ الآية بحالة دون حالة. (19:178)

أبو حيّان: [نقل قول مجاهد، و قتادة، و الحسن و غيرهم ثمّ قال:]

و الأولى حمل هذه الأقوال على التّمثيل لا على الحصر، و المعنى أنّه تعالى محيط علمه بمن تقدّم و بمن تأخّر و بأحوالهم. (5:451)

البروسويّ: استأخر بمعنى تأخّر، أي من تأخّر منكم و لادة و موتا، يعني الآخرين إلى يوم القيامة، أو من تقدّم في الإسلام و الجهاد، و سبق إلى الطّاعة و من تأخّر في ذلك، لا يخفى علينا شيء من أحوالكم.

(4:455)

الآلوسيّ: [نقل قول ابن عبّاس، و مجاهد، و قتادة ثمّ قال:]

و روي عن معتمر أنّه قال: بلغنا أنّ الآية في القتال، فحدّثت أبي فقال: لقد نزلت قبل أن يفرض القتال.

فعلى هذا أخذ الجهاد في عموم الطّاعة ليس بشيء على أنّه ليس في تفسير ذلك ب «المستقدمين و المستأخرين» فيها كمال مناسبة.

قال الرّبيع بن أنس: حرّض النّبّيّ صلّى الله عليه و سلّم على الصّفّ الأوّل في الصّلاة، فازدحم النّاس عليه، و كان بنو عذرة دورهم قاصية عن المسجد، فقالوا: نبيع دورنا و نشترى دورا قريبة من المسجد، فأنزل الله تعالى الآية. و أنت تعلم أنّ العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السّبب، و من هنا قال بعضهم: الأولى الحمل على العموم، أي علمنا من اتّصف بالتقدّم و التأخّر في الولادة و الموت و الإسلام و صفوف الصّلاة و غير ذلك.

(14:32)

الطّباطبائيّ: لمّا كانت الآيات السابقة التي تعدّ التّعّم الإلهيّة، و تصف التّدبير مسوقة لبيان وحدانيّته تعالى في ربوبيّته، و كان لا ينفع الخلق و النّظم من غير انضمام علمه تعالى و خاصّة بمن يحييه و يميته عقبها بهذه الآية الدّالة على علمه بمن استقدم منهم بالوجود و من استأخر، أي المتقدّمين من النّاس و المتأخّرين، على ما يفيد السّياق.

وقيل: المراد بالمستقدمين المستقدمون في الخير، و قيل: المستقدمون في صفوف الحرب، و قيل:

المستقدمون إلى الصّفّ الأوّل في صلاة الجماعة،

ص: 568

والمستأخرون خلافهم، وهي أقوال رديئة.

(12:146)

المصطفوي: الفرق بين التَّأخَّر و الاستئخار في قولهم: أَخْرَتْه فتَأَخَّر و استأخَّر، فالتَّأخَّر للمطاوعة الصَّرفَة، وفي الاستئخار مضافة إلى المطاوعة دلالة على الطَّلَب المكنون في باطنه، فكأنه يحبُّ الاستئخار قبل أن يتأخَّر، أي من كان يحبُّ التَّقَدُّم و يطلبه ثمَّ تقدَّم، و من كان يحبُّ التَّأخَّر و تأخَّر. (1:33)

آخر

1- وَ آخِرُونَ اعْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَ آخَرَ سَيِّئًا... التوبة: 102

الحسن: (عملا صالحا): خروجا إلى الجهاد، (و آخر سيئا): تخلفا عنه. (الرّمخشريّ 2:212)

مثله السّديّ. (الألوسيّ 11:12)

الكلبيّ: إنّ الأوّل: التوبة، والثاني: الإثم.

(الألوسيّ 11:12)

الطّبريّ: الآخر السيّئ هو تخلفهم عن رسول الله صلّى الله عليه و سلّم، حين خرج غازيا، و تركهم الجهاد مع المسلمين.

فإن قال قائل: و كيف قيل: خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَ آخَرَ سَيِّئًا، و إنّما الكلام خلطوا عملا صالحا بآخر سيّئ؟

قيل: قد اختلف أهل العربيّة في ذلك، فكان بعض نحويّ البصرة يقول: قيل ذلك كذلك، و جائز في العربيّة أن يكون بآخر، كما نقول: استوى الماء و الخشبة، أي بالخشبة، و خلطت الماء و اللّبن.

و أنكروا آخرون أن يكون نظير قولهم: استوى الماء و الخشبة، و اعتلّ في ذلك بأنّ الفعل في الخلط عامل في الأوّل و الثاني. و جائز تقديم كلّ واحد منهما على صاحبه، و أنّ تقديم الخشبة على الماء غير جائز في قولهم: استوى الماء و الخشبة، و كان ذلك عندهم دليلا على مخالفة ذلك الخلط.

و الصّواب من القول في ذلك عندي أنّه بمعنى قولهم:

خلطت الماء و اللّبن، بمعنى خلطته باللّبن. (11:12)

الطّوسيّ: أي بآخر سيّئ، مثله قولك: خلطت الماء و اللّبن أي باللّبن. و قد يستعمل ذلك في الجمع من غير امتزاج، كقولهم: خلطت الدّراهم و الدّنانير.

و قال قوم: هو يجري مجرى قولهم: استوى الماء و الخشبة، أي مع الخشبة. (5:336)

البغوي: أي بعمل آخر سيئ، وضع الواو موضع الباء، كما يقال: خلطت الماء و اللبن، أي باللبن.

و العمل السيئ هو تخلفهم عن النبي. (3:117)

المبيدي: (عملا صالحا): التوبة. (و آخر شيئا):

التفاق. (4:206)

الطبرسي: يعني أنهم يفعلون أفعالا جميلة، و يفعلون أفعالا سيئة قبيحة، و التقدير: و عملا آخر سيئا. (3:66)

القرطبي: الواو في قوله: (و آخر سيئا) قيل: هي بمعنى «الباء»، و قيل: بمعنى «مع»، كقولك: استوى الماء و الخشبة. و أنكر ذلك الكوفيون، و قالوا: لأن الخشبة لا يجوز تقديمها على الماء، (و آخر) في الآية يجوز تقديمه على الأول، فهو بمنزلة خلطت الماء و اللبن. (8:244)

ص: 569

البروسويّ: هو ما صدر عنهم من الأعمال السيّئة أولاً و آخرها، فيدخل فيه التّخلف عن غزوة تبوك.

و تبديل الواو بالباء، حيث لم يقل: بآخر، يؤذن بكون كلّ منهما مخلوطاً به، وهو أبلغ، فإنّ قولك: خلطت الماء باللبن، يقتضي إيراد الماء على اللبن دون العكس، وقولك: خلطت الماء و اللبن، معناه إيقاع الخلط بينهما من غير دلالة على اختصاص أحدهما بكونه مخلوطاً، و الآخر بكونه مخلوطاً به.

قال الحداديّ: يقال: خرجوا إلى الجهاد مرّة و تخلّفوا مرّة فجمعوا بين العمل الصّالح و العمل السيّئ، كما يقال:

خلط الدنانير و الدرهم، أي جمعهما، و خلط الماء و اللبن، أي أحدهما بآخر. (3:494)

الآلوسيّ: قيل: العمل الصّالح يعمّ جميع البرّ و الطّاعة، و السيّئ ما كان ضدّه. و الواو بمعنى الباء، كما نقل عن سيبويه في قولهم: بعث الشّاء شاة و درهما، و هو من باب الاستعارة، لأنّ الباء للإصاق و الواو للجمع، و هما من واد واحد.

و ادّعى بعضهم أنّ ما في الآية نوع من البديع يسمّى الاحتباك، و الأصل خلطوا عملاً صالحاً بآخر سيّئ، و خلطوا آخر سيّئاً بعمل صالح، و هو خلاف الظّاهر.

(11:12)

القاسميّ: (عملاً صالحاً): كالندم و ما سبق من طاعتهم، (و آخر سيّئاً): كالتخلف عن الجهاد.

(8:3247)

2- ... ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ... المؤمنون: 14

ابن عبّاس: الرّوح. (الطّبريّ 9:18)

خرج من بطن أمّه بعد ما خلق، فكان من بدء خلقه الآخر أن استهلّ، ثمّ كان من خلقه أن دلّ على ثدي أمّه، ثمّ كان من خلقه أن علم كيف يبسط رجله، إلى أن قعد، إلى أن حبا (1)، إلى أن قام على رجله، إلى أن مشى، إلى أن فطم، فعلم كيف يشرب و يأكل من الطّعام، إلى أن بلغ الحلم، إلى أن بلغ أن يتقلّب في البلاد.

(الطّبريّ 10:18)

أبو العالية: نفخ فيه الرّوح، فهو الخلق الآخر الذي ذكر.

نحوه عكرمة، و الشّعبيّ، و الضّحّاك.

(الطّبريّ 10:18)

مجاهد: حين استوى به السّباب.

(الطبري 18:11)

الضحّاك: يقال: الخلق الآخر بعد خروجه من بطن أمّه بسنّه و شعره. (الطبري 18:10)

الحسن: ثمّ أنشأناه ذكرا و أنثى.

(الطبرسي 4:101)

قتادة: هو نبات الشّعر و الأسنان، و إعطاء الفهم.

(الطبرسي 4:101)

ابن زيد: الرّوح الذي جعله فيه. (الطبري 18:10)

الطبري: إنشأه إيّاه خلقا آخر نفخة الرّوح فيه، فيصير حينئذ إنسانا، و كان قبل ذلك صورة [و قال بعد نقل أقوال المفسرين:]

و أولى الأقوال في ذلك بالصّواب قول من قال: عنيه.

ص: 570

1- زحف على يديه و رجليه.

بذلك نفخ الروح فيه، وذلك أنه بنفخ الروح فيه يتحوّل خلقاً آخر إنساناً، وكان قبل ذلك بالأحوال التي وصفه الله أنه كان بها، من نطفة وعلقة ومضغة وعظم؛ وبنفخ الروح فيه يتحوّل عن تلك المعاني كلها إلى معنى الإنسانيّة، كما تحوّل أبوه آدم بنفخ الروح في الطينة التي خلق منها إنساناً وخلقاً آخر غير الطين الذي خلق منه.

(18:11)

الرّمخشريّ: أي خلقاً مبيّناً للخلق الأوّل مبيّنة ما أبعدها؛ حيث جعله حيواناً و كان جماداً، و ناطقاً و كان أبكم، و سمياً و كان أصمّ، و بصيراً و كان أكّمه (1).

و أودع باطنه و ظاهره بل كلّ عضو من أعضائه و كلّ جزء من أجزائه عجائب فطرة و غرائب حكمة، لا تدرك بوصف الوصف، و لا تبلغ بشرح الشّارح. (3:27).

ابن عطية: [نقل أقوال المفسرين ثم قال:]

و هذا التّخصيص كلّ لا وجه له و إنّما هو عامّ في هذا و غيره من وجوه من النّطق و الإدراك و حسن المحاولة هو بها (آخر) و أوّل رتبة من كونه (آخر) هي نفخ الروح فيه و الطّرف الآخر من كونه (آخر) تحصيله المعقولات.

(4:138)

الفخر الرازيّ: [نقل قول الرّمخشريّ و ابن عبّاس ثم قال: في الآية دلالة على بطلان قول النّظام في أنّ الإنسان هو الرّوح لا البدن، فإنّه سبحانه بيّن أنّ الإنسان هو المركّب من هذه الصّفات، و فيها دلالة أيضاً على بطلان قول الفلاسفة الذين يقولون: إنّ الإنسان شيء لا ينقسم، و أنّه ليس بجسم. (23:85)]

الطّباطبائيّ: قد غير السّياق من الخلق إلى الإنشاء، فقال: ثمّ أنشأنا خلقاً آخر دون أن يقال:

ثمّ خلقناه الخ، للدّلالة على حدوث أمر حديث ما كان يتضمّنه و لا يقارنه ما تقدّمه من مادة، فإنّ العلقه مثلاً و إن خالفت النّطفة في أوصافها و خواصّها من لون و طعم و غير ذلك إلا أنّ في النّطفة مكان كلّ من هذه الأوصاف و الخواصّ ما يجانسها و إن لم يماثلها، كالبياض مكان الحمرة و هما جميعاً لون، بخلاف ما أنشأه الله أخيراً و هو الإنسان الذي له حياة و علم و قدرة، فإنّ ما له من جوهر الدّات، و هو الذي نحكي عنه بأنّه لم يسبق من سنخه في المراحل السّابقة- أعني النّطفة و العلقه و المضغة و العظام المكسوّة لحمًا- شيء، و لا سبق فيها شيء يناظر ما له من الخواصّ و الأوصاف كالحيّة و القدرة و العلم، فهو منشأ حادث مسبوق بالعدم. (15:20)

3- و من يدع مع الله إلهاً آخر لا برهان له...

المؤمنون: 117

الطّوسيّ: معناه إنّ من دعا مع الله إلهاً سواه لا يكون له على ذلك برهان و لا حجّة. (7:402)

نحوه الطّبرسيّ. (4:122)

الآلوسي: إفراداً أو إشراكاً، أو من يعبد مع عبادة الله تعالى إلهها آخر كذلك، ويتحقق هذا في الكافر إذا أفرد معبوده الباطل بالعبادة تارة و أشركه مع الله تعالى أخرى، وقد يقتصر على إرادة الإشارك في الوجهين، ويعلم حال من عبد غير الله سبحانه إفراداً بالأولى.

و ذكر (آخر) قيل: إنّه للتصريح بألوهيته تعالى، ي.

ص: 571

1- أكمه: أعمى، من كمه يكمه، أي عمي.

و للدلالة على الشريك فيها و هو المقصود، فليس ذكره تأكيدا لما تدل عليه المعية و إن جوز ذلك، فتأمل.

(18:71)

الطَّبَّاطِبَائِيّ: المراد من دعاء إله آخر مع الله دعاؤه مع وجوده تعالى لا دعاؤه تعالى و دعاؤه إله آخر معا، فإنّ المشركين جلّهم أو كلّهم لا يدعون الله تعالى و إنّما يدعون ما أثبتوه من الشّركاء، و يمكن أن يكون المراد بالدعاء الإثبات، فإنّ إثبات إله آخر، لا ينفك عن دعائه.

(15:73)

4- وَ آخَرُ مِنْ شَكْلِهِ أَزْوَاجٌ. ص: 58

ابن مسعود: هو الزّمهير. (الطّبريّ 178:23)

الحسن: و آخر لم ير في الدنيا.

(الطّبريّ 178:23)

الطّبريّ: اختلفت القراءة في قراءة ذلك، فقرأته عامّة قراء المدينة و الكوفة: وَ آخَرُ مِنْ شَكْلِهِ أَزْوَاجٌ عَلَى التّوْحِيدِ، بمعنى هذا حميم و غساق فليذوقوه، و عذاب آخر من نحو الحميم ألوان و أنواع، كما يقال: لك عذاب من فلان ضروب و أنواع. و قد يحتمل أن يكون مرادا ب«الأزواج» الخبر عن الحميم و الغساق و آخر من شكله، و ذلك ثلاثة فصيل: أزواج، يراد أن ينعت بالأزواج تلك الأشياء الثلاثة.

و قرأ ذلك بعض المكيين و بعض البصريين (و آخر) على الجماع، و كأنّ من قرأ ذلك كذلك كان عنده لا يصلح أن يكون الأزواج- و هي جمع- نعتا لواحد، فلذلك جمع (آخر) لتكون الأزواج نعتا لها، و العرب لا تمنع أن ينعت الاسم إذا كان فعلا بالكثير و القليل و الاثنين كما بيّنا؛ فتقول: عذاب فلان أنواع، و نوعان مختلفان.

و أعجب القراءتين إليّ أن أقرأ بها (و آخر) على التّوحيد و إن كانت الأخرى صحيحة، لاستفاضة القراءة بها في قراء الأمصار، و إنّما اخترنا التّوحيد لأنّه أصحّ مخرجا في العربيّة، و أنّه في التفسير بمعنى التّوحيد.

(23:178)

أبو زرعة: قرأ أبو عمرو (و آخر من شكله ازواج) بضمّ الألف. و قرأ الباقر (و غساق. و آخر) واحدا.

و من أفرد فإنّه عطف على قوله: حَمِيمٌ وَ غَسَاقٌ ص: 57، (و آخر) أي و عذاب آخر من شكله، أي مثل ذلك. و حجّته ما روي عن ابن مسعود أنّه قال في تفسير قوله: وَ آخَرُ مِنْ شَكْلِهِ الزّمهير. فتفسيره حجة لمن قرأ (و آخر) بالتّوحيد؛ لأنّ الزّمهير واحد.

فإن قيل: لم جاز أن ينعت «الآخر» و هو واحد في اللفظ ب(ازواج) و هي جمع؟ قيل: إنّ الأزواج نعت للحميم و الغساق و الآخر، فهي ثلاثة.

و حجة من قرأ (آخر) على الجمع أنّ الآخر قد نعتت بالجمع، فدلّ على أنّ المنعوت جمع مثله.

قال سفيان: لو كانت (و آخر) لم يقل: (ازواج)، و قال: زوج.

وقال الزّجاج: من قرأ(وآخر)فالمعنى و أقوام آخر، لأنّ قوله:(ازواج)معناه أنواع.(615)

الطّوسي: معناه أنواع آخر من شكل العذاب. و من قرأ(و آخر)أراد الواحد، و من قرأ(و آخر)أراد الجمع.(8:575)

ص: 572

نحوه الطبرسي. (4:482)

الزّمخشريّ: و مذوقات آخر من شكل هذا المذوق من مثله في الشدّة و الفظاعة. و قرئ (و آخر) أي و عذاب آخر، أو و مذوق آخر. و (ازواج) صفة ل (آخر)، لأنّه يجوز أن يكون ضروباً، أو صفة للثلاثة، و هي حميمٌ و عساقٌ * و آخرٌ من شكّله. (3:379)

الفخر الرّازيّ: قرأ أبو عمرو و (و آخر) بضمّ الألف على جمع أخرى، أي أصناف آخر من العذاب، و هو قراءة مجاهد. و الباقر (آخر) على الواحد، أي عذاب آخر.

أمّا على القراءة الأولى فقولهُ: (و آخر) أي و مذوقات آخر من شكل هذا المذوق، أي من مثله في الشدّة و الفظاعة.

و أمّا على القراءة الثانية فالتقدير: و عذاب أو مذوق آخر. (26:221)

أبو حيّان: قرأ الجمهور (و آخر) على الأفراد، فقليل: مبتدأ خبره محذوف، تقديره: و لهم عذاب آخر.

و قيل: خبره في الجملة، لأنّ قوله: (ازواج) مبتدأ، و (من شكله) خبره، و الجملة خبر (و آخر).

و قيل: خبره (ازواج)، و (من شكله) في موضع الصّفة.

و جاز أن يخبر بالجمع عن الواحد من حيث هو درجات و رتب من العذاب، أو سمّي كلّ جزء من ذلك الآخر باسم الكلّ. (7:406)

الآخر

1- و قال الآخر إنّني أراني أحمل فوق رأسي خبزاً...

يوسف: 36

الطبري: و قال الآخر من الفتيين. (12:215)

التّقاش: اسم أحدهما شرهم، و الآخر سرهم.

الأول بالشّين المعجمة، و الآخر بالسّين المهملة.

(القرطبيّ 9:189)

الطّوسيّ: (الآخر): صاحب طعامه. (6:138)

مثله الطّبرسيّ. (3:232)

الآلوسيّ: هو الخبّاز، و اسمه مجلث. (12:239)

2- وجاءت كلمة (آخر) بهذا المعنى في آية «41» من هذه السورة أيضا.

آخران

...فآخران يقومان مقامهما... المائدة: 107

سعيد بن جبير: يعني الورثة. (الطوسي 4:51)

الرّمخشريّ: فشهدان آخران. (1:651)

الفخر الرّازيّ: قام في اليمين مقامهما رجلاّن من قرابة الميّت فيحلفان بالله، لقد ظهرنا على خيانة الدّميين و كذبهما و تبديلهما، و ما اعتدينا في ذلك و ما كذبنا.

(12:119)

القرطبيّ: قال: (آخران) بحسب أنّ الورثة كانا اثنين. و ارتفع (آخران) بفعل مضمّر. (6:358)

أبو حيّان: (آخران) مبتدأ و الخبر (يقومان)، و يكون قد وصف بقوله: (من الذين)، أو يكون قد وصف بقوله: (يقومان) و الخبر (من الذين)، و لا يضّرّ الفصل بين الصّفة و الموصوف بالخبر. أو يكونان صفتين لقوله: (فاخران).

ص: 573

و يرتفع (آخران) على خبر مبتدأ محذوف، أي فالشاهدان آخران. و يجوز عند بعضهم أن يرتفع على الفاعل، أي فليشهد آخران. (4:45)

البروسوي: أي رجلان آخران، و هو مبتدأ خبره (يَقُومَانِ مَقَامَهُمَا). (2:456)

مثله الألوسي. (7:50)

الطَّبَّاطِبَائِي: شاهدان آخران يقومان مقامهما في اليمين على شهادتهما عليهما بالكذب و الخيانة.

(6:198)

آخرون

1- وَ آخَرُونَ اعْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا... التوبة: 102

ابن عباس: نزلت هذه الآية في عشرة أنفس تخلّفوا عن غزوة تبوك فيهم أبو لبابة، فربط سبعة منهم أنفسهم إلى سواري المسجد إلى أن قبلت توبتهم.

إنّها نزلت في قوم من الأعراب. (الطوسي 5:335)

مجاهد: نزلت في أبي لبابة، قال لبني قريظة ما قال.

(الطبري 11:15)

الزّهري: نزلت في أبي لبابة خاصّة حين تأخّر عن تبوك. (الطوسي 5:35)

الطبري: [ذكر الأقوال ثمّ قال:]

و أولى هذه الأقوال بالصواب في ذلك قول من قال:

نزلت هذه الآية في المعترفين بخطيئتهم، في تخلّفهم عن رسول الله، و تركهم الجهاد معه، و الخروج لغزو الروم، حين شخص إلى تبوك و إنّ الذين نزل ذلك فيهم جماعة أحدهم أبو لبابة. (11:16)

الطوسي: [نقل قول ابن عباس و أضاف:]

و قيل: كانوا سبعة، منهم أبو لبابة.

و أكثر المفسّرين ذكروا أنّ أبا لبابة كان من جملة المتأخّرين عن تبوك. [و قال بعد نقل القول الثّاني لابن عباس:]

و قيل: نزلت في خمسة عشر نفساً ممّن تأخّر عن تبوك. (5:335)

المبيدي: أي و من أهل المدينة قوم آخرون سوى المذكورين. (4:206)

الطبرسي: (اعترفوا بذنوبهم)، يعني من أهل المدينة أو من الأعراب آخرون أقرّوا بذنوبهم، وليس براجع إلى المنافقين. (3:66)

الفخر الرازي: فيه قولان:

الأول: أنهم قوم من المنافقين تابوا عن النفاق.

و الثاني: أنهم قوم من المسلمين تخلّفوا عن غزوة تبوك، لا للكفر و النفاق لكن للكسل، ثم ندموا على ما فعلوا ثم تابوا.

و احتجّ القائلون بالقول الأول بأنّ قوله: (آخرون) عطف على قوله: وَ مِمَّنْ حَوْلَكُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ مُنَافِقُونَ، و العطف يوهم التشريك، إلاّ أنّه تعالى و فقهم حتّى تابوا، فلمّا ذكر الفريق الأول بالمرود على النفاق و المبالغة فيه وصف هذه الفرقة بالتوبة و الإقلاع عن النفاق. (16:174)

أبو حيّان: نزلت في عشرة رهط تخلّفوا عن غزوة تبوك، فلمّا دنا الرسول صلّى الله عليه و سلّم من المدينة

ص: 574

أوثق سبعة منهم [أنفسهم]

وقيل: كانوا ثمانية، منهم: كردم، و مرداس، و أبو قيس، و أبو لبابة.

وقيل: سبعة، وقيل: ستة، أوثق ثلاثة منهم أنفسهم بسواري المسجد، فيهم أبو لبابة.

وقيل: كانوا خمسة، وقيل: ثلاثة: أبو لبابة بن عبد المنذر، و أوس بن ثعلبة، و وداعة بن خدام الأنصاري.

وقيل: نزلت في أبي لبابة وحده، و يبعد ذلك من لفظ (و آخرون)، لأنه جمع. (5:94)

الآلوسي: بيان لحال طائفة من المسلمين ضعيفة الهمم في أمر الدين، و لم يكونوا منافقين على الصحيح.

وقيل: هم طائفة من المنافقين، إلا أنهم وققوا للتوبة فتاب الله عليهم. (11:11)

الطباطبائي: أي من الأعراب جماعة آخرون مذنبون لا ينافقون مثل غيرهم بل اعترفوا بذنوبهم، لهم عمل صالح و عمل آخر سيئ، خلطوا هذا بذلك، من المرجو أن يتوب الله عليهم إن الله غفور رحيم.

(9:376)

2- وَ آخَرُونَ مُرْجُونَ لِأَمْرِ اللَّهِ... التوبة: 106

ابن عباس: نزلت في الثلاثة الذين خلفوا قبل التوبة عليهم: هلال بن أمية الواقفي، و مرارة بن الربيع العامري، و كعب بن مالك.

مثله عكرمة، و مجاهد، و الضحّاك، و قتادة، و ابن إسحاق. (أبو حيان 5:97)

2L الطبري: قيل: عني بهؤلاء الآخرين نفر ممن كان تخلف عن رسول الله صلى الله عليه و سلم في غزوة تبوك فندموا على ما فعلوا، و لم يعتذروا إلى رسول الله صلى الله عليه و سلم عند مقدمه، و لم يوثقوا أنفسهم بالسواري، فأرجأ الله أمرهم إلى أن صحّت توبتهم، فتاب عليهم و عفا عنهم. (11:21)

الفخر الرازي: اعلم أنه تعالى قسم المتخلفين عن الجهاد ثلاثة أقسام:

الأول: المنافقون الذين مردوا على النفاق.

الثاني: التائبون، و هم المرادون بقوله: وَ آخَرُونَ اعْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ، و بين تعالى أنه قبل توبتهم.

الثالث: الذين بقوا موقوفين، و هم المذكورون في هذه الآية. و الفرق بين القسم الثاني و بين هذا الثالث، أن أولئك سارعوا إلى التوبة و هؤلاء لم يسارعوا إليها. (16:191)

أبو حيان: قيل: نزلت في المنافقين المعرضين للتوبة مع بنائهم مسجد الضرار.

وقال الأصمّ: يعني المنافقين أرجاهم الله فلم يخبر عنهم بما علم منهم، وحثّهم بهذه الآية إن لم يتوبوا.

(5:97)

البروسويّ: (وآخرون) عطف على (آخرون) قبله، أي و من المتخلفين من أهل المدينة و من حولها من الأعراب قوم آخرون غير المعترفين المذكورين.

(3:502)

نحوه الألوّسيّ. (11:16)

الطّباطبائيّ: هذه الآية تنطبق بحسب نفسها على

ص: 575

المستضعفين الذين هم كالبرزخ بين المحسنين والمسيئين، وإن ورد في أسباب النزول أن الآية نازلة في الثلاثة الذين خلفوا ثم تابوا، فأنزل الله توبتهم على رسوله صلى الله عليه وآله.

و كيف كان فالآية تخفي ما يؤول إليه عاقبة أمرهم و تبقئها على إبهامها حتى فيما ذئلت به من الاسمين الكريمين (العليم) و (الحكيم) الدالين على أن الله سبحانه يحكم فيهم بما يقتضيه علمه و حكمته، و هذا بخلاف ما ذئل قوله: وَ آخَرُونَ اعْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ؛ حيث قال: عَسَى اللَّهُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ التوبة: 102. (381:9)

3-... وَأَعَانَهُ عَلَيْهِ قَوْمٌ آخَرُونَ... الفرقان: 4

ابن عباس: أشاروا إلى قوم عبید كانوا للعرب من الفرس: أبو فكيهة مولى الحضرميين، و جبر، و يسار، و عداس، و غيرهم. (أبو حيان 6:481)
مجاهد: قالوا: أعانه عليه اليهود.

(الطوسي 7:471)

الضحاك: عنوا أبا فكيهة الرومي.

(أبو حيان 6:481)

الحسن: قالوا أعانه عليه عبد حبشي، يعني الحضرمي. (الطوسي 7:471)

المبرد: عنوا بقوم آخرين: المؤمنين، لأن «آخر» لا يكون إلا من جنس الأول. (أبو حيان 6:481)

الطبري: ذكر أنهم كانوا يقولون: إنما يعلم محمدًا هذا الذي يجئنا به اليهود، فذلك قوله: وَأَعَانَهُ عَلَيْهِ قَوْمٌ آخَرُونَ. (18:181)

الزمخشري: قيل: هم اليهود، وقيل: عداس مولى حويطب بن عبد العزى، و يسار مولى العلاء بن الحضرمي و أبو فكيهة الرومي. قال ذلك التضر بن الحارث بن عبد الدار. (3:81)

الطبرسي: قالوا: أعان محمدًا صلى الله عليه وآله على هذا القرآن عداس مولى حويطب بن عبد العزى، و يسار غلام العلاء بن الحضرمي، و جبر مولى عامر، و كانوا من أهل الكتاب. (4:161)

نحوه الفخر الرازي. (24:50)

أبو حيان: [قال بعد نقل قول المبرد:]

و ما قاله لا- يلزم الاشتراك في جنس الإنسان، و لا يلزم الاشتراك في الوصف، ألا ترى إلى قوله: فِدَّةٌ تُقَاتِلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَ أُخْرَى كَافِرَةٌ آل عمران: 13، فقد اشتركتا في مطلق الفئنة و اختلفتا في الوصف؟

(6:481)

البروسويّ: أي اليهود، فإنّهم يلقون إليه أخبار الأمم، وهو يعبر عنها بعبارةته. (6:190)

مثله الآلوسيّ. (18:234)

الطّباطبائيّ: السّياق لا يخلو من إيماء إلى أنّ المراد ب«القوم الآخرين». بعض أهل الكتاب.

وقد ورد في بعض الآثار أنّ «القوم الآخريّن» هم عداس مولى حويطب بن عبد العزّي، ويسار مولى العلاء بن الحضرميّ، وجبر مولى عامر، كانوا من أهل الكتاب يقرءون التّوراة أسلموا، وكان النّبّي صلّى الله عليه وآله يتعهّدهم، فقيّل ما قيل. (15:180)

ص: 576

1- ... وَ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا سَمَاعُونَ لِلْكَذِبِ سَمَاعُونَ لِقَوْمِ آخِرِينَ لَمْ يَأْتُوكَ... المائدة: 41

جابر بن زيد: يهود فدك يقولون ليهود المدينة:

إِنْ أُوتِيتُمْ هَذَا فَخُذُوهُ (الطَّبْرِيِّ 6:235)

الطَّبْرِيِّ: و اختلف أهل التأويل في السَّمَاعُونَ للكذب سَمَاعُونَ لقوم آخرين، فقال بعضهم: سَمَاعُونَ لقوم آخرين: يهود فدك، و القوم الآخرون الَّذِينَ لم يأتوا رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: يهود المدينة و قال آخرون: المعنيّ بذلك قوم من اليهود، كان أهل المرأة التي بغت بعثوا بهم يسألون رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عن الحكم فيها، و الباعثون بهم هم القوم الآخرون، و هم أهل المرأة الفاجرة، لم يكونوا أتوا رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

و أولى الأقوال في ذلك عندي بالصواب قول من قال: إِنَّ السَّمَاعِينَ للكذب هم السَّمَاعُونَ لقوم آخرين، و قد يجوز أن يكون أولئك كانوا من يهود المدينة، و المسموع لهم من يهود فدك، و يجوز أن يكونوا كانوا من غيرهم، غير أنه أي ذلك كان، فهو من صفة قوم من يهود سمعوا الكذب على الله في حكم المرأة التي كانت بغت فيهم و هي محصنة، و أن حكمها في التّوراة التّحميم و الجلد.

و سألو رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عن الحكم اللازم لها، و سمعوا ما يقول فيها قوم المرأة الفاجرة، قبل أن يأتوا رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ محتكمين إليه فيها، و إنّما سألو رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عن ذلك لهم ليعلموا أهل المرأة الفاجرة ما يكون من جوابه لهم، فإن لم يكن من حكمه الرّجم رضوا به حكما فيهم، و إن كان من حكمه الرّجم حذروه و تركوا الرّضا به و بحكمه.

(6:235)

الرّمخشريّ: يعني اليهود الَّذِينَ لم يصلوا إلى مجلس رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و تجافوا عنه، لما أفرط فيهم من شدّة البغضاء و تبالغ من العداوة، أي قابلون من الأحبار، و من أولئك المفرطين في العداوة الَّذِينَ لا يقدرّون أن ينظروا إليك.

وقيل: سَمَاعُونَ إلى رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لأجل قوم آخرين من اليهود و جَهِوهم عيوننا ليبلغوهم ما سمعوا منه.

وقيل: السَّمَاعُونَ: بنو قريظة، و القوم الآخرون:

يهود خيبر. (1:613)

نحوه الفخر الرّازي. (11:232)

أبو حيان: يحتمل أن يكون المعنى سَمَاعُونَ لكذب قوم آخرين لم يأتوك، أي كذبهم. و الَّذِينَ لم يأتوه: يهود فدك. و قيل: يهود خيبر، و قيل: أهل الرّابين، و قيل:

أهل الخصام في القتل و الدّية.

و يحتمل أن يكون المعنى سمّاعون لأجل قوم آخرين، أي هم عيون لهم و جواسيس يسمعون منك و ينقلون لقوم آخرين. و هذا الوصف يمكن أن يتّصف به المنافقون و يهود المدينة.

وقيل: السّمّاعون: بنو قريظة، و القوم الآخرون:

يهود خيبر. و قيل لسفيان بن عيينة: هل جرى ذكر الجاسوس في كتاب الله؟ فقال: نعم، و تلا هذه الآية

ص: 577

سَمَاعُونَ لِقَوْمٍ آخَرِينَ (3:487)

الآلوسي: (آخرين) صفة (لقوم)، وجملة (لَمْ يَأْتُواكُ) صفة أخرى. (6:136)

2- سَتَجِدُونَ آخَرِينَ يُرِيدُونَ أَنْ يَأْمَنُوكُمْ وَيَأْمَنُوا قَوْمَهُمْ... النَّسَاء: 91

ابن عباس: نزلت في ناس كانوا يأتون النبي صلى الله عليه وآله فيسلمون رياء، ثم يرجعون إلى قريش ويرتكسون في الأوثان، يبتغون بذلك أن يأمنوا هاهنا وهاهنا، فأمر الله بقتالهم إن لم يعتزلوا ويصلحوا.

مثله مجاهد. (الطوسي 3:288)

مثله الآلوسي. (15:111)

الحسن: إنهم من المنافقين. (أبو حيان 3:319)

قتادة: حي كانوا بتهمامة، قالوا: يا نبي الله لا تقاتلك ولا تقاتل قومنا، وأرادوا أن يأمنوا نبي الله ويأمنوا قومهم فأبى الله ذلك عليهم، فقال: كَلَّمَا رُدُّوا إِلَى الْفِتْنَةِ أُرْكَسُوا فِيهَا النَّسَاء: 91. (الطبري 5:202)

السدي: نزلت هذه الآية في نعيم بن مسعود الأشجعي، وكان يأمن في المسلمين والمشركين، ينقل الحديث بين النبي صلى الله عليه وآله وسلم والمشركين.

(الطبري 5:202)

مقاتل: نزلت في أسد وغطفان.

(الطبرسي 2:89)

الطبري: هؤلاء فريق آخر من المنافقين، كانوا يظهرون الإسلام لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وأصحابه، ليأمنوا به عندهم من القتل والسبب وأخذ الأموال، وهم كفار، يعلم ذلك منهم قومهم، إذا لقوهم كانوا معهم وعبدوا ما يعبدونه من دون الله، ليأمنوهم على أنفسهم وأموالهم ونسائهم وذراريهم. (5:201)

الزمخشري: هم قوم من بني أسد وغطفان، كانوا إذا أتوا المدينة أسلموا وعاهدوا ليأمنوا المسلمين، فإذا رجعوا إلى قومهم كفروا ونكسوا عهدوهم. (1:552)

الطبرسي: قيل: نزلت في عينة بن حصن الفزاري، وذلك أنه أجذب بلادهم، فجاء إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وادعه على أن يقيم ببطن نخل ولا يتعرض له، وكان منافقا ملعونا، وهو الذي سمى رسول الله صلى الله عليه وآله الأحمق المطاع في قومه. وهو المروي عن الصادق عليه السلام.

يعني قوما آخرين غير الذين وصفتهم قبل.

أبو حيان: لما ذكر صفة المحققين في المتاركة، المجدين في إلقاء السلم، تبه على طائفة أخرى مخادعة، يريدون الإقامة في مواضعهم مع أهليهم، يقولون لهم: نحن معكم و على دينكم، ويقولون للمسلمين كذلك إذا وجدوا.

[وقال بعد نقل أقوال ابن عباس، والسدي، و قتادة:]

و الظاهر من قوله: (سَتَجِدُونَ آخِرِينَ) أَنَّهُمْ قَوْمٌ غَيْرُ الْمُسْتَشِينِ فِي قَوْلِهِ: إِلَّا الَّذِينَ يَصِلُونَ النَّسَاءَ:

.90

و ذهب قوم إلى أنها بمنزلة الآية الأولى، و القوم الذين نزلت فيهم هم الذين نزلت فيهم الأولى، و جاءت مؤكدة لمعنى الأولى مقررة لها.
(3:318)

الطَّبَّاطِبَائِي: إخبار بأنه سيواجهكم قوم آخرون، ربّما شابها الطائفة الثانية من الطائفتين

ص: 578

المستثناتين؛ حيث إنهم يريدون أن يأمنوا قومهم، غير أن الله سبحانه يخبر أنهم مناقفون غير مأمونين في مواعدهم و مواعدهم، و لذا بدل الشرطين المثبتين في حق غيرهم، أعني قوله: فَإِنْ اعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَاتِلُوكُمْ وَ أَلْقُوا إِلَيْكُمُ السَّلَامَ النَّسَاء:90، بالشرط المنفي، أعني قوله: فَإِنْ لَمْ يَعْتَزِلُوكُمْ وَ يُلْقُوا إِلَيْكُمُ السَّلَامَ وَ يَكْفُوا أَيْدِيَهُمْ النَّسَاء:91، إلخ. و هذا في معنى تنبيه المؤمنين على أن يكونوا على حذر منهم، و معنى الآية ظاهر. (5:31)

3- إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ أَيُّهَا النَّاسُ وَ يَأْتِ بِآخَرِينَ...

النساء:133

ابن عباس: الخطاب للمشركين و المنافقين، و المعنى و يأت بآخرين منكم. (أبو حيان 3:367)

الطبري: و يأت بناس آخرين غيركم؛ لموازرة نبيّه محمد صلى الله عليه و سلم و نصرته.

وقد روي عن النبي صلى الله عليه و سلم أنها لما نزلت، ضرب بيده على ظهر سلمان، فقال: «هم قوم هذا»، يعني عجم الفرس. (5:319)

الزمخشري: يوجد إنسا آخرين مكانكم أو خلقا آخرين غير الإنس. (1:570)

ابن عطية: يحتمل أن يكون وعيدا لجميع بني آدم، و يكون «الآخرون» من غير نوعهم، كما أنه قد روي أنه كان في الأرض ملائكة يعبدون الله قبل بني آدم. (أبو حيان 3:367)

أبو حيان: ظاهره أن الخطاب لمن تقدّم له الخطاب أولا.

وقال أبو سليمان الدمشقي: الخطاب للكفار، و هو تهديد لهم، كأنه قال: إن يشأ يهلككم كما أهلك من قبلكم؛ إذ كفروا برسله.

وقيل: للمؤمنين يطلق عليه اسم الناس، و المعنى إن شاء يهلككم كما أنشأكم و أنشأ قوما آخرين يعبدونه.

وقال الطبري: الخطاب للذين شفّعوا في طعمة بن أبيرق، و خصم و خصموا عنه في أمر خيافته في الدرع و الدقيق.

و هذا التأويل بعيد، و قد يظهر العموم فيكون خطابا للعالم الحاضر الذي يتوجه إليه الخطاب و التداء، (و يأت بآخرين)، أي بناس غيركم. فالمأتي به من نوع المذهب، فيكون من جنس المخاطب المنادي، و هم الناس.

[وقال بعد نقل قول الزمخشري و ابن عطية:]

و ما جوزّه لا يجوز، لأنّ مدلول «آخر» في اللغة هو مدلول غير خاصّ بجنس ما تقدّم، فلو قلت: جاء زيد و آخر معه، أو مررت بامرأة و أخرى معها، أو اشتريت فرسا و آخر، و سأقت بين حمار و آخر، لم يكن «آخر» و لا «أخرى» مؤنّته و لا تثنيته و لا جمعه إلا من جنس ما يكون قبله.

و لو قلت: اشتريت ثوبا و آخر، و يعني به غير ثوب لم يجز. فعلى هذا تجوزهم أن يكون قوله: (بآخرين) من غير جنس ما تقدّم و هم الناس، ليس بصحيح. و هذا هو الفرق بين «غير» و بين «آخر». لأنّ «غيرا» تقع على المغاير في جنس أو في صفة، فتقول: اشتريت ثوبا و

غيره، فيحتمل أن يكون ثوبا و يحتمل أن يكون غير

ثوب، وقل من يعرف هذا الفرق. (3:367)

البروسوي: أي يوجد دفعة مكانكم قوما آخرين من البشر، أو خلقا آخرين مكان الإنس. (2:299)

الألوسي: أي يوجد مكانكم دفعة قوما آخرين من البشر، فالخطاب لنوع من الناس.

و جَوَزَ الزَّمخشرِيّ و ابن عطية و مقلدوهما أن يكون المراد (خلقا آخرين) أي جنسا غير جنس الناس.

و تعقبه أبو حيان بأنه خطأ، و كونه من قبيل المجاز - كما قيل - لا يتم به المراد؛ لمخالفته لاستعمال العرب، فإن «غيرا» تقع على المغاير في جنس أو وصف، و «آخر» لا يقع إلا على المغايرة بين أبعاض جنس واحد. [ثم نقل قول الحريري و قال:]

و في «الدرّ المصون»: إن هذا غير متفق عليه، و إنما ذهب إليه كثير من النحاة و أهل اللغة، و ارتضاه نجم الأئمة الرضوي، إلا أنه يرد على الزمخشري و من معه: أن (آخرين) صفة موصوف محذوف. و الصفة لا تقوم مقام موصوفها إلا إذا كانت خاصة نحو: مررت بكاتب، أو إذا دلّ الدليل على تعيين الموصوف، و هنا ليست بخاصة، فلا بد أن يكون من جنس الأول لتدل على المحذوف.

و قال ابن يسعون و الصقلي و جماعة: إن العرب لا تقول: مررت برجلين و آخر، لأنه إنما يقابل «آخر» ما كان من جنسه تثنية و جمعا و أفرادا.

و قال ابن هشام: هذا غير صحيح، لقول ربيعة بن مكرم. [ثم استشهد بشعر]

و إنما يعنون بكونه من جنس ما قبله أن يكون اسم الموصوف ب«آخر» في اللفظ أو التقدير يصح وقوعه على المتقدم الذي قبله بآخر على جهة التواطؤ، و لذلك لو قلت: جاءني زيد و آخر، كان سائعا، لأن التقدير:

و رجل آخر، و كذا جاءني زيد و أخرى، تريد نسمة أخرى، و كذا اشتريت فرسا و مركوبا آخر، سائعا و إن كان المركوب الآخر جملا، لوقوع المركوب عليهما بالتواطؤ.

فإن كان وقوع الاسم عليهما على جهة الاشتراك المحض - فإن كانت حقيقتهما واحدة - جازت المسألة، نحو: قام أحد الزيدين و قعد الآخر، و إن لم تكن حقيقتهما واحدة لم تجز، لأنه لم يقابل به ما هو من جنسه نحو: رأيت المشتري و المشتري الآخر، تريد بأحدهما الكوكب، و بالآخر مقابل البائع.

و هل يشترط مع التواطؤ اتفاقهما في التذكير؟ فيه خلاف، فذهب المبرد إلى عدم اشتراطه، فيجوز:

جاءتني جاريتك و إنسان آخر، و اشترطه ابن جنّي، و الصحيح ما ذهب إليه المبرد. [ثم استشهد بشعر]

و ما ذكر من أن «آخر» يقابل به ما تقدّمه من جنسه، هو المختار، و إلا فقد يستعملونه من غير أن يتقدّمه شيء من جنسه.

و زعم أبو الحسن أن ذلك لا يجوز إلا في الشعر، فلو قلت: جاءني آخر، من غير أن تتكلم قبله بشيء من صنفه لم يجز، و لو قلت: أكلت رغيفا، و هذا قميص آخر، لم يحسن.

و في المسائل الصغرى للأخفش في باب عقده لتحقيق هذه المسألة: أن العرب لا تستعمل «آخر» إلا فيما هو من صنف ما قبله، فلو

قلت: أتاني صديق لك

ص: 580

وعدوّ لك آخر، لم يحسن، لأنّه لغو من الكلام، وهو يشبهه «سائرا» و«بقية» و«بعضا» في أنّه لا يستعمل إلا في جنسه، فلو قلت: ضربت رجلا و تركت سائر النساء، لم يكن كلاما، وقد يجوز ما امتنع بتأويل، كرايت فرسا و حمارا آخر، نظرا إلى أنّه دابة.

وفي الحديث: «أن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم وجد خفّة في مرضه فقال: انظروا من أتكى عليه، فجاءت بريرة ورجل آخر فاتكأ عليهما».

و حاصل هذا أنّه لا يوصف بآخر إلا ما كان من جنس ما قبله، لتبيّن مغايته في محلّ يتوهم فيه اتّحاده و لو تأويلا، و حينئذ لا يكون ما ذكره الرّمخسريّ نصّا في الخطأ، و مخالفة استعمال العرب المعوّل عليه عند الجمهور. (5:164)

الطّباطبائيّ: السّياق - وهو الدّعوة إلى ملازمة التّقوى الّذي أوصى الله به هذه الأمّة، و من قبلهم من أهل الكتاب - يدلّ على أنّ إظهار الاستغناء و عدم الحاجة المدلول عليه بقوله: (ان يشأ) إنّما هو في أمر التّقوى. و المعنى أنّ الله و صاكم جميعا بملازمة التّقوى فاتّقوه، و إن كفرتم فإنّه غنيّ عنكم، و هو المالك لكلّ شيء، المتصرّف فيه كيفما شاء و لما شاء إن يشأ أن يعبد و يتقى، و لم تقوموا بذلك حقّ القيام، فهو قادر أن يؤخركم و يقدم آخرين يقومون لما يحبّه و يرتضيه، و كان الله على ذلك قديرا.

و على هذا، فالآية ناظرة إلى تبديل التّاس إن كانوا غير متّقين بآخرين من التّاس يتّقون الله. و قد روي أنّ الآية لمّا نزلت ضرب رسول الله صلّى الله عليه و آله يده على ظهر سلمان و قال: «إنّهم قوم هذا»، و هو يؤيد هذا المعنى، و عليك بالتّدبر فيه.

و أمّا ما احتمله بعض المفسّرين أنّ المعنى إن يشأ يفنكم و يوجد قوما آخرين مكانكم أو خلقا آخرين مكان الإنس، فمعنى بعيد عن السّياق. نعم، لا بأس به في مثل: أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ إِنَّ يَسْأَلُ يَدْهَبِكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ* وَ مَا ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ بِعَزِيزٍ إبراهيم: 20، 19. (5:103)

4-... وَ آخِرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمْ...

الأنفال: 60

التّبيّ صلّى الله عليه و آله: هم الجنّ. (الآلوسيّ 10:26)

مثله ابن عبّاس، و الطّبري. (الآلوسيّ 10:27)

مجاهد: بنو قريظة. (الطّبريّ 10:31)

الحسن: المنافقون، لا يعلم المسلمون أنّهم أعداؤهم، و هم أعداؤهم. (الطّبرسيّ 2:555)

مثله مقاتل (الآلوسيّ 10:26)، و ابن زيد (الطّبرسيّ 2:555).

السّديّ: هؤلاء أهل فارس. (الطّبريّ 10:31)

ابن زيد: هم كلّ عدوّ للمسلمين، غير الّذي أمر التّبيّ أن يشرّد بهم من خلفهم. (الطّبريّ 10:31)

الجَبَّتَائِي: كُلٌّ مِنْ لَا تَعْرِفُونَ عِدَاوَتَهُ دَاخِلٌ فِيهِ.

(الطَّوْسِيُّ 5:174)

الطَّبْرِيُّ: إِنَّ قَوْلَ مَنْ قَالَ: عَنِي بِهِ الْجَنُّ، أَقْرَبُ وَأَشْبَهُ بِالصَّوَابِ، لِأَنَّهُ جَلَّ ثَنَاؤُهُ قَدْ أَدْخَلَ بِقَوْلِهِ:

وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُزْهَبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ الْأَمْرَ بَارْتِبَاطِ الْخَيْلِ، لِإِرْهَابِ كُلِّ عَدُوِّ اللَّهِ، وَلِلْمُؤْمِنِينَ

ص: 581

يعلمونهم.

ولا شك أنّ المؤمنين كانوا عالمين بعداوة قريظة و فارس لهم، لعلمهم بأنهم مشركون، وأنهم لهم حرب، ولا معنى لأن يقال: وهم يعلمونهم لهم أعداء، و آخرين من دونهم لا تعلمونهم ولكن معنى ذلك -إن شاء الله- ترهبون بارتباطكم أيها المؤمنون الخيل عدو الله و أعداءكم من بني آدم، الذين قد علمتم عداوتهم لكم، لكفرهم بالله و رسوله، و ترهبون بذلك جنسا آخر من غير بني آدم، لا تعلمون أماكنهم و أحوالهم، الله يعلمهم دونكم، لأنّ بني آدم لا يرونهم.

وقيل: إنّ صهيل الخيل يرهب الجنّ، وإنّ الجنّ لا تقرب دارا فيها فرس.

فإن قال قائل: فإنّ المؤمنين كانوا لا يعلمون ما عليه المنافقون، فما تنكر أن يكون عني بذلك المنافقون؟

قيل: فإنّ المنافقين لم يكن تروّعهم خيل المسلمين و لا سلاحهم، و إنّما كان يروّعهم أن يظهر المسلمون على سرائرهم التي كانوا يستسرون من الكفر، و إنّما أمر المؤمنون بإعداد القوّة لإرهاب العدو، فأما من لم يرهبه ذلك فغير داخل في معنى من أمر بإعداد ذلك له المؤمنون، و قيل: (لا تعلمونهم) فاكفى للعلم بمنصوب واحد في هذا الموضع، لأنّه أريد لا تعرفونهم. [ثمّ استشهد بشعر] (10:32)

الرّمخشريّ: هم اليهود، و قيل: المنافقون، و قيل:

كفرة الجنّ. (2:166)

الفخر الرّازي: المراد أنّ تكثير آلات الجهاد و أدواتها كما يرهب الأعداء الذين نعلم كونهم أعداء، كذلك يرهب الأعداء الذين لا نعلم أنّهم أعداء، ثمّ فيه وجوه:

الأول: و هو الأصحّ أنّهم هم المنافقون، و المعنى أنّ تكثير أسباب الغزو كما يوجب رهبة الكفّار، فكذلك يوجب رهبة المنافقين.

فإن قيل: المنافقون لا يخافون القتال فكيف يوجب ما ذكرتموه الإرهاب؟

قلنا: هذا الإرهاب من وجهين:

الأول: أنّهم إذا شاهدوا قوّة المسلمين و كثرة آلاتهم و أدواتهم انقطع عنهم طمعهم من أن يصيروا مغلوبين، و ذلك يحملهم على أن يتركوا الكفر في قلوبهم و بواطنهم، و يصيروا مخلصين في الإيمان.

و الثّاني: أنّ المنافق من عادته أن يتربّص ظهور الآفات و يحتال في إلقاء الإفساد و التّفريق فيما بين المسلمين، فإذا شاهد كون المسلمين في غاية القوّة خافهم و ترك هذه الأفعال المذمومة.

القول الثّاني: في هذا الباب ما رواه ابن جريج عن سليمان بن موسى، قال: المراد كفّار الجنّ.

القول الثّالث: أنّ المسلم كما يعاديه الكافر فكذلك قد يعاديه المسلم أيضا، فإذا كان قويّ الحال كثير السّلاح، فكما يخافه أعداؤه من الكفّار، فكذلك يخافه كلّ من يعاديه مسلما كان أو كافرا. (15:186)

القرطبيّ: يعني فارس و الرّوم، قاله السّديّ.

وقيل: الجنّ، وهو اختيار الطّبريّ.

وقيل: المراد بذلك كلّ من لا تعرف عداوته.

قال السّهيليّ: قيل: هم قريظة، وقيل: هم من

ص: 582

الجنّ، وقيل غير ذلك.

و لا ينبغي أن يقال فيهم شيء، لأنّ الله سبحانه قال:

وَ آخِرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ فَلْيَعْلَمِ اللَّهُ كَيْفَ يَدْعِي أَحَدَ عُلَمَاءِهِمْ، إِلَّا أَنْ يَصْحَحَ حَدِيثُ جَاءَ فِي ذَلِكَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَهُوَ قَوْلُهُ فِي هَذِهِ آيَةِ: «هُمُ الْجِنَّ». (8:38)

أبو حيان: قال ابن زيد: هم المنافقون، وهذا أظهر، لأنّه قال: لا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ أَي لا تعلمون أعيانهم وأشخاصهم. إذ هم متسترون عن أن تعلموهم بالإسلام. فالعلم هنا كالمعرفة تعدى إلى واحد، وهو متعلّق بالذوات وليس متعلّقاً بالنسبة. و من جعله متعلّقاً بالنسبة فقدّر مفعولاً ثانياً محذوفاً وقدره «محاربين»، فقد أبعد، لأنّ حذف مثل هذا دون تقدّم ذكر ممنوع عند بعض التحوّيين و عزيز جدّاً عند بعضهم، فلا يحمل القرآن عليه مع إمكان حمل اللفظ على غيره و تمكّنه من المعنى.

وقدره بعضهم (لا- تعلمونهم) فازعين راهبين (الله يعلمهم) بتلك الحالة. و الظاهر أن يكون إشارة إلى المنافقين كما قلنا على جهة الطعن عليهم و التنبية على سوء حالهم، و ليستريب بنفسه كلّ من يعلم منها نفاقاً إذا سمع الآية، و بفرعهم و رهبتهم غنى كبير في ظهور الإسلام و علوّه. (4:513)

البروسويّ: أي ترهبون به أيضاً عدوّاً آخرين من غيرهم من الكفرة كاليهود و المنافقين و الفرس، و منهم كقار الجنّ، فإنّ سهيل الفرس يخوفهم. (3:365)

الطّباطبائيّ: في قوله: وَ آخِرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمْ دلالة على أنّ المراد ب«الأولين» هم الذين يعرفهم المؤمنون بالعداوة لله و لهم، و المراد بهؤلاء الذين لا يعلمهم المؤمنون- على ما يعطيه إطلاق اللفظ- كلّ من لا خبرة للمؤمنين بتهديده إيّاهم بالعداوة، و من المنافقين الذين هم في كسوة المؤمنين و صورتهم، يصلّون و يصومون و يحجّون و يجاهدون ظاهراً، و من غير المنافقين من الكفّار الذين لم يتل بهم المؤمنون بعد.

(9:116)

5- وَ كَمْ قَصَمْنَا مِنْ قَرْيَةٍ كَانَتْ ظَالِمَةً وَ أَنْشَأْنَا بَعْدَهَا قَوْمًا آخَرِينَ. الأنبياء: 11

الطّبريّ: و أحدثنا بعد ما أهلكنا هؤلاء الظّلمة، من أهل هذه القرية التي قصمناها بظلمها قوماً آخرين سواهم. (17:7)

البروسويّ: أي ليسوا منهم نسبا و لا ديناً. (5:458)

الآلوسيّ: أي ليسوا منهم في شيء، تنبيه على استئصال الأولين و قطع دابرهم بالكليّة، و هو السّرّ في تقديم حكاية إنشاء هؤلاء على حكاية مبادئ إهلاك أولئك، بقوله سبحانه: فَلَمَّا أَحْسَبُوا بِأَسْنَا الْأَنْبِيَاء:

12، فضمير الجمع للأهل لا لقوم آخرين؛ إذ لا ذنب لهم يقتضي ما تضمّنه هذا الكلام. (17:16)

6- ثُمَّ أَنْشَأْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ قَوْمًا آخَرِينَ. المؤمنون: 31

الجَبَّائِي: يعني ثمود، لأنَّهم أهلكوا بالصَّيْحَة.

(الطَّبْرَسِيّ 4:106)

الطَّبْرَسِيّ: أي جماعة آخريّن من النَّاس، والقرن:

أهل العصر، على مقارنة بعضهم لبعض. قيل يعني عادا

ص: 583

قوم هود، لأنه المبعوث بعد نوح. (4:106)

أبو حيّان: ذكر هذه القصة عقيب قصة نوح يظهر أنّ هؤلاء هم قوم هود، والرّسول هو هود عليه السّلام، وهو قول الأكثرين.

وقال أبو سليمان الدمشقيّ، والطّبريّ: هم ثمود والرّسول صالح عليه السّلام، هلكوا بالصّيحة. (6:403)

البروسويّ: هم عاد، لقوله تعالى حكاية عن هود: وَ اذْكُرُوا اِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ الْاَعْرَافِ: 69. (6:81)

7- ثُمَّ اَنْشَأْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ قُرُونًا اٰخَرِيْنَ.

المؤمنون: 42

ابن عباس: هم بنو إسرائيل.

(أبو حيّان 6:407)

أبو حيّان: قيل: قصة لوط وشعيب وأيوب ويونس. (6:407)

البروسويّ: هم قوم صالح و لوط و شعيب و غيرهم؛ إظهاراً للقدرّة، و ليعلم كلّ أمة استغناءنا عنهم، وإنّهم إن قبلوا دعوة الأنبياء و تابعوا الرّسل تعود فائدة استسلامهم و انقيادهم و قيامهم بالطّاعات إليهم.

(6:84)

8- كَذٰلِكَ وَاوْرَثْنٰهَا قَوْمًا اٰخَرِيْنَ. الدّخان: 28

قتادة: يعني بني إسرائيل. (الطّبريّ 25:124)

الزّمخشريّ: ليسوا منهم في شيء من قرابة و لا دين و لا ولاء، و هم بنو إسرائيل، كانوا متسخّرين مستعبدين في أيديهم، فأهلكهم الله على أيديهم و أورثهم ملكهم و ديارهم. (3:503)

مثله الفخر الرّازيّ. (27:246)

الطّبرسيّ: أراد ب«قوم آخرين» بني إسرائيل لأنّهم رجعوا إلى مصر بعد هلاك فرعون. (5:64)

أبو حيّان: قال قتادة، و قال الحسن: إنّ بني إسرائيل رجعوا إلى مصر بعد هلاك فرعون.

و ضعّف قول قتادة بأنّه لم يرو في مشهور التّواريخ أنّ بني إسرائيل رجعوا إلى مصر في شيء من ذلك الزّمان و لا ملكوها قطّ، إلاّ أن يريد قتادة أنّهم ورثوا نوعها في بلاد السّام، انتهى.

و لا اعتبار بالتّاريخ، فالكذب فيها كثير و كلام الله صدق، قال تعالى: كَذٰلِكَ وَاوْرَثْنٰهَا بَنِي اِسْرٰئِيْلَ الشّعراء: 59.

وقيل: (قوما آخرين) ممّن ملك مصر بعد القبط من غير بني إسرائيل. (8:36)

نحوه البروسوي. (8:412)

الآلوسي: المراد ب«القوم الآخرين» بنو إسرائيل، وهم مغايرون للقبط جنسا ودينا، ويفسّر ذلك قوله تعالى في سورة الشعراء: كَذَلِكَ وَ أَوْرَثْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ الشَّعْرَاءَ: 59، وهو ظاهر في أنّ بني إسرائيل رجعوا إلى مصر بعد هلاك فرعون وملكوها، وبه قال الحسن.

وقيل: المراد بهم غير بني إسرائيل ممّن ملك مصر بعد هلاك القبط، وإليه ذهب قتادة، قال: لم يرد في مشهور التّاريخ أنّ بني إسرائيل رجعوا إلى مصر ولا

ص: 584

أَنَّهُمْ مَلَكَوْهَا قَطًّا. وَأَوَّلُ مَا فِي سُورَةِ الشُّعْرَاءِ بَأَنَّهُ مِنْ بَابٍ: وَمَا يُعَمَّرُ مِنْ مُعَمَّرٍ وَلَا يُنْقَضُ مِنْ عُمُرِهِ فَاطِرٌ:

11، وقولك: عندي درهم ونصفه. فليس المراد خصوص ما تركوه بل نوعه وما يشبهه. والإيراث:

الإعطاء.

وقيل: المراد من إيراثها إياهم تمكينهم من التصرف فيها، ولا يتوقف ذلك على رجوعهم إلى مصر كما كانوا فيها أولاً.

وأخذ جمع بقول الحسن، وقالوا: لا اعتبار بالتواريخ، وكذا الكتب التي بيد اليهود اليوم، لما أن الكذب فيها كثير وحسبنا كتاب الله وهو سبحانه أصدق القائلين، كتابه جلّ وعلا مأمون من تحريف المحرّفين.

(25:123)

9- وَأَخْرَيْنَ مِنْهُمْ لَمَّا يَلْحَقُوا بِهِمْ... الجمعة: 3

أبو هريرة: كذا جلوسا عند النبي صلى الله عليه وسلم فنزلت عليه سورة الجمعة، فلما قرأ: وَأَخْرَيْنَ مِنْهُمْ لَمَّا يَلْحَقُوا بِهِمْ قال رجل: من هؤلاء يا رسول الله؟ قال: فلم يراجع النبي صلى الله عليه وسلم حتى سأله مرة أو مرتين أو ثلاثا، قال: وفينا سلمان الفارسي، فوضع النبي صلى الله عليه وسلم يده على سلمان، فقال:

«لو كان الإيمان عند الثريا لناله رجال من هؤلاء».

(الطبري 28:96)

ابن عباس: هم الأعاجم، يعنون بهم غير العرب، أي طائفة كانت. (الفخر الرازي 4:30)

ابن عمر: أهل اليمن. (أبو حيان 8:266)

سعيد بن جبيرة: الروم والعجم.

(أبو حيان 8:266)

مجاهد: هم الأعاجم. (الطبري 28:95)

من ردف الإسلام من الناس كلهم.

(الطبري 28:96)

عكرمة: التابعين من أبناء العرب.

مثله مقاتل. (أبو حيان 8:266)

الصَّحَّاحُ: طوائف من النَّاسِ.

(أبو حيان 8:266)

ابن زيد: هؤلاء كلٌّ من كان بعد النَّبِيِّ إلى يوم القيامة، كلٌّ من دخل في الإسلام من العرب والعجم.

(الطَّبْرِيُّ 28:96)

الطَّبْرِيُّ: [نقل قول أبي هريرة، ومجاهد، وابن زيد ثم قال:]

وأولى القولين في ذلك بالصَّواب عندي قول من قال: عني بذلك كلٌّ لاحق لحق بالَّذين كانوا صحبوا النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في إسلامهم من أيِّ الأجناس، لأنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ عمَّ بقوله: وَآخِرِينَ مِنْهُمْ لَمَّا يَلْحَقُوا بِهِمْ كُلٌّ لَاحِقٌ بِهِمْ مِنْ آخِرِينَ، ولم يخصَّص منهم نوعاً دون نوع، فكلٌّ لاحق بهم فهو من الآخِرِينَ الَّذين لم يكونوا في عداد الأوَّلِينَ، الَّذين كان رسول اللَّه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يتلو عليهم آيات اللَّه. (28:96)

الطُّوسِيُّ: (آخِرِينَ) نصب على تقدير: ويزكي آخِرِينَ منهم لَمَّا يلحقوا بهم. ويجوز أن يكون جرّاً، وتقديره: هو الَّذي بعث في الأمَّيين وفي آخِرِينَ.

(10:4)

ص: 585

الرّمخشريّ: (آخرين)مجرور، عطف على (الأمّيين)، يعني أنّه بعثه في الأمّيين الذين على عهده، وفي آخرين من الأمّيين لم يلحقوا بهم بعد، وسيلحقون بهم، وهم الذين بعد الصّحابة.(4:102)

الفخر الرّازيّ: [قال بعد نقل أقوال المفسّرين:]

وفي الجملة معنى جميع الأقوال فيه كلّ من دخل في الإسلام بعد النّبّيّ صلّى الله عليه وسلّم إلى يوم القيامة.

فالمراد ب(الأمّيين)العرب. وب(الآخرين)سواهم من الأمم.

وقوله:(وآخرين)مجرور، لأنّه عطف على المجرور، يعني(الأمّيين)، ويجوز أن ينتصب عطفا على المنصوب في(ويعلمهم)أي ويعلمهم و يعلم آخرين منهم، أي من الأمّيين وجعلهم منهم، لأنّهم إذا أسلموا صاروا منهم، فالمسلمون كلّهم أمّة واحدة وإن اختلفت أجناسهم، قال تعالى: وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ التّوبة:71.

وأما من لم يؤمن بالنّبّيّ صلّى الله عليه وسلّم لم يدخل في دينه، فإنّهم كانوا بمعزل عن المراد بقوله:

(وَآخِرِينَ مِنْهُمْ) وإن كان النّبّيّ مبعوثا إليهم بالدعوة فإنّه تعالى قال في الآية الأولى: وَيُرَكِّبُهُمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ الْجُمُعَة:2، وغير المؤمنين ليس من جملة من يعلمه الكتاب والحكمة.(4:30)

القرطبيّ: أي لم يكونوا في زمانهم وسيجيئون بعدهم.

قال ابن عمر، وسعيد بن جبیر: هم العجم. وقال عكرمة: هم التّابعون. مجاهد: هم النّاس كلّهم، يعني من بعد العرب الذين بعث فيهم محمّد صلّى الله عليه وسلّم.

وقاله ابن زيد، ومقاتل بن حیان.قالا:هم من دخل في الإسلام بعد النّبّيّ إلى يوم القيامة.

والتقول الأول أثبت.(18:93)

أبو حیان: (آخرين)الظاهر أنّه معطوف على (الأمّيين)أي وفي آخرين من الأمّيين لم يلحقوا بهم بعد وسيلحقون.

وقيل:(وآخرين)منصوب معطوف على الصّدّامير في (ويعلمهم)أسند تعليم الآخرين إليه عليه الصّلاة والسلام مجازا، لما تناسق التّعليم إلى آخر الزّمان وتلا بعضه بعضا، فكأنّه صلّى الله عليه وسلّم وجد منه.

قال أبو هريرة وغيره:(وآخرين)هم فارس، وجاء نصّا عنه في صحيح البخاريّ ومسلم، ولو فهم منه الحصر في فارس لم يجوز أن يفسّر به الآية، ولكن فهم المفسّرون منه أنّه تمثيل.[إلى أن قال:]

وعن أبي روق:الصّغار بعد الكبار.

ينبغي أن تحمل هذه الأقوال على التّمثيل كما حملوا قول الرّسول في فارس.(8:266)

البروسويّ: (آخرين) جمع آخر بمعنى «غير»، و هو عطف على (الأميين)، أي بعثه في الأميين الذين على عهده، وفي آخرين من الأميين. أو على المنصوب في (يعلمهم)، أي يعلمهم ويعلم آخرين منهم، وهم الذين جاءوا من العرب، ف(منهم) متعلّق بالصّفة ل(آخرين)، أي و آخرين كائنين منهم مثلهم في العربيّة و الأميّة، وإن كان المراد العجم، ف(منهم) يكون متعلّقًا بآخرين. (9:515)

ص: 586

الآخرين

1- وَ أَرْزَلْنَا ثُمَّ الْآخِرِينَ. الشعراء:64

ابن عباس: معناه قربنا إلى البحر فرعون.

مثله قتادة. (الطوسي 8:29)

قتادة: هم قوم فرعون، قربهم الله حتى أغرقهم في البحر. (الطبري 19:81)

الطبري: وقربنا هنا لك آل فرعون من البحر.

(19:81)

الفخر الرازي: أي وقربنا (ثم) أي حيث انقلب البحر ل(الآخرين) قوم فرعون (ثم) فيه ثلاثة أوجه:

أحدها: قربناهم من بني إسرائيل.

وثانيها: قربنا بعضهم من بعض وجمعناهم حتى لا ينجو منهم أحد.

وثالثها: قد مناهم إلى البحر. (24:139)

أبو حيان: قرأ الحسن وأبو حياة (وزلفنا) بغير ألف، وقرأ أبي، وابن عباس، وعبد الله بن الحرث (وازلقنا) بالقاف عوض الفاء، أي أزللنا، قاله صاحب اللوامح.

قيل: من قرأ بالقاف صار (الآخرين) فرعون وقومه، ومن قرأ بالعامّة، يعني بالقراءة العامّة ف«الآخرون» هم موسى وأصحابه، أي جمعنا شملهم وقربناهم بالنجاة. (7:20)

البروسوي: أي فرعون وقومه. (6:280)

نحوه الألويسي (19:89)، والطباطبائي (15):

(278).

وبهذا المعنى جاء (الآخرين) في آية «66» من هذه السورة.

2- ثُمَّ دَمَّرْنَا الْآخِرِينَ. الشعراء:172

مقاتل: خسف الله بقوم لوط، وأرسل الحجارة على من كان خارجا من القرية. (القرطبي 13:133)

الطَّبْرِيّ: ثُمَّ أَهْلَكْنَا الْآخِرِينَ مِنْ قَوْمِ لُوطٍ بِالتَّدْمِيرِ. (19:106)

[و كذا المراد من (الآخرين) قوم لوط، في آية «136» من سورة الصّافات.]

3- ثُمَّ أَعْرَفْنَا الْآخِرِينَ. الصّافات: 82

قتادة: أنجاه الله و من معه في السّفينة، و أغرق بقيّة قومه. (الطَّبْرِيّ 23:69)

الطَّبْرِيّ: ثُمَّ أَعْرَفْنَا حِينَ نَجَّيْنَا نُوحًا وَ أَهْلَهُ مِنَ الْكُرْبِ الْعَظِيمِ، مِنْ بَقِيٍّ مِنْ قَوْمِهِ. (23:69)

الطُّوسِيّ: أَخْبَرَ تَعَالَى أَنَّهُ أَغْرَقَ الْبَاقِينَ مِنْ قَوْمِ نُوحٍ بَعْدَ تَخْلِيصِهِ نُوحًا وَ أَهْلَهُ الْمُؤْمِنِينَ. (8:507)

الطَّبْرَسِيّ: أَيُّ مَنْ لَمْ يُؤْمِنْ بِهِ. (4:448)

القرطبيّ: أَيُّ مَنْ كَفَرَ، وَ جَمَعَهُ: آخَرٌ. وَ الْأَصْلُ فِيهِ أَنْ يَكُونَ مَعَهُ «مَنْ» إِلَّا أَنَّهَا حُذِفَتْ، لِأَنَّ الْمَعْنَى مَعْرُوفٌ، وَ لَا يَكُونُ آخِرٌ إِلَّا وَ قَبْلَهُ شَيْءٌ مِنْ جِنْسِهِ. (15:90)

أَبُو حَيَّانَ: أَيُّ مَنْ كَانَ مَكْذُوبًا لَهُ مِنْ قَوْمِهِ. لَمَّا ذَكَرَ تَحْيَاتِهِ وَ نَجَاةَ أَهْلِهِ - إِذْ كَانُوا مُؤْمِنِينَ - ذَكَرَ هَلَاكَ غَيْرِهِمْ بِالْغُرُقِ. (7:364)

البروسويّ: أَيُّ الْمَغَايِرِينَ لِنُوحٍ وَ أَهْلِهِ، وَ هُمْ كَفَّارُ قَوْمِهِ أَجْمَعِينَ. (7:468)

ص: 587

مثله الآلوسي. (23:99)

الطَّبَّاطِبَائِيّ: المراد ب(الآخرين) قومه المشركون.

(17:147)

اخرى

1-...فِيئَةٌ تُقَاتِلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَ أُخْرَى كَافِرَةٌ...

آل عمران:13

ابن عباس: قريش الكفار. (الطبري 3:193)

عكرمة: قريش يوم بدر. (الطبري 3:193)

الطوسي: هم يهود بني قينقاع. (2:408)

الطبرسي: هم المشركون من أهل مكة. (1:415)

الفخر الرازي: المراد بها كفار قريش. (7:204)

2-... وَ لَتَأْتِ طَائِفَةٌ أُخْرَى لَمْ يُصَلُّوا فَلْيُصَلُّوا مَعَكَ... النساء:102

الطوسي: قال: (طائفة اخرى) ولم يقل:

آخرون، ثم قال: لَمْ يُصَلُّوا فَلْيُصَلُّوا مَعَكَ و لم يقل:

فلتصل معك؛ حملا- للكلام تارة على اللفظ و أخرى على المعنى، كما قال: وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا الْحَجْرَاتِ:9، و لو قال: اقتتلنا لكان جائزا.

(3:311)

3-... وَ لِي فِيهَا مَأْرَبٌ أُخْرَى. طه:18

الفخر الرازي: إنما قال: (اخرى)، لأنَّ المأرب في معنى جماعة، فكأنه قال: جماعة من الحاجات أخرى، و لو جاءت «أخر» لكان صوابا، كما قال: فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ البقرة:184. (22:27)

القرطبي: قال: (اخرى) على صيغة الواحد، لأنَّ (مأرب) في معنى الجماعة، لكنَّ المهيح [الطريق الواضح] في توابع جمع ما لا يعقل الأفراد و الكناية عنه بذلك، فإنَّ ذلك يجري مجرى الواحدة المؤنثة، كقوله تعالى: وَ لِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا الأعراف:180، و كقوله:

يا جِبَالُ أُوَيْبِي مَعَهُ سَبَأُ: 10.(11:187)

4- وَ لَقَدْ مَنَّا عَلَيْكَ مَرَّةً أُخْرَى. طه: 37

الطَّبْرِيّ: و لقد تطوّلنا عليك يا موسى قبل هذه المَرّة مرّة أُخرى، و ذلك حين أوحينا إلى أمّك- إذ ولدتك في العام الذي كان فرعون يقتل كلّ مولود ذكر من قومك- ما أوحينا إليها. (16:161)

الطُّوسِيّ: إنّ نعمة الله عزّ و جلّ عليه مستمرة، فذكره الإجابة مرّة و قبلها مرّة أُخرى. (7:173)

نحوه الطَّبْرَسِيّ. (3:10)

الفخر الرّازيّ: لم قال: (مرّة أُخرى) مع أنّه تعالى ذكر منا كثيرة؟

و الجواب: لم يعن ب (مرّة أُخرى) مرّة واحدة من المنن، لأنّ ذلك قد يقال في القليل و الكثير. (22:51)

القرطبيّ: أي قبل هذه، و هي حفظه سبحانه له من شرّ الأعداء في الابتداء، و ذلك حين الذّبح.

(11:195)

أبو حيّان: (أخرى) تأنيث «آخر» بمعنى غير، أي مدّة غير هذه المدّة، و ليست (أخرى) هنا بمعنى آخره، فتكون مقابلة للأولى، و تخيّل ذلك بعضهم فقال: سمّاها

ص: 588

(اخرى) وهي أولى، لأنها أخرى في الذكر.

و الأخرى لفظ مشترك يكون تأنيث الآخر بفتح الخاء، و تأنيث الآخر بمعنى آخرة، فهذه يلحظ فيها معنى التأخر. و المعنى أنني قد حفظتك و أنت طفل رضيع، فكيف لا أحفظك و قد أهلتك للرسالة؟

و في قوله: (مرة أخرى) إجمال يفسره قوله: إِذْ أَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّكَ (6:240)

البروسوي: في وقت ذي مرّ و ذهاب، أي وقتا غير هذا الوقت، فإنّ (اخرى) تأنيث «آخر» بمعنى غير.

(5:381)

نحوه الألويسي. (16:187)

5-... ثُمَّ نَفَخَ فِيهِ أُخْرَىٰ فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ.

الرّم: 68

الحسن: القرآن دلّ على أنّ هذه النفخة الأولى.

(الفخر الرازيّ 27:18)

الطّوسي: هذه النفخة الثانية للحشر. (9:46)

الرّمخشري: إن قلت: (اخرى) ما محلّها من الإعراب؟

قلت: يحتمل الرفع و النصب، أمّا الرفع فعلى قوله:

فَإِذَا نَفَخَ فِي الصُّورِ نَفْحَةً وَاحِدَةً الْحَاقَّةُ: 13، و أمّا النصب فعلى قراءة من قرأ (نَفْحَةً وَاحِدَةً)، و المعنى و نفخ في الصّور نفخة واحدة ثم نفخ فيه أخرى. و إنّما حذفت لدلالة (اخرى) عليها، و لكونها معلومة بذكرها في غير مكان. (3:409)

الطّبرسي: يعني نفخة البعث، و هي النفخة الثانية.

(4:508)

الفخر الرازيّ: قوله: (اخرى) تقدير الكلام و نفخ في الصّور نفخة واحدة ثم نفخ فيه نفخة أخرى. و إنّما حسن الحذف لدلالة (اخرى) عليها، و لكونها معلومة.

(27:18)

أبو حيّان: احتمال (اخرى) على أنّ تكون في موضع نصب، و القانم مقام الفاعل الجازّ و المجرور كما أقيم في الأوّل، و أنّ يكون في موضع

رفع مقاما مقام الفاعل، كما صرّح به في قوله: فَإِذَا نُفِّخَ فِي الصُّورِ نَفْخَةً وَاحِدَةً الْحَاقَّةُ: 13. (7:441)

البروسوي: «نفخة أخرى» هي النفخة الثانية على الوجه الأول و(أخرى) يحتمل النصب على أن يكون الظرف قائما مقام الفاعل، و(أخرى) صفة لمصدر منصوب على المفعول المطلق، و الرفع على أن يكون المصدر المقدر قائما مقام الفاعل. (8:138)

الآلوسي: أي نفخة أخرى، وهو يدلّ على أنّ المراد بالأول: وَنُفِّخَ فِي الصُّورِ نَفْخَةً وَاحِدَةً، كما صرّح به في مواضع، لأنّ العطف يقتضي المغايرة، فلو أريد المطلق الشامل للأخرى لم يكن لذكرها هاهنا وجه. (24:28)

6- وَأُخْرَى تُجِئُونَهَا نَصْرٌ مِنَ اللَّهِ وَفَتْحٌ قَرِيبٌ وَبَشْرٌ الْمُؤْمِنِينَ. الصّف: 13

الفراء: في موضع رفع، أي و لكم أخرى في العاجل مع ثواب الآخرة، ثم قال: نَصْرٌ مِنَ اللَّهِ وَفَتْحٌ قَرِيبٌ مفسّرا للأخرى، ولو كان «نصرا من الله» لكان صوابا،

و لو قيل: و آخر تحبونه- يريد الفتح و النصر- كان صوابا. (3:154)

الطبري: اختلف أهل العربية فيما نعتت به قوله:

(و اخرى)، فقال بعض نحويي البصرة: معنى ذلك و تجارة أخرى، فعلى هذا القول يجب أن يكون (اخرى) في موضع خفض عطفًا به على قوله: هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ الصَّف: 10، و قد يحتمل أن يكون رفعا على الابتداء. و كان بعض نحويي الكوفة يقول: هي في موضع رفع، أي و لكم أخرى في العاجل مع ثواب الآخرة، ثم قال: (نصر من الله) مفسرا للأخرى.

و الصواب من القول في ذلك عندي القول الثاني، و هو أنه معني به «و لكم أخرى تحبونها»، لأن قوله:

نَصْرٌ مِنَ اللَّهِ وَفَتْحٌ قَرِيبٌ مَبِينٌ عَنْ أَنْ قَوْلِهِ:

(و اخرى) في موضع رفع، و لو كان جاء ذلك خفضا حسن أن يجعل قوله: (و اخرى) عطفًا على قوله:

(تجارة)، فيكون تأويل الكلام حينئذ لو قرئ ذلك خفضا: و على خلة أخرى تحبونها، فمعنى الكلام إذا كان الأمر كما وصفت: (هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ، تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ...، يَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ، وَ يَدْخِلْكُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ...)، و لكم خلة أخرى سوى ذلك في الدنيا تحبونها: نصر من الله لكم على أعدائكم، و فتح قريب يعجله لكم. (28:90)

الطوسي: معناه و لكم خصلة أخرى مع ثواب الآخرة. (9:597)

الزمخشري: و لكم إلى هذه النعمة المذكورة من المغفرة و الثواب في الآجلة نعمة أخرى عاجلة محبوبة إليكم. (4:100)

الطبرسي: أي و تجارة أخرى أو خصلة أخرى تحبونها عاجلا مع ثواب الآجل، و هذا من الله زيادة ترغيب؛ إذ علم سبحانه أن فيهم من يحاول عاجل النصر إما رغبة في الدنيا و إما تأييدا للدين، فوعدهم ذلك بأن قال: نَصْرٌ مِنَ اللَّهِ وَفَتْحٌ قَرِيبٌ، أي تلك الخصلة أو تلك التجارة نصر من الله لكم على أعدائكم و فتح قريب لبلادهم. (5:282)

الفخر الرازي: أي تجارة أخرى في العاجل مع ثواب الآجل. و قوله تعالى: (نَصْرٌ مِنَ اللَّهِ) هو مفسر لـ «الأخرى»، لأنه لا يحسن أن يكون (نَصْرٌ مِنَ اللَّهِ) مفسرا لـ «التجارة»، إذ النصر لا يكون تجارة لنا بل هو ربح للتجارة. (29:318)

أبو حيان: قال الأخفش: (و اخرى) في موضع جر عطفًا على (تجارة). و ضعّف هذا القول، لأن هذه «الأخرى» ليست ممّا دلّ عليه، إنّما هي من الثواب الذي يعطيهم الله على الإيمان و الجهاد بالنفس و المال.

(8:264)

البروسوي: أي و لكم إلى هذه النعم العظيمة نعمة أخرى عاجلة، ف(أخرى) مبتدأ حذف خبره، و الجملة عطف على (يَغْفِرْ لَكُمْ) على المعنى. (9:509)

الألوسي: أي و لكم إلى ما ذكر من النعم نعمة أخرى، ف(أخرى) مبتدأ، و هي في الحقيقة صفة للمبتدأ المحذوف أقيمت مقامه بعد حذفه، و الخبر محذوف.

(28:90)

ص: 590

الطَّبَّاطِبَائِي: (و اخرى) وصف قائم مقام الموصوف، و هو خير لمبتدئ محذوف، وقوله: نَصَرَ مِنَ اللَّهِ وَفَتَحَ قَرِيبٌ بِيَان ل (أخرى) و التَّقْدِير: و لكم نعمة أو خصلة أخرى- تحبونها، و هي نَصَرَ مِنَ اللَّهِ وَفَتَحَ قَرِيبٌ عَاجِل. (19:259)

7-... وَإِنْ تَعَاَسَرْتُمْ فَسْتَزُضِعْ لَهُ أُخْرَى.

الطَّلَاق:6

السَّيِّ: إن أبت الأم أن ترضع ولدها إذا طلقها أبوه التمس له مرضعة أخرى. الأم أحق إذا رضيت من أجر الرضاع بما يرضى به غيرها، فلا ينبغي له أن ينتزع منها. (الطَّبْرِي 28:148)

الطَّبْرِي: إن تعاسر الرجل و المرأة في رضاع ولدها منه، فامتعت من رضاعه، فلا- سبيل له عليها، و ليس له إكراهها على إرضاعه، و لكنّه يستأجر للصبي مرضعة غير أمة البائنة منه. (28:148)

الطُّوسِي: خطاب للرجل و لزوجته المطلقة أنهما متى اختلفا في رضاع الصبي و أجرته أرضعته امرأة أخرى. (10:37)

الزَّمْخَشَرِي: فستوجد و لا- تعوز مرضعة غير الأم ترضعه، و فيه طرف من معاتبة الأم على المعاسرة، كما تقول لمن تستقضيه حاجة فيتوانى: سيقضيه غيرك، تريد لن تبقى غير مقضية، و أنت ملوم. (4:122)

الطَّبْرِي: فسترضع له امرأة أخرى أجنبية، أي فليسترضع الوالد غير والدة الصبي. (5:309)

أبو حيان: أي يستأجر غيرها و ليس له إكراهها، فإن لم يقبل إلا ثدي أمه أجبرت على الإرضاع بأجرة مثلها، و لا يختص هذا الحكم من وجوب أجرة الرضاع [في قوله: فَأَتَوْهُنَّ أَجُورَهُنَّ] بالمطلقة بل المنكوحه في معناها. (8:285)

الآخري

1- اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَ الَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى... الزمر:42

السَّيِّ: إن أرواح الأحياء إذا ناموا تجتمع مع أرواح الأموات، فإذا أرادت الرجوع إلى الأجساد أمسك الله أرواح الأموات و أرسل أرواح الأحياء.

(الطُّوسِي 9:32)

ابن زيد: (و يرسل الآخري...): التي لم يقبضها.

(الطَّبْرِي 24:9)

الطَّبْرِي: ذكر أنّ أرواح الأحياء و الأموات تلتقي في المنام، فيتعارف ما شاء الله منها، فإذا أراد جميعها الرجوع إلى أجسادها، أمسك الله أرواح الأموات عنده و حبسها، و أرسل أرواح الأحياء حتّى ترجع إلى أجسادها إلى أجل مسمى. (24:9)

الطوسي: التي يريد إبقاءها إلى أن تستوفي أجلها الذي قدره لها. (9:32)

الطبرسي: يعني الأنفس الأخرى التي لم يقض على موتها، يريد نفس النَّائم. (4:501)

الفخر الرازي: يعني أن النفس التي يتوفاها عند التَّوم يردها إلى البدن عند اليقظة و تبقى هذه الحالة إلى

ص: 591

البروسويّ: أي ويرسل أنفس الأحياء وهي التائمة إلى أبدانها عند اليقظة، والنزول من عالم المثال المقيّد. والعالم المثال شبّه بالجوهر الجسمانيّ في كونه محسوسا مقداريا، والجوهر العقليّ المجرد في كونه نورانيا.

فجعل الله عالم المثال وسطا شبيها بكلّ من الطرفين حتّى يتجسّد أولا ثمّ يتكاثف، ألا ترى أنّ حقيقة العلم الّذي هو مجرد يتجسّد بالصورة الّتي في عالم المثال؟

(8:115)

الآلوسيّ: أي الأنفس الأخرى، وهي التائمة إلى أبدانها، فتكون كما كانت حال اليقظة متعلّقة بها تعلق التصرّف ظاهرا وباطنا. (24:8)

تقدّم البحث في هذه الآية في «الأجل المسمّى» فلاحظ.

2- أفرأيتُم اللاتّ و العزى * و مناة الثالثة الأخرى. النجم: 20، 19

أبو البقاء البصريّ: (الآخري)توكيد، لأنّ الثالثة لا تكون إلاّ آخري. (أبو حيان 8:162)

الرّمخشريّ: (الآخري)ذمّ، وهي المتأخّرة الوضيعة المقدار، كقوله تعالى: قالَتُ أُخْرَاهُمْ لِأَوْلَاهُمْ الأعراف: 38، أي وضعاءهم [جمع وضعيع: الدنيّ]الرؤسائهم وأشرفهم.

ويجوز أن تكون الأوّلية والتقدّم عندهم للات و العزى، كانوا يقولون: إنّ الملائكة وهذه الأصنام بنات الله، وكانوا يعبدونهم و يزعمون أنّهم شفعاؤهم عند الله تعالى مع وأدهم البنات، فقيل لهم: ألكم الذكّر و لة الأنثى النجم: 21.

ويجوز أن يراد أنّ اللاتّ و العزى و مناة»إناث وقد جعلتموهنّ لله شركاء، و من شأنكم أن تحتقروا الإناث، و تستكفوا من أن يولدن لكم و ينسبن إليكم. فكيف تجعلون هذه الإناث أندادا لله و تسمّونهنّ آلهة؟

(4:30)

الطبرسيّ: (الثالثة)نعت لمناة، و(الآخري)نعت لها أيضا. (5:176)

الفخر الرّازيّ: الآ-خر لا- يصحّ أن يقال إلا- إذا كان الأوّل مشاركا للثاني، فلا- يقال: رأيت امرأة و رجلا آخر، و يقال: رأيت رجلا و رجلا آخر، لا- اشتراك الأوّل و الثاني في كونهما من الرجال. و هاهنا قوله: (الثالثة الآخري) يقتضي على ما ذكرنا أن تكون العزى ثلاثة أولى، و مناة ثلاثة أخرى، و ليس كذلك.

و الجواب عنه من وجوه:

الأوّل: (الآخري) كما هي تستعمل للذمّ، قال الله تعالى: وَ قالَتُ أَوْلَاهُمْ لِأَخْرَاهُمْ الأعراف: 39، أي لمتأخّرتهم و هم الأتباع، و يقال

لهم: الأذنب، لتأخرهم في المراتب. فهي صفة ذمّ، كأنه تعالى يقول: و مناة الثالثة المتأخرة الدّليّة. و نقول على هذا: للأصنام الثلاثة ترتيب، و ذلك لأنّ الأوّل كان وثناً على صورة آدمي، و العزى صورتها صورة نبات، و مناة صورتها صورة صخرة هي جماد، فالآدمي أشرف من الثّبات، و الثّبات أشرف من الجماد، فالجماد متأخر، و المناة جماد، فهي في الأخريات من المراتب.

ص: 592

الجواب الثاني: فيه محذوف تقديره: أفرأيتم اللات والعزى المعبودين بالباطل و منوة الثالثة المعبودة الأخرى.

الجواب الثالث: هو أنّ الأصنام كان فيها كثرة، واللات والعزى إذا أخذنا متقدمتين فكل صنمة توجد فهي ثالثة، فهناك ثوالت، فكأنه يقول لهما: ثوالت كثيرة وهذه ثالثة أخرى، وهذا كقول القائل: يوما ويوما.

الجواب الرابع: فيه تقديم وتأخير، تقديره: و مناة الأخرى الثالثة، ويحتمل أن يقال: الأخرى تستعمل لموهوم أو مفهوم وإن لم يكن مشهورا و لا- مذكورا، يقول من يكثر تأذيه من الناس إذا آذاه إنسان: «الآخر حاء يؤذينا» وربما يسكت على قوله: «أنت الآخر»، فيفهم غرضه، كذلك هاهنا. (28:296)

القرطبي: العرب لا- تقول للثالثة: أخرى، وإنما (الأخرى) نعت للثانية. و اختلفوا في وجهها، فقال الخليل: إنما قال ذلك لوفاق رءوس الآي، كقوله:

مَارَبٌ أُخْرَى طه: 18، و لم يقل: «أخر». وقال الحسين بن الفضل: في الآية تقديم وتأخير، مجازها أفرأيتم اللات والعزى الأخرى و مناة الثالثة.

وقيل: إنما قال: وَ مَنَاةُ الثَّالِثَةَ الأخرى لأنها كانت مرتبة عند المشركين في التّعظيم بعد اللات والعزى، فالكلام على نسقه. (17:102)

أبو حيان: الظاهر أنّ (الثالثة الأخرى) صفتان ل «مناة» و هما يفيدان التوكيد.

قيل: ولما كانت مناة هي أعظم هذه الأوثان أكّدت بهذين الوصفين، كما تقول: رأيت فلانا و فلانا، ثم تذكر ثالثا أجلّ منهما، فتقول: و فلانا الآخر الذي من شأنه [كذا و كذا].

و لفظ «آخر» و «أخرى» يوصف به الثالث من المعدودات، و ذلك نصّ في الآية. [ثم استشهد بشعر، و قال بعد نقل قول الرّمحشري:]

و لفظ «آخر» و مؤنّته «أخرى» لم يوضعا للذمّ و لا للمدح، إنّما يدلّان على معنى غير، إلا أنّ من شرطهما أن يكونا من جنس ما قبلهما، لو قلت: مررت برجل و آخر، لم يدلّ إلا على معنى «غير» لا على ذمّ و لا على مدح.

(8:162)

البروسوي: (الأخرى) صفة ذمّ لها، و هي المتأخرة الوضعية المقدار، أي مناة الحقيرة الدليلة، لأنّ الأخرى تستعمل في الضعفاء، كقوله تعالى: قالت أخرجهم لأولاهم الأعراف: 38، أي ضعفاؤهم لرؤسائهم.

قال ابن السّخّ: «الأخرى» تأنيث «الآخر» بفتح الخاء، و هو في الأصل من التّأخّر في الوجود، نقل في الاستعمال إلى المغايرة مع الاشتراك مع موصوفه فيما أثبت له. و لا يصحّ حمل (الأخرى) في الآية على هذا المعنى العرفي؛ إذ لا مشاركة لمناة في كونها مناة ثالثة حتّى توصف بالأخرى احترازا عنها، فلذلك حمل على المعنى المذكور. (9:233)

الآلوسي: الظاهر أنّ (الثالثة الأخرى) صفتان ل «مناة»، و هما على ما قيل: للتأكيد، فإنّ كونها ثالثة و أخرى، مغايرة لما تقدّمها معلوم غير محتاج للبيان.

وقال بعض الأجلّة: (الثالثة) للتأكيد، و(الآخرى)

ص: 593

للدّم، بأنّها متأخّرة في الرّتبة وضيعة المقدار.

و تعقّبهُ أبو حَيَّان بأنَّ «آخر» و مؤنّثه «أخرى» لم يوضعا لذّم و لا لمدح و إنّما يدلّان على معنى «غير».

و الحقّ أنّ ذلك باعتبار المفهوم الأصليّ، و هي تدلّ على ذمّ السّابقتين أيضا.

قال في «الكشف»: هي اسم ذمّ يدلّ على وضاعة السّابقتين بوجه أيضا، لأنَّ «أخرى» تأنيث «آخر» تستدعي المشاركة مع السّابق، فإذا أتى بها لقصد التّأخّر في الرّتبة عملا بمفهومها الأصليّ- إذ لا يمكن العمل بالمفهوم العرفيّ، لأنّ السّابقتين ليستا ثالثة أيضا- استدعت المشاركة قضاء لحقّ التّفصيل، و كأنّه قيل:

الأخرى في التّأخّر، انتهى.

و هو حسن، و ذكر في نكتة ذمّ مناة بهذا الدّم أنّ الكفرة كانوا يزعمون أنّها أعظم الثّلاثة، فأكذبهم الله تعالى بذلك.

و قيل: (الأخرى) صفة ل«العزّي»، لأنّها ثانية (اللّات)، و الثّانية يقال لها: الأخرى، و أخرت لموافقة رءوس الآي.

و قال الحسن بن المفضّل: في الكلام تقديم و تأخير، و التّقدير: و العزّي الأخرى و مناة الثّالثة. و لعمرى إنّّه ليس بشيء. (27:56)

3- وَ أَنَّ عَلَيْهِ النَّشْأَةَ الْأُخْرَى. النّجم: 47

الطّبريّ: و أنّ على ربّك يا محمّد أن يخلق هذين الرّوجين بعد مماتهم، و بلاهم في قبورهم، الخلق الآخر، و ذلك إعادتهم أحياء خلقا جديدا، كما كانوا قبل مماتهم.

(27:75)

الطّوسيّ: هي البعثة يوم القيامة. (9:438)

الطّبرسيّ: أي الخلق الثّاني للبعث يوم القيامة.

(5:183)

الفخر الرّازيّ: هي في قول أكثر المفسّرين إشارة إلى الحشر. و الذي ظهر لي- بعد طول التّفكّر و السّؤال من فضل الله تعالى الهداية فيه إلى الحقّ- أنّه يحتمل أن يكون المراد نفخ الرّوح الإنسانيّة فيه؛ و ذلك لأنّ النّفس الشّريفة لا الأمارة تخالط الأجسام الكثيفة المظلمة، و بها كرم الله بني آدم، و إليه الإشارة في قوله تعالى:

فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ الْمُؤْمِنُونَ: 14، غير خلق النّطفة علقة، و العلقة مضغعة، و المضغعة عظاما؛ و بهذا الخلق الآخر تميّز الإنسان عن أنواع الحيوانات، و شارك الملك في الإدراكات، فكما قال هنا لك: أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ بعد خلق النّطفة، قال هاهنا: وَ أَنَّ عَلَيْهِ النَّشْأَةَ الْأُخْرَى؛ فجعل نفخ الرّوح نشأة أخرى كما جعله هنا لك إنشاء آخر.

وَالَّذِي أَوْجَبَ الْقَوْلَ بِهَذَا هُوَ أَنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى: **وَإِنِّي إِلَهِ رَبِّكَ الْمُنْتَهَى النّجْم:42**، عِنْدَ الْأَكْثَرِينَ لِبَيَانِ الْإِعَادَةِ، وَقَوْلُهُ تَعَالَى: **ثُمَّ يُجْزَاهُ الْجَزَاءَ الْأَوْفَى النّجْم:41**، كَذَلِكَ فَيَكُونُ ذِكْرُ (النَّشْأَةِ الْآخَرَى) إِعَادَةً، [أَيَّ إِعَادَةً لِقَوْلِهِ: خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنْثَى] وَلِأَنَّهُ تَعَالَى قَالَ بَعْدَ هَذَا: **وَأَنَّهُ هُوَ أَغْنَى وَ أَقْنَى النّجْم:48**، وَهَذَا مِنْ أَحْوَالِ الدُّنْيَا. وَعَلَى مَا ذَكَرْنَا يَكُونُ التَّرْتِيبُ فِي غَايَةِ الْحَسَنِ، فَإِنَّهُ تَعَالَى يَقُولُ: **خَلَقَ الرَّؤُوسَ الذَّكَرَ وَالْأُنْثَى النّجْم:45**، وَنَفَخَ فِيهِمَا الرُّوحَ الْإِنْسَانِيَّةَ

الشريفة، ثم أغناه بلبن الأم وبنفقة الأب في صغره، ثم أقناه بالكسب بعد كبره.

فإن قيل: فقد وردت النشأة الأخرى للحشر في قوله تعالى: فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ العنكبوت:20، نقول: (الآخرة) من الآخر لا من الآخر، لأن الآخر «أفعل»، -وقد تقدّم- على أن هناك لما ذكر البدء حمل على الإعادة، وها هنا ذكر خلقه من نطفة، كما في قوله: ثُمَّ خَلَقْنَا النَّطْفَةَ عَلَقَةً الْمُؤْمِنُونَ:14، ثم قال: أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ.

(29:21)

القرطبي: أي إعادة الأرواح في الأشباح للبعث.

(17:118)

أبو حيان: أي إعادة الأجسام، أي الحشر بعد البلى، وجاء بلفظ (عليه) المشعرة بالتحتم لوجود الشيء، لما كانت هذه النشأة ينكرها الكفار بولغ بقوله:

(عليه) بوجودها لا محالة، وكأنه تعالى أوجب ذلك على نفسه. (8:168)

البروسوي: أي الخلقة الأخرى، وهو الإحياء بعد الموت وفاء بوعده، لا لأنه يجب على الله كما يوهمه ظاهر كلمة «على»، وفيه تصريح بأن الحكمة الإلهية اقتضت النشأة الثانية الصورية للجزاء والمكافأة، وإيصال المؤمنين بالتدرج إلى كمالهم اللائق بهم.

(9:256)

الآلوسي: أي الإحياء بعد الإماتة وفاء بوعده جل شأنه [ثم ذكر قول أبي حيان وقال:]

وفي الكشاف، قال سبحانه: (عليه)، لأنها واجبة في الحكمة، ليجازي على الإحسان والإسادة، وفيه -مع كونه على طريق الاعتزال- نظر. (27:69)

الطباطبائي: الخلقة الأخرى: الثانية، وهي الدار الآخرة التي فيها جزاء. (19:49)

أخراهم

... حَتَّى إِذَا دَارَكُوا فِيهَا جَمِيعًا قَالَتْ أَخْرَاهُمْ لِأَوْلَاهُمْ رَبَّنَا هَؤُلَاءِ أَصْدَلْنَا فَاتِهِمْ عَذَابًا ضِعْفًا... وَقَالَتْ أُولَاهُمْ لِأَخْرَاهُمْ فَمَا كَانَ لَكُمْ عَلَيْنَا مِنْ فَضْلٍ...

الأعراف:38،39

ابن عباس: آخر أمة لأول أمة.

(أبو حيان 4:296)

مقاتل: يعني آخرهم دخولا في النار لأولاهم دخولا فيها. (الفخر الرّازي 14:73)

السّديّ: قالت أخراهم الذين كانوا في آخر الرّمان لأولاهم الذين شرعوا لهم ذلك الدّين.

(الطّبري 8:173)

الطّبري: قالت أخرى أهل كلّ ملّة دخلت النار- الذين كانوا في الدّنيا بعد أولى منهم تقدّماتها، وكانت لها سلفا وإماما في الضّلالة والكفر- لأولاهم الذين كانوا قبلهم في الدّنيا: ربّنا هؤلاء أضلّونا عن سبيلك.

(8:173)

الطّوسي: يعني الفرقة المتأخّرة التّابعة تقول للأمة المتقدّمة المتبوعة. (4:427)

الرّمخشريّ: (أخراهم) منزلة، وهي الأتباع والسّفلة، (لاولاهم) منزلة، وهي القادة والرّءوس.

(2:78)

ص: 595

مثله الألوسي. (8:116)

الطبرسي: أي (قالت أخراهم) دخولا التار، وهم الأتباع لأولاهم دخولا وهم القادة والرؤساء.

(2:417)

الفخر الرازي: في تفسير «الأولى والأخرى» قولان:

الأول: [قول مقاتل وقد تقدم]

الثاني: (أخراهم) منزلة، وهم الأتباع والسفلة، (لاولاهم) منزلة، وهو القادة والرؤساء.

اللام في قوله: (لاخراهم) لام أجل، والمعنى لأجلهم وإضلالهم إياهم. (14:73)

أبو حيان: (أخراهم): الأمة الأخيرة في الزمان، التي وجدت ضلالات مقررة مستعملة، (لاولاهم): التي شرعت ذلك وافترت وعلقت سبيل الضلال ابتداء، أو (أخراهم) منزلة ورتبة، وهم الأتباع والسفلة، (لاولاهم) منزلة ورتبة، وهم القادة المتبعون.

و«أخرى» هنا بمعنى آخرة، مؤنث آخر، فمقابل «أول» (1)، لا- مؤنث له آخر بمعنى غير، لقوله: وَزَرَّ أُخْرَى [في قوله: وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى [الأنعام: 164. (4:296)]

البروسوي: أي دخولا، وهم الأتباع.

(3:159)

الطباطبائي: هم اللاحقون مرتبة أو زمانا من التابعين، (لاولاهم) وهم الملحقون المتبعون من رؤسائهم وأنمتهم، ومن آبائهم والأجيال السابقة عليهم زمانا، الممهدين لهم الطريق إلى الضلال. (8:114)

أخراكم

إذ تُصْعِدُونَ وَلَا تَلْوُونَ عَلَى أَحَدٍ وَالرَّسُولُ يَدْعُوكُمْ فِي أُخْرَاكُمْ... آل عمران: 153

الطبرسي: يعني أنه يناديكم من خلفكم.

(4:133)

الزمخشري: في ساقنكم وجماعتكم الأخرى، وهي المتأخرة. يقال: جئت في آخر الناس وأخراهم، كما تقول: في أولهم وأولاهم، بتأويل مقدمهم وجماعتهم الأولى. (1:471)

مثله أبو حيان. (3:83)

الفخر الزّازي: أي آخركم، يقال: جئت في آخر النَّاس و أخراهم، كما يقال: في أولهم و أولاهم. و يقال:

جاء فلان في أخريات النَّاس، أي آخرهم.

و المعنى أنه عليه الصّلاة و السّلام كان يدعوهم و هو واقف في آخرهم، لأنّ القوم بسبب الهزيمة قد تقدّموه.

(9:40)

نحوه القرطبيّ. (4:24)

الآلوسيّ: أي يناديكم في ساقتم أو جماعتكم الأخرى، أو يدعوكم من ورائكم، فإنّه يقال: جاء فلان في آخر النَّاس و آخرتهم و أخراهم، إذا جاء خلفهم.

(4:91)

الطّباطبائيّ: الأخرى مقابل الأولى؛ و كون

ص: 596

1- كذا، و الظّاهر: مؤنّث «آخر» مقابل «أول» لا مؤنّث «آخر» بمعنى غير...

الرّسول يدعو و هو في أخراهم يدلّ على أنّهم تفرّقوا عنه صلّى الله عليه وآله، وهم سواد ممتدّ على طوائف، أولاهم مبتعدون عنه، وأخراهم بقرب منه، وهو يدعوهم من غير أن يلتفت إليه لا أولاهم ولا أخراهم، فتركوه صلّى الله عليه وآله بين جموع المشركين، وهم يصعدون فرارا من القتل.

(4:44)

آخر

1- ...فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ... البقرة:184

الطّبري: يعني من أيّام غير أيّام مرضه أو سفره. (2:132)

الطّوسي: إنّما قال: (آخر) ولا يوصف بهذا الوصف إلاّ جمع المؤنّث التي كلّ واحدة أنثى، والأيّام جمع يوم، وهو مذكّر، حملا له على لفظ الجمع، لأنّ الجمع يؤنّث، كما يقال: جاءت الأيّام ومضت الأيّام.

و(آخر) لا- يصرف، لأنّه معدول عن الألف واللام، لأنّ نظائرها من الصّغر والكبر لا يستعمل إلاّ بالألف واللام لا يجوز: نسوة صغر. (2:116)

نحوه الطّبرسي. (1:273)

الفخر الرّازي: (آخر) لا- ينصرف، لأنّه حصل فيه سببان: الجمع والعدل. أمّا الجمع فلاّنها جمع أخرى، وأمّا العدل فلاّنها جمع أخرى، وأخرى تأنيث آخر، و آخر على وزن «أفعل» وما كان على وزن «أفعل» فإنّه إمّا أن يستعمل مع «من» أو مع «الألف واللام»، يقال:

زيد أفضل من عمرو، وزيد الأفضل. و كان القياس أن يقال: رجل آخر من زيد، كما تقول: أقدم من عمرو، إلاّ أنّهم حذفوا لفظ «من»، لأنّ لفظه اقتضى معنى «من»، فأسقطوا «من» اكتفاء بدلالة اللفظ عليه، والألف واللام منافيان «من»، فلمّا جاز استعماله بغير الألف واللام صار «آخر» و «آخر وأخرى» معدولة عن حكم نظائرها، لأنّ الألف واللام استعملتا فيها ثمّ حذفتا.

(5:86)

القرطبي: لم ينصرف (آخر) عند سيبويه، لأنّها معدولة عن الألف واللام، لأنّ سبيل «فعل» من هذا الباب أن يأتي بالألف واللام، نحو الكبر والفضل.

وقال الكسائي: هي معدولة عن «آخر» كما تقول:

حمراء و حمر، فلذلك لم تنصرف.

وقيل: منعت من الصّرف لأنّها على وزن «جمع» وهي صفة لأيّام، ولم تجئ أخرى، لئلاّ يشكّل بأنّها صفة للعدّة.

وقيل، إنّ (آخر) جمع أخرى، كأنّه أيّام أخرى، ثمّ كثرت فقيل: أيّام آخر.

وقيل: إن نعت الأيتام يكون مؤنثاً، فلذلك نعتت بأخر. (2:281)

أبو حيان: (أخر) صفة لأيتام، وصفة الجمع الذي لا يعقل، تارة يعامل معاملة الواحدة المؤنثة و تارة يعامل معاملة جمع الواحدة المؤنثة. فمن الأول إلاّ أيتاماً معدودةً البقرة: 80، و من الثاني إلاّ أيتاماً معدوداتٍ آل عمران: 24، ف(معدودات) جمع لمعدودة، وأنت لا تقول: يوم معدودة، إنّما تقول:

معدود، لأنّه مذكّر، لكن جاز ذلك في جمعه.

ص: 597

و عدل عن أن يوصف الأيام بوصف الواحدة المؤنث، فكان يكون «من أيام أخرى»، وإن كان جائزا فصيحاً كالوصف بأخر، لأنه كان يلبس أن يكون صفة لقوله: (فعدة)، فلا يدري أ هو وصف ل (عدة) أم ل (أيام)؟ و ذلك لخفاء الإعراب لكونه مقصوراً، بخلاف (أخر) فإنه نص في أنه صفة ل (أيام) لاختلاف إعرابه مع إعراب (فعدة). أفلا- ينصرف للعدة التي ذكرت في النحو و هي جمع «أخرى» مقابله آخر. و «أخر» مقابل «أخريين» لا جمع «أخرى»، لمعنى «آخرة» مقابلة «الآخر» المقابل ل «الأول» فإن «أخر» تأنيث «أخرى» لمعنى «آخرة» مصروفة.

وقد اختلفا حكما و مدلولاً:

أما اختلاف الحكم، فلأن تلك غير مصروفة.

وأما اختلاف المدلول فلأن مدلول «أخرى» التي جمعها «أخر» التي لا تنصرف مدلول «غير»، و مدلول «أخرى» التي جمعها ينصرف مدلول «متأخرة» و هي مقابلة «الأولى»، قال تعالى: وَقَالَتْ أُولَاهُمْ لِأُخْرَاهُمْ الْأَعْرَافُ: 39، فهي بمعنى الآخرة، كما قال تعالى: وَإِنَّ لَنَا لَلْآخِرَةَ وَالْأُولَى اللَّيْلَ: 13.

و «أخر» الذي مؤنثه «أخرى» مفردة «أخر» التي لا تنصرف، بمعنى «غير»، لا يجوز أن يكون ما اتصل به إلا من جنس ما قبله، تقول: مررت بك و برجل آخر، و لا يجوز: اشتريت هذا الفرس و حماراً آخر؛ لأن الحمار ليس من جنس الفرس. (2:33)

2- ... مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرٌ مُتَشَابِهَاتٌ... آل عمران: 7

الطبري: (أخر) فإنها جمع أخرى. ثم اختلف أهل العربية في العلة التي من أجلها لم يصرف (أخر)، فقال بعضهم: لم يصرف (أخر) من أجل أنها نعت، و احدثها:

أخرى، كما لم تصرف جمع و كنع، لأنهن نعت.

وقال آخرون: إنما لم تصرف «الأخر» لزيادة الياء التي في و احدثها، و أن جمعها مبني على و احدثها في ترك الصّرف.

قالوا: و إنما ترك صرف «أخرى» كما ترك صرف «حمراء و بيضاء» في النكرة و المعرفة، لزيادة المدّة فيها و الهمزة بالواو (1)، ثم افترق جمع حمراء و أخرى، فبني جمع «أخرى» على و احدثه، فقيل: «فعل» أخر، فترك صرفها كما ترك صرف أخرى، و بني جمع حمراء و بيضاء على خلاف و احدثه فصرف، فقيل: حمر و بيض؛ فلاختلاف حالتيهما في الجمع اختلف إعرابهما عندهم في الصّرف، و لا تتفق حالتيهما في الواحدة اتّفتت حالتيهما فيها. (3:171)

الطوسي: (أخر) لا ينصرف، لأنه معدول عن الألف و اللام، و هو صفة. و قال الكسائي: لأنه صفة.

قال المبرد: هذا غلط، و قال: «لبد» صفة و كذلك «حطم» و هما منصرفان، قال الله تعالى: أَهْلَكْتُ مَا لَا لُبْدًا الْبَلَدَ: 6.

و حكى عن أبي عبيدة أنه قال: لم يصرفوا (أخر)، لأن واحده لا ينصرف في معرفة و لا نكرة. ر.

1- وجاء في الهامش قوله: والهمزة بالواو: غير واضح، ولعلّ أصله والهمزة بالواحد، يريد الهمزة الاولى في «آخر» أصله: الآخر.

قال المبرّد و هذا غلط، لأنّه يلزم أن لا يصرف غضابا و عطاشا، لأنّ واحده غضبان و عطشان، و هو لا ينصرف. (2:398)

نحوه القرطبي. (4:13)

الطبرسي: (آخر) عطف على (آيات)، و هو صفة مبتدأ محذوف، و تقديره: و منه آيات آخر، و (متشابهات) صفة بعد صفة و (آخر) غير منصرف.

قال سيبويه: إنّ (آخر) فارقت أخواتها، و الأصل الذي عليه بناء أخواتها، لأنّ (آخر) أصلها أن تكون صفة بالألف و اللّام، كما يقال: الصّغرى و الصّغر، فلمّا عدل عن مجرى الألف و اللّام - و أصل «أفعل منك» و هي ممّا لا تكون إلاّ صفة - منعت الصّرف. (1:409)

أبو حيّان: (آخر متشابهات) ف (آخر) صفة لآيات محذوفة، و الوصف بالتشابه لا يصحّ في مفرد (آخر) لو قلت: و أخرى متشابهة، لم يصحّ إلاّ بمعنى أنّ بعضها يشبه بعضا، و ليس المراد هنا هذا المعنى؛ و ذلك أنّ التشابه المقصود هنا لا يكون إلاّ بين اثنين فصاعدا، فلذلك صحّ هذا الوصف مع الجمع، لأنّ كلّ واحد من مفرداته يشابه الباقي و إن كان الواحد لا يصحّ فيه ذلك، فهو نظير رَجُلَيْنِ يَقْتَتِلَانِ القصص: 15، و إن كان لا يقال: رجل يقتتل.

و تقدّم الكلام على (آخر) في قوله: فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ البقرة: 184، فأغنى عن إعادته هنا.

(2:383)

الألوسي: (آخر) نعت لمحذوف معطوف على (آيات)، أي و آيات آخر. و هي كما قال الرّضي: جمع «أخرى» التي هي مؤنّث آخر، و معناه في الأصل أشدّ تأخرا، فمعنى جاءني زيد و رجل آخر، جاءني زيد و رجل أشدّ تأخرا منه في معنى من المعاني، ثمّ نقل إلى معنى غيره. فمعنى رجل آخر رجل غير زيد، و لا يستعمل إلاّ فيما هو من جنس المذكور أوّلا، فلا يقال:

جاءني زيد و حمار آخر، و لا امرأة أخرى. و لمّا خرج عن معنى التّفضيل استعمل من دون لوازم أفعال التّفضيل، أعني «من، و الإضافة، و اللّام» و طوبق بالمجرّد عن اللّام و الإضافة ما هو له، نحو: رجلان آخران، و رجال آخرون، و امرأة أخرى، و امرأتان أخريان، و نسوة أخرى.

و ذهب أكثر التّحويين إلى أنّه غير منصرف، لأنّه وصف معدول عن الآخر. قالوا: لأنّ الأصل في أفعال التّفضيل أن لا يجمع إلاّ مقرونا بالألف و اللّام، كالكبر و الصّغر، فعدل عن أصله و أعطى من الجمعيّة مجردا ما لا يعطى غيره إلاّ مقرونا.

وقيل: الدليل على عدل «آخر» أنّه لو كان مع «من» المقدّرة كما في: الله أكبر، للزم أن يقال: بنسوة آخر، على وزن «أفعل»، لأنّ أفعال التّفضيل ما دام ب «من» ظاهرة أو مقدّرة لا يجوز مطابقتها لمن هو له بل يجب إفراده، و لا يجوز أن يكون بتقدير الإضافة، لأنّ المضاف إليه لا يحذف إلاّ مع بناء المضاف، أو مع سادّ مسدّد المضاف إليه، أو مع دلالة ما أضيف إليه تابع المضاف أخذا من استقراء كلامهم. فلم يبق إلاّ أن يكون أصله اللّام.

و اعترض عليه أبو عليّ بأنّه لو كان كذلك و جب أن

ص: 599

يكون معرفة لك «سحر».

و أجب بأنه لا يلزم في المعدول عن شيء أن يكون بمعناه من كل وجه، وإنما يلزم أن يكون قد أخرج عما يستحقه، وما هو القياس فيه إلى صيغة أخرى.

نعم، قد تقصد إرادة تعريفه بعد التقل إما بألف و لام يضمّن معناها فييني، أو إما بعلمية كما في «سحر» فيمنع من الصّرف، ولما لم يقصد في «أخر» إرادة الألف و اللام أعرب، ولا يصحّ إرادة العلمية، لأنها تضادّ الوصفية المقصودة منه.

وقال ابن جنّي: إنّه معدول عن «آخر من». وزعم ابن مالك أنه التحقيق. و ظاهر كلام أبي حيان اختياره، واستدلّوا عليه بما لا يخلو عن نظر. (3:80)

3- وَقَالَ الْمَلِكُ إِنِّي أَرَى سَبْعَ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجَافٌ وَ سَبْعَ سُنْبُلَاتٍ خُضِرٍ وَأَخْرَ يَابِسَاتٍ... يوسف:43

الطّبريّ: و سبعا آخر من السّنبل يابسات.

