



أسلوب الاستثناء بين تفسيري محاسن التأويل لجمال الدين القاسمي والتحرير والتنوير لابن عاشور

The Style of Exception in the Interpretations of "Beauties of interpretation" by Jamal Aldeen Alqasemi and "Liberation and enlightenment" by Ibn Ashoor

الطالب: صادق محمد محمد الرقيبي

Sadiq Mohammed Mohammed Alruqemi

جامعة إب (اليمن)

s771974141@gmail.com

تاريخ النشر: 2025/05/20

تاريخ القبول: 2025/04/28

تاريخ الإيداع: 2025/04/18

الملخص:

يسعى هذا البحث إلى الوقوف على أسلوب الاستثناء عند القاسمي وابن عاشور في تفسيريهما، ووقوفاً عند بعض الآيات القرآنية الدقيقة التي كثر فيها الخلاف وطال؛ بغية أن نجدَ عندهما جديداً، أو قولاً شارحاً، أو توجيهاً يعالج الأسلوب من زاوية مختلفة، فيضع أيدينا على طريق نصل به إلى فهم تنجلي به أو معه كثير من الإشكالات، لا سيما أنها قد أخذت على نفسها عدم التقيد، والوقوف على آراء من قبلهما، والاكتفاء بتدادها وحسب. واستوى البحث على مبحثين: غني الأول بالاستثناء المتعلق بالجنس، وتناول الثاني الاستثناء المتعلق بالحكم، منتظماً على المنهج التحليلي، مع الاستعانة بغيره حيث اقتضت الحاجة. وقد توصلَ البحث إلى نتائج عدة، منها: أن ابن عاشور أطول نفساً، وأبعد غوصاً. وأن بالإمكان دراسة أسلوب الاستثناء دراسة تميل به نحو البلاغة؛ فيتسع، ويمتد، ويكون قادراً على استيعاب ما يتضمنه الكلام من بلاغة وإشارات دقيقة، وهذا من شأنه أن يُفضي إلى فهم تزول معه كثير من الآراء المتعارضة. الكلمات المفتاحية: أسلوب الاستثناء؛ القاسمي؛ محاسن التأويل؛ ابن عاشور؛ التحرير والتنوير.

ABSTRACT :

This research seeks to examine the style of exception used by Alqasemi and Ibn Ashoor in their interpretations, focusing on some of the subtle Qur'anic verses over which there has been much and prolonged disagreement. The aim is to find something new, an explanatory statement, or an approach that addresses the method from a different view. This will guide us toward an understanding that will resolve many of the problems, especially since they have committed themselves to not being restricted to the views of those who came before them, merely repeating them. The research is divided into two sections: The first deals with exceptions related to gender, while the second addresses exceptions related to rulings, using an analytical approach and drawing on other sources where necessary. This research revealed several conclusions, including that Ibn Ashoor had the longest breath and deepest exploration. It is possible to study the style of exception in a way that tends toward eloquence, expanding, and becoming capable of understanding the rhetoric and subtle signs contained in speech. This would lead to an understanding that would eliminate many conflicting opinions.

Keywords: style of exception; Alqasemi; beauties of interpretation; Ibn Ashoor; liberation and enlightenment



مقدمة:

إنَّ التراكيبَ القرآنيَّةَ دقيقةُ السبك، فخمَةُ الحبكِ، لا تبلى بالقراءة، ولا تُستنفدُ معانيها بطول التمعن، وكلما طُفَّتْ حول النص، ونظرتْ إليه من زوايا مختلفة، وبأدواتٍ متنوعة، وطرقٍ متعددة؛ نفذتْ إلى جوانبٍ جديدة، وطلالَ نظركَ إلى معانيٍ بديعة، وفرائدٍ نفيسة.

وقد سارَ المفسرون في تناولهم للنص القرآني في أكثرَ من طريق، غيرَ أنَّه كان يغلبُ على كلِّ واحدٍ منهم اتجاهٌ مُعَيَّن، عنه يصدرُ وإليه يرجعُ فهمًا واستنباطًا، وهكذا يكونُ الرأيُّ قوَّةً وضعفًا بحسبِ بُعدِ النظرِ وقصره، واتِّساعِهِ وضيقِهِ.

والقاسمي وابن عاشورٍ مفسرانِ ومتعاصران، وقد أخذَا على نفسِهما عدمَ التقيدِ، والوقوفِ على آراءِ مَنْ قبلَهما، والاكتفاءِ بتردادِها وحسب، ولهذا كانا هما دونَ غيرِهما؛ بغيةً أنْ نجدَ عندهما جديدًا، أو قولًا شارحًا، أو توجيهًا يعالجُ أسلوبَ الاستثناء من زاويةٍ مختلفة، فيضعُ أيدينا على طريقِ نصل به إلى فهمٍ تنجلي به كثيرٌ من الإشكالات التي تواجه القارئ في الآيات الدقيقة التركيب، وذلك أنَّ الجمل وإنْ تشابهتْ صورةً أو شكلًا بأنْ قامتْ على مستثنى منه، وأداة، ومستثنى؛ ليست هي هي؛ إذ هناك جملٌ غرضها الإخبار، ولا تحتملُ أكثرَ من فهم، وهناك جملٌ وتراكيبٌ فيأضه تتجاوز النحو إلى البلاغة.

ومن هنا جاءتْ إشكاليةُ الدراسة، بمعنى: كيف تعاملَ المفسرانِ معَ مسائلِ الاستثناءِ الدقيقة؟ وتفرعَ عن هذه الإشكاليَّةِ سؤالان: هل سلكا طريقًا مختلفًا؟ وهل انتهى بهما هذا الطريقُ إلى فهمٍ تنجلي به كثيرٌ من الإشكالات؟

ويهدفُ البحثُ إلى دراسةِ المسائلِ الدقيقةِ في هذا الأسلوبِ دراسةً تميلُ به نحوَ البلاغة، فيتسع ويمتد ويكون قادرًا على استيعابِ ما يتضمَّنُه الكلامُ من بلاغةٍ ودلالة، علَّنا بذلك نصلُ إلى فهمٍ يزيحُ عن القارئ _ إلى حدِّ كبيرٍ _ عناءَ تضاربِ الأفهام وتعارضِها.

واستوى البحثُ على مبحثين: عُني الأولُ بالاستثناءِ المتعلِّقِ بالجنس، وتناول الثاني الاستثناءِ المتعلِّقِ بالحكم، منتظمًا على المنهج التحليلي، معَ الاستعانةِ بغيره حيثُ اقتضتِ الحاجة.

المبحث الأول: الاستثناء المتعلق بالجنس

﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ﴾ [الكهف: 50]



يكنم الخلاف في استثناء (إبليس) من (الملائكة) بين الاتصال والانقطاع، فذهب القاسمي إلى القول بأن إبليس من الملائكة، ومن ثم فالاستثناء متصل، وهذا هو مفهوم قوله: "والقول الأول هو الصحيح الذي عليه جمهور العلماء، وصححه البغوي، وأجابوا عن قوله تعالى: ﴿إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ﴾ [الكهف: 50]، أي: من الملائكة الذين هم خزنة الجنة"⁽¹⁾، ويرجع إلى ابن عباس، وابن مسعود، وابن المسيب، وابن جريج، ودليلهم هو استثناء إبليس من الملائكة، واستثناؤه منهم يعني: أنه واحد منهم، وهذا الرأي هو اختيار أبي الحسن الأشعري، ورجحه الطبري، وهو ظاهر الآية⁽²⁾، وهو قول الجمهور⁽³⁾.

وذهب ابن عاشور إلى أن الاستثناء منقطع، وقال في هذا: واستثناء إبليس من ضمير الملائكة في (فسجدوا) منقطع؛ لأن إبليس لم يكن من جنس الملائكة، ولكن الله جعل أحواله كأحوال النفوس الملكية بتوفيق غلب على جبلته؛ لتتأني معاشرته بهم، وسيروا على سيرتهم؛ فسأع استثناء حاله من أحوالهم في مظنة أن يكون مماثلاً لمن هو فيهم، وقد دلت الآية على أن إبليس كان مقصوداً في الخبر الذي أخبر به الملائكة: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: 30]، وفي الأمر الذي أمر به الملائكة إذ قال لهم اسجدوا لآدم؛ ذلك أن جنس المجردات كان في ذلك العالم مغموراً بنوع الملك، إذ خلق الله من نوعهم أفراداً كثيرة، كما دل عليه صيغة الجمع في قوله: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ﴾، ولم يخلق الله من نوع الجن إلا أصلهم، وهو إبليس، وخلق من نوع الإنسان أصلهم، وهو آدم، وقد أقام الله إبليس بين الملائكة إقامة ارتياض وتخليق، وسخره لاتباع سنتهم، فجري على ذلك السنن أمداً طويلاً لا يعلمه إلا الله، ثم ظهر ما في نوعه من الخبث كما أشار إليه قوله تعالى: ﴿فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ﴾ [الكهف: 50]، فعصى ربه حين أمره بالسجود لآدم⁽⁴⁾.

