



AN-NUR

INTERNATIONAL JOURNAL OF QURAN & HADITH

Available Online at <https://journal.pesma-annur.net/index.php/aijgh>

Su'ālāt Ibn 'Āshūr fī Sūrah al-Baqarah: Jam'an wa Dirāsatan

Nizar Belaid^{1*}

¹Ez-Zitouna University, Tunis, Tunisia

belaidnizar2015@gmail.com

* Corresponding Author.

Article History:

Received: December 24, 2023

Accepted: May 20, 2024

DOI:

<https://doi.org/10.62032/aijgh.v2i1.27>

Abstract: This study investigates the interpretive method called "*Al-Fanqala*" employed by Imām Muḥammad Ṭahīr ibn Ashūr in his exegesis, *Al-Tahrīr wa al-Tanwīr*. "*Al-Fanqala*," derived from the phrase "If you say ... I say," is frequently used by Ibn Ashur in interpreting Surah Al-Baqarah. The primary aim of this method is to engage readers by posing hypothetical questions and providing their answers, thereby enhancing understanding and participation in the interpretive process. This research collects and analyzes thirty-five instances of such questions in Surah Al-Baqarah to assess their scholarly value. The study highlights Ibn Ashur's precision in raising issues and delivering well-reasoned responses. Additionally, the study examines the originality and purpose of using *Al-Fanqala* in Quranic sciences and explores its application in other works of exegesis.

Keywords: *Al-Fanqala*, *Ibn Ashūr*, *Al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, *Surah Al-Baqarah*, *Quranic sciences*.

المخلص

تبحث هذه الدراسة في الأسلوب التفسيري المعروف بـ "الفتنلة" الذي استخدمه شيخ الإسلام الإمام محمد الطاهر بن عاشور في تفسيره *التحرير والتنوير*. يُشتق مصطلح "الفتنلة" من العبارة "فإن قلت ... قلت"، التي استخدمها ابن عاشور بشكل متكرر في تفسيره لسورة البقرة. الهدف الرئيسي من هذا الأسلوب هو إشراك القراء من خلال طرح الأسئلة الافتراضية وتقديم الإجابات عليها، مما يعزز الفهم والمشاركة في عملية التفسير. تجمع هذه الدراسة وتحلل خمسة وثلاثين مثالاً مثل هذه الأسئلة في سورة البقرة لتقييم قيمتها العلمية. تسلط الدراسة الضوء على دقة ابن عاشور في إثارة القضايا وتقديم الردود المنطقية. بالإضافة إلى ذلك، تفحص الدراسة أصالة واستخدام الفتنلة في علوم القرآن وتستكشف تطبيقاتها في أعمال تفسيرية أخرى.

الكلمات المفتاحية: *الفتنلة*، *ابن عاشور*، *التحرير والتنوير*، *سورة البقرة*، *علوم القرآن*



مقدمة

يقف المتصفح لتفسير "التحرير والتنوير" الذي ألفه شيخ الإسلام الإمام الأكبر محمد الطاهر بن عاشور (ت 1394هـ/1973م) على ظاهرة تتكرر كثيراً في هذا السفر العظيم، وهي ظاهرة "طرح الأسئلة الافتراضية ثم الإجابة عنها". يثير ابن عاشور مسائل قد ترد في خلد القارئ ثم يجيب عنها، مستخدماً صيغة «فإن قلت: كذا... قلت: كذا...»، وهي ما اصطلح على تسميته بـ"الفتنة".

يلجأ ابن عاشور إلى هذا الأسلوب لجذب انتباه القارئ، إثارة قريحته، وتحفيزه على التفكير والمشاركة في عملية التفسير. في هذا المقال، سنعرض جملة من الأسئلة الافتراضية التي طرحها ابن عاشور في سورة البقرة، نبين الإشكال الذي تثيره، وكيف كانت الإجابة عليها. سنشرح أيضاً مفهوم "الفتنة" ومدى أصالة استعمالها في كتب علوم القرآن، ونوضح الغرض من توظيفها وطريقة إيرادها عند ابن عاشور.

تتجلى أهمية هذا البحث في الكشف عن أسلوب "طرح الأسئلة الافتراضية" عند ابن عاشور خلال تفسيره لسورة البقرة، وبيان الإشكالات التي أثارها تلك الأسئلة مع إبراز الإجابات العاشورية عليها. يساهم هذا الأسلوب في توضيح الأفكار والمعاني للقارئ، ويجعله مشاركاً فعلاً في عملية التفسير.

لم أجد في حدود اطلاعي مؤلفاً مستقلاً يُنبه إلى هذه المسألة في تفسير ابن عاشور، لكنني استفدت من بعض الدراسات والمقالات التي بحثت هذا الموضوع من خلال تفاسير أخرى. من بينها مقال "أسلوب (الفتنة) عند الزمخشري في تفسيره وبيان خصائصه وفوائده"، المنشور على موقع تفسير التابع لمركز تفسير للدراسات القرآنية على الشبكة العنكبوتية. كان هذا المقال مفيداً خصوصاً في باب أصالة الفتنة عند المفسرين قبل الزمخشري، رغم أنه اعتبر الطبري الأسبق لهذا الأسلوب، وقد بينت في المدخل التمهيدي خلاف ذلك. كذلك، استفدت من مقال "فتنات الزمخشري البلاغية في سورة يوسف" من مجلة البحوث والدراسات القرآنية، العدد 16، في ضبط بعض المفاهيم.

يُعتبر ابن عاشور واحداً من أعلام التفسير في العصر الحديث، وقد تميز بأسلوبه الفريد في تقديم التفسير القرآني. يتجلى هذا الأسلوب بوضوح في "التحرير والتنوير"، حيث يتناول النصوص القرآنية بأسلوب علمي دقيق، ويعتمد على منهجية شاملة تشمل جوانب اللغة والبلاغة والتاريخ والفقه. يُعدّ أسلوب "طرح الأسئلة الافتراضية" أحد العناصر الأساسية التي تعكس منهجية ابن عاشور الفريدة في التفسير.

قسمت بحثي إلى مقدمة ومدخل تمهيديّ واثنين من المباحث وخاتمة لخصت فيها أهم النتائج. في المقدمة، قدّمت نبذة عن أهمية دراسة أسلوب ابن عاشور في التفسير، وأشارت إلى أهمية "الفتنة" في التفسير القرآني. في المدخل التمهيدي، تناولت مفهوم الفتنة وبيّنت أصالتها في كتب علوم القرآن. وفي المبحث الأول، عرضت جملة من الأسئلة الافتراضية التي طرحها ابن عاشور في سورة البقرة، وبيّنت الإشكالات التي تثيرها وكيف كانت الإجابة عليها. أما في المبحث الثاني، فقد تناولت بيان مفهوم الفتنة ومدى أصالة استعمالها في كتب علوم القرآن، وبيّنت الغرض من توظيفها وطريقة إيرادها عند ابن عاشور.

أسلوب "الفتنة" ليس مجرد وسيلة لتقديم المعلومات بل هو أداة فعّالة لتحفيز التفكير النقدي لدى القارئ. من خلال طرح الأسئلة الافتراضية والإجابة عليها، يتمكن ابن عاشور من تقديم تفسيرات عميقة وشاملة للنصوص القرآنية. هذا الأسلوب يشجع القارئ على التفكير والتحليل، ويجعله يشارك بفعالية في عملية التفسير.

على سبيل المثال، عند تفسيره للآيات المتعلقة بقصة خلق آدم عليه السلام في سورة البقرة، يطرح ابن عاشور سؤالاً افتراضياً حول الحكمة من خلق آدم وجعله خليفة في الأرض. ثم يقدم إجابة مفصلة تتناول جوانب مختلفة من هذه المسألة، بما في ذلك الحكمة الإلهية والغاية من الخلق ودور الإنسان في الأرض. هذا الأسلوب لا يساعد فقط في توضيح المعاني بل يشجع القارئ على التفكير العميق في النصوص القرآنية.

من الجدير بالذكر أن ابن عاشور لم يكن الأول في استخدام هذا الأسلوب، فقد استخدمه مفسرون آخرون قبله مثل الزمخشري في تفسيره "الكشاف". إلا أن ابن عاشور تميز في توظيف هذا الأسلوب بشكل منهجي ومنظم، مما جعله أحد أبرز معالم تفسيره.

في الختام، يمكن القول إن أسلوب "المنقلة" عند ابن عاشور يمثل إضافة مهمة إلى مناهج التفسير القرآني. من خلال هذا الأسلوب، يتمكن القارئ من التفاعل مع النصوص القرآنية بشكل أعمق وأكثر فعالية. كما يساهم هذا الأسلوب في تقديم تفسيرات شاملة ودقيقة، ويساعد في توضيح العديد من المسائل المعقدة التي قد تواجه القارئ عند دراسة القرآن الكريم.

إن إنشاء المحاورات الافتراضية بطريقة السؤال والجواب ظاهرة منهجية أعملها الكثير من العلماء بقولهم: «فإن قلت: كذا... قلت: كذا...»، وهو ما يعرف بـ"المنقلة". في هذا المدخل التمهيدي، نتعرض لمفهوم المنقلة وبيان أصالتها في كتب علوم القرآن. تجدر الإشارة إلى أن هذا الأسلوب ليس مقتصرًا على التفسير القرآني فقط بل يمكن تطبيقه في مجالات أخرى من العلوم الإنسانية والاجتماعية لتحفيز التفكير النقدي والمشاركة الفعالة للقراء.

منهجية البحث

يستخدم هذا البحث منهجًا وصفيًا نوعيًا لدراسة الأسلوب التفسيري "المنقلة" الذي استخدمه شيخ الإسلام الإمام محمد الطاهر بن عاشور في تفسيره التحرير والتنوير. تتضمن هذه المنهجية عدة خطوات كما يلي: تتمثل الخطوة الأولى في جمع البيانات من تفسير التحرير والتنوير لابن عاشور، وخاصة من سورة البقرة. تم جمع خمسة وثلاثين مثالاً من الأسئلة الافتراضية المعروفة باسم "المنقلة" لتحليلها. تم الاستفادة من بيانات إضافية مأخوذة من الأدبيات ذات الصلة، بما في ذلك الكتب، المقالات العلمية، والمصادر الإلكترونية التي تناقش الأساليب التفسيرية في تفسير القرآن.

يتم تحليل البيانات باستخدام نهج موضوعي لتحديد الموضوعات الرئيسية التي تظهر من أمثلة "المنقلة". يتم تحليل كل سؤال وإجابته لتحديد: سياق السؤال المطروح، نوع القضية أو المشكلة التي نوقشت، الحجج والأدلة التي استخدمها ابن عاشور في الإجابة على السؤال، ومدى العلاقة والمساهمة التي تقدمها الإجابة في فهم الآيات القرآنية. تتمثل خطوة التحقق من صحة البيانات في مقارنة نتائج التحليل مع الأدبيات الموجودة حول الأساليب التفسيرية في تفسير القرآن. يهدف هذا إلى ضمان دقة ومصداقية النتائج البحثية. كما يستخدم الباحث تقنية المثلثية من خلال مراجعة مصادر الأدبيات المختلفة لتأكيد النتائج التي تم الحصول عليها من تحليل البيانات الأساسية. تُعرض نتائج البحث بشكل منهجي في تقرير بحثي يشمل مقدمة حول أسلوب "المنقلة"، وتحليل موضوعي للأسئلة والأجوبة، ومناقشة حول أصالة وأهمية هذا الأسلوب في علوم القرآن. كما يقدم الباحث توصيات للبحث المستقبلي وتطبيقات عملية للنتائج البحثية.

