

التأويل اللغوي
في القرآن الكريم
دراسة دلائلية

الدكتور حنين حامد الصالح
أستاذ الدراسات اللغوية المشارك
ورئيس قسم اللغة العربية في كلية التربية
بجامعة صنعاء



أصل هذا الكتاب رسالة مقدمة إلى كلية الآداب في الجامعة
المستنصرية ببغداد عام ١٩٩٥م، لنيل درجة الدكتوراه في اللغة
العربية.

وقد نال عليها المؤلف شهادة الدكتوراه في اللغة العربية
وآدابها بتقدير (ممتاز) مع توصية لجنة المناقشة بطبع الرسالة.

التأويد اللغوي
في القراءة الكتابية
دراسة دالية

الدكتور حنين حامد الصالح
أستاذ الدراسات اللغوية المشارك
ورئيس قسم اللغة العربية في كلية التربية
بجامعة صنعاء

دار ابن خزيمة

حُقوقُ الطَّبْعِ مَحْفُوظَةٌ

الطَّبْعَةُ الْأُولَى

١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م

ISBN 9953-81-224-1

الكتب والدراسات التي تصدرها الدار
تعبر عن آراء واجتهادات أصحابها

دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع

بيروت - لبنان - ص.ب: 14/6366

هاتف وفاكس: 701974 - 300227 (009611)

بريد إلكتروني: ibnhazim@cyberia.net.lb

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿وَمَا يَسْتَمُ تُأْوِيلُهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَأَمَّنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ﴿٧﴾﴾ [آل عمران: ٧].

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المقدمة

الحمد لله الذي لم يجعل السبيل إلى معرفته إلا بالعجز عن درك معرفته، الذي علّم بالقلم، علّم الإنسان ما لم يعلم، وأنزل هداه على رحمته المهداة للعالمين لينير به القلوب الغاشية، ويكشف غيها بنوره، بعدما رانت وقست.. والصلاة والسلام على من كان خُلِقَ القرآن، سيدنا محمد عبده ورسوله، وعلى آله وصحابه المصطفين الأخيار..

أما بعد:

فإن المرء ليقف إجلالاً - وكره إكبار وتجلة - أمام جهود جبهة من العلماء الذين وقفوا نتاج عبقريتهم على خدمة لغة الوحي..

فكتبوا في تفسيره، وتفننوا في معرفة المحكم والمتشابه من كلمه، وبرعوا في عرض وجوه إعجازه، لأنه مائدة الخالق الرحمن - جلّ جلاله - في أرضه لعباده.. إذ هو المعين العذب الذي لا ينضب نميره، صدر عنه الجلة من العباقرة العلماء.. وما زال خلفهم ينهل منه.. وسيبقى هكذا ما دامت الحياة يعمرها الإنسان..

لقد شغفني حب هذا الكتاب العزيز منذ شدوت في خطى البحث والدرس.. وتملكني الطماح إلى نيل شرف البحث في مادة من مواد علومه.. وهي كثيرة.

وأجلت النظر ملياً في مهارق الدارسين الذين أفصح علمهم بالبحث في لغاته، وكشف بوارق إعجازه.. من أهل التفسير وفرسان البيان.. فانقده في خاطري -بفضل الله وتوفيقه- أن أكتب في موضوع طريف تليد.. مَسَّه القدامى من المفسرين وعلماء الدراسات القرآنية.. مساً خفيفاً، وأثرى مباحثه الكلاميون وعلماء التوحيد.. ألا وهو علم التأويل..

فهو عند الفريق الأول لمحات وشذرات، وعند الفريق الثاني دراسات وكتب كثيرة. وأعني به: التأويل اللغوي، أو بعبارة أخرى: مناهج البحث اللغوي وأثرها في نشأة التأويل..

إنَّ المعنى هو جوهر البحث الدلالي، لمحاه البلاغيون العرب قديماً، وعنهم أخذ جمهور الدارسين في العصر الحديث ما أذاعوا ونشروا من ألوان فنونه وبيانه، وأيقنت أن بين التأويل وعلم الدلالة وشيجة متينة وهذا الأمر الذي جعل هذه الدراسة تدور في محوره، وتقوم على أساسه.. وجعلت رسمها: (التأويل اللغوي في القرآن الكريم-دراسة دلالية).

ولما كان الصحابي الجليل عبدالله بن عباس - رضي الله عنه - أول من أثار عنه التفسير اللغوي للقرآن الكريم من الصحابة الكرام رضوان الله عليهم فقد جعلت من بيانه مداراً عاماً في دراستي هذه...

وهو -مؤسس المدرسة اللغوية في التفسير- وأول من احتج بالشعر على فك غريبه وفهم معانيه.. وقد فتح الله -سبحانه- عليه أبواب الفقه وأيده بنور الحكمة وذلك بفضل دعاء الرسول الأعظم سيدنا محمد ﷺ له: «اللهم فقّه في الدين وعلمه التأويل».

ثم كان من ألمع طلاب هذه المدرسة من التابعين، مفسرٌ تابعي جليل، هو: مجاهد بن جبر المكي المتوفى نحو (١٠٤هـ). الذي عُدَّ من أعلم التابعين بالتفسير، وقبساته النيرات كانت من نور شيخه ابن عباس..

لأجل هذه الأسباب.. جعلت من أقوالهما محوراً لنماذج المؤولين في دراستي.. معتمداً في تحقيق ما وصل إلينا منها المدونات الأصول في

التفسير والحديث واللغة.. أمثال: تفسير الطبري، و(الجامع الصحيح) للإمام البخاري، و(معاني القرآن) للفراء.

كما وقفت أمام (التفسير المنسوب إلى ابن عباس) موقف الشاك في نسبه إليه. كما تنبه على هذا أئمة التفسير وعلماء اللغة..

ومادة تفسير مجاهد، فإنني لقفتها من (تفسيره المطبوع) ومن تفسير الطبري الذي أكثر من النقل عنه.

وقد اقتضت طبيعة صنع هذه الدراسة أن تنحصر في فصول أربعة يسبقها تمهيد.. وتليها خاتمة عرضت فيها لأهم النتائج التي حصلت عليها من خلال بحثي..

أما التمهيد: فقصرته على معرفة (التأويل) وعلم الدلالة.. وهو في مبحثين:

الأول: تضمن تعريفات التأويل لغة واصطلاحاً، كما ذكرت فيه الفروق بينه وبين التفسير، ثم عرضت للدلالة لفظة (تأويل) في القرآن الكريم، معتمداً على ما ورد عن ابن عباس ومجاهد في معانيها، ووصلت ذلك بما ذكره لها من دلالات العلماء الذين ألفوا في (الوجوه والنظائر في القرآن الكريم).

والمبحث الثاني: استغرق الدرس لعلم الدلالة وما جاء به أصحابه من نافع القول وبارع الدرس، خاصة في ميادين تطور معاني الألفاظ والوقوف عند قوانينه.

والفصل الأول: الذي انبسط على ثلاثة مباحث، وكان ملاكه: نشأة التأويل وما يتصل بها..

فالمبحث الأول منه: قصد البحث في نشأة التأويل وتطور (مفهومه).. ثم عرج على إيراد أقوال أهل العلم في أحكامه.. من منكرين له، أو قائلين بوقوعه.. وكذلك لمّح إلى مذاهب المغالين به والمقتصدین.

أما أظهر مجالات التأويل وهي (النصوص القرآنية المتشابهة) التي

تحدثت عن الصفات (صفات الخالق - جلّ شأنه-) التي تحتمل معاني متعددة.. فقد تكفل بالحديث عنها، المبحث الثاني.

وجاء المبحث الثالث ليختم الفصل الأول، وهو يختص بدراسة قوانين (تأويل النص القرآني).. وأجملت فيه جماع الضوابط في هذا الشأن -كما وردت عند أهل التفسير.

والفصل الثاني: من هذا البحث كان دراسة تطبيقية لأثر القرائن الدلالية في تأويل النص القرآني، وقد جاء في ثلاثة مباحث أيضاً.

كان المبحث الأول منها لدراسة قرينة السياق اللغوي وأثرها في تأويل الألفاظ القرآنية..

وكان المبحث الثاني لدراسة القرينة الحالية أو سياق الحال وهو أسباب النزول وأثرها في تأويل النص القرآني..

والمبحث الثالث خصصته لدراسة القرينة العقلية وأثرها في الوصول إلى معاني الآيات القرآنية.

أما الفصل الثالث: فجعلته للبحث في أثر القراءات القرآنية في تأويل الألفاظ القرآنية، وقد تألف الفصل من مدخل وثلاثة مباحث:

كان المدخل للحديث عن الأحرف السبعة ومعناها وصلتها بالقراءات. وقد ظهر من خلال ذلك أن أهم وجوه الاختلاف في القراءات هي ثلاثة أوجه دارت عليها مباحث الفصل الثلاثة.

فكان المبحث الأول منها للحديث عن الاختلاف في إعراب الكلمة وأثره في تأويل اللفظ القرآني، والمبحث الثاني للحديث عن الاختلاف في بناء الكلمة، ثم المبحث الثالث للحديث عن الاختلاف في حروف الكلمة، وأثر ذلك كله في معاني الآيات لدى أهل التأويل.

أما الفصل الرابع والأخير: فكان للبحث في أثر الظواهر اللغوية في تأويل الآيات والألفاظ القرآنية. ومن أهم الظواهر اللغوية التي كان لها آثار شاخصة المعالم في تفسير الألفاظ القرآنية هي: اللغات والمشارك اللفظي

والأضداد، فكان مدار الفصل على هذه الظواهر في ثلاثة مباحث.

كان المبحث الأول منها عن اللغات وأثرها في تفسير عدد من الألفاظ القرآنية، والمبحث الثاني عن المشترك اللفظي وأثره في التأويل، وأما المبحث الثالث فكان عن الأضداد وأثرها في تأويل الألفاظ القرآنية.

ثم ختمت البحث بخلاصة تبين أهم النتائج والآراء التي توصلت إليها، وأبرز التوصيات التي نقترحها من خلال هذه الدراسة.

ثم أتبعته الخاتمة بجريدة للمظان والأصول والمراجع التي اعتمدت عليها في هذا البحث.

وفي الختام لا يسعني إلا أن أقدم جزيل الشكر والعرفان لكل من أسدى إليّ عوناً في إنجاز هذا العمل مهما كان نوعه ومقداره فله مني شكر المعترف بالجميل.

وأخيراً فهذه الدراسة هي ثمرة جهدي وما أفضى إليه اجتهادي. فإن كنت قد وافقت الصواب وهو ما أرجو فتوفيق الله وتسديده، وإن كانت الأخرى فحسبي أنني قد بذلت غاية الجهد، وليس الكمال إلا لله وحده، وما من إنسان إلا ويؤخذ من قوله ويرد إلا أشرف الخلق محمد ﷺ، والحمد لله في الأولى والآخرة، هو حسبنا ونعم الوكيل.

الدكتور حسين حامد الصالح

أستاذ الدراسات اللغوية المشارك

ورئيس قسم اللغة العربية في كلية

التربية بجامعة صنعاء

صنعاء في ١٢ ربيع الأول ١٤٢٦هـ

الموافق ٢١ نيسان ٢٠٠٥م

بريد إلكتروني:

h_alsaleh1@yahoo.com



التمهيد (التأويل وعلم الدلالة)

أولاً: التأويل:

- أ - التأويل في اللغة.
- ب - التأويل في الاصطلاح.
- ج - الفرق بين التفسير والتأويل.
- د - دلالة لفظة (تأويل) في القرآن.

ثانياً: علم الدلالة:

- أ - نشأة علم الدلالة وأهم مباحثه.
- ب - التطور الدلالي.
- ج - عوامل التطور الدلالي.
- د - مظاهر التطور الدلالي.
- هـ - السياق ومكانته في البحث الدلالي.

أولاً: التأويل

أ - التأويل في اللغة:

من أجل تحديد معنى التأويل، لابد من معرفة جذر الكلمة واشتقاقها، لأن ملاحظة العلاقة بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي للكلمة، هو الذي يكشف عن دلالتها الدقيقة.

وبالرجوع إلى معاجم اللغة نجد أن للتأويل دلالات كثيرة، منها: الرجوع، والتفسير، والجمع، والإصلاح، والسياسة.

جاء في (لسان العرب): «الأوّل: الرجوع، آل الشيء يؤوّل أولاً ومآلاً: رَجَعَ. وأوّل إليه الشيء: رَجَعَهُ. وألّت عن الشيء: ارتددت. . وأوّل الكلام وتأوّل: دبّره وقدره، وأوله وتأوّل: فسره»^(١).

فعلى هذا يكون التأويل مأخوذاً من الأوّل بمعنى الرجوع، أو الإرجاع. فكأنّ المؤوّل يردُّ الكلام إلى ما يحتمله من المعاني.

ويقال: «ألّت الشيء: جمعته وأصلحته، فكأنّ التأويل جمع معان مشكلة بلفظ واضح لا إشكال فيه. .»^(٢). وهذا المعنى فرع عن المعنى السالف، وهو يتضمن معنى الجمع والإصلاح فضلاً على معنى الرجوع،

(١) لسان العرب ٣٣-٣٢/١١ (أول). وينظر القاموس المحيط ٣٤١/٣ (آل).

(٢) تهذيب اللغة ٤٥٨/١٥. وينظر: لسان العرب ٣٣/١١ (أول).

ويشير إلى أنَّ التَّأويل يعالج المشكلات التي تقع في معاني الألفاظ ودلالاتها، فيعمد المؤوِّل إلى إزالة كلِّ احتمال لسوء الفهم بالرجوع إلى معين اللغة وانتقاء الألفاظ ذات المعاني الواضحة التي تعصم من ذلك.

وتذكر المعاجم للفعل (آل) معنى آخر وهو (السياسة): «آل الرعية يؤولها إيالةً حسنةً، وهو حَسَنُ الإيالة» أي: حَسَنُ السياسة^(١). و«آل ماله يؤوله إيالةً. إذا أصلحه وساسه»^(٢). وهذا المعنى من معاني التَّأويل يرتبط بالمعنى الاصطلاحي بقوة، لأنَّ المؤوِّل يسوس الكلام بدراية، ويختار المعنى المناسب له.

ويوجز الزركشي (ت ٧٩٤هـ) هذه المعاني بقوله: «وأما التَّأويل فأصله في اللغة من الأوَّل، ومعنى قولهم: ما تأويل هذا الكلام؟ أي: إلامَ تؤوِّل العاقبة في المراد به. كما قال تعالى: ﴿يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ﴾ [الأعراف: ٥٣]، أي: تُكشَفُ عاقبته، ويقال: آل الأمرُ إلى كذا، أي صار إليه، وقال تعالى: ﴿ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا﴾ [الكهف: ٨٢].

وأصله من المأل، وهو العاقبة والمصير، وقد أوَّلتهُ فآل، أي: صرفته فانصرف، فكأنَّ التَّأويل صرفُ الآية إلى ما تحتمله من المعاني. . وقيل: أصله من الإيالة، وهي السياسة، فكأنَّ المؤوِّل للكلام يسوي الكلام، ويضع المعنى في موضعه»^(٣).

ب- التَّأويل في الاصطلاح:

ومن خلال استقراء المعاجم وكتب التفسير ومدونات علوم القرآن، نجد أنَّ مصطلح التَّأويل لدى المتقدمين من علماء العربية والمفسرين كانت له أكثر من دلالة.

(١) أساس البلاغة ص ٢٥ (أول).

(٢) لسان العرب ٣٤/١١.

(٣) البرهان في علوم القرآن ١٤٨/٢-١٤٩. وينظر: الإتقان في علوم القرآن للسيوطي

١٦٧/٤

كان التأويل عند المتقدمين من علماء العربية والمفسرين مرادفاً لمعنى التفسير، وهو الكشف والبيان، فقد نقل عن الخليل (ت ١٧٥هـ) القول: «والتأويل والتأويل: تفسير الكلام الذي تختلف معانيه»^(١).

وقال أبو عبيدة (ت ٢١٠هـ) في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧]: «التأويل: التفسير والمرجع...»^(٢)، وقوله: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ﴾ [الأعراف: ٥٣]: «أي: هل ينظرون إلا بيانه ومعانيه وتفسيره»^(٣).

وسئل ثعلب (ت ٢٩١هـ) عن التأويل فقال: «التأويل والمعنى والتفسير: واحد»^(٤) أي بمعنى واحد. فالتأويل عند هؤلاء يعني التفسير.

وقد استخدم الطبري (ت ٣١٠هـ) التأويل بمعنى التفسير في تفسيره، فعند تفسير كل آية يقول: «القول في تأويل قوله تعالى...»^(٥). ويعني به تفسيرها. ويقول: «وأما معنى (التأويل) في كلام العرب، فإنه التفسير والمرجع والمصير»^(٦). وهو يستخدم كلمة (تأويل) في موضع كلمة (معنى) فنراه يعيب على من فسّر (الكلمة) بأنها: (الكتاب) في قوله تعالى: ﴿مُصَدِّقًا بِكَلِمَةٍ مِّنَ اللَّهِ﴾ [آل عمران: ٣٩]، ويرى ذلك: «جهلاً منه بتأويل الكلمة»^(٧). أي: بمعنى الكلمة. فالتأويل والتفسير عنده مترادفان والمعنى واحد.

ويؤكد ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ) هذا المعنى بقوله: «التأويل هو تفسير

(١) العين ٣٦٩/٨ (أول). وينظر: تهذيب اللغة ٤٥٨/١٥ (أول).

(٢) مجاز القرآن ٨٦/١.

(٣) مجاز القرآن ٢١٦/١.

(٤) لسان العرب ٣٣/١١ (أول).

(٥) ينظر: تفسير الطبري ٧/٥، ١١، ١٢، ١٥، ١٧، ٢٦/٧، ٦٤، ١١٠ (المحقة).

وسأشير إلى الأجزاء المحقة من التفسير بالرمز (ق).

(٦) تفسير الطبري ٢٠٤/٦. وينظر: ٥١١/٢ (ق).

(٧) تفسير الطبري ٣٧٣/٦ (ق).

الكلام - سواء أوافق ظاهره أم لم يوافق - وهذا هو (التأويل) في اصطلاح جمهور المفسرين وغيرهم^(١).

غير أن العلماء الذين جاؤوا من بعد، كانوا يفرقون تفريقاً جلياً بين المصطلحين. فقد «كان اصطلاح (تأويل) مرادفاً في الأصل لاصطلاح (تفسير)، لكنه أصبح بمرور الوقت الاصطلاح الفني الذي يطلق على مادة القرآن، أي: مضمونه، بينما أطلقت كلمة تفسير بعد ذلك على الشرح اللغوي الظاهر»^(٢).

أخذ مصطلح التأويل في القرون التالية معنى مغايراً لمعنى التفسير، وكانت له معانٍ متنوعة عند أهل كل علم من العلوم.

أ - عند المفسرين:

يرى عامة المفسرين أنَّ التأويل هو: «صرف الآية إلى معنى موافق لما قبلها وما بعدها، تحتمله الآية، غير مخالف للكتاب والسنة من طريق الاستنباط»^(٣).

وجاء في (التعريفات) أنَّ التأويل: «صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله، إذا كان المحتمل الذي يراه موافقاً للكتاب والسنة...»^(٤).

فالنص له دلالة ظاهرة مفهومة من اللفظ مباشرة، وهذا هو معنى النص أو تفسيره. وقد يحتمل دلالة أو دلالات أُخَرَ خفية. تُستنبط بإعمال الفكر وتمحيص القرائن، فإذا عُدل عن المعنى الظاهر إلى المعنى أو المعاني الخفية، سمي هذا التحول تأويلاً، فالتأويل توجيه للمعنى باتجاه معين. أي أنه: «صرف الآية إلى ما تحتمله من المعاني»^(٥).

(١) الأسماء والصفات ٣٥/٥. (مجموع الفتاوى).

(٢) الموسوعة الإسلامية الميسرة ١٩٣/١.

(٣) البرهان للزركشي ١٥٠/٢. الإتيقان ١٦٩/٤.

(٤) التعريفات للجرجاني ص ٥٠.

(٥) البرهان للزركشي ١٤٨/٢.

ونقل عن أبي طالب الثعلبي (ت ٤٢٧هـ)^(١) قوله: «التفسير: بيان وضع اللفظ إما حقيقة، أو مجازاً كتفسير الصراط بالطريق، والصيب بالمطر. والتأويل: تفسير باطن اللفظ»^(٢). وهذا يدل على أنّ التأويل يبحث في المعاني الخفية المستترة.

ويؤكّد هذا المعنى الفيلسوف ابن رشد (ت ٥٩٥هـ) بقوله: «ومعنى التأويل: هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أنّ يُخلّ ذلك بعادة لسان العرب في التجوز، من تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه أو لاحقه أو مقارنه، أو غير ذلك من الأشياء التي عُدّت في تعريف أصناف الكلام المجازي»^(٣).

وهذا التعريف يتفق والتعريفات السالفة، مع قيد مضاف وهو أن لا يخرج التأويل عن سنن العرب في كلامها، وهو قيد صحيح.

وقد أجمل ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ) هذه المعاني بقوله: إنّ التأويل «في اصطلاح كثير من المتأخرين هو: صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدليل يقترن بذلك»^(٤).

ب - عند الأصوليين:

ومعنى التأويل عند علماء أصول الفقه لا يختلف كثيراً عن معناه السالف الذكر ولكنّ الفريقين يختلفان في موضوعه. فهو عند المفسرين والمتكلمين يتناول النصوص المتشابهة كآيات الصفات، وعند الأصوليين يتناول نصوص الأحكام التكليفية^(٥).

ويعرّفُ إمام الحرمين الجويني (ت ٤٧٨هـ) التأويل بأنّه: «ردُّ الظاهر

(١) ينظر: طبقات المفسرين للداودي ٦٥/١، مفتاح السعادة ٦٧/٢.

(٢) الإتيان ١٦٧/٤.

(٣) فصل المقال ص ٣٢.

(٤) الأسماء والصفات ٣٥/٥، ٣٤٩. وينظر: التفسير والمفسرون ١٨/١.

(٥) ينظر: أصول الفقه، أبو زهرة ص ١٣٦-١٣٧.

إلى ما إليه مآله في دعوى المتكلم»^(١).

أما أبو الحسن الأمدي (ت ٦٣١هـ) فيرى أنَّ التأويلَ الصحيح المقبول: «هو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه مع احتمال له بدليل يعضده»^(٢). فهو يفرق بين نوعين من التأويل.

تأويل باطل: وهو صرف اللفظ إلى ما لا يحتمله، ومن غير دليل.

وتأويل صحيح: وهو صرف اللفظ إلى ما يحتمله بدليل.

وقد وضع الأصوليون شروطاً معينة للتأويل الصحيح^(٣).

فالمفسرون والأصوليون متفقون على معنى التأويل وعلى شروطه، غير أنَّ كلاً من الفريقين استخدمه في ميدان معين.

ولابد من التنبيه إلى أنَّ تعريفات الفريقين قد أغفلت الإشارة إلى أنَّ التأويل لا يؤخذُ به إلا لسبب وعلّة، وهي عندما يكون إجراء اللفظ على ظاهره ممتنعاً^(٤).

والتعريف الجامع الذي أراه للتأويل الصحيح هو أنه: العدول عن المعنى الظاهر من اللفظ، إلى معنى خفيّ يحتمله لسبب معين، وبدليل مرجّح نقلي أو عقلي أو بكليهما.

والسبب الذي يدعو المؤول للتحويل إلى المعنى الخفي، هو وجود إشكالٍ في المعنى الظاهر كأن يدل على التشبيه أو التجسيم أو التعارض أو غير ذلك من المعاني المُشكِلة^(٥). وهذا التحويل أو التأويل يجب أن يستند إمّا إلى الآثار المنقولة عن الرسول ﷺ والصحابة رضي الله عنهم، ونسبته: (التأويل بالأثر). وإما أن يستند إلى قواعد اللغة وأساليبها في المجاز

(١) ينظر: البرهان في أصول الفقه ٥١١/١.

(٢) الإحكام في أصول الأحكام ٥٠/٣.

(٣) ينظر: نفسه ٥٠/٣، أصول الفقه ١٣٥.

(٤) ينظر: أساس التقديس للرازي ص ١٨٢.

(٥) ينظر: دراسات في الفرق والعقائد ص ٢٠٣.

والاستعارة والكناية والتشبيه، وغير ذلك من أساليب اللغة. وهو ما نسميه: (التأويل اللغوي).

وقد يستند ذلك التحول إلى نظر العقل وبراهينه واستدلالاته، وهو ما نسميه: (التأويل العقلي أو الكلامي).

وأخيراً لابد من القول: إنَّ المؤوِّل قد يستخدم هذه الأنماط الثلاثة من التأويل جملة في موضع واحد، وقد يكفي بعضها حسب النص أو المعنى الذي يعالجه.

ج - الفرق بين التفسير والتأويل:

من أجل زيادة الإيضاح لمعنى التأويل، نورد أهم الفروق التي ذكرها العلماء بين التفسير والتأويل.

ذكر علماء اللغة أنَّ التفسير معناه: الإبانة والكشف. جاء في (اللسان): «الْفَسْرُ: البیان. فَسَّرَ الشَّيْءَ يَفْسِرُهُ - بالكسر - ويفسِّره - بالضم - فسراً، وفسَّره: أبانه..»

والفَسْرُ: كشف المُعْطَى، والتفسير: كشف المراد عن اللفظ المشكِّل...»^(١).

أما التفسير في الاصطلاح فهو: «علم يعرف به فهم كتاب الله المنزل على نبيه محمد ﷺ وبيان معانيه، واستخراج أحكامه وحكمه»^(٢). وفصل العلماء في ذكر الفروق بينه وبين التأويل^(٣)، ومن ذلك ما قاله أبو منصور الماتريدي (ت ٣٣٣هـ): «الفرق بين التأويل والتفسير هو ما قيل: التفسير للصحابة رضي الله تعالى عنهم، والتأويل للفقهاء.

(١) لسان العرب ٥/٣٤١٢ (فسر). وينظر: الصباحي لابن فارس ص ٣١٤. المفردات للراغب ص ٥٧١، (فسر). القاموس المحيط ٢/١١٤ (فسر).

(٢) البرهان للزركشي ١/١٣، ٢/١٤٨. وينظر: الإتيقان ٤/١٦٩. التفسير والمفسرون ١/١٤.

(٣) ينظر: البرهان للزركشي ٢/١٤٩. الإتيقان ٤/١٦٨.

ومعنى ذلك أَنَّ الصحابة شهدوا المشاهد، وعلموا الأمر الذي نزل فيه القرآن، فتفسير الآية لهم لما عاينوا وشاهدوا، إذ هو حقيقة المراد..

وأما التأويل: فهو بيان منتهى الأمر.. فهو توجيه الكلام إلى ما يتوجّه إليه. ولا يقع التشديد في هذا مثل ما يقع في التفسير، إذ ليس فيه الشهادة على الله لأنّه لا يخبر عن المراد، ولا يقول: أراد الله به كذا، أو عنى، ولكن يقول: يتوجّه هذا إلى كذا وكذا من الوجوه.

... فالتفسير ذو وجه واحد، والتأويل ذو وجوه»^(١).

فهو يرى أَنَّ التفسير مقصور على الصحابة رضي الله عنهم الذين سمعوا بيان معاني القرآن من الرسول ﷺ وشهدوا نزول الوحي وأسبابه، فالتفسير يعتمد على المروي عنهم.

أما التأويل فهو توجيه الآية إلى ما تحتمله من المعاني، وعدم الجزم بأن المراد منها هذا المعنى دون غيره، وهو مباح لكل من توفرت فيه شروطه.

وعلى النقيض مما قاله أبو منصور الماتريدي فإنّ هناك من يرى أنّ المنقول عن كثير من أهل العلم القول: «إنّ التأويل هو بيان المعنى الذي يقصد من الكلام. فإذا صُرف الكلام عن الظاهر فقط وفُوض المعنى المراد إلى قائله، لم يسمّ تأويلاً»^(٢).

ويفرّق الراغب الأصفهاني (ت ٤٢٥هـ) بينهما بقوله: «والتفسير أعظم من التأويل، وأكثر ما يستعمل التفسير في الألفاظ، والتأويل في المعاني كتأويل الرؤيا. والتأويل يستعمل أكثره في الكتب الإلهية، والتفسير يستعمل فيها وفي غيرها».

(١) تأويلات أهل السنة ٥ - ٦. وينظر: الفروق في اللغة لأبي هلال العسكري ص ٤٨-٤٩.

وينظر: الإتيان ١٦٧/٤، روح المعاني ٥/١.

(٢) فرقان القرآن، للقضاعي ص ٩٥.

ويرى البغوي (ت ٥١٦هـ)^(١) أنَّ التأويل مرخص فيه لأهل العلم. أمَّا التفسير: «فلا يجوز إلا بالسمع بعد ثبوته من طريق النقل»^(٢).

«والتفسير أكثره يستعمل في معاني مفردات الألفاظ، والتأويل أكثره يستعمل في الجمل»^(٣). فالتفسير عنده شرح للألفاظ وكشف للغامض من معانيها، سواء أكان ذلك في كلام الخالق أم في كلام الخلق. أمَّا التأويل فهو توجية لمعاني الجمل، ولا يستعمل إلا في الكتب الإلهية.

وينقل القرطبي (ت ٦٧١هـ) في تفسيره أنَّ: «التفسير بيان اللفظ، كقوله: ﴿لَا رَبَّ فِيهِ﴾ [البقرة: ٢]، أي: لا شك...

والتأويل: بيان المعنى، كقوله: لا شك فيه عند المؤمنين...»^(٤). وهذا القول يتفق مع القول المتقدم.

ويؤكد الخازن المفسر (ت ٧٠١هـ) هذا المعنى ويرى أنَّ التفسير: «هو بيان المعاني المعقولة، فكل ما يُعرفُ به الشيء ومعناه فهو تفسير، وقد يقال فيما يختص بمفردات الألفاظ وغريبها تفسير.

أما التأويل... فهو ردُّ الشيء إلى الغاية والمراد منه بيان غايته المقصودة منه.

فالتأويل بيان المعاني والوجوه المستنبطة الموافقة للفظ الآية. والفرق بين التفسير والتأويل أنَّ التفسير يتوقف على النقل المسموع، والتأويل يتوقف على الفهم الصحيح»^(٥).

فالتفسير - كما يراه - علم رواية عماده الآثار المنقولة عن الرسول ﷺ

(١) تنظر ترجمته في: مفتاح السعادة ١٠٢/٢.

(٢) تفسير البغوي ١٢/١ في هامش تفسير الخازن.

(٣) مقدمة التفسير له (ملحقة بكتاب المفردات، ط كراتشي) ص ٥٨٦. وينظر: البرهان للزركشي ١٤٩/٢، الإتيان ١٦٨/٤.

(٤) تفسير القرطبي ١٦-١٥/٤. وينظر: دائرة المعارف الإسلامية ٥٢٣/٤-٥٢٤ (تأويل).

(٥) تفسير الخازن ١٢-١١/١.

والصحابية رضي الله عنهم. أما التأويل فعلمٌ درايةٌ لأنه عملية فهم صحيح للنصوص تتبع طرائق معينة لمعالجتها واستنباط المعاني الخفية منها.

وقد ذهب الزركشي هذا المذهب، ورأى أنّ: «المفسّر ناقل، والمؤوّل مستنبط، وذلك استنباط الأحكام...»^(١).

وأوجز ابن جُزَي الغرناطي (ت ٧٤١هـ) الآراء في هذه المسألة بقوله: «فإن قيل: ما الفرق بين التفسير والتأويل؟ فالجواب أنّ في ذلك ثلاثة أقوال:

الأول: أنهما بمعنى واحد.

الثاني: أنّ التفسير للفظ، والتأويل للمعنى.

الثالث: أنّ التفسير هو الشرح، والتأويل هو حمل الكلام على معنى غير المعنى الذي يقتضيه الظاهر، بموجب اقتضى أن يحمل على ذلك، ويخرج عن ظاهره»^(٢).

وقال أبو طالب الثعلبي: «التفسير بيان وضع اللفظ إما حقيقة أو مجازاً، كتفسير الصراط بالطريق، والصيّب بالمطر. والتأويل تفسير باطن اللفظ...»

فالتأويل إخبار عن حقيقة المراد، والتفسير إخبار عن دليل المراد.. مثاله، قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكَ لِبِالْمِرْصَادِ﴾ [الفجر: ١٤]، تفسيره: أنه من الرصد، يقال: رَصَدْتُهُ: رَقَبْتُهُ.. وتأويله: التحذير من التهاون بأمر الله والغفلة عن الأهبة والاستعداد للعرض عليه. وقواطع الأدلة تقضي بأن المراد منه على خلاف وضع اللفظ في اللغة»^(٣).

فالتفسير عنده هو الذي يبيّن وضع اللفظ في الآية هل هو على

(١) البرهان ١٦٦/٢.

(٢) التسهيل لعلوم التنزيل ١١/١.

(٣) الإتيان ١٦٧/٤. وينظر: مفتاح السعادة ٥٧٤/٢.

الحقيقة أم المجاز، أما التأويل فإنه يبيّن هل المراد هذا المعنى أم ذلك.
ويرى بعض المُحدّثين أنّ: «التفسير يتعلق بما حول النص، أما التأويل
فإنّه الوصول إلى أعماق النص»^(١).

والذي يُستخلص من هذه الأقوال، أنّ التفسير علم رواية يعتمد الآثار
المنقولة عن الرسول والصحابة. أما التأويل فهو علم دراية يستفاد من معرفة
اللغة وأساليبها، وهو يمكن المؤوّل من ترجيح أحد معاني اللفظ على
المعاني الأخرى، واستنباط المعاني الخفية.

والتفسير كذلك شرح للألفاظ وبيان للغامض من معانيها، أما التأويل
فهو تصرف في المعاني وتوجيه لها إلى خلاف ما يقتضيه ظاهر اللفظ
بموجب اقتضى ذلك.

د - دلالة لفظة (تأويل) في القرآن:

ومن أجل جلاء معنى التأويل بشكل تام، لا بد من تتبع دلالات هذه
اللفظة في مواطن ورودها في القرآن الكريم، من خلال تفسيرات ابن عباس
ومجاهد لها في سياقاتها المختلفة من القرآن، ثم نتبع ذلك بذكر الوجوه
التي عدّها مصنفو الوجوه والنظائر في القرآن الكريم لهذه اللفظة.

لقد وردت لفظة (تأويل) في القرآن الكريم سبع عشرة مرة^(٢). وسأذكر
التفسيرات والدلالات التي ذكرها لها ابن عباس ومجاهد في بعض تلك
المواضع.

وأول موضع وردت فيه هذه اللفظة كان في سورة (آل عمران)، وهو
قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرَى
مُتَشَبِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ
وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَأَمَّنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا

(١) دراسات في القرآن، د. السيد أحمد خليل ١١٠.

(٢) ينظر: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم ١٢٤ (آل).

يَذَكِّرُ إِلَّا أَوْلُوا الْآلِيبِ ﴿٧﴾ [الآية: ٧]. وقد نقل الطبري (ت ٣١٠هـ) اختلاف المفسرين في المراد بـ(تأويله) المذكور في الآية، فقال: «اختلف أهل التأويل في معنى (التأويل) الذي عنى الله جل ثناؤه بقوله: (وابتغاء تأويله) فقال بعضهم: معنى ذلك الأجل الذي أرادت اليهود أن تعرفه من انقضاء مدة أمر محمد ﷺ وأمر أمته من قبل الحروف المقطعة من حساب الجُمَّل كـ(ألم والمص والر والمر) وما أشبه ذلك من الآجال... عن ابن عباس: أما قوله (وما يعلم تأويله إلا الله) يعني: تأويله يوم القيامة إلا الله»^(١). فقد ذهب إلى أن معنى (تأويله) هو محاولة اليهود معرفة الأجل الذي تنقضي عنده مدة بقاء أمة محمد ﷺ. والأجل هو العاقبة والمصير الذي تنتهي إليه المخلوقات. وهذا الأجل سيحين يوم القيامة، وموعد هذا اليوم وأوانه لا يعلمه إلا الله، لأن الله قد استأثر بعلمه فقال: ﴿إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ﴾... [لقمان: ٣٤].

ونقل الطبري عن بعض المفسرين أنهم قالوا: معنى (تأويله) عواقب القرآن، وقالوا: إنما أرادوا أن يعلموا متى يجيء ناسخ الأحكام التي شرعها الله لأهل الإسلام. وقد رجح الطبري قول ابن عباس الأول، لأن الله أخبر أن ذلك التأويل أو الأجل لا يعلمه إلا الله^(٢).

فعلى قول ابن عباس المذكور يكون معنى (التأويل) هو العاقبة والأجل. ولم يؤثر عن مجاهد قول في معنى (تأويله) الأولى في هذه الآية، لكنه قال في تفسير (تأويله) الثانية: إن معناها أن الراسخين في العلم يعلمون تأويله ويقولون آمناً به^(٣). فكأنه أراد أنهم يعلمون تفسير المتشابه من القرآن، ويؤمنون بالقرآن كله محكمه ومتشابهه، يقوي ذلك أنه هو الذي روى عن ابن عباس قوله: (أنا ممن يعلم تأويله)^(٤).

(١) تفسير الطبري ١٢١/٣.

(٢) ينظر: تفسير الطبري ١٢١/٣.

(٣) ينظر: تفسير مجاهد ١٢١. تفسير الطبري ١٢١/٣.

(٤) ينظر: تفسير الطبري ١٢١/٣.

وفي قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [النساء: ٥٩]، لم أجد لابن عباس قولاً في معنى (التأويل) في هذه الآية، وقال مجاهد معناه: وأحسن جزاء. وقال آخرون معناه: وأحسن ثواباً وعاقبة^(١). والمعنى أنّ طاعة الله والرسول والمؤمنين من أولي الأمر، ستفضي إلى ثواب حسن وعاقبة محمودة عند الله. فمعنى (التأويل) عنده في هذه الآية هو نتيجة العمل الصالح وثوابه وجزاؤه.

وذهب مجاهد إلى المعنى نفسه في تفسير قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ﴾ [الأعراف: ٥٣]، قال: تأويله جزاؤه وثوابه^(٢).
أما قوله: (يوم يأتي تأويله) فقد قال ابن عباس: هو يوم القيامة^(٣).

والمعنى أنّ جزاء المكذّبين بالكتاب سيكون يوم القيامة. وقد يكون ابن عباس فسّر (التأويل) هنا بأنه يوم القيامة، لأنّ الجزاء والعقاب يكون فيه، فهو من إطلاق المحل على الحال فيه على سبيل المجاز المرسل. فيكون معنى التأويل في هذه الآية هو نتيجة العمل السيء وجزاؤه وعقابه.

أما معنى (التأويل) في قوله تعالى: ﴿وَيَعْلَمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ﴾ [يوسف: ٦]، فقد قال مجاهد إنّ معناه: عبارة الرؤيا^(٤)، فمعنى التأويل في هذا السياق هو: تفسير الأحلام.

وقد فسّر مجاهد تأويل الشيء بأنه الشيء نفسه وذلك في قوله تعالى: ﴿نَبِّئْنَا بِتَأْوِيلِهِ﴾ [يوسف: ٣٦] حيث قال إنّ معناها: نبئنا به^(٥). وفسّر قوله بأنّ معناه: تأويل الشيء هو الشيء، ومنه تأويل الرؤيا إنما هو الشيء الذي تؤول إليه^(٦). هذه هي المواضع التي توقف عندها ابن عباس ومجاهد لبيان

(١) تفسير الطبري ٩٦/٥.

(٢) تفسير مجاهد ٢٣٨. ينظر: تفسير الطبري ١٤٥/٨.

(٣) تفسير الطبري ١٤٥/٨.

(٤) نفسه ٩٢/١٢، ١٠٥.

(٥) تفسير الطبري ١٢٨/١٢.

(٦) ينظر: تفسير الطبري ١٢٨/١٢. تفسير مجاهد ص ٣١٦.

معنى لفظة (تأويل) في سياقاتها المختلفة، وقد دلت في تلك السياقات على (العاقبة والأجل، وعلى الجزاء على العمل خيراً كان أو شراً)، وهذه الدلالة تلتقي مع سابقتها، لأنَّ جزاء العمل هو عاقبته ونتيجته أيضاً.

كما دلت لفظة (تأويل) أيضاً على (تعبير الرؤيا أو تفسير الأحلام)، لأنَّ تأويلها هو ما تؤول إليه وتصير.

ويُفهم من هذه التفسيرات للفظة (تأويل)، أنَّ المراد بتأويل الآية عندهما هو (ما تُرَدُّ إليه من معان).

أما العلماء الذين درسوا (الوجوه والنظائر في القرآن الكريم) فقد ذكروا أنَّ لفظة (تأويل) جاءت في القرآن على خمسة أوجه أو دلالات، ومن أوائل الذين أَلَّفوا في هذا الموضوع مقاتل بن سليمان البلخي (ت ١٥٠هـ) حيث قال: «تفسير (تأويل) على خمسة وجوه:

فوجه منها: (تأويله) يعني: منتهى كم يملك محمد وأمه، فذلك قوله في آل عمران: ﴿أَبْتَعَاءَ الْفِتْنَةِ وَأَبْتَعَاءَ تَأْوِيلِهِ﴾ [الآية: ٧] يعني: منتهى كم يملك محمد وأمه، وذلك أنَّ اليهود أرادوا أن يعلموا من قبل حساب الجُمَّل كم يملك محمد وأمه، ثم ينقضى ملكه ويرجع الملك إلى اليهود، قال الله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧]. يعني: وما يعلم تأويل كم يملك محمد وأمه إلا الله، لا يعلم ذلك إلا الله بأنهم يملكون إلى يوم القيامة ولا يرجع الملك إلى اليهود.

والوجه الثاني: (تأويله) يعني: عاقبة ما وعد الله في القرآن من الخير والشر يوم القيامة، فذلك قوله في الأعراف: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ﴾ [الآية: ٥٣]. يعني ما ينظر كفار مكة إلا تأويله يعني: عاقبته، وما وعد الله في القرآن على السنة الرسل من الخير والشر، وقال أيضاً: ﴿يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ﴾ [الأعراف: ٥٣]. يعني يوم القيامة يأتي عاقبة ما وعد الله في القرآن من الخير والشر...

والوجه الثالث: (تأويل) يعني: تعبیر الرؤيا، فذلك قوله في يوسف: ﴿وَكَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ﴾ [يوسف: ٦] يعني تعبیر الرؤيا...

والوجه الرابع: (تأويل) يعني: تحقيق، فذلك قول يوسف: ﴿يَأْتِيَنَّ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ﴾ [يوسف: ١٠٠]، يعني: تحقيق رؤياي.

والوجه الخامس: (تأويله) يعني: ألوانه، فذلك قول يوسف لصاحبي السجن: ﴿لَا يَأْتِيَكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقَانِيَهُ إِلَّا نَبَأُكُمَا بِتَأْوِيلِهِ﴾ [يوسف: ٣٧]، يعني ألوانه، يعني: ألوان الطعام من قبل أن يأتيكما^(١). فلفظة (التأويل) جاءت في القرآن الكريم على خمسة أوجه، هي: الأجل الذي ينقضي عنده ملك أمة الإسلام، والعاقبة والجزاء، وتفسير الأحلام، والتحقيق، والألوان.

ولم تخرج تفسيرات المفسرين لهذه اللفظة عن تلك المعاني التي ذكرها ابن عباس ومجاهد، أو الأوجه التي ذكرها مؤلفو الوجوه والنظائر في القرآن الكريم.

فقد قال الفراء (ت ٢٠٧هـ) في تفسير قوله تعالى: ﴿وَأَبْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ﴾ [آل عمران: ٧] يعني: تفسير المدة^(٢). وقال في معنى (تأويله) في قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ﴾ [الأعراف: ٥٣]: «الهاء في (تأويله) للكتاب، يريد عاقبته وما وعد الله فيه»^(٣).

وقال أبو عبيدة (ت ٢١٠هـ) في تفسير الآية الأولى (وابتغاء تأويله) التأويل: التفسير والمرجع، وتأويله: مصيره^(٤). أما الآية الثانية فقد قال إن معناها: «هل ينظرون إلا بيانه ومعانيه وتفسيره»^(٥). فالتأويل عنده هو التفسير والبيان.

(١) الأشباه والنظائر في القرآن الكريم ص ١٣١-١٣٢. وينظر: الوجوه والنظائر في القرآن الكريم لهارون بن موسى ص ١١٧-١١٨. إصلاح الوجوه والنظائر في القرآن الكريم لمحمد بن علي الدامغاني ص ٥٨-٥٩. نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر لابن الجوزي ص ٢١٨-٢١٩.

(٢) معاني الفراء ١/١٩١.

(٣) نفسه ١/٣٨٠.

(٤) مجاز القرآن ١/٨٦.

(٥) نفسه ١/٢١٦.

وقد استقرى ابن تيمية مواطن ورود هذه اللفظة في القرآن الكريم،
ودلالتها في كل سياق من تلك السياقات، وانتهى إلى القول: إنَّ المعنى
المشترك فيها جميعاً أنها: «الموجود الذي يؤول إليه الكلام»^(١).



(١) الأسماء والصفات ٣٤٩/٥.

ثانياً: علم الدلالة

- أ - نشأة علم الدلالة وأهمُّ مباحثه.
- ب - التطور الدلالي.
- ج - عوامل التطور الدلالي.
- د - مظاهر التطور الدلالي.
- هـ - السياق ومكانته في البحث الدلالي.

ثانياً: علم الدلالة

أ- نشأة علم الدلالة وأهم مباحثه

يعد موضوع معاني الألفاظ وما يشتمل عليه من ظواهر تطور الدلالة، وما لهذا التطور من علل وأسباب من أكثر الدراسات اللغوية حظوة لدى الباحثين اليوم. ويكفي للتدليل على أهمية هذا الموضوع في الدراسات اللغوية الحديثة أن نذكر أنه كان فرعاً من فروع فقه اللغة، ثم أصبح علماً مستقلاً بذاته وهو ما يعرف بـ(علم معاني الألفاظ) أو (علم الدلالة Semantics)^(١). ويُعرّف بأنه: «العلم الذي يبحث في معاني الألفاظ، وأنواعها، وأصولها، والصلة بين اللفظ والمعنى، والتطور الدلالي، ومظاهره وأسبابه، والقوانين التي يخضع لها»^(٢).

وهذا الضرب من الدراسة حديث المولد نسبياً، ويذكر المعنيون بعلم اللغة أن أول من بدأها هو اللغوي الفرنسي م. بريال (M.Breal) في أواخر القرن التاسع عشر عندما كتب في عام (١٨٩٧م) بحثاً بعنوان: (مقالة في السيماتيك Essaido.Semantique) ونشر بالإنكليزية في عام (١٩٠٠م) وقد عني فيه ببحث الدلالة في بعض ألفاظ اللغات القديمة التي تنتمي إلى

(١) علم المعنى أو السيماتيك Semantics مأخوذ من الكلمة الإغريقية Sema بمعنى علامة أو دليل. ينظر: دور الكلمة في اللغة، ستيفن أولمان ص ١٣.

(٢) علم اللغة وفقه اللغة تحديد وتوضيح د.عبد العزيز مطر ص ٤٥.

الفصيلة الهندية - الأوروبية كاليونانية واللاتينية والسنسكريتية^(١)، وخرج من بحثه بنتائج مهمة، وقواعد عامة في حدود الدلالة وتطورها^(٢).

ثم تابعت الدراسات في هذا الميدان^(٣). وقد اقتصر في بادئ الأمر على الناحية التاريخية الاشتقاقية للألفاظ، كأن تقارن الكلمة بنظائرها في الصورة والمعنى حتى يمكن إرجاعها إلى أصل واحد تفرعت عنه فروع عدة في لغة واحدة أو أكثر من لغة^(٤).

وفي السنوات الأخيرة بدأ علماء اللغة يتجهون إلى دراسة العوامل الخارجية التي تؤثر في الألفاظ من إنسانية واجتماعية ونفسية وغيرها، وأخذوا يبحثون في الأسباب التي تجعل بعض الكلمات تضيق في دلالتها بعد أن كانت أعم وأوسع، والأسباب التي تجعل بعض الكلمات تتسع في دلالتها بعد أن كانت أضيق وأضيق، والأسباب التي تؤدي إلى انحدار دلالة بعض الكلمات بعد سموها، والأسباب التي تؤدي إلى انتقال دلالة الكلمات من مجال إلى آخر. وأرجعوا كل هذا إلى أسباب وعوامل مرّت في تاريخ الأمم، وأدّت إلى مثل هذا التطور والتغير^(٥).

ويعدُّ البحث في دلالة الألفاظ عامة وتطور تلك الدلالة على جانب كبير من الأهمية لأنه يكتسب تلك الأهمية من صلته بشؤون الحياة، وعلاقات الأفراد بعضهم ببعض لأنّ كثيراً من القضايا والمعاملات بين الأفراد، وكثيراً من المعاهدات والاتفاقيات والعقود بين الدول، تتوقف على تحديد معاني الألفاظ.

والبحث في دلالة الألفاظ القرآنية خاصة أهم وأخطر، لما يتوقف على

(١) ينظر عن هذه الفصيلة من اللغات: علم اللغة، د.علي عبد الواحد وافي ص ١٩٧.

(٢) ينظر: دور الكلمة في اللغة ص ١٤. ودلالة الألفاظ، إبراهيم أنيس ص ٧. علم اللغة، أحمد مختار عمر ص ٢١. علم اللغة وفقه اللغة، مطر ص ٤٥.

(٣) ينظر: علم الدلالة ص ٢٢ وما بعدها.

(٤) ينظر: دلالة الألفاظ ص ٧.

(٥) ينظر: علم اللغة، وافي ص ٣١٤. التطور اللغوي، د.رمضان عبد التواب ص ١١٤.

تحديد معاني تلك الألفاظ من أحكام شرعية وقانونية تفرق بين الحلال والحرام، والواجب والمندوب، والمستحب والمكروه... إلخ

وتعقّب معاني اللفظ الواحد من خلال العصور يلقي على النص أضواء تزيده وضوحاً، ويكشف عن معاني ألفاظه ستاراً لم يكن لينكشف لو وقف الباحث عند المعنى الوضعي الأول للفظ والمسمى بالمعنى المعجمي أو (الدلالة الأساسية)^(١). إنّ اللفظ قد يستعمل في عصر من العصور لمعنى يغير المعنى الذي استعمل له اللفظ نفسه في عصر آخر، ولذلك كان تفسير الألفاظ عن طريق شواهد من استعمال أهل العصر لها خيراً وأولى من تفسيرها بواسطة المعجم الموضوع في عصر معين. ولا يفوتنا أن نشير إلى أنّ الصحابي الجليل عبدالله بن عباس رضي الله عنهما (ت ٦٨هـ)^(٢)، كان الرائد في ابتداء هذا المنهج لدراسة الدلالة القرآنية، ومن هنا كان إعطاء تأويلاته للألفاظ القرآنية الأهمية القصوى في هذا البحث الذي سيدرس تلك المعاني والدلالات التي أسبغتها تأويلات ابن عباس ومن بعده تلميذه مجاهد بن جبر (ت نحو ١٠٤هـ)^(٣). على الألفاظ القرآنية، وتبيّن من خلال

(١) ينظر: علم الدلالة العربي، د.فايز الداية ص ٢٠. علم الدلالة ص ٣٦.

(٢) عبدالله بن عباس بن عبد المطلب الهاشمي، ابن عم النبي ﷺ يعدّ من أكابر علماء الصحابة بالفقه والحديث والتفسير واللغة، ولد بمكة في السنة الثالثة قبل الهجرة ونشأ فيها في بدء عصر النبوة، ولازم النبي ﷺ وروى عنه الأحاديث، وكان عمر رضي الله عنه إذا أعضلت عليه قضية دعا ابن عباس وقال له: أنت لها ولأمثالها. ثم أخذ بقوله. وقد أكثرت كتب التفسير من الرواية عنه وأجمع الدارسون على أنه أول من فسر ألفاظ القرآن تفسيراً لغوياً محضاً. وتنسب له كتب التراجم عدداً من المؤلفات في التفسير وفي غريب القرآن ولغاته، وأكثرها غير ثابت النسبة إليه.

كفّ بصره في آخر عمره، وتوفي بالطائف سنة ٦٨هـ.

تنظر: ترجمته في: الإصابة في تمييز الصحابة، لابن حجر العسقلاني، ترجمة رقم ٤٧٧٢. طبع مصر ١٩٣٩م.

ومعرفة القراء الكبار للذهبي ٤١/١. والنجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، لابن تغري بردي ١٨٢/١. طبع القاهرة ١٩٧٢م.

(٣) مجاهد بن جبر، أبو الحجاج المكي مولى بني مخزوم، تابعي إمام في التفسير، ولد في مكة وسمع عبدالله بن عباس وعبدالله بن عمر وأبا هريرة، ويعدّ أقل أصحاب ابن =

تلك التأويلات ما إذا كان اللفظ القرآني قد جاء بمعناه الوضعي الأول أو أُريدَ به المعنى المجازي المتطور، وما الصلة بين المعنيين، وما هو أثر القرائن الدلالية في الوصول إلى المعنى؟ وما هي آثار اختيارات ابن عباس ومجاهد في القراءات في تأويل الآيات القرآنية، ثم ما هي الآثار التي تركتها الظواهر اللغوية من مثل لغات القبائل، والمشارك اللفظي، والأضداد في دلالة اللفظ القرآني، ومن ثم في تأويله على هذا الوجه أو ذلك؟

إنَّ دراسة معاني الألفاظ القرآنية من خلال التفسيرات اللغوية المروية عن الرسول ﷺ وعن الصحابة رضي الله عنهم وعن بعض كبار التابعين رحمهم الله ورصد تلك المعاني في مُدَدٍ زمنية متباعدة تدلُّ على أنَّ كثيراً من الألفاظ القرآنية قد جاءت بدلالات جديدة غير ما ألفه العرب من معاني تلك الألفاظ، فمنها ما كانت دلالاته خاصة أو ضيقة ثم اتسعت وعممت، ومنها ما كانت دلالاته عامة ثم ضاقت وخصت، ومنها ما كان لغة لإحدى القبائل العربية بدلالة خاصة فعممت تلك الدلالة في السياق القرآني، ومنها

= عباس رواية عنه في التفسير ولكنه أوثقهم. قال: قرأت القرآن على ابن عباس ثلاث مرات، أقف عند كل آية أسأله: فيم نزلت وكيف كانت؟ وبعد أحد القائلين بالمذهب العقلي في تفسير القرآن الكريم، له مكانة عالية في التفسير، قال عنه سفيان الثوري: «إذا جاءك التفسير عن مجاهد فحسبك به» وقال الذهبي: «أجمعت الأمة على إمامة مجاهد والاحتجاج به».

اعتمد على تفسيره الشافعي والبخاري وغيرهما. وقد جعل للرأي منزلة مهمة في حقل الفقه.

ونقل عنه الطبري كثيراً من تفسيره عن طريق الرواية، واعتمد عليه كثيراً في تفسيره وله تفسير مطبوع نشر في (قطر) الطبعة الأولى ١٣٩٦هـ/١٩٧٦م حققه عن مخطوطة قديمة عبد الرحمن الظاهر بن محمد السورتي.

وقد اختلف في سنة وفاته بين ١٠٢ و ١٠٤هـ ويقال إنه مات وهو ساجد.

تنظر ترجمته في: تذكرة الحفاظ للذهبي ص ٩٢، طبع الهند ١٩٥٨م. وتهذيب التهذيب لابن حجر العسقلاني ٤٢/١٠، طبع حيدر آباد ١٣٢٥-١٣٢٧هـ. وحلية الأولياء وطبقات الأصفياء لأبي نعيم الأصفهاني ٢٧٩/٣، طبع القاهرة ١٩٣٢-١٩٣٨م. وغاية النهاية لابن الجزري ٤١/١. وكشف الظنون لحاجي خليفة ص ٤٥٨، طبع استانبول ١٩٤٨م.

ما نقل من الحقيقة إلى المجاز، أو من الدلالة الحسية إلى الدلالة المجردة، وغير ذلك مما اشتمل عليه الأسلوب القرآني وفسره لنا الرعيل الأول من أهل التأويل.

فمن الألفاظ التي كانت خاصة ثم عممت دلالتها، لفظة (اللوح) التي كانت تعني: العظم العريض^(١). وبما أن الناس كانوا يكتبون في بادئ الأمر على العظام سمي فيما بعد كل ما يكتب عليه لوحاً، لتلك العلاقة التاريخية. قال أبو حاتم الرازي (ت ٣٢٢هـ): «قال بعض أهل المعرفة: سمي اللوح الذي يكتب فيه لوحاً، لأنهم كانوا يكتبون في العظام، كعظم الكتف وغير ذلك، فكل عظم كتبوا فيه سموه لوحاً. ثم قيل لكل ما يكتب فيه من الخشب لوحاً لأنه نُحِتَ على تلك الهيئة...»

وسميت ألواح السفينة ألواحاً، لأنها نُحِتَت على هيئة الألواح التي يكتب فيها. قال الله عز وجل: ﴿وَحَمَلْنَاهُ عَلَىٰ ذَاتِ أَلْوَاحٍ وَدُسُرٍ ﴿١٣﴾﴾ [القمر: ١٣]^(٢).

وهنا انتقال دلالي آخر من الكتابة إلى بناء السفن وأشكال الأخشاب التي نُحِتت على شكل ألواح الكتابة.

وعكس ذلك ما أصاب دلالة كلمة (الحج) فقد كانت تعني: (القصد مطلقاً)^(٣)، ثم خصصت دلالة هذه الكلمة من معناها العام إلى الدلالة على الشعيرة الإسلامية المعروفة. جاء في (لسان العرب): «حجَّ إلينا فلان أي: قدم، وحجه يحجه حجا: قصده... ثم تعورف استعماله في القصد إلى مكة بالأعمال المشروعة فرضاً وسنة، تقول: حججت البيت أحجه حجاً إذا قصدته، وأصله من ذلك»^(٤).

(١) لسان العرب ٥٨٤/٢ (لوح).

(٢) الزينة في الكلمات الإسلامية العربية، أبو حاتم الرازي ١٤٧/٢-١٤٨.

(٣) تاج العروس من جواهر القاموس، للزبيدي ٤٥٩/٥ (حجج).

(٤) لسان العرب ٢٢٦/٢ (حجج).

إنَّ جوهر البحث في علم الدلالة هو الوقوع على قوانين المعنى التي تكشف أسرارها، وتبيِّن السبل إليه وكيفية حركته، لترقى الدلالة فتؤدي وظائف حضارية مهمة في الحياة اليومية، وميادين العلوم، وآفاق الفن، وتغدو أداة طيِّعة بين أيدي البشر^(١).

وفي هذا المقام لا بد من القول: إنَّ الدراسات الدلالية الحديثة قد أغفلت جهود الدلالين العرب القدامى فلم تأتِ على ذكرهم في سلسلة تطور الاهتمام الدلالي القديم، ونحن وإن كنا نسلم أنَّ علم الدلالة علم حديث النشأة نسبياً، إلا أننا وجدنا العلماء العرب المسلمين ومنهم علماء العربية وعلماء أصول الفقه خاصة قد أغنوا جوانب كثيرة من البحث الدلالي، ولا سيما ما يتعلق منها باستنباط الأحكام من النصوص الشرعية، وقد صنّفوا الدلالة في تلك النصوص إلى أنواع، يقول الشريف الجرجاني (ت ٨١٦هـ): «الدلالة: هي كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر، والشيء الأول هو الدال، والثاني هو المدلول، وكيفية دلالة اللفظ على المعنى باصطلاح علماء الأصول محصورة في: عبارة النص، وإشارة النص، واقتضاء النص»^(٢).

فالعلماء الأوائل في ميدان التفسير والفقه وفي ميدان اللغة خلّفوا لنا إرثاً رائعاً ساعد على معالجة مشكلات دلالية كثيرة، فبعض مباحث علم الدلالة قد أُثيرت، وبعض أفكاره قد نوقشت على يد أعلامنا الأوائل^(٣).

ونحن إذ نحاول في هذه الدراسة تقصّي بعض ما خلّفه لنا الرعيل الأول في ميدان من الميادين التي أوّلوها جُلَّ اهتمامهم ومبلغ علمهم، ألا وهو تبيين معاني كلام الخالق (سبحانه) وتوضيح مقاصد خطابه بعبارات يفهمها القوم الذين أنزل القرآن بلسانهم ويعرفونها، عندما نحاول ذلك على هدي مناهج البحث اللغوي الحديثة فإننا لا نقع أسرى لتلك المناهج، وإنما

(١) ينظر: علم الدلالة العربي ص ٦.

(٢) التعريفات، للشريف الجرجاني ص ١٠٤.

(٣) ينظر: علم الدلالة ص ٢١-٢٢.

نفيد منها بحيث تكون أدوات لنا تعين على إضاءة الأصول العربية الإسلامية وتساعد على تنمية قدراتها في عصرنا، فنحن نأخذ ما يفيد ونردُّ ما يجافي أصالة لغتنا ومسارها التاريخي، عملاً بالقول المأثور: (الحكمة ضالة المؤمن، أتى وجدها أخذها).

ولابد أن نقدم بين يدي دراستنا هذه لمحة موجزة عن أهمِّ المباحث التي يدرسها علم الدلالة في العصر الحديث، لأننا سوف نحاول تتبع أصولها في أقوال الذين تصدَّوا لتفسير الذكر الحكيم وفي مقدمتهم جبر الأمة عبدالله بن عباس (رضي الله عنهما) وتلميذه مجاهد بن جبر (رحمه الله).

إنَّ من أهمِّ المسائل التي يدرسها علم الدلالة هي البحث في معاني الألفاظ وتطور دلالتها وعوامل ذلك التطور، ومظاهره من تخصيص للدلالة أو تعميم أو انتقال، ومن مباحثه أيضاً الوسائل التي تساعد على الوصول إلى المعنى، وأهمها القرائن الدلالية، كالسياق اللغوي وسياق المقام.

ب - التطور الدلالي

يرى الدارسون المحدثون أنَّ أهمَّ ظواهر اللغة ترجع إلى قسمين رئيسيين: الظواهر المتعلقة بالصوت، والظواهر المتعلقة بالدلالة. وكلتا الناحيتين في تطور مطرد وتغير مستمر. وهي في تطورها تتأثر بعوامل مختلفة وتخضع لطائفة كبيرة من القوانين^(١). ونحن في هذه الدراسة نتناول الظواهر المتعلقة بالدلالة فحسب.

إنَّ الموضوع الأساس لعلم الدلالة هو (المعنى) ويرى المختصون بعلم اللغة من المحدثين أنَّ المعنى أساس الدراسات اللغوية كلها وهدفها الأول^(٢). ويُعرفونه بأنه «علاقة متبادلة بين اللفظ والمدلول: علاقة تمكِّن كل واحد

(١) ينظر: علم اللغة، وافي ص ٢٨٥، ٣١٣.

(٢) ينظر: دور الكلمة في اللغة، مقدمة المترجم ص ٣. وعلم اللغة د. محمود السعران ص ٢٦١.

منهما من استدعاء الآخر^(١). فالكلمات لفظ ومدلول ومعنى، ودلالة أي لفظ هي ما ينصرف إليه هذا اللفظ في الذهن من معنى مدرك أو محسوس، والتلازم بين الكلمة ودلالاتها أمر لا بد منه في اللغة ليتم التفاهم بين الناس.

والكلمة أصغر وحدة من وحدات المعنى، وهي التي تتكون منها الوحدات الأخرى كالعبارة والجملة. والكلمة تتمتع بقوة خفية فهي تؤثر في نفوسنا، وتعديل من سلوكنا بسبب ما ارتبطت به من صبغة دينية، وما اكتسبته من منزلة اجتماعية^(٢).

والتطور الدلالي، أي: تَغْيِيرُ معاني الكلمات، ظاهرة شائعة في كل اللغات، أكدها الدارسون لتاريخ اللغات الإنسانية، ورأوا أنها ظاهرة طبيعية دعت إليها الضرورة الاجتماعية^(٣). ويُسَبَّه هؤلاء اللغة في هذه الناحية بالكائن الحي: «لأنها تحيا على ألسنة المتكلمين بها، وهم من الأحياء، وهي لذلك تتطور وتتغير بفعل الزمن كما يتطور الكائن الحي ويتغير، وهي تخضع لما يخضع له الكائن الحي في نشأته ونموه وتطوره، وهي ظاهرة اجتماعية تحيا في أحضان المجتمع، وتستمد كيانه منها، ومن عاداته وتقاليده، وسلوك أفرادها، كما أنها تتطور بتطور هذا المجتمع، فترقى برقيته وتنحط بانحطاطه»^(٤). وتغير المعنى ليس إلا جانباً من جوانب التطور اللغوي، لأن اللغة: «ليست هامة أو ساكنة بحال من الأحوال بالرغم من أن تقدمها قد يبدو بطيئاً في بعض الأحيان، فالأصوات والتراكيب والعناصر النحوية وصيغ الكلمات ومعانيها معرضة كلها للتغير والتطور، ولكن سرعة الحركة والتغير فقط هي التي تختلف من مدة زمنية إلى أخرى ومن قطاع إلى آخر من قطاعات اللغة»^(٥).

(١) دور الكلمة في اللغة ص ٦٤، ١٦٤.

(٢) دور الكلمة في اللغة ص ٤، ١١-١٣.

(٣) ينظر: علم اللغة، وافي ٣١٣. دلالة الألفاظ ١٢٣.

(٤) التطور اللغوي مظاهره وعلمه وقوانينه، د. رمضان عبد التواب ص ٥.

(٥) دور الكلمة في اللغة ص ١٥٣.

وترجع أهم ظواهر التطور الدلالي إلى ثلاثة أنواع:

١ - تطور يلحق القواعد المتصلة بوظائف الكلمات وتركيب الجمل وتكوين العبارة، كقواعد الاشتقاق والصرف والتنظيم، كما حدث في اللغات العامية المنشعبة من اللغة العربية، إذ تجردت من علامات الإعراب، وتغيّرت فيها قواعد الاشتقاق، واختلفت مناهج تركيب العبارات.

٢ - تطور يلحق الأساليب، كما حدث للغة الكتابة في عصرنا.

٣ - تطور يلحق معنى الكلمة نفسه، كأن يخصص معناها العام، فلا تطلق إلا على بعض ما كانت تطلق عليه من قبل، أو يعمم مدلولها الخاص فتطلق على معنى يشمل معناها الأصلي ومعاني أخرى تشترك معه في بعض الصفات، أو تخرج عن معناها القديم فتطلق على معنى آخر تربطه به علاقة ما، وتصبح حقيقة في المعنى الجديد بعد أن كانت مجازاً فيه، أو تستعمل في معنى لا صلة له البتة بمعناها الأول^(١).

٤

ويرى المحدثون من علماء اللغة أنّ معاني الكلمات أكثر العناصر اللغوية قابلية للتغير في اللغات الإنسانية، حيث: «يوجد في تطور اللغة فرق بين الصوتيات والصرف والمفردات.

فالنظام الصوتي يستقر منذ الطفولة ويستمر طول الحياة... والنظام الصرفي ثابت أيضاً. نعم إنّ استقراره يتطلب وقتاً أطول، ولكنه بعد أن يستقر لا يعتريه تغير يذكر. ذلك بأنّ الصرف لا يتغير في أثناء جيل واحد، بل هو كالصوتيات إنما يتغير من جيل إلى جيل. فالنظام الصوتي والنظام النحوي إذا ما اكتسبا مرة بقيا طول العمر، ويدينان باستقرارهما إلى استقرار ذهنية المتكلم.

أما المفردات فعلى العكس من ذلك لا تستقر على حال، لأنها تتبع الظروف. فكل متكلم يُكوّن مفرداته من أول حياته إلى آخرها بمداومته على

(١) ينظر: علم اللغة، وافي ص ٣١٣-٣١٤.

الاستعارة ممن يحيطون به، فالإنسان يزيد من مفرداته ولكنه ينقص منها أيضاً، ويغير الكلمات في حركة دائمة من الدخول والخروج، ولكن الكلمات الجديدة لا تطرد القديمة دائماً، فالذهن يروض نفسه على وجود المترادفات والتمثالات ويوزعها على وجه العموم على استعمالات مختلفة...»^(١).

ومما يعترى معاني الكلمات من تغير تخصيص المعنى أو تعميمه أو انتقاله، فكثرة استخدام اللفظ العام في بعض ما يدل عليه يزيل عنه عموم معناه ويقصر مدلوله على الحالات التي شاع استعماله فيها. فمن ذلك كل المفردات التي كانت عامة المدلول ثم شاع استعمالها في الإسلام في معان خاصة تتعلق بالعقائد أو الشعائر الدينية، كالصلاة والحج والصوم والمؤمن والكافر والمنافق والركوع والسجود... إلخ^(٢)، وهي التي عرفت بـ(المصطلحات الإسلامية).

وهكذا فإن كثرة استخدام اللفظ العام في بعض ما يدل عليه يزيل عنه عموم معناه، ويقصر مدلوله على المعنى الجديد الذي شاع استعماله فيه. وكثرة استخدام اللفظ ذي المعنى الخاص في معان عامة عن طريق التوسع تزيل مع تقادم العهد خصوص معناه وتكسبه العموم، فمن ذلك على سبيل المثال كلمات: البأس والوژد والرائد والنجعة.

فلفظة (البأس) كانت تعني في الأصل الشدة في الحرب، ثم أُطلق على كل شدة بأس، فأصبحت تعني الشدة مطلقاً، حتى قيل: «لا بأس عليك، ولا بأس، أي: لا خوف»^(٣).

والوژد: «الإشراف على الماء... وكل من أتى مكاناً منهلاً أو غيره

(١) اللغة لفندريس ص ٢٤٦-٢٤٧.

(٢) ينظر: الصاحبى لابن فارس ص ٧٨-٨٦. المزهر في علوم اللغة وأنواعها للسيوطي ٢٩٤/١.

(٣) لسان العرب ٢٠/٦ (بأس).

فقد وَرَدَهُ»^(١). فقد صار إتيان كل شيء وروداً، لكثرة استخدامه في هذا المعنى العام.

والرائد: وصف تطلقه العرب على طالب الكلاً والماء ثم صار كل طالب حاجة رائداً^(٢).

والنجعة: هي (طلب الكلاً) ثم عمت في الاستعمال فأصبح كل طلب انتجاعاً^(٣).

والمعنى المجازي الذي تستعمل فيه بعض الكلمات كثيراً ما يغلب على اللفظ بسبب كثرة الاستعمال مما يؤدي إلى انقراض المعنى الحقيقي لذلك اللفظ ونسيانه تماماً حتى لقد قيل: «إنَّ اللغة قاموس من المجازات التي فقدت مجازيتها بالتدرج»^(٤). فالمجاز القديم مصيره إلى الحقيقة، والحقيقة القديمة قد يكون مصيرها إلى الزوال والانثار، وتبقى الألفاظ تنتقل من مجال إلى آخر جيلاً بعد جيل، وذلك هو التطور الدلالي^(٥).

وفي ذلك يقول الدكتور وافي: «وكثرة استخدام الكلمة في معنى مجازي تؤدي غالباً إلى انقراض معناها الحقيقي وحلول هذا المعنى المجازي محله. فمن ذلك مثلاً في اللغة العربية كلمات: المجد، والأفن، والوغى، والغفران، والعقيقة...»^(٦).

كما أنَّ استخدام الكلمة في فن من الفنون بمعنى خاص يجردها في هذا الفن من معناها اللغوي ويقصرها على مدلولها الاصطلاحي^(٧)، فنجد الكلمة تستعمل في الشعر بمعنى، وفي السياسة بمعنى آخر، وفي القانون

(١) تاج العروس ٢٨٩/٩ (ورد).

(٢) تاج العروس ١٢٢/٨ (رود).

(٣) ينظر: أساس البلاغة للزمخشري ص ٦٢٠ (نجع).

(٤) دور الكلمة في اللغة ص ٧٦.

(٥) ينظر: دلالة الألفاظ ص ١٣١-١٣٢.

(٦) علم اللغة ٣٢١.

(٧) ينظر: دور الكلمة في اللغة ص ١٥٦.

بمعنى ثالث، وفي العلوم العسكرية بمعنى رابع، وفي الطب بمعنى خامس... وهكذا.

ومن الأمثلة على ذلك كلمة (عملية) التي تختلف دلالتها في كل ميدان من هذه الميادين^(١). وكلمة (الخط) التي تعني عند عامل السكة الحديد أشياء أقل مما تعنيه عند إنسان آخر^(٢).

ج- عوامل التطور الدلالي

لقد أثبت علم اللغة الحديث أن اللغة في تطورها الدلالي تسير وفق اتجاهات عامة في نماذج رئيسة، تمكّن الدارسون من تحديد معالمها وتعرف مظاهرها، حتى انتهوا إلى ما سمّوه بـ(قوانين المعنى) وإن كانت هذه القوانين ما تزال بحاجة إلى مزيد من البراهين الواقعية قبل الحكم على صحتها ومدى اطرادها حكماً سليماً^(٣).

وقد أفاض الدارسون المحدثون في بحث العوامل التي تؤدي إلى تغير معاني الألفاظ أو تطورها، وأرجعوها إلى نوعين من العوامل، النوع الأول: عوامل مقصودة كقيام المجامع اللغوية والهيئات العلمية بوضع مصطلحات جديدة، أو إضفاء دلالات جديدة على ألفاظ قديمة لمجاراة التطور في مجالات الحياة المختلفة^(٤). وهذا النوع تأثيره محدود في اللغات.

والنوع الثاني: العوامل التي تتم بلا تعمد أو قصد، ومن أهم هذه العوامل الحاجة إلى كلمة جديدة للتعبير عن معنى جديد لم يكن معروفاً من قبل^(٥). وهناك حالات أخرى لا يكون فيها تغيّر المعنى مرتبطاً بأية حاجة،

(١) ينظر: اللغة لفندريس ص ٢٥٧-٢٥٨.

(٢) ينظر: دور الكلمة في اللغة ص ١٥٧.

(٣) نفسه ص ١٨٢-١٨٧.

(٤) ينظر: دلالة الألفاظ ص ١٣٤. التطور اللغوي ص ١١١. علم الدلالة ص ٢٤٢.

(٥) ينظر: دلالة الألفاظ ص ١٣٠. ودور الكلمة في اللغة ص ١٥٩. علم الدلالة العربي

ص ٢٦٤. وعلم الدلالة ص ٢٣٧-٢٣٨.

إنما يرجع إلى أسباب لغوية وتاريخية واجتماعية^(١).

ومن الدارسين من أرجع أسباب التطور الدلالي إلى نوعين من الأسباب، خارجية: مصدرها الأشياء والحياة، وداخلية: مرتبطة باللغة ذاتها ونتيجة عن الاستعمال^(٢). وقد وجد علماء اللغة المحدثون في المجاز المرسل وفي الاستعارة نماذج أساسية لتغير الدلالات ونقلها من مجال إلى آخر^(٣). لأنَّ الاستخدام المجازي للألفاظ: «يعطينا علاقات جديدة تتجاوز الدلالة المباشرة، فإنَّ الكلمة تتغير قيمتها الدلالية عندما تستخدم بصورة مجازية، وتتحول من مجال إلى مجال، فتكتسب في موقعها الجديد درجة أعلى من الوضوح لأنها تسترعي الانتباه في سياقها الجديد»^(٤).

ومن عوامل التطور الدلالي أيضاً التي رصدها المحدثون استعمال بعض الألفاظ الأجنبية، لأنَّ اللغات يستعير بعضها من بعض وهذا قانون عام في كل اللغات^(٥). يقول الأستاذ محمد المبارك: «ومن أسباب تبديل معاني الألفاظ تأثير اللغات الأجنبية بإشراك الكلمة العربية معنى الكلمة الأجنبية المقابلة لها أو إعطائها معناها...»^(٦).

وثمة أسباب وعوامل كثيرة أخرى أحصاها الدارسون تؤدي إلى تطور دلالة الألفاظ، لكنها في جملتها لا تخرج عن هذه الأسباب المذكورة^(٧).

(١) ينظر: دور الكلمة في اللغة ص ١٥٤-١٥٦. علم الدلالة العربي ص ٢٦٥-٢٦٦.

(٢) ينظر: علم الدلالة العربي ص ٢٦٦. ودلالة الألفاظ ص ١٣٥. واللغة لفندريس ص ٢٥٢-٢٥٣.

(٣) ينظر: علم الدلالة العربي ص ٢٦٣، ٣٧٩.

(٤) الأسس الدلالية في تحليل النصوص العربية، د. محمود فهمي حجازي ص ٢٢٤.

(٥) ينظر: دلالة الألفاظ ص ١٤٨-١٤٩.

(٦) فقه اللغة وخصائص العربية ص ٢١٦.

(٧) ينظر: علم اللغة، وافي ص ٣١٩-٣٢٢. واللغة لفندريس ص ٢٥٣. والتطور اللغوي ص ١١٢. ودور الكلمة في اللغة ص ١٨٠.

د - مظاهر التطور الدلالي

لقد حدّد الدارسون المحدثون التغيرات التي تطرأ على المعنى بثلاثة مظاهر رئيسية، وبحسب تقسيم منطقي اتبعوه تبين لهم أنّ: «المعنى القديم إما أن يكون أوسع من المعنى الجديد أو أضيق منه أو مساوياً له...»^(١)، وعلى هذا تكون أهم مظاهر التطور الدلالي هي ثلاثة مظاهر: تخصيص دلالة الكلمة، أو تعميم دلالتها، أو تغيير مجال استعمال الكلمة، أي أنّ معنى الكلمة إما أن يحدث فيه تضيق أو اتساع أو انتقال، وفي ذلك يقول (فندريس): «ترجع أحياناً التغيرات المختلفة التي تصيب الكلمات من حيث المعنى إلى ثلاثة أنواع: التضيق والاتساع والانتقال. فهناك تضيق عند الخروج من معنى عام إلى معنى خاص... وهناك اتساع في الحالة العكسية أي عند الخروج من معنى خاص إلى معنى عام... وهناك انتقال عندما يتبادل المعنيان أو إذا كانا لا يختلفان من جهة العموم والخصوص، كما هي في حالة انتقال الكلمة من المحل إلى الحال، أو من السبب إلى المسبب، أو من العلامة الدالة إلى الشيء المدلول عليه إلخ، أو العكس.

ولسنا في حاجة إلى القول بأنّ الاتساع والتضيق ينشآن من الانتقال في أغلب الأحيان، وأنّ انتقال المعنى يتضمن طرائق شتى يطلق عليها النحاة أسماء اصطلاحية: الاستعارة... إطلاق البعض على الكل... المجاز المرسل بوجه عام... المجاز المرسل بعلاقة الشبه أو غيره عند عدم وجود اسم للشيء المنقول إليه»^(٢).

ويقتضينا القول أن نذكر أنّ علماءنا الأوائل قد أشاروا إلى هذه الجوانب من مظاهر التطور الدلالي^(٣).

ومن مظاهر التطور الدلالي أيضاً التي رصدها المحدثون انتقال دلالة

(١) دور الكلمة في اللغة ص ١٦٢.

(٢) اللغة ص ٢٥٦.

(٣) ينظر: الخصائص لابن جني ٤٤٤/٢. الصاحبي ص ٧٨-٨٦. فقه اللغة للثعالبي ص ١. المزهر ٤٢٦/١.

اللفظ من الدلالة الحسية إلى الدلالة المجردة، وبالعكس. وهم متفقون على أن المعاني والدلالات بدأت حسية ثم تطورت إلى المعاني المجردة^(١).

وثمة مظاهر أخرى للتطور الدلالي، وهي أيضاً من ضروب انتقال الدلالة وتتعلق بعوامل نفسية واجتماعية، ومن أهمها: سيمو الدلالة وانحطاطها، والمحظور، وحسن التعبير، والتحول نحو المعاني المضادة، والمبالغة، وغير ذلك من مظاهر التطور الدلالي التي فصل فيها الدارسون^(٢).

هـ - السياق ومكانته في البحث الدلالي

تعد نظرية السياق أحد المناهج الحديثة في دراسة المعنى، وقد أخذت هذه النظرية مكانة متميزة في البحث الدلالي عند علماء اللغويات في العصر الحديث^(٣).

ويذهب أصحاب هذه النظرية من المحدثين إلى أن معنى الكلمة هو استعمالها في اللغة، أو الطريقة التي تستعمل بها، أو الدور الذي تؤديه في النص، ويرى اللغوي الإنكليزي (فيرث) أن المعنى: «لا ينكشف إلا من خلال تسييق الوحدة اللغوية، أي وضعها في سياقات مختلفة»^(٤). ويمضي هؤلاء إلى حد المغالاة في التأكيد على أثر السياق في بيان المعنى، فيقولون: «إن الكلمات لا معنى لها على الإطلاق خارج مكانها في النظم»^(٥). وفي هذا المعنى يقول (ج. فندريس): إن الذي يُعَيَّن قيمة الكلمة في الحالات كلها: «إنما هو السياق، إذ أن الكلمة توجد في كل مرة تستعمل فيها في جو يحدد معناها تحديداً مؤقتاً، والسياق هو الذي يفرض قيمة واحدة بعينها على الكلمة بالرغم من المعاني المتنوعة التي في وسعها

(١) ينظر: دلالة الألفاظ ص ١٦١-١٦٢. علم الدلالة ص ٢٣٨.

(٢) ينظر: دور الكلمة في اللغة ص ١٧٤-١٨٠. علم الدلالة ص ٢٤٨. علم اللغة للسعران ص ٢٨٠-٢٨٥.

(٣) ينظر: علم اللغة للسعران ص ٣٠٩-٣١٣.

(٤) علم الدلالة ص ٦٨.

(٥) دور الكلمة في اللغة ص ٥٥.

أن تدلَّ عليها، والسياق أيضاً هو الذي يخلص الكلمة من الدلالات الماضية التي تدعها الذاكرة تتراكم عليها، وهو الذي يخلق لها قيمة حضورية»^(١).

ولا يوجد اليوم من ينكر الأهمية الكبرى للسياق في التحليل الدلالي، لأنَّ دراسة معاني الكلمات تتطلب تحليلاً للسياقات والمواقف التي ترد فيها، حتى ما كان منها غير لغوي، لأنَّ معنى الكلمة يتعدَّل تبعاً لتعدد السياقات التي تقع فيها اللفظة^(٢).

ويحدد أصحاب نظرية السياق أربعة أنواع منه، هي: السياق اللغوي، وسياق الموقف والسياق العاطفي، والسياق الثقافي^(٣). والذي يهمنا في هذه الدراسة من هذه الأنواع، هما السياق اللغوي وسياق الموقف أو الحال.

١- السياق اللغوي:

يعرف علماء اللغة المحذثون السياق اللغوي بأنه: النظم اللفظي للكلمة وموقعها من ذلك النظم، وهو يشمل عندهم الكلمات والجمل السابقة واللاحقة للكلمة، والنص الذي ترد فيه^(٤).

فهو الموقع الذي ترد فيه اللفظة في الجملة، فتكتسب من ذلك الموقع توجيهها دلالياً، وقد ترد في موقع آخر فتكتسب دلالة أخرى^(٥).

والسياق يشمل أيضاً كل ما يصاحب اللفظ من ألفاظ تساعد على توضيح المعنى، سواء أتقدمت عليه أم تأخرت عنه، أم اكتنفته من جانبيه. فالسياق له أثر مهم في الكشف عن دلالة الألفاظ والتراكيب وهي في نسقها ونصها، أي في صورتها التركيبية لا المعجمية، وذلك لأنَّ للألفاظ دالتين بحسب ما ترى الدراسة الحديثة.

(١) اللغة ص ٢٣١.

(٢) ينظر: علم الدلالة ص ٦٩.

(٣) ينظر: نفسه ص ٦٩. دور الكلمة في اللغة ص ٥٦.

(٤) ينظر: دور الكلمة في اللغة ص ٥٤-٥٥.

(٥) ينظر: منهج الخليل في دراسة الدلالة القرآنية، د. أحمد نصيف الجنابي ١٦٢.

الأولى: هي الدلالة المعجمية أو الأساسية^(١). أي دلالة اللفظة مفردة وهي خارج النص.

والثانية: دلالة اللفظة وهي في سياقها من النص^(٢). لأن الكلمة في المعجم لها دلالات كثيرة، وإذا ما وضعت في التركيب فإن السياق يحدد معناها ويخلصها من اشتراك الدلالات^(٣).

٢- سياق الحال:

يرى الدارسون المحدثون أن معاني الكلمات في المعجم ليست هي كل شيء في إدراك معنى الكلام، فثمة عناصر غير لغوية لها أثر كبير في تحديد المعنى، ومن تلك العناصر شخصية المتكلم، وشخصية المخاطب، وما بينهما من علاقات، وما يحيط بالكلام ساعة التكلم من ملابسات وظروف ذات صلة به، وهو ما يسمى بالموقف الكلامي أو الحال^(٤).

وقد اصطلح الدارسون المحدثون على تسمية هذه العناصر غير اللغوية التي تساعد على فهم المعنى باسم: (سياق الحال Context of Situation)^(٥).

وأوضح تعريف لسياق الحال أو (سياق المقام) كما يسميه بعض الدارسين^(٦)، أنه: كل ما يحيط باللفظ من ظروف تتصل بالمكان أو المتكلم أو المخاطب في أثناء النطق، فتعطي اللفظ دلالاته وتوجهها باتجاه معين.

هذه هي أهم المباحث والمسائل التي يتناولها علم الدلالة في العصر الحديث، وسوف نحاول استقصاء الومضات الأولى في هذا النوع من

(١) ينظر: علم الدلالة ص ٣٦-٣٧. علم اللغة وفقه اللغة ص ٤٧.

(٢) ينظر: علم الدلالة العربي ص ٢٠.

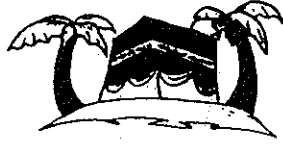
(٣) ينظر: اللغة لفندريس ص ٢٢٨. اللغة والمعنى والسياق، جون لايتز ص ٨٣.

(٤) ينظر: علم اللغة للسعران ص ٢٦٣.

(٥) نفسه ص ٣١٠-٣١١.

(٦) ينظر: منهج الخليل في دراسة الدلالة القرآنية ص ١٦٢.

البحث في حقل خصيب من حقول البحث الدلالي آلا وهو تأويل آيات
الذكر الحكيم وبيان ما تحتمله ألفاظه ونصوصه من معان.



الفصل الأول (نشأة التأويل وتطور مفهومه)

المبحث الأول: نشأة التأويل وتطور مفهومه.

المبحث الثاني: أهم مجالات التأويل.

المبحث الثالث: قوانين تأويل النص القرآني ومراتبه.

المبحث الأول

نشأة التأويل وتطور مفهومه

التأويل ظاهرة فكرية ذات تاريخ بعيد في الفكر الإنساني، وقد لازم الديانات السماوية المختلفة التي سبقت الإسلام. واستخدمه علماءها لإبعاد التصورات التي لا تليق بالألوهية، وللتوفيق بين العقائد الدينية ومقتضيات العقل^(١).

وقد واكبت ظاهرة التأويل هذه الدين الإسلامي الحنيف بعد مجيئه بقليل، واستمرت حتى يومنا هذا.

فلما أنزل الله سبحانه القرآن الكريم على نبيه محمد (ﷺ) ليكون للعالمين نذيراً، كانت مهمة النبي (ﷺ) الأولى أن يبين للناس ما نزل إليهم، ويبلغهم دعوة خالقهم ليخرجهم من الظلمات إلى النور. قال تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل: ٤٤].

وقد بين الرسول (ﷺ) للناس معاني القرآن، وأوامره ونواهيه. وفهم الصحابة رضي الله عنهم رسالة ربهم على أكمل وجه، لأنها نزلت بلسانهم الذي يعرفون، وبيانهم الذي يجلسون، وجاءت على وفق أساليبهم التي يعهدون.

(١) ينظر: دراسات في الفرق ص ٢٠١.

قال أبو عبد الرحمن السُّلَمي (ت ٧٩هـ): «حدَّثنا الذين كانوا يُقرءوننا القرآن، كعثمان بن عفان وعبدالله بن مسعود وغيرهما، أنَّهم كانوا إذا تعلموا من النبي ﷺ آيات لم يجاوزوها حتى يتعلموا ما فيها من العلم والعمل، قالوا: فتعلمنا القرآن والعلم والعمل جميعاً»^(١).

وقد كان الصحابة رضي الله عنهم يتفاوتون في فهم القرآن، تبعاً لتفاوت استعدادهم الفطري، وتفاوت اطلاعهم على لغتهم وأساليبها، وتبعاً لملازمة بعضهم للرسول ﷺ، وانصراف آخرين إلى شؤونهم الخاصة.

ويضرب ابن القيم (ت ٧٥١هـ) أمثلة على تفاوت مراتب الصحابة رضي الله عنهم واختلافهم أحياناً في فهم النصوص، وكيف أنَّ النبي ﷺ كان يوجِّه بعضهم إلى الفهم الصحيح، فيقول: عندما نزل القرآن «تفاوت الناس في مراتب الفهم في النصوص، وأن منهم من يفهم من الآية حكماً أو حكمين، ومنهم من يفهم منها عشرة أحكام أو أكثر من ذلك، ومنهم من يقتصر في الفهم على مجرد اللفظ دون سياقه ودون إيمائه وإشارته وتنبهه واعتباره، وأخصُّ من هذا وألطف ضمُّه إلى نص آخر متعلق به، فيفهم من اقترانه به قدراً زائداً على ذلك اللفظ بمفرده»^(٢).

وتفاوت الناس في فهم القرآن هو اختلاف في تفسيره في أذهانهم، يلائم نظرة كلِّ فكر إلى النص وما تمليه عليه ثقافته ومستواه العقلي واستيعابه له^(٣).

والقرآن الكريم الذي هو دستور الحياة والعقيدة للمسلمين، وردت فيه آيات معينة يدلُّ ظاهرها على الجبر، أي أنَّ الإنسان مُسَيَّر في هذه الحياة، وآيات أخرى تدلُّ على الاختيار وحرية الإرادة، أي أنَّ الإنسان حرٌّ مختار كامل الإرادة فيما يفعل.

(١) مقدمة في أصول التفسير لابن تيمية ص ٤٥.

(٢) إعلام الموقعين ١/٣٥٤. وينظر: ابن القيم وجهوده اللغوية ص ١٧٩.

(٣) ينظر: أثر التطور الفكري في التفسير ص ٥٣.

وفيه آيات تنزه الباري عن مشابهة أي شيء: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١]. وآيات أخرى تنسب إليه أعضاء كاليد والعين والجنب، وآيات تنسب إليه صفات مثل صفات البشر كالكلام والمجيء والذهاب والاقتراب.

وفيه آيات تنفي رؤية الخالق، وآيات أخرى تؤكد أن هذه الرؤية حاصلة محققة يوم القيامة.

كما أن فيه آيات يوهم ظاهرها التعارض مع آيات أخرى. وغير ذلك من الآيات التي اصطلح العلماء على تسميتها بـ(المتشابهات)^(١).

هذا ما خلا جملة من المشكلات اللغوية والأسلوبية التي استند إليها بعض الطاعنين، وقد ذكرها ابن قتيبة (ت ٢٧٦هـ) وفنّدها في كتابه (تأويل مشكل القرآن) بقوله: «وتعلقوا بكثير منه لطف معناه لما فيه من المجازات، بمضمرٍ لغير مذكور، أو محذوف من الكلام متروك، أو...»^(٢).

وهذه الآيات لم تُثر جدلاً أو شقاقاً لدى جيل الصحابة رضي الله عنهم فلم يؤثر عن أحدٍ منهم أنه سأل الرسول ﷺ عن شيء مما وصف به ربه، أو سأله عن معنى شيء مما وصف به الرب نفسه في القرآن الكريم^(٣).

فقد كانت الصفة الغالبة على أكثرهم التوقف والتسليم في مسائل العقائد، والاقتصاد في الجدل، عملاً بالآيات والأحاديث التي تنهى عن المراء والجدل في أمور العقيدة وتلوم أهل الأديان الماضية لاختلافهم وتنازعهم الذي أدى إلى تفرقهم شيعاً وأحزاباً^(٤).

قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾... [آل عمران: ٧].

(١) ينظر: الإتقان ١٢/٣.

(٢) تأويل مشكل القرآن ص ٣٢، وينظر: أثر القرآن في تطور النقد العربي ص ١١٤-١١٥.

(٣) ينظر: مقالات الإسلاميين ٨/١ مقدمة المحقق.

(٤) ينظر: دراسات في الفرق ص ١٢٥.

فقد روي أنّ الرسول ﷺ تلا هذه الآية وقال: «فإذا رأيت الذين يتبعون ما تشابه منه فأولئك الذين سمى الله فاحذروهم»^(١).

يقول ابن القيم: «وقد تنازع الصحابة في كثير من مسائل الأحكام، وهم سادات المؤمنين وأكمل الأمة إيماناً، ولكن بحمد الله لم يتنازعو في مسألة واحدة من مسائل الأسماء والصفات والأفعال»^(٢).

لقد آمنوا بتلك الآيات المتشابهات وفوضوا علمها إلى الله. ويذكر ابن قدامة المقدسي (ت ٦٢٠هـ) مذهبهم في هذه الآيات فيقول: «ومذهب السلف رحمة الله عليهم الإيمان بصفات الله تعالى وأسمائه التي وصف بها نفسه في كتابه وتنزيله أو على لسان رسوله من غير زيادة عليها ولا نقص منها ولا تجاوز لها ولا تفسير لها ولا تأويل بما يخالف ظاهرها، ولا تشبيه بصفات المخلوقين ولا سمات المحدثين بل أمرؤها كما جاءت، وردّها علمها إلى قائلها، ومعناها إلى المتكلم بها...»^(٣).

هذه هي خلاصة مذهبهم في المتشابهات، فهم لم يختلفوا في أصول العقائد ولا في الأسماء والصفات، لأنهم كانوا ينبذون الخلاف والجدل أولاً، وثانياً لأنهم عاشوا في مجتمع كان منسجماً في عقيدته، لم تعكّر صفوه تطورات الحياة ولا شبهات المغرضين^(٤).

ونستطيع القول باختصار: إنهم فهموا الآيات المتشابهات فهماً عاماً مجملاً ولم يخوضوا في التفاصيل وامتنعوا ونهوا غيرهم أيضاً عن الجدل في الدين الذي يورثه النظر العقلي، وعدّوه بدعة تؤدي إلى الانسلاخ من الدين والخروج على السنة المأثورة والنهج القويم^(٥).

(١) فتح الباري ٢٦٥/٨. وينظر: الإحكام لابن حزم ٥٣٢/٤، الإتيان ٦/٣.

(٢) إعلام الموقعين ٤٩/١، و ٢٤٨-٢٤٩/٤.

(٣) رسالة التنزيه للمقدسي ص ١٥. وينظر: المفسرون بين التأويل والإثبات في آيات الصفات، المغراوي ٢١/١.

(٤) ينظر: تفسير آيات الصفات، محسن عبد الحميد ص ٦.

(٥) ينظر: دراسات في الفرق والعقائد ص ١٢٧. نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ٣٧/١.

وكان الخلفاء الراشدون يشددون النكير على من يتطلب المتشابهات، كما روي عن الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه وقصته مع صبيغ بن عسل الذي قدم المدينة وجعل يسأل عن متشابه القرآن^(١).

وبقيت حياة الصحابة مستقرة هادئة إلى أن دبَّت الخلافات السياسية بينهم، وتبع تلك الخلافات خلافات في مسائل الدين، دارت بادئ الأمر حول الخلافة وصاحب الحق فيها، يقول الأشعري (ت ٣٣٠هـ): «وأول ما حدث من الاختلاف بين المسلمين بعد نبهم ﷺ اختلافهم في الإمامة»^(٢).

ثم قامت من بعد الصحابة جماعة من رجال السلف أمثال: مجاهد بن جبر المكي (ت ١٠٤هـ) وعطية بن سعد الكوفي (ت ١١١هـ)^(٣)، بمحاولات فكرية لتأويل المتشابهات تأويلاً مجازياً، يستند إلى أساليب العربية وأصولها، لكنَّ محاولاتهم كان ينقصها الجمع والتنظيم المنهجي^(٤).

فيروي عن مجاهد أنه كان يرى أنَّ الراسخين في العلم يعلمون تأويل المتشابه. قال في تفسير الآية: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ [آل عمران: ٧]: «يعلمون تأويله ويقولون آمناً به»^(٥). وبذلك يكون قد فتح باب التأويل لمن جاء بعده.

وهكذا بدأ الحوار يتسع شيئاً فشيئاً ليتناول مسائل القضاء والقدر، والجبر والاختيار، وأسماء الباري وصفاته التي وردت في القرآن، أو جاءت بها الآثار عن الرسول ﷺ. ويذكر الذين أرخوا للفرق أنَّ هذه القضايا كانت من أولى المسائل التي ظهر الخلاف العقيدي حولها في الإسلام^(٦).

(١) ينظر: تفسير القرطبي ١٤/٤. الإتيان ٧/٣. صون المنطق للسيوطي ص ١٧.

(٢) مقالات الإسلاميين ٣٩/١.

(٣) ينظر: سير أعلام النبلاء ٤٤٩/٤ و ٣٢٥/٥. مفتاح السعادة ١٩/٢ و ٧٦.

(٤) ينظر: دراسات في الفرق ص ٢٠٣.

(٥) تفسير الطبري ١٨٣/٣. وينظر: فهم القرآن ومعانيه للمحاسبي ص ٣٢٩. رسالة التنزيه ص ٤٧-٥٨. تفسير القرطبي ١٨-١٦/٤.

(٦) ينظر: دراسات في الفرق ص ١٢٦ وما بعدها. عقائد السلف للنشار ص ٨.

أما الحقبة الزمنية التي ظهر فيها هذا الخلاف فهي بداية القرن الثاني الهجري، يقول صاحب (مفتاح السعادة): «اعلم أن مبدأ شيوع الكلام كان بأيدي المعتزلة والقدرية في حدود المئة من الهجرة»^(١). عندها تشعبت الطرق وتعددت الفرق وكل فريق ينتصر لمذهبه، وكان جميع هؤلاء يهرعون إلى القرآن الكريم محاولين إسناد مذاهبهم بما يستنبطونه من نصوصه، يحتجون بها على مخالفيهم، مستعينين بالتأويل لتوجيه النصوص إلى ما يؤيد آراءهم واعتقاداتهم، وينقض رأي خصومهم.

وهكذا وُجدت فرق ومدارس فكرية «رأت في التأويل وسيلة يمكن بها تفسير النص القرآني بحيث يتفق مع معتقداتهم»^(٢).

وقد ازداد الجدل عمقاً واتساعاً وأخذ منحى آخر بدخول أمم وأقوام مختلفة في الدين الجديد، وما نتج عن ذلك من الاحتكاك بأديان أخرى وفلسفات غريبة لم يكن للمسلمين بها سابق عهد.

فظهرت في آفاق الفكر الإسلامي مشكلات عقديّة جديدة، عندما أثار أصحاب تلك البلاد والأديان أمام المسلمين مناظرات كلامية وشبهات متنوعة عن صفات الخالق وقدرته، فلم يبق أمام علماء الإسلام إلا الرد على تلك الشبهات والطعون^(٣).

إذن وُجد اتجاه آخر في تأويل نصوص القرآن هدفه الدفاع عن العقيدة الإسلامية في وجه الأديان الأخرى والفلسفات التي دخلت المجتمع الإسلامي إبان عصر الترجمة الكبرى، التي كانت تحمل تصورات تلك الأقوام للإله وصفاته^(٤).

وسرعان ما تأثر بعض المسلمين بتلك الفلسفات، فصوّروا الخالق -

(١) مفتاح السعادة ١٦٦/٢.

(٢) الموسوعة الإسلامية الميسرة ١٩٣/١. وينظر: أثر التطور الفكري في التفسير ص ٩٨.

(٣) ينظر: تفسير آيات الصفات ص ٦. أثر التطور الفكري في التفسير ص ٢٦ وما بعدها. دراسات في الفرق ص ١٢٦.

(٤) ينظر: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ٦٩/١ و ٦٤٩.

سبحانه- تصويراً حسيّاً تجسيمياً، وساعدهم في ذلك بغض ظواهر الآيات القرآنية^(١).

وهناك من يرى أنّ التمسك بحرفية النصوص هو الذي أدّى إلى ظهور فكرة التشبيه وليست المؤثرات الخارجية^(٢).