واستثناء الشيء من غير جنسه جائز، ويشهد لهذا قوله: ﴿مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ﴾ [النساء: 157]، فالظن ليس من جنس العلم، ومال إلى هذا الرأي بعض المتكلمين⁽⁵⁾ استدلالاً بقوله تعالى: ﴿إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ﴾، وبأن الملائكة لا يستكبرون، وهو قد استكبر، وبأن الملائكة كما روى مسلم عن عائشة - رضي الله تعالى عنها - "خُلِقُوا من نور"⁽⁶⁾، ﴿وَخَلَقَ الْجَانَّ مِنْ مَارِجٍ مِنْ نَارٍ﴾ [الرحمن: 15]، وهو قد خُلِقَ ممّا خُلِقَ الجن، كما يدل عليه قوله تعالى - حكاية عنه -: ﴿قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ﴾ [الأعراف: 12]، وعُدَّ تركه السجود إباءً واستكباراً حينئذٍ؛ إمّا لأنه كان ناشئاً بين الملائكة مغموراً بالألوف منهم، فغلبوا عليه، وتناولوه الأمر ولم يمثل، أو لأن الجن - أيضاً - كانوا مأمورين مع الملائكة، لكنه استغنى بذكرهم لمزيد شرفهم عن ذكر الجن، أو لأنه - عليه اللعنة - كان مأموراً صريحاً لا ضمناً، كما يشير إليه ظاهر قوله تعالى: ﴿قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ﴾ [الأعراف: 12]، وضمير (سجدوا) راجع للمأمورين بالسجود⁽⁷⁾. ومن الذين رجحوا كونه منقطعاً: النحاس⁽⁸⁾، والعكبري⁽⁹⁾، ومكي⁽¹⁰⁾، وابن عجيبة⁽¹¹⁾.



كان جنس إبليس هو مدار الخلاف حول اتصال الاستثناء، أو انقطاعه، وترتب على كل قول إشكالٌ دقيقٌ جدًّا، فقولُ القاسمي ومن سبقه باتصال الاستثناء يصطدمُ بآياتٍ صريحةٍ تنصُّ على أنَّه من الجن، وأنَّه خُلِقَ من نار، وأنَّ له نسلًا وذرية، والقائلون بهذا الرأي اختلفوا لِمَ سَمَّاهُ الله - تعالى - جَنِيًّا وهو من الملائكة؟ وكان اختلافهم على أربعة أقوال، أولها: أنَّهم حيٌّ من الملائكة يُسمَّون جنًّا، كانوا من أشدِّ الملائكة اجتهادًا، وهذا قول ابن عباس. ثانيها: أنَّه جُعِلَ من الجنِّ لأنَّه من خُزَّانِ الجنَّة، فاشتقَّ اسمُه منها، وهذا قول ابن مسعود. ثالثها: أنَّه سُيِّ بِذلك لأنَّه جُنٌّ عن طاعة ربِّه، وهذا قول ابن زيد. رابعها: أنَّ الجنَّ لكلِّ ما اجتنَّ فلم يظهر، حتى إنَّهم سَمَّوا الملائكة جنًّا لاستتارهم، وهذا قول أبي إسحاق، وأنشد قول أعشى بني ثعلبة:

وسخَّر من جنِّ الملائك تسعةً قيامًا لديه يعملون بلا أجر⁽¹²⁾

فسمَّى الملائكة جنًّا لاستتارهم.

ولهم في قوله تعالى: ﴿إِلَّا إِبْلِيسَ اسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾ [ص: 74] ثلاثة أقوال، أولها: أنَّه قد كان قبله قومٌ كفارٌ كان إبليس منهم. ثانيها: أنَّ معناه: وصار من الكافرين. ثالثها: وهو قول الحسن: أنَّه كان من الكافرين وليس قبله كافر، كما كان من الجنِّ وليس قبله جنٌّ، وكما تقول: كان آدم من الإنس وليس قبله إنسي⁽¹³⁾. وقال ابن مسعود - رضي الله عنه - إنَّ معنى قوله: ﴿كَانَ مِنَ الْجِنِّ﴾ كان خازنَ الجنَّة، وقولهم: إنَّه خُلِقَ مِنَ النَّارِ، أي: المارج من النار، أي: اللَّهب، وهو النُّور، والملائكة خُلِقُوا من نور، والنار: اسمٌ للنُّور أيضًا، قال تعالى: ﴿إِنِّي آنَسْتُ نَارًا﴾ [طه: 10]، وقولهم: له نسلٌ وذريةٌ، أي: صار له ذلك بعدما مُسِّخ، ثم الممسوخ وإن كان لا يكون له نسلٌ، لكن لما سأل النَّظْرَةَ وأنظر، صار له نسلٌ، كما أنَّ سائرَ الممسوخات لا تبقى بعد ثلاثة أيام، وبقي هو لإنظاره إلى قيام الساعة، فكذا النسل⁽¹⁴⁾. ومن الذين رجَّحوا أنَّه استثناءٌ مُتَّصِلٌ أبو حيان، حيث قال: والظاهر أنَّه استثناءٌ مُتَّصِلٌ لتوجُّه الأمر على الملائكة، فلو لم يكن منهم لما توجَّه الأمر عليه، فلم يقع عليه ذمٌّ لتركه فعلًا ما لم يؤمر به⁽¹⁵⁾، وأمَّا قوله تعالى: ﴿إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ﴾، فلا يَرُدُّ أنَّه ليس من الملائكة؛ لأنَّ الملائكة قد يُسمَّون جنًّا لاجتماعهم⁽¹⁶⁾، ولأنَّ الأصل في المستثنى أن يكون داخلًا تحت اسمِ المستثنى منه، حتى يقوم دليلٌ على أنَّه خارج عنه⁽¹⁷⁾، وممَّن قال بهذا الشوكاني⁽¹⁸⁾.

وقول ابن عاشور بانقطاع الاستثناء ينشأ عنه إشكال كبير، أي: أنَّه إذا لم يكن منهم فلم توجَّه الأمر عليه، ومن ثم لا يقع عليه ذمٌّ لتركه فعلًا ما لم يؤمر به⁽¹⁹⁾، ولعلَّ الهروب من الوقوع في هذا الإشكال هو ما حمل الجمهور على القول بالاتصال، وعند الزمخشري نجد رأيًا وسطًا، وهو إذ يقول باتصال الاستثناء فإنَّه يُرجَّعُ إلى التغليب؛ وليس إلى أنَّ إبليس كان من الملائكة؛ ولكنَّه لما كان جنِيًّا واحدًا بين أظهر الألف من الملائكة مغمورًا بهم؛ غلبوا عليه، ثم استثنى منهم استثناء واحدٍ منهم⁽²⁰⁾، وإلى رأيه ذهب السيوطي⁽²¹⁾، ومال أبو السعود⁽²²⁾، والألوسي⁽²³⁾، وهو أحد قولين قال بهما الشوكاني⁽²⁴⁾.



الباحث لا يوافق القاسمي وابن عاشور، ويرى أنَّ الإشكال يكمن في الطريقة التي دُرِس بها هذا التركيب القرآني، أي: أنَّ الجُمْل وإن انتظمها أسلوبٌ واحدٌ شكلاً بأنْ تألّفت من مستثنى منه، وأداة استثناء، ومستثنى، إلا أنها ليست هي هي، وبرهانٌ هذا: أنَّ الاستثناء في (غابت النجومُ إلا هندَ) يختلف جدًّا عن الاستثناء في (جاء الناسُ إلا حصاناً)؛ إذ هو تركيبٌ لا يتجاوزُ بساطَ النحوِ إلى البلاغة، ومن ثم لا إشكال فيه، ولا في طريقة دراسته.

نعم هما مختلفانِ كلَّ الاختلاف، فالاستثناء في (غابت النجومُ إلا هندَ) قائمٌ على كلامٍ سابق، بمعنى: أنَّ ما نلفظه هو البنيةُ السطحيّة؛ ذلك أنَّك لن تستثني (هندَ) إلا بعد أن تجعلها نجمًا من النجوم، وكأنَّ الكلامَ: (هند نجمٌ)، أو (هند نجمٌ من النجوم)، وهذا التركيب هو البنية العميقة للاستثناء، وجعلُ (هند) نجمًا من النجوم لا يرجع إلى اشتراكها في المادّة التي تتألّف منها؛ فهند من لحمٍ ودم، والنجومُ ليست كذلك، وإنّما لكونها تُشبهها: جمالًا، وإشراقًا، وفي تشبيهه (هند) بالنجوم رفعُ لمكانتها، وإعلاءُ شأنها بإخراجها من جنسها إلى جنسٍ آخرٍ ليست هي منه، ولكنّه أجملُ، وأحسنُ، وأكثرُ إشراقًا.

ولو أتينا نعالجُ (غابت النجومُ إلا هندَ) بالصورة نفسها له لذهبتْ بلاغتُه، وجفَّ ماؤُهُ، فقولُهم: (الاستثناء منقطعٌ) معالجةٌ لفظيّةٌ أبعدُ ما تكونُ عن البلاغة؛ إذ لا تزيدُ على القول بأنَّ (هند) ليست من جنس النجوم، وهذه المعالجةُ لا تختلفُ أبدًا عن معالجة: (جاء القومُ إلا حصاناً)، مع أنَّ هناك فرقًا كبيرًا جدًّا بين المثالين، فقولنا: (غابت النجومُ إلا هندَ) قائمٌ على تشبيهٍ بليغ: (هند نجمٌ)، ومن ثم فالاستثناء قائمٌ على ركنين: مُشَبَّه به (مستثنى منه) وهو (النجوم)، ومُشَبِّه (مستثنى) وهو (هند).

أمّا (جاء القومُ إلا حصاناً) فكلامٌ لا صلة له بالبلاغة من تشبيه، وغيره، وليس له بنية عميقة قائمة على التشبيه؛ ومن ثم فالاستثناء منقطعٌ، ولا مشكلة في القول بأنّه منقطع؛ إذ لا يضيغُ بالقول به معنى من المعاني، بخلاف ما إذا قلنا: إنَّ الاستثناء منقطعٌ في (غابت النجومُ إلا هندَ)؛ وذلك أنَّ القول به يُفسدُ المعنى القائم على التشبيه، ويردُّ الكلامَ إلى المعنى الجاف الذي يقول: إنَّ (هند) ليست من جنس النجوم، وإنّما هي من لحمٍ ودم، وهذا مفهومٌ ولا حاجة إلى القول به.

