الآداب
للدراسات اللغوية والأدبية

OPEN ACCESS
تاريخ الاستلام: 2025/02/16م
تاريخ القبول: 2025/05/21م

التعليق بالمحال في القرآن الكريم: دراسة نحوية دلالية

د. محمد بن إبراهيم العمير*
mimair@kfu.edu.sa

الملخص:

يهدف البحث إلى دراسة موضوع التعليق بالمحال في القرآن الكريم، باستقراء المواضع التي ورد فيها بأساليبه المختلفة، ودراستها دلاليا في سياقها الذي وردت فيه، وقد قسمته على مقدمة وتمهيد وثلاثة مباحث، استعرض التمهيد تعريف التعليق لغة واصطلاحا، والأساليب التي علّقت بمحال، وورد لها شواهد في القرآن الكريم، وتتبع المبحث الأول الآيات التي عُلِّقت بـ(حتى) الغائية، وكان المبحث الثاني للآيات التي عُلِّقت بالاستثناء، وخُصِّص المبحث الثالث لما كان تعليقه بأسلوب الشرط، وتوصل البحث في خاتمته إلى أن أكثر الأساليب تعليقا بالمحال في القرآن الكريم هو أسلوب الاستثناء، ثم التعليق بـ(حتى)، وأقلها أسلوب الشرط، وأن المفسرين اعتنوا بالكشف عن هذا النوع من التعليق، وبيان دلالته في أثناء تفسيرهم للآيات التي ورد في سياقها، وأن التعليق بالمحال لم يكن بالدرجة نفسها من الوضوح في سياقاته التي ورد فيها، وأن لسياق الكلام، وارتباط التعليق بسوابقه ولواحقه الأثر الواضح في الحكم عليه بأنه من قبيل التعليق بالمحال، وأن بعض المفسرين ألحق المحال الشرعي بالمحال العقلي في إثبات هذا النوع من التعليق، وأن التعليق بالمحال يدل بمجمله على التأكيد والمبالغة.

الكلمات المفتاحية: التعليق بالمحال، سياق الكلام، الاستثناء، الشرط.

* أستاذ النَّحو والصَّرف المشارك - قسم اللغة العربية - كلية الآداب - جامعة الملك فيصل - المملكة العربية السعودية.

للاقتباس: العمير، م. إ. (2025). التعليق بالمحال في القرآن الكريم: دراسة نحوية دلالية، *الآداب للدراسات اللغوية والأدبية*، ٧(4): 473- 487 https://doi.org/10.53286/arts.v7i4.2926

© نُشر هذا البحث وفقًا لشروط الرخصة Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)، التي تسمح بنسخ البحث وتوزيعه ونقله بأي شكل من الأشكال، كما تسمح بتكييف البحث أو تحويله أو الإضافة إليه لأي غرض كان، بما في ذلك الأغراض التجارية، شريطة نسبة العمل إلى صاحبه مع بيان أي تعديلات أُجريت عليه.

مقدمة:

إن ارتباط أجزاء الكلام فيما بينها ضرورة لكل تركيب، وبدونه يبقى الكلام مفككا لا معنى له، إلا أن هذا الارتباط يأخذ مستويات متعددة من حيث القوة والضعف، ومن أقوى مستويات الارتباط: ربط حصول مضمون جملة بحصول مضمون جملة أخرى. وهو المعبر عنه اصطلاحا بالتعليق.

إن الربط بين مضموني جملتين على هذا الأساس يفهم المستمع عدم إمكانية وقوع الجملة المعلقة إلا إذا وقعت الجملة المعلق عليها، مما يجعله مترقبا لحصول هذه الجملة؛ لأن الجملة الأخرى ستكون نتيجة حتمية لها، ولكن هذا الترقب لن يكون في محله إذا كانت الجملة المعلق عليها مستحيلة الوقوع؛ لأن هذه الاستحالة ستثبت للجملة المعلقة تبعا لها، وهو ما يعبر عنه بالتعليق بالمحال، الذي تقوم عليه الدراسة في هذا البحث.

إن القارئ لكتاب الله تعالى يجد هذا النوع من التعليق يطل عليه بين فينة وأخرى وهو يتصفح صفحات هذا الكتاب العظيم، مما يجعله مثار اهتمام للدارس، في أهم مصادر اللغة، ولا سيّما أنه لم توجد دراسات تناولت هذا الموضوع، أعني التعليق بالمحال في القرآن الكريم.

والبحث هنا يجيب عن الأسئلة الآتية:

هل وجد التعليق بالمحال في القرآن الكريم بأكثر من أسلوب؟ وما الأساليب التي ورد بها؟ وماذا كانت دلالته؟

وقد اتبعت في دراستي هذه المنهج التحليلي.

وقسمت هذا البحث على مقدمة، وتمهيد، وثلاثة مباحث.

خصصت التمهيد لتعريف التعليق لغة واصطلاحا؛ وذكر الأساليب التي علّقت بمحال، وورد لها شواهد في القرآن الكريم.

وجعلت المبحث الأول للتعليق بـ(حتى)، والمبحث الثاني للتعليق بالاستثناء، والمبحث الثالث للتعليق بالشرط.

ثم جاءت الخاتمة لتعرض أهم النتائج التي وصل إليها البحث، وبعدها التوصيات.

ومن الله التوفيق، وعليه الاتكال والاعتماد.

تمهيد:

التعليق في اللغة مأخوذ من: النشوب والاستمساك، يقال: "علق به وعلقه: نشب به" (الزمخشري، 1998: 1/ 674)، "وعلِق الشّوكُ بالثّوب عَلَقًا من باب تَعِبَ، وتَعَلَّقَ به: إذا نَشِبَ به واستَمسَك، وعَلِقَتِ المَرْأةُ بالولد وكلُّ أنثى تَعْلَق، من باب تَعِبَ أيضا: حَبِلَت"(الفيومي، د.ت: 2/ 425)، "وأَعلَقَ الحابلُ: عَلِق الصيدُ في حِبَالته أي نَشِب" (ابن منظور، 1414: 10/ 261)، "ويقال عَلِق فلانٌ فلانة، إذا أحبَّها؛ وقد عُلِّقها تَعْليقا، وهو معلَّق القلب بها" (الأزهري، 2001: 1/ 163).

ومن ثم نجد ابن فارس يقول في المقاييس: (عَلَقَ) العين واللام والقاف أصلٌ كبير صحيح يرجع إلى معنى واحد، وهو أن يُناط الشَّيءُ بالشَّيء العالي، ثمّ يَتَّسع الكلام فيه، والمَرجع كلّه إلى الأصل الذي ذكرناه، تقول: عَلَّقتُ الشَّيءَ أُعَلِّقُهُ تَعليقًا. وقد عَلِقَ به، إذا لَزِمَه، والقياس واحد (ابن فارس، 1979: 4/ 125).

إن معنى اللزوم والاستمساك للعلوق والتعليق في اللغة أنتج لنا معنى اصطلاحيا يقوم على الربط بين شيئين يكون أحدهما مقدمة وسببا للشيء الآخر، وبعبارة أخرى يكون الثاني منهما نتيجة ومحصّلة لما قبله، ومن ثم عُرِّف التعليق في الاصطلاح بأنه: "ربط حصول مضمون جملة بحصول مضمون جملة أخرى" (الكفوي، د.ت، ص 59)، وهو مأخوذ من قولهم: "علّق الشيء، ربطه" (قلعجي، وقنيبي، 1988، ص 137).

إن التعليق بمعناه الاصطلاحي وجدت له تطبيقات كثيرة في لغة العرب، وانعكست تلك التطبيقات بشكل ملحوظ في الأسلوب القرآني، فنجد للتعليق بأساليبه المختلفة شواهد كثيرة في القرآن الكريم، منها ما كان في أسلوب الشرط الذي يربط فعل الشرط بجوابه، ومنها ما كان في أسلوب الاستثناء، وفي الحروف التي يكون ما بعدها غاية لما قبلها، وغيرها من الأساليب التي يحصل فيها الربط بين مكوناتها بهذا المعنى.

والملاحِظ لأساليب التعليق في القرآن الكريم يجد نماذج منها علقت أمرا من الأمور بأمر آخر يستحيل وقوعه، ولا يمكن حصوله، وهو ما تنبه له المفسرون وعلماء العربية وأطلقوا عليه: التعليق بالمحال.

إن تعليق أمر ممكن الوقوع بأمر آخر يستحيل وقوعه يحمل دلالة جديدة للأمر الأول تجعله مستحيل الوقوع أيضا، وهو ما يحمل في طياته ضربا عاليا من التأكيد والمبالغة؛ إذ الغاية من إخراج الممكن من الشرط إلى الممتنع: هي امتناع وقوع المشروط (ابن أبي الإصبع، د.ت، ص 152).