تم تصميم منهجية البحث هذه لتوفير فهم عميق حول كيفية استخدام ابن عاشور للأسئلة الافتراضية لشرح المفاهيم في القرآن ولتقييم فعالية هذا الأسلوب في تعزيز فهم القارئ للنصوص المقدسة. يضمن هذا المنهج فحصًا منهجيًا ودقيقًا للنهج النقدي للشيخ الغماري، مما يوفر رؤى قيمة حول إسهاماته في مجال تفسير القرآن. يتيح استخدام المنهج الوصفي التحليلي استكشافًا مفصلاً للموضوع، مما يسهل فهمًا أعمق للمبادئ النقدية وتطبيقها في تقييم تفسيرات القرآن.

النتائج والمناقشة

مفهوم المنقلات

أ- لغة:

الفنقلات هي جمع فنقلة؛ وهي كلمة منحوتة من قول "فإن قلت... قلت"، مثل البسمة التي تُنحت من جملة "بسم الله الرحمن الرحيم"، والحوقة التي تُنحت من جملة "لا حول ولا قوة إلا بالله"، والحسبة التي تُنحت من جملة "حسبنا الله ونعم الوكيل"، والحيعة التي تُنحت من جملة "حي على الصلاة وحي على الفلاح". هذا النوع من الاشتقاق يعرف بالنعث، وهو عملية إنشاء كلمة جديدة من أجزاء كلمتين أو أكثر.

ب- اصطلاحًا:

في الاصطلاح، تشير الفنقلات إلى نكات بيانية تُطرح بأسلوب المحاور "فإن قلت... قلت"، وهو أسلوب تعليمي مشهور عند العلماء المتقدمين والمتأخرين، يقوم على السؤال المحفز والإجابة المحققة. هذا الأسلوب يُستخدم لتعزيز الفهم والتفاعل بين القارئ والنص، مما يجعله أداة تعليمية فعالة.

ثانيًا - أصالة الفنقلات في كتب علوم القرآن

انتشرت هذه الطريقة في العديد من مصنفات المتقدمين في علوم القرآن من تفسير وغيره. ومن أقدم من استخدمها الإمام الشافعي (ت 204هـ/820م) الذي وظف هذا الأسلوب في كتبه. مثال على ذلك قوله: "فإن قيل: أفروي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه أمر أحدًا أن يصوم عن أحد؟، قيل: نعم، روى ابن عباس رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم" (الشافعي، 2006).

الإمام الفراء (ت 207هـ/761م) أيضًا استعمل هذه الطريقة في كتابه "معاني القرآن"، على سبيل المثال قوله: "فإن قلت: فقد قال في سورة الأنفال: ﴿وَإِذْ يُرِيكُمُوهُمْ إِذِ التَّيْتُمْ فِي أُغْيُنِكُمْ قَلِيلًا وَيُقَلِّلُكُمْ فِي أُغْيُنِهِمْ﴾ فكيف كان هذا هنا تقليدًا، وفي الآية الأولى تكثيرًا؟، قلت: هذه آية المسلمين أخبرهم بها، وتلك الآية لأهل الكفر" (الفراء، دت).

الإمام الأخفش (ت 215هـ/830م) استخدم أيضًا هذه الآلية في عدة مناسبات، مثل قوله: "فإن قيل: فأين جواب ﴿وَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَهُمْ﴾، قلت: جوابه في القرآن كثير، واستغني عنه في هذا الموضوع إذ عرف معناه" (الأخفش، 1990).

شيخ المفسرين الإمام الطبري (ت 310هـ/923م) عُرف باستخدام الفنقلات، حيث أُحصيت له قرابة 532 فنقلة، ورُبما تزيد على ذلك بكثير نظرًا لتنوع الأساليب التي يستخدمها العلماء لتجنب الرتابة والثقل على القارئ (الحاجم، دت). بعده، استمر استخدام الفنقلات من قبل علماء آخرين مثل الإمام الجصاص (ت 370هـ/980م) الذي قال: "فإن قلت: إنه يملك أن يستقرض، قلنا: في المكاتب مثله" (الجصاص، 1994). كما اشتهر الإمام الزمخشري بكثرة إيرادها، حيث أحصى له أحد الباحثين 2500 فنقلة (جودي، دت).

بهذا، يتضح أن العديد من علماء المسلمين في مجال علوم القرآن أو غيرها من المجالات مثل اللغة والفقه وعلم الكلام، استخدموا الفنقلات كأداة تعليمية لتحفيز التفكير النقدي والمشاركة الفعالة للقراء.

طريقة الإمام ابن عاشور في فنقلاته

في هذا المبحث، سنتعرض لذكر الغرض من توظيف الفنقلات عند ابن عاشور، وذكر طريقته في إيرادها مع بيان الصيغ التي استعملها.

• الغرض من توظيف الفنقلات

الغرض الأساسي من انتهاز هذا الأسلوب التعليمي عند المفسرين هو إثارة القارئ وتشويقه لمعرفة بعض النكات والفوائد، بهدف تثبيت المعنى المراد في ذهنه. نبه ابن عاشور على أهمية هذا الأسلوب في عرض المسائل المهمة (ابن عاشور،

(1984) والصعبة (ابن عاشور، 1984)، وقدرته على إفحام المخالف واستباق استدراكاته (ابن عاشور، 1984). كما اعتبره أحد آداب البحث العلمي القائمة على ذكر الفرضيات والاحتمالات (ابن عاشور، 1984).

طريقة إيراده للافتراضات

عند عرض ابن عاشور مسألة ما للشرح والبيان، ويرى أن رأيه قد يُستدرك عليه، أو أن جانباً من طرحه قد يحتاج لمزيد من الإيضاح، أو أن جوابه في تلك المسألة قد يثير إشكالاً ما عند القارئ، يفترض حينها محاوراً لا وجود له حقيقةً يطرح على لسانه ذلك الاستدراك أو ذلك الاستيضاح. فيقول: «فإن قلت»، ثم يورد الاستدراك أو الاستيضاح الذي يكون غالباً اعتراضاً على وجهه قد اختاره، أو ردّاً لإشكال قد يرد على ما اختاره، ثم يقول: «قلت»، شارحاً في الردّ على القول الافتراضي داعماً جوابه بالحجج والبراهين اللازمة لبيان المشكل وإيضاح الغامض وردّ الاعتراض.

• صيغ الفنقلات

لدى العلماء صيغٌ متنوعةٌ للفنقلات، ومهمّنا في هذا المقال أن نذكر تلك التي اعتمدها ابن عاشور في طرح أسئلته الافتراضية في سورة البقرة. وقد قمت بجمعها ذاكراً عدد تكرار كل واحدة منها في الجدول التالي:

رقم	الصيغة	العدد
1	«فإن قلت ... قلت ...»	27
2	«فإن قلت ... فالجواب ...»	2
3	«فإن قيل ... قلنا ...»	1
4	«فإن قالوا ... قلنا ...»	1
5	«فإن قلت ... قلت ...»	1
6	«وقد يقال ... ولذلك أختار أنا ...»	1
7	«كأنّ سائلاً سأل ... فأجيب ...»	1
8	«ولعلّ سائلاً يسأل ... فأقول ...»	1
العدد الإجمالي :		35

نلاحظ أنّ طريقة طرح ابن عاشور للأسئلة متنوعةٌ. ففي سورة البقرة فقط، استعمل ثمان صيغ بنسب متفاوتة، وكانت طريقته الغالبة هي الصيغة التقليدية للفنقلة وهي «فإن قلت ... قلت...».

سؤالات الإمام ابن عاشور في سورة البقرة

في هذا المبحث أستعرض جملة فنقلات ابن عاشور في سورة البقرة، واخترت أن أقسمها إلى مسائل كلّ مسألة أضمت فيها جملة الفنقلات التي أوردها الشيخ حال تفسيرها والتي لا تتجاوز في الغالب الفنقلة الواحدة وقد تصل إلى ثلاث فنقلات في الآية الواحدة.

وقمت في كلّ مسألة بذكر الآية التي ورد بها السؤال ثمّ أذكر جانباً من تفسير الشيخ ابن عاشور لها والذي له ارتباط بموضوع السؤال الذي سيرطحه في فنقلته، ثمّ أذكر نصّ الفنقلة نقلاً عن صاحبها وأبين بعدها محلّ الإشكال الذي تطلب ذلك السؤال وأختم بذكر إجابة الشيخ محاولاً بيان الغامض من كلامه وترجمة الخفي من إشاراته.

• المسألة الأولى: قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ﴾ (البقرة: 8)

اعتبر ابن عاشور أن الآية تشير إلى المنافقين الذين كان بعضهم من أهل المدينة وبعضهم من اليهود وبقية من الأعراب المجاورين لهم، ثمّ ذكر بعض أسماء هؤلاء المنافقين (ابن عاشور، 1984).

السؤال:

يقول ابن عاشور: «فإن قلت: كان عبد الله بن سعد بن أبي سرح أسلم ثم ارتدّ وزعم بعد رّدته أنه كان يكتب القرآن وأنه كان يملي عليه النبي صلى الله عليه وسلم: عزيز حكيم مثلاً فيكتبها غفور رحيم مثلاً والعكس وهذا من عدم الإيمان فيكون حينئذٍ من المنافقين الذين آمنوا بعد» (ابن عاشور، 1984).

وجه الإشكال:

نُقل عن ابن أبي السرح إخباره أنّه قام بأعمال عملها قبل رّدته تثبت عدم دخول الإيمان قلبه وقتها وبهذا يعدّ من جملة المنافقين، غير أن كتاب السيرة والتراجم لم يعدّوه منهم.

الجواب:

أتى ابن عاشور بأدلة عقلية ونقلية لدفع شبهة تحريف ابن أبي سرح للقرآن، أولها أنّ الخبر لا يصحّ ثبوته (السواعدة، 2011)، وفرضاً لو صحّ فقولته ذلك كان في زمن الردة فلا يمكن تصديقه فيه، وما كان أبداً يُحتمل أن يخفى صنيعة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وكيف له أن يخالف غيره من كتاب الوحي (ابن عاشور، 1984).

• المسألة الثانية: قوله تعالى: ﴿ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً ﴾ (البقرة: 22)

يرى ابن عاشور أن وجه تشبيه السماء بالبناء هو أنها تمثل كرة هوائية جعلها الله تعالى حاجزة بين الكرة الأرضية وبين الكرة الأثرية فهي كالبناء فيما يراد له البناء لأنّ من شأنها الوقاية من الأضرار النازلة (ابن عاشور، 1984).

السؤال:

يقول ابن عاشور: «فإن قلت: يقتضي كلامك هذا أنّ الامتنان بجعل السماء كالبناء لوقاية الناس من قبيل المعجزات العلمية التي أشرت إليها في المقدمة العاشرة وذلك لا يدركه إلا الأجيال التي حدثت بعد زمان النزول فماذا يكون حظ المسلمين وغيرهم الذين نزلت بينهم الآية: ﴿ وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ ﴾ (الحشر: 10) في عدّة أجيال فإنّ أهل الجاهلية لم يكونوا يشعرون بأنّ للسماء خاصية البناء في الوقاية وغاية ما كانوا يتخيلونه أنّ السماء تشبه سقف القبة كما قالت الأعرابية حين سئلت عن معرفة النجوم: أيجهل أحدٌ خرزاتٍ معلقةً في سقفه، فتتمحض الآية لإفادة العبرة بذلك الخلق البديع إلا أنّه ليس فيه حظٌّ من الامتنان الذي أفاده قوله: ﴿ لَكُمْ ﴾ فهل نخصّ تعلّقه بفعل ﴿ جَعَلَ ﴾ المصريح به دون تعلّقه بالفعل المطويّ تحت واو العطف، أو بجعله متعلّقاً بقوله: ﴿ فِرَاشًا ﴾ فيكون قوله: ﴿ وَالسَّمَاءَ بِنَاءً ﴾ معطوفاً على معمول فعل الجعل المجزئ عن التقييد بالمتعلق» (ابن عاشور، 1984).