ثم القول بالانقطاع يخلُقُ تعارضًا بين المعنى العاديِّ والمعنى البلاغيِّ من جهة، والنحو والبلاغة من جهةٍ أخرى؛ إذ ظاهرُ القول بالانقطاع: لأنَّ (هندَ) ليست من جنس النجوم، لكن أسلوبُ الاستثناء في هذه الجملة لم يُبنَ على هذا، وإنّما على المعنى البلاغيِّ الذي هو التشبيه، والمبالغة، ومن ثم كيف نقول بالانقطاع، والتشبيه يقولُ بالاتّصال؟! والذي يحفظ للكلام جمالُه، ويمسك ماءهُ ورونقهُ، ويصون المعنى الذي أُتي بالتشبيه من أجله؛ هو القول باتّصال الاستثناء، واتّصاله راجعٌ إلى الجمال والإشراق؛ فالجمال هو الصفة الجامعة بين المُشَبَّه والمُشَبَّه به، وليس إلى اتّحادهما جنسًا، وهذا معلومٌ بالضرورة.



وبعد هذا لنا أن نعود إلى قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ﴾، وقد طال كلام العلماء فيه بين كونه متصلاً، أو منقطعاً، والباحث يرى أنه متصل، وكونه متصلاً لا يعني البتة أن إبليس من جنس الملائكة، وهذا واضح ومعلوم بنص القرآن، قال تعالى: ﴿إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ﴾، وقال - على لسان إبليس -: ﴿قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ﴾ [ص: 76]، وإذا كانا مختلفين جنساً، فاتصال الاستثناء راجع إلى التشبيه: (إبليس ملك من الملائكة)، وليس إلى أن إبليس من جنس الملائكة كما قال القاسمي، ووجه الشبه: العبودية، والطاعة، والذي قرب إبليس من الملائكة وجعله أهلاً لأن يُشبه بهم؛ ليس تركيبه الجسماني؛ إذ هو من نار وهم من نور، وإنما عبوديته وطاعته، واختلاف التركيب الجسماني بين المخلوقات لا يمنع من الجمع بينها، ما دام أنها تتشابه في عبوديتها وأفعالها.

وأكثر من ذلك أن المشبه قد يتفوق على المشبه به، ولا يمنع تركيبه الجسماني المختلف من اعتلائه الصدارة، فقد جاء أن إبليس وصل إلى حد أن كان كبير الملائكة، وهذا جعله أقرب إلى حقيقة كونه من الملائكة، ولم يعد التشبيه ظاهراً؛ ذلك أنه بلغ رتبة تمكّنه من القيام بعمل الملائكة.

وهناك ملاحظة دقيقة جداً، وهي أن العلاقة الجامعة بين المشبه والمشبه به قد تزول وتذهب، (فهند) - مثلاً - قد تفقد جمالها وإشراقها مع مرور الأيام، بل ربما يسوء حالها إلى درجة كبيرة، ومن ثم كيف يصح أن نستثنى من النجوم، فنقول: (ما غابت النجوم إلا هند)؟ وكيف يكون الاستثناء متصلاً وقد ذهبت منها الصفة التي تجمعها بالنجوم وهي البريق واللمعان؟! نعم، هذا سؤال دقيق، لكن الكلام (الاستثناء) قائم على اعتبار ما كان، أي: اعتبار أنها كانت نجماً من النجوم أيام الشباب، ومثل هذا: (ما تخلف الملائكة عن السجود إلا إبليس)؛ فاتصال الاستثناء قائم على اعتبار أنه كان ملكاً من الملائكة يوم أن كان عابداً متواضعاً، وفائدة هذا الإشارة إلى تغيير الحال، بمعنى: كيف كان، وكيف أصبح، كان عبداً مطيعاً، فأصبح عدواً متمرداً، وحين عصى عاد إلى صفته الأولى (كونه من الجن).

وأنت ترى أن (إبليس) كان من الملائكة إلى لحظة أن قال: ﴿فَسَجَدُوا﴾ من قوله: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا﴾، وحين لم يسجد لم يعد منهم، ومن ثم جاء بالقيّد (من الجن) بعد أداة الاستثناء ﴿إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ﴾؛ ليبين أن ما كان يجمعهم بهم ليس هو التركيب الجسماني، وإنما العبودية والانصياع، وحين ذهبت منه الرابطة التي كانت تربطهم بهم، لم يقل: (إلا ملكاً)، وإنما قال: ﴿إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ﴾، ومن هنا نفهم أن (إلا) أخرجته حدثاً (عدم السجود)، والقيّد (من الجن) بين جنسه المختلف.

ولو كانت الملائكة من الجن كما قال بعضهم مُستدلاً باستثناء إبليس منهم بنص قوله: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ﴾؛ لكانت الأسود (من البشر) في (تفترس الأسود الحيوانات إلا زيدا، فإنه من البشر)، وهذا بعيد كما ترى.



وأما قول بعضهم: إنه كان من الملائكة فلما عصى لم يعد منهم؛ فغير صحيح، والدليل على هذا أنك تقول - مثلاً -: (يؤمن الناس بالله كلهم إلا الملحدين)، فالجادُّ المُلحد لم يخرجهُ من إنسانيَّته، فهو إنسانٌ قبلُ وبعْدُ، ومن ثم يصحُّ لك أن تقول: (الملحدُ إنسانٌ أنكرَ وجودَ ربِّه)، بخلاف: (سجدَ الملائكةُ كلُّهم إلا إبليسَ)؛ إذ لو كان إبليسُ من جنس الملائكة لما أخرجهُ عصيانهُ منهم، ولصحَّ القولُ: (إبليسُ ملكٌ عاصٍ)، لكن هذا القولُ لا يصح، بدليل أنك لا تقول: (سجدَ الملائكةُ كلُّهم لله إلا ملكًا)، والذي يُؤكِّدُ هذا أكثر قولُ من يقول: إنَّ المَلَكَيْنِ: (هاروت) و(ماروت) عصيا الله، ولنقل: إنَّهما عصيا الله، فلماذا لم يُخرجهما عصيانهُما من ذاتيهما إلى ذاتٍ أخرى كما حصل مع إبليس؟! ودليل أن الله سمَّاهما مَلَكَيْنِ - رغم عصيانهما - قوله: ﴿وَمَا أَنزَلَ عَلَى الْمَلَائِكَةِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ﴾ [البقرة: 102].

قد يقول قائل: ذلك مسخُّه الله جيِّيًا، وهذان لم يمسخهُما، والله أن يفعل ما يشاء! نقول له: لا دليل على ما قلتَ من المسخ، وكلُّ ما قيل ضربٌ من الإسرائيليات، ولا نُسلِّمُ أبدًا أنَّه من كلام الصحابة البتَّة، وما دام أنَّه لم يصل إلينا نصٌّ مقطوعٌ به، فليس لنا أن نصرف اللفظَ عن ظاهره، فالقرآن نصٌّ على أنَّه من الجن، وأنَّه مخلوقٌ من نار، فكيف لك أن تترك هذا إلى أقوالٍ لا أساسَ لها من الصحة؟ "وما يذكره المفسرون عن جماعةٍ من السلف كابن عباس، وغيره: من أنَّه كان من أشرف الملائكة، ومن خزان الجنة، وأنَّه كان يُدبِّرُ أمرَ السماء الدنيا، وأنَّه كان اسمه عزازيل؛ كلُّه من الإسرائيليات التي لا مُعَوَّلَ عليها، وأظهر الحجج في المسألة حجةً من قال: إنَّه غيرُ ملكٍ؛ لأنَّ قوله تعالى: ﴿إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ﴾ [الكهف: 50] هو أظهرُ شيءٍ في الموضوع من نصوص الوحي" (25).

المبحث الثاني: الاستثناء المتعلق بالحكم

﴿وَأَلْقِ عَصَاكَ فَلَمَّا رَآهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَانٌّ وَلَّى مُدْبِرًا وَلَمْ يُعَقِّبْ يَٰمُوسَىٰ لَا تَخَفْ إِنِّي لَا يَخَافُ لَدَيَّ الْمُرْسَلُونَ (١٠) إِلَّا مَنْ ظَلَمَ ثُمَّ بَدَّلَ حُسْنًا بَعْدَ سُوءٍ فَإِنِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [النمل: 10-11].

اختلف المفسرون في نوع الاستثناء في قوله: ﴿إِلَّا مَنْ ظَلَمَ ثُمَّ بَدَّلَ حُسْنًا بَعْدَ سُوءٍ فَإِنِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ أهو متَّصلٌ أم منقطعٌ اختلافًا كثيرًا؟ وكثرة هذه الخلافات مصدرها توجيه الآية بما يُحقِّقُ قدسيَّةً ما نعتقده في حق الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، وكذلك تفاوتهم - أي: المفسرين والنحاة - في مفهوم العصمة، وتفسير ما يبدر - إن بذر - من الأنبياء، وإن بذر منهم فهل يُسمَّى ذنبًا؟ وإن سُمِّي كذلك أهو خطأً بالمفهوم الذي يطبَّقُ على غيرهم من البشر غير المعصومين، أم أنَّه من باب مخالفة الأولى؟ ثم ما يصدرُ منهم قبل النبوة هل ينجز أثره إلى ما بعدها؟ بمعنى: أهم قبل النبوة ليسوا معصومين؟ وإن كانوا غير معصومين قبلها، فهل يمتدُّ ما حدث منهم قبلها إلى ما بعدها؟



ذهب القاسمي إلى أنَّ الاستثناء منقطعٌ استدرك به ما عسى يختلج في الخلد من نفْيِ الخوفِ عن الأنبياء كلِّهم، مع أنَّ منهم من فرطت منه صغيرةٌ ما، ممَّا يجوز صدوره عن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، فإنَّهم وإن صدر عنهم شيءٌ من ذلك، فقد فعلوا عقيبَهُ ما يُبطلُهُ ويستحقُّون به من الله تعالى مغفرةً ورحمةً، وقد قصد به التعريض بما وقع من موسى عليه الصلاة والسلام، وهذا من التعريضات التي يلطف مأخذها، وسمَّاهُ ظلمًا كما قال موسى: ﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي﴾⁽²⁶⁾، والقاسمي بهذا يقول بقول أبي السعود، والزمخشري كما سنرى لاحقًا.