وهذه الفرقة هي التي عرفت باسم (المُشَبَّهة أو المُجَسِّمة) لأنهم يشبّهون الخالق بالخلق و: «يزعمون أنّ معبودهم جسمٌ وله نهايةٌ وحدٌ، طويل عريض عميق»^(٣). تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

ومن أوائل المُشَبَّهة مقاتل بن سليمان المفسّر (ت ١٥٠هـ)، يقول الدكتور النشار عنه: «وأجمعت الكتب على أنّه كان مشبّهاً ومجسّماً، وأنه أخذ من علم اليهود والنصارى ما يوافقه لتدعيم تفسيره المشبّهي والمجسّمي للقرآن... بل قيل: إنّ حركة التأويل العقلي في الإسلام إنّما كانت ردّاً فعل لمذهب مقاتل والمقاتلية، فقد قام جهم بن صفوان (ت ١٢٨هـ) بوضع مذهبه المنزّه ردّاً على مقاتل بن سليمان ومذهبه المشبّه المجسّم»^(٤).

وقد انبرى علماء الإسلام أمام هذه الهجمات الفكرية والدينية والفلسفية التي اقتحمت المجتمع الإسلامي للدفاع عن العقيدة الإسلامية، وبيان الحقائق الإسلامية، وبخاصة تلك التي تتصل بصفات الله تعالى وأسمائه، وكان ذلك الدفاع يتخذ أشكالاً عدة، منها الردّ على الطاعنين في الإسلام وتفنيدهم معتقداتهم، وإبطال ما تعلّقوا به من الطعون في القرآن وكشف سوء فهمهم للنصوص التي استدلّوا بها، وبيان المعنى الصحيح الذي يجب أن توجه إليه.

-
- (١) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ٦٣٥/١.
 - (٢) ينظر: دراسات في الفرق ص ١٩٧. نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ٦٤٨/١.
 - (٣) مقالات الإسلاميين ١٠٢/١.
 - (٤) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ٦٣٤-٦٣٥. وينظر: دراسات في الفرق ص ٢٢١.

فكان التأويل بنوعيه النقلي والعقلي سنداً معيناً لأولئك العلماء في الرد على الطاعنين وتفنيدهم دعاواهم.

«وبالتدريج أصبح التأويل مصطلحاً خاصاً يطلق على التفسير المجازي والعقلاني للتعبيرات الحرفية بلغة التشبيه»^(١).

أما التأويل المنظم المستند إلى منهج عقلي فإنه يرتبط تاريخياً بالمعتزلة الذين رأوا أن إبعاد التصورات والصفات التي لا تتفق وطبيعة الألوهية لا يكون إلا عن طريق تأويلها مجازياً^(٢). فأولوا كل ما لا يتناسب مع أدلة العقل وأقيسة المنطق من آيات قرآنية أو أحاديث نبوية^(٣).

فلما ثبت عندهم بالدليل العقلي أن الله تعالى منزّه عن الجسمية والجهة، قالوا: لا بد من صرف هذه الصفات عن معانيها الظاهرة التي تُوهم التشبيه إلى معان أخرى مجازية، واستعانوا في سبيل تقرير مذهبهم بالقرآن ذاته، وباللغة يبحثون فيها عما يساعدهم في صرف تلك المعاني إلى ما يتفق مع آرائهم ومعتقداتهم^(٤). وقد انتهجوا منهجاً توفيقياً بين الحقائق الدينية النقلية وأحكام العقل، أرادوا من خلاله إيجاد أصول عقلية للعقائد المُخبر عنها^(٥).

وعلى الرغم مما في: «التأويل الاعتزالي أحياناً من تعسف وإفراط ومحاولات لجعل النص القرآني دليلاً على صحة آرائهم الدينية والمذهبية التي آمنوا بها، فإن العمل الذي بدؤوه كان السلاح الوحيد للقضاء على التشبيه والمُشَبَّه، وقد أخذ به - مع تعديلات طفيفة - عامة المسلمين»^(٦).

وقد بالغ المعتزلة في استخدام التأويل تجاه آيات الصفات والأفعال

(١) الموسوعة الإسلامية الميسرة ١/١٧٥.

(٢) ينظر: مقالات الإسلاميين ١/٢١٦ وما بعدها. دراسات في الفرق ص ٢٠٣.

(٣) ينظر: التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة، د. وليد قصاب ص ١٨.

(٤) ينظر: دراسات في الفرق ص ٢٠٣.

(٥) ينظر: التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة ص ٤٣٣.

(٦) دراسات في الفرق ص ٢٠٣.

الإلهية، لإرجاع ما كان منها لا يؤيده العقل إلى الصفات التي يؤيدها العقل^(١). وكان اعتمادهم على الأدلة المنطقية أكثر من اعتمادهم على الأدلة النقلية^(٢).

وعلى الرغم من إسراف المعتزلة في التأويل، فإنَّ هناك من يرى أنَّ المعتزلة لم يخرجوا في تأويلاتهم على المنهج الأصولي في تفسير القرآن ولم يجاوزوا قواعده المعروفة^(٣).

وبعد المعتزلة ظهرت مدارس كلامية أخرى انتهجت منهجاً توفيقياً بين العقل والنقل أيضاً. ومن هذه المدارس (المدرسة الأشعرية) نسبةً إلى أبي الحسن الأشعري (ت ٣٣٠هـ) و(المدرسة الماتريدية) نسبةً إلى أبي منصور الماتريدي (ت ٣٣٣هـ)^(٤).

وقد أعملَ هؤلاء التأويل في النصوص المتشابهة التي يدل ظاهرها على التجسيم أو التشبيه أو الجهة، أو غير ذلك مما يتنافى مع صفات الألوهية^(٥). واستندوا في صرف تلك النصوص عن ظواهرها إلى الحجج العقلية والمنطقية، واعتمدوا كثيراً على اللغة وأساليب العرب في كلامها من استعارة وكناية وتمثيل وغيرها من ألوان الاتساع في التعبير^(٦). وقسموا صفات الباري إلى صفاتٍ حقيقية، وصفاتٍ مجازية، وتأولوا المجازية منها بما يردُّها إلى الصفات الحقيقية.

والصفات المجازية عندهم هي الصفات التي أطلقها الباري (عزَّ وجلَّ) على ذاته في القرآن ويمتنع حملها على ظواهرها، من مثل: الاستواء واليد والوجه والعين، والمجيء والاقتراب. فهذه عندهم مجازات وتمثيلات

(١) ينظر: تطور تفسير القرآن ص ١٠٥-١١٥.

(٢) ينظر: أثر التطور الفكري في التفسير ص ٣٣٢.

(٣) ينظر: تطور تفسير القرآن ص ١١٥.

(٤) ينظر: تطور تفسير القرآن ص ١٢٠، ١٢٦. دراسات في الفرق ص ١٩٢.

(٥) ينظر: قواعد العقائد للغزالي ص ٥٤.

(٦) ينظر: الإرشاد إلى قواطع الأدلة ص ٤١-٤٢.

وتصويرات للمعاني العقلية بصورٍ حسية^(١).

فالاستواء مجازٌ عن الاستيلاء أو تمثيلٌ لعظمة الله، واليد مجاز عن القدرة، والوجه مجاز عن الوجود، والمجيء مجاز عن عذابه أو أمره^(٢).

وقد ظهرت مذاهب ومدارس فكرية تمسكت بمذهب السلف القاضي بإجراء هذه المتشابهات على ظواهرها وعدم تأويلها، مع القطع بأنَّ ظواهرها غير مرادة^(٣)، وتنزيه الخالق عن المشابهة والجسمية والجهة، ومن هؤلاء الحنابلة وجمهور أهل الحديث والأثر^(٤).

ومن هنا قيل: إنَّ الناس في أمر المتشابهات قسمان:

مشتون مفوضون نفاةً للتأويل، وهم جمهور أهل الحديث والأثر.

ومؤولون نفاةً للصفات الموهمة، وهم عامة المتكلمين^(٥).

ويؤكد الغزالي (ت ٥٠٥هـ) أنه حتى المبالغون في الأخذ بظواهر النصوص مضطرون أحياناً إلى التأويل، يقول: «كلُّ فريق - وإن بالغ في ملازمة الظواهر - فهو مضطر إلى التأويل إلا أن يجاوز الحدَّ في الغباوة والتجاهل»^(٦).

ويرى أنَّ التأويل ضرورةٌ لا بد منها في بعض المواطن، فنجده يؤوّل (الاستواء) بالقهر والاستيلاء، حتى يبعد شبهة التجسيم في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ﴾ [فصلت: ١١]، فيقول: «ليس ذلك إلا بطريق القهر والاستيلاء كما قال الشاعر:

قد استوى بِشْرٍ على العراق من غير سيفٍ ودمٍ مهراقٍ

(١) ينظر: الإرشاد إلى قواطع الأدلة، الجويني ص ٤٢. تفسير آيات الصفات ص ١٣-١٤.

(٢) ينظر: تحفة المرید على جوهرة التوحيد، البيجوري ص ٩٢-٩٣.

(٣) ينظر: أساس التقديس ص ١٨٢.

(٤) ينظر: المفسرون بين التأويل والإثبات ٢٥/١.

(٥) ينظر: تفسير المنار ٣/١٩٦-١٩٧، التأويل الباطني ص ٢٣.

(٦) فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، الغزالي ص ١٨٦.

واضطربَ أهل الحق إلى هذا التأويل، كما اضطربَ أهل الباطل إلى تأويل قوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾ [الحديد: ٤]، إذ حمل ذلك بالاتفاق على الإحاطة والعلم.

وحمل قوله ﷺ: «قَلْبُ الْمُؤْمِنِ بَيْنَ أَصْبَعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِ الرَّحْمَنِ» على القدرة والقهر.

وحمل قوله ﷺ: «الْحَجَرُ الْأَسْوَدُ يَمِينُ اللَّهِ فِي أَرْضِهِ» على التشريف والإكرام، لأنه لو ترك على ظاهره للزم منه المحال. فكذا الاستواء لو ترك على الاستقرار والتمكّن، لزم منه كون المتمكّن جسمًا... وذلك محال، وما يؤدي إلى المحال فهو محال»^(١).

فالتأويل في بعض الأحيان ضرورة لا بدّ من ركوبها لإبعاد التجسيم، حتى إنّ أشدّ المانعين للتأويل وهو الإمام أحمد بن حنبل (ت ٢٤١هـ) اضطربَ إلى التأويل في ثلاثة مواضع دفعاً للتشبيه^(٢). ونقل عنه أنّه أوّل قوله تعالى: ﴿أَوْ يَأْتِي رَبُّكَ﴾ [الأنعام: ١٥٨]، مستعيناً بالقرآن نفسه، فقال: «وهل هو إلا أمره بدليل قوله: ﴿أَوْ يَأْتِي أَمْرُ رَبِّكَ﴾ [النحل: ٣٣]»^(٣).

ويذكر الرازي (ت ٦٠٦هـ) جملة من الأسباب التي تدفع إلى التأويل، ويمثّل لها بعددٍ من الآيات والأحاديث، وهي في مجملها لا تخرج عن الأسباب المذكورة، يقول: «إنّ جميع فرق الإسلام مقرّون بأنّه لا بدّ من التأويل في بعض ظواهر القرآن والأخبار. أما القرآن فبيانه من وجوه:

الأول: هو أنه ورد في القرآن ذكر الوجه، وذكر العين وذكر الجنب

(١) قواعد العقائد ص ٦٩. وينظر: تأويل مختلف الحديث ص ١٩٥، ٢٠١. المجازات النبوية ص ٣١٩.

(٢) ينظر: قواعد العقائد ص ٥٣. البرهان للزركشي ٧٩/٢. والمواضع التي أوّل فيها الإمام أحمد هي ثلاثة أحاديث للرسول ﷺ، وهي قوله: «الحجر الأسود يمينُ الله في أرضه» وقوله: «قَلْبُ الْمُؤْمِنِ بَيْنَ أَصْبَعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِ الرَّحْمَنِ» وقوله: «إِنِّي لِأَجِدُ نَفْسَ الرَّحْمَنِ مِنْ جَانِبِ الْيَمَنِ». ينظر: فيصل التفرقة ص ١٨٤.

(٣) البرهان للزركشي ٧٩/٢.

الواحد وذكر الأيدي وذكر الساق الواحدة، فلو أخذنا بالظاهر يلزمنا إثبات شخص له وجه واحد، وعلى ذلك الوجه أعين كثيرة... ولا أعتقد أن عاقلاً يرضى بأن يصف ربّه بهذه الصفة.

الثاني: أنه ورد في القرآن أنه: نور السموات والأرض... فلا بد لكل واحد منا من أن يفسّر قوله تعالى: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [النور: ٣٥]، بأنه مُنَوَّر السموات والأرض، أو بأنه هادٍ لأهل السموات والأرض... وكل ذلك تأويل.

الثالث: قال الله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ﴾ [الحديد: ٢٥]، ومعلوم أن الحديد ما نزل جرمه من السماء إلى الأرض. وقال: ﴿وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ الْأَنْعَامِ ثَمِينَةَ آرْوَجٍ﴾ [الزمر: ٦]، ومعلوم أن الأنعام ما نزلت من السماء إلى الأرض.

الرابع: قوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾ [الحديد: ٤]، وقوله: ﴿وَمَنْ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ [ق: ١٦]... وكل عاقل يعلم أن المراد منه القرب بالعلم والقدرة الإلهية.

الخامس... السادس... السابع: قال تعالى: ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا﴾ [البقرة: ٢٤٥]، ولا شك أنه لابد فيه من التأويل.

الثامن: قوله تعالى: ﴿فَأَقْصِبْ وَاللَّهُ بَيْنَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ﴾ [النحل: ٢٦]، ولا بد فيه من التأويل.

... فهذه وأمثالها من الأمور التي لابد لكل عاقل من الاعتراف بحملها على التأويل... أمّا الأخبار فهذا النوع فيها كثير...^(١)

ويذكر عدداً من الأحاديث النبوية من مثل قوله ﷺ: «قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن»^(٢) وقوله حكاية عن الله سبحانه: «الكبرياء

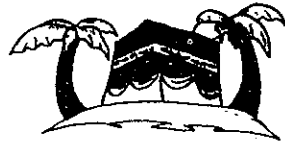
(١) أساس التقديس ص ٧٩-٨١.

(٢) ينظر: كشف الخفاء ومزيل الإلباس للعجلوني ٤١٧/١.

ردائي والعظمة إزاري» ثم يقول: «ثبت بكل ما ذكرنا أنّ المصير إلى التأويل أمرٌ لا بدّ منه لكلّ عاقل. وعند هذا قال المتكلمون: لمّا ثبت بالدليل أنّه سبحانه وتعالى منزّه عن الجهة والجسمية وجب علينا أن نضع لهذه الألفاظ الواردة في القرآن والأخبار مَحْمَلاً صحيحاً لئلا يصير ذلك سبباً للطعن فيها»^(١).

ويدافع الزركشي عن الآخذين بالتأويل بقوله: «وإنّما حملهم على التأويل وجوب حمل الكلام على خلاف المفهوم من حقيقته لقيام الأدلة على استحالة المشابهة والجسمية في حقّ الباري تعالى، والخوض في هذه الأمور خطره عظيم، وليس بين المعقول والمنقول تغايراً في الأصول، بل التغاير إنّما يكون في الألفاظ، واستعمال المجاز لغة العرب»^(٢).

فالتأويل - كما يراه - عملية توفيق بين العقل والشرع، أي: بين المعقول والمنقول، والعقل لا يكذب ما جاء به الشرع، وما قد يظنّ أنّه تعارض بينهما، سببه الألفاظ التي تحتل المعاني والدلالات المختلفة، غير أنّ المتبحّر في اللغة والعلوم الأخرى يستطيع التوفيق بينهما كلّما استجدّ مشكل أو طراً تعارض.



(١) كشف الخفاء للعجلوني ص ٨٢-٨٣.

(٢) البرهان ٨٠/٢.

المبحث الثاني

أهمّ مجالات التأويل اللغوي

تبيّن مما سلف أنّ أهمّ مجالات التأويل هي النصوص المتشابهة التي تتحدث عن صفات الخالق وأسمائه، وعرفنا السبب الذي دفع علماء الإسلام إلى تأويل تلك النصوص.

ولكن هل تلك النصوص هي مجال التأويل وميدانه وحسب؟ فالحقيقة أنّ كلّ النصوص التي يلقّها الاحتمال هي ميدان للتأويل، أما النصوص المحكمة أو القطعية الدلالة فلا مجال للتأويل فيها^(١).

لقد وردت في القرآن الكريم آيات لا يستطيع الإنسان تصوّر معناها أكثر مما يدلّ عليه ظاهر ألفاظها، عُرفت في مجال الدراسة القرآنية باسم (الآيات المتشابهة). وما عداها من الآيات فإنّها واضحة الدلالة بيّنة المعنى، عُرفت باسم (الآيات المحكمة).

وقد استند العلماء في هذا التقسيم إلى قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ...﴾ [آل عمران: ٧]^(٢).

(١) تقسم نصوص القرآن من جهة دلالتها على الحكم إلى قسمين: قطعية الدلالة وظنية الدلالة. والنص القطعي الدلالة ما دلّ على معنى ولا يحتمل غيره، والظني بخلافه. ينظر: علم أصول الفقه، خلاف ص ٣٥.

(٢) ينظر: البرهان للزركشي ٦٨/٢، الإتيان ٣/٣، محاضرات في علوم القرآن، غانم قدوري ص ١٩٦.

يقول الرازي: «إنَّه تعالى لما قَسَمَ الكتاب إلى قسمين محكم ومتشابه، ودلَّ العقل على صحة هذه القسمة من حيث إنَّ حمل اللفظ على معناه الراجح هو المحكم، وحمله على معناه الذي ليس راجحاً هو المتشابه»^(١).

ولما كان التأويل جائزاً في المتشابهات من القرآن والأخبار، أصبح من الضروري معرفة ما هو المتشابه الذي يتناوله التأويل، وما هو المحكم الذي يؤخذ على ظاهره دون أن يُمسَّ بأيِّ تأويل.

لقد اختلف العلماء من السلف والخلف اختلافاً شديداً في تحديد معنى المتشابه، ولهم في ذلك مذاهب واتجاهات متعددة، والذي يهَمُّنا من تلك المذاهب والاتجاهات هو الاتجاه اللغوي، دون أن نُغفل الإشارة إلى التعريفات الأخرى.

والاتجاه اللغوي يحدِّد معنى المتشابه بالرجوع إلى اللغة، جاء في (أساس البلاغة): «واشتبهت الأمور وتشابهت: التَبَسْتُ لإشباه بعضها بعضاً... وشُبَّهَ عليه الأمر: لُبِّسَ عليه، وإياك والمُشَبَّهات: الأمور المُشَكِّلات...»^(٢).

ويرى الشريف الرضي (ت ٤٠٦هـ) أنَّ الآيات المتشابهة هي التي: «يستعمل فيها النظر، ويعمل فيها الفكر، ويتفاضل العلماء في استفتاح مبهمها واستنطاق معجمها»^(٣).

أما الراغب الأصفهاني فيردُّ التشابه في الآيات إلى المعنى اللغوي للمشابهة، فيقول: «... والمشابهة من القرآن ما أشكل تفسيره لمشابهته بغيره، إما من حيث اللفظ أو من حيث المعنى، فقال الفقهاء: المتشابه ما لا ينبئ ظاهره عن مراده»^(٤).

(١) أساس التقديس ص ١٨٣.

(٢) أساس البلاغة ص ٣٢٠ (شبه). وينظر: لسان العرب ٥٠٣/١٣ (شبه). القاموس المحيط ٢٨٨/٤ (شبه)، مناهل العرفان ٢٧٠/٢.

(٣) المجازات النبوية ص ٤٩.

(٤) المفردات ص ٣٧٣ (شبه).

فالمتشابه أصله أن يشتبه اللفظ في الظاهر مع اختلاف المعاني^(١).
يقول الزركشي (ت ٧٩٤هـ): «والمتشابه مثل المُشْكِل، لآثِه أَشْكَل، أي دخل
في شكل غيره وشاكله. واختلفوا فيه، فقيل: هو المشتبه الذي يُشبهه بعضه
بعضاً.

وقيل: هو المنسوخ غير المعمول به.

وقيل: القَصص والأمثال.

وقيل: ما أمرت أن تؤمن به وتكل علمه إلى عالمه.

وقيل: فواتح السور.

وقيل: ما لا يُدرى إلا بالتأويل ولا بد من صرفه إليه، كقوله: ﴿تَجْرِي
بِأَعْيُنِنَا﴾ [القمر: ١٤]، و ﴿عَلَى مَا فَرَطْتُ فِي جَنبِ اللَّهِ﴾ [الزمر: ٥٦].

وقيل: الآيات التي يُذكر فيها وقت قيام الساعة، ومجيء الغيث،
وانقطاع الآجال، كقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ﴾... [لقمان: ٣٤]

وقيل: ما يحتمل وجوهاً، والمحكم: ما يحتمل وجهاً واحداً.

وقيل: ما لا يستقل بنفسه إلا برده إلى غيره.

وقيل: غير ذلك، وكلُّها متقارب^(٢).

وأورد السيوطي (ت ٩١١هـ) عدداً كثيراً من الأقوال في تحديد المحكم
والمتشابه، يقول: «وقد اختلف في تعيين المحكم والمتشابه على أقوال،
فقيل: المحكم ما عُرف المراد منه، إما بالظهور وإما بالتأويل، والمتشابه ما
استأثر الله بعلمه، كقيام الساعة وخروج الدجال والحروف المقطّعة في أوائل
السور.

وقيل: المحكم ما وضع معناه، والمتشابه نقيضه.

(١) ينظر: البرهان للزركشي ٦٩/٢.

(٢) البرهان ٦٩/٢-٧٠.

وقيل: المحكم ما لا يحتمل من التأويل إلا وجهاً واحداً، والمتشابه ما احتتمل أوجهاً... وقيل: المحكم ما تأويله تنزيهه، والمتشابه ما لا يُدرى إلا بالتأويل...»^(١).

وأكثر الأقوال دوراً بين العلماء هو أن المحكم ما اتضحت دلالاته على مراد الله تعالى منه، والمتشابه ما خفيت دلالاته على هذا المراد^(٢).

ويبدو لي أن المتشابه نوعان:

متشابه بسبب غموض عائد إلى اللغة وألفاظها واشتراك المعاني واختلاف الأساليب، وهذا معرفته ممكنة من خلال رده إلى المحكم، ومن خلال معرفة اللغة وأساليبها. من مثل قوله تعالى: ﴿وَلِصْنَعِ عَلِيٍّ عَيْنِي﴾ [طه: ٣٩]، وقوله: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾ [القمر: ١٤]، وقوله: ﴿وَسَلِّ الْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢].

أما النوع الثاني من المتشابه فهو الذي استأثر الله بعلمه من مثل وقت قيام الساعة، وانقضاء الآجال، وفواتح السور. وهذا النوع معرفته غير ممكنة، لأن الله سبحانه قد حجب علمه عن سائر خلقه^(٣).

وهو الذي يتطلبه أهل الزيغ لإيقاع الناس في الفتنة وبث الشكوك. وقد ذمَّ الله سبحانه متبعيه، كما حذر الرسول ﷺ من تتبعه^(٤).

ومن البدهي أن يكون التأويل المشروع والمرخص به من جمهور العلماء هو الذي يكون موضوعه النوع الأول من المتشابه، وهو اللفظ أو النص الذي اشتبه المراد منه لسبب عائد إلى اللغة من مثل تقارب المعاني واشتراك الألفاظ، «لأنَّ المعاني إذا دقت تداخلت وتشابهت على من لا علم له بها، كالأشجار إذا تقارب بعضها من بعض تداخلت أمثالها واشتبهت، أي

(١) الإتيان ٣/٣-٤.

(٢) ينظر: مناهل العرفان ٢/٢٧١.

(٣) ينظر: فهم القرآن ومعانيه ص ٣٢٩.

(٤) ينظر: تفسير الطبري ٦/١٩٧ (ق)، الإحكام لابن حزم ٤/٥٣٢، الإتيان ٣/٦.

على من لم يمعن النظر في البحث عن مُنبعث كلِّ فن منها»^(١).

فالتشابه اللغوي إذن يعني وجود خفاء والتباس في معرفة المراد من اللفظ، وهذا الالتباس يحصل بسبب التشابه والتماثل في الألفاظ، أو بسبب احتمال اللفظ لأكثر من معنى، مع كون دلالتها عليه جميعاً متساوية، بحيث لا يتبين على وجه اليقين أيُّ من تلك المعاني هو المراد، مما يجعل اللفظ عرضة للتأويل والتحريف عمّا وضع له^(٢).

فليست كل الآيات تحتاج إلى تأويل، وإنّما تلك التي يلقيها الخفاء والغموض حسب. يقول محمد بن الحسن الديلمي (ت ٧١١هـ): «فإنّ الأمة لم تقض بأنّه (أي القرآن) أجمع يحتاج إلى تأويل، بل منه ما هو ظاهر جلي فلا يحتاج إلى إيضاح وتأويل، نحو قوله تعالى: ﴿وَلَا نَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ [الأنعام: ١٥١]، وقوله: ﴿وَلَا نَقْرَبُوا الزِّنَى﴾ [الإسراء: ٣٢]، إلى غيرها من الآيات الظاهرة المحكمة. وإنما يحتاج إلى تأويل الخفي... وكان السبب في غموض كثير من تأويل الآي الكريمة: أنّ منها ما ورد بلفظ المجاز، ومنها ما ورد بلفظ الحقيقة المشتركة إلى غير ذلك، وأكثر الناس لا تعرف المجاز ولا معنى الخطاب الوارد فيه فاحتجج إلى تعريفه»^(٣).

ويقابل المتشابه المحكم، والإحكام لغة: الإتقان والمنع^(٤). والمحكم في الاصطلاح «ما أحكم المراد به عن التبديل والتغيير، أي: التخصيص والتأويل والنسخ»^(٥).

فالمحكم هو اللفظ أو النص الذي لا التباس فيه ولا خفاء، فلا

(١) البرهان للزركشي ٧٠/٢.

(٢) ينظر: مناهل العرفان ٢٧١/٢. التأويل الباطني ص ٤٦.

(٣) بيان مذهب الباطنية ص ٦٢.

(٤) ينظر: لسان العرب ١٤٣/١٢ (حكم)، القاموس المحيط ١٠٠/٤.

(٥) التعريفات ص ٢٠٥.

يَحْتَمَلُ مِنَ التَّأْوِيلِ إِلَّا وَجْهًا وَاحِدًا، وَيُدْرِكُ مَعْنَاهُ بِمَجْرَدِ لَفْظِهِ^(١).

ويحاول الرازي أن يحسم الخلاف بشأن المحكم والمتشابه، فيضع ضابطاً لغوياً للتفريق بينهما. يقول: «اعلم أنَّ الناس قد أكثروا في تفسير المحكم والمتشابه، وكتبَ مَنْ تقدَّم منا مشتملة عليها...»، وينتهي إلى القول: إنَّ المحكم هو اللفظ الذي تكون دلالته على معناه راجحة، أي أنه لا يحتمل غيرها. أما اللفظ المتشابه فهو ما كانت دلالته على معناه مرجوحة، أي أنه يحتمل غيرها^(٢).

ومن المتشابه قوله تعالى: ﴿وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا﴾ [الإسراء: ١٦]، وظاهر الآية يدل على أنَّ الله يأمر أولئك القوم بالفسق. غير أن الآيات المحكمات دلَّت على أنَّ الله لا يأمر بالمعصية: ﴿قُلْ إِنْ أَرَادَ اللَّهُ بِالنَّاسِ الْفَحْشَاءَ﴾ [الأعراف: ٢٨]، فلا بدَّ من التوفيق بين الآيتين.

يرى الزمخشري (ت ٥٣٨هـ) أنَّ (الأمر) في الآية الأولى مجاز «ووجه المجاز أنه صبَّ عليهم النعمة صبّاً، فجعلوها ذريعة إلى المعاصي واتباع الشهوات، فكانهم مأمورون بذلك لتسبب إيلاء النعمة فيه»^(٣).

ومن المتشابه قوله تعالى: ﴿سُئِلُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ﴾ [التوبة: ٦٧]، وظاهر الآية أنَّ الله قد نسي أولئك القوم لأنهم لم يذكره بالعبادة والطاعة، ولكن الآيات المحكمات دلَّت على أنَّ من صفات الباري عدم النسيان: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا﴾ [مريم: ٦٤]، ﴿لَا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنسَى﴾ [طه: ٥٢]، فيُعدَّل بالآية الأولى عن معناها الظاهر إلى المعنى المرجوح وهو الترك^(٤).

(١) ينظر: معاني القرآن وإعرابه ٣٧٦/١.

(٢) أساس التقديس ص ١٧٩-١٨٠.

(٣) الكشف ٦٥٤/٢.

(٤) ينظر: أساس التقديس ص ١٨٠-١٨١. تفسير القرطبي ١٩٩/٨.

أي أنّهم تركوا أمره وأغفلوا ذكره، فتركهم من رحمته وفضله^(١).

فالمحكم -عند الرازي- ما كانت دلالتة راجحة، أما المتشابه فما كانت دلالتة مرجوحة. وقد اختار بعض المتأخرين قول الرازي في التفريق بين المحكم والمتشابه ورجّحه على غيره من الأقوال^(٢).

غير أنّ ما قاله الرازي لم يحسم الجدل في هذه القضية، وبقي الخلاف قائماً في تحديد المحكم والمتشابه.

وقد يكون الخلاف بين الفرق الإسلامية سبباً في عدم الاتفاق على تحديد معنى كلٍّ من المحكم والمتشابه، وكذلك في عدم الاتفاق على ضابط تعرف به الآية المحكمة من المتشابهة، «وذلك لأنّ كل واحد من أصحاب المذاهب يدعي أنّ الآيات الموافقة لمذهب الخصم متشابهة»^(٣). ليسهل عليه بعد ذلك توجيهها إلى المعاني التي تُبطل حجة الخصم.

ويسوق ابن القيم (ت ٧٥١هـ) عدداً من الآيات التي هي محكمة في نظر بعض الفرق، ومتشابهة عند مخالفيهم في الرأي، فيقول: «ردّ الجبرية النصوص المحكمة في إثبات كون العبد قادراً مختاراً فاعلاً بمشيئة، بمتشابه قوله: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ [الدهر: ٣٠]... ثم استخرجوا لتلك النصوص من الاحتمالات التي يقطع السامع أنّ المتكلم لم يُرِدْها، ما صيروها به متشابهة.

و... ردّ الخوارج والمعتزلة النصوص الصريحة المحكمة غاية الأحكام في ثبوت الشفاعة للعصاة وخروجهم من النار، بالمتشابه من قوله: ﴿فَمَا نَفَعَهُمْ شَفَاعَةُ الشَّفِيعِينَ﴾ [المدثر: ٤٨]...»^(٤).

(١) ينظر: الكشاف ٢/٢٨٧. تفسير النسفي ١/٦٣٥ و ٣/١٣٥٣ (السجدة: ١٤) و ٣/١٦٣١ (الجاتية: ٣٤).

(٢) ينظر: مناهل العرفان ٢/٢٧٥-٢٧٦.

(٣) أساس التقديس ص ١٨١. وينظر: دراسات في الفرق ص ٢٠٦.

(٤) إعلام الموقعين ٢/٢٩٥.

والذي نخلص إليه من هذه الأقوال أنّ المحكم لا إشكال فيه، لأنه وضع معناه وعرف المراد منه، فهو ليس ميداناً للتأويل.

أما المتشابه فيمكن تقسيمه بحسب منشأ التشابه إلى قسمين:

الأول: ما كان متشابهاً لأنّ الله حجب علمه عن سائر خلقه، وهذا لا سبيل إلى معرفته، ولا يعنينا في هذا الدراسة.

الثاني: ما كان متشابهاً لسبب عائد إلى اللغة ومفرداتها ودلالاتها وأساليبها، من حيث خفاء المعنى وظهوره، ودلالة اللفظ على أكثر من معنى... وهذا النوع معرفته ممكنة، وقد تكلم فيه أكثر العلماء، وهو مجال التأويل موضوع الدراسة، وهذا القسم من المتشابه يمكن تقسيمه على ثلاثة أقسام، وهي:

١ - ما كان تشابهه عائداً إلى اللفظ المفرد أو التركيب.

٢ - ما كان تشابهه بسبب المعنى.

٣ - ما كان تشابهه عائداً إلى اللفظ والمعنى معاً.

ويرجع الفضل في هذا التقسيم إلى الراغب الأصفهاني (ت ٤٢٥هـ) الذي قسّم المتشابه على ثلاثة أقسام: متشابه من جهة اللفظ فقط، ومتشابه من جهة المعنى فقط، ومتشابه من جهتهما. وقال:

والمتشابه من جهة اللفظ ضربان:

أحدهما: يرجع إلى الألفاظ المفردة، وذلك إما من جهة غرابته، نحو: الأبُّ ويَرْقُونَ. وإما من جهة مشاركة في اللفظ كاليد واليمين^(١).

والثاني: يرجع إلى جملة الكلام المركب، وذلك ثلاثة أضرب: ضرب لاختصار الكلام، وضرب لبسطه، وضرب لتنظيمه^(٢).

(١) جاء في المطبوع (كاليد والعين) وهو تحريف، والصواب (كاليد واليمين) ينظر: الإتيان ١٠/٣، مناهل العرفان ٢٧٨/٢.

(٢) ينظر: المفردات ص ٣٧٣ (شبه).

والأب ورد في قوله تعالى: ﴿وَفَكَّهُمْ وَأَبًا﴾ [عبس: ٣١]، وهو ما ترعاه البهائم^(١). فغرابة هذا اللفظ وندرة استعماله جعله متشابهاً، حتى لقد تساءل بعض الصحابة عن معناه^(٢).

والاشتراك في الألفاظ يُعدُّ أيضاً سبباً من أسباب التشابه، مثل لفظتي (اليد واليمين) اللتين تشتركان في الدلالة على الجارحة، وكل منهما يدل على معانٍ عدة. فاليد تعني: الجارحة والقوة والنعمة^(٣).

واليمين مشتركة بين عدد من المعاني، فهي تعني يمين الإنسان وغيره وتعني القَسَم، وتعني القوة والقدرة^(٤).

فقوله تعالى: ﴿فَرَأَى عَلَيْهِمْ ضَرْبًا بِالْيَمِينِ﴾ [الصفات: ٩٣]، يحتمل معاني عدة، منها: فأقبل إبراهيم عليه السلام على أصنام قومه ضارباً لها بيده اليمنى، أو ضارباً لها بقوة، أو ضارباً لها بسبب اليمين التي حلفها حين قال: ﴿وَتَأْتِيهِمْ لَأَكِيدَنَّ أَصْنَامَكُمْ﴾ [الأنبياء: ٥٧]، فلفظ (اليمين) مشترك بين هذه المعاني، ويحتملها جميعاً^(٥).

وقد رأى الراغب الأصفهاني أنَّ التشابه والخفاء في الكلام المركَّب إما أن يأتي من جهة اختصاره أو بسطه أو نظمه.

فالمختصر نحو قوله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَمِينِ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾... [النساء: ٣]، والتقدير: وإن خِفْتُمْ أَلَّا تُعَدِلُوا فِي الْيَمِينِ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ غَيْرَهُنَّ، فانكحوا من غيرهن ما طاب لكم^(٦).

والمبسوط نحو قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١]،

(١) غريب القرآن للزبيدي ص ٤١٤، تفسير غريب القرآن لابن قتيبة ص ٥١٥.

(٢) ينظر: البرهان للزركشي ٢٩٥/١.

(٣) ينظر: أساس البلاغة ص ٧١١-٧١٢ (يدي)، لسان العرب ٤٢٢/١٥ (يدي).

(٤) لسان العرب ٤٦١/١٣ (يمن)، أساس التقديس ص ١٣٣.

(٥) ينظر: مناهل العرفان ٢٧٨/٢.

(٦) ينظر: تفسير القرطبي ١١/٥-١٢، الكشاف ٤٦٧/١.

فلو حذف الكاف وقيل: (ليس مثله شيء) كان أظهر للسامع^(١).

أما التشابه العائد إلى النظم، فمثاله قوله تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَمْ عِوَجًا ﴿١﴾ قِيَمًا﴾ [الكهف: ١-٢]، تقديره: أنزل على عبده الكتاب قيماً ولم يجعل له عوجاً. وهذا رأي جمهور المتأولين^(٢). فمناً التشابه هو التقديم والتأخير الحاصل فيه.

أما القسم الثاني من المتشابه، فهو المتشابه من جهة المعنى، يقول الراغب الأصفهاني: «والمتشابه من جهة المعنى: أوصاف الله تعالى وأوصاف يوم القيامة، فإن تلك الصفات لا تتصور لنا إذا كان لا يحصل في نفوسنا صورة ما لم نحسّه أو لم يكن من جنس ما نحسّه»^(٣).

فالتشابه في هذا القسم عائد إلى أنّ الله سبحانه استأثر بعلم هذه الأمور، ولا يستطيع الإنسان أن يحيط بصفات الخالق، ولا بأحوال القيامة، ولا بنعيم الجنة وعذاب النار، لأنه لا يمكنه تصور أمر لم يحسّه.

أما القسم الثالث من المتشابه، فهو المتشابه من جهة المعنى واللفظ معاً. يقول الراغب: والمتشابه من جهة المعنى واللفظ جميعاً خمسة أضرب: الضرب الأول من جهة الكمية، كالعموم والخصوص. نحو: ﴿فَأَقْضُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ٥]^(٤). ويبدو أنّ هذا النوع من المتشابه يكون في آيات الأحكام، من حيث دلالتها على العموم أو الخصوص، والوجوب أو الندب، وغير ذلك. ومثاله، قوله تعالى: ﴿وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا﴾ [البقرة: ١٨٩]، فمن لا يعرف عادة العرب في الحج قبل الإسلام يتعذر عليه معرفة معنى الآية^(٥).

(١) ينظر: تفسير القرطبي ٨/١٦، الإتيان ١٠/٣.

(٢) ينظر: تأويل مشكل القرآن ص ٢٠٦، تفسير القرطبي ١٠/٣٥١.

(٣) المفردات ص ٣٧٣-٣٧٤ (شبه).

(٤) نفسه ص ٣٧٤.

(٥) ينظر: معاني القرآن وإعرابه ١/٢٦٢.

ثم يختم الراغب كلامه بالقول: «وهذه الجملة إذا تُصوّرت، عُلِمَ أنَّ كل ما ذكره المفسرون في تفسير المتشابه لا يخرج عن هذه التقاسيم... ثم جميع المتشابه على ثلاثة أضرب: ضرب لا سبيل للوقوف عليه، كوقت الساعة، وخروج دابة الأرض، وكيفية الدابة، ونحو ذلك.

وضرب للإنسان سبيل إلى معرفته كالألفاظ الغريبة والأحكام الغلقة. وضرب متردد بين الأمرين يجوز أن يختص بحقيقة معرفته بعض الراسخين في العلم، ويخفى على مَنْ دونهم...»^(١).

وقد عني أصحاب التأويل بهذه الأقسام الثلاثة، فاهتموا بمعاني الألفاظ المتشابهة المفردة ودلالاتها القريبة والبعيدة، ودرسوا ما تشترك فيه الألفاظ من المعاني وما تفرق. وكذلك اهتموا بالكلام المركب ودرسوا كل أشكال فيه من جهة الأسلوب، وحاولوا كشفه وتعليقه بما ينسجم والأساليب العربية الرفيعة.

أما المتشابه من جهة المعنى فقد أولوه عناية خاصة، وقد كان محور دراساتهم، وحاولوا بوساطة التأويل تنزيه الباري - جل وعلا - عن صفات المخلوقين.

أما المتشابه من جهة اللفظ والمعنى معاً، فقد اهتم به الفقهاء خاصة، لأنه واقع في نصوص الأحكام، وقد أفرد له علماء أصول الفقه أبواباً ثابتة في كتبهم، منها: العام والخاص، والأمر والنهي، والمؤول وغيرها^(٢).

وقد تكلم عامة الفقهاء في هذا النوع من المتشابه، وفاضلوا بين المعاني المحتملة للنص الواحد، ورجح كل منهم بعض المعاني أو أحدها على المعاني الأخرى، بما يظهر له من الأدلة والشواهد والقرائن، لذلك

(١) المفردات ص ٣٧٤.

(٢) ينظر: الإحكام للآمدي ٤١٣/٢، ٣٥٦/٢ و ٤٠٦، ٤٨/٣، دراسات في أصول تفسير القرآن ص ١٧، ٤٠، ٥٧.

قيل: إنَّ هذا النوع يمكن إزالة تشابهه بالتأمل والتدبُّر في القرائن والشواهد^(١).

وقد يرد هذا السؤال لماذا يُعدَّل عن التصريح بما يُراد التعبير عنه، ولماذا لا يكون الكلام بيِّناً دالاً دلالة محددة على ما سيق من أجله، لا يحتاج إلى التفسير ولا يحتمل التأويل؟

ولماذا استعمل القرآن المجاز والكناية والرمز في كثير من آياته؟ وللإجابة عن هذه التساؤلات نقول: إنَّ هناك أسباباً كثيرة لذلك، منها أنَّ التلميح أبلغ من التصريح، ومنها الرغبة في الاتساع في الكلام وفي أفانين التعبير، ومنها أنَّ بعض الأمور تحتاج إلى نوع من الإبهام لإيقاع الرهبة والخشية في نفس المستمع، ومنها الاهتمام بجمال التعبير الذي يمنحه المجاز للعبارة دون الحقيقة، إلى غير ذلك من الأسباب التي تذكرها كتب البيان.

يقول الجرجاني (ت ٤٧١هـ): «ومن عادة قوم ممن يتعاطى التفسير بغير علم، أن يُوهِّموا أبدأً في الألفاظ الموضوعية على المجاز والتمثيل، أنَّها على ظواهرها، فيفسدوا المعنى بذلك، ويبطلوا الغرض، ويمنعوا أنفسهم والسامع منهم العلم بموضع البلاغة، وبمكان الشرف...»^(٢).

ويردُّ على السؤال السالف بقوله: «قد أجمع الجميع على أنَّ الكناية أبلغ من الإفصاح، والتعريض أوقع من التصريح، وأنَّ للاستعارة مزيةً وفضلاً، وأنَّ المجاز أبدأً أبلغ من الحقيقة... فنحن وإن كنا نعلم أنك إذا قلت: (هو طويل النَّجاد، وهو جَمُّ الرماد) كان أبهى لمعناك، وأنبل من أن تدع الكناية وتصرِّح بالذي تريد...»^(٣).

(١) ينظر: الإحكام للآمدي ٥٠/٣، التأويل الباطني ص ٤٧-٤٨.

(٢) دلائل الإعجاز ص ٣٠٥.

(٣) نفسه ٧٠. وينظر: ص ٣٠٦.

وقد أُرْجِعَ الغزالي (ت ٥٠٥هـ) أسباب العدول عن التصريح ببعض الأمور إلى بضعة أقسام، فقال:

القسم الأول: أن يكون الشيء في نفسه دقيقاً تَكِلُّ أكثر الأفهام عن ذكره، فيختصُّ بذكره الخواص... .

القسم الثالث: أن يكون الشيء بحيث لو ذُكِرَ صريحاً لفهم ولم يكن فيه ضرر، ولكن يكتفى عنه على سبيل الاستعارة والرمز ليكون وقعه في قلب المستمع أغلب وله مصلحة في أن يُعْظَم وقع ذلك الأمر في قلبه، كما لو قال قائل: (رأيت فلاناً يقلد الدرّ في أعناق الخنازير)، فكثرت به عن إفشاء العلم وبث الحكمة إلى غير أهلها.

فالمستمع قد يسبق إلى فهمه ظاهر اللفظ، والمحقق إذا نظر وعلم أنّ ذلك الإنسان لم يكن معه درٌّ ولا كان في موضعه خنزير، تَفَطَّنَ لدرك السرِّ والباطن، فيتفاوت الناس... .

وهذا النوع يرجع إلى التعبير عن المعنى بالصورة التي تتضمن عين المعنى أو مثله.

ومنه قوله ﷺ: «إِنَّ المسجد لينزوي من النخامة كما تنزوي الجلد على النار». وأنت ترى أنّ ساحة المسجد لا تنقبض بالنخامة. ومعناه: أنّ روح المسجد كونه معظماً ورمي النخامة فيه تحقير له، فيضاد معنى المسجدية مضادة النار لاتصال أجزاء الجلد...»^(١).

ففي هذا الحديث جسّد الرسول الكريم ﷺ المعنى المجرّد بصورة حسية لغرض التعظيم والتخويف، لأنّ إدراك الإنسان للمحسوسات أسرع وأرسخ من إدراكه للمعقولات، ولأنّ المحسوسات أقرب إلى فهم البشر وأكثر رسوخاً في أذهانهم من المعنويات، ولذلك فإنّ هذا النوع من التعبير أي: تصوير المعنوي بالمحسوس أدعى إلى الفهم والتعظيم في الوقت نفسه،

(١) قواعد العقائد ص ٤٧-٤٨. وينظر: المجازات النبوية ص ١٦٠.

وهو أسلوب من أساليب القرآن الكريم^(١).

ومن أسباب العدول عن التصريح، التعبير عن المعنى بالصورة التي تتضمن عين المعنى أو مثله، وأن يعبر المتكلم بلسان المقال عن لسان الحال. ويتابع الغزالي كلامه قائلاً: «القسم الخامس: أن يُعبر بلسان المقال عن لسان الحال. فالقاصر الفهم يقف على الظاهر ويعتقده نطقاً والبصير بالحقائق يدرك السرّ فيه، ومن هذا قوله تعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ ﴿١١﴾﴾ [فصلت: ١١]. فالبليد يفتقر في فهمه إلى أن يقدر لهما حياة وعقلاً وفهماً للخطاب وخطاباً هو صوت وحرف تسمعه السماء والأرض فتجيبان بحرف وصوت وتقولان: أتينا طائعين.

والبصير يعلم أنّ ذلك لسان الحال، وأنه إنباء عن كونهما مُسَخَّرَتَيْنِ بالضرورة ومضطَّرتَّين إلى التسخير...»^(٢).

قال الزمخشري في تأويل الآية: «ومعنى أمر السماء والأرض بالإتيان وامثالهما: أنه أراد تكوينهما فلم يمتنع عليه، ووُجِدَتَا كما أرادهما، وكانتا في ذلك كالمأمور المطيع إذا ورد عليه أمر الأمر المطاع، وهو من المجاز الذي يسمى التمثيل... والغرض تصوير أثر قدرته في المقدورات لا غير، من غير أن يُحقَّق شيء من الخطاب والجواب...»^(٣).

فالمجاز والكناية والتمثيل والتصوير أبلغ في تأدية المعنى المراد التعبير عنه من الحقيقة، واستعمال هذه الأساليب في الكلام يؤدي إلى التحوّل عن التعبير المباشر الصريح إلى التعبير غير المباشر الذي يحتاج إلى إعمال الفكر للوصول إلى المعنى المراد، وهذا الأمر بحدّ ذاته هو ضرب من التأويل.

(١) ينظر: نهاية الإيجاز ص ١٣٣.

(٢) قواعد العقائد ص ٥١.

(٣) الكشاف ١٨٩/٤.

المبحث الثالث

قوانين تأويل النص القرآني ومراتبه

أولاً: قوانين تأويل النص القرآني

اجتهد المفسرون وعلماء أصول الفقه في وضع ضوابط وقوانين تقيّد التأويل وتضبطه، حتى لا يكون وسيلة لهدم الدين، يستخدمه كل صاحب هوى أو بدعة يريد إبطال الشرع الحنيف أو الطعن عليه.

وبحسب التمسك بهذه الضوابط والقوانين التي تحكم التأويل، نستطيع أن نميّز التأويل الصحيح من السقيم، وأن نعرف المجتهد الورع الجاد، من صاحب الغرض والهوى، من خلال عرض تأويلاتهم على تلك القوانين، وأهمُّ هذه القوانين:

١ - الظاهر هو الأصل:

من قواعد التفسير وأصول التأويل أن تُحمَل النصوص على ظواهرها، ما وُجد إلى ذلك سبيل، ولا يُعدّل عن الظاهر إلا لضرورة. يقول الطبري: «وتأويل القرآن على ما كان موجوداً في ظاهر التلاوة - إذا لم تكن حجة تدل على باطن خاص - أولى من غيره، وإن أمكن توجيهه إلى غيره»^(١).

(١) تفسير الطبري ٥٨٣/٦ (ق).

والظاهر هو المعنى المتبادر من اللفظ، أما الباطن فهو المعنى غير المتبادر من اللفظ ولا يدل عليه ظاهره.

ويقول الطبري في موضع آخر: «وتأويل القرآن على المفهوم الظاهر من الخطاب -دون الخفي الباطن منه، حتى تأتي دلالة من الوجه الذي يجب التسليم له بمعنى خلاف دليله الظاهر المتعارف في أهل اللسان الذين بلسانهم نزل القرآن- أولى»^(١).

ويقول: «فليس لأحد إحالة ظاهر خبره إلى باطن، بغير برهان دلّ على صحته»^(٢). ويكاد ينعقد إجماع العلماء على هذا المعنى^(٣).

ويقول محمد بن الحسن الديلمي (ت ٧١١هـ): «إنّ ما يذهب إليه أهل التحصيل أنّ خطاب الله عزّ وجلّ يجب أن يُحمل على فوائده التي تطابق ظاهره، لأنّ الله تعالى يقول: ﴿لِسَانَ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ [الشعراء: ١٩٥]، فيجب أن يُحمل على موافقة لغة العرب من الحقيقة أو المجاز، دون ما عدا ذلك مما لا يفيد عند العرب، لأنّ ذلك يُخرجه عن كونه كلاماً عربياً»^(٤).

ومن قواعد التفسير عندهم أنّ اللفظ الذي يحمل معنيين، ظاهراً وخفياً: «فيجب الحمل على الظاهر إلا أن يقوم دليل على أنّ المراد هو الخفي دون الجلي فيُحمل عليه»^(٥). وعند التحول من الدلالة الظاهرة إلى الدلالة الخفية لا بد من وجود دليل قوي يُسوِّغ هذا التحول، وفي ذلك يقول الرازي: «إنّ صرف اللفظ عن ظاهره إلى معناه المرجوح لا يجوز إلا عند قيام الدليل القاطع على أنّ ظاهره محال ممتنع»^(٦).

(١) تفسير الطبري ٤٥٧/٢.

(٢) نفسه ٦١/٢.

(٣) ينظر: الرسالة للشافعي ص ٣٤١. أساس التقديس ص ١٨١، الإحكام لابن حزم ٣٠٧/٣ - ٣٠٨.

(٤) بيان مذهب الباطنية ص ٦٢.

(٥) البرهان للزركشي ١٦٧/٢.

(٦) أساس التقديس ص ١٨٢.

والنقل والعقل هما اللذان يحكمان على أنَّ المراد من النص هو معناه
الظاهر أو معناه الخفي.

أما النقل فهو أن يرد أثر عن الرسول ﷺ أو الصحابة رضي الله عنهم
ينص على أنَّ المراد من اللفظ هو معناه الظاهر أو معناه الخفي^(١).

ومثال النقل على أنَّ المراد خلاف الظاهر تفسير الرسول ﷺ (الظلم)
بأنه (الشرك)^(٢). في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾
[الأنعام: ٨٢]، وتفسيره (القوة) بأنها (الرمي) في قوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ
مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ﴾... [الأنفال: ٦٠]^(٣).

وتفسيره (العبادة) (بالدعاء) في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ
عِبَادَتِي﴾ [غافر: ٦٠]. فقد روى النعمان بن بشير رضي الله عنه، قال:
سمعت النبي ﷺ يقول: «الدعاء هو العبادة» ثم قرأ ﴿وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي
أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي...﴾ الآية^(٤).

وهذه التفسيرات لا تدلُّ عليها ظواهر الألفاظ المفسرة، ونحن نُقرُّ
بها، لأنها منقولة عن الرسول ﷺ الذي له بيان التنزيل، ومن ذلك أيضاً
التأويلات المنقولة بسند صحيح عن الصحابة رضي الله عنهم.

أما العقل، فهو أن يدلَّ نظر العقل على امتناع إجراء النص على
ظاهره، ومن ذلك الآيات الموهمة للتشبيه. يقول الغزالي: «إنَّ لنا معياراً في
التأويل، وهو أنَّ ما دلَّ نظر العقل ودليله على بطلان ظاهره، علمنا ضرورة
أنَّ المراد غير ذلك، بشرط أن يكون اللفظ مناسباً له بطريق التجوز
والاستعارة»^(٥).

(١) ينظر: الأسماء والصفات ٣٦١/٦، الإحكام لابن حزم ٣٩٧/٣.

(٢) ينظر: فتح الباري ١١٨/١ و ٣٧٣/٨.

(٣) تفسير الطبري ٣٠/١٠.

(٤) تفسير القرطبي ٣٢٦/١٥.

(٥) فضائح الباطنية ص ٥٣. وينظر: قواعد العقائد ص ٤٨-٤٩. الاقتصاد في الاعتقاد

ومنه على سبيل المثال قوله ﷺ: «قَلْبُ الْمُؤْمِنِ بَيْنَ أَصْبَعَيْنِ مِنْ أَصْبَاعِ الرَّحْمَنِ...»^(١) إذ لو فَتَّشْنَا قُلُوبَ الْمُؤْمِنِينَ لَمْ نَجِدْ فِيهَا أَصْبَاعَ، فنعلم أنها كناية عن القدرة، وكَتَى بالأصابع عن القدرة لأن ذلك أعظم وقعاً في تفهيم تمام الاقتدار^(٢).

٢ - كثرة الاستعمال واشتهاره:

ويجب توجيه معاني القرآن إلى المعنى الظاهر المشتهر استعماله بين الناس في زمن الرسالة، ولا يجوز توجيهها إلى المعنى الخفي المستعمل على قلة. وقد نصَّ الطبري على ذلك عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَتُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَتُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ﴾ [آل عمران: ٢٧]، فقد أورد جملة من الأقوال في تأويلها، وضعفها جميعاً بقوله: «... فَإِنَّ ذَلِكَ وَإِنْ كَانَ لَهُ وَجْهٌ مَفْهُومٌ، فَلَيْسَ ذَلِكَ الْأَغْلَبُ الظَّاهِرُ فِي اسْتِعْمَالِ النَّاسِ فِي الْكَلَامِ. وَتَوْجِيهِ مَعَانِي كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ إِلَى الظَّاهِرِ الْمُسْتَعْمَلِ فِي النَّاسِ، أَوْلَى مِنْ تَوْجِيهِهَا إِلَى الْخَفِيِّ الْقَلِيلِ فِي الْاسْتِعْمَالِ»^(٣). ويقول في موطن آخر: «ولا يجوز أن يُحْمَلَ تأويل القرآن إلا على الأظهر الأكثر من الكلام المستعمل في ألسن العرب، دون الأقل ما وُجِدَ إلى ذلك سبيل. ولم تضطرنا حاجة إلى صرف ذلك إلى أنه بمعنى واحد فيحتاج له طلب المخرج بالخفي من الكلام والمعاني»^(٤).

ومن أمثلة تمسك الطبري بالظاهر تفرقه بين معنى (تَحْمِلُهُ) و(تَأْتِي بِهِ) في تفسير الآية: ﴿تَحْمِلُهُ الْمَلَائِكَةُ...﴾ [البقرة: ٢٤٨]: «لأن الحَمْلَ المعروف هو مباشرة الحامل بنفسه حَمَلَ ما حمل... وتوجيه تأويل القرآن

(١) رواية مسلم: «إِنَّ قُلُوبَ بَنِي آدَمَ كُلَّهَا بَيْنَ أَصْبَعَيْنِ...» الحديث. مسلم بشرح النووي المجلد ٥/٥٠٩.

(٢) ينظر: قواعد العقائد ص ٤٨، تأويل مختلف الحديث ص ١٩٥-١٩٦، أساس التقديس ص ٨٢.

(٣) تفسير الطبري ٣٠٩/٦ (ق).

(٤) تفسير الطبري ٣٦٤/٦. وينظر: ٣١٧/٦ (ق).

إلى الأشهر من اللغات، أولى من توجيهه إلى الأنكر، ما وُجد إلى ذلك سبيل^(١). ولا يفتر ابن جرير عن ترداد هذه المقولة في صفحات تفسيره، فهو مثلاً يعلل اختياره لأحد المعاني في تفسير إحدى الآيات بقوله: «لأنَّ كتاب الله عز وجل لا تُوجَّه معانيه وما فيه من البيان إلى الشواذ من الكلام والمعاني، وله في الفصيح من المنطق والظاهر من المعاني المفهومة وجهٌ صحيح موجود»^(٢). «والتأويل في القرآن على الأغلب الظاهر من معروف كلام العرب المستعمل فيهم»^(٣).

ونقل عن الإمام أحمد بن حنبل (ت ٢٤١هـ)^(٤) روايتان في حكم التفسير بمقتضى اللغة فقط، إحداهما: المنع، والثانية أنه مكروه. وقيل: «الكراهة تُحمل على مَنْ يصرف الآية عن ظاهرها إلى معان خارجة محتملة، يدلُّ عليها القليل من كلام العرب، ولا يوجد غالباً إلا في الشعر ونحوه، ويكون المتبادر خلافها»^(٥).

وقد وضع ابن دقيق العيد (ت ٧٠٢هـ) قاعدة مهمة في هذا الباب حين قال: «إن كان التأويل من المجاز البين الشائع فالحق سلوكه من غير توقف، وإن كان من المجاز البعيد الشاذ فالحق تركه، وإن استوى الأمران فالاختلاف في جوازه وعدم جوازه مسألة فقهية اجتهادية»^(٦).

فكثرة استعمال اللفظ مجازاً في معنى من المعاني واشتباره فيه يجعل صرفه إلى ذلك المعنى أولى من صرفه إلى معنى قلَّ استعماله فيه.

فالصواب أن يُصرف اللفظ إلى المعنى الشائع المتداول بين الناس في زمن الرسالة. فمن المجازات المشهورة استعمال (اليد) بمعنى (القدرة)

(١) تفسير الطبري ٣٣٦/٥-٣٣٧.

(٢) نفسه ١٠٠/٧. وينظر: ٥٠٩/٧، التفسير والمفسرون ٢٧٤/١.

(٣) تفسير الطبري ٣١٧/٦.

(٤) ترجمته في: وفيات الأعيان ٦٣/١.

(٥) البرهان للزركشي ١٦٠/٢.

(٦) فرقان القرآن ص ٩٦.

والقوة)، فلو حُمل قوله تعالى: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح: ١٠]، على معنى أن قدرة الله تعالى غالبَةٌ على قدرة الخلق^(١)، لكان هذا التأويل سائغاً من ناحية اللغة. ومنسجماً مع الضابط المذكور.

٣ - احتمال اللفظ لما صُرف إليه:

من شروط صحة التأويل أن يكون اللفظ محتملاً للمعنى الذي صُرف إليه، وفي ذلك يقول الطبري: «وإنما يجوز توجيه معاني ما في كتاب الله الذي أنزل على محمد ﷺ من الكلام إلى ما كان موجوداً مثله في كلام العرب، دون ما لم يكن موجوداً، فموجودٌ في كلامها: رأيت بمعنى علمت، وغير موجود في كلامها: علمت بمعنى رأيت»^(٢).

فلا يجوز لمفسر القرآن أن يُقدم على تأويل لا يحتمله اللفظ. فإن احتمله فعليه أن ينظر في قربه أو بعده من المعنى الأوّل. ومعرفة ما يقبل التأويل وما لا يقبله يتطلب معرفة واسعة بلغة العرب وطرائقهم في الاستعمال^(٣).

أما صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى آخر لا يحتمله فإنّه لا يكون تأويلاً صحيحاً^(٤). ولا يكفي مجرد احتمال اللفظ لمعنى ما حتى يُصرف إليه، لأنه لو جاز ذلك لبطل التمسك بالظاهر، بل لا بدّ من قيام دليل مرجّح للمعنى المحمول عليه، وذلك لأنّ الظاهر هو الأصل كما تقدم. أما التأويل فهو ضرورة واستثناء من الأصل يلجأ إليه المفسر عندما لا يمكن إجراء اللفظ على ظاهره، مع وجود الدليل المسوّغ لذلك^(٥).

وقد وضع العلماء قواعد معينة لصرف اللفظ عن ظاهره إلى مجازه.

(١) ينظر: أساس التقديس ص ١٢٥-١٢٦، تفسير القرطبي ١٦/٢٦٨.

(٢) تفسير الطبري ٣/١٦١ (ق).

(٣) ينظر: فيصل التفرقة ص ١٩٩، الإحكام للآمدي ٣/٥٠.

(٤) ينظر: تفسير الطبري ٦/٣٠٩ (ق)، البرهان في أصول الفقه ١/٥٦١.

(٥) ينظر: التأويل الباطني ص ١٢.

يقول ابن القيم (ت ٧٥١هـ): «مَنْ ادَّعى صرف لفظ عن ظاهره إلى مجازه لم يتم له ذلك إلا بعد أربع مقامات، أحدها: بيان امتناع إرادة الحقيقة. الثاني: بيان صلاحية اللفظ لذلك المعنى الذي عيَّنه وإلا كان مفترياً على اللغة. الثالث: بيان تعيين ذلك المُجمل إن كان له عدة مجازات. الرابع: الجواز عن الدليل الموجب لإرادة الحقيقة. فما لم يتم بهذه الأمور الأربعة كانت دعواه صرف اللفظ عن ظاهره دعوى باطلة»^(١).

٤ - أن يدلَّ السياق على المعنى المصروف إليه.

وفي ذلك يقول الطبري: «فتوجيه الكلام إلى ما كان نظيراً لما في سياق الآية، أولى من توجيهه إلى ما كان منعديلاً عنه»^(٢). لأن دلالة اللفظة المفردة تختلف إذا وردت ضمن سياق معين عن دلالتها في سياق آخر^(٣). فلا يجوز صرف الكلام عما هو في سياقه إلى غيره^(٤). لأنَّ السياق مخصَّص وهو الذي يُوجَّه المعنى^(٥).

يقول ابن القيم مبيناً أهمية السياق في تعيين الدلالة: «السياق يُرشد إلى تبين المُجمل، وتعيين المُحتمل، والقطع بعدم احتمال غير المراد، وتخصيص العام، وتقييد المطلق وتنوع الدلالة. وهذا من أعظم القرائن الدالة على مراد المتكلم فمن أهمله غلط في نظره وغالط في مناظرته. فانظر إلى قوله تعالى: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾ [الدخان: ٤٩]، كيف تجدُ سياقه يدلُّ على أنَّه الذليل الحقير»^(٦).

(١) بدائع الفوائد ٢٠٥/٤. وينظر: الأسماء والصفات ٦/٣٦٠-٣٦١، تفسير الطبري ١٣٨/١، ١٤١ و ٦١/٢، ١٨٠ (ق).

(٢) تفسير الطبري ٩١/٦ (ق).

(٣) ينظر: التأويل الباطني ص ١٥.

(٤) ينظر: تفسير الطبري ٣٨٩/٩ (ق)، المجاز وأثره في التفسير اللغوي ص ١٧٤.

(٥) ينظر: الرسالة للشافعي ص ٦٢.

(٦) بدائع الفوائد ٩/٤-١٠.

٥ - أن لا يخالف التأويل أصلاً شرعياً ثابتاً.

فَحَمَلُ اللَّفْظِ عَلَى مَعْنَى مُخَالَفٍ لِمَا قَدْ تَبَيَّنَ فِي أَصُولِ الدِّينِ أَوْ قَوَاعِدِ الشَّرْعِ، وَغَيْرِ جَارٍ عَلَى وَفْقِ قَوَاعِدِ الْعَقْلِ وَاللُّغَةِ يَعُدُّ تَأْوِيلًا بَاطِلًا، وَهَذَا مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ بَيْنَ الْعُلَمَاءِ^(١).

٦ - أن يكون المُتَأَوَّلُ أَهْلًا لِذَلِكَ.

لأنَّ إدراك المعنى المراد يتطلب معرفة واسعة بالعربية وأساليبها، والعلم بأصول الشرع وأحكامه، وغير ذلك من الشروط الواجب توافرها في المفسر لكتاب الله. لأنَّ معرفة ما يقبل التأويل وما لا يقبله - كما يقول الغزالي -: «ليس بالهين، بل لا يستقلُّ به إلا الماهر الحاذق في علم اللغة العارف بأصول اللغة، ثم بعادة العرب في الاستعمال، في استعاراتها وتجزئاتها ومنهاجها في ضروب الأمثال»^(٢).

وهناك شروط أخرى تقيّد التأويل منصوصٌ عليها في دراسات الأصوليين، منها: أن لا يؤدي التأويل إلى مفسدةٍ وسوء فهم، وأن تكون فيه مصلحةٌ محققةٌ للمسلمين، وغير ذلك من القيود الشرعية^(٣). ونحن لا نبحث عن الحكم الشرعي، فاقصرنا على الضوابط اللغوية، وهذه الضوابط في الحقيقة هي التي تحدّد مشروعية التأويل من بطلانها.

ثانياً: مراتب تأويل النص القرآني

يقسم العلماء التأويل على مراتب وأقسام، فمنه التأويل الصحيح، ومنه التأويل الفاسد، ومنه التأويل المحمود، ومنه التأويل المذموم، ويستند هذا التقسيم إلى مدى التمسك بالقوانين المقيّدة للتأويل التي سلف ذكرها.

فالتأويل الصحيح هو الذي يلتزم بتلك القوانين، أما التأويل الفاسد

(١) ينظر: البرهان في أصول الفقه ٥٣٦/١.

(٢) فيصل التفرقة ص ١٩٩.

(٣) ينظر: دراسات في أصول تفسير القرآن ص ٦٠-٦١.

فهو الذي يخل بأحد تلك القيود أو بها جميعاً^(١).

يقول ابن دقيق العيد (ت ٧٠٢هـ): «إذا كان التأويل قريباً من لسان العرب لم ينكر، أو بعيداً توقفنا عنه، وآمنا بمعناه على الوجه الذي أريد به التنزيه.

قال: وما كان معناه من هذه الألفاظ ظاهراً مفهوماً من تخاطب العرب قلنا به من غير توقيف، كما في قوله تعالى: ﴿بَحَسْرَتٍ عَلَىٰ مَا فَرَطْتُ فِي جَنبِ اللَّهِ﴾ [الزمر: ٥٦]، فنحمله على حق الله وما يجب له. وكذا استواؤه على العرش بالعدل والقهر...»^(٢).

فالتأويل المحمود ما كان موافقاً لغرض الشرع، منسجماً مع قواعد العربية، معتمداً على أساليبها في فهم النصوص القرآنية، أما التأويل المذموم فهو أن يؤول القرآن حسب الهوى، وأن يكون المؤول جاهلاً بأصول الشريعة وقوانين اللغة، وأن يحمل كلام الله على مذهبه الفاسد^(٣).

وينقل لنا ابن قتيبة (ت ٢٧٦هـ) صوراً مختلفة من تأويلات المتكلمين في زمانه، فيقول عنهم: «وفسروا القرآن بأعجب تفسير، يريدون أن يردّوه إلى مذاهبهم، ويحملوا التأويل على نحلهم. فقال فريق منهم في قوله تعالى: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، أي: علمه، وجاؤوا على ذلك بشاهد لا يعرف، وهو قول الشاعر:

ولا يكرسئ علم الله مخلوق

كأنه عندهم: ولا يعلم علم الله مخلوق

والكرسي غير مهموز و(يكرسئ) مهموز، يستوحشون أن يجعلوا لله تعالى كرسيّاً، أو سريراً، ويجعلون العرش شيئاً آخر، والعرب لا تعرف العرش إلا السرير، وما عُرش من السقف والآبار، يقول الله تعالى: ﴿وَرَفَعَ

(١) ينظر: الإحكام للآمدي ٥٠/٣، التفسير العقلي ص ٣١٥.

(٢) معترك الأقران للسيوطي ١١٢/١.

(٣) ينظر: مفتاح السعادة ٩٠/٢-٩١، التبيان في علوم القرآن ص ١٥٥.

أَبُوهُ عَلَى الْعَرْشِ ﴿ [يوسف: ١٠٠]، أي: على السرير...، وقال فريق منهم، في قول الله تعالى: ﴿وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى﴾ [طه: ١٢١]: إنه أتخم من أكل الشجرة.

فذهبوا إلى قول العرب: (غَوِيَ الفصيل يَغْوِي غَوًى) إذا أكثر من شرب اللبن حتى يبشم، وذلك (غَوِيَ يَغْوِي غياً). وهو من البشم: (غَوِيَ يَغْوِي غَوًى) ^(١).

فهؤلاء المتكلمون أرادوا في الآية الأولى إبعاد كلِّ صفة أو معنى يُشعر بالتجسيم، فوجَّهوا المعنى الظاهر إلى وجهة أخرى، وقالوا: إِنَّ الكرسِيَّ هو العلم.

والحقيقة أَنَّ هذا التأويل الذي رفضه ابن قتيبة مروى عن ابن عباس رضي الله عنهما، حيث قال: «كرسيه: علمه» ^(٢). ورجَّحه الطبري، فقال: «وأصل (الكرسي) العلم، ومنه قيل للصحيفة يكون فيها علم مكتوب: (كراسة) ^(٣)... ومنه يقال للعلماء: (الكراسي) لأنهم المعتمد عليهم، كما يقال: أوتاد الأرض، يعني بذلك أنهم العلماء الذين تصلح بهم الأرض، ومنه قول الشاعر:

يَحْفُّ بِهِم بِيضُ الْوَجُوهِ وَعُصْبَةٌ كِرَاسِيٌّ بِالْأَحْدَاثِ حِينَ تَنُوبُ

يعني: بذلك علماء بحوادث الأمور ونوازلها» ^(٤).

وفي الآية الثانية أراد المتكلمون نفي الغواية عن آدم عليه السلام،

(١) تأويل مختلف الحديث ص ٦٤-٦٥، تأويل مشكل القرآن ص ٤٠٢.

(٢) تفسير الطبري ٣٩٧/٥ (ق).

(٣) يرى محقق الكتاب الأستاذ محمود شaker أن أصل المادة (كرس) من تراكم الشيء وتلبد بعضه على بعض وتجمعه. يقول: (أخشى أن يكون الصواب: (وأصل الكرس: العلم) مما رواه ابن الأعرابي من قولهم: (كرس الرجل): إذا ازدحم علمه على قلبه). تفسير الطبري ٤٠٢/٥ الهامش. وينظر: تهذيب اللغة ٥٣/١٠-٥٥ (كرس).

(٤) تفسير الطبري ٤٠٢/٥. وينظر: تفسير الطبري ٢٧٦/٣.

فوجهوا معنى (غوى) الوارد في الآية إلى معنى مجاوزة الحد في الأكل. وكان يكفيهم أن يقولوا: إنَّ أكل آدم عليه السلام من الشجرة إنما كان عن نسيان، لقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَاهَدْنَا إِلَىٰ آدَمَ مِن قَبْلُ فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا﴾ [طه: ١١٥]، والناسي لا يكون غاوياً بالمعنى الذي فهموه وتحاشوه بهذا التأويل.

وما اعترض به ابن قتيبة عليهم من أنَّ اللغة لا تسند ما ذهبوا إليه، ففيه نظر، لأنَّ العرب تقول: «غوي الفصيل يغوي غوي، مقصور: إذا لم يصب رياً من اللبن حتى كاد يهلك.

ويقال ذلك أيضاً في الذي يكثر من اللبن حتى يتخَم»^(١).

وجلي أنَّ هذا اللفظ من الأضداد، وهو يعني مجاوزة الحد في حالتي الري والعطش. ولا يوجد ما يمنع حمل الآية على هذا المعنى ما دام آدم عليه السلام قد تجاوز النهي الإلهي عن أكل الشجرة، وهذه غواية لا شك!! وقد نقل عن ابن الأعرابي (ت ٢٣١هـ) أنه فسر غواية آدم عليه السلام المذكورة في الآية بقوله: «أي فسد عليه عيشه»^(٢). وهذا في رأبي تأويل أيضاً لتحاشي نسبة الغواية إلى أبي البشر عليه السلام، وقد اقتصر ابن الأعرابي على الإشارة إلى النتيجة دون ذكر السبب، لأنَّ فساد العيش، أي: الهبوط من الجنة إلى الأرض، ترتب على مجاوزة الحد واقتراف المحذور وهو ما وقع فيه آدم عليه السلام.

وهناك التأويل الباطل أو الممتنع وهو الذي لا يحتمله اللفظ في حقيقته أو مجازه، ومنه تأويلات الفرق الباطنية^(٣).

ومن أنواع التأويل أن يُحمل اللفظ على أحد معانيه في موضع معين بينما تدل جميع القرائن على أنَّ ذلك المعنى غير مراد في هذا الموضع.

(١) تهذيب اللغة ٢١٨/٨ (غوى).

(٢) تهذيب اللغة ٢١٨/٨ (غوى).

(٣) ينظر: التأويل الباطني للقرآن الكريم. خليل الكبيسي ص ٨٧-٩٢.

ومن ذلك تأويل بعضهم لقوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ [النساء: ١٦٤]، قال الزمخشري: «ومن بدع التفاسير أنه من الكلم وأن معناه: وجرح الله موسى بأظفار المحن ومخالب الفتن»^(١). ونقل هذا التأويل عن بعض المعتزلة، لأنهم لا يثبتون صفة الكلام لله سبحانه^(٢).

ومن الأمثلة أيضاً على التأويل الباطل، تأويل بعض المفسرين لقوله تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ﴾ [الشعراء: ٨٩]، أي: لذيغ من خشية الله^(٣)!!!

ومن العلماء الذين قسموا التأويل على مراتب الراغب الأصفهاني، فقد قسم التأويل على قسمين: مستكره ومنقاد. يقول: «فالمستكره، ما يُستبشع إذا سبر بالحجة... وذلك على أربعة أضرب:

الأول: أن يكون لفظ عام فيخصص في بعض ما يدخل تحته، نحو قوله تعالى: ﴿وَإِنْ تَظَاهَرَا عَلَيْهِ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَاهُ وَجِبْرِيلُ وَصَلِحُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [التحریم: ٤]، حمله بعض الناس على علي بن أبي طالب رضي الله عنه فقط.

... والثالث: ما استعين فيه بخبر مزور أو كالمزور كقوله تعالى: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ﴾ [القلم: ٤٢]، قال بعضهم: عنى به الجارحة مستدلاً بحديث موضوع.

والرابع: ما يستعان فيه باستعارات واشتقاقات بعيدة. كما قال بعض الناس في البقرة: إنه إنسان يبقر عن أسرار العلوم. وفي الهدد إنه إنسان موصوف بجودة البحث والتنقيب...

والمنقاد من التأويل ما لا يعرض فيه البشاعة المتقدمة. وقد يقع الخلاف فيه بين الراسخين في العلم لإحدى جهات ثلاث:

(١) الكشاف ٥٩١/١.

(٢) ينظر: الانتصاف لابن المنير على هامش الكشاف الصفحة نفسها.

(٣) ينظر: الكشاف ٣٢١/٣.

إما لاشتراك في اللفظ نحو قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْآبْصَارُ﴾ [الأنعام: ١٠٣]، هل هو من بصر العين أو من بصر القلب، أو لأمر راجع إلى النظم، نحو قوله تعالى: ﴿وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ ﴿٤﴾ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا﴾ [النور: ٤-٥]، هل هذا الاستثناء مقصور على المعطوف أو مردود إليه وإلى المعطوف عليه معاً.

وإما لغموض ووجازة اللفظ، نحو قوله تعالى: ﴿وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ ﴿٢٢٧﴾ [البقرة: ٢٢٧]»^(١).

فالتأويل المنقاد هو الذي لا يجافي منطق اللغة ولا ينأى عن دلالتها. أما التأويل المستكره فهو الذي يلوي فيه المؤول النص حتى يوافق هواه ويسير مع رغباته، ويدعم مذاهبه واتجاهاته^(٢).

وهذا ابن القيم (ت ٧٥١هـ) يقسم التأويل أيضاً على قسمين: صحيح وفساد، يقول: «وبالجملة فالتأويل الذي يوافق ما دلّت عليه النصوص، وجاءت به السنة، هو التأويل الصحيح، وغيره هو الفاسد»^(٣).

فهو يرى أنّ الأخذ بدلالة النص الظاهرة المؤيدة بالآثار المروية عن الرسول ﷺ، والصحابة رضوان الله عليهم هو التأويل الصحيح.

أما التأويل الباطل فهو عنده على أنواع منها:

١ - ما لم يحتمله اللفظ بوضعه الأول، مثل تأويل (الرَّجُل) بأنها الجماعة من الناس، فهذا شيء لا يعرف في لغة العرب البتة.

٢ - ما لم يحتمله اللفظ ببنيته الخاصة من تثنية أو جمع وإن احتمله مفرداً. كتأويل (اليد) في قوله تعالى: ﴿لِإِذَا خَلَقْتُ يَدَيْ﴾ [ص: ٧٥]، بالقدرة.

(١) مقدمة التفسير للراغب ملحقة بكتابه المفردات، طبعة كراتشي ص ٥٨٦-٥٨٧. وينظر: البرهان للزركشي ١٧٨/٢-١٧٩.

(٢) ينظر: دراسات في القرآن، د. السيد أحمد خليل ص ١١٠.

(٣) مختصر الصواعق المرسله ١٢/١. وينظر: تفسير الطبري ٣٣٤/٥ (ق).

فقد تأتي (اليد) مفردة بمعنى القدرة، لكنها لم ترد في حالة التثنية بمعنى القدرة.

٣ - ما لم يحتمله سياقه وتركيبه وإن احتمله في غير ذلك السياق، كتأويل قوله تعالى: ﴿أَوْ يَأْتِي رَبُّكَ...﴾ [الأنعام: ١٥٨]، بأن إتيان الرب إتيان بعض آياته التي هي أمره، وهذا يأباه السياق كل الإباء.

٤ - ما لم يُؤلف استعماله في ذلك المعنى في لغة المخاطب، وإن أُلِفَ في الاصطلاح الحادث، وهذا موضع زلّت فيه أقدام كثير من الناس حيث تأوّلوا كثيراً من ألفاظ النصوص بما لا يُؤلف استعمال اللفظ له في لغة العرب ألبتة، وإن كان معهوداً في اصطلاح المتأخرين... كما تأوّلت طائفة قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا أَفَلَّ﴾ [الأنعام: ٧٦]، بالحركة، وقالوا: استدل بحركته على بطلان ربوبيته، ولا يعرف في لغة العرب التي نزل بها القرآن أنّ الأفول هو الحركة في موضع واحد ألبتة^(١).

٥ - ما أُلِفَ استعماله في غير ذلك المعنى، لكن في غير التركيب الذي ورد له النص، فيحمله المتأول في هذا التركيب الذي لا يحتمله على مجيئه في تركيب آخر يحتمله، كتأويل اليمين في قوله تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيَدَيْ﴾ [ص: ٧٥]، بالنعمة، ولا ريب أنّ العرب تقول: لفلان عندي يد^(٢). ولكن ضمن تركيب معيّن، فلا يجوز حمل اليد على معنى النعمة في كل تركيب.

٦ - اللفظ الذي اطرّد استعماله في معنى هو ظاهر فيه ولم يعهد استعماله في المعنى المؤول إليه أو عهد استعماله فيه نادراً، فحمله على خلاف المعهود من استعماله باطل، فيكون تلبساً يناقض البيان والهداية، لأن العرب إذا أرادوا استعمال لفظ في غير معناه المعهود حقّوا به من القرائن ما يبيّن للسامع مرادهم به لئلا يسبق فهمه إلى معناه المألوف.

(١) ينظر: الكشاف ٤٠/٢.

(٢) ينظر: لسان العرب ٤٢٢/١٥ (يدي).

٧ - تأويل اللفظ الذي له ظاهر لا يفهم منه عند إطلاقه سواء،
بالمعنى الخفي الذي لا يطلع عليه إلا قلة من أهل النظر والكلام.

٨ - التأويل الذي يوجب تعطيل المعنى الذي هو غاية العلو والشرف،
ويحطه إلى معنى دونه بمراتب، مثاله: تأويل الجهمية لقوله تعالى: ﴿وَهُوَ
الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾ [الأنعام: ١٨]، ونظائره، بأنها فوقية الشرف، كقولهم:
الدرهم فوق الفلوس، فعطلوا حقيقة الفوقية المطلقة التي هي من خصائص
الربوبية المستلزمة لعظمة الرب تعالى، وحطوها إلى كون قدره فوق قدر بني
آدم.

٩ - تأويل اللفظ بمعنى لم يدلّ عليه دليل من السياق، ولا قرينة
تقتضيه. فإنّ هذا لا يقصده الهادي بكلامه، إذ لو قصده لحفّ بالكلام قرائن
تدل على المعنى المخالف لظاهره حتى لا يوقع السامع في اللبس، فإنّ الله
تعالى أنزل كلامه بياناً وهدى، فإذا أراد به خلاف ظاهره، ولم يحف به
قرائن تدل على المعنى الذي يتبادر غيره إلى فهم كل أحد لم يكن بياناً ولا
هدى^(١).

١٠ - وبهذه الضوابط والقيود نستطيع أن نحكم على التأويلات التي
نطالعها، ونعلم مدى صحتها وبطلانها، ونتبين مراتبها بين الصحة والفساد،
فعلى المؤول أن يتقيد بهذه الشروط ليكون تأويله مقبولاً واجتهاده محموداً
وإذا ما أخل بواحد من هذه القيود فإنّ تأويله عندئذ يكون باطلاً مردوداً.

يقول القرطبي (ت ٦٧١هـ) في تفسير قوله تعالى: ﴿يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ
مَوَاضِعِهِ﴾ [النساء: ٤٦]: «ومعنى (يحرّفون) يتأولونه على غير تأويله، وقد
ذمّهم الله تعالى بذلك لأنهم يفعلونه متعمّدين»^(٢).

ومن الأمثلة على بعض التأويلات الباطلة، تأويل بعض المفسرين لقوله
تعالى: ﴿الضَّالِّينَ وَالضَّالِّينَ وَالضَّالِّينَ وَالضَّالِّينَ وَالضَّالِّينَ وَالضَّالِّينَ وَالضَّالِّينَ وَالضَّالِّينَ وَالضَّالِّينَ وَالضَّالِّينَ﴾

(١) ينظر: مختصر الصواعق المرسله ١٢/١-١٧.

(٢) تفسير القرطبي ٢٤٣/٥. وينظر: ١١٥/٦.

[آل عمران: ١٧]، أَنَّ الصَّابِرِينَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ، وَالصَّادِقِينَ أَبُو بَكْرٍ، وَالْقَانِتِينَ عُمَرَ، وَالْمُنْفِقِينَ عَثْمَانَ، وَالْمُسْتَغْفِرِينَ عَلِيَّ. رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ أَجْمَعِينَ^(١).

ومنه تأويل بعضهم لقوله تعالى: ﴿شُحِّدَ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكْعًا سُجَّدًا﴾ [الفتح: ٢٩]، قالوا: (الذين معه) أبو بكر، (أشداء على الكفار) عمر، (رحماء بينهم) عثمان، (تراهم ركعاً سجداً) علي. رضي الله عنهم جميعاً^(٢).

ومنه تأويل بعضهم لقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ وَالزَّيْتُونَ﴾ [طُورِ سِينِينَ] وَهَذَا الْبَلَدِ الْأَمِينِ ﴿٢﴾ [التين: ١ - ٣]، قالوا: (التين) أبو بكر، (الزيتون) عمر، (طور سينين) عثمان، (وهذا البلد الأمين) علي. رضي الله عنهم أَجْمَعِينَ^(٣).

فهذه الأمثلة تتضمن تأويل اللفظ بما لا يدل عليه بحال، لأن هذه الألفاظ الواردة في النصوص القرآنية لا تدل على هؤلاء الأشخاص.

ومن التأويل الباطل أن يجعل اللفظ المطلق العام منحصرأ في شخص واحد. كتأويل بعضهم لقوله تعالى: ﴿إِنَّا وَلِيُّكُمْ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾ [المائدة: ٥٥]، أنه أريد بـ(الذين آمنوا) علي رضي الله عنه وحده، وتأويل بعضهم لقوله تعالى: ﴿وَالَّذِي جَاءَ بِالصِّدْقِ وَصَدَّقَ بِهِ﴾ [الزمر: ٣٣]، أنه أريد بها أبو بكر رضي الله عنه وحده^(٤).

ويذهب ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ) إلى أن التفسير بالرأي أي: التأويل أكثر ما فيه الخطأ من جهتين: «أحدهما: قوم اعتقدوا معاني ثم أرادوا حمل ألفاظ القرآن عليها.

والثاني: قوم فسروا القرآن بمجرد ما يسوغ أن يريده بكلامه من كان

(١) ينظر: مقدمة في أصول التفسير ص ٨٨.

(٢) و(٣) ينظر: مقدمة في أصول التفسير ص ٨٨-٨٩.

(٤) ينظر: مقدمة في أصول التفسير ص ٨٩. وينظر: مفتاح السعادة ٥٨١/٢.

من الناطقين بلغة العرب من غير نظر إلى المتكلم بالقرآن والمنزل عليه والمخاطب به.

فالأولون راعوا المعنى الذي رأوه من غير نظر إلى ما تستحقه ألفاظ القرآن من الدلالة والبيان، والآخرون راعوا مجرد اللفظ وما يجوز عندهم أن يريد به العربي من غير نظر إلى ما يصلح للمتكلم به وسيق الكلام، ثم هؤلاء كثيراً ما يغلطون في احتمال اللفظ لذلك المعنى في اللغة كما يغلط في ذلك الذين قبلهم، كما أن الأولين كثيراً ما يغلطون في صحة المعنى الذي فسروا به القرآن كما يغلط بذلك الآخرون، وإن كان نظر الأولين إلى المعنى أسبق، ونظر الآخرين إلى اللفظ أسبق^(١).

فهناك أقوام منهم المعتزلة والخوارج والقدرية وغيرهم اعتقدوا آراء معينة وأخذوا يفتشون في نصوص الكتاب العزيز عما يؤيدها بواسطة التأويل ولي أعناق النصوص حتى توافق مذاهبهم، فهذا نوع من أنواع التأويل الباطل.

فالمعتزلة مثلاً يؤولون قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا فِي كُلِّ قَوْمٍ آيَاتٍ كَثِيرًا مَّا يَتَذَكَّرُونَ﴾ [الأنعام: ١٢٣]، بأن معناه: «خليناهم ليمكروا»^(٢) لأنهم يعتقدون أن الله لا يخلق الشر.

يقول أبو الحسن الأشعري فيهم: «مالت بهم أهواؤهم إلى تقليد رؤسائهم ومن مضى من أسلافهم، فتأولوا القرآن على آرائهم تأويلاً لم ينزل الله به سلطاناً، ولا أوضح به برهاناً، ولا نقلوه عن رسول رب العالمين ولا عن السلف المتقدمين، وخالفوا روايات الصحابة عليهم السلام عن نبي الله صلوات الله عليه»^(٣).

ويرى بعض الباحثين المعاصرين أن «التأويل عند المعتزلة ضرورة لا بد

(١) مقدمة في أصول التفسير ص ٨٤.

(٢) الكشاف ٦٣/٢. وينظر: تعليق ابن المنير في هامش الصفحة.

(٣) الإبانة عن أصول الديانة ص ٦.

منها، بل هو مما يجب وجوباً حين يخالف النص أدلة العقول ومبادئ الاعتزال»^(١).

ومن التأويل المذموم الذي يستند إلى رأي مسبق تأويلات بعض الفلاسفة والفرق الباطنية وبعض الصوفية. وهؤلاء أخضعوا نصوص القرآن لأهوائهم ومذاهبهم بلا دليل واضح من اللغة ولا نقل صحيح عن رسول الله ﷺ ولا برهان صريح في حكم العقل.

فهذا الفيلسوف ابن سينا (ت ٤٢٨هـ) على سبيل المثال، يؤول قوله تعالى: ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَنِيَّةٌ﴾ [الحاقة: ١٧]، بالمصطلحات التي كانت معروفة عند الفلاسفة فيقول: «إنَّ العرش نهاية الموجودات المبدعة الجسمانية... (وهو) الفلك التاسع الذي هو فلك الأفلاك... والحكماء المتشرعون اجتمعوا على أنَّ المعنى بالعرش هو هذا الجرم». ويؤول الملائكة الثمانية التي تحمل العرش بأنها هي الأفلاك الثمانية التي تحت الفلك التاسع، لأن الأفلاك تسمى ملائكة حسب زعمه^(٢).

وقد أراد ابن سينا أن يسند آراءه الفلسفية بالآيات القرآنية، فأوّل الآيات تأويلات بعيدة لا علاقة لها بعلم التفسير أو الكشف عن المعاني الحقيقية المرادة لها. وبذلك أخضع القرآن الكريم للمصطلحات الفلسفية الحادثة مثلما صنع بعض الفلاسفة المسلمين^(٣).

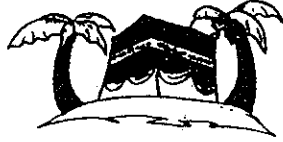
وخلاصة القول: إنَّ التأويل الصحيح المحمود هو الذي يستمسك صاحبه بالقوانين التي وضعها العلماء للتأويل، وأي خروج عن تلك القوانين والشروط ينتج عنه تأويلات ضعيفة لا تقوم بها حجة، أو تأويلات باطلة مردودة تخرج النصوص عن مرادها والشرع عن مقاصده، وهذا الصنيع هو المراد بقوله تعالى: ﴿يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِ﴾ [النساء: ٤٦]، وقوله تعالى: ﴿فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ﴾ [آل عمران: ٧].

(١) التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة ص ٤٣٦.

(٢) رسائل ابن سينا ص ١٢٨-١٢٩.

(٣) ينظر: تطور تفسير القرآن ص ١٣٩-١٤٠.

وهذا هو التأويل المذموم الذي انتهجه بعض الفلاسفة وبعض الطوائف التي تنسب إلى الإسلام، من أجل تعطيل الشرع وتحريف التنزيل وإيقاع الناس في الفتنة والضلال^(١).



(١) ينظر: تفسير آيات الصفات ص ٧٥.

الفصل الثاني (أثر القرائن الدلالية في التأويل)

- المبحث الأول: القرينة السياقية (السياق اللغوي).
المبحث الثاني: القرينة الحالية (سياق الحال أو أسباب النزول).
المبحث الثالث: القرينة العقلية.

المبحث الأول القرينة السياقية

- أ - نظرية السياق في الدراسات اللغوية الحديثة.
- ب - السياق اللغوي.
- ج - السياق عند المتقدمين.
- د - قرينة السياق والألفاظ المشتركة.
- هـ - تخصيص الدلالة بقرينة السياق.
- و - المصاحبات اللغوية.
- ز - قرينة السياق ودلالة العبارات.

أ - نظرية السياق في الدراسات اللغوية الحديثة

تعد نظرية السياق من المناهج الحديثة لدراسة المعنى، وقد وجد لهذه النظرية دعاة ومؤيدون في الغرب نظَّروا لها وأصَّلوا القواعد والأصول فيها^(١).

وقد ثبت من خلال الدراسات الحديثة، أن السياق بأنواعه المعروفة من العناصر المهمة التي لا يمكن إقصاؤها عند دراسة المعنى، لما له من أهمية كبرى في تحديد المعنى وتوجيهه، لأن معظم الكلمات لها في المعجم أكثر من دلالة، والذي يحدّد هذه المعاني ويفصلها هو السياق في مورد النص^(٢).

ويرى أصحاب نظرية السياق من المحدثين وفي مقدمتهم العالم الإنكليزي (فيرث) أن معنى الكلمة هو استعمالها في اللغة، أو الطريقة التي تُستعمل بها، أو الدور الذي تؤديه. ويرى (فيرث) أيضاً أن المعنى: «لا ينكشف إلا من خلال تسييق الوحدة اللغوية، أي وضعها في سياقات مختلفة»^(٣). ويذهب أصحاب تلك النظرية إلى حد المغالاة في التأكيد على

(١) ينظر: علم اللغة للسعران ص ٣٠٩-٣١٣.

(٢) ينظر: منهج البحث اللغوي، د. علي زوين ص ١٨٥.

(٣) علم الدلالة ص ٦٨.

أثر السياق في بيان المعنى، فيقولون: «إنَّ الكلمات لا معنى لها على الإطلاق خارج مكانها في النَّظْم»^(١).

ومن دعاة هذه النظرية أيضاً اللغويُّ الفرنسي (ج.فندريس) الذي يرى أنَّ الذي يعيِّن قيمة الكلمة في الحالات كلها «إنما هو السياق، إذ أنَّ الكلمة توجد في كل مرة تُستعمل فيها في جو يحدد معناها تحديداً مؤقتاً. والسياق هو الذي يفرض قيمة واحدة بعينها على الكلمة بالرغم من المعاني المتنوعة التي في وسعها أن تدلَّ عليها، والسياق أيضاً هو الذي يخلص الكلمة من الدلالات الماضية التي تدَّعها الذاكرة تتراكم عليها، وهو الذي يخلق لها قيمة حضورية»^(٢).

ولا يستطيع أحد أن ينكر الأثر الكبير للسياق في التحليل الدلالي، فالسياق يعد عاملاً حاسماً في تعيين قيمة الكلمة، ففي كل مرة تُستعمل فيها الكلمة تكتسب معنى محدداً مؤقتاً. ويفرض السياق قيمة واحدة على الكلمة هي المعنى الذي تدل عليه في سياق معيَّن دون سياق آخر.

وعلى هذا فدراسة معاني الكلمات تتطلب تحليلاً للسياقات والمواقف التي ترد فيها حتى ما كان منها غير لغوي. لأنَّ معنى الكلمة يتعدَّل تبعاً لتعدد السياقات التي تقع فيها^(٣).

ويحدد أصحاب نظرية السياق أربعة أنواع من السياق، هي: السياق اللغوي، وسياق الموقف، والسياق العاطفي، والسياق الثقافي^(٤). والذي يعيننا في هذه الدراسة من هذه الأنواع، نوعان هما: السياق اللغوي وسياق الموقف، أما النوعان الآخران فهما متضمَّنان في هذين النوعين الأساسيين.

(١) دور الكلمة في اللغة ص ٥٥.

(٢) اللغة، فندريس ص ٢٣١.

(٣) ينظر: علم الدلالة ص ٦٩.

(٤) ينظر: علم الدلالة ص ٦٩. دور الكلمة في اللغة ص ٥٦.

ب - السياق اللغوي

يُعرّف (أولمان) السياق اللغوي بأنه: «النظم اللفظي للكلمة وموقعها من ذلك النظم»^(١). وهو لا يشمل الكلمات والجمل السابقة واللاحقة للكلمة فحسب، بل النص الذي ترد فيه، والكتاب المتضمّن لذلك النص أيضاً^(٢).

فالسياق إذن هو النسيج اللغوي الذي يحيط باللفظة عند ورودها في العبارات والتراكيب، وهو يشمل العبارة التي ترد فيها الكلمة، والنص المتضمّن لتلك العبارة، والكتاب الذي فيه ذلك النص.

وهذا تعريف شامل للسياق، لكنّ أقرب تعريف له إلى موضوع بحثنا وأوضحه أنه: «الموقع الذي ترد فيه اللفظة في الجملة، أو هو الأسلوب الذي ترد فيه اللفظة فتكتسب توجيهاً دلاليّاً من ذلك الأسلوب، وقد ترد في سياق آخر فتكتسب دلالة أخرى»^(٣). فالسياق اللغوي هو نسق الكلام ومجره، إذ ترتبط الكلمة في ذلك السياق بوشائج قوية بما قبلها وما بعدها من كلمات، وهو يشمل كل ما يصاحب اللفظ من ألفاظ تساعد على توضيح المعنى، سواء أتقدمت تلك الألفاظ على اللفظ أم تأخرت عنه، أم اكتنفته من جانبيه.

ومن هنا يتبيّن أنّ للسياق أثراً كبيراً في الكشف عن دلالة الألفاظ والتراكيب، وهي في نسقتها ونصها، أي في صورتها التركيبية، لا في صورتها المعجمية، ذلك أن للألفاظ دالتين بحسب ما يرى علماء اللغة المحدثون.

الأولى: الدلالة الأساسية أو المعجمية: وهي معنى الكلمة في المعجم منفردة^(٤). أي وهي خارج النص.

(١) دور الكلمة في اللغة ص ٥٤-٥٥.

(٢) نفسه ص ٥٥.

(٣) منهج الخليل في دراسة الدلالة القرآنية ص ١٦٢.

(٤) ينظر: علم اللغة وفقه اللغة ص ٤٧. علم الدلالة ص ٣٦-٣٧.

وهذه الدلالة هي جوهر المادة اللغوية المشترك في كل ما يُستعمل من اشتقاقاتها وأبنيثها الصرفية^(١).

والثانية: الدلالة السياقية، وهي معنى الكلمة داخل السياق^(٢). لأنَّ الكلمة في المعجم لها دلالات كثيرة، فإذا ما وُضعت في سياق معين فإن ذلك السياق يحدّد معناها ويخلصها من اشتراك الدلالات، وفي هذا يقول (فندريس): «إننا حين نقول بأنَّ لإحدى الكلمات أكثر من معنى واحد في وقت واحد نكون ضحايا الانخداع إلى حد ما، إذ لا يطفو في الشعور من المعاني المختلفة التي تدل عليها إحدى الكلمات إلا المعنى الذي يعينه سياق النص. أما المعاني الأخرى فتمحى وتبدد ولا توجد إطلاقاً»^(٣).

فالكلمة تحمل خلال مسارها التاريخي ظلالاً دلالية كثيرة تُحفظ معها في معاجم اللغة، ولكنها عندما توضع في نص معين، تتخلص من ذلك الركام من المعاني، وتشخص لها دلالة واحدة في الأغلب، ولكنها قد تحتل في النص دلالة أو دلالات أخرى قريبة من تلك الدلالة ومن الممكن الجمع بينها، يقول (جون لاينز) متحدثاً عن أثر السياق في تحديد معنى الكلمة: «ينظر: الناس في أغلب الأحيان إلى الكلمات وكأن لكل كلمة كياناً مستقلاً منفصلاً، ولكن... لا يمكن فهم أية كلمة على نحو تام بمعزل عن الكلمات الأخرى ذات الصلة بها والتي تحدد معناها»^(٤). ورأى أن العلاقات القائمة بين الألفاظ في النص هي عبارة عن: «شبكة واسعة معقدة من علاقات المعنى، أي أنها تشبه نسيج العنكبوت الواسع المتعدد الأبعاد، يمثل كل خيط فيه إحدى هذه العلاقات، وتمثل كل عقدة فيه وحدة معجمية مختلفة»^(٥). فعندما نسمع جملة أو نقرأها نرى كلماتها يفسر

(١) ينظر: علم الدلالة العربي ص ٢٠.

(٢) نفسه ص ٢٢.

(٣) اللغة ص ٢٢٨.

(٤) اللغة والمعنى والسياق، جون لاينز ص ٨٣.

(٥) اللغة والمعنى والسياق، جون لاينز ص ٨٣. وينظر ص ٢١٥ وما بعدها.

بعضها بعضاً فإذا كانت واحدة منها غير مألوفة لنا، حاولنا تفسيرها معتمدين على سياق النص^(١).

وما ذكره هؤلاء صحيح إلى حد كبير، ذلك أن كثيراً من الألفاظ وخاصة (الألفاظ المشتركة) التي تحمل معاني عدة، لا يمكن تحديد دلالاتها ما لم تُنظَّم في سياق وكذلك الحال فيما يتعلق بالألفاظ المتضادة المعنى المسماة بـ(الأضداد)، فهذه الألفاظ وغيرها لا يمكن معرفة أي من معانيها هو المراد على وجه التحديد إلا بالقرينة، وهذه القرينة قد تكون لفظية: سياقية أو غير سياقية، وللقرينة السياقية في هذا الأولوية في الفهم والتحديد، لأن النص يؤلف وحدة واحدة من العلاقات الدلالية. فاللفظ المشترك الذي يسلك في نص معين، لا يكون له في ذلك النص إلا معنى واحد من بين كل معانيه المعجمية، ويُعرف هذا المعنى بواحدة من القرائن الثلاث المعوّل عليها في كل اللغات ومنها اللغة العربية، وهي: القرينة السياقية، والقرينة الحالية، والقرينة العقلية. وقد عرفنا قرينة السياق، وستحدث عن القرينتين الأخريين فيما يأتي من مباحث.

ج - السياق عند المتقدمين

وإذا كنا قد قدمنا القول بنظرة المحدثين إلى السياق، فمن الواجب أن نبين نظرة المتقدمين إليه وبخاصة من اشتغل منهم بتفسير القرآن الكريم.