(12:225)

مثله الطّبرسيّ (3:231)، و الفخر الرّازيّ (18):

(147)، و البروسويّ (4:265).

الرّمخشريّ: إن قلت: هل في الآية دليل على أنّ السّنبلات اليابسة كانت سبعا كالخضر؟

قلت: الكلام مبنيّ على انصبابه إلى هذا العدد في البقرات السّمان و العجاف و السّنابل الخضر، فوجب أن يتناول معنى الآخر السّبع، و يكون قوله: وَأَخْرَ يَابِسَاتٍ بمعنى و سبعا آخر.

فإن قلت: هل يجوز أن يعطف قوله: وَأَخْرَ يَابِسَاتٍ على (سُنْبُلَاتٍ خُضِرٍ) فيكون مجرور المحلّ؟

قلت: يؤدّي إلى تدافع، و هو أنّ عطفها على (سُنْبُلَاتٍ خُضِرٍ) يقتضي أن تدخل في حكمها، فتكون معها مميّزا للسّبع المذكورة، و لفظ «الآخر» يقتضي أن تكون غير السّبع، بيانه أنّك تقول: عندي سبعة رجال قيام و قعود بالجزّ، فيصحّ، لأنك ميّزت السّبعة برجال موصوفين بالقيام و القعود، على أنّ بعضهم قيام و بعضهم قعود، فلو قلت: عنده سبعة رجال قيام و آخرين قعود، تدافع ففسد. (2:323)

أبو حيان: قد حذف اسم العدد من قوله: وَأَخْرَ يَابِسَاتٍ لدلالة قسيمه و ما قبله عليه، فيكون التّقدير: و سبعا آخر يابسات.

و لا- يصحّ أن يكون (و آخر) مجرورا عطفا على (سنبلات خضر)، لأنّه من حيث العطف عليه كان من جملة مميّز (سبع)، و من جهة كونه (آخر) كان مبينا لسبع فتدافعا، بخلاف أن لو كان التّركيب «سبع سنبلات خضر و يابسات»، فإنّه كان يصحّ العطف، و يكون من توزيع السّنبلات إلى خضر و يابسات. (5:312)

الآلوسيّ: أي و سبعا آخر يابسات، قد أدركت و التوت على الخضر حتّى غلبتها، و لم يبق من خضرتها شيء، على ما روي.

ولعلّ عدم التّعريض لذكر العدد للاكتفاء بما ذكر من حال البقرات، ولا يجوز عطف (أخر) على (سنبلات)، لأنّ العطف على المميّز يقتضي أن يكون المعطوف و المعطوف عليه بيانا للمعدود سواء قيل بالانسحاب أو

ص: 600

بتكرير العامل، لأنّ المعنى على القولين لا يختلف، وإنّما الاختلاف في التّقدير اللفظي. وحينئذ يلزم التّدافع في الآية، لأنّ العطف يقتضي أن تكون السّنبلات خضرها و يابسها سبعا، و لفظ (آخر) يقتضي أن يكون غير السّبع، و ذلك لأنّ تباينها في الوصف - أعني الخضرة و اليبس - منطوق و اشتراكهما في السّنبلية، فيكون مقتضى لفظ (آخر) تغييرهما في العدد و لزوم التّدافع.

و على هذا يصحّ أن تقول: «عندي سبعة رجال قيام و قعود» بالجزء، لأنّك ميّزت سبعة رجال موصوفين بالقيام و القعود، على أنّ بعضهم كذا و بعضهم كذا.

و لا يصحّ «سبعة رجال قيام و آخرين قعود» لما علمت، فالآية و المثال في هذا المبحث على وزان واحد كما يقتضيه كلام الكشاف.

و نظر في ذلك صاحب الفرائد فقال: إنّ الصّحيح أنّ العطف في حكم تكرير العامل لا الانسحاب [أي الخروج عن الحكم السّابق إلى حكم جديد]، فلو عطف «آخرين» على «رجال قيام» لكان سبعة مكرّرة في المعطوف، أي و سبعة آخرين، أي رجال آخرين قعود، و يفسد المعنى، لأنّ المفروض أنّ الرّجال سبعة.

و أمّا الآية فلو كرّر فيها و قيل: «و سبع آخر» أي «و سبع سنبلات آخر» استقام، لأنّ الخضر سبع و اليابسات سبع.

نعم، لو خرج ذلك على المرجوح و هو الانسحاب أدّى إلى أنّ السّبع المذكورة مميّزة بسنبلات خضر و سنبلات آخر يابسات، و فسد؛ إذ المراد أنّ كلاّ منهما سبعة لا أنّها سبعة، فالمثال و الآية ليسا على وزان؛ إذ هو على تكرير العامل يفسد، و على الانسحاب يصحّ، و الآية بالعكس، ثمّ بني على ما زعمه من أنّ الصّحيح قول التّكرير جواز العطف.

و ادّعى أنّ الأولى أن يكون العطف على (خضر) لا على (يابسات) ليدلّ على موصوف آخر، و هو (سنبلات) و لا يقدر موصوفها بقرينة السّياق.

و لا يخفى أنّ الكلام إنّما هو على تقدير أن يكون مميّز «السّبع» ما علمت، و على ذلك يلزم التّدافع، و لا يبنى على فرض أنّهم سبعة أو أربعة عشر، فيصحّ في الآية و لا يصحّ في المثال، فإنّه وهم.

و من ذلك يظهر أنّه لا مدخل للتّكرير و الانسحاب في هذا الفرض. ثمّ إنّ المختار قول الانسحاب على ما نصّ عليه الشّيخ ابن الحاجب، و حقّقه في غير موضع.

و أمّا الاستدلال بالآية على الانسحاب لا التّقدير - و إلّا لكان لفظ (آخر) تطويلا يسان كلام الله تعالى المعجز عنه - فغير سديد على ما في الكشف، لأنّ القائل بالتّقدير يدّعي الظّهور في الاستقلال، و كذلك القائل بالانسحاب يدّعي الظّهور في المقابل، على ما نصّ عليه أنمّة العربيّة، فلا يكون التّأكيد ب «آخر» لإرادة التّصوّر تطويلا بل إطنابا، يكون واقعا في حاقّ موقعه هذا. (12:249)

الطّباطبائي: [نقل قول الرّمحشريّ ثمّ قال:]

و كلامه على اشتماله على نكتة لطيفة لا ينتج أزيد من الظّنّ بكون السّنبلات اليابسات سبعا كغيرها. أمّا وجوب الدّلالة من الكلام فلا البتّة.

(11:186)

... وَآخِرُ دَعْوَاهُمْ أَنِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ.

يونس:10

الرّمخشريّ: خاتمة دعائهم الذي هو التّسبيح أن يقولوا:(الحمد لله ربّ العالمين).(2:227)

مثله أبو حيان(5:127)، و البروسويّ(4:19)، و الألوسيّ(11:76).

الآخر

1- وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَ بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَ مَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ. البقرة:8

الطّبريّ: يعني بالبعث يوم القيامة، وإنّما سمّي يوم القيامة «اليوم الآخر» لأنّه آخر يوم، لا يوم بعده سواء.

فإن قال قائل: وكيف لا يكون بعده يوم و لا انقطاع للآخرة و لا فناء و لا زوال؟

قيل: إنّ اليوم عند العرب إنّما سمّي يوماً بليلته التي قبله، فإذا لم يتقدّم النهار ليل لم يسمّ يوماً. فيوم القيامة يوم لا ليل له بعده سوى الليلة التي قامت في صبيحتها القيامة، و ذلك اليوم هو آخر الأيام، و لذلك سمّاه الله جلّ ثناؤه (اليوم الآخر)، و نعتة بالعقيم، و وصفه بأنّه يوم عقيم، لأنّه لا ليل بعده.(1:117)

نحوه الطّوسيّ(1:67)، و الطّبرسيّ(1:44).

الرّمخشريّ: إن قلت: ما المراد ب(اليوم الآخر)؟

قلت: يجوز أن يراد به الوقت الآذي لا حدّ له، و هو الأبد الدائم الذي لا ينقطع، لتأخّره عن الأوقات المنقضية، و أن يراد الوقت المحدود من التّشور إلى أن يدخل أهل الجنة الجنّة و أهل النار النار، لأنّه آخر الأوقات المحدودة الذي لا حدّ للوقت بعده.(1:170)

مثله الفخر الرّازيّ.(2:61)

البيضاويّ: المراد ب(اليوم الآخر) من وقت الحشر إلى ما لا ينتهي، أو إلى أن يدخل أهل الجنة الجنّة و أهل النار النار، لأنّه آخر الأوقات المحدودة.(1:22)

مثله البروسويّ.(1:53)

التّسفيّ: إنّما خصّوا الإيمان بالله و باليوم الآخر، - و هو الوقت الآذي لا حدّ له، و هو الأبد الدائم الآذي لا ينقطع. و إنّما سمّي ب(الآخر) لتأخّره عن الأوقات المنقضية أو الوقت المعهود من التّشور إلى أن يدخل أهل الجنة الجنّة و أهل النار النار- لأنّهم أوهموا في هذا المقال أنّهم أحاطوا بجانبَي الإيمان أوّله و آخره.

و هذا لأنَّ حاصل المسائل الاعتقاديّة يرجع إلى مسائل المبدأ، وهي العلم بالصّانع وصفاته وأسمائه، و مسائل المعاد، وهي العلم بالتشور و البعث من القبور، و الصّراط و الميزان، و سائر أحوال الآخرة. (1:18)

البروسويّ: (اليوم الآخر)، أي بنور الله يشاهد الآخرة فيؤمن به، فمن لم ينظر بنور الله فلا يكون مشاهدا لعالم الغيب، فلا يعلم الغيب، فلا يكون مؤمنا بالله و باليوم الآخر و لهذا قال: (و ما هم بمؤمنين). (1:53)

العالميّ: في تفسير الإمام [العسكريّ] عليه السّلام أنّ النّبّيّ لمّا قدّم عليّا علما للنّاس يوم الغدير و أمرهم ببيعتهم له بإمرة المؤمنين، جعل بعض المنافقين يتواطئون في دفع ذلك عنه، فأنزل الله: و من النّاس من يقول آمنا بالله و باليوم الآخر و ما هم بمؤمنين،

و هو دالّ على تأويل (اليوم الآخر) بيوم الغدير. (71)

الآلوسي: (اليوم الآخر) يحتمل أن يراد به الوقت الدائم من الحشر بحيث لا يتناهي، أو ما عيّنه الله تعالى منه إلى استقرار كل من المؤمنين و الكافرين فيما أعدّ له.

وسمّي «آخرا» لأنه آخر الأوقات المحدودة. و الأشبه هو الأوّل، لأنّ إطلاق اليوم شائع عليه في القرآن سواء كان حقيقة أو مجازا، و لأنّ الإيمان به يتضمّن الإيمان بالثاني، لدخوله فيه من غير عكس.

نعم، المناسب للفظ اليوم لغة هو الثاني لمحدوديته، و هو على كلّ تقدير مغاير لما عند الناس، لأنّ اليوم عرفا من طلوع الشّمس إلى غروبها، و شرعا على الصّحيح من طلوع الفجر الصّادق إلى الغروب، و اصطلاحا من نصف النّهار إلى نصف النّهار، و الأمر وراء ذلك.

(1:145)

2-... مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ وَ عَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ... البقرة: 62

الطّبري: من صدّق و أقرّ بالبعث بعد الممات يوم القيامة و عمل صالحا فأطاع الله، فلهم أجرهم عند ربّهم. (1:320)

الطّبرسي: يعني يوم القيامة و البعث و النّشور و الجنّة و النّار. (1:127)

البروسوي: هو يوم البعث، أي من أحدث منهم إيمانا خالصا بالمبدأ و المعاد على الوجه اللائق، و دخل في مدّة الإسلام دخولا أصيلا، و عمل عملا صالحا فلهم أجرهم عند ربّهم. (1:153)

3-... وَ لَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ... البقرة: 177

الطّبرسي: يعني القيامة، و يدخل فيه التّصديق بالبعث و الحساب و الثّواب و العقاب. (1:263)

أبو حيّان: إن قيل: لم قدّم هنا ذكر (اليوم الآخر) و آخره في قوله: وَ مَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَ مَلَائِكَتِهِ وَ كُتُبِهِ وَ رُسُلِهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ؟ النّساء: 136.

قيل: يجوز ذلك مع أنّ الواو لا تقتضي ترتيبا، من أجل أنّ الكافر لا يعرف الآخرة و لا يعني بها، و هي أبعد الأشياء عن الحقائق عنده، فأخر ذكره. و لما ذكر حال المؤمنين -و المؤمن أقرب الأشياء إليه أمر الآخرة، و كلّ ما يفعله و يتحرّاه فإنّه يقصد به وجه الله تعالى ثم أمر الآخرة- فقدّم ذكره تنبيها على أنّ البرّ مراعاة الله و مراعاة الآخرة، ثم مراعاة غيرهما. (2:4)

البروسوي: أي بالبعث الذي فيه جزاء الأعمال، على أنّه كائن لا محالة و على ما هو عليه، لا كما يزعمون من أنّهم لا تمسّهم النّار إلاّ أيّاما معدودة، و أنّ آباءهم الأنبياء يشفعون لهم. (1:281)

الآلوسي: أي المعاد الذي يقول به المسلمون و ما يتبعه عندهم. (2:45)

4- يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ وَ يُؤْمِرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ يَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ...

الطَّبْرِيّ: يصدّقون بالله و بالبعث بعد الممات، و يعلمون أنّ الله مجازيهم بأعمالهم، و ليسوا كالمشركين

الَّذِينَ يَجْحَدُونَ وَحِدَانِيَّةَ اللَّهِ وَيَعْبُدُونَ مَعَهُ غَيْرَهُ، وَيَكْذِبُونَ بِالْبَعْثِ بَعْدَ الْمَمَاتِ، وَيَنْكُرُونَ الْمَجَازَاةَ عَلَى الْأَعْمَالِ وَالْثَوَابِ وَالْعِقَابِ.
(4:56)

الطَّبْرَسِيُّ: المتأخَّر عن الدُّنْيَا، يعني البعث يوم القيامة. (1:489)

الفخر الرَّازِيّ: إشارة إلى فضل المعارف الحاصلة في قلوبهم، فكان هذا إشارة إلى كمال حالهم في القوَّة العمليَّة وفي القوَّة النظريَّة، وذلك أكمل أحوال الإنسان، وهي المرتبة التي يقال لها: إنَّها آخر درجات الإنسانيَّة، وأول درجات الملكيَّة. (8:202)

الآلوسِيّ: خصَّ الله تعالى (اليوم الآخر) بالذكر إظهاراً لمخالفتهم لسائر اليهود فيما عسى أن يتوهَّم متوهِّم مشاركتهم لهم فيه، لأنَّهم يدَّعون أيضاً الإيمان بالله تعالى و اليوم الآخر، لكن لما كان ذلك مع قولهم: عَزِيزُ ابْنُ اللَّهِ التَّوْبَةُ: 30، وكفرهم ببعض الكتب والرَّسل، و وصفهم (اليوم الآخر) بخلاف ما نطقت به السَّريعة المصطفويَّة، جعل هو و العدم سواء. (4:34)

5- وَالَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ رِئَاءَ النَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ... النَّسَاء: 38

الطَّبْرِيّ: لا يصدِّقون بوحدانيَّة الله، ولا بالميعاد إليه يوم القيامة، الذي فيه جزاء الأعمال أنَّه كائن.

(5:87)

أبو حِيَّان: تكرر «لا» و حرف الجرِّ في قوله: وَ لَا- بِالْيَوْمِ الْآخِرِ مفيد لانتفاء كلِّ واحد من الإيمان بالله و من الإيمان باليوم الآخر، لأنَّك إذا قلت: لا أضرب زيدا وعمرا، احتمل أن لا تجمع بين ضربيهما، و لذلك يجوز أن تقول بعد ذلك: بل أحدهما، و احتمل نفي الضرب عن كلِّ واحد منهما على سبيل الجمع و على سبيل الأفراد، فإذا قلت: لا أضرب زيدا و لا عمرا، تعيَّن هذا الاحتمال الثاني الذي كان دون تكرر.

(3:248)

الآلوسِيّ: الذي يثاب فيه المطيع و يعاقب العاصي.

(5:30)

6- وَ مَا ذَا عَلَيْهِمْ لَوْ آمَنُوا بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ...

النَّسَاء: 39

الطَّبْرِيّ: لو صدَّقوا بأنَّ الله واحد لا شريك له، و أخلصوا له التَّوحيد، و أيقنوا بالبعث بعد الممات.

(5:88)

القرطبيّ: أي صدَّقوا بواجب الوجود، و بما جاء به الرَّسول من تفاصيل الآخرة. (5:194)

7- قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ لَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ...

الطبري: لا يصدقون بجنة ولا نار. (10:109)

الطوسي: لا يقرّون باليوم الآخر والبعث والتشور. (5:236)

مثله الطبرسي. (3:21)

القرطبي: تأكيد للذنب في جانب الاعتقاد. (8:110)

8- وَ مِنَ الْأَعْرَابِ مَنْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ

الطَّبْرِيِّ: من الأعراب من يصدّق الله و يقرّ بوحدانيّته و بالبعث بعد الموت و الثَّواب و العقاب.

(11:5)

الطُّوسِيّ: يعني يوم القيامة. (5:330)

الطَّبْرَسِيّ: و منهم من يرجع إلى سلامة الاعتقاد في التّصديق بالله و بالقيامة و الجنّة و النَّار. (3:63)

الطَّبَّاطِبَائِيّ: معنى الآية و من الأعراب من يؤمن بالله فيوحّده من غير شرك، و يؤمن باليوم الآخر فيصدّق الحساب و الجزاء. (9:371)

9- وَ لَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ. النُّور: 2

الطُّوسِيّ: أي إن كنتم تصدّقون بما وعد الله و توعّد عليه، و تقرّون بالبعث و التّشور. (7:406)

مثله الطَّبْرَسِيّ. (4:124)

البروسويّ: ذكر (اليوم الآخر) لتذكّر ما فيه من العقاب في مقابلة المسامحة و التّعطيل، و إنّما سمّي يوم القيامة (اليوم الآخر) لأنّه لا يكون بعده ليل، فيصير كلّ بمنزلة يوم واحد.

و قد قيل: إنّّه تجتمع الأنوار كلّها و تصير في الجنّة يوماً واحداً، و تجتمع الظّلمات كلّها و تصير في النَّار ليلة واحدة. (6:115)

نحوه الألوّسِيّ. (18:83)

10- ... يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَ ارْجُوا الْيَوْمَ الْآخِرَ...

العنكبوت: 36

الطَّبْرِيِّ: و ارجوا بعبادتكم إيّاي جزاء (اليوم الآخر)، و ذلك يوم القيامة. (20:149)

الطُّوسِيّ: يحتمل أن يكون أراد: و خافوا عقاب اليوم الآخرة بمعاصي الله، و يحتمل أن يكون أراد:

و اطلبوا ثواب يوم القيامة بفعل الطّاعات. (8:207)

نحوه الطَّبْرَسِيّ. (4:284)

البروسويّ: المراد يوم القيامة، لأنّه آخر الأيام، أي توقّعه و ما سيقع فيه من فنون الأحوال، و افعّلوا اليوم من الأعمال ما تنتفعون به في العاقبة و تأمنون من عذاب الله. و يقال: و ارجوا يوم الموت، لأنّه آخر عمرهم. (6:468)

الآلوسي: في الكلام مضاف مقدر، فالمعنى افعلوا ما ترجون به ثواب اليوم الآخر. و جَوَّزَ أَنْ لَا يَقْدَرُ مضاف، وإرادة الثواب من إطلاق الزمان على ما فيه.

وقيل: الأمر برجاء الثواب أمر بسببه اقتضاء بلا تجوُّز فيه بعلاقة السببية. (20:157)

الطَّبَّاطِبَائِي: رجاء (اليوم الآخر)، وهو الاعتقاد بالمعاد. (16:126)

11- لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا.

الأحزاب: 21

سعيد بن جبیر: أي لمن كان يرجو لقاء الله بإيمانه، و يصدّق بالبعث الذي فيه جزاء الأفعال.

(القرطبي 14:156)

ص: 605

مقاتل: معناه يخشى الله، و يخشى البعث الذي فيه جزاء الأعمال، و هو قوله: (و اليوم الآخر).

(الطبرسي 4:349)

الألوسي: أي يؤمل الله تعالى و ثوابه، كما يرمز إليه أثر عن ابن عباس.

و عليه يكون قد وضع (اليوم الآخر) بمعنى يوم القيامة موضع الثواب، لأنّ ثوابه تعالى يقع فيه، فهو على ما قال الطيّبي: من إطلاق اسم المحلّ على الحال، و الكلام نحو قولك: أرجو زيدا و كرمه، ممّا يكون ذكر المعطوف عليه فيه توطئة للمعطوف و هو المقصود، و فيه من الحسن و البلاغة ما ليس في قولك: أرجو زيدا كرمه، على البدلية.

و قال صاحب الفرائد: يمكن أن يكون التقدير:

يرجو رحمة الله أو رضا الله و ثواب اليوم الآخر، ففي الكلام مضافان مقدّران.

و عن مقاتل، أي يخشى الله و يخشى البعث الذي فيه جزاء الأعمال، على أنّه وضع (اليوم الآخر) موضع البعث، لأنّه يكون فيه. و الرجاء عليه بمعنى الخوف، و متعلّق الرجاء بأيّ معنى كان أمر من جنس المعاني، لأنّه لا يتعلّق بالدّوات.

و قدّر بعضهم المضاف إلى الاسم الجليل لفظ «أيام» [أي يرجو أيام الله] مراداً بها الوقائع، فإنّ اليوم يطلق على ما يقع فيه من الحروب و الحوادث. و اشتهر في هذا حتّى صار بمنزلة الحقيقة، و جعل قرينة هذا التقدير المعطوف، و جعل العطف من عطف الخاصّ على العامّ.

و الظاهر أنّ الرجاء على هذا بمعنى الخوف، و جوّز أن يكون الكلام عليه كقولك: أرجو زيدا و كرمه، و أن يكون الرجاء فيه بمعنى الأمل إن أريد ما في اليوم من التّصبر و الثّواب، و أن يكون بمعنى الخوف و الأمل معا بناء على جواز استعمال اللفظ في معنياه أو في حقيقته و مجازة، و إرادة ما يقع فيه من الملائم و المنافر.

و عندي أنّ تقدير أيّام غير متبادر إلى الفهم.

و فسّر بعضهم (اليوم الآخر) بيوم السّباق، و المتبادر منه يوم القيامة. (21:168)

12- لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِيهِمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَ الْيَوْمَ الْآخِرَ... الممتحنة:6

الطّبري: لمن كان منكم يرجو لقاء الله، و ثواب الله، و النّجاة في اليوم الآخر. (28:64)

المبيدي: أي يرجو ثوابه و يؤمل لقاءه في اليوم الآخر، و يخشى البعث و الحساب. (10:70)

الخازن: أي أنّ هذه الأسوة لمن يخاف الله و يخاف عذاب الآخرة. (7:64)

البروسوي: بالتّصديق بوقوعه، و قيل: يخاف الله و يخاف عذاب الآخرة. (9:479)

13- هُوَ الْأَوَّلُ وَ الْآخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ الْبَاطِنُ وَ هُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ. الحديد:3

النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: إِنَّهُ الْأَوَّلُ لَيْسَ قَبْلَهُ شَيْءٌ، وَالْآخِرُ لَيْسَ بَعْدَهُ شَيْءٌ. (الفخر الرازيّ 29:209)

الإمام عليّ عليه السّلام: [الأوّل]: الَّذِي لَيْسَتْ لِأَوَّلِيَّتِهِ نَهَايَةٌ، وَلَا لِآخِرِيَّتِهِ حَدٌّ وَلَا غَايَةٌ. (الكاشانيّ 5:132)

ص: 606

ابن عمر: (الأول) بالخلق و(الآخر) بالرزق. (الطبرسي 5:230)

الضحاك: هو الذي أول الأول، وآخر الآخر.

وأظهر الظاهر وأبطن الباطن. (المبيدي 9:477)

السدي: (هو الأول) ببره إذ هداك، و(الآخر) بعفوه إذ قبل توبتك. (الطبرسي 5:230)

الإمام الصادق عليه السلام: ابن أبي يعفور قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عزّ وجلّ: هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَقُلْنَا: أَمَا (الأول) فقد عرفناه، و أَمَا (الآخر) فبيّن لنا تفسيره.

فقال: «إنه ليس شيء إلا يبدأ ويتغير أو يدخله التغير والزوال، وينتقل من لون إلى لون، ومن هيئة إلى هيئة، ومن صفة إلى صفة، ومن زيادة إلى نقصان، ومن نقصان إلى زيادة، إلا رب العالمين فإنه لم يزل ولا يزال بحالة واحدة، هو الأول قبل كل شيء، وهو الآخر على ما لم يزل، ولا تختلف عليه الصفات والأسماء كما تختلف على غيره، مثل الإنسان الذي يكون ترابا مرّة ومرّة لحما ودمًا ومرّة رفاتا ورميما، كالبسر الذي يكون مرّة بلحا ومرّة بسرا ومرّة رطبا ومرّة تمرا، فتبدل عليه الأسماء والصفات، والله عزّ وجلّ بخلاف ذلك».

سئل عن (الأول و الآخر) فقال: «(الأول) لا عن أول قبله وعن بدء سبقه، و(آخر) لا عن نهاية، كما يعقل من صفة المخلوقين، ولكن قديم أول، قديم آخر، لم يزل ولا يزول بلا مدى ولا نهاية، لا يقع عليه الحدوث ولا يحول من حال إلى حال، خالق كل شيء».

(العروسي 5:231)

2L الطبري: (هو الأول) قبل كل شيء بغير حدّ، و(الآخر) بعد كل شيء بغير نهاية. وإثما قيل ذلك كذلك، لأنه كان ولا شيء موجود سواه، وهو كائن بعد فناء الأشياء كلّها، كما قال جلّ ثناؤه: كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ الْقَصَص: 88. (27:215)

البلخي: إنه كقول القائل: فلان أول هذا الأمر وآخره و ظاهره و باطنه، أي عليه يدور الأمر و به يتمّ.

(الطوسي 9:518)

الطوسي: قوله: (هو الأول و الآخر) قيل في معناه قولان:

أحدهما: قول البلخي [وقد تقدّم].

الثاني: قال قوم: هو أول الموجودات، لأنه قديم سابق لجميع الموجودات و ما عداه محدث. و القديم يسبق المحدث بما لا يتناهى من تقدير الأوقات. و الآخر بعد فناء كل شيء؛ لأنه تعالى يفني الأجسام كلّها و ما فيها من الأعراض، و يبقى وحده. ففي الآية دلالة على فناء الأجسام. (9:518)

نحوه الطبرسي. (5:230)

الغزالي: إن الأول يكون أولا بالإضافة إلى شيء، و الآخر يكون آخرًا بالإضافة إلى شيء، و هما متناقضان، فلا يتصوّر أن يكون الشيء الواحد

من وجه واحد بالإضافة إلى شيء واحد أولاً و آخراً جميعاً، بل إذا نظرت إلى ترتيب الوجود و لاحظت سلسلة الموجودات المترتبة فالله تعالى بالإضافة إليها أول؛ إذ كلّها استفادت الوجود منه سبحانه.

وأما هو عزّ و جلّ فموجود بذاته و ما استفاد الوجود

ص: 607

من غيره سبحانه و تعالى عن ذلك. و مهما نظرت إلى ترتيب السّلموك و لاحظت منازل السّالّكين، فهو تعالى آخر؛ إذ هو آخر ما ترتقي إليه درجات العارفين، و كلّ معرفة تحصل قبل معرفته تعالى فهي مرّقة إلى معرفته جلّ و علا، و المنزل الأقصى هو معرفة الله جلّ جلاله.

فهو سبحانه بالإضافة إلى السّلموك آخر، و بالإضافة إلى الوجود أول، فمنه عزّ شأنه المبدأ أولاً، و إليه سبحانه المرجع و المصير آخراً. (الألوسيّ 27:166)

المبيديّ: (هو الأوّل) يعني قبل كلّ شيء بلا ابتداء كان هو و لم يكن شيء موجود، و (الآخر) بعد فناء كلّ شيء بلا انتهاء، يفني الأشياء و يبقى هو.

و قال مقاتل بن حيان: (هو الأوّل) بلا تأويل أحد، و (الآخر) بلا تأخير أحد.

و قال يمان: (هو الأوّل) القديم و (الآخر) الرّحيم.

و قال ابن عطاء: (هو الأوّل) بكشف أحوال الدّنيا حتّى لا يرغبوا فيها، و (الآخر) بكشف أحوال العقبي حتّى لا يشكّوا فيها.

و قيل: هذه الواوات مقحمة، و المعنى هو الأوّل الآخر الظّاهر الباطن، لأنّ من كان منّا أولاً لا يكون آخراً، و من كان ظاهراً لا يكون باطناً.

و قيل: (هو الأوّل) كان قبل كلّ شيء بأسمائه و صفاته و كلامه لم يكن شيء غيره. و (الآخر): بعد كلّ شيء يمضي ما قد أراد و يجبر على مشيئته العباد، لم يزل آخراً كما كان أولاً، و لا يزال أولاً كما يكون آخراً.

و قيل: (هو الأوّل) علماً و حكماً، و (الآخر) إمضاء و قسماً. (9:476)

(هو الأوّل) العالم ما لم يكن عالم، و هو (الآخر) يعلم ما يعلم.

(هو الأوّل) كان قبل الخلق بلا ابتداء، و هو (الآخر) بعد كلّ شيء بلا انتهاء.

(هو الأوّل) بالأزليّة، و (الآخر) بالأبدية.

(هو الأوّل) بالهبة، و (الآخر) بالرّحمة.

(هو الأوّل) بالعطاء، و (الآخر) بالجزاء.

(هو الأوّل) بالهداية، و (الآخر) بالكفاية.

هو أول كلّ نعمة، و آخر كلّ محنة. (9:486)

الرّمخشريّ: (هو الأوّل): هو القديم الذي كان قبل كلّ شيء، و (الآخر): الذي يبقى بعد هلاك كلّ شيء. (4:61)

الفخر الرّازيّ: اختلفوا في معنى كونه تعالى «آخر» على وجوه:

أحدها: أنه تعالى يفني جميع العالم و الممكّنات فيتحقّق كونه آخرًا، ثمّ إنّه يوجدّها و يقيها أبداً.

ثانيها: أنّ الموجود الذي يصحّ في العقل أن يكون آخرًا لكلّ الأشياء ليس إلّا هو، فلمّا كانت صحّة آخريّة كلّ الأشياء مختصّة به سبحانه لا جرم وصف بكونه آخرًا.

ثالثها: أنّ الوجود منه تعالى يتدبّر، و لا يزال ينزل حتّى ينتهي إلى الموجود الأخير الذي يكون هو مسببًا لكلّ ما عداه، و لا يكون سببًا لشيء آخر، فبهذا الاعتبار يكون الحقّ سبحانه أولًا، ثمّ إذا انتهى أخذ يترقّى من هذا الموجود الأخير درجة فدرجة حتّى ينتهي إلى آخر التّرقّي، فهناك وجود الحقّ سبحانه، فهو سبحانه أول في

نزول الوجود منه إلى الممكنات، آخر عند الصعود من الممكنات إليه.

ورابعها: أنه يमित الخلق و يبقى بعدهم، فهو سبحانه آخر بهذا الاعتبار.

و خامسها: أنه أول في الوجود، و آخر في الاستدلال، لأن المقصود من جميع الاستدلالات معرفة الصانع، و أما سائر الاستدلالات التي لا يراد منها معرفة الصانع فهي حقيرة خسيصة. (29:212)

البيضاوي: (الأول): السابق على سائر الموجودات من حيث إنه موجدها و محدثها. و (الآخر):

الباقى بعد فنائها، و لوبال نظر إلى ذاتها مع قطع النظر عن غيرها. أو هو الأول الذي تبتدى منه الأسباب و تنتهي إليه المسيبات، أو (الأول) خارجا و (الآخر) ذهنيا.

(2:452)

النيسابوري: أما البحث عن كونه تعالى آخرا، بمعنى أنه يبقى و كل شيء يفنى، فمنهم من أوجب ذلك حتى يتقرر كونه آخرا، و هو مذهب جهم، فإنه زعم أنه سبحانه يوصل الثواب إلى أهل الثواب، و العقاب إلى أهل العقاب، ثم يفنى الجنة و أهلها، و النار و أهلها، و العرش و الكرسي و الملك و الفلك، و لا يبقى مع الله شيء أصلا في أبد الآباد، كما لم يكن قبله شيء في أزل الأزال.

و اختلفوا في معنى كونه تعالى آخرا على وجوه:

أحدها: أنه تعالى يفنى جميع العالم ليتحقق كونه آخرا، ثم إنه يوجدها و يبقيها أبدا.

قلت: هذا حقيق بأن لا يسمى آخريّة بل يسمى توسطًا.

ثانيها: أن صحّة آخريّة كل الأشياء مختصة به، فلا جرم وصف بكونه آخرا.

أقول: هذا أول المسألة، لأن الكلام لم يقع في اختصاص وجوده و عدمه، و إنما النزاع في معنى قوله آخرا.

ثالثها: أنه أول في الوجود، آخر في الاستدلال، لأن المقصود من جميع الاستدلالات معرفة ذات الصانع و صفاته. و أما سائر الاستدلالات التي لا يراد بها معرفة الصانع فهي حقيرة خسيصة.

قلت: أراد أنه غاية الأفكار و نهاية الأنظار، و هذا معنى حسن في نفسه إلا أنه لا يطابق معنى الأول كل المطابقة.

رابعها: أنه أول في ترتيب نزول الوجود و آخر إذا عكس الترتيب.

قلت: هذا تصوّر صحيح ينطبق على السلسلة المترتبة من العلل و المعلولات، و على المترتبة من الأشرف إلى الأخسّ، و على الآخذة من الوحدة إلى الكثرة، و ممّا يلي الأزل إلى ما يلي الأبد، و ممّا يلي المحيط إلى ما يقرب من المركز، فهو سبحانه أول بالترتيب الطبيعيّ، و آخر بالترتيب المنعكس. (27:93)

الخازن: (هو الاوّل) قبل كلّ شيء بلا ابتداء، كان هو ولم يكن شيء موجودا و(الآخر) بعد فناء كلّ أحد بلا انتهاء، يفني الأشياء ويبقى هو.

وقيل: (هو الاوّل) بوجوده ليس قبله شيء، و(الآخر) ليس بعده شيء.

قيل: (هو الاوّل) بوجوده في الأزل وقبل الابتداء،

ص: 609

و(الآخر)بوجوده في الأبد و بعد الانتهاء.

وقيل: (هو الاوّل)الذي سبق وجوده كلّ موجود، و(الآخر)الذي يبقى بعد كلّ مفقود.

وقال أبو بكر ابن الباقلاني: معناه أنّه تعالى الباقي بصفاته من العلم و القدرة و غيرهما التي كان عليها في الأزل، و يكون كذلك بعد موت الخلائق و ذهاب علومهم و قدرهم و حواسهم و تفرّق أجسامهم.

وقال: و تعلّقت المعتزلة بهذا الاسم فاحتجّوا لمذهبهم في بناء الأجسام و ذهابها بالكلّية. قالوا: معناه أنّه الباقي بعد فناء خلقه. و مذهب أهل الحقّ -يعني أهل السنّة- بخلاف ذلك، و أنّ المراد الآخر بصفاته بعد ذهاب صفاتهم، كما يقال: آخر من بقي من بني فلان فلان، يراد حياته، و لا يراد فناء أجسام موتاه و ذهابها بالكلّية، انتهى كلامه.

وقيل: (هو الاوّل)السابق للأشياء، و(الآخر) الباقي بعد فناء الأحياء.

قيل: (هو الاوّل)القديم و(الآخر)الرّحيم.

وقيل: (هو الاوّل)ببرّه إذ عرفك توحيده، و(الآخر)بجوده إذ عرفك طريق التّوبة عمّا جنيت.

قال الجنيد: (هو الاوّل)بشرح القلوب و(الآخر) بغفران الذّنوب. (7:25)

أبو حيّان: هو الذي ليس لوجوده بداية مفتوحة.

و(الآخر)، أي الدائم الذي ليس له نهاية منقضية.

(8:217)

صدر المتألّهين: الواوات الثلاثة للجمعية، لكنّ الأولى للدلالة على أنّه تعالى مجمع صفتي التّقدّم و التّأخّر، و الثالثة على أنّه مجمع الطّهور و البطون، و الوسطى على أنّه الجامع بين ذينك المجموعين؛ مجموع الأوّلية و الآخريّة، و مجموع الجلاء و الخفاء.

و عن عبد العزيز: إنّ الواوات مقحمة، و المعنى هو الأوّل الآخر الظّاهر الباطن، لأنّ من كان متّأوّلاً لا يكون آخرًا، و من كان ظاهرًا لا يكون باطنًا، و هذا يلائم القول بأنّ أوّليّته عين آخريّته و ظاهرّيّته عين باطنيّته.

و عن ابن عبّاس: (الأوّل)قبل كلّ شيء بلا ابتداء و(الآخر)بعد فناء كلّ شيء بلا انتهاء، فهو الكائن لم يزل، و الباقي لا يزال، و(الظّاهر)الغالب العالي على كلّ شيء فكلّ شيء دونه، و(الباطن)العالم بكلّ شيء فلا أحد أعلم منه.

و توجيه هذا المنقول و إن كان فيه عدول عن الظّاهر المفهوم، أنّه مأخوذ من «بطن الشّيء» بمعنى علم باطنه، و لهذا أردف بقوله: وَ هُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ، لأنّ العالم بوجوه الشّيء عالم بما سواه. [و قال بعد نقل قول الضّحّاك، و البلخي:]

وقيل: هو المستمرّ الوجود في جميع الأزمنة الماضية و الآتية، الظّاهر في جميعها بالأدلة و الشّواهد، الباطن عن إدراك الحواسّ و المشاعر الجليّة، فيكون حجّة على من جوّز رؤيته تعالى في الآخرة بهذه الحاسة.

وقيل: إنّ الأوّل و الآخر صفة الزّمان بالذّات، و الظّاهر و الباطن صفة المكان كذلك، و الحقّ تعالى وسع المكان ظاهرا و باطنا و وسع الزّمان أوّلا و آخرًا، و هو منزّه عن الافتقار إلى المكان و الزّمان، فإنّه كان ولا

ص: 610

الأولى قد يكون بمعنى كون الشيء فاعلا، و الآخريّة: بمعنى كونه غاية مترتبة على وجود الفعل في العين، وإن كانت الغاية بحسب وجوده في العلم متقدّمة أيضا، فالله سبحانه أوّل كلّ شيء بمعنى أنّ وجوده حصل منه، وبمعنى أنّ الغرض في حصول ذلك الشيء منه هو علمه بالمصلحة، وكونه تماما في الجود والرّحمة، قيّضا على الأشياء بلا عوض، و آخر كلّ شيء بمعنى أنّه الغاية التي تطلبه الأشياء و تقصده طبعا وإرادة.

و العرفاء المتألّهون حكموا بسرّيان نور المحبّة له و الشّوق إليه في جميع المخلوقات على تفاوت طبقاتهم فالكائنات السّفلية كالمبدعات العلوية على اقتراف شوق من هذا البحر الخضم، و اعتراف شاهد مقرّ بوحداية الحقّ العليم، و لِكُلِّ وَجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيُّهَا البقرة: 148، فهو الحقّ الأوّل الذي منه ابتداء أمر العالم، و هو الآخر الذي إليه ينساق وجود الأشياء سيّما بني آدم: إذ منه صدر الوجود و لأجله وقع الكون.

و هو الآخر أيضا بالإضافة إلى سير المسافرين إليه، فإنّهم لا يزالون مترقّين من رتبة إلى رتبة حتّى يقع الرّجوع إلى تلك الحضرة بفنائهم عن ذاتهم و هويتهم و اندكاج جبل وجودهم و إيتيتهم، فهو أوّل في الوجود و آخر في المشاهدة، و الله عزّ اسمه حيث أنبأنا عن غاية وجود العالم قال: **وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ الذّاريات: 56**، أي ليعرفون، و قوله: **«كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أعرف، فخلقت الخلق لأعرف (1)»**. فدلّنا على أنّه الغاية القصوى لوجود العالم معروفا كما أنّه الفاعل له موجودا، و دلّنا أيضا على بعض الغايات المتوسّطة الضّرورية بقوله: **«لولاك لما خلقت الأفلاك»**.

فالمبدأ و الغاية لوجود العالم و لقاء الآخرة هو الله سبحانه، و لذلك بنى العالم، و لأجله نظّم النّظام.

قال بعض الحكماء: و لو أنّ أحدا من الخلق عرف الكمال الذي هو الخير الأقصى، ثمّ كان ينظّم الأمور التي صدرت منه على الوجه الذي صدرت هي عليه و على مثاله حتّى كانت الأمور على غاية من النّظام و التّمام، لكان غرضه بالحقيقة هو ذات البارئ، فهو الأوّل و الآخر بهذا المعنى أيضا. (6:153)

الكاشاني: (هو الأوّل) قبل كلّ شيء، و (الآخر) بعد كلّ شيء، و (الظاهر) على كلّ شيء بالقهر له، و (الباطن) الخبير بباطن كلّ شيء، و (هو) الأوّل و الآخر) أيضا، تبتدئ منه الأسباب و ينتهي إليه المسببات، و (الظاهر و الباطن) الظاهر وجوده من كلّ شيء، و الباطن حقيقة ذاته فلا يكتننها العقول.

(5:132)

البروسوي: (هو الأوّل) السّابق على سائر الموجودات بالذّات و الصّفات، لما أنّه مبدؤها و مبدعها، فالمراد بالسّبق و الأولى هو الذّاتي لا الرّماني، فإنّ الرّمان من جملة الحوادث أيضا. و (الآخر) الباقي بعد.

ص: 611

فخلقت الخلق لكي أعرف».

فإنها حقيقة أو نظرا إلى ذاتها مع قطع النظر عن مبقئها، فإن جميع الموجودات الممكنة إذا قطع النظر عن علّتها فهي فانية.

وفي هذا المقام معان آخر:

(هو الأوّل) الذي تتبدأ منه الأسباب، و(الآخر) الذي تنتهي إليه المسببات، أي إذا نظرت إلى سلسلة الموجودات المتكوّنة بعضها من بعض وجدت الله مبدأ تلك السلسلة ومنتهاها، تتبدئ منه سلسلة الأسباب، وتنتهي إليه سلسلة المسببات.

وقال بعض الكمل: (هو الأوّل) باعتبار بدء السير نزولا، و(الآخر) باعتبار ختم السير عروجا.

(هو الأوّل) في آخريته، و(الآخر) في عين أوليته.

ويقال: (هو الأوّل) خالق الأولين، و(الآخر) خالق الآخرين.

وقال الترمذي: (هو الأوّل) بالتأليف و(الآخر) بالتكليف...، و الأوّل بالإنعام و الآخر بالإتمام.

قال بعض المحققين من أهل الأصول: هذا مبالغة في نفي التشبيه، لأنّ كلّ من كان أوّلا - لا يكون آخرًا، وكلّ من كان ظاهرا لا يكون باطنا، فأخبر أنّه الأوّل الآخر، الظاهر الباطن، ليعلم أنّه لا يشبه شيئا من المخلوقات و المصنوعات.

وقال بعض المكاشفين: هو الأوّل إذ كان هو و لم تكن صور العالم، كما قال عليه السلام: «كان الله و لا شيء معه» فهو متقدّم عليها، و هذا التقدّم هو المراد بالأوّلوية، و هو الآخر إذ كان عين صور العالم عند ظهورها و لها التأخر، فهو باعتبار ظهوره بها له الآخريّة، فالآخر عين الظاهر و الباطن عين الأوّل.

هذا باعتبار التنزّل من الحقّ إلى الخلق. و أمّا باعتبار الترقّي من الخلق إلى الحقّ فالآخر عين الباطن و الظاهر عين الأوّل. (9:346)

الآلوسي: (هو الأوّل) السابق على جميع الموجودات، فهو سبحانه موجود قبل كلّ شيء حتّى الزّمان، لأنّه جلّ و علا الموجد و المحدث للموجودات، و(الآخر) الباقي بعد فنانها حقيقة أو نظرا إلى ذاتها مع قطع النظر عن مبقئها، فإنّ جميع الموجودات الممكنة إذا قطع النظر عن علّتها فهي فانية.

و من هنا قال ابن سينا: الممكن في حدّ ذاته ليس و هو من علّته أيس فلا ينافي هذا كون بعض الموجودات الممكنة لا تفنى، كالجنّة و النار و من فيهما، كما هو مقرّر مبين بالآيات و الأحاديث، لأنّ فناءها في حدّ ذاتها أمر لا ينفكّ عنها، و قد يقال: فناء كلّ ممكن بالفعل ليس بمشاهد، و الذي يدلّ عليه الدليل إنّما هو إمكانه فالبعديّة في مثله بحسب التّصوّر و التّقدير. و قيل: (هو الأوّل) الذي تتبدئ منه الأسباب؛ إذ هو سبحانه مسبّبها، و(الآخر) الذي تنتهي إلى المسببات. فالأوّلوية ذاتيّة، و الآخريّة بمعنى أنّه تعالى إليه المرجع و المصير، بقطع النظر عن البقاء الثّابت بالأدلة.

و قيل: (الأوّل) خارجا، لأنّه تعالى أوجد الأشياء، فهو سبحانه متقدّم عليها في نفس الأمر الخارجيّ، و(الآخر) ذهنًا و بحسب التّعلّق، لأنّه عزّ شأنه يستدلّ عليه بالموجودات الدّالة على الصّانع القديم، كما قيل:

ما رأيت شيئاً إلا رأيت الله تعالى بعده (1). (27:166)

سيّد قطب: (الأول) فليس قبله شيء، (والآخر) فليس بعده شيء... (الأول والآخر) مستغرقا كلّ حقيقة الزّمان، (والظاهر والباطن) مستغرقا كلّ حقيقة المكان.

(6:3478)

الطّباطبائي: لما كان تعالى قديرا على كلّ شيء مفروض كان محيطا بقدرته على كلّ شيء من كلّ جهة، فكلّ ما فرض أولا فهو قبله، فهو الأول دون الشّيء المفروض أولا، وكلّ ما فرض آخر فهو بعده، لإحاطة قدرته به من كلّ جهة، فهو الآخر دون الشّيء المفروض آخر، وكلّ شيء فرض ظاهرا فهو أظهر منه؛ لإحاطة قدرته به من فوقه، فهو الظّاهر دون المفروض ظاهرا، وكلّ شيء فرض أنّه باطن فهو تعالى أبطن منه؛ لإحاطته به من ورائه، فهو الباطن دون المفروض باطنا، فهو تعالى الأول والآخر والظاهر والباطن على الإطلاق، وما في غيره تعالى من هذه الصّفات فهي إضافيّة نسبيّة.

وليس أوليّته تعالى ولا آخريّته ولا ظهوره ولا بطونه زمنيّة ولا مكانيّة بمعنى مطروقيّته لهما، وإلاّ لم يتقدّمهما ولا تتّرّه عنهما سبحانه، بل هو محيط بالأشياء على أيّ نحو فرضت وكيفما تصوّرت.

فبان ممّا تقدّم أنّ هذه الأسماء الأربعة-الأول والآخر والظاهر والباطن- من فروع اسمه المحيط، وهو فرع إطلاق القدرة، فقدرته محيطة بكلّ شيء، ويمكن تقريع الأسماء الأربعة على إحاطة وجوده بكلّ شيء، فإنّه تعالى ثابت قبل ثبوت كلّ شيء و ثابت بعد فناء كلّ شيء، وأقرب من كلّ شيء ظاهر، وأبطن من الأوهام والعقول من كلّ شيء خفيّ باطن.

وكذا للأسماء الأربعة نوع تفرّع على علمه تعالى، ويناسبه تذييل الآية بقوله: وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ.

وفسّر بعضهم الأسماء الأربعة بأنّه الأول قبل كلّ شيء، والآخر بعد هلاك كلّ شيء، الظّاهر بالأدلّة الدّالّة عليه، والباطن غير مدرك بالحواس.

وقيل: الأول قبل كلّ شيء بلا ابتداء، والآخر بعد كلّ شيء بلا انتهاء...

وقيل: الأول بلا ابتداء والآخر بلا انتهاء... وهناك أقوال آخر في معناها غير جيّدة أغمضنا عن إيرادها.

(19:145)

اخرنا

قالَ عيسى ابنُ مريمَ اللّهُمَّ رَبَّنَا أَنْزِلْ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ تَكُونُ لَنَا عِيداً لِأَوَّلِنَا وَآخِرِنَا... المائدة: 114

ابن عبّاس: يأكل منها آخر النّاس كما يأكل منها أولهم. (القرطبيّ 6:368)

(لأولنا): لأهل زماننا، و(اخرنا): من يجيء بعدنا.

(أبو حيان 4:56)

قتادة: أرادوا أن تكون لعقبهم من بعدهم.

(الطبري 7:132)

السدي: تتخذ اليوم الذي نزلت فيه عيداً، نعظمه نحن و من بعدنا. (الطبري 7:132)

ص: 613

1- جاء في الكلمات المكونة للفيض الكاشاني الصفحة: 3، «ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الله قبله و بعده و معه».

ابن جريج: (لاولنا):الذين هم احياء منهم يومئذ،و(اخرنا):من بعدهم منهم.(الطبري 7:132)

الطبري: الأولى من تأويله بالصواب قول من قال: تأويله للأحياء من اليوم و من يجيء بعدنا منّا، لأنّ ذلك هو الأغلب من معناه.(7:132)

الطوسي: فيه محذوف، لأنّ تقديره:عيدا لنا لاولنا و آخرنا،لتصحّ الفائدة في تكرير اللام في اولنا و آخرنا.(4:64)

المبيدي: يعني تتخذ اليوم الذي تنزل فيه عيدا نعظمه نحن و من يأتي بعدنا.(3:269)

الرّمخشري: بدل من (لنا)بتكرير العامل،أي لمن في زماننا من أهل ديننا،ولمن يأتي بعدنا.و يجوز للمتقدمين و الأتباع.

وفي قراءة زيد (لاولانا و اخرانا) و التأنيث بمعنى الأمة و الجماعة.(1:655)

القرطبي: أي لأول أمتنا و آخرها.

وقرأ زيد بن ثابت (لاولانا و اخرانا) على الجمع.

(6:368)

أبو حيان: قيل:(لاولنا):المتقدمين منّا و الرّؤساء،و(اخرنا)يعني الأتباع،والأوليّة و الآخريّة، فاحتملنا الأكل و الرّمان و الرّتبة.و الظاهر الرّمان.

وقرأ زيد بن ثابت،و ابن محيصن،و الجحدريّ (لاولانا و اخرانا)،أنثوا على معنى الأمة و الجماعة.

(4:56)

البروسوي: بدل من (لنا)بإعادة العامل،أي عيدا لمتقدمينا و متأخرينا.(2:463)

الآلوسي: قرأ زيد،و ابن محيصن،و الجحدريّ (لاولانا و اخرانا)بتأنيث الأوّل و الآخر،باعتبار الأمة و الطائفة.و كون المراد ب«الأولى و الأخرى»الدار الأولى أي الدّنيا،و الدّار الأخرى أي الآخرة،ممّا لا يكاد يصحّ.(7:61)

رشيد رضا: هو بدل من قوله:(لنا)الذي ذكر أوّلا، لإفادة الحصر و الاختصاص،أي عيدا لأوّل من آمن منّا،و آخر من آمن.و المتبادر أنّه أراد بأولهم من كان آمن عند ذلك الدّعاء،و بأخرهم من يؤمن بعد نزول المائدة،ممن يشهد لهم من شهدها و غيرهم.

و يحتمل على بعد أن يراد أوّل جماعته الحاضرين معه إيماناً و آخرهم.

و روي أنّ المعنى يأكل منها آخر القوم كما يأكل أولهم،أو كافية للفريقين.(7:253)

الطّباطبائي: أي أوّل جماعتنا من الأمة و آخر من يلحق بهم،على ما يدلّ عليه السّياق،فإنّ العيد من العود،و لا يكون عيداً إلا إذا عاد حيناً

بعد حين، وفي الخلف بعد السلف من غير تحديد. [لاحظ: ع ي د]

(6:235)

الآخرين

1- وَاجْعَلْ لِي لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْآخِرِينَ.

الشعراء: 84

الطوسي: أي ثناء حسنا في آخر الأمم، فأجاب الله تعالى دعاءه، لأن اليهود يقرّون بنبوته، وكذلك

ص: 614

التّصاري، وأكثر الأمم. (8:33)

نحوه الطّبرسيّ. (3:194)

القشيريّ: أراد الدّعاء الحسن إلى قيام السّاعة، فإنّ زيادة الثّواب مطلوبة في حقّ كلّ أحد.

(القرطبيّ 13:112)

الفخر الرّازيّ: فيه ثلاث تأويلات:

الأوّل: أنّه عليه السّلام ابتداءً بطلب ما هو الكمال الدّاتيّ للإنسان في الدّنيا والآخرة، وهو طلب الحكم الآذي هو العلم، ثمّ طلب بعده كمالات الدّنيا، وبعد ذلك طلب كمالات الآخرة...

الثّاني: أنّه سأل ربّه أن يجعل من ذريّته في آخر الزّمان من يكون داعياً إلى الله تعالى، وذلك هو محمّد صلّى الله عليه وسلّم، فالمراد من قوله: وَاجْعَلْ لِي لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْآخِرِينَ بعثة محمّد صلّى الله عليه وسلّم.

الثّالث: قال بعضهم: المراد اتّفاق أهل الأديان على حبّه، ثمّ إنّ الله تعالى أعطاه ذلك، لأنّك لا ترى أهل دين إلاّ ويتوالون إبراهيم عليه السّلام. وقدح بعضهم فيه بأنّه لا تقوى الرّغبة في مدح الكافر.

و جوابه: أنّه ليس المقصود مدح الكافر من حيث هو كافر، بل المقصود أن يكون ممدوح كلّ إنسان و محبوب كلّ قلب. (24:149)

الخازن: يعني ثناء حسنا و ذكرا جميلا و قبولاً عامّاً في الأمم التي تجيء بعدي. (5:99)

نحوه البروسويّ. (6:286)

الآلوسيّ: أي اجعل لنفعي ذكراً صادقاً في جميع الأمم إلى يوم القيامة. و حاصله خلد صيتي و ذكري الجميل في الدّنيا، و ذلك بتوفيقه للآثار الحسنة و السنن المرضيّة لديه تعالى، المستحسنة التي يقتدي بها الآخرون، و يذكرونه بسببها بالخير و هم صادقون.

و تعريف (الآخرين) للاستغراق، و الكلام مستلزم لطلب التّوفيق للآثار الحسنة التي أشرنا إليها، و كأنّه المقصود بالطلب على أبلغ وجه. و لا بأس بأن يريد تخليد ذكره بالجميل. [إلى أن قال:]

و يحتمل أن يراد ب(الآخرين) آخر أمة يبعث فيها نبيّ، و أنّه عليه السّلام طلب الصّيت الحسن و الذّكر الجميل فيهم ببعثة نبيّه فيهم، يجدد أصل دينه و يدعو النّاس إلى ما كان يدعوهم إليه من التّوحيد، معلماً لهم أنّ ذلك ملّة إبراهيم عليه السّلام، فكأنّه طلب بعثة نبيّ كذلك في آخر الزّمان، لا تنسخ شريعته إلى يوم القيامة، و ليس ذلك إلاّ نبينا محمّد صلّى الله عليه وسلّم. (19:98)

2- وَ تَرَكْنَا عَلَيْهِ فِي الْآخِرِينَ. الصّافات: 78

ابن عبّاس: يعني ذكراً جميلاً، و أثينا عليه في أمة محمّد صلّى الله عليه وسلّم.

مثله مجاهد، وقتادة. (الطوسي 8:506)

الفراء: تركنا عليه قولاً هو أن يقال في آخر الأمم:

سَلَامٌ عَلَى نُوْحٍ فِي الْعَالَمِينَ الصّافَات:79.

(الطوسي 8:506)

الزجاج: تركنا عليه الذكر الجميل إلى يوم القيامة.

(الطبرسي 4:447)

الطبري: يعنى فيمن تأخر بعده من الناس.

(23:68)

ص: 615

ILالمبيدي: يعني أبقينا له ثناء حسنا وذكرنا جميلا، فيمن بعده من الأنبياء و الأمم إلى يوم القيامة.

(8:277)

مثله الخازن.(6:20)

الزّمخشرّي: (في الآخرين) من الأمم هذه الكلمة، وهي سلامٌ على نُوحِ الصّافات:79.

(3:343)

القرطبي: أي تركنا عليه ثناء حسنا في كلّ أمة، فإنّه محبّب إلى الجميع، حتّى أنّ في المجوس من يقول:إنّه أفريدون،روي معناه عن مجاهد و غيره.(15:90)

أبو حيّان: أي في الباقيين غابر الدّهر. و مفعول (تركنا)محذوف،تقديره:ثناء حسنا جميلا في آخر الدّهر.(7:364)

الآلوسي: في الباقيين غابر الدّهر.[إلى أن قال:]

و المراد أبقينا له دعاء النّاس و تسليمهم عليه أمة بعد أمة.(23:98)

الطّباطبائي: المراد ب«الترك»:الإبقاء، و ب(الآخرين):الأمم الغابرة غير الأوّلين.

وقد ذكرت هذه الجملة بعد ذكر إبراهيم عليه السّلام أيضا في هذه السّورة،وقد بدّلت في القصّة بعينها من سورة الشّعراء:84، من قوله: وَ اجْعَلْ لِي لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْآخِرِينَ.

و استفدنا منه هناك أنّ المراد ب(لسان صدق)كذلك أن يبعث الله بعده من يقوم بدعوته و يدعو إلى ملّته و هي دين التّوحيد.

فيتأيد بذلك أنّ المراد بالإبقاء في الآخرين هو إحياءه تعالى دعوة نوح عليه السّلام إلى التّوحيد، و مجاهدته في سبيل الله عصرا بعد عصر و جيلا بعد جيل إلى يوم القيامة.(17:146)

[و جاءت كلمة(الآخرين)بهذا المعنى أيضا،في الآيات:129،119،108 من هذه السّورة.أي الصّافات.]

3- فَجَعَلْنَاهُمْ سَلَفًا وَ مَثَلًا لِلْآخِرِينَ. الزّخرف:56

مجاهد:قوم فرعون كفّارهم سلفا لكفّار أمة محمّد صلّى الله عليه و سلّم.

عبرة لمن بعدهم.

مثله قتادة.(الطّبري 25:85)

الطّبري: عبرة و عظة يتّعظ بهم من بعدهم من الأمم.(25:85)

الزّمخشرّي: فجعلناهم قدوة للآخرين من الكفّار يقتدون بهم في استحقاق مثل عقابهم ونزوله بهم، لإتيانهم بمثل أفعالهم. (3:493)

الطّبرسيّ: أي لمن جاء بعدهم يتّعون بهم، والمعنى إنّ حال غيرهم يشبه حالهم إذا أقاموا على العصيان. (5:52)

البروسويّ: أي عظة للكفّار المتأخّرين عنهم.

(8:380)

الآلوسيّ: أي عظة لهم، والمراد بهم الكفّار بعدهم، و الجازّ متعلّق على التّنازع ب(سلفا)و(مثلا). ويجوز أن

ص: 616

يراد بالمثل القصّة العجيبة التي تسير مسير الأمثال، و معنى كونهم مثلاً للكفار أن يقال لهم: مثلكم مثل قوم فرعون. ويجوز تعلق الجارّ بالتّاني و تعميم الآخرين بحيث يشمل المؤمنين، و كونهم قصّة عجيبة للجميع ظاهر. (25:92)

القاسمي: أي التّاجين. (14:5278)

4- ثَلَّةٌ مِنَ الْأَوَّلِينَ * وَقَلِيلٌ مِنَ الْآخِرِينَ.

الواقعة: 13، 14

مجاهد: جماعة ممّن تبع النّبّي و عاينه، و جماعة ممّن آمن به و كان بعده. (التّيسابوريّ 27:77)

الحسن: ثلّة ممّن قد مضى قبل هذه الأمة، و قليل من أصحاب محمّد صلّى الله عليه و سلّم.

(القرطبيّ 17:200)

السّابقون من الأمم، و السّابقون من هذه الأمة.

(أبو حيّان 8:205)

مقاتل: ثلّةٌ مِنَ الْأَوَّلِينَ يعني سابقي الأمم، و قَلِيلٌ مِنَ الْآخِرِينَ من هذه الأمة.

(الطّبرسيّ 5:215)

الطّبري: جماعة من الأمم الماضية، و قليل من أمة محمّد، و هم الآخرون. و قيل لهم: الآخرون، لأنّهم آخر الأمم. (27:172)

الطّوسي: إنّما قال ذلك: لأنّ الذين سبقوا إلى إجابة النّبّي صلّى الله عليه و آله، قليل من كثير ممّن سبق إلى النّبیین.

(9:490)

المبيديّ: كلاهما من أمة محمّد صلّى الله عليه و سلّم. فقد روي أنّه قال: «كلتا الثّلتين أمّتي».

(9:444)

الرّمحشريّ: هم أمة محمّد صلّى الله عليه و سلّم.

و قيل: (من الاولين): من متقدّمي هذه الأمة و (من الآخرين): من متأخريها.

فإن قلت: كيف قال: وَقَلِيلٌ مِنَ الْآخِرِينَ ثمّ قال: ثَلَّةٌ مِنَ الْآخِرِينَ؟ الواقعة: 40.

قلت: هذا في السّابقين، و ذلك في أصحاب اليمين، و إنّهم يتكاثرون من الاولين و الآخرين جميعاً.

الطبرسي: من أمة محمد صلى الله عليه وسلم، لأن من سبق إلى إجابة نبينا قليل بالإضافة إلى من سبق إلى إجابة النبيين قبله، عن جماعة من المفسرين.

وقيل: معناه جماعة من أوائل هذه الأمة، وقليل من أواخرهم ممن قرب حالهم من حال أولئك. (5:215)

الفخر الرازي: المراد منه السابقون الأولون من المهاجرين والأنصار، فإن أكثرهم لهم الدرجة العليا، لقوله تعالى: لا يسد توي منكم من أنفق من قبل الفتح وقاتل الحديد:10، وقليل من الآخرين: الذين لم يلحقوا بهم من خلفهم. وعلى هذا فقوله: وكنتم أزواجا ثلاثة الواقعة:7، يكون خطابا مع الموجودين وقت التنزيل، ولا يكون فيه بيان الأولين الذين كانوا قبل نبينا صلى الله عليه وسلم، وهذا ظاهر، فإن الخطاب لا يتعلق إلا بالموجودين من حيث اللفظ، ويدخل فيه غيرهم بالدليل.

ثُلَّةٌ مِنَ الْأَوَّلِينَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ

بأنفسهم، وَقَلِيلٌ مِنَ الْآخِرِينَ: الَّذِينَ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى فِيهِمْ: وَاتَّبَعْتَهُمْ ذُرِّيَّتَهُمُ الطُّور: 21، فالمؤمنون و ذُرِّيَّاتِهِمْ إن كانوا من أصحاب اليمين فهم في الكثرة سواء، لأنَّ كُلَّ صَبِيٍّ مات و أحد أبويه مؤمن فهو من أصحاب اليمين. و أما إن كانوا من المؤمنين السابقين فقلما يدرك ولداهم درجة السابقين، و كثيرا ما يكون ولد المؤمن أحسن حالا من الأب، لتقصير في أبيه و معصية لم توجد في الابن الصَّغير. و على هذا فقوله: (الآخِرِينَ)، المراد منه الآخرون التَّابعون من الصَّغار. (29:148)

القرطبي: أي مَمَّنْ آمَنَ بِمُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. (17:200)

الخازن: يعني من هذه الأمة، و ذلك لأنَّ الَّذِينَ عَايَنُوا جَمِيعَ الْأَنْبِيَاءِ وَصَدَّقُوهُمْ مِنَ الْأُمَّمِ الْمَاضِيَةِ أَكْثَرَ مَمَّنْ عَايَنَ النَّبِيَّ وَآمَنَ بِهِ.

وقيل: إنَّ (الأوَّلِينَ) هم أصحاب رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

وقيل: (من الآخِرِينَ) يعني التَّابعين لهم بإحسان.

وقيل: إنَّ (الأوَّلِينَ) سَبَّاقُ الْمُهَاجِرِينَ وَ الْأَنْصَارِ، وَقِيلَ: (مِنَ الْآخِرِينَ)، أَي مَمَّنْ جَاءَ بَعْدَهُمْ مِنَ الصَّحَابَةِ.

(7:13)

أبو حيان: قالت عائشة: الفرقتان، في كلِّ أُمَّةٍ نَبِيٌّ فِي صَدْرِهَا ثَلَاثَةٌ وَفِي آخِرِهَا قَلِيلٌ.

وقيل: هما الأنبياء عليهم الصَّلَاةُ وَ السَّلَامُ، كَانُوا فِي صَدْرِ الدُّنْيَا [كثيرون] وَفِي آخِرِهَا أَقَلٌّ.

و في الحديث: «الفرقتان في أمّتي، فسابق في أوَّلِ الأُمَّةِ ثَلَاثَةٌ وَ سَابِقُ سَائِرِهَا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ قَلِيلٌ».

(8:205)

البروسوي: أي من هذه الأمة. و قد روي مرفوعا، أنَّ (الأوَّلِينَ وَ الْآخِرِينَ) هَاهُنَا أَيْضًا مُتَقَدِّمُو هَذِهِ الْأُمَّةِ وَ مُتَأَخَّرُوهُمْ، وَ هُوَ الْمَخْتَارُ كَمَا فِي بَحْرِ الْعُلُومِ. (9:320)

الآلوسي: هم النَّاسُ مِنْ لَدُنْ نَبِيِّنَا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ تَعَالَى وَ سَلَّمَ إِلَى قِيَامِ السَّاعَةِ. (27:134)

القاسمي: أي الَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ فِي الْأَزْمَنَةِ الَّتِي حَدَّثَتْ فِيهَا الْغَيْرُ وَ تَبَرَّجَتْ الدُّنْيَا لِخَطَابِهَا، وَ نَسِيَ مَعَهَا سِرَّ الْبَعْثَةِ وَ حِكْمَةَ الدَّعْوَةِ. (16:5648)

الطَّبَّاطِبَائِي: المراد ب (الأوَّلِينَ) الأُمَمُ الْمَاضُونَ لِلْأَنْبِيَاءِ السَّابِقِينَ، وَ ب (الآخِرِينَ) هَذِهِ الْأُمَّةُ، عَلَى مَا هُوَ الْمَعْهُودُ مِنْ كَلَامِهِ تَعَالَى فِي كُلِّ مَوْضِعٍ ذَكَرَ فِيهِ (الأوَّلِينَ وَ الْآخِرِينَ) مَعًا. وَ مِنْهَا مَا سَيَأْتِي مِنْ قَوْلِهِ: أَاِنَّا لَمَبْعُوثُونَ* أَوْ أَبَاؤُنَا الْأَوَّلُونَ* قُلْ إِنَّ الْأَوَّلِينَ وَ الْآخِرِينَ* لَمَجْمُوعُونَ إِلَى مِيقَاتِ يَوْمٍ مَعْلُومٍ الْوَاقِعَةُ: 47-50، فمعنى الآيتين هم -أي المقربون- جماعة كثيرة من الأُمَمِ الْمَاضِينَ وَ قَلِيلٌ مِنْ هَذِهِ الْأُمَّةِ.

و بما تقدّم يظهر أنّ قول بعضهم: إنّ المراد ب (الأوَّلِينَ وَ الْآخِرِينَ) أوَّلُو هَذِهِ الْأُمَّةِ وَ آخِرُهَا غَيْرُ سَدِيدٍ.

5- ثُلَّةٌ مِنَ الْأَوَّلِينَ * وَثُلَّةٌ مِنَ الْآخِرِينَ.

الواقعة: 39,40

أبو العالية: ثُلَّةٌ مِنَ الْأَوَّلِينَ يعني من سابقي هذه الأمة، و ثُلَّةٌ مِنَ الْآخِرِينَ من هذه الأمة في آخر الزمان.

ص: 618

مثله مجاهد، وعطاء بن أبي رباح، والضَّحَّاك (المبيديّ 9:451)

الحسن: ثُلَّةٌ مِنَ الْأَوَّلِينَ مِنَ الْأُمَمِ، وَثُلَّةٌ مِنَ الْآخِرِينَ أُمَّةٌ مُحَمَّدٌ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

(الطَّبْرِيّ 27:189)

سابقو الأمم الماضية أكثر من سابقي هذه الأمة، و تابعو الأمم الماضية مثل تابعي هذه الأمة، يعني إنّ أصحاب اليمين منهم مثل أصحاب اليمين منّا.

(الطَّبْرَسِيّ 5:219)

المبيديّ: من مؤمني هذه الأمة. (9:451)

مثله الطَّبْرَسِيّ (5:219)، والخازن (7:17).

أبو حَيَّان: ثُلَّةٌ مِنَ الْأَوَّلِينَ أَي مِنَ الْأُمَمِ الْمَاضِيَةِ، وَثُلَّةٌ مِنَ الْآخِرِينَ أَي مِنَ أُمَّةِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

ولا- تنافي بين قوله: ثُلَّةٌ مِنَ الْآخِرِينَ وقول قبله: وَقَلِيلٌ مِنَ الْآخِرِينَ، لأنّ قوله: (من الآخرين) هو في السابقين، وقوله: ثُلَّةٌ مِنَ الْآخِرِينَ هو في أصحاب اليمين. (8:207)

الآلوسيّ: الأوّلون والآخرون: المتقدّمون والمتأخرون، إمّا من الأمم وهذه الأمة، أو من هذه الأمة فقط. (27:143)

القاسميّ: أي جماعة وأمة من المتقدّمين في الإيمان، وممن جاء بعدهم من التّابعين لهم بإحسان من هذه الأمة. (16:5652)

الطَّبَّاطبَائِيّ: يتّضح معناه بما تقدّم ويستفاد من الآيات أنّ أصحاب اليمين في الآخرين جمع كثير كالأوّلين، لكنّ السابقين المقربين في الآخرين أقلّ جمعاً منهم في الأوّلين. (19:124)

6- قُلْ إِنَّ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ * لَمَجْمُوعُونَ إِلَى مِيقَاتٍ يَوْمٍ مَّعْلُومٍ. الواقعة: 50، 49

الطَّبْرِيّ: قل يا محمد لهؤلاء: (انّ الأوّلين) من آبائكم (والآخرين) منكم و من غيركم. (27:194)

الطَّوسِيّ: أي قل لهم يا محمد: إنّ من تقدّمكم من آبائكم أو غير آبائكم، و(الآخرين) الذين يتأخّرون عن زمانكم، يجمعهم الله و يبعثهم و يحشرهم إلى وقت يوم معلوم عند الله، وهو يوم القيامة. (9:500)

نحوه الطَّبْرَسِيّ. (5:221)

الخازن: يعني الآباء والأبناء. (7:18)

البروسويّ: من الأمم الذين من جملتهم أنتم وآبائكم. (19:329)

المراغي: أي أجبهم أيها الرسول الكريم قائلا لهم: (إن الأولين) الذين تستبعدون بعثهم أشد الاستبعاد، (والآخرين) الذين تظنون أن لن يبعثوا، ليجمعون في صعيد واحد في ذلك اليوم المعلوم.

(27:143)

الطباطبائي: أمر منه تعالى لنبية صلى الله عليه وآله أن يجيب عن استبعادهم البعث بتقريره، ثم إخبارهم عما يعيشون به يوم البعث من طعام وشراب، وهما الزقوم والحميم.

و محصل القول أن (الأولين والآخرين) - من غير فرق بينهم، لا كما فرّقوا فجعلوا بعث أنفسهم مستبعدة وبعث آبائهم الأولين أشد استبعادا و أكد - لمجموعون

محشورون إلى ميقات يوم معلوم. (19:125)

7- أَلَمْ نُهْلِكِ الْأَوَّلِينَ * ثُمَّ نُنَبِّئُهُمُ الْآخِرِينَ.

المرسلات: 17، 16

الحسن: إنَّ (الآخرين) هم الذين تقوم عليهم القيامة. (الطبرسي 5:416)

الطبرسي: ثُمَّ نُنَبِّئُهُمُ الْآخِرِينَ بعدهم، ممَّن سلك سبيلهم في الكفر بي و برسولي، كقوم إبراهيم و قوم لوط و أصحاب مدين، فنهلكهم كما أهلكتنا (الأولين) قبلهم. (29:235)

الطوسسي: الآخرون: قوم لوط و إبراهيم إلى فرعون و من معه من الجنود، أهلكتهم الله بأنواع الهلاك جزاء على كفرهم لنعم الله، و جحدهم لتوحيده، و إخلاص عبادته. (10:227)

المبيدي: أي نلحق المتأخرين الذين أهلكتهم من بعدهم كقوم إبراهيم و قوم لوط و أصحاب مدين و آل فرعون و ملاء، ثمَّ توعدَّ المجرمين من أمة محمد صلى الله عليه و سلم. (10:338)

الرّمخشري: (و الآخرين) من قوم شعيب و لوط و موسى. (4:203)

الطبرسي: قوم لوط و إبراهيم. (5:416)

الفخر الرازي: ما المراد من (الأولين) و (الآخرين)؟

الجواب فيه قولان:

الأول: أنه أهلك (الأولين) من قوم نوح و عاد و ثمود، ثمَّ أتبعهم (الآخرين) قوم شعيب و لوط و موسى، كذلك نعمل بالمجرمين، و هم كفّار قريش، و هذا القول ضعيف؛ لأنَّ قوله: نُنَبِّئُهُمُ الْآخِرِينَ بلفظ المضارع، فهو يتناول الحال و الاستقبال و لا يتناول الماضي البتة.

القول الثاني: أنَّ المراد ب(الأولين) جميع الكفار الذين كانوا قبل محمد صلى الله عليه و سلم، و قوله: ثُمَّ نُنَبِّئُهُمُ الْآخِرِينَ على الاستئناف، على معنى سنعمل ذلك و نتبع الأول الآخر. و يدلُّ على الاستئناف قراءة عبد الله (سنتبعهم).

فإن قيل: قرأ الأعرج (ثمَّ نتبعهم) بالجزم، و ذلك يدلُّ على الاشتراك في (الم)، و حينئذ يكون المراد به الماضي لا المستقبل.

قلنا: القراءة الثابتة بالتواتر (نتبعهم) بحركة العين، و ذلك يقتضي المستقبل، فلو اقتضت القراءة بالجزم- أن يكون المراد هو الماضي- لوقع التناهي بين القراءتين، و إته غير جائز. فعلمنا أن تسكين العين ليس للجزم بل للتخفيف. (30:271)

أبو حيّان: (الأولين): الأمم التي تقدّمت قريشا جمعاء، و يكون (الآخرين): من تأخّر من قريش و غيرهم.

و على التشريك يكون (الأولين): قوم نوح و إبراهيم عليهما السلام و من كان معهم، و (الآخرين):

قوم فرعون و من تأخّر و قرب من مدّة رسول الله صلّى الله عليه و سلّم. (8:405)

البروسويّ: هم الذين كانوا بعد بعثته.

(10:284)

الآلوسيّ: المراد ب(الآخرين) المتأخّرين هلاكاً من

ص: 620

المذكورين، كقوم لوط و شعيب و موسى عليهما السّلام، دون كفّار أهل مكّة، لأنّهم بعد ما كانوا قد أهلكوا. (29:174)

الطّباطبائي: المراد ب(الأولين) أمثال قوم نوح و عاد و ثمود من الأمم القديمة عهدا، وب(الآخرين):

الملحقون بهم من الأمم الغابرة. (20:152)

الآخرة

1- ... و ما أنزل من قبلك و بالآخرة هم يوقنون.

البقرة: 4

ابن عبّاس: أي بالبعث و القيامة و الجنّة و النار و الحساب و الميزان. (الطّبري 1:106)

إيقانهم ما جحدّه المشركون من البعث و التّشور و الحساب و العقاب. (الطّوسي 1:58)

الطّبري: أمّا الآخرة فإنّها صفة للدّار، كما قال جلّ ثناؤه: وَإِنَّ الدّارَ الآخِرَةَ لَهِيَ الحَيَوانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ العنكبوت: 64.

و إنّما وصفت بذلك لمصيرها آخرة لأولى كانت قبلها، كما تقول للرجل: أنعمت عليك مرّة بعد أخرى، فلم تشكر لي الأولى و لا الآخرة، و إنّما صارت الآخرة آخرة للأولى، لتقدّم الأولى أمامها، فكذلك الدّار الآخرة سمّيت آخرة لتقدّم الدّار الأولى أمامها، فصارت التّالية لها آخرة.

و قد يجوز أن تكون سمّيت آخرة لتأخّرها عن الخلق، كما سمّيت الدّنيا دنيا لدنوّها من الخلق.

و أمّا الذي وصف الله جلّ ثناؤه به المؤمنين -بما أنزل إلى نبيّه محمّد صلّى الله عليه و سلّم و ما أنزل إلى من قبله من المرسلين، من إيقانهم به من أمر الآخرة- فهو إيقانهم بما كان المشركون به جاحدين، من البعث و التّشر و الثّواب و العقاب و الحساب و الميزان، و غير ذلك ممّا أعدّ الله لخلقه يوم القيامة. (1:105)

نحوه الطّوسي. (1:58)

المبيدي: يعني و بالنّشأة الآخرة، و قيل: بالدّار الآخرة. سمّيت آخرة لتأخّرها عن الدّنيا، و قيل:

لتأخّرها عن أعين الخلق. (1:51)

الرّمحشيري: الآخرة: تأنيث الآخر الذي هو نقبض الأوّل، و هي صفة الدّار، بدليل قوله: تِلْكَ الدّارُ الآخِرَةُ القصص: 83، و هي من الصّفات الغالبة، و كذلك الدّنيا. (1:137)

نحوه أبو حيّان. (1:41)

الطّبرسي: (بالآخرة)، أي بالدّار الآخرة، لأنّ الآخرة صفة، فلا بدّ لها من موصوف، و قيل: أراد به الكرة الآخرة. و إنّما وصفت بالآخرة لتأخّرها

عن الدنيا.

(1:40)

الآلوسي: الآخرة تأنيث الآخر، اسم فاعل من «أخر» الثلاثي بمعنى تأخر وإن لم يستعمل، كما أن الآخر بفتح الخاء، اسم تفضيل منه، وهي صفة في الأصل، كما في الدائر الآخرة القصص: 83، يُنشىء النشأة الآخرة العنكبوت: 20، ثم غلبت كالدنيا.

و الوصف الغالب قد يوصف به دون الاسم الغالب، فلا يقال: قيد أدهم (1)؛ للزوم التكرار في المفهوم، وهو وإن كان من الدهمة إلا أنه يستعمله من لا تخطر بباله

ص: 621

1- قيد أدهم: قيد أسود.

أصلاً، فافهم.

وقد تصاف «الدار» لها كقوله تعالى: وَ لَدَارُ الْآخِرَةِ يَوْسُفُ: 109، أي دار الحياة الآخرة، وقد يقابل بالأولى كقوله سبحانه وتعالى: لَهُ الْحَمْدُ فِي الْأُولَى وَالْآخِرَةِ الْقِصَصُ: 70، والمعنى هنا الدار الآخرة أو النشأة الآخرة.

والجمهور على تسكين لام التعريف وإقرار الهمزة التي تكون بعدها للقطع، وورش يحذف وينقل الحركة إلى اللام. (1:122)

رشيد رضا: أمّا لفظ (الآخرة) فقد ورد في القرآن كثيراً، والمراد به الحياة الآخرة أو الدار الآخرة؛ حيث الجزء على الأعمال، ويتضمن كل ما وردت به التصوص القطعية من الحساب والجزاء على الأعمال. (1:133)

المصطفوي: الآخرة: مؤنث الآخر، وقد ذكرت في تسعة موارد في القرآن الكريم مقيّدة بـ«الدار» صفة أو مضافة إليها: إِنَّ كَانَتْ لَكُمْ الدَّارُ الْآخِرَةُ الْبَقْرَةَ:

94، وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ الْعَنكَبُوتُ: 64، وَ لَدَارُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ النَّحْلِ: 30.

وفي مورد واحد مقيّدة بـ«النشأة»: يُنشئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ الْعَنكَبُوتُ: 20.

وفي خمسة موارد مقابلة بـ«الأولى»: فَأَخَذَهُ اللَّهُ نَكَالَ الْآخِرَةِ وَالْأُولَى النَّازِعَاتُ: 25، فَلِلَّهِ الْآخِرَةُ وَالْأُولَى النَّجْمُ: 25.

وفي ثمانية وأربعين مورداً مقابلة بـ«الدنيا» في الدُّنْيَا وَالْآخِرَةُ الْبَقْرَةَ: 220، فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةٌ الْبَقْرَةَ: 201، وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى الْإِسْرَاءُ: 72، إِشْتَرَوْا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ الْبَقْرَةَ: 86.

وقد ذكر «الآخر» مذكراً صفة «اليوم» في ستّة وعشرين مورداً آمداً بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ الْبَقْرَةَ: 8، لِمَنْ كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ الْأَحْزَابُ: 21.

فظهر أنّ معنى الآخر والآخرة المراحل المتأخّرة والمنازل المتعقّبة بعد انقضاء أيام الدنيا، فيعبّر عنها بالدار الآخرة والنشأة الآخرة واليوم الآخر والآخرة المطلقة. فالآخرة ممتدة في طول الحياة الدنيا، فتشمل مرحلة القبر والبرزخ والحشر والتشر والحساب والجنّات والجحيم وغيرها.

ومما قلنا يظهر لطف التعبير بهذه الكلمة دون كلمة «الآخر» بالفتح، أو كلمة «الأخرى» فإنّ الواقع والحقّ اتصال مرحلة تلك الدار بالحياة الدنيا وترتّبها عليها من دون فصل، فلا معنى في التعبير بصيغة «أفعل» الدالّة على البعد والفصل، وهذا من إعجاز كتاب الله المبين.

(1:32)

2- أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ... الْبَقْرَةَ: 86

الطبري: إنّما وصفهم الله بأنهم اشترؤا الحياة الدنيا بالآخرة لأنهم رضوا بالدنيا بكفرهم بالله فيها عوضاً من نعيم الآخرة الذي أعدّه الله للمؤمنين.

مثله الطّوسيّ (1:339)، و الطّبرسيّ (1:154).

أبو حيّان: قال بعض أرباب المعاني: إنّ الدّنيا مادنا من شهوات القلب، و الآخرة ما اتّصلت برضا

3- قُلْ إِنْ كَانَتْ لَكُمْ الدَّارُ الْآخِرَةُ عِنْدَ اللَّهِ خَالِصَةً مِنْ دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوْا الْمَوْتَ ... البقرة: 94

ابن عباس: قل يا محمد لهم، يعني اليهود: إن كانت لكم الدار الآخرة، يعني الخير. (الطبري 1:426)

الطبري: قل يا محمد: إن كان نعيم الدار الآخرة ولذاتها لكم يا معشر اليهود عند الله. فاكتمى بذكر الدار من ذكر نعيمها، لمعرفة المخاطبين بالآية معناها.

(1:426)

الطوسي: إن كنتم صادقين أن الجنة خالصة لكم دون الناس كلهم. (1:357)

مثله الطبرسي (1:163)، والزّمخشري (1):

297)، والبروسوي (1:184)، وأبو حيان (1:310).

الفخر الرازي: المراد الجنة، لأنها هي المطلوبة من دار الآخرة دون النار، لأنهم كانوا يزعمون أن لهم الجنة. (3:191)

الآلوسي: المراد من الدار الآخرة الجنة، وهو الشائع، واستحسن في البحر تقدير مضاف، أي نعيم الدار الآخرة. (1:327)

رشيد رضا: المراد من الدار الآخرة ثوابها ونعيمها، لأن حال الإنسان فيها لا يخلو من أحد الأمرين: المثوبة بالنعيم المقيم، والعقوبة بالعذاب الأليم.

و استغنى عن التصريح بالنعيم أو الثواب بقوله: (لكم)، فإنه يشعر بالمحذوف. (1:388)

4- ... وَ لَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَقٍ ... البقرة: 102

الطبري: ما له في الدار الآخرة حظ من الجنة.

(1:466)

رشيد رضا: ليس له نصيب في نعيم الآخرة.

(1:405)

5- ... لَهُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ. البقرة: 114

الفراء: معناه في آخر الدنيا. (أبو حيان 1:360)

إنّ معنى الآخرة يوم القيامة. (1:420)

مثله الطبرسي. (1:19)

6-... وَلَقَدْ اصْطَفَيْنَاهُ فِي الدُّنْيَا وَإِنَّهُ فِي الآخِرَةِ لَمِنَ الصّٰلِحِينَ. البقرة:130

الطوسي: إنّما خصّ الآخرة بالذكر وإن كان في الدنيا كذلك، لأنّ المعنى من الذين يستوجبون على الله الكرامة و حسن الثواب، فلمّا كان خلوص الثواب في الآخرة دون الدنيا وصفه بما ينبي عن ذلك. (1:471)

مثله الطبرسي. (1:212)

القرطبي: قيل: كيف جاز تقديم (في الآخرة) وهو داخل في الصلّة؟

قال النّحاس: الجواب أنّه ليس التّقدير إنّ لمن الصّٰلِحِينَ في الآخرة، فتكون الصلّة قد تقدّمت. ولأهل العربيّة فيه ثلاثة أقوال:

منها: أن يكون المعنى وإنّه صالح في الآخرة، ثمّ

ص: 623

حذف.

وقيل: (في الآخرة) متعلق بمصدر محذوف، أي صلاحه في الآخرة.

والقول الثالث: أن الصالحين ليس بمعنى الذين صلحوا، ولكن اسم قائم بنفسه، كما يقال: الرجل والغلام.

قلت: وقول رابع: أن المعنى وإنه في عمل الآخرة لمن الصالحين، فالكلام على حذف مضاف.

وقال الحسين بن الفضل: في الكلام تقديم وتأخير، مجازه: ولقد اصطفتيناه في الدنيا والآخرة وإنه لمن الصالحين. (2:133)

أبو حيان: قيل: (الآخرة) هنا البرزخ، والصلاح ما يتبعه من الثناء الحسن في الدنيا.

وقيل: (الآخرة) يوم القيامة، وهو الأظهر.

(1:395)

7-... فَأَعَذُّبُهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ. آل عمران: 56

الطوسي: الفرق بين الآخرة والانتها، أن الآخرة قد تكون بعد العمل، فأما الانتها فجزء منه لا يكون إلا بعد كماله، هذا إذا أطلق، فإن أضيف فقيل: آخر العمل، فمعناه انتهاء العمل. (2:479)

الآلوسي: [له بحث مستوفى راجع «عذب»]

(3:184)

8-... أُولَئِكَ لَا خَلَاقَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ...

آل عمران: 77

الطبري: لا حظ لهم في خيرات الآخرة.

(3:320)

نحوه الفخر الرازي. (4:112)

9- وَ مَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَ هُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ. آل عمران: 85

أبو البركات: (في الآخرة) يتعلّق بفعل دلّ عليه الكلام، وتقديره: وهو خاسر في الآخرة من الخاسرين، ولا يجوز أن يتعلّق ب(الخاسرين)، لأن الألف واللام فيه بمنزلة الاسم الموصول، فلو تعلّق به لأدى إلى أن يتقدّم معمول الصلة على الموصول.

و لا يجوز تقديم الصّلة و لا معمولها على الموصول. و أجاز بعض النّحويّين أن يتعلّق ب(الخاسرين)، و يجعل الألف و اللّام للتّعريف لا بمعنى الّذين. (1:211)

الآلوسيّ: (في الآخرة) متعلّق بمحذوف يدلّ عليه ما بعده، أي و هو خاسر في الآخرة. أو متعلّق بالخاسرين، على أنّ الألف و اللّام ليست موصولة بل هي حرف تعريف. (3:215)

10- فَآتَاهُمُ اللَّهُ ثَوَابَ الدُّنْيَا وَ حُسْنَ ثَوَابِ الْآخِرَةِ... آل عمران: 148

الرّمخشريّ: خصّ ثواب الآخرة بالحسن دلالة على فضله و تقدّمه، و أنّه هو المعتدّ به عنده، تريدون عرض الدّنيا و الله يريد الآخرة. (1:469)

القرطبيّ: يعني الجنّة. (4:231)

ص: 624

الطَّبَّاطِبَائِي: قد وصف ثواب الآخرة بالحسن دون الدنيا إشارة إلى ارتفاع منزلتها وقدرها بالنسبة إليها. (4:41)

11- يُرِيدُ اللَّهُ أَلَّا يَجْعَلَ لَهُمْ حَظًّا فِي الْآخِرَةِ...

آل عمران:176

الطَّبْرِي: أَلَّا يَجْعَلَ لَهُمْ حَظًّا فِي الْآخِرَةِ... النَّسَاء:74

القرطبي: أي لا يجعل لهم نصيبا في الجنة.

(4:286)

12- فَلْيُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يَشْرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ... النَّسَاء:74

الطَّبْرِي: الَّذِينَ يَبِيعُونَ حَيَاتِهِمُ الدُّنْيَا بِثَوَابِ الْآخِرَةِ. (5:167)

الطُّوسِي: فِي الْآيَةِ حَذْفٌ، وَالتَّقْدِيرُ: يَشْرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالْحَيَاةِ الْآخِرَةِ، كَأَنَّهُ قَالَ: يَبِيعُونَ الْحَيَاةَ الْفَانِيَةَ بِالْحَيَاةِ الْبَاقِيَةِ. وَيَجُوزُ يَبِيعُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِنَعِيمِ الْآخِرَةِ. (3:257)

القرطبي: أي بثواب الآخرة. (5:277)

أَبُو حَيَّانَ: يَبِيعُونَ وَيُؤْثِرُونَ الْأَجَلَ عَلَى الْعَاجِلَةِ.

(3:295)

13-... قُلْ مَتَاعُ الدُّنْيَا قَلِيلٌ وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ لِمَنِ اتَّقَى... النَّسَاء:77

الطَّبْرِي: نَعِيمُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ، لِأَنَّهَا بَاقِيَةٌ وَنَعِيمُهَا بَاقٍ دَائِمٌ. (5:172)

الطُّوسِي: أَي ثَوَابِهَا الْمَنُوطِ بِالْأَعْمَالِ الَّتِي مِنْ جَمَلَتِهَا الْقِتَالُ خَيْرٌ لَكُمْ. (5:86)

14- وَاللِّدَارُ الْآخِرَةُ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ.

الأنعام:32

[راجع «دور»: الدار الآخرة.]

15-... وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ يُؤْمِنُونَ بِهِ.

الأنعام:92

الطَّبْرِيّ: من كان يؤمن بقيام الساعة و المعاد في الآخرة إلى الله و يصدّق بالتّوَاب و العقاب.(7:272)

المبيديّ: يعني يصدّقون بالبعث الذي فيه جزاء الأعمال.(3:422)

أبو حيّان: أي الذين يصدّقون بأنّ لهم حشرا و نشرأ و جزاء يؤمنون بهذا الكتاب.(4:179)

رشيد رضا: و الذين يؤمنون بالدّار الآخرة أو الحياة الآخرة و ما فيها من الجزاء على الإيمان و الأعمال.

(7:621)

16- الَّذِينَ يَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَيَبْغُونَهَا عِوَجًا وَ هُمْ بِالْآخِرَةِ كَافِرُونَ. الأعراف:45

الطَّبْرِيّ: هم لقيام الساعة و البعث في الآخرة و التّوَاب و العقاب فيها جاحدون.(8:187)

الطَّبْرَسِيّ: أي بالدّار الآخرة، يعني القيامة و البعث و الجزاء.(2:422)

ص: 625

الآلوسي: أي غير معترفين بالقيامة و ما فيها، و الجازّ متعلّق بما بعده، و التّقديم لرعاية الفواصل.

(8:123)

رشيد رضا: تقديم الجازّ و المجرور (بالآخرة) على متعلّقه للاهتمام به، فإنّ أصل كفرهم قد علم ممّا قبله، و هذا التّوع منه له تأثير خاصّ في إصرارهم على ما أسند إليهم، و قد غفل عن هذا من قال: إنّ التّقديم لأجل رعاية الفاصلة. (8:430)

17- وَ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَ لِقَاءِ الْآخِرَةِ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ... الأعراف: 147

الرّمخشريّ: يجوز أن يكون من إضافة المصدر إلى المفعول به، أي و لقائهم الآخرة و مشاهدتهم أحوالها، و من إضافة المصدر إلى الظرف، بمعنى و لقاء ما وعد الله في الآخرة. (2:117)

مثله البروسويّ. (3:241)

الطّبرسيّ: يعني القيامة و البعث و التّشور.

(2:478)

الآلوسيّ: أي لقائهم الدّار الآخرة، على أنّه من إضافة المصدر إلى المفعول و حذف الفاعل، أو لقائهم ما وعد الله تعالى في الآخرة من الجزاء، على أنّ الإضافة إلى الظرف على التّوسّع. (9:62)

18-... تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَ اللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ...

الأنفال: 67

الطّوسيّ: معناه و الله يريد عمل الآخرة من الطّاعات التي تؤدّي إلى الثّواب، و إرادة الله لنا خير من إرادتنا لأنفسنا. (5:183)

الرّمخشريّ: قرأ بعضهم (و الله يريد الآخرة) بجرّ الآخرة على حذف المضاف و إبقاء المضاف إليه على حاله، و معناه و الله يريد عرض الآخرة، على التّقابل، يعني ثوابها. (2:168)

الطّبرسيّ: و الله يريد لكم ثواب الآخرة.

(2:558)

الآلوسيّ: أي يريد لكم ثواب الآخرة، أو سبب نيل الآخرة من الطّاعة، بإعزاز دينه و قمع أعدائه.

فالكلام على حذف المضاف و إقامة المضاف إليه مقامه، و ذكر «نيل» في الاحتمال الثّاني، قيل: للتّوضيح لا لتقدير مضافين.

و قرأ سليمان بن جمّاز المدنيّ (الآخرة) بالجرّ، و خرجت على حذف المضاف و إبقاء المضاف إليه على جرّه، و قدره أبو البقاء عرض الآخرة، و هو من باب المشاكلة و إلاّ فلا يحسن، لأنّ أمور الآخرة مستمرّة، و لو قيل: إنّ المضاف المحذوف على القراءة الأولى ذلك [أي

عرض [الذلك] للمشاكلة [أيضا، لم يبعد.

وقدر بعضهم هنا كما قدرنا هناك من الثواب أو السبب. (10:33)

19- أَرْضِيْتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ فَمَا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ. التوبة: 38

الطبري: عوضا من نعيم الآخرة. (10:133)

الزمخشري: أي بدل الآخرة، كقوله: لَجَعَلْنَا

ص: 626

مِنْكُمْ مَلَائِكَةُ الرَّخَفِ:60، (في الآخرة): في جنب الآخرة. (2:190)

القرطبي: أي بدلا، التقدير أَرْضِيْتُمْ بِنَعِيمِ الدُّنْيَا بَدَلًا مِنْ نَعِيمِ الآخِرَةِ. (8:141)

أبو حيان: يتعلّق (في الآخرة) بمحذوف، التقدير:

فما متاع الحياة الدّنيا محسوبا في نعيم الآخرة.

وقال الحوفي: (في الآخرة) متعلّق ب(قليل)، و(قليل) خبر الابتداء. و صلح أن يعمل في الظرف مقدّما، لأنّ رائحة الفعل تعمل في الظرف. (5:42)

الطّباطبائي: في الكلام نوع من العناية المجازيّة، كأنّ الحياة الدّنيا نوع حقير من الحياة الآخرة فنوعوا بها منها، ويشعر بذلك قوله بعده: فَمَا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي الآخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ (9:278)

20- الَّذِينَ يَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَيَبْغُونَهَا عِوَجًا وَهُمْ بِالآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ. هود:19

الطّبري: هم بالبعث بعد الممات مع صدّهم عن سبيل الله و بغيهم إيّاها عوجا كافرون. (12:22)

الآلوسي: تقديم (بالآخرة) للتخصيص، و الأولى كون تقديمه لرءوس الآي. (12:31)

21- ... وَ لَدَارُ الآخِرَةِ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ اتَّقَوْا...

يوسف:109

الطّوسي: قوله: (و لدار الآخرة) على الإضافة، و في موضع آخر وَ لَدَارُ الآخِرَةِ الأنعام:32، على الصّفة. فمن أضافه قال: تقديره و لدار الحال الآخرة، لأنّ للتّاس حالين: حال الدّنيا و حال الآخرة، و مثله صلاة الأولى و الصّلاة الأولى، فمن أضافه قدّر صلاة الفريضة الأولى، و من لم يضيف جعله صفة. و مثله ساعة الأولى و السّاعة الأولى. (6:206)

نحوه الطّبرسي (3:269)، و الفخر الرّازي (18):

(226)، و القرطبي (9:275).

الرّمخشري: و لدار السّاعة، أو الحال الآخرة.

(2:347)

أبو حيان: في هذه الإضافة تخريجان:

أحدهما: أنّها من إضافة الموصوف إلى صفته، و أصله: و الدّار الآخرة.

الثاني: أن يكون من حذف الموصوف وإقامة صفته مقامه، وأصله: و لدار المدّة الآخرة أو النشأة الآخرة، و الأول تخريج كوفي، و الثاني تخريج بصريّ.

(5:353)

الآلوسي: من إضافة الصّفة إلى الموصوف عند الكوفيّة، أي و للدار الآخرة. و قدّر البصريّ موصوفا، أي و لدار الحال أو السّاعة أو الحياة الآخرة، و هو المختار عند الكثير في مثل ذلك. (13:68)

22- يُبَيِّنُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ... إبراهيم: 27

ابن عبّاس: هي المسألة في القبر إذا أتاه الملك.

(الطّوسيّ 6:293)

مثله البراء. (القرطبيّ 9:363)

قتادة: أي في القبر. (الطّبريّ 13:218)

ص: 627

القفال: فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا، أَي فِي الْقَبْرِ، لِأَنَّ الْمَوْتَ فِي الدُّنْيَا إِلَى أَنْ يَبْعَثُوا، وَفِي الْآخِرَةِ أَي عِنْدَ الْحِسَابِ. (القرطبي 9:363)

الفخر الرازي: إِنَّمَا فَسَّرَ الْآخِرَةَ هَاهُنَا بِالْقَبْرِ، لِأَنَّ الْمَيِّتَ انْقَطَعَ بِالْمَوْتِ عَنْ أَحْكَامِ الدُّنْيَا، وَدَخَلَ فِي أَحْكَامِ الْآخِرَةِ. (19:122)

البروسوي: أَي يَتَّبِعُهُمْ فِي الْقَبْرِ عِنْدَ سُؤَالِ مَنْكَرٍ وَنَكِيرٍ وَفِي سَائِرِ الْمَوَاطِنِ، وَالْقَبْرُ مِنَ الْآخِرَةِ، فَإِنَّهُ أَوَّلُ مَنْزِلٍ مِنَ الْمَنَازِلِ الْآخِرَةِ. (4:416)

الآلوسي: أَي بَعْدَ الْمَوْتِ، وَذَلِكَ فِي الْقَبْرِ الَّذِي هُوَ أَوَّلُ مَنْزِلٍ مِنَ الْمَنَازِلِ الْآخِرَةِ وَفِي مَوَاقِفِ الْقِيَامَةِ.

نعم، اختار بعضهم أن (الحياة الدنيا): مدّة حياتهم، و(الآخرة) يوم القيامة والعرض، وكان الدّاعي لذلك عموم (الذين آمنوا)، وشمولهم لمؤمني الأمم السابقة، مع عدم عموم سؤال القبر.

و من الناس من زعم أن التّثبيت في الدنيا الفتح والنّصر، وفي الآخرة الجنة والثّواب. ولا يخفى أنّ هذا ممّا لا يكاد يقال. (13:217)

23-... فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ الْآخِرَةِ لِيَسُوءُوا وُجُوهَكُمْ...

الإسراء:7

قتادة: آخر العقوبتين. (الطبري 15:36)

الطبري: فإذا جاء وعد المرة الآخرة من مرّتي إفسادكم يا بني إسرائيل في الأرض. (15:31)

نحوه الطوسي (6:450)، والرّمخشري (2:439)، وأبو حيّان (6:10)، والبروسوي (5:134)، والآلوسي (15:19)، والطباطبائي (13:42).

القيسي: معناه وعد المرة الآخرة، ثمّ حذف، فهو في الأصل صفة قامت مقام موصوف، لأنّ (الآخرة) نعت لـ «المرّة»، فحذفت «المرّة» وأقيمت (الآخرة) مقامها، والكلام هو ردّ على قوله: لَتُنْفِسِدَنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ الإسراء:4. (2:28)

الطبرسي: أي وعد المرة الأخرى من قوله:

لَتُنْفِسِدَنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ، والمراد به جاء وعد الجزاء على الفساد في الأرض في المرّة الأخيرة، أو جاء وعد فسادكم في الأرض في المرّة الأخيرة، أي الوقت الذي يكون فيه ما أخبر الله عنكم من الفساد والعدوان على العباد. (3:399)

الفخر الرازي: قال المفسّرون: معناه وعد المرة الأخيرة، وهذه المرّة الأخيرة هي إقدامهم على قتل زكريّا ويحيى عليهما الصّلاة والسّلام. (20:158)

24- فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ الْآخِرَةِ جِئْنَا بِكُمْ لَفِيفًا.

الإسراء:104

الكلبي: يعني مجيء عيسى عليه السّلام من السّماء

(القرطبيّ 10:338)

الطبري: فإذا جاءت الساعة، وهي وعد الآخرة.

(15:176)

نحوه الطوسي (6:529)، و الطبرسي (3:444)، و الزمخشري (2:469)، و الفخر الرازي (21:66)، و القرطبي (10:338)، و أبو حيان (6:86).

الآلوسي: أي الكرة أو الحياة أو الساعة أو الدار

ص: 628

الآخرة، والمراد على جميع ذلك قيام الساعة.

(15:187)

الطَّبَّاطِبَائِيّ: أي وعد الكثرة الآخرة أو الحياة الآخرة، والمراد به على ما ذكره المفسِّرون، يوم القيامة.

(13:219)

25- وَ أَنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ أَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا. الإسراء:10

الطَّبَّيْرِيّ: و أَنَّ الَّذِينَ لَا يَصْدَقُونَ بِالْمَعَادِ إِلَى اللَّهِ وَلَا يَقْرُونَ بِالثَّوَابِ وَالْعِقَابِ فِي الدُّنْيَا. (15:47)

الطُّوسِيّ: يجحدون البعث والنشور. (6:453)

الطَّبْرَسِيّ: أي بالنشأة الآخرة. (3:401)

الآلُوسِيّ: تخصيص الآخرة بالذكر من بين سائر ما لم يؤمن به الكفرة لكونها معظم ما أمروا بالإيمان به، ولمراعاة التناسب بين أعمالهم و جزائها الذي أنبأ عنه قوله تعالى: أَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا (15:22)

26- وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَى لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُورًا. الإسراء:19

الطُّوسِيّ: أي خير الآخرة و ثواب الجنة.

(6:463)

نحوه الطَّبْرَسِيّ. (3:407)

الفخر الرّازِيّ: أي ثواب الآخرة. (20:179)

القرطبيّ: أي الدار الآخرة. (10:235)

نحوه البروسويّ. (5:144)

الطَّبَّاطِبَائِيّ: أي الحياة الآخرة، نظير ما تقدّم من قوله: مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ. و الكلام في قول من قال: يعني من أراد بعمله الآخرة، نظير الكلام في مثله في الآية السابقة. [أي مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ الإسراء:

(13:65)[18]

27- قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ. العنكبوت:20

ابن عباس: هي الحياة بعد الموت، وهو التَّشْوَر.

(الطَّبْرِيّ 20:139)

الطَّبْرِيّ: أي البعث بعد الموت. (20:139)

الطُّوسِيّ: (النَّشْأَةُ الْآخِرَةُ) إعادة الخلق كَرَّةً ثَانِيَةً من غير سبب كما كان أَوَّلَ مَرَّةٍ. (8:196)

نحوه الطَّبْرَسِيّ. (4:277)

أبو حِيَّان: (الْآخِرَةُ) صفة للنَّشْأَةُ، فهما نَشْأَتَانِ:

نشأة اختراع من العدم، ونشأة إعادة. (7:146)

28-... وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ...

العنكبوت: 64

الطَّبْرَسِيّ: يعني الجَنَّةُ. (4:293)

الفخر الرَّازِيّ: [في مقام المقايسة بين آيتي الأنعام و العنكبوت] قال هناك: وَ لِلدَّارِ الْآخِرَةِ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ يَتَّقُونَ الْأَنْعَامَ: 33، وقال هاهنا: وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ.

فنقول: لَمَّا كَانَ الْحَالُ هُنَاكَ حَالِ إِظْهَارِ الْحَسْرَةِ مَا كَانَ الْمَكْلُوفُ يَحْتَاجُ إِلَى رَادِعٍ قَوِيٍّ، فَقَالَ: (الْآخِرَةُ خَيْرٌ). وَلَمَّا كَانَ هَاهُنَا الْحَالُ الْحَالِ الْإِشْتِغَالِ بِالدُّنْيَا

ص: 629

احتاج إلى رادع قويّ فقال: لا حياة إلاّ حياة الآخرة.

وهذا كما أنّ العاقل إذا عرض عليه شيان فقال في أحدهما: هذا خير من ذلك، يكون هذا ترجيحاً فحسب. ولو قال: هذا جيّد و هذا الآخر ليس بشيء، يكون ترجيحاً مع المبالغة، فكذلك ها هنا بالغ، لكون المكلف متوغّلاً فيها. [إلى أن قال:]

وكيف أطلق الحيوان على الدار الآخرة، مع أنّ الحيوان نام مدرك؟

فنقول: الحيوان مصدر حيّ كالحياة، لكن فيها مبالغة ليست في الحياة، والمراد ب«الدار الآخرة» هي الحياة الثانية، فكأنه قال: الحياة الثانية هي الحياة المعتبرة.

أو نقول: لما كانت الآخرة فيها الزيادة و التّموّ كما قال تعالى: لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَى وَ زِيَادَةٌ يونس:

26، وكانت هي محلّ الإدراك التّامّ الحقّ، كما قال تعالى:

يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ الطّارق:9، أطلق عليه الاسم المستعمل في التّامي المدرك. (25:91)

أبو حيّان: جعلت الدار الآخرة حيّاً على المبالغة بالوصف بالحياة. (7:158)

29- ما سمعنا بهذا في الملة الآخرة... ص:7

ابن عبّاس: التّصريّة. (الطّبريّ 23:126)

مثله السّديّ (الطّبريّ 23:126)، ومجاهد، وابن كعب، ومقاتل (أبو حيّان 7:385)، والكلبيّ (القرطبيّ 15:152).

مجاهد: ملة العرب قريش و نجدتها.

(أبو حيّان 7:385)

الحسن: معناه ما سمعنا بأنّ هذا يكون في آخر الزّمان. (الطّبرسيّ 4:466)

ابن كعب القرظيّ: ملة عيسى.

(الطّبريّ 23:126)

قتادة: أي في ديننا هذا، ولا في زماننا قطّ.

(الطّبريّ 23:126)

ابن زيد: (الملة الآخرة): الدّين الآخر.

الفراء: ملة اليهود و النصرانية، أشركت اليهود بعزير، وثلث النصارى. (أبو حيان 7:385)

شيدلة: الجاهلية الأولى، أي الآخرة (في الملة الآخرة) أي الأولى بالقبطية، والقبط يسمون الآخرة الأولى، والأولى الآخرة. (السديوطي 2:131)

مثله الزركشي. (1:288)

الزوخري: في ملة عيسى التي هي آخر الملل، لأن النصارى يدعونها، وهم مثلثة غير موحدة، أو في ملة قريش التي أدركنا عليها آباءنا، أو ما سمعنا بهذا كائنا في الملة الآخرة، على أن يجعل (في الملة الآخرة) حالا من (هذا) ولا تعلقه ب(ما سمعنا) كما في الوجهين، والمعنى: إننا لم نسمع من أهل الكتاب ولا من الكهان أنه يحدث (في الملة الآخرة) توحيد الله. (3:361)

نحوه الفخر الرازي. (26:178)

القرطبي: قيل: أي ما سمعنا من أهل الكتاب أن محمدا رسول حق. (15:152)

البروسوي: (في الملة الآخرة) ظرف لغو (سمعنا)،

أي في الملة التي أدركنا عليها آباءنا، وهي ملة قريش ودينهم الذي هم عليه، فإنها متأخرة عما عليها من الأديان و الملل. (8:6)

الآلوسي: التّوصيف بالآخرة بحسب الاعتقاد، لأنّهم الذين لا يؤمنون بنبوّة محمّد صلّى الله عليه وسلّم و مرادهم من قولهم: (ما سمعنا) إلخ أنا سمعنا خلافه، وهو عدم التّوحيد، فإنّ النّصارى كانوا يثلاثون و يزعمون أنّه الدّين الذي جاء به عيسى عليه السّلام، و حاشاه.

و جوّز أن يكون (في الملة الآخرة) حالاً من اسم الإشارة لا متعلّقاً ب(سمعنا)، أي ما سمعنا بهذا الذي يدعوننا إليه من التّوحيد كأننا في الملة التي تكون آخر الزّمان.

أرادوا أنّهم لم يسمعوا من أهل الكتاب و الكهّان الذين كانوا يحدّثونهم قبل بعثة النبيّ بظهور نبيّ أن في دينه التّوحيد، و لقد كذبوا في ذلك، فإنّ حديث «إنّ النبيّ المبعوث آخر الزّمان يكسّر الأصنام و يدعو إلى توحيد الملك العلام» كان أشهر الأمور قبل الطّهور، و إن أرادوا على هذا المعنى إنّنا سمعنا خلاف ذلك فكذبهم أقبح.

(23:167)

الطّباطبائيّ: أرادوا بالملة الآخرة المذهب الذي تداوله الآخرون من الأمم المعاصرين لهم أو المقارنين لعصرهم، قبال الملل الأولى التي تداولتها الأولون، كأنّهم يقولون: ليس هذا من (الملة الآخرة) التي يرتضيها أهل الدّنيا اليوم، بل من أساطير الأولين.

وقيل: المراد ب(الملة الآخرة) النّصرانيّة، لأنّها آخر الملل، و هم لا يقولون بالتّوحيد بل بالتّثليث. و ضعفه ظاهر، إذ لم يكن للنّصرانيّة وقع عندهم كالإسلام.

(17:183)

30- أَمَّنْ هُوَ قَانِتٌ أَنَاءَ اللَّيْلِ سَاجِدًا وَقَائِمًا يَحْذَرُ الْآخِرَةَ... الزّمر: 9

ابن عبّاس: يحذر عقاب الآخرة.

(الطّبريّ 202:23)

سعيد بن جبير: أي عذاب الآخرة.

(القرطبيّ 239:15)

مثله الطّبريّ. (23:202)

البروسويّ: حال أخرى على التّرادف أو التّداخل، أو استئناف، كأنه قيل: ما باله يفعل القنوت في الصّلاة؟ فقيل: يحذر عذاب الآخرة لإيمانه بالبعث.

(8:81)

مثله الآلوسيّ. (23:246)

الطَّبَّاطِبَائِيّ: أَي عَذَابِ اللَّهِ فِي الْآخِرَةِ، قَالَ تَعَالَى: إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ كَانَ مَحْذُورًا الْإِسْرَاءِ: 57.

(17:243)

31- الَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ. فَصَلَّت: 7

الطَّبَّرِيّ: هُم بَقِيَامِ السَّاعَةِ وَبَعَثَ اللَّهُ خَلْقَهُ أَحْيَاءَ مِنْ قُبُورِهِمْ مِنْ بَعْدِ بَلَائِهِمْ وَفَنَائِهِمْ مَنْكَرُونَ. (24:93)

الآلُوسِيّ: (بِالْآخِرَةِ) مَتَعَلِّقٌ بِ(كَافِرُونَ)، وَالتَّقْدِيمُ لِلْإِهْتِمَامِ وَرِعَايَةِ الْفَاصِلَةِ، وَالجَمَلَةُ حَالٌ مَشْعُرَةٌ بِأَنَّ امْتِنَاعَهُمْ عَنِ الزَّكَاةِ لاسْتِغْرَاقَهُمْ فِي الدُّنْيَا وَإِنْكَارَهُمْ لِلْآخِرَةِ. (24:98)

ص: 631

الطَّبَّاطِبَائِيّ: وصف آخر للمشركين هو من لوازم مذهبهم و هو إنكار المعاد، و لذلك أتى بضمير الفصل ليفيد أنهم معروفون بالكفر بالآخرة.

(17:362)

32- فَلِلَّهِ الْآخِرَةُ وَالْأُولَى. النَّجْم:25

الفخر الرّازي: (الآخرة)صفة ما ذا؟

تقول:صفة الحياة أو صفة الدّار. (28:303)

الآلوسي: قدّمت (الآخرة)اهتماما بردّ ما هو أهمّ أطماعهم عندهم من الفوز فيها، و لذا أردف ذلك بقوله تعالى: وَكَمْ مِنْ مَلَكٍ فِي السَّمَاوَاتِ لَا تُغْنِي عَنْهُمْ شِفَاعَتُهُمْ شَيْئاً النَّجْم:26.(27:58)

33- فَأَخَذَهُ اللَّهُ نَكَالَ الْآخِرَةِ وَالْأُولَى.

التّازعات:25

ابن عبّاس: إن (الآخرة و الأولى)صفة لكلمتي فرعون، إحداهما قوله: ما عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي القصص:38، و الأخرى قوله: أَنَا رَبُّكُمْ الأَعلى التّازعات:24، قالوا: و كان بينهما أربعون سنة.

مثله مجاهد، و الشّعبيّ، و سعيد بن جبير، و مقاتل.

(الفخر الرّازي 31:43)

و مثله أيضا الطّبرسيّ (5:432)، و الطّبّاطبائيّ (20:180).

الحسن: أي عذّبه في الآخرة، و أغرقه في الدّنيا.

(الفخر الرّازي 31:43)

الفخر الرّازي: [قال بعد نقل قول ابن عبّاس و الحسن:]

(الآخرة)هي قوله: أَنَا رَبُّكُمْ الأَعلى، و (الأولى)هي تكذيبه موسى حين أراه الآية.

قال القفال: و هذا كأنه هو الأظهر، لأنّه قال:

فَأَرَاهُ الْآيَةَ الْكُبْرَى * فَكَذَّبَ وَ عَصَى * ثُمَّ أَذْبَرَ يَسْعَى * فَحَشَرَ فَنَادَى * فَقَالَ أَنَا رَبُّكُمُ الأَعلى التّازعات:20-24، فذكر المعصيتين، ثمّ قال:

فَأَخَذَهُ اللَّهُ نَكَالَ الْآخِرَةِ وَالْأُولَى فظهر أنّ المراد أنّه عاتبه على هذين الأمرين. (31:43)

34- وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَى. الأعلى: 17

الطبري: زينة الآخرة خير لكم أيها الناس وأبقى.

(30:157)

الطوسي: أي منافع الآخرة من الثواب وغيره خير من منافع الدنيا وأبقى. (10:332)

الطبرسي: أي والدار الآخرة، هي الجنة.

(5:476)

مثله القرطبي. (20:24)

35- وَإِنَّ لَنَا لَلْآخِرَةَ وَالْأُولَى. الليل: 13

الطبري: إن لنا ملك ما في الدنيا والآخرة.

(30:226)

الطوسي: معناه الإخبار من الله بأن له دار الآخرة والجزاء فيها والأعمال. (10:365)

نحوه الطبرسي. (5:502)

الفخر الرازي: فيه وجهان:

ص: 632

الأول: أن لنا كل ما في الدنيا والآخرة فليس يضربنا ترككم الاهتداء بهدانا، ولا يزيد في ملكنا اهتداؤكم، بل نفع ذلك وضره عائدان عليكم، و لو شئنا لمنعناكم من المعاصي قهراً؛ إذ لنا الدنيا والآخرة، ولكننا لا نمنعكم من هذا الوجه، لأن هذا الوجه يخل بالتكليف، بل نمنعكم بالبيان والتعريف والوعد والوعيد.

الثاني: أن لنا ملك الدارين نعطي ما نشاء من نشاء، فليطلب سعادة الدارين منا:

و الأول أوفق لقول المعتزلة، والثاني أوفق لقولنا.

(31:203)

القرطبي: (للآخرة): الجنة، و(الأولى): الدنيا.