وذهب ابن عاشور إلى استظهار القول باتِّصال الاستثناء، فيكون ﴿مَنْ ظَلَمَ ثُمَّ بَدَّلَ حُسْنًا بَعْدَ سُوءٍ﴾ مستثنى من عموم الخوفِ الواقع فعلُهُ في حيزِ النفي، فيعمُّ الخوف بمعنى الرعب، والخوف الذي هو خوفُ العقابِ على الذنب، أي: (إلا رسولًا ظلم، أي: فرط منه ظلم، أي: ذنبٌ قبلَ اصطفائه للرسالة، أي: صدر منه اعتداءٌ بفعلٍ ما لا يفعله مثله في مُتعارفِ شرائعِ البشرِ المُتقرَّر أنَّها عدلٌ)، بأن ارتكب ما يخالف المُتقرَّر بين أهل الاستقامة أنَّه عدلٌ قبلَ أن يكون الرسولُ متعبَّدًا بشرعٍ، فهو يخاف أن يؤاخذَهُ الله به ويجازيَهُ على ارتكابه، وذلك مثلُ كيدِ إخوة يوسف لأخيمهم، واعتداءِ موسى على القبطي بالقتل دونَ معرفةِ المحقِّ في تلك القضية، فذلك الذي ظلم ثم بدل حسنًا بعد سوء، أي: تاب عن فعله وأصلح حاله، يغفر الله له. والمقصود من هذا الاستثناء على هذا الوجه تسكينُ خاطرِ موسى، وتبشيرُهُ بأنَّ الله غفر له ما كان فرط فيه، واستقامةُ نظمِ الكلام بهذا المعنى يكون بتقديرِ كلامٍ محذوفٍ يدل عليه التفرُّع في قوله: ﴿إِنِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾، فالتقدير: (إلا من ظلمَ من قبلِ الإرسال، وتاب من ظلمه، فخاف عقابي؛ فلا يخاف؛ لأني غافرٌ له وقابلُ لتوبته؛ لأني غفور رحيم)، وانتظم الكلام على إيجازٍ بديعٍ اقتضاه مقامُ تعجيلِ المسرَّة، ونُسجَ على منسجِ التذكرةِ الرمزيةِ لعلمِ المتخاطبين بذلك، كأنَّهُ يقول: لم أهملُ توبتك يوم اعتديت، وقلت: ﴿قَالَ هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ عَدُوٌّ مُضِلٌّ مُبِينٌ﴾ (١٥) قَالَ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي فَاغْفِرْ لِي فَغَفَرَ لَهُ إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾ [القصص: 15-16]، وعزَمَكَ على الاستقامة يوم قلت: ﴿قَالَ رَبِّ بِمَا أَنْعَمْتَ عَلَيَّ فَلَنْ أَكُونَ ظَهِيرًا لِلْمُجْرِمِينَ﴾ [القصص: 17]؛ ولذلك اقتصر في الاستثناء على خصوصٍ من بدَّل حسنًا بعد سوء؛ إذ لا يُتصوَّرُ في الرسول الإصرارُ على الظلم.

وابنُ عاشور مع ترجيحِهِ للقول باتِّصال الاستثناء لا يستبعدُ القولَ بانقطاعه كما قال الفراء، والزجاج، والزمخشري، وجرى عليه كلامُ الضحاك، مبنيًا _ أي: ابن عاشور _ هذا بقوله: إنَّ من مقتضى الاستثناء المتَّصل إثباتُ نقيضِ حكمِ المستثنى منه للمستثنى، ونقيضُ انتفاءِ الخوفِ حصولُ الخوف، والموجودُ بعد أداةِ الاستثناء أنَّه مغفورٌ له، فلا خلافَ عليه، ويُفهمُ منه: أنَّه لو ظلمَ ولم يُبدِّلَ حسنًا بعد سوءٍ يخافُ عذابَ الآخرة، وتابع ابن عاشور كلامه قائلًا: وزاد الزمخشري على ما سلكه الفراء، والزجاج، فجعل ما صدق _ هذا مصطلحٌ منطقيُّ يراد به ما يصدق عليه أو ما يندرج تحته _ (من ظلم): رسولًا ظلمَ بما فرطَ منه من صفاتٍ؛ ليشملَ موسى وهو واحدٌ منهم. ويتحصَّلُ من الاحتمالين في معنى الاستثناء: أنَّ الرسل في حضرةِ الله _ أي: حين القيامِ بواجباتِ الرسالة _ لا يخافون شيئًا من المخلوقات لأنَّ الله _ تعالى _ تكفَّلَ لهم السلامة، ولا يخافون الذنوب لأنَّ الله تكفَّلَ لهم



العصمة، ولا يخافون عقاباً على الذنوب لأنهم لا يقربونها، وأن من عداهم إن ظلم نفسه ثم بدّل حسناً بعد سوء؛ أمّن ممّا يخاف من عقاب الذنوب؛ لأنّه تدارك ظلمه بالتوبة، وإن ظلم نفسه ولم يتب، يخفّ عقاب الذنب، فإن لم يظلم نفسه فلا خوف عليه. فهذه معانٍ دلّ عليها الاستثناء باحتماليه، وذلك إيجازاً⁽²⁷⁾.

والقائلون بالانقطاع هم الجمهور، وهم على قسمين: الأول منهم يقول بعصمة الأنبياء من الذنوب كلّها صغيرها، وكبيرها، ومن ثم يكون قوله: ﴿إِلَّا مَنْ ظَلَمَ﴾ ابتداءً كلام، أي: لكن من ظلم من الناس ثم تاب، فإنّي غفورٌ رحيم⁽²⁸⁾، وحينئذٍ لا علاقة لما بعد (إلا) بما قبلها؛ إذ ما قبلها يخصّ الأنبياء، وما بعدها يخصّ عامّة الناس، وهم ليسوا بأنبياء، وهذا هو مفهوم قول الفراء: "إنّ الرسل معصومة مغفورٌ لها آمنة يوم القيامة، ومن خلطَ عملاً صالحاً وآخر سيئاً، فهو يخاف ويرجو"⁽²⁹⁾. والقسم الثاني من القائلين بالانقطاع لا ينفي فرط الصغائر من الأنبياء، ومن ثم فالانقطاع هنا غير الانقطاع السابق؛ إذ ما بعد (إلا) هنا يدور حول الأنبياء، و(إلا) بمعنى: (لكن)، أي: لكن من ظلم منهم، أي: فرطت منه صغيرة ممّا يجوز على الأنبياء، كالذي فرط من آدم، ويونس، وداود، وسليمان، وإخوة يوسف، ومن موسى بوكزه القبطي، ويوشك أن يقصد بهذا التعريض بما وجد من موسى، وهو من التعريضات التي يلطف مأخذها، وسماه ظلماً كما قال موسى: ﴿رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي فَاغْفِرْ لِي فَغَفَرَ لَهُ إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾ [القصص: 16]⁽³⁰⁾، وإلى هذا القول ذهب الرازي⁽³¹⁾.

ويُستشكل على هذا أن يكون الاستثناء منقطعاً مع أنّ المستثنى من جنس المستثنى منه، والمعهود خلافه، أي: أنّ الاستثناء لا يكون منقطعاً إلا إذا كان المستثنى ليس من جنس المستثنى منه، وأجاب الألوسي عن هذا الإشكال بقوله: "ولم يجعلوه على هذا متّصلاً مع دخول المستثنى في المستثنى منه، أعني: المرسلين مطلقاً؛ لأنّه لو كان متّصلاً لزم إثبات الخوف لمن فرطت منه صغيرة ما منهم لاستثنائه من الحكم، وهو نفى الخوف عنهم، ونفى النفي إثبات، وذلك خلاف المراد؛ فلا يكون متّصلاً، بل هو شروع في حكم آخر"⁽³²⁾.

والقائلون بالاتصال - كذلك - على قسمين، الأول منهم يقول: إنّ الأنبياء معصومون من المعاصي كلّها؛ والاستثناء ليس من الأنبياء المعصومين، وإنّما من كلام محذوف، وحول هذا المعنى يقول الفراء: المستثنى منه محذوف، وأصل الكلام قبل الحذف: لا يخاف المرسلون، إنّما الخوف على غيرهم، ثم استثنى فقال: (إلا من ظلم فإنّ هذا لا يخاف، كان مشرّكاً فتأب، وعمل حسناً، فذلك مغفور له ليس بخائف)⁽³³⁾.

والقسم الثاني يقول بجواز صغائر الذنوب على الأنبياء، ومن ثم فما بعد (إلا) داخل في جنس الأنبياء، متّكئين في قولهم هذا على قول الحسن: "كانت الأنبياء تُذنب فتُعاقب"، ومن هنا قال الثعلبي، والقشيري، والماوردي، وغيرهم: الاستثناء على هذا صحيح، أي: (إلا من ظلم نفسه من النبيين والمرسلين فيما فعل من صغيرة قبل النبوة)، وكان موسى خاف من قتل القبطي، وتاب منه⁽³⁴⁾، وهذا لا يخرق إجماع العلماء على أنّ الأنبياء - عليهم السلام - معصومون من الكبائر، ومن الصغائر التي هي رذائل⁽³⁵⁾.



