

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة البليدة 2 - علي لونيسي

كلية الآداب واللغات

قسم اللغة العربية وآدابها

الدلالات اللغوية وأثرها في ترجيح المعنى عند الطبري في تفسيره
- دراسة وصفية تحليلية -

أطروحة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في اللغة العربية وآدابها
تخصص الدراسات اللغوية

إشراف الأستاذ الدكتور
لعبيدي بوعبدالله

إعداد الطالب
مالك بوعمرة سونة

السنة الجامعية 2014/2015

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة البليدة 2

كلية الآداب واللغات

قسم اللغة العربية وآدابها

الدّالات اللغوية وأثرها في ترجيح المعنى عند الطبري في تفسيره
- دراسة وصفية تحليلية -

أطروحة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في اللغة العربية وآدابها
تخصص الدراسات اللغوية

إعداد الطالب

مالك بوعمره سونة

أمام اللجنة المشكلة من:

اللقب والاسم:	الرتبة:	الجامعة الأصلية:	الصفة:
علي حميداتو	أستاذ محاضر أ	البليدة 2	رئيساً
لعبيدي بوعبد الله	أستاذ	البليدة 2	مشرفاً ومقرراً
عماد بن عامر	أستاذ محاضر أ	البليدة 2	عضوا مناقشا
صادق خشاب	أستاذ محاضر أ	المدية	عضوا مناقشا
يوسف بن نافلة	أستاذ محاضر أ	الشلف	عضوا مناقشا
هشام خالدي	أستاذ محاضر أ	تلمسان	عضوا مناقشا

السنة الجامعية 2015/2014

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الإهداء

أهدي هذا العمل إلى والدي الكريمين حفظهما الله
وأطال في عمرهما

خاصة أمي العزيزة على ما بذلته معي من مجهودات عظيمة
وتضحيات جسيمة منذ نعومة أظفاري إلى يومنا هذا

وإلى زوجي الكريمة، لصبرها ومساندتها الدائمة لي
وأولادي: رافع ، ومصعب ، ووتين

وإلى جميع أساتذتي ومشايخي
ومن علمني

مالك

شكر وعرفان

قال النبي عليه الصلاة والسلام : لا يشكر الله من لا يشكر الناس
وقال : من صنع إليكم معروفا فكافئوه

ومن هذا المنطلق فإني أقدم أسمى ألفاظ الشكر وأصدق عبارات
الامتنان إلى معلمي الكريم الأستاذ الدكتور لعبيدي بوعبد الله
الذي كان نعم المشرف ونعم الموجه، غمرني بفضله، وتكرم علي
بعلمه ووقته، وكنت معه أشعر كالأخ مع أخيه لا كالطالب مع
أستاذه.

وأشكر كل من ساعدني لإنجاز هذا العمل من قريب أو بعيد
بقليل أو كثير حتى خرج بهذه الصورة.

كما أشكر الدكاترة الكرام الذين سيتعبون في قراءة هذا العمل
لتقويمه وتصويبه.

الملخص

تعرض هذه الدراسة الموسومة ب: الدلالات اللغوية وأثرها في ترجيح المعنى عند الطبري في تفسيره -دراسة وصفية تحليلية- إلى مشكلة رئيسية وهي علاقة التأثير والتأثر بين اللغة العربية وتفسير معاني آيات القرآن الكريم، وإلى أي مدى يسمح بتوظيف اللغة العربية لاستنباط المعاني التفسيرية باعتبار تعلقها بكتاب سماوي ونص مقدس ليس كبقية النصوص، وسبب اختيار المشكلة أن الباحث لاحظ نوعاً من التضارب في الآراء في هذا المجال بين قائل إن مفردات اللغة العربية - وهي المقصود من اللغة بالدراسة- لا تعلق لها بفهم معاني القرآن الكريم وإنما العبرة في ذلك للقرآن نفسه والسنة النبوية وآراء أئمة التأويل من الصحابة والتابعين، وقائل إن مفردات اللغة يجب أن توظف في كل آية وينبغي أن تكون لها الأولوية للوقوف على المعاني.

ولا شك أن هذه الإشكالية ذات أهمية كبرى، لأن فهم نصوص القرآن الكريم لا ينبغي أن يتم بمعزل عن المفردات اللغوية، لأن مفردات اللغة التي نزل القرآن بها هي قوالب لتلك المعاني العميقة التي حوتها الآيات القرآنية الكريمة، والمعاني لا يتصور عزلها عن قوالبها، وبالمقابل فإن القوالب لا ينبغي أن تأسر المعاني بحيث تكون تبعا لها لا تتعدها، لأن من المعلوم أن قوة اللغة العربية وجمالها يكمن في سعة معانيها وتنوع دلالاتها وإن وردت في قوالب ثابتة، فضلا عن أن المفردة الواحدة قد تحوي معاني شتى قد يكون كلا منها مرادا ومحتملا وهذا ما يحقق سعة المعاني ويؤكد صلاحية القرآن في كل زمان ومكان، وقد تحوي معان شتى لكن لا يراد منها إلا معان بذاتها تحددتها معالم أخرى يكون السياق أبرز علاماتها ومظاهرها في الغالب.

وتزداد أهمية هذه الدراسة من حيث تعلقها بمدونة تفسير لعالم موسوعي حوى علوم الشرع وعلوم اللغة، ومع ذلك فإنه يصنف في خانة أصحاب التفسير بالمأثور وهم الذين يعتمدون على النصوص من كتاب وسنة وتفسير لعلماء السلف ولا يتجاوزون ذلك إلى غيره وهذا ما يجعل الدراسة مثيرة حقا.

وقد تناولت هذه الدراسة الحديث عن مكانة اللغة في تفسير المتقدمين من لدن رسول الله ﷺ إلى الصحابة إلى التابعين من بعدهم، وعرجت إلى اهتمام اللغويين بتفسير القرآن الكريم وهم يقررون قواعدهم اللغوية لا سيما أصحاب الغريب والمعاجم والدراسات النحوية، وهذا للوقوف على علاقة التأثير والتأثر بين اللغة العربية والقرآن الكريم، لتخلص إلى الطريقة التي كان الطبري

يوظف بها اللغة للترجيح بين الآراء التفسيرية المختلفة، وآثر الباحث أن يدرس دور اللغة في الترجيح بين الأقوال التفسيرية المختلفة دون دورها في استنباط المعاني رغم أنه كان ظاهراً جداً في تفسير الطبري لأنه رأى أن مكانة اللغة وقوتها تظهر بالأول أكثر من ظهورها بالثاني، لأنه وإن لم يكن هناك شك في أن الاعتماد على اللغة وتوظيفها لاستنباط معنى الآيات القرآنية يبرز أهميتها، إلا أنه لا يبرزها بالكيفية المثلى لاسيما إن لم تكن المعاني مختلفة، لكن أن تكون هناك تفسيرات مختلفة قال بها مجموعة من علماء التأويل ويأتي الطبري إلى اللغة ويستخدمها الفاصل في اختيار قول دون آخر فهذا أكثر وضوحاً في إظهار أن مكانتها في التفسير عالية جداً.

وقد اعتمد الباحث في مجال هذه الدراسة على كتب اللغة عند المتقدمين لاسيما أصحاب المعاجم والغريب وكتب المفسرين في القديم والحديث عند دراسة مسالك الطبري في الاعتماد على اللغة لترجيح تفسير معين ومقارنة ذلك بمسالك غيره من المفسرين معتمداً في ذلك على المنهج الوصفي التحليلي الذي يحاول الوقوف على طبيعة منهج المصنف ودراسة وسائله، وتحليل هذه الوسائل اجتهاداً في الوصول إلى علاقتها بملكته اللغوية وأثرها في تفسيره، إلى جانب الأدوات التكميلية كالنقد والتعليق وتوثيق المادة المنقولة المستشهد بها من نصوص قديمة أو اقتباسات حديثة متعلقة بالموضوع، كما استعان بالمنهج المقارن عند بحث آراء بعض أئمة اللغة والتفسير وموازنتها بترجيحات الطبري.

وقد خلص الباحث إلى نتائج متنوعة ومتعددة أهمها على الإطلاق أنه لا يمكن الفصل بين القرآن وبين اللغة التي نزل بها، وأن العلاقة بينهما وطيدة جداً، شرط أن يُنقَدَ إليها بقواعد معينة قرر الطبري طائفة كبيرة منها حتى تؤمن المزالق والهفات، كما أن الدراسة أظهرت أن اللغة العربية في مستوى المفردات أهمية بالغة لاستنباط كثير من المعاني التي لا تسعف النصوص على الوقوف عليها، بل إن استخدام اللغة قد يفتح آفاقاً للوصول إلى أشياء لم يسبق إليها وهذه هي عبقرية اللغة العربية التي اختارها الله لآخر كتبه وخاتمة شرائعه، كما تبين أن القول بأن الطبري من أصحاب التفسير بالنصوص مجاف للصواب، فقد ظهر أنه يعتمد على اللغة بطريقة لافتة جعلته يكون بامتياز رائد المفسرين الموفقين بين اللغة والأثر في فهم نصوص القرآن الكريم، ويكون زعيم مدرسة التفسير الأثري النظري بامتياز.

قائمة المحتويات

المقدمة	19
فصل تمهيدي: التعريف بالطبري وبيان أهمية العربية في التفسير عند المتقدمين	35
المبحث الأول: التعريف بالإمام الطبري وبيان مكانته العلمية	36
المطلب الأول: التعريف بالإمام الطبري	36
الفرع 1: اسمه ونسبه وكنيته ونسبته	36
الفرع 2: مولده ونشأته وطلبه للعلم	37
الفرع 3: رحلاته	38
الفرع 4: شيوخه وتلاميذه	38
المطلب الثاني: بيان مكانته العلمية	39
الفرع 1: العلوم التي برع فيها	39
الفرع 2: ثناء العلماء عليه	40
الفرع 3: أعماله العلمية وتآليفه	41

الفرع 4: وفاته.....	43
المطلب الثالث: منهج الطبري وقواعده في ترجيح المعنى بناء على اللغة.....	44
الفرع 1: طريقة الطبري في الترجيح باللغة.....	44
الفرع 2: أقسام الترجيحات باللغة عند الطبري.....	50
أ - أن تكون كل الأقوال محتملة للصحة، ولا يمكن تقديم أحدها على غيره.....	50
ب- أن تكون كل الأقوال محتملة للصحة، لكن بعضها أولى بالتقديم من بعض.....	51
ج-أن يدل الدليل على صحة قول أو أكثر مع رد الباقي أو تضعيفه.....	52
د-أن يدل الدليل على رد بعض الأقوال أو تضعيفها.....	52
الفرع 3: القواعد اللغوية الترجيحية عند الطبري.....	53
أ - الترجيح بالأفصح الأشهر دون الضعيف الأنكر.....	53
ب- التفسير بالظاهر من معنى الكلام.....	55
ج- الترجيح باعتبار أصل الكلمة في اللغة.....	56
المبحث الثاني: علوم العربية وعلاقتها بالتفسير.....	61
المطلب الأول: دور اللغة العربية في فهم القرآن الكريم.....	62
المطلب الثاني: التأثير والتأثير بين اللغة والتفسير.....	64

المطلب الثالث: التفسير اللغوي في تراث المفسرين	67
الفرع 1: اهتمام المفسرين باللغة بين الإفراط والتفريط	67
الفرع 2: معايير تقسيم التفاسير اللغوية للقرآن	72
المبحث الثالث: التفسير اللغوي في عهد النبي ﷺ والصحابة وفي عهد التابعين	73
المطلب الأول: التفسير اللغوي في عهد النبي ﷺ والصحابة	73
الفرع 1: التفسير اللغوي في عهد النبي ﷺ	73
الفرع 2: التفسير اللغوي في عهد الصحابة	76
المطلب الثاني: التفسير اللغوي في عهد التابعين	81
الفرع 1: المعرفة بلسان العرب عموما وبلغات القبائل خصوصا	85
الفرع 2: اشتقاق الكلام وترتيبه	90
أ - الاشتقاق	90
ب - التقديم والتأخير	91
الفرع 3: تحديد معاني الكلمات بدقة	92
الفرع 4: اشتراك اللغات	94

98..... الفصل الأول: عناية اللغويين بتفسير القرآن

99..... المبحث الأول: التفسير اللغوي في كتب غريب القرآن

100..... المطلب الأول : أهمية غريب القرآن ومناهج التأليف فيه

100..... الفرع 1: تعريف الغريب لغة واصطلاحاً

100..... أ - لغة.....

100..... ب - اصطلاحاً.....

101..... الفرع 2: أهميته في التفسير.....

104..... الفرع 3: التأليف فيه وطرقه.....

109..... 1- الطريقة الأولى.....

109..... 2- الطريقة الثانية.....

110..... 3 - موازنة بين الطريقتين.....

113..... المطلب الثاني: أمثلة عن التفسير اللغوي في بعض كتب الغريب

114..... الفرع 1: تفسير غريب القرآن لابن قتيبة الدينوري.....

119..... الفرع 2: المفردات في غريب القرآن للراغب الأصفهاني.....

124..... الفرع 3: مفردات القرآن لعبد الحميد الفراهي.....

أ - الآلاء.....	128
ب - العصر	129
المبحث الثاني: التفسير اللغوي في كتب المعاجم	131
تعريف المعجم في اللغة: ..	131
المطلب الأول: التفسير اللغوي في معجم العين للخليل بن أحمد الفراهيدي	133
المطلب الثاني: معجم لسان العرب لابن منظور	136
الفرع 01: العلاقة بين التفسير واللغة	137
أولاً - التداخل والتكامل بين اللغة والتفسير في لسان العرب	138
ثانياً - الاختلاف والتعارض بين اللغة والتفسير في لسان العرب	140
الفرع 02: المباحث اللغوية المتعلقة بالتفسير في اللسان	143
أولاً - أصل اشتقاق الكلمة وتحول دلالتها	143
ثانياً - التفرقة بين كلمتين	146
ثالثاً - لغات العرب	147
رابعاً - الْمُعَرَّب	148
الخلاصة	148

المبحث الثالث: التفسير اللغوي في كتب النحو.....	150
المطلب الأول: الكتاب لسيبويه.....	151
الفرع 01: تفسيره لدلالات المفردات القرآنية.....	152
الفرع 02: تفسيره للإشكالات الواردة على المعنى أو على قواعد اللغة.....	154
المطلب الثاني: مغني اللبيب عن كُتُب الأعراب لابن هشام الأنصاري.....	157
الفرع الأول: التفسير من جهة الخلاف والتوجيه والترجيح.....	158
1- تفسير للمعنى دون ذكر للخلاف.....	158
2- ذكر الخلاف في المعاني بغير توجيه ولا ترجيح.....	159
3- ذكر الخلاف في المعاني بغير توجيه و لكن بترجيح.....	160
4- ذكر الخلاف في المعاني بتوجيه و ترجيح ضمني.....	161
الفرع الثاني: المناقشات والجدل و الردود.....	163
1- ذكر الآيات مع ما فيها من المناقشات والجدل.....	164
2- الردود على بعض المفسرين.....	166
3- رد بعض التفاسير المتبادرة إلى ذهن.....	168
الفرع الثالث -المعنى القرآني بين التلازم والاستعمال الخاص.....	170

1- معاني قرآنية عن طريق التلازم 171

2- معاني الآيات تبعا لقواعد الاستعمال القرآني 172

الفصل الثاني: دور الدلالة اللغوية في تصحيح المعاني التفسيرية المختلفة 175

المبحث الأول :تصحيح كل الأقوال لأن الأصل اللغوي يحتملها جميعا 176

1- دلالة لفظ " البرق " 176

2- دلالة لفظ " حين " 179

3- دلالة لفظ " تتلوا " و " يتلونه " 184

4- دلالة لفظ " الأسباب " 193

5- دلالة لفظ " اللغو " 195

6- دلالة لفظ " ربانيين " 199

7- دلالة لفظ " المحصنات " 202

8- دلالة لفظ " بهيمة " 207

9- دلالة لفظ " يحشرون " 210

10- دلالة لفظ " تسرفوا " 216

11- دلالة لفظ " يلحدون " 221

12- دلالة لفظ " الإل " 225

13- دلالة لفظ " تفندون " 229

14- دلالة لفظ " هاد " 232

15- دلالة لفظ " الحنان " 235

16- دلالة لفظ " عزما " 237

17- دلالة لفظ " نافلة " 240

18- دلالة لفظ " مصانع " 245

19- دلالة لفظ " هضيم " 248

20- دلالة لفظ " يحبرون " 253

المبحث الثاني :اختيار قول بأصل اللغة وقبول غيره من الأقوال لدخولها في معناه 255

1- دلالة لفظ " قانتين " 255

2- دلالة لفظ " سكينه " 261

3- دلالة لفظ " الحكمة " 266

4- دلالة لفظ " العنت " 270

274.....5- دلالة لفظ " الطوفان "

278.....6- دلالة لفظ " أختبوا "

282.....7- دلالة لفظ " حفدة "

286.....8- دلالة لفظ " غول "

289.....9- دلالة لفظ " فاحشة "

293.....المبحث الثالث: ترجيح ما لم يذكر لأن معناه يسع المذكور ويزيد عليه.

293.....1- دلالة لفظ "مستقر"

296.....2- دلالة لفظ " فتح "

301.....3- دلالة لفظ " حاضري "

304.....4- دلالة لفظ " رفث "

307.....5- دلالة لفظ " ضدا "

310.....6- دلالة لفظ " يسبحون "

313.....الفصل الثالث: دلالة اللغة ترجح تفسيراً محدداً لمعنى النص القرآني

314.....المبحث الأول: ترجيح قول أو أكثر اعتماداً على اللغة فقط.

1- دلالة لفظ " الخلاق " 314

2- دلالة لفظ " العفو " 318

3- دلالة لفظ " مقبلا " 322

4- دلالة لفظ " أركسهم " 326

5- دلالة لفظ " مهطعين " 328

6- دلالة لفظ " نبؤنهم " 332

7- دلالة لفظ " الأوابين " 335

8- دلالة لفظ " الأذقان " 339

9- دلالة لفظ " يوزعون " 342

10- دلالة لفظ " نحسات " 345

11- دلالة لفظ " رهقا " 348

12- دلالة لفظ " أسرهم " 354

13- دلالة لفظ " دهاقا " 359

14- دلالة لفظ " الترائب " 364

15- دلالة لفظ " كبد " 369

16- دلالة لفظ " ممنون " 375

المبحث الثاني : ترجيح قول بالاعتماد على اللغة مضافا عليها غيرها 382

1- دلالة لفظ " سرا " 382

2- دلالة لفظ " الأكمه " 386

3- دلالة لفظ " اهجروهن " 391

4- دلالة لفظ " سريرا " 399

5- دلالة لفظ " العتيق " 405

6- دلالة لفظ " طائفة " 410

7- دلالة لفظ " القط " 416

8- دلالة لفظ " المقوين " 421

9- دلالة لفظ " حرد " 426

10- دلالة لفظ " جد " 432

11- دلالة لفظ " الصمد " 437

المبحث الثالث : رد قول وتضعيفه اعتمادا على دلالة اللغة 443

1- دلالة لفظ " صفراء " 443

2- دلالة لفظ " اكتسبوا " و " اكتسبن " 448

3- دلالة لفظ " ترجون " 453

4- دلالة لفظ " أوزارهم " 463

5- دلالة لفظ " يعصرون " 470

6- دلالة لفظ " عسّس " 475

الخاتمة 480

فهرس المصادر والمراجع 486

الملخص باللغة الأجنبية 513

مُقَدِّمَةٌ

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة:

الحمد لله الذي أودع في كتابه أسرار البيان، وجعله علما على معالم الهدى، ورسالة خالدة على مر الزمان، وتحدى به الناس على اختلاف ملكاتهم وتعدد قدراتهم، ليظل آيته الخالدة وهده المحكم الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، ثم وفق أهل العلم إلى تفسيره وبيان أحكامه والكشف عن دلالاته وإظهار إعجازه للعالمين، فليس ثمة كتاب في هذا الوجود نال من العناية على مر الدهور ما نال هذا الكتاب العظيم، ولا جرى له من الذكر ما جرى لهذا الدستور القويم، ولا يزال هذا القرآن دفاق الفيض، مستمر العطاء، لا تنتضي عجائبه، ولا يخلق على كثرة الرد؛ فقد تعاقبت عليه أفهام العلماء على اختلاف مشاربهم ومذاهبهم، فاحتج به النحوي ونهل منه البلاغي، ونظر فيه المفسر، وتأمل فيه الفقيه، وتوقف عنده المتكلم، وأفاد منه المناظر والأديب؛ فلم يمنع واحدا منهم ورده، بل وجد فيه كلهم مبتغاه وقصده، وهو مع ذلك متجدد المعاني مع تجدد الأيام، وهذا من دلائل إعجازه الذي بهر العالمين من لدن محمد ﷺ و لا يزال مستمرا حتى يرث الله الأرض و من عليها.

وإن من أبرز المعالم المحققة لذلك الاستمرار نزول هذا الكتاب الكريم باللغة العربية أوسع اللغات وأغناها، فهي معجزة الذهن البشري، وأعجوبة التاريخ في عصوره كلها، لأنه إذا كان يعرف ولادة كل لغة، ويعرف مراحل نموها، ومدارج اكتمالها؛ فإن العربية لا تعرف إلا كاملة النمو باللغة النضج.

ومما يزيد في قيمة هذه اللغة وعظمتها؛ أن فائدتها لا تقتصر على ما يتعلق بها في ذاتها، وإنما يدخل فيها كثير من العلوم الشرعية لاسيما علم تفسير القرآن، باعتبارها أداة للفهم والإفهام، لأن القرآن نزل بلسان العرب، وللعرب عرف مستمر في استعمال معاني الكلام، وعليه يتعين أن لا يجري أحد في فهم معاني القرآن على غير ما تعرفه، وهذا يكون في المعاني والألفاظ والأساليب.

قال الله تعالى ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ [ابراهيم-5-]، فقد اختار الله عز وجل أن يكون آخر كتبه السماوية المنزلة إلى الناس كافة بلغة العرب لأنها أصلح اللغات، جمع معان، و إيجاز عبارة، وسهولة جري على الألسن وسرعة حفظ و جمال وقع في الأسماع.

وقوله تعالى ﴿لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ إيماء إلى العلاقة بين نزول هذا القرآن باللسان المتميز بهذه المميزات وبين البيان، لأنه لما كان المقصود من إنزال القرآن بيانه للناس ليعملوا به؛ كانت أقرب اللغات إلى التبیین من بين لغات الأمم المرسل إليهم، هي اللغة التي هي أجدر بأن يأتي الكتاب بها، و من ثم جعل الله عز وجل تيسير القرآن باللسان العربي مسلك تذكر واعتبار، فقال سبحانه: « فَإِنَّمَا يَسَّرْنَاهُ بِلِسَانِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ » الدخان ٥٨.

وسياتي ما يدل على أن الإمام الطبري (224-310) - وهذا البحث يدور حول تفسيره - جعل اللغة العربية من أهم معايير التحليل، وهو يقعد قاعدة إذ يصرح بجواز توجيه معاني ما في كتاب الله من الكلام إلى ما كان موجودا مثله في كلام العرب دون ما لم يكن موجودا في كلامها، ثم يحتاط في توجيه معاني ما في الكتاب فيحصره في أفصح كلام العرب و أرفعه، لأن الذي هو أولى بكتاب الله عز وجل أن يوجه إليه من اللغات الأفصح الأعرف من كلام العرب دون الأتكر الأجهل من منطقها، بل يذهب إلى أكثر من ذلك حين يقرر أنه غير جائز لأحد نقل الكلمة التي هي الأغلب في استعمال العرب على معنى إلى غيره إلا بحجة يجب التسليم بها.

ومن أجل ذلك فلا يستغرب ما روي عن علماء الإسلام من تعظيم لشأن اللغة العربية في تفسير القرآن، فابن عباس رضي الله عنه -وهو الملقب بترجمان القرآن- يقرر أهمية اللغة العربية في تفسير الخفي من كتاب الله ، وينصح أصحابه إذا قرؤوا شيئاً من القرآن فلم يدروا تفسيره أن يلتمسوه من الشعر لأنه ديوان العرب.

وقد سار التابعون ومن بعدهم على نفس درب الصحابة الكرام، فكانوا يشددون النكير على من يحاول الكلام في معاني القرآن وهو غير عالم بلغة العرب، وما ذلك إلا لعلمهم بأن الضعف في العربية مدعاة إلى سوء الفهم، وستأتي في مطلب التفسير اللغوي في عهد الصحابة أمثلة كثيرة لذلك.

*موضوع البحث و عنوانه :

منذ زمن بعيد وأنا ألمس العلاقة بين التفسير واللغة، وأرغب في تبينها والوقوف على كنهها، الأمر الذي دفعني إلى البحث في كتب التفسير اللغوي، سواء أكان اهتمامها منصبا عليه ككتب المفردات والمجاز والمعاني والمشكل، أم توسعت فيه توسعا ظاهرا كتهذيب اللغة للأزهري (ت370) وكتب ابن تيمية (ت728) وابن القيم (ت751) اللذين تبوأ التفسير اللغوي عندهما مكانا عليا، أم كان أحد ملامحها المهمة كتفسير الطبري وابن عطية (ت542) والقرطبي (ت671) ومفردات الراغب (ت502)، أم جعلته بمستوياته وميادينه أصل الركائز وأساس الأسس في الكشف عن دلالات القرآن الكريم وأساليبه، ولعلّ أولاها بالتمثيل كشاف الزمخشري (ت538) الذي فتح بابا واسعا لاستخدام المعطيات اللغوية المختلفة في تفسير النص القرآني.

وقد هداني البحث في تلك الكتب إلى الوقوف على قيمة المعرفة اللغوية وضرورتها في التصدي للدرس التفسيري وبيان معاني كلام الله تعالى، وشدني توظيف مؤلفيها الكبير للغة في التفسير،

وأكثر من لفت انتباهي منهم الإمام محمد بن جرير الطبري (ت310)، لاسيما أن أكثر الباحثين يعدونه زعيم مدرسة التفسير بالمأثور، و هي التي تعتمد في التفسير على النصوص من الأحاديث والآثار، فعكفت على تفسيره بأجزائه الثلاثين أكثر من ستة أشهر، أقرؤه قراءة متأنية فاحصة ثلاث مرات كاملة، فجمعت ما يربو عن ألف مسألة وظف فيها الطبري اللغة بأبوابها المختلفة للوصول إلى استنباط المعاني القرآنية، فاستخرجتها كلها وأعدت صياغتها وتركيبها، ووجدت أنها حرية بالبحث والدراسة لأهمية الموضوع أولاً، ولقيمة صاحبه ثانياً.

غير أنني أدركت أن بحث جميع تلك المسائل أمر بالغ الطول عسير الحصول، وإن استفرغت الوسع و بذلت الجهد، خاصة مع تنوع المادة وشمولها لكل فروع اللغة تقريباً، وتعلقها بشخصية موسوعية كالإمام الطبري، فأثرت أن يكون تركيزي على دور اللغة في الترجيح بين المعاني التفسيرية المختلفة، وكانت المسائل المتعلقة بذلك تزيد عن الخمسمائة، وأدركت أن بحثها مع صعوبته لا يقل طولا وعسرا عن سابقه، وتبين لي لمحت من خلال دراستي للكتاب احتفاء الطبري البالغ بدلالات المفردات اللغوية وأصول الكلمات القرآنية ودورها في الترجيح بين التفسيرات المختلف فيها، فاخترت أن يكون موضوع بحثي حول دور دلالات المفردات اللغوية في ترجيح المعاني التفسيرية فكان عنوان هذه الأطروحة كالآتي:

الدلالات اللغوية وأثرها في ترجيح المعنى عند الطبري في تفسيره - دراسة وصفية تحليلية-

***الدراسات السابقة في الموضوع :**

قدم ابن جرير في تفسيره من البحوث اللغوية ما يعد كنزا ثميناً في بابها، فاتجهت إليه عناية كثير من الباحثين بالدرس والتحليل، ونالت تأليفه اهتماماً بالغاً في مجالات شتى، وقد بحثت عن

الدراسات الأكاديمية المتعلقة بتفسيره فألفتها كثيرة جداً، لكن أكثرها لا تعلق له بالجانب اللغوي، أما المتعلق منها به فأذكر منه ما يأتي:

1- الطبري قارئاً وأصوله في اختيارات القراءات القرآنية، محمد نجيب قباوة، رسالة ماجستير، 1982.

2- النحو في تفسير الطبري، عبد الرؤوف محمد عثمان، أطروحة دكتوراه، 1983.

3- المباحث البلاغية في تفسير الطبري "علم المعاني"، محمود الزين بن أحمد، أطروحة دكتوراه، 1985.

4- الطبري النحوي من خلال تفسيره، صالح الفراج، رسالة ماجستير، 1987.

5- القراءات المتواترة التي أنكرها ابن جرير، محمد عارف الهرري، رسالة ماجستير، 1985.

6- المجاز القرآني في تفسير الطبري، صالح عطية مطر، أطروحة دكتوراه، 1987.

7- جهود الطبري في دراسة الشواهد الشعرية في جامع البيان عن تأويل القرآن "دراسة لغوية

أدبية في تفسير القرآن الكريم"، محمد المالكي، رسالة مقدمة لنيل الدبلوم العالي، 1994.

8- تحقيق جانب مشكلة الربط بين الآيات و السور في تفسير الطبري، سرحان جوهر سرحان

، أطروحة دكتوراه، 1996.

9- الجهود النحوية في تفسير الطبري، أمان الله محمد حتحات، رسالة ماجستير، 1998.

10- آراء كبار التابعين في معاني القرآن الكريم من أول سورة النساء إلى آخر سورة يوسف في

تفسير الطبري مع المقارنة والترجيح، حسنية زين محمود رمضان، أطروحة دكتوراه،

1998.

11- التوجيه البلاغي لآيات العقيدة بين الطبري والزمخشري، سليمان عبد العزيز الربيعي،

ماجستير، رسالة ماجستير، (د ت).

12- دلالة السياق و أثرها في توجيه المعنى في تفسير الطبري، محمد بن عدة، رسالة ماجستير، (د ت).

13- ظاهرة الحذف من خلال تفسير الطبري، شمس الضحى مراكشي، رسالة ماجستير، (د ت).

14- الشواهد النحوية من غير القرآن الكريم في تفسير الطبري "جمعا ودراسة"، بندر حمدان الشمري، رسالة ماجستير، (د ت).

و الملاحظ من خلال عرض هذه الدراسات المتعلقة بالجانب اللغوي في تفسير الطبري أنها خلو من دراسة دلالات المفردات اللغوية.

ثم وقعت بين يدي أطروحة دكتورة موسومة بـ: "قضايا الدلالة والخطاب في تفسير الطبري"، قدمها الباحث أيمن إبراهيم طاجن، سنة 2008، فاطلعت عليها فوجدت أن الباحث يقول إنه لا يكاد يوجد بحث يدرس الدلالة في تفسير الطبري سوى دراسة أعدها الباحث محمد المالكي بعنوان: "دراسة الطبري للمعنى من خلال تفسيره جامع البيان"، و قال إنها تناولت دراسة الإمام للمعنى بشكل عام ومجمل، وتعرضت لقضايا الدلالة بشكل موجز ومختصر، ودراسة أخرى للباحث أحمد الودرني بعنوان: "أصول النظرية النقدية القديمة من خلال قضية اللفظ و المعنى في النص القرآني من خلال تفسير الطبري"، وهي وإن تناولت بعض قضايا الدلالة؛ فقد ركزت على بلاغة المعنى و جمالية النص في الأسلوب القرآني.

ثم وجدت أن الباحث - رغم جهده الواضح في أطروحته و نيله إياها بمرتبة الشرف الأولى- درس خمس مباحث دلالية فحسب وهي: الترادف والمشارك اللفظي والأضداد والحذف والتقديم والتأخير، وجعل كل مبحث منها في فصل، وقد لا يكون هذا تقصيرا منه لأن الدلالة كانت أحد

شقي بحثه من جهة، ولأن مباحثها في تفسير الطبري كانت واسعة جداً، إلا أنني لاحظت أنه لم يدرس الثمرة التفسيرية لعلم الدلالة لاسيما ما تعلق منها بجانب الترجيح بين الأقوال المختلفة.

وبعد شروعي في البحث وقفت على نص مهم في كتاب التفسير اللغوي للباحث مساعد بن سليمان الطيار بين فيه أن الطبري أبدع في استخدام اللغة حال ترجيحه لقول من أقوال المفسرين، وأن هذه القضية بحاجة إلى دراسة مستقلة تبين طريقته في ذلك، فقوى كلامه هذا عزمي على مواصلة البحث لأنني كنت قد شرعت فيه فعلاً، وزاده قوة أنني راسلت الباحث مساعد الطيار نفسه سنة 2013، أسأله إن كان أحد قد تصدى لتلك المهمة فأخبرني أنه ما عدا الدراسة العامة المتمثلة في رسالة الماجستير للباحث حسين الحربي الموسومة بـ "طرق الترجيح عند المفسرين" فإنه لا يعلم أحداً أجرى في ذلك دراسة خاصة عن ترجيحات الطبري المعتمدة على اللغة عموماً، فضلاً عن أن يخصص في دلالات المفردات، الشيء الذي حدا بي إلى دراستها محاولاً استيعاب أكبر قدر منها، إلا أنني حتى مع حصرها في دلالات المفردات فقط لم أتمكن من معالجتها كلها لأنها بلغت مائة وتسعة وتسعين آية، فدرست منها ثمانية وستين مفردة في أكثر من خمسة وسبعين آية، مجتهداً في كل ذلك لتحديد التوجيهات الدلالية التي انفرد بها الطبري أو خالفه فيها بعض أئمة اللغة والتفسير، محاولاً إبداء الرأي في كل مسألة حسب الطاقة والوسع.

وأثناء إعدادي للبحث علمت بوجود دراستين مستقلتين تناولتا ترجيحات الطبري بالخصوص

وهما:

1- ترجيحات الإمام الطبري في تفسيره من قوله تعالى « وَادْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَّعْدُودَاتٍ »

البقرة ٢٠٣ إلى قوله « إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا » النساء ٥٨ ، دراسة موازنة،

أطروحة دكتوراه، سنة 2000.

2- ترجيحات الإمام ابن جرير في التفسير من أول الكتاب إلى نهاية تفسير الحزب الثالث من القرآن، حسين بن علي الحربي، أطروحة دكتوراه، سنة 2000.

وبعد أن نظرت فيهما وجدت الحاجة قائمة للمضي قدما في عملي لأمر ثلاثة هي:
الأول: أنهما درسا كل ترجيحات الطبري بشكل عام، ولم يدرسا الترجيحات اللغوية فحسب.
الثاني: أنهما معا لم يدرسا إلا قريبا من سدس القرآن.

الثالث: يمكن القول أن دراستهما للجانب اللغوي في التفسير كانت سطحية.

*إشكالية الموضوع:

لا شك أن كل باحث في مرحلة الدراسات العليا يضع نصب عينيه -عند اختيار بحثه- مسألة علمية حدث فيها اختلاف وتعددت فيها الآراء، وذلك لما يشوبها من غموض أو إبهام أو لأنها لم تُبحث بالقدر الكافي وبالطريقة المرضية، وذلك ما يسمى في البحث العلمي بالإشكالية، وأنا في دراستي هذه أحاول الإجابة عن إشكالية عامة تتمثل فيما يلي:

ما هو حد البعد الدلالي لمفردات القرآن الكريم في تعيين الراجح من معانيه مقارنة ببقية المعايير الترجيحية الأخرى عند الإمام الطبري ، وأيهما يكون تابعا للآخر وأيهما يكون متبوعا ؟
و يمكن أن نفصل هذه الإشكالية إلى مجموعة تساؤلات هي:

*- إلى أي درجة تُمكن المعرفة اللغوية في الجانب الدلالي المفسر من الوقوف على معاني كلام الله و على مراده من آياته؟ و هل يمكن أن تصل إلى درجة الفصل في بيان الصواب من التأويل فيما لا نص فيه، أو تقدم على بعض النصوص التي ثبتت من طريق صحيحة؟

*- ما هي طبيعة العلاقة بين مذاهب اللغويين و قواعدهم و آراء المفسرين و تأويلاتهم ؟

و هل يفتقر أحدهما إلى الآخر بحيث يكون حكما عليه، كما يزعم ذلك بعض اللغويين الذين يتجاهلون قواعد التفسير، وكما يدعي ذلك بعض المفسرين الذين لا يعتبرون اللغة، أم أن الأمر وسط، فاللغوي يفيد المفسر، و المفسر يكون عوناً للغوي، فيكون كلاهما مفيدا و مستفيدا ؟

*إلى أي مدى يصح نسبة ابن جرير الطبري إلى مدرسة التفسير بالمأثور التي لا يعتمد أكثر أصحابها على مسائل اللغة و مباحثها في بيان معاني القرآن الكريم، فإن كان منها فعلا فهل هو كغيره من المفسرين من المدرسة المذكورة، أم أنه احتكم إلى مسائل اللغة فيما احتكم فيه غيره إلى النصوص؟

*أهمية الموضوع :

لقد وجدت في نفسي رغبة ملحة لدراسة هذا الموضوع، لأن في جامع الإمام الطبري جهدا كبيرا ونفسا علميا طويلا في البحث اللغوي لاسيما الدلالي منه، لكنه موزع خلال تفسيره مفرق في مباحثه، فأحببت أن ألمم شتات هذا الجهد وأرتب أفكاره وأدرس آثاره الملموسة في تفسيره للقرآن العزيز وأبين أوجه دلالاته التي تعددت، و طرقه التي تنوعت.

و لا شك أن لهذا الموضوع - فوق ما سبق بيانه - أهمية بالغة، لأنه يضبط حدود دور اللغة في تفسير القرآن الكريم بغير إفراط ولا تفريط، لأن كثيرا ممن ليس لهم إلمام وإحاطة باللغة العربية يُقبلون على الخوض في أكثر فنون علوم الشريعة من تفسير وحديث وفقه، فتراهم يؤولون النصوص تأويلات لا مستند لها إلا الظن والقول على الله بغير علم، فيأتون بالأعاجيب ويسئئون من حيث أرادوا الإحسان، وبعضهم يقر بضعفه في اللغة العربية وهذه مصيبة، وبعضهم الآخر يهون من قيمة اللغة ويزعم أن لا علاقة بينها وبين علوم الشريعة؛ وهذه مصيبة أعظم، ويقابل

هؤلاء قوم آخرون أرادوا دراسة اللغة والتفوق فيها، لكنهم قصرُوا دراستهم على أشعار المتقدمين وقواعدهم، ولم يهتموا بلغة القرآن الكريم إلا قليلاً.

وليس المقام مقام بيان افتقار كل علم من علوم الشريعة إلى معرفة اللغة العربية، فإن ذلك ليس مقصود هذه الدراسة، كما أنه سيأتي في الفصل التمهيدي بشكل، إلا أنه يمكن القول أن علوم اللغة العربية تمثل من علم التفسير مرتكز إيضاح دلالاته وإبانة مراميهِ، ومن ثم تظهر الحاجة إلى تبين العلاقة بين اللغة و الدلالة، لأنه قد يتبادر إلى بعض الأذهان أن علوم الدلالة هي علوم أجنبية طارئة على الثقافة العربية الإسلامية، في حين أن لها جذورا ضاربة في تراثنا العربي قبل أن تتمخض الدراسات الغربية عن اعتبارها علما قائما بذاته.

*أسباب اختيار الموضوع :

إن اختياري لهذا البحث يرجع إلى جملة من الأسباب والدوافع، بعضها ذاتي وبعضها الآخر موضوعي، فأما الذاتي منها فهو كالآتي:

*- تأثري بتفسير كثير من المعاصرين الذين اعتمدوا المنهج اللغوي وأولوه عناية بالغة، منهم الشيخ محمد الطاهر بن عاشور (ت1973) و الباحث محمد فاضل السامرائي، و قد كان بحثي في الماجستير متعلقا بتفسير الشيخ محمد الأمين الشنقيطي (ت1973) وهو من هؤلاء الجلة من المفسرين.

*- رغبتني في الفهم الجيد لكتاب الله الذي أكرمني بحفظه منذ ربع قرن، والذي لم أكن أتذوقه جيدا إلى أن تحولت إلى الاهتمام باللغة العربية وآدابها دراسة وتدرّيسا فأنا - منذ مدة - أدرّسُ بعض العلوم المتعلقة بهذه اللغة الشريفة، كما أدرّسُ بعض مقاييسها منذ سنة 2002 وهي النحو

والصرف والبلاغة ومصادر التراث والأدب الجزائري فضلا عن علوم القرآن والحديث وعلم الاجتماع الإسلامي.

- وأما الأسباب الموضوعية فهذه طائفة منها:

- 1- أهميته البالغة و قد سبق بيانها بتفصيل.
- 2- جدة الموضوع و أهميته العملية، حيث لم تقم - في حدود علمي بعد بحث واسع - دراسة علمية متخصصة في مجال البحث الدلالي في تفسير الطبري إلا ما ذكر، وقد أشرت في الدراسات السابقة إلى ما يميز دراستي عنها.
- 3- إبراز دور أئمة التفسير في توظيف اللغة العربية في فهم القرآن الكريم، إذ سيتبين من خلال البحث - إن شاء الله - أن لهؤلاء فضلا كبيرا في هذا الجانب المهم من جوانب التفسير.
- 4- هذا الموضوع يتيح للباحث الاطلاع على أمات الكتب في مختلف الفنون لتشعب مناحي البحث الدلالي، خاصة حينما يتعلق الأمر بشخصية موسوعية مثل شخصية الإمام الطبري.
- 5- إسهام البحث بصورة مباشرة في الكشف عن وجوه متعددة من أوجه إعجاز القرآن الكريم، والإيماء إلى علو كعبه في انتقاء المفردات المعبرة عن المعاني تعبيرا يعطيها ثراء واتساعا، كما يكون دافعا للاعتزاز باللغة العربية الكريمة والدفاع عنها.
- 6- الإسهام في خدمة كتاب الله تعالى - خير كتاب أنزل على أفضل نبي أرسل - عن طريق الاهتمام باللسان العربي الذي أنزل به.

***المنهج المتبع في البحث :**

إعتمدت في هذا البحث على المنهج الوصفي التحليلي، الذي يحاول الوقوف على طبيعة منهج المصنف ودراسة وسائله، وتحليل هذه الوسائل اجتهادا في الوصول إلى علاقتها بملكته اللغوية وأثرها في تفسيره، إلى جانب الأدوات التكميلية كالنقد و التعليق وتوثيق المادة المنقولة المستشهد بها من نصوص قديمة أو اقتباسات حديثة متعلقة بالموضوع، كما استعنت بالمنهج المقارن عند بحث آراء بعض أئمة اللغة والتفسير وموازنتها بترجيحات الطبري، وقد قمت في سبيل تحقيق ذلك بالآتي:

1- اعتمدت على نسخة جامع البيان المطبوعة في دار هجر بتحقيق الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي و فريق من الباحثين ، الطبعة الأولى ، سنة 2001، لأنها حققت تحقيقا كاملا، واستفدت من النسخة التي حققها الأخوان: أحمد شاكِر، و محمود شاكِر، وقد وصلا في تحقيقها إلى بعض سورة إبراهيم ﷺ.

2- حاولت الإفادة مما أفاد منه الطبري لا سيما كتاب معاني القرآن للفراء وقد أفاد منه الطبري إفادة بالغة وزاد عليه، بل يظهر أنه عمدة عنده، لاسيما أن الطبري يعد من حذاق نحوي مدرسة الكوفة، كما تتبعت المواضع التي أفادها من مجاز القرآن لأبي عبيدة و التي تتبعتها محمود شاكِر في المواطن التي حققها، وتكمن الفائدة العامة لإرجاع هذه النقول إلى أصولها في أن الطبري قد يحكيها بالمعنى أحيانا فتستغلّق العبارة، فإذا عاد القارئ إلى الأصل الذي نقلها منه الطبري اتضحت عبارته، وهذا لم يكن كثيرا.

3- عرضت آراء الطبري بلا اختصار مخل ولا تطويل ممل، ولم ألترم في ذلك نقل النص بحروفه، وإنما اقتصررت على ما تعلق بالمفردة المدروسة، و كيف استفاد منها في توجيه رأي أو ترجيحه أو توهين خلاف أو تقوية قول ثم أرى ما مدى تأثير تلك القواعد الدلالية في ترجيح تفسير

لآلية القرآنية، مع مناقشة آرائه تلك ومقارنتها بما ذكره علماء آخرون في التفسير واللغة، وحاولت إبداء الرأي في كل الأحوال، سواء كان مع الطبري أم عليه.

4- رجعت في المسائل اللغوية إلى كتب أئمة اللغة المتقدمين واتخذها أصلاً، مع الأخذ مما كتبه بعض علمائها المعاصرين.

5- أكثر الأعلام المذكورين معروفون، تنقل الهوامش بترجمتهم، ولذلك اكتفيت ببيان تواريخ وفياتهم عند ذكرهم، وعند تكرار ذكر أحدهم في الصفحة الواحدة فلا أعيد ذكر تاريخ وفاته.

وقد قسمت الموضوع إلى مقدمة وفصل تمهيدي وثلاثة فصول وخاتمة، فأما المقدمة فقد تضمنت أهمية الموضوع وأسباب اختياره والإشكالية التي يعالجها مع الإشارة إلى أهم الدراسات السابقة فيه والمنهج المعتمد وخطة الدراسة.

وأما الفصل التمهيدي، فقد تضمن ثلاثة مباحث، الأول للتعريف بالإمام الطبري وبيان مكانته العلمية وقواعده الترجيحية، والثاني للحديث عن علوم العربية وعلاقتها بالتفسير، والثالث للحديث عن التفسير اللغوي في عهد النبي ﷺ والصحابة والتابعين.

وأما الفصل الأول فخصصته لعناية اللغويين بتفسير القرآن الكريم، وقسمته إلى ثلاثة مباحث أيضاً، تعرضت في الأول إلى التفسير اللغوي في كتب غريب القرآن ودرست فيه كتب ابن قتيبة والراغب الأصفهاني وعبد الحميد الفراهي، وتناولت في الثاني التفسير اللغوي في المعاجم وخصصته لدراسة معجمي العين ولسان العرب، أما الثالث فكان الحديث فيه عن التفسير اللغوي في كتب النحو ودرست فيه التفسير اللغوي للقرآن في كتاب سيبويه ومغني ابن هشام.

وتعرضت في الفصلين الثاني والثالث إلى الجوانب التطبيقية فقسمت الفصل الثاني إلى أربعة مباحث، خصصت الأول لتصحيح الأقوال اعتمادا على موافقة الأصل اللغوي، والثاني لتصحيح الأقوال لأن الأصل اللغوي يحتملها، والثالث لاختيار قول بأصل اللغة وقبول غيره لدخوله فيها والرابع لترجيح ما لم يذكر لأن معناه اللغوي يسع المذكور ويزيد عليه.

وقسمت الفصل الثالث إلى ثلاثة مباحث، خصصت الأول لترجيح قول أو أكثر اعتمادا على اللغة فقط، والثاني لترجيح قول أو أكثر بالاعتماد على اللغة مرجحا من المرجحات مضافا إليها غيرها، والثالث لرد قول أو تضعيفه اعتمادا على اللغة.

وتعرضت في الخاتمة لبيان أهم نتائج البحث مع محاولة الجواب على الإشكالية التي يطرحها.

وما عدا الصعوبات المعلومة من البحوث بالضرورة ، فقد واجهتني صعوبات أخرى منها:

1- طول مدونة البحث، فتفسير الطبري تفسير كبير جدا، والبحث فيه ليس بالأمر الهين، لاسيما مع اعتماد مؤلفه أسلوب المتقدمين الذي يحتاج قراءة متأنية للوصول إلى المراد، ويضاف إلى ذلك أن الطبري نفسه تميز بميزة خاصة، فهو مع سهولة ألفاظه نسبيا اتسمت تراكيبه بشيء من الصعوبة التي تعترض القارئ الوصول إلى ما يقصده.

2- لم أبحث تعامل الطبري مع المفردة القرآنية في موضع واحد من التفسير، بل حاولت أن أقوم بما يشبه الاستقراء لأعرف كيف تعامل معها في أغلب المواضع التي وردت فيها، ولطف من مشقة هذا الأمر منة الله علي بحفظ كتابه العزيز بطريقة جيدة.

3- قلة المراجع التي كتبت في دلالات الألفاظ في تفسير الطبري ، وحتى الموجود منها لم يكن تحصيل بعضه بسهولة، وقد اضطررت إلى السفر إلى السعودية لتحصيل بعضها، وإلى

المغرب لتحصيل بعضها الآخر، وما لم تصل إليه رجلاي فقد استعنت فيه ببعض الإخوة، على غرار أطروحتي السحيباني والحري المشار إليهما ، وقد حصلت عليهما مصورتين من الطبيب الكريم محمد مكيد المقيم بالرياض.

وقد استعنت بالله أولا وآخرا، وله الشكر من قبل ومن بعد فبفضله ومَنِّه وحده سبحانه خرجت هذه الأطروحة على هذه الصورة، وأسأل الله أن ترضيه أولا، ثم ترضي الخبراء أعضاء لجنة المناقشة الكرام الذين يُشكرون شكرا جزيلا على ما سببذلونه من جهد ووسع في القراءة والتّقييم.

الفصل التمهيدي :

التعريف بالطبري وبيان أهمية

العربية في التفسير

المبحث الأول: التعريف بالإمام

الطبري وبيان مكانته العلمية

المبحث الثاني: علوم العربية

وعلاقتها بالتفسير

المبحث الثالث: التفسير اللغوي في

عهد النبي ﷺ والصحابة وفي عهد

التابعين

المبحث الأول: التعريف بالإمام الطبري وبيان مكانته العلمية.

المطلب الأول: التعريف بالإمام الطبري⁽¹⁾.

الفرع 1: اسمه ونسبه وكنيته ونسبته.

هو محمد بن جرير بن يزيد بن غالب⁽²⁾، يكنى بأبي جعفر، عرف بذلك واتفق المؤرخون عليه مع أنه لم يكن له ولد اسمه جعفر لأنه لم يتزوج، وإنما تكنى به اتباعاً للسنّة⁽³⁾.
يقال له الطبري نسبة إلى طَبْرِستان⁽⁴⁾، وهذه أشهر نسبة له، وينسب أيضاً إلى آمل، وهي البلدة التي ولد فيها، وهي مدينة في طَبْرِستان إلا أن نسبته إليها قليلة، وله نسبة ثالثة وهي البغدادي،

⁽¹⁾ هذه الترجمة مختصرة وموجزة، لأن الطبري ترجم له في دراسات مستقلة كما سبق ذكره في المقدمة، وأكبر ترجمة حظي بها الطبري فيما وقفت عليه هي التي في معجم الأدباء لياقوت، وقد وقعت في أكثر من ثلاثين صفحة.
⁽²⁾ هكذا ساق نسبه جماعة من المؤرخين كما في: تاريخ بغداد، أحمد بن علي الخطيب البغدادي، تح: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 2002، 548/2، الأنساب، عبد الكريم السمعاني، دار الجنان، بيروت، ط1، 1988، 46/4، معجم الأدباء، ياقوت الحموي، تح: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط، 40/18، 1993، طبقات الشافعية الكبرى، تاج الدين بن السبكي، تح: محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلو، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، 1993، 120/3، البداية والنهاية، إسماعيل بن كثير الدمشقي، تح: علي شيري، دار إحياء التراث العربي، ط1، 1988، 165/11، وقد قال بعض المؤرخين إن اسم والد جده "خالد"، ينظر: الفهرست، محمد بن إسحاق النديم، تح: إبراهيم رمضان، دار المعرفة، بيروت، 1997، 287/1، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، أبو العباس شمس الدين بن خلكان، تح: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 191/4، والأكترون على أن اسم والد جده "غالب".

⁽³⁾ معجم الأدباء: 55/18، وقال مسلمة بن قاسم: «كان حصورا لا يعرف النساء»، لسان الميزان، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تح: دائرة المعارف النظامية، الهند، مؤسسة الأعلمي للطبوعات، بيروت، ط3، 1986، 102/5.

⁽⁴⁾ بفتح أوله وثانيه وكسر رائه، ولاية كبيرة واسعة الرجاء في بلاد فارس على بحر قزوين، تضم قرى كثيرة، ينظر معجم البلدان، ياقوت الحموي الرومي، تح: فريد عبد العزيز الجندي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1990، 15/4.

نسبة إلى بغداد التي استوطنها ونشر علمه فيها، وبها مات ودفن⁽¹⁾، ولأجل نسبته الثلاثية هذه قال فيه بعض أهل العلم: الإمام أبو جعفر الطبري الأملي البغدادي⁽²⁾.

الفرع 2: مولده ونشأته وطلبه للعلم.

ولد الطبري بآمل في آخر سنة 224 هـ، أو أول سنة 225 هـ، وقد سئل الطبري نفسه عن سبب الاختلاف في ولادته فقال: «لأن أهل بلدنا يؤرخون بالأحداث دون السنين، فأرخ مولدي بحدث كان في البلد، فلما نشأت سألت عن ذلك الحادث فاختلف المخبرون لي فقال بعضهم: كان ذلك في آخر سنة 224 هـ، وقال آخرون: بل كان في أول سنة 225 هـ»⁽³⁾، وأكثر المؤرخين يقتصر على القول الأول⁽⁴⁾.

وقد نشأ الإمام الطبري في حجر والده، الذي حرص على تعليمه وتوجيهه، وكان والده قد رآه في المنام بين يدي رسول الله ﷺ، وكانت معه مخلاة مملوءة حجارة وهو يرمي بين يديه، فقال له المعبر: إنه إن كبر نصح في دينه وذبّ عن شريعته، فحرص أبوه على معونته على طلب العلم وهو صبي صغير، فحفظ القرآن وعمره سبع سنين، وأمّ الناس وهو ابن ثمان، وكتب الحديث وعمره تسع سنين، وعن مشايخ بلده طبرستان وما حولها، حصل على مبادئ العلوم وأسسها⁽⁵⁾.

(1) الإمام الطبري: شيخ المفسرين، وعمدة المؤرخين، ومقدمة الفقهاء المحدثين، صاحب المذهب الجريري، محمد الزحيلي، دار القلم، دمشق، ط1، 1990، ص 29.

(2) غاية النهاية في طبقات القراء، أبو الخير محمد بن محمد بن الجزري، دار الكتب العلمية، بيروت ط1، 1980، 106/2.

(3) معجم الأدباء: 48/18.

(4) سير أعلام النبلاء، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، تح: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1982: 267/14، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان: 192/4، وتنتظر المراجع عند ذكر نسبه، هـ2 من الصفحة السابقة.

(5) معجم الأدباء: 49/18.

الفرع 3: رحلاته العلمية.

بعدما حصل الإمام ابن جرير الطبري مبادئ العلوم في بلده وما جاورها، تآقت نفسه إلى الاستزادة من طلب العلم، وقد كانت الرحلة في طلب العلم ولقيا العلماء والمشايخ في مختلف الأمصار مميزة

طلبة العلم في ذلك الوقت، ولم يشذ الطبري عن تلك القاعدة، فقد رحل من بلده وعمره اثنا عشر عاماً⁽¹⁾.

كانت بداية رحلته للبلاد المجاورة لطبرستان، ثم رحل إلى بغداد فسمع من علمائها وشيوخها، ثم انحدر إلى البصرة والكوفة فسمع عن عدد من شيوخهما، ثم خرج إلى مصر وفي طريقه كتب عن مشايخ الشام، وكان وصوله إلى مصر سنة 253 هـ، ثم عاد إلى الشام مرة أخرى، ليعود إلى مصر مرة ثانية سنة 256 هـ، ثم عاد إلى بغداد مرة أخرى أيضاً ليعود في النهاية إلى بلدته طبرستان، ثم رجع إلى بغداد فاشتهر اسمه في العلم، وشاع خبره بالفهم⁽²⁾.

الفرع 4 : شيوخه وتلاميذه.

لقي الطبري عددا كثيرا من الشيوخ يصعب حصره، وقد ذكر الذهبي منهم ما يزيد عن أربعين شيخا، ثم قال: "وأهم سواهم"⁽³⁾، ومن أشهرهم في مجال علوم اللغة العربية أبو العباس أحمد بن يحيى ثعلب (ت291)، وهو من أكابر أئمة نحاة الكوفة، وأبو الحسن علي بن سراج المصري (ت308) الإمام الحافظ الأديب⁽⁴⁾.

⁽¹⁾ لسان الميزان: 102/5.

⁽²⁾ معجم الأدباء: 56-49/18.

⁽³⁾ سير أعلام النبلاء: 269/14.

⁽⁴⁾ معجم الأدباء: 60-52/18، سير أعلام النبلاء: 5/14 و283.

أما تلاميذه فكان عددهم كثيرا جدا، من بينهم أئمة ذاع صيتهم في البلاد، وعد الذهبي منهم جماعة ثم قال: "وخلق كثير"⁽¹⁾، من أبرزهم أحمد بن كامل القاضي (ت350)، وهو ممن نشر مذهبه وحفظ كتبه، والإمام المحدث الكبير أبو القاسم الطبراني (ت360) صاحب المعاجم الثلاث.

المطلب الثاني: بيان مكانته العلمية.

الفرع 1: العلوم التي برع فيها.

برع الإمام الطبري في علوم الإسلام كلها، وجمع من العلوم ما لم يشاركه فيه أحد من أهل عصره، فإلى جانب خوضه غمار العلم وهو شاب صغير، فقد كان حسن الصوت بقراءة القرآن عارفا بالقراءات والتفسير وعلوم القرآن والحديث، والفقه وأصوله، والنحو والشعر والعروض، والتاريخ عموما، وتاريخ الرجال خصوصا، والعقائد والفرق، والمنطق والحساب والجبر والطب، وله في أكثر هذه العلوم مؤلفات بعضها سار مسار الشمس في الدنيا، وبعضها يعرفه أهل الاختصاص، وبعضها لم يصل إلينا.

أما العربية - التي تعنينا هنا - فقد كان فيها متضلعا تضلعا عد به من أئمتها، ظهر ذلك بجلاء من خلال تفسيره، حيث أولى اهتماما كبيرا لمعاني الألفاظ اللغوية، مستشهدا عليها في غالب الأحيان بالشعر العربي المحتج به، وأعرب كثيرا مما يحتاج إلى إعراب، وتعرض إلى مذاهب النحاة شارحا وناقدا وموجها وحاكما، كما لم يغفل الجوانب التصريفية وبعض النواحي البلاغية.

يحكي عن نفسه قائلا: « لما دخلت مصر لم يبق أحد من أهل العلم إلا لقيني وامتحني في العلم الذي يتحقق به، فجاءني يوما رجل فسألني عن شيء من العروض، ولم أكن نشطت له قبل ذلك، فقلت له: عليّ قول ألا أتكلم اليوم في شيء من العروض، فإذا كان في غد فصر إليّ،

⁽¹⁾ سير أعلام النبلاء: 269/14.

وطلبت من صديق لي العروض للخليل بن أحمد فجاء به، فنظرت فيه ليلتي، فأمسيت غير عروضي وأصبحت عروضيا، ويكفي في هذا المجال الإشارة إلى أن أبا العباس المبرد (ت285) قال فيه: «ذاك من حذاق الكوفيين»، قال أبو بكر بن مجاهد: «وهذا من أبي العباس كثير لأنه كان شديد النفس شرس الأخلاق،

وكان قليل الشهادة لأحد بالحنق في علمه»⁽¹⁾.

وقد اعتمد الطبري في تفسيره آراء كثير من أئمة النحو واللغة غير مشير إليهم في أكثر الأحيان لكن الباحث يلمس ذلك بسهولة ويسر، وسنقف على مواضع من ذلك أثناء البحث، وممن نقل عنهم: الخليل (ت170) وسيبويه (ت180) ويونس بن حبيب (ت182) والكسائي (ت189) والفراء (ت207) والأخفش (ت215) وأبو عبيدة (ت210) وقطرب (ت206) وثعلب (ت291) وابن قتيبة (ت276)...⁽²⁾ ومن خلال هؤلاء الأئمة في علوم اللغة يمكن معرفة قيمة الكتاب في مجال الدراسات اللغوية والنحوية.

الفرع 2 : ثناء العلماء عليه .

قال الخطيب (ت463): «كان أحد العلماء، يحكم بقوله ويرجع إلى رأيه لمعرفته وفضله، وكان قد جمع من العلوم ما لم يشاركه فيه أحد من أهل عصره، وكان عارفا بالقراءات بصيرا بالمعاني»⁽³⁾.

⁽¹⁾ معجم الأدباء: 60/18. فكيف إذا علمنا أن المبرد بصري، وبين البصرة والكوفة ما بينهما؟

⁽²⁾ النزعة الكوفية النحوية عند ابن جرير الطبري في تفسيره، جمال حديجان، جامعة أم القرى، 2010: ص 18.

⁽³⁾ تاريخ بغداد: 163/2.

وقال عبد العزيز بن محمد الطبري: «كان أبو جعفر من الفضل والعلم والذكاء والحفظ، على ما لا يجهله أحد عرفه، لجمعه من علوم الإسلام ما لم نعلمه اجتمع لأحد من هذه الأمة، ولا ظهر من كتب المصنفين، ولا انتشر من كتب المؤلفين ما انتشر له»⁽¹⁾.

وقال الحسين بن علي التميمي: «لما رجعت من بغداد إلى نيسابور سألتني محمد بن إسحاق بن خزيمة (ت311) فقال لي: ممن سمعت ببغداد؟ فذكرت له جماعة ممن سمعت منهم، فقال لي: هل

سمعت من محمد بن جرير شيئا؟ فقلت: لا، إنه لا يدخل عليه لأجل الحنابلة-وكانت تمنع منه- فقال: لو سمعت منه لكان خيرا لك من جميع من سمعت منه سواه»⁽²⁾.

وقال أبو بكر بن بالويه: «قال لي أبو بكر ابن خزيمة: بلغني أنك كتبت التفسير عن محمد ابن جرير؟ قلت: بلى، كتبت التفسير عنه إملاء. قال: كله؟ قلت: نعم. قال في أي سنة؟ قلت: من سنة ثلاث وثمانين إلى سنة تسعين، قال: فاستعاره مني أبو بكر فرده بعد سنين ثم قال: قد نظرت فيه من أوله إلى آخره وما أعلم على أديم الأرض أعلم من محمد بن جرير»⁽³⁾.

الفرع 3 : أعماله العلمية وتآليفه.

كان الإمام الطبري طول حياته متعلما يستزيد من طلب العلم، أو عالما ينشر العلم ويفيد طلابه، ومما ذكروا من أعماله أنه كان يبقى في منزله يكتب في تصانيفه إلى وقت العصر، ثم

⁽¹⁾معجم الأدباء: 59/18.

⁽²⁾طبقات الفقهاء الشافعية، تقي الدين أبو عمرو عثمان ابن الصلاح، تح: محيي الدين علي نجيب، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط 1992، 109/1.

⁽³⁾تاريخ بغداد: 164/2.

يخرج فيصلي العصر ويجلس للناس يقرء ويقرأ عليه إلى المغرب، ثم يجلس للفقهاء والدرس بين يديه إلى عشاء الآخرة، ثم يدخل منزله⁽¹⁾.

ولأنه كان كذلك فإن تأليفه كانت كثيرة متنوعة، منها الكبير الذي يبلغ آلاف الصفحات، ومنها الوسط، ومنها الصغير، وهي في فنون مختلفة، والذي وصل إلينا منها قليل بالنسبة لما لم يصل، لأن الطبري مكث أربعين سنة يكتب في كل يوم أربعين ورقة⁽²⁾، وقد أحصى ما كتب ثم قسم على أيام حياته منذ بلغ الحلم فخرج على أربعة عشر ورقة في كل يوم⁽³⁾، وهذا شيء كبير جداً، وفيما يلي

بعض مؤلفاته⁽⁴⁾:

- 1- اختلاف علماء الأمصار في أحكام شرائع الإسلام.
- 2- آداب القضاة.
- 3- جامع البيان عن تأويل آي القرآن، وهو تفسيره محل الدراسة.
- 4- كتاب الطير.
- 5- كتاب في عبارة الرؤيا في الحديث.
- 6- كتاب القراءات وتنزيل القرآن.
- 7- الموجز في الأصول.
- 8- العدد والتنزيل.
- 9- تاريخ الرسل والملوك.

⁽¹⁾ معجم الأدباء: 66/18.

⁽²⁾ تاريخ بغداد: 163/2.

⁽³⁾ معجم الأدباء: 44/18.

⁽⁴⁾ الفهرست، ابن النديم: ص 327، الإمام الطبري، الزحيلي: ص 51-53.

10- التبصير في معالم الدين، وغيرها كثير.

11- تهذيب الآثار وتفصيل معاني الثابت عن رسول الله ﷺ من الأخبار، مات قبل تمامه،

وهو من عجائب كتبه، قال الذهبي (ت748) « لو تم كان يجيء في مائة مجلد »⁽¹⁾.

وإذا تأملنا هذه العناوين فإننا لا نجد كتابا مفردا لمباحث اللغة، لكن يمكن القول إن في كتبه

بحوثا كثيرة تتعلق بها، لا سيما تفسيره الذي وظفها فيه توظيفا واسعا.⁽²⁾

الفرع 4: وفاته.

لقد أطل الله في عمر هذا الإمام فعاش ستا وثمانين سنة (224-310)، وكانت وفاته -رحمه

الله- ببغداد في آخر شوال من سنة عشر وثلاثمائة للهجرة، وقد تأثر لموته العامة والخاصة، ورثاه

خلق من أهل الأدب والدين بمراتٍ مؤثرة ذكروا فيها فضله وعلمه وزهده⁽³⁾، ولما مات لم يُؤدَّنْ به

أحد، فاجتمع عليه من لا يحصيهم إلا الله، وصُلِّيَ على قبره عدة شهور، بالليل والنهار.⁽⁴⁾

⁽¹⁾ سير أعلام النبلاء: 273/14.

⁽²⁾ ولتأكيد ذلك أشير إلى هناك تأليفا من جزئين للباحث عبد المجيد عميرة وسمه بـ: دقائق لغة القرآن في تفسير

ابن جرير الطبري، دار عالم الكتب، بيروت، 1992.

⁽³⁾ ذكر طرفا منها الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد: 166/2-169.

⁽⁴⁾ لسان الميزان: 102/5.

المطلب الثالث: منهج الطبري وقواعده في ترجيح المعنى بناء على اللغة.

الفرع 1: طريقة الطبري في الترجيح باللغة.

الترجيح في اللغة التقوية، لأن أصل مادة رجح يدل على القوة، ومنه أرجح الميزان أي أثقله حتى مال، وترجحت الأرجوحة بالغلام أي مالت⁽¹⁾، والمراد بالترجيح باللغة في هذه الدراسة تقوية قول من الأقوال التفسيرية أو أكثر، أو الحكم لها جميعا بالصواب استنادا إلى أصل المعنى اللغوي للمفردات القرآنية، أو تضعيف قول أو أكثر بالسند ذاته.

وقبل الشروع في بيان طريقة الطبري في الترجيح بدلالات المفردات اللغوية تجدر الإشارة إلى أن الطبري يرجح بوسائل أخرى قبل أن يصل إلى اللغة وأهمها على الإطلاق وسيلتان: النصوص الثابتة من الكتاب والسنة، وإجماع الحجة من أهل التأويل، فمتى ما توفرت هاتان الوسيلتان فإنه لا يعدوهما إلى غيرهما في الغالب، بل قد يضعف اللغة المخالفة لهما، وإن كان عليه استثناءات قليلة جدا سيأتي بيانها.

أما نصوص القرآن ففضلا عن أن الطبري لم يعرضها بنفس طريقة عرضه نصوص السنة؛ إذ كان يورد الآيات القرآنية المطابقة للآية المفسرة ليؤكد بطريقة عملية فكرة تفسير القرآن بالقرآن، فإنه لم يجعلها في مقام الترجيح أصلا، لأنها عنده حجة مطلقة لا تورط في مواضع الخلاف أبدا، وأما السنة النبوية فليس الكلام في استعمالها مرجحا من المرجحات يتعلق بما سماه ابن جرير « ما لا

⁽¹⁾ تاج العروس من جواهر القاموس، السيد محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، تح: عبد الستار أحمد فراج، وزارة الإرشاد، الكويت، 1985، مادة "رجح".

يوصل إلى علم تأويله إلا ببيان الرسول ﷺ كالفرائض والحدود والمقادير فحسب»⁽¹⁾، بل إنه يمتد حتى إلى ما يمكن أن يوصل إليه بالاجتهاد فيها عن طريق لغة أو غيرها، لأنه لا أحد أعلم بما عنى الله من النبي ﷺ، فإذا صح عنه القول لم يستجز النظر في غيره.