إن التعليق بالمحال نمط عربي بليغ، استخدمه العرب ليصبغوا كلامهم بصبغة المبالغة، فمن ذلك قولهم: " لا أفعل ذاك حتى يرجع السهم على فوقه، أي لا أفعله أبدا؛ لأن السهم إذا رمي به مضى قدما ولم يرجع على فوقه"(أبو هلال العسكري، د.ت: 1/ 371).

ومن ذلك قول النابغة الذبياني (النابغة الذبياني، 1383، ص15):

ولا عيب فيهم غير أن سيوفهم بهن فلول من قِراع الكتائب

أي: إن كان فلول السيف من قراع الكتائب من قبيل العيب، فأثبت شيئا من العيب على تقدير أن فلول السيف منه، وذلك محال؛ فهو في المعنى تعليق بالمحال (الصعيدي، 2005: 4/ 622).

وعلى هذا النسق يمكن أن نفهم قول الشاعر (أبو علي القالي، 1926: 2/ 47):

إذا غاب عنكم أسود العين كنتم... كراما وأنتم ما أقام ألائم

يقول إذا زال هذا الجبل (أسود العين) عن موضعه كرمتم، ومعناه: أنه لا يزول الجبل وأنتم لا تكرمون أبدا (أبو هلال العسكري، د.ت: 1/ 371؛ أبو علي القالي، 1926: 2/ 47).

إن التعليق بالمحال بهذه الأساليب الثلاثة (الشرط والاستثناء وحرف الغاية (حتى)) قد ورد في القرآن الكريم في أكثر من موضع، وعلى هذه الأساليب الثلاثة: ستكون هذه الدراسة في مباحثها الثلاثة.

المبحث الأول: التعليق بـ (حتى)

(حتى) حرف يدل على انتهاء الغاية (الزجاجي، 1984، ص 64؛ المرادي، 1992، ص 542؛ ابن هشام، 1985، ص 166)، ومن ثم نجده يربط ما قبله بما بعده ويعلقه به تعليقا وثيقا؛ فبه ندرك أن الأمر الذي يقع بعده هو غاية لما قبله؛ فلا يتم ذلك الأمر الأول ولا يكمل إلا بحصول الأمر الثاني الواقع بعد (حتى).

وقد علق القرآن الكريم بهذا الأسلوب عددا من الأمور المحالة، ودلالة هذا الأسلوب على الاستحالة حين التعليق بمحال هي من الوضوح بمكان، ولذلك آثرت أن أبدأ به.

ومن أوضح الآيات القرآنية التي سلكت هذا المسلك قوله تعالى:﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَـٰتِنَا وَٱسْتَكْبَرُوا۟ عَنْهَا لَا تُفَتَّحُ لَهُمْ أَبْوَٰبُ ٱلسَّمَآءِ وَلَا يَدْخُلُونَ ٱلْجَنَّةَ حَتَّىٰ يَلِجَ ٱلْجَمَلُ فِى سَمِّ ٱلْخِيَاطِ ۚ وَكَذَٰلِكَ نَجْزِى ٱلْمُجْرِمِينَ ﴿٤٠﴾﴾ [الأعراف: 40]، فهذه الآية لوضوح الدلالة فيها على الاستحالة غدت هي العنوان الأوضح للتعليق بالمحال، فمن أراد من المفسرين ونحوهم أن ينبه على الاستحالة في جملة من الجمل ففي كثير من الأحيان يشبهها بهذه الآية الكريمة.

إن قوله تعالى (ولا يَدخُلونَ الجَنَّةَ) إخبار عن أولئك المكذبين المستكبرين بأنهم محرومون من دخول الجنة ممنوعون عنها، ولتأكيد هذا الخبر أتى السياق القرآني بمؤكِّدَين: (إن) المؤكدة أول الكلام، وآخر الكلام بحرف الغاية (حتى)؛ إذ ربطها بشيء مستحيل هو دخول الجمل من خرم الإبرة، فهو "نفي مغيّا بمستحيل"(أبو حيان، 1420: 5/ 51) يُرَتّب عليه استحالة ذلك المنفي، "قال أهل المعاني: علق الله تعالى دخولهم الجنة بولوج الجمل في سم الخياط، فكان ذلك نفيًا لدخولهم الجنة على التأبيد؛ وذلك أن العرب إذا علقت ما يجوز كونه بما لا يجوز كونه استحال كون ذلك الجائز الكون، كما يقال: لا يكون هذا حتى يشيب الغراب، وحتى يَبْيَضّ القار" (الواحدي، 1430: 9/ 130).

فاستحالة دخولهم الجنة استفيدت من هذا التعليق " فقيل: لا يدخلون الجنة، حتى يكون ما لا يكون أبدًا من ولوج هذا الحيوان (الفراء، د.ت: 1/ 379)، الذي لا يلج إلا في باب واسع، في ثقب الإبرة" (الزمخشري، 1407: 2/ 104)، يقول الرازي: " فلمَّا وَقَفَ اللَّه تعالى دخولهم الجنّة على حصول هذا الشّرط وكان هذا شرطًا مُحالًا وثبت في العُقول أن الموقوف على المحال محال وجب أن يكون دخولهم الجنّة مأيوسًا منه قَطْعًا" (الرازي، 1420: 14/ 240،241).

إن الناظر في هذه الآية الكريمة في سياقها يدرك دلالتها على المبالغة في استبعاد (أبو السعود العمادي، د.ت: 3/ 227) دخول أولئك القوم الجنة، وبعد أن حَقَّق ذلك بتأكيد الخبر كلّه بحرف التّوكِيد، زِيدَ تأكيدًا بطريق تأكيد الشَّيء بما يشبه ضدَّه،.... فقد جَعَل لانتفاء دخولهم الجنّة امتِدادًا مستَمِرًّا، إذ جَعَل غايته شيئًا مستحيلًا، وهو أن يلج الجمل في سَمّ الخياط، أي لو كانت لانتفاء دخولهم الجَنّة غاية لكانت غايته وُلوج الجَمَل في سَمّ الخِياط، وهو أمْر لا يكون أبدًا (ابن عاشور، 1984: 8-ب/ 127).

ومما يسير هذا المسار قوله تعالى:﴿وَلَن تَرۡضَىٰ عَنكَ ٱلۡيَهُودُ وَلَا ٱلنَّصَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمۡۗ﴾ [البقرة: 120]، ففي هذه الآية الكريمة يبين الله تعالى موقف اليهود والنصارى من النبي صلى الله عليه وسلم، واستحالة رضاهم عنه -عليه الصلاة والسلام- فضلا عن اتباعهم إياه؛ فيعلق ذلك بأمر مستحيل هو اتباعه صلى الله عليه وسلم لملّتهم التي جاء بنسخها (أبو السعود العمادي، د.ت: 1/ 153؛ الألوسي، 1415: 1/ 369)، وهناك ملحظ آخر في هذه الاستحالة، هو أن اليهود لا ترضى عنه إلا بالتهود، والنصارى لا ترضى عنه إلا بالتنصر، ويستحيل الجمع بينهما، فإذا استحال إرضاؤهم فهم لا يرضون عنه أبدًا (الواحدي، 1430: 3/ 283).

يقول أبو حيان: "علَّق رضاهم عنه بأمر مستحيل الوقوع منه صلَّى اللَّه عليه وسلّم، وهو اتّباع ملَّتهم، وَالمُعَلَّق بالمستحيل مستحيل" (أبو حيان، 1420: 1/ 590)، ومعنى الغاية في (حَتَّى تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ): الكناية عن اليأس من اتّباع اليهود وَالنَّصارى لشَريعَة الإسلام يومئذٍ؛ لأنّهم إذا كانوا لا يرضون إلّا باتّباعه مِلَّتَهم فهم لا يَتَّبِعون ملّته (ابن عاشور، 1984: 1/ 693).

فالنبي صلى الله عليه وسلم كان حريصا كل الحرص على أن يهتدي اليهود والنصارى بهديه، وأن يتبعوا الحق باتباعهم ملته، فبين الله تعالى له أنهم لن يرضوا عنه فكيف يتبعونه؟ وأن ذلك لو حصل فلا يكون إلا باتباعه إياهم على ضلالتهم، فكيف لو اتبع ضلالتهم يكون سببا في هدايتهم؟ فهي أمور يحيل بعضها بعضا وينقضه، "وفيه من المبالغة في إقناطه صلى الله عليه وسلم من إسلامهم ما لا غايةَ وراءَه"(أبو السعود العمادي، د.ت: 1/ 152؛ البيضاوي، 1418: 1/ 103)، وإنما جاء السياق بهذه المبالغات لما كان عليه صلى الله عليه وسلم من مزيد الحرص على هدايتهم وإيمانهم(الألوسي، 1415: 1/ 369)، فشرح ما يوجب اليأس من موافقتهم(الرازي، 1420: 4/ 29).