ويلاحظ أنَّ للفراء قولين: قولاً بالانقطاع، وقولاً بالاتصال، وكلاهما يُحَقِّقُ القولَ بعصمة الأنبياء من الذنوب كلها: صغيرها، وكبيرها، فهو في القول بالانقطاع يجعلُ (إلّا) بمعنى: (لكن)، ومن ثم لا علاقة لما بعدها بما قبلها؛ إذ ما قبلها يخصُّ الأنبياء، وما بعدها يخصُّ غيرهم من الناس. وهو في القول بالاتصال يُقَدِّرُ محذوفاً؛ لئلا يكون (المرسلون) مستثنى منه، ومن ثم يكون الكلام قبل الحذف: (لا يخاف المرسلون إنّما الخوفُ على غيرهم)، ثم استثنى، فقال: (إلا من ظلمَ فإنَّ هذا لا يخاف، كان مشركاً فتاب، وعملَ حسناً؛ فذلك مغفورٌ له ليس بخائف).

ردَّ النحاس على قول الفراء: (إنَّ المستثنى منه محذوفٌ) بقوله: الاستثناء من محذوفٍ محال؛ لأنَّه استثناء من شيء لم يُذكر، ولو جاز هذا لجاز: (إني أضربُ القومَ إلّا زيداً)، بمعنى: (لا أضربُ القومَ إنّما أضربُ غيرهم إلّا زيداً)، وهذا ضدُّ البيان⁽³⁶⁾، وكذلك ردَّ ما زعمه الفراء من أنَّ بعض النحاة يقول بجعلِ (إلّا) بمعنى (الواو)، فقال: وأمّا أنَّ (إلّا) بمعنى (الواو)، فلا وجهَ له، ولا يجوز في شيء من الكلام، ومعنى (إلّا) خلافُ معنى (الواو)؛ لأنَّك إذا قلت: (جاءني إخوانك إلّا زيداً)، أخرجتَ (زيداً) ممّا دخل فيه (الإخوة)، وإذا قلت: (جاءني إخوانك وزيدٌ)، أدخلتَ (زيداً) فيما دخل فيه (الإخوة)، فلا شبه بينهما، ولا تقارب. ثم أورد قولاً ثالثاً، وهو: أنَّ موسى - صَلَّى اللهُ عليه وسلَّم - لما خاف من الحيّة قال له - جلَّ وعزَّ -: ﴿لَا تَخَفْ إِنِّي لَا يَخَافُ لَدَيَّ الْمُرْسَلُونَ﴾ [النمل: 10] حيث علم - جلَّ وعزَّ - أنَّ من عصى منهم يُسرُّ الخيفة، فاستثناه فقال: ﴿إِلَّا مَنْ ظَلَمَ ثُمَّ بَدَّلَ حُسْنًا بَعْدَ سُوءٍ﴾، أي: فإنَّه يخاف، وإن كنتُ قد غفرت له. وهذا الثالث هو قول ابن قتيبة⁽³⁷⁾، وقال النحاس عقيب هذا القول: فإنَّ قال قائلٌ: فما معنى الخوف بعد التوبة، والمغفرة؟ قيل له: هذه سبيلُ العلماء بالله - جلَّ وعزَّ - أن يكونوا خائفين من معاصيه، وجِلين، وهم - أيضاً - لا يأمنون أن يكون قد بقي من أشرط التوبة شيء لم يأتوا به، فهم يخافون من المطالبة به⁽³⁸⁾.

وقال بعض النحويين: (إلّا) هاهنا بمعنى (لا)، يعني: (لا يخاف لَدَيَّ المرسلون، ولا من ظلم ثم بدَّلَ حسناً بعد سوءٍ، ولا المذنبون التائبون)، كقوله تعالى: ﴿لِنَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ﴾ [البقرة: 150] يعني: (ولا الذين ظلموا)⁽³⁹⁾.

اضطرب المفسرون في هذا التركيب، وقد امتدَّ هذا الاضطرابُ إلى القاسمي، وابن عاشور، والباحثُ يخالفهم الرأي، ويرى أنَّ دراسَتهم لهذا التركيب كانت نحويةً خالصةً، مع أنَّ الأمر - في ظنِّ الباحث - ليس كذلك؛ إذ حقُّ هذا التركيب الدقيق أن يُدرَسَ دراسةً: نحويةً، بلاغيةً، ويرى الباحث أنَّ هذا التركيب يشبه الاستثناء، وليس استثناءً في الحقيقة، وإن بدا من حيث ظاهر التركيب استثناءً.

هناك قاعدةٌ نصُّها: "الاستثناء من النفي إثباتٌ، ومن الإثبات نفيٌ"، وعلى هذه القاعدة ينبني رأيُ الجمهور، ومثَّلوا لها بقولهم: (قامَ قومٌ إلّا زيداً)، وقولهم: (ما قامَ أحدٌ إلّا زيداً)، فالأوَّل يدلُّ على نفي القيام عن (زيد)، والثاني على ثبوته له⁽⁴⁰⁾، وهذه المقولة تعني: أنَّ ما بعد (إلّا) يثبتُ له نقيضُ حكمٍ ما قبلها، وخيرٌ ما يؤيد هذه



القاعدة: (لا إله إلا الله)، فالحكم بالألوهية الحقّة ثابت لما بعد إلا الذي هو (الله)، ومنفيّ عمّا قبلها، وبهذا استدللّ القائلون على أنّ ما بعد (إلا) محكومٌ عليه، وليس مسكوتًا عنه، وأنّه لو كان مسكوتًا عنه لما كانت الألوهيّة ثابتةً لله بهذا القول، وهذه المقولة تؤكّد قول سيبويه والجمهور⁽⁴¹⁾، ويرى الكسائي أنّ مدلول (قام القوم إلا زيدًا): "الإخبار بالقيام عن القوم الذين ليس فيهم (زيد)، و(زيد): مسكوتٌ عنه لم يحكم عليه بقيام ولا بنفيه، فيحتملُ أنّه قام، ويحتملُ أنّه لم يقم"⁽⁴²⁾، وأمّا استفادة الإثبات في كلمة التوحيد (لا إله إلا الله) فمن عزفِ الشّرع⁽⁴³⁾.

إنّ قول الكسائي: (إنّ ما بعد إلا مسكوتٌ عنه) قولٌ مرجوح، والدليل على ذلك أنّ المتكلم لو أراد أن يثبت له حكمًا غير ما أفاده الاستثناء لأتى به، فقول القائل: (قام الناس إلا زيدًا) _ والاكتفاء به _ يعني: أنّ (زيدًا) لم يقم، ولو أراد حكمًا آخر لنصّ عليه.

ولو جرينا على رأي سيبويه والجمهور لكان موسى في ﴿إِنِّي لَا يَخَافُ لَدَيَّ الْمُرْسَلُونَ (١٠) إِلَّا مَنْ ظَلَمَ﴾ محكومًا عليه بالخوف، وبهذا تنتظم القاعدة: "الاستثناء من النفي إثبات".

ولرفع هذا الحكم عن موسى ذهب القاسمي إلى القول بانقطاع الاستثناء، والانقطاع يعني: أنّ الاسم الواقع بعد (إلا) الذي هو ﴿مَنْ ظَلَمَ﴾ ليس مستثنى ممّا قبله، ومن ثم لا علاقة له بالخوف المذكور قبلها، وكأنّ قوله: ﴿إِنِّي لَا يَخَافُ لَدَيَّ الْمُرْسَلُونَ﴾ كلام تامّ يخصّ الأنبياء كلّهم دون استثناء، ثم ابتداءً كلامًا جديدًا فقال: ﴿إِلَّا مَنْ ظَلَمَ﴾، أي: (لكن من ظلم)، ف(إلا) على هذا استدراكية، وليست أداة استثناء للإخراج، وبهذا فالأنبياء كلّهم لا خوف عليهم.

والقول بالانقطاع وإن ألغى معنى الاستثناء وحكمه حسب قولهم؛ لا يرفع الإشكال، لأنّ الكلام بعد (إلا) ما زال يدور حول الأنبياء. وأيضًا فيه إشكال آخر؛ إذ كيف يكون استثناء منقطعًا، والمستثنى من جنس المستثنى منه، والمعهود خلافه؟! بمعنى: أنّ الاستثناء لا يكون منقطعًا إلا إذا كان المستثنى من غير جنس المستثنى منه.