(20:86)

الخازن: يعني لنا ما في الدنيا والآخرة، فمن طلبهما من غير مالهما فقد أخطأ الطريق. (7:213)

أبو حيان: أي ثواب الدارين، لقوله تعالى:

وَآتَيْنَاهُ أَجْرَهُ فِي الدُّنْيَا وَإِنَّهُ فِي الآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ العنكبوت: 27. (8:484)

الطباطبائي: أي عالم البدء وعالم العود، فكل ما يصدق عليه أنه شيء فهو مملوك له تعالى بحقيقة الملك الذي هو قيام وجوده بربه القيوم، و يتفرع عليه الملك الاعتباري الذي من آثاره جواز التصرفات.

(20:305)

بنت الشاطئ: «الآخرة والأولى» في الاستعمال اللغوي: التهاية والبدائية، أو المصير والمبتدأ، ملحوظا فيهما الإتيان في الآخر وفي الأول.

وتأتي «الآخرة والأولى» في المصطلح الديني بمعنى الحياتين: الآخرة والدنيا. والأول والآخر من أسماء الله تعالى الحسنى.

وفي آية «الليل» فسّر الطبري (الآخرة والأولى) بأن لنا ملك ما في الدنيا والآخرة، نعطي منهما من أردنا من خلقنا، ونحرم من شئنا. وإنما عنى بذلك جل ثناؤه أنه يوفق لطاعته من أحب من خلقه فيكرمه بها في الدنيا، ويهيئ له الكرامة والثواب في الآخرة، ويخذل من شاء خذلانه من خلقه عن طاعته، فيهيئه بمعصيته في الدنيا ويخزيه بعقوبته في الآخرة.

واقصر فيهما الزمخشري في الكشف على ثواب الدارين للمهتدي، ومثله أبو حيان في البحر المحيط.

ونقل الرّازي قول من قالوا في تأويل الآية: «إن لنا كل ما في الدنيا والآخرة، فليس يضربنا ترككم الاهتداء بهدانا، ولا يزيد في ملكنا اهتداؤكم، بل نفع ذلك وضره عائدان عليكم، و لو شئنا لمنعناكم من المعاصي قهراً؛ إذ لنا الدنيا والآخرة». ورأى فيه ما يخل بالتكليف. كما نقل ما ذكرنا من تأويل الطبري، وصرح بأن هذا الوجه من التأويل أوفق لقوله.

ونرى أنّ قصر الآية على ثواب الدارين يمنع العموم المستفاد من صريح السياق في البشرى والتّذير معا.

ودون خوض في مشكلة الجبر والاختيار لا نرى في الآية إلا أنّ الله سبحانه، إليه المصير كما له المبتدأ، وهو تعالى يهيئ لخلقه في الدّنيا طريق الحقّ والهدى. وبقدر ما يستجيبون لداعي الهدى أو يدبرون عنه تكون النّهاية والمصير بين يدي الخالق في الآخرة.

والملاحظ البيانيّ في الآية هو العدول عمّا هو مألوف

ص: 633

من تقديم (الأولى) على (الآخرة)، وليس التعلّق برعاية الفاصلة هو الذي اقتضى تقديم (الآخرة) هنا على (الأولى)، وإنّما اقتضاه المعنى في سياق البشرى والتّذير؛ إذ (الآخرة) خير وأبقى، وعذابها أكبر وأشدّ وأخزى وأبقى، وإنّ (الآخرة) هي دار القرار.

وكذلك قدّمت (الآخرة) على (الأولى) في سياق البشرى للمصطفى بآية الصّحى: 4 وَ لِلآخِرَةِ خَيْرٌ لَكَ مِنَ الْآوَلَى. كما قدّمت (الآخرة) على (الأولى) في سياق الوعيد لفرعون. إذ أدبر وتولّى: فَأَخَذَهُ اللَّهُ نَكَالَ الْآخِرَةِ وَالْأُولَى النَّازِعَات: 25.

وفي مثل هذا السّياق من الوعيد تتقدّم (الآخرة) على (الأولى) في آية اللّيل، متلوّة بهذا التّذير:

فَأَنْذَرْتُكُمْ نَارًا تَلَظَّى اللّيل: 14. (2:113)

36- وَ لِلآخِرَةِ خَيْرٌ لَكَ مِنَ الْأُولَى. الصّحى: 4

ابن عبّاس: إنّ له صلّى الله عليه وآله في الجنّة ألف ألف قصر من اللؤلؤ ترابه من المسك وفي كلّ قصر ما ينبغي له من الأزواج والخدم وما يشتهي على أتمّ الوصف.

(الطّبرسيّ 5:505)

الطّوسيّ: إنّ ثواب الآخرة والتّعيم الدّائم فيها خير لك من الأولى، يعني من الدّنيا. (10:368)

الرّمخشريّ: إن قلت: كيف اتّصل قوله:

وَ لِلآخِرَةِ خَيْرٌ لَكَ مِنَ الْأُولَى بما قبله؟

قلت: لمّا كان في ضمن نفي التّوديع والقلّى أنّ الله مواصلك بالوحي إليك، وأنك حبيب الله ولا ترى كرامة أعظم من ذلك ولا نعمة أجلّ منه، أخبره أنّ حاله في الآخرة أعظم من ذلك وأجلّ، وهو السّبق والتّقدّم على جميع أنبياء الله ورسله وشهادة أمّته على سائر الأمم، ورفع درجات المؤمنين وإعلاء مراتبهم بشفاعته، وغير ذلك من الكرامات السّنيّة. (4:264)

الطّبرسيّ: يعني أنّ ثواب الآخرة والتّعيم الدّائم فيها خير لك من الدّنيا الفانية والكون فيها.

وقيل معناه ولاخر عمرك الذي بقي، خير لك من أوّله لما يكون فيه من الفتوح والنّصرة. (5:505)

الآلوسيّ: حمل (الآخرة) على الدّار الآخرة المقابلة للدّنيا، و(الأولى) على الدّار الأولى، وهي الدّنيا. هو الظّاهر المرويّ عن أبي إسحاق وغيره.

وقال ابن عطية وجماعة: يحتمل أن يراد بهما نهاية أمره صلّى الله عليه وسلّم وبدايته، فاللّام فيهما للعهد أو عوض عن المضاف إليه، أي لنهاية أمرك خير من بدايته، لا تزال تتزايد قوّة وتتصاعد رفعة.

(30:158)

الطَّبَّاطِبَائِي: حَيَاتُكَ الْآخِرَةَ خَيْرٌ مِنْ حَيَاتِكَ الدُّنْيَا. (20:310)

الوجوه و النظائر

مقاتل: تفسير الآخرة على خمسة وجوه:

فوجه منها: الآخرة يعني القيامة، فذلك قوله:

وَإِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ الْمُؤْمِنُونَ: 74، يعني بالبعث يوم القيامة وقال في المفصل: وَإِنَّ لَنَا لِلْآخِرَةِ وَالْأُولَى اللَّيْل: 13، ونحوه كثير.

و الوجه الثَّانِي: الآخرة يعني الجنة خاصة، فذلك

ص: 634

قوله: وَ لَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الآخِرَةِ مِنْ خَلَقٍ البقرة:102، يعني ما له في الجنة من نصيب، وقال: وَ الآخِرَةُ عِنْدَ رَبِّكَ لِلْمُتَّقِينَ الرَّحْف:35، وقال: تَلْكَ الدَّارُ الآخِرَةُ «يعني الجنة» نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الأَرْضِ القصص:83، وقال:

وَ مَا لَهُ فِي الآخِرَةِ «الجنة» مِنْ نَصِيبٍ الشورى:20.

الوجه الثالث: يعني جهنم خاصة، فذلك قوله:

يَحْذَرُ الآخِرَةَ الزمر:9، يعني عذاب جهنم.

و الوجه الرابع: الآخرة يعني القبر، فذلك قوله:

يُبَيِّنُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ فِي الآخِرَةِ إبراهيم:27، يعني وفي القبر حين يسألهم منكر و نكير.

الوجه الخامس: الآخرة يعني الأخير، فذلك قوله:

مَا سَمِعْنَا بِهَذَا فِي المِلَّةِ الآخِرَةِ ص:7، يعني الملة الأخيرة في ملة عيسى، وكانت آخر الملل بعد الأمم قبل النبي صلى الله عليه وسلم، و قال: فَإِذَا جَاءَ وَعَدُ الآخِرَةِ الإسراء:7، يعني الوقت الأخير بين العذابين الذي وعدهم. (302)

مثله الدامغاني. (23)

الفيروزآبادي: ذكرت هذه الألفاظ. [الآخرة، و الآخر، و الأخرى] في نص القرآن على ثلاثة عشر وجهًا:

الأول: بمعنى أهل المعصية و الطاعة وَ آخِرُونَ اعْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمُ التوبة:102.

الثاني: آخر بمعنى العذاب و العقوبة وَ آخِرٌ مِنْ شَكْلِهِ أَزْوَاجٌ ص:58.

الثالث: أخرى بمعنى أهل النار في حال التوبيخ و التعيير قَالَتْ أُخْرَاهُمْ الأعراف:38.

الرابع: أخرى بمعنى إحياء الخلق يوم القيامة وَ مِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى طه:55.

الخامس: الآخرة بمعنى يوم القيامة وَ إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالآخِرَةِ المؤمنون:74.

السادس: بمعنى الجنة خاصة وَ لَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الآخِرَةِ مِنْ خَلَقٍ البقرة:102، أي في الجنة.

السابع: بمعنى الجحيم خاصة ساجدًا وَ قائمًا يَحْذَرُ الآخِرَةَ الزمر:9.

الثامن: بمعنى الأخير في المدة مَا سَمِعْنَا بِهَذَا فِي المِلَّةِ الآخِرَةِ ص:7.

التاسع: بمعنى القبر بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ فِي الآخِرَةِ إبراهيم:27، أي في القبر.

العاشر: أهل التفاف سَمَاعُونَ لِقَوْمٍ آخِرِينَ المائدة:41.

الحادي عشر: بمعنى المتأخرين عن الغزو وَ آخِرُونَ مُرْجُونَ لِأَمْرِ اللَّهِ التوبة:106.

الثاني عشر: بمعنى طبّاخ مالك بن الرّيان في حال الحبس وَقَالَ الْآخِرُ إِنِّي أَرَانِي أَحْمِلُ يوسف:36.

الثالث عشر: بمعنى الأزليّ الذي لا بداية له و لا نهاية هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ الحديد:3.

(بصائر ذوي التّمييز 2:89)

ص: 635

1-الأصل في هذه المادة نهاية الشيء، يقال: مؤخر العين، ومؤخر الرأس، وآخرة الرجل، وآخر الثقة، أي رجلاها الخلفيتان، ونخلة منخار: يدرك حملها نهاية الصّرام. ثم استعمل أيضا في أسماء المعاني، كقولهم: آخر الدهر و آخر العمر و أخرى الليالي، وبعته بأخرة، أي بدين.

و آخر بمعنى واحد-على رأي الفيومي- مثل: جاء القوم فواحد يفعل كذا و آخر كذا و آخر كذا، أي كلّ واحد يفعل فعلا يخالف به الآخر.

و لو كان الآخر بمعنى الواحد-كما قال الفيومي-لما احتيج إلى تعدّد الأحوال و تفصيلها في هذا المثال، وإنما الواحد يفهم من السياق كموصوف لآخر، و المعنى و واحد آخر، و حينئذ فمعناه واحد متأخر عن الأوّل و مغاير له. و له نظائر في كلام العرب، و منه قوله: فَنَهْ تُقَاتِلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَ أُخْرَى كَافِرَةٌ آل عمران:13، فشتان بين فئتين: مؤمنة و كافرة.

2-وقد اختلفت عبارات اللغويين في معنى الآ-خر و الآ-خرة؛ فقال الخليل: الآ-خر و الآ-خرة: نقيض المتقدّم و المتقدّمة. و قال ابن دريد: الآ-خر: تالي الأوّل. و قال الجوهري: الآ-خر بعد الأوّل.

فبحسب قول الخليل يقتضي أن يكون الحدوث مرادفا للآخر، لأنّ القدم خلاف الحدوث، و الأمر ليس كذلك فيهما، فلا يجوز أن نقول مثلا: الله حادث، و لكن يمكننا القول: الله آخر.

أمّا قول ابن دريد و الجوهريّ فغير دقيقين، لأنّ ما يتلو الأوّل قد يكون هو الوسط و ليس الآخر، لقولهم:

وسط الدار، و وسط البئر، و وسط الرجل، أي ما وقع بعد الأوّل و قبل الآخر.

و أدقّ تعبير في معنى «الآخر» هو عبارة الراغب «الآخر: يقابل به الأوّل» و هو مستقى من قوله تعالى:

هُوَ الْأَوَّلُ وَ الْآخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ الْبَاطِنُ الحديد:3.

3-و لم يؤثر عن العرب أنّهم استعملوا فعلا- ثلاثيا مجردا من هذه المادة، سوى قول الفيروزآبادي: آخر يأخر أخورا. و هو قول لا يعتدّ به البتّة، لأنّه مولّد مقيس بفعل يفعل اللّازم، مثل: جلس يجلس جلوسا.

و لم يسمع من هذه المادة أيضا «أفعل» و لا «فاعل» و قياس الأوّل: آخر يؤخر إبخارا، و الثاني: آخر يؤاخر مؤاخرة.

الاستعمال القرآني

و فيها بحوث:

الأوّل-ورد(آخر)في القرآن بصيغ مختلفة بالمعاني الآتية إشارة إلى نحو من التّأخير:

أ-رتبة في التّأخير المعنويّ، أو من جهة الارتباط و النسبة، مثل:

1- فَتَقَبَّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ الْآخَرِ

المائدة: 27

2- وَآخَرُونَ اعْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَآخَرَ سَيِّئًا التوبة: 102

3- وَسَبْعَ سُنبُلَاتٍ خُضْرٍ وَأُخَرَ يَابِسَاتٍ

يوسف: 46

ص: 636

4- الَّذِينَ يَجْعَلُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ الْحَجَر: 96

5- أَمَا أَحَدُكُمْ فَيَسْتَفِي رَبَّهُ خَمْرًا وَ أَمَا الْآخِرُ فَيُصَلِّبُ فَتَأْكُلُ الطَّيْرُ مِنْ رَأْسِهِ يوسف: 41

6- هذا فليدوقوه حميمٍ و غساقٍ* و آخرٍ من شكله أزواجٍ ص: 57, 58

7- و قال الذين كفروا إن هذا إلا إفك افتراه و أعانه عليه قومٌ آخرون الفرقان: 4

8- سَتَجِدُونَ آخِرِينَ يُرِيدُونَ أَنْ يَأْمَنُوكُمْ وَيَأْمَنُوا قَوْمَهُمْ كُلَّمَا رُذِّقُوا إِلَى الْفِتْنَةِ أُرْكَسُوا فِيهَا

النساء: 91

9- سَمَاعُونَ لِلْكَذِبِ سَمَاعُونَ لِقَوْمِ آخِرِينَ

المائدة: 41

10- تُرْهَبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَ عَدُوَّكُمْ وَ آخِرِينَ مِنْ دُونِهِمِ الْأَنْفَال: 60

11- وَ أَرْزَلْنَا ثُمَّ الْآخِرِينَ الشَّعراء: 64

12- ثُمَّ أَعْرَفْنَا الْآخِرِينَ الشَّعراء: 66

13- ثُمَّ دَمَرْنَا الْآخِرِينَ الشَّعراء: 172

14- وَ آخِرِينَ مُقَرَّبِينَ فِي الْأَصْفَادِ ص: 38

15- إِنْثَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ أَوْ آخِرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ المائدة: 106

16- وَ أُخْرَى كَافِرَةٌ آل عمران: 13

17- آلِهَةٌ أُخْرَى الْأَنْعَام: 19

18- وَ لَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى الْأَنْعَام: 164

ب- شدة الامتنان، مثل:

19- ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ الْمُؤْمِنُونَ: 14

20- وَ آخِرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَ آخِرُونَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ الْمَزْمَل: 20

21- وَلِي فِيهَا مَآرِبٌ أُخْرَى طه: 18

22- تَخْرُجُ بَيْضَاءَ مِنْ غَيْرِ سُوءٍ آيَةٌ أُخْرَى

طه:22

23- وَأُخْرَى لَمْ تَقْدِرُوا عَلَيْهَا الْفَتْحُ: 21

24- وَأُخْرَى تُجِبُونَهَا نَصْرٌ مِنَ اللَّهِ وَفَتْحٌ قَرِيبٌ

الصَّف: 13

ج- خصوصية الظاهر، كالتأخر الزمني، مثل:

25- وَقَالَ الْآخِرُ إِنِّي أَرَانِي أَحْمِلُ فَوْقَ رَأْسِي خُبْرًا يَوْسُفَ: 36

26- وَأَنْشَأْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ قَرْنًا آخَرِينَ الْأَنْعَام: 6

27- وَآخَرِينَ مِنْهُمْ لَمَّا يَلْحَقُوا بِهِمُ الْجُمُعَةَ: 3

28- فَإِذَا سَجَدُوا فَلْيَكُونُوا مِنْ وِرَائِكُمْ وَ لَتَأْتِ طَائِفَةٌ أُخْرَى لَمْ يُصَلُّوا فَلْيُصَلُّوا النِّسَاء: 102

29- أَمْ أَمِنْتُمْ أَنْ يُعِيدَكُمْ فِيهِ تَارَةً أُخْرَى

الإسراء: 69

30- ثُمَّ نَفَخَ فِيهِ أُخْرَى الزَّمَر: 68

الثاني- وقد يأتي (آخر) ونحوه بمعنى الغير المجرد عن التأخير، مثل:

31- كَمَا أَنْشَأَكُم مِّنْ ذُرِّيَّةٍ قَوْمٍ آخَرِينَ

الأَنْعَام: 133

أي قوم غيركم. وهذا يجري في كثير من الآيات، نظرا إلى السياق مهما كان التأخير، دون النظر إلى لفظ (آخر) و(آخرين).

و ينبغي أن يكون من هذا الباب قوله:

32- وَآخَرِينَ مِنْهُمْ لَمَّا يَلْحَقُوا بِهِمُ الْجُمُعَةَ: 3

ص: 637

فإنّ المفسّرين أرجعوا الصّمائر في (منهم) و(بهم) و(يلحقوا) إلى (الأمّيين) أي العرب، وهذا يقتضي أن يكون (آخرين) من العرب أنفسهم، مع أنّ الرّسول عليه السّلام قال- كما جاء في الروايات-: إنّهم الأعاجم أو خصوص الفرس، وهم غير الأمّيين العرب. وجمع بين الأمرين أن يكون (آخرين) بمعنى غير الأمّيين، وتكون (من) للبدليّة، نحو أَرْضِيْتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ التّوبة: 38، انظر المغني لابن هشام (1:320).

والمعنى هو الذي بعث في الأمّيين رسولا من العرب... وبعثه في (آخرين) غير العرب (لَمَّا يَلْحَقُوا بِهِمْ) و سيلحقون بهم.

وهذه بشارة بأنّ دعوة الإسلام سوف تتجاوز جزيرة العرب إلى غيرها ممّا يليها، كأرض فارس و الرّوم، وفي نفس الوقت إنذار للعرب بأنّهم إن لم يؤمنوا أو ارتدّوا بعد إيمانهم أو توانوا في الدّفاع عن هذا الدّين فسوف يأتي الله بدلا منهم بآخرين ليسوا أمثالهم. وهذا ما جاء بصراحة في آيتين:

1- يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ المائدة: 54.

2- وَإِنْ تَوَلَّوْا يَسْتَبَدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوا أَمْثَالَكُمْ محمّد: 38.

و من حسن الموافقة أنّه جاء بعد قوله: (وَ آخِرِينَ مِنْهُمْ...) مثل ما في ذيل آية المائدة، وهو قوله:

ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ الجمعة: 4.

وهذا ينطبق على نفس الصّفات التي وردت في سورة المائدة، وإيماء أيضا إلى أنّ (آخرين) سوف يكونون موصوفين بها.

الثالث- وقد ورد (آخر) في القرآن «28» مرّة، منها «26» مرّة معرّفا بالألف و اللّام صفة لليوم، و مرّة واحدة مضافا إلى (دعواهم)، و مرّة واحدة معطوفا على الخبر و معرّفا بالألف و اللّام وصفا لله تعالى.

مثال صفة اليوم: وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ مَنْ آمَنَ مِنْهُمْ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ البقرة: 126.

مثال الإضافة: وَ آخِرُ دَعْوَاهُمْ أَنْ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ يونس: 10.

مثال اختصاصه بالله: هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ الحديد: 3.

و للمفسّرين فيه أقوال و آراء سبق ذكرها في النّصوص، و البحث عنها تفصيلا خارج عن طور الكتاب.

الرّابع- و مؤنّث الآخر هي الآخرة التي استعملت في القرآن «115» مرّة في وجوه:

1- مجردة عن الإضافة «86» مرّة، مثل: وَمَا أَنْزَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ وَ بِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ البقرة: 4.

2- مضافا إليها (دار) أو موصوفة بها «9» مرّات مثل: وَ لَدَارُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ النَّحْلِ: 30، وَ الدَّارُ الْآخِرَةُ خَيْرٌ الْأَعْرَافِ: 169.

3- مضافا إليها(عذاب)«6» مرّات مثل: إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَةً لِمَنْ خَافَ عَذَابَ الْآخِرَةِ هود:103.

4- مضافا إليها كلّ من (ثواب) و(لقاء)«3» مرّات مثل: وَ مَنْ يُرِدْ ثَوَابَ الْآخِرَةِ نُؤْتِهِ آل عمران:145، وَ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَ لِقَاءِ الْآخِرَةِ الْأَعْرَاف:147.

5- مضافا إليها كلّ من (وعد) و(أجر) مرّتين:

فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ الْآخِرَةِ الْإِسْرَاء:7، وَ لَأَجْرُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ يَوْسُف:57.

6- مضافا إليها كلّ من (نكال) و(حرث) مرّة:

وَاحِدَةً فَأَخَذَهُ اللَّهُ نَكَالَ الْآخِرَةِ وَ الْأُولَى النَّازِعَات:

25، مَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الْآخِرَةِ الشُّورَى:20.

7- و وصف بها كلّ من (النشأة) و(الملة) مرّة واحدة: يُنْشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ الْعَنْكَبُوت:20، مَا سَمِعْنَا بِهَذَا فِي الْمَلَّةِ الْآخِرَةِ ص:7.

و يلاحظ أولاً أنّه إذا كانت (الآخرة) مسبوقة بكلمة (الدار) أو (الملة) أو غيرها تعيّن معناها، و منه:

أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ فَلَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ الْعَذَابُ وَ لَا هُمْ يُنصَرُونَ البقرة:86.

مَنْ كَانَ يُرِيدُ ثَوَابَ الدُّنْيَا فَعِنْدَ اللَّهِ ثَوَابُ الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ وَ كَانَ اللَّهُ سَمِيعاً بَصِيراً النِّسَاء:134.

و ثانيا: هناك حالات لا تكون فيها قرينة، و إنّما يستدلّ على الموصوف المحذوف من سياق الآية، فتكون للآخرة معان عديدة مثل: الجنة و البعث و القيامة و الثّار و الحساب و الميزان و دار البقاء و السّاعة و المنافع و القبر و قيام السّاعة... كلّ بحسب ما يتوفّر من أدلّة تشير إلى معنى معيّن تنحصر فيه كلمة (الآخرة) حسبما يذهب إليه المفسّرون الذين يختلفون أحيانا في تفسير كلمة الآخرة عند ما تأتي مجردة عن الإضافة و الوصف.

الخامس- قد وردت (الآخرة) في القرآن«115» مرّة، و بنفس الرّم و ردت (الدنيا) أيضا. و هذا الرّم المتعادل يشير إلى وجوب التوازن بين الدنيا و الآخرة، و ضرورة العمل في الدنيا بالبدن، و التوجّه فيها بالروح إلى الآخرة استنادا إلى قوله تعالى: وَ ابْتَغِ فِيهَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَ لَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا الْقَصَص:77، فالدنيا حقل الآخرة، و ليس من الإسلام في شيء ترك أحدهما، قال الصادق عليه السّلام: «ليس منّا من ترك دنياه لآخرته و لا آخرته لدنياه» (1) و قال لقمان لابنه: و خذ من الدنيا بلاغا و لا ترفضها فتكون عيالا على النّاس، و لا تدخل فيها دخولا يضرب بآخرتك» (1).

و روى عن العالم عليه السّلام: «اعمل لدنياك كأنّك تعيش أبدا و اعمل لآخرتك كأنّك تموت غدا» (3)

السّادس- و استعمل (استأخر) في القرآن بمعنى التّأخّر الزّمني المتلبّس بما يشبه الطّلب 7 مرّات:

1- وَ لَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَقْدِمِينَ مِنْكُمْ وَ لَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَأْخِرِينَ الْحَجَر:24

2- مَا تَسْبِقُ مِنْ أُمَّةٍ أَجَلَهَا وَ مَا يَسْتَأْخِرُونَ

الحجر: (5).

ص: 639

1- مستدرک الوسائل للتوري 16:13، ب 5 أبواب مقدمات التجارة ج 7، (طبع مؤسسة آل البيت).

4- وَ لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَ لَا يَسْتَقْدِمُونَ الْأَعْرَافَ:34

5- قُلْ لَكُمْ مِيعَادٌ يَوْمَ لَا تَسْتَأْخِرُونَ عَنْهُ سَاعَةً وَ لَا تَسْتَقْدِمُونَ سَبَأً:30

6- إِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ فَلَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَ لَا يَسْتَقْدِمُونَ يُونُسَ:49

7- فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَ لَا يَسْتَقْدِمُونَ النَّحْلَ:61

يلاحظ أولاً: أنه قدّم السّبِق على التّأخير في الثلاث الأولى، وهو طبيعيّ، وعكس الأمر في الباقي فقدّم التّأخير على السّبِق وهو على خلاف الطّبيعة. فما هو الفارق بينهما؟

و الجواب: أنّ الآية الأولى جاءت بشأن علم الله بمن تقدّم موته من النّاس و من تأخّر، وليس سياقها سياق آيات الأجل. و الآيتان (2 و 3) بعدها تعلنان أنّ آجال العباد لا يلحقها السّبِق و اللّحوق عن وقتها، فقدّم السّبِق على التّأخير في هذه الثلاث طبيعيّ متناسق.

أمّا الآيات الثلاث (4 و 6 و 7) التي بدئت بقوله: (إذا جاء أجلهم) فهذا السّياق يأتي أن يتلوه مباشرة (فلا يستقدمون) فإنّه إذا جاء الأجل فقد انقضى و انصرم وقت تقديمه، بل المناسب أن يقول: إذا جاء الأجل فلا يتأخّر. و كذلك آية «سبأ» فإنّها جاءت بشأن يوم القيامة قُلْ لَكُمْ مِيعَادٌ يَوْمَ لَا تَسْتَأْخِرُونَ، أي إذا جاء الميعاد فلا يستأخّر.

و أمّا قوله: (و لا يستقدمون) فتأكيد لإكمال الوعد، أي إذا جاء فلا يتأخّر عنه، كما أنّه لم يتقدّم عليه.

ثمّ إنّ هذه الآيات الأربع (4-7) تشترك في ذكر كلمة (ساعة) فيها. و التّعليق على الشرط في ثلاث منها بخلاف غيرها، فهذا وجه ثانٍ لوحدة سياقها. و بالجملة فالآيات السّبع ليست في سياق واحد.

و ثانياً: أنّه جاء في آيتين (2 و 3): ما تَسْبِقُ مِنْ أُمَّةٍ أَجَلَهَا وَ ما يَسْتَأْخِرُونَ التّعبير بلفظ «السّبِق» بدل «التّقدّم»، و لا نعلم له وجهاً سوى التّفنّن في الكلام، و سهولة لفظ (تسبق) و أنّها أكثر وضوحاً في معناها من لفظ «استقدموا»، أو يقال: في السّبِق شيء زائد على التّقدّم، و هو قصد التّقدّم على الأجل، مثل من يسبق غيره قصداً.

و ثالثاً: جاء في الأولى (المستقدمين) و (المستأخرين) اسم فاعل، و في غيرها فعلاً مضارعاً.

و لكلّ وجه و تناسق يعلمه كلّ من تدوّق العربيّة و استأنس بها، فإنّ الأولى تفصح عن أنّه تعالى عالم بمن تقدّم أجله و من تأخّر، و من غير ذكر لعجز الإنسان عن تقديم أجله و تأخيره ممّا أريد بيانه في باقي الآيات، فالفعل و لا سيّما المضارع الدّالّ على الاستمرار أنسب به، و اسم الفاعل أنسب بالأوّل.

31 لفظاً، 96 مرة: 57 مكيّة، 39 مدنيّة

في 31 سورة: 21 مكيّة، 10 مدنيّة

أخ 2:3-1\أخيك 1:1\إخوتك 1:1

الأخ 1:1-1\أخويكم 1:1-1\إخوتي 1:1

أخا 1:1\إخوانا 1:2-1\أخت 1:3-2

أخاه 7:7\إخوان 2:2\الأخت 1:1-

أخاهم 8:8\إخوانهم 2:7-5\أخته 1:1

أخانا 2:2\إخوانهنّ 4:4-4\أختها 2:2

أخوه 1:1\إخوانكم 6:6-6\أختك 1:1

أخوهم 4:4\إخواننا 1:1-1\الأختين 1:1-

أخوك 2:2\إخوة 1:4-3\أخواتهنّ 2:2-

أخي 5:7-2\إخوته 1:1-1\أخواتكم 3:3-

أخيه 11:15-4...

النصوص اللغويّة

ابن الكلبيّ: زعم بعض العرب أنّه يقال للأخ:

أخ، مثقل. (الأزهريّ 7:623)

2L الخليل: أخ و أخوان و إخوة و إخوان، و بيني و بينه أخوة و إخاء.

و تقول: أخيته، و لغة طيّ: واخيته.

و هذا رجل من آخائي بوزن «أفعالي».

و تقول: آخيت، على أصل التأسيس. و من قال:

واخيت، بلغة طيبي، أخذه من الوحاء.

و تأنيث الأخ: أخت، تأؤها هاء. و تقول: أخت و أختان و أخوات.

و الأخية: عود يعرض في الحائط، تشد إليه الدابة، و تجمع على الأواخي.

و لفلان عند الأمير أخية ثابتة.

:و الفعل: أختت تأخية، و تأخيت أنا. و اشتقاقه من أخية العود، و هي في تقدير الفعل «فاعولة». و يقال:

أخية بالتخفيف في كل ذلك. [ثم ذكر «وخي» بمعنى قصد، إلى أن قال:]

ص: 641

و حدّ تأليف الخاء مع الهمزة «الأخ»، وكان أصل تأليف بنائه على بنائه «فعل» بثلاث حركات، وكذلك «الأب» فاستثقلوا ذلك.

وفيهما ثلاثة أشياء: حرف و صوت و صرف، فربّما ألقوا الواو و الياء لصرّفها و أبقوا منها الصّوت، فاعتمد الصّوت على حركة ما قبله. فإذا كانت الحركة فتحة صار الصّوت معها ألفا ليّنة، وإن كانت ضمّة صار معها واوا ليّنة، وإن كانت كسرة صار معها ياء ليّنة، فاعتمد صوت واو الأخ على فتحة، فصار معها ألفا ليّنة «أخا»، وكذلك «أبا»، كألف رمى و غزا و نحوهما.

ثمّ ألقوا الألف استخفافا لكثرة استعمالهم إيّاها، و بقيت الخاء على حركتها، فجرت على وجوه التّحو، لقصر الاسم.

فإذا لم يضيفوه قوّه بالتّوين، و إذا أضافوه لم يحسن التّوين فقوّه بالمدّ في حالات الإضافة، فإذا ثنّوا قالوا:

أخوان و أبوان، لأنّ الاسم متحرّك الحشو، فلم تصرّ حركته خلفا من الواو السّاقطة، كما صارت حركة الدّال في اليد، و حركة الميم في الدّم، فقالوا: يدان و دمان، لأنّ حشوهما ساكن، فصار تحرّك الدّال و الميم خلفا من الحرف السّاقط، فقالوا: دمان و يدان. و جاء في الشّعر دميان، قال:

فلو أنّا على حجر ذبحنا

جرى الدميان بالخبر اليقين

و إنّما قالوا: دميان على الدّماء، كقولك: دمي وجه فلان أشدّ الدّماء، فحرّك الحشو، و كذلك قالوا: إخوان، و هم الإخوة إذا كانوا لأب، و هم الإخوان إذا لم يكونوا لأب. و في القرآن: فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ الحجرات:10.

و التّأخي: اتّخاذ الإخوان، بينهما إخاء و أخوة.

و الأخت: كان حدّها «أخة» و الإعراب على الهاء و الخاء في موضع الرّفْع، و لكنّها انفتحت لحال هاء التّأنيث، لأنّها لا تعتمد إلّا على حرف متحرّك بالفتحة، و أسكنت الخاء فحوّل صرفها على الألف، و صارت الهاء تاء كأنّها من أصل الكلمة، و وقع الإعراب على التّاء، و ألزمت الضّمّة التي كانت في الخاء الألف، و كذلك نحو ذلك. (4:319)

[قال في باب «أخ ت»:]

الأخت أصلها التّأنيث، و تصغيرها: أخية.

(4:296)

سببويه: الأخوة، بالضّمّ: اسم للجمع و ليس بجمع، لأنّ «فعلا» ليس ممّا يكسّر على «فعل»، و يدلّ على أنّ أخا «فعل» مفتوحة العين، جمعهم إيّاها على «أفعال»، نحو آخاء. (ابن سيده 5:190)

اليزيديّ: آخيت و واخيت و آسيت و واسيت و آكلت و واكلت. (الزّبيديّ 10:11)

الفراء: يجمع أخو على إخوان مثل خرب و خربان، و على إخوة و أخوة. (الجوهريّ 6:2264)

ضُمَّت الألف من أخت لتدلّ على حذف الواو، فإنَّ أصل أخت: أخوة، و الجمع: أخوات.

(القرطبيّ 5:108)

أبو زيد: هذا رجل من آخائي، على وزن «أفعالي»، أي إخواني. ويقال: تركته بأخي الخير. أي

ص: 642

تركته بشرًا. (الأزهري 7:623)

الأصمعي: لا أكلّمه إلاّ أخا السّرار، أي مثل السّرار. (ابن منظور 14:23)

أبو عبيد: الأخيّة: العروة تشدّ بها الدّابة، مثنيّة في الأرض. (ابن منظور 14:23)

ابن الأعرابي: الأخ، مقصور، والأخو: لغتان في «الأخ». (ابن سيده 5:189)

ابن السّكّيت: يقال: آخيت الرّجل وواخيته، يقبلون الهمزة واوا، كما يقال: آسيته وواسيته.

(468)

الآخيّة: هو أن يدفن طرفاً قطعة من الحبل في الأرض، وفيه عصيّة أو حجير، فيظهر منه مثل عروة تشدّ إليه الدّابة، وقد آخيت للدّابة تأخية.

(الجوهري 6:2264)

أبو حاتم: قال أهل البصرة أجمعون: الإخوة في التّسب، والإخوان في الصّدّاقة.

وهذا خطأ وتخليط، يقال للأصدقاء وغير الأصدقاء: إخوة وإخوان، قال الله: إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ الْحَبْرَات: 10، ولم يعن التّسب، وقال: أَوْ بَيُوتِ إِخْوَانِكُمُ التّور: 61، وهذا في التّسب.

(الأزهري 7:626)

المبرّد: «الأب و الأَخ» ذهب منهما الواو، تقول في التّثنية: أبوان و أخوان. ولم يسكّنوا أوائلهما لنلّا تدخل ألف الوصل، وهي همزة على الهمزة التي في أوائلهما، كما فعلوا في «الابن و الاسم» اللّذين بنيا على سكون أوائلهما، فدخلتها ألف الوصل. (ابن منظور 14:22)

كراع التّمّل: أخو بسكون الخاء، وتثنيته: أخوان، بفتح الخاء. (ابن سيده 5:189)

الرّجّاج: أصل الأخ في اللّغة من التّوخيّ، وهو الطّلب، فالأخ مقصده مقصد أخيه، والصّديق مأخوذ من أن يصدّق كلّ واحد من الصّدّيقين صاحبه ما في قلبه، ولا يخفي عنه شيئاً. (الفخر الرّازي 8:175)

ابن دريد: الإخوان معروف، والإخاء مصدر واخيته و آخيته مؤاخاة وإخاء. والأخ اسم ناقص، وهو أخ لك، كما قالوا: هو أب لك. (3:240)

نقطويه: الأخوة: إذا كانت في غير الولادة كانت المشاكلة و الاجتماع في الفعل، كما تقول: هذا الثّوب أخو هذا، أي يشبهه. (الهرودي 1:26)

الأزهري: قال بعض التّحويين: سمّي الأخ أخا، لأنّ قصده قصد أخيه، وأصله من وخی يخى، إذا قصد؛ فقلبت الواو همزة. وفي الحديث: «أنّ النّبيّ صلّى الله عليه و سلّم آخى بين المهاجرين و الأنصار»، أي ألّف بينهم بأخوة الإسلام و الإيمان. (7:627)

قال لي أعرابي: أخّ لي أخيّة أربط إليها مهري.

وإنّما توخّى الأخيّة في سهولة الأرضين، لأنّها أرفق بالخيل من الأوتاد التّاشزة أطرافها عن وجه الأرض، وهي أشدّ رسوبا في بطن الأرض السّهلة من الوتد.

و يقال لها: الإدرون، وجمعه: الأدارين. (7:621)

الجوهريّ: الأخ أصله: أخو بالتّحريك، لأنّه جمع على آخاء، مثل آباء و الذّاهب منه واو، لأنّك تقول في التّشبية: أخوان. وبعض العرب يقول: أخان، على النّقص. و يجمع أيضا على إخوان، مثل خرب و خربان،

ص: 643

و على إخوة و أخوة.

وقد يتسع فيه فيراد به الاثنان، كقوله تعالى: فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ، وهذا كقولك: إِنَّا فعلنا، ونحن فعلنا، وأنتما اثنان.

وأكثر ما يستعمل الإخوان في الأصدقاء، والإخوة في الولادة. وقد جمع بالواو والتون. [ثم استشهد بشعر]

ولا يقال: أخو، ولا أبو إلا مضافا، تقول: هذا أبوك وأخوك، ومررت بأبيك وأخيك، ورأيت أباك وأخاك.

وكذلك حموك و هنوك وفوك و ذو مال. فهذه ستة أسماء لا تكون موحدة إلا مضافة. وإعرابها في الواو والياء والألف، لأن الواو فيها وإن كانت من نفس الكلمة ففيها دليل على الرفع، وفي الياء دليل على الخفض، وفي الألف دليل على النصب.

ويقال: ما كنت أخا ولقد أخوت تأخو أخوة.

ويقال: أخت بينة الأخوة أيضا. وإنما قالوا: أخت بالضم ليدل على أن الذاهب منه واو، وصح ذلك فيها دون الأخ، لأجل التاء التي ثبتت في الوصل والوقف، كالاسم الثلاثي.

و النسبة إلى الأخ أخوي، وكذلك إلى الأخت، لأنك تقول: أخوات. وكان يونس يقول: أختي، وليس بقياس.

و أخاه مؤاخاة وإخاء، والعامّة تقول: وإخاه.

وتقول: لا أخاك بفلان، أي هو ليس لك بأخ.

وتأخيا على «تفاعلا»، وتأخيت أخا، أي اتخذت أخا، وتأخيت الشيء أيضا مثل تحرّيته.

والأخية، بالمد والتشديد: واحدة الأواخي، والأخية أيضا: الحرمة والذمة. تقول: لفلان أواخي وأسباب ترعى. (6:2264)

ابن فارس: الهمزة والخاء والواو ليس بأصل، لأن الهمزة عندنا مبدلة من واو، وقد ذكرت في كتاب الواو بشرحها، وكذلك الأخية. (1:70)

[قال في باب الواو:] الواو والخاء والحرف المعتل كلمة تدل على سير وقصد، يقال: وخت الناقة تخي وخيا، وهذا وخي فلان، أي سمته، وما أدري أين وخي، أي توجه. (6:95)

أبو سهل الهروي: أخ بين الأخوة، أي أنه أخ في النسب ظاهر صحيح، لا على التشبيه. (32)

ابن سيده: «الأخ». من النسب معروف، وقد يكون الصديق والصاحب.

والأخا مقصور؛ والأخو، لغتان فيه، حكاهما ابن الأعرابي. [ثم استشهد بشعر] وهذا نادر.

وأما كراع فقال: أخو بسكون الخاء، وتشبيته:

أخوان بفتح الخاء، ولا أدري كيف هذا.

و حكى سيبويه: لا أخا-فاعلم-لك. فقله:

«فاعلم» اعتراض بين المضاف والمضاف إليه، كذا الظاهر. وأجاز أبو علي أن يكون «لك» خبرا، ويكون اسما مقصورا تاما غير مضاف، كقولك: لا عصا لك.

والجمع من كل ذلك: أخون و آخاء و إخوان، و أخوان و إخوة و أخوة، بالضم.

هذا قول أهل اللغة. فأما سيبويه فالأخوة، بالضم عنده اسم للجمع و ليس بجمع، لأن «فعلا» ليس مما يكسر على «فعللة»، و يدل على أن أخا «فعل» مفتوحة

ص: 644

العين، جمعهم إياها على «أفعال» نحو آخاء. حكاه سيبويه عن يونس. [ثم استشهد بشعر]

و حكى اللحياني في جمعه: أخوة.

وعندي أنه «أخو» على مثال «فعل»، ثم لحقت الهاء لتأنيث الجمع، كالبعولة و الفحولة.

و أمّا قوله عزّ و جلّ: فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمَّهِ السُّدُسُ النَّسَاءِ: 11، فإنّ الجمع هاهنا موضوع موضع الاثنين، لأنّ الاثنين يوجبان لها السدس.

وقوله تعالى: وَ إِخْوَانُهُمْ يَمُدُّونَهُمْ فِي الْغَيِّ الْأَعْرَافِ: 202، يعني بإخوانهم الشياطين، لأنّ الكفار إخوان الشياطين. [إلى أن قال:]

وقولهم: فلان أخو كربة و أخو لزبة، و ما أشبه ذلك، أي صاحبها.

وقولهم: إخوان العزاء و إخوان العمل، و أشباه ذلك، إنّما يريدون أصحابه و ملازميه.

و يجوز أن يعنوا به أنّهم إخوانه، أي إخوته الذين ولدوا معه، و إن لم يولد العزاء و لا العمل و لا غير ذلك من الأغراض، غير أنّا لم نسمعهم

يقولون: إخوة العزاء و لا إخوة العمل و لا غيرهما، إنّما هو إخوان. و لو قالوا، لجاز، و كلّ ذلك على المثل. [ثم استشهد بشعر]

وقالوا: الرّمح أخوك و ربّما خانك.

و الأخت: أنثى الأخ، صيغة على غير بناء المذكر، و التاء بدل من الواو، و زنها «فعل»، فنقلوها إلى «فعل» و ألحقتها التاء المبدلة من لامها

بوزن «فعل» فقالوا:

أخت، و ليست التاء فيها بعلامة تأنيث، كما ظنّ من لا خبرة له بهذا الشأن، و ذلك لسكون ما قبلها. هذا مذهب سيبويه، و هو الصّحيح. [إلى

أن قال:] و الجمع:

أخوات.

وقالوا: رماه الله بليلة لا أخت لها، و هي ليلة يموت.

و آخى الرّجل مؤاخاة، و إخاء، و وحاء، و واخاه، لغة ضعيفة. و قيل: هي بدل. و أرى «الوحاء» عليها.

و الاسم: الأخوة. و ما كنت أخوا، و لقد تأخيت، و آخيت، و أخوت.

و أخوت عشرة، أي كنت لهم أخوا.

و تأخى الرّجل: اتّخذة أخوا، أو دعاه أخوا.

و لا أخوا لك بفلان، أي ليس لك بأخ. [ثم استشهد بشعر]

و حكى اللحياني، عن أبي الدّينار، و أبي زياد:

القوم بأخي الشرّ، أي بشرّ. (5:312)

[في مادة «ء خ ي» قال:]

الأخية، والأخية، والآخية: عود يعرض في الحائط تشدّ إليه الدابة. وقيل: هو حبل يدفن في الأرض و يبرز طرفه فيشدّ به. وفي الحديث: «مثل المؤمن و الإيمان كمثل الفرس في آخيته، يجول ثم يرجع إلى آخيته، وإنّ المؤمن يسهو ثم يرجع إلى الإيمان». و الجمع: أخايا، وأواخي. و قد أختت للدابة، وتأخيت الآخية.

و الأخية: غير الطنب. (5:311)

الطوسي: الأ-خ يجمع: إخوة، إذا كانوا لأب، و إذا لم يكونوا لأب فهم إخوان، ذكر ذلك صاحب العين، و منه قوله: فَأَصَّ لِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ الحجرات: 10، و منه الإخاء، و التآخي: و الأخوة قرابة الأخ. و التآخي:

اتخاذ الإخوان. و بينهما إخاء و أخوة.

ص: 645

و أخيت فلانا مؤاخاة، وإخاء. وأصل الباب الأخ من النسب، ثم شَبَّه به الأخ من الصداقة. (2:101)

نحوه الطبرسي. (1:264)

الأخ: هو من التسب بولادة الأذى من أب و أم أو منهما، ويقال: الأخ: الشقيق، ويسمى الصديق: الأخ، تشبيهاً بالنسب، فأما الموافق في الدين فإنه أخ بحكم الله في قوله: إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ الْحَجَرَات: 10.

(4:528)

و الأخ: الشقيق في التسب من قبل الأب و الأم، و كل من رجع مع آخر إلى واحد في التسب من والد و والدة فهو أخ. (5:228)

الأخ: المساوي في الولادة من أب أو أم أو منهما، و يجمع إخوة و آخاء. (6:97)

الرَّاعِب: الأصل: أخو، و هو المشارك آخر في الولادة من الطرفين، أو من أحدهما أو من الرضاع.

و يستعار في كلِّ مشارك لغيره في القبيلة أو في الدين أو في صنعة أو في معاملة أو في مودة، و في غير ذلك من المناسبات. قوله تعالى: لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ كَفَرُوا وَقَالُوا لِأَخْوَانِهِمْ آلِ عِمْرَانَ: 156، أي لمشاركهم في الكفر، و قوله: أَخَا عَادِ الْأَحْقَاف: 21، سَمَّاهُ «أخا» تشبيهاً على إشفاقه عليهم شفقة الأخ على أخيه، و قوله:

وَ مَا نُرِيهِمْ مِنْ آيَةٍ إِلَّا هِيَ أَكْبَرُ مِنْ أُخْتِهَا الرَّخِف:

48، أي من الآيات التي تقدمتها، و سمَّاهَا «أختها لها» لاشتراكهما في الصَّحَّة و الإبانة و الصِّدْق. و قوله تعالى:

كُلَّمَا دَخَلَتْ أُمَّةٌ لَعَنَتْ أُخْتَهَا الْأَعْرَاف: 38.

فإشارة إلى أوليائهم المذكورين، في نحو قوله:

أُولِيَاؤُهُمْ الظَّاعُونَ الْبَقَرَةَ: 257.

و تأخيت، أي تحرّيت تحرّي الأخ للأخ، و اعتبر من الأخوة، معنى الملازمة، فقيل: أخية الدابة. (13)

الحريري: التاء في أخت هي تاء أصلية تثبت في الوصل و الوقف، و ليست للتأنيث على الحقيقة، لأن تاء التأنيث يكون ما قبلها مفتوحاً كالميم في فاطمة و الزاء في شجرة، إلا أن يكون ألفاً كالألف في قطاة و قناة. و لما كان ما قبل التاء في أخت ساكناً و ليس بألف، دلَّ على أن التاء فيها أصلية. (118)

الرّمخشري: معنى الأخوة: اتّفاق الجنس أو النسب. (1:473)

إخوان الوداد، أقرب من إخوة الوداد.

و من المجاز: بين السّماحة و الحماسة تأخ. و لقيته بأخي السّرّ، أي بخير، و بأخي الخير، أي بسرّ. و له عند الأمير آخية ثابتة. و شدّدت له آخية

لا يحلّها المهر الأرن. وشدّ الله بينكما أوأخيّ الإخاء، و حلّ أواريّ الرّياء. (أساس البلاغة:3)

«عمر كان يكلم النبي عليه الصّلاة و السّلام كأخي السّرار، لا يسمعه حتّى يستفهمه»، أي كلاما كمثل المسارّة و شبهها، لخفض صوته. [ثمّ استشهد بشعر]

و يجوز في غير هذا الموضع أن يراد بأخي السّرار:

الجهار، كما تقول العرب: عرفت فلانا بأخي السّرّ، يعنون بالخير، و بأخي الخير، يريدون بالسّرّ. و لو أريد بأخي السّرار: المسارّ، كان وجهها. (الفاثق 1:27)

في الحديث: «لا تجعلوا ظهوركم كأخايا الدّوابّ».

هي جمع آخية، وهي قطعة جبل تدفن طرفها في

ص: 646

الأرض فتظهر مثل العروة فتشدّ إليها الدّابّة، وتسمّى «الآريّ و الإدرون». وهذا الجمع على خلاف بنائها، كقولهم في جمع ليلة: ليال. و جمعها القياسي: أوأخي، كأواري. وقياس واحد الأخايا: أخية، كأثية و أايا، كما أنّ قياس واحدة اللّياالي: ليلية.

أراد: لا تقوّسوها في الصّلاة حتّى تصير كهذه العرى.

(الفائق 1:29)

الطّبرسيّ: [الأخوات] هي جمع الأخت، وكلّ أثنى ولدها شخص ولدك في الدّرجة الأولى فهي أختك.

(2:28)

أبو البركات: «أخت» التّاء فيها بدل عن واو، وليست للتّأنيث، والدّليل على أنّها ليست للتّأنيث وجهان:

أحدهما: أنّ ما قبلها ساكن، ولو كانت للتّأنيث، لكان يجب أن تكون متحرّكة.

والثّاني: أنّها تكتب بالتّاء ولا تكتب بالهاء، ولو كانت للتّأنيث، نحو قائمة و ذاهبة، لكانت تكتب بالهاء.

وقيل: أصلها أخو على «فعل»؛ فحذفت الواو وضمتّ الهمزة، ليبدّل على الواو المحذوفة، فيبقى الاسم على حرفين، وزيدت التّاء للإلحاق ببناء «فعل» و «قلب»، وحذفت الواو منه لكثرة الاستعمال.

(2:123)

ابن برّي: قال الجوهريّ: «تقول في التّثنية أخوان»، ويجيء في الشّعْر أخوان. [ثمّ استشهد بشعر]

قال عند قول الجوهريّ: «لا تكون الأسماء السّنة موحّدة إلّا مضافة، وإعرابها في الواو والياء والألف».

يجوز أن لا تضاف و تعرب بالحركات، نحو هذا أب و أخ و حم و فم، ما خلا قولهم: ذو مال، فإنّه لا يكون إلّا مضافا. (ابن منظور 20، 19:14)

ابن الأثير: فيه: «مثل المؤمن و الإيمان كمثّل الفرس في آخيته» الآخية، بالمدّ و التّشديد: حبيل أو عويد يعرض في الحائط و يدفن طرفاه فيه، و يصير وسطه كالعروة، و تشدّ فيها الدّابّة. و جمعها: الأواخيّ مشدّدا، و الأخايا على غير قياس. و معنى الحديث: أنّه يبعد عن ربّه بالدّنوب و أصل إيمانه ثابت.

و منه الحديث: «لا تجعلوا ظهوركم كأخايا الدّواب»، أي لا تقوّسوها في الصّلاة حتّى تصير كهذه العرى.

و منه حديث عمر: «أنّه قال للعبّاس: أنت أخية آباء رسول الله صلّى الله عليه و سلّم»، أراد بالأخية البقية، يقال: له عندي أخية، أي مائة (1) قویة و وسيلة قريبة، كأنّه أراد أنت الذي يستند إليه من أصل رسول الله صلّى الله عليه و سلّم و يتمسكّ به.

و في حديث ابن عمر: «يتأخى متأخّ رسول الله صلّى الله عليه و سلّم»، أي يتحرّى و يقصد، و يقال فيه بالواو أيضا، و هو الأكثر.

و منه حديث السّجود: «الرّجل يؤخّي و المرأة تحتفّز»، أخی الرّجل، إذا جلس على قدمه اليسرى و نصب اليمنى، هكذا جاء في بعض كتب

الغريب في حرف الهمزة.

و الرواية المعروفة: «إِنَّمَا هُوَ الرَّجُلُ يَخْوِي وَ الْمَرْأَةُ.

ص: 647

1- الماتة: الوسيلة، الحرمة و القرابة.

تحتفز) و التّخوية: أن يجافي بطنه عن الأرض و يرفعها.

إخوان: فيه: «إنّ أهل الإخوان ليجمعون» الإخوان لغة قليلة في الخوان الذي يوضع عليه الطّعام عند الأكل. (1:29)

القرطبيّ: الإخوان: جمع أخ، وسمّي أخا، لأنّه يتوخّى مذهب أخيه، أي يقصده. (4:164)

الأخت: اسم لكلّ أنثى جاورتك في أصلك، أو في أحدهما. (5:108)

أبو حيّان: الإخوان: جمع أخ، و الأخ معروف، و هو من ولّده أبوك و أمك أو أحد، و جمع «فعل» على «فعلان» لا ينقاس. (2:155)

الفيوميّ: «الأخ» لامه محذوفة و هي واو، و تردّ في التثنية على الأشهر، فيقال: أخوان. و في لغة يستعمل منقوصا، فيقال: أخان.

و جمعه: إخوة و إخوان - بكسر الهمزة فيهما، و ضمّها لغة - و قلّ جمعه بالواو و التّون. و على آخاء و زان آباء، أقلّ.

و الأنثى أخت، و جمعها: أخوات، و هو جمع مؤنّث سالم.

و تقول: هو أخو تميم، أي واحد منهم. و لقي أخا الموت، أي مثله. و تركته بأخي الخير، أي بشرّ. و هو أخو الصّدق، أي ملازم له. و أخو الغنى، أي ذو الغنى.

و في كلام الفقهاء: «حمّى الأخوين» و هي التي تأخذ يومين و تترك يومين. و سألت عنها جماعة من الأطباء فلم يعرفوا هذا الاسم، و هي مركّبة من حمّين، فتأخذ واحدة مثلا يوم السبت و تقلع ثلاثة أيّام و تأتي يوم الأربعاء، و تأخذ واحدة يوم الأحد و تقلع ثلاثة أيّام و تأتي يوم الخميس، و هكذا فيكون التّرك يومين و الأخذ يومين. و الله تعالى أعلم.

و الآخية، بالمدّ و التّشديد: عروة تربط إلى وتد مدقوق و تشدّ فيها الدّابة. و أصلها «فاعولة»، و الجمع:

الأواخيّ، بالتّشديد للتّشديد، و بالتّخفيف للتّخفيف (1) و جمعها: أواخ، مثل ناصية و نواص، و هكذا كلّ جمع واحده مثقل.

و أحيّت للدّابة تأخية: صنعت لها آخية و ربطتها بها.

و تأحيّت الشّيء بمعنى قصده و تحرّيته. و أحيّت بين السّبيين، بهمزة ممدودة، و قد تقلب واوا على البدل، فيقال: واخيت، كما قيل في أسيت: واسيت. و تقدّم في «أخذ» أنّها لغة اليمن. (1:8)

الفيروزآباديّ: الآخية كآبئة، و يشدّد و يخفّف:

عود في حائط أو في جبل يدفن طرفه في الأرض، و يبرز طرفه كالحلقة، تشدّ فيها الدّابة و الجمع: أواخيا و أواخيّ.

و الآخية: الطّنب و الحرمة و الدّمة.

و أحيّت للدّابة تأخية: عملت لها آخية.

والأخ والأخّ مشدّدة، والأخو والأخا والأخو كدلو، من النسب معروف، والصديق والصاحب.

والجمع: أخون وأخاء، وإخوان بالكسر، وأخوانن.

ص: 648

1- أي من قال: أخية بتشديد الياء، جمعها على أواخي بالتشديد، و من قال: أخية بتخفيف الياء قال: أواخ، فهما لغتان.

بالضّم، وإخوة بالكسر، وأخوة بالضّم، وأخوة وأخوة مشدّدين مضمومين.

والأخت للأثني، والتاء ليس للتأنيث. والجمع:

أخوات.

و ما كنت أخوا ولقد أخوت أخوة وآخيت وتأخّيت، وآخاه مؤاخاة وإخاء وإخاوة ووخاء، وواخاه ضعيفة.

و تأخّيت الشّيء: تحرّيته، وأخا: اتّخذته، أو دعوته أخوا. ولا أخوا لك بفلان: ليس لك بأخ. وتركته بأخ الخير: بشرّ.

و أحيان كعلّيان: جبالان. (4:299)

البروسويّ: الأخ: المشارك لآخر في الولادة من الطرفين، أو من أحدهما أو من الرّضاع. ويستعار في كلّ مشارك لغيره في القبيلة أو في الدّين أو في صنعة أو في معاملة أو في مودّة أو في غير ذلك من المناسبات.

(6:180)

الرّبيديّ: [قال بعد نقل قول اليزيديّ:]

ووجه ذلك من جهة القياس هو حمل الماضي على المستقبل؛ إذ كانوا يقولون: توأخى، بقلب الهمزة واوا على التّخفيف، وقيل: هي بدل.

(10:11)

رشيد رضا: «أخ» أصله: أخو، ومثناه أخوان، وفي لغة: أخان، ويجمع على إخوة وإخوان، بكسر الهمزة فيهما. وكلّ منهما يستعمل في أخوة النسب القريب، أي الأخوة من أحد الأبوين أو كليهما، والنسب البعيد كالجنس والقبيلة، وفي أخوة الرّضاع وأخوة الدّين وأخوة الصّداقة.

(10:190)

مجمع اللغة:

الأخ، ومؤنّته أخت، هو المشارك الآخر في الولادة من الأبوين أو من أحدهما، ويطلق على المشارك في الرّضاع. كما يطلق على كلّ مشارك في القبيلة أو في الدّين أو في صنعة أو معاملة أو في مودّة، وما شابه ذلك.

و جمع الأخ: إخوان وإخوة. و جمع الأخت:

أخوات. (1:30)

نحوه محمّد إسماعيل إبراهيم. (32)

الطّباطبائيّ: «الأخ» وأصله: أخو، هو المشارك غيره في الولادة تكويننا لمن ولده، وغيره أب أو أمّ أو هما معا، أو بحسب شرع إلهي كالأخ الرّضاعيّ، أو سنّة اجتماعيّة كالأخ بالدعاء، على ما كان يراه أقوام، فهذا أصله. ثمّ استعير لكلّ من ينتسب إلى قوم أو بلدة أو صنعة أو سجيّة و

نحو ذلك، يقال: أخو بني تميم و أخو يثرب و أخو الحياكة و أخو الكرم.

و من هذا الباب قوله: وَ إِلَى عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا هُود:50.(177:8)

الإخوان كالإخوة جمع: أخ، والأخوة: الاشتراك في الانتساب إلى أب، و يتوسّع فيه فيستعمل في المشتركين في اعتقاد أو صداقة و نحو ذلك، و
يكثّر استعمال الإخوة في المشتركين في النسبة إلى أب، و استعمال الإخوان في المشتركين في اعتقاد، و نحوه على ما قيل.(19:211)

المصطفويّ: هذه الكلمة من الأسماء السّنة التي ذكروا أنّ إعرابها بالحروف، و هي: أب، أخ، حم، هن، فم، ذو. قال ابن مالك:

و ارفع بواو و انصبّ بالألف

و اجرر بياء ما من الأسماء أصف

ص: 649

فَأَرْسِلْ مَعَنَا آخَانًا... يوسف:63، وكان يوسف أخاهم من الأب. وَإِلَىٰ عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا هود:50، وَإِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا هود:84، و الأعراف:85، والعنكبوت:36. باعتبار كونهم من قبيلة واحدة، وينتهي نسبهم إلى أب واحد.

و هكذا: قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ نُوحٌ الشَّعْرَاءُ:106، إِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ لُوطٌ أَلَا تَتَّقُونَ الشَّعْرَاءُ:161، فَمَنْ عَفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ الْبَقْرَةَ:178، عبّر بالأخ لإيجاد الشفقة والرّحمة، فإنّ أفراد بني آدم لازم لهم أن يعاملوا ويعاشروا بينهم كالإخوان، فإنّهم من أب واحد و أم واحدة، أبوهم آدم و الأم حوّاء.

إِنَّ الْمُبْدِرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ الْإِسْرَاءُ:27، فإذا كان الإنسان مبدّراً و خرج عن الاعتدال فهو أخو الشيطان، يجمعهما عنوان واحد و هو التّعدي عن الحقّ و البعد عن مرحلة العدل.

إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ الْحَجَرَاتُ:10، الَّذِينَ نَافَقُوا يَقُولُونَ لِإِخْوَانِهِمُ الْحَشْرُ:11، لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ كَفَرُوا وَقَالُوا لِإِخْوَانِهِمْ آلِ عِمْرَانَ:

156. فالمؤمنون و المنافقون و الكافرون كلّ منهم بعضهم إخوة بعض، يجمعهم عنوان واحد: النفاق، الكفر، الإيمان.

و الفرق بين الإخوة و الإخوان: أنّ استعمال الإخوة في ابتداء مراحل الأخوة، و لما تحققت المحبة بينهم و كملت الألفة و خلصت المودة تطلق كلمة الإخوان، و كذلك إذا أريد تحقّق المحبة و جلب الألفة و إيجاد الأخوة بينهم. هذا ما يظهر و يستكشف من تحقيق موارد استعمال الكلمتين.

إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ الْحَجَرَاتُ:10، نزلت في موارد حدوث الاختلاف و البغض بينهم.

و كذلك: لَا تَقْصُصْ صُورُوبَاكَ عَلَىٰ إِخْوَتِكَ يَوْسُفُ:5، فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمَّةٍ السُّدُسِ النِّسَاءُ:11، فِي يَوْسُفَ وَ إِخْوَتِهِ يَوْسُفُ:7. هذه الآيات نزلت في موارد مقتضية للاختلاف و حدوث البغض.

و في مقابلها: فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا آلِ عِمْرَانَ:

103، إِنَّ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَ أَبْنَاؤُكُمْ وَ إِخْوَانُكُمْ وَ...

التوبة:24، نزلت في مقام تحققت الألفة أو اقتضتها.

وَ لَهُ أَخٌ... النِّسَاءُ:12،... إِنْ تَوْنِي بِأَخٍ...

يوسف:59، وَ هَذَا أَخِي... يوسف:90،... وَ أَخِي هَارُونَ... القصص:34.

و شرط ذا الإعراب أن يضمن لا

للياء كجاء أخو أيبك ذا اعتلاء

و أمّا تأخيت، أي تحرّيت و قصدت، فلا يبعد أن تكون مأخوذة من مادّة «توخّيت»، و من «الوخي» بمعنى القصد و السّير، فيكون بين المادتين اشتقاق أكبر. راجع صحاح اللّغة. (37-1:35)

محمود شيت: أفا فلانا أحوّة، وإخاوة: اتّخذّه أفا.

آخى فلانا مؤاخاة وإخاء: اتّخذّه أفا.

و[آخى] بينهما: جعلهما كالأخوين، و[آخى]: [قرن بينهما].

ص: 650

الأخية: عروة تثبت في أرض أو حائط و تربط فيها الدابة، الجمع: أواخ.

الأخ: من جمعك وإياه صلب أو بطن أو هما معا. و [الأخ] من الرضاع: من يشارك في الرضاعة. و [الأخ]: الصديق، الجمع: آخاء، وإخوان، وإخوة.

الأخت: مؤنث الأخ، الجمع: أخوات.

أخى بينهم: جعلهم كالإخوة. أخى بين القطعات:

درّبها تدريبا إجماليا موحّدا، ليعرف القادة مزايا الصّدّباط، ويتعارف الصّدّباط و المراتب، و تكون بينهم علاقات شخصيّة، حتّى يكون التّعاون بينهم في الحرب تعاونا وثيقا.

الأخية: الوتد الحديد الذي يكون في نهاية مربيط (1) الحيوان، يثبت في الأرض أو الحائط و تربط به الدابة، الجمع: أواخ. تستعمل في صنف الخيالة (2)، و في صنف نقلية الحيوانات.

الأخ: الصديق الذي يرافق الجندي في منامه و في تجواله و في تدريبه ليلا و نهارا، ليتعاون و يتفقّد أحدهما الآخر.

و يكون الأخ من ضمن الحضيرة، و يكون التّأخي اعتياديا في التّدريب الإجمالي، و في التّدريب على الحروب الجبلية خاصّة، و في الحروب عامّة.

الأخت: الممرضة في المستشفى العسكري. (361)

النصوص التفسيرية

أخ

1- وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوْ امْرَأَةً وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ... النساء: 12

قتادة: هؤلاء الإخوة من الأم.

مثله سعد بن أبي وقاص، و السدي.

(الطبري 4:287)

مثله الطبرسي. (2:17)

و هذا أيضا مروى عن الإمام الصادق عليه السلام.

(العروسي 1:455)

الفراء: قوله: (وله اخ او اخت) ولم يقل: ولهما، وهذا جائز، إذا جاء حرفان في معنى واحد ب«أو» أسندت التفسير إلى أيهما شئت، وإن شئت ذكرتهما فيه جميعا، تقول في الكلام: من كان له أخ أو أخت فليصله، تذهب إلى الأخ، وفليصلها تذهب إلى الأخت، وإن قلت: فليصلهما، فذلك جائز.

وفي قراءتنا: إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا النَّسَاءُ: 135، وفي إحدى القراءتين: (فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمْ) ذهب إلى الجماع، لأنهما اثنان غير موقَّتين.

وفي قراءة عبد الله: (وَالَّذِينَ يَفْعَلُونَ مِنْكُمْ فَأَذُوهُمَا) (3) فذهب إلى الجمع، لأنهما اثنان غير موقَّتين، وكذلك في قراءته: (وَالسَّارِقُونَ وَالسَّارِقَاتُ فَاقْطَعُوا أَيْمَانَهُمَا) (4).

(1:257)

ص: 651

- 1- ما تربط به الدابة.
- 2- خيالة جمع خيال؛ صنف الخيالة: المجموعة العسكرية التي تمتطي الخيل.
- 3- القراءة المشهورة: وَالَّذِينَ يَأْتِيَانَهَا مِنْكُمْ فَأَذُوهُمَا . النَّسَاءُ: 16.
- 4- القراءة المشهورة: وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا . المائدة: 38.

البغوي: أراد به الأخ والأخت من الأم بالاتفاق. (1:412)

الزمخشري: [في بحث الكلالة، بعد ما ذكر أقوال بعض المفسرين، قال:]

وقد أجمعوا على أن المراد أولاد الأم، وتدل عليه قراءة أبي (وله اخ او اخت من الام) وقراءة سعد بن أبي وقاص (وله اخ او اخت من ام) .

وقيل: إنما استدلل على أن الكلالة هاهنا الإخوة للأم خاصة، بما ذكر في آخر السورة من أن للأختين الثلثين، وأن للأخوة كل المال، فعلم هاهنا لما جعل للواحد السدس وللاثنتين الثلث، ولم يزدوا على السدس شيئا، أنه يعني بهم الإخوة للأم، وإلا فالكلالة عامة لمن عدا الولد والوالد من سائر الإخوة: الأخياف (1) والأعيان (2) وأولاد العلات (3) وغيرهم. (1:510)

نحوه ملخصا أبو السعود. (1:322)

الفخر الرازي: أجمع المفسرون هاهنا على أن المراد من الأخ والأخت: الأخ والأخت من الأم، وكان سعد بن أبي وقاص يقرأ (وله اخ او اخت من ام)، وإنما حكموا بذلك لأنه تعالى قال في آخر السورة: قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ النَّسَاء: 176، فأثبت للأختين الثلثين، وللإخوة كل المال. وهاهنا أثبت للإخوة والأخوات الثلث، فوجب أن يكون المراد من الإخوة والأخوات هاهنا غير الإخوة والأخوات في تلك الآية، فالمراد هاهنا الإخوة والأخوات من الأم فقط، وهناك الإخوة والأخوات من الأب والأم، أو من الأب.

(9:223)

نحوه الخازن. (1:412)

البيضاوي: أي من الأم، ويدل عليه قراءة أبي وسعد بن مالك (وله اخ او اخت من الام)، وأنه ذكر في آخر السورة أن للأختين الثلثين وللإخوة الكل، وهو لا يليق بأولاد الأم، وأن ما قدر هاهنا فرض الأم، فناسب أن يكون لأولادها. (1:208)

الألوسي: أي من الأم فقط، وعلى ذلك عامة المفسرين، حتى أن بعضهم حكى الإجماع عليه.

وأخرج غير واحد عن سعد بن أبي وقاص أنه كان يقرأ (وله اخ او اخت من ام) وعن أبي: (من الام)، وهذه القراءة وإن كانت شاذة إلا أن كثيرا من العلماء استند إليها، بناء على أن الشاذ من القراءات إذا صحّ سنده كان كخبر الواحد في وجوب العمل به، خلافا لبعضهم، ويرشد إلى هذا القيد أيضا أن أحكام بني الأعيان والعات هي التي تأتي في آخر السورة الكريمة.

وأيضا ما قدر هنا لكل واحد من الأخ والأخت، وللأكثر وهو السدس، والثلث هو فرض الأم؛ فالمناسب أن يكون ذلك لأولاد الأم، ويقال لهم: إخوة أخيف، وبنو أخيف. والإضافة بيانية، والجملة في محلّ النصب على أنها حال من ضمير (يورث) أو من (رجل)، على تقدير كون (يورث) صفة له، ومساقها لتصوير المسألة.

وذكر «الكلالة» لتحقيق جريان الحكم المذكور، د.

ص: 652

- 1- أمهم واحدة والآباء شتى.
- 2- الإخوة من أب وأم.
- 3- بنو أمهات شتى من رجل واحد.

وإن كان مع من ذكر ورثة أخرى بطريق الكلالة.

ولا يضّرّ عند من لم يقل بالمفهوم جريانه في صورة الأمّ أو الجدّة، مع أنّ قرابتهما ليس بطريق الكلالة، وكذا لا يضّرّ عند القائل به أيضا للإجماع على ذلك.

(4:230)

2-... قَالَ أَتُونِي بِأَخٍ لَكُمْ... يوسف:59

قتادة: يعني بنيامين، وهو أخو يوسف لأبيه وأمه.

(الطبري 13:8)

نحوه الطوسي (6:160)، والطبرسي (3:246)، والسيوطي (4:101)، والمراغبي (13:11).

المبيديّ: نكّر قوله: (باخ لكم) وحقّه التعريف، لأنّ التقدير: باخ لكم قد سمعت به، والوصف ينوب عن التعريف. (5:99)

أبو حيّان: و تنكّر (اخ) ولم يقل: بأخيكم، وإن كان قد عرفه وعرفهم، مبالغة في كونه لا يريد أن يتعرّف لهم، ولا أنّه يدري من هو. ألا ترى فرقا بين مررت بغلامك، ومررت بغلام لك؟ إنك في التعريف تكون عارفا بالغلام، وفي التنكير أنت جاهل به. فالتعريف يفيد نوع عهد في الغلام بينك وبين المخاطب، والتنكير لا عهد فيه البتّة.

و جائز أن تخبر عمّن تعرفه إخبار النكرة، فتقول:

قال رجل لنا، وأنت تعرفه؛ لصدق إطلاق النكرة على المعرفة. (5:321)

البروسويّ: [قال نحو أبي حيّان وأضاف:]

ولعلّه إنّما قاله لما قيل: إنهم سألوه حملا زائدا على المعتاد لبنيامين، فأعطاهم ذلك. و شرطهم أن يأتيوا به ليعلم صدقهم، وكان يوسف يعطي لكلّ نفس حملا لا غير، تقسيطا بين الناس. (4:286)

نحوه الألوسيّ. (13:8)

وبهذا المعنى جاء كلمة «أخيه» في قوله تعالى في سورة يوسف، الآيات: 76، 70، 69، 65، 63، 8، 87 و 89.

3- قَالُوا إِنْ يَسْرِقْ فَقَدْ سَرَقَ أَخٌ لَهُ مِنْ قَبْلٍ...

يوسف:77

مجاهد: يوسف. (الطبري 13:28)

مثله البيضاويّ. (1:504)

الطبريّ: يعنون أخاه لأبيه وأمه، وهو يوسف.

(13:28)

نحوه الطوسيّ (6:175)، والمبيديّ (5:113)، والزّمخشريّ (2:335)، وكثير من المفسّرين.

الطبرسيّ: من أمّه. (3:254)

النيسابوريّ: التّأويل: فيه إشارة إلى السّرّ والقلب مع أنّهما مخصوصان بالحفظ الأخرويّة والرّوحانيّة، فإنّهما قابلان للاسترقاق من الشّهوات الدنيويّة والنفسانيّة. (13:36)

الآلوسيّ: يريدون به يوسف عليه السّلام، وما جرى عليه من جهة عمّته. [إلى أن قال:] وتكثير (أخ) لأنّ الحاضرين لا علم لهم به. (13:31)

الطباطبائيّ: القائلون هم إخوة يوسف عليه السّلام لأبيه، لذلك نسبوا يوسف إلى أخيهم المتّهم بالسرقة

ص: 653

لأنَّهما كانا من أمٍّ واحدة، والمعنى أنَّهم قالوا: إن يسرق هذا صواع الملك فليس ببعيد منه، لأنَّه كان له أخ وقد تحققت السرقة منه من قبل، فهما يتوارثان ذلك من ناحية أمَّهما، ونحن مفارقوهما في الأم. (11:226)

وبهذا المعنى جاء قوله تعالى: هَلْ آمَنُكُمْ عَلَيْهِ إِلَّا كَمَا أَمِنْتُكُمْ عَلَىٰ أَخِيهِ مِنْ قَبْلُ يَوْسِفَ 64.

اخا

وَ اذْكُرْ أَخَا عَادٍ إِذْ أَنْذَرَ قَوْمَهُ بِالْأَحْقَافِ...

الأحفاف: 21

الطَّبْرِيّ: هود عليه السَّلام. (26:22)

مثله الطُّوسِيّ (9:279)، والبغويّ (6:137)، والطَّبْرسيّ (5:85)، وكثير من المفسِّرين.

التيسابوريّ: هود، أعني (اخا عاد) لأنَّه واحد منهم. (26:15)

البروسويّ: (اخا عاد) واحد منهم في النَّسب لا في الدِّين. (8:480)

عزّة دروزة: (اخا عاد) المقصود رسول الله إلى قوم عاد وهو منهم، وهو هود عليه السَّلام كما ذكرت ذلك صراحة آيات أخرى في سور عديدة سابقة. (5:280)

الطَّباطبائيّ: أخو القوم هو المنسوب إليهم من جهة الأب، والمراد بأخي عاد، هود التَّبَيّ عليه السَّلام.

(18:210)

اخاه

1- قالوا أَرْجِهْ وَأَخَاهُ وَأَرْسِلْ فِي الْمَدَائِنِ حَاشِرِينَ. الأعراف: 111

الطَّبْرسيّ: هارون. (2:460)

[وهكذا بقية التَّفاسير]

أبو السَّعود: عدم التَّعَرُّض لذكره، لظهور كونه معه، حسبما ينادي به الآيات الأخر. (2:188)

مثله البروسويّ. (3:212)

وبهذا المعنى جاء قوله تعالى: إِذْ هَبَّ أَنْتَ وَأَخُوكَ بِآيَاتِي... طه: 42، وقوله تعالى: قالوا أَرْجِهْ وَأَخَاهُ وَأَبْعَثْ فِي الْمَدَائِنِ حَاشِرِينَ...

2- وَ لَمَّا دَخَلُوا عَلَى يُوسُفَ آوَى إِلَيْهِ أَخَاهُ...

يوسف:69

الطَّبْرِيّ: أَخَاهُ لِأَبِيهِ وَ أُمَّهُ، وَ كَلَّ أَخُوهُ لِأَبِيهِ.

(13:15)

التّيسابوريّ: التّأويل: لَمَّا دَخَلَ الْأَوْصَافَ الْبَشَرِيَّةَ وَ مَعَهُمُ السَّرَّ، عَلَى يُوسُفَ الْقَلْبِ (آوَى) الْقَلْبَ السَّرَّ إِلَيْهِ، لِأَنَّهُ أَخُوهُ الْحَقِيقِيّ بِالْمُنَاسِبَةِ الرَّوْحَانِيَّةِ (فَلَا تَبْتَس) إِذَا وَصَلْتَ بِي (بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ) مَعَكَ فِي مَفَارِقَتِي، لِأَنَّ السَّرَّ مَهْمَا كَانَ مَفَارِقًا مِنْ قَلْبٍ مَقَارِنًا لِلْأَوْصَافِ، كَانَ مَحْرُومًا عَنْ كِمَالَاتٍ هِيَ مُسْتَعَدَّةٌ لَهَا.

(13:35)

الطَّباطبائيّ: الَّذِي أَمْرُهُمْ أَنْ يَأْتُوا بِهِ إِلَيْهِ، وَ كَانَ أَخَاهُ لَهُ مِنْ أَبِيهِ وَ أُمَّهُ. (11:221)

3- ثُمَّ أَرْسَلْنَا مُوسَى وَ أَخَاهُ هَارُونَ بِآيَاتِنَا وَ سُلْطَانٍ مُبِينٍ. الْمُؤْمِنُونَ:45

ص: 654

الألوسي: و تعرّض لأخوته لموسى عليهما السلام، للإشارة إلى تبعيته له في الإرسال. (18:35)

اخاهم

1- وَ إِلَى عَادِ أَخَاهُمْ هُودًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ.

الأعراف:65

ابن عباس: أي ابن أبيهم. (القرطبي 7:235)

الكلبي: إنه كان واحدا من تلك القبيلة.

(الفخر الرازي 14:154)

الزجاج: قيل: في الأنبياء عليهم السلام: أخوهم، وإن كانوا كفرة، لأنه إنما يعني أنه قد اتاهم بشر مثلهم من ولد آدم عليه السلام وهو أحمّ، و جائز أن يكون أخاهم، لأنه من قومهم، فيكون أفهم لهم بأن يأخذه عن رجل منهم. (ابن سيده 5:190)

الطوسي: و انتصب قوله: (اخاهم) بقوله:

(ارسلنا) في أول الكلام، وإن تناول ما بينهما، لأنّ تفصيل القصص يقتضي ذلك، والتقدير: و ارسلنا إلى عاد اخاهم هودا.

و يجوز في مثله الرفع، و تقديره: و إلى عاد أخوهم هود مرسل.

و الأخ: أحد الولدين لواحد. و إنما قال لهود عليه السلام:

إنه أخوهم، لأنه كان من قبيلتهم. و جاز ذلك على غير الأخوة في الدين، لأنه احتجّ عليهم أن يكون رجلا منهم، لأنهم عنه أفهم و إليه أسكن. (4:471)

الزمخشري: واحدا منهم، من قولك: يا أبا العرب، للواحد منهم. و إنما جعل واحدا منهم لأنهم أفهم عن رجل منهم، و أعرف بحاله في صدقه و أمانته.

(2:86)

نحوه البروسوي (3:185)، و المراغي (8:192)، و حجازي (8:65).

الطبرسي: يعني في النسب لا في الدين.

(2:436)

الفخر الرازي: فيه أبحاث:

البحث الأول: انتصب قوله: (أخاهم) بقوله:

(ارسلنا) في أول الكلام، والتقدير: لقد ارسلنا نوحا إلى قومه، و ارسلنا إلى عاد أخاهم هودا.

البحث الثاني: اتفقوا على أنّ هودا ما كان أخا لهم في الدين. و اختلفوا في أنّه هل كان أخا قرابة قريبة أم لا؟

قال الكلبي: إنّّه كان واحدا من تلك القبيلة، وقال آخرون: إنّّه كان من بني آدم و من جنسهم لا من جنس الملائكة، فكفى هذا القدر في تسمية هذه الأخوة.

و المعنى: أنّا بعثنا إلى عاد واحدا من جنسهم و هو البشر، ليكون الفهم و الأنس بكلامه و أفعاله أكمل.

و ما بعثنا إليهم شخصا من غير جنسهم، مثل ملك أو جنّي.

البحث الثالث: (أخاهم)، أي صاحبهم و رسولهم.

و العرب تسمي صاحب القوم: أخا القوم، و منه قوله تعالى: كَلَّمَا دَخَلَتْ أُمَّةٌ لَعَنَتْ أُخْتَهَا الأعراف:

38، أي صاحبتها و شبيبتها. و قال عليه السلام: «إنّ أخا صديق قد أذن و إنّما يقيم من أذن» يريد صاحبهم.

(14:154)

القرطبي: قيل: أخاهم في القبيلة. و قيل: بشرا

ص: 655

من بني أبيهم آدم. وفي مصنف أبي داود أن (أخاهم هودا)، أي صاحبهم. (7:235)

أبو حيان: و(أخاهم) معطوف على (نوحا) ومعناه واحدا منهم وليس هود من بني عاد. وهذا كما تقول:

يا أبا العرب، للواحد منهم.

وقيل: هو من عاد. (4:323)

أبو السّعود: (و إلى عاد) متعلّق بمضمر معطوف على قوله تعالى: (أرسلنا) في قصة نوح عليه السّلام، وهو التّأصب لقوله تعالى: (أخاهم)، أي وأرسلنا إلى عاد أخاهم، أي واحدا منهم في التّسبب لا في الدّين، كقولهم:

يا أبا العرب.

وقيل: العامل فيهما الفعل المذكور فيما سبق، و(أخاهم) معطوف على (نوحا) والأول هو الأولى.

وأيا ما كان فعللّ تقديم المجرور هاهنا على المفعول الصّريح، للحذر عن الإضمار قبل الذّكر، يرشدك إلى ذلك ما سيأتي من قوله تعالى: (و لوطا... إلخ) الأعراف: 80.

فإنّ قومه لما لم يعهدوا باسم معروف يقتضي الحال ذكره عليه السّلام مضافا إليهم، كما في قصة عاد و ثمود و مدين، خولف في النّظم الكريم بين قصّته عليه السّلام و بين القصص الثّلاث. (2:172)

الألوسي: أي وأرسلنا إلى عاد أخاهم. وقيل: لا إضمار، والمجموع معطوف على المجموع السّابق، والعامل الفعل المتقدّم، وغير الأسلوب لأجل ضمير (أخاهم) إذ لو أتى به على سنن الأوّل عاد الصّميم على متأخّر لفظا ورتبة. [إلى أن قال:] ومعنى كونه عليه السّلام أخاهم أنّه منهم نسبا، وهو قول الكثير من التّسّابين. و من لا يقول به يقول: إنّ المراد صاحبهم و واحد في جملتهم، وهو كما يقال: يا أبا العرب.

و حكمة كون التّبيّ يبعث إلى القوم منهم أنّهم أفهم لقوله من قول غيره، وأعرف بحاله في صدقه و أمانته و شرف أصله. (8:154)

نحوه القاسمي. (7:2768)

رشيد رضا: أي وأرسلنا إلى عاد أخاهم في التّسبب هودا. كما يقال في أخوة الجنس كلّ: يا أبا العرب. وللدّين أخوة روحية كأخوة الجنس القوميّة و الوطنيّة. والآية دليل على جواز تسمية القريب أو الوطنيّ الكافر أبا.

و حكمة كون رسول القوم منهم أن يفهمهم و يفهم منهم، حتّى إذا ما استعدّ البشر للجامعة العامّة، أرسل الله خاتم رسله إليهم كافّة، و فرض عليهم توحيد اللّغة لتوحيد الدّين المراد به توحيد البشر و إدخالهم في السّلم كافّة. (8:496)

[و بهذا المعنى جاءت كلمة (أخاهم) في قوله تعالى:

الأعراف: 73 و 85، و هود: 50 و 61 و 84، و العنكبوت: 36، و التّمّل: 45.]

2- وَالْإِلَى تَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ... الأعراف: 73

الإمام السَّجَّاد عليه السَّلام: جاء رجل من أهل الشَّام إلى عليِّ بن الحسين عليهما السَّلام فقال: أنت عليُّ بن الحسين؟ قال:

نعم. قال: أبوك الَّذي قتل المؤمنين؟ فبكى عليُّ بن الحسين عليه السَّلام ثمَّ مسح عينيه، فقال: ويلك كيف قطعت عليَّ أبي أنَّه قتل المؤمنين؟! قال قوله: [أي قول

ص: 656

علي عليه السلام: [«إخواننا قد بغوا علينا، فقاتلناهم على بغيهم». فقال: ويلك أ ما تقرأ القرآن؟ قال: بلى. قال:

فقد قال الله تعالى: وَإِلَىٰ مَدِينٍ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا الْأَعْرَافِ:85، وَإِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا الْأَعْرَافِ:

73، فكانوا إخوانهم في دينهم أو في عشيرتهم؟ قال له الرجل لا بل عشيرتهم، قال: فهؤلاء إخوانهم في عشيرتهم وليسوا إخوانهم في الدين. قال: فرجت عني فرج الله عنك. (العروسي 2:45)

المبيدي: بين رب العالمين جلّ جلاله و تقدّست أسماؤه في هذه الآيات أنّ صالحا النبي هو أخو ثمود، و من الواضح أنّ هذه الأخوة هي أخوة نسب لا- أخوة دين و توافق. و كذلك قال في حق الأنبياء: أَخَاهُمْ هُودًا الْأَعْرَافِ:65، وَأَخَاهُمْ شُعَيْبًا الْأَعْرَافِ:85، وَأَخُوهُمْ لُوطُ الشَّعْرَاءِ:161، وَأَخُوهُمْ نُوحٌ الشَّعْرَاءِ:106.

ولما كانت هذه الأخوة من النسب فإنها تزول يوم القيامة لا محالة، و لا يبقى لها أثر، لقوله تعالى: فَلَا أُنْسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ الْمُؤْمِنُونَ:101، و قال: يَوْمَ يَفِرُّ الْمَرْءُ مِنْ أَخِيهِ عَبَسَ:34، و قال أيضا: بَأَنَّ الْمُؤْمِنَ أَخُو الْمُؤْمِنِ إِنَّمَّا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ الْحَجْرَاتِ:10، و فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا آل عمران:103، و لكن هذه الأخوة دين، لا- أخوة نسب، و لا- جرم فإنها ستبقى و تدوم في يوم القيامة، لقوله تعالى: إِخْوَانًا عَلَىٰ سُرُرٍ مُّتَقَابِلِينَ الْحَجْر:

.47

و هنا لطيفة أخرى و هي أنّه سمّي كلّ نبيّ من الأنبياء أبا للأمة، و الأخ و إن كان عطوفا رحيفا لكنّه قد تنشأ منه الفرقة و العداوة، ألا ترى ما ذاق يوسف من إخوته و ما تحمّل؟! لقد ذاق العذاب و تحمّل العذاب منهم، فكلاهما يصدران من الأخ، لأنّه قضاء الله و حكمه منذ الأزل.

و لم يسمّ ربّ العالمين المصطفى العربيّ أبا بل سمّاه نفسا في قوله: لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ التَّوْبَةِ:128، و لم تنشأ العداوة و الفرقة من النفس قطّ، و لن تقع أبدا؛ و لذا دعا الأنبياء الله هلاك قومهم، و أمّا المصطفى فإنّه دعا لهم الرّحمة و المغفرة، فقد كان نوح يقول: رَبِّ لَا تَذَرْنِي... نوح:26، و يقول المصطفى:

وَ اعْفُ عَنَّا... البقرة:286.

و لطيفة أخرى هي أنّ ربّ العزة قال للنبيّ: إنّ أخ لهم، و قال لهؤلاء: إنّهم قومه لا- إخوته، لأنّهم ما فعلوا و ما قالوا مثل ما يقول و يفعل الإخوان، فكلمهم جادلوا و خاصموا نبيّهم و كذبوه.

فقوم صالح قالوا له: إنّما أنت من المسحّرين * ما أنت إلا بشرٌ مثلنا الشَّعْرَاءِ:154،153، و قال قوم هود: وَ مَا نَحْنُ بِتَارِكِي آلِهَتِنَا عَنْ قَوْلِكَ وَ مَا نَحْنُ لَكَ بِمُؤْمِنِينَ هود:53، و قال قوم نوح: لَئِن لَّمْ تَنْتَهَ يَا نُوحُ لَتَكُونَنَّ مِنَ الْمَرْجُومِينَ الشَّعْرَاءِ:116، و قال قوم لوط: لَئِن لَّمْ تَنْتَهَ يَا لُوطُ لَتَكُونَنَّ مِنَ الْمُنْجَرِحِينَ الشَّعْرَاءِ:167، و قال قوم شعيب: وَإِنْ نَطُنُّكَ لَمِنَ الْكَاذِبِينَ الشَّعْرَاءِ:186.

و لكنّه قال للنبيّ: إنّهم أخوهم، لأنّه عاملهم معاملة الأخ لإخوته، و كانوا ضالّين، فدعاهم إلى الهداية،

وقال: يا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ الْأَعْرَافَ:59، ولم يحرمهم الحنان و الشَّفَقَة، وقال: إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمِ أَلِيمٍ هود:26، وبالغ في الشَّفَقَة و النَّصِيحَة، كما قال:

وَ نَصَحْتُ لَكُمْ وَ لَكِنْ لَا تُحِبُّونَ النَّاصِحِينَ الْأَعْرَافَ:79.

و لكنَّ القلب الَّذي أوَّصد بقفل الغفلة و القنوط أتى له الاستجابة؟ و العين التي غشاها رمص (1) الكفر أتى له الاعتبار؟ و الحبل المقطع كيف يشدُّ به الرِّحال؟ و العبد العنيد أي فائدة لعناده؟ آه من شرك خفي و علقه خفية، آه من حسرة أبدية، و الحذر من قهر سلطاني.

(3:667)

أبو حيَّان: الأخوة هنا في القرابة، لأنَّ نسبه و نسبهم راجع إلى ثمود بن جاثر. (4:327)

رشيد رضا: (أخاهم) في النَّسب و الوطن (صالحا).

سئل الإمام عبد الله بن أبي ليلى عن اليهوديِّ و النَّصرانيِّ يقال له أخ؟

قال: الأخ في الدَّار، و استدللَّ بالآية، رواه أبو الشَّيخ. (8:501)

3-... وَ إِلَى عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ... هود:50

الفخر الرَّازي: و اعلم أنَّه تعالى وصف (هودا) بأنَّه أخوهم، و معلوم أنَّ تلك الأخوة ما كانت في الدِّين، و إمَّا كانت في النَّسب، لأنَّ هودا كان رجلا من قبيلة عاد، و هذه القبيلة كانت قبيلة من العرب، و كانوا بناحية اليمن، و نظيره ما يقال للرجل: يا أخا تميم و يا أخا سليم، و المراد رجل منهم. فإن قيل: إنَّه تعالى قال في ابن نوح: إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ هود:46، فبيِّن أنَّ قرابة النَّسب لا تقيد إذا لم تحصل قرابة الدِّين، و هاهنا أثبت هذه الأخوة مع الاختلاف في الدِّين، فما الفرق بينهما؟

قلنا: المراد من هذا الكلام استمالة قوم محمَّد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ سَلَّمَ، لأنَّ قومه كانوا يستبعدون في محمَّد-مع أنَّه واحد من قبيلتهم-أن يكون رسولا إليهم من عند الله، فذكر الله تعالى أنَّ هودا كان واحدا من عاد، و أنَّ صالحا كان واحدا من ثمود، لإزالة هذا الاستبعاد. (18:9)

مثله الشَّرِبيني. (2:63)

القرطبي: و قيل له: أخوهم، لأنَّه منهم، و كانت القبيلة تجمعهم، كما تقول: يا أخا تميم.

و قيل: إنَّما قيل له: أخوهم، لأنَّه من بني آدم، كما أنَّهم من بني آدم. (9:50)

عبد الكريم الخطيب: و في قوله تعالى: أَخَاهُمْ هُودًا إشارة إلى أنَّ هودا ليس غريبا عن القوم، و إمَّا هو منهم و أخ لهم، كما أنَّ محمَّدا هو من قريش، و أخ و ابن أخ لهم. (6:1153)

... يا أبانا مُنِعَ مِنَّا الكَيْلُ فَأَرْسِلْ مَعَنَا أَخانا...

(يوسف:63)

الآلوسي: فَأَرْسِلْ مَعَنَا أَخانا بنيامين إلى مصر، وفيه إيذان بأن مدار المنع على عدم كونه معهم.

(13:10)

ص: 658

1- وسخ.

الطَّبَّاطِبَائِي: قولهم: (اخانا) إظهار رافة وإشفاق لتطبيب نفس أبيهم من أنفسهم، كقولهم: وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ يوسف:63، بما فيه من التأكيد البالغ.

(11:213)

اخوه

إِذْ قَالُوا لِيُوسُفُ وَأَخُوهُ أَحَبُّ إِلَيْنَا مِمَّا...

يوسف:8

السَّدِّي: يعنون بنيامين. (الطَّبْرِيّ 12:155)

الطَّبْرِيّ: من أمّه. (12:155)

الطُّوسِيّ: لأبيه و أمّه، وهو ابن يامين.

(6:100)

نحوه الطَّبْرَسِيّ (3:212)، و النَّيسَابُورِيّ (12):

(84).

الرَّمْخَشَرِيّ: بنيامين، وإثما قالوا: (اخوه) وهم جميعا إخوته، لأن أمهما كانت واحدة. (2:304)

مثله الفخر الرّازي. (18:92)

البيضاويّ: بنيامين، وتخصيصه بالإضافة، لاختصاصه بالأخوة من الطرفين. (1:488)

النَّيسَابُورِيّ: التّأويل: (ليوسف) القلب، (و اخوه) بنيامين: الحس المشترك، فإن له اختصاصا بالقلب (أحبُّ إلى أينا مِمَّا)، لأن القلب عرش الروح، و محلّ استوائه عليه، والحس المشترك بمثابة الكرسي للعرش. (12:90)

السّيوطيّ: بنيامين: شقيقه. (4:100)

البروسويّ: أي شقيقه بنيامين، والشّدقيق: الأخ من الأب و الأمّ. وقد يقال للأخ لأب: شقيق، كأنه شقّ معك ظهر أبك، وللأخ من الأمّ، لأنّه شقّ معك بطن أمك. وفي القاموس: الشّدقيق كأمير: الأخ، كأنه شقّ نسبه من نسبه انتهى.

و إثما لم يذكر باسمه، تلويحا بأن مدار المحبّة أخوته ليوسف من الطرفين الأب و الأمّ، فالمآل إلى زيادة الحبّ ليوسف، ولذلك دبروا لقتله و طرحه، و لم يتعرّضوا لبنيامين. (4:218)

نحوه الألوسي. (12:189)

الطَّبَّاطِبَائِيّ: وقولهم: (لَيُوسُفُ وَأَخُوهُ) بنسبته إلى يوسف، مع أنّهم جميعا أبناء ليعقوب وإخوة فيما بينهم، يشعر بأنّ يوسف وأخاه هذا كانا أخوين لأُمّ واحدة، وأخوين لهؤلاء القائلين لأب فقط.

والتّروايات تذكر أنّ اسم أخي يوسف هذا بنيامين، والسّياق يشهد أنّهما كانا صغيرين لا يقومان بشيء من أمر بيت يعقوب، وتديير مواشيه و أمواله. (11:89)

أخوهم

إِذْ قَالَ لَهُمُ أَخُوهُمْ نُوحٌ أَلَا تَتَّقُونَ.

الشّعراء: 106

الطّوسيّ: وإتّما سمّاه بألّه (أخوهم) لأنّه كان منهم في النّسب، وذكر ذلك، لأنّهم به آنس، وإلى إجابته أقرب فيما ينبغي أن يكونوا عليه، وهم قد صدفوا عنه [أي أعرضوا] (8:39)

البغويّ: أخوهم في النّسب لا في الدّين.

(5:101)

ص: 659

مثله الشَّرْبِينِي (3:23)، و الخازن (5:101).

الفخر الرَّازِيّ: و أمّا قوله: (اخوهم) فلائنه كان منهم، من قول العرب: يا أخا بني تميم، يريدون يا واحدا منهم. (24:154)

القرطبيّ: أي ابن أبيهم، وهي أخوة نسب لا أخوة دين. وقيل: هي أخوة المجانسة. قال الله تعالى:

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ إِبْرَاهِيمَ:4.

(13:119)

أخوك

1-... قَالَ إِنِّي أَنَا أَخُوكَ فَلَا تَبْتَئِسْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ. يوسف:69

وهب بن منبّه: سئل عن قول يوسف: وَ لَمَّا دَخَلُوا عَلَى يُوسُفَ يَوْسُفَ يَوْسُفَ:69، كيف أجابه حين أخذ بالصّواع، وقد أخبره أنّه أخوه، وأنتم تزعمون أنّه لم يزل متنكراً لهم يكأيدهم حتّى رجعوا؟

فقال: إنّه لم يعترف له بالنسبة، ولكنّه قال: أنا أخوك مكان أخيك الهالك فلا- تَبْتَئِسْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ. يقول: لا يحزنك مكانه. (الطبريّ (13:15)

ابن إسحاق: أنا يوسف. (الطبريّ (13:15)

مثله البروسويّ (4:297)، و الآلوسيّ (13:23).

الطّوسيّ: و إنّما قال له ذلك، لأنّه و إن كان علم أنّ له أخا من أبيه و أمّه إلاّ أنّه لا يعلم أنّه هذا. [إلى أن قال]:

و إنّما جاز أن يأخذه بالصّواع، مع تعريفه أنّه أخوه لأمرين:

أحدهما: أنّه كان بمواطأة منه له.

و الثّاني: [قول و هب، و قد تقدّم]، و الأوّل أصحّ.

(6:169)

المبيديّ: أخوه من أمّه. (5:107)

الطّبرسيّ: أي اطّلع على أنّه أخوه. (3:252)

الفخر الرَّازِيّ: فيه قولان، قال و هب: لم يرد أنّه أخوه من النّسب، و لكن أراد به إنّني أقوم لك مقام أخيك في الإيناس لئلاّ تستوحش بالتّفرد.

و الصّحيح ما عليه سائر المفسّرين من أنّه أراد تعريف النّسب، لأنّ ذلك أقوى في إزالة الوحشة و حصول الأُنس، ولأنّ الأصل في الكلام الحقيقة، فلا وجه لصرفه عنها إلى المجاز من غير ضرورة.

(18:177)

الطّباطبائيّ: أي يوسف الذي فقدته منذ سنين.

والجملة خبر بعد خبر، أو جواب سؤال مقدّر.

و ظاهر السّياق أنّه عرفه نفسه بإسرار القول إليه و سلاّه على ما عمله الإخوة، و طيّب نفسه، فلا يعبأ بقول بعضهم أنّ معنى قوله: إني أنا أخوك أنا أخوك مكان أخيك الهالك، و قد كان أخبره أنّه كان له أخ من أمّه هلك من قبل، فبقي وحده لا أخ له من أمّه، و لم يعترف يوسف له بالنّسب، و لكنّه أراد أن يطيّب نفسه.

و ذلك أنّه ينافيه ما في قوله: إني أنا أخوك من وجوه التّأكيد، و ذلك إنّما يناسب تعريفه نفسه بالنّسب ليستيقن أنّه هو يوسف، على أنّه ينافي أيضاً ما سيأتي من قوله لإخوته عند تعريفهم نفسه: أنا يوسف و هذا أخي قد منّ الله علينا يوسف: 90، فإنّه إنّما يناسب ما إذا علم أخوه أنّه أخوه فاعتزّ بعزّته، كما لا يخفى.

ص: 660

2- اِذْهَبْ أَنْتَ وَأَخُوكَ بِآيَاتِي وَلَا تَنِيَا فِي ذِكْرِي.

طه:42

الطَّبْرِيّ: هارون. (16:168)

[و كذا في بَقِيَّةِ التَّفَاسِيرِ]

أخي

1- قَالَ رَبِّ إِنِّي لَا أَمْلِكُ إِلَّا نَفْسِي وَأَخِي...

المائدة:25

الرَّجَّاج: في إعراب قوله: (و أخى) وجهان: الرّفْع و النّصْب.

أما الرّفْع فمن وجهين:

أحدهما: أن يكون نسقا على موضع (انّي)، و المعنى أنا لا أملك إلا نفسي، و أخى كذلك، و مثله قوله: أَنْ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ التّوبة:3.

و الثّاني: أن يكون عطفا على الضّمير في (أملك) و هو «أنا» و المعنى لا أملك أنا و أخى إلا أنفسنا.

و أما النّصْب فمن وجهين:

أحدهما: أن يكون نسقا على الباء، و التّقدير: إِنِّي و أخى لا نملك إلا أنفسنا.

و الثّاني: أن يكون (أخى) معطوفا على (نفسى) فيكون المعنى لا- أملك إلا نفسي، و لا أملك إلا أخى، لأنّ أخاه إذا كان مطيعا له فهو مالك طاعته.

(الفخر الرّازيّ 11:200)

نحوه الطّوسيّ (3:488)، و القرطبيّ (6:128).

القمّيّ: يعني هارون. (1:164)

الرّمخشريّ: [ذكر الوجوه الأربعة في إعراب (أخى) كما تقدّم عن الرّجّاج و أضاف]

...و مجرورا، عطفًا على الضمير في (نفسى)، وهو ضعيف، لقبح العطف على ضمير المجرور إلا بتكرير الجاز.

فإن قلت: أما كان معه الرجلان المذكوران؟

قلت: كأنه لم يثق بهما كل الوثوق، ولم يطمئن إلى ثباتهما، لما ذاق على طول الزمان و اتصال الصّحبة من أحوال قومه و تلونهم و قسوة قلوبهم، فلم يذكر إلا النبي المعصوم الذي لا شبهة في أمره.

و يجوز أن يقول ذلك لفرط ضجره عند ما سمع منهم تقليلا لمن يوافقه، و يجوز أن يريد: و من يؤاخيني على ديني. (1:605)

نحوه الفخر الرازي. (11:200)

أبو حيّان: و الظاهر أنّ (و أخى) معطوف على (نفسى)، و يحتمل أن يكون (و أخى) مرفوعا بالابتداء، و الخبر محذوف لدلالة ما قبله عليه، أي و أخى لا يملك إلا نفسه، فيكون قد عطف جملة غير مؤكّدة على جملة مؤكّدة، أو منصوبا عطفًا على اسم «ان»، أي و إنّ أخى لا يملك إلا نفسه، و الخبر محذوف، و يكون قد عطف الاسم و الخبر على الخبر، نحو: إنّ زيدا قائم و عمرا شاخص، أي و إنّ عمرا شاخص.

و أجاز ابن عطية و الرمخشري أن يكون (و أخى) مرفوعا عطفًا على الضمير المستكن في (املك)، و أجاز ذلك للفصل بينهما بالمفعول المحصور. و يلزم من ذلك أنّ موسى و هارون عليهما السلام لا يملكان إلا نفس موسى فقط، و ليس المعنى على ذلك بل الظاهر أنّ موسى يملك أمر

ص: 661

نفسه و أمر أخيه فقط.

و جَوِّزَ أيضا أن يكون مجرورا معطوفا على باء المتكلم في (نفسى)، وهو ضعيف على رأي البصريين، و كأنه في هذا الحصر لم يثق بالرجلين اللذين قالوا:

«ادخلوا عليهم الباب»، و لم يطمئن إلى ثباتهما لما عاين من أحوال قومهم و تلوّنهم مع طول الصّحبة، فلم يذكر إلاّ التّبيّ المعصوم الّذي لا شبهة في ثباته.

قيل: أو قال ذلك على سبيل الضّجر عند ما سمع منهم تقليلا لمن يوافقهم، أو أراد بقوله: (و أخى) من يوافقني في الدّين لا هارون خاصّة.

و قرأ الحسن (الآ نفسى و أخى) بفتح الياء فيهما.

(3:457)

عبد الكريم الخطيب: و هذا القول من موسى قاطع بأنّه لم يكن في القوم من استجاب له غير أخيه هارون... و إذن فهو و هارون جبهة، و القوم جميعهم جبهة أخرى، و لو أنّه كان هناك في جبهة موسى و هارون غيرهما لما قال هذا القول: لا أملك إلاّ نفسي و أخى إذ هو يملك - غير نفسه و غير أخيه - هذين الرّجلين اللذين قيل عنهما: إنّهما قالوا هذا القول.

(3:1070)

2- ... قال أنا يوسف و هذا أخى قد منّ الله علينا... يوسف: 90

الفخر الرّازي: إنّما صرّح بالاسم [أي يوسف] تعظيما لما نزل به من ظلم إخوته و ما عوّضه الله من الظّفر و النّصر، فكأنّه قال: أنا الّذي ظلمتموني على أعظم الوجوه، و الله تعالى أوصلني إلى أعظم المناصب، أنا ذلك العاجز الّذي قصدتم قتله و إلقاءه في البئر ثمّ صرت كما ترون، و لهذا قال: (هذا أخى) مع أنّهم كانوا يعرفونه، لأنّ مقصوده أن يقول: و هذا أيضا كان مظلوما كما كنت، ثمّ إنّ صار منعما عليه من قبل الله تعالى كما ترون. (18:204)

نحوه التّيسابوري. (13:44)

أبو السّعود: قال أنا يوسف جوابا عن مسألتهم، و قد زاد عليه قوله: و هذا أخى أي من أبويّ، مبالغة في تعريف نفسه و تفخيما لشأن أخيه، و تكملة لما أفاده قوله: هل علمتم ما فعلتم بيوسف و أخيه يوسف: 89، حسبما يفيد قوله: قد منّ الله علينا، فكأنّه قال: هل علمتم ما فعلتم بنا من التّفريق و الإذلال فأنا يوسف و هذا أخى قد منّ الله علينا، بالخلّاص عمّا ابتلينا به، و الاجتماع بعد الفرقة، و العزّة بعد الدّلة، و الأناج بعد الوحشة.

و لا- يبعد أن يكون فيه إشارة إلى الجواب عن طلبهم، لردّ بنيامين بأنّه أخى لا- أخوكم، فلا- وجه لطلبكم. ثمّ علّل ذلك بطريق الاستئناف التّعليليّ بقوله:

إنّه من يتقّ و يصبر فإنّ الله لا يضيع أجر المحسنين يوسف: 90. (3:90)

نحوه البروسويي. (4:313)

الطَّبَّاطِبَائِي: وَإِنَّمَا الْحَقُّ أَخَاهُ بِنَفْسِهِ وَلَمْ يَسْأَلُوا عَنْهُ، وَمَا كَانُوا يَجْهَلُونَهُ، لِيُخْبِرَ عَنْ مَنْ اللَّهُ عَلَيْهِمَا، وَهُمَا مَعَا الْمُحْسُودَانِ؛ وَلِذَا قَالَ: قَدْ مَنَّ
اللَّهُ عَلَيْنَا

(11:236)

ص: 662

3- إِنَّ هَذَا أَخِي لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعَجَةً وَلِي نَعَجَةٌ وَاحِدَةٌ... ص: 23

وهب بن منبّه: أخي على ديني.

(الطبري 23:143)

نحوه البغوي (6:39)، والخازن (6:39).

الرمحشري: (أخي) بدل من (هذا) أو خبر ل(ان)، والمراد أخوة الدين، أو أخوة الصداقة والألفة، أو أخوة الشراكة والخلطة، لقوله تعالى: وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ الْخُلَطَاءِ ص: 24، وكل واحد من هذه الأخوات تدلي بحق مانع من الاعتداء والظلم. (3:368)

مثله الفخر الرازي (26:196)، والآلوسي (23):

(180)، ونحوه التيسابوري (23:84).

القرطبي: أي على ديني، وأشار إلى المدعى عليه، وقيل: (أخي) أي صاحبي. (15:172)

أبو حيان: والأخوة هنا مستعارة؛ إذ هما ملكان لما ظهرا في صورة إنسانين تكلمتا بالأخوة، ومجازها إنها أخوة في الدين والإيمان. (التهر 7:389)

البروسوي: في الدين أو في الصّحبة والتعرّض، لذلك تمهيد لبيان كمال قبح ما فعل به صاحبه.

(8:16)

الطباطبائي: قوله تعالى: إِنَّ هَذَا أَخِي إِلَى آخِرِ الْآيَةِ، بيان لخصومتهم، وقوله: إِنَّ هَذَا أَخِي كلام لواحد من أحد الفريقين، يشير إلى آخر من الفريق الآخر، بأن هذا أخي له... إلخ.

وبهذا يظهر فساد ما استدلل بعضهم بالآية، على أن أقل الجمع اثنان، لظهور قوله: إِذْ تَسَوَّرُوا... ص:

21، إِذْ دَخَلُوا ص: 22، في كونهم جمعا، ودلالة قوله: (خصمان)، (هذا أخي) على الاثنيّة.

وذلك لجواز أن يكون في كل واحد من جانبي التثنية أكثر من فرد واحد. قال تعالى: هَذَا خَصَمَانِ احْتَصَمَا فِي رَبِّهِمْ فَالَّذِينَ كَفَرُوا، الحج: 19، وجواز أن يكون أصل الخصومة بين فردين، ثم يلحق بكل منهما غيره لإعانتة في دعواه. (17:192)

أخيه

1- ...فَمَنْ عُنِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبَاعُ بِالْمَعْرُوفِ... البقرة: 178

ابن عباس: هو المقتول.

مثله قتادة، و مجاهد. (القرطبي 2:253)

الطوسي: و الهاء في قوله: مِنْ أَخِيهِ تَعُودُ إِلَى أَخِي المقتول في قول الحسن.

وقال غيره: تَعُودُ إِلَى أَخِي القاتل.

فإن قيل: كيف يجوز أن تَعُودُ إِلَى أَخِي القاتل و هو في تلك الحال فاسق؟

قيل عن ذلك ثلاثة أجوبة:

أحدها: إنه أراد أخوة النسب، لا في الدين، كما قال: وَإِلَى عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا الأعراف: 65، هود:

50.

و الثاني: لأن القاتل قد يتوب فيدخل في الجملة، و غير التائب على وجه التغليب.

الثالث: تعريفه بذلك على أنه كان أخاه قبل أن يقتله، كما قال: وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ

ص: 663

فَلَا تَعْضَلُوهُمْ أَنْ يُنْكِحَ أَزْوَاجَهُنَّ الْبَقَرَةَ: 232، يعني الذين كانوا أزواجهنَّ. (2:101)

الرّمخشريّ: معناه فمن عفي له من جهة أخيه شيء من العفو. [إلى أن قال:] وأخوه هو وليّ المقتول.

وقيل له: أخوه، لأنّه لابسه من قبل أنّه وليّ الدّم ومطالبه به، كما تقول للرجل: قل لصاحبك كذا، لمن بينه وبينه أدنى ملابسة. أو ذكره بلفظ الأخوة، ليعطف أحدهما على صاحبه بذكر ما هو ثابت بينهما من الجنسيّة والإسلام. (1:331)

الطّبرسيّ: أي من دم أخيه، فحذف المضاف للعلم به، وأراد بالأخ: المقتول، سمّاه أبا للقاتل، فدلّ أنّ أخوة الإسلام بينهما لم تنقطع، وأنّ القاتل لم يخرج عن الإيمان بقتله.

وقيل: أراد بالأخ العافي الذي هو وليّ الدّم، سمّاه الله أبا للقاتل. وقوله: (شيء) دليل على أنّ بعض الأولياء إذا عفا سقط القود، لأنّ شيئاً من الدّم قد بطل بعفو البعض، والله تعالى قال: فَمَنْ عَفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ وَالضَّعِيرُ فِي قَوْلِهِ: (له) وفي (أخيه) كلاهما يرجع إلى (من)، وهو القاتل، أي من ترك له القتل ورضي منه بالدية. هذا قول أكثر المفسّرين. [إلى أن قال:]

و القول الآخر أنّ المراد بقوله: فَمَنْ عَفِيَ لَهُ وَلِيّ الدّم، والهاء في أخيه يرجع إليه، وتقديره: فمن بذل له من أخيه، يعني أبا الوليّ وهو المقتول الدية، ويكون العافي معطي المال، ذكر ذلك عن مالك. (1:265)

ابن الأنباريّ: أي من حقّ أخيه، فحذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه. و الهاء في (أخيه)، تعود على (من)، والأخ يراد به وليّ المقتول. (1:140)

الفخر الرّازيّ: ... البحث الرّابع: بأيّ معنى أثبت الله وصف الأخوة؟

و الجواب قيل: إنّ ابن عبّاس تمسّك بهذه الآية في بيان كون الفاسق مؤمناً من ثلاثة أوجه:

الأوّل: أنّه تعالى سمّاه مؤمناً حال ما وجب القصاص عليه، وإتّما وجب القصاص عليه إذا صدر عنه القتل العمد والعدوان، وهو بالإجماع من الكبائر، وهذا يدلّ على أنّ صاحب الكبيرة مؤمن.

والثّاني: أنّه تعالى أثبت الأخوة بين القاتل وبين وليّ الدّم، ولا شك أنّ هذه الأخوة تكون بسبب الدّين، لقوله تعالى: إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ الْحَجَرَات:

10، فلو لا أنّ الإيمان باق مع الفسق وإلّا لما بقيت الأخوة الحاصلة بسبب الإيمان.

الثّالث: أنّه تعالى ندب إلى العفو عن القاتل، و التّنب إلى العفو إنّما يليق بالمؤمن.

أجابت المعتزلة عن الوجه الأوّل، فقالوا: إن قلنا:

المخاطب بقوله: كُتِبَ عَلَيْكُمْ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْبَقَرَةَ: 178، هم الأئمّة، فالسّؤال زائل. وإن قلنا: إنّهم هم القاتلون، فجوابه من وجهين: أحدهما: أنّ القاتل قبل إقدامه على القتل كان مؤمناً، فسمّاه الله تعالى مؤمناً بهذا التّأويل.

والتّاني: أنّ القاتل قد يتوب، وعند ذلك يكون مؤمناً، ثمّ إنّ تعالى أدخل فيه غير التّائب على سبيل التّغليب.

ص: 664

وَأَمَّا الْوَجْهَ الثَّانِي: وَهُوَ ذِكْرُ الْأُخُوَّةِ، فَأَجَابُوا عَنْهُ مِنْ وَجْهِهِ:

الْأَوَّلُ: أَنَّ الْآيَةَ نَازِلَةٌ قَبْلَ أَنْ يَقْتُلَ أَحَدٌ أَحَدًا، وَلَا شَكَّ أَنَّ الْمُؤْمِنِينَ إِخْوَةٌ قَبْلَ الْإِقْدَامِ عَلَى الْقَتْلِ.

وَالثَّانِي: الظَّاهِرُ أَنَّ الْفَاسِقَ يَتُوبُ، وَعَلَى هَذَا التَّقْدِيرِ يَكُونُ وَلِيُّ الْمَقْتُولِ أَخًا لَهُ.

وَالثَّلَاثُ: يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ جَعَلَهُ أَخًا لَهُ فِي النَّسَبِ، كَقَوْلِهِ تَعَالَى: وَإِلَى عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا الْأَعْرَافِ: 65.

وَالرَّابِعُ: أَنَّهُ حَصَلَ بَيْنَ وَلِيِّ الدَّمِّ وَبَيْنَ الْقَاتِلِ نَوْعٌ تَعَلَّقَ وَاسْتَصَاحَ، وَهَذَا الْقَدْرُ يَكْفِي فِي إِطْلَاقِ اسْمِ الْأُخُوَّةِ، كَمَا تَقُولُ لِلرَّجُلِ: قَلِّ لِمَا حَبَبَكَ كَذَا، إِذَا كَانَ بَيْنَهُمَا أَدْنَى تَعَلَّقَ.

وَالخَامِسُ: ذَكَرَهُ بِلَفْظِ الْأُخُوَّةِ لِيُعْطَفَ أَحَدُهُمَا عَلَى صَاحِبِهِ، بِذِكْرِ مَا هُوَ ثَابِتٌ بَيْنَهُمَا مِنَ الْجِنْسِيَّةِ، فِي الْإِقْرَارِ وَالْإِعْتِقَادِ.

وَالجَوَابُ: أَنَّ هَذِهِ الْوَجْوهَ بِأَسْرَها تَقْتَضِي تَقْيِيدَ الْأُخُوَّةِ بِزَمَانٍ دُونَ زَمَانٍ، وَبِصِفَةِ دُونَ صِفَةٍ. وَاللَّهُ تَعَالَى أَثْبَتَ الْأُخُوَّةَ عَلَى الْإِطْلَاقِ. (5:59)

نَحْوَهُ النَّسَابُورِيِّ. (2:88)

الْبَيْضَاوِيِّ: وَذَكَرَهُ بِلَفْظِ الْأُخُوَّةِ الثَّابِتَةِ بَيْنَهُمَا مِنَ الْجِنْسِيَّةِ وَالْإِسْلَامِ، لِيَرُقَّ لَهُ وَيُعْطَفَ عَلَيْهِ. (1:99)

الْأَلُوسِيِّ: وَالْمُرَادُ بِالْأَخِ وَلِيُّ الدَّمِّ، سَمَّاهُ أَخًا اسْتِعْطَافًا بِتَذْكِيرِ أُخُوَّةِ الْبَشَرِيَّةِ وَالذِّينِ.