ومن أمثلة ذلك ترجيحه أن المراد بالظلم في قوله تعالى ﴿الَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾ لقمان AT الشرك استنادا إلى تفسير النبي ﷺ، خلافا لمن ذهب إلى أنه الظلم بجميع أنواعه لأن الله لم يحدد ظلما دون ظلم⁽²⁾.

وفي قوله تعالى ﴿مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ﴾ المائدة AT ذكر الخلاف في المعنى به ورجح أنهم أهل اليمن ثم قال «ولولا أن الخبر بذلك صح عن النبي ﷺ ما كان القول إلا أنهم أبو بكر وأصحابه لأنهم هم الذين قاتلوا أهل الردة بعد رسول الله ﷺ»⁽³⁾.

بل إنه أحيانا يقرر أن الصواب في الآية من جهة اللغة قول معين لكنه يفسرها بغيره لأنه يوافق الحديث، وأظهر مثال على ذلك تفسيره لمعنى الكرسي؛ حيث قال بعد أن أورد الأقوال في ذلك ما حاصله: «ولكل قول من هذه الأقوال وجه ومذهب، غير أن الذي هو أولى بتأويل الآية ما جاء به الأثر عن رسول الله ﷺ وأنه الكرسي الذي يقعد عليه سبحانه، وأما الذي يدل على صحته ظاهر

⁽¹⁾ جامع البيان عن تأويل آي القرآن، أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تح: عبد الله بن عبد المحسن التركي بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات الإسلامية بدار هجر، هجر للطباعة والنشر والتوزيع ط1، 2001، 68/1.

⁽²⁾ جامع البيان: 377/9.

⁽³⁾ المصدر نفسه: 524/8.

القرآن فقول ابن عباس وهو أنه العلم لأن ذلك أصله في اللغة»⁽¹⁾، وفي مثل ذلك يقول: «وهذا القول الآخر على مذهب العربية أصح، والأول إلى مذهب أهل التأويل أقرب»⁽²⁾

فإن لم تتحقق عنده صحة النص النبوي فإنه يُبقي الاحتمال قائماً كما في قوله تعالى ﴿وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾ الحج ٢٩ حيث قال: «ولكل هذه الأقوال وجه صحيح، غير أن الذي قاله ابن زيد (ت182) أغلب معانيه عليه في الظاهر غير أن الذي روي عن ابن الزبير أولى بالصحة إن صح قول النبي ﷺ { إنما سمي البيت العتيق لأن الله أعنته من الجبابرة فلم يظهر عليه قط } »⁽³⁾.

فإن خالف ترجيحه نصاً روي عن النبي ﷺ ولم يصح عنده فإنه يبين موقفه ويعلل سبب تجاوزه، ومثال ذلك ترجيحه في قوله تعالى ﴿اللَّهُ الصَّمَدُ﴾ الإخلاص ٢ أن الصمد هو السيد الذي يصمد إليه وعلل ذلك قائلاً: « فالأولى بتأويل الكلمة، هو المعنى المعروف من كلام من نزل القرآن بلسانه؛ ولو كان حديث ابن بُريدة عن أبيه صحيحاً؛ - وهو قوله ﷺ [الصمد الذي لا جوف له] - كان أولى الأقوال بالصحة، لأن رسول الله ﷺ أعلم بما عنى الله جل ثناؤه، وبما أنزل عليه »⁽⁴⁾.

ويلي أقوال النبي ﷺ في القوة الترجيحية ما أجمع عليه أهل التأويل فإنه مقدم عنده ولو خالف أقوال أهل اللغة، بل إنه كثيراً ما كان يستدل على ضعف اللغة وخطأ من اعتمد عليها لأنه خالف أقوال جميع أهل التأويل.

(1) المصدر نفسه: 540/4.

(2) المصدر نفسه: 477/16.

(3) تنظر ص 348 من هذه الأطروحة.

(4) تنظر ص 376 من هذه الأطروحة.

ومن أمثلة ذلك رده على أبي عبيدة تفسيره (ت210) " يَعْصِرُونَ " بـ "ينجون" حيث قال: « وكان بعض من لا علم له بأقوال السلف من أهل التأويل، ممن يفسر القرآن برأيه على مذهب كلام العرب، يوجه معنى قوله ﴿وَفِيهِ يَعْصِرُونَ﴾ يوسف ﴿٥٦﴾ إلى: وفيه ينجون من الجذب والقحط بالغيث...، ويكفي من الشهادة على خطئه خلافه قول جميع أهل العلم من الصحابة والتابعين»⁽¹⁾.

ومواقف الطبري النقدية لأقوال أهل اللغة المخالفة لمذاهب أهل التأويل كثيرة، لكن ما يلفت النظر فيها حدته فيما يتعلق بأبي عبيدة، ففضلا عما سبق قال فيه أيضا: « وقد زعم أيضا بعض من ضعفت معرفته بتأويل أهل التأويل، وقلت روايته لأقوال السلف من أهل التفسير... »⁽²⁾، وينعته بأنه: « بعض المنسوبين إلى العلم بلغات العرب من أهل البصرة »⁽³⁾، غير أن أحد نقد وجهه إليه هو قوله « وقد زعم بعض أهل العلم بلغات العرب من أهل البصرة أن معنى قوله ﴿يَحْيَىٰ مُصَدِّقًا بِكَلِمَةٍ مِّنَ اللَّهِ﴾ آل عمران ﴿٣٩﴾ بكتاب من الله، من قول العرب: أنشدني فلان كلمة كذا، يراد به قصيدة كذا، جهلا منه بتأويل الكلمة، واجترأ على ترجمة القرآن برأيه»⁽⁴⁾، وغير ذلك من المواقف النقدية التي جمع منها بعض الباحثين كتابا مستقلا⁽⁵⁾.

والطبري في كل هذا يبين أن أهل التأويل فضلا عن علمهم بالنصوص فإنهم أعلم باللغة من غيرهم ممن جاء بعدهم ومما يدل على هذه الحقيقة أنه نقل تفسير أبي عبيدة للقنطار الذي اختلف

⁽¹⁾ تنتظر ص405 من هذه الأطروحة .

⁽²⁾ جامع البيان: 131/1.

⁽³⁾ المصدر نفسه: 466/1.

⁽⁴⁾ المصدر نفسه: 373/5.

⁽⁵⁾ والكتاب هو: أقوال أبي عبيدة في تفسير الطبري وموقفه منها، بدر بن ناصر البدر، جامعة الإمام محمد بن سعود، ط2007.

فيه، لكنه وافقه هذه المرة وقال: « وقد ذكر بعض أهل العلم بكلام العرب أن العرب لا تحد القنطار بمقدار معلوم من الوزن، ولكنها تقول: هو قدر ووزن، وقد ينبغي أن يكون ذلك كذلك؛ لأن ذلك لو كان محدوداً قدره عندها لم يكن بين متقدمي أهل التأويل فيه كل هذا الاختلاف»⁽¹⁾.

وللطبري في العلاقة بين التأويل واللغة قاعدة عامة يُلْزِمُ كُلَّ من تصدى لبيان معاني القرآن أن يسير عليها فيقول: « ينبغي أن يحمل الكلام على وجهه من التأويل، ويلتمس له على ذلك الوجه للإعراب في الصحة مخرج، لا على إحالة الكلمة عن معناها ووجهها الصحيح من التأويل»⁽²⁾.

ومما سبق يمكن فهم قول من قال إن الطبري يعتمد على المأثور وينتمي إلى المدرسة النقلية وهو في الحقيقة قول يحتاج تفصيلاً كما سيأتي.

لكن التفاسير المأثورة وإن كانت أقوى من أي لغة؛ فإنها ليست في قوة النصوص، ولذلك رد أقوال بعض متقدمي التأويل ومنهم مجاهد بن جبر (ت 102)، حيث رد عليه قوله بأن "الحوار العين" مشتقة من الحيرة وأن المرء يحار من حسنهن وقال إن الصواب أنه من الحوار وهو نقاء البياض، ورد على ابن عباس قوله إن الأمي هو الجاحد والمعاند وقال إنه الذي لا يقرأ ولا يكتب، وعدل عن تفسير العبادة في قوله تعالى ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ الفاتحة ﴿بأنها: نخاف و نرجوا، و هو قول ابن عباس إلى نخشع و نذل و نستكين، وإن كان تفسير ابن عباس بمعناه؛ وكان الخوف والرجاء لا يكونان إلا مع ذلة، بسبب أن العبودية عند جميع العرب أصلها الذلة، ولذلك سمي الطريق المذل بالأقدام معبداً، ثم أورد شواهد الشعر على ذلك»⁽³⁾.

⁽¹⁾ جامع البيان: 260/5.

⁽²⁾ المصدر نفسه: 19/18.

⁽³⁾ ينظر في هذه المسائل الثلاث: جامع البيان: 65/21 و 153/2 و 95/1.

وربما رد القول والتمس له في الصحة مخرجا، فقد فسر ابن عباس رضي الله عنه قول الله تعالى ﴿فَتَمَتَّوْا﴾ آلْمُوتِ إِنَّ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿البقرة ٩٦﴾ بـ "اسألوه" فردّه وقال إنه التشهي فقال الطبري : « ولا يعرف "التمني" بمعنى "المسألة" في كلام العرب، ولكن أحسب أن ابن عباس وجه معنى "الأمنية" - إذ كانت محبة النفس وشهوتها - إلى معنى الرغبة والمسألة، إذ كانت المسألة هي رغبة السائل إلى الله فيما سأله ⁽¹⁾ ».

ولا يخرج الطبري في تفسيره عن هذا النهج العام، فهو يجعل الضابط اللغوي أساسا مكيئا في استجلاء المعاني ما لم يقدّم هنالك أي تعارض بينه وبين التفسير المأثورة أو التفسير التي أجمع عليها أهل التأويل، فإن حصل هذا التعارض فالطبري يعطي الأولوية المطلقة للتفسير بالمأثور، وهذا هو محل الخلاف والتميز بينه وبين كثير من المفسرين الذين اتجهوا اتجاه لغوي محض في تفسير الآيات القرآنية كما هو شأن أصحاب كتب المعاني والغريب وأضرابهم من اللغويين الذين كانوا يفسرون النص القرآني من معطياته اللغوية المحضة، دونما اعتماد على الآثار والمرويات المنقولة، بخلاف ابن جرير الذي اعتمد على النصوص الواردة وألحق بها مقتضيات اللغة وضوابطها، في محاولة جريئة للتوفيق بين التفسيرين النقلي واللغوي في إحكام منهجي وربط موضوعي. وهو سواء قدم التفسير النقلي - وهو الأغلب الأعم - أو أخره، فإنه يحاول دائما أن يكون ذلك معللا ومبررا من الناحية اللغوية وهذا سر عبقريته وأصالته في منهجه في التفسير ⁽²⁾.

⁽¹⁾المصدر نفسه: 272/2.

⁽²⁾دراسة الطبري للمعنى من خلال تفسيره جامع البيان عن تأويل القرآن، محمد المالكي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، ط1996: ص245.

الفرع 2: أقسام الترجيحات باللغة عند الطبري.

بالنظر في طرق ترجيح الطبري بين المعاني التي قيل بها في تفسير الآيات القرآنية يمكن أن نستنتج أنه قسمها إلى الأقسام الأربعة الآتية:

أ- أن تكون كل الأقوال محتملة للصحة، ولا يمكن تقديم أحدها على آخر.

إذا كانت الأقوال محتملة للصحة فإن الطبري يذكرها كلها ويقرر أن الآية يمكن أن تحمل عليها جميعا طالما أنه لا تعارض بينها ولكل منها ما يشهد له ويؤيده، ولا دليل يعين واحدا منها دون غيره، وإنما ساغ أن تكون مثل هاتئ الحالة من أمثلة الترجيح وإن لم يكن فيها اختيار لقول بعينه لأن اختيار الأقوال جميعها مذهب جديد، لأن القائل بقول أو قولين غير قائل بجميع الأقوال، أما الذي يصحح الأقوال كلها فهو قائل بها جميعا في آن واحد، فصح أن يسمى فعله ترجيحا بهذا الاعتبار، ويتخذ وجه الجمع بينها أشكالا هي:

- 1- أن يعبر كل قول عن جزء من أجزاء المعنى الكلي الذي يحملها جميعا، فتدخل تحته كافة.
- 2- أن تختلف الألفاظ مع اتفاق المعنى، فيكون من الخلاف اللفظي الذي لا يؤثر في الترجيح.
- 3- أن يكون أحد الأقوال معنى كليا تدخل تحته كل الأقوال أو يكون فيه تنبيهها عليها جميعا، فتفسر به الآية وتحمل عليه البقية.

4- أن تكون الأقوال متلازمة، يلزم من القول بأحدها القول بالآخر.

بل إن استعمالاته اللغوية مكنته من مسلك لطيف في الترجيح وهو:

5- ترجيح ما لم يُذكر لأن معناه يسع معاني كل الأقوال المذكورة، بل ويزيد عليها.

وكان الطبري ينص على هذا القسم من الترجيح صراحة ويقول: « وإنما يكون الإثبات دليلا على

النفي فيما لا يجوز اجتماعه من المعاني، فأما ما جاز اجتماعه فهو خارج من هذا المعنى، وذلك كقول القائل: فلان قائم مكلم فلانا، فليس في تثبيت القيام له ما دل على نفي كلام آخر لجواز اجتماع ذلك في حال واحد من شخص واحد»⁽¹⁾، ويستعمل الطبري في هذا القسم الصيغ الآتية:

-التصريح بكون أحد الأقوال أولى بالصواب.

-وصف القول بأنه المحفوظ من أقوال أهل العلم.

-وصف القول بأنه الأغلب من المعنى أو المعروف من كلام العرب.

-التصريح بكون أحد الأقوال أحب إليه.

-وصف القول بأنه أشبه بمعنى الآية أو الأشبه بمذاهب العربية.

ب- أن تكون كل الأقوال محتملة للصحة، لكن بعضها أولى بالتقديم من بعض.

وهذا القسم أدرجته في القسم السابق لأن الطبري فيه يختار ولا يرجح⁽²⁾، إذ أنه يحكم لكل الأقوال بالصحة لكنه يميل إلى واحد منها أو أكثر، ومن أمثلة ذلك معنى الحفدة في قوله تعالى ﴿وَجَعَلَ لَكُم مِّنْ أَزْوَاجِكُم بَيْنَ وَحَفْدَةٍ﴾ النحل^(٧٦)، ومعنى الحكمة في قوله تعالى ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَن يَشَاءُ﴾ البقرة^(٢٢٦) ⁽³⁾.

ومن الأمثلة أيضا قوله تعالى ﴿ذَلِكَ لِمَنْ حَشِيَ الْعَنَتَ مِنْكُمْ﴾ النساء^(٩٥)، فقد ذكر فيه قولين

هما: العقوبة المعتنة "الحد" والزنا ثم قرر أن العنت هو ما ضر الرجل في دين أو دنيا، ليعود

⁽¹⁾جامع البيان: 17/1.

⁽²⁾الفرق بينهما أن الطبري في الاختيار يجعل كل الأقوال محتملة للصحة لكنه يميل إلى واحد منها لعله من العلل،

أما في الترجيح فإنه يحكم بقوة قول وتضعيف غيره.

⁽³⁾ينظر ص 221 و235 من هذه الأطروحة.

فيقول إن الزنا يجمع كل ذلك فهو أولى بالترجيح⁽¹⁾.

ج- أن يدل الدليل على صحة قول أو أكثر مع رد الباقي أو تضعيفه.

وفي هذا القسم تكون الأقوال مختلفة؛ بحيث لا يجمع بينها جامع ولا يدخل قول في غيره أو يلزم منه حتى يقال بها كلها، فهنا يختار قولاً من الأقوال اعتماداً على اللغة فقط، أو اعتماداً عليها وعلى غيرها من المرجحات الأخرى، ويكون هذا الأخير في الغالب بأن يحصر المعاني اللغوية للكلمة، ثم يستعمل السياق ليدل على أن بعض المعاني اللغوية وإن كانت صحيحة فإنها لا تلائم الكلام، فهنا يكون اعتمد على اللغة في حصر الأقوال المقبولة، ثم اعتمد عاملاً آخر لترجيح واحد من تلك الأقوال في التفسير.

د- أن يدل الدليل على رد بعض الأقوال أو تضعيفها.

وهذه الحالة وإن لم تكن ترجيحاً صريحاً لقول من الأقوال فهي ترجيح ضمني، لأن تضعيف قول والسكوت عن آخر حصر للصواب في القول المسكوت عنه.

قال ابن عبد البر: «ولا خلاف بين أهل العلم والنظر أن المسألة إذا كان فيها وجهان فقام الدليل على بطلان الوجه الواحد منهما أن الحق في الوجه الآخر وأنه مستغن عن قيام الدليل على صحته بقيام الدليل على بطلان ضده»⁽²⁾.

ويستعمل ابن جرير في هذا المسلك الصيغ الآتية:

⁽¹⁾ ينظر التحليل الدلالي في هذه الكلمة في ص 224 من هذه الأطروحة، وقد أدرجت القسم الأول و الثاني من أقسام الترجيح في الفصل الثاني من هذا البحث.

⁽²⁾ التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر القرطبي، تح: مصطفى بن أحمد العلوي، محمد عبد الكبير البكري، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، ط 1967، 199/20.

-التصريح برد القول أو تضعيفه.

-وصف القول بأنه مخالف للكتاب أو السنة أو إجماع الحجة أو لغة العرب.

-وصف القول بالشذوذ أو الرداءة أو البعد أو النقول.

-وصف القول بأنه لا وجه له أو لا معنى له أو أنه غير مفهوم.

-التصريح بكون غيره أولى بالصواب.

-تصدير القول بـ "زعم" الدالة على التضعيف⁽¹⁾.

الفرع 3: القواعد اللغوية الترجيحية عند الطبري.

القواعد اللغوية التي اعتمد عليها الطبري في الترجيح كثيرة ومتنوعة، وأشهر ما تعلق منها

بمعاني دلالات الكلمات اللغوية ثلاث قواعد كبيرة هي:

أ- الترجيح بالأفصح الأشهر دون الضعيف الأنكر.

إذا كان ابن جرير أعطى للعربية درجة عالية في الاحتجاج والاستشهاد والاستنباط فإن هذا لا يعنى أنه ترك الأمر على سبيل الاعتبار والتشهي بل حدده بضوابط صارمة، وإذا كان يرفض اللغة الصحيح مخرجها لخلافها إجماع أهل التأويل فهو يرفض ما عداها من باب أولى وأحرى، ولذلك انتهى إلى مبدأ التزمه في تفسيره كله من أوله إلى آخره، وهو وجوب حمل كتاب الله على الأفصح الأشهر، وهو المعروف من كلام العرب المستعمل في كلامهم، سواء كان استعماله مطردا وهو ما لا يتخلف البتة ولا تعرف العرب غيره، أو كان غالبا يكثر استعماله وإن تخلف قليلا، دون الشاذ والضعيف والمنكر، والشاذ هو ما قل استعماله وخالف القياس، والضعيف ما انحط عن درجة

⁽¹⁾وقد أدرجت القسم الثالث و الرابع من أقسام الترجيح في الفصل الثالث من هذا البحث.

الفصيح وكان في ثبوته كلام، والمنكر أضعف من الضعيف وهو ما أنكره بعض علماء اللغة⁽¹⁾، فمتى ما وُجد قولان أحدهما اعتمدَ فيه على الأفصح الأشهر والآخر اعتمد فيه على الشاذ الأندر فإنه يرجح الأول بلا تردد.

وأمثلة هذا الضابط كثيرة جداً، ومنها ترجيحه الإسراع في الإهطاع عن إدامة النظر لأنه في كلام العرب أشهر⁽²⁾، ومنها -وهو يوضح الأمر أكثر- ترجيحه أن المراد بحمل التابوت في قوله تعالى ﴿تَحْمِلُهُ الْمَلَائِكَةُ﴾ البقرة ﴿١٦٨﴾ أنها حملته حقيقة لا جاءت به تسوقه وعلل ذلك بقوله: «لأن الحمل المعروف هو مباشرة الحامل بنفسه حمل ما حمل، فأما ما حمّله على غيره وإن كان جائزاً في اللغة أن يقال في حمّله بمعنى معونته الحامل، أو بأن حمّله كان عن سببه، فليس سبيله سبيل ما باشر حمّله بنفسه في تعارف الناس إياه بينهم؛ وتوجيه تأويل القرآن إلى الأشهر من اللغات أولى من توجيهه إلى أن لا يكون الأشهر ما وجد إلى ذلك سبيل»⁽³⁾

ومن المهم الإشارة إلى مسألة مهمة في هذا الصدد، وهي أن الطبري إذ يوجب حمل التفسير على الأشهر الأعراف ويرد ما ليس نموذجاً عالياً للفصاحة، فإنه لا يعد ما رده لغة مرفوضة لم يتكلم بها العرب، وإنما يرفض أن يُفسَّرَ به كلام الله تعالى، بدليل قوله في الفقرة السابقة عن التفسير المردود: «وإن كان جائزاً في اللغة»، ولذلك كان يميز بين اللغة المقبولة أو المحتمل قبولها وذلك يوافق كلام البشر، واللغة النموذجية المثلى التي تتميز بالإعجاز، وهي كلام الله تعالى، وهذا التشديد ليس إلا من باب الحرص والاحتياط، الأمر الذي دفعه إلى طرح الاستشهاد بشعر من سمو

⁽¹⁾المزهر في علوم اللغة وأنواعها، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تح: فؤاد علي منصور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1998، 185/1.

⁽²⁾ينظر ص275 من هذه الأطروحة .

⁽³⁾جامع البيان: 480/4.

بالمولدين حيث لم يذكر لهم بيتا واحدا، رغم أن تفسيره تضمن مادة شعرية غزيرة جدا، واقتصر على الشعر المحتج به لدى علماء اللغة، ويزيد الأمر وضوحا وبيانا أن الطبري لم يقف في تاريخه هذا الموقف الصارم من أشعار المولدين، حيث ضمنه شعرا كثيرا لأبي نواس (ت198) وأبي تمام (ت231) والبحري (ت284) وأضرابهم⁽¹⁾.

ب- التفسير بالظاهر من معنى الكلام .

لم يكتف ابن جرير بالقاعدة السابقة فحسب بل أضاف إليها قاعدة مكملة مفادها أن الظاهر المتبادر إلى الذهن من الكلام أولى أن يحمل عليه المعنى من البعيد وإن كان صحيحا، وهو بهذا يريد حماية النص القرآني من أن يفسر حسب الرغبات والأهواء، بحمل الكلمة على معان بعيدة مخالفة للظاهر، ذلك أنه ما من كلمة إلا ولها معنى ظاهر قريب متبادر إلى الأذهان عند إطلاقها أول مرة لكنها تحمل في ثناياها احتمالات كثيرة لمعان أخرى، لو فتح المجال للقول لقال في القرآن من شاء بما شاء.

ومن أمثلة تطبيقه لهذه القاعدة رده تفسير الملك في قول الله تعالى ﴿وَعَاتَيْنَهُم مَّلَكًا عَظِيمًا﴾ النساء ﴿٥٤﴾ بالنبوة، وفسره بالملك المعروف لأنه هو الظاهر من الكلام عند أول إطلاق، كما رفض تفسير الكنز في قصة الخضر في قوله تعالى ﴿وَيَسْتَخْرِجَا كَنْزَهُمَا رَحْمَةً مِّن رَّبِّكَ﴾ الكهف ﴿٨٣﴾ بأنه

⁽¹⁾ استشهد الطبري في تفسيره بـ: 1340 بيتا شعريا قرابة نصفها من الشعر الجاهلي، ينظر الشاهد الشعري في تفسير القرآن الكريم، أهميته وأثره ومناهج المفسرين في الاستشهاد به، عبد الرحمن بن معاضة الشهري، دار المنهاج، الرياض، ط1، 2001، ص: 293، ولمزيد اطلاع على الشعر الذي احتج به الطبري في تفسيره، ينظر: جهود الطبري في دراسة الشواهد الشعرية في جامع البيان عن تأويل القرآن، محمد المالكي، دار المعارف الجديدة، الرباط، 1994.

صحف مدفونة كانت تحوي علما، وإن كان ذلك يصح أن يطلق عليه الكنز في اللغة، بل هو من أعظم الكنوز، لكنه ليس المتبادر إلى الذهن عند الإطلاق.

ومن ذلك أيضا رده تفسير الجلود في قوله تعالى ﴿وَقَالُوا لَجُلُودِهِمْ لَمْ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا﴾^(١) فصلت بأنها الفروج وقال إنها الجلود المعروفة وعلل ذلك تعليلا يؤكد القاعدة المذكورة ويوضحها فقال: « وهذا القول الذي ذكرناه عن ذكرنا عنه في معنى الجلود، وإن كان معنى يحتمله التأويل، فليس بالأغلب على معنى الجلود ولا بالأشهر، وغير جائز نقل معنى ذلك المعروف على الشيء الأقرب إلى غيره إلا بحجة يجب التسليم لها»^(١).

على أن الطبري وهو يقرر هذه القاعدة ويهتم بتجسيدها؛ تحلى فيها بقدر قليل من المرونة، ولذلك نجده يعدل عن العمل بها في بعض الحالات لقيام مقتضى قوي اقتضى ذلك، ومن أمثلته صنيعة في قول الله تعالى ﴿وَمِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنُ بِدِينَارٍ لَا يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَائِمًا﴾ آل عمران^(٥٥) فقد ذكر قولين، وهما: القيام الحقيقي والقيام المعنوي، ومقتضى القاعدة يلزمه بالقول الأول لكنه عدل عنه وبرر ذلك بقوله: «وليس القيام على رأس الذي عليه الدين بمستخلص الدين المُطَاطَل فيه، بل السبيل إلى ذلك الاقتضاء والمحاكمة والمخاصمة»^(٢).

ج- الترجيح باعتبار أصل الكلمة في اللغة.

من خلال استقراء مادة المفردات المفسرة في جامع البيان وجدنا خاصية كان الطبري مهتما بها إلى أقصى حد، وهي ترجيح معاني الكلمات بالرجوع إلى الأصل الذي أخذت منه، فمتى كانت التفسير مبنية على دلالات ومعان موافقة لأصل الكلمة كانت أولى بالقبول من غيرها، ويمكن أن

(١) جامع البيان: 406/20.

(٢) جامع البيان: 509/5.

يُمَثَّلُ في هذا الصدد بترجيحه أن كل الأقوال التي قيل بها في قوله تعالى ﴿لَوْلَا أَنْ تُفَتِّدُونَ﴾ يوسف ﴿٩٤﴾ مرادة بناء على أن أصل التقنيد في اللغة هو الإفساد، وكذلك فعل في قوله تعالى ﴿وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾ الرعد ﴿٧﴾، لأن أصله من "هادي الفرس"، وهو عنقه الذي يهدي سائر جسده⁽¹⁾.

بل إن مبالغة الطبري في الاهتمام برد المفردات إلى أصولها اللغوية جعله يورد أصل المفردة ويبحث بعضها بحثاً مستفيضاً ولم يكن الترجيح مبنياً عليه، ومن أظهر أمثلة ذلك كلامه عن معنى العضل في قوله تعالى ﴿فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ﴾ البقرة ﴿٣٣﴾، فقد أطل فيها البحث جداً مع أنه لم يكن محتاجاً إلى ذلك في ترجيح قول من الأقوال⁽²⁾.

ورغبة منه في المحافظة على هذا الأصل واستثماره، فإنه كان يلح على بقاء دلالات الألفاظ على معناها الأصلي من غير انحراف إلا بدليل صحيح، وهو ما يمكن الاصطلاح عليه بثبات الدلالة، غير أن هذا لم يحمله على إنكار تغير الدلالة في الكلمة لا سيما عند تباعد الزمان وتغير الظروف، وقد كان على وعي كبير بهذه المسألة، وفي تفسيره نماذج لذلك منها على سبيل المثال: تفسيره البخل في قوله تعالى ﴿الَّذِينَ يَبْخُلُونَ وَيَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبُخْلِ﴾ النساء ﴿٧٧﴾، بالبخل في العلم دون المال، مع أن البخل في اللغة إذا أطلق لا يكاد يفهم منه أول الأمر إلا الثاني، لكنه فعل ذلك عملاً بمبدأ تحول الدلالة إذ أن البخل عند المتقدمين لم يكن في المال فضلاً عن أن يأمروا به⁽³⁾.

⁽¹⁾ ينظر ص 185 و 188 من هذه الأطروحة.

⁽²⁾ جامع البيان: 187/4.

⁽³⁾ جامع البيان: 275/6.

وفي وجه تسمية قوم موسى لموسى بالساحر وهم يطلبون منه الدعاء مع أن الساحر مذموم شرعا يجيب بقضية تحول الدلالة فيقول: «إن الساحر كان عندهم معناه: العالم، ولم يكن السحر عندهم ذما»⁽¹⁾.

ولأن العلاقة العرفية بين الكلمة ومجموع معانيها على الشيوخ، وأن المعنى المعجمي يتميز بالتعدد والتنوع والاحتمال⁽²⁾، فإن الطبري عمد إلى أصل الكلمة الذي قد تتبادر منه معان كثيرة إلى الذهن، وهي مع موافقتها له غير مرادة ولا مقصودة فيدفعها ويعزلها، ويمكن في هذا الصدد أن نضرب أمثلة حية يدفع فيها الطبري أي خلط أو لبس في فهم المعنى المقصود من الآية القرآنية المفسرة، ومن أبرز تلك الأمثلة تفسيره المخصصة في قوله تعالى ﴿فَمَنْ أَضْطَرَّ فِي مَخْمَصَةٍ﴾ المائدة ⁽³⁾ بأنها اضطمار البطن، لكنه قال: «وأظنه في هذا الموضع معني به اضطماره من الجوع وشدة السغب، وقد يكون في غير هذا الموضع اضطمارا من غير الجوع والسغب، ولكن من خلقة»⁽³⁾.

فالخمس في المعنى العام للغة هو الهزال، لكن قيمته الدلالية تختلف باختلاف أسبابه وأوصافه، فإن كان من طبع الخلقة كان حسنا وجمالا لا سيما إن كان في النساء، وإن كان عارضا ليس من خلقة وإنما من ضر وجوع -كما هو الأمر في الآية السابقة- فإن قيمته الدلالية تكون سلبية.

إلا أن اهتمام الطبري بتعليق دلالة المفردة بأصلها اللغوي لم يجعله يلغي أصلا مهما آخر عنده وهو حمل الكلمة على أوسع معانيها، لا سيما إذا كانت تتداخل بشكل منهجي سليم، وعلى هذا الأصل كانت آراؤه في الجمع بين الأقوال الكثيرة في الكلمة الواحدة حملا للفظ على أوسع معانيه،

⁽¹⁾ جامع البيان: 609/20.

⁽²⁾ الأصول، دراسة إبستمولوجية لأصول الفكر اللغوي العربي، تمام حسان، دار الثقافة البيضاء، المغرب، ص 320.

⁽³⁾ جامع البيان: 91/8.

ومن أظهر الأمثلة على ذلك تفسيره لقوله تعالى ﴿لَا فِيهَا غَوْلٌ وَلَا هُمْ عَنْهَا يُنْزَفُونَ﴾ الصافات ﴿٤٧﴾، فقد قال بعد أن ذكر خمسة أقوال: «ولكل هذه الأقوال وجه، وذلك أن الغَوْل في كلام العرب: هو ما غال الإنسان فذهب به، فكل من ناله أمر يكرهه ضربوا له بذلك المثل...وأعم ذلك أن يقال: لا أذى فيها ولا مكروه على شاربها في جسم ولا عقل، ولا غير ذلك»⁽¹⁾.

وعلى هذا الأساس كان الطبري يسوق تعريفاته لكثير من المواد المعجمية بتجريد وشمول يجعلها تستغرق جميع المعاني التي يمكن أن تحتلها الكلمة، ومن أمثلة ذلك قوله في معنى الصاعقة من قوله تعالى ﴿فَأَخَذْنَاكُمْ الصَّيْعَةَ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ﴾ البقرة ﴿٥٥﴾: «وأصل الصاعقة: كل أمر هائل رآه أو عاينه أو أصابه حتى يصير من هوله وعظيم شأنه إلى هلاك وعطب، وإلى ذهاب عقل وغمر فهم، أو فقد بعض آلات الجسم، صوتا كان ذلك، أو نارا، أو زلزلة، أو رجفا»⁽²⁾.

ويقول في تعريف السبب من قوله تعالى ﴿وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ الْأَسْبَابُ﴾ البقرة ﴿١٦٦﴾: «والأسباب جمع سبب، وهو كل ما تسبب به الرجل إلى طلبته وحاجته، فيقال للحبل سبب؛ لأنه يتسبب بالتعلق به إلى الحاجة التي لا يوصل إليها إلا بالتعلق به، ويقال للطريق سبب للتسبب بركوبه إلى ما لا يدرك إلا بقطعه، وللمصاهرة سبب لأنها سبب للحرمة، وللوسيلة سبب للوصول بها إلى الحاجة، وكذلك كل ما كان به إدراك الطلبة فهو سبب لإدراكها»⁽³⁾.

وقد التزم الطبري هذا الأصل التزاما قويا، إلا في مواطن قليلة فيما ظهر لي، ومنها على سبيل المثال أصل كلمة مصانع في قوله تعالى ﴿وَتَتَّخِذُونَ مَصَانِعَ لَعَلَّكُمْ تَخْلُدُونَ﴾ الشعراء ﴿١٢٩﴾.

⁽¹⁾ ينظر بحث هذه المفردة في ص 238 من هذه الأطروحة.

⁽²⁾ جامع البيان: 690/1.

⁽³⁾ المصدر نفسه: 29/3.

وسيتضمن الفصل الثاني والثالث من هذه الأطروحة مجموعة من الأمثلة التطبيقية؛ التي تبرز بجلاء ووضوح مكانة المفردات اللغوية في الترجيح بين الأقوال التفسيرية المختلفة؟

المبحث الثاني: علوم العربية وعلاقتها بالتفسير.

تنبؤ اللغة العربية درجة رفيعة بين اللغات بوجه عام، كما يكتسي تعلمها وضبط مسائلها أهمية بالغة في دراسة أغلب علوم الشريعة بوجه خاص، وأخص تلك العلوم علم تفسير القرآن الكريم، لما بينه وبينها من علاقة وثيقة.

ويمكن أن نحصي في هذا الصدد نقولا متنوعة عن علماء اللغة والتفسير على حد سواء، تدل في مجملها على أن المفسر لكلام الله ليس بمقدوره تلمس معانيه والوقوف على أسرارهِ دونما رجوع إلى اللغة العربية في مستوياتها المختلفة، وسأذكر في هذا المقام نماذج مختلفة لاستفادة أئمة التفسير من اللغة واستعمالها آلة لا غنى عنها للوقوف على المراد من الآية، ذلك أن المفسر قد يفتقد النص أو الأثر الذي يعينه على إدراك معنى الكلمة أو الآية، فلا يجد بدا من الرجوع إلى اللغة العربية التي تتكفل بالمساعدة على تفهم المعنى، بل إن المفسر قد تقابله أقوال شتى في الآية الواحدة، ويسعى جاهدا إلى محاولة الترجيح بينها- عند تعذر الجمع- فيجد اللغة خير مساعد على تحقيق تلك الغاية الجليلة.

وقد يزيد الاعتماد على اللغة العربية عن ذلك كله فتكون وسيلة لرد تفسير قد يزعم صاحبه أنه يعتمد فيه على مجموعة من النصوص والآثار ببيان مخالفتها لصحيح اللغة العربية، الأمر الذي يدل على ضعفها والتشكيك في صحة نسبتها إلى أصحابها، إذ لو كانت صحيحة لما خالفت السلامة اللغوية؛ فتصير اللغة -حينئذ- آلة للنظر في النصوص وفحص معانيها تماما كما ينظر المسند في صحة الأسانيد أو ضعفها، وهذا وإن لم يكن حاصلا من الطبري في تفسيره بكثرة؛ فإنه حصل منه في مواضع غير قليلة.

المطلب الأول: دور اللغة العربية في فهم القرآن الكريم.

إذا كانت تلاوة القرآن التلاوة الحسنة مطلوبة مرغبا فيها بنص القرآن نفسه، فإن تدبره يعد من أعظم ما أنزل من أجله، قال الله تعالى ﴿كَتَبْنَا أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾ ص ١٩، وفي هذه الآية حصر لغرض الإنزال في التدبر، وهو من باب الاختصار على الشيء لأهميته مع وجود غيره، إذ لا تدبر بلا تلاوة، ولا يمكن تحقيق هذه الغاية القرآنية العظيمة - أعني التدبر - إلا بتحصيل قدر صحيح من الفهم الأسلم، إذ لا يمكن أن يتدبر متدبر كلاما لم يقف على فهم حقيقة معناه فهما صحيحا، ولا يتحقق ذلك القدر من الفهم إلا بتحصيل قدر لا بأس به من علوم الآلة، أعلاها وأعظمها بغير مدافعة هي علوم اللغة العربية.

ومن أجل ذلك فقد روى ابن الأنباري (ت328) عن أبي بكر الصديق رضي الله عنه أنه قال { لأن أعرب آية أحب إلي من أن أحفظ آية }⁽¹⁾، وروى عن رجل من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال { لو أعلم أني إذا سافرت أربعين ليلة أعرب آية من كتاب الله لفعلت }⁽²⁾، وروى أيضا من طريق الشعبي (ت104) أنه قال: قال عمر رضي الله عنه { من قرأ القرآن فأعربه كان له عند الله أجر شهيد }⁽³⁾.

قال السيوطي (ت911) بعد أن أورد هذه النصوص وغيرها: «معنى هذه الآثار عندي إرادة البيان والتفسير، لأن إطلاق الإعراب على الحكم النحوي اصطلاح حادث، ولأنه كان في سلفيتهم، ولا

⁽¹⁾ إيضاح الوقف و الابتداء في كتاب الله عز وجل، أبو بكر بن الأنباري، تح: محي الدين رمضان، مجمع اللغة العربية، دمشق ط1، 1971، 23/1، رقم 22، ورواه بوجه آخر وهو { لَبَعْضُ إِعْرَابِ الْقُرْآنِ أَعْجَبُ إِلَيْنَا مِنْ حِفْظِ بَعْضِ حُرُوفِهِ } 20/1، رقم 16، وأخرجه أبو عبيد في فضائل القرآن، تح: أحمد بن عبد الواحد الخياطي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، 177/2، رقم 757.

(2) حديث رقم 32، 26/1.

(3) حديث رقم 17، 20/1.

يحتاجون إلى تعلمه، ثم رأيت ابن النقيب جنح إلى ما ذكرته، وقال يجوز أن يكون المراد الإعراب الصناعي، وفيه بعد... وقد يستدل له بحديث ابن عمر مرفوعاً: «أعربوا القرآن يدلکم على تأويله»⁽¹⁾.

وقد أورد الطوفي (ت716) جملة من النقول في أهمية اللغة؛ أورد هنا ما تعلق منها بأهميتها في القرآن الكريم ومن ذلك:

قول عمر رضي الله عنه: «تعلموا الفرائض واللعن كما تتعلمون القرآن»، وحدث يزيد بن هارون (ت206) بهذا الحديث فقيل له: "ما اللحن؟" فقال: "النحو".⁽²⁾

وقال ابن مسعود رضي الله عنه: «جودوا القرآن، وزينوه بأحسن الأصوات، وأعربوه فإنه عربي والله يحب أن يعرب».

(1) الإتيان في علوم القرآن، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تح: مركز الدراسات القرآنية بمجمع الملك فهد، المدينة النبوية، 2272/6، والأثر رواه ابن أبي شيبه برقم 29917، الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، أبو بكر عبد الله بن محمد بن إبراهيم بن أبي شيبه، تح: كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1999، 166/6. وكان يمكن أن يقوى بما رواه أبو عبيد في الفضائل برقم 768، 178/2، وابن الأثير في الوقف والابتداء 22/1، رقم 21، أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: [أعربوا الكلام كي تعربوا القرآن] لولا أنه حديث ضعيف جداً، ينظر ضعيف الجامع الصغير وزياداته، محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، حديث رقم 937، ص: 133.

(2) قال الخطابي «في حديث معاوية أنه قال: كيف ابن زياد؟ فقالوا ظريف على أنه يلحن. فقال أوليس ذاك أظرف له؟ ذكره ابن قتيبة في كتابه فقال: أراد القوم اللحن الذي هو الخطأ وذهب معاوية إلى اللحن الذي هو الفطنة، قال والأول بسكون الحاء والثاني بفتحها، قال وأما قول الآخر:

منطق صائب وتلحن أحياناً وخير الحديث ما كان لحناً

فإنه أراد اللحن الذي هو الخطأ كأنه استملحه في المرأة واستنقل منها الإعراب». غريب الحديث، أبو سليمان الخطابي، تح: عبد الكريم الغرياني، جامعة أم القرى، مكة ط2001، 2، م، 195/2.

وقال الحسن البصري (ت110): « من لحن في القرآن فقد كذب على الله»، وسئل عن الرجل يتعلم العربية يتلمس حسن المنطق ويقيم بها قراءته، فقال: «حسن فتعلمها، فإن الرجل قد يقرأ الآية فيعيا بوجهها فيهلك»⁽¹⁾.

المطلب الثاني: التأثير والتأثير بين اللغة والتفسير.

إن بين كتب تفسير القرآن الكريم واللغة العربية علاقة وثيقة وترابطة متينة، ولئن كان علم العربية بمستوياته المختلفة أقدم من علم التفسير نفسه، وكانت العربية -في البدء- شكلاً للنص القرآني ومادة له فحسب، فإن أهميتها عظمت بعد ذلك حتى صارت دلائل ترجيح وأدوات فهم لا يمكن الاستغناء عنها.

لقد كان للصحابة والتابعين والمفسرين الأوائل معرفة ظاهرة بأصول العربية ومعانيها، وقد نقل عن النبي ﷺ ومن بعده من أجلاء الصحابة كابن مسعود وابن عباس وأواسط التابعين كسعيد بن المسيب (ت94) وسعيد بن جبير (ت95) والحسن البصري (ت110) ومن بعدهم كقتادة (ت117) والسدي (ت127) وابن جريج (ت150) تفسيرات لآيات من القرآن الكريم تدل على إدراك سليم للمعاني ومعرفة بجوانب النحو والأسلوب⁽²⁾، وهذا يدل على قدم هذا العلم ورسوخه، وعلى أن جهود هؤلاء جميعاً تتقدم ما بذله سيبويه (ت180) من جهود في تفسيره لبعض آيات القرآن وفق المنظور اللغوي وهو يقرر قواعد الكتاب، ومن جاء بعده ممن خاض في تفسير القرآن الكريم أو شيء منه

(1) تنتظر هذه الأقوال وغيرها في: الصعقة الغضبية في الرد على منكري العربية، سليمان بن عبد القوي الطوفي،

تح: محمد خالد الفاضل، مكتبة العبيكان، الرياض، ط1، 1997، ص 244-248.

(2) ستأتي مجموعة من الأمثلة عن تلك التفاسير من ص52 وما بعدها من هذه الأطروحة.

معتمدا على اللغة،⁽¹⁾ وتفسير القرآن وإن كان مدينا للغة من هذه الجهة-أعني تفسير الآيات أثناء تقرير القواعد اللغوية-، فإنها مدينة له من جهة أخرى؛ ذلك أن الرغبة الجامحة للمفسرين واللغويين في كشف غوامض القرآن والوقوف عند أسرارهِ جعلت جهود السابقين تنتظم وتتوحد، وأمدت اللغة بعناصر التحول والدقة والاتساع.

لقد غدت علوم اللغة العربية ركنا من أركان التفسير، وعنصرا ضابطا يحدد معالمه ومضمونه، ولذلك لا يمكن أن تجد مفسرا أيا كان مذهبه لا يستعين بها في بيان معاني التنزيل، أو أن تجد مفسرا تخلو مقدمة تفسيره من بيان أهمية هذه العلوم وضرورة إتقان المفسر لها.⁽²⁾

يقول أبو حيان (ت745): «النظر في تفسير كتاب الله تعالى يكون من وجوه:

الوجه الأول: معرفة اللغة، اسما وفعلا وحرفا: الحروف لقلتها تكلم على معانيها النحاة فيؤخذ ذلك من كتبهم، أما الأسماء والأفعال فيؤخذ ذلك من كتب اللغة... الوجه الثاني: معرفة الأحكام التي للكلم العربية من جهة إفرادها، ومن جهة تركيبها، ويؤخذ ذلك من علم النحو...
الوجه الثالث: كون اللفظ أو التركيب أحسن وأفصح ويؤخذ ذلك من علم البيان والبديع...»⁽³⁾.

وقد يقال إن هذا الكلام من أبي حيان ينزل منزلة الحاجة إلى تبرير طغيان مباحث اللغة العربية على تفسيره طغيانا ظاهرا، فالجواب أن لغيره ممن قد ينسب إلى مدرسة التفسير بالمأثور كلاما مؤكدا لكلامه، فقد قال القاضي ابن عطية (ت542) في مقدمة تفسيره في باب فضل تفسير القرآن

(1) الأدوات النحوية في كتب التفسير، محمود أحمد الصغير، دار الفكر دمشق، دار الفكر المعاصر بيروت، ط2001، ص27.

(2) المرجع نفسه: ص27.

(3) البحر المحيط، محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان الأندلسي الشهير بأبي حيان، تح: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1993، ص105-107.

والكلام على لغته والنظر في إعرابه ودقيق معانيه ما نصه: «إعراب القرآن أصل في الشريعة، لأن بذلك تقوم معانيه التي هي الشرع».⁽¹⁾

ولكن الأمر لم يقف عند الحد المذكور، فقد تعاضمت أهمية علوم اللغة لدى كثير من المفسرين، وأضحت شغلهم الشاغل، فحشروا في تفاسيرهم معظم معارفهم النحوية والبلاغية واللغوية، وأقحموا فيها كثيرا من مصطلحاتها ومباحثها، وجعلوا لها مجالا رحبا في التطبيق، يدفعهم إلى ذلك معرفة واسعة بأصولها وفروعها، وولع شديد بمعرفة دقائقها وأسرارها، حتى لتكاد تجد في تفسير الآية الواحدة ذكر مذاهب الكوفيين وتوجيهاتهم، وذكر مذاهب نظرائهم من أهل البصرة وتقرعاتهم، والترجيح فيما وقع من الخلاف بينهم مع بسطٍ وطولٍ نفسٍ، حتى ليخيل إلى المرء وهو يطالع تفاسيرهم أنه يقرأ "الكتاب" لسيبويه (ت180)، أو "الإنصاف في مسائل الخلاف بين البصريين والكوفيين" لابن الأنباري (ت328).⁽²⁾

ولقد أعطى كثير منهم بعض جوانب اللغة أهمية خاصة جدا، لاسيما جانب النحو والبلاغة، فأخذ بعضهم يعرب القرآن سورة سورة، وآية آية، بل وكلمة كلمة، مدفوعا إلى ذلك بغاية التفسير، وخدمة الإعراب للمعنى،⁽³⁾ كما قرر آخرون أنه لا يمكن لمن لم يكن عالما بأفانين البلاغة من معان وبيان أن يتصدى لتفسير كتاب الله، فقال في هذا الزمخشري (ت538):

(1) المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي، تح: عبد السلام عبد الشافي محمد دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2001، 40/1.

(2) اختلاف المفسرين، أسبابه وآثاره، سعود بن عبد الله الفنيسان، دار إشبيلية، الرياض، ط1، 1998م، ص48.

(3) كتب إعراب القرآن الكريم كثيرة كثيرة تستلفت النظر حتى قال السيوطي: «أفرده بالتصنيف خلائق، منهم مكي وكتابه في المشكل خاصة، والحوافي وهو أوضحها، وأبو البقاء العكبري وهو أشهرها، والسمين وهو أجلها على ما فيه من حشو وتطويل، ولخصه السقاقي فجوده، وتفسير أبي حيان مشحون بذلك». ينظر الاتقان: 1219/4.

«ثم إن أملأ العلوم بما يغمر القرائح، وأنهضها بما يبهر الألباب القوارح، من غرائب نكت يلطف مسلكها، ومستودعات أسرار يدق سلكها؛ علم التفسير الذي لا يتم لتعاطيه وإجالة النظر فيه كل ذي علم، كما ذكر الجاحظ (ت255) في كتاب نظم القرآن، فالفقيه وإن برز على الأقران في علم الفتاوى والأحكام، والمتكلم وإن بز أهل الدنيا في صناعة الكلام، وحافظ القصص والأخبار؛ وإن كان من ابن القرية (ت84) أحفظ، والواعظ وإن كان من الحسن البصري (ت110) أوعظ، والنحوي وإن كان أنحى من سيبويه (ت180)، واللغوي وإن علك اللغات بقوة لحبيه؛ لا يتصدى منهم أحد لسلوك تلك الطرائق، ولا يغوص على شيء من تلك الحقائق؛ إلا رجل قد برع في علمين مختصين بالقرآن؛ وهما علم المعاني وعلم البيان، ... بعد أن يكون آخذاً من سائر العلوم بحظ جامع بين أمرين تحقيق وحفظ؛ كثير المطالعات، طويل المراجعات؛ قد رجّع زماناً ورجّع إليه، وردّ وردّ عليه، فارساً في علم الإعراب...»⁽¹⁾

المطلب الثالث: التفسير اللغوي في تراث المفسرين.

الفرع 1: اهتمام المفسرين باللغة بين الإفراط والتفريط.

إن مبالغة بعض المفسرين في الاهتمام بالمسائل اللغوية والشواهد الشعرية جعلت سهام النقد تتجه إليهم من جهات كثيرة، وعيب عليهم التوسع الشديد في مباحث اللغة العربية

⁽¹⁾الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، جار الله أبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري، تح: عادل أحمد عبد الموجود، وآخرون، مكتبة العبيكان، الرياض، ط1، 1998، 96/1-97، ومع أن النحو هو أكثر ما اشتغل به أبو حيان في تفسيره، فإنه يُخطئ من يعتقد أنه وحده دون بلاغة كاف في فهم القرآن، وقد قال في بيان ذلك كلمة لا تقل نفاسة وبلاغة عن كلمة الزمخشري والتي نقلها بأطول مما عليه هنا، ينظر: البحر المحيط: 109/1 و 111.

وعلموها،⁽¹⁾ إلا أن هذا المسلك من النقد لم يكن محل إجماع، إذ قد وجد من يدافع عن ذلك أشد المدافعة، وينافح عنه أقوى المنافحة، وانبرى كثير من الأئمة يسوغون مثل ذلك الصنيع، مبينين أنه لا غنى عنه لمريد تفسير القرآن، بل رمى بعضهم أولئك المنتقدين بالنقص، وغمزوه بالضعف عن التحكم في فنون اللغة العربية الشريفة.⁽²⁾

إلا أن الذي كاد أن يحقق الإجماع، هو النعي على طائفة من أهل اللغة خاصة ممن تصدى للتفسير، لم يكتفوا بالتوسع في مباحث اللغة والاستغراق في مسائلها، بل تعدوه إلى جعلها حاکمة على الآيات، مخضعة لها إلى قواعدها ومذاهبها حتى ولو كانت ضعيفة، بل اشتط بعضهم فعمدوا إلى بعض القراءات التي وردت بالتواتر، الذي يكفي وحده للحكم بصحة القراءة، دونما حاجة إلى اشتراط موافقة الرسم واللغة⁽³⁾ – فغلطوا أصحابها وشنعوا عليهم ورموه بالجهل وخطؤوا قراءتهم من جهة اللغة، وأمثلة ذلك كثيرة لا تحصى.

قال ابن الجزري (ت833) بعد أن ذكر قراءة ابن عامر لقوله تعالى ﴿وَكَذَلِكَ يُزَيِّنُ لِكَثِيرٍ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ قَتْلَ أَوْلَدِهِمْ شُرَكَائِهِمْ﴾ الأنعام ﴿٣٧﴾ وإنكارها من قبل بعض النحويين كالزمخشري (ت538): «وأول من نعلمه أنكر هذه القراءة وغيرها من القراءة الصحيحة وركب هذا المحذور ابن جرير الطبري بعد التثلمائة، وقد عُدَّ ذلك من سقطات ابن جرير، حتى قال السخاوي (ت643): قال لي

(1) حتى لقد قيل إن تفسير أبي حيان كتاب في النحو وليس في تفسير القرآن. ينظر التفسير والمفسرون، محمد حسين الذهبي، مكتبة وهبة، القاهرة: 226/1.

(2) إيضاح الوقف و الابتداء في كتاب الله عز وجل، أبو بكر بن الأنباري، تح: محي الدين رمضان، مجمع اللغة العربية، دمشق ط1، 1971، 100، الصعقة الغضبية: ص 318 وما بعدها.

(3) ينظر في مزيد بيان ذلك: القراءات الشاذة وتوجيهها النحوي، محمود أحمد الصغير، دار الفكر، دمشق، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط 2001، ص: 79 وما بعدها.

شيخنا أبو القاسم الشاطبي (ت590): "إياك وطعن ابن جرير على ابن عامر"، والله در إمام النحاة
أبي عبد الله بن مالك - رحمه الله - (ت672) حيث قال في كافيته الشافعية:

وحجتي قراءة ابن عامر فكم لها من عاضد وناصر⁽¹⁾.

وقابل هؤلاء قوم آخرون أدى بهم ضعفهم في اللغة العربية أو عدم اعتدادهم بها في التفسير،
إلى تجريد مباحثه عما يتعلق بها، فلم يستندوا إليها في معرفة آية، ولا اعتمدوا عليها في تحقيق
غاية، فجاء بعضهم بالأعاجيب، وصار أضحوكة للبعيد والقريب، ومن أمثلة ذلك قول بعضهم إن
كلمة "إمام" من قوله تعالى ﴿يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمْئِهِمْ﴾ الإسراء ﴿٧١﴾ هي جمع أم، وأن الناس
يدعون يوم القيامة بأسمائهم دون آبائهم، وأن فيه ثلاثة أوجه من الحكمة:

أحدها: لأجل عيسى ﷺ.

الثاني: لشرف الحسن والحسين ﷺ.

الثالث: لنلا يفتضح أولاد الزنا.⁽²⁾

قال الزمخشري عند تفسيره للآية: «ومن بدع التفسير أن الإمام جمع أم، وأن الناس يدعون
يوم القيامة بأسمائهم، وأن الحكمة في ذلك رعاية حق عيسى ﷺ، وإظهار شرف الحسن والحسين

⁽¹⁾النشر في القراءات العشر، أبو الخير محمد بن محمد الدمشقي، الشهير بابن الجزري، تح: علي محمد الضباع،
دار الكتاب العربي، 264/2. ولبیان موقف ابن جریر من القراءات ينظر : القراءات عند ابن جریر الطبري في
ضوء اللغة والنحو كما وردت في كتابه "جامع البيان عن تأويل آي القرآن"، أحمد خالد بابكر، جامعة أم القرى بمكة
المكرمة، أطروحة دكتوراه، 1983.

⁽²⁾أسباب الخطأ في التفسير - دراسة تفصيلية، طاهر محمد محمود يعقوب، دار ابن الجوزي، الرياض، ط1
2005، ص997.

ﷺ وأن لا يفتضح أولاد الزنا. وليت شعري أيهما أبدع، أصحة لفظه، أم بهاء حكمته؟⁽¹⁾، وعلق المفسر اللغوي السمين الحلبي (ت756) بعد كلام الزمخشري على ذلك التفسير قائلاً: «وهو معذور، لأن "أما" لا تجمع على "إمام"، هذا قول من لا يعرف الصناعة ولا لغة العرب، وقد نادى الله تعالى عيسى باسمه مضافاً إلى أمه وأخبر عنه في عدة مواضع، وفي ذلك غضاضة من أمير المؤمنين علي ﷺ»⁽²⁾. وقال السيوطي (ت911): «وهذا غلط أوجبه جهله بالتصريف، فإنَّ أماً لا يجمع على إمام»⁽³⁾.

وعلى هذا فإن المفسرين في الاعتناء باللغة العربية على ثلاثة أضرب-طرفان ووسط- فضربٌ حَكَمَ اللغة العربية على التفسير، وقواعد النحو على مذاهب أئمة السلف، فما وافق اللغة قال به، وما خالفها لم يحفل به، وضربٌ عن النصوص صفحا، وجعل الآثار وراءه ظهريا، وضربٌ آخر لم يعبأ باللغة أصلا، وعد التفسير بها نقصا، وصنفه في خانة التفسير بالرأي، وضرب ثالثٌ توسط فعرف للعربية قيمتها، وأنزلها منزلتها، وقدرها حق قدرها، فلم يُحَكِّمْها على الأقوال والآثار ولا منع أن تعمل فيها الأنظار والأفكار، وهؤلاء أهل الوسط، والحديث في البحث يحوم حولهم، ومدار الكلام منصب عليهم، على أنهم أنفسهم لم يكونوا على نفس القدر من العناية باللغة، فهم مع اتفاقهم على ضرورة الإفادة من اللغة وتوظيفها في استنباط المعاني؛ مختلفون في مقدار ذلك قلة وكثرة وتوسطا، فبعضهم ركز على المنقول والمأثور، وكان تعرضه لمباحث اللغة قليلا، وتركيزه

⁽¹⁾الكشاف: 537/3.

⁽²⁾ينظر الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، أحمد بن يوسف المعروف بالسمين الحلبي، تح:أحمد محمد الخراط، دار القلم، دمشق، 390/7. والغضاضة في حق علي ﷺ في مناداة الحسن والحسين ﷺ باسم أمهما فاطمة ، دون اسمه.

⁽³⁾الاتقان: 2294/6.

على استجلاء المعنى بها نادرا، وبعضهم - بالمقابل - ركز عليها غاية التركيز وجعلها أصل البحث والنظر، والمعتمد في الوقوف على المعاني واختيار أولى الأقوال بالصواب، وتوسط آخرون فمزجوا بين الأثر واللغة، واعتمدوا عليهما بنفس الحظ والقدر مع ميل لأحدهما دون الآخر عند التعارض وعدم إمكانية الجمع.⁽¹⁾

والكلام عن اللغة في التفسير محل اهتمام كثير من الباحثين، فلا تكاد توجد دراسة لمنهج واحد من هؤلاء المفسرين إلا جعلت الجانب اللغوي أحد مكوناته، بل لقد شكل التفسير اللغوي للقرآن الكريم موضوع دراسة مستقلة لأحد الباحثين المعاصرين.⁽²⁾

⁽¹⁾ قضايا اللغة في كتب التفسير: المنهج-التأويل-الإعجاز، الهادي الجطلوي، دار محمد علي الحامي للنشر والتوزيع، صفاقس، ط1، 1988، ص23 وما بعدها، أثر الدلالات اللغوية في التفسير عند الطاهر بن عاشور في كتابه التحرير والتنوير، مشرف بن أحمد الزهراني، أطروحة دكتوراه، جامعة أم القرى، مكة، 2007، ص 68 وما بعدها.

⁽²⁾ التفسير اللغوي للقرآن الكريم، مساعد بن سليمان بن ناصر الطيار، دار ابن الجوزي، الرياض: ص200، والكتب التي ألفت في بيان تأثير التفسير في اللغة وتأثره بها كثيرة جدا، أذكر منها على سبيل المثال ما يأتي:

أ- أثر المعنى النحوي في تفسير القرآن الكريم بالرأي، بشيرة علي فرج العشيري.

ب- المقاييس البلاغية في تفسير التحرير والتنوير لمحمد الطاهر ابن عاشور، حواس بري.

ج- نظرات لغوية في القرآن الكريم، صالح بن حسين العايد.

د- التأويل اللغوي في القرآن الكريم: دراسة دلالية، حسين حامد الصالح.

هـ- الاتجاه البياني في تفسير القرطبي الجامع لاحكام القرآن، محمد رضا حسن الحسن.

وقد صدر عن دار الغوثاني للدراسات القرآنية بدمشق كتاب "كشاف الدراسات القرآنية" ويضم الرسائل الجامعية في الدراسات القرآنية من عام 1930 حتى عام 2005، وهو من جمع وإعداد د. عبد الله محمد الجبوسي، وقد ضمنه رسائل وأطاريح من 105 جامعة في أكثر من 25 دولة، ويشمل عناوين الرسائل التي تمت كتابتها باللغة العربية والتركية والإنجليزية والفارسية، وقد قال مؤلفه في المقدمة: «وقد لمست خلال الجمع أن عددا كبيرا من العناوين كان تحت الدراسات اللغوية أي ضمن كليات أخرى غير كلية الشريعة، مثل كلية الآداب، وكليات التربية».

الفرع 2: معايير تقسيم التفاسير اللغوية للقرآن.

المتكلمون في الجوانب اللغوية من تفسير القرآن الكريم -مع اتفاقهم على أهميتها فيه- مختلفون في طريقة تقسيمها وتبويبها، فقد اعتمد بعضهم السياق الزمني التاريخي، فتعرض للتفاسير اللغوية من عهد النبي ﷺ إلى غاية تفسير البحر المحيط وعده خط النهاية⁽¹⁾.

واعتمد غيرهم على مقدار العناية والاهتمام فقسموا التفاسير إلى تفاسير انصب اهتمامها على التفسير اللغوي فقط، وأخرى توسعت فيه توسعا بالغا، وثالثة كان من ملامحها المهمة، أو قسموها إلى كتب مكتفية باللغة وأخرى مستفيدة منها وأخرى غير متعوضة لها أصلا⁽²⁾.

واعتمد قوم آخرون تقسيما آخر، فذكروا المتعلق بمفردات اللغة، والمتعلق بالنحو والقضايا الإعرابية، والمتعلق بالأساليب البيانية⁽³⁾.

و قد اعتمدت المعيار الأخير أصلا مع الاستفادة من المعيار الزمني بالإشارة إلى صدر التفسير اللغوي في عهد النبي ﷺ والصحابة والتابعين، وأجعل كتب المعاجم وكتب غريب القرآن مستقلين كلا على حده، رغم انتمائهما إلى كتب المفردات؛ لخصوصية كل منهما عن الآخر كما سيأتي في موضعه⁽⁴⁾، وأخصص قسما للحديث عن التفسير في كتب النحو، ذلك أن مقصود هذا الفصل هو معرفة مدى اهتمام أصحاب هذه المؤلفات -وهم يقررون قواعدهم العربية - بتفسير معاني الآيات القرآنية، بغية توضيح العلاقة الوثيقة بين علوم اللغة وعلم التفسير.

(1) ينظر: قضايا اللغة في كتب التفسير، الهادي الجطلوي، ص 23.

(2) أثر الدلالات اللغوية في التفسير عند الطاهر بن عاشور في كتابه التحرير والتنوير: ص 68.

(3) ينظر لمحات في علوم القرآن واتجاهات التفسير، محمد بن لطفي الصباغ، المكتب الإسلامي، بيروت، ط3، 1990، ص 219.

(4) تنتظر ص 71 من هذه الأطروحة.

المبحث الثالث: التفسير اللغوي في عهد النبي ﷺ والصحابة وفي عهد التابعين.

البحث في هذه المراحل الثلاث يهدف إلى محاولة التعرف على المسار الذي اتخذه تفسير القرآن من جهة اللغة في القرون الأولى، ومنحى تطوره والاهتمام به في عهد أئمة الإسلام الأوائل الذين لا يدرجون ضمن أئمة اللغة مع أن اللغويين يحتجون بكلام من كان في عهدهم - بل وبكلام من جاء من بعدهم - على عريية كلامهم وتقدير قواعدهم.

المطلب الأول: التفسير اللغوي في عهد النبي ﷺ والصحابة.

هذه المرحلة مهمة جدا في تاريخ التفسير اللغوي، ورغم أنها لا تمثل مرحلة الذروة في الاعتماد على اللغة إلا أنها يمكن أن تعد البداية الأولى في طريقه الذي سيعرف تطورا كبيرا فيما بعد.

الفرع الأول : التفسير اللغوي في عهد النبي ﷺ.

قال الله تعالى ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ النحل ١١ فقد كان تبينه ﷺ لمعاني ما أنزل إليه من ربه سبحانه وتعالى أهم وظائفه النبوية في دعوته إلى الله، ولقد قام بذلك على خير نهج وأقوم سبيل، ذلك أنه أفهم الناس لكلام الله تعالى، ولو لم يكن كذلك لما وسعه أن يفهم غيره، فضلا عن إحاطته بمقاصد الآيات والمأمه بكل أسباب النزول.

وقد كان رسول الله ﷺ أفصح العرب لسانا، وأوضحهم بيانا، وأعذبهم نطقا، وأسدّهم لفظا، وأبينهم لهجة، وأقومهم حجة، وأعرفهم بمواقع الخطاب، وأهداهم إلى طرق الصواب⁽¹⁾، ومن أجل ذلك فإن تفسيره لا معقب له، ولا مشكك في حكمته وصحته، وبالتأمل فيما وصلنا من تفسيراته ﷺ للقرآن -وهي قليلة- ندرك أنها انصبت على معاني الكلام ومقاصده العميقة، ولقد كان في سلوكه

(1) النهاية في غريب الحديث والأثر، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري بن الأثير، تح: طاهر أحمد الزاوي وغيره، دار إحياء التراث العربي، بيروت: 4/1.

اليومي خير شارح للقرآن الكريم، ولم يكن في حاجة لأي وسيلة لفهم القرآن الكريم، لغة كانت أو غيرها، والعرب الذين نزل القرآن فيهم لم تكن عندهم مشكلة لغوية، ولا كان النبي ﷺ أستاذ لغة، وإنما كانت مشكلتهم مع الايمان والكفر والحق والباطل.

وقد اختلف العلماء في مقدار ما فسر النبي ﷺ من القرآن الكريم للصحابة، فقال بعضهم إنه استوعبه كله لأن الله تعالى أمره بالبيان، ولأنه كان يعلم الصحابة القراءة والعلم والعمل جميعا وهو رأي ابن تيمية وغيره، وقال آخرون لم يبين لهم منه إلا القليل، وهو ما دعت إليه الحاجة من الجواب عن سؤال وإزالة إشكال أو تصحيح مفهوم خاطيء أو دفع موقف باطل وهو رأي السيوطي وغيره⁽¹⁾، إلا أنهم اتفقوا على أنه لم يؤثر عنه ﷺ جمع الصحابة في مجلس واحد، وقيامه مقام المفسر للقرآن الكريم آية آية.⁽²⁾

وهناك تفسير نبوي للقرآن الكريم ماثوث في الصحيحين مجموع تحت كتاب تفسير القرآن، وهو مجموعة أبواب مصرح برفع بعضها إلى النبي ﷺ يعد إلى التفسير المعجمي المتعلق بالنص أقرب منه إلى غيره، إذ فيه تفسير لبعض كلمات في سور القرآن الكريم، فعن أبي ذر رضي الله عنه عن النبي ﷺ في قوله تعالى ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ

(1) والصواب هو الثاني، ينظر: شرح مقدمة التفسير لابن تيمية، محمد بن صالح العثيمين، دار الوطن، الرياض، 1995، ص 21، والتفسير النبوي للقرآن وموقف المفسرين منه، محمد إبراهيم عبد الرحمن، مكتبة الثقافة الدينية، ط 1995، ص 51-58، فلا يعقل أن يبين النبي ﷺ للصحابة ما يعرفون معناه بالبديهة والفترة، أما ما كان مجهولا عند قوم فهو معلوم عند آخرين، وهو محل النظر والاجتهاد، وهذا من علامات صلاحية القرآن لكل زمان ومكان. ينظر: اختلاف المفسرين، أسبابه وآثاره، ص 21.

(2) قضايا اللغة في كتب التفسير، ص 42.

عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ﴿البقرة ١٦٣﴾، أنه قال: { والوسط العدل }⁽¹⁾، وعن عدي بن حاتم رضي الله عنه قال: « قلت: يا رسول الله ما الخيط الأبيض من الخيط الأسود، أهما الخيطان؟ قال: إنك لعريض القفا إن أبصرت الخيطين، ثم قال: لا بل هو سواد الليل وبياض النهار »⁽²⁾.

فالملاحظ أنه شرح يقوم على الترادف التقريبي، من سماته البارزة الاختصار إلى حد الإعراض عن السياق الذي وردت فيه اللفظة المشروحة.⁽³⁾

ومهما يكن من أمر فإن التفسير المنسوب إلى النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن تفسيراً لغوياً إلا فيما ندر، ذلك أنه صلى الله عليه وسلم لم يكن في حاجة إلى الاهتمام بلغة النص وصناعته قصد الوصول إلى دلالاته ومعناه، إذ أن مكانته التشريعية الروحية المستمدة من السماء أمدته بسلطة تعلو عن اللغة ذاتها، وأغنته عن الاستدلال على صحة ما يفسر به كلام الله، وجعلته غير محتاج إلى شعر يدعم به المعنى اللغوي الذي يفسر به الآية، والذي لو قال ببعضه غيره لم يكن مقبولا مقنعا، بل ربما كان مدعاة إلى الطعن والتكذيب ما لم يتكئ على الحجة اللغوية ويستند على الدليل عليها من كلام العرب، »
فالتفسير النبوي الذي يمكن أن يعد لغوياً يستمد حجته من ذاته، وشرحه صلى الله عليه وسلم هو الشرح المتعالي عن شواهد اللغة وأقوال أهلها، بل هو اللغة في أرقى صورها.⁽⁴⁾

(1) رواه البخاري، حديث رقم 4487، فتح الباري شرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، دار السلام، الرياض، دار الفحاء، دمشق، ط 1، 1997، 215/8.