وجه الإشكال:

هذا التفسير لمعنى البناء يطرح تساؤلاً مشروعاً وهو كيف يمتنّ الله تعالى على من نزل عليهم القرآن بأمرٍ لا يمكن لهم ادراك كنهه لقلة معارفهم العلمية؟

الجواب:

اعتبر ابن عاشور أنه لا محيد عن اعتبار قوله تعالى ﴿ لَكُمْ ﴾ متعلّقاً بفعل ﴿ جَعَلَ ﴾ وبالتالي فإخباره سبحانه أنّ ﴿ السَّمَاءَ بِنَاءً ﴾ مقصودٌ به الامتنان على السامعين ومن أتى بعدهم، وكلّ زمانٍ يأخذ من هذا الإعجاز على قدر فهمه ومعارفه العلمية (ابن عاشور، 1984).

• المسألة الثالثة: قوله تعالى: ﴿ فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا ﴾ (البقرة: 24)

ذكر ابن عاشور مجمل أقوال العلماء في علة عدم معارضة العرب للقرآن الكريم، والذين أرجعوا ذلك إلى سببين رئيسيين: الأول هو بلاغته المعجزة التي لا يقدرّون على مجاراتها، والثاني هو أن الله تعالى صرفهم عن ذلك (ابن عاشور،

(1984). كما اعتبر أن العرب بحسن فطرتهم وبداهتهم ومعرفتهم باللغة قد فطنوا لإعجاز القرآن وأنه ليس بكلامٍ معتادٍ للبشر (ابن عاشور، 1984).

السؤال الأول:

يقول ابن عاشور: «فإن قلت: لم لا يجوز أن يكون ترك العرب للمعارضة تعاجزًا لا عجزًا؟، وبعد فمن آمننا أن يكون العرب قد عارضوا القرآن ولم ينقل إلينا ما عارضوا به؟» (ابن عاشور، 1984).

وجه الإشكال:

هناك احتمال قائم أن العرب لديهم القدرة على مجارات نظم القرآن ولكنهم لم يقوموا بذلك، وما الذي يمنع أن تكون المعارضة وقعت ولكن لم تُنقل إلينا؟

الجواب:

اعتبر ابن عاشور أن طبيعة العرب المناوئة والمعادية للإسلام تجعل من فرضية تعاجزهم عن معارضة القرآن فرضيةً مستحيلةً، فلو وجدوا في أنفسهم قدرةً على ذلك لسارعوا لتحدي القرآن حتى ولو لم يُدعوا لذلك، فكيف وقد تحداهم القرآن مرارًا وتكرارًا (ابن عاشور، 1984). أما عن فرضية أنهم قد عارضوا القرآن ولكن ذلك لم يصلنا، فهي مردودةٌ أيضًا، يردها الواقع والتاريخ، فلو وقع ذلك منهم لأعلنوه وأشاعوه وتناقله الناس ولما خفي علينا (ابن عاشور، 1984).

السؤال الثاني:

يقول ابن عاشور: «فإن قلت: ثبت بهذا أن القرآن معجزٌ للعرب وبذلك ثبت لديهم أنه معجزة وثبت لديهم به صدق الرسول ولكن لم يثبت ذلك لمن ليس مثلهم فما هي المعجزة لغيرهم؟» (ابن عاشور، 1984).

وجه الإشكال:

لقد عرف العرب قدر القرآن وإعجازه لما لهم من أدوات يتذوقون بها الكلام ويميزون حسنه من قبيحه، فكيف لمن بعدهم وهم دونهم في تلك المعرفة أن يكون القرآن لهم معجزًا؟

الجواب:

يرى ابن عاشور أن الجانب البلاغي والنظمي للقرآن هو أحد جوانب إعجازه وليس الجانب الوحيد. فمن أراد إدراك ما أدركه العرب فما عليه إلا أن يتعلم اللغة وأدبها وخصائصها حتى يتذوق من البلاغة القرآنية ما تذوقه العرب. وإلا ففي الجوانب الأخرى من الإعجاز القرآني دليلٌ بالاستدلال والبرهان على صدق ما جاء به هذا الكتاب العظيم (ابن عاشور، 1984).

أما عن فكرة الصرفة التي ذكرتها بعض المعتزلة، وهي أن الله تعالى صرف همه الناس عن معارضة القرآن على الرغم من مقدرتهم على معارضته، فقد دحضها كثير من العلماء معتبرين أن بلاغة القرآن الكريم هي أهم وجوه إعجازه (مسلم، 2005؛ الخطابي، 1976).

- المسألة الرابعة : قوله تعالى : ﴿ وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ﴾ (البقرة، 25). ذكر ابن عاشور أنّ ﴿ الصَّالِحَاتِ ﴾ جمع صالحَةٍ وردت بالتعريف لغرض الاستغراق (ابن عاشور، 1984).

السؤال الأول:

يقول ابن عاشور: «فإن قلت: إذا لم يقل "وعملوا الصَّالِحَةَ" بالإفراد فقد قالوا إنّ استغراق المفرد أشمل من استغراق المجموع» (ابن عاشور، 1984).

وجه الإشكال:

إذا كان الغرض الاستغراق ألم يكن من باب أولى أن ترد لفظة ﴿الصَّالِحَاتِ﴾ مفردة لأنَّ التَّعْرِيفَ إذا دخل على اللفظة المفردة أفاد الاستغراق أشمل ممَّا يفيد لو دخل على المجموع؟

الجواب:

يعتبر ابن عاشور أنَّ القول بأنَّ استغراق المفرد أشمل من استغراق الجمع هو ممَّا تناقله أهل اللُّغة (السكاكي، 1987) عن الزَّمَخْشَرِي (الزَّمَخْشَرِي، 1987) من غير تفصيل (ابن عاشور، 1984)، وبهذا فإنَّ ما أن يكون ابن عاشور يرى أنَّ الاستغراق المعرّف باللام المفرد والجمع فيه سواءً (ابن عاشور، 1984)، أو أنَّه يرى أنَّ الأمر على خلاف ذلك ولم يصحَّ به، أي أنَّ استغراق الجمع أشمل من استغراق المفرد، وهي فرضيةٌ بعيدةٌ لأنَّه قال عند تفسير قوله تعالى ﴿وَالْمَلَكُ عَلَى أَرْجَائِهَا﴾: «﴿وَالْمَلَكُ﴾: أصله الواحد من الملائكة، وتعريفه هنا تعريف الجنس وهو في معنى الجمع، أي جنس الملك، أي جماعة من الملائكة أو جميع الملائكة إذا أُريد الاستغراق، واستغراق المفرد أصرح في الدلالة على الشمول، ولذلك قال ابن عباس: الكتاب أكثر من الكتب، ومنه ﴿رَبِّ إِيَّيْ وَهَنْ الْعَظْمُ مَيِّ﴾» (ابن عاشور، 1984).

السؤال الثاني: يقول ابن عاشور: «ولعلَّ سائلاً يسأل عن وجه إتيان العرب بالجمع بعد أل الاستغراقية إذا كان المفرد مغنياً غناءها» (ابن عاشور، 1984).

وجه الإشكال:

إذا سلّمنا بأنَّ الاستغراق المعرّف باللام المفرد والجمع فيه سواءً، فلماذا يتحول العرب من المفرد وهو الأصل الأخصّ إلي الجمع؟

الجواب:

أجاب ابن عاشور بقوله: «إنَّ أل المعرفة تأتي للعهد وتأتي للجنس مراداً به الماهية وللجنس مراداً به جميع أفراده التي لا قرار له في غيرها فإذا أرادوا منها الاستغراق نظروا فإن وجدوا قرينة الاستغراق ظاهرة من لفظ أو سياق نحو: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا﴾، ﴿وَتُؤْمِنُونَ بِالْكِتَابِ كُلِّهِ﴾، ﴿وَالْمَلَكُ عَلَى أَرْجَائِهَا﴾ اقتنعوا بصيغة المفرد لأنَّه الأصل الأخصّ وإن رأوا قرينة الاستغراق خفية أو مفقودة عدلوا إلى صيغة الجمع لدلالة الصيغة على عدّة أفراد لا على فرد واحد، ولما كان تعريف العهد لا يتوجّه إلى عددٍ من الأفراد غالباً تعيّن أن تعريفها للاستغراق نحو: ﴿وَاللَّهُ يُجِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ لئلا يتوهّم أن الحديث على محسنٍ خاصٍ نحو قولها: ﴿وَأَنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي كَيْدَ الْخَائِنِينَ﴾ لا لئلا يتوهّم أن الحديث عن خائنٍ معيّن تعني نفسها فيصير الجمع في هذه المواطن قرينةً على قصد الاستغراق» (ابن عاشور، 1984).

• المسألة الخامسة: قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا﴾ (البقرة: 26)

أورد ابن عاشور سبب نزول هذه الآية الكريمة وهو ما رواه الواحدي (ت 468/هـ 1076م) أن الله تعالى لما أنزل قوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ وَإِنْ يَسْلُبْهُمُ الذُّبَابُ شَيْئًا لَا يَسْتَنْقِذُوهُ مِنْهُ﴾ (الحج: 73)، وقوله تعالى: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ كَمَثَلِ الْعَنْكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بَيْتًا﴾ (العنكبوت: 41)، قال المشركون: «أي شيء يصنع بهذا؟»، فأُنزل الله تعالى الآية (ابن عاشور، 1984).

السؤال الأول:

يقول ابن عاشور: «فإن قيل: لم يكن الردّ عقب نزول الآيات الواقع فيها التمثيل الذي أنكره فإنّ البدار بالردّ على من في مقاله شبهة رائجة يكون أقطع لشبهته من تأخيرها زماناً» (ابن عاشور، 1984).

وجه الإشكال:

إنَّ القول بأنَّ الآية الكريمة وردت في سياق الردّ على إنكار الكفار ضرب القرآن الأمثال بالذباب والعنكبوت يوقعنا في إشكال وهو أنَّ هذا الردّ قد تأخر عن زمان قولهم، ذلك أنَّ آية البقرة نزلت بالمدينة وأبتي الحج والعنكبوت نزلتا بمكة.

الجواب:

وجه تأخير نزول الآية عند ابن عاشور هو أن يقع الردّ بعد الإتيان بأمثالٍ معجبةٍ اقتضاها مقام تشبيهه الهيئات، وذلك في قوله سبحانه: ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ﴾ (البقرة: 17) وقوله جلّ شأنه: ﴿أَوْ كَصَيِّبٍ﴾ (البقرة: 19)، وقوله جلّ وعلا: ﴿صُمٌّ بُكْمٌ عُمِيٌّ﴾ (البقرة: 18)، فيكون الردّ مفحماً لهم وقاضياً على أباطيلهم (ابن عاشور، 1984).

السؤال الثاني:

يقول ابن عاشور: «فإن قلت: إذا كان استعمال هذه الألفاظ الدالة على معانٍ حقيرةٍ غير مخلّ بالبلاغة فما بالنار نرى كثيراً من أهل النقد قد نقدوا من كلام البلاغ ما اشتمل على مثل هذا كقول الفرزدق: من عزّهم حجرت كليب بيتها ... زرباً كأنهم لديه القمل، وقول أبي الطيب: أمانكم من قبل موتكم الجهل ... وجركم من خفة بكم النمل، وقول الطرماح: ولو أنّ برغوئاً على ظهر قملةٍ ... يكرّ على ضبعي تميمٍ لولّت» (ابن عاشور، 1984).