ومما يمكن إدخاله في هذا الأسلوب قوله سبحانه: ﴿وَإِذَا جَآءَتۡهُمۡ ءَايَةٞ قَالُواْ لَن نُّؤۡمِنَ حَتَّىٰ نُؤۡتَىٰ مِثۡلَ مَآ أُوتِيَ رُسُلُ ٱللَّهِ﴾ [الأنعام: 124]، فهذه الآية جزء من سياق قرآني يتحدث عن عادة معاندي الحق مكذبي الرسل في كل زمان، فيقول: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلۡنَا فِي كُلِّ قَرۡيَةٍ أَكَٰبِرَ مُجۡرِمِيهَا لِيَمۡكُرُواْ فِيهَاۖ وَمَا يَمۡكُرُونَ إِلَّا بِأَنفُسِهِمۡ وَمَا يَشۡعُرُونَ ١٢٣﴾ الأنعام: 123].

ومن مكرهم أنهم يتذرعون في رد الحق الذي جاءت به الرسل بمختلف الذرائع، بما في ذلك طلب المعجزات والخوارق دليلا على صحة دعوى الرسل، فإذا ظهر لهم ما طلبوا من معجزات، وسُدَّت أمامهم طرق المكر التي سلكوها، علقوا استجابتهم للرسل وإيمانهم بهم بأمر يعلمون أنه لا يكون، فقالوا: (لَنْ نُؤْمِنَ حَتَّى نُؤْتَى مِثْلَ مَا أُوتِيَ رُسُلُ اللَّهِ)، يقول أبو حيان: "وتَغيِيَة إيمانهم بقوله: (حَتَّى نُؤْتى) دليل على تمحّلهم في دعواهم، وَاستبعاد منهم أنّ الإيمان لا يقع منهم البتّة؛ إذ علّقوه بمستحيل عندهم" (أبو حيان، 1420: 4/ 637).

وتعددت الأقوال في (حتى) وما تدل عليه في قوله تعالى: ﴿وَحَرَٰمٌ عَلَىٰ قَرۡيَةٍ أَهۡلَكۡنَٰهَآ أَنَّهُمۡ لَا يَرۡجِعُونَ ٩٥ حَتَّىٰٓ إِذَا فُتِحَتۡ يَأۡجُوجُ وَمَأۡجُوجُ وَهُم مِّن كُلِّ حَدَبٖ يَنسِلُونَ ٩٦﴾[الأنبياء: 95، 96]، وقد لخص الألوسي تلك الأقوال بقوله عن (حتى) إنها: "ابتدائية، والكلام بعدها غاية لما يدل عليه ما قبلها، كأنه قيل: يستمرون على ما هم عليه من الهلاك حتى إذا قامت القيامة يرجعون إلينا ويقولون يا ويلنا إلخ، أو غاية للحرمة، أي يستمر امتناع رجوعهم إلى التوبة، حتى إذا قامت القيامة يرجعون إليها وذلك حين لا ينفعهم الرجوع، أو غاية لعدم الرجوع عن الكفر، أي لا يرجعون عنه، حتى إذا قامت القيامة يرجعون عنه وهو حين لا ينفعهم ذلك" (الألوسي، 1415: 9/ 87).

وعلى الرأيين الأخيرين تكون الغاية من (حتى) أمرا لا يمكن وقوعه، وهو التوبة والرجوع عن الكفر في وقت لا يمكن فيه الرجوع عن الكفر ولا تقبل فيه التوبة، يقول الطاهر بن عاشور: "فهو من تعليق الحكم على أمرٍ لا يَقَع كقوله تعالى: (ولا يدخلون الجنّة حتّى يلج الجمل في سَمّ الخياط)" (ابن عاشور، 1984: 17/ 147).

وقد أخبر الله سبحانه عن بني إسرائيل أنهم علقوا إيمانهم لموسى عليه السلام بأن يروا الله تعالى، فقال سبحانه: ﴿وَإِذۡ قُلۡتُمۡ يَٰمُوسَىٰ لَن نُّؤۡمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهۡرَةٗ فَأَخَذَتۡكُمُ ٱلصَّٰعِقَةُ وَأَنتُمۡ تَنظُرُونَ ٥٥﴾ [البقرة: 55]، وقد عد بعض المفسرين هذه الآية من قبيل التعليق بالمحال في اعتقاد الطالبين لها، فقال: "إن أصحاب موسى اعتقدوا إحالة الرؤية على الله، فعلقوا إيمانهم على الرؤية: ومرادهم: لن نؤمن لك قط، كقوله: (حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ)، فلهذا عاقبهم الله عليه"(الواحدي، 1430: 2/ 542)، ولكن سياق الآيات لا يعضد هذا القول ولا ينهض به، فالآيات تتحدث عن النعم التي أنعم الله بها على بني إسرائيل والتي صدرها بقوله سبحانه: (يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ) [البقرة: 47].

ولكنهم لم يقابلوها بالشكر، بل بالجحود والتعنت وطلب المزيد دون حدود أو قيود، ولم يكن منها ما يقتضي الكفر - سوى عبادة بعضهم العجل لما غاب عنهم موسى عليه السلام، ثم تابوا فعفا الله عنهم-، بل دل سياق الآيات على إيمانهم بالله تعالى وبنبيه موسى عليه السلام الذي بعثه الله إليهم، فلا يمكن مع ذلك أن يقال إنهم لفرط كفرهم علقوا إيمانهم بأمر يعتقدون استحالته ليدلوا به على استحالة إيمانهم بالله تعالى، بل المعنى أنّهم توقَّعُوا الكفر إن لم يروا الله تعالى، أي: إنّهم "يرتدّون في المستقبل عن إيمانهم الذي اتَّصَفُوا به من قَبْل، ويحتمل أنّهم أَرادوا الإيمان الكامل الذي دليله المشَاهَدة، أي: إنّ

أَحَد هذين الإيمانين ينتفي إن لم يروا الله جهرة،.... فليس في الآية ما يدُلّ على أنّهم كفروا حين قولهم هذا ولكنّها دالّة على عجرَفَتِهم وقِلّة اكتراثِهم بما أوتوا من النِّعَم وما شاهدوا من المعجزات"(ابن عاشور، 1984: 1/ 506).

ومما يرى بعض المفسرين دخوله في هذا الأسلوب أيضا هذه الآية: ﴿قَالُواْ يَٰمُوسَىٰٓ إِنَّ فِيهَا قَوۡمٗا جَبَّارِينَ وَإِنَّا لَن نَّدۡخُلَهَا حَتَّىٰ يَخۡرُجُواْ مِنۡهَا فَإِن يَخۡرُجُواْ مِنۡهَا فَإِنَّا دَٰخِلُونَ ٢٢﴾ [المائدة: 22]؛ إذ يقول الرازي: "وإنّما قالوا هذا على سبيل الاستبعاد، كقوله تعالى: (وَلا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِياطِ)" (الرازي، 1420: 11/ 333)، ولم يذكر ذلك غيره من المفسرين، بل أشار إلى هذا القول أبو حيان بقوله: " وقيل قالوا ذلك على سبيل الاستبعاد أن يقع خروج الجبّارين منها"(أبو حيان، 1420: 4/ 218)، مما يشي بعدم قبوله هذا الرأي؛ إذ بعد تفسيره هذه الآية بما يراه في معناها ختم كلامه بهذا القول مصدرا إياه بصيغة التمريض (قيل).

واستبعاد هذا القول وعدم اعتماده هو الأنسب؛ إذ معنى الكلام وسياقه لا يدلان على الاستحالة، يقول أبو حيان: "هذا تصريح بالامتناع التّامّ من أن يقاتلوا الجبابرة، ولذلك كان النّفي بلن، ومعنى (حَتَّى يَخْرُجُوا مِنْهَا): بقتال غيرنا، أو بسبب يخرجهم الله به فيخرجون، (فَإِنْ يَخْرُجُوا مِنْها فَإِنَّا داخِلُونَ)، وهذا توجيه منهم لأنفسهم بخروج الجبّارين منها، إذ علّقوا دخولهم على شرط ممكن وقوعه"(أبو حيان، 1420: 4/ 218)، فمن المستبعد أن يكون قوم موسى عليه السلام يرون استحالة خروج هؤلاء الجبارين، ونصر الله إياهم عليهم، بعد أن أمرهم بذلك موسى عليه السلام بقوله: (ادخلوا الأرض المقدسة التي كتب الله لكم) [المائدة: 21]، وقد رأوا قدرة الله على ما هو أكبر من ذلك من انفلاق البحر، وإغراق فرعون وجنده، وغيرها من الآيات العظيمة، ولذلك "قال أكثر المفسرين: لم يَشُكُّوا فيما وَعَدَهم الله به، ولكن كان نكوصهم عن القتال من خور الطبيعة والجبن الذي ركّبه الله فيهم"(أبو حيان، 1420: 4/ 218).