(2) رواه البخاري، حديث رقم 4510، فتح الباري: 229/8.

(3) ومن أمثلة ذلك، تفسيره صلى الله عليه وسلم الظلم بالشرك، والقوة بالرمي، والحساب بالعرض. ينظر التفسير والمفسرون، 37/1.

(4) قضايا اللغة في كتب التفسير: ص 42.

قال الأصمعي (ت216) «إن أخوف ما أخاف على طالب العلم، إذا لم يعرف النحو أن يدخل في جملة قول النبي ﷺ {من كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار}، لأنه لم يكن يلحن، فمهما رويت عنه ولحنت، كذبت عليه»⁽¹⁾.

وقال ابن حزم (ت456): «و أما اللحن في الحديث؛ فإن كان شيء له وجه في لغة العرب فليروه كما سمعه، ولا يبدله ولا يرده إلى أفصح منه و لا إلى غيره، وإن كان شيئاً لا وجه له في لغة العرب البتة؛ فحرام على كل مسلم أن يحدث باللحن عن النبي ﷺ، فإن فعل فهو كاذب مستحق للنار في الآخرة، لأننا قد أيقنا أنه -عليه السلام- لم يلحن قط، كتيقنا أن السماء محيطة بالأرض، وأن الشمس تطلع من المشرق وتغرب في المغرب، فمن نقل عن النبي ﷺ اللحن فقد نقل عنه الكذب بيقين، وفُرض عليه أن يصلحه، ويكتبه معرباً، ولا يحدث به إلا معرباً، ولا يلتفت إلى ما وجد في كتابه من لحن، ولا إلى ما حدث شيوخه ملحوناً»⁽²⁾.

الفرع الثاني: التفسير اللغوي في عهد الصحابة.

بعد وفاة النبي ﷺ لم يبق الأمر على الحالة التي كان عليها، ويصور ذلك ابن الأثير بقوله: «فتحت الأمصار وخالط العرب غيرجنسهم من الروم والفرس والحش والنبط ... فاختلفت الفرق وامتزجت الألسن وتداخلت اللغات ونشأ بينهم الأولاد فتعلموا من اللسان العربي ما لا بدّ لهم في الخطاب منه وحفظوا من اللغة ما لا غنى لهم في المحاوره عنه وتركوا ما عداه لعدم الحاجة اليه

(1) غريب الحديث، الخطابي، 63/1، وينظر معجم الأدباء، 29/1.

(2) الإحكام في أصول الأحكام، أبو محمد علي بن حزم الأندلسي، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط 90/2، 1979.

وأهملوه لقلّة الرّغبة في الباعث عليه فصار بعد كونه من أهمّ المعارف مطرّحاً مهجوراً وبعد فرضيته اللازمة كأن لم يكن شيئاً مذكوراً⁽¹⁾.

وإذا كان هنالك شخص يستحق أن ينعى بالمفسر اللغوي للقرآن الكريم في هذه الفترة؛ فلن يكون إلا عبد الله بن عباس رضي الله عنه، الذي قال عنه عبد الله بن مسعود رضي الله عنه [نعم ترجمان القرآن ابن عباس، لو أدرك أسناننا ما عشره منا رجل]،⁽²⁾ وقد استأثر بدعاء نبوي عزيز، فقد قال رضي الله عنه: {ضمّني رسول الله صلى الله عليه وآله وقال: اللهم علمه الكتاب}⁽³⁾، وكان النبي صلى الله عليه وآله استشعر أن الخلاف في القرآن سيحتد، وأن الحاجة إلى تفسيره ستقوى، فمهد لمواجهة ذلك كله بتحضير خليفة في التفسير، ولذلك فلا عجب أن ابن عباس رضي الله عنه مع صغر سنه من جهة، وإحجام كبار الصحابة وتخرجهم من تفسير بعض آيات القرآن الكريم من جهة أخرى، كان راغباً في التفسير جريئاً عليه باحثاً عن مواطن الغموض فيه حتى يزيله وبميط عنه اللثام.

وقد كان الخليفة الراشد عمر بن الخطاب رضي الله عنه معجباً جداً بمبلغ علم ابن عباس وفهمه للقرآن الكريم، وكان يُحْضِرُهُ - وهو صغيرٌ - مع أشياخ بدر، فكان بعضهم وجد في نفسه فقال: [لم تدخل هذا معنا ولنا أبناء مثله؟ فقال عمر رضي الله عنه «إنه من حيث علمتم»، ثم قال: ما تقولون في قوله الله تعالى ﴿إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ﴾ فقال بعضهم: أمرنا نحمد الله ونستغفره إذا نصرنا وفتح علينا، وسكت بعضهم فلم يقل شيئاً، ثم سأل عنها ابن عباس فقال: «هو أجل رسول الله صلى الله عليه وآله أعلمه له»

(1) النهاية في غريب الحديث والأثر: 5/1.

(2) أخرجه أحمد، حديث رقم 1863، فضائل الصحابة، أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني، تح: وصي الله محمد عباس، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1983.

(3) أخرجه البخاري، حديث رقم 75، فتح الباري، 232/1، ومسلم، حديث رقم 6318، المنهاج شرح صحيح مسلم ابن الحجاج، يحي بن شرف النووي، دار المعرفة، بيروت، ط 5، 1998، 254/15.

فأقره على فهمه قائلا : « ما أعلم منها إلا ما تقول »⁽¹⁾، فأعلمهم بأن العبرة بالعلم وليست بالسن، لاسيما إذا كان العلم متعلقا بتفسير كلام الله تعالى، وبين لهم أن ابن عباس رضي الله عنهما رغم صغره أوتي فهما ثاقبا للقرآن الكريم لم يؤتوه هم فضلا عن غلمانهم.

وأبرز مثال تتجلى فيه عناية ابن عباس رضي الله عنهما باللغة في التفسير هو إجاباته على مسائل نافع ابن الأزرق (ت65)، فقد أجاب بطريقة يتبين للناظر فيها من أول وهلة أن ابن عباس رضي الله عنهما طبق ما أوصى به من التماس معاني القرآن في الشعر لأنه ديوان العرب تطبيقا فعليا⁽²⁾.

لقد نص الله تعالى في أكثر من موضع من كتابه على أنه كلام نازل باللسان العربي، ولهذه الصفة-أعني عربية القرآن- خطورة ليست لغيرها، ذلك أن إثباتها مرتبط بشرطين: الإفهام والإعجاز، فلا بد أن تكون ألفاظه ومعانيه على الصور التي عهدا العرب في جاهليتهم، وإلا لم يكن مفهما لهم، وإذا لم يكن مفهما لهم بأن كان نازلا على صورة لا عهد لهم بها، أو كان نازلا على غير سنن كلامهم، فلن يتأتى القول بتحقيق الشرط الثاني الذي له أهمية بالغة، وهو شرط الإعجاز، فهم لم يوصفوا بالعجز إلا والقرآن نازل بلسانهم مفهوم عند أكثرهم، ومع ذلك لم يقدرُوا على الإتيان بسورة من مثله فضلا عن الإتيان بمثله.

وهذا يبين مدى الأهمية الكبيرة للقول بالتزام القرآن الكريم بالقواعد التي كان العرب يتكلمون وفقها، لأن أي محاولة تهدف إلى الإقناع بأن لغة القرآن غير لغة العرب، فإنما تهدف لإضعاف

(1) أخرجه البخاري في كتاب تفسير القرآن، حديث رقم 4970، فتح الباري، 939/8.

(2) إيضاح الوقف و الابتداء، 382/1، إعراب القراءات السبع وعللها، الحسين بن أحمد بن خالويه، تح: عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1، 1، 29/1992. وقد ضعف الأئمة أغلب تلك المسائل متنا، لكنهم ذكروها وشرحوها لثبوت أكثرها من طرق أخرى، ولأنها لم تشتمل على ما يستكر. ينظر الشاهد الشعري في تفسير القرآن ص 266.

الوشائج القوية بين العروبة والإسلام، ورفع منزلة الأعاجم ولغاتهم، وأخطر من ذلك كله أنها تهدي لفهم النص القرآني بتحرر، دونما تقيد بقيود اللغة العربية في مفرداتها وتركيبها⁽¹⁾.

وبالعودة إلى مسائل نافع بن الأزرق (ت65)، فإن ما يبرر إجابات ابن عباس عليها عن طريق الاستشهاد بالشعر العربي ما تميز به القول المنسوب إلى نافع من تحد وسخرية، عندما قال يخاطب رفيقه نجدة بن عويمر (ت69): « قم بنا إلى هذا الذي يجترىء على تفسير القرآن بما لا علم له به » فقاما إليه فقالا: « إنا نريد أن نسألك عن أشياء من كتاب الله فتفسرها لنا وتأتينا بمصادقه من كلام العرب، فإن الله إنما أنزل القرآن بلسان عربي مبين »، فقال ابن عباس رضي الله عنه: « سلاني عما بدا لكما »، فكان ابن عباس إذا أجاب نافعاً عن معنى الآية يقول له نافع: « وهل تعرف العرب ذلك في كلامها؟ » فيقول ابن عباس: « نعم أما سمعت ما قال الشاعر .. »، ويأتيه بالشاهد عليه⁽²⁾، وكأن ابن الأزرق أراد أن يصل إلى تعجيز ابن عباس والتشكيك في صحة تفسيره بالسعي إلى الوصول إلى شيء غريب لا وجود له في كلام العرب ولا استعمال له في حديثهم، والذي يؤكد نيته تلك أنه قال له بعد سلسلة من الأسئلة: « فأخبرني عن سليمان بن داود لم ذكر الهدهد من بين الطير؟ » قال: « إن الهدهد كان يبصر الماء من تحت الأرض كما يبصر الرجل الماء في القارورة ». قال: « يا ابن عباس كيف يبصر الماء تحت الأرض، ولا يبصر الفخ؟ قال: ويحك أما علمت أن القضاء يفل الحذر »⁽³⁾.

(1) قضايا اللغة في كتب التفسير: ص 121.

(2) الاتفاق في علوم القرآن: 848/3.

(3) مسائل نافع ابن الأزرق عن عبد الله بن عباس، تح: محمد أحمد الدالي، دار الجفان والجوابي، ط1، 1991، ص79.

وقد شملت مسائل ابن الأزرقي لابن عباس سبعة وثمانين ومائتي (287) لفظاً من ألفاظ القرآن الكريم، استشهد عليها ابن عباس بنحو ثلاثمائة (300) بيت شعري من الأشعار المحتج بها في اللغة، منها ما لم يوجد في غير هذه المسائل⁽¹⁾، وقد عد بعض الباحثين⁽²⁾ إجابات ابن عباس على أسئلة ابن الأزرقي البداية الفعلية لمحاولات التفسير اللغوي الخالص للقرآن الكريم، وأن مقارنة الأبيات الشواهد التي ذكرها ابن عباس بتفسير القرن الثاني الهجري، توضح أن بعض تلك الأبيات اعتبرت مقياساً عند علماء اللغة في القرن ذاته، وتعد من الشواهد المعتمدة في شرح الألفاظ النادرة التي سماها اللغويون العرب باسم الغريب، والتي سيأتي الحديث عنها لاحقاً⁽³⁾.

مما سبق يتضح أن ابن عباس رضي الله عنه جدير بأن يعد أول من تصدى لتفسير القرآن الكريم والاستشهاد عليه باللغة العربية، وإن كان دافعه إلى ذلك إقامة الحجة على صحة تفسيره، لا الوصول إليه بها، وهذه مرحلة سيأتي أوانها عند المفسرين من بعد القرن الثاني الهجري، حيث قابلتهم مجموعة من الآيات القرآنية لم يجدوا لها تفسيراً شافياً، فلم يجدوا بداً من جعل اللغة الأداة الموصلة إليه، فتطور دور اللغة من الاستشهاد على صحة معنى الآية الموجود أصلاً، إلى إخراجها إلى حيز الوجود.

وإذا كان عبد الله بن عباس هو نجم الصحابة المستشهرين على التفسير باللغة، فإن عدداً منهم سلك المسلك ذاته، ومن أمثلة ذلك ما رواه الطبري أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قرأ هذه الآية: ﴿وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾ الأنعام ١٦٥ بنصب الرءاء، وقرأ بعض من عنده من أصحاب

(1) المرجع السابق: ص 10.

(2) تاريخ التراث العربي في علوم القرآن والحديث، فؤاد سزكين، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط1، 1/1991، 61.

(3) في ص 71 وما بعدها من هذه الأطروحة.

رسول الله ﷺ: "ضَيْفًا حَرَجًا". فقال عمر: « ابغوني رجلا من كنانة واجعلوه راعياً، وليكن مدلجياً. قال: فأتوه به فقال له عمر: يا فتى ما الحرجة؟ قال: "الحرجة" فينا الشجرة تكون بين الأشجار التي لا تصل إليها راعية ولا وحشية ولا شيء. قال: فقال عمر: كذلك قلب المنافق لا يصل إليه شيء من الخير»⁽¹⁾.

ولقد تأثر المفسرون بمنهج ابن عباس رضي الله عنهما في جوابه لنافع بن الأزرق في الاستشهاد بالشعر، ولم يشذ أحد منهم من لدن أبي عبيدة إلى المعاصرين من المفسرين مروراً بكبار المفسرين وعلى رأسهم الطبري، وأكثر من نسج على منوال مسأله دون أن يشير إليها أدنى إشارة أبو النصر السمرقندي في كتابه الموضح في التفسير⁽²⁾.

المطلب الثاني: التفسير اللغوي في عهد التابعين.

لما تولى عثمان رضي الله عنه الخلافة، تفرق كثير من الصحابة في الأمصار، وأنشؤوا مدارس في التفسير وتتلذذ على أيديهم عدد كبير من التابعين الذين حملوا عنهم لواء التفسير فيما بعد، ورأوا أن الدين دخله أقوام كثيرون لا يتقنون العربية فاشتدت الحاجة إلى بيان معاني التنزيل الحكيم وفق ضوابط وشروط تكفل عدم الخروج عن الإطار الصحيح، ومن أهمها أنه لا يجوز لأحد أن يتكلم في كتاب الله من غير علم بلغات العرب وأساليبهم، واتفقت كلمتهم على التأكيد على ضرورة تعلم اللغة العربية واستخدامها لتفسير القرآن⁽³⁾.

وبالنظر في تفاسير التابعين على مختلف مذاهبهم ومدارسهم يمكن أن نستنتج أن البحوث اللغوية في عهدهم عرفت نمواً وتوسعا كبيرين، وذلك في مستويات اللغة المختلفة، ومن أجل

(1) ومن أمثلة ذلك جامع البيان 545/9.

(2) الشاهد الشعري في تفسير القرآن الكريم، ص: 293.

(3) التفسير في عصر الصحابة، مصطفى مسلم، دار المسلم، الرياض، ط 1، 1995، 41/1.

الاهتمام الفائق باللغة في التفسير فإن بعض كبار الأئمة من التابعين قلت عنهم الرواية إذا ما قورنوا بغيرهم بسبب عدم إلمامهم الكافي باللغة أحيانا أو بسبب وقوعهم في اللحن أحيانا أخرى، وبالمقابل اتسعت الرواية عن غيرهم لأسباب شتى أبرزها تمكنهم من اللغة العربية وقدرتهم على توظيفها في استنباط المعاني.

فإذا أخذنا الصنف الأول فإننا نجد إماما كبيرا وهو عطاء بن أبي رباح (ت114) الذي أقر بعلمه وفقهه أكابر الصحابة وكان ابن عمر وابن عباس رضي الله عنهما ينكران على أهل مكة أسئلتهم ويقولان لهم: «كيف تسألون وفيكم عطاء؟»⁽¹⁾ نجده قليل الرواية في التفسير، لأنه اهتم بالفقه والفتوى من جهة، ولأنه كان لا يعتمد على اللغة في التفسير إلا قليلا من جهة أخرى، وإذا ما رُمّت في كلامه شاهدا من أشعار البلغاء، أو حجة من كلام الفصحاء؛ فلا تكاد تظفر ببغيتك. على أن هذا الشح لم يكن زهدا منه، وإنما كان لعدم تمرسه في اللغة العربية، وقد عرف ذلك من نفسه بل وأقر به، فقد قال - وقد بلغ من العمر تسعين سنة - : «وددت أني أحسن العربية»⁽²⁾.

كما أن بعض أئمة التفسير كان قليل التعرض لتفسير آيات القرآن بسبب التهيّب والتورع من جهة وبسبب كثرة لحنه من جهة أخرى، ومن هؤلاء الإمام إبراهيم النخعي (ت96) الذي قال عنه الذهبي (ت748): «وكان لا يحكم العربية وربما لحن»⁽³⁾.

والأمر ينعكس تماما إذا تحدثنا عن الحسن البصري (ت110) أو تلميذه قتادة (ت117)، إذ قد لقيت آراؤهما في التفسير عناية فائقة، وتناقلها الرواة فيما بينهم على صعيد واسع، فأما الحسن فقد

(1) سير أعلام النبلاء: 81/5، حلية الأولياء: 356/3.

(2) سير أعلام النبلاء: 7/5، غريب الحديث للخطابي: 61/1.

(3) ميزان الاعتدال في نقد الرجال، شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، تح: علي محمد معوض وآخر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1995، 204/1.

تميز بعذوبة الأسلوب وفصاحة اللسان حتى شُبّه كلامه بكلام الأنبياء⁽¹⁾، وقال أبو عمرو بن العلاء (ت154): «ما رأيت أفصح من الحسن والحجاج، فقل له: فأيهما أفصح؟ قال: الحسن»⁽²⁾ وقال ابن عون (ت232): «ما شبّهت لهجة الحسن البصري إلا بلهجة رؤبة (ت145)، ولم يوجد له ولا لأبيه في شعرهما حرف مدغم قط»⁽³⁾ وروي عن الشافعي (ت204) أنه قال: «لو أشاء أقول: إن القرآن نزل بلغة الحسن لقلت لفصاحته»⁽⁴⁾.

ومما رواه الجاحظ (ت255) أن يزيد بن أبان الرقاشي (ت110) تكلم، ثم تكلم الحسن وأعرابيان حاضران، فقال أحدهما لصاحبه: «كيف رأيت الرجلين؟» فقال: «أما الأول فقاص مجيد، وأما الثاني فعربي محكّ»⁽⁵⁾، وقد سئل الحسن عن إمام يَلْحَنُ فقال: «أخروه»⁽⁶⁾

وأما قتادة (ت117) فقد أخذ عن الحسن البصري وسعيد ابن المسيب (ت94)، وانتشرت أقواله في التفسير انتشارا كبيرا؛ ليس بسبب اهتمامه بالآثار وعنايته بها فحسب، وإنما بسبب معرفته باللغة، واطلاعه الواسع على كلام أهلها أيضا، وقد أقر بفضل خلقه من الناس، بل إن سعيد ابن المسيب (ت94) وهو من مشايخه قال له: «لم أر أحدا أسأل عما يختلف فيه منك»، وقال عنه الذهبي (ت748): «كان رأسا في العربية والغريب وأيام العرب»⁽⁷⁾.

(1) روى أبو نعيم عن الأعمش أنه قال: «ما زال الحسن البصري يعي الحكمة حتى نطق بها»، وكان إذا ذكر عند أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين قال: «ذاك الذي يشبه كلامه كلام الأنبياء» حلية الأولياء: 147/2.

(2) البيان والتبيين، أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط7، 1998، 163/1، و 219/2.

(3) خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، عبد القادر بن عمر البغدادي، تح: محمد نبيل طريفي، إميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1998، 103/1.

(4) غاية النهاية في طبقات القراء: 235/1.

(5) البيان والتبيين: 204/1.

(6) إيضاح الوقف والابتداء، حديث رقم 40، 29/1، غريب الحديث للخطابي: 61/1.

(7) السير: 276/5.

وبلغ من شهرته أن أبا عبيدة (ت210) قال: « ما كنا نفقد في كل يوم راكبا من ناحية بني أمية

ينبخ على باب قتادة، فيسأله عن خبر أو نسب أو شعر»⁽¹⁾

ويقول همام بن يحيى (ت164) « ما سمعتم من حديث قتادة ملحونا فأعربوه، فإن قتادة كان لا

يلحن»⁽²⁾، ولأنه كان كذلك فقد كان يترك الرواية عن نافع (ت117) ويروي عن غيره، فلما سئل عن

سبب ذلك قال: «إن نافعا كان علجا لحانا»⁽³⁾.

وعن معمر قال: « سألت أبا عمرو بن العلاء (ت154) عن قوله تعالى ﴿وَمَا كُنَّا لَهُ مُقْرِنِينَ﴾

الزخرف ﴿١٣﴾ فلم يجبني، فقلت: إني سمعت قتادة يقول: مطيقين. فسكت، فقلت له: ما تقول يا أبا

عمرو؟ فقال: حسبك قتادة، فلولا كلامه في القدر ما عدلت به أحدا من أهل دهره»⁽⁴⁾.

ومن أجل ذلك أنكر الإمام ابن عاشور (ت1393) ما رواه الزمخشري (ت538) من أن قتادة

لما دخل الكوفة أمر أبو حنيفة (ت150) أهلها أن يسألوه عن نملة سليمان أكانت ذكرا أم أنثى،

فسألوه فأفحّم، فقال أبو حنيفة: « إنها كانت أنثى ولو كانت ذكرا لكان الله قال في القرآن: قال

نملة». قال ابن عاشور: « إن اللغة لا تساعد على ذلك...وغالب ظني أن القصة مختلقة اختلاقاً

غير متقن»⁽⁵⁾.

(1) وفيات الأعيان: 85/4، معجم الأدباء: 275/2، وقد توفي قتادة وعمر أبي عبيدة 7 سنوات، ومع ذلك يتذكر الأمر ويرويه.

(2) غريب الحديث، المرجع السابق: 61/1.

(3) العلل ومعرفة الرجال، أحمد بن حنبل الشيباني، تح: وصي الله عباس، المكتب الإسلامي، بيروت، ط1، 1988، 83/3.

(4) وفيات الأعيان: 85/4.

(5) التحرير والتنوير: 242/19.

ويمكن أن نتلمس جوانب تأثير اللغة في تفسير التابعين من خلال العناصر الآتية:

الفرع الأول - المعرفة بلسان العرب عموما وبلغات القبائل خصوصا.

لقد كان التابعون على دراية كبيرة بلغات العرب، بل كانوا من العرب المحتج بلغتهم، وقد استعملوها في تفسير كثير من الآيات القرآنية وعلى ذلك أمثلة كثيرة جدا يطول المجال كثيرا إذا حاولنا حصرها، لكننا سنذكر جملة منها.

قال مجاهد (ت102) في قوله تعالى ﴿وَلَا تَمْنُنْ تَسْتَكْثِرُ﴾ المدثر ﴿٥١﴾: «تَمْنُنْ» في كلام العرب تضعف، وجاء عنه في قوله تعالى ﴿فِي جِيدِهَا حَبْلٌ مِّن مَّسَدٍ﴾ المسد ﴿٥٠﴾ قوله: «طوق من حديد، ألا ترى أن العرب تسمي البكرة مسدا».

وفي تفسير قوله تعالى ﴿قُلْ إِنْ كَانَ لِلرَّحْمَنِ وَلَدٌ﴾ الزخرف ﴿٨١﴾ قال قتادة وزيد بن أسلم (ت136): «هذا قول العرب معروف "إن كان" ما كان»⁽¹⁾.

وفي تفسير قوله تعالى ﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ﴾ الروم ﴿٥١﴾، قال عكرمة (ت104): «إن العرب تسمي الأمصار بحرا»، وقال الحسن عندما تعرض لتفسير قراءة ابن عباس وأبي هريرة رضي الله عنهما

(1) أي أن "إن" هنا نافية، وهذا أحد أقوال في المسألة، وفيها أقوال أخرى ذكرها ابن جرير في جامع البيان: 654/20.

ومن علامات كون "إن" نافية أن تأتي بعدها "إلا"، أو "لما" التي بمعناها، إلا أنها قد تدل على النفي مع عدم وجود "إلا" أو "لما" وقد ورد ذلك في ست مواضع من القرآن الكريم، ينظر: دراسات لأسلوب القرآن الكريم، محمد عبد الخالق عزيمة، دار الحديث، القاهرة: 1/636.

(سَرَابِيلُهُمْ مِّن قَطْرِ آَنِ) ابراهيم ﷺ قال: «كانت العرب تقول للشيء إذا انتهى حره: قد أنى حر هذا» (1).

وقال قتادة في قوله تعالى ﴿وَتِيَابَكَ فَطَهَّرْ﴾ المدثر ﷻ: «كانت العرب تسمي الرجل إذا نكث ولم يف بعهد أنه دنس الثياب، وإذا وقى وأصلح قالوا: مطهر الثياب»، وفي قوله عز وجل ﴿وَأَمَّا مَن خَفَّتْ مَوَازِينُهُ ۖ فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ﴾ القارعة ﷻ-ﷻ قال: «هي كلمة عربية، وكان الرجل إذا وقع في أمر شديد قالوا: هوت به أمه» (2).

وقال الحسن في قوله تعالى ﴿وَحَرِّقُوا لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ الأنعام ﷻ: «حَرِّقُوا -بالتخفيف- كلمة عربية، كان الرجل إذا كذب في النادي قيل: حرقها ورب الكعبة»، وسأله أيوب (ت131) عن قوله تعالى ﴿حَمَلَتْ حَمَلًا خَفِيفًا فَمَرَّتْ بِهِ﴾ الأعراف ﷻ فقال: «لو كنت امرأ عربيا لعرفت ما هي، إنما هي فاستمرت به»، وروى عنه قتادة (ت117) في قوله تعالى ﴿كَلَّا لَا وَزَرَ﴾ القيامة ﷻ قوله: «كانت العرب في الجاهلية إذا خشوا عدوا قالوا: عليكم الوزر، أي عليكم الجبل» (3).

(1) وقرأ بها من التابعين علقمة وسعيد بن جببر و ابن سيرين والحسن والربيع بن أنس. ينظر: المحتسب في تبیین وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها، أبو الفتح عثمان بن جني، تح: علي النجدي الناصف وعبد الحليم النجار وعبد الفتاح اسماعيل شلبي ووزارة الأوقاف بجمهورية مصر العربية، 1994، 366/1.

(2) جمع هذه التفاسير د: محمد بن عبد الله بن علي الخضير في كتابه: تفسير التابعين، عرض ودراسة، دار الوطن، الرياض، ط1، 1999، 690/2 و285/1.

(3) المرجع السابق: 204/1.

وإذا كانت هذه النقول عن العرب بصفة عامة من دون تسمية قبيلة بعينها، فإن ثمة مجموعة أخرى من ألفاظ القرآن فسرت نسبة إلى قبائل بعينها، وهذا مسلك أكثر دقة وتخصيصا، وقد كان للتابعين من ذلك حظ وافر، لاسيما من كان منهم كثير الرحلات والتنقل كعكرمة الذي قال في حقه ابن خلكان (ت681) : « كان كثير التطواف والجولان في البلاد، دخل خراسان وأصبهان ومصر وغيرها من البلاد»⁽¹⁾، ومن أجل ذلك فقد نُقل عنه تفسير كثير من الكلمات القرآنية نسبة إلى قبائل بذاتها.

ومن أمثلة ما ورد عنه من ذلك قوله في قول الله تعالى ﴿وَبِئْرٍ مُّعَطَّلَةٍ وَقَصْرٍ مَشِيدٍ﴾ الحج ٥٥ : «المشيد المجصص، والجصّ بالمدينة يسمّى الشيد»⁽²⁾، وعند قوله جل ثناؤه ﴿أَتَدْعُونَ بَعْلًا﴾ الصافات ١٢٥ قال: «أتدعون ربا، وهي لغة أهل اليمن، تقول: من بعل هذا الثور؟ أي من ربه»⁽³⁾، وقال في قوله تعالى ﴿وَأَنْتُمْ سَلَمْدُونَ﴾ النجم ٦١ : « هو الغناء بالحميرية»⁽⁴⁾، وقال في قوله تعالى ﴿لَيْسَ لَهُمْ طَعَامٌ إِلَّا مِنْ ضَرِيعٍ﴾ الغاشية ٦ : « هي شجرة ذات شوك، لاطئة بالأرض، فإذا كان الربيع سمتها قريش الشبرق، فإذا هاج العود سمتها الضريع»⁽⁵⁾.

وفي قوله سبحانه ﴿وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ﴾ الماعون ٧ قال سعيد بن المسيب: «الماعون بلسان

(1) وفيات الأعيان: 266/3.

(2) جامع البيان: 592/16.

(3) وعزاها الطبري إلى قتادة أيضا، جامع البيان: 613/19.

(4) زاد المسير في علم التفسير، أبو الفرج جمال الدين عبد الرحمن بن علي الجوزي، تح: عبد الرزاق المهدي، دار

الكتاب العربي، بيروت، ط1، 2002، 195/4.

(5) جامع البيان: 332/24، زاد المسير: 434/4.

قريش المال»⁽¹⁾.

وفسر الحسن (ت110) قوله تعالى ﴿مُتَّكِئِينَ عَلَى رَفْرَفٍ﴾ الرحمن ﴿٦٦﴾ بالبسط، وقال إن أهل المدينة يقولون ذلك، وقال في قوله تعالى ﴿قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا﴾ يوسف ﴿٣٠﴾: «قد بطنها حبا» وعزاه إلى أهل المدينة أيضا⁽²⁾.

ولم يقتصر علم التابعين بلسان العرب على معرفة لغات القبائل بل تعداه إلى الإحاطة بالشعر والتمكن منه واستعماله في تفسير آيات كثيرة من القرآن، كما كان شأن ابن عباس من قبل وهو شيخ هذه الطريقة، ولئن كان هناك من روي عنه أنه كان يتحرج من إنشاد الشعر في تفسير القرآن فإن أكثرهم على أنه مسلك مرضي، بل إن بعضهم كان شاعرا مكثرا مثل الشعبي (ت104) فقد روي عنه قوله: «ما أروي أقل من الشعر، ولو شئت لأنشدتكم شهرا لا أعيد»⁽³⁾.

وقد عقد ابن أبي شيبة في مصنفه في كتاب فضائل القرآن بابا سماه: باب ما فسر بالشعر من القرآن، وذكر فيه مجموعة من الأمثلة⁽⁴⁾.

وممن روي عنه التحرج من إنشاد الشعر لئلا يشتغل الناس به عن القرآن الحسن البصري⁽⁵⁾، ومع ذلك فقد فسر بالشعر شيئا من القرآن، فقد قال في قوله تعالى ﴿وَأَلْقَتْ السَّاقُ بِالسَّاقِ﴾ القيامة ﴿٢٦﴾، لفت ساق الآخرة بساق الدنيا وذكر قول الشاعر:

(1) جامع البيان: 678/24، وفيه خمسة أقوال أخرى، ينظر زاد المسير: 495/4.

(2) جامع البيان: 274/22 و 117/13.

(3) تذكرة الحفاظ، شمس الدين محمد بن عثمان الذهبي، تح: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1998، 66/1.

(4) المصنف: 122/6.

(5) كتاب الحيوان، أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، تح: عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، ط 1996، 591/6.

وقامت الحرب بنا على ساق⁽¹⁾.

وفسر الشعبي الساهرة في قوله تعالى ﴿فَإِذَا هُمْ بِالسَّاهِرَةِ﴾ النازعات ﴿١٤﴾، بالأرض وتمثل ببيت لأمية بن أبي الصلت يقول فيه:

وفيها لحمٌ ساهرةٍ وبحرٍ وما فاهوا به لهم مقيم⁽²⁾.

وفسرها عكرمة بالأرض أيضا لكنه استشهد عليها ببيت آخر فقال: الأرض كلها ساهرة، ألا ترى الشاعر يقول: صيد بحر وصيد ساهرة...⁽³⁾

وفي تفسير قوله تعالى ﴿وَأَطْعِمُوا الْقَانَعَ وَالْمُعْتَرَّ﴾ الحج ﴿٣٦﴾ قال سعيد بن جبير (ت95): القانع السائل، ثم أنشد قول الشماخ:

لَمَالُ الْمَرْءِ يُصْلِحُهُ فَيُغْنِي مَقَاقِرُهُ أَعْفُ مِنَ الْقُنُوعِ⁽⁴⁾

ومتلما كان عكرمة (ت104) متفوقا في معرفة لغات العرب فإنه كان متميزا جدا في الاستشهاد بالشعر في إيضاح معنى الآية، ولا عجب فهو تلميذ ابن عباس رضي الله عنه وحامل علمه، وقد فسر قوله تعالى ﴿ذَلِكَ أَذَىٰ آلَا تَعُولُوا﴾ النساء ﴿٣٢﴾ بـ: ألا تميلوا، وقال لداود بن أبي هند (ت139): أما سمعت إلى قول أبي طالب:

(1) الدر المنثور في التفسير بالمأثور، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تح: عبد المجيد تركي،

مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية، القاهرة، ط1، 2003، 136/15.

(2) أخرجه ابن أبي شيبة في باب ما فسر بالشعر من القرآن، برقم 29985، المصنف: 123/6.

(3) الدر المنثور: 228/15.

(4) ديوان الشماخ بن ضرار الذبياني، تح: صلاح الدين الهادي، دار المعارف، القاهرة، ص: 221.

بمِيزَانٍ قِسْطٍ وَزْنُهُ غَيْرُ عَائِلٍ⁽¹⁾

.....

وعند قوله تعالى ﴿ذَوَاتَا أَفْتَانٍ﴾ الرحمن ﴿٤٨﴾ قال: «ظل الأغصان على الحيطان، قال الشاعر:

ما هاج شوقك من هديل حمامة تدعو على فنن الغصون حماما

تدعو أبا فرخين صادف ضاريا ذا مخلبين من الصقور قطاما⁽²⁾

الفرع 2- اشتقاق الكلام وترتيبه.

كان التابعون على دراية ببنية الكلام وأساسه وما اشتق منه، كما تتبهاوا إلى تنوع الأساليب من حذف وإيجاز وتقديم وتأخير، ووقوف على معاني الكلمة بدقة وتحديد ما بينها وبين ما يشابهها من فروق، وسأدرس ذلك كالاتي:

أ - الاشتقاق:

قال مجاهد (ت102): «إنما سميت الكعبة لأنها مربعة»، وكذلك قال عكرمة (ت104)⁽³⁾، وقال مجاهد أيضا: «إنما سميت البدن للسمانة»⁽⁴⁾، وفي قوله تعالى ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ﴾ البقرة ﴿٢١٩﴾ قال: «القمار، وإنما سمّي "الميسر" لقولهم: "أيسروا واجزؤوا"، كقولك: ضع كذا وكذا»⁽⁵⁾، وسميت العين بالسلسبيل لسلسلة سبيلها وحدة جريها⁽⁶⁾.

(1) ديوان أبي طالب، تح: محمد حسن آل ياسين، دار ومكتبة الهلال، ط1، 2000، ص195.

(2) أورده السيوطي في الدر المنثور: 140/14، وعزاه إلى ابن جرير وابن المنذر وابن الأنباري وغيرهم، والبيت الأول في اللسان مادة "هدل" عن ابن بري بدون نسبة.

(3) جامع البيان: 5/9، زاد المسير: 588/1.

(4) المصنف لابن أبي شيبة، كتاب الحج، باب تعظيم البيت، أثر رقم16064.

(5) جامع البيان: 3/671، الدر المنثور: 2/546.

(6) جامع البيان: 1/684.

وقال أبو العالية (ت93): إنما سمي العجل لأنهم عجلوا فاتخذوه قبل أن يأتيتهم موسى⁽¹⁾.
 وقال قتادة (ت117): «إنما سمي الله يحي لأنه أحياء بالإيمان»⁽²⁾، وفي قوله تعالى ﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ﴾ آل عمران ﴿٦١﴾ قال: «بك الله به الناس جميعاً، فيصلّي به النساء قدام الرجال، ولا يصلح ببلد غيره»⁽³⁾.

وقال إبراهيم النخعي (ت114): «سمي المسيح لأنه مسح من الذنوب»⁽⁴⁾.
 وقال السدي (ت127): «كان اسم إبليس "الحارث"، وإنما سمي إبليس حين أبلس متحيراً»⁽⁵⁾.
 ومع أن عطاء (ت114) لم يكن متقدماً في اللغة - كما سبقت الإشارة إليه - لكنه قال بالمشق
 في ما كان متفقاً فيه وهو المناسك، فقال: «إنما سميت عرفة لأن جبريل كان يُري إبراهيم ﷺ
 المناسك فيقول: عرفت عرفت، فسميت عرفات»⁽⁶⁾.

ب - التقديم والتأخير:

قال مجاهد في قوله تعالى ﴿وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَكَانَ لِزَامًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى﴾ طه ﴿١٢٩﴾ :

(1) المصدر نفسه: 562/23.
 (2) قال أبو حيان: «فإن كان أعجمياً فمنع صرفه للعلمية والعجمة، وإن كان عربياً فللعلمية ووزن الفعل، كي عمر، وهذا الذي عليه كثير من المفسرين لاحظوا فيه معنى الاشتقاق من الحياة، قال قتادة: سماه الله يحيى لأنه أحياء بالإيمان» 465/2.
 (3) جامع البيان: 596/5.
 (4) جامع البيان: 409/5، وقد ذكره أبو حيان وذكر معه معان أخرى لكنها كلها فيها معنى المسح، البحر المحيط: 480/2.
 (5) جامع البيان: 543/1.
 (6) قال الطبري: «هذا يدل أنها سميت بذلك نظير ما يسمى الواحد باسم الجماعة المختلفة الأشخاص» جامع البيان: 514/3.

«الأجل المسمى الموت وفيه تقديم وتأخير، يقول: لولا كلمت سبقت من ربك وأجل مسمى؛ لكان

لزاماً»⁽¹⁾.

و في قوله تعالى ﴿لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ﴾ ص ٢٦، قال عكرمة: « هذا من التقديم والتأخير، لهم يوم الحساب عذاب شديد بما نسوا»⁽²⁾، والمعنى على هذا يختلف فيصير يوم الحساب ظرف حصول العذاب لا سببه، ويبقى النسيان مضمرًا حتى يحتمل كل ما نسوه ونالوا بسببه العذاب، وهذا من التقديم والتأخير الذي يؤثر في المعنى وليس غرضه جمال الأسلوب فحسب.

وقال السدي (ت127) في آية الوضوء: «اغسلوا وجوهكم، واغسلوا أرجلكم، وامسحوا برؤوسكم،

فهذا من التقديم والتأخير»⁽³⁾.

الفرع 3- تحديد معاني الكلمات بدقة .

تميز التابعون بعناية كبيرة ودقة متناهية في التفريق بين المعاني الدقيقة للكلمة القرآنية، ومن أبرز من تفوق في هذا الصدد مجاهد بن جبر (ت102) فقد اعتنى عناية خاصة بتحديد معاني الكلمات وتمييزها عما قد يشبهها، ففي قوله تعالى ﴿وَوَلَّلْنَا عَلَيْكُمُ الْغَمَامَ﴾ البقرة ٥٧ قال: «ليس

(1) الاتقان في علوم القرآن، 4/1399، وذكر فيه جملة من الأمثلة عن الآيات القرآنية التي قيل فيها بالتقديم والتأخير .

(2) جامع البيان: 78/20، زاد المسير: 3/569، الدر المنثور: 12/554، وذكر تقديرات أخرى فيها تقديم وتأخير أيضاً. ينظر فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية في التفسير، محمد بن علي الشوكاني، دار ابن كثير، دار الكلم الطيب، دمشق، بيروت، ط1، 1994، 4/566.

(3) جامع البيان: 8/192، وهو مروي عن علي وابن عباس رضي الله عنهما .

بالسحاب، هو شيء أبرد منه وأطيب، وهو الذي يأتي فيه الله يوم القيامة، لم يكن إلا لهم⁽¹⁾.

وفي قوله تعالى ﴿وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّنِيَّيْنَ﴾ آل عمران ﴿٧٩﴾ قال: «الربانيون الفقهاء العلماء، وهم فوق الأخبار»⁽²⁾.

وفي قوله سبحانه ﴿وَالْأَرْضِ ذَاتِ الصَّدْعِ﴾ الطارق ﴿٩٩﴾ قال: «الصدع المأزم، غير الأودية والجرف»⁽³⁾، لأن المأزم هو كل طريق ضيق بين جبلين⁽⁴⁾، وقد يكون واديا أو جرفا أو غير ذلك.

ولم يقف علم التابعين بالتدقيق اللغوي عند التفريق بين الكلمات المختلفة، بل تعداه إلى التفريق بين الألفاظ المتشابهة المتفقة في الرسم والمختلفة في الشكل، فعند تفسير قوله تعالى ﴿وَكَانَ لَهُ نُورٌ﴾ الكهف ﴿٣١﴾ قال مجاهد: «النُّور هو المال والنُّور هو الذهب والفضة»⁽⁵⁾.

وفي تفسير قوله تعالى ﴿وَالَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ فَيَسْخَرُونَ مِنْهُمْ﴾ التوبة ﴿٧٩﴾ قال الشعبي (ت104): «الجهد في العمل والجهد في القوت»⁽⁶⁾.

وقد يسمع أحدهم الكلمة على غير وجه الصواب فلا يتركها تمر عليه، بل يصححها لمن سمعها منه، ومن ذلك أن الحسن كان لا يتحرج من التصحيح لبعض كبار معاصريه، فقد سئل أبو العالية (ت93) عن قوله تعالى ﴿الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ﴾ الماعون ﴿٢﴾ ما هو؟ فقال: «هو الذي لا

(1) جامع البيان: 699/1، المحرر الوجيز: 220/1.

(2) المحرر الوجيز: 269/2، البحر المحيط 530/2.

(3) الدر المنثور: 353/15.

(4) لسان العرب، محمد بن مكرم بن منظور الإفريقي المصري، دار صادر، بيروت، ط3، 1994، مادة "أزم".

(5) جامع البيان: 259/15.

(6) المصدر نفسه: 597/11.

يدري عن كم انصرف، عن شفع أو عن وتر. فقال الحسن: مه يا أبا العالية! ليس هكذا، بل الذين سهوا عن ميقاتها حتى تفوتهم، ألا ترى قوله ﴿عَنْ صَلَاتِهِمْ﴾.

قال الزركشي (ت794) معلقاً: «فلما لم يتدبر أبو العالية حرف "في" و"عن" تنبه له الحسن، إذ لو كان المراد ما فهم أبو العالية لقال "في صلاتهم" فلما قال "عن صلاتهم" دل على أن المراد به الذهاب عن الوقت»⁽¹⁾.

وتكلم عبد الله بن أبي إسحاق الحضرمي عند الحسن فقال: «رَعَفْتُ». فقال الحسن: «تقول رَعَفْتُ وأنت رأس في العربية! قل: رَعَفْتُ»⁽²⁾.

الفرع 4- اشتراك اللغات

يعرف عند بعض المؤلفين بالمعرب، وقد اختلف فيه أهل اللغة وأهل التفسير اختلافاً كثيراً، وصنف بعضهم فيه التصانيف⁽³⁾.

وأكثر من اشتهر عنه الإكثار من القول به هو مجاهد بن جبر، فقد قال في "سرياً" إنه النهر بالسريانية⁽⁴⁾، و"الطور" الجبل بها أيضاً⁽⁵⁾، و"الفردوس" بستان بالرومية⁽⁶⁾، و"القسطاس" العدل بها

⁽¹⁾ البرهان في علوم القرآن، بدر الدين الزركشي، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة، بيروت، 1/294.

⁽²⁾ تذكرة النحاة، أبو حيان الأندلسي، تح: عفيف عبد الرحمن، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 1986، ص: 158.

⁽³⁾ كالسيوطي الذي ألف كتابه: المَهْدَبُ فيما وقع في القرآن من المعرب.

⁽⁴⁾ جامع البيان: 507/15، الدر المنثور: 57/10، وفيه رواية عن سعيد بن جبير أن السري هو النهر بالنبطية.

⁽⁵⁾ معالم التنزيل في تفسير القرآن، الحسين بن مسعود البغوي، تح: محمد عبد الله النمر، عثمان ضميرية، سليمان مسلم الحرش، دار طيبة، الرياض، ط4، 1997، 103/1، وقال به الضحاك أيضاً، ينظر زاد المسير: 259/3.

⁽⁶⁾ تفسير القرآن العظيم، إسماعيل بن كثير الدمشقي، تح: محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1999، 68/5، البحر المحيط: 498/7.

أيضاً⁽¹⁾، و"مشكاة" الكوة بالحبشية و"مقاليد" مفاتيح بالفارسية⁽²⁾.

وكما كان عكرمة (ت104) مبرزاً في العلم بأشعار العرب ولغاتهم، فإنه كان متميزاً في القول بالمعرب في القرآن الكريم، فقد روي عنه أن "طه" يا رجل بالحبشية أو النبطية⁽³⁾.

ومما يدل على تقدمه في معرفة المعرب أنه قال في "قسورة" هم الرماة، فقال رجل لعكرمة: هو الأسد بلسان الحبشة، فقال عكرمة: «اسم الأسد بلسان الحبشة عنيسة»⁽⁴⁾.

وبالمقابل كان بعض التابعين الآخرين مقلاً من القول بوقوع المعرب في القرآن الكريم، حتى إن الحسن لم يرد عنه القول بوقوعه إلا في موضع واحد من القرآن، وذلك في قوله تعالى ﴿هَيْتَ لَكَ﴾ يوسف ﴿٣٢﴾ قال: «كلمة بالسريانية أي عليك»⁽⁵⁾.

كما لم يرد عن عطاء بن أبي رباح (ت114) القول بوقوع المعرب في القرآن إلا في موضع واحد أيضاً، وهو "الأواه"، قال: «هو الموقن بلسان الحبشة»⁽⁶⁾.

(1) فتح القدير: 312/4. تفسير القرآن العظيم: 52/6.

(2) تفسير ابن كثير: 52/6، وقال الجياني: «مقاليد السماوات والأرض مفاتيح بلغة حمير...». التبيان في تفسير غريب القرآن، شهاب الدين ابن الهائم، تح: ضاحي عبد الباقي محمد، دار الغرب الإسلامي، ط1، 2003، 284/1.

(3) الدر المنثور: 156/10.

(4) جامع البيان: 546/23. بل ورد عنه الاطلاع على أكثر من ذلك إذ يقول: «الأسد بلسان الحبشة: عنيسة، ولسان الحبشة: الرماة، ولسان فارس: شير، ولسان النبط: أريا». اللباب في علوم الكتاب، عمر بن علي ابن عادل الدمشقي، تح: عادل عبد الموجود وآخرون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1998، 538/19.

(5) جامع البيان: 72/13، تفسير القرآن العظيم: 27/8.

(6) الدر المنثور: 562/7.

هذه لمحة موجزة عن علاقة اللغة بالتفسير في زمان النبي ﷺ و زمان الصحابة والتابعين الكرام، تبين المنحى التصاعدي الظاهر في استخدام اللغة العربية في تفسير آيات القرآن الكريم، لا سيما في عصر أئمة التابعين حيث صارت الحاجة إلى اللغة أكثر من أي وقت مضى.

وقد حان أوان التعرض إلى كتب التفسير اللغوي للقرآن، وذلك حسب التقسيم الموضوعي، من كتب تعتمد على شرح المفردات، وأدرس فيها بعض كتب الغريب وكتب المعاجم وأخرى تعنى بالنحو والإعراب وأدرس منها كتاب سيبويه ومغني ابن هشام، أما الكتب اللغوية التي تركز على الأساليب البيانية فأكثر ما تهتم به هو الجانب الجمالي في المعنى والأسلوب، ويقل جدا فيها الترجيح بين الأقوال المختلفة بناء على علم البيان وعلم المعاني والبديع، ولذلك آثرت عدم التعرض إليها، لا سيما أنني لا أقصد من هذا الفصل الاستيعاب وإنما أقصد التمثيل⁽¹⁾.

وأشير هنا إلى أنني سأركز على الكتب التي ألفها أصحابها قاصدين دراسة فنون اللغة المختلفة وليس كتب التفسير التي سلك فيها أصحابها مسلكا لغويا مختلفا، لأنه لا يكاد يخلو تفسير -مهما حاول صاحبه التركيز على المنقول والإكتفاء به عن غيره- من الاعتماد على اللغة واللجوء إليها قل ذلك منه أو أكثر، بل إن كثيرا من النصوص لا يمكن أن يخلص إلى معانيها من خلال النظر فيها دونما استعانة باللغة من جهة، و لأنني سأحاول بيان العلاقة التكاملية بين علم التفسير وعلوم العربية من جهة أخرى، وإذا كان الفصلان الثاني والثالث سيظهران لنا اعتماد الترجيح في التفسير على اللغة، فإنني أرجو أن يتكفل هذا الفصل ببيان العناية الكبيرة التي يوليها أهل اللغة لآيات القرآن، والاعتماد عليها استشهادا وتمثيلا وشرحا لتقرير قواعدهم اللغوية المختلفة، الأمر الذي أنتج

(1) وأحرص على أن يكون التمثيل من الكتاب شاملا قدر الإمكان.

لنا تراثا تفسيريا كبيرا، وهو وإن لم يكن مقصودا ابتداء فإن أهميته تكمن في بيان معاني الآيات القرآنية التي لا تسعف الآثار والمرويات المحدودة على بيانها⁽¹⁾.

⁽¹⁾ للوقوف على اعتماد اللغة في كتب التفسير يرجع إلى كتب التفسير اللغوي التي أُشرت إلى طائفة منها في ص

الفصل الأول :

عناية اللغويين بتفسير القرآن

المبحث الأول: التفسير اللغوي في

كتب غريب القرآن

المبحث الثاني: التفسير اللغوي

في كتب المعاجم

المبحث الثالث: التفسير اللغوي في

كتب النحو

المبحث الأول : التفسير اللغوي في كتب غريب القرآن.

تنقسم الكتب المهمة بالبحث في معاني القرآن الكريم من جهة مفرداته إلى قسمين، قسم اعتنى بغريب القرآن الكريم وما يثيره من مشكلات في المعنى، وهذا القسم يتعرض له أكثر الباحثين في سياق الحديث عن الجوانب اللغوية في تفسير القرآن، وقسم آخر اعتنى ببيان معاني مفردات اللغة العربية مرتبة حسب ترتيبات مختلفة، وهذا القسم هو كتب المعاجم بأنواعها.

وكتب المعاجم وإن سلم بتعرضها للغة القرآن كما سيظهر، فإن أغلب المهتمين بجوانب التفسير اللغوية للقرآن لا يدرجونها كقسم مستقل مواز لكتب الغريب، ولئن كان بين القسمين فارق واضح من جهة أن كتب الغريب صنف في الأصل استقراء لموارد الألفاظ الغريبة في القرآن وشرحها شرحاً لغوياً يقصد منه إزالة اللبس عن المعنى؛ وأن كتب المعاجم قصد منها الوصول إلى معاني الكلمات اللغوية بمعزل عن ورودها في نص معين، الأمر الذي جعل معنى اللفظ لغة خادماً للوصول إلى مراد الله في آيات القرآن الكريم في كتب الغريب، وجعل معنى اللفظ القرآني مدلاً على المعنى اللغوي العام في كتب المعاجم ، فإن كلا القسمين -كتب الغريب وكتب المعاجم - تعرض لمباحث لغوية كثيرة كانت نواة لتوسع كبير في استعمال اللغة في تفسير القرآن في المراحل اللاحقة.

المطلب الأول : أهمية غريب القرآن ومناهج التأليف فيه:

الفرع الأول : تعريف الغريب لغة واصطلاحاً :

أ - لغة :

بالنظر إلى كتب المعاجم نجد أن معنى الكلمة واسع، لكنه في الجملة يدور على معنيين اثنين:

البعد في المكان والغموض في الكلام ⁽¹⁾

ب - اصطلاحاً :

عرفه أبو حيان الأندلسي (ت745) بتقسيمه فقال: « لغات القرآن العزيز على قسمين، قسم يكاد

يشارك فيه عامة المستعربة وخاصتهم، كمدلول السماء والأرض و فوق وتحت، وقسم يختص

بمعرفة من له اطلاع وتبحر في اللغة العربية وهو الذي صنف أكثر الناس فيه وسموه غريب

القرآن»⁽²⁾.

وربط الإمام الخطابي (ت388) المعنى اللغوي بالمعنى الاصطلاحي فقال: « الغريب من الكلام،

إنما هو الغامض البعيد من الفهم كالغريب من الناس هو البعيد عن الوطن المنقطع عن الأهل...

ثم إن الغريب من الكلام يقال به على وجهين:

أحدهما: أن يراد به بعيد المعنى غامضه، لا يتناولوه الفهم إلا عن بعد ومعاناة فكر.

والوجه الآخر: أن يراد به كلام من بعدت به الدار ونأى به المحل من شواذ قبائل العرب، فإذا

وقعت إلينا الكلمة من لغاتهم استغرناها، وإنما هي كلام القوم وبيانهم، وعلى هذا ما جاء عن

(1) تهذيب اللغة، أبو منصور محمد بن أحمد الأزهرى، تح: عبد العظيم محمود، الدار المصرية للتأليف والترجمة، مادة "غرب" 115/8، تاج العروس، مادة "غرب".

(2) تحفة الأريب بما في القرآن من الغريب، أبو حيان الأندلسي، تح: سمير المجذوب، المكتب الإسلامي، ط1، 1983، ص40.

بعضهم، وقال له قائل: أسألك عن حرف من الغريب؟ فقال له: هو كلام القوم، إنما الغريب أنت وأمثالك من الدخلاء فيه» (1).

الفرع الثاني : أهميته في التفسير :

البحث في غريب القرآن أمر بالغ الأهمية، لأنه يتعلق بشرح ألفاظ كتاب الله تعالى، وفي ذلك يقول الراغب الأصفهاني (ت502): « إن أول ما يحتاج أن يشتغل به من علوم القرآن العلوم اللفظية، ومن العلوم اللفظية تحقيق الألفاظ المفردة ... فألفاظ القرآن هي لب كلام العرب وزيدته، وواسطته وكرائمه، وعليها اعتماد الفقهاء والحكماء في أحكامهم وحكمهم، وإليها مفزع حذاق الشعراء والبلغاء في نظمهم ونثرهم » (2)، كما أنه يمثل تطور دلالة اللفظة العربية، فبعد أن كانت ذات معنى لغوي يعرفه العرب، اكتسبت - فضلا عن ذلك - معنى اصطلاحيا إسلاميا جديدا.

ولم تكن الحاجة إلى معرفة غريب القرآن في الصدر الأول ماسة، فقد قال أبو عبيدة (ت210): « لم يحتج السلف، ولا الذين أدركوا وحيه ﷺ أن يسألوا عن معانيه لأنهم كانوا عرب الألسن، فاستغنوا بعلمهم به عن المسألة عن معانيه، وعما فيه مما في كلام العرب مثله » (3)، لكن قول أبي عبيدة هذا وإن كان صحيحا في الغالب الأعم؛ فإنه لا ينبغي أن يؤخذ على إطلاقه، إذ قد احتاج بعض الصحابة سؤال النبي ﷺ عن بعض الغريب، وتولى هو عليه السلام شرحه لمن التبس عليه الأمر منهم، من ذلك شرحه ﷺ لتبيين الخيط الأبيض من الخيط الأسود لعدي ابن حاتم رضي الله عنه.

(1) غريب الحديث: 71/1.

(2) المفردات في غريب القرآن، أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني، تح: صفوان عدنان الداودي، دار القلم، الدار الشامية، دمشق - بيروت، ط1، 1992، ص55.

(3) مجاز القرآن، أبو عبيدة معمر بن المثنى التيمي، تح: محمد فؤاد سزكين، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1، 1981.

مع أن المفردات ليست غريبة في ذاتها⁽¹⁾، وتوقف الخلفتان أبو بكر الصديق وعمر بن الخطاب رضي الله عنهما في معنى الأب من قوله تعالى ﴿وَفَكَهَةً وَأَبًّا﴾ عباس رضي الله عنه.

وقد بين الزركشي (ت794) سبب ذلك بيانا جيدا فقال : « وما ذاك بجهل منهما لمعنى الأب، وإنما يحتمل والله أعلم أن الأب من الألفاظ المشتركة في لغتهما أو في لغاتٍ؛ فخشيا إن فسراه بمعنى من معانيه أن يكون المراد غيره ولهذا اختلف المفسرون في معنى الأب على سبعة أقوال... ويحتمل قول عمر غير ما سبق وجهين، أحدهما أن يكون خفي عليه معناه وإن شهر كما خفي على ابن عباس رضي الله عنه معنى فاطر السموات، والثاني تخويف غيره من التعرض للتفسير بما لا يعلم، كما كان يقول: "أقلوا الرواية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنا شريككم" يريد الاحتراز، فإن من احترز قلت روايته⁽²⁾.

ولما نزل قول الله تعالى ﴿الَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُّهْتَدُونَ﴾ الأنعام ٨٢، فهم جمهور الصحابة من الظلم معناه العام، فبين لهم النبي صلى الله عليه وسلم أن المقصود أحد أفرادهِ وهو الشرك⁽³⁾.

ونقل السيوطي (ت911) عن أبي عبيد (ت224) من طريق مجاهد (ت102) أن ابن عباس قال: « كنت لا أدري ما فاطر السموات والأرض حتى جاءني أعرابيَان يختصمان في بئر، فقال أحدهما: أنا فطرتها، يقول: أنا ابتدأتها ».

(1) وقد سبق تخريجه في ص 50 من هذه الأطروحة.

(2) البرهان في علوم القرآن: 295/1.

(3) أخرجه البخاري، حديث رقم 4629، فتح الباري: 294/8، ومسلم، حديث رقم 323، شرح النووي على مسلم 323/2.

وأخرج عنه أيضا أنه قال: «ما كنت أدري ما قوله ﴿رَبَّنَا أَفْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ﴾»

الأعراف^(٨٩)، حتى سمعت قول بنت ذي يزن: تعال أفاتحك، تقول: تعال أخاصمك^(١).

ومع ذلك، فإن هذه النماذج القليلة لا تنزع عن المتقدمين صفة الفهم السليم لمعاني الغريب دونما حاجة إلى شرح من أحد، إلا أن الأمر لم يلبث أن تغير، واحتيج إلى معرفة الغريب احتياجا كبيرا، لاسيما مع توسع الفتوحات وابتعاد الناس عن الفصاحة حتى قال ابن الأثير "فما انقضى زمانهم على إحسانهم -أي التابعين- إلا واللسان العربي قد استحال أعجميا أو كاد فلا ترى المُسْتَقِلَّ به والمحافظ عليه إلا الآحاد"^(٢).

ناهيك عن خصائص في اللغة العربية تورث بعض الصعوبة في استخلاص المعنى كالترادف والتضاد والاشتراك، وخصائص في لغة القرآن نفسها، فقد اشتمل على لغات العرب جميعها حتى قال ابن فارس: قال بعض الفقهاء: «كلام العرب لا يحيط به إلا نبي»، وهذا كلام حري أن يكون صحيحا، وما بلغنا أن أحدا ممن مضى ادعى حفظ اللغة كلها. فأما الكتاب المنسوب إلى الخليل وما في خاتمته من قوله: "هذا آخر كلام العرب" فقد كان الخليل أورع وأتقى لله جلّ ثناؤه من أن يقول ذلك^(٣)، كما اشتمل فضلا عن ذلك -على مفردات توافق وجودها عند الأمم الأخرى، وهو ما يسمى بالمعرب، ومن الأمثلة الموضحة لأهمية الغريب في تفسير القرآن ما أورده ابن الأنباري

(١) إيضاح الوقف والابتداء 71/1، الاتقان في علوم القرآن، 231/3 و 233.

(٢) النهاية في غريب الحديث والأثر: 5/1.

(٣) الصاحبي في فقه اللغة: 6/1.

(ت328) عن الحسن أنه قال: « كنا لا ندري ما الأرائك حتى لقينا رجلا من أهل اليمن فأخبرنا أن الأريكة عندهم الحجلة فيها السرير» (1).

الفرع الثالث: التأليف فيه وطرقه:

لقد كثرت التأليف في غريب القرآن وتتوعد حتى قال السيوطي (ت911): « أفردته بالتصنيف خلائق لا يحصون، منهم أبو عبيدة (ت210) وابن دريد (ت321) ومن أشهرها كتاب العزيزي (ت330) ومن أحسنها المفردات للراغب (ت502)، ولأبي حيان (ت745) في ذلك تأليف مختصر في كراسين» (2).

ولقد اجتهد بعض الباحثين في حصر أهم المؤلفات في غريب القرآن من بداية عصر التدوين إلى اليوم، المطبوع منها والمخطوط، ورتبها حسب القرون حتى زادت عنده عن الستين، ومنها (3):

[القرن الأول الهجري السابع الميلادي]

1 - إجابات ابن عباس على أسئلة نافع بن الأزرق.

2- غريب القرآن لابن عباس أيضا.

[القرن الثاني الهجري الثامن الميلادي]

3 - تفسير غريب القرآن للإمام زيد بن علي بن الحسين (ت122).

4 - غريب القرآن لأبان بن تغلب بن رباح البكري الجريري (ت141)

5 - تفسير غريب القرآن لمالك بن أنس، إمام المذهب المالكي (ت179)

(1) إيضاح الوقف والابتداء: ص 70.

(2) الاتقان في علوم القرآن: 728/3، وابن دريد لم يكمل كتابه في غريب القرآن، وكتاب أبي حيان المقصود هو تحفة الأريب المشار إليه سابقا.

(3) مقدمة تحقيق كتاب تفسير المشكل من غريب القرآن العظيم على الإيجاز و الاختصار، مكي بن أبي طالب القيسي، تح: هدى الطويل المرعشلي، دار النور الإسلامي، بيروت، ط1988 م، ص58-68.

6 - غريب القرآن للكسائي، علي بن حمزة بن عبد الله الأسدي، أحد القراء السبعة (ت189)

7 - معاني القرآن للكسائي أيضا.

8 - غريب القرآن لمؤرج بن عمرو الحارث السدوسي البصري (ت195)

[القرن الثالث الهجري التاسع الميلادي]

9 - غريب القرآن لأبي الحسن النضر بن شميل بن خرشة البصري (ت203)

10 - معاني القرآن لقطرب، محمد بن المستنير بن أحمد البصري (ت206)

11 - غريب القرآن لأبي زكريا يحيى بن زياد بن عبد الله بن منظور الفراء (ت207)

12 - مجاز القرآن، لأبي عبيدة معمر بن المثنى البصري (ت210)

13 - معاني القرآن للأخفش الأوسط سعيد بن مسعدة (ت215)

14 - غريب القرآن لأبي سعيد عبد الملك بن قريب الباهلي الأصمعي (ت216)

15 - غريب القرآن لأبي عبيد القاسم بن سلام الهروي (ت223)

16 - غريب القرآن لأبي عبد الله محمد بن سلام بن عبيد الله الجمحي البصري (ت231)

17 - غريب القرآن وتفسيره لأبي عبد الرحمن عبد الله بن يحيى بن المبارك اليزيدي (ت237)

18 - غريب القرآن لأبي جعفر محمد بن عبد الله بن قادم الكوفي البغدادي (ت251)

19 - غريب القرآن لأبي العباس محمد بن الحسن بن دينار الأحول (ت259)

20 - تفسير غريب القرآن لأبي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (ت276)

21 - معاني القرآن للقاضي إسماعيل بن إسحاق بن إسماعيل الأزدي الجهضمي (ت282)

22 - ضياء القلوب لأبي طالب المفضل بن سلمة بن عاصم (ت290)

23 - غريب القرآن لأحمد بن يحيى بن زيد السيباني، المعروف بـ "ثعلب" (ت291)

24 - معاني القرآن لأبي الحسن محمد بن أحمد بن إبراهيم بن كيسان (ت299)

[القرن الرابع الهجري العاشر الميلادي]

25 - غريب القرآن لأبي جعفر محمد بن جرير بن يزيد الطبري (ت310)

26 - نزهة القلوب في تفسير غريب القرآن العظيم لأبي بكر محمد بن عزيز السجستاني (ت330)

27 - معاني القرآن لأبي جعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل النحاس المرادي (ت338)

[القرن الخامس الهجري الحادي عشر الميلادي]

28 - كتاب الغريبين، غريب القرآن و الحديث لأبي عبيد أحمد بن محمد الهروي (ت401)

29 - العمدة في غريب القرآن لمكي بن أبي طالب القيسي الأندلسي (ت291)

30 - القرطين لأبي عبد الله محمد بن أحمد بن مطرف الكناني (ت454) جمع فيه تفسير غريب القرآن، وتأويل مشكل القرآن لابن قتيبة (ت276)

[القرن السادس الهجري الثاني عشر الميلادي]

31- المفردات في غريب القرآن لأبي القاسم الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني (ت502)

32-الأريب بما في القرآن من الغريب لأبي الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي (ت597)

[القرن السابع الهجري الثالث عشر الميلادي]

33- روضة الفصاحة في غريب القرآن لأبي عبد الله محمد بن أبي بكر الرازي (ت666)

[القرن الثامن الهجري الرابع عشر الميلادي]

34- تحفة الأريب بما في القرآن من الغريب لأبي حيان محمد بن يوسف الأندلسي (ت745)

35- عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ لأبي العباس شهاب الدين أحمد بن يوسف ابن عبد الدائم السمين الحلبي (ت756)

[القرن التاسع الهجري الخامس عشر الميلادي]

36 - تفسير غريب القرآن لأبي حفص سراج الدين عمر بن أحمد الأنصاري الشهير بابن الملقن (ت804).

37 - منظومة تفسير غريب القرآن لأبي الفضل عبد الرحيم بن الحسين العراقي (ت806)

38 - تهذيب تحفة الأريب بما في القرآن من الغريب، لزين الدين الجمالي ابن قطلوبغا (ت879)

[القرن العاشر الهجري السادس عشر الميلادي]

39 - غريب القرآن لابن الشحنة سري الدين عبد البرمحمد بن محمد الحلبي (ت921)

[القرن الحادي عشر الهجري السابع عشر الميلادي]

40 - التيسير العجيب في تفسير الغريب لأبي العباس الزناتي المكناسي أحمد بن القاضي وجيه الدين (ت1025)

[القرن الثاني عشر الهجري الثامن عشر الميلادي]

41 - تفسير غريب القرآن للأمير الصنعاني محمد بن إسماعيل اليمني (ت1182)

[القرن الثالث عشر الهجري التاسع عشر الميلادي]

42-رسالة في تفسيرغريب القرآن العظيم لمصطفى بن السيد حنفي بن حسن الذهبي (ت1280)

[القرن الرابع عشر الهجري العشرون الميلادي]

43 - هدية الإخوان في توضيح ما أبهم على العامة من ألفاظ القرآن للأسير البيروتي مصطفى بن يوسف بن عبد القادر (ت1333).

44 - حسن البيان في تفسير مفردات من القرآن لمحي الدين أحمد بن محمد الخاني (ت1350)

45 - كلمات القرآن تفسير وبيان لحسنين محمد مخلوف (ت1355).

وحاول غيره أن يركز على من ألف في كتب غريب القرآن من أهل المغرب والأندلس، وأذكر منهم الآتي⁽¹⁾:

- 1- غريب القرآن لأبي عبد الحميد إسحاق بن سلمة بن وليد الأندلسي المؤرخ (ت368).
- 2- اختصار غريب القرآن لمحمد بن أحمد بن عبد الرحمن التجيبي الأندلسي (ت419).
- 3- كتاب الغريبين لأبي محمد بن عبد الحق بن عبد الرحمن الإشبيلي، المعروف بابن الخراط (ت581).
- 4- نفس الصباح في غريب القرآن وناسخه ومنسوخه لأبي جعفر أحمد بن عبد الصمد بن عبد الحق الخزرجي (ت582).
- 5- شرح مفردات القرآن لأبي الحسن ابن الزقاق علي بن القاسم بن يونس الإشبيلي (ت605).
- 6- المشرع الروي في الزيادة على غريبي الهروي، لأبي عبد الله محمد بن علي الغساني (ت636).
- 7- غريب القرآن، لأبي يحيى عبد الرحمن بن عبد المنعم بن عبد الرحيم الأندلسي (ت663).
- 8- نظم غريب القرآن لابن عزيز لأبي الحكم مالك بن عبد الرحمن بن علي المصمودي السبتي المعروف بابن المرحل (ت699).
- 9- الذهب الإبريز في غريب القرآن العزيز، لابن مخلوف عبد الرحمن بن محمد الثعالبي الجزائري (ت875).
- 10- أرجوزة في غريب القرآن لمحمد بن عبد الله المجاصي (ت899).