وجه الإشكال:

إنّ استعمال الصور والمعاني التي تذكر الحشرات وغيرها ممّا يُحتقر عند العرب أمرٌ مخلّ بالبلاغة عند أهل الصنعة البلاغية، فلم لم يجتنب القرآن إيرادها في أمثاله وآياته؟

الجواب:

اعتبر ابن عاشور أنّ المستحسن من صور المعاني والمكروه منها يختلف باختلاف العوائد ومدارك العقول وأصالة الألفهام، فقد يكون اللفظ مقبولاً عند قومٍ غير مقبولٍ عند آخرين، ومقبولاً في عصرٍ مرفوضاً في غيره (ابن عاشور، 1984). وأقول مؤكداً على هذا المعنى أنّ القرآن الكريم قد تأنق في اختيار ألفاظه، فلا تجد فيه كلمةً معيبةً لا من حيث صورة اللفظ (حروفه، وحركاته، وسكناته)، ولا من حيث استعماله، ولا تجد فيه لفظاً قلقاً مضطرباً أو نابياً في موضعه. قال ابن عطية (ت 542هـ/1142م): «كتاب الله لو نُزعت منه لفظةٌ ثمّ أدير لسان العرب في أن يوجد أحسن منها لم يوجد» (ابن عاشور، 1984). تحقيقاً لانتقاء الألفاظ وعذوبتها في القرآن، فإنّ القرآن يعمد إلى تهذيب ما قد يعاب من الألفاظ إذا دعا بلاغي لوروده فيه؛ ولهذا ترى في القرآن كلمات وألفاظاً يشهد الذوق بحسنها؛ لأنّها هُذبت ووضعت وضعاً محكماً، بينما تراها في غير القرآن معيبةً شاذةً (ابن عاشور، 1984).

• المسألة السادسة: قوله تعالى: ﴿وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ﴾ (البقرة: 35)

السؤال:

يقول ابن عاشور: «وقد يقال: يختار أنّ اللام للعهد ولعلّ المعهود لآدم هو جنّة في الأرض معيّنة أشير إليها بتعريف العهد؟» (ابن عاشور، 1984).

وجه الإشكال: إذا سلّمنا أنّ التعريف في مفردة ﴿الْجَنَّةَ﴾ للعهد، هل يلزم ذلك أن تكون هي جنّة الخلد المعهودة

عندنا؟

الجواب:

يرى ابن عاشور أنّ القرآن الكريم قصّ علينا قصّة آدم عليه السّلام بالألفاظ المتعارفة لدينا ترجمة لألفاظ اللّغة التي خوطب بها عليه السّلام أو بياناً للإلهام الذي ألقى عليه، وبهذا يكون التعريف العهدي في مفردة ﴿الْجَنَّةَ﴾ المراد به المعروف والمعهود عندنا وهي جنّة الخلد، وإنّما عرف آدم عليه السّلام مسكنه بطريقٍ آخر غير التعريف (ابن عاشور، 1984).

• المسألة السابعة: قوله تعالى: ﴿وَإِذْ نَجَّيْنَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ﴾ (البقرة، 49).

ذكر ابن عاشور أنّ مفردة "الآل" تُختصّ بالإضافة إلى ذي شأنٍ وشرفٍ دينويٍّ ممن يعقل فلا يقال آل الجاني ولا آل مكة، ويقاربهما في المعنى مفردة "الأهل" غير أنّها دون الأولى في بيان شرف ومكانة المضافة إليه (ابن عاشور، 1984).

السؤال:

يقول ابن عاشور: «فإن قلت: إنّ كلمة أهلٍ تطلق أيضاً على قرابة ذي الشرف لأنّها الاسم المطلق فلما ذا لم يؤت بها هنا حتّى لا يطلق على آل فرعون ما فيه تنويهٌ بهم؟» (ابن عاشور، 1984).

وجه الإشكال:

فرّق جمهور أهل اللغة بين "الآل" و"الأهل"؛ فقالوا أنّ "الآل" لا تضاف إلّا إلى الأشرف الأخصّ دون الشائع الأعم، بخلاف "الأهل" فهي تضاف إلى الأشرف وغيره، ولو أورد القرآن هذه الأخيرة لمنع أيّ نوعٍ من أنواع التنويه بفرعون.

الجواب:

يرى ابن عاشور أنّ الآية الكريمة واردةٌ في سياق تعداد النعم على بني إسرائيل، ومن هذه النعم إنجائهم من العذاب، وإن كانت نعمةً مطلقاً إلّا أنّ كونها نجاةً من عذاب ذي قدرةٍ ومكانةٍ أعظمٍ لأنّه لا يكاد ينفلت منه أحدٌ، لذا حسن إيراد "الآل" دون "الأهل" (ابن عاشور، 1984).

• المسألة الثامنة: قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً﴾ (البقرة: 55)

ذكر ابن عاشور مختلف الأقوال في من طلب الرؤية، حيث قيل إنهم السبعين الذين اختارهم موسى عليه السلام للميقات، وهم من صالحى بني إسرائيل، وقيل أيضاً إنهم جمعٌ من عامة بني إسرائيل نحو العشرة الآلاف، وكان ميله رحمه الله تعالى لترجيح القول الأول (ابن عاشور، 1984).

السؤال:

يقول ابن عاشور: «فإن قلت: إذا كان السائلون هم الصالحين فكيف عوقبوا؟» (ابن عاشور، 1984).

وجه الإشكال:

اختار موسى عليه السلام سبعين رجلاً من خيار بني إسرائيل الأخيار للميقات، فهم صفوة الصفوة، فهل يُعقل أن تنزل بهم عقوبة؟

الجواب:

يرى ابن عاشور أنّ الله تعالى قد يُنزل بالصالحين بعض العقوبات الدنيوية من باب العتاب والتأديب الذي لا ينافي كرامتهم عنده سبحانه (ابن عاشور، 1984).

• المسألة التاسعة: قوله تعالى: ﴿ثُمَّ بَعَثْنَاكُمْ مِنْ بَعْدِ مَوْتِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (البقرة: 56)

ذكر ابن عاشور أنّ طالبي الرؤية بعد أن أصابهم الصاعقة وماتوا، بعثهم الله تعالى مرةً أخرى كرامةً لهم من بعد تأديبهم (ابن عاشور، 1984).

السؤال:

يقول ابن عاشور: «فإن قلت: إن الموت يقتضي انحلال التركيب المزاجي، فكيف يكون البعث بعده في غير يوم إعادة الخلق؟» (ابن عاشور، 1984).

وجه الإشكال:

إذا كان الموت هو فساد التركيب المزاجي في الإنسان، فهل يمكن له أن ينصلح بعد اختلاله وفساده في غير يوم البعث حيث تنبت الأجسام من جديد؟

الجواب:

اعتبر ابن عاشور أن فساد التركيب المزاجي لا تعقبه أبدًا حياةً إلا في يوم إعادة الخلق، أما اختلال هذا التركيب بسبب حادثٍ قاهرٍ منع وظائف القلب عن عملها يمكن بعده العودة للحياة إذا انتفت الموانع العارضة، حيث يقبل الجسم الرجوع للحياة الطبيعية إن عادت إليه أسبابها، وهو أمرٌ صار بالتقدم العلمي معلومًا ومنطقيًا. والموت الذي أخبر الله تعالى عنه في الآية الكريمة يدخل تحت هذا الصنف الثاني، حيث تسببت الصاعقة في توقّف القلب، فإذا تجدد وصول هواءٍ صافٍ جديدٍ يمكن أن تدبّ الحياة في الجسم من جديد (ابن عاشور، 1984).

• **المسألة العاشرة: قوله تعالى: ﴿ قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقْرَةٌ لَا فَارِضٌ وَلَا بِكْرٌ عَوَانٌ بَيْنَ ذَلِكَ ﴾ (البقرة: 68)**

أخبر موسى عليه السلام أنّ البقرة المطلوبة ليست بفارضي ولا بكري أي فتية بل هي ﴿ عَوَانٌ ﴾ أي متوسطة السن (ابن عاشور، 1984).

السؤال:

يقول ابن عاشور: «فإن قلت: هم سألوا عن صفة غير معينة فمن أين علم موسى أنهم سألوا عن السن؟» (ابن عاشور، 1984).

وجه الإشكال:

ليس في سؤال بني إسرائيل ما يدلّ على أنهم طلبوا معرفة سنّ البقرة، فلماذا كانت إجابة موسى عليه السلام عنها بالتحديد؟

الجواب:

يرى ابن عاشور أن المسألة لها احتمالات؛ فيحتمل أن يكون السؤال ﴿ مَا هِيَ ﴾ قد حكاه القرآن اختصارًا لسؤالهم اكتفاءً بما يدلّ عليه الجواب، ويحتمل أيضًا أن يكون جواب موسى عليه السلام بذلك - على رغم عدم تحديد ﴿ مَا هِيَ ﴾ للمطلوب بالضبط - لعلمه بأنّ أول ما تتعلق به أغراض الناس في معرفة أحوال الدوابّ هو السن، فهو أهم صفات الدابة (ابن عاشور، 1984).

• **المسألة الحادية عشرة: قوله تعالى: ﴿ قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقْرَةٌ لَا ذَلُولٌ تُثِيرُ الْأَرْضَ وَلَا تَسْقِي الْحَرْثَ مُسَلَّمَةٌ لَا شِيَةَ فِيهَا ﴾ (البقرة: 71)**

أخبر موسى عليه السلام أن البقرة المطلوبة كريمة نفيسةً فهي لينّة سهلةٌ لم تبلغ سنّ أن يُحرث عليها وأن يُسقى بجرّها سليمةً من عيوب نوعها (ابن عاشور، 1984).

السؤال:

يقول ابن عاشور: «فإن قلت: من أين علم من سؤالهم الآتي ﴿ مَا هِيَ ﴾ أيضًا أنهم سألوا عن تدرّبها على الخدمة؟» (ابن عاشور، 1984).

وجه الإشكال:

ليس في سؤال بني إسرائيل ما يدلّ على أنهم طلبوا معرفة كرامة ونفاسة الدابة، فلماذا كانت إجابة موسى عليه السلام عنها بالتحديد؟

الجواب:

يرى ابن عاشور أن المسألة لها احتمالات؛ فيحتمل أن يكون السؤال ﴿مَا هِيَ﴾ قد حكاها القرآن اختصاراً لسؤالهم اكتفاءً بما يدل عليه الجواب، وهذا باب من أبواب الإبداع القرآني، ويحتمل أيضاً أن يكون جواب موسى عليه السلام عن ذلك لأنّ بني إسرائيل علموا من الأجوبة السابقة سنّ البقرة ولونها، فلم يبق من الصفات التي تختلف فيها مقاصد الناس من الدواب غير حالة الكرامة أي عدم الخدمة (ابن عاشور، 1984)

• المسألة الثانية عشرة: قوله تعالى: ﴿قَالُوا الْآنَ جِئْتَ بِالْحَقِّ﴾ (البقرة: 71)

بعد أن تبين لبني إسرائيل أوصاف البقرة، عبّروا عن رضاهم بقولهم ﴿الآنَ جِئْتَ بِالْحَقِّ﴾ أي الأمر الثابت الذي لا احتمال فيه كما يقال "جاء بالأمر على وجهه" (ابن عاشور، 1984).

السؤال:

يقول ابن عاشور: «فإن قلت: لماذا ذكر هنا بلفظ "الحق"؟ وهلاً قيل: "قالوا الآن جئت بالبيان أو بالثبوت؟"» (ابن عاشور، 1984).

وجه الإشكال:

إن قول بني إسرائيل لموسى عليه السلام ﴿الآنَ جِئْتَ بِالْحَقِّ﴾ قد يفهم منه أنهم يقصدون الحق الذي هو ضدّ الباطل وهذا لا يجوز في حق المرسلين عليهم السلام.

الجواب:

يعتبر ابن عاشور أنّ الآية الكريمة حكّت معنى ما عبّر عنه اليهود لموسى عليه السلام بلفظ هو في لغتهم محتملٌ للوجهين، فحكى بما يرادفه من العربية تنبيهاً على قلة اهتمامهم بانتقاء الألفاظ النزيهة في مخاطبة أنبيائهم وكبرائهم (ابن عاشور، 1984).