يرى الباحث أنّ القول بانقطاع الاستثناء _ وإن كان ينتفي به الخوف عن كلّ الرسل _ يبدو متكلفًا، والمعنى لا يُساعد عليه، وكذلك يترتب عليه تناقض من حيث النحو والمعنى؛ فكون الاستثناء منقطعًا يعني: أنّنا جعلنا (إلا) بمعنى (لكن)، وهذا يفتح بابًا للتصادم؛ إذ يصير الكلام: (لا يخاف لديّ المرسلون، لكن)، ومعروف أنّ ما بعد (لكن) يختلف عمّا قبلها حكمًا، وبناءً على هذا يكون الكلام: (لا يخاف لديّ المرسلون إلا من ظلم، فإنّه يخاف)، وهذا _ أيضًا _ يوقعنا في تصادم آخر؛ وذلك أنّنا نجد بعد قوله: ﴿إِلَّا مَنْ ظَلَمَ﴾ قوله: ﴿فَأَيُّ غُفُورٍ رَحِيمٍ﴾، وهذا يعني: أنّ المغفرة أزلت الخوف، ومن ثم فهو من الأمنين، وهو بهذا يأخذ حكم ما قبل (إلا) التي بمعنى (لكن)، وعلى هذا فما قبل (إلا) وما بعدها لهما الحكم نفسه، وهو عدم الخوف، وهذا لا يستقيم نحوًا، سواء قلنا



بالانقطاع أو بالاتصال؛ ومن المعلوم أن ما بعد (إلا) يأخذ حكمًا مخالفًا لما قبلها، وإن جعلناها بمعنى (لكن) - على الانقطاع - فالأمر لا يختلف، فما بعد (لكن) يكون مخالفًا لما قبلها، "وإنما ضارعت (إلا) (لكن)؛ لأن (لكن) للاستدراك بعد النفي، فأنت توجب بها للثاني ما نفيت عن الأول؛ فمن ههنا تشابهها، تقول: (ما قام أحد إلا زيد)، ف(زيد) قد قام⁽⁴⁴⁾، وأكثر من ذلك أن يكون الكلام منقطعًا عمّا قبله، وهو أشد ما يكون اتصالًا به؟! ولا يكون الاستثناء منقطعًا إلا إذا كان الثاني "منقطعًا من الأول، وليس ببعض له، وهذا الذي يكون (إلا) فيه بمعنى (لكن)"⁽⁴⁵⁾.

زد على ذلك أن يقول القاسمي - متابعًا للزمخشري -: إن في قوله: ﴿إِلَّا مَنْ ظَلَمَ﴾ تعريضًا بموسى عليه السلام، وهذا القول موضع نظر؛ إذ التعريض يترك أثرًا في النفس يتضاعف به الحزن والخوف، والمقام ليس مقام تعريض وخوف، وإنما مقام تطمين وتثبيت، بدلالة قوله: ﴿يَا مُوسَى لَا تَخَفْ﴾، وفي هذا التطمين تهيئة له، وإعداد للمهمة الكبرى التي تنتظره.

وعلى خلاف رأي القاسمي رأي ابن عاشور، وقول ابن عاشور باتصال الاستثناء أوقعه في اضطراب وتناقض؛ ذلك أنه يترتب على القول باتصال الاستثناء أن يثبت لما بعد (إلا) نقيض ما قبلها، وكون الاستثناء متصلًا يلزم منه "إثبات الخوف لمن فرطت منه صغيرة ما منهم؛ لاستثنائه من الحكم وهو نفي الخوف عنهم، ونفي النفي إثبات"⁽⁴⁶⁾، وعلى هذا فموسى ليس من الأمنين، وفي هذا إشكال عقدي كبير؛ إذ هو يتعارض مع قوله - في الآية السابقة -: ﴿يَا مُوسَى لَا تَخَفْ﴾، ثم هو مكلف بمهمة عظيمة تقتضي أن يكون هادئًا مستقرًا آمنًا.

نعم تقدير ابن عاشور: (إلا من ظلم من قبل الإرسال، وتاب من ظلمه فخاف عقابي، فلا يخاف؛ لأني غافر له وقابل لتوبته؛ لأني غفور رحيم)؛ قد يخرجنا من هذا الإشكال، لكن خروجنا من هذا الإشكال - بنفي الخوف عن موسى - يوقعنا في تصادم آخر؛ ذلك أن ما بعد (إلا) أخذ حكم ما قبلها، وهو عدم الخوف، وهذا منافٍ لوظيفتها؛ إذ وظيفتها الإخراج، وهنا لا إخراج، ومن ثم كيف نسميه استثناء؟!

لو تأملنا الآية جيدًا لرأينا أن التركيب جاء على صورة الاستثناء، وليس هو في الحقيقة استثناء؛ إذ لا إخراج، والذي نجده في الآية هو تأكيد نفي الخوف عن موسى، وأن ما بدر منه من قتلٍ للقطبي لن يخرجهُ من دائرة الرسل الأمنين إلى دائرة الخوف، ومن ثم لا إخراج.

وهذا نعلم أن رأي سيبويه والجمهور، وأن مقولة: "الاستثناء من النفي إثبات"؛ لا ينطوي تحتها كل الصيغ، والتراكيب، خصوصًا التراكيب التي تتجاوز مجرد التعبير إلى الجانب البلاغي، ويوضح هذا قولك: (لم يمنع حب الأوطان المسلمين من الهجرة حفاظًا على دينهم إلا عمر)، فأنت لم تتعمد الإخراج إلا لتؤكد موقف عمر، وأما لو



أخرجته حقيقةً لكان الكلام غير صحيح، ولكن هذا من بابٍ توكيدٍ المدح بما يشبه الذم، حيث تقول: (لم يمنع حبُّ الأوطان المسلمين من الهجرة حفاظاً على دينهم إلا عمر، فإنه جاهر بهجرته).

وقريبٌ من هذا ما نجدُه في الآية القرآنية، حيث نجدُ توكيدَ قبولِ توبةِ موسى _ وانتفاءِ الخوفِ عنه بقبولها _ بما يشبه إثباتَ الخوفِ، وذلك قوله: ﴿إِنِّي لَا يَخَافُ لَدَيَّ الْمُرْسَلُونَ (١٠)﴾ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ ثُمَّ بَدَّلَ حُسْنًا بَعْدَ سُوءٍ فَإِنِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿١١﴾، وتسميةُ هذا التركيبِ وأمثاله استثناءً هو _ فقط _ من بابِ مراعاةِ جانبِ التركيبِ اللفظي، ومن الجفاءِ والعقوقِ للبلاغةِ أن تتشابه دراسةُ هذه التراكيبِ الدقيقةِ والأمثلةِ التي لا حظاً لها من البلاغة، ولا يزيدُ فيها الاستثناءُ عن كونه مجردَ إخراجٍ حقيقيٍّ لا أكثر.

يظن الباحث _ والله أعلم _ أن في هذا التركيبِ الذي وردت عليه الآية إيجازاً، وهذا الإيجازُ جعله مشابهاً للاستثناء في تركيبه، وبرهانُ هذا أن (إلا) هنا ليست للإخراج، وإنما هي أشبه ما تكون بالاستثناء البَيانيِّ الواقع في جواب سؤالٍ يحكيك في نفس المخاطب، ومثل هذا: أن يقول المدير لأستاذٍ من الأساتذة: (وزَّعَ الجوائزَ على المجتهدين)، فيحك في نفس هذا الأستاذ شكٌ حول (زيد)، فهو وإن كان من المجتهدين إلا أنه قد صدر منه بعضُ تقصيرٍ، حينئذٍ بدا له أن يتأكد سائلاً المدير: (هل أعطيتهم كلَّهم)؟ فيأتي الجواب: (إلا زيداً فإنه أصلح ما بدر منه)، فأنت تلاحظ أن المدير في مبتدأ كلامه _ (وزَّعَ الجوائزَ على المجتهدين) _ لم يُخرج (زيداً)، وأما قوله: (إلا زيداً فإنه أصلح ما بدر منه)، فليس إلا جواباً لسؤال الأستاذ، ثم إنَّ المدير لم يستثنِ (زيداً) إلا ليُعيد إدخاله بين المجتهدين مرةً أخرى بصورةٍ مؤكدةٍ لا تدع مجالاً للشك، وهنا يمكن أن نقول عن هذا التأكيد: إنه توكيدٌ للإدخال بما يشبه الإخراج، فما حصل من (زيد) قبلَ اجتِهاده لم يسلبه صفةُ الاجتهاد؛ ولذا فهو من المجتهدين الذين يستحقون الجوائز، ومن هنا يتبيَّن لك أن الاستثناء لم يكن القصد منه إخراج (زيد) من المجتهدين، ومن ثم حرمانه من الجائزة، وإنما إزالة شكوك السائل عن (زيد)، وتطمين ل(زيد) نفسه.

وهذا الفهم يمكن أن نفهم الآية، فقوله: ﴿إِنِّي لَا يَخَافُ لَدَيَّ الْمُرْسَلُونَ﴾ كلامٌ عامٌّ، ولا إخراج فيه لموسى ولا غيره من الرسل، لكن موسى _ عليه السلام _ يعلم أنه قد بدرَ منه شيءٌ (قتله القطيبي)، ومن ثم حاك في نفسه سؤالاً: وهل يشملني هذا الخطابُ يا رب وقد بدرَ مِنِّي ما بدر؟ فكان الجواب: ﴿إِلَّا مَنْ ظَلَمَ ثُمَّ بَدَّلَ حُسْنًا بَعْدَ سُوءٍ فَإِنِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾.

وتسأل موسى اقتضى هذا الجوابَ تظميناً له، وإذهاباً لما يجري في خاطره، وهذا الجوابُ جاء بما يناسب عظمة اللحظة والموقف، حيث جاء بتوكيد الإدخال بما يشبه الإخراج، أي: ﴿إِلَّا مَنْ ظَلَمَ﴾، ثم قوله: ﴿فَإِنِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾، وهذا يعني: يا موسى أنت منهم، وما بدر من ظلمٍ منك فقد أعقبتهُ بندي وطلبٌ للمغفرة، وقد غفرتُ لك ذنبك، وأنت من المرسلين، ولا يخاف لدي المرسلون.



وفائدة الإدخال بما يشبه الإخراج تشبه فائدة توكيد المدح بما يشبه الذم، من حيث التركيز على ما هو محط الاهتمام، فقولك: (زيدٌ عظيمٌ غيرَ أَنَّهُ يفتكُ بالأعداء)، فيه تأكيدٌ على هذه الخصلة المستثناة، وأنها أبرز صفات (زيد)، وأما قوله: ﴿إِلَّا مَنْ ظَلَمَ ثُمَّ بَدَلْ حُسْنًا بَعْدَ سُوءٍ فَإِنِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾، ففيه تركيزٌ على ما كان يشغل بال موسى، ومن ثم إزالة الخوف وإبعاده.