وَقِيلَ: الْمُرَادُ بِهِ الْمَقْتُولُ. وَالْكَلَامُ عَلَى حَذْفِ مُضَافٍ، أَيَّ مِنْ دَمِ أَخِيهِ.

وَسَمَّاهُ أَخًا الْقَاتِلَ لِلْإِشَارَةِ إِلَى أَنَّ أُخُوَّةَ الْإِسْلَامِ بَيْنَهُمَا لَا تَنْقَطِعُ بِالْقَتْلِ. (2:50)

2- يَا بَنِيَّ أَذْهَبُوا فَتَحَسَّسُوا مِنْ يُوسُفَ وَأَخِيهِ...

يوسف 87

الطَّبْرِيِّ: يَعْنِي بَنِيَامِينَ. (13:48)

[وَهَكَذَا أَكْثَرَ الْمَفْسَّرِينَ]

النَّسَابُورِيِّ: التَّأْوِيلُ فِيهِ: أَنَّ الْوَاجِبَ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ أَنْ يَطْلُبَ يُوسُفَ قَلْبَهُ وَبَنِيَامِينَ سِرَّهُ.

(13:52)

الْبُرُوسِيِّ: وَالْمُرَادُ ب(أَخِيهِ) بَنِيَامِينَ، وَلَمْ يَذْكَرِ الثَّلَاثُ، وَهُوَ الَّذِي قَالَ: فَلَنْ أَبْرَحَ الْأَرْضَ يُوسُفَ:

80، وَاحْتَبَسَ بِمِصْرَ، لِأَنَّ غَيْبَتَهُ اخْتِيَارِيَّةٌ لَا يَعْسُرُ إِزَالَتَهَا. (4:309)

الطَّبَّاطِبَائِيّ: الَّذِي أَخَذَ بِمِصْرَ. (11:235)

3- هَلْ عَلِمْتُمْ مَا فَعَلْتُمْ بِيُوسُفَ وَ أَخِيهِ إِذْ أَنْتُمْ جَاهِلُونَ. يوسف:89

ابن إسحاق: لم يعن بذكر أخيه ما صنعه هو فيه حين أخذه، ولكن للتفريق بينه وبين أخيه؛ إذ صنعوا بيوسف ما صنعوا. (الطَّبَّاطِبَائِيّ 13:54)

4-... أَيْحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ... الحجرات:12

الرّمخشريّ: فيه مبالغات شتّى:...

و منها: أن لم يقتصر على تمثيل الاعتياب بأكل لحم الإنسان حتّى جعل الإنسان أخوا، و منها: أن لم يقتصر على أكل لحم الأخر حتّى جعل مَيْتًا. (3:568)

ص: 665

نحوه أبو السَّعود. (5:91)

الفخر الرَّازي: قوله: (أحبَّ احدكم...) دليل على أنَّ الاغتياب الممنوع اغتياب المؤمن لا ذكر الكافر، وذلك لأنَّه شَبَّهه بأكل لحم الأخ، و قال من قبل:

إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَلَا - أَخُوَّةَ إِلَّا بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ، و لا منع إلاَّ من شيء يشبهه أكل لحم الأخ، ففي هذه الآية نهى عن اغتياب المؤمن دون الكافر. (28:134)

نحوه الطَّباطبائي. (18:325)

5- يَوْمَ يَفِرُّ الْمَرْءُ مِنْ أَخِيهِ. عبس: 34

الرَّمخشري: وبدأ بالأخ ثمَّ بالأبوين، لأنَّهما أقرب منه، ثمَّ بالصَّاحبة و البنين لأنَّهم أقرب و أحبَّ، كأنَّه قال: يفرُّ من أخيه بل من أبويه بل من صاحبتة و بنيه.

وقيل: أوَّل من يفرُّ من أخيه هابيل، و من أبويه إبراهيم، و من صاحبتة نوح و لوط، و من ابنه نوح.

(4:220)

التَّيسابوري: [بعد نقل قول الرَّمخشري قال:]

و أقول: هذا القول يستلزم أن تكون «الصَّاحبة» أقرب و أحبَّ من الأبوين، و لعلَّه خلاف العقل و الشَّرع.

و الأصوب أن يقال: أراد أن يذكر بعض من هو مطيف بالمرء في الدُّنيا من أقاربه في طرفي الصَّعود و التَّزول، فبدأ بطرف الصَّعود، لأنَّ تقديم الأصل أولى من تقديم الفرع، و ذكر أوَّلا في كلِّ من الطَّرفين من هو معه في درجة واحدة، و هو الأخ في الأوَّل و الصَّاحبة في الثاني. على أنَّ وجود البنين موقوف على وجود الصَّاحبة، فكانت بالتَّقديم أولى. (30:31)

أخويكم

...إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَ اتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ. الحجرات: 10

الطَّبيري: و معنى الأخوين في هذا الموضع كلُّ مقتتلين من أهل الإيمان.

و بالتَّشنية قرأ ذلك قرءاً الأمصار. و ذكر عن ابن سيرين أنَّه قرأ (بين اخوانكم) بالتَّون، على مذهب الجمع؛ و ذلك من جهة العربيَّة صحيح، غير أنَّه خلاف لما عليه قرءاً الأمصار، فلا أحبَّ القراءة بها.

(26:130)

أبو زرعة: قرأ ابن عامر في رواية الثَّعلبي (بين اخوتكم) بالتَّاء، على الجمع، و حجَّته أنَّ الطَّائفة جمع و إن كان واحداً في اللفظ، كما قال:

خَصْمَانِ اخْتَصَمُوا الْحَجَّ: 19، وقال هاهنا: وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا الْحَجَرَاتِ: 9، على المعنى لا على اللفظ.

وقرأ الباقون (بين اخويكم) بالياء، تنثية أخ، لأن كل طائفة جنس واحد فردوه على اللفظ دون المعنى.

(675)

نحوه الطوسي. (9:345)

المبيدي: ثنى الأخوين لأن أقل من يقع بينهم القتال اثنان، والمعنى أصلحوا بينهما إذا اختلفا واقتتلا.

وقيل: التثنية قد يقع موقع الجمع، كقوله: لبيك وسعديك، ولا يدي لك.

وقيل: معناه فأصلحوا بين رئيسي الفريقين لأنهما إذا اصطلحا اصطلح الفريقان.

ص: 666

وقيل: فأصلحوا بين كلّ مسلمين. [إلى أن قال:]

قرأ يعقوب (بين اخوتكم) بالتاء على الجمع، وقرأ الحسن (بين اخوانكم).

والأكثر في النسب «الإخوة»، وفي الصداقة «الإخوان». ويقع كل واحد منهما موقع الآخر.

(9:258)

الرّمحشريّ: فإن قلت: لم خصّ الاثنان بالذكر دون الجمع؟

قلت: لأنّ أقلّ من يقع بينهم الشقاق اثنان، فإذا لزمت المصالحة بين الأقلّ كانت بين الأكثر ألزم، لأنّ الفساد في شقاق الجمع أكثر منه في شقاق الاثنان.

وقيل: المراد بـ«الأخوين» الأوس والخزرج.

وقرئ (بين اخوتكم و اخوانكم)، والمعنى ليس المؤمنون إلاّ إخوة وأنهم خلّص لذلك متمحّضون، قد انزاحت عنهم شبهات الأجنبية، و أبى لطف حالهم في التمازج والاتحاد، أن يقدموا على ما يتولّد منه التّقاطع، فبادروا قطع ما يقع من ذلك إن وقع وأحسموه.

(3:564)

نحوه البيضاويّ (2:409)، وأبو السّعود (5:90)، والبروسويّ (9:77).

القرطبيّ: أي بين كلّ مسلمين تخاصما. وقيل: بين الأوس والخزرج.

وقال أبو عليّ: أراد: «الأخوين» الطائفتين لأنّ لفظ التثنية يرد، والمراد به الكثرة، كقوله تعالى: بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ المائدة:64.

وقال أبو عبيدة: أي أصلحوا بين كلّ أخوين؛ فهو آت على الجميع.

وقرأ ابن سيرين و نصر بن عاصم و أبو العالية و الجحدريّ و يعقوب (بين اخوتكم) بالتاء على الجمع.

وقرأ الحسن: (اخوانكم). الباقون (اخويكم) بالياء على التثنية. (16:323)

أبو حيّان: وقرأ الجمهور (بين اخويكم) مثني، لأنّ أقلّ من يقع بينهم الشقاق اثنان، فإذا كان الإصلاح لازما بين اثنين، فهو ألزم بين أكثر من اثنين.

وقيل: المراد بـ«الأخوين» الأوس والخزرج.

وقرأ زيد بن ثابت و ابن مسعود و الحسن -بخلاف عنه- و الجحدريّ و ثابت البنانيّ و حمّاد بن سلمة و ابن سيرين (بين اخوانكم) جمعا بالألف و التّون. و الحسن أيضا و ابن عامر في رواية و زيد بن عليّ و يعقوب (بين اخوتكم) جمعا على وزن «غلمة».

وروى عبد الوهّاب عن أبي عمرو والقراءات الثلاث. ويغلب «الإخوان» في الصّدّاقة و«الإخوة» في النّسب، وقد يستعمل كلّ منهما مكان الآخر، ومنه إنّما الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ الْحَجَرَات: 10 وقوله:

أَوْ يُبَيِّتِ إِخْوَانَكُمْ النَّور: 61. (8:112)

الشّريبيّ: ووضع الظّاهر موضع الضّمير مضافا إلى المأمور مبالغة في التّقرير و التّحضيض، وخصّ الاثنين بالذّكر لأنّهما أقلّ من يقع بينهما الشّقاق.

وعن أبي عثمان الحيريّ: أنّ أخوة الدّين أثبت من أخوة النّسب، فإنّ أخوة النّسب تنقطع بمخالفة الدّين، و أخوة الدّين لا تنقطع بمخالفة النّسب. (4:66)

الآلوسيّ: [ذكر القراءات الثلاث كما تقدّم عن أبي

ص: 667

قال أبو الفتح: وقراءة الجمع تدلّ على أنّ قراءة الجمهور لفظها لفظ التّشبية ومعناها الجماعة، أي كلّ اثنين فصاعدا من المسلمين اقتتلا. و الإضافة لمعنى الجنس نحو لتيك و سعديك، و يغلب «الإخوان» في الصّداقة و «الإخوة» في التّسب، و قد يستعمل كلّ منهما مكان الآخر. (26:152)

الطّباطبائي: و قوله: فَأَصْبَحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ، - و لم يقل: فأصلحوا بين الأخوين- من أوجز الكلام و أطفه؛ حيث يفيد أنّ المتقاتلتين بينهما أخوة، فمن الواجب أن يستقرّ بينهما الصّلاح، و سائر المؤمنين إخوان للمتقاتلتين فيجب عليهم أن يسعوا في الإصلاح بينهما. (18:315)

عبد الكريم الخطيب: هو تعقيب على الآية السّابقة، و على ما دعت إليه المؤمنين من حسم الخلاف الذي يقع بين جماعاتهم، ثمّ هو إلفات إلى أنّ الأخوة القائمة بين المؤمنين لا- تتغيّر صفتها، و لا تنقطع آثارها بتلك العوارض التي تعرض لهم في حياتهم، فإنّما هي موجات من ريح عابرة، لا تلبث أن تمرّ، ثمّ يعود إلى البحر سكونه، و صفاؤه، و جلاله...

و من جهة أخرى، فإنّ الفئة الباغية لا يزال لها مكانها في المؤمنين، و لا تزال لها أخوتها فيهم، و إذن فلا يجار عليهم لأنّهم جاروا، و لا يعتدى عليهم لأنّهم اعتدوا، و إنّما يقبل منهم قبولهم لما قضى به المؤمنون عليهم، ثمّ إنّ لهم بعد هذا حقّهم كاملا لا ينقص منه شيء، فالمعتدون و المعتدى عليهم إخوان للمؤمنين جميعا. (13:447)

إخوانا

1- ... فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا... آل عمران: 103

الرّمخشري: إخوانا متراحمين متناصحين مجتمعين على أمر واحد قد نظم بينهم، و أزال الاختلاف و هو الأخوة في الله.

وقيل: هم الأوس و الخزرج كانا أخوين لأب و أمّ، ف وقعت بينهما العداوة، و تطاولت الحرب مائة و عشرين سنة إلى أن أطفأ الله ذلك بالإسلام، و ألف بينهم برسول الله صلّى الله عليه و سلّم. (1:451)

نحوه الفخر الرّازي (8:174)، و التّيسابوري (4):

26)، و أبو السّعود (1:258)، و البروسوي (2:72)، و المراغي (4:18).

القرطبي: و الإخوان جمع أخ، و سمّي أخوا، لأنّه يتوحّى مذهب أخيه، أي يقصده. (4:164)

الطّباطبائي: المراد بالنعمة هو التّأليف، فالمراد بالأخوة التي توجده و تحقّقه هذه النّعمة أيضا تأليف القلوب، فالأخوة هاهنا حقيقة ادّعائية.

و يمكن أن يكون إشارة إلى ما يشتمل عليه قوله:

إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ الْحِجْرَات: 10، من تشريع الأخوة بينهم، فإنّ بين المؤمنين أخوة مشرّعة تتعلّق بها حقوق هامّة. (3:371)

1- إِنَّ الْمُبَدِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا. الإسراء: 27

ص: 668

الطَّبْرِيّ: يعني أنّ الممترقين أموالهم في معاصي الله لمنفقيها في غير طاعته، أولياء الشياطين، وكذلك تقول العرب لكلّ ملازم سنّة قوم، و تابع
أثرهم: هو أخوهم.

(15:74)

نحوه البغويّ. (4:128)

الطُّوسِيّ: قيل في معناه قولان:

أحدهما: إنّ الشيطان أخوهم باتّباعهم آثاره و جريهم على سنّته.

و الثّاني: إنّهم يقرنون بالشيطان في النار. (6:469)

المبيديّ: أولياءهم و أعوانهم، و كلّ ملازم سنّة قوم و تابع أمرهم هو أخوهم.

وقيل: قرناءهم في النار، و القرينان يقال لهما:

أخوان. (5:545)

الرّمخشريّ: أمثالهم في الشرارة، و هي غاية المذمّة، لأنّه لأشّر من الشيطان، أو هم إخوانهم و أصدقاؤهم، لأنّهم يطيعونهم فيما يأمرونهم به
من الإسراف، أو هم قرناؤهم في النار على سبيل الوعيد.

(2:446)

نحوه النّيسابوريّ (15:30)، و الشّرّينيّ (2):

(299)، و الخازن (4:128).

الطَّبْرسيّ: معناه إنّ المسرفين أتباع الشياطين سالكون طريقهم، و هذا كما يقال لمن لازم السّفْر: هو أخو السّفْر. (3:411)

الفخر الرّازيّ: و المراد من هذه الأخوة التّشبه بهم في هذا الفعل القبيح، و ذلك لأنّ العرب يسمّون الملازم للشّيء: أخاه، فيقولون: فلان
أخو الكرم و الجود، و أخو السّفْر، إذا كان مواظبا على هذه الأعمال.

وقيل قوله: إخوان الشياطين أي قرناءهم في الدّنيا و الآخرة، كما قال: وَ مَنْ يَعِشْ عَنِ ذِكْرِ الرَّحْمَنِ نَقِيضَ لَهُ شَيْطَانًا فَهوَ لَهُ قَرِينٌ
الرّخرف: 36، و قال تعالى: أَحْشُرُوا الَّذِينَ ظَلَمُوا وَ أَزْوَاجَهُمُ الصّاقَات: 22، أي قرناءهم من الشياطين.

(20:193)

نحوه المراغيّ. (15:38)

القرطبي: وقوله: (اخوان) يعني أنهم في حكمهم؛ إذ المبدّر ساع في الإفساد كالشياطين، أو أنهم يفعلون ما تسوّّل لهم أنفسهم، أو أنهم يقرنون بهم غدا في النار، ثلاثة أقوال.

و الإخوان هنا جمع أخ من غير النسب، ومنه قوله تعالى: **إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ الْحَجَرَات:10.**

(10:248)

البيضاوي: أمثالهم في الشرارة فإنّ التضييع و الإلتاف شرّ - و أصدقاءهم و أتباعهم، لأنهم كانوا يطيعونهم في الإسراف و الصّرف في المعاصي.

روي أنهم كانوا ينحرون الإبل و يتياسرون عليها، و يبذرون أموالهم في السّمة، فنهاهم الله عن ذلك و أمرهم بالإنفاق في القربات.
(1:583)

نحوه أبو السّعود. (3:213)

أبو حيّان: و إخوة الشّياطين كونهم قرناءهم في الدّنيا، و في النار في الآخرة. و تدلّ هذه الأخوة على أنّ التّبذير هو في معصية الله، أو كونهم يطيعونهم فيما يأمرونهم به من الإسراف في الدّنيا. (6:30)

ص: 669

الكاشاني: أمثالهم السالكين طريقتهم، وهذا هو غاية الذم. (3:188)

البروسوي: أي أعوانهم في إهلاك أنفسهم، ونظراءهم في كفران النعمة والعصيان. (5:150)

الآلوسي: والإخوان جمع أخ، والمراد به المماثل مجازاً، أي أنهم مماثلون لهم في صفات السوء التي من جملتها التبذير. أو الصديق و
التابع مجازاً أيضاً، أي أنهم أصدقاؤهم واتباعهم فيما ذكر من التبذير والصرف في المعاصي. (15:63)

الطباطبائي: وقوله: إِنَّ الْمُبَدِّرِينَ...

تعليل للتبذير، والمعنى لا تبذر إنك إن تبذر كنت من المبذرين، والمبذرون إخوان الشياطين. وكان وجه المؤاخاة بينهم أن
الواحد منهم يصير ملازماً لشیطانه وبالعكس، كالأخوين اللذين هما شقيقان متلازمان في أصلهما الواحد، كما يشير إليه قوله تعالى:

وَقَيْضْنَا لَهُمْ قُرْنَاءَ فَصَلت: 25، وقوله: أَحْشُرُوا الَّذِينَ ظَلَمُوا وَأَزْوَاجَهُمُ الصَّافَات: 22، أي قرناءهم، وقوله: وَإِخْوَانُهُمْ يَمُدُّونَهُمْ فِي الْغَيِّ ثُمَّ لَا
يُقْصِرُونَ الأعراف: 202.

ومن هنا يظهر أن تفسير من فسّر الآية بأنهم قرناء الشياطين أحسن من قول من قال: المعنى أنهم أتباع الشياطين سالكون سبيلهم. (13:82)

2- وَعَادٌ وَفِرْعَوْنُ وَإِخْوَانُ لُوطٍ. ق: 13

الطوسي: أي كذب فرعون موسى، وقوم لوط لوطاً، وسمّاهم إخوته لكونهم من نسبه. (9:362) مثله الطبرسي. (5:143)

الفخر الرازي: قال هاهنا: إِخْوَانُ لُوطٍ وَقَالَ: [فِي الْآيَةِ السَّابِقَةِ] قَوْمُ نُوحٍ ق: 12، لأنّ لوطاً كان مرسلًا إلى طائفة من قوم إبراهيم عليه السلام
معارف لوط، [أقرباءه] ونوح كان مرسلًا إلى خلق عظيم.

(28:161)

أبو السعود: قيل: كانوا من أصهاره عليه الصلاة والسلام. (5:95)

البروسوي: أصهارا والصهر زوج بنت الرجل وزوج أخته.

وقيل: إخوانه قومه، لاشتراكهم في النسب لا في الدين. (9:110)

الآلوسي: قيل: كانوا من أصهاره عليه السلام، فليس المراد الأخوة الحقيقية من النسب. (26:177)

القاسمي: وهم الذين جادلوه في إتيان الرجال.

(15:5487)

1- ... وَقَالُوا لِإِخْوَانِهِمْ إِذَا ضَرَبُوا فِي الْأَرْضِ ...

آل عمران: 156

مجاهد: هم عبد الله بن أبي سلول، وأصحابه.

مثله السدّي. (الطوسي 3:26)

البغوي: في التفاق والكفر.

وقيل: في النسب. (1:367)

نحوه الخازن. (1:367)

الزمخشري: أي لأجل إخوانهم، كقوله تعالى:

ص: 670

وَ قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا لَوْ كَانَ خَيْرًا مَا سَبَقُونَا إِلَيْهِ الْأَحْقَافُ: 11، و معنى الأخوة: اتِّفَاقُ الْجِنْسِ أَوْ النَّسَبِ. (1:473)

الطَّبْرَسِيُّ: مِنْ أَهْلِ التَّفَاقِ. (1:525)

الفخر الرازي: قال صاحب الكشاف: قوله:

وَ قَالُوا لِإِخْوَانِهِمْ، أَي لِأَجْلِ إِخْوَانِهِمْ، كَقَوْلِهِ:

وَ قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا الْأَحْقَافُ: 11.

و أقول: تقرير هذا الوجه أنهم لما قالوا: لَوْ كَانُوا عَدَدَنَا مَا مَاتُوا وَ مَا قُتِلُوا، فهذا يدل على أن أولئك الإخوان كانوا ميّتين و مقتولين عند هذا القول، فوجب أن يكون المراد من قوله: وَ قَالُوا لِإِخْوَانِهِمْ هُوَ أَنَّهُمْ قَالُوا ذَلِكَ لِأَجْلِ إِخْوَانِهِمْ، و لا يكون المراد هو أنهم ذكروا هذا القول مع إخوانهم.

و قوله: (إخوانهم) يحتمل أن يكون المراد منه الأخوة في النسب و إن كانوا مسلمين، كقوله تعالى:

وَ إِلَى عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا الْأَعْرَافُ: 65، وَ إِلَى ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا الْأَعْرَافُ: 73، فَإِنَّ الْأَخُوَّةَ فِي هَذِهِ الْآيَاتِ أَخُوَّةُ النَّسَبِ لَا أَخُوَّةُ الدِّينِ، فَلَعَلَّ أَوْلَئِكَ الْمَقْتُولِينَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ كَانُوا مِنْ أَقْرَابِ الْمُنَافِقِينَ، فَالْمُنَافِقُونَ ذَكَرُوا هَذَا الْكَلَامَ.

و يحتمل أن يكون المراد من هذه الأخوة المشاكلة في الدين، و اتفق إلى أن صار بعض المنافقين مقتولا في بعض الغزوات، فالَّذِينَ بقوا من المنافقين قالوا ذلك.

(9:53)

القرطبي: يعني في التَّفَاقِ أَوْ فِي النَّسَبِ، فِي السَّرَايَا الَّتِي بَعَثَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَى بَرٍّ مَعُونَةَ.

(4:246)

البيضاوي: لأجلهم و فيهم، و معنى أخوتهم:

اتِّفَاقُهُمْ فِي النَّسَبِ أَوْ الْمَذْهَبِ. (1:188)

أبو حيّان: و اللّام في (لإخوانهم) لام السبب أي لأجل إخوانهم، و ليست لام التبليغ نحو: «قلت لك».

و الأخوة هنا أخوة النسب؛ إذ كان قتلى أحد من الأنصار و أكثرهم من الخزرج، و لم يقتل من المهاجرين إلا أربعة.

وقيل: خمسة، و يكون القائلون منافقي الأنصار جمعهم أب قريب أو بعيد، أو أخوة المعتمد و التآلف، كقوله:

فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا آل عمران: 103.

أبو السَّعود: تعيين لوجه الشَّبه و المماثلة التي نهوا عنها، أي قالوا: لأجلهم و في حقهم. و معنى أخوتهم:

اتِّفاقهم نسبا أو مذهبا. (1:285)

نحوه البروسويّ. (2:114)

الآلوسيّ: لإخوانهم في المذهب أو النَّسب، و اللّام تعليليّة، أي قالوا: لأجلهم. و جعلها ابن الحاجب بمعنى «عن»، و لا يجوز أن يكون المراد مخاطبة الإخوان كما هو المتبادر لدلالة ما بعد على أنّهم كانوا غائبين حين هذا القول.

و قول بعضهم: يصحّ أن يكون جعل القول (لاخوانهم) باعتبار البعض الحاضرين، و الصّدر الآتي لضرب آخر تكلف لا حاجة إليه سوى كثرة الفضول. (4:99)

عبد الكريم الخطيب: كيف يسمّون إخوانهم، و هؤلاء كفرون و أولئك مؤمنون؟ فنقول، و الله أعلم:

ص: 671

أولاً: أن هؤلاء الكافرين كانوا في جماعة المؤمنين أولاً، فلما كانت وقعة أحد، ورأوا ما رأوا مما أصاب المسلمين، ساء ظنهم بالله الذي آمنوا به، ثم بلغ بهم سوء الظن إلى الارتداد عن الإسلام، فتسميتهم إخواناً لهؤلاء المؤمنين تذكير لهم بالدين الذي كانوا عليه، ودعوة مجددة من الله إليهم ليدخلوا فيه، بعد أن خرجوا منه.

و ثانياً: في هذه التسمية للكافرين بأنهم إخوان لأولئك المؤمنين الذين قتلوا في سبيل الله؛ فضح لهم، و مواجهة صريحة بالحكم الذي حكم الله به عليهم و هو أنهم كافرون، وفي هذا ما يجعلهم يتعرفون إلى أنفسهم، و يرون الهاوية التي سقطوا فيها، و هم يقولون هذه المقولات المنكرة، و أنهم إذا كان عند أحدهم شك في أن هذه المقولات التي يقولها لا تدخل به إلى مداخل الكفر فليعلم أنه يخدع نفسه، و يضلُّها، فما هو بعد هذا من المؤمنين، فإما أن يتوب و يرجع إلى الله، و إما أن يمضي في طريقه، مع ضلاله و كفره.

و انظر في قوله تعالى: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا...

آل عمران: 156، تجد أن الله سبحانه، قد حكم عليهم أولاً بأنهم كافرون، ثم أكد كفرهم هذا بأنهم كانوا إخواناً لأولئك المؤمنين، و أنهم منذ قالوا هذا القول ليسوا من الإيمان و لا المؤمنين في شيء. (2:625)

[و بهذا المعنى جاء قوله تعالى: الَّذِينَ قَالُوا لِإِخْوَانِهِمْ وَقَعَدُوا آل عمران: 168.]

2- وَإِسْمَاعِيلَ وَالْيَسَعَ وَيُوشَعَ وَ لُوطًا وَ كَلَّا فَضَلْنَا عَلَى الْعَالَمِينَ* وَ مِنْ آبَائِهِمْ وَ ذُرِّيَّتِهِمْ وَ إِخْوَانِهِمْ... الأنعام: 87، 86

الطوسي: و إنما دخلت (من) في قوله: وَ مِنْ آبَائِهِمْ وَ ذُرِّيَّتِهِمْ للتبويض، كأنه قال: و بعض آبائهم و بعض ذريّاتهم و بعض إخوانهم (هديناهم)، و لو لم تدخل (من)، لاقتضى أنه هدى جميعهم الهداية التي هي الثواب، و الأمر بخلافه. (4:212)

نحوه الطبرسي (3:330)، و البيضاوي (1:319)

ابن عطية: و هدينا من آبائهم و ذريّاتهم و إخوانهم جماعات و (من) للتبويض و المراد: من آمن، نبيّاً كان أو غير نبيّ، و يدخل عيسى في ضمير قوله:

وَ مِنْ آبَائِهِمْ وَ لِهَذَا قَالَ مُحَمَّدُ بْنُ كَعْبٍ: الخال و الخالة. (أبو حيان 4:174)

الفخر الرازي: قوله تعالى: وَ مِنْ آبَائِهِمْ وَ ذُرِّيَّتِهِمْ وَ إِخْوَانِهِمْ يفيد أحكاماً كثيرة:

الأول: أنه تعالى ذكر الآباء و الذريّات و الإخوان، فالآباء هم الأصول، و الذريّات هم الفروع، و الإخوان فروع الأصول؛ و ذلك يدلّ على أنه تعالى خصّ كلّ من تعلق بهؤلاء الأنبياء بنوع من الشرف و الكرامة.

و الثاني: أنه تعالى قال: وَ مِنْ آبَائِهِمْ و كلمة (من) للتبويض. [إلى أن قال:]

الثالث: أنّا إذا فسّرنا هذه الهداية (و هديناهم) بالنبوة كان قوله: وَ مِنْ آبَائِهِمْ وَ ذُرِّيَّتِهِمْ وَ إِخْوَانِهِمْ كالدلالة على أنّ شرط كون الإنسان رسولا من عند الله أن يكون رجلاً، و أنّ المرأة لا يجوز أن تكون رسولا من عند الله تعالى. (13:66)

أبو حيان: وَ مِنْ آبَائِهِمْ كآدم و إدريس و نوح

و هود و صالح وَ ذُرِّيَّاتِهِمْ كَذُرِّيَّةِ نوح عليه السَّلَام المؤمنين وَ إِخْوَانِهِمْ كإخوة يوسف، ذكر الأصول و الفروع و الحواشي. (4:174)

البروسوي: وَ إِخْوَانِهِمْ كإخوة يوسف في عصرهم. و يحتمل أن يكون المراد بهم كل من آمن معهم، فإنهم كلهم دخلوا في هداية الإسلام. (3:62)

الآلوسي: يحتمل كما قيل أن يتعلّق بما تعلّق به من ذُرِّيَّته، و(من) ابتدائية، و المفعول محذوف، أي و هدينا من آبائهم و أبنائهم و إخوانهم جماعات كثيرة، أو معطوف على (كلا فضلنا)، و(من) تبعيضية، أي فضلنا بعض آبائهم... إلخ.

و جعله بعضهم عطفًا على (نوح) الأنعام: 84، و(من) واقعة موقع المفعول به مؤوّلًا ببعض. و اعتبار البعضية لما أنّ منهم من لم يكن نبيًا و لا مهديًا.

قيل: و هذا في غير الآباء، لأنّ آباء الأنبياء كلّهم مهديّون، موحّدون.

و أنت تعلم أنّ هذا مختلف فيه نظرًا إلى آباء نبيّنا صلّى الله عليه و سلّم و كثير من التّاس من وراء المنع، فما ظنك بآباء غيره من الأنبياء عليهم السَّلَام.

و لا يخفى أنّ إضافة الآباء و الأبناء و الإخوان إلى ضمير (هم) لا يقتضي أن يكون لكلّ منهم أب أو ابن أو أخ، فلا تغفل. (7:214)

رشيد رضا: أي و هدينا من آباء من ذكر من الأنبياء، أي بعض آبائهم و ذُرِّيَّاتهم و إخوانهم. و من المعلوم أنّ بعض هؤلاء الأقربين لم يهتد بهدى ابنه أو أبيه أو أخيه من الأنبياء، كأبي إبراهيم [لاحظ: آزر] أو ابن نوح، قال تعالى: وَ لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا وَ إِبْرَاهِيمَ وَ جَعَلْنَا فِي ذُرِّيَّتِهِمَا النُّبُوَّةَ وَ الْكِتَابَ فَمِنْهُمْ مُهْتَدٍ وَ كَثِيرٌ مِنْهُمْ فاسِقُونَ. الحديد: 26

وقيل: إنّ العطف هنا على ما قبله مباشرة، أي و فضلنا بعض آبائهم و ذُرِّيَّاتهم و إخوانهم، و هم الذين اهتدوا بهديهم، على غيرهم من عالمي زمانهم الذين لم يهتدوا مثلهم. (7:589)

الطّباطبائي: هذا التّعبير يؤيد ما قدّمناه أنّ المراد بيان اتّصال سلسلة الهداية؛ حيث أضاف الباقيين إلى المذكورين، بأنهم متّصلون بهم بأبوة أو بنوة أو أخوة.

(7:246)

3-... وَ إِخْوَانُهُمْ يَمُدُّونَهُمْ فِي الْغَيِّ ثُمَّ لَا يُقْصِرُونَ.

الأعراف: 202

ابن عبّاس: هم الجنّ يوحون إلى أوليائهم من الإنس. (الطّبري 9:159)

مجاهد: من الشّياطين. (الطّبري 9:159)

نحوه الصّحّاح، و الحسن. (القرطبي 7:351)

ابن كثير: وإخوانهم من الجنّ يمدّون إخوانهم من الإنس. (الطبريّ 9:159)

السّدّي: إخوان الشّياطين من المشركين يمدّهم الشّيطان في الغي. (الطبريّ 9:159)

نحوه الطّوسيّ. (5:77)

الطّبريّ: وإخوان الشّياطين تمّدّهم الشّياطين في الغي. (9:159)

المبيديّ: هم الشّياطين، وضمير (هم)

ص: 673

للمشركين. و يجوز أن يكون المراد من الإخوان:

المشركين، و ضمير (هم) للشياطين.

و جاء في القرآن بأنّ الكفار إخوان الشياطين، بمعنى قرناؤهم. (3:825)

الرّمخشريّ: و أما إخوان الشياطين الذين ليسوا بمتّقين، فإنّ الشياطين يمدّونهم في الغيّ.

و قوله: وَ إِخْوَانُهُمْ يَمُدُّونَهُمْ كقوله:

قوم إذا الخيل جالوا في كواثبها

في أنّ الخبر جار على غير ما هو له، و يجوز أن يراد بالإخوان: الشياطين و يرجع الصّميم المتعلّق به إلى الجاهلين، فيكون الخبر جاريا على ما هو له، و الأوّل أوجه، لأنّ إخوانهم في مقابلة الذين اتّقوا.

فإن قلت: لم جمع الصّميم في إخوانهم و الشيطان مفرد؟

قلت: المراد به الجنس، كقوله: أُولِئَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ البقرة: 257. (2:139)

نحوه أبو السّعود. (2:223)

الفخر الرّازيّ: اختلفوا في أنّ الكناية في قوله:

(و إخوانهم) إلى ما ذا تعود، على قولين:

القول الأوّل: و هو الأظهر أنّ المعنى و إخوان الشياطين يمدّون الشياطين في الغيّ، و ذلك لأنّ شياطين الإنس إخوان لشياطين الجنّ، فشياطين الإنس يعوون النّاس، فيكون ذلك إمدادا منهم لشياطين الجنّ على الإغواء و الإضلال.

و القول الثّاني: إنّ إخوان الشياطين هم النّاس الذين ليسوا بمتّقين، فإنّ الشياطين يكونون مددا لهم فيه و القولان مبنيان على أنّ لكلّ كافر أخا من الشياطين.

(15:100)

القرطبيّ: قيل: المعنى و إخوان الشياطين و هم الفجّار من ضلالّ الإنس تمدّهم الشياطين في الغيّ.

و قيل للفجّار: «إخوان الشياطين» لأنّهم يقبلون منهم، و قد سبق في هذه الآية ذكر الشيطان. هذا أحسن ما قيل فيه، و هو قول قتادة، و الحسن، و الضّحّاك.

(7:351)

البيضاوي: أي وإخوان الشياطين الذين لم يتقوا، يمدّهم الشياطين (في الغي) بالتزيين والحمل عليه. [إلى أن قال:]

ويجوز أن يكون الضمير في (لا يقصرون) للإخوان، أي لا يكفون عن الغي ولا يقصرون كالمتمتعين.

ويجوز أن يراد بالإخوان: الشياطين، ويرجع الضمير في (إخوانهم) إلى الجاهلين، فيكون الخبر جاريا على ما هو له. (1:382)

التيسابوري: يعني إخوان القلوب، وهم النفوس الأثارة. (9:115)

أبو حيان: الضمير في (وإخوانهم) عائد على الجاهلين، أو على ما دلّ عليه قوله: إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا الْأَعْرَافَ: 201، وهم غير المتمتعين، لأنّ الشيء قد يدلّ على مقابله، فيضمّر ذلك المقابل لدلالة مقابله عليه.

وعني بالإخوان على هذا التقدير: الشياطين، كأنه قيل: والشياطين الذين هم إخوان الجاهلين أو غير المتمتعين يمدّون الجاهلين أو غير المتمتعين في الغي.

قالوا: وفي (يمدّونهم) ضمير الإخوان، فيكون الخبر

جاريا على من هو له، والصَّمير المجرور والمنصوب للكفار، وهذا قول قتادة.

وقال ابن عطية: ويحتمل أن يعودا جميعا على الشَّياطين، ويكون المعنى: وإخوان الشَّياطين في الغيِّ، بخلاف الأخوة في الله يمدون الشَّياطين، أي بطاعتهم لهم وقبولهم منهم. ولا يترتب هذا التَّأويل على أن يتعلَّق (في الغيِّ) بالإمداد، لأنَّ الإنس لا يعوذون الشَّياطين انتهى.

ويمكن أن يتعلَّق (في الغيِّ) على هذا التَّأويل بقوله:

(يمدّونهم) على أن تكون (في) للسببية، أي يمدّونهم بسبب غوايتهم، نحو: دخلت امرأة النار في هرة، أي بسبب هرة.

ويحتمل أن يكون (في الغيِّ) حالا فيتعلَّق بمحذوف، أي كائنين و مستقرّين في الغيِّ، فيبقى (في الغيِّ) في موضعه لا يكون متعلِّقا بقوله: (وإخوانهم) وقد جوّز ذلك ابن عطية.

وعندي في ذلك نظر، فلو قلت: مطعمك زيد لحما، تريد: مطعمك لحما زيد، فتفصل بين المبتدأ و معموله بالخبر، لكان في جوازه نظر؛ لأنَّك فصلت بين العامل و المعمول بأجنبيِّ لهما معا، وإن كان ليس أجنبيًّا لأحدهما الذي هو المبتدأ.

ويحتمل أن يختلف الصِّمير، فيكون في (وإخوانهم) عائد على الشَّياطين الدالِّ عليهم (الشَّيطان)، أو على (الشَّيطان) نفسه باعتبار أنه يراد به الجنس، نحو قوله:

أولياؤهم الطَّاغُوتُ البقرة: 257، المعنى الطَّواغيت، و يكون في (يمدّونهم) عائد على الكفار، و الواو في (يمدّونهم) عائد على الشَّياطين، و إخوان الشَّياطين يمدّونهم الشَّياطين، و يكون الخبر جرى على غير من هو له، لأنَّ الإمداد مسند إلى الشَّياطين لا لإخوانهم، وهذا نظير قوله:

قوم إذا الخيل جالوا في كواثبها

و هذا الاحتمال هو قول الجمهور، و عليه فسّر الطَّبْرِيّ. (4:450)

البروسويّ: أي إخوان الشَّياطين، و هم المنهمكون في الغيِّ المعرضون عن وقاية أنفسهم عن المضارّ، فضمير (إخوانهم) للشَّيطان، و الجمع لكون المراد به الجنس. (3:300)

يعني النَّفوس إخوان القلب، فإنَّ النَّفس و القلب توأمان ولدا من ازدواج الرُّوح و القلب، فالقلب يمدّ النَّفس في الطَّاعة، و لو لا ذلك ما صدر من القلب معصية، لأنَّه جبل على الاطمئنان بذكر الله و طاعته. (3:301)

الآلوسيّ: أي إخوان الشَّياطين الذين لم يتَّقوا، و ذلك معنى الأخوة بينهم، و هو مبتدأ، و قوله سبحانه و تعالى: (يمدّونهم في الغيِّ) خبره، و الصِّمير المرفوع للشَّياطين، و المنصوب للمبتدأ، أي تعاونهم الشَّياطين في الصِّلال، و ذلك بأن يزيّنوه لهم و يحملوهم عليه، و الخبر على هذا جار على غير من هو له. و في أنه هل يجب إبراز الصِّمير أو لا- يجب؟ في مثل ذلك خلاف بين أهل القريتين، كالصِّفة المختلفة فيها بينهم.

وقيل: إنَّ الصِّمير الأوّل للإخوان، و الثاني للشَّياطين، و المعنى و إخوان الشَّياطين يمدّون الشَّياطين بالاتباع و الامتثال، و على هذا يكون

الخبر جاريا على

ص: 675

من هو له، والجار والمجرور متعلق بما عنده، وجوز أن يكون في موضع الحال من الفاعل أو من المفعول. [إلى أن قال:]

و جوز أن يكون الصمير في (لا- يقصرون) للإخوان، وروي ذلك عن ابن عباس و السدي و إليه ذهب الجبائي، أي ثم لا يكف هؤلاء عن الغي و لا يقصرون كالمتمتعين.

و جوز أن يراد بالإخوان: الشياطين، و ضمير الجمع المضاف إليه أولا و المفعول ثانيا و الفاعل ثالثا يعود إلى الجاهلين، في قوله سبحانه و تعالى: وَ أَعْرَضَ عَنِ الْجَاهِلِينَ، الأعراف: 199، أي و إخوان الجاهلين، و هم الشياطين يمدون الجاهلين في الغي ثم لا يقصر الجاهلون عن ذلك، و الخبر على هذا أيضا جار على ما هو له، كما في بعض الأوجه السابقة، و الأول أولى رعاية للمقابلة. (9:148)

الطباطبائي: قوله تعالى: وَ إِخْوَانِهِمْ... كأن الجملة حالية، و المراد بإخوانهم إخوان المشركين، و هم الشياطين، كما وقع قوله تعالى: إِنَّ الْمُبَدِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ الإسراء: 27.

و المعنى أن الذين اتقوا على هذا الحال من التذكر و الإبصار، و الحال أن إخوان المشركين من الشياطين يمدون المشركين في غيهم و يعينونهم، ثم لا يكفون عن مدهم و إعاتهم، أو لا يكف المشركون و لا ينتهون عن غيهم. (8:381)

عبد الكريم الخطيب: فهم أكثر المفسرين هذه الآية على أن «الإخوان» هنا هم إخوان الشياطين من المشركين و أهل الضلال، و أن الشياطين يمدونهم بالغي و الضلال، فلا يقصرون، و لا يرجعون عن غيهم و ضلالهم، بل يزدادون ضلالا إلى ضلال، و غيا إلى غي.

و الفهم الذي أطمئن إليه في هذه الآية، هو أن المراد ب(إخوانهم) هم إخوان المؤمنين، من المنحرفين، و أصحاب الأهواء و البدع، و من المشركين و الضالين.

و أن هؤلاء جميعا هم شياطين مسلطون على المؤمنين، يحاولون جاهدين أن يمدوهم بالغي و الضلال، و المؤمنون -مع هذا- في إعراض عنهم، و لكنهم -مع هذا- دائبون على هذا الكيد للمؤمنين.. لا يقصرون، و لا ينتهون.

و تسمية هؤلاء الغواة من المشركين و الضالين إخوانا للمؤمنين، هو لما بينهم من صلوات القرابة و النسب.

و من جهة أخرى فإن هؤلاء المشركين الضالين كان من شأنهم -لو عقلوا- أن يكونوا إخوانا لهؤلاء المؤمنين، أخوة إيمان و تقوى، بعد أن كانوا إخوانا لهم نسبا و قرابة، و لكن فرق بينهم هذا الضلال الذي هم فيه. (5:550)

4- أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ نَافَقُوا يَقُولُونَ لِإِخْوَانِهِمُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ... الحشر: 11

ابن عباس: يعني بني النضير.

(الطبري 28:46)

الزمخشري: للذين بينهم و بينهم أخوة الكفر، و لأنهم كانوا يوالونهم و يؤاخونهم، و كانوا معهم على المؤمنين في السر. (4:85)

الفخر الرازي: و هذه الأخوة تحتمل وجوها:

أحدها: الأخوة في الكفر، لأن اليهود والمنافقين كانوا مشتركين في عموم الكفر بمحمد صلى الله عليه وسلم.

وثانيها: الأخوة بسبب المصادقة و الموالاة و المعاونة.

و ثالثها: الأخوة بسبب ما بينهما من المشاركة في عداوة محمد صلى الله عليه وسلم. (29:288)

أبو حيان: و اللام في (لاخوانهم) للتبليغ، و الأخوة بينهم أخوة الكفر و موالاتهم. (8:248)

أبو السعود: و اللام في قوله تعالى: (لِإِخْوَانِهِمْ) للتبليغ، و المراد بأخوتهم إماما توافقهم في الكفر، أو صداقتهم و موالاتهم. (5:152)

مثله البروسوي. (9:438)

الآلوسي: و اللام للتبليغ، و المراد بأخوتهم:

الأخوة في الدين، و اعتقاد الكفر، أو الصداقة. و كثر جمع الأخ مرادا به ما ذكر على إخوان، و مرادا به الأخوة في التسبب على إخوة. و قلّ خلاف ذلك. (28:56)

المراغي: الإخوان: الأصدقاء، واحدهم أخ، و الأخ من التسبب جمعه: إخوة. (28:47)

الطباطبائي: و المراد بإخوانهم الذين كفروا من أهل الكتاب بنو التّضير على ما يؤيده السياق، فإنّ مفاد الآيات أنّهم كانوا قوما من أهل الكتاب، دار أمرهم بين الخروج و القتال بعد قوم آخر كذلك، و ليس إلاّ بني التّضير بعد بني قينقاع. (19:211)

اخوانهنّ

...أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءَ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ... التّور: 31

الآلوسي: و المراد ب«الإخوان» ما يشمل الأعيان، و هم الأخوة لأب واحد و أم واحدة، و بني العلات و هم أولاد الرّجل من نسوة شتى، و الأخياف و هم أولاد المرأة من آباء شتى. و نظير ذلك يقال في الأخوات.

(18:142)

اخوانكم

1- ...وَإِنْ تَخَالَطُوهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ وَ اللَّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ... البقرة: 220

الطّبري: فإن قال لنا قائل: و كيف قال:

(فاخوانكم) فرفع الإخوان، و قال في موضع آخر:

فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا البقرة: 239؟

قيل: لا افتراق معنييهما؛ وذلك أن أيتام المؤمنين إخوان المؤمنين، خالطهم المؤمنون بأموالهم أو لم يخالطوهم. فمعنى الكلام وإن تخالطوهم فهم إخوانكم.

والإخوان مرفوع بالمعنى المتروك ذكره، وهو «هم» لدلالة الكلام عليه، وإنه لم يرد ب«الإخوان» الخبر عنهم أنهم كانوا إخوانا، من أجل مخالطة ولا تهم إياهم، ولو كان ذلك المراد لكانت القراءة نصبا، وكان معناه حينئذ وإن تخالطوهم فخالطوا إخوانكم. ولكنه قرئ رفعا لما وصفت، من أنهم إخوان للمؤمنين الذين يلونهم، خالطوهم أو لم يخالطوهم.

وأما قوله: فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا البقرة: 239، فنصب، لأنهما حالان للفعل غير ذاتيين، ولا يصلح معهما «هو» وذلك أنك لو أظهرت «هو» معهما لاستحال

ص: 677

ألا- ترى أنه لو قال قائل: إن خفت من عدوك أن تصلي قائما فهو راجل أو راكب، لبطل المعنى المراد بالكلام؛ وذلك أن تأويل الكلام: فإن خفتم أن تصلوا قياما من عدوكم، فصلوا رجالا أو ركباناً، ولذلك نصبه إجراء على ما قبله من الكلام، كما تقول في نحوه من الكلام: إن لبست ثيابا فالبياض، فتنصبه لأنك تريد: إن لبست ثيابا فالبس البياض، ولست تريد الخبر عن أن جميع ما يلبس من الثياب فهو البياض.

ولو أردت الخبر عن ذلك لقلت: إن لبست ثيابا فالبياض رفعا؛ إذ كان مخرج الكلام على وجه الخبر منك عن اللابس، أن كل ما يلبس من الثياب فبياض، لأنك تريد حينئذ: إن لبست ثيابا فهي بياض.

فإن قال: فهل يجوز التصب في قوله: (فاخوانكم)؟ قيل: جائز في العربية. فأما في القراءة فإنما منعناه لإجماع القراء على رفعه. وأما في العربية فإنما أجزناه لأنه يحسن معه تكرير ما يحمل في الآتي قبله من الفعل فيهما: وإن تخالطوهم فإخوانكم تخالطون، فيكون ذلك جائزا في كلام العرب. (2:373).

نحوه ملخصا الطوسي (2:215)، والطبرسي (1):

(351).

أبو حيان: قيل: وجعلهم [اليتامى] إخوانا.

لوجهين: أحدهما أخوة الدين، والثاني لانتفاعهم بهم إما في الثواب من الله تعالى وإما بما يأخذونه من أجره عملهم في أموالهم، وكل من نفعك فهو أخوك.

وقال الباقر [عليه السلام] لشخص: رأيتك في قوم لم أعرفهم، فقال: هم إخواني، فقال: أفيهم من إذا احتجت أدخلت يدك في كمه فأخذت منه من غير استئذان؟ قال: لا، قال: إذن لستم بإخوان.

قيل: وفي قوله: (فاخوانكم) دليل على أن أطفال المؤمنين مؤمنون في الأحكام، لتسمية الله تعالى إياهم إخوانا لنا. (2:162)

أبو السعد عود: أي فهم إخوانكم، أي في الدين الذي هو أقوى من العلاقة التسيية، ومن حقوق الأخوة، وواجبها المخالطة بالإصلاح والتفجع. (1:168)

مثله البروسوي. (1:343)

الطباطبائي: وَإِنْ تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ إشارة إلى المساواة المجعولة بين المؤمنين جميعا بإلغاء جميع الصفات المميزة التي هي المصادر لبروز أنواع الفساد بين الناس في اجتماعهم، من الاستعباد والاستضعاف والاستذلال والاستكبار وأنواع البغي والظلم، وبذلك يحصل التوازن بين أقالم الاجتماع، والمعادلة بين اليتيم الضعيف والولي القوي، وبين الغني المثري والفقير المعدم، وكذا كل ناقص تام، وقد قال تعالى: إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ الْحَجَرَات: 10. (2:198)

عبد الكريم الخطيب: أي وإن تضمّوهم إليكم وتولّوا عنهم رعاية أمورهم فهم إخوانكم، لهم مكان الأخوة بينكم، وما لهذه الأخوة من

حقوق. [إلى أن قال]:

وفي التعبير عن اليتامى بقوله تعالى: (فاخوانكم) بدلا من: «فأولادكم»، كما يقتضيه ظاهر الأمر؛ إذ اليتيم لا يكون يتيما إلا في حال صغره، الأمر الذي يجعله

ص: 678

من الوصي بصفة الابن لا الأخ.

في هذا التعبير تنويه بما ينبغي أن تكون عليه نظرية الوصي على اليتيم، وهو أن ينظر إليه على أنه مثله وفي درجته، وإن كان في مدارج الصّبا، فهذه النظرة جدير بها أن تقيم الوصي دائما على شعور يقظ، بأنه إنما يتعامل مع إنسان رشيد، يرقب أعماله، ويرصد تصرفاته في شئونه، وهذا الشعور يجعل الوصي حذرا في تصرفاته، حريصا على أن يظهر بمظهر الأمين الحريص على مصلحة اليتيم.

ثم إنه من جهة أخرى، سيعمل هذا الشعور عمله عند الوصي في الوصول باليتيم إلى مرحلة الرشد في أقصر زمن ممكن، بحكم هذه الأخوة الملازمة له، والمستقرة في شعوره، وهذا شعور معاكس تماما لما يشعر به الأوصياء نحو اليتامى من أنهم لن يكبروا أبدا، حتى يظلوا أكبر زمن ممكن تحت أيديهم!!

فانظر كم أعطت هاتان الكلمتان المباركتان وَإِنْ تُخَالِطُوهُمُ فَإِخْوَانُكُمْ من ثمرات طيبة، وكم تعطيان هكذا أبدا من ثمر طيب مبارك لكل طالب و مريد.

وفي قوله تعالى: وَاللَّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ حماية لهذا الشعور الذي أثاره قوله سبحانه: وَإِنْ تُخَالِطُوهُمُ فَإِخْوَانُكُمْ و تغذية دائمة له من أن يضعف، إذ يجد الوصي على اليتيم عين الله ترقبه، وعلمه يحيط بكل ما يعمل لليتيم الذي في يده من خير أو شر، و من إصلاح لأمره، ليرشد و يستقل بشئونه، أو ليفسد و يظل هكذا تحت يده. (1:248)

2- فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ... التوبة: 11

الفراء: معناه فهم إخوانكم. يرتفع مثل هذا من الكلام بأن يضم له اسمه مكنيا عنه، ومثله: فَإِنْ لَمْ تَعْلَمُوا آبَاءَهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ الأحزاب: 5، أي فهم إخوانكم. وفي قراءة أبي (ان تعذبهم فعبادك) (1)، أي فهم عبادك. (1:425)

أبو حيّان: علّق حصول الأخوة في الدين على الالتباس بمجموع الثلاثة، ويظهر أنّ مفهوم الشرط غير مراد. (5:14)

الألوسي: قيل: و الاختلاف بين جواب هذه الشرطية و جواب الشرطية السابقة فإن تابوا...

فَحَلُّوا سَبِيلَهُمُ التوبة: 5، مع اتحاد الشرط فيهما، لما أنّ الأولى سيقّت إثر الأمر بالقتل ونظائره، فوجب أن يكون جوابها أمرا بخلاف هذه، وهذه سيقّت بعد الحكم عليهم بالاعتداء و أشباهه، فلا بدّ من كون جوابها حكما البتّة.

و هذه الآية أجلب لقلوبهم من تلك الآية؛ إذ فرق ظاهر بين تخلية سبيلهم و بين إثبات الأخوة الدنيّة لهم.

وبها استدلل على تحريم دماء أهل القبلة، وروي ذلك عن ابن عباس رضي الله عنهما، [إلى أن قال:]

وذكر بعض جدّة الأفاضل أنّه تعالى، علّق حصول الأخوة في الدين على مجموع الأمور الثلاثة: التوبة، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة. [ثم ذكر مفهوم الشرط 8.

1- القراءة المشهورة: إِنَّ تُعَذِّبُهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ الْمَائِدَةُ: 118.

و الرّد عليه. [فراجع]. (10:57)

الطّباطبائيّ: و أمّا قوله: فَأَخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ فالمراد به بيان التّساوي بينهم و بين سائر المؤمنين، في الحقوق التي يعتبرها الإسلام في المجتمع الإسلاميّ: لهم ما للمسلمين و عليهم ما على المسلمين، و قد عبّر في الآية عن ذلك بالأخوة في الدّين.

و قال في موضع آخر: إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ الْحَجَرَات: 10، اعتبارا بما بينهم من التّساوي في الحقوق الدّينيّة، فإنّ الأخوين شقيقان اشتقا من مادّة واحدة، و هما لذلك متساويان في الشّؤون الرّاجعة إلى ذلك في مجتمع المنزل عند والدهما الذي هو ربّ البيت، و في مجتمع القرابة عند الأقرباء و العشيّة.

و إذ كان لهذا المعنى المسمّى بلسان الدّين أخوة أحكام و آثار شرعيّة اعتنى بها قانون الإسلام، فهو اعتبار حقيقة لنوع من الأخوة بين أفراد المجتمع الإسلاميّ، لها آثار مترتبة، كما أنّ الأخوة الطّبيعيّة فيما اعتبرها الإسلام لها آثار مترتبة عقلائيّة و دينيّة، و ليست تسمية ذلك «أخوة» مجرد استعارة لفظيّة عن عناية مجازيّة، و فيما نقل عن النّبّي صلّى الله عليه و آله و قوله: «المؤمنون إخوة يسعى بذمتهم أدناهم، و هم يد واحدة على من سواهم». (9:158)

عبد الكريم الخطيب: في هذا ما يكشف عن سماحة الإسلام و إنسانيّته، و أنّه ليس لحساب فرد، أو جماعة، أو أمة، و إنّما هو حظّ متاح للنّاس جميعا. و أنّ هذه الحرب التي تدور بين أتباعه و أعدائه، و التي يحتمل فيها هؤلاء الأتباع ما يحتملون من ابتلاء في أموالهم و أنفسهم، هذه الحرب ليست لحساب أحد، و إنّما هي من أجل هذا الدّين، و لحساب هذا الدّين. و من هنا كان مطلب المسلمين المجاهدين أوّلا و قبل كلّ شيء، هو هداية النّاس و ابتغاء الخير لهم، فإذا اهتدى الضّالّ و آمن المشرك و نزع الكافر عن كفره، كان ذلك هو الجزاء الحسن الّذي يسعد به المسلم، و الغنيمة العظيمة التي يجد فيها العزاء لكلّ ما أصيب به، في نفسه أو ماله.

و لهذا فإنّ هؤلاء المحاربين للمسلمين، و المعتدين على الإسلام هم على تلك الصّفة، و المسلمون على موقفهم العدائيّ معهم، ما داموا على حالهم تلك، فإذا هم تحوّلوا عن موقفهم هذا و دخلوا في دين الله، انقلبوا في الحال أولياء للمؤمنين، و إخوانا لهم، قد ذهب إيمانهم بالله بكلّ ما كان لهم في نفوس المؤمنين من بغضة و عداوة. (5:709)

[و بهذا المعنى جاء قوله تعالى: فَإِنْ لَمْ تَعْلَمُوا آبَاءَهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ وَ مَوَالِيكُمْ الْأَحْزَاب: 5]

إخواننا

... رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَ لِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ... الحشر: 10

الطّبريّ: و عني بالدّين جاءوا من بعدهم - المهاجرون - أنّهم يستغفرون لإخوانهم من الأنصار.

(28:44)

البيضاويّ: أي لإخواننا في الدّين. (2:466)

أبو السّعود: أي في الدّين الّذي هو أعزّ و أشرف عندهم من التّسب. (5:152)

مثله البروسوي (9:436)، و الألوسي (28:54).

الطَّبَّاطِبَائِيّ: و قولهم: (ربّنا...) دعاء لأنفسهم و السّابقين من المؤمنين بالمغفرة. و في تعبيرهم عنهم ياخواننا، إشارة إلى أنّهم يعدّونهم من أنفسهم، كما قال الله تعالى: بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضِ النِّسَاءِ: 25، فهم يحبّونهم كما يحبّون أنفسهم، و يحبّون لهم ما يحبّون لأنفسهم. و لذلك عبّوه بقولهم: وَ لَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِلَّذِينَ آمَنُوا الْحَشْر: 10. (19:207)

اخوة

1-... فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمَّهِ السُّدُسُ.

النِّسَاء: 11

الطَّبَّيْرِيّ: اختلف أهل التّأويل في عدد الإخوة الّذين عناهم الله، فقال جماعة أصحاب رسول الله صلّى الله عليه و سلّم و التّابعين لهم بإحسان و من بعدهم من علماء أهل الإسلام، في كلّ زمان: عنى الله جلّ ثناؤه بقوله: (فإن كان له إخوة...) اثنين كان الإخوة أو أكثر منهما، اثنين كانتا أو كثر إناثا، أو ذكرين كان أو كانوا ذكورا، أو كان أحدهما ذكرا و الآخر أنثى.

و اعتدّ كثير ممّن قال ذلك، بأنّ ذلك قالته الأمّة عن بيان الله جلّ ثناؤه على لسان رسوله صلّى الله عليه و سلّم، فنقلته أمّة نبيّه نقلا مستفيضا، قطع العذر مجيئه، و دفع الشكّ فيه عن قلوب الخلق و روده.

و روي عن ابن عبّاس رضي الله عنهما أنّه كان يقول: بل عنى الله جلّ ثناؤه بقوله: (...إخوة): جماعة أقلّها ثلاثة. و كان ينكر أن يكون الله جلّ ثناؤه حجب الأمّ عن ثلثها مع الأب بأقلّ من ثلاثة إخوة. [إلى أن قال:]

و الصّواب من القول في ذلك عندي أنّ المعنيّ بقوله:

(فإن كان له إخوة...) اثنين من إخوة الميّت فصاعدا، على ما قاله أصحاب رسول الله صلّى الله عليه و سلّم، دون ما قاله ابن عبّاس رضي الله عنهما، لنقل الأمّة وراثه صحّة ما قالوه من ذلك عن الحجّة، و إنكارهم ما قاله ابن عبّاس في ذلك.

فإن قال قائل: و كيف قيل في الأخوين: إخوة، و قد علمت أنّ الأخوين في منطق العرب مثلا لا يشبه مثال الإخوة في منطقها؟

قيل: إنّ ذلك و إن كان كذلك، فإنّ من شأنها التّأليف بين الكلامين بتقارب معنيهما، و إن اختلفا في بعض وجوههما. فلمّا كان ذلك كذلك، و كان مستفيضا في منطقها، منتشرا مستعملا في كلامها: «ضربت من عبد الله و عمرو و رسهما، و أوجعت منهما ظهورهما» و كان ذلك أشدّ استفاضة في منطقها من أن يقال:

أوجعت منهما ظهرهما، و إن كان مقولا: أوجعت ظهرهما، كما قال الفرزدق:

بما في فؤادينا من الحبّ و الهوى

فبيراً منهاض الفؤاد المشغّف

غير أنّ ذلك وإن كان مقولا، فأفصح منه «بما في أفئدتنا»، كما قال جلّ ثناؤه: **إِن تَتُوبَا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا** التّحریم: 4، فلمّا كان ما وصفت من إخراج كلّ ما كان في الإنسان واحدا إذا ضمّ إلى الواحد منه آخر من إنسان آخر، فصارا اثنين من اثنين، فلفظ

ص: 681

الجمع أفصح في منطقتها وأشهر في كلامها، وكان الأخوان شخصين، كل واحد منهما غير صاحبه من نفسين مختلفين، أشبه معناه ما معنى ما كان في الإنسان من أعضائه واحدا لا ثاني له، فأخرج أثنيهما بلفظ أنثى العضوين اللذين وصفت، فقيل: «إخوة» في معنى الأخوين، كما قيل: «ظهور» في معنى الظهريين، وأفواه في معنى فمويين، وقلوب في معنى قلبين.

وقد قال بعض النحويين: إنما قيل «إخوة»، لأن أقل الجمع اثنان؛ وذلك أنه إذا ضم شيء إلى شيء صار جميعا بعد أن كانا فردين، فجمعا ليعلم أن الاثنين جمع، وهذا وإن كان كذلك في المعنى، فليس بعلّة تنبئ عن جواز إخراج ما قد جرى الكلام مستعملا مستفيضا على السنن العرب لاثنيه بمثال وصورة، غير مثال ثلاثة فصاعدا منه وصورتها، لأن من قال: أخواك قاما، فلا شك أنه قد علم أن كل واحد من الأخوين فرد، ضم أحدهما إلى الآخر فصارا جميعا، بعد أن كانا شتى عنوان الأمر.

وإن كان كذلك فلا تستجيز العرب في كلامها أن يقال: أخواك قاموا، فيخرج قولهم: قاموا، وهو لفظ للخير عن الجميع، خيرا عن الأخوين، و هما بلفظ الاثنين، لأن لكل ما جرى به الكلام على السننهم مثلا معروفا عندهم وصورة، إذا غير مغير ما قد عرفوه فيهم أنكروه، فكذلك الأخوان وإن كانا مجموعين ضم أحدهما إلى صاحبه، فلهما مثال في المنطق وصورة، غير مثال الثلاثة منهم فصاعدا وصورتهم، فغير جائز أن يغير أحدهما إلى الآخر إلا بمعنى مفهوم، وإذا كان ذلك كذلك فلا قول أولى بالصحة مما قلنا قبل. (4:278)

الطوسي: ... ولا يحجب عندنا من الإخوة إلا من كان من قبل الأب والأم، أو من قبل الأب. فأما من كان من قبل الأم فحسب فإنه لا يحجب على حال.

ولا يحجب أقل من أخوين، أو أخ وأختين، أو أربع أخوات، فأما الأختان فلا يحجبان على حال، وخالفنا جميع الفقهاء في ذلك.

فأما الإخوان فلا خلاف أنه تحجب الأم عن الثلث إلى السادسة، إلا ما قال ابن عباس: إنه لا يحجب بأقل من ثلاثة؛ لقوله: (إخوة)، والثلاثة أقل الجمع.

وحكي عن ابن عباس أيضا: أن ما يحجبه الإخوة من سهم الأم من الثلث إلى السادسة، يأخذه الإخوة دون الأب، وذلك خلاف ما أجمعت الأمة عليه، لأنه لا خلاف أن أحدا من الإخوة لا يستحق مع الأبوين شيئا، وإنما قلنا: إن (إخوة) بمعنى أخوين للإجماع من أهل العصر على ذلك، وأيضا فإنه يجوز وضع لفظ الجمع في موضع التثنية إذا اقترنت به دلالة، كما قال: إن تتوبا إلى الله فقد صغت قلوبكما التحريم: 4، ويقول القائل:

ضربت الرّجلين أروّسهما، ومن أخويك ظهورهما.

فإن قيل: لم حجب الإخوة الأم من غير أن يرثوا مع الأب؟

قلنا: قال قتادة: معونة للأب، لأنه يقوم بنفقتهم ونكاحهم، دون الأم، وهذا بعينه رواه أصحابنا، وهو دال على أن الإخوة من الأم لا يحجبون، لأن الأب لا يلزمه نفقتهم على حال. (3:131)

نحوه الطبرسي. (2:15)

الرّمخشري: الإخوة يحجبون الأمّ عن الثّلت وإن كانوا لا يرثون مع الأب، فيكون لها السّدس وللاب خمسة الأسداس، ويستوي في الحجب الاثنان فصاعداً إلا عند ابن عبّاس. وعنه: أنّهم يأخذون السّدس الذي حجّبوا عنه الأمّ.

فإن قلت: فكيف صحّ أن يتناول «الإخوة» الأخوين، والجمع خلاف التّشبية؟

قلت: «الإخوة» تقيّد معنى الجمعيّة المطلقة بغير كمّيّة، والتّشبية كالثلث والتّربيع في إفادة الكمّيّة، وهذا موضع الدّلالة على الجمع المطلق، فدلّ بالإخوة عليه. (1:508)

الفخر الرّازي: في الآية مسائل: المسألة الأولى:

اتّفقوا على أنّ الأخت الواحدة لا تحجب الأمّ من الثّلت إلى السّدس، واتّفقوا على أنّ الثلاثة يحجبون، واختلفوا في الأختين؛ فالأكثر من الصّحابة على القول بإثبات الحجب كما في الثلاثة، وقال ابن عبّاس: لا يحجبان كما في حقّ الواحدة.

حجّة ابن عبّاس أنّ الآية دالّة على أنّ هذا الحجب مشروط بوجود الإخوة، ولفظ الإخوة جمع، وأقلّ الجمع ثلاثة على ما ثبت في أصول الفقه، فإذا لم توجد الثلاثة لم يحصل شرط الحجب، فوجب أن لا يحصل الحجب.

روي أنّ ابن عبّاس قال لعثمان: بم صار الأخوان يرّدان الأمّ من الثّلت إلى السّدس وإّما قال الله تعالى:

فإنّ كان له إخوة والأخوان في لسان قومك ليسا بإخوة؟

فقال عثمان: لا أستطيع أن أرّد قضاء قضى به من قبلي ومضى في الأمصار.

واعلم أنّ في هذه الحكاية دلالة على أنّ أقلّ الجمع ثلاثة، لأنّ ابن عبّاس ذكر ذلك مع عثمان وعثمان ما أنكره، وهما كانا من صميم العرب ومن علماء اللّسان، فكان اتّفاقهما حجّة في ذلك.

واعلم أنّ للعلماء في أقلّ الجمع قولين:

الأول: أنّ أقلّ الجمع اثنان، وهو قول القاضي أبي بكر الباقلاني، واحتجّوا فيه بوجوه:

أحدها: قوله تعالى: فَقد صَغَتْ قُلُوبُكُما التّحريم: 4، ولا يكون للإنسان الواحد أكثر من قلب واحد.

وثانيها: قوله تعالى: فإنّ كُنَّ نساءً فَوْقَ اثْنَيْنِ النساء: 11، والتّقييد بقوله: (فَوْقَ اثْنَيْنِ) إنّما يحسن لو كان لفظ النّساء صالحاً للثنتين.

وثالثها: قوله: «الاثنان فما فوقهما جماعة» والقائلون بهذا المذهب زعموا أنّ ظاهر الكتاب يوجب الحجب بالأخوين، إلّا أنّ الذي نصرناه في أصول الفقه أنّ أقلّ الجمع ثلاثة. وعلى هذا التّقدير فظاهر الكتاب لا يوجب الحجب بالأخوين، وإّما الموجب لذلك هو القياس، وتقريره أنّ نقول: الأختان يوجبان الحجب، وإذا كان كذلك فالأخوان وجب أن يحجبا أيضاً.

إّما قلنا إنّ الأختين يحجبان، وذلك لأنّا رأينا أنّ الله تعالى نزل الاثنتين من النّساء منزلة الثلاثة في باب الميراث، ألا ترى أنّ نصيب البنّتين و نصيب الثلاثة هو الثّلاثان، وأيضا نصيب الأختين من الأمّ و نصيب الثلاثة هو الثّلت، فهذا الاستقراء يوجب أن يحصل الحجب

بالأختين، كما أنه حصل بالأخوات الثلاثة، فثبت أن الأختين تحجبان. وإذا ثبت ذلك في الأختين لزم ثبوته في الأخوين، لأنه لا قائل بالفرق، فهذا أحسن ما يمكن أن يقال في هذا الموضوع.

وفيه إشكال لأن إجراء القياس في التقديرات صعب، لأنه غير معقول المعنى، فيكون ذلك مجرد تشبيه من غير جامع، ويمكن أن يقال: لا يتمسك به على طريقة القياس، بل على طريقة الاستقراء، لأن الكثرة أمانة العموم، إلا أن هذا الطريق في غاية الضعف، والله أعلم.

و اعلم أنه تأكد هذا بإجماع التابعين على سقوط مذهب ابن عباس، والأصح في أصول الفقه أن الإجماع الحاصل عقيب الخلاف حجة. (9:214)

و جاء في التفاسير نحو ما أثبتناه عن بعض المفسرين، وإن شئت الاستيفاء فراجع: الطوسي (3):

(132)، و البغوي (1:410)، و الطبرسي (2:15)، و البيضاوي (1:410)، و القرطبي (5:72)، و أبو حيان (3:185)، و النيسابوري (4:195)، و أبو السعود (1):

(320)، و الألويسي (4:225)، و الطباطبائي (4:321).

و راجع «ورث» في بحث إرث الأبوين.

2- إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ ... الحجرات: 10

التبّي صَلَّى الله عليه وآله «المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يشتمه، من كان في حاجة أخيه كان الله في حاجته، و من فرّج عن مسلم كربة فرّج الله عنه بها كربة من كرب يوم القيامة، و من ستر مسلماً ستره الله يوم القيامة».

(المبيدي 9:258)

الإمام الباقر عليه السلام: المؤمن أخ المؤمن لأبيه وأمه، لأن الله خلق المؤمنين من طينة الجنة، وأجرى في صورهم من ريح الجنة، فلذلك هم إخوة لأب وأم.

(الكاشاني 5:51)

الإمام الصادق عليه السلام: بنو أب وأم، وإذا ضرب على رجل منهم عرق سهر له الآخرون.

[و في حديث] المؤمن أخ المؤمن عينه ودليله، لا يخونه ولا يظلمه ولا يعيبه ولا يعده عدة فيخلفه.

[و في حديث آخر] أنه سئل عن تفسير هذا الحديث: «إِنَّ الْمُؤْمِنَ يَنْظُرُ بِنُورِ اللَّهِ»؟ فقال: «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْمُؤْمِنَ مِنْ نُورِهِ وَصَبَّغَهُمْ مِنْ رَحْمَتِهِ وَ أَخَذَ مِيثَاقَهُمْ لَنَا بِالْوَلَايَةِ عَلَى مَعْرِفَتِهِ يَوْمَ عَرَفْتَهُمْ نَفْسَهُ، فَالْمُؤْمِنُ أَخُ الْمُؤْمِنِ لِأَبِيهِ وَأُمِّهِ أَبُوهُ النَّوْرُ وَأُمُّهُ الرَّحْمَةُ، وَإِنَّمَا يَنْظُرُ بِذَلِكَ النَّوْرِ الَّذِي خَلَقَ مِنْهُ» (الكاشاني 5:51)

الطبري: إخوة في الدين. (26:130)

نحوه الطبرسي (5:133)، وأبو حيان (8:112).

المبيدي: أي متواخون على الإيمان، والإيمان أشرف أنسابهم، وقد قطع الله الولاية بينهم وبين من خالفهم في الدين من أنسابهم.

قال أبو عثمان الحيري: أخوة الدين أثبت من أخوة النسب. [ثم ذكر رواية النبي صلى الله عليه وآله-وقد تقدمت]

(9:258)

الفخر الرازي: قال بعض أهل اللغة: الإخوة جمع الأخ من النسب، والإخوان جمع الأخ من الصداقة، فالله

ص: 684

تعالى قال: إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ تَأْكُودًا لِلأَمْرِ، وإشارة إلى أن ما بينهم ما بين الأخوة من النسب، والإسلام كالأب. [ثم استشهد بشعر إلى أن قال:]

(أئما) للحصص، أي لا- أخوة الإبين المؤمنين، وأما بين المؤمن والكافر فلا، لأن الإسلام هو الجامع؛ ولهذا إذا مات المسلم وله أخ كافر يكون ماله للمسلمين ولا يكون لأخيه الكافر.

وأما الكافر فكذلك، لأن في النسب المعتبر الأب الذي هو أب شرعا، حتى أن ولدي الرّنى من رجل واحد لا يرث أحدهما الآخر، فكذلك الكفر كالجامع الفاسد فهو كالجامع العاجز لا يفيد الأخوة، ولهذا من مات من الكفار وله أخ مسلم ولا وارث له من النسب لا يجعل ما له للكفار، ولو كان الدين يجمعهم لكان مال الكافر للكفار، كما أن مال المسلم للمسلمين عند عدم الوارث.

فإن قيل: قد ثبت أن الأخوة للإسلام أقوى من الأخوة التّسبيّة، بدليل أن المسلم يرثه المسلمون ولا يرثه الكافر من النسب، فلم لم يقدّموا الأخوة الإسلاميّة على الأخوة التّسبيّة مطلقا، حتى يكون مال المسلم للمسلمين لا لإخوته من التّسب؟

نقول: هذا سؤال فاسد، وذلك لأن الأخ المسلم إذا كان أخا من التّسب فقد اجتمع فيه أخوتان فصار أقوى، والعصوبة لمن له القوة، ألا ترى أن الأخ من الأبوين يرث، ولا يرث الأخ من الأب معه، فكذلك الأخ المسلم من التّسب له أخوتان فيقدّم على سائر المسلمين.

(28:130)

2L البيضاوي: إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ من حيث أنّهم منتسبون إلى أصل واحد وهو الإيمان الموجب للحياة الأبدية، وهو تعليل و تقرير للأمر بالإصلاح، ولذلك كرّره مرتباً عليه بالفاء، فقال فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخْوَابِكُمْ. (2:409)

نحوه الشّريبي (4:66)، وأبو السّعود (5:90)، والمراعي (26:131).

الخازن: أي في الدين والولاية، وذلك أن الإيمان قد عقد بين أهله من السّبب والقرابة كعقد التّسب الملاصق، وأنّ بينهم ما بين الإخوة من التّسب والإسلام لهم كالأب. [ثم استشهد بشعر] (6:186)

البروسوي: الفرق بين الخلّة والأخوة، أن الصّداقة إذا قويت صارت أخوة، فإن ازدادت صارت خلّة، كما في إحياء العلوم.

وسئل الجنيد عن الأخ، فقال: هو أنت في الحقيقة إلا أنّه غيرك في الشّخص.

والمعنى إنّما المؤمنون منتسبون إلى أصل واحد هو الإيمان الموجب للحياة الأبدية كما أنّ الإخوة من التّسب منتسبون إلى أصل واحد هو الأب الموجب للحياة الفانية، فالآية من قبيل التّشبيه البليغ المبتنى على تشبيه الإيمان بالأب، في كونه سبب الحياة كالأب. (9:77)

الكاشاني: [ذكر الروايات من الصّادقين عليهما السّلام وقد سبقت ثمّ أضاف:]

أقول: ووجه آخر لأخوة المؤمنين انتسابهم إلى التّبيّ والوصيّ، فقد ورد أنّه صلّى الله عليه وآله قال: «أنا وأنت يا عليّ أبوا هذه الأمة».

ووجه آخر: انتسابهم إلى الإيمان الموجب للحياة الأبدية. (5:52)

الآلوسي: استئناف، مقرر لما قبله من الأمر بالإصلاح، وإطلاق «الإخوة» على المؤمنين من باب التشبيه البليغ، وشبهوا بالإخوة من حيث انتسابهم إلى أصل واحد وهو الإيمان الموجب للحياة الأبدية.

و يجوز أن يكون هناك استعارة، وتشبه المشاركة في الإيمان بالمشاركة في أصل التوالد، لأنّ كلاّ منهما أصل للبقاء، إذ التوالد منشأ الحياة، و الإيمان منشأ البقاء الأبدية في الجنان. (26:151)

نحوه القاسمي. (15:5455)

الطباطبائي: و اعلم أنّ قوله: إنّما المؤمنون إخوة جعل تشريعيّ لنسبة الإخوة بين المؤمنين لها آثار شرعية و حقوق مجعولة، وقد تقدّم في بعض المباحث المتقدّمة أنّ من الأبوّة والبنوّة والأخوّة وسائر أنواع القرابة ما هو اعتباريّ مجعول يعتبره الشرائع والقوانين لترتيب آثار خاصّة عليه، كالوراثة والإنفاق و حرمة الأزواج وغير ذلك، ومنها ما هو طبيعيّ بالانتهاه إلى صلب واحد أو رحم واحدة أو هما.

و الاعتباريّ من القرابة غير الطبيعيّ منها، فربّما يجتمعان كالأخوين المتولّدين بين الرجل والمرأة عن نكاح مشروع، وربّما يختلفان كالولد الطبيعيّ المتولّد من زنى، فإنّه ليس ولدا في الإسلام ولا يلحق بمولّده وإن كان ولدا طبيعياً، وكالدعيّ الذي هو ولد في بعض القوانين و ليس بولد طبيعيّ.

و اعتبار المعنى الاعتباريّ وإن كان لغرض ترتيب آثار حقيقته عليه، كما يؤخذ أحد القوم رأساً لهم ليكون نسبته إليهم نسبة الرأس إلى البدن، فيدبر أمر المجتمع و يحكم بينهم و فيهم، كما يحكم الرأس على البدن.

لكن لما كان الاعتبار لمصلحة مقتضية كان تابعا للمصلحة، فإن اقتضت ترتيب جميع آثار الحقيقة ترتبت عليه جميعا، وإن اقتضت بعضها كان المترتب على الموضوع الاعتباريّ ذلك البعض، كما أنّ القراءة مثلا جزء من الصلّاة و الجزء الحقيقيّ ينتفي بانتفائه الكلّ مطلقا، لكنّ القراءة لا تنتفي بانتفائها الصلّاة إذا كان ذلك سهوا، وإنّما تبطل الصلّاة إذا تركت عمدا.

ولذلك أيضا ربّما اختلفت آثار معنى اعتباريّ بحسب الموارد المختلفة كجزئية الزكوع؛ حيث تبطل الصلّاة بزيادته و نقيصته عمدا و سهوا، بخلاف جزئية القراءة كما تقدّم، فمن الجائز أن تختلف الآثار المترتبة على معنى اعتباريّ بحسب الموارد المختلفة، لكن لا ترتب الآثار الاعتبارية إلا على موضوع اعتباريّ، كالإنسان يتصرّف في ماله لكن لا بما أنّه إنسان بل بما أنّه مالك و الأخ يرث أخاه في الإسلام لا لأنّه أخ طبيعيّ يشارك الميت في الوالد أو الوالدة أو فيهما- فولد الزنى كذلك و لا يرث أخاه الطبيعيّ- بل يرثه، لأنّه أخ في الشريعة الإسلامية.

و الأخوة من هذا القبيل، فمنها أخوة طبيعية لا أثر لها في الشرائع والقوانين، وهي اشتراك إنسانين في أب أو أم أو فيهما، ومنها أخوة اعتبارية لها آثار اعتبارية وهي في الإسلام أخوة نسبية لها آثار في النكاح والإرث، و أخوة رضاعية لها آثار في النكاح دون الإرث، و أخوة

دينية لها آثار اجتماعية ولا أثر لها في النكاح والإرث.

[وقال بعد ذكر رواية الإمام الصادق عليه السلام:]

وقد خفي هذا المعنى على بعض المفسّرين، فأخذ إطلاق «الإخوة» في كلامه تعالى على المؤمنين إطلاقاً مجازياً من باب الاستعارة، بتشبيه الاشتراك في الإيمان بالمشاركة في أصل التّوالد، لأنّ كلاً منهم أصل للبقاء؛ إذ التّوالد منشأ الحياة، والإيمان منشأ البقاء الأبديّ في الجنان.

وقيل: هو من باب التشبيه البليغ من حيث انتسابهم إلى أصل واحد، هو الإيمان الموجب للبقاء الأبديّ. (18:315)

اخوته

لَقَدْ كَانَ فِي يُوسُفَ وَإِخْوَتِهِ آيَاتٌ لِلْمُتَوَكِّلِينَ.

يوسف:7

البغويّ: أي في خبره وخبر إخوته. وأسماءهم:

روبير، وقيل: رويين بالتّون وهو أكبرهم، وشمعون، ولاوي، ويهوذا، وزبالون، وقيل: زبلون، وأشر، وأمهم «ليا» بنت لابان، هي ابنة خال يعقوب عليه السلام، وولد له من سرّيتين - اسم إحداهما زلفة، والأخرى يلهمة - أربعة أولاد: دان، وفتالي وقيل: نفتولي، وجاد وأوشير، ثمّ توفّيت «ليا» فتزوّج يعقوب عليه السلام أختها راحيل، فولدت له يوسف وبنيامين، وقيل: وابن يامين، فكان بنو يعقوب عليه السلام ثني عشر رجلاً. (3:215)

مثله الخازن (3:215)، ونحوه الزّمخشريّ (2):

(304)، والفخر الرّازيّ (18:91)، والقرطبيّ (9):

(130)، وأبو حيّان (5:282)، والشّريبيّ (2:91).

أبو السّعود: أي في قصّتهم، والمراد بهم هاهنا، إمّا جميعهم فإنّ لبنيامين أيضاً حصّة من القصّة، أو بنو علاّته المعدودون فيما سلف؛ إذ عليهم يدور رحاها. (3:55)

الآلوسيّ: أي في قصصهم، والظاهر أنّ المراد ب«الإخوة» هنا ما أريد بالإخوة فيما مرّ. [وسيجيء فيما بعد ذيل كلمة «إخوتك»]

وذهب جمع إلى أنّهم هناك بنو علاّته، وجوّز أن يراد بهم هاهنا ما يشمل من كان من الأعيان، لأنّ لبنيامين أيضاً حصّة من القصّة، ويبيده على ما قيل: إذ قالوا لِيُوسُفَ وَأَخُوهُ يوسف:8. (12:188)

اخوتك

قَالَ يَا بُنَيَّ لَا تَقْصُصْ رُؤْيَاكَ عَلَى إِخْوَتِكَ...

أبو حيان: وإخوة يوسف هم: كاذ، وبنيامين، و يهوذا، و نفتالي، و زبولون، و شمعون، و روبين، و يقال باللام:ك«جبريل، و جبرين»، و يساخا، و لاوي، و دان، و ياشير. (5:280)

أبو السعود: و المراد بإخوته هاهنا الذين يخشى غوائلهم و مكايدهم بنو علاته الأحد عشر، و هم:

يهوذا، و روبيل، و شمعون، و لاوي، و زبالون، و يشجر، و دينه بنو يعقوب من «ليا» بنت خالته، و دان، و نفتالي، و جاد، و آشر بنوه من سريتين، زلفة و بلهة.

و هؤلاء هم المشار إليهم بالكواكب الأحد عشر.

و أمّا بنيامين الذي هو شقيق يوسف عليه السلام و أمهما

«(راحيل)» التي تزوجها يعقوب عليه السلام بعد وفاة أختها «ليا» أو في حياتها؛ إذ لم يكن جمع الأختين إذ ذاك محرّماً، فليس بداخل تحت هذا التّهي؛ إذ لا يتوهم مضرّته ولا يخشى معرّته، ولم يكن معدوداً معهم في الرّؤيا؛ إذ لم يكن معهم في السّجود ليوسف. (3:53)

البروسويّ: وهم بنو علاّته العشرة، كما هو المشهور إذ عدّ «دينه» من الرّجال سهو، فإنّ الأصحّ إنّها بنت ليا. [ثمّ ذكر قول أبي السّعود وقال:]

فقله ليس بوجيه بل ليس بسديد؛ إذ ليس في الإخوة من يسمّى «دينه» كما في حواشي سعدي المفتي، ولا يلزم من عدم كون بنيامين داخلا معهم في الرّؤيا أن لا يكون منهم باعتبار التّغليب، فهو حادي الأحد عشر.

(4:215)

الآلوسيّ: [ذكر قول أبي السّعود وإيراد البروسويّ عليه و أضاف:]

و من التّاس من ذكر ذلك [دينه] في عداد أولاد يعقوب إلاّ أنّه قال: هي أخت يوسف. وبناء الكلام عليه ظاهر الفساد بل لا تكاد تدخل في الإخوة إلاّ باعتبار التّغليب، لأنّه جمع أخ، فهو مخصوص بالذكور.

فلعلّ المختار أنّ المراد من «الإخوة» ما يشمل الأعيان و العلاّات، ويعدّ بنيامين بدل «دينه» إتماماً لأحد عشر عدّة الكواكب المرئيّة، و التّهي عن الاقتصاص عليه- وإن لم يكن ممّن تخشى غوائله- من باب الاحتياط و سدّ باب الاحتمال، و ممّا ذاع كلّ سرّ جاوز الاثنين شاع، و يلتزم القول بوقوع السّجود منه كسائر أهله.

و إسناد الكيد إلى الإخوة باعتبار الغالب فلا إشكال، كذا قيل. و هو على علاّته أولى ممّا قيل: إنّ المراد بإخوته ما لا يدخل تحته «بنيامين و دينه»، لأنّهما لا تخشى معرّتهما و لا يتوهم مضرّتهما فهم حينئذ تسعة، و تكمل العدّة بأبيه و أمّه أو خالته، و يكون عطف الشّمس و القمر من قبيل عطف جبريل و ميكايل على الملائكة، و فيه من تعظيم أمرهما ما فيه، لما أنّ في ذلك ما فيه. (12:183)

أخت

يا أُخْتَ هَارُونَ مَا كَانَ أَبُوكِ امْرَأَ سَوْءٍ وَ مَا كَانَتْ أُمُّكَ بَغِيًّا. مريم: 28

ابن عبّاس: إنّ هارون هذا كان رجلاً صالحاً في بني إسرائيل ينسب إليه كلّ من عرف بالصّلاح.

نحوه قتادة، و ابن زيد، و كعب، و المغيرة بن شعبة.

(الطّبرسيّ 3:512)

سعيد بن جبير: إنّ هارون كان رجلاً فاسقاً مشهوراً بالعهر و الفساد فنسبت إليه، و قيل لها:

يا شبيّهته في قبح فعله. (الطّبرسيّ 3:512)

قتادة: كانت من أهل بيت يعرفون بالصّلاح و لا يعرفون بالفساد، و من التّاس من يعرفون بالصّلاح و يتوالدون به، و آخرون يعرفون بالفساد و يتوالدون به، و كان هارون مصلحاً محبباً في عشيرته، و ليس بهارون أخي موسى، و لكنّه هارون آخر. و ذكر لنا أنّه شيّع جنازته يوم مات

أربعون ألفاً كلهم يسمّون هارون من بني إسرائيل!! (الطّبريّ 16:77)

ص: 688

نحوه كعب، وابن زيد. (الفخر الرّازي 21:207)

السّدّي: كانت من بني هارون أخي موسى، وهو كما تقول: يا أخا بني فلان. (الطّبري 16:78)

الكلبي: إنّ هارون كان أخاها لأبيها ليس من أمّها، وكان معروفا بحسن الطّريقة. (الطّبرسي 3:512)

الفراء: كان لها أخ يقال له: هارون من خيار بني إسرائيل ولم يكن من أبويها، فقيل: يا أخت هارون في صلاحه، أي إنّ أخاك صالح وأبوك أبواك كالّتعير لها، أي أهل بيتك صالحون وقد أتيت أمرا عظيما. (2:167)

الطّبري: و اختلف أهل التّأويل في السّبب الذي من أجله قيل لها: يا أخت هارون، و من كان هارون هذا الذي ذكره الله، وأخبر أنّهم نسبوا مريم إلى أنّها أخته، فقال بعضهم: قيل لها: (يا أخت هارون) نسبة منهم لها إلى الصّلاح، لأنّ أهل الصّلاح فيهم كانوا يسمّون هارون، وليس بهارون أخي موسى. [و بعد نقل قول قتادة وغيره قال:]

وعن المغيرة بن شعبة، قال: بعثني رسول الله صلّى الله عليه وسلّم إلى أهل نجران، فقالوا لي: أ لستم تقرأون (يا أخت هارون)؟ قلت: بلى، و قد علمتم ما كان بين عيسى وموسى، فرجعت إلى رسول الله، فأخبرته، فقال: «أ لا أخبرتهم أنّهم كانوا يسمّون بأنبيائهم و الصّالحين قبلهم؟».

وقال بعضهم: عني به هارون أخو موسى، ونسبت مريم إلى أنّها أخته، لأنّها من ولده. يقال للتّميمي:

يا أخا تميم، وللمضريّ: يا أخا مضر.

وقال آخرون: بل كان ذلك رجلا منهم فاسقا معلن الفسق، فنسبوا إليه.

و الصّواب من القول في ذلك ما جاء به الخبر عن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم الذي ذكرناه، وأنّها نسبت إلى رجل من قومها. (16:78)

الهرويّ: أي يا شبيهة هارون في الزّهد و الصّلاح، و كان رجلا عظيم الذّكر في زمانه.

وقيل: كان لمريم أخ يقال له: هارون. (1:26)

عبد الجبار: و ربّما قيل في قوله تعالى: (يا أخت هارون) كيف يصحّ أن يقال لها ذلك و بينها و بين هارون أخي موسى الرّمن الطّويل؟

و جوابنا أنّه ليس في الظّاهر أنّه هارون الذي هو أخو موسى، بل كان لها أخ يسمّى بذلك، و إثبات الاسم و اللّقب لا يدلّ على أنّ المسمّى واحد.

وقد قيل: كانت من ولد هارون كما يقال للرّجل من قريش: يا أخا قريش. (247)

الفخر الرّازي: [قال بعد ذكر قول قتادة، و سعيد ابن جبير، و السّدّي:]

الرّابع: كان لها أخ يسمّى هارون من صلحاء بني إسرائيل فعيرت به، و هذا هو الأقرب لوجهين:

الأوّل: أنّ الأصل في الكلام الحقيقة، وإنّما يكون ظاهر الآية محمولا على حقيقتها لو كان لها أخ مسمّى بهارون.

الثاني: أنها أضيفت إليه ووصف أبواها بالصّلاح، وحينئذ يصير التّوبيخ أشدّ، لأنّ من كان حال أبويه و أخيه هذه الحالة يكون صدور الذّنب عنه أفحش.

(21:207)

ص: 689

أبو حَيَّان: و هارون شقيقها أو أخوها من أمِّها، و كان من أمثل بني إسرائيل، أو هارون أخو موسى إذ كانت من نسله، أو رجل صالح من بني إسرائيل شَبَّهت به، أو رجل من النَّاس و شَبَّهوها به أقوال. و الأولى أنَّه أخوها الأقرب. [ثم ذكر حديث المغيرة] (6:186)

ابن كثير: عن القرظي هي أخت هارون لأبيه و أمِّه، و هي أخت موسى أخي هارون التي قصت أثر موسى فَبَصَّرَتْ بِهِ عَنْ جُنْبٍ وَ هُمْ لَا يَشْعُرُونَ القصص: 11.

و هذا القول خطأ محض، فإنَّ الله تعالى قد ذكر في كتابه أنَّه قفا بعيسى بعد الرِّسَل، فدلَّ على أنَّه آخر الأنبياء بعثا، و ليس بعده إلاَّ محمَّد صلوات الله و سلامه عليهما، و لهذا ثبت في صحيح البخاري عن أبي هريرة عن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ سَلَّمَ أنَّه قال: «أنا أولى النَّاسِ بابن مريم لأنَّه ليس بيني و بينه نبيٌّ»، و لو كان الأمر كما زعم محمَّد بن كعب القرظي، لم يكن متأخرا عن الرِّسَل سوى محمَّد، و لكان قبل سليمان و داود، فإنَّ الله قد ذكر أنَّ داود بعد موسى عليهما السَّلَام في قوله تعالى: أَلَمْ تَرَ إِلَى الْمَلَأِ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى إِذْ قَالُوا لِنَبِيِّ لِهْمُ ابْعَثْ لَنَا مَلِكًا نُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ الْبَقْرَةَ: 246، و ذكر القصة، إلى أن قال: وَ قَتَلَ دَاوُدُ جَالُوتَ الْبَقْرَةَ: 251.

و الَّذي جرَّأ القرظي على هذه المقالة ما في التُّوراة بعد خروج موسى و بني إسرائيل من البحر و إغراق فرعون و قومه، قال: و قامت مريم بنت عمران أخت موسى و هارون التَّبِيِّين تضرب بالدَّفِّ هي و النَّساء معها يسبحن الله و يشكرنه على ما أنعم به على بني إسرائيل.

فاعتقد القرظي أنَّ هذه هي أم عيسى، و هذا هفوة و غلطة شديدة، بل هي باسم هذه، و قد كانوا يسمون بأسماء أنبيائهم و صالحهم. [ثم استشهد برواية النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ] (4:453)

عزَّة دروزة: يا أُخْتَ هَارُونَ كناية عمَّا كانت تعرف به مريم من التَّقْوَى، و تشبيها لها بهارون أخي موسى عليهما السَّلَام، الَّذي كان رئيس كهنة الله. (3:40)

الطَّبَّاطِبَائِيَّ: [قال بعد ذكر رواية المغيرة بن شعبة:]

و أورد الحديث في الدر المنثور مفصَّلا، و في مجمع البيان مختصرا، عن المغيرة عن النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ، و معنى الحديث أنَّ المراد بهارون في قوله: يا أُخْتَ هَارُونَ رجل مسمَّى باسم هارون النَّبِيِّ أخي موسى عليه السَّلَام و لا دلالة فيه على كونه من الصَّالِحِينَ كما توهمه بعضهم.

(14:53)

عبد الكريم الخطيب: أختلف في هارون هذا من يكون؟ [فذكر الأقوال إلى أن قال:]

و الَّذي نأخذ به أنَّ هارون هذا هو هارون النَّبِيِّ، و قد أضيفت إليه، و لم تضاف إلى موسى، لأنَّها كانت من نسل هارون، و لأنَّ موسى لم يعقب نسلا. و أضيفت إليه إضافة أخوة لا إضافة بنوة، لأنَّ أبناء هارون و ذريته المتعاقبة منهم لم يكونوا على حال واحدة من الاستقامة و التَّقْوَى، ففيهم الصَّالِح، و فيهم الفاسد. فهي و إن كانت بنت هارون نسبا، هي أخته و صنوه استقامة و صلاحا.

(8:732)

و جاء في التّفاسير نحو ما نقلناه انظر المبيديّ(6):

34)، و البيضاويّ(2:32)، و النّسفيّ(3:33)، و ابن كثير(4:452)، و أبا السّعود(3:280)، و البروسويّ(5:329)، و الّالوسيّ(16:88)، و فريد وجدي(399)، و الطّباطبائيّ(14:45).

أخته

وَ قَالَتْ لِأُخْتِهِ قُصِيّه. (القصص:11)

الضّحّاك: يعني أخت موسى، و اسمها كلثمة.

(الطّبرسيّ 4:242)

الطّبري: و قالت أم موسى لأخت موسى حين ألقته في اليمّ. (قصيه)(20:38)

الثّعليّ: و اسمها مريم بنت عمران، و افق اسمها اسم مريم أمّ عيسى عليه السّلام.

مثله السّهيليّ. (القرطبيّ 13:256)

البغويّ: أي لمريم أخت موسى. (5:137)

نحوه المبيديّ(7:271)، و الزّمخشريّ(3):

167)، و الخازن(5:137)، و البيضاويّ(2:188)، و النّسفيّ(3:228)، و أبو حيّان(7:107).

السّهيليّ: [اسمها] كلثوم.

[و هذا أيضا مروّي عن رسول الله صلّى الله عليه وآله]

(القرطبيّ 13:256)

الفخر الرّازي: و كانت أخته لأبيه و أمّه و اسمها مريم. (24:230)

أبو السّعود: مريم، و التّعبير عنها بأخوته عليه الصّلاة و السّلام دون أن يقال: لبنتها، للتّصريح بمدار المحبّة الموجبة للامثال بالأمر. (4:149)

مثله الّالوسيّ. (20:50)

البروسويّ: أي لأخت موسى. لم يقل: لبنتها للتّصريح بمدار المحبّة و هو الأخوة؛ إذ به يحصل امثال الأمر. و اسم أخته مريم بنت عمران، و

افق اسم مريم أمّ عيسى، و اسم زوجها غالب بن يوشا.

قال بعضهم: والأصح أن اسمها كلثوم لا مريم. [ثم يحتج برواية الزبير ابن بكار عن رسول الله صلى الله عليه وآله]

(6:386)

المراغي: وقالت لابنتها وكانت كبيرة.

(20:40)

اختها

1-...كَلَّمَا دَخَلَتْ أُمَّةٌ لَعَنَتْ أُخْتَهَا... الأعراف:38

ابن عباس: يعني التي سبقتها إلى النار، وهي اختها في الدين لا في النسب، يريد أنهم يلعنون من كان قبلهم. (الطبرسي 2:417)

نحوه الطوسي (4:424)، و القرطبي (7:204).

السدي: كلما دخلت أهل ملّة لعنوا أصحابهم على ذلك الدين، يلعن المشركون المشركين، و اليهود اليهود و النصارى النصارى، و الصابئون الصابئين، و المجوس المجوس، تلعن الآخرة الأولى. (الطبري 8:173)

نحوه الفخر الرازي (14:73)، و التيسابوري (8):

(111).

الطبري: كلما دخلت النار جماعة من أهل ملّة

ص: 691

لعنت أختها، يقول: شتمت الجماعة الأخرى من أهل ملتها، تبرّيا منها.

وإنما عني بالأخت الأخوة في الدين والملة، وقيل:

أختها ولم يقل: أخاها، لأنه عني بها أمة وجماعة أخرى، كأنه قيل: كلما دخلت أمة لعنت أمة أخرى من أهل ملتها ودينها. (8:173)

نحوه البغويّ والخازن (2:182)، والبروسويّ (3):

(159).

أبو مسلم الأصفهانيّ: يلعن الأتباع القادة والرؤساء إذا حصلوا في العذاب، بعد ما كانوا يتوادون في الدنيا، يقولون: أنتم أوردتمونا هذه الموارد فلعنكم الله.

(الطبرسيّ 2:417)

الزّمخشريّ: التي ضلّت بالافتداء بها. (2:78)

مثله البيضاويّ (1:348)، والشّريبيّ (1:474)، والكاشانيّ (2:195)، ورشيد رضا (8:413).

الزّبديّ: إشارة إلى مشاركتهم في الولاية.

(10:11)

الآلوسيّ: أي دعت على نظيرها في الدين، فتلعن التابعة المتبوعة التي أضلّتها، وتلعن المتبوعة التابعة التي زادت في ضلالها. (8:116)

الطّباطبائيّ: والأخت: المثل. (8:113)

2- وَمَا نُرِيهِمْ مِنْ آيَةٍ إِلَّا هِيَ أَكْبَرُ مِنْ أُخْتِهَا...

الزّخرف: 48

الهرويّ: أي من التي تشبهها. (1:26)

البغويّ: أي قريبتها وصاحبها التي قبلها.

(6:114)

القرطبيّ: ومعنى الأخوة المشاكلة والمناسبة، كما يقال: هذه صاحبة هذه، أي هما قريبتان في المعنى.

(16:197)

أبو حيان: وكنى بأختها مناسبتها، تقول: هذه الذرة أخت هذه، أي مناسبتها. (8:21)

البروسوي: الأخت: تأنث الأخ، وجعلت التاء فيها كالعوض عن المحذوف منه، أي أعظم عن الآية التي تقدمتها ليكون العذاب أعظم. ولما كانت الآية مؤنثا عبّر عنها بالأخت وسمّاها أختها، في اشتراكهما في الصّحة والصدق، وكون كلّ منهما نظيرة الأخرى وقرينتها وصاحبتهما في ذلك، وفي كونها آية. (8:375)

الطّباطبائي: الأخت: المثل، وقوله: هِيَ أَكْبَرُ مِنْ أُخْتِهَا كناية عن كلّ واحدة منها بالغّة في الدلالة على حقيقة الرّسالة. (18:109)

اخواتكم

1- حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ...

النساء:23

الطّوسيّ: و الأخوات، سواء كنّ لأب وأمّ أو لأب أو لأم. (3:157)

مثله الفخر الرّازي (10:28)، و التّسفي (1:217)، و التّيسابوري (5:7)، و الخازن (1:419)، و الشّربيني (2:292)، و البروسوي (2:186)، و المراغي (4):

(219)، و عبد الكريم الخطيب (2:734).

أبو حيان: الأخت المحرّمة: كلّ من جمعك وإياها

ص: 692

صلب أو بطن. (3:210)

2- وَأُمَّهَاتُكُمْ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ مِنَ الرَّضَاعَةِ... النساء: 23

الطبرسي: يعني بنات المرضعة، وهن ثلاث:

الصغيرة الأجنبية التي أرضعتها أمك بلبان أهلك سواء أرضعتها معك أو مع ولدها قبلك أو بعدك، والثانية:

أختك لأمك دون أهلك وهي التي أرضعتها أمك بلبان غير أهلك، والثالثة: أختك لأهلك دون أمك وهي التي أرضعتها زوجة أهلك بلبان أهلك. (2:28)

مثله الفخر الرازي (10:30)، والقرطبي (5):

(112).

الفخر الرازي: ...المسألة الثانية: أنه تعالى نص في هذه الآية على حرمة الأمهات والأخوات من جهة الرضاعة إلا أن الحرمة غير مقصورة عليهن لأنه صلى الله عليه وسلم قال: «يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب»، وإنما عرفنا أن الأمر كذلك بدلالة هذه الآيات؛ وذلك لأنه تعالى لما سمى المرضعة أمًا والمرضعة أختًا، فقد تبه بذلك على أنه تعالى أجرى الرضاع مجرى النسب؛ وذلك لأنه تعالى حرم بسبب النسب سبعا:

اثنان منها هما المنتسبتان بطريق الولادة وهما الأمهات والبنات، وخمس منها بطريق الأخوة وهن الأخوات والعمات والخالات وبنات الأخ وبنات الأخت.

ثم إنه تعالى لما شرع بعد ذلك في أحوال الرضاع، ذكر من هذين القسمين صورة واحدة تنبئها بها على الباقي، فذكر من قسم قرابة الولادة الأمهات، ومن قسم قرابة الأخوة الأخوات، ونبه بذكر هذين المثالين من هذين القسمين على أن الحال في باب الرضاع كالحال في النسب، ثم إنه عليه السلام أكد هذا البيان بصريح قوله: «يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب» فصار صريح الحديث مطابقا لمفهوم الآية، وهذا بيان لطيف. (10:29)

نحوه التيسابوري (5:7)، الشرييني (1:292).

البيضاوي: نزل الله الرضاعة منزلة النسب حتى سمى المرضعة أمًا، والمرضعة أختًا، وأمرها على قياس النسب باعتبار المرضعة، والد الطفل الذي درّ عليه اللبن.

قال عليه الصلاة والسلام: «يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب» واستثناء أخت ابن الرجل وأم أخيه من الرضاع من هذا الأصل ليس بصحيح، فإن حرمتها من النسب بالمصاهرة دون النسب. (1:212)

الخازن: كل أنثى انتسبت باللبن إليها فهي أمك وبناتها أختك، وإنما نص الله على ذكر الأم والأخت ليدل بذلك على جميع الأصول والفروع، فبأنه بذلك أنه تعالى أجرى الرضاع مجرى النسب. (1:419)

الطَّبَّاطِبَائِي: المراد به الأخوات الملحقة بالرجل من جهة إرضاع أمّه إياها بلبن أبيه و هكذا. (4:264)

عبد الكريم الخطيب: كلّ من أرضعتهم المرأة هم إخوة، ولو لم تكن قد ولدتهم، ويحرم عليهم التّزوّج من بعض، حرمة الأخوة من الميلاد. (2:735)

الوجوه و النظائر

مقاتل: تفسير الإخاء على ستّة وجوه:

فوجه منها: الأخ من أبيه و أمّه أو من أحدهما،

ص: 693

فذلك قوله لابن آدم: فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ الْمَائِدَةَ:30، من أبيه و أمه. وقال: فَأَوَارِي سَوْأَةَ أَخِي الْمَائِدَةَ:31، و كان أخاه. وقال: وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ النَّسَاء:12، و نحو ذلك.

و الوجه الثاني: الأخ في النسب، و ليس من أبيه و لا أمه و لا على دينه، فذلك قوله: وَ إِلَى عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا هُودًا:50، ليس بأخيهم في الدين و لا في الأب و الأم، و لكن أخاهم في النسب، و قوله: وَ إِلَى مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا الْأَعْرَاف:85، و هود:84، و العنكبوت:36، ليس بأخيهم في الدين و لكن أخاهم في النسب، من غير أبيهم و أمهم، مثله في الشعراء:

106،124،142،161.

الوجه الثالث: الأخ في الدين، و الولاية في الشرك؛ فذلك قوله: وَ إِخْوَانُهُمْ يَعْنِي الشَّيَاطِينَ مِنَ الْكُفَّارِ فِي الدِّينِ، و الولاية في الشرك يَمُدُّونَهُمْ فِي الْعِيِّ الْأَعْرَاف:202، كما قال: إِنَّ الْمُبْدُرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ الْإِسْرَاء:27، في الدين و الولاية.

و الوجه الرابع: الأخ في دين الإسلام و الولاية، فذلك قوله: إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ الْحَجَرَات:

10، يعني في دين الإسلام و الولاية.

و الوجه الخامس: الأخ، يعني الصَّاحِب، فذلك قوله: إِنَّ هَذَا أَخِي ص:23، يعني صاحبي. و قال:

أُحِبُّ أَحَدَكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا الْحَجَرَات:12.

و الوجه السادس: الأخ في الحبّ و المودّة، فذلك قوله: إِخْوَانًا عَلَى سُرُرٍ مُتَقَابِلِينَ الْحَجَر:47، يعني في الحبّ و المودّة بعضهم لبعض. (307)

2L الدّامغانِي: [مثل مقاتل إلاّ أنّه أضاف معنى واحدا و قال:]

و الوجه السابع: الأخت: الشّبيبه، قوله: كُلَّمَا دَخَلَتْ أُمَّةٌ لَعَنَتْ أُخْتَهَا الْأَعْرَاف:38، أي شبيها.

(79-81)

الأصول اللّغويّة

1-الأصل في هذه المادّة هو القوّة، فالأخ يعني الصّديق و الصّاحب، و هو يدلّ على التّعاضد و التّناصر.

و قد قرن الأخ بالرّمح في قولهم: الرّمح أخوك و ربّما خانك.

و منه الأخيّة، و هي عود أو جبل تشدّ إليه الدّابّة، و تعني أيضا الحرمة و الذّمّة، يقال: لفلان أواخي و أسباب ترعى، و له عندي أخيّة، أي مائة قويّة و وسيلة قريبة.

2-و جعل بعضهم أصلها القصد، بعدّ الهمزة مبدلة من واو، و علّلوا تسمية الأخ بهذا الاسم بأنّ قصده قصد أخيه.

وقال آخرون: إنّ همزتها أصلية، بيد أنّ العامّة يبدلون الهمزة (واوا) في قولهم: واخى الرّجل صاحبه يواخي مؤاخاة.

وإن كانت همزته مبدلة من واو-على القول الأوّل- فينبغي أن يقال للأخ: وخ، وللأخو: وخو، وهذا ما لم يقل به أحد.

وقولهم: واخيته تخفيف آخيته، وهي لغة يمانية معروفة منسوبة إلى طيّئ، وليست لغة العامّة-على القول الثاني-، أو لغة ضعيفة كما يحلو لبعض أن ينعتهها.

3- أمّا واو «أخو» فيبدو أنّها أصلية فيه بدليل

ص: 694

ظهورها عند التثنية والجمع، وهذا ما يلحظ في بعض اللغات السامية كالأشورية والأكدية وغيرهما.

وكذا تاء «أخت» بدل من الواو، ولا تفارق الكلمة أفرادا وتثنية وجمعا ونسبة، سوى ما نقل الجوهرى من أن النسبة إلى الأخت «أخوي». ولكن يونس نقل عن العرب «أختي» بإثبات التاء وعدم إبدالها من الواو.

وما ذكره الجوهرى قياس، لأنه عقب على قول يونس بقوله: وليس بقياس.

ويلحظ ثبوت تاء «أخت» أيضا في جميع اللغات السامية دون استثناء.

4- وأساس اللفظ على أكثر الأقوال-ثلاثي الحروف، يتكوّن من الهمزة والخاء والواو، حتى لو استعمل بلفظ الثنائي «أخ» على خلاف بينهم، تقدّم في أصالة الهمزة، وكونها مبدلة من الواو.

5- وقد ذكر بعضهم في «أخو» أخ لي أختية، يريدون بها الحبل يثبت في الأرض تشدّ إليه الدوابّ، وكانهم لاحظوا في الهمزة والخاء والحرف المعتل معنى القوة، إذا انصرف إلى الأختية، وهي الرابطة القويّة التي تربط إليها السوائم فلا تستطيع الفرار، ولو لا القوة المتوفرة فيه لما أمكن أن يستفاد منه تلك الفائدة.

كما نقل بعضهم أن الأخ والأخت لغة في الأخ والأخت، فكان اللفظين قد أعيدا إلى الهمزة والخاء المشددة وبلا حرف علة. وبغض النظر عن سلامة هذا الرأي أو عدم سلامته فإنه يشير إلى احتواء اللفظ على معنى القوة؛ ف«أخ» كلمة توجّع وتأوه تقال حين يشتدّ الألم ويقوى، وكذا في استعمالته الأخرى.

6- وتكمن القوة في «أخ و» من حيث العلاقة النسبية والسببية بين اثنين قد يكونان من أب وأم أو من أحدهما، كما قد لا يكون كذلك؛ كأن تكون العلاقة القائمة بينهما مسببة عن الإيمان أو ما إليه كالرضاع؛ بحيث تكتسب تلك العلاقة قوة تعوّض عن القوة المكتسبة بوحدة النسب، وعلى هذا المحور يدور الاستعمال القرآني كما يأتي.

7- ولا خلاف بينهم في أن إطلاق «الأخ» على الشخص لعلاقة الإيمان أو الرضاع أو الصداقة ونحوها مجاز. وقد انفرد الطباطبائي - كما تقدّم في النصوص - أنه حقيقة شرعية يجعل الشارع «أو العرف»، ولا تترتب ثمرة مهمة على هذا الخلاف.

الاستعمال القرآني

وفيه بحوث:

الأول - ورد «الأخ والأخت» مجردين ومتصلين بالصنّ مائتر «96» مرة، في «31» سورة مكيّة ومدنيّة، منها «82» بلفظ المذكر، و«14» بلفظ المؤنث. وكان أكثر ورود اللفظ في سورة يوسف «18» مرة وسورة النساء «10» مرّات ثم سورة الأعراف «9» مرّات.

الثاني - ويدور الاستعمال القرآني على المحور اللغوي المبني على أخذ القوة في «أخ و» بصورتها المذكّرة والمؤنثة، سواء كانت دالة على توحد النسب أم على توحد السبب المحقق لمعنى القوة في العلاقة، حتى تصل إلى درجة الأخوة والإخاء.

نعم، إن معنى القوة ملحوظ بكلّ جلاء في دلالة

«الإخوة» على التلازم و التماسك و النصرة و شدّ الأزر و ما إلى ذلك، كما في هذه الآيات:

قَالَ سَنَشُدُّ عَضُدَكَ بِأَخِيكَ وَ نَجْعَلُ لَكُمَا سُلْطَانًا

القصص:35

وَ اجْعَلْ لِي وَزِيرًا مِنْ أَهْلِي * هَارُونَ أَخِي

طه:29،30

وَ أَخِي هَارُونَ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّي لِسَانًا فَأَرْسَلْهُ مَعِيَ رِدْءًا الْقَصَص:34

الثالث-ثم يتجلى فيه معنى التراحم و التعاطف و المودة، و لولا القوة النسبية أو السببية التي تشدّ أو اصر الأخوة لما ظهر بينهم من التراحم و التعاطف و المودة، لكي يصل إلى التمازج الكلّي و العناية الفائقة لمن أتصف بصفة الأخوة، حتى إنهم ليشاركون في الدعاء، كما تفرض العلاقة النسبية الاشتراك في الميراث.

أما التراحم ففي هذه الآيات:

فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا

آل عمران:103

وَ نَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِمْ مِنْ غِلٍّ إِخْوَانًا عَلَى سُرُرٍ مُتَقَابِلِينَ الحجر:47

إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ

الحجرات:10

رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَ لِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ الحشر:10

الرابع-و بالنظر لتضمّن «أخ و» معاني القوة التي تولّد التراحم و التعاطف و العناية بشؤون المتّصفين بالأخوة، قيل لبعض الأنبياء: إنّه أخو قومه، أخوة قائمة على أساسين: الأساس الأول: أنّه منهم نسبا، و الأساس الثاني: أنّه متمتع بقوة ذاتية تدفعه-بأمره تعالى-إلى أن يرحم قومه و يعطف عليهم و يعني بشؤونهم، فيدعوهم إلى ما ينفعهم في دنياهم و آخرتهم:

وَ إِلَى عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا الْأَعْرَاف:65

وَ إِلَى ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا الْأَعْرَاف:73

وَ إِلَى مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا الْأَعْرَاف:85

وهكذا...

فهم إخوة أقوامهم تتمثل أخوتهم حبًا وشفقة، ولذلك تأهلوا لكي يتوجهوا بدعوتهم إليه. ولا يعقل أن يتوجه نبي إلى قوم لا تشده إليهم أواصر الأخوة، بما تتضمنه من ملامح القوة والتعاطف والمحبة.

الخامس- وتناثرت لفظة «أخو» فتحوّل إلى «أخت» التي تدلّ في القرآن الكريم على الأخت للأب أو للأمّ أو لكليهما أو للرّضاعة. هذا من حيث النسب والرّضاع، أمّا من حيث السبب فإنّ الأخت-في بعض مواطن الاستعمال القرآني- تدلّ على الشبهيّة والمماثلة لغيرها، على ما في قوله تعالى:

وَ مَا نُرِيهِمْ مِنْ آيَةٍ إِلَّا هِيَ أَكْبَرُ مِنْ أُخْتِهَا

الرّحرف: 48

كُلَّمَا دَخَلَتْ أُمَّةٌ لَعَنَتْ أُخْتَهَا الأعراف: 38

وفي ما عداهما دلّت (أخت) على التي تحقّق فيها العلاقة النسبيّة:

وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ النّساء: 12

وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ النّساء: 23

ص: 696

هذا في الكتاب و السنّة و كذلك في موارد التشريع، و بيان القانون الإسلامي في الأحوال الشخصية من زواج و ميراث، و ما إلى ذلك.

السادس- و نلاحظ أنّ (أخ، أخ، أخت) وردت خمس مرّات، و هو نفس عدد مرّات ورود (أخويكم، إخوان، إخوان، إخوانا).

و قد وردت لفظة (أخ) بمفردها أو بالإضافة إلى الصّد مائر على صيغة المفرد اثنتين و خمسين مرّة، و بلفظ المثني مرّة واحدة (أخويكم)، و بلفظ الجمع بصيغة (إخوان) اثنتين و عشرين مرّة، و بلفظ (إخوة) سبع مرّات.

فيكون تسلسل الاستعمال من الأكثر إلى الأقلّ على هذا النسق: أخ «52» إخوان «22» أخت «14» إخوة «7» أخويكم «1».

فالأخ هو الإطار العامّ، و الإخوان فرعه القويّ لما فيه من المحبّة و التآلف، ثمّ يقلّ الاستعمال:

فتكون (الأخت) ضعف (الإخوة) تماما.

و يكون (إخوان) ثلاثة أمثال (الإخوة) تقريبا، و يتبقّى واحد خارج الإطار.

و يكون (أخ) سبعة أمثال (الإخوة) تقريبا، و يتبقّى له ثلاثة خارج الإطار.

السابع- نستخلص من كثرة ورود (إخوان) نسبة إلى (إخوة) أنّ التوصيف بالأوّل أشيع و أسبر، فكأنّه أعمّ من الإخوة؛ إذ يضمّ علاقة السبب و علاقة النسب، بينما يختصّ الإخوة بعلاقة النسب، اللهمّ إلّا قوله تعالى:

إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ الْحَجَرَات: 10، و في هذا إنزال العلاقة بين المؤمنين منزلة عالية من التّواشج السببيّ المصوغ بلفظ دالّ على التّواشج التّسبيّ.