لقد أدرك علماء التأويل أهمية السياق في تعيين دلالة الألفاظ القرآنية، وعدّوا النظر إلى سياق اللفظة القرآنية المراد تأويلها من قواعد التأويل الصحيح^(٢). يقول ابن القيم متحدثاً عن أهمية السياق في تعيين الدلالة: «السياق يرشد إلى تبين المجمل، وتعيين المحتمل والقطع بعدم احتمال غير المراد، وتخصيص العام، وتقييد المطلق وتنوع الدلالة. وهذا من أعظم

(١) ينظر: اللغة ص ٢٥٢.

(٢) ينظر: تفسير الطبري ٩١/٦ و ٣٨٩/٩ (ق)، مبحث قوانين التأويل من هذه الرسالة ص ٥٧.

القرائن الدالة على مراد المتكلم فمن أهمله غلط في نظره وغالط في مناظرته»^(١). ويعد الزركشي السياق من الوسائل التي يُتوصل بها إلى فهم ما لم يرد فيه نقل عن المفسرين فيقول: «وطريق التوصل إلى فهمه النظر إلى مفردات الألفاظ من لغة العرب ومدلولاتها واستعمالها بحسب السياق، وهذا يعتني به (الراغب) كثيراً في كتاب (المفردات) فيذكر قيماً زائداً على أهل اللغة في تفسير مدلول اللفظ، لأنه اقتنصه من السياق»^(٢).

وإذا كانت هذه نظرة المتأخرين إلى السياق وأثره، فمن المنطقي أن يكون اهتمام المتقدمين بالسياق أشدّ وأبلغ. وهو ما لمسّته هذه الدراسة من خلال استقراء جملة من تأويلات ابن عباس ومجاهد لبعض الألفاظ القرآنية، ظهرت فيها الاستعانة بقرينة السياق اللغوي بشكل جلي.

د - قرينة السياق والألفاظ المشتركة

الاشتراك أن تكون اللفظة محتملة لمعنيين أو أكثر^(٣). ويُعرّف الأصوليون اللفظ المشترك بأنه: «اللفظ الواحد الدال على معنيين مختلفين فأكثر، دلالة على السواء عند أهل تلك اللغة»^(٤). فمثلاً كلمة (العين) تدل على العين الباصرة، وعين الماء، وعين السحاب، وعين المال... إلخ وقد تضمّن القرآن الكريم كثيراً من الألفاظ المشتركة، ومن المؤكد أنّ أيّ لفظ من تلك الألفاظ لم يرد على وجه واحد وبدلالة واحدة في القرآن كله، بل إنه يأتي في سياقات مختلفة ودلالات متباينة يحددها كل سياق، وقد كان علماء التأويل وخاصة ابن عباس ومجاهد يؤلّون السياق أهمية قصوى ويستعينون بهذه القرينة في تحديد معاني الألفاظ المشتركة في كل موضع ترد فيه من القرآن الكريم.

(١) بدائع الفوائد ٩/٤-١٠. وينظر: البرهان للزركشي ٢/٢٠٠.

(٢) البرهان ٢/١٧٢. يعني بذلك الراغب الأصفهاني صاحب كتاب (المفردات).

(٣) ينظر: الصاحبي ص ٤٥٦.

(٤) المزهر ١/٣٦٩.

فمن ذلك على سبيل المثال كلمة (خلق) التي وردت في القرآن الكريم مرات كثيرة وفي سياقات متعددة، وكان لها في كل سياق دلالة مختلفة عن دلالاتها الأخرى، حتى أحصى لها علماء الوجوه والنظائر سبع دلالات^(١). وقد كانت قرينة السياق عاملاً حاسماً في تحديد تلك الدلالات، فقد جاءت بمعنى (الدين) في قوله تعالى: ﴿لَا بُدَّيْلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾ [الروم: ٣٠]، قال ابن عباس: أي لدين الله^(٢). وفي قوله تعالى: ﴿وَلَا مَرْتَبَ لَهُمْ فَلَئِمَّتْ خَلْقَ اللَّهِ﴾ [النساء: ١١٩]، قال: دين الله. وعن مجاهد مثله^(٣).

ففي الآية الأولى كانت القرائن اللفظية متظاهرة على أن المراد بـ(الخلق) هو (الدين) وذلك قوله: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا بُدَّيْلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾ قال مجاهد في تأويل قوله: (فطرة الله). «الفطرة، الدين الإسلام»^(٤). فيكون (الدين) الذي أمر الخالق باتباعه، قد ذُكر أربع مرات في هذه الآية، اثنان منها قبل اللفظة المذكورة وواحدة بعدها. فالصواب أن تسلك هذه اللفظة في سياقها. وقد يكون استعمال (خلق الله) بمعنى (دين الله) من روائع النظم القرآني المعجز، إذ أن تكرار لفظه واحدة مرات عدة في موضع واحد سيكون ثقيلاً على الأذن والنفس، فمن البلاغة أن يكون هناك تناوب في الألفاظ.

أما الآية الثانية فإنني لم أتبين القرينة اللفظية المباشرة التي اعتمداها فيما ذهبنا إليه، لأن السياق اللفظي يحتمل دلالة أخرى، وهي أن يكون (خلق الله) بمعنى الهيئة التي أنشأ الله الخلائق عليها، وهو وجه قوي من التأويل رواه الطبري عن ابن عباس ومجاهد أيضاً، قالوا: هو إخصاء البهائم^(٥). وهذا المعنى يتفق وسياق الآية، لأن ما قبل هذه الآية هو قوله:

- (١) ينظر: الوجوه والنظائر، هارون ص ٢٨١.
(٢) صحيح البخاري ١٧٣/٣. وينظر: فتح الباري ٦٥٨/٨. الوجوه والنظائر، هارون ص ٢٨١.
(٣) ينظر: تفسير الطبري ٢١٨/٩-٢١٩ (ق)، تأويل مشكل القرآن ص ٥٠٧.
(٤) تفسير مجاهد ص ٥٠٠.
(٥) ينظر: تفسير الطبري ٢١٥/٩-٢١٦ (ق). تفسير القرطبي ٣٨٩/٥.

﴿وَلَا مَرْتَبَهُمْ فَلْيَبْتِكُنْ ءَاذَانَ الْأَنْعَامِ﴾ أي يشقون آذانها فيجعلونها بحيرة^(١). وشق آذان الأنعام وإحصاؤها كله من تغيير خلقة الله لتلك المخلوقات. جاء في (اللسان): «وقوله عز وجل ﴿فَلْيَغْيِرْ خَلْقَ اللَّهِ﴾، قيل: معناه (دين الله) لأن الله فطر الخلق على الإسلام وخلقهم من ظهر آدم عليه السلام، كالذرِّ، وأشهدهم أنه ربهم وآمنوا، فمن كفر فقد غيّر خلق الله، وقيل: هو الخصاء لأن من يخصي الفحل فقد غيّر خلق الله، وقال الحسن ومجاهد: (فليغيرن خلق الله)، أي: دين الله^(٢).

وفي قوله تعالى: ﴿إِنْ هَذَا إِلَّا خُلُقُ الْأَوَّلِينَ﴾ [الشعراء: ١٣٧]، قال ابن عباس وغيره: أي دينهم^(٣). ويبدو أنه أراد: الدين بمعنى العادة، وليس بمعنى الإسلام لأن سياق الآيات يصور تذكير هود عليه السلام لقومه بنعم الله عليهم، ومما قاله لهم: ﴿وَأَنْقُوا الَّذِي أَمَدَّكُمْ بِمَا تَعْلَمُونَ﴾ [الشعراء: ١٣٢-١٣٤]، ﴿قَالُوا سَوَاءٌ عَلَيْنَا أَوَعظت أم لم تكن من الواعظين﴾ [الشعراء: ١٣٦-١٣٧]، أي: إنما نتبع في فعلنا هذا عادة من كان قبلنا من الأقبام.

وقال مجاهد في تأويل قوله: (خُلُقُ الْأَوَّلِينَ): «يعني كذب الأولين»^(٤). ويبدو أن هذا التأويل محمول على قراءة من قرأها: (خَلُقُ) بفتح فسكون، وهي قراءة معتمدة لثلاثة من القراء السبعة، ومعنى (خَلُقُ الأولين) اختلاقهم وكذبهم^(٥). وقد رجح الطبري القراءة الأولى حيث قال: «وأولى القراءتين في ذلك بالصواب قراءة من قرأ: (إِنْ هَذَا إِلَّا خُلُقُ الأولين) - بضم الخاء واللام - بمعنى: إن هذا إلا عادة الأولين ودينهم،

(١) تفسير الطبري ٢١٤/٩ (ق).

(٢) لسان العرب ٨٥/١٠ (خلق).

(٣) ينظر: تفسير الطبري ٦٠/١٩. تفسير القرطبي ١٢٥/١٣.

(٤) تفسير مجاهد ص ٤٦٤، وينظر: تأويل مشكل القرآن ص ٥٠٦.

(٥) ينظر: تفسير القرطبي ١٢٥/١٣.

كما قال ابن عباس، لأنهم إنما عوتبوا على البنيان الذي كانوا يتخذونه، وبطشهم بالناس بطش الجبابة، وقلة شكرهم ربهم فيما أنعم عليهم، فأجابوا نبيهم بأنهم يفعلون ما يفعلون من ذلك احتذاء منهم سنة من قبلهم من الأمم واقتفاء منهم آثارهم فقالوا ما هذا الذي نفعله إلا خُلِقَ الأولين يعنون بالخُلُقِ عادة الأولين»^(١).

ويرى أهل اللغة أنَّ (الخَلْقَ والخُلُقَ) معناهما واحد في الأصل، لكن: «خُصَّ الخَلْقُ بالهيئات والأشكال والصور المدركة بالبصر. وخصَّ الخُلُقُ بالقوى والسجايا المدركة بالبصيرة»^(٢). وجاء في اللسان: «الخُلُقُ، بضم اللام وسكونها: وهو الدين والطبع والسَّجِيَّةُ، وحقيقته أنه لصورة الإنسان الباطنة وهي نفسه وأوصافها ومعانيها المختصة بها بمنزلة الخلق لصورته الظاهرة وأوصافها ومعانيها»^(٣).

وجاء (الخَلْقُ) بمعنى (الصنع والنحت والتصوير) في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا عَبَدُوا مِن دُونِ اللَّهِ أَوْثَانًا وَخَلْقُونَ إِفْكًا﴾ [العنكبوت: ١٧]، قال ابن عباس في قوله تعالى: (وتخلقون إفكاً): وتصنعون كذباً. وفي رواية عنه: تنتحون وتصورون^(٤). وقال مجاهد: معناه: وتقولون كذباً^(٥) وما قاله ابن عباس هو الذي يؤيده سياق الآية وقصتها فالسياق ذكر عبادة الأوثان صراحة ولم يذكر قولاً ما، هذا أولاً، وثانياً إنَّ هذه الآية تتحدث عن قوم إبراهيم عليه السلام وهم معروفون بصناعة الأصنام ونحتها وتصويرها.

وفي كل موضع يضاف فيه (الخلق) إلى البشر فإنَّ المفسرين يؤولونه بـ(التقدير والتصوير) تفريقاً بين خلق الخالق وخلق البشر. ومنه تأويلهم لقوله تعالى مخاطباً عيسى عليه السلام: ﴿وَإِذْ نَخَلُّقُ مِن الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ

(١) تفسير الطبري ٦٠/١٩.

(٢) المفردات ص ٢٢٥ (خلق).

(٣) لسان العرب ٨٦/١٠ (خلق).

(٤) تفسير الطبري ٨٨/٢٠.

(٥) تفسير مجاهد ص ٤٩٥.

يَاذِنِي ﴿١﴾ [المائدة: ١١٠]، وقال الراغب: «والخلق لا يستعمل في (صفة)» (٢)
الناس إلا على وجهين: أحدهما: في معنى التقدير، كقول الشاعر:

ولأنت تَفْري ما خلقتَ وبعء ضُ القوم يَخْلُقُ ثم لا يَفْري

والثاني: في الكذب، نحو قوله تعالى: (وَتَخْلُقُونَ إِفْكَاً) (٣). ويبدو أنه يرى أنَّ معنى (تخلقون) هنا (تكذبون) لدلالة كلمة (إفك) على الكذب.

ومن الألفاظ المشتركة التي كان السياق عاملاً مهماً في تعيين دلالتها في كل موضع من المواضع التي وردت فيها لفظة (الفتنة)، التي ذُكر لها عشرة وجوه في القرآن الكريم (٤).

ومن تلك الأوجه أو الدلالات (المعذرة) قاله ابن عباس في تأويل قوله تعالى: ﴿ثُمَّ لَوْ تَكُنْ فِتْنَتُهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا وَاللَّهِ رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ﴾ [الأنعام: ٢٣]، قال: فتنتهم، معذرتهم (٥). وعنه أيضاً، فتنتهم: قولهم أو كلامهم (٦). وعن مجاهد مثله (٧). ويبدو لي أنَّ ابن عباس قد لحظ السياق في هذا التأويل، لأنَّ قول المشركين: ﴿وَاللَّهِ رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ﴾ (٢٣) هو عبارة اعتذار عما كان منهم، فيسوغ القول عندئذ، إنَّ فتنتهم: هي اعتذارهم بالباطل والكذب، قال الطبري: «والصواب من القول في ذلك أن يقال: معناه: ثم لم يكن قيلهم - عند فتنتنا إياهم، اعتذاراً مما سلف منهم من الشرك بالله - ﴿إِلَّا أَنْ قَالُوا وَاللَّهِ رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ﴾ (٢٣)، فوضعت (الفتنة) موضع (القول)، لمعرفة السامعين معنى الكلام» (٨).

(١) ينظر: الوجوه والنظائر، هارون ص ٢٨١. تأويل مشكل القرآن ص ٥٠٦.

(٢) في المطبوع: (كافة) وهو تحريف.

(٣) المفردات ص ٢٢٥ (خلق). وينظر: تأويل مشكل القرآن ص ٥٠٧.

(٤) ينظر: الوجوه والنظائر، هارون ص ٧٨.

(٥) ينظر: صحيح البخاري ١٢٧/٣. تفسير الطبري ٢٩٩/١١ (ق).

(٦) ينظر: تفسير الطبري ٢٩٩/١١ (ق).

(٧) ينظر: تفسير مجاهد ص ٢١٣. تأويل مشكل القرآن ص ٤٧٢.

(٨) تفسير الطبري ٣٠٠/١١ (ق).

وقد ردَّ السياق أيضاً معنى (الفتنة) إلى أصله وهو: الحرق بالنار^(١) في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَنَوُوا الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ﴾ [البروج: ١٠]، قال ابن عباس: «حَرَّقُوا الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ»^(٢). وقال مجاهد: عَذَّبُوا^(٣). وفي تفسيره: أحرَّقوا^(٤).

والذي يناسب سياق الآيات أن تُفسر (الفتنة) هنا بـ(الحرق بالنار)، يؤيد ذلك دليان، الأول: أن سورة (البروج) تتحدث عن (أصحاب الأخدود)، وتتلخص قصتهم في أن هؤلاء القوم كانوا مؤمنين، فأراد الملك ثنيهم عن إيمانهم فأبوا، فحفر لهم أخدوداً في الأرض وأضرم فيه النيران وأحرقهم فيه. فسياق القصة يدل على أن ما حصل لهؤلاء هو الحرق بالنار. قال تعالى: ﴿قِيلَ اصْحَبْ الْأَخْدُودِ﴾ [٤] النَّارِ ذَاتِ الْوُؤُدِ ﴿٥﴾ إِذْ هُرِّعَتْ عَلَيْهَا قُؤُودٌ ﴿٦﴾ ثم يقول بعد آيات ثلاث: ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَنَوُوا الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ﴾... فسياق المقام يحتم أن يكون (فتنوا) هنا بمعنى (حرقوا).

الثاني: أن (الفتن) في اللغة معناه: الإحراق^(٥). قال الزمخشري: «ودينار مفتون: فتن بالنار، وكلُّ شيء أدخل النار فقد فتن»^(٦). ومن المتفق عليه عند المفسرين وأهل اللغة أن الصواب أن يُحمل اللفظ على أصل معناه، إلا إذا دلت القرائن على أن ذلك الأصل ليس مراداً.

وجاءت (الفتنة) بمعنى (النفاق) في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَكْفُرُ فَنَتَّمَ أَنْفُسَكُمْ﴾ [الحديد: ١٤]، قاله مجاهد في تأويل (الفتنة) في هذا الموضع^(٧)، وقال غيره: (فتنتم أنفسكم): «يعني كفرتم. وكذلك كل فتنة في المنافقين واليهود»^(٨). وما قاله مجاهد يظهر فيه أثر قرينة السياق بشكل جلي، لأنَّ

(١) ينظر: المفردات ص ٥٥٩ (فتن).

(٢) و(٣) تفسير الطبري ٨٧/٣٠.

(٤) ينظر: تفسير مجاهد ص ٧٤٧.

(٥) ينظر: مقاييس اللغة ٤٧٣/٤ (فتن).

(٦) أساس البلاغة ص ٤٦٣ (فتن).

(٧) ينظر: تفسير الطبري ١٢٩/٢٧.

(٨) الوجوه والنظائر، هارون ص ٧٨.

موضوع الآيات يصور محاورة تجري بين المؤمنين والمنافقين في الدار الآخرة، وعلى النحو الآتي: ﴿يَوْمَ يَقُولُ الْمُنْفِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ لِلَّذِينَ آمَنُوا انظُرُونَا نَقْتِسَبْ مِنْ قُورِكُمْ﴾ ثم ينادون المؤمنين مستعطفين: ألم نكن معكم؟ فيجيبهم المؤمنون: ﴿بَلَىٰ وَلَٰكِنَّكُمْ فَتَنَةُ أَنْفُسِكُمْ وَأَنْتُمْ وَارٍتَبْتُمْ﴾ [الحديد: ١٤]، ويبدو لي أنَّ الصواب ما ذهب إليه مجاهد، وهو أنَّ (الفتنة) هنا تعني: (النفاق)، لأنَّ الآيات تتحدث عن المنافقين وتصف حالهم، ولم يجر فيها ذكر للكافرين. هذا أولاً، وثانياً لوجود القرينة اللفظية، وهي قوله على لسان المنافقين: (أَلَمْ نَكُنْ مَعَكُمْ) لأنَّ المنافقين يتظاهرون عادة بالإيمان، ويدخلون في صف المؤمنين ولا أحد يعرفهم، لذلك قالوا للمؤمنين: (أَلَمْ نَكُنْ مَعَكُمْ) أما الكافرون فهم معروفون بعدائهم العلني لأهل الإيمان، فلا يجرؤون على هذا القول.

فالأولى أن يُحمل معنى (الفتنة) في هذه الآية على أنه (النفاق)، وبذلك تكون هذه الدلالة وجهاً جديداً أضافه مجاهد إلى دلالات (الفتنة) التي أحصي منها عشر دلالات في القرآن الكريم^(١).

وجاءت (الفتنة) بمعنى (الامتحان والابتلاء) في قوله تعالى: ﴿أَحْسِبَ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا ءَامَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ﴾ (٢) ﴿وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْكٰذِبِينَ﴾ (٣) [العنكبوت: ٢-٣]، فعن مجاهد في قوله: (وهم لا يفتنون) قال: «يُتَلَوْنَ فِي أَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ» وعنه في قوله: (ولقد فتنا) قال: ابتلينا. فالآيات تنصُّ على أنَّ ادعاء الإيمان باللسان لا يكفي وحده، بل لا بد من الابتلاء والاختبار لتمييز المؤمنين الصادقين الذين تعمق الإيمان في قلوبهم، من الكاذبين الذين آمنوا بالقول حسب. فمعنى الآيات وسياقها يحتم أن تكون (الفتنة) في هذا النص بمعنى (الابتلاء والاختبار) وهو أظهر معانيها، لأنه منقول من امتحان الذهب بالنار لتعرف جودته من رداءته^(٢)، إلى امتحان المؤمن بالشدائد ليُعرف صدق

(١) ينظر: الوجوه والنظائر، هارون ص ٧٨-٨٠.

(٢) تفسير مجاهد ص ٤٩٣. وينظر: تفسير الطبري ٨٢/٢٠-٨٣.

إيمانه من كذبه، وهذا من النقل الدلالي بطريق المشابهة.

وقد لاحظتُ أنَّ بعض التأويلات المستندة إلى قرينة السياق، ربما أيدتها قرائن أخرى غير السياق اللغوي، كقرينة الحال مثلاً، وهذا يمنح الرأي قوة ووجاهة. فمن ذلك أنَّ ابن عباس أوَّل (الصلاة) بـ(الدعاء) في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَجْهَرُ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتُ بِهَا وَابْتَغِ بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا﴾ [الإسراء: ١١٠]، قال: «كانوا يجهرون بالدعاء فلما نزلت هذه الآية أمرُوا أن لا يجهرُوا ولا يخافتُوا»^(١). وقال مجاهد: «نزلت في الدعاء والمسألة»^(٢). وقال آخرون: عنى بذلك قراءة القرآن^(٣).

وقد تعاضدت القرائن الدلالية على ترجيح ما قاله ابن عباس. وأولها: القرينة اللغوية وهي أنَّ (الصلاة) في أصل معناها (الدعاء)، قال الراغب: «والصلاة التي هي العبادة المخصوصة أصلها الدعاء. وسُميت هذه العبادة بها كتسمية الشيء باسم بعض ما يتضمنه»^(٤). ولا يوجد ما يمنع من حمل (الصلاة) هنا على أصل معناها. والقرينة الثانية: حالية، وهي قصة نزول هذه الآية، فقد روي عن ابن عباس أنَّه قال: «كان النبي ﷺ ساجداً يدعو: «يا رحمن يا رحيم». فقال المشركون: هذا يزعم أنه يدعو واحداً وهو يدعو مثني مثني. فأنزل الله: ﴿قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾»^(٥). فهذه الرواية تدل على أنَّ الآية نزلت في الدعاء خاصة.

والقرينة الثالثة: سياقية، وهي أنَّ صدر الآية وألفاظها دلَّت جميعها على الدعاء بوجه خاص قال تعالى: ﴿قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى وَلَا تَجْهَرُ بِصَلَاتِكَ﴾... الآية. وبهذه القرينة وحدها رجَّح الطبري تأويل ابن عباس، فقال: «وأولى الأقوال بالصحة ما ذكرنا عن ابن

(١) ينظر: تأويل مشكل القرآن ص ٤٧٢.

(٢) تفسير الطبري ١٢٢/١٥-١٢٣.

(٣) تفسير الطبري ١٢٣/١٥.

(٤) المفردات ص ٤٢١ (صلا).

(٥) تفسير الطبري ١٢١/١٥. وينظر: أسباب النزول للواحدي ص ٢٠٧.

عباس . . . وأشبه الأقوال بما دلَّ عليه ظاهر التنزيل، وذلك أنَّ قوله: ﴿وَلَا تَجْهَرُ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافُتْ بِهَا﴾ عقيب قوله: ﴿قَالَ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾ وعقيب تقريع الكفار بكفرهم بالقرآن، (وذكر) بعدهم منه ومن الإيمان. فإذا كان ذلك كذلك فالذي هو أولى وأشبه بقوله: ﴿وَلَا تَجْهَرُ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافُتْ بِهَا﴾ أن يكون من سبب ما هو في سياقه من الكلام، ما لم يأت بمعنى يوجب صرفه عنه، أو يكون على انصرافه عنه دليل يُعلم به الانصراف عما هو في سياقه^(١).

ومن التأويلات لكلمة (الصلاة) التي يُلمح فيها أثر السياق أيضاً، وأثر المعنى الكلي للنص، وتأويل ابن عباس (الصلاة) بـ(التوحيد) في قوله تعالى: ﴿وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى﴾ [الأعلى: ١٥]، قال: أي «وَحَدَّ اللّٰهَ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى»^(٢). وقال غيره: الصلاة ههنا الدعاء^(٣). وقال آخرون: عنى بها الصلوات الخمس^(٤).

ويبدو لي أن ابن عباس قد راعى في هذا التأويل موضوع السورة برمتها، فقد افتتحت بالدعوة إلى تنزيه الخالق، ثم تحدثت عن عظيم مخلوقاته التي أبدعها، قال تعالى: ﴿سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى﴾ [الأعلى: ١] الَّذِي خَلَقَ فَسُوَّى ﴿٢﴾ وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى ﴿٣﴾ وَالَّذِي أَخْرَجَ الْمَرْعَى ﴿٤﴾ الآيات فقوله: ﴿سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى﴾ [١] قال المفسرون: «معناه نزه اسم ربك أن تدعوه به الآلهة والأوثان»^(٥).

وهذه الدعوة الصريحة إلى التوحيد اقترنت بذكر آلاء الله على عباده، التي يجب على العباد أن يقابلوها بالاعتراف بالشكر، وأول علامات الشكر هي توحيد مبدع هذه المخلوقات.

ثم يقول بعد ذكر تلك النعم: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى﴾ [الأعلى: ١٤] وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى

(١) تفسير الطبري ١٢٥/١٥.

(٢)(٣)(٤) تفسير الطبري ١٠٠/٣٠.

(٥) نفسه ٩٧/٣٠.

﴿١٥﴾. وقد قال ابن عباس وغيره: إِنَّ قَوْلَهُ: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى﴾ ﴿١٤﴾ يعني: من تطهر من الشرك^(١). فيكون المرادف والمكافئ لهذا المعنى هو: التوحيد. وبذلك تتحقق أعلى درجات الانسجام في المعنى: قد أفلح من تطهر من الشرك وذكر الله ووحدّه.

هـ- تخصيص الدلالة بقريئة السياق:

لقد كان تخصيص دلالة اللفظ العام أحد أنماط التأويلات التي أثرت عن ابن عباس ومجاهد، ومن خلال دراستي لتلك التأويلات التي خصّصا بها دلالة بعض الألفاظ القرآنية وجدت أنهما يتبعان في تخصيص تلك الألفاظ أساليب شتى فهما كثيراً ما يستعينان بالقرائن الدلالية في تخصيص ما يخصصان دلالاته من ألفاظ، ومن أهم القرائن التي اعتمداها في ذلك هي قريئة السياق التي كانت من الوسائل المهمة التي توسل بها ابن عباس ومجاهد في تأويلاتهما بوجه عام، وكان لهذه القريئة أثرها في تخصيص عموم بعض الآيات القرآنية عندهما، وباستقراء تلك التأويلات وجدت أمثلة كثيرة على هذا النمط من التأويل، وسأذكر طرفاً منها للتمثيل.

لقد خصص ابن عباس معنى (الفتنة) في قوله تعالى: ﴿وَقَبِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ﴾ [الأنفال: ٣٩]، بأنه: (الشرك)^(٢). وقال مجاهد معناها في هذه الآية: «(يساف) و (نائلة)، صنمان كانا يُعبدان»^(٣). وهذا القول مماثل لقول ابن عباس، لأنَّ عبادة الأصنام من أظهر أنواع الشرك. وقال آخرون: الفتنة في هذه الآية هي البلاء^(٤).

وكلمة (الفتنة) من الكلمات التي تعددت وجوهها في القرآن الكريم، فقد قيل: إنها جاءت على وجوه، منها: الشرك، والكفر، والبلاء، والعذاب

(١) نفسه ٩٩/٣٠.

(٢) ينظر: تفسير الطبري ٥٣٨/١٣ (ق). وتفسير سفيان الثوري ص ٧٧.

(٣) نفسه ٥٣٩/١٣. ويساف أو إساف ونائلة صنمان كانت تعبدهما قريش قبل الإسلام. تفسير الطبري ٢٠٨/٩ الهامش (ق).

(٤) تفسير الطبري ٥٣٨/١٣ (ق).

في الدنيا، والحرق بالنار، والقتل، والصد، والضلالة، والمعذرة،
والعبرة^(١).

ويبدو لي أنَّ اختيار ابن عباس ومجاهد بأنَّ معنى الفتنة في هذه الآية هو (الشرك) قد استند إلى قرينة السياق وقرينة الحال أيضاً، فقد أنزلت هذه الآيات بعد معركة بدر، وكانت تُذكر المسلمين بنعمة النصر فيها، وتحضهم على قتال المشركين حتى يكون الدين خالصاً لله وحده. وبذلك يتبين لنا أنَّ القول بأنَّ معنى (الفتنة) هنا هو (البلاء) لا موضع له.

وبهاتين القرينتين أيضاً خصص ابن عباس ومجاهد وغيرهما (الفتنة) بأنها (الشرك)، في قوله تعالى: ﴿وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ﴾ [البقرة: ١٩١]، قال مجاهد: «يقول: ارتداد المؤمن إلى الوثن، أشدُّ من أن يقتل محقاً»^(٢).

وفي قوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ﴾ [البقرة: ١٩٣]، قال ابن عباس وغيره: «الفتنة هنا الشرك وما تابعه من أذى المؤمنين»^(٣) وعن مجاهد مثله^(٤)، وقد ذكر المفسرون أنَّ سبب نزول هذه الآيات هو أنَّ المسلمين قتلوا أحد المشركين في شهر رجب وهو من الأشهر الحرم، فوجدها المشركون ذريعة للتشهير بالمسلمين، وقالوا: قتلتم في الشهر الحرام^(٥). فأنزل الله هذه الآيات، التي تشير قصتها ويدل سياقها على أنَّ «الشرك أعظم جرماً عند الله من القتل في الشهر الحرام»^(٦).

ومن التخصيص بقرينة السياق قول ابن عباس ومجاهد: إنَّ معنى (الرحمة) هو (الرزق) في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّمَا تُعْرَضُونَ عَنْهُمْ آيَاتُنَا وَمِنْ رَبِّكَ

(١) ينظر: الوجوه والنظائر، هارون ص ٧٨-٨٠.

(٢) تفسير مجاهد ص ٩٨. وينظر: الوجوه والنظائر، هارون ص ٧٨.

(٣) تفسير القرطبي ٣٥٤/٢.

(٤) ينظر: تفسير مجاهد ص ٩٨، الوجوه والنظائر، هارون ص ٧٨.

(٥) ينظر: تفسير القرطبي ٤٠/٣.

(٦) الوجوه والنظائر، هارون ص ٧٨.

تَرْجُوهَا ﴿ [الإسراء: ٢٨] ، قالوا: الرحمة هنا (الرزق)^(١). وكلمة (الرحمة) من الكلمات التي تعددت وجوهها في القرآن الكريم، وقد ذكر لها المصنفون في الوجوه والنظائر في القرآن الكريم أحد عشر وجهاً^(٢).

ويبدو أنَّ تخصيص (الرحمة) في هذه الآية بالرزق استند إلى قريتين، إحداهما من السياق. لأنَّ الآيات السابقة لهذه الآية واللاحقة لها تتحدث عن الإنفاق في سبيل الله، والثانية: قرينة حالية تتعلق بسبب نزول الآية، وهو أنَّ قوماً من مزينة جاؤوا إلى النبي ﷺ يستحملونه فقال: «لا أجد ما أحملكم عليه» فحزنوا لذلك، فأنزل الله هذه الآية^(٣).

وحُمل معنى (الرحمة) على أنه (الرزق) في آيات أخر منها قوله تعالى: ﴿قُلْ لَوْ أَنَّمْ تَمَلِكُونَ خَزَائِنَ رَحْمَةِ رَبِّي إِذًا لَأَمْسَكْتُمْ خَشْيَةَ الْإِنْفَاقِ﴾ [الإسراء: ١٠٠]^(٤) وقوله: ﴿مَا يَفْتَحُ اللَّهُ لِلنَّاسِ مِنْ رَحْمَةٍ﴾ [فاطر: ٢]، وقوله: ﴿رَبَّنَا إِنَّا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً﴾ [الكهف: ١٠]^(٥).

وعندما تكثر الوجوه والتأويلات للفظ قرآنية ذات دلالة عامة، فإنَّ ابن عباس، ومجاهداً يخصصان معناها بأحد تلك الوجوه من غير تعليل، وهما استدلال بقريته السياق في أكثر تأويلاتهما، ولكنهما لا يشاران إلى ذلك. فقد قيل: إنَّ لفظ (الماعون) في قوله تعالى: ﴿وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ﴾ [الماعون: ٧]، فيها اثنا عشر قولاً: أحدها أنها الزكاة المفروضة. وقيل: المال، وقيل: اسم جامع لمنافع البيت كالفأس والقدر والنار. وقيل: إنَّ الماعون في الجاهلية كلُّ ما فيه منفعة من قليل وكثير. وقيل: إنه العارية، وقيل: إنه المعروف كله الذي يتعاطاه الناس فيما بينهم، وقيل: الماء

(١) ينظر: صحيح البخاري ١٤٩/٣. تفسير مجاهد ص ٣٦١.

(٢) ينظر: الوجوه والنظائر، هارون ص ٥٣.

(٣) ينظر: تفسير القرطبي ١٠/٢٤٨-٢٤٩.

(٤) ينظر: تفسير القرطبي ١٠/٣٣٥.

(٥) ينظر: الوجوه والنظائر، هارون ص ٥٤-٥٥.

والكلأ، إلى غير ذلك من الأقوال^(١)، وقد اختار ابن عباس ومجاهد أن (الماعون) هو الزكاة المفروضة^(٢). من غير تفسير لهذا الاختيار، ولو بحثنا عن القرينة التي اعتمدها، فإننا نرجح أن تكون تلك القرينة هي قرينة السياق القرآني عامة؛ لأن لفظة (الصلاة) جاءت في معظم السياقات القرآنية مقترنة بالزكاة، فوصف أولئك القوم في هذه السورة بأنهم مقصرون في صلاتهم يقتضي ضمناً أن يكونوا مانعين للزكاة أيضاً، إذ أن الإخلال بإحدهما يعني الإخلال بالثانية، وهذه إشارة تدلنا على أن الرجلين كانا ينظران إلى القرآن على أنه سياق واحد، وهذا ما يتفق مع أحدث المقولات في علم الدلالة، التي تذهب إلى أن السياق: «ينبغي أن يشمل - لا الكلمات والجمل الحقيقية السابقة واللاحقة فحسب - بل القطعة كلها والكتاب كله، كما ينبغي أن يشمل - بوجه من الوجوه - كل ما يتصل بالكلمة من ظروف وملابسات. والعناصر غير اللغوية المتعلقة بالمقام الذي تنطق فيه الكلمة لها هي الأخرى أهميتها البالغة في هذا الشأن»^(٣).

ومن الأمثلة على التخصيص المستند إلى قرينة السياق أيضاً، تأويل لفظة (الخير) وهي من الألفاظ المشتركة التي تعددت دلالاتها في القرآن الكريم، فقد ذكر لها علماء الوجوه والنظائر ثماني دلالات^(٤).

إحدى دلالاتها عامة، يُراد بها مطلق الخير، وهو المقابل للشر، قال الراغب: «وهو أن يكون مرغوباً فيه بكل حال، وعند كل أحد»^(٥). قال القرطبي في تفسير قوله تعالى: ﴿وَالصُّلْحُ خَيْرٌ﴾ [النساء: ١٢٨]: «لفظ عام يقتضي أن الصلح الحقيقي الذي تسكن إليه النفوس، ويزول به الخلاف خير على الإطلاق»^(٦) وفي تفسير قوله تعالى: ﴿لَا يَسْتَمُ الْإِنْسَانُ مِنْ دُعَاءِ الْخَيْرِ﴾

(١) ينظر: تفسير القرطبي ٢٠/٢١٣-٢١٤.

(٢) ينظر: تفسير القرطبي ٢٠/٢١٣، تفسير مجاهد ص ٧٨٨.

(٣) ينظر: دور الكلمة في اللغة ص ٥٥.

(٤) ينظر: الوجوه والنظائر، هارون ص ٧٤.

(٥) المفردات ص ٢٣١ (خير).

(٦) تفسير القرطبي ٥/٤٠٦.

[فصلت: ٤٩]، قال: «والخير هنا المال والصحة والسلطان والعز»^(١).

وقد خصصت لفظة (الخير) من خلال السياق القرآني في مواضع كثيرة بأنها تعني المال عامة، من حيث إنَّ المال أحد مصاريف الخير، قال تعالى: ﴿قُلْ مَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ خَيْرٍ فَلِلْوَالِدَيْنِ﴾... [البقرة: ٢١٥]، فقريئة السياق تدل على أنَّ المراد بالخير هنا هو (المال) والقريئة اللفظية هي الفعل (أنفقتم) لأنَّ الإنفاق لا يكون إلا من المال: قال الطبري: «والخير الذي قال جل ثناؤه في قوله: ﴿قُلْ مَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ خَيْرٍ﴾...»، هو المال...»^(٢). أما الدلالة الثالثة فهي أخصُّ من الثانية، ذكرها ابن عباس وغيره في تأويل (الخير) في قوله تعالى: ﴿إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا﴾ [البقرة: ١٨٠]، قالوا: «الخير هنا المال»^(٣) أي: مال الإرث الذي يخلفه الميت، وهذه الدلالة أخصُّ من التي قبلها، وقد خصص (الخير) بمال الإرث بقريئتين حالية وسياقية اكتنفت اللفظة من جهتها، قبلها وبعدها.

الأولى: قوله تعالى قبل هذه اللفظة مباشرة: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ﴾.

والثانية: قوله تعالى بعد اللفظة مباشرة: ﴿الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ﴾، ولا تكون الوصية إلا عند الاحتضار ودُئُوُّ الأجل، وعند وجود مال للمحتضر يقسمه بين ورثته.

و- المصاحبات اللغوية

ومما يمكن أن يُصنَّف ضمن قريئة السياق أيضاً، مجيء بعض الألفاظ مصاحبة لألفاظ أخرى، ومقترنة بها في أكثر التراكيب اللغوية، كما أنَّ ذكر بعض الألفاظ يستدعي ذكر ألفاظ أخرى تناظرها وتقابلها في بعض الأحيان. وقد تكون العلاقة بين اللفظين علاقة اشتراك أو علاقة تضاد.

(١) تفسير القرطبي ٣٧٢/١٥.

(٢) تفسير الطبري ٢٩٢/٤ (ق).

(٣) ينظر: تفسير القرطبي ٢٥٩/٢، تفسير مجاهد ص ٩٥.

فالصدق يقترن عادة بأوصاف الأمانة، والغدر يقترن بأوصاف الخيانة ونقض العهود، والكرم يقترن بالسخاء والبذل، والصدق يضاده الكذب، والغدر نقيضه الوفاء، والكرم يناقضه البخل، إلى آخر هذه الصفات المتلازمة أو المتعارضة. وقد لاحظت أنّ المؤولين لم يفتهم الانتباه إلى العلاقات الدلالية بين هذه الألفاظ داخل النص الواحد، فقد كان اللفظ المعروف قرينة لمعرفة اللفظ الغامض، ولتوجيه دلالة اللفظ المشترك، إذا وردا مقترنين في سياق واحد.

ومن الأمثلة على ذلك ما قاله مجاهد في تأويل (الظلم) في قوله تعالى: ﴿فَقَدْ جَاءُوا ظُلْمًا وَزُورًا﴾ [الفرقان: ٤]، قال: الظلم، الكذب^(١). والظلم معناه الأصلي: «وضع الشيء في غير موضعه تعدياً»^(٢). والذي يبدو لي أنّه وَجَّهَ لفظة (الظلم) إلى معنى الكذب بسبب اقترانها بلفظة (الزور) التي تعني أيضاً: «الكذب لأنه مائل عن طريقة الحق»^(٣). فكلا اللفظين يدلان على الميل والانحراف عن الحق. قال الراغب: «وقيل للكذب زور لكونه مائلاً عن جهته»^(٤).

والقرينة الثانية التي تؤيد هذا التأويل مستوحاة من السياق، قال تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ هَذَا إِلَّا إِفْكُ افْتَرَبَهُ وَأَعَانَهُ عَلَيْهِ قَوْمٌ ءَاخَرُونَ فَقَدْ جَاءُوا ظُلْمًا وَزُورًا﴾^(٥). فقد جاءت لفظة (ظلماً) في سياق وصف قول الكافرين هذا، ومن الأوصاف التي يوصف بها القول الصدق أو الكذب، وأحسن وصف لقول كهذا أنّه كذب وزور.

وهذه الدلالة من دلالات الظلم لم يذكرها مصنفو الوجوه والنظائر في القرآن الكريم^(٥). وبهذا التأويل أيضاً أوّل مجاهد لفظة (الزور) في قوله

(١) ينظر: تفسير مجاهد ص ٤٤٧. تفسير الطبري ١٣٧/١٨.

(٢) مقاييس اللغة ٤٦٨/٣ (ظلم).

(٣) نفسه ٣٦/٣ (زور).

(٤) المفردات ص ٣١٨ (زور).

(٥) ينظر: الوجوه والنظائر، هارون ص ١٠٢.

تعالى: ﴿وَأَجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾ [الحج: ٣٠]، قال: يعني الكذب^(١). وعن ابن عباس: «يعني الافتراء على الله والتكذيب»^(٢). والمعنيان متقاربان.

ومن ذلك أيضاً ما قاله ابن عباس ومجاهد وغيرهما في تأويل قوله تعالى: ﴿يُرْسَلُ عَلَيْكُمَا شُوَاظٌ مِّن نَّارٍ وَنُحَاسٌ فَلَا تَنْصِرَانِ﴾ [الرحمن: ٣٥]، قال ابن عباس: (شواظ من نار) يعني: لهب النار^(٣). وعنه أيضاً: «الشُّواظُ اللهب الذي لا دخان له»^(٤). وعن مجاهد مثله^(٥). وفي رواية عنه: الشواظ: الأخضر المنقطع من النار^(٦). أما (النُّحاس) فهو عند ابن عباس: (دخان النار). وقال مجاهد وآخرون: هو (الصُّفْر) يُذاب من فوق رؤوسهم^(٧). وجاء في (لسان العرب): «الشُّواظُ والشُّواظُ: اللهب الذي لا دخان فيه»^(٨)، «والنُّحاس: -بضم النون- الدخان الذي لا لهب فيه. وفي التنزيل: ﴿يُرْسَلُ عَلَيْكُمَا شُوَاظٌ مِّن نَّارٍ وَنُحَاسٌ﴾... قال الجعدي:

يضيء كضوء سراج السلي ط لم يجعل الله فيه نحاسا

وقال أبو حنيفة: النحاس الدخان الذي يعلو وتضعف حرارته ويخلص من اللهب»^(٩).

ومن الواضح أن تأويل (النحاس) بالدخان استند إلى تأويل (الشُّواظ) باللهب، فيما أن (الشواظ) لهب لا دخان فيه، فالمفترض أن يكون (النحاس) دخاناً لا لهب فيه، ولولا هذا التقابل في المعنى لكان من الممكن

(١) ينظر: تفسير مجاهد ص ٤٢٤. تفسير الطبري ١١٢/١٧.

(٢) تفسير الطبري ١١٢/١٧.

(٣) ينظر: تفسير الطبري ٨١/٢٧.

(٤) سؤالات نافع بن الأزرق ص ١٣.

(٥) ينظر: تفسير مجاهد ص ٦٤٢.

(٦) ينظر: تفسير الطبري ٨١/٢٧.

(٧) ينظر: تفسير الطبري ٨٢/٢٧.

(٨) لسان العرب ٤٤٦/٧ (شواظ).

(٩) نفسه ٢٢٧/٦ (نحاس). وينظر: مجاز القرآن ٢٤٤/٢-٢٤٥.

القول: إِنَّ (النحاس) هنا هو المعدن المعروف، كما ذهب إلى ذلك بعض المؤولين. وقد رجَّح الطبري القول الأول بالقرينة نفسها، فقال: «وأولى القولين في ذلك عندي بالصواب قول من قال: عنى بالنحاس الدخان وذلك أَنَّهُ جَلَّ ثناؤه ذكر أَنَّهُ يرسل على هذين الحيين (شواظ من نار)، وهو النار المحضه التي لا يخلطها دخان، والذي هو أُولَى بالكلام أَنَّهُ (حين) توَعَّدَهم بنار هذه صفتها أَن يتبع ذلك الوعد بما هو خلافها من نوعها من العذاب، دون ما هو من غير جنسها وذلك هو الدخان. والعرب تسمي الدخان نحاساً...»^(١).

ومن الأمثلة على هذا الضرب أيضاً في المعاني المتضادة، ما قاله ابن عباس في تأويل قوله تعالى: ﴿وَأَعْطَى قَلِيلاً وَأَكْدَى﴾ [النجم: ٣٤]، قال: أعطى قليلاً ثم انقطع. وقال مجاهد: انقطع فلا يعطي شيئاً، ألم تر إلى البئر يقال لها أكدت^(٢). وقال أبو عبيدة: إِنَّ معنى (أكدى) قطع، وهو مأخوذ من كُدِيَة البئر «وهو أن يحفر حتى ييأس من الماء فيقول: بلغنا كُدِيَتِهَا»^(٣). وجاء في (اللسان) أَنَّ الفعل (أكدى) يدل على البخل وعلى العطاء القليل^(٤). لكنه في هذا التأويل وُجِّه إلى معنى قطع العطاء بشكل تام، بقرينة قوله: (أعطى قليلاً)، فالعطاء الكثير قد يقابله تقليل العطاء، ولكن إذا كان ذلك العطاء قليلاً في الأصل، فَإِنَّ الحالة السوأى هي قطعه كلياً.

ومما تجب ملاحظته هنا، أَنَّ هذا الفعل (أكدى) منقول من مجال استعماله إلى مجال آخر، حيث شُبِّه به الإنسان الذي يعطي القليل ثم يقطع ذلك القليل. أو الإنسان الذي يؤمن على وَجَلٍ ثم يرجع عن إيمانه ذاك، وقد جاء في بعض الروايات أَنَّ المعنيَّ بهذه الآية هو الوليد بن المغيرة^(٥).

(١) تفسير الطبري ٨٢/٢٧.

(٢) نفسه ٤٢/٢٧.

(٣) مجاز القرآن ٢٣٨/٢.

(٤) ينظر: لسان العرب ٢١٦/١٥ (كدا).

(٥) ينظر: تفسير مجاهد ص ٦٣١.

ومن الألفاظ التي أوّلت بقريئة التضاد في المعنى داخل السياق، لفظة (الزمهير) في قوله تعالى في وصف حال أهل الجنة: ﴿لَا يَرَوْنَ فِيهَا شَمْسًا وَلَا زَمَهْرِيرًا﴾ [الدهر: ١٣]، قال ابن عباس وغيره: «لا يصيبهم حرُّ الشمس فيؤذيهـم ولا البرد»^(١). وقال مجاهد: «الزمهير: البرد المفطع»^(٢). وجاء في اللسان: «الزمهير شدة البرد، قال الأعشى:

من القاصرات سجوف الحجا ل، لم ترَ شمساً ولا زمهريراً^(٣)

فالحر الشديد يضاده البرد الشديد، وهذه الضدية في المعنى من الدلائل على وجاهة التأويل، فإنّه وإن كان لهذه اللفظة دلالات أخرى، فالأولى أن تُحمل على هذه الدلالة بسبب وجود ما يناظرها ويضادّها في السياق.

ومن الألفاظ التي أوّلت بعلاقة أُسمّيها: (الاستلزام) لألفاظ أخرى لفظة (الدُّسر) في قوله تعالى يصف إنقاذ نوح عليه السلام ومن معه في السفينة: ﴿وَحَمَلْنَاهُ عَلَىٰ ذَاتِ الْوَجِّ وَدُسِّرَ ﴿١٣﴾﴾ [القمر: ١٣]، قال ابن عباس وغيره: الدُّسر المسامير التي تُشدُّ بها السفينة^(٤). وقال آخرون: الدُّسر: صدر السفينة لأنّه يدفع الماء ويدسره^(٥). وقال مجاهد: (الدُّسر) عوارض السفينة. وعنه أيضاً أنّها: أضلاع السفينة^(٦). وهو شبيه بقوله السالف.

ويبدو لي أنّ ما ذهب إليه ابن عباس هو الصحيح، لأنّ ألواح السفينة تستلزم وسيلة لتثبيتها وشدّها، كالمسامير أو الحبال أو غير ذلك. لذلك فإنّ القول: إنّ الدُّسر عوارض السفينة أو أضلاعها لا وجه له، لأنّ الألواح هي أيضاً من عوارض السفينة وأضلاعها، وهي تحتاج إلى ما يجمعها إلى بعضها

(١) سوّالات نافع بن الأزرق ص ٤٤. وينظر: تفسير الطبري ١٣٢/٢٩.

(٢) تفسير الطبري ١٣١/٢٩.

(٣) لسان العرب ٣٣٠/٤ (زمهر).

(٤) ينظر: تفسير الطبري ٥٥/٢٧. سوّالات نافع بن الأزرق ص ٤٦.

(٥) و(٦) تفسير الطبري ٥٥/٢٧.

بعضاً. كما أنه لا يسوغ القول: (وحملناه على ذات ألواح وألواح). وقد جاء في اللسان: «والدُّسار: خيط من ليف يُشَدُّ به ألواحها (أي السفينة) وقيل: هو مسمارها، والجمع دسر»^(١).

ز- قرينة السياق ودلالة العبارات

لقد كانت قرينة السياق عوناً للمؤوليين في الكشف عن دلالة كثير من العبارات القرآنية أيضاً لا الألفاظ المفردة فحسب، وعندما تكون العبارة محتملة لأكثر من وجه فإنَّ عنصر السياق يكون حاسماً في ترجيح واحد من تلك الوجوه، لأنَّ الكشف عن الدلالة الدقيقة أو القريبة لتلك العبارة، يقتضي النظر في سياقها اللفظي الذي جاءت فيه وهو ما تقدّمها أو تلاها أو صاحبها من جمل وكلمات. ولولا السياق لما عرفنا المقصود من قوله تعالى: ﴿وَخَلَقْنَا لَهُمْ مِنْ مِثْلِهِ مَا يَرْكَبُونَ﴾ [يس: ٤٢]، فقد قال ابن عباس: هي السفن، وقال مجاهد هي الأنعام^(٢). والراجع ما قاله ابن عباس لأنَّ القرائن اللفظية تضافرت على أنَّ المراد بهذه الآية هو السفن. فقد قال قبلها مباشرة: ﴿وَأَيُّهُ لَّهُمْ أَنَا حَمَلْنَا ذُرِّيَّتَهُمْ فِي الْفُلِّ الْمَشْحُونِ﴾ [٤١] وأكثر المفسرين على أنَّ المراد (بالفلك المشحون) هو سفينة نوح عليه السلام^(٣). وقد عاد الضمير عليها في قوله: (من مثله) مما يدلُّ على أنَّ المقصود: من مثل تلك السفينة وهذه هي القرينة الأولى. أما القرينة الثانية فهي قوله بعد تلك الآية مباشرة: ﴿وَإِنْ نَشَأْ نُغْرِقْهُمْ فَلَا صَرِيحَ لَهُمْ وَلَا هُمْ يُنْقَدُونَ﴾ [٤٣] والغرق لا يكون بركوب الأنعام وإنما بركوب السفن.

قال الطبري: «وأشبه القولين بتأويل ذلك قول من قال: عنى بذلك السفن، وذلك لدلالة قوله: ﴿وَإِنْ نَشَأْ نُغْرِقْهُمْ فَلَا صَرِيحَ لَهُمْ﴾... وذلك أنَّ الغرق معلوم أنه لا يكون إلا في الماء ولا غرق في البر»^(٤).

(١) لسان العرب ٢٨٤/٤ (دسر).

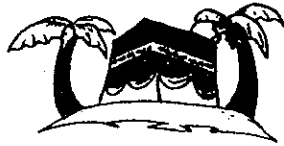
(٢) ينظر: تفسير الطبري ٨/٢٣. فتح الباري ٦٩٤/٨.

(٣) تفسير الطبري ٧/٢٣.

(٤) تفسير الطبري ٨/٢٣.

ومن الأدلة أيضاً على استعانة المؤولين بقرينة السياق اللفظي في توجيه دلالة بعض العبارات القرآنية، ما رُوي عن ابن عباس في توجيه قوله تعالى: ﴿أَدْفَعْ بِأَلَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [فصلت: ٣٤]، قال: «أمر الله المؤمنين بالصبر عند الغضب والحلم والعفو عند الإساءة»^(١). وقال مجاهد وآخرون: معنى الآية: «ادفع بالسلام على من أساء إليك»^(٢). وهذا القول أخص من سابقه، وهو ينسجم مع سياق الآية التي تحض المسلم على ألا يقابل الإساءة بالإساءة، وإذا ما لقيَه عدوُه فعليه أن يُظهر له التسامح والود، وأول علاماته أن يبادره بالسلام، وإذا وُضعت تلك الجملة في سياقها من الآية اتضح هذا المعنى بشكل ظاهر، قال تعالى: ﴿وَلَا تَسْتَوِ الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ﴾^(٣).

لقد تبين من خلال ما تقدم أن أهل التأويل عامة قد اهتموا بالسياق اللغوي في الكشف عن المعنى القرآني اهتماماً كبيراً، وأن ابن عباس ومجاهداً خاصة قد أوليا هذه القرينة عناية كبرى، وانتفعا بها كثيراً في ميدان تأويل الآيات القرآنية، وخاصة عندما يصادفهما في تلك الآيات أحد الألفاظ المشتركة، فقد كانت قرينة السياق عنصراً مهماً في التفريق بين الدلالات وفي تعيين دلالة اللفظ المشترك، وقد ظهر لنا من خلال جملة من الأمثلة والتطبيقات أن آثار تلك القرينة كانت بادية في أكثر التأويلات التي أُثرت عنهما، ولا سيما في الألفاظ المشتركة، كما ظهر لنا أهمية هذه القرينة في الكشف عن معاني العبارات القرآنية أيضاً وليس الألفاظ المفردة فحسب.



(١) و(٢) تفسير الطبري ٧٦/٢٤. وينظر: فتح الباري ٧٢١/٨.

المبحث الثاني القرينة الحالية أو سياق الحال

- أ - سياق الحال في الدراسات اللغوية الحديثة.
- ب - سياق الحال عند المتقدمين.
- ج - سياق الحال وأسباب النزول.
- د - قرينة الحال والألفاظ المشتركة.
- هـ - تخصيص الدلالة بقرينة الحال.
- و - قرينة الحال ودلالة العبارات.

المبحث الثاني

القرينة الحالية أو سياق الحال

أ - سياق الحال في الدراسات اللغوية الحديثة

لقد انتهت الدراسة الحديثة لفلسفة الكلمة إلى حقيقة مؤداها: أن معنى الكلمات في المعجم ليس هو كل شيء في إدراك معنى الكلام، فثمة عناصر غير لغوية لها أثر كبير في تحديد المعنى، بل هي جزء أو أجزاء من معنى الكلام، ولا يمكن فهم الكلام على وجه اليقين بدونها، ومن تلك العناصر: شخصية المتكلم، وشخصية المخاطب، وما بينهما من علاقات وما يحيط بالكلام ساعة التكلم من ملابس وظروف ذات صلة به، ومن حضور يشهدون الموقف الكلامي. وعلى سبيل المثال فإن التحية المألوفة (صباح الخير): «قد يكون لها من المعاني عشرة أو أكثر إذا نُظِر إليها من حيث السياقات التي تقع فيها، أي إذا أدخل الدارس في اعتباره العناصر الاجتماعية غير اللغوية»^(١).

إن المعجم يعطينا دلالات كثيرة للكلمة الواحدة، بعضها متجانس وبعضها متناقض، وقد يحدد بعض المواضع التي يستخدم فيها كل معنى من تلك المعاني، لكنه مهما بلغ من الدقة والشمول فإنه لا يستطيع أن يحصر السياقات كلها التي قد تأتي فيها الكلمة، ولا يستطيع أيضاً أن يحدد

(١) علم اللغة للسعران ص ٢٦٣.

المواقف الكلامية كلها التي تستخدم فيها عبارة ما من العبارات، لذلك فإنَّ تحديد معنى الكلام يحتاج إلى وسائل أخرى غير المعجم، ومن تلك الوسائل: الموقف الكلامي أو الحال الذي تلقى فيه عبارة ما من العبارات.

وقد أطلق علماء اللغة المحدثون على العناصر غير اللغوية التي تساعد على فهم المعنى مصطلح: (سياق الحال Context of Situation) وهم يَعتنون به جملة العناصر المكونة للموقف الكلامي، ومن هذه العناصر: شخصية المتكلم والسامع وثقافتهما، وشخصيات من يشهدون الكلام - إن وجدوا - وعلاقتهم بالموقف هل هي المشاهدة حسب أم المشاركة. ومنها أيضاً العوامل الطبيعية والظواهر الاجتماعية التي لها علاقة باللغة وبالسلوك اللغوي لمن يشارك في الموقف الكلامي، مثل حالة الجو إن كان لها تأثير، والوضع السياسي، ومكان الكلام وغير ذلك من العوامل الأخرى. ومن العناصر أيضاً أثر النص الكلامي في المستمعين ومدى استجابتهم أو رفضهم له، لأنَّ من خصائص (سياق الحال) إظهار الأثر الاجتماعي الذي يقوم به (المتكلم) وكل المشتركين في الموقف الكلامي^(١).

ويرى (فندريس) أنَّ للكلمات دائماً قيمة حضورية، بمعنى أنها محدودة باللحظة التي تُستعمل فيها، لأنَّ الاستعمال الوقتي يخلع على كل كلمة قيمة محدودة دون النظر إلى المعنى أو المعاني التي كانت لها في الماضي^(٢).

وأوضح تعريف لسياق الحال أو (سياق المقام) كما يسميه بعض الدارسين^(٣)، أنه كل ما يحيط باللفظ من ظروف تتصل بالمكان أو المتكلم أو المخاطب، في أثناء النطق، فتعطي اللفظ دلالاته وتوجهها باتجاه معين. فهو إذن مجموعة العوامل والعناصر المحيطة بالنص من خارجه، التي تُعين على فهمه وتفسيره.

(١) ينظر: علم اللغة للسعران ص ٣١٠-٣١١.

(٢) ينظر: اللغة ص ٢٢٦-٢٢٧.

(٣) ينظر: منهج الخليل في دراسة الدلالة القرآنية ص ١٦٢.

ب - سياق الحال عند المتقدمين

وهنا يرد السؤال الآتي: هل إنَّ ما التفت إليه اللغويون المحدثون والغربيون منهم خاصة، فيما يتعلق بسياق الحال أو سياق المقام كانوا مُبدعيه؟ وهل تنبه اللغويون العرب القدامى وعلماء التأويل خاصة إلى هذا اللون من السياق؟

لقد تبين من خلال البحث أنَّ هذا اللون من ألوان السياق كان معروفاً لدى علمائنا المتقدمين، من مفسرين وأصوليين ولغويين وبلاغيين، وأقدم إشارة مدونة إلى هذا السياق وردت في كتاب سيبويه (ت ١٨٠هـ)، الذي ربط فهم النص وما يمكن أن نقدره من عوامل محذوفة تؤثر فيه، بما يحيط به من أحوال وملابس لحظة التكلم. ويمثل لذلك بأنك لو قلت: (مكة ورب الكعبة) إذا رأيت رجلاً متوجهاً وجهة الحاج، وفي هيئة الحاج، فكأنك قلت: يريد مكة والله^(١). ولولا هذه الحال لكان الكلام مبهماً ولم يُعرف مراد المتكلم. ويقول أيضاً: «أو رأيت رجلاً يُسدّد سهماً قبّل القرطاس فقلت: القرطاس والله، أي يصيب القرطاس، وإذا سمعت وقع السهم في القرطاس قلت: القرطاس والله، أي أصاب القرطاس.

ولو رأيت ناساً ينظرون الهلال وأنت منهم بعيد فكبروا لقلت: الهلال ورب الكعبة أي أبصروا الهلال...»^(٢).

ج - سياق الحال وأسباب النزول

والحق أنَّ كثيراً من النصوص العربية القديمة إذا أردنا فهمها على الوجه الصحيح فعلىنا أن نعرف الحديث الذي قيلت فيه، والظرف الذي أبدعت فيه، لذلك فقد كان سياق الحال من القرائن المهمة التي اعتمدها المؤولون في استنباط معاني الآيات القرآنية، ومعرفة مقاصد الخطاب الإلهي، ويتجلى هذا النمط من السياق فيما يعرف بـ(أسباب النزول) فقد كان

(١) ينظر: الكتاب ٢٥٧/١.

(٢) نفسه ٢٥٧/١.

سبب نزول الآية وقصتها من أهم القرائن التي تُعَيِّن دلالتها وتوجِّه معناها إلى هذه الواجهة دون غيرها، والتي ربما لا تكون مفهومة من ظاهر الخطاب، لأن الآيات القرآنية كانت تنزل لمعالجة مشكلات معينة، أو تقصُّ حوادث وقعت في زمن النبي ﷺ، أو سؤالاً وُجِّه إليه، فكانت الآية أو الآيات تنزل من الله تعالى ببيان تلك الحادثة أو بجواب ذلك السؤال^(١).

ولمعرفة أسباب النزول أهمية خاصة في فهم معاني التنزيل، يقول الزركشي مبيناً خطأ من أغفله أي سبب النزول: «وأخطأ من زعم أنه لا طائل تحته، لجريانه مجرى التاريخ وليس كذلك، بل له فوائد منها: وجه الحكمة الباعثة على تشريع الحكم، ومنها تخصيص الحكم به عند من يرى أن العبرة بخصوص السبب، ومنها الوقوف على المعنى.

قال الشيخ أبو الفتح القشيري: بيان سبب النزول طريق قوي في فهم معاني الكتاب العزيز، وهو أمر تحصَّل للصحابة بقرائن تحفُّ بالقضايا.

ومنها أنه قد يكون اللفظ عاماً، ويقوم الدليل على التخصيص، فإنَّ محلَّ السبب لا يجوز إخراجه بالاجتهاد والإجماع^(٢). ومن فوائد هذا العلم أيضاً إزالة الإشكال واللبس في فهم كثير من الآيات القرآنية^(٣). ومن أجل ذلك فقد اعتنى به المفسرون كثيراً، وعدُّوا المعرفة به أداة مهمة من أدوات المفسر التي يتوصل بها إلى فهم المعنى عند الإشكال^(٤). وقد ألفت فيه تصانيف كثيرة^(٥).

(١) ينظر: مناهل العرفان ١/١٠٧.

(٢) البرهان ١/٢٢-٢٣.

(٣) نفسه ١/٢٧-٢٩. الإتيان ١/٨٢-٨٣.

(٤) ينظر: البرهان للزركشي ١/٢٠٢. الإتيان ٤/١٨٧.

(٥) ممن ألفت فيه: علي بن أحمد الواحدي النيسابوري (ت ٤٦٨هـ) وكتابه مطبوع باسم: (أسباب النزول) ط ٢، بيروت ١٩٨٥. ومنهم: جلال الدين السيوطي وكتابه مطبوع باسم (لباب النقول في أسباب النزول) ط ١، بيروت ١٩٧٨. وألف فيه من المعاصرين: عبد الفتاح القاضي، وكتابه مطبوع باسم: (أسباب النزول عن الصحابة والمفسرين) ط بيروت ١٤٠٨هـ/١٩٨٧م.

ولا نريد أن نذهب أكثر من ذلك في بيان أهمية أسباب النزول في تعيين الدلالة وفهم المعنى، إنّما الذي نبغيه هو التنبيه والتأكيد على أن أسباب النزول تكافئ وتعادل ما اصطلح عليه الدالّيون المحدثون بـ(سياق الحال أو سياق المقام)، لأنّها تلقي الضوء على الظروف والملابسات كلّها التي تحيط بالنص القرآني وتعطيه دلالة واضحة محددة.

وقد كان ابن عباس من أظهر علماء الأمة بأسباب نزول الآيات، ومن أعرف الصحابة بالأحداث التي صاحبت نزول الوحي على الرسول ﷺ. وقد نما شيء كثير من هذا العلم إلى تلميذه مجاهد، لذلك فقد سخر هذان العلمان معرفتهما الواسعة بأسباب نزول الآيات في تحديد معاني الخطاب الإلهي، وتوجيه دلالة كثير من الألفاظ القرآنية بما يتفق والموقف أو الحال الذي نزلت فيه، أو الغرض الذي أنزلت بشأنه، أو الشكل الذي جاءت تعالجه، وهو ما نسميه بـ(القريّة الحالية) للوصول إلى المعنى.

ولو أردنا أن نتلمّس آثار هذه القريّة في تأويلات ابن عباس ومجاهد فإننا سنقع على شيء كثير من ذلك، ففي تأويل كثير من الآيات القرآنية نجد لهما روايات متفقة أو مختلفة أحياناً في بيان سبب نزول الآية الواحدة. بل إننا نجد كثيراً من الروايات مختلفة ومتعارضة أحياناً منقولة عن أحدهما في سبب نزول إحدى الآيات. وليس من شأننا الخوض في تجريح تلك الروايات ونقدها، إنّما الذي يعيننا منها ما كان له صلة بموضوع بحثنا ألا وهو توجيه دلالة بعض الألفاظ أو العبارات القرآنية من خلال الاستعانة بقريّة الحال.

ومن خلال مطالعتي لتلك التأويلات، وجدت أنّ تلك القريّة استعملت في مجالين، الأول: تحديد دلالة اللفظ داخل النص، والثاني: معرفة المقصود من الآية أو النص كاملاً.

د - قريّة الحال والألفاظ المشتركة

لقد كانت قريّة الحال من جملة العناصر التي يعتمد عليها المؤلّ في بيان

دلالات الألفاظ التي تتضمنها بعض النصوص القرآنية، فإذا كان اللفظ مشتركاً له معان عدة فإن تلك القرينة تحدّد المعنى المراد في ذلك الموضع، وأحياناً تمنح اللفظ دلالة جديدة لم تكن له من قبل يفرضها سياق الحال.

فمن ذلك أنّ (القنوت) معناه لغة: الطاعة، ثم سمي كل استقامة في طريق الدين قنوتاً^(١). وقيل: هو لزوم الطاعة مع الخضوع^(٢). وقد حُمِّل هذا اللفظ دلالة جديدة هي (السكوت) جاء ذلك في قوله تعالى: ﴿وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ﴾ [البقرة: ٢٣٨]، واستدلّ المؤولون على هذه الدلالة بقرينة الحال، وهي سبب نزول هذه الآية، فقد روى مجاهد وغيره أنّ المسلمين: «كانوا يتكلمون في الصلاة، وكان الرجل يأمر أخاه بالحاجة، فأنزل الله: ﴿وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ﴾»^(٣). فكان ذلك أمراً بالسكوت في الصلاة، لذلك فقد حُمِلت اللفظة على هذه الدلالة في هذا الموضع، وهذا هو رأي الجمهور^(٤).

وقال ابن عباس وغيره: إنّ (قانتين) هنا معناها (مطيعين)^(٥). وعنه أيضاً أنّ معناها (داعين)، ورجّحه الطبري^(٦). والضواب هو القول الأول لتعاقد الروايات على أنّ الآية نزلت بشأن الكلام في الصلاة.

وكلمة (المولى) من الكلمات التي كثرت دلالاتها، قال أبو عبيدة: «المولى ابن العم، والمولى الحليف وهو العقيد والمنعم عليه، والمولى الأسفل، والمولى الولي، (اللهمّ من كنت مولاه)، والمولى المنعم على المعتق...»^(٧). وقال القرطبي: «اعلم أنّ المولى لفظ مشترك يطلق على وجوه، فيسمى المُعتق مولى، والمُعتق مولى، ويقال: المولى الأسفل

(١) ينظر: مقاييس اللغة ٣١/٥ (قنت).

(٢) ينظر: المفردات ص ٦٢٥ (قنت).

(٣) لباب النقول في أسباب النزول للسيوطي ص ٤٧. وينظر: تفسير الطبري ٣٥٥/٢.

(٤) ينظر: تفسير القرطبي ٢١٤/٣. لسان العرب ٧٣/٢ (قنت).

(٥) ينظر: تفسير الطبري ٣٥٣/٢. تأويل مشكل القرآن ص ٤٥٢.

(٦) ينظر: تفسير الطبري ٣٥٥/٢. تفسير القرطبي ٢١٤/٣.

(٧) مجاز القرآن ١٢٤/١.

والأعلى أيضاً. ويسمى الناصر المولى... ويسمى ابن العم مولى والجار مولى»^(١).

وقد جاء المولى بمعنى (الوارث) في قوله تعالى: ﴿وَلِكُلِّ جَعَلْنَا مَوْلَىٰ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ﴾ [النساء: ٣٣]، قال ابن عباس وغيره: موالي أي ورثة. وفي رواية: «الموالي: العَصْبَة يعني الورثة»^(٢). وعن مجاهد: «الموالي العَصْبَة»^(٣). وما قاله ابن عباس أولى بتأويل هذه الكلمة، لتعاضد القرائن الدلالية عليه، ومنها قرينة الحال، فقد رُوي عنه في قصة نزول هذه الآية قوله: كان المهاجرون حين قَدِمُوا المدينة يرث الأنصاريَّ المهاجريُّ دون ذوي رَحِمِهِ، للأخوة التي آخى رسول الله ﷺ بينهم، فلما نزلت: ﴿وَلِكُلِّ جَعَلْنَا مَوْلَىٰ﴾ قَصَرَتْ حَقَّ الْوَرَاثَةِ عَلَى أَقْرَابِ الْمَتَوَفَى^(٤).

والقرينة الثانية سياقية لفظية هي الفعل (تَرَكَ)، الذي يدل على المال الذي يتركه الإنسان بعد وفاته، ومنه اشتقت (التركة).

أما القول: إِنَّ الْمَوَالِي هُم الْعَصْبَة فففيه شيء من العموم، لأنَّ الْعَصْبَة تعني: أقارب الرجل من جهة الأب، وتعني أيضاً: قومه الذين يتعصَّبون له^(٥). وليس هؤلاء كلهم من ورثته.

ومن معاني (المولى) أَنَّهُ (ابن العم)، قال الزجاج: الموالي هم «بنو العم وعَصْبَة الرجل، ومعناه الذين يلونه في النسب كما أَنَّ معنى القرابة الذين يقربون منه في النسب»^(٦). وبقريته الحال أيضاً عيَّن ابن عباس ومجاهد معنى (الموالي) بأنَّهم (أبناء العم والأقارب)، في قوله تعالى: ﴿وَإِنِّي خِفْتُ الْمَوَالِيَ مِنْ وَرَائِي وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِرًا فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا﴾ [مريم: ٥]، قال ابن

(١) تفسير القرطبي ١٦٦/٥-١٦٧.

(٢) تفسير الطبري ٣٢/٥-٣٣.

(٣) نفسه ٣٣/٥.

(٤) ينظر: تفسير الطبري ٣٤/٥. تفسير القرطبي ١٦٥/٥.

(٥) لسان العرب ٦٠٦/١ (عصب).

(٦) معاني القرآن ٣١٩/٣.

عباس: قوله: «وَإِنِّي خِفْتُ الْمَوْلَىٰ مِنْ وَرَائِي» يعني بالموالي الكلالاة الأولياء أن يرثوه^(١). وعنه أيضاً أن الموالي: العَصْبَةُ بلغة قريش^(٢).

ويبدو لي أن قرينة الحال أيضاً هي التي وجَّهت المعنى إلى هذه الوجهة، وذلك أن زكريا عليه السلام لم يكن له ولد، فدعا الله سبحانه أن يرزقه ولداً يرث عنه العلم والنبوة.

وقال القرطبي عند تفسير هذه الآية: «والموالي هنا الأقارب وبنو العم والعَصْبَةُ الذين يَلُونَهُ في النسب والعرب تسمي العم الموالي، قال الشاعر:

مهلاً بني عمنا مهلاً موالينا لا تنبشوا بيننا ما كان مدفوناً»^(٣)

والصلاة في اللغة معناها: الدعاء والتبريك والتمجيد^(٤). وبمجيء الإسلام دلَّت على الفريضة المعروفة لأنَّ الدعاء جزءٌ منها. وبقريئة الحال أيضاً وجَّهت لفظة (الصلاة) إلى معنى الاستغفار مع الدعاء في قوله تعالى: ﴿وَمِنَ الْأَعْرَابِ مَن يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَتَّخِذُ مَا يُنْفِقُ قُرْبَاتٍ عِنْدَ اللَّهِ وَصَلَوَاتِ الرَّسُولِ...﴾ [التوبة: ٩٩]، قال ابن عباس: «(وصلوات الرسول) يعني: استغفار النبي عليه السلام»^(٥). وكذلك في قوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ﴾ [التوبة: ١٠٣]، حُمِلت (الصلاة) هنا أيضاً على (الاستغفار مع الدعاء) بقريئة الحال. وذلك أن هذه الآية نزلت فيما قيل بقبول توبة النَّفَر الذين تخلفوا عن رسول الله ﷺ في غزوة تبوك دون عذر^(٦). قال ابن عباس: (وصلِّ عليهم) أي: استغفر لهم^(٧).

(١) تفسير الطبري ٣٦/١٦.

(٢) اللغات في القرآن ص ٢٢.

(٣) تفسير القرطبي ٧٨/١١. والشاعر هو الفضل بن العباس بن عتبة، وهو من شعراء بني هاشم في عهد بني أمية.

(٤) ينظر: المفردات ص ٤٢١ (صلا).

(٥) تفسير الطبري ٤٣٣/١٤ (ق).

(٦) نفسه ٤٤٧/١٤.

(٧) نفسه ٤٥٥/١٤.

وهاتان الآيتان وَرَدَتَا فِي سِيَاقٍ وَاحِدٍ مِنْ سُورَةِ التَّوْبَةِ، الْأُولَى تَسْتَشْنِي بَعْضَ الْأَعْرَابِ مِنَ الذَّمِّ الشَّدِيدِ الَّذِي وُصِفُوا بِهِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿الْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَنِفَاقًا...﴾ [التوبة: ٩٧]، ثُمَّ اسْتَشْنَى بَعْضًا مِنْهُمْ فَقَالَ: ﴿وَمِنَ الْأَعْرَابِ مَنْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَتَّخِذُ مَا يُنْفِقُ قُرْبًا عِنْدَ اللَّهِ وَصَلَوَاتِ الرَّسُولِ﴾ الْآيَةَ. قَالَ الطَّبْرِيُّ: «يَعْنِي بِذَلِكَ: وَيَبْتَغِي بِنْفَقَةٍ مَا يُنْفِقُ، مَعَ طَلْبِ قُرْبَتِهِ مِنَ اللَّهِ، دَعَاءَ الرَّسُولِ وَاسْتِغْفَارِهِ لَهُ»^(١).

وَالْآيَةُ الثَّانِيَةُ جَاءَتْ فِي السِّيَاقِ نَفْسَهُ بَعْدَ آيَاتٍ ثَلَاثٍ، وَهِيَ تَعْلَنُ تَوْبَتَهُ - سُبْحَانَهُ - عَلَى أَوْلَئِكَ الصَّحْبِ الَّذِينَ تَخَلَّفُوا عَنِ الْغَزْوِ، وَتَأْمُرُ الرَّسُولَ ﷺ أَنْ يَسْتَغْفِرَ لَهُمْ عَنِ خَطِيئَتِهِمْ وَيَدْعُوَ لَهُمْ.

وَمِنَ الْأَمْثَلَةِ أَيْضًا عَلَى اعْتِمَادِ قَرِينَةِ الْحَالِ فِي إِضْفَاءِ دَلَالَاتٍ جَدِيدَةٍ عَلَى بَعْضِ الْأَلْفَافِظِ، مَا قِيلَ فِي مَعْنَى (الْإِيمَانِ) فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضَيِّعَ إِيْمَانَكُمْ﴾ [البقرة: ١٤٣]، وَالْإِيمَانُ فِي اللُّغَةِ مَعْنَاهُ (التَّصَدِيقُ)^(٢). وَلَكِنْ قَرِينَةُ الْحَالِ مَنْحَتُهُ دَلَالَةٌ جَدِيدَةٌ لَمْ تَكُنْ لَهُ مِنْ قَبْلِ الْآيَةِ وَهِيَ (الصَّلَاةُ). قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ وَآخَرُونَ: عَنَى بِالْإِيمَانِ فِي هَذَا الْمَوْضِعِ (الصَّلَاةُ)، وَاسْتَدَلَّ ابْنُ عَبَّاسٍ عَلَى ذَلِكَ بِسَبَبِ نَزُولِ هَذِهِ الْآيَةِ، وَهُوَ تَحْوِيلُ الْقِبْلَةِ مِنْ بَيْتِ الْمَقْدَسِ إِلَى الْكَعْبَةِ، قَالَ: «لَمَّا وُجِّهَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِلَى الْكَعْبَةِ، قَالُوا: كَيْفَ بَمَنْ مَاتَ مِنْ إِخْوَانِنَا قَبْلَ ذَلِكَ وَهُمْ يُصَلُّونَ نَحْوَ بَيْتِ الْمَقْدَسِ؟ فَأَنْزَلَ اللَّهُ جَلَّ ثَنَاؤُهُ: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضَيِّعَ إِيْمَانَكُمْ﴾»^(٣). فَقَرِينَةُ الْحَالِ هِيَ الَّتِي وَجَّهَتْ مَعْنَى (الْإِيمَانِ) وَهِيَ التَّصَدِيقُ، إِلَى (الصَّلَاةِ) خَاصَّةً وَهِيَ عَلَامَةٌ مِنْ عَلَامَاتِ التَّصَدِيقِ. قَالَ الْقُرْطُبِيُّ: «فَسَمِّيَ الصَّلَاةُ إِيْمَانًا لِاشْتِمَالِهَا عَلَى نِيَّةٍ وَقَوْلٍ وَعَمَلٍ»^(٤).

(١) تفسير الطبري ٤٣٢/١٤ (ق).

(٢) ينظر: مقاييس اللغة ١٣٣/١ (أمن)، المفردات ص ٣١ (أمن).

(٣) تفسير الطبري ١١/٢. وينظر: تفسير سفيان الثوري ص ١٢. أسباب النزول للواحدي ص ٣٣.

(٤) تفسير القرطبي ١٥٧/٢.

ومن خلال دراستي للتأويلات التي اعتمدت قرينة الحال، وجدتُ أنَّ قسماً منها كان يتحرى الوقعات التي نزلت فيها، أو من أجلها الآية، ويأخذ بالنظر أيضاً الزمن والبيئة اللذين يتحدث عنهما النصُّ القرآني، وهو ما يمكن تسميته بـ(القرينة التاريخية). وخير مثال على ذلك ما رُوي عن مجاهد في معنى (البعير) في قوله تعالى: ﴿وَنَزَّادُ كَيْلَ بَعِيرٍ﴾ [يوسف: ٦٥]، قال: أي حمل حمار، وهي لغة^(١). وقد أيد ابن خالويه (ت ٣٧٠) هذا التأويل، وقال: «والبعير أيضاً الحمار في حرف نادر... وهو أنَّ البعير في القرآن الحمار، وذلك أنَّ يعقوب وإخوة يوسف، عليهم الصلاة والسلام، كانوا بأرض كنعان وليس هناك إبل، وإنما كانوا يمتارون على الحمير. قال الله تعالى: ﴿وَلَمَن جَاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ﴾ [يوسف: ٧٢]، أي حمل حمار، وكذلك ذكره مقاتل بن سليمان في تفسيره. وفي (زبور داود): أنَّ البعير كل ما يحمل، ويقال لكل ما يحمل بالعبرائية بعير»^(٢). فمن غير المستبعد أن يكون مجاهد قد تنبَّه إلى أنَّ البيئة التي عاش فيها يوسف عليه السلام وإخوته لم يكن فيها إبل، وإنما كانت تستعمل الحمير بدلاً عنها.

ومن الأمثلة أيضاً على اعتماد (القرينة التاريخية) مع قرينة الحال، ما قاله ابن عباس في تأويل قوله تعالى: ﴿أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بَعْرَئِهَا قَبْلَ أَنْ يَأْتُونِي مُسْلِمِينَ﴾ [النمل: ٣٨]، قال مسلمين أي: طائعين. وقال آخرون أي: معتنقين لدين الإسلام^(٣).

ويبدو لي أنَّ قول ابن عباس هو الصواب، لأنه يلحظ القرينة التاريخية، والموقف الذي كانت فيه (بلقيس) وقومها في ذلك الوقت، إذ أنَّهم كانوا في موقف استسلام وخضوع أمام قوة النبي سليمان عليه السلام، ولم يعتنقوا دينه بعد. وقد رجَّح الطبري الرأي الأول، وقال: «فأما الذي هو أولى التأويلين في قوله: ﴿كَرِيمٌ إِنَّهُ مِن سُلَيْمَانَ﴾ بتأويله، فقول ابن عباس

(١) ينظر: تفسير الطبري ٩/١٣. فتح الباري ٤٥٩/٨.

(٢) لسان العرب ٧١/٤ (بعر). وينظر: تاج العروس ٢١٩/١٠ (بعر).

(٣) ينظر: تفسير الطبري ١٠١/١٩. فتح الباري ٦٤٧/٨.

الذي ذكرناه قبل من أن معناه: (طائعين) لأن المرأة لم تأت سليمان إذ أتته مسلمة، وإنما أسلمت بعد مقدمها عليه وبعد محاوره جرت بينهما ومساءلة»^(١).

ومن ذلك أيضاً ما قاله ابن عباس ومجاهد وآخرون في معنى (الزينة) في قوله تعالى: ﴿يَبْنِيْءَ آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ﴾ [الأعراف: ٣١]، قال ابن عباس: هي (الثياب) وذلك أن قبائل العرب في الجاهلية كانوا يطوفون بالبيت عراة، الرجال نهاراً والنساء ليلاً، «فأمرهم الله أن يلبسوا ثيابهم ولا يتعروا»^(٢). وقال مجاهد: إن الله أراد بالآية «قريشاً لتركها الثياب في الطواف»^(٣). ونقل الفراء أن المسلمين قالوا: «يا رسول الله، نحن أحق بالاجتهاد لربنا، فأرادوا أن يفعلوا كفعل أهل الجاهلية، فأنزل الله تبارك وتعالى: ﴿خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ﴾، يعني اللباس»^(٤).

والزينة دلالتها عامة، إذ تعني كل ما لا يشين الإنسان في شيء من أحواله، فتكون نفسية كالعلم، وبدنية كالقوة، وخارجية كالمال والجاه^(٥). ولكن قرينة الحال قصرت دلالتها في هذه الآية على اللباس وحده.

وبقرينة الحال أيضاً أول (العُضْل) بأنه منع المرأة المطلقة من الرجوع إلى زوجها في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمَّا أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاضَوْا بَيْنَهُمْ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة: ٢٣٢]، قال ابن عباس: «كان الرجل يطلق امرأته فتبين منه وينقضى أجلها، ويريد أن يراجعها وترضى بذلك فيأبى أهلها»^(٦). وقال مجاهد: إن هذه الآية نزلت في «امرأة

(١) تفسير الطبري ١٩/١٠١.

(٢) تفسير الطبري ٨/١١٩. وينظر أسباب النزول للواحد ص ١٥٦. أسباب النزول عن الصحابة والمفسرين ص ١٠٦.

(٣) تفسير مجاهد ص ٢٣٥. وينظر: تفسير الطبري ٨/١١٩.

(٤) معاني الفراء ١/٣٧٧.

(٥) ينظر: المفردات ص ٣١٩ (زين).

(٦) تفسير الطبري ٥/٢٢ (ق). وينظر: صحيح البخاري ٣/١٠٦.

من مزينة طَلَّقَهَا زوجها تطليقة فعَضَلَهَا أخوها معقل بن يسار أن تتزوجه»^(١).

وأصل (العَضَل) الضيق، ومنه (الداء العَضَال) «وهو الذي لا يطاق علاجه، لضيقه عن العلاج، وتجاوزه حدَّ الأدواء التي يكون لها علاج»^(٢). ولكنه وُجِّه بقريظة الحال في هذه الآية إلى معنى حبس المرأة من قبل وليِّها عن العودة إلى زوجها.

وَوُجِّه (العَضَل) إلى معنى الإضرار بالمرأة من قِبَل زوجها، في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَعْضَلُوهُنَّ لِتَذَهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْنَهُنَّ﴾ [النساء: ١٩]، قال ابن عباس: (ولا تعضلوهن) «يعني الرجل تكون له المرأة وهو كاره لصحبتها ولها عليه مهر فيضرُّ بها لتفتدي»^(٣). وقال غيره: معناها لا تحبسوهن^(٤). وقال مجاهد: العَضَل هنا كالعَضَل في سورة البقرة^(٥). يريد أنه بمعناه في الآية السابقة. والراجح ما قاله ابن عباس لأنَّ المخاطب في هذه الآية هو الزوج، أما المخاطب في الآية الأولى فهو الولي. وقد اختار الطبري هذا التأويل^(٦).

وبقريظة الحال أيضاً عرفنا المقصود بـ(المستقدمين والمستأخرين) في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَقْدِمِينَ مِنْكُمْ وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَأْخِرِينَ﴾ [الحجر: ٢٤]، فعن ابن عباس أنَّ النبي ﷺ: «حرَّض على الصف الأول في الصلاة فإزدحموا عليه، وقال بنو عذرة - وكانت بيوتهم قاصية عن المسجد - لنبيعنَّ دُورنا ونشترى دُوراً قريبة من المسجد حتى ندرك الصف المقدم فنزلت هذه الآية^(٧). فلولا هذه القرينة لذهبنا في تفسير معنى المستقدمين والمستأخرين في هذه الآية كل مذهب مثلما فعل مجاهد حين قال: «(المستقدمين): القرون الأولى، (والمستأخرين) أمة محمد»^(٨). وفي

(١) تفسير مجاهد ص ١٠٩. وينظر: معاني الفراء ١٤٨/١.

(٢) تفسير الطبري ٢٤/٥ (ق).

(٣) نفسه ٢١٠/٤ (ق).

(٤) و(٥) و(٦) نفسه ٢١٠/٤.

(٧) أسباب النزول عن الصحابة والمفسرين ص ١٣١.

(٨) تفسير مجاهد ص ٣٤٠-٣٤١.

تفسير الطبري عنه أيضاً أنه قال هم: «من مات ومن بقي»^(١). وقال آخرون: بل معناه ولقد علمنا المستقدمين منكم في الخير والمستأخرين عنه^(٢). وهذه الدلالات تحتملها الآية كلها، وإن كانت قد نزلت بشأن المستقدمين والمستأخرين في الصفوف، وهو ما ذهب إليه الطبري حين قال: وجائز أن تكون نزلت في شأن المستقدمين في الصف والمستأخرين فيه، ثم يكون سبحانه: «عمَّ بالمعنى المراد منه جميع الخلق فقال جل ثناؤه لهم: قد علمنا ما مضى من الخلق وأحصيناهم وما كانوا يعملون، ومن هو حي منكم ومن هو حادث بعدكم أيها الناس...»^(٣). وهذا مظهر من مظاهر تعميم الدلالة التي تشيع عند المؤولين.

هـ - تخصيص الدلالة بقريئة الحال:

لقد كانت قريئة الحال أو أسباب نزول الآية من القرائن المهمة التي اعتمدها ابن عباس ومجاهد وعامة المؤولين في تخصيص دلالة اللفظ القرآني أو تعميمه، لأنَّ الآيات القرآنية كانت تنزل لمعالجة مشكلات معينة، وبعضها يقص حوادث وقعت للرسول ﷺ وللمسلمين في ذلك الوقت، ومن تلك الآيات ما يبقى على خصوصه بتلك الحادثة أو ذلك السبب، غير أنَّ معظم تلك الآيات ما يكون خاص السبب لكنه عام الحكم، لذلك فقد اتفق علماء التشريع الإسلامي على أنَّ العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، فيما يتعلق بتلك الآيات التي جاءت لمعالجة حالات خاصة، قال ابن تيمية: «والناس وإن تنازعوا في اللفظ العام الوارد على سبب، هل يختص بسببه أم لا؟ فلم يقل أحد علماء المسلمين إنَّ عمومات الكتاب والسنة تختص بالشخص المعين، وإنما غاية ما يقال: إنها تختص بنوع ذلك الشخص فيعم ما يشبهه، ولا يكون العموم فيها بحسب اللفظ. والآية التي لها سبب معين إن كانت أمراً أو نهياً فهي متناولة لذلك الشخص ولغيره ممن كان بمنزلة

(١) تفسير الطبري ١٦/١٤-١٧.

(٢) نفسه ١٨/١٤.

(٣) نفسه ١٨/١٤.

وإن كانت خبراً بمدح أو ذم فهي متناولة لذلك الشخص ولمن كان بمنزلة أيضاً^(١). ويقول الزركشي: إنَّ من فوائد معرفة سبب نزول الآية: «تخصيص الحكم به عند من يرى أنَّ العبرة بخصوص السبب... ومنها الوقوف على المعنى... ومنها أنه قد يكون اللفظ عاماً، ويقوم الدليل على التخصيص، فإنَّ محل السبب لا يجوز إخراجه بالاجتهاد والإجماع»^(٢). وقال: «وقد يكون السبب خاصاً والصيغة عامة، لينبه على أنَّ العبرة بعموم اللفظ»^(٣). وعرض السيوطي لهذه المسألة، ورجح الأخذ بعموم اللفظ، وقال: «اختلف أهل الأصول: هل العبرة بعموم اللفظ أو بخصوص السبب؟ والأصح عندنا الأول، وقد نزلت آيات في أسباب، واتفقوا على تعديتها إلى غير أسبابها»^(٤).

ويرى الدكتور صبحي الصالح أنَّ القول بتعدية الآيات إلى غير أسبابها هو الذي جرَّ جمهور العلماء إلى «الأخذ بعموم اللفظ بدلاً من خصوص السبب، فالنص القرآني العام الذي نزل بسبب خاص معين يشمل بنفسه أفراد السبب وغير أفراد السبب، لأنَّ عمومات القرآن لا يعقل أن تُوجَّه إلى شخص معين»^(٥). وهذا القول متفق عليه في مجال التشريع، غير أنَّ هناك الكثير من الآيات القرآنية العامة اللفظ، ولكنها نزلت في أشخاص بأعيانهم، وهي لا تنطوي على حكم شرعي، وإنما تروي حادثة معينة حسب.

فمن التخصيص الذي استند إلى قصة نزول الآية، ما قاله مجاهد وغيره في الآية الكريمة: ﴿وَإِذْ قَالُوا اللَّهُمَّ إِن كَانَتْ هَذَا هُوَ الْحَقُّ مِنَّ عِنْدِكَ فَأَمْطِرْ عَلَيْنَا حِجَابًا مِّنَ السَّمَاءِ أَوْ آتِنَا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ﴿٣٢﴾﴾ [الأنفال: ٣٢]، قال: إنَّ الذي قال ذلك هو: النضر بن الحارث بن كلدة،

(١) مقدمة في أصول التفسير ص ٥٩-٦٠.

(٢) البرهان ١/٢٢-٢٣.

(٣) نفسه ١/٣٢.

(٤) الإتيان ١/٨٥.

(٥) مباحث في علوم القرآن، د. صبحي الصالح ص ١٥٨-١٥٩. وينظر: مناهل العرفان

١/١٢٥.

من بني عبد الدار^(١). فألفاظ الآية كلها دالة على العموم، إلا أن سبب النزول قصر دلالتها على رجل بعينه.

ومن هذا القبيل ما قاله ابن عباس ومجاهد في تخصيص معنى (الطاغوت) في قوله تعالى: ﴿يُرِيدُونَ أَن يُتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ﴾ [النساء: ٦٠]، قالوا: الطاغوت هو (كعب بن الأشرف). قال مجاهد: «تنازع رجل من المنافقين ورجل من اليهود، فقال اليهودي: اذهب بنا إلى محمد، وقال المنافق: اذهب بنا إلى كعب بن الأشرف. فأنزل الله: ﴿يُرِيدُونَ أَن يُتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ﴾. وهو كعب بن الأشرف»^(٢).

ومن التخصيص الذي استند إلى قصة نزول الآية، ما قاله مجاهد في المعنيّ بـ(السفهاء) في قوله تعالى: ﴿سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلَّيْنَاهُمْ عَن قِبَلِهِمُ الَّذِي كَانُوا عَلَيْهِمْ﴾ [البقرة: ١٤٢]، قال: هم اليهود^(٣). لأنهم عندما أمر الرسول ﷺ بتحويل القبلة من بيت المقدس إلى الكعبة استنكروا ذلك وأرادوا بثّ الشكوك بين المسلمين. وهناك من قال: إنّ (السفهاء) كلُّ من قال: ما ولّاهم عن قبلتهم، سواء أكانوا مشركين أم منافقين أم يهوداً^(٤).

وقد وجدت أنّ مجاهداً في بعض الأحيان يجعل دلالة بعض الآيات خاصة بأشخاص بأعيانهم، غير أنّ سياق تلك الآيات يقتضي التعميم ولا يخص شخصاً بذاته، ومن الأمثلة على ذلك ما قاله في تأويل قوله تعالى: ﴿أَشْتَرُوا بِعَاقِبَتِ اللَّهِ ثَمَنًا قَلِيلًا﴾ [التوبة: ٩]، قال: إنّ المعنيّ بهذه الآية هو «أبو سفيان بن حرب، أطعم حلفاءه وترك حلفاء محمد ﷺ»^(٥). ولم أجد لابن عباس قولاً في هذه الآية والتي قبلها، وظاهر الخطاب وسياق الآيات

(١) ينظر: تفسير الطبري ١٣/٥٠٥-٥٠٦ (ق)، وتفسير مجاهد ص ٢٦١، وتفسير القرطبي ٣٩٨/٧.

(٢) تفسير مجاهد ص ١٦٤. وينظر: الوجوه والنظائر، هارون ص ٩٦.

(٣) تفسير مجاهد ص ٩٠. وينظر تفسير الآية (٣٧) من سورة النساء ص ١٥٧.

(٤) ينظر: تفسير القرطبي ١٤٨/٢.

(٥) تفسير مجاهد ص ٢٧٤. وينظر: تفسير الطبري ١٤/١٥١ (ق).

يدل على أنَّ المعنيَّ بذلك هم المشركون عامة، وليس واحداً منهم، فالآيات السابقة للآية تتحدث عن صفات المشركين، من مثل قوله تعالى: ﴿كَيْفَ يَكُونُ لِلْمُشْرِكِينَ عَهْدٌ عِنْدَ اللَّهِ وَعِنْدَ رَسُولِهِ﴾ و ﴿كَيْفَ وَإِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ لَا يَرْقُبُوا فِيكُمْ إِلَّا وَلَا ذِمَّةً﴾ و ﴿أَشْتَرُوا بِعَائِدِ اللَّهِ ثَمَنًا قَلِيلًا﴾ [التوبة: ٧، ٨، ٩]، لذلك فإنَّ الطبري لم يلتفت إلى ذلك التخصيص وأبقى الآية على عمومها، فذكر أنَّ المشركين عامة هم الذين اشتروا بآيات الله ثمناً قليلاً، وذلك أنهم: «كانوا نقضوا العهد الذي كان بينهم وبين رسول الله ﷺ بأكلة أطعمهموها أبو سفيان بن حرب»^(١).

وقال القرطبي في تفسير الآية: ﴿أَشْتَرُوا بِعَائِدِ اللَّهِ﴾: «يعني المشركين في نقضهم العهود، بأكلة أطعمهم إياها أبو سفيان، قاله مجاهد»^(٢). وهذا يصحح ما نسب إلى مجاهد في تفسيره من أنه قصر دلالة الآية على أبي سفيان وحده.

ومن التخصيص الذي اعتمد على سبب نزول الآية، تخصيص ابن عباس ومجاهد لـ (الطعام) في قوله تعالى ﴿وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ﴾ [المائدة: ٥]، بأنه: (الذبائح)، وهي بعض الطعام، قال القرطبي «والطعام اسم لما يؤكل والذبائح منه، وهو هنا خاص بالذبائح عند كثير من أهل العلم بالتأويل... قال ابن عباس: قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذَكَّرْ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ ثم استثنى، فقال: ﴿وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ﴾ يعني ذبيحة اليهودي والنصراني»^(٣). فقد بُني هذا التأويل على قرينة حالية تتصل بقصة نزول هذه الآية، التي كانت بعض الجواب على السؤال الوارد في الآية التي قبلها: ﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَ...﴾ [المائدة: ٤].

(١) تفسير الطبري ١٥٠/١٤-١٥١ (ق).

(٢) تفسير القرطبي ٨٠/٨.

(٣) تفسير القرطبي ٧٦/٦. وينظر: تفسير الطبري ٥٧٧/٩ (ق).

وهناك أمثلة كثيرة جداً على هذا النمط من التخصيص ومن يطالع تأويلات الرجلين يجد أنهما يُوليان أسباب نزول الآيات عناية فائقة في مختلف ضروب التأويل.

و- قرينة الحال ودلالة العبارات

لقد كانت قرينة الحال أي أسباب النزول عاملاً حاسماً في تحديد وتوضيح دلالة كثير من النصوص القرآنية، وفي إزالة الإشكال الذي قد يحصل من حمل تلك النصوص على ظاهرها، ولولا هذه القرينة لفهمنا من تلك النصوص ما هو خلاف المراد منها، وقد تجلّى ذلك في مواضع كثيرة من الكتاب العزيز نكتفي بالإشارة إلى بعضها.

فمن ذلك قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولُوا فَسَمَّ وَجْهَ اللَّهِ﴾ [البقرة: ١١٥]، إن ظاهر هذه الآية يدل على أن استقبال القبلة ليس واجباً على المصلي، وأن له أن يتجه إلى أية جهة يشاء، ولكن قرينة الحال عكست هذا المعنى تماماً، فقد روى ابن عباس أن رسول الله ﷺ: «بعث سرية فأخذتهم ضباة فلم يهتدوا إلى القبلة فصلّوا، ثم استبان لهم بعدما طلعت الشمس أنهم صلّوا لغير القبلة، فلما جاؤوا إلى رسول الله حدثوه، فأنزل الله هذه الآية»^(١). فقد نزلت هذه الآية بتصحيح صلاة أولئك القوم الذين صلّوا إلى غير القبلة، فليس المصلي مُخيّراً في التوجه إلى القبلة كما هو مفهوم من ظاهر الآية، إلا إذا كان لديه عذر^(٢).

ومن الأمثلة أيضاً على أثر هذه القرينة في حل الإشكال الحاصل في المعنى الظاهر للآية، وبيان المعنى المراد على وجهه، أن قوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾ [البقرة: ١٥٨]، لو أخذ على ظاهره، وفهمنا الآية بدلالة ألفاظها فحسب بمعزل عن الظروف والأحوال التي نزلت فيها، لاقتضى ذلك

(١) لباب النقول للسيوطي ص ٢٧. وينظر: أسباب النزول للواحي ص ٣٠-٣١.

(٢) ينظر: تفسير القرطبي ٧٩/٢-٨٠.

أَنَّ الْحَاجَّ لَا بَأْسَ عَلَيْهِ إِذَا لَمْ يُطْفَ بِالصِّفَا وَالْمَرَوَةِ، وَقَدْ يَعْجِبُ الْمَرْءَ عِنْدَمَا يَقْرَأُ فِي نَصْرِ الْآيَةِ أَنَّ الصِّفَا وَالْمَرَوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ، فَإِذَا كَانَتْ كَذَلِكَ فَلِمَاذَا يَأْتُمُّ الْحَاجُّ إِنْ هُوَ طَافَ بِهِمَا؟ وَلَكِنْ قَرِينَةُ الْحَالِ رَفَعَتْ كُلَّ تَوْهَمٍ، وَأَمَاطَتْ كُلَّ إِشْكَالٍ يَطْرَأُ فِي فَهْمِ الْمَعْنَى.

فقد سئل عبدالله بن عمر بن الخطاب رضي الله عنهما عن هذه الآية فقال للسائل: «انطلق إلى ابن عباس فاسأله فإنه أعلم من بقي بما أنزل على محمد ﷺ»^(١). فلما سأله الرجل قال: كان عندهما أصنام فلما حُرِّمَنَ أمسكوا عن الطواف بينهما حتى أنزلت: ﴿إِنَّ الصِّفَا وَالْمَرَوَةَ﴾ الآية^(٢). وقال مجاهد: «قالت الأنصار: إنَّ السعي بين هذين الحجرين من أمر الجاهلية فأنزل الله تعالى ذكره: ﴿إِنَّ الصِّفَا وَالْمَرَوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ﴾»^(٣). وقد رويت روايات أخرى في سبب نزول الآية، وكلها متفقة على أنَّ المسلمين قد تحرَّجوا في بادئ الأمر من السعي بين الصفا والمروة لأنَّ العرب في الجاهلية كانوا يفعلونه، فرأوا أنَّ ذلك من بقايا الشُّرك، فأخبر الله أنَّهما من شعائره^(٤). وبذلك يكون الطواف بينهما واجباً على الحاج والمعتمر كما أمر الله سبحانه، لذلك قال الفقهاء: إنَّ السعي بين الصفا والمروة ركن من أركان الحج لا يصح الحج إلا به^(٥). فكم كبير هو الفرق بين الدلالة الأولى والدلالة الثانية التي استندت إلى قرينة الحال.