النتائج:

- 1_ القاسمي وابن عاشور مفسران كبيران، وعالمان جليلان، غير أن ابن عاشور أطول نفساً، وأبعد غوصاً.
- 2_ لم ينته القاسمي وكذلك ابن عاشور إلى رأيٍ أو فهمٍ تتكشفُ به الإشكالات، أو طريقٍ واضحٍ للتعامل مع التراكيب الدقيقة التي هي مزيجٌ من النحو والبلاغة، ولعلَّ تفسير ذلك أنَّهما طرقا التراكيب بالطريقة أو الطرق نفسها، ومن الزاوية نفسها.
- 3_ يمكن دراسة الأساليب دراسةً تميلُ بالنحو نحو البلاغة، فتتسع وتمتدُّ وتكونُ قادرةً على استيعابِ ما يتضمَّنه الكلامُ من بلاغة وإشارات دقيقة، وهذا من شأنه أن يُفضي إلى فهمٍ تزول معه كثير من الآراء المتعارضة.
- 4_ الجمل وإن تشابهت صورةً أو شكلاً بأن قامت على مستثنى منه، وأداة، ومستثنى؛ ليست هي؛ إذ هناك جمل غرضها الإخبار، ولا تحتل أكثر من فهم، وهناك جملٌ وتراكيبٌ فياضةٌ تتجاوزُ النحو إلى البلاغة، وبرهانُ هذا أن الاستثناء في (غابت النجومُ إلا هند) يختلف جدًّا عن الاستثناء في (جاء الناسُ إلا حصانا)، وإن بدوا في الظاهر مُتَّفَقِينَ تركيباً، والقولُ بأنَّ الاستثناء في المثالين منقطعٌ _ لأنَّ ما بعد (إلا) من غير جنسٍ ما قبلها _ يذهب ببلاغة الأول، وينزل به إلى الثاني.
- 5_ هناك بعضُ التراكيب التي ظنَّ النحاةُ والبلاغيون والمفسرون أنَّ معناها لا يستقيم إلا بتقديرٍ مُعَيَّنٍ أو مُحدَّدٍ، وأنها بدونه تسيِّرُ خلافاً للواقع، لكن هذا التقديرُ بقدرٍ ما يجعلها مطابقةً للظاهر يذهب بالمعنى الدقيق، ولعلَّ هذا المعنى هو المراد من ورود التركيب بهذه الصورة؛ ولذا لا بدَّ عند التقدير من مراعاته.
- 6_ الإيجازُ الدقيقُ في بعضِ التراكيب يجعلها أشبه ما تكونُ بأسلوبٍ هي ليست منه عند التحقيق، ودراسة مثل هذه التراكيب الدقيقة دراسةً نحويةً وفق الظاهر بعيداً عن البلاغة وما تقتضيه؛ تُفضي إلى آراء مشككة أكثر من كونها إجابةً عن إشكالاتٍ سابقة.



الهوامش:

1. ينظر: القاسمي محمد جمال الدين بن محمد سعيد بن قاسم الحلاق، محاسن التأويل، تح: محمد باسل عيون السود، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، ١٤١٨هـ (291/1)، عايض بن محمد القحطاني، التعليل والعامل النحوي في "نتائج الفكر" و"الأمال" للسهيلي وأثرها في تيسير النحو، (93-122).
2. ينظر: القرطبي أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري، الجامع لأحكام القرآن، تح: أحمد البردوني، وإبراهيم أطفيش، الناشر: دار الكتب المصرية، القاهرة، ط2، ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م (294/1)، عبد الله بن محمود فجّال، التوجيه النحوي للقراءات القرآنية في سورة (يس)، (188).
3. ينظر: ابن عطية أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام الأندلسي المحاربي، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تح: عبد السلام عبد الشافي محمد، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، ١٤٢٢هـ (124/1)، يحيى بن أحمد عبد الله اللتيبي، الترجمة الآلية لإشكالات لسانية حاسوبية في الضمير والموصول والزمن النحوي، (80).
4. ينظر: ابن عاشور محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر التونسي، التحرير والتنوير (تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد)، الناشر: الدار التونسية للنشر - تونس، ١٩٨٤هـ (423/1)، حنفي أحمد بدوي علي، الحذف النحوي وأثره في المعنى في سورة سبأ، (20-25).
5. ينظر: فخر الدين الرازي أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الملقب بخطيب الري، مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)، الناشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط3، ١٤٢٠هـ (428/2)، رمضان خميس عباس القسطاوي، ما قرئ بالرفع والجر في سورة البروج دراسة نحوية، (88).
6. مسلم أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، الناشر: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، د.ط، ١٣٧٤هـ - ١٩٥٥م. رقم الحديث: (2996)، (2294/4)، إدريس بن حسن بن أحمد القوزي، التوجيه النحوي للقراءات القرآنية في شرح الفوزان لألفية ابن مالك، (29).
7. ينظر: الألوسي شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تح: علي عبد الباري عطية، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، ١٤١٥هـ (231/1).
8. ينظر: المرادي أبو جعفر النحاس أحمد بن محمد بن إسماعيل بن يونس النحوي، إعراب القرآن، وضع حواشيه وعلق عليه: عبد المنعم خليل إبراهيم، الناشر: منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، ١٤٢١هـ (240/2).
9. ينظر: العكبري أبو البقاء عبد الله بن الحسين بن عبد الله، التبيان في إعراب القرآن، تح: علي محمد البجاوي، الناشر: عيسى البابي الحلبي وشركاه، د.ط، د.تخ (51/1).
10. ينظر: مكي أبو محمد مكي بن أبي طالب حمّوش بن محمد بن مختار القيسي القيرواني ثم الأندلسي القرطبي المالكي، مشكل إعراب القرآن، تح: حاتم صالح الضامن، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1405هـ (87/1).
11. ينظر: ابن عجيبة الحسني: أبو العباس أحمد بن محمد بن المهدي الأنجري الفاسي الصوفي، البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، تح: أحمد عبد الله القرشي رسلان، د.ط، ١٤١٩هـ (278/3).
12. البيت ليس في ديوان الأعشى، وهو منسوب له في السهيلي أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد، نتائج الفكر في النحو، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، ط1، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م (ص211)، والعلائي صلاح الدين: الفصول المفيدة في الواو المزينة (ص115).



13. ينظر: الماوردي أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، النكت والعيون، تح: السيد بن عبد المقصود بن عبد الرحيم، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، د.ط، د.تخ (1/103).
14. ينظر: النسفي نجم الدين عمر بن محمد بن أحمد الحنفي، التيسير في التفسير، تح: ماهر أديب حبوش، وآخرين، الناشر: دار اللباب للدراسات وتحقيق التراث، إسطنبول - تركيا، ط1، ١٤٤٠ هـ - ٢٠١٩ م (2/92).
15. ينظر: أبو حيان محمد بن يوسف بن علي بن يوسف، أثر الدين الأندلسي، البحر المحيط في التفسير، تح: صديقي محمد جميل، الناشر: دار الفكر بيروت، د.ط، ١٤٢٠ هـ (1/248).
16. ينظر: السمين الحلبي أبو العباس شهاب الدين أحمد بن يوسف بن عبد الدائم، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، تح: أحمد محمد الخراط، الناشر: دار القلم، دمشق، د.ط، د.تخ (1/273).
17. ينظر: طنطاوي محمد سيد، التفسير الوسيط، الناشر: دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، الفجالة - القاهرة، ط1، ج ١ - ٣، ١٩٩٧، ج ٤، ١٩٩٧، ج ٥، ١٩٩٧، ج ٦ - ٧، ١٩٩٨، ج ٨ - ١٤، ١٩٩٨، ج ١٥، 1998 م (1/99).
18. ينظر: الشوكاني محمد بن علي بن محمد بن عبد الله اليميني، فتح القدير، الناشر: دار ابن كثير، دار الكلم الطيب، دمشق، بيروت، ط1، ١٤١٤ هـ (1/78، 79).
19. ينظر: أبو حيان محمد بن يوسف بن علي بن يوسف، أثر الدين الأندلسي، البحر المحيط في التفسير، تح: صديقي محمد جميل، الناشر: دار الفكر بيروت، د.ط، ١٤٢٠ هـ (1/248).
20. ينظر: الزمخشري جار الله أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الكشف عن حقائق غوامض التنزيل، الناشر: دار الكتاب العربي، بيروت، ط3، ١٤٠٧ هـ (1/127).
21. ينظر: السيوطي عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين، الإتيقان في علوم القرآن، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، د.ط، ١٣٩٤ هـ - ١٩٧٤ م (3/135).
22. ينظر: أبو السعود العمادي محمد بن محمد بن مصطفى، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، الناشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ط، د.تخ (1/87).
23. ينظر: الألوسي: روح المعاني (4/327).
24. ينظر: الشوكاني: فتح القدير (1/79).
25. الشنقيطي محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الجكني، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م (3/291).
26. ينظر: القاسمي: محاسن التأويل (7/487، 488).
27. ينظر: ابن عاشور: التحرير والتنوير (19/231، وما بعدها).
28. ينظر: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن (13/160).
29. الفراء أبو زكريا يحيى بن زياد بن عبد الله بن منظور الديلمي، معاني القرآن، تح: أحمد يوسف النجاتي، ومحمد علي النجار، وعبد الفتاح إسماعيل الشلبي، الناشر: دار المصرية للتأليف والترجمة - مصر، ط1، د.تخ (2/287).
30. ينظر: الزمخشري: الكشف (3/351).
31. ينظر: الرازي: التفسير الكبير (مفاتيح الغيب) (24/545).
32. الألوسي: روح المعاني (10/161).
33. ينظر: الفراء: معاني القرآن (2/287).