• المسألة الثالثة عشرة: قوله تعالى: ﴿ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً﴾ (البقرة: 74)

اعتبر ابن عاشور أن تهيئة التشبيه بذكر وجه الشبه قبل إيراد التشبيه ذاته هو من محاسن هذا الباب من أبواب علم البيان، وهو ما ورد في هذه الآية الكريمة حيث ذكرت القساوة في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ﴾ فهياً حينها تشبيه تلك القلوب بالحجارة في قوله جلّ شأنه: ﴿فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ﴾، ذلك أنّ أشهر الأشياء في هذا الوصف أي القساوة هو الحجر، فإذا ذكر فقد تهيأ التشبيه به، أما أن يأتي المتكلم بما لا يناسب التشبيه فهو أمر مذموم وإن كان دارج الاستعمال في كلام العرب (ابن عاشور، 1984).

السؤال:

يقول ابن عاشور: «فإن قلت: لم عدته مذمومًا وما هو إلا كتجريد الاستعارة؟» (ابن عاشور، 1984).

وجه الإشكال:

التشبيه الذي بعد فيه وجه الشبه يمكن أن نعتبره استعارة مجردة، وهو أسلوب آخر من أساليب علم البيان، فكيف يُدّم؟

الجواب:

أجاب ابن عاشور بقوله: «قلت: لا، لأنّ التجريد يجيء بعد تركز الاستعارة وعلم بها فيكون تفتنًا لطيفًا بخلاف ما يجيء قبل العلم بالتشبيه» (ابن عاشور، 1984).

• المسألة الرابعة عشرة: قوله تعالى: ﴿أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ﴾ (البقرة: 75)

الآية واردة على شكل استفهام إنكاري على مجموع جمل الآية السابقة، لأنها مما تقتضي اليأس من إيمانهم بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم، فكأنه قيل: "فلا تطمعوا أن يؤمنوا لكم" أو "فاعجبوا من طمعكم" (ابن عاشور، 1984).

السؤال:

يقول ابن عاشور: «فإن قلت: كيف يُنهى عن الطمع في إيمانهم أو يُعجّب به والنبي والمسلمون مأمورون بدعوة أولئك إلى الإيمان دائماً؟ وهل لمعنى هذه الآية ارتباطاً بمسألة التكليف بالمحال الذي استحالت له لتعلق علم الله بعدم وقوعه؟» (ابن عاشور، 1984).

وجه الإشكال:

إن القرآن أمرنا بالدعوة للإسلام في غير آية منها قوله تعالى: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (آل عمران: 104)، وهذه الدعوة عامة لكل من لم يهتد لدين الحق، فهل يعقل أن يدخل في صنف المدعويين أولئك الذين أخبرنا الله تعالى في كتابه بأنهم لا ولن يستجيبوا لدعوة الحق؟

الجواب:

فرّق ابن عاشور بين الطمع في إيمانهم وبين دعائهم للإيمان، وإنما نُهينا عن الأولى وأمرنا بالثانية لأنّها إقامة الحجّة عليهم في الدنيا عند إجراء أحكام الكفر عليهم وفي الآخرة أيضاً. وبين رحمه الله تعالى أنّ استبعاد إيمانهم هو حكمٌ على غالبيتهم وجمهرتهم، أمّا الدعوة فإنّها تقع على كلّ فرد منهم وليس من المستبعد أن تصادف نفساً نيرةً فتنبعها. كما اعتبر أنّ هذه المسألة أعمّ من مسألة التكليف بما علم الله عدم وقوعه، والجواب عنها يرجع إلى الجواب الأعمّ وهو أنّ الدعاء إنّما هو لأجل إقامة الحجّة (ابن عاشور، 1984).

• المسألة الخامسة عشرة: قوله تعالى: ﴿وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَا بِغُضُوبِهِمْ إِلَى بَعْضٍ قَالُوا أَتُحَدِّثُونَهُمْ بِمَا فَتَحَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ لِيُحَاوِرَكُمْ بِهِ عِنْدَ رَبِّكُمْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ (البقرة: 76)

لما سمع اليهود من القرآن ما فيه فضيحة أحوالهم وذكره لأمر لا يعلمها إلا خاصتهم، ظنّوا أنّ ذلك خلص للمسلمين من بعض الذين أظهروا الإيمان منهم حيث بلغ بهم النفاق أن أخبروا ببعض قصص قومهم سترًا لكفرهم الباطن، فوبّخوهم على ذلك توبيخ إنكار أي كيف يبلغ بكم النفاق إلى هذا، وأنّ في بعض إظهار المودة للمسلمين كفايةً (ابن عاشور، 1984).

السؤال:

يقول ابن عاشور: «فإن قلت: لم لم يُذكر في الآية جواب المخاطبين بالتبرؤ من أن يكونوا حدّثوا المؤمنين بما فتح الله عليهم كما ذكر في قوله المتقدم: ﴿وَإِذَا خَلَوْا إِلَى شِيَابِطِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِؤُونَ﴾ (البقرة: 14)؟» (ابن عاشور، 1984).

وجه الإشكال:

لماذا لم يتبرأ منافقي اليهود لكبرائهم ويؤكدوا لهم أنّهم باقون على دينهم كما فعل منافقي المدينة؟

الجواب:

يؤكد ابن عاشور على أنّ القرآن ليس بصدد حكاية مجادلاتهم وأحوالهم فإنّها أقلّ من ذلك، وإنّما يحكى منها ما فيه شناعة حالهم وسوء سلوكهم ودوام إصرارهم وانحطاط أخلاقهم. وتبرّيتهم من أنهم لم يحدثوا المسلمين بشيء معلومٌ بدليل قوله تعالى الآتي بعد هذه الآية الكريمة: ﴿أَوْ لَا يَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ﴾ (البقرة: 77). وأمّا ما في الآية المتقدمة من تنصّلهم بقولهم ﴿إِنَّا مَعَكُمْ﴾ فلأنّ فيه التّسجيل عليهم في قولهم فيه: ﴿إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِؤُونَ﴾ (البقرة: 14) (ابن عاشور، 1984).

- المسألة السادسة عشرة: قوله تعالى: ﴿ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَتْلُونَهُ حَقَّ تِلَاوَتِهِ أُولَئِكَ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَمَنْ يَكْفُرْ بِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ ﴾ (البقرة: 121)

الآية واردة على شكل استئناف ناشئ عن قوله تعالى: ﴿ وَلَنْ تَرْضَى عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَى ﴾ (البقرة: 120) مع قوله جلّ شأنه: ﴿ إِنَّ هُدَى اللَّهِ هُوَ الْهُدَى ﴾ (البقرة: 120) لتضمنه أنّ اليهود والنصارى ليسوا يومئذٍ على شيء من الهدى (ابن عاشور، 1984).

السؤال:

يقول ابن عاشور: «كأنّ سائلاً سأل: كيف وهم متمسكون بشريعة؟ ومن الذي هو على هدى ممن اتبع هاتين الشريعتين؟» (ابن عاشور، 1984).

وجه الإشكال:

كيف يقال إنّ اليهود في زمن البعثة ليسوا على شيء من الهدى وهم أهل شريعة متمسكون بها؟

الجواب:

يعتبر ابن عاشور أنّ هذه الآية الكريمة هي واردة في مقام الردّ على مقالة لليهود سابقة والتي ذكرت في قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا نُوْمِنُ بِمَا أَنْزَلَ عَلَيْنَا وَيَكْفُرُونَ بِمَا وَرَاءَهُ وَهُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِمَا مَعَهُمْ ﴾ (البقرة: 91)، فهي من باب ردّ العجز على الصدر. فدلّيل تمسّكهم بالشريعة التي بين أيديهم -لو كان فعلاً حقّاً- هو اتباع هذا الرسول صلى الله عليه وسلم الذي يتلون ذكره ونعته في كتبهم (ابن عاشور، 1984).

- المسألة السابعة عشر: قوله تعالى: ﴿ قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ﴾ (البقرة: 144)

كان النبيّ صلى الله عليه وسلم يقع في روعه إلهاماً أنّ الله سيحوّل القبلة إلى مكة، فكان يردّد وجهه في السماء ينتظر نزول جبريل عليه السلام بذلك، وهو ما وقع حيث أمره الله تعالى باستقبال الكعبة عوض بيت المقدس حال الصلاة (ابن عاشور، 1984).

السؤال:

يقول ابن عاشور: «فإن قلت ما فائدة قوله: ﴿ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا ﴾ قبل قوله: ﴿ فَوَلِّ وَجْهَكَ ﴾؟ وهلا قال: "في السماء فولّ وجهك" إلخ» (ابن عاشور، 1984).

وجه الإشكال:

إن قول الله تعالى ﴿ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا ﴾ لم يُفد حصول المرغوب في الحال بل هو وعدّ به، بينما قوله تعالى ﴿ فَوَلِّ وَجْهَكَ ﴾ به وقع المرغوب، فما دلالة تقديم الجملة الأولى على الثانية؟

الجواب:

اعتبر ابن عاشور أنّ في تقديم قوله تعالى ﴿ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا ﴾ إظهار الاهتمام برغبة الرسول صلى الله عليه وسلم حيث عُجِّلَتْ له البشارة بنيل المرغوب قبل تحقّقه (ابن عاشور، 1984).

- المسألة الثامنة عشر: قوله تعالى: ﴿ وَقَالَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا لَوْ أَنَّ لَنَا كَرَّةً فَنَتَبَرَّأَ مِنْهُمْ كَمَا تَبَرَّأْنَا مِنْهَا ﴾ (البقرة: 167)

تذكر الآية الكريمة تمّي ﴿ الَّذِينَ اتَّبَعُوا ﴾ بأن يعودوا إلى الدنيا بعد ما علموا الحقيقة وانكشف لهم سوء صنيعهم فيدعوهم الرؤساء ﴿ الَّذِينَ اتَّبَعُوا ﴾ إلى دينهم فلا يجيبونهم ليشفوا غيظهم ويحصل للرؤساء خيبة وانكسار كما خيّبهم في الآخرة (ابن عاشور، 1984).

السؤال:

يقول ابن عاشور: «فإن قلت: هم إذا رجعوا رجعوا جميعاً عالمين بالحق فلا يدعوهم الرؤساء إلى عبادة الأوثان حتى يمتنعوا من إجابتهم؟» (ابن عاشور، 1984).

وجه الإشكال:

إذا انكشف الحق بالمعينة في الآخرة، انكشف للناس جميعاً تابعين ومتبوعين، فإذا كان الرجوع إلى الدنيا فلا مجال لأن يدعوهم الكبراء لعبادة الأوثان.

الجواب:

يرى ابن عاشور أن المسألة لها احتمالات؛ فيُحتمل أن يكون الأتباع تمنّوا أن يعودوا إلى الدنيا عالمين بالحق ويعود المتبوعون في ضلالهم السابق، أو أنّ الأتباع يتهمون كبرائهم بأنهم أضلّوهم على بصيرة، لعلمهم غالباً، فهم إذا رجعوا جميعاً إلى الدنيا رجع المتبوعون على ما كانوا عليه من التّضليل على علمٍ بناءً على أنّ ما رآه يوم القيامة لم يزعهم لأنهم كانوا من قبل موقنين بالمصير إليه، ورجع الأتباع عالمين بمكرهم فلا يطيعونهم حينها ويتبرؤن منهم (ابن عاشور، 1984).

● المسألة التاسعة عشر: قوله تعالى: ﴿ وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً صُمُّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ﴾ (البقرة: 171)

تشبه الآية الكريمة حال الكفار عند سماع دعوة النبي صلى الله عليه وسلم إياهم إلى الإسلام بحال الأنعام عند سماع دعوة من ينطق بها في أنهم لا يفهمون إلا أنّ النبي صلى الله عليه وسلم يدعوهم إلى متابعتهم من غير تبصّر في دلائل صدقه وصحة دينه (ابن عاشور، 1984).