لفظ واحد: مرّة واحدة مكّيّة، في سورة مكّيّة

النصوص اللغويّة

الخليل: الإدّ: الأمر الفظيع، تقول: فعلت فعلا إدّا.

ولقد أدّت فلانا داهية تؤدّه أدّا. والإدادة واحدة الإداد، من قوله تعالى: لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا إِدًّا مريم:

89، أي أمرافظيعا. (8:100)

ابن السكّيت: يقال: إنّه لصلّ أصلال، أي داهية دواه، وإدّ آداد، وفلق أفلاق؛ يريد داهية. (184)

ابن أبي اليمان: الإدّ: الأمر المنكر العجيب.

(306)

كراع التّمّل: و أدّ التّاقة: حينها، ومدّها لصوتها.

(ابن سيده 9:362)

ابن دريد: و الإدّ من الأمر: العظيم الفظيع. وفي التّنزيل العزيز: لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا إِدًّا.

و الأّدّ، و الأيد، و الأّدّ: القوّة، يقال: رجل ذو آدّ و أيد. و في التّنزيل: وَ السَّمَاءُ بَيْنَ يَدَيْهِ...

الذّاريات: 47، أي بقوّة.

و أدّت الإبل تنّد أدّا، إذا حتّت إلى أوطانها فرجّعت الحنين في أجوافها. و أدّت الإبل تنّد أدّا، إذا نذت.

(1:15، 16)

التّحّاس: يقال: أدّ يؤدّ أدّا فهو آدّ- و الاسم الإدّ- إذا جاء بشيء عظيم منكر. (القرطبيّ 11:156)

ابن خالويه: الإدّ و الأّدّ: العجب، وقيل: العظيم المنكر.

و الأّدّة: السّدّة، و أدني الأمر و أدني: أثقلني و عظم عليّ إدّا. (الزّمخشريّ 2:525)

الأزهريّ: قال ابن بزرج: أدت الحبل أدا وإدا، أي مددته. قال: والإدّة: الشدّة، بكسر الهمزة.

وقال غيره: الأذّ: صوت الوطاء.

وأدّ البعير يؤدّ أدا وإدا، وهو ترجيع الحنين.

ويقال: تأدّد يتأدّد، إذا تشدّد، فهو متأدّد.

(14:236)

ص: 699

الجوهري: أدت الناقة تؤدّ أدًا، إذا رجعت الحنين في جوفها.

و الأديد: الجلبة. و شديد أديد، إتباع له.

و الإدّ بالكسر، و الإدّة: الداهية، و الأمر الفظيع، و منه قوله تعالى: لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا إِدًّا، و كذلك الآدّ، مثل «فاعل». و جمع الإدّة: إدد.

و أدّت فلانا داهية تؤدّه أدًا بالفتح.

و الأدّ أيضا: القوّة. [ثمّ استشهد بشعر] (2:440)

ابن فارس: و أمّا الهمزة و الدّال في المضاعف فأصلان: أحدهما عظم الشّيء و شدّته و تكرّره، و الآخر التّدود.

فأمّا الأوّل: فالإدّ و هو الأمر العظيم. قال الله تعالى:

لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا إِدًّا، أي عظيما من الكفر.

و أمّا الثّاني: فقال ابن دريد: أدّت الإبل، إذا ندّت.

(1:11)

أبو هلال: الفرق بين العجب و الإدّ، أنّ الإدّ العجب المنكر، و أصله من قولك: أدّ البعير، كما تقول:

ندّ، أي شرد. فالإدّ العجب الذي خرج عمّا في العادة من أمثاله. و العجب استعظام الشّيء لخفاء سببه، و المعجب ما يستعظم لخفاء سببه.

(213)

الهروي: في حديث عليّ: «قال: رأيت النّبّي صلّى الله عليه و سلّم في المنام، فقلت: ما لقيت بعدك من الإدد و الأود». و الإدد: الدّواهي العظام، و احدتها: إدّة.

(29)

مثله ابن الأثير (1:31)، و الطّريحي (3:6).

ابن سيده: الإدّ و الإدّة: العجب، و الأمر الفظيع العظيم؛ و جمع الإدّة: آداد، و جمع الإدّة: إدد.

و أمر إدّ: وصف به. هذه عن اللّحيانيّ، و في التّنزيل:

لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا إِدًّا مريم: 89. [ثمّ استشهد بشعر]

و الإدّ: الداهية.

وَأَدَّت الدَّاهِيَةَ، تَدُّ وَتَوَدُّ أَدًّا، وَأَرَى اللَّحْيَانِيَّ حَكِي:

تَأْدُ، فِيمَا أَنْ يَكُونَ بَنِي مَاضِيهِ عَلَيَّ «فَعَلَ»، وَإِنَّمَا أَنْ يَكُونَ مِنْ أَبِي يَأْبِي.

وَأَدَّهُ الْأَمْرَ يُؤَدُّهُ، وَيُنَدُّهُ، أَدًّا: دَهَاة.

وَالْأَدُّ: الْغَلْبَةُ وَالْقُوَّةُ. [ثُمَّ اسْتَشْهَدَ بِشَعْر]

وَأَدَّت الْإِبِلَ تَوَدُّ أَدًّا: رَجَعَتِ الْحَنِينُ فِي أَجْوَافِهَا.

وَأَدَّ الْبَعِيرَ يُؤَدُّ أَدًّا: هَدَرَ.

وَأَدَّ الشَّيْءَ يُؤَدُّهُ أَدًّا: مَدَّهُ.

وَأَدَّ فِي الْأَرْضِ يُؤَدُّ أَدًّا: ذَهَبَ.

وَأَدَّدَ الطَّرِيقَ: دَرَّرَهُ.

وَأَدَّ، وَأَدَّدَ، وَأَدَّدَ: أَبُو عَدْنَانَ، وَهُوَ أَدُّ بْنُ طَابِخَةَ. [ثُمَّ اسْتَشْهَدَ بِشَعْر]

قَالَ ابْنُ دَرِيدٍ: أَحْسَبُ أَنَّ الْهَمْزَةَ فِي «أَدَّ» وَأَوْ لِأَنَّهُ مِنَ الْوَدِّ، أَيْ الْحَبِّ، فَأُبْدِلَتِ الْوَاوُ هَمْزَةً، كَمَا قَالُوا: أَقْتَتَ، وَأَرَّخَ الْكِتَابَ. (9:361)

الْأَدُّ: تَرْجِيْعُ الْإِبِلِ الْحَنِينِ فِي أَجْوَافِهَا، أَدَّتْ تَوَدُّ أَدًّا.

(الإفصاح 2:739)

الْمَيْبِدِيُّ: الْإِدَّةُ: الدَّاهِيَةُ، وَهِيَ الْأَمْرُ الشَّدِيدُ، يُقَالُ: أَدَّ الْأَمْرَ يَنْدُّ، إِذَا عَظُمَ. (6:83)

الرَّمْحَشَرِيُّ: بَقِيَتْ مِنْهُ فِي دَاهِيَةِ إِدَّةٍ، وَلَقِيَتْ مِنْهُ كَلَّ شِدَّةً. (أَسَاسُ الْبَلَاغَةِ: 4)

ابْنُ مَنْظُورٍ: الْإِدَّةُ وَالْإِدَّةُ: الْعَجَبُ، وَالْأَمْرُ الْفَظِيْعُ

العظيم، والدّاهية، وكذلك الآدّ مثل «فاعل». و جمع الإِدّ: إداد، و جمع الإِدّة: إدد. و أمر إِدّ وصف به.

و أدّ البعير يؤدّ أدا: هدر.

و أدّ الشّيء و الحبل يؤدّه أدا: مدّه.

و أدّ في الأرض يؤدّ أدا: ذهب.

و أدد الطّريق: درره [قصده]. (3:71)

الفيروز آباديّ: الإِدّ و الإِدّة، بكسرهما: العجب، و الأمر الفظيع، و الدّاهية، و المنكر، كالآدّ بالفتح، و الجمع: إداد و إدد.

و الآدّ و الإِدّ و الآدّ: الغلبة و القوّة.

و أدّ البعير: هدر، و النّاقة: حنّت، و الشّيء: مدّه، و في الأرض: ذهب.

و أدّته الدّاهية تؤدّه و تندّه و تأدّه: دهته. و التّأدّد التّشدّد.

و أدد كعمر مصروفا، و بضمّتين: أبو قبيلة.

(1:283)

فريد و جدي: الإِدّ و الآدّ: العظيم المنكر، و منه أدّني الأمر، و أدّني، أي: ثقل عليّ و عظم. (405)

محمّد إسماعيل إبراهيم: أدّه الأمر: دهاه و عظم عليه، و الإِدّ: الدّاهية، و الأمر الفظيع، و الشّدّة. (33)

الطّباطبائيّ: الإِدّ: بكسر الهمزة: الشّيء المنكر الفظيع. (14:111)

المصطفويّ: الأصل الواحد في هذه المادّة، هو الشّدّة و الأمر العظيم الذي هو غير منتظر. و يكون خلاف الجريان الصّحيح، كما أنّ نسبة

الولد إلى الله العزيز المتعال كذلك، فإنّها نسبة منكّرة. (1:37)

2L محمود شيت: 1-أ-أدّ في سيره أدا، و أديدا:

اشتدّ فيه و أسرع. و الأمر فلانا أدا: اشتدّ عليه و دهاه.

و الحبل: شدّه.

ب-تأدّد: تشدّد.

ج-الأدّد: امتداد الطّريق و استقامته.

د-الإدّ و الإدّة: الأمر الداهي المنكر. الجمع: إداد.

ه-الأديد: الجلبة.

2-أ-أدّ في السّير أدّا و أديدا: أسرع، و سير أديد:

سريع. و يستعمل في المسيرات.

ب-الأدد: امتداد الطّريق و استقامته، و تستعمل الكلمة في الطّبغرافيّة العسكريّة.

ج-الأديد: الجلبة، يقال: في المعسكر أديد: صخب و جلبة. و أديد القصف: جلبته. (1:37)

النّصوص التّفسيرية

إدّا

لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا إِدًّا. مريم: 89

ابن عبّاس: قولاً عظيماً. (الطّبريّ 16:129)

مثله مقاتل. (البغويّ 4:211)

منكراً عظيماً

مثله مجاهد، و قتادة، و ابن زيد.

(الطّوسيّ 7:151)

ابن زيد: شيئاً كبيراً من الأمر حين دعوا للرّحمن ولدا. (الطّبريّ 16:129)

الفراء: قرأت القراء بكسر الألف، إلاّ أبا عبد الرّحمن السّلميّ فإنّه قرأها بالفتح (أدّا)، و من

ص: 701

العرب من يقول: لقد جئت بشيء آد مثل مادّ، وهو في الوجوه كلّها بشيء عظيم. (2:173)

أبو عبيدة: عظيما من أعظم الدّواهي. (2:11)

الطّبريّ: لقد جئتم أيّها النّاس شيئا عظيما من القول منكرًا.

وفي «الإدّ» لغات ثلاث، يقال: لقد جئت شيئا إذا بكسر الألف، وأدّا بفتح الألف، ومدّها، على مثال مادّ «فاعل».

وقرأه قرّاء الأمصار، وبها نقرأ. وقد ذكر عن أبي عبد الرّحمن السّلمي أنّه قرأ ذلك بفتح الألف. ولا أرى قراءته كذلك، لخلافها قراءة قرّاء الأمصار. والعرب تقول: لكلّ أمر عظيم: إدّ، وإمر، نكر. (16:129)

الهرويّ: يقال: جاء بأمر إدّ، أي منكر عظيم.

(1:29)

الثّعليّ: وفيه ثلاث لغات: إذا بالكسر، وهي قراءة العامّة، وأدّا بالفتح، وهي قراءة السّلميّ، وآد مثل مادّ، وهي لغة لبعض العرب. رويت عن ابن عبّاس وأبي العالبيّة، وكانها مأخوذة من الثّقيل، يقال: آده الحمل يئوده أودا: أثقله. (القرطبيّ 11:156)

الرّاعب: أي أمرا منكرًا يقع فيه جلبه، من قولهم:

أدّت النّاقة تنّد، أي رجّعت حينها ترجيعًا شديدًا.

و الأديد:

الجلبه، وأدّ قيل: من الودّ أو من أدّت النّاقة. (14)

المبيديّ: قل لهم يا محمّد لقدّ جئتم شيئا إذا آتيتم أمرا منكرًا، وقلتم قولًا عظيمًا، أي كفرا عظيمًا.

و الإدّ: الدّاهية، وهي الأمر الشّديد، يقال: آد الأمر يئدّ، إذا عظم. (6:83)

اليسابوريّ: التّفات من الغيبة إلى المخاطبة، تسجيلًا عليهم بالجرأة والتّعرض لسخطه.

و الإدّ: الأمر العجيب أو المنكر، والتّركيب يدلّ على الشّدّة، والثّقيل. ومنه: أدّت النّاقة تؤدّ: إذا رجّعت الحنين في جوفها. (16:84)

أبو السّعود: ردّ لمقاتلهم الباطلة و تهويل لأمرها بطريق الالتفات، المنبئ عن كمال السّخط، و شدة الغضب، المفصح عن غاية التّشنيع و التّقييح، و تسجيل عليهم بنهاية الوقاحة و الجهل و الجرأة.

و الإدّ، بالكسر و الفتح: العظيم المنكر، و الإدّ:

الشّدّة، و أدني الأمر و أدني: أثقلني و عظم عليّ، أي فعلتم أمرا منكرًا شديدًا لا يقادر قدره. فإنّ «جاء و أتى» يستعملان في

معنى «فعل» فيعدّيان تعديته. (3:294)

نحوه البروسويّ (5:357)، والألوسيّ (16:

139)، والمراغيّ (16:85).

عزّة دروزة: عظيما، أو شديدا، أو فظيعا، أو منكرا. (3:66)

حجازيّ: الإدّ والإدّة: الدّاهية والأمر الفظيع، والمراد: أتيتم منكرا عظيما. (16:36)

الأصول اللّغويّة

1- قد مرّت في النّصوص لمادّة «أدّ» معان ثلاثة:

أ- الأمر الفظيع المنكر، أو المنكر العجيب، أو الدّاهية الفظيعة، أو الأمر الشّديد ونحوها، فهي عبارات شتى و المغزى واحد.

ص: 702

ب-حنين النَّاقَة و مدّها لصوتها، أو ترجيع الحنين في جوفها، و مدّ الحبل، و صوت الوطء، و امتداد المشي على الأرض. و العنصر الأصلي في الجميع هو الامتداد.

ج-القوّة و الغلبة، و هو عند ابن فارس أصلان:

عظم الشّيء و شدّته و تكرّره.

التّدود، أي الحنين.

و عند غيره الشّدّة، و جريان الأمر على غير مجراه.

و الظّاهر أنّ الأصل فيه القوّة و الشّدّة، و سائر المعاني ناشئة عنها، فإنّ الأمر إذا قوي و اشتدّ غلب على غيره و خرج عن مجراه، فينقلب منكرا عجيبا و داهية فظيعة، كما أنّه يمتدّ و يتكرّر. و ما حنين النَّاقَة و مدّ الحبل و امتداد المشي على الأرض إلّا من القوّة.

2- و يبدو وجود علاقة-لفظا و معنى- بين أدّ، و آدّ، و آد، و أيد، و أود، و يد. و الأصل في الجميع هو القوّة و الشّدّة؛ فالأود: الثقل و الحفظ، و هو ناشئ عن القوّة.

قال ابن دريد: «الأدّ و الأيد و الآدّ: القوّة»، و ذكر «الأيد» في مادّة «أدد» باعتبار أنّ التّضعيف إذا انفكّ ينقلب ياء، فأصل أيد: أدّ.

3- و يبدو بالاستقراء أنّ «إدّا و أدّا» أدلّ على معنى القوّة من «أيد»، لما في لفظها من الكزارة و التّماسك الذي لا يفسح مجالا للراحة، على ما تقوم به الياء من وظيفة النّطق في «أيد»، فهو حرف من حروف المدّ و الاستطالة التي تحقّق للمتكلّم نبرة استراحيّة مفتقدة في لفظ «أدّ».

4- و هذه القوّة الموجودة في اللفظ تمتزج بمعنى دنيء، فتكسبه مزيدا من الشّناعة و القباحة.

و لم نجد في العربيّة الفصيحة قبل القرآن استعمالا للفظ «الإدّ» إلّا و هو دالّ على القوّة فقط، حتّى إذا جاء القرآن أضاف إلى تلك الدّلالة معنى مستقبحا؛ بحيث انتقلت من أساليب المدح و الافتخار في العصر الجاهليّ إلى أساليب الهجاء في عصر ما بعد القرآن، فلم يكد أحدهم يفتخر بأنّه قد جاء بأمر «إدّ»، أو أنّه قد عمل «شيئا إذا» لاكتساب هذا اللفظ دلالة مستقبحة، بعد أن وصف به القرآن عمل الذين قالوا: **إِتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا مَرِيَمَ: 88**، القول الذي تكاد السّمواتُ يَنْفَطِرْنَ مِنْهُ وَ تَنْشَقُّ الْأَرْضُ وَ تَخِرُّ الْجِبَالُ هَدًّا مَرِيَمَ:

90، فاستحال معنى القوّة المنطوية فيه سابقا إلى معنى الفضاة الممعنة في المنكر و الدّاخله فيه بقوّة؛ بحيث تشابك الدّلالة مع اللفظ تشابكا دقيقا و تمازجا كاملا، فإذا باللفظ نفس اللفظ و لكنّ الدّلالة غير الدّلالة. و بهذا التّحوّل تركّز معنى القوّة في «أيد» فقط، لأنّه لم يذكر إلّا في مواطن الخير و الافتخار، لاحظ «أي د».

الاستعمال القرآني

و فيه بحوث:

الأول- لم يجئ في القرآن إلّا مرّة واحدة في آية مكّيّة:

وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا * لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا إِدًّا * تَكَادُ السَّمَاوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ وَتَنْشَقُّ الْأَرْضُ وَتَخِرُّ الْجِبَالُ هَدًّا مَرِيَمَ: 88، 90.

الثاني- ولم يكن في (إدًا) كما قلنا، عنصر الفطاعة والمنكر حتى إذا ما جاء في القرآن استنكارا لدعوى

ص: 703

المشركين أنه تعالى اتخذ ولدا، فدخل فيه هذا العنصر واستقرّ فيه، واشتبت فيه الدلالة مع اللفظ. وهذا يتلائم مع توجيه الخطاب إليهم و الالتفات عن الغيبة في (لَقَدْ جِئْتُمْ) الدالّ على خطورة الموقف و عظم الأمر و شناعة القول المتمثلة في قوله: تكادُ السَّمَاوَاتُ...

إلى آخر الآيات.

الثالث- و يجب التنبه على أنّ اختيار (إذا)- مع ما فيه من تلك المفاهيم السامية فيه تنسيق لفواصل الآي في سورة مريم، فلاحظ.

الرابع- و يبقى سؤال هو لما ذا استعملت هذه المادة في القرآن مرّة واحدة؟ فهل فيه إشارة إلى أنّ فظاعة الأمر و ثقل المعنى و ندرة الوجود و الاستعمال بحيث لا يقع إلا مرّة واحدة؟ أو أنه كان من الألفاظ النادرة في لغة العرب، فلا يكاد يستعمل إلا لضرورة لفظية أو معنوية؟

و هذا السؤال يطرح في كلّ ما جاء في القرآن مرّة واحدة، و البحث عنه يفتح أمامنا بابا جديدا إلى سرّ بلاغة القرآن و كنوزها المكنونة.

ص: 704

لفظ واحد، مرتان مكّيتان، في سورتين مكّيتين

النصوص اللغوية

والتفسيرية والتاريخية

وَ اذْكَرْ فِي الْكِتَابِ اِدْرِيسَ اِنَّهُ كَانَ صِدِّيقًا نَبِيًّا.

مريم:56

وَ اِسْمَاعِيْلَ وَ اِدْرِيسَ وَ ذَا الْكِفْلِ كُلٌّ مِّنَ الصّٰبِرِيْنَ.

الأنبياء:85

ابن مسعود: هو إلياس، بعث إلى قومه بأن يقولوا: لا إله إلا الله، ويعملوا ما شاءوا فأبوا وأهلكوا. (أبو حيان 6:200)

ابن عباس: هو إلياس. (الطبرسي 4:59)

وهب بن منبه: إدريس جد نوح، الذي يقال له:

خنوخ، وهو اسم سرياني. وقيل: عربي، مشتق من الدراسة، لكثرة درسه الصحف. (السيوطي 4:68)

السدي: هو أول نبي بعثه الله بعد آدم و شيث. (المبيدي 6:56)

ابن إسحاق: كان إدريس أول بني آدم أعطي النبوة، وهو أخنوخ بن يرد بن مهلائيل بن أنوش بن قينان بن شيث بن آدم. (السيوطي 4:68)

الطبري: [بعد ذكر آباء إدريس إلى أبيه «يرد» قال:]ثم نكح يرد فيما حدثنا ابن حميد قال: حدثنا سلمة عن ابن إسحاق وهو ابن مائة سنة و اثنتين و ستين سنة:

بركنا [ابن الأثير 1:59 بركتا، المقدسي 3:11 بركيا] ابنة الدر مسيل بن محويل بن خنوخ بن قين بن آدم، فولدت له أخنوخ بن يرد و أخنوخ إدريس النبي و كان أول بني آدم أعطي النبوة فيما زعم ابن إسحاق، و خطّ بالقلم. فعاش يرد بعد ما ولد له أخنوخ ثمانمئة سنة، و ولد له بنون و بنات، فكان كل ما عاش يرد تسعمائة سنة و ستين ثم مات.

وقال غيره من أهل التوراة: ولد ل«يرد» أخنوخ و هو إدريس، فنبأه الله عزّ و جلّ، و قد مضى من عمر آدم ستمائة سنة و اثنتان و عشرون سنة، و أنزل عليه ثلاثون صحيفة، و أول من خطّ بعد آدم و جاهد في سبيل

اللّه وقطع الثياب و خاطها، وأول من سبي من ولد قاييل فاسترقّ منهم. وكان وصيّ والده «يرد» فيما كان أباه أوصوا به إليه، وفيما أوصى به بعضهم بعضاً، وذلك كلّ من فعله في حياة آدم.

و توفيّ آدم عليه السّلام بعد أن مضى من عمر خنوخ ثلاثمائة سنة و ثمانين سنين تتمّة تسعمائة و ثلاثين سنة التي ذكرنا أنّها عمر آدم.

قال: ودعا خنوخ قومه، و وعظهم و أمرهم بطاعة الله عزّ و جلّ و معصية الشيطان، و ألاّ يلبسوا ولد قاييل، فلم يقبلوا منه. و كانت العصابة بعد العصابة من ولد شيث تنزل إلى ولد قاييل.

قال: و في التّوراة، إنّ الله تبارك و تعالى رفع إدريس بعد ثلاثمائة سنة و خمس و ستّين سنة مضت من عمره.

[إلى أن قال:]

حدّثني الماضي بن محمّد عن أبي سليمان عن القاسم ابن محمّد عن أبي إدريس الخولانيّ عن أبي ذرّ الغفاريّ قال: قال لي رسول الله صلّى الله عليه و آله: يا أبا ذرّ أربعة-يعني من الرّسل-سريانيون: آدم، و شيث، و نوح، و خنوخ [الصّدوق في المعاني: 333، و الخصال: 524] أخنوخ و هو إدريس، و هو أوّل من خطّ بالقلم و أنزل الله تعالى على خنوخ ثلاثين صحيفة.

و قد زعم بعضهم أنّ الله بعث إدريس إلى جميع أهل الأرض في زمانه، و جمع له علم الماضين، و أنّ الله عزّ و جلّ زاده مع ذلك ثلاثين صحيفة.

قال: فذلك قول الله عزّ و جلّ: إنّ هذا لفي الصّحف الأولى * صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَ مُوسَى الْأَعْلَى: 18، 19.

قال: يعني بالصّحف الأولى التي أنزلت على ابن آدم: هبة الله و إدريس عليهما السّلام.

(تاريخ الأمم و الملوك 115، 116: 1)

نحوه المسعوديّ (1: 50)، و ابن كثير. (البداية و النّهاية 1: 99)، و ابن الأثير (الكامل 1: 59)، و أبي الفداء (1: 9)، و المقدسيّ (3: 11)، و الثعلبيّ (29)، و هوتسما (1: 543).

البغويّ: هو جدّ أبي نوح، و اسمه أخنوخ. سمّي إدريس، لكثرة درسه الكتب. و كان خياطاً، و هو أوّل من خطّ بالقلم، و أوّل من خاط الثياب و لبس الثياب المخيطة، و كانوا من قبل يلبسون الجلود. و أوّل من اتّخذ السّلاح و قاتل الكفّار، و أوّل من نظر في علم الحساب. (4: 202)

مثله الطّبرسيّ (3: 519) و الخازن (4: 202).

المبيديّ: هو جدّ أبي نوح، و هو نوح بن لمك بن متوشلخ بن أخنوخ. و بين إدريس و آدم خمسة آباء، و هم أخنوخ بن يارد بن مهلائيل بن قينان بن يانش بن شيث بن آدم. و في قول آخر بينهما أربعة آباء: أخنوخ ابن مهلائيل بن أنوش بن شيث بن آدم. و في قول: إنّ اسم إدريس هو إلياس. و في قول: أخنوخ، و هو الأصحّ.

و سمّي إدريس لكثرة درسه الصّحف المنزّلة عليه.

وقيل: إدراسين. وأنزل عليه ثلاثون صحيفة، وفي رواية خمسون صحيفة.

وقيل: سمي إدريس لكثرة تدريسه إياه. [ثم ذكر مثل البغوي] (6:55)

ص: 706

الرّمخشريّ: قيل: سمّي إدريس لكثرة دراسته كتاب الله عزّ وجلّ، وكان اسمه أخنوخ.

و هو غير صحيح، لأنّه لو كان «افعيلا» من الدّرس لم يكن فيه إلاّ سبب واحد و هو العلميّة فكان منصرفا، فامتناعه من الصّرف دليل العجمة، وكذلك إبليس أعجميّ و ليس من الإبلاس كما يزعمون، و لا يعقوب من العقب و لا إسرائيل بإسرا ل كما زعم ابن السكّيت، و من لم يحقّق و لم يتدرّب بالصّناعة كثرت منه أمثال هذه الهنات. و يجوز أن يكون معنى إدريس في تلك اللّغة قريبا من ذلك، فحسبه الرّاوي مشتقا من الدّرس.

و أنزل الله عليه ثلاثين صحيفة، و هو أوّل من خطّ بالقلم و نظر في علم النّجوم و الحساب، و أوّل من خاط الثّياب و لبسها، و كانوا يلبسون الجلود. (2:513)

نحوه الفخر الرّازي (21:233)، و البيضاوي (2):

(36).

الرّازي: قيل: سمّي إدريس عليه السّلام لكثرة دراسته كتاب الله تعالى، و اسمه أخنوخ بخاءين معجمتين بوزن «مفعول». (222)

القرطبي: إدريس عليه السّلام أوّل من خطّ بالقلم، و أوّل من خاط الثّياب و لبس المخيط، و أوّل من نظر في علم النّجوم و الحساب و سيرها. و سمّي إدريس لكثرة درسه لكتاب الله تعالى. و أنزل الله تعالى عليه ثلاثين صحيفة كما في حديث أبي ذرّ.

قال الثّعلبيّ و الغزنويّ و غيرهما: و هو جدّ نوح، و هو خطأ. و كذا وقع في السّيرة أنّ نوحا عليه السّلام بن لامك ابن متوشلخ بن أخنوخ، و هو إدريس النّبّي فيما يزعمون.

و كان أوّل من أعطي النّبوة من بني آدم، و خطّ بالقلم، ابن يرد بن مهلائيل بن قينان بن يانش بن شيث بن آدم.

(11:117)

التّيسابوريّ: أمّا إدريس، فالأصحّ أنّه اسم أعجميّ، بدليل منع الصّرف، كما مرّ مرارا في آدم و يعقوب و غيرهما.

و قيل: «إفعليل» من الدّرس، لكثرة دراسته كتاب الله. و لعلّ معناه بالأعجميّة قريب من الدّراسة، فظنّه القائل مشتقا منها. (16:66)

أبو حيّان: [ذكر مثل البغويّ و أضاف].

إدريس اسم أعجميّ منع من الصّرف للعلميّة و العجمة، و لا جائز أن يكون «افعيلا» من الدّرس كما قال بعضهم، لأنّه كان يجب صرفه؛ إذ ليس فيه إلاّ سبب واحد، و هو العلميّة. (6:200)

ابن خلدون: يقال لمك بن متوشلخ، بفتح اللّام و سكونها: ابن أخنوخ، و يقال: أخنوخ و يقال: أشنخ، و يقال: أخنخ؛ و هو إدريس النّبّي. فيما قاله ابن إسحاق:

ابن يرد، و يقال: بيرد ابن مهلائيل. و يقال: ما هلائل بن فاين، و يقال: قين بن أنوش.

و يقال: يانش بن شيث بن آدم، و معنى شيث عطية الله. هكذا نسبة ابن إسحاق و غيره من الأئمة، و كذا وقع في التوراة نسبة، و ليس فيه اختلاف بين الأئمة.

و نقل ابن إسحاق: أنّ خنوخ الواقع اسمه في هذا النسب هو إدريس النبيّ صلّى الله عليه و سلّم، و هو خلاف ما عليه الأكثر من النسّابين، فإنّ إدريس عندهم ليس بجده لنوح و لا في عمود نسبه.

ص: 707

وقد زعم الحكماء الأقدمون أيضا: أن إدريس هو هرمس المشهور بالإمامة في الحكمة عندهم. (2:5)

الفيروزآبادي: إدريس: اسمه بالسريانية خنوخ، ويقال: أخنوخ، ومعناه كثير العبادة. وأما إدريس فاسم أعجمي غير منصرف. وقيل: مشتق من الدرس.

و الدراسة بمعنى القراءة، سمي به لكثرة ما درس من كتب الله، فإنه كان يحفظ صحف آدم و صحف شيث على ظهر قلبه. وكانت صحف آدم واحدا و خمسين صحيفة، و صحف شيث عشرين، و صحفه خاصة ثلاثين، و كان يحفظ الجميع و يدرسه.

قال النبي صلى الله عليه و سلم: «ما اجتمع قوم في مسجد من مساجد الله يتلون كتاب الله و يتدارسونه إلا نزلت عليهم السكينة و غشيتهم الرحمة، و ذكرهم الله فيمن عنده»

و كان إدريس أول من خط، و أول من خاط، و أول من أخبر عن علم الهيئة و الحساب و أحكام النجوم و تأثير الكواكب بالتأييد السماوي و المدد الرباني، رفع الله عنه بدعائه إحساس حرارة الشمس، و عبد الله حتى تمت الملائكة المقربون صحبته.

دعاه الله في التنزيل باثني عشر اسما: الساجد، و الباكي خروا لله جداً و بكياً مريم: 58، مجتبي، و مهدي و ممن هدنا و اجتبتنا مريم: 58، رفيع الشأن، علي المكان و رفعاها مكاناً علياً مريم: 57، صالح و كلاً جعلنا صالحين الأنبياء: 72، صابر كلاً من الصابرين الأنبياء: 85، صديق، و نبي إنه كان صديقاً نبياً مريم: 56، مذكور، و إدريس و اذكر في الكتاب إدريس مريم: 56.

و ذكره باسمه في موضعين:

و إدريس و ذا الكفل كلاً من الصابرين الأنبياء:

85، و اذكر في الكتاب إدريس مريم: 56.

(بصائر ذوي التمييز (6:51)

الطريحي: إدريس: هو أخنوخ، أحد أجداد نوح عليه السلام، رفع إلى السماء بعد ثلاثمائة و خمس و ستين سنة.

قيل: سمي إدريس لأنه كان يكثر الدرس بحكم الله، و سنن الإسلام.

قال الشيخ أبو علي: وفيه نظر، لأن الاسم أعجمي و لذلك امتنع عن الصّرف، و لو كان «افعيلا» من الدرس لم يكن فيه غير سبب و هو العلميّة، و كان يجب أن ينصرف.

و قد أنزل الله ثلاثين صحيفة عليه. و هو أول من خاط الثياب و لبسها، و كانوا يلبسون الجلود، و هو أول من خطّ بالقلم و نظر في علم النجوم و الحساب.

(4:70)

الآلوسي: هو نبي قبل نوح، و بينهما على ما في المستدرک عن ابن عباس ألف سنة. و هو أخنوخ بن يرد بن مهلاييل بن أنوش بن قينان بن

شيث بن آدم عليه السلام وعن وهب بن منبه أنه جد نوح عليه السلام، والمشهور أنه جد أبيه، فإنه ابن لمك بن متوشلخ بن أخنوخ.

وهو أول من نظر في التّجوم والحساب، وجعل الله تعالى ذلك من معجزاته على ما في البحر. وأول من خطّ بالقلم وخاط الثّياب ولبس المخيط وكان خياطاً، وكانوا

ص: 708

قبل يلبسون الجلود. وأول مرسل بعد آدم، وقد أنزل الله تعالى عليه ثلاثين صحيفة. وأول من اتخذ الموازين والمكاييل والأسلحة، فقاتل بني قابيل.

وعن ابن مسعود أنه إلياس، بعث إلى قومه أن يقولوا: لا إله إلا الله، ويعملوا ما شاءوا فأبوا وأهلكوا.

والمعول عليه الأول وإن روى القول بأنه إلياس ابن أبي حاتم بسند حسن عن ابن مسعود.

وهذا اللفظ سرياني عند الأكثرين وليس مشتقاً من الدرس، لأن الاشتقاق من غير العربي مما لم يقل به أحد، وكونه عربيًا مشتقاً من ذلك يرده منع صرفه. نعم لا يبعد أن يكون معناه في تلك اللغة قريباً من ذلك، فلقب به لكثرة دراسته. (16:105)

عزة دروزة: إدريس عليه السلام يذكر هنا [سورة مريم] لأول مرة. وقد ذكر مرة ثانية في سورة الأنبياء. وذكر المفسرون أنه من أجداد نوح عليه السلام، وأن اسمه أخنوخ.

وهذا الاسم قد ورد في الإصحاح الخامس من سفر التكوين كجد من أجداد نوح فعلاً. وقد جاء في هذا الإصحاح عنه: «وسلك أخنوخ مع الله ولم يوجد بعد لأن الله أخذه» حيث يلمح شيء من التطابق مع ما ذكر عنه في الآية التي ورد اسمه فيها، ولكننا لا ندري كيف انقلب إلى إدريس.

وقد قال ابن منظور في لسان العرب: إنه سمي بذلك لكثرة دراسته كتاب الله تعالى، واسمه أخنوخ. وهذا يعني أن الاسم عربي الاشتقاق والجنز. وقد أورد المفسرون بيانات معزوة إلى علماء الأخبار والسير عن إدريس ومعارفه وأوليته في الكتابة وعلم الحساب، واستعمال السلاح وقتال الكفار ورفعته إلى السماء فعلاً، ووجوده الآن في السماء الرابعة.

وفي ما روي عن إدريس ومعارفه تطابق ما، مع ما ذكره ابن منظور عنه وعن اشتقاق اسمه من مادة درس، التي من معانيها كثرة الدراسة.

ونبه مع ذلك إلى أننا لم نطلع على شيء موثق مما ذكر عنه، وأتينا نميل إلى التحفظ. ونرى فيه تزييداً لا طائل منه في موضوع السلسلة وهدفها، وإن كنا نرى فيه أنه يدل على أن سامعي القرآن أو بعضهم لم يكونوا يجهلون اسمه ونبوته وعظم شأنه عند الله. (3:53)

الطباطبائي: إن إدريس النبي كان اسمه أخنوخ، وهو من أجداد نوح عليهما السلام، على ما ذكر في سفر التكوين من التوراة، وإنما اشتهر بإدريس لكثرة اشتغاله بالدرس. [وفيه روايات في «إدريس»، فراجع.]

(14:64)

المراغي: السابون يقولون: إنه جد أبي نوح عليه السلام، ويقولون: إنه أول من خط بالقلم وخاط الثياب ولبس المخيط، وكانوا قبله يلبسون الجلود. وأول من نظر في النجوم وتعلم الحساب، وجعل الله ذلك من معجزاته.

وإن تقدم العهد، وطول الزمن، وعدم وجود السند الصحيح الذي يعول عليه في الرواية، يجعلنا في شك من كل هذا، فعلينا أن نكتفي بما جاء به الكتاب الكريم في شأنه. وقد وصفه الله بجملة صفات كلها مفاخر ومناقب إعظام وإجلال:

1- إنه كان صديقاً.

2- نيتا.

ص: 709

3- ورفعناه مكانا عليّا. أي أعلننا قدره ورفعنا ذكره في الملاء ونحو هذا قوله لنبيّه محمّد صلّى الله عليه وسلّم: وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ
الانشراح:4.

و يرى بعض الباحثين في الآثار المصريّة أنّ إدريس تعريب لكلمة «أوزريس، أموريس» وهو الذي ألف له المصريون القدماء رواية خلّدت
في بطون تواريخهم، و منها أنّه حصل بينه وبين أخيه تحاسد و شقاق أدّى إلى قتله و تقطيعه إربا إربا، فجمعت امرأته تلك القطع و حفظتها و
حطّتها، و اتخذوه إلها بعد أن كان مصلحا عظيما.

و هذا القصص الخرافيّ جعل المصريّين يعنون بتحنيط الموتى، و قد أفاد هذا العمل صناعة التّحنيط و رقّاها حتّى صارت مضرب الأمثال
في الخافقين.

و قد كان الملك و الدّين في عهد تلك الدّولة أمرا واحدا، فالملك يجمع بين شئون الدّين و الدّنيا، فمن عصى الملك فقد عصى الله.

و يعتقدون أنّ «أوزريس» صعد إلى السّماء و صار إلى العالم العلويّ، و له عرش عظيم في السّماء، و يتمتّع بأعظم الخيرات، و كلّ من حفظ
جسمه و وزنت أعماله بعد الموت و حكم القضاة- و هم اثنان و أربعون قاضيا- بأنّ حسناته غلبت سيّئاته، يلحق ب«أوزريس»، و هذا النّبيّ
الذي جعلوه إلها بعد ذلك هو الذي علّمهم العلوم و المعارف، و ينسبون الفضل في ذلك إليه.

و قد ارتقت الأمة المصريّة في العلوم و المعارف إلى حدّ لم تصل إليه أمة أخرى لا في القديم و لا في الحديث، و خدمت النّوع البشريّ
خدمة جلييلة، فارتفع إدريس إلى السّماء راجع إلى رقيّ تعاليمه و انتفاع أمّته بها، فالنّبيّ بأمرته، و من ثمّ تجد آثار أمّته بادية للعيان، بعد أن
كانت خافية عن الأنظار. (16:64)

محمّد إسماعيل إبراهيم: أوّل من أعطي التّبوة بعد آدم عليه السّلام إدريس و شيث عليهما السّلام، و كان إدريس أوّل من خطّ بالقلم، و قد
أدرك من حياة آدم ثلاثمائة سنة و ثماني سنين، و قد ثبت في الصّحاحين في حديث الإسراء أنّ رسول الله صلّى الله عليه وسلّم مرّ به في
السّماء الرّابعة.

و في بعض الروايات أنّ إدريس عليه السّلام كان أوّل الأنبياء ثمّ تلاه نوح ثمّ إبراهيم ثمّ إسماعيل و إسحاق ثمّ يعقوب ثمّ يوسف ثمّ لوط ثمّ
هود ثمّ صالح ثمّ شعيب ثمّ موسى و هارون ثمّ إلياس. (186)

البستاني: إدريس: اسم نبيّ يقول العرب: إنّه هو نفس أخنوخ المارّ ذكره [2:639]، و يزعم اليونان أنّه هو نفس هرمس الحكيم المصريّ. و قال
العرب: إنّ اليونان سمّوه بهذا الاسم و الكلّ واحد. و فرّق قوم بين إدريس و أخنوخ مع ما يرى من الاتّفاق البين بين ترجمتهما، كما سترى هنا
و رأيت في أخنوخ.

و أمّا تاريخ وجوده بحسب أقوال العرب فكان موافقا أيضا لتاريخ وجود أخنوخ، و يقولون: إنّه ابن يارد، كما يقول اليهود و النّصارى عن
أخنوخ.

قال العرب: و إنّما دعي بإدريس لأنّه كان كثير الدّرس. و لا يبعد أن يكون هو نفس أخنوخ، و لا موجب لجعلهما اثنين مع اتّفاق قصّةتهما و
نسبهما.

وأما ترجمة إدريس على قول العرب فهي أنه كان

ص: 710

نبيًا وملكًا عظيمًا و حكيما فريدا، ولد بمصر، و أنه أرسل من الله نبيا و منذرا لنسل قاييل أو قابين، ليرجعوا عن غيرهم و كفرهم و يتوبوا إلى الله، و يسيروا في طريق الحق و الفضيلة. فلم يصدقه أكثرهم، فشهر عليهم الحرب و أخذ يجاهد في سبيل الله، و هو أول من فعل ذلك، فغلبهم و استعبدهم و سبى نساءهم و أولادهم، فكانوا له أرقاء أيضا.

و قالوا: إنه أول من رسم بعمارة المدن، و جمع طلاب العلم و قرّر لهم قواعد السياسة بالمدنية. و أنه كان من العلم و الحكمة في أرفع المنازل، و أن الله أنزل إليه ثلاثين صحيفة، فعرف أسرار العالم و الكون، و لم يخف عليه شيء. و أنه أول من خطّ بالقلم، و اخترع الخياطة، و لبس ثيابا و لم تكن قبله. و أنه اخترع علم الهيئة و التجوم و الحساب و الرياضة و المنطق و الطبيعيات و اللاهوت و أسرار الفلك. و أنه صبّ الرصاص ذهبًا بصا، فكان ذلك دليل خبرته بفنّ الكيمياء. و أنه ألف كتبا كثيرة فيها أسرار الربوبية، لكنّ الله جعلها تسقط من يده في البحر، و يخفي أثرها، لحكمة منه في كتم ما فيها من الأسرار التي لا يجوز للناس أن يعرفوها. و أنه قبل رفعه إلى السماء بقي ستّ عشرة سنة لا ينام و لا يأكل و لا يشرب حتى بقي عقلا مجردا، فخالط أرواح الملائكة و حصل له المعراج منسلخا عن البشرية.

و قيل: بل رفع بجسده و كان عمره 365 سنة.

و قالوا: إنه يبقى حيّا لا يدوق الموت، و أنه إذا مات الناس أجمع يوم القيامة تصيبه دهشة كالموت. و قيل:

بل يستأذن ملك الموت الله سبحانه بأن يذيق إدريس الموت فيأذن له، و يدخله جهنّم ليراها ثم يدخل الجنة فيلبث فيها إلى الأبد. و هذا تقريبا نفس القول في أخنوخ و إيليا. [و لكلامه تتمّة] (دائرة المعارف 2:671)

المصطفوي: [نقل أقوال السابقين من الطبري و المسعودي و هوسما و بعض العبارات من سفر التكوين ثم قال:]

فقد ظهر ممّا نقلنا لك أمور:

1- أن إدريس هو أخنوخ بن يارد، و نسبه مضبوط في التكوين.

2- أن أخنوخ قد ضبط في العبرية بلفظ حنوخ.

3- أن حنوخ من مادة حانخ العبرية و هي بمعنى التعليم و التربية، و لا يبعد أن يكون إدريس ترجمة لها إن كان عربيا من الدرس.

4- أن إدريس يمكن أن يكون مأخوذا من ارميس أو طرميس يونانية كما سبق، و يحتمل أن يكون مأخوذا من العبرية: «دارش»-الوعظ: و الذي يقوى في النظر كونه معربا لا عربيا.

5- فلا يبعد أن يكون إدريس اسما آخر له باعتبار صفة أو خصوصية فيه، كما في يعقوب و إسرائيل، محمّد و أحمد، عيسى و المسيح.

و اذكر في الكتاب إدريس إنه كان صديقا نبيا و رفعا مكرما عليا مريم: 56، 57.

و إسماعيل و إدريس و ذا الكفل كل من الصابرين الأنبياء: 85.

يستفاد من الآيتين الكريميتين مقامه السامي في الصدق و الحق، و ارتفاعه إلى مقام عليّ من الروحانية

و الحقيقة، و كونه من الأنبياء المرسلين في مرتبة إسماعيل و ذي الكفل، و أنه من الصّابرين على الحقّ الّذين هم استقاموا على الطّريقة الإلهيّة، و أداء الوظائف المعيّنة.

[إلى أن قال:]

فظهر ممّا ذكر أنّ إدريس لا شكّ أنّه أخنوخ بن يارد، و أنّه قبل نوح، و أنّه من الأنبياء الصّديقين.

و أمّا أنّ كلمة «إدريس» هل هي معرّبة من السّريانيّة أو العبرانيّة أو اليونانيّة؟ و هل هي كانت وصفا أو لقبا أو اسما آخر له؟ فلا مأخذ لنا في تحقيقها.

و أقوال آخر يقال في هذا المورد: من أنّ كلمة «إدريس» عربيّة من مادّة «الدرس»، و أنّه من أنبياء بني إسرائيل، و أنّه هو إلياس أو غيره، و أنّه بعد زمان نوح النّبّي. كلّها ضعيفة ساقطة. (1:45:46)

الأصول اللّغويّة

1- قال المتقدّمون فيه: إنّ عربيّ مشتقّ من الدّرس، فهو على وزن «إفعليل» و سميّ بهذا الاسم لكثرة دراسته كتاب الله، أو لكثرة تدريسه الصّحف. و ردّ المتأخرون هذا الرّأي بقولهم: بأنّه لو كان عربيّا ما منعه من الصّرف مانع، و العلميّة وحدها لا تمنعه من الصّرف، و هو دليل على أعجميّةته.

و تعقيبا على ما ذكر فإنّ أوزان المبالغة كلّها سماعيّة، و «إفعليل» غير مسموع فيها، فلو كان من الدّرس فتكثيره «درّاس» كما جاء في اللّغة، و ما قيل: إنّ من التّدريس هو وهم، لأنّ هذه الأوزان تبنى من الأفعال الثلاثيّة المجرّدة، و التّدريس مزيد فيه.

2- و الصّحاح أنّ سريانيّ معرّب. و قد ورد بألّفاظ مختلفة في هذه اللّغة، فقالوا: «أندرياس» و «أندراس» و «أندروس» و «أندريس» (1). و اللّغة الأخيرة مطابقة للفظ المعرّب، إلّا أنّ همزته مكسورة فيه، كما هو ديدن العرب مع الأسماء الأعجميّة؛ إذ أنّهم يتصرّفون فيها تصرّفا فاحشا، مثلما قالوا: إنجيل و أنجيل. و حذفوا النّون، لأنّها لا تقع بين همزة و دال في اسم عربيّ، سوى وقوعها بينهما في لفظ «أندر» بمعنى بيدر أو كدس حنطة، و لعله لفظ سريانيّ، فاللّغويّون يقولون: إنّ لغة شاميّة، ثمّ سكّنوا الدّال للتّخفيف فصار «إدريس».

3- و اختلفوا في المسمّى كاختلافهم في الاسم، فقال بعضهم: هو إلياس، و قال الجمهور: هو أخنوخ، الوارد ذكره في التّوراة، و قال اليونانيّون: هو هر مس الحكيم (2).

و سبب هذا الخلاف يرجع إلى عدم ورود اسمه في عمود النّسب، و لكنّ النّسابين أجمعوا على أنّ أخنوخ الوارد اسمه في العمود هو إدريس نفسه، و هو أخنوخ بن يرد بن مهلائيل بن قينان بن أنوش بن شيث بن آدم، و هو أبو جدّ نوح بن لمك بن متوشلخ بن أخنوخ.

4- و قد وقع خلاف في ضبط لفظ أخنوخ و في أسماء آبائه أيضا، لأنّ هذه الأسماء عبريّة، و مخارج حروفها تختلف عن مخارج العربيّة، فلقد ورد بلفظ «أخنوخ» و هو أشهرها، و «حنوخ».

و قالوا فيه أيضا: «خنوخ» بدون همز، و «أخنخ»

-
- 1- المعجم المقارن (فرهنگ تطبيقي) للدكتور محمد جواد مشكور (1:9).
 - 2- دائرة المعارف للبيستاني (2:671).

يحذف حرف المدّ لاختلاس حركة التّون، و«أحنوخ».

الاستعمال القرآني، وفيه:

1- على الرّغم من تأكيد النّصوص على أنّ إدريس هذا هو من أجداد نوح، فالمستفاد من القرآن أنّه أحد أنبياء بني إسرائيل. فقد مرّ في صدر البحث أنّ إدريس جاء في آيتين، إحداهما في سورة مريم والأخرى في الأنبياء.

أمّا التي في مريم فإنّها متأخّرة عن ذكر جماعة من الأنبياء، فقد بدأت هذه السّورة بذكر زكريّا ويحيى ثمّ مريم وعيسى، ثمّ عادت إلى ذكر إبراهيم وموسى وهارون وإسماعيل (صادق الوعد) إلى أن تقول:

وَ اذْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِدْرِيسَ إِنَّهُ كَانَ صِدِّيقًا نَبِيًّا * وَرَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا :57، 56، وأضافت مباشرة:

أُولَئِكَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ مِنْ ذُرِّيَةِ آدَمَ وَ مِمَّنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ وَ مِنْ ذُرِّيَةِ إِبْرَاهِيمَ وَ إِسْرَائِيلَ وَ مِمَّنْ هَدَيْنَا وَ اجْتَبَيْنَا... :58، وهذا السّياق كأنّه تصرّيح بأنّ إدريس من ذرّيّة آدم، وممّن حمل مع نوح، ومن ذرّيّة إبراهيم وإسرائيل، وإلّا فهذا السّياق يرفض على أقلّ تقدير أنّ إدريس من أجداد نوح.

وأمّا آية الأنبياء فلعلّها أقرب من ذلك، فإنّ تلك السّورة تبدأ بسرد قصص الأنبياء بذكر موسى وهارون، ثمّ إبراهيم ولوط، ثمّ إسحاق ويعقوب، ثمّ تعود إلى الخلف لتذكر: وَ نُوحًا إِذْ نَادَى مِنْ قَبْلِ الْأَنْبِيَاءِ :76، ثمّ ترجع إلى داود وسليمان وأيوب، إلى أن تقول:

وَ إِسْمَاعِيلَ وَ إِدْرِيسَ وَ ذَا الْكُفْلِ كُلِّ مِنَ الصَّابِرِينَ الْأَنْبِيَاءِ :85، ثمّ تذكر ذا التّون، ثمّ زكريّا ويحيى.

فالمشاهد في هذا السّياق ذكر إدريس بعد داود وسليمان، وقبل ذي التّون وزكريّا ويحيى، وهؤلاء كلّهم من بني إسرائيل. وفي نفس الآية ذكر إدريس مع إسماعيل وذي الكفل. وإسماعيل هذا إمّا ابن إبراهيم، أو رجل آخر يسمّى «صادق الوعد»، وهو الظاهر هنا بقريّة آية مريم؛ حيث جاء فيها: وَ اذْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِسْمَاعِيلَ إِنَّهُ كَانَ صَادِقَ الْوَعْدِ إِلَى أَنْ قَالَ: وَ اذْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِدْرِيسَ إِنَّهُ كَانَ صِدِّيقًا نَبِيًّا مريم:56، وبقريّة قوله: وَ اذْكُرْ إِسْمَاعِيلَ وَ الْيَسَعَ وَ ذَا الْكُفْلِ وَ كُلٌّ مِنَ الْأَخْيَارِ ص:48، لاحظ «إسماعيل».

فإنّ إسماعيل وذا الكفل هما من بني إسرائيل، وقد جاء إدريس متوسّطاً بينهما في آية الأنبياء: وَ إِسْمَاعِيلَ وَ إِدْرِيسَ وَ ذَا الْكُفْلِ، ولا أقلّ من أنّ هذا السّياق في الآيات يأبى كون إدريس من أجداد نوح، لو لا أنّه كالصّريح في كونه من بني إسرائيل، وأنّ هؤلاء كلّهم من الصّابرين على ما أصابهم من هذه الأمة العاصية العاتية العنيدة.

2- ووصف إدريس في الآيتين بأنّه كان صديقاً نبياً، وأنّه من الصّابرين كشأن سائر الأنبياء. والسّياق يشعر بالدوام، وأنّه كان مداوماً على هذه الخصال، كملكة راسخة فيه، ولو لا ذلك لما استحقّق التّبوّة والرّعاية. ولا يخفى أنّ هذا الوصف نفسه قد جاء في نفس السّورة في شأن إبراهيم شيخ الأنبياء: وَ اذْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِبْرَاهِيمَ إِنَّهُ كَانَ صِدِّيقًا نَبِيًّا مريم:41، وكفى به عظمة، كما أنّ الصّبر من أوصاف أولي العزم من

الرّسل: فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُولُوا الْعِزْمِ مِنَ الرُّسُلِ الْأَحْقَافِ:35.

3-و جاء التّعبير ب (اذكُرْ فِي الْكِتَابِ) الدّالّ على مزيد من التّجليل في شأن إبراهيم و موسى و مريم و إسماعيل (صَادِقَ الْوَعْدِ) و إدريس فقط. كما جاء التّعبير ب(أذكر)في شأن داود و أيّوب و إبراهيم و إسحاق و يعقوب و إسماعيل و ذي الكفل و اليسع و لوط(أخى عاد). و هذه المزيّة ترفع مقام إدريس إلى درجة عظماء الرّسل.

ص: 714

الأصمعي: أدى السقاء يؤدي أدبًا، إذا أمكن أن

ص: 715

1- أي خدعته.

يمخض. أدى الرّجل فهو مؤد، إذا كان شاكّ السّلاح، و هو من الأداة. (الأزهريّ 14:229)

الأديّة: تقدير عدّة من الإبل، القليلة العدد (الأزهريّ 14:230)

غنم أديّة، على «فعلية»، أي قليلة.

(الجوهريّ 6:2265)

مثله ابن السّكّيت. (678)

يقال: آديته على كذا و كذا و أعديته، أي قوّيته و أعنته. و يقال: استأديت الأمير على فلان في معنى استعديت. [ثمّ استشهد بشعر] (الكنز اللّغويّ: 23)

قد تآدى القوم، إذا أخذوا العدّة التي تقوّيهم على الدّهر، وغيره. (الأزهريّ 14:230)

اللّحيانيّ: قطع الله أديه، يريد يديه. و يقال:

ثوب يديّ و أديّ، إذا كان واسعاً.

(إصلاح المنطق: 161)

أبو عبيد: تقول العرب للّبن إذا وصل إلى حال الرّءوب و ذلك إذا خثر: قد أدى يآدياً.

(ابن فارس 1:74)

ابن السّكّيت: يقال: آداه يؤديه إيذاء، إذا أعانه.

و قد أدا له يآدو له أدوا، إذا ختله.

(إصلاح المنطق: 232)

قد آديت للسه فرأنا مؤد له، إذا كنت متهيّئاً له. و قد آديتك على فلان، أي أعنتك عليه. و ذهب فلان يستأدي الأمير على فلان، في معنى يستعدي.

(إصلاح المنطق: 304)

أبو حاتم: و ممّا ليس من ذا الباب [أي من الأضداد] و إن تقارب اللّفظان، رجل مود: هالك، و مؤد: تامّ السّلاح. و يقال للسه للاح: الأداة، و منه قيل:

المؤدي، إلّا أنّ الواو مهموزة، و من الأولى غير مهموزة.

وَأَمَّا لُغَةُ أَهْلِ الْحِجَازِ: اسْتَأْدَيْتَ الْأَمِيرَ فَادَانِي، فِي مَعْنَى اسْتَعْدَيْتَهُ فَأَعْدَانِي [اسْتَنْصَرْتَهُ فَنَصَرَنِي]، فَلَيْسَتْ مِنْ هَذَا فِي شَيْءٍ، وَلَا اسْتَأْدَيْتَهُ الْخِرَاجَ مِنْ هَذَا فِي شَيْءٍ.

(122)

ابن أبي اليمان: الأداء: من أداء المال والأمانة. (43)

كراع التمل: أدا اللبأ أدوا: خشر ليروب.

(ابن سيده 9:451)

الأزهرى: أهل الحجاز يقولون: استأديت السلطان على فلان، أي استعديت فآداني عليه، أي أعداني وأعانني.

و يقال: تآدى القوم تآديا و تعادوا تعاديا، إذا تتابعوا موتا.

و ما علمت أحدا من النحويين أجازوا «آدى»، لأن «أفعل» في باب التّعجب لا يكون إلا في الثلاثي، و لا يقال: آدى بالتخفيف، بمعنى آدى بالتشديد، و وجه الكلام أن يقال: فلان أحسن أداء.

ابن بزرج: هل تآديتم لذلك الأمر؟ أي هل تأهبتم له.

قلت: مأخوذ من الأداة. (14:230)

الجهري: الأداة: الآلة، و الجمع: الأدوات.

و آداه على كذا يؤديه إيداء، إذا قواه عليه و أعانه.

و من يؤديني على فلان، أي من يعينني عليه.

ص: 716

و أدى الرَّجُل أيضا، أي قوي، من الأداة، فهو مؤد، بالهمز، أي شاك في السلاح. و أمّا «مود» بلا همز، فهو من «أودي»، أي هلك.

و أهل الحجاز يقولون: أديته على «أفعلته»، أي أعنته.

و تآدى، أي أخذ للدهر أداته. [ثم استشهد بشعر]

و يقال: أخذت لذلك الأمر أدية، أي أهبتة. و نحن على أدى للصلاة، أي تهيو لها.

و أدوت له، أي ختلته. يقال: الذئب يأدو للغزال، أي يختله ليأكله. [ثم استشهد بشعر]

و أدى اللبّن يأدى أديا، أي خثر ليروب.

و أدى دينه تادية، أي قضاه، و الاسم الأداة. و هو أدى للأمانة منك، بمدّ الألف.

و تآدى إليه الخبر، أي انتهى.

و يقال: استأداه مالا، إذا صادره و استخراج منه.

و الإداوة: المطهرة، و الجمع: الأداوى، مثال المطايا.

و كان قياسه أدائي، مثل رسالة و رسائل، فتجنّبوه، و فعلوا به ما فعلوا بمطايا و خطايا، فجعلوا «فعاثل» «فعالي»، و أبدلوا هنا الواو ليبدل على أنه قد كانت في الواحدة و او ظاهرة، فقالوا: أداوى. فهذه الواو بدل من الألف الزائدة في «إداوة»، و الألف التي في آخر «الأداوى» بدل من الواو التي في «إداوة»، و ألزموا الواو ها هنا كما ألزموا الياء في مطايا. (6:2265)

ابن فارس: الهمزة و الدال و الياء أصل واحد، و هو إيصال الشّيء إلى الشّيء، أو وصوله إليه من تلقاء نفسه. (1:74)

أبو هلال: الفرق بين الإبلاغ و الأداة، أن الأداة إيصال الشّيء على ما يجب فيه، و منه أداء السّدين: فلان حسن الأداء لما يسمع، و حسن الأداء للقراءة.

و الإبلاغ: إيصال ما فيه بيان للإفهام، و منه البلاغة و هي إيصال المعنى إلى النّفس في أحسن صورة. (50)

الهروي: في الحديث: «يخرج من قبل المشرق جيش أدى شيء و أعدّه» أي أقوى شيء، يقال: أدني عليه و أعدني، أي قوّني. و فلان مؤد كما ترى، أي ذو قوّة على الأمر. (1:29)

ابن سيده: و أدا السّبع للغزال يأدوا، أدوا: ختلته ليأكله.

و أدوت له، و أدوته: كذلك.

و الإداوة: المطهرة. و قيل: إنّما تكون إداوة إذا كانت من جلدتين قوبل أحدهما بالآخر.

وإداوة الشّيء، وأداته: آلتته.

ورجل مؤد: ذو أداة. ومؤد: شاكٌّ في السلاح.

(9:451)

أدى الشّيء: أوصله؛ والاسم: الأداء.

وهو أدى للأمانة منه.

وأدى اللّبن أدّيًا: خثر ليروب.

وأدى السّقاء يأدي أدّيًا: أمكن ليمخض.

وهو يادائه، أي يازائه، طائيّة.

وآداني السّلطان عليه: أعداني.

و استأديته عليه: استعديته.

و أديته عليه: أعتته، كلّه منه.

وإناء أدّي: صغير و سقاء أدّي: بين الصّغير و

ص: 717

الكبير.

و مال أدِّي: و متاع أدِّي، كلاهما: قليل.

و رجل أدِّي، خفيف مشمّر.

و قطع الله أديه، أي يديه.

و أدى السّيء: كثر.

و آداه ماله: كثر عليه فغلبه. [ثم استشهد بشعر]

و أدى القوم و آدوا: كثروا بالموضع و خصبوا.

و إنما قضينا على ما لم تظهر الياء فيه من هذا الباب بالياء، لكونها لا ما. (9:449)

و تأدّيت للأمر: أخذت له أدواته. و أدّيت للسفر:

استعددت له، و أخذت أدواته. و الأديّ: السفر من ذلك (9:451)

قد لهج العامة بالخطأ، فقالوا: فلان أدّي للأمانة، بتشديد الدال، و هو لحن غير جائز.

(الزبيدي 10:12)

الطوسي: تقول: أدّيت الشيء أوّديه تأدية، و هو المصدر الحقيقي، و لو قلت: أدّيت أداء، كان جائزاً، يقام الاسم مقام المصدر.

و يقال: أدوت للصيد آدو له أدوا، إذا ختلته لتصيده. و أدى اللبن يأدي، إذا حمض. (3:234)

الزّاعب: الأداء: دفع الحقّ دفعة و توفيته، كأداء الخراج و الجزية و ردّ الأمانة، قال تعالى: فَلْيُؤَدِّ الَّذِي أُؤْتِمِنَ أَمَانَتَهُ البقرة: 283، إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا النّساء: 58، وَ آدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ البقرة: 178. و أصل ذلك من الأداة، يقال:

أدوت تفعل كذا، أي احتلت، و أصله: تناولت الأداة التي بها يتوصّل إليه. و استأدّيت على فلان، نحو استعدّيت. (14)

المبيدي: الأداء: اسم لإرجاع شيء إلى أحد، كالأمانة أو القرض، و التّأدية: مصدر حقيقي، و الأداء:

اسم لا مصدر، و لكنّه وضع موضع المصدر.

و أدا يادو، إذا ختل، يقال: أدوت للصيد، إذا ختلته لتصيده.

و أدى السّقاء يأدي، إذا أمكن من مخضه.

الرّمخشريّ: أخذ للحرب أداّته، حتّى قهر عداّته.

وفلان مؤد على هذا الأمر، أي قويّ عليه، من قولهم:

شاك مؤد، للكامل الأداة. وهو آدى للأمانة منك. (أساس البلاغة: 4)

الطّبرسيّ: التّأدية و الأداة: تبليغ الغاية، يقال:

أدى فلان ما عليه، وفلان آدى للأمانة من غيره.

يقال: أدّيت الشّيء تأدية. وقد يوضع الأداة موضع التّأدية، فيقام الاسم مقام المصدر. (2:63)

الأداء: إيصال الشّيء على الوجه الذي يجب فيه، ومنه: فلان أدّى الدّين أداء، وفلان حسن الأداء لما يسمع، و حسن الأداء للقراءة. (2:433)

ابن برّيّ: قيل: تآدى «تفاعل» من الآد، وهي القوّة. (ابن منظور 14:25)

ابن الأثير: وفي الحديث: «لا تشربوا إلاّ من ذي أداء» الإداء، بالكسر والمدّ: الوكاء، وهو شداد السّقاء.

وفي حديث هجرة الحبشة: «قال: والله لأستأدينّه

عليكم» أي لأستعديته، فأبدل الهمزة من العين، لأنهما من مخرج واحد، يريد لأشكون إليه فعلكم بي، ليعديني عليكم و ينصفني منكم.
(1:32)

ابن منظور: [قال] ابن بزرج: أدا اللبن أدوا- مثقل- يادو، وهو اللبن بين اللبنين، ليس بالحامض ولا بالحلو. وقد أدت الثمرة تادو أدوا، وهو الينوع والتضج.

و أدوت في مشيي أدو أدوا، وهو مشي بين المشيين ليس بالسريع ولا البطيء.

ونحن على أدى للصلاة، أي تهيؤ.

تأديت للأمر: أخذت له أداته. (27-14:24)

الفيومي: أدى الأمانة إلى أهلها تأدية، إذا أوصلها، والاسم الأداء؛ و أدى، بالمد، على «أفعل»:

قوي بالسلاح ونحوه، فهو مؤد.

و الأداة: الآلة، وأصلها واو، والجمع: أدوات.

(1:9)

الجرجاني: الأداء: هو تسليم العين الثابت في الذمة بالسبب الموجب، كالوقت للصلاة والشهر للصوم، إلى من يستحق ذلك الواجب. (6)

الفيروزآبادي: الإداوة، بالكسر: المطهرة، الجمع: أداوى كفتاوى.

و أدت الثمرة تادو أدوا كعتو: أینعت و نضجت.

و أدوت له أدو أدوا: ختلته.

الأداة: الآلة، الجمع: أدوات. و تأدى أخذ للدهر أداته، يائي.

أداه تأدية: أوصله وقضاه، والاسم الأداء، وهو أدى للأمانة من غيره.

و أدى اللبن يأدي أديا كعتي: خثر ليروب، و الشّيء: كثر، و السقاء: أمكن ليمخض.

و أداه على فلان: أعداه و أعانه، و استأدى عليه:

استعدى، و فلانا مالا: صادره و أخذه منه.

و أدى فهو مؤد: قوي، و للسفر: تهيأ، و القوم:

كثروا بالموضع وأخصبوا، و المال صاحبه: كثر عليه فغلبه.

و الأدي كغبي، من الإناء و السقاء: الصّغير أو بينه و بين الكبير، و منّا: الخفيف المشمّر، و من المال: القليل، و من الثياب: الواسع كاليدي.

و قطع الله أديه: يديه. و أدت له: ختلته. و تأدّت له من حقّه: قضيته. (4:300)

الطّريحيّ: في الدّعاء: «أوسع عليّ من رزقك ما أوّدي به أمانتي» أي أقضي ما ائتمنتني عليه من الحقوق.

و في حديث الميّت مع ولده: «نؤدّيك إلى حفرتك» أي نوصلك إليها.

و فيه: «من غسّل ميّتا و أدّى فيه الأمانة غفر الله له» و معناه كما جاءت به الرّواية أن لا يخبر بما رآه منه.

و في دعاء الاستنجاء: «الحمد لله الحافظ المؤدي» بتخفيف الدال، كأنه من أداه كأعطاه، إذا قرّاه و أعانه.

و الأداة: آلة الحرب من سلاح و نحوه. (1:23)

أبو رزق: أصل الأداة مأخوذ من الأداة، يقال:

أدوت تفعل كذا، أي احتلت على فعله، يعني تناولت الأداة التي بها يتوصّل إلى ذلك الشّيء المقصود.

(1:35)

ص: 719

محمّد إسماعيل إبراهيم: أذى الشّيء: قام به، وأذى الصّلاة: قام بها، وأذى الشّهادة: أدلى بها، وأذى إليه الشّيء: أوصله إليه و سلّمه إليه. و الأداء: قضاء الحقّ و توفيته، و من معانيه أيضا: الاستماع. (34)

المصطفويّ: الأصل الواحد في هذه المادّة هو الوصول و الإيصال، و ليعلم أنّ هذه المادّة يائيّة، آخرها ياء.

و أمّا الواويّة و هي أدو، فمشتقّاتها: الأداة و الإداوة، و آداه يؤديه إيذاء، إذا قوّاه و أعانه.

و قد اختلطت المادّتان في كلامهم، و الظاهر أن يكون بينهما اشتقاق أكبر، فإنّ التّناسب بين الإيصال و الإعانة و التّقوية ظاهرة، و لا سيّما مع رعاية خصوصيّة البابين «الإفعال و التّفعليل»، و قد استعملت الواويّة من باب الإفعال، و اليائيّة من التّفعليل.

و الفرق بين الإيصال و التّأدية، أنّ التّأدية إيصال ما كان في ذمّته و ما كان ملزما بإيصاله، بخلاف الإيصال فهو مطلق، فلا يقال في الأمانة: إنّه أوصلها بل أذاها إلى أهلها. (1:42)

محمود شيت: 1-أ-أدا اللّبن أدوا، و أدى أدّيّا:

خثر. و اللّبن أدوا و أديا: منخضه.

ب-أدى فلان إيذاء قوي، و للأمر: أخذ أدواته و استعدّ له، و فلانا على كذا: قوّاه عليه و أعانه.

ج-أذى الشّيء: قام به، و الدّين: قضاءه، و الصّلاة:

قام بها لوقتها. و الشّهادة: أدلى بها، و إليه الشّيء:

أوصله إليهم.

د-الأداء: التّأدية و التّلاوة.

ه-الأداة: الآلة الصّغيرة، الجمع: أدوات.

و-الإداوة: الإناء الصّغير يحمل فيه الماء، الجمع:

أداوى.

2-أ-أدى الخدمة العسكريّة: أكملها. و التّحيّة:

سلّم.

ب-أداء الخدمة العسكريّة: إكمالها. و التّحيّة:

السلام على من هو أعلى منه رتبة، أو أقدم منه في رتبته.

ج-أداة التوجيه: آلة لتوجيه السلاح إلى هدفه، الجمع: أدوات.

د-الإداوة: الإناء الذي يحمل فيه الماء للعجلات.

(1:39)

العداني:

يقولون: أدى فلانا حقّه، والصّواب:

أدى إلى فلان حقّه، أي سلّمه إليه. قال تعالى: إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا النَّسَاء:58.(7)

النصوص التفسيرية

أدوا

أَنْ أَدُّوا إِلَيَّ عِبَادَ اللَّهِ إِنَّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ.

الدّخان:18

ابن عبّاس: المعنى جاءهم فقال: اتّبّعوني.

(القرطبيّ 16:134)

اتّبّعوني على ما أدعوكم إليه من الإيمان.

(أبو حيّان 8:35)

الأداء بمعنى الفعل للطّاعة وقبول الدّعوة.

(الآلوسيّ 25:121)

مجاهد: أرسلوا معي بني إسرائيل. هذا قول

ص: 720

موسى. (2:588)

نحوه الحسن. (الطوسي 9:229)

المعنى أرسلوا معي عباد الله، وأطلقوهم من العذاب.

(القرطبي 16:134)

نحوه المراغي. (25:126)

طلب منهم أن يؤدوا إليه بني إسرائيل، كما قال:

فَأَرْسِلْ مَعَنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلَا تُعَذِّبْهُمْ طه:47.

مثله قتادة، وابن زيد. (أبو حيان 8:35)

قتادة: خلّ سبيلهم. (الطبري 25:118)

الفراء: يقول: ادفعوهم إليّ، أرسلوهم معي، وهو قوله: فَأَرْسِلْ مَعِيَ بَنِي إِسْرَائِيلَ الأعراف:105.

(3:40)

نحوه الطبري. (25:118)

ابن زيد: يقول: أرسل عباد الله معي، يعني بني إسرائيل. وقرأ فَأَرْسِلْ مَعَنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلَا تُعَذِّبْهُمْ ذلك قوله: أَنْ أَدُّوا إِلَيَّ عِبَادَ اللَّهِ رَدَّهُمْ إِلَيْنَا.

(الطبري 2:118)

الأزهري: هو من قول موسى لذوي فرعون، معناه سلّموا إليّ بني إسرائيل، كما قال: فَأَرْسِلْ مَعِيَ بَنِي إِسْرَائِيلَ الأعراف:105، أي أطلقهم من عذابك.

وقيل: نصب (عباد الله)، لأنه نداء مضاف، ومعناه أدوا إليّ ما أمركم الله به يا عباد الله فيأتي نذير لكم.

وفيه وجه آخر، وهو أن يكون (أدوا إليّ) بمعنى استمعوا إليّ، كأنه يقول: أدوا إليّ سمعكم، أبلغكم رسالة ربكم. (14:230)

الزمخشري: أدوهم إليّ وأرسلوهم معي، كقوله تعالى: فَأَرْسِلْ مَعَنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلَا تُعَذِّبْهُمْ طه:

47، ويجوز أن يكون نداء لهم على: أدوا إليّ يا عباد الله ما هو واجب لي عليكم من الإيمان لي وقبول دعوتي واتباع سبيلي. (3:503)

الطبرسي: هذا من قول موسى عليه السلام لفرعون وقومه، والمعنى أطلقوا بني إسرائيل من العذاب والتسخير، فإنهم أحرار، فهو كقوله:

فَأَرْسِلْ مَعِيَ بَنِي إِسْرَائِيلَ. (5:63)

البروسويي: (أن) مصدرية، أي بأن أدوا إليّ بني إسرائيل و سلموهم وأرسلوهم معي لأذهب بهم إلى موطن آبائهم الشام، ولا تستعبدوهم و لا تعدّبوهم، أي جنتكم من الله لطلب تأدية عباد الله إليّ. (8:409)

الآلوسي: أطلقوهم و سلموهم إليّ. (25:121)

نحوه الحجازي. (25:56)

القاسمي: أي أرسلوا معي بني إسرائيل، لأسير بهم إلى بلادنا الأولى، وأطلقوهم من أسركم و حبسكم فإنهم قوم أحرار، أبوا-للصّيم-هذه الدّيار.

(14:5305)

عزّة دروزة: تعالوا إليّ و أقبّلوا على دعوتي.

(5:246)

المصطفوي: حقيقة التّأدية في قوله تعالى:

وَ جَاءَهُمْ رَسُولٌ كَرِيمٌ أَنْ أَدُوا إِلَيَّ عِبَادَ اللَّهِ إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ الدّخان: 18، 17، تحويل عباد الله «و هم الذين يتوجّهون إليه و لهم تعلق به و يريدون أن يسيروا إليه و يعملوا بوظائف عبوديتهم» إليه، أي إلى الرّسول الذي مرسل من جانب الله و خليفته في أرضه و أمين الله

ص: 721

ورسوله على خلقه، حتى يزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة، ويبلغهم أوامر الله ونواهيه وأحكام العبودية.

وهذا المعنى أقرب إلى الصواب لغة وأدبا ومعنى.

(1:42)

فليؤد

فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي أُوتِيَ أَمَانَتَهُ.

البقرة:283

الرّمخشري: حثّ للمديون على أن يكون عند ظنّ الدائن به وأمنه منه واثمّانه له، وأن يؤدّي إليه الحقّ الذي ائتمنه عليه، فلم يرتهن منه.

(1:405)

القرطبي: من الأداء مهموز، وهو جواب الشرط.

ويجوز تخفيف همزه، فتقلب الهمزة واوا و لا- تقلب ألفا، و لا- تجعل بين بين، لأنّ الألف لا- يكون ما قبلها إلا مفتوحا. وهو أمر معناه الوجوب، بقرينة الإجماع على وجوب أداء الديون، وثبوت حكم الحاكم به، وجبره الغرماء عليه، بقرينة الأحاديث الصّحاح، في تحريم مال

الغير. (3:414)

نحوه أبو حيان. (2:356)

يؤده

وَ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ وَ مِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِدِينَارٍ لَا يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ.

آل عمران:75

الطبري: هذا خبر من الله عزّ وجلّ، أنّ من أهل الكتاب- وهم اليهود من بني إسرائيل- أهل أمانة يؤدونها ولا يخونونها، ومنهم الخائن

أمانته، الفاجر في يمينه المستحلّ. (3:317)

الرّجاج: اتفق أبو عمرو وعاصم والأعمش و حمزة على إسكان الهاء من (يؤده)، وكذلك كلّ ما أشبه هذا من القرآن اتفقوا على إسكان

الهاء فيه، نحو نُصَلِّهِ جَهَنَّمَ النّساء:115، و نُؤْتِهِ مِنْهَا الشورى:20، وقوله:

ما تَوَلَّى النّساء:115، إلا حرفا حكى عن أبي عمرو، وحكى أبو عبيدة عن أبي عمرو أنّه كسر في «القه اليهم» النمل:28. ولا فصل بين هذا

الحرف و سائر الحروف التي جزمها. أمّا الحكاية عن أبي عمرو فيه وفي غيره فغلط، كان أبو عمرو يختلس الكسرة، وهذا كما غلط عليه في

بارئكم البقرة:54، حكى القرّاء عنه أنّه كان يحذف الهمزة في (بارئكم).

و حكى سيبويه عنه- وهو في هذا أضبط من غيره- أنه كان يكسر كسرا خفياً، وأما نافع وقراء أهل المدينة فأشبعوا هذه الحروف فكسروا، و أثبتوا الياءات مثل (يؤده اليك). وهذا الإسكان الذي حكى عنه هؤلاء غلط بين لا ينبغي أن يقرأ به، لأنّ الهاء لا ينبغي أن تجزم ولا تسكّن في الوصل، إنّما تسكّن في الوقف.

وفي هذه الحروف أربعة أوجه: يجوز إثبات الياء، ويجوز حذفها، تقول: (يؤده إليك) بالكسر، ويجوز (يؤد هو اليك) بالضم، بإثبات الواو بعد الهاء، ويجوز حذف الواو و ضمّ الهاء. فأما الوقف فلا وجه له، لأنّ الهاء حرف خفيّ بين في الوصل بالواو في التذكير.

قال سيبويه: دخلت الواو في التذكير كما دخلت الألف في التأنيث، نحو ضربتهو وضربتتها. قال

ص: 722

أصحابه: اختيرت الواو، لأنها من طرف الشفتين، والهاء من الحلق، فأبانت الواو الهاء، وإنما تحذف الياء لعدّة تقلب الواو إليها، فإذا حذفت الياء بقيت الكسرة، فأما في الوقف فلا يجوز البتّة. (1:431)

الطّوسيّ: قرأ أبو عمرو (يؤدّه اليك) بإسكان الهاء، الباؤون بإشباعها.

قال الرّجّاج: هذا غلط من الرّاويّ، كما غلط في بارئكم البقرة: 54، بإسكان الهمزة، وإّما كان أبو عمرو يختلس الحركة فيما رواه الضّباط عنه، كسيبويه وغيره.

وإنّما لم يجر حذف الحركة، كما لم يجر في: «هذا غلام فاعلم» لأنّه لمّا حذفت الياء تركت الكسرة لتدلّ عليها. (2:503)

الرّمخشريّ: قرئ (يؤدّه) بكسر الهاء والوصل، وبكسرهما بغير وصل، وبسكونها. (1:438)

الفخر الرّازيّ: قرأ حمزة وعاصم في رواية أبي بكر (يؤدّه) بسكون الهاء، وروي ذلك عن أبي عمرو، [ثمّ حكى قول الرّجّاج واحتجّاه على فساد هذه القراءة وأضاف:]

وقال الفرّاء: من العرب من يجزم الهاء إذا تحرّك ما قبلها، فيقول: ضربته ضربا شديدا، كما يسكنون «ميم» أنتم وقمتم، وأصلها الرّفّع.

وقرئ أيضا باختلاس حركة الهاء اكتفاء بالكسرة من الياء. وقرئ بإشباع الكسرة في الهاء، وهو الأصل.

(8:107)

القرطبيّ: قرأ أبو المنذر سلامّ والرّهريّ (يؤدّه) بضمّ الهاء بغير واو، وقرأ قتادة، وحميد، ومجاهد (يؤدّ هو) بواو في الإدراج، اختير لها الواو، لأنّ الواو من الشّفة والهاء بعيدة المخرج.

قال سيبويه: الواو في المذكّر بمنزلة الألف في المؤنّث، ويبدل منها ياء، لأنّ الياء أخفّ إذا كان قبلها كسرة أو ياء، وتحذف الياء وتبقى الكسرة، لأنّ الياء قد كانت تحذف والفعل مرفوع فأثبتت بحالها. (4:116)

تؤدّوا

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا.

النّساء: 58

ابن عبّاس: يعني السّلطان يعطون النّاس.

(الطّبريّ 5:145)

إِنَّ كُلَّ مَوْثَمِنٍ عَلَىٰ شَيْءٍ يَلْزَمُهُ رَدُّهُ.

مثله أبي بن كعب، والحسن، وقتادة، وهو المروي عن أبي جعفر عليه السلام، وأبي عبد الله عليه السلام.

(الطوسي 3:234)

زيد بن أسلم: إن المراد به ولاية الأمر.

مثله مكحول، وشهر بن حوشب، والجبائي، وهو المروي عن أبي جعفر عليه السلام وأبي عبد الله عليه السلام.

(الطوسي 3:234)

الإمام الصادق عليه السلام: أمر الله الإمام الأول أن يدفع إلى الإمام الذي بعده كل شيء عنده.

(العروسي 1:496)

ابن جريج: نزلت في عثمان بن طلحة. أمر الله نبيه أن يرد إليه مفاتيح الكعبة. (الطوسي 1:234)

ص: 723

الطَّبْرِيّ: إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ بِمَا مَعَشَرَ وَلَا أَوْلَادَ الْمُسْلِمِينَ أَنْ تُوَدُّوا مَا أَتَمَّنْتُمْ عَلَيْهِ رِعِيَّتِكُمْ، مِنْ فَيْئِهِمْ وَحَقُوقِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ وَصَدَقَاتِهِمْ إِلَيْهِمْ، عَلَى مَا أَمَرَكَ اللَّهُ بِأَدَاءِ كُلِّ شَيْءٍ مِنْ ذَلِكَ، إِلَى مَنْ هُوَ لَهُ، بَعْدَ أَنْ تُصِيرَ فِي أَيْدِيكُمْ، لَا تَظْلِمُوهَا أَهْلَهَا، وَلَا تَسْتَأْثِرُوا بِشَيْءٍ مِنْهَا، وَلَا تَضَعُوا شَيْئًا مِنْهَا فِي غَيْرِ مَوْضِعِهِ، وَلَا تَأْخُذُوهَا إِلَّا مِمَّنْ أَدْنَى اللَّهِ لَكُمْ بِأَخْذِهَا مِنْهُ، قَبْلَ أَنْ تُصِيرَ فِي أَيْدِيكُمْ.

(5:146)

الطُّوسِيّ: [بَعْدَ نَقْلِ قَوْلِ ابْنِ عَبَّاسٍ وَزَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ وَابْنِ جُرَيْجٍ قَالَ:]

وَالْمَعْتَمَدُ هُوَ الْأَوَّلُ [قَوْلِ ابْنِ عَبَّاسٍ] وَإِنْ كَانَ الْأَخِيرَ [قَوْلِ ابْنِ جُرَيْجٍ] رَوَى أَنَّهُ سَبَبُ نَزُولِ الْآيَةِ، غَيْرَ أَنَّهُ لَا يَقْصُرُ عَلَيْهِ. (3:234)

نَحْوَهُ الطَّبْرَسِيّ. (2:62)

الرَّمْخَشَرِيُّ: الْخَطَابُ عَامٌّ لِكُلِّ أَحَدٍ فِي كُلِّ أَمَانَةٍ.

(1:535)

الْقُرْطُبِيُّ: الْأَطْهَرُ فِي الْآيَةِ أَنَّهَا عَامَّةٌ فِي جَمِيعِ النَّاسِ، فَهِيَ تَتَنَاوَلُ الْوَلَاةَ فِيمَا إِلَيْهِمْ مِنَ الْأَمَانَاتِ، فِي قِسْمَةِ الْأَمْوَالِ وَرَدِّ الظَّلَامَاتِ وَالْعَدْلِ فِي الْحُكُومَاتِ.

(5:256)

أَبُو حَيَّانَ: [نَقَلَ أَقْوَالَ كَثِيرَةً وَأَضَافَ:] قِيلَ:

خَطَابٌ لِلْيَهُودِ، أَمْرُوا بِرَدِّ مَا عِنْدَهُمْ مِنَ الْأَمَانَةِ مِنْ نَعْتِ الرَّسُولِ أَنْ يَظْهَرُوهَ لِأَهْلِهِ؛ إِذِ الْخَطَابُ مَعَهُمْ قَبْلَ هَذِهِ الْآيَةِ.

وَنَقَلَ التَّبْرِيزِيُّ أَنَّهَا خَطَابٌ لِأَمْرَاءِ السَّرَايَا بِحِفْظِ الْغَنَائِمِ وَوَضْعِهَا فِي أَهْلِهَا.

وَقِيلَ: ذَلِكَ عَامٌّ فِيمَا كَلَّفَهُ الْعَبْدَ مِنَ الْعِبَادَاتِ.

وَالْأَطْهَرُ أَنَّ الْخَطَابَ عَامٌّ يَتَنَاوَلُ الْوَلَاةَ. (3:277)

إدَاء

فَمَنْ عَفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبَعَهُ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ. (البقرة:178)

ابن عَبَّاسٍ: هُوَ أَنْ يَحْسِنَ الْمَطْلُوبُ الْأَدَاءَ.

(الطَّبْرِيّ 2:107)

المراد وصية العافي بأن لا يشدد في طلب الدية على المعفو له، وينظره إن كان معسرا، ولا يطالبه بالزيادة عليها. والمعفو بأن لا يمطل

العافي فيها ولا يبخس منها، ويدفعها عند الإمكان.

مثله الحسن، وفتادة، ومجاهد. (الألوسي 2:50)

ابن قتيبة: أي ليؤدّ المطالب ما عليه أداء بإحسان، لا يبخسه ولا يمطله مطل مدافع. (71)

الرّمخشري: بأن لا يمطله ولا يبخسه. (1:333)

الفخر الرّازي: أمّا الأداء بإحسان، فالمراد به أن لا يدّعي الإعدام في حال الإمكان، ولا يؤخّره مع الوجود، ولا يقدم ما ليس بواجب عليه، وأن يؤدّي ذلك المال على بشر وطلاقة وقول جميل. (5:60)

الرّطريحي: أي إيصال إليه وقضاء. (1:23)

رشيد رضا: واجب على القاتل بأن لا يمطل ولا ينقص ولا يسيء في صفة الأداء. (2:129)

الرّطباطي: على القاتل أن يؤدّي الدّية إلى أخيه وليّ الدّم بالإحسان، من غير مماطلة فيها إذاؤه.

(1:433)

أبو رزق: توفية الحقّ ودفعه بكلّ رفق وإحسان،

ص: 724

الأصول اللغوية

1- جملة ما جاء في: «أدي» الوصول والإيصال، القوّة والعدّة، الكثرة والقلّة، الوسعة. فمن الأول الأداء والتأدية، وهو يأتي، ويظهر من كلام الرّاعب أنّه واويّ؛ قال: أصل ذلك من الأداة، يقال: أدوت... ومنه الأدوّ، بمعنى الينوع والتّضوج، يقال: أدا الثّمر، أي نضج وبلغ إلى كماله، وأدا اللّبن، أي خثر ونقى عنه الخثارة، وخرج زبده.

و من الثاني أي القوّة والعدّة، أي أعانه وقواه، ومنه: يستأدي على فلان، أي يستعديه- بإبدال الهمزة عينا-، أي يستعين ويقوى به عليه. و قيل: إنّه من العداوة، أي يطلب منه أن يعدو عليه ويكون عدوّه.

ومن العدّة والتّهيئة للشّيء؛ حيث حصلت له القوّة عليه. ومنه: أدا للرّجل: ختله و خدعه فغلب عليه وقوي. ومنه الأداة لأنّها آلة القوّة والغلبة. ولعلّ منه أدّى الشّيء: كثر، وآداه ماله، أي كثر فغلب عليه.

ومنه أدى القوم: كثروا. ولعلّ منه الوسعة؛ يقال: ثوب يديّ، إذا كان واسعاً، فكأنّه غلب على البدن وقوي عليه. وكأنّ أدية أي قليلة جاءت ضدّ الكثرة، أي استعملت فيه مجازاً بعلاقة التّضادّ؛ يقال: غنم أدية، أي قليلة.

2- وبذلك تيسّر لنا إرجاع جملة من المعاني إلى الوصول، وجملة أخرى إلى القوّة، فإذا أرجعنا القوّة إلى الوصول باعتبار أنّها عبارة عن وصول الشّيء إلى منتهاه، تمّ قول ابن فارس: له أصل واحد وهو الوصول والإيصال، وإلاّ فله أصلان: الوصول والقوّة.

3- والأمر في أنّه بأيّ المعنيين «واويّ» وبأيّهما «يائيّ» سهل، فإنّ النّصوص لا تتفق على شيء واحد، فلا يبعد اشتراكهما في المعنى، كما لا يبعد إبدال أحدهما بالآخر بحسب اللّهجات. كما لا طريق إلى اليقين بأنّ باب الإفعال خاصّ بالواو وباب التّفعل بالياء، فلاحظ.

الاستعمال القرآني

جاء «أدي» (ب) مرّات بخمس صيغ فعلية، وصيغة اسمية واحدة، هكذا:

1- إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا.

النّساء: 58

2- فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي أُؤْتِمِنَ أَمَانَتَهُ. البقرة: 283

3 و 4- وَ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِدِينَارٍ لَا يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ.

آل عمران: 75

5- أَنْ أَدُّوا إِلَيَّ عِبَادَ اللَّهِ إِيَّايَ لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ.

6- فَمَنْ عَنِيَ لَهُ مِنْ أَحْيِهِ شَيْءٌ فَاتَّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ. البقرة:178

يلاحظ أولاً: أنّ هذا الجذر في ثلثي موارده جاء بلفظ الأمر أو بمعناه، أي في غير آية آل عمران، وأمّا في هذه الآية فجاء في سياق الخبر مرتين و هما التّلت الباقي:

مثبتاً مرّة (يؤدّه)، و منفياً مرّة (لا يؤدّه)، وقد وقع الفعل

ص: 725

في كل مواضعه في حالة التّصّب و الجزم دون الرّفْع.

و ثانيا: أنّ الأداء في الأربعة الأولى تعلق بالأمانة لفظا و في الباقي معنى، أمّا في آية الدّخان فقبلها: وَ لَقَدْ فَتَنَّا قَبْلَهُمْ قَوْمَ فِرْعَوْنَ وَ جَاءَهُمْ رَسُولٌ كَرِيمٌ الدّخان: 17، ثم قال: أَنْ أَدُّوا إِلَيَّ عِبَادَ اللَّهِ الدّخان:

18، فكأنّ بني إسرائيل -و هم المعنيّون بعباد الله- كانوا أمانات الله عند قوم فرعون، فجاءهم رسول كريم -و هو موسى عليه السلام- ليستأدي الأمانات، فطلب منهم أن يؤدّوها إليه. و يلائم هذا السّياق تمام الملائمة قوله: إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ أي إنّهُ مؤتمن على الأمانة تحقيق بأخذها. و هذا المعنى أقرب إلى الصّواب و أمسّ بالسّياق من كلّ ما قالوه في معنى (ادّوا)، فلاحظ النّصوص.

و أمّا آية البقرة فموردها حقّ القصاص و العفو عنه، فينتقل إلى حقّ الدّية، فهي أمانة في ذمّة القاتل، فلوليّ الدّم أن يتبعه، أي يرجع إليه بالمعروف، و للقاتل أن يؤدّي الدّية إليه بإحسان كردّ أمانة تامّة. و الجمع بين العفو و الأخوة و المعروف و الإحسان يجعل الجوّ عاطفيّا يثير المحبّة و الأخوة بينهما، بعد أن اشتدّت العداوة و البغضاء بينهما بار تكاب القتل، و قد بلغ هذا الجوّ العاطفيّ أوجه في قوله: ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّنْ رَبِّكُمْ وَ رَحْمَةٌ الْبَقرة: 178.

و ثالثا: و بذلك جاز لنا إطلاق القول بأنّ مادّة «الأداء» لم تستعمل في القرآن إلّا في الأمانة كما أنّها لم تأت إلّا من باب التّفعيل، فالأداء مصدر له مثل التّأدية، و هذا ما يناسب تلك القوّة التي تكمن في الأمانة.

و رابعا: إذا لاحظنا وجود عنصر القوّة في هذه المادّة -كما مرّ في الأصول اللّغويّة- فأداء الأمانة لا ينفكّ عنها، فإنّه لا يقع إلّا عن قوّة العزم، كما لا يحصل إلّا باستيثاق من وصول الحقّ إلى صاحبه، فالأمانات موثيق الله عند أهلها، تؤخذ بقوّة و تؤدّى بقوّة، لاحظ «أم ن».

و خامسا: سياق الآيات في مثل قوله: فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي أُؤْتِمِنَ أَمَانَتَهُ الْبَقرة: 283، و غيرها، دعم الصّلة بين الأمانة و الائتمان و الأداء.

34 لفظاً، 102 مرة: 44 مكيّة، 58 مدنيّة

في 37 سورة: 24 مكيّة، 13 مدنيّة

أذن 1-5:4\أذنتكم 1:1\الاستأذنكم 1-1:1

أذنت 2:2\أذتاك 1:1\استأذنونك 2-2:

أذنت 1-1\أذن 2:2\افليستأذنوا 1-1:

أذن 1-1\أذن 1-1\استأذنه 1-1:

يأذن 3:3\أمؤذن 2:2\أذن 2-3:1

يؤذن 3-5:2\أذان 1-1\الأذن 2-2:

أذن 2-2\أذن 1-2:1\أذنيه 1-1:

فأذنوا 1-1\استأذن 1-1\أذان 2-4:2

إذن 10:15-25\استأذنتك 1-1\أذانهم 6:7-1

إذنه 3:7-10\استأذنوك 2-2\أذاننا 1:1

بأذني 4-4\استأذن 1-1\...

أذن 3:3\استأذنتك 2-2\...

التنصيص اللغويّة

الخليل: يقال للرجل: هو أذن، وللمرأة: هي أذن، وللقوم كذلك، أي يسمع من كلّ أحد.

و الأذن: العروة، أي عروة الكوز ونحوه.

و الأكواب: كيزان لا أذن لها.

و الأذن: الاستماع للشّيء. [ثمّ استشهد بشعر] ورجل أذنة: يسمع لكلّ شيء، وأمنة: يأمن بكلّ إنسان.

وَأذنت بهذا الشّيء، أي علمت، و آذنتني: أعلمني، و فعله يآذنني، أي بعلمي، و هو في معنى بأمرني، و كذلك الآذن بالّدخول على الوالي و غيره.

و الأذان: اسم للتأذين، كما أنّ العذاب اسم للتّعذيب. [ثم استشهد بشعر]

و التّأذن، من قولك: تأذنت لأفعلنّ كذا، يراد به إيجاب الفعل في ذلك، أي سأفعل لا محالة.

و يقال: هل سمعت الأذان من المئذنة؟

و تأذنت: تقدّمت، كالأمير يتأذن قبل العقوبة،

ص: 727

و منه: وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكَ الْأَعْرَافِ: 167. (8:199)

سيبويه: قالوا: أذنت و آذنت، فمن العرب من يجعلهما بمعنى، و منهم من يقول: أذنت للتصويت بإعلان، و آذنت: أعلمت. (ابن سيده 10:98)

ابن زيد: الأذن: الإعلام.

مثله الرّجّاج، و الجبائيّ. (الطّوسيّ 5:199)

ابن شمّيل: يقال: هذه بقلة تجد بها الإبل أذنة شديدة، أي شهوة شديدة.

و أذن بإرسال إبله، أي تكلم به.

و أذّنوا عني أولها، أي أرسلوا أولها.

و المئذنة: الموضع الذي يؤذّن عليه للصلاة.

الأذنة: صغار الإبل و الغنم.

و ورق الشجر يقال له: أذنة، لصغره.

أذنت لحديث فلان، أي اشتهيته، و آذنت لرائحة الطّعام، أي اشتهيته. و هذا طعام لا أذنة له، أي لا شهوة لريحه. (الأزهريّ 15:17، 18)

الفراء: الأذن، متقلّة مؤنّثة، و جمعها: آذان.

(الأزهريّ 15:16)

أبو زيد: يقال: هذا رجل أذن و يقن، و هما واحد، و هو الذي لا يسمع بشيء إلا أيقن به. (221)

يقال للمنارة: المئذنة، و المؤذنة. (الأزهريّ 15:18)

رجل أذن و رجال أذن، فأذن الواحد و الجمع في ذلك سواء. و إنّما سمّوه باسم العضو تهويلا و تشنيعا كما قالوا للمرأة: ما أنت إلا بطين. (ابن سيده 10:79)

الأصمعيّ: كونوا على إذنه، أي على علم به.

(ابن سيده 13:9)

2L اللحيانيّ: المئذنة هو المنارة، يعني الصّومعة.

(ابن سيده 10:98)

أبو عبيد: في الحديث: «ما أذن الله لشيء كإذنه لنبي يتغنى بالقرآن» يعني ما استمع الله لشيء كاستماعه لنبي يتغنى بالقرآن. (الأزهري 15:16)

ابن الأعرابي: أذنت فلانا تأذينا، أي رددته.

وهذا حرف غريب.

والأذن: التبن، واحده: أذنة.

(الأزهري 15:17)

ابن السكيت: يقال: جاء ناشرا أذنيه، إذا طمع في الشيء. (438)

الدينوري: إذا ركبت القذذ [الرّيش] على السهم فهي آذانه. (ابن سيده 10:97)

وأذن الحمار: نبت له ورق عرضه مثل الشبر وله أصل يؤكل أعظم من الجزرة مثل الساعد وفيه حلاوة.

(ابن سيده 10:98)

ثعلب: أذنت للرجل في الشيء يفعلها، بكسر الدال، فهو مأذون له فيه، أي أطلقت له فيه. واذنته بالصّلاة وغيرها بالمد، أي أعلمته بوقتها، فهو مؤذن بها. (20)

القالبي: أذنت له، معناه استمعت له. (1:121)

أذنت: أعلمت. (1:136)

يقال: جاء بأذني عناق، أي بالداهية، وهي عناق الأرض. (ذيل الأمالي: 66)

الأزهري: يقال: نعجة أذناء، ممدود، وكش آذن.

ص: 728

و أذنت فلانا أذنا فهو مأذون، إذا ضربت أذنه.

و أذينة: اسم ملك من ملوك اليمن.

يقال: أذنت للشيء آذن له، إذا استمعت له. [ثم استشهد بشعر]

و يقال: أذنت لفلان في أمر كذا و كذا إذنا، بكسر الهمزة و جزم الدال. و استأذنت فلانا استئذانا.

يقال: قد آذنته بكذا و كذا أوذنه إيذانا، إذا أعلمته.

و قد آذن به يأذن، إذا علم.

يقال: آذنته أوذنه إيذانا و أذانا. فالأذان: اسم يقوم مقام الإيذان، و هو المصدر الحقيقي.

و الأذان للصلاة: إعلام بها و بوقتها. و الأذنين: مثل الأذان أيضا.

و آذان الكيزان: عراها، واحدها: آذن.

و يقال: فعلت كذا و كذا بإذنه، أي فعلته بعلمه.

و يكون بإذنه، أي بأمره.

المؤذن: المعلم بأوقات الصلاة.

و يقال: السلطان آذن. (15:16)

الجوهري: آذن له في الشيء إذنا، يقال: آذنت لي على الأمير...

و آذن بمعنى علم، و منه قوله تعالى: فَأَذَّنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ البقرة: 279.

و آذن له أذنا: استمع...

و الأذان: الإعلام، و آذان الصلاة معروف. و الأذنين مثله. و قد آذن أذانا.

و المئذنة: المنارة.

و الأذنين: الكفيل. [ثم استشهد بشعر]

و قال قوم: الأذنين: المكان يأتيه الأذان من كل ناحية. [ثم استشهد بشعر]

و الأذن: تخفف و تنقل، و هي مؤنثة، و تصغيرها:

أذينة. و لو سَمِّيت بها رجلاً ثمَّ صَغَّرته، قلت: أذِين، فلم تَوَثَّ، لزوال التَّأْنِيث عنه بالتَّغْيِير إلى المذكَر. فأما قولهم: أذينة، في الاسم العلم فإِثْمًا سَمِّي به مصغراً، و الجمع: آذان.

و تقول: أذنته، إذا ضربت أذنه.

و رجل أذن، إذا كان يسمع مقال كلِّ أحد و يقبله، يستوي فيه الواحد و الجمع.

و رجل أذانيّ: عظيم الأذنين. و نعجة أذناء، و كبش آذن.

و أذنت التعل و غيرها تأذينا، إذا جعلت لها أذنا.

و أذنت الصَّبِيّ: عركت أذنه.

و آذنتك بالشَّيء: أعلمتكه.

و الآذن: الحاجب. [ثمَّ استشهد بشعر]

و قد آذن و تأذَّن بمعنى، كما يقال: أيقن و تيقَّن.

و تقول: تأذَّن الأَمير في الكلام، أي نادى فيهم في التَّهَدُّد و النَّهْي، أي تقدَّم و أعلم. و قوله تعالى: وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكَ الأعراف: 167، أي أعلم. (5:2068)

ابن فارس: الهمزة و الذَّال و التَّون أصلان متقاربان في المعنى، متباعدان في اللفظ؛ أحدهما: أذن كلَّ ذي أذن، و الآخر: العلم، و عنهما يتفرَّع الباب كلّه.

فأما التَّقارب فبالأذن يقع علم كلِّ مسموع. و أمَّا تفرُّع الباب فالأذن معروفة مؤنَّثة.

و يقال لذي الأذن: آذن، و لذات الأذن: أذناء. [ثمَّ

و يقال للرجل السامع من كلِّ أحد: أذن. قال الله تعالى: وَ مِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنُ التَّوْبَةِ: 61.

و الأذن: عروة الكوز، وهذا مستعار.

و الأذن: الاستماع، وقيل: أذن، لأنه بالأذن يكون.

و ممّا جاء مجازاً و استعارة الحديث: «ما أذن الله تعالى لشيء كإذنه لنبي يتغنّى بالقرآن». [ثم استشهد بشعر]

و الأصل الآخر: العلم و الإعلام، تقول العرب: قد أذنت بهذا الأمر، أي علمت. و أذنتي فلان: أعلمني، و المصدر الأذن و الإيذان. و فعله بإذني، أي بعلمي، و يجوز بأمرى، و هو قريب من ذلك.

و الأذنين: المكان يأتيه الأذان من كلِّ ناحية. [ثم استشهد بشعر]

و الأذنين أيضاً: المؤذن، قال الرّاجز:

فانكشحت له عليها زمجرة

سحقاً و ما نادى أذنين المدرة

أراد مؤذن البيوت التي تبنى بالطّين و اللّبن و الحجارة.

و أذن الرّجل: حاجبه، و هو من الباب. (1:75)

أبو هلال: الفرق بين الإذن و الإباحة، أنّ الإباحة قد تكون بالعقل و السّمع، و الإذن لا يكون إلاّ بالسّمع وحده. و أمّا الإطلاق فهو إزالة المنع عمّن يجوز عليه ذلك، و لهذا لا يجوز أن يقال: إنّ الله تعالى مطلق و إنّ الأشياء مطلقة له. (188)

ابن سيده: أذن بالشيء إذنا و أذنا و أذانا و أذانة:

علم به. و في التنزيل: فَأُذِّنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَ رَسُولِهِ الْبَقْرَةَ: 279، أي كونوا على علم.

و أذنه الأمر، و أذنه به: أعلمه، و قد قرئ (فأذّنوا بحرب من الله) أي أعلموا من لم يترك الرّيا بأنّه حرب.

و أذنت: أكثرت الإعلام بالشيء. [ثم استشهد بشعر]

أذنين فيه بمعنى مؤذن، كما قالوا: أليم، و وجيع، بمعنى مؤلم و موجه.

و فعله بإذني و أذني، أي بعلمي.

وَأُذِنَ لَهُ فِي الشَّيْءِ إِذْنَا: أَبَاحَهُ لَهُ.

وَأَسْتَأْذِنُهُ: طَلَبَ مِنْهُ الْإِذْنَ.

وَأُذِنَ لَهُ عَلَيْهِ: أَخَذَ لَهُ مِنْهُ الْإِذْنَ.

وَأُذِنَ إِلَيْهِ أَذْنَا: اسْتَمَعَ.

وَقَوْلُهُ عَزَّ وَجَلَّ: وَ أَدْنَتْ لِرَبِّهَا وَ حُقَّتْ الْإِنْشِقَاقَ: 2، أَي اسْتَمَعَتْ.

وَأُذِنَ إِلَيْهِ أَذْنَا: اسْتَمَعَ إِلَيْهِ مَعْجَبًا.

وَأَدْنَيْ الشَّيْءِ: أَعْجَبْنِي، فَاسْتَمَعْتُ لَهُ. [ثُمَّ اسْتَشْهَدَ بِشَعْرٍ]

وَأُذِنَ لِلَّهِ: اسْتَمَعَ وَمَالَ.

وَالْأُذُنُ وَالْأَذْنَ: مِنَ الْحَوَاسِّ، أُنْثَى، وَالَّذِي حَكَى سَيَبِيهِ: أُذُنٌ، بِالضَّمِّ؛ وَالْجَمْعُ: آذَانٌ، لَا يَكْسُرُ عَلَيَّ غَيْرَ ذَلِكَ.

وَرَجُلٌ أُذِنٌ، وَأُذِنٌ: مَسْتَمِعٌ لِمَا يُقَالُ لَهُ، قَابِلٌ لَهُ، وَصَفُوا بِهِ. [ثُمَّ اسْتَشْهَدَ بِشَعْرٍ]

وَفِي التَّنْزِيلِ: وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنُ التَّوْبَةِ: 61، وَمَعْنَاهُ وَتَفْسِيرُ الْآيَةِ: أَنَّ فِي الْمُنَافِقِينَ مَنْ كَانَ يَعْيبُ

النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَيَقُولُ: إِنْ بَلَغَهُ عَنِّي شَيْءٌ حَلَفْتُ لَهُ، فَقَبِلْ مِنِّي، لِأَنَّهُ أُذُنٌ، فَأَعْلَمَهُ اللَّهُ تَعَالَى أَنَّهُ أُذُنٌ خَيْرٌ، لَا أُذُنٌ شَرٌّ.

وَقَوْلُهُ: قُلْ أُذُنٌ خَيْرٌ لَكُمْ أَيُّ مَسْتَمِعٍ خَيْرٌ لَكُمْ.

ثُمَّ بَيَّنَّ مِمَّنْ يَقْبَلُ، فَقَالَ: يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ يُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ أَيُّ يَسْمَعُ مَا أَنْزَلَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ، وَيَصَدِّقُ الْمُؤْمِنِينَ فِيمَا يَخْبِرُونَهُ بِهِ.

وَرَجُلٌ أُذَانِيٍّ، وَأُذُنٌ عَظِيمَةُ الْأُذُنِينَ، طَوِيلُهُمَا، وَكَذَلِكَ هُوَ مِنَ الْإِبِلِ وَالْعَنَمِ.

وَأُذُنُهُ: أَصَابَ أُذُنُهُ، عَلَى مَا يَطَّرِدُ فِي الْأَعْضَاءِ.

وَأُذُنُهُ كَأُذُنِهِ. وَ مِنْ كَلَامِهِمْ: «لِكُلِّ جَابِهِ جَوْزَةٌ ثُمَّ يُؤذَّنُ». الْجَابَةُ: الْوَارِدُ، وَقِيلَ: هُوَ الَّذِي يَرِدُ الْمَاءُ، وَ لَيْسَتْ عَلَيْهِ قَامَةٌ وَ لَا أَدَاةٌ؛ وَ الْجَوْزَةُ: السَّقِيَّةُ مِنَ الْمَاءِ. يَعْنُونَ أَنَّ الْوَارِدَ إِذَا وَرَدَهُمْ، فَسَأَلَهُمْ أَنْ يَسْقُوهُ مَاءً لِأَهْلِهِ وَ مَا شِئْتَهُ، سَقَوْهُ سَقِيَّةً وَاحِدَةً، ثُمَّ ضَرَبُوا أُذُنَهُ، إِعْلَامًا أَنَّهُ لَيْسَ لَهُ عِنْدَهُمْ أَكْثَرُ مِنْ ذَلِكَ.

وَ أُذُنٌ: شَكَأَ أُذُنَهُ.

وَ أُذُنُ الْقَلْبِ وَ السَّهْمِ وَ النَّصْلِ، كَلَّهُ عَلَى التَّشْبِيهِ.

وَ لِذَلِكَ قَالَ بَعْضُ الْمُحَاجِّينَ: «مَا ذُو ثَلَاثِ أَذَانٍ يَسْبِقُ الْخَيْلَ بِالرِّدْيَانِ؟» يَعْنِي السَّهْمَ.

وَ أُذُنٌ كُلُّ شَيْءٍ: مَقْبِضُهُ، كَأُذُنِ الْكَوْزِ، وَ الدَّلْوِ، عَلَى التَّشْبِيهِ، وَ كَلَّهُ مُؤَثِّثٌ.

وَ أُذُنُ الْعَرْفِجِ، وَ التَّمَامِ: مَا يَخُذُ مِنْهُ، فَيَنْدِرُ إِذَا أَحْوَصَ، وَ ذَلِكَ لِكَوْنِهِ عَلَى شَكْلِ الْأُذُنِ.

وَ أُذَيْنَةُ: اسْمُ رَجُلٍ، لَيْسَتْ مَحْقَرَةٌ عَنِ أُذُنٍ فِي التَّسْمِيَةِ؛ إِذْ لَوْ كَانَ كَذَلِكَ لَمْ تَلْحَقِ الْهَاءُ. وَ إِنَّمَا سَمِّيَ بِهَا مَحْقَرَةٌ مِنَ الْعَضْوِ.

وَ بَنُو أُذُنٍ: بَطْنٌ مِنْ هَوَازِنَ.

وَ أُذُنُ التَّلْعِ: مَا أَطَافَ مِنْهَا بِالْقَبَالِ.

وَ أُذُنْتُهَا: جَعَلْتُ لَهَا أُذُنًا.

وَ الْأُذَانُ، وَ الْأُذَيْنُ، وَ التَّأْذِينُ: التَّدَاءُ إِلَى الصَّلَاةِ.

وَ قَوْلُهُ تَعَالَى: وَ أُذُنٌ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ الْحَجُّ: 27، رَوَى أَنَّ إِبْرَاهِيمَ بِالْحَجِّ أَنْ «وَقَفَ فِي الْمَقَامِ فَنَادَى:

أَيُّهَا النَّاسُ، اجْبِئُوا اللَّهَ، يَا عِبَادَ اللَّهِ، أَطِيعُوا اللَّهَ، يَا عِبَادَ اللَّهِ، اتَّقُوا اللَّهَ». فَوَقَرَتْ فِي قَلْبِ كُلِّ مُؤْمِنٍ، وَ مُؤْمِنَةٍ، وَ أَسْمَعُ مَا بَيْنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ، فَأَجَابَهُ مِنْ فِي الْأَصْلَابِ مِمَّنْ كَتَبَ لَهُ الْحَجُّ. فَكُلٌّ مِنْ حَجٍّ فَهُوَ مِمَّنْ أَجَابَ إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ.

وَ يَرَوَى أَنَّ أُذَانَهُ بِالْحَجِّ كَانَ: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ كَتَبَ عَلَيْكُمْ الْحَجُّ».

و الأذنين: المؤذن. [ثم استشهد بشعر]

و المئذنة: موضع الأذان.

وقال اللحياني: هو المنارة يعني الصومعة.

و الأذان: الإقامة.

و أذنت الرجل: رددته و لم أسقه. [ثم استشهد بشعر]

وقيل: أذنه: نقر أذنه، وقد تقدم. و تأذن ليفعلن، أي أقسم.

و تأذن، أي أعلم. [ثم استشهد بشعر]

وقوله تعالى: وَ إِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكَ الأعراف: 167، قيل: (تأذن): تألّى. وقيل: (تأذن) أعلم، هذا قول الزجاج.

ص: 731

و آذن العشب: إذا بدأ يجفّ، فترى بعضه رطباً، و بعضه قد جفّ. [ثمّ استشهد بشعر]

و إذن: جواب و جزاء. و تأويلها: إن كان الأمر كما ذكرت، أو كما جرى. و قالوا: «إذن» لا أفعل، فحذفوا همزة إذن.

و إذا وقفت على «إذن» أبدلت نونه ألفاً. و إنّما أبدلت الألف من نون «إذن» هذه في الوقف، و من نون التوكيد، لأنّ حالهما في ذلك حال التّون التي هي علم الصّرف، و إن كانت نون «إذن» أصلاً، و تانك التّونان زائدتين.

فإن قلت: فإذا كانت التّون في «إذن» أصلاً، و قد أبدلت منها الألف، فهل تجيزه في نحو حسن و رسن - و نحو ذلك ممّا نونه أصل - فيقال فيه: حسا و رسا؟.

فالجواب: أنّ ذلك لا يجوز في غير «إذن» ممّا نونه أصل، و إن كان قد جاء في «إذن» من قبل أنّ «إذن» حرف، فالتّون فيها بعض حرف. كما أنّ نون التوكيد، و التّوين، كلّ واحد منهما حرف، فجاز ذلك في نون «إذن» لمضارعة «إذن» كلّها نون التوكيد، و نون الصّرف.

و أمّا التّون في حسن و رسن، و نحوهما، فهي أصل من اسم متمكّن يجري عليه الإعراب، فالتّون في ذلك كالدّال من «زيد» و الرّاء من «بكر». و نون «إذن» ساكنة، كما أنّ نون التوكيد، و نون الصّرف ساكنتان، فهي لهذا - و لما قدّمناه من أنّ كلّ واحد منهما حرف، كما أنّ التّون من «إذن» بعض حرف - أشبه منها بنون الاسم المتمكّن.

و الأذنين: الكفيل. (10:96)

الأذن: حاسّة السّمع، مؤنّثة، الجمع: أذان.

و رجل أذن و أذنيّ: طويل الأذنين، و المرأة أذناء، و قد أذن يأذن أذناً.

و أذن فلانا يأذنه و أذنه و آذنه: ضرب أذنه، و أذنه:

عرك أذنه، و أذن: اشتكى أذنه.

و يقال: أذن الكوز و أذن الدّلو. (الإفصاح 1:33)

الأذن: الرّجل المستمع القابل لما يقال له، للواحد و الجمع. (الإفصاح 1:162)

أذن التّعل: معقد عضد الشّرك و العقب، و أذنها:

جعل لها أذناً. (الإفصاح 1:394)

أذنه يأذنه أذناً و آذنه، و أذنه: أصاب أذنه.

(الإفصاح 1:646)

أذن الدّلو: مقبضها. (الإفصاح 2:1005)

الأذان: النداء للصلاة والإشعار بوقتها، أذن المؤذن بالصلاة: أعلم بها. وقولهم: أذن العصر، خطأ، والصواب أذن بالعصر. والأذان اسم منه.

(الإفصاح 2:1275)

أذن إليه أذنا: استمع. (ابن منظور 13:10)

الطوسي: تقول: آذني فلان كذا فأذنت، أي أعلمني فعلمت. وقال بعضهم: معناه النداء الذي يسمع بالأذن. (5:199)

الفرق بين الإذن في الدخول وبين الدعاء إليه، أنّ الدعاء إليه يدلّ على إرادة الداعي، وليس كذلك الإذن.

وفي الدعاء رغبة الداعي أو المدعوّ، وليس كذلك الإذن.

(7:426)

الراغب: الأذن: الجارحة، وشبهه به من حيث الحلقة، أذن القدر وغيرها، ويستعار لمن كثر استماعه وقوله لما يسمع...

ص: 732

و أذن: استمع، نحو قوله: وَ أذِنْتُ لِرَبِّهَا وَ حُقَّتْ الانشقاق: 2، و يستعمل ذلك في العلم الذي يتوصّل إليه بالسمع، نحو قوله: فَأَذِنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَ رَسُولِهِ البقرة: 279.

و الإذن و الأذان: لما يسمع، و يعبر بذلك عن العلم؛ إذ هو مبدأ كثير من العلم فينا.

و أذنته بكذا و أذنته، بمعنى.

و المؤذن: كلّ من يعلم بشيء نداء.

و الأذنين: المكان الذي يأتيه الأذن.

و الإذن في الشيء: إعلام بإجازته و الرخصة فيه، نحو: وَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ النَّسَاء: 64، أي بإرادته و أمره...

و الاستئذان: طلب الإذن. (14)

الرمخشري: الأذن: الرجل الذي يصدّق كلّ ما يسمع، و يقبل قول كلّ أحد، سمّي بالجراحة التي هي آلة السمع، كأنّ جملة أذن سامعة، و نظيره قولهم للربيبة [الحارس:] عين. (2: 199)

اطلب لي شاة أذناء قرناء.

و حدّثه فأذن لي أحسن الأذن، و أذنته بالأمر فأذن به فأذِنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَ رَسُولِهِ البقرة:

279.

و تأذّن بالشرّ إذا تقدّم فيه و حدّره و أنذره به.

و إذا نادى منادي السلطان بشيء: فقد تأذّن به.