ولولا قرينة الحال أيضاً لما استطعنا معرفة المقصود من قوله تعالى: ﴿وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَى﴾ [البقرة: ١٨٩]، ومن أجل بيان ما ترمي إليه الآية فإنَّ ابن عباس يطلعنا على بعض التقاليد الدينية التي كانت سائدة لدى العرب عند مجيء الإسلام،

(١) تفسير الطبري ٢٨/٢. وينظر: البرهان للزركشي ٢٠٢/٢.

(٢) تفسير الطبري ٢٨/٢. وينظر: البرهان للزركشي ٢٠٢/٢.

(٣) تفسير الطبري ٢٨/٢.

(٤) ينظر: معاني الفراء ٩٥/١. أسباب النزول للواحي ص ٣٥. أسباب النزول عن الصحابة والمفسرين ص ٢٣.

(٥) تفسير القرطبي ١٨٣/٢.

فيقول: «كان الناس في الجاهلية وفي أول الإسلام إذا أُحْرِمَ رجل منهم بالحج فإن كان من أهل المدر -يعني من أهل البيوت- نقب في ظهر بيته نقباً فمِنه يدخل ومنه يخرج، أو يضع سلماً فيصعد منه وينحدر عليه. وإن كان من أهل الوبر -يعني أهل الخيام- يدخل من خلف الخيام الخيمة..»^(١). وعن مجاهد مثله^(٢). فقد أعلم سبحانه أهل الجاهلية أن تشددهم في هذا الإحرام ليس ببر، ولكن البر الصحيح برٌّ من اتقى الله، وأمرهم بترك تلك السنة^(٣). فعندما عرفنا التقاليد التي نزلت الآية بإبطالها وضحت لنا دلالتها وبيان قصدها.

ومن الآيات التي تفهم على غير وجهها أيضاً، قوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ [البقرة: ١٩٥]، إذ إن كثيراً من الناس يحملها على معنى الحذر والاحتراز من التعرض للهلاك، بل إن بعضهم جعل منها ذريعة لترك الجهاد في سبيل الله، لأنه قد يؤدي إلى الهلاك، إذ إن (التهلكة) في اللغة ما يؤدي إلى الهلاك^(٤). ولكن قصة نزول هذه الآية تدحض هذه التفسيرات، وتعطينا الدلالة الصحيحة من خلال سياق المقام والأمر الذي نزلت بشأنه الآية.

فقد ردَّ ابن عباس تلك التأويلات بقوله: «ليس التهلكة أن يُقتل الرجل في سبيل الله، ولكن الإمساك عن النفقة في سبيل الله»^(٥). وقال مجاهد معنى (التهلكة): «ترك النفقة في سبيل الله»^(٦). وقد استدلا على هذا التأويل بقصة نزول هذه الآية، فقد قيل: إنَّها نزلت في الأنصار عندما أرادوا

(١) تفسير القرطبي ٣٤٥/٢. وينظر: تفسير الطبري ١٠٩/٢. أسباب النزول للواحد ص ٣٩-٤٠.

(٢) ينظر: تفسير الطبري ١٠٩/٢. أسباب النزول عن الصحابة والمفسرين ص ٢٨-٢٩.

(٣) ينظر: معاني القرآني وإعرابه ٢٦٢/١-٢٦٣.

(٤) المفردات ص ٧٩٣ (هلك).

(٥) تفسير الطبري ١١٧/٢.

(٦) تفسير مجاهد ص ٩٩.

الانصراف إلى أموالهم بعد أن قوي الإسلام^(١). وذكر المفسرون أنه في حرب المسلمين مع الروم بالقسطنطينية، حمل رجل من المسلمين على جيش الروم حتى اخترق صفوفهم ثم رجع، فصاح الناس وقالوا: سبحان الله ألقى بيده إلى التهلكة، فقام أبو أيوب الأنصاري صاحب رسول الله ﷺ، فقال: «أيها الناس إنكم تتأولون هذه الآية على هذا التأويل، وإنما أنزلت هذه الآية فينا معاشر الأنصار، إنا لما أعز الله دينه وكثر نصره، قلنا فيما بيننا بعضنا لبعض سراً من رسول الله: إن أموالنا قد ضاعت فلو أننا أقمنا فيها فأصلحنا ما ضاع منها. فأنزل الله في كتابه يرد علينا ما هممنا به فقال: ﴿وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِكُمْ إِلَى الْهَلَكَةِ﴾ بالإقامة التي أردنا أن نقيم في الأموال ونصلحها فأمرنا بالغزو. فما زال أبو أيوب غازياً في سبيل الله حتى قبضه الله»^(٢). فهذه القصة تشير إلى أن (التهلكة) هي ترك الجهاد في سبيل الله، غير أن الذي عليه أكثر المفسرين أنها تعني ترك النفقة في سبيل الله كما قال ابن عباس ومجاهد^(٣). ويبدو لي أن هذا القول أرجح القولين بقريئة لفظية من السياق، وهي قوله تعالى في أول الآية: ﴿وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِكُمْ إِلَى الْهَلَكَةِ...﴾ فهي أمر بالإففاق في سبيل الله، ومن امتنع عن ذلك فقد ألقى بنفسه في الهلكة بتركه أداء فرض الله عليه في ماله.

ومن الآيات التي فهمت على غير وجهها حتى من قبل بعض الصحابة، قوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا وَءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ [المائدة: ٩٣]، فقد فهم منها بعض الصحابة أنه إن توفر له ما ذكرته الآية من صفات الإيمان والعمل الصالح والتقوى، جاز له أن يأكل ما يشاء ويشرب ما يشاء حتى ولو كان ذلك محرماً بنص الكتاب. ولكن قريئة الحال، وهي قصة نزول هذه الآية

(١) ينظر: تفسير الطبري ١١٩/٢. أسباب النزول للواحي ص ٤١.

(٢) تفسير الطبري ١١٩/٢. وينظر: أسباب النزول للواحي ص ٤٢.

(٣) ينظر: الكشاف ٢٣٧/١. تفسير القرطبي ٣٦١/٢.

وضعت المعنى في موضعه، وحلَّت ذلك الإشكال الذي وقع في حبائه ناس من جِلَّة الصحابة. فقد ذكر المفسرون أنَّ الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه أتى برجل من المهاجرين الأولين وقد شرب الخمر فأمر بجلده، فقال الرجل: «لِمَ تجلدني؟ بيني وبينك كتاب الله. فقال عمر: وفي أيِّ كتاب الله تجد ألاَّ أجلك؟ فقال له: إنَّ الله تعالى يقول في كتابه: ﴿لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعَمُوا...﴾ الآية. فأنا من الذين آمنوا وعملوا الصالحات. ثم اتقوا وآمنوا، ثم اتقوا وأحسنوا، شهدت مع رسول الله ﷺ بديراً وأحداً والخندق والمشاهد كلها، فقال عمر: ألاَّ تردون عليه ما يقول؟ فقال ابن عباس: إنَّ هؤلاء الآيات أنزلن عذراً لمن غَبَرَ وحبجة على الناس، لأنَّ الله تعالى يقول: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ...﴾ الآية [المائدة: ٩٠ - ٩١]، ثم قرأ حتى أنفذ الآية الأخرى، فإن كان من الذين آمنوا وعملوا الصالحات (الآية)، فإنَّ الله قد نهاه أن يشرب الخمر. فقال عمر: صدقت ماذا ترون؟ فقال علي رضي الله عنه: إنه إذا شرب سكر وإذا سكر هذى، وإذا هذى افتري، وعلى المفتري ثمانون جلدة. فأمر به عمر فجُلد ثمانين جلدة»^(١).

فإذا أحاط المرء علماً بسياق الحال الذي نزلت فيه هذه الآية، والسبب الذي جاءت بشأنه، كان من الصعب عليه أن يحملها على غير معناها، أو أن يشتطَّ به الفهم فيقلب دلالتها إلى عكس المراد منها. وقد نقل الطبري عن ابن عباس في سبب نزول هذه الآية أنه قال: «لما نزل تحريم الخمر، قالوا: يا رسول الله، فكيف بأصحابنا الذين ماتوا وهم يشربون الخمر؟ فنزلت: ﴿لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ ءَامَنُوا...﴾ الآية»^(٢). وقال مجاهد: إنَّ هذه الآية نزلت فيمن كان يشرب الخمر ممن قتل مع محمد ﷺ ببدر وأحد^(٣).

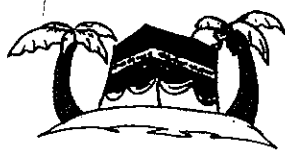
(١) تفسير القرطبي ٢٩٧/٦-٢٩٨. وينظر: أسباب النزول للواحدي ص ١٤٤. البرهان

للزركشي ٢٨/١. فتح الباري ٣٥٤/٨. الإتيقان ٨٣/١.

(٢) تفسير الطبري ٢٤/٧.

(٣) تفسير الطبري ٢٦/٧. وينظر: تفسير مجاهد ص ٢٠٣.

فهذه الآية وأمثالها كثير إذا لم توضع في سياقها وظرفها الذي جاءت فيه، فمن الممكن أن تُفهم على غير وجهها، وأن تُفسر على غير المراد منها. وبذلك نجد أنَّ الاعتماد على المعرفة باللغة وحدها في فهم النصوص أمر في غاية الخطورة، لما قد يؤدي إليه من مزالق وأخطاء جسيمة ناجمة عن سوء الفهم، بل لا بد من الإمام بأمر أخرى للوصول إلى المعنى الصحيح ومنها قرينة الحال، وقد كانت هذه القرينة حاضرة دائماً في تأويلات ابن عباس ومجاهد وغيرهما من كبار المؤولين.



المبحث الثالث القرينة العقلية

- أ - القرينة العقلية عند المتكلمين والبلاغيين.
ب - القرينة العقلية في تأويل الألفاظ والنصوص المتشابهة.
ج - القرينة العقلية والإلهام في تأويل النص القرآني.

المبحث الثالث القرينة العقلية

أ - القرينة العقلية عند المتكلمين والبلاغيين

يرى علماء الكلام أنَّ الدلالة بمعناها العام تشتمل على ثلاثة عناصر، هي: الدال، والمستدل، والاستدلال. ويُعرِّف أبو الطيب الباقلاني (ت ٤٠٣هـ) هذه المصطلحات الثلاثة بقوله: «الدال هو ناصب الدليل، والمستدل الناظر في الدليل، واستدلاله نظره في الدليل وطلبه به علم ما غاب عنه»^(١). والدليل عنده هو وسيلة الدلالة الذي يتوصل بصحيح النظر فيه إلى معرفة ما لا يعلم إلا به، وهو على ثلاثة أضرب: عقلي: له تعلق بمدلوله، نحو دلالة الفعل على فاعله، وما يجب كونه عليه من صفاته... وسمعي شرعي: دال من طريق النطق بعد المواضعة...

ولغوي: دال من جهة المواطأة والمواضعة على معاني الكلام...^(٢). فقد قدّم الدليل العقلي على بقية الأدلة، وهذا شأن المتكلمين.

ويقسم علماء البلاغة القرائن التي يتوصل بها إلى المعنى على ثلاثة أقسام: عقلية، وعرفية، ولفظية. فالعقلية: متمثلة في قوله تعالى: ﴿وَسْئَلِ

(١) الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، الباقلاني ص ١٥.

(٢) نفسه ص ١٥.

الْقَرْيَةَ ﴿ [يوسف: ٨٢] لأن سؤال القرية لا يصح عقلاً، فيفهم أنّ المراد أهلها.

والعرفية: مثل قولهم: (بنى السلطان سور المدينة) فإنّ مباشرة السلطان للبناء غير محال في العقل، ولكنه ممتنع في العادة والعرف، فيفهم أنّ المراد بذلك ما يجري مجراه. واللفظية: كما في قولنا: (أسد شاكي السلاح، أو حسن الثياب)^(١). فالقرينة اللفظية منعت إرادة المعنى الحقيقي، ووجهته إلى المجاز، لأنّ الأسد لا يحمل السلاح ولا يلبس الثياب. ويبدو لي أنّ هذا المعنى يمكن تحصيله بالعقل أيضاً، لأنه من غير الممكن عقلاً أن يوجد أسد حقيقي شاكي السلاح أو عليه ثياب، فيلجأ العقل إلى التأويل لتتفق العبارة مع ما يحمله من تصورات.

ب - القرينة العقلية في تأويل الألفاظ والنصوص المتشابهة

ولسنا في صدد المفاضلة بين هذه الأدلة والقرائن، إذ من المتفق عليه في ميدان تفسير القرآن الكريم أنّ الدليل النقلي - إن ثبت - مقدّم على كل الأدلة الأخرى في استخراج معاني الذكر الحكيم. يقول الزركشي معدداً أمهات مآخذ التفسير: «لطالب التفسير مآخذ كثيرة، أمهاتها أربعة، الأول: النقل عن رسول الله ﷺ. الثاني: الأخذ بقول الصحابي. . الثالث: الأخذ بمطلق اللغة. . الرابع: التفسير بالمقتضى من معنى الكلام والمقتضب من قوة الشرع. .»^(٢). وهذا المآخذ الرابع هو الذي يمكن لنا أن نعدّه الدليل العقلي أو القرينة العقلية. وقد فصل الزركشي القول فيه، وذكر أنّ هذا المآخذ: «هو الذي دعا به النبي ﷺ لابن عباس في قوله: «اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل»^(٣)، ورؤي عن علي رضي الله عنه أنه سئل: «هل خصكم رسول الله ﷺ بشيء؟ فقال: ما عندنا غير ما في هذه الصحيفة أو فهم يؤتاه الرجل.

(١) ينظر: المجاز في البلاغة العربية ص ٢١٦.

(٢) البرهان ١٥٦/٢-١٦١. وينظر: الإتقان ١٨٢/٤. مناهل العرفان ٤٩/٢-٥٠.

(٣) نفسه ١٦١/٢.

وعلى هذا قال بعض أهل الذوق: للقرآن نزول وتَنْزُلُ، فالنزول قد مضى، والتنزُّل باق إلى قيام الساعة. ومن هاهنا اختلف الصحابة في معنى الآية، فأخذ كل واحد برأيه على مقتضى نظره في المقتضى^(١). فإعمال الفكر والنظر للوصول إلى معاني التنزيل أحد موارد التفسير المعتمدة منذ عهد الصحابة رضي الله عنهم.

وبذلك يمكننا أن نُعرِّف القرينة العقلية بأنَّها: إعمال العقل للوصول إلى الدلالة. أو هي بعبارة أخرى: اعتماد الأدلة والقرائن غير النقلية للوصول إلى المعنى.

ويكثر استعمال هذه القرينة في النصوص المُشكِّلة، أو النصوص التي تفيد بظواهرها التشبيه والتجسيم، أو النصوص التي تَسبب بظواهرها إلى الخالق ما لا يليق به، فيلجأ المؤول إلى العقل لتوجيه تلك النصوص، وحل المعاني المشكِّلة، وإزالة ما قد يتبادر إلى الذهن من سوء فهم لتلك النصوص.

ومن أظهر المجالات التي استخدمت فيها هذه القرينة هي النصوص المتشابهة، التي قد يفهم من ظاهرها نسبة بعض الأعضاء والجوارح للخالق سبحانه، وقد كان المؤول يستعين بهذه القرينة من أجل إعطاء معنى باطن للفظ يبعد فكرة المشابهة والتجسيم، ويقدم التصور اللائق بالخالق والذي يقتضيه التنزيه المطلق.

فمن ذلك لفظة (الجَنب) التي وردت في قوله تعالى: ﴿بَحَسْرَتٍ عَلَىٰ مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ﴾ [الزمر: ٥٦]، والتي ربما فهم منها المعنى الحسي للجانب، أي شِقُّ الإنسان وغيره^(٢). لذلك فإنَّ المؤول يبتعد بها عن هذا المعنى استناداً إلى قرينة العقل التي تمنع أن يكون الخالق متصفاً بالجارحة. قال مجاهد في تأويل الآية، معناها: «يا حسرتي على ما ضيَّعت من

(١) نفسه ١٦١/٢.

(٢) ينظر: لسان العرب ٢٧٥/١ (جنب).

أمر الله^(١). ولم أجد لابن عباس قولاً فيها.

وقال الحسن البصري: (في جنب الله) أي: في طاعة الله^(٢). وهو كقول مجاهد، وحملها الفراء على معنى (القرب)، فقال: «الجنب القرب والجوار، يقال: فلان يعيش في جنب فلان أي في جواره، ومنه: ﴿وَالصَّاحِبِ بِالجَنبِ﴾ [النساء: ٣٦]، أي: على ما فرطت في طلب جواره وقربه وهو الجنة^(٣).

وحملها الزجاج على معنى (الطريق)، فقال: معنى الآية يا حسرتي على ما «فرطت في الطريق الذي هو طريق الله الذي دعاني إليه»^(٤). والعرب تسمي السبب والطريق إلى الشيء جنباً، تقول: تجرعت في جنبك غصصاً، أي: لأجلك وسببك ولأجل مرضاتك^(٥).

والغاية من هذه الأقوال كلها هي الابتعاد باللفظة عن معناها الحسي، الذي لا يجوز أن يكون الخالق متصفاً به. ويبدو لي أن تأويل (الجنب) بالأمر والطاعة كما ذهب إليه مجاهد والحسن أوجه من هذه الأقوال، وهو تأويل مستند إلى العقل، لأنَّ العقل يمنع أن يكون للخالق جنب مثل جنب الإنسان، كما أننا بالعقل نعلم أنَّ التفريط إنما يقع في الأمر والطاعة، ولا يقع في الجنب المعهود.

ومن ذلك أيضاً لفظة (اليمين) التي وردت في قوله تعالى: ﴿لَاخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ﴾ [الحاقة: ٤٥]، وظاهر هذه العبارة ربما يشم منه التجسيم، أو نسبة الجارحة المعروفة التي هي اليد إلى الخالق سبحانه، لذلك فإنَّ المؤول يبادر إلى صرف العبارة عن ظاهرها، من أجل إبعاد كلِّ وهم بالمشابهة أو الجسمية.

(١) تفسير مجاهد ص ٥٥٩. وينظر: تفسير الطبري ١٣/٢٤.

(٢) ينظر: تفسير القرطبي ٢٧١/١٥.

(٣) نفسه ٢٧١/١٥.

(٤) معاني القرآن وإعرابه للزجاج ٣٥٩/٤.

(٥) ينظر: تفسير القرطبي ٢٧١/١٥.

قال ابن عباس في تأويل الآية: «اليمين ههنا القوة. وإنما أقام اليمين مقام القوة، لأنَّ قوة كلِّ شيء في ميامنه»^(١). وقال الفراء: قوله: (باليمين) أي: «بالقوة والقدرة»^(٢).

وقد صرف بعض المؤولين الآية إلى وجهة أخرى، ورأى أنَّ المراد باليمين يمين الرسول ﷺ، فكأنَّه قال: «لو كذب علينا في شيء مما يلقيه إليكم عنا، لأمرنا بالأخذ بيده»^(٣). وإلى هذا المعنى ذهب المعتزلة أيضاً، قال الزمخشري في تأويل الآية: «ولو ادَّعى علينا شيئاً لم نقله لقتلناه صبراً، كما يفعل الملوك بمن يتكذب عليهم، معاجلة بالسخط والانتقام»^(٤).

ومن الجليِّ أنَّ هذه التأويلات بهذا المعنى أو ذاك، إنَّما أريد بها إبعاد فكرة المشابهة التي قد تتبادر إلى الفهم، بسبب ذكر ذلك اللفظ المشترك (اليمين) الذي يدل على الجارحة أيضاً. والقول الذي نسب إلى ابن عباس واضح فيه أثر النظر العقلي، لأنه ما دام قد ثبت بالدليل العقلي والنقلي أنَّ الخالق ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، فإنَّ ذلك قاض بأن تُحمل لفظة (اليمين) في هذه الآية على خلاف ظاهرها فوجب العدول إلى المعنى الخفي، أو المعنى اللازم لليمين، وهو (القوة والقدرة)، وهذا المعنى مستنبط بطريق العقل، لأنَّ اليمين عادة هي موضع القوة والقدرة.

ومن ذلك أيضاً لفظة (الوجه) التي وردت في كثير من الآيات القرآنية، منها قوله تعالى: ﴿فَتَمَّ وَجْهَ اللَّهِ﴾ [البقرة: ١١٥]، فقد اختلف فيها المؤولون اختلافاً كبيراً، قال القرطبي: «اختلف الناس في تأويل الوجه المضاف إلى الله تعالى في القرآن والسنة، فقال الحذاق: ذلك راجع إلى الوجود، والعبارة عنه بالوجه من مجاز الكلام، إذ كان الوجه أظهر الأعضاء في

(١) تأويل مشكل القرآن ص ١٥٤. وينظر: تفسير الطبري ٤٢/٢٩. ولم أجد قولاً لمجاهد في هذه الآية.

(٢) معاني الفراء ١٨٣/٣.

(٣) تأويل مشكل القرآن ص ١٥٥.

(٤) الكشاف ٦٠٧/٤.

الشاهد وأجلها قدرأ... قال ابن عباس: الوجه عبارة عنه عز وجل، كما قال: ﴿وَبَقِيَ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَلِ وَالْإِكْرَامِ﴾ [الرحمن: ٢٧].

وقيل: المراد بالوجه هنا الجهة التي وجهنا إليها أي: القبلة.

وقيل: الوجه القصد، كما قال الشاعر:

أستغفرُ اللهَ ذنباً لستُ مُحْصِيَهُ رَبِّ العِبَادِ إليه الِوجهُ والعملُ

وقيل: المعنى فثمّ رضا الله وثوابه، كما قال: ﴿إِنَّمَا نَطَعُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ﴾ [الدهر: ٩]، أي لرضائه وطلب ثوابه...^(١)

فأظهر الأقوال عند المؤولين أنّ الوجه راجع إلى الوجود، وهو معنى قول ابن عباس: الوجه عبارة عنه عز وجل: أي أنّ قوله: (فثمّ وجهُ الله) معناه: (فثمّ الله) ويكون التعبير بالوجه عن الذات من مجاز الكلام. وهذا التأويل يقتضيه العقل الذي يأبى أن تكون ثمة مشابهة بين الخالق والمخلوق.

وقال مجاهد: إنّ معنى قوله: (فثمّ وجهُ الله) أي (قبلةُ الله)^(٢) فقد وجّه اللفظ الذي يوحى بالتشبيه إلى معنى آخر، مستنداً إلى قرينة الحال إلا العقل، وهذا القول هو الذي أرتضيه في تأويل هذه الآية، وقد رجّح عندي هذا الرأي سياق الحال أو قصة نزول هذه الآية وما لابسها من ظروف. فقد قيل: إنّ هذه الآية نزلت في قوم كانوا في سفر ليلاً، فعميت عليهم القبلة، فصلوا إلى غير جهتها، وفي الصباح عرفوا خطأهم، فلما رجعوا قصوا أمرهم للرسول ﷺ، فأنزل الله هذه الآية: ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولَّوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾^(٣). فيكون المعنى: إن أخطأتم في التوجه إلى القبلة فلا بأس عليكم، فإنّ لله المشرق والمغرب وحيثما توجهتم فهناك قبلة الله. فالآية اعتذار لأولئك القوم وتصحيح لصلاتهم.

(١) تفسير القرطبي ٨٣/٢-٨٤. وينظر: الإتيان ١٦/٣.

(٢) ينظر: تفسير الطبري ٤٠٢/١.

(٣) ينظر: أسباب النزول للواحي ص ٣٠-٣١. تفسير الطبري ٤٠١/١. أسباب النزول عن الصحابة والمفسرين ص ٢٠.

ومن التأويلات التي أُريد بها أيضاً دفع توهم التشبيه، تأويل (الساق) في قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ﴾ [القلم: ٤٢]، فقد سئل ابن عباس عن معنى هذه الآية فقال: «إذا خفي عليكم شيء من القرآن فابتغوه في الشعر فإنه ديوان العرب، أما سمعتم قول الشاعر:

اصبر عناق إنَّه شرُّ باقٍ قد سنَّ لي قومك ضربَ الأعناق
وقامت الحربُ بنا على ساق

قال: هذا يوم كَرِبٍ وشدة»^(١). وفي رواية أخرى: يوم حرب وشدة، وكان يقول: يُكْشَفُ عن أمر عظيم^(٢). وقال مجاهد: معناه شِدَّة الأمر وجِدُّه^(٣). ويبدو أنَّ هذا التعبير كان شائعاً عند العرب، يصفون به الحرب وكل أمر عظيم، قال أبو عبيدة: «إذا اشتد الحرب والأمر قيل قد كشف الأمر عن ساقه»^(٤).

وقال بعض أصحاب التأويل: إنَّ الساق الذي يكشف عنه هو ساق جهنم، وقال غيرهم: هو ساق العرش. وقيل غير ذلك^(٥). قال القرطبي: «فأمَّا ما رُوي عن أنَّ الله يكشف عن ساقه فإنَّه عز وجل يتعالى عن الأعضاء والتبويض، وأن يكشف ويتغطى. ومعناه أن يكشف عن العظيم من أمره»^(٦).

ومن الواضح أنَّ هذه الكثرة من التأويلات، غرضها دفع توهم أن تكون تلك الجارحة منسوبة للخالق جلَّ وعلا، لأنَّ دليل العقل ينفي المشابهة والتبويض عنه سبحانه، ويصفه بصفات الكمال التي تليق به وتنزهه عن مشابهة المخلوقين.

(١) الإتيان ١٨/٣. وينظر: سؤالات نافع بن الأزرق ص ٣٤.

(٢) ينظر: تفسير الطبري ٢٤/٢٩.

(٣) تفسير الطبري ٢٤/٢٩. وينظر: تفسير القرطبي ٢٤٩/١٨.

(٤) مجاز القرآن ٢٦٦/٢.

(٥) ينظر: تفسير القرطبي ٢٤٩/١٨.

(٦) نفسه ٢٤٩/١٨.

وقد كان لابن عباس اختيار خاص في قراءة الآية، فقد قرأها: (تَكْشِفُ) بالتاء والبناء للفاعل. أي: تَكْشِفُ القيامةُ عن شدةٍ شديدة^(١).

وهكذا كان شأن المؤولين مع كل لفظة أو صفة أو فعل قد يفهم منه التشبيه والتجسيم أو آية صفة أخرى لا تليق بالخالق جلّ وعلا كالتحول والانتقال والإحاطة، أو الصفات النفسية كالتعجب والغضب والإنكار أو غير ذلك مما لا يصح أن يصدر عن الخالق كالاستفهام والدعاء. فإذا صادف المؤول لفظة أو عبارة تدل على وصف من تلك الأوصاف، فإنه يعمد إلى صرفها إلى وجهة أخرى أو تأويلها بلازم معناها.

فمن ذلك مثلاً صفة الإحاطة التي وردت في كثير من الآيات القرآنية، إحداهما في سورة البقرة: ١٩، وهي قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ﴾، والإحاطة في معناها الحسي تعني: إحاطة جسم بجسم آخر، ولذلك سُمِّي الحائط حائطاً لأنه يحوط ما فيه^(٢).

وقد تنبّه ابن عباس إلى هذا المعنى الماديّ، فأراد الابتعاد باللفظة عن هذه الدلالة التي لا يجيزها العقل بحق الخالق إلى دلالة أخرى لا تُلمح فيها تلك الظلال التجسيمية، فقال: إنَّ معنى قوله: (محيط بالكافرين) أي: منزل بهم النعمة^(٣). وقال مجاهد معناه: «جامعهم في جهنم»^(٤). فهما متفقان على أن الإحاطة هنا تعني إنزال العقوبة بالكافرين، ولم يلتفتا إلى معناها الحسي، وانصرفا عن ظاهر اللفظ إلى ما يقتضيه معنى الإحاطة وما ينتج عنه وهو إنزال العقوبة بالمحاط به.

وقد توسع أصحاب الاتجاهات العقلية في التفسير في هذا الضرب من التأويل، وأولوا على أساسه كل التعبيرات القرآنية التي هي من هذا النوع،

(١) ينظر: تفسير الطبري ٢٧/٢٩. الكشاف ٥٩٤/٤-٥٩٥. تفسير القرطبي ٢٤٨/١٨.

والمحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها، ابن جني ٣٢٦/٢.

(٢) ينظر: لسان العرب ٢٧٩/٧ (حوط).

(٣) ينظر: تفسير الطبري ١٢٢/١. فتح الباري ٢٠٤/٨.

(٤) تفسير مجاهد ص ٧١. وينظر: تفسير الطبري ١٢٢/١.

وذهبوا إلى أنها كنيات، أو مجازات، أو تمثيل لقدرة الله، ولم يلتفتوا إلى ظاهر العبارة القرآنية التي قد توحي ببعض المعاني التي لا تتفق والتنزيه المطلق. ومن يطالع تفسير الزمخشري أو تفسير الرازي يجد من ذلك الشيء الكثير. ومن الأمثلة على ذلك تأويل الزمخشري المعتزلي لهذه الآية، فهو يقول: «إحاطة الله بالكافرين، مجاز. والمعنى أنهم لا يفوتونه كما لا يفوت المحاط به المحيط به حقيقة»^(١). وقد اضطر شارح (العقيدة الطحاوية) إلى تأويل هذه الآية وما شاكلها، فقال: «وليس المراد من إحاطته بخلقه أنه كالفلك، وأن المخلوقات داخل ذاته المقدسة، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، وإنما المراد: إحاطة عظمته، وسعة علمه وقدرته»^(٢).

وقد انتهى بعض الباحثين الذين تتبعوا الآيات التي وصفت الخالق سبحانه بالإحاطة، إلى أن المفسرين منذ أواخر عصر الصحابة وحتى اليوم مجمعون على: «أن آيات الإحاطة لا يمكن أن تُحمل على ظاهرها. وإنما لا بد من التأويل، بدليل القرآن الذي يفسر بعضه بعضاً، وبدليل العقل الذي يحيل على الله تعالى الإحاطة المادية، وبدليل اللغة القائم على أساس المجاز والتي نزل بها القرآن الكريم»^(٣).

وكلما صادف المؤول لفظة قرآنية توحي في ظاهرها بصفات الحركة والانتقال أو البعد والقرب منسوبة إلى الخالق سبحانه، فإنه يلجأ إلى العقل ليصرفها عن ظاهرها ويعطيها دلالات أخرى لا تثير إشكالاً أو لبساً، ويصح عقلاً أن يتصف الخالق بها، وفي غالب الأمر فإن تلك الصفات التجسيمية، تُصرف إلى دلالات معنوية لازمة لتلك الصفات.

ومن الأمثلة على ذلك ما قاله مجاهد في تأويل قوله تعالى: ﴿وَقَدِمْنَا إِلَىٰ مَا عَمِلُوا مِنَّ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَّنثُورًا﴾ [الفرقان: ٢٣]، قال: يقول وعمدنا^(٤) فقد أراد بهذا التأويل إزاحة معنى الفعل (قَدِمَ) الذي يفيد معنى

(١) الكشاف ٨٥/١.

(٢) شرح العقيدة الطحاوية ص ٣١٤.

(٣) تفسير آيات الصفات ص ٢٣.

(٤) تفسير مجاهد ص ٤٤٩. وينظر: تفسير الطبري ٣/١٩.

الحركة والانتقال، وهي من صفات المخلوقين، إلى معنى (عَمَدَ وَقَصَدَ) الذي يدل على الإرادة والفعل من غير أن يفهم منه معنى الحركة والانتقال الذي لا يجوز بحق الخالق سبحانه.

ومن هذا القبيل أيضاً تأويله للآية الكريمة: ﴿قُلْ مَا يَعْبُؤُا بِكُمْ رَبِّي لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ﴾ [الفرقان: ٧٧]، قال: معناه ما يفعل بكم ربي^(١).

وعندما ترد على المؤول لفظة أو عبارة مشكلة ويخشى أن يفهم منها معنى يناقض التوحيد الخالص، فإنه يسارع إلى تحديد دلالتها مخافة أن يساء فهمها، وربما كثرت التأويلات والوجوه لتلك اللفظة حتى لا يبقى بعد ذلك لمغرض أي متعلق.

ومن ذلك تأويل قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنْ كَانَ لِلرَّحْمَنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعَابِدِينَ﴾ [الزخرف: ٨١]، قال ابن عباس في تأويلها: «لم يكن للرحمن ولد فأنا أول الشاهدين»^(٢). وقال مجاهد معناه: «قل إن كان لله ولد في قولكم فأنا أول من عبد الله ووحدته وكذبكم»^(٣).

فقد رأى أن (أول العابدين) معناها (أول الموحددين).

وقال آخرون: المعنى نفي: و(إن) معناها الجحد، وتأويل الآية: ما كان ذلك ولا ينبغي أن يكون^(٤). وقال غيرهم: معنى الآية «قل إن كان للرحمن ولد فأنا أول الأنفين ذلك. ووجهوا معنى العابدين إلى (المنكرين الأبين) من قول العرب: قد عبد فلان من هذا الأمر إذا أنف منه وغضب وأباه فهو يعبد عبداً»^(٥).

ولا ريب أن المعنى المشكل للآية هو الذي استدعى هذه الكثرة من التأويلات مما ذكرناه وما لم نذكره، إذ الغاية منها جميعاً نفي إمكانية أن يكون للرحمن ولد كما قد يفهم من ظاهر الآية، وكل واحد من أصحاب

(١) تفسير مجاهد ص ٤٥٧. وينظر: تفسير الطبري ٣٥/١٩.

(٢) و(٣) و(٤) تفسير الطبري ٦٠/٢٥.

(٥) تفسير الطبري ٦١/٢٥. وينظر: لسان العرب ٢٧٥/٣ (عبد).

هذه الأقوال يُقَلَّب المعاني الممكنة بعقله ليختار منها المعنى الذي لا تشم منه رائحة الشرك والتشبيه.

والذي يترجح لديّ من هذه الأقوال، هو قول مجاهد: إِنَّ الْعَابِدِينَ هُمُ الْمُؤَحِّدُونَ لِأَنَّ الْمَقَامَ يَقْتَضِي ذَلِكَ، فَالْمُشْرِكُونَ زَعَمُوا أَنَّ لِلَّهِ وَلَدًا - تعالى الله عن ذلك - فكان رد الرسول عليهم تكذيباً غير مباشر لزعمتهم، إذ قال لهم: أنا أول المؤحّدين. وقد حُمِلت لفظة (العابدين) على هذه الدلالة بقريئة العقل، لأنّ من وحّد الله فقد عبده، ومن جعل له ولداً أو نِداً فليس من العابدين وإن اجتهد^(١). وقد وصف الأزهري قول مجاهد بأنه: أحسن من جميع ما قالوا، وأسوغ في اللغة وأبعد من الاستكراه، وأسرع إلى الفهم، ثم قال: «وهو القول الذي لا يجوز عندي غيره»^(٢).

وعندما تَرِد على المؤول عبارة قرآنية قد يفهم من ظاهرها أنّ الله سبحانه يأمر بما نهى عنه، فإنه يدفع بأنها أسلوب من أساليب الخطاب المعهودة عند العرب، كأن يكون ظاهرها الأمر ومعناها الوعيد أو الإخبار.

فمن ذلك مثلاً تأويل قوله تعالى: ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [فصلت: ٤٠]، قال مجاهد: هذا وعيد لهم من الله خرج مخرج الأمر^(٣). وقال أبو عبيدة: «لم يأمرهم بعمل الكفر، إنما هو توعّد»^(٤).

ومن ذلك أيضاً تأويل ابن عباس لقوله تعالى: ﴿سَنَفْرُغُ لَكُمْ أَيَّهَ الثَّقَلَيْنِ﴾ [الرحمن: ٣١]، قال: «وعيدٌ من الله للعباد وليس بالله شغل وهو فارغ»^(٥).

قال ابن قتيبة: «والفراغ أيضاً يكون من الناس بعد شغل، ثم قد ينتقل ذلك فيصير في معنى القصد للشيء، تقول: لئن فرغت لك، أي قصدت

(١) ينظر: تأويل مشكل القرآن ص ٣٧٣.

(٢) تهذيب اللغة ٢/٢٣١ (عبد). وينظر: لسان العرب ٣/٢٧٥-٢٧٦ (عبد).

(٣) ينظر: تفسير الطبري ٢٤/٧٩. صحيح البخاري ٣/١٨٤. فتح الباري ٨/٧٢٠.

(٤) مجاز القرآن ٢/١٩٧.

(٥) تفسير الطبري ٢٧/٧٩.

قصدك. وقال الله تعالى: ﴿سَنَفْرَعُ لَكُمْ آيَةَ الثَّقَلَانِ ﴿٣١﴾﴾. والله تبارك وتعالى لا يشغله شأن عن شأن. ومجازه: سنقصد لكم بعد طول الترك والإمهال^(١).

ومن ذلك أيضاً تأويل مجاهد لقوله تعالى: ﴿فَلْيَمْدُدْ لَهُ الرَّحْمَنُ مَدًّا﴾ [مريم: ٧٥]، قال: «فليدعه الله في طغيانه»^(٢). أي يممله إلى مدة، وهو بلفظ الأمر والمراد الإخبار^(٣). وقال القرطبي: معناه التهديد والوعيد: «أي فليعيش ما شاء، وليوسع لنفسه في العمر، فمصيره إلى الموت والعقاب. وهذا غاية في التهديد والوعيد»^(٤).

ولم يقتصر صرف العبارة عن ظاهرها على تلك الآيات التي قد يفهم منها التشبيه، والتجسيم، بل تجاوز ذلك إلى كل قول أو فعل لا يليق أن يصدر عن الخالق جلّ وعلا، كالاستفهام والتعجب والدعاء. لأنّ العرف والعقل يقتضيان أنّ المستفهم يريد معرفة ما جهله، والمتعجب يفعل لأمر ما أثار في نفسه الدهشة، والداعي إنما يتوجّه بدعائه إلى المولى ليرحمه أو لينصره أو ليحقق له طلبته، لأنه سبحانه هو موئل الطالب وناصر المظلوم ومقصد المحتاج.

فالعرف والعقل يقتضيان أن يكون الإنسان هو الذي يتوجه بالدعاء إلى الخالق. ولكن إذا وردت عبارة قرآنية تحمل معنى الدعاء الصادر من الخالق على المخلوق الجاحد، فإنّها حتماً سوف تُثير بعض الإشكالات، إذ كيف يدعو الخالق على الإنسان وهو في قبضته ورهن مشيئته، ويستطيع أن يفعل به ما يشاء؟ هنا يأتي عمل المؤول الذي يلوذ بالعقل لحل هذا المُشكل وتوجيه المعنى إلى ما يقتضيه مقام الألوهية من تنزيه وتقديس.

فدعاء المولى على أهل الكتاب في قوله تعالى: ﴿قَاتِلْهُمْ اللَّهُ أَنَّى

(١) تأويل مشكل القرآن ص ١٠٥.

(٢) تفسير مجاهد ص ٣٩٠. تفسير الطبري ٩٠/١٦.

(٣) ينظر: فتح الباري ٥٤٧/٨.

(٤) تفسير القرطبي ١٤٤/١١.

يُؤْفَكُونَ ﴿التوبة: ٣٠﴾، قال ابن عباس: إِنََّّ معناه «لَعَنَهُمُ اللهُ. وكل شيء في القرآن (قُتِلَ) فهو لُعِنٌ»^(١). وعنه أيضاً في تأويل قوله تعالى: ﴿قُلِ الْخَرِصُونَ ﴿١٠﴾﴾ [الذاريات: ١٠]، قال لُعِنَ المرتابون^(٢).

وقال مجاهد في تأويل هذه الآية: إِنََّّ معناه «لُعِنَ الكذابون الذين يخرصون الكذب، يقولون: لا تُبْعَثْ ولا يوقنون بالبعث. وهي مثل قوله في [عبس: ١٧]: ﴿قُلِ الْإِنْسَانُ مَا أَكْفَرُوا ﴿١٧﴾﴾، أي: لُعِنٌ»^(٣). وهكذا يطرد صرف العبارة عن ظاهرها، لأنَّ العقل يمنع أن يكون ذلك الفعل صادراً عن الخالق سبحانه.

وقد تكون تلك الإشارات العقلية الصادرة عن ذاك الجيل المتقدم من المؤولين هي التي نَبَّهت الدارسين فيما بعد إلى الالتفات إلى هذا اللون من الأساليب، والتفريق بين دلالاتها عندما تكون صادرة عن الخالق أو صادرة عن الإنسان.

ومن أوائل الذين عرضوا لهذه الأساليب من علماء العربية، سيبويه الذي توقَّف عند بعضها كالدعاء والرجاء من المولى عزَّ وجل، فقال: «وأما قوله تعالى جدُّه: ﴿وَيَلِّ يَوْمئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ ﴿١٠﴾﴾ [المرسلات: ١٥]، و ﴿وَيَلِّ لِلْمُطَفِّفِينَ ﴿١﴾﴾ [المطففين: ١]، فإنَّه لا ينبغي أن تقول إنَّه دعاء ههنا، لأنَّ الكلام بذلك قبيح، واللفظ به قبيح، ولكنَّ العباد إنَّما كُلموا بكلامهم، وجاء القرآن على لغتهم وعلى ما يعنون، فكأنَّه والله أعلم قيل لهم: ويل للمطففين، وويل يومئذ للمكذبين، أي هؤلاء ممَّنْ وجب هذا القول لهم، لأنَّ هذا الكلام إنَّما يُقال لصاحب الشرِّ والهلكة، فقيل: هؤلاء ممَّنْ دخل في الشرِّ والهلكة ووجب لهم هذا.

ومثل ذلك قوله تعالى: ﴿فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لِّئَلَّا نَعْلَهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى ﴿٤٤﴾﴾

(١) تفسير الطبري ٨٠/١٠.

(٢) تفسير الطبري ١١٩/٢٦.

(٣) تفسير مجاهد ص ٦١٦. وينظر: تفسير الطبري ١١٩/٢٦.

[طه: ٤٤]، فالعلم قد أتى من وراء ما يكون، ولكن اذهبا أنتما في رجائكما وطمعكما ومبلغكما من العلم وليس لهما أكثر من ذا ما لم يعلما.

ومثله: (قاتلهم الله)، فإنما أُجري هذا على كلام العباد وبه أنزل القرآن^(١). فهو يرى أن هذه الأساليب جاءت على طريقة تخاطب البشر فيما بينهم تقريباً للفهم.

وقد أفرد ابن قتيبة في كتابه (تأويل مشكل القرآن) بابا لهذه الأساليب بعنوان (باب مخالفة ظاهر اللفظ معناه) قال فيه: «من ذلك الدعاء على جهة الدِّم الذي لا يراد به الوقوع، كقول الله عز وجل: ﴿قُلِ الْخِرَاصُونَ ﴿١٠﴾، و﴿قُلِ الْإِنْسَانُ مَا أَكْفَرُ ﴿١٧﴾ و﴿قَاتِلْهُمْ اللَّهُ أَنْ يَؤُفَكُونَ ﴿٤﴾ وأشباه ذلك.

ومن ذلك الجزاء عن الفعل بمثل لفظه والمعنيان مختلفان، نحو قول الله تعالى: ﴿إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِؤُونَ ﴿١٤﴾ اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ ﴿١٥﴾ [البقرة: ١٤-١٥]، أي يجازيهم جزاء الاستهزاء. وكذلك ﴿سَخِرَ اللَّهُ مِنْهُمْ ﴿٧٩﴾ [التوبة: ٧٩]، ﴿وَمَكْرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ ﴿٥٤﴾ [آل عمران: ٥٤]، ﴿وَجَزَّوْا سَيِّئَةً سَيِّئَةً مِثْلَهَا ﴿٤٠﴾ [الشورى: ٤٠]، هي من المبتدئ سيئة، ومن الله جل وعز جزاء. وقوله: ﴿فَمَنْ أَعَدَّى عَلَيْكُمْ فَأَعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا أَعَدَّى عَلَيْكُمْ ﴿١٩٤﴾ [البقرة: ١٩٤]، فالعدوان الأوّل ظلم، والثاني جزاء، والجزاء لا يكون ظلماً وإن كان لفظه كلفظ الأوّل...

ومنه أن يأتي الكلام على مذهب الاستفهام وهو تقرير... ومنه أن يأتي على مذهب الاستفهام وهو تعجب... وأن يأتي على مذهب الاستفهام وهو توبيخ... ومنه أن يأتي الكلام على لفظ الأمر وهو تهديد، كقوله: ﴿أَعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ ﴿٤٠﴾ [فصلت: ٤٠]، وأن يأتي على لفظ الأمر وهو تأديب... وعلى لفظ الأمر وهو إباحة...»^(٢).

فهذه الأساليب القرآنية عند ابن قتيبة هي من مخالفة ظاهر اللفظ

(١) الكتاب ١/٣٣١-٣٣٢.

(٢) تأويل مشكل القرآن ص ٢٧٥-٢٨٠. وينظر: الصاحبي ص ٢٩٨-٣٠٢ و ٣٢٤-٣٢٥.

معناه، وهو ما أشار إليه المتقدّمون من أهل التأويل كابن عباس ومجاهد وغيرهما.

وقد وجد أصحاب المذاهب العقلية والكلامية الذين جاؤوا من بعد في تلك الشذرات العقلية الصادرة عن المتقدّمين مُستنداً قوياً لمذاهبهم وآرائهم في تأويل كل ما يتعلق بصفات الخالق وأسمائه وأفعاله، مما ورد ذكره في القرآن الكريم بدعوى أنه قد يُفهم منها التشبيه والتجسيم أو نسبة فعل القبيح إليه سبحانه، أو أنّ تلك الأفعال لا يجوز أن تصدر عن الخالق جلّ وعلا، وأكثر من اشتهروا بذلك هم المعتزلة، ونكتفي بذكر مثال واحد يُظهر مدى استماتتهم في صرف تلك النصوص عن ظواهرها. قال الشريف المرتضى (ت ٤٣٦هـ) في تأويل قوله تعالى في الدعاء على اليهود: ﴿غَلَّتْ أَيْدِيهِمْ﴾ [المائدة: ٦٤]، قال إنّ فيه وجوهاً: «أولها: أن يكون ذلك على غير أسلوب الدعاء، بل على جهة الإخبار منه عزّ وجلّ عن نزول ذلك بهم... وثانيها: أن يكون معنى الكلام: وقالت اليهود يد الله مغلولة فغَلَّتْ أيديهم، أو غَلَّتْ أيديهم... وثالثها: أن يكون القول خرج مخرج الدعاء إلاّ أنّ معناه التعليم من الله تعالى لنا والتأديب، فكأنه جلّت عظمته وقفنا على الدعاء عليهم، وعلمنا ما ينبغي أن نقول فيهم...»^(١). ومن الجليّ أنّ كل تلك المعاني التي صُرفت إليها عبارة الدعاء جاءت بسبب كونه صادراً عن الله سبحانه. وعلى هذا النهج سارت التأويلات حول أساليب الاستفهام والتعجب والرجاء وغيرها من الأفعال التي لا يجوز في نظر المؤولين أن تكون صادرة عن الخالق سبحانه.

والذي يُستخلص من تلك الصور والأساليب في التأويل أنّ ظاهر العبارة القرآنية ليس هو كل شيء في تحديد معناها، وأنّ معاني النصوص لا تتقرر من داخلها، ووفقاً لما تمليه لغتها المباشرة وحدها، وإنما تتحكم في تحديد معنى النص القرآني كثير من الملابسات والقرائن، منها المأثور من التفسير، ومنها أسباب النزول، ومنها السياق اللفظي، ومنها القرينة العقلية،

(١) أمالي المرتضى ١/٤-٥.

وهناك: «محاولات الفهم المستقل من جانب أصحاب العقائد، وهي كلها تداخلات خارجية تفرض على النص معناه، وتعمل على زحزحة ظاهر العبارة عن دلالة المباشرة، الأمر الذي يستدعي توصيفاً اصطلاحياً، كالقول -مثلاً- (بخروج الكلام على خلاف الظاهر) أو (مخالفة ظاهر اللفظ معناه)، فيوصف هذا الظاهر عندئذ بأن فيه مجازاً أو استعارة أو كناية أو قلباً أو تقديماً أو تأخيراً أو حذفاً أو اختصاراً أو زيادة أو غير ذلك من الأساليب...»^(١).

ج - القرينة العقلية والإلهام في تأويل النص القرآني

لقد اتفق لي من خلال البحث وقوع أنماط أخرى من التأويلات التي يضعف فيها أو ينعدم المنحى اللغوي ويغطي فيها المنحى العقلي، وهو ما يمكن عدّه نوعاً من الإلهام الذي اختص به ابن عباس وبعض كبار الصحابة.

ومن الأمثلة على هذا الضرب من التأويلات ما قاله ابن عباس في تأويل قوله تعالى: ﴿قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا ۝٥٠﴾ أو ﴿خَلْقًا مِّمَّا يَكْبُرُ فِي صُدُورِكُمْ ۝٥١﴾ [الإسراء: ٥٠-٥١]، قال ابن عباس: «قوله: (أَوْ خَلْقًا مِّمَّا يَكْبُرُ فِي صُدُورِكُمْ) يعني الموت. يقول: إن كنتم الموت أحييتكم»^(٢). وقد علّق عليه أبو القاسم السهيلي (ت ٥٨١هـ) بقوله: «وهو تفسير يحتاج إلى تفسير»^(٣). وقال الزركشي: «ورأيت لبعض المتأخرين أنّ مراد ابن عباس أنّ الموت سيفنى كما يفنى كل شيء... فكأنّ المعنى: لو كنتم حجارة أو حديداً لبادر إليكم الموت، ولو كنتم الموت الذي يكبر في صدوركم فلا بد لكم من الموت. والله أعلم بتأويل ذلك. وقال: وبقي في نفسي من تأويل هذه الآية شيء حتى يكمل الله نعمته في فهمها»^(٤).

(١) نظرية اللغة في النقد العربي، د. عبد الحكيم راضي ص ٤٤٣.

(٢) تفسير الطبري ٦٨/١٥.

(٣) البرهان للزركشي ١٨٠/٢.

(٤) البرهان للزركشي ١٨٠/٢.

وقال مجاهد: إِنَّ معنى الآية: «ما شئتم فكونوا، فسُعيدكم الله عزَّ وجل كما كنتم»^(١) وقال آخرون: عنى بذلك السماء والأرض والجبال^(٢).

وهذه الحيرة لدى المؤولين في معرفة معنى (الخلق) الذي يكبر في صدور بني آدم بدت واضحة في كثرة الأقوال والروايات التي أوردها الطبري عند تفسيره للآية، حتى إنَّه لم يستطع أن يرجِّح أيًّا منها كعادته في الترجيح، وحاول الجمع بين تلك الآراء وقبِلها كلها، فقال: «وجائز أن يكون عنى به الموت لأنه عظيم في صدور بني آدم، وجائز أن يكون أراد به السماء والأرض، وجائز أن يكون أراد به غير ذلك، ولا بيان في ذلك أبين مما بيَّن جلَّ ثناؤه، وهو كل ما كبر في صدور بني آدم من خلقه لأنَّه لم يخصص منه شيئاً دون شيء»^(٣).

ومن ذلك أيضاً ما قاله مجاهد في معنى (اليقين) في قوله تعالى: ﴿وَأَعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ﴾ [الحجر: ٩٩]، قال: اليقين الموت^(٤). وعلى هذا القول أكثر المؤولين^(٥). ومن ناحية اللغة فإنَّ اليقين ليس من أسماء الموت، ولا توجد علاقة واضحة بينهما إلاَّ بطريق التأول العقلي، من حيث إنَّ الموت هو الحقيقة التي لا يُشكُّ فيها. أو من حيث إنَّ الله سبحانه قد دعا الرسول ﷺ إلى عبادته والتمسك برسالته ما دام حياً مهما لاقى في سبيل ذلك من صدِّ وعقبات، وهو ما يدلُّ عليه سياق الآيات. قال ابن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ): «إطلاق اليقين على الموت مجاز، لأنَّ الموت لا يُشكُّ فيه»^(٦). كما أنَّ اليقين هو أعلى مراتب العلم التي هي فوق المعرفة والدراية^(٧).

(١) تفسير مجاهد ص ٣٦٣. وينظر: تفسير الطبري ٦٩/١٥.

(٢) تفسير الطبري ٦٩/١٥.

(٣) نفسه ٦٩/١٥.

(٤) تفسير مجاهد ص ٣٤٤.

(٥) ينظر: تفسير الطبري ٥١/١٤.

(٦) فتح الباري ٤٨٩/٨.

(٧) ينظر: المفردات ص ٨٤٨ (يقن).

ومن الأمثلة أيضاً على تلك التأويلات التي تنقسم جميع الروابط بينها وبين اللغة ولا يستطيع الباحث تفسيرها إلاّ بأنّها نوع من الإلهام أو الموهبة الإلهية، التي اختص بها ابن عباس بفضل دعاء الرسول ﷺ له، ما استنبطه من دلالة من (سورة النصر)، فقد روى البخاري في صحيحه عن ابن عباس أنّه قال: «كان عمر يُدخلني مع أشياخ بدر. فكأنّ بعضهم وجد في نفسه فقال: لم تُدخل هذا معنا ولنا أبناء مثله. فقال عمر: إنّهُ من حيث علمتم. فدعا ذات يوم فأدخله معهم. - قال ابن عباس - فما رُئيت أنّه دعاني يومئذ إلاّ ليربهم. قال: ما تقولون في قول الله تعالى: ﴿إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ﴾ (١). فقال بعضهم: أمرنا نحمد الله ونستغفره إذا نصرنا وفتح علينا، وسكت بعضهم فلم يقل شيئاً، فقال لي: أذكاك تقول يا ابن عباس؟ فقلت: لا. قال: فما تقول؟ قلت: هو أجل رسول الله ﷺ أعلمه له، قال: ﴿إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ﴾ (١) وذلك علامة أجلك: ﴿فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَأَسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا﴾ (٢). فقال عمر: ما أعلم منها إلاّ ما تقول» (١). فقد رأى ابن عباس بعين عقله أنّ معنى هذه السورة يُؤذن باقتراب أجل الرسول ﷺ، على عكس ما فهمه الآخرون من ظاهر ألفاظها حسب، أمّا بآية قرينة اهتدى إلى تلك الدلالة فإنّه أمر لا نملك أن نفسره إلاّ بالقول: إنّها موهبة إلهية اختص بها بعض الصحابة دون غيرهم ومنهم عمر وعلي وابن عباس رضي الله عنهم أجمعين.

وبذلك يتبيّن لنا أنّ قرينة العقل من أهمّ الوسائل التي يلجأ إليها المؤول لفحص المعاني وحلّ الإشكالات التي تثيرها ظواهر بعض الألفاظ والعبارات القرآنية، كما أنّ هذه القرينة أداة أساسية من أدوات المعرفة حين يتعدّى الأمر حدود العلاقة بين الدال والمدلول، وتصبح الألفاظ دوالّ على معانٍ أعمق غوراً من دلالاتها اللغوية المألوفة.

(١) صحيح البخاري ٢٢٢/٣. وينظر: تفسير الطبري ٢١٤/٣٠. وتفسير القرطبي ٢٣٢/٢٠.

وفتح الباري ٩٥٣/٨.

الفصل الثالث (القراءات وأثرها في التأويل)

- مدخل: الأحرف السبعة والقراءات.
المبحث الأول: الاختلاف في إعراب الكلمة.
المبحث الثاني: الاختلاف في بناء الكلمة.
المبحث الثالث: الاختلاف في حروف الكلمة.

مدخل

الأحرف السبعة والقراءات

روى البخاري في (الجامع الصحيح) عن ابن عباس: أن الرسول ﷺ قال: «أقراني جبريل على حرف فراجعت فلم أزل أستزيده ويزيدني حتى انتهى إلى سبعة أحرف»^(١). وعن عمر بن الخطاب رضي الله عنه، أن النبي ﷺ قال: «إن هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف فاقروا ما تيسر منه»^(٢).

وهذا الحديث من الأحاديث المتواترة، فقد رواه جمع من الصحابة رضي الله عنهم^(٣)، مما يقطع الشك في صحة سنده، وعلى الرغم من تواتره، إلا أنه يُعدُّ من الأحاديث المُشكَّلة، إذ لم يأت في معنى الأحرف السبعة نص ولا أثر^(٤). كما أن الحرف في اللغة من الألفاظ المشتركة التي تصدق على معانٍ عدَّة، منها: الحرف من حروف الهجاء، والقراءة، واللغة، والكلمة، والمعنى، والجهة^(٥).

ونتيجة لذلك فقد اختلف العلماء في تفسير هذا الحديث وتضاربت

(١) صحيح البخاري ٢٢٦/٣.

(٢) نفسه ٢٢٧/١.

(٣) ينظر: الإتيان ١٣١/١، النشر في القراءات العشر لابن الجزري ٢١/١.

(٤) ينظر: البرهان للزركشي ٢١٢/١.

(٥) ينظر: لسان العرب ٤٠/٩ (حرف).

أقوالهم بشأنه، وتعددت آراؤهم في معناه، حتى قال السيوطي في (الإتقان):
«اختلف في معنى هذا الحديث على نحو أربعين قولاً»^(١).

وليس من مرادنا أن نذكر تلك الأقوال وأن نفاضل بينها، ولكن من الواجب أن نشير إلى بعضها مما له تعلق بموضوعنا، وخاصة أن هذا الحديث مروى عن ابن عباس -رضي الله عنهما-، هذا أولاً، وثانياً أن شارحي الحديث وقفوا عند وجوه اختلاف القراءات وما يترتب على بعض تلك الوجوه من اختلاف في المعنى، وهو ما يعيننا في هذه الدراسة.

وكان ابن قتيبة من أوائل الذين انبروا لتفسير هذا الحديث، فرأى أن قوله: «نزل على سبعة أحرف» أي: على سبعة أوجه من اللغات، حيث قال في معرض رده على الطاعنين بالقرآن في تعدد وجوه القراءات: «وقد غلط في تأويل هذا الحديث قوم فقالوا: السبعة الأحرف: وعد ووعيد، وحلال وحرام، ومواعظ، وأمثال، واحتجاج. وقال آخرون: هي سبع لغات في الكلمة. وقال قوم: حلال وحرام وأمر ونهي، وخبر ما كان قبل، وخبر ما هو كائن بعد، وأمثال. وليس شيء من هذه المذاهب لهذا الحديث بتأويل... وإنما تأويل قوله ﷺ: «نزل القرآن على سبعة أحرف» على سبعة أوجه من اللغات متفرقة في القرآن، يدل ذلك على قول رسول الله ﷺ: «فاقرؤوا كيف شئتم»^(٢).

ثم يحاول ابن قتيبة أن يربط بين ذلك الحديث ووجوه القراءات، فيرى أن وجوه الاختلاف في القراءات تنحصر في سبعة أوجه، فنجده يقول: «وقد تدبرت وجوه الخلاف في القراءات فوجدتها سبعة أوجه:

أولها: الاختلاف في إعراب الكلمة، أو في حركة بنائها بما لا يزيلها عن صورتها في الكتاب. ولا يغير معناها، نحو قوله تعالى: ﴿هَؤُلَاءِ بَنَاتِي هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ﴾ [هود: ٧٨]، وأطهر لكم، ﴿وَهَلْ نُجْزِي إِلَّا الْكُفُورَ﴾ [سبأ: ١٧]،

(١) الإتقان ١/١٣١.

(٢) تأويل مشكل القرآن ص ٣٣-٣٤.

وهل يُجازى إلا الكفور، ﴿وَيَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبُخْلِ﴾ [النساء: ٣٧]، وبالْبَخْلِ، ﴿فَنظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ﴾ [البقرة: ٢٨٠]، ومَيْسَرَةٍ.

والوجه الثاني: أن يكون الاختلاف في إعراب الكلمة وحركات بنائها بما يغيّر معناها، ولا يزيلها عن صورتها في الكتاب، نحو قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا بَعْدَ بَيْنِ أَسْفَارِنَا﴾ [سبأ: ١٩]، وربُّنَا بَاعَدَ بين أسفارنا، و ﴿إِذْ تَلَقَّوْنَهُ بِأَلْسِنَتِكُمْ﴾ [النور: ١٥] وتَلَقَّوْنَهُ، ﴿وَأَذَكَّرَ بَعْدَ أُمَّةٍ﴾ [يوسف: ٤٥]، وبعدَ أُمَّةٍ.

والوجه الثالث: أن يكون الاختلاف في حروف الكلمة دون إعرابها، بما يغيّر معناها ولا يزيل صورتها، نحو قوله: ﴿وَأَنْظُرْ إِلَىٰ الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا﴾ [البقرة: ٢٥٩] ونُنشِزُهَا، ونحو قوله: ﴿حَتَّىٰ إِذَا فُزِعَ عَن قُلُوبِهِمْ﴾ [سبأ: ٢٣]، وفُرِّغَ.

والوجه الرابع: أن يكون الاختلاف في الكلمة بما يغير صورتها في الكتاب، ولا يغير معناها، نحو قوله: (إن كانت إلا زقية) و ﴿صَيْحَةً﴾ [يس: ٢٩]، و(كالصوف المنفوش) و ﴿كَأَلْمُهِنِ﴾ [القارعة: ٥].

والوجه الخامس: أن يكون الاختلاف في الكلمة بما يزيل صورتها ومعناها. نحو قوله: (وطلع منضود) في موضع ﴿وَطَلِحَ مَنضُودٌ﴾ [الواقعة: ٢٩].

والوجه السادس: أن يكون الاختلاف بالتقديم والتأخير. نحو قوله: ﴿وَجَاءَتْ سَكْرَةُ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ﴾ [ق: ١٩]، وفي موضع آخر: (وجاءت سكرة الحق بالموت)^(١).

والوجه السابع: أن يكون الاختلاف بالزيادة والنقصان، نحو قوله تعالى: (وما عملت أيديهم)، ﴿وَمَا عَمَلَتْهُ أَيْدِيهِمْ﴾ [يس: ٣٥]، ونحو قوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ [لقمان: ٢٦]، (وإن الله الغني الحميد)^(٢).

(١) كذا في المطبوع وأرجح أن النص في أصله على النحو الآتي: (نحو قوله: (وجاءت سكرة الحق بالموت) في موضع (وجاءت سكرة الموت بالحق) [ق: ١٩]، لأن الثانية هي القراءة المشهورة.

(٢) تأويل مشكل القرآن ص ٣٦-٣٨. وينظر: النشر ٢٧/١.

وقال أبو عمرو الداني (ت ٤٤٤هـ): «معنى الأحرف التي أشار إليها النبي ﷺ ها هنا يتوجه إلى وجهين، أحدهما: أن يعني أن القرآن أنزل على سبعة أوجه من اللغات.. فلهذا سمى النبي ﷺ هذه الأوجه المختلفة من القراءات والمتغايرة من اللغات أحرفاً، على معنى أن كل شيء منها وجه. والوجه الثاني: من معناها، أن يكون سمى القراءات أحرفاً على طريق السعة كعادة العرب في تسميتهم الشيء باسم ما هو منه وما قاربه وجاوره، وكان كسبب منه وتعلق به ضرباً من التعلق كتسميتهم الجملة باسم البعض منها، فلذلك سمى ﷺ القراءة حرفاً وإن كان كلاماً كثيراً من أجل أن منها حرفاً قد غير نظمه أو كسر أو قلب إلى غيره أو أميل أو زيد أو نقص منه على ما جاء في المختلف فيه من القراءة فسمى القراءة إذ كان ذلك الحرف فيها حرفاً على عادة العرب في ذلك واعتماداً على استعمالها»^(١). والوجه الأول من هذين الوجهين موافق لما قاله ابن قتيبة من قبله.

وممن وقف طويلاً عند معنى هذا الحديث ابن الجزري (ت ٨٣٣هـ) صاحب (النشر في القراءات العشر) الذي نقل جملة من أقوال العلماء في تفسير معنى الأحرف السبعة فقال: «وأما المقصود بهذه السبعة فقد اختلف العلماء في ذلك مع إجماعهم على أنه ليس المقصود أن يكون الحرف الواحد يقرأ على سبعة أوجه، إذ لا يوجد ذلك إلا في كلمات يسيرة... وعلى أنه لا يجوز أن يكون المراد هؤلاء السبعة القراء المشهورين، وإن كان يظنه بعض العوام...»

وأكثر العلماء على أنها لغات ثم اختلفوا في تعيينها، فقال أبو عبيد: قریش، وهذيل، وثقيف، وهوازن، وكنانة، وتميم، واليمن، وقال غيره: خمس لغات في أكناف هوازن: سعد وثقيف وكنانة وهذيل، وقریش ولغتان على جميع السنة العرب...»^(٢).

(١) النشر ١/٢٣-٢٤.

(٢) النشر ١/٢٤. وينظر: غريب الحديث لأبي عبيد ٣/١٥٩-١٦١. وفضائل القرآن له

وبعد أن سرد جملة من الأقوال في المراد بالأحرف السبعة، انتهى إلى مثل ما انتهى إليه ابن قتيبة، وهي أنها وجوه الخلاف في القراءات، فقال: «ولا زلت أستشكل هذا الحديث وأفكر فيه وأمعن النظر من نيف وثلاثين سنة، حتى فتح الله عليّ بما يمكن أن يكون صواباً إن شاء الله. وذلك أنني تتبعت القراءات صحيحها وشاذها وضعيفها ومنكرها فإذا هو يرجع اختلافها إلى سبعة أوجه من الاختلاف لا يخرج عنها وذلك:

إما في الحركات بلا تغيير في المعنى والصورة، نحو (البُخْل) بأربعة، و(يحسب) بوجهين.

أو بتغيير في المعنى فقط، نحو ﴿فَلَقَىٰ آدَمُ مِن رَّبِّهِ كَلِمَاتٍ﴾ [البقرة: ٣٧]، ﴿وَأَذَكَّرَ بَعْدَ أُمَّةٍ﴾ وأمة [يوسف: ٤٥].

وإما في الحروف بتغيير المعنى لا الصورة، نحو: (تَبَلَّوْا) [يونس: ٣٠]. و(تتلوا)، و﴿تُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ لِتَكُونَ لِمَن خَلَقَكَ آيَةً﴾ و(ننجيك ببدنك) [يونس: ٩٢]. أو عكس ذلك نحو: (بصطة وبسطة، والصراط والسرائط)، أو بتغييرهما، نحو: (أشد منكم) ومنهم، و(يأتل) ويتأل، و(فامضوا إلى ذكر الله)^(١) [الجمعة: ٩].

وإما في التقديم والتأخير، نحو: ﴿فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ﴾^(٢) [التوبة: ١١١]، و(جاءت سكرة الحق بالموت)^(٣) [ق: ١٩].

أو في الزيادة والنقصان، نحو: (وأوصى ووصى، والذكر والأنثى). فهذه سبعة أوجه لا يخرج الاختلاف عنها^(٤).

ويكاد يجمع المتأخرون من الدارسين أيضاً على أن وجوه الخلاف في القراءات لا تخرج عن أحد هذه الأوجه السبعة^(٥).

(١) القراءة المشهورة: (فاسعوا إلى ذكر الله).

(٢) القراءة المشهورة: (فيقتلون ويقتلون).

(٣) القراءة المشهورة: (وجاءت سكرة الموت بالحق).

(٤) النشر ٢٦/١. وينظر: الإتيان ١٣٣/١.

(٥) ينظر: مناهل العرفان ١٥٥/١. مباحث في علوم القرآن ص ١٠٩.

ومن خلال استقراء جملة كبيرة من الحروف التي قرأ بها ابن عباس ومجاهد، وجدتُ أنهما قد قرأاً بوجوه القراءات السالفة كلها، وأنهما كانا يتفقان في الحرف حيناً ويختلفان أحياناً، كما أنَّ أثر القراءة يظهر في تأويلهما لتلك الآيات حيناً ويختفي في أحيان أخرى. وقد وجدتُ أنهما كانا كثيراً ما يختاران القراءة التي تفصح عن المعنى الذي يريانه، أو التي تكون أقرب وجوه القراءة إليه. وسوف نحاول من خلال دراسة بعض الحروف التي قرأ بها أن نتلمس آثار تلك الاختيارات في تأويلهما للآيات القرآنية، وخاصة في وجوه القراءات التي يفترض أن يصحبها تغيير في المعنى.

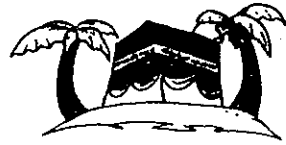
لقد ظهر من خلال ما سلف من الأقوال، أنَّ وجوه القراءات التي قد يتبعها تغيير في دلالة اللفظة أو معنى الآية، يمكن أن تقسم على ثلاثة أقسام، وهي:

أولاً: الاختلاف في إعراب الكلمة.

ثانياً: الاختلاف في بناء الكلمة.

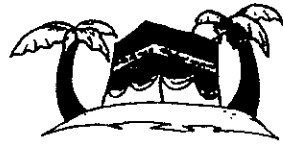
ثالثاً: الاختلاف في حروف الكلمة.

وسوف ندرس في كل قسم من هذه الأقسام، عدداً من الأمثلة، مما قرأ به ابن عباس أو مجاهد أو كلاهما، ونتبين من خلال ذلك أثر القراءة في تأويل النص القرآني عندهما.



المبحث الأول الاختلاف في إعراب الكلمة

- أولاً: جعل الفاعل مفعولاً والمفعول فاعلاً.
ثانياً: قلب الفعل إلى اسم.
ثالثاً: قلب الاسم إلى فعل.
رابعاً: التحول من النصب إلى الرفع وبالعكس.
خامساً: التحول من الجر إلى الرفع وبالعكس.



المبحث الأول

الاختلاف في إعراب الكلمة

الغرض من الإعراب هو الإبانة عن المعاني. فثمة اختلاف كبير في المعنى بين كون الكلمة فاعلاً أو مفعولاً أو مبتدأ، وثمة فرق بين كونها فعلاً أو كونها اسماً، إلى غير ذلك من المصطلحات النحوية التي تدل في حقيقتها على وظائف تؤديها الكلمات داخل النص.

قال ابن جني (ت ٣٩٢هـ) إِنَّ الإعراب هو: «الإبانة عن المعاني بالألفاظ، ألا ترى أنك إذا سمعت: أكرم سعيداً أباه، وشكر سعيداً أبوه، علمت برفع أحدهما ونصب الآخر الفاعل من المفعول، ولو كان الكلام شرحاً واحداً لاستبهم أحدهما من صاحبه»^(١). وعلى هذا فإن مهمة الكلمة في النص تتحدد من خلال إعرابها، وأيُّ تغيير في إعراب الكلمة، يفترض أن ينجم عنه تغيير في معنى الكلام، كأن يصبح الفاعل مفعولاً أو المفعول فاعلاً أو غير ذلك من الوظائف المحتملة التي يمكن أن تؤديها الكلمة في التركيب.

ومن خلال هذه الحقائق التي باتت مسلمة في علم اللغة، حاولتُ دراسة أثر الاختلاف في إعراب الكلمة في تأويل النص القرآني من خلال ما أثر عن ابن عباس ومجاهد من وجوه القراءات، وقد وجدتُ أن أنماط

(١) الخصائص ٣٦/١.

الاختلاف في إعراب الكلمة عندهما لها صور عدة من أهمها: جعل الفاعل مفعولاً والمفعول فاعلاً، وقلب الفعل إلى اسم والعكس. والانتقال بالاسم من حالة النصب إلى حالة الرفع والعكس.

أولاً: جعل الفاعل مفعولاً والمفعول فاعلاً:

ومن هذا الضرب من أضرب القراءة التي تتصل بإعراب الكلمة، قراءة ابن عباس ومجاهد لقوله تعالى: ﴿فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ﴾ [البقرة: ٣٧]، برفع (آدم) على أنه الفاعل، ونصب (كلمات) على أنها المفعول، وهذه قراءة الجمهور. أي أن آدم عليه السلام هو المتلقي للكلمات.

وقد قرأ ابن عباس ومجاهد، الآية بنصب (آدم) على المفعولية، ورفع (كلمات) على الفاعلية، أي: ﴿فَتَلَقَّى آدَمَ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ﴾^(١). قال الطبري: وقد قرأ بعضهم: ﴿فَتَلَقَّى آدَمَ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ﴾ فجعل الكلمات هي المتلقية آدم، وذلك وإن كان من جهة العربية جائزاً إذ كان كل ما تلقاه الرجل فهو له متلقٍ وما لُقِّيَه فقد لقيه، فصار للمتكلم أن يوجّه الفعل إلى أيهما شاء ويخرج من الفعل أيهما أحب، فغير جائز عندي في القراءة إلا رفع (آدم) على أنه المتلقي للكلمات لإجماع الحجة من القراء وأهل التأويل من علماء السلف والخلف على توجيه التلقي إلى آدم دون الكلمات، وغير جائز الاعتراض عليها فيما كانت عليه مجمعة بقول من يجوز عليه السهو والخطأ^(٢).

فقراءة ابن عباس ومجاهد لم تُحدث تغييراً كبيراً في المعنى، سوى أنها حوّلت جهة الإسناد من آدم عليه السلام إلى الكلمات، على أنها هي التي استقبلته بأن بلغته واتصلت به^(٣).

وقد نحا القرطبي منحى آخر في توجيه هذه القراءة، فقال: «والقراءتان

(١) ينظر: البحر المحيط ١/١٦٥، والتيسير للداني ص ٧٣، والنشر ٢/٢١١.

(٢) تفسير الطبري ١/١٩٣.

(٣) ينظر: الكشاف ١/١٢٨.

ترجعان إلى معنى، لأنَّ آدم إذا تلقى الكلمات فقد تلقته. وقيل: لما كانت الكلمات هي المنقذة لآدم بتوفيق الله تعالى له لقبوله إياها ودعائه بها كانت الكلمات فاعلة، وكأَنَّ الأصل على هذه القراءة: (فتلقَّتْ آدمَ من ربه كلماتٌ)، لكن لما بَعُد ما بين المؤنث وفعله حسن حذف علامة التأنيث^(١).

وما دامت هذه القراءة لم تحدث تغييراً يذكر في معنى الآية، فمن الطبيعي أن لا يكون لها أيُّ أثر في تأويل الآية، فقد نقل الطبري عن ابن عباس، وعن عدد من أصحاب التأويل، أنهم قالوا في معنى (الكلمات) التي تلقاها آدم أو تلقته: «إنَّ آدم قال لربه إذ عصاه: ربِّ أرايتَ إن أنا تبتُّ وأصلحتُ؟ فقال له ربه: إني راجعك إلى الجنة»^(٢). وعن مجاهد أنَّ الكلمات هي قوله: ﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾^(٣) [الأعراف: ٢٣].

ومؤدَّى القولين واحد وإن اختلفت ألفاظهما، لأنهما متفقان على أنَّ الله سبحانه لقَّى آدم كلمات فتلقاهنَّ وعمل بمقتضاهن وتاب إلى الله بهن من خطيئته فتاب الله عليه. ولا يوجد ثمة فرق في المعنى، بين أن يكون آدم عليه السلام هو المتلقِّي أو هو المتلقَّى.

ومن الأمثلة أيضاً على القراءة التي تتغير فيها حركات الإعراب، قراءة ابن عباس لقوله تعالى: ﴿وَإِذْ أُنزِلَتْ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ﴾ [البقرة: ١٢٤]، والمعنى أنَّ الله سبحانه اختبر إبراهيم عليه السلام بأوامره ونواهيته. قال الزمخشري: «وقرأ أبو حنيفة رضي الله عنه وهي قراءة ابن عباس رضي الله عنه: (إبراهيمُ ربُّه) رفع (إبراهيم) ونصب (ربه). والمعنى: أنه دعاه بكلمات من الدعاء فعل المختبر هل يجيبه إليهن أم لا»^(٤).

فعلى هذه القراءة أسند الفعل إلى إبراهيم عليه السلام، فحدث تغيير

(١) تفسير القرطبي ٣٢٦/١.

(٢) تفسير الطبري ١٩٣/١.

(٣) نفسه ١٩٤/١.

(٤) الكشاف ١٨٣/١.

كامل في معنى الآية، فبدل أن يكون (إبراهيم) هو الممتحن أصبح هو السمتحن مجازاً لأنه أراد أن يعرف منزلته عند ربه هل يجيبه على دعائه أم لا؟

قال القرطبي مفسراً القراءة المشهورة للآية: وقُدِّم (إبراهيم) على الفاعل للاهتمام، «إذ كون الرب تبارك وتعالى مبتلياً معلوم، وكون الضمير المفعول في العربية متصلاً بالفاعل موجب تقديم المفعول، فإنما بني الكلام على هذا للاهتمام، فاعلمه. وقراءة العامة (إبراهيم) بالنصب، (ربُّه) بالرفع على ما ذكرنا، ورُوي عن جابر بن زيد^(١) أنه قرأ على العكس، وزعم أن ابن عباس أقرأه كذلك. والمعنى دعا إبراهيمُ ربَّه وسأل، وفيه بُعد، لأجل الباء في قوله: (بكلمات)»^(٢).

والذي يبدو أن ابن عباس لم يعتمد هذه القراءة في تأويل الآية، لأنَّ كلَّ التأويلات التي نقلت عنه بنيت على القراءة المشهورة، ووجهها أن الله سبحانه هو الذي ابتلى إبراهيم عليه السلام. فقد روى الطبري عنه في تأويل الآية المذكورة أنه قال: «لم يُبتَلْ أحدٌ بهذا الدين فأقامه إلا إبراهيم ابتلاه الله بكلمات فآتمهن، قال: فكتب الله له البراءة فقال: ﴿وَإِبْرَاهِيمَ الَّذِي وَفَّى﴾ [النجم: ٣٧] وفي رواية أخرى «ابتلي بالإسلام فآتمه»^(٣).

وقال مجاهد: «إنَّ إبراهيمَ ابتليَ بالآيات التي بعدها، وهي قوله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: ١٢٤]»^(٤).

والذي تفيده هذه الأقوال بجملتها، أنَّ الوجه المعتبر في تأويل الآية

(١) جابر بن زيد أبو الشعثاء الأزدي البصري، وردت له حروف في القرآن، غاية النهاية في طبقات القراء ١/١٨٩.

(٢) تفسير القرطبي ٢/٩٦-٩٧. وينظر: القراءات الشاذة لابن خالويه ص ٩. والكتاب مطبوع باسم (مختصر في شواذ القرآن من كتاب البديع) لابن خالويه.

(٣) تفسير الطبري ١/٤١٤.

(٤) نفسه ١/٤١٥. وينظر: تفسير مجاهد ص ٨٧-٨٨.

عندهما هو قراءة الجمهور، ولذلك بنيت تأويلاتهما على أساس أن إبراهيم عليه السلام، هو المبتلى والممتحن وليس العكس، كما تقتضيه تلك القراءة المنسوبة إلى ابن عباس.

ومن قلب الفاعل مفعولاً أيضاً، قراءة ابن عباس ومجاهد لقوله تعالى: ﴿هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ﴾ [المائدة: ١١٢]، وهي بالياء في (يستطيع) ورفع (رَبُّكَ) على الفاعلية، في القراءة المشهورة.

وقد قرأها معاً بتاء الخطاب أي: (تَسْتَطِيعُ) ونصب (رَبُّكَ) على المفعولية^(١).

ويبدو أن من قرأها على هذا الوجه استدللَّ بأنَّ السائلين وهم الحواريون لم يكونوا شاكِّين في أن الله قادر على أن ينزل عليهم مائدة من السماء، وإنما قالوا لعيسى: هل تستطيع أنت أن تسأل ربَّك ذلك. قال الفراء: «(هل تستطيع ربَّك) بالتاء، وهو وجه حسن، أي: هل تقدر على أن تسأل ربَّك ﴿أَنْ يُنَزِّلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ﴾»^(٢).

وقال الأخفش الأوسط (ت ٢١٥هـ) في تأويل الآية على الوجهين: «وليس قولهم (يعني الحواريين): (هل يستطيع) لأنهم ظنُّوا أنه لا يطيق، ولكنه كقول العرب: أستطيع أن تذهب في هذه الحاجة وتدعنا من كلامك؟ وتقول: أستطيع أن تكفَّ عني فإنني مغموم؟ فليس هذا لأنه لا يستطيع، ولكنه يريد: كفَّ عني، ويذكر له الاستطاعة ليحتجَّ عليه، أي: إنك تستطيع، فإذا ذكَّره إياها علم أنها حجة عليه.

وإنما قرئت: (هل تستطيع ربَّك) - فيما أرى - لغموض هذا المعنى الآخر - والله أعلم - وهو جائز، كأنه أضمر الفعل، فأراد: هل تستطيع أن تدعو ربَّك، أو: هل تستطيع ربَّك أن تدعوه، فكل هذا جائز»^(٣).

(١) ينظر: النشر ٢/٢٥٦، البحر المحيط ٤/٥٤، معجم القراءات ٢/٢٤٨.

(٢) معاني الفراء ١/٣٢٥.

(٣) معاني القرآن للأخفش ١/٢٦٧.

فهو يرى أنّ من قرأها (تستطيع ربّك) أراد الخروج بها من المعنى المشكل الذي تثيره القراءة المشهورة، وهو: كيف يشكّون في قدرة الله وهم مؤمنون؟ ويقدم لنا الأخفش المعنى الذي يراه دافعاً للإشكال، ويرى أنه لولا غموض هذا المعنى، لما اضطر أحد لقراءتها (تستطيع ربّك).

وقد ذكر الطبري اختلاف القراء في هذه الآية، وذهب مذهب الفراء والأخفش في تأويل هذا الوجه من القراءة، لكنه لم يذكر أثراً عن ابن عباس أو مجاهد في تأويل الآية على الوجهين، يمكن أن نعرف من خلالها أثر اختيارهما لتلك القراءة في تأويلها. فقد قال: «واختلفت القراء في قراءة قوله: (يستطيع ربك)، فقرأ ذلك جماعة من الصحابة والتابعين: (هل تستطيع) بالتاء (ربّك) بالنصب، بمعنى هل تستطيع أن تسأل ربّك؟ أو: هل تستطيع أن تدعو ربّك؟... وقالوا: لم يكن الحواريون شاكّين أنّ الله تعالى ذكره قادرٌ أن ينزل عليهم ذلك، وإنما قالوا لعيسى: هل تستطيع أنت ذلك...»

وقرأها عامة قراء المدينة والعراق: (هل يستطيع) بالياء (ربّك)، بمعنى: أن ينزل علينا ربك، كما يقول الرجل لصاحبه: أستطيع أن تنهض معنا في كذا؟ وهو يعلم أنه يستطيع، ولكنه إنما يريد: أنتهض معنا فيه؟ وقد يجوز أن يكون مراد قارئه كذلك: هل يستجيب لك ربك ويطيعك أن تنزل علينا؟^(١).

وإذا كنا لم نقف على أثر لابن عباس أو مجاهد في تأويل هذه الآية، فإنّ تلك القراءة التي أثرت عنهما، تفصح عن المعنى الذي قصدا إليه في تأويلها.

ثانياً: قلب الفعل إلى اسم:

ومن أنماط القراءة التي تعرض للباحث أحياناً في بعض اختيارات ابن

(١) تفسير الطبري ٢١٨/١١-٢١٩. وينظر: تفسير القرطبي ٣٦٤/٦.

عباس ومجاهد هي قلب الفعل إلى اسم، ويوجد ذلك غالباً فيما تشابه في الرسم من الاسم والفعل ولا يميز بينهما إلا حركات الإعراب.

فمن ذلك على سبيل المثال قراءة مجاهد لقوله تعالى: ﴿لَا تَقُولُوا رَاعِنَا﴾ [البقرة: ١٠٤]. فقد قرأ الفعل (راعِنَا) بالتنوين، أي: (راعِنَا) فأصبح الفعل بذلك اسماً^(١).

قال الفراء في معنى الفعل (راعِنَا): هو من الإرعاء والمراعاة، وهو يوافق معنى كلمة شتم باليهودية، فلما سمعت اليهود أصحاب محمد ﷺ يقولون: يا نبي الله راعِنَا، اغتموها وجعلوا يقولون للرسول ﷺ: راعِنَا. ويعنون بها الشتم، ففطن لها رجل من الأنصار، فقال لهم: والله لا يتكلم بها رجل إلا ضربت عنقه، فأنزل الله: ﴿لَا تَقُولُوا رَاعِنَا﴾ ينهى المسلمين عنها، إذ كانت سباً عند اليهود^(٢).

وقال: «وقد قرأها الحسن البصري: ﴿لَا تَقُولُوا رَاعِنَا﴾ بالتنوين، يقول: لا تقولوا حُمقاً، وينصب بالقول، كما تقول: قالوا خيراً وقالوا شراً»^(٣).

فالفرق واضح بين دلالتها حال كونها فعلاً، ودلالتها حال كونها اسماً. فعندما تكون فعلاً فإنها تعني الأمر بالمراعاة والحفظ، قال أبو عبيدة، هي من راعيت، أي: «حافظت وتعاهدت»^(٤). وعندما تكون اسماً فإنها تعني: هُجِرَ من القول: قال القرطبي: «وهو مصدر نصبه بالقول، أي: لا تقولوا رُعُونَةً»^(٥).

وعلى الرغم من أن تلك القراءة قد نسبت إلى مجاهد، إلا أنه لم يشر إليها في تفسيره، لكن الذي يفهم من كلامه أنه يعدُّ تلك اللفظة اسماً

(١) ينظر: القراءات الشاذة ص ٩. والبحر المحيط ٣٣٨/١.

(٢) و(٣) معاني الفراء ٦٩/١-٧٠.

(٤) مجاز القرآن ٤٩/١.

(٥) تفسير القرطبي ٦٠/٢.

أو فعلاً، يدل عليه قوله: إِنَّ معنى (راعنا) (خلافاً)^(١) فهو إذن يفسرها على أنها اسم لا فعل، وهذا يسند القول بأنه قد قرأها بالتنوين.

وقد نقل الطبري اختلاف المؤولين في معنى هذه الكلمة، ونقل عن مجاهد القول نفسه، ولم يذكر له قراءة فيها، وروى عنه قولاً آخر في تأويلها، يفهم منه أنه يفسرها على قراءة الجمهور، أي على أنها فعل، فهو يقول: إِنَّ معنى (لا تقولوا راعنا) أي: «لا تقولوا اسمع منا ونسمع منك»^(٢). ويبدو أنه يتابع في هذا التأويل ما روي عن ابن عباس في معنى (راعنا) وهو قوله: «راعنا. أي: أرعنا سمعك»^(٣).

وقد روى الطبري عن ابن عباس أنه قال في سبب نزول هذه الآية: «كانوا يقولون للنبي ﷺ: راعنا سمعك، وإنما راعنا كقولك: عاطنا»^(٤).

والذي يُستخلص من هذه الأقوال أَنَّ (راعنا) بغير تنوين، هو فعل أمر بمعنى اسمع منا أو انظر إلينا نكلمك، غير أَنَّ هذه الكلمة وافقت الوصف المشتق من الرعونة وهي الحمق والبلادة. فأمرهم الله باستبدال هذا اللفظ بالقول (انظرنا) تلطفاً وتادباً في التعبير، ولأنَّ هذا الفعل لا يشتهر بمعانٍ مردولة كسابقه.

والذي يبدو أَنَّ من قرأ بالتنوين، ذهب إلى أَنَّ المقصود معنى بعينه نهاهم الله عنه، فقالوا: إِنَّ (راعنا) معناها خلافاً أي لا تقولوا قولاً يفرق بينكم ويسبب الخلاف، وقال آخرون معناها: لا تقولوا حمقاً، أي قولاً فيه حمق.

والذي أرجحه أَنَّ المنهية عنه هو اللفظ بعينه، أي: (راعنا) بغير تنوين لأنه يوافق الوصف بالرعونة في لفظه، وذلك بقريته من السياق، وهي قوله تعالى: (لا تقولوا راعنا وقولوا انظرنا)، أي: لا تقولوا ذلك اللفظ لأنَّ فيه

(١) ينظر: تفسير مجاهد ص ٨٥.

(٢) و (٣) تفسير الطبري ٣٧٣/١.

(٤) نفسه ٣٧٤/١.

ظلالاً دلالية سيئة، وقولوا بدلاً عنه (انظرنا) لأنَّ معناه لا يلتبس بتلك المعاني المستهجنة.

وبدليل قول ابن عباس أيضاً: (راعنا كقولك: عاطنا)، لأنَّ العاطن في كلام العرب يطلق على الرجل الذي يُستقَدَّر، جاء في (لسان العرب): «ورجل عطينٌ: منتنٌ البشرة. ويقال: إنما هو عَطِينَةٌ إذا ذُمَّ في أمر، أي: منتنٌ كالإهاب المعطون»^(١). أي كالجلد المدبوغ.

أما القول بأنَّ (راعنا) توافق كلمة شثم عند اليهود، لذلك نهاهم الله عن قولها للنبي ﷺ، فهو يحتاج إلى مزيد تدقيق وتحقيق.

ومن قلب الفعل إلى اسم أيضاً فيما اختلف في الرسم، قراءة ابن عباس لقوله تعالى: ﴿يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ﴾ [مريم: ٦]، فقد قرأ الفعل المضارع (يرِثُ)، اسماً، أي: (وارثٌ) بالتنوين على أنه فاعل للفعل الذي قبله. وقرأها مجاهد كذلك ولكن بالتصغير: (أويرِثُ)^(٢).

ولم يذكر الطبري هذه القراءة، كما أنه لم ينقل عن ابن عباس تأويلاً لها، لكنه نقل عن مجاهد قولاً يفهم منه أنه لا يعتد بتلك القراءة، ويذهب في تأويلها إلى ما عليه قراءة الجمهور، فقد روى في تفسير الآية أنَّ زكريا عليه السلام دعا الله أن يكون له ولد، وقال: (يرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ) أي: «يرث مالي، ويرث من آل يعقوب النبوة»^(٣). وجاء في تفسيره: «كان وارثه غلاماً، وكان زكريا من ذرية يعقوب»^(٤). وإذا كان هذا القول الأخير قد سلم من التصحيف، فإنه يدل على أنَّ مجاهداً يتمثل في هذا التأويل قراءته لتلك الآية (أويرِثُ) بالتصغير. والذي دعانا إلى عدم الاطمئنان إلى هذا القول أمور عدة، الأول: أنَّ زكريا عليه السلام لم يكن عنده غلام قبل الدعاء، لذلك دعا ربّه أن يهب له غلاماً زكياً يرث عنه العلم والنبوة.

(١) لسان العرب ٢٨٧/١٣-٢٨٨ (عطن).

(٢) ينظر: القراءات الشاذة ص ٨٣ والبحر المحيط ١٧٤/٦.

(٣) تفسير الطبري ٣٧/١٦.

(٤) تفسير مجاهد ص ٣٨٣.

والثاني: أنَّ الأنبياء لا يورثون مالا. وهذا النص لم يبيِّن طبيعة الموروث فهو مشكل.

والثالث: أنَّ الطبري أورد النص على النحو الآتي: «وكان وراثته علماً، وكان زكريا من ذرية يعقوب»^(١). والذي أُرْجِحُه أنَّ رواية الطبري هي الصحيحة، وأنَّ النص المذكور قد أصابه التصحيف، فقلبت: (وراثته علماً) إلى (وارثه غلاماً). وإذا كانت الحال كذلك، فإنَّ تلك القراءة المنسوبة إلى ابن عباس ومجاهد لم تُعتمد في تأويل الآية عندهما.

ثالثاً: قلب الاسم إلى فعل:

ومن صور القراءة التي وقعت عليها في بعض اختيارات ابن عباس ومجاهد، وتتصل بإعراب الكلمة، هي قلب الاسم إلى فعل، وتبرز هذه الظاهرة فيما تشابه في الرسم من الكلمات.

ومن ذلك على سبيل المثال، قراءة ابن عباس لقوله تعالى: ﴿ذَكَرْ رَحْمَتِ رَبِّكَ﴾ [مريم: ٢]، حيث قرأها: (ذَكَرَ رَحْمَةَ رَبِّكَ) على الأمر^(٢).

ولم ينقل الطبري قولاً لابن عباس في تأويل الآية على أي من الوجهين، لكنه نقل اختلاف النحويين في الرفع لـ(ذَكَرَ) ورجَّح أن يكون خيراً لمبتدأ محذوف تقديره هذا. وهو قول الفراء^(٣).

ولم أقف فيما بين يديَّ من المظانِّ، على قول لابن عباس في معنى الآية على هذه القراءة^(٤)، ويبدو أنَّ سبب ذلك هو وضوح معناها، فكأنَّ الآية على هذا الوجه، هي أمرٌ للرسول ﷺ يدعوهُ أن يُذَكِّرَ المؤمنين برحمة الله لزكريا عليه السلام إذ استجاب لدعوته وتداركه بولد على الكبر يرث عنه العلم والنبوة.

(١) تفسير الطبري ٣٧/١٦.

(٢) ينظر: القراءات الشاذة ص ٨٣، وتفسير القرطبي ٧٥/١١، والبحر المحيط ١٧٢/٦.

(٣) ينظر: معاني الفراء ١٦١/٢، والمحتسب ٣٧/٢.

(٤) ينظر: تفسير القرطبي ٧٥/١١.

ومن هذا الضرب من ضروب القراءة أيضاً، قراءة مجاهد لقوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَدْعُ الدَّاعِ إِلَى شَيْءٍ نُّكْرٍ﴾ [القمر: ٦]، حيث قرأ النعت (نُكْر) فعلاً ماضياً مبنياً للمفعول. (نُكِرَ) ^(١). لكنه لم يشر في تفسيره إلى هذه القراءة، ولا إلى معنى الآية على أي وجه كان ^(٢).

كما أنّ الطبري لم ينقل عنه أثراً في تأويل هذه الآية ^(٣). واكتفى القرطبي بالقول: «وقد رُوي عن مجاهد وقتادة أنهما قرأا: (إلى شَيْءٍ نُّكِرٍ) بكسر الكاف وفتح الراء على الفعل المجهول» ^(٤). ولم يزد على ذلك.

والذي يبدو أنّ المعنى واحد في القراءتين، لأنّ عذاب يوم القيامة هو المنكر في الحالتين، سواء أكانت صفته كذلك، أم أنّ من أصابه هو الذي استنكره واستفظعه لذلك لم يكن لتلك القراءة أثر يذكر في معنى الآية.

وقد عدّ ابن جني هذه القراءة من الوصف بالفعل الماضي، فقال: «(إلى شَيْءٍ نُّكِرٍ)، أي: إلى شيء يُجْهَل. ومثله: مررتُ بصبيّ ضُرِبَ، ونظرتُ إلى امرأةٍ أُكْرِمَتْ، وصفٌ بالفعل الماضي» ^(٥).

ومن هذا الضرب من القراءة أيضاً، قراءة ابن عباس لقوله تعالى: ﴿وَحَرَّمَ عَلَى قَرِيْبَةٍ أَهْلَكْنَهَا﴾ [الأنبياء: ٩٥]، حيث قرأ الاسم (حرام) بأوجه عدة منها: الفتح على الفعلية والبناء للمجهول (وَحَرَّمَ) ^(٦). وقرأها أيضاً: (وَحَرَّمَ وَحَرَّمَ وَحُرِّمَ)، وقد ذكر القرطبي فيها تسعة أوجه من القراءة ^(٧).

وقال الطبري: «وكان ابن عباس يقرؤها (وَحَرَّمَ) بتأويل وعزْم» ^(٨).

(١) ينظر: القراءات الشاذة ص ١٤٧. البحر المحيط ١٧٥/٨.

(٢) ينظر: تفسير مجاهد ص ٦٣٥.

(٣) ينظر: تفسير الطبري ٥٣/٢٧.

(٤) تفسير القرطبي ١٢٩/١٧.

(٥) المحتسب ٢٩٨/٢.

(٦) ينظر: القراءات الشاذة ص ٩٣. البحر المحيط ٣٣٨/٦.

(٧) ينظر: تفسير القرطبي ٣٤٠/١١.

(٨) تفسير الطبري ٦٨/١٧.

وروى عكرمة عن ابن عباس أنه: «كان يقرأ الآية: (وَجَزَمَ عَلَى قَرِيَةٍ
أَهْلَكْنَاهَا أَنَّهُمْ لَا يَرْجِعُونَ) فلا يرجع منهم راجع ولا يتوب منهم تائب»^(١).
وقد رجَّح الطبري هذا الوجه في تأويلها، ولم يُشر إلى قراءة الكلمة
بالفعلية.

والذي يبدو أنَّ المعنى واحد في جميع الوجوه التي قرئت بها هذه
الكلمة، وهو (وَجَبَ) فلم تتبدل دلالتها وهي اسم، عن دلالتها وهي فعل.
يدل على ذلك أنَّ الذين فسروا الآية لم يشيروا إلى اختلاف في دلالتها على
أي وجه قرئت.

قال القرطبي: «ويكون الحرام بمعنى الواجب، أي وَجَبَ على قرية،
كما قالت الخنساء:

وإنَّ حَرَاماً لا أرى الدهرَ باكياً على شجوهٍ إلا بكيثُ على صخرٍ

... عن عكرمة عن ابن عباس في قول الله عز وجل: ﴿وَحَرَّمْ عَلَى
قَرِيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا﴾ قال: وجب. (أَنَّهُمْ لَا يَرْجِعُونَ) قال: لا يتوبون»^(٢).

ومن الأمثلة أيضاً على قلب الاسم إلى فعل فيما قرأ به ابن عباس
ومجاهد معاً، قراءتهما لقوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَصْرُهُمُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ
قُرْبَانًا ءِلهَةً بَلْ ضَلُّوا عَنْهُمْ وَذَلِكَ إِفْكُهُمْ وَمَا كَانُوا يَفْتَرُونَ﴾^(٣)
[الأحقاف: ٢٨]، قرأ معاً الاسم (إفكهم) على أنه فعل ماضٍ (وذلك
أفكهم)^(٤).

قال الفراء: ويقرأ (أفكهم) ومعناها: «صرفهم عن الإيمان وكذبهم،
كما قال عز وجل: ﴿يُؤْفِكُ عَنْهُ مَنْ أَفَكَ﴾ [الذاريات: ٩]، أي: يصرف
عنه من صرف»^(٤).

(١) نفسه ٦٨/١٧.

(٢) تفسير القرطبي ٣٤٠/١١، وينظر: المحتسب ٦٥/٢.

(٣) ينظر: القراءات الشاذة ص ١٣٩. تفسير القرطبي ٢٠٩/١٦.

(٤) معاني الفراء ٥٦/٣.

وقد نقل الطبري أنّ القراء اختلفوا في قراءة هذه الكلمة، فقرأها
عامتهم: ﴿وَذَلِكَ إِفْكُهُمْ﴾ ومعناه: كذبهم الذي كانوا يكذبون، ويقولون:
هؤلاء ألهتنا.

وقال: وكان ابن عباس يقرؤها ﴿وَذَلِكَ أَفْكُهُمْ﴾ ويقول معناها:
أضلّهم. أي: صرفهم عن الإيمان بالله^(١).

ولم أقف لمجاهد على قول في تأويل هذه الآية، والذي يظهر من
خلال كلام ابن عباس أنه يتمثل قراءته في ذلك التأويل، لأن معنى الأفك
هو الصرف، قال أبو عبيدة: «أفكّت أرض كذا أي: لم يصبها مطر وصُرفَ
عنها ولا نبات فيها ولا خير»^(٢). فقله: ﴿أَفْكُهُمْ﴾ معناه صرفهم عن الإيمان
وأضلهم.

فيمكننا القول بعد عرض تلك الأمثلة: إنّ قلب الاسم إلى فعل،
كضرب من ضروب القراءة لدى ابن عباس ومجاهد، لم يحدث تغييراً يذكر
في دلالة معظم الكلمات التي لحقها هذا الضرب من التغيير، كما أنه لم
يترك آثاراً بارزة في تأويل تلك الآيات.

وقد نجمت عن هذا الضرب من القراءة أحياناً بعض التغييرات في
دلالة الكلمة تركت معالم واضحة في تأويلها كما لوحظ في المثال الأخير،
ومع ذلك فإننا لا نعدُّ هذه النتيجة حكماً نهائياً إلا بعد استقراء شامل لكل
ما أثير عن ابن عباس ومجاهد من وجوه القراءات.

رابعاً: التحول من النصب إلى الرفع وبالعكس:

ومن صور الاختلاف في إعراب الكلمة التي لوحظت في قراءة ابن
عباس ومجاهد هي الانتقال بالاسم من حالة النصب إلى حالة الرفع أو
العكس، ومن البدهي أنّ تغيير حركة الكلمة الإعرابية يعني تغييراً في

(١) ينظر: تفسير الطبري ١٩/٢٦.

(٢) مجاز القرآن ١٧٥/١. وينظر: المحتسب ٢٦٧/٢.

وظيفتها في التركيب، وما قد ينجم عن ذلك من تبدل في المعنى.