المبحث الثاني: التعليق بالاستثناء:

الاستثناء: استفعال من ثناه عن الأمر يَثنيه إذا صرفه عنه، فالاستثناء صرف اللفظ عن عمومه بإخراج المستثنى من أن يتناوله الأوّل (ابن يعيش، 2001: 2/ 46)، فهو قصر للمستثنى منه وبيان لانتهاء حكمه(الكفوي، د.ت، ص 93)، فتعليق المستثنى منه بالمستثنى وربطه به أمر لا بد منه لإيصال الكلام بشكله الدقيق، الخالي عن العموميات غير المقصودة.

إن الاستثناء بشكله الأولي هو: إخراج للمستثنى عن أمر دخل فيه أول الكلام -لدخوله في لفظ عام يشمله مع غيره-، فيأتي الاستثناء ليخصص ذلك العموم بإخراج المستثنى من حكم المستثنى منه، فقولك (جاء القوم إلا زيدا) أخرج زيدا من المجيء -الذي دخل فيه أول الجملة باعتباره واحدا من أولئك القوم-، وعلى هذا الأساس يفهم الاستثناء في معظم صوره واستعمالاته.

ولكننا نجد أشكالا أخرى خرجت عن هذا المفهوم، وذلك بعدم ذكر المستثنى منه كما في الاستثناء المفرغ، أو بكون المستثنى من غير جنس المستثنى منه، وهو الذي يسميه النحويّون "الاستثناء المنقطع"، أو باستحالة دخول المستثنى فيما قبله حتى نحتاج لإخراجه عنه بالاستثناء، فيكون استثناؤه منه من قبيل التعليق بالمحال، وهذا ما أتناوله بالدراسة في هذه المبحث، باستعراض نماذجه في القرآن الكريم، وأقوال المفسرين فيها:

فعلى هذا النمط نجد قول الله تعالى في ذكر نعيم أهل الجنة: ﴿لَا يَذُوقُونَ فِيهَا ٱلۡمَوۡتَ إِلَّا ٱلۡمَوۡتَةَ ٱلۡأُولَىٰۖ وَوَقَىٰهُمۡ عَذَابَ ٱلۡجَحِيمِ ٥٦﴾[الدخان: 56]، فالآية تخبر عن نعيم أهل الجنة، ومن جملة نعيمهم أنهم لا يذوقون الموت في الجنة، ثم استثنت من عدم ذوقهم الموت موتة واحدة هي الموتة الأولى التي حصلت لهم وبسببها فارقوا الحياة الدنيا، فانتقلوا

إلى الحياة الآخرة ودخلوا بعد ذلك الجنة، وهو استثناء محال؛ إذ كيف يُنْفى وقوعُ شيء في المستقبل ثم يُستثنَى منه شيء آخر مضى وانقضى؛ فليس هذا الاستثناء إذًا باقيا على أصل وضعه -من أن هناك شيئا مستثنى من الخبر-، وإنما المراد تأكيد ذلك الخبر، بل المبالغة في تأكيده.

وقد جلى المفسرون هذا المعنى وأوضحوه غاية الإيضاح، يقول الزمخشري: "فإن قلت: كيف استثنيت الموتة الأولى -المذوقة قبل دخول الجنة- من الموت المنفي ذوقه فيها؟ قلت: أريد أن يقال: لا يذوقون فيها الموت البتة، فوضع قوله (إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولَى) موضع ذلك؛ لأن الموتة الماضية محال ذوقها في المستقبل، فهو من باب التعليق بالمحال، كأنه قيل: إن كانت الموتة الأولى يستقيم ذوقها في المستقبل فإنهم يذوقونها"(الزمخشري، 1407: 4/ 283)، ويقول أبو السعود: "المراد بيان استحالة ذوق الموت فيها على الإطلاق، أي لا يذوقون فيها الموت إلا إذا أمكن ذوق الموتة الأولى حينئذ" (أبو السعود العمادي، د.ت: 8/ 66)، ويبين البيضاوي الغرض من هذا الاستثناء بقوله: "الاستثناء هنا للمبالغة في تعميم النفي وامتناع المَوت"(البيضاوي، 1418: 5/ 104)، ويضيف الطاهر بن عاشور أنه: "من تأكيد الشيء بما يشبه ضدّه؛ لزيادة تحقيق انتفاء ذَوق الموت عَن أهل الجنّة" (ابن عاشور، 1984: 25/ 319).

وعلى هذا النحو يمكننا أن نفهم قول الله تعالى في وصف حال أهل الجنة: ﴿لَّا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا إِلَّا سَلَامًا﴾ [مريم: 62]، وقوله سبحانه: ﴿لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا تَأْثِيمًا ۝٢٥ إِلَّا قِيلًا سَلَامًا سَلَامًا ۝٢٦﴾ [الواقعة: 25، 26]، فمن جملة نعيمهم أنهم لا يسمعون في الجنة اللغو ولا التأثيم، ثم استثني من ذلك اللغوِ: السلامُ، ومعلوم أن السلام ليس لغوا ولا تأثيما، مما جعل المفسرين يقولون في تأويل الآية: "أي: إن كان تسليم بعضهم على بعض، أو تسليم الملائكة عليهم لغوا، فلا يسمعون لغوا إلا ذلك"(الزمخشري، 1407: 3/ 27؛ البيضاوي، 1418: 4/ 15)، ولأن السلام ليس كذلك فهم لا يسمعون فيها لغوا ولا تأثيما أصلا، يقول أبو السعود: "وهو كناية عن عدم صدورِ اللغو عن أهلها.... بطريق التعليق بالمُحال، أي لا يسمعون لغوًا ما إلا سلاما؛ فحيث استحال كون السلام لغوًا استحال سماعهم له بالكلية"(أبو السعود العمادي، د.ت: 5/ 273؛ شهاب الدين، د.ت: 8/ 142).

فالمستمع لهذا السياق القرآني الكريم ﴿يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُّخَلَّدُونَ ۝١٧ بِأَكْوَابٍ وَأَبَارِيقَ وَكَأْسٍ مِّن مَّعِينٍ ۝١٨ لَّا يُصَدَّعُونَ عَنْهَا وَلَا يُنزِفُونَ ۝١٩ وَفَاكِهَةٍ مِّمَّا يَتَخَيَّرُونَ ۝٢٠ وَلَحْمِ طَيْرٍ مِّمَّا يَشْتَهُونَ ۝٢١ وَحُورٌ عِينٌ ۝٢٢ كَأَمْثَالِ اللُّؤْلُؤِ الْمَكْنُونِ ۝٢٣ جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ۝٢٤﴾ [الواقعة: 17-24] وهو يتلقى وصف هذه النعم تباعا، ثم يستمع إلى هذه الجملة (لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا تَأْثِيمًا) لا يساوره شك أن هذا النفي باق على عمومه؛ إذ اللغو أو التأثيم -وإن قلّا- سيكدران شيئا من ذلك النعيم المطلق، فإذا ما وصل إلى الاستثناء بـ(إلا) أصغى سمعه ليدرك ما ذلك اللغو الذي يمكن أن يسمعه أهل الجنة ولا يكدر عليهم نعيمهم، فيأتي الاستثناء بما ليس لغوا أصلا، بل هو نعمة أخرى تضاف لتلك النعم السابقة، وهو السلام الذي تطرب له الآذان، وتطمئن به النفوس، فيدرك عند ذلك أن تتمة هذه الجملة أتت لتؤكد ما بدأت به من عدم سماعهم لأي لغو قل أو كثر.

وعلى عكس هذا السياق الذي ذكر نعيم أهل الجنة نقف مع سياق آخر يذكر عذاب أهل النار، في هذه الآيات الكريمة: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ خَاشِعَةٌ ۝٢ عَامِلَةٌ نَّاصِبَةٌ ۝٣ تَصْلَىٰ نَارًا حَامِيَةً ۝٤ تُسْقَىٰ مِنْ عَيْنٍ آنِيَةٍ ۝٥ لَّيْسَ لَهُمْ طَعَامٌ إِلَّا مِن ضَرِيعٍ ۝٦ لَّا يُسْمِنُ وَلَا يُغْنِي مِن جُوعٍ ۝٧﴾ [الغاشية: 2- 7]، فالآية لما نفت عنهم الطعام استثنت من ذلك الضريع، ثم وصفت هذا الضريع المستثنى بأنه لا يسمن من هزال، ولا يشبع من جوع، وهنا يحق لسائل أن يتساءل: أي معنى من الإطعام بقي في الضريع وقد سلبت عنه فائدتا الطعام اللتان لا يتناول الطعام إلا من أجلهما؟

وهو ما جعل الزمخشري يذكر وجها في معنى هذه الآية، وهو أنه "أريد أن لا طعام لهم أصلا؛ لأن الضريع ليس بطعام للبهائم فضلا عن الإنس؛ لأن الطعام ما أشبع أو أسمن، وهو منهما بمعزل، كما تقول ليس لفلان ظل إلا الشمس، تريد نفى الظل على التوكيد"(الزمخشري، 1407: 4/ 743)، ويعلق الشهاب الخفاجي على قول الزمخشري بقوله: "فهو تعليق بالمحال، أريد به النفي على آكد وجه، كقوله: (لا يذوقون فيها الموت إلا الموتة الأولى)" (شهاب الدين، د.ت: 8/ 352).