و تأذنت لأفعلنّ كذا، أي سأفعله لا محالة و إذ تأذّن ربك الأعراف: 167.

و استأذنت عليه فحجّبتني الأذن.

و من المجاز: فلان أذن من الأذان، إذا كان سمعة، و هي أذن و هما أذن.

و خذ بأذن الكوز، و هي عروته. و الأكواب: كيزان لا آذان لها. و مضت فيه أذنا السهم. [ثمّ استشهد بشعر]

و جاء فلان ناشرا أذنيه، أي طامعا. و جاء لابسا أذنيه، أي متغافلا.

و في المثل: أنا أعرف الأرنب و أذنيها، أي أعرفه و لا يخفى عليّ كما لا تخفى عليّ الأرنب.

و تقول: سيماء بالخير مؤذنة، و النفس بصلاحه موقنة.

وقد آذن التّبات، إذا أراد أن يهيج، أي نادى بإدباره. (أساس البلاغة: 4)

ابن الشّجريّ: الأذن: الاستماع، يقال: أذن للحديث يأذن أذنا، إذا استمع. (2:36)

الطّبرسيّ: الإذن في اللّغة على ثلاثة أقسام:

أحدها: بمعنى العلم، كقوله: فَأَذَّنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ الْبَقْرَةَ: 279، أي فاعلموا. [ثمّ استشهد بشعر]

و الثّاني: بمعنى الإباحة و الإطلاق، كقوله تعالى:

فَأَنْكِحُوهُنَّ بِأَذْنِ أَهْلِهِنَّ النِّسَاء: 25.

و الثّالث: بمعنى الأمر، كقوله: نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ الْبَقْرَةَ: 97. (1:171)

الأذان: الإعلام، يقال: أذنته بكذا فأذن، أي أعلمته فعلم. و قيل: إنّ أصله من التّداء الذي يسمع بالأذن، و معناه أوقعه في أذنه.

و تأذن بمعنى آذن، كما يقال: تيقن و أيقن. (3:5)

الأذان و التّأذين واحد، و هو التّداء يسمع بالأذن،

و يقال: آذنته بالشّيء، أي أعلمته، و آذنته: أكثرت إعلامه. (3:251)

التّأذّن: الإعلام، يقال: آذن و تأذّن، و مثله أوعد و توعّد. [ثمّ استشهد بشعر] (3:304)

الإيذان: الإعلام. (5:18)

ابن برّي: يقال: رجل آذن و امرأة آذن، و لا يثني و لا يجمع. و إنّما سمّوه باسم العضو تهويلا و تشنيعا كما قالوا للمرأة: ما أنت إلاّ بطين. [كناية عن الفرج أو الحمل] (ابن منظور 13:11)

قولهم: آذن العصر، بالبناء للفاعل خطأ، و الصّواب آذن بالعصر، بالبناء للمفعول مع حرف الصّلة (الفيوميّ 1:10)

الفخر الرّازي: معنى التّأذين في اللّغة التّداء، و التّصويت بالإعلام. (14:85)

ابن الأثير: الأذان هو الإعلام بالشّيء، يقال:

آذن يؤذن إيذانا، و آذن يؤذّن تأذينا. و المشدّد مخصوص في الاستعمال بإعلام وقت الصّلاة.

و منه الحديث: «إنّ قوما أكلوا من شجرة فجمدوا، فقال النبيّ صلّى الله عليه و سلّم: قرّسوا الماء في الشّنان و صبّوه عليهم فيما بين الأذنين» أراد بهما أذان الفجر و الإقامة. و التّفريس: التّبريد. و الشّنان: القرب الخلقان.

و منه الحديث: «بين كلّ أذنين صلاة» يريد بها السنن الرّواتب التي تصلّى بين الأذان و الإقامة قبل الفرض.

و في حديث زيد بن ثابت: «هذا الذي أو في الله بأذنه» أي أظهر الله صدقه في إخباره عمّا سمعت أذنه.

و في حديث أنس: «أنّه قال له: يا ذا الأذنين» قيل:

معناه الحصّ على حسن الاستماع و الوعي، لأنّ السّمع بحاسّة الأذن، و من خلق الله له أذنين فأغفل الاستماع و لم يحسن الوعي لم يعذر.

وقيل: إنّ هذا القول من جملة مزحه صلّى الله عليه و سلّم و لطيف أخلاقه، كما قال للمرأة عن زوجها:

«ذاك الذي في عينه بياض». (1:34)

ابن منظور: آذن له في الشّيء إيذنا: أباحه له.

و آذن له عليه: أخذ له منه الإذن.

يقال: آذنت للشّيء آذن له أذنا، إذا استمعت له.

[ثمّ استشهد بشعر]

وَأُذُنٌ إِلَيْهِ أَذْنَا: استمع إليه معجبا. وَاذْنِي الشَّيْءُ:

أعجبني، فاستمعت له.

وَأُذُنٌ كُلِّ شَيْءٍ: مقبضه، كأذن الكوز و الدلو على التشبيه، وكله مؤنث. وَاذْنُ التَّعَلُّ: ما أطاف منها بالقبال.

وَالْأُذَانُ وَالْأُذَيْنُ وَالتَّأْدِينُ: النداء إلى الصلاة، وهو الإعلام بها وبوقتها.

وَأُذُنُ الرَّجُلِ: رده ولم يسقه.

وَتَأْدُنٌ لِيَفْعَلَنَّ، أَي أَقْسَمُ.

وَالْمُؤَذِّنُ: مثل الدَّأَوِي، وهو العود الذي جفّ وفيه رطوبة. وَاذْنُ الْعُشْبِ إِذَا بَدَأَ يَجْفُ، فترى بعضه رطبا وبعضه قد جفّ.

وَالْأُذُنَةُ: حوصة الثَّمَامِ [نبات]، يقال: أُذِنُ الثَّمَامُ، إِذَا خَرَجَتْ أُذُنَتُهُ. (13:10)

ص: 734

أبو حيان: الأذن مدلولها مفهوم و هي مؤنثة، كذلك تلحقها التاء في التصغير، قالوا: اذينة، و لا تلحق في العدد، قالوا: ثلاث آذان. [ثم استشهد
بشعر]

(1:84)

الفِيَوْمِيّ: أذنت له في كذا: أطلقت له فعله، و الاسم الإذن. و يكون الأمر إذنا و كذا الإرادة، نحو:
ياذن الله.

و أذنت للعبد في التجارة فهو مأذون له. و الفقهاء يحذفون الصلّة تخفيفاً، فيقولون: العبد المأذون، كما قالوا:
محجور بحذف الصلّة، و الأصل محجور عليه، لفهم المعنى.

و أذنت للشّيء أذنا، من باب تعب: استمعت، و أذنت بالشّيء: علمت به. و يعدّى بالهمزة، فيقال:
أذنته إيدانا، و تأذنت: أعلمت.

و أذن المؤذّن بالصلاة: أعلم بها، و الأذان اسم منه، و الفعال بالفتح، يأتي اسماً من «فعل» بالتشديد، مثل:
ودّع وداعا...

و الأذن بضمّتين و تسكّن تخفيفاً، و هي مؤنثة، و الجمع: الأذان. و يقال للرجل ينصح القوم بطانة: هو أذن القوم، كما يقال: هو عين القوم.
و استأذنته في كذا: طلبت إذنه، فأذن لي فيه: أطلق لي فعله.

و المئذنة، بكسر الميم: المنارة، و يجوز تخفيف الهمزة ياء. و الجمع: مأذن، بالهمزة على الأصل.

(1:9)

الجرجانيّ: الإذن في اللّغة: الإعلام. و في الشّرع:

فكّ الحجر و إطلاق التّصرّف، لمن كان ممنوعاً شرعاً.

الأذان في اللّغة: مطلق الإعلام. و في الشّرع:

الإعلام بوقت الصّلاة بألفاظ معلومة مأثورة. (6)

الفيروزآباديّ: أذن بالشّيء كسمع إذنا- بالكسر، و يحرك- و أذانا و أذانة: علم به. فأذّنوا بحَرْبِ البقرة: 279، أي كونوا على علم.
و آذنه الأمر و به: أعلمه.

وَأَذَن تَأْذِينَا: أَكْثَرُ الْإِعْلَامِ، وَفَلَانَا: عَرَكَ أُذُنَهُ، وَرَدَّهُ عَنِ الشَّرْبِ فَلَمْ يَسْقِهِ، وَالنَّعْلُ وَغَيْرُهَا: جَعَلَ لَهَا أُذُنًا.

وَفَعَلَهُ بِأَذْنِي وَأَذِينِي: بَعَلِمِي.

وَأَذَن لَه فِي الشَّيْءِ كَسَمِعَ إِذْنَا بِالْكَسْرِ، وَأَذِينَا:

أَبَاحَهُ لَهُ.

وَاسْتَأْذَنَهُ: طَلَبَ مِنْهُ الْإِذْنَ.

وَأَذَنٌ إِلَيْهِ وَ لَهُ كَفَرَحَ: اسْتَمَعَ مَعْجَبًا- أَوْ عَامًّا- وَ لِرَائِحَةِ الطَّعَامِ: اسْتَهَاه.

وَ أُذُنُهُ إِذْنَانَا: أَعْجَبَهُ وَ مَنَعَهُ.

وَ الْأُذُنُ، بِالضَّمِّ وَ بِضَمِّتَيْنِ مَعْرُوفٌ، مُؤَنَّثَةٌ، كَالْأُذَيْنِ، جَمْعُهُ: أُذَانٌ، وَ الْمَقْبِضُ وَ الْعُرْوَةُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ، وَ الرَّجُلُ الْمُسْتَمِعُ الْقَابِلُ لِمَا يُقَالُ لَهُ، لِلوَاحِدِ وَ الْجَمْعِ.

وَ رَجُلٌ أُذَانِيٌّ كَغَرَابِيٍّ، وَ أُذَنٌ: عَظِيمُ الْأُذُنِ طَوِيلُهَا، وَ نَعِجَةُ أُذْنَاءٍ وَ كَبِشُ أُذُنٍ.

وَ أُذُنُهُ وَ أُذْنُهُ: أَصَابَ أُذُنَهُ، وَ كَعْنِي: اسْتَكَاهَا.

وَ بَنُو أُذُنٍ: بَطْنٌ. وَ أُذُنُ الْحِمَارِ: نَبْتُ لَهُ أَصْلُ كَالْجُزْرِ الْكَبِيرِ يُؤْكَلُ، حَلْوٌ. وَ أُذَانُ الْفَأْرِ: نَبْتُ بَارِدٌ رَطْبٌ يَدُقُّ مَعَ سَوِيْقِ الشَّعِيرِ فَيُوضَعُ عَلَى وَرَمِ الْعَيْنِ الْحَازِّ فَيَحْلُلُهُ.

وَ أُذَانُ الْجَدِيِّ: لِسَانُ الْحَمَلِ. وَ أُذَانُ الْعَبْدِ: مَزْمَارٌ

ص: 735

الرّاعي، و آذان الفيل: الفلقاس. و آذان الدّب:

البوصير. و آذان القسيس و آذان الأرنب و أذن الشّاة:

حشائش.

و الأذان و الأذنين و التّأذين: التّداء إلى الصّلالة، و قد أذن تأذينا و آذن. و الأذنين كأمر: المؤذّن، و الرّعيم و الكفيل كالآذن، و المكان الّذي يأتيه الأذان من كلّ ناحية.

و المنذنة، بالكسر: موضعه، أو المنارة و الصّومعة.

و الأذان: الإقامة.

و تأذّن: أقسم و أعلم.

و آذن العشب: بدأ يجفّ، فبعضه رطب و بعضه يابس.

و الأذن: الحاجب.

و الأذنة، محرّكة ورق الحبّ، و صغار الإبل و الغنم، و التّبنّة، جمعها: آذن.

و طعام لا أذنة له: لا شهوة لريحه.

و أذنا القلب: زنمتان في أعلاه.

و آذن أو أمّ آذن: قارة بالسّماوة.

و لبست آذنيّ له: أعرضت عنه أو تغافلت.

و جاء ناشرا أذنيه: طامعا.

و تأذّن الأمير في التّاس: نادى فيهم بتهدّد.

و الأذنان، محرّكة: أخيلة بحمي فيد نحو عشرين ميلا، الواحدة: أذنة.

و المؤذنة، بفتح الدّال: طائر. (4:197)

الطّريحيّ: رجل آذن، بالسّكون: يسمع كلام كلّ أحد و يصدّقه.

و في الحديث تكرر ذكر «الأذان»، و هو بفتح الفاء لغة: الإعلام و الإجازة، إمّا من الإذن بمعنى العلم، أو من الإذن بمعنى الإجازة، و على

التقديرين إِمَّا أصله الإيذان كالأمان بمعنى الإيمان والعطاء بمعنى الإعطاء، أو هو «فعال» بمعنى «التفعيل» كالسلام والكلام بمعنى التسليم والتكليم. وشرعا: ألفاظ متلقاة من الشارع.

والمندنة، بكسر الميم وسكون الهمزة: المنارة.

وأذنت له في كذا: أطلقت له في فعله، ومثله أذن لي في فعله.

وأذنت للعبد في التجارة فهو مأذون له. و الفقهاء يحذفون الصلّة، ويقولون: العبد المأذون.

وفي الحديث: «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْخَلْقَ فَعَلِمَ مَا هُمْ صَائِرُونَ إِلَيْهِ، وَأَمْرُهُمْ وَنَهَاهُمْ فَلَا يَكُونُونَ آخِذِينَ وَلَا تَارِكِينَ إِلَّا بِإِذْنِهِ».

قال بعض الشارحين: الإذن مقارن لحدوث الفعل والتّرك، وإنّ مصداقه الحيلولة أو التّخلية، ومعناه ليس ما شاءوا صنعوا، بل فعلهم معلق على ارادة حادثة متعلّقة بالتّخلية أو بالصّرف، وفي كثير من الأحاديث:

«إِنَّ تَأْتِيرَ السَّحَرِ مَوْقُوفٌ عَلَى إِذْنِهِ تَعَالَى» و كَأَنَّ السَّرَّ فِي ذَلِكَ أَنَّهُ تَعَالَى قَالَ: لَا يَكُنْ شَيْءٌ مِنْ طَاعَةٍ أَوْ مَعْصِيَةٍ أَوْ غَيْرِهِمَا - كَالْأَفْعَالِ الطَّبِيعِيَّةِ - إِلَّا بِإِذْنِ جَدِيدٍ مَنِّي، فَيَتَوَقَّفُ فِي كُلِّ حَادِثٍ عَلَى الْإِذْنِ تَوَقَّفَ الْمَعْلُولُ عَلَى شَرْطِهِ، لَا تَوَقَّفَهُ عَلَى سَبَبِهِ.

و الأذن، بالمدّ: الحاجب. (6:198)

الإيذان: الإعلام، وأصله من الأذن، تقول: اذنك بالصلاة والأمر، أي أوقعته في أذنك.

(غريب القرآن: 528)

ص: 736

الأكوسي: الأصل في الإذن بالشيء الإعلام بإجازته و الرخصة فيه ورفع الحجر عنه. (11:194)

مجمع اللغة:

أذن له في كذا كعلم يأذن إذنا و أذينا: أطلق له فعله و أباحه.

أذن له و إليه كفرح يأذن أذنا: استمع و أنصت، أو استمع معجبا.

أذن به كعلم يأذن إذنا و أذنا و أذانا و أذانة: علم به. و لم ترد بهذا المعنى في القرآن إلا بصيغة الأمر و في موضع واحد.

أذنه الأمر و آذنه به يؤذنه إيذانا: أعلمه أو أخبره.

أذن تأذينا: أعلم بالشيء أو أكثر الإعلام و نادى، و منه أذن المؤذن تأذينا. و الأذان: اسم التأذين، كالسلام اسم التسليم.

تأذن ليفعلن كذا: أقسم أو أعلم.

استأذن: طلب إذنا. فالسین و التاء للطلب، يقال استأذنته في كذا: طلبت إذنه.

الإذن مصدر بمعنى العلم و الإباحة، و يستعمل في المشيئة و الأمر، فيقال: فعله بإذني، أي بعلمي و أمري.

الأذن: حاسة السمع، و تطلق مجازا على المستمع القابل لما يقال. (1:32)

المراغي: التأذين: رفع الصوت بالإعلام بالشيء. (8:155)

و الأذن: هو الذي يسمع من كل أحد ما يقول فيقبله و يصدقه، و يقولون: رجل أذن، أي يسرع الاستماع و القبول. (10:146)

محمد إسماعيل إبراهيم: أذن له في كذا: أباح له فعله، و أذن به: علم به. و تأذن: أعلم و أقسم.

و استأذن: طلب الإذن.

و الإذن: العلم، كقولك: فعله بإذني، أي بعلمي.

و الأذن: حاسة السمع.

و أذن: أعلم بالشيء و نادى به، و منه المؤذن.

و المئذنة: موضع الأذان.

و أذن له و إليه: استمع و أنصت.

و أذن: جاسوس يتسمع الأخبار، أو مستمع لما يقال له، قابل له. (34)

المصطفوي: إنَّ الأصل الواحد فيها هو الاطلاع بـقيد الرضا و الموافقة سواء صدر منه أمر أو لا، فهذا المعنى مأخوذ في جميع موارد استعمالها.

الأذن، كالجنب: صفة مشبهة، ومعناها المطلع الراضي الموافق و يقولون هُوَ أَذْنٌ قُلُّ أَذْنٌ خَيْرٌ لَكُمْ التوبة: 61.

ثم غلب استعمالها في الجراحة المخصوصة التي هي حاسة السمع و الاطلاع و الأذن بالأذن المائدة: 45.

و الإذن: اسم من أذنت، و هو الاطلاع مع الرضا و الوفاق أن تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ آل عمران: 145.

و الاستيدان: طلب الإذن و الرضا و الوفاق في المطلوب إنَّ الَّذِينَ يَسْتَأْذِنُونَكَ التور: 62.

و التأذين: جعل الناس مطّلعين راضين موافقين، و الأذان اسم منه كما مرَّ و أَذَّنَ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ الحج: 27.

و التأذّن: إظهار الإذن و الرضا بملاحظات ثانوية و مصالح خارجية. و هذا معنى التكلّف في باب «التفعل»،

كَالتَّحَلُّمِ وَالتَّعَجُّلِ وَالتَّسْتُرِّ وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكَ لِيُبَعَثَنَّ عَلَيْهِمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ الْأَعْرَافَ: 167.

و الإيذان مثل التأذين إلا أن النسبة في «الإفعال» في المرتبة الأولى، وفي قصد المتكلم إلى الفاعل، بخلاف «التفعيل» فإن التوجه و القصد فيه في المرتبة الأولى إلى المفعول، أي محلّ الوقوع، فباب «الإفعال» ناظر إلى الصدور و باب «التفعيل» إلى الوقوع.

فالتنظر الابتدائي في الإيذان إلى إظهار الإعلام، وفي التأذين إلى الإبلاغ و الإعلام إلى الناس و يوم يُناديهم أين شركائي قالوا آذناك فصلت: 47، أي أظهرنا اطلاعنا و أعلنّا. فإن تولّوا فقل آذنتكم على سوا الأنبياء: 109، أي فقد عملت بوظائف النبوة و أبلغت رسالاتي و آذنت الجميع قاطبة.

و هذا بخلاف التأذين في آذَنَ مُؤَدِّنٌ أَيَّتَهَا الْعَبِيرُ إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ يوسف: 70، فإن المقصود فيها الإبلاغ إلى العير و الإسماع لهم.

و يدلّ على هذا الفرق بين الهيئتين وجود حرف الألف في «أفعل»، و حرف الياء و التشديد في «فعل» و «التفعيل».

و بما قلناه من الفرق بين البابين ينكشف لك حقيقة التعبير و سرّه في موارد استعمالهما في كلمات آخر.

و كذلك يظهر سرّ التعبير بهذه المادّة و اختيارها على موادّ العلم، الإعلان، الاطلاع، الإخبار، و نظائرها في القرآن. (1:50)

محمود شيت: أذن، أذن.

1-أ-أذن-أذنا، جمعه: أذن.

أذن له و إليه: استمع.

و أذن إليه: استراح.

و أذن لرائحة الطعام: اشتهاه.

و أذن له فيه إذنا و أذينا: أباحه له.

و أذن له على فلان: أخذ له منه الإذن، فهو آذن.

ب-آذن به: نادى و أعلم، يقال: آذن المؤذن بالصلاة.

و آذن فلانا الأمر: أعلمه به.

ج-آذن فلانا تأذينا و أذانا: أكثر الإعلام بالشيء.

و آذن للصلاة: نادى بالأذان.

و آذن بالحجّ: أعلم.

د-استأذن:طلب إذنه، واستأذن على فلان:طلب الإذن للدخول عنده.

ه-الأذن:الحاجب.

و-الأذن:التداء للصلاة.

ز-الأذن، الأذن:عضو السمع في الإنسان و الحيوان، جمعها:آذان.

ح-الأذنين:الأذان، والكفيل.

ط-الأذنين في التشريح:أحد التجويفين العلويين من القلب، وهما اللذان يستقبلان الدم من الأوردة، وهما أذنان:أيمن وأيسر.

ي-الأذينة:آلة السمع، والجزء الأسفل من الأذن.

ك-المئذنة:المنارة يؤذن عليها، جمعه:مآذن.

ل-المأذون:موثق عقود الزواج.

2-أ-أذن:أباح له ما أراد، يقال:أذن له بالرّمي:

سمح له.

ص: 738

ب-المأذونية: الإجازة، يقال: طلب الجنديّ مأذونية: طلب إجازة من أمره. (1:40)

العدنانيّ: إذن، إذا.

و يخطئون كثيرا في كتابة إذن أو إذا، وأنا أرى رأي الفراء الآذي يقول: «ينبغي لمن نصب ب«إذن» الفعل المستقبل المضارع أن يكتبها بالتون (إذن)» نحو:

سأعطيك دينارا إذا سافرت معي إذن أسافر معك.

«فإذا توسّطت و كانت ملغاة كتبت بالألف (إذا)».

نحو: فلان يعبد التار فهو إذا من الصّالين.

وقال آخرون: «إذا وقف عليها، وإن لم تكن ناصبة، كتبت بالتون» نحو: فلان يعبد الله فهو من المؤمنين إذن. و المازنيّ و المبرّد يكتبانها نونا، و يقفان عليها بالتون.

المثذنة، المؤذنة، الميذنة:

يقول الشيخ عبد القادر المغربي في كتابه «عشرات الأقسام في اللغة»: «إننا نستطيع أن نسمي الموضوع الذي نرفع صوتنا فيه بالأذان مأذنة، باعتبار أنّها اسم مكان.

و لكنّ اسم المكان على وزن «مفعول»، لا يصاغ إلاّ من الثلاثيّ المجرّد. و«المثذنة» مأخوذة من الفعل «أذن»، و هو مزيد.

و يعثر صاحب محيط المحيط و دوزي أيضا، فيطلقان عليها اسم المأذنة.

و يقول التاج و المدّ: إنّ المأذنة من أقوال العامة.

و اسم المكان من غير الثلاثيّ المجرّد يصاغ على وزن اسم المفعول، فيكون اسم المكان من أذن، هو: مؤذّن، أو مؤذّنة إذا شئتنا إدخال تاء التانيث عليه.

وقد جاء في المعجمات أنّ المنارة يؤذّن عليها تسمى:

1- مثذنة: اللحيانيّ، و أبو زيد الأنصاريّ، و التّهذيب، و الصّحاح، و المختار، و اللّسان، و المصباح، و القاموس، و التّاج، و المدّ، و محيط المحيط، و المعجم الكبير، و أقرب الموارد، و المتن، و الوسيط.

2- مؤذنة: أبو زيد الأنصاريّ، و التّهذيب، و اللّسان، و التّاج، و المدّ، و المتن، و المعجم الكبير.

3- ميذنة: المصباح، و المدّ، و أقرب الموارد، و المعجم الكبير.

و تجمع المثذنة على: مآذن.

ويقولون: أذان الفجر يوقظ النَّائمين، والصَّواب:

أذان الفجر... والأذان هو إعلام المؤذّن النَّاس بأنَّ صلاة الفجر قد آن أوانها.

و من الحديث: «إِنَّ قوما أكلوا من شجرة فجمدوا، فقال النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَرَسُوا الماء في الشَّنان، وصبَّوه عليهم فيما بين الأذنين.» أراد بهما أذان الفجر و الإقامة. التَّقريس: التَّبريد. الشَّنان: القرب و الخلقان.

أمَّا الأذان فهى جمع أذن و أذن-عضو السَّمع- وهى مؤنثة.

قال الفرزدق:

و حتّى سعى في سور كلِّ مدينة

مناد ينادي فوقها بأذان

و جمع شوقي الأذان و الأذان في بيت واحد، فقال:

فلا الأذان أذان في منارته

إذا تعالى، و لا الأذان آذان

أذّن بالعصر

ويقولون: أذّن العصر، و الصّواب: أذّن بالعصر.

وقد نَبّه إلى ذلك ابن برّي؛ إذ قال: وقولهم: أذّن العصر بالبناء للفاعل غلط، و الصّواب: أذّن بالعصر.

وحذا حذو ابن برّي كلّ من المصباح، والمدّ، والمتن، والمعجم الكبير.

ومما قاله المصباح: أذّن المؤذّن للصّلات وليس بالصّلوات: أعلم بها. راجع مادّة «لا يخفى على القراء» في هذا المعجم.

وفعله: أذّن يؤذّن أذانا وتأذينا.

ومما قاله الرّاعب الأصفهاني: المؤذّن: كلّ من يعلم بشيء نداء. واستشهد بقوله تعالى في الآية 27، من سورة الحجّ: وَ أذّن في النّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ.

وقال اللّسان: «روي أنّ أذان إبراهيم عليه السّلام بالحجّ أن وقف بالمقام، فنادى: أيّها النّاس! أجيئوا الله، يا عباد الله! أطيعوا الله، يا عباد الله! اتّقوا الله».

و من معاني أذّن:

1- أذّن المؤذّن بالصّلاة: أعلم بها.

2- أذّن: رفع صوته بالأذان.

3- أكثر الإعلام.

4- أذّن فلانا: عرك أذنه أو نقرها.

5- أذّن فلانا: ردّه عن الشّرب فلم يسقه.

6- أذّن النّعل وغيرها: جعل لها أذنا.

أذنا القلب، وأذينا، وأذنتاه

التّجويفان العلويّان اللذان يتلقّيان الدّم من الأوردة الرّئيسة، فيصبّانه في البطينين، يخطّون من يطلق عليهما اسم الأذنتين، ويقولون إنّ الصّواب هو: الأذنان، اعتمادا على ما جاء في الوسيط.

ولكن:

جاء في الجزء الخامس من مجلّة مجمع فؤاد الأوّل للغة العربيّة بالقاهرة، أنّ المجمع أطلق على ذينك التّجويفين العلويين اسم: الأذنتين، و

ذلك في دورته الخامسة، المنعقدة بين 18 كانون الأول 1937 و 27 كانون الثاني 1938، في الباب A من مصطلحات علم الأمراض، وفي مؤتمري الدورتين الثانية عشرة و الثالثة عشرة.

ثم أصدر مجمع اللغة العربيّة بالقاهرة حرف الهمزة من المعجم الكبير، عام 1970، و أيد فيه مجمع فؤاد الأول بذكره الأذنين، و المعجم الوسيط بذكره الأذنين، و زاد اسما ثالثا، هو: أذنا القلب.

قد يكون الدافع لمجمع فؤاد الأول لإطلاق اسم الأذنين على تجويفي القلب العلويين، هو كون الأذن مؤنثة. و عند ما نصغرها نضع تاء التأنيث في آخرها فتصبح أذينة، كما أصبحت هند هنيذة، و جمل -اسم فتاة- جميلة، و دعد دعيذة، و عين عيينة، و أرض أريضة.

أمّا الطبعة الثالثة من قاموس حسيّ الطّبيّ، التي ظهرت عام 1977، فقد اكتفت بذكر أذينة القلب.

و من معاني الأذينة الأخرى:

1- تصغير الأذن.

ص: 740

2-صوان الأذن.

3-الزوائد التي توجد على جانبي نصل ورقة التبات عند قاعدته.

المأذون له، المأذون

ويخطئون من يقول: أذن الصَّابِط للجنديِّ بالسَّفر، فالجنديُّ مأذون، ويقولون إنَّ الصَّواب هو: مأذون له، لأنَّ فعله هو: أذن له في الأمر يأذن إذنا و أذينا: أباحه له.

ويخطئون أيضا من يسمي موثَّق عقود الزَّواج و الطَّلاق مأذونا، ويقولون إنَّ الصَّواب هو: المأذون له بتوثيق تلك العقود.

ولكن:

أجازوا لنا شذوذا أن نقول: المأذون، على الحذف و الإيصال-حذف الجارّ و إيصال الفعل- و الأصل:

المأذون له.

جاء في المصباح: «أذنت للعبد في التَّجارة فهو مأذون له، و الفقهاء يحذفون الصَّلَة تخفيفا، فيقولون:

العبد المأذون».

و قال محيط المحيط و أقرب الموارد في مادّة «حجر»:

«و حجر عليه القاضي في ماله: منعه من أن يتصرّف فيه و يفسده، فهو حاجر و ذلك محجور عليه. و قولهم:

المحجور يفعل كذا على حذف الصَّلَة، أي المحجور عليه، كالمأذون، أي المأذون له».

أمّا موثَّق عقود الزَّواج و الطَّلاق فقد أطلق عليه مجمع اللّغة العربيّة بالقاهرة اسم: المأذون، إذ جاء في قرار لجنة الألفاظ و الأساليب التابعة لمجمع اللّغة العربيّة بالقاهرة، في مؤتمره في دورته الثالثة و الأربعين من 3 ربيع الأوّل 1397 هـ الموافق ل 21 شباط «فبراير» 1977- إلى 17 ربيع الأوّل 1397 هـ الموافق ل 7 آذار «مارس» 1977، ما يأتي:

«يخطئ بعض النّقاد استعمال المعاصرين لهاتين الصّيغتين في مثل قولهم: القضيّة المشتركة و المأذون الشرعيّ، بناء على أن كلاّ منهما قد اشتقّ من فعل يتعدّى بالحرف، فيجب إتيان صيغة المفعول فيهما بالجارّ و المجرور ليقال: المشترك فيها و المأذون له.

درست اللّجنة هذا، ثمّ انتهت إلى إجازة هاتين الصّيغتين و ما يجري مجراهما؛ لأنّ الكلام فيهما على الحذف و الإيصال، أي حذف حرف الجرّ و استتار الصّميّر في اسم المفعول، و هو ما أجازاه ابن جنّي في خصائصه، و استشهد له بقول لبيد: «التّاطق المبروز و المختوم» أي المبروز به كما قال ابن جنّي.

و مثله قول بشر بن أبي خازم: «إلى غير موثوق من الأرض تذهب» أي موثوق به.

هذا إلى أنّ السّماع قد ورد نصّاً في استعمال لفظ المشترك كما استعمله المعاصرون، وذلك ما ذكره صاحب الأساس من قول زهير:

ما إن يكاد يخليهم لوجهتهم

تخالج الأمر، إنّ الأمر مشترك

وأورد الميدانيّ في مجمع الأمثال:

يا ذا البجاد الحلكه و الزّوجة المشتركة

ولهذا كلّ ترى اللّجنة إجازة استعمال «المشتركة» و«المأذون» في المعنى الذي يستعملان فيه لدى

ص: 741

المعاصرين.

وبعد سماع المؤتمرين الحجج التي استندت إليها اللجنة وافقوا على قرارها المذكور.

وقال المعجم الكبير: إن المأذون هو:

أ- موثق عقود الزواج و الطلاق.

ب- عند الفقهاء: من أطلق له التصرف بعد زوال السبب المانع، كعبد أو صبي.

ج- في القانون: القاصر الذي حوّل بعد أن بلغ الرشد إدارة شؤونه و أمواله.

و ذكر الوسيط أنّ مجمع اللغة العربية بالقاهرة أطلق كلمة «المأذون» على موثق عقود الزواج و الطلاق.

(7-10)

التصوص التفسيرية

اذن

1- فِي بُيُوتِ اذْنِ اللّٰهِ اَنْ تُرْفَعَ وَيُذَكَرَ فِيهَا اسْمُهُ...

التور: 36

المبيدي: الإذن هنا: الأمر، يعني أمر الله ورضي، كما في قوله تعالى: لِيُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إبراهيم: 1. (6:536)

القرطبي: أمر وقضى. و حقيقة الإذن العلم و التمكين دون حظر، فإن اقترن بذلك أمر و إنفاذ كان أقوى. (12:266)

2- وَلَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ عِنْدَهُ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُ...

سبأ: 23

2L الطبري: المشفوع له.

و اختلف القراء في قراءة قوله: (اذن له) فقرأ ذلك عامة القراء بضم الألف من (اذن له) على وجه ما لم يسم فاعله. وقرأه بعض الكوفيين (اذن له) على اختلاف أيضا عنه فيه، بمعنى أذن الله له. (22:89)

الطوسي: قرأ أبو عمرو، و حمزة، و الكسائي، و خلف، و الأعشى، و البرجي عن أبي بكر (اذن له) بضم الهمزة، الباقي بفتحها.

فمن فتح الهمزة من (اذن) فمعناه أذن الله له، و من ضمها جعله لما لم يسم فاعله، يقال: أذنت للرجل في ما يفعله، أي أعلمته، و أذنته أيضا، و

أذن زيد إلى عمرو، إذا استمع إليه. (8:391)

البغوي: إِلَّا لِمَنْ أذِنَ لَهُ اللَّهُ فِي الشَّفَاعَةِ، قَالَه تَكْذِيبًا لَهُمْ؛ حَيْثُ قَالُوا: هُوَ لَاءُ شَفَعَاؤُنَا عِنْدَ اللَّهِ.

وَيَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الْمَعْنَى إِلَّا لِمَنْ أذِنَ اللَّهُ لَهُ أَنْ يَشْفَعَ لَهُ.

وقرأ أبو عمرو، وحمزة، والكسائي (الذن) بضم الهمزة. (5:238)

الزمخشري: تقول: الشَّفَاعَةُ لزيد، على معنى أَنَّهُ الشَّافِعُ، كما تقول: الكرم لزيد. وعلى معنى أَنَّهُ المَشْفُوعُ لَهُ، كما تقول: القيام لزيد.

فاحتمل قوله: وَلَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ عِنْدَهُ إِلَّا لِمَنْ أذِنَ لَهُ أَنْ يَكُونَ عَلَى أَحَدِ هَذَيْنِ الْوَجْهَيْنِ، أَي لَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ إِلَّا كَائِنَةَ لِمَنْ أذِنَ لَهُ مِنَ الشَّافِعِينَ وَ مَطْلُوقَةٍ لَهُ، أَوْ لَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ إِلَّا كَائِنَةَ لِمَنْ أذِنَ لَهُ، أَي لِشَفِيعِهِ، أَوْ هِيَ اللَّامُ الثَّانِيَةُ فِي قَوْلِكَ: أذِنَ لزيد لعمرو، أَي لِأَجْلِهِ،

ص: 742

و كأنه قيل: إلا لمن وقع الإذن للشفيع لأجله.

و هذا وجه لطيف و هو الوجه، و هذا تكذيب لقولهم: هؤلاء شفعأونا عند الله يونس: 18.

(3:287)

الطبرسي: المعنى أنه لا تنفع الشفاعة عند الله تعالى إلا لمن رضيه الله و ارتضاه و أذن له في الشفاعة، مثل الملائكة و الأنبياء و الأولياء. و يجوز أن يكون المعنى إلا لمن أذن الله في أن يشفع له، فيكون مثل قوله:

و لا يشفعون إلا لمن أذن الله تعالى، و إنما قال سبحانه ذلك لأن الكفار كانوا يقولون: نعبدهم ليقربونا إلى الله زلفى، و هؤلاء شفعأونا عند الله، فحكم الله تعالى ببطالان اعتقاداتهم. (4:389)

البروسوي: إلا كائنة لمن أذن له، أي لأجله و في شأنه من المستحقين للشفاعة. (7:29)

الآلوسي: يؤذن بشفعاء و مشفوع لهم، و أن هناك استئذانا في الشفاعة ضرورة أن وقوع الإذن يستدعي سابقة ذلك، و هو مستدع للترقب و الانتظار للجواب؛ و حيث إنه كلام صادر عن مقام العظمة و الكبرياء-كيف و قد تقدمه ما تقدمه-يدل على كون الكل في ذلك الموقف خلف سرادق العظمة ملقى عليهم رداء الهيبة.

و ما بعد حرف الغاية أيضا شديد الدلالة على ذلك، فكأنه قيل: يقف الشفعاء و المشفوع لهم في ذلك الموقف الذي يتشبه فيه المستشفعون بأذيال الرجاء من المستشفع بهم، و يقوم فيه المستشفع به على قدم الالتجاء إلى الله جل جلاله، فيطرق باب الشفاعة بالاستئذان فيها، و يبقون جميعا منتظرين و جلين فزعين لا يدرون ما يوقع لهم الملك الأعظم جل و علا على رقعة سؤالهم، و ما ذا يصح لهم بعد عرض حالهم، حتى إذا أزيل الفزع عن قلوب الشفعاء و المشفوع لهم بظهور تبشير حسن التوقيع و سطوع أنوار الإجابة و الارتضاء من آفاق رحمة الملك الرفيع (قالوا) أي قال بعضهم لبعض-و الظاهر أن البعض القائل المشفوع لهم و إن شئت فأعد الضمير إليهم من أول الأمر؛ إذ هم الأشد احتياجا إلى الإذن، و الأعظم اهتماما بأمره-: (ما ذا قال ربكم) في شأن الإذن بالشفاعة؟ قالوا-أي الشفعاء.

فإنهم المباشرون للاستئذان بالذات المتوسّطون لأولئك السائلين بالشفاعة عنده عزّ و جلّ-: قال ربنا القول الحق، أي الواقع بحسب ما تقتضيه الحكمة، و هو الإذن بالشفاعة لمن ارتضى. (22:137)

الطباطبائي: قوله: إلا لمن أذن له يحتمل أن يكون اللام في (لمن) لام الملك، و المراد ب«من أذن له» الشافع من الملائكة، و المعنى لا تنفع الشفاعة إلا أن يملكه الشافع بالإذن من الله. و أن يكون لام التعليل، و المراد ب«من أذن له» المشفوع له، و المعنى لا تنفع الشفاعة إلا لأجل من أذن له من المشفوع لهم.

قال في «الكشاف»: و هذا-يعني الوجه الثاني- وجه لطيف، و هو الوجه. (16:371)

3- إلا من أذن له الرحمن و قال صوابا. التبا: 38

ابن عباس: إلا من أذن له الرب بشهادة أن لا إله إلا الله، و هي منتهى الصواب. (الطبري 30:24)

عكرمة: يؤذن لأهل الجنة في الكلام.

(الطبري 30:24)

ص: 743

الإمام الصادق عليه السلام: نحن و الله المأذون لهم يوم القيامة. (الطبرسي 5:427)

الطبري: قيل: إنهم يؤذن لهم في الكلام، وقيل:

بالتوحيد.

و الصواب من القول في ذلك أن يقال: إن الله تعالى ذكره أخبر عن خلقه أنهم لا يتكلمون يوم يقوم الروح و الملائكة صفاً، إلا من أذن له منهم في الكلام الرحمن.

(30:24)

الطوسي: أي أذن الله له في الكلام. (10:249)

البروسوي: إن أهل السماوات و الأرض إذا لم يقدرُوا يومئذ على أن يتكلموا بشيء من جنس الكلام إلا من أذن الله له منهم في التكلم.

وقيل: (الأ من اذن) الخ، منصوب على أصل الاستثناء، والمعنى لا يتكلمون إلا في حق شخص أذن له الرحمن. (10:310)

الآلوسي: (الأ من اذن) بدل من ضمير لا يتكلمون، وهو عائد إلى أهل السماوات و الأرض الذين من جملتهم الروح و الملائكة، و ذكر قيامهم مصطفىين لتحقيق عظمة سلطانه تعالى، و كبرياء ربوبيته عز و جل، و تهويل يوم البعث الذي عليه مدار الكلام من مطلع السورة الكريمة إلى مقطعها.

و الجملة استئناف مقرر لمضمون قوله تعالى:

(لا يملكون...) و مؤكّد له على معنى أن أهل السماوات و الأرض إذا لم يقدرُوا حينئذ أن يتكلموا بشيء من جنس الكلام، إلا من أذن الله تعالى له منهم في التكلم مطلقاً. (30:20)

2L العاملي: قد روى العياشي عن الكاظم عليه السلام أنه قال في قوله: «إلا من أذن له الرحمن...» (نحن و الله المأذون لهم يوم القيامة...) و ظاهر أن المراد بالأذن رخصة شفاعتهم لشيعتهم، و كذا سائر ما أذن الله لهم، كما قال: «و لَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى الضحى: 5.

و قد روي- كما سيأتي- لا شفاعة لأحد يوم القيامة. و كذا قد أذن لهم في الدنيا بأمر ليس لغيرهم، منها المعجزات و ما مرّ من التّفويض في التّذليل، فتأمل و لا تغفل. (83)

الطباطبائي: (الأ من اذن) بدل من ضمير الفاعل في (لا يتكلمون) أريد به بيان من له أن يتكلم منهم يومئذ ياذن الله، فالجملة في معنى قوله: «يَوْمَ يَأْتِ لَا تَكَلِّمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ هود: 105، على ظاهر إطلاقه.

(20:172)

وَ أذِنْتَ لِ رَبِّهَا وَ حُقَّتْ. الانشقاق:2

ابن عباس: سمعت لربها.

مثله مجاهد.(الطبري 30:113)

سعيد بن جبير: سمعت و أطاعت.

مثله قتادة، و الصَّحَّاح.(الطبري 30:113)

ابن قتيبة: استمعت.(521)

الطبري: و سمعت السَّمَاوَات فِي تَصَدَّعِهَا وَ تَشَقَّقِهَا لِ رَبِّهَا، وَ أَطَاعَتْ لَهُ فِي أَمْرِهَا. و العرب تقول: أذن لك في هذا الأمر أذنا، بمعنى استمع لك، يقال منه: سمعت لك،

ص: 744

بمعنى سمعت قولك و أطعت فيما قلت و أمرت.(30:112)

مثله الطوسي (10:308)، و الطبرسي (5:459).

السجستاني: أي سمعت لربها و حق لها أن تسمع (29)

الأزهري: أي سمعت سمع طاعة و قبول، و به سمي الأذن أذنا. (15:19)

المبيدي: أي سمعت أمر ربها بالانشقاق و أطاعت؛ يقال: أذن للشئ، إذا أصغى إليه أذنه للاستماع. وَ أَذْنَتْ لِرَبِّهَا أَطَاعَتْ وَ قَابَلَتْ أَمْرَ رَبِّهَا بِالسَّمْعِ وَ الْقَبُولِ، وَ حَقَّ لَهَا أَنْ تَفْعَلَ ذَلِكَ، وَ لَيْسَ هَذَا بِتَكَرُّرٍ، فَإِنَّ الْأَوَّلَ لِلسَّمَاءِ وَ الثَّانِي لِلأَرْضِ. (10:427)

الرمحشيري: أذن له: استمع له. و المعنى أنها فعلت في انقيادها لله حين أراد انشقاقها فعل المطوع الذي إذا ورد عليه الأمر من جهة المطاع أنصت له و أذعن، و لم يأب و لم يمتنع، كقوله: أَتَيْنَا طَائِعِينَ فَصَلَّتْ: 11. (4:234)

مثله الفخر الرازي (31:103)، و البيضاوي (2):

(548).

البروسوي: و استمعت، أي انقادت و أذعنت لتأثير قدرته تعالى، حين تعلقت قدرته و إرادته بانشقاقها انقياد المأمور المطوع إذا ورد عليه أمر الأمر المطاع.

فهو استعارة تمثيلية متفرعة على المجاز المرسل، يعني إذا أطلق الإذن، و هو الاستماع في حق من له حاسة السمع و الاستماع بها، يراد بها الإجابة و الانقياد مجازاً، و إذا أطلق في حق نحو السماء، مما ليس في شأنه الاستماع و القبول، يكون استعارة تمثيلية، فقوله: أَتَيْنَا طَائِعِينَ يَدُلُّ عَلَى نَفُوزِ الْقُدْرَةِ فِي الْإِبْدَاعِ وَ الْإِيجَادِ وَ الْإِبْدَاعِ مِنْ غَيْرِ مَمَانَعَةٍ أَصْلًا وَ قَوْلِهِ: وَ أَذْنَتْ لِرَبِّهَا يَدُلُّ عَلَى نَفُوزِ الْقُدْرَةِ فِي التَّفْرِيقِ وَ الْإِعْدَامِ مِنْ غَيْرِ مَمَانَعَةٍ أَصْلًا، وَ التَّعَرُّضِ لِعَنْوَانِ الرَّبُوبِيَّةِ مَعَ الْإِضَافَةِ إِلَيْهَا لِلإِشْعَارِ بَعْلَّةَ الْحُكْمِ.

و هذا الانقياد عند أرباب الحقائق محمول على أنّ لها حياة و إدراكا كسائر الحيوانات؛ إذ ما من شئ إلا وله نصيب من تجلي الاسم الحي. و قد سبق مرارا.

(10:375)

الطباطبائي: الأذن: الاستماع، و منه الأذن لجارحة السمع، و هو مجاز عن الانقياد و الطاعة.

(20:242)

اذنت

عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنَتْ لَهُمْ... التوبة: 43

قتادة: اثنان فعلهما النبي صلى الله عليه وآله لم يؤمر بهما: إذنه للمنافقين، وأخذه الفداء من الأسارى؛ فعاتبه الله كما تسمعون، وهذا من لطيف المعاتبه بدأه بالعفو قبل العتاب

(الطبرسي 3:33)

أبو مسلم الأصفهاني: معناه أدام الله لك العفو لم أذنت لهؤلاء في الخروج، لأنهم استأذنوا فيه تملقاً، ولو خرجوا لأرادوا الخبال والفساد، ولم يعلم النبي صلى الله عليه وآله ذلك من سريرتهم. (الطبرسي 3:33)

نفتويه: ذهب ناس إلى أنّ النبي صلى الله عليه وآله وسلم معاتب بهذه الآية، وحاشاه من ذلك، بل كان له

ص: 745

أن يفعل وأن لا يفعل حتى ينزل عليه الوحي، كما قال:

«لو استقبلت من أمري ما استدبرت ل جعلتها عمرة» لأنه كان له أن يفعل وأن لا يفعل.

وقد قال الله تعالى: تُرْجِي مَنْ تَشَاءُ مِنْهُنَّ وَ تُؤْوِي إِلَيْكَ مَنْ تَشَاءُ الْأَحْزَابُ: 51، لأنه كان له أن يفعل ما يشاء ممّا لم ينزل عليه فيه وحي.

و استأذنه المخلفون في التّخلف و اعتذروا. اختار أيسر الأمرين تكرر ما و تفضلاً منه صلى الله عليه و سلم فأبان الله تعالى أنه لو لم يأذن لهم لأقاموا للتفاق الذي في قلوبهم، و أنهم كاذبون في إظهار الطّاعة و المشاورة، فعفا الله عنك. عنده افتتاح كلام، أعلمه الله به أنه لا حرج عليه فيما فعله من الإذن، و ليس هو عفو عن ذنب، إنّما هو أنه تعالى أعلمه أنه لا يلزمه ترك الإذن لهم، كما قال صلى الله عليه و سلم: «عفا الله لكم عن صدقة الخيل و الرقيق و ما وجبتا قطّ» و معناه ترك أن يلزمكم ذلك، انتهى. (أبو حيان 5:47)

الطّوسي: قوله: لِمَ أذِنْتَ فالإذن رفع التّبعة.

عاتب الله تعالى نبيه صلى الله عليه و آله لم أذن لقوم من المتأخّرين عن الخروج معه إلى تبوك، و إن كان له إذنيهم، لكن كان الأولى أن لا يأذن. (5:264)

القشيري: في الإذن قولان:

الأول: لِمَ أذِنْتَ لَهُمْ في الخروج معك، و في خروجهم بلا عدة و نية صادقة فساد.

الثاني: لِمَ أذِنْتَ لَهُمْ في القعود لما اعتلّوا بأعدار، و هذا عتاب تلطّف. (القرطبي 8:154)

أبو البقاء: حتّى يَتَبَيَّنَ متعلّق بمحذوف دلّ عليه الكلام، تقديره: هلاًّ أخرتهم إلى أن يتبين أو ليتبين. و قوله: لِمَ أذِنْتَ لَهُمْ يدلّ على المحذوف، و لا يجوز أن تتعلّق (حتّى) ب(اذنت)، لأنّ ذلك يوجب أن يكون أذن لهم إلى هذه الغاية، أو لأجل التّبين و هذا لا يعاتب عليه. (أبو حيان 5:47)

الرّمحشري: لِمَ أذِنْتَ لَهُمْ بيان لما كتّى عنه بالعفو، و معناه ما لك أذنت لهم في القعود عن الغزو حين استأذنونك و اعتلّوا لك بعلمهم، و هلاًّ استأنيت بالإذن؟

(2:192)

ابن عطية: هذه الآية في صنف مبالغ في التفّاق، و استأذنونا دون اعتذار، منهم: عبد الله بن أبي، و الجدّ بن قيس، و رفاعة بن الثّابت، و من أتبعهم.

(أبو حيان 5:47)

الطّبرسي: [قال بعد نقل قول قتادة:]

هل كان هذا الإذن قبيحا أم لا؟

قال الجبائي: كان قبيحا و وقع صغيرا، لأنه لا يقال في المباح: لم فعلته؟

و هذا غير صحيح، لأنه يجوز أن يقال فيما غيره أفضل منه: لم فعلته؟ كما يقول القائل لغيره إذا رآه يعاتب أخا: لم عاتبته و كلمته بما يشق عليه؟ و إن كان يجوز له معاتبته بما يشق عليه. و كيف يكون إذنه لهم قبيحا، و قد قال سبحانه في موضع آخر: فَإِذَا اسْتَأْذَنُوكَ لِبَعْضِ شَأْنِهِمْ فَأُذِنْ لِمَنْ شِئْتَ مِنْهُمْ التَّور:

(3:33).62

الفخر الرازي: [له بحث مستوفى لخصه من بعده].

(16:75-77)

ص: 746

التيسابوري: بين أن ذلك التّخلف من بعضهم كان بإذن الرّسول، ولهذا توجه عليه العتاب بقوله:

عَفَا اللَّهُ عَنْكَ فَإِنَّ الْعَفْوَ يَسْتَدْعِي سَابِقَةَ الذَّنْبِ، وبقوله: لِمَ أَذْنَتَ لَهُمْ فَإِنَّهُ اسْتَفْهَمَ فِي مَعْنَى الْإِنْكَارِ، وبيان لما كتبي عنه بالعفو.

قال قتادة، وعمرو بن ميمون: شيئا فعلهما الرّسول لم يؤمر بهما: إذنه للمنافقين، وأخذه الفداء من الأسارى؛ فعاتبه الله بطريق الملاطفة كما تسمعون.

والذي عليه المحققون أنه محمول على ترك الأولى، وقوله: عَفَا اللَّهُ عَنْكَ إِذَا جَاءَ عَلَى عَادَةِ الْعَرَبِ فِي التَّعْظِيمِ وَالتَّوْقِيرِ، فيقدمون أمثال ذلك بين يدي الكلام، يقولون: عفا الله عنك ما صنعت في أمري؟ رضي الله عنك ما جوابك عن كلامي؟ وعافاك الله ألا عرفت حقي؟.

وبعد حصول العفو من الله تعالى يستحيل أن يكون قولهم: لِمَ أَذْنَتَ لَهُمْ واردة على سبيل الذّمّ والإنكار، بل يحمل على ترك الأكمل والأولى، لا سيما وهذه الواقعة كانت من جنس ما يتعلق بالحروب ومصالح الدنيا.

قال كثير من العلماء: في الآية دلالة على جواز الاجتهاد، لأنه عليه السلام أذن لهم من تلقاء نفسه من غير أن يكون من الله في ذلك إذن وإلا لم يعاتب، أو منع وإلا كان عاصيا بل كافرا، لقوله: وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ الْمَائِدَةَ: 44، ولا ريب أنه لا يكون بمجرد التّشهي فيكون بالاجتهاد، ثم إنه لم يمنع من الاجتهاد مطلقا، وإنما منع إلى غاية هي قوله: حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَتَعْلَمَ الْكَاذِبِينَ التوبة: 43.

ولا يمكن أن يكون المراد من ذلك التّبين هو التّبين بطريق الوحي، وإلا كان ترك ذلك كبيرة، فتعين أن يحمل التّبين على استعمال الحال بطريق الاجتهاد ليكون الخطأ واقعا في الاجتهاد لا في النصّ، ويدخل تحت قوله: «و من اجتهد وأخطأ فله أجر واحد».

وفي الآية دلالة على وجوب الاحتراز عن العجلة، وترك الاغترار بظواهر الأمور.

قال قتادة: عاتبه الله كما تسمعون، ثم رخص له في سورة التور في قوله: فَإِذَا اسْتَأْذَنُوكَ لِيَبْعُضِ شَأْنِهِمْ فَأَذْنُ لِمَنْ شِئْتَ مِنْهُمْ التور: 62، [ونقل قول أبي مسلم ثم قال:]

وقال القاضي: هذا بعيد، لأن سياق الآية يدل على أن الكلام في القاعدين وبيان حالهم. (10:95)

أبو حيان: قال بعضهم: (أذن لي ولا تقتني) التوبة: 49.

وقال بعضهم: أذن لنا في الإقامة، فأذن لهم استبقاء منه عليهم، وأخذنا بالأسهل من الأمور وتوكلا على الله.

[نقل قول نبطويه، ثم قال:]

واقفه عليه قوم فقالوا: ذكر العفو هنا لم يكن عن تقدّم ذنب، وإنما هو استفتاح كلام جرت عادة العربان تخاطب بمثله لمن تعظّمه وترفّع من قدره، يقصدون بذلك الدعاء له، فيقولون: أصلح الله الأمير كان كذا وكذا، فعلى هذا صيغته صيغة الخبر، ومعناه الدعاء.

و(لم) و(لهم) متعلّقان بأذنت لكنّه اختلف مدلول

اللاّمين؛ إذ لام (لم) للتعليل ولام (لهم) للتبليغ، فجاز ذلك لاختلاف معنييهما. و متعلق «الإذن» غير المذكور، فما قدّمناه يدلّ على أنّه القعود، أي لم أذنت لهم في القعود و التّخلف عن الغزو حتّى تعرف ذوي العذر في التّخلف ممّن لا عذر له؟

وقيل: متعلق الإذن هو الخروج معه للغزو، لما ترتّب على خروجهم من المفاصد، لأنّهم كانوا عينا للكفّار على المسلمين.

و يدلّ عليه قوله: وَفِيكُمْ سَمَاعُونَ لَهُمُ التَّوْبَةُ:

.47

و كانوا يخذلون المؤمنين و يتمنون أن تكون الدّائرة عليهم، فقيل: لم أذنت لهم في إخراجهم و هم على هذه الحالة السيّئة؟

و بيّن أنّ خروجهم معه ليس مصلحة؛ بقوله: لَوْ خَرَجُوا فِيكُمْ مَا زَادُوكُمْ إِلَّا خَبَالًا التّوبة: 47، و (حتّى) غاية لما تضمّنه الاستفهام، أي ما كان أن تأذن لهم حتّى يتبيّن من له العذر.

و كلام الرّمخسريّ في تفسير قوله: عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ مِمَّا يَجِبُ إِطْرَاحِهِ، فضلا عن أن يذكر فيردّ عليه. (5:47)

الآلوسيّ: أي لأيّ سبب أذنت لهؤلاء الحالفين المتخلفين في التّخلف حين استأذنوا فيه معتذرين بعدم الاستطاعة؟ و هذا عتاب لطيف من اللّطيف الخبير سبحانه لحبيبه صلّى الله عليه و سلّم على ترك الأولى، و هو التّوقّف عن الإذن إلى انجلاء الأمر و انكشاف الحال. (10:107)

2L الطّباطبائيّ: جملة حتّى يتبيّن متعلّقة بقوله: لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ أي في التّخلف و القعود، و لما كان الاستفهام للإنكار أو التّوبيخ كان معناه كان ينبغي أن لا تأذن لهم في التّخلف و القعود، و يستقيم به تعلق الغاية التي يشتمل عليها قوله: حتّى يتبيّن لك الذين صدّقوا بقوله: لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ فالتّعلّق إنّما هو بالمستفهم عنه دون الاستفهام و إلاّ أفاد خلاف المقصود، و الكلام مسوق لبيان ظهور كذبهم، و أنّ أدنى الامتحان - كالكفّ عن إذنتهم في القعود - يكشف عن فضاحتهم.

و معنى الآية عفا الله عنك لم أذنت لهم في التّخلف و القعود؟ و لو شئت لم تأذن لهم و كانوا أحقّ به حتّى يتبيّن لك الذين صدّقوا و تعلّم الكاذبين فيتميّز عندك كذبهم و نفاقهم. (9:284)

اذن

أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلِمُوا... الحجّ: 39

مجاهد: خرج ناس مؤمنون مهاجرون من مكّة إلى المدينة فاتّبعهم كفّار قريش، فأذن الله لهم في قتالهم.

(2:426)

قتادة: هي أول آية أنزلت في القتال، فأذن لهم أن يقاتلوا. (الطّبريّ 173:17)

ابن جريج: أول قتال أذن الله به للمؤمنين.

(الطَّبْرِيّ 17:173)

ابن زيد: أذن لهم في قتالهم بعد ما عفا عنهم عشر سنين. (الطَّبْرِيّ 17:172)

الفراء: يعني أذن الله للذين يحرصون على قتال

ص: 748

المشركين في المستقبل. و من قرأ بفتح التاء فالتقدير:

أذن للذين يقاتلون في القتال.

مثله الرَّجَاجُ. (الفخر الرَّازِيّ 23:39)

الطَّبْرِيّ: أذن الله للمؤمنين الذين يقاتلون المشركين في سبيله، بأنَّ المشركين ظلموهم بقتالهم.

و اختلفت القراء في قراءة ذلك، فقرأته عامة قراء المدينة (اذن) بضمّ الألف، (يقاتلون) بفتح التاء، بترك تسمية الفاعل في (اذن) و(يقاتلون) جميعاً.

و قرأ ذلك بعض الكوفيّين و عامة قراء البصرة (اذن) بترك تسمية الفاعل، و(يقاتلون) بكسر التاء، بمعنى يقاتل المأذون لهم في القتال، المشركين.

و قرأ ذلك عامة قراء الكوفيّين، و بعض المكيّين (اذن) بفتح الألف، بمعنى اذن الله، و(يقاتلون) بكسر التاء، بمعنى إنّ الذين أذن الله لهم بالقتال يقاتلون المشركين.

و هذه القراءات الثلاث متقاربات المعنى؛ لأنّ الذين قرءوا (اذن) على وجه ما لم يسمّ فاعله، يرجع معناه في التأويل إلى معنى قراءة من قرأه على وجه ما سمّي فاعله، و إنّ من قرأ (يقاتلون) و (يقاتلون) بالكسر أو الفتح، فقريب معنى أحدهما من معنى الآخر؛ و ذلك أنّ من قاتل إنساناً، فالذي قاتله له مقاتل، و كلّ واحد منهما مقاتل؛ فإذا كان ذلك كذلك، فبأية هذه القراءات قرأ القارئ فمصيب الصواب.

غير أنّ أحبّ ذلك إليّ، أن أقرأ به (اذن) بفتح الألف، بمعنى أذن الله، لقرب ذلك من قوله: إنّ الله لا يحبُّ كلّ خَوَانٍ كَفُورٍ الحجّ:38، أذن الله في الذين لا يحبّهم للذين يقاتلونهم بقتالهم، فيرد (اذن) على قوله: إنّ الله لا يحبُّ.

و كذلك أحبّ القراءات إليّ في (يقاتلون) كسر التاء، بمعنى الذين يقاتلون من قد أخبر الله عنهم أنّه لا يحبّهم، فيكون الكلام متّصلاً معنى بعضه ببعض.

(17:172)

الطُّوسِيّ: قرأ ابن كثير، و حمزة، و الكسائيّ (اذن) بفتح الألف (يقاتلون) بكسر التاء.

و قرأ نافع، و حفص (اذن) بضمّ الألف (يقاتلون) بفتح التاء.

و قرأ أبو عمرو، و أبو بكر عن عاصم (اذن) بضمّ الألف (يقاتلون) بكسر التاء.

و قرأ ابن عامر (اذن) بفتح الألف (يقاتلون) بفتح التاء. (7:316)

مثله الطَّبْرَسِيّ. (4:84)

المبيديّ: هي أول آية نزلت في القتال، نسخت بها كلّ آية أمر فيها بالكفّ عن القتال. (6:379)

الرّمخشريّ: (اذن) و(يقاتلون) قرئاً على لفظ المبنيّ للفاعل و المفعول جميعاً، والمعنى أذن لهم في القتال، فحذف المأذون فيها لدلالة (يقاتلون) عليه. (3:15)

الفخر الرّازيّ: في الآية محذوف، والتّقدير: أذن للذين يقاتلون في القتال، فحذف المأذون فيه لدلالة (يقاتلون) عليه. (23:39)

البروسويّ: الإذن في الشّيء: إعلام بإجازته، والرّخصة فيه. (6:38)

الآلوسيّ: (اذن) أي رخص.

ص: 749

وقرأ ابن عباس، وابن كثير، وابن عامر، وحمزة، والكسائي (اذن) بالبناء للفاعل، أي أذن الله تعالى.

(17:161)

الطباطبائي: ظاهر السياق أن المراد بقوله: (أذن) إنشاء الإذن دون الإخبار عن إذن سابق، وإنما هو إذن في القتال، كما يدل عليه قوله: لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ يُقَاتَلُونَ عَلَيْهِمْ لِيَدْلَّ عَلَى الْمَأْذُونِ فِيهِ.

والقراءة الدائرة (يقاتلون) -بفتح التاء مبنياً للمفعول- أي الذين يقاتلهم المشركون، لأنهم الذين أرادوا القتال وبدءوهم به، والباء في بَاتَهُمْ ظَلَمُوا للسببية، وفيه تعليل الإذن في القتال، أي أذن لهم فيه بسبب أنهم ظلموا...

وفي عدم التصريح بفاعل (اذن) تعظيم وتكبير (1).

ونظيره ما في قوله: وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ الْحَجَّ: 39، من ذكر القدرة على التصر دون فعليته، فإن فيه إشارة إلى أنه مما لا يهتم به، لأنه هين على من هو على كل شيء قدير. (14:384)

ياذن

أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنَ بِهِ اللَّهُ... الشورى: 21

الطبري: ابتدعوا لهم من الدين ما لم يبح الله لهم ابتداعه. (25:21)

الطوسي: أي لم يأمر به ولا أذن فيه. (9:157)

مثله الطبرسي. (5:25)

2L المييدي: لم يرض ولم يأمر به. (9:18)

السيابوري: أي لم يأمرهم به، أو لم يعلمه، كقوله: أَتُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ الْكُرْبَىٰ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ... التوبة: 18، والأذن بالفتح: العلم بالمسموعات، وتحقيقه شرعوا ما ليس بشريعة؛ إذ لو كان شريعة لعلمها الله. (25:26)

البروسوي: كالشرك وإنكار البعث والعمل للدنيا، وسائر مخالفات الشريعة وموافقات الطبيعة، لأنهم لا يعلمون غيرها، وتعالى الله عن الإذن في هذا والأمر به. (8:308)

يؤذن

1-... ثُمَّ لَا يُؤْذَنُ لِلَّذِينَ كَفَرُوا وَلَا هُمْ يُسْتَعْتَبُونَ.

التحل: 84

الجِبَّائِي: المعنى أن الله يخلق فيهم العلم الصّـروريّ، بأنّهم إن اعتذروا لم تقبل معذرتهم، وإن استعتبوا لم يعتبوا، ولم يرد أنّهم لا يؤمرون بالاعتذار ولا يمكنون منه، لأنّ الأمر والتكليف قد زالا عنهم.

(الطوسيّ 6:415)

الطوسيّ: قيل في معناه قولان:

أحدهما: أنّه لا يؤذن لهم في الاعتذار، على أنّ للآخرة مواطن؛ فيها ما يمنعون، وفيها ما لا يمنعون.

الثاني: أنّهم لم يؤذن لهم في الاعتذار بما ينتفعون، ولا يعرضون للعتبى الذي هو الرضا. (6:415)

نحوه الطبرسيّ. (3:379)

المبيديّ: في الكلام والاعتذار. وقيل: لا يسمع

ص: 750

1- كذا في المتن.

عذرهم.(5:430)

نحوه القرطبي.(10:162)

الفخر الرازي: فيه وجوه:

أحدها: لا يؤذن لهم في الاعتذار، لقوله:

وَ لَا يُؤْذَنُ لَهُمْ فَيَعْتَذِرُونَ المرسلات:36.

وثانيها: لا يؤذن لهم في كثرة الكلام.

وثالثها: لا يؤذن لهم في الرجوع إلى دار الدنيا وإلى التكليف.

ورابعها: لا يؤذن لهم في حال شهادة الشهود، بل يسكت أهل الجمع كلهم ليشهد الشهود.

وخامسها: لا يؤذن لهم في كثرة الكلام؛ ليظهر لهم كونهم آسيين من رحمة الله.(20:96)

الطباطبائي: ذكر بعث شهداء الأمم دليل على أنهم يشهدون على أممهم بما عملوا في الدنيا، وقرينة على أن المراد من نفي الإذن للكافرين أنهم لا يؤذن لهم في الكلام، وهو الاعتذار لا محالة. ونفي الإذن في الكلام إنما هو تمهيد لأداء الشهود شهادتهم، كما تلوح إليه آيات أخر، كقوله: أَلْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَى أَفْوَاهِهِمْ وَ تَكَلَّمْنَا أَيْدِيهِمْ وَ تَشْهَدُ أَرْجُلُهُمْ يس:65، وقوله:

هَذَا يَوْمٌ لَا يَنْطِقُونَ* وَ لَا يُؤْذَنُ لَهُمْ فَيَعْتَذِرُونَ

المرسلات:36،37.

على أن سياق قوله: ثُمَّ لَا يُؤْذَنُ الْإِخ، يفيد أن المراد بهذا الذي ذكر نفي ما يتقى به الشر يومئذ من الحيل، وبيان أنه لا سبيل إلى تدارك ما فات منهم، وإصلاح ما فسد من أعمالهم في الدنيا يومئذ، وهو أحد أمرين: الاعتذار أو استئناف العمل، أمّا الثاني فيتكفله قوله: وَ لَا هُمْ يُسْتَعْتَبُونَ، و لا يبقى للأول وهو الاعتذار بالكلام إلا قوله: ثُمَّ لَا يُؤْذَنُ لِلَّذِينَ كَفَرُوا (12:317)

2- يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوت النبي إلا أن يؤذن لكم إلى طعام غير ناظرين إناه... الأحزاب:53

الطوسي: نهاهم عن دخول دور النبي بغير إذن.

(8:356)

الزمخشري: في معنى الظرف، تقديره: وقت أن يؤذن لكم، و(غَيْرِ نَاطِرِينَ) حال من (لَا تَدْخُلُوا)، وقع الاستثناء على الوقت و الحال معا، كأنه قيل: لا تدخلوا بيوت النبي صلى الله عليه وسلم إلا وقت الإذن و لا تدخلوها إلا غير ناظرين، وهؤلاء قوم كانوا يتحيتون طعام رسول الله صلى الله عليه وسلم فيدخلون و يقعدون منتظرين لإدراكه؛ ومعناه: لا تدخلوا يا هؤلاء المتحيتون للطعام إلا أن يؤذن لكم إلى طعام غير

ناظرين إناه، وإلا فلو لم يكن لهؤلاء خصوصا لما جاز لأحد أن يدخل بيوت النبي صلى الله عليه وسلم إلا أن يؤذن له إنا خاصا وهو الإذن إلى الطعام فحسب.

(3:270)

الطبرسي: نهاهم سبحانه عن دخول دار النبي صلى الله عليه وآله بغير إذن، وهو قوله: **إِلَّا أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ** أي في الدخول، يعني إلا أن يدعوكم إلى طعام فادخلوا غير ناظرين إناه أي غير منتظرين إدراك الطعام، فيطول مقامكم في منزله. والمعنى لا تدخلوها بغير إذن وقبل نضج الطعام، انتظارا لنضجه، فيطول لبثكم

ص: 751

الفخر الرّازي: لَمَّا بَيَّنَّ مِنْ حَالِ النَّبِيِّ أَنَّهُ دَاعٍ إِلَى اللَّهِ، بِقَوْلِهِ: وَ دَاعِيًا إِلَى اللَّهِ الْأَحْزَابِ: 46، قَالَ هَاهُنَا: لَا تَدْخُلُوا إِلَّا إِذَا دَعَيْتُمْ، يَعْنِي كَمَا أَنْتُمْ مَا دَخَلْتُمْ الدِّينَ إِلَّا بِدَعَائِهِ، فَكَذَلِكَ لَا تَدْخُلُوا عَلَيْهِ إِلَّا بَعْدَ دَعَائِهِ.

وقوله: غَيْرَ نَاطِرِينَ مَنْصُوبٍ عَلَى الْحَالِ، وَالْعَامِلُ فِيهِ عَلَى مَا قَالَهُ الرَّمَخَشَرِيُّ (لَا تَدْخُلُوا)، قَالَ: وَتَقْدِيرُهُ:

لَا تَدْخُلُوا بِيُوتِ النَّبِيِّ إِلَّا مَاذُونِينَ غَيْرِ نَاطِرِينَ.

و فِي الْآيَةِ مَسَائِلُ:

الأولى: قوله: إِلَّا أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ إِلَى طَعَامٍ إِمَّا أَنْ يَكُونَ فِيهِ تَقْدِيمٌ وَتَأْخِيرٌ، تَقْدِيرُهُ: وَ لَا تَدْخُلُوا إِلَى طَعَامٍ إِلَّا أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ، فَلَا يَكُونُ مَنَعًا مِنَ الدَّخُولِ فِي غَيْرِ وَقْتِ الطَّعَامِ بِغَيْرِ الْإِذْنِ. وَ إِمَّا أَنْ لَا يَكُونَ فِيهِ تَقْدِيمٌ وَتَأْخِيرٌ، فَيَكُونُ مَعْنَاهُ: وَ لَا تَدْخُلُوا إِلَّا أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ إِلَى طَعَامٍ، فَيَكُونُ الْإِذْنُ مَشْرُوطًا بِكَوْنِهِ إِلَى الطَّعَامِ، فَإِنْ لَمْ يُؤْذَنَ لَكُمْ إِلَى طَعَامٍ فَلَا يَجُوزُ الدَّخُولُ، فَلَوْ أُذِنَ لِوَاحِدٍ فِي الدَّخُولِ لِاسْتِمَاعِ كَلَامٍ لَا لِأَكْلِ طَعَامٍ، لَا يَجُوزُ.

نقول: المراد هو الثاني ليعمّ النهي عن الدّخول.

و أمّا قوله: فلا يجوز إلا بالإذن الذي إلى طعام، نقول:

قال الرّمخشري: الخطاب مع قوم كانوا يجيئون حين الطّعام و يدخلون من غير إذن، فمنعوا من الدّخول في وقته بغير إذن.

و الأولى أن يقال: المراد هو الثاني، لأنّ التّقديم و التّأخير خلاف الأصل، و قوله: إلى طعم من باب التّخصيص بالذّكر، فلا يدلّ على نفي ما عداه، لا سيّما إذا علم أنّ غيره مثله، فإنّ من جاز دخول بيته بإذنه إلى طعامه جاز دخوله إلى غير طعامه بإذنه، فإنّ غير الطّعام ممكن وجوده مع الطّعام، فإنّ من الجائز أن يتكلّم معه و قتما يدعوّه إلى طعام و يستقصيه في حوائجه، و يعلمه ممّا عنده من العلوم مع زيادة الإطعام، فإذا رضي بالكلّ فرضناه بالبعض أقرب إلى الفعل، فيصير من باب فلا تُقلّ لهما أفّ الإسراء: 23.

وقوله: (غَيْرَ نَاطِرِينَ) يعني أنتم لا تنتظروا وقت الطّعام فإنّه ربّما لا يتهيأ. (25:224)

القرطبي: هذه الآية تضمّنت قصّتين:

إحدهما: الأدب في أمر الطّعام و الجلوس.

و الثّانية: أمر الحجاب. (14:223)

أبو حيّان: قال الرّمخشري: (إِلَّا أَنْ يُؤْذَنَ) فِي مَعْنَى الظَّرْفِ، تَقْدِيرُهُ: وَقْتُ أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ، وَ (غَيْرَ نَاطِرِينَ) حَالٌ مِنْ (لَا تَدْخُلُوا) أَوْقَعَ الْاسْتِثْنَاءَ عَلَى الْوَقْتِ وَ الْحَالِ مَعًا، كَأَنَّهُ قِيلَ: لَا تَدْخُلُوا بِيُوتِ النَّبِيِّ إِلَّا وَقْتُ الْإِذْنِ، وَ لَا تَدْخُلُوهَا إِلَّا غَيْرِ نَاطِرِينَ إِذَا، أَنْتَهَى.

فقوله: إِلَّا أَنْ يُؤْذَنَ فِي مَعْنَى الظَّرْفِ، وَتَقْدِيرُهُ:

وقت أن يؤذن لكم. وأنه أوقع الاستثناء على الوقت، فليس بصحيح. وقد نصّوا على أن «أن» المصدرية لا تكون في معنى الطرف، تقول: أجيئك صباح الديك و قدوم الحاج، ولا يجوز أجيئك أن يصبح الديك ولا أن يقدم الحاج.

وأما أن الاستثناء وقع على الوقت والحال معا فلا يجوز على مذهب الجمهور، ولا يقع بعد «إلا» في الاستثناء إلا المستثنى أو المستثنى منه، أو صفة المستثنى

ص: 752

منه. وأجاز الأخفش و الكسائي ذلك في الحال، أجازا:

ما ذهب القوم إلا يوم الجمعة راحلين عنا، فيجوز ما قاله الزمخشري في الحال.

و أمّا قوله: (إِلَّا أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ) فلا يتعين أن يكون ظرفا، لأنه يكون التقدير: إلا بأن يؤذن لكم، فتكون الباء للـبيّة، كقوله: فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ أَوْ لِلْحَالِ، أي مصحوبين بالإذن. (7:246)

البروسوي: إلا حال كونكم مأذونا لكم و مدعوا.

(7:213)

الآلوسي: بتقدير باء المصاحبة استثناء مفرغ من أعم الأحوال، أي لا تدخلوها في حال من الأحوال إلا حال كونكم مصحوبين بالإذن. (22:67)

الطّباطبائي: بيان لأدب الدّخول في بيوت النّبيّ صلّى الله عليه وآله. (16:337)

3- وَلَا يُؤْذَنُ لَهُمْ فَيَعْتَذِرُونَ. المرسلات: 36

الطّوسيّ: الإذن: الإطلاق في الفعل، تقول: يسمع بالأذن، فهذا أصله، وقد كثر استعماله حتّى صار كلّ دليل ظهر به أنّ للقادر أن يفعل كذا فهو أذن له، وكلّ ما أطلق الله فيه بأيّ دليل كان فقد أذن فيه. (10:232)

المبيديّ: لا يأمرهم فيعتذرون. (1:334)

القرطبيّ: لا يؤذن لهم في الاعتذار و التّنصّل [التّخلّص]. (19:166)

أبو حيّان: قرأ القراء كلّهم فيما أعلم (و لا يُؤْذَنُ) مبنيا للمفعول، و حكى أبو عليّ الأهوازيّ أنّ زيد بن عليّ قرأ (و لا يأذن) مبنيا للفاعل، أي الله. (8:408)

2L البروسويّ: أي لا يكون لهم إذن و اعتذار متعقب له، من غير أن يجعل الاعتذار مسببا عن الإذن.

(10:288)

الآلوسيّ: قيل: في التّطق مطلقا أو في الاعتذار.

(29:177)

مثله الطّباطبائيّ. (20:154)

...فَإِذَا اسْتَأْذَنُوكَ لِبَعْضِ شَأْنِهِمْ فَأُذِنْ لِمَنْ شِئْتَ مِنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ اللَّهُ... التّور:62

قتادة: رخص له هاهنا بعد ما قال له: عفا الله عنك لم اذنت لهم التوبة:43.(مجاهد 2:445)

الطبري: يقول تعالى ذكره: فإذا استأذنتك يا محمد صلى الله عليه وسلم الذين لا يذهبون عنك إلا ياذنك في هذه المواطن لبعض شأنهم، يعني لبعض حاجاتهم التي تعرض لهم، فأذن لمن شئت منهم في الانصراف عنك لقضائها.(18:177)

الطوسي: قال تعالى لنبيه صلى الله عليه وآله أيضا: متى ما استأذنتك هؤلاء المؤمنون أن يذهبوا لبعض مهماتهم و حاجاتهم فأذن لمن شئت منهم، فخير بين أن يأذن وألا يأذن، وهكذا حكم الإمام.(7:465)

مثله الطبرسي.(4:158)

البروسوي: لما علمت في ذلك من حكمة و مصلحة فلا اعتراض عليك في ذلك.(6:184)

الآلوسي: تفويض للأمر إلى رأيه صلى الله عليه وسلم، واستدل به على أن بعض الأحكام مفوضة إلى

ص: 753

رأيه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وهذه مسألة التّفويض المختلف في جوازها بين الأصوليين، وهي أن يفوّض الحكم إلى المجتهد، فيقال له: احكم بما شئت، فإنّه صواب. فأجاز ذلك قوم، لكن اختلفوا، فقال موسى بن عمران: بجواز ذلك مطلقاً للنبيّ وغيره من العلماء...

(18:224)

الطّباطبائيّ: تخيير منه تعالى لرسوله في أن يأذن لمن شاء ولا يأذن لمن لم يشأ. (15:166)

فأذنوا

فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ...

البقرة: 279

ابن عباس: فاستيقنوا بحرب من الله ورسوله.

(الطّبري 3:108)

مثله الطّبرسيّ. (1:393)

قتادة: أوعدهم الله بالقتل كما تسمعون فجعلهم بهرجالاً أي مباحة دماءهم أينما ثقفوا.

(الطّبري 3:108)

الرّبيع: أوعد لآكل الرّبا بالقتل.

(الطّبري 3:108)

ابن شمّيل: أي فاعلموا. أذن يأذن، إذا علم.

(الأزهري 15:18)

مثله القاسميّ (3:713)، والنّسفيّ (1:139)، وفريد وجدي (59)، وحجازيّ (3:21).

أبو عبيدة: أيقنوا، تقول: أذنتك بحرب فأذنت به. (1:83)

الأصمعيّ: أي كونوا على إذن، من قولك: إنّي على علم. (القرطبيّ 3:370)

ابن قتيبة: أي اعلّموا و من قرأ (فأذّنوا بحرب) أراد آذّنوا غيركم من أصحابكم، يقال: آذّنتني فأذّنت.

(98)

الطَّبْرِيّ: اختلف القراء في قراءة قوله: فَأَذْنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ فقراءته عامة قراء أهل المدينة (فأذنوا)-بقصر الألف من (فأذنوا) وفتح ذالها-بمعنى كونوا على علم و إذن.

وقراه آخرون، وهي قراءة عامة قراء الكوفيّين (فأذنوا)-بمدّ الألف من قوله: (فأذنوا) و كسر ذالها- بمعنى فأذنوا غيركم: أعلموهم وأخبروهم بأنكم على حربهم.

وأولى القراءتين بالصواب في ذلك قراءة من قرأ (فأذنوا)-بقصر ألفها وفتح ذالها-بمعنى: اعلموا ذلك و استيقنوه، و كونوا على إذن من الله عزّ و جلّ لكم بذلك.

وإنما اخترنا ذلك، لأنّ الله عزّ و جلّ أمر نبيّه صلّى الله عليه و سلّم أن ينبذ إلى من أقام على شركه، الذي لا يقترّ على المقام عليه، و أن يقتل المرتدّ عن الإسلام منهم بكلّ حال، إلاّ أن يراجع الإسلام، أذنه المشركون بأنهم على حربهم أو لم يأذنوه. فإذا كان المأمور بذلك لا يخلو من أحد أمرين: إمّا أن يكون كان مشركاً مقيماً على شركه الذي لا يقترّ عليه، أو يكون كان مسلماً فارتدّ و أذن بحرب؛ فأيّ الأمرين كان، فإنما نبذ إليه بحرب، لا أنّه أمر بالإيدان بها إن عزم على ذلك، لأنّ الأمر إن كان إليه- فأقام على أكل الرّبا مستحلاًّ له، و لم يؤذن المسلمون

بالحرب-لم يلزمهم حربه. وليس ذلك حكمه في واحدة من الحاليين، فقد علم أنه المأذون بالحرب لا الآذن بها، وعلى هذا التأويل تأوله أهل التأويل. (3:107)

الأزهري: قرئ (فأذنوا). فمن قرأ (فأذنوا) كان معناه فأعلموا كل من لم يترك الربا أنه حرب، يقال: قد آذنته بكذا وكذا أؤذنه إيداناً، إذا أعلمته، وقد آذن به يأذن، إذا علم.

و من قرأ (فأذنوا) فالمعنى فأنصتوا. (15:17)

أبو زرعة: قرأ حمزة و أبو بكر عن عاصم (فان لم تفعلوا فأذنوا) مفتوحة الهمزة، والذال مكسورة. وقرأ الباقون (فأذنوا) ساكنة الهمزة.

قال أبو عبيد: الاختيار القصر، لأنه خطاب بالأمر والتحذير، وإذا قال: (فأذنوا) بالمد والكسر، فكان المخاطب خارج من التحذير، مأمور بتحذير غيره وإعلامه. (148)

نحوه الطوسي. (2:367)

الزمخشري: فأعلموا بها، من آذن بالشيء، إذا علم به. وقرئ (فأذنوا) فأعلموا بها غيركم، وهو من الإذن وهو الاستماع؛ لأنه من طرق العلم.

و قرأ الحسن (فأيقنوا) وهو دليل لقراءة العامة.

(1:401)

ابن عطية: وقرأ ابن كثير وأبو عمرو ونافع وابن عامر والكسائي: «فأذنوا» مقصورة مفتوحة الذال، وقرأ عاصم في رواية أبي بكر: «فأذنوا» ممدودة مكسورة الذال.

قال سيبويه: آذنت: أعلمت، و آذنت: ناديت وصوت بالإعلام قال: وبعض يجري آذنت مجرى آذنت، قال أبو علي: من قال: «فأذنوا» فقصر، معناه فأعلموا الحرب من الله، قال ابن عباس وغيره من المفسرين: معناه فاستيقنوا الحرب من الله تعالى.

وهي عندي من الإذن، وإذا أذن المرء في شيء فقد قرره وبنى مع نفسه عليه، فكأنه قال لهم: فقرروا الحرب بينكم وبين الله ورسوله، ملزمهم من لفظ الآية أنهم مستدعو الحرب والباغون بها، إذ هم الآذنون بها وفيها، ويندرج في هذا المعنى الذي ذكرته علمهم بأنهم حرب و تيقنهم لذلك، قال أبو علي: و من قرأ «فأذنوا» فمد، فتقديره فأعلموا من لم ينته عن ذلك بحرب، والمفعول محذوف، وقد ثبت هذا المفعول في قوله تعالى:

فَقُلْ أَذَنْتُكُمْ عَلَى سِوَاءِ الْأَنْبِيَاءِ: 109، وإذا أمروا بإعلام غيرهم علموا هم لا- محالة، قال: ففي إعلامهم علمهم، وليس في علمهم إعلامهم غيرهم، فقراءة المد أرجح، لأنها أبلغ وأكد. قال الطبري: قراءة القصر أرجح لأنها تختص بهم، وإنما أمروا على قراءة المد بإعلام غيرهم.

و القراءتان عندي سواء لأن المخاطب في الآية محذور بأنه كل من لم يذر ما بقي من الربا، فإن قيل لهم:

«فأذنوا» فقد عمهم الأمر، وإن قيل لهم: «فأذنوا» بالمد فالمعنى أنفسكم وبعضكم بعضاً، وكان هذه القراءة تقتضي فسحاً لهم في الارتياح والتبئيت أي فأعلموا نفوسكم هذا. (1:375)

الفخر الرازيّ: فيها مسألَتان:

المسألة الأولى: قرأ عاصم و حمزة (فاذنوا) -

ص: 755

مفتوحة الألف ممدودة، مكسورة الذال-على مثال:

فآمنوا.

والباقون (فأذنوا) بسكون الهزمة مفتوحة الذال مقصورة. وروي عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وعن علي رضي الله عنه أنهما قرءا كذلك (فأذنوا) ممدودة، أي فأعلموا، من قوله تعالى: فَقُلْ أَذْنَتُكُمْ عَلَى سَوَاءِ الْأَنْبِيَاءِ: 109.

و مفعول الإيدان محذوف في هذه الآية، و التقدير:

فأعلموا من لم ينته عن الربا بحرب من الله ورسوله، وإذا أمروا بإعلام غيرهم فهم أيضا قد علموا ذلك، لكن ليس في علمهم دلالة على إعلام غيرهم، فهذه القراءة في البلاغة آكد.

وقال أحمد بن يحيى: قراءة العامة من «الإذن» أي كونوا على علم و إذن. وقرأ الحسن (فايقنوا)، وهو دليل لقراءة العامة.

المسألة الثانية: اختلفوا في أن الخطاب بقوله: فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ خُطَابٌ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ الْمَصْرِيِّينَ عَلَى مَعَامِلَةِ الرَّبَا، أَوْ هُوَ خُطَابٌ مَعَ الْكُفَّارِ الْمُسْتَحْلِينَ لِلرَّبَا، الَّذِينَ قَالُوا: إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرَّبَا الْبَقْرَةَ: 275.

قال القاضي: و الاحتمال الأول أولى، لأن قوله:

(فأذنوا) خطاب مع قوم تقدم ذكرهم، وهم المخاطبون بقوله: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرَّبَا الْبَقْرَةَ: 278، و ذلك يدل على أن الخطاب مع المؤمنين.

فإن قيل: كيف أمر بالمحاربة مع المسلمين؟

قلنا: هذه اللفظة قد تطلق على من عصى الله غير مستحل، كما جاء في الخبر: «من أهان لي وليا فقد بارزني بالمحاربة».

إذا عرفت هذا فنقول في الجواب عن السؤال المذكور وجهان: الأول: المراد المبالغة في التهديد دون نفس الحرب، والثاني: المراد نفس الحرب.

و القول الثاني في هذه الآية أن قوله: فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَ ذَرُّوا مَا بَقِيَ مِنَ الرَّبَا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ الْبَقْرَةَ:

278، معترفين بتحريم الربا (فان لم تفعلوا)، أي فإن لم تكونوا معترفين بتحريمه فأذنوا بحرب من الله ورسوله. و من ذهب إلى هذا القول قال: إن فيه دليلا على أن من كفر بشريعة واحدة من شرائع الإسلام كان كافرا، كما لو كفر بجميع شرائعه. (7:106)

مثله التيسابوري. (3:80)

الكاشاني: فاعلموا بها. من أذن بالشيء، إذا علم به. و قرئ بمد الألف و كسر الذال من «الإيدان» بمعنى الإعلام، فإنهم إذا أعلموا علموا بدون العكس فهو آكد، و التأكيد للتعظيم. (1:281)

الطَّبَّاطِبَائِيّ: الإِذْنُ كَالْعِلْمِ وَزَنَا وَمَعْنَى. وَقُرِئَ (فَاذْنُوا) (1) بِالْأَمْرِ مِنَ «الإِيذَانِ»، وَالبَاءُ فِي قَوْلِهِ (بِحَرْبٍ) لِتَضْمِينِهِ مَعْنَى اليَقِينِ وَنَحْوِهِ، وَالمَعْنَى أَيَقْنُوا بِحَرْبِ أُمِّ.

ص: 756

1- تذييل: بناء على قراءة المدّ فالمراد إعلامهم المسلمين الحرب مع الله ورسوله دون إعلامهم غيرهم، وهذا أكد من قراءة القصر لا باعتبار أنّ الإعلام يستلزم العلم بل من جهة أنّ آكل الرّبا بمنزلة من أعلن الحرب مع الله ورسوله. وهذا المعنى لا يوجد في كلمات القوم.

أعلموا أنفسكم باليقين بحرب من الله ورسوله. و تنكير الحرب لإفادة التعظيم أو التنويع. (2:422)

أذن

1- قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ... البقرة: 97

الزّمخشرّي: بتيسيره و تسهيله. (1:299)

الطّبرسيّ: بأمر الله، وقيل: أراد بعلمه أو بإعلام الله إيّاه ما ينزل على قلبك. (1:167)

الفخر الرّازيّ: الأظهر بأمر الله، وهو أولى من تفسيره بالعلم، لوجوه:

أولها: أنّ الإذن حقيقة في الأمر مجاز في العلم، و اللفظ واجب الحمل على حقيقته ما أمكن.

و ثانيها: أنّ إنزاله كان من الواجبات، و الوجوب مستفاد من الأمر لا من العلم.

و ثالثها: أنّ ذلك الإنزال إذا كان عن أمر لازم كان أوكد في الحجّة. (3:197)

القرطبيّ: أي بإرادته و علمه. (2:36)

البيضاويّ: بأمره و تيسيره، حال من فاعل (نزّله). (1:72)

مثله البروسويّ. (10:188)

أبو حيّان: أذن به: علم به، و آذنه: أعلمه، أذنتكُم على سوائِ الأنبياء: 109، أعلمتكم. ثمّ يطلق على التّمكين: أذن لي في كذا، أي مكّني منه، و على الاختيار: فعلته بإذنك، أي باختيارك.

(1:318)

أبو السّعود: بأمره و تيسيره، مستعار من تسهيل الحجاب، و فيه تلويح بكمال توجّه جبريل عليه السّلام إلى تنزيله و صدق عزيّمته عليه السّلام، و هو حال من فاعل (نزّله).

(1:105)

الآلوسيّ: أي بأمره، أو بعلمه و تمكينه إيّاه من هذه المنزلة، أو باختياره، أو بتيسيره و تسهيله. و أصل معنى الإذن في الشّيء: الإعلام بإجازته و الرّخصة فيه، فالمعاني المذكورة كلّها مجازيّة، و العلاقة ظاهرة، و المنتخب- كما في المنتخب- المعنى الأوّل.

و المعتزلة- لمّا لم يقولوا بالكلام التّفسيّ و إسناد الإذن إليه تعالى باعتبار الكلام اللفظيّ يحتاج إلى تكلف- اقتصر الزّمخشرّي على الوجه الأخير.

و القول: إنَّ «الإِذْنَ» بِمَعْنَى الأَمْرِ إن أُرِيدَ بالتَّنْزِيلِ، مَعْنَاهُ الظَّاهِرُ، وَبِمَعْنَى التَّيْسِيرِ إن أُرِيدَ بِهِ التَّحْفَظُ وَالتَّقْهِيمُ، مِمَّا لَا وَجْهَ لَهُ. (1:333)

2- وَ مَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ...

البقرة: 102

الحسن: إِلَّا بِتَخْلِيَةِ اللَّهِ، مِنْ شَاءَ اللَّهُ مَنَعَهُ فَلَا يَضُرُّهُ السَّحَرُ، وَ مِنْ شَاءَ خَلَّى بَيْنَهُ وَبَيْنَهُ فَيَضُرُّهُ.

(الطبرسي 1:176)

الثوري: بقضاء الله. (الطبرسي 1:464)

الطبرسي: للإذن في كلام العرب أوجه: منها: الأمر على غير وجه الإلزام، وغير جائز أن يكون منه قوله:

وَ مَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ، لِأَنَّ اللَّهَ جَلَّ ثَنَاؤُهُ قَدْ حَرَّمَ التَّفْرِيقَ بَيْنَ الْمَرْءِ وَ حَلِيلَتِهِ بِغَيْرِ سِحْرٍ، فَكَيْفَ بِهِ عَلَى وَجْهِ السَّحْرِ عَلَى لِسَانِ الْأُمَّةِ.

ص: 757

و منها التَّخْلِية بين المأذون له و المخلّي بينه و بينه.

و منها: العلم بالشيء، يقال منه: قد أذنت بهذا الأمر، إذا علمت به، أذن به إذنا. [ثم استشهد بشعر]

و منه: قوله جل ثناؤه: فَأُذِنُوا بِحَرْبٍ مِّنَ اللَّهِ الْبَقْرَةَ: 279، و هذا هو معنى الآية، كأنه قال جل ثناؤه:

وَ مَا هُمْ بِضَارِّينَ بِالَّذِي تَعَلَّمُوا مِنَ الْمَلِكِينَ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بَعَلَّمَ اللَّهُ، يعني بالذي سبق له في علم الله أنه يضربه.

(1:463)

الرَّجَّاجُ: إِلَّا بَعَلَّمَ اللَّهُ. (القرطبي 2:55)

مثله الأصم. (الفخر الرازي 3:221)

التَّحَّاسُ: قول أبي إسحاق: إِلَّا يَأْذِنُ اللَّهُ إِلَّا بَعَلَّمَ اللَّهُ، غلط، لأنه إنما يقال في العلم: أذن، و قد أذنت أذنا، و لكن لما لم يحلّ فيما بينهم و بينه و ظلّوا يفعلونه كان كأنه أباحه مجازا. (القرطبي 2:55)

الجصاص: الإذن هنا: العلم فيكون اسما إذا كان مخففا، و إذا كان محرّكا كان مصدرا، كما يقول: حذر الرّجل حذرا فهو حذر، فالحذر الاسم و الحذر المصدر.

و يجوز أيضا أن يكون ممّا يقال على وجهين كشيء و شبهه، و مثل و مثل.

و قيل فيه: إِلَّا يَأْذِنُ اللَّهُ أَي بَتَخْلِيَتِهِ. (1:58)

الأزهري: معناه بعلم الله. و الإذن هاهنا لا يكون إلا من الله عزّ و جلّ، لأنّ الله لا يأمر بالفحشاء من السّحر و ما شاكله. (15:17)

الشّريف المرتضى: يحتمل وجوها:

منها: أن يريد بالإذن العلم، من قولهم: أذنت فلانا بكذا، إذا أعلمته، و أذنت لكذا، إذا استمعتته و علمته.

[ثم استشهد بشعر]

و منها: أن تكون (إلا) زائدة، فيكون المعنى و ما هم بضارّين به من أحد ياذن الله، و يجري مجرى قول أحدنا:

لقيت زيدا إلا أنّي أكرمه، أي لقيت زيدا فأكرمه.

و منها: أن يكون أراد بالإذن التّخلية و ترك المنع، فكأنه أفاد بذلك أنّ العباد لن يعجزوه، و ما هم بضارّين أحدا إلا بأن يخلّي الله تعالى بينهم و بينه، و لو شاء لمنعهم بالقهر و القسر، زائدا على منعهم بالرّجر و النّهي.

و منها: أن يكون الصّدر الذي عنى أنّه لا يكون إلا ياذنه، و أضافه إليه هو ما يلحق المسحور من الأدوية و الأغذية التي يطعمه إيّاها السّحرة، و

يَدْعُونَ أَنَّهَا مَوْجِبَةٌ لِمَا يَقْصِدُونَهُ فِيهِ مِنَ الْأُمُورِ. وَمَعْلُومٌ أَنَّ الضَّرَرَ الْحَاصِلَ عَنْ ذَلِكَ مِنْ فِعْلِ اللَّهِ تَعَالَى بِالْعَادَةِ، لِأَنَّ الْأَغْذِيَةَ لَا تَوْجِبُ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا، وَإِنْ كَانَ الْمَعْرُضُ لِلضَّرْرِ مِنْ حَيْثُ كَانَ كَالْفَاعِلِ لَهُ هُوَ الْمَسْتَحَقُّ لِلذَّمِّ، وَعَلَيْهِ يَجِبُ الْعَوْضُ.

وَمِنْهَا: أَنْ يَكُونَ الضَّرَرُ الْمَذْكُورُ إِتْمًا هُوَ مَا يَحْصُلُ عَنِ التَّفْرِيقِ بَيْنَ الْأَزْوَاجِ، لِأَنَّهُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ فِي تَرْتِيبِ الْكَلَامِ، وَالْمَعْنَى أَنَّهُمْ إِذَا أُغْوُوا أَحَدَ الزَّوْجَيْنِ وَكَفَرَ، فَبَانَتْ مِنْهُ زَوْجَتُهُ، فَاسْتَضَرَّ بِذَلِكَ، كَانُوا ضَارِّينَ لَهُ بِمَا حَسَّ نُوهُ لَهُ مِنَ الْكُفْرِ، إِلَّا أَنْ الْفَرْقَةَ لَمْ تَكُنْ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَحُكْمِهِ، لِأَنَّهُ تَعَالَى هُوَ الَّذِي حَكَمَ وَأَمَرَ بِالتَّفْرِيقِ بَيْنَ مُخْتَلَفِي الْأَدْيَانِ، فَلِهَذَا قَالَ: وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ، وَالْمَعْنَى أَنَّهُ لَوْ لَا حُكْمَ اللَّهِ وَإِذْنَهُ فِي الْفَرْقَةِ بَيْنَ هَذَيْنِ الزَّوْجَيْنِ بِاخْتِلَافِ الْمِلَّةِ لَمْ يَكُونُوا ضَارِّينَ لَهُ هَذَا الضَّرْبُ مِنَ الضَّرْرِ الْحَاصِلِ عِنْدَ الْفَرْقَةِ.

ص: 758

و يقوِّي هذا الوجه ما روي أنه كان من دين سليمان، أنه من سحر بانة منه امرأته. (1:423)

الطوسي: يحتمل أمرين:

أحدهما: بتخلية الله.

و الثاني: إلا بعلم الله من قوله: فَأَذْنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ الْبَقْرَةَ: 279، معناه اعلموا، بلا خلاف. ويقال:

أنت أذن إذنا. [ثم استشهد بشعر]

و الإذن في اللغة على ثلاثة أقسام:

أحدها: بمعنى العلم، وذكرنا شاهده.

و الثاني: الإباحة و الإطلاق، كقوله: فَأَنْكِحُوهُنَّ بِأَذْنِ أَهْلِهِنَّ النِّسَاءَ: 25، وقوله: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَيْسَتْ أُمَّتُكُمْ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ التَّوْرَ: 58.

و الثالث: بمعنى الأمر، كقوله: نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِأَذْنِ اللَّهِ الْبَقْرَةَ: 97، وقد أجمعت الأمة على أنه لم يأمر بالكفر، و لم يتجه نفي القسم الثالث.

و لا يجوز أن يكون المراد (الأ باذنه) إلا بإرادته و مشيئته، لأن الإرادة لا تسمى إذنا. أ لا ترى أن من أراد الشيء من غيره أن يفعله، لا يقال: أذن له فيه؟ فبطل ما قالوه.

وقد روي عن سفيان: إلا بقضاء الله.

وقال بعض من لا معرفة له: الأذن بمعنى العلم، بفتح الهمزة و الدال، دون الإذن، بكسر الهمزة و سكون الدال.

و هذا خطأ، لأن الإذن مصدر، يقال فيه: أذن و إذن، مثل حذر و حذرو. و قال تعالى: خُذُوا حِذْرَكُمْ النِّسَاءَ: 71.

و يجوز فيه لغتان، مثل: شبه و شبهه، و مثل و مثل.

وقال هذا القائل: من شاء الله يمنعه فلم يضره السحر، و من شاء خلى بينه و بينه، يضره. (1:380)

نحوه الطبرسي. (1:171)

الرَّاعِب: قيل: معناه بعلمه، لكن بين العلم و الإذن فرق، فإنَّ الإذن أخص، و لا يكاد يستعمل إلا فيما فيه مشيئة به، راضيا منه الفعل أم لم يرض به. فإنَّ قوله:

وَ مَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ يونس: 100، فمعلوم أن فيه مشيئته و أمره.

وقوله: وَ مَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ الْبَقْرَةَ: 102، ففيه مشيئته من وجه، و هو أنه لا خلاف أن الله تعالى أوجد في الإنسان قوة فيها إمكان قبول الصِّدْر من جهة من يظلمه فيضره، و لم يجعله كالحجر الذي لا يوجعه الصِّدْر. و لا خلاف أن إيجاد هذا الإمكان من فعل

اللّٰه، فمن هذا الوجه يصحّ أن يقال: إنّه بإذن اللّٰه و مشيئته يلحق الضّرر من جهة الظّالم. و لبسط هذا الكلام كتاب غير هذا. (15)

الطّبرسيّ: أي لا يلحقون بغيرهم ضررا إلّا بعلم اللّٰه، فيكون على وجه التّهديد. وقيل: معناه إلّا بتخلية اللّٰه. (1:176)

الفخر الرّازيّ: فاعلم أنّ الإذن حقيقة في الأمر، و اللّٰه لا يأمر بالسّحر، و لأنّه تعالى أراد عييبهم و ذمّهم، و لو كان قد أمرهم به لما جاز أن يذمّهم عليه. فلا بدّ من التّأويل، و فيه وجوه:

أحدها: قال الحسن [وقد مرّ قوله].

و ثانيها: قال الأصمّ: المراد إلّا بعلم اللّٰه، و إنّما سمّي

ص: 759

الأذن أذانا، لأنه إعلام للناس بوقت الصّلاة، وسمّي الأذن أذنا، لأنّ بالحاسة القائمة به يدرك الإذن، وكذلك قوله تعالى: وَ أذَانٌ مِّنَ اللَّهِ وَ رَسُولُهُ إِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ التّوبة:3، أي إعلام. وقوله: فَأَذَّنُوا بِحَرْبٍ مِّنَ اللَّهِ الْبقرة:279، معناه فاعلموا. وقوله:

أَذَّنْتُكُمْ عَلَىٰ سِوَاءِ الْأَنْبِيَاءِ:109، يعني أعلمتكم.

و ثالثها: أنّ الصّدر الحاصل عند فعل السّحر إنّما يحصل بخلق الله وإيجاده وإبداعه، وما كان كذلك فإنّه يصحّ أن يضاف إلى إذن الله تعالى، كما قال: إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ التّحل:

.40

ورابعها: أن يكون المراد بالإذن الأمر، وهذا الوجه لا- يليق إلا- بأن يفسّر التّفريق بين المرء وزوجه بأن يصير كافرا، والكفر يقتضي التّفريق، فإنّ هذا حكم شرعيّ؛ وذلك لا يكون إلاّ بأمر الله تعالى. (3:221)

القرطبيّ: أي يارادته وقضائه لا بأمره، لأنّه تعالى لا يأمر بالفحشاء ويقضي على الخلق بها. (2:55)

نحوه النّيسابوريّ. (1:393)

الطّريحيّ: أي بأمره، لأنّه- أي السّحر وغيره من الأسباب- غير مؤثّرة بالذّات بل بأمره تعالى.

(غريب القرآن:529)

الآلوسيّ: المراد من الإذن هنا التّخلية بين المسحور و ضرر السّحر، قاله الحسن.

وفيه دليل على أنّ فيه ضررا مودعا، إذا شاء الله تعالى حال بينه وبينه، وإذا شاء خلاه و ما أودعه فيه.

وهذا مذهب السّلف في سائر الأسباب والمسبّيات.

وقيل: الإذن بمعنى الأمر، ويتجوّز به عن التّكوين بعلاقة ترتّب الوجود على كلّ منهما في الجملة، والقرينة عدم كون القبائح مأمورا بها. ففيه نفي كون الأسباب مؤثّرة بنفسها، بل يجعله إيّاها أسبابا إمّا عاديّة أو حقيقيّة.

وقيل: إنّه هنا بمعنى العلم، وليس فيه إشارة إلى نفي التّأثير بالذّات، كالوجهين الأوّلين. (1:345)

القاسميّ: ينبغي أن يعلم أنّ الإذن في السّيء من الله تعالى ضربان:

أحدهما: الإذن لقاصد الفعل في مباشرته، نحو قولك: أذن الله لك أن تصل الرّحم.

والثّاني: الإذن في تسخير الشّيء على وجه تسخير السّم في قتله من يتناوله، والتّرياق في تخليصه من أذيتّه.

فإذن الله تعالى في وقوع التّسخير و تأثيره من القبيل الثّاني، وذلك هو المشار إليه بالقضاء؛ وعلى هذا يقال: الأشياء كلّها بإذن الله وقضائه، و

لا يقال: الأشياء كلّها بأمره ورضاه. (2:214)

رشيد رضا: أي أنّهم ليس لهم قوّة غيبية وراء الأسباب التي ربط الله بها المسببات، فهم يفعلون بها ما يوهمون الناس أنّه فوق استعداد البشر، وفوق ما منحوا من القوى و القدر، فإذا اتق أن أصيب أحد بضرر من أعمالهم فإنّما ذلك بإذن الله، أي بسبب من الأسباب التي جرت العادة بأن تحصل المسببات من ضرر و نفع عند حصولها بإذن الله تعالى. (1:404)

3- كَمْ مِنْ فِتْنَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِيهَا كَثِيرَةٌ بِإِذْنِ اللَّهِ.

البقرة:249

ص: 760

الحسن: بنصر الله. (الطوسي 2:297)

نحوه المييدي. (1:669)

الطبري: بقضاء الله وقدره. (2:624)

الطوسي: بنصر الله على قول الحسن، لأن الله إذا أذن في القتال نصر فيه على الوجه الذي أذن فيه.

(2:297)

مثله الطبرسي. (1:355)

التيسابوري: بتيسيره و تسهيله. (2:317)

أبو حيان: بتمكينه و تسويغه الغلبة. (2:268)

الآلوسي: أي بحكمه و تيسيره. (2:171)

رشيد رضا: بإرادته المنقذة لسنته. (2:490)

المراغي: بمشيئته و قدرته. (2:224)

4-...فَانْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ وَ أُبْرِي الْأَكْمَةَ وَ الْأَبْرَصَ وَ أَحْيِ الْمَوْتَى بِإِذْنِ اللَّهِ...

آل عمران:49

الطوسي: إنما قيد قوله: فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ و لم يقيد قوله: أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطَّيْرِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بذكر «إذن الله» لينبئ بذكر الإذن أنه من فعل الله دون عيسى.

و أما التصوير و التفخ ففعله، لأنه ممّا يدخل تحت مقدر القدر، و ليس كذلك انقلاب الجماد حيوانا، فإنه لا يقدر على ذلك أحد سواه تعالى.

وقوله: وَ أَحْيِ الْمَوْتَى بِإِذْنِ اللَّهِ على وجه المجاز إضافة إلى نفسه، و حقيقته: أدعوا الله بإحياء الموتى، فيحييهم الله، فيحيون بإذنه. (2:468)

2L المييدي: قال أهل المعاني: بِإِذْنِ اللَّهِ فصل بين خلق الله و خلق عيسى، لأنه لم يقل في التفخ: (بإذن الله)، و كذلك لم يقل: (بإذن الله) في (أُبْرِي الْأَكْمَةَ وَ الْأَبْرَصَ)، و في (أُبْبِكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَ مَا تَدَّخِرُونَ)، لأن هذه من أفعال عيسى عليه السلام.

و أما وجود الطير و إحيائه و إحياء الموتى فأضاف إليه (بإذن الله) كي يخبر بأنه خلق الله، و ليس للمخلوق فيه سبيل. (2:123)

الزمخشري: كرر (بإذن الله) دفعا لوهم من توهم فيه اللاهوتية. (1:431)

الطبرسي: قدرته، وقيل: بأمر الله تعالى. وإثما وصل قوله: (باذن الله) بقوله: (فَيَكُونُ طَيْرًا) دون ما قبله، لأن تصوّر الطين على هيئة الطير و التّفخ فيه ممّا يدخل تحت مقدور العباد.

فأمّا جعل الطين طيرا حتّى يكون لحما و دما، و خلق الحياة فيه فممّا لا يقدر عليه غير الله، فقال:

(باذن الله) ليعلم أنّه من فعله تعالى، وليس بفعل عيسى.

(1:445)

الفخر الرّازي: قوله: (باذن الله) معناه بتكوين الله تعالى و تخليقه، لقوله تعالى: وَ مَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ آل عمران: 145، أي إلاّ بأن يوجد الله الموت.

وإثما ذكر عيسى عليه السلام هذا القيد إزالة للسّبّهة، و تنبيهها على أنّي أعمل هذا التّصوير. فأمّا خلق الحياة فهو من الله تعالى على سبيل إظهار المعجزات على يد الرّسل. (8:60)

ص: 761

البروسوي: بأمره تعالى، أشار بذلك إلى أن إحياءه من الله تعالى لا منه، لأن الله هو الذي خلق الموت والحياة، فهو يخلق الحياة في ذلك الجسم بقدرته عند نفخ عيسى عليه السلام فيه، على سبيل إظهار المعجزات.

(2:37)

الآلوسي: متعلق ب(يكون) أو ب(طيرا) والمراد بأمر الله، وأشار بذلك إلى أن إحياءه من الله تعالى ولكن بسبب النفخ، وليس ذلك لخصوصية في عيسى عليه السلام، وهي تكونه من نفخ جبريل عليه السلام، وهو روح محض كما قيل، بل لو شاء الله تعالى الإحياء بنفخ أي شخص كان، لكان من غير تخلف ولا استعصاء. (3:168)

الطباطبائي: سيق للدلالة على أن صدور هذه الآيات المعجزة منه عليه السلام مستند إلى الله تعالى، من غير أن يستقل عيسى عليه السلام بشيء من ذلك، وإنما كثر تكرارا يشعر بالإصرار لما كان من المترقب أن يضل فيه الناس، فيعتقدوا بألوهيته استدلالا بالآيات المعجزة الصادرة عنه عليه السلام، ولذا كان يقيد كل آية يخبر بها عن نفسه مما يمكن أن يضلوا به، كالخلق وإحياء الموتى بإذن الله، ثم ختم الكلام بقوله: إِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَأَعْبُدُوهُ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ آل عمران: 51. (3:199)

[لاحظ و إذ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي... المائدة: 110، فيما بعد]

5- وما كانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ كِتَابًا مُؤَجَّلًا... آل عمران: 145

ابن عباس: «الإذن» هو قضاء الله وقدره، فإنه لا يحدث شيء إلا بمشيئته وإرادته، فيجعل ذلك على سبيل التمثيل، كأنه فعل لا ينبغي لأحد أن يقدم عليه إلا بإذن الله. (الفخر الرازي 9:23)

أبو مسلم الأصفهاني: «الإذن» هو الأمر.

(الفخر الرازي 9:23)

الفارسي: الآية تدل على أنه لا يقدر على الموت غير الله، كما لا يقدر على ضده من الحياة إلا الله، ولو كان من مقدور غيره لم يكن بإذنه، لأنه عاص لله في فعله. (الطوسي 3:8)

الطوسي: قوله: إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ يحتمل أمرين:

أحدهما: إلا بعلمه، والثاني: إلا بأمره. (3:8)

مثله الطبرسي. (1:515)

الفخر الرازي: اختلفوا في تفسير «الإذن» على أقوال:

الأول: أن يكون «الإذن» هو الأمر، وهو قول أبي مسلم، والمعنى أن الله تعالى يأمر ملك الموت بقبض الأرواح فلا يموت أحد إلا بهذا الأمر.

الثاني: أن المراد من هذا «الإذن» ما هو المراد بقوله:

إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ التَّحْلُ: 40، والمراد من هذا «الأمر» إنما هو التكوين و التخليق و الإيجاد، لأنه لا يقدر على الموت و الحياة أحد إلا الله تعالى، فإذن المراد أن نفسا لن تموت إلا بما أماتها الله تعالى.

الثالث: أن يكون «الإذن» هو التخليعية و الإطلاق و ترك المنع بالقهر و الإجبار، و به فسّر قوله تعالى:

وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ الْبَقْرَةَ:

ص: 762

102، أي بتخليته، فإنه تعالى قادر على المنع من ذلك بالقهر، فيكون المعنى ما كان لنفس أن تموت إلا بإذن الله؛ بتخلي الله بين القاتل و المقتول. ولكنه تعالى يحفظ نبيه، و يجعل من بين يديه و من خلفه رسدا، لئتم على يديه بلاغ ما أرسله به، و لا يخلي بين أحد و بين قتله حتى ينتهي إلى الأجل الذي كتبه الله له، فلا تنكسروا بعد ذلك في غزواتكم بأن يرجف مرجف أن محمدا قد قتل.

الرابع: أن يكون «الإذن» بمعنى العلم، و معناه أن نفسا لن تموت إلا في الوقت الذي علم الله موتها فيه، و إذا جاء ذلك الوقت لزم الموت، كما قال: فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعةً و لا يستقدمون الأعراف: 34.

الخامس: [و هو قول ابن عباس و قد سبق ذكره]

(9:23)

6- و ما أصابكم يوم النقي الجمعان فياذن الله و ليعلم المؤمنين. آل عمران: 166

ابن عباس: المراد من «الإذن» قضاء الله بذلك و حكمه به. (الفخر الرازي 9:84)

الطبري: يعني بقضائه و قدره فيكم. (4:167)

الزجاج: «الإذن» هنا: العلم، و عبر عنه به، لأنه من مقتضياته. (أبو حيان 3:108)

القفال: أي فبتخليته بينكم و بينهم، لا أنه أراد ذلك. (القرطبي 4:265)

الطوسي: قيل في معناه قولان:

أحدهما: بعلم الله، و منه قوله: فأذنوا بحرب من الله البقرة: 279، معناه اعلما.

و منه قوله: و أذن من الله التوبة: 3، أي إعلام، و منه: أذنك ما منّا من شهيد فصلت: 47، يعني أعلمناك.

الثاني: أنه بتخليته التي تقوم مقام الإطلاق في الفعل برفع الموانع، و التمكن من الفعل الذي يصحّ معه التكليف.

و لا يجوز أن يكون المراد به بأمر الله، لأنه خلاف الإجماع، لأنّ أحدا لا يقول: إن الله يأمر المشركين بقتل المؤمنين، و لا أنه يأمر بشيء من القبائح، و لأنّ الأمر بالقبيح قبيح لا يجوز أن يفعله الله تعالى.

و يمكن أن يحمل مع تسليم أنه بأمر الله، بأن يكون ذلك مصروفا إلى المنهزمين المعذورين بعد إخلال من أخلّ بالشعب، و ضعفهم عن مقاومة عدوهم، و إن حمل على الجميع أمكن أن يكون ذلك بعد تفرقتهم و تبدد شملهم و انفساد نظامهم، لأنّ عند ذلك أذن الله في الرجوع، و ألا يخاطروا بنفوسهم. [إلى أن قال:]

فإن قيل: هل يجوز أن يقول القائل: المعاصي تقع بإذن الله، كما قال: ما أصابكم من إيقاع المشركين بكم بإذن الله؟

قلنا: لا- يجوز ذلك، لأنّ الله تعالى إنّما خاطبهم بذلك على وجه التسلية للمؤمنين، فدل ذلك على أنّ «الإذن» المراد به التمكن، لئتميزوا

بظهور الطاعة منهم.

و ليس كذلك قولهم: المعاصي بإذن الله، لأنه لما عري من تلك القرينة صار بمعنى إباحة الله، والله تعالى لا يبيح المعاصي، لأنها قبيحة، و لأن إباحتها تخرجها من معنى المعصية.

ص: 763

و الفاء إنّما دخلت في قوله: فَيَاذُنِ اللَّهِ لِأَنَّ خَيْرَ (ما) التي بمعنى الذي يشبه جواب الجزاء، لأنّه معلق بالفعل في الصّلة كتعليقه بالفعل في الشرط، كقولك:

الذي قام فمن أجل أنّه كريم، أي لأجل قيامه صحّ أنّه كريم، و من أجل كرمه قام.

وقد قيل: إنّ (ما) هي بمعنى الجزاء، و لا يصحّ هاهنا، لأنّ الفعل بمعنى المضيّ. (3:41)

مثله الطبرسيّ. (1:533)

الرّمحشريّ: أي بتخليته، استعار «الإذن» لتخليته الكفّار، و أنّه لم يمنعهم منهم ليبتليهم، لأنّ الأذن مخلّ بين المأذون له و مراده. (1:477)

الفخر الرّازيّ: في قوله: فَيَاذُنِ اللَّهِ وجوه:

الأول: أنّ إذن الله عبارة عن التّخلية و ترك المدافعة، استعار «الإذن» لتخلية الكفّار، فإنّه لم يمنعهم منهم ليبتليهم، لأنّ الإذن في الشّيء لا يدفع المأذون عن مراده، فلمّا كان ترك المدافعة من لوازم الإذن، أطلق لفظ الإذن على ترك المدافعة على سبيل المجاز.