فمن ذلك على سبيل المثال قراءة ابن عباس ومجاهد لقوله تعالى: ﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ مَا يَكْرَهُونَ وَتَصِفُ أَلْسِنَتُهُمُ الْكُذِبَ﴾ [النحل: ٦٢]، ف(الكذب) منصوب على أنه مفعول للفعل (تَصِفُ) بحسب قراءة الجمهور. وقد قرأها بضم الكاف والذال والباء: (الكُذِبُ) بالجمع، على أنها نعت للألسنة^(١).

ولم يذكر الطبري قولاً لابن عباس في معنى هذه الآية، لكنه نقل قولاً لمجاهد لا نلمس فيه أثر هذه القراءة، حيث قال في تأويل لفظه (الكذب) في هذه الآية هي: «قول قريش: لنا البنون ولله البنات»^(٢). وقال في تفسير قوله تعالى: (وَتَصِفُ أَلْسِنَتُهُمُ الْكُذِبَ): «تقول ألسنتهم الكذب، (أَنَّ لَهُمُ الْحُسْنَى). يقول كفار قريش: لنا البنون ولله البنات»^(٣). فعلى هذا التأويل يكون (الكذب) هو قولهم السالف، أي أنه هو المفعول به لقوله: (وَتَصِفُ. أي: تقول) وليس نعتاً للألسنة.

وقال ابن جني في توجيه قراءة الرفع (الكُذِبُ): «هو وصف الألسنة، جمع كاذب أو كذوب. ومفعول (تَصِفُ) قوله تعالى: (أَنَّ لَهُمُ الْحُسْنَى)، وهو على قراءة الجماعة (الْكُذِبَ) مفعول (تصف)، و(أَنَّ لَهُمُ الْحُسْنَى) بدل من (الكذب) لأنه في المعنى كذب»^(٤).

فالذي يظهر من خلال قول مجاهد السالف، أَنَّ تلك القراءة لم تترك أثراً في تأويل الآية عنده، وأنه وَجَّه تأويلها إلى ما عليه القراءة المشهورة.

ومن هذا الباب أيضاً الانتقال من الرفع إلى النصب، ومنه على سبيل المثال قراءة ابن عباس لقوله تعالى: ﴿وَإِنْ كَانَتْ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ﴾ [البقرة: ٢٨٠]، بنصب (ذو)، حيث قرأها: (ذا عسرة)^(٥).

(١) ينظر: تفسير القرطبي ١٢١/١٠. البحر المحيط ٥٠٦/٥.

(٢) تفسير الطبري ٨٦/١٤.

(٣) تفسير مجاهد ص ٣٤٨.

(٤) المحتسب ١١/٢. وينظر: الكشاف ٦١٤/٣. تفسير القرطبي ١٢٠/١٠.

(٥) ينظر: القراءات الشاذة ص ١٧. البحر المحيط ٣٤٠/٢.

ووجه الطبري الآية بقراءتيها، فقال في توجيه القراءة المشهورة بالرفع:
وقوله: (ذُو عُسْرَةٍ) مرفوع بكان فالخبر متروك، والتقدير: وإن كان ممن
تقبضون منه من غرمائكم رؤوس أموالكم ذو عسرة فأنظروهم، وقال: «ولو
وجهت (كان) في هذا الموضع إلى أنها بمعنى الفعل المكتفي بنفسه التام،
لكان ذلك وجهاً صحيحاً... فيكون تأويل الكلام عند ذلك: وإن وُجد ذو
عسرة من غرمائكم برؤوس أموالكم فنظرة إلى ميسرة.

وقد ذُكر أنّ ذلك في قراءة أبي بن كعب (وإن كان ذا عسرة)،
بمعنى: وإن كان الغريم ذا عسرة، فنظرة إلى ميسرة. وذلك وإن كان في
العربية جائزاً فغير جائزة القراءة به عندنا لخلافه خطوط مصاحف
المسلمين»^(١).

ويروى عن ابن عباس أنه قال: نزلت هذه الآية في شأن الربا^(٢). وفي
قول آخر له: إنها نزلت في الدين^(٣). وقال مجاهد أيضاً: هي في الدين^(٤).

وقد نقل القرطبي عن عدد من النحويين أنها إذا قرئت (ذا) فإن لفظ
الآية يختص بأهل الربا، وإذا قرئت (ذو) فهي عامة في جميع من عليه
دين^(٥).

والذي يظهر من خلال أقوال ابن عباس ومجاهد، أنهما ذهبا باللفظ
إلى العموم ليشمل كل من كان له حق على رجل معسر، سواء أكان الحق
من دين حلال أم ربا. والذي يؤدي معنى العموم هو الرفع كما نقل القرطبي.
وبذلك نجد أنّ القراءة بالنصب في (ذو) لم تترك أثراً ما في تأويل ابن
عباس لهذه الآية.

ومن الانتقال من النصب إلى الرفع أيضاً، قراءة مجاهد لقوله تعالى:

(١) تفسير الطبري ٧٢/٣-٧٣.

(٢) ينظر: تفسير الطبري ٧٣/٣.

(٣) نفسه ٧٤/٣.

(٤) ينظر: تفسير مجاهد ص ١١٨.

(٥) ينظر: تفسير القرطبي ٣٧٣/٣.

﴿فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَزَنًا﴾ [الكهف: ١٠٥]، حيث قرأها: (فلا يقوم لهم يوم القيامة وزن^(١)). برفع (وزناً) على الفاعلية للفعل يقوم.

ولم يُشر في تفسيره إلى هذه القراءة أو إلى معنى الآية^(٢). كما أنَّ الطبري لم يذكر خلافاً في قراءتها ولا أثراً عنه في تأويلها. وقال: إنَّ معناها «فلا نجعل لهم ثقلاً، وإنما عنى بذلك أنهم لا تثقل بهم موازينهم، لأن الموازين إنما تثقل بالأعمال الصالحة، وليس لهؤلاء شيء من الأعمال الصالحة فتثقل به موازينهم»^(٣).

وإذا كنا لم نظفر بأثر عن مجاهد في تأويل هذه الآية، فإنَّ الذي أرجَّحه أنه ذهب بتلك القراءة إلى معنى أنه ليست لديهم أعمال صالحة تُثقل الموازين، لأن الموازين إنما تثقل بالأعمال الصالحة مثلما ذهب الطبري في تفسير القراءة المشهورة.

ويكون معنى الآية على القراءة المشهورة: ﴿فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَزَنًا﴾^(١٠٥) ما قاله الزمخشري أي: «فنزدري بهم ولا يكون لهم عندنا وزن ومقدار»^(٤).

ومن أمثلة الانتقال من حالة النصب إلى حالة الرفع فيما قرأ به ابن عباس، قراءته لقوله تعالى: ﴿وَيُشْهِدُ اللَّهُ عَلَىٰ مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ﴾ [البقرة: ٢٠٤]، حيث قرأها بالبناء للفاعل في (يشهد) ورفع لفظ الجلالة فاعلاً له، أي: (يُشْهِدُ اللَّهُ)^(٥).

قال الطبري: «وفي قوله: ﴿وَيُشْهِدُ اللَّهُ عَلَىٰ مَا فِي قَلْبِهِ﴾ وجهان من القراءة، فقرأته عامة القراء: ﴿وَيُشْهِدُ اللَّهُ عَلَىٰ مَا فِي قَلْبِهِ﴾ بمعنى أنَّ المنافق

(١) ينظر: القراءات الشاذة ص ٨٢ وفيه (يقوم) بالتاء أي (تقوم) والتصحيح من القرطبي ٦٦/١١.

(٢) ينظر: تفسير مجاهد ص ٣٨١.

(٣) تفسير الطبري ٢٩/١٦.

(٤) الكشف ٧٤٩/٢.

(٥) ينظر: البحر المحيط ١١٤/٢. وتفسير القرطبي ١٥/٣.

الذي يُعجِب رسول الله ﷺ قوله، يستشهد الله على ما في قلبه أنّ قوله موافقٌ لاعتقاده، وأنه مؤمن بالله ورسوله وهو كاذب...

وقرأ ذلك آخرون: ﴿وَيَشْهَدُ اللَّهُ عَلَى مَا فِي قَلْبِهِ﴾، بمعنى: والله يشهد على الذي في قلبه من النفاق وأنه مضمر في قلبه غير الذي يديه بلسانه وعلى كذبه في قلبه، وهي قراءة ابن مَحِيصن، وعلى ذلك المعنى تأوله ابن عباس^(١).

فالآثر الذي تركته هذه القراءة في معنى الآية غير خاف، وقد يكون ابن عباس قد استدل على هذا المعنى الذي حمل عليه الآية، وأفصح عنه بتلك القراءة بقريئة الحال. فقد رُوي عنه أنه قال: نزلت هذه الآية في قوم من أهل النفاق تكلموا في السرية التي أصيبت لرسول الله ﷺ بالرَّجِيع، إذ قالوا: يا ويح هؤلاء المقتولين هكذا هلكوا، لا هم قعدوا في بيوتهم، ولا هم أدّوا رسالة صاحبهم، فأنزل الله عزَّ وجل: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ أي ما يظهر بلسانه من الإسلام ﴿وَيُشْهَدُ اللَّهُ عَلَى مَا فِي قَلْبِهِ﴾ أي: من النفاق ﴿وَهُوَ الَّذِي الْخَصَامُ﴾ أي: ذو جدال إذا كلمك وراجعك^(٢).

وقال القرطبي في تأويل هذا الوجه للآية (ويشهد الله): «والمعنى يعجبك قوله، والله يعلم منه خلاف ما قال. دليله قوله: ﴿وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ﴾ [المنافقون: ١]... وقراءة الجماعة أبلغ في الذم، لأنه قوَّى على نفسه التزام الكلام الحسن، ثم ظهر من باطنه خلافه»^(٣). فالمعنى إذن على تلك القراءة أنّ الله شاهد ومطلع على ما في قلوبهم من النفاق وإن حاولوا تغطيته بالكلام المعسول.

ومما يدخل في هذا الباب أيضاً قراءة الاسم المبني على الفتح بالرفع، ومن ذلك قراءة مجاهد لقوله تعالى: ﴿فَلَا رَفْثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي

(١) تفسير الطبري ١٨٣/٢.

(٢) نفسه ١٨٢/٢. وينظر: تفسير القرطبي ١٥/٣.

(٣) تفسير القرطبي ١٥/٣.

الْحَجَّ ﴿البقرة: ١٩٧﴾، حيث قرأها بالرفع والتنوين في (رفث وفسوق)، أي: (فلا رَفَثٌ ولا فسوقٌ ولا جدالٌ في الحج) (١) ولم يُشِرْ إلى هذه القراءة في تفسيره، واقتصر على القول: الرفث هو الجماع، والفسوق المعاصي (٢). ونُقل عنه في معنى: (ولا جدالٌ في الحج) قوله: «قد علم الحج فلا جدال فيه ولا شك» (٣).

وقد رجَّح الطبري هذه القراءة واختارها على غيرها، وعَلَّل المخالفة بين إعراب (الجدال) وإعراب (الرفث والفسوق) بأنه: (ليعلم سامع ذلك - إذا كان من أهل الفهم باللغات - أنَّ الذي من أجله خولف بين إعرابيهما اختلاف معنيهما: وإن كان صواباً قراءة جميع ذلك باتفاق إعرابه على اختلاف معانيه، إذ كانت العرب قد تُتبع بعض الكلام بعضاً بإعراب، مع اختلاف المعاني، وخاصة في هذا النوع من الكلام).

فأعجب القراءات إليَّ في ذلك - إذ كان الأمر على ما وصفت - قراءة من قرأ: (فلا رَفَثٌ ولا فسوقٌ ولا جدالٌ في الحج)، برفع (الرفث والفسوق) وتنوينهما، وفتح (الجدال) بغير تنوين، وذلك هو قراءة جماعة البصريين، وكثير من أهل مكة، منهم عبدالله بن كثير وأبو عمرو بن العلاء (٤). ونُقل عن أبي عمرو بن العلاء أنه قال: «الرفع بمعنى فلا يكون رَفَثٌ ولا فسوقٌ، أي شيء يُخرج من الحج ثم ابتداء النفي فقال: ولا جدالٌ» (٥).

وقد وجد النحويون في هذه القراءة مادة ثرة للحديث عن (لا) النافية ومتى تكون نافية للجنس، أو عاملة عمل ليس، وأحكام العطف عليها. ولا حاجة بنا إلى سرد تلك الآراء لأنها ليست من قصد هذا البحث، ونكتفي

(١) ينظر: تفسير القرطبي ٤٠٨/٢. البحر المحيط ٨٨/٢.

(٢) ينظر: تفسير مجاهد ص ١٠٢. تفسير الطبري ١٥٦/٢.

(٣) تفسير الطبري ١٤٨/٤ (ق).

(٤) تفسير الطبري ١٥٤/٤ (ق).

(٥) تفسير القرطبي ٤٠٨/٢.

بقول الفراء إن: «القراء على نصب ذلك كله بالتبرئة^(١) إلا مجاهداً فإنه رفع (الرفث والفسوق) ونصب (الجدال). وكل ذلك جائز. فمن نصب أتبع آخر الكلام أوّله، ومن رفع بعضاً ونصب فلأن التبرئة فيها وجهان: الرفع بالنون^(٢)، والنصب بحذف النون^(٣)».

والذي يظهر لي في سبب اختيار مجاهد للرفع في الأوليين والنصب في الثالثة، أنه ذهب بالأولى والثانية إلى معنى النهي، فأهمل (لا) أو أنه أعملها عمل (ليس) وهذا النهي أقل قوة من النفي بـ(لا) النافية للجنس. فكأنه تنبّه إلى أنّ المرء قد يخالف إلى ما نُهي عنه فيرفث أو يفسق في أثناء الحج، والذي يناسب هذا المعنى الرفع في الاثنين.

أما وقت الحج فلا يمكن لمسلم أن يجادل فيه بعد أن بيّن الله سبحانه عدّته وميقاته، وهذا المعنى يناسبه النفي القطعي، فاستعمل لأجل ذلك (لا) النافية للجنس مع الكلمة الثالثة، فقال: ﴿وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ﴾، وقد ألمح تأويله للآية إلى هذا المعنى، في قوله: «بيّن الله أمر الحج ومعالمه، فليس فيه كلام»^(٤).

وقد رجّح الطبري هذا القول واختاره من بين تفسيرات كثيرة، فقال: «وأولى هذه الأقوال في قوله: (ولا جدال في الحج) بالصواب، قول من قال: معنى ذلك: قد بطل الجدال في الحج ووقته، واستقام أمره ووقته على وقت واحد، ومناسك متفقة غير مختلفة، ولا تنازع فيه ولا مراء»^(٥).

ومن أمثلة الانتقال من حالة الرفع إلى حالة النصب فيما قرأ به مجاهد أيضاً، قراءته لقوله تعالى: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ﴾

(١) أي بـ(لا) التبرئة، وهي النافية للجنس.

(٢) أي: بالتونين.

(٣) معاني الفراء ١/١٢٠.

(٤) تفسير الطبري ٤/١٤٨ (ق).

(٥) نفسه ٤/١٤٨-١٤٩.

[البقرة: ١٨٥]، حيث قرأ (شهر) بالنصب، وهي بالرفع في القراءة المشهورة^(١).

ولم يُشر في تفسيره إلى هذه القراءة^(٢). وقد أفاض النحويون في توجيهها، ومنهم أبو الحسن الأخفش الذي قال في توجيه القراءة على وجهين: الرفع: «على تفسير الأيام، كأنه حين قال: ﴿أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ﴾ فسرهما فقال: (هي شهر رمضان).

وقد نصب بعضهم (شهر رمضان)، جائز على الأمر، كأنه قال: شهر رمضان فصوموا، وتجعله ظرفاً على: (كتب عليكم الصيام شهر رمضان) أي: في شهر رمضان^(٣).

وقد نقل الطبري أن مجاهداً كان يكره أن يقال: (رمضان) ويقول: «لعله اسم من أسماء الله، لكن نقول كما قال الله: (شهر رمضان)»^(٤). وجاء في (لسان العرب): «كان مجاهد يكره أن يجمع رمضان، ويقول: بلغني أنه اسم من أسماء الله عز وجل»^(٥).

ولا نستطيع أن نتبين حقيقة ذلك أو نعرف مقدار صحته فيما لدينا من مصادر، والمشهور أن رمضان مشتق من (الرَّمَض) وهو شِدَّة الحر، وقيل في تفسير ذلك إنه: «لما نقلوا أسماء الشهور عن اللغة القديمة سموها بالأزمنة التي فيها فوافق رمضان أيام رمض الحرّ وشدته فسمي به»^(٦).

وقد ذكر الطبري الاختلاف في قراءة الآية، فقال: «وقد قرأه بعض القراء (شهر رمضان) نصباً، بمعنى: كُتِبَ عليكم الصيام أن تصوموا شهر رمضان. وقرأ بعضهم نصباً بمعنى: أن تصوموا شهر رمضان خير لكم إن

(١) ينظر: القراءات الشاذة ص ١٢. البحر المحيط ٣٨/٢.

(٢) ينظر: تفسير مجاهد ص ٩٧.

(٣) معاني القرآن للأخفش ١٥٩/١. وينظر: معاني القراء ١١٢/١.

(٤) تفسير الطبري ٨٤/٢.

(٥) لسان العرب ١٦١/٧ (رمض).

(٦) لسان العرب ١٦٢/٧ (رمض).

كنتم تعلمون، وقد يجوز أيضاً نصبه على وجه الأمر بصومه، كأنه قيل: شهر رمضان فصومه. وجائز نصبه على الوقت، كأنه قيل: كُتِبَ عليكم الصيام في شهر رمضان^(١). ولم يذكر اختلافاً في المعنى بين قراءة الرفع وقراءة النصب، ويبدو أنه وجد المعنى واحداً في القراءتين.

لذلك فإننا نستطيع القول: إنَّ قراءة مجاهد لهذه الكلمة بالنصب، لم تخلّف أثراً يُذكر في تأويل الآية.

ومن خلال الأمثلة المتقدمة على حالتَي التحول من النصب إلى الرفع والتحول من الرفع إلى النصب في إعراب الاسم، يمكننا القول: إنَّ هذه الحالات من صور الاختلاف في إعراب الكلمة في بعض ما قرأ به ابن عباس ومجاهد، لم تترك خروقاً دلالية مهمة في تأويل تلك الآيات عندهما، وإن كان لها أحياناً بعض الأثر اليسير في معنى التركيب، لكنها بوجه عام لم تخلّف تلك الآثار الكبيرة التي تُغيّر معنى الآية تغييراً جوهرياً.

خامساً: التحول من الجرِّ إلى الرفع وبالعكس:

ومن صور الاختلاف في إعراب الكلمة التي لوحظت في بعض ما قرأ به ابن عباس ومجاهد، هي الانتقال بالاسم من حالة الجر إلى حالة الرفع أو العكس.

فمن الحالة الأولى قراءتهما لقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ أَرَزَّرَ اتَّخَذُ أَصْنَامًا﴾ [الأنعام: ٧٤]، برفع (أزر) على النداء، أي: (أزر)^(٢).

ونقل الطبري اختلاف المؤلِّين في (أزر) من هو، فقال بعضهم: هو والد إبراهيم عليه السلام، وقال آخرون: هو رجل من أهل سواد الكوفة. ونقل عن مجاهد أنه قال: «أزر لم يكن بأبيه إنما هو صنم»^(٣). ولم يذكر فيه قولاً لابن عباس.

(١) تفسير الطبري ٨٤/٢.

(٢) ينظر: تفسير القرطبي ١٥٨/٧، والبحر المحيط ١٦٤/٤.

(٣) تفسير الطبري ١٥٨/٧.

وقال: واختلف القراء في قراءة ذلك، فقرأه عامة قراء الأمصار بفتح (آزَرَ) على إتياعه الأب في الخفض. وقُرئ بالرفع على النداء بمعنى: يا آزر^(١).

وعلى كل حال فإذا قُرئ (آزر) بالخفض على أنه بدل من قوله: (لأبيه)، أو قُرئ بالرفع على النداء فإنَّ المعنى واحد في كلا الحالتين، ولم يحصل تغيير يُذكر في معنى الآية.

ومن ذلك أيضاً قراءة مجاهد لقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كُنْتُمْ تَمَنَّوْنَ الْمَوْتَ مِن قَبْلِ أَنْ تَلْقَوْهُ﴾ [آل عمران: ١٤٣]، حيث قرأ (قبل) بالرفع على أنها مقطوعة من الإضافة^(٢)،

ولم يُشر في تفسيره إلى هذه القراءة، لكنه ذكر سبب نزول هذه الآية، والذي يفهم من ذلك السبب أنَّ الإضافة في (قبل) هي الوجه، وليس قطعها عن الإضافة لأنَّ أولئك المؤمنين لم يكونوا يتمنون القتال ثم انقطعوا عن ذلك، وإنما ظلوا يتمنونه حتى لقوه عياناً في موقعة أحد. حيث قال: «غاب رجالٌ عن بدر، فتمنَّوا مثل بدر ليصيبوا من الأجر والثواب ما أصاب أهل بدر. فلما كان يوم أحد، ولَّى من ولَّى منهم، فعاتبهم الله عزَّ وجل في ذلك، فقال: ﴿وَلَقَدْ كُنْتُمْ تَمَنَّوْنَ الْمَوْتَ مِن قَبْلِ أَنْ تَلْقَوْهُ فَقَدْ رَأَيْتُمُوهُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ﴾»^(٣).

ولم يلتفت إلى هذه القراءة أكثر النحويين الذين اهتموا بتوجيه القراءات^(٤). ومن الجلي أنها لم تترك أي أثر مميز في تفسير الآية عند مجاهد نفسه بله غيره.

ومن هذا الضرب أيضاً في الانتقال من حالة الجر إلى حالة الرفع

(١) تفسير الطبري ١٥٩/٧.

(٢) ينظر: القراءات الشاذة ص ٢٢. البحر المحيط ٦٧/٣.

(٣) تفسير مجاهد ص ١٣٧. وينظر: تفسير الطبري ٢٤٨/٧ (ق).

(٤) ينظر: معاني القراء ٢٣٦/١. المحتسب ١٦٧/١. الكشاف ٤٢١/١.

قراءة ابن عباس لقوله تعالى: ﴿وَكَايْنٍ مِّنْ آيَةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ﴾ [يوسف: ١٠٥]، حيث قرأ ابن عباس (الأرض) بالرفع على الابتداء^(١).

ولم يذكر الطبري هذه القراءة، كما أنه لم ينقل عن ابن عباس قولاً في تأويل الآية^(٢)، وإذا صحت نسبة تلك القراءة إلى ابن عباس فالذي يبدو أنه حمل الفعل (يمرون) على معنى (يمشون) ويعزز هذا الاعتقاد، قول الطبري: إنَّ (يمرون) في مصحف عبدالله بن مسعود: (يمشون)^(٣).

وقال ابن جني في توجيه القراءة بالرفع في (الأرض): «فأما الرفع فعلى الابتداء. والجملة بعدها خبرٌ عنها»^(٤).

وفيما عدا ذلك لم نلمس لهذه القراءة أثراً ذا بال في تأويل الآية عند من قرأ بها أو عند غيره من أهل التأويل.

ومن هذا الباب أيضاً قراءة مجاهد لقوله تعالى: ﴿قُلْ أَذُنُ خَيْرٍ لَّكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ﴾ [التوبة: ٦١]، إذ قرأها برفع لفظة (خير) مع التنوين، (أذنٌ خيرٌ)^(٥).

ولم يذكر هذه القراءة في تفسيره^(٦)، وقد كان الفراء من أوائل الذين عرضوا لهذه القراءة بالتوجيه والتفسير، حيث قال: «وقد يُقرأ: (قل أذن خير لكم) كقوله: قل أذنٌ أفضل لكم، و(خير) إذا خفض فليس على معنى أفضل، إذا خفضت (خير) فكأنك قلت: أذنٌ صلاح لكم، وإذا قلت: (أذنٌ خيرٌ لكم)، فإنك قلت: أذنٌ أصلح لكم»^(٧). فهي بالخفض بمعنى (صلاح)

(١) ينظر: القراءات الشاذة ص ٦٥. البحر المحيط ٣٥١/٥.

(٢) ينظر: تفسير الطبري ٥٠/١٣.

(٣) تفسير الطبري ٥٠/١٣.

(٤) المحتسب ٣٤٩/١. وينظر: تفسير القرطبي ٢٧٢/٩.

(٥) ينظر: تفسير القرطبي ١٩٢/٨. البحر المحيط ٦٢/٥.

(٦) ينظر: تفسير مجاهد ص ٢٧٣.

(٧) معاني الفراء ٤٤٤/١.

وبالرفع كما قرأ مجاهد بمعنى أفعل التفضيل من (صلاح) أي: (أصلح).

ولم يذكر الطبري فيما نقله عن مجاهد قولاً تظهر فيه آثار هذه القراءة، فيما عدا تفسيره لمعنى وصف المنافقين للرسول ﷺ أنه (أذن)، فعن مجاهد أنه قال: معناها «نقول ما شئنا ثم نحلف له فيصدقنا»^(١). فكان ردُّ الله عليهم: (قل أذُنٌ خَيْرٌ لَكُمْ) أي: صلاح لكم. أما الوجه الآخر من القراءة (قل أذُنٌ خَيْرٌ لَكُمْ)، فقد رأى الطبري أنَّ معناه، قل: من يسمع منكم - إن كان محمد ﷺ كما تزعمون أيها المنافقون - خيرٌ لكم من أن يكذبكم^(٢).

هذه هي المعاني التي يمكن أن تحتملها الآية على القراءتين، غير أنَّ ما كنا ننشده هو تلمُّس أثر هذه القراءة في تفسير قارئها نفسه، وهذا ما لم تسعفنا به المصادر.

والحالة الثانية في هذا الباب من صور الاختلاف في إعراب الكلمة، هي عكس الحالة الأولى، أي الانتقال بالاسم من حالة الرفع إلى حالة الجر، وقد تحصَّل لديَّ بعد البحث الطويل مثالان:

الأول: قراءة ابن عباس لقوله تعالى: ﴿وَلِكُلِّ وِجْهَةٍ هُوَ مَوَلِيًّا﴾ [البقرة: ١٤٨]، حيث قرأها: (ولكلِّ وجهةٍ) بجر (كل) من غير تنوين، وجر (وجهة) مع التنوين^(٣).

وقد نقل عنه أنه قال في تأويل الآية: «يعني بذلك أهل الأديان يقول: لكلِّ قبلة يرضونها»^(٤). والذي يفهم من هذا التأويل أنه محمول على القراءة المشهورة لا على ما قرأ به.

(١) تفسير الطبري ٣٢٦/١٤ (ق).

(٢) نفسه ٣٢٥/١٤.

(٣) ينظر: القراءات الشاذة ص ١٠، البحر المحيط ٤٣٧/١.

(٤) تفسير الطبري ١٨/٢.

وذهب مجاهد إلى التأويل نفسه فقال: «لكل صاحب ملة قبلة فهو مستقبلها»^(١).

وقد ذكر الطبري تلك القراءة المنسوبة إلى ابن عباس فقال: «وقد ذكر عن بعضهم أنه قرأ ذلك (ولكل وجه) بترك التنوين، والإضافة، وذلك لحن ولا تجوز القراءة به لأن ذلك إذا قرئ كذلك كان الخبر غير تام، وكان كلاماً لا معنى له وذلك غير جائز أن يكون من الله جل ثناؤه»^(٢). وروى الطبري أيضاً أن ابن عباس قرأ (مُولِيهَا): (مَوْلَاهَا) بمعنى أنه مَوْجَّهٌ نحوها^(٣).

وذهب أبو الحسن الأخفش إلى أن القراءة السالفة (ولكل وجه) لا تصح إلا إذا قرأ (مُولِيهَا): (مَوْلَاهَا)، فقال: «وقد قال قوم: (ولكل وجه) فلم ينونوا (كل)، وهذا لا يكون، لأنك لا تقول: لكل رجل هو ضاربه، ولكن تقول: لكل رجل ضارب. هو مَوْلَى، كان كلاماً، فأما (مُولِيهَا) على وجه ما قرأ فليس بجائز»^(٤). والذي يبدو استناداً إلى ما قاله الطبري من أن ابن عباس قرأ (مُولِيهَا): (مَوْلَاهَا) أنه كان يقرأ الآية على هذا النحو: ولكل وجه هو مَوْلَاهَا بمعنى: ولكل قبلة من هو مَوْجَّهٌ نحوها. فيكون المعنى صحيحاً ولا وجه لتلحين من قرأ بها.

وعلى كل حال فإنه وإن كان الوجه الذي قرأ به ابن عباس صحيحاً من جهة اللغة، إلا أننا لم نجد لهذا الوجه أثراً فيما نقل عنه من تأويل للآية.

والمثال الثاني على حالة الانتقال بإعراب الاسم من الرفع إلى الجر، هو قراءة مجاهد لقوله تعالى: ﴿قَدْ كَانَ لَكُمْ آيَةٌ فِي فِئَتَيْنِ الْتَقَتَا فِئَةٌ تُقَاتِلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأُخْرَى كَافِرَةٌ﴾ [آل عمران: ١٣]، حيث قرأها: (فئة)

(١) تفسير مجاهد ص ٩١.

(٢) و(٣) تفسير الطبري ١٨/٢. وينظر: تفسير القرطبي ١٦٤/٢.

(٤) معاني القرآن للأخفش ١٥٢/١.

و(كافرة) بالجر والتنوين^(١).

ولم توجد هذه القراءة في تفسيره^(٢). وليس ثمة اختلاف في المعنى بين القراءتين، فقد قال الفراء في توجيه قراءتي الآية: (فئةٌ تقاتلُ) قرئت بالرفع وهو وجه الكلام على معنى: إحداهما تقاتل في سبيل الله (وأخرى كافرة) على الاستئناف، كما قال الشاعر^(٣):

فكنتُ كذي رجلين رجلٌ صحيحةٌ ورجلٌ رمى فيها الزمانُ فشَلَّتْ

ولو خفضت لكان جيداً: ترده على الخفض الأول، كأنك قلت: كذي رجلين: كذي رجلٍ صحيحةٍ ورجلٍ سقيمة. وكذلك يجوز خفض (الفئة والأخرى) على أول الكلام^(٤). وقد أشار الطبري إلى هذين الوجهين وصوبهما من جهة العربية، ثم قال: «وكذلك الخفض في قوله (فئة) جائز على الرد على قوله: (في فئتين التقتا) في فئةٍ تقاتل في سبيل الله. وهذا وإن كان جائزاً في العربية فلا أستجيز القراءة به لإجماع الحجة من القراء على خلافه»^(٥). فمدار القول في هذين اللفظين أن الرفع فيهما على الاستئناف، والخفض على البدل من (فئتين).

وما دامت هذه القراءة لم تحدث تغييراً أساسياً في تركيب الآية، فمن الطبيعي ألا يكون لها أيُّ أثر في تفسيرها، وهو ما ظهر لنا من خلال قول مجاهد: (في فئتين التقتا) أي: «في محمد ﷺ وأصحابه. ومشركي قريش يوم بدر»^(٦).

ومن خلال الأمثلة السالفة على صور التغييرات الإعرابية التي لوحظت

(١) ينظر: القراءات الشاذة ص ١٩، والبحر المحيط ٣٩٣/٢.

(٢) ينظر: تفسير مجاهد ص ١٢٣.

(٣) هو كثير عزة، ديوانه ص ٩٩.

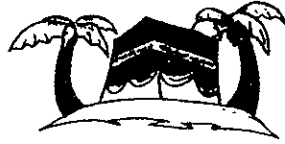
(٤) معاني الفراء ١٩٢/١. وينظر: تفسير الطبري ١٣٠/٣.

(٥) تفسير الطبري ١٣٠/٣.

(٦) تفسير مجاهد ص ١٢٣.

في بعض ما قرأ به ابن عباس ومجاهد يتعزز لدينا القول: إنَّ تلك الحالات، من مثل: جعل الفاعل مفعولاً أو العكس، وقلب الفعل إلى اسم أو عكس ذلك، وكذلك تغيير حركات إعراب الاسم، ونقله من حالة النصب إلى حالة الرفع أو العكس، أو نقله من حالة الجر إلى حالة الرفع أو عكس ذلك. هذه التغييرات الإعرابية كلها التي أمكن تحصيلها، لم تكن لها آثار عميقة ذات معالم واضحة في تأويل الآيات عند ابن عباس ومجاهد، وقد ظهر ذلك من خلال الأمثلة المذكورة. وقد كان لها في بعض الأحيان بعض الآثار اليسيرة التي لا تكاد تلاحظ، ظهرت في عدد قليل من المواضع، وغابت في أكثرها.

لقد انتهينا إلى هذا الحكم من خلال ما أمكن جمعه من وجوه القراءة عندهما بمقدار ما سمحت به هذه الدراسة، ولكن لا بد من القول: إنه يجب ألا يُعدَّ ذلك حكماً نهائياً لا معدل عنه، فقد يظهر من خلال جمع قراءتهما واستقصائها من كل المظان خلاف هذا القول.



المبحث الثاني الاختلاف في بناء الكلمة

- أولاً: تحويل بناء الفعل من المجهول إلى المعلوم.
- ثانياً: تحويل بناء الفعل من المعلوم إلى المجهول.
- ثالثاً: تحويل الفعل الماضي إلى صيغة الطلب.
- رابعاً: الاختلاف في الصيغة الصرفية.
- خامساً: الاختلاف في الأفراد والجمع.
- سادساً: الاختلاف في التضعيف والتخفيف.

المبحث الثاني

الاختلاف في بناء الكلمة

إنَّ من وجوه الاختلاف بين القراءات أيضاً التي يمكن أن يتبعها تغيّر في المعنى هو الاختلاف في بناء الكلمة، فإن كانت فعلاً فإنَّ قراءته قد تختلف من قارئ لآخر من البناء للفاعل إلى البناء للمفعول أو العكس، وربما قرأه بعضهم بصيغة الأمر إن كان ماضياً، وإن كان مضارعاً فإنَّ قراءته أيضاً قد تختلف من قارئ إلى آخر من البناء للفاعل إلى البناء للمفعول أو العكس، ومن الخطاب إلى الغيبة، أو من الغيبة إلى الخطاب إلى آخر ما هنالك من الوجوه الممكنة في الفعل.

وكذلك هي الحال إذا كانت الكلمة اسماً، فإننا نجدُها عند بعض القراء بصيغة الإفراد وعند آخرين بصيغة التثنية أو الجمع، ويكثر ذلك عندما يكون رسم الكلمة في الحالين واحداً. ومن وجوه الاختلاف أيضاً بين القراء في بناء الكلمة اسماً كانت أو فعلاً الاختلاف في تضعيف الكلمة أو تخفيفها، أو بإبدال صيغة بأخرى، أو غير ذلك مما يغيّر بناء الكلمة وصيغتها من غير أن يخلَّ برسمها في المصحف، وهذه التغييرات في بنية الكلمة يفترض أن يعقبها اختلاف في الدلالة تبعاً لذلك التغيير. وإذا أردنا أن نتبيّن آثار تلك الوجوه من القراءة في المعنى فلا بد لنا من دراسة جملة من تلك الوجوه التي وقعت في بعض مما قرأه ابن عباس ومن بعده مجاهد. ومن الوجوه التي وجدتها عندهما في هذا الباب:

أولاً: تحويل بناء الفعل من المجهول إلى المعلوم:

ومن ذلك قراءة مجاهد لقوله تعالى: ﴿زَيْنَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا﴾ [البقرة: ٢١٢]، قرأها الجمهور (زَيْنَ) بالبناء للمفعول ورفع (الحياة)، وقرأها مجاهد بالبناء للفاعل (زَيْنَ) ونصب (الحياة) مفعولاً به^(١).

وعلى الرغم من أنّ هذه القراءة قد نسبت إليه في أكثر المظان، إلا أننا لم نجد لها أثراً في تفسيره، ولا فيما يُروى عنه^(٢).

وممن وقف عند هذه القراءة الزمخشري الذي اجتهد في تأويلها، لأنها تنحو بالآية منحى يخالف مذهبه العقلي، الذي لا يجيز على الخالق سبحانه فعل القبيح، فبدأ بتأويل الآية على القراءة المشهورة وقال: «المُزَيْن هو الشيطان، زَيْن لهم الدنيا وحسّنها في أعينهم بوساوسه وحبّيتها إليهم فلا يريدون غيرها».

ويجوز أن يكون الله قد زَيْنها لهم بأن خذلهم حتى استحسنوها وأحبوها، أو جعل إمهال المُزَيْن له تزييناً، ويدلُّ عليه قراءة من قرأ: (زَيْنَ للذين كفروا الحياة الدنيا) على البناء للفاعل^(٣). فعلى قراءة مجاهد يكون التزيين مضافاً إلى المولى عز وجل وقد عُدَّت هذه القراءة من الشواذ لأنه لم يتقدم للفاعل ذكر^(٤).

وعلى الوجه نفسه قرأ مجاهد قوله تعالى: ﴿زَيْنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ﴾ [آل عمران: ١٤]، قرأها (زَيْنَ) على البناء للفاعل، ولم أجد له كذلك إشارة إلى معناها في تفسيره، ولا في مظانِّ أقواله^(٥).

وقد أثارت هذه الآية جدلاً بين المؤولِّين حول من هو المُزَيْن. فقال

(١) ينظر: القراءات الشاذة ص ١٣، معاني الفراء ١/١٣١.

(٢) ينظر: تفسير مجاهد ص ١٠٤، تفسير الطبري ٢/١٩٤.

(٣) الكشاف ١/٢٥٤.

(٤) ينظر: تفسير القرطبي ٣/٢٨.

(٥) ينظر: تفسير مجاهد ص ١٢٣، تفسير الطبري ٣/١٣٣.

قوم: الْمُزَيِّن هو الشيطان. وقال آخرون: هو الله سبحانه^(١). وقد استدل الزمخشري بقراءة مجاهد للآية على أَنَّ الْمُزَيِّن هو الله سبحانه لغرض الابتلاء، وقال: «ويدل عليه قراءة مجاهد: (زَيَّنَ لِلنَّاسِ) على تسمية الفاعل»^(٢).

وقرأ ابن عباس ومجاهد معاً قوله تعالى: ﴿وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا﴾ [النساء: ٢٨] بالبناء للفاعل في (خُلِقَ) وهو مبني للمفعول في قراءة الجمهور.

قال الزمخشري: «وقرأ ابن عباس (وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ) على البناء للفاعل ونصب الإنسان»^(٣). ولم يعلق على هذه القراءة، ربما لأن المعنى واحد في القراءتين. فالخالق في القراءتين هو الله سبحانه، ولا يمكن أن يلتبس هذا المعنى مهما تعددت أوجه القراءة. قال ابن جني: «إِنَّ الْفِعْلَ إِذَا بُنِيَ لِلْمَفْعُولِ لَمْ يَلْزَمْ أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ لِلْجَهْلِ بِالْفَاعِلِ، بَلْ لِيُعْلَمَ أَنَّ الْفِعْلَ قَدْ وَقَعَ بِهِ، فَيَكُونُ الْمَعْنَى هَذَا لَا ذَكَرَ الْفَاعِلَ. أَلَا تَرَى إِلَى قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى: ﴿وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا﴾، وقوله: ﴿خُلِقَ الْإِنْسَانُ مِنْ عَجَلٍ﴾ [الأنبياء: ٣٧]... فالغرض في نحو هذا المعروف الفاعل إذا بُنِيَ لِلْمَفْعُولِ إنما هو الإخبار عن وقوع الفعل به حسب، وليس الغرض فيه ذكر من أوقعه به»^(٤). وعلى ذلك فمن الطبيعي ألا يكون لقراءة ابن عباس ومجاهد في هذه الآية أثر يُذكر في تأويلها، لأن المعنى في الحالتين واحد. وقد راجعتُ المظان المعتمدة التي نقلت أقوالهما فلم أجد لتلك القراءة أثراً في تأويلها^(٥).

وقرأ ابن عباس وجمَعُ من القراءة قوله تعالى: ﴿لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ

(١) ينظر: تفسير القرطبي ٢٨/٤.

(٢) الكشاف ٣٤٢/١.

(٣) نفسه ٥٠١/١. وينظر: القراءات الشاذة لابن خالويه ص ٢٥. وقد عزا هذه القراءة لابن عامر ومجاهد.

(٤) المحتسب ١٣٥/١.

(٥) ينظر: تفسير مجاهد ص ١٥٣. تفسير الطبري ١٩/٥-٢٠. تفسير القرطبي ١٤٩/٥.

بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ ﴿ [النساء: ١٤٨] ، بالبناء للفاعل في قوله: (مَنْ ظَلَمَ) ^(١) وعلى الرغم من أن هذه القراءة نسبت إلى ابن عباس، إلا أن الطبري عندما نقل الآثار المروية في تأويل الآية على الوجهين، كانت الآثار المروية عن ابن عباس كلها في تأويل الآية على القراءة المشهورة، ولم ينقل عنه قولاً واحداً في تأويل الآية على القراءة الثانية.

قال الطبري عند ذكرها: «اختلفت القراء في قراءة ذلك، فقرأته عامة قراء الأمصار بضم الظاء، وقرأه بعضهم: (إلا من ظلم) بفتح الظاء، ثم اختلف الذين قرؤوا ذلك بضم الظاء في تأويله، فقال بعضهم: ... عن ابن عباس، قوله: ﴿لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ﴾ يقول: لا يحب الله أن يدعو أحداً على أحد، إلا أن يكون مظلوماً، فإنه قد أُرخص له أن يدعو على من ظلمه، وذلك قوله: ﴿إِلَّا مَنْ ظَلَمَ﴾، وإن صبر فهو خيرٌ له» ^(٢).

وقال مجاهد في تأويل الآية: «هو الرجل يستضيف الرجل فلا يضيفه. فقد أذن له أن يذكر منه ما صنع به، أي: لم يقربني ولم يضيفني» ^(٣).

وكلا القولين في تأويل الآية على القراءة المشهورة، ولم يرد عنهما قول في تأويل الآية على القراءة الثانية ^(٤). وهذا يدل على أحد أمرين، الأول: إما أن ابن عباس لم يقرأ بتلك القراءة.

الثاني: وإما أنه قرأ بها في وقت من الأوقات ثم رجع عنها إلى قراءة الجمهور. لذلك فإننا لم نجد في تأويلاته للآية ما يشير إلى تلك القراءة.

وقد فسر القرطبي الآية على ذلك الوجه بقوله: «فالمعنى: إلا من ظلم في فعل أو قول فاجهروا له بالسوء من القول، في معنى النهي عن فعله والتوبيخ له والرد عليه، المعنى: لا يحب الله أن يقال لمن تاب من

(١) ينظر: تفسير القرطبي ٣/٦، الكشاف ٥٨٢/١، معجم القراءات القرآنية ١٧٥/٢.

(٢) تفسير الطبري ٢/٦.

(٣) تفسير مجاهد ص ١٧٩. وينظر: تفسير الطبري ٣/٦.



(٤) ينظر: تفسير الطبري ٤/٦.

النفاق: أَلَسْتَ نَافِقٌ؟ (إلا من ظَلَمَ)، أي: أقام على النفاق»^(١).

وقرأ مجاهد وعدد من القراء، قوله تعالى: ﴿قُلْ أَغَيْرَ اللَّهِ اتَّخَذُ وَلِيًّا فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ يُطْعِمُ وَلَا يُطْعَمُ﴾ [الأنعام: ١٤]، بالبناء للفاعل في (يُطْعَمُ) الثانية، وهي مبنية للمفعول في قراءة الجمهور^(٢). ونقلت عنه قراءة أخرى للآية بفتح الياء في الأولى وضمها في الثانية، (يُطْعَمُ وَلَا يُطْعَمُ) قال ابن خالويه: معناه «وهو يَرْزُقُ وَلَا يُرْزَقُ»^(٣).

وأشار الطبري إلى القراءة الأولى وضعفها على عادته في ردّ القراءات غير المشتبهة، فقال: «وقد ذكر بعضهم أنه كان يقرأ ذلك: (وهو يُطْعَمُ وَلَا يُطْعَمُ) أي: أنه يُطْعَمُ خلقه، ولا يأكل هو، ولا معنى لذلك، لقلّة القراءة به»^(٤). وقال القرطبي عن هذه القراءة: «وهي قراءة حسنة، أي أنه يرزق عباده، وهو سبحانه غير محتاج إلى ما يحتاج إليه المخلوقون من الغذاء»^(٥).

ومع أنّ الفرق ظاهر في معنى الآية على الوجهين، إلا أنني لم أجد في المظان التي نقلت أقوال مجاهد ما يشير إلى هذه الدلالة أو تلك من دلالاتي الآية^(٦).

ومن ذلك أيضاً اتفاقهما على قراءة قوله تعالى: ﴿وَإِذَا الْمَوْءِدَةُ سُئِلَتْ  بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ ﴾ [التكوير: ٨-٩]، بالبناء للفاعل في (سُئِلَتْ)، أي: (سَأَلْتُ) أما قوله: (قُتِلَتْ) فقد قرأه معاً: (قُتِلْتُ) ببناء الفاعل^(٧) ليتفق مع عبارة الاستفهام.

فاختيارهما معاً في الآية على هذا النحو: (وإذا الموءدة سَأَلْتُ بأي

(١) تفسير القرطبي ٣/٦.

(٢) ينظر: تفسير القرطبي ٣٩٧/٦، معجم القراءات القرآنية ٢٥٧/٢.

(٣) القراءات الشاذة ص ٣٦.

(٤) تفسير الطبري ٢٨٤/١١ (ق).

(٥) تفسير القرطبي ٣٩٧/٦.

(٦) ينظر: تفسير مجاهد ص ٢١٢. تفسير الطبري ٢٨٤/١١ (ق).

(٧) ينظر: القراءات الشاذة ص ١٦٩، والبحر المحيط ٤٣٣/٨.

ذنب قُتِلْتُ) قال ابن خالويه: إِنَّ قِرَاءَةَ الْآيَةِ عَلَى هَذَا الْوَجْهِ، رُوِيَتْ عَنْ «عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وَابْنِ مَسْعُودٍ وَابْنِ عَبَّاسٍ، وَعَنْ عَشْرَةٍ مِنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ» (١).

وقد ذكر الطبري وجهي القراءة لهذه الآية، لكنه لم ينقل أي أثر عن ابن عباس أو مجاهد في تأويلها، كما أن مجاهداً لم يعرض لها في تفسيره (٢).

وقال القرطبي: «(وَإِذَا الْمَوْؤُودَةُ سَأَلَتْ)، فَتَتَلَقَّ الْجَارِيَةَ بِأَبْيَها، فَتَقُولُ: بِأَيِّ ذَنْبٍ قَتَلْتَنِي؟ فَلَإِ يَكُونُ لَهُ عَذْر. قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ» (٣). ومن خلال هذا الأثر الذي نسبه القرطبي إلى ابن عباس نستطيع أن نلمح من عبارته أنه كان يذهب إلى أن الموءودة أي الطفلة التي دُفِنَتْ حَيَّةً، هي التي تسأل والدها عن سبب قتلها، وذلك السؤال للتبكي لا لطلب المعرفة (٤). فهو إذن يتمثل الوجه الذي قرأ به في هذا التأويل.

ثانياً: تحويل بناء الفعل من المعلوم إلى المجهول:

وما قرأه ابن عباس بتحويل صيغة الفعل من البناء للفاعل إلى البناء للمفعول قوله تعالى: ﴿وَمَا عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوَارِحِ﴾ [المائدة: ٤]، بفتح العين واللام وهي قراءة الجمهور، قرأها (عُلمتم) بضم العين وكسر اللام على البناء للمفعول، أي وما عُلمتم من أمر الجوارح (٥).

وما نُقل عن ابن عباس في الأصول المعتمدة يدل على أنه التزم عند تأويله لهذه الآية قراءة الجمهور، ينبئ بذلك قوله: «الجوارح: الكلاب والصقور المُعلَّمة» (٦). فالجوارح هي المُعلَّمة وليس الناس، لأنهم هم الذين

(١) القراءات الشاذة ص ١٦٩.

(٢) ينظر: تفسير الطبري ٤٥/٣٠-٤٦. تفسير مجاهد ص ٧٣٣.

(٣) تفسير القرطبي ٢٣٣/١٩-٢٣٤.

(٤) ينظر: الكشاف ٧٠٨/٤.

(٥) ينظر: تفسير القرطبي ٦٨/٦.

(٦) تفسير الطبري ٥٨/٦.

يُعَلِّمُونَهَا الصَّيْدَ. فليس هناك أثر لتلك القراءة في تأويله للآية.

ومن ذلك أيضاً قراءة ابن عباس ومجاهد لقوله تعالى: ﴿قَالَ رَجُلَانِ مِنَ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمَا﴾ [المائدة: ٢٣]، فقد قرأ قوله: (يَخَافُونَ) على البناء للمفعول (يُخَافُونَ)^(١) أي أَنَّ الرجلين مَمَّنْ يُخَافُ مِنْهُمَا.

وقد أورد الطبري هذه القراءة للآية لكنه لم ينسبها إلى ابن عباس ومجاهد، وإنما نسبها إلى سعيد بن جبير، وقال: «وكانَّ سعيداً ذهب في قراءته هذه إلى أَنَّ الرجلين اللذين أخبر الله عنهما أنهما قالا لبني إسرائيل: ﴿أَدْخُلُوا عَلَيْهِمُ الْبَابَ فَإِذَا دَخَلْتُمُوهُ فَإِنَّكُمْ عَلَيْهِمْ﴾ كانا من رهط الجبابرة، وكانا أسلما واتبعا موسى فهما من أولاد الجبابرة الذين يخافهم بنو إسرائيل، وإن كانا لهم في الدين مخالفتين، وقد حكى نحو هذا التأويل عن ابن عباس^(٢) والأثر الذي ورد عن ابن عباس يشير إلى المعنى ذاته^(٣). فكان ابن عباس يتمثل في تأويل الآية ذلك الوجه الذي سَمَّى فيه هذين الرجلين^(٤). ويبدو أَنَّ الوجه الثاني هو المعتمد لديه، خلافاً لمجاهد الذي نقلت عنه آثار كثيرة في تأويل الآية بحسب القراءة المشهورة ولم يرد عنه قول واحد في تأويل الوجه الآخر من الآية الذي قرأ به كما ذكرت المصادر^(٥).

وقد حمل الزمخشري الآية على الوجهين فقال: «مِنَ الَّذِينَ يَخَافُونَ﴾: من الذين يخافون الله ويخشونه، وكانَّه قيل: رجلان من المتقين. ويجوز أن تكون الواو لبني إسرائيل والراجع إلى الموصول محذوف تقديره: من الذين يخافهم بنو إسرائيل وهم الجبارون، وهما رجلان منهم. (أنعم الله عليهما) بالإيمان فآمنا، قالا لهم: إِنَّ العمالقة أجسام لا قلوب

(١) ينظر: القراءات الشاذة ص ٣١. ومعجم القراءات القرآنية ٢٠٢/٢.

(٢) تفسير الطبري ١١٤/٦.

(٣) نفسه ١١٤/٦.

(٤) نفسه ١١٣/٦.

(٥) تفسير مجاهد ص ١٩١.

فيها، فلا تخافوهم وازحفوا إليهم فإنكم غالبوهم، يشجعانهم على قتالهم. وقراءة من قرأ (يُخَافُونَ) بالضم شاهدة له، وكذلك أنعم الله عليهما، كأنه قيل: من المخوفين»^(١). فقد استدل بوجه القراءة، وبقرينة لفظية من السياق هي قوله: (أنعم الله عليهما) على صحة المعنى الثاني للآية، وهذا المحمل تدل عليه قرينة الحال أيضاً، وذلك أنّ هذين الرجلين -فيما قيل- كانا من العمالقة وهم القوم الذين يخافهم بنو إسرائيل، لكنهما آمنا مع موسى عليه السلام.

وعليه فإنه يمكننا القول: إنّ هذه القراءة تركت أثراً واضحاً في تأويل الآية لدى ابن عباس ولدى غيره من المؤولين^(٢).

ومما قرأه ابن عباس أيضاً محولاً فيه بناء الفعل من البناء للفاعل إلى البناء للمفعول، قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا بَيَّنَّ لَهُ﴾ [البقرة: ٢٥٩]، قرأها: (تُبَيِّن) بالبناء للمفعول^(٣). قال الزمخشري: «وقرأ ابن عباس رضي الله عنهما: (فلما تُبَيِّن له) على البناء للمفعول»^(٤). فيكون المعنى على هذه القراءة: فلما تبين له ما أشكل عليه من أمر إحياء الموتى، قال: أعلم أنّ الله على كل شيء قدير^(٥).

ولم يُشر الطبري إلى هذه القراءة، كما أنه لم ينقل أيّ أثر عن ابن عباس في تأويلها^(٦). ولم يقف مجاهد أيضاً عند هذه الآية في تفسيره^(٧). لذلك لم نستطع معرفة الأثر الذي تركته هذه القراءة في معنى الآية عنده.

(١) الكشاف ٦٢٠/١.

(٢) ينظر: تفسير القرطبي ١٢٧/٦.

(٣) ينظر: القراءات الشاذة ص ١٦، معجم القراءات القرآنية ٢٠١/١.

(٤) الكشاف ٣٠٨/١.

(٥) نفسه ٣٠٨/١.

(٦) ينظر: تفسير الطبري ٤٨١/٥-٤٨٤ (ق).

(٧) تفسير مجاهد ص ١١٦.

ثالثاً: تحويل الفعل الماضي إلى صيغة الطلب:

ومن ذلك ما قرأه مجاهد بتغيير صيغة الفعل من الماضي إلى الأمر مع بقاء رسم الكلمة في المصحف على حاله، قوله تعالى بشأن مريم عليها السلام: ﴿فَنَقَّبَلْهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا﴾ [آل عمران: ٣٧]. فقد قرأها على صيغة الأمر المراد به الدعاء^(١). قال الزمخشري: «وقرأها مجاهد: (فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا وَأَنْبَتَهَا وَكَفَّلَهَا)، على لفظ الأمر، في الأفعال الثلاثة، ونصب (رَبُّهَا)، تدعو بذلك، أي: فاقْبَلْهَا يَا رَبُّهَا وَرَبِّهَا، واجعل زكريا كافلاً لها»^(٢).

ولم أجد لهذه القراءة أثراً في تفسير مجاهد، والذي يبدو لي أنه كان يأخذ بقراءة الجمهور، لأنه فسر الفعل (كفَّلَهَا) بحسب القراءة المشهورة، أي بصيغة الماضي لا الأمر، يدل على ذلك قوله: «(وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا)، يقول: سَاهَمَهُمْ بِقَلَمِهِ فَسَهَمَهُمْ»^(٣). قيل: إنهم لما اقترعوا على تربية مريم عليها السلام، رفع الله قدح زكريا فلم يجرب به الماء، وجرى بقدح الآخرين، أي أنه سبحانه أراد أن تكون من نصيب زكريا عليه السلام^(٤)، فيكون الله سبحانه هو الذي كفَّلَهَا له، أي جعله كافلاً لها، وهذا هو معنى قراءة الجمهور.

رابعاً: الاختلاف في الصيغة الصرفية:

وفي بعض الحروف التي قرأ بها ابن عباس نجد أن دلالة الكلمة تتغير تبعاً لتغير صيغتها الصرفية، من مثل كلمتي: مَلِكٌ بفتح اللام، ومَلِكٌ بكسرها.

فقد قرأ جمهور القراء قوله تعالى: ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَيْنِ﴾

(١) ينظر: القراءات الشاذة ص ٢٠.

(٢) الكشاف ١/٣٥٨. وينظر: تفسير القرطبي ٤/٧٠.

(٣) تفسير مجاهد ص ١٢٥.

(٤) ينظر: تفسير الطبري ٣/١٦٢.

[الأعراف: ٢٠]، بفتح اللام في (مَلِكِينَ)، أي من الملائكة، وقرأها ابن عباس وآخرون، بكسر اللام أي: (مَلِكِينَ) من الملوك^(١).

وقد ذكر الطبري أنَّ ابن عباس كان يقرأ بهذه القراءة، ولم ينقل عنه قولاً في تأويل الآية، إلا أنه استدل بتلك القراءة على أنَّ ابن عباس وجَّه الآية إلى معنى مَلِكِينَ من الملوك، وأنه تأوَّل في ذلك قول الله في موضع آخر: ﴿قَالَ يَتَّادُمُ هَلْ أَذُكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبْلَى﴾ [طه: ١٢٠]، ثم قال: «والقراءة التي لا أستجيزُ القراءة في ذلك غيرها، القراءة التي عليها قراءة الأمصار وهي، فتح اللام من (مَلِكِينَ)، بمعنى: مَلِكِينَ من الملائكة»^(٢).

ونقل القرطبي عن ابن عباس أنه قال: «أناهما الملعون من جهة المُلْك، ولهذا قال: ﴿هَلْ أَذُكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبْلَى﴾»^(٣). وأنكر أبو عمرو بن العلاء (ت ١٥٤هـ) كسر اللام في (ملكين) وقال: «لم يكن قبل آدم ﴿مَلِكٌ فِيصِيرًا مَلِكِينَ﴾»^(٤). ويبدو لي أنَّ هذا الاستدلال ضعيف، إذ لا يشترط أن يكون قبلهما مَلِكٌ من البشر حتى يتطلَّعا إلى مُلْكٍ كَمُلْكِهِ. والشيطان إنما كان يُمَنِّي آدم عليه السلام بمُلْكٍ واسع لا ينقضي ولا يَبْلَى، ومالكة لا يَفْنَى، وهذا ما لا يملكه بشر أبداً وقد رُوي عن السُّدِّيِّ (ت ١٢٧هـ)^(٥) أنه قال في تأويل قوله تعالى: ﴿قَالَ يَتَّادُمُ هَلْ أَذُكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبْلَى﴾: «إن أكلت منها كنت مَلِكاً مثل الله، أو تكونا من الخالدين فلا تموتان أبداً»^(٦). ويربط هذه الآية مع التي قبلها في سياق واحد، نستطيع أن نجد سنداً قوياً من جهة المعنى لاختيار ابن عباس في

(١) ينظر: تفسير الطبري ٣٤٨/١٢ (ق). القراءات الشاذة ص ٤٢. تفسير القرطبي ١٧٨/٧.

(٢) تفسير الطبري ٣٤٩/١٢ (ق).

(٣) و(٤) تفسير القرطبي ١٧٩/٧.

(٥) هو إسماعيل بن عبد الرحمن السُّدِّيِّ من كبار المفسرين والتابعين. معجم المفسرين ٩٠/١.

(٦) تفسير الطبري ١٦٢/١٦.

ذلك الحرف، والراجح أنه كان يتمثل هذا المعنى في ذلك الاختيار.

ومن ذلك أيضاً ما نقل عن ابن عباس ومجاهد من وجوه مختلفة في قراءة لفظة (الجَمَل) في قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ﴾ [الأعراف: ٤٠]، فقد قرأها ابن عباس (الجُمَّل) و(الجُمَّل) و(الجُمَّل) و(الجُمَّل)^(١).

قال الطبري: وأجمعت القراءة على قراءة (الجَمَل) بفتح الجيم والميم وتخفيف ذلك. «وأما ابن عباس وعكرمة وسعيد بن جبیر، فإنه حُكي عنهم أنهم كانوا يقرؤون ذلك: (الجُمَّل) بضم الجيم وتشديد الميم...»

فأما الذين قرؤوه بالفتح من الحرفين والتخفيف، فإنهم وجَّهوا تأويله إلى الجَمَل المعروف، وكذلك فسروه...

وأما الذين خالفوا هذه القراءة فإنهم اختلفوا. فرؤي عن ابن عباس في ذلك روايتان: إحداهما الموافقة لهذه القراءة وهذا التأويل...

والرواية الأخرى... عن مجاهد عن ابن عباس في قوله: (حتى يلج الجمل في سم الخياط) قال: هو قَلَس السفينة...^(٢) وعن مجاهد أيضاً أن ابن عباس قرأ (الجُمَّل) مثقلة، وقال: هو حبل السفينة. وفي رواية أخرى عنه (الجُمَّل): الحبل الغليظ^(٣).

وقال مجاهد: هو حبل السفينة^(٤). وهذا يدل على أنه كان موافقاً لابن عباس في قراءة الآية، وقيماً ذهب إليه من تأويل.

ورؤي عن عكرمة بن عبدالله البربري (ت ١٠٥هـ)^(٥) وهو من تلاميذ

(١) ينظر: القراءات الشاذة ص ٤٣، والمحتسب ٢٤٩/١، والبحر المحيط ٢٩٧/٤.

(٢) تفسير الطبري ٤٢٨/١٢-٤٣١ (ق). والقَلَس حبل ضخمة من ليف أو خوص، لسان العرب ١٨٠/٦ (قلس).

(٣) ينظر: تفسير الطبري ٤٣١/١٢-٤٣٢ (ق).

(٤) ينظر: تفسير مجاهد ص ٢٣٦.

(٥) ينظر ترجمته في: معجم المفسرين، عادل نويهض ٣٤٨/١.

ابن عباس أيضاً، أنه كان يقرؤها: (الجُمَّل) مثقلة، ويقول: «هو الحبل الذي يصعد به إلى النخل»^(١). وليس ثمة خلاف يُذكر بين القولين، فهما متفقان على أن (الجُمَّل) هو الحبل الغليظ، أما أين يُستخدم فلا أهمية لذلك. وقد يكون قول ابن عباس وغيره: هو حبل السفينة، من باب التشبيه، أي: كعِظَم حبل السفينة، لأنه معروف بضخامته، وربما تنبه عكرمة إلى أنَّ عامة العرب لا يعرفون حبل السفينة لقلة اتصالهم بالبحر، فقرَّبه إلى أذهانهم بمثال من بيئتهم، وهو الحبل الذي يصعد به على النخل.

وحاول الطبري توجيه قراءة الكلمة بوجهيها أي: بالتخفيف والتشديد (الجَمَل والجُمَّل) فقال: وكأنَّ من قرأها (الجُمَّل) بالتخفيف: «وجَّهه إلى جماع (جملة) من الحبال. جُمِعَتْ (جَمَلًا)، كما تُجمع (الظُّلْمَة)، (ظُلْمًا) ...»

وأما من شدَّد الميم وضمَّ الجيم فإنه وجَّهه إلى أنه اسم واحد، وهو الحبل أو الخيط الغليظ»^(٢).

وذهب ابن جني خلافاً للطبري إلى أنَّ المعنى واحد في الحالتين، وقال: «أما (الجُمَّل) بالثقل و(الجَمَل)^(٣) بالتخفيف فكلاهما الحبل الغليظ من القنَّب، ويقال: حبل السفينة، ويقال: الحبال المجموعة، وكله قريب بعضه من بعض.»

وأما (الجُمَّل) فقد يجوز في القياس أن يكون جمع جَمَل كَأَسَد وأُسْد ووَثْن ووُثْن، وكذلك المضموم الميم أيضاً كأُسْد»^(٤).

والذي يبدو لي أنَّ ابن عباس ومجاهداً ومن قرأ قراءتهما، أرادوا أن ينبِّهوا بتلك الوجوه المختلفة لهذا الحرف، على أنَّ المراد بـ(الجمل) في

(١) تفسير الطبري ٤٣٢/١٢ (ق). وينظر: تفسير القرطبي ٢٠٧/٧.

(٢) تفسير الطبري ٤٣٣/١٢ (ق).

(٣) في المطبوع و(الجُمَّل) بضم الوسط وهو تصحيف.

(٤) المحتسب ٢٤٩/١. وينظر: تفسير القرطبي ٢٠٧/٧.

هذه الآية هو الحبل الغليظ الذي يشبه حبل السفينة، وليس الجمل المعروف كما قد يظن بعضهم.

ويظهر لي أنّ التأويل الذي ذهب إليه ابن عباس ومن تابعه هو الوجه الراجح في معنى (الجمل)، لوجود قرينة لفظية من السياق تدل على هذا المعنى، وهي قوله: (حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ)، وسمُّ الخياط أو المَخِيْط هو ثقب الإبرة^(١)، والذي يناسبه ذكر الخيط لا ذكر البعير.

خامساً: الاختلاف في الأفراد والجمع:

ومما قرأه ابن عباس ومجاهد بالجمع بدل الأفراد، لفظة (ريش) في قوله تعالى: ﴿يَبْنِيْءَ آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ لِبَاسًا يُؤْوِي سَوْءَاتِكُمْ وَرِيشًا﴾ [الأعراف: ٢٦]، فقد قرأها ابن عباس ومجاهد (ريشاً)^(٢).

وقد ذكر الطبري هذه القراءة، ولكنه كعادته رجّح عليها قراءة الجمهور، ثم قال: «فمن قرأ ذلك (وريشاً) فإنه محتمل أن يكون أراد به جمع الريش...»

ويحتمل أن يكون أراد به مصدرأ، من قول القائل: ريشه الله يريشه ريشاً وريشاً...»

و(الريش) في كلام العرب، الأثاث، وما ظهر من الثياب من المتاع مما يلبس أو يُحشى من فراش أو دثار.

و(الريش) إنما هو المتاع والأموال عندهم. وربما استعملوه في الثياب والكسوة دون سائر المال...»^(٣). ثم نقل عدداً من الأقوال في معنى (الريش والرياش)، فروى عن ابن عباس ومجاهد أنهما قالوا: الريش: هو

(١) ينظر: معاني الفراء ١/٣٧٩.

(٢) ينظر: البحر المحيط ٤/٢٨٢. القراءات الشاذة ص ٤٣. معجم القراءات ٢/٣٥٠.

(٣) تفسير الطبري ١٢/٣٦٣-٣٦٤ (ق).

المال^(١). ونقل عن ابن عباس وحده أنه قال: «الرياش: اللباس والعيش والنعيم»^(٢). وقال غيره: الرياش: المعاش^(٣).

قال أبو عبيدة: «الرياش والريش واحد، وهو ما ظهر من اللباس والشارة»^(٤). وقد اختار الأخفش الأوسط (ت ٢١٥هـ) هذه القراءة، وقال: «وقرأ بعضهم (ورياشاً) وبها نقراً، وكلُّ حسنٌ، ومعناه واحد»^(٥).

وقال ابن جني في توجيه هذه القراءة: إنها تحتل شيئين: إما أن تكون جمع ريش، مثل شُعب وشُعاب. وإما أن يكونا لغتين: فِعْلٌ وفِعَالٌ. قال الكلابيون الرياش: ما كان من لباس أو حشو من فراش أو دثار، والريش: المتاع والأموال. وقد يكون الريش في الثياب دون المال. ويقال: هو حسن الريش، أي الثياب. والرياش: القشر، وهما كما ترى متداخلان»^(٦).

وبسبب هذا التداخل في المعاني بين (الريش والرياش) لم يستطع صاحب (اللسان) أن يفصل معاني كل واحدة منهما عن معاني الأخرى، فقال: «والريش والرياش: الخصب والمعاش والمال والأثاث واللباس الحسن الفاخر...»^(٧)

والذي يظهر لي من كل ذلك أن لفظة (الريش) ذات دلالة عامة، فهي تدل على المال والمعاش والخصب ومظاهرها من لباس ومتاع وأثاث وغير ذلك.

أما لفظة (رياش) فهي ذات دلالة خاصة، لأنها أكثر ما تدل على اللباس وما يتصل به. ويبدو لي أن ابن عباس قد أراد هذا المعنى بقراءته تلك والذي رجَّح لديَّ هذا الرأي أمور عدة.

(١) و (٢) و (٣) ينظر: تفسير الطبري ٣٦٥/١٢ (ق). تفسير مجاهد ص ٢٣٣.

(٤) مجاز القرآن ٢١٣/١.

(٥) معاني القرآن للأخفش ٢٩٧/٢.

(٦) المحتسب ٢٤٦/١.

(٧) لسان العرب ٣٠٩/٦ (ريش).

أولها: أن ابن عباس نفسه قال في تأويل (الرياش): إنه اللباس^(١).

ثانيها: سياق الحال أو سبب نزول هذه الآية، وهو أنه «كان ناس من العرب يطوفون بالبيت عراة، فأمرُوا باللباس»^(٢).

ثالثها: قرينة لفظية من السياق وهي قوله تعالى: ﴿يَاسَا يُورِي سَوَاءَ تَكُمُ وَرِيثًا﴾، والذي يوارى جسد الإنسان إنما هو اللباس.

ومما قرأه بالإفراد بدل الجمع قوله تعالى: ﴿وَيَذْرَكُ وَاِلهَتَكَ﴾ [الأعراف: ١٢٧]، بالإفراد في (آلهتك) أي: (إلهتك)^(٣).

وقد ذكر الطبري هذه القراءة، وقال: «وأما قوله: (وآلهتك) فإنَّ قراءة الأَمْصَارِ عَلَى فَتْحِ الأَلْفِ مِنْهَا وَمُدَّهَا، بِمَعْنَى: وَقَدْ تَرَكَ مُوسَى عِبَادَتَكَ وَعِبَادَةَ آلِهَتِكَ الَّتِي تَعْبُدُهَا.

وقد ذُكِرَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّهُ قَالَ: كَانَ لَهُ بَقْرَةٌ يَعْبُدُهَا. وَقَدْ رُوِيَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ وَمَجَاهِدٍ أَنَّهُمَا كَانَا يَقْرَأْنَهَا: (وَيَذْرَكُ وَإِلَاهَتِكَ) بِكَسْرِ الأَلْفِ بِمَعْنَى: وَيَذْرَكُ وَعِبُودَتِكَ»^(٤).

ونصَّ الطبري أيضاً على أنَّ من قرأها على قراءة الجمهور (وآلهتك) ذهب بها إلى أنَّ فرعون كان يعبد آلهة، ونقل عن ابن عباس أنَّ آلهته كانت البقر. وقال غيره: كان لفرعون جمانة معلقة في نحره يعبدُها. وقال آخرون: كان يعبد إلهاً في السر^(٥).

أما من قرأها (إلهتك) ومنهم ابن عباس ومجاهد، فإنهم ذهبوا إلى أنَّ معنى الآية: (وَيَذْرَكُ وَعِبَادَتَكَ)، وحثَّهم في ذلك أنَّ فرعون كان يُعْبُدُ وَلَا يَعْبُدُ.

(١) ينظر: تفسير الطبري ٣٦٥/١٢ (ق).

(٢) تفسير مجاهد ٢٣٣.

(٣) ينظر: القراءات الشاذة ص ٤٥، البحر المحيط ٣٦٧/٤، تفسير القرطبي ٢٦٢/٧.

(٤) تفسير الطبري ٣٨-٣٩/١٣ (ق).

(٥) تفسير الطبري ٣٨/١٣. وينظر: تفسير القرطبي ٢٦١/٧.

وروى الطبري عن ابن عباس: «أنه قرأ (ويذرك وإلاهتك)، قال: وعبادتك، ويقول: إنه كان يُعْبَدُ ولا يُعْبَدُ»^(١). وعنه أيضاً قال: معناها يترك عبادة^(٢).

وذهب مجاهد إلى القول نفسه في تأويل هذه الآية^(٣). مما يدل على أنه كان يقرؤها: (وإلاهتك). وقال ابن جني في توجيه هذه القراءة: «أما (إلاهتك) فإنه عبادتك، ومنه الإله، أي مستحق العباد، وقد سميت الشمس إلهة وألأهة، لأنهم كانوا يعبدونها، ويقال: تَأَلَّه تَأَلَّهًا. قال رؤبة:

سبحن واسترجعن من تألهي

أي: عبادتي^(٤).

والذي أخلص إليه من كل ذلك هو أن أثر تلك القراءة ظاهر في تأويل الآية بما لا يحتاج إلى بيان، كما أن سياق الحال ملحوظ تماماً في تأويلها، يدل عليه قول ابن عباس: (إنما كان فرعون يُعْبَدُ ولا يُعْبَدُ)، لذلك فإنه ومجاهداً قرأها (وإلاهتك) وتأولها بمعنى (وعبادتك).

وهو التأويل الذي أرجحه، لأن فرعون كان يقول لقومه: ﴿أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى﴾ [النازعات: ٢٤]، و﴿مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي﴾ [القصص: ٣٨]، فكيف يناقض نفسه أمامهم ويعبد آلهة من البقر أو غيرها، وهو الذي يطالبهم بعبادته هو دون غيره؟!

وقد لاحظ الطبري هذا الربط الوثيق بين المعنى والقراءة عندهما في هذه الآية، فقال: «وقد بيّن ابن عباس ومجاهد ما أرادوا من المعنى في قراءتهما ذلك على ما قرأ... مع بيانهما عن أنفسهما ما ذهباً إليه من معنى

(١) تفسير الطبري ٣٩/١٣ (ق)، وينظر: معاني الفراء ٣٩١/١.

(٢) نفسه ٤٠/١٣.

(٣) ينظر: تفسير مجاهد ص ٢٤٣، تفسير الطبري ٤٠/١٣ (ق).

(٤) المحتسب ٢٥٦/١.

ذلك»^(١). فهما لم يكتفيا بالقراءة حسب للدلالة على المعنى، وإنما نصّا على ذلك بالقول أيضاً.

وقرأ مجاهد وحده لفظة (كلمات) بالإفراد بدل الجمع في قوله تعالى: ﴿فَقَامُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَتِهِ﴾ [الأعراف: ١٥٨]، قرأها (وكلمته) بالإفراد^(٢).

قال بعض المفسرين في معنى قوله: (وكلماته) أي: وآياته^(٣). ونقل الطبري عن مجاهد أنه قال: إن معناها: عيسى بن مريم عليه السلام^(٤). ولم يُشير إلى قراءة لمجاهد في هذه الآية. غير أن الذي يظهر من خلال التأويل الذي نقل عنه، أنه فسر الآية على قراءته لا على القراءة المشهورة. ويبدو أنه استدل على ما ذهب إليه من تأويل بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ﴾ [النساء: ١٧١]، والمقصود بـ(الكلمة) هنا: «الرسالة التي أمر الله ملائكته أن تأتي مريم بها، بشارة من الله لها»^(٥). فسمي عيسى لذلك كلمة الله.

وأثر القراءة ظاهر فيما أوّل به مجاهد الآية السالفة، كما أن أثر قرينة السياق بارز فيه أيضاً، ويبدو أن مجاهداً كان ينظر إلى القرآن على أنه سياق واحد شأنه في ذلك شأن عامة المؤولين.

ومما قرأه ابن عباس ومجاهد بالإفراد بدل الجمع لفظة (مساجد) في قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِلْمُشْرِكِينَ أَنْ يَعْمُرُوا مَسْجِدَ اللَّهِ﴾ [التوبة: ١٧]، قرأها: (مسجد الله)^(٦).

ولم ينقل الطبري قولاً لابن عباس أو مجاهد خاصة في تأويل هذا

(١) تفسير الطبري ٤١/١٣ (ق).

(٢) ينظر: القراءات الشاذة ص ٤٦، البحر المحيط ٤٠٦/٤.

(٣) ينظر: تفسير الطبري ١٧١/١٣ (ق).

(٤) نفسه ١٧١/١٣.

(٥) نفسه ٤١٨-٤١٩ (ق).

(٦) ينظر: تفسير القرطبي ٨٩/٨، والبحر المحيط ١٨/٥.

الحرف، لكنه ذكر أن الذين قرؤوها (مسجد) بالتوحيد، أرادوا به (المسجد الحرام)، فقال: «واختلفت القراءة في قراءة قوله: ﴿مَا كَانَ لِلْمُشْرِكِينَ أَنْ يَعْمُرُوا مَسْجِدَ اللَّهِ﴾ فقرأ ذلك عامة قراء أهل المدينة والكوفة (مسجد الله) على الجمع، وقرأ ذلك بعض المكيين والبصريين (مسجد الله) على التوحيد، بمعنى المسجد الحرام»^(١).

وقد احتج الفراء لقراءة الجمهور ورأى أنها تحتل معنى الواحد والجمع لأن العرب قد تذهب بالواحد إلى الجمع وبالجمع إلى الواحد، كقولهم: عليه ثوب أخلاق^(٢).

والراجح أن من قرأ هذه القراءة، وذهب إلى ذلك المعنى في تأويل (المسجد) قد استدل بقريضة السياق على أن المقصود هو المسجد الحرام فوحد القراءة، وهي قوله تعالى بعد هذه الآية: ﴿أَجَعَلْتُمْ سِقَايَةَ الْحَاجِّ وَعِمَارَةَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ كَمَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ [التوبة: ١٩].

ورأى الزمخشري أن المراد بـ(المساجد) المسجد الحرام. وعلل الجمع بقوله: «وأما القراءة بالجمع ففيها وجهان، أحدهما: أن يراد المسجد الحرام، وإنما قيل مساجد لأنه قبلة المساجد كلها وإمامها، فعامره كعامر جميع المساجد، ولأن كل بقعة منه مسجد. والثاني: أن يراد جنس المساجد، وإذا لم يصلحوا لأن يعمرها جنسها، دخل تحت ذلك أن لا يعمرها المسجد الحرام الذي هو صدر الجنس ومقدمته وهو أكد، لأن طريقته طريقة الكناية، كما لو قلت: فلان لا يقرأ كتب الله. كنت أنفي لقراءته القرآن من تصريحك بذلك»^(٣). وقال القرطبي محتجاً لمن قرأها بالجمع: «وقد يحتمل أن يراد بقراءة الجمع المسجد الحرام خاصة. وهذا جائز فيما كان من أسماء الجنس، كما يقال: فلان يركب الخيل وإن لم

(١) تفسير الطبري ٦٦/١٠.

(٢) ينظر: معاني الفراء ٤٢٦/١.

(٣) الكشاف ٢٥٣/٢.

يركب إلا فرساً. والقراءة (مساجد) أصوب لأنه يحتمل المعنيين^(١). ولا جدال في أنّ القراءة بالجمع تحتمل المعنيين وأنّ الخاص يدخل تحت العام، غير أنّ الذي تجب ملاحظته أنّ من قرأها بالإفراد أراد تخصيص دلالة اللفظ بالمسجد الحرام، لأنه المعنيّ بالخطاب والمقصود بالسياق أولاً وإن دخل غيره من المساجد في حكمه.

سادساً: الاختلاف في التضعيف والتخفيف:

ومن وجوه الاختلاف في القراءات التي تظهر آثارها في بناء الكلمة وصيغتها الصرفية من غير أن تغير صورتها، هي الاختلاف بالتضعيف والتخفيف في الكلمة الواحدة، فقد يقرأها بعض القراء مخففة، ويقرأها آخرون مُضعّفة، وكثيراً ما ينجم عن ذلك اختلاف في دلالة الكلمة بحسب الوجه الذي تقرأ به.

فمن ذلك على سبيل المثال أنّ جمهور القراء قرؤوا قوله تعالى: ﴿حَمَلَتْ حَمَلًا خَفِيًّا فَمَرَّتْ بِهِ﴾ [الأعراف: ١٨٩] بالتضعيف في (مَرَّتْ)، وقرأها ابن عباس وآخرون (فَمَرَّتْ به) بالتخفيف^(٢).

والمعنى على قراءة التضعيف أنها استمرّت بالحمل أي أتمته. قال مجاهد: (فَمَرَّتْ به) معناه استمرّت بحمله^(٣). وهذا يدل على أنه كان يأخذ بقراءة الجمهور.

وقال ابن عباس معناه: فَشَكَّتْ، أَحْمَلْتُ أم لا^(٤)؟ وهذا يدل على أنه يتمثل في هذا التأويل قراءته لتلك الكلمة، لأنها بالتخفيف تكون مأخوذة من (المرية)، قال الراغب: وهي «التردد في الأمر، وهو أخص من الشك»^(٥).

(١) ينظر: الكشاف ١٨٦/٢، البحر المحيط ٤٣٩/٤.

(٢) ينظر: تفسير مجاهد ص ٢٥٢. تفسير الطبري ٣٠٥/١٣ (ق). معاني الفراء ٤٠٠/١.

(٣) ينظر: تفسير الطبري ٣٠٥/١٣ (ق).

(٤) المفردات ص ٧٠٨ (مرى).

(٥) المحتسب ٢٦٩/١.

وقد ذهب ابن جنبي في توجيه هذه القراءة إلى أن أصلها (فَمَرَّتْ به) مُضَعَّفَةٌ، لكنها خُففت طلباً للسهولة، قال: «غير أنهم قد حذفوا نحو هذا تخفيفاً لثقل التضعيف»^(١). ولا أتفق مع هذا الرأي، لأن من قرأها بالتخفيف أراد معنى بعينه ولم يرد سهولة النطق، يدل على ذلك تأويل ابن عباس لتلك اللفظة، وإن كانت ثمة خِفة في نطقها بعد ذلك فإنها من الاتفاق لا القصد.

ومما يقوي هذه الوجهة في تأويل الآية قرينة الحال، فقد قيل: إنَّ حواء لما حملت أول مرة لم تدر ما هو فخافت وترددت. قال القرطبي: «وعلى هذا القول ما روي في قصص هذه الآية أن حواء لما حملت أول حمل لم تدر ما هو. وهذا يقوي قراءة من قرأ (فَمَرَّتْ به) بالتخفيف. فجزعت لذلك، فوجد إبليس السبيل إليها»^(٢). فابن عباس كان يريد بتلك القراءة معنى محددًا قد اختاره في تأويل الآية.

وقرأ ابن عباس ومجاهد قوله تعالى: ﴿وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا﴾ [الإسراء: ١٦] بالتضعيف في (أَمَرْنَا) أي (أَمَرْنَا)^(٣).

وقد نقل الفراء جملة من وجوه قراءة هذا الحرف، وذكر أنها بالتخفيف تعني الأمر بالطاعة، أي أن المترف إذا أمر بالطاعة خالف إلى الفسوق. وقال عن قراءة التضعيف (أَمَرْنَا مترفيها): إنَّ معناها «موافق لتفسير ابن عباس، وذلك أنه قال: سلَّطنا رؤساءها ففسقوا فيها»^(٤).

والذي يبدو أن ابن عباس أراد بثقل (أَمَرْنَا) معنى (سلَّطنا)، قال أبو عبيدة: «وثقله بعضهم (أي: أَمَرْنَا) فجعل معناه أنهم جعلوا أمراء»^(٥).

(١) تفسير القرطبي ٨/٨٩.

(٢) تفسير القرطبي ٧/٣٣٨.

(٣) ينظر: البحر المحيط ٦/٢٠. القراءات الشاذة ص ٧٥. معجم القراءات ٣/٣١٣.

(٤) معاني الفراء ٢/١١٩.

(٥) مجاز القرآن ١/٣٧٣.

وقد نحا الطبري المنحى ذاته في تأويل القراءتين، ورأى أنّ (أمرنا) بالتخفيف معناها: «أمرنا مُترفيها بالطاعة ففسقوا فيها بمعصيتهم الله وخلافهم أمره، كذلك تأوله كثير ممن قرأه كذلك»^(١)، وأما إذا قرئت مشددة فهي من الإمارة، وقال: «وقد تأوّل هذا الكلام على هذا التأويل جماعة من أهل التأويل... عن ابن عباس، قوله: (أمرنا مترفيها) يقول: سلّطنا أشرارها فعصوا فيها، فإذا فعلوا ذلك أهلكتهم بالعذاب»^(٢). وهذا تصريح من ابن عباس بأنه أراد بقراءته هذا المعنى.

وقال مجاهد في تأويل الآية إنّ معناها: أكثرنا، والعرب تقول: أمر بنو فلان أي: كثر بنو فلان، وفي رواية أخرى عنه قال: معناها بعثنا^(٣)..

ويبدو أنّ القول الأول لمجاهد محمول على قراءة من قرأها بالمد، أي (أمرنا)، قال الفراء: «ومعنى (أمرنا) بالمد: أكثرنا»^(٤). أما القول الثاني فإنه محمول على قراءة التخفيف، ولم أقف له على قول في تفسير قراءتها بالتشديد، فيما بين يديّ من المظان، وهذا يدل على أحد أمرين، الأول: إما أنه كان يقرؤها (أمرنا) بالمد. والثاني: أو أنه رواها عن شيخه ابن عباس بالتشديد لكنه لم يأخذ بها، وأخذ بقراءة الجمهور بالتخفيف، وبالقراءة الثانية بالمد، لذلك فإنه أوّل الكلمة على هذين الوجهين حسب.

قال ابن جني في معنى (أمرنا) بالتخفيف: «يقال أمر القوم إذا كثروا وقد أمرهم الله أي: كثرهم، وكان أبو علي يستحسن قول الكسائي في قول الله تعالى: ﴿لَقَدْ جِئْتَنَا شَيْئًا مِمَّا﴾ [الكهف: ٧١]، أي: كثيراً، من قول الله (أمرنا مترفيها)، ومن قولهم: أمر الشيء، إذا كثر.

وأما (أمرنا مترفيها) فقد يكون منقولاً من أمر القوم أي: كثروا. كعلم وعلمته، وسلّم وسلّمته. وقد يكون منقولاً من أمر الرجل إذا صار أميراً،

(١) و(٢) تفسير الطبري ٤٢/١٥.

(٣) ينظر: تفسير مجاهد ص ٣٥٩، وتفسير الطبري ٤٢/١٥.

(٤) معاني الفراء ١١٩/٢. وينظر: تفسير الطبري ٤٣/١٥.

وأمر علينا فلان: إذا ولي. وإن شئت كان (أمرنا) كثرنا، وإن شئت كان من الأمر والإمارة^(١).

وإذا كان الحال كذلك فإن (أمرنا) بالتضعيف تحتمل معنيين، الأول: الإمارة والسلطان. والثاني: الكثرة والزيادة في العدد، وهذا المعنى يتفق مع ما ذهب إليه مجاهد في قوله الأول، وهو يقوي ما نسب إليه من قراءة في هذا الحرف، أي: التضعيف في (أمرنا).

والذي يبدو لي - والله أعلم - أن من قرأها بالتضعيف وأولها على أنها بمعنى (سلطاناً أو كثرنا)، إنما أراد الابتعاد بالآية عن المعنى المشكل الذي تفيده بالقراءة المشهورة لها، لأن ظاهرها يدل على أن الله سبحانه هو الذي يأمر المترفين بالفسق، وحاشا لله أن يأمر العبد بفعل مشين ثم يحاسبه عليه، فكان لزاماً على من ينزه الخالق عن فعل ذلك أن يلتمس وجهاً في القراءة أو التأويل لا يفهم منه ذلك المعنى، لذلك فقد كان تضعيف تلك الكلمة فيصلاً بين دالتيها، إحداهما دلالتها وهي مخففة، وهي دلالة مشكلة لا يرتضيها دعاة التنزيه، والثانية دلالتها وهي مضعفة، وهي دلالة لا إشكال فيها.

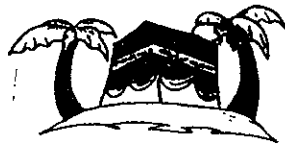
ومن خلال المثالين السالفين في القراءة بالتخفيف أو التضعيف، نجد أن ذلك الضرب من التغيير في بناء الكلمة، ترك أثراً كبيراً في دلالتها، وأن من قرأ الكلمة على هذا الوجه أو ذاك، إنما كان يرمي إلى معنى بعينه، هو المعنى الذي يراه في تأويلها.

وكذلك الحال فيما يتعلّق بأنماط التغيير الأخرى. فتحويل بناء الفعل من المجهول إلى المعلوم أو العكس له أثر واضح في المعنى. وكذلك تحويل الفعل الماضي إلى صيغة الطلب، أو الاختلاف في صيغة الكلمة، وفي أفرادها وجمعها، كل هذه الظواهر المعهودة في القراءات عامة، لها

(١) المحتسب ١٦/٢-١٧.

آثار واضحة في دلالة الكلمة وفي تأويل الآية، وقد أشير إلى ذلك في مواضعه.

وقد تكون هناك ظواهر أخرى من الاختلاف في بناء الكلمة بين القراءات، غير أنّها لم تترك أثراً تُذكر في المعنى، فاقصر البحث على هذه الظواهر لأهميتها ولأنّها أوسع من غيرها وأكثر تأثيراً في معاني الكلمات وفي تأويل الآيات القرآنية.



المبحث الثالث الاختلاف في حروف الكلمة

أولاً: الاختلاف في الحروف المتشابهة بالرسم:

أ - في الأسماء.

ب - في الأفعال.

ثانياً: الاختلاف في الحروف غير المتشابهة بالرسم:

أ - في الأسماء.

ب - في الأفعال.

المبحث الثالث

الاختلاف في حروف الكلمة

من المظاهر المعهودة في القراءات عامة إبدال حرف بحرف، لا سيما في الحروف التي يتشابه رسمها وتتمايز عن بعضها بالنقط، مثل: يَهْدِ ونَهْدِ، وبشراً ونشراً، وإن نعفُ وإن تعفُ، والصادقين والصادقين، وهذه ظاهرة عامة نجدها لدى القراء جميعاً.

ويجب التنبيه قبل كل شيء على أننا لا نرى أنَّ القراءة تَبَعُ للرسم، لأنَّ القراءة رواية وسند أولاً، وفي ذلك يقول ابن الجزري: «ثم إنَّ الاعتماد في نقل القرآن على حفظ القلوب والصدور لا على حفظ المصاحف والكتب، وهذه أشرف خصيصة من الله تعالى لهذه الأمة»^(١).

وعلَّل تجريد المصاحف من النقط والشكل عندما جمع المصحف في زمن الخليفة عثمان رضي الله عنه بقوله: «وَجُرِّدَتْ هَذِهِ الْمَصَاحِفُ جَمِيعَهَا مِنَ النَّقْطِ وَالشَّكْلِ، لِيَحْتَمِلَهَا مَا صَحَّ نَقْلُهُ وَثَبَّتْ تِلَاوَتُهُ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ - إِذْ كَانَ الْاعْتِمَادُ عَلَى الْحِفْظِ لَا عَلَى مَجْرَدِ الْخَطِّ - وَكَانَ مِنْ جُمْلَةِ الْأَحْرَفِ الَّتِي أَشَارَ إِلَيْهَا النَّبِيُّ ﷺ بِقَوْلِهِ: «أَنْزَلَ الْقُرْآنَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ»، فَكُتِبَتِ الْمَصَاحِفُ عَلَى اللَّفْظِ الَّذِي اسْتَقَرَّ عَلَيْهِ فِي الْعَرْضَةِ الْأَخِيرَةِ عَنِ

(١) النشر ٦/١.

رسول الله ﷺ^(١). فالرسم إذا تبع للقراءة، وليس العكس. ويؤكد ابن الجزري هذه الحقيقة مرة أخرى، فيقول: «لما كتبوا تلك المصاحف جرّدها من النقط والشكل لتكون دلالة الخط الواحد على كلا اللفظين المنقولين المسموعين المتلوين شبيهة بدلالة اللفظ الواحد على كلا المعنيين المعقولين المفهومين»^(٢). فتجريد المصحف من النقط والشكل عند كتابته في زمن الصحابة رضي الله عنهم كان من أجل أن يحتمل خطّه وجوه القراءات الصحيحة، وبذلك يظهر لنا خطأ من يرى أن القراءات ناجمة عن تجريد خط المصحف من النقط والشكل كما ذهب المستشرق (جولد تسهر)^(٣).

ولا يحتمل المقام مناقشة هذه المسألة بكل تفصيلاتها، ونكتفي بهذه الإشارة العجلى التي قصد بها دفع ما قد يتبادر لدى بعضهم من وهم يرى من خلاله أن إبدال حرف بحرف من قبل قارئ ما، أو اختلاف حروف الكلمة الواحدة من قارئ لآخر، إنما هو ناجم عن عدم وجود النقط والشكل في خط المصحف في بادئ الأمر.

والذي يهمننا الوقوف عنده في هذا الصدد هو بعض الحروف التي قرأ بها ابن عباس أو مجاهد أو كلاهما وكان فيها إبدال صوت بصوت آخر، مما يمكن أن يغيّر دلالة الكلمة، وما قد يتركه ذلك من أثر في تأويل الآية عندهما.

ومن الممكن أن يكون تغيير حرف من الكلمة وإيداله بآخر، في أكثر الأحيان سبباً في تغيير دلالة الكلمة، ومن ثمّ تغيير في معنى الآية، واختلاف في تأويلها على هذا الوجه أو ذاك.

ومن أجل معرفة آثار هذا الضرب من أضرب الاختلاف في القراءة، في تأويل الآيات لدى ابن عباس ومجاهد فإننا سوف ندرس جملة من

(١) نفسه ٧/١-٨.

(٢) النشر ٣٣/١.

(٣) ينظر: مذاهب التفسير الإسلامي ص ٨-٩.

الأمثلة عليه، التي وقعت في بعض اختياراتهما في القراءة.

وقد وجدتُ أنَّ التغيير في حروف الكلمة أكثر ما يكون في الحروف المتشابهة في الرسم التي لا يميز بينها إلا النقط، كالباء والتاء والعين والغين والفاء والقاف.. إلخ. ويوجد بنسبة أقل في الحروف التي تختلف في الرسم. وسأبدأ أولاً بما هو أعمُّ وأكثر وقوعاً.

أولاً: الاختلاف في الحروف المتشابهة بالرسم:

أ - في الأسماء:

ومن ذلك قراءة ابن عباس لكلمة (بُشْرًا) في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ﴾ [الأعراف: ٥٧]، قرأها: (نُشْرًا) بالنون^(١).

وقد نقل الطبري قراءات عدَّة لهذا الحرف، منها: (نُشْرًا) بفتح فسكون، ومعناها في كلام العرب «من الرياح، الطيبة اللينة الهبوب، التي تُنشئُ السحاب. وكذلك كل ريح طيبة عندهم فهي (نُشْر)»^(٢) وقال: «وبهذه القراءة قرأ ذلك عامة قرأة الكوفيين، خلا عاصم بن أبي النُّجود، فإنَّه كان يقرؤه: (بُشْرًا) على اختلاف عنه فيه... وكان يتأول في قراءته ذلك كذلك، قوله: ﴿وَمَنْ ءَايَنَاهُ أَنْ يُرْسِلَ الرِّيحَ مُبَشِّرَاتٍ﴾ [الروم: ٤٦]، تبشر بالمطر، وأنه جمع (بشير) يبشر بالمطر، جُمِعَ (بُشْرًا) كما يُجمَع (النذير) (نُذْرًا).

وأما قرأة المدينة وعامة المكيين والبصريين، فإنهم قرؤوا ذلك: (وهو الذي يرسل الرياح نشرا) بضم النون والشين، بمعنى جمع (نُشور) جمع (نُشْرًا) كما يُجمع الصبور صُبْرًا والشكور شُكْرًا...

(١) ينظر: البحر المحيط ٣١٦/٤.

(٢) تفسير الطبري ٤٩٠-٤٩١/١٢ (ق).

وكان بعضهم يقول: إذا قرئت بضم النون، فينبغي أن تسكن شينها، لأنَّ ذلك لغة بمعنى (النُّشْر) بالفتح. وقال: العرب تضم النون من (النُّشْر) أحياناً، وتفتح أحياناً بمعنى واحد»^(١).

والذي يبدو أنَّ الأصل في قراءة ابن عباس هو (نُشْرًا) بضم النون والشين جمع نُشُور، ولكنه سكن: الشين تخفيفاً كرُسل ورُسل جمع رَسُول^(٢).

قال أبو عبيدة: ومعنى (نُشْرًا) «أي متفرقة من كل سبب وجانب وناحية»^(٣). وقد أورد ابن جني خمس قراءات لهذا الحرف، إحداها بقراءة ابن عباس التي قال في توجيهها: «أما (نُشْرًا) فتخفيف (نُشْرًا) في قراءة العامة، والنُّشْر جمع نُشُور، لأنها تنشُر السحاب وتستدره، والتثقيل أفصح لأنه لغة الحجازيين، والتخفيف في نحو ذلك لتميم»^(٤).

فإذا كان ابن عباس يريد بـ(نُشْرًا) جمع (نُشُور) فإنَّ قراءته تحتمل معنيين:

الأول: أنَّ الريح تنشر السحاب وتفرقه إلى الجهات التي أراد الله رحمتها بالغيث.

والثاني: أنها تنشر الأرض الميتة فتبعث فيها الحياة والخصب، لأنَّ من معاني (أنشر) (أحيا)^(٥)، فسَمَّى الرياح (نُشْرًا) أي: مُحْيية لأنها السبب في تحريك السحاب الذي يُحيي الأرض بعد موتها، وهذا من المجاز المرسل بعلاقة السببية.

(١) تفسير الطبري ٤٩٠/١٢-٤٩١ (ق).

(٢) ينظر: معاني القرآن للأخفش ٣٠١/٢. تفسير القرطبي ٢٢٩/٧. لسان العرب ٢٠٧/٥ (نشر).

(٣) مجاز القرآن ٢١٧/١. وينظر: صحيح البخاري ١٢٩/٣.

(٤) المحتسب ٢٥٥/١. وينظر: لسان العرب ٢٠٧/٥ (نشر).

(٥) ينظر: لسان العرب ٢٠٧/٥ (نشر).

غير أننا لم نعثر على قول لابن عباس في تأويل الآية لتبين من خلاله المعنى الذي كان يرمي إليه بقراءته للكلمة على هذا الوجه.

وقرأ قوله: (عِتْيَا)، بالسين أي (عُسيًّا)، في قوله تعالى: ﴿وَقَدْ بَلَغَتْ مِنْ الْكِبَرِ عِتْيَا﴾ [مريم: ٨]، وقوله: ﴿أَيُّهُمْ أَشَدُّ عَلَى الرَّحْمَنِ عِتْيَا﴾ [مريم: ٦٩]^(١).

قال الفراء عند ذكر الآية الأولى: «وقرأ ابن عباس (عُسيًّا) وأنت قائل للشيخ إذا كبر: قد عَتَا وَعَسَا كما يقال للعود إذا يبس»^(٢). وعلى هذا فاللفظان مترادفان وهما بمعنى واحد.

وقال أبو عبيدة: إِنَّ (عِتْيَا) تقال: «لكل مبالغ من كِبَرٍ أو كَفَرٍ أو فسادٍ فقد عَتَا يَعْتُو عِتْيَا»^(٣). وزيد على ذلك في أحد الأصول الخطية للمجاز: «ومثله عسا عسيًا»^(٤).

وقد نقل الطبري عن ابن عباس قولاً يدل على أنَّ هذين اللفظين لهما دلالة واحدة حتى إنه لفرط اتحادهما في المعنى لم يستطع أن يُعيِّن بأيِّهما كان يقرأ الرسول ﷺ. قال ابن عباس: «قد علمتُ السُّنَّةَ كُلَّهَا غير أنني لا أدري أكان رسول الله ﷺ يقرأ: من الكبر عِتْيَا أو عُسيًّا»^(٥).

وهذا يدل على أنَّ هذين اللفظين متساويان تماماً في ذهنه في الدلالة على معنى المبالغة في الكبر والهرم، كما أنَّ وقعهما في السمع واحد، ولا تكاد الأذن تميِّز بين الصوتين المهموسين السين والتاء.

ونقل عنه أيضاً أنَّ المراد بالعتي الكِبَر^(٦). وقال مجاهد: هو نحول العظام^(٧). والمعنى واحد لأنَّ نحول العظام من أمارات الطعن في السن.

(١) ينظر: القراءات الشاذة ص ٨٣، الكشاف ٦/٣، تفسير القرطبي ١١/٨٤.

(٢) معاني الفراء ٢/١٦٢.

(٣) و(٤) مجاز القرآن ٢/٢ ويلاحظ الهامش.

(٥) لسان العرب ١٥/٥٤ (عسا). وينظر: تفسير الطبري ١٦/٣٩.

(٦) ينظر: تفسير الطبري ١٦/٤٠.

(٧) ينظر: تفسير مجاهد ص ٣٨٤، تفسير الطبري ١٦/٤٠.

أما (عتيا) في الآية الثانية: ﴿أَيُّهُمْ أَشَدُّ عَلَى الرَّحْمَنِ عِتِيًّا﴾، فقد أولها ابن عباس بـ(المعصية)، قال: معناها «أيهم أشد للرحمن معصية، وهي معصيته في الشرك»^(١)، وقال: (عتيا) معناها (عصياً)^(٢). وقال مجاهد: (عتيا) معناها: كفراً^(٣).

وجاء في (اللسان): إن معنى عتا عتواً وعتياً: «استكبر وجاوز الحدّ... ويقال للشيخ إذا ولّى وكبر: عتا يعتو عتواً، وعسا يعسو مثله...»^(٤).

وعلى هذا فإنّ (عتيا وعسيا) لفظان مترادفان، وهما يعنيان مجاوزة الحدّ والمبالغة في كل شيء، فمن طعن في السنّ فقد عتا وعسا، ومن كفر أو أشرك بالله سبحانه فقد تجاوز الحدّ وبلغ في المعصية حدّاً لا مطلب وراءه، فهو عاتٍ وعاسٍ أيضاً.