السؤال:

يقول ابن عاشور: «فإن قلت: مقتضى الظاهر أن يقال: "ومثل الذين كفروا كمثل غنم الذي ينطق" لأن الكفار هم المشبهون والذي ينطق يشبهه داعي الكفار فلماذا عدل عن ذلك؟، وهل هذا الأسلوب يدل على أنّ المقصود تشبيه النبي صلى الله عليه وسلم في دعائه لهم بالذي ينطق؟» (ابن عاشور، 1984).

وجه الإشكال:

لماذا أضمرت الآية المركّب المشبه به ولم تظهره؟

الجواب:

اعتبر ابن عاشور أن قوله تعالى: ﴿ وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا ﴾ صريح في أنّه تشبيه هيئة بهيئة، وإذا كان كذلك كانت أجزاء المركّبين غير منظورٍ إليها استقلالاً وأيّها ذكر في جانب المركّب المشبه والمركّب المشبه به جاز. فالآية تحتل أن يكون المراد تشبيه حال المشركين في إعراضهم عن الإسلام بحال الذي ينطق بالغنم، أو تشبيه حال المشركين في إقبالهم على الأصنام بحال الداعي للغنم، وأيّاً ما كان فالغنم تسمع صوت الدعاء والنداء ولا تفهم ما يتكلم به الناعق، والمشركون لم يهتدوا بالأدلة التي جاء بها النبي صلى الله عليه وسلم، وهذه الثراء في المعاني أفاده الإضمار، والمعاني ليست متنافرة بل هي متجانسة ويمكن الجمع بينها ولعلّه من مراد الله تعالى، فالتشبيه التمثيلي يحتل كلّ ما حملته من الهيئة كلّها، وهيئة المشركين في تلقي الدعوة مشتملة على إعراضٍ عنها وإقبالٍ على دينهم، فهذه الحالة كلّها تشبه حال الناعق بما لا يسمع،

والنبي صلى الله عليه وسلم يدعوهم كناعي بغنم لا تفقه دليلاً، وهم يدعون أصنامهم كناعي بغنم لا تفقه شيئاً، ومن بلاغة القرآن صلوحية آياته لمعان كثيرة يفرضها السامع (ابن عاشور، 1984).

● المسألة العشرون: قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَىٰ بِالْأُنْثَىٰ ﴾ (البقرة: 178)

تخبر الآية الكريمة أنه حقٌّ لازمٌ للأمة لا محيد عنه عقوبة الجاني يمثل ما جنى، فالحرُّ يُقتل بالحرِّ لا بغيره، والعبد يُقتل بالعبد لا بغيره، والأنثى تُقتل بالأنثى لا بغيرها (ابن عاشور، 1984).

السؤال:

يقول ابن عاشور: «فإن قلت: كان الوجه ألا يقول: ﴿ بِالْأُنْثَىٰ ﴾ المشعر بأن الأنثى لا تُقتل بالرجل مع إجماع المسلمين على أن المرأة يُقتص منها للرجل» (ابن عاشور، 1984).

وجه الإشكال:

ألا يُفهم من القيد ﴿ بِالْأُنْثَىٰ ﴾ أن القصاص لا يكون بين الرجال والنساء فيها بينهم؟

الجواب:

أجاب ابن عاشور بقوله: «الظاهر أن القيد خرج مخرج الغالب، فإنَّ الجاري في العرف أن الأنثى لا تقتل إلا أنثى، إذ لا يتناور الرجال والنساء، فذكر ﴿ بِالْأُنْثَىٰ ﴾ خارجٌ على اعتبار الغالب» (ابن عاشور، 1984).

● المسألة الواحدة والعشرون: قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾ (البقرة: 183)

فرضت الآية الكريمة الصَّوم، وهو عبادة قد فرضت على أهل الشرائع ممن كانوا قبلنا، والتي ترمي إلى تزكية النفس ورياضتها، لأتمها تفي بهذيب القوى الجسمانية والدموية في الأجساد، إذ أن في الصوم إمساكاً من الإنسان عن الاستكثار من مثيرات إفراط تلك القوى (ابن عاشور، 1984).

السؤال:

يقول ابن عاشور: «فإن قلت: إذا كان المقصد الشرعي من الصَّوم ارتياض النفس على ترك الشهوات وإثارة الشعور بما يلاقيه أهل الخصاصة من ألم الجوع، واستشعار المساواة بين أهل الجدة والرفاهية وأهل الشظف في أصول الملذات بين الفريقين من الطعام والشراب واللهو، فلماذا اختلفت الأديان الإلهية في كيفية الصيام؟ ولماذا التزمت الديانة الإسلامية في كفيته صورةً واحدةً، ولم تكل ذلك إلى المسلم يتخذ لإرضاء نفسه ما يراه لائقاً به في تحصيل المقاصد المرادة؟» (ابن عاشور، 1984).

وجه الإشكال:

إذا كان المقصد من الصَّوم ما ذكر من رياضة النفس والشعور بالفقير وغير ذلك، فلماذا لم تكن كفيته متماثلة في جميع الشرائع؟ ولماذا لم يترك للمسلم حرَّيته في اختيار السبل الملائمة له للوصول لتلك المقاصد؟

الجواب:

يرى ابن عاشور أنه من باب إرادة الله تعالى اليسر بنا لم يُوكل لنا اختيار الطريقة الملائمة للوصول لتلك المقاصد النافعة، إذ لو ترك الأمر لنا لضاعت منا أوقاتٌ طويلةٌ في التجارب، ولتعددت الكيفيات بتعدد أفهامنا واختيارنا. ولكن من باب علمه سبحانه بعباده وما يفيدهم ويلائمهم اختار لكلِّ أمةٍ الطريقة والكيفية المناسبة للوصول لتلك الأغراض (ابن عاشور، 1984).

- المسألة الثانية والعشرون: قوله تعالى: ﴿ زَيْنَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَيَسْخَرُونَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ اتَّقَوْا فَوْقَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ﴾ (البقرة: 212)

تحدّث الآية الكريمة عن افتتان الكفار بزهرة الحياة الدنيا وسخرتهم من المؤمنين الذين لم ينسجوا على منوالهم، ونهت المؤمنين على وجوب التقوى لتكون سبب تفوقهم على الذين كفروا يوم القيامة (ابن عاشور، 1984).

السؤال:

يقول ابن عاشور: «فإن قلت: كيفما كان حظّ المؤمنين من كثرة التقوى وقلتها إتهم فوق الذين كفروا يوم القيامة بالإيمان والمقام مقام التنويه بفضل المؤمنين، فكان الأحقّ بالذكر هنا وصف ﴿ الَّذِينَ آمَنُوا ﴾» (ابن عاشور، 1984).

وجه الإشكال:

الكفار سخروا من ﴿ الَّذِينَ آمَنُوا ﴾ متّقين كانوا أو غير متّقين، فلماذا الفوقية أثبتت للمتّقين فقط؟

الجواب:

يرى ابن عاشور أنّ ذكر التقوى لم يكن لبيان مزيتها فقط، بل هو كذلك للتعريض بغير المتّقين من المؤمنين، حيث أتهم لتخلفهم عن التقوى لن تظهر مزيتهم يوم القيامة شأن المؤمنين المتّقين، وإنّما تظهر بعد انقضاء ما قُدّر لهم من العذاب بسبب الذنوب (ابن عاشور، 1984).

- المسألة الثالثة والعشرون: قوله تعالى: ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾ (البقرة: 216)

الخطاب في الآية الكريمة للمسلمين وأعدائهم يومئذٍ المشركون، وكان ذلك في أيام قلة المسلمين، فكان إيجاب القتال ثقیلاً عليهم. وقد كان من أحكامه أن يثبت الواحد منهم لعشرة من المشركين أعدائهم، وذلك من موجبات كراهيتهم للقتال، فتلطّف الله تعالى برسوله وبالمؤمنين، وعلّل أمره بالقتال، وإن كان سبحانه غنياً عن البيان والتعليل، لأنّه يأمر فيطاع، ولكن في بيان الحكمة تخفيفاً من مشقة التكليف. فأشار سبحانه إلى أنّ حكمة التكليف تعتمد جلب المصالح ودرء المفاسد، ولا تعتمد ملائمة الطبع ومنافرته، إذ يكره الطبع شيئاً وفيه نفعه وقد يحب شيئاً وفيه هلاكه، وذلك باعتبار العواقب والغايات (ابن عاشور، 1984).

السؤال:

يقول ابن عاشور: «فإن قلت: ما الحكمة في جعل أشياء كثيرة نافعة مكروهة، وأشياء كثيرة ضارة محبوبة؟ وهلا جعل الله تعالى النافع كله محبوباً والضار كله مكروهاً فتتناسق النفوس للنافع باختيارها وتجتنب الضار كذلك فنكفي كلفة مسألة الصلاح والأصلح التي تناظر فيها الأشعري مع شيخه الجبائي وفارق الأشعري من أجلها نحلة الاعتزال؟» (ابن عاشور، 1984).

الجواب:

استغلّ ابن عاشور الفرصة للتدليل على كلام الأشعري في نقضه لأحد أصول المعتزلة، وهو قولهم في وجوب الصلاح والأصلح (ابن عاشور، 1984).

- المسألة الرابعة والعشرون: قوله تعالى: ﴿ يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِنْدَ اللَّهِ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّى يَرُدُّوكُمْ عَنْ دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُوا وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴾ (البقرة: 217)

تبين الآية الكريمة أن القتال في الأشهر الحرم فيه إثمٌ كبيرٌ، وقد نسخ هذا الحكم بقوله تعالى: ﴿فَأَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾ (التوبة: 5)، ولذلك قاتل النبي صلى الله عليه وسلم ثقيلاً في شهر ذي القعدة عقب فتح مكة. كما رتبت الآية على الردة عن الإسلام أمران: بطلان فضل الأعمال السالفة أي أن المرتد قد ضاع عنه ثواب أعماله الصالحة حال إسلامه ولن تنفعه بشيء في الآخرة، والعقوبة بالخلود في النار (ابن عاشور، 1984).

السؤال الأول:

يقول ابن عاشور: «فإن قلت: إذا نسخ تحريم القتال في الأشهر الحرم فما معنى قول النبي صلى الله عليه وسلم في خطبة الوداع: "إِنَّ دِمَاءَكُمْ وَأَمْوَالَكُمْ وَأَعْرَاضَكُمْ عَلَيْكُمْ حَرَامٌ كَحَرَمَةِ يَوْمِكُمْ هَذَا فِي شَهْرِكُمْ هَذَا فِي بَلَدِكُمْ هَذَا" فَإِنَّ التَّشْبِيهَ يَقْتَضِي تَقْرِيرَ حَرَمَةِ الْأَشْهُرِ» (ابن عاشور، 1984).

وجه الإشكال:

الحديث النبوي في خطبة الوداع يثبت بقاء حرمة القتال في الأشهر الحرم على أصلها، فكيف يقال إنها نُسخت؟

الجواب:

بين ابن عاشور أن معنى نسخ تحريم القتال في الأشهر الحرم هو أن الحاجة إليه قد انقضت، لأن تقرير حرمة القتال فيها كان من أجل تأمين سبل الحج والعمرة، فلما أبطل النبي صلى الله عليه وسلم الحج على المشركين ولم يبق الحج إلا للمسلمين وهم لا قتال بينهم، انتهى بذلك مورد الحكم. فالتسمية بالنسخ هي من باب التسامح المعروف في كلام المتقدمين، وإنما هو انتهاء مورد الحكم. وإنما ذكر النبي صلى الله عليه وسلم ذلك في خطبة الوداع لتقرير حرمة القتال الظلم، أما ما كان القتال من باب الدفاع لرد الاعتداء وصبون الحرمات فهو مباح بل واجب في الأشهر الحرم وفي غيرها (ابن عاشور، 1984).