الوجه الثّاني: فَيَاذُنِ اللَّهِ، أي بعلمه، كقوله:

وَ أَذَانٌ مِنَ اللَّهِ التّوبة: 3، أي إعلام، و كقوله:

أَذْنًاكَ مَا مَتَا مِنْ شَهِيدٍ فصلّت: 47، و قوله:

فَأَذُنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ البقرة: 279، و كلّ ذلك بمعنى العلم. [و] طعن الواحديّ (1) فيه، فقال: «الآية تسلية للمؤمنين ممّا أصابهم»، و لا تقع التّسلية إلّا إذا كان واقعا بعلمه، لأنّ علمه عامّ في جميع المعلومات، بدليل قوله تعالى: وَ مَا تَحْمِلُ مِنْ أُنْثَىٰ وَ لَا تَضَعُ إِلَّا يَعْلَمُهُ فَاطِرُ:

.11

الوجه الثّالث: أنّ المراد من «الإذن» الأمر، بدليل قوله: ثُمَّ صَدَرَفَكُم عَنْهُمْ لِيَبْتَلِيَكُمْ آل عمران: 152، و المعنى أنّه تعالى لمّا أمر بالمحاربة، ثمّ صارت تلك المحاربة مؤدّية إلى ذلك الانهزام، صحّ على سبيل المجاز أن يقال:

حصل ذلك بأمره.

الوجه الرّابع: و هو المنقول عن ابن عبّاس، أنّ المراد من «الإذن» قضاء الله بذلك و حكمه به. و هذا أولى، لأنّ الآية تسلية للمؤمنين ممّا أصابهم، و التّسلية إنّما تحصل إذا قيل: إنّ ذلك وقع بقضاء الله و قدره، فحينئذ يرضون بما قضى الله. (9:83)

أبو حيّان: بمرأى و مسمع أو بقضائه و قدره.

(3:108)

الكاشانيّ: فهو كائن بقضائه تخلية الكفّار.

البروسويّ: أي فهو كائن بقضائه. وتخليته الكفّار سمّاها إذنا، لأنّها من لوازمه. (2:122)

الآلوسيّ: أي يارادته، وقيل: بتخليته. و(ما) اسم موصول بمعنى «الذي» في محلّ رفع بالابتداء، وجملة (اصابكم) صلته وقبيل الله خيره.

والمعاد ياذن الله يكون ويحصل، ودخول الفاء لتضمّن معنى الشرط، ووجه السببية ليس بظاهر؛ إذ الإصابة ليست سببا للإرادة ولا للتخلية بل الأمر بالعكس، فهو من قبيل وَ مَا بِكُمْ مِنْ نِعْمَةٍ فَمَنْ اللَّهُ التَّحِل: 53، أي ذلك سبب للإخبار بكونه من الله، لأنّ قيد الأوامر قد يكون للمطلوب وقد يكون للطالب، ر.

ص: 764

1- كذا في المصدر.

و كذا الإخبار. وإلى هذا ذهب كثير من المحققين.

و ادعى السّمين أنّ في الكلام إضماراً، أي فهو بإذن الله، و دخول الفاء لما تقدّم.

ثمّ قال: و هذا مشكل على ما قرّره الجمهور، لأنّه لا يجوز عندهم دخول هذه الفاء زائدة في الخبر إلاّ بشروط، منها: أن تكون الصّلة مستقبلة في المعنى؛ و ذلك لأنّ الفاء إنّما دخلت للشّبه بالشّروط، و الشّروط إنّما يكون في الاستقبال لا في الماضي، فلو قلت: الّذي أتاني أمس فله درهم، لم يصحّ، و (اصابكم) هنا ماضٍ معني كما أنّه ماضٍ لفظاً، لأنّ القصّة ماضية، فكيف جاز دخول هذه الفاء؟

و أجابوا عنه بأنّه يحمل على التّبيين، أي و ما يتبيّن إصابته إياكم فهو بإذن الله، كما تأولوا و إنّ كان قَمِيصُهُ قَدْ مِنْ دُبُرِ يوسف: 27، بذلك.

ثمّ قال: و إذا صحّ هذا التّأويل فليجعل (ما) هنا شرطاً صريحاً، و تكون الفاء داخلة و جوباً لكونها واقعة جواباً للشّروط انتهى، و لا يخفى ما فيه. (4:117)

7- و ما أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ...

النّساء: 64

ابن عبّاس: أي بأمره. (أبو حيّان 3:282)

مثله المبيديّ. (2:565)

الطّوسيّ: قوله: (بإذن الله) معناه بأمر الله الّذي دلّ على وجوب طاعتهم.

و الإذن على وجوه:

يكون بمعنى اللّطف، كقوله: و ما كانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ يونس: 100.

و منها: الأمر، مثل هذه الآية.

و منها: التّخلية، نحو و ما هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ... البقرة: 102. (3:242)

نحوه الطّبرسيّ. (2:68)

الرّمخشريّ: بسبب إذن الله في طاعته، و بأنّه أمر المبعوث إليهم بأن يطيعوه و يتبعوه، لأنّه مؤدّ عن الله، فطاعته طاعة الله و معصيته معصية الله، و من يطع الرّسول فقد أطاع الله.

و يجوز أن يراد به تيسير الله و توفيقه في طاعته.

(1:537)

ابن عطية: الظاهر أن يأذن الله متعلق بقوله:

لِيُطَاعَ، وقيل: بأرسلنا.

وعلى التعلّيقين، فالكلام عام اللفظ خاص المعنى، لأنّنا نقطع أنّ الله تبارك وتعالى قد أراد من بعض خلقه أن لا يطيعوه، ولذلك خرّجت طائفة معنى «الإِذْن» إلى العلم، وطائفة خرّجته إلى الإرشاد لقوم دون قوم، وهو تخريج حسن؛ لأنّ الله إذا علم من أحد أنه يؤمن وفقه لذلك، فكأنّه أذن له. (أبو حيان 3:282)

الراغب: أي بإرادته وأمره. (14)

الفخر الرازي: قال أصحابنا: الآية دالّة على أنه لا يوجد شيء من الخير والشرّ، والكفر والإيمان، والطاعة والعصيان إلا بإرادة الله تعالى، والدليل عليه قوله تعالى: إِلا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ النَّسَاء:64، ولا يمكن أن يكون المراد من هذا الإِذْن الأمر والتكليف، لأنّه لا معنى لكونه رسولا إلا أنّ الله أمر بطاعته، فلو كان

ص: 765

المراد من «الإذن» هو هذا لصار تقدير الآية: وما أذنا في طاعة من أرسلناه إلا بإذنا، وهو تكرر قبيح؛ فوجب حمل «الإذن» على التوفيق والإعانة.

وعلى هذا الوجه فيصير تقدير الآية: وما أرسلنا من رسول إلا ليطاع بتوفيقنا وإعانتنا، وهذا تصريح بأنه سبحانه ما أراد من الكل طاعة الرسول، بل لا يريد ذلك إلا من الذي وفقه الله لذلك وأعانه عليه، وهم المؤمنون.

وأما المحرومون من التوفيق والإعانة فالله تعالى ما أراد ذلك منهم، فثبت أن هذه الآية من أقوى الدلائل على مذهبنا. (10:161)

القرطبي: بعلم الله، وقيل: بتوفيق الله. (5:265)

السيبوري: قال الجبائي: هذه الآية من أقوى الدلائل على بطلان مذهب المجبرة؛ لكونها صريحة في أن معصية الناس غير مرادة لله تعالى.

والجواب: أن إرسال الرسول لأجل الطاعة لا ينافي كون المعصية مرادة لله تعالى، على أن قوله: بإذن الله أي بتيسيره وتوفيقه وإعانتته، يدل على أن الكل بقضائه وقدره، وكذا لو كان المراد بسبب إذن الله في طاعة الرسول.

وقيل: في الآية دلالة على أنه لا رسول إلا ومع شريعة، فإنه لو دعا إلى شرع من قبله لكان المطاع هو ذلك المتقدم.

وفيها دلالة على أن الرسول معصوم عن المعاصي وإلا لم يجب أتباعهم في جميع أقوالهم وأفعالهم. (5:73)

أبو حيان: أي بعلمه وتوفيقه وإرشاده. وحقيقة «الإذن» التمكين مع العلم بقدر ما مكن فيه. والظاهر أن بإذن الله متعلق بقوله: (ليطاع).

وقيل: ب(أرسلنا) أي وما أرسلنا بأمر الله، أي بشريعته ودينه وعبادته من رسول إلا ليطاع.

[قال بعد نقل قول ابن عطية:]

لا يلزم ما ذكره من أن الكلام عام اللفظ خاص المعنى، لأن قوله: (ليطاع) مبني للمفعول الذي لم يسم فاعله، ولا يلزم من الفاعل المحذوف أن يكون عامًا، فيكون التقدير: ليطيعه العالم. بل المحذوف ينبغي أن يكون خاصًا ليوافق الموجود، فيكون أصله: إلا ليطيعه من أردنا طاعته. (3:282)

رشيد رضا: قوله: بإذن الله للاحتراس، لأن الطاعة في الحقيقة لله تعالى، فهذا القيد من قيود القرآن المحكمة الداهية بظنون من يظنون أن الرسول يطاع لذاته بلا شرط ولا قيد. فهو عز وجل يقول: إن الطاعة الذاتية ليست إلا لله تعالى رب الناس وخالقهم، وقد أمر أن تطاع رسله، فطاعتهم واجبة بإذنه وإيجابه.

وفسر بعضهم «الإذن» بالإرادة، وبعضهم بالأمر، وبعضهم بالتوفيق والإعانة، وهو مما تجادل فيه الأشعرية والمعتزلة، ولا مجال فيه للجدال.

قال الراغب: الإذن في الشيء: إعلام بإجازته والرخصة فيه، نحو وما أرسلنا من رسول إلا ليطاع بإذن الله أي بإرادته وأمره.

وقوله: بإرادته وأمره تفسير باللازم، وإلا فالإذن في اللغة كالأذان والإيدان لما يعلم بإدراك حاسة الأذنين، أي بالسمع، فقوله: ليطاع بإذن الله

معناه بإعلامه الذي نطق به وحيه و طرق آذانكم، كقوله في

ص: 766

الآية السابقة التي هي أم هذا السياق: أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ النَّسَاء:59.

وما صرف الرّازي عن هذا المعنى البديهي إلا انصراف ذكائه للرّد على الجبائي، دون فهم الآية في نفسها، بما تعطيه اللّغة الفصحى.
(5:232)

8- وَ الْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَبَاتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَ الَّذِي حَبُثَ لَا يَخْرُجُ إِلَّا نَكِدًا... الأعراف:58

الطّبري: يخرج نباته إذا أنزل الله الغيث، وأرسل عليه الحيا (1)ياذنه، طيبا ثمره، في حينه و وقته. (8):

(211)

الطّوسي: «الإذن» هو الإطلاق في الفعل برفع المنعة فيه، فكذلك منزلة هذا البلد، كأنه قد أطلق في إخراج النّبت الكريم. (4:463)

الفخر الرّازي: ذلك يدلّ على أنّ كلّ ما يعمله المؤمن من خير و طاعة لا يكون إلا بتوفيق الله تعالى.

(14:145)

أبو حيّان: بتيسيره. (4:318)

البروسوي: بمشيئته و تيسيره ما أذن الله في خروجه لا يكون إلا أحسن، أكثر، غزير التّفّع.

(3:181)

مثله الألوسي. (8:147)

9-... وَ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوا أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ اللَّهِ وَ اللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ. الأنفال:66

الطّبري: يعني بتخليفة الله إيّاهم لغلبتهم، و معونته إيّاهم. (10:38)

الطّبرسي: أي بعلم الله، و قيل: بأمره. فأمر الله تعالى الواحد بأن يثبت لاثنين، و تضمّن التّصرة له عليهما، و إنّما لم يفصل و لم يأمر من كان قويّ البصيرة بأن يثبت لعشرة، و من كان ضعيف البصيرة بأن يثبت لاثنين، لأنّهم كانوا يشهدون القتال مختلطين، فكان لا يمكن التّمييز بينهم، و لو نصّ على من كان ضعيف البصيرة كان فيه إيحاشهم و انكسار قلوبهم و زيادة ضعفهم. (2:557)

الفخر الرّازي: قوله: بِإِذْنِ اللَّهِ فيه بيان أنّه لا تقع الغلبة إلا بإذن الله.

و الإذن هاهنا هو الإرادة، و ذلك يدلّ على قولنا في مسألة خلق الأفعال و إرادة الكائنات. (15:196)

البروسوي: بتيسيره و تسهيله، و هذا القيد معتبر فيما سبق أيضا، ترك ذكره تعويلا على ذكره هاهنا.

(3:371)

رشيد رضا: قوله تعالى في تعليل هذا الغلب:

بِإِذْنِ اللَّهِ فَقَدْ فَسَّرُوهُ هُنَا بِإِرَادَتِهِ وَ مَشِيئَتِهِ تَعَالَى.

وأصل الإذن في اللغة: إباحة الشيء و الرخصة في فعله.

و لا سيّما إذا كان الشّأن فيه أن يكون ممنوعاً، فيكون حاصل الإذن إزالة المنع، وهي إمّا أن تكون بالقول لمن يقدر على الفعل، وإمّا أن تكون بالفعل لمن لا يقدر عليه.

فالإذن من الله تعالى إمّا أمر تكليف أو إباحة و ترخيص، وهو من متعلّق صفة الكلام؛ فالأوّل:

كقوله تعالى: أُوذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا.

ص: 767

1- أي المطر.

الحج:39، وقوله: وَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ النَّسَاء:64. و الثاني: كقوله تعالى: مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ البقرة:255، و قوله:

وَ دَاعِيًا إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ الْأَحْزَاب:46.

و إما أمر تكوين، أي بيان لسنة الله تعالى أو فعله أو تقديره أو إقداره لمن شاء على ما شاء، فيكون من متعلق الإرادة و من متعلق القدرة، كقوله تعالى للمسيح عليه السلام:

وَ تُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَ الْأَبْرَصَ بِإِذْنِي وَ إِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتَى بِإِذْنِي الْمائدة:110، وقوله: وَ الْبَلَدَ الطَّيِّبَ يَخْرِجُ نَبَاتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ الْأعراف:58، أي بقدرته و إرادته، و كقوله: كَمْ مِنْ فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ البقرة:249، أي بإقداره و معونته و توفيقه، و في معناها هذه الآية التي نحن بصدد تفسيرها. (10:80)

10- وَ مَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَ يَجْعَلُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ. يونس:100

الحسن: إذنه هاهنا: أمره، كما قال: يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ يونس:108.

مثله الجبائي. (الطوسي 5:501)

الثوري: بقضاء الله. (الطبري 11:174)

الطبري: يقول تعالى ذكره لنبئه: و ما كان لنفس خلقتها من سبيل إلى تصديقك يا محمد، إلا بأن أذن لها في ذلك، فلا تجهدن نفسك في طلب هداها، و بلغها و عيد الله، و عرفها ما أمرك ربك بتعريفها، ثم خلها، فإن هداها بيد خالقها. (11:174)

الشريف المرتضى: إن قال قائل: ظاهر هذا الكلام يدل على أن الإيمان إنما كان لهم فعله بإذنه و أمره، و ليس هذا مذهبكم؛ و إن حمل الإذن هاهنا على الإرادة اقتضى أن من لم يقع منه الإيمان لم يرده الله منه، و هذا أيضا بخلاف قولكم. ثم جعل (الرجس) الذي هو العذاب على الذين لا يعقلون؛ و من كان فاقدا عقله لا يكون مكلفا، فكيف يستحق العذاب؟ و هذا بالصد من الخبر المروي عن النبي صلى الله عليه و آله أنه قال: «أكثر أهل الجنة البله».

الجواب، يقال له في قوله تعالى: إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَ جوه:

منها: أن يكون «الإذن» الأمر، و يكون معنى الكلام إن الإيمان لا يقع إلا بعد أن يأذن الله فيه، و يأمر به، و لا يكون معناه ما ظنه السائل من أنه لا يكون للفاعل فعله إلا بإذنه، و يجري هذا مجرى قوله تعالى: وَ مَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ آل عمران:145.

و معلوم أن معنى قوله: «ليس لها» في هذه الآية هو ما ذكرناه، و إن كان الأشبه في هذه الآية التي فيها ذكر الموت أن يكون المراد بالإذن العلم.

و منها: أن يكون «الإذن» هو التوفيق و التيسير و التسهيل، و لا شبهة في أن الله يوفق لفعل الإيمان و يلطف فيه، و يسهل السبيل إليه.

و منها: أن يكون «الإذن» العلم، من قولهم: أذنت لكذا و كذا، إذا سمعته و علمته، و أذنت فلانا بكذا، إذا أعلمته؛ فتكون فائدة الآية الإخبار عن

علمه تعالى بسائر الكائنات، فإنه ممّن لا يخفى عليه الخفّيات.

وقد أنكر بعض من لا بصيرة له أن يكون «الإذن»

ص: 768

بكسر الألف و تسكين الذال، عبارة عن العلم، وزعم أن الذي هو العلم «الأذن» بالتحريك. [ثم استشهد بشعر]

وليس الأمر على ما توهمه هذا المتوهم، لأن «الأذن» هو المصدر، و«الإذن» هو اسم الفعل، فيجري مجرى «الحذر» في أنه مصدر، و«الحذر»-بالتسكين- الاسم، على أنه لو لم يكن مسموعاً إلا «الأذن» بالتحريك لجاز التسكين، مثل: مثل و مثل، وشبه و شبه، و نظائر ذلك كثيرة.

ومنها: أن يكون «الإذن» العلم، ومعناه إعلام الله المكلفين بفضل الإيمان و ما يدعو إلى فعله، ويكون معنى الآية: و ما كان لنفس أن تؤمن إلا بإعلام الله لها بما يبعثها على الإيمان، و ما يدعوها إلى فعله.

فأما ظنّ السائل دخول الإرادة في محتمل اللفظ فباطل، لأن «الإذن» لا يحتمل الإرادة في اللغة، و لو احتملها أيضا لم يجب ما توهمه، لأنه إذا قال: إن الإيمان لا يقع إلا و أنا مرید له، لم ينف أن يكون مریدا لما لم يقع، و ليس في صريح الكلام و لا دلالة شيء من ذلك. (1:38)

الطوسي: معنى قوله: و ما كان لنفس أن تؤمن إلا بإذن الله إنه لا يمكن أحد أن يؤمن إلا بإطلاق الله له في الإيمان، و تمكينه منه و دعائه إليه، بما خلق فيه من العقل الموجب لذلك.

وقال الحسن، و أبو علي الجبائي: إذنه هاهنا أمره، كما قال: يا أيها الناس قد جاءكم الحق من ربكم يونس: 108، و حقيقة إطلاقه في الفعل بالأمر، و قد يكون الإذن بالإطلاق في الفعل برفع التبعة. و قيل:

معناه و ما كان لنفس أن تؤمن إلا بعلم الله.

و أصل «الإذن» الإطلاق في الفعل، فأما الإقرار على الفعل فلا يسمى إذنا فيه، لأن النهي ينافي الإطلاق.

(5:501)

مثله الطبرسي. (3:136)

الزمخشري: أي بتسهيله، و هو منح الألفاظ.

(2:255)

الفخر الرازي: احتج أصحابنا على صحة قولهم:

إنه لا حكم للأشياء قبل ورود الشرع، بقوله: و ما كان لنفس أن تؤمن إلا بإذن الله.

قالوا: وجه الاستدلال به أن «الإذن» عبارة عن الإطلاق في الفعل و رفع الحرج، و صريح هذه الآية يدل على أنه قبل حصول هذا المعنى ليس له أن يقدم على هذا الإيمان، ثم قالوا: و الذي يدل عليه من جهة العقل [هو: أن معرفة الله تعالى و الاشتغال بشكره و الثناء عليه لا يدل العقل على حصول نفع فيه، فوجب أن لا يجب ذلك بحسب العقل. بيان الأول أن ذلك النفع إما أن يكون عائدا إلى المشكور أو إلى الشاكر.

و الأول باطل، لأن في الشاهد المشكور ينتفع بالشكر فيسره الشكر و يسوؤه الكفران، فلا جرم كان الشكر حسنا و الكفران قبيحا، أما الله

سبحانه فإنه لا يسره الشكر ولا يسوؤه الكفران، فلا ينتفع بهذا الشكر أصلا.

و الثاني أيضا باطل، لأن الشاكر يتعب في الحال بذلك الشكر و يبذل الخدمة مع أن المشكور لا ينتفع به البتة، ولا يمكن أن يقال: إن ذلك الشكر علة الثواب،

ص: 769

لأن الاستحقاق على الله تعالى محال، فإن الاستحقاق على الغير إنما يعقل إذا كان ذلك الغير بحيث لو لم يعط لأوجب امتناعه من إعطاء ذلك الحق حصول نقصان في حقه، ولما كان الحق سبحانه منزها عن النقصان والزيادة لم يعقل ذلك في حقه، فثبت أن الاشتغال بالإيمان والشكر لا يفيد نفعاً بحسب العقل المحض، وما كان كذلك امتنع أن يكون العقل موجبا له، فثبت بهذا البرهان القاطع صحة قوله تعالى: وَ مَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُوَمِّنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ.

قال القاضي: المراد أن الإيمان لا يصدر عنه إلا بعلم الله أو بتكليفه أو بإقداره عليه.

و جوابنا: أن حمل «الإذن» على ما ذكرتم ترك للظاهر وذلك لا يجوز، لا سيما وقد بينّا أن الدليل القاطع العقلي يقوي قولنا. (17:167)

القرطبي: إلا بقضائه وقدره ومشيئته وإرادته.

(8:386)

أبو حيان: معنى «إلا بإذن الله أي بإرادته وتقديره لذلك، والتمكّن منه. (5:193)

البروسوي: أي إلا حال كونها ملابسة بإذنه تعالى وتسهيله وتوفيقه، فلا تجهد نفسك في هداها فإنه إلى الله. (4:84)

الآلوسي: أي بمشيئته وإرادته سبحانه. والأصل في الإذن بالشيء: الإعلام بإجازته، والرخصة فيه، ورفع الحجر عنه. (11:194)

11-... وما كان لرسول أن يأتي بآية إلا بإذن الله لكل أجل كتاب. الرعد: 38

الطبري: إلا بأمر الله، الجبال بالسّير، والأرض بالانتقال، والميت بأن يحيى. (13:165)

المبيدي: أي بعلمه وأمره. (5:204)

البروسوي: أي بأمره لا باختيار نفسه ورأيه، فإنهم عبيد مروبون منقادون، وهو جواب لقول المشركين: لو كان رسولا من عند الله لكان عليه أن يأتي بأي شيء طلبنا منه من المعجزات، ولا يتوقف فيه.

وفيه إشارة إلى أن حركات عامة الخلق وسكناتهم بمشيئة الله تعالى وإرادته، وأن حركات الرسل وسكناتهم بإذن الله ورضاه. (4:385)

الآلوسي: إلا بتيسير الله تعالى ومشيئته المبنية على الحكم، والمصالح التي يدور عليها أمر الكائنات.

(13:168)

القاسمي: أي ما صح له ولا استقام، ولم يكن في وسعه أن يأتي قومه بما يقترح عليه، إلا بإرادته تعالى في وقته. (9:3687)

مثله المراغي. (13:114)

12- الر كتاب أنزلناه إليك لئخرج الناس من الظلمات إلى النور بإذن ربهم... إبراهيم: 1

الطبري: يعني بتوفيق ربهم لهم بذلك، ولطفه بهم.

(13:179)

مثله القرطبي. (9:338)

الطوسي: أي بإطلاق الله ذلك وأمره به نبيه صلى الله عليه وآله.

(6:271)

ص: 770

مثله الطبرسي. (3:302)

البغوي: بأمر ربهم وقيل: بعلم ربهم. (4:26)

المبيدي: «الإذن» هنا بمعنى الأمر.

وجاء في هذه السورة في ثلاثة مواضع أخرى، وكلها بمعنى الأمر:

وَ مَا كَانَ لَنَا أَنْ نَأْتِيَكُمْ بِسُلْطَانٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ إِبْرَاهِيمَ: 11، أي بأمر الله.

خَالِدِينَ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِبْرَاهِيمَ: 23، تُؤْتِي أ كُلَّهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا إِبْرَاهِيمَ: 25، أي بأمر ربها.

وقوله تعالى في سورة النساء: 64 وَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ يَعْنِي بِأَمْرِ اللَّهِ.

و أمّا ما في سورة يونس: 100 وَ مَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُوْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ فَهُوَ بِمَعْنَى الْأَمْرِ وَ الطَّلَبِ، يَعْنِي إِلَّا أَنْ يَأْذَنَ اللَّهُ فِي إِيمَانِهَا. وَ بهذا

المعنى جاء في سورة البقرة:

102، و آل عمران: 166.

فيكون بِإِذْنِ رَبِّهِمْ بهذا المعنى، أي لا يهتدي مهتد إلا بإذن الله و مشيئته و توفيقه. (5:224)

الرّمخشري: بتسهيله و تيسيره، مستعار من «الإذن» الذي هو تسهيل للحجاب؛ و ذلك ما يمنحهم من اللطف و التوفيق. (2:365)

مثله البيضاوي (1:524)، و النسفي (2:254).

الفخر الرازي: احتج أصحابنا على صحّة قولهم في أنّ فعل العبد مخلوق لله تعالى بقوله تعالى: بِإِذْنِ رَبِّهِمْ فَإِنَّ مَعْنَى الْآيَةِ أَنَّ الرَّسُولَ صَلَّى

اللّٰهُ عَلَيْهِ وَ سَلَّمَ لَا يُمْكِنُهُ إِخْرَاجُ النَّاسِ مِنَ الظُّلْمَاتِ إِلَى النُّورِ إِلَّا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ.

و المراد بهذا «الإذن» إمّا الأمر، و إمّا العلم، و إمّا المشيئة و الخلق.

و حمل «الإذن» على الأمر محال، لأنّ الإخراج من الجهل إلى العلم لا يتوقّف على الأمر، فإنّه سواء حصل الأمر أو لم يحصل، فإنّ الجهل

متميّز عن العلم، و الباطل متميّز عن الحقّ.

و أيضا حمل «الإذن» على العلم محال، لأنّ العلم يتبع المعلوم على ما هو عليه، فالعلم بالخروج من الظلمات إلى النور تابع لذلك

الخروج، و يمتنع أن يقال:

إنّ حصول ذلك الخروج تابع للعلم بحصول ذلك الخروج.

ولمّا بطل هذان القسمان لم يبق إلا أن يكون المراد من «الإذن» المشيئة و التخليق؛ و ذلك يدلّ على أنّ الرسول صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَ سَلَّمَ لَا

يُمْكِنُهُ إِخْرَاجُ النَّاسِ مِنَ الظُّلْمَاتِ إِلَى النُّورِ إِلَّا بِمَشِيئَةِ اللَّهِ وَ تَخْلِيْقِهِ.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون المراد من «الإذن» الإلطاف؟

قلنا: لفظ اللطف لفظ مجمل، ونحن نفصل القول فيه، فنقول: المراد بـ«الإذن» إما أن يكون أمراً يقتضي ترجيح جانب الوجود على جانب العدم أو لا- يقتضي ذلك، فإن كان الثاني لم يكن فيه أمر البتة، فامتنع أن يقال: إنه ممّا حصل بسببه ولأجله، فبقي الأول؛ وهو أن المراد من «الإذن» معنى يقتضي ترجيح جانب الوجود على جانب العدم.

وقد دللنا في الكتب العقلية على أنه متى حصل الرجحان فقد حصل الوجوب، ولا معنى لذلك إلاّ

ص: 771

الدّاعية الموجبة، وهو عين قولنا، والله أعلم.

(19:74)

التيسابوري: أي بتسهيله وتيسيره، «وكلّ ميسر لما خلق له».

والحاصل أنّ المراد من «الإذن» معنى يقتضي ترجيح جانب الوجود على جانب العدم، ومتى حصل الرجحان فقد حصل الوجوب عند المحققين، ولك أن تعبّر عن ذلك المعنى بداعية الإيمان. (13:102)

أبو السّعود: أي بتيسيره وتوفيقه، وللإنباء عن كون ذلك منوطاً بإقبالهم إلى الحقّ، كما يفصح عنه قوله تعالى: وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ أَنْابَ الرَّعْدُ: 27، استعير له «الإذن» الذي هو عبارة عن تسهيل الحجاب لمن يقصد الورود، وأضيف إلى ضمير (هم) اسم الرّبّ المفصح عن التّربية التي هي عبارة عن تبليغ الشّيء إلى كماله المتوجّه إليه.

وشمول «الإذن» بهذا المعنى للكلّ واضح، وعليه يدور كون الإنزال لإخراجهم جميعاً، وعدم تحقّق «الإذن» بالفعل في بعضهم، لعدم تحقّق شرطه المستند إلى سوء اختيارهم، غير مخلّ بذلك.

والباء متعلّقة ب(تخرج) أو بمضمّر وقع حالاً - من مفعوله، أي ملتبسين بإذن ربّهم وجعله حالاً من فاعله ياباه إضافة الرّبّ إليهم لا إليه. (3:115)

البروسوي: أي بحوله وقوّته، أي لا - سبيل له إلى ذلك إلاّ به. وإتما قال: رَبِّهِمْ لِأَنَّهُ تَعَالَىٰ مَرِيْبِهِمْ، وما قال: «بإذن ربّك» ليعلم أنّ هذه التّربية من الله لا من التّبيّ عليه السّلام، كذا في «التّأويلات التّجميّة».

وقال أهل التّفسير: الباء متعلّقة ب(تخرج) أي تخرج منها إليه. لكن لا كيف ما كان، فإنّك لا تهدي من أحببت، بل بإذن ربّهم، فإنّه لا يهتدي مهتد إلاّ بإذن ربّه، أي بتيسيره وتسهيله. ولما كان «الإذن» من أسباب التّيسير أطلق عليه، فإنّ التّصرّف في ملك الغير متعذّر، فإذا أذن تسهّل وتيسّر. (4:393)

الآلوسي: أي بتيسيره وتوفيقه تعالى، وهو مستعار من «الإذن» الذي يوجب تسهيل الحجاب لمن يقصد الورود. ويجوز أن يكون مجازاً مرسلًا بعلاقة اللزوم.

وقال محيي السّنّة [البغوي]: [إذنه تعالى: أمره، وقيل: علمه سبحانه، وقيل: إرادته جلّ شأنه. وهي على ما قيل متقاربة، ومنع الإمام [أي الفخر الرّازي] أن يراد بذلك الأمر أو العلم، وعلّله بما لا يخلو عن نظر.

وفي الكلام على ما ذكر أوّلاً ثلاث استعارات، إحداها ما سمعت في (الإذن)، والأخريان في (الظلمات) و(النور)، وقد أشير إلى المراد منهما. (13:180)

13 - ... وما كان لنا أن نأتيكم بسُلطانٍ إلاّ بإذن الله... إبراهيم: 11

الطّبري: يقول: إلاّ بأمر الله لنا بذلك.

(13:191)

مثله المبيديّ. (5:233)

الطّوسيّ: إلّا بأمر الله وإطلافة لنا في ذلك.

(6:280)

مثله الطّبرسيّ. (3:306)

ص: 772

الرّمخشريّ: أرادوا أنّ الإتيان بالآية التي اقترحتموها ليس إلينا ولا في استطاعتنا، وما هو إلاّ أمر يتعلّق بمشيئة الله. (2:370)

القرطبيّ: أي بمشيئته، وليس ذلك في قدرتنا، أي لا نستطيع أن نأتي بحجة كما تطلبون إلاّ بأمره وقدرته؛ فلفظه لفظ الخبر، ومعناه التّفي، لأنّه لا يحظر على أحد ما لا يقدر عليه. (9:347)

أبو حيّان: بتسويغه وإرادته. (5:411)

الآلوسيّ: إنّه أمر يتعلّق بمشيئته تعالى، إن شاء كان وإلاّ فلا. (13:198)

مثله المرآغيّ. (13:135)

القاسميّ: أي بأمره وإرادته. (10:3716)

14- وَأَدْخِلَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ...

إبراهيم: 23

الطّبريّ: أدخلوها بأمر الله لهم بالدّخول. (13:203)

نحوه الطّوسيّ (6:291)، والرّمخشريّ (2:376)، والطّبرسيّ (3:312).

المبيديّ: أي بأمر ربّهم وبفضل ربّهم.

و«الإذن» هنا بمعنى الأمر والإطلاق، وهذا ردّ على المعتزلة والقدرية الذين يقولون: إن «الإذن» هو العلم.

وفسروا «الإذن» بالعلم كيلا يكون قوله تعالى:

وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُوْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ يونس: 100، خلاف معتقدهم، فيجب عليهم هنا حمل المعنى على الإطلاق.

وإن كان كما يقولون: بأن «الإذن» بمعنى العلم فما هو قولهم في هذه الآية: خَالِدِينَ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ فمن هو الذي يدخلهم الجنة إذن؟ فإن كان لا بإذن الله ولا بأمره فهو كفر صريح. (5:251)

القرطبيّ: أي بأمره، وقيل: بمشيئته وتيسيره.

وقال: بِإِذْنِ رَبِّهِمْ ولم يقل: بإذني؛ تعظيما وتفخيما. (9:358)

أبو السّعود: أي بأمره أو بتوفيقه وهدايته. وفي التّعريض لوصف الرّبوبيّة مع الإضافة إلى ضمير (هم) إظهار مزيد اللّطف بهم، والمدخلون هم الملائكة عليهم السّلام.

وقرى على صيغة التّكلم؛ فيكون قوله تعالى: بِإِذْنِ رَبِّهِمْ متعلّقا بقوله تعالى: تَحِيّتُهُمْ فِيهَا سَلَامٌ يونس: 10، أي يحييهم الملائكة بالسّلام بإذن

رَبِّهِمْ.

(3:124)

البروسويّ: بِإِذْنِ رَبِّهِمْ متعلّق ب(ادخل)، أي بأمره أو بتوفيقه و هدايته. وفيه إشارة إلى أنّ الإنسان إذا خلّي و طبعه، لا- يؤمن و لا- يعمل الصّالحات. (4:413)

15- تُؤْتِي أْكُلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا...

إبراهيم: 25

الطّوسيّ: أي يخرج هذا الأكل في كلّ حين بأمر الله و خلقه إيّاه. (6:292)

البروسويّ: بإرادة خالقها و تيسيره و تكوينه.

(4:414)

مثله الآلوسيّ (13:213)، و القاسميّ (10):

(3727).

ص: 773

16- ... وَ مِنَ الْجِنَّ مَنْ يَعْمَلُ بَيْنَ يَدَيْهِ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَ مَنْ يَزِغُ مِنْهُمْ عَنْ أَمْرِنَا نُذِقْهُ مِنْ عَذَابِ السَّعِيرِ

سبأ:12

الطَّبْرِيِّ: من الجنّ من يطيعه، و يَأْتَمِرُ بِأَمْرِهِ، و ينتهي لنهيه؛ فيعمل بين يديه ما يأمره طاعة له بإذن ربّه، يقول: بأمر الله له بذلك، و تسخيره إياه له.

(22:69)

نحوه الطّوسيّ (8:382)، و الطّبرسيّ (4:382).

الرّمخشريّ: بأمره. (3:282)

مثله القرطبيّ (14:270)، و البروسويّ (7):

(272)، و الألوّسيّ (22:118).

الصّابونيّ: فإن قيل: إنّ الاجتماع بالجنّ فيه مفسدة للإنسان، و لهذا قال تعالى: وَقُلْ رَبِّ أَعُوذُ بِكَ مِنْ هَمَزَاتِ الشَّيَاطِينِ * وَأَعُوذُ بِكَ رَبِّ أَنْ يَحْضُرُونِ الْمُؤْمِنُونَ: 98، 97، فكيف سخّرت الشّياطين لسليمان عليه السّلام؟

فالجواب: أنّ ذلك الاجتماع و التّسخير كان بأمر الله عزّ و جلّ و تسخيره، بدليل قوله: بِإِذْنِ رَبِّهِمْ فلم يكن فيه مفسدة. (2:404)

17- ... فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَ مِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَ مِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ بِإِذْنِ اللَّهِ.. فاطر: 32

الطّبريّ: يقول: بتوفيق الله إياه لذلك. (22:137)

نحوه القشيريّ. (البروسويّ 7: 350)

المبيديّ: معناه ظلم الظّالم و قصد المقتصد و سبق السّابق، بعلم الله و إرادته. (8:187)

2L أبو حيّان: بِإِذْنِ رَبِّهِمْ: بتيسيره و تمكينه، أي إنّ سبقه ليس من جهة ذاته بل ذلك منه تعالى. و الظّاهر أنّ الإشارة بذلك إلى إيراد الكتاب و اصطفاء هذه الأئمة. (7:313)

البروسويّ: جعله «في كشف الأسرار» متعلّقاً بالأصناف الثلاثة، على معنى ظلم الظّالم و قصد المقتصد و سبق السّابق، بعلم الله و إرادته.

و الظّاهر تعلّقه بالسّابق، كما ذهب إليه أجلاء المفسّرين، على معنى بتيسيره و توفيقه و تمكينه من فعل الخير لا باستقلاله. و فيه تنبيه على عزّة منال هذه الرّتبة و صعوبة مأخذها. (7:350)

18- ... وَ لَيْسَ بِضَارِّهِمْ شَيْئاً إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ...

المجادلة:10

ابن عباس: بأمره. (القرطبي 17:295)

الطبري: يعني بقضاء الله وقدره. (28:16)

الطوسي: معناه إلا يعلم الله و تمكينه إياهم، لأن تكليفهم إيمانهم بذلك.

وقيل: معناه إلا يفعل الله، الغم و الحزن في قلوبهم، لأن الشيطان لا يقدر على فعل ذلك. (9:549)

الزمخشري: أي بمشيئته، وهو أن يقضي الموت على أقاربهم أو الغلبة على الغزاة. (4:75)

مثله أبو حيان (8:236)، و الأوسي (28:27)، و نحوه القرطبي (17:295)، و البروسوي (9:402).

الفخر الرازي: قيل: بعلمه، وقيل: بخلقه و تقديره للأمراض و أحوال القلب من الحزن و الفرح وقيل: بأن

ص: 774

يبيّن كيفية مناجاة الكفار حتى يزول الغم. (29:268)

19- ما قَطَعْتُمْ مِنْ لَيْنَةٍ أَوْ تَرَكْتُمُوهَا قَائِمَةً عَلَى أُصُولِهَا فَبِإِذْنِ اللَّهِ وَلِيُخْزِيَ الْفَاسِقِينَ. الحشر: 5

الطبري: فبأمر الله. (28:35)

مثله الزمخشري (4:81)، و القرطبي (18:10)، و الفخر الرازي (29:283)، و البروسوي (9:423)، و نحوه الآلوسي (28:43).

الطوسي: بعلم الله وإذنه في ذلك، وأمره به.

(9:561)

نحوه الطبرسي. (5:259)

20- ما أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ...

التغابن: 11

ابن عباس: بعلمه وقضائه.

(الفخر الرازي 30:26)

الحسن: أي بأمر الله. (الفخر الرازي 30:25)

مثله الفراء. (القرطبي 18:139)

الطبري: لم يصب أحدا من الخلق مصيبة إلا بإذن الله، يقول: إلا بقضاء الله و تقديره ذلك عليه.

(28:123)

نحوه الزمخشري. (4:115)

البلخي: معناه إلا بتخلية الله بينكم وبين من يريد فعلها. (الطوسي 10:23)

الطوسي: يقول الله تعالى مخاطبا لخلقه: إنه ليس يصيبكم مصيبة إلا بإذن الله.

وقيل: إنما عمم قوله: ما أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ -و في المصائب ما هو ظلم-، و الله لا يأذن في الظلم، لأنه لا يحسن في الحكمة. أ لا ترى أنه ليس منها إلا ما أذن الله في وقوعه أو التمكن منه؛ و ذلك أذن للملك الموكل به، كأنه قيل له: لا تمنع من وقوع هذه المصيبة. و قد يكون ذلك بفعل التمكن [في مجمع البيان:

التمكين] من الله كأنه يأذن له أن يكون.

وقال قوم: هو خاص فيما يفعله الله تعالى أو يأمر به.

و يجوز أيضا أن يكون المراد «بالإذن» هاهنا العلم، فكأنه قال: لا يصيبكم من مصيبة إلا و الله تعالى عالم بها. (10:23)

مثله الطبرسي: [إلا- أن كلامه أوضح في الإجابة على ما قيل ففيه بعد قوله لا- يأذن بالظلم: لأنه ليس منها إلا ما أذن الله في وقوعه...]
(5:300)

البعوي: بإرادته وقضائه. (7:87)

مثله المبيدي (10:129)، و القرطبي (18):

(139)، و الخازن (7:87)، و أبو السعود (5:168)، و الكاشاني (5:184).

البروسوي: استثناء مفرغ منصوب المحل على الحال، أي ما أصاب مصيبة ملتبسة بشيء من الأشياء إلا بإذن الله، أي بتقديره وإرادته كأنها بذاتها متوجهة إلى الإنسان متوقفة على إذنه تعالى أن تصيبه، وهذا لا يخالف قوله تعالى: وَ مَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَ يَعْفُوا عَنْ كَثِيرٍ الشورى:30، أي بسبب معاصيكم. و يتجاوز عن كثير منها و لا يعاقب عليها.

أما أولا: فلأن هذا القول في حق المجرمين، فكم من

ص: 775

مصيبة تصيب من أصابته لأمر آخر من كثرة الأجر للصبر، وتكفير السيئات لتوفية الأجر إلى غير ذلك، وما أصاب المؤمنين فمن هذا القبيل.

وأما ثانياً: فلأن ما أصاب من ساء بسوء فعله فهو لم يصب إلا بإذن الله وإرادته أيضاً، كما قال تعالى: قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ النَّسَاء:78، أي إيجادا وإيصالا، فسبحان من لا يجري في ملكه إلا ما يشاء. وكان الكفار يقولون: لو كان ما عليه المسلمون حقاً لصانهم الله عن المصائب في أموالهم وأبدانهم في الدنيا، فيبين الله أن ذلك إنما يصيبهم بتقديره ومشيئته.

وفي إصابتها حكمة لا يعرفها إلا هو، منها: تحصيل اليقين بأن ليس شيء من الأمر في أيديهم، فيبرءون بذلك من حولهم وقوتهم، إلى حول الله وقوته.

ومنها: ما سبق أنفا من تكفير ذنوبهم وتكثير ثواباتهم بالصبر عليها، والرضى بقضاء الله إلى غير ذلك.

ولو لم يصب الأنبياء والأولياء محن الدنيا وما يطرأ على الأجسام لافتتن الخلق بما ظهر على أيديهم من المعجزات والكرامات، على أن طريان الآلام والأوجاع على ظواهرهم لتحقق بشريتهم، لا على بواطنهم لتحقق مشاهدتهم والأنس بربهم، فكأنهم معصومون محفوظون منها، لكون وجودها في حكم العدم، بخلاف حال الكفار والأشرار. نسأل العفو والعافية من الله الغفار.

وفي الآية إشارة إلى إصابة مصيبة النفس الأمانة بالاستيلاء على القلب، وإلى إصابة مصيبة القلب السيّار بالغلبة على النفس، فإنهما ياذن تجليهما القهري للقلب الصافي بحسب الحكمة، أو ياذن تجليهما اللطيف الجمالي للنفس الجانية بحسب التهمة. (10:13)

الطباطبائي: الإذن: الإعلام بالرخصة وعدم المانع، ويلزم علم الأذن بما أذن فيه، وليس هو العلم كما قيل.

فظهر بما تقدّم أولاً: أن إذنه تعالى في عمل سبب من الأسباب، هو التخلية بينه وبين مسببه، برفع الموانع التي تتخلل بينه وبين مسببه، فلا تدعه يفعل فيه ما يقتضيه بسببته، كالنار تقتضي إحراق القطن مثلاً لولا الفصل بينهما والرطوبة، فرفع الفصل بينهما والرطوبة من القطن مع العلم بذلك، إذن في عمل النار في القطن بما تقتضيه ذاتها، أعني الإحراق.

وقد كان استعمال الإذن في العرف العام مختصاً بما إذا كان المأذون له من العقلاء، لمكان أخذ معنى الإعلام في مفهومه، فيقال: أذنت لفلان أن يفعل كذا، ولا يقال:

أذنت للنار أن تحرق، ولا أذنت للفرس أن يعدو. لكن القرآن الكريم يستعمله فيما يعم العقلاء وغيرهم بالتحليل، كقوله: وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ النَّسَاء:64، وقوله: وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرِجُ نَبَاتَهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ الْأَعْرَاف:58.

ولا يبعد أن يكون هذا التعميم مبنياً على ما يفيد القرآن من سرعان العلم والإدراك في الموجودات، كما قدّمناه في تفسير قوله: قَالُوا أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَصَلَّت:21.

وكيف كان فلا يتم عمل من عامل ولا تأثير من

مؤثراً إلا بإذن من الله سبحانه، فما كان من الأسباب غير تام، له موانع لو تحققت منعت من تأثيره، فإنه تعالى له في أن يؤثر رفعه الموانع، و ما كان منها تاماً لا مانع له يمنعه، فإنه له عدم جعله له شيئاً من الموانع، فتأثيره يصاحب الإذن من غير انفكاك.

و ثانياً: أن المصائب و هي الحوادث التي تصيب الإنسان، فتؤثر فيه آثاراً سيئة مكروهة، إنما تقع بإذن من الله سبحانه، كما أن الحسنات كذلك لاستيعاب إذنه تعالى صدور كل أثر من كل مؤثر.

و ثالثاً: أن هذا الإذن «إذن تكويني» غير «الإذن التشريعي» الذي هو رفع الحظر عن الفعل، فإصابة المصيبة تصاحب إذنا من الله في وقوعها، و إن كانت من الظلم الممنوع، فإن كون الظلم ممنوعاً غير مأذون فيه، إنما هو من جهة التشريع دون التكوين.

و لذا كانت بعض المصائب غير جائزة الصبر عليها و لا مأذوناً في تحملها، و يجب على الإنسان أن يقاومها ما استطاع، كالمظالم المتعلقة بالأعراض و النفوس.

و من هنا يظهر أن المصائب التي ندب إلى الصبر عندها هي التي لم يؤمر المصاب عندها بالذّب و الامتناع عن تحملها، كالمصائب العامة الكونية من موت و مرض مما لا شأن لاختيار الإنسان فيها، و أما ما للاختيار فيها دخل كالمظالم المتعلقة-نوع تعلق بالاختيار من المظالم المتوجهة إلى الأعراض- فلإنسان أن يتوقاها ما استطاع. (19:303)

أذنه

1-... فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ... البقرة: 213

الرّجّاج: بعلمه. (الطّوسيّ 2:196)

التّحّاس: [قال بعد نقل قول الرّجّاج:]

و هذا غلط، و المعنى بأمره. و إذا أذنت في الشّيء فقد أمرت به، أي فهدى الله الذين آمنوا بأن أمرهم بما يجب أن يستعملوه. (القرطبيّ 3:33)

الطّوسيّ: قيل في معنى (بأذنه) قولان:

أحدهما: بلفظه، و لا بدّ من محذوف على هذا التّأويل، أي فاهتدوا بإذنه، لأنّ الله عزّ و جلّ لا يفعل الشّيء بإذن أحد يأذن له فيه، و لكن قد يجوز أن يكون على جهة التّفسير للهدى، كأنه قال: هداهم بأن لطف لهم، و هداهم بأن أذن لهم.

و قال الجبّائيّ: لا بدّ من أن يكون على حذف فاهتدوا بإذنه.

و القول الثّاني: هداهم بالحقّ بعلمه، و الإذن بمعنى العلم معروف في اللّغة. (2:195)

نحوه الطّبرسيّ. (1:307)

المبيديّ: الإذن: الأمر و العلم و الإرادة جميعاً.

الفخر الرّازي: فيه وجوه:

أحدها: [هو قول الرّجّاح المتقدّم].

الثّاني: هداهم بأمره، أي حصلت الهداية بسبب الأمر، كما يقال: قطعت بالسّكين؛ وذلك لأنّ الحقّ لم يكن متميّزا عن الباطل، وبالأمر حصل التّميّز،

ص: 777

فجعلت الهداية بسبب إذنه.

الثالث: قال بعضهم: لا بدّ فيه من إضمار، والتقدير:

هداهم فاهتدوا بإذنه. (6:18)

البيضاوي: بأمره أو بإرادته و لطفه. (1:113)

نحوه أبو حيّان (2:138)، وأبو السّعود (1:164)، والبروسوي (1:330)، والآلوسي (2:102)، ورشيد رضا (2:289).

2-... وَاللَّهُ يَدْعُوا إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ...

البقرة: 221

الحسن: معناه أحد أمرين: أحدهما: بإعلامه، والآخر: بأمره. (الطوسي 2:219)

مثله الطبرسي. (1:318)

أي بأمره، يعني بما يأمر ويأذن فيه من الشرائع والأحكام. (الطبرسي 1:318)

الطبرسي: فإنه يعني أنه يدعوكم إلى ذلك بإعلامه إياكم سبيله وطريقه، الذي به الوصول إلى الجنة والمغفرة. (2:380)

الزمخشري: بتيسير الله و توفيقه للعمل الذي تستحق به الجنة والمغفرة.

وقرأ الحسن (و المغفرة بإذنه) بالرفع، أي والمغفرة حاصلة بتيسيره. (1:361)

الفخر الرازي: بتيسير الله و توفيقه للعمل الذي يستحق به الجنة والمغفرة. ونظيره قوله: وَ مَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ يونس: 100، وقوله:

وَ مَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ آل عمران:

145، وقوله: وَ مَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ البقرة: 102. (6:65)

أبو حيّان: أي والمغفرة حاصلة بتيسيره و تسويغه. و على قراءات الجمهور يكون (بإذنه) متعلّقا بقوله: (يدعوا). (2:166)

البروسوي: (يدعوا) ملتبسا بتوفيقه الذي من جملة إرشاد المؤمنين لمقارنهم إلى الخير، و نصيحتهم إياهم. (1:345)

مثله الآلوسي. (2:120)

3- وَ لَقَدْ صَدَقَكُمُ اللَّهُ وَعْدَهُ إِذْ تَحُسُونَهُمْ بِإِذْنِهِ...

الطَّبْرِيّ: يعني بحكمي وقضائي لكم بذلك، و تسليطي إيتاكم عليهم. (4:127)

الطُّوسِيّ: معناه بعلمه.

و يجوز أن يكون المراد بلطفه، لأنَّ أصل الإذن الإِطْلَاق في الفعل، فاللُّطْف تيسير له، كما أنَّ الإِذْنَ كذلك، إلاَّ أنَّ اللُّطْف تدبير يقع معه الفعل لا محالة اختياراً، كما يقع في أصل الإِذْنَ اختياراً. (3:18)

مثله الطَّبْرَسِيّ (1:520)، ونحوه الفخر الرّازيّ (9):

(35)، والنّيسابوريّ (4:92).

القرطبيّ: بعلمه، أو بقضائه و أمره. (4:235)

البروسويّ: ملتبسين بمشيئته و تيسيره و توفيقه، حال من فاعل (تحسّونهم). (2:110)

مثله الآلوسيّ. (4:89)

4-... وَيُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ...

المائدة:16

الطَّبْرِيُّ: ياذن الله جلّ وعزّ، وإذنه في هذا الموضوع: تحييبه إياه الإيمان، برفع طابع الكفر عن قلبه، وخاتم الشرك عنه، وتوفيقه لإبصار سبيل السلام.

(6:162)

عبد الجبّار: بأمر الله و علمه. (113)

الطُّوسِيّ: بلطفه. (3:476)

مثله الطُّبرسيّ. (2:175)

البغويّ: يعني بتوفيقه و هدايته. (2:24)

الفخر الرازيّ: أي بتوفيقه. و الباء تتعلّق بالاتباع، أي اتّبع رضوانه بإذنه. و لا يجوز أن تتعلّق بالهداية و لا بالإخراج، لأنّه لا معنى له؛ فدلّ ذلك على أنّه لا يتّبع رضوان الله إلاّ من أراد الله منه ذلك.

(11:190)

أبو حيّان: بتمكينه و تسويغه. (3:448)

نحوه البروسويّ (2:370)، و الألوسيّ (6:98).

رشيد رضا: فسّروه بمشيئته و بتوفيقه.

و الإذن: العلم، يقال: أذن بالشيء، إذا علم به، و آذنته به: أعلمته فأذن. و يقال: أذن بالتشديد و تأذن، بمعنى أعلم غيره.

و يقال: أذن له بالشيء، إذا أباحه له. و أذن له أذنا:

استمع.

و الظاهر أنّ «الإذن» هنا بمعنى العلم، أي يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بعلمه. (6:305)

الطُّباطبائيّ: الإخراج من الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ إذا نسب إلى غيره تعالى كنبويّ أو كتاب.

فمعنى إذنه تعالى فيه إجازته و رضاه، كما قال تعالى:

كِتَابُ أَنْزِلْنَا إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِبْرَاهِيمَ: 1.

فَقَيَّدَ إِخْرَاجَهُ إِلَيْهِمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ لِيُخْرِجَ بِذَلِكَ عَنِ الاسْتِقْلَالِ فِي السَّبَبِيَّةِ، فَإِنَّ السَّبَبَ الْحَقِيقِيَّ لَذَلِكَ هُوَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ. وَقَالَ: وَ لَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَى بِآيَاتِنَا أَنْ أَخْرِجْ قَوْمَكَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ إِبْرَاهِيمَ: 5، فَلَمْ يَقَيِّدْهُ بِالْإِذْنِ لِاسْتِمَالِ الْأَمْرِ عَلَى مَعْنَاهُ.

وَإِذَا نَسَبَ ذَلِكَ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى فَمَعْنَى إِخْرَاجِهِمْ بِإِذْنِهِ إِخْرَاجَهُمْ بِعِلْمِهِ. وَقَدْ جَاءَ «الْإِذْنُ» بِمَعْنَى الْعِلْمِ، يُقَالُ:

أَذَنَ بِهِ، أَيْ عَلِمَ بِهِ. وَ مِنْ هَذَا الْبَابِ قَوْلُهُ تَعَالَى:

وَ أَذَانٌ مِنَ اللَّهِ وَ رَسُوْلِهِ التَّوْبَةُ: 3، فَقَدْ لُ أَدْتَنُكُمْ عَلَى سَوَاءِ الْأَنْبِيَاءِ: 109، وَقَوْلُهُ: وَ أَذْنٌ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ الْحَجِّ: 27، إِلَى غَيْرِهَا مِنَ الْآيَاتِ. (5:246)

5-... يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مَا مِنْ شَفِيعٍ إِلَّا مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ...

يونس: 3

الرَّمْخَشِرِيُّ: دَلِيلٌ عَلَى الْعِزَّةِ وَ الْكِبْرِيَاءِ، كَقَوْلِهِ:

يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَ الْمَلَائِكَةُ صَفًّا لَا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَ قَالَ صَوَابًا النَّبَأُ: 38. (2:225)

الفخر الرازي: معنى الآية خلق السموات والأرض وحده ولا حيي معه ولا شريك يعينه، ثم خلق الملائكة والجن والبشر، وهو المراد من قوله: إِلَّا مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ أَيْ لَمْ يَحْدِثْ أَحَدٌ وَ لَمْ يَدْخُلْ فِي الْوُجُودِ، إِلَّا

ص: 779

من بعد أن قال له: (كن) حتى كان و حصل. (17:15)

البروسوي: [إذنه] المبني على الحكمة الباهرة، و هو جواب قول الكفار: إن الأصنام شفاعونا عند الله، فبين الله تعالى أنه ما من ملك مقرب و لا نبي مرسل يشفع لأحد إلا من بعد أن يأذن الله لمن يشاء و يرضى، فكيف تشفع الأصنام التي ليس لها عقل و لا تمييز؟ و فيه إثبات الشفاعة لمن أذن له. (4:10)

الآلوسي: بيان لاستبداده تعالى في التدبير و التقدير، و نفي للشفاعة على أبلغ وجه، فإن نفي جميع أفراد الشفيع ب(من) الاستغراقية يستلزم نفي الشفاعة على أتم الوجوه، فلا حاجة إلى أن يقال: التقدير ما من شفاعة لشفيع، و في ذلك أيضا تقرير لعظمته سبحانه إثر تقرير. و الاستثناء مفرغ من أعم الأوقات، أي ما من شفيع يشفع لأحد في وقت من الأوقات إلا بعد إذنه تعالى المبني على الحكمة الباهرة، و ذلك عند كون الشفيع من المصطفين الأخيار، و المشفوع له ممن يليق بالشفاعة.

و ذهب القاضي إلى أن فيه ردًا على من زعم أن آلهتهم تشفع لهم عند الله. و تعقب بأنه غير تام؛ لأنهم لما ادعوا شفاعتها فقد يدعون الإذن لها، فكيف يتم هذا الرد؟ و لا دلالة في الآية على أنهم لا يؤذن لهم. و ما قيل:

إنها دعوى غير مسلمة و احتمالها غير مجد، لا فائدة فيه، إلا أن يقال: مراده أن الأصنام لا تدرك و لا تنطق، فكونها ليس من شأنها أن يؤذن لها بديهي. (11:65)

6- يَوْمَ يَأْتِ لَا تَكَلِّمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ. هود: 105

2L الجبائي: الإذن: إلجاؤهم إلى الحسن، لأنه لا يقع منهم ذلك اليوم قبيح. (الطوسي 6:65)

الطوسي: إن قيل: كيف قال هاهنا: يَوْمَ يَأْتِ لَا تَكَلِّمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ، و قال في موضع آخر: هذا يَوْمٌ لَا يَنْطِقُونَ* و لا يُؤذَنُ لَهُمْ فَيَعْتَذِرُونَ المرسلات: 35، 36، و قال في موضع آخر: يَوْمَ تَأْتِي كُلُّ نَفْسٍ تُجَادِلُ عَنْ نَفْسِهَا النَّحْلَ: 111، و قال: وَقَفُّوهُمْ إِنَّهُمْ مَسْئُولُونَ الصافات: 24، و قال في موضع آخر:

فَيَوْمَئِذٍ لَا يُسْئَلُ عَنْ ذَنْبِهِ إِنْسٌ وَلَا جَانٌّ الرَّحْمَنُ:

39، و هل هذا إلا ظاهر التناقض؟!

قلنا: لا تناقض في ذلك، لأن معنى قوله: وَقَفُّوهُمْ إِنَّهُمْ مَسْئُولُونَ، إنهم يسألون سؤال توبيخ و تقرير و تبريع، لإيجاب الحجة عليهم لا سؤال استفهام، لأنه تعالى عالم بذلك لنفسه.

وقوله: فَيَوْمَئِذٍ لَا يُسْئَلُ عَنْ ذَنْبِهِ إِنْسٌ وَلَا جَانٌّ، أي لا يسأل ليعلم ذلك منه حيث إنّه تعالى قد علم أعمالهم قبل أن يعملوها.

وقيل: إن معناه إنّه لا يسأل عن ذنب المذنب إنس و لا جان غيره، و إنما يسأل المذنب لا غير، و كذلك قوله: يَوْمٌ لَا يَنْطِقُونَ، أي لا ينطقون بحجة، و إنما يتكلمون بالإقرار بذنوبهم و لوم بعضهم بعضا، و طرح بعضهم على بعض الذنوب، فأما المتكلم بحجة فلا.

و هذا كما يقول القائل لمن يخاطبه بخطاب كثير فارغ من الحجة: ما تكلمت بشيء، و ما نطقت بشيء، فسمي من يتكلم بما لا حجة فيه له

غير متكلّم، كما قال: صُمُّ بَكْمٍ عُمِّي فَهَمَّ لَا يَعْمِلُونَ البقرة: 171، وهم كانوا

ص: 780

يبصرون و يسمعون إلا أنهم لا يقبلون، ولا يفكرون فيما يسمعون، ولا يتأملون، فهم بمنزلة الصم. [ثم استشهد بشعر]

وقال بعضهم: إن ذلك اليوم يوم طويل، له مواضع و مواطن و مواقف، في بعضها يمنعون من الكلام، وفي بعضها يطلق لهم ذلك بدلالة قوله: **يَوْمَ يَأْتِ لَا تَكَلِّمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ** و كلاهما حسن، و الأول أحسن.

(6:65)

نحوه الطبرسي (3:193)، و الفخر الرازي (18):

(60)، و الزمخشري (2:293).

الفخر الرازي: فيه حذف، و التقدير: لا تكلم نفس فيه إلا بإذن الله تعالى. (18:60)

الآلوسي: أي إلا بإذن الله تعالى شأنه و عز سلطانه في التكلم، كقوله سبحانه: **لَا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ النَّبَأُ**: 38، و هذا في موقف من مواقف ذلك اليوم، و قوله تبارك و تعالى: **هَذَا يَوْمٌ لَا يَنْطِقُونَ*** و **لَا يُؤذَنُ لَهُمْ فَيَعْتَذِرُونَ** المرسلات: 36، 35، في موقف آخر من مواقفه، كما أن قوله تعالى: **يَوْمَ تَأْتِي كُلُّ نَفْسٍ تُجَادِلُ عَنْ نَفْسِهَا التَّحَلُّ**: 111، في آخر منها، و روي هذا عن الحسن.

و قد ذكر غير واحد أن المأذون فيه الأجوبة الحقة، و الممنوع منه الأعدار الباطلة. نعم قد يؤذن فيها أيضا لإظهار بطلانها، كما في قول الكفرة: **وَاللَّهِ رَبَّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ** الأنعام: 23، و نظائره.

و القول بأن هذا ليس من قبيل الأعدار، و إنما هو إسناد الذنب إلى كبرائهم، و أنهم أضلّوهم، ليس بشيء كما لا يخفى.

و في «الدرر و الغرر» للسيد المرتضى: أن بين قوله سبحانه: **يَوْمَ يَأْتِ لَا تَكَلِّمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ** و قوله سبحانه: **هَذَا يَوْمٌ لَا يَنْطِقُونَ*** و **لَا يُؤذَنُ لَهُمْ فَيَعْتَذِرُونَ**، و كذا قوله **جَلَّ و علا: و أَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ يَسَاءَلُونَ الصَّاقَاتِ**: 27، اختلافا بحسب الظاهر.

و أجاب قوم من المفسرين عن ذلك بأن يوم القيامة يوم طويل ممتد، فيجوز أن يمنعو التطق في بعضه، و يؤذن لهم في بعض آخر منه.

و يضعف هذا الجواب أن الإشارة إلى يوم القيامة بطوله، فكيف يجوز أن تكون الآيات فيه مختلفة؟ و على ما ذكره يكون معنى هذا **يَوْمٌ لَا يَنْطِقُونَ**، هذا يوم لا ينطقون في بعضه، و هو خلاف الظاهر.

و الجواب السديد عن ذلك أن يقال: إنما أريد نفي التطق المسموع المقبول الذي ينتفعون به، و يكون لهم في مثله إقامة حجة و خلاص، لا نفي التطق مطلقا؛ بحيث يعم ما ليس له هذه الحالة. و يجري هذا المجرى قولهم:

خرس فلان عن حجته، و حضرنا فلانا يناظر فلانا فلم نره قال شيئا. و إن كان الذي وصف بالخرس و الذي نفي عنه القول قد تكلم بكلام كثير، إلا أنه من حيث لم يكن فيه حجة و لم يتضمن منفعة، جاز إطلاق ما حكيناه عليه. [ثم استشهد بشعر] و على هذا فلا اختلاف، لأنّ التساؤل و التلاؤم مثلا لا حجة فيه.

و أما قوله سبحانه: **وَلَا يُؤذَنُ لَهُمْ فَيَعْتَذِرُونَ**، فقد قيل فيه: إنهم غير مأمورين بالاعتذار فكيف

يعتذرون؟!

و يحمل «الإذن» على الأمر، وإتّما لم يؤمروا به، لأنّ تلك الحالة لا تكليف فيها، والعباد ملجئون عند مشاهدة الأهوال إلى الاعتراف و الإقرار. وأحسن من هذا أن يحمل (يؤذن لهم) أنّه لا يسمع لهم و لا يقبل عذرهم، انتهى.

و أنت تعلم أنّ تضعيفه لما أجاب به القوم من امتداد يوم القيامة. و جواز كون المنع من النطق في بعض منه و الإذن في بعض آخر، ليس بمرتضى عند ذي الفكر الرضوي، لظهور صحّة وقوع الزّمان الممتدّ ظرفاً للتقيضين، فيما إذا لم يقتض كلّ منهما أو أحدهما جميع ذلك الزّمان.

وقد شاع دفع التناقض بين الكلامين بمثل ما فعلوا، و مرجعه إلى القول باختلاف الزّمان، كما أنّ مرجع ما روي عن الحسن إلى القول باختلاف المكان، و اتّحاد الزّمان و المكان من شروط تناقض القضيتين، و ليس هذا الذي فعلوه بأبعد ممّا فعله المرتضى، على أنّ في كلامه بعد ما لا يخفى.

وقال بعض الفضلاء: لا- منافاة بين هذه الآية و الآيات التي تدلّ على التّكلم يوم القيامة، لأنّ المراد من يَوْمٍ يَأْتِ حين يأتي، و القضية المشتملة على ذلك و قتيبة، حكم فيها بسلب المحمول عن جميع أفراد الموضوع، في وقت معيّن. و هذا لا ينافي ثبوت المحمول للموضوع في غير ذلك الوقت.

وقال ابن عطية: لا بدّ من أحد أمرين:

إمّا أن يقال: إنّ ما جاء في الآيات من التّلاؤم و التّساؤل و التّجادل و نحو ذلك ممّا هو صريح في التّكلم كان عن إذن.

و إمّا أن يحمل التّكلم هنا على تكلم شفاعة أو إقامة حجة، و كلا القولين كما ترى. و الاستثناء قيل: من أعمّ الأسباب، أي لا تكلم نفس بسبب من الأسباب، إلاّ بسبب إذنه تعالى، و هو متّصل، و جوّز أن يكون منقطعاً و يقدر ما لا يتناول المستثنى، أي لا تكلم نفس باقتدار من عندها إلاّ بإذنه تعالى. و لا يخفى أنّ هذا استثناء مفرّغ، و قد طرق سمعك ما هو الأصحّ فيه.

و قرئ كما في المصاحف لابن الأنباري (يوم ياتون لا تكلم دابة إلاّ بإذنه). (12:139)

الطّباطبائي: الباء في قوله: (بإذنه) للمصاحبة، فالاستثناء في الحقيقة من الكلام لا من المتكلم، كما في قوله: لا يتكلمون إلاّ من أذن له الرّحمنُ النَّبأ: 38، و المعنى لا تتكلم نفس بشيء من الكلام إلاّ بالكلام الذي يصاحب إذنه، لا كالدنيا يتكلم فيها الواحد منهم بما اختاره و أراد، أذن فيه الله إذن تشريع أم لم يأذن. [إلى أن قال:]

ذكر بعضهم أنّ معنى قوله: لا تكلم نفس إلاّ بإذنه أنّها لا تتكلم فيه إلاّ بالكلام الحسن المأذون فيه شرعاً، لأنّ النَّاس ملجئون هناك إلى ترك القبائح، فلا يقع منهم قبيح. و أمّا غير القبيح فهو مأذون فيه.

و فيه أنّه تخصيص من غير مخصّص، فاليوم ليس بيوم عمل حتّى يؤذن فيه في إتيان الفعل الحسن و لا يؤذن في القبيح، و الإلجاء الّذي منشؤه كون الظرف ظرف جزاء لا عمل، لا يفرق فيه بين العمل الحسن و القبيح،

مع كون كليهما اختياريين، لأنَّ الحسن و القبح إنَّما يعنون بهما الأفعال الاختيارية.

على أنَّ الله تعالى يقول: هذا يَوْمٌ لا يَنْطِقُونَ* وَ لا يُؤذَنُ لَهُمْ فَيَعْتَذِرُونَ المرسلات:36,35، و من المعلوم أنَّ الإتيان بالأعذار ليس من الفعل القبيح في شيء.

وقال آخرون: إنَّ معنى الآية أنه لا يتكلَّم أحد في الآخرة بكلام نافع من شفاعاة و وسيلة إلاَّ بإذنه.

و هذا إرجاع للآية بحسب المدلول إلى مثل قوله تعالى: يَوْمَئِذٍ لا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ إلاَّ مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ طه:109، و فيه أنَّ ذلك تقييد من غير شاهد عليه، و لو كان المراد ذلك لكان من حقِّ الكلام أن يقال:

لا تكلَّم نفس عن نفس أو في نفس إلاَّ بإذنه، كما وقع في نظيره من قوله: لا تملكُ نفسٌ لنفسٍ شيئاً الانفطار:

.19

و قد تحصَّل ممَّا قدَّمناه وجه الجمع بين الآيات المثبتة للتكلَّم يوم القيامة و الآيات النَّافية له.

توضيحه: أنَّ الآيات المتعرِّضة لمسألة التكلَّم فيه صنفان:

صنف ينفي التكلَّم أو يثبته لأفراد النَّاس من غير استثناء، كقوله: لا- يُسْمَعُ عَنْ ذُنُوبِ إِنْسٍ وَ لا جَانِّ الرَّحْمَنِ:39، و قوله: يَوْمَ تَأْتِي كُلُّ نَفْسٍ تُجَادِلُ عَنْ نَفْسِهَا النَّحْل:111.

و صنف ينفي الكلام على أيِّ نعت كان من صدق أو كذب، كقوله: هذا يَوْمٌ لا- يَنْطِقُونَ، و قوله: فَمَّا لَنَا مِنْ شَافِعِينَ وَ لا صَدَاقِ حَمِيمِ الشُّعراء:101.

و الصَّنْف الأوَّل يجمع بين طرفيه بمثل قوله تعالى:

لا يَتَكَلَّمُونَ إلاَّ مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ.

و الصَّنْف الثاني يرتفع التنافي بين طرفيه بالآية المبحوث عنها: يَوْمَ يَأْتِ لا تكلَّمُ نَفْسٌ إلاَّ بإذنه لكن بالبناء على ما تقدَّم توضيحه، في معنى إناطة التكلَّم بإذنه حتَّى يفيد أنَّهم ملجئون في ما تكلموا به، مضطرون إلى ما يأذن الله سبحانه فيه، ليس لهم أن يتكلموا بما يختارون و يريدون كما كان لهم ذلك في الدنيا، ليكون ذلك ممَّا يختصَّ بيوم القيامة من الوصف.

و بذلك يظهر وجه القصور فيما ذكره صاحب «المنار» في تفسيره؛ حيث قال في تفسير الآية: «و نفي الكلام في ذلك اليوم إلاَّ بإذنه تعالى يفسِّر لنا الجمع بين الآيات النَّافية له مطلقاً و المثبتة له مطلقاً» (1) انتهى.

و قد ذكر قبله آيات فيها، مثل قوله: هذا يَوْمٌ لا يَنْطِقُونَ، و قوله: أَلْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَى أَفْوَاهِهِمْ يس:

.65

وذلك أنه، أولاً: لم يفرّق بين الصّنفين من الآيات، فأوهم ذلك أنّ نفي الكلام (إلا بإذنه) في الآية المبحوث عنها كاف في رفع التّنافي بين الآيات مطلقاً، وليس كذلك.

و ثانياً: لم يبيّن معنى كون الكلام بإذنه تعالى، فتوجّه إليه إشكال تخصيص يوم القيامة في الآية بما لا يختصّ به.

وقد يجاب عن إشكال التّنافي بوجه آخر، وهو أنّ يوم القيامة يشتمل على مواقف قد أذن لهم في الكلام في بعض تلك المواقف، ولم يؤذن لهم في الكلام في بعضها، 8.

ص: 783

1- المنار 10:158.

وقد ورد ذلك في بعض الروايات.

وهذا الجواب وإن كان بظاهره متميِّزا من الوجه السابق إلا أنه لا يستغني عن مسألة الإذن، فهو في الحقيقة راجع إليه.

وقد يجاب بأن المراد بعدم التكلّم والتّطيق أنّهم لا ينطقون بحجّة، وإتّما يتكلّمون بالإقرار بذنوبهم، ولوم بعضهم بعضا، وطرح بعضهم الذّنوب على بعض، وهذا كما يقول القائل لمن أكثر من الكلام ولا يشتمل على حجّة: ما تكلمت بشيء ولا نطقت بشيء، فسَمّي من يتكلّم بما لا حجّة فيه، غير متكلّم؛ لأنّه لم يأت بحقّ الكلام الّذي كان من الواجب أن يشتمل على حجّة، فكأنّه ليس بكلام. فنفي التكلّم ناظر إلى عدّ الكلام الّذي لا جدوى فيه غير كلام ادّعاء.

وفيه: أنّه لو صحّ فإنّما يصحّ في مثل قوله: هذا يَوْمٌ لا يَنْطِقُونَ، وأمّا مثل قوله: يَوْمٌ يَأْتِ لا تَكَلِّمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ فلا يرجع إلى معنى محصّل.

وقد يجاب-كما نقله الآلوسيّ عن الغرر و الدرر للمرتنضى- أنّ يوم القيامة يوم طويل ممتدّ، فيجوز، أن يمنعوا النطق في بعضه، ويؤذن لهم في بعض آخر منه.

وفيه أنّ الإشارة إلى يوم القيامة بطوله. وعلى قولهم يكون مثلا معنى قوله: هذا يَوْمٌ لا يَنْطِقُونَ، هذا يوم لا ينطقون في بعضه، وهو خلاف الظاهر. ويرد نظير الإشكال على الوجه الثّاني الّذي أجيب فيه عن الإشكال باختلاف المواقف. فإنّ مرجع الوجهين-أعني الوجه الثّاني و هذا الوجه الرّابع-واحد، وإتّما الفرق أنّ الوجه الثّاني يرفع الثّنافي باختلاف الأمكنة، وهذا الوجه يرفعه باختلاف الأزمنة، كما أنّ الوجه الثّالث يرفعه باختلاف الكلام، باشماله على الجدوى وعدم اشتماله عليه.

وقد يجاب بما يظهر من قول بعضهم: إنّ الاستثناء في قوله: لا تَكَلِّمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ منقطع لا متّصل، أي لا تتكلّم نفس باقتدار من عندها إلا بإذنه تعالى و محصّل الوجه أنّ الممنوع من التكلّم يوم القيامة هو الّذي يكون بقدرته من الإنسان، والجائز الواقع ما يكون بإذنه تعالى.

وفيه: أنّ تكلم الإنسان كسائر أفعاله الاختيارية، ليس مستندا إلى قدرته محضا في وقت قطّ، بل هو منسوب إلى قدرته، مستمداً من قدرة الله تعالى وإذنه.

فكلّما تكلم الإنسان أو فعل فعلا بقدرته صدر عنه ذلك عن قدرته، بمصاحبة من إذن الله تعالى.

ويعود معنى الاستثناء حينئذ إلى إلغاء جميع الأسباب العاملة في التكلّم يوم القيامة إلا واحدا منها، هو إذنه تعالى. ويصير الاستثناء متّصلا، ويرجع إلى ما قدّمناه من الوجه أولا، أنّ التكلّم الممنوع هو الاختياريّ منه على حدّ التكلّم الدنيويّ، والجائز ما كان مستندا إلى السبب الإلهيّ فقط وهو إذنه وإرادته، والظرف ظرف الاضطرار والإلجاء.

لكنّهم يرون أنّ سبب الإلجاء يوم القيامة مشاهدة أهواله، فإنّ النّاس ملجئون عند مشاهدة الأهوال إلى الاعتراف والإقرار، وقول الصّدق واتباع الحقّ. وقد قدّمنا أنّ السبب في ذلك كون الظرف ظرف جزاء لا عمل، و بروز الحقائق عند ذلك. (18-11:10)

7-... وَيُمْسِكُ السَّمَاءَ أَنْ تَقَعَ عَلَى الْأَرْضِ إِلَّا

القرطبي: أي إلا ياذن الله لها بالوقوع، فتقع باذنه، أي بإرادته و تخليته. (12:93)

الآلوسي: أي بمشيئته. (17:194)

8- وَ دَاعِيَا إِلَى اللَّهِ بِأُذُنِهِ وَ سِرَاجًا مُنِيرًا.

الأحزاب: 46

الطبري: يقول: بأمرة إياك بذلك. (22:18)

الزمخشري: فإن قلت: قد فهم من قوله: إنا أرسلناك داعياً، أنه مأذون له في الدعاء، فما فائدة قوله:

(بأذنه)؟

قلت: لم يرد به حقيقة الإذن، وإنما جعل الإذن مستعاراً للتسهيل والتيسير؛ لأن الدخول في حق المالك متعذر، فإذا صودف الإذن تسهلاً وتيسيراً، فلما كان الإذن تسهلاً لما تعذر من ذلك وضع موضعه؛ وذلك أن دعاء أهل الشرك والجاهلية إلى التوحيد والشرائع أمر في غاية الصعوبة والتعذر، فليلي (بأذنه) للإيدان بأن الأمر صعب لا يتأتى ولا يستطاع إلا إذا سهله الله ويسره. ومنه قولهم في الشحيح: إنه غير مأذون له في الإنفاق، أي غير مسهل له الإنفاق، لكونه شاقاً عليه داخلاً في حكم التعذر. (3:266)

نحوه أبو حيان (7:238)، والرازي (مسائل الرازي: 283).

القرطبي: هنا معناه بأمرة إياك، وتقديره: ذلك في وقته وأوانه. (14:200)

البيضاوي: بتيسيره أطلق له من حيث إنه من أسبابه، وقيد به الدعوة إيداناً بأنه أمر صعب لا يتأتى إلا بمعونة من جناب قدسه. (2:248)

مثله أبو السعود. (4:214)

البروسوي: أي بتيسيره. وتسهيله، فأطلق الإذن وأريد به التيسير مجازاً بعلاقة السببية، فإن التصرف في ملك الغير متعسر، فإذا أذن تسهلاً وتيسيراً.

وإنما لم يحمل على حقيقته، وهو الإعلام بإجازة الشيء والرخصة فيه، لانهامه من قوله: أرسلناك الأحزاب: 45، وداعياً إلى الله، وقيد به الدعوة إيداناً بأنها أمر صعب لا يتأتى إلا بمعونة وإمداد من جانب قدسه. كيف لا وهي صرف الوجوه عن سمت الخلق إلى الخلاق وإدخال قلادة غير معهودة في الأعناق.

قال بعض الكبار (بأذنه)، أي بأمرة، لا بطبعك ورأيك؛ وذلك فإن حكم الطبع مرفوع عن الكمل، فلا يدعون قولاً ولا عملاً إلا بالفناء في ذات الله عز وجل.

نحوه الألويسي. (22:45)

الطباطبائي: تقييد الدعوة (باذن الله) يجعلها مساوقة للبعثة. (16:330)

بادني

... وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنْفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي وَتُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ بِإِذْنِي وَإِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتَى بِإِذْنِي...

المائدة: 110

الطبري: يقول: بعوني على ذلك، وعلم مني.

(7:127)

ص: 785

الطَّوسِيّ: أي تفعل ذلك بإذني وأمرى. (4:59)

مثله الطَّبرسيّ. (2:262)

الرّمخشريّ: بتسهيلي. (1:653)

نحوه البروسويّ. (2:460)

الفخر الرّازيّ: إنّهُ تعالى اعتبر الإذن في خلق الطّين كهيئة الطّير، وفي صيرورته ذلك الشّيء طيرا.

وإنّما أعاد قوله: (بإذني) تأكيدا لكون ذلك واقعا بقدره الله تعالى و تخليقه، لا بقدره عيسى وإيجاده... أي وإذ تخرج الموتى من قبورهم أحياء بإذني، أي بفعلني ذلك عند دعائك، وعند قولك للميت: أخرج بإذن الله من قبرك.

وذكر الإذن في هذه الأفعال إنّما هو على معنى إضافة حقيقة الفعل إلى الله، كقوله: وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ آل عمران: 145، أي إلاّ بخلق الله الموت فيها. (12:126)

أبو حيّان: جاء في آل عمران (بإذن الله) مرّتين و جاء هنا (بإذني) أربع مرّات، عقيب أربع جمل، لأنّ هذا موضع ذكر النعمة والامتنان بها فناسب الإسهاب، وهناك موضع إخبار لبني إسرائيل فناسب الإيجاز.

(4:52)

نحوه الألوّسيّ. (7:58)

رشيد رضا: تكرار كلمة «الإذن» بتقيد كلّ فعل من تلك الأفعال بها يفيد أنّه ما وقع شيء منها إلاّ بمشيئة الله الخاصّة وقدرته.

والإذن يطلق على الإعلام بإجازة الشّيء والرّخصة فيه، وعلى الأمر به، وكذا على المشيئة والتّيسير، كقوله تعالى: وَمَا هُمْ بِبَصِيرِينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ الْبَقرة: 102، ومحال أن يكون معناه بإجازته أو أمره. ومثله بل أظهر منه قوله: وَمَا أَصَابَكُمْ يَوْمَ التّقيّ الْجَمْعَانِ فَبِإِذْنِ اللَّهِ آل عمران: عمران:

166، أي بإرادته وتيسيره. (7:247)

الطّباطبائيّ: تذييل خلق الطّير بذكر «الإذن» من غير أن يكتفي بالإذن المذكور في آخر الجملة إنّما هو لعظمة أمر الخلق بإفاضة الحياة؛ فتعلّقت العناية به، فاخصّ بذكر «الإذن» بعده من غير أن ينتظر فيه آخر الكلام، صونا لقلوب السّامعين من أن يخطر فيها أنّ غيره تعالى يستقلّ دونه بإفاضة الحياة أو تلبّث فيها هذه الخطرة ولو لحظات يسيرة، والله أعلم. (6:220)

اذن

1- قَالَ فِرْعَوْنُ آمَنْتُمْ بِهِ قَبْلَ أَنْ آذَنَ لَكُمْ...

الطبرسي: أي من قبل أن أمركم بالإيمان، و آذن لكم في ذلك. (2:463)

أبو حيان: دليل على وهن أمره، لأنه إنما جعل ذنبهم بمفارقة الإذن، ولم يجعله نفس الإيمان إلا بشرط (4:365)

الآلوسي: أي قبل أن أمركم أنا بذلك، وهو على حدّ قوله تعالى: لَنفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي الكهف:109، لا أنّ الإذن منه ممكن في ذلك.

وأصل آذن: أذن بهمزتين، الأولى للتكلم،

و الثَّانِيَةِ مِنْ صَلْبِ الْكَلِمَةِ، قَلْبَتْ أَلْفَا لَوْ قَوَعَهَا سَاكِنَةٌ بَعْدَ هَمْزَةٍ. (9:27)

2- قَالَ آمَنْتُمْ لَهُ قَبْلَ أَنْ آذَنَ لَكُمْ... طه:71

الطُّوسِيّ: الْفَرْقُ بَيْنَ الْإِذْنِ وَالْأَمْرِ: أَنَّ فِي الْأَمْرِ دَلَالَةً عَلَى إِرَادَةِ الْفِعْلِ الْمَأْمُورِ بِهِ، وَ لَيْسَ فِي الْإِذْنِ دَلَالَةٌ عَلَى إِرَادَةِ الْمَأْذُونِ فِيهِ، كَقَوْلِهِ: وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا الْمَائِدَةَ:2، فَهَذَا إِذْنٌ. (7:189)

مِثْلُهُ الطَّبْرَسِيُّ. (4:20)

الْبُرُوسِيُّ: أَيُّ مَنْ غَيْرَ أَنْ آذَنَ لَكُمْ فِي الْإِيمَانِ لَهُ وَ آمَرَكُمْ بِهِ، كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: لَنْفِرَدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي الْكَهْف:109، لَا أَنَّ الْإِذْنَ لَهُمْ فِي ذَلِكَ وَاقِعٌ بَعْدَهُ أَوْ مَتَوَقَّعٌ. الْإِذْنُ فِي الشَّيْءِ: إِعْلَامٌ بِإِجَازَتِهِ، وَ أذْنَتُهُ بِكَذَا وَ أذْنَتُهُ بِمَعْنَى. (5:405)

مِثْلُهُ الْآلُوسِيُّ. (16:231)

اذنكم

فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُلْ آذَنْتُكُمْ عَلَى سَوَاءٍ... الْأَنْبِيَاءُ:109

ابن قتيبة: أَيُّ أَعْلَمْتُمْكُمْ وَ صَرْتِ أَنَا وَ أَنْتُمْ عَلَى سَوَاءٍ، وَ إِنَّمَا يَرِيدُ نَابِذَتَكُمْ وَ عَادِيَتَكُمْ وَ أَعْلَمْتُمْكُمْ ذَلِكَ، فَاسْتَوَيْنَا فِي الْعِلْمِ. (289)
نَحْوَهُ السَّجِسْتَانِيُّ (126)، وَ الْهَرَوِيُّ (1:31).

الطَّبْرِيُّ: يَقُولُ: أَعْلَمَهُمْ أَنَّكَ وَ هُمْ عَلَى عِلْمٍ مِنْ أَنَّ بَعْضَكُمْ لِبَعْضٍ حَرْبٌ، لَا صِلْحَ بَيْنَكُمْ وَ لَا سَلْمَ.

(17:107)

نَحْوَهُ الْقُرْطَبِيُّ. (11:350)

2L أبو مسلم الأصفهاني: «الإيدان على السواء»:

الدَّعَاءُ إِلَى الْحَرْبِ مِجَاهَرَةً؛ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ الْأَنْفَال:58. (الْفَخْرُ الرَّازِيُّ 22:233)

الْقَيْسِيُّ: يَحْتَمِلُ (عَلَى سَوَاءٍ) أَنْ تَكُونَ فِي مَوْضِعٍ نَصَبَ نَعْتٍ لِمَصْدَرٍ مَحْذُوفٍ، أَيُّ إِيْذَانًا عَلَى سَوَاءٍ.

وَ يَحْتَمِلُ أَنْ تَكُونَ فِي مَوْضِعِ الْحَالِ مِنَ الْفَاعِلِ، وَ هُوَ التَّبَيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ.

وَ يَحْتَمِلُ أَنْ تَكُونَ حَالًا مِنَ الْمَفْعُولِينَ، وَ هُمْ الْمَخَاطَبُونَ. (2:88)

الطُّوسِيُّ: أَيُّ أَعْلَمْتُمْكُمْ عَلَى سَوَاءٍ فِي الْإِيْذَانِ تَسَاوُونَ فِي الْعِلْمِ بِهِ، لَمْ أَظْهَرِ بَعْضَكُمْ عَلَى شَيْءٍ كَتَمْتَهُ عَنْ غَيْرِهِ، وَ هُوَ دَلِيلٌ عَلَى بَطْلَانِ قَوْلِ أَصْحَابِ الرَّمُوزِ:

وإنّ للقرآن بواطن خصّ بالعلم بها أقوام.

وقيل: على سواء في العلم، إنّي صرت مثلكم، و مثله قوله: فَأَنْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ الْأَنْفَالِ:58، أي ليستوي علمك و علمهم.

وقيل: معناه لتستوا في الإيمان به. (7:285)

مثله الطبرسي. (4:67)

الزّمخشريّ: (اذن) منقول من أذن، إذا علم، و لكنّه كثر استعماله في الجري مجرى الإنذار، و منه قوله تعالى: فَأُذِنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ
البقرة:279.

[ثمّ استشهد بشعر] (2:586)

الفخر الزّازيّ: [قال بعد نقل قول الزّمخشريّ:] إذا عرفت هذا، فنقول: المفسّرون ذكروا فيه وجوها:

أحدها: قال أبو مسلم: «الإيدان على السّواء»:

ص: 787

الدعاء إلى الحرب مجاهرة، لقوله تعالى: فَأَنْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ الْأَنْفَال:58، وفائدة ذلك أنه كان يجوز أن يقدر على من أشرك من قريش أن حالهم مخالف لسائر الكفار في المجاهدة، فعرفهم بذلك أنهم كالكفار في ذلك.

وثانيها: أن المراد فقد أعلمتكم ما هو الواجب عليكم من التوحيد وغيره على سواء، فلم أفرق في الإبلاغ والبيان بينكم، لأنني بعثت معلما.

و الغرض منه إزاحة العذر لئلا يقولوا: رَبَّنَا لَوْ لَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا طه:134.

وثالثها: (على سواء) على إظهار وإعلان.

ورابعها: على مهل، والمراد أنني لا أعاجل بالحرب الذي آذنتكم به بل أمهل وأؤخر رجاء الإسلام منكم.

(22:233)

أبو حيان: آذنتكم: أعلمتكم، وتتضمن معنى التحذير والندارة. (6:344)

البروسوي: أعلمتكم ما أمرت به من وجوب التوحيد والتنزيه. (5:530)

الآلوسي: أي أعلمتكم ما أمرت به، أو حربي لكم. والإيدان: إفعال من الإذن، وأصله: العلم بالإجازة في شيء و ترخيصه، ثم تجوز به عن مطلق العلم، وصيغ منه الإفعال. وكثيرا ما يتضمن معنى التحذير والإنذار، وهو يتعدى لمفعولين، الثاني منهما مقدر كما أشير إليه.

(17:107)

نحوه الطباطبائي. (14:331)

اذنك

...قالوا اذنك ما متا من شهيد. فصلت:47

ابن عباس: أعلمناك. (الطبري 1:25)

مثله الكلبي (الفخر الرازي 27:136)، والطبري (25:1)، والأزهري (15:18)، والزمخشري (3):

456، والطبرسي (5:18).

أسمعناك. (أبو حيان 7:504)

السدي: قالوا: أظعنك ما متا من شهيد، على أن لك شريكا. (الطبري 1:25)

ابن قتيبة: أعلمناك. هذا من قول الآلهة التي كانوا يعبدون في الدنيا. (390)

الطوسي: معناه إنهم يقولون: أعلمناك ما متا من شهيد لمكانهم.

وقيل: معناه (اذنّك) أقرنا لك ما ممّا من شهيد بشريك له معك. (9:136)

الفخر الرّازي: قال ابن عبّاس: أسمعناك.

وقال الكلبي: أعلمناك. وهذا بعيد، لأنّ أهل القيامة يعلمون الله و يعلمون أنّه يعلم الأشياء علما واجبا، فالإعلام في حقّه محال. (27:136)

التّسفي: أعلمناك. وقيل: أخبرناك، وهو الأظهر؛ إذ الله تعالى كان عالما بذلك، وإعلام العالم محال.

أمّا الإخبار للعالم بالشيء فيتحقّق بما علم به، إلّا أن يكون المعنى إنّك علمت من قلوبنا الآن إنّنا لنشهد تلك الشّهادة الباطلة؛ لأنّه إذا علمه من نفوسهم فكأنّهم أعلموه. (4:97)

ص: 788

مثله البروسويّ (8:276)، و الألوسيّ (25:3).

أبو حيّان: (قالوا اذّنّاك)، أي أعلمناك. [ثمّ استشهد بشعر]

وقال ابن عباس: أسمعناك، كأنه استبعد الإعلام لله، لأنّ أهل القيامة يعلمون أنّ الله يعلم الأشياء علما واجبا، فالإعلام في حقّه محال.

و الظاهر أنّ الضّمير في (قالوا) عائد على المنادين، لأنّهم المحدثّ معهم ما متّا أحد اليوم- وقد أبصرنا و سمعنا- يشهد أنّ لك شريكا بل نحن موحدون لك، و ما متّا أحد يشاهدهم، لأنّهم ضلّوا عنهم و ضلّت عنهم آلهتهم، لا يبصرونها في ساعة التّويخ.

وقيل: الضّمير في (قالوا) عائد على الشركاء، أي قالت الشركاء: ما متّا من شهيد بما أضافوا إلينا من الشّرك. و (اذّنّاك) معلق، لأنّه بمعنى الإعلام، و الجملة من قوله: (ما متّا من شهيد) في موضع المفعول. و في تعليق باب «أعلم» رأينا خلافه، و الصّحيح أنّه مسموع من كلام العرب.

و الظاهر أنّ قولهم: (اذّنّاك) إنشاء، كقولك:

أقسمت لأضربنّ زيدا. و إن كان إخبارا سابقا؛ فتكون إعادة السّؤال توبيخا لهم. (7:504)

الطّباطبائيّ: الإيدان: الإعلام. (17:401)

أذن

وَ أَذْنٌ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ... الحجّ: 27

ابن عباس: لَمَّا فرغ إبراهيم من بناء البيت قيل له:

أذّن في النّاس بِالْحَجِّ قال: (ربّ و ما يبلغ صوتي؟ قال: أذن و عليّ البلاغ، فنأدى إبراهيم: أيّها النّاس كتب عليكم الحجّ إلى البيت العتيق فحجّوا)، فسمعه ما بين السّماء و الأرض. أفلا ترى النّاس يجيئون من أقصى الأرض يلبّون. (الطّبريّ 17:144)

لَمَّا بنى إبراهيم البيت أوحى الله إليه أن أذّن في النّاس بالحجّ، فقال إبراهيم: «ألا إنّ ربّكم قد اتّخذ بيتا و أمركم أن تحجّوه» فاستجاب له ما سمعه من شيء، من حجر و شجر و أكمة أو تراب أو شيء، «لبيك اللهمّ لبيك».

مثله سعيد بن جبير. (الطّبريّ 17:144)

هل تدري كيف كانت التّلبية؟

قلت: و كيف كانت التّلبية؟

قال: إنّ إبراهيم لَمَّا أمر أن يؤذّن في النّاس بالحجّ، خفضت له الجبال رءوسها، و رفعت القرى، فأذّن في النّاس. (الطّبريّ 17:145)

مجاهد: قام إبراهيم على مقامه، فقال: يا أيّها النّاس أجيئوا ربّكم، فقالوا: «لبيك اللهمّ لبيك». فمن حجّ اليوم فهو ممّن أجاب إبراهيم يومئذ.

ما حجّ إنسان ولا يحجّ أحد حتّى تقوم الساعة إلّا وقد أسمعته ذلك النداء، فمن أجاب مرّة حجّ مرّة، ومن أجاب مرّتين أو أكثر فالحجّ مرّتين أو أكثر على ذلك المقدار. (الفخر الرازي 23:27)

الحسن: هو أمر للنبيّ صلى الله عليه وآله أن يؤذّن للناس بالحجّ ويأمرهم به، وأنّه فعل ذلك في حجة الوداع.

مثله الجبائيّ. (الطوسي 7:309)

الجبائيّ: أمره الله تعالى أن يعلن التلبية فيعلم

النَّاسُ أَنَّهُ حَاجٌّ، فَيَحْجُّوهُ مَعَهُ.

و في قوله: (ياتوك) دلالة على أنَّ المراد أن يحجَّ فيقتدى به. (الفخر الرَّازي 23:28)

الطَّبْرِي: يقول تعالى ذكره: عهدنا إليه أيضا أن أذنَّ في النَّاسِ بِالْحَجِّ، يعني بقوله: (و اذن) أعلم و ناد في النَّاسِ أن حجَّوا أيها النَّاسِ بيت الله الحرام.

و ذكر أن إبراهيم صلوات الله عليه لمَّا أمره الله بالتأذين بالحجِّ، قام على مقامه فنادى: يا أيها النَّاسِ إنَّ الله كتب عليكم الحجَّ، فحجَّوا بيته العتيق. (17:143)

الرَّمْخَشْرِي: ناد فيهم. وقرأ ابن محيصن (و اذن) و النداء بالحجِّ أن يقول: «حجَّوا، أو عليكم بالحجِّ».

و روي أنَّه صعد أبا قبيس، فقال: «يا أيها النَّاسِ حجَّوا بيت ربِّكم». (3:11)

الطَّبْرسي: أي ناد في النَّاسِ و أعلمهم بوجوب الحجِّ.

و اختلف في المخاطب به على قولين:

أحدهما: أنَّه إبراهيم، عن عليِّ عليه السَّلام و ابن عبَّاس، و اختاره أبو مسلم. قال ابن عبَّاس: قام في المقام فنادى:

يا أيها النَّاسِ إنَّ الله دعاكم إلى الحجِّ فأجيبوا ب«لبيك اللهم لبيك».

و الثَّاني: أنَّ المخاطب به نبيُّنا محمَّد عليه أفضل الصَّلوات، أي و أذنَّ يا محمَّد في النَّاسِ بالحجِّ، فأذنَّ صلوات الله عليه في حجَّة الوداع، أي أعلمهم بوجوب الحجِّ، عن الحسن و الجبَّائي.

و جمهور المفسِّرين على القول الأوَّل، و قالوا: أسمع الله تعالى صوت إبراهيم كلَّ من سبق علمه، بأنَّه يحجُّ إلى يوم القيامة، كما أسمع سليمان- مع ارتفاع منزلته و كثرة جنوده حوله- صوت التَّملة مع خفضه و سكونه.

و في رواية عطاء عن ابن عبَّاس قال: لمَّا أمر الله سبحانه إبراهيم أن ينادي في النَّاسِ بالحجِّ صعد أبا قبيس و وضع إصبعيه في اذنيه، و قال: «يا أيها النَّاسِ أجيبوا ربِّكم» فأجابوه بالتلبية في أصلاب الرِّجال، و أوَّل من أجابه أهل اليمن. (4:80)

الفخر الرَّازي: قرأ ابن محيصن (و اذن) بمعنى أعلم.

في المأمور قولان: أحدهما- و عليه أكثر المفسِّرين-: أنَّه هو إبراهيم عليه السَّلام.

قالوا: لمَّا فرغ إبراهيم عليه السَّلام من بناء البيت، قال سبحانه: وَ اذَّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ.

قال: يا ربِّ و ما يبلغ صوتي؟

قال: عليك الأذان و عليَّ البلاغ.

فصعد إبراهيم عليه السلام الصفا، وفي رواية أخرى أبا قبيس، وفي رواية أخرى على المقام. قال إبراهيم: كيف أقول؟

قال جبريل عليه السلام: قل: «لبيك اللهم لبيك».

فهو أول من لبي.

وفي رواية أخرى: إنه صعد الصفا، فقال: يا أيها الناس إن الله كتب عليكم حج البيت العتيق، فسمعه ما بين السماء والأرض، فما بقي شيء سمع صوته إلا أقبل يلبي، يقول: «لبيك اللهم لبيك».

وفي رواية أخرى: إن الله يدعوكم إلى حج البيت الحرام ليشيكم به الجنة ويخرجكم من النار، فأجابه يومئذ من كان في أصلاب الرجال و أرحام النساء، وكل

ص: 790

من وصل إليه صوته من حجر أو شجر و مدر و أكمة أو تراب. [وقال بعد نقل قول مجاهد و ابن عباس:]

قال القاضي عبد الجبار: يبعد قولهم إنه أجابه الصخر و المدر، لأن الإعلام لا يكون إلا لمن يؤمر بالحجّ دون الجهاد، فأما من يسمع من أهل المشرق و المغرب نداه فلا يمتنع إذا قواه الله تعالى و رفع الموانع، و مثل ذلك قد يجوز في زمان الأنبياء عليهم السلام.

القول الثاني: أن المأمور بقوله: (و اذن) هو محمد صلى الله عليه و سلم، و هو قول الحسن، و اختيار أكثر المعتزلة. و احتجوا عليه بأن ما جاء في القرآن و أمكن حمله على أن محمدا صلى الله عليه و سلم هو المخاطب به فهو أولى، و تقدّم قوله: و إذ بوأنا لإبراهيم مكان البيت الحجّ: 26، لا- يوجب أن يكون قوله: (و اذن) يرجع إليه؛ إذ قد بيّنا أن معنى قوله: و إذ بوأنا أي و اذكر يا محمد صلى الله عليه و سلم (اذ بوأنا) فهو في حكم المذكور، فإذا قال تعالى: (و اذن) فإليه يرجع الخطاب. و على هذا القول ذكروا في تفسير قوله تعالى:

(و اذن) و جوها:

أحدها: أن الله تعالى أمر محمدا صلى الله عليه و سلم بأن يعلم الناس بالحجّ.

و ثانيها: [هو قول الجبائي المتقدم].

و ثالثها: أنه ابتداء فرض الحجّ من الله تعالى للرسول صلى الله عليه و سلم. (23:27)

نحوه القرطبي. (12:37)

أبو حيّان: قرأ الحسن و ابن محيصن (و اذن) بمدّة و تخفيف الدال.

قال ابن عطية: و تصحّف هذا على ابن جني، فإنه حكى عنهما (و اذن) على فعل ماض، و أعرب على ذلك بأن جعله عطفًا على (بوأنا) انتهى.

و ليس بتصحيح، بل قد حكى أبو عبد الله الحسين ابن خالويه في شواذّ القراءات من جمعه، و صاحب «اللوامح» أبو الفضل الرازي ذلك عن الحسن و ابن محيصن.

قال صاحب «اللوامح»: هو عطف على (و اذن) فيصير في الكلام تقديم و تأخير، و يصير (ياتوك) جزما على جواب الأمر الذي هو (و طهر) انتهى. (6:364)

الآلوسي: [نقل قول الحسن ثم قال:]

و هو خلاف الظاهر جدّا و لا قرينة عليه. و قيل:

يأباه كون السورة مكّيّة، و قد علمت ما فيه أولها. [ثم ذكر مثل أبي حيّان] (17:143)

الطباطبائي: أي: ناد الناس بقصد البيت أو بعمل الحجّ، و الجملة معطوفة على قوله: لا تُشرك بي شيئاً الحجّ: 26، و المخاطب به إبراهيم. و ما قيل: إن المخاطب نبينا محمد صلى الله عليه و سلم، بعيد من السياق. (14:369)

1-... فَأَذَّنَ مُؤَذِّنٌ بَيْنَهُمْ... الأعراف:44

الإمام علي عليه السلام: أنا ذلك المؤذن.

(الكاشاني 2:198)

ابن عباس: صاحب الصور عليه السلام. (الآلوسي 8:123)

الإمام الرضا عليه السلام: المؤذن أمير المؤمنين عليه السلام.

(الكاشاني 2:197)

ابن قتيبة: أي نادى مناد بينهم. (168)

ص: 791

الطَّبْرِيّ: يقول: فنادى مناد، وأعلم معلم بينهم.

(8:187)

الطُّوسِيّ: معناه نادى مناد نداء أسمع الفريقين.

(4:438)

مثله الطَّبْرَسِيّ. (2:422)

الرّمخشريّ: هو ملك يأمره الله فينادي بينهم نداء يسمع أهل الجنّة وأهل النار. (2:80)

الفخر الرّازيّ: فَأَذَنَ مُؤَذِّنٌ بَيْنَهُمْ ففيه مسألتان:

المسألة الأولى: معنى التّأذين في اللّغة التّداء و التّصويت بالإعلام، والأذان للصّلاة: إعلام بها و بوقتها. وقالوا: في (فأذن مؤذّن) نادى مناد أسمع الفريقين...

المسألة الثانية: قوله: (بينهم) يحتمل أن يكون ظرفاً لقوله: (أذن)، و التّقدير: أنّ المؤذّن أوقع ذلك الأذان بينهم وفي وسطهم، و يحتمل أن يكون صفة لقوله:

(مؤذّن)، و التّقدير: أنّ مؤذّنا من بينهم أذن بذلك الأذان. و الأوّل أولى، و الله أعلم. (14:85)

القرطبيّ: أي نادى و صوّت، يعني من الملائكة (7:209)

أبو حيّان: أي فأعلم معلم.

قيل: هو إسرافيل صاحب الصّور.

وقيل: جبريل يسمع الفريقين تفريحا و تبريجا.

وقيل: ملك غير معيّن.

و دخل طاوس على هشام بن عبد الملك، فقال له:

احذر يوم الأذان، فقال: و ما يوم الأذان؟ قال: يوم (فأذن مؤذّن) الآية. فصعق هشام، فقال طاوس: هذا ذلّ الصّفة، فكيف ذلّ المعاينة.

(و(بينهم) يحتمل أن يكون معمولاً ل«أذن»، و يحتمل أن يكون صفة ل«مؤذّن»، فالعامل فيه محذوف.

(4:301)

البروسويّ: فنادى مناد، وهو ملك ينادي من قبل الله تعالى نداء يسمعه كلّ واحد من أهل الجنّة وأهل النار. (3:165)

الآلوسيّ: هو على ما روي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنه «صاحب الصّور عليه السّلام»، وقيل: مالك خازن النار. وقيل: ملك من الملائكة غيرهما، يأمره الله تعالى بذلك.

ورواية الإماميّة عن الرّضا [عليه السّلام] وابن عباس أنّه عليّ كرم الله تعالى وجهه، ممّا لم يثبت من طريق أهل السنّة، وبعيد عن هذا الإمام أن يكون مؤدّنا، وهو إذ ذاك في حظائر القدس. (8:123)

رشيد رضا: التّأذين: رفع الصّوت بالإعلام بالشيء. [إلى أن قال:]

ونكر «المؤدّن» لأنّ معرفته غير مقصودة، بل المقصود الإعلام بما يقوله هنا لك، للتّخويف منه هنا، ولم يرو عن النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم فيه شيء، وهو من أمور الغيب التي لا تعلم علما صحيحا إلّا بالتّوقيف المستند إلى الوحي، ولكن المعهود في أمور عالم الغيب ولا سيّما الآخرة أن يتولّى مثل ذلك فيها ملائكة الله عزّ وجلّ. [قال بعد نقل قول الآلوسيّ:]

وأقول: إنّ واضعي كتب الجرح والتّعديل لرواة الآثار لم يضعوها على قواعد المذاهب، وقد كان في أئمتّهم من يعدّ من شيعة عليّ [عليه السّلام] وآله كعبد الرّزّاق

و الحاكم، و ما منهم أحد إلا و قد عدل كثيرا من الشيعة في روايتهم.

فإذا ثبتت هذه الرواية بسند صحيح قبلناها، و لا نرى كونه في حظائر القدس مانعا منها، و لو كنا نعقل لإسناد هذا التأذين إليه -كرم الله وجهه- معنى يعدّ به فضيلة أو مثوبة عند الله تعالى لقبنا الرواية بما دون السند الصحيح، ما لم يكن موضوعا أو معارضا برواية أقوى سندا أو أصحّ متنا. (8:426)

الطباطبائي: الأذان هو قوله: لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ الأعراف: 44، و هو إعلام عامّ للفريقين.

و قد أبهم الله هذا الذي يخبر عنه بقوله: فَأَذَّنَ مُؤَذِّنٌ بَيْنَهُمْ و لم يعرفه من هو؟ أم من الإنس أم من الجنّ أم من الملائكة؟

لكن الذي يقتضيه التدبّر في كلامه تعالى أن يكون هذا المؤذن من البشر لا من الجنّ و لا من الملائكة.

أمّا الجنّ فلم يذكر في شيء من تضاعيف كلامه تعالى أن يتصدّى الجنّ شيئا من التوسّط في أمر الإنسان من لدن وروده في عالم الآخرة، و هو حين نزول الموت إلى أن يستقرّ في جنة أو نار فيختم أمره، فلا موجب لاحتمال كونه من الجنّ.

و أمّا الملائكة فإنهم وسائط لأمر الله و حملة لإرادته، بأيديهم إنفاذ الأوامر الإلهية، و بوساطتهم يجري ما قضى به في خلقه، و قد ذكر الله سبحانه أشياء من أمرهم و حكمهم في عالم الموت و في جنة الآخرة و نارها، كقولهم للظالمين حين القبض: أَخْرِجُوا أَنْفُسَكُمُ الْأَنْعَام:

93، و قولهم لأهل الجنة: سَلَامٌ عَلَيْكُمْ ادْخُلُوا الْجَنَّةَ النَّحْل: 32، و قول مالك لأهل النار: إِنَّكُمْ مَكِثُونَ الرَّخْف: 77، و نظائر ذلك.

و أمّا المحشر - و هو حظيرة البعث و السؤال و الشّهادة و تطاير الكتب و الوزن و الحساب و الظرف الذي فيه الحكم الفصل - فلم يذكر للملائكة فيه شيء من الحكم أو الأمر و التّهي، و لا لغيرهم صريحا إلا ما صرح تعالى به في حقّ الإنسان، كقوله تعالى في أصحاب الأعراف في ذيل هذه الآيات حكاية عنهم: وَ نَادَوْا أَصْحَابَ الْجَنَّةِ أَنْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ الأعراف: 46، و قولهم لجمع من المؤمنين هناك: ادْخُلُوا الْجَنَّةَ لَا خَوْفٌ عَلَيْكُمْ وَ لَا أَنْتُمْ تَحْزَنُونَ الأعراف: 49، و هذا حكم و أمر و تأمين بإذن الله، و قوله تعالى فيما يصف يوم القيامة: قَالَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ إِنَّ الْخِزْيَ الْيَوْمَ وَ السُّوءَ عَلَى الْكَافِرِينَ النَّحْل: 27، و قوله تعالى بعد ذكر سؤاله أهل الجمع عن مدّة لبثهم في الأرض: وَقَالَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَ الْإِيمَانَ لَقَدْ لَبِثْتُمْ فِي كِتَابِ اللَّهِ إِلَى يَوْمِ الْبَعْثِ فَهَذَا يَوْمُ الْبَعْثِ وَ لَكِنَّا كُنَّا لَا تَعْلَمُونَ الرَّوم: 56.

فهذه جهات من تصدّى الشّتون، و القيام بالأمر يوم القيامة حبا لله الإنسان به دون الملائكة، مضافا إلى أمثال الشّهادة و الشّفاة اللّتين له.

فهذا كلّه يقرب إلى الدّهن أن يكون هذا المؤذن من الإنسان دون الملائكة (8:120)

عن أبي الحسن الرضا عليه السّلام: المؤذن:

أمير المؤمنين عليه السّلام.

[و نقل في معناه روايات كثيرة، و نقل كلام الألويسيّ و رشيد رضا، ثمّ قال:]

و لقد أجاد [رشيد رضا] فيما أفاد، غير أنّ الأحاد

من الروايات لا تكون حجة عندنا، إلا إذا كانت محفوظة بالقرائن المفيدة للعلم، أعني الوثوق التام الشخصي سواء كانت في أصول الدين أو التاريخ أو الفضائل أو غيرها، إلا في الفقه، فإن الوثوق النوعي كاف في حجّة الرواية، كل ذلك بعد عدم مخالفة الكتاب. والتفصيل موكول إلى فن أصول الفقه.

و أما كون هذا التأذين فضيلة فلا ينبغي الارتياح فيه، وليعتبر التأذين الأخرى بالتأذين الديني.

فالتأذين هو إعلام الحكم من قبل صاحبه ليستقرّ على المحكومين. فالمؤذن هو الرابطة يربط صاحب الحكم بالمحكومين بتقرير حكمه عليه، والرابطة في شرفها وخسستها تتبع الطرفين، ومن الواضح أنّ الطرف إذا كان هو الله عزّ اسمه كان في ذلك من الشرف والكرامة ما لا يعادله شيء، كما في وساطة إبراهيم عن الله سبحانه في قوله: «وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ الْحَجَّ: 27»، ووساطة عليّ عليه السلام في إبلاغ آيات البراءة: «وَأَذَانَ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى النَّاسِ التَّوْبَةَ: 3»، هذا في الأذان والإعلام التشريعي الذي يستقرّ به حكم الحاكم على المحكومين به.

و أما الأذان غير التشريعي كما في أذان يوم القيامة أن لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ ففيه استقرار التمام واللّعن المطلق الدائم على الظالمين، بعد إسهادهم حقيقة الوعد الإلهي الذي بلغهم منه تعالى من طريق أنبيائه ورسله، وفيه تثبيت ما في ظهور حقائق الوعد والوعيد للظالمين من النتيجة العائدة إليهم. فافهم ذلك ولا يهوننّ عليك أمر الحقائق، ولا تساهل في البحث عنها إن كنت ذا قدم فيه.

وهذا هو الذي يشير إليه عليّ عليه السلام نفسه فيما مرّ من خطبته؛ إذ قال: «و أنا المؤذن في الدنيا والآخرة».

والرواية كما تقدّم مروية بطرق متعدّدة من الشيعة عن عليّ والباقر والرضا عليهم السلام، ومن طرق أهل السنة ما رواه الحاكم بإسناده عن ابن الحنفية عن عليّ عليه السلام، وإسناده عن أبي صالح عن ابن عباس. والرجل جيّد الرواية ضابط في الحديث ينقل في التفسير الروائية وغيرها رواياته في التفسير، لكنهم لم يذكروا روايته هذه حتّى مثل السيوطي الذي يستوفي في «الدّر المنثور» ما رواه في التفسير ترك ذكر الحديث، وما أدري ما هو السبب فيه؟ (8:139، 141)

2-... ثُمَّ أَذَّنَ مُؤَذِّنٌ أَيَّتَهَا الْعَيْرُ إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ.

يوسف: 70

الطبري: يقول: ثم نادى مناد، وقيل: أعلم معلم.

(13:17)

الطوسي: أي نادى مناد.

و الإيدان: الإعلام بقول يسمع بالأذن. ومثله الإذن؛ والإذن: الإطلاق في الفعل بقول يسمع بالأذن.

(6:169)

الزمخشري: ثم نادى مناد. يقال: أذنه: أعلمه، وأذن: أكثر الإعلام، ومنه المؤذن، لكثرة ذلك منه.

روي أنهم ارتحلوا، وأمهلهم يوسف حتّى انطلقوا، ثم أمر بهم فأدركوا وحبسوا، ثم قيل لهم ذلك.

(2:334)

ص: 794

مثله أبو حيان. (5:329)

الطبرسي: أي نادى مناد مسمعا معلما.

(3:252)

الأوسي: نادى مسمع، كما في «مجمع البيان». وفي «الكشاف» وغيره: نادى مناد.

و أورد عليه أن النحاة قالوا: لا يقال: قام قائم، لأنه لا فائدة فيه.

و أوجب بأنهم أرادوا أن ذلك المنادي من شأنه الإعلام بما نادى به، بمعنى أنه موصوف بصفة مقدرة تتم بها الفائدة، أي أذن رجل معين للأذان. (13:24)

المرغبي: أي وقد افتقد فتياه السقاية، لأنها الصواع الذي يكيلون به للممتارين فلم يجدوها، فأذن مؤذّنهم بذلك، أي كرّر النداء به، كدأب الذين ينشدون المفقود في كل زمان و مكان. (13:20)

اذان

وَ أَذَانٌ مِنَ اللَّهِ وَ رَسُولِهِ إِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَ رَسُولُهُ... التوبة: 3

الإمام علي عليه السلام: كنت أنا الأذان [ظ، الأذن] في الناس. (العروسي 2:183)

ابن زيد: إعلام من الله ورسوله. ورفع قوله:

براءة من الله كأنه قال: هذه براءة من الله ورسوله، و أذان من الله. (الطبري 10:67)

مثله الزجاج، و الجبائي. (الطوسي 5:199)

أبو عبيدة: مجازه و علم من الله، و هو مصدر و اسم من قولهم: آذنتهم، أي أعلمتهم. يقال أيضا: أذنين و إذن. (1:252)

2L ابن قتيبة: أي إعلام، و منه أذان الصلاة، إنما هو إعلام بها، يقال: آذنتهم إيذانا فأذنا و إذن. و الأذن:

اسم مبني منه. (182)

السجستاني: إعلام من الله، و الأذان و التأذين و الإيذان: الإعلام، و أصله من الأذن، يقال: آذنتك بالأمر، تريد أوقعته في أذنتك. (12)

الأزهري: أي إعلام، يقال: آذنته أودنه إيذانا و أذانا.

فالأذان: اسم يقوم مقام الإيذان، و هو المصدر الحقيقي. (15:17)

الطّوسيّ: تقول: آذنتني فلان كذا فأذنت، أي أعلمني فعلمت.

وقال بعضهم: معناه النداء الذي يسمع بالأذن.

وقيل: معناه عليكم أذان، لأنّ فيه معنى الأمر.

(5:199)

الرّمخشريّ: (اذان) ارتفاعة كارتفاع (براءة) على الوجهين [خبر مبتدأ محذوف أي هذه أذان أو مبتدأ لتخصيصها بصفتها و الخبر (الى التّاس)]، ثمّ الجملة معطوفة على مثلها، ولا وجه لقول من قال: إنّ معطوف على (براءة)، كما لا يقال: عمرو معطوف على زيد، في قولك: زيد قائم و عمرو قاعد.

والأذان بمعنى الإيذان، وهو الإعلام، كما أنّ الأمان و العطاء بمعنى الإيمان و الإعطاء.

فإن قلت: أيّ فرق بين معنى الجملة الأولى و الثانية؟

قلت: تلك إخبار بثبوت البراءة، و هذه إخبار بوجوب الإعلام بما ثبت.

ص: 795

فإن قلت: لم علقت البراءة بالذين عوهدهوا من المشركين، وعلق الأذان بالناس؟

قلت: لأن البراءة مختصة بالمعاهدين والتاكثين منهم، وأما الأذان فعام لجميع الناس من عاهد و من لم يعاهد، و من نكث من المعاهدين و من لم ينكث.

(2:173)

الطبرسي: معناه وإعلام، وفيه معنى الأمر، أي أذنوا الناس. (3:5)

تَأَذَّن

1- وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكَ لِيُبْعَثَنَّ عَلَيْهِمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَنْ يَسُومُهُمْ سُوءَ الْعَذَابِ... الأعراف: 167

ابن عباس: قال ربك. (الخازن 2:250)

مثله مجاهد. (1:249)

مجاهد: أمر ربك. (الطبرسي 9:102)

الحسن: تأذن: أعلم، من الأذان، وهو الإعلام.