لذلك فإنه يمكننا القول: إنّ قراءة ابن عباس ومجاهد لهذه الكلمة (عتيا) بالسين، لم تترك أثراً في تأويل الآية عندهما، لأنّ ما قرأ به مساوٍ تماماً من حيث المعنى لمعنى اللفظ في القراءة المشهورة فلا تفاضل بين المعنيين.

ومما قرأ به أيضاً بإبدال حرف بحرف مما تشابه في الرسم، قوله تعالى: ﴿يَقِيْتُ اللَّهَ خَيْرٌ لَّكُمْ﴾ [هود: ٨٦]، فقد قرأ ابن عباس ومجاهد ذلك (تقية الله) بالتاء^(٥).

ولم يذكر الطبري هذه القراءة، ولكنه نقل عن ابن عباس أثراً يدل على أنه يؤوّلها بحسب القراءة المشهورة، فقد قال: إن معنى الآية رزق الله خيرٌ لكم^(٦). فكانه وجه الآية إلى معنى أنّ ما يبقيه الله لكم ويوجده من

(١) و(٢) تفسير الطبري ٨١/١٦.

(٣) ينظر: تفسير مجاهد ص ٣٨٨، تفسير الطبري ٨١/١٦.

(٤) لسان العرب ٢٧/١٥-٢٨ (عتا)، وينظر: نفسه ٥٤/١٥ (عسا).

(٥) ينظر: القراءات الشاذة ص ٦٠، البحر المحيط ٥/٢٥٢.

(٦) ينظر: تفسير الطبري ٦٠/١٢.

رزق خير لكم. وهو معنى لا تُلْمَح فيه آثار تلك القراءة.

وعلى النقيض من ذلك تبدو آثار تلك القراءة شاخصة بوضوح لدى مجاهد الذي قال في تأويل الآية: إِنَّ مَعْنَاهَا طَاعَةَ اللَّهِ خَيْرٌ لَكُمْ^(١). وهذا التأويل يشير إلى معنى التقوى الذي قرأ به الكلمة. والتقوى من الألفاظ التي تطوّرت دلالتها، فقد قال الراغب الأصفهاني إِنَّ أصله: «جعل النفس في وقاية مما يُخاف. هذا تحقيقه. ثم يسمى الخوف تارة تقوى، والتقوى خوفاً، حسب تسمية مقتضى الشيء بمقتضيه والمقتضى بمقتضاه.

وصار التقوى في تعارف الشرع: حفظ النفس عما يؤثم، وذلك بترك المحظور»^(٢). والذي يبدو أن مجاهداً قد أراد هذا المعنى بقراءته تلك، لأنّ أوضح الدلائل على طاعة الله هي الخوف منه والتزام أمره بترك المحظورات.

ومن هذا الباب أيضاً قراءة ابن عباس لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ﴾ [التوبة: ١١٩]، حيث قرأ (الصادقين) بالفاء: (الصادقين)^(٣). وفي رواية أخرى أنه قرأها: (من الصادقين)^(٤).

ولم يُشر الطبري إلى القراءة الأولى. ونسب الثانية إلى ابن مسعود، فقال: «وكان ابن مسعود فيما ذكر عنه، يقرؤه: (وكونوا من الصادقين)، ويتأوله: أن ذلك نهى من الله عن الكذب»^(٥). وقد ردّ الطبري هذه القراءة وقال: «وذلك أن رسوم المصاحف كلها مجمعة على: (وكونوا مع الصادقين)، وهي القراءة التي لا أستجيز لأحد القراءة بخلافها»^(٦).

أما القراءة الأولى فلم أجد فيما وقفت عليه من المصادر من أشار

(١) تفسير الطبري ٦٠/١٢.

(٢) المفردات ص ٨٣٣ (وقى).

(٣) ينظر: القراءات الشاذة ص ٥٥.

(٤) ينظر: البحر المحيط ١١١/٥.

(٥) تفسير الطبري ٥٥٩/١٤ (ق).

(٦) تفسير الطبري ٥٦٠/١٤ (ق).

إليها، والصدوف في اللغة معناه الميل عن الشيء والإعراض، قال أبو عبيدة في تفسير قوله تعالى: ﴿ثُمَّ هُمْ يَصْدِفُونَ﴾ [الأنعام: ٤٦]: «مجازه: يُعْرِضُونَ، يقال: صَدَفَ عني بوجهه، أي أعرض»^(١).

وإذا كان الصدوف هو الإعراض، فإنَّ (الصادفين) هم المعرضون، ولا أرى أنَّ هذا المعنى يستقيم مع سياق الآية ومعناها، إذ كيف يأمر الخالق عباده أن يكونوا من الصادفين أو معهم وهو قد ذمَّ الكافرين على إعراضهم وصدوفهم عن الحق؟! قد تكون هذه القراءة تحتاج إلى مزيد من التحقيق والتدقيق في سندها وفي نسبتها إلى ابن عباس.

ومن هذا الباب أيضاً قراءة ابن عباس ومجاهد لقوله تعالى: ﴿وَأَذَكَّرَ بَعْدَ أُمَّةٍ﴾ [يوسف: ٤٥]، فقد قرأ (أُمَّة) بالهاء بدل التاء مع فتح الهمزة وتخفيف الميم (أَمِه)^(٢).

وقد ذكر الطبري وجهي القراءة في هذه الآية، ونقل عن ابن عباس في تأويل الوجه المشهور (بعد أُمَّة) أنه قال: معناه بعد حين^(٣). أي حقبية من الدهر وكذلك روي عن مجاهد^(٤).

أما الوجه الآخر من القراءة المروي عن ابن عباس ومجاهد وغيرهما، وهو (أَمِه) فقد قال فيه الطبري: «وقد روي عن جماعة من المتقدمين أنهم قرؤوا ذلك (بعد أَمِه) بفتح الألف وتخفيف الميم وفتحها بمعنى: بعد نسيان. وذكر بعضهم أنَّ العرب تقول من ذلك: أَمِه الرجل يَأْمُه أَمُهًا. وكذلك تأوَّله من قرأ ذلك كذلك... عن ابن عباس أنه كان يقرأ: (بعد أَمِه) ويفسرها بعد نسيان... [و] قرأ مجاهد: (وأذكر بعد أَمِه) مجزومة الميم مخففة، وكأنَّ قارئ ذلك كذلك أراد به المصدر من قولهم أَمِه يَأْمُه أَمُهًا. وتأويل هذه القراءة نظير تأويل من فتح الألف والميم»^(٥).

(١) مجاز القرآن ١٩٢/١. وينظر: لسان العرب ١٨٧/٩ (صدف).

(٢) ينظر: القراءات الشاذة ص ٦٤، والبحر المحيط ١٤٧/٦.

(٣) ينظر: تفسير الطبري ١٣٤/١٢.

(٤) نفسه ١٣٥/١٢.

(٥) تفسير الطبري ١٣٥/١٢. وينظر: لسان العرب ٤٧١/١٣ (أَمِه).

وقد أشار إلى هذه القراءة أكثر أصحاب المعاني، وفسّروا اللفظة بوجهيها على ما قاله ابن عباس ومجاهد. قال الفراء: «الأمّة: الحين من الدهر. وقد ذكر عن بعضهم (بعد أمّه) وهو النسيان. يقال: رجل مأموه كأنه الذي ليس معه عقله»^(١).

والذي يظهر أنّ ابن عباس ومجاهداً قد قرأا الآية بالوجهين، وفسّرا كلّ وجه منهما بالمعنى الذي تقتضيه القراءة، فأثر القراءة في تأويل هذه الآية ظاهر بما لا يحتاج إلى تدليل.

ومن هذا الباب أيضاً مما غيّر فيه أكثر من صوت من الكلمة، قراءة ابن عباس ومجاهد لقوله تعالى: ﴿وَهُمْ مِّنْ كُلِّ حَدْبٍ يَنْسِلُونَ﴾ [الأنبياء: ٩٦]، فقد قرأا (حَدْبٍ) بالجيم بدل الحاء، والثاء بدل الباء، أي (جَدَث)^(٢).

ونقل الطبري عن ابن عباس تأويلاً للآية يفهم منه أنه يتوجّه به إلى القراءة المشهورة، قال الطبري: «وأما قوله: (من كل حدب) فإنه يعني من كل شرف ونشز، وأكمة، وبنحو ما قلنا في ذلك. قال أهل التأويل. ذكُرُ من قال ذلك... عن ابن عباس. قوله: ﴿مِّنْ كُلِّ حَدْبٍ يَنْسِلُونَ﴾ يقول: من كل شرف يُقْبِلُونَ»^(٣). ولا يبدو في هذا القول أثر مما قرأ به.

وعلى النقيض من ذلك فقد ظهرت علائم تلك القراءة فيما قاله مجاهد في تأويل للآية، فقد قال الطبري عند ذكر الآية: «إنّ أهل التأويل اختلفوا في المعنى به، فقال بعضهم: عني بذلك بنو آدم أنهم يخرجون من كل موضع كانوا دفنوا فيه من الأرض، وإنما عني بذلك الحشر إلى موقف الناس يوم القيامة. ذكُرُ من قال ذلك... عن مجاهد في قوله: ﴿مِّنْ كُلِّ

(١) معاني الفراء ٤٧/٢. وينظر: مجاز القرآن ٣١٣/١. والمحتسب ٣٤٤/١.

(٢) ينظر: القراءات الشاذة ص ٩٣. البحر المحيط ٣٣٩/٦.

(٣) تفسير الطبري ٧٣-٧٢/١٧.

حَدَبٍ يَنْسِلُونَ ﴿٩٦﴾ قال: جمع الناس من كل مكان جاؤوا منه يوم القيامة فهو حَدَبٌ^(١).

والذي يبدو لي أنَّ من حمل الآية على أنَّ المراد بها قوم يأجوج ومأجوج الذين تذكر الأخبار أنهم يخرجون قبل الساعة بقليل، وجاء ذكرهم في سياق الآية وهو قوله تعالى: ﴿حَقَّ إِذَا فَتِحَتْ يَأْجُوجُ وَمَأْجُوجُ وَهُمْ مِّنْ كُلِّ حَدَبٍ يَنْسِلُونَ﴾^(٩٦) فمن رأى من المؤولين أنَّ المقصود بها هؤلاء القوم، قرأها: (حَدَبٍ) وأراد أنَّ هؤلاء يقبلون من كلِّ مكان مرتفع من الأرض. وهو ما لمسناه في تأويل ابن عباس السالف.

ومن رأى منهم أنَّ المقصود بالآية هم بنو آدم، قرأها (جَدَثٍ) أي قبر، على اعتبار أنَّ الخلائق تُبعث من قبورها يوم القيامة، وهو الذي ذهب إليه مجاهد في قراءة الآية وفي تأويلها.

ب - في الأفعال:

ومن هذا الضرب من ضروب الاختلاف في حروف الكلمة التي وقعت في الأفعال، ما قرأ به ابن عباس قوله تعالى: ﴿فَجَاسُوا خِلَالَ الدِّيَارِ﴾ [الإسراء: ٥]، حيث قرأ الفعل بالحاء: (فَحَاسُوا)^(٢).

قال الطبري في تأويل هذه الآية: «وقوله: ﴿فَجَاسُوا خِلَالَ الدِّيَارِ وَكَانَ وَعَدًا مَّفْعُولًا﴾^(٥) يقول: فترددوا بين الدور والمساكن وذهبوا وجاؤوا. يقال فيه: جاس القوم بين الديار وحاسوا بمعنى واحد... وبنحو الذي قلنا في ذلك روي الخبر عن ابن عباس: ...فجاسوا خلال الديار، قال: مَشَوا...»^(٣). فهو يرى أنَّ جاس وحاس يعني: تردد وذهب وجاء، فهما من الألفاظ المترادفة وليس ثمة فرق بينهما في المعنى، لذلك لم يكن لهذه

(١) تفسير الطبري ٧٢/١٧. وينظر: تفسير مجاهد ص ٤١٥.

(٢) ينظر: تفسير القرطبي ٢١٦/١٠. والبحر المحيط ١٠/٦.

(٣) تفسير الطبري ٢٢/١٥.

القراءة أثر في تأويل ابن عباس للفعل حين قال: إِنَّ معناه مَشَوْا. لأن المشي هو التردد جيئةً وذهاباً.

وعلى الرغم من أنه لم ينقل عن مجاهد أنه قرأ الآية على هذا الوجه، إلا أن تفسيره للآية يوحي أنه كان يميل إلى هذه القراءة، وأنه فسّر الآية بمقتضاها، يشم ذلك من قوله في تفسير الآية: ﴿بَعَثْنَا عَلَيْكُمْ عِبَادًا لَنَا أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ فَجَاسُوا خِلَالَ الدِّيَارِ﴾ إذ قال: «وهم جند جاؤوهم من فارس يتحسسون أخبارهم، ويسمعون حديثهم»^(١). فقوله: يتحسسون معناه: يتطلبون أخبارهم، جاء في (لسان العرب): «وتحسس الخبر: تطلبه وتبجّته... تجسست الخبر وتحسسته بمعنى واحد»^(٢).

والذي يظهر من قول مجاهد أنه ينحو في تأويله إلى تلك القراءة التي رُويت عن ابن عباس، وقد ذكر أهل اللغة أن (الجوس) هو طلب الشيء باستقصاء^(٣). وقال الفراء: (جاسوا) في معنى أخذوا. وحاسوا أيضاً في ذلك المعنى^(٤). والذي يظهر أن اللفظين من المترادفات، ويدلان على معنى البحث والطلب باستقصاء ومبالغة سواء في طلب الأخبار، أم في طلب العدو لقتله، وقد قال بعض المفسرين: إن معنى (جاسوا خلال الديار) أي طافوا في خلال الديار ينظرون هل بقي أحد لم يقتلوه^(٥).

والذي يتوجّه لي - والله أعلم - أن هذا الفعل إذا كان بالجيم (جاسوا) يعني الجرد في الطلب لأجل القتل والإفناء. لأن هذا المعنى يناسبه صوت الجيم وهو من الأصوات الشديدة والمجهورية.

وإذا كان بالحاء (حاسوا) فإنه يعني تطلب الأخبار وتحسسها بخفية

(١) تفسير مجاهد ص ٣٥٨.

(٢) لسان العرب ٥٠/٦ (حسس).

(٣) ينظر: لسان العرب ٤٣/٦ (جوس).

(٤) ينظر: معاني الفراء ١١٦/٢. المحتسب ١٥/٢.

(٥) ينظر: لسان العرب ٤٣/٦ (جوس).

وعناية لأنَّ هذا المعنى يناسبه صوت الحاء وهو من الأصوات الرخوة والمهموسة.

ومن الأمثلة على هذا الضرب من ضروب القراءة في الأفعال أيضاً، قراءة مجاهد لقوله تعالى: ﴿قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا﴾ [يوسف: ٣٠]، حيث قرأ الفعل بالعين (شَغَفَهَا)^(١).

ولا يبدو أثر هذه القراءة في تفسيره للآية، نفهم ذلك من قوله أي: «دخل حبُّ يوسف في شغافها»^(٢) وقال الطبري: إنَّ معنى الآية: «قد وصل حب يوسف إلى شغاف قلبها فدخل تحته حتى غلب على قلبها. وشغاف القلب حجابها وغلافه الذي هو فيه...»^(٣). ثم روى قول مجاهد السالف.

ونقل عن ابن عباس أنه قال في تأويل الآية: ﴿قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا﴾ أي عَلَّقَهَا حبا. وفي قول آخر عنه: غلبها^(٤).

ثم عرض لاختلاف القراء في قراءتها، فقال: «وقد اختلفت القراء في قراءة ذلك فقرأته عامة قراء الأمصار بالعين (قد شغفها) على معنى ما وصفت من التأويل»^(٥).

ثم قال: وقرأها آخرون: (قد شَغَفَهَا) بالعين، ووجه هؤلاء معنى الكلام إلى أنَّ الحب قد عمَّها. وكان بعض أهل العلم بكلام العرب من الكوفيين، [يريد الفراء] يقول: هو من قول القائل: قد شُغِفَ بها، كأنه ذهب بها كلَّ مذهب من شَعَفَ الجبال وهي رؤوسها^(٦). وقال غيره: إنَّ أصل الشَّعَف هو الذعر في الأصل ثم استعير للحب^(٧).

(١) ينظر: البحر المحيط ٣٠١/٥.

(٢) تفسير مجاهد ص ٣١٤.

(٣) تفسير الطبري ١١٧/١٢.

(٤) ينظر: تفسير الطبري ١١٨/١٧.

(٥) تفسير الطبري ١١٨/١٢.

(٦) نفسه ١١٨/١٢.

(٧) نفسه ١١٨/١٢.

والذي يبدو أنَّ من قرأ (شغفها) بالغين، أراد أنَّ حبَّ يوسف دخل شغاف قلبها، وهو الغشاء الرقيق الذي يغلف القلب^(١). وهذا المعنى كناية عن تعمق حبه وتمكُّنه من نفسها. ومن قرأها (شعفها) بالعين، ذهب بها إلى معنى التحير والتعلُّق المفرط، لأنَّ (شَعَفَ) تعني عند العرب: طلي البعير بالقطران، فهو يذعر لذلك لأنه يجد فيه ألماً ولذة في الوقت نفسه، فاستعير هذا المعنى للمحب الذي يجد لذة الحب وألمه فيبقى متحيراً كالمدعور لا يدري ماذا يفعل. جاء في (اللسان): «والشَّعْفُ إحراق الحب القلب مع لذة يجدها، كما أنَّ البعير إذا هُنِيَ بالقطران يجد له لذة مع حرقة، قال امرؤ القيس:

لِتَقْتَلَنِي وَقَدْ شَعَفْتُ فَوَادَهَا كَمَا شَعَفَ الْمَهْنُوءَةَ الرَّجُلُ الطَّالِي

... والمشعوف: الذاهب القلب، وأهل هَجْر يقولون للمجنون: مشعوف. وبه شُعَافٌ، أي جنون^(٢).

وقد ألمح مجاهد إلى هذا المعنى في رواية عنه نقلها الطبري قال فيها: إنَّ معنى (شغفها): عَلِقَها حباً^(٣). فهو إذن يذهب بهذا المعنى إلى الوجه الذي قرأ به الآية.

ومن هذا الباب أيضاً قراءة ابن عباس لقوله تعالى: ﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [الأنعام: ١٠٠]، حيث قرأ الفعل (خرقوا) بالحاء والفاء وتشديد الراء (وخرَّقُوا)^(٤).

قال الفراء: (وخرَّقوا) أي: افتروا^(٥). وذكر أبو عبيدة أنَّ معنى الآية: «افتعلوا لله بنين وبنات وجعلوها له واختلقوه من كفرهم كذباً»^(٦). فخرق إذن هي بمعنى الافتراء والاختلاق والكذب.

(١) ينظر: لسان العرب ١٧٩/٩ (شغف).

(٢) نفسه ١٧٧/٩-١٧٨ (شعف).

(٣) ينظر: تفسير الطبري ١١٨/١٢.

(٤) ينظر: البحر المحيط ١٩٤/٤.

(٥) ينظر: معاني الفراء ٣٤٨/١.

(٦) مجاز القرآن ٢٠٣/١.

ونقل الطبري عن ابن عباس أنَّ معناها تَخَرَّصُوا، وعن مجاهد أنَّ معناها كَذَّبُوا^(١). والتخرص والكذب مترادفان بمعنى واحد.

وهذه المعاني كلها تتفق مع معنى (حَرَّفُوا) إذ كان مأخوذاً من التحريف وهو التغيير والكذب على الله. جاء في (اللسان): «وتحريف الكلم عن مواضعه: تغييره. والتحريف في القرآن والكلمة: تغيير الحرف عن معناه والكلمة عن معناها، وهي قريبة الشبه، كما كانت اليهود تغيّر معاني التوراة بالأشباه»^(٢). فالذي يظهر أنَّ من قرأها (حَرَّفُوا) حملها أيضاً على معنى التخرص والاختلاق والكذب، لأنَّ من ادَّعى أنَّ لله سبحانه ولداً فقد عدل عن الحق وغيّر حقيقة التوحيد.

ويسبب كون هذين الوجهين من القراءة بمعنى واحد، لم نجد في تأويلات ابن عباس وغيره للآية ما يشير إلى اختلاف في فهمها.

ومن هذا الباب أيضاً قراءة مجاهد لقوله تعالى: ﴿فَأَقْبَلُوا إِلَيْهِ يَزْفُونَ﴾ [الصفات: ٩٤]، حيث قرأ الفعل (يَزْفُونَ) بالراء الساكنة (يَزْفُونَ)^(٣). وقال في تفسير الآية من غير أن يشير إلى قراءة ما: «فأقبلوا إليه يزفون»، يعني: التَّسْلَانُ فِي الْمَشْيِ^(٤). ومعناه الإسراع في المشي^(٥). وقال أبو عبيدة في تفسير الآية: «تقول العرب للنعامة: تَزِفُّ وهو أول عدوها وآخر مشيها، وجاءني الرجل يَزِفُّ زفيف النعامة أي من سرعته»^(٦). قال القرطبي: وذكر عن مجاهد أنه قرأها: (يَزْفُونَ) بالراء «من رفيف النعام، وهو ركض بين المشي والطيران»^(٧). والذي يبدو من خلال هذه الأقوال أنَّ

(١) ينظر: تفسير الطبري ٨/١٢ (ق).

(٢) لسان العرب ٤٣/٩ (حرف).

(٣) تفسير القرطبي ٩٦/١٥.

(٤) تفسير مجاهد ص ٥٤٣.

(٥) ينظر: لسان العرب ٦٦١/١١ (نسل)، والمحتسب ٢٢٢/٢.

(٦) مجاز القرآن ١٧١/٢.

(٧) تفسير القرطبي ٩٦/١٥.

الزيف والرفيف بمعنى واحد، وهو ضرب من ركض النعام، ثم شُبّه به الإنسان إذا أسرع في مشيه فهو يزف ويرف والمعنى واحد.

وإذا كان هذان اللفظان بمعنى واحد، فمن الطبيعي ألا يكون لتلك القراءة أثر يشار إليه في تأويل الآية.

وبعد دراسة تلك الأمثلة السالفة على الاختلاف في الحروف المتشابهة بالرسم في الأسماء والأفعال، في بعض ما قرأ به ابن عباس ومجاهد، نستطيع أن نقرر مطمئنين أن أثر ذلك الاختلاف في تأويل الآيات كان محدوداً جداً، فقد ظهر لنا أن إبدال حرف من الكلمة بمشابهه في الرسم كثيراً ما يُبقي المعنى على حاله ولا يحدث فيه ذلك التغيير الحقيقي الذي كنا نتوقعه، ولم يظهر هذا التغيير إلا في ثلاث حالات من عشر حالات، وهي أُمَّةٌ وَأَمَةٌ، والصادقين والصادقين، وهذه موضع نظر، وَحَدَبٌ وَجَدَبٌ وهذه غُيِّرَ فيها حرفان.

وقد يكون السر في عدم حدوث تغيير أساسي في دلالة الكلمة يكمن في نوعية الكلمات التي أصابتها تلك التغييرات، أي: أنها تقبل القراءة بوجهين أو أكثر، من غير أن يلحق معناها المركزي أي تغيير، وتكون تلك الوجوه كلها من قبيل المترادفات الدالة على معنى واحد، لهذا لن يكون لقراءة تلك الكلمة على هذا الوجه أو ذاك آثار مهمة في معنى الآية.

ومهما يكن من أمر فإنه ينبغي ألا يعدّ هذا الحكم هو القول الفصل في هذه المسألة، فقد يظهر من خلال جمع كل ما قرأ به من وجوه القراءة، نتائج تختلف عن هذه النتيجة، لكننا نرى أن تلك النتيجة صحيحة في حدود ما أذن لنا به هذا البحث.

ثانياً الاختلاف في الحروف غير المتشابهة بالرسم:

أ - في الأسماء:

ومن الاختلاف في الحروف التي لا تتشابه بالرسم في الأسماء مما قرأ

به ابن عباس ومجاهد، قراءتهما لقوله تعالى: ﴿وَمَا هُوَ عَلَىٰ آفِيٍّ بِضَنِينٍ﴾ [التكوير: ٢٤]، حيث قرأها: (بظنين) بالظاء بدل الضاد^(١). وهذه القراءة من القراءات المشهورة، قرأ بها ثلاثة من القراء السبعة^(٢). ومعنى (ضنين) في القراءة الأولى (بخيل)، أما (ظنين) في القراءة الثانية فمعناها: مُتَّهِمٌ^(٣). ونقل الفراء أنَّ (ظنين) تحتمل أيضاً أن تكون بمعنى (ضعيف)، فتقول: ما هو على الغيب بظنين: أي بضعيف، «والعرب تقول للرجل الضعيف أو الشيء القليل: هو ظنون. سمعتُ بعض قضاة يقول: ربما دَلَّكَ على الرأي الظنون، يريد: الضعيف من الرجال فإن يكن معنى ظنين: ضعيفاً، فهو كما قيل: ماء شريب وشروب...»^(٤).

وذهب أبو الحسن الأخفش المذهب نفسه في تفسير هاتين اللفظتين، فقال: إنَّ (ضنين) معناها: بخيل. وقرأ بعضهم: (بظنين) أي: بِمُتَّهِمٍ، «لأنَّ العرب تقول: ظننت زيدا، فهو ظنين، أي: اتَّهَمْتُهُ فهو مُتَّهِمٌ»^(٥). وهذه هي المعاني التي دارت عليها اللفظتان لدى أكثر أصحاب المعاني والمفسرين^(٦).

وذكر الطبري وجهي القراءة لهذا اللفظ، ومعنى كل وجه منهما فقال: «اختلفت القراءة في قراءة ذلك، فقرأته عامة قراء المدينة والكوفة (بضنين) بالضاد، بمعنى أنه غير بخيل عليهم بتعليمهم ما علمه الله وأنزل إليه من كتابه.

وقرأ ذلك بعض المكيين وبعض البصريين وبعض الكوفيين (بظنين) بالظاء، بمعنى أنه غير مُتَّهِمٍ فيما يُخبرهم عن الله من الأنباء...»^(٧).

(١) ينظر: البحر المحيط ٤٣٥/٨. تفسير القرطبي ٢٤٢/١٩.

(٢) ينظر: التيسير ص ٢٢٠. النشر ٣٩٨-٣٩٩.

(٣) ينظر: معاني الفراء ٢٤٢/٣.

(٤) نفسه ٢٤٣/٣.

(٥) معاني القرآن للأخفش ٥٣٠/٢.

(٦) ينظر: مجاز القرآن ٢٨٨/٢. تفسير القرطبي ٢٤٢/١٩.

(٧) تفسير الطبري ٥٢/٣٠.

وقال: إنَّ ابن عباس كان يقرؤها: بظنين، ويقول: معناه، ليس بمتهم. وفي قول آخر عنه أنه كان يفسرها: «ليس بمتهم على ما جاء به وليس يظنُّ بما أرتي»^(١). وظاهر هذا القول يدل على أنه يُؤوَّل الآية على الوجه الذي قرأها به، وأنه يذهب بذلك الوجه إلى معنيين:

الأول: أنَّ الرسول ﷺ ليس متهماً في أمانته بأداء الرسالة بتمامها.

والثاني: أنه عليه الصلاة والسلام لا يشكُّ فيما يأتيه من قبل المولى سبحانه.

وأما مجاهد فقد ذهب إلى أنَّ (ضنين) معناها بخيل، وقال: إنَّ معني الآية: «لا يضمن عليكم بما يعلم»^(٢). وهذا القول يدل على أنه كان يقرؤها ويفسرها بحسب القراءة الأولى، أي بالضاد. لأننا لم نجد في تأويله للآية أثراً يشير إلى تلك القراءة الأولى، التي نسبتها المصادر إليه، إلا أن يكون قرأ اللفظة بالوجهين لكنه في تفسير الآية أخذ بالوجه الأول.

وقد رجَّح الطبري القراءة الأولى وتأويلها، واحتجَّ بأنها هي الموافقة لخطوط المصاحف، فقال: «وأولى القراءتين في ذلك عندي بالصواب ما عليه خطوط مصاحف المسلمين متفقة وإن اختلفت قراءتهم به، وذلك (بضنين) بالضاد، لأنَّ ذلك كلُّه كذلك في خطوطها»^(٣).

ومن الأمثلة على هذا الضرب من القراءة أيضاً، قراءة ابن عباس لقوله تعالى: ﴿مِنْ بَقْلِهَا وَقِشَآئِهَا وَفُومِهَا﴾ [البقرة: ٦١]، حيث قرأ: (فومها) بالثاء: ثومها^(٤).

وذكر الطبري أنَّ أهل التأويل اختلفوا في معنى الفوم، فقال بعضهم: - وذكر منهم ابن عباس - هو الحنطة والخبز. وفي قول آخر عنه: أنَّ الفوم

(١) تفسير الطبري ٥٣/٣٠.

(٢) تفسير مجاهد ص ٧٣٥. وينظر: تفسير الطبري ٥٢/٣٠.

(٣) تفسير الطبري ٥٣/٣٠.

(٤) ينظر: القراءات الشاذة ص ٦. البحر المحيط ٢٣٣/١.

الحنطة بلسان بني هاشم وفي رواية أخرى عنه أنه سئل عن (الفوم) فقال: هو «الحنطة، أما سمعت قول أحيحة بن الجلاح وهو يقول:

قد كنتُ أغنى الناسِ شخصاً واحداً وَرَدَّ المدينةَ عن زراعةِ فُومٍ»^(١)

أما مجاهد فقال: الفوم، الخبز^(٢). فلا تغاير بين قوله هذا وقول ابن عباس، لأنَّ الحنطة في النهاية تؤول إلى خبز.

قال الطبري: وقال آخرون: هو الثوم. وذكر منهم مجاهداً^(٣).

ونقل عن بعض أهل اللغة أنه قال: الفوم: الثوم، وهو في بعض القراءات (وثومها)^(٤).

وقد رجَّح الفراء هذا المعنى، ورأى أنَّ الفوم هو الثوم بدليل من السياق، هو وقوعه مع ما يشاكله أي: البصل، واحتجَّ أيضاً بقراءة ابن مسعود وابن عباس للفظه بالثاء. حيث قال: «إنَّ الفوم فيما ذكر لغة قديمة وهي الحنطة والخبز جميعاً قد ذكرا. قال بعضهم: سمعنا العرب من أهل هذه اللغة يقولون: فوموا لنا بالتشديد لا غير، يريدون: اختبزوا. وهي في قراءة عبدالله (وثومها) بالثاء، فكأنه أشبه المعنيين بالصواب، لأنه مع ما يشاكله: من العدس والبصل وشبهه. والعرب تُبدل الفاء بالثاء فيقولون: جَدْتُ وَجَدَفْتُ، ووقعوا في عاثورٍ شرٍّ وعافورٍ شرٍّ، والأثافي والأثافي»^(٥). فهو يرى أنَّ الفاء في (فوم) مبدلة عن الثاء، وأنَّ أصلها (ثوم) وهذا هو المعنى الذي ارتضاه في تفسير الآية بموجب الدليلين المذكورين.

والذي يبدو أنَّ المراد بـ(الفوم) هو الحنطة والخبز معاً لا فرق بين المعنيين لأنَّ الحنطة ستصير خبزاً، فهي مادته وسببه. وإنَّ كان ابن عباس قد

(١) تفسير الطبري ٢٤٧/١. وينظر: سؤالات نافع بن الأزرق ص ١٤.

(٢) ينظر: تفسير الطبري ٢٤٦/١.

(٣) و(٤) نفسه ٢٤٧/١.

(٥) معاني الفراء ٤١/١. وينظر: تفسير الطبري ٢٤٧/١.

قرأها بالثاء (وثومها) فإنه لم يُرد إلا هذا المعنى، ولو أراد معنى غيره لكان قد حمل اللفظ عليه، لذلك لم يؤثر عنه إلا تفسير واحد للفظ، وهو أنه: الحنطة والخبز.

أما قلب الفاء ثاء فهو من الإبدال الشائع في لغة العرب عندما تتقارب مخارج الأصوات أو صفاتها، وهو يخضع لقانون السهولة واليسير في النطق.

وقد قال ابن جنّي موجهاً هذه القراءة: «يقال: الثوم والفوم بمعنى واحد، كقولهم: جَدَثٌ وَجَدَفٌ، وقام زيد ثم عمرو، ويقال أيضاً فَمَّ عمرو. فالفاء بدل فيهما جميعاً...» ويقال: الفوم الحنطة، قال:

قد كنتُ أحسبُني كأغني واجدٍ ورَدَ المدينة عن زراعة فوم
أي حنطة»^(١).

وبناء على ما ذكر آنفاً فإنَّ تلك القراءة (وثومها) بالثاء، لم تترك أثراً في تأويل الآية عند ابن عباس الذي قرأ بها، لأنَّ اللفظين في المعنى سواء. ويدخل في هذا الباب أيضاً قلب أصوات الكلمة بالتقديم والتأخير، لأنه في كل حال يغيّر صورة الكلمة، وتغيير صورتها يؤدي إلى تغيير معناها. ومن الأمثلة على ذلك قراءة ابن عباس لقوله تعالى: ﴿وَقَالُوا هَذِهِ أُنْعَامٌ وَحَرَّتْ حِجْرٌ﴾ [الأنعام: ١٣٨]، حيث قرأ: (حِجْر) بالقلب (حِرْج)^(٢).

والحجر في كلام العرب: الحرام^(٣). قال الطبري: «وروي عن ابن عباس أنه كان يقرؤها: (وَحَرَّتْ حِرْجٌ)، بالراء قبل الجيم... وهي لغة ثالثة، معناها ومعنى الحِجْر واحد. وهذا كما قالوا: جَدَبٌ وَجَبَدٌ وَنَاءٌ وَنَأَى...»^(٤).

(١) المحتسب ٨٨/١.

(٢) ينظر: تفسير القرطبي ٩٤/٧. البحر المحيط ٢٣١/٤.

(٣) مجاز القرآن ٢٠٧/١. وينظر: معاني القرآن للأخفش ٢٨٧/٢.

(٤) تفسير الطبري ١٤٢/١٢ (ق).

وذكر أن ابن عباس قال: إِنَّ الْحِجْرَ هُوَ مَا حَرَّمُوا مِنَ الْوَصِيلَةِ،
وتحريم ما حَرَّمُوا^(١).

وقال مجاهد أيضاً: حِجْرٌ مَعْنَاهَا حَرَامٌ^(٢). وقد وجد ابن جني في هذه
القراءة ضالته من أجل تعزيز مقولته في الاشتقاق الأكبر، ورأى أن تقلب
أصول هذه الكلمة (حجر) يعطينا دلالات متقاربة كلها تدل على الشدة
والضيقة والاجتماع، وقال: «ومن ذلك الحِجْرُ وما تصرف منه، نحو:
انحجر واستحجر الطين، والحُجْرَةُ وبقيته، وكله إلى التماسك في الضيق.
ومنه الحَرَجُ: الضيق. والحِرْجُ مثله، والحَرَجَةُ ما التفَّ من الشجر فلم يمكن
دخوله، ومنه الجُحْرُ وبابه لضيقة، ومنه الجرح لمخالطة الحديد للحم
وتلاحمه عليه، ومنه رجع الميزان، لأنه مال أحد شقيه نحو الأرض، فقرب
منها، وضاق ما كان واسعاً بينه وبينها... وإذا ثبت ذلك -وقد ثبت-
فكذلك قوله تعالى: (حَرَّتْ حِرْجُ) في معنى حِجْرٍ، معناه عندهم أنها
ممنوعة محجورة أن يَطْعَمَهَا إِلَّا مِنْ يَشَأُونَ»^(٣).

وقد ذهب القرطبي أيضاً إلى أن الحِرْجَ والحِجْرَ بمعنى واحد، ورجَّح
أن يكون (الحِرْج) من الحَرَجِ بمعنى الضيق حيث قال: «وروي عن ابن
عباس وابن الزبير (وَحَرَّتْ حِرْجُ) ... وفيه قولان: أحدهما أنه مثل (جبد
وجذب). والقول الآخر -وهو أصح- أنه من الحِرْجِ لغة في الحَرَجِ وهو
الضيقة والإثم، فيكون معناه الحرام، ومنه فلان يتحَرَّجُ أي يُضَيِّقُ على نفسه
الدخول فيما يشتهه عليه من الحرام.

والحِجْرُ: لفظ مشترك. وهو هنا بمعنى الحرام، وأصله المنع. وسُمِّيَ
العقل حِجْرًا لَمَنَعَهُ عَنِ الْقَبَائِحِ...»^(٤) وإذا كان هذان اللفظان بمعنى واحد،
فمن الطبيعي ألا يكون لتلك القراءة التي قرأ بها ابن عباس أثر يذكر في
تأويل الآية، وهو ما لمسناه من خلال الأقوال التي أسندت إليه.

(١) و(٢) نفسه ١٢/١٤٣.

(٣) المحتسب ١/٢٣٢.

(٤) تفسير القرطبي ٧/٩٤.

ومن هذا الباب أيضاً من الاختلاف في حروف الكلمة الواقع في الأسماء، قراءة ابن عباس لقوله تعالى: ﴿أَجَلٌ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعاً لَكُمْ﴾ [المائدة: ٩٦]، حيث قرأ: (طعامه) بإسقاط الألف: (وطُعْمُهُ)^(١).

وقد نقل الطبري أقوالاً كثيرة عن ابن عباس في معنى طعام البحر، لكنه لم يشر إلى هذه القراءة. فقد روى عنه أنه قال: طعامه كل ما ألقاه البحر ووجد على الساحل ميتاً^(٢). وفي قول آخر له: يعني بطعامه: مالحه، وما قذف البحر منه: مالحه^(٣). وقال مجاهد: (طعامه)، ما لَفَظَ^(٤). وفي قول آخر له: أنه كل ما صيد منه^(٥).

وقد رجَّح الطبري قول ابن عباس بأنَّ (طعامه) ما قذفه البحر، أو حَسَرَ عنه فوجد ميتاً على ساحله، وذلك بقريضة من السياق، لأنه سبحانه ذكر قبله ما صيد، فالذي يجب أن يعطف عليه في المفهوم ما لم يُصَد، فكأنَّه قال: أَجَلٌ لَكُمْ ما صدموه من البحر، وما لم تصيدوه منه^(٦).

والذي يبدو أن ابن عباس أراد بـ(طُعْمُهُ) ما يؤكل منه، لأنه مصدر طَعِمَ يَطْعُمُ، جاء في اللسان: «ويقال: فلان قَلَّ طُعْمُهُ أي أَكَلَهُ... ورُوي عن ابن عباس أنه قال في زمزم: إنها طَعَامٌ طُعِمَ وشفاء سُقِمَ. أي: يشبع الإنسان إذا شرب ماءها كما يشبع من الطعام»^(٧).

وبسبب كون (الطَّعام والطُّعم) بمعنى واحد، فإننا لم نلمح فرقاً في المعنى يشار إليه في الأقوال المنقولة عن ابن عباس في معنى طعام البحر.

وبعد دراسة الأمثلة الآتفة الذكر على حالة الاختلاف في الحروف غير

(١) ينظر: القراءات الشاذة ص ٣٥. البحر المحيط ٢٤/٤.

(٢) ينظر: تفسير الطبري ٦٢/١١-٦٣ (ق).

(٣) نفسه ٦٦/١١.

(٤) تفسير مجاهد ص ٢٠٥.

(٥) تفسير الطبري ٦٩/١١.

(٦) نفسه ٦٩/١١.

(٧) لسان العرب ٣٦٣/١٢-٣٦٤ (طعم).

المتشابهة بالرسم في الأسماء، نستطيع القول: إن الأكثر ألا يتبع هذا الضرب من ضروب القراءة تغير مهم في دلالة الكلمة أو تفسير الآية. فقد ظهر لنا أنّ مثلاً واحداً من بين أربعة أمثلة هو الذي حدث فيه اختلاف مهم في المعنى وهو: ضنين و ظنين. في حين أنّ الأمثلة الأخرى لم يحصل فيها أي تغير يذكر في المعنى.

ب - في الأفعال:

ومن الاختلاف في الحروف التي لا تتشابه بالرسم الواقع في الأفعال ما قرأ به ابن عباس ومجاهد، قراءتهما لقوله تعالى: ﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ﴾ [البقرة: ١٨٤]، فقد قرأها (يُطَوِّقُونَهُ)^(١). وقد رويت وجوه أخرى من القراءة لهذه الكلمة^(٢).

قال الطبري معلقاً على هذه القراءة: «إنّ قراءة كافة المسلمين: ﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ﴾، وعلى ذلك خطوط مصاحفهم، وهي القراءة التي لا يجوز لأحد من أهل الإسلام خلافها، لنقل جميعهم تصويب ذلك قرناً عن قرن، وكان ابن عباس يقرؤها فيما روي عنه: (وعلى الذين يُطَوِّقُونَهُ)^(٣). وذكر أقوالاً عدة لابن عباس في تفسير اللفظة على القراءة المشهورة، فروى عنه أنه قال في تأويل الآية: كان الشيخ الكبير والعجوز الكبيرة وهما يطيقان الصوم قد رخص لهما أن يُفطرا إن شاءا ويطعما لكل يوم مسكيناً^(٤). فعلى هذا القول يكون قد حمل (يطيقونه) على الإثبات، بمعنى أنّهم يقدرّون على صيامه.

وفي قول آخر له أنّ المقصود بالآية الشيخ الكبير كان يطيق الصوم وهو شاب فكبر وهو لا يستطيع صومه فليصدق على مسكين واحد لكل

(١) ينظر: القراءات الشاذة ص ١١. البحر المحيط ٣٥/٢.

(٢) ينظر: معاني القرآن للأخفش ١٥٨/١. المحتسب ١١٨/١.

(٣) تفسير الطبري ٧٧/٢.

(٤) نفسه ٧٩/٢.

يوم أفطره^(١). فهو يحمل الفعل على النفي أي: لا يطيقونه.

وقال مجاهد في تأويل الآية قريباً من هذا القول، فرأى أنَّ معنى (يطيقونه) أي يتكلفونه ولا يستطيعونه^(٢).

أما تأويل الآية على القراءة المذكورة آنفاً، فقد روي عن مجاهد أنَّ ابن عباس كان يقرؤها: (وعلى الذين يُطَوِّقونه فدية طعام مسكين) ويقول: هي للناس اليوم قائمة^(٣).

وفي قول آخر له: هو الشيخ الكبير يفطر ويطعم عنه^(٤). وعنه أيضاً: (الذين يطوقونه) أي يتجشمونهم ويتكلفونه^(٥).

والذي يبدو أنه فسّر الفعل (يُطَوِّقونه) بأنه من كُفِّ بالصيام ولم يقدر عليه، فكأنه طوّق بشيء لا يستطيعه. قال ابن جني في توجيه هذه القراءة: «أما عين الطاقة فواو، لقولهم: لا طاقة لي به ولا طوق لي به. وعليه من قرأ: (يُطَوِّقونه) فهو يُفَعِّلُونَهُ منه. فهو كقوله: يُجَسِّمُونَهُ وَيُكَلِّفُونَهُ، ويُجعل لهم كالطوق في أعناقهم»^(٦).

وإذا صح هذا المعنى يمكننا القول: إنَّ أثر تلك القراءة ظاهر في تأويلها لدهما بما لا يحتاج إلى مزيد بيان.

ومن هذا الباب أيضاً في تغيير أحد حروف الفعل بحرف على غير صورته، قراءة ابن عباس ومجاهد لقوله تعالى: ﴿وَإِنْ يَكَادُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَيُزْلِقُونَكَ بِأَبْصَرِهِمْ﴾ [القلم: ٥١]، حيث قرأ الفعل (ليزلقونك) بالهاء بدل اللام (ليزهُقونك)^(٧).

(١) تفسير الطبري ٨٠/٢.

(٢) تفسير مجاهد ص ٩٧.

(٣) و(٤) ينظر: تفسير الطبري ٨٠/٢. تفسير مجاهد ص ٩٧.

(٥) تفسير الطبري ٨١/٢.

(٦) المحتسب ١١٨/١.

(٧) ينظر: القراءات الشاذة ص ١٦٠ وتفسير القرطبي ٢٥٥/١٨، والبحر المحيط ٣١٧/٨.

وقد تعاضدت الآثار المروية عن ابن عباس على أن: زَلَقَ وَزَهَقَ بمعنى واحد أي: أنفذ وقتل. فقد روى الطبري عن ابن عباس أن معنى قوله تعالى: ﴿لِيَزَلِقُونَكَ بِأَبْصَرِهِمْ﴾ ينفذونك بأبصارهم من شدة النظر. وأنه قال: يقال للسهم زهق السهم أو زلق. وفي قول آخر له: ﴿لِيَزَلِقُونَكَ بِأَبْصَرِهِمْ﴾ معناه: ليزهقونك بأبصارهم^(١).

وقال مجاهد أيضاً: إن معناها: لينفذونك بأبصارهم^(٢).

والذي يظهر من هذه الأقوال أن زَلَقَ مأخوذ من اختراق السهم للرمية. فقولهما، إن معنى يزلقونك: ينفذونك، أي: أن أنظار المشركين تكاد تخترق الرسول ﷺ وتنفذ منه وتصرعه غيظاً وحسداً. فمن قرأها (يزهقونك) أراد هذا المعنى. قال القرطبي: وقرأ ابن عباس ومجاهد: «(ليزهقونك) أي ليهلكونك وهذه قراءة على التفسير»^(٣) أي أن هذه القراءة هي تفسير للكلمة، وعليه فلا يمكن أن تؤدي إلى أي تغير في معنى الآية لأن اللفظين بمعنى واحد.

ومن الأمثلة على ذلك أيضاً قراءة مجاهد لقوله تعالى: ﴿وَلَا وُضِعُوا خِلَالَكُمْ﴾ [التوبة: ٤٧]، حيث قرأها: (وَلَا وُضِعُوا)^(٤) ومعنى الإيضاع: السير بين القوم^(٥). وقال أبو عبيدة: «(وَلَا وُضِعُوا خِلَالَكُمْ) أي: لأسرعوا خلالكم. أي: بينكم وأصله من التخلل»^(٦).

قال مجاهد: إن معنى (لأوضعوا) لا زفُّوا^(٧) أي تفرَّقوا^(٨). ونقل الطبري عنه في تفسير الآية أنه قال معناها: لأسرعوا الأزقة^(٩). ولم يشر إلى

(١) و(٢) ينظر: تفسير الطبري ٢٩/٢٩.

(٣) تفسير القرطبي ٢٥٥/١٨. وينظر: معاني الفراء ١٧٩/٣.

(٤) ينظر: البحر المحيط ٤٩/٥.

(٥) معاني الفراء ٤٣٩/١.

(٦) مجاز القرآن ٢٦١/١. وينظر: المحتسب ٢٩٣/١.

(٧) تفسير مجاهد ص ٢٨٠.

(٨) لسان العرب ١٥٦/٧ (رفض).

(٩) ينظر: تفسير الطبري ٢٨٠/١٤ (ق). ومعنى العبارة غير واضح.

تلك. وجاء في (اللسان): أوفضت الإبل إذا أسرع، وأوفضت إذا تفرقت في رعيها. وأوفض إذا أسرع^(١).

والحاصل أنّ معنى (أوضعوا) أسرعوا، وكذلك (أوفضوا) معناها: أسرعوا وتفرقوا، فلا فرق في المعنى بين القراءة المشهورة وقراءة مجاهد، وقد تكون هذه القراءة على التفسير، لذلك لم تترك أثراً ظاهراً في تأويل الآية.

ومن هذا الباب أيضاً قراءة ابن عباس ومجاهد لقوله تعالى: ﴿وَأَذِمْ يَمْكُرُ بِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِيُثْبِتُوكَ أَوْ يَقْتُلُوكَ﴾ [الأنفال: ٣٠]، حيث قرأ الفاعل (لِيُثْبِتُوكَ)، (لِيُعْبِدُوكَ)^(٢).

ونقل الطبري عن ابن عباس أنّ (يُثْبِتُوكَ) معناها: يوثقوك. وعن مجاهد مثله^(٣). ولم يذكر قراءة ما عنهما في هذه الآية. وقال الفراء: معناها ليجبسوك^(٤).

وهذه القراءة (ليعبدوك) لم أقف لها على ذكر عند أهل المعاني أو أصحاب المعاجم فيما أمكنتني الاطلاع عليه، وهي تحتل معاني عدة، وقد ترجح لديّ منها معنيان، الأول: أن تكون بمعنى (يجبسوك) فهي مرادف لقوله (يثبتوك) ومعنى القراءتين واحد. فقد جاء في (اللسان) ويقال: «ما عَبَدَكَ عني أي: ما حَبَسَكَ»^(٥).

والثاني: أن تكون (يعبدوك) بمعنى ليجتمعوا عليك ويضربوك، جاء في (اللسان): «وَأَعْبَدُوا به: اجتمعوا عليه يضربونه»^(٦). وهذا المعنى يؤيده

(١) ينظر: لسان العرب ٧/٢٥٠-٢٥١ (وفض).

(٢) ينظر: القراءات الشاذة ص ٤٩.

(٣) ينظر: تفسير الطبري ١٣/٤٩١ (ق).

(٤) ينظر: معاني الفراء ١/٤٠٩.

(٥) ينظر: لسان العرب ٣/٢٧٦ (عبد).

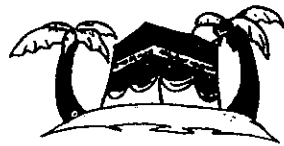
(٦) نفسه ٣/٢٧٢ (عبد). وينظر: تاج العروس ٨/٣٣٩ (عبد).

سياق الحال أو سبب نزول الآية، كما ذكره الطبري: من أن مشركي قريش
اتتمروا بالنبي ﷺ ليقتلوه^(١).




وإذ كنتُ لم أقف على قول لابن عباس أو مجاهد يبيّن مرادهما من
تلك القراءة على وجه التحديد، فالذي أرجّحه أنهما أرادا بها المعنى الأول
وهو الحبس لأنه المرادف والملازم لمعنى الوثاق والتقييد الذي ذهب إليه في
تأويل القراءة المشهورة.

وإذا صحَّ أن يُثبِتوك ويُعبِدوك معناهما واحد، فمن الطبيعي ألا نجد
أثراً لتلك القراءة في تأويل الآية عندهما.

وبعد دراسة الأمثلة الآنف الذكر على الاختلاف في الحروف غير
المتشابهة بالرسم في الأفعال، مما وجد في بعض اختيارات ابن عباس
ومجاهد، يمكننا القول: إن أثر ذلك الاختلاف في المعنى كان محدوداً،
فمن أصل أربعة أمثلة لم يوجد اختلاف في الدلالة إلا في مثال واحد، هو:
يطيقونه ويطوقونه. وهذا المثال بحدّ ذاته موضع نظر لأنّ هناك من يرى أنّهما
بمعنى واحد. وبالاستناد إلى هذه النتيجة نستطيع القول: إنّ هذا الضرب من
أضرب الاختلاف في حروف الكلمة في ما قرأ به ابن عباس ومجاهد لم
يترك أثراً ذا بال في تأويلهما لتلك الآيات. وتظل هذه النتيجة ليست نهائية
إلا إذا أمكن استقصاء كلِّ ما قرأ به من وجوه، وتمحيصه تمحيصاً دقيقاً
ليعرف أثر هذا الضرب وغيره من أضرب القراءة في تأويلهما للآيات
القرآنية.



(١) تنظر: قصة نزول الآية في تفسير الطبري ٤٩٢/١٣-٤٩٩ (ق).



الفصل الرابع

(الظواهر اللغوية وأثرها في التأويل)

- المبحث الأول: اللغات وأثرها في التأويل.
- المبحث الثاني: المشترك اللفظي وأثره في التأويل.
- المبحث الثالث: الأضداد وأثرها في التأويل.



المبحث الأول اللغات وأثرها في التأويل

- أ - اللغة واللسان.
- ب - اللهجات واللغة المشتركة.
- ج - اللغات في القرآن.
- د - التأليف في لغات القبائل في القرآن.
- هـ - دراسة لبعض الألفاظ القرآنية التي نسبت إلى لغات القبائل.

المبحث الأول

اللغات وأثرها في التأويل

أ - اللغة واللسان:

يعرف ابن جنّي اللغة بأنها: «أصوات يعبرُ بها كلُّ قوم عن أغراضهم»^(١). فالأصوات الإنسانية التي اصطُح عليها جماعة من الناس للتعبير عن أفكارهم، والتفاهم فيما بينهم بنظام معين هي لغة تلك الجماعة.

واللسان مرادف للغة، بل إنَّ النصوص الفصيحة القديمة آثرت استعمال لفظ اللسان على اللغة. فقد ورد لفظ اللسان مراداً به اللغة في سبعة مواضع من القرآن الكريم^(٢)، أحدها: قوله تعالى ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ [إبراهيم: ٤] أي: بلغة قومه^(٣). وعن أيوب السخيتاني (ت ١٣١هـ) أراد العرب كلهم^(٤).

وفي ذلك يقول الإمام الشافعي (ت ٢٠٤هـ): «ومن جماع علم كتاب

(١) الخصائص ٣٤/١.

(٢) ينظر: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم ص ٨٢١ (لسن). المواضع الأخرى في سور: النحل: ١٠٣، الشعراء: ١٩٥، الأحقاف: ١٢، مريم: ٩٧، الدخان: ٥٨، الروم: ٢٢.

(٣) ينظر: تفسير الطبري ١٢٢/١٣.

(٤) ينظر: المرشد الوجيز لأبي شامة المقدسي ص ٩٤.

الله: العلمُ بأنَّ جميعَ كتابِ الله إنما نزلَ بلسانِ العربِ» يريدُ بلغةِ العربِ، وقالَ أيضاً: «ولسانُ العربِ أوسعُ الألسنةِ مذهباً، وأكثرها ألفاظاً، ولا نعلمه يحيطُ بجميعِ علمه إنسانٌ غيرُ نبيٍّ، ولكنه لا يذهبُ منه شيءٌ على عامتها حتى لا يكونَ موجوداً فيها من يعرفه. والعلمُ به عندَ العربِ كالعلمِ بالسُّنةِ عندَ أهلِ الفقه، لا نعلمُ رجلاً جمعَ السننِ فلم يذهبُ منها عليه شيءٌ. وهكذا لسانُ العربِ عندَ خاصتها وعامتها: لا يذهبُ منه شيءٌ عليها، ولا يُطلبُ عندَ غيرها ولا يعلمه إلا من قَبَله عنها، ولا يشركها فيه إلا من اتبعها في تعلمه منها، ومن قَبَله منها فهو من أهلِ لسانها»^(١). فهو يستعملُ كلمةَ لسانٍ بمعنى اللغةِ، ويرى أنَّ لغةَ العربِ لسعتها لا يستطيعُ أن يحيطَ بعلمها إلا نبيٌّ وربما كان يشيرُ بهذا القولِ إلى أنَّ النبيَّ ﷺ قد أحاطَ علماً بلغةِ العربِ.

وجاء في (لسانِ العرب): «اللُّسُن - بكسر اللام -: اللغة: . . . لكل قومٍ لِسُنُّ أي لغة يتكلمون بها»^(٢). وجاء فيه أيضاً أنَّ اللغةَ مأخوذةٌ من الميلِ، يقال: «لغا فلانٌ عن الصوابِ وعن الطريقِ إذا مالَ عنه، قاله ابنُ الأعرابيِّ، قال: واللغةُ أخذت من هذا لأنَّ هؤلاء تكلموا بكلامِ مالوا فيه عن لغةِ هؤلاء الآخرين»^(٣). ومن المعلوم أنه كانت للقبائلِ العربيةِ قبل الإسلامِ لغاتها أو لهجاتها الخاصة، وقد مالت بها تلك القبائلُ عن اللغةِ العربيةِ المشتركة لغةِ الأدبِ، التي كان يتفاهم بها عامة العربِ.

ب - اللهجات واللغة المشتركة:

وقد أفاض الدارسون قديماً وحديثاً في الكلام عن الواقع اللغوي للقبائل العربية قبل مجيء الإسلام، وتحديثوا عن اللغات أو اللهجات الخاصة بتلك القبائل وأشاروا إلى سماتها الصوتية والصرفية والدلالية^(٤).

(١) الرسالة ص ٤٠، ٤٢-٤٤.

(٢) لسان العرب ٣٨٦/١٣ (لسن).

(٣) لسان العرب ٢٥٢/١٥ (لغا).

(٤) ينظر: الخصائص ١١/٢-١٤، ٣٠. المزهري ٥٥/١.

وتعرّف الدراسة الحديثة اللهجة بأنها: «مجموعة من الصفات اللغوية تنتمي إلى بيئة خاصة، ويشترك في هذه الصفات جميع أفراد هذه البيئة»^(١).

وتنتمي بيئة اللهجة إلى بيئة أوسع تضم لهجات عدة، ومن مجموع هذه اللهجات تتكون اللغة، فاللغة تشمل لهجات عدة يتميز بعضها عن بعض بخصائص معينة، ولكل لغة أيضاً سمات وخصائص تميّزها من غيرها من اللغات^(٢).

ويبدو أنّ هذه الحقيقة ليست خاصة بالعربية وحدها، فقد أصبح من المسلّم به عند علماء اللغة أنّ معظم اللغات الأدبية في العالم، توجد بجانبها مجموعات من اللهجات المحلية والاجتماعية، واللغات الخاصة، هذه اللغات وتلك اللهجات توجد كلها جنباً إلى جنب لا في الأقاليم وحدها، بل في داخل المدن الكبرى أيضاً، ففي جميع العواصم الكبرى، نجد لغات الأدباء، ولغات العلماء المثقفين وغيرهم، كما نجد لغات العمال والعاميات الخاصة، وقد تختلف هذه اللغات بعضها عن بعض إلى حد أنه قد يعرف الإنسان إحداها دون أن يفهم الأخرى^(٣).

ويمثل اللغويون لهذا الاختلاف في لغة كل بيئة من البيئات بأخوين يعيشان معاً، ولكنهما يمارسان مهنتين مختلفتين، وكل واحد منهما يحتك في عمله بأناس معينين، ويأخذ عنهم اللغة مع عادات التفكير والأعمال وآلات المهنة، وبذلك ينشأ في كل يوم بين الأخوين اختلاف لغوي، ولكن هذا الاختلاف يزول في كل مساء، بفضل عودة الصلة بينهما من جديد.

إنّ هذين الأخوين يخضعان لتيارين متعارضين يتبادلان التأثير عليهما، ومع أنهما لا ينفصلان عن بعضهما إلا بضع ساعات في اليوم، فإنهما يجدان اللغة التي يتفاهمان بها، في حاجة دائمة إلى التطهير من عناصر التفرقة التي تَفِدُ عليها من الخارج.

(١) في اللهجات العربية، إبراهيم أنيس ص ١١.

(٢) نفسه ص ١١.

(٣) ينظر: المدخل إلى علم اللغة، رمضان عبد التواب ص ١٦٥.

وهذان الميلان المتعارضان، اللذان يوجهان اللغة في طريقين متباينين، هما عامل (التفريق اللغوي)، وعامل (التوحيد اللغوي). فالتفريق يؤدي إلى انفصالات تزداد تعدداً مع الزمن، غير أنّ هذا التفريق لا يصل إلى تمامه، لأنّ عامل التوحيد يقف في طريقه ويعيد التوازن اللغوي.

ومن صراع هذين العاملين، عامل التفريق، وعامل التوحيد، تنتج أنواع اللغات المختلفة، لدى الشعب الواحد، من لغات خاصة، واجتماعية، ومحلية، ولهجات إقليمية ولغة مشتركة.

وتقوم اللغات المشتركة دائماً على أساس لغة موجودة تُتخذ لغة مشتركة، من جانب أفراد وجماعات، تختلف لديهم صور التكلم^(١). والظروف التاريخية هي التي تفسر لنا الأسباب التي جعلت تلك اللغة تكون أساساً لتلك اللغات الخاصة، وتعلل أسباب انتشارها وشيوعها في جميع مناطق التكلم المحلي، فهي دائماً لغة وسطى، تقوم بين لغات أولئك الذين يتكلمون بها جميعاً. هذه هي السمة الأساسية لكل لغة مشتركة، وليس العربية فحسب.

أما عوامل قيام هذه اللغات المشتركة، فترجع إلى التفوق السياسي، والديني والاقتصادي والأدبي والاجتماعي^(٢).

لقد انشعبت اللغة العربية منذ أقدم عصورها إلى لهجات (لغات) كثيرة، تختلف فيما بينها في كثير من الظواهر الصوتية والدلالية، كما تختلف في مفرداتها وقواعدها، تبعاً للقبائل المختلفة، التي تتحد ظروفها الطبيعية والاجتماعية، أو تختلف هذه الظروف. ثم أتاحت لتلك اللهجات العربية، فرص كثيرة للاحتكاك، بسبب التجارة، أو بسبب تجاور القبائل وتنقلها في طلب الكلاً والمرعى، أو اختلاطها في مواسم الحج، أو بسبب

(١) ينظر: اللغة، لفندريس ص ٣٢٨. المدخل إلى علم اللغة ص ١٦٥-١٦٦.

(٢) ينظر: علم اللغة، وافي ص ١٨٢. المدخل إلى علم اللغة ص ١٦٧.

الصراعات والحروب والغزوات وأيام العرب وأسواقهم الأدبية، وغير ذلك من الأسباب.

وعندما اشتبكت هذه اللهجات في صراع لغوي، كان النصر فيها للغة مشتركة، استمدت أبرز خصائصها من لهجة قريش، التي طغت على كل اللهجات الأخرى، فأصبحت لغة الأدب بشعره ونثره، ولغة الخطاب الرفيع.

أما العوامل التي ساعدت لغة قريش على أن تأخذ تلك المنزلة، فهي عوامل دينية واقتصادية وسياسية.

فقد كانت قريش تتمتع بمنزلة دينية خطيرة قبل الإسلام، اقتصت بها من جوارها لبيت الله الحرام وقيامها على سدائته وخدمته، وكانت قبائل العرب على اختلاف منازلها تحج إلى ذلك البيت.

كما كانت قريش تتمتع بسلطان اقتصادي كبير، لأنَّ تجارة الجزيرة العربية في يدها، وكان القرشيون ينتقلون للتجارة من سورية شمالاً إلى أقاصي اليمن جنوباً. وقد منحهم هذا النشاط التجاري مكانة اقتصادية كبيرة، ومن مَلِك المال واحتضن الدين، فقد تحقق له سلطان سياسي قوي. ولهذا كله كانت اللغة القرشية، أقوى اللغات أثراً في بناء اللغة العربية المشتركة، أو العربية الفصحى، لأنها كانت أفضل لغات العرب، قال أبو نصر الفارابي (ت ٣٣٩هـ) في كتابه (الحروف): كانت قريش أجود العرب انتقاء للأفصح من الألفاظ، وأسهلها على اللسان عند النطق، وأحسنها مسموعاً، وإبانة عما في النفس^(١).

وعلى الرغم من سيادة اللغة العربية المشتركة بمجيء الإسلام ونزول القرآن بها إلا أنَّ كثيراً من تلك اللهجات الخاصة ببعض القبائل العربية ظلت موجودة إلى جانب اللغة الموحدة. فقد كان المتكلمون بها يستخدمون لهجاتهم الخاصة في مخاطبتهم فيما بينهم، إلا أنَّ بعض أفراد تلك القبائل، كانوا يتركون لهجاتهم الخاصة إلى اللغة المشتركة ينظمون بها أشعارهم،

(١) ينظر: الحروف ص ١٤٥. الاقتراح للسيوطي ص ٤٤.

ويخطبون بها، فإذا عادوا إلى بيئاتهم، رجعوا إلى لهجاتهم يتحاورون بها ويتحدثون^(١).

ويرى بعض علماء العربية أن المراد بالحديث النبوي الشريف: «أنزل القرآن على سبعة أحرف»: إياحة قراءة القرآن بغير لسان قريش، توسعة على العرب، وهذا يتضمن معنى الحديث الآخر الذي رواه ابن عباس (رضي الله عنهما): أن النبي ﷺ كان يقرئ الناس بلغة واحدة، فاشتد ذلك عليهم، فنزل جبريل فقال: يا محمد، أقرئ كل قوم بلغتهم^(٢).

وخلاصة معنى الحديث المذكور: أن القرآن أنزل مرخصاً للقراءة وموسعاً عليهم أن يقرؤوه على سبعة أحرف، وذلك لتسهيل قراءته على الناس^(٣).

إذن المراد به التوسعة، ليس حصراً للعدد... وفي هذا الأمر توجيه آخر، أنه تضمن توحيد القلوب على الدين الجديد، لئلا تقع عندهم زهادة فيه ونفور منه^(٤).

وقد استغرق أبو شامة المقدسي في كتابه (المرشد الوجيز إلى علوم تتعلق بالكتاب العزيز) وجوهاً كثيرة من معاني هذا الحديث الشريف، كما نقل آراء جمهرة من أهل اللغة وعلماء التفسير ونقله الحديث في توجيهه^(٥).

وقد حدّد علماء اللغة من القدامى والمحدثين أربعة مظاهر لافتراق اللهجات عن بعضها، أو أربعاً من الصفات الكلامية اللهجية:

الأول: ما يتعلق بالأصوات وطبيعتها وكيفية صدورها.

(١) ينظر: في اللهجات العربية ص ٣١. مباحث في علوم القرآن ص ١١٤.

(٢) المرشد الوجيز ص ٩٦-٩٧.

(٣) ينظر: في اللهجات العربية ص ٣٢.

(٤) المرشد الوجيز ص ٩٩.

(٥) ينظر: المرشد الوجيز ص ٩١ وما بعدها. البرهان للزركشي ٢١٣/١. فضائل القرآن لابن

كثير ص ٣٣-٣٨.

والثاني: ما يتعلق ببنية الكلمات ونسجها. والثالث: ما يتعلق بتركيب الجمل.

والرابع: ما يتعلق بمعاني الألفاظ ودلالاتها^(١). وهذا المظهر الأخير هو الذي يهمننا في هذه الدراسة.

فقد تختلف دلالة طائفة من الألفاظ من قبيلة إلى أخرى، وذلك بأن تكون إحدى القبائل قد استعملت لفظة معينة بدلالة معينة، وتكون القبيلة الأخرى قد استعملت تلك اللفظة ذاتها بدلالة أخرى غير تلك الدلالة. وقد ترك هذا الاختلاف في الدلالة آثاراً مهمة في اللغة العربية نجم عنها ظواهر لغوية ودلالية جمّة، منها الاشتراك والترادف والتضاد وغيرها من الظواهر التي فصل فيها الدارسون قديماً وحديثاً.

ومن الأمثلة على الاختلاف في دلالة اللفظة بين قبيلة وأخرى ما ذكره الخليل بن أحمد (ت ١٧٥هـ) في معنى (القَشْم) حيث قال: القَشْمُ: شدة الأكل وخلطه. والقَشْمُ: مسيل الماء في الروض. والقَشْمُ: «اللحم إذا نضج واحمرّ فسال ودكّه، الواحدة قَشْمَةٌ بلغة تغلب»^(٢).

ومن الأمثلة على ذلك أيضاً لفظة (كنود) في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ﴾ [العاديات: ٦] قال ابن عباس: «يعني لکنود بالنعيم، يذكر المصائب وينسى النعم بلغة كنانة»^(٣).

وروي عن ابن عباس أيضاً أنه قال: «الكنود بلسان كندة وحضرموت: العاصي، وبلسان ربيعة ومضر: الكفور. وبلسان كنانة: البخيل السيء المَلَكَة»^(٤).

ويلاحظ أنّ هناك اختلافاً في القولين، ففي القول الأول ذكر أنّ الكنود

(١) ينظر: في اللهجات العربية ص ١٣.

(٢) العين ٤٧/٥ (قَشْم).

(٣) اللغات في القرآن ص ٥٣.

(٤) تفسير القرطبي ١٦٠/٢٠.

هو جاحد النعمة بلغة كنانة، وفي القول الثاني: أنه بلسانها: البخيل. ولا نستطيع أن نقطع بنسبة إحدى هاتين الداليتين إلى لغة كنانة دون الأخرى، فقد تكون هذه اللفظة تحمل الداليتين معاً في لغتهم. غير أن الذي أرجحه أن معنى (كنود) في هذه الآية: كافر النعمة، وذلك بقريظة من السياق، هي قوله تعالى بعد هذه الآية واصفاً الإنسان: ﴿وَإِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ﴾ (٨)، وقد قيل: إن معنى (الخير) في هذه الآية: المال^(١).

ويقوي ذلك أيضاً ما رواه مجاهد عن ابن عباس أنه قال: الكنود هو الكفور^(٢). لكنه لم ينسبها إلى قبيلة معينة. وقال مجاهد مثل قوله أيضاً^(٣).

ومما جاء في (العين) أيضاً: «القَيْنُ والقَيْنة: العبد والأمة. وجرى في العامة أن القينة المغنية، وربما قالت العرب للرجل المتزين باللباس قَيْنة، كان الغناء صناعة له أو لم يكن، وهي: هذلية»^(٤).

فهذا المظهر من مظاهر افتراق اللغات يعود التباين فيه إلى اختلاف الدلالات في الكلمة الواحدة، وهو الأشهر والأكثر في مصنفات اللغة، وهو الذي نتوسم أن تكون له آثار مهمة في تأويل الآيات القرآنية.

ج - اللغات في القرآن:

إن من بين التفسيرات التي فسرت بها (الأحرف السبعة) المذكورة في قول الرسول ﷺ: «أنزل القرآن على سبعة أحرف»، أن المراد بها سبع لغات لسبع قبائل من العرب، أي: «نزل على سبع لغات متفرقة في القرآن، فبعضه نزل بلغة قريش وبعضه بلغة هذيل، وبعضه بلغة تميم، وبعضه بلغة أزد وربيعة، وبعضه بلغة هوازن وسعد بن بكر، وكذلك سائر اللغات، ومعانيها في هذا كله واحدة. وإلى هذا ذهب أبو عبيد القاسم بن سلام وأحمد بن يحيى ثعلب، وحكاه ابن دريد عن أبي حاتم السجستاني وحكاه

(١) نفسه ١٦٢/٢٠.

(٢) و(٣) ينظر: تفسير مجاهد ص ٧٧٧.

(٤) العين ٢١٩/٥ (قين).

بعضهم عن القاضي أبي بكر^(١). وقد انتصر لهذا الرأي جمع من العلماء منهم: الأزهري (ت ٣٧٠هـ) صاحب (التهذيب)، ومنهم: البيهقي (ت ٤٥٨هـ) صاحب (السنن)^(٢).

وقد ذكرنا من قبل الرأي الراجح في تفسير هذا الحديث، إلا أن هذا الرأي المذكور وإن كان مرجوحاً فإنه يدلنا على أن القرآن لم يكن بلسان قريش وحدها، وإنما تضمن ألفاظاً لأكثر القبائل العربية التي عرفت بالفصاحة واللّسن.

وقد اختلف القائلون إنَّها سبع لغات في تعيينها، فقال بعضهم: «أصل ذلك وقاعدته قريش، ثم بنو سعد بن بكر، لأنَّ النبي ﷺ استرضع فيهم ونشأ وترعرع وهو مخالط في اللسان كنانة، وهذيلاً، وثقيفاً، وخزاعة، وأسدأ وضبّة وألفافها لقربهم من مكة وتكرارهم عليها، ثم من بعد هذه تميماً وقيساً، ومن انضاف إليهم وسكن جزيرة العرب»^(٣).

وقد روي عن ابن عباس أنه قال: «أنزل القرآن بلغة الكعبيين: كعب قريش، وكعب خزاعة، قيل له: وكيف ذلك؟ قال: لأنَّ الدار واحدة»^(٤). وهذا تصريح منه بأنَّ القرآن لم ينزل بلغة قريش وحدها، وهو يشير أيضاً إلى تأثر اللغة بما يجاورها من اللغات، وهذا التأثر والتأثير بين اللغات يمنع أن تكون هناك لغة خالصة تماماً.

وروي عنه أيضاً أنه قال: «نزل القرآن على سبعة أحرف (أو قال: سبع لغات) فمنها خمس بلغة العَجُز من هوازن»^(٥).

قال أبو عبيد القاسم بن سلام (ت ٢٢٤هـ) في تفسير قول ابن عباس:

(١) البرهان للزركشي ٢١٧/١.

(٢) نفسه ٢١٨/١. وينظر: الإتيقان ١٣٥/١.

(٣) البرهان للزركشي ٢١٩/١.

(٤) فضائل القرآن لأبي عبيد ص ٢٠٤.

(٥) الزينة للرازي ١٤٥/١. وينظر: فضائل القرآن لأبي عبيد ص ٢٠٤. والبرهان للزركشي

«والعَجْزُ هم: سعد بن بكر وجشم بن بكر ونصر بن معاوية وثقيف، وهذه القبائل هي التي يقال لها: عليا هوازن، وهم الذين قال فيهم أبو عمرو بن العلاء: (أفصح العرب عليا هوازن وسفلى تميم) فهذه عليا هوازن، وأما سفلى تميم فبنو دارم»^(١).

ونقل السيوطي عن بعض العلماء أنه قال: في القرآن خمسون لغة من لغات العرب، وسمي عدداً كبيراً منها^(٢).

ويرى بعض الدارسين أن اشتمال القرآن على لغات أخرى غير لغة قریش هو الذي جعل بعض الصحابة يتساءلون عن معاني بعض كلماته، فقد روى ابن تيمية في مقدمته في التفسير أن أبا بكر الصديق رضي الله عنه سئل عن معنى (الأبّ) في قوله تعالى: ﴿وَفَكَهْمَةٌ وَأَبًّا﴾ [عبس: ٣١] فقال «أبيّ سماء تُظَلُّني وأبيّ أرض تُقَلُّني إن أنا قلت في كتاب الله ما لا أعلم»^(٣). ورؤي أيضاً أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قرأ على المنبر: ﴿وَفَكَهْمَةٌ وَأَبًّا﴾ [٣١] فقال: «هذه الفاكهة قد عرفناها فما الأبّ؟ ثم رجع إلى نفسه فقال: إن هذا لهو التكلف يا عمر»^(٤). قال الزركشي: «وما ذاك بجهل منهما لمعنى (الأبّ)، وإنما يحتمل -والله أعلم- أن (الأبّ) من الألفاظ المشتركة في لغتهما أو في لغات، فخشياً إن فسراه بمعنى من معانيه أن يكون المراد غيره»^(٥).

وهذا ابن عباس أعلم الصحابة بلغات العرب وغريب اللغة يقول: «ما كنت أدري ما قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا أَفْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ وَأَنْتَ خَيْرُ الْفَاتِحِينَ﴾ [الأعراف: ٨٩] حتى سمعت ابنة ذي يزن الجُمَيْرِي وهي تقول: أفتحك، يعني أقاضيك...»

(١) فضائل القرآن لأبي عبيد ص ٢٠٤. وينظر: الزينة ١/١٤٥.

(٢) معترك الأقران في إعجاز القرآن ١/١٥٤.

(٣) مقدمة في أصول التفسير ص ١٠٣.

(٤) نفسه ص ١٠٤.

(٥) البرهان ١/٢٩٥.

وقال أيضاً: ما كنت أدري ما فاطر السموات والأرض حتى أتاني
أعرابيان يختصمان في بئر، فقال أحدهما: أنا فطرتها، يعني ابتدأتها.
وجاءه رجل من هذيل، فقال له ابن عباس: ما فعل فلان؟ قال: مات
وترك أربعة من الولد وثلاثة من الوراء، فقال ابن عباس: ﴿فَبَشِّرْهَا بِإِسْحَاقَ
وَمِنْ وَرَاءِ إِسْحَاقَ يَعْقُوبَ﴾ [هود: ٧١] قال: ولد الولد»^(١).

د - التأليف في لغات القبائل في القرآن

ويبدو أنّ جملة الأسباب المتقدمة وما أثير من أسئلة حول بعض ألفاظ
القرآن وغريبه، هي التي حفزت علماء العربية إلى التأليف في لغات القبائل
في القرآن الكريم، لأنّ ذلك الغريب الذي دارت حوله التساؤلات يمثل في
أكثره لغات عربية قبلية.

وقد كان القرآن الكريم في قراءاته المختلفة أميناً في تصوير تلك
اللغات، لما توفر له من تواتر رواياته وعناية العلماء بضبطها وتحريها متناً
وسنداً.

والقرآن الكريم أوفى المظان وأثبتها في تسجيل لغات القبائل العربية،
وهو المنبع الثر الذي يصدر عنه تاريخ العربية وأصول منابعها، لأنّ القراء
كانوا يقيّدون أدقّ مسائل الخلاف في قراءاته، وهم في ذلك أضبط من رواة
الشعر وغيرهم حين نقلوا إلينا إشارات لهجية وقع فيها التحريف تارة،
والتصحيف تارة أخرى، ولهذا فتشوا عن هذه اللغات في القرآن ورصدوها،
وألقوا فيها.

١ - تُعدُّ (سؤالات نافع بن الأزرق إلى عبدالله بن عباس) النواة الأولى
لتلك التأليف وقد رُويت تلك الأسئلة وأجوبتها في عدد من المصادر^(٢).

(١) نفسه ٢٩٣/١.

(٢) ذكرها أبو بكر بن الأنباري في كتاب (الوقف والابتداء)، الطبراني في (المعجم الكبير)
والسيوطي في (الإتقان)، والدكتورة بنت الشاطئ في كتاب (التفسير البياني)، وضمنها
محمد فؤاد عبد الباقي في (معجم غريب القرآن) له. ونشرها الدكتور إبراهيم السامرائي
في مجلة (رسالة الإسلام) العدد ٥ و ٦، ثم أفردتها في مؤلف صغير، مطبعة
المعارف، بغداد ١٩٦٨م.

٢ - نسب إلى ابن عباس كتاب باسم (اللغات في القرآن)^(١)، برواية ابن حسنون المقرئ (ت ٣٨٦هـ)^(٢).

٣ - وألّف في الموضوع أيضاً، مقاتل بن سليمان الأزدي (ت ١٥٠هـ)^(٣).

٤ - وممن ألّف في لغات القرآن أيضاً، هشام بن محمد بن السائب الكلبي (ت ٢٠٦هـ)، ذكره ابن النديم، وكتابه مفقود^(٤).

٥ - أبو زكريا الفراء (ت ٢٠٧هـ) ذكر كتابه في لغات القرآن ابن النديم، وأشار إليه أبو حيان الأندلسي (ت ٧٤٥هـ) في تفسيره^(٥). وكتابه مفقود أيضاً.

٦ - أبو زيد الأنصاري (ت ٢١٥هـ) وكتابه مفقود^(٦).

٧ - الأصمعي، عبد الملك بن قريب (ت ٢١٦هـ)، ذكر ذلك ابن النديم^(٧). والكتاب مفقود أيضاً. ونسبة مؤلّف في هذا الموضوع إلى الأصمعي موضع شك فقد أثير عنه أنه كان يتقي أن يفسر شيئاً من القرآن، ولا شيئاً من اللغة له نظير واشتقاق في القرآن، وكذلك الحديث تخرجاً^(٨).

هذه بعض المصنّفات في لغات القرآن وقد ذكر ابن النديم عدداً آخر منها في (الفهرست)^(٩). وتلك القائمة من الأسماء تدلنا على اهتمام

(١) والكتاب مطبوع بتحقيق د. صلاح الدين المنجد، القاهرة، مطبعة الرسالة، ط ١

١٩٤٦م، واعتمدت في البحث ط ٢، بيروت ١٩٧٢م.

(٢) ترجمته في: غاية النهاية ٤١٥/١.

(٣) ينظر: تاريخ التراث العربي، فؤاد سزكين ٣٠٠/١.

(٤) ينظر: الفهرست ص ١٠٩.

(٥) الفهرست ص ٣٨، ٧٣. البحر المحيط ١٩٣/٣.

(٦) الفهرست ص ٣٨، ٦٠.

(٧) ينظر: الفهرست ص ٣٨، ٦١.

(٨) ينظر: المزهر ٤٠٤/٢.

(٩) ينظر: الفهرست ص ٣٨، ٤١، ٦٧. وينظر: معجم المعاجم، أحمد الشرقاوي ص ١٦-١٧.

المتقدمين بهذا الجانب من جوانب الدراسات القرآنية، ولا نريد أن نذهب وراء ذلك في هذه المسألة، لأنَّ القول إنَّ القرآن قد ضم من لغات العرب أفصحها ولم يقتصر على لغة قريش أصبح من المسلّمات لدى المشتغلين بالدراسات العربية والإسلامية^(١).

والذي نقصده هو دراسة بعض المفردات التي قيل إنَّها تنتمي إلى لغات بعض القبائل العربية، مما نزل به القرآن الكريم، لنتبيّن من خلال ذلك أثر الاختلاف في دلالة تلك المفردات من لغة إلى أخرى في تأويل الآيات القرآنية.

وسوف أعتمد في هذه الدراسة على ما جاء في كتاب (اللغات في القرآن) المسند إلى ابن عباس، وعلى ما جاء في إجابات ابن عباس على سؤالات نافع بن الأزرق وإن كان ما جاء في هذين الأثرين لا يتطابق، بل إنه يختلف أحياناً، وهذا مرده لأحد سببين، الأول: أن يكون أحدهما ليس لابن عباس، وأرجّح أن يكون كتاب (اللغات)، وقد أثيرت شكوك من قبل حول صحة نسبة هذا الكتاب إلى ابن عباس^(٢). والثاني: أن يكون ما لحقهما من اضطراب يرجع إلى زيادات بعض الرواة وإلى تحريف النساخ.

وعلى كل حال فإننا سوف نستأنس بهذين المصدرين في الدلالة على بعض الألفاظ، أما القول الفصل في معاني تلك الألفاظ فلن نعول فيه إلا على المصادر الموثوقة المعتمدة وفي مقدمتها تفسير الطبري، وهذه طائفة من تلك الألفاظ التي قيل إنَّها ليست من لغة قريش، مرتبة على هجاء الحروف.

(١) ينظر: الأصول، دراسة للفكر اللغوي عند العرب، د. تمام حسان، ص ٧٤.

(٢) ينظر: المعجم العربي، د. حسين نصار ٧٣/١. وبحث: نصوص من التراث اللغوي

المفقود، د. أحمد علم الدين الجندي، منشور في مجلة مجمع اللغة العربية بالقاهرة

٢٠٧/٢٦، أيار ١٩٧٠م.

هـ - دراسة لبعض الألفاظ القرآنية التي نسبت إلى لغات القبائل

بعل: في قوله تعالى: ﴿أَدْعُونَ بَعْلًا﴾ [الصافات: ١٢٥] قال ابن عباس: (بعلاً): ربّاً، بلغة أهل اليمن^(١). وفي كتاب (اللغات) هي بلغة حِمير^(٢) ولا تعارض بين القولين ولم ترد هذه اللفظة في (السؤالات). وقال مجاهد: (بعلاً) يعني: ربّاً^(٣). ولم يعزها إلى لغة معينة.

وإلى هذا المعنى ذهب كل من الفراء وأبي عبيدة الذي قال: «(بعلاً) أي: ربّاً يقال: أنا بعل هذه الدابة أي ربُّها، والبعل الزوج...»^(٤).

وقد نقل الطبري روايات عدّة عن جِلَّة من المؤلِّين أن معناها (ربّاً) فروى عن عكرمة أنه قال معناها: «أدعون ربّاً، وهي لغة أهل اليمن، تقول: مَنْ بعل هذا الثور؟ أي مَنْ ربُّه»^(٥). وقال قتادة: «هذه لغة باليمانية، أدعون ربا دون الله؟!»^(٦). وقال آخرون: إنّ (بعلاً) اسم صنم كان لهم في بعلبك^(٧).

ولا تعارض بين هذا القول والذي قبله، والمعنى أدعون صنماً عملتموه ربّاً^(٨). قال القرطبي: «وقال مجاهد وعكرمة وقاتدة والسدي: البعل الرب بلغة أهل اليمن. وسمع ابن عباس رجلاً من أهل اليمن يسوم ناقة بمنى فقال: مَنْ بعل هذه؟ أي مَنْ ربُّها، ومنه سُمِّي الزوج بعلاً»^(٩).

والذي يظهر من تعاضد هذه الأقوال أنّ تلك اللفظة ذات أصول يمانية، وأنها كانت تعني في لغتهم: السيد، والصاحب، والمالك، ثم جرفت إلى العربية الموحدة في تيارها وأكسبتها دلالات جديدة، كالرب بمعنى

(١) الإتقان ٩٠/٢. معترك الأقران ١٥١/١.

(٢) اللغات في القرآن ص ٤٠.

(٣) ينظر: تفسير مجاهد ص ٥٤٥.

(٤) مجاز القرآن ١٧٢/٢. وينظر: معاني الفراء ٣٩٢/٢.

(٥) و(٦) و(٧) تفسير الطبري ٥٩/٢٣.

(٨) ينظر: تفسير القرطبي ١١٧/١٥.

(٩) نفسه ١١٧/١٥.

الإله، والزوج، وقيل: «وإنما سمِّي زوج المرأة بعلًا، لأنه سيدها ومالكها»^(١).

بور: في قوله تعالى: ﴿وَكَانُوا قَوْمًا بُورًا﴾ [الفرقان: ١٨] قال ابن عباس: يعني هلكى، بلغة عمان^(٢). وزاد في (السؤالات) وهم من اليمن، قال الشاعر:

فلا تكفروا ما قد صنعنا إليكم وكافوا به فالكفر بُورٌ لصانعه^(٣)

وقال مجاهد: بوراً، هالكين^(٤). وفي رواية أخرى: هلكى^(٥). ولم يعزها إلى لغة معينة. قال أبو عبيدة: بور: واجدها (بائر) أي: هالك، وبار الطعام وبارت السوق: أي هلكت^(٦).

ونقل الطبري الأقوال المذكورة نفسها عن ابن عباس ومجاهد، إلا أنه لم يُشير إلى أن تلك اللفظة لغة لهذه القبيلة أو تلك^(٧). وكذلك صنع القرطبي الذي لم ينقل عن أحد من أعلام المؤولين أنها بلغة عمان أو أهل اليمن، ورؤي عن الحسن البصري أنه قال: «(بوراً): لا خير فيهم. مأخوذ من بوار الأرض، وهو تعطيلها من الزرع فلا يكون فيها خير»^(٨). ونقل أبو حيان الأندلسي في تفسيره أن (البور) معناه الفساد بلغة الأزد، قيل إن (بوراً) معناها: «فسدى وهي لغة الأزد، يقولون: أمر بائر أي: فاسد، وبارت البضاعة فسدت»^(٩). وهذا المعنى مرادف للمعنى الأول.

(١) لسان العرب ٥٨/١١ (بعل).

(٢) اللغات في القرآن ص ٣٧. وينظر: الإتيان ٩١/٢.

(٣) سؤالات نافع ص ٤٥.

(٤) تفسير مجاهد ص ٤٤٨.

(٥) ينظر: تفسير الطبري ١٤٢/١٨.

(٦) ينظر: مجاز القرآن ٧٢/٢.

(٧) ينظر: تفسير الطبري ١٤٢/١٨.

(٨) تفسير القرطبي ١١/١٣.

(٩) البحر المحيط ٤٨٩/٦.

وقد دارت معاني هذه اللفظة في المعاجم العربية على معاني الهلاك والفساد، والكساد وما يتصل بها من المعاني مثل بوار الأرض من الزرع، غير أنّ المصادر المعتمدة لم تعزها إلى لغة بعينها^(١). وبناء على ذلك فإنّ القول: إنّ هذه اللفظة يمانية بحاجة إلى تحقيق، وبخاصة أنّ المصادر الموثوقة التي نقلت أقوال ابن عباس لم تذكر أنه عدّها لغة يمانية، والذي أرجّحه أنّ ما نسب إلى ابن عباس إنما هو من تزيدات الرواة، لأنه من غير الممكن أن تكون تلك اللفظة خاصة بلغة معينة، وتغفل ذلك المصنفات الأصول في التفسير واللغة.

كما أرجّح أن يكون (البوار والبور) مأخوذاً من بوار الأرض لأنها لا شيء فيها من نبات أو زرع، وليس فيها ما ينفع الإنسان من ظل أو ثمر، ثم تطور هذا المعنى ليدل على كل شيء لا نفع فيه ولا خير. وقد قال الفراء: «والبائر الذي لا شيء فيه. تقول: أصبحت منازلهم بُوراً، أي لا شيء فيها. فكذلك أعمال الكفار باطل»^(٢).

الرّس: في قوله تعالى: ﴿وَأَصْحَابَ الرِّسِّ﴾ [الفرقان: ٣٨] قال ابن عباس في كتاب (اللغات): «يعني أصحاب البنات، وأزد شنوءة يسمّون البنين: الرس»^(٣). وهذا القول مُشكل إلى حد كبير، لأنّ المصادر الموثوقة نقلت عن ابن عباس أنه قال: الرس بئر بأذربيجان^(٤). ولم ينسبها إلى لغة معينة.

وقال مجاهد: الرس، البئر^(٥). ورؤي عن الخليل أنّ (الرس) كل بئر تكون غير مطوية^(٦). وقال الفراء: الرس بئر^(٧). وقال أبو عبيدة: الرس المعدن وكلُّ ركيّة لم تطو^(٨).

(١) ينظر: المفردات ص ٨٥. لسان العرب ٨٦/٤. تاج العروس ٥٢٥/١٠ (بور).

(٢) معاني الفراء ٢٦٤/٢.

(٣) اللغات في القرآن ص ٣٧.

(٤) و(٥) و(٦) ينظر: فتح الباري ٦٣٠/٨.

(٧) معاني الفراء ٢٦٨/٢.

(٨) ينظر: مجاز القرآن ٧٥/٢.

وروى الطبري عن ابن عباس أن (الرس) هي بئر كانت تسمى
الرس^(١).

وروى عن مجاهد أنه قال: الرس بئر كان عليها قوم^(٢). ولم يذكر
فيها عن أحد من أهل التأويل لغة معينة. وقد رجّح الطبري أن (أصحاب
الرّس) هم: «قوم كانوا على بئر وذلك أن الرس في كلام العرب كل محفور
مثل البئر والقبر ونحو ذلك...»^(٣). ويقال إنهم قوم رسوا نبيهم في بئر^(٤).
ولم يذكر أحد من المفسرين في حدود اطلاعي أن معناها أصحاب البنات.
وعلى هذا فالراجح أن القول المنسوب إلى ابن عباس في كتاب (اللغات). لا
أصل له، لأنه يناقض المرويات الصحيحة التي نقلها أهل اللغة وأهل التفسير
العدول إلا أن يكون ثمة تحريف في النص غفل عنه محقق الكتاب.

رغم: (مُراغماً) في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُهَاجِرْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يَمِثْ فِي الْأَرْضِ
مُرَاغِمًا كَثِيرًا وَسَعَةً﴾ [النساء: ١٠٠]، قال ابن عباس في (السؤالات) المُرَاغِمُ:
المنفسح بلغة هذيل، قال الشاعر:

وأترك أرض جهرة إنَّ عندي رجاء في المُرَاغِمِ والتعادي^(٥)

ولم ترد هذه اللفظة في كتاب (اللغات)^(٦). وقال مجاهد: يعني
مُتَزَحِّزِحًا عما يكره^(٧). ولم يذكر لغة فيها. وذكر الفراء أن (المُرَاغِم)
المضطرب والمذهب في الأرض^(٨). وقال أبو عبيدة: «المُرَاغِم والمُهَاجِر
واحد، تقول: راغمت وهاجرت قومي، وهي المذاهب، قال النابغة
الجعدي:

(١) و(٢) و(٣) ينظر: تفسير الطبري ١٩/١٠.

(٤) ينظر: تفسير القرطبي ١٣/٣٢.

(٥) ينظر: سؤالات نافع ص ٥٥. الإتيان ٢/٩١.

(٦) ينظر: اللغات في القرآن ص ٢١-٢٢.

(٧) ينظر: تفسير مجاهد ص ١٧١.

(٨) معاني الفراء ١/٢٨٤.

كَطَوْدٍ يُلَاذُّ بِأَرْكَانِهِ عَزِيزِ الْمُرَاغِمِ وَالْمَهْرِبِ»^(١)

ولم يذكر فيها لغة أيضاً.

وروى الطبري عن ابن عباس أنَّ المِراغِم هو التحول من أرض إلى أرض^(٢). وفي رواية عنه أنه: السَّعة في الرزق^(٣). وروى عن مجاهد أنَّ معنى الآية: يجد في الأرض مندوحة عما يكره^(٤). وعن آخرين أنَّ (مِراغماً) معناها مبتغى للمعيشة^(٥). ولم ينقل عن واحد من هؤلاء أنها لغة لقبيلة بعينها، وقد رجَّح الطبري ما ذهب إليه الفراء في معنى هذه اللفظة^(٦).

ولم أجد فيما بحثت فيه من مصادر أنَّ أحداً من أهل اللغة أو التأويل ذكر فيها لغة معينة^(٧). فما نسب إلى ابن عباس من أنَّ هذه اللفظة بلغة هذيل يحتاج إلى مزيد من الثبوت.

سَطْر: (مسطوراً) في قوله تعالى: ﴿كَانَ ذَلِكَ فِي الْكِتَابِ مَسْطُورًا﴾ [الإسراء: ٥٨]، قال ابن عباس: مسطوراً، مكتوباً، وهي لغة حميرية يسمون الكتاب (أسطوراً)^(٨). ولم ترد هذه اللفظة في (السؤالات) ولا في كتاب (اللغات).

ولم يورد فيها الطبري نقلاً عن ابن عباس أو مجاهد، وقال: مسطوراً أي مكتوباً. «يعني في الكتاب الذي كتب فيه كل ما هو كائن وذلك اللوح المحفوظ»^(٩).

(١) مجاز القرآن ١/١٣٨.

(٢) ينظر: تفسير الطبري ٩/١١٩ (ق).

(٣) نفسه ٩/١٢١.

(٤) و(٥) نفسه ٩/١٢٠.

(٦) نفسه ٩/١١٢.

(٧) ينظر: المفردات ص ٢٨٩. لسان العرب ١٢/٢٤٧ (رغم). البحر المحيط ٣/٣٣٦.

(٨) الإتيان ٢/٩١.

(٩) تفسير الطبري ١٥/٧٤.

ولم تذكر المصادر الأصول في اللغة والتفسير أنّ هذه اللفظة لغة حميرية^(١). وعلى هذا تكون نسبة ذلك القول إلى ابن عباس موضع شك.

سعر: في قوله تعالى: ﴿إِنَّا إِذَا لَفِيَ ضَلَالٍ وَسُعْرٍ﴾ [القمر: ٢٤]، قال ابن عباس: يعني (جنون) بلغة غسان^(٢). ولم تردّ هذه اللفظة في (السؤالات). وقال مجاهد (السعر) الضلال أيضاً^(٣). فقد عدّهما من المترادفات، ولم يذكر فيهما لغة. وقال الفراء: أراد بالسعر: العناء للعذاب^(٤)، ويبدو أنه أخذه من قول قتادة الذي رواه الطبري وهو أنّ الشعر: العناء والعذاب^(٥).

ولم يذكر الطبري قولاً لابن عباس ولا لأحد من أهل التأويل أو أهل اللغة أنّ الشعر في هذه الآية معناه الجنون في لغة من لغات العرب.

والذي أشار إلى هذا المعنى القرطبي في تفسيره حين قال: «و(سُعر) أي: جنون من قولهم: ناقة مسعورة، أي: كأنها من شدة نشاطها مجنونة، ذكره ابن عباس، قال الشاعر يصف ناقته:

تخال بها سُعراً إذا السَّفْرُ هزّها دَمِيلٌ وإيقاعٌ من السير مُتعبٌ

... وقال ابن عباس: الشعر: العذاب، وقاله الفراء^(٦). فهو لم يذكر أنّها لغة لقبيلة من قبائل العرب. وذكر هذا المعنى ابن منظور (ت ٧١١هـ) في (اللسان) ولم يشر كذلك إلى أنّها لغة لقبيلة بعينها، حيث قال: «والسُّعْرُ: الجنون وبه فسر الفارسي قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِي ضَلَالٍ وَسُعْرٍ﴾ [القمر: ٤٧] قال: لأنّهم إذا كانوا في النار لم يكونوا في ضلال لأنه قد

(١) ينظر: مجاز القرآن ٣٨٣/١. لسان العرب ٣٦٣/٤ (سطر). تفسير القرطبي ٢٨٠/١٠. البحر المحيط ٥٣/٦.

(٢) اللغات في القرآن ص ٤٥. وقد أشار المحقق إلى الآية (٤٧) من السورة، وهو وهم.

(٣) تفسير مجاهد ص ٦٣٧.

(٤) ينظر: معاني الفراء ١٠٨/٣.

(٥) ينظر: تفسير الطبري ٥٩/٢٧.

(٦) تفسير القرطبي ١٣٨/١٧.

كُشِفَ لَهُمْ، وَإِنَّمَا وَصَفَ حَالَهُمْ فِي الدُّنْيَا، يَذْهَبُ إِلَى أَنَّ الشُّعْرَ هُنَا لَيْسَ جَمْعُ سَعِيرٍ الَّذِي هُوَ النَّارُ.

وَنَاقَةٌ مَسْعُورَةٌ: كَأَنَّ بِهَا جُنُونَاً مِنْ سُرْعَتِهَا، كَمَا قِيلَ لَهَا: هُوَجَاءُ. وَفِي التَّنْزِيلِ حِكَايَةٌ عَنْ قَوْمٍ صَالِحٍ: (أَبْشَرْنَا مَتًّا وَاحِدًا تَتَّبَعُهُ إِنَّا إِذَا لَفِيَ ضَلَالٌ وَسُعْرٌ)، مَعْنَاهُ: إِنَّا إِذَا لَفِيَ ضَلَالٌ وَجُنُونٌَ^(١). وَإِذَا كَانَ قَدْ صَحَّ الْمَعْنَى الَّذِي ذَهَبَ إِلَيْهِ ابْنُ عَبَّاسٍ فِي تَأْوِيلِ اللَّفْظَةِ، فَإِنَّ نَسْبَتَهُ إِيَّاهَا إِلَى لُغَةِ غَسَّانٍ لَمْ تَثْبُتْ بَعْدَ.

سَمَدٌ: فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَأَنْتُمْ سَمِدُونَ﴾ [النجم: ٦١]، قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: هُوَ الْغَنَاءُ وَهِيَ يَمَانِيَةٌ يَقُولُونَ: اسْمَدٌ لَنَا: تَغَنَّ لَنَا^(٢). وَفِي سَوَّالَاتٍ نَافِعٌ قَالَ: السَّمُودُ: اللَّهْوُ وَالْبَاطِلُ^(٣). وَلَمْ يَنْسِبْهَا إِلَى لُغَةٍ بَعَيْنَهَا^(٤).

وَنَقَلَ مَجَاهِدٌ أَيْضًا عَنْ عِكْرَمَةَ أَنَّ (سَامِدُونَ) مَعْنَاهَا: تَتَغَنُونَ وَهِيَ بِالْحَمِيرِيَّةِ^(٥). وَهَذَا الْقَوْلُ يُوَافِقُ الْقَوْلَ الْأَوَّلَ الَّذِي رَوَاهُ عِكْرَمَةُ نَفْسَهُ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ.

وَقَالَ مَجَاهِدٌ: إِنَّ السَّمُودَ هُوَ الْبَرْطَمَةُ، وَالسَامِدُ: الْعَابِسُ الْوَجْهَ^(٦). وَجَاءَ فِي قَوْلٍ آخَرَ لَهُ: «كَانُوا يَمْرُونَ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ غَضَابًا مَبْرَطَمِينَ»^(٧).

وَقَدْ نَقَلَ الطَّبْرِيُّ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ أَقْوَالَ أُخْرَى فِي تَأْوِيلِ هَذِهِ اللَّفْظَةِ، مِنْهَا أَنَّ مَعْنَاهَا لَاهُونَ^(٨). وَلَا تَعَارَضَ بَيْنَ الْقَوْلَيْنِ لِأَنَّ الْغَنَاءَ مِنْ أَشْهُرِ أَنْوَاعِ اللَّهْوِ، وَقَدْ لَاحِظْتُ أَنَّ جَمِيعَ الرِّوَايَاتِ الَّتِي نُقِلَتْ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ فِي تَفْسِيرِ

(١) لِسَانُ الْعَرَبِ ٣٦٦/٤ (سَعْرٌ).

(٢) يَنْظُرُ: تَفْسِيرُ الطَّبْرِيِّ ٤٨/٢٧. الْإِتْقَانُ ٨٩/٢.

(٣) يَنْظُرُ: سَوَّالَاتُ نَافِعٍ ص ١٤.

(٤) يَنْظُرُ: تَفْسِيرُ مَجَاهِدٍ ص ٦٣٣.

(٥) نَفْسُهُ ص ٦٣٤. تَفْسِيرُ الطَّبْرِيِّ ٤٩/٢٧.