(1) نفس الصباح في غريب القرآن وناسخه ومنسوخه، أبو جعفر أحمد بن عبد الصمد بن عبد الحق الخزرجي، تح: محمد عز الدين المعيار الإدريسي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، ط 1994، ص 22.

ولقد سلك المؤلفون في غريب القرآن طريقتين أساسيتين:

1 - الطريقة الأولى:

ترتيب المادة وفق ترتيب السور في المصحف، وقد سادت إلى نهاية القرن الثالث وبداية القرن الرابع الهجري، لا يستثنى منها تأليف واحد، غير أن ابن قتيبة (ت276) انتهج في مؤلفه " تفسير غريب القرآن " منهجا قد يعد ممهدا للطريقة الثانية، فقد قسمه إلى ثلاثة (3) أقسام:

1-أسماء الله وصفاته، وذكر اشتقاقها ومعانيها، وفسر منها ستة وعشرين حرفا.

2-حروف كثرت في الكتاب، وفسر منها أربعين حرفا.

ولم يراع في القسمين المذكورين أي ترتيب حيث يذكر في القسم الأول الرحمن فالرحيم فالسلام فالقيوم فالسبوح، وفي الثاني الجن والناس فإبليس فالأنفس فالصور فاللعن فالشرك ... إلخ ، ولم ير في القسمين بعض السور أولى بإيرادها من بعض.

3-قسم أكبر، رتب فيه المادة حسب ترتيب السور في المصحف⁽¹⁾.

2 - الطريقة الثانية :

ترتيب المادة ترتيبا معجميا، وأول من أظهر هذه الطريقة فيما بلغنا من مؤلفات الغريب هو ابن عزيز السجستاني (ت330)، في كتابه المسمى بـ " نزهة القلوب"، ومع كون الكتاب مشهورا كما أشار السيوطي (ت911) سابقا، ومع حيابة صاحبه قصب السبق، فإن محاولاته شابها بعض النقص، ذلك أنه لم يفرق بين الحروف و الزوائد في الكلمة، كما لم يراع إلا الحرف الأول دون ما بعده، ورتبه حسب ترتيب المصحف، وإذا كان كذلك فإنه لم يتحرر من طريقة التأليف الأولى تحررا كاملا.

(1) تفسير غريب القرآن، عبد الله بن مسلم بن قتيبة، تح: السيد أحمد صقر، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، 1978، ص(ب).

ثم جاءت محاولة أخرى أكثر إحكاما هي محاولة أبي عبيد الهروي (ت401) في كتابه "الغريبين في القرآن والحديث" والذي يقول فيه: «وكتابي هذا لمن حمل القرآن وعرف الحديث ونظر في اللغة، ثم احتاج إلى معرفة الحروف المعجمة، نبدأ بالهمزة فنفيض بها على سائر الحروف حرفا حرفا، ونعمل لكل حرف بابا، ونفتتح كل باب بالحرف الذي يكون آخره الهمزة ثم الباء ثم التاء ثم الناء إلى آخر الحروف، إلا أن لا نجده فنتعدها إلى ما نجده على الترتيب فيه، ثم نأخذ في كتاب الباء على هذا العمل، إلى أن ننتهي بالحروف كلها إلى آخرها، ليصير المفتش عن الحروف إلى إصابته من الكتاب بأهون سعي، وبأحث طلب» (1).

ثم تأتي بعده المحاولة الأكثر نضجا والأهم على الإطلاق في هذه الطريقة، وتتجلى في كتاب المفردات في غريب القرآن للراغب الأصفهاني الذي ألمّ بأكثر مفردات القرآن، وأبرز ما بينها من فروق دقيقة.

3 - موازنة بين الطريقتين :

ذهب فريق من الباحثين إلى القول بأن طريقة ترتيب السور في المصحف هي الأفضل، وذهب فريق آخر إلى العكس، فقد قال محقق تفسير غريب القرآن لابن قتيبة (ت276): «وهذا اللون - من ألوان ترتيب كتب الغريب - أقرب منا لا من الكتب المؤلفة حسب حروف المعجم، لأن الطالب لمعرفة غريب آية أو آيات أو سور يجد طلبته مجموعة أمامه، ولا يتبدد ذهنه في الكشف عن معاني الكلمات في موادها المختلفة» (2).

(1) الغريبين في القرآن والحديث، أبو عبيد أحمد بن محمد الهروي، تح: أحمد فريد المزيدي، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة، ط1، 1999، ص35.

(2) انظر: ص(ب).

وذهب غيره إلى أن طريقة الترتيب المعجمي أفضل، لأنها تجمع المتناظر من الألفاظ -التي قد تكون في سور شتى- في موضع واحد، مثل الصُّلب، والأصلاب، والصِّلَب⁽¹⁾.

والذي يظهر لي أن من يبتغي شرح معاني غريب القرآن لا ينبغي له أن يفاضل بين الطريقتين؛ ذلك أن في كل واحدة منهما إيجابيات ليست في الأخرى، ولا تغني طريقة عن أختها غناء تاماً، فطريقة ترتيب السور في المصحف تنفع - خاصة من كان حافظاً للقرآن الكريم - إذا أراد معرفة معنى كلمة بعينها في سورة معينة فإنه يذهب إلى موضعها مباشرة فيجدها بسهولة ويسر دونما تكلف للبحث في الحروف الأولى والثانية وترتيباتها، ومن التنقيب في جذور الكلمة الواحدة، أما من يروم معرفة معنى الكلمة وما قاربها من الكلمات فإن طريقة الحروف أنسب إليه، لأنها تتيح له البحث الشامل، ويزداد هذا النفع إذا كان يبحث في تفسير كلمة وردت في القرآن في أكثر من موضع في سياقات مختلفة.

وقبل أن أشرع في التمثيل للتفسير اللغوي للقرآن الكريم في كتب الغريب، أود أن أشير هنا إلى صنيع مبتكر ربما جمع مميزات الطريقتين السابقتين، وهو المنهج الذي اعتمده مجمع اللغة العربية بمصر في إصداره " معجم ألفاظ القرآن " الذي يقع في مجلدين كبيرين، والذي اشترك في تأليفه تسعة عشر رجلاً من أهل العلم بالعربية، والطريقة التي انتهى المجمع للسير عليها في وضع المعجم هي كالآتي: ⁽²⁾

أولاً: إذا كانت الكلمة القرآنية ترد في القرآن بمعنى واحد:

أ- تشرح الكلمة شرحاً لغوياً أولاً.

(1)التفسير اللغوي للقرآن، ص 384.

(2)لمحات في علوم القرآن واتجاهات التفسير، ص 229.

فإن كانت فعلا مجردا ذكر بابه ومصدره ومشتقاته إن كان لهذه المشتقات ورود في القرآن الكريم، وإن كانت فعلا مزيدا ذكر معناه، ثم ذكرت مشتقاته على النحو السابق، وإن كانت اسما اكتفى بمعناه، وإن كانت مصدرا ذكر معناه وفعله.

ب - يبين أن الكلمة وردت في القرآن الكريم في كذا موضعا، وأنها جاءت في كل هذه المواضع بالمعنى الذي ذكر آنفا.

ثانيا : إذا كانت للكلمة القرآنية معان لغوية مختلفة:

أ - ينص على المعاني اللغوية كلها، ويبين نوع الفعل والمصدر، وتذكر المشتقات التي وردت من هذه المادة.

ب - يؤخذ أولا أكثر المعاني دورانا في القرآن الكريم، وينص على أن الكلمة وردت بهذا المعنى في كذا وكذا موضعا، ويذكر مثالان من الآيات مع ذكر اسم السورة ورقم الآية، ثم يكتفى بعد ذلك بما جاء من هذا المعنى بذكر السورة ورقم الآية.

ج - تذكر المعاني الأخرى معنى بعد آخر، ويذكر بعد كل معنى عدد الآيات التي جاءت فيها الكلمات بهذا المعنى ويكتفى بمثال، ثم تذكر السور وأرقام الآيات الأخرى.

ثالثا : قد يسهل أحيانا - إذا كان للكلمة أكثر من معنى - أن يبدأ بالمعاني التي وردت في قليل من الآيات، ثم يذكر المعنى الذي ورد به كثير من الآيات، ويقال: ما عدا ذلك فهو بمعنى كذا في باقي الآيات.

رابعا: إذا كان للكلمة معنى لغوي واحد ولكنها استعملت في القرآن الكريم بألوان مختلفة بسبب المجاز أو نحوه؛ نُصَّ على المعنى اللغوي البحت، وقيل إنها تستعمل أو ترد بمعنى كذا، ثم تُذكر الآيات وأرقامها على النحو السابق.

المطلب الثاني: أمثلة عن التفسير اللغوي في بعض كتب الغريب:

سبق أن التّأليف في كتب الغريب كثيرة جداً، ولا أهدف في هذا المقام إلى استقصائها، لأن ذلك ليس مقصود البحث ولا هو مقدور عليه، وإنما أهدف إلى بيان توظيف بعض الاستعمالات اللغوية في تفسير ألفاظ القرآن الكريم، وقد اخترت لتحقيق ذلك ثلاثة كتب، كتاب تفسير غريب القرآن لابن قتيبة (ت276) - وهو تنمة لكتابه تأويل مشكل القرآن الكريم - لأنه من أهم الكتب المعتمدة على ترتيب السور في المصحف كما مر بيانه، وكتاب المفردات في غريب القرآن لأنه يعد من أحسن ما ألف من الكتب على الطريقة الثانية إن لم يكن أحسنها، كما ذكرت كتاباً آخر لأحد علماء الهند من القرن الثالث عشر (13)، وهو كتاب مفردات القرآن للفراهي، وهو وإن لم يكن في شهرة الكتابين السابقين أو بدا أنه تكرر لهما؛ فإن فيه مباحث لغوية غاية في الأهمية تدل على أن التّأليف في القرآن في العصور المتأخرة وإن كان فيه من مباحث المتقدمين فإنه يمكن أن يأتي ببعض ما غاب عنهم، كما سيظهر في موضعه.

الفرع الأول : تفسير غريب القرآن لابن قتيبة الدينوري (ت276).

هذا الكتاب تنمة لكتابه مشكل القرآن الذي لم يردده أن يطول كثيرا، وهذه ميزة في تأليفه، ولم يكن اختصاره بالمخل، فقد كان حسن الأسلوب جيد العبارة، والفرق بين الكتابين أن كتاب تأويل مشكل القرآن خصه ابن قتيبة لمعاني القرآن، وركز في الغريب على شرح الألفاظ الغريبة، وقد نص في مقدمة كتابه تفسير الغريب على مصادره في تبين معاني كلمات ما ورد من القرآن غريب المعنى فقال: «وكتابنا هذا مستبطن من كتب المفسرين، وكتب أصحاب اللغة العالمين، لم نخرج فيه عن مذاهبهم، ولا تكلفنا في شيء منه بآرائنا غير معانيهم، بعد اختيارنا في الحرف أولى الأقاويل في اللغة» (1).

وقد استفاد ابن قتيبة من كتب من تقدمه ممن ألف في معاني القرآن، ومن أبرز ما اعتمد عليه من كتب المتقدمين كتاب معاني القرآن للفراء (ت207) ومجاز القرآن لأبي عبيدة (ت210)، وهما وإن عُدّا في الغريب (2) بحكم تعرضهما لشرح ما كان في القرآن منه، فقد تميزا بكثير من المباحث النحوية كما هو صنيع الفراء خاصة واللغوية كما هو صنيع أبي عبيدة، وكان أحيانا يفصل بين قوليهما إذا ما اختلفا، وغالبا ما يختار قول أبي عبيدة، ومن ذلك مثلا قوله تعالى ﴿وَمَنْ يَعْشُ عَنْ ذِكْرِ الرَّحْمَنِ نُقَيِّضْ لَهُوَّ شَيْطَانًا فَهُوَ لَهُوَّ قَرِينٌ﴾ الزخرف ﴿٣٦﴾ فقد قال فيه: «أي: يظلم بصره، وهذا قول أبي عبيدة، وقال الفراء: أي: يعرض عنه، ولا أرى القول إلا قول أبي عبيدة، ولم أر أحدا يجيز "عشوت عن الشيء" أعرضت عنه» (3).

(1) تفسير غريب القرآن : ص 4.

(2) وقد وهم بعض الباحثين المتأخرين فعد " مجاز القرآن " لأبي عبيدة من كتب البلاغة لا من كتب التفسير، انظر

مقدمة المحقق لكتاب تفسير غريب القرآن لابن قتيبة ، ص - ج - .

(3) تفسير غريب القرآن : ص 397 .

إلا أنه مع اعتماده عليهما اعتمادا كبيرا وانتفاعه بتأليفهما انتفاعا عظيما، لم ينص على الأخذ عنهما إلا في القليل النادر، وقد فعل هذا مع الفراء أكثر، ولعل هذا هو السر الذي جعل الطبري لا يذكر ابن قتيبة (ت276) في تفسيره، مع أنه من عامة من جاء بعد ابن قتيبة وجعل مصنفاته مصدرا مهما له، وانتفع به نفعا بالغا، بل ونقل منه في مواطن متعددة نقلا حرفيا دون أن يشير إليه إشارة واحدة مبهمة، وإن لم ينقل عنه بالحرف فإنه ينقل عنه أغلب المعنى.

لقد اعتمد ابن قتيبة على الأبيات الشعرية كثيرا في شرح معاني الكلمات القرآنية الغريبة، من ذلك تفسيره لكلمات الصمد بالسيد في قوله تعالى ﴿اللَّهُ الصَّمَدُ﴾ الإخلاص^(٢)، وتفسيره لكلمة يَصِلُونَ في قوله ﴿إِلَّا الَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَى قَوْمٍ﴾ النساء^(٣) بأنها يتصلون وأن معناها ينتسبون، وقوله تعالى ﴿فَلَعَلَّكَ بَخِيعٌ تَفْسَكُ عَلَىٰ عَائِثِهِمْ﴾ الكهف^(٤) أي قاتلها، وتفسير المقيت من قوله تعالى ﴿وَكَانَ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ مُّقِيتًا﴾ النساء^(٥) بأنه المقتدر على الشيء والشاهد والحافظ له، وتفسيره الرب في قوله تعالى ﴿وَقَالَ لِلَّذِي ظَنَّ أَنَّهُ نَاجٍ مِّنْهُمَا اذْكُرْنِي عِنْدَ رَبِّكَ﴾ يوسف^(٦) بأنه السيد^(١)، إلى غير ذلك من الأمثلة التي يطول المجال جدا بمحاولة استقصائها وذكرها، وليعلم حقيقة ذلك أشير إلى أن ابن قتيبة استشهد في كتابه هذا بأكثر من مائة وستين (160) بيتا، وأكثر من سبعين (70) شطرا من الشعر.

ويمكن الإشارة في هذا المجال إلى أن ابن قتيبة كان يزوج أحيانا بين الشاهد الشعري الذي هو الأصل عنده والشاهد النثري، ومثال ذلك قوله تعالى ﴿بَيَّتَ طَائِفَةٌ مِّنْهُمْ غَيْرَ الَّذِي تَقُولُ﴾ النساء^(٧) حيث قال فيه: «أي قالوا وقدروا ليلا غير ما أعطوك نهارا، قال الشاعر:

(١) ينظر في معاني الآيات السابقة بأبيات الشعر تفسير غريب القرآن : ص 542 ، 133 ، 132 ، 263 ، 217.

أَتُونِي فَلَمْ أَرْضَ مَا بَيَّتُوا وَكَانُوا أَتُونِي بِشَيْءٍ نُكْرُ (1)

والعرب تقول: هذا أمر قدر بليل، وفرغ منه بليل.

وفسر الجزء في قوله تعالى ﴿وَجَعَلُوا لَهُ مِنْ عِبَادِهِ جُزْءًا﴾ الزخرف ﴿١٥﴾ بالنصيب، ونقل عن الزجاج (ت310) تفسيره له بالبنات ثم قال: «وقال المفضل بن سلمة: حكى لي بعض أهل اللغة

"أجزأ الرجل" إذا كان يولد له بنات، و "أجزأت المرأة" إذا ولدت البنات، وأنشد المفضل:

زُوجْنُهَا مِنْ بَنَاتِ الْأَوْسِ مُجْزِئَةً لِلْعَوْسَجِ اللَّدَنِ فِي أَبْيَاتِهَا رَجُلٌ (2).

وفي قوله تعالى ﴿وَمَنْ يَعُشْ عَنْ ذِكْرِ الرَّحْمَنِ نُقِيضْ لَهُ شَيْطَانًا فَهُوَ لَهُ قَرِينٌ﴾ الزخرف ﴿٣١﴾، قال:

«والعرب تقول: عشوت إلى الدار إذا استدلت إليها ببصر ضعيف، قال الحطيئة (ت60):

مَتَى تَأْتِيهِ تَعَشُو إِلَى ضَوْءِ نَارِهِ تَجِدُ خَيْرَ نَارٍ، عِنْدَهَا خَيْرُ مَوْقِدٍ (3)

وإذا كانت أقوال العرب التي استشهد بها لا تصل إلى عدد أبيات الشعر، إذ قد فاقت الخمسين

(50) بقليل؛ فإنه في بعض الحالات ربما اعتمد على الشاهد النثري دون أن يضم إليه بيت الشعر،

وقد حدث هذا منه في مواضع غير يسيرة، منها مثلاً في قوله تعالى ﴿وَأَتَّخِذْتُمُوهُ وِرَاءَكُمْ ظَهْرِيًّا﴾

هود ﴿٩٣﴾، فقد قال: «تقول العرب "جعلتني ظهرياً، وجعلت حاجتي منك بظهر"، إذا أعرضت عنه

وعن حاجته» (4).

(1) مجاز القرآن: 1/133 و158، جامع البيان: 246/7.

(2) تفسير غريب القرآن: ص 396، والبيت في اللسان: 611/1.

(3) تفسير غريب القرآن: ص 397، و ينظر ديوان الحطيئة، شرح حمدو طماس، دار المعرفة، بيروت، ط 2، 2005 ص 53، اللسان 2950/4.

(4) تفسير غريب القرآن: ص 209.

وقال في قوله تعالى ﴿فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَنْ يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ﴾ النور ﴿٥٠﴾: «والعرب تقول "امرأة واطئع" إذا كبرت فوضعت الخمار، ولا يكون هذا إلا في الهرمة» (1).

وقال في قوله ﴿وَأَفْعِدْتُهُمْ هَوَاءً﴾ ابراهيم ﴿٤٦﴾: «والعرب تقول للخائف والجبان: فؤاده هواء» (2).

وقال في قوله تعالى ﴿وَلَهُمْ مَا يَدْعُونَ﴾ يس ﴿٥٧﴾: «أي يتمنون، والعرب تقول "ادّع عليّ ما شئت"، أي تمن علي، ولهذا نظائر كثيرة أيضا» (3).

بل ربما أورد الشاهد النثري قسيما للشاهد الشعري ومخالفا له، فقد قال في قوله تعالى ﴿فَلْيَرْتَقُوا

فِي الْأَسْبَابِ﴾ ص ﴿١٧﴾: أي في أبواب السماء، وقال زهير:

وَمَنْ هَابَ أَسْبَابَ الْمَنَآيَا يَلْتَنُهُ
وَلَوْ نَالَ أَسْبَابَ السَّمَاءِ بِسُلْمٍ (4)

وقال السدي (ت127) في الأسباب: «في الفضل والدين»، قال أبو عبيدة (ت210): «تقول

العرب للرجل إذا كان ذا دين فاضل: قد ارتقى فلان في الأسباب»، وقال غيره: «كما يقال: بلغ السماء» (5).

*كما ركز على أمر مهم وهو العودة بالكلمة إلى أصلها في اللغة، ويقع منه هذا حتى بعدما

ينقل تفسيرها ليبين كيف انتقل المعنى اللغوي ليستخدم في التفسير، وهذا يكثر منه، ومن أمثلته:

قال في قوله تعالى ﴿سَلَقُوكُمْ بِاللِّسَنَةِ حِدَادٍ﴾ الأحزاب ﴿١٩﴾: آذوكم بالكلام الشديد، وفي لغة

(1) المرجع نفسه: ص 308.

(2) المرجع نفسه: ص 329.

(3) المرجع نفسه: ص 367.

(4) وهو في ديوانه "إن يرق أسباب السماء بسلم" ديوان زهير بن أبي سلمى، دار المعرفة، بيروت، ط 2، 2005 ص

70.

(5) تفسير غريب القرآن: ص 377.

أخرى و لا يقرأ بها "صَلَفُكُمْ" وأصل الصلق الضرب⁽¹⁾ .

وقال في قوله تعالى ﴿يَجِبَالٌ أَوِيٍّ مَعَهُ وَالطَّيْرُ﴾ سبأ ﴿١٠﴾، سبحي، وأصله التأويب في السير، وهو أن تسير النهار كله وتنزل في الليل⁽²⁾.

ورجح في قول الله تعالى ﴿وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ الَّتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا﴾ النور ﴿١٠﴾ أن المراد بالقواعد منهن العجائز، وليس القواعد عن الحمل والمحيض لأنهن قد تكن كذلك ويرجى نكاحهن ويطمع فيهن، ثم قال: «ولا أراها سميت قاعدا إلا بالقعود، لأنها إذا أسنت عجزت عن التصرف وكثرة الحركة، وأطالت القعود، فقل لها "قاعد" بلا هاء، ليدل بحذف الهاء على أنه قعود كبير، كما قالوا "امرأة حامل" بلا هاء، ليدل بحذف الهاء على أنه حمل حبل، وقالوا في غير ذلك: قاعدة في بيتها، وحاملة على ظهرها»⁽³⁾.

وذكر أن أصل القصر الحبس، وأصل الدحض الزلق، وأصل الوزر ما حملته، فسمي السلاح أوزارا لأنه يحمل⁽⁴⁾.

وهذا يظهر بوضوح كيف اعتمد ابن قتيبة (ت276) على اللغة لبيان حقيقة المعاني القرآنية.

(1) المرجع نفسه: ص 349.

(2) المرجع نفسه: ص 353.

(3) تفسير غريب القرآن: ص308، وفي هذه المسألة خلاف بين الكوفيين والبصريين بحثه الطبري مرجحا مذهب

الكوفيين، ينظر جامع البيان: 454/16، وينظر لسان العرب، مادة "حمل" ومادة "رضع" .

(4) تفسير غريب القرآن، ص 371 و 374 و 409.

الفرع الثاني : المفردات في غريب القرآن للراغب الأصفهاني .

عده الزركشي (ت794) من أحسن كتب الغريب⁽¹⁾، لأنه يمثل الذروة في التأليف فيه، وقد رتبته الراغب (ت502) على حروف المعجم معتبرا فيه أوائل الحروف الأصلية دون الزوائد، وهو أشبه ما يكون بمعجم كامل للألفاظ القرآنية وليس مقتصرًا على الغريب فقط، فهو يتناول معظم كلمات القرآن الكريم، لا تكاد تفوته كلمة.

وقد ذكر الراغب في المقدمة⁽²⁾ أنه استخار الله في إملاء كتاب مستوفى فيه مفردات ألفاظ القرآن على حروف التهجي، ولذلك شرح كلمات لا تعد ضمن الغريب، ففي كتاب الدال ذكر كلمة "دخل" وقال: « الدخول نقيض الخروج ويستعمل ذلك في المكان والزمان والأعمال »⁽³⁾.

وذكر الدرهم وقال: «الدرهم الفضة المطبوعة المتعامل بها »⁽⁴⁾، كما فسر الدم و الدمع والدنو وغيرها، وفي كتاب الشين ذكر الشبه وقال هو المماثلة، وهذا وأمثاله وإن كان يظهر قليل الفائدة من جهة الغريب -وهو كذلك- إلا أنه في ثنايا شرح هذه الكلمات المعروفة كان يأتي بفوائد جيدة، ففي كلمة الشبه المذكورة نص على جهات الشبه وبعض ما يشق منه كالشبهة، وهي أن لا تميز أحد الشيين عن الآخر لما بينهما من التشابه، وذكر المتشابه في القرآن وأنواعه ومثل لها⁽⁵⁾.

ومن أبرز الجوانب اللغوية المرعية التي تعد من خصائص كتاب المفردات مسألة الاشتقاق بأنواعه، فقد ذكر في مادة "فجر" أن الفجر شق الشيء شقا واسعا، ومنه قيل للصبح فجر لكونه

(1) البرهان في علوم القرآن: 291/1.

(2) المفردات في غريب القرآن: ص4.

(3) المرجع نفسه: ص309.

(4) المفردات في غريب القرآن: ص312.

(5) المرجع نفسه: ص443.

فجر الليل، والفجور شق ستر الديانة⁽¹⁾، وقال في مادة "فكر": « قال بعض الأدباء: الفكر مقلوب من الفك، لكن يستعمل الفكر في المعاني وهو فرك الأمور وبحثها طلبا للوصول إلى حقيقتها⁽²⁾ ».

-كما راعى دوران اللفظ في الآيات المختلفة، وهذه خاصية مميزة، ذلك أن للقرآن الكريم في استخدام ألفاظ اللغة العربية طريقة منفردة، فتنبع المفردة في القرآن كله يساعد مساعدة تامة على فهم الكلمة فهما صحيحا، فقد يورد الكلمة بالمعنى الواحد في الآيات المختلفة، ثم يذكر كيف يستفاد منه في بقية الكلام.

ومثال ذلك كلمة "ثمر" فقد قال فيها: « الثمر اسم لكل ما يتطعم من أعمال الشجر كقوله تعالى ﴿وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنْ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ﴾ البقرة ٢٢، وقوله تعالى ﴿وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ﴾ النحل ٦٧، وقوله تعالى ﴿أَنْظُرُوا إِلَى ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَيَنْعِهِ﴾ الانعام ٩٩ وقوله تعالى ﴿وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ﴾ الرعد ٣، ويقال لكل نفع يصدر عن شيء ثمرته، وثمر السوط عقدة أطرافها تشببها بالثمر في الهيئة والتدلي كتدلي الثمر عن الشجر⁽³⁾.

وقد يذكر للكلمة معان مختلفة ترد بها في القرآن الكريم، فقد قال في العقب: « العقب مؤخرة الرجل⁽⁴⁾ واستعير للولد وولد الولد، قال تعالى ﴿وَجَعَلَهَا كَلِمَةً بَاقِيَةً فِي عَقِبِهِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ الزخرف ٢٨، ورجع على عقبه إذا انتنى راجعا، ومنه قوله تعالى ﴿وَنُزِّلُ عَلَىٰ أَغْصَانِهَا﴾ الأنعام ٦١، والعقب والعقبى يختصان بالثواب نحو ﴿خَيْرٌ ثَوَابًا وَخَيْرٌ عُقْبًا﴾ الكهف ٩١، وقال تعالى ﴿أُولَٰئِكَ

(1) المرجع نفسه: ص 625.

(2) المرجع نفسه: ص 643.

(3) المرجع نفسه: ص 176.

(4) المفردات في غريب القرآن: ص 575.

لَهُمْ عُقْبَى الدَّارِ ﴿الرعد ٢٢﴾، والعاقبة إطلاقها يختص بالثواب نحو ﴿وَالْعَقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾ الأعراف ﴿١٧٨﴾، وبالإضافة قد تستعمل في العقوبة نحو ﴿ثُمَّ كَانَ عَقِبَةُ الَّذِينَ أَسَاءُوا السُّوْأَى﴾ الروم ﴿١٦﴾، والعقوبة والمعاقبة والعقاب يختص بالعذاب، قال الله تعالى ﴿إِنْ كُلُّ لُكُلٍ إِلَّا كَذَّبَ الرَّسُلَ فَحَقَّ عِقَابِ﴾ ص ﴿١٤﴾ وقال ﴿وَمَنْ عَاقَبَ بِمِثْلِ مَا عُوقِبَ بِهِ﴾ الحج ﴿١١﴾، والتعقيب أن يأتي بشيء بعد آخر، ومنه ﴿لَهُ مُعَقِّبَتٌ مِّنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ﴾ الرعد ﴿١١﴾، وقوله ﴿لَا مُعَقِّبَ لِحُكْمِهِ﴾ الرعد ﴿١١﴾، وقوله تعالى ﴿وَلَىٰ مُدَبِّرًا وَلَمْ يَعْصِبْ﴾ القصص ﴿٢٦﴾ أي لم يلتفت وراءه، وأعقبه كذا إذا أورثه ذلك، قال تعالى ﴿فَأَعْقَبَهُمْ نِفَاقًا فِي قُلُوبِهِمُ﴾ التوبة ﴿١٧﴾ (١).

ويلاحظ في مفردات الراغب (ت502) تعرضه لبعض الجوانب البلاغية على غرار المجاز والكناية والتشبيه، وإن كان ورود الأولين قليلا؛ فإن الأخير ورد في مواضع متعددة منها مثلا: قوله في مادة "أشر": «ويقال ناقة مثشير أي نشيطة على طريق التشبيه، أو ضامر من قولهم أشرت الخشبة» (٢).

وقال في مادة "بتر": «البتر يقارب ما تقدم - يعني البتك - لكن يستعمل في قطع الذنب ... وقيل على طريقة التشبيه خطبة بترء لما لم يذكر فيها اسم الله تعالى» (٣).

وقال في مادة "حرث": «وقال عز وجل ﴿نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأَتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ﴾ البقرة

﴿٢٢٣﴾، وذلك على سبيل التشبيه، فبالنساء زرع ما به بقاء الإنسان كما أن بالأرض زرع ما به بقاء

(١) ينظر في هذا مادة "كبر" ص696، و"كتب" ص699 من المصدر نفسه، ففيهما بيان واضح لهذه الجزئية.

(٢) المرجع نفسه: ص78.

(٣) المفردات في غريب القرآن: ص107.

أشخاصهم، وقوله عز وجل ﴿وَيُهِلِكَ الْحَرْتُ وَالنَّسْلُ﴾ البقرة ﴿٢٦﴾ يتناول الحرثين⁽¹⁾.

وعقد مقارنة بين التمثيل والتشبيه في مادة "كاف" فقال: « الكاف للتشبيه والتمثيل، قال تعالى ﴿فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ صَفْوَانٍ عَلَيْهِ تُرَابٌ﴾ البقرة ﴿٢٦﴾ معناه وصفهم كوصفه، وقوله ﴿كَالَّذِي يُنْفِقُ مَالَهُ﴾ البقرة ﴿٢٦﴾ فإن ذلك ليس بتشبيه وإنما هو تمثيل كما يقول النحويون مثلاً: فالاسم كقولك زيد، أي مثاله قولك زيد، والتمثيل أكثر من التشبيه لأن كل تمثيل تشبيه، وليس كل تشبيه تمثيلاً⁽²⁾.

ومما تميز به في بحوثه اللغوية اشتراكه مع بعض من سبقه كابن قتيبة (ت276) في أنه لا يورد في الأقوال التي يسوقها أسماء لغويين ولا مفسرين إلا نادراً، وأكثر اللغويين ذكراً عنده هو أبو عبيدة (ت210) وقد ذكره بالاسم في سبعة عشر (17) موضعاً فقط، أما الفراء (ت207) فإنه لم يذكره إلا في ستة (6) مواضع على سعة كتاب المفردات إذا ما قورن بغيره كغريب ابن قتيبة مثلاً.

وكان كثيراً ما يورد الأقوال اللغوية بطريقة: وقال أهل اللغة، وفعل مثل هذا مع أهل التفسير، وأغلب من ذكر أسماءهم منهم من الصحابة، ولم يكثر من ذكرهم أيضاً باستثناء عبد الله بن عباس الذي ذكره تسعة وعشرين (29) مرة وعمر بن الخطاب رضي الله عنه اثنتي عشرة (12) مرة.

ومن الخصائص اللغوية لكتاب المفردات أنه يهتم ببيان أصل الكلمة في اللغة، ويفرع عليه المعاني التي تحوم حوله، وقد التزم هذا في مواضع متعددة من كتابه كله، ومن أمثلة ذلك قوله في بث: أصل البث التفريق وإثارة الشيء كبثّ الريح التراب⁽³⁾.

وأحيانا يورد العلاقة بين أصل الكلمة وبعض معانيها كما قال في جدل: « وأصله من جدلت الحبل

⁽¹⁾المرجع نفسه: ص226، وانظر التشبيه في كلمات: نجم، ص254، زرب، ص379، طوق، ص532، عذر، ص555.

⁽²⁾المرجع نفسه: ص732.

⁽³⁾المفردات في غريب القرآن: ص108.

أي أحكمت قتله ... ومنه الجدل، فكأن المتجادلين يفتُل كل واحد الآخر عن رأيه»⁽¹⁾، وأحياناً يكتفي ببيان أصل الكلمة فقط كما في المثال الأول وكما في كلمة "لعب" فقد قال فيها: «أصل الكلمة اللعاب ، وهو البزاق السائل ...»⁽²⁾.

ومن أهم الخصائص اللغوية للكتاب أنه يورد الفروق الدقيقة بين الألفاظ التي يظنها كثير من الناس سواء، فهو مثلاً يفرق بين الحمد والشكر والمدح، فقد بين أن الحمد لله تعالى الثناء عليه بالفضيلة، وهو أخص من المدح وأعم من الشكر، فإن المدح يقال فيما يكون من الإنسان باختياره، وفيما يكون فيه بالتسخير، فقد يمدح الإنسان بطول قامته وصباحة وجهه كما يمدح ببذل ماله وسخائه وعلمه، والحمد يكون في الثاني دون الأول. والشكر لا يقال إلا في مقابلة نعمة، فكل شكر حمد وليس كل حمد شكراً، وكل حمد مدح وليس كل مدح حمداً⁽³⁾.

كما يلاحظ على الراغب الاهتمام بحشد الشواهد من الحديث الشريف والشعر العربي، وكان غرضه من الاستشهاد بالشعر خاصة الدلالة على بيان معنى الكلمة، وليس على أنها كلمة عربية، لاسيما أنه لم ينص على أن في القرآن من الأعجمي المعرب إلا على كلمات البلاس، جهنم، السجيل، السرداق، والأساور، وغالباً ما كان يُصدّر كلامه بقوله: وقيل هو فارسي معرب، إلا البلاس والسرداق فقد اختار عجمتهما صراحة، وقال في السرداق: وليس في كلامهم اسم مفرد ثالثه ألف وبعده حرفان⁽⁴⁾.

(1) المرجع نفسه: ص 189.

(2) المرجع نفسه: ص 741، وانظر بياناً منه لأصول الكلمات الآتية: البرك ص 119، البرأ ص 121، البعث ص 132، البهل ص 149، الثوب ص 179، الجبر ص 183، الجرم ص 192، الجلب ص 198، الرجز ص 341، الذبح ص 326، الرغبة ص 358، وغيره كثير.

(3) المرجع نفسه: ص 172 .

(4) المفردات في غريب القرآن: تنتظر صفحات 76 ، 133 ، 296 ، 303 ، 326 .

الفرع الثالث : مفردات القرآن لعبد الحميد الفراهي.

هذا الكتاب من تأليف الإمام عبد الحميد الفراهي (ت1349) وهو من أفاض علماء الهند المتبحرين في علوم الشريعة وعلوم العربية، وقد ألف كل مصنفاته بالعربية رغم أن الأردية كانت لغة العلم في بلده⁽¹⁾.

وقد أشاد به أهل العلم وأثنوا على مكانته ثناء عظيمًا، ويكفي في ذلك وصف العلامة تقي الدين الهلالي المراكشي الذي لقيه قبل وفاته بسبع سنوات فوصفه في مذكراته بقوله: « نادر في علماء العرب فضلًا عن علماء الهند، انتهى إليه فقه العربية وأفنى عمره في تدبر كتاب الله ومدارسته، ومن نظر في تصانيفه علم أنه لاحق سبق السابقين، ولم يسعه إلا أن يصدق قول القائل: كم ترك الأول للآخر⁽²⁾ ».

ومع هذه المكانة العلمية الراقية فإنه لم ينل حظه من التعريف خاصة أن أغلب كتبه نفذت في الهند قبل أن تصل إلى بقية البلاد العربية، ولذلك لا تكاد تعثر في كتب الدراسات القرآنية والعربية على ذكر له، وهذا من الأسباب التي جعلتني أذكره كمثال عن كتب الغريب المعتمدة على اللغة، ويضاف إليه أسباب أخرى أهمها أنه وإن كان يظهر أنه لن يكون إلا مكرراً لتأليف من سبقه، فقد جاء فيه – وإن كان زمانه متأخراً – ببعض ما لم تأت به الأوائل.

ولم يكن مقصود الإمام الفراهي أن يؤلف كتاباً شاملاً لألفاظ القرآن كما زعم الراغب من قبل⁽³⁾،

⁽¹⁾ مفردات القرآن، عبد الحميد الفراهي، تح: محمد أيوب الإصلاحي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 2002، ص6.

⁽²⁾ المرجع نفسه: ص5.

⁽³⁾ وإن كان الراغب فانتته بعض الكلمات القرآنية مثل : زين، غوط، قرش، لجأ، حصب، سفح، نضح، قدو، هلع وكلح، كما أنه ذكر ما ليس في القرآن مثل لفظة: زعق.

وإنما أفرده لتفسير الألفاظ التي وقع فيها نوع من الإشكال فرآها بحاجة إلى فضل بيان، كما أنه لم يتيسر له إكمال الكتاب، إلا أن الجزء الذي خطته أنامله جاء فيه بأشياء مفيدة، ذلك أنه رأى أن كثيرا من كتب اللغة لا تعطي لبعض الألفاظ الحد العام الدقيق الذي يميز بين بعض أجزائها وما يُظن أنه مرادف لها؛ في حين أنه قد يفترق عنها أو قد يضادها، وستأتي أمثلة لهذا الأمر المهم.

كما ركز على الفرق بين معاني القرآن عند نزوله وبين ما صارت إليه بعد ذلك، ومن ذلك الوحي فإنه لم يكن مختصا بما أنزل الله على الأنبياء، ومنه الطوفان فإنه الإعصار المستدير يصحبه المطر وفوران الماء، والمتبادر الآن منه فوران الماء وليس هذا معناه في القديم من اللغة العربية⁽¹⁾، ولذلك فإنه كان يحرص على فهم المعنى بكلام العرب القديم وأسلوب القرآن نفسه.

ويتبين من دراسة ألفاظ الكتاب أن جزءا من مقاصد مؤلفه كان للرد على المنصرين والمستشرقين الذين يزعمون أن عددا كبيرا من ألفاظ القرآن الكريم أخذه النبي ﷺ من اليهود والنصارى، وأن بعضها لم يفهمه فأخطأ في استعماله، ومن أمثلة ذلك كلمة الدرس، فقد ذكر أن الدرس يوجه كثيرا في كلام العرب إلى معنى البلى، وأما في القرآن فقد ورد في ستة مواضع بمعنى واحد هو القراءة، ولم يعرف له على ذلك المعنى مثال من كلام العرب، فزعم بعض غير المسلمين أن النبي ﷺ أخذه من اليهود وزاده في لغته، ثم شرع في بيان أصل معنى كلمة الدرس وكيف أنها تهدي إلى معنى كثرة القراءة وإن لم تصرح به العرب في شعرها، لأن للشعر موارد ومجاري مخصوصة، فقلما يذكرون فيه القراءة فضلا عن إكثارها⁽²⁾.

وتقل الشواهد الشعرية أو تكثر في كتاب مفردات القرآن للفراهي حسب ما يقتضي تحقيق معنى

(1) مفردات الفراهي: ص218، وانظر ص 228 من هذه الأطروحة.

(2) المرجع نفسه: ص184.

الكلمة، إلا أنها تمتاز بأنها منسوبة جميعا إلا ما ندر، وعدد كبير منها شواهد جديدة لم ترد في مظانها من كتب التفسير والغريب والمعاجم، مع أنها وردت في الدواوين المشهورة، وبذلك قد تؤدي إلى معنى جديد لبعض الكلمات أو تكشف في تفسيرها عن أوجه أدق وأعمق من الأوجه المعروفة، وكانت له تعابير جيدة وشروح أنيقة لبعض أبيات الشعر، بل ربما فسر البيت بما لم يسبقه إليه أحد، فكشف منه ما كان مخفيا، ومن ذلك شرحه لكلمتي "سلكى ومخلوجة" في بيت امرئ القيس الذي يقول فيه :

نَطْعُهُمْ سَلَكَى وَمَخْلُوجَةٌ كَرَكٌ لَأَمِينٍ عَلَى نَابِلٍ

قال: « فلعدم فهمها أظلمت المصرة الثانية»، ثم شرحه بقوله: « هذا البيت قد أشكل على العلماء باللسان، وأرى أنهم أخطأوا جميعا، والمعنى أن أثر الطعن مشتبك، وشبهه بدرع ونسجه، وأكد ذلك بتشبيهه بدرع على درع يلبسهما المستلثم حذرا من النبال لكيلا تنفذ إلى جسمه، فقله «على نابل» معناه: لدفع من يرميه بالنبال"، وقد فسر في غير هذا الموضع بما يقارب هذا التفسير، وهذا البيت مما اختلفت فيه كلمة الشراح»⁽¹⁾.

كما اعتمد على الأخذ بأثبت الوجوه في اللغة، والمعنى الذي كثر ذكره في كلام العرب، وقرر أنه لا ينبغي تركه إلا لصارف قوي، ومن أجل ذلك فسر الشوى في قوله تعالى ﴿كَلَّا إِنَّهَا لَأَطْلَى﴾ نَزَاعَةً لِلشَّوَى ﴿المعارج ١٥- ١٦﴾ بأنه لحم الساق وعلل ذلك بأنه الشائع في كلام العرب والأوفق للسياق وباقي القرآن، وخطأ من قال إن الشوى هو الكبد، وقال إن السياق في ذكر دنو العذاب، لا دخول المنكرين النار، و خطأ أيضا من قال إن معناها جلد الرأس، وقال تلك "الشواة"

⁽¹⁾ وقد روى ابن قتيبة عن أبي عبيدة أنه قال: سألت أبا عمرو بن العلاء عن هذا البيت فقال له: ذهب من كان يعرف هذا، وهو مما درس معناه. المعاني الكبير في أبيات المعاني، عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، تح: سالم الكرنكوي وآخر، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، الهند 1949، ص 912 .

وورودها قليل في كلام العرب مع احتمالها معنى آخر⁽¹⁾.

وقد التزم الفراهي كتاب لسان العرب وجعله مصدرا أساسيا لتفسير بعض الألفاظ ولكنه كان يخلص منه إلى نتائج أكثر دقة من غيره، وفي هذا الصدد قرر أصلا عظيما من أصول اللغة فقال: « في جميع الألسنة ولاسيما في لغة العرب ألفاظ خاصة لأفراد خاصة تحت معنى كلي، والذهول عن هذه الخصوصيات مبعد عن فهم اللسان، مثلا "الميل" معنى كلي، ثم تحته الزيغ والجور والإرعاء والحيادة والتتحي والانحراف، وكلها للميل عن الشيء، والفيء والتوبة والالتفات و الصغو، كلها للميل إلى الشيء، فمن خبط بينهما ضل وأضل⁽²⁾ ».

وإنما قال ذلك في معرض رد الرواية عن ابن مسعود رضي الله عنه أنه قرأ [فقد زاغت قلوبكما]، وفسر قوله تعالى ﴿ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا ﴾ التحريم ب بقوله: معناه أنابت قلوبكما، ومالت إلى الله ورسوله، وقال إنه أمعن في تفسيره وإيضاحه ردا على ما دسه الوضاعون في الآثار لتحريف المعنى بعدما أعجزهم الله عن تحريف الألفاظ وقال: فهل ترى كيف سعيهم في أن يبدلوا صغا إلى زاغ، ولكن الله تعالى يمكث بالحق ويذهب بالباطل⁽³⁾.

وتبرز الجوانب اللغوية القيمة في الكتاب فضلا عما سبق في مميزات كثيرة منها:

- مقدمات في مسائل مهمة تتعلق بلغة القرآن.
- الكشف عن أصول جديدة ترجع إليها مشتقات المواد اللغوية.
- العلاقات المعنوية بين الألفاظ التي قرن بعضها ببعض في كتاب الله كالصلاة التي تقترن كثيرا بالزكاة والإنفاق، وأحيانا بالصبر والإيمان والنحر، وكالصبر المقترن بالصلاة والشكر

(1) مفردات الفراهي: ص 200.

(2) المرجع نفسه: ص 293.

(3) المرجع نفسه: ص 296.

والمرحمة والحق والصدق⁽¹⁾.

- الآراء اللغوية المختلفة في كثير من المسائل الصرفية كالإبدال وغيره.

لكن القيمة الكبرى للكتاب تكمن في المنهج الذي سلكه في دراسة الألفاظ، ما جعله يخلص إلى نتائج في المعنى ينشر لها الصدر، وينجلي بها الغموض، وهذا ما أشرت إليه في بداية الحديث عن الكتاب، وللتدليل على ذلك أورد هذين المثالين:

أ - كلمة الآلاء:

وردت في القرآن 34 مرة، مرتين في الأعراف ومرة في النجم والبقية في الرحمن، ويكاد يجمع أهل التفسير واللغة على أن معناها النعم، لكن اعتماد الفراهي على القرآن وكلام العرب جعله يقول إنها فرع منها ووجه من وجوها وإن معناها الحقيقي هو الفعال العجيبة من قدرة الله وبطشه ونعمه ، لكن لبروز نعمه سبحانه؛ غلبت النعم على الكلمة حتى فسرت بها .

وقد اعتمد على السياق في تقرير ذلك فقد قال الله تعالى ﴿فَبِأَيِّ آءَاءِ رَبِّكَ تَتَمَارَى﴾ النجم ﴿بعد ذكر إهلاك الأقوام، وجاءت الآية في الرحمن في خلال وصف يوم القيامة وعذاب جهنم، كقوله تعالى ﴿هَذِهِ جَهَنَّمُ الَّتِي يُكَذِّبُ بِهَا الْمُجْرِمُونَ﴾ يَطُوفُونَ بَيْنَهَا وَبَيْنَ حَمِيمٍ ءَانَ ﴿فَبِأَيِّ آءَاءِ رَبِّكَمَا تُكَذِّبَانِ﴾ الرحمن ﴿٣٣-٣٥﴾، ولذلك عدّها بعض الأئمة من المعضلات وتكفلوا في توجيهها⁽²⁾، وقد روى الإمام الطبري (ت310) عن ابن زيد (ت182) أن الآلاء هي

⁽¹⁾المرجع نفسه: ص209 و288.

⁽²⁾ ومنهم الرازي إذ قال " فإن قيل بعض الجمل المذكورة ليست من النعم ... قلنا من جملة الآلاء دفع البلاء وتأخير العقاب، فإبقاء من هو مخلوق للقيامة نعمة، وتأخير العذاب عن العصاة أيضا نعمة، فلهذا امتن علينا بذلك". أنموذج جليل في أسئلة وأجوبة من غرائب التنزيل، محمد بن أبي بكر الرازي، تح: محمد رضوان الداية، دار الفكر، دمشق ط2 ، 1995، ص491 .

القدرة⁽¹⁾، إلا أنه التزم تفسيرها في السورة كلها بالنعم إلا في موضع واحد وهو الوارد بعد قوله تعالى ﴿فَإِذَا أَنْشَقَّتِ السَّمَاءُ فَكَانَتْ وَرْدَةً كَالدِّهَانِ﴾ الرحمن ﴿٢٧﴾ فقد قال فيه: «فبأي قدرة ريكما - معشر الجن والإنس على ما أخبركم بأنه فاعل بكم - تكذبان»⁽²⁾، وكأنه رأى أن معنى النعم لا يستقيم في هذا الموضع ففسره بالقدرة.

وعضد الفراهي ما ذهب إليه من معنى النعم بثمانية شواهد من كلام العرب كلها تقرر أن الآلاء هي فعال الله العجيبة وقدرته التي من أعظمها نعمته ورحمته لا أن الآلاء هي النعم⁽³⁾، وهذا يعد فتحاً علمياً في دراسة لغة القرآن ومعانيها.

ب - كلمة العصر.

أطبقت كتب اللغة والغريب على أن العصر هو الدهر لا فرق بينهما، لا تكاد تجد فيها غير هذا⁽⁴⁾، أما الفراهي فقد هداه تتبعه لاستعمال لفظة العصر في كلام العرب ومشتقات مادته إلى أنه ليس مرادفاً للدهر فقال: «اعلم أن العصر اسم للزمان من جهة ذهابه ومروره، كما أن الدهر اسمه من حيث مجموعته، ولذلك يستعمل العصر كثيراً للأيام الخالية» - وساق مجموعة من الشواهد الدالة على ذلك ثم قال - «ومن هنا الإعصار للريح السريعة من جهة المرور والذهاب، وعصر المائع

(1) جامع البيان: 191/22.

(2) المصدر نفسه: 229/22.

(3) مفردات الفراهي: ص 128 وما بعدها.

(4) قال الأزهري: «قال الفراء: والعصر الدهر، أقسم الله به، وقال أبو إسحق: العصر: الدهر، والعصر: اليوم، والعصر: الليلة،...» تهذيب اللغة: 13/2. وقال ابن فارس «العين والصاد والراء أصول ثلاثة صحيحة: فالأول دهرٌ وحين، والثاني ضَعَطَ شيءٌ حتَّى يتحلَّب، والثالث تَعَلَّقَ بشيءٍ وامتسأك به»، مقاييس اللغة، أحمد بن فارس بن زكريا، تح: عبد السلام هارون، دار الفكر، 1979، 340/4، وانظر لفظة "يعصرون" في ص 405 من هذه الأطروحة.

إمراره، والعصر لآخر النهار من جهة ذهاب النهار ... ، فكلمة العصر تحريض على التشمير لكسب ما ينفع في زمان أجلى صفته سرعة الذهاب والزوال»⁽¹⁾.

فانظر إليه كيف لا يكتفي باستعمال مجرد اللغة لفهم المعنى من الكلام، بل يعتمد على نكتها ودقيق معانيها ليخرج منه فوائد عظيمة لا يمكن الوصول إليه دونها.

ولعل ما سبق بيانه يُظهر بوضوح كيف أن الذين كتبوا في تفسير غريب القرآن اعتمدوا على اللغة اعتمادا ظاهرا وتوصلوا بها إلى الوقوف على كثير من المعاني القرآنية؛ التي ما كان لهم أن يصلوا إليها لو لم يسلكوا مسلك البحث اللغوي، على أن مسلكهم هذا لم يكن مأمون الجانب دوماً، وهذا شأن كل ما زيد فيه عن حده، ومع ذلك فإنهم كانوا أسلم ممن سبقهم ممن ألف في معاني القرآن معتمدا على اللغة اعتمادا جاوز فيه الحدود أحيانا كما سبق بيانه .

⁽¹⁾ مفردات الفراهي: ص222.

المبحث الثاني : التفسير اللغوي في كتب المعاجم.

تعريف المعجم في اللغة:

ذكر ابن فارس(ت395) أن لكلمة معجم ثلاثة أصول، أحدها يدل على سكوت وصمت. قال: « ويقال للرجل لا يفصح وللصبي لا يتكلم أعجم ، وصلاة النهار عجماء إذ لا يجهر فيها بالقراءة، وسميت البهيمة عجماء لأنها لا تتكلم، وكل من لم يقدر على الكلام فهو أعجم، ولما لم يفهم عن غير العرب كلامهم سموا عجماء، وقول القائل: يريد أن يعربه فيعجمه من هذا الباب، ومعناه يريد أن يبين عنه فلا يقدر على ذلك فيأتي به غير فصيح دال على المعنى»⁽¹⁾.

وهذه المعاني تشترك في دلالة واحدة هي الإبهام والخفاء، فإن قيل: إذا كان معنى الكلمة هو الخفاء والإبهام، فكيف يسمى المعجم بهذا الاسم وهو في الواقع يزيل الإبهام، لأن تعريفه في الاصطلاح وهو:

«كتاب يضم ألفاظ اللغة العربية مرتبة على نمط معين ، مشروحة شرحا يزيل إبهامها، ومضافا إليها ما يناسبها من المعلومات التي تقيد الباحث، وتعين الدارس على الوصول إلى مراده»⁽²⁾.

فالجواب على هذا أن بعض الكلمات إذا زيدت لها أحرف تغير معناها بل ربما انقلب إلى الضد، ومن ذلك قسط بمعنى جار فإذا أضيفت إليها الهمزة صارت أقسط ومعناها عدل⁽³⁾، والذي نحن فيه من هذا الباب إذ قد قال ابن فارس عقب الموضع السابق بقليل: « قال الخليل (ت170): "حروف المعجم هي الحروف المقطعة، لأنها أعجمية، وكتاب مُعَجَّمٌ، وتعجيمه تنقيطه، كي تبين

(1) مقاييس اللغة، مادة "عجم".

(2) فقه اللغة، مفهومه، موضوعاته، قضاياها، محمد بن إبراهيم الحمد، دار ابن خزيمة، ط1، 2005 : ص306.

(3) لسان العرب، مادة "قسط".

عجمته ويتضح، وأظن أن الخليل أراد بالحروف المعجمة أنها مادامت مقطعة غير مؤلفة تأليف الكلام المفهوم فهي أعجمية، لأنها لا تدل على شيء»⁽¹⁾.

وقد وضّح ابن جني (ت392) ذلك أيضا حيث قال: «ثم إنهم قالوا: أعجمت الكتاب، إذا بينته وأوضحته، فهو لسلب معنى الاستبهام لا إثباته»⁽²⁾.

فالحاصل أن كتب المعجم تحاول إبانة معنى الكلام بمختلف أجزائه، وهي بهذا المعنى أوسع من كتب الغريب كما سبق، وقد قُسمت أقساما - حسب طريقة ترتيب الألفاظ فيها وجمعها في أبواب مرتبة معينة - إلى أقسام مختلفة⁽³⁾.

لقد بذل المصنفون في المعاجم اللغوية جهدا عظيما لا ينكر في تفسير بعض آيات القرآن الكريم، بل كان التفسير اللغوي ركيزة مهمة في اتجاهاتهم واختياراتهم، وذلك ينبىء عن عمق وعيهم بأهمية التفسير اللغوي من جهة، وعظم دور هذا التفسير في تجلية المعنى القرآني من جهة أخرى.

ولأن أكثر كتب المعاجم التزمت الترتيب الأبجدي⁽⁴⁾، فإنها في الغالب لم تكن تخالف مسلك كتب أصحاب الغريب وإن اختلف المنطلق والهدف كما ألمحنا إلى ذلك سابقا⁽⁵⁾، ومن أجل ذلك سأورد مجموعة من كتب المعاجم وأكتفي بها كدليل على غيرها.

(1) مقاييس اللغة، مادة "عجم".

(2) وقد ذكر ابن جني أمثلة كثيرة لتغير المعنى بزيادة بعض الحروف، ينظر: الخصائص، أبو الفتح عثمان بن جني، تح: محمد علي النجار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط5، 3، 77/2011.

(3) فقه اللغة، المرجع السابق: ص308.

(4) على خلاف في طريق الترتيب بين الأصوات والحروف مع تغليب الأخير بعد أن قوي اتجاه التخلي عن النظام الصوتي الذي ابتدعه الخليل وتبعه عليه من تبعه لصعوبته وعسر البحث على الكلمات فيه.

(5) ينظر ص: 71 من هذه الأطروحة.

ورغم أن الخليل (ت170) اعتمد في معجم العين على الترتيب الصوتي مما ولد فيه نوعا من الصعوبة، إلا أنه يُعدُّ أول كتب المعاجم على الإطلاق، وقد حاز صاحبه قصب السبق في هذا المضمار، ولذلك استحق أن يبدأ به الكلام ثم يُتبعَ بغيره.

المطلب الأول: التفسير اللغوي في معجم العين للخليل بن أحمد الفراهيدي.

لقد تناول الخليل الكثير من ألفاظ القرآن الكريم بتفسير معانيها، وأغلب طرائقه أنه يأتي بالكلمة ومعناها في سياق الجملة، ثم يورد الآية القرآنية مؤكدا للمعنى الذي ذكره ومقربا له، وقد يذكر الآية ابتداء ثم يعقبها بالشرح.

ومن أمثلة الأول قوله: القطع، طائفة من الليل... وفي التنزيل ﴿كَأَنَّمَا أَغْشِيَتْ وُجُوهُهُمْ قِطْعًا مِّنَ اللَّيْلِ مُظْلِمًا﴾ يونس ﴿٧٧﴾ (1).

والصعيد: وجه الأرض قل أو كثر... قال الله عز وجل ﴿فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾ المائدة ﴿٦١﴾ (2)

والمعصرات: سحبات تمطر، قال الله تعالى ﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَّاجًا﴾ النبأ ﴿١٤﴾ (3)

ورجل أعقد: أي في لسانه عقدة وغلظ في وسطه، فهو أعسر الكلام، قال الله عز وجل: ﴿وَأَحْلَلْ عُقْدَةً مِّنَ لِّسَانِي﴾ طه ﴿٧٧﴾ (4).

ومن أمثلة الثاني: ﴿وَلَمْ يُعَقِّبْ﴾ القصص ﴿٣٦﴾ أي لم ينتظر... و﴿لَا مُعَقِّبَ لِحُكْمِهِ﴾ الرعد ﴿١٣﴾ أي لا راد لقضائه(5).

(1) كتاب العين، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري، تح: مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، مادة " قطع".

(2) المرجع نفسه: مادة " صعد".

(3) المرجع نفسه: مادة " عصر".

(4) المرجع نفسه: مادة " عقد".

(5) المرجع نفسه: مادة " عقب".

وقوله: «وكل من حَظَرَ بينك وبين شيء فقد حَظَرَهُ عليك قال الله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ

مَحْظُورًا﴾ الاسراء ٢٠ أي ممنوعاً، وكل شيء حَجَزَ بين شيئين فهو حِجَاز وحِظَار»⁽¹⁾.

وقوله تعالى ﴿فَمَا لَبِثَ أَنْ جَاءَ بِعِجْلٍ حَنِيزٍ﴾ هود ٦٩ أي: مشوي⁽²⁾.

وقوله ﴿وَكَانَ عَاقِبَةُ أَمْرِهَا خُسْرًا﴾ الطلاق ٤٠ أي نقصاً.⁽³⁾

وقد يأتي بالكلمة لها أكثر من معنى، ويورد الآيات الدالة على تلك المعاني المختلفة، وهذا قليل

ومن أمثلته:

الفتح: أن تحكم بين قوم يختصمون إليك، قال تعالى ﴿رَبَّنَا أَفْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ﴾

الأعراف ٨٩ والفتح النصر، قال تعالى ﴿إِنْ تَسْتَفْتِحُوا فَقَدْ جَاءَكُمْ الْفَتْحُ﴾ الأنفال ١٩ ... وقوله

﴿وَاتَيْنَاهُ مِنَ الْكُنُوزِ مَا إِنَّ مَفَاتِحَهُ لَتَنُوءُ بِالْعُصْبَةِ﴾ القصص ٧٦ يعني الكنوز وصنوف أمواله⁽⁴⁾.

وقد يشير إلى اللفظة القرآنية وتفسير معناها دون أن ينص عليها صراحة، ومن ذلك قوله:

«والحفظه جمع حافظ، وهم الذين يحصون أعمال بني آدم من الملائكة، وهو بهذا يشير إلى قوله

تعالى ﴿وَإِنَّ عَلَيْكُمْ لَحَافِظِينَ ۖ كِرَامًا كَتِيبِينَ﴾ الانفطار ١٠-١١ ».

ومنه كذلك قوله: «المحافظة، المواظبة على الأمور من الصلوات ونحوها»، يشير إلى قوله

تعالى: ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى﴾ البقرة ٢٣٨.

وقد يفسر الكلمة في اللغة، ويشير إلى أنها وردت في القرآن بذلك المعنى المفسر به، وهذا

خاصة فيما قل وروده أو لم يرد إلا مرة واحدة، ومن ذلك قوله: «الخطم ضرب من الأراك يؤكل،

(1) المرجع نفسه: مادة "حظر".

(2) المرجع نفسه: مادة "حنز".

(3) كتاب العين: مادة "خسر".

(4) المرجع نفسه: مادة "فتح".

وفي القرآن يريد بالخمط هذا المعنى⁽¹⁾.

وربما اختلف عنده التفسير اللغوي باختلاف القراءة، وهذا أيضا لم يحدث منه كثيرا ومن أمثلته قوله: «ويقرأ "خَاتَمُهُ مِسْكٌ" أي خِتامه، يعني عاقبته ريح المسك، ويقال: بل أراد به خَاتَمه يعني ختامه المختوم، ويقال بل الخِتام والخاتم ههنا ما ختم عليه⁽²⁾».

ولا يغفل التركيز على الفروق الدلالية في الألفاظ ذات المعاني المتقاربة إذا تطلب الأمر، كتفريقه بين الجنف والحيف وكلاهما في القرآن الكريم، فقد قال في مادة جنف: «الجنف الميل في الكلام وفي الأمور كلها، تقول: جنف فلان علينا، وأجنف في حكمه، وهو شبيه بالحيف إلا أن الحيف من الحاكم خاصة، والجنف عام، ومنه قول الله عز وجل ﴿فَمَنْ خَافَ مِنْ مَوْصٍ جَنَفًا﴾ البقرة ١٨٢ وقوله عز وجل ﴿غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ﴾ المائدة ٣٠، أي متمایل متعمد⁽³⁾، أما استشهاده بالشعر فقليل، ولا يرقى لأن يكون ملمحا متميزا⁽⁴⁾.

ولعل هذا المجهود اللغوي هو الذي فتح المجال لمن جاء من بعده وخاصة الأزهري (ت370) في كتابه تهذيب اللغة، والذي اجتهد في نفي نسبة كتاب العين إلى الخليل (ت170) وأصر على أنه لتلميذه الليث بن المظفر وأن الخليل مات ولم يفرغ من تأليف كتابه، فأعطاه الليث اسمه ليرغب فيه

(1) المرجع نفسه: مادة " حفظ"، ولم يرد إلا في موضع واحد في قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَبَدَّلْنَاهُمْ بِجَنَّتَيْهِمْ جَنَّتَيْنِ ذَوَاتِ أُكُلٍ خَمْطٍ وَأَثَلٍ وَشَيْءٍ مِّن سِدْرٍ قَلِيلٍ﴾ سبأ ١٦..

(2) كتاب العين: مادة " ختم"، وفي مادة " حذر"، قال: وتقرأ الآية ﴿وَأَنَّا لَجَمِيعٌ حٰذِرُونَ﴾ الشعراء ٥٦ أي مستعدون، ومن قرأ ﴿حٰذِرُونَ﴾، فمعناه إنا نخاف شرهم.

(3) المرجع نفسه: مادة " ختم". قال الأزهري: « أما قوله الحَيْفُ من الحاكم خاصة فخطأ، والحيف يكون من كل من حاف أي جار، ومنه قول بعض الفقهاء: يُرَدُّ من حَيْفِ النَّاحِلِ ما يُرَدُّ من جَنَفِ الْمُوصِي، والناحل إذا فضل بعض أولاده على بعض بنحل فقد حافَ وليس بحاكم تهذيب اللغة، مادة " جنف".

(4) تنتظر بعض استشاداته في مواد "كبر" و"رجو" و"فضل" و"أنى".

من حوله⁽¹⁾، مع أنه اقتبس مقدمة العين بكل تفصيلاتها وجعلها مقدمة لمعجمه وتبنى كثيرا من آرائه ولم يكن عادلا معه كما لم يكن مع أغلب من ألف مثله في المعاجم⁽²⁾، والأزهري وإن كان مكثرا جدا من تفسير القرآن باللغة؛ إلا أنني لا أدرسه ضمن كتب المعاجم التي فسرت القرآن الكريم تفسيرا لغويا لما سبق من جهة، ولأنني سأدرس كتاب لسان العرب لابن منظور (ت711) وهو أوسع منه وأشمل، وقد ضمن أغلب مباحث التهذيب وزاد عليها كثيرا من جهة أخرى.

المطلب الثاني: التفسير اللغوي في معجم لسان العرب لابن منظور.

يعد لسان العرب لابن منظور من أجمع المعاجم التي ألفت على مدار حركة التأليف، إذ أجمع المؤرخون على أن مؤلفه كان محدثا فقيها عالما بالنحو واللغة والتاريخ، كما أجمعوا أن المؤلف جمع ما ضمته كتب السابقين من قبله، حتى ادعى محققوه أنه يغني عن سائر الكتب المؤلفة قبله ولا يغني سائرهما عنه، لأنه أضحى كتاب لغة وتفسير وتاريخ وأدب⁽³⁾، وليس المقام مقام حديث عن ابن منظور ولا عن كتابه، فذلك أمر يطول وله محل غير هذا، أما هذا المحل فهو للحديث عن أمثلة من الاستعمالات اللغوية المختلفة في كتاب اللسان التي لها علاقة بتفسير معاني القرآن الكريم.

(1) تهذيب اللغة: ص 28.

(2) مقدمة المحققين لكتاب العين: ص 20 وما بعدها، وفيها: « إن الأزهري لما لم تسعفه الأمور بما يرمي به الخليل كما فعل بابن دريد وغيره، رأى أن يتحاشى أن يترجم للخليل حتى لا يتعرض لذكر العين تحت اسمه بالمرّة، وعندما نرى في مقدمته ذكر الخليل فإنما كان ذلك عرضا عند الكلام على آخرين كتلاميذه مثلا ، ... لكننا حين نتصفح تهذيب اللغة ونقابله بما في العين نعجب من أمر الرجل الذي حاول في غير ذكاء أن يجمع بين تحامله على الليث وغضه من شأنه، ونهبه ما في كتابه ... ».

(3) لسان العرب: 7/1، وقد صرح ابن منظور في مقدمته أن كتابه مستفاد من خمسة كتب أساسية وهي تهذيب اللغة للأزهري، والمحيط الأعظم لابن سيده، وصحاح الجوهري وحاشية ابن بري عليه، والنهاية في غريب الحديث لابن الأثير، ينظر 7/1.

وقد قال في مقدمته كلاما يدل على عمق هذه العلاقة الموجودة بين اللغة والتفسير ويبين مكانة الآثار عموما والقرآن خصوصا في تأليفه: «وقصدت توشيحہ بجليل الأخبار وجميل الآثار، مضافا إلى ما فيه من آيات القرآن الكريم، والكلام على معجزات الذكر الحكيم ، ليتحلى بترصيع دررها عقده، ويكون على مدار الآيات والأخبار والآثار والأمثال والأشعار حله وعقده»⁽¹⁾.

وذكر بعد ذلك بقليل ما يدل على قيمة اللغة في التفسير فقال: « فإنني لم أقصد سوى حفظ أصول هذه اللغة النبوية، وضبط فضلها، إذ عليها مدار أحكام الكتاب العزيز والسنة النبوية»⁽²⁾. وقد اطلعت على الكتاب اطلاعا شاملا واستخرجت منه جملة مهمة من المباحث اللغوية التي لها علاقة بتفسير القرآن، ويمكن أن أضعها في النقاط الآتية:

الفرع الأول: العلاقة بين التفسير واللغة.

لقد اتخذت علاقة اللغة بالتفسير في كتاب لسان العرب أشكالا مختلفة، فأحيانا تكون علاقة تكامل وتداخل، فيفيد التفسير اللغة وتستفيد منه، وأحيانا قليلة تكون علاقة اختلاف وتعارض. ولقد درج اللغويون على التفرقة بين أقوال اللغويين وأقوال أهل التفسير وكأنهما شيئان مختلفان، لكن هذا لا يمنع أنهم متى ما وجدوا التفسير موافقا للغة فإنهم يقولون به ويختارونه، وقد التزم ابن منظور هذا الأمر إلى حد بعيد، فتراه أحيانا يعطي للمعنى التفسيري قوةً وسداداً ويستشهد به على صحة الوجوه اللغوية، وهذا ما سمّيته بالتداخل والتكامل، وتراه أحيانا يقوم بالعكس، وهو ما وصفته بالاختلاف والتعارض، وبيان ذلك يكون كالآتي:

⁽¹⁾ لسان العرب: 12/1.

⁽²⁾ المرجع نفسه: 13/1.

أولاً - التداخل والتكامل بين اللغة والتفسير في لسان العرب :

قد يحكم بصواب اللغة بأقوال المفسرين، ففي قوله ﴿طَوْبَى لَهُمْ وَحَسُنَ مَا أَبْرَأَ﴾ الرعد ﴿١٩﴾ ذكر مجموعة تفاسير خلاصتها أن "طوبى" اسم شجرة في الجنة، وحكى عن سيبويه (ت180) أنها للدعاء ونقل عن الزجاج (ت310) أن معناها العيش الطيب للذين آمنوا وعملوا الصالحات، ثم قرر أن كل ما روي في التفسير يسد قول النحويين إنها فعلى من الطيب⁽¹⁾.