فالآيات وهي تذكر أنواع عذاب أهل النار ذكرت عذاب التجويع، فأخبرت بأن ليس لهم طعام، ثم علقت عموم النفي للطعام المستفاد من الفعل (ليس) باستثناء نوع هو الضريع، وبما أن الضريع ليس طعاما أصلا فقد أكد ذلك انتفاء الطعام عنهم مطلقا، كأنه قيل: لا يأكلون فيها طعاما إلا الضريع؛ ولمّا استحال كونُ الضريع طعامًا استحال أكلهم الطعام بالكلية.

ومن هذا القبيل قوله تعالى واصفا حال المنافقين بعد أن هُدِم مسجدهم الذي بنوه مضارّة للمؤمنين، وتفريقا بينهم، وإرصادًا لمن حارب الله ورسوله: ﴿لَا يَزَالُ بُنْيَٰنُهُمُ ٱلَّذِى بَنَوْا۟ رِيبَةً فِى قُلُوبِهِمْ إِلَّآ أَن تَقَطَّعَ قُلُوبُهُمْ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴿١١٠﴾﴾ [التوبة: 110]، أي: إن الريبة والشك والنفاق متمكنة في قلوبهم لا يمكن أن تزول، إلا إذا زالت تلك القلوب نفسها ولم يعد لها وجود، فما دامت تلك القلوب باقية فالنفاق والشك باقيان فيها لا يزاولانها.

وقد أوضح الألوسي طبيعة هذا الاستثناء بقوله: "والاستثناء في قوله تعالى: (إِلَّا أَنْ تَقَطَّعَ قُلُوبُهُمْ) من أعم الأوقات أو أعم الأحوال، وما بعد (إلا) في محل النصب على الظرفية، أي لا يزال بنيانهم ريبة في كل وقت إلا وقت تقطع قلوبهم، أو في كل حال إلا حال تقطعها، أي تفرقها وخروجها عن قابلية الإدراك، وهذا كناية عن تمكن الريبة في قلوبهم التي هي محل الإدراك وإضمار الشرك؛ بحيث لا يزول منها ما داموا أحياء إلا إذا تقطعت وفرقت، وحينئذ تخرج منها الريبة وتزول، وهو خارج مخرج التصوير والفرض" (الألوسي، 1415: 6/ 23).

ويصف ابن عاشور هذا الاستثناء بأنه: "استثناء تهكّميّ، وهو من قبيل تأكيد الشّيء بما يُشْبه ضدّه، كقوله تعالى: ﴿وَلَا يَدْخُلُونَ ٱلْجَنَّةَ حَتَّىٰ يَلِجَ ٱلْجَمَلُ فِى سَمِّ ٱلْخِيَاطِ ۚ﴾ [الأعراف: 40]، أي يبقى ريبة أبدًا إلّا أن تُقطَّع قلوبهم منهم وما هي بمُقَطّعة"(ابن عاشور، 1984: 11/ 36).

إن الناظر في صدر هذا التركيب يعلم لأول وهلة أن الريبة مستمرة عند هؤلاء القوم استنادا إلى دلالة الفعل (لا يزال)، فإذا ما طرق سمعه تعليق ذلك بالاستثناء بـ(إلا) توهم إمكانية زوال تلك الريبة لدلالة (إلا) على خروج ما بعدها عن حكم ما قبلها، ولكنه بعد أن يُتِمَّ الكلامَ يدرك أن ما بعد (إلا) لم يأت هنا للاستثناء الاصطلاحي -الذي هو إخراج ما بعد (إلا) عن حكم ما قبلها-، بل أتى لتأكيد الحكم بتمكن الريبة من قلوبهم وأنها لا يمكن زوالها، وهو كما يقول البيضاوي "في غاية المبالغة" (البيضاوي، 1418: 3/ 98)، "والمقصود أنّ هذه الرّيبة باقية في قلوبهم أبدًا، ويموتون على هذا النّفاق"(الرازي، 1420: 16/ 149).

ويُحمل ذم اليهود في قوله تعالى: (فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا) على هذا المعنى، فقد ورد ذمُّهم في آيتين خُتِمَتا بالعبارة نفسها، هما: قول الله تعالى: ﴿مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُوا۟ يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ وَيَقُولُونَ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَٱسْمَعْ غَيْرَ مُسْمَعٍ وَرَٰعِنَا لَيًّۢا بِأَلْسِنَتِهِمْ وَطَعْنًا فِى ٱلدِّينِ ۚ وَلَوْ أَنَّهُمْ قَالُوا۟ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَٱسْمَعْ وَٱنظُرْنَا لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ وَأَقْوَمَ وَلَٰكِن لَّعَنَهُمُ ٱللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٤٦﴾﴾ [النساء: 46]، وقوله سبحانه: ﴿فَبِمَا نَقْضِهِم مِّيثَٰقَهُمْ وَكُفْرِهِم بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ وَقَتْلِهِمُ ٱلْأَنۢبِيَآءَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَقَوْلِهِمْ قُلُوبُنَا غُلْفٌ ۢ بَلْ طَبَعَ ٱللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا ﴿١٥٥﴾﴾ [النساء: 155]، فكلتا الآيتين تذم اليهود، وتذكر شيئا من الصفات التي استحقوا بها الذم، ثم يختم كل سياق منهما بوصفهم بالكفر وعدم الإيمان.

إن الملاحَظ في العبارة التي نفت الإيمان عنهم أنها لم تأت على إطلاقها، بل عُلِّقَت بحرف الاستثناء (إلا) مذكورا بعده المستثنى وهو لفظ (قليلا)، مما جعل الكلام محتملا لأكثر من معنى، منها أن الاستثناء لأفراد منهم يؤمنون مثل عبدالله بن سلام وأصحابه (الرازي، 1420: 10/ 95؛ أبو السعود العمادي، د.ت: 2/ 251)، ومنها أن الاستثناء من الإيمان، "أي إلا إيمانًا قليلًا لا يعبأ به وهو الإيمان ببعض الآيات والرسل"(البيضاوي، 1418: 2/ 77؛ أبو السعود العمادي، د.ت: 2/ 251)، وقول ثالث يرتبط بما عليه هذا المبحث من التعليق بالمحال، بأن يراد بالقلة العدم، "والمراد أنهم لا يؤمنون إلا إيمانا معدوما... على حد (لا يَذُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولَى) [الدخان: 56] أي إن كان المعدوم إيمانا فهم يحدثون شيئا من الإيمان، فهو من التعليق بالمحال"(الألوسي، 1415: 3/ 48).

وعلى هذا المعنى أيضا يمكننا أن نحمل هذه الآية التي تصف مدى استجابة الأصنام لعابديها إذا دعوها؛ إذ تقول الآية: ﴿لَهُۥ دَعۡوَةُ ٱلۡحَقِّۖ وَٱلَّذِينَ يَدۡعُونَ مِن دُونِهِۦ لَا يَسۡتَجِيبُونَ لَهُم بِشَيۡءٍ إِلَّا كَبَٰسِطِ كَفَّيۡهِ إِلَى ٱلۡمَآءِ لِيَبۡلُغَ فَاهُ وَمَا هُوَ بِبَٰلِغِهِۦۚ وَمَا دُعَآءُ ٱلۡكَٰفِرِينَ إِلَّا فِي ضَلَٰلٖ ١٤﴾ [الرعد: 14]، فهم إذا طلبوا منها شيئا لا تستجيب لهم إلا كاستجابة الماء لمن بسط كفيه إليه يطلب منه أن يبلغ فاه، والماء جماد لا يشعر ببسط كفي باسطها، ولا بعطشه وحاجته إلى الماء، ولا يقدر أن يجيبه إلى طلبه ولا أن يبلغ فاه، وكذلك ما يدعونه: جماد لا يحس بدعائهم، ولا يستطيع إجابتهم، ولا يقدر على نفعهم(الزمخشري، 1407: 2/ 521)، فاستجابة الأصنام هنا محالة؛ لأنها علقت بمحال لا يختلف أحد في استحالته، ولهذا قال أبو السعود في تفسيره: "والمراد نفي الاستجابة رأسًا، إلا أنه قد أُخرِج الكلامُ مُخرج التهكم بهم، فقيل لا يستجيبون لهم شيئًا من الاستجابة إلا استجابة كائنة في هذه الصورة التي ليست فيها شائبة الاستجابة قطعًا، فهو في الحقيقة من باب التعليق بالمحال"(أبو السعود العمادي، د.ت: 5/ 11).