(٦) تَفْسِيرُ الطَّبْرِيِّ ٤٩/٢٧.

(٧) نَفْسُهُ ٤٨/٢٧.

(٨) نَفْسُهُ ٤٩/٢٧.

هذه اللفظة وقال فيها: إِنَّ معناها الغناء، فإنه يعقَّبُ على ذلك بالنص على أنها بلغة حمير أو أنها لغة يمانية، والمعنى واحد في الاثنين أما عندما يفسرها بمعان أخرى مثل: (لاهون أو شامخون. أو كما قال مجاهد: غضاباً مبرطمين) فإنه لا يذكر لغة بعينها. والذي يظهر لي في ذلك أن تلك اللفظة (سامدون) تدل في لغة أهل اليمن على الغناء، غير أنها تدل في لغات أخرى وفي اللغة المشتركة التي نزل بها القرآن الكريم على اللهو والغفلة والغضب، وهذا يفسر لنا كثرة الأقوال في معناها، لأنها من الألفاظ المشتركة التي كانت تحمل في كل لغة من لغات العرب دلالة خاصة.

وإذا ثبت هذا المعنى فإنه يكشف لنا جانباً مهماً من جوانب الإعجاز القرآني لم يقف عنده الدارسون، وهو ما يمكن أن نسميه بـ(التكثيف الدلالي)، فالراجح أن المولى جل وعز أراد بهذه اللفظة كل ما تحتمله من المعاني، فقد أراد بها المغنين واللاهين والغافلين والشامخين بأنوفهم، والمبرطمين وكل من يقع في دائرة إحدى دلالاتها الكثيرة وقد نقل أبو حيان أقوالاً أخرى في معنى (سامدون) فقال: «قال مجاهد: معرضون وقال عكرمة: لاهون، وقال قتادة: غافلون، وقال السدي: مستكبرون، وقال ابن عباس: ساهون، وقال المبرد: جامدون. وكانوا إذا سمعوا القرآن غنوا تشاغلاً عنه»^(١). والذي أرجحه أن المولى سبحانه قد أراد هذه المعاني جميعاً.

وقد ظهر لنا من خلال هذا المثال أن اللغات تركت آثاراً مهمة في تأويل هذه الآية.

لات: في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَا يَلِتْكُمْ مِنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئاً﴾ [الحجرات: ١٤]، قال ابن عباس: (لا يَلِتْكُمْ)، لا ينقصكم من أعمالكم شيئاً بلغة بني عبس^(٢). قال الحطّيب^(٣):

(١) البحر المحيط ١٧٠/٨. ينظر: مجاز القرآن ٢٣٩/٢. معاني الفراء ١٠٣/٣.
(٢) سؤالات نافع ص ٤٦-٥٠. وينظر: الإتقان ٩١/٢. معجم غريب القرآن ص ٢٨٠.
(٣) ديوانه ص ١٧.

أَبْلَغُ سَرَاةَ بَنِي سَعْدِ مُغْلَغَلَةً جَهْدَ الرِّسَالَةِ لَا أَلْتَأُ وَلَا كَذِباً

وفسرها بالمعنى نفسه في كتاب (اللغات) لكنه قال: إنها بلغة قيس عيلان^(١). وهذا التعارض في نسبة هذه اللفظة بين المصدرين يقوي الاعتقاد بأن أحدهما ليس له، أو أن أيدي العابثين قد طالتهما بالزيادة والتحريف.

وقال مجاهد: (لَا يَلْتَكُم) لا ينقصكم من أعمالكم شيئاً ولا يظلمكم^(٢). ولم ينسبها إلى لغة معينة.

وقد ذكر الفراء عند تفسيره لهذه اللفظة، وجوه القراءات واللغات فيها، فقال معناها: «لا ينقصكم، ولا يظلمكم من أعمالكم شيئاً، وهي من لات يليت، والقراء مجمعون عليها، وقد قرأ بعضهم: لا يَأَلْتَكُم، ولست أشتيها، لأنها بغير ألف كتبت في المصاحف... وإنما اجترأ على قراءتها (يألتكم) أنه وجد ﴿وَمَا أَلْتَنَّهُمْ مِّنْ عَمَلِهِمْ مِن شَيْءٍ﴾ [الطور: ٢١]، في موضع، فأخذ ذا من ذلك، فالقرآن يأتي باللغتين المختلفتين، ألا ترى قوله: ﴿تَمَلَّى عَلَيْهِ﴾ [الفرقان: ٥]، وهو في موضع آخر: ﴿فَلْيَكْتُبْ وَلْيُمْلِكْ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، ولم تحمل إحداها على الأخرى فتتفقا، ولات يليت، وأَلَّتْ يَأَلْتُ لغتان^(٣).

ولم ينقل الطبري أثراً عن ابن عباس في تأويل تلك اللفظة، وأورد قول مجاهد المذكور آنفاً، ولم يذكر أنها لغة لقبيلة بعينها^(٤).

وقد أشار أبو حيان إلى اللغتين في (لات) فقال: وقرأ الجمهور (لَا يَلْتَكُم) من لات يليت، وهي لغة الحجاز... وأبو عمرو (لا يَأَلْتَكُم) من أَلَّتْ يَأَلْتُ وهي لغة غطفان وأسد^(٥). ولم يذكر معناهما عند كل قبيلة،

(١) اللغات في القرآن ص ٤٣.

(٢) ينظر: تفسير مجاهد ص ٦٠٨. تفسير الطبري ٩١/٢٦.

(٣) معاني الفراء ٧٤/٣. وينظر: مجاز القرآن ٢٢١/٢.

(٤) ينظر: تفسير الطبري ٩١/٢٦.

(٥) البحر المحيط ١١٧/٨. تفسير القرطبي ٣٤٨/١٦-٣٤٩.

والذي يبدو أنهما بمعنى واحد، لأنه لو كان هناك اختلاف في دلالتهما لنبه عليه.

ولم تذكر معظم مصادر اللغة الأصول أن (لات) بمعنى نقص لغة لبني عبس أو لقيس عيلان، وقد اتفق لي من خلال البحث أن (لات) وردت في بعض أشعار العبسيين بمعنى (صَرَفَ)، جاء في اللسان: «ويكون لآتُه يَلِيْتُهُ إذا صَرَفَهُ عن الشيء، وقال عروة بن الورد:

مُحْسَبَةٌ مَا أَخْطَأَ الْحَقُّ غَيْرَهَا تَنْفَسَ عَنْهَا حَيْثُهَا فَهِيَ كَالشَّوِي
فَاعْجَبَنِي إِدَامُهَا وَسَنَامُهَا فَبِتُّ أَلِيْتُ الْحَقِّ وَالْحَقُّ مُبْتَلِي

أنشده شَمِرٌ، وقال: أَلِيْتُ الْحَقَّ أَحِيلُهُ وَأَصْرِفُهُ، ولاتُه عن أمره لَيْتاً
وَأَلَاتُهُ: صَرَفَهُ»^(١).

وعلى هذا فإنَّ القول إنَّ: (لات) لغة لبني عبس أو لغيرهم يحتاج إلى تثبيت وتدقيق، وربما كانت في أصلها لهذه القبيلة أو تلك، ولكن ذلك الأصل قد تنوسي بنزول القرآن وسيادة العربية المشتركة التي نهلت من كل اللغات العربية.

لهو: في قوله تعالى: ﴿لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ لَهْوًا لَاتَّخَذْتَهُ مِنْ لَدُنَّا﴾ [الأنبياء: ١٧] اللهو هنا الولد^(٢). ولم يعزها إلى لغة من اللغات، وقال قتادة: اللهو المرأة بلغة أهل اليمن^(٣).

وقال مجاهد: اللهو الزوجة^(٤). ولم يذكر لغة بعينها. وهذا القول في معنى القول الذي قبله.

ونقل القرطبي أيضاً عن بعض المفسرين أن اللهو بلغة اليمن يعني

(١) لسان العرب ٨٦/٢ (ليت).

(٢) ينظر: معاني الفراء ٢٠٠/٢.

(٣) ينظر: تأويل مشكل القرآن ص ١٦٢.

(٤) ينظر: تفسير الطبري ٨/١٧.

المرأة، وعن أهل اللغة أنّ اللهو يكنى به عن الجماع^(١).

وجاء في (اللسان): «وقال أهل التفسير: اللهو في لغة أهل حضرموت الولد، وقيل: اللهو: المرأة، وتأويله في اللغة أنّ الولد لهو الدنيا، أي: لو أردنا أن نتخذَ ولداً ذا لهو نلهي به...»^(٢).

والذي يبدو لي أنّ هذه اللفظة كانت تدل في لغة أهل اليمن على المرأة أو الزوجة ثم عممت دلالتها في العربية المشتركة لتدل على الزوجة وما يتعلق بها من ولد وغير ذلك، وعلى كل ما يشغل الإنسان عن غيره، وقد جاء في (اللسان) أنّ اللهو: «اللعب يقال: لهوت بالشيء ألهو به لهواً، وتلهيت به إذا لعبت وتشاغلت وغفلت به عن غيره...» وقيل: اللهو كل ما تُلهي به...»^(٣). لذلك فإنّ ابن عباس عندما ذهب إلى أنّ معناها الولد، كان يشير ضمناً إلى أنها تعني الزوجة أيضاً لأنه لا ولد بدون زوجة.

وقد يكون السياق القرآني عامة هو الذي جعله يذكر الولد ويفضل ذكر الزوجة، وذلك لأنّ أكثر الآيات القرآنية كانت تنفي دائماً أن يكون للرحمن ولد، وإحدى هذه الآيات جاءت بعد الآية المذكورة، وهي قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحٰنَهُ﴾ [الأنبياء: ٢٦] فالأولى أن يكون النفي متوجّهاً إلى ما هو مذكور لا إلى ما هو متصوّر.

وعلى الرغم من أنّ المصادر المعتمدة هي التي نقلت أنّ ابن عباس عدّ هذه اللفظة من اللغة اليمانية^(٤)، وقد تركت آثاراً ظاهرة في تأويل الآية، إلا أننا لم نقف لها على ذكر في كتاب (اللغات)، ولا في (سؤالات نافع)، مما يقوي الشك في مادة الكتابين، وصحة انتسابها بأجمعها إلى ابن عباس.

نَغْضَ: في قوله تعالى ﴿فَسَيَنْفِضُونَ إِلَيْكَ رُءُوسَهُمْ﴾ [الإسراء: ٥١]، جاء

(١) ينظر: تفسير القرطبي ٢٧٦/١١.

(٢) لسان العرب ٢٥٩/١٥ (لها).

(٣) نفسه ٢٥٩/١٥ (لها).

(٤) ذكر ذلك الفراء بسنده إلى ابن عباس. معاني الفراء ٢٠٠/٢.

في كتاب (اللغات) أن معنى ينغضون: يحركون بلغة حمير^(١). ونقل عن ابن عباس في (السؤالات) أنه قال معناها: يحركون رؤوسهم استهزاء برسول الله ﷺ، قال الشاعر:

أَتُنْغِضُ لِي يَوْمَ الْفِجَارِ وَقَدْ تَرَى خِيولاً عَلَيْهَا كَالْأَسْوَدِ ضَوَارِيَا^(٢)
ولم ينسبها إلى لغة من لغات العرب.

وروى عنه الطبري في تفسير الآية القول نفسه، دون ذكر لغة فيها^(٣).
وذهب مجاهد المذهب نفسه في تفسيرها ولم يذكر أن (نَغَضَ) بهذه الدلالة خاصة بلغة من لغات العرب^(٤).

وجاء في (معاني الفراء) في تفسير هذه اللفظة ما يفيد المعنى المذكور نفسه من غير الإشارة إلى أن تلك اللفظة خاصة بقبيلة عربية دون غيرها، حيث قال المستملي: (يقال: أَنْغَضَ رأسه أي حركه إلى فوق وإلى أسفل، وأرانا ذلك أبو زكريا فقال برأسه فألصقه بحلقه ثم رفعه كأنه ينظر إلى السقف. والرأسُ يَنْغُضُ وَيَنْغِضُ، والثنية إذا تحركت قيل: نَغَضَتْ سِنَّهُ، وإنما يسمى الظليم نَغْضاً لأنه إذا عَجَّلَ في مشيه ارتفع وانخفض^(٥)).

ولم تذكر المصادر الأصول في اللغة والتفسير عدا هذه المعاني لـ(نَغَضَ) ولم أقف في واحد من تلك المصادر على قول بأنها بلغة حمير^(٦).
وبذلك يمكننا القول: إن ما جاء في كتاب (اللغات) في أكثره لا يمتُّ إلى ابن عباس بسبب.

(١) اللغات في القرآن ص ٣١. وينظر: الإتيان ٢/٢٠، ٩٥.

(٢) ينظر: سؤالات نافع ص ٢٨. الإتيان ٢/٧١.

(٣) ينظر: تفسير الطبري ١٥/٧٠.

(٤) ينظر: تفسير مجاهد ص ٣٦٤.

(٥) معاني الفراء ٢/١٢٥. ينظر: مجاز القرآن ١/٣٨٢.

(٦) ينظر: تفسير القرطبي ١٠/٢٧٤. البحر المحيط ٦/٤٥. لسان العرب ٧/٢٣٨. المفردات

٧٦٢ (نفض).

نقب: في قوله تعالى ﴿فَنَقَّبُوا فِي الْبِلَادِ﴾ [ق: ٣٦] قال ابن عباس في (السؤالات): نَقَّبُوا: هربوا في البلاد بلغة اليمن^(١). ولم ترد هذه اللفظة في كتاب (اللغات)^(٢).

وقال مجاهد: معناها: ضربوا في البلاد^(٣). ولم يعزها إلى لغة ما، والمعنى واحد في كلا القولين.

ونقل الطبري عن ابن عباس أن معنى: نَقَّبُوا: أَثْرُوا، وعن مجاهد: عملوا في البلاد، ذاك النقب^(٤). ولم يذكر لغة فيها.

وذكر هذه المعاني نفسها عامة المفسرين وأهل اللغة^(٥)، ولم يذكر أحد منهم أنها لغة يمانية. وبناء على ذلك فإن نسبة ذلك القول إلى ابن عباس يحتاج إلى مزيد من التدقيق.

هلع: في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا﴾ [المعارج: ١٩]، قال ابن عباس: هلوعاً ضجوراً بلغة خثعم^(٦). وفي (السؤالات) قال معناها: ضجراً، جزوعاً، نزلت في أبي جهل بن هشام، قال بشر بن أبي خازم:

لا مانعاً لليتيم نحلتُهُ ولا مُكِبّاً لِخَلْقِهِ هَلُوعاً^(٧)

وروى مجاهد أن الحسن البصري سئل عن قوله عز وجل: (خُلِقَ هَلُوعاً) فقال: اقرأ ما بعدها، فقرأ: ﴿إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا﴾ [الأنعام: ٢٠] وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا ﴿٢١﴾ [المعارج: ٢٠-٢١] قال: هذا الهلوع، هكذا خلق الإنسان^(٨). ولم يذكر أنها لغة لخثعم أو غيرها.

(١) سؤالات نافع ص ٤١. ينظر: الإتيان ٩١/١. معجم غريب القرآن ص ٢٠٩، ٢٨٥.

(٢) ينظر: اللغات في القرآن ص ٤٣.

(٣) تفسير مجاهد ص ٦١٢.

(٤) ينظر: تفسير الطبري ١١٠/٢٦.

(٥) ينظر: تفسير القرطبي ٢٢/١٧. اللسان ٧٦٩/١ (نقب).

(٦) ينظر: اللغات في القرآن ص ٤٩. الإتيان ٩٨/٢.

(٧) ينظر: سؤالات نافع ص ٤٦. معجم غريب القرآن ص ٢٨٧.

(٨) ينظر: تفسير مجاهد ص ٦٩٣-٦٩٤.

وقد تمثل الفراء قول الحسن، فقال: والهلوع الضجور وصفته كما قال تعالى وسرد الآيتين اللتين بعدها، ولم ينسبها إلى لغة من لغات العرب^(١). وكذلك فسرها أبو عبيدة، وقال: والهلاع مصدره، وهو أسوأ الجزع^(٢).

وقال الطبري: الهلع شدة الجزع مع شدة الحرص والضجر، ونقل عن ابن عباس أنه قال في معنى الهلوع: «هو الذي قال الله: ﴿إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا﴾^(٣) وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا ﴿١١﴾» ويقال: الهلوع هو الجزوع الحريص، وهذا في أهل الشرك^(٤). ولم يرو لمجاهد قولاً فيها، كما أنه لم يذكر عن أحد من المؤولين أنها بلغة خثعم.

ولم أجد فيما بين يدي من مصادر في اللغة والتفسير من قال إن (هلوعاً) بلغة خثعم^(٥). وقد جاء في اللسان: أن الهلع: الحزن لغة لبني تميم^(٥).

وعلى هذا فإن نسبة هذه اللفظة إلى لغة خثعم بحاجة إلى تثبت وتدقيق، إلا أن تكون تلك اللفظة بدالاتها قد نمت إلى العربية المشتركة من لغتهم وانقطعت عن أصلها، كما هو شأن كثير من لغات القبائل التي أغفل مصدرها.

وبل: في قوله تعالى: ﴿فَعَصَى فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ فَأَخَذْنَاهُ أَخْذًا وَبِيلاً﴾^(٦) [المزمل: ١٦]، قال ابن عباس: وبيلاً يعني شديداً بلغة حمير^(٦). وقال في (السؤالات) معناه: أخذاً شديداً ليس له ملجأ. قال الشاعر:

(١) ينظر: معاني الفراء ١٨٥/٣.

(٢) ينظر: مجاز القرآن ٢٧٠/٢.

(٣) تفسير الطبري ٤٩/٢٩.

(٤) ينظر: تفسير القرطبي ٢٨٩/١٨. البحر المحيط ٣٣٥/٨.

(٥) ينظر: لسان العرب ٣٧٥/٨ (هلع).

(٦) ينظر: اللغات في القرآن ص ٤٩. الإتيان ٩٥/٢.

أَذَلَّ الحِياةَ وعَزَّ المِماتِ وكَلَّ أَرأهُ طِعاماً وبيلاً^(١)

ولم يعزها إلى لغة، وقد نقل عنه الطبري القول نفسه من غير الإشارة إلى لغة من لغات العرب^(٢). ولم يعرض مجاهد لهذه الآية في تفسيره. وروى عنه الطبري أنه قال: وبيلاً أي شديداً^(٣).

وقال أبو عبيدة: «أخذاً وبيلاً: مُتَّخِذاً شديداً، يقال: كلاً مُستوبل، أي لا يُستمرأ وكذلك الطعام»^(٤). وقد نقل الطبري هذا القول في تفسيره، ونقل عن آخرين من أهل اللغة أن «الوبيل: الشر، والعرب تقول لمن تتابع عليه الشر: لقد أوبل عليه، وتقول: أوبلت عليَّ شرٌّ»^(٥). ولم ينسب هذه اللفظة إلى لغة من لغات العرب.

وقال القرطبي: «وبيلاً: أي ثقيلاً شديداً. وضربٌ وبييل وعذاب وبييل: أي شديد، قاله ابن عباس ومجاهد. ومنه مطر وابل أي شديد، قال الأخفش: ... وماء وبييل وخيم غير مريء، وكلاً مُستوبل وطعام وبييل ومُستوبل: إذا لم يُمرئ ولم يُستمرأ...»^(٦). ولم أجد قولاً لأحد من أهل اللغة الثقات بأن تلك اللفظة من لغة حمير^(٧). كما أن المصادر المعتمدة في نقل أقوال ابن عباس مثل تفسير الطبري لم تذكر عنه أو عن غيره من أعلام المؤلفين أنها من تلك اللغة. وعلى هذا فإن ما جاء في كتاب (اللغات) يظل موضع شك إلا إذا ظهر ما يدفع ذلك.

وَزَرَ: في قوله تعالى: ﴿كَلَّا لَا وَزَرَ﴾ [القيامة: ١١]، قال ابن

(١) سؤالات نافع ص ٤١. ينظر: معجم غريب القرآن ص ٢٨٩. وأرجح أن صواب البيت: وأكلأ أراه...

(٢) ينظر: تفسير الطبري ٨٦/١٩.

(٣) تفسير الطبري ٨٦/١٩.

(٤) مجاز القرآن ٢٧٣/٢.

(٥) مجاز القرآن ٢٧٣/٢.

(٦) تفسير الطبري ٨٦/٢٩.

(٧) تفسير القرطبي ٤٨/١٩.

عباس: لا وَزْر، لا جبل، وهي بلغة أهل اليمن^(١). وذكر القول نفسه في كتاب (اللغات)، لكنه نسبها إلى لغة توافق النبطية فقال: «يعني لا جبل ولا ملجأ بلغة توافق النبطية»^(٢). وفي (السؤالات) قال: الوزر الملجأ ولم ينسبها إلى قبيلة بعينها، لكنه استشهد على هذا المعنى بيت من الشعر لعمر بن كلثوم التغلبي^(٣).

وروى الطبري عن ابن عباس أنه قال: معناها: لا جِرْز، وفي رواية أخرى قال: يعني لا حصن ولا ملجأ^(٤). ولم ينسبها إلى لغة معينة.

وقال مجاهد: (لا وَزْر) يعني: لا ملجأ ولا جبل^(٥).

وقال الضحاك: الوزر: الجبل بلغة حمير^(٦).

وقال أبو عبيدة: معناها الجبل ولم ينسبها إلى لغة معينة^(٧).

والذي يظهر لي أنّ (الوزر) كانت تعني في لغة أهل اليمن الجبل، ولما كان الناس عادة يعتصمون بالجبال خوفاً من السيول أو الأعداء عممت دلالة تلك اللفظة، فأصبحت تعني في العربية المشتركة كل ملجأ يقي الإنسان سواء أكان جبلاً أم حصناً أم غير ذلك. وقد جاء في (اللسان) مصداق لهذا الكلام، وهو أنّ: «الوزر: الملجأ، وأصل الوزر الجبل المنيع، وكل معقل وَزْر. وفي التنزيل العزيز: ﴿كَلَّا لَا وَزَرَ﴾^(٨)»، قال أبو إسحاق: الوزر في كلام العرب الجبل الذي يُلتجأ إليه، هذا أصله. وكل ما التجأت إليه وتحصنت به، فهو وزر. ومعنى الآية لا شيء يُعتصم فيه من أمر الله^(٨).

(١) ينظر: لسان العرب ٢٧٠/١١ (ويل).

(٢) الإتيان ٨٩/٢.

(٣) اللغات في القرآن ص ٥٠.

(٤) ينظر: سؤالات نافع ص ٢٤. معجم غريب القرآن ص ٢٨٩.

(٥) ينظر: تفسير الطبري ١١٣/٢٩-١١٤.

(٦) نفسه ١١٤/١٩.

(٧) ينظر: مجاز القرآن ٢٧٧/٢.

(٨) لسان العرب ٢٨٢/٥ (وزر). وينظر: معاني القرآن وإعرابه ٢٥٢/٥.

وعلى هذا فإنَّ القرآن الكريم أراد بهذه اللفظة معناها المتطور أو العام الذي كانت تدل عليه في اللغة العربية المشتركة وقت نزوله، ولم يرد بها المعنى الأصلي أو الخاص وحده، الذي كانت تحمله تلك اللفظة في إحدى اللغات اليمينية القديمة وهو الجبل، وإن كان هذا المعنى مضمناً في الدلالة العامة المتطورة عن ذلك الأصل.

وَسَقَّ: في قوله تعالى: ﴿وَاللَّيْلِ وَمَا وَسَقَّ ﴿٧﴾ وَالْقَمَرِ إِذَا اتَّسَقَ ﴿٨﴾﴾ [الانشقاق: ١٧ و ١٨]، جاء في كتاب (اللغات): «ويقال: قد اتسق القوم إذا اجتمعوا، بلغة جرهم... وأسوق كثيرة يعني شداً، وهو مأخوذ من قول الله عزَّ وجل: ﴿وَأَلْفَتِ السَّاقُ بِالسَّاقِ ﴿٢٩﴾﴾ [القيامة: ٢٩]، يعني: الشدة بالشدة»^(١). ونقل عن ابن عباس في (سؤالات نافع) أنه قال: اتساق القمر اجتماعه واستواؤه، قال طرفة:

إِنَّ لَنَا قَلَائِصًا نَقَانِقًا مستوسقاتٍ لو يجدن سائقاً^(٢)

وقال مجاهد: (وَاللَّيْلِ وَمَا وَسَقَّ) أي: وما جمع. يعني ما أوى إليه من دوابه. (وَالْقَمَرِ إِذَا اتَّسَقَ) يعني إذا استوى^(٣). ولم يذكر لغة في هذه اللفظة

وروى الطبري عن ابن عباس ومجاهد أنَّ معنى (وسق): جمع، ومعنى (اتسق): تمَّ واستوى، وكذلك قال غيرهما من المؤولين^(٤). ولم يذكر أحدٌ منهم أنها لغة لهذه القبيلة العربية أو تلك.

وجاء في اللسان: «والوسوق: ما دخل فيه الليل وما ضم. قد وسق الليل واتسق، وكل ما انضم فقد اتسق... واتسق القمر: استوى...»^(٥).

(١) اللغات في القرآن ص ٥٣.

(٢) سؤالات نافع ص ١٥. وينظر: الإتيان ٦١/٢.

(٣) تفسير مجاهد ص ٧٤٣. وينظر: تفسير الطبري ٧٧/٣٠.

(٤) ينظر: تفسير الطبري ٧٦-٧٨/٣٠. معاني الفراء ٢٥١/٣. مجاز القرآن ٢٩١/٢.

(٥) لسان العرب ٣٧٩/١٠ (وسق).

وأورد معاني أُخَر لهذه اللفظة، لكنه لم يذكر أنها تأتي بهذا المعنى أو ذلك في لغة خاصة من لغات العرب، وهذا يشير إلى أنَّ المعاني التي ذكرها لها المفسرون وأهل اللغة وهي متفقة، هي معانيها في اللغة المشتركة التي كان يتفاهم بها عامة العرب، وليست خاصة بقبيلة دون أخرى، كما يفهم من النص الوارد في كتاب (اللغات)، وهذا الاستنتاج يقوي الشك القائم في صلة ما جاء في الكتاب بابن عباس.

يئس: في قوله تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَأْتِسِ الَّذِينَ ءَامَنُوا أَنْ لَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَهَدَى النَّاسَ جَمِيعًا﴾ [الرعد: ٣١]، قال ابن عباس في (السؤالات): أفلم ييأس، أفلم يعلم بلغة بني مالك. قال مالك بن عوف:

لقد يئس الأقبام أني أنا ابنه وإن كنتُ عن أرض العشيرة نائياً^(١)
ولم ترد هذه اللفظة في كتاب (اللغات).

ونقل الفراء عن ابن عباس أنه قال: ييأس في معنى يعلم لغة للنخع. وأنكر الفراء هذا التفسير، ورأى أنَّ معناها: «أفلم ييأسوا علماً، يقول: يؤيسهم العلم، فكان فيهم العلم مضمراً كما تقول في الكلام: قد يئست منك ألا تفلح علماً..» وقال: «ولم نجدها في العربية إلا على ما فسرت. وقول الشاعر:

حتى إذا يئس الرماة وأرسلوا غُضفاً دواجنَ قافلاً أعصامها

معناه: حتى إذا يئسوا من كل شيء مما يمكن إلا الذي ظهر لهم أرسلوا..»^(٢). وما أنكره الفراء لم ينكره غيره من أهل اللغة، فقد ذهب أبو عبيدة إلى أنَّ معنى أفلم ييأس: ألم يعلم ويتبين، واستشهد بقول سُحيم بن وثيل اليربوعي:

(١) سؤالات نافع ١٠-١١. وينظر: الإتيقان ٩٠/٢. معجم غريب القرآن ص ٢٩١.

(٢) معاني الفراء ٦٣/٢-٦٤. والشاعر هو لييد بن ربيعة، ديوانه ص ٣١١.

أقول لهم بالشُّعب إذ يأسرونني ألم تيئسوا أنني ابن فارس زهَدَم^(١)

ونقل الطبري عن ابن الكلبي أنَّ ذلك لغة لحيٍّ من النخع يقال لهم وَهَبِيل، تقول ألم تيأس كذا. بمعنى ألم تعلمه^(٢). وقال آخرون: إنها لغة هوازن^(٣).

وروى عن علي رضي الله عنه وابن عباس أنهما كانا يقولان: معناها أفلم يتبين^(٤). ولم ينسبها إلى قبيلة معينة. وروى عن ابن عباس أيضاً أنه كان يقرؤها: أفلم يتبين^(٥). ويبدو أنَّ هذه القراءة على التفسير.

وأكثر أهل التأويل على أنَّ معناها أفلم يتبين ويعلم. والمعنى واحد، وقد رجَّح الطبري هذا الرأي فقال: «والصواب من القول في ذلك ما قاله أهل التأويل، إنَّ تأويل ذلك: أفلم يتبين ويعلم لإجماع أهل التأويل على ذلك والآيات التي أنشدناها فيه...»^(٦).

وقد انتصر ابن جني للوجه المشار إليه في قراءة الآية، وذهب في تأويلها إلى وجهة متميزة، فقد روى أنَّ علياً وابن عباس رضي الله عنهم، وجمعاً من القراء كانوا يقرؤونها: (أفلم يتبين الذين آمنوا) ورأى أنَّ هذه القراءة تفسر معنى الآية فقال: «هذه القراءة فيها تفسير معنى قول الله تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَأْتِسَ الَّذِينَ ءَامَنُوا﴾ وروينا عن ابن عباس أنها لغة وَهَبِيل: فخذ من النَّخع، قال:

ألم يئس الأقوم أنني ابنه وإن كنت عن أرض العشيرة نائياً

وروينا لسُحيم بن وثيل:

أقول لأهل الشُّعب إذ يأسرونني ألم تيئسوا أنني ابن فارس زهَدَم

(١) ينظر: مجاز القرآن ١/٣٣٢.

(٢) و(٣) ينظر: تفسير الطبري ١٣/١٠٣.

(٤) نفسه ١٣/١٠٤.

(٥) و(٦) نفسه ١٣/١٠٤.

أي: ألم تعلموا. ويشبه عندي أن يكون هذا راجعاً أيضاً إلى معنى اليأس، وذلك أن المتأمل للشيء المتطلب لعلمه ذاهب بفكره في جهات تعرفه إياه، فإذا ثبت يقينه على شيء من أمره اعتقده وأضرب عما سواه، فلم ينصرف إليه كما ينصرف اليأس من الشيء عنه، ولا يلتفت إليه.

وهذه اللغة هكذا طريق صنعتها وملاءمة أجزائها وضم نشرها وشتاتها، فإن لم تطبّن لها وتُلاقى بين متهاجراتها بدت فرقا، وكانت حريّة لو لاطفتها بالتعاقب والالتقاء، فرفقا رفقا، لا عنفا ولا خرقا^(١).

والذي يبدو من خلال هذه الأقوال أن (يئس) هي لغة لإحدى قبائل العرب وتعني عندهم (علم)، في حين تعني في العربية المشتركة (القنوط وانقطاع الرجاء)^(٢)، فهي من المشترك اللفظي. ومن المتفق عليه لدى الدارسين أن اللغات سبب رئيس في وجود ظاهرة الاشتراك^(٣).

ولولا إشارة المؤولين إلى أن (يئس) لغة بمعنى (علم) لأشكل علينا معنى الآية، إذ كيف يقنط المؤمنون من أن الله لو شاء لهدى الناس جميعاً؟

وبعد دراستنا لهذه المجموعة من الألفاظ القرآنية التي نسبت إلى لغات بعض القبائل العربية على لسان ابن عباس وبعض المؤولين، يمكن أن نستخلص النتائج الآتية:

أولاً: أن القرآن الكريم لم ينزل بلغة قريش فحسب، وإنما نزل باللغة العربية المشتركة التي تألفت من أفصح ما في لغات العرب، فقد ضم ألفاظاً من معظم اللغات العربية الفصيحة، فيكون بذلك قد أكد وحدة أمة العرب اللغوية والدينية.

ثانياً: أن ما نسب إلى ابن عباس في كتاب (اللغات في القرآن) حول أصول بعض الألفاظ القرآنية ورجوعها إلى لغات عربية معينة غير ثابت في

(١) المحتسب ٣٥٧/١-٣٥٨.

(٢) ينظر: لسان العرب ٢٥٩/٦ (يأس)

(٣) ينظر: المزهري ٣٨١/١.

مجمله، إذ لم تؤكد المصادر الموثوقة في اللغة والتفسير، وبذلك يمكننا القول: إنَّ نسبة ذلك الكتاب إلى ابن عباس لا أساس لها.

ثالثاً: ومما يقوي الشك في نسبة ذلك الكتاب إلى ابن عباس أيضاً، أنَّ بعض الألفاظ الواردة فيه أعطيت معاني على لسان ابن عباس تتناقض تماماً مع ما نقلته عنه المظان الموثوقة، من ذلك على سبيل المثال لفظة (الرَّس) التي جاء في الكتاب عن ابن عباس أنَّ معناها (البنات) في حين أجمعت الأصول المعتمدة التي نقلت عنه وعن غيره من أئمة التفسير واللغة أنَّ معناها (البئر).

رابعاً: أنَّ بعض الألفاظ التي قيل إنَّها من لغات القبائل، قد تكون دخلت العربية المشتركة بطريق النقل المجازي للمشابهة، فلفظة (بور) التي تعني في العربية المشتركة الهلاك والفساد والكساد والعدم، وبهذه المعاني استعملها القرآن الكريم. ربما كانت تدل في لغتها الأم على الأرض التي لا شجر فيها ولا زرع فهي: بور، وقد قيل إنها بلغة الأزدي تدل على الشيء الفاسد، فنقلت من هذه المعاني الحسية إلى معانٍ مجردة لتطلق على العمل البائر الذي لا ينتفع به صاحبه

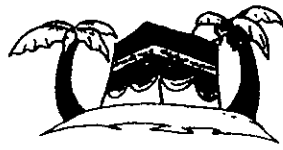
خامساً: أنَّ الألفاظ التي ثبتت نسبتها إلى بعض لغات العرب وخاصة اللغات اليمينية تركت آثاراً مهمة في تأويل الآيات القرآنية، كما هو الحال بالنسبة للألفاظ: (بعلاً، سامدون، لهوآ، وزر)، وقد تبين من خلال البحث أنَّ هذه الألفاظ كانت ذات دلالات خاصة في لغتها الأم ثم عممت دلالتها في العربية المشتركة وفق قانون التطور الدلالي. وقد وجدنا أنَّ أصحاب التأويل كثيراً ما يشيرون إلى دلالاتي اللفظة الخاصة في لغتها الأم والعامية في العربية المشتركة، وقد رجحت الدراسة أن يكون القرآن الكريم قد أراد الدلالة العامة لتلك الألفاظ، لأنَّ تلك الألفاظ أصبحت عامة الدلالة في اللغة المشتركة التي نزل بها، وأنَّ الدلالة القديمة الخاصة مضمنة أيضاً في دلالتها العامة المتطورة.

سادساً: قد يكون هناك بعض الألفاظ التي تنتمي إلى لغات عربية

معينة، لكنها ذابت في العربية المشتركة وانقطعت صلتها بأصلها، بعد أن أصبحت لغة لكل العرب، لذلك فإنَّ القول: إنَّ تلك اللفظة هذلية أو لبني عبس، ربما أريد به أنها كانت لهؤلاء في الأصل بتلك الدلالة، ثم اصطففتها العربية المشتركة وجعلتها للعرب عامة.

سابعاً: لم يكن لمجاهد أثرٌ يذكر في الإشارة إلى لغات القبائل عند تفسيره لتلك الألفاظ، وكان يكفي بذكر المعنى الذي تدل عليه اللفظة من غير الإشارة إلى أصلها، وفي أغلب الأحيان يكون متفقاً مع شيخه ابن عباس في تأويل تلك الألفاظ.

هذه هي أهم النتائج التي أمكن استخلاصها حول أثر اللغات في تأويل الألفاظ القرآنية، في حدود ما أذن به البحث، ولا شك أنَّ استقصاء كل تلك اللغات الواردة في القرآن والتثبت من أصولها وهويتها، قد يضيف حقائق أخرى إلى هذه الحقائق لكنه في كل الأحوال لن يبلغها.



المبحث الثاني
المشترك اللفظي وأثره في التأويل

- أ - المشترك اللفظي، تعريفه وأسبابه.
ب - المشترك اللفظي في القرآن الكريم.

المبحث الثاني

المشترك اللفظي وأثره في التأويل

أ - المشترك اللفظي تعريفه وأسبابه

يعرف المتقدمون الاشتراك بأنه تسمية الأشياء الكثيرة بالاسم الواحد، نحو: (العين) التي تدل على: العين الباصرة، وعين المال، وعين السحاب، والجاسوس^(١). قال ابن فارس (ت ٣٩٥هـ): «قال علماؤنا: العرب تسمي الشيء باسم الشيء إذا كان مجاوراً له أو كان منه بسبب. وذلك قولهم: (التيمن) لمسح الوجه من الصعيد، وإنما التيمم الطلبُ: والقصدُ. يقال: تيممك وتأممك أي تعمدتك.

ومن ذلك تسميتهم السحاب (سماء)، والمطر (سماء) وتجاوزوا ذلك إلى أن سموا النبات سماء. قال شاعرهم: إذا نزل السماء بأرض قوم^(٢).

فاللفظ المشترك هو «اللفظ الواحد الدال على معنيين مختلفين فأكثر، دلالة على السواء عند أهل تلك اللغة»^(٣).

وقد اختلف اللغويون في أمره، فمنهم من قال بوقوعه في اللغة، ومنهم من أنكراه، وقد أقرّ أكثرهم بوقوعه. قال السيوطي: «واختلف الناس

(١) ينظر: الصاحبى ص ١١٤.

(٢) نفسه ص ١١٠. وينظر: تأويل مشكل القرآن ص ١٣٥.

(٣) المزهر ١/٣٦٩.

فيه. فالأكثر على أنه ممكن الوقوع.»^(١).

ومن أشهر المنكرين لوجود المشترك اللفظي في اللغة ابن درستويه عبدالله بن جعفر (ت ٣٤٧هـ) فهو مثلاً ينكر أن يكون للفظ (وجد) المعاني المختلفة التي ذكرها اللغويون، ومنها: العثور على الشيء، والغضب والعشق، إذ يقول: «فظنَّ من لم يتأمل المعاني، ولم يتحقق الحقائق، أن هذا لفظ واحد، قد جاء لمعان مختلفة، وإنما هذه المعاني كلها شيء واحد، وهو إصابة الشيء خيراً كان أو شراً»^(٢). وعلى الرغم من إنكاره لوجود المشترك في اللغة الواحدة إلا أنه رجع إلى القول إنه ممكن الوقوع على قلة وبقيود معينة، وتلك القيود التي ذكرها هي في حد ذاتها الأسباب التي تدعو إلى نشوء المشترك اللفظي في اللغة، حيث قال: «فلو جاز وضع لفظ واحد، للدلالة على معنيين مختلفين... لما كان في ذلك إبانة، بل كان تعمية وتغطية، ولكن قد يجيء الشيء النادر من هذا لعلل... وإنما يجيء ذلك في لغتين متباينتين، أو لحذف واختصار وقع في الكلام حتى اشتبه اللفظان، وخفي سبب ذلك على السامع، فتأول فيه الخطأ»^(٣).

وذهب أبو علي الفارسي (ت ٣٧٧هـ) المذهب نفسه في علة نشوء المشترك، ورأى أن «اتفاق اللفظين واختلاف المعنيين، ينبغي ألا يكون قصداً في الوضع، ولا أصلاً، لكنه من لغات تداخلت، أو تكون كل لفظة تستعمل لمعنى، ثم تستعار لشيء فتكثر وتغلب، حتى تصير بمنزلة الأصل»^(٤).

ومن خلال دراسة ظاهرة المشترك، وما قاله ابن درستويه وأبو علي تمكن الدارسون المحدثون من تحديد الأسباب التي تؤدي إلى نشأة المشترك اللفظي في العربية، وقد كان من أهم تلك الأسباب التي ذكروها:

(١) المزهري ٣٦٩/١.

(٢) تصحيح الفصيح لابن درستويه ٣٦٤/١. وينظر: المزهري ٣٨٤/١.

(٣) تصحيح الفصيح لابن درستويه ١٦٦-١٦٧. وينظر: المزهري ٣٨٥/١.

(٤) المسائل المشككة (البغداديات) ص ٥٣٤. وينظر: المخصص لابن سيده ٢٥٩/١٣.

١ - الاستعمال المجازي^(١): فلفظة (العين) مثلاً، هي حقيقة في العين الباصرة لكنها مجاز في عين الماء، وقد قيل: إنَّ العلاقة بينهما هي المشابهة، فالأولى يسيل منها الدمع، والثانية يسيل منها الماء، وكذلك الأمر بالنسبة إلى وصف الجاسوس بأنه عين، لأنَّ النظر أهم الحواس في عمله، فكأنه تحول إلى عين كبيرة، فهو مجاز مرسل، لأنه من إطلاق اسم جزء الشيء على كُله. وكذلك هي الحال فيما يتعلق بالمسميات الأخرى التي تطلق عليها العين، ففي أجمعها يمكن التماس علاقة نقل مجازي أو استعارة على سبيل المشابهة بين المعنيين.

وقد كانت الاستعارة سبباً من أسباب نشوء المشترك في كثير من اللغات وليس في العربية التي معظم متنها كان مجازاً، لذلك قالوا: العربية لغة المجاز. ويشبهها كثير من اللغات الحية في هذا الشأن، لأنَّ من الاستعارة - كما يرى أولمان - إلحاق مدلول جديد بمدلول قديم، عن طريق العلاقة المباشرة بين المدلولين، وخاصة المشابهة^(٢).

٢ - اللغات: وذلك بأن تستعمل قبيلة من القبائل لفظة ما بدلالة تختلف عن دلالتها لدى القبيلة الأخرى، وعندما جمعت اللغة أغفلت الإشارة إلى أنَّ ذلك اللفظ بدلالات مختلفة عند كل قبيلة، وإن كان بعض المتقدمين قد تنبَّهوا إلى هذا الأمر، ومنهم أبو عبيدة، حين قال: «ومن مجاز ما جاءت له معان غير واحد مختلفة فتأولته الأئمة بلغاتها فجاءت معانيه على وجهين أو أكثر من ذلك، قال: ﴿وَعَدَّوْا عَلَيَّ حَرْبَ قَدِيرٍ﴾ [القلم: ٢٥]، ففسروه على ثلاثة أوجه، قال بعضهم: على قُصْدٍ، وقال بعضهم: على مَنع، وقال آخرون: على غضب وحقد»^(٣). وقال أبو زيد الأنصاري: «والأَلْفَتْ فِي كَلَامِ بَنِي تَمِيمِ الْأَعْسَرِ»^(٤). وعند قبيلة قيس الأحمق^(٥).

(١) ينظر: فصول في فقه العربية ص ٣٢٦.

(٢) ينظر: دور الكلمة في اللغة ص ١١٦.

(٣) مجاز القرآن ١/١٣.

(٤) النوادر في اللغة ص ١٧٠.

(٥) ينظر: المزهر ١/٣٨١.

٣ - اقتراس الألفاظ من اللغات المختلفة: فقد تكون اللفظة المقترضة تشبه في لفظها كلمة عربية، مثال ذلك (الحب) بمعنى الوداد، و(الحب) الجرة التي يوضع فيها الماء وهذا المعنى مستعار من الفارسية^(١).

٤ - التطور اللغوي: فقد توجد كلمتان مختلفتان في الأصل في الصورة والمعنى، ثم حدث تطور في أصوات إحداهما فاتفقت لذلك مع الأخرى في أصواتها، فصارتا لفظاً واحدة مشتركة بين معنيين أو أكثر. مثال ذلك: جدث وجدف، ودعم ودحم^(٢). وعلى الرغم من أن بعض المتقدمين رأى أن المشترك اللفظي يؤدي إلى اللبس والتعمية لذلك رفضه وأنكره، فإن الدراسة الحديثة ترى أن المشترك اللفظي لا وجود له إلا في المعجم أما في نصوص اللغة وفي الاستعمال فلا وجود إلا لمعنى واحد من معاني المشترك اللفظي، وفي ذلك يقول (فندريس): «إننا حين نقول: بأن لإحدى الكلمات أكثر من معنى واحد في وقت واحد نكون ضحايا الانخداع إلى حد ما. إذ لا يطفو في الشعور من المعاني المختلفة التي تدل عليها إحدى الكلمات إلا المعنى الذي يُعيّنه سياق النص، أما المعاني الأخرى فتمحى وتبدد ولا توجد إطلاقاً»^(٣).

ويؤكد (أولمان) هذا المعنى فيقول: «كثير من كلماتنا له أكثر من معنى، غير أن المألوف هو استعمال معنى واحد فقط من هذه المعاني في السياق المعين، فالفعل (أدرك) مثلاً، إذا انتزع من مكانه في النظم يصبح غامضاً غير محدد المعنى: هل معناه لحق به أو عاصره أو أنه يعني: رأى أو بلّغ (الحلم). إن التركيب الحقيقي المنطوق بالفعل هو وحده الذي يمكنه أن يجيب عن هذا السؤال»^(٤). وقد رأينا في (فصل القرائن الدلالية) أهمية السياق بنوعيه اللغوي والحالي في تعيين دلالة اللفظ المشترك.

(١) فصول في فقه العربية ص ٣٣١.

(٢) نفسه ص ٣٣٢.

(٣) اللغة ص ٢٢٨.

(٤) دور الكلمة في اللغة ص ٥٧-٥٨.

ب - المشترك اللفظي في القرآن الكريم

وقد كانت ظاهرة المشترك اللفظي من الظواهر المهمة في القرآن الكريم التي حظيت بعناية كبيرة من لدن المتقدمين، وقد درست هذه الظاهرة فيما عرف باسم (الوجوه والنظائر في القرآن الكريم)، ولجمهرة من أهل التفسير واللغة فيها آثار كثيرة^(١).

وقد كان مصطلح (الوجوه) يعني عند أولئك المؤلفين ما يعنيه اللغويون بالمشترك اللفظي، قال الزركشي في معنى الوجوه والنظائر: «فالوجوه اللفظ المشترك الذي يستعمل في عدة معان، كلفظ (الأمّة)، والنظائر كالألفاظ المتواطئة.

وقيل: النظائر في اللفظ، والوجوه في المعاني، وضُعبَ، لأنه لو أُريدَ هذا لكان الجمع في الألفاظ المشتركة، وهم يذكرون في تلك الكتب اللفظ الذي معناه واحد في مواضع كثيرة، فيجعلون الوجوه نوعاً لأقسام، والنظائر نوعاً آخر، كالأمثال»^(٢).

والذي يفهم من هذا القول أنّ المتقدمين قد اتفقوا على معنى (الوجوه) وهو أنه اللفظ الدال على معان عدة، أي اللفظ المشترك، لكنهم لم يتفقوا على تحديد معنى (النظائر)، وقد قال الزركشي: والنظائر كالألفاظ المتواطئة. وقال السيوطي: هي «ما اختلف لفظه واتحد معناه»^(٣)، وهذان القولان يدلان على أنّ المقصود بـ (النظائر) الألفاظ المترادفة، لكن من

(١) أقدم المؤلفات في هذا الموضوع: الأشباه والنظائر في القرآن الكريم لمقاتل بن سليمان (ت ١٥٠هـ) والكتاب مطبوع بتحقيق عبدالله محمود شحاتة، القاهرة ١٣٩٥هـ/١٩٧٥م.

والوجوه والنظائر في القرآن الكريم لهارون بن موسى (توفي نحو ١٧٠هـ) والكتاب مطبوع بتحقيق د.حاتم الضامن، بغداد ١٤٠٩هـ/١٩٨٨م. وقد أورد المحقق في المقدمة قائمة بالكتب المطبوعة المؤلفة في هذا الموضوع، بلغت ثمانية كتب عدا كتابه. ينظر: الوجوه والنظائر لهارون، مقدمة التحقيق ص ٩.

(٢) البرهان ١/١٠٢.

(٣) معترك الأقران ١/٣٨٧.

يطالع تلك الكتب المصنفة في الوجوه والنظائر، لا يجد فيها ذكراً خاصاً للمتبادلات، وقد رأى بعض الدارسين المحدثين أنّ السر في ذلك يكمن في أنّ كل لفظ مشترك يتضمن في معناه ترادفاً. فإذا قلنا: إنّ اللسان في القرآن الكريم على أربعة أوجه هي: اللغة والدعاء والعضو المعروف والثناء الحسن^(١). فمعنى هذا أنّ اللسان له أربعة وجوه أو أربعة معان فهو مشترك لفظي، وهو في نفس الوقت يملك عدة نظائر أو مترادفات. فاللسان مع اللغة يُكوّن ترادفاً، وهو مع الدعاء يكوّن ترادفاً ثانياً، ومع الثناء الحسن يكوّن ترادفاً ثالثاً وهكذا... فمن أجل هذا صحّ أن تحمل هذه الكتب اسم (الوجوه والنظائر) مشيرة بالوجوه إلى المعاني المتعددة للفظ، وبالنظائر إلى الألفاظ المتعددة للمعنى^(٢). ويبدو لي أنّ هذا التعليل على جانب كبير من الصحة.

والذي يعنينا في هذا البحث هو دراسة بعض الألفاظ التي قيل إنّها من (الوجوه) أو المشترك اللفظي في القرآن الكريم، وتتبع دلالاتها المختلفة من خلال تأويلات ابن عباس ومجاهد، ورصد الأثر الذي يتركه اختلاف دلالة اللفظة من سياق إلى آخر في تأويل الآية.

وسوف نتناول تلك الأمثلة من الألفاظ المشتركة مرتبة على هجاء الحروف.

إمام: وقد ذكر لها في مصنفات الوجوه والنظائر في القرآن الكريم خمس دلالات^(٣): وقد ذكر ابن عباس ومجاهد عدداً من تلك الدلالات أو الوجوه، منها:

١ - جاءت بمعنى القائد في الخير في قوله تعالى: ﴿وَأَجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ

(١) ينظر: إصلاح الوجوه والنظائر للدماغاني ص ٤١٤ (لسن).

(٢) علم الدلالة ص ١٤٩.

(٣) ينظر: الوجوه والنظائر ص ٦٣، وإصلاح الوجوه والنظائر ص ٤٤، ونزهة الأعين النواظر ص ١٢٦.

إِمَامًا ﴿ [الفرقان: ٧٤] قال ابن عباس: معناها: أئمة يُقتدى بنا^(١). أي قدوة يقتدى بنا في الخير. وقال مجاهد: أي اجعلنا أئمة نقتدي بمن قبلنا، ونكون أئمة لمن بعدنا^(٢).

٢ - وجاءت بمعنى (الكتاب) في قوله تعالى: ﴿يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمْئِهِمْ﴾ [الإسراء: ٧١]، قال ابن عباس: أي بكتابهم^(٣). وقال مجاهد مثله^(٤). وقال بعض المفسرين: إنَّ معنى بإمامهم أي: بنبيهم. وقال آخرون: معناه بأمهاتهم^(٥). وقد رجَّح القرطبي القول الأول بقريته من السياق هي قوله تعالى بعدها: ﴿فَمَنْ أُوْتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ﴾ وقال: «هذا يقوي قول من قال: (بإمامهم) بكتابهم. ويقويه أيضاً قوله: ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ﴾ [يس: ١٢]^(٦).

٣ - وجاءت لفظة الإمام بمعنى الطريق الواضح في قوله تعالى: ﴿فَأَنْتَقِمْنَا مِنْهُمْ وَإِنِّهْمَا لِيَأْمُرَ مُبِينٍ﴾ [الحجر: ٧٩] قال ابن عباس: لبإمام مبين، أي طريق ظاهر^(٧). وقال مجاهد: بطريق معلَّم^(٨). والمعنى واحد في كلا القولين. ويبدو لي أنَّ أصل معنى الإمام هو «الطريق الواضح» لأنَّ المسافر يأتُّ به ويهتدي، ثم أطلق على القائد أو الدليل الذي يهدي الناس إلى فعل الخير على سبيل المشابهة، وهذا الضرب من أضرب انتقال الدلالة هو من باب انتقال دلالة اللفظ من الدلالة الحسية إلى الدلالة المجردة، وهو الميدان الأهم في انتقال الدلالات في اللغة^(٩).

(١) تفسير الطبري ٣٤/١٩. وينظر: تفسير القرطبي ٨٣/١٣.

(٢) نفسه ٣٤/١٩.

(٣) تفسير القرطبي ٢٩٦/١٠.

(٤) تفسير مجاهد ص ٣٦٧.

(٥) ينظر: تفسير القرطبي ٢٩٧/١٠.

(٦) نفسه ٢٩٨/١٠.

(٧) تفسير الطبري ٣٣/١٤.

(٨) تفسير مجاهد ص ٣٤٣.

(٩) دلالة الألفاظ ص ١٦١.

قال ابن قتيبة: «الإمام أصله ما ائتممت به... وقد يجعل الطريق إماماً، لأنَّ المسافر يأتُمُّ به ويستدلُّ»^(١).

أما الدلالات الأخرى التي ذكرت لهذه اللفظة فهي تنضوي تحت هذه الدلالات المذكورة.

أمة: ذكر لها علماء الوجوه والنظائر ثمانية وجوه^(٢). وقد ذكر ابن عباس ومجاهد عدداً من تلك الوجوه، ومنها:

١- جاءت بمعنى الملة والدين في قوله تعالى: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ [البقرة: ٢١٣]، قال ابن عباس في تأويل هذه الآية «كان بين نوح وآدم عشرة قرون كلهم على شريعة من الحق فاختلفوا فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين»^(٣). قال الطبري: «فتأويل الأمة على هذا القول الذي ذكرناه عن ابن عباس (الدين) كما قال النابغة الذبياني:

حلفتُ فلم أتركُ لنفسك ريبَةً وهل يَأْتَمَنُ ذُو أُمَّةٍ وهو طائِعُ

يعني ذا الدين، فكأنَّ تأويل الآية على معنى قول هؤلاء: كان الناس أمةً مجتمعاً على ملة واحدة ودين واحد فاختلفوا، فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين.

وأصل الأمة الجماعة تجتمع على دين واحد، ثم يكتفى بالخبر عن الأمة من الخبر عن الدين، لدالاتها عليه، كما قال جلُّ ثناؤه: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ [المائدة: ٤٨] يراد به أهل دين واحد وملة واحدة. فوجَّه ابن عباس في تأويله قوله: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ إلى أنَّ الناس كانوا أهل دين واحد حتى اختلفوا»^(٤).

(١) تأويل مشكل القرآن ص ٤٥٩.

(٢) ينظر: الوجوه والنظائر ص ٦٤. وإصلاح الوجوه والنظائر ص ٤٢. ونزهة الأعين النواظر ص ١٤٢.

(٣) تفسير الطبري ١٩٤/٢.

(٤) تفسير الطبري ١٩٤/٢-١٩٥.

وجاءت (الأمّة) بمعنى الملة والدين أيضاً في قوله تعالى: ﴿إِنَّا وَجَدْنَا
ءَابَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ ءَانْتَرِهِمْ مُّقْتَدُونَ﴾ [الزخرف: ٢٣].

قال ابن عباس: (على أمة) أي على دين. وقال مجاهد: على ملة^(١).
والمعنى واحد.

٢- وجاءت الأمّة بمعنى (المدة) وذلك في قوله تعالى: ﴿وَلَيْنَٰ أَخْرُنَا
عَنَّهُمُ الْعَذَابَ إِلَىٰ أُمَّةٍ مَّعْدُودَةٍ﴾ [هود: ٨] قال القرطبي: «ومعنى (إلى أمة) إلى
أجل معدود وحين معلوم، فالأمة هنا (المدة) قاله ابن عباس ومجاهد وقتادة
وجمهور المفسرين. وأصل الأمّة الجماعة، فعبر عن الحين والسنين بالأمّة
لأنّ الأمّة تكون فيها»^(٢). ويبدو أنّ قرينة السياق اللغوي هي التي وجّهت
هذا اللفظ إلى هذه الدلالة في هذا الموضع لوجود قرينة لفظية سابقة للكلمة
هي قوله: (أخرنا) والتأخير في الغالب يكون في المدة والزمن، وقرينة لفظية
سابقة للكلمة هي قوله: (معدودة) والعدد لا يكون إلا في الحساب، سواء
أكان الحساب في الكم أم الزمن.

٣- وجاءت بمعنى الجماعة من الناس أو القوم في قوله تعالى: ﴿أَن
تَكُونَ أُمَّةٌ هِيَ أَرْبَىٰ مِن أُمَّةٍ﴾ [النحل: ٩٢] قال ابن عباس: أي أنّ يكون
ناس أكثر من ناس^(٣).

وقال مجاهد: «يعني أنّ يكون قوم أكثر من قوم وأعرّ»^(٤).

٤- وجاءت بمعنى الإمام الذي يقتدى به في الخير، وذلك في قوله
تعالى: ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً﴾ [النحل: ١٢٠] قال مجاهد: «إنّ إبراهيم
كان أمة على حدة، قانتاً لله مطيعاً»^(٥). أي: أنه كان بطاعته وعمله الصالح
يعدل أمة بأسرها.

(١) ينظر: فتح الباري ٧٢٦/٨. وتفسير مجاهد ص ٥٨١.

(٢) تفسير القرطبي ٩/٩-١٠. وينظر: تفسير مجاهد ص ٣٠٠.

(٣) تفسير الطبري ١٤/١١٢.

(٤) تفسير مجاهد ص ٣٥١. وينظر: تفسير القرطبي ١٠/١٧١.

(٥) تفسير الطبري ١٤/١٢٩. وينظر: تفسير مجاهد ص ٣٥٤. وتفسير القرطبي ١٠/١٩٧.

وقال ابن قتيبة في تفسير الآية: ﴿إِنَّ إِتْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً﴾: «أي: إماماً يقتدي به الناس، لأنه ومن اتبعه أمة، فسُمِّي أمة لأنه سبب الاجتماع.

وقد يجوز أن يكون سُمِّي أمة: لأنه اجتمع عنده من خلال الخير ما يكون مثله في أمة. ومن هذا يقال: فلان أمة وحده، أي: يقوم مقام أمة»^(١).

وقد ذكر مصنفو (الوجوه والنظائر في القرآن الكريم) دلالات أخرى لهذه اللفظة، إلا أنها بمجموعها ترجع إلى هذه الدلالات الأربعة^(٢).

وقد كتب بعض الباحثين المعاصرين بحثاً قيماً في تطور دلالات لفظة (الأمة) ومعانيها المختلفة في القرآن والعربية^(٣).

حَرَجٌ: قال علماء الوجوه والنظائر: إِنَّ لَفْظَةَ (الْحَرْج) جَاءَتْ فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ عَلَى ثَلَاثَةِ وَجُوهِ، هِيَ: الشُّكُّ وَالضِّيْقُ وَالْإِثْمُ^(٤).

١- جاءت بمعنى (الشك) في قوله تعالى: ﴿فَلَا يَكُنْ فِي صَدْرِكَ حَرَجٌ مِّنْهُ﴾ [الأعراف: ٢]، قال ابن عباس: أي: لا تكن في شك منه^(٥). وقال مجاهد: يعني شكاً منه^(٦).

٢- وجاءت بمعنى (الضيقة) في قوله تعالى: ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ﴾ [المائدة: ٦]، وهذه اللفظة لم يرد فيها قول لابن

(١) تأويل مشكل القرآن ص ٤٤٥.

(٢) ينظر: الوجوه والنظائر ص ٦٤-٦٥.

(٣) البحث بعنوان: (الأمة في دلالتها العربية والقرآنية) للدكتور أحمد حسن فرحات نشره في مجلة الإسلام والحضارة، السعودية. ثم طبعه في كتيب مستقل.

(٤) ينظر: الأشباه والنظائر ص ١٥٠. الوجوه والنظائر ص ١٤٠. تأويل مشكل القرآن ص ٤٨٤.

(٥) تفسير الطبري ٢٩٥/١٢ (ق).

(٦) تفسير مجاهد ص ٢٣١. وينظر: تفسير الطبري ٢٩٦/١٢ (ق).

عباس، وقال مجاهد وعكرمة: (مَنْ حَرَجَ) أي: من ضيق^(١).

٣- وجاءت بمعنى (الإثم) في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرَجٌ﴾ حتى آخر الآية [النور: ٦١]، وقد جاء في كلام ابن عباس عن هذه الآية ما يفهم منه أنَّ معناها: لا إثم على هذه الأصناف من الناس إذا أكلوا الطعام عند أحد من المسلمين. واستدل بقرينة الحال على هذا التأويل فقال: «لما أنزل الله ﴿يَتَأْتِيهَا الذِّبَابُ﴾ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ﴾ [النساء: ٢٩] فقال المسلمون: إنَّ الله قد نهانا أن نأكل أموالنا بيننا بالباطل، والطعام من أفضل الأموال، فلا يحل لأحد منا أن يأكل عند أحد، فكفَّ الناس عن ذلك، فأنزل الله بعد ذلك ﴿لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرَجٌ...﴾^(٢). فسياق الحال الذي نزلت فيه الآية على ما ذكره ابن عباس، يدل على أنها جاءت لإعلام المسلمين أن لا إثم عليهم في تناول الطعام عند بعضهم. وقد ذكر مجاهد سبباً آخر في نزول الآية، ويفهم منه أيضاً أنَّ (لا حرج) بمعنى: لا إثم، فقد علق على السبب الذي ساقه بما معناه: أنَّ الله أحلَّ لذوي العاهات المذكورين الطعام حيث وجدوه^(٣).

وبذلك نجد أنَّ اللفظ المشترك (حَرَجَ) الذي يدل في أصل معناه على تجمع الشيء وضيقه^(٤)، قد تفرعت عنه دلالات أخرى هي الشك والإثم، ويبدو أنَّ هذا النقل الدلالي قد تمَّ بطريق المشابهة، والانتقال من الدلالة الحسية إلى المعنوية، لأنَّ الشك والإثم إذا وُجدا لدى الإنسان السوي، فإنهما يؤديان إلى ضيق الصدر وعدم انشراحه.

وقد كان السياق اللغوي وسياق الحال من القرائن المهمة التي أعانت المؤول على تعيين دلالة هذه اللفظة في كل موضع جاءت فيه.

(١) تفسير الطبري ٨٨/٦. وينظر: تفسير مجاهد ص ١٨٧. ومجاز القرآن ١٥٦/١.

(٢) تفسير الطبري ١٢٨/١٨. وينظر: الكشاف ٢٥٦/٣.

(٣) ينظر: تفسير مجاهد ص ٤٤٥.

(٤) ينظر: مقاييس اللغة ٥٠/٢. لسان العرب ٢٣٣/٢ (حرج).

حَسَّ: قال مؤلفو الوجوه والنظائر: إِنَّ لَفْظَةَ (الحَسَّ) جَاءَتْ فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ عَلَى أَرْبَعَةِ وُجُوهِ، هِيَ: الرَّؤْيَةُ وَالْقَتْلُ وَالْبَحْثُ وَالصَّوْتُ^(١).

١ - لم يرد عن ابن عباس أو مجاهد قول في المعنى الأول من معاني الحس وهو الرؤية^(٢).

٢ - وجاءت (حَسَّ) بمعنى (قتل) في قوله تعالى: ﴿إِذْ تَحْسُونَهُمْ بِإِذْنِهِ﴾ [آل عمران: ١٥٢]، قال ابن عباس ومجاهد وجمع من المؤولين: تَحْسُونَهُمْ، معناه: تقتلونهم^(٣).

ويبدو أن سياق الحال هو الذي رجَّح هذه الدلالة في هذه الآية لأنها نزلت في وصف موقعة أحد التي كانت الغلبة فيها في بادئ الأمر للمسلمين.

٣ - ولم يرد عنهما قول في المعنى الثالث من معاني (حَسَّ) وهو البحث، وقد ذكر مؤلفو (الوجوه والنظائر) أنه جاء في قوله تعالى: ﴿يَبْحَثُوا آذَهُبُوا فَتَحَسَّسُوا مِنْ يُوسُفَ وَأَخِيهِ﴾ [يوسف: ٨٧] أي: ابحثوا وتلمَّسوا^(٤).

٤ - وجاءت بمعنى (الصوت) في قوله تعالى: ﴿لَا يَسْمَعُونَ حَسِيسَهَا وَهُمْ فِي مَا أُشْتَهَتْ أَنْفُسُهُمْ خَالِدُونَ﴾ [الأنبياء: ١٠٢] يدل على ذلك قول ابن عباس في تأويل الآية حيث قال: «لا يسمع أهل الجنة حسيس النار إذا نزلوا منزلهم من الجنة»^(٥). ويبدو أن الذي رجَّح هذه الدلالة هنا هي قرينة لفظية من السياق، هي قوله: ﴿لَا يَسْمَعُونَ﴾ لأن المسموعات هي الأصوات.

خير: وقد ذكر المفسرون للفظ (الخير) دلالات كثيرة، وعدَّ لها

(١) ينظر: الأشباه والنظائر ص ١٣٤. الوجوه والنظائر ص ١٢٢. إصلاح الوجوه والنظائر ص ١٢٩. نزهة الأعين النواظر ص ٢٤٠.

(٢) ينظر: تفسير الطبري ٣/١٩٧، ٦/١٧. تفسير مجاهد ص ١٢٨، ٤٠٨.

(٣) ينظر: تفسير الطبري ٧/٢٨٨ (ق).

(٤) ينظر: الأشباه والنظائر ص ١٣٥. الوجوه والنظائر ص ١١٢. تفسير الطبري ١٣/٣٢.

(٥) تفسير الطبري ١٧/٧٧.

علماء الوجوه والنظائر في القرآن الكريم ثمانية وجوه^(١). ومنهم من ذكر لها اثنين وعشرين وجهاً^(٢). وقد جاء في تأويلات ابن عباس ومجاهد من تلك الوجوه:

١- جاء الخير بمعنى (المال) في قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ﴾ [البقرة: ١٨٠] قال القرطبي: الخير هنا المال الكثير، رُوي ذلك عن علي وعائشة وابن عباس رضي الله عنهم^(٣). وقال مجاهد: (خيراً) يعني: مالا^(٤).

٢- وجاءت لفظة الخير بمعنى (الطعام) في قوله تعالى: ﴿فَقَالَ رَبِّ إِنِّي لِمَا أَنْزَلْتَ إِلَيَّ مِنْ خَيْرٍ فَقِيرٌ﴾ [القصص: ٢٤]، قال ابن عباس: إنما عنى به شبة من طعام^(٥). وقال مجاهد: ما سأل ربه -أي موسى عليه السلام- إلا الطعام^(٦).

فتح: جاءت لفظة (الفتح) في القرآن الكريم على أربعة أوجه، هي: القضاء، والإرسال، والنصر، والفتح نقيض الإغلاق^(٧).

١ - جاءت بمعنى (القضاء) في قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا أَفْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ﴾ [الأعراف: ٨٩]، فقد روى الطبري عن ابن عباس أنه قال: «ما كنت أدري ما قوله: (رَبَّنَا أَفْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ) حتى سمعت ابنة ذي يَزَن تقول: تعال أفاتحك، تعني: أقاضيك»^(٨) وقال: إنَّ معنى الآية: اقض بيننا وبين قومنا^(٩). وقال الفراء: «وأهل عُمان يسمون القاضي الفاتح

(١) ينظر: الوجوه والنظائر ص ٧٤. إصلاح الوجوه والنظائر ص ١٦٧.

(٢) ينظر: نزهة الأعين النواظر ص ٢٨٥.

(٣) تفسير القرطبي ٢/٢٥٩.

(٤) تفسير مجاهد ص ٩٥.

(٥) ينظر: تفسير الطبري ٢٠/٣٨.

(٦) نفسه ٢٠/٣٨. وينظر: تفسير مجاهد ص ٤٨٤.

(٧) ينظر: الأشباه والنظائر ص ٢٠٤. الوجوه والنظائر ص ٢٠٦. إصلاح الوجوه والنظائر

ص ٣٤٧. نزهة الأعين النواظر ص ٤٦١.

(٨) و(٩) تفسير الطبري ١٢/٥٦٤ (ق).

والفتح»^(١). والذي يبدو أن هذه اللفظة لم تكن تحمل بلسان قريش هذه الدلالة، وإنما هي من لغات القبائل التي ضمتها العربية المشتركة، وهو ما يفسر لنا عدم معرفة ابن عباس لمعناها في بادئ الأمر حتى اختصمت إليه تلك المرأة مع زوجها، ويشعر اسم والدها أنها من اليمن.

٢ - ولم أعثر لهما على قول في المعنى الثاني من معاني الفتح وهو الإرسال^(٢).

٣ - وجاء الفتح بمعنى (النصر) في قوله تعالى: ﴿إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ﴾ [النصر: ١].

قال مجاهد: نصر الله والفتح، يعني: فتح مكة^(٣). ومن المعلوم أن فتح مكة كان أكبر نصر من الله لرسوله ﷺ.

٤ - ولم أعثر لهما على قول في المعنى الرابع من معاني الفتح فيما بين يدي من المظان وهو المقابل للإغلاق، ويبدو أن إغفالهما الإشارة إلى هذا المعنى لأنه واضح تماماً، ولا يحتاج إلى تفسير، وهو المعنى الأصلي للفتح، أما بقية المعاني فهي متفرعة عن هذا الأصل بعلاقة المشابهة.

فرض: ذكر لها مؤلفو الوجوه والنظائر خمس دلالات^(٤)، ومما جاء في تأويلات ابن عباس ومجاهد من تلك الدلالات:

١ - جاءت (فرض) بمعنى أهل وأحرم بالحج، وذلك في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ﴾ [البقرة: ١٩٧]، قال ابن عباس: أي من أحرم بحج أو عمرة، والفرض: الإحرام^(٥). وقال مجاهد: الفرض الإهلال^(٦).

(١) معاني الفراء ٣٨٥/١. وينظر: مجاز القرآن ٢٢٠/١.

(٢) ينظر: تفسير الطبري ٦٩/١٧. تفسير مجاهد ص ٤١٥.

(٣) تفسير مجاهد ص ٧٩٢. وينظر: تفسير الطبري ٢١٥/٣٠.

(٤) ينظر: الوجوه والنظائر ص ٨٣. إصلاح الوجوه والنظائر ص ٣٥٥. نزهة الأعين النواظر ص ٤٦٧.

(٥) تفسير الطبري ١٥٣/٢.

(٦) نفسه ١٥٢/٢.

٢ - وجاءت (فرض) بمعنى (بَيَّنَ) وذلك في قوله تعالى: ﴿سُورَةٌ أَنْزَلْنَاهَا وَفَرَضْنَاهَا﴾ [النور: ١] قال ابن عباس: وفرضناها أي: بيّناها^(١) قال الطبري: «وأما قوله (وفرضناها) فإنَّ القراء اختلفت في قراءته، فقرأه بعض قراء الحجاز والبصرة (وفرضناها) ويتأولونه: وفصلناها ونزلنا فيها فرائض مختلفة. وكذلك كان مجاهد يقرؤه ويتأوله»^(٢). وقال في تفسيره: إنَّ معناها فرضنا فيها الأمر بالحلال والنهي عن الحرام^(٣). وهو بهذا التفسير يتمثل القراءة التي ذكرها الطبري عنه.

٣ - وجاءت (فرض) بمعنى (أَحَلَّ) في قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ عَلَى النَّبِيِّ مِنْ حَرَجٍ فِيمَا فَرَضَ اللَّهُ لَهُ﴾ [الأحزاب: ٣٨]، نقل الطبري عن قتادة أنه قال في تفسيرها: ما كان على النبي من إثم فيما أحل الله له^(٤).

٤ - وجاءت (فرض) بمعنى (أنزل) في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَادُّكَ إِلَيْ مَعَادٍ﴾ [القصص: ٨٥] قال مجاهد: معناها إنَّ الذي أعطاك القرآن^(٥).

وقد ذكرت لهذه اللفظة وجوه أخرى، ولكنها متضمنة في هذه الدلالات الأربعة. ومن خلال هذه الأمثلة المذكورة على بعض الألفاظ التي تعددت دلالاتها ووجوهها في القرآن الكريم، يمكن أن نستخلص الملاحظات الآتية:

أولاً: لقد كان تعامل ابن عباس ومجاهد مع تلك الألفاظ المشتركة يقرُّ بوجود ظاهرة الاشتراك اللفظي في اللغة خلافاً لما ذهب إليه بعض المتأخرين.

(١) تفسير الطبري ٥٢/١٨. وينظر: فتح الباري ٥٧٢/٨.

(٢) تفسير الطبري ٥١/١٨.

(٣) تفسير مجاهد ص ٤٣٦.

(٤) تفسير الطبري ١١/٢٢.

(٥) نفسه ٧٩/٢٠. وينظر: تفسير مجاهد ص ٤٩١.

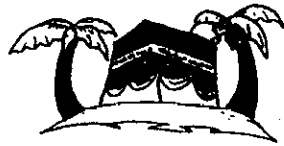
ثانياً: وهما لم يعدا اللفظ المشترك عائقاً في سبيل فهم الآيات، وأنه يؤدي إلى الغموض واللبس في المعنى كما ذهب بعض المتأخرين، وإنما نظرا إلى اللفظ المشترك من خلال موقعه وسياقه، وتمكنا بوساطة القرائن الدلالية ومنها قرينتا السياق اللغوي وسياق الحال من تعيين الدلالة المقصودة للفظ في كل سياق يرد فيه.

ثالثاً: لم يقف ابن عباس ومجاهد أحياناً عند بعض الدلالات الظاهرة للألفاظ. ربما لأنها من الوضوح عندهما بحيث لا تحتاج إلى إيضاح وتفسير.

رابعاً: كان أثر اللغات بيّناً في وجود ظاهرة الاشتراك اللفظي. وقد تبين ذلك من خلال اللفظ (فتح) الذي يعني في لغات بعض القبائل (قضى) مثلما أشار إلى ذلك ابن عباس.

خامساً: لقد ظهر من خلال الأمثلة المذكورة أنّ من أهم أسباب الاشتراك اللفظي هي: اللغات، والنقل المجازي على سبيل المشابهة.

سادساً: لقد بالغ مؤلفو الوجوه والنظائر كثيراً في تعداد الوجوه الكثيرة للفظ الواحد في القرآن الكريم، حتى ذكر بعضهم للفظ (الخير) مثلاً اثنين وعشرين وجهاً^(١)، ومن يتأمل تلك الدلالات يجد أنّها من الممكن أن تردّ إلى ثلاثة أو أربعة أوجه أو دلالات حسب.



(١) ينظر: نزهة الأعين النواظر ص ٢٨٥.

المبحث الثالث الأضداد وأثرها في التأويل

- أ - معنى التضاد.
- ب - الخلاف في وقوع التضاد في اللغة.
- ج - شروط التضاد.
- د - أسباب نشأة الأضداد.
- هـ - الأضداد في القرآن الكريم.

المبحث الثالث

الأضداد وأثرها في التأويل

أ - معنى التضاد

التضاد أن يطلق اللفظ الواحد على المعنى وضده^(١). هو فرع من المشترك اللفظي^(٢)، إلا أن اللفظ من الأضداد له معنيان أحدهما نقيض الآخر، أي أن الاختلاف بينهما اختلاف تضاد لا اختلاف تغاير كما هي الحال في المشترك اللفظي^(٣).

قال ابن فارس: «ومن سنن العرب في الأسماء أن يسمّوا المتضادّين باسم واحد، نحو (الجون) للأسود و(الجون) للأبيض.

وأنكر ناس هذا المذهب، وأنّ العرب تأتي باسم لشيء وضده. وهذا ليس بشيء، وذلك أنّ الذين رَوَوْا أنّ العرب تسمي السيف مهتدّاً والفرس طرُفًا، هم الذين رَوَوْا أنّ العرب تُسمّي المتضادّين باسم واحد^(٤).

(١) ينظر: علم الدلالة ص ١٩١. والأضداد في اللغة، د. محمد حسين آل ياسين ص ٩٩.

(٢) ينظر: المزهر ٣٨٧/١. فقه اللغة وخصائص العربية ص ١٩٩.

(٣) ينظر: فقه اللغة العربية، د. كاصد الزبيدي ص ١٥٢.

(٤) الصاحبي ص ١١٧.

ب - الخلاف في وقوعه في اللغة

وقد اختلف اللغويون في الأضداد مثلما اختلفوا في شأن المشترك، فقد انقسموا على قسمين منهم من يرى وقوعها في كلام العرب، ومنهم من أنكرها، كما أشار إلى ذلك ابن فارس.

وممن أنكر الأضداد (ابن درستويه) الذي كان قد أنكر المشترك اللفظي - كما رأينا - وقد أَلَّفَ في ذلك كتاباً سَمَّاهُ (إبطال الأضداد)^(١). وحجته فيما ذهب إليه من إنكار الأضداد، أنَّ «اللغة موضوعة للإبارة عن المعاني، فلو جاز وضع لفظ واحد للدلالة على معنيين مختلفين، أو أحدهما ضد الآخر، لما كان في ذلك إبارة، بل كان تعمية وتغطية، ولكن قد يجيء الشيء النادر من هذا لعل... فيتوهم من لا يعرف العلل أنهما لمعنيين مختلفين»^(٢).

وقد رأى بعض الدارسين المعاصرين أنَّ ابن درستويه تَلَطَّفَ في إنكار الأضداد ولم يجحدها مطلقاً، لأنه أقرَّ بوجودها تلميحاً في بعض المواطن^(٣).

وقال أبو علي الفارسي: «وقد كان أحد شيوخنا ينكر الأضداد التي حكاهها أهل اللغة، وأنَّ تكون لفظة واحدة لشيءٍ وضده»^(٤). وقد ذهب بعض المحدثين الذين درسوا أقوال أبي علي، إلى أنه عنى بهذا القول ابن درستويه^(٥)، ولم يقدم حجة على ما قاله، إذ لم يكن ابن درستويه من شيوخ أبي علي^(٦).

وأكثر أئمة اللغة على أنَّ التضادَّ واقع في كلام العرب. وممن قال

(١) ينظر: تصحيح الفصح ٣٥٩/١. والمزهر ٣٩٦/١.

(٢) تصحيح الفصح ١٦٦-١٦٧/١.

(٣) ابن درستويه، د. عبدالله الجبوري ص ٩٠.

(٤) المسائل المشكلة (البغداديات) ص ٥٣٤. ينظر: المخصص ٢٥٩/١٣.

(٥) ينظر: أبو علي النحوي وجهوده في الدراسات اللغوية والصوتية. د. علي جابر المنصوري ص ٨٣.

(٦) ينظر: المسائل المشكلة (البغداديات) ص ٢٠، ٥٣٤ الهامش.

ذلك: الخليل بن أحمد وسيبويه وقطرب وغيرهم^(١).

ج - شروط التضاد

يرى ابن دريد أنّ اللفظة لا تعدُّ من الأضداد، إلا إذا دلَّت على المعنى وضده في لغة واحدة، إذ يقول: الشَّعب: الافتراق، والشَّعب الاجتماع، وليس من الأضداد إنما هي لغة لقوم^(٢). «فأفاد بهذا أنّ شرط الأضداد أن يكون استعمال اللفظ في المعنيين في لغة واحدة»^(٣).

ويعلل أصحاب هذا المذهب ظاهرة التضاد بأنّها تنشأ في لغات مختلفة، ثم تستعير كل لغة المعنى المستعمل عند الأخرى، وبذلك يجتمع المعنيان المتضادان في لغة واحدة، بسبب هذه الاستعارة، ويقول هؤلاء: «إذا وقع الحرف على معنيين متضادّين فمحال أن يكون العربي، أوقعه عليهما بمساواة منه بينهما، ولكن أحد المعنيين لحَيٍّ من العرب، والمعنى الآخر لحَيٍّ غيره، ثم سمع بعضهم لغة بعض، فأخذ هؤلاء عن هؤلاء، وهؤلاء عن هؤلاء، قالوا: فالجون الأبيض، في لغة حي من العرب، والجون الأسود في لغة حي آخر ثم أخذ أحد الفريقين من الآخر»^(٤).

ومن المؤكد أنّ اللفظة من الأضداد، لم توضع للمعنيين المتضادّين في بادئ الأمر وإنما وُضعت لأحدهما، ثم وُجدت عواملٌ مختلفة أدّت إلى نشأة المعنى الثاني المضاد للمعنى الأول، نقل أبو بكر بن الأنباري (ت ٣٢٨هـ) في كتابه (الأضداد) أنّ بعض العلماء قالوا: «إذا وقع الحرف على معنيين متضادّين، فالأصل لمعنى واحد، ثم تداخل الاثنان على جهة الاتساع»^(٥).

(١) ينظر: التضاد في ضوء اللغات السامية ص ١٨.

(٢) جمهرة اللغة ١/٢٦١.

(٣) المزهر ١/٣٩٦.

(٤) الأضداد، لأبي بكر بن الأنباري ص ١١.

(٥) الأضداد لابن الأنباري ص ٨. وينظر: المزهر ١/٤٠١.

وقد بالغ بعض اللغويين كثيراً في عدّ ألفاظ كثيرة من الأضداد، ومن يتأمل في تلك الألفاظ يجد أنّ معظمها ليس من الأضداد في شيء وإنما هي من المشترك اللفظي^(١). ويشترط في اللفظة لتكون من الأضداد، أن تكون واحدة في المعنيين، لأنّ أيّ تغيير فيها، يخرجها عن كونها بذاتها تحتل المعنيين المتضادين.

وفي ذلك يقول أبو الطيب اللغوي (ت ٣٥١هـ) إنّ «شرط الأضداد أن تكون الكلمة الواحدة بعينها، تستعمل في معنيين متضادين، من غير تغيير يدخل عليها»^(٢). وقال مرة أخرى: وشرط الأضداد «أن تكون الكلمة الواحدة تنبئ عن معنيين متضادين، من غير تغيير يدخل عليها، ولا اختلاف في تصرفها»^(٣).

ويرى بعض الدارسين المعاصرين أنه يجب ألا يعدّ من الأضداد أيضاً ما ترك اللغويون الاستشهاد على أحد معنييه، لأنه لم يثبت في كلام العرب أنه استعمل بهذا المعنى، مثل قولهم: إنّ (قَسَطَ) تعني: عدل أو جار، فالمعنى الأول لا دليل عليه، أما الثاني فقد ورد في قوله تعالى ﴿وَأَمَّا الْقَاسِطُونَ فَكَانُوا لِجَهَنَّمَ حَطَبًا﴾ [الجن: ١٥] أي الجائرون^(٤).

ويرى كذلك أنه يجب ألا يعدّ من الأضداد أيضاً الألفاظ التي صحفها اللغويون أو حرفوها فاشتبهت بغيرها من الكلمات التي تحمل نقيض دلالتها^(٥). ومن ذلك ما ذكره أبو بكر بن الأنباري في معنى اللفظ (برّد)، حيث قال: «وقال بعض العرب: برّدت من الأضداد، يقال برّدت الشيء على المعنى المعروف، ويقال: برّدت الشيء إذا أسخنه، واحتجوا بقول الشاعر:

الشُّرْبُ فِي الشِّتَاءِ فَقَلْنَا
بَرِّدِيهِ تُصَادِفِيهِ سَخِينَا

(١) فصول في فقه العربية ص ٣٣٩-٣٤٠.

(٢) الأضداد في كلام العرب ٤٥٥/١.

(٣) نفسه ٥٧٨/٢.

(٤) معاني الفراء ١٩٣/٣.

(٥) ينظر: فصول في فقه العربية ص ٣٤١.

... قال أبو بكر: وحكى لي بعض أصحابنا عن أبي العباس، أنه كان يقول في تفسير هذا البيت: بل رديه من الورود، فأدغم اللام في الراء، فصارتا راء مشددة»^(١).

د - أسباب نشأة الأضداد

لم يقف المتقدمون طويلاً عند أسباب نشأة الأضداد، وقد أشار بعضهم إلى عدد من أسباب هذه الظاهرة اللغوية ومن هؤلاء ابن فارس في ثنايا كتابه (الصاحبي)^(٢)، والسيوطي فيما نقله عن المتقدمين بشأن هذه الظاهرة في كتابه (المزهر)^(٣).

وقد استقرى الدارسون المحدثون أسباب هذه الظاهرة، فوجدوا أنها ترجع إلى جملة من الأسباب، أهمها:

١ - اختلاف لغات القبائل العربية، وافتراق معاني طائفة من الألفاظ عندهم^(٤). وقد يكون المعنى الأصلي للفظة عاماً في لغة قبيلة من القبائل، ثم يخصص معناه في اتجاه مضاد في لغة قبيلة أخرى^(٥). قال أبو زيد: «السُدفة في لغة تميم الظلمة وفي لغة قيس الضوء»^(٦). وقال أيضاً: «وأنشدنا الأصمعي:

وألقى الزمام لها فنامت لعادتها من السدَف المبين

يريد الضوء. يقال: أسدِف لنا، أضِئ لنا، والسدَف الضوء، والسدَف الظلمة»^(٧).

(١) الأضداد لابن الأنباري ص ٦٣-٦٤.

(٢) ينظر: الصاحبي ص ١١٧.

(٣) ينظر: المزهر ١/٣٩٦-٤٠١.

(٤) ينظر: ابن درستويه ص ٨٦.

(٥) ينظر: فصول في فقه العربية ص ٣٤٢-٣٤٣.

(٦) الأضداد للأصمعي ص ٣٥.

(٧) النوادر في اللغة ص ١٧٧.

٢ - وتُرَدُّ بعض أسباب نشأة الأضداد إلى أسباب نفسية واجتماعية مثل التفاؤل والتشاؤم، والتهكم والخوف من الحسد وغير ذلك من الأسباب التي تحمل معنى التفاؤل أو التطير^(١).

فمن التفاؤل تسمية العرب للصحراء المُهْلِكَة مفازة، تفاؤلاً بنجاة من يقطعها وتسميتهم للملذوغ سليماً، تفاؤلاً بشفائه، قال الأصمعي^(٢):

ومن ذلك إطلاق المعنى المضاد على سبيل التهكم والسخرية بالمخاطب، كقولهم للأحمق: يا عاقل. ومن ذلك قوله تعالى مخاطباً أبا جهل: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾ [الدخان: ٤٩] وقوله تعالى: ﴿فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ [التوبة: ٣٤]، جعل العذاب مبشراً به، سخرية بالكافرين^(٣). إذ إن: «عامل التهكم والهزاء والسخرية، من العوامل التي تؤدي إلى قلب المعنى، وتغيير الدلالة إلى ضدها في كثير من الأحيان»^(٤).

٣ - التطور اللغوي: فقد توجد في بعض الأحيان كلمتان مختلفتان، لهما معنيان متضادان، فتطور أصوات إحداهما، بصورة تجعلها تنطبق على الأخرى تماماً، فيبدو الأمر كما لو كانت كلمة واحدة لها معنيان متضادان^(٥).

مثال ذلك قولهم: (لَمَقَّ الكتاب) إذا كتبه (وَلَمَقَّه) إذا محاه. قال علماء اللغة: إِنَّ (لَمَقَّ) الأولى أصلها (نَمَقَّ) وقد أبدل صوت النون فيها لأمّاً نتيجة التطور الصوتي، فصار الفعل (لَمَقَّ)، فتطابق مع نظيره، بمعنى: محاه، تولد التضاد بين المعنيين عن هذا الطريق^(٦). وقد ذهب الأصمعي إلى أن التضاد في هذه اللفظة راجع إلى اختلاف اللغات، حيث قال: «لَمَقَّتْ الشيءَ أَلْمَقُّه»

- (١) ينظر: فصول في فقه العربية ص ٣٤٥-٣٥٠.
- (٢) ينظر: الأضداد له ص ٣٨. والأضداد للسجستاني ص ٩٩.
- (٣) ينظر: البرهان للزركشي ٢٣١/٢-٢٣٢.
- (٤) فصول في فقه العربية ص ٣٤٩.
- (٥) نفسه ص ٣٥١.
- (٦) ينظر: فصول في فقه العربية ص ٣٥١. فقه اللغة العربية ص ١٦٦.

... قال أبو بكر: وحكى لي بعض أصحابنا عن أبي العباس، أنه كان يقول في تفسير هذا البيت: بل رديه من الورود، فأدغم اللام في الراء، فصارتا راء مشددة»^(١).

د - أسباب نشأة الأضداد

لم يقف المتقدمون طويلاً عند أسباب نشأة الأضداد، وقد أشار بعضهم إلى عدد من أسباب هذه الظاهرة اللغوية ومن هؤلاء ابن فارس في ثنانيا كتابه (الصاحبي)^(٢)، والسيوطي فيما نقله عن المتقدمين بشأن هذه الظاهرة في كتابه (المزهر)^(٣).

وقد استقرى الدارسون المحدثون أسباب هذه الظاهرة، فوجدوا أنها ترجع إلى جملة من الأسباب، أهمها:

١ - اختلاف لغات القبائل العربية، وافتراق معاني طائفة من الألفاظ عندهم^(٤). وقد يكون المعنى الأصلي للفظه عاماً في لغة قبيلة من القبائل، ثم يخصص معناه في اتجاه مضاد في لغة قبيلة أخرى^(٥). قال أبو زيد: «السُدفة في لغة تميم الظلمة وفي لغة قيس الضوء»^(٦). وقال أيضاً: «وأنشدنا الأصمعي:

وألقيتُ الزمام لها فنامت لعادتها من السَّدَفِ المبين

يريد الضوء. يقال: أسدِف لنا، أضِئ لنا، والسَّدَف الضوء، والسَّدَف الظلمة»^(٧).

(١) الأضداد لابن الأنباري ص ٦٣-٦٤.

(٢) ينظر: الصاحبي ص ١١٧.

(٣) ينظر: المزهر ١/٣٩٦-٤٠١.

(٤) ينظر: ابن درستويه ص ٨٦.

(٥) ينظر: فصول في فقه العربية ص ٣٤٢-٣٤٣.

(٦) الأضداد للأصمعي ص ٣٥.

(٧) النوادر في اللغة ص ١٧٧.

لمقاً إذا كتبه في لغة عُقيل، وسائر العرب يقولون: لمقته: محوته»^(١).

٤ - ومن أسباب التضاد أيضاً المجاز والاستعارة، ومثل له أهل اللغة بلفظ (الأمة) الذي يطلق على الواحد وعلى الجماعة، بإطلاقه على الجماعة حقيقة، وإطلاقه على الفرد مجاز على وجه المبالغة، فقولهم: (إنَّ فلاناً أمةٌ وحده) يعني أنه في رجحان عقله وحكمته يعدل أمة بأسرها^(٢).

وقد عدَّ الدارسون أسباباً أخرى لنشوء ظاهرة التضاد لكنها في مجملها لا تخرج عن هذه الأسباب^(٣).

هـ - الأضداد في القرآن الكريم

ويبدو أنَّ من أهم الأسباب التي دفعت اللغويين إلى التأليف في الأضداد، هو ورود طائفة منها في القرآن الكريم، وقد صرح بذلك أبو حاتم السجستاني (ت نحو ٢٥٥هـ) في مقدمة كتابه في الأضداد، حيث قال: «حَمَلْنَا عَلَى تَأْلِيْفِهِ أَنَّا وَجَدْنَا مِنَ الْأَضْدَادِ فِي كَلَامِهِمْ وَالْمَقْلُوبِ شَيْئاً كَثِيراً، فَأَوْضَحْنَا مَا حَضَرَ مِنْهُ إِذَا كَانَ يَجِيءُ فِي الْقُرْآنِ (الظن) يَقِيناً وَشَكَاً، وَ(الرجاء) خَوْفاً وَطَمَعاً، وَهُوَ مَشْهُورٌ فِي كَلَامِ الْعَرَبِ... فَأَرَدْنَا أَنْ يَكُونَ لَا يَرِي مَنْ لَا يَعْرِفُ لُغَاتِ الْعَرَبِ أَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ حِينَ قَالَ: ﴿وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ ﴿٤٥﴾ الَّذِينَ يَظُنُّونَ...﴾ [البقرة: ٤٥ و ٤٦]، مَدَحَ الشَّاكِّينَ فِي لِقَاءِ رَبِّهِمْ وَإِنَّمَا الْمَعْنَى: يَسْتَيْقِنُونَ، وَكَذَلِكَ فِي صِفَةِ مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ: ﴿هَآؤُمْ أَقْرَأُ وَأَكْنِيئَةٌ ﴿١٩﴾ إِنِّي ظَنَنْتُ﴾ [الحاقة: ١٩ و ٢٠] يريد: إِنِّي أَيَقَنْتُ، وَلَوْ كَانَ شَاكَاً لَمْ يَكُنْ مُؤْمِنًا، وَأَمَّا قَوْلُهُ: ﴿قُلْتُمْ مَا نَدْرِي مَا السَّاعَةُ إِنَّ نَظْنَ إِلَّا ظَنًّا﴾ [الجاثية: ٣٢] فَهَؤُلَاءِ شَكَاكُ كَفَارٍ^(٤).

(١) الأضداد للأصمعي ص ٤٠. وينظر: الأضداد للسجستاني ص ١٠١. الأضداد لابن

السكيت ص ١٩٣. المزهر ١/٣٩٠.

(٢) ينظر: الأضداد لابن الأنباري ص ٢٦٩. الأضداد للصغاني ص ٢٢٣. فصول في فقه العربية ص ٣٥١.

(٣) ينظر: علم الدلالة ص ٢٠٤. ابن درستويه ص ٨٧. فقه اللغة العربية ص ١٦٦.

(٤) الأضداد له ص ٧٢.

ويرى أكثر الدارسين من اللغويين أنَّ الدفاع عن ظاهرة التضاد في اللغة العربية والاهتمام بها من قبل اللغويين القدامى، كان لغرض الدفاع عما ورد منها في القرآن الكريم، ومن أجل الرد على الشعوبيين الذين كانوا يزرون بالعرب، ويصمون لغتهم بالعجز عن التعبير بشكل واضح، والافتقار إلى الدقة، وقد أشار إلى هؤلاء ابن الأنباري في مقدمة كتابه في الأضداد فقال: «ويظن أهل البدع والزيغ والإزراء بالعرب، أنَّ ذلك كان منهم، لنقصان حكمتهم وقلة بلاغتهم، وكثرة الالتباس في محاوراتهم، عند اتصال مخاطباتهم»^(١). ويرد على هؤلاء بقوله: إنَّ «كلام العرب يصحح بعضه بعضاً ويرتبط أوله بآخره، ولا يعرف معنى الخطاب منه إلا باستيفائه واستكمال جميع حروفه، فجاز وقوع اللفظة الواحدة على المعنيين المتضادين، لأنَّها تتقدمها ويأتي بعدها ما يدل على خصوصية أحد المعنيين دون الآخر، ولا يراد بها في حال التكلم والإخبار إلا معنى واحد»^(٢). فهو يؤكد أنَّ مردَّ الأمر في مسألة الأضداد في اللغة، إلى سياق الكلام وارتباط أوله بآخره، وإلى قرائن الحال، التي يكون فيها الناس أثناء التخاطب.

فالدفاع عن ظاهرة الأضداد في اللغة العربية دفاع بالضرورة عما ورد منها في القرآن الكريم كذلك^(٣).

وقد أثير نقاش واسع في مسألة الأضداد في القرآن الكريم لدى أهل اللغة، بين منكر ومثبت لوجودها فيه، وبين موسِّع ومضيق لمفهومها وشرطها^(٤).

وسوف نحاول أن نستجلي حقيقة الأمر في شأنها، من خلال تأويلات ابن عباس ومجاهد لبعض تلك الألفاظ القرآنية التي قيل إنَّها من الأضداد،

(١) الأضداد له ص ١. وينظر: المزهر ١/٣٩٧. الأضداد في اللغة، آل ياسين ص ٢٤٦.

(٢) الأضداد له ص ٧. وينظر: المزهر ١/٣٩٧.

(٣) ينظر: علم الدلالة ص ٢٠٠.

(٤) ينظر: علم الدلالة ص ٢٠١-٢٠٢. التطور اللغوي التاريخي، إبراهيم السامرائي ص ٩٦-١٠٠. الأضداد في اللغة ص ٢٤٥ وما بعدها.

وأن نتبين الأثر الذي تركته تلك الألفاظ في تأويل الآيات القرآنية.

ومما ينبغي التنبيه إليه أن أكثر تلك الألفاظ قد جاء في القرآن الكريم بأحد معنييه الضديين ولم يأت بالمعنى الآخر، إمّا لأنه لم يرد إلا مرة واحدة في القرآن، أو لأن القرآن قد استعمله في إحدى دلالتيه دون الأخرى.

وبعض تلك الألفاظ قد جاء بالوجهين الضدين معاً، وهي أقل من النوع الأول. وسوف نتناول بالدراسة مجموعة منتخبة من تلك الألفاظ من النوعين، مرتبة على هجاء الحروف.

أقوى: (للمقوين) في قوله تعالى: ﴿نَحْنُ جَعَلْنَاهَا تَذْكَرَةً وَمَتَعًا لِلْمُقْوِينَ﴾ [الواقعة: ٧٣]. قال الأصمعي: «والمقوي الذي لا زاد معه ولا مال، يقال: قد أقوت الدار من أهلها أي خلت، يقال: بات فلان القواء. أي: لا طعام عنده، قال الله عز وجل: ﴿وَمَتَعًا لِلْمُقْوِينَ﴾»، وفي موضع آخر: المقوي: الكثير المال... والمقوي الذي له دابة قوية وظهره قوي»^(١). وقال ابن السكيت كقوله^(٢).

وقال السجستاني: «رجل مقو، أي: قوي الإبل مليء... والمقوي أيضاً الضعيف، قال تعالى في القرآن: ﴿نَحْنُ جَعَلْنَاهَا تَذْكَرَةً وَمَتَعًا لِلْمُقْوِينَ﴾. قال النابغة:

يا دارَ مِيَّةَ بالعلياء فالسندِ أقوتَ وطال عليها سالف الأبدِ
أي: خلت وذهب أهلها^(٣).

فالمقوي عند الأصمعي هو من لا زاد معه ولا مال، أي: الضعيف الفقير. و ضد هذا المعنى عنده هو الرجل القوي الكثير المال.

وأما ما ذهب إليه السجستاني من أن (المقوي) تعني الرجل صاحب

(١) الأضداد له ص ٨.

(٢) الأضداد له ص ١٦٧.

(٣) الأضداد له ص ٩٣.

الإبل القوية وتأتي بمعنى الرجل الضعيف، فليس ثمة تضاد بين المعنيين، فتكون هذه اللفظة على قوله من المشترك اللفظي بمعناه العام وليس من الأضداد.

هذه أقوال أهل اللغة، أما أقوال أهل التأويل، فقد قال ابن عباس: (للمقوين) يعني المسافرين^(١). وقال مجاهد: (ومتاعاً للمقوين) للمستمتعين المسافر والحاضر^(٢). وفي رواية أخرى عنه، قال: «(للمقوين) المستمتعين بها من الناس أجمعين في الطبخ والخبز والاصطلاء والاستضاءة، ويتذكر بها نار جهنم فيستجار بالله منها»^(٣).

وقد رجح الطبري قول ابن عباس فقال: «وأولى الأقوال في ذلك بالصواب عندي قول من قال عنى بذلك للمسافر الذي لا زاد معه ولا شيء له، وأصله من قولهم: أقوت الدار إذا خلت من أهلها وسكانها... وقد يكون المقوي ذا الفرس القوي وذا المال الكثير في غير هذا الموضع»^(٤).

والذي أرجحه أن المقوي هو المسافر، سواء كان مأخوذاً من أقوت الدار، أم لأنه ينزل القوي أو القواء وهي الأرض القفر التي لا أنيس فيها^(٥).

وقد قال بعض المفسرين: وخص المسافر بالانتفاع بالنار، لأنَّ انتفاعه بها أكثر من منفعة المقيم، لأنَّ أهل البادية لا بد لهم من النار يوقدون لها ليلاً لتهرب منهم السباع، وفي كثير من حوائجهم^(٦).

وإذا صحَّ هذا المعنى فإنَّ عدَّ هذه اللفظة من الأضداد فيه تمحل كبير، لأنَّ المقيم هو المعنى الضد للمسافر، أما المعاني التي ذكرت على

(١) تفسير الطبري ١١٦/٢٧.

(٢) تفسير الطبري ١١٦/٢٧. وينظر: تفسير مجاهد ص ٦٥١.

(٣) تفسير القرطبي ٢٢١/١٧.

(٤) تفسير الطبري ١١٦/٢٧-١١٧.

(٥) ينظر: معاني الفراء ١٢٩/٣.

(٦) ينظر: تفسير القرطبي ٢٢٢/١٧.

أنها أضداد لهذا المعنى فليس فيها ما يحمل معنى الضدية إلا بضرب من التأول البعيد.