بل قد يصرح باعتماد اللغويين بالكامل في كلمة بعينها على أهل التفسير، ومن ذلك أنه فسر التفت بأنه نتف الشعر وقص الأظفار وتتكب كل ما يحرم على المحرم في الحج ونقل عن الزجاج أن أهل اللغة لا يعرفون التفت إلا من التفسير⁽²⁾، كما نقل قول المفسرين في معنى السكر من قوله تعالى ﴿تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا﴾ النحل ﴿٢٧﴾: أنه الخل واعترف أنه شيء لا يعرفه أهل اللغة⁽³⁾.

وربما لمح في بعض أوجه التفسير ما قد يثار حوله إشكال فتجده يبين أنه موافق للأوجه الصحيحة في اللغة، ففي قوله تعالى ﴿وَكَتَبْنَا لَهُ فِي الْأَلْوَاحِ﴾ الأعراف ﴿١٦٥﴾ نقل عن الزجاج قوله: « قيل في التفسير إنهما كانا لَوْحَيْنِ ».

ولأنه ربما استشكل كون الألواح جمعا واللوحين مثلى فقد اعتمد على الجواب اللغوي للزجاج إذ قال: « ويجوز في اللغة أن يقال لللَّوْحَيْنِ ألواح »⁽⁴⁾، أي جواز كون الاثنين أقل جمع.

كما قد يظهر إشكال في المعنى فيلجأ إلى اللغة لحله، ومنه قوله تعالى ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ

(1) لسان العرب، مادة "طيب".

(2) المرجع نفسه، مادة "تفت".

(3) وقد نقل عن ثعلب أن قوله تعالى ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَى﴾ النساء ﴿٩١﴾، نزل قبل تحريم الخمر، قال: وقال غيره: إنما عنى هنا سكر النوم... وقيل السكر بالتحريك الطعام، وأنكر أهل اللغة هذا، والعرب لا تعرفه. المرجع نفسه، مادة "سكر".

(4) لسان العرب، مادة "لوح".

وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى ﴿٧﴾ الأنفال ٧ إذ ظاهره نفي الرمي عن النبي ﷺ مع أن النصوص دالة على إثباته، وقد نقل عن الزجاج الجواب عليه وهو أن العرب خوطبت في القرآن بما تعقل، والمعنى «لم يصب رميك ذلك ويبلغ ذلك المبلغ، بل إنما الله عز وجل تولى ذلك»⁽¹⁾ فكأنه في حكم المعلوم إذا ما قورن برمي الله تعالى، وهو أسلوب عربي معروف.

ومن توظيفه اللغة لحل إشكالات المعاني ما نقله عن ابن الأنباري (ت328) من أن الخلق في كلام العرب على وجهين، أحدهما الإنشاء على مثال أبدعه والآخر التقدير، وعلى الثاني يتخرج قوله تعالى ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ المومنون ١٤ فمعناه أحسن المُقَدِّرِينَ، وكذلك قوله تعالى ﴿وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا﴾ العنكبوت ١٧ أي تُقَدِّرون كذباً، وقوله تعالى ﴿أَتَىٰ أَخْلُقَ لَكُمْ مِّنَ الطِّينِ﴾ آل عمران ٦٩ فخلقه تقديره ولم يرد أنه يُحْدِث معدوماً⁽²⁾، وهذا ما يجيب على كثير ممن يستشكل نسبة الخلق للمخلوق مع أن الله يقول ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾ الأعراف ٥٥.

وإذا وصل الأمر إلى إنكار بعض النحويين لبعض التفاسير الصحيحة فإنه لا يجد غضاضة في رد إنكارهم، كإنكار النحويين تفسير ابن عباس ؓ لقوله تعالى ﴿لَعَمْرُكَ﴾ بأنه لحياتك وقولهم إن معناه "لدينك" بدليل قول عمر بن أبي ربيعة (ت93):

أَيُّهَا الْمُتَكِحُ الثُّرَيَّا سُهَيْلاً
عَمْرُكَ اللَّهُ كَيْفَ يَجْتَمِعَانِ؟

فقد نقل عن بعض أهل اللغة أنفسهم ما يخالفه فقال: «قال الجوهري (ت393) ... معنى "لَعَمْرُكَ" الله "وَعَمَّرَ" الله أحلف ببقاء الله ودوامه، وإذا قلت عَمْرُكَ الله فكأنك قلت بِتَعْمِيرِكَ الله أي بإقرارك له بالبقاء، وقول عمر بن أبي ربيعة "عَمْرُكَ الله كيف يجتمعان"، يريد سألت الله أن يطيل عمرك لأنه

(1) المرجع نفسه، مادة "رمي".

(2) المرجع نفسه، مادة "خلق".

لم يرد القسم بذلك ...» (1)

ومن أبرز صور التكامل أنه اعتمد اللغة في كثير من الأقوال التفسيرية، ففي قوله سبحانه وتعالى ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذُلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِن رِّزْقِهِ﴾ الملك ﴿٥٠﴾ ذكر أن الفراء (ت207) فسر المناكب بالجوانب وأن الزجاج فسرهما بالجبال وقال فيها غيرهم إنها الطُّرُق ثم نقل اختيار الأزهري لتفسير الزجاج مستعيناً بدلالة كلمة أخرى وهي: ﴿ذُلُولًا﴾ والتي تفيد في اللغة التسهيل، وأبلغ التسهيل ما كان في الجبال لصعوبة السير فيها(2).

وربما استعمل اللغة للدلالة على ظهور تفسير بعينه، فقد ذكر في تفسير الكرسي من قوله تعالى ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ البقرة ﴿٢٥٥﴾ أقوالاً شتى وقال: «وروي عن عطاء أنه قال: ما السموات والأرض في الكرسي إلا كحَلَقَةٍ في أرض فلاة، قال الزجاج: وهذا القول بين لأن الذي نعرفه من الكرسي في اللغة هو الشيء الذي يُعْتَمَد عليه ويُجْلَس عليه»(3)، وله أمثلة في الكتاب(4).

ثانياً - الاختلاف والتعارض بين اللغة والتفسير في لسان العرب :

من مظاهر ذلك أنه قد ينقل معنى الكلمة من أقوال المفسرين ويربطه بالمعنى اللغوي ليخلص بأن الأخير أوسع، فقد نقل عن أهل التفسير أن القارعة في قوله تعالى ﴿وَلَا يَزَالُ الَّذِينَ كَفَرُوا

(1) لسان العرب، مادة "عمر".

(2) المرجع نفسه، مادة "كعب".

(3) المرجع نفسه، مادة "كرس".

(4) فقد قال في قوله تعالى ﴿فَهُمْ فِي رَوْضَةٍ يُحْبَرُونَ﴾ الروم ﴿٥٥﴾، أي يسرون، وقال الليث: يحبرون ينعمون ويكرمون؛ قال الزجاج: قيل إن الحبرة هاهنا السماع في الجنة. وقال: الحبرة في اللغة كل نعمة حسنة محسنة. وقال الأزهري: الحبرة في اللغة النعمة التامة، اللسان ، مادة "حبر"، وفي قوله ﴿وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْحُبُكِ﴾ الذاريات ﴿٥٠﴾ قال: وروي عن ابن عباس في قوله تعالى: والسماء ذات الحبك: الخلق الحسن، قال أبو إسحق: وأهل اللغة يقولون ذات الطرائق الحسنة، المرجع نفسه، مادة "حبك".

تُصِيبُهُمْ بِمَا صَنَعُوا قَارِعَةً ﴿الرعد ٣١﴾ سَرِيَّةً من سَرَايا رسول ﷺ ثم قال بعد ذلك: « ومعنى القارعة في اللغة النازلة الشديدة تنزل عليهم بأمر عظيم، ولذلك قيل ليوم القيامة القارعة »⁽¹⁾. وينقل أحيانا عن المفسرين ما يدل على أن الكلمة مرادفة لأختها، ثم يبين أن تفسير اللغويين أكثر تفصيلا ويصرح بأنه أصوب قبلا، فقد قال في قوله تعالى ﴿لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ﴾ النساء ﴿٧٢﴾: « والمفسرون يقولون الاستكفاف والاستكبار واحد، والاستكبار أن يتكبر ويتعظم، والاستكفاف ما قلنا »⁽²⁾.

وقد يوظف اللغة لاستخراج معنى إضافي ربما لا يظهر في التفسير، ومن ذلك نقله عن سيبويه (ت180) أن التضعيف في " غَلَقْتُ " من قوله تعالى ﴿وَعَلَقْتُ الْأَبْوَابَ﴾ يوسف ﴿٣٢﴾ يدل على التكثير، ومثله أغلقت وهو عربي جيد⁽³⁾.

كما قد يختار معنى لغويا بعيدا يولد معنى تفسيريا غير مسبوق، ففي قوله تعالى ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ﴾ الأحزاب ﴿٧١﴾ قال: قال الزجاج (ت310): « معنى يحملنها يحنها... وكل من خان الأمانة فقد حملها وكذلك كل من أثم فقد حمل الإثم، ومنه قوله تعالى ﴿وَلَيَحْمِلُنَّ أَثْقَالَهُمْ﴾ العنكبوت ﴿٣٦﴾ فأعلم الله تعالى أن من باء بالإثم يسمى حاملا للإثم، والسموات والأرض أبين أن يحملنها يعني أدنيها... وتصديق ذلك ما يتلو هذا من قوله ﴿لَيُعَذِّبَ اللَّهُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ﴾ الأحزاب ﴿٧٦﴾ إلى آخرها.

(1) لسان العرب، مادة "قرع"، وهنا كأنه يستشهد بمعنى قرآني آخر ليدل على أن تفسير أهل اللغة أعم وأشمل، بل وقد عضد ذلك بالسنة فقال " وفي حديث أبي أمامة (من لم يغز أو يجهز غازيا أصابه الله بقارعة)، أي بدهية تهلكه.

(2) والذي قاله في الاستكفاف هو الإباء والامتناع، المرجع نفسه، مادة "تكف".

(3) المرجع نفسه، مادة "غلق".

ثم ينقل قول الأزهرى (ت370) قائلا: « قال أبو منصور: وما علمت أحداً شَرَحَ من تفسير هذه الآية ما شرحه أبو إسحاق، ومما يؤيد قوله في حمل الأمانة إنه خيانتها وترك أدائها قول الشاعر:

إذا أنت لم تَبْرَحْ تُؤدِّي أمانة
وتَحْمِلْ أُخْرَى أَفْرَحَتْكَ الودائع»⁽¹⁾

أراد بقوله وتحمل أخرى أي تخونها ولا تؤديها، يدل على ذلك قوله أفرحتك الودائع أي أثقلتك الأمانات التي تخونها ولا تؤديها⁽²⁾.

وقد يستغل الصيغ اللغوية لاستفادة تفسير في الآية ربما وقع فيه اختلاف، فيجعلها فاصلة في اختيار القول الأصوب، ومنه قوله تعالى في الأشهر ﴿فَلَا تَظْلِمُوا فِيهِنَّ أَنْفُسَكُمْ﴾ التوبة (٣٦) فقد قال فيه: «قوله ﴿مِنْهَا﴾ يريد الكثير ثم قال ﴿فَلَا تَظْلِمُوا فِيهِنَّ أَنْفُسَكُمْ﴾ لما كانت قليلة»⁽³⁾، وهو بهذا الأسلوب المختصر والمركز يرجح أن المراد بـ"فلا تظلموا فيهن أنفسكم" الأشهر الأربعة الحرم وليس الإثنا عشر كما ذهب إليه طائفة، وهو يعتمد في ذلك على صيغة "فيهن" وهي للقليل، أما "فيها" فهي للكثير⁽⁴⁾.

ولا يكفي في الاعتماد على اللغة بهذا القدر، بل قد يذكر قولاً من أقوال أئمة التفسير للآية لكنه يرفضه بشدة معتمداً على اللغة، ومن ذلك رده الشديد تفسير ابن عباس ومجاهد (ت102) وغيرهما للوزر في قوله تعالى ﴿وَوَضَعْنَا عَنكَ وِزْرَكَ • الَّذِي أَنْقَضَ ظَهْرَكَ﴾ الشرح (٢) - (٣) بأنه الذنوب التي أثقلت ظهر النبي ﷺ، وأنها لو كانت أحمالاً لسمع لها نقيض وهو الصوت فقد قال في ذلك:

(1) أورده أبو حيان بالبدال "أفدحتك" وهو أنسب للمعنى فيما يبدو. الصداقة والصديق، أبو حيان علي بن محمد بن العباس التوحيدي، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، ط1، 1، 214/1998.

(2) لسان العرب، مادة "حمل".

(3) المرجع نفسه، مادة "حرم".

(4) رأي ابن منظور هذا و توجيهه هو عين رأي إمام المفسرين الطبري وتوجيهه، ينظر جامع البيان: 439/11.

قال محمد بن المكرم عفا الله عنه: « هذا القول فيه تسمح في اللفظ وإغلاظ في النطق...ومن أين للمفسر لفظ المغفرة هنا؟ وإنما نص التلاوة ووضعنا، وتفسير الوزر هنا بالحمل الثقيل وهو الأصل في اللغة أولى من تفسيره بما يُخبر عنه بالمغفرة ولا ذكر لها في السورة»، ويبيّن أن المراد من الوزر هو هم الدعوة والإيمان وذنوب قومه، وقال إن قوله تعالى ﴿فَلَعَلَّكَ بَخْعُ نَفْسِكَ عَلَىٰ أَثَرِهِمْ إِنْ لَمْ يُؤْمِنُوا بِهَذَا الْحَدِيثِ أَسَفًا﴾ الكهف ﴿٦﴾ يؤكد ذلك⁽¹⁾.

الفرع الثاني : المباحث اللغوية المتعلقة بالتفسير في اللسان.

أولاً - أصل اشتقاق الكلمة وتحول دلالتها.

في اللغة العربية ميزة مهمة، وهي أن كلماتها تشتق من أصول محددة في الغالب، وكثيرا ما لا يتعدى أصل الكلمة المعنى الواحد، لكن العرب يستعملونها استعمالا متنوعا يعطيها معاني مختلفة، و تلك المعاني وإن كانت تمت لأصولها بصلة؛ إلا أنها تتميز عنها بدلالات جديدة بأن تكسبها قدرا كبيرا من الاستقلال⁽²⁾، وقد تميز معجم لسان العرب بالاهتمام البالغ بهذه المسألة، وتناولها في مواطن كثيرة، ومن أمثلة ذلك ما يأتي:

1 - في قوله تعالى ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَأَعْنَتَكُمْ﴾ البقرة ﴿٢٥٦﴾ فسر العنت بالهلاك وقال: « قال

ابن الأنباري (ت328): أصل التعنت التشديد، فإذا قالت العرب: فلان يتعنت فلانا ويعنته، فمرادهم يشدد عليه، ويلزمه بما يصعب عليه أدائه؛ قال: ثم نقلت إلى معنى الهلاك»⁽³⁾.

⁽¹⁾ لسان العرب، مادة "نقض"، وينظر الكلام عن هذه المفردة ، في ص 399 من هذه الأطروحة.

⁽²⁾ ينظر في بيان هذا الكلام كتاب إسفار الفصيح، لأبي سهل محمد بن علي الهروي، تح:أحمد بن سعيد قشاش، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ط 1997، وقد تعرض محقق الكتاب لهذه المسألة في ص177 وما بعدها، وص227 وما بعدها.

⁽³⁾ لسان العرب، مادة "عنت".

2 - وفي قوله تعالى ﴿مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسْفِحِينَ﴾ المائدة ﴿٥٠﴾ قال: «وأصل ذلك من الصبّ...

وسمي الزنا سفاحاً لأنه كان عن غير عقد كأنه بمنزلة الماء المسفوح الذي لا يحبسه شيء»⁽¹⁾.

3 - وفي قوله تعالى ﴿وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾ البلد ﴿١٠﴾ قال: «النجد المرتفع من الأرض والمعنى: ألم

نعرفه طريق الخير والشر بيّنين كبيان الطريقين العاليتين؟»⁽²⁾.

4 - و قال في قوله تعالى ﴿وَلَا تَزِدِ الظَّالِمِينَ إِلَّا تَبَارًا﴾ نوح ﴿٢٨﴾: قال الزجاج: «معناه: إلا

هلاكا، ولذلك سمي كل مُكَسِّرٍ تباراً»، وقال في قوله تعالى ﴿وَكُلًّا تَبَّرْنَا تَتْبِيرًا﴾ الفرقان ﴿٣٩﴾: «

التتبير التدمير، وكل شيء كسرتَه وفنتته فقد تَبَّرْتُهُ»⁽³⁾.

5 - وفي قوله تعالى ﴿مَالٍ هَذَا أَلْكَيْتَ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا﴾ الكهف ﴿٩١﴾

قال: «أي لا يترك، والغدير القطعة من الماء يغادرها السيل أي يتركها، وقيل إنه من الغدر لأنه

يخون وُرَادَهُ فينقطع عنهم عند شدة حاجتهم إليه»⁽⁴⁾.

6 - وقال في قوله تعالى ﴿هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ﴾ الملك ﴿٣٠﴾، أصل الفُطْر الشق ومنه قوله تعالى

﴿إِذَا السَّمَاءُ أَنْفَطَرَتْ﴾ الانفطار ﴿١٠٠﴾ أي انشقت، وفي الحديث { قام رسول الله ﷺ حتى تفتت

قدماه }⁽⁵⁾ أي انشقتا وأنشد ثعلب:

شَقَّقَتِ الْقَلْبَ ثُمَّ ذَرَرَتْ فِيهِ هَوَاكِ فَلَيْمَ فَالْتَأَمَ الْفُطُورُ⁽⁶⁾.

⁽¹⁾المرجع نفسه، مادة "سفع".

⁽²⁾لسان العرب، مادة "نجد".

⁽³⁾المرجع نفسه، مادة "تبر".

⁽⁴⁾المرجع نفسه، مادة "غدر".

⁽⁵⁾رواه البخاري، حديث رقم 1130، فتح الباري: 20/3، ومسلم، حديث رقم 2819، شرح النووي على مسلم:

162/17.

⁽⁶⁾لسان العرب، مادة "فطر".

7 - وفي قوله تعالى ﴿يُبْلِسُ الْمُجْرِمُونَ﴾ الروم ﴿١٣﴾ قال: «أَبْلَسَ الرجلُ قُطِعَ به وسكت، وَأَبْلَسَ

أَي يئس وندم، وإبليس لعنه الله مشتق منه لأنه أَبْلَسَ من رحمة الله»⁽¹⁾.

8 - وفسر قوله تعالى ﴿فَأَحْبَطَ أَعْمَلَهُمْ﴾ محمد ﴿٩﴾ و﴿٨﴾ بقوله: «إذا عمل الرجل عملاً ثم

أَفْسَدَهُ، وقيل: بطل ثوابه، وهو من قولهم حَبِطَتِ الدابة حَبْطاً بالتحريك إذا أصابت مرعى طيباً فأفطت في الأكل حتى تنتفخ فتموت»⁽²⁾.

9 - وقد يفسر الكلمة تفسيراً موافقاً للأصل اللغوي، ثم يذكر الكلمة نفسها في موضع آخر

بمعنى غير المعنى الأول، ثم يبين أن لا تناقض بين الأصلين وأن كلاهما حسن، ويوضح ذلك الحسن، فقد قال في قوله تعالى ﴿وَأَزْلَفَتِ الْجَنَّةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾ الشعراء ﴿٩٠﴾: «أَي قُرِبَتْ، وأصل الزلفى

في كلام العرب القربى، والمزدلفة موضع بمكة، قيل سميت بذلك لاقتراب الناس إلى منى بعد الإفاضة من عرفات، ومن ذلك قوله عز وجل ﴿وَأَزْلَفْنَا ثَمَّ الْآخِرِينَ﴾ الشعراء ﴿١١٠﴾ أي جمعنا، وقيل

قرينا الآخرين من الغرق وهم أصحاب فرعون، وكلاهما حسن جميل لأن جمعهم تقريب بعضهم من بعض، ومن ذلك سميت مزدلفة جمعاً»⁽³⁾.

10 - ويعمد أحياناً إلى تبين أهمية معرفة الاشتقاق من جهة أنه مفيد في بيان المعنى والأمن

من اللبس، ومن ذلك أنه نقل عن الفراء (ت207) في قوله تعالى ﴿قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ﴾

النساء ﴿٧٦﴾ أن الكلالة من القرابة ما خلا الوالد والولد، سموا كلاله لاستدارتهم بنسب الميت الأقرب

فالأقرب من تكلله النسب إذا استدار به، قال: وسمعت مرة يقول: الكلالة من سقط عنه طرفاه وهما

⁽¹⁾المرجع نفسه، مادة "بلس".

⁽²⁾لسان العرب، مادة "حبط".

⁽³⁾المرجع نفسه، مادة "زلف"، وهذا يمكن أن يفيد في مزدوج الدلالة أو ما كان فيه معنى الكلمة يستلزم معنى آخر.

أبوه وولده فصار كلاً وكلالة أي عيالا على الأصل، ثم قال: «وهذا مشتق من جهة العربية، موافق للتنزيل والسنة، ويجب على أهل العلم معرفته لئلا يلتبس عليهم ما يحتاجون إليه منه»⁽¹⁾.

ثانيا - التفرقة بين كلمتين

كان ابن منظور يركز على المعنى الدقيق الذي اشتقت منه الكلمة، ولذلك فإنه كان يفرق بين كل كلمتين يتوهم أنهما مترادفتان، أو قيل في الفرق بينهما قول لم يرتضه، ومن أمثلة ذلك ما يأتي:

1 - ﴿يَأْخُذُونَ عَرَضَ هَذَا الْأَدْنَى﴾ الأعراف^(١٦٦) قال: «العَرَضُ بالتحريك متاع الدنيا وحطامها، وأما العَرَضُ بالسكون فما خالف التَّمَنِّيْنَ الدراهم والدنانير من متاع الدنيا وأثاثها، وجمعه عَرَوْضٌ، فكل عَرَضٍ عَرَضٌ وليس كل عَرَضٍ عَرَضاً»⁽²⁾.

2 - ﴿وَحَدَّايِقٍ غُلْبًا﴾ عبس^(٣٠) هي في معنى الاستدارة، وكل بستان كان عليه حائط فهو حديقة، وما لم يكن عليه حائط لم يقل له حديقة⁽³⁾.

3 - ﴿فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلَاةَ﴾ مريم^(٥٦) لا يكون الخلف إلا من الأخيار قرنا كان أو ولدا، ولا يكون الخلف إلا من الأشرار⁽⁴⁾.

4 - ﴿وَأَجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنَامَ﴾ إبراهيم^(٦٥) ما كان من غير صورة فهو وثن فإذا كان له صورة فهو صنم، وقيل الوثن ما كان له جثة من خشب أو حجر أو فضة والصنم الصورة بلا جثة، ومن العرب من جعل الوثن المنصوب صنما⁽⁵⁾.

(1) المرجع نفسه، مادة "كلل".

(2) لسان العرب، مادة "عرض".

(3) المرجع نفسه، مادة "حدق".

(4) المرجع نفسه، مادة "خلف".

(5) المرجع نفسه، مادة "صنم".

5 - وإذا كان الأصل أنه يعطي معنيين للكلمتين، فإنه قد يذكر الكلمتين المختلفتين ويقول إن معناه واحد كما في قوله تعالى ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ البقرة (١٥٣) فقد نقل عن الزجاج (ت311) في الوسط قولين: عدلا وخيارا، وقال إنهما وإن اختلفا لفظا فمعناه واحد، لأن العدل خير والخير عدل. قال: «وهذا يعرف حقيقته أهل اللغة لأن العرب تستعمل التمثيل كثيرا فتمثل القبيلة بالوادي والقاع وما أشبهه، فخير الوادي وسطه، فيقال هذا من وسط قومه ومن وسط الوادي»⁽¹⁾.

ثالثا - لغات العرب

وقد يفسر الكلمة ثم يبين أن هذا المعنى مأخوذ من لغة قبيلة معينة من قبائل العرب، وإن كان المعنى انتقل إلى غيرها من القبائل وشاع بينها، ومن ذلك قوله تعالى ﴿عَطَاءً حِسَابًا﴾ النبأ (٣٦)، أي كثيرا كافيا؛ وكل من أرضي فقد أحسب. وشيء حساب أي كاف. ويقال: أتاني حساب من الناس أي جماعة كثيرة، وهي لغة هذيل⁽²⁾.

وربما ذكر الفرق بين لغة قبيلتين دون أن يذكر له تأثيرا في المعنى ومن ذلك:

1 - ﴿فَظَلْتُمْ تَفَكَّهُونَ﴾ الواقعة (١٥) معناه تتدمون، وكذلك تفكنون، وهي لغة لعكل قال

الليحاني: وأزد شنوءة يقولون يتفكهون، وتميم تقول يتفكنون أي يتندمون؟⁽³⁾.

2 - ﴿حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ﴾ الأعراف (٥٠): أهل العالية يقولون السمُّ والشَّهْدُ يَرْفَعُونَ

وتميم تفتح السمَّ والشَّهْدَ⁽⁴⁾.

(1) المرجع نفسه، مادة "وسط".

(2) لسان العرب، مادة "حسب".

(3) المرجع نفسه، مادة "فكه".

(4) المرجع نفسه، مادة "سمم".

رابعاً - الْمُعَرَّب

وقف ابن منظور في مسألة المعرب ووجوده في القرآن الكريم موقفاً وسطاً، فلم يذهب إلى القول بوجوده مطلقاً، ولا قال بأنه غير موجود مطلقاً، بل قال إن فيه كلاً غير عربي مهماً لا تعرفه العرب في كلامها، لكنها أدخلته من لغات أخرى واستعملته فصار عربياً بالاستعمال، فهو غير عربي بأصل الوضع عربي بالاستعمال، وهو مع موقفه الوسط هذا لم يبالغ في القول بوجود المعرب في القرآن، والذي وجدته له قليل جداً ومنه:

قوله تعالى ﴿حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُّورُ﴾ هود ﴿٥٠﴾ قال فيه: «والتنور وجه الأرض، فارسي معرب، وقيل: هو بكل لغة»، ونقل عن الأزهري أن هذا يؤكد قول من قال إن الاسم في الأصل أعجمي فعربته العرب فصار عربياً، لأن أصل بنائه "تنر"، قال: «ولا نعرفه في كلام العرب لأنه مهمل، وهو نظير ما دخل في كلام العرب من كلام العجم مثل الديباج والدينار والسندس والاستبرق وما أشبهها، ولما تكلمت بها العرب صارت عربية»⁽¹⁾.

ومن ذلك قوله تعالى ﴿تَرْمِيهِمْ بِحِجَارَةٍ مِّن سِجِّيلٍ﴾ الفيل ﴿١﴾ فقد قال فيه: وقيل هو حجر من طين معرب دخيل وهو سَنَكٍ وكل⁽²⁾.

الخلاصة:

مع أن ابن منظور اشترط أن لا يخرج عن الكتب الخمسة التي ذكرها في خطبة كتابه، وأنه لا يد له في كتاب لسان العرب إلا الجمع والترتيب، إلا أن ما سبق بيانه يُظهِرُ بوضوح أن له فيه

⁽¹⁾ لسان العرب، مادة "تنر"، وقال في موضع آخر: «قال المفسرون في السندس إنه رقيق الديباج ورفيعه وفي تفسير الاستبرق إنه غليظ الديباج ولم يختلفوا فيه، وقال الليث السندس ضرب من البزبون يتخذ من المرعزى ولم يختلف أهل اللغة فيهما أنهما معربان وقيل السندس ضرب من البرود»، اللسان، مادة "سندس".

⁽²⁾ المرجع نفسه، مادة "سجل".

شخصية ظاهرة، والاختيار الذي قال إن عمله فيه لم يزد عنه كان في غاية التوفيق، فقد كان يبدي آراءه وتوجيهاته لتفسير الآيات القرآنية، وقد رأينا كيف خالف أكابر المفسرين في كلمة الوزر من قوله تعالى ﴿وَوَضَعْنَا عَنْكَ وِزْرَكَ﴾ الشرح (1).

وهذا يؤكد العلاقة الوطيدة بين اللغة والتفسير وأنه لا يمكن أن يفهم كلام الله بمعزل عنها، كما يرشد إلى مجموعة من الأقوال التفسيرية المبنوثة في غير كتب التفسير والتي تتخذ اللغة أساسا في الانطلاق، وهذا ليس في لسان العرب فحسب بل في مجموعة كبيرة من كتب اللغة، التي لو تم استقصاؤها وتتبعها لحصلنا على مباحث تفسيرية واسعة لآيات القرآن الكريم.

(1) ومما يبين أنه كان لا يغفل الفائدة المهمة قوله في مادة "بحر" : « قال محمد بن المكرم شرطي في هذا الكتاب أن أذكر ما قاله مصنفو الكتب الخمسة الذين عيّنهم في خطبته لكن هذه نكتة لم يسعني إهمالها ».

المبحث الثالث : التفسير اللغوي للقرآن في كتب النحو.

إذا كانت العلوم اللغوية المختلفة ضروريةً لاستكشاف أغوار النص القرآني فإن من أشدّها حذوة في ذلك علم النحو خاصة، لما يحظى به التركيب في نظم الكلام من مكانة متميزة تجعله أشد علوم اللغة التصاقاً بالمعنى. وقد أبرز السيوطي (ت911) هذه المكانة بجلاء فقال في كلامه على إعراب القرآن: « من فوائد هذا النوع معرفة المعنى، لأن الإعراب يميز المعاني ويوقف على أغراض المتكلمين»⁽¹⁾، وقد أولى ابن خلدون (ت808) من قبله النحو الصدارة لما له من تعلق قوي بالمعنى فقال: « أركان اللسان العربي أربعة: وهي اللغة والنحو والبيان والأدب، ومعرفتها ضرورية على أهل الشريعة، إذ مأخذ الأحكام الشرعية كلها من الكتاب والسنة، وهي بلغة العرب ونَقْلُهَا من الصحابة والتابعين عرب، وشرح مشكلاتها من لغتهم... وتتفاوت في التأكيد بتفاوت مراتبها في التوفية بمقصود الكلام، والذي يتحصل أن الأهم المقدم منها هو النحو إذ به يتبين أصول المقاصد بالدلالة... وكان من حق علم اللغة التقدم لولا أن أكثر الأوضاع باقية في موضوعاتها لم تتغير بخلاف الإعراب، فإنه تغير بالجملة ولم يبق له أثر، فلذلك كان علم النحو أهم من اللغة إذ في جهله الإخلال بالتفاهم جملة وليست كذلك اللغة»⁽²⁾.

وسيكون الكلام في تفسير النحويين للقرآن الكريم من خلال التمثيل بكتابين يمكن عدهما من أهم كتب النحو، الأول منهما هو كتاب سيوييه (ت180) وهو أهم كتاب في النحو والصرف على الإطلاق ويمثل مرحلة البداية في التعرض لمباحث تفسير معاني القرآن الكريم أثناء بيان المسائل

⁽¹⁾ الاقتان: 1219/4.

⁽²⁾ مقدمة ابن خلدون، عبد الرحمن بن خلدون، تح: درويش الجويدي، المكتبة العصرية، بيروت، ط2، 1996، ص

اللغوية، والثاني هو كتاب مغني اللبيب لابن هشام الأنصاري (ت761) وهو كتاب ذو مكانة عالية بين كتب النحو، إذ يمثل مرحلة النضج في استخدام اللغة في التفسير.

المطلب الأول : الكتاب لسيبويه (ت180).

على الرغم من أن لسيبويه جهوداً واضحة في تفسير معاني القرآن الكريم، أفاد منها المفسرون من بعده، وأخذوا من تحليلاته وأقواله القدر الكثير-كما سيظهر-؛ فإننا لا نستطيع أن نضع كتابه ضمن مصنفات التفسير اللغوي المباشر؛ ذلك لأنه لم يُؤلفه لهذا القصد، وإنما ألفه لبناء قواعد اللغة، وكانت مسائل التفسير ترد في ثنايا مباحثه النحوية والصرفية، ومع ذلك فإن الكتاب يمثل من منظور علم التفسير اللغوي مرحلة من بواكير الجهود المبذولة في هذا العلم من طريق غير مباشر.

وقد ذكر سيبويه مصطلح "المفسرين" ذكراً صريحاً في أربعة مواضع من كتابه، ذكر في اثنين منها قول المفسرين قسيماً لقول اللغويين ومخالفاً له، أولهما في قوله تعالى ﴿وَيَكُنَّ اللَّهُ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَيَقْدِرُ﴾ القصص (٨٢)، حيث قال بعد أن ذكر مذهب الخليل (ت170): «وأما المفسرون فقالوا: ألم تر أن الله»⁽¹⁾.

والثاني قوله: « وقال الله أيضاً: ﴿وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا﴾ الجن (١٨) بمنزلة: ﴿وَإِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ المومنون (٥٤)، والمعنى: ولأن هذه أمتكم فانتقون، ولأن المساجد لله فلا تدعوا مع الله أحداً، وأما المفسرون فقالوا: على أوحى، كما كان ﴿وَأَنَّهُ لَمَّا قَامَ

⁽¹⁾ الكتاب، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي، الملقب سيبويه، تح: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط3، 1988، 154/2.

عَبْدُ اللَّهِ يَدْعُوهُ... ﴿الجن﴾ على أوحى⁽¹⁾.

وأما الموضعان الآخران فهما إلى الاستشهاد أقرب، فقد قال في باب الممنوع من الصرف: «وبلغنا عن بعض المفسرين أن قوله عز وجل ﴿أَهْبِطُوا مِصْرًا﴾ البقرة ﴿٦٦﴾ إنما أراد مصر بعينها وهذا احتجاج ضمني للقول بعدم صرفها طالما أنها علّم على مدينة»⁽²⁾.

وقال في الموضع الآخر: «وأما قوله عز وجل: ﴿لَا جَرَمَ أَنَّ لَهُمُ النَّارَ﴾ النحل ﴿٦٦﴾، فإنّ جرم عملت فيها لأنها فعل، ومعناها: لقد حقّ أنّ لهم النار، ولقد استحق أن لهم النار وقول المفسرين: معناها حقّاً أنّ لهم النار، يدلّك أنّها بمنزلة هذا الفعل»⁽³⁾، وظاهر هنا كيف اعتمد على قول المفسرين لتأكيد مذهبه اللغوي لما بين القولين من تقارب.

هذا عن الذكر الصريح لأقوال أهل التفسير مقابلة بأقوال أهل اللغة موافقة ومخالفة، أما الاستشهاد بالقرآن على اللغة فقد كان كثيراً جداً في الكتاب حيث بلغ مئات الآيات⁽⁴⁾.

الفرع الأول: تفسيره لدلالات المفردات القرآنية:

المشهور أن الكتاب هو المصدر الأساسي في وصف نظام العربية ووضع قوانينها، إلا أن غزارة الشواهد القرآنية فيه وعناية مؤلفه بتحليلها يدفع إلى القول بأنه من العوامل المهيئة لمصادر التفسير اللغوي، ومع ذلك فإن الناظر في تلك الشواهد القرآنية يدرك أن في بعض مفرداتها غموضاً ظاهراً لم يتعنّ سيبويه لإيضاحه، وما ذاك إلا لأنه ليس بمفسر مشغول بدلالة القرآن؛ وإنما هو

⁽¹⁾ المرجع نفسه: 127/3، هذا النص غير واضح، فعل معناه أن آية ﴿وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ﴾ معطوفة على أول السورة، والتقدير: قل أوحى إلى أنه استمع... وأن المساجد...؟ أم أن المقصود إن التقدير: "علي أوحى أن المساجد" كما هو ظاهر كلام الشيخ محمد الطاهر بن عاشور.

⁽²⁾ الكتاب: 242/3.

⁽³⁾ المرجع نفسه: 138/3.

⁽⁴⁾ الشاهد وأصول النحو في كتاب سيبويه، خديجة الحديثي، مطبوعات جامعة الكويت، 1974، ص 29.

لغوي متفحص في خصائصه الصوتية والصرفية والإعرابية المختلفة⁽¹⁾، إلا أن ذلك لم يمنعه من التعرض إلى بيان معاني بعض المفردات من أفعال وأسماء وحروف.

فمن الأفعال وقوفه على قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدَوْا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ﴾ البقرة ١٥٥، وقوله سبحانه: ﴿وَأَخْرَيْنَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ﴾ الأنفال ٦٠، وتقديره أن الفعل "علم" في الآيتين تضمن معنى عرف⁽²⁾.

كما أنه فسر "كان" في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ﴾ البقرة ٢٨٠، بمعنى وقع فقال: «والرفع يجوز على قوله إن كان فيه حق وإن كان فيه باطل، كما جاز ذلك في: إن كان في أعمالهم خير. ويجوز أيضاً على قوله: إن وقع حق وإن وقع كذب، ومن ذلك قوله عز وجل: ﴿وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ﴾⁽³⁾، والمعنى أن "كان" في هذا السياق اكتفت بفاعلها. وفي الكتاب تفسير لغوي لأسماء قرآنية ببيان معناها بلفظ يُرادفها، أو بشرح دلالتها ضمن سياقها، وقد نجد في الروايات المأثورة ما يؤيد ذلك التفسير، ومن ذلك:

ما ذهب إليه في تفسير "الصَّبْغَةِ" في قوله تعالى: ﴿صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً﴾ البقرة ١٣٨ فقد قال: «وقال قوم صبغة الله منصوبة على الأمر، وقال بعضهم: لا بل توكيدا والصبغة الدين»⁽⁴⁾.

(1) قضايا اللغة في كتب التفسير: ص 51.

(2) الكتاب: 40/1. وفسر الطبري آية البقرة كتفسير سيبويه، ثم استشهد عليها بآية الأنفال صنيع سيبويه فقال "يعني بقوله: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ﴾ ولقد عرفتم كقولك: قد علمت أخاك ولم أكن أعلمه"، يعني عرفته ولم أكن أعرفه. جامع البيان 59/2.

(3) الكتاب: 260/1.

(4) المرجع نفسه: 382/1، وهو ذات التفسير الذي أورده الطبري عن ابن عباس ومجاهد وأبي العالية، جامع البيان: 603/2.

وقال في باب المصادر: «ومثل هذا قوله جل ثناؤه: ﴿وَيَقُولُونَ حَبْرًا مَّحْجُورًا﴾ الفرقان ٢٥، أي حراماً محرماً، يريد به البراءة من الأمر ويبعد عن نفسه أمراً، كأنه قال: أحرم ذلك حراماً محرماً⁽¹⁾. ووقف على معنى "أو" من قوله تعالى: ﴿وَلَا تُطْعَمُنَّهُمْ عَائِماً أَوْ كُفُوراً﴾ الإنسان ٢٤، فقال: «وإذا أرادوا معنى أنك لست واحداً منهما قالوا: لست عمراً ولا بشراً، أو قالوا: "أو بشراً" كما قال: ﴿وَلَا تُطْعَمُنَّهُمْ عَائِماً أَوْ كُفُوراً﴾ الإنسان ٢٤ ولو قلت: أو لا تُطْعَمُنَّهُمْ كُفُوراً انقلب المعنى⁽²⁾، وهذا المعنى استفاده بعض أهل اللغة ممن عني بتفسير القرآن فقال: «وقد يكون في العربية: لا تطيعن منهم من أثم أو كفر، فيكون المعنى في "أو" قريباً من معنى "الواو" كقولك للرجل: لأعطيتك سألت أو سكت، معناه: لأعطيتك على كل حال»⁽³⁾.

الفرع الثاني: تفسيره للإشكالات الواردة على المعنى أو على قواعد اللغة.

لا شك أن لغة القرآن تمثل الفصاحة في أعلى مراتبها، إلا أن ثمة مواضع منها جاء ظاهرها مشكلاً على معنى الآية وقواعد اللغة أو عليهما معاً، ومن هنا حرص المفسرون وأهل اللغة على تجلية ما يلتبس من الآيات، ولعل سببويه من أوائل من أرسوا قواعد حل مشكل القرآن، وقدم في كتابه نماذج متعددة أفاد منها العلماء من بعده.

فعلى الرغم من اختلاف المفسرين في التعامل مع الإشكال الوارد على إبقاء "لعل" من قوله تعالى ﴿فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيًّا لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى﴾ طه ٢٠، على بابها من الترجي وذهابهم بها إلى

(1) المرجع نفسه: 326/1.

(2) المرجع نفسه: 188/3.

(3) معاني القرآن، أبو زكريا يحيى بن زياد بن عبد الله بن منظور الديلمي الفراء تح: أحمد يوسف النجاتي، محمد علي النجار، عبد الفتاح إسماعيل الشلبي، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ط1، 220/3.

باب التعليل⁽¹⁾ والاستفهام⁽²⁾، توفيقاً بين الترجي الذي هو فرع عن عدم العلم وبين استحالة حصوله من الله تعالى لأنه عالم بعواقب الأمور؛ فإن سيبويه أبقاها على أصل معناها الذي وضعت له ابتداءً، ووجه ما قد ينجم عنه من إشكال توجيهها جيداً فقال: «العباد إنما كَلَّمُوا بكلامهم، وجاء القرآن على لغتهم وعلى ما يعنون، فالعلم قد أتى من وراء ما يكون، ولكن اذهباً أنتما في رجائكما وطمعكما ومبلغكما من العلم، وليس لهما أكثر من ذا ما لم يعلما»⁽³⁾، وعلى هذا يكون معنى الترجي مُنْسَحَباً على المُرْسَل، وهو هنا موسى وهارون عليهما الصلاة والسلام.

وقد اختار هذا القول جماعة من أئمة التفسير واللغة، ومنهم الزجاج⁽⁴⁾ والراغب⁽⁵⁾ ومال إليه الشوكاني صراحة فقال: «أي: باشراً ذلك مباشرة من يرجو ويطمع فالرجاء راجع إليهما، كما قاله جماعة من النحويين: سيبويه وغيره ...»⁽⁶⁾، وعلى غير عادة الإمام الطبري في قوله بأن الأصل بقاء الحروف على معنى ما وضعت له إلا بدليل يوجب خروجها عنه؛ فإنه مال إلى قول أهل الكوفة وقال إن القول بالاستفهام والتعليل حسن وله وجه، ولم ير رأي سيبويه ومن معه، بل ولا

⁽¹⁾ ووجه معنى الكلام إلى: اذهباً إلى فرعون إنه طغى، فادْعُوهُ وعِظَاه لِيَتَذَكَّرَ أو يخشى، وممن قال بهذا المعنى الأخفش والرازي، والقرطبي، والنسفي ونسبه إلى قطرب من علماء اللغة، ولم يرتض ذلك الزمخشري وأبو حيان. الأدوات النحوية في كتب التفسير: ص 500.

⁽²⁾ ووجه معنى إلى: «انظروا هل يتذكر فيراجع، أو يخشى الله فيرتدع عن طغيانه؟». قال السمين الحلبي: «وهذا القول ساقط، وذلك أنه يستحيل الاستفهام في حق الله تعالى كما يستحيل الترجي، فإذا كان لا بد من التأويل فجعل اللفظ على مدلوله باقياً أولاً من إخراج عنه». الدر المصون، 43/8.

⁽³⁾ الكتاب: 331/1.

⁽⁴⁾ ينظر معاني القرآن وإعرابه، أبو إسحاق إبراهيم بن السري الزجاج، تح: عبد الجليل عبده شلبي، عالم الكتب، بيروت ط1، 1988، 357/3.

⁽⁵⁾ المفردات في غريب القرآن: ص 742.

⁽⁶⁾ فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، محمد بن علي بن محمد الشوكاني، دار ابن كثير ودار الكلم الطيب، دمشق بيروت، ط1، 1994، 433/3.

أشار إليه تصريحاً و لا تلميحاً⁽¹⁾.

واستشكل سيبويه بعض الآيات التي يُنزل فيها غيرُ العاقل منزلةً العاقل، ونقل في ذلك قول أستاذه الخليل (ت170) فقال: ﴿كُلُّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾ الأنبياء ﴿٢٢﴾ و ﴿رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ﴾ يوسف ﴿٢٢﴾ و ﴿يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَكِنَكُمْ﴾ النمل ﴿١٨﴾ فزعم (الخليل) أنه بمنزلة ما يعقل ويسمع لما ذكرهم بالسجود، وصار النمل بتلك المنزلة حين حدّثت عنه كما تحدّث عن الأناسي ، وكذلك " في فلك يسبحون " لأنها جعلت - في طاعتها وفي أنه لا ينبغي لأحد أن يقول: مطرنا بنوء كذا، ولا ينبغي لأحد أن يعبد شيئاً منها - بمنزلة من يعقل من المخلوقين ويبصر الأمور⁽²⁾.

ومن أمثلة تفسير الإشكال المُصاحِب باستدلال يتصل بعلم من علوم القرآن وهو المكي والمدني، ما نقله عن أبي الخطاب⁽³⁾: « أن قولك للرجل "سلاماً" تريد تسليماً منك كما قلت: براءة منك تريد لا ألتبس بشيء من أمرك، وأن أبا ربيعة كان يقول: "إذا لقيت فلاناً فقل له سلاماً، فسأله، ففسره له بمعنى: براءة منك، وأن هذه الآية ﴿وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا﴾ الفرقان ﴿٦٦﴾ بمنزلة ذلك؛ لأن الآية فيما زعم مكية، ولم يؤمر المسلمون يومئذ أن يُسلموا على المشركين، ولكنه على قولك براءة منك وتسليماً، لا خير بيننا وبينكم ولا شر⁽⁴⁾.

وفي هذا جواب عن إشكال قد يرد في الآية وهو وجه الجمع بين الإعراض عن اللغو والتسليم على أهله إذا اعتقد المخاطب بالنص القرآني أن السلام هنا من باب قوله تعالى ﴿هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ ضَيْفِ إِبْرَاهِيمَ الْمُكْرَمِينَ﴾ إِذْ دَخَلُوا عَلَيْهِ فَقَالُوا سَلَامًا ﴿٢٤﴾ - ﴿٢٥﴾.

(1) جامع البيان: 75/16.

(2) الكتاب: 100/1.

(3) هو الأخفش الكبير، سير أعلام النبلاء: 323/7.

(4) الكتاب: 65/1.

ومما تقدم من الأمثلة يتبين بوضوح بعض أوجه مشاركة سيبويه في تفسير آيات الذكر الحكيم من خلال مصنفه الرائد "الكتاب"، وهو وإن كان في العربية وعلومها، إلا أن فيه نظرات تؤكد أن لمؤلفه فهما مميزا في كتاب الله، وتُظهر العلاقة الوثيقة بين علم التفسير وعلوم العربية، وأنا لا أريد أن أبالغ فأضع سيبويه في مصاف المؤلفين في التفسير، لكن لا يمكن أن أنكر أن له فيه جهودا يلمسها من قرأ الكتاب بوضوح.

المطلب الثاني : مغني اللبيب عن كُتُب الأعراب لابن هشام الأنصاري (ت 761) .

قد لا يتصور الباحث أنه سيعثر على ما له ارتباط بالتفسير في مثل هذا الكتاب المتعلق بعلم النحو ، لكن الأمر على العكس من ذلك تماما، وقد وجدت لابن هشام نصا مهما يبين فيه أنه وضع الكتاب لأهل التفسير والعربية جميعا، مقدما لأهل التفسير على أهل العربية في الذكر، فقد أورد في آخر كتاب الحذف تنبيها قال فيه:

«الحذف الذي يلزم النحوي النظر فيه، هو ما اقتضته الصناعة، وذلك بأن يجد خبرا بدون مبتدأ أو بالعكس، أو شرطا بدون جزاء أو بالعكس، أو معطوفا بدون معطوف عليه، أو معمولا بدون عامل نحو: ﴿لَيَقُولَنَّ اللَّهُ﴾ العنكبوت ﴿١١﴾ ونحو ﴿قَالُوا خَيْرًا﴾ النحل ﴿٣٠﴾، وأما قولهم في نحو ﴿سَرَبِيلَ تَقِيكُمُ الْحَرَّ﴾ النحل ﴿٥٨﴾: إن التقدير: والبرد، ونحو ﴿وَتِلْكَ نِعْمَةٌ تَمُنُّهَا عَلَيَّ أَنْ عَبَّدَتْ بَنِي إِسْرَءِيلَ﴾ الشعراء ﴿٣٢﴾ إن التقدير: ولم تُعبِّدني؛ ففضول في فن النحو، وإنما ذلك للمفسر ... ولم أذكر بعض ذلك في كتابي جريا على عادتهم وأنشد متمثلا:

وَهَلْ أَنَا إِلَّا مِنْ غَزِيَّةٍ: إِنَّ غَوْتَ غَوَيْتُ، وَإِنْ تَرَشُدْ غَزِيَّةٌ أَرَشُدْ

بل لأنني وضعت الكتاب لإفادة متعاطي التفسير والعربية جميعا⁽¹⁾ .

(1) مغني اللبيب: 330/2.

ومن أجل ذلك لم يكن غريباً أن يعتمد على عدد معتبر من الشواهد القرآنية، بل ويقدمها على غيرها من الشواهد، وهذا ليس في الآيات المتواترة فحسب، بل إنه كان يحاول دائماً توجيه القراءات التي في ظاهرها خروج عن القواعد العربية وتخريجها على وجه ترتضيه اللغة، ويقبله النحو، ولا يتجرأ عليها، فيصفها بالشذوذ، كما كان يفعل بعض النحاة⁽¹⁾، وقد قدم ابن هشام في سبيل تحقيق تلك الغاية نظرات تفسيرية مهمة، ولم يكتف بالبحث النحوي الصرف، أو أخذ أقوال المفسرين مسلمة بلا نقاش، بل كان يخضعها لميزان النقد والتمحيص .

ومما يدل على اهتمام ابن هشام بمعاني الشواهد القرآنية وأنها ضرورية في الإعراب أنه ذكر من الجهات التي يعترض بها على المعرب مراعاته ظاهر الصناعة دون المعنى فقال: «وقال الشلوبين: حكى له أن نحويًا من كبار طلبة الجزولي سئل عن إعراب كلاله من قوله تعالى ﴿وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوْ امْرَأَةٌ﴾ النساء ﴿٧٢﴾ فقال: أخبروني ما الكلاله؟ فقالوا له: الورثة إن لم يكن فيهم أب فما علا، ولا ابن فما سفل، فقال: فهي إذن تميز... وقد أصاب هذا النحوي في سؤاله⁽²⁾، وأخطأ في جوابه⁽³⁾، وفيما يأتي تمثيل لنظرات ابن هشام التفسيرية في كتابه مغني اللبيب.

الفرع الأول: التفسير من جهة الخلاف والتوجيه والترجيح.

1- تفسير المعنى دون ذكر الخلاف.

في حديثه عن حيث ومعانيها نقل أنها قد تقع مفعولاً به كما قال الفارسي (ت377) وجعل من ذلك قوله تعالى ﴿اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ﴾ الأنعام ﴿١٦٥﴾ إذ المعنى: أنه تعالى يعلم نفس المكان

(1) مقدمة تحقيق مغني اللبيب، بركات هيود: 22/1. المرجع نفسه، 181/2.

(2) لأنه لم يكن مطلعاً على تفسير الكلاله، ومعرفة المعنى أولى من مراعاة ما يقتضيه ظاهر صناعة الإعراب.

(3) المرجع نفسه، 181/2، وفيه بيان وجه إعرابه ووجه تخطئته.

المستحق لوضع الرسالة فيه، لا شيئا في المكان⁽¹⁾.

وذكر معاني مختلفة لكلمة سواء في غير القرآن الكريم، وذكر أنها تأتي فيه بمعنى الوسط وبمعنى التام، فتُمدُّ فيهما مع الفتح، نحو قوله تعالى ﴿فِي سَوَاءِ الْجَحِيمِ﴾ الصافات ﴿٥٥﴾⁽²⁾. وقال في قوله تعالى ﴿وَلَكِنَّ لَا تُؤَاعِدُوهُمْ سِرًّا﴾ البقرة ﴿٣٥﴾ أي على سر، أي نكاح⁽³⁾. وقال في الكلام عن التغليب: «ومثله "أي التغليب" ﴿جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنْ الْأَنْعَامِ أَزْوَاجًا يَذُرُّكُمْ فِيهِ﴾ الشورى ﴿١١﴾ ... ومعنى "يذروكم فيه" يبتكم ويكثركم في هذا التدبير، وهو أن جعل للناس وللأنعام أزواجا حتى حصل بينهم التوالد، فجعل هذا التدبير، كالمنبع والمعدن للبت والتكثير...»⁽⁴⁾.

2- ذكر الخلاف في المعاني بغير توجيه ولا ترجيح.

لم أجد هذا له كثيرا في الكتاب، ولعل سبب ذلك تعرضه للتفسير بمناسبة البحث في المسائل النحوية التي غالبا ما تتنازع فيها الآراء، ولذلك لا يتعرض لبيان معنى الآية دون أن يكون لها تعلق بمبحث نحوي ولو كان ضعيفا، وقد وجدت له في هذا السياق مواضع قليلة منها قوله تعالى على لسان نبي الله سليمان ﷺ ﴿فَقَالَ إِنِّي أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ عَنْ ذِكْرِ رَبِّي﴾ ص ﴿٣٢﴾، فقد ذكره في التمثيل لمجيبه "عن" للاستعلاء، وقال بعده: «أي قدمته عليه».

ثم ذكر فيها قولين آخرين:

(1) مغني اللبيب: 213/1، وذكرها بشيء من التوجيه والشرح في: 184/2.

(2) المرجع نفسه، 226/1، وكلا من المعنيين - الوسط والتام - صالح لأن يحمل عليه معنى كلمة سواء في الآية محل التمثيل.

(3) وينظر: إصلاح المنطق، يعقوب بن إسحاق ابن السكيت، تح: أحمد شاكر وآخر، دار المعارف، القاهرة، ط4، 21/2، فقد فسره بالنكاح أيضا، وفسره الطبري بالزنا، جامع البيان 278/4، وينظر ص 324 من هذه الأطروحة.

(4) مغني اللبيب: 2/375، وانظر أيضا: 267/1.

الأول: أنها على بابها والمعنى منصرفا عن ذكر ربي.

الثاني: حكى الرماني (ت384) عن أبي عبيدة (ت210) أن أحببت من "أحب البعير إجابا" إذا

برك فلم يثر والمعنى: إني تثببت عن ذكر ربي⁽¹⁾.

ومن المواضع القليلة التي يذكر فيها الخلاف في معاني الآية بغير توجيه أو ترجيح ما مثل به

في دوران الأمر بين كون المحذوف مبتدأ أو خبرا أيهما يقدم وهو قوله تعالى ﴿فَصَبِرْ جَمِيلٌ﴾

يوسف^(١٨) - قال : أي شأني صبر جميل، أو صبر جميل أمثل من غيره إلى أن قال - وهو

الشاهد - ومثله ﴿طَاعَةٌ مَّعْرُوفَةٌ﴾ النور^(٥٤) وذكر له ثلاث معان :

1 . المطلوب منكم طاعة معلومة لا يرتاب فيها، لا إيمان باللسان لا يواطئه القلب.

2 . عُرِفَ أَنَّ طَاعَتَكُمْ بِالْقَوْلِ دُونَ الْفِعْلِ.

3 . طاعة معروفة أمثل بكم، من هذه الأيمان الكاذبة⁽²⁾.

3- ذكر الخلاف في المعاني بغير توجيه و لكن بترجيح.

وهذا أيضا يقل منه للعلّة السابقة، وكله مذكور في فصل عقده للتدريبات على "ما" ومن ذلك:

قوله تعالى ﴿مَا أَغْنَىٰ عَنْهُ مَالُهُ وَمَا كَسَبَ﴾ المسد^(٢٠)، فإن "ما" الأولى تحتل النفي أي لم يغن،

وتحتل الاستفهامية فتكون مفعولا مطلقا، والتقدير أي إغناء أغنى عنه ماله إلى أن قال: وأما ﴿وَمَا

يُغْنِي عَنْهُ مَالُهُ إِذَا تَرَدَّى﴾ الليل^(١١) و﴿مَا أَغْنَىٰ عَنِّي مَالِي﴾ الحاقة^(٢٩)، ف"ما" فيهما محتملة للاستفهام

وللنفي، ويرجح - أي النفي - تَعْيْنُهُ فِي ﴿فَمَا أَغْنَىٰ عَنْهُمْ سَمْعُهُمْ وَلَا أَبْصَرُهُمْ﴾ الأحقاف^(٢٦).

وأما قوله تعالى ﴿فَقَلِيلًا مَّا يُؤْمِنُونَ﴾ البقرة^(٨٨) فما محتملة لثلاثة أوجه:

⁽¹⁾ مغني اللبيب: 237/1.

⁽²⁾ المرجع نفسه: 288/2.

1 . أنها زائدة لتقوية الكلام، وقليل بمعنى النفي وليس القلة⁽¹⁾، أو أنها لإفادة التقليل، مثلها

في " أكلت أكلاً ما " فيكون تقليل بعد تقليل.

2 . أنها نافية، وقليلاً نعت لمصدر محذوف، أو لظرف محذوف، والتقدير: إيماناً قليلاً، أو زماناً

قليلاً، ويرده أن "ما" النافية لها الصدر فلا يعمل ما بعدها فيما قبلها، وهو في تقدير الظرف أسهل

منه في تقدير المصدر لأنهم يتسعون في الأول ما لا يتسعون في الثاني.

3. أنها مصدرية، والمعنى: لعنهم الله فأخروا قليلاً إيمانهم، وقد أجاز ابن الحاجب ورجحه⁽²⁾.

4- ذكر الخلاف في المعاني بتوجيه و ترجيح ضمني⁽³⁾.

في حديثه عن "لا" ومعانيها تعرض لـ "لا" الزائدة لمجرد التوكيد و لـ "لا" النافية، وذكر مواضع من

التنزيل اختلف أزانة هي فيها أم نافية، ومنها: قوله تعالى ﴿لَا أُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَمَةِ﴾ القيامة ٥٠، فقد

قيل هي نافية لمتقدم وهو إنكارهم البعث، وصح ذلك لأن القرآن كله كالسورة الواحدة ولهذا يُذكر

الكلام في سورة ويُجاب عنه في أخرى.

وقيل إنها نافية لفعل " أقسم "، والمعنى أنه شيء يستحق إعظاماً فوق الإقسام كما في قوله

تعالى: ﴿فَلَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ﴾ الواقعة ٧٥.

وقيل بل هي زائدة تمهيدا وتوطئة لذكر الجواب والمعنى: لا أقسم بيوم القيامة لا يُتروكون سدى،

ورُدَّ بقوله تعالى ﴿لَا أُقْسِمُ بِهَذَا الْبَلَدِ﴾ البلد ١٠ فإن جوابه مثبت وهو قوله تعالى ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا

الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ﴾ البلد ١٠.

⁽¹⁾ قال ابن منظور: وفي الحديث: أنه كان يقل اللغو أي لا يلغو أصلاً؛ قال ابن الأثير: وهذا اللفظ يستعمل في نفي

أصل الشيء كقوله تعالى: "فقليل ما يؤمنون"، لسان العرب، مادة "قلل".

⁽²⁾ مغني اللبيب، 451/1.

⁽³⁾ إذ ربما فُسِّرَ بعض صنيعه على أنه ترجيح ضمني، كما في ذكره الرد على القول بأن لا زائدة دون ذكر الرد

على القول بأنها نافية في المثال الآتي: ﴿لَا أُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَمَةِ﴾ القيامة ٥٠.

وقيل إنها إنما زيدت لمجرد التوكيد وتقوية الكلام كقوله تعالى ﴿لَيْلًا يَعْلَمُ أَهْلُ الْكِتَابِ﴾ الحديد ﴿٢٩﴾ وردَّ بأنها لا تزداد لذلك صدرا بل حشوا، لأن زيادة الشيء تفيد أطراحه، وكونه أول الكلام يفيد الاعتناء به⁽¹⁾، ولهذا جوز هؤلاء كونها زائدة في نحو ﴿فَلَا أُقْسِمُ بِرَبِّ الْمَشَارِقِ وَالْمَغْرِبِ﴾ المعارج ﴿٤٠﴾ وفي ﴿فَلَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ﴾ الواقعة ﴿٧٥﴾ لوقوعها بين الفاء ومعطوفها بخلاف هذه⁽²⁾.

وفي الباب نفسه تعرض إلى الخلاف في "ما" من قوله تعالى ﴿وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَا إِذَا جَاءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ الأنعام ﴿١٦٠﴾⁽³⁾ وما ينبني عليه من خلاف في معاني الآية الكريمة فقال: «قال قوم ممن فتح الهمزة منهم الخليل (ت170) والفارسي (ت377): لا زائدة، وإلا لكان عذرا للكفار»⁽⁴⁾.

ورده الزجاج (ت310) بأنها نافية في قراءة الكسر فيجب ذلك في قراءة الفتح⁽⁵⁾.

وقال النحاس (ت338) بالنفي أيضا وأن المعطوف محذوف والتقدير: أو أنها إذا جاءت ...

⁽¹⁾ بغض النظر عن المذهب الصحيح في تفسير هذه الآية الكريمة فإن هذه القاعدة في معاني النحو سند قوي جدا في اطراح لقول بأنها زائدة.

⁽²⁾ مغني اللبيب: 368/1.

⁽³⁾ ينظر أيضا كلامه عند قوله تعالى ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ﴾ الأنعام ﴿٥١﴾، المرجع نفسه: 370/1.

⁽⁴⁾ ولأنها لو كانت نافية لكان في الكلام تأنيب للمؤمنين، إذ يصير المعنى: ما يديركم أنهم لا يؤمنون إذا رأوا الآيات.

⁽⁵⁾ وهذا الرد لا يتجه، لأنه من المقرر في علوم القرآن أن القراءتين كالآيتين ولا تلازم بين معنى آية على قراءة ومعناها على قراءة أخرى، ينظر أحكام القرآن، أبو بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص، تح: محمد الصادق قمحاوي، دار إحياء التراث العربي بيروت، 1985، 351/3.

واختار الخليل النفي أيضا وقال إنها هنا بمعنى "لعل" ورجحه الزجاج، وقال إنهم أجمعوا عليه، وردّه الفارسي بسبب عدم استقامة الكلام بين "لعل" التي تفيد التوقع والحكم بعدم إيمانهم في قراءة الكسر⁽¹⁾.

وأيدوا قول الخليل (ت170) بأن معنى يشعركم قريب من معنى يدريكم، وكثيرا ما تأتي "لعل" بعد فعل الدراية، مثل قوله تعالى ﴿وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزَكِّي﴾ عبس^(٢).

وقيل بأن المعنى: أنتم -أي المؤمنون- معذرون، لأنكم لا تعلمون ما سبق لهم به القضاء من أنهم لا يؤمنون حينئذ.

وقيل تقدير الكلام: لأنها إذا جاءت لا يؤمنون، أي: لأنهم لا يؤمنون امتنعنا عن المجيء بها، ومثله قوله تعالى ﴿وَمَا مَنَعَنَا أَنْ نُرْسِلَ بِالْآيَاتِ إِلَّا أَنْ كَذَّبَ بِهَا الْأَوَّلُونَ﴾ الإسراء^(٣).

الفرع الثاني: المناقشات والجدل والردود.

إذا كان الأمر في أكثر الأمثلة السابقة عبارة عن ذكر للأقوال دون عزوها لأصحابها في الغالب مع أن جل المعزو إليهم من علماء اللغة لا من علماء التفسير، وبتوجيهات وترجيحات لا ترقى في الأغلب الأعم إلى مستوى المناقشة والردود؛ فإن ثمة جملة من الآيات القرآنية أظهر فيها ابن هشام مواقفه بصراحة مستعينا بالدليل الذي يقوي به رأيه حيناً ويوهن به رأيه مخالفه حيناً آخر، أو يختار قول إمام من الأئمة في توجيهه من التوجيهات النحوية التي يبني عليها أثر في المعاني أو رداً من ردوده ويتبناها في كثير من الأحيان، بل تعدى الأمر لذكر تفاسير أئمة بعينهم وتضعيف ما ذهبوا إليه إلى غاية التمثيل بهم في التنكيت والتندر كما سيظهر في النقطة الثانية من هذا الفرع، وبيان ذلك يكون كالاتي:

(1) وقد سبق بيان ما في هذا التوجيه.

1 - ذكر الآيات مع ما فيها من المناقشات والجدل:

إذا كان ابن هشام لا يتجراً على وصف بعض الآيات التي فقدت شرط التواتر بالشذوذ وبوجهها بما هو سائق في اللغة، مقبول عند محققي النحاة؛ فمن الطبيعي أن يكون في التعامل مع الآيات المتواترة أكثر حزمًا وحسمًا، ولذلك لما تعرض إلى الكلام عن أوجه "ما" الاسمية ذكر أن من أقسامها أن تكون نكرة مضمنة معنى الحرف، وهي نوعان استفهامية وشرطية وقال إنه يجب حذف ألف "ما" الاستفهامية إذا جُرَتْ، وإبقاء الفتحة دليلاً عليها، للفرق بين الاستفهام في نحو ﴿فَنَاطِرُهُ﴾ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ ﴿النمل ٣٥﴾ و﴿لَمْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾ الصف ﴿٢﴾ والخبر في نحو ﴿لَسَكُمْ فِي مَا أَفْضُتُمْ فِيهِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ النور ﴿١٤﴾ و﴿وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ﴾ البقرة ﴿٤﴾، وربما تبعت الفتحة الألف في الحذف، وهو مخصوص بالشعر، وكما لا تحذف الألف في الخبر، لا تثبت في الاستفهام إلا في النادر من القراءة أو الضروري من الشعر، ولا يجوز حمل القراءة المتواترة عليه لضعفه، ولذلك رد الكسائي (ت189) قول المفسرين في قوله تعالى ﴿قَالَ يَلَيْتَ قَوْمِي يَعْلَمُونَ﴾ ﴿٣٩﴾ بِمَا غَفَرَ لِي رَبِّي ﴿يس ٣٩-٤٧﴾ إنها استفهامية، وقال إنما هي مصدرية⁽¹⁾.

ثم حمل على الزمخشري -مع استحسانه لكثير من آرائه⁽²⁾- مبينا أنه متناقض في كلامه فقال: «والعجب من الزمخشري إذ جوز كونها استفهامية مع رده على من قال في ﴿بِمَا أَغْوَيْتَنِي﴾ الحجر ﴿٣٩﴾: إن المعنى: بأي شيء أغويتني، بأن إثبات الألف قليل شاذ، وأجاز هو وغيره أن تكون بمعنى الذي و هو بعيد، لأن الذي غفر له هو الذنوب، ويبعد إرادة الاطلاع عليها وإن غفرت».

(1) مغني اللبيب: 1/ 430-431.

(2) انظر على سبيل المثال لا الحصر، 21/138، 1/2، وقد قال ثمة: «أما في مثل» أما زيد فمنطلق " تفيد التوكيد"، ثم قال: «قل من ذكره، ولم أر من أحكم شرحه غير الزمخشري». وقد رد عليه في مواطن كثيرة أيضا.

_ وعند بحثه لمعاني "من" ذكر أنها في قوله تعالى ﴿يُحَلِّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِنْ ذَهَبٍ وَيَلْبَسُونَ ثِيَابًا خُضْرًا مِنْ سُندُسٍ وَإِسْتَبْرَقٍ﴾ الكهف ﴿٣١﴾^(١) لبيان الجنس وأنكر قوم أنها كذلك وقالوا إنها للتبعيض ووجهوها توجيهها فيه تكلف ثم قال:

وفي كتاب المصاحف لابن الأنباري (ت 328) أن بعض الزنادقة تمسك بقوله تعالى ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا﴾ الفتح ﴿٢٩﴾ في الطعن على بعض الصحابة، والحق أن "من" فيها للتبيين لا للتبعيض، ومثله ﴿الَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِلَّهِ وَالرَّسُولِ مِنْ بَعْدِ مَا أَصَابَهُمُ الْقَرْحُ لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا مِنْهُمْ وَاتَّقُوا أَجْرٌ عَظِيمٌ﴾ آل عمران ﴿١٧٢﴾، وكلهم محسن ومتق، و﴿وَإِنْ لَمْ يَنْتَهُوا عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ المائدة ﴿٧٣﴾ وكلهم كفار^(٢).