34. ينظر: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن (161/13).
35. ينظر: ابن عطية: المحرر الوجيز (251/4).
36. ينظر: النحاس: إعراب القرآن (137/3).
37. ينظر: ابن قتيبة الدينوري أبو محمد عبد الله بن مسلم، تأويل مشكل القرآن، تح: إبراهيم شمس الدين، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، د.تخ (139).
38. ينظر: النحاس: إعراب القرآن (137/3).
39. ينظر: البغوي: تفسير (492/3).
40. ينظر: السيوطي عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين، همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، تح: عبد الحميد هنداي. الناشر: المكتبة التوفيقية - مصر، د.ط، د.تخ (268/2).
41. ينظر: أبو حيان الأندلسي، التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل، تح: حسن هنداي، الناشر: دار القلم، دمشق، (من ١ _ ٥)، وباقي الأجزاء: دار كنوز إشبيليا، الرياض، ط1، ١٤١٨ - ١٤٣٤ هـ، ١٩٩٧ - ٢٠١٣ م (156/8)، وناظر الجيش محمد بن يوسف بن أحمد، محب الدين الحلبي ثم المصري، شرح التسهيل المسمى (تمهيد القواعد بشرح تسهيل الفوائد)، دراسة وتحقيق: علي محمد فاخر، وآخرين، الناشر: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة - مصر، ط1، ١٤٢٨ هـ (2115/5، 2116).
42. التذييل والتكميل لأبي حيان (156/8).
43. ينظر: السيوطي: همع الهوامع (268/2).
44. ابن السراج أبو بكر محمد بن السري بن سهل النحوي، الأصول في النحو، تح: عبد الحسين الفتلي، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، د.ط، د.تخ (290/1).
45. نفسه (289/1).
46. الألوسي: روح المعاني (161/10).

المراجع:

- ابن السراج أبو بكر محمد بن السري بن سهل النحوي، الأصول في النحو، تح: عبد الحسين الفتلي، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، د.ط، د.تخ.
- ابن عاشور محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر التونسي، التحرير والتنوير (تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد)، الناشر: الدار التونسية للنشر - تونس، ١٩٨٤ هـ.
- ابن عجيبة الحسني: أبو العباس أحمد بن محمد بن المهدي الأنجري الفاسي الصوفي، البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، تح: أحمد عبد الله القرشي رسلان، د.ط، ١٤١٩ هـ.
- ابن عطية أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام الأندلسي المحاربي، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تح: عبد السلام عبد الشافي محمد، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، ١٤٢٢ هـ.
- ابن قتيبة الدينوري أبو محمد عبد الله بن مسلم، تأويل مشكل القرآن، تح: إبراهيم شمس الدين، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، د.تخ.



- أبو السعود العمادي محمد بن محمد بن مصطفى، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، الناشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ط، د.تخ.
- أبو حيان الأندلسي، التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل، تح: حسن هنداي، الناشر: دار القلم، دمشق، (من ١ _ ٥)، وباقي الأجزاء: دار كنوز إشبيليا، الرياض، ط1، ١٤١٨ - ١٤٣٤هـ، ١٩٩٧ - ٢٠١٣ م.
- أبو حيان محمد بن يوسف بن علي بن يوسف، أثر الدين الأندلسي، البحر المحيط في التفسير، تح: صدقي محمد جميل، الناشر: دار الفكر بيروت، د.ط، ١٤٢٠هـ.
- أبو زهرة محمد بن أحمد بن مصطفى بن أحمد، زهرة التفاسير، دار النشر: دار الفكر العربي، د.ط، د.تخ.
- اللتيني، يحيى بن أحمد عبدالله، الترجمة الآلية إشكالات لسانية حاسوبية في الضمير والموصول والزمن النحوي. مجلة الآداب للدراسات اللغوية والأدبية، كلية الآداب، جامعة ذمار، اليمن، العدد 13، 2022، 62-82. <https://doi.org/10.53286/arts.v1i13.825>
- الألوسي شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تح: علي عبد الباري عطية، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، ١٤١٥هـ.
- الزمخشري جار الله أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الكشف عن حقائق غوامض التنزيل، الناشر: دار الكتاب العربي، بيروت، ط3، ١٤٠٧هـ.
- السمين الحلبي أبو العباس شهاب الدين أحمد بن يوسف بن عبد الدائم، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، تح: أحمد محمد الخراط، الناشر: دار القلم، دمشق، د.ط، د.تخ.
- السهيلي أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد، نتائج الفكر في النحو، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، ط1، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.
- السيوطي عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين، الإتقان في علوم القرآن، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، د.ط، ١٣٩٤هـ - ١٩٧٤م.
- السيوطي عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين، همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، تح: عبد الحميد هنداي. الناشر: المكتبة التوفيقية - مصر، د.ط، د.تخ.
- الشنقيطي محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الجكني، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.
- الشوكاني محمد بن علي بن محمد بن عبد الله اليمني، فتح القدير، الناشر: دار ابن كثير، دار الكلم الطيب، دمشق، بيروت، ط1، ١٤١٤هـ.
- طنطاوي محمد سيد، التفسير الوسيط، الناشر: دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، الفجالة - القاهرة، ط1، ج ١ - ٣، ١٩٩٧، ج ٤، ١٩٩٧، ج ٥، ١٩٩٧، ج ٦ - ٧، ١٩٩٨، ج ٨ - ١٤، ١٩٩٨، ج ١٥، 1998م.
- العكبري أبو البقاء عبد الله بن الحسين بن عبد الله، التبيان في إعراب القرآن، تح: علي محمد البجاوي، الناشر: عيسى البابي الحلبي وشركاه، د.ط، د.تخ.
- علي، أحمد بدوي علي، الحذف النحوي وأثره في المعنى في سورة سبأ. مجلة الآداب للدراسات اللغوية والأدبية، مجلد 5، عدد 1، 2023، 9-34. <https://doi.org/10.53286/arts.v5i1.1421>



- فجّال، عبدالله بن محمود، التوجيه النحوي للقراءات القرآنية في سورة (يس)، مجلة الآداب للدراسات اللغوية والأدبية، كلية الآداب، جامعة ذمار، اليمن، 2023، مجلد 5، عدد 2، 182-209، 2023.
<https://doi.org/10.53286/arts.v5i2.1498>
- فخر الدين الرازي أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الملقب بخطيب الري، مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)، الناشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط3، 1420هـ.
- الفراء أبو زكريا يحيى بن زياد بن عبد الله بن منظور الديلمي، معاني القرآن، تح: أحمد يوسف النجاتي، ومحمد علي النجار، وعبد الفتاح إسماعيل الشلبي، الناشر: دار المصرية للتأليف والترجمة - مصر، ط1، د.تخ.
- القاسمي محمد جمال الدين بن محمد سعيد بن قاسم الحلاق، محاسن التأويل، تح: محمد باسل عيون السود، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1418هـ.
- القحطاني، عايض بن محمد، التعليل والعامل النحوي في "نتائج الفكر" و"الأمالي" للسهيلي وأثرها في تيسير النحو. الآداب للدراسات اللغوية والأدبية، كلية الآداب، جامعة ذمار، اليمن، العدد 11، 2021، 93-122.
<https://doi.org/10.53286/arts.v1i11.576>
- القرطبي أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري، الجامع لأحكام القرآن، تح: أحمد البردوني، وإبراهيم أطفيش، الناشر: دار الكتب المصرية، القاهرة، ط2، 1384هـ - 1964م.
- القسطاوي رمضان خميس عباس، ما قرئ بالرفع والجر في سورة البروج دراسة نحوية. الآداب للدراسات اللغوية والأدبية، كلية الآداب، جامعة ذمار، اليمن، عدد 10، 2021، 64-103.
<https://doi.org/10.53286/arts.v1i10.338>
- القوزي، إدريس بن حسن، التوجيه النحوي للقراءات القرآنية في شرح الفوزان لألفية ابن مالك. الآداب للدراسات اللغوية والأدبية، كلية الآداب، جامعة ذمار، اليمن، المجلد 5، العدد 4، 2023، 9-34.
<https://doi.org/10.53286/arts.v5i4.1658>
- الماوردي أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، النكت والعيون، تح: السيد بن عبد المقصود بن عبد الرحيم، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، د.ط، د.تخ.
- المرادي أبو جعفر النحاس أحمد بن محمد بن إسماعيل بن يونس النحوي، إعراب القرآن، وضع حواشيه وعلق عليه: عبد المنعم خليل إبراهيم، الناشر: منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1421هـ.
- مسلم أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، الناشر: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، د.ط، 1374هـ - 1955م.
- مكي أبو محمد مكي بن أبي طالب حمّوش بن محمد بن مختار القيسي القيرواني ثم الأندلسي القرطبي المالكي، مشكل إعراب القرآن، تح: حاتم صالح الضامن، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1405هـ.
- ناظر الجيش محمد بن يوسف بن أحمد، محب الدين الحلبي ثم المصري، شرح التسهيل المسمى (تمهيد القواعد بشرح تسهيل الفوائد)، دراسة وتحقيق: علي محمد فاخر، وآخرين، الناشر: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة - مصر، ط1، 1428هـ.
- النسفي نجم الدين عمر بن محمد بن أحمد الحنفي، التيسير في التفسير، تح: ماهر أديب حبوش، وآخرين، الناشر: دار اللباب للدراسات وتحقيق التراث، إسطنبول - تركيا، ط1، 1440هـ - 2019م.