السؤال الثاني:

يقول ابن عاشور: «فإن قلت: فالعمل الصالح في الجاهلية يقرره الإسلام فقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لحكيم بن حزام: "أَسْلَمْتَ عَلَى مَا أَسْلَمْتَ عَلَيْهِ مِنْ خَيْرٍ"، فهل يكون المرتد عن الإسلام أقلّ حالاً من أهل الجاهلية؟» (ابن عاشور، 1984).

وجه الإشكال:

كيف يبقى لمن أسلم أجر أعماله الصالحة قبل إسلامه رغم أنه قام بها حال جاهليته؟

الجواب:

اعتبر ابن عاشور أن حالة الجاهلية قبل مجيء الإسلام حالة خلوة عن الشريعة، فكان من فضائل الإسلام تقرير تلكم الأعمال وإجراء ثوابها بعد الإسلام لمن قام بها حال الجاهلية (ابن عاشور، 1984).

السؤال الثالث:

يقول ابن عاشور: «فإن قلت: ما السرّ في اقتران هذين الشرطين في هذه الآية مع خلوة بقية نظائرها عن ثاني الشرطين؟» (ابن عاشور، 1984).

وجه الإشكال:

اشتركت هذه الآية الكريمة مع بقية نظيراتها في ذكر عاقبة الشرك بعد الإيمان، واختصت آية البقرة دون بقية الآيات بترتيب عقوبة الخلود في النار، فما هي دلالة هذا الاختصاص؟

الجواب:

اعتبر ابن عاشور أن آية البقرة قد وردت عقب ذكر محاولة المشركين ومعالجتهم ارتداد المسلمين المذكور في قوله تعالى: ﴿وَلَا يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّى يَرُدُّوكُمْ عَنْ دِينِكُمْ﴾ (البقرة: 217)، فكان فرض وقوع الشرك والارتداد من بعض حديثي

العهد بالإسلام أمرٌ واردٌ، فذكرت الآية جزءاً من يفعل ذلك وهو الخلود في النار لزيادة التهويل وللتخويف الشديد من عقوبة الردة. أما بقية النظائر فإنما جاءت لتهويل أمر الشرك على فرض وقوعه من غير معين كما في آية المائدة، أو وقوعه ممن يستحيل وقوعه منه كما في آية الأنعام، أو للاكتفاء بذكر ما ينشأ عن الشرك بعد الإيمان من حبط الأعمال ومن الخسارة بإجمال في آية الزمر، وبهذا تكون الزيادة وردت في موضعها المناسب لها (ابن عاشور، 1984).

• المسألة الخامسة والعشرون: قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾ (البقرة: 219)

مما ذكر ابن عاشور في تفسير الآية الكريمة أنّ اختلاف العرب في مسعى الخمر تسبب في خلافٍ في أحكامها، فقد ورد عند بعض الفقهاء أنّ الخمر حقيقةً في شراب العنب النبي وهو مجازٌ في غيره من الأنبذة والشراب المطبوخ، وبهذا لا تجرى الأحكام عندهم إلا على ما كان منه لا من غيره. كما ذكرت الآية أنّ في الخمر والميسر إثمٌ كبيرٌ وهو ناشئٌ عما يترتب عليهما من تباعضٍ وصدٍ عن سبيل الله وعن الصلاة وغير ذلك، كما ذكرت أنّ لهما منافع ففي بعض الأحوال تكسب الخمر البدن الضعيف قوةً ولها مردودٌ ماليٌّ في المتاجرة وغيرها ويكسب الميسر صاحبه المال الذي قد يعود به على الفقراء (ابن عاشور، 1984).

السؤال الأول:

يقول ابن عاشور: «فإن قالوا: إنّ الصفة التي ذكرت في القرآن قد سوّينا فيها جميع الأشربة وذلك بتحريم القدر المسكر، وبقيت للخمر أحكامٌ ثبتت بالسنة كتحریم القليل والحدّ عليه أو على السكر فتلك هي محلّ النظر» (ابن عاشور، 1984).

وجه الإشكال:

هل يلزمنا تلك الأحكام المرتبطة بالخمر التي قعد لها العلماء من أحاديث هي محلّ نظرٍ؟

الجواب:

اعتبر ابن عاشور أنّ الأحكام الواردة في السنة المطهرة ثابتةً ثبوتاً لا يدع للشك في النفوس مجالاً، فالخمر هي كلّ شرابٍ مسكرٍ وهي من العنب وغيره، وأنّ قليله حرامه (ابن عاشور، 1984).

السؤال الثاني:

يقول ابن عاشور: «فإن قلت: ما الوجه في ذكر منافع الخمر والميسر مع أنّ سياق التّحريم والتّمهيد إليه يقتضي تناسي المنافع» (ابن عاشور، 1984).

وجه الإشكال:

إن كانت الآية نازلةً لتحریم الخمر والميسر فما الفائدة في ذكر المنافع؟

الجواب:

يرى ابن عاشور أنّ لذكر منافع الخمر والميسر عدّة فوائد؛ منها بيان حكمة التّشريع ليعتاد المسلمون مراعاة علل الأشياء، فلذلك أشار سبحانه لعلل الأحكام في غير موضعٍ من كتابه العزيز خاصّةً في مواضع خفاء العلل مثل هذا الموضوع. فإنّ الخمر قد اشتهر بينهم نفعها، والميسر قد اتّخذوه ذريعةً لنفع الفقراء فوجب بيان ما فيهما من المفاصد إنباءً بحكمة التّحريم. ومن الفوائد أيضاً تأنيس المكلفين قبل فطامهم عن أكبر لذائذهم تذكيراً لهم بأنّ ربّهم لا يريد إلا صلاحهم دون النكايه بهم. وهنالك فائدةٌ أخرى وهي إعدارهم عمّا سلف منهم من شرب الخمر قبل التّحريم على رغم مفاصدها وأثامها (ابن عاشور، 1984).

- المسألة السادسة والعشرون: قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهَرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ﴾ (البقرة: 222)

قرأ الجمهور ﴿يَطْهَرْنَ﴾ بصيغة الفعل المجرد وأفادت أنّ الطهر هو بمعنى النقاء، وقرأ غيرهم ﴿يَطْهَرْنَ﴾ بفتح الطاء والهاء وتشديدهما، وأفاد الطهر فيها الغسل. وتبعاً لهذا التعارض الظاهر بين الروایتين هناك من الفقهاء من نزل القراءة ثان منزلة آيتين وجمع بينهما بإعمال كلّ واحدة في حالة مخصوصة. بينما يرى ابن عاشور أنّ مفهوم القراءة الثانية ﴿يَطْهَرْنَ﴾ منضوي في الآية بدليل مفهوم الشرط في قوله تعالى ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَ﴾ (البقرة: 222) (ابن عاشور، 1984).

السؤال:

يقول ابن عاشور: «فإن قلت: لم بنوا دليلهم على تنزيل القراءة تين منزلة الآيتين ولم يبنوه مثلنا على وجود ﴿يَطْهَرْنَ﴾ و ﴿يَطْهَرْنَ﴾ في موضعين من هذه الآية؟» (ابن عاشور، 1984).

الجواب:

أجاب ابن عاشور بقوله: «قلت: كأن سببه أنّ الواقعين في الآية هما جزء آية، فلا يمكن اعتبار التعارض بين جزئي آية بل يحملان على أنّ أحدهما مفسر للآخر أو مقيد له» (ابن عاشور، 1984).

- المسألة السابعة والعشرون: قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ (البقرة: 234)

نسخ الإسلام ما كان عليه أهل الجاهلية من الإحداد حولاً كاملاً، وأبقى منه ثلثه، وهو الأمد الذي يتحرك في مثله الجنين تحركاً بيناً، وذلك محافظةً على أنساب الأموات. فالحكمة من عدّة الوفاة هي تحقّق الحمل أو عدمه وليس استبقاء الحزن، بدليل أنّ عدّة الحامل من الوفاة وضع حملها. فلو كانت عدّة غير الحامل لذلك المقصد لاستوتوا في العدّة، وذلك لإبطال تهويل أمر الموت والجزع له الذي كان عند الجاهلية (ابن عاشور، 1984).

السؤال:

يقول ابن عاشور: «فإن قلت: كيف لا تلتفت الشريعة على هذا إلى ما في طباع النساء من الحزن على وفاة أزواجهن؟ وكيف لا تبقى بعد نسخ حزن الحول الكامل مدّة ما يظهر فيها حال المرأة؟ وكيف تحلّ الحامل للأزواج لو وضعت حملها وزوجها لما يوضع عن سيره كما وقع في قول عمر؟» (ابن عاشور، 1984).

وجه الإشكال:

أليس في تعين العدّة ﴿أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ منع للمرأة أن تحزن على زوجها بعد ذلك؟

الجواب:

اعتبر ابن عاشور أنّ الغبن الحقيقي للمرأة بأنّ تحبس قهراً حولاً كاملاً من غير مراعاة ظروفهنّ، لأنّ هذا الإحداد قد يوقعهنّ في حرج، خاصّةً لقلّة ذات يد أكثرهنّ، إلى جانب أنّهنّ في الحزن متفاوتات، فجاء الإسلام بفكاهنّ من هذا القيد وأبقى منه ما فيه حفظاً للأنساب براءة الأرحام، ثم ترك مسألة الحزن على الزوج موكلّاً إلى ما يحدث في نفس الزوجة وجدتها فلها أن تفعل في نفسها ما تشاء من المعروف، فإن شاءت بعد انقضاء العدّة أن تحبس نفسها فلتفعل (ابن عاشور، 1984).

- المسألة الثامنة والعشرون: قوله تعالى: ﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُمْ بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَاءِ أَوْ أَكْنَنْتُمْ فِي أَنْفُسِكُمْ عِلْمَ اللَّهِ أَنَكُمْ سَتَدْرُؤُهُنَّ وَلَكِنَّ لَا تَوَاعِدُوهُنَّ سِرًّا إِلَّا أَنْ تَقُولُوا قَوْلًا مَعْرُوفًا﴾ (البقرة: 235)

تحدّث الآية الكريمة عن بعض الأحكام المتعلقة بالعدّة، حيث لا يجوز التزوُّج في مدتها، ولما كان من عادة الناس في الجاهلية التسابق لخطبة المعتدّة ومواعتدها، بيّنت لهم الشريعة تحريم ذلك ورخصت في شيء منه وهو التعريض تلميحاً لا تصريحاً (ابن عاشور، 1984).

السؤال:

يقول ابن عاشور: «فإن قلت: حظر صريح الخطبة والمواعدة، وإباحة التعريض بذلك يلوّح بصور التعارض، فإنّ مآل التصريح والتعريض واحدٌ، فإذا كان قد حصل بين الخاطب والمعتدة العلم بأنّه يخطبها وبأنّها توافقه، فما فائدة تعلق التحريم والتحليل بالألفاظ والأساليب إن كان المقاد واحداً؟» (ابن عاشور، 1984).

وجه الإشكال:

مفاد التصريح والتلميح واحدٌ وهو علم المعتدة برغبة الرجل في الزواج منها، فلماذا حرّم الأول وأبيح الثاني؟

الجواب:

اعتبر ابن عاشور أنّ القصد من الترخيص في التعريض دون التصريح أمرين؛ الأول الإبقاء على حجاب الحياء مسدولاً بين الرجل والمرأة لما يوفّر ذلك من توقيفٍ لشأن العدة وإبقاءً على حرمانها، أمّا الثاني فهو إباحة اليسير من مقدمات الخطبة تيسيراً على المؤمنين، لعلمه سبحانه أنّهم لا يستطيعون كتمان ما في أنفسهم (ابن عاشور، 1984).