إن المتأمل في المشبّه والمشبّه به في هذا السياق يجد روعة البيان القرآني، فعلى الرغم أن كلًّا من الأصنام والماء جماد لا يسمع ولا يجيب، احتاج المشركون لما غابت عنهم عقولهم فدعوا الأصنام وظنوا فيها النفع والضر؛ إلى تنبيههم إلى ذلك، فشبهت أصنامهم بالماء الذي يتفق كل أحد على عدم نفعه وضره بذاته، وعدم سماعه نداء من يناديه وعدم قدرته على الاستجابة له، ورسمت لذلك صورة تستحيل جدواها، يدرك استحالتها كل أحد، وهي صورة من يبسط يده إلى الماء رغبة أن يشعر به الماء فيصله إلى فيه، ثم علقت إمكانية استجابة الأصنام لداعيها -وهو أمر مستحيل- بأمر آخر مستحيل ولكنه أظهر منه في الاستحالة –وهو استجابة الماء لباسط كفيه فيه ليبلغ فاه-؛ ليكتسب منه هذا الظهور، ويزداد بذلك تقريرا في النفوس.

ومما يمكن حمله على هذه المعاني أيضا: الاستثناء في أمر الله تعالى نبيَّه صلى الله عليه وسلم أن يقول للكفار: ﴿قُلۡ إِنِّي لَن يُجِيرَنِي مِنَ ٱللَّهِ أَحَدٞ وَلَنۡ أَجِدَ مِن دُونِهِۦ مُلۡتَحَدًا ٢٢ إِلَّا بَلَٰغٗا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِسَٰلَٰتِهِۦۚ﴾ [الجن: 22-23]؛ إذ تعددت أقوال المفسرين هنا، ومن الأقوال التي تجري في مساق موضوعنا أن يكون الاستثناء من (ملتحدا)، يقول ابن عاشور: "ويجوز أن يكون مع ذلك استثناء من ملتحدًا، أي بتأويل ملتحدًا بمعنى مَخْلَص أو مَأْمَن، وهذا الاستثناء من أسلوب تأكيد الشيء بما يشبه ضدّه"(ابن عاشور، 1984: 29/ 244)؛ إذ إن نفي النبي صلى الله عليه وسلم المخلصَ أو المأمنَ من دون الله، ثم مجيئه بحرف الاستثناء (إلا) يوهم بأن هناك شيئا ما من دون الله يخلص ويؤمّن، فإذا بالمستثنى الذي ذكر بعد (إلا) إنما هو البلاغ من الله، فهو إذًا "لا يكون من دون الله، بل يكون من الله وبإعانته وتوفيقه"(السمين الحلبي، د.ت: 10/ 501)، وعلى تفسير الآية بهذا الوجه يكون هذا الأسلوب "من التعليق بالمحال، كقوله تعالى: (إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولَى)" (شهاب الدين، د.ت: 8/ 259؛ الدخان: 56].

وقد ألحق أبو السعود في تفسيره المحال الشرعي بالمحال العقلي، ورتّب على ذلك كون المعلّق على المحال الشرعي محالا أيضا، وذلك في تفسيره هذه الآيات: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ شَقُواْ فَفِي ٱلنَّارِ لَهُمۡ فِيهَا زَفِيرٞ وَشَهِيقٌ ١٠٦ خَٰلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلۡأَرۡضُ إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَۚ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٞ لِّمَا يُرِيدُ ١٠٧ وَأَمَّا ٱلَّذِينَ سُعِدُواْ فَفِي ٱلۡجَنَّةِ خَٰلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلۡأَرۡضُ إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ عَطَآءً غَيۡرَ مَجۡذُوذٖ ١٠٨﴾[هود: 106- 108]؛ إذ يقول عن الاستثناء هنا: أنه "استثناء من الخلود على طريقة قوله تعالى: ﴿لَا يَذُوقُونَ فِيهَا ٱلۡمَوۡتَ إِلَّا ٱلۡمَوۡتَةَ ٱلۡأُولَىٰۖ﴾[الدخان: 56].... وقوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يَلِجَ ٱلۡجَمَلُ فِي سَمِّ ٱلۡخِيَاطِۚ﴾ [الأعراف: 40]، غير أن استحالة الأمور المذكورة معلومة بحكم العقل، واستحالة تعلّق المشيئة بعدم الخلود معلومة بحكم النقل، يعني أنهم مستقرّون في النار في جميع الأزمنة إلا في زمان مشيئة الله تعالى لعدم قرارهم فيها، وإذ لا إمكان لتلك المشيئة ولا لزمانها - بحكم النصوص القاطعة الموجبة للخلود- فلا إمكان لانتهاء مدة قرارهم فيها"(أبو السعود العمادي، د.ت: 4/ 242).

إن الحال الوارد في الآية (خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ) بيّن لنا خلود أهل الجنة في الجنة وخلود أهل النار في النار، ولكنه بعد ذلك علق هذا الخلود بحرف الاستثناء (إلا)، وجاء المستثنى بعدها (مَا شَاءَ رَبُّكَ)، وهذا المستثنى ممكن الوقوع عقلا؛ إذ لا يحيل العقل أن يشاء الله إخراجهم مما هم فيه من النعيم أو العذاب، ولكنه ممتنع شرعا بدلالة النصوص الشرعية على ذلك، فلما تعلق استثناء خروجهم بهذا الشيء الممتنع شرعا تبيّن امتناع ذلك الخروج، وأن الاستثناء لم يأت هنا لإخراج شيء عن حكم ما قبله، وإنما هو من قبيل تأكيد الشّيء بما يشبه ضدَّه.

المبحث الثالث: التعليق بالشرط

الشّرط: "تعليق شيء بشيء، بحيث إذا وجد الأول وجد الثاني" (البركتي، 2003، ص 121)، أو بعبارة أخرى: "تعليق حصول جملة بحصول مضمون جملة أخرى" (نكري، 2000: 2/ 152)، أي: إنّنا في الشرط أمام جملتين وثيقتي الصلة ببعضهما؛ بحيث إن الجملة الثانية لا يمكن أن تقع إلا إذا وقعت الجملة الأولى، وقد قصر النحويّون هذا المعنى العام من الارتباط الشرطي على أسلوب من أساليب العربية، أطلقوا عليه أسلوب الشرط، فهو عندهم "ما دخل عليه أحد الحرفين (إن) و(إذا) أو ما يقوم مقامهما من الأسماء والظروف الدالة على سببية الأول ومسبَّبيَّة الثاني" (الزركشي، 1994: 5/ 164)، وفي هذا الأسلوب النحوي نجد أداة الشرط هي التي قامت بهذا الربط، ودلت على ذلك التعليق.

إن ارتباط جواب الشرط وجزائه بفعل الشرط يدل على أن هذا الجواب والجزاء لا يقع إلا إذا وقع ذلك الشرط، فالجواب ليس مستقلا بالوقوع؛ بل هو تابع لوقوع الفعل مترتب عليه؛ مما يجعل من يأمل وقوع الجواب مترقّبا حصول فعل الشرط؛ لأنه الطريق إليه، فإذا ما وجد أن الفعل المعلّق ذلك الجواب على حصوله صعب الوقوع فإنه يدرك صعوبة حصول الجواب، أما إذا كان الشرط مستحيلا فإنه سيعلم حينئذ استحالة وقوع الجواب، تبعا لاستحالة وقوع ذلك الشرط، وسيؤول ترقبه وأمله في حصول الجواب إلى يأس وقنوط.

ومما ورد في القرآن الكريم على أسلوب الشرط المعلق بالمحال قول الله تعالى على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم محاجّا المشركين: ﴿قُلۡ إِن كَانَ لِلرَّحۡمَٰنِ وَلَدٞ فَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلۡعَٰبِدِينَ ٨١﴾ [الزخرف: 81]، فهنا أداة الشرط (إن)، ربطت جملة فعل الشرط (كَانَ لِلرَّحْمنِ وَلَدٌ)، بجملة الجواب (أَنَا أَوَّلُ الْعابِدِينَ)، "أي قل للكفرة تحقيقا للحق وتنبيها لهم على أن مخالفتك لهم -بعدم عبادتك ما يعبدون من الملائكة عليهم السلام- ليست لبغضك وعداوتك لهم أو لمعبوديهم، بل إنما هو لجزمك

باستحالة ما نسبوا إليهم وبنوا عليه عبادتهم من كونهم بنات الله تعالى ﴿ إِن كَانَ لِلرَّحۡمَٰنِ وَلَدٞ فَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلۡعَٰبِدِينَ ﴾ أي لذلك الولد"(أبو السعود العمادي، د.ت: 8/ 56؛ الألوسي، 1415: 13/ 103).