خفا: عدَّ أهل اللغة هذه اللفظة من الأضداد، قال الأصمعي: «وأخفيت الشيء كتمته وأخفيته: أظهرته، وفي القرآن: ﴿إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ أَكَادُ أُخْفِيهَا﴾ [طه: ١٥] أي: أظهرها»^(١). قال السجستاني: «وأما من قرأ: أخفيها فتح الألف فذلك معروف في معنى أظهرها، ومن ذلك قول امرئ القيس يذكر فرساً جرى جرياً أخرج الحشرات من أنفاقها:

خَفَاهُنَّ مِنْ أَنْفَاقِهِنَّ كَأَنَّمَا خَفَاهُنَّ وَدَقُّ مِنْ عَشِيِّ مُجَلَّبٍ»^(٢)

وما قاله أهل التأويل في معنى اللفظة المذكورة على القراءة المشهورة لا يؤيد ما قاله مؤلفو الأضداد، فقد رُويت عن ابن عباس روايات مختلفة في تفسير هذه الآية، وكلها تتفق على أنَّ معنى أخفيها: أكتمها فلا يطلع عليها أحد، خلافاً لما قاله أهل الأضداد من أنها أفادت ضد معناها وهو (أظهرها).

ومما قاله ابن عباس في قوله: (أَكَادُ أُخْفِيهَا) قال: أي لا أظهر عليها أحداً غيري^(٣).

وفي رواية أخرى قال: معناه لا تأتيكم إلا بغتة^(٤). وقال مجاهد: إنَّ معنى الآية أكاد أخفيها من نفسي^(٥).

وهذه الأقوال كلها تدل على أنَّ معنى (أخفيها) هو المعنى المعهود لها أي: الستر والكتمان، فليس ثمة ما يوحي بوجود تضاد في هذه اللفظة.

(١) الأضداد له ص ٢١. وينظر: الأضداد لابن السكيت ص ١١٧.

(٢) الأضداد له ص ١١٥. وينظر: الأضداد في كلام العرب ١/٢٣٨.

(٣) تفسير الطبري ١١٣/١٦.

(٤) تفسير الطبري ١١٣/١٦.

(٥) تفسير مجاهد ص ٣٩٥.

ويبدو أنَّ من ذهب إلى أنَّها من ألفاظ الأضداد حملها على القراءة الثانية للآية بفتح الهمزة (أخفيها)، وهي قراءة غير مشهورة. ومعناها: أزيل خفاءها^(١).

وقد ردَّ الطبري قول من قال إنَّ معناها: أظهرها، كما ردَّ القراءة بفتح الهمزة، ورجَّح ما ذهب إليه ابن عباس ومجاهد من أنَّ معناها: أسترها، فقال: «والذي هو أولى بتأويل الآية من القول، قول من قال معناه: أكاد أخفيها من نفسي لأنَّ تأويل أهل التأويل بذلك جاء، والذي ذكر عن سعيد بن جبير من قراءة ذلك بفتح الألف قراءة لا أستجيز القراءة بها لخلافها قراءة الحجة التي لا يجوز خلافها فيما جاءت به نقلاً مستفيضاً، فإنَّ قال قائل، لِمَ وجهت تأويل قوله: (أكاد أخفيها) -بضم الألف- إلى معنى أكاد أخفيها من نفسي، دون توجيهه إلى معنى: أكاد أظهرها، وقد علمت أنَّ للإخفاء في كلام العرب وجهين أحدهما الإظهار والآخر الكتمان، وأنَّ الإظهار في هذا الموضع أشبه بمعنى الكلام، إذ كان الإخفاء من نفسه يكاد يكون عند السامعين أن يستحيل معناه، إذ كان محالاً أن يخفي أحد عن نفسه شيئاً هو به عالم، والله تعالى ذكره لا يخفي عليه خافية؟ قيل: الأمر في ذلك بخلاف ما ظننت، وإنما وجهنا معنى أخفيها -بضم الألف- إلى معنى أسترها من نفسي لأنَّ المعروف من معنى الإخفاء في كلام العرب الستر. يقال: قد أخفيت الشيء إذا سترته، وأنَّ الذين وجَّهوا معناه إلى الإظهار اعتمدوا على بيت لامرئ القيس بن عابس الكندي:

فإنَّ تدفنوا الداء لا نُخْفِه وإنَّ تبعثوا الحرب لا نقعد

بضم النون من (لا نُخْفِه) ومعناه: لا نظهره فكان اعتمادهم في توجيه الإخفاء في هذا الموضع إلى الإظهار على ما ذكروا من سماعهم هذا البيت على ما وصفت من ضم النون من نُخْفِه.

وقد أنشدني الثقة عن الفراء: فإنَّ تدفنوا الداء لا نُخْفِه -بفتح النون

(١) ينظر: لسان العرب ٢٣٤/١٤ (خفا).

من (نخفه) من خفيته أخفيه وهو أولى بالصواب، لأنه المعروف من كلام العرب، فإذا كان ذلك كذلك، وكان الفتح في الألف من (أخفيها) غير جائز عندنا لما ذكرنا، ثبت وصح الوجه الآخر وهو أن معنى ذلك: أكاد أسترها من نفسي..»^(١).

فلا حجة بعد قول ابن عباس ومجاهد وقول الطبري هذا لمن يزعم أن تلك اللفظة جاءت في الآية بضد معناها المعروف، إلا على قراءة من قرأها بفتح الهمزة، لأن اختلاف بناء الكلمة من الطبيعي أن يتبعه اختلاف في دلالتها.

ولم يختلف أهل اللغة ولا أهل التأويل في أن (خفا) قد دلت على الستر والكتمان في قوله تعالى: ﴿وإن تُبَدُّوا مَا فِي أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ﴾ [البقرة: ٢٨٤]، وفي قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنْ تُخْفُوا مَا فِي صُدُورِكُمْ أَوْ تُبَدُّوهُ يَعْلَمُهُ اللَّهُ﴾ [آل عمران: ٢٩] لأن السياق كان حاسماً في توجيه دلالة اللفظة إلى معنى الستر والتغطية^(٢).

رجا: وعد أهل اللغة (رجا) من ألفاظ الأضداد، قال الأصمعي: «ويقال: ما رجوت فلاناً، أي ما أمّلته، وما رجوته، أي ما خفته، وقال الله جل وعز: ﴿مَا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا﴾ [نوح: ١٣]، أي لا تخافون لله عظمة..»^(٣) وقال السجستاني: «والرجاء يكون طمعاً ويكون خوفاً، وفي القرآن في معنى الطمع: ﴿وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ﴾ [الإسراء: ٥٧]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنْتُمْ تَرْجُونَ أَنْ يُلْقَى إِلَيْكَ الْكِتَابُ إِلَّا رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ﴾ [القصص: ٨٦]، وقوله تعالى: ﴿وَأَمَّا نِعْرَضَنَّ عَنْهُمْ آيَاتِنَا رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ تَرْجُوهَا﴾ [الإسراء: ٢٨]... والرجاء في القرآن في معنى الخوف كثير، قال تعالى: ﴿فَن كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ﴾ [الكهف: ١١٠]، و ﴿قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا﴾

(١) تفسير الطبري ١١٤/١٦.

(٢) ينظر: تفسير القرطبي ٤٢١/٣، ٥٨٤.

(٣) الأضداد له ص ٢٣. وينظر: الأضداد لابن السكيت ص ١٧٩.

[يونس: ١٥]، وقوله تعالى: ﴿وَأَرْجُوا أَيَّامَ الْآخِرِ﴾ [العنكبوت: ٣٦]، وهو كثير...»^(١).

وقد ترددت معاني هذه اللفظة عند أهل التأويل بين الخوف والطمع، وقد أشار إلى معنى الخوف ابن عباس في تأويل قوله تعالى: ﴿مَا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا﴾ [نوح: ١٣] فقال: أي مالكم لا تعظمون الله حق عظمته^(٢)، وقال مجاهد: أي مالكم لا تبالون عظمة ربكم. والرجاء: الطمع والمخافة^(٣).

وجاءت بمعنى (الطمع) في قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا تُعْرَضُونَ عَنْهُمْ ابْتِغَاءَ رَحْمَةٍ مِّن رَّبِّكَ تَرْجُوهَا﴾ [الإسراء: ٢٨]، قال ابن عباس: ابتغاء رزق^(٤) وقال مجاهد: انتظار رزق الله عز وجل^(٥).

ولابد من القول إن عدَّ (الرجاء) من ألفاظ الأضداد فيه شيء من التجوز والتوسع لمفهوم التضاد، لأن الخوف والطمع ليسا متضادين في حقيقة الأمر، فالخوف ضده التجلد والشجاعة، والطمع ضده اليأس وانقطاع الأمل، فليس ثمة تضاد بين المعنيين.

سجر: قال أهل اللغة: إن (المسجور) من ألفاظ الأضداد، وتعني الفارغ والملان معاً، واستدلوا بقوله تعالى: ﴿وَالْبَحْرِ الْمَسْجُورِ﴾ [الطور: ٦]، وقوله: ﴿وَإِذَا الْبِحَارُ سُجِّرَتْ﴾ [التكوير: ٦].

قال الأصمعي: «ويقال: المسجور: المملوء، والمسجور: الفارغ، قال الله جل وعز: ﴿وَإِذَا الْبِحَارُ سُجِّرَتْ﴾ أي: فُرغ بعضها في بعض، وحكى أبو عمرو: سجر السيل الفرات، والنهر والصنعة يسجرها سجراً إذا

(١) الأضداد له ص ٨٠-٨١.

(٢) تفسير الطبري ٥٩/٢٩.

(٣) نفسه ٥٩/٢٩.

(٤) نفسه ٥٤/١٥.

(٥) تفسير مجاهد ٣٦١.

ملأها، والبحر المسجور المملآن... ويقال: هذا ماءٌ سُجِرَ إذا كان ماء بئر
قد ملأها السيل...»^(١).

وقال أبو حاتم السجستاني: «وقالوا: المسجور المملوء... وقال
بعضهم: المسجور الفارغ، بلغني ذلك ولا أدري ما الصواب، ولا أقول في
(البحر المسجور) شيئاً ولا (وإذا البحار سجرت) لأنه قرآن فأنا أثق به،
وقالوا: قالت جارية بالحجاز: إن حوضكم لمسجور. ولم تكن فيه قطرة،
قال أبو حاتم: يمكن أن يكون هذا على التفاؤل، كما يقال للعطشان:
ريان، وللملدوغ: السليم...»^(٢).

هذا قول أهل اللغة، أمّا أهل التأويل فقد اختلفوا في معنى (المسجور)
في قوله تعالى: (وَالْبَحْرِ الْمَسْجُورِ) فقال بعضهم: المسجور الموقد كالتنور
المسجور، ونقل هذا القول عن مجاهد وبعض المؤولين^(٣) وقال قتادة:
المسجور المملوء^(٤).

وروى الطبري قولين لابن عباس في معنى المسجور، أحدهما: أنه
البحر الذي قد ذهب ماؤه. فكأنه يريد أن معناها الفارغ.

والثاني قوله: إن معناها: (المحبوس)^(٥) فكأنه يريد أن (البحر
المسجور) هو الممتلئ. وهذان القولان يدلان على إحساس ابن عباس أن
هذه اللفظة من الأضداد وأنها تحتمل المعنيين معاً، ولكن ليس ثمة قرينة
تقطع بأن المراد هذه الدلالة أو تلك لذلك فقد تردد كلامه بين الدالتين.

وقد رجّح الطبري القول الثاني منهما وهو أنّ (المسجور) معناها
(الممتلئ) وذلك بقرينة عقلية حيث قال: «وأولى الأقوال في ذلك عندي
بالصواب قول من قال معناه: والبحر المملوء المجموع ماؤه بعضه في

(١) الأضداد له ص ١٠-١١.

(٢) الأضداد له ص ١٢٦-١٢٧.

(٣) ينظر: الطبري ١٢/٢٧. تفسير مجاهد ص ٦٢٤.

(٤) و(٥) نفسه ١٢/٢٧.

بعض، وذلك أن الأغلب من معاني السجر الإيقاد كما يقال: سجرت التنور
بمعنى أوقدت...

فإذا كان ذلك الأغلب من معاني السجر وكان البحر غير موقد اليوم،
وكان الله تعالى ذكره قد وصفه بأنه مسجور، فبطل عنه إحدى الصفتين وهو
الإيقاد، صحت الصفة الأخرى التي هي له اليوم وهو الامتلاء لأنه كل وقت
ممتلئ^(١).

وأما قوله تعالى: ﴿وَإِذَا أَلْحَاؤُا سُجِّرَتْ﴾^(٢)، فقد قال ابن عباس في
تفسيرها: تُسَجَّرُ حتى تصير ناراً^(٣) وقال محمد بن السائب الكلبي
(ت ١٤٦هـ) وهو أحد الذين أكثروا من الرواية عن ابن عباس: إنَّ معنى
(سَجِّرَتْ) ملئت. ألا ترى أنه قال: (وَالْبَحْرُ الْمَسْجُورِ)^(٤).

وقد يفهم من هذين القولين أن معنى (سجرت) عند ابن عباس في
هذا الموضع ملئت لهباً. يقوي ذلك أيضاً قول مجاهد إن معناها:
أوقدت^(٥)، وقول عكرمة: إن معناها أفيضت^(٥). وهذا القول دال على
الامتلاء دون غموض. فهذه الأقوال تكاد تتفق على أنها تعني الامتلاء.

وقال آخرون ومنهم الحسن البصري وقتادة: إن معنى (سجرت) ذهب
ماؤها ويبست فلم يبق فيها قطرة^(٦).

وتعارض هذه الأقوال وتردها بين معنيين متضادين في تأويل هذه
اللفظة والتي قبلها يدل على إحساس أهل التأويل أنها من ألفاظ الأضداد،
وأنها تحتل الدالتين المتعارضتين معاً، ولكن ليس لديهم القرائن الكافية
التي ترجح هذه الدلالة على تلك.

-
- (١) ينظر: الطبري ١٢/٢٧.
 - (٢) تفسير مجاهد ص ٧٣٢-٧٣٣.
 - (٣) تفسير الطبري ٤٣/٣٠.
 - (٤) تفسير مجاهد ص ٧٣٣.
 - (٥) نفسه ص ٧٣٢.
 - (٦) ينظر: تفسير الطبري ٤٤/٣٠.

وقد رجح الطبري القول الأول من هذه الأقوال، أي: (ملئت) واستدل له بقرينة من السياق القرآني في موضع آخر، وهو قوله تعالى: ﴿وَإِذَا الْبِحَارُ فُجِّرَتْ ۖ﴾ [الانفطار: ٣]، فقال: «وأولى الأقوال في ذلك بالصواب قول من قال: معنى ذلك ملئت حتى فاضت فانفجرت وسالت، كما وصفها الله به في الموضع الآخر فقال: ﴿وَإِذَا الْبِحَارُ فُجِّرَتْ ۖ﴾، والعرب تقول للنهر أو للركي المملوء: ماء مسجور، ومنه قول لبيد:

فتوسّطاً عرض السّرّيّ وصدّعا مسجورةً متجاوزاً قلامها
 ويعني بالمسجورة المملوءة ماء»^(١).

وهذا الأثر العميق الذي تركته هذه اللفظة في تأويل الآيتين، يدل على أنها تنتمي إلى ألفاظ الأضداد حقاً، وليس تردّد المؤولين بين معنيها إلا دليلاً على ذلك، فلا مجال إذن لإنكار وجود هذا النوع من الألفاظ في اللغة أو في القرآن الكريم.

سر: وقد ذكر مؤلفو كتب الأضداد أن (أسر) من ألفاظ الأضداد، قال الأصمعي: «ويقال: أسرت الحديث كتمته وأسرته أظهرته، قال الشاعر وهو الفرزدق:

فلما رأى الحجاج جرّد سيفه أسرّ الحروريّ الذي كان أضمر

وقال الله جلّ ثناؤه: ﴿وَأَسْرُوا النَّدَامَةَ لَمَّا رَأَوْا الْعَذَابَ﴾ [يونس: ٥٤] أي أظهروها^(٢). وقال السجستاني: «وقال أبو عبيدة: أسرت الشيء أخفيته وأظهرته أيضاً، وكان يقول في هذه الآية: ﴿وَأَسْرُوا النَّدَامَةَ لَمَّا رَأَوْا الْعَذَابَ﴾ أظهروها، ولا أثق بقوله في هذا والله أعلم، وقد زعموا أن الفرزدق قال: فلما رأى الحجاج . . (البيت).

ولا أثق أيضاً بقول الفرزدق في القرآن، ولا أدري لعلّه قال: الذي

(١) تفسير الطبري ٤٤/٣٠. وينظر: الأضداد في كلام العرب ١/٣٦٤.

(٢) الأضداد له ص ٢١. وينظر: الأضداد لابن السكيت ص ١٧٧.

كان أظهرها أي كتم ما كان عليه..»^(١) ولم أقف على قول أبي عبيدة المذكورة في (مجاز القرآن)^(٢)، إلا أن يكون قد ذكره في كتاب آخر له لم يصلنا، وقال أبو عبيدة في تفسير قوله تعالى: ﴿وَأَسْرُوا النَّجْوَى الَّذِينَ ظَلَمُوا﴾ [الأنبياء: ٣]: «أسروا من حروف الأضداد أي أظهرها»^(٣) وجاء في (اللسان): «قال شمر: لم أجد هذا البيت للفرزدق، وما قال غير أبي عبيدة في قوله: (وَأَسْرُوا النَّدَامَةَ)، أي أظهرها، قال: ولم أسمع ذلك لغيره. قال الأزهري: وأهل اللغة أنكروا قول أبي عبيدة أشدَّ الإنكار، وقيل: أسروا الندامة... أخفوها، قال الزجاج: وهو قول المفسرين»^(٤).

وقد ذكر أبو الطيب اللغوي أن ابن عباس كان يقول: (وَأَسْرُوا النَّدَامَةَ) أي أخفوها في أنفسهم^(٥).

وقال الفراء في تفسيرها: (وَأَسْرُوا النَّدَامَةَ): «يعني الرؤساء من المشركين أسروها من سفلتهم الذين أضلوهم، فأسروها أي أخفوها»^(٦) ولم يذكر أنها من الأضداد.

أما الآية الثانية، وهي قوله تعالى: ﴿وَأَسْرُوا النَّجْوَى الَّذِينَ ظَلَمُوا﴾ [الأنبياء: ٣]، فلم أجد فيها قولاً لابن عباس أو مجاهد^(٧) وأكثر المفسرين على أن معنى (أسروا) أخفوا، قال الفراء: «وإنما قيل (وأسروا) لأنها للناس الذين وصّفوا باللغو واللعب»^(٨). وقال الزمخشري: «فإن قلت: النجوى... لا تكون إلا خفية، فما معنى قوله: (وأسروا)؟ قلت: معناه وبالغوا في

(١) الأضداد له ص ١١٤-١١٥. وينظر: الأضداد في كلام العرب ٣٥٣/١.

(٢) ينظر: مجاز القرآن ٢٧٨/١.

(٣) نفسه ٣٤/٢.

(٤) لسان العرب ٣٥٧/٤ (سرر). وينظر: معاني القرآن وإعرابه ٢٥/٣.

(٥) ينظر: الأضداد في كلام العرب ٣٥٣/١.

(٦) معاني الفراء ٤٦٩/١.

(٧) ينظر: تفسير الطبري ٣/١٧. تفسير مجاهد ص ٤٠٧.

(٨) معاني الفراء ١٩٨/٢.

إخفائها أو جعلوها بحيث لا يفطن أحد لتناجيهن ولا يعلم أنهم متناجون»^(١).

وبناء على ما تقدم فإنه يمكننا القول: إن نسبة هذه اللفظة إلى الأضداد هي موضع شك، ومما يقوي هذا الشك في انتمائها إلى الأضداد، أنه لا يوجد أثر لمعانيها التي قيل إنها متضادة في تفسير الآيات، حيث لم يذكر الثقات من المفسرين إلا المعنى المعروف لها وهو الإخفاء والكتمان.

شري: قال أهل اللغة: إنَّ (شَرَى) من الأضداد، وهي تعني البيع والشراء معاً. قال الأصمعي: «شراه ملكه بالبيع وأيضاً باعه، فمن الشراء بمعنى البيع قول الكتاب العزيز: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ﴾ [البقرة: ٢٠٧] أي: يبيعها وقوله تعالى: ﴿وَشَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ﴾ [يوسف: ٢٠]»^(٢).

وقال السجستاني: «وقالوا: شريت الشيء بعته واشتريته، وبعته أوضح الوجهين، وفي القرآن ﴿الَّذِينَ يَشْرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ﴾ [النساء: ٧٤]، و﴿مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ﴾ [البقرة: ٢٠٧]: يبيعها، ومن ذلك سمي الشاري والشراة من الخوارج...»^(٣).

ولم أجد في معنى (الشراء) في الآية الأولى، [البقرة: ٢٠٧]، قولاً لابن عباس أو مجاهد^(٤).

وقال أبو عبيدة: يشري نفسه: يبيعها^(٥).

وقال السُّدِّيُّ في تأويل قوله تعالى: ﴿وَلَيْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ١٠٢] بئس ما باعوا به أنفسهم^(٦) ولم يرد فيها قول لابن عباس أو مجاهد أيضاً.

(١) الكشاف ١٠٢/٣.

(٢) الأضداد له ص ٥٩. وينظر: الأضداد لابن السكيت ص ١٨٥.

(٣) الأضداد له ص ١٠٦. وينظر: الأضداد في كلام العرب ٣٩٢/١.

(٤) ينظر: تفسير الطبري ١٨٦/٢. تفسير مجاهد ص ١٠٤.

(٥) مجاز القرآن ٧١/١.

(٦) تفسير الطبري ٣٧١/١.

أما قوله تعالى: (وَشَرَّوْهُ بِثَمَنِ بَخْسٍ) فقد قال ابن عباس: أي فباعه إخوته بثمن بخص^(١) وقال مجاهد: باعوه بائنين وعشرين درهماً^(٢).

ولم تأت (شري) في القرآن الكريم بدلالاتها الثانية وهي اشترى.

صرخ: قال أهل اللغة: (الصریح) هو المستغيث والمغيث، ومنه قوله تعالى: ﴿فَلَا صَرِيحَ لَهُمْ﴾ [يس: ٤٣]، أي: لا مغيث لهم^(٣). ومنه قول العرب: عبد صريخه أمة. أي مُغيثه^(٤) وهو مثل يضرب للذليل يستعين بمن هو أذل منه^(٥).

قال أبو الطيب اللغوي: وأصل الصراخ رفع الصوت^(٦) ويبدو أن هذا اللفظ قد عممت دلالاته على جهة الاتساع في الكلام، ليشمل كل صارخ، سواء أكان الصارخ مغيثاً أم مستغيثاً، والمعنى المشترك بين المعنيين هو الصراخ: «لأن المغيث يصرخ بالإغاثة والمستغيث يصرخ بالاستغاثة، فأصلهما من باب واحد»^(٧).

وقد أجمع أهل التأويل أيضاً على أن (الصریح) في الآية المذكورة هو المغيث والمنقذ^(٨) ولم يؤثر عن ابن عباس أو مجاهد قول في تأويل هذه الآية.

ويبدو أن السياق اللغوي هو الذي وجّه تأويل اللفظة إلى تلك الدلالة، يُستدلّ على ذلك بقوله تعالى: ﴿وَإِنْ دُشّاً نَفَّرْتَهُمْ فَلَا صَرِيحَ لَهُمْ وَلَا هُمْ يُنْقَدُونَ﴾^(٤٣) فالمعهود أن الغريق هو الذي يصرخ طلباً للغوث والإنقاذ.

(١) نفسه ١٠٢/١٢.

(٢) تفسير مجاهد ص ٣١٣.

(٣) الأضداد للأصمعي ص ٥٤. وينظر: الأضداد لابن السكيت ص ٢٠٨.

(٤) الأضداد للسجستاني ص ١٠٦.

(٥) الأضداد في كلام العرب ٤٢٩/١.

(٦) نفسه ٤٢٩/١.

(٧) المزهر ٤٠١/١.

(٨) ينظر: تفسير الطبري ٩/٢٣.

ولم تأت هذه اللفظة في القرآن الكريم إلا بهذه الدلالة، أي: (المغيث)^(١)، ولم تأت بالدلالة الثانية لها وهي (المستغيث) في القرآن الكريم كله.

صرم: قال أهل اللغة: إن (الصريم) من ألفاظ الأضداد، وهو يعني الصبح والليل معاً. قال السجستاني: «والصريم: الليل إذا تصرّم من النهار، والنهار إذا تصرّم من الليل..»^(٢) وقال الأصمعي: «ومن الليل قول الله تعالى: ﴿فَأَصْبَحَتْ كَالصَّرِيمِ﴾ [القلم: ٢٠]، أي: كالليل»^(٣).

وقال أبو الطيب اللغوي: «قالوا: وفي قول الله عز وجل: ﴿فَأَصْبَحَتْ كَالصَّرِيمِ﴾ يجوز أن يكون أراد المصروم. ويجوز أن يكون أراد الليل المظلم، قال قطرب: وأحسبه قول ابن عباس. وأنشدوا لابن حُمير توبة:

علام تقول عاذلتي تلوم تؤرقني إذا انجاب الصريم
يعني الليل»^(٤).

وقد اختلف أهل التأويل في المراد بـ(الصريم) في الآية المذكورة، فقال بعضهم: عنى به الليل الأسود البهيم، وقال آخرون: هي أرض باليمن تسمى الصريم^(٥).

وروى الطبري عن ابن عباس أنه قال: الصريم الليل^(٦).

والذي يظهر أن الصواب ما قاله ابن عباس، لأن أصدق وصف لتلك الجنة التي دمرها الله سبحانه بسبب عزم أصحابها على منع المساكين من

(١) ومنه قوله تعالى: «ما أنا بمصرخكم وما أنتم بمصرخي» [إبراهيم: ٢٢]، أي: بمغيثي. ينظر: تفسير مجاهد ص ٣٣٤. تفسير الطبري ١٣/١٣٥.

(٢) الأضداد له ص ١٠٥.

(٣) الأضداد له ص ٤١. وينظر: الأضداد لابن السكيت ص ١٩٥.

(٤) الأضداد في كلام العرب ١/٤٢٨.

(٥) و(٦) ينظر: تفسير الطبري ٢٩/٢٠.

ثمرها أن توصف بعد الخراب بأنها أصبحت محترقة كالليل المسود^(١) قال ابن قتيبة: «فَأَصْبَحَتْ كَاللَّيْلِ»^(٢)، أي: سوداء كالليل، لأن الليل ينصرم عن النهار، والنهار ينصرم عن الليل^(٣).

ولم ترد هذه اللفظة في غير هذا الموضع من القرآن الكريم.

عَسَّسَ: قال أهل اللغة: «عَسَّسَ اللَّيْلُ إِذَا أَقْبَلَ وَعَسَّسَ أُدْبِرَ...» وقال بعضهم: إذا ولى^(٣).

ونقل السجستاني عن أبي عبيدة أنه فسر قوله تعالى: «وَاللَّيْلِ إِذَا عَسَّسَ»^(٤) [التكوير: ١٧] بقوله: عسَّسَ أَقْبَلَ ويقال أُدْبِرَ^(٤).

وما جاء في (مجاز القرآن) لا يؤكد نسبة هذا القول إلى أبي عبيدة، لأنَّ أبا عبيدة نفسه نقل كلام بعض أهل اللغة في معنى (عسَّس الليل) فقال: «قال بعضهم: إذا أقبلت ظلماؤه، وقال بعضهم: إذا ولى، ألا تراه قال: «وَالصُّبْحُ إِذَا نَفَسَ»^(٥)».

قال السجستاني: «قد تَقَلَّدَ أَبُو عبيدة أمراً عظيماً، ولا أظن هاهنا معنى أكثر من الاسوداد. عسَّس: أظلم واسودَّ في جميع ما ذكر، وكل شيء من ذا الباب في القرآن فتفسيره يُتَّقَى؛ وما لم يكن في القرآن فهو أيسر خطباً^(٦)».

وقد رد أبو الطيب اللغوي قول السجستاني: إنَّ معنى (عسَّس) أظلم واسودَّ، فقال: «وليس الأمر كما ظن، فقد أنشد قطرب لعلقمة بن قُرْط التيمي:

(١) ينظر: معاني الفراء ١٧٥/٣.

(٢) تأويل مشكل القرآن ص ١٨٧.

(٣) الأضداد للأصمعي ص ٧-٨.

(٤) الأضداد للسجستاني ص ٩٧.

(٥) مجاز القرآن ٢٨٧/٢.

(٦) الأضداد له ص ٩٧-٩٨. وينظر: الأضداد لابن السكيت ١٦٧.

حتى إذا الصبحُ لها تنفَّسًا وانجاب عنها ليلها وعَسَّعسا

فهذا لا يحتمل أن يكون المعنى فيه إلا أدبر، لأنَّ من المحال أن يقول: انجاب عنها ليلها وأظلم، وإتَّما ينجاب بالضوء»^(١).

ونقل أبو الطيب نفسه أن ابن عباس قال في قوله تعالى: ﴿وَأَلْبِلْ إِذَا عَسَّعَ﴾^(٧) أي: أدبر، وقال غيره أظلم، وقال آخرون: أقبل^(٢).

وذكر الطبري اختلاف أهل التأويل في هذه اللفظة، فقال بعضهم: عسَّع الليل أدبر، وقال آخرون: معناها أقبل بظلامه، وروى روايات عدة عن ابن عباس: أن معناها أدبر^(٣) وقال مجاهد: (إذا عسَّع) يعني: إذا أدبر^(٤) وفي رواية عنه نقلها الطبري تردّد كلامه بين المعنيين، فقال يعني: إقباله، ويقال: إدياره^(٥) وهذا يدل على إحساسه بأنَّ هذه اللفظة تحتل هاتين الدالتين المتضادتين معاً. لكنّه عاد إلى ترجيح إحداهما وهي الإديار كما جاء في تفسيره.

وقد رجّح الطبري هذا المعنى أيضاً بقريته من السياق هي قوله بعد تلك الآية مباشرة: ﴿وَالصُّبْحُ إِذَا نَفَّسَ﴾^(٨) وتنفَّسُ الصبحُ إقباله، وهو إيذان بإدبار الليل، حيث قال: «وأولى التأويلين في ذلك بالصواب عندي قول من قال معنى ذلك: إذا أدبر. وذلك لقوله: ﴿وَالصُّبْحُ إِذَا نَفَّسَ﴾^(٨) فدلّ بذلك على أنّ القَسَمَ بالليل مدبراً وبالنهار مقبلاً. والعرب تقول: عسَّع الليل وسعَّع الليل إذا أدبر ولم يبق منه إلا اليسير، ومن ذلك قول رؤبة بن العجاج:

يا هندُ ما أسرعَ ما تسعَّسَعَا ولو رجا تَبَعَ الصُّبَا تَتَّبَعَا

(١) الأضداد في كلام العرب ٤٩١/٢.

(٢) نفسه ٤٩٠/٢. وينظر: الأضداد للسجستاني ص ٩٧.

(٣) ينظر: تفسير الطبري ٤٩/٣٠-٥٠. فتح الباري ٨/٨٩٩.

(٤) تفسير مجاهد ص ٧٣٥.

(٥) تفسير الطبري ٥٠/٣٠.

فهذه لغة من قال: سوسع..»^(١) وقال الفراء: «اجتمع المفسرون على أن معنى (عسّس): أدبر، وكان بعض أصحابنا يزعم أن عسّس: دنا من أوله وأظلم..»^(٢) والذي يبدو أنّ المعنى الراجح لهذه اللفظة في هذا الموضوع الوحيد من القرآن الكريم هو: أدبر، لاجتماع القرائن اللفظية على ذلك. أما اختلاف أقوال المؤولين بين دالتين متعارضتين لها فهو يؤكد أنها من ألفاظ الأضداد حقاً.

عفا: وذكر أهل اللغة أن (عفا) من ألفاظ الأضداد، وأنه يقال: عفا الشيء إذا دَرَسَ، وعفا إذا كثر، قال الأصمعي: «ومنه قول الله جلّ ثناؤه: ﴿حَتَّىٰ عَفَوا﴾ [الأعراف: ٩٥]، معناه: حتى كثروا، ويقال: قد عفا شعره إذا كثر، وعفا ظهر البعير إذا سمن وكثر لحمه..»^(٣).

وقال ابن عباس في تأويل الآية المذكورة ﴿حَتَّىٰ عَفَوا﴾: «حتى كثروا وكثرت أموالهم»^(٤). وقال مجاهد: أي كثرت أموالهم وأولادهم^(٥) وعلى هذا أكثر المؤولين^(٦).

والذي يبدو أن هذا اللفظ (عفا) قد أصابه نوع من التطور الدلالي وهو النقل المجازي للمشابهة، وأنه في أصله يدل على كثرة النبات والشعر، ثم استعير للدلالة على الغنى والكثرة في بني الإنسان. قال الزمخشري في تفسير الآية المذكورة: ﴿حَتَّىٰ عَفَوا﴾ أي: «كثروا ونموا في أنفسهم وأموالهم، من قولهم: عفا النبات وعفا الشحم والوبر، إذا كثرت ومنه قوله ﷺ: «وأعفوا اللّحى»»^(٧).

(١) نفسه ٥٠/٣٠.

(٢) معاني الفراء ٢٤٢/٣.

(٣) الأضداد للأصمعي ٨. وينظر الأضداد لابن السكيت ١٦٧.

(٤) تفسير الطبري ٦/٩.

(٥) تفسير مجاهد ٢٤١.

(٦) ينظر: تفسير الطبري ٦/٩. تفسير القرطبي ٢٥٢/٧.

(٧) الكشاف ١٣٢/٢.

وإذا صح هذا المعنى فإنه يمكننا القول: إن عَدَّ هذا اللفظ من الأضداد فيه نوع من التجوز والتوسيع لمفهوم التضاد، لأنَّ الغنى والكثرة يضاده في المعنى الفقر والقلّة ولا يضاده انمحاء الأثر ودروسه كما ذهب إلى ذلك مصنّفو كتب الأضداد. وعلى ذلك فإنّه ينبغي إعادة النظر في معظم الألفاظ التي قيل إنها من الأضداد.

وقد ذكر بعض الدارسين المحدثين أن هناك جملةً من الأسباب التي دفعت علماء اللغة الأقدمين إلى التوسع في هذا الموضوع حتى أدخلوا في الأضداد ألفاظاً كثيرة لم تكن تشتمل على طبيعة الأضداد، وعَدَّ منها ما يقرب من مئة وخمسين مادة حفلت بها كتب الأضداد وهي لا تملك الضدية إلا بضرب من التأوّل البعيد^(١).

فاز: أي نجا، ومنه (المفازة) قال الأصمعي: «وسموا المفازة مفعلة من فاز يفوز إذا نجا، وهي مهلكة، قال الله جلّ ثناؤه: ﴿فَلَا تَحْسَبَنَّهُمْ بِمَفَازَةٍ مِّنَ الْعَذَابِ﴾ [آل عمران: ١٨٨] أي بمنجاة، وأصلُ المفازة مهلكة فتفاءلوا بالسلامة والفوز، كقولهم للملذوغ سليم، والسليم المعافى»^(٢).

وقال ابن الأعرابي: أخطأ الأصمعي، إنّما سميت مفازة لأنّ من قَطَعها فاز^(٣) ويبدو أن هذا هو الصحيح.

وقد قال أهل التأويل أيضاً: إنّ معنى الآية المذكورة: فلا تظنّتهم بمنجاة من العذاب^(٤) أي: لا تحسبّهم بمكانٍ بعيدٍ من العذاب، لأنّ الفوز التباعّد عن المكروه^(٥).

(١) ينظر: التطور اللغوي التاريخي ص ١٠٢.

(٢) الأضداد له ص ٣٨. وينظر: الأضداد لابن السكيت ص ١٩٢. الأضداد في كلام العرب ٥٦٠/٢.

(٣) ينظر: تفسير القرطبي ٣٠٨/٤.

(٤) ينظر: تفسير الطبري ١٣٩/٤.

(٥) ينظر: تفسير القرطبي ٣٠٨/٤.

ولم يرد في هذه اللفظة قول لابن عباس أو مجاهد^(١). علماً بأنها لم تأت بهذه الصيغة في القرآن الكريم إلا في هذا الموضع.

وبعد دراسة هذه الأمثلة من الألفاظ التي قيل إنها من الأضداد في القرآن الكريم يمكننا أن نستخلص النتائج الآتية:

أولاً: إنّ هذا الضرب من الألفاظ موجود في القرآن الكريم ولكن على قلة.

ثانياً: لقد توسع أهل اللغة كثيراً في مفهوم التضاد، وأكثر ما عدوه منها لا يتضمن شروط التضاد الحقيقي، ومن ذلك: أقوى، ورجاء، وغيرها.

ثالثاً: ثمة ألفاظ عدّها بعض اللغويين من الأضداد، وأجمع الثقات من أهل اللغة على إنكار ذلك، ومنها لفظة (أَسْرَ) التي قيل إنها بمعنى: أخفى وأعلن.

رابعاً: إنّ الألفاظ التي ثبت أنها من الأضداد تركت آثاراً مهمة في تأويل الآيات القرآنية فقد ترددت أقوال المؤولين بين المعنيين المتضادين لكل واحدة منها، مما يؤكد إحساسهم بأنها من الأضداد وأنها تحتمل المعنيين معاً، وقد ظهر ذلك في اختلافهم في تأويل اللفظ (عسعس) وغيره.

خامساً: أكثر الألفاظ التي قيل إنها من الأضداد جاءت في كلّ القرآن الكريم بإحدى دلالاتها ونادر أن جاءت لفظة من تلك الألفاظ بالمعنيين المتضادين في السياقات القرآنية المختلفة.

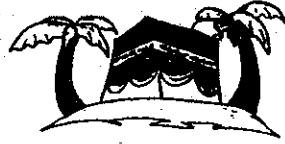
سادساً: بعض الألفاظ التي قيل إنها من الأضداد هي منقولة مجازياً بطريق المشابهة ولا تتضمن شروط التضاد الحقيقي، ومن ذلك لفظة (عفا) وبعض تلك الألفاظ من اختلاف اللغات، مثل: (أَخْفِيهَا وَأَخْفِيهَا).

سابعاً: كان السياق وسيلة مهمة في يد المؤول من أجل تعيين الدلالة المقصودة من اللفظ إذا كان من الأضداد.

(١) ينظر: تفسير الطبري ١٣٩/٤. تفسير مجاهد ص ١٤١.

هذه هي أهم النتائج التي أمكن استخلاصها من دراسة بعض ألفاظ الأضداد لمعرفة الأثر الذي تركته في تأويل الآيات القرآنية.

ومهما يكن من أمر فإن قضية التضاد في القرآن الكريم تظل في حاجة إلى دراسة واستقصاء وتتبع لكل الألفاظ التي قيل إنها من الأضداد، لمعرفة حقيقة انتماء كل لفظ منها إلى الأضداد، من خلال ما قاله أهل اللغة، وما قاله أهل التأويل، وفي يقيني أن دراسة كهذه سوف تُخرج من زمرة الأضداد ألفاظاً كثيرة ما زال الدارسون حتى يومنا هذا يعتقدون أنها من الأضداد، وهي أبعد ما تكون عن ذلك.



الخاتمة

بعد رحلة ترامت شعابها، وتفرقت شؤونها سعياً وراء بابٍ من أبواب
الدرس القرآني، يتصل بعلم هو من أخطر علوم التفسير، وقف المفسرون
وأهل العلم في موضوعاته عند ركن من أركانه، هو التأويل الذي يعتمد علم
الكلام (علم أصول الدين) ومذاهب الرأي في أصوله.

وبقي أمر هو الغاية في علم التأويل من الوجهة اللغوية.. لأجل هذا
نهدت إلى صنع هذه الدراسة التي آمل أن تكون مكملة لجهود الجلة من
علماء السلف الذين تناولوا علم التأويل من وجهة كلامية..

ودراستي -كما آمل- هي طريفة في موضوعها، لأنني لم أقف على
نظير لها عند المتقدمين..

أولاً: لقد جعلت من التأويل وعلم الدلالة مبحثين مهدت بهما
للدخول في مادتها.. ففي مبحث التأويل، تناولت معناه: لغة ومصطلحاً
عند علماء الأصول وأهل التفسير.

ثم خرجت بتعريف أراه صحيحاً بمقارنته بتعريفات الأصوليين
والمفسرين. وقدمت كلاماً عرضت به للفرق بين التفسير والتأويل.. وكان
من أهم وجوهه: أن التفسير يختص بالألفاظ، وميدان التأويل يكون في
المعاني.. فالأول: علم رواية، والثاني: علم دراية.

وعدتي في درسي هذا، ما ورد في القرآن الكريم من ألفاظ فيها حرف

(التأويل) متتبعاً سياقها اللغوي عند المفسرين وعلماء (الوجوه والنظائر) وهذا الفن من أدوات علم التأويل اللغوي . .

أما في مبحث علم الدلالة. فقد تناولت فيه نشأته عند العرب، وأجملت القول في بيان أهم موضوعاته، لأصل إلى معرفة أسباب تطوره ولأقف على جملة مظاهره، ولم يعزب عن خاطري وفرة الدراسات التي وضعت فيه حديثاً ومن خيارها قبست ما أراه حرياً بالنظر والفائدة، وفيه توجيه طيب لما قدمه علماء العربية المتقدمون في أصوله . . كل ذلك كان من أجل خدمة لغة الوحي، ورد طعون أهل الأهواء الذين أرادوا النيل من قدسيته . . وهذا من أول أسباب حمل علماء السلف على الخوض في غمار علم التأويل . . لورود كلم متشابهات في آياته الشريفة، كانت تستغرق أكثر من معنى لها . .

من هنا ارتبط علم التأويل بالعبقيدة الإسلامية، وبأحكام الشريعة الغراء، وكان أحياناً وسيلة في أيدي علماء الإسلام للردّ على الطاعنين في الدين الإسلامي الحنيف.

في الفصل الأول من هذه الدراسة عرضت لنشأة التأويل وتطور مفهومه، ثم تناولت بالتفصيل أهم الضوابط والقيود التي وضعها أئمة المفسرين من أجل تقييد التأويل حتى لا يكون وسيلة لصرف النصوص عن ظواهرها وإخراجها عن مقاصدها، وبعد ذلك عرضت للمنازل التي تُصنّف فيها تأويلات المؤولين على قدر التزامهم وتمسكهم بتلك الضوابط والقوانين أو ابتعادهم عنها.

أما الفصل الثاني فقد كان دراسة تطبيقية لجملة كبيرة من التأويلات اللغوية للآيات القرآنية التي أثرت عن اثنين من أكابر أهل التأويل، أحدهما الصحابي الجليل عبدالله بن عباس (رضي الله عنهما) والآخر تلمذ عليه، هو التابعي الجليل مجاهد، وقد حاولت في هذا الفصل تتبع آثار الإفادة من القرائن الدلالية في التأويلات المنقولة عن الرجلين وخاصة قرائن السياق اللغوي والسياق الحالي والقرينة العقلية.

ثانياً: وقد ظهر من خلال البحث أن علماء التأويل اهتموا اهتماماً كبيراً بقريضة السياق اللغوي من أجل الوصول إلى المعنى، وأنهم انتفعوا بقريضة السياق في ميدان تأويل الآيات القرآنية، وبخاصة عندما يصادفهم لفظ مشترك المعاني. وقد كان السياق لديهم عنصراً مهماً في التفريق بين الدلالات وفي تعيين دلالة اللفظ المشترك، وتخصيص دلالة اللفظ ذي المعنى العام.

وقد ظهر لنا من خلال جملة من الأمثلة (التطبيقية) أن آثار قريضة السياق كانت بادية في أكثر التأويلات التي أثرت عنهم، كما ظهر لنا أهمية تلك القريضة في الكشف عن معاني العبارات أيضاً وليس الألفاظ المفردة فحسب.

وقد كانت قريضة سياق الحال أيضاً من القرائن المهمة في تعيين دلالة الآيات القرآنية، لأن الاعتماد على اللغة لا يكفي وحده لفهم تلك النصوص، ما لم يوضع النص في سياقه وظرفه الذي قيل فيه، والأحوال التي كانت سبباً في نزوله. وقد وجدت من خلال الدراسة أن علماء التأويل لم يُغفلوا هذه القريضة من أجل فهم النصوص القرآنية.

كما كانت قريضة العقل من أهم الوسائل التي يلجأ إليها المؤول لفحص المعاني وحلّ الإشكالات التي تثيرها ظواهر بعض الألفاظ والتعابير القرآنية، كما أن هذه القريضة كانت أداة أساسية من أدوات المعرفة في يد المؤول حين يتعدى فهم النص حدود معرفة العلاقة بين الدال والمدلول، وتصبح الألفاظ دوال على معانٍ أعمق غوراً من دلالاتها اللغوية المألوفة.

ثالثاً: وقد دار الفصل الثالث من هذه الدراسة حول قضية من أهم القضايا التي شغلت القدامى والمحدثين ألا وهي القراءات القرآنية، ولكن من وجهة دلالية خلافاً لعامة الدراسات السابقة التي شغلت بالأسانيد والاحتجاج النحوي واللغوي لها.

وظهر أن القراءات تنطوي على مادة دلالية غزيرة أغنت تلك التأويلات

بروافد جديدة من المعاني والدلالات التي تنجم عن تغيير إعراب الكلمة أو بنيتها أو حروفها.

وقد كانت أهم الظواهر الإعرابية التي درست في القراءات هي: جعل الفاعل مفعولاً والمفعول فاعلاً، وقلب الفعل إلى اسم، وقلب الاسم إلى فعل، والتحول من النصب إلى الرفع وبالعكس، والتحول من الجر إلى الرفع وبالعكس.

وتبين من خلال جملة من الأمثلة على تلك التغييرات الإعرابية في القراءات أنها لم تترك آثاراً عميقة ذات معالم واضحة في تأويل الآيات القرآنية وبخاصة عند ابن عباس ومجاهد، وقد كان لها في بعض الأحيان بعض الآثار اليسيرة في المعنى لكنها ضئيلة جداً، وقد انتهت الدراسة إلى هذا الحكم من خلال ما أمكن جمعه من وجوه القراءة لدى ابن عباس ومجاهد خاصة.

وقد يظهر من خلال جمع قراءتيهما كليهما واستقصائها من كل المظان خلاف ذلك، ومن أنماط القراءات التي رصدتها هذه الدراسة هي تغيير بنية الكلمة، وكان من أهم مظاهرها: تحويل بناء الفعل من المجهول إلى المعلوم وعكس ذلك، وتحويل بناء الماضي إلى صيغة الطلب، والاختلاف في الصيغة الصرفية، والاختلاف في الأفراد والجمع، والتضعيف والتخفيف، فقد وجدت الدراسة أن هذا النوع من التغييرات خلافاً لسابقه ترك آثاراً واضحة في دلالة الألفاظ وفي تأويل الآيات القرآنية، وقد ألمحت إلى هذه الآثار في مواضعها من الرسالة.

أما الاختلاف في حروف الكلمة، فقد كان على نوعين: النوع الأول: ما وقع بين الحروف المتشابهة بالرسم، والنوع الثاني: ما وقع بين الحروف غير المتشابهة بالرسم.

وقد كان أثر هذين النوعين محدوداً جداً في معاني الآيات القرآنية، فقد ظهر لنا من خلال الدراسة أن إبدال حرف من حروف الكلمة بمشابهه في الرسم كما هو حاصل في بعض القراءات القرآنية كثيراً ما يُبقي المعنى

على حاله ولا يحدث فيه ذلك التغيير الأساسي الذي نتوقعه، كما ظهر لنا أيضاً أن إبدال حرف من الكلمة بحرف لا يشبهه في الرسم لم يترك أثراً مهمة في معاني الآيات، وكان المعنى في كثير من الأحيان يظل على حاله ولا يطرأ عليه أي تغيير.

وقد تجلت نتيجة تلك التغييرات في حروف الكلمة في بعض الآثار اليسيرة في المعنى في عدد قليل من المواضع، إلا أنها غابت في أكثرها.

وقد انتهينا إلى هذا الحكم من خلال ما أمكن جمعه من وجوه القراءة عند ابن عباس ومجاهد بمقدار ما أذن به البحث، ولا بد من التنبيه إلى أنه يجب ألا يعد ذلك حكماً نهائياً لا معدل عنه، فقد يظهر من خلال جمع كل ما قرأ به خلاف هذا الحكم.

رابعاً: وقد تناول الفصل الرابع من الدراسة أهم الظواهر اللغوية التي كانت لها آثار مهمة في تأويل الآيات القرآنية، ومن أبرز تلك الظواهر اللغات والمشارك اللفظي والأضداد.

ففي مبحث اللغات، درست أثر اللغات العربية في تكوين اللغة العربية المشتركة التي كان يتعارف بها عامة العرب، ومن معينها كان ينظم شعراؤهم وعن نميرها كان يصدر خطباؤهم.

وتبين لنا أن القرآن لم ينزل بلسان قريش فحسب، إنما نزل باللغة العربية المشتركة التي عمادها لغة قريش.

كما تبين لنا من خلال البحث أن آثار تلك اللغات لم تدرس تماماً وإنما ظلت شاخصة في لغة الأدب ثم بعد ذلك في لغة القرآن الكريم، ولكن تلك الألفاظ القبلية لم تسلم من سنة التطور الدلالي، فمن النادر أن نجد لفظة واحدة منها تحمل دلالتها الأصلية التي كانت عليها في لغتها الأم، إنما لحقها تخصيص أو تعميم في دلالتها، أو نقلت من مجال استعمالها الأول إلى مجال آخر، وقد اتفقت الدراسة مع الرأي القائل: إن معنى الحديث «أنزل القرآن على سبعة أحرف» أن المراد سبع لغات من لغات العرب، والقصد من ذلك التوسعة على عامة العرب في بادئ الأمر،

لأن معظمهم قد درجوا على عادات لغوية خاصة بهم ومن العسير عليهم الانتقال عنها في يوم وليلة.

وقد وجدت الدراسة أن أهمّ مظهر من مظاهر افتراق اللغات هو الاختلاف في دلالة الكلمة الواحدة بين قبيلة وقبيلة أخرى، وكان لهذا الضرب من الاختلاف آثار عميقة في تأويل الآيات القرآنية لما يترتب على ذلك من كثرة في المعاني.

وأشارت الدراسة إلى جهود بعض العلماء في التأليف في لغات القبائل في القرآن الكريم، وشكّكت في صحة نسبة كتاب منسوب إلى ابن عباس في لغات القبائل في القرآن الكريم وآخر منسوب للأصمعي.

وتناولت الدراسة عدداً من الألفاظ التي قيل إنها من لغات القبائل، وتوصلت إلى أن معظم تلك الألفاظ لم تثبت نسبته إلى لغة قبيلة معينة، وأن ما ثبتت نسبته منها إلى قبيلة ما قد لحقه قانون التطور الدلالي، ولم يعد على ما كان عليه في لغته الأم، فطراً عليه تخصيص أو تعميم في المعنى، أو نُقل مجازياً من مجال استعماله إلى مجال آخر لعلاقة المشابهة أو غير ذلك.

وقد تبين لنا من خلال دراسة تلك الألفاظ أيضاً أن القرآن الكريم لم ينزل بلغة قريش فحسب، وإنما نزل باللغة العربية المشتركة التي تألفت من أفصح ما في لغات العرب، فيكون بذلك قد أكد وحدة العرب اللغوية والدينية معاً.

خامساً: كما تبين لنا أن ما نسب إلى ابن عباس في كتاب (اللغات في القرآن) حول أصول بعض الألفاظ القرآنية غير ثابت في مجمله، ولم تؤكد المظان الموثوقة في اللغة والتفسير.

وتجلى من خلال دراسة تلك الألفاظ، أن ما ثبتت نسبته منها إلى بعض لغات العرب، وخاصة اللغات اليمينية ترك آثاراً بارزة المعالم في تأويل الألفاظ القرآنية، ومن تلك الألفاظ مثلاً: (بعلاً، سامدون، لهوياً، وزراً) وقد وضح من خلال البحث أنّ هذه الألفاظ وأمثالها كانت ذات دلالات خاصة

في لغاتها الأم ثم عممت دلالتها في العربية المشتركة بحسب قانون التطور الدلالي. وقد كان أهل التأويل يشيرون إلى دلالاتي اللفظة من تلك الألفاظ، دلالتها الخاصة في لغتها الأم، ودلالتها العامة في العربية المشتركة، وقد رجحت الدراسة أن يكون القرآن الكريم قد أراد الدلالة العامة لتلك الألفاظ، لأنها صارت عامة الدلالة في اللغة المشتركة التي نزل بها.

كما رجحت الدراسة أيضاً أن تكون ثمة ألفاظ أخرى تنتمي إلى لغات قبائل معينة إلا أنها ذابت في العربية المشتركة وانقطعت صلتها بأصلها، لأنها أصبحت للعرب كافة.

هذه هي أهم النتائج التي أمكن استخلاصها عن أثر اللغات في تأويل الألفاظ القرآنية في حدود الأمثلة التي تناولها البحث، ولا شك أن استقصاء كل الألفاظ التي هي من لغات القبائل في القرآن والتثبت من أصولها وهويتها، سوف يضيف حقائق أخرى إلى هذه الحقائق.

وفي المبحث الثاني تناولت الدراسة المشترك اللفظي وأثره في تأويل الآيات القرآنية، وقد عرضت لتعريفه وأسباب نشأته واختلاف العلماء من أهل اللغة في وقوعه أو عدمه.

وقد لاحظت الدراسة أن ظاهرة المشترك اللفظي في القرآن الكريم لاقت عناية خاصة لدى المتقدمين وبحثت فيما عرف باسم (الوجوه والنظائر في القرآن الكريم). وهذا ما جعل الدراسة تتجه نحو جملة من تلك الألفاظ المشتركة، ورصدت الدلالات المختلفة لكل لفظ من تلك الألفاظ وفق السياقات القرآنية المتنوعة التي يرد فيها.

وقد تبين لنا من خلال دراسة تلك الألفاظ المشتركة أن أهل التأويل يُقرّون بوجود ظاهرة الاشتراك اللفظي في اللغة خلافاً لما ذهب إليه بعض أهل اللغة المتأخرين.

كما ظهر أنّ اللفظ المشترك لم يكن عائقاً في سبيل فهم الآيات القرآنية، ولم ينظر إليه أهل التأويل على أنه سبب للغموض واللبس وحائل دون الوصول إلى معاني الآيات، فقد نظروا إلى اللفظ المشترك من خلال

موقعه وسياقه، وتمكّنوا بوساطة القرائن الدلالية ومنها قرينتا السياق اللغوي وسياق الحال من تعيين الدلالة المقصودة للفظ المشترك في كل سياق يرد فيه.

وتبين من خلال أقوال أهل التأويل أن اللغات والنقل المجازي من العوامل المهمة في نشوء ظاهرة المشترك اللفظي كما قرره فقهاء اللغة، كما تبين لنا من خلال الدراسة أنّ مؤلفي (الوجوه والنظائر في القرآن الكريم) بالغوا كثيراً في ذكر الوجوه الكثيرة للفظ الواحد في القرآن، فقد عدّوا لبعض تلك الألفاظ ما ينوف على العشرين وجهاً، ومن يدقق في تلك الوجوه أو الدلالات يجد أنها ترجع إلى وجهين أو ثلاثة حسب.

سادساً: وفي المبحث الثالث تناولت الدراسة ألفاظ الأضداد لمعرفة أثرها في تأويل الآيات القرآنية، وقد عرضت لمعنى التضاد وللخلاف في وقوعه في اللغة، وشروط التضاد، ثم أسباب نشأة الأضداد. وبعدها تناولت طائفة من تلك الألفاظ التي قيل إنها من الأضداد لمعرفة أثر التضاد في تفسير الآيات القرآنية.

وظهر لي من خلال دراسة تلك الأمثلة، أن هذا الضرب من الألفاظ موجود في القرآن الكريم لكن على قلة وأنّ الألفاظ التي ثبتت لها الضدية في المعنى تركت آثاراً مهمة في تأويل الآيات القرآنية، فقد ترددت أقوال المؤلفين بين المعنيين المتضادين لكل واحدة منها، مما يؤكد إحساسهم بأنّها من الأضداد وأنّها تحتمل المعنيين المتضادين معاً.

وقد حصل أيضاً مع نتائج هذه الدراسة أن أهل اللغة توسعوا كثيراً في مفهوم التضاد، وأن أكثر ما عدوه منها لا يتضمن شروط التضاد الحقيقي. كما أن هناك الكثير من الألفاظ التي زعم اللغويون أنها من الأضداد لم تثبت لها الضدية على الإطلاق.

وكذلك تبين أن أكثر الألفاظ التي قيل إنّها من الأضداد جاءت في القرآن الكريم كله بإحدى دلالتها، ونادر أن جاءت واحدة منها بالمعنيين المتضادين في السياقات القرآنية المختلفة.

كما كشفت الدراسة أنّ بعض الألفاظ التي قيل إنّها من الأضداد هي من باب النقل المجازي بسبب المشابهة، ولا تحمل معنى التضاد، وأن بعضها اكتسب صفة الضدية من اختلاف اللغات.

وقد كان السياق اللغوي عاملاً حاسماً في يد المؤول من أجل تعيين الدلالة المقصودة من اللفظ إذا كان من الأضداد.

وعلى الرغم من هذه النتائج في مسألة الأضداد في القرآن الكريم، فإنّ هذه القضية تبقى تحن إلى التحقيق والدرس العميق لكل الألفاظ التي عدّت من الأضداد في القرآن الكريم، ومن المؤكد أنّ دراسة كهذه سوف تُخرج من زمرة الأضداد ألفاظاً كثيرة ما زلنا نظن أنها من الأضداد.

هذه خلاصة وجيزة لمجمل المباحث التي ناقشتها هذه الرسالة وعرضت لأهم المسائل التي توقفت عندها، والآراء التي خرجت بها في كلّ مسألة من تلك المسائل، وفضلاً عما قيل فإننا نود أن نوّكد على النتائج والتوصيات الآتية:

إنّ قضية تأويل النصوص القرآنية لم تنل حظها الكامل من الدراسة والبحث، خلافاً لبقية علوم القرآن كالقراءات مثلاً التي نالت عناية كبيرة من لدن أهل اللغة والباحثين قديماً وحديثاً.

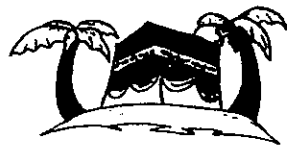
إنّ ميدان تأويل الآيات القرآنية ما يزال حقلاً خصيباً لمزيد من الدراسات اللغوية والدلالية، فثمة الكثير من أعلام التأويل ومنهم: الحسن البصري وسعيد بن جبير والضحّاك وعكرمة ومحمد بن السائب الكلبي وغيرهم كثير، كان لهم إرث هائل في تأويل النصوص القرآنية على أسس لغوية دلالية، ومن المؤكد أنّ تلك الأقوال التي أطلقوها في تأويل النصوص القرآنية لم تصدر اعتباطاً فمنها ما كان نقلاً، وأكثرها كان اجتهاداً منهم، فهم لم يجمدوا أمام النصوص القرآنية التي لم يرد فيها نقل عن الرسول ﷺ أو عن الصحابة الكرام رضي الله عنهم، وإنّما تعاملوا معها من خلال معرفتهم باللغة وأساليبها، ومن خلال جملة من القرائن التي اعتمدوها في الوصول إلى المعنى.

إِنَّ الْقَوْلَ: إِنَّ عِلْمَ الدَّلَالَةِ لَمْ يُعْرَفْ إِلَّا عَلَى يَدِ عُلَمَاءِ اللُّغَةِ الْغَرِيبِينَ،
هُوَ قَوْلٌ بَعِيدٌ عَنِ الصَّحَّةِ، وَيَفْتَقِرُ إِلَى الدَّقَّةِ وَالتَّحْقِيقِ، إِذْ أَنَّ الْكَثِيرَ مِنْ
مُبَاحِثِ هَذَا الْعِلْمِ وَمَسَائِلِهِ قَدْ أُثِيرَتْ وَنَوَقِشَتْ عَلَى يَدِ أَعْلَامِنَا الْأَوَائِلِ، وَقَدْ
ظَهَرَ لَنَا كَيْفَ أَفَادُوا مِنَ الْقِرَائِنِ الدَّلَالِيَةِ فِي الْوُصُولِ إِلَى مَعَانِي الْآيَاتِ
الْقُرْآنِيَةِ.

إِنَّ الْقُرْآنَ الْكَرِيمَ قَدْ أَحْدَثَ فِي اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ تَطَوُّراً عَظِيماً فِي مَجَالِ
الدَّلَالَةِ، وَلَوْلَا هَذَا التَّطَوُّرُ لَمَا صَلَحَتْ الْعَرَبِيَّةُ لِأَدَاءِ رِسَالَةِ الْإِسْلَامِ بِتَعَالِيمِهَا
وَأَحْكَامِهَا عَلَى الْوَجْهِ الْأَكْمَلِ.

لَقَدْ انصرفت عناية المتقدمين والمحدثين من أهل اللغة إلى دراسة
الكلمات القرآنية التي تطورت دلالاتها عما كانت عليه عند العرب قبل
مجيء الإسلام، ولم يوجه أحد من أولئك عنايته إلى دراسة التفسيرات
اللغوية التي صدرت عن الرسول ﷺ والصحابة رضوان الله عليهم والتابعين
رحمهم الله لكلام الخالق سبحانه، إذ لا تزال تلك التفسيرات تعدّ كنزاً دفيناً
من كنوز اللغة ينبغي كشفه وإبرازه لما في ذلك من نفع كبير للعلم وخدمة
جليلة للأمة وعقيدتها وتراثها المجيد.

والله الموفق وهو المستعان والهادي إلى سواء السبيل.



جريدة المظان والأصول

جريدة المظان والأصول

القرآن الكريم.

- ١ - الإبانة عن أصول الديانة: أبو الحسن الأشعري، علي بن إسماعيل، مكتبة تعز، بغداد ١٩٨٥م.
- ٢ - ابن درستويه: عبدالله الجبوري، بغداد ١٩٧٤.
- ٣ - ابن القيم وجهوده في الدرس اللغوي: د. طاهر سليمان حمودة، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية ١٣٩٦هـ - ١٩٧٦م.
- ٤ - أبو علي النحوي وجهوده في الدراسات اللغوية والصوتية: د. علي جابر المنصوري، بغداد ١٩٨٧م.
- ٥ - الإلتقان في علوم القرآن: جلال الدين السيوطي. تحقيق/ محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
- ٦ - أثر التطور الفكري في التفسير في العصر العباسي: د. مساعد مسلم آل جعفر، مؤسسة الرسالة، ط١، بيروت ١٤٠٥هـ - ١٩٨٤م.
- ٧ - أثر القرآن في تطور النقد العربي: د. محمد زغلول سلام، دار المعارف، مصر، ط٣ ١٩٦٨م.
- ٨ - الإحكام في أصول الأحكام: الآمدي، علي بن محمد، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
- ٩ - الإحكام في أصول الأحكام: ابن حزم، علي بن أحمد، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
- ١٠ - الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد: إمام الحرمين الجويني، عبد الملك بن عبدالله. تحقيق/ د. محمد يوسف موسى، ود. علي عبد المنعم، القاهرة ١٩٥٠م.
- ١١ - أسباب النزول: الواحدي، علي بن أحمد النيسابوري، ط٢، بيروت ١٩٨٥م. تحقيق/ السيد أحمد صقر.

- ١٢ - أسباب النزول عن الصحابة والمفسرين: عبد الفتاح القاضي، بيروت ١٤٠٨هـ - ١٩٨٧م.
- ١٣ - أساس البلاغة: الزمخشري، محمود بن عمر، دار صادر، بيروت ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.
- ١٤ - أساس التقديس: فخر الدين الرازي، محمد بن عمر، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر ١٣٥٤هـ - ١٩٣٥م.
- ١٥ - الأسس الدلالية في تحليل النصوص العربية: د.محمود فهمي حجازي، بحث منشور ضمن كتاب النصوص الأدبية دراسة وتحليل، الناشر/ دار قطريّ ابن الفجاءة، قطر، ط ١ ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.
- ١٦ - الأسماء والصفات: ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، وهو المجلد الخامس من (مجموعة فتاواه) جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم النجدي ١٣٩٨هـ، دار العربية، بيروت.
- ١٧ - الأشباه والنظائر في القرآن الكريم: مقاتل بن سليمان. تحقيق/ د.عبدالله محمود شحاتة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٣٩٥هـ - ١٩٧٥م.
- ١٨ - إصلاح الوجوه والنظائر في القرآن الكريم: الدامغاني، محمد بن علي، والكتاب منسوب خطأ إلى الحسين بن محمد الدامغاني. تحقيق/ عبد العزيز سيد الأهل، دار العلم للملايين، بيروت، ط ٢ ١٩٧٧م.
- ١٩ - الأصول: دراسة ابيستيمولوجية للفكر اللغوي عند العرب، د.تمام حسان، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد ١٩٨٨م، ط ٢.
- ٢٠ - أصول الفقه: محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، القاهرة ١٣٧٧هـ - ١٩٥٨م.
- ٢١ - الأضداد: الأصمعي، عبد الملك بن قريب (ضمن ثلاثة كتب في الأضداد) نشر أوغست هفتر، بيروت ١٩١٣م.
- ٢٢ - الأضداد: أبو حاتم السجستاني (ضمن ثلاثة كتب في الأضداد) نشر أوغست هفتر، بيروت ١٩١٣م.
- ٢٣ - الأضداد: للصفاني، الحسن بن محمد، بيروت.
- ٢٤ - الأضداد: لابن السكيت، يعقوب بن إسحاق (ضمن ثلاثة كتب في الأضداد) نشر أوغست هفتر، بيروت ١٩١٣م.
- ٢٥ - الأضداد: لأبي بكر بن الأنباري، محمد بن القاسم. تحقيق/ محمد أبو الفضل إبراهيم، الكويت ١٩٦٠م.
- ٢٦ - الأضداد في كلام العرب: أبو الطيب اللغوي، عبد الواحد بن علي. تحقيق/ د.عزة حسن، دمشق ١٣٨٢هـ - ١٩٦٣م.
- ٢٧ - الأضداد في اللغة: د.محمد حسين آل ياسين، مطبعة المعارف، بغداد ١٣٩٤هـ - ١٩٧٤م.

- ٢٨ - إعلام الموقعين (١-٤): لابن قيم الجوزية محمد بن أبي بكر. تحقيق/ محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة ١٣٧٤هـ - ١٩٥٥م.
- ٢٩ - الاقتراح في علم أصول النحو: جلال الدين السيوطي. تحقيق/ د. أحمد سليم الحمصي، ود. محمد أحمد قاسم، بيروت ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
- ٣٠ - الاقتصاد في الاعتقاد: أبو حامد الغزالي، محمد بن محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١ ١٤٠٩هـ - ١٩٨٨م.
- ٣١ - أمالي المرتضى (غرر الفوائد ودرر القلائد): الشريف المرتضى، علي بن الحسين. تحقيق/ محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الكتاب العربي، بيروت، ط ٢ ١٣٨٧هـ - ١٩٦٧م.
- ٣٢ - الانتصاف: لأحمد بن المنير، على هامش تفسير الكشاف للزمخشري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط ٣ ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.
- ٣٣ - الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به: أبو الطيب الباقلاني. تحقيق/ محمد زاهد الكوثري، مؤسسة الخانجي للطباعة، مصر ١٣٨٢هـ - ١٩٦٣م.
- ٣٤ - البحر المحيط: أبو حيان الأندلسي محمد بن يوسف، مصورة عن طبعة السلطان عبد الحفيظ سلطان المغرب ١٣٢٨هـ في دار الفكر، بيروت ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م.
- ٣٥ - بدائع الفوائد: لابن قيم الجوزية، نشر/ دار الرياض الحديثة، الرياض، د.ت. مصورة عن طبعة المنيرية بمصر (د.ت).
- ٣٦ - البرهان في أصول الفقه: إمام الحرمين الجويني عبد الملك بن عبدالله. تحقيق/ د. عبد العظيم الديب، قطر ١٣٩٩هـ.
- ٣٧ - البرهان في علوم القرآن (١-٤): بدر الدين الزركشي محمد بن عبدالله. تحقيق/ محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ط ١ ١٣٧٦هـ - ١٩٥٧م.
- ٣٨ - بيان مذهب الباطنية وبطلانه: محمد بن الحسن الديلمي. تصحيح ر. شتروطمان، استانبول ١٩٣٨م.
- ٣٩ - التأويل الباطني للقرآن الكريم: د. خليل الكبيسي، رسالة دكتوراه على الطابعة مقدمة إلى كلية الشريعة في جامعة بغداد ١٤١١هـ - ١٩٩٠م.
- ٤٠ - تأويلات أهل السنة: أبو منصور الماتريدي، محمد بن محمد. تحقيق/ محمد مستفيض الرحمن، نشر وزارة الأوقاف في العراق، بغداد ١٤٠٤هـ - ١٩٨٣م.
- ٤١ - تأويل مختلف الحديث: ابن قتيبة، عبدالله بن مسلم. تصحيح محمد زهري النجار، القاهرة، ط ١ ١٣٨٦هـ - ١٩٦٦م.
- ٤٢ - تأويل مشكل القرآن: ابن قتيبة، عبدالله بن مسلم. تحقيق/ السيد أحمد صقر، القاهرة، ط ٢ ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م.

- ٤٣ - التبيان في علوم القرآن: محمد علي الصابوني، مكة المكرمة، ط ٢ ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.
- ٤٤ - تاج العروس من جواهر القاموس: محمد مرتضى الزبيدي، طبعة الكويت ١٩٦٥ والسنوات التالية. (تولى تحقيقه مجموعة من المحققين).
- ٤٥ - تحفة المرید علی جوهرۃ التوحید: إبراهيم البيجوري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١ ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.
- ٤٦ - التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة: د. وليد قصاب، دار الثقافة، قطر ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
- ٤٧ - التسهيل لعلوم التنزيل: محمد بن جزى الغرناطي، القاهرة (د.ت).
- ٤٨ - تصحيح الفصيح لابن درستويه، عبدالله بن جعفر. تحقيق/ عبدالله الجبوري، بغداد ١٩٧٥م الجزء الأول.
- ٤٩ - التضاد في ضوء اللغات السامية: د. يحيى كمال، بيروت ١٩٧٥م.
- ٥٠ - تطور تفسير القرآن: د. محسن عبد الحميد، منشورات جامعة الموصل ١٩٨٦م.
- ٥١ - التطور اللغوي التاريخي: د. إبراهيم السامرائي، القاهرة ١٩٦٦م (معهد الدراسات العربية العليا).
- ٥٢ - التطور اللغوي: مظاهره وعلله وقوانينه، د. رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي بالقاهرة ودار الرفاعي بالرياض، ط ١ ١٤٠٤هـ - ١٩٨٣م.
- ٥٣ - التعريفات: للشريف الجرجاني، علي بن محمد، دار الكتب العلمية، بيروت الطبعة الثالثة ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
- ٥٤ - تفسير آيات الصفات: د. محسن عبد الحميد، بغداد، ط ١ ١٤١١هـ - ١٩٩١م.
- ٥٥ - التفسير العقلي حجته وضوابطه: محمد صالح الحمداني، رسالة ماجستير، بغداد ١٩٨٧م.
- ٥٦ - تفسير غريب القرآن: ابن قتيبة، عبدالله بن مسلم. تحقيق/ السيد أحمد صقر، دار الكتب العلمية، بيروت ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م.
- ٥٧ - تفسير القرآن الكريم: سفيان الثوري. تحقيق/ امتياز علي عرشي، الهند ١٣٨٥هـ - ١٩٦٥م.
- ٥٨ - تفسير مجاهد: مجاهد بن جبر. تحقيق/ عبد الرحمن الطاهر بن محمد السورتي، قطر، الطبعة الأولى ١٣٩٦هـ - ١٩٧٦م.
- ٥٩ - التفسير والمفسرون: د. محمد حسين الذهبي، القاهرة ١٣٨١هـ - ١٩٦١م.
- ٦٠ - تفسير المنار: محمد رشيد رضا، دار المعرفة، بيروت، ط ٢ (د.ت).
- ٦١ - تهذيب اللغة (١-١٢): أبو منصور الأزهري، محمد بن أحمد. تحقيق/ عبد السلام هارون وآخرين، القاهرة ١٩٦٤-١٩٦٧م.

- ٦٢ - التيسير في القراءات السبع: لأبي عمرو الداني. تصحيح أوتوبرتزل، استانبول ١٩٣٠م.
- ٦٣ - جمهرة اللغة (١-٤): لابن دريد محمد بن الحسن الأزدي. تحقيق/ كرنكو، حيدر آباد الدكن بالهند ١٣٤٤هـ - ١٣٥١هـ.
- ٦٤ - جامع البيان في تفسير القرآن (تفسير الطبري): محمد بن جرير. ١ - طبعة القاهرة (١-٣٠) ١٣٢٣هـ بولاق، ونشرت مصورة في بيروت، دار المعرفة ١٩٨٧م.
- ٢ - طبعة الشيخ محمود محمد شاكر، دار المعارف بمصر (د.ت) وأشرت إليها بالرمز (ق) أو المحققة. وهي في أربعة عشر مجلداً، حتى نهاية سورة التوبة.
- ٦٥ - الجامع لأحكام القرآن (١-٣٠) (تفسير القرطبي): محمد بن أحمد. تصحيح أحمد عبد العليم البردوني وآخرين، بيروت، ط ٢ مصورة عن طبعة دار الكتب المصرية ١٣٧٢هـ - ١٩٥٢م.
- ٦٦ - الجامع الصحيح (صحيح البخاري): محمد بن إسماعيل، الناشر/ دار الفكر، بيروت ١٩٨٦م.
- ٦٧ - الحروف: لأبي نصر الفارابي محمد بن محمد بن طرخان. تحقيق/ محسن مهدي، دار المشرق، بيروت ١٩٧٠م.
- ٦٨ - الخصائص (١-٣): لأبي الفتح عثمان بن جني. تحقيق/ محمد علي النجار، القاهرة ١٣٧١هـ، دار الكتب المصرية.
- ٦٩ - دائرة المعارف الإسلامية (١-١٥): تأليف جماعة من المستشرقين. ترجمة/ أحمد الشتاوي وآخرين، وزارة المعارف، القاهرة (د.ت).
- ٧٠ - دراسات في أصول تفسير القرآن: د. محسن عبد الحميد، بغداد، ط ١ ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.
- ٧١ - دراسات في الفرق والعقائد: د. عرفان عبد الحميد، مطبعة الإرشاد، بغداد ١٣٨٧هـ - ١٩٦٧م.
- ٧٢ - دراسات في القرآن: د. السيد أحمد خليل، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت ١٩٦٩م.
- ٧٣ - دلائل الإعجاز: عبد القاهر الجرجاني. تحقيق/ محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، بالقاهرة ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.
- ٧٤ - دلالة الألفاظ: د. إبراهيم أنيس، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط ٣ ١٩٧٦م.
- ٧٥ - دور الكلمة في اللغة: ستيفن أولمان. ترجمة د.كمال بشر، مكتبة الشباب القاهرة ١٩٧٥م.

- ٧٦ - ديوان الحطيئة. تحقيق/ د.نعمان أمين طه، القاهرة ١٩٥٨م ونشرت مصورة في بيروت.
- ٧٧ - ديوان كثير عزة (كثير بن عبد الرحمن). تحقيق/ إحسان عباس. دار الثقافة، بيروت ١٣٩١هـ.
- ٧٨ - رسائل ابن سينا في الحكمة والطبيعات: ابن سينا، ط١، مصر ١٣٢٦هـ-١٩٠٨م.
- ٧٩ - الرسالة: للإمام الشافعي، محمد بن إدريس. تحقيق/ أحمد محمد شاكر، شركة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة ١٣٥٨هـ - ١٩٤٠م.
- ٨٠ - رسالة التنزيه: للمقدسي، عبدالله بن أحمد بن قدامة. تحقيق/ أحمد عدنان صالح الحمداني، مطبعة الجاحظ، بغداد ١٩٨٩م.
- ٨١ - روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني: لأبي الثناء الألويسي، المطبعة المنيرية، القاهرة (د.ت).
- ٨٢ - الزينة في الكلمات العربية الإسلامية (١-٢): أبو حاتم الرازي، أحمد بن حمدان. تحقيق/ د. حسين بن فيض الله الهمداني، القاهرة، ط١ ١٩٥٧م.
- ٨٣ - سؤالات نافع بن الأزرق إلى عبدالله بن عباس. تحقيق/ د.إبراهيم السامرائي، مطبعة المعارف، بغداد ١٩٦٨م.
- ٨٤ - سير أعلام النبلاء: الذهبي، محمد بن أحمد، بيروت ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.
- ٨٥ - شرح ديوان لبيد. تحقيق/ د. إحسان عباس، الكويت ١٩٦٢م.
- ٨٦ - شرح صحيح مسلم (مسلم بن الحجاج): للنووي، يحيى بن شرف. تحقيق/ عبدالله أحمد أبو زينة، القاهرة (د.ت).
- ٨٧ - شرح العقيدة الطحاوية: المكتب الإسلامي، ط٤، بيروت ١٣٩١هـ.
- ٨٨ - الصحابي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها: أحمد بن فارس. تحقيق/ السيد أحمد صقر، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة ١٩٧٧م.
- ٨٩ - صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام: جلال الدين السيوطي. تحقيق/ علي سامي النشار، مكتبة الخانجي بمصر، ط١ ١٣٦٦هـ - ١٩٤٧م.
- ٩٠ - طبقات المفسرين (١-٢): الداودي، محمد بن علي. تحقيق/ علي محمد عمر، مكتبة وهبة، بالقاهرة، ط١ ١٣٩١هـ - ١٩٧١م.
- ٩١ - عقائد السلف: د. علي سامي النشار، ود.عمار جمعي الطالبلي، الناشر/ منشأة المعارف بالاسكندرية ١٩٧١م.
- ٩٢ - علم أصول الفقه: عبد الوهاب خلاف، دار القلم، الكويت، ط١٢ ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م.
- ٩٣ - علم الدلالة: د. أحمد مختار عمر، مكتبة دار العروبة للنشر والتوزيع، الكويت، ط١ ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.

- ٩٤ - علم الدلالة العربي، النظرية والتطبيق: د.فايز الداية، الناشر/ ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر ١٩٨٨م.
- ٩٥ - علم اللغة: د. علي عبد الواحد وافي، دار نهضة مصر للطبع والنشر، ط٧، القاهرة (د.ت).
- ٩٦ - علم اللغة، مقدمة للقارئ العربي: د.محمود السعران، دار النهضة العربية، بيروت (د.ت).
- ٩٧ - علم اللغة وفقه اللغة، تحديد وتوضيح: د.عبد العزيز مطر، دار قطري بن الفجاءة، قطر ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
- ٩٨ - العين: للخليل بن أحمد. تحقيق/ د. المخزومي، ود. السامرائي من (١-٨) بغداد، دار الشؤون الثقافية ودار الرشيد ط٢ من ١٩٨٠-١٩٨٦م.
- ٩٩ - غريب الحديث: لأبي عبيد القاسم بن سلام، طبعة حيدر آباد الدكن، ١٩٦٤-١٩٦٧م.
- ١٠٠ - غريب القرآن: لليزيدي، عبدالله بن يحيى. تحقيق/ محمد سليم الحاج، عالم الكتب، بيروت، ط١ ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
- ١٠١ - غاية النهاية في طبقات القراء: محمد بن محمد الجزري. تحقيق/ ج. براجستراسر، مكتبة الخانجي، مصر ١٣٥١هـ - ١٩٣٢م.
- ١٠٢ - فتح الباري شرح صحيح البخاري (١-١٤): ابن حجر العسقلاني أحمد بن علي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١ ١٤١٠هـ - ١٩٨٩م.
- ١٠٣ - فرقان القرآن بين صفات الخالق وصفات الأكوان: سلامة القضاعي، مطبوع مع كتاب الأسماء والصفات لليهقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١ ١٣٥٨هـ.
- ١٠٤ - الفروق في اللغة: أبو هلال العسكري، الدار العربية للكتاب، ليبيا، تونس، ط٦ ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.
- ١٠٥ - فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال: أبو الوليد ابن رشد. تحقيق/ محمد عمارة، دار المعارف مصر ١٩٧٢م.
- ١٠٦ - فصول في فقه العربية: د.رمضان عبد التواب. مكتبة الخانجي بالقاهرة، الطبعة الثالثة ١٤٠٨هـ - ١٩٨٧م.
- ١٠٧ - فضائح الباطنية: للإمام الغزالي محمد بن محمد. تحقيق/ د. عبد الرحمن بدوي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة ١٣٨٣هـ - ١٩٦٤م.
- ١٠٨ - فضائل القرآن: لأبي عبيد القاسم بن سلام. تحقيق/ وهبي سليمان، بيروت ١٩٩١م.
- ١٠٩ - فضائل القرآن: لابن كثير، إسماعيل بن كثير الدمشقي، دار الأندلس، بيروت، ط٣ ١٩٧٨م.

- ١١٠ - فقه اللغة: أبو منصور الثعالبي، عبد الملك بن محمد، بيروت (د.ت).
- ١١١ - فقه اللغة العربية: د. كاصد الزبيدي، منشورات جامعة الموصل ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.
- ١١٢ - فقه اللغة وخصائص العربية: محمد المبارك، دار الفكر، بيروت، ط ٥، ١٣٩٢هـ - ١٩٧٢م.
- ١١٣ - الفهرست: ابن النديم، محمد بن إسحاق. تحقيق/ رضا تجدد، طبعة مكتبة الأسد، طهران ١٣٩١هـ - ١٩٧١م.
- ١١٤ - فهم القرآن ومعانيه: الحارث المحاسبي، مطبوع من كتاب العقل له، ط ١، بيروت ١٩٧١م.
- ١١٥ - فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة: الغزالي. تحقيق/ د. سليمان دنيا، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة ١٣٨١هـ - ١٩٦١م.
- ١١٦ - في اللهجات العربية: د. إبراهيم أنيس، مطبعة الرسالة، القاهرة (د.ت).
- ١١٧ - القراءات الشاذة: ابن خالويه، والكتاب مطبوع باسم (مختصر في شواذ القرآن) من كتاب البديع. تحقيق/ برجستراسر، دار الهجرة، مصر ١٩٣٤م.
- ١١٨ - القاموس المحيط (١-٤) للفيروزآبادي، محمد بن يعقوب، دار الجيل، بيروت (د.ت) مصورة عن طبعة شركة مصطفى البابي الحلبي بمصر ١٣٧١هـ - ١٩٥٢م.
- ١١٩ - قواعد العقائد: للغزالي محمد بن محمد. تحقيق/ سعيد زايد، القاهرة ١٩٦٠م.
- ١٢٠ - الكتاب (١-٥): سيبويه. تحقيق/ عبد السلام محمد هارون، القاهرة ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
- ١٢١ - كشف الخفاء ومزيل الإلباس: العجلوني، إسماعيل بن محمد. تحقيق/ أحمد القلاش، بيروت مؤسسة الرسالة ١٩٨٥م.
- ١٢٢ - الكشاف (١-٤): للزمخشري محمد بن عمر، جار الله، تصحيح مصطفى حسين أحمد، نشر/ دار الكتاب العربي، بيروت، ط ٣ ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.
- ١٢٣ - لباب التأويل في معاني التنزيل (تفسير الخازن): علي بن محمد البغدادي، دار الكتب العربية، القاهرة (د.ت).
- ١٢٤ - لباب النقول في أسباب النزول: السيوطي، دار إحياء العلوم، بيروت، ط ١، ١٩٧٨م.
- ١٢٥ - لسان العرب، ابن منظور محمد بن مكرم، دار صادر، بيروت.
- ١٢٦ - اللغة: جوزيف فندريس. ترجمة عبد الحميد الدواخلي، ود. محمد القصاص، الناشر/ مكتبة الانجلو المصرية، بالقاهرة ١٣٧٠هـ - ١٩٥٠م.
- ١٢٧ - اللغات في القرآن: رواية ابن حسنون المقرئ عن ابن عباس. تحقيق/ د. صلاح الدين المنجد، دار الكتاب الجديد، بيروت، ط ٢ ١٣٩٢هـ - ١٩٧٢م.

- ١٢٨ - اللغة والمعنى والسياق: جون لاينز. ترجمة/ د.عباس صادق عبد الوهاب، الناشر دار الشؤون الثقافية، بغداد، ط ١ ١٩٨٧م.
- ١٢٩ - مباحث في علوم القرآن: د.صباحي الصالح، دار العلم للملايين، بيروت، ط ١٦ ١٩٨٥م.
- ١٣٠ - المجاز في البلاغة العربية: د. مهدي صالح السامرائي، دار الدعوة، حماة، سورية، ط ١ ١٣٩٤هـ - ١٩٧٤م.
- ١٣١ - مجاز القرآن (١-٢): أبو عبيدة معمر بن المثنى. تحقيق/ د.محمد فؤاد سزكين، الناشر محمد سامي الخانجي، القاهرة، ط ١ ١٣٧٤هـ - ١٩٥٤م.
- ١٣٢ - المجازات النبوية: الشريف الرضي، محمد بن الحسين. تحقيق/ محمود مصطفى، نشر مطبعة مصطفى البابي الحلبي ١٣٥٦هـ - ١٩٣٧م.
- ١٣٣ - المجاز وأثره في الدرس اللغوي: د.محمد بدري عبد الجليل، الناشر/ دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٠م.
- ١٣٤ - المحتسب في تبين وجوه شواذ القراءات (١-٢): عثمان بن جني. تحقيق/ علي النجدي ناصف، ود.عبد الحلیم النجار، دار سزكن للطباعة والنشر، ط ٢ ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
- ١٣٥ - محاضرات في علوم القرآن: غانم قدوري، بغداد، ط ١ ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.
- ١٣٦ - مختصر الصواعق المرسلية: ابن قيم الجوزية محمد بن أبي بكر، اختصره/محمد بن الموصلي، تصحيح/ زكريا علي يوسف، مكتبة المتنبي، القاهرة ١٤٠٠هـ - ١٩٨١م.
- ١٣٧ - المخصص (١-٥): ابن سيده الأندلسي علي بن إسماعيل، بولاق ١٣١٦- ١٣٢١هـ.
- ١٣٨ - معجم القراءات القرآنية (١-٨): د.أحمد مختار عمر، د.عبد العال سالم مكرم، الكويت، ط ٢ ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
- ١٣٩ - معجم المعاجم: أحمد الشرقاوي، بيروت.
- ١٤٠ - معجم المفسرين من صدر الإسلام حتى العصر الحاضر: عادل نويهض، بيروت ١٩٨٨م.
- ١٤١ - المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الحديث، القاهرة، ط ٢ ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
- ١٤٢ - معرفة القراء الكبار: للذهبي محمد بن أحمد. تحقيق/ محمد سيد جاد الحق، القاهرة، ط ١ ١٣٨٧هـ - ١٩٦٧م.
- ١٤٣ - المفردات في غريب القرآن: الراغب الأصفهاني. تحقيق/ محمد أحمد خلف الله، الناشر/ مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٧٠م.

- ١٤٤ - المفسرون بين التأويل والإنبات في آيات الصفات: محمد بن عبد الرحمن المغراوي، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، ط ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
- ١٤٥ - مقدمة في أصول التفسير: لابن تيمية أحمد بن عبد الحلیم. تحقيق/ محمود محمد محمود نصار، الناشر/ دار التربية بغداد (د.ت).
- ١٤٦ - مقدمة في التفسير: للراغب الأصفهاني ملحقة بكتاب المفردات في غريب القرآن له، طبعة كراتشي ١٣٨٠هـ - ١٩٦٨م.
- ١٤٧ - مقالات الإسلاميين: أبو الحسن الأشعري، علي بن إسماعيل، دار الحدائث، بيروت، ط ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
- ١٤٨ - مقاييس اللغة (١-٦): ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا. تحقيق/ عبد السلام محمد هارون، دار الفكر للطباعة والنشر ١٣٩٩هـ - ١٩٧١م.
- ١٤٩ - معالم التنزيل (تفسير البغوي): محمد بن الحسين، مطبوع على هامش (تفسير الخازن).
- ١٥٠ - معاني القرآن (١-٣): للفراء، يحيى بن زياد، ج ١، دار الكتب العربية القاهرة (د.ت). تحقيق/ أحمد يوسف نجاتي ١٣٧٤هـ، ج ٢. تحقيق/ محمد علي النجار، ج ٣. تحقيق/ د. عبد الفتاح إسماعيل شلبي، القاهرة ١٩٧٢م.
- ١٥١ - معاني القرآن (١-٢): للأخفش الأوسط، سعيد بن مسعدة. تحقيق/ د. فائز فارس، الكويت، ط ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.
- ١٥٢ - معاني القرآن وإعرابه: لأبي إسحاق الزجاج، إبراهيم بن السري. تحقيق/ عبد الجليل عبده شلبي، عالم الكتب، بيروت، ط ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
- ١٥٣ - مفتاح السعادة ومصباح السيادة (١-٤): طاش كبرى زاده، أحمد بن مصطفى. تحقيق/ د. كامل كامل بكري، ود. عبد الوهاب أبو النور، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ١٩٦٨م.
- ١٥٤ - المدخل إلى علم اللغة: د. رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي، بالقاهرة، ط ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
- ١٥٥ - مدارك التنزيل وحقائق التأويل (تفسير النسفي): عبدالله بن أحمد بن محمود النسفي، مراجعة إبراهيم محمد رمضان، دار القلم، بيروت، ط ١٤٠٨هـ - ١٩٨٩م.
- ١٥٦ - مذاهب التفسير الإسلامي: جولد تسيهر. ترجمة/ د. عبد الحلیم النجار، مكتبة الخانجي بمصر ١٣٧٤هـ - ١٩٥٥م.
- ١٥٧ - المرشد الوجيز إلى علوم الكتاب العزيز: أبو شامة المقدسي، شهاب الدين عبد الرحمن بن إسماعيل. تحقيق/ طيار آتي قولاج، دار صادر، بيروت ١٣٩٥هـ - ١٩٧٥م.

- ١٥٨ - المزهري في علوم اللغة وأنواعها (١-٢): السيوطي. تحقيق/ محمد أبو الفضل إبراهيم وآخرين، دار الفكر، القاهرة ١٩٥٨م.
- ١٥٩ - المسائل المشككة المعروفة بـ(البغداديات): لأبي علي الفارسي. تحقيق/ صلاح الدين عبدالله السنكاوي، بغداد ١٩٨٣م.
- ١٦٠ - معترك الأقران في إعجاز القرآن: السيوطي، تصحيح/ أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١ ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
- ١٦١ - معجم غريب القرآن: محمد فؤاد عبد الباقي، دار القلم، بيروت، ط ٢ (د.ت).
- ١٦٢ - منهج البحث اللغوي: د.علي زوين، دار الشؤون الثقافية، بغداد ١٩٨٦م.
- ١٦٣ - منهج الخليل في دراسة الدلالة القرآنية: د.أحمد نصيف الجنابي، بحث منشور ضمن كتاب المعجمية العربية مطبوعات المجمع العلمي العراقي ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.
- ١٦٤ - مناهل العرفان في علوم القرآن: محمد عبد العظيم الزرقاني، دار الكتاب المصري (د.ت).
- ١٦٥ - الموسوعة الإسلامية الميسرة: تأليف هـ.جب وج. كالمرز، ترجمة/ د.راشد البراوي، الناشر/ مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٥م.
- ١٦٦ - نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر: عبد الرحمن بن الجوزي. تحقيق/ محمد عبد الكريم كاظم الراضي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ١ ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.
- ١٦٧ - نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام: د.علي سامي النشار، ج ١ - دار المعارف مصر، ط ٤ ١٩٦٦م. ج ٢ - ط ٢، دار المعارف ١٩٦٤م.
- ١٦٨ - النشر في القراءات العشر: محمد بن محمد الجزري، تصحيح/ علي محمد الضباع، المكتبة التجارية الكبرى بمصر (د.ت).
- ١٦٩ - نصوص من التراث اللغوي المفقود: د.أحمد علم الدين الجندي، بحث منشور في مجلة مجمع اللغة العربية، ج ٢، القاهرة ١٣٩٠هـ - ١٩٧٠م.
- ١٧٠ - نظرية اللغة في النقد العربي: د.عبد الحكيم راضي، الناشر/ مكتبة الخانجي بمصر ١٩٨٠م.
- ١٧١ - نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز: فخر الدين الرازي. تحقيق/ د.إبراهيم السامرائي، ود.محمد بركات حمدي أبو علي، دار الفكر للنشر والتوزيع، عمان ١٩٨٥م.
- ١٧٢ - النوادر في اللغة: أبو زيد الأنصاري سعيد بن أوس. تحقيق/ سعيد الشرتوني، دار الكتاب العربي، بيروت، ط ٢، ١٣٨٧هـ - ١٩٦٧م.
- ١٧٣ - الوجوه والنظائر في القرآن الكريم: هارون بن موسى. تحقيق/ د.حاتم الضامن، الناشر/ وزارة الثقافة والإعلام، بغداد ١٤٠٩هـ - ١٩٨٨م.



ABSTRACT

The Linguistic Interpretation of the Holy Quran - A Semantic Study

This study is concerned with the phenomenon of interpreting Quranic texts from a semantic view - point which is based on modern linguistic research.

The study consists of an introduction, four chapters and a conclusion.

In the introduction, a theoretical survey of the field of semantics, along with its evolution and development is dealt with, the difference between "interpretation" and commentary is also drawn. Moreover the significance of linguistic context and context of situation in the semantic research is highlighted.

Chapter One deals with the concept of interpretation, its development and types. It also discusses the principles and rules of the interpretation of the Quranic text as adopted by exegetes.

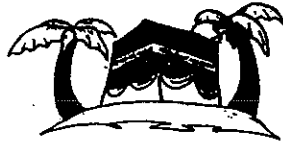
Chapter Two studies the significance of semantic associations in the process of interpretation deduced from Ibin Abba's and Mujahid's opinions in this respect.

The significance of linguistic context, context of situation and the role of logic association in obtaining the meaning of the Quranic verses are also taken up.

Chapter Three is about Quranic readings and their impact on the interpretation of Quranic verses.

Chapter Four tackles some linguistic phenomena which affect the interpretation of the Holy Quran among which are dialects, homonyms and antonyms.

The findings arrived at through this study together with some recommendations are summed up in the conclusion.



فَهْرَسُ الْمَوْضُوعَاتِ

الصفحة	الموضوع
٧	المقدمة
١٣	التمهيد (التأويل وعلم الدلالة)
١٥	أولاً: التأويل
١٥	أ - التأويل في اللغة
١٦	ب - التأويل في الاصطلاح
١٨	أ - عند المفسرين
١٩	ب - عند الأصوليين
٢١	ج - الفرق بين التفسير والتأويل
٢٥	د - دلالة لفظة (تأويل) في القرآن
٣١	ثانياً: علم الدلالة
٣٣	أ - نشأة علم الدلالة وأهم مباحثه
٣٩	ب - التطور الدلالي
٤٤	ج - عوامل التطور الدلالي
٤٦	د - مظاهر التطور الدلالي
٤٧	هـ - السياق ومكانته في البحث الدلالي
٤٨	١ - السياق اللغوي
٤٩	٢ - سياق الحال
٥١	● الفصل الأول (نشأة التأويل وتطور مفهومه)
٥٣	المبحث الأول: نشأة التأويل وتطور مفهومه

٦٦ المبحث الثاني: أهم مجالات التأويل اللغوي
٨٠ المبحث الثالث: قوانين تأويل النص القرآني ومراتبه
٨٠ أولاً: قوانين تأويل النص القرآني
٨٠ ١ - الظاهر هو الأصل
٨٣ ٢ - كثرة الاستعمال واشتهاره
٨٥ ٣ - احتمال اللفظ لما صُرف إليه
٨٦ ٤ - أن يدلّ السياق على المعنى المصروف إليه
٨٧ ٥ - أن لا يخالف التأويل أصلاً شرعياً ثابتاً
٨٧ ٦ - أن يكون المتأوّل أهلاً لذلك
٨٧ ثانياً: مراتب تأويل النص القرآني
٩٩ ● الفصل الثاني (أثر القرائن الدلالية في التأويل)
١٠٠ المبحث الأول: القرينة السياقية
١٠١ أ - نظرية السياق في الدراسات اللغوية الحديثة
١٠٣ ب - السياق اللغوي
١٠٥ ج - السياق عند المتقدمين
١٠٦ د - قرينة السياق والألفاظ المشتركة
١١٥ هـ تخصيص الدلالة بقرينة السياق
١١٩ و - المصاحبات اللغوية
١٢٤ ز - قرينة السياق ودلالة العبارات
١٢٦ المبحث الثاني: القرينة الحالية أو سياق الحال
١٢٧ أ - سياق الحال في الدراسات اللغوية الحديثة
١٢٩ ب - سياق الحال عند المتقدمين
١٢٩ ج - سياق الحال وأسباب التزل
١٣١ د - قرينة الحال والألفاظ المشتركة
١٣٩ هـ - تخصيص الدلالة بقرينة الحال
١٤٣ و - قرينة الحال ودلالة العبارات
١٤٩ المبحث الثالث: القرينة العقلية

- ١٥٠ أ - القرينة العقلية عند المتكلمين والبلاغيين
- ١٥١ ب - القرينة العقلية في تأويل الألفاظ والنصوص المتشابهة
- ١٦٥ ج - القرينة العقلية والإلهام في تأويل النص القرآني
- ١٦٨ ● الفصل الثالث (القراءات وأثرها في التأويل)
- ١٦٩ مدخل الأحرف السبعة والقراءات
- ١٧٥ المبحث الأول: الاختلاف في إعراب الكلمة
- ١٧٧ أولاً: جعل الفاعل مفعولاً والمفعول فاعلاً
- ١٨١ ثانياً: قلب الفعل إلى اسم
- ١٨٥ ثالثاً: قلب الاسم إلى فعل
- ١٨٨ رابعاً: التحول من النصب إلى الرفع وبالعكس
- ١٩٦ خامساً: التحول من الجرّ إلى الرفع وبالعكس
- ٢٠٣ المبحث الثاني: الاختلاف في بناء الكلمة
- ٢٠٤ الاختلاف في بناء الكلمة
- ٢٠٥ أولاً: تحويل بناء الفعل من المجهول إلى المعلوم
- ٢٠٩ ثانياً: تحويل بناء الفعل من المعلوم إلى المجهول
- ٢١٢ ثالثاً: تحويل الفعل الماضي إلى صيغة الطلب
- ٢١٢ رابعاً: الاختلاف في الصيغة الصرفية
- ٢١٦ خامساً: الاختلاف في الإفراد والجمع
- ٢٢٢ سادساً: الاختلاف في التضعيف والتخفيف
- ٢٢٧ المبحث الثالث: الاختلاف في حروف الكلمة
- ٢٣٠ أولاً: الاختلاف في الحروف المتشابهة بالرسم
- ٢٣٠ أ - في الأسماء
- ٢٣٧ ب - في الأفعال
- ٢٤٢ ثانياً: الاختلاف في الحروف غير المتشابهة بالرسم
- ٢٤٢ أ - في الأسماء
- ٢٤٩ ب - في الأفعال
- ٢٥٥ ● الفصل الرابع (الظواهر اللغوية وأثرها في التأويل)

٢٥٦ المبحث الأول: اللغات وأثرها في التأويل
٣٥٧ أ - اللغة واللسان
٢٥٨ ب - اللهجات واللغة المشتركة
٢٦٤ ج - اللغات في القرآن
٢٦٧ د - التأليف في لغات القبائل في القرآن
٢٧٠ هـ - دراسة لبعض الألفاظ القرآنية التي نسبت إلى لغات القبائل
٢٩٢ المبحث الثاني: المشترك اللفظي وأثره في التأويل
٢٩٣ أ - المشترك اللفظي تعريفه وأسبابه
٢٩٧ ب - المشترك اللفظي في القرآن الكريم
٣٠٩ المبحث الثالث: الأضداد وأثرها في التأويل
٣١٠ أ - معنى التضاد
٣١١ ب - الخلاف في وقوعه في اللغة
٣١٢ ج - شروط التضاد
٣١٤ د - أسباب نشأة الأضداد
٣١٦ هـ - الأضداد في القرآن الكريم
٣٣٧ الخاتمة ●
٣٤٧ جريدة المظان والأصول ●
٣٦٠ خلاصة للبحث باللغة الإنجليزية ●
٣٦٣ فهرس الموضوعات ●