• المسألة التاسعة والعشرون: قوله تعالى: ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ﴾ (البقرة: 282)

يجب أن يتوقّر شرطان في الشاهد على الدّين؛ الأول أن يكون رجلاً بالغاً، والثاني أن يكون مسلماً، لأنّ أهل الملل الأخرى عرف عنهم استخفاف المخالف في الدّين بحقوق مخالفه، وقد حكى الله تعالى عن اليهود مثلاً أنّهم قالوا: ﴿لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِّيِّينَ سَبِيلٌ﴾ (آل عمران: 75) هذا وهم أهل كتاب، فكيف بمن هو دونهم (ابن عاشور، 1984).

السؤال:

يقول ابن عاشور: «فإن قلت: كيف اعتدّت الشريعة بيمين المدعى عليه من الكفّار؟» (ابن عاشور، 1984).

وجه الإشكال:

إذا كانت شهادة الكافر لا تقبل فكيف يقبل منه الحلف في ردّ الادّعاء؟

الجواب:

يرى ابن عاشور أنّ الشريعة اعتدّت بيمين المدعى عليه من الكفّار لأنّها أقصى ما يمكن في دفع الدّعى، فرأتهما خيراً من إهمال الدّعى من أصلها (ابن عاشور، 1984).

الخاتمة

لقد شكّل أسلوب طرح الأسئلة الافتراضية "الفنقالات" طابعاً مميزاً في تفسير ابن عاشور لسورة البقرة. اعتمد ابن عاشور هذا الأسلوب التفاعلي لإثارة القارئ، جذب انتباهه، وإشراكه في عملية التفسير، ممّا ينفي السامة والملل خلال المطالعة. كان ابن عاشور يفترض محاوراً غير موجود حقيقةً ليطرح على لسانه ما قد يُستدرك عليه في بعض المسائل، ثمّ يشرع في الردّ على ذلك السؤال الافتراضي داعماً جوابه بالحجج والبراهين اللازمة لردّ الاعتراض.

هذا الأسلوب متأصلٌ جداً عند الكثير من العلماء، فقد تواتر إيرادُه في عددٍ كبيرٍ من مصنّفات المتقدّمين في علوم القرآن من تفسير وغيره، مثل الإمام الشافعي، والفراء، والأخفش، والطبري، وغيرهم. وكان غرضهم الأساسي تشويق القارئ لمعرفة بعض النكات والفوائد، مما يثبت المعنى المراد في ذهنه، خاصّةً عند عرض المسائل المهمّة والصعبة.

أسئلة ابن عاشور الافتراضية كانت متنوّعة المواضيع والمباحث، وإن كان النصب الأوفر منها حول مشكل القرآن، بقرابة أربعة عشر مسألة، تلتها المباحث البلاغية بتسع مسائل، وتوزّعت البقية على القراءات، والسيرة، وعلم الكلام، والفقه، والمقاصد. هذا التنوع في المسائل قابله تفتّن في الردود والإجابات، وكلاهما أقاما الدليل على سعة علم ابن عاشور وتبحره في علومٍ شتى.

بلغ عدد هذه الأسئلة خمس وثلاثين سؤالاً في سورة البقرة فقط، ومن المؤكد أن هذا العدد سيتضاعف أضعافاً كثيرة في باقي السور، مما يجعلها ميداناً خصباً للجمع والدراسة. وهو أمرٌ لا تسمح به المساحة الضيقة لمثل هذا المقال، بل تلزمه بحوثٌ أكاديمية موسّعة. ويكفينا فخراً الدلالة عليه والإشارة إليه.

المصادر والمراجع

- al-Akhfash, S. b. M. (1990). *Ma'ānī al-Qur'ān*. Edited by Hudā Maḥmūd Qurā'ah. Cairo: Maktabat al-Khānājī. First edition, 1411 H.
- al-Āmidī, S. al-D. (n.d.). *Al-Iḥkām fī uṣūl al-aḥkām*. Edited by 'Abd al-Razzāq 'Afīfī. Beirut: al-Maktab al-Islāmī.
- al-Bukhārī, M. b. I. (2001). *Al-Jāmi' al-ṣaḥīḥ*. Edited by Muḥammad Zuhayr b. Nāṣir al-Nāṣir. Beirut: Dār Ṭawq al-Najāh. First edition, 1422 H.
- al-Dhahabī, S. al-D. (1985). *Siyar a'lām al-nubalā'*. Edited by Shu'ayb al-Arna'ūt. Beirut: Mu'assasat al-Risālah. Third edition, 1405 H.
- al-Farrā', Y. b. Z. (n.d.). *Ma'ānī al-Qur'ān*. Edited by Aḥmad Yūsuf al-Najāṭī et al. Egypt: Dār al-Miṣrīyah li-al-Ta'līf wa-al-Tarjamah.
- al-Ḥājjīm, Ṣ. 'A. L. (n.d.). *Fanqalāt al-Imām al-Ṭabarī fī tafsīrihi li-ma'ānī al-mufradah al-Qur'ānīyah*. Majallat al-Buḥūth wa-al-Dirāsāt al-Islāmīyah, 59.
- al-Haythamī, N. al-D. (1994). *Majma' al-zawā'id wa-manba' al-fawā'id*. Edited by Ḥusām al-Dīn al-Qudṣī. Cairo: Maktabat al-Qudṣī. 1414 H.
- al-Jaṣṣāṣ, A. b. 'A. (1994). *Aḥkām al-Qur'ān*. Edited by 'Abd al-Salām Muḥammad 'Alī Shāhīn. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah. First edition, 1415 H.
- al-Khattābī, Ḥ. b. M. (1976). *Bayān I'jāz al-Qur'ān*. Edited by Muḥammad Khalaf Allāh. Cairo: Dār al-Ma'ārif. Third edition, 1397 H.
- al-Madīnah al-Nabawīyah bi-Riwāyat al-Imām Ḥafṣ, Majma' al-Malik Fahd li-Ṭibā'at al-Muṣḥaf al-Sharīf al-Madīnah al-Munawwarah. (2019). *Muṣḥaf al-Madīnah al-Nabawīyah bi-Riwāyat al-Imām Ḥafṣ*. 1441 H.
- al-Maghribī, 'A. Q. (1937). *Al-Ishtiḳāq wa-al-ta'rīb*. Cairo: Maṭba'at Lajnat al-Ta'līf wa-al-Tarjamah wa-al-Nashr. Second edition, 1366 H.
- al-Sakkākī, Y. b. A. B. (1987). *Miftāḥ al-'ulūm*. Edited by Na'im Zarzūr. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Ilmīyah. Second edition, 1407 H.
- al-Ṣāliḥ, Ṣ. (2000). *Mabāḥith fī 'ulūm al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-'Ilm li-al-Malāyīn. Twenty-fourth edition, 1420 H.
- al-Sāmarā'ī, F. Ṣ. (2000). *Ma'ānī al-naḥw*. Jordan: Dār al-Fikr li-al-Ṭibā'ah wa-al-Nashr wa-al-Tawzī'. First edition, 1420 H.
- al-Sawā'idah, M. (n.d.). *Da'wā taḥrīf 'Abd Allāh ibn Abī Sarḥ li-al-Qur'ān al-Karīm fī kutub al-tafsīr*. Ḥawliyat Kulliyat al-Dirāsāt al-Islāmīyah wa-al-'Arabīyah li-al-Banāt bi-al-Iskandarīyah, 22.
- al-Shāfi'ī, M. b. I. (2006). *Tafsīr al-Imām al-Shāfi'ī*. Edited by Aḥmad b. Muṣṭafā al-Farrān. Saudi Arabia: Dār al-Tadmurīyah. First edition, 1427 H.

- al-Ṭabarī, M. b. J. (1967). *Tārīkh al-Ṭabarī*. Beirut: Dār al-Turāth. Second edition, 1387 H.
- al-Ṭawīl, S. R. (1986). *Asālīb al-istighrāq wa-al-shumūl*. Mecca: al-Maktabah al-Fiṣṣīyah. First edition, 1406 H.
- al-Wāhidī, ‘A. b. A. (1992). *Asbāb nuzūl al-Qur’ān*. Edited by ‘Iṣām b. ‘Abd al-Muḥsin al-Humaydān. Dammam: Dār al-Iṣlāḥ. Second edition, 1412 H.
- al-Zamakhsharī, J. (1987). *Al-Kashshāf ‘an ḥaqā’iq ghaṭwāmīd al-tanzīl*. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī. Third edition, 1407 H.
- al-Zirikī, Kh. (2002). *Al-A‘lām*. Beirut: Dār al-‘Ilm li-al-Malāyīn. Fifteenth edition, 1422 H.
- ‘Atīq, ‘A. (1982). *‘Ilm al-bayān*. Beirut: Dār al-Nahḍah al-‘Arabīyah li-al-Ṭibā‘ah wa-al-Nashr wa-al-Tawzī‘. 1405 H.
- Ibn al-Athīr, ‘I. al-D. (1994). *Asad al-ghābah fī ma‘rifat al-ṣaḥābah*. Edited by ‘Alī Muḥammad Ma‘wāḍ. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah. First edition, 1415 H.
- Ibn ‘Āshūr, M. Ṭ. (1984). *Al-Taḥrīr wa-al-Tanwīr*. Tunis: al-Dār al-Tūnisīyah li-al-Nashr. First edition, 1404 H.
- Ibn ‘Aṭīyah, ‘A. Ḥ. (2002). *Al-Muḥarrar al-wajīz fī tafsīr al-kitāb al-‘azīz*. Edited by ‘Abd al-Salām ‘Abd al-Shāfi Muḥammad. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah. First edition, 1422 H.
- Ibn Kathīr, I. (1999). *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm*. Edited by Sāmī b. Muḥammad Salāmah. Riyadh: Dār Ṭibah li-al-Nashr wa-al-Tawzī‘. Second edition, 1420 H.
- Ibn Khallikān, A. b. M. (1971). *Wafayāt al-a‘yān wa-anbā’ abnā’ al-zamān*. Edited by Iḥsān ‘Abbās. Beirut: Dār Ṣādir. First edition, 1414 H.
- Ibn Manzūr, J. al-D. (1993). *Lisān al-‘Arab*. Beirut: Dār Ṣādir. Third edition, 1414 H.
- Ibn Qudāmāh, M. al-D. (1968). *Al-Mughnī*. Cairo: Maktabat al-Qāhirah. 1388 H.
- Jūdī, ‘A. (n.d.). *Uslūb (al-fanqūlah) ‘ind al-Zamakhsharī fī tafsīrihi wa-bayān khuṣā’iṣhihi wa-fawā’idihi*. Tafsir Center for Quranic Studies.
- Ma‘bad, M. (2005). *Nafḥāt min ‘ulūm al-Qur’ān*. Cairo: Dār al-Salām. Second edition, 1426 H.
- Muslim b. al-Ḥajjāj. (n.d.). *Al-Musnad al-ṣaḥīḥ*. Edited by Muḥammad Fu‘ād ‘Abd al-Bāqī. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī.
- Muslim, M. (2005). *Mabāḥith fī I‘jāz al-Qur’ān*. Damascus: Dār al-Qalam. Third edition, 1426 H.
- Ṣāliḥ, N. ‘A. (n.d.). *Fanqalāt al-Zamakhsharī al-balāghīyah fī sūrat Yūsuf*. Majallat al-Buḥūth wa-al-Dirāsāt al-Qur’ānīyah, 16.
- Wizārat al-Awqāf. (2006). *Al-Mawsū‘ah al-fiqhīyah al-Kuwaytīyah*. Second edition, 1404 H/1427 M. Kuwait: Dār al-Salāsīl.
- Yāsūf, A. (1999). *Jamāliyyāt al-mufradah al-Qur’ānīyah*. Damascus: Dār al-Maktabī. Second edition, 1419 H.