_ وعقد في فصل: "مزاعم حول الواو" مبحثا بين فيه أن الزمخشري قال إنها قد تخرج عن مطلق إفادة الجمع وتستعمل استعمال "أو" في إفادة الإباحة، وزعم أنه يقال "جالس الحسن وابن سيرين" أي أحدهما، وأنه لهذا قيل ﴿تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ البقرة ﴿١٩٦﴾ بعد ذكر ثلاثة وسبعة، لئلا يتوهم إرادة الإباحة^(٣)، ثم قال بعد: «والمعروف من كلام النحويين أنه لو قيل "جالس الحسن وابن سيرين" كان أمرا بمجالسة كل منهما، وجعلوا ذلك فرقا بين العطف بالواو، والعطف بـ "أو"»^(٤).

وقد أورد ابن هشام هذا المذهب - أعني نيابة الواو عن أو في إفادة الإباحة - في باب التحذير من أمور اشتهرت بين المعريين، والصواب خلافها^(٥)، وكان رده فيه أشد إذ قال معلقا على من قال

(١) محل الشاهد في غير الأولى فإنها للابتداء، وقيل زائدة. المرجع نفسه: 1/ 455-456.

(٢) هذا المثال يظهر أن بعض القواعد النحوية التي قد تبدو قليلة النفع، قد يوصل سوء استعمالها إلى حد التحريف.

(٣) الكشف: 1/ 405.

(٤) مغني اللبيب: 1/ 498-499.

(٥) المرجع نفسه: 2/ 335-336.

به في قوله تعالى ﴿فَأَنكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ﴾ النساء ﴿٢﴾ "ولا يعرف ذلك أهل اللغة، وإنما يقوله بعض ضعفاء المعربين والمفسرين" (1).

وفي الحديث عن "أن" المفتوحة المشددة قال إن الأصح أنها فرع عن إن المكسورة، ومن هنا صح للزمخشري أن "أنما" بالفتح تفيد الحصر مثل "إنما"، وقد اجتمعتا في قوله تعالى ﴿قُلْ إِنَّمَا يُوحَىٰ إِلَىٰ أَتَمَّا إِلَهُكُمْ إِلَهٌُ وَاحِدٌ﴾ الأنبياء ﴿٢١٦﴾، وذكر أن أبا حيان (ت745) قال إن الحصر لا يعرف إلا في إنما المكسورة وأنه شيء باطل انفرد به الزمخشري، ودليل بطلانه أنه في المثال المذكور يقتضي أنه لم يوح إليه غير التوحيد.

وأجاب ابن هشام على كلام أبي حيان بأن الحصر مقيد، إذ الخطاب مع المشركين، والمعنى: ما أوحى إلي في أمر الربوبية إلا التوحيد لا الإشراك، قال: وإلا ما يقول أبو حيان في نحو قوله تعالى ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ﴾ آل عمران ﴿١١٠﴾، فإن ما للنفي وإلا للحصر قطعاً، وليست صفته ﷺ منحصرة في الرسالة، ولكن لما استعظموا موته جُعِلوا كأنهم أثبتوا له البقاء الدائم، فجاء الحصر باعتبار ذلك (2).

2 - الردود على بعض المفسرين.

لم تحلُ عناية ابن هشام بتقرير القواعد النحوية وتوجيهها دون النظر بعين النقد إلى بعض التفاسير اللغوية، لاسيما إذا كانت مخالفة للوجه التفسيري الذي اتخذها شاهداً مقوياً لمذهبه النحوي، وفي أحايين قليلة حتى وإن لم تكن معارضة له فإنه يتعرض لها من باب الاستطراد

(1) وقد نقل توجيه ضعف ذلك عن أبي طاهر حمزة بن الحسين الأصفهاني في كتابه المسمى: "الرسالة المعربة عن شرف الإعراب" وهو توجيه جيد، والعجيب أنه نقل أيضاً عن الزمخشري نفسه بيانا بديعاً في بيان الفرق بين "الواو" و"أو" في هذا المثال، وهو يتعارض مع ما ذهب إليه في آية الصيام من سورة البقرة.

(2) مغني اللبيب: 90/2-91.

للفائدة، وفيما يأتي نماذج لبعض مواقفه وردوده على بعض اللغويين و المفسرين:

- في معرض ذكر ما ينبغي في شبه الجملة من متعلق رد على ابن عطية (ت542) زعمه أن "مستقرا" من قوله تعالى ﴿فَلَمَّا رَآهُ مُسْتَقِرًّا عِنْدَهُ﴾ النمل ﴿هو المتعلق الذي يقدر في أمثاله قد ظهر هنا، وقال إن الصواب مع من ذهب إلى أن معنى هذا الاستقرار لا يراد به الوجود والحصول فحسب، بل يقصد به استقرار من نوع خاص وهو الثبات وعدم التحرك⁽¹⁾ .

_ وذكر في عطف الجملة الاسمية على الفعلية والعكس أقوالا ثلاثة، الجواز مطلقا والمنع مطلقا، والجواز في الواو خاصة، وقال إن القول الثاني أضعف الثلاثة وقد لهج به الرازي (ت606) في تفسيره، ولذلك لما احتج بعض الحنفية على ضعف قول الشافعي بحل أكل متروك التسمية بقول تعالى ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يَذْكُرْ أَسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ﴾ الأنعام ﴿فقال الرازي بل هي دليل للشافعي لأنها ليست للعطف لتخالف الجملتين بالاسمية والفعلية، ولا للاستئناف لأن أصل الواو أن تربط ما بعدها بما قبلها، فتعين كونها للحال، والمعنى لا تأكلوا منه حالة كونه فسقا، والفسق فسرره الله بقوله ﴿أَوْ فَسَقًا أَهْلَ لِعَيْرِ اللَّهِ بِهِ﴾ الأنعام ﴿ومفهومه كلوا منه عند ترك التسمية لأنه لم يسم عليه غير الله، وقد وافقه ابن هشام على هذا المذهب لكنه خالفه في التوجيه فقال: ولو أبطل العطف لتخالف الجملتين بالإنشاء والخبر لكان صوابا⁽²⁾ .

_ وفي الحديث عن حذف جملة جواب الشرط قال في قوله تعالى ﴿وَلَوْ أَنَّ قُرْآنًا سُيِّرَتْ بِهِ الْجِبَالُ أَوْ قُطِعَتْ بِهِ الْأَرْضُ أَوْ كَلِمَ بِهِ الْمَوْتَى﴾ الرعد ﴿أي لما آمنوا به، بدليل ﴿وَهُمْ يَكْفُرُونَ

(1) المرجع نفسه: 88/2.

(2) مغني اللبيب: 134-133/2.

بِالرَّحْمَنِ ﴿الرَّعْدُ﴾، والنحويون يقدرون لكان هذا القرآن، وما قدرته أظهر⁽¹⁾.

ولم يمنع ابن هشام كون الطبري (ت310) شيخ المفسرين وإمامهم من أن يغلطه حيث قال في كلامه على حرف العطف "ثم": «قال الطبري في قوله تعالى ﴿أَتُمَّ إِذَا مَا وَقَعَ ءَامَنُتُمْ بِهِ﴾»⁽²⁾ يونس ﴿٥١﴾ معناه أهنالك، وليست ثم التي تأتي للعطف، وهذا وهم، اشتبه عليه ثم المضمومة الثاء بالمفتوحتها»⁽²⁾.

ولم يتوقف به الأمر عند هذا الحد، بل عاود الحديث عنه في فصل "الأمر التي يحتز منها المعرب المبتدئ"! وأورده ضمن جملة من الأخطاء على سبيل التنكيث والتندر، منها مثلاً قوله: «قلت يوماً: ترد الجملة الاسمية الحالية بغير واو في فصيح الكلام؛ خلافاً للزمخشري؛ كقوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ الْقِيَمَةِ تَرَى الَّذِينَ كَذَبُوا عَلَى اللَّهِ وُجُوهُهُم مُّسْوَدَّةٌ﴾ الزمر ﴿٦٠﴾، فقال بعض من حضر: هذه الواو في أولها؟»⁽³⁾.

3- رد بعض التفاسير المتبادرة إلى الذهن.

بالنظر في كتاب المغني وتتبع الآيات التي فسرهما ابن هشام؛ وجدته يفسر بعض التفاسير برد المعاني المتبادرة إلى الذهن أول وهلة، أو يفسرها بما ليس بمشهور عند أكثر المفسرين، وقد ذكر جلها في باب الرد على بعض المعربين، و أذكر منها الآتي:

(1) المرجع نفسه: 327/2، وهو مناسب لما سيأتي من الكلام أيضاً، فضلاً عن أن التقدير الأول لا يفهم منه إلا مكانة القرآن وعظمته، وهي كذلك، لكن لا يبدو أنه المعنى المراد من بلاغة النظم القرآني المعجزة، إذ المراد الحديث عن كفر المشركين وعنادهم. وربما يسوغ أن يقدر التقديران معاً فيصير المعنى: لكان هذا القرآن، ولما آمنوا به، والمعنى على ذلك أكثر وضوحاً، لكن يبعده أن التقدير خروج عن الأصل، فيقتصر فيه على أقل ما يحقق الغرض.

(2) المرجع نفسه: 196/1.

(3) المرجع نفسه: 351/2، ولو جاءت الجملة الحالية بالواو لكان قال "ووجوههم مسودة"، وقد وقفت له على أمثلة أخرى رد فيها على طائفة من اللغويين والمفسرين، وذلك في 160/2 و198 و211.

_ قوله تعالى ﴿يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ﴾ البقرة ﴿٢١٦﴾ المتبادر فيه تعلق "من" بـ "أغنياء"

لمجاورته له، ويفسده أنهم متى ظنهم ظان قد استغنوا من تعففهم علم أنهم فقراء من المال، فلا يكون جاهلا بحالهم، وإنما هي متعلقة بحسب، وهي للتعليل⁽¹⁾.

_ قوله تعالى ﴿فَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي وَمَنْ لَمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ مِنِّي إِلَّا مَنِ اعْتَرَفَ غُرْفَةً بِيَدِهِ﴾

البقرة ﴿٢٢٩﴾، المتبادر فيه تعلق الاستثناء بالجملة الثانية⁽²⁾، وذلك فاسد لاقتضائه أن من اعترف غرفة بيده ليس منه، وليس كذلك، بل ذلك مباح لهم، وإنما هو مستثنى من الأولى⁽³⁾، ووهم من جوز عكسه، وسوغ الفصل بالجملة الثانية أنه إذا ذكر أن الشارب ليس منه اقتضى مفهومه أن ﴿مَنْ لَمْ يَطْعَمْهُ﴾ منه⁽⁴⁾.

_ قول بعضهم في "أحوى" من قوله تعالى ﴿فَجَعَلَهُ غُثَاءً أَحْوَى﴾ الأعلى ﴿٥٠﴾، إنه صفة لغثاء،

وليس بصحيح إلا إذا فسر الأحوى بالأسود من الجفاف واليبس، وأما إذا فسر بالأسود من شدة الخضرة لكثرة الري، كما فسر ﴿مُدَّهَامَتَانِ﴾ الرحمن ﴿٦٦﴾، فجعله صفة لغثاء كجعل "قيما" صفة لـ "عوجا" وإنما الواجب أن تكون حالا من المرعى، وآخر لتناسب الفواصل⁽⁵⁾.

_ ورد على ابن السيد (ت 521) في قوله إن "مَنْ" في قوله تعالى ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ

مَنْ أَسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ آل عمران ﴿٩٧﴾، فاعل بالمصدر، بقوله: «ويرده أن المعنى يصير حينئذ والله

(1) مغني اللبيب، 186/2.

(2) وهي قوله ﴿وَمَنْ لَمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ مِنِّي﴾.

(3) وهي قوله ﴿فَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي﴾.

(4) المرجع نفسه، 186/2، و ينظر البحر المحيط، 274/2.

(5) المرجع نفسه: 188/2، وهو في هذه الفقرة القصيرة يتعرض لتفسير آية من القرآن وبيان وجه تفسيري مغفول عنه في آية أخرى والإشارة إلى تفسير خاطيء لآية ثالثة.

على الناس أن يحج المستطيع، فيلزم الإثم الجميع إذا ما تخلف مستطيع عن الحج... و المشهور فيها أنها بدل بعض من الناس، أو شرطية ويكون التقدير من استطاع فليحج⁽¹⁾.

وقد ذكر في هذا الباب آيات كثيرة رادا تفاسيرها بالاعتماد على صحيح المعنى واللغة⁽²⁾.

وأختم الكلام في هذه النقطة بشرط ذكره من شروط "أن" التفسيرية و هو أن يكون في الجملة التي تسبقها معنى القول، و مثل له بقوله تعالى ﴿وَأَنْطَلَقُ الْمَلَأُ مِنْهُمْ أَنْ آمَشُوا وَأَصْبَرُوا﴾ ص⁽³⁾، ثم وجه الاستدلال به توجيهها يدل على أن فيه معنى مُتَوَهِّماً يسبق إلى الذهن أول وهلة وهو غير مراد فقال: «إذ ليس المراد بالانطلاق المشي، بل انطلاق ألسنتهم بهذا الكلام، كما أنه ليس المراد بالمشي المشي المتعارف عليه، بل الاستمرار على الشيء»⁽³⁾.

الفرع الثالث: المعنى القرآني بين التلازم والاستعمال الخاص.

القرآن الكريم كتاب واسع المعاني غزير الفوائد، يفسره المفسرون واللغويون منذ قرون عديدة ومع ذلك ترك الأول للآخر منهم شيئاً كثيراً، لكن ذلك لا يتصور في نصوص تدل على معاني الآيات، لأن احتمال غياب نص من كتاب أو سنة أو أثر عن المتقدمين جميعهم احتمال للمحال - وإن كان التأمل في النص الواحد قد يقود إلى فوائد متنوعة والناس فيه متفاوتون - إنما يتصور في أحد شيئين: إما لغة يقود التفنن في استعمالها والاستفادة منها إلى استخراج المعاني الخفية في الآية القرآنية، أو عقل سليم يعمل صاحب لاسيما في العلاقة بين أكثر من آية قرآنية.

فمن كانت له الآلية اللغوية الجيدة وكانت له القدرة على استغلالها وتوظيفها، وأعمل عقله في

⁽¹⁾ مغني اللبيب: 189/2.

⁽²⁾ المرجع نفسه: 183/2، 186/2، 187/2، 190/2.

⁽³⁾ المرجع نفسه: 79/1.

التدبر العميق لمعاني الألفاظ القرآنية فإنه سيقف على كثير مما لم يسبق إليه، وقد ذكر ابن هشام مجموعة معاني تعد لازمة لمعنى الآية أو قواعد استعمالها اللغوي في القرآن، وبيان ذلك كالآتي:

1- معاني قرآنية عن طريق التلازم.

في حديثه عن "لو" وما تفيده من المعاني، ذكر أنه إذا امتنع جوابها مع وجود الشرط فامتناعه مع عدمه يكون من باب أولى، وخرّج على ذلك فوائد في مجموعة من الآيات منها⁽¹⁾:-

قوله تعالى ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَمٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَتُ اللَّهِ﴾ لقمان^(٢٧)، لأن العقل يجزم بأن الكلمات إذا لم تنفذ مع كثرة هذه الأمور، فلأن لا تنفذ مع قلتها وعدم بعضها أولى.

وقوله ﴿وَلَوْ سَمِعُوا مَا أَسْتَجَابُوا لَكُمْ﴾ فاطر^(١٠)، لأن عدم الاستجابة عند عدم السماع أولى.

وقوله ﴿وَلَوْ أَسْمِعَهُمْ لَتَوَلَّوْا وَهُمْ مُّعْرِضُونَ﴾ الأنفال^(٢٣) فإن التولي عند عدم الإسماع أولى.

وقوله ﴿قُلْ لَوْ أَنْتُمْ تَمْلِكُونَ خَزَائِنَ رَحْمَةِ رَبِّي إِذَا لَأَمْسَكْتُمْ خَشْيَةَ الْإِنْفَاقِ﴾ الإسراء^(١٠٠)، فإن الإمساك عند عدم ذلك أولى.

وفي كلامه عن أوجه "لما" وما تدخل عليه⁽²⁾، فرق بين منفيها ومنفي "لم" فقال إن منفي "لما" متوقع ثبوته، بخلاف منفي "لم"، ألا ترى أن معنى ﴿بَلْ لَمَّا يَدُوقُوا عَذَابٍ﴾ ص^(٨)، أنهم لم يذوقوه إلى الآن وأن ذوقهم له متوقع، ولذلك قال الزمخشري في قوله تعالى ﴿وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ الحجرات^(١٢): "ما" في "لما" من معنى التوقع دال على أن هؤلاء قد آمنوا فيما بعد.

2- معاني الآيات تبعا لقواعد الاستعمال القرآني.

(1) مغني اللبيب: 380/1.

(2) المرجع نفسه: 405/1 - 406.

ختم صاحب المغني مصنفه بذكر أمور كلية يتخرج عليها ما لا ينحصر من الصور الجزئية وضمنها إحدى عشرة قاعدة و الذي يتعلق بالمقصود منها اثنتان:

الأولى: الشيء يعطى حكم الشيء إذا جاوره⁽¹⁾.

ومثل لها بأمثلة منها قوله تعالى ﴿وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾ المائدة ٥٨ بكسر الأرجل، وذكر توجيهها بديعا عن الزمخشري في سبب كسرها وهي مغسولة عطا على الرؤوس وهي ممسوحة فقال:

« قال الزمخشري (ت538): لما كانت الأرجل من بين الأعضاء الثلاثة المغسولة مع الوجه واليد تغسل بصب الماء عليها؛ كانت مظنة الإسراف المذموم شرعا، فعطفت على الممسوح لا لتمسح، ولكن لِيُنَبِّهَ على وجوب الاقتصاد في صب الماء عليها، وقيل "إِلَى الْكَعْبَيْنِ" فجاء بالغاية إمطة لظن من يظن أنها ممسوحة، لأن المسح لم تضرب له غاية في الشريعة».

الثانية: التعبير بالفعل على أمور منها:⁽²⁾.

1_ الإرادة: وأكثر ما يكون ذلك بعد أداة الشرط، وذكر لها أمثلة كثيرة⁽³⁾، ومنها ما يكون بغير شرط، ومن أمثلته قوله تعالى ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ﴾ الأعراف ١١ قال: لأن "ثم" للترتيب، ولا يمكن هنا مع الحمل على الظاهر، فإذا حمل "خلقنا وصورنا" على إرادة الخلق والتصوير، لم يشكل.

⁽¹⁾ مغني اللبيب: 369/2.

⁽²⁾ مغني اللبيب: 375/2.

⁽³⁾ منها قوله تعالى : ﴿فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ﴾ النحل ٩٨، ومنها المائدة ٦ و١٢، آل عمران ٥٧، النحل ١٢٦، المجادلة ١ و١٢، الطلاق ١، الذاريات ٣٥-٣٦، الأعراف ٤، النجم ٨.

2_ وفي كلامهم عكس هذا، وهو التعبير بإرادة الفعل عن إيجاده، نحو قوله سبحانه وتعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيُرِيدُونَ أَنْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ اللَّهِ وَرُسُلِهِ﴾ النساء ﴿٥٥﴾ بدليل أنه قوبل بقوله سبحانه ﴿وَالَّذِينَ ءَامَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَلَمْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ أُولَٰئِكَ سَوْفَ يُؤْتِيهِمْ أَجُورَهُمْ﴾ النساء ﴿٥٦﴾ (1).

3- ويطلقون الفعل على القدرة عليه، نحو ﴿كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ وَعَدَّا عَلَيْهَا إِنَّا كُنَّا فَاعِلِينَ﴾ الأنبياء ﴿٣١﴾، أي قادرين على الإعادة.

لقد كان الهدف الأكبر الذي يرمي إليه هذا الفصل هو التنبيه إلى أن أهل اللغة اعتمدوا اعتمادا كبيرا على آيات القرآن الكريم وهم بصدد تقرير مسائل العربية ومباحثها، الشيء الذي جعل كثيرا منهم يُضْمَن تآليفه تفسير قدر كبير من الآيات القرآنية، وهو أمر إن تتبعه متتبع فسيحصل من ورائه على تفاسير لغوية مميزة بعضها قد لا يمكن العثور عليه في التفاسير المعروفة حتى التي جعلت اللغة ركيزة من ركائزها، وسأضرب على هذا مثلا مثيرا للانتباه.

قد لا يتصور متصور أنه سيعثر في كتب الجاحظ (ت255) على ما يمكن أن يعد تفسيرا للقرآن الكريم، اللهم إلا ما كان من جهة البلاغة والأسلوب، لكن الجاحظ جاء في كتاب البيان والتبيين - وهو كتاب لغة بامتياز - بمعنى تفسيري يعز وجود مثله في كتب التفاسير، فقد ذهب إلى أن موسى ﷺ كان فصيح اللسان لما أرسل إلى فرعون مع أن كثيرين يرون العكس، وجاء على ذلك بدليل قوي جدا فقال: « ومن الدليل على أن الله عز و جلَّ حلَّ تلك العقدة وأطلق ذلك التعقيد والحبسة قوله ﴿قَالَ رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي﴾ • وَيَسِّرْ لِي أَمْرِي • وَأَحْلِلْ عُقْدَةً مِن لِّسَانِي • يَقْفَهُوا قَوْلِي • - إلى قوله - قَالَ قَدْ أُوتِيتَ سُؤْلَكَ يَمُوسَى﴾ طه ﴿٩٥﴾ - ﴿٩٦﴾ فلم تقع الاستجابة على شيء من دعائه دون

(1) وبهذه القاعدة يندفع إشكال قد يثار في الآية وهو كيف يحاسبهم الله عن إرادتهم الفعل قبل إيقاعه.

شيء لعموم الخبر»⁽¹⁾.

وإذا ذهبنا نستقصي ذلك فسنجد الشيء الكثير، والمقصود بيان العلاقة الوثيقة بين علم تفسير القرآن الكريم وعلوم اللغة العربية الشريفة، وسيظهر ذلك بطريقة أوضح في الفصول القادمة.

⁽¹⁾البيان والتبيين: 8/1، وقد ذكر القرطبي الخلاف في الآية، ومما ذكره دليلاً للقول بأن العقدة بقيت معه وصف فرعون لموسى بأنه لا يكاد يبين، وإنما انحل عنه بعضها لأنه قال "من لساني" تفسير القرطبي: 192/11، لكن تنمة الدعاء "يفقهوا قولي" وحلُّ بعض العقدة لا يحصل منه الفقه بالكلام، وليس المقام مقام اختلاف وترجيح وإنما بيان مسائل تفسيرية مهمة في كتب لغوية.

الفصل الثاني:

دور الدلالة اللغوية في تصحيح المعاني التفسيرية المختلفة

المبحث الأول: تصحيح كل الأقوال لأن
الأصل اللغوي يحتملها جميعا

المبحث الثاني: اختيار قول بأصل اللغة
وقبول غيره من الأقوال لدخولها في معناه

المبحث الثالث: ترجيح ما لم يذكر لأن
معناه يسع المذكور ويزيد عليه

المبحث الأول : تصحيح كل الأقوال لأن الأصل اللغوي يحتملها جميعا.

1- دلالة لفظ " بَرَقَ ".

قال الله تعالى ﴿ أَوْ كَصَيِّبٍ مِّنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ ﴾ البقرة (١٦) ⁽¹⁾

ذكر الطبري في معاني البرق الدلالات الآتية:

1- مخاريق الملائكة.

2- سوط من نور يزجي به الملك السحاب.

3- ماء.

4- مَصْنَعُ ملك ⁽²⁾.

ثم قال: وقد يحتمل أن تكون كل الأقوال بمعنى واحد. وذلك أن تكون المخاريق هي السياط التي من نور يُزجي بها الملك السحاب، ويكون إزجاء الملك بها السحاب، مصعُ إياه، وذلك أن المِصَاعَ عند العرب، أصله: المجالدة بالسيوف، ثم تستعمله في كل شيء جُولد به في حرب وغير حرب، كما قال أعشى بني ثعلبة، وهو يصف جوارى يلعبن بحليهنَّ ويُجالدن به:

إِذَا هُنَّ نَازِلْنَ أَقْرَانَهُنَّ وَكَانَ الْمِصَاعُ بِمَا فِي الْجُونِ

* التحليل الدلالي للفظ " بَرَقَ " وعلاقته بالترجيح:

اعتمد الطبري على العلاقة اللغوية بين الأقوال التفسيرية ليختار القول باحتمال كون كل الأقوال

⁽¹⁾ جامع البيان: 362/1.

⁽²⁾ يقال: مصع الرجل: ضرب بالسيوف. ومنه المماصعة: المجالدة. معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس بن زكريا، تح: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، القاهرة، 1979، مادة "مصع".

بمعنى واحد، وهي في الحقيقة ليست بمعنى واحد وإنما يفسر كل منها جزءا من المعنى المراد ليتحصل المعنى الكلي من مجموع الأقوال.

أما مخاريق الملائكة التي فسر البرق بها، فقد قال فيها أبو عبيد (ت224) «المخراق منديل أو نحوه يلوى فيضرب به، ويلف فيفزع به»⁽¹⁾، أي إنه آلة ضرب، وإذا أدخلنا هذا المعنى في القول بأن البرق هو سوط من نور يزجي به الملك السحاب، بانته لنا صفة آلة الضرب، ويصح على هذا أن يكون الضرب هو مصع الملك وهو القول الرابع، وهذا أيضا اعتمادا على معنى المصع في اللغة.

فالقول الأول يتحدث عن آلة الضرب "مخاريق"، والثاني يتكلم عن صفتها -سوط من نور- وعن الضارب -الملك- ولم يتحدث عن الضرب وإنما ذكر الإجزاء وهو نوع من السوق، والسوق أحد معاني المصع في اللغة، ومن معانيه فيها التحريك أيضا⁽²⁾.

أما القول بأن البرق يدل على الماء فهو تفسير بمآل الأمر، ذلك أن مصع السحاب بتحريكه أو ضربه من قبل الملك يحدث البرق ويصحبه الرعد غالبا ونتيجة ذلك سقوط المطر وهو الماء على هذا التفسير، كما أن قول ابن عباس بأن الضرب يتم بسياط من نور يمكن أن يستفاد من أصل معنى كلمة المصع في اللغة أيضا، قال ابن فارس (ت395) : « الميم والصاد والعين أصلٌ صحيح يدلُّ على معنيين: أحدهما لمع في الشيء وحركة، والآخر ذهاب الشيء وتوليُّه »⁽³⁾، فيكون من نتائج الضرب حصول ذلك اللمعان لأنه تم بسياط من نور.

⁽¹⁾المخصص، أبو الحسن علي بن اسماعيل الأندلسي المعروف بابن سيده، دار حياء التراث العربي، بيروت ط1، 1996، 15/4.

⁽²⁾أناج العروس من جواهر القاموس، مادة "مصع".

⁽³⁾مقاييس اللغة، مادة "مصع".

فلاحظ أن الأقوال كانت أربعة لكنها في النهاية آلت إلى قول واحد، غاية ما هنالك أن كلّ واحدٍ منها نُظِرَ فيه إلى جزء من المعنى الكلي، وإلا فالتلازم ظاهر بين كل الأقوال، و هنا نجد أن اللغة ساهمت في تضيق الخلاف وإدخال بعض الأقوال في بعض، لِمَا في أصل لفظة المصع من ثراء في المعنى، الأمر الذي جعل الطبري يقول إن الأقوال يمكن أن تكون بمعنى واحد، ولا مبرر لاختيار قول على آخر، وكون الجميع بمعنى واحد أدل على المقصود من اختيار جزء من المعنى.

2 - دلالة لفظ " حين " .

قال الله تعالى ﴿وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتْنٌ إِلَى حِينٍ﴾ البقرة ﴿٣٦﴾ (1).

ذكر في مقدار الحين ثلاثة دلالات كالآتي:

1- إلى الموت.

2- إلى قيام الساعة.

3- إلى أجل.

ثم قال: والمتاع في كلام العرب كل ما استمتع به من شيء... والله جل ثناؤه قد جعل حياة كل حي متاعاً له يستمتع بها أيام حياته، وجعل الأرض للإنسان متاعاً أيام حياته، بقراره عليها، واغتذائه منها، والتذاده بها... وجعلها من بعد وفاته لجنّته كفاتاً، ولجسمه منزلاً وقراراً؛ وكان اسم المتاع يشمل جميع ذلك فالأولى أن يكون ذلك في معنى العام... وذلك إلى أن تبدل الأرض غير الأرض.

وفي قوله تعالى: ﴿وَلَتَعْلَمَنَّ نَبَأُ بَعْدَ حِينٍ﴾ ص ﴿٨٨﴾ (2).

ذكر نفس الدلالات تقريباً وهي:

1- عند الموت.

2 - عند يوم بدر.

3 - عند يوم القيامة.

ثم قال: والصواب أن يقال إن الله أعلم المشركين بهذا القرآن أنهم سيعلمون نبأه بعد حين من غير حد منه لذلك ، فعلم الذين عاشوا منهم حقيقته في حياتهم، ومنهم من علم حقيقته بهلاكه يوم بدر ولا

(1) جامع البيان: 577/1.

(2) المصدر نفسه: 150/20.

حد عند العرب للحين لا يجاوز ولا يقصر عنه، فلا أصح فيه من أن يطلق كما أطلقه الله... قال عكرمة (ت104) «سُئِلْتُ عن رجل حلف أن لا يصنع كذا وكذا إلى حين فقلت: إن من الحين حيناً لا يدرك مثل ﴿وَلَتَعْلَمَنَّ نَبَأُهُ بَعْدَ حِينٍ﴾ ص (٨٨) ومنه حين يدرك مثل ﴿تُوَوِّجُ أَكْلَهَا كُلَّ حِينٍ﴾ إبراهيم (٤٣) من حين تصرم النخلة إلى حين تُطْلَع، وذلك ستة أشهر».

* التحليل الدلالي للفظه " حِينٍ " وعلاقته بالترجيح:

مجموع ما ذكره الطبري من معاني كلمة الحين في الآيتين أربعة دلالات: بدر، الموت، القيامة، الأجل، ورجح في المسألتين أن معناه أقصاه وهو يوم القيامة⁽¹⁾، واعتمد في ذلك على اللغة من زاويتين: الأولى: أن المتاع هو كل ما استمتع به من شيء، وهو غير محدود بزمن. والثانية: أن العرب لم تحدد الحين بزمن ينتهي إليه والآية أطلقت فوجب حمله على إطلاقه وذلك يوم القيامة.

واللغة تقر ما فسر به المتاع، قال في تاج العروس: "والمَتَاع: كل ما تمتعت به، كذا في الصحاح زاد غيره: من الحوائج ونص الليث: المتاع: ما يستمتع به الإنسان في حوائجه، وقال الأزهري: المتاع في الأصل: كل شيء ينتفع به، ويتبلغ به ويتزود"⁽²⁾، ولكن هل إطلاق المتاع على كل شيء يفهم منه إطلاقه إلى كل وقت بما فيه ما بعد الموت؟

⁽¹⁾ وذكر الأقوال نفسها في قوله تعالى ﴿فَتَوَلَّ عَنْهُمْ حَتَّى حِينٍ﴾ الصافات (٣١)، ورجح يوم القيامة أيضاً إلا أنه اعتمد على السياق لأن الله توعدهم بما استعجلوه من العذاب فقال ﴿أَفَبِعَذَابِنَا يَسْتَعْجِلُونَ﴾ الصافات (٣٦). جامع البيان: 658/19.

⁽²⁾ وفيه أن قوله تعالى ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ مَسْكُونَةٍ فِيهَا مَتَعٌ لَكُمْ﴾ النور (٢٩) فسر بالمنفعة: 181/22.

هذا ما يفهم من قول الطبري "وهو غير محدود بزمن" وهو منطوق كلامه أيضا، وهذا المعنى فيه نظر، لأن ظاهر القرآن يدل على عكسه، ومن ذلك قوله تعالى ﴿أَفَرَأَيْتَ إِنْ مَتَّعْنَاهُمْ سِنِينَ ۖ ثُمَّ جَاءَهُمْ مَا كَانُوا يُوعَدُونَ﴾ مَّا أَغْنَىٰ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يُمْتَعُونَ ﴿الشعراء ٢٠٥-٢٠٧﴾، قال ثعلب (ت291): «أطلنا أعمارهم ثم جاءهم الموت»⁽¹⁾ وقال تعالى ﴿وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ﴾ آل عمران ١٨٥.

أما الحين فيطلق في اللغة على الوقت، ويطلق على الزمن المبهم قل أو كثر، والعرب لم تحدد أكثره كما قال ابن جرير، قال الزجاج (ت311): «اختلف العلماء في تفسير الحين، فقال بعضهم: كل سنة، وقال قوم: ستة أشهر، وقال قوم: غدوة وعشية، وقال آخرون: الحين شهران، قال: وجميع من شاهدناه من أهل اللغة يذهب إلى أن الحين اسم كالوقت يصلح لجميع الأزمان كلها، طالت أو قصرت»⁽²⁾، لكن إذا وجدت معه قرينة تَعَيَّنَ حمله على قدر معين من الزمن⁽³⁾، بدليل أن الطبري نفسه فسره في مواضع بالموت⁽⁴⁾.

بل وفسره في مواضع أخرى بأقل من ذلك، فقد ذكر في آية سورة إبراهيم الأقوال الأربعة التي ذكرها

⁽¹⁾ المحكم والمحيط الأعظم، علي ابن اسماعيل ابن سيدة، تح: عبد الستار أحمد فراج، معهد المخطوطات بجامعة الدول العربية، القاهرة ط1، 1958، مادة "متع".

⁽²⁾ تهذيب اللغة، مادة "حان".

⁽³⁾ المحرر الوجيز: 335/3، الجواهر الحسان في تفسير القرآن، عبد الرحمن الثعالبي، تح: علي معوض وآخر، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1997، 380/3.

⁽⁴⁾ كما في قوله تعالى عن قوم يونس ﴿كَشَفْنَا عَنْهُمْ غَدَابَ الْخِزْيِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَتَّعْنَاهُمْ إِلَىٰ حِينٍ﴾ يونس ٩٨ وقوله ﴿فَقَامُوا فَمَتَّعْنَاهُمْ إِلَىٰ حِينٍ﴾ الصافات ١٤٨ جامع البيان: 297/12 و 658/19.

الزجاج هنا ثم قال : «أولى الأقوال بالصواب أنه : غدوة وعشية وكل ساعة، لأن الله مثل أكل الشجرة كل حين بعمل المؤمن وكلامه، ولا شك أن المؤمن يرفع له إلى الله في كل يوم صالح من العمل والقول، لا في كل سنة، أو في كل ستة أشهر، أو في كل شهرين، ولا شك أن المثل لا يكون خلافا للممثل به في المعنى»⁽¹⁾.

وبلاحظ أنه في قوله تعالى ﴿وَلَتَعْلَمَنَّ نَبَاهُ بَعْدَ حِينٍ﴾ ص ٨٨، استشهد بتفرقة عطاء بين الحين الذي يدرك والحين الذي لا يدرك لترجيح المعنى الذي اختاره وهو أن الحين يراد به أقصاه وهو يوم القيامة، وذكر قول عطاء أيضا في قوله تعالى ﴿تُؤْتِي أَكْلَهَا كُلَّ حِينٍ﴾ إبراهيم ٢٦ إلا أنه لم يختار ما قاله، لأن عطاء اختار أن المعنى سنة أشهر، وهو اختار أن المعنى الغدوة والعشية وكل ساعة، وهو بهذا يؤكد أن للقرينة سلطان في تحديد المعنى، والقرينة عنده هنا هي عمل المؤمن وهو يرتفع إلى الله كل حين، والمثل لا يخالف الممثل به.

ومما سبق يتبين أن تفسير الحين بيوم القيامة هو الأقرب من جهة اللغة، وذلك لأن العرب لم تحده بحد معين وإذا أرادت ذلك بينته بقرينة، وليس لأن المتاع يمتد إلى يوم القيامة حسب ما اختاره الطبري، كما أن قوله بأن الحين في سورة إبراهيم يحمل على كل لحظة لأن المؤمن يعمل الصالحات في كل لحظة يحتاج تأملا أيضا، ذلك أن العرب كما لم تحدد أكثر الحين؛ لم تحدد أقله، وقد سبق في قول الزجاج أنه يطلق على الزمن المبهم قل أو قصر، وعليه يمكن الاستناد إلى اللغة للقول بما اختاره الطبري أيضا، وتمثيل عمل المؤمن الصالحات كل حين

(1) جامع البيان: 650/13.

بإيتاء الشجرة الطيبة كل حين لا يستلزم المماثلة المطلقة وإنما يستلزم مطلق المماثلة، فيكون المراد أن المؤمن غالب أحواله في خير كما أن الشجرة الطيبة غالباً ما تؤتي الأكل الطيب، والله أعلم⁽¹⁾.

⁽¹⁾ قال ابن كثير: «وقوله ﴿وَلَتَعْلَمُنَّ نَبَأَهُ بَعْدَ حِينٍ﴾ ص ٨٨. قال قتادة: بعد الموت. وقال عكرمة: يوم القيامة ولا منافاة بين القولين؛ فإن من مات فقد دخل في حكم القيامة. تفسير القرآن العظيم 83/7. وهذا الجمع لا يستقيم لأن من قال القيامة قصد بها القيامة الكبرى ولم يقصد قيامة كل فرد. وقال الشيخ الطاهر بن عاشور: الحين الزمن من ساعة إلى أربعين سنة. التحرير والتنوير 310/23، وقال في موضع آخر منه «والحين: مقدار مجمل من الزمان يطلق على ساعة وعلى أكثر، وقد قيل إن أقصى ما يطلق عليه الحين أربعون سنة ولا أحسبه»: 372/29.

3 - دلالة لفظ " تَتْلُو " و " يَتْلُونَهُ "

قال الله تعالى ﴿وَاتَّبِعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكٍ سُلَيْمَنَ﴾ البقرة ﴿١٣٢﴾⁽¹⁾.

ذكر في معنى قوله تعالى " مَا تَتْلُوا " الأقوال التالية:

1- ما تُحَدِّثُ به الشياطين وتتكلم به وتخبر، نحو "تِلَاوَة" الرجل للقرآن، وهي قراءته.

2- ما تتبعه وترويه وتعمل به.

ثم قال: و لقول القائل: "هو يتلو كذا" في كلام العرب معنيان:

أحدهما: الاتِّباع، كما يقال: "تلوت فلانا" إذا مشيت خلفه وتبعت أثره، وكما قال جل ثناؤه: (هُنَالِكَ

تَتْلُو كُلُّ نَفْسٍ مَّا أَسْلَفَتْ) يعني بذلك تتبع.

و الآخر: القراءة والدراسة، كقولك "فلان يتلو القرآن"، أي يقرؤه ويدرسه، كما قال حسان:

نَبِيٌّ يَرَى مَا لَا يَرَى النَّاسُ حَوْلَهُ وَيَتْلُو كِتَابَ اللَّهِ فِي كُلِّ مَشْهَدٍ

ولم يخبرنا الله جل ثناؤه - بأي معنى "التلاوة" كانت تلاوة الشياطين فالمعنيان محتملان.

وفي قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ ءَاتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَتْلُونَهُ حَقَّ تِلَاوَتِهِ أُولَٰئِكَ يُؤْمِنُونَ بِهِ﴾ البقرة ﴿١٣١﴾

قال: اختلف فيه أهل التأويل فقال بعضهم: معنى ذلك يتبعونه حق اتباعه.

وقال آخرون: (يتلونونه حق تلاوته)، يقرءونه حق قراءته.

والصواب أنه بمعنى: يتبعونه حق اتباعه، من قول القائل: ما زلت أتلو أثره، إذا اتبع أثره، لإجماع

الحجة من أهل التأويل على أن ذلك تأويله⁽²⁾.

* التحليل الدلالي للفظ "تَتْلُوا" وعلاقته بالترجيح:

⁽¹⁾ جامع البيان: 318/2.

⁽²⁾ المصدر نفسه: 487/2.

لا يمكن أن يفهم موقف الطبري في بيان معنى التلاوة إلا بضم الآيتين بعضهما إلى بعض، لأن المقصود هو الوقوف على دور اللغة في ترجيح معاني الكلمات لا بحث تفسير الآيات حسب ورودها في السور، فمتى ما وجدت الكلمة في أكثر من آية فبحثها يكون في موضع واحد بضم الآيات بعضها إلى بعض، لأن ذلك يكون أقرب إلى فهمها على وجهها.

و بالنظر في موقف ابن جرير من الآيتين نجد أنه حدد معنى التلاوة في الآية الأولى بما تحتمله اللغة وهو الاتباع والقراءة، وقال إن كليهما محتمل طالما لم يُعَيَّن أحدهما، ورجح في الآية الثانية أنه الاتباع لا غير، وأغفل دلالة اللغة معتمداً على إجماع الحجة من أهل التأويل عليه وقد ذكر منهم عدداً كبيراً، وهو - أعني إجماع الحجة من أهل التأويل - من أقوى المسالك الترجيحية عنده⁽¹⁾، وذكر القول الآخر دون نسبة لأحد ورده.

و إذا أردنا أن نحتكم إلى اللغة في بيان معنى كلمة التلاوة في الآيتين وجدنا أن أصلها الاتباع، وكل المعاني الأخرى - بما فيها القراءة - تبع له، ومن تلك المعاني:

تألى المغني إذا تبعه بصوته، وتلى الفريضة نافلة أي أتبعها، وتالت الأمور تتابعت، وتتلى حقه أي تبعه حتى استوفاه، و التلية بقية الدين كأنه يُتَّبَع حتى لم يبق إلا أقله، و التلوى ضرب من السفن صغير لأنه يتبع السفينة العظمى، و تَلَوْتُ الإبل طردتها لأن الطارد يتبع المطرود، والقارئ تالٍ لأنه يتبع ما يقرأ، وهو يُتْلَى بَقِيَّة حاجته أي يتتبعها ويتعهدا حتى يقتضيها، والتوالي الأعجاز لاتباعها الصدور وتوالي الخيل مآخيرها من ذلك⁽²⁾.

(1) انتظر ص 25 من هذه الأطروحة.

(2) تهذيب اللغة، مادة "تلا"، لسان العرب، مادة "تلا"، المعجم الوسيط: ص 87.

والذي يؤكد أن أصل التلاوة هو الاتباع لا غير أن ابن فارس قال: « التاء واللام والواو أصل واحد، وهو الاتباع، ومنه تلاوة القرآن، لأنه يُتبع آية بعد آية »⁽¹⁾.

وقد وردت بعض ألفاظ التلاوة في القرآن دالة على خصوص الاتباع والافتداء مثل قوله تعالى ﴿أَفَمَنْ كَانَ عَلَىٰ يَتْنَةٍ مِّن رَّبِّهِ وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِّنْهُ﴾ هود ﴿١٧﴾ وقوله ﴿وَالْقَمَرِ إِذَا تَلَّهَا﴾ الشمس ﴿٢﴾، غير أن أكثر ورودها بمعنى القراءة والدراسة ومن ذلك قوله تعالى ﴿وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ءَايَاتُنَا﴾ يونس ﴿١٥﴾ - ﴿أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ﴾ العنكبوت ﴿٥١﴾ - ﴿قُلْ لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا تَلَوْتُهُمْ عَلَيْكُمْ﴾ يونس ﴿١٦﴾ ﴿وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا﴾ الأنفال ﴿٨﴾⁽²⁾.

إلا أن بعض الآيات يمكن أن تحمل على المعنيين معا أو على أحدهما بعد بحث وتأمل، والآيات محل الدراسة من هذا القبيل، ومن أمثلتها قول الله تعالى ﴿مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ ءَايَاتِ اللَّهِ﴾ آل عمران ﴿٣٣﴾ ، وقوله تعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَتْلُونَ كِتَابَ اللَّهِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ﴾ فاطر ﴿٢٩﴾، وقوله تعالى ﴿وَأَتْلُ مَا أُوْحِيَ إِلَيْكَ مِنَ كِتَابِ رَبِّكَ﴾ الكهف ﴿٢٧﴾ ، وقوله تعالى ﴿أَتْلُ مَا أُوْحِيَ إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ﴾ العنكبوت ﴿٥٥﴾⁽³⁾.

(1) مقاييس اللغة، مادة " تلو ".

(2) المفردات في غريب القرآن: ص 168، وانظر المعجم المفهرس لألفاظ القرآن، محمد فؤاد عبد الباقي، دار الجيل، بيروت، ط 1988، مادة تلو وما شابهها، ص 151 وما بعدها.

(3) المفردات في غريب القرآن: ص 168، وقد حمل الراغب آية الكهف على القراءة في حين حملها الطبري على الاتباع وحمل آية العنكبوت بعدها على القراءة . جامع البيان 234/15 و 428/18، مع أن الظاهر أنهما تحملان على المعنيين، إلا أن يقال إن قوله تعالى في سياق الآية الأولى ﴿لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ﴾ الأنعام ﴿١١٥﴾، يرجح التلاوة وقوله في سياق الآية الثانية ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ﴾ العنكبوت ﴿٥٥﴾ دال على القراءة، فيكون له وجه وإن كان بعيدا.

ولو أنا أعملنا الأصل اللغوي للكلمة لقلنا إن المراد بالتلاوة في الموضعين هو الاتباع، إلا أنه ظهر لي أن معنى قوله تعالى ﴿مَا تَتْلُوا الشَّيْطِينُ﴾ ما تقرأ وتتكلم، ومعنى قوله ﴿يَتْلُونَهُ حَقَّ تِلَاوَتِهِ﴾ القراءة و الإِتباع معا، وبيان ذلك كالآتي:

بالنسبة لقوله تعالى ﴿مَا تَتْلُوا الشَّيْطِينُ﴾ :

أ- تفسير تَتْلُوا بمتبع يضعفه أنه قال في صدر الكلام " وَأَتَّبَعُوا " فيصير الكلام مكررا مع قرب شديد وهو لا يليق في الكلام العادي فكيف يقبل في الكلام المعجز؟ وقد يقال إنه لا تكرر لأن الضمير في الفعلين عائد على مختلفين، فالمتبع غير التالي، فالأول تابع والثاني تابع من جهة ومتبوع

من جهة أخرى، ومع ذلك فإن مقام الفصاحة لا يساعد على ذلك، ويؤيده الوجه الذي بعده.

ب- " تَتْلُوا " يُضْمَنُ معنى "تكذب وتنقول" وهو يتعدى بعلى كقوله تعالى ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضُ الْأَقَاوِيلِ﴾ الحاقة ﴿١﴾ والسياق بذلك يكون في غاية الظهور والاستقامة، وليس الأمر كذلك إذا قيل إن معناه "تتبع"، ويؤيده الوجه الذي بعده أيضا.

ج- بعض المفسرين ذكر الوجهين دون اختيار⁽²⁾ وبعضهم قال مثل الطبري إنهما محتملان معا⁽³⁾ بل إن بعض أهل اللغة منهم نفى أن يراد منها التلاوة بمعنى القراءة والدراسة وحصرها في الاتباع⁽⁴⁾ إلا أن أغلبهم رجع معنى القراءة والإخبار ، وعلل الرازي (ت606) ذلك تعليلا حسنا فقال: «المراد منه الإخبار، وقيل الكذب، يقال: تلا عليه إذا كذب، وتلا عنه إذا صدق، وإذا أبهم جاز الأمران. والأقرب هو الأول

⁽¹⁾ قال الراغب: يقال فلان يتلو على فلان ويقول عليه أي يكذب عليه قال الله: ﴿وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ﴾ آل عمران ﴿٧٥﴾ المفردات: ص168.

⁽²⁾ مثل القرطبي: 270/2، والسمين الحلبي: 94/2، والألوسي: 337/1.

⁽³⁾ مثل أبي حيان: 540/1، والثعلبي: 243/1.

⁽⁴⁾ تفسير الفاتحة والبقرة، محمد بن صالح بن محمد العثيمين، دار ابن الجوزي، الرياض، ط1، 2003، 326/1.

لأن التلاوة حقيقة في الخبر، إلا أن المخبر يقال في خبره إذا كان كذباً إنه تلا فلان وإنه قد تلا على فلان ليميز بينه وبين الصدق، ولا يمتنع أن يكون الذي كانوا يخبرون به عن سليمان مما يتلى ويقرأ فيجتمع فيه كل الأوصاف» وقال به جماعة من المفسرين⁽¹⁾.

وقد فسر أبو حيان (ت745) المعنى بالاتباع ثم قال: «و تَتَلَّوْا: تتبع، قاله ابن عباس (ت68)، أو تدعي، أو تقرأ، أو تحدث، قاله عطاء (ت114)، أو تروي، قاله يمان، أو تعمل، أو تكذب، قاله أبو مسلم. وهي أقوال متقاربة».

ونقل الباحث الحربي هذا القول مدعماً به رأي الطبري، وهو قول فيه نظر، فإذا كانت تتبع وتقرأ وتحدث وتروي متقاربة فما وجه تقاربها مع تعمل وتدعي وتكذب⁽²⁾.

د- الرواية هي أقوى ما يعتمد عليه ابن جرير كما سبق، وهي مدعمة للقول المختار ذلك أنه لما مات سليمان عليه السلام عمدت الشياطين فكتبوا أصنافاً من السحر وقالوا: من أحب أن يبلغ كذا وكذا فليفعل كذا

لأصناف من السحر، وختموه بخاتم يشبه نقش خاتم سليمان، ونسبوه إليه ودفنوه⁽¹⁾.

⁽¹⁾ تفسير الرازي: 220/3، وانظر فتح القدير للشوكاني: 139/1، تفسير القرآن، أبو المظفر السمعاني، دار الوطن، الرياض، ط1، 1997، 114/1، روح المعاني: 337/1، الوسيط في تفسير القرآن المجيد، علي بن أحمد الواحدي، تح: عادل عبد الموجود وآخرون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1994، 182/1، الكشاف: 305/1، التحرير والتنوير: 626/1.

⁽²⁾ البحر المحيط 540/1، ثم علق الباحث المذكور على ترجيح الرازي السابق بقوله "ولم يذكر الرازي من معاني اللفظ الاتباع، وذكر مكانه الكذب وهذا تفسير بالمعنى وليس تفسيراً لفظياً، أي أن ما تخبر به الشياطين متضمن للكذب، وهذا معنى مستقيم لهذا السياق، غير أنه لا يستقيم تفسير التلاوة بذلك في كل سياق" ترجيحات الإمام ابن جرير في التفسير من أول الكتاب إلى نهاية تفسير الحزب الثالث من القرآن، حسين بن علي الحربي، أطروحة دكتوراه، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 2001، 684/2. وإنما لم يذكر المعاني الأخرى لأن السياق لا يساعد عليها، وما ذكره يستقيم عليه السياق بإقراره وهذا هو المراد، لأنه لا الرازي ولا غيره قالوا إن المراد بالتلاوة في كل سياق الإخبار أو الكذب.

وأما ترجيح أن المراد القراءة والاتباع معا بالنسبة لقوله تعالى ﴿يَتْلُونَهُ حَقَّ تِلَاوَتِهِ﴾ فلما يأتي:

أ- كلمة " حَقَّ " تدل على أن التالي قد بلغ المنتهى في التلاوة، و ذلك يشمل جميع معانيها، قال الشيخ ابن عاشور: « و"الحق" هنا ضد الباطل أي تلاوة مستوفية قوام نوعها لا ينقصها شيء مما يعتبر في التلاوة، وتلك هي التلاوة بفهم مقاصد الكلام المتلو، فإن الكلام يراد منه إفهام السامع، فإذا تلاه القارئ ولم يفهم جميع ما أراده قائله كانت تلاوته غامضة فحق التلاوة هو العلم بما في المتلو»⁽²⁾.

وقال القرطبي (ت671): « وقال الحسن: هم الذين يعملون بمحكمه، ويؤمنون بمتشابهه، ويكلون ما أشكل عليهم إلى عالمه. وقيل: يقرؤونه حق قراءته. قلت: وهذا فيه بعد إلا أن يكون المعنى: يرتلون ألفاظه ويفهمون معانيه، فإن بفهم المعاني يكون الاتباع لمن وُفِّقَ⁽³⁾. ومعلوم أنه من تلاه وفهمه ولم يعمل بمقتضاه، لم يكن تاليا له حق التلاوة.

ب- استقراء آيات القرآن يدل على أن قوله تعالى "ءَاتَيْنَاهُمْ أَلْكِتَابَ" مختص بالعلماء والقراء، وإذا أراد العامة قال اليهود أو بني إسرائيل، وإيتاهم الكتاب دال على معرفتهم بقراءته وإتقانهم لها، وإلا فكيف يتبعون أحكامه وهم جهال بقراءة حروفه؟

ج- دعوى الإجماع على أن المراد بالتلاوة الاتباع فيها نظر، ولو كان الإجماع حاصلًا فكيف يكون في المسألة قولان، وبعض من نقل الطبري كلامهم دليلًا على اختياره يؤكد ذلك، ومنهم عبد الله بن مسعود رضي الله عنه الذي قال: « والذي نفسي بيده! إن حق تلاوته أن يُحَلَّ حلاله ويحرم حرامه، ويقرأ كما أنزل الله، ولا يحرف الكلم عن مواضعه، ولا يتأول منه شيئاً على غير تأويله». ومثله عن ابن عباس⁽⁴⁾،

⁽¹⁾ الدر المنثور: 499/1.

⁽²⁾ التحرير والتنوير: 696/1.

⁽³⁾ تفسير القرطبي: 96/2.

⁽⁴⁾ محاسن التأويل: 388/1، بل إن الطبري نفسه ذكر مثل هذا الكلام عن ابن مسعود، جامع البيان: 489/2.

وقد ذهب ابن جزى و الألوسي وغيرهما إلى تفسير التلاوة بالقراءة والدراسة⁽¹⁾، واستظهر الرازي حمل اللفظ على المعنيين بقوله: «الظاهر أنه يقع عليهما جميعاً، ويصح فيهما جميعاً المبالغة لأن التابع لغيره قد يستوفي حق الاتباع فلا يخل بشيء منه، وكذلك التالي يستوفي حق قراءته فلا يخل بما يلزم فيه»⁽²⁾.

د- عدد بعض الباحثين قوله تعالى ﴿أُولَئِكَ يُؤْمِنُونَ بِهِ﴾ قرينة تؤيد ترجيح الطبري وقال إنها تناسب التلاوة بالاتباع لأنه المقصود من إرسال الرسل وإنزال الكتب⁽³⁾. ويظهر لي أن هذا القول يمكن أن يعكس، فيكون الكلام هنا على موافقة القول قراءةً والفعل اتباعاً، لأن الله نعى على الذين تخالف أقوالهم أفعالهم ولم ينف عنهم الإيمان فقال ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾ الصف ﴿١٠﴾ وتكون هذه الآية في مقابل طائفة من اليهود والنصارى على القول بأن الكلام هنا في طائفة منهم، فقد قال الله تعالى ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتْ النَّصْرَى عَلَى شَيْءٍ وَقَالَتِ النَّصْرَى لَيْسَتْ الْيَهُودُ عَلَى شَيْءٍ وَهُمْ يَتْلُونَ أَلْكِتَابِ﴾ البقرة ﴿١٣﴾، هذا مع أن القول بأن مقصود إنزال الكتب وإرسال الرسل هو الاتباع فقط يردده أن التلاوة مقصودة لذاتها، ومن أجل ذلك قال الله تعالى ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ ءَايَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ الجمعة ﴿١﴾، فظهر أن التلاوة شيء وتعليم الكتاب لِيَتَّبَعَ شيء آخر⁽⁴⁾.

(1) التسهيل لعلوم التنزيل، محمد بن أحمد بن جزى الكلبي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1995، 77/1، روح المعاني 372/1.

(2) تفسير الرازي: 35/4.

(3) ترجيحات الإمام ابن جرير في التفسير: 763/2.

(4) وهناك آيات أخرى بهذا المعنى وهي: البقرة 129 و 151، آل عمران 164.

هـ-أيد الباحث الحربي قول ابن جرير أيضا بقوله: من اتبع الكتاب وآمن به استحق وصف الإيمان به ، سواء أكان قارئاً ودارساً له أو كان لا يحسن ذلك، بخلاف من قرأه ودرسه ولم يتبعه فلا يستحق مسمى الإيمان به⁽¹⁾، والجواب عليه أنه إن ترك القراءة لعجز فهو مؤمن به حق الإيمان وتلاوته له بالاتباع فقط لأنه القدر الذي يقع تحت طاقته، ولا تكليف إلا بمقدور، مع أنه مدعو لمحاولة تعلمه وقراءته ولو تعتة، موعود بالأجر العظيم على ذلك، أما إن كان تركه تهاونا وكسلا فهو مذموم على تركه ولو كان يعمل بأحكامه، لتقصيره في القراءة وهي من أنواع الهجر التي تقع على الكتاب .

و-فإن قيل : الذين تأولوه على القراءة اختلفوا فيه، فقل تدبروه، وقيل: خضعوا له وخشعوا، وقيل قرؤوه كما أنزل الله ، وليس بعض هذه الأقوال بأولى من بعض، فالجواب أنه لا مانع من أن تحمل الآية على كل هذه الوجوه لأنها مشتركة في مفهوم واحد، وهو تعظيم آيات الله، والانتقياد لها لفظاً ومعنى، فوجب حمل اللفظ على هذا القدر المشترك تكثيراً لفوائد كلام الله تعالى⁽²⁾.

والقول الجامع في المسألة أن يقال : "التلاوة" تطلق على تلاوة اللفظ وهي القراءة بالإعراب، وعلى تلاوة المعنى وهي التفسير على مراد الله؛ وعلى تلاوة الحكم وهي الاتباع بامتنال الأوامر، واجتناب النواهي، وتصديق الأخبار⁽³⁾.

وبعد كل ما سبق بيانه يظهر أن اللغة والتفسير يقودان إلى القول بأن التلاوة في الآية الأولى مخصوصة بالقراءة والدراسة، وفي الآية الثانية محمولة عليهما معاً، وأن الطبري لم يكن حاسماً في

⁽¹⁾ترجيحات الإمام ابن جرير في التفسير: 763/2.

⁽²⁾تفسير الرازي: 35/4.

⁽³⁾تفسير الفاتحة والبقرة للعنيمين: 34/2.

الاعتماد على اللغة في الترجيح في الآيتين فأعملها في موضع و أهملها في آخر فبدأ رأييه متباينا، والله أعلم⁽¹⁾.

⁽¹⁾ كما أنه لم يبين مستنده في التفريق بين معنى التلاوة في آية الكهف ومعناها في آية العنكبوت، وقد سبقت الإشارة إليهما.

4- دلالة لفظ " الأسباب " .

قال الله تعالى ﴿وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ الْأَسْبَابُ﴾ البقرة ١٦٦ (1)

ذكر في معنى الأسباب ما يأتي :

1- الوصال الذي كان بينهم في الدنيا .

2- المنازل التي كانت لهم من أهل الدنيا .

3- الأرحام .

4- الأعمال التي كانوا يعملونها في الدنيا .

ثم قال: «والأسباب الشيء يُتعلَّقُ به، والسبب الحبل، والأسباب جمع سَبَب، وهو كل ما تسبب به الرجل إلى طَلَبَتِهِ وحاجته، فيقال للحبل "سبب" لأنه يُتسبب بالتعلق به إلى الحاجة التي لا يوصل إليها إلا بالتعلق به، ويقال للطريق "سبب" للتسبب بركوبه إلى ما لا يدرك إلا بقطعه، وللمصاهرة "سبب" لأنها سَبَبٌ للحرمة، وللوسيلة "سبب" للوصول بها إلى الحاجة... فإذا كان ذلك كذلك، فالصواب أن يقال: تقطعت بهم جميع أسبابهم دون بعضها».

* التحليل الدلالي للفظ " الأسباب " وعلاقته بالترجيح:

لم يشذ الطبري عن أهل اللغة والتفسير في بيان معنى السبب وأن أصله في اللغة ما تُوصَلُ به إلى غيره⁽²⁾، إلا أنه استعمل هذا المعنى اللغوي ليعطي للآية أكبر قدر من التفسيرات التي تدخل تحتها، فهو لم يختار أن الأسباب قول واحد مما ذكر أهل التأويل، رغم أنه لا يحب الخروج عن آرائهم إلى غيرها، لكنه رأى أن اللغة تجمعها كلها وربما أضافت إليها كل ما يتمسك به الكافر للنجاة يوم القيامة، والخَطْبُ

(1) جامع البيان: 26/3.

(2) ينظر لسان العرب، مادة "سبب"، التحرير والتنوير: 97/2.

في مثل هذه الأقوال في تفسير الكلمة الواحدة يسير، لأنه من قبيل التفسير على التمثيل وليس التخصيص والمطابقة⁽¹⁾.

⁽¹⁾التفسير بالتمثيل نوع من أنواع التفسير بالمعنى، تنظر نماذج له في التفسير اللغوي للقرآن الكريم، ص 664.

5- دلالة لفظ " اللغو".

قال الله تعالى ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ﴾ البقرة ﴿٢٢٥﴾⁽¹⁾

ذكر الطبري في معنى اللغو في اليمين الأقوال الآتية:

- 1- ما سبقتكم به الألسن من الأيمان على عجلة وسرعة.
- 2- ما يحلف به الحالف وهو يرى أنه كما يحلف عليه، ثم يتبين أنه بخلاف الذي حلف عليه.
- 3- ما يحلف به الحالف في حال الغضب، على غير عقد قلب ولا عزم، ولكن وُصْلَةً للكلام.
- 4- الحلفُ على فعل ما نهى الله عنه، وترك ما أمر الله بفعله.
- 5- كل يمين وصل الرجل بها كلامه، على غير قصد منه إيجابها على نفسه.
- 6- ما كان بمعنى الدعاء من الحالف على نفسه: إن لم يفعل كذا وكذا، أو بمعنى الشرك والكفر.
- 7- ما كانت فيه كفارة.
- 8- ما حنث فيه الحالف ناسياً .

ثم قال: و"اللغو" في كلام العرب، كل كلام كان مذموماً وسقطاً لا معنى له مهجوراً...ومنه قول الله

تعالى ذكره: ﴿وَإِذَا سَمِعُوا اللَّغْوَ أَعْرَضُوا عَنْهُ﴾ القصص ﴿٥٥﴾ ، وقوله: ﴿وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا﴾

الفرقان ﴿٢٢﴾ ... فإذا كان "اللغو" ما وصفت، وكان جميع من ذكرنا قائلين هُجْرًا من القول وذميماً من

المنطق، وحالفين من الأيمان بألسنتهم ما لم تتعمد فيه الإثم قلوبهم، كان معلوماً أنهم لغاة في أيمانهم،

لا تلزمهم كفارة في العاجل، ولا عقوبة في الآجل، فبيّن فساد القول بأن اللغو الحلف على المعصية،

لأن الحالف بذلك تجب عليه الكفارة ولو كانت لغوا فلا يؤاخذ بها.

⁽¹⁾جامع البيان 14/4.

وذكر في معنى اللغو من قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا﴾

الفرقان ﴿٧٢﴾ (١).

1- أذى المشركين للمؤمنين بالقول.

2 -النكاح.

3- بباطل المشركين.

4- المعاصي كلها.

ثم قال: واللغو في كلام العرب هو كل كلام أو فعل باطل لا حقيقة له ولا أصل، أو ما يستقبح، ... فكل ما ذكر يدخل في معنى اللغو، فلا وجه ولا دليل لتعيين واحد دون آخر.

* التحليل الدلالي للفظـة " اللغو " وعلاقته بالترجيح:

ذكر الطبري في معنى اللغو في الآية الأولى ثمانية أقوال وفي الثانية أربعة وقال إن الأقوال كلها ممكنة معتمدا على أصل كلمة اللغو في اللغة، وردّ القول بأنه الحلف على المعصية أو ما كانت فيه كفارة، لأنه إذا كان كذلك فهو مؤاخَذٌ عليه، والله ينص في الآية أنه لا يؤاخذ على هذا النوع من اليمين.

والملاحظ أنه ركز في اللغة على معنى السقط من القول والباطل منه وما يستقبح من الكلام، وهذا ما تقرّره كتب اللغة، فقد قال ابن سيده (ت458): « اللغو، واللغا: السقط، وما لا يعتد به من كلام وغيره، ولا يحصل منه على فائدة ولا نفع » (٢)

وقال الراغب (ت502): « اللغو من الكلام ما لا يعتد به وهو الذي يورد لا عن روية وفكر » (٣)

(١) جامع البيان: 521/17.

(٢) المحكم والمحيط الأعظم، مادة " لغو ".

(٣) المفردات في غريب القرآن: ص742.

وفي الصحاح: «اللغو في الأيمان ما لا يعقد عليه القلب كقول الرجل في كلامه بلى والله ولا والله»⁽¹⁾. أما القبيح والهجر من الكلام فينطبق على الآية الثانية، إذ ليس في الأقوال التي ذكرها في الآية الأولى ما يعد قبيحا من القول، ولو كان كذلك لكانوا مؤاخذين به، كما أن عدم القصد في الكلام لا يحمل على الآية الثانية، إذ أن القصد فيها ظاهر.

ومن مواطن ورود اللغو بمعنى الكلام الذي لا يفيد شيئاً قوله تعالى على لسان المشركين ﴿لَا تَسْمَعُوا لِهَذَا الْقُرْآنِ وَالْغَوْا فِيهِ﴾ فصلت ﴿لِيَسْتَوِيَ السَّمْعُ وَبَصَرُ السُّبْحَةِ﴾ ومن مواطن وروده بمعنى القبيح من القول المهجور منه قوله تعالى: ﴿لَا تَسْمَعُ فِيهَا لَغِيَةً﴾ الغاشية ﴿يَعْنِي كَلِمَةً فَاحِشَةً قَبِيحَةً، وَقَوْلُهُ ﴿لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغَوًا وَلَا تَأْثِيمًا﴾ الواقعة ﴿وَقَالَ: ﴿وَإِذَا سَمِعُوا اللَّغْوَ أَعْرَضُوا عَنْهُ﴾ القصص ﴿وَيَعْنِي الْكُفْرَ وَالْكَلامَ الْقَبِيحَ﴾⁽²⁾.

وبالتأمل في معاني اللغو في الآية الأولى نجد أنها ترجع إلى معنيين اثنين:

الأول: أن اللغو ما يجري على لسان الإنسان من غير قصد، كقوله "لا والله" و "بلى والله".

الثاني: أن اللغو هو أن يحلف على ما يعتقد، فيظهر نفيه.

والقولان متقاربان، واللغو يشملهما، لأنه في الأول لم يقصد عقد اليمين أصلاً، وفي الثاني لم يقصد

إلا الحق والصواب⁽³⁾.

ومع أن الأقوال متقاربة ومحتمة للصحة وأنها في النهاية ترجع إلى قولين اثنين؛ فإن قولاً واحداً هو

⁽¹⁾الصحاح في اللغة، مادة "لغا".

⁽²⁾أحكام القرآن، عماد الدين بن محمد الطبري المعروف بالكيا الهراسي، تح: محمد علي - عزة عطية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1985، 146/1.

⁽³⁾أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن: 421/1.

أقربها جميعا للصواب ويستحق أن يرجح به المعنى، و هو ما لا يقصد به حقيقة اليمين، وإنما هو شيء يجري على اللسان عند المحاورة من غير قصد ويؤكد ذلك أمران:

الأول: مناسبة هذه الآية لما قبلها وهي ظاهرة، لأنه تعالى لما نهى عن جعل الحلف به سبحانه مانعا من الخير، إذ كانوا يعترضون عن فعل الخير ويتعللون بأيمانهم ، كان ذلك حتماً لترك الأيمان وهم يشق عليهم ذلك، لأن العادة جرت لهم بها، فذكر أن ما كان منها لغواً فهو لا يؤخذ به.

الثاني: مناسبتها لما بعدها: وهو أنه تعالى جعل مقابله ما كسبه القلب، وهو ما له فيه قصد، وجميع الأقوال غيره ينطبق عليها أنها كسب القلب، لأن للقلب قصداً إليها⁽¹⁾.

قال الفراء (ت207): « وقول عائشة: إن اللغو ما يجري في الكلام على غير عَقْد - أشبه بكلام العرب »⁽²⁾.

و بالتأمل في معاني اللغو التي ذكرها في الآية الثانية نجد أنها متقاربة أيضا فيما بينها ويحتمل أن تكون جميعها مقصودا، وربما لم يظهر وجه القبح والهجر من الكلام -وهو المعنى الذي تشترك فيه الأقوال-، وهو النكاح، إذا لوحظ فيه المعنى الشرعي وهو العقد، إلا أن من حمل عليه الآية يعني به المعنى اللغوي وهو الوطء، وقد يكون حلالا بعقد وقد يكون حراما، فمن هذه الزاوية يدخل تفسيرهم للغو بالنكاح.

و هكذا نجد أن اللغة أسعفت الطبري للقول بأغلب الأقوال في معنى اللغو، ولم يستثن منها إلا القول أنه الحلف على المعصية، لأنه يوجب عليه الكفارة، وهذا الاستثناء لم يحتكم فيه إلا اللغة، ولذلك جعلت هذه المسألة في هذا المبحث، مع أن الطبري كان بمقدوره اختيار قول واحد لقوة الدلالة عليه لغة.