فاشترط لعبادة ذلك الولد أن يكون لله ولد -تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا-، فلما كان الولد مستحيلا على الله تعالى ترتب على ذلك استحالة الجواب وهو عبادته صلى الله عليه وسلم ما يسمونه ولدا لله -تعالى الله عن ذلك-، يقول الزمخشري في تعليقه على هذه الآية بعد أن فسرها: "وهذا كلام وارد على سبيل الفرض والتمثيل لغرض، وهو المبالغة في نفى الولد والإطناب فيه، وأن لا يترك الناطق به شبهة إلا مضمحلة مع الترجمة عن نفسه بثبات القدم في باب التوحيد، وذلك أنه علق العبادة بكينونة الولد وهي محال في نفسها، فكان المعلق بها محالا مثلها، فهو في صورة إثبات الكينونة والعبادة، وفي معنى نفيهما على أبلغ الوجوه وأقواها"(الزمخشري، 1407: 4/ 266).

إن أسلوب الشرط هنا لما علق الجواب الذي يطلبه الخصم -وهو عبادة من يدّعونه ولدا لله -تعالى الله عن ذلك- على أمر من الأمور جعل الخصم مترقبا إثبات ذلك الأمر ليتحقق بثبوته الجواب، فإذا ما تأمل الخصم الشرط ورجع إلى نفسه وأدرك استحالة وقوع الشرط عند المتكلم فإنه يدرك عندئذ استحالة وقوع الجواب تبعا لاستحالة الشرط، "والنكتة في العدول عن الأداة الصريحة في الامتناع هنا إيهامهم في بادئ الأمر أنّ فرض الولد للّه محلّ نظر، وليتأتّى أن يكون نظم الكلام موجَّهًا، حتّى إذا تأمّلوه وجدوه ينفي أن يكون للّه ولد بطريق المذهب الكلاميّ" (ابن عاشور، 1984: 25/ 265).

إن فحوى هذا الكلام لو صدر أوّلًا بأسلوب صريح فقيل لهم: لن أعبد من تزعمونه ولدا لله تعالى لما بلغ في الحجة مثل ما بلغه هذا الكلام الذي صدر في أسلوب الشرط، ولما وقع من التقرير والتأكيد هذا الموقع، "فهو نفي لعبادة الولد على أبلغ وجه؛ حيث جعل مسببا عن محال، ثم نفي للولد كذلك من طريق آخر، وهو أنه لما لم يعبد صلّى الله عليه وسلّم الولد مع كونه أولى بعبادته -لو كان- دل على نفيه" (الألوسي، 1415: 25/ 105).

ومما يمكن حمله على التعليق بالمحال أيضا هذه الآية: ﴿قُلۡ إِنِّيٓ أَخَافُ إِنۡ عَصَيۡتُ رَبِّي عَذَابَ يَوۡمٍ عَظِيمٖ ١٥﴾[الأنعام: 15]، فـ (إن) الشرطية علقت الخوف على العصيان، بتقدير: إن عصيتُ ربي فإنّي أخاف عذاب يوم عظيم، يقول أبو حيان: "والخوف ليس بحاصل لعصمته، بل هو مُعَلَّق بشرط هو ممتنع في حقه صلى الله عليه وسلم،.... يعني أنّه تعليق على مستحيل" (أبو حيان، 1420: 4/ 454)، وواضح من عبارته أنه قصد المستحيل الشرعي لا المستحيل العقلي؛ إذ العقل لا يحيل هذا الشرط، وإنما الذي أحاله ورود الشرع بعصمته صلى الله عليه وسلم عن المعاصي، كما أفصحت بذلك عبارة أبي حيان نفسه، وقد أفاد التعليق بالشرط في هذا السياق التعريض بالمخاطبين بأنهم يستحقون العذاب، فإذا كان العذاب معلَّقا بالمعاصي التي عصم منها عليه الصلاة والسلام، فإنه لا يخاف العذاب؛ لأنه لن يحيق به، في حين هم من ينبغي لهم أن يخافوا العذاب؛ لكفرهم ومعاصيهم التي ارتكبوها وقارفوها، ففي التعبير القرآني بهذا التعليق "تعريض لهم بأنهم عصاة مستوجبون للعذاب"(البيضاوي، 1418: 2/ 156).

إن التعريض المستفاد من التعليق هنا إذا أضفنا إليه دلالة (إن)، ودلالة الفعل الماضي الواقع بعدها، نجد أنه تساوق معها لإضفاءِ جوٍّ من الرهبة على هذا الخطاب، إذ "أسند إلى ضمير المتكلم ما هو معلوم الانتفاء، وقرن بـ (إن) التي تفيد الشك، وجيء بالماضي إبرازا له في صورة الحاصل على سبيل الفرض، ويؤول المعنى في الآخرة إلى تخويفهم على صدور ذلك الفعل منهم"(الألوسي، 1415: 4/ 106).

الخاتمة:

وبعد هذه الدراسة التحليلية للتعليق بالمحال في القرآن الكريم، أشير إلى مجمل النتائج التي توصل إليها هذا البحث فيما يأتي:

- ورد هذا النوع من التعليق في القرآن الكريم بأساليب ثلاثة، هي التعليق بـ(حتى)، والتعليق بالاستثناء، والتعليق بالشرط، وكان للاستثناء النصيب الأكبر منه: إذ ورد في تسعة مواضع، ثم التعليق بـ(حتى) في ستة مواضع، وأقلها التعليق بالشرط؛ إذ لم يرد إلا في موضعين.
- اعتنى المفسرون بالكشف عن هذا النوع من التعليق، وبيان دلالته في أثناء تفسيرهم للآيات التي ورد في سياقها.
- لم يكن التعليق بالمحال بدرجة واحدة من الوضوح في سياقاته التي ورد فيها، فاتفق المفسرون في بعض السياقات على أن التعليق فيها بالمحال، واختلفوا فيه في سياقات أخرى -حسب فهمهم لمعنى الآيات-، ونص كثير منهم عليه في بعض الآيات، ولم ينص عليه إلا قليل منهم في آيات أخرى.
- من الآيات التي كان التعليق فيها بالمحال غاية في الوضوح قوله تعالى: (حَتَّى يَلِجَ الجَمَلُ فِي سَمِّ الخِيَاطِ)، وقوله: (لَا يَذُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولَى)، حتى غدتا عنوانا لهذا النوع من التعليق، فإذا أراد بعض المفسرين أن يوضح التعليق بالمحال في بعض الآيات، ذكر أنه مثل التعليق فيهما، أو في إحداهما.
- كان لسياق الكلام، وارتباط التعليق بسوابقه ولواحقه أثره في الحكم على المواضع التي اختلف المفسرون في حملها على التعليق بالمحال، فكان السياق مرجّحا بين تلك الآراء.
- ألحق بعض المفسرين المحال الشرعي بالمحال العقلي في إثبات هذا النوع من التعليق، كما فعل أبو السعود مع آية (خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ)، وكما فعل أبو حيان مع آية (قُلْ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ).
- دل التعليق بالمحال بمجمله على التأكيد والمبالغة، وتميزت بعض شواهده بالكناية، أو التعريض، أو التهكم، أو الإيهام، أو التأييس والتقنيط، أو التمحّل في الدعوى والاستبعاد.
- توصية:

إن القرآن الكريم معين لغوي لا ينضب، وإن كثرة الأساليب النحوية التي يزخر بها تتطلب جهودا متضافرة؛ للوصول إلى الاستقراء المطلوب لتلك الأساليب ودراستها دراسة دلالية تتناسب معها، مما يتطلب دراسات مستقلة لكل أسلوب، تتجلى من خلالها الدلالات التي يحملها.

المراجع:

الزمخشري، م. (1998). *أساس البلاغة* (محمد باسل عيون السود، تحقيق؛ ط.1). دار الكتب العلمية.

أبو علي القالي، إ. (1926). *أمالي القالي*، (ط.2). دار الكتب المصرية.

الزركشي، ب. (1994). *البحر المحيط في أصول الفقه* (ط.1). دار الكتبي.

أبو حيان، م. (1420). *البحر المحيط في التفسير* (صدقي محمد جميل، تحقيق). دار الفكر.

الصعيدي، ع. (2005). *بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح في علوم البلاغة* (ط.17). مكتبة الآداب.

ابن أبي الإصبع، ع. (د.ت). *تحرير التحبير في صناعة الشعر والنثر وبيان إعجاز القرآن* (حفني محمد شرف، تحقيق). إحياء التراث الإسلامي.

ابن عاشور، م. (1984). *التحرير والتنوير (تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد)*، الدار التونسية للنشر.

البركتي، م. (2003). *التعريفات الفقهية* (ط.1). دار الكتب العلمية.

أبو السعود العمادي، م. (د.ت). *تفسير أبي السعود (إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم)* دار إحياء التراث العربي.

الألوسي، م. (1415). *تفسير الألوسي (روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني)* (علي عبد الباري عطية، تحقيق؛ ط.1). دار الكتب العلمية.

الواحدي، ع. (1430). *التفسير البسيط* (ط.1). عمادة البحث العلمي.