مثله ابن قتيبة، والزجاج، والفراسي. (أبو حيان 4:413) والطباطبائي (8:296).

عطاء: تأذن: حتم. (أبو حيان 4:413)

حكم ربك. (الخازن 2:250)

سيبويه: أذن: أعلم، و أذن: نادى و صاح للإعلام، و منه فَأَذَّنَ مُؤَذَّنٌ بَيْنَهُمُ الأعراف: 44، و مثله (تأذن). (المراغي 9:96)

قطرب: و عد. (أبو حيان 4:414)

أبو عبيدة: مجازة: (تأذن ربك)، مجازة: أمر، و هو من الإذن، و أحلّ و حرّم و نهى. (1:231)

أخبر، و هو راجع لمعنى أعلم. (أبو حيان 4:414)

ابن قتيبة: أي أعلم، و هو من آذنتك بالأمر.

(174)

الطبرسي: و اذكر يا محمد إذ أذن ربك فأعلم، و هو تفعلّ من الإيدان. [ثم استشهد بشعر] (9:102)

نحوه الطوسي. (5:21)

الزجاج: معنى (تأذن) تألى ربك ليعثن.

(الطوسي 5:21)

أقسم. (أبو حيان 4:414)

الأزهري: أي أعلم، وهو واقع مثل توعد.

و يجوز أن يكون «تفعل» من قولك: «تأذن»، كما يقال: تعلم، بمعنى أعلم. (15:19)

المبيدي: أي آذن، ومعناه أعلم. تفعل و أفعل بمعنى واحد، كتوعدده و أوعدده، و ترصاه و أرضاه، و تيقنه و أيقنه.

وقيل: (تأذن) أمر من الإذن، وقيل: حكم، وقيل:

أخبر، وقيل: وعد، وقيل: حلف. (3:774)

الزمخشري: عزم ربك، وهو تفعل من الإيدان، وهو الإعلام، لأن العازم على الأمر يحدث نفسه به و يؤذنها بفعله. و أجري مجرى فعل

القسم، كعلم الله و شهد الله، و لذلك أجيب بما يجاب به القسم، وهو قوله:

(ليبعثن)، و المعنى و إذ حتم ربك و كتب على نفسه (ليبعثن) على اليهود. (2:127)

نحوه النيسابوري (9:74)، و البيضاوي (1:375).

ابن عطية: بنية «تأذن»، هي التي تقتضي التكسب من «أذن» أي علم و مكن. فإذا كان مسندا إلى

ص: 796

غير الله لحقه معنى التَّكْسِب الَّذِي يلحق المحدثين، وإلى الله كان بمعنى «علم» صفة لا مكتسبة بل قائمة بالذات، فالمعنى وإذا علم الله ليعبث.

و يقتضي قوة الكلام أن ذلك العلم منه مقترن بإنفاذ وإمضاء، كما تقول في أمر قد عزمت عليه غاية العزم:

علم الله لأبعثن كذا. (أبو حيان 4:414)

الطبرسي: معناه و اذكر يا محمد إذ أذن و أعلم ربك، فإن «تأذن و أذن» بمعنى.

وقيل: معناه تألى ربك، أي أقسم القسم الذي يسمع بالأذن. (2:494)

ابن شهر آشوب: قوله تعالى: وَ إِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكَ أَي قال قولاً يسمع بالأذن، و لا يريد بذلك أنه أصغى بالأذن إلى قول. [ثم استشهد بشعر] (1:77)

الفخر الرازي: أذن: نادى و صاح للإعلام، و منه قوله تعالى: فَأَذَّنَ مُؤَذِّنٌ بَيْنَهُمُ الأعراف: 44، و قوله: (تأذن) بمعنى أذن، أي أعلم.

ولفظه «تفعل» هاهنا ليس معناه أنه أظهر شيئاً ليس فيه بل معناه «فعل» فقوله: (تأذن) بمعنى أذن، كما في قوله: سَدَّ بِحَانَهُ وَ تَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ يونس: 18، معناه علا و ارتفع، لا بمعنى أنه أظهر من نفسه العلو، وإن لم يحصل ذلك فيه. (15:41)

القرطبي: أي أعلم أسلافهم أنهم إن غيروا و لم يؤمنوا بالنبي الأتي بعث الله عليهم من يعدبهم.

و قال أبو علي: «اذن» بالمد: أعلم. و «أذن» بالتشديد: نادى.

و قال قوم: «أذن و أذن» بمعنى أعلم، كما يقال: أيقن و تيقن. [ثم استشهد بشعر] (7:309)

الكاشاني: تفعل، من الإيدان بمعنى الإعلام، أو العزم و الإقسام، معناه و اذكر إذ أعلم أو عزم ربك و أقسم. (2:248)

البروسوي: بمعنى أذن، مثل توعد بمعنى أوعد.

و الإيدان: الإعلام، و بمعنى عزم، لأن من عزم على الأمر و صمم نيته عليه يحدث به نفسه، و يؤذنها بفعله.

و عزم الله تعالى على الأمر عبارة عن تقرر ذلك الأمر في علمه و تعلق إرادته بوقوعه في الوقت المقدر له.

و المعنى و اذكر يا محمد لليهود وقت إيجابه تعالى على نفسه. (ليبعثن) (3:267)

الآكوسي: (تأذن) تفعل، من الإذن، و هو بمعنى أذن، أي أعلم. و التفعل يجيء بمعنى الإفعال، كالنوعد و الإيعاد. و إلى هذا يؤول ما روي عن ابن عباس من أن المعنى: قال ربك. و فسره بعضهم ب«عزم» و هو كناية عنه أو مجاز، لأن العازم على الأمر يشاور نفسه في الفعل و الترك ثم يجزم، فهو يطلب من النفس الإذن فيه.

و في «الكشف»: لو جعل بمعنى «الاستئذان» دون «الإيدان» كأنه يطلب الإذن من نفسه لكان وجهها؛ و حيث جعل بمعنى «عزم» و كان العازم جازماً، فسر «عزم» ب«جزم» و «قضى»، فأفاد التأكيد، فلذا أجري مجرى القسم، و أجيب بما يجاب به و هو هنا (ليبعثن).

2- وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِن كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ. إبراهيم: 7

ص: 797

ابن مسعود: كان يقرأ (و اذ قال ربكم) .

نحوه ابن زيد. (الطبري 13:185)

الحسن: أي أعلمكم، وقد يستعمل تفعّل بمعنى أفعّل، كقولهم: أوعده و توعّده. (الطوسي 6:276)

مثله الفراء. (2:69)

أبو عبيدة: مجازة: أذنكم ربكم، و(إذ) من حروف الزوائد، و(تأذن) تفعّل، من قولهم: أذنته.

(1:335)

الطبري: و اذكروا أيضا حين أذنكم ربكم.

و(تأذن) تفعّل، من أذن. و العرب ربّما وضعت «تفعّل» موضع «أفعّل»، كما قالوا: أوعده و توعّده بمعنى واحد، و أذن: أعلم. [ثم استشهد

بشعر]

(13:185)

الزمخشري: معنى (تأذن ربكم) أذن ربكم، و نظير تأذن و أذن توعّد و أوعد و تفضّل و أفضّل.

و لا بدّ في «تفعّل» من زيادة معنى ليس في «أفعّل»، كأنه قيل: و إذ أذن ربكم إيذانا بليغا تنتفي عنده الشكوك و تنزاح الشبه، و المعنى (و اذ

تأذن ربكم) فقال:

لئن شكرتم

أو أجري (تأذن) مجرى «قال»، لأنّه ضرب من القول. (2:368)

مثله الفخر الرازي. (19:85)

البيضاوي: (تأذن) بمعنى أذن، كتوعّد و أوعد، غير أنّه أبلغ لما في «التفعّل» من معنى التكلّف و المبالغة.

(1:525)

نحوه أبو السعود (3:118)، و الألويسي (13:190).

عزة دروزة: قطع على نفسه عهدا. (6:131)

يستأذنك

لا يَسْتَأْذِنُكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ...

التوبة:44

ابن عباس: هذا تعبير للمنافقين حين استأذنوا في القعود عن الجهاد من غير عذر، وعذر الله المؤمنين، فقال: لَمْ يَذْهَبُوا حَتَّى يَسْتَأْذِنُوهُ التور:62.

(الطبري 10:143)

الطبري: يا محمد صلى الله عليه وسلم لا تأذن في التخلف عنك إذا خرجت لغزو عدوك لمن استأذنتك في التخلف من غير عذر، فإنه لا يستأذنتك في ذلك إلا منافق، لا يؤمن بالله واليوم الآخر، فأما الذي يصدق بالله ويقرّ بوحديته وبالبعث والدار الآخرة والثواب والعقاب، فإنه لا يستأذنتك في ترك الغزو و جهاد أعداء الله بماله ونفسه. (10:143)

نحوه الطوسي (5:264)، والفخر الرازي (16:72).

أبو مسلم الأصفهاني: لا يستأذنتك في الخروج، لأنه مستغن عنه بدعائك إلى ذلك، بل يتأهب له.

(الطبرسي 3:34)

الزمخشري: ليس من عادة المؤمنين أن يستأذنوك في أن يجاهدوا، وكان الخالص من المهاجرين والأنصار يقولون: لا نستأذن النبي أبداً، ولنجاهدنا أبداً معه بأموالنا وأنفسنا. (2:192)

الطبرسي: أي لا يطلب منك الإذن في القعود عن الجهاد معك بالمعاذير الفاسدة. (3:34)

ص: 798

الأكوسي: تنبيه على أنه ينبغي أن يستدلّ عليه السلام باستئذانهم على حالهم ولا- يأذن لهم، أي ليس من شأن المؤمنين وعادتهم أن يستأذنونك في أن يُجاهدوا بأموالهم وأنفسهم فإنّ الخلص منهم يبادرون إليه من غير توقّف على الإذن، فضلا عن أن يستأذنونك في التخلّف عنه.

و نفي العادة مستفاد من نفي الفعل المستقبل الدالّ على الاستمرار، نحو: فلان يقري الصّيف و يحمي الحرّيم، فالكلام محمول على نفي الاستمرار، ولو حمل على استمرار النّفي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون، فيكون المعنى عادتهم عدم الاستئذان، لم يبعد. [ثمّ استشهد بشعر]

و جوّز أن يكون متعلّق الاستئذان محذوفا، و(ان يجاهدوا) بتقدير كراهة أن يجاهدوا. و المحذوف قيل:

التخلّف عليه، و المعنى لا يستأذّنك المؤمنون في التخلّف كراهة الجهاد. و النّفي متوجّه للاستئذان و الكراهة معا.

وقال بعض: إنّه متوجّه إلى القيد، و به يمتاز المؤمن من المنافق، و هو وإن كان في نفسه أمرا خفيّا لا- يوقف عليه بادئ الأمر، لكن عامّة أحوالهم لما كانت منبئة عن ذلك جعل أمرا ظاهرا مقرّرا.

وقيل: الجهاد، أي لا يستأذّنك المؤمنون في الجهاد كراهة أن يجاهدوا. و تعبّ بأنه مبني على أن الاستئذان في الجهاد ربما يكون لكراهة، و لا يخفى أن الاستئذان في الشّيء لكراهته ممّا لا يقع بل لا يعقل، و لو سلّم وقوعه فالاستئذان لعلّة الكراهة ممّا لا يمتاز بحسب الظّاهر من الاستئذان لعلّة الرّغبة لو سلّم، فالذي نفي عن المؤمنين يجب أن يثبت للمنافقين. و ظاهر أنّهم لم يستأذّنوا في الجهاد لكراهتهم له، بل إنّما استأذّنوا في التخلّف، فتدبرّ.

(10:110)

ليستأذّنكم

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَيْسَ تَأْذِنُكُمْ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ مِنْ قَبْلِ صَلَاةِ الْفَجْرِ وَ حِينَ تَصْعُونَ ثِيَابَكُمْ مِنَ الظَّهِيرَةِ وَ مِنْ بَعْدِ صَلَاةِ الْعِشَاءِ ثَلَاثَ عَوْرَاتٍ لَكُمْ... التّور: 58

ابن عباس: الآية في النّساء و الرّجال من العبيد.

(الطّوسيّ 7:460)

معناه مروا عبيدكم و إماءكم أن يستأذّنوا عليكم إذا أرادوا الدّخول إلى مواضع خلواتكم.

(الطّبرسيّ 4:154)

مجاهد: عني به الذّكور دون الإناث، لأنّ قوله:

الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ صِيغَةُ الذّكُورِ لَا صِيغَةُ الْإِنَاثِ.

مثله ابن عمر. (الفخر الرّازي 24:29)

الإمام الباقر عليه السّلام: أراد العبيد خاصّة.

(الطّبرسي 4:154)

الجبائي: الاستئذان واجب على كلّ بالغ في كلّ حال، ويجب على الأطفال في هذه الأوقات الثلاثة بظاهر هذه الآية. (الطّوسي 7:460)

الطّوسي: قال قوم: في ذلك دلالة على أنّه يجوز أن يؤمر الصّبيّ الذي يعقل، لأنّه أمره بالاستئذان.

وقال آخرون: ذلك أمر للآباء أن يأخذوا الأولاد

ص: 799

بذلك. فظاهر الآية يدل على وجوب الاستئذان ثلاث مرّات في ثلاثة أوقات من ساعات الليل والنهار.

(7:460)

مثله الطبرسي. (4:154)

الرمخشري: أمر بأن يستأذن العبيد.

وقيل: العبيد والإماء والأطفال الذين لم يحتلموا من الأحرار. (3:74)

الفخر الرازي: إن أريد به العبيد والإماء إذا كانوا بالغين، فغير ممتنع أن يكون أمرا لهم في الحقيقة، وإن أريد الذين لم يبلغوا الحلم لم يجز أن يكون أمرا لهم، ويجب أن يكون أمرا لنا بأن نأمرهم بذلك ونبعثهم عليه، كما أمرنا بأمر الصبي - وقد عقل الصلاة - أن يفعلها، لا على وجه التكليف لهم، لكنّه تكليف لنا لما فيه من المصلحة لنا ولهم بعد البلوغ. ولا يبعد أن يكون لفظ الأمر وإن كان في الظاهر متوجّها عليهم إلا - أنّه يكون في الحقيقة متوجّها على المولى، كقولك للرجل: ليخفك أهلك وولدك. فظاهر الأمر لهم، وحقيقة الأمر له بفعل ما يخافون عنده. [قال بعد نقل قول ابن عباس ومجاهد وابن عمر:]

والصحيح أنه يجب إثبات هذا الحكم في النساء، لأنّ الإنسان كما يكره اطلاع الذكور على أحواله فقد يكره أيضا اطلاع النساء عليها، ولكن الحكم يثبت في النساء بالقياس لا بظاهر اللفظ على ما قدّمناه.

من العلماء من قال: الأمر في قوله: لَيْسَ تَأْذِنُكُمْ عَلَى النَّدْبِ والاستحباب، ومنهم من قال: إنّه على الإيجاب، وهذا أولى، لما ثبت أنّ ظاهر الأمر للوجوب.

(24:28)

القرطبي: اختلف العلماء في المراد بقوله تعالى:

لَيْسَ تَأْذِنُكُمْ عَلَى سِتَّةِ أَقْوَال:

الأول: أنّها منسوخة، قاله ابن المسيّب وابن جبير.

الثاني: أنّها ندب غير واجبة، قاله أبو قلابة، قال:

إنّما أمروا بهذا نظرا لهم.

الثالث: عنى بها النساء، قاله أبو عبد الرحمن السلمي.

الرابع: هي في الرجال دون النساء، قاله ابن عمر.

الخامس: كان ذلك واجبا؛ إذ كانوا لا غلق لهم ولا أبواب، ولو عاد الحال لعاد الوجوب، حكاه المهدوي عن ابن عباس.

السادس: أنّها محكمة واجبة ثابتة على الرجال والنساء، وهو قول أكثر أهل العلم، منهم القاسم، و جابر بن زيد، والشعبي.

وأضعفها قول السلمي، لأنّ (الذين) لا يكون للنساء في كلام العرب، إنّما يكون للنساء «اللاتي واللواتي».

وقول ابن عمر: يستحسنه أهل النظر، لأنّ (الذين) للرجال في كلام العرب، وإن كان يجوز أن يدخل معهم النساء، فإنّما يقع ذلك بدليل، والكلام على ظاهره.

(12:302)

البروسوي: هذه اللام لام الأمر، والاستئذان:

طلب الإذن، والإذن في الشيء: إعلام بإجازته والرخصة فيه. (6:175)

الآلوسي: إنّ الأمر في قوله سبحانه:

لِيَسْتَأْذِنَكُمْ وَإِنْ كَانَ فِي الظَّاهِرِ لِلْمَمْلُوكِينَ وَالصَّبِيَّانِ

ص: 800

لكنه في الحقيقة للمخاطبين، فكأنهم أمروا أن يأمرُوا المذكورين بالاستئذان، وبهذا ينحل ما قيل: كيف يأمر الله عز وجل من لم يبلغ الحلم بالاستئذان وهو تكليف، ولا تكليف قبل البلوغ؟ وحاصله أن الله تعالى لم يأمره حقيقة وإنما أمر سبحانه الكبير أن يأمره بذلك، كما أمره أن يأمره بالصلاة.

وقيل: الأمر للبالغين من المذكورين على الحقيقة، ولغيرهم على وجه التأديب.

وقيل: هو للجميع على الحقيقة، والتكليف يعتمد التمييز ولا يتوقف على البلوغ، فالمراد ب(الذين لم يبلغوا الحلم) المميزون من الصغار، وهو كما ترى.

واختلف في هذا الأمر فذهب بعض إلى أنه للوجوب، وذهب الجمهور إلى أنه للتأديب. وعلى القولين هو محكم على الصّحيح. (18:210)

الطّباطبائي: أي مروهم أن يستأذنوكم للدخول. وظاهر الذين ملكت أيمانكم العبيد دون الإماء، وإن كان اللفظ لا يأتي عن العموم بعناية التغليب. (15:163).

فليستأذنا

وَإِذَا بَلَغَ الْأَطْفَالُ مِنْكُمُ الْحُلُمَ فَلْيَسْتَأْذِنُوا كَمَا اسْتَأْذَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ... التّور: 59

ابن مسعود: عليكم أن تستأذنوا على آبائكم وأمهاتكم وأخواتكم. (الألوسي 18:216)

ابن عباس: عن عطاء أنه سأل ابن عباس رضي الله عنه: أستأذن على أختي؟

قال: نعم.

قلت: إنها في حجري، وأنا أنفق عليها وإنها معي في البيت، أستأذن عليها؟

قال: نعم، إن الله تعالى يقول: لَيْسَ تَأْذِنُكُمُ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ التّور: 58، فلم يأمر هؤلاء بالاستئذان إلا في العورات الثلاث.

وقال تعالى: وَإِذَا بَلَغَ الْأَطْفَالُ مِنْكُمُ الْحُلُمَ فَلْيَسْتَأْذِنُوا كَمَا اسْتَأْذَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فالإذن واجب على خلق الله تعالى أجمعين.

وروي عنه رضي الله عنه أنه قال: آية لا يؤمن بها أكثر الناس آية الإذن، وإني لأمر جارتي -يعني زوجته- أن تستأذن علي. (الألوسي 18:216)

الطّوسي: يعني يرتفع من دخوله بغير إذن إذا بلغ، وصار حكمه حكم الرجال في وجوب الاستئذان على كل حال. (7:461)

الفخر الرازي: الأمر بالاستئذان هل هو مختص بالمملوك ومن لم يبلغ الحلم، أو يتناول الكل من ذوي الرّحم؟ والأجنبي أيضا لو كان المملوك من ذوي الرّحم هل يجب عليه الاستئذان؟

الجواب: أمّا الصورة الأولى فنعم، إمّا لعموم قوله تعالى: لا تَدْخُلُوا بُيُوتاً غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْذِنُوا أو بالقياس على المملوك، و من لم يبلغ الحلم بطريق الأولى.

و أمّا الصّورة الثانية فيجب عليه الاستئذان لعموم الآية. (24:33)

القرطبي: إنّ الأطفال أمروا بالاستئذان في

ص: 801

الأوقات الثلاثة المذكورة، وأبيح لهم الأمر في غير ذلك، كما ذكرنا.

ثم أمر الله تعالى في هذه الآية أن يكونوا إذا بلغوا الحلم على حكم الرجال في الاستئذان في كل وقت.

وهذا بيان من الله عزّ وجلّ لأحكامه وإيضاح حلاله وحرّامه. وقال: فَلَيْسَ تَأْذِنُوا وَلَمْ يَقل: فليستأذّنوكم وقال في الأولى: لَيْسَ تَأْذِنُكُمْ التّور: 58، لأنّ الأطفال غير مخاطبين ولا متعبّدين. (12:308)

الآلوسي: فَلَيْسَ تَأْذِنُوا إِذَا أَرَادُوا الدّخول عليكم. كَمَا اسْتَأْذَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ أَي الَّذِينَ ذَكَرُوا مِنْ قَبْلِهِمْ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْذِنُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا التّور: 27.

و جوّز أن تكون القبليّة باعتبار الوصف لا باعتبار الذّكر في التّظّم الجليل، بقرينة ذكر البلوغ و حكم الطفوليّة، أي الذين بلغوا من قبلهم. وزعم بعضهم أنّه أظهر.

و تعقّب بأنّ المراد بالتّشبيه بيان كيفيّة استئذان هؤلاء و زيادة إيضاحه، ولا يتسنّى ذلك إلّا بتشبيهه باستئذان المعهودين عند السّامع.

ولا-ريب في أنّ بلوغهم قبل بلوغ هؤلاء ممّا لا-يخطر ببال أحد، وإن كان الأمر كذلك في الواقع، وإّما المعهود المعروف ذكرهم قبل ذكرهم، فالمعنى فليستأذّنوا استئذاننا كائنا مثل استئذان المذكورين قبلهم، بأن يستأذّنوا في جميع الأوقات، ويرجعوا إن قيل لهم: ارجعوا، حسبما فضّل فيما سلف.

و كون المراد بالأطفال الأطفال الأحرار الأجانب، قد ذهب إليه غير واحد.

وقال بعض الأجلّة: المراد بهم ما يعمّ الأحرار و المماليك، فيجب الاستئذان على من بلغ من الفريقين، و أوجب هذا استئذان العبد البالغ على سيّدته لهذه الآية.

و نقل عن بعضهم أنّ وجوب الاستئذان المستفاد من الأمر الدّالّ عليه في الآية منسوخ، وأنكر ذلك سعيد بن جبير، روي عنه يقولون: هي منسوخة، لا والله ما هي منسوخة، ولكنّ الناس تهاونوا بها.

و عن الشّعبي: ليست منسوخة. فقيل له: إنّ الناس لا يعملون بها، فقال: الله تعالى المستعان.

وقيل: ذلك مخصوص بعدم الرّضا و عدم باب يغلق، كما كان في العصر الأوّل. (18:215)

المراغي: أي و إذا بلغ الصّغار من أولادكم و أقربائكم الأحرار سنّ الاحتلام و هو خمس عشرة سنة، فلا يدخلوا عليكم في كلّ حين إلّا بإذن، لا في أوقات العورات الثلاث و لا في غيرها، كما استأذن الكبار من ولد الرّجل و أقاربه. (18:132)

اذن

1- وَ مِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤْذِنُونَ النَّبِيَّ وَ يَقُولُونَ هُوَ أَذُنٌ قُلْ أَذُنٌ خَيْرٌ لَكُمْ... التّوبة: 61

ابن عباس: يقولون: هو صاحب أذن يصغى إلى كلِّ أحد.

مثله قتادة، ومجاهد، والضَّحَّاك.

(الجصاص 3:142)

ص: 802

يسمع من كلّ أحد. (الطبريّ 10:168)

مثله السيوطيّ. (2:18)

مجاهد: يقولون: سنقول ما شئنا، ثمّ نحلف له فيصدقنا. (1:283)

قتادة: كانوا يقولون: إنّما محمّد أذن لا يحدث عنّا شيئاً، إلاّ هو أذن يسمع ما يقال له.

(الطبريّ 10:169)

الأخفش: أي هو أذن خير لا أذن شرّ.

وقال بعضهم: (أُذُنٌ خَيْرٌ لَكُمْ) و الأولى أحسنهما، لأنك لو قلت: (هو أذن خير لكم) لم يكن في حسن (هو أذن خير لكم) وهذا جائز، على أن تجعل (لكم) صفة «الأذن». (2:556)

ابن قتيبة: أي يقبل كلّ ما بلغه. و الأصل أنّ الأذن هي السّامعة، فقبل لكلّ من صدّق بكلّ خبر يسمعه:

أذن، و منه يقال: أذنتك بالأمر فأذنت، كما تقول:

أعلمتك فعلمت، إنّما هو أوقعته في أذتك.

(تأويل مشكل القرآن: 182)

نحوه السّجستانيّ. (79)

الطبريّ: يقولون: هو أذن سامعة، يسمع من كلّ أحد ما يقول، فيقبله و يصدّقه، و هو من قولهم: رجل أذنة مثل فعلة، إذا كان يسرع الاستماع و القبول، كما يقال: هو يقين و يقين، إذا كان ذا يقين بكلّ ما حدّث.

و أصله من: أذن له يأذن، إذا استمع له.

و اختلف القراء في قراءة قوله: قُلْ أُذُنٌ خَيْرٌ لَكُمْ فقرأ ذلك عامّة قراء الأمصار قُلْ أُذُنٌ خَيْرٌ لَكُمْ بإضافة الأذن إلى الخير، يعني قل لهم يا محمّد: هو أذن خير، لا أذن شرّ.

و ذكر عن الحسن البصريّ أنّه قرأ ذلك (قل اذن خير لكم) بتنوين (أذن)، و يصير (خير) خبراً له، بمعنى قل: من يسمع منكم أيّها المنافقون ما تقولون و يصدّقكم؟ إن كان محمّد كما وصفتموه - من أنكم إذا آذيتموه فأنكرتم ما ذكر له عنكم من أذاكم إيّاه و عيبكم له، سمع منكم و صدّقكم -، خير لكم من أن يكذبكم، و لا يقبل منكم ما تقولون، ثمّ كذبهم فقال: بل لا يقبل إلاّ من المؤمنين، يؤمن بالله، و يؤمن للمؤمنين.

و الصّواب من القراءة عندي في ذلك قراءة من قرأ (قل اذن خير لكم) بإضافة «الأذن» إلى الخير، و خفض الخير، يعني قل: هو أذن خير لكم، لا أذن شرّ.

الأزهري: أي يأذن لما يقال له، أي يستمع فيقبل.

قوله: (هو اذن) أرادوا أنه متى بلغه عتاً أنا تناولناه بسوء أنكرنا ذلك و حلفنا عليه، فيقبل ذلك؛ لأنه أذن.

و يقال: السلطان أذن. (15:19)

الخصائص: قيل: إن أصله من أذن يأذن، إذا سمع.

[ثم استشهد بشعر]

و معناه أذن صلاح لكم، لا أذن شر. (3:142)

الفارسي: تخفيف أذن من أذن قياس مطرد، نحو طنّب و طنّب، و عنق و عنق، و ظفر و ظفر، لأنّ ذلك تخفيف و تثقيب لا تتفاقهما في الوزن و في جمع التّكسير، تقول: آذان و أطناب و أعناق و أظفار.

فأما الأذن في الآية فإنه يجوز أن يطلق على الجملة

وإن كان عبارة عن جارحة فيها، ويجوز أن يكون فعلا من أذن يأذن، إذا استمع. (الطوسي 5:286)

مثله الطبرسي. (3:43)

أبو زرعة: قرأ نافع (قل هو اذن) بإسكان الذال في كل القرآن، كأنه استقل ثلاث ضمات فسكن. وقرأ الباقون بضم الذال على أصل الكلمة.
قرأ أبو بكر في رواية الأعشى (قل هو اذن) منون (خير لكم) بالرفع والتثنية، المعنى: قل يا محمد: فمن يستمع منكم ويكون قريبا منكم قابلا للعدر خير لكم.

وقرأ الباقون (أذن خير) بالإضافة، وهو نفي لما قالوه، المعنى أذن خير لا أذن شر، أي مستمع خير.

ثم بين ممن يقبل، فقال: يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ يُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ أَي يَسْمَعُ مَا يَنْزِلُهُ اللَّهُ عَلَيْهِ، فَيَصَدِّقُ بِهِ وَيَصَدِّقُ الْمُؤْمِنِينَ فِيمَا يَخْبِرُونَهُ، وَلَا يَصَدِّقُ الْمُنَافِقِينَ.

(319)

نحوه القرطبي. (8:192)

الطوسي: المعنى في الإضافة: مستمع خير لكم وصلاح ومصغ إليه، لا مستمع شر وفساد.

ومن رفع (رحمة) فالمعنى فيه أذن خير ورحمة، أي مستمع خير ورحمة. فجعله للرحمة لكثرة هذا المعنى فيه، كما قال: وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ الْآيَاتِ: 107. ويجوز أن يقدّر حذف المضاف من المصدر.

وأما من جرّ فعطفه على (خير) كأنه قال: أذن خير ورحمة، وتقديره: مستمع خير ورحمة. وجاز هذا كما جاز مستمع خير، لأنّ الرحمة من الخير وإنما خصّ تشريفاً، كما قال: اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ثُمَّ قَالَ: خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ الْعَلَقِ: 2، 1، وإن كان قوله تعالى: (خلق) عمّ الإنسان وغيره.

والبعد بين الجارّ وما عطف عليه لا يمنع من العطف، ألا ترى أنّ من قرأ وَقِيلَ يَا رَبِّ الزَّخْرَفِ: 88، إنّما جعله عطفاً على وَعِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ الزَّخْرَفِ: 85، وعلم قيله؟

وروي أنّ الأعمش قرأ (قل اذن خير ورحمة) وهي قراءة ابن مسعود. (5:287)

نحوه الطبرسي. (3:43)

الزمخشري: الأذن: الرجل الذي يصدّق كلّ ما يسمع، ويقبل قول كلّ أحد، سمّي بالجارحة التي هي آلة السّماع، كأنّ جملة أذن سامعة. و نظيره قولهم للرّبيّة: عين.

وإذاؤهم له هو قولهم فيه: (هو اذن). و(أذن خير) كقولك: رجل صدق، تريد الجودة والصّلاح، كأنه قيل:

نعم هو أذن، ولكن نعم الأذن.

و يجوز أن يريد هو أذن في الخير و الحقّ و فيما يجب سماعه و قبوله، و ليس بأذن في غير ذلك، و دلّ عليه قراءة حمزة (و رحمة) بالجرّ عطفاً عليه، أي هو أذن خير و رحمة لا يسمع غيرهما و لا يقبله.

ثمّ فسّر كونه (أذن خير) بأنّه يصدّق بالله لما قام عنده من الأدلّة، و يقبل من المؤمنين الخالص من المهاجرين و الأنصار، و هو رحمة لمن آمن منكم، أي أظهر الإيمان أيّها المنافقون؛ حيث يسمع منكم و يقبل إيمانكم الظاهر، و لا يكشف أسراركم و لا يفضحكم،

ص: 804

و لا- يفعل بكم ما يفعل بالمشركين؛ مراعاة لما رأى الله من المصلحة في الإبقاء عليكم، فهو أذن كما قلتم، إلا أنه أذن خير لكم لا أذن سوء، فسلم لهم قولهم فيه إلا أنه فسّر بما هو مدح له و ثناء عليه، و إن كانوا قصدوا به المذمة و التّقصير بفطنته و شهامته، و أنّه من أهل سلامة القلوب و العزّة.

و قيل: إنّ جماعة منهم ذمّوه-صلوات الله عليه و سلامه-و بلغه ذلك فاشتغلت قلوبهم، فقال بعضهم:

لا عليكم فإنّما هو أذن سامعة قد سمع كلام المبلّغ فأذّي، و نحن نأتيه و نعتذر إليه، فيسمع عذرنا أيضا فيرضى.

فقيل: هو أذن خير لكم.

و قرئ (اذن خير لكم) على أنّ (اذن) خبر مبتدأ محذوف، و (خير) كذلك، أي هو أذن هو خير لكم، يعني إن كان كما تقولون فهو خير لكم، لأنّه يقبل معاذيركم و لا يكافئكم على سوء دخلتكم. و قرأ نافع بتخفيف الدال. (2:199)

الفخر الرّازي: اعلم أنّه تعالى حكى أنّ من المنافقين من يؤذي النّبيّ، ثمّ فسّر ذلك الإيذاء بأنّهم يقولون للنّبيّ: إنّّه أذن، و غرضهم منه أنّه ليس له ذكاء و لا- بعد غور، بل هو سليم القلب سريع الاغترار بكلّ ما يسمع، فلهذا السّبب سمّوه بأنّه أذن، كما أنّ الجاسوس يسمّى بالعين، يقال: جعل فلان علينا عينا، أي جاسوسا متفحصا عن الأمور، فكذا هاهنا.

ثمّ إنّّه تعالى أجاب عنه بقوله: قُلْ أَدْنُ خَيْرٍ لَّكُمْ و التّقدير: هب أنّه أذن؛ لكنّه خير لكم. و قوله: (اذن خير) مثل ما يقال: فلان رجل صدق و شاهد عدل، ثمّ بيّن كونه (اذن خير) بقوله: يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ يُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ وَ رَحْمَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ جعل تعالى هذه الثلاثة كالموجبة لكونه عليه الصّلاة و السّلام أَدْنُ خَيْرٍ. فلنبيّن كيفية اقتضاء هذه المعاني لتلك الخيرية.

أمّا الأوّل و هو قوله: يُؤْمِنُ بِاللَّهِ فَلَا نَكُنْ مِنْ آئِنٍ بِاللَّهِ كَانْ خَائِفًا مِنَ اللَّهِ، و الخائف من الله لا يقدم على الإيذاء بالباطل.

و أمّا الثّاني و هو قوله: وَ يُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ فالمعنى أنّه يسلم للمؤمنين قولهم، و المعنى أنّهم إذا توافقوا على قول واحد، سلم لهم ذلك القول، و هذا ينافي كونه سليم القلب سريع الاغترار... (16:116)

الآلوسي: هي في الأصل اسم للجارحة، و إطلاقها على الشّخص بالمعنى المذكور- كما يؤيّده بعض الروايات- من باب المجاز المرسل على ما في «المفتاح»، كإطلاق العين على ربيّة القوم؛ حيث كانت العين هي المقصودة منه. و صرح غير واحد أنّ ذلك من إطلاق الجزء على الكلّ للمبالغة. [ثمّ استشهد بشعر]

و قيل: إنّّه مجاز عقليّ كرجل عدل، و فيه نظر.

و المبالغة هنا على ما قيل: في أنّه يسمع كلّ قول، باعتبار أنّه يصدّقه لا في مجرد السّماع، و ما قيل: إنّ مرادهم بكونه عليه السّلام أذنا تصديقه بكلّ ما يسمع من غير فرق بين ما يليق بالقبول لمساعدة أمارات الصّدق له و بين ما لا يليق به، فليس من قبيل إطلاق العين على الرّبيّة.

و لذا جعله بعضهم من قبيل التّشبيه بالأذن في أنّه ليس فيه وراء الاستماع تمييز حقّ عن باطل، ليس بشيء يعتدّ به. و قيل: إنّّه على تقدير مضاف، أي ذو

أذن. ولا يخفى أنه مذهب لرونقه.

و جَوَّزَ أن يكون (اذن) صفة مشبهة من أذن يأذن إذنا، إذا استمع. [ثم استشهد بشعر]

و على هذا هو صفة بمعنى «سميع» و لا تجوّز فيه.

(10:126)

الطَّبَّاطِبَائِي: الأذن: جارحة السمع المعروفة، وقد أطلقوا عليه عليه السلام «الأذن» و سمّوه بها إشارة إلى أنه يصغى لكل ما قيل له، و يستمع إلى كل ما يذكر له، فهو أذن.

و قوله: قُلْ أَدُنُّ خَيْرٌ لَكُمْ من الإضافة الحقيقية، أي سَمَّاعٌ يسمع ما فيه خيركم؛ حيث يسمع من الله سبحانه الوحي و فيه خير لكم، و يسمع من المؤمنين النصيحة و فيها خير لكم.

و يمكن أن يكون من إضافة الموصوف إلى الصفة، أي أذن هي خير لكم، لأنه لا يسمع إلا ما ينفعكم و لا يضركم.

و الفرق بين الوجهين أن اللازم على الأول أن يكون مسموعه خيرا لهم كالوحي من الله و النصيحة من المؤمنين، و اللازم على الثاني أن يكون استماعه استماع خير و إن لم يكن مسموعه خيرا، كأن يستمع إلى بعض ما ليس خيرا لهم، لكنه يستمع إليه فيحترم بذلك قائله، ثم يحمل ذلك القول منه على الصراحة فلا يهتك حرمة و لا يسيء الظن به، ثم لا يرتب أثر الخبر الصادق المطابق للواقع عليه، فلا يؤخذ من قيل فيه بما قيل فيه، فيكون قد احترم إيمانه كما احترم إيمان القائل الذي جاءه بالخبر.

و من هنا يظهر أن الأنسب بسياق الآية هو الوجه الثاني لما عقبه بقوله: يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ يُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ.

(9:314)

أبو رزق: يستمع لكل خير يقال له و يقبله، أي استماعه لما يعود بخيركم. (1:38)

2- وَ تَعَبَّهَا أُذُنٌ وَاعِيَةٌ. الحاقّة: 12 راجع «وع ي»

اذانهم

فَضَرَبْنَا عَلَى آذَانِهِمْ فِي الْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا.

الكهف: 11

ابن عباس: ضربنا على آذانهم بالنوم، أي سدنا آذانهم عن نفوذ الأصوات إليها. (القرطبي 10:363)

قطرب: هذا كقول العرب: «ضرب الأمير على يد الرعية» إذا منعهم الفساد. «و ضرب السيد على يد عبده المأذون له في التجارة» إذا منعه في التصرف.

(القرطبي 10:363)

ابن قتيبة: أي أمنّاهم.

و مثله قول أبي ذرّ: «قد ضرب الله على أصمختهم». (264)

الطبري: فضربنا على آذانهم بالنوم في الكهف، أي ألقينا عليهم النوم، كما يقول القائل لآخر: «ضربك الله بالفالج» بمعنى ابتلاه الله به، و أرسله عليه.

(15:205)

مثله الطوسي. (7:13)

ص: 806

الرَّجَّاجُ: أي منعناهم عن أن يسمعوا، لأنَّ النَّائم إذا سمع انتبه. (القرطبي 10:363)

الشَّريف الرُّضِّي: هذه استعارة، لأنَّ المراد بها منع أذانهم من استماع الأصوات، وهمس الحركات.

قال بعضهم: وذلك كالضَّرْب على الكتاب لتشكّل حروفه، فتمتّع على القارئ قراءته. وإنّما دلّ تعالى على عدم الإحساس بالضَّرْب على الأذان دون الضَّرْب على الأبصار، لأنَّ ذلك أبلغ في الغرض المقصود، من حيث كانت الأبصار قد يضرب عليها من غير عمى، ولا يبطل إدراك بقيّة الحواسّ جملة، وذلك عند تغميض الإنسان عينه. وليس كذلك منع الاستماع من غير صمم، لأنّه إذا ضرب عليها من غير صمم، بالنّوم الذي هو السّه هو على صفة، دلّ ذلك على عدم الإحساس من كلّ جارحة يصحّ بها الإدراك، ولأنَّ الأذن لمّا كانت طريقاً إلى الأنباء، ثمّ ضرب عليها، لم يكن سبيل إلى الانتباه، فبطل استماعهم.

وفي هذا القول بعض التخليط. والذي أذهب إليه في ذلك، أن يكون المراد بقوله تعالى: فَضَرَبْنَا...

-و الله أعلم- أي أخذنا أسماعهم، ويكون ذلك من قول القائل: قد ضرب فلان على مالي، أي أخذه و حال بيني وبينه.

فأمّا تشبيه ذلك بالضَّرْب على الكتاب حتّى تشكّل حروفه على المتأمل ففيه بعد و تعسّف. (93)

المبيديّ: يعني أنماهم، يقال: ضرب على أذن فلان، إذا نام، لأنَّ النَّائم ربّما فتح عينيه أو هذى لسانه أو تحرك شيء من أطرافه، و من النَّاس و غيرهم ما ينام فاتحا عينيه، وليس شيء من ذوات الرّوح يسمع و هو نائم، فلذلك قيل للنّوم: «ضرب على الأذن».

وقيل: فَضَرَبْنَا عَلَى آذَانِهِمْ أي سلبناهم حواسّهم؛ لأنَّ النَّائم مسلوب الحواسّ. و خصّ السّمع بالذكر من بين الحواسّ، لأنّ من سلب سمعه سلب عقله، و النَّائم مسلوب العقل بخلاف سائر الحواسّ. (5:649)

الرّمحشريّ: أي ضربنا عليها حجاباً من أن تسمع، يعني أنماهم إنامة ثقيلة لا تنبّههم فيها الأصوات، كما ترى المستقل في نومه يصاح به فلا يسمع ولا يستنبه. فحذف المفعول الذي هو الحجاب، كما يقال:

بنى على امرأته، يريدون بنى عليها القبّة. (2:473)

مثله الفخر الرّازي. (21:83)

الطّبرسيّ: سلّطنا عليهم النّوم، و هو من الكلام البالغ في الفصاحة، يقال: ضربه الله بالفالج إذا ابتلاه الله به. (3:451)

القرطبيّ: عبارة عن إلقاء الله تعالى النّوم عليهم.

و هذه من فصيحيات القرآن التي أقرت العرب بالقصور عن الإتيان بمثله.

وقيل: المعنى فَضَرَبْنَا عَلَى آذَانِهِمْ أي فاستجبنا دعاءهم، و صرفنا عنهم شرّ قومهم و أنماهم. و المعنى كلّ متقارب.

و أمّا تخصيص الأذان بالذكر فلائها الجارحة التي منها عظم فساد النّوم، و قلّما ينقطع نوم نائم إلاّ من جهة أذنه، و لا يستحكم نوم إلاّ من تعطلّ السّمع.

(10:363)

أبو حيان: استعارة بديعة للإنامة المستقلة التي

ص: 807

لا يكاد يسمع معها، وعبّر بالصّـرب ليدلّ على قوّة المباشرة و اللّصوق و اللّزوم، و منه: صَّـرِبَتْ عَلَيْهِمُ الدَّلَّةُ البقرة: 61، و ضرب الجزية، و ضرب البعث.

[ثمّ استشهد بشعر]

و ذكر الجارحة التي هي الآذان؛ إذ هي يكون منها السّمع، لأنّه لا يستحکم نوم إلاّ مع تعطلّ السّمع.

(6:102)

الألوسي: أي ضربنا عليها حجابا يمنع السّماع، فالمفعول محذوف، كما في قولهم: بنى على امرأته.

و المراد أنماهم إنامة ثقيلة لا تتبهم فيها الأصوات، بأن يجعل الصّـرب على الآذان كناية عن الإنامة الثّقيلة.

و إنّما صلح كناية لأنّ الصّوت و التّنبه طريق من طرق إزالة النّوم، فسدّ طريقه يدلّ على استحكامه.

و أمّا الصّـرب على العين و إن كان تعلّقه بها أشدّ فلا يصلح كناية؛ إذ ليس المبصرات من طرق إزالته حتّى يكون سدّ الأبصار كناية، ولو صلح كناية فعن ابتداء النّوم لا التّومة الثّقيلة.

و اعترض «القطب» جعله كناية عمّا ذكر بما لا يخفى رده، و خرّج الآية على الاستعارة المكنيّة، بأن يقال:

شبه الإنامة الثّقيلة بـضرب الحجاب على الآذان، ثمّ ذكر (ضربنا) و أريد أنما، و هو وجه فيها. و جوّز أن تكون من باب الاستعارة التّمثليّة. و اختاره بعض المحقّقين.

و من النّاس من حمل الصّـرب على الآذان على تعطيلها، كما في قولهم: ضرب الأمير على يد الرّعيّة، أي منعهم عن التّصرّف. و تعقب بأنّه- مع عدم ملاءمته لما سيأتي إن شاء الله تعالى من البعث- لا يدلّ على إرادة النّوم مع أنّه المراد قطعاً.

و أجيب: بأنّه يمكن أن يكون مراد الحامل التّوصّل بذلك إلى إرادة الإنامة، فافهم. (15:211)

الطّباطبائي: [قال بعد نقل أقوال الرّمخشريّ، و الطّبرسيّ، و قطرب:]

ما ذكره [قطرب] من المعنى أبلغ ممّا ذكره الرّمخشريّ.

و هنا معنى ثالث و إن لم يذكره، و هو أن يكون إشارة إلى ما تصنعه النّساء عند إنامة الصّبيّ غالباً من الصّـرب على أذنه بدقّ الأكفّ أو الأنامل عليها دقّاً نعيماً، لتتجمّع حاسته عليه، فيأخذه النّوم بذلك.

فالجمله كناية عن إنامتهم سنين معدودة بشفقة و حنان، كما تفعل الأمّ المرضع بطفلها الرّضيع. (13:248)

الوجوه و النّظائر

اذن

مقاتل: تفسير بِإِذْنِ اللَّهِ عَلَى وَجْهَيْنِ:

فوجه منها بِإِذْنِ اللَّهِ يَعْنِي بِإِذْنِ اللَّهِ فِي شَيْءٍ لَمْ يَكُنْ، فَذَلِكَ قَوْلُهُ: وَ مَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ الْبَقْرَةَ: 102، يَقُولُ: فِي ضَرْبِهِ. وَقَالَ:

وَ مَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ آلِ عِمْرَانَ:

145، يَقُولُ: إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ فِي مَوْتِهَا. وَقَالَ: وَ مَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ يُونُسَ: 100، يَقُولُ: إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ فِي إِيمَانِهَا.

و الوجه الثَّانِي: الْإِذْنُ يَعْنِي الْأَمْرَ، فَذَلِكَ قَوْلُهُ:

وَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ التَّسَاءُ:

ص: 808

64، يعني بأمر الله. وقال: وَ مَا كَانَ لِرَسُولٍ أَنْ يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ الرَّعْدُ: 38، يعني بأمر الله. وقال:

لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِبْرَاهِيمَ: 1، يعني بأمر ربهم. وقال أيضا: تُؤْتِي أكلها كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا إِبْرَاهِيمَ: 25، يعني بأمر ربها.

وقال أيضا: وَ مَا كَانَ لَنَا أَنْ نَأْتِيَكُمْ بِسُلْطَانٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ إِبْرَاهِيمَ: 11، يعني بأمر الله. وقال أيضا:

خَالِدِينَ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِبْرَاهِيمَ: 23، يعني بأمر ربهم. (252)

نحوه الدامغانبي. (154)

أذان

مقاتل: تفسير «أذان» على وجهين:

فوجه منها: «أذان» يعني إسماعا، فذلك قوله في:

إِذَا السَّمَاءُ انشَقَّتْ * وَأَذْنَتْ لِرَبِّهَا وَ حُقَّتْ الانشقاق:

2، يعني و سمعت لربها و حق لها أن تسمع لربها. وقال:

أَذْنَاكَ يَعْنِي أَسْمَعْنَاكَ مَا مِنَّا مِنْ شَهِيدٍ فَصَلَّت:

47.

و الوجه الثاني: «أذان» يعني نداء، فذلك قوله:

فَأَذْنُ مُؤَذِّنٌ يَبْنَهُمْ يعني فنادى مناد بين الجنة و النار أَنْ لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ الأعراف: 44، وقال:

فَأَذْنُ مُؤَذِّنٌ يَعْنِي نَادِي مَنَادٍ أَيُّهَا الْعَبْرُ إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ يوسف: 70، وقال: وَ أذْنٌ فِي النَّاسِ الْحَجَّ: 27، يعني نادى في الناس. (262)

نحوه الدامغانبي. (65)

الأصول اللغوية

1- الأصل في هذه المادة هو «الأذن» أي الجارحة، و منه تفرعت سائر المعاني بألفاظها، فإذا كان الإنسان يسمع و يقبل قول كل أحد قالوا فيه: هو أذن، كآته قد استحال كل جسمه إلى أذن سامعة، و منه قولهم لمن يراد طاعته: نحن لك أذان صاغية. ثم جاء بمعنى النداء و رفع الصوت؛ لأن المنادي يوصل نداءه إلى أذان الناس، أو كآته أعطاهم أذانا؛ لأن نداءه قد استولى على آذانهم و امتلكها. و من هنا يتطور الأذان، ليصبح هذا الأذان الشرعي المعروف منذ ظهور الإسلام، و الذي عبر عنه القرآن بالنداء: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ

و يقال للأرض التي يصل إليها الأذان: أذينة، وإذا عرّكت أذن الصّبي قلت: أذنت الصّبي.

ثمّ تفرّع منه «الإذن» و«الاستئذان» لأنّ الأذن يوصل كلامه إلى أذن المأذون له بإعلام رضاه، أو المأذون له يوصل كلامه إلى أذن السّامع حين يستأذنه في أمر.

2- هذا كلّه محسوس، ثمّ تجاوز إلى معنى يلازم المحسوس وهو غير محسوس، وهو العلم والإعلام؛ لأنّ الأصل في العلم أن يتوصّل إليه بالسّماع، فأذن، أي أعلم وأذن من اللّهِ أي إعلام منه.

هكذا ينبغي أن يتصوّر التدرّج في هذه المادّة، وأنطق دليل على صحّة هذه الرّؤية أنّنا لو عدنا إلى قديم اللّغة واعتبرنا الطّروف الاجتماعيّة المتخلّفة غير المتحضّرة، لا نرى حاجة للإذن والاستئذان، -وهما من

آداب المجتمعات المتمدنة المتحصّرة-حتى يوجد لهما أثر في اللغة، فهذه الكلمات الحضارية تظهر في ظلّ خلق اجتماعي متقدّم لمسيس الحاجة إلى التعبير عنه بلغة تناسبها، فالحاجة هي التي تفرض على الشعوب أن تتطوّر من القديم إلى الجديد في كلّ أطوار الحياة، و على رأسها التطوّر في اللغة الذي هو ميزان تطوّر الأمم والشعوب، فطبيعي أن يأخذوا الإذن والاستئذان من «الأذن»، ثم بنوا عليه سائر المشتقات تمثياً مع الحاجات الحضارية.

الاستعمال القرآني

إشارة

لهذه المادّة في القرآن ثلاثة محاور: الأذن، والإذن والأذان.

1- الأذن والأذنين والأذان «18» مرّة، وجاء فعل منها مرّتين.

2- الإذن و ما اشتقّ منه من الأفعال مجرّداً ومزيداً «68» مرّة.

3- الأذان بمعنى الإعلام مجرّداً ومزيداً من باب الإفعال والتّفعيل والتّفعّل «14» مرّة.

المحور الأوّل «الأذن» جاءت مفردة «5» مرّات:

1 و 2- وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ

المائدة: 45

3 و 4- وَمِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنٌ خَيْرٌ لَكُمْ التّوبة: 61

5- وَتَعِيَهَا أُذُنٌ وَاعِيَةٌ الْحَاقَّة: 12

ويلاحظ أنّها في الأولى حقيقة وفي الأخيرتين مجاز، فإنّ (هو اذن) استعمال الجزء في الكلّ، أو نحو آخر من المجاز كما تقدّم في كلام الآلوسي وغيره و(اذن واعية) أريد بها قلوب واعية.

وجاءت مثى مرّة واحدة:

وَلِي مُسْتَكْبِرًا كَأَن لَّمْ يَسْمَعْهَا كَأَنَّ فِي أُذُنَيْهِ وَقْرًا لِقَمَان: 7

و اللفظ حقيقة لكن الجملة استعارة أريد بها الإعراض عن الحقّ.

وجاءت جمعا «12» مرّة:

1- وَلَا مَرْئِيَهُمْ فَلْيُبَيِّتْكُنَّ آذَانَ الْأَنْعَامِ

- 2- فَضَرْنَا عَلَى آذَانِهِمْ فِي الْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا الْكَهْفِ: 11
- 3- يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ الْبَقَرَةَ: 19
- 4- جَعَلُوا أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ وَاسْتَعْشَوْا ثِيَابَهُمْ نُوحٍ: 7
- 5 و 6- وَ جَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَ فِي آذَانِهِمْ وَقُرَّ الْأَنْعَامِ: 25، و الإسراء: 46
- 7- إِنَّا جَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَ فِي آذَانِهِمْ وَقُرَّ الْكَهْفِ: 57
- 8- وَقَالُوا قُلُوبُنَا فِي أَكِنَّةٍ مِمَّا تَدْعُونَا إِلَيْهِ وَ فِي آذَانِنَا وَقُرَّ فَصَّلَتْ: 5
- 9- وَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِي آذَانِهِمْ وَقُرَّ وَ هُوَ عَلَيْهِمْ عَمَى فَصَّلَتْ: 44
- 10- وَ لَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ

11- أَمْ لَهُمْ أَعْيُنٌ يُبْصِرُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا الأعراف: 195

12- فَتَكُونُ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا الحج: 46

يلاحظ أولاً: أن الآذان في «1» حقيقة و كذا في «2» و لكن الجملة فيها استعارة، أريد بها غلبة النوم عليهم.

و عن بعضهم: إنها استعارة بديعية، لاحظ النصوص.

و أما في «3 و 4» فاللفظ حقيقة، لكن الجملة فيهما وردت مورد المثل فهي شبيهة بالاستعارة. و أريد بها في «3» شدة الخوف كما قال: حَدَرَ المَوْتُ و في «4» شدة الإعراض عن سماع الحق، و جملة (و استغشوا ثيابهم) تأكيد لها. و أما في باقي الآيات فجملة: لَهُمْ آذَانٌ لا يَسْمَعُونَ بِهَا وَ فِي آذَانِهِمْ وَ قُرَأَ و نحوهما اللفظ فيها حقيقة، و الجملة استعارة أريد بها الإعراض عن الحق. و الوقر: الصمم، و جملة: وَ فِي آذَانِهِمْ وَ قُرَأَ و نحوها جاءت تأكيداً لما قبلها: وَ جَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَ نُحُوها في «5» إلى «8». و الأكدّة على القلوب أيضا كناية عن قلة التّعقل. كما أن جملة (و هو عليهم عمى) في «9» و أولئك كالأنعام بلْ هُمْ أَضَلُّ في «10» تأكيد لما قبلهما أيضا.

و ثانياً: جاء المفرد مدحا مرتين في «2 و 3» و دماً مرة في «2»، و في القصص أيضا مرتين في «1» و يعتبر دماً؛ لأنه يكشف عن وقوع الجنابة. و أما التثنية و الجمع فكلها دم سوى قوله: فَضَرَبْنَا عَلَى آذَانِهِمْ فِي الكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا و هذه الأرقام إن دلّت على شيء فهي تدلّ على أن الآذان الواعية للحق أقلّ من غيرها بكثير، على الرغم من كون «الأذن» آلة السمع، و هي كمال للإنسان، و نعمة كبيرة من نعم الباري جلّ و عزّ.

و ثالثاً: جاءت الأذن «7» مرّات في الآيات المدنيّة و «11» مرة في المكيّة؛ حيث إن أكثرها وردت مورد الإعراض عن الحق، فيكشف أن المعرضين فيهما كثيرون، لكنهم في مكة أكثر من المدينة، و هذا ما وقع بالفعل.

و اشتقّ من الأذن «الفعل» في آيتين مكيّتين:

1- إِذَا السَّمَاءُ انشَقَّتْ * وَ أَدْنَتْ لِرَبِّهَا وَ حُقَّتْ الانشقاق: 2، 1

2- وَ إِذَا الأَرْضُ مُدَّتْ * وَ أَلْقَتْ مَا فِيهَا وَ تَخَلَّتْ * وَ أَدْنَتْ لِرَبِّهَا وَ حُقَّتْ الانشقاق: 3-5

و فسروها بقولهم: أي سمعت أو استمعت و أطاعت، و حق لها ذلك. و عن بعضهم إنه استعارة تمثيلية متفرّعة على المجاز.

و يبدو أنه أول اشتقاق من الأذن أو من أوائل ما اشتق منها؛ حيث احتفظ بمعناه اللغوي. و لا يبعد كونه في الآيتين بمعنى إلام الطاعة- و لم يذكره- و عليه فيدرج في المحور الثاني.

و على الوجهين فهو مجاز أريد به أن السماء و الأرض مستخرتان لأمر الله، كما قال تعالى: فَقَالَ لَهَا وَ لِلأَرْضِ انثيا طوعاً أَوْ كَرْهاً قَالتا أَنثينا طائعين فصّلت:

إشارة

بحوث:

الأول-كلمة «إذن» معناها المعروف و المتبادر إلى الذهن هو الرخصة، و لها دلالات متنوعة ذكرها المفسرون حسب مساعدة السياق، و قد يدلّ لفظ القرآن على أكثر من واحدة، كقوله تعالى: وَ مَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُوْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ يونس:100، ففيه معنى الأمر، و التوفيق، و التيسير، و العلم، أي بعلمه سبحانه، إلى آخر الوجوه التي ذكرها المفسرون حسب ما سبق في التصوص.

الثاني-و إذا دققنا النظر في دلالة «الإيدان» و «الإذن» في القرآن-كغيرها من التصوص الفصيحة- نجدها تتصل أيضا بالسمع و الأذن على ما سبق. و غني عن البيان أنّ هذا المعنى الأول، أي «الأذن» قد تنوسي في مراحل التطور اللغوي اللاحقة؛ حيث استقرّ الجذر على المحور الثاني «إذن» كما تطوّر اللفظ من حيث الحركة، ففي «أذن» ضمّتان، و في «الإذن» كسرة و سكون؛ فكان هذا التغيير في البناء مستتبع التغيير في الدلالة، و في الوقت نفسه ناتجا عنه.

الثالث-الإذن يأتي منسوبا إلى الله و هو كثير.

و منسوبا إلى غيره. و ما نسب إلى الله قسمان: تكويني و تشريعي، و قد يشتبه الأمر بينهما، و يتردد بين تلك المعاني المتنوعة التي أدلى بها المفسرون.

فالتكويني فيما يأتي:

1-السبق إلى الخيرات: وَ مِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ إِذْنِ اللَّهِ فَاطر:32

2-الغلبة على العدو: كَمْ مِنْ فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً إِذْنِ اللَّهِ البقرة:249

فَهَزَمُوهُمْ إِذْنِ اللَّهِ وَقَتَلَ دَاوُدُ جَالُوتَ

البقرة:251

وَ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ أَلْفٌ يَعْلَبُوا أَلْفَيْنِ إِذْنِ اللَّهِ

الأنفال:66

وَ لَقَدْ صَدَقَكُمُ اللَّهُ وَعْدَهُ إِذْ تَحُسُّونَهُمْ بِإِذْنِهِ

آل عمران:152

3-الإصابة بالمصائب: وَ مَا أَصَابَكُمْ يَوْمَ التَّتَى الْجَمْعَانِ فَبِإِذْنِ اللَّهِ آلِ عِمْرَانَ: 166

مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ التَّغَابِنِ: 11

وَلَيْسَ بِضَارِّهِمْ شَيْئًا إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ المَجَادِلَةِ: 10

4-ضُرر السَّحَرِ: وَ مَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ البَقْرَةِ: 102

5-نبت الأرض: وَ الْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَبَاتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ الأَعْرَافِ: 58

6-ثمر الشجر: تُؤْتِي أَكْلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا إِبْرَاهِيمَ: 25

7-وقوع السماء على الأرض: وَ يُمَسِّكُ السَّمَاءَ أَنْ تَقَعَ عَلَى الْأَرْضِ إِلَّا بِإِذْنِهِ الْحَجِّ: 65

8-إعجاز الأنبياء: وَ مَا كَانَ لِرَسُولٍ أَنْ يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ الْمُؤْمِنِينَ: 78، وَ الرِّعْدِ: 38

وَ مَا كَانَ لَنَا أَنْ نَأْتِيَكُمْ بِسُلْطَانٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ

إِبْرَاهِيمَ: 11

أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَانْفُخْ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ وَ الْبُرِّئِ الْأَكْمَمَةِ وَ الْأَبْرَصِ وَ أُخِي

ص: 812

وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنْفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي وَتُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ بِإِذْنِي وَإِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتَى بِإِذْنِي الْمَائِدَةَ: 110

9-عمل الجنّ: وَمِنَ الْجِنَّ مَنْ يَعْمَلُ بَيْنَ يَدَيْهِ بِإِذْنِ رَبِّهِ سَبَأً: 12

10-موت الأنفس: وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ كِتَابًا مُؤَجَّلًا آلِ عِمْرَانَ: 145

وَأَمَّا الشَّرِيعِيُّ أَوْ الْمُرَدَّدُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ التَّكْوِينِيِّ فَكَالآتِي:

1-الخلود في الجنة: خَالِدِينَ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ

إِبْرَاهِيمَ: 23

2-نزول الملائكة: تَنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرِ الْقَدَرِ: 4

3-الوحي: أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ السُّورَى: 51

4-تنزيل القرآن: مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ الْبَقْرَةَ: 97

5-الدعوة إلى الجنة والمغفرة: وَاللَّهُ يَدْعُوا إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ الْبَقْرَةَ: 221

6-ذكر الله: فِي بُيُوتٍ أُذِنَ لِلَّهِ أَنْ تَرْفَعَ وَيُذَكَّرَ فِيهَا اسْمُهُ التَّوْرَ: 36

7-قطع الأشجار: مَا قَطَعْتُمْ مِنْ لِينَةٍ أَوْ تَرَكْتُمُوهَا قَائِمَةً عَلَى أُصُولِهَا فَبِإِذْنِ اللَّهِ الْحَشَرَ: 5

8-الدعوة إلى الله: وَدَاعِيًا إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ وَسِرَاجًا مُنِيرًا الْأَحْزَابَ: 46

9-الإيمان: وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ يُونُسَ: 100

10-الهداية: فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا احْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ الْبَقْرَةَ: 213

يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ الْمَائِدَةَ: 16

كِتَابُ أَنْزِلْنَا إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِبْرَاهِيمَ: 1

11-الطاعة: وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ التَّسَاءَ: 64

12-التكلم يوم القيامة: لَا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَقَالَ صَوَابًا التَّبَا: 38

يَوْمَ يَأْتِ لَا تَكَلَّمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ هُودَ: 105

وَلَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ عِنْدَهُ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُ

سبأ: 23

فالمذكورات أولاً- إلى موت الأنفس لا تقع إلا بإرادة الله وقدرته و ليس للعباد فيها أمر، وإن احتمل في السبق إلى الخيرات، وفي عمل الجن أن يكون الإذن فيهما تشريعياً. أما غيرها فمنها ما هو فعل العباد و لله فيها الأمر و الترخيص، كالدعوة إلى الله و الشفاعة و نحوهما، و منها ما هو للعباد فيها شأن، و لله فيها تقدير و تمكين، كالإيمان و الهداية و الطاعة و نحوها، و لهذا اختلفت آراء المفسرين من العدلية و الأشاعرة بحسب معتقدتهم في تفسيرها كما يلاحظ في النصوص، و عنها نشأت مسألة

ص: 813

الرابع- أضيفت كلمة «إذن» إلى «رب» «6» مرات، وإلى «رحمان» مرتين، وفي غيرهما فهي مضافة إلى لفظ الجلالة أو إلى ضمير يعود إليه دلالة على قدرته و سلطانه، و معلوم أنّ إضافته إلى «رب» تشعر بأنه نشأ عن ربوبيته تعالى، فنزول الملائكة و الوحي بمثابة وصول البشر إلى مستوى الكمال، كوصول الأرض و الشجر إلى الكمال عند الإنبات و الإثمار، و كذا الأمر في عمل الجنّ باعتبار أنّ هذه الأعمال يحصل بها كمال روحيّ لدى الجنّ، و أيضا الخلود في الجنة ناتج عن تكامل نفسانيّ و فيض ربّانيّ.

و أمّا إضافته إلى «الرحمن»- في آيتي الشفاعة «13» و التكلّم «12» عند الله يوم القيامة- فمرادها إلى أنّ عرصات القيامة بما فيها من أنواع الأهوال و الفزع تؤديّ إلى سلب حقّ الشفاعة و الاستغاثة بأيّ شفيع، و الدفاع عن النفس بأيّ كلام عن الإنسان لأنّه يوم الفصل، إلا إذا شملته رحمة إلهية؛ رحمانية واسعة فأذن للشفيع بالشفاعة و للمذنب بالتكلّم أمام الله تعالى.

الخامس- يعتبر إذن الله في الأمور- سواء كان الأمر تكوينيّاً أم تشريعيّاً- رمزا للتوحيد بكلّ معانيه و أنواعه، و ترجمانا لقوله: إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَ إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ الفاتحة:5، فله الأمر و الخلق و إليه ترجع الأمور جميعا.

السادس- جاء «الإذن» في سياق الإنكار في آيتين:

1- قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَرَاماً وَ حَلالاً قُلْ اللَّهُ أَدْنَىٰ لَكُمْ أَمْ عَلَىٰ اللَّهِ تَفْتَرُونَ يونس:59

2- أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنْ بِهِ اللَّهُ الشورى:21

يلاحظ: أنّ الإذن فيهما تشريعيّ في معنى الأمر و الحكم الذي هو حقّ لله دون سواه، و قد كان المشركون يحلّلون و يحرمون أشياء افتراء على الله، فأنكرها عليهم بأنّه لم يأذن لهم، و أنّ من سنّ قانونا من دون إذن الله فهو مفتر على الله مشرك به.

السابع- و جاء منه فعل مجهول في سياق الإثبات و النفي في ثلاث آيات:

1- أَدْنَىٰ لِلَّذِينَ يُفَاتَلُونَ بِإِنَّهُمْ ظَلِمُوا وَإِنَّا اللَّهُ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ الحج:39

2- وَ يَوْمَ نَبْعَثُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيداً ثُمَّ لَا يُؤْذَنُ لِلَّذِينَ كَفَرُوا وَ لَا هُمْ يُسْتَعْتَبُونَ التحل:84

3- وَ لَا يُؤْذَنُ لَهُمْ فَيَعْتَدِرُونَ المرسلات:36

يلاحظ أولاً: أنّ الإثبات في «1» راجع إلى حكم ديني هامّ، هو جهاد الأعداء، و هذا أول ما نزل في هذا السّان، و لم يكن القتال مسموحا للمؤمنين من ذي قبل، على الرّغم من رغبتهم إليه و حرصهم عليه، فيبدأ التشريع أولاً بالإذن و الرّخصة في استقبال الهجرة- لنزول سورة الحجّ، كما يظهر من سياقها، قبيل الهجرة أو في طريقها- تلبية لرجائهم، بعد أن أدلى إليهم بالصبر و الانتظار في آيات مكّيّة. ثمّ اشتدّ الأمر شيئاً فشيئاً حتّى عدّ القعود عن الجهاد نفاقاً و تمرّداً على الإسلام.

و لعلّ حذف الفاعل إشارة لوجود هذا الانتظار لهم من الله، و أنّه حقّ له تعالى، فلا حاجة إلى ذكره، أو أنّ

الدِّفاعِ حَقِّ طَبِيعِيٍّ لِلْمَظْلُومِ أَمَامَ الظَّالِمِ، فَلَا حَاجَةَ إِلَى الإِذْنِ، لَوْلَا عِتْبَارُ المَصْلَحَةِ فِي تَرْكِهِ.

و ثانياً: أَنَّ عَدَمَ الإِذْنِ لِلْمُذْنِبِينَ يَوْمَ القِيَامَةِ، لِتَقْدِيمِ العُذْرِ فِي «2 و 3» مِنْ دُونَ ذِكْرِ الفَاعِلِ، لِوُضُوحِ أَنَّهُ حَقُّ اللّهِ، أَوْ أَنَّهُ لَا عُذْرَ لَهُمْ فِي ذَلِكَ اليَوْمِ أَمَامَ اللّهِ، فَلَمْ يَبْقَ لَهُمْ حَقُّ الدِّفَاعِ عَنِ أَنْفُسِهِمْ، حَتَّى يُؤْذَنَ لَهُمْ أَيَّا كَانَ الأَذْنِ.

و ثالثاً: لَا رَيْبَ فِي أَنَّ الإِذْنَ بِالقِتَالِ فِي «1» تَشْرِيعِيٌّ، أَمَّا فِي «2 و 3» فَيَحْتَمِلُ الأَمْرَيْنِ، أَيَّ أَنَّهُ تَعَالَى لَا يَسْمَحُ لَهُمْ بِالاعْتِذَارِ رَغْمَ اسْتِطَاعَتِهِمْ لَهُ، أَوْ إِنَّهُ لَا يَمَكِّنُهُمْ مِنْهُ بِسَلْبِ اخْتِيَارِهِمْ.

الثَّامِنُ - وَ أَمَّا الإِذْنُ الَّذِي نَسَبَ إِلَى العِبَادِ فَكَمَا يَأْتِي:

1- فَلَنْ أَبْرَحَ الأَرْضَ حَتَّى يَأْذَنَ لِي أَبِي

يوسف: 80

2- عَفَا اللّهُ عَنكَ لِمَ أَذْنَتْ لَهُمُ التَّوْبَةُ: 43

3- وَ مِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ ائْذَنْ لِي وَ لَا تَقْتَتِي

التَّوْبَةُ: 49

4- فَأَذْنُ لِمَنْ شِئْتَ مِنْهُمْ وَ اسْتَغْفِرْ لَهُمْ

التَّوْر: 62

5- فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فِيهَا أَحَدًا فَلَا تَدْخُلُوهَا حَتَّى يُؤْذَنَ لَكُمْ النُّور: 28

6- يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلَّا أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ الأَحْزَاب: 53

7- فَانكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ النِّسَاء: 25

يلاحظ أولاً: أَنَّ الإِذْنَ فِي الجَمِيعِ بِمعْنَى الرِّخْصَةِ دُونَ الأَمْرِ وَ نَحْوِهِ.

و ثانياً: أَنَّ الإِذْنَ فِي «1» رَاجِعٌ إِلَى الأَخِ الأَكْبَرِ لِيُوسُفَ؛ حَيْثُ أُبَيُّ أَنْ يَرْجِعَ حَتَّى يَأْذَنَ لَهُ أبُوهُ، وَ فِي «7» إِلَى نِكَاحِ النِّسَاءِ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ، وَ فِي «5» وَ «6» إِلَى الاسْتِئْذَانِ عِنْدَ دُخُولِ البُيُوتِ. وَ أَمَّا سَائِرُ الآيَاتِ فَهِيَ رَاجِعَةٌ إِلَى إِذْنِ النَّبِيِّ لِلنَّاسِ بِأَنْ لَا يَخْرُجُوا إِلَى القِتَالِ، تَوْبِيخاً لَهُمْ أَوْ تَرْخِيصاً لَهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ.

التَّاسِعُ - الاسْتِئْذَانُ بِمعْنَى طَلْبِ الإِذْنِ، جَاءَ فِي القُرْآنِ بِصِيغٍ مُخْتَلِفَةٍ فِي مَجَالَاتٍ ثَلَاثَةٍ:

الأوَّلُ: فِي مَجَالِ أَدَبِ المَعَاشِرَةِ فِي البَيْتِ:

1 و 2- يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَيْسَ تَأْذِنُكُمُ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ... وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ* وَإِذَا بَلَغَ الْأَطْفَالُ مِنْكُمْ الْحُلُمَ فَلْيَسْتَأْذِنُوا كَمَا اسْتَأْذَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ

النور: 58 و 59

يلاحظ أن الآيتين وردتا بشأن استئذان الأطفال و المماليك للدخول في ساعات خاصة على أوليائهم تحفظاً على العفاف، و سداً لأبواب العهارة و الفساد على الصغار و الكبار.

الثاني: في سلوك المؤمنين مع النبي في الأمور الجامعة:

إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِذَا كَانُوا مَعَهُ عَلَى أَمْرٍ جَامِعٍ لَمْ يَذْهَبُوا حَتَّى يَسْأَلُوا الْإِذْنَ مِنْكَ بَلِّغُوا إِلَيْهِ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ فَإِذَا اسْتَأْذَنُوكَ لِبَعْضِ شَأْنِهِمْ فَأُذِنْ لِمَنْ شِئْتَ مِنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ النور: 62

الثالث: في إدانة المنافقين بشأن القتال:

ص: 815

1 و 2- لا يَسْتَأْذِنُكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أَنْ يُجَاهِدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالْمُتَّقِينَ* إِنَّمَا يَسْتَأْذِنُكَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَازْتَابَتْ قُلُوبُهُمْ فَهُمْ فِي رَبِّهِمْ يَتَرَدَّدُونَ التوبة: 44، 45

3- فَإِنْ رَجَعَكَ اللَّهُ إِلَى طَائِفَةٍ مِنْهُمْ فَاسْتَأْذَنُواكَ لِخُرُوجِ فَقُلْ لَنْ تَخْرُجُوا مَعِيَ أَبَدًا وَلَنْ تُقَاتِلُوا مَعِيَ عَدُوًّا إِنَّكُمْ رَضِيتُمْ بِالْقُعُودِ أَوَّلَ مَرَّةٍ فَاقْعُدُوا مَعَ الْخَالِفِينَ التوبة: 83

4- وَإِذَا أَنْزَلَتْ سُورَةٌ أَنْ آمَنُوا بِاللَّهِ وَجَاهِدُوا مَعَ رَسُولِهِ اسْتَأْذَنَكَ أُولُوا الطَّوْلِ مِنْهُمْ وَقَالُوا ذُنَّا نَحْنُ مَعَ الْفَاعِلِينَ التوبة: 86

5- إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَسْتَأْذِنُونَكَ وَهُمْ أَغْنِيَاءُ رَضُوا بِأَنْ يَكُونُوا مَعَ الْخَوَالِفِ وَطَبَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ التوبة: 93

6- وَإِذْ قَالَتْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ يَا أَهْلَ يَثْرِبَ لَا مُقَامَ لَكُمْ فَارْجِعُوا وَيَسْتَأْذِنُ فَرِيقٌ مِنْهُمُ النَّبِيَّ يَقُولُونَ إِنَّ بُيُوتَنَا عَوْرَةٌ وَمَا هِيَ بِعَوْرَةٍ إِنْ يُرِيدُونَ إِلَّا فِرَارًا

الأحزاب: 13

يلاحظ أولاً: أنّ آيات الاستئذان كلّها مدنيّة، تمثّيا مع ما نعلم أنّ آيات الأحكام ولا سيّما آيات الجهاد معظمها مدنيّة.

وثانياً: أنّ الاستئذان في القعود عن القتال في تلك الحروب- ولا سيّما حرب الأ-حزاب وهي آخر حروب النبيّ مع مشركي مكّة وأعظمها، وحرب تبوك وهي آخر غزوة قادها النبيّ بنفسه وأكبرها عدّة وعدّة، وأشدّها احتداماً مع عدوّ شرّس، وهم الروم- كان الاستئذان آية التفّاق، ولهذا نفاه الله عن المؤمنين لا يستأذِنُكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ، وحصره في المنافقين إنّما يستأذِنُكَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَكَانَ الاستئذان يوم ذاك ذريعة للفرار عن القتال.

وثالثاً: أشار في آيتين إلى أنّ الاستئذان صدر من الأغنياء يَسْتَأْذِنُونَكَ وَهُمْ أَغْنِيَاءُ اسْتَأْذَنَكَ أُولُوا الطَّوْلِ مِنْهُمْ وفيه إشعار بأنّ علاقتهم بالمال هي التي بعثتهم على القعود والاستئذان له.

ورابعاً: سمح القرآن للمؤمنين أن يستأذِنُوا النَّبِيَّ إِذَا كَانُوا مَعَهُ عَلَى أَمْرٍ جَامِعٍ فِي آيَةٍ وَاحِدَةٍ، وهي آية التّور ولم يذكر القتال فيها، وعدّ الاستئذان في مثل ذلك آية الإيمان إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَأْذِنُونَكَ أُولَئِكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النور: 62.

وهذا هو الفارق بين المؤمنين والمنافقين، أي إنّ المؤمنين لا يستأذِنُونَهُ فِي الْقِتَالِ وَيَسْتَأْذِنُونَهُ فِي غَيْرِهِ مِنْ أَمْرٍ جَامِعٍ، والمنافقون يستأذِنُونَهُ فِي أَمْرِ الْقِتَالِ وَيَتَخَلَّفُونَ عَنْ أَمْرِهِ فِي غَيْرِ الْقِتَالِ، من دون استئذان.

وخامساً: جاء الاستئذان من قبل المنافقين «5» مرّات، كلّها بشأن القتال، ومن قبل المؤمنين «3» مرّات مثبّتا في غير القتال، ومرة واحدة منفياً بشأن القتال، وفيه إيحاء إلى أنّ استئذان المؤمنين حتّى فيما أبيض لهم أقلّ من المنافقين فيما حرّم عليهم.

وسادساً: كرّر استئذان المؤمنين في آية واحدة ثلاث مرّات وخصّه ببعض شأنهم- أي لا في جميع أمورهم- ومع ذلك فوّض الأمر في الإذن لهم إلى النبيّ

مستغفرا لهم تطيبا لقلوبهم عما علق بها من وصمة التقصير بالاستيذان فأذن لمن شئت منهم واستغفر لهم معلنا لهم تباب إن الله غفور رحيم كل ذلك إيدان بتعهدهم أمام النبي، وتقويض الأمر إلى مشيئته، يأذن لمن يشاء ويمسك الإذن عمّن يشاء، وهم في الحالتين راضون لا يجدون في أنفسهم حرجا ممّا شاء وقضى، وهذا كله علامة اكتمال الإيمان واستقراره في قلوبهم.

المحور الثالث، بمعنى العلم و الإعلام

مجزّدا و مزيدا:

المجزّد: فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ البقرة: 279

الإفعال: فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُلْ آذَنْتُكُمْ عَلَى سَوَاءٍ

الأنبياء: 109

وَ يَوْمَ يُنَادِيهِمْ أَيْنَ شُرَكَائِيَ قَالُوا آذَنَّاكَ مَا مِنَّا مِنْ شَهِيدٍ فصلت: 47

التفعليل: وَ أَذَانٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ التوبة: 3

قَالُوا نَعَمْ فَأَذَّنَ مُؤَذِّنٌ بَيْنَهُمْ أَنْ لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ الأعراف: 44

ثُمَّ أَذِنَ مُؤَذِّنٌ آيَّتِهَا الْعِيرُ إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ

يوسف: 70

وَ أَذَّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ الْحَجَّ: 27

التفعل: وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ

إبراهيم: 7

يلاحظ أولا: أنه في الجميع بمعنى الإعلان، و الإعلان إنما يكون في الأمور المهمة الخطيرة. مثل ما جاء في هذه الآيات إلا أن هناك تفاوتاً بين الصيغ كما يأتي.

و ثانياً: أنه في الجميع يفيد معنى الإنذار و التحذير و الإعلام بالعقوبة صراحة أو إيماء حسب ما يأتي، و هذا موافق تماماً لما تقدّم في التّصوُّص؛ أنه كثيراً ما يتضمّن معنى التحذير و الإنذار.

و ثالثاً: في قوله فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ اختلف أقوالهم:

اعلموا، أطيعوا، أقرّوا، اخبروا، استيقنوا، كونوا على إذن من قولك: «على علم»، أنصتوا، كلّها على القراءة المشهورة (فأذنوا).

وَأَمَّا عَلَى قِرَاءَةِ (فَأَذْنُوا) مِنْ بَابِ الْإِفْعَالِ، وَهِيَ مَرْجُوحَةٌ عِنْدَ أَبِي عُبَيْدَةَ، وَالطَّبْرِيُّ زَعَمَ أَنَّ هَذَا تَحْذِيرٌ، وَلَا مَعْنَى لِتَوْجِيهِ الْإِنْدَارِ وَالتَّحْذِيرِ مِنْ آكَلِي الرَّبَا إِلَى اللَّهِ، وَبَعْضُهُمْ تَأْوِيلُهُ بِقَوْلِهِ: أَيُّ أَعْلَمُوا وَأَخْبَرُوا غَيْرَكُمْ عَلَى حَرْبِكُمْ إِيَّاهُمْ.

وَعِنْدَنَا أَنَّ الْقِرَاءَتَيْنِ بِمَعْنَى وَاحِدٍ، وَأَنَّ اللَّهَ يَإْبَهُنَّ إِكْبَارًا لَجْرَمِهِمْ وَتَهْوِيلًا- لِعَقُوبَتِهِمْ: أَيُّ إِذَا لَمْ تَرْجِعُوا عَمَّا أَنْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَكْلِ الرَّبَا فَأَنْتُمْ مُحَارِبُونَ اللَّهَ، فَأَعْلَنُوا حَرْبًا مَعَ اللَّهِ أَوْ حَرْبًا مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ مَعَكُمْ- وَهُوَ أَبْلَغُ تَخْوِيفًا وَأَظْهَرُ سِيَاقًا- لِأَنَّكُمْ لَسْتُمْ مُؤْمِنِينَ بِلِ مَوْقِفِكُمْ هَذَا مَوْقِفَ الْعَدُوِّ الْمُحَارِبِ. وَقَدْ قَالَ قَبْلَهُ: وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرَّبَا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ الْبَقْرَةَ: 278، وَيُؤَيِّدُهُ مَا قِيلَ:

مِنْ أَنَّ تَنْكِيرَ (حَرْبٍ) لِإِفَادَةِ التَّعْظِيمِ وَالتَّهْوِيلِ.

وَرَابِعًا: يُؤَيِّدُ مَا اخْتَرْنَاهُ فِي فَأَذْنُوا بِحَرْبٍ مَا قِيلَ

ص: 817

في: أَذْنَتَكُمْ عَلَى سِوَاءِ أَي نَابذتكم وعاديتكم وأعلمتكم ذلك، فاستويننا في العلم، ومثله فَأَنْبِذَ إِلَيْهِمْ عَلَى سِوَاءِ الْأَنْفَالِ:58، وَأَنَّ الْإِيدَانَ عَلَى السِّوَاءِ:

الدَّعَاءُ إِلَى الْحَرْبِ مَجَاهِرَةٌ، وَأَنَّ آذْنَ مَنْقُولٍ مِنْ آذْنٍ بِمَعْنَى عِلْمٍ، لَكِنَّهُ كَثِيرًا مَا يَجْرِي مَجْرَى الْإِنذَارِ، مِثْلَ فَأَذْنُوا بِحَرْبٍ، لِحَظِ النَّصُوصِ.

و خامسا: في قوله: (اذنك) أيضا اختلفت أقوالهم:

أعلمناك، أطعناك، أقرنا لك، أخبرناك، كما اختلفوا في من هم القائلون: (اذنك)، وفي أنه إخبار أو إنشاء، ولا يتيسر ترجيح قول من الأقوال إلا في ضوء فهم الآية كلها. فالخطاب موجه إلى المشركين يوم القيامة:

وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ أَيْنَ شُرَكَائِي قَالُوا آذْنَاكَ مَا مِنَّا مِنْ شَهِيدٍ* وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَدْعُونَ مِنْ قَبْلُ وَظَنَّوْا مَا لَهُمْ مِنْ مَحِيصٍ فَصَلَّتْ:47،48.

وسياق الآيات في السورة نفس السياق. والآية بدأت بقوله: يَوْمَ يُنَادِيهِمْ وَالتَّدَاءُ هُوَ الصَّوْتُ الْعَالِي، تَخْوِيفًا وَتَبْكِيئًا لَهُمْ، أَوْ إِيمَاءً إِلَى أَنَّهُمْ لَا يَزَالُونَ صَمًّا عَمِيًّا كَمَا كَانُوا فِي الدُّنْيَا وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى وَأَضَلُّ سَبِيلًا الْإِسْرَاءِ:72.

و معلوم أن الاستفهام توبيخي، فالقائلون هم المشركون، وإليهم ترجع ضمائر الجمع كلها، فهم يعلنون بصوت عال ردًا وإجابة على التَّدَاءِ الْإِلَهِيِّ وَتَتَنَاسَقًا لِإِنذَارِهِ: لَيْسَ أَحَدٌ مِّنَّا الْآنَ يَشْهَدُ بِالشُّرَكَاءِ، نَاسِينَ مَا كَانُوا يَدْعُونَ مِنْ قَبْلُ.

فَالرَّاجِحُ عِنْدَنَا أَنَّهُ بِمَعْنَى الْإِعْلَانِ بِالصَّوْتِ الْعَالِيِ إِنْذَارًا وَإِنْكَارًا لِمَا كَانُوا يَشْرِكُونَ بِهِ مِنْ قَبْلُ، فَرَدَّ اللَّهُ عَلَيْهِمْ بِقَوْلِهِ: وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَدْعُونَ مِنْ قَبْلُ فَصَلَّتْ:48.

و سادسا: جاء في آيتين فَأَذْنُ مُؤَذِّنٌ

أحدهما: في قصّة الأعراف و مناداة أصحاب الجنّة و أصحاب النار؛ فالتأذين هنا بمعنى الإعلام بصوت عال مجازاة للتَّدَاءِ الْمَكْرَرِ مِنْ قَبْلِ الْفَرِيقَيْنِ، وَسِيَاقُهُ سِيَاقُ الْإِنذَارِ وَالتَّهْوِيلِ. وَقَدْ قِيلَ: إِنَّ التَّأذِينَ هُوَ التَّدَاءُ نَفْسَهُ.

و عن سيبويه: أذن: نادى و صاح.

و ثانيهما: في قصّة إخوة يوسف و هو أيضا بمعنى التَّدَاءِ بِصَوْتِ عَالٍ إِنْذَارًا وَتَخْوِيفًا.

و سابعًا: التأذين في: وَ أذْنٌ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ هُوَ التَّدَاءُ الْمَوْجَّهٌ إِلَى النَّاسِ جَهَارًا، وَ لَيْسَ فِيهِ إِنْذَارٌ وَتَخْوِيفٌ إِلَّا مِنْ أَجْلِ إِشْعَارِهِ بِأَنَّ الْحَجَّ بِمَكَانٍ مِنَ الْعِظَمَةِ وَ الْأَهْمِيَّةِ عِنْدَ اللَّهِ، حَتَّى أَنْ تَارَكَهُ يَنْبَغِي إِيدَانَهُ بِالْحَرْبِ، وَ يُؤَيِّدُهُ قَوْلُهُ: وَ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَ مَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ آلِ عِمْرَانَ:97.

و ثامنًا: جاء في مفتتح سورة التوبة: أَذَانٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى النَّاسِ بَعْدَ بَرَاءَةٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ فِي سِيَاقٍ وَاحِدٍ، بِحَذْفِ الْإِبْتِدَاءِ فِيهِمَا، كَمَا هُوَ الْمَعْتَادُ فِي الشُّعَائِرِ أَحَدُهُمَا يَكْمُلُ الْآخَرَ، فَالْبَرَاءَةُ سِيَاقُهُ سِيَاقُ الْإِعْلَانِ وَ الشُّعَارِ، فَهُوَ أَذَانٌ مَعْنَى، وَ الْأَذَانُ بِالْبَرَاءَةِ تَصْرِيحٌ وَ إِجْهَارٌ بِهَا، وَ كِلَاهُمَا مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ.

و الأول خطاب إلى المؤمنين، و الثاني إلى الناس عامة، و فيه تعظيم للمؤمنين؛ حيث لم يصرح في خطابهم بالإنداز بخلاف الناس.

و تاسعاً: قوله: وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ فسرّوه بقولهم:

قال ربّكم، أمر، أعلم، حتم، عزم، حلف و أقسم. و لا شاهد على شيء منها، سوى أنّ الآية بصدد الإعلان الجازم الصّارم لبني إسرائيل بأنّكم إذا شكرتم لأزيدنكم و لئن كفرتم إنّ عذابي لشديد.

و القسم هنا يستفاد من اللّام في (لئن) لا من لفظ (تأذّن)، كما أنّ الحتم و العزم مستفاد من أداة الشرط و نون التأكيد في الجملتين و من السياق؛ حيث قابل الشكر بالكفر و الزيادة بالعذاب الشّديد. و جاء بعدها و قال موسى إنّ تكفّروا أنّتم و من في الأرض جميعاً فإنّ الله لغنيّ حميدٌ إبراهيم: 8، و من هنا يحتوي التّأذّن معنى الإنذار، كما مرّ نظيره في و أذّن في الناس بالحقّ الحجّ: 27.

و عاشراً: هل هذه الصّيغ، أي (المجرّد و الإفعال و التّفعيل و التّفعل)، متساوية في المعنى كما عن بعضهم؛ إذ هي مثل «أوعد و توعد» أو يكون بينها فرق؟ فإنّ «تأذّن» فيه معنى زائد لزيادة اللفظ، و أنّه إيذان بليغ تذهل عنده الشّكوك. و إنّ «أذّن» فيه تشديد ليس في «اذن» و «أذن» مساوقة بين اللفظ و المعنى.

فعن الرّمخسريّ: أذن: أكثر الإعلام، و منه المؤذّن، لكثرة ذلك منه. و إنّ «اذن» بالمدّ: أعلم، و «أذن» بالتشديد: نادى، و الفرق هو وجود الصّوت العالي في التّداء، و الأذان دون الإيذان، و جوه كلّها مقبولة، و يمكن دراستها و التّحقّق منها.

و الحادي عشر: «الأذان» بمعنى أذان الصّلاة، لم يأت في القرآن و إنّما جاء في عرف الشّرع. و جاء بدله التّداء في آيتين:

1- يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ الْجُمُعَةِ: 9

2- وَإِذَا نَادَيْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ اتَّخَذُوهَا هُزُوًا

المائدة: 58

و معلوم أنّ لفظ «التّداء» أظهر في رفع الصّوت و الدّعوة الى الصّلاة من لفظ «الأذان».

ص: 819

فهرس الأعلام و المصادر المنقول عنهم بلا واسطة

الألوسى: محمود (1270) (1)

روح المعاني، ط: دار إحياء التراث، بيروت.

ابن أبي الحديد: عبد الحميد (665)

شرح نهج البلاغة، ط: إحياء الكتب، بيروت.

ابن أبي اليمان: يمان (284)

التقفة، ط: بغداد.

ابن الأثير: مبارك (606)

التهاية، ط: إسماعيليان، قم.

ابن الأثير: علي (630)

الكامل، ط: دار صادر، بيروت.

ابن الأنباري: محمد (328)

غريب اللغة، ط: دار الفردوس، بيروت.

ابن باديس: عبد الحميد (1359)

تفسير القرآن، ط: دار الفكر، بيروت.

ابن الجوزي: عبد الرحمن (597)

زاد المسير، ط: المكتب الإسلامي، بيروت.

ابن خالويه: حسين (370)

إعراب ثلاثين سورة، ط:

حيدرآباد دکن.

ابن خلدون: عبد الرحمن (808)

المقدّمة، ط: دار القلم، بيروت.

ابن دريد: محمّد (321)

الجمهرة، ط: حيدرآباد دکن.

ابن السكّيت: يعقوب (244)

1- تهذيب الألفاظ، ط: الآستانة الرضويّة، مشهد.

2- إصلاح المنطق، ط: دار المعارف بمصر.

3- الإبدال، ط: القاهرة.

4- الأضداد، ط: دار الكتب العلميّة، بيروت.

ابن سيده: عليّ (458)

المحكم، ط: دار الكتب العلميّة، بيروت.

ابن الشّجريّ: هبة الله (542)

الأمالّي، ط: دار المعرفة، بيروت.

ابن شهر آشوب: محمّد (588)

متشابه القرآن، ط: طهران.

ابن العربيّ: عبد الله (543)

أحكام القرآن، ط: دار المعرفة، بيروت.

ابن عربيّ: محيي الدّين (628)

تفسير القرآن، ط: دار اليقظة، بيروت.

ابن عطية: عبد الحقّ (546)

المحرّر الوجيز، ط: القاهرة.

ابن فارس: أحمد (395)

1-المقاييس، ط: طهران.

ص: 821

1- هذه الأرقام تاريخ الوفيات بالهجريّة.

2-الصّاحبيّ، ط: المكتبة اللّغويّة، بيروت.

ابن قتيبة: عبد الله (276)

1-غريب القرآن، ط: دار إحياء الكتب، القاهرة

2-تأويل مشكل القرآن، ط:

المكتبة العلميّة، القاهرة.

ابن كثير: إسماعيل (774)

1-تفسير القرآن، ط: دار الفكر، بيروت.

2-البداية و التّهاية، ط:

المعارف، بيروت.

ابن منظور: محمّد (711)

لسان العرب، ط، دار صادر، بيروت.

ابن ناقياء: عبد الله (485)

الجمان، ط: المعارف، الاسكندريّة.

أبو البركات: عبد الرّحمن (577)

البيان، ط: الهجرة، قم.

أبو حاتم: سهل (248)

الأضداد، ط: دار الكتب، بيروت.

أبو حيّان: محمّد (745)

البحر المحيط، ط: دار الفكر، بيروت.

أبو رزق: ... (معاصر)

معجم القرآن، ط: الحجازي، القاهرة.

أبو زرعة: عبد الرحمن (403)

حجة القراءات، ط: الرسالة، بيروت.

أبو زهرة: محمد (1395)

المعجزة الكبرى، ط: دار الفكر، بيروت.

أبو زيد: سعيد (215)

التوارد، ط: الكاثوليكية، بيروت.

أبو السعود: محمد (982)

إرشاد العقل السليم، ط: مصر.

أبو سهل الهروي: محمد (433)

التلويح، ط: التوحيد، مصر.

أبو عبيد: قاسم (244)

غريب الحديث، ط: دار الكتب، بيروت.

أبو عبيدة: معمر (209)

مجاز القرآن، ط: دار الفكر، مصر.

أبو الفتوح: حسين (554)

روض الجنان، ط: الأستانة الرضوية، مشهد.

أبو الفداء: إسماعيل (732)

المختصر، ط: دار المعرفة، بيروت.

أبو هلال: حسن (395)

الفروق اللغوية، ط: بصيرتي، قم.

أحمد بدوي: (معاصر)

من بلاغة القرآن، ط: دار النهضة، مصر.

الأخفش: سعيد (215)

معاني القرآن، ط: عالم الكتب، بيروت.

الأزهري: محمد (370)

تهذيب اللغة، ط: الدار المصرية.

الإسكافي: محمد (420)

درة التنزيل، ط: دار الآفاق، بيروت.

الأصمعي: عبد الملك (216)

الأضداد، ط: دار الكتب، بيروت.

ايزوتسو: توشييهيكو (1371)

خدا و انسان در قرآن، ط:

انتشار، طهران.

البحراني: هاشم (1107)

البرهان، ط: آفتاب، طهران.

البروسوي: إسماعيل (1127)

روح البيان، ط: جعفري، طهران.

البستاني: بطرس (1300)

دائرة المعارف، ط: دار المعرفة، بيروت.

البعوي: حسين (516)

معالم التنزيل، ط: التجارية، مصر.

بنت الساطي: عائشة (1378)

1- التفسير البياني، ط: دار المعارف، مصر.

2- الإعجاز البياني، ط: دار المعارف، مصر.

البيضاوي: عبد الله (685)

أنوار التنزيل، ط: مصر.

الثعالبي: عبد الملك (429)

فقه اللغة، ط: مصر.

ص: 822

ثعلب: أحمد (291)

الفصيح، ط: التوحيد، مصر.

الجرجاني: علي (816)

التعريفات، ط: ناصر خسرو، طهران.

الجزائري: نور الدين (1158)

فروق اللغات، ط: فرهنك اسلامي، طهران.

الخصائص: أحمد (370)

أحكام القرآن، ط: دار الكتاب، بيروت.

جمال الدين عياد (معاصر)

بحوث في تفسير القرآن، ط:

المعرفة، القاهرة.

الجواليقي: موهوب (540)

المعرب، ط: دار الكتب، مصر.

الجوهري: إسماعيل (393)

صاح اللغة، ط: دار العلم، بيروت.

حجازي: محمد محمود (معاصر)

التفسير الواضح، ط: دار الكتاب، مصر.

الحري: إبراهيم (285)

غريب الحديث، ط: دار المدني، جدة.

الحري: قاسم (216)

درة الغواص، ط: المثني، بغداد.

حسنيين مخلوف (معاصر)

صفوة البيان، ط: دار الكتاب، مصر.

حفنيّ: محمّد شرف (معاصر) إعجاز القرآن البيانيّ، ط:

الأهرام، مصر.

الحمويّ: ياقوت (626)

معجم البلدان، ط: دار صادر، بيروت.

الخازن: عليّ (741)

لباب التّأويل، ط: التّجاريّة، مصر.

الخطّابيّ: حمد (388)

غريب الحديث، ط: دار الفكر، دمشق.

الخليل: بن أحمد (175)

العين، ط: دار الهجرة، قم.

خليل ياسين (معاصر)

الأضواء، ط: الأديب الجديدة، بيروت.

الدّامغانيّ: حسين (478)

الوجوه و النّظائر، ط: جامعة تبريز.

الرّازيّ: محمّد (666)

مختار الصّحاح، ط: دار الكتاب، بيروت.

الرّاغب: حسين (502)

المفردات، ط: دار المعرفة، بيروت.

الرّاونديّ: سعيد (573)

فقه القرآن، ط: الخيام، قم.

رشيد رضا: محمّد (1354)

المنازل، ط: دار المعرفة، بيروت.

الزبيدي: محمّد (1205)

تاج العروس، ط: الخيرية، مصر.

الزجاج: ابراهيم (311)

1- معاني القرآن، ط: عالم الكتب، بيروت.

2- فعلت و أفعلت، ط: التوحيد، مصر.

3- إعراب القرآن، ط: دار الكتاب، بيروت.

الزركشي: محمّد (794)

البرهان، ط: دار إحياء الكتب، القاهرة.

الزركلي: خير الدين (معاصر) الأعلام، ط: بيروت.

الزخشري: محمود (538)

1- الكشاف، ط: دار المعرفة، بيروت.

2- الفائق، ط: دار المعرفة، بيروت.

3- أساس البلاغة، ط: دار صادر، بيروت.

السجستاني: محمّد (330)

غريب القرآن، ط: الفئدة المتحدة، مصر.

السكاكي: يوسف (626)

مفتاح العلوم، ط: دار الكتب، بيروت.

السهيلي: عبد الرحمن (581)

الروض الأنف، ط:

الكلبيات، القاهرة.

ص: 823

الكتاب، ط: عالم الكتب، بيروت.

السبويّ: عبد الرحمن (911)

1- الإتيان، ط: رضي، طهران.

2- الدرّ المنثور، ط: بيروت، 3- تفسير الجلالين، ط: مصطفى البابي، مصر (مع أنوار التنزيل).

سيّد قطب (1387)

في ظلال القرآن، ط: دار الشروق، بيروت.

شبر: عبد الله (1342)

الجوهر الثمين، ط: الألفين، الكويت.

الشربينيّ: محمّد (977)

السراج المنير، ط: دار المعرفة، بيروت.

الشريف الرضويّ: محمّد (406)

1- تلخيص البيان، ط: بصيرتي، قم.

2- حقائق التأويل، ط: البعثة، طهران.

الشريف العامليّ: محمّد (1138)

مرآة الأنوار، ط: آفتاب، طهران.

الشريف المرتضى: عليّ (436)

الأمال، ط: دار الكتب، بيروت.

شريعتي: محمّد تقي (1407)

تفسير نوين، ط: فرهنگ اسلامي، طهران.

شوقي ضيف (معاصر)

تفسير سورة الرّحمن، ط: دار المعارف بمصر.

الصّابونيّ: محمّد عليّ (معاصر)

روائع البيان، ط: الغزاليّ، دمشق.

الصّاحب: إسماعيل (385)

المحيط في اللّغة، ط: عالم الكتب، بيروت.

الصّغانيّ: حسن (650)

1- التّكملة، ط: دار الكتب، القاهرة.

2- الأضداد، ط: دار الكتب، بيروت.

صدر المتألّهين: محمّد (1059)

تفسير القرآن، ط: بيدار، قم.

الطّباطبائيّ: محمّد حسين (1402)

الميزان، ط: إسماعيليان، قم.

الطّبرسيّ: فضل (548)

مجمع البيان، ط: الإسلاميّة، طهران.

الطّبريّ: محمّد (310)

1- جامع البيان، ط: المصطفىّ البايّ، مصر.

2- أخبار الأمم و الملوك، ط:

الاستقامة، القاهرة.

الطّريحيّ: فخر الدّين (1085)

1- مجمع البحرين، ط:

المرتضويّة، طهران.

2-غريب القرآن، ط: النَّجف.

طنطاوي: جوهري (1358)

الجواهر، ط: مصطفى البايي، مصر.

الطوسي: محمد (460)

التبيان، ط: النعمان، النَّجف.

عبد الجبار: أحمد (415)

1-تنزيه القرآن، ط: دار النهضة، بيروت.

2-متشابه القرآن، ط: دار التراث، القاهرة.

عبد الرحمن الهمذاني (329)

الألفاظ الكتابية، ط: دار الكتب، بيروت.

عبد الرزاق نوفل (معاصر)

الإعجاز العددي، ط: دار الشعب، القاهرة.

عبد الفتاح طبارة (معاصر)

مع الأنبياء، ط: دار العلم، بيروت.

عبد الكريم الخطيب (معاصر)

التفسير القرآني، ط: دار الفكر، بيروت.

عبد اللطيف بغداددي (629)

ذيل الفصح، ط: التوحيد، القاهرة.

العدناني: محمد (1360)

معجم الأغلاط، ط: مكتبة لبنان، بيروت.

العروسي: عبد علي (1112)

نور الثقلين، ط: إسماعيليان، قم.

عزة دروزة: محمد (1400)

تفسير الحديث، ط: دار إحياء

ص: 824

الكتب القاهرة.

العكبري: عبد الله (616)

التبيان، ط: دار الجيل، بيروت.

العباشي: محمد (نحو 320)

التفسير، ط: الإسلامية، طهران.

الفارسي: حسن (377)

الحجة، ط: دار المأمون، بيروت.

الفاضل المقداد: عبد الله (826)

كنز العرفان، ط: المرطضوية، طهران.

الفخر الرازي: محمد (606)

التفسير الكبير، ط: عبد الرحمن، القاهرة.

الفراء: يحيى (207)

معاني القرآن، ط: ناصر خسرو، طهران.

فريد وجدي: محمد (1373)

المصحف المفسر، ط: دار مطابع الشعب، بيروت.

الفيروزآبادي: محمد (817)

1- القاموس المحيط، ط: دار الجيل، بيروت.

2- بصائر ذوي التمييز، ط: دار التحرير، القاهرة.

الفيومي: أحمد (770)

المصباح المنير، ط: المكتبة العلمية، بيروت.

القاسمي: جمال الدين (1332)

محاسن التأويل، ط: دار إحياء الكتب، القاهرة.

القالبي: إسماعيل (356)

الأمامي، ط: دار الكتب، بيروت.

القرطبي: محمد (671)

الجامع لأحكام القرآن، ط: دار إحياء التراث، بيروت.

القشيري: عبد الكريم (465)

لطائف الإشارات، ط: دار الكتاب، القاهرة.

القمي: علي (328)

تفسير القرآن، ط: دار الكتاب، قم.

القيسي: مكّي (437)

مشكل إعراب القرآن، ط: مجمع اللغة، دمشق.

الكاشاني: محسن (1091)

الصافي، ط: الأعلمي، بيروت.

الكرماني: محمود (505)

أسرار التكرار، ط: المحمّديّة، القاهرة.

الكليني: محمد (329)

الكافي، ط: دار الكتب الإسلامية، طهران.

الماوردي: علي (450)

النكت و العيون، ط: دار الكتب، بيروت.

المبرد: محمد (286)

الكامل، ط: مكتبة المعارف، بيروت.

المجلسيّ: محمّد باقر (1111)

بحار الأنوار، ط: دار إحياء التراث، بيروت.

مجمع اللّغة: جماعة (معاصرون)

معجم الألفاظ، ط: آرمان، طهران.

محمّد إسماعيل إبراهيم (معاصر) معجم الألفاظ و الأعلام، ط: دار الفكر، القاهرة.

المراغيّ: محمّد مصطفى (1364)

1- تفسير سورة الحجرات، ط:

الأزهر، مصر.

2- تفسير سورة الحديد، ط:

الأزهر، مصر.

المراغيّ: أحمد مصطفى (1371)

تفسير القرآن، ط: دار إحياء التراث، بيروت.

المصطفويّ: حسن (معاصر)

التّحقيق، ط: دار التّرجمة، طهران.

مقاتل: ابن سليمان (150)

الأشباه و التّظانر، ط: المكتبة العربيّة، مصر.

المقدسيّ: مطهر (355)

البدء و التّاريخ، ط: مكتبة المثنيّ، بغداد.

المبيديّ: أحمد (520)

كشف الأسرار، ط: أمير كبير، طهران.

الميلانيّ: محمّد هادي (1384)

تفسير سورتى الجمعة والتّغابن، ط: مشهد.

ص: 825

التَّحَّاس: أحمد (338)

معاني القرآن، ط: مكة المكرمة.

التَّسْفِي: أحمد (710)

مدارك التنزيل، ط: دار الكتاب، بيروت.

التَّيسَابُورِي: حسن (728)

غرائب القرآن، ط: مصطفى البابي، مصر.

هارون الأعمش: ابن موسى (249)

الوجوه و التَّنَظَّائِر، ط: دار الحرِّيَّة، بغداد.

هاكس: الإمبريكي (معاصر)

قاموس كتاب مقدس، ط:

المطبعة الإمبريكية، بيروت.

الهروي: أحمد (401)

الغريبين، ط: دار إحياء التراث.

هوتسما: مارتن تيودر (1362)

دائرة المعارف الإسلامية، ط:

جهان، طهران.

اليزيدي: يحيى (202)

غريب القرآن، ط: عالم الكتب، بيروت.

اليعقوبي: أحمد (292)

التَّارِيخ، ط: دار صادر، بيروت.

يوسف خياط (?)

الملحق بلسان العرب، ط: أدب الحوزة، قم.

ص: 826

فهرس الأعلام المنقول عنهم بالواسطة

أبان بن عثمان. (200)

ابن أبي إسحاق: عبد الله. (129)

ابن أبي عبلة: إبراهيم. (153)

ابن أبي نجيح: يسار. (131)

ابن إسحاق: محمد. (151)

ابن الأعرابي: محمد. (231)

ابن أنس: مالك. (179)

ابن برّي: عبد الله. (582)

ابن بزرج: عبد الرحمن. (?)

ابن تيمية: أحمد. (728)

ابن جريج: عبد الملك. (150)

ابن جنّي: عثمان. (392)

ابن الحاجب: عثمان. (646)

ابن حبيب: محمد. (245)

ابن حجر: أحمد بن علي. (852)

ابن حجر: أحمد بن محمد. (974)

ابن حلزة... (?)

ابن ذكوان: عبد الرحمن. (202)

ابن رجب: عبد الرحمن. (795)

ابن الزبير: عبد الله. (73)

- ابن زيد: عبد الرحمن. (182)
- ابن سميّع: محمّد. (?)
- ابن سيرين: محمّد. (110)
- ابن سينا: عليّ. (428)
- ابن السّخّير: مطرف. (542)
- ابن شريح: ... (?)
- ابن شمّيل: نصر. (203)
- ابن الشّيح: ... (?)
- ابن عامر: عبد الله. (118)
- ابن عبّاس: عبد الله. (68)
- ابن عبد الملك: محمّد. (244)
- ابن عطاء: واصل. (131)
- ابن عقيل: عبد الله. (769)
- ابن عمر: عبد الله. (73)
- ابن عيّاش: محمّد. (193)
- ابن عيينة: سفيان. (198)
- ابن فورك: محمّد. (406)
- ابن كثير: عبد الله. (120)
- ابن كعب القرظيّ: محمّد. (117)
- ابن الكلبيّ: هشام. (204)
- ابن ماجه: محمّد. (273)

ابن مالك: محمد. (672)

ابن مجاهد: أحمد. (324)

ابن محيىن: محمد. (123)

ابن مسعود: عبد الله. (32)

ابن المسيب: سعيد. (94)

ابن نحاس: محمد. (698)

ابن هانى: ... (?)

ص: 827

ابن هرمز: عبد الرحمن. (117)

ابن الهيثم: داود. (316)

ابن الوردی: عمر. (749)

ابن وهب: عبد الله. (197)

ابن يسعون: يوسف. (542)

أبو بحريّة: عبد الله. (80)

أبو بكر الإخشيد: أحمد. (366)

أبو بكر الأصمّ: ... (201)

أبو جعفر القارئ: يزيد. (132)

أبو حمزة الثماليّ: ثابت. (150)

أبو حنيفة: نعمان. (150)

أبو حيوة: شريح. (203)

أبو داود: سليمان. (275)

أبو الدرداء: عويمر. (32)

أبو دقيش: ... (؟)

أبو ذرّ: جندب. (32)

أبو روق: عطية. (؟)

أبو زياد: عبد الله. (؟)

أبو سعيد الخدريّ: سعد. (74)

أبو سعيد البغداديّ: أحمد. (285)

أبو سعيد الخزاز: أحمد. (285)

أبو سليمان الدمشقي:

عبد الرحمن. (215)

أبو السّمال: قعنب. (?)

أبو العالية: رفيع. (90)

أبو عبد الرحمن: عبد الله. (74)

أبو عثمان الحيري: سعيد. (289)

أبو العلاء المعري: أحمد. (449)

أبو عليّ الأهوازي: حسن. (446)

أبو عليّ مسكويه: أحمد. (421)

أبو عمران الجوني: عبد الملك. (?)

أبو عمرو ابن العلاء: زبّان. (154)

أبو عمرو الجرمي: صالح. (225)

أبو عمرو الشّيباني: إسحاق. (206)

أبو قلابة: (104)

أبو مالك: عمرو. (?)

أبو المتوكّل: عليّ. (?)

أبو مجلز: لاحق. (?)

أبو محمّد: محمّد. (245)

أبو مسلم الأصفهاني:

محمّد. (322)

أبو منذر السّلام: ... (?)

أبو موسى الأشعريّ: عبد الله. (44)

أبو نصر الباهليّ: أحمد. (231)

أبو هريرة: عبد الرحمن. (59)

أبو الهيثم: ... (276)

أبو يزيد المدنيّ: ... (؟)

أبيّ بن كعب. (21)

الأحمر: عليّ. (194)

الأخفش الأكبر: عبد الحميد. (177)

إسحاق بن بشير. (206)

إسماعيل بن قاضي. (؟)

الأصمّ: محمّد. (346)

الأعشى: ميمون. (148)

الأعمش: سليمان. (148)

إلياس: ... (؟)

أنس بن مالك. (93)

الأمويّ: سعيد. (200)

الباقلانيّ: محمّد. (403)

البخاريّ: محمّد. (256)

براء بن عازب. (71)

البرجيّ: عليّ. (؟)

البقليّ. (؟)

البلخي: عبد الله. (319)

البلوطي: منذر. (355)

بوست: جورج إدورد. (1327)

الترمذي: محمد. (279)

ثابت البناني. (127)

الثعلبي: أحمد. (427)

الثوري: سفيان. (161)

جابر بن زيد. (93)

الجبائي: محمد. (303)

الجحدري: كامل. (231)

الجنيد البغدادي: ابن محمد. (297)

الحارث بن ظالم. (22 ق)

الحدادي: ... (?)

الحراني: محمد. (560)

الحسن: ابن يسار. (110)

ص: 828

حسين بن فضل. (548)

حفص: بن عمر. (246)

حمّاد بن سلمة. (167)

حميد: ابن قيس. (؟)

الحوفيّ: عليّ. (430)

خصيف: ... (؟)

الخطيب التبريزيّ: يحيى. (502)

الخفاجيّ: عبد الله. (466)

خلف القارئ. (299)

الخوئيّ: محمّد. (693)

الدّمامينيّ: محمّد. (827)

الدّينوريّ: أحمد. (282)

الرّبيع: ابن أنس. (139)

الرّمانيّ: عليّ. (384)

رويس: محمّد. (238)

الرّبير: بن بكّار. (256)

الرّجّاجيّ: عبد الرّحمن. (337)

الرّهريّ: محمّد. (128)

زيد بن أسلم. (136)

زيد بن ثابت. (45)

زيد بن عليّ. (122)

السَّديّ: إسماعيل. (128)

سعد بن أبي وقاص. (55)

سعد المفتي. (?)

سعيد بن جبير. (95)

سعيد بن عبد العزيز. (167)

السَّلميّ القارئ: عبد الله. (74)

السَّلميّ: محمّد. (412)

سليمان بن جمّاز المدني. (170)

سليمان بن موسى. (119)

سليمان التَّيميّ. (?)

السَّمين: أحمد. (756)

السَّيرافيّ: حسن. (368)

الشَّافعيّ: محمّد. (204)

الشَّعبيّ: عامر. (103)

شعيب الجبئيّ. (?)

الشُّلوبيّ: عمر. (645)

شمر: ابن حمدويه. (255)

الشَّهاب: أحمد. (1069)

شهر بن حوشب. (100)

شيبان: ابن عبد الرّحمن. (?)

شيبية الصُّببيّ. (?)

الشَّيْذَلَةُ:عزيزيِّ. (494)

صالح المريِّ. (?)

الصَّيْقَلِيُّ:محمد. (565)

الصَّبِّيُّ:يونس. (182)

الصَّحَّاكُ:ابن مزاحم. (105)

طاوس:ابن كيسان. (106)

طلحة بن مصرف. (112)

الطَّيِّبِيُّ:حسين. (743)

عائشة:بنت أبي بكر. (58)

عاصم الجحدريِّ. (128)

عاصم القارئ. (127)

عامر بن عبد الله. (55)

عبَّاس بن الفضل. (186)

عبد الرَّحْمَنِ بن أبي بكر. (96)

عبد العزيز:.... (612)

عبد الله بن أبي ليلى. (?)

عبد الله بن الحارث. (86)

عبيد بن عمير. (?)

العتكِّيُّ:عبَّاد. (181)

العدويِّ:.... (?)

عصام الدِّين:عثمان. (1193)

عصمة: ابن عروة. (?).

عطاء: ابن أسلم. (114).

عطاء بن سائب. (136).

عطاء الخراساني: ابن عبد الله. (135).

عكرمة: ابن عبد الله. (105).

علاء بن سيّابة. (?).

عليّ بن أبي طلحة. (143).

عمارة بن عائد. (?).

عمر بن ذرّ. (153).

عمرو بن ميمون. (?).

عيسى بن عمر. (149).

العوفي: عطية. (111).

العيني: محمود. (855).

الغزالي: محمّد. (505).

الغزنوي: ... (582).

ص: 829

- قتادة:ابن دعامة.(118)
- القزويني:محمد.(739)
- قطرب:محمد.(206)
- القفال:محمد.(328)
- كراع النمل:علي.(309)
- الكسائي:علي.(189)
- كعب الأخبار:ابن ماعة.(32)
- الكفعمي:إبراهيم.(905)
- الكلبي:محمد.(146)
- اللحياني:علي.(220)
- الليث:ابن مظفر.(185)
- الماتريدي:محمد.(333)
- مالك:ابن أنس.(179)
- مالك بن دينار.(131)
- مجاهد:ابن جبر.(104)
- المحاسبي:حارث.(243)
- محبوب:...(?)
- محمد أبي موسى.(?)
- محمد بن حبيب.(245)
- محمد بن الحسن.(189)
- محمد بن شريح الأصفهاني.(?)

محمّد عبده: ابن حسن خير الله.

(1323)

مروان بن الحكم. (65)

المسهر: ابن عبد الملك. (?)

مطرف بن الشّخّير. (87)

معاذ بن جبل. (18)

معتمر بن سليمان. (187)

المغربيّ: حسين. (418)

المفضّل الضّبيّ: ابن محمّد. (182)

مكحول: ابن شهراب. (112)

المنذريّ: محمّد. (329)

المهدويّ: أحمد. (440)

مؤرّج السّدوسيّ: ابن عمر. (195)

موسى بن عمران. (604)

التّخعيّ: إبراهيم. (96)

نقطويه: إبراهيم. (323)

التّقاش: محمّد. (351)

هارون: ابن حاتم. (728)

همّام بن حارث. (?)

الواحديّ: عليّ. (468)

ورش: عثمان. (197)

وهب بن جرير. (207)

وهب بن منبه. (114)

يحيى بن سلام. (200)

يحيى بن وثاب. (103)

يحيى بن يعمر. (129)

يزيد بن أبي حبيب. (128)

يزيد بن رومان. (130)

يعقوب: ابن إسحاق. (202)

اليمني: عمر. (?)

ص: 830

تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ
الزمر: 9

عنوان المكتب المركزي
أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم 129، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الالكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي 03134490125

هاتف المكتب في طهران 021 - 88318722

قسم البيع 09132000109 شؤون المستخدمين 09132000109.

مركز
للبحوث والتحريرات الكمبيوترية
اصبهان
الغمامية



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