⁽¹⁾البحر المحيط: 190/2.

⁽²⁾معاني القرآن: 144/1.

6- دلالة لفظ " ربانيين " .

قال الله تعالى ﴿ وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّانِيِّنَ بِمَا كُنْتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ ﴾ آل عمران ﴿٧٨﴾⁽¹⁾

ذكر الطبري في معنى الربانيين ثلاثة أقوال هي:

1- الحكماء العلماء .

2- الحكماء الأتقياء .

3- ولادة الناس وقادتهم .

ثم قال: « وأولى الأقوال عندي بالصواب في "الربانيين" أنهم جمع "رباني"، وأن "الرباني" المنسوب إلى "الرَّبَّان"، الذي يرب الناس، وهو الذي يصلح أمورهم، و"يربّها"، ويقوم بها، يقال منه: "رَبَّ أُمْرِي فلان، فهو يُرَبُّه رَبًّا، وهو رَبَّاهُ". فإذا أُريد به المبالغة في مدحه قيل: "هو رَبَّانٍ".

فإذا كان "الرباني" كذلك وكان العالم بالفقه والحكمة من المصلحين، يَرَبُّ أمور الناس، بتعليمه إياهم الخير، ودعائهم إلى ما فيه مصلحتهم، وكان كذلك الحكيم النقيّ لله، والوالي الذي يلي أمور الناس على المنهاج الذي وليه المقسطون من المصلحين أمور الخلق، كانوا جميعا يستحقون أن يكونوا ممن دخل في قوله عز وجل: "ولكن كونوا ربانيين".

فـ"الربانيون" إذا، هم عماد الناس في الفقه والعلم وأمور الدين والدنيا، ولذلك قال مجاهد: «وهم فوق الأُحبار»، لأن الأُحبار هم العلماء، و"الرباني" الجامع إلى العلم والفقه، البصر بالسياسة والتدبير والقيام بأمور الرعية، وما يصلحهم في دنياهم ودينهم».

⁽¹⁾ جامع البيان: 526/5.

قال محمود شاكر في تحقيقه لجامع البيان «هذا التفسير قل أن تجده في كتاب من كتب اللغة، وهو من أجود ما قرأت في معنى "الرباني"، وهو من أحسن التوجيه في فهم معاني العربية، والبصر بمعاني كتاب الله، فرحم الله أبا جعفر رحمة ترفعه درجات عند ربه»⁽¹⁾

* التحليل الدلالي للفظ " رَبَّانِيَّيْن " وعلاقته بالترجيح:

ذكر ابن جرير في الرباني ثلاثة أقوال: قولان يشتركان في الحكمة ويختص أحدهما بالعلم والآخر بالتقوى، وقول ثالث بمعنى الولاية والقيادة.

وقد استعمل ابن جرير اللغة هنا استعمالاً بديعاً، فضم المعاني بعضها إلى بعض وخرج بقول جامع يشملها كلها، ودعمه بما روي عن مجاهد فجاء معنى الرباني على أحسن ما يكون، واستحق الثناء من عالم جليل باللغة العربية.

وما ذكره من أن أصل الرباني إصلاح أمور الناس والقيام بها هو أحد إطلاقات الكلمة في اللغة، لأنها تطلق أيضاً على المالك، والسيد، والمدبر، والمربي، والقيم، والمنعم⁽²⁾، والذي أمكنه من استخلاص كل تلك المعاني من إطلاق واحد أنها أصول متداخلة، فأصل الرب المصلح للشيء، والله رب؛ لأنه مصلح أحوال خلقه، والأصل الآخر لزوم الشيء والإقامة عليه، وهو مناسب للأصل الأول، و الثالث: ضم الشيء للشيء، وهو أيضاً مناسب لما قبله، ومتى أنعم النظر كان الباب كله قياساً واحداً⁽³⁾.

وعلى اختيار ابن جرير فالرباني مأخوذ من التربية، والألف والنون فيه للمبالغة، وهذا قول المبرد (ت285). ونسبه سيبويه (ت180) إلى الرب بمعنى كونه عالماً به ومواظباً على طاعته، وزيادة الألف

(1) جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تح: آل شاكر، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 2000، 544/6.

(2) لسان العرب، مادة "رب".

(3) مقاييس اللغة، مادة "رب".

والنون فيه دلالة على كمال هذه الصفة⁽¹⁾، ويمكن إذا نُسب إلى الرب أن يكون من باب ربيت القوم: سستهم، أي كنت فوقهم، ومنه قول صفوان بن أمية: «لأن يريني رجل من قريش أحب إلي من أن يريني رجل من هوازن»⁽²⁾.

قال القفال (ت417): «يحتمل أن يكون الوالي، سمي ربّانياً؛ لأنه يطاع كالربّ، فنسب إليه»⁽³⁾.

وشكك أبو عبيد (ت224) في عربية الكلمة وقال إنه يحسب أنها عبرانية أو سريانية، لأن أبا عبيدة قال إن العرب لم يعرفوها، قال أبو عبيد: «وإنما عرفها الفقهاء وأهل العلم»، وأنكر الألوسي ذلك وقال: «وهو لفظ عربي لا سرياني على الصحيح»⁽⁴⁾.

ولخص ابن عطية (ت542) الأمر بقوله: «فجملته ما يقال في الرياني إنه العالم بالرب والشرع المصيب في التقدير من الأقوال والأفعال التي يحاولها في الناس»⁽⁵⁾.

واختيار ابن جرير الذي استحق الثناء هو ثمرة الرجوع إلى اللغة العربية التي جمعت بين كل المعاني وأنتجت لنا قولاً حسناً.

⁽¹⁾الباب التأويل في معاني التنزيل، علاء الدين علي بن محمد بن إبراهيم بن عمر الشيعي، المعروف بالخازن، تح: محمد علي شاهين، دار الكتب العلمية - بيروت، ط1، 1995، 263/1.

⁽²⁾الصاحح في اللغة، مادة "رب".

⁽³⁾اللباب في علوم الكتاب: 349/5.

⁽⁴⁾مجاز القرآن: 97/1، زاد المسير 298/1، روح المعاني: 200/2، وهذه التفرقة من أبي عبيد غير محمود، لأن أغلب الفقهاء كانوا علماء بالعربية، أما علماء العربية الذين كانت لهم دراية بالفقه فكانوا قلة، وليس كل ما قال أبو عبيدة إن العرب لم تعرفه يكون غير عربي، لأن اللغة لا يحيط بها إلا نبي كما سبق.

⁽⁵⁾المحرر الوجيز: 479/1.

7- دلالة لفظ " المحصنات " .

قال الله تعالى ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ النساء (٢٤) ⁽¹⁾

ذكر في معنى المحصنات ما يأتي:

1- ذوات الأزواج غير المسيبات منهن.

2- كل ذات زوج من النساء حرام على غير أزواجهن.

3- العفاف.

4- ذوات الأزواج حرمت الزنا بهن.

5- نساء أهل الكتاب.

6- الحرائر.

7- العفاف وذوات الأزواج.

8- نساء كن يهاجرن إلى رسول الله ﷺ ولهن أزواج، فيتزوجن بعض المسلمين، ثم يقدم

أزواجهن مهاجرين.

ثم قال: المحصنة من قد مُنع فرجها بزواج، وَحَصَّنَتْ إِذَا عَفَّتْ، وهي حاصِنٌ من النساء، عفيفة، كما

قال العجاج:

وَحَاصِنٍ مِنْ حَاصِنَاتٍ مُلْسٍ مِنْ الْأَذَى وَمِنْ قِرَافِ الْوَقْسِ

وكما قال جل ثناؤه: ﴿وَمَرْيَمَ أَبْنَتَ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا﴾ الأنبياء (٨٨)، بمعنى: حفظته من

الريبة، ومنعته من الفجور. وسميت الحصون كذلك لمنعها من أرادها وأهلها، ولذلك قيل للدرع: درع

حَصِينَةٌ.

⁽¹⁾ جامع البيان: 561/6.

فإذ كان أصل "الإحصان" ما ذكرنا من المنع والحفظ، فقد يكون بالحرية، كما قال جل ثناؤه: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾ المائدة ٥٠ ويكون بالإسلام، كما قال تعالى ذكره: ﴿فَإِذَا أَحْصِنَّ فَإِنَّ أَتَيْنَ بِفَلْحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ﴾ النساء ٥٦ ويكون بالعفة، كما قال جل ثناؤه: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ﴾ النور ٦، ويكون بالزوج، ولم يخص الله في ذلك محصنة بل عمم فقال ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ﴾، فواجب أن تكون كلُّ مُحْصَنَةٍ بأيِّ معاني الإحصان ممنوعة من الغير.

* التحليل الدلالي للفظ " الْمُحْصَنَاتُ " وعلاقته بالترجيح:

ذكر الطبري في هذه المسألة ثمانية دلالات كاملة، لكنها ترجع في مجملها إلى أربعة، والباقي تفصيلات فقهية لا يتعلق بها مقصود البحث، ولا صلة لها بمعنى الكلمة المراد الوصول إليه.

ولقد اعتمد ابن جرير على أصل معنى الإحصان في اللغة وهو المنع والحفظ ليخلص إلى القول بأن كل تلك الأقوال يجوز حمل الآية عليها، طالما أنها تشترك جميعاً في الأصل اللغوي وهو المنع والحفظ، ولا يجوز عزل واحد منها من أن يكون مراداً بغير دليل.

وقد تميز ابن جرير في تفسيره بملمحين لغويين مهمين جداً، أما الأول فهو السياق الذي احتكم إليه بقدر كبير⁽¹⁾، والسياق فيه قصر للمعنى المراد على بعض أفرادها وعزل الباقي، وأما الثاني فهو تعظيم سلطان اللغة ومحاولة الحفاظ على كل ما تحتمله من المعاني في الكلمة الواحدة. ولا شك أن الجمع بين هذين الملمحين يصعب أحياناً إلى درجة قد توقع في التنافر والتضارب، ولعلّ هذه المسألة تصلح بياناً لهذه الفكرة، وإيضاح ذلك يكون كالآتي:

(1) وقد أنجزت رسائل مستقلة في هذه الحيثية اللغوية بالذات كما أشير إليه في مقدمة الأطروحة.

القول بأن أصل الإحصان في اللغة هو المنع والحفظ قول لا يُنَازَعُ فيه الطبري لا من جهة اللغة ولا من جهة التوظيف القرآني للكلمة، أما اللغة فقد قال ابن فارس: «الحاء والصاد والنون أصل واحد منقاس، وهو الحفظ والحياطة والحرز... ويقال لكل ممنوع محصن، وذكر ناس أن القفل يسمى محصناً»⁽¹⁾، وقد جمع ابن منظور الدلالات التي أوردها الطبري، ومثل لها بالقرآن معتمداً على الأصل اللغوي وهو المنع فقال: « وأصل الإحصان المنع، والمرأة تكون محصنة بالإسلام والعفاف والحرية والتزويج»⁽²⁾.

وأما التوظيف القرآني لكلمة الإحصان في المنع والحرز فيمثل له بقوله تعالى ﴿ثُمَّ يَأْتِي مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ سَبْعٌ شِدَادٌ يَأْكُلْنَ مَا قَدَّمْتُمْ لَهُنَّ إِلَّا قَلِيلًا مِمَّا تَحْصِنُونَ﴾ يوسف ﴿٤٨﴾ وقوله تعالى ﴿وَعَلَّمْنَاهُ صَنْعَةَ لَبُوسٍ لَكُمْ لِيُحْصِنَكُمْ مِنْ بَأْسِكُمْ فَهَلْ أَنْتُمْ شَاكِرُونَ﴾ الأنبياء ﴿٨٨﴾ وقوله ﴿وَوَظَّنُوا أَنْتُمْ مَانِعَتُهُمْ حُصُونُهُمْ مِنَ اللَّهِ﴾ الحشر ﴿٢﴾ وقوله في السورة ذاتها ﴿لَا يُقَاتِلُونَكُمْ جَمِيعًا إِلَّا فِي قُرَى مُحَصَّنَةٍ﴾ الحشر ﴿١٤﴾⁽³⁾.

وقد اختار الطبري في هذه الكلمة بالذات الملمح الثاني - أعنى أخذ كل ما يتيح أصل الكلمة من معانٍ - ليحكم بأن كل تلك المعاني مرادة، ممثلاً لكل واحد منها بمثال من القرآن يدل عليه، فمثل للإسلام بقوله تعالى: ﴿فَإِذَا أُحْصِنَ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ﴾ النساء ﴿٥٥﴾ وللحرية بقوله ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾ المائدة ﴿٥٥﴾-في حين أن

(1) مقاييس اللغة، مادة "حصن".

(2) لسان العرب، مادة "حصن".

(3) ينظر تفسير هذه الآيات في جامع البيان: 160/13، 329/16، 496/22 و 537.

هناك من فسره بالعففات⁽¹⁾ - وللعفة بقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ﴾

النور⁽²⁾ وقال هن العففات من حرائر المسلمين خاصة.

وقد قال في الآيات السابقة ببعض معاني الإحصان لا كلها بدلالة السياق، وهو ما لم يفعله في الآية محل الدراسة، إلا أن أكثر ما يلفت النظر في تلك الآيات تفسيره الإحصان في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا أَحْصَيْنَ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ﴾ النساء⁽³⁾ بالإسلام والزواج جميعاً، ولم يوافق في ذلك أحد من أهل التفسير فيما وقفت عليه، إلا الجصاص الحنفي الذي قال: «وليس يمتنع أن يكون الأمران جميعاً من الإسلام والنكاح مُرَادَيْنِ بِالْفَرْقِ لاحتماله لهما»⁽²⁾.

وأحس الجصاص بالإشكال الذي يثيره صدر الآية وهو قوله تعالى ﴿مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ﴾ النساء⁽⁴⁾ وما يلزم من القول بالإسلام هنا من تكرار لا معنى له - كما أحس الطبري بذلك من قبل - فقال: «قوله من فتياتكم المؤمنات إنما هو في شأن النكاح وقوله فإذا أحصن في شأن الحد»، و أجاب الطبري على الإشكال جواباً أكثر تكلفاً فقال: جائز أن يكون المعنى [فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ - فإذا هن آمن - فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ].

⁽¹⁾ معالم التنزيل في تفسير القرآن، الحسين بن مسعود البغوي، تح: محمد عبد الله النمر وآخرون، دار طيبة، الرياض، ط4، 1997، 19/3، وتفسير القرآن العظيم 42/3.

⁽²⁾ أحكام القرآن، الجصاص، 124/3، وقد عد الباحث عبد الحميد السحبياني الجصاص من المخالفين للطبري مع أنه نقل نص كلامه بحرفه، وهو يدل بوضوح على أنه موافق له، ترجيحاً للإمام الطبري في تفسيره من قوله تعالى ﴿وَأَذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَعْدُودَاتٍ﴾ البقرة⁽³⁾ إلى قوله ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا﴾ النساء⁽⁴⁾، دراسة موازنة، أطروحة دكتوراه، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 2000، 1382/4.

وإذا عدنا إلى الآية محل الدراسة فإننا سنجد الطبري في قوله ذلك وحيدا لا مشارك له إلا ابن العربي المالكي الذي قال: «وأما من عمم في الكل فهو الصحيح»⁽¹⁾.

ولو أنه احتكم إلى السياق الذي وردت فيه الآية كما هو شأنه غالبا كان أسلم، والسياق يوجب تفسير المحصنات بالمتزوجات ليس إلا، ذلك أن قوله "وَأَلْمُحْصَنَاتُ" معطوف على المحرمات المذكورات من قبل، ومعلوم أن الحرية والعفاف والإسلام ليست أوصافا يحرم الزواج بالمرأة من أجلها إذا لم يصاحبها وصف آخر من أوصاف التحريم، بل هي من شروط الزواج، خاصة وأن الطبري يقعد قاعدة مهمة تستفاد من مجموع تفسيره مفادها أنه ليس كل كلمة صحت في اللغة صح تفسير الآية بها، وهذا ينطبق هنا تمام الانطباق، وعليه فالقول بأن كل تلك الدلالات مرادة على سبيل العموم اعتمادا على أصل اللغة فيه نظر بيّن، والله أعلم.

⁽¹⁾ أحكام القرآن، أبو بكر بن العربي، تح: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 2003، 492/1.

8- دلالة لفظ " بهيمة "

قال الله تعالى ﴿أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ﴾ المائدة (1)

ذكر في المراد ببهيمة الأنعام الأقوال الآتية:

1 - الأنعام كلها.

2 - الأجنة توجد ميتة في البطن بعد الذبح أو النحر.

ثم قال: والراجح أنها الأنعام كلها أجنَّتْها وسَخَّالها⁽²⁾ وكبارها، لأن العرب لا تمتنع من تسمية جميع ذلك "بهيمة وبهائم"، واللفظ عام حتى تأتي حجة بخصوصه يجب التسليم لها.

و لأن معنى قول القائل: "بهيمة الأنعام"، نظير قوله: "ولد الأنعام". فلما كان لا يسقط معنى الولادة عنه بعد الكبر، فكذلك لا يسقط عنه اسم البهيمة بعد الكبر، وقد قال قوم: "بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ"، وحشيُّها، كالظباء وبقر الوحش والحُمُر.

* التحليل الدلالي للفظ " بَهِيمَةُ " وعلاقته بالترجيح:

اعتمد ابن جرير على اللغة ليقرر أن بهيمة الأنعام تشمل الصغار و الكبار بلا استثناء، لأن العرب تسمي الجميع بذلك، ولأن الكبير لا يسقط عنه معنى الولادة.

وهذه النتيجة التي وصل إليها ابن جرير هي الأظهر فيما يبدو، وإن لم يبين سبب عدم تفرقة العرب في تسميتها تلك بين الصغار والكبار، وسببه أن البهيمة مأخوذة من الإبهام وهو عدم التمييز أو عدم

(1) جامع البيان: 12/8.

(2) قال أبو عبيد: « يقال لأولاد الغنم ساعة تضعها من الضأن والمعز جميعاً ذكراً أو أنثى: سخلة». تهذيب اللغة، مادة "بهم".

القدرة على الكلام كما قال الرَّجَّاج (ت311)⁽¹⁾، وهذا قدر مشترك بين كل البهائم لا فرق فيه بين صغير وكبير، ولو أن هذا العموم خصصته العرب بخصوص صغارها؛ لتعين التخصيص به كما خصصته بذوات القوائم الأربع وأخرجت منه السباع وذوات الحوافر⁽²⁾، بل ورد في ظاهر القرآن الامتتان بالأنعام بما يدل على عدم التفريق بين صغيرها وكبيرها وذلك في قوله تعالى: ﴿وَمِنَ الْأَنْعَامِ حَمُولَةٌ وَفَرَشَاءُ﴾ الأنعام ﴿١٢٢﴾ يعني كبارا وصغارا⁽³⁾.

نعم ورد تسمية المولود حديثا من الغنم والمعز سخالا كما سبق وسميت الغنم الصغيرة⁽⁴⁾ بها لكن لم يرد ما يدل على عدم تسميتها جميعا بالبهائم.

وأيد القرطبي (ت671) الطبري (ت310) فقال: «روي أن بهيمة الأنعام هي الأجنة التي تخرج عند الذبح من بطون الأمهات، وفيه بعد؛ لأن الله تعالى قال: ﴿إِلَّا مَا يُتَنَّى عَلَيْكُمْ﴾ وليس في الأجنة ما يستثنى»⁽⁵⁾.

ولا يقصد بهذا أن الأجنة التي تخرج عند الذبح ليست من بهيمة الأنعام وإنما المقصود نفي حصر بهيمة الأنعام فيها، وقد ورد عن ابن عباس نفسه ما يدل على أن الأجنة بعض بهيمة الأنعام لا كلها، ذلك أن بقرة نُحِرت بحضرته فُؤِد في بطنها جنين، فأخذ ابن عباس بذنب الجنين وقال: «هذا من بهيمة الأنعام التي أُحلت لكم»⁽⁶⁾.

(1) لسان العرب، مادة "بهم".

(2) إنما أخرج المفترس من الحيوان كالأسد وكل ذي ناب عن حد الإبهام فصار له نظرا ما، وأخرجت ذوات الحوافر لأن الأنعام مأخوذة من نعومة الوطاء ولين المشي. البحر المحيط: 429/3، النكت والعيون: 6/2، تفسير الرازي: 127/11.

(3) تفسير القرطبي: 249/7.

(4) مقاييس اللغة، مادة "سخل".

(5) روي ذلك عن ابن عمر وابن عباس رضي الله عنهما، تفسير القرطبي: 249/7.

(6) الكشف والبيان: 7/4.

والقول الذي ذكره الطبري في الأخير وهو أن البهائم هي بقر الوحش والظباء والحرر؛ ذكره الفراء (ت207)⁽¹⁾، وهو مروي أيضا عن الربيع (ت139) وقتادة (ت516) والضحاك (ت102)، وقال ابن عطية (ت542) إنه قول حسن⁽²⁾، ذلك أن الأنعام، معروف أنها الثمانية أزواج المذكورة في سورة الأنعام فيكون ذكر البهيمة للدلالة على ما شابهها وماتلها في الوصف من الاجترار وعدم الأنياب، إلا أن الظاهر أن الإضافة لدفع توهم أن يراد من الأنعام خصوص الإبل لغلبة إطلاق اسم الأنعام عليها، فذكرت "بهيمة" لشمول أصناف الأنعام الأربعة: الإبل، والبقر، والغنم، والمعز⁽³⁾، وعلى هذا فقول ابن جرير هو الموافق للغة التي مكنت بالقول بالتفسيرين جميعا، وإن أخرجت القول الأخير لأنه لا يشمل لفظ الأنعام.

(1) معاني القرآن: 298/1 .

(2) المحرر الوجيز: 144/2 .

(3) التحرير والتنوير: 78/6 .

9 - دلالة لفظ " يحشرون ".

قال الله تعالى ﴿ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾ الأنعام ﴿٣٨﴾⁽¹⁾

ذكر في معنى "الحشر" ما يأتي:

1- الموت.

2- الجمع لبعث الساعة وقيام القيامة.

قال أبو جعفر: جائز أن يكون معنيًا بذلك حشر القيامة أو حشر الموت أو الحشران جميعًا، ولا دلالة تعين المراد بالحشر، و"الحشر" في كلام العرب "الجمع"، ومن ذلك قول الله تعالى ذكره: ﴿وَالطَّيْرَ مَحْشُورَةً كُلٌّ لَهُ أَوَّابٌ﴾ ص ﴿١٩﴾، يعني: مجموعة، فإذا كان الجمع هو "الحشر"، وكان الله تعالى ذكره جامعًا خلقه إليه يوم القيامة، وجامعهم بالموت، كان أصوب القول في ذلك أن يُعَمَّ بمعنى الآية ما عمه الله بظواهرها، وأن يقال: كل دابة وكل طائر محشورٌ إلى الله بعد الفناء وبعد بعث القيامة.

* التحليل الدلالي للفظ " يُحْشَرُونَ " وعلاقته بالترجيح:

هذه مسألة أخرى لم يجد ابن جرير فيها دليلاً يعيّن بظاهره قولاً دون قول، ولا وجد خبراً عن النبي ﷺ يبين نوع الحشر إلى الله، وكعاداته في مثل هذه الحالات يرجع إلى أصل الكلمة في اللغة العربية ليفسر به الآية، وقد فعل ذلك هنا فخلص إلى أن الحشر في كلام العرب هو الجمع وأن الله يجمع الخلائق بالموت أولاً ثم يجمعهم بالبعث يوم القيامة ثانياً فقرر أن الآية تحمل على المعنيين جميعاً، ولم يجد أحد القولين أولى بالترجيح من الآخر.

⁽¹⁾ جامع البيان: 234/9.

وقوله إن الحشر في كلام العرب الجمعُ متفق عليه عند اللغويين ⁽¹⁾، إلا أن قوله بأن الجمع حشر -وهو ما بنى عليه أن الموت أيضا حشر لمّا كان فيه معنى الجمع - ففيه نظر من جهة اللغة، ذلك أنهما وإن اشتركا في معنى الضم فإن بينهما فروقا جوهرية جديرة بالنظر والتأمل.

وقد ذكر ابن فارس (ت395) كلمتين قريبتين من الجمع والحشر وهما الحشو والحشد فقال إن الحشو أن يودع الشيء وعاء باستقصاء ويكون للشيء المردول غالبا، لأن المتاع الحسن لا يوضع بالحشو، أما الحشد فقال إن فيه معنى ما قبله لكن فيه معنى إضافيا وهو الضم السريع بقصد التعاون، وبين أن الحشر مثل الحشو والحشد إلا أن فيه معنى إضافيا عنهما معا وهو السّوق والبعث والانبعاث، ثم نقل عن أهل اللغة قولاً يميز بوضوح بين الحشر والجمع فقال: « وأهل اللغة يقولون: الحشر الجمع مع سوق، والعرب تقول: حَشَرَت مال بني فلان السنة كأنها جمعته، ذهبت به وأنت عليه » ⁽²⁾.

وجاء في المعجم الوسيط معنيان آخران للحشر ففيه: (حشره) جمعه وضم بعضه إلى بعض مع التدقيق والتضييق ⁽³⁾.

ومما سبق يتبين أن الحشر جمع، لكنه جمع خاص فيه معنى البعث والسوق مع تدقيق وتضييق، وبالتأمل في هذه المسألة يُستنتج أن قول الطبري فيه توسع لم يراع الفروق اللغوية الدقيقة بين الكلمتين، ولو أنه فعل ذلك ما فسر الحشر هنا بالموت والبعث إلى يوم القيامة ⁽⁴⁾.

⁽¹⁾ تهذيب اللغة، مادة "حشر"، المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط2004، ص4: 175.

⁽²⁾ مقاييس اللغة، مادة "حشر"، ومفهوم كلامه أنه ليس كل جمع حشرا، وينظر تاج العروس: 20/11.

⁽³⁾ ص 175.

⁽⁴⁾ قال أبو هلال: الفرق بين الحشر والجمع: أن الحشر هو الجمع مع السوق، والشاهد قوله تعالى ﴿وَأَبْعَثْ فِي الْمَدَائِنِ حَاشِرِينَ﴾ الشعراء (٨٥) أي ابعث من يجمع السحرة ويسوقهم إليك، ومنه يوم الحشر لأن الخلق يجمعون فيه ويساقون إلى الموقف، وقال صاحب المفصل: لا يكون الحشر إلا في المكروه، وليس كما قال لأن الله يقول ﴿يَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِينَ إِلَى الْرَحْمَنِ وَفْدًا﴾ مريم (٨٥)، الفروق اللغوية، أبو هلال الحسن بن عبد الله العسكري، تح: محمد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة، القاهرة، 144/1.

وقد يشكل على هذا الفرق كما قال أبو هلال (ت395) قول الله تعالى ﴿يَوْمَ نَخْشُرُ الْمُتَّقِينَ إِلَى الرَّحْمَنِ وَفْدًا﴾ وَنَسُوقُ الْمُجْرِمِينَ إِلَى جَهَنَّمَ وَرِدًا ﴿٨٥﴾- ﴿٨٦﴾، فإنه أثبت السوق للمجرمين دون المتقين، والجواب عليه أن المتقين يحشرون إلى الرحمن بكرامة، أما المجرمون فيساقون إلى النار بإهانة واستخفاف كأنهم نَعَمَ عِطَاشٌ تُسَاقُ إِلَى الْمَاءِ سَوْقًا ⁽¹⁾.

فإن قيل: فإن الله أخبر أن المتقين يساقون أيضا فقال ﴿وَسِيقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَى جَهَنَّمَ زُمَرًا﴾ الزمر ﴿٧١﴾ و قال ﴿وَسِيقَ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ إِلَى الْجَنَّةِ زُمَرًا﴾ الزمر ﴿٧٢﴾ فالجواب أن أهل التفسير واللغة أجابوا عن هذا الإشكال من أوجه شتى أحسنها اثنان:

الأول: جاء التعبير على طريقة المشاكلة، و المشاكلة من المحسنات ⁽²⁾.

الثاني: المراد بسوق أهل النار طردهم إليها بالهوان والشدة كما يُفْعَلُ بالأسير الذي يساق إلى الحبس والقتل، والمراد بسوق أهل الجنة سوق مراكبهم لأنه لا يُذهَبُ بهم إلا رَاكِبِينَ، إسراعا بهم إلى دار الكرامة والرضوان كما يفعل بمن يكرم من الوافدين إلى الملوك، والوفد يكون راكبا ⁽³⁾.

مع أن هناك قرائن تؤكد أن المراد بالحشر حشر يوم القيامة لا غير ومنها:

- السياق للإنكار ﴿وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ﴾ الأنعام ﴿٣١﴾، وإنكارهم منصب على البعث دون الموت، لأن البعث يقع على جميع الخلائق في وقت واحد وهذا الذي أنكره المشركون، ولذلك قال الله

⁽¹⁾ مفاتيح الغيب، أبو عبد الله فخر الدين محمد بن عمر بن الحسن الرازي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط3، 2000، 565/21. قال في التحرير والتنوير: والسوق تسير الأنعام قدام رعاتها، يجعلونها أمامهم لترهب زجرهم وسيطهم فلا تتفقت عليهم، فالسوق سير خوف وحذر: 83/16.

⁽²⁾ التحرير والتنوير: 71/24، ومعنى المشاكلة ذكر الشيء بلفظ غيره لوقوعه في مصاحبته كقوله تعالى ﴿تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ﴾ المائدة ﴿٣١﴾، والمراد لا أعلم ما عندك وعبر بالنفس للمشاكلة ونحو ﴿نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ﴾ التوبة ﴿٣٧﴾، أي أهملهم، فذكر الإهمال بلفظ النسيان لوقوعه في صحبته. جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبيد، السيد أحمد الهاشمي، المكتبة العصرية، بيروت، ط 1999، ص 309.

⁽³⁾ اللباب في علوم الكتاب: 144/13.

تعالى ﴿مَا خَلَقَكُمْ وَلَا بَعَثَكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾ لقمان (٣٨)، أما الموت فيقع في أوقات شتى وأزمان متفرقة، ثم إن البعث نقل من مكان إلى آخر، وتعديته هنا بـ "إلى" تنصيص على أنه لم يرد به الموت⁽¹⁾، كما أن القول بأن حشر الخلائق موتها يأباه مقام تهويل الخطب وتفظيع الحال⁽²⁾.

- لا يعبر القرآن عن الموت بالجمع بلغة الحشر، في حين أنه كثيرا ما يعبر عن الحشر بالجمع⁽³⁾.

- ألفاظ الحشر تدل على أنه مختص بالقيامة أيضا ومن ذلك قوله تعالى ﴿وَيَوْمَ نَحْشُرُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ فَوْجًا مِمَّنْ يُكَذِّبُ بِآيَاتِنَا فَهُمْ يُوزَعُونَ﴾ حَتَّىٰ إِذَا جَاءَهُ قَالَ أَكَذَّبْتُمْ بِآيَاتِي وَلَمْ تُحِطُوا بِهَا عِلْمًا ﴿النمل ٨٣-٨٤﴾ وقوله سبحانه ﴿فَوَرَبِّكَ لَنَحْشُرَنَّهُمْ وَالشَّيَاطِينَ ثُمَّ لَنُحْضِرَنَّهُمْ حَوْلَ جَهَنَّمَ جِثِيًّا﴾ ثُمَّ لَنَنْزِعَنَّ مِنْ كُلِّ شِيعَةٍ أَيُّهُمْ أَشَدُّ عَلَى الرَّحْمَنِ عِتِيًّا ﴿مريم ٦٨-٦٩﴾.

فمعاني المفردات اللغوية والسياقات القرآنية تؤكد أن المراد بالحشر الحشر إلى يوم القيامة، ولذلك لم يقل بقول الطبري من اللغويين إلا ابن سيده إذ قال: « والحشر جمع الناس ليوم القيامة، فأما قوله تعالى ﴿ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾ الأنعام (٣٨) فقول إن الحشر هاهنا الموت وقيل النشر والمعنيان متقاربان

(1) روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني الألوسي، تح: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1995، 138/4.

(2) إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، أبو السعود العمادي، تح: عبد القادر عطا، مكتبة الرياض الحديثة : 204/2.

(3) ومن ذلك قوله تعالى ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا مِنْ دَابَّةٍ وَهُوَ عَلَىٰ جَمْعِهِمْ إِذَا يَشَاءُ قَدِيرٌ﴾ الشورى (٥)، ويسمى القيامة بيوم الجمع في قوله: ﴿يَوْمَ يَجْمَعُكُمْ لِيَوْمِ الْجَمْعِ ذَلِكَ يَوْمُ التَّغَابُنِ﴾ التغابن (١)، وقوله ﴿وَتُنذِرَ يَوْمَ الْجَمْعِ لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ الشورى (٥)، مع كثرة الآيات الدالة على أن جمع جميع الخلائق كائن يوم القيامة، كقوله تعالى : ﴿ذَلِكَ يَوْمٌ مَجْمُوعٌ لَّهُ النَّاسُ وَذَلِكَ يَوْمٌ مَشْهُودٌ﴾ هود (٥)، وقوله: ﴿قُلْ إِنَّ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ لَمَجْمُوعُونَ إِلَىٰ مِيقَاتِ يَوْمٍ مَعْلُومٍ﴾ الواقعة (٢٨-٢٩) وقوله: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَمَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ النساء (٨٧). أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، محمد الأمين الشنقيطي، مع تتمته لعطية محمد سالم، دار الفكر، بيروت، ط 1، 1995، 260/2.

لأنه كله كفت وجمع»⁽¹⁾، ومن قبله الفراء إذ قال: « حَشَرُهَا مَوْتَهَا، ثم تحشر مع الناس فيقال لها: كوني تراباً »⁽²⁾ ولعلَّ الطبري أخذ عنه هنا لأنه كثيراً ما يفعل ذلك.

أما المفسرون فذكروا القول بأن الحشر هو الموت حكاية عن ابن عباس والضحاك ولكنهم مالوا إلى القول الأول، ومال الضحاك معهم مع أنه روى القول الثاني⁽³⁾، والغريب أن الشيخ ابن عاشور وهو أستاذ جليل محقق في اللغة وفي كثير من العلوم قال إن الدواب والطيور صائرة إلى الموت، وعضده بما روي عن ابن عباس أنه قال في قول الله عز وجل: "حشر البهائم موتها"⁽⁴⁾.

وقد يعترض معترض على القول المختار بأن الحشر لا يكون إلا للحساب، والدواب لا تكليف عليها ولا ترجو ثواباً ولا تخاف عقاباً ولا تفهم خطاباً⁽⁵⁾، فالجواب ما ورد عن أبي هريرة رضي الله عنه أنه قال: «يحشر الخلق كلهم يوم القيامة، البهائم والدواب والطيور وكل شيء، فيبلغ من عدل الله يومئذ أن يأخذ للجماء من القرناء، ثم يقول: كوني تراباً»⁽⁶⁾.

فقد بان أن اللغة التي ذكر ابن جرير أنه اعتمدها في ترجيحه في هذه المسألة لا تساعد على ما ذهب إليه تمام المساعدة، مع أن هذا الحديث السابق إذا أضيف إليه قوله تعالى ﴿وَإِذَا أُلْحُوشُ

(1) المحكم والمحيط الأعظم، مادة "حشر".

(2) معاني القرآن: 332/1.

(3) الجامع لأحكام القرآن، محمد بن أبي بكر القرطبي، تح: عبد الله التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 2006، 372/8.

(4) التحرير والتنوير: 213/7، والأثر رواه الحاكم في المستدرک، رقم 3901، وقال: « هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه » المستدرک على الصحيحين، محمد بن عبد الله الحاكم، دار الحرمين، القاهرة، ط1، 1997، 560/2.

(5) البحر المحيط: 126/4.

(6) تفسير القرآن العظيم، 228/3، والأثر رواه الحاكم في المستدرک أيضاً، رقم 3231، وقال إنه صحيح على شرط مسلم ولم يخرجه، المستدرک على الصحيحين: 345/2.

حُشِرَتْ ﴿التكوير﴾⁽¹⁾ يفترض أن لا يبقيا قولاً لقائل، ومن شأن ابن جرير ألا يحتكم إلى اللغة إلا إذا فقد النصوص الشرعية، وقد قال إنه لم يحتكم إليها هنا إلا من أجل ذلك، ولو أنه رجع إلى النصوص لوجد ما يسعفه لاختيار القول الصواب، وحتى اللغة التي لجأ إليها لا تسعفه على ما قال.

⁽¹⁾ ذكر فيه ابن جرير ثلاثة أقوال: ماتت، اختلطت، جمعت، ثم قال: والأولى بالصواب قول من قال: جمعت، فأُميتت لأن المعروف في كلام العرب من معنى الحشر: الجمع، ومنه قول الله تعالى ﴿وَالْظَّيْرَ مُحْشُورَةً﴾ ص ١٩ يعني: مجموعة. وقوله ﴿فَحَشَرَ فَنَادَى﴾ النازعات وانما يحمل تأويل القرآن على الأغلب الظاهر من تأويله، لا على الأنكر المجهول. جامع البيان: 135/24.

10- دلالة لفظ " تسرفوا".

قال الله تعالى ﴿وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾ (الأنعام ١٤٦) ⁽¹⁾.

ذكر الطبري في معنى " وَلَا تُسْرِفُوا " ما يأتي:

1- نهى ربّ النخل والزرع والثمر عن مجاوزة القدر في العطيّة إلى ما يجحف به.

2- النهي عن منع الصدقة والحقّ الذي أمر الله ربّ المال بإيتائه أهله.

3- نهى السلطان أن يأخذ من ربّ المال فوق الذي ألزم الله من ماله.

ثم قال: والصواب من القول في ذلك عندي أن يقال: إن الله تعالى ذكره نهى بقوله عم في النهي

بقوله: ﴿وَلَا تُسْرِفُوا﴾ ، عن جميع معاني "الإسراف"، ولم يخص منها معنًى دون معنى.

وإذ كان ذلك كذلك، وكان "الإسراف" في كلام العرب الإخطاء بإصابة الحق في العطيّة، إما بتجاوز حدّه في الزيادة، وإما بتقصير عن حدّه الواجب كان معلوماً أن المفرق ماله للناس حتى أجحفت به عطيته، مسرفٌ بتجاوزه حدّ الله، وكذلك المقصر في نفقته على أهله وعياله وأهل الصدقة، وكذلك السلطان مسرف في أخذه من رعيته ما لم يأذن الله بأخذه .

ومن الدليل على صحة ما قلنا من معنى "الإسراف" قول الشاعر:

أَعْطَوْا هُنَيْدَةَ يَحْدُوها ثَمَانِيَّةٌ مَا فِي عَطَائِهِمْ مَنْ وَلَا سَرْفٌ ⁽²⁾

يعني بـ"السرف": الخطأ في العطيّة .

* التحليل الدلالي للفظ " تُسْرِفُوا " وعلاقته بالترجيح:

⁽¹⁾ جامع البيان: 614/9 .

⁽²⁾ السرف: الخطأ والإعطاء في غير وجهه، يقال: أردت بني فلان فَسَرَفْتُهُمْ أي أخطأتهم. ديوان جرير، شرح محمد بن حبيب، تح: نعمان محمد أمين طه، دار المعارف، القاهرة، ط 3، 174/3.

هذه مسألة أخرى ذكر فيها ابن جرير مجموعة من الأقوال لكنه لم يختار منها أي قول، وإنما اختار قولاً آخر مستنداً إلى عموم النهي الوارد في النص، ومعنى الكلمة في اللغة العربية، وهو قول أورده ابن كثير في تفسيره عن عطاء ضمن مجموعة أقوال⁽¹⁾، ولم يبين له مستنداً كما فعل الطبري الذي أحسن باستعمال المعنى اللغوي الذي جعل كل معاني الخطأ في التصرف مرادة في الآية فقال بها جميعها ولم يردّ منها واحداً، إلا أنه حصر السرف بخصوص الخطأ في العطية، والذي في كتب اللغة أنه الخطأ فيها وفي غيرها، ومما يدل على ذلك أن أهلها فسروه بالجهل والغفلة والتغافل⁽²⁾، إلا أن يكون هذا منه تفسيراً موافقاً لما في السياق فيكون له حينئذ وجه مفهوم.

قال ابن كثير (ت744): « اختار ابن جرير قول عطاء: إنه نهى عن الإسراف في كل شيء، و لا شك أنه صحيح، لكن الظاهر والله أعلم من سياق الآية حيث قال تعالى: ﴿كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَعَآثُوا حَقَّهُ وَ يَوْمَ حَصَادِهِ وَلَا تُسْرِفُوا﴾ الأنعام ﴿١٥﴾ أن يكون عائداً على الأكل، أي: ولا تسرفوا في الأكل لما فيه من مضرة العقل والبدن، كما قال تعالى: ﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا﴾ الأعراف ﴿٣١﴾ »⁽³⁾.

وهذا الذي قال إنه الظاهر احتكم فيه إلى جزء من السياق ولم يحتكم إليه كله، والآية تتحدث عن الأكل وعن إتيان الحق يوم الحصاد، فلزم أن يُحمَلَ النهي عن الإسراف على الأمرين جميعاً، فإن كان ولا بد من حملة على أحدهما دون الآخر؛ تعيّن حملة على إتيان الحق لأنه أقرب ذكراً إلى النهي من

⁽¹⁾ تفسير القرآن العظيم: 313/3.

⁽²⁾ الصحاح في اللغة، مادة "سرف"، تهذيب اللغة، مادة "سرف"، ومن الشواهد على إطلاقه على الجهل والخطأ ما أورده في كتاب العين، مادة "سرف"، من قول القائل: (إِنَّ امْرَأً سَرِفَ الْفُؤَادِ يَرَى ... عَسَلًا بِمَاءِ سَحَابَةٍ سَنَمِي). ومن الشواهد على إطلاقه على الإغفال ما حكاه الأصمعي عن بعض الأعراب وواعده أصحاب له من المسجد مكاناً فأخلفهم؛ فقيل له في ذلك فقال: مررت بكم فسرقتكم: أي أغفلتكم، العباب الزاخر واللباب الفاخر، الحسن بن محمد بن الحسن الصغاني، تح: محمد حسن آل ياسين، دار الرشيد للنشر، بغداد، ط1981، حرف الفاء.

⁽³⁾ تفسير القرآن العظيم: 314/3.

الأكل، وعليه فإن صنيع ابن جرير هو الظاهر ⁽¹⁾.

إلا أن ابن جرير ذكر الإسراف في موطن آخر وفسره باللغة بما يخالف تفسيره له هنا، وذلك في قوله تعالى عن أموال اليتامى ﴿وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا﴾ النساء ٦ حيث قال: وأصل "الإسراف": تجاوز الحد المباح إلى ما لم يُبَحَّ، وربما كان ذلك في الإفراط، وربما كان في التقصير، غير أنه إذا كان في الإفراط، فاللغة المستعملة فيه أن يقال: "أسرف يُسرف إسرافاً"، وإذا كان كذلك في التقصير، فالكلام منه: "سرف يسرف سرفاً" ⁽²⁾.

وقد يقال إن النقص والتقصير نقص وليس تجاوز، فكيف يفسر به الإسراف الذي يراد به في اللغة أحد معنيين: تجاوز القدر وتعديه، وإغفال الشيء ⁽³⁾؟ فالجواب أن التجاوز هو التعدي لغة، وكون التقصير تجاوزاً يفهم باعتبار الحد، والحد هو الإنفاق بالمعروف، فمن زاد على المعروف فقد جاوز الحد، ومن نقص عنه فقد تجاوز الحد أيضاً، لأن كلا من الزيادة والنقص خروج عن حد الإنفاق المباح، وذلك هو عين التجاوز.

وقد يحتج على الطبري بأنه لو كان معنى السرف التجاوز بالزيادة والنقص لما قال الله تعالى عن عباد الرحمن ﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا﴾ الفرقان ٢٦ ولكن قوله يسرفوا كافياً للدلالة على أنهم لم يتجاوزوا أو ينقصوا، فيكون قوله بعد ذلك يقتروا حشوا لا طائلاً منه.

فالجواب أن الإسراف أو السرف لما كان معناه مجاوزة الحد مطلقاً زيادة ونقصاً، فهو متضمن معنى

⁽¹⁾ قال ابن مالك: إذا ذكر ضمير واحد بعد اثنين فصاعداً جعل للأقرب، ولا يجعل لغيره إلا بدليل من خارج، شرح التسهيل، جمال الدين محمد بن عبد الله بن مالك، تح: عبد الرحمن السيد، محمد بدوي المختون، دار هجر، القاهرة، ط1، 1990، 1/156.

⁽²⁾ جامع البيان: 408/6.

⁽³⁾ مقاييس اللغة، مادة "سرف".

الاقتار وهو النقص والتقصير عن حد القصد والمعروف في النفقة، ولفظ الإسراف كاف وحده في الدلالة على المعنيين جميعاً، لكن لما ذكر الاقتار مع الإسراف في آية الفرقان كان معناه الإفراط فقط دون المعنى الآخر وهو التفريط، وبيانه أن اللفظ إذا احتمل معنيين وجيء به منفرداً دل بمفرده عليهما جميعاً، وإذا ذكر المعنى الآخر بلفظه في سياق واحد مع اللفظ الأول دل كل واحد منهما على معنى خاص به كالإسلام والإيمان والبيع والشراء والبر والتقوى والفقر والمسكين وهو ما يعبر عنه بقولهم: إذا افترقا اتفقا وإذا اتفقا افترقا، ويرد هذا لغة وشرعا.

إلا أن قوله تعالى ﴿وَلَا تَأْكُلُوهَُا إِسْرَافًا﴾ النساء ﴿٦﴾ لا ينبغي أن يفهم من معنى الإسراف فيها إلا مجاوزة الحد بالزيادة، لأن الولي نهى عن ذلك لما فيه من مضرة باليتيم، أما إن أراد أن يأخذ قدراً أنقص من حقه تورعاً، فهذا يمدح ولا يلام، ومما يدل على ذلك أن الآية لا يراد منها أن أكل مالهم من غير إسراف جائز، بل المراد ولا تأكلوا أموالهم فإنه إسراف⁽¹⁾، فتفسيره بالتجاوز لا يصح، لا بالزيادة ولا بالنقص، ومما يدل على ذلك أيضاً في الآية نفسها أنه قال من بعد ﴿وَمَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ﴾ النساء ﴿٦﴾.

ومقصود جرير (ت110) في مدح بني أمية بقوله: مَا فِي عَطَائِهِمْ مَنْ وَلَا سَرَفٌ، أنهم لا يخطئون في العطاء لا بالزيادة ولا بالنقص، مع أنه قد يقال إن الخطأ بالزيادة مجلبة للمدح، وقد قيل لحاتم الطائي: لا خير في السرف فقال: لا سرف في الخير⁽²⁾، فالجواب أن النبي ﷺ قال {المعتدي في الصدقة كمانعها}⁽³⁾، وقال {خير الصدقة ما كان عن ظهر غنى}⁽⁴⁾.

(1) تفسير القرطبي: 70/6.

(2) الكشف والبيان: 198/4.

(3) رواه ابن خزيمة، حديث رقم 2335. صحيح ابن خزيمة، أبو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة، تح: محمد مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط1980، قال المحقق: إسناده حسن.

(4) رواه الحاكم وقال إنه على شرط مسلم، حديث رقم 1507، المستدرک 572/1.

كما أنه يردده ما روي في سبب النزول عن ابن عباس أن ثابت بن قيس بن شماس عمد إلى خمسمائة نخلة فجذها ثم قسمها في يوم واحد ولم يترك لأهله شيئاً؛ فنزلت ﴿وَلَا تُسْرِفُوا﴾ أي لا تعطوا كله، وروى عبد الرزاق عن ابن جريج قال: جذ معاذ بن جبل نخله فلم يزل يتصدق حتى لم يبق منه شيء: فنزل ﴿وَلَا تُسْرِفُوا﴾. قال السدي: ﴿وَلَا تُسْرِفُوا﴾ أي لا تعطوا أموالكم فتقعّدوا فقراء. وروي عن معاوية بن أبي سفيان أنه سئل عن قوله تعالى: ﴿وَلَا تُسْرِفُوا﴾ قال: الإسراف ما قصرت عن حق الله تعالى⁽¹⁾.

وأغلب الناس لا يفهمون من الإسراف في هذه الآية وغيرها إلا الزيادة، لكن اللغة تعطي اللفظ عموماً اختزله الناس بعرف استعمالهم في معنى مخصوص، ومن هنا صح للطبري أن يقول إن الإسراف هو مجاوزة الحد زيادة ونقصاً، وهذا من مكامن تميز الطبري في تفسيره، والله أعلم.

⁽¹⁾ تفسير القرطبي: 72/9.

11- دلالة لفظ " يلحدون " .

قال الله تعالى ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي آيَاتِنَا لَا يَخْفَوْنَ عَلَيْنَا ﴾ فصلت ﴿١٠﴾⁽¹⁾

اختلف المفسرون في المراد بكلمة " يُلْحِدُونَ " على الأقوال الآتية:

1- معارضة المشركين القرآن باللغظ والصفير استهزاء به.

2- كذب المشركين في آيات الله .

3- يعاندون.

4- يكفرون ويشركون .

5- تبديل المشركين معاني كتاب الله.

وقد أورد الطبري رأيه في معنى " يُلْحِدُونَ " قبل عرض الأقوال كما هو شأنه أحيانا عند التفسير

الأولي فقال: «إن الذين يميلون عن الحق في حججنا وأدلتنا، ويعدلون عنها تكذيبا بها وجحودا

لها... وكلها أقوال قريبات المعاني، وذلك أن اللحد والإلحاد: هو الميل، وقد يكون ميلا عن آيات الله،

وعدولا عنها بالتكذيب بها، ويكون بالاستهزاء مكاء وتصدية، ويكون مفارقة لها وعنادا، ويكون تحريفا

لها وتغيرا لمعانيها، ولا قول أولى بالصحة في ذلك من القول بعموم تلك الأقوال، كما عم ذلك ربنا

تبارك وتعالى»⁽²⁾.

⁽¹⁾ جامع البيان: 440/20.

⁽²⁾ ذكر ابن جرير عند قوله تعالى ﴿ وَذُرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ ﴾ الأعراف ﴿٧٨﴾ ، في معنى الإلحاد قولين فقط هما الشرك والتكذيب، وكلامه في مقدمة تفسير الآية يوحي أنه يختار القول بالشرك إذ قال «وكان إلحادهم في أسماء الله، أنهم عدلوا بها عما هي عليه، فسموا بها آلهتهم وأوثانهم، وزادوا فيها ونقصوا منها، فسموا بعضها "اللات" اشتقاقاً من اسم الله الذي هو "الله"، وسموا بعضها "العزى" اشتقاقاً من اسم الله الذي هو "العزير" ثم تعرض إلى أصل العدول لغة دون أن يظهر أنه يستند إليه في الترجيح أو الاختيار فقال « وأصل "الإلحاد" في كلام العرب: العدول عن القصد، والجور عنه، والإعراض، ثم يستعمل في كل معوج غير مستقيم، ولذلك قيل للحد القبر: "الحد"، لأنه في ناحية منه، وليس في وسطه». جامع البيان: 597/10.

لكنه في هذه الآية ذكر أقوالا أكثر واعتمد على اللغة في الاختيار، وبإنزال ما ذكره هنا على ما قرره هناك يمكن استنتاج رأيه وهو تصحيح كل من القولين - أعني الشرك والتكذيب -.

* التحليل الدلالي للفظه " يُلْحَدُونَ " وعلاقته بالترجيح:

ذكرت كتب التفسير واللغة لمعنى الإلحاد في هذه الآية الأقوال التي ذكرها ابن جرير وزادت عليها، وقد بين الطبري رأيه في معنى الكلمة ابتداء كما سبق، ثم بين أن مستنده اللغة التي تقرر أن معنى الإلحاد هو الميل، وهو ما مكنه من القول بجواز كل تلك التفسيرات لأنها متقاربات المعاني، وما ذكره هنا حق وصواب لكن فيه بعض الملامح الإضافية الدقيقة التي تحسن الإشارة إليها ومنها:

- صحيح أن الإلحاد في اللغة هو الميل، لكنه ليس مطلق الميل إنما هو ميل خاص، فهو ميل عن وسط الشيء إلى جانبه⁽¹⁾، قال أبو عمرو بن العلاء: «الإلحاد العدل عن الاستقامة والانحراف عنها»⁽²⁾.

وهذا يعني أن الميل عن الصواب إلى أي جهة إلحاد، فيصح دخول المعاني التي ذكرتها كتب التفسير ولم يذكرها ابن جرير⁽³⁾، قال ابن عاشور (ت1393): «والإلحاد الميل عن وسط الشيء إلى جانبه، وإلى هذا المعنى ترجع مشتقاته كلها، ولما كان وسط الشيء يشبه به الحق والصواب، استتبع ذلك تشبيه العدول عن الحق إلى الباطل بالإلحاد، فأطلق الإلحاد على الكفر والإفساد، ويعدى حينئذ بفي لتنزيل المجرور بها منزلة المكان للإلحاد، وهذا يناسب أن يكون حرف "في" من قوله: [في

أَسْمَائِهِ] مستعملا في معنى التعليل كقول النبي ﷺ {دخلت امرأة النار في هرة}⁽⁴⁾.

(1) لسان العرب، مادة "لحد"، مقاييس اللغة، مادة "لحد"، التحرير والتنوير: 189/9.

(2) تفسير الرازي: 75/15.

(3) ومنها "يلغون، ويشاقون وحتى يميلون الذي اختاره هنا، ينظر التسهيل لعلوم التنزيل: 330/1، الكشف والبيان: 298/8، تيسير الكريم الرحمن: ص310. النكت والعيون: 310/2.

(4) التحرير والتنوير: 189/9. وكلمة الميل لها أخوات في القرآن الكريم منها زاغ، حاد، جنف، جنح، حنف ...

- لا يكون الإلحاد بالميل عن الصواب والقصد إلى الانحراف فحسب، بل يكون بإدخال الباطل على الصواب أو إخراج الحق منه، قال ابن السكيت: الملحد، العادل عن الحق المدخل فيه ما ليس فيه⁽¹⁾، وقال ابن القيم (ت748): وحقيقة الإلحاد فيها - أي الأسماء - العدول بها عن الصواب فيها وإدخال ما ليس من معانيها فيها وإخراج حقائق معانيها عنها⁽²⁾.

- من ترك القصد فيما أمر به ومال إلى غيره فقد ظلم، ولذلك قيل إن الإلحاد راجع إلى الظلم وليس وجهها مستقلاً⁽³⁾، ومعلوم أن الظلم وضع الشيء في غير موضعه⁽⁴⁾، والملحد لم يفعل إلا ذلك، ولعل من أجل هذا المعنى قال الزمخشري (ت538) في قوله تعالى ﴿وَمَنْ يُرِدْ فِيهِ بِالْحَادِ يُظْلَمِ﴾ الحج ٥٥: «وقوله ﴿بِالْحَادِ يُظْلَمِ﴾ حالان مترادفتان»⁽⁵⁾.

-الذي يؤكد معنى الميل في الإلحاد أنه موجود في كل موارد في القرآن الكريم، ففضلاً عن المفردات التي سبقت، فقد ورد الإلحاد في قوله تعالى ﴿وَأَتْلُ مَا أُوْحِيَ إِلَيْكَ مِنْ كِتَابِ رَبِّكَ لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَلَنْ تَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلْتَحَدًا﴾ الكهف ٢٧ وقوله سبحانه ﴿قُلْ إِنِّي لَنْ يُجِيرَنِي مِنَ اللَّهِ أَحَدٌ وَلَنْ أَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلْتَحَدًا﴾ الجن ٢٢، وقد فسرت الكلمة في الموضعين باللجوء إلى الشيء والاعتصام به، واللاجئ إلى الشيء مائل إليه منحرف له⁽⁶⁾.

(1) تفسير الرازي: 75/15، تاج العروس، مادة "لحد".

(2) بدائع التفسير الجامع لتفسير الإمام ابن القيم، يسري السيد أحمد، دار ابن الجوزي، ط1، 1993، 314/2.

(3) تاج العروس، مادة "لحد".

(4) المفردات في غريب القرآن: ص537، وانظر أضواء البيان: 267/3.

(5) الكشف: 185/4.

(6) المحرر الوجيز: 511/3 و 384/5، معاني القرآن للفراء: 91/3.

وهكذا يتأكد أن اللغة العربية تعطي ثراء في معنى اللفظ القرآني يجعله خادما لتفسير الكلمة، وتفسير كلمات أخرى، وهذا ما استغله الطبري كلما سنحت له الفرصة، واختياره هنا موفق جدا، إلا أنه لم يفصل في دلالة الإلحاد تفصيلا كافيا.

12- دلالة لفظ "الإل".

قال الله تعالى ﴿لَا يَرْفُقُوا فِيكُمْ إِلَّا وَلَا ذِمَّةً﴾ التوبة ﴿٨﴾⁽¹⁾

ذكر في معنى "الإل" الدلالات الآتية:

1-الله.

2-القربة.

3-الحلف.

4-العهد.

ثم قال: و"الإل": اسم يشتمل على معان العهد والعقد والحلف والقربة، وهو أيضا بمعنى "الله". و لم يخص الله من ذلك معنى دون معنى، فالصواب أن يُعمَّ ذلك الجميع.

ومن الدلالة على أنه يكون بمعنى "القربة" قول ابن مقبل:

أَفْسَدَ النَّاسَ خُلُوفٌ خَلُفُوا قَطَعُوا الْإِلَّ وَأَعْرَاقَ الرَّحِمِ

بمعنى: قطعوا القربة، وأما معناه إذا كان بمعنى "العهد"، فقول القائل:

وَجَدْنَاهُمْ كَاذِبًا إِلَهُمُ وَدُو الْإِلِّ وَالْعَهْدِ لَا يَكْذِبُ

* التحليل الدلالي للفظ "إِلَّا" وعلاقته بالترجيح:

ذكر الطبري في معنى "الإل" أربعة أقوال، ثم رده إلى الأصل اللغوي فوجده يحتملها كلها، فقبلها

جميعا ولم يرد واحدا منها، إذ كانت أصول اللغة تسعها، وكان الله لم يخص معنى منها دون آخر.

⁽¹⁾ جامع البيان: 356/11.

وكل الأقوال التي قال إنها داخلة في معنى "الإل" قال بها أئمة اللغة والتفسير، بل وزادوا عليها أقوالاً أخرى كثيرة لم يذكرها، ولذلك فإن قوله إن "الإل" تشترك فيه المعاني الأربع المذكورة يتعين أن لا يقصد به الحصر.

ومما لم يذكره في "الإل" وذكره غيره: الحقد والعداوة والأصل الجيد والمعدن الصحيح والجوار والصوت واللمعان والاضطراب والاهتزاز والوحي واليمين والنسب⁽¹⁾.

وأحسن من أجمل معاني كلمة الإل في اللغة هو ابن فارس حيث قال: «والهمزة واللام في المضاعف ثلاثة أصول: اللّمان في اهتزاز، والصّوت، والسّبب يحافظ عليه»⁽²⁾. وحسب هذا الكلام فإن المعاني التي فسر بها الإل في الآية جزء من أحد أجزاء معانيه وهو السبب بين اثنين.

وقد أنكر الزّجاج أن يكون "الإل" اسماً من أسماء الله، لأنّ أسماءه تعالى معروفة كما جاءت في النصوص، ولأنه لم يسمع الدعاء به كما سمع بالله والرحمن ثم قال: «وحقيقته عندي على ما توجبه اللغة: تحديد الشيء؛ وهو يخرج في جميع ما فسّر من العهد والقربة والجوار، على هذا»⁽³⁾، وتبعه على ذلك الراغب فقال: «وقيل إل وإيل اسم الله تعالى، وليس ذلك بصحيح»⁽⁴⁾.

والجواب على هذا أنه لا يصح أن ينكر بهذه الحجة مع أنه قد روي عن أبي بكر الصديق رضي الله عنه

⁽¹⁾ جمهرة اللغة، أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي، تح: رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1987، مادة "أل"، المعجم الوسيط: 24/1، النكت والعيون، أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، تح: السيد ابن عبد المقصود، دار الكتب العلمية، بيروت: 342/2، التحرير والتنوير: 124/10.

⁽²⁾ مقاييس اللغة، مادة "أل".

⁽³⁾ تهذيب اللغة، مادة "أل".

⁽⁴⁾ المفردات في غريب القرآن: ص81.

ونقل عن جماعة من أهل العلم تفسير الآية به⁽¹⁾، كما أن من أسماء الله ما لا يعرفه أحد على حد ما ورد في الحديث الصحيح عن النبي ﷺ وفيه [أسألك بكل اسم هو لك سميت به نفسك، أو أنزلته في كتابك، أو علمته أحداً من خلقك، أو استأثرت به في علم الغيب عندك]⁽²⁾ وما لم يعلمه الزجاج علمه غيره، وقد لا يعلمه أحد وإنما هو مما استأثر به الله، مع أن أسماء الله التي سمي بها نفسه يحكمها الشرع والمسألة هنا مسألة لغة وفرق بين الأمرين.

ومما سبق يتضح أن "الإل" في اللغة يحمل على المعاني التي ذكرت ، لكن يشكل على ذلك أمران: أما العهد فإن الطبري لم يستحضر فيه اللحاق، وهو قرينة على طرحه من المعاني المختارة، ففي الآية نفسها "ولا ذمة"، والذمة هي العهد ، فكيف يكون معنى الإل العهد؟ نعم قد يوجه على أنه تكرار باللفظ المتباين، ولكن الأصل عدم الترادف.

الأولى هو حمل الآية على نظائرها كقوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ﴾ النساء ١٠٦ ف "به" هو عهد الله الذي يتعاهد الناس به، و"الأرحام" هي القرابة، ومثل قوله جل ذكره ﴿الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ﴾ البقرة ٢٧ ، فذكر العهد والرحم التي يجب وصلها. ومثل ذلك أيضا قوله جل ذكره ﴿الَّذِينَ يُوفُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَلَا يَنْقُضُونَ الْمِيثَاقَ﴾ الرعد ٢٠.

(1) قال ابن جرير في قوله تعالى ﴿مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ﴾ البقرة ٨٨ « وأما تأويل من قرأ ذلك بالهمز، وترك المد، وتشديد اللام، فإنه قصد بقوله ذلك كذلك، إلى إضافة "جبر" و"ميكال" إلى اسم الله، الذي يسمى به لسان العرب دون السرياني والعبراني. وذلك أن "الإل" بلسان العرب: الله، كما قال: ﴿لَا يَرْقُبُونَ فِي مُؤْمِنٍ إِلَّا وَلَا ذِمَّةً﴾ التوبة ١٠٦، فقال جماعة من أهل العلم: "الإل" هو الله». جامع البيان 298/2.

(2) رواه أحمد وابن أبي شيبة والطبراني والحاكم عن ابن مسعود ؓ، جامع الأصول في أحاديث الرسول، مجد الدين بن الأثير، تح: عبد القادر الأرناؤوط، مكتبة الحلواني - مطبعة الملاح - مكتبة دار البيان، ط1، 298/4.

وعليه فالظاهر أن "الإل" وإن احتملت معاني كثيرة فالأظهر حملها على معنى القرابة لتتوافق مع بقية
المواضع في القرآن، والله أعلم.

13 - دلالة لفظ "تفندون".

قال الله تعالى ﴿ قَالَ أَبُوهُمْ إِنَِّّي لَأَجِدُ رِيحَ يُوسُفَ لَوْلَا أَن تُفَنِّدُونِ ﴾ يوسف (١)

قال الطبري: يعني: لولا أن تعفوني، وتعجزوني، وتلوموني، وتكذبوني. ومنه قول الشاعر:

يَا صَاحِبِي دَعَا لَوْمِي وَتَفْنِيدِي ... فَلَيْسَ مَا قَاتَ مِنْ أَمْرِي بِمَرْدُودٍ (2)

و يقال: "أفند فلاناً الدهر"، وذلك إذا أفسده.

ومنه قول ابن مقبل:

دَعِ الدَّهْرَ يَفْعَلْ مَا أَرَادَ فَإِنَّهُ ... إِذَا كُفَّ الْإِفْنَادَ بِالنَّاسِ أَفْنَدَا

ثم قال: «واختلف أهل التأويل في معناه إلى الأقوال الآتية :

1- تسفهوني.

2- تكذبون.

3- تهرمون.

و قد بينا أن أصل "التفنيد": الإفساد، فالضعف والهزم والكذب وذهاب العقل وكل معاني الإفساد تدخل

في التفنيد، والفساد في الجسم: الهزم وذهاب العقل والضعف وفي الفعل: الكذب واللوم بالباطل، ولذلك

قال جرير بن عطية (ت110):

يَا عَاذِلِي دَعَا الْمَلَامَ وَأَقْصِرَا طَالَ الْهَوَى وَأَطْلُثُمَا التَّفْنِيدَا

يعني: الملامة، فقد تبين أن الأقوال على اختلاف عباراتها، متقاربة المعاني، يحتملها ظاهر التنزيل.

(1) جامع البيان: 341/13.

(2) مجاز القرآن: 318/1.

* التحليل الدلالي للفظـة " تُفَنِّدُون " وعلاقته بالترجيح:

لم أجد فيما بين يدي من كتب اللغة من يقول إن أصل الفَنَد هو الفساد، بل إن أهلها يقررون أن أصله الكذب والهرم والخرف وضعف العقل لكبر⁽¹⁾، وذكر بعضهم أن أصل كلمة الفند هو الغلط ومنه قيل للقطعة من الجبل فند⁽²⁾، قال ابن فارس: ومما يقاس عليه التفنيد، وهو اللوم، لأنه كلام يثقل على سامعه ويشتدّ، وممكن أن يكون سمي كذا لأن صاحبه يُفَنِّدُ، أي يلام أو لأنه شديد الإثم والوزر⁽³⁾، إلا أن بعض المفسرين ومنهم من يعتمد على اللغة قالوا إن أصله الفساد كما قال الطبري⁽⁴⁾، وبعضهم ذكر الفساد كأحد أصول الفند وذكر الأصل الثاني الموافق لأهل اللغة⁽⁵⁾.

ولاشك أن معنى الخرف والهرم مفهوم من معنى الفساد كما قال الطبري الذي جعل الفساد أصلاً عاماً، وقال إن بعضه يقع على الأجسام وبعضه الآخر يقع على الأفعال، ويظهر لي أن في هذا توسع زائد، لأن فساد الجسم لكبر أو هرم أمر محسوس، أما فساد العقل بحيدته عن سنن الصواب في الكلام أو قول ما لا يفهم منه فأمر معنوي معقول يدرك بالأفهام، وهو بمعنى الفند كما ذكر أئمة اللغة ألصق منه بمعنى الفساد.

ومما يستأنس به في ذلك أن النبي ﷺ قال لما ينتظر أحدكم إلا غنى مطغياً أو فقراً منسياً أو

(1) أساس البلاغة، مادة "فند"، الصحاح: مادة "فند"، المعجم الوسيط: 70/2، تهذيب اللغة مادة "فند"، كتاب العين، مادة

"فند"، القاموس المحيط، محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط6، 1998، ص307.

(2) الفروق اللغوية: 53/1.

(3) مقاييس اللغة، مادة "فند".

(4) البحر المحيط: 339/5، الدر المصون: 556/6، اللباب في علوم الكتاب: 209/11، معالم التنزيل: 275/4.

(5) المحرر الوجيز: 279/3، تفسير أبي السعود: 186/3، تفسير الألوسي: 51/7، الجواهر الحسان في تفسير القرآن،

351/3، التحرير والتنوير: 52/13.

مرضا مفسداً أو هرماً مفنداً أو موتاً مجهزاً...⁽¹⁾، ولو كان أصل الفساد الفند لما كان في الكلام معنى ولكان فيه تكرارٌ تأباه البلاغة فضلاً عن الإعجاز.

وإذا جاز جعل أهل الحديث حكماً بين الفريقين فإنهم إلى أصل أهل اللغة أميل وأقرب⁽²⁾، وقد قال الزمخشري وهو من علماء اللغة والتفسير ومن شراح الحديث في كلامه على الحديث السابق: «الفند في الأصل الكذب، كأنهم استعظموه فاشتقوا له الاسم من فند الجبل»⁽³⁾.

وعليه يمكن القول إن اعتبار الفساد أصلاً للفند من جهة اللغة وإن أمكن أن يستنتج منه المعنى الصحيح، إلا أنه لا يوافق الدقة اللغوية التي تقتضي أن يكون أصله الهرم والكذب وضعف الرأي.

(1) رواه الحاكم، حديث رقم 7987، المستدرک: 464/4.

(2) النهاية في غريب الحديث والأثر: 474/3، غريب الحديث، أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، مطبعة العاني، بغداد، ط1، 1/1997، 311.