البيضاوي، ن. (1418). *تفسير البيضاوي (أنوار التنزيل وأسرار التأويل)* (محمد عبد الرحمن المرعشلي، تحقيق؛ ط.1). دار إحياء التراث العربي.

الرازي، م. (1420). *تفسير الرازي (مفاتيح الغيب = التفسير الكبير)* (ط.3). دار إحياء التراث العربي.

الزمخشري، م. (1407). *تفسير الزمخشري (الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل)* (ط.2). دار الكتاب العربي.

الأزهري، م. (2001). *تهذيب اللغة* (محمد عوض مرعب، تحقيق؛ ط.1). دار إحياء التراث العربي.

أبو هلال العسكري، ا. (د.ت). *جمهرة الأمثال* دار الفكر.

المرادي، ح. (1992). *الجنى الداني في حروف المعاني* (فخر الدين قباوة، ومحمد نديم فاضل، تحقيق؛ ط.1). دار الكتب العلمية.

شهاب الدين، أ. (د.ت). *حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي (عناية القاضي وكفاية الراضي على تفسير البيضاوي)*. دار صادر.

الزجاجي، ع. (1984). *حروف المعاني والصفات* (علي توفيق الحمد، تحقيق؛ ط.1). مؤسسة الرسالة.

السمين الحلبي، أ. (د.ت). *الدر المصون في علوم الكتاب المكنون* (أحمد محمد الخراط، تحقيق). دار القلم.

نكري، ع. (2000). *دستور العلماء (جامع العلوم في اصطلاحات الفنون)* (ط.1). دار الكتب العلمية.

النابغة الذبياني. (1383). *ديوان النابغة الذبياني* (كرم البستاني، تحقيق؛ ط.1). دار صادر.

ابن يعيش، ي. (2001). *شرح المفصل* قدم له: الدكتور إميل بديع يعقوب (ط.1). دار الكتب العلمية.

الكفوي، أ. (د.ت). *الكليات: معجم في المصطلحات والفروق اللغوية* (عدنان درويش، محمد المصري، تحقيق). مؤسسة الرسالة.

ابن منظور، م. (1414). *لسان العرب* (ط.3). دار صادر.

الفيومي، أ. (د.ت). *المصباح المنير في غريب الشرح الكبير في غريب الشرح الكبير*، المكتبة العلمية.

الفراء، ي. (د.ت). *معاني القرآن* (أحمد النجاتي، ومحمد النجار، وعبد الفتاح الشلبي، تحقيق؛ ط.1). دار المصرية للتأليف والترجمة.

قلعجي، م. ر.، وقنيبي، ح. ص. (1988). *معجم لغة الفقهاء* (ط.2). دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع.

ابن هشام، ع. (1985). *مغني اللبيب عن كتب الأعاريب* (مازن المبارك، محمد علي حمد الله، تحقيق؛ ط.6). دار الفكر.

ابن فارس، أ. (1979). *مقاييس اللغة* (عبد السلام محمد هارون، تحقيق). دار الفكر.

References

Al-Zamakhsharī, M. (1998). *Asās al-balāgha* (M. B. ʿAyyūn al-Sūd, Ed.; 1st ed.). Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Abū ʿAlī al-Qālī, I. (1926). *Amālī al-Qālī* (2nd ed.). Dār al-Kutub al-Miṣriyyah.

Al-Zarkashī, B. (1994). *Al-baḥr al-muḥīṭ fī uṣūl al-fiqh* (1st ed.). Dār al-Kutubī.

Abū Ḥayyān, M. (1420 AH). *Al-baḥr al-muḥīṭ fī al-tafsīr* (Ṣ. M. Jamīl, Ed.). Dār al-Fikr.

Al-Ṣaʿīdī, ʿA. (2005). *Bughyat al-īḍāḥ li-talkhīṣ al-miftāḥ fī ʿulūm al-balāgha* (17th ed.). Maktabat al-Ādāb.

Ibn Abī al-Iṣbaʿ, ʿA. (n.d.). *Taḥrīr al-taḥbīr fī ṣināʿat al-shiʿr wa-al-nathr wa-bayān iʿjāz al-Qurʾān* (Ḥ. M. Sharaf, Ed.). Iḥyāʾ al-Turāth al-Islāmī.

Ibn ʿĀshūr, M. (1984). *Al-taḥrīr wa-al-tanwīr: Taḥrīr al-maʿnā al-sadīd wa-tanwīr al-ʿaql al-jadīd min tafsīr al-kitāb al-majīd*. Al-Dār al-Tūnisiyyah lil-Nashr.

Al-Baraktī, M. (2003). *Al-taʿrīfāt al-fiqhiyyah* (1st ed.). Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Abū al-Suʿūd al-ʿImādī, M. (n.d.). *Irshād al-ʿaql al-salīm ilā mazāyā al-kitāb al-karīm*. Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī.

Al-Ālūsī, M. (1415 AH). *Rūḥ al-maʿānī fī tafsīr al-Qurʾān al-ʿaẓīm wa-al-sabʿ al-mathānī* (ʿA. ʿA. ʿAṭiyyah, Ed.; 1st ed.). Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Al-Wāḥidī, ʿA. (1430 AH). *Al-tafsīr al-basīṭ* (1st ed.). ʿImādat al-Baḥth al-ʿIlmī.

Al-Bayḍāwī, N. (1418 AH). *Anwār al-tanzīl wa-asrār al-taʾwīl* (M. ʿA. al-Murʿashlī, Ed.; 1st ed.). Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī.

Al-Rāzī, M. (1420 AH). *Mafātīḥ al-ghayb (al-tafsīr al-kabīr)* (3rd ed.). Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī.

Al-Zamakhsharī, M. (1407 AH). *Al-kashshāf ʿan ḥaqāʾiq ghawāmiḍ al-tanzīl* (2nd ed.). Dār al-Kitāb al-ʿArabī.

Al-Azharī, M. (2001). *Tahdhīb al-lughah* (M. ʿA. Murʿab, Ed.; 1st ed.). Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī.

Abū Hilāl al-ʿAskarī. (n.d.). *Jumharat al-amthāl*. Dār al-Fikr.

Al-Murādī, Ḥ. (1992). *Al-janā al-dānī fī ḥurūf al-maʿānī* (F. Qabāwah & M. N. Fāḍil, Eds.; 1st ed.). Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Shihāb al-Dīn, A. (n.d.). *Ḥāshiyat al-Shihāb ʿalā tafsīr al-Bayḍāwī*. Dār Ṣādir.

Al-Zajjājī, ʿA. (1984). *Ḥurūf al-maʿānī wa-al-ṣifāt* (ʿA. T. al-Ḥamad, Ed.; 1st ed.). Muʾassasat al-Risālah.

Al-Samīn al-Ḥalabī, A. (n.d.). *Al-durr al-maṣūn fī ʿulūm al-kitāb al-maknūn* (A. M. al-Khaṭṭāṭ, Ed.). Dār al-Qalam.

Al-Nakharī (Nakri), ʿA. (2000). *Dustūr al-ʿulamāʾ (Jāmiʿ al-ʿulūm fī iṣṭilāḥāt al-funūn)* (1st ed.). Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Al-Nābigah al-Dhubyānī. (1383 AH). *Dīwān al-Nābigah al-Dhubyānī* (K. al-Bustānī, Ed.; 1st ed.). Dār Ṣādir.

Ibn Yaʿīsh, Y. (2001). *Sharḥ al-mufaṣṣal* (1st ed.). Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Al-Kafawī, A. (n.d.). *Al-kulliyyāt: Muʿjam fī al-muṣṭalaḥāt wa-al-furūq al-lughawiyyah* (ʿ. Darwīsh & M. al-Miṣrī, Eds.). Muʾassasat al-Risālah.

Ibn Manẓūr, M. (1414 AH). *Lisān al-ʿArab* (3rd ed.). Dār Ṣādir.

Al-Fayūmī, A. (n.d.). *Al-miṣbāḥ al-munīr fī gharīb al-sharḥ al-kabīr*. Al-Maktabah al-ʿIlmiyyah.

Al-Farrāʾ, Y. (n.d.). *Maʿānī al-Qurʾān* (A. al-Najāṭī, M. al-Najjār, & ʿA. al-Shalabī, Eds.; 1st ed.). Al-Dār al-Miṣriyyah lil-Taʾlīf wa-al-Tarjamah.

Qalʿajī, M. R., & Qanībī, Ḥ. Ṣ. (1988). *Muʿjam lughat al-fuqahāʾ* (2nd ed.). Dār al-Nafāʾis.

Ibn Hishām, A. (1985). *Mughnī al-labīb ʿan kutub al-aʿārīb* (M. al-Mubārak & M. ʿA. Ḥamdullāh, Eds.; 6th ed.). Dār al-Fikr.

Ibn Fāris, A. (1979). *Maqāyīs al-lughah* (ʿA. S. M. Hārūn, Ed.). Dār al-Fikr.