(3) الفائق في غريب الحديث، جار الله محمود بن عمر الزمخشري، تح: علي محمد البجاوي وآخر، دار المعرفة، بيروت، ط2، 144/3.

14 - دلالة لفظ " هاد " .

قال الله تعالى ﴿وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾ الرعد (٧) (1)

قال الطبري: « ولكل قوم إمام يأتئون به وهادٍ يتقدمهم، فيهديهم إما إلى خيرٍ وإما إلى شرٍّ، وأصله

من "هادي الفرس"، وهو عنقه الذي يهدي سائر جسده (2) . ثم ذكر الأقوال الآتية:

1- هو رسول الله ﷺ .

2- هو الله سبحانه .

3- هو نبي من الأنبياء .

5- هو القائد .

6- هو علي بن أبي طالب (عليه السلام) .

5- هو الداعي .

ثم قال: فإذا كان ذلك كذلك، فجائز أن يكون ذلك هو الله الذي يهدي خلقه ، وجائز أن يكون نبي الله الذي تأتم به أمته، وجائز أن يكون إمامًا من الأئمة يؤتم به، وجائز أن يكون داعيًا من الدعاة إلى خيرٍ أو شرٍّ، فلا قول أولى في ذلك بالصواب من أن يقال كما قال جل ثناؤه: إن محمدًا هو المنذر من أرسل إليه بالإنذار، وإن لكل قوم هاديًا يهديهم فيتبعونه ويأتئون به.

* التحليل الدلالي للفظ " هاد " وعلاقته بالترجيح:

ذكر ابن جرير أن معنى الهادي هو إمام القوم و متقدمهم معتمدا في ذلك على أصله في اللغة وهو

(1) جامع البيان: 438/13.

(2) سبق له كلام نحوه في قوله تعالى ﴿مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ البقرة (١٨)، جامع البيان: 300/2.

عنق الفرس الذي يتبعه سائر جسده، وهذا متفق عليه بين أئمتها، ومعنى التقدم فيه ملاحظ حتى في الأشياء المعنوية كالهادي بمعنى الدليل والمرشد⁽¹⁾ فإنه لا يكون إلا في مقدمة القوم، ومن أجله سميت العصا هاديا لأنها تتقدم صاحبها⁽²⁾، وبمعنى الاتباع والتأسي في قولهم "سار على هدي فلان وسيرته"⁽³⁾، فإن المتبوع يكون متقدما على تابعه، وسميت الهدية هدية لأنها تقدم أمام الحاجة غالبا⁽⁴⁾، إلا أن المعنى الذي قال به بناء على هذا الأصل لم يسبقه أحد إليه، ذلك أنه ذكر خمسة أقوال وقال إنها كلها يمكن أن تكون مرادة ولم يقل به أحد، صحيح أن الأقوال التي ذكرها وغيرها كلها مذكورة في كتب أهل التفسير، لكن الذي ذكر قولاً لم يقل بجواز أن يكون الآخر مراداً، وإنما ذكر الأقوال جميعها بصيغة التخيير بمعنى أن يكون واحدٌ منها هو المراد دون غيره.

والأظهر أن تلك الأقوال وإن كانت محتملة كلها فإن بعضها أقرب للصواب من غيره، ومن عادة ابن جرير أن يحكم بأن لكل الأقوال وجهاً غير أن بعضها أكثر ظهوراً من غيره، لكنه لم يفعل ذلك هنا، ولو وظفت عادته تلك فقليل بأن المراد أن لكل قوم نبيا لكان أقرب ويشهد لذلك أمور:

الأول: أنه اختيار أغلب المفسرين⁽⁵⁾.

الثاني: أنه يتضمن قولين آخرين على الأقل فالنبي داع وقائد قومه إلى طريق الخير.

(1) مقاييس اللغة، مادة "هدي".

(2) تهذيب اللغة، مادة "هدي"، مقاييس اللغة، مادة "هدي"، لسان العرب، مادة "هدي".

(3) تهذيب اللغة، مادة "هدي".

(4) أساس البلاغة، مادة "هدي".

(5) البحر المحيط 360/5، التحرير والتنوير: 95/13، المحرر الوجيز: 297/3، المفردات في غريب القرآن: ص 836، الوسيط في تفسير القرآن المجيد 6/3، روح المعاني: 102/7، تفسير السعدي: ص 414، تفسير السمعاني: 79/3، دفع إيهام الاضطراب عن آيات الكتاب، محمد الأمين الشنقيطي، دار عالم الفوائد، مكة، ط 1، 2006: ص 176، فتح القدير للشوكاني: 94/3.

الثالث: أن السياق يدعمه، لأن مفهومه أن أمرك ليس ببدع ولا منكر⁽¹⁾، أو أنك نبي وداع إلى الله عز وجل يدعوهم بما يُعطى من الآيات أو بما يناسبهم، لا بما يريدون ويتحكمون⁽²⁾.

الرابع: كلمة "هَاد" نكرة، ولا تناسب أن المراد بها هو الله تعالى، قال الألوسي (ت1270):
«والتتكير للإيهام»⁽³⁾.

الخامس: القول بأنه علي عليه السلام يحتاج إلى نص صحيح لأن أقصى ما تدل عليه اللغة أنه القدوة المتبوع ولكنها لا تُعيَّنُهُ، وقد حكم ابن كثير عن الأثر الذي أورده ابن جرير في ذلك بأن فيه نكارة شديدة⁽⁴⁾.

⁽¹⁾البحر المحيط 360/5، التحرير والتنوير: 95/13.

⁽²⁾الوسيط، 6/3.

⁽³⁾روح المعاني: 102/7.

⁽⁴⁾تفسير القرآن العظيم: 372/4.

15 - دلالة لفظ " الحنان " .

قال الله تعالى ﴿وَحَنَانًا مِّن لَّدُنَّا وَزَكَاةً وَكَانَ تَقِيًّا﴾ مريم (١٣) ⁽¹⁾.

قال ابن جرير يقول تعالى ذكره: ورحمة منا ومحبة له أتيناها الحكم صبيا، ثم ذكر بقية الدلالات كالآتي :

2- ورحمة من عندنا لذكرنا

3- وتعطفنا من عندنا عليه، فعلنا ذلك.

4- ومحبة من عندنا فعلنا ذلك.

5- وتعظيما منا له. [عطاء].

ثم قال: وأصل الحنان، من قول القائل: حنّ فلان إلى كذا وذلك إذا ارتاح إليه واشتاق، ثم يقال: تحنّ فلان على فلان، إذا وصف بالتعطف عليه والرقّة به، والرحمة له، كما قال الشاعر:

تَحَنَّنْ عَلَيَّ هَذَاكَ الْمَلِيكَ فَإِنَّ لِكُلِّ مَقَامٍ مَقَالَا ⁽²⁾

بمعنى: تعطف عليّ، ومن ذلك قيل لزوجة الرجل: حنّته، لتحننه عليها وتعطفه، كما قال الراجز:

وَلَيْلَةَ ذَاتِ دُجَى سَرَيْتُ وَلَمْ تَضِرْنِي حَنَّةٌ وَبَيْتُ

* التحليل الدلالي للفظ " حَنَانًا " وعلاقته بالترجيح:

حاصل ما أورده ابن جرير للحنان من معان أربعة و هي: الرحمة والمحبة والتعطف والتعظيم.

وبالتأمل في كلامه عندما رجع إلى أصل الكلمة في اللغة يمكن أن يُستنتَج أنه يصحح الأقوال جميعا إلا قول عطاء الأخير وهو أن معنى الحنان التعظيم.

⁽¹⁾ جامع البيان: 478/15.

⁽²⁾ أنشده ابن بري للحطيئة يخاطب عمر  ويستعطفه، ديوان الحطيئة، ص 109.

ورأيه هنا موافق لما في كتب اللغة والتفسير، إذ فيها إجماع على أن أصل الحنان هو الشوق والتوقان وأن من معانيه الرحمة والرقّة والعطف ولم يذكر واحد منهم التعظيم، كما أن المعاني المذكورة متقاربة فيما بينها أما التعظيم فهو منها بمعزل⁽¹⁾، وهكذا نجد الطبري يرجع إلى اللغة ليفصل بين الأقوال الكثيرة، فما وافقها قال به وما خالفها رده ولو ضمنيا كما هو الأمر هنا.

⁽¹⁾ ينظر في كتب اللغة: لسان العرب، مادة "حنن"، تاج اللغة وصحاح العربية، إسماعيل بن حماد الجوهري، تح: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط1987، 4، مادة "حنن"، وينظر في كتب التفسير: تفسير ابن كثير: 191/5، تفسير البغوي: 221/5، محاسن التأويل، جمال الدين القاسمي، تح: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1997، 88/7.

16 - دلالة لفظ " عَزَمَ ".

قال الله تعالى ﴿وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَىٰ آدَمَ مِن قَبْلُ فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا﴾ طه (١١٥) (١).

أورد الطبري في المعنى الذي تدل عليه مفردة عزم قولين هما:

1- صبرا.

2 - حفظا.

ثم قال: « أصل العزم اعتقاد القلب على الشيء، ومن اعتقاد القلب: حفظ الشيء، ومنه الصبر على الشيء، لأنه لا يجزع جازع إلا من خور قلبه وضعفه، والمعنى لم نجد له عزم قلب على الوفاء لله بعهد، ولا على حفظ ما عهد إليه».

* التحليل الدلالي للفظ " عَزَمًا " وعلاقته بالترجيح:

ذكر ابن جرير في معنى العزم قولين، وفي المسألة أقوال أخرى قريبة المعنى، منها الحزم والثبات والمواظبة والقصد إلى المخالفة والإصرار عليها⁽²⁾، وما ذكر من أصل الكلمة هو الذي تؤيده كتب اللغة والتفسير معاً، قال أبو هلال (ت395): «العزم إرادة يقطع بها المرید رويته في الإقدام على الفعل أو الإحجام عنه، وتنتج عن تصميم القلب على الشيء، والنفاز فيه بقصد ثابت»⁽³⁾.

وقال القرطبي (ت671): «قال ابن عباس وقتادة (ت117): لم نجد له صبرا عن أكل الشجرة، ومواظبة على التزام الأمر. قال النحاس (ت338): وكذلك هو في اللغة؛ يقال: لفلان عزمٌ أي صبرٌ وثباتٌ على

(١) جامع البيان: 183/16.

(٢) زاد المسير: 179/3، روح المعاني: 578/8.

(٣) الفروق اللغوية: 124/1.

التحفظ من المعاصي حتى يَسَلَّمَ منها»⁽¹⁾.

ولا يمكن الجزم بسبب اقتصاره على ذكر المعنيين المذكورين، وإن كان يظهر أنه بسبب كونهما قول أغلب أصحاب الروايات من الصحابة والتابعين كابن عباس وقتادة، وإذا كان يسوغ عدم ذكر بقية الأقوال الأخرى فإن قولاً منها كان يتعين ذكره، وهو أن المراد لم نجد له قصدا وتصميما على المخالفة، ليس لأن اللغة تحتمله فحسب؛ بل لأنه فيما يبدو أقرب الأقوال إلى الصواب، وإن كان لغيره وجه من الصحة كما سبق، وذلك للأمور الآتية:

-إذا كانت الأقوال الأخرى يحتملها الأصل اللغوي، فإن هذا القول هو عين أصل كلمة العزم في اللغة، لأنه توطين النفس على الفعل وعقد القلب على إمضائه⁽²⁾، ويكون المعنى حينئذ أن الله عهد إلى آدم بعدم الأكل من الشجرة فنسي العهد وأكل منها، إلا أنه لم يكن عاقدا العزم على المعصية، ويتعين على هذا أن يكون النسيان بمعنى الترك كقوله تعالى ﴿نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ﴾ التوبة⁽³⁾، وقوله ﴿وَكَذَلِكَ أَلْيَوْمَ تُنْسَى﴾ طه⁽⁴⁾، مع أن الله يقول ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا﴾ مريم⁽⁵⁾، ولو كان المراد بالنسيان ظاهره وهو الذهول عما كان يعرفه الإنسان لم يكن فيه معصية فضلا عن أن يكون سببا للخروج من الجنة.

قال المفسر اللغوي ابن عطية (ت542): «و"العزم" المضي على المعتقد في أي شيء كان، وآدم عليه السلام قد كان معتقده أن لا يأكل من الشجرة، لكنه لما وسوس إليه إبليس لم يعزم على معتقده، وعبر بعض المفسرين عن العزم هنا بالصبر والحفظ وغير ذلك مما هو أعم من حقيقة العزم»⁽³⁾.

⁽¹⁾ تفسير القرطبي: 147/14.

⁽²⁾ المفردات في غريب القرآن: ص 565، الباب في علوم الكتاب: 402/13.

⁽³⁾ المحرر الوجيز: 66/4.

-استقراء القرآن يدل على أن الله يعاتب أنبياءه على الخطأ عتاباً رقيقاً، من أبرز ملامحه أن يقدم بالثناء قبل أن يذكر الخطأ، ومن أمثلة ذلك قوله تعالى للنبي ﷺ ﴿عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنَتْ لَهُمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَتَعْلَمَ الْكَذِبِينَ﴾ التوبة (١٢٣)، حيث سبق العفو على العتاب، وحمل الآية على انتفاء قصد المعصية يُصَيِّرُ الكلام إلى المدح أقرب منه إلى اللوم، ثم يأتي اللوم بعد ذلك في قوله ﴿وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى ۖ ثُمَّ أَجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَى﴾ طه (١٢٠-١٢٣).

-هذه الكلمة "العزم" أكثر ورودها في القرآن الكريم بأصل معناها الذي هو القصد، ومن ذلك قوله تعالى ﴿فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾ آل عمران (١٥٩)، وقوله ﴿وَلَا تَعَزِّمُوا عُقَدَةَ الذِّكَاكِ﴾ البقرة (٢٢٣)، وقوله ﴿وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ﴾ البقرة (٢٣٧)، وقوله ﴿إِنَّ ذَلِكَ لَمِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ﴾ الشورى (٤٣)، وقوله ﴿فَإِذَا عَزَمَ الْأُمُورُ﴾ محمد (٢١)، فحملها على معناها الذي أكثر ورودها في القرآن به أولى وأحرى.

فالملاحظ أن اللغة مكنت الطبري من تصحيح القولين معا ولم يضطر إلى ترجيح واحد على الآخر، وهذا في القرآن مهم جداً لأنه يحقق سعة في المعاني، ولو أن الطبري ذكر الأقوال الأخرى التي سبق بيانها لم يكن مجانباً للصواب، بل يكون قد وسَّع المعنى أكثر بما تحتمله اللغة وتصحَّحه.

17- دلالة لفظ " نافلة ".

قال الله تعالى ﴿وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ نَافِلَةً﴾ الأنبياء ﴿٧٢﴾⁽¹⁾.

قال ابن جرير - بعد ذكره رأيه ابتداء - واختلف أهل التأويل في المعنى بقوله (نافلة) إلى قولين:

1- عنى به يعقوب خاصة.

2- عنى به إسحاق ويعقوب، لأن معنى النافلة: العطية، وهما جميعا من عطاء الله أعطاهما إياه.

ثم قال: «وقد بينا فيما مضى قبل، أن النافلة الفضل من الشيء يصير إلى الرجل من أي شيء كان ذلك، وكلا ولديه إسحاق ويعقوب كان فضلا من الله على إبراهيم، وهبة منه له، وجائز أن يراد أنه آتاهما إياه جميعا نافلة منه له، وأن يراد أنه آتاه نافلة يعقوب، ولا برهان يدل على المراد من الكلام، فلا شيء أولى أن يقال في ذلك مما قال الله ووهب الله له لإبراهيم إسحاق ويعقوب نافلة».

* التحليل الدلالي للفظ " نافلة " وعلاقته بالترجيح:

هذه المسألة من المواضع اليسيرة التي يصرح فيها برأيه في ابتداء التفسير ثم يذكر الخلاف بين الأقوال ثم يعقب عليها جميعا، وقد أشار هنا إلى ما ذكره من أصل معنى النفل في اللغة وذلك في قوله تعالى ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ﴾ الأنفال ﴿٥﴾، إلا أنه بالرجوع إلى الموضع نفسه نجد أنه فسر النفل بالزيادة فقال: «النفل في كلام العرب إنما هو الزيادة على الشيء»⁽²⁾، وعبر عنه هنا بالفضل والهبة، وبين العبارتين فرق مشكل، ذلك أنه بإسقاط المعنى الذي ذكره في سورة الأنفال على معنى النافلة هنا فإنه سيترجح بالضرورة أن المقصود بالنافلة يعقوب وحده، لأنه هو الذي يتصور فيه معنى الزيادة من جهة

⁽¹⁾جامع البيان: 315/16.

⁽²⁾جامع البيان: 10/11.

أن إسحاق ولد فهو كالأصل ويعقوب ولد الولد فهو كالشيء الزائد بالنسبة إليه ⁽¹⁾.

ويزيد الأمر إشكالا أنه بعد أن قدم رأيه ابتداء فقال إن كلا من إسحاق ويعقوب بمثابة نافلة بالنسبة لإبراهيم قال في النهاية إن ذلك محتمل كما يحتمل أن يكون النافلة يعقوب فحسب ولا دلالة ظاهرة على تعيين قول دون آخر.

والحق أن لكلا القولين أدلة بعضها قوي وبعضها لا يخلو من نظر، فأما القول بأن معنى النافلة العطية وهو ما يجعلها تعود على إسحاق ويعقوب فأدلته الآتي:

- موافقة اللغة، ذلك أن جل المصادر تقول إن من معانيها عطية التطوع التي لا تجب على صاحبها، وهو المعنى الذي لم يذكر ابن فارس غيره فقال " النون والفاء واللام أصلٌ صحيح يدلُّ على عطاء وإعطاء، و منه النَّافِلَةُ: عطية الطوع من حيث لا تجب" ⁽²⁾.

قال الألوسي: « النفل هو الزيادة ولذا قيل للتطوع نافلة وكذا لولد الولد ، ثم صار حقيقة في العطية، لأنها لكونها تبرعاً غير لازم صارت كأنها زيادة » ⁽³⁾، وهذا الأصل اللغوي يؤكد جماعة من أهل التفسير ومنهم الرازي الذي يقول: « واعلم أن النافلة العطية خاصة، وكذلك النفل » ⁽⁴⁾.

وبشكل على هذا أن إسحاق كان بسبب دعاء إبراهيم إذ قال ﴿رَبِّ هَبْ لِي مِنَ الصَّالِحِينَ﴾ الصفات ١٠٠ والله وعد عباده الصالحين -فضلا عن أولي العزم من الرسل- بالإجابة فقال ﴿وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ غافر ٦٠، ووعد الله لا يتخلف، فإسحاق لم يكن عطية محضة من كل الوجوه لأنه جاء

⁽¹⁾الجامع لأحكام القرآن: 229/14، معالم التنزيل: 330/5، تهذيب اللغة 179/5.

⁽²⁾مقاييس اللغة، مادة "نفل"، وينظر: الصحاح في اللغة، مادة "نفل"، المعجم الوسيط: ص 942 .

⁽³⁾تفسير الألوسي: 150/5.

⁽⁴⁾تفسير الرازي: 160/22، وينظر : تفسير أبي السعود: 716/3، تفسير القرآن العزيز، محمد بن عبد الله بن أبي زمنين، دار الفاروق، القاهرة ، ط 1 ، 2002 ، 153/3.

بعد الطلب، فإن قيل إن الإجابة تحققت بإسماعيل لأن الله قال عقب الآية السابقة ﴿فَبَشِّرْنَاهُ بِعِلْمٍ﴾ ﴿حَلِيمٍ﴾ الصافات (١١١).

فالجواب أن الله قال من بعد ﴿وَبَشِّرْنَاهُ بِإِسْحَاقَ نَبِيًّا مِّنَ الصَّالِحِينَ﴾ الصافات (١١٢) فهو معطوف على البشارة الأولى، كما أن إبراهيم قال ﴿رَبِّ هَبْ لِي مِنَ الصَّالِحِينَ﴾ الصافات (١١٣)، وكما يحتمل أنه طلب ولدا واحدا يحتمل أنه طلب أكثر، ولا دلالة تعين أحدهما دون الآخر، ولو سلم أنه غير متعلق بالدعاء فهو متعلق بالتكريم على نجاح إبراهيم في الابتلاء العظيم^(١) وهو أعظم من مجرد الدعاء، وبيان ذلك أن الله قال ﴿وَفَدَيْنَاهُ بِذَبْحٍ عَظِيمٍ﴾ الصافات (١١٧) ثم ذكر البشارة بإسحاق وهو على هذا عطية بمقابل، لأن الله أكرم من أن يبنتلي العبد ثم يعاقبه عند الفشل ولا يثيبه عند النجاح، وهذا الإشكال يجاب عنه بأن يعقوب ليس عطية محضة بل كان نتيجة امتثال أيضا، فقد قال الله تعالى ﴿فَلَمَّا أَعْتَزَلَهُمْ وَمَا يَعْزُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ وَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَكُلًّا جَعَلْنَا نَبِيًّا﴾ مريم (١٩)، فلا مبرر لاختصاصه بالنافلة دون إسحاق.

-قال ابن عطية (ت542): « وإسحاق بن إبراهيم، ويعقوب ولد إسحاق، والنافلة العطية كما تقول نفلي الإمام، ونافلة الطاعة كأنها عطية من الله تعالى لعباده يثيبهم عليها، وقالت فرقة الموهوب "إسحاق" والنافلة "يعقوب" والأول أبين»^(٢).

وقال الرازي (ت606): « جمع الله بين إسحاق و يعقوب، ثم ذكر قوله: ﴿نَافِلَةً﴾ فإذا صلح أن يكون

^(١) تفسير الشعراوي (الخواطر)، محمد متولي الشعراوي، مطابع أخبار اليوم، 1997: ص9589.

^(٢) المحرر الوجيز: 90/4.

وصفاً لهما فهو أولى من جعله وصفا لأحدهما دون الآخر⁽¹⁾، ولأننا إذا جعلناه كذلك نكون قد خصصنا الحال العائد على متعاطفين بأحدهما دون الآخر، وهو يشبه قول القائل: قام زيد وعمرو إجلالاً لك، على أن الإجلال مختص بقيام أحدهما، وفيه لبس ظاهر، والجواب عليه أن في المسألة قرينة عقلية ظاهرة، لأن النافلة ولد الولد فلا تعلق لها بإسحق لأنه ولد صلب لإبراهيم عليهما السلام⁽²⁾.

- أما أدلة القول بأن معنى النافلة الزيادة وهو ما يجعلها تعود على يعقوب فحسب فهي الآتي:
- إذا كانت العطية من معاني النفل عن طريق المجاز فإن الزيادة هي أصله الأول في الكلام، وقد أقر بهذا علماء اللغة والتفسير، قال الأزهرى: «وجماع معنى النافلة: ما كان زيادة على الأصل»⁽³⁾.
- تفسير النافلة بالعطية يجعلها بمثابة المفعول المطلق لقوله ووهبنا، وهو من غير لفظه، فيصير المعنى ووهبنا له إسحاق ويعقوب وهبا، وهذا تأكيد لمعنى قديم وتكرار له، وتأسيس معنى جديد أولى.

- في الكلام قرينة تدل على أن النافلة تختص ببيعقوب دون إسحاق وهي قوله تعالى ﴿وَكُلًّا جَعَلْنَا صَالِحِينَ﴾ الصافات (٧٢)، ولو كان المقصود أن كلا من إسحاق ويعقوب نافلة لقال وجعلناهما صالحين ولا حاجة لكلمة "كُلًّا" لأنه من المعلوم أن الكلام عائد على المجعولين نافلة، فلما كان المختص بالنافلة يعقوب وحده كانت "كُلًّا" مفيدة فائدة جليلة وهي ألا يتوهم أن الصلاح مختص ببيعقوب، وهذه تشبه تماما قوله تعالى ﴿فَقَهَّمْنَهَا سُلَيْمَنَ وَكُلًّا ءَاتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾ الأنبياء (٧٦) ومعلوم أن الحكم والعلم يشترك فيه داوود وسليمان لكن اختص سليمان بفهم مسألة الغنم والحرث دون داوود ، ويؤكد هذا المعنى أنه قال في موضع آخر ﴿فَبَشَّرْنَاهَا بِإِسْحَاقَ وَمِنْ وَرَاءِ إِسْحَاقَ يَعْقُوبَ﴾ هود (٦١) ، ولم يقل فبشرناها بإسحاق

(1) المحرر الوجيز : 89/4 ، تفسير الرازي : 190/22.

(2) تفسير الألوسي: 71/17.

(3) تهذيب اللغة، مادة " نفل"، وينظر: الفروق اللغوية: 170/1.

ويعقوب للدلالة على أن يعقوب منحة من نوع خاص، أي زائدة⁽¹⁾.

-تفسير النافلة بالزيادة يدخل فيه معنى العطية لكن تفسيره بالعطية لا يستلزم كونها على سبيل الزيادة، ولا شك أن إعمال المعنيين اللغويين معا أولى من إهمالهما أو إهمال أحدهما، ولذلك كان يظهر في موقف الطبري من هذه المسألة شيء من التضارب فهو من جهة يفسر النافلة بالزيادة كما في سورة الأنفال لكنه يبيّن عليها تفسيراً يوافق أن معناها العطية.

وقد ظهر لي في هذه المسألة رأي يجمع كل الأقوال ولا يذهب بخصوصية المعاني، وهو أن يقال إن المراد بالنافلة العطية والزيادة، ويكون المعنى أن الله وهب لإبراهيم إسحاق على سبيل العطية ووهب له يعقوب على سبيل الزيادة، ومعلوم أنه إن كان كذلك فهو عطية من باب أولى، وكأن النافلة فيها معنى عام هو العطية ومعنى خاص وهو الزيادة، لأن كل زيادة عطية وليست كل عطية زيادة، وتكون كلمة النافلة عائدة على إسحاق ويعقوب معا مراداً بها العطية فيما تعلق بإسحاق والزيادة فيما تعلق بـيعقوب، وهكذا تُعملُ كل المعاني ويحافظ على ما يقتضيه سياق النظم القرآني، وهذا الرأي أظهر فيما يبدو من رأي الطبري الذي اعتمد على اللغة لكنها لم تسعفه على الخروج برأي واضح لمعنى الكلمة في الآية.

والملاحظ أن حاصل بحث الطبري في هذه المفردة "نافلة" عكس حاصله في المفردات السابقة، لأنه فيها كان يصوب المعاني جميعها، وهو في هذا المثال أشبه ما يكون بالمتوقف، وإنما أدرجتها في هذا البحث لقوله: «وجائز أن يراد أنه آتاها إياه جميعاً نافلة منه له»، والله أعلم.

⁽¹⁾ قال الشيخ محمد الطاهر بن عاشور: «فلما تعجبت من ذلك بشروها بابن الابن زيادة في البشرى، والتعجب بأن يولد لها ابن ويعيش وتعيش هي حتى يولد لابنها ابن، وذلك أدخل في العجب لأن شأن أبناء الشيوخ أن يكونوا مهزولين لا يعيشون غالباً إلا معلولين، ولا يولد لهم في الأكثر ولأن شأن الشيوخ الذين يولد لهم أن لا يدركوا يقع أولادهم بله أولاد أولادهم». التحرير والتنوير: 119/12

18 - دلالة لفظ "مصانع".

قال الله تعالى ﴿وَتَتَّخِذُونَ مَصَانِعَ لَعَلَّكُمْ تَخْلُدُونَ﴾ الشعراء (١٢٩) ^(١).

ذكر الطبري في دلالة كلمة المصانع قولين اثنين:

1- هي قصور مشيدة، و بنيان مخلد.

2- هي مأخذ للماء.

ثم قال: والصواب أن يقال: إن المصانع جمع مصنعة، والعرب تسمي كل بناء مصنعة، وجائز أن يكون البناء قصوراً وحصونا مشيدة، أو مأخذ للماء، ولا خبر يقطع العذر بأيّ ذلك كان، ولا هو مما يدرك من جهة العقل، فالصواب أن يقال فيه ما قال الله: إنهم كانوا يتخذون مصانع.

* التحليل الدلالي للفظ "مصانع" وعلاقته بالترجيح:

نقل ابن جرير عن مجاهد أن المصانع بمعنى القصور والبنيان وعن قتادة أنها بمعنى مأخذ الماء، ولم يرجح أحد القولين على الآخر لأنه رجع إلى معنى اللفظ في كلام العرب فقرر أنه البناء، ورأى أنه معنى يحتملها معا، وربما احتمل غيرهما لاسيما أنه لا يوجد نص قاطع يعين المعنى بدقة، وهي أمور لا تدرك بالعقل.

وقوله إن العرب تسمي كل بناء مصنعة مروي عن أبي عبيدة حيث قال: وكل بناء مصنعة^(٢)، واعتمده الشوكاني فقال: « المصانع هي الأبنية التي يتخذها الناس منازل »^(٣)، ونسبه الأزهري إلى بعض

^(١) جامع البيان: 610/17.

^(٢) مجاز القرآن: 89/1.

^(٣) فتح القدير: 127/4.

المفسرين⁽¹⁾، إلا أن أكثر اللغويين والمفسرين أنه ليس مطلق بناء، وإنما هو بناء من نوع خاص يطلق على القرى الكبيرة والأمكنة العظيمة والقصور العالية⁽²⁾.

قال الراغب: «وعبر عن الأمكنة الشريفة بالمصانع، قال: ﴿وَتَتَّخِذُونَ مَصَانِعَ﴾ الشعراء ١٣٩»⁽³⁾.

وهذا المعنى قد لا يؤثر في تصحيح القول الأول، وهو أنها الحصون والقصور والبنائيات المخلدة لأن فيها معنى الشرف والعظمة، فضلا عن ثبوت تسميتها بذلك في كتب اللغة⁽⁴⁾ وكتب التفسير⁽⁵⁾، لكنه لا يمكن أن يعتمد عليه في تصحيح القول بأنها مأخذ للماء، لأن معنى البناء لا يتصور فيها فضلا عن معنى العظمة والعلو، وقد قال الزجاج: إنها مصانع الماء التي تجعل تحت الأرض⁽⁶⁾، وإن كان القول بأن أحواض الماء ومآخذه تسمى مصانع ثابت في اللغة أيضا⁽⁷⁾.

و الذي يظهر أن معنى المصانع أشمل من البناء وأن الأصل اللغوي الذي يمكن أن يعتمد عليه في تصحيح القولين المذكورين وغيرهما هو ما ذكره ابن فارس بقوله: «الصاد والنون والعين أصل صحيح واحد، وهو عَمَلُ الشيء صُنْعًا، وامرأة صَنَاعٌ ورجل صَنَعٌ، إذا كانا حاذقين فيما يصنعانه»⁽⁸⁾.

⁽¹⁾ تهذيب اللغة، مادة "صنع".

⁽²⁾ الكشف والبيان، أحمد بن إبراهيم الثعلبي، تح: أبو محمد بن عاشور، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 2002، 174/7، تاج العروس 373/21، المعجم الوسيط: ص526.

⁽³⁾ المفردات في غريب القرآن: ص493.

⁽⁴⁾ تهذيب اللغة، مادة "صنع"، الصحاح في اللغة، مادة "صنع".

⁽⁵⁾ تفسير الرازي: 523/24، تفسير البغوي: 123/6، الكشف والبيان: 174/7، تفسير أبي السعود: 227/4، بحر العلوم، أبو الليث نصر بن محمد بن أحمد بن إبراهيم السمرقندي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1998، 562/2، التحرير والتنوير: 168/19.

⁽⁶⁾ فتح القدير: 127/4.

⁽⁷⁾ المحكم والمحيط الأعظم، مادة "صنع"، المحيط في اللغة، صاحب بن عباد، تح: محمد حسن آل ياسين، مطبعة المعارف، بغداد، ط1، 1975، مادة "صنع".

⁽⁸⁾ معجم مقاييس اللغة، 313/3.

قال ابن عجيبة (ت1224): « هو جمع مصنع، و هو كل ما صنع وأتقن في بنيانه»⁽¹⁾ ، فالصنع إذن هو عمل الشيء على جهة التقنن والإتقان، وهذا المعنى يسع القصور والحصون ومآخذ الماء، لاسيما إن كانت على صناعة متقنة، وما هو عن عاد ببعيد.

ويؤكد هذا المعنى أنه قال لهم في سياق الآية: ﴿وَتَتَّخِذُونَ مَصَانِعَ لَعَلَّكُمْ تَخْلُدُونَ﴾ الشعراء^(١٩)، أي أنكم تعملون أشياء كبيرة ومُتَقَنَّة كأنكم ستعيشون الدهر للانتفاع بها، والحال أنكم ستغادرونها أو تغادركم، وهذا المعنى متصور في القصور سواء قيل إنهم صنعوها للمباهاة أو صنعوها مرتفعة ليعبثوا بالمارة ويسخروا بهم لما كان منهم من تجبر واستكبار⁽²⁾، ومتصور في الحصون إن ظنوا أنها مانعتهم من أقدار الله تعالى⁽³⁾ كما ظن يهود بني النضير، ومتصور في مآخذ الماء لأنه أساس الحياة.

ويمكن القول إن الطبري اعتمد على اللغة لتصحيح القولين، وهو في هذا موافق لأكثر أهل التفسير وإن لم يكن معتمد على اللغة، لكن الأصل اللغوي الذي اعتمده لم يكن ظاهرا في أحدهما، وما اخترناه أظهر في الدلالة على المراد في كل واحد منهما وفي غيرهما.

⁽¹⁾ البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، أبو العباس أحمد بن محمد بن المهدي بن عجيبة الحسني تح: أحمد عبد الله

القرشي رسلان، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 2002، 152/4.

⁽²⁾ التحرير والتنوير: 168/19.

⁽³⁾ بحر العلوم : 562/2.

19 - دلالة لفظ " هضم " .

قال الله تعالى ﴿وَزُرُوعٍ وَنَخْلٍ طَلْعُهَا هَضِيمٌ﴾ الشعراء ١٤٨ (١).

ذكر الطبري في معنى كلمة هضم الأقوال الآتية:

1- اليانع النضيج.

2- المتهشم المتفتت.

3- الرطب اللين.

4- الراكب بعضه بعضا.

ثم قال: وأولى الأقوال في ذلك بالصواب أن يقال: الهضم: هو المتكسر من لينه ورطوبته، وذلك من قولهم: هضم فلان حقه: إذا انتقصه وتحيفه، فكذلك الهضم في الطلع، إنما هو التتقص منه من رطوبته ولينه إما بمسّ الأيدي، وإما بركوب بعضه بعضا.

* التحليل الدلالي للفظ " هَضِيمٌ " وعلاقته بالترجيح:

ذكر الطبري في ترجيح معنى الهضم أنه المتفتت من لينه ورطوبته بمسّ أيدي أو بركوب بعضه بعضا، ويمكن أن يضاف إليه أنه المتفتت لنضجه وينعه، لأن اللين والمتفتت و الراكب بعضه بعضا لا بد أن يكون ناضجا، واستند في ذلك إلى معنى الهضم في اللغة و هو التتقص، دون أن يصرح بأصل اللفظ، لكنه صرح به دون ترجيح في قوله تعالى ﴿فَلَا يَخَافُ ظُلُمًا وَلَا هَضْمًا﴾ طه ١٣٠، إذ قد قال ثمة: « وأصل الهضم: النقص، يقال: هضمي فلان حقي، ومنه امرأة هضم: أي ضامرة البطن، ومنه قولهم: قد هُضمَ الطعام: إذا ذهب، وهضمت لك من حَقِّك: أي حططتك » (٢).

(١) جامع البيان: 619/17.

(٢) المصدر نفسه: 178/16.

إلا أنه بإنعام النظر في الكلمة نجد أن أصلها الأصيل هو الكسر وليس النقص، ولم أجد - فيما بين يدي من كتب - من علماء اللغة من يقول إن أصل الهضم النقص إلا أبا هلال العسكري الذي قال: « الهضم نقصان بعض الحق، والظلم يكون في البعض والكل وفي القرآن ﴿فَلَا يَخَافُ ظُلْمًا وَلَا هَضْمًا﴾ طه ﴿أَيُّ لَا يَمْنَعُ حَقَّهُ وَلَا بَعْضُ حَقِّهِ وَأَصْلُ الْهَضْمِ فِي الْعَرَبِيَّةِ النُّقْصَانُ﴾⁽¹⁾، والسمين الحلبي حيث قال في الهضم: « دقيق متراكب، كأن بعضه يظلم بعضا فيُنْقِصُهُ حَقُّهُ »⁽²⁾. ويلاحظ هنا أن النقص ليس على حقيقته وإنما هو تشبيهه شدة ركوب بعضه على بعض حتى كأنه أنقص منه وفيه تكلف ظاهر، ونقله صاحب "اللباب" من المفسرين عن الضحاك ومقاتل⁽³⁾.

في حين أن أغلب أئمة اللغة والتفسير ينصون على أن أصل الهضم الكسر ومنهم:

الراغب (ت502) حيث قال: « أي داخل بعضه في بعض كأنما شدخ »⁽⁴⁾.

وقال الزمخشري (ت538): « هضم الشيء الرّخو: شدخه وكسره »⁽⁵⁾.

وقال ابن السكيت (ت244): « الهضم مصدر هضمه يهضمه هضما: إذا ظلمه، ويقال: هضم له من

حقه: إذا كسر له منه، وتبعه الأزهري (ت370) ⁽⁶⁾.

وقال ابن فارس (ت395): « الهاء والضاد والميم: أصل صحيح يدل على كسر وضغط وتداخل،

⁽¹⁾ الفروق اللغوية: ص 557.

⁽²⁾ الدر المصون في علم الكتاب المكنون: 109/8.

⁽³⁾ اللباب في علوم الكتاب: 64/15.

⁽⁴⁾ المفردات في غريب القرآن: ص 842.

⁽⁵⁾ أساس البلاغة، جار الله محمود بن عمر الزمخشري، تح: محمد عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1،

1998: مادة "هضم".

⁽⁶⁾ إصلاح المنطق: ص 22، تهذيب اللغة، مادة "هضم".

وهضمت الشيء هضمًا: كسرتة»⁽¹⁾.

وقال ابن منظور (ت711): «وأصل الهضم الكسر»⁽²⁾، وممن قال من المفسرين بأن أصل الهضم

الكسر البغوي (ت516) وابن كثير (ت744) وأبو السعود (ت982) وابن عاشور (ت1393)⁽³⁾.

والظاهر أنه ساغ أن يقال إن من معاني الهضم النقص لأن الشيء إذا تكسرت أجزأه فإن أي جزء منها سيكون أنقص منه عما كان صحيحا، فهو بهذا المعنى قد نقص، كما أن من معاني الهضم التي ذكرها الطبري إلزاق الشيء بالشيء مع ضغط وتداخل، وإذا كان ذلك كذلك فلا شك أن حجمه سيتقلص وفي ذلك معنى النقص أيضا، وفي كلتا الحالتين فإن النقص نتيجة وليس أصلا، أي إنه يفهم بدلالة الالتزام وليس بدلالة المطابقة.

و إذا كان معنى النقص ظاهرا في قوله تعالى ﴿فَلَا يَخَافُ ظُلْمًا وَلَا هَضْمًا﴾ طه ١٣٢، وبه فسرته كثير

من الأئمة فإنه لا يظهر في آية الشعراء، بل الظاهر خلافه تماما وبيان ذلك كالآتي:

-النقص يقتضي التقليل وهو لا يناسب مقام التنويه، ومن أجل ذلك فقد فسره بعض المفسرين

بالنضيد الكثير⁽⁴⁾، وهو مناسب لمعنى التراكب والتداخل الذي قيل به.

-لما ذكر الله قصة صاحب الجنيتين وصفهما بقوله ﴿كَلِمَاتٍ الْجَنَّتَيْنِ ءَاتَتْ أَكْلَهَا وَلَمْ تَظْلِم مِّنْهُ

شَيْئًا﴾ الكهف ٦١ وقد فسر الطبري نفسه الظلم هنا بالنقص⁽⁵⁾، وهذا الموضع الوحيد الذي فسر فيه

(1) مقاييس اللغة، مادة "هضم".

(2) لسان العرب، مادة "هضم".

(3) تفسير البغوي: 124/6، تفسير ابن كثير: 140/6، تفسير أبي السعود: 228/4، التحرير والتنوير: 175/19.

(4) تفسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، عبد الرحمن بن ناصر السعدي، تح: عبد الرحمن بن معلا اللويحق، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 2000: ص 596.

(5) جامع البيان: 258 / 15 .

الظلم بالنقص لأن أصله عند أكثر أهل اللغة وضع الشيء في غير موضعه المختص به؛ إما بزيادة أو بنقصان وإما بعدول عن وقته⁽¹⁾، فكان من تمام ذكر المحاسن نفي النقص لا إثباته.

-فسر الهضم بالليوننة، والليوننة تقتضي التمدد والزيادة.

وإذا كان الطبري ذكر للهضم أربعة معان فإن له في كتب اللغة والتفسير قرابة عشرين معنى كلها محتمل مراد دال على كمال في التمر و حسن، ومن تلك المعاني⁽²⁾:

مشدوخ : وهو الكسر في التمر إذا كان رطباً.

مهشَّم : وهو التفتيت في التمر إذا يبس وصار بسراً. وهذا والذي قبله دال على كمال النضج.

مُنْضَمٌ : من الضم وهو المجموع بعضه إلى بعض، وهو دال على الكثرة.

الرخو واللطيف، ويدلان على الطرواة والليوننة التي ذكرها الطبري.

المرئ : وهو الهنيء، ومنه قوله تعالى ﴿فَكُلُوْهُ هَنِيْئًا مَّرِيْعًا﴾ النساء ٤١.

ناعم : وهو ما يشعر به عند المس.

منهضم : أي سهل الهضم وذلك لخفته.

رطبه بغير نوى: وما كان من دون نوى من أي ثمار فهو الأجود.

طلع نخله أنثى: وطلع الأنثى ألطف من طلع الذكر وأطيب.

دَانٍ من الأرض، قريب التناول: بخلاف العالي الذي لا يخلص إليه إلا بصعوبة.

الرَّخْص: وهو أول ما يخرج مبكراً من التمر ويكون عزيزاً وغالياً.

مذَنَّب: وهو الذي نضج بعضه من قبل الذَّنْب.

الذيذ و الطيب: وهو وصف في الطعم والمذاق.

⁽¹⁾المفردات في غريب القرآن:ص537.

⁽²⁾تهذيب اللغة، مادة "هضم". أساس البلاغة، مادة "هضم"، المفردات في غريب القرآن: ص842، الباب في علوم الكتاب: 64/15، التحرير والتنوير: 175/19.

هاضم يهضم الطعام: أي أنه فوق كونه سهل الهضم في نفسه فهو مسهل لهضم غيره من المآكل.
 نضيد: كثير، وهذا تفسير بدلالة الالتزام، ومعناه بدلالة المطابقة المنظم والمرتب والمنسق، وهذا لا يكون إلا مع الكثرة، لاجتماع حبات التمر مرتبة على عودها، والله أعلم.

وبهذا البيان يظهر أن الأصول اللغوية للكلام التي كان يعتمد عليها الطبري تعطي للفظ معاني كثيرة، بل رأينا من خلال المعاني التي ذكرناها أن هذه اللفظة "هضم" من مفردات القرآن التي تحمل في طياتها معاني شتى، مثل كلمة "المخبئين" و"المقوين" ونحوهما⁽¹⁾.

⁽¹⁾ ينظر ص 232 و 361 من هذه الأطروحة.

20- دلالة لفظ " يحبرون " .

قال الله تعالى ﴿فَهُمْ فِي رَوْضَةٍ يُحْبَرُونَ﴾ الروم ١٥⁽¹⁾

قال الطبري في بداية البحث: « هم في الجنان فيما يحبون ويُسرُّون، ويُلذَّذون بالسماع وطيب العيش

الهنِّي، و"الحبرة" عند العرب: السرور والغبطة، قال العجاج:

فَالْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَعْطَى الْحَبْرَ ... مَوَالِي الْحَقِّ إِنَّ الْمَوْلَى شَكَرَ

ثم ذكر أن أهل التأويل اختلفوا على الأقوال الآتية:

1- يكرمون.

2- ينعمون.

3- يلذذون بالسماع والغناء.

ثم قال: «وكل هذه الألفاظ التي ذكرنا عن ذكرناها عنه تعود إلى معنى ما قلنا».

* التحليل الدلالي للفظ " يُحْبَرُونَ " وعلاقته بالترجيح:

هذه من المسائل التي يذكر رأيها فيها ابتداء ثم يذكر اختلاف المفسرين في المعنى ليقرر بعد ذلك أن اللغة تسع القول بكل تلك الأقوال، وما اختاره هنا هو الأليق لغة و الأصوب تفسيراً، وما ذكره في الحبرة هو أحد معانيها، ويرجع إلى المعنى الأصلي في اللغة وهو الحسن والبهاء والتزيين⁽²⁾، ولأن الحُسْنَ والبهاء يحتمل أن يكون في أشياء عديدة فإنه يمكن أن يراد به كل المعاني الممكنة التي تدخل الفرح والسرور على النفس، ومن أجل ذلك قال الألوسي (ت1270): « وذكر بعضهم أن الظاهر يسرون، ولم

⁽¹⁾ جامع البيان: 471/18 .

⁽²⁾ الصحاح في اللغة، مادة " حبر"، المحكم والمحيط الأعظم، مادة "حبر".

يذكر ما يسرون به إيداناً بكثرة المسار، وما جاء في الخبر فمن باب الاختصار على البعض»⁽¹⁾.

وقال أبو السعود (ت982): « والحبور السرور يقال حبره إذا سره سرورا تهلل له وجهه، وقيل الحبرة

كل نعمة حسنة والتحبير التحسين، واختلفت فيه الأقاويل لاحتماله وجوه جميع المسار»⁽²⁾.

وقال ابن كثير (ت774) بعد أن ذكر بعض الأقوال: « والحبرة أعم من هذا كله»⁽³⁾.

⁽¹⁾ تفسير الألوسي: 28/11.

⁽²⁾ تفسير أبي السعود: 354/4.

⁽³⁾ تفسير ابن كثير: 276/6.

المبحث الثاني: اختيار قول بأصل اللغة وقبول غيره من الأقوال لدخولها في

معناه.

1- دلالة لفظ " قانتين ".

قال الله تعالى ﴿حَفِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ﴾ البقرة ٢٣٨ (1)

ذكر الطبري في معنى القنوت الأقوال الآتية:

1- الطاعة.

2- السكوت.

3- الركود- السكون والثبات - والخشوع أي: خاشعين، خافضي الأجنحة، غير عابثين ولا

لاعبيين.

4 - الدعاء.

ثم قال: « وأولى هذه الأقوال قول من قال: تأويله: "مطيعين"، وذلك أن أصل "القنوت" الطاعة، وقد

تكون بالسكوت، والخشوع، وخفض الجناح، وإطالة القيام، وبالدعاء، و كل ما أطاع العبد به الله».

* التحليل الدلالي للفظ "قَانِتِينَ" وعلاقته بالترجيح:

ذكر الطبري لمعنى القنوت في الآية مجموعة من الأقوال، صدرها بمعنى الطاعة، واختاره دون أن

يرد سائر الأقوال الأخرى بسبب أنه الأصل أولاً، -واستقراء صنيعه يدل على أنه يقصد الأصل في

اللغة - وبسبب أن سائر المعاني الأخرى تتدرج تحته ثانياً.

ولم يوافق الطبري من المفسرين في اختياره هذا إلا السَّعْدِي (ت1376) من المعاصرين حيث قال:

(1) جامع البيان 375/4.

« إن القنوت دوام الطاعة في خضوع وخشوع »⁽¹⁾، والبخاري (ت256) من المحدثين إذ قال في صحيحه: « باب قوموا لله قانتين: أي مطيعين »⁽²⁾، أما ابن العربي (ت543) والقرطبي (ت671) وأبو حيان (ت745) والشوكاني (ت1250) وابن عاشور (ت1393) وغيرهم⁽³⁾ فقد مالوا إلى أن المراد به السكوت معتمدين على ما رواه البخاري في الباب المذكور عن زيد بن أرقم قال: [كنا نتكلم في الصلاة يكلم أحدا أخاه في حاجته حتى نزلت هذه الآية ﴿حَفِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ﴾ البقرة ٢٣٨] فأمرنا بالسكوت⁽⁴⁾.

قال ابن العربي: « وهذا هو الصحيح، لأنه نص ثابت عن النبي ﷺ فلا يلتفت إلى محتمل سواه »، وقال الزمخشري (ت538): « ذاكرين الله في قيامكم »⁽⁵⁾

ووقف ابن كثير (ت774) موقفا وسطا بين الرأيين فقال: « أي خاشعين ذليلين مستكينين بين يديه، وهذا الأمر مستلزم ترك الكلام في الصلاة لمنافاته إياها »⁽⁶⁾، فذكر أن السكوت من مستلزمات معاني القنوت، ولم يذكر منها الطاعة إلا أن يقصد أنها تستلزمها تبعا للطبري كما يفعل في مواضع كثيرة من تفسيره، فإن كان أراد ذلك فهو إلى رأيه أميل منه إلى رأي غيره.

⁽¹⁾ قال هذا في تفسير قوله تعالى ﴿يَمْرِمُ أَفْئَتِي لِرَبِّكَ﴾ آل عمران ١٥٦، أما في الموضوع محل البحث فقال: « فيه الأمر بالقيام والقنوت والنهي عن الكلام والأمر بالخشوع ». تيسير الكريم الرحمن: ص106 و130.

⁽²⁾ فتح الباري: 249/8.

⁽³⁾ أحكام القرآن: 301/1، تفسير القرطبي: 214/3، البحر المحيط: 252/2، التحرير والتنوير: 469/2. قال الشوكاني في قوله ﴿كُلُّ لَّهُ قَانِتُونَ﴾: « والأولى أن القنوت لفظ مشترك بين معان كثيرة »، وقال هنا « والمتعين هاهنا حمل القنوت على السكوت للحديث المذكور » فتح القدير: 151/1 و293.

⁽⁴⁾ حديث رقم 4534، فتح الباري: 249/8.

⁽⁵⁾ الكشف: 468/1.

⁽⁶⁾ تفسير القرآن العظيم: 496/1.

وما ذكره الطبري من أن أصل القنوت في اللغة هو الطاعة يقره عليه أكثر علمائها، فقد قال الجوهري "القنوت: الطاعة. هذا هو الأصل، ومنه قوله تعالى ﴿وَالْقَنَاتِينَ وَالْقَنَاتِ﴾ الأحزاب ﴿١﴾ وهو أحد أقوال ذكرها ابن سيده (ت458) ⁽²⁾، ونقله عنهما الزبيدي (ت1205) موافقا لهما ونسبه إلى كثير من أئمة التفسير ⁽³⁾، ونقله ابن سيده عن الخليل (ت170) ⁽⁴⁾، وجزم ابن فارس (ت395) أنه لا يخرج عن هذا الأصل فقال: «القاف والنون والتاء أصل صحيح يدل على طاعة وخير في دين، لا يعدو هذا الباب، والأصل فيه الطاعة، يقال: قنت يقنت قنوتا، ثم سمي كل استقامة في طريق الدين قنوتا، وقيل لطول القيام في الصلاة قنوت، وسمي السكوت في الصلاة والإقبال عليها قنوت، قال الله تعالى: ﴿وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ﴾» ⁽⁵⁾.

قال ابن سيده: «وقيل معناه القيام، وزعم ثعلب (ت291): أنه الأصل» ⁽⁶⁾، وفيه نظر لأن المعنى يصير: وقوموا لله قانمين، وهو تكرار لا يليق في الكلام العادي فضلا عن القرآن ⁽⁷⁾، إلا أن يقصد أنه أصل الكلمة مطلقا لا معناها في الآية، لأنه إذا كان للمفردة أكثر من أصل حملت الآية على الأصل المناسب ولا ينفي المعنى الآخر عن اللغة وإن لم يناسب مراد الآية.

ومن خلال ما سبق يتبين أن ما ذكره الطبري من أن أصل القنوت هو الطاعة قول لا غبار عليه من جهة اللغة وأهلها يقرونه، لكن هل يُسَلَّمُ له بأنه هو المراد من معنى الآية؛ لاسيما مع ورود نص نبوي

⁽¹⁾الصباح، مادة "قنت".

⁽²⁾المحكم والمحيط الأعظم، مادة "قنت".

⁽³⁾تاج العروس، مادة "قنت".

⁽⁴⁾المخصص: 56/4.

⁽⁵⁾مقاييس اللغة، مادة "قنت".

⁽⁶⁾المحكم والمحيط الأعظم، مادة "قنت".

⁽⁷⁾وينظر أحكام القرآن، ابن العربي: 301/1.

صريح في أن المراد هو السكوت والتزام الطبري نفسه منهاجا يحتم عليه عدم ترك الحديث لأجل لغة أو غيرها ؟

يمكن أن يُعْتَدَر للطبري في القول بأعم مما يقتضيه الحديث بأن الأمر بالسكوت لا يستقيم مع الأمر بالقراءة والدعاء والذكر وهو من الكلام، إلا أن هذا العذر يشكل عليه أن الأمر بالسكوت منصبٌ على ما سوى الكلام العادي، قال الراغب (ت502) « ولم يُعَنَّ به كل السكوت، وإنما عُنيَ به ما قال ﷺ { إن هذه الصلاة لا يصلح فيها شيء من كلام الآدميين إنما هي قرآن وتسبيح }، وعلى هذا قيل: أي الصلاة أفضل؟ فقال: {طول القنوت}، أي الاشتغال بالعبادة ورفض كل ما سواه »⁽¹⁾.

وقد يقال إن هذا الاعتراض غير وارد على الطبري أصلاً، لأننا قلنا إن السكوت من لوازم الطاعة، بل إن السكوت في الصلاة طاعة، وقد قال الطبري: أصل القنوت الطاعة، وقد تكون بالسكوت، والخشوع... .

بقي أن يقال إن لفظ الحديث فيه: « حتى نزلت هذه الآية ﴿ وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ ﴾ البقرة ﴿٢٠٥﴾ فأمرنا بالسكوت » وهي معدودة في أسباب النزول الصريحة التي ترجح معنى على غيره، ولذلك جيء بفاء التعقيب الدالة على أن الأمر بالسكوت جاء بسبب الآية .

والجواب أن المعنى أنهم قيل لهم: قوموا لله، فبين النبي ﷺ بأمره لهم بالسكوت في الصلاة أن السكوت من أبرز مظاهر الطاعة، من باب إطلاق الكل وإرادة الجزء، فالصحابة فهموا أن الأمر بالسكوت يعد من جملة ما أريد منهم لتحقيق القنوت في الصلاة، لا أن معنى القنوت

⁽¹⁾ المفردات في غريب القرآن: ص685، والحديثان رواهما مسلم، برقم 537 و576، شرح النووي على مسلم: 26/5 و35/6.

هو السكوت فقط⁽¹⁾.

مع أن هناك حديثاً مروى عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال { كل حرف في القرآن يذكر فيه القنوت فهو الطاعة }⁽²⁾ ، وهو مؤيد لاختيار الطبري.

وقد ذكر ابن فارس (ت395) أن كل قنوت في القرآن طاعة إلا قوله تعالى ﴿كُلُّ لَّهُ قَنُوتٌ﴾ البقرة ١٢٦ والروم ٣١ ، ففي الموضعين معناه مقرون بالعبودية⁽³⁾.

والإشكال الذي قد يثيره هذا الاستثناء استشعره الطبري في موضع سورة البقرة فقال : « وزعم بعض من قصرت معرفته عن توجيه الكلام وجهته أن قوله ﴿كُلُّ لَّهُ قَنُوتٌ﴾ البقرة ١٢٦ خاصة لأهل الطاعة وليست بعامة »⁽⁴⁾ وفي موضع سورة الروم فقال : « فيقول قائل : وكيف قيل ﴿كُلُّ لَّهُ قَنُوتٌ﴾ وقد علم أن أكثر الإنس والجن له عاصون؟ » وقد ذكر في الموضعين جملة أجوبة، واختار هو ما مفاده أنه من

⁽¹⁾ وقد عد الباحث عبد الحميد السحيباني سبب النزول غير صريح اعتماداً على قول الراوي " حتى نزلت ". ترجيحات الإمام الطبري في تفسيره: 516/2، لكنه غفل عن قوله بعد { فأمرنا بالسكوت } ولا شك أن الأمر هو النبي صلى الله عليه وسلم.

⁽²⁾ قال ابن كثير : « رواه أحمد وابن أبي حاتم عن أبي سعيد، ولكن إسناده ضعيف لا يعتمد عليه، ورفع منكر، وقد يكون من كلام الصحابي أو من دونه، والله أعلم. وكثيراً ما يأتي بهذا الإسناد تفاسير فيها نكارة، فلا يغتر بها، فإن السند ضعيف، والله أعلم. تفسير القرآن العظيم : 277/1، وقال الشيخ أحمد شاكر بعد أن حكى تضعيف الهيتمي له بسبب ابن لهيعة: وابن لهيعة ليس بضعيف. جامع البيان، بتحقيق شاكر : 403/6.

⁽³⁾ ورد لفظ القنوت ومشتقاته في القرآن في اثني عشر موضعاً، الموضعين المذكورين بالإضافة إلى قوله تعالى: ﴿وَالْقَنِينَ وَالْمُنْفِقِينَ﴾ آل عمران ٧١ وقوله ﴿يَمْرِمُ أَقْنِي لِرَبِّكِ﴾ آل عمران ٣٥ وقوله ﴿فَالصَّلَاحُ قَنُوتٌ﴾ النساء ٦١ وقوله ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ حَنِيفًا﴾ النحل ١٢٦ وقوله ﴿وَلَهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلُّ لَّهُ قَنُوتٌ﴾ الروم ٢٦ وقوله ﴿وَمَنْ يَقْنُتْ مِنْكُمُ لِلَّهِ﴾ الأحزاب ٥٦ وقوله ﴿وَالْقَنِينَ وَالْقَنِينَ﴾ الأحزاب ٥٦، وقوله ﴿أَمَّنْ هُوَ قَنُوتٌ﴾ الزمر ١٩، وقوله ﴿مُؤْمِنَتٍ قَنُوتٍ﴾ التحريم ٥، وقوله ﴿وَكَاثٌ مِنَ الْقَنِينَ﴾ التحريم ١٢. والقنوت مفسر فيها جميعاً بالطاعة أو بما يعود إليها من المعاني. ينظر جامع البيان : 272/5 و397، 691/6، 392/14، 483/18 وتفسير ابن كثير 362/6، 372/6.

⁽⁴⁾ والذي زعم ذلك هو الفراء في معاني القرآن : 67/1.

العموم المراد به الخصوص، أي مطيعون له في البعث والخلق والنشور لا يتخلف عنهم من ذلك أحد⁽¹⁾.

وهذا الجواب تؤيده اللغة لأن كلمة "كل" تدل على الشمول والإحاطة⁽²⁾، ومن هنا يتبين أن الاستثناء الذي ذكره ابن فارس في آيتي سورة البقرة والروم استثناء فيه نظر.

وبالنظر إلى هاتاه المفردة القرآنية في مواضعها المختلفة يمكن أن نستشف كيف اعتمد الطبري على المعنى اللغوي دون أن يهمل المعنى الشرعي الوارد في حديث النبي ﷺ، فأعطى سعة لمدلول الآية القرآنية، في حين لم يستفد منها غيره فقصره على معنى ضيق قد يكون مراداً لكنه لا يمكن أن يراد بمفرده، والطبري في كل هذا وفي لمنهجه من عدم تقديم الرأي أو اللغة على النصوص، لأن اختياره يحوي كل المعاني بما فيها السكوت واختيار غيره لا يحوي إلا جزءاً منها، كما أنه يستأنس له بحديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه السابق، وكم كان الإمام البخاري دقيقاً لما قال: «باب وقوموا لله قانتين: أي مطيعين»، مع أنه هو من روى حديث زيد ابن أرقم الذي فيه {فأمرنا بالسكوت}.

وعليه يمكن أن نقول إن مذهب ابن جرير هو الصواب وإن خالفه كثير من أهل التفسير وبعض أهل اللغة، وهذه المسألة تبرز بوضوح الفائدة التي يمكن أن نجنيها من الجمع بين اللغة والنصوص في محاولة فهم معاني الآيات القرآنية الكريمة.

⁽¹⁾ جامع البيان: 464/2 و 485/18، ولم يعتمد في الموضعين على اللغة لتبرير اختياره، وإن كان ذكر في موضع سورة البقرة معاني القنوت في كلام العرب فقال: "ولـ" القنوت" في كلام العرب معان: أحدها الطاعة، والآخر القيام، والثالث الكف عن الكلام والإمساك عنه"، ولم يذكر أن اللغة هي الأصل كما نص في موضع ﴿وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ﴾ البقرة ٣٨، ربما لأن الخلاف فيه كان أقوى فاحتاج إلى تقوية مذهبه أكثر، والله أعلم.

⁽²⁾ قال الراغب: لفظ كل هو لضم أجزاء الشيء. المفردات: ص719.

2- دلالة لفظ "سكينة".

قال الله تعالى ﴿إِنَّ آيَةَ مُلْكِهِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ التَّابُوتُ فِيهِ سَكِينَةٌ﴾ البقرة (١١٦) (1)

ذكر الطبري في دلالة مفردة "سَكِينَةٌ" القنوت الأقوال الآتية:

- 1- ريح هفافة لها وجه كوجه الإنسان. [علي]
- 2- ريح هفافة لها رأس كـرأس الهرة وجناحان. [مجاهد]
- 3 - هي رأس هرة ميتة. [وهب بن منبه]
- 4- طست من ذهب الجنة يغسل به قلوب الأنبياء. [السدي عن ابن عباس]
- 5- روح من الله يتكلم. [وهب بن منبه]
- 6- ما تعرفون من الآيات فتسكنوا إليها. [عطاء]
- 7- الرحمة. [الربيع]
- 8- الوقار. [قتادة]

ثم قال: «الصواب في معنى "السكينة" ، ما قاله عطاء من أنها ما تسكن إليه النفوس من الآيات التي تعرفونها، لأنها في كلام العرب "الفعيلة"، من قول القائل: "سكن فلان إلى كذا"، إذا اطمأن إليه وهدأت عنده نفسه، ومنه قول الشاعر:

لله قَبْرٌ غَالِهَا! مَاذَا يُجِـنُّ؟ لَقَدْ أَجَنَّ سَكِينَةً وَوَقَارًا

وإذا كان معنى "السكينة" ما وصفت، فجائز أن يكون ذلك على ما قاله علي (عليه السلام) على ما روينا عنه، وجائز أن يكون على ما قاله مجاهد وما قاله وهب بن منبه وما قاله السدي (ت139) (2)، لأن كل

ذلك آيات كافيات تسكن إليهن النفوس، وتتلج بهن الصدور.

(1) جامع البيان: 467/4.

(2) أي أنه جوز الأقوال الخمسة الأولى واستثناء الرحمة والوقار.

* التحليل الدلالي للفظ " سَكِينَة " وعلاقته بالترجيح:

ذكر الطبري في تفسير معنى السكينة ثمانية أقوال كاملة، لكنه اختار واحدا منها فقط اعتمادا على اللغة، وهو وإن لم يصوب بقية الأقوال لكنه لم يحكم بخطئها، وإنما جوز أن تكون خمسة منها مقصودة من الكلام لأن المعنى المختار بناء على اللغة يحتملها.

وجل المفسرين يوافقونه في تفسيره هذا؛ لكن دون أن يصرحوا ان عمدتهم في ذلك اللغة كما فعل هو إلا الشوكاني (ت1250)؛ فإنه بعد أن شنع على تلك التفاسير التي قال إن أغلب الظن أن مصدرها اليهود ووصفها بالتناقض الذي ينزه عنه كلام الله تعالى قال ما نصه: «إذا تقرر لك هذا؛ عرفت أن الواجب الرجوع في مثل ذلك إلى معنى السكينة لغة، وهو معروف، ولا حاجة إلى ركوب هذه الأمور المتعسفة المتناقضة»⁽¹⁾.

وقال الراغب (ت502) من قبل: « وما ذكر أنه شيء رأسه كرأس الهر فما أراه قولاً يصح »⁽²⁾.

وبالرجوع إلى أئمة اللغة نجد أن كلمتهم متفقة على أنها من السكون والطمأنينة⁽³⁾ إلا أن بعضهم فسرهما بالوقار⁽⁴⁾ وهو ما فسرهما به قتادة هنا، وإن كان بعض المفسرين نقل عنه أنه فسرهما مثل غيره بالسكون والطمأنينة⁽⁵⁾، ولا يظهر أن في ذلك خلافا؛ لأن الوقار فيه معنى السكينة وكثيرا ما يطلق مقاربا لها، ومن ذلك قول النبي ﷺ في المشي إلى الصلاة {إذا أقيمت الصلاة فامشوا وعليكم السكينة

⁽¹⁾فتح القدير: 306/1.

⁽²⁾المفردات في غريب القرآن: ص417.

⁽³⁾معاني القرآن وإعرابه: 329/1، تهذيب اللغة، مادة "سكن".

⁽⁴⁾معاني القرآن، أبو الحسن الأخفش، تح: هدى قراءة، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1، 1990، 195/1، الدر المصون: 524/2.

⁽⁵⁾قال البغوي: «وقال قتادة والكلبي: السكينة فعيلة من السكون أي طمأنينة من ريكم» معالم التنزيل: 299/1.

والوقار⁽¹⁾، ذلك أن الذي يجمع بينهما واحد، وهو الثبوت والبطء وقلة الحركة، وقد فسر سكون الشيء بأنه ثبوته وهدوءه بعد تحركه كسكون الريح والمطر والغضب، ومنه قوله تعالى ﴿وَلَهُ مَا سَكَنَ فِي اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ﴾ الأنعام (٣١) وقد قال الزجاج (ت311) إن فيها احتجاجا على المشركين للقدرة على إحياء الموتى بعد سكون حركتهم بالموت، لأنهم لم ينكروا أن الله يحرك ما سكن في الليل والنهار⁽²⁾، وقال الله تعالى ﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بِقَدَرٍ فَأَسْكَنَتْهُ فِي الْأَرْضِ﴾ المؤمنون (١٨)، كما أن مادة الوقر تدل على الثقل والرزانة، ومنه الوقار للتؤدة والسكينة⁽³⁾.

قال الراغب (ت502): «الوقر الثقل في الأذن... والوقر الحمل للحمار وللبلغل كالوسق للبعير... والوقير القطيع العظيم من الضأن كأن فيها وقارا لكثرتها وبطء سيرها»⁽⁴⁾، فالوقار هو السير ببطء ورزانة لأن الثقل بطيء في السير ضعيف الحركة.

ومن أظهر ما يدل على هذا المعنى حديث: "لم يفضلكم أبو بكر بكثرة صوم ولا صلاة ولكنه بشيء وقر في القلب" وفي رواية: "لسر وقر في صدره" أي سكن فيه وثبت⁽⁵⁾، فأطلق الوقر على السكون لما بينهما من تشابه في المعنى.

(1) أخرجه البيهقي، حديث رقم 1916 وأصله في الصحيحين. السنن الكبرى، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، تح: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 2003.

(2) تهذيب اللغة، مادة "سكن".

(3) الدر المصون: 578/4.

(4) المفردات في غريب القرآن: ص880.

(5) النهاية في غريب الحديث والأثر: ص213، والحديث أورده الغزالي في الإحياء وقال العراقي فيه: أخرجه الحكيم الترمذي في النوادر من قول بكر بن عبد الله المزني، ولم أجده مرفوعا. إحياء علوم الدين، أبو حامد الغزالي، وبهامشه كتاب المغني عن حمل الأسفار في الأسفار في تخريج ما في الإحياء من الأخبار، زين الدين العراقي، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 2005، 32/1.

وحتى الرحمة التي رويت عن قتادة ليست ببعيدة عن معنى السكينة والوقار، بل هي من لوازمهما غالبا، وإذا كانت السكينة ترد مع الوقار فإنها ترد مع الرحمة أيضا ففي الصحيح [وما اجتمع قوم في بيت من بيوت الله، يتلون كتاب الله، ويتدارسونه بينهم، إلا نزلت عليهم السكينة وغشيتهم الرحمة]{⁽¹⁾، وقد فُسِّرَ قوله تعالى ﴿وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ﴾ التوبة{^(١٠٣)، بأن دعاءه ﷺ رحمة لهم⁽²⁾.

ولعل هذا هو السر الذي جعل الطبري يرجح السكينة ويجوز الأقوال الخمسة الأخرى ويسكت عن القول بالوقار والرحمة، وإنما اختار السكون والطمأنينة لأنهما أول ما يفهم من السكينة في اللغة، والوقار والرحمة من لوازم السكينة ومن نتائجها، تماما كما في مسألة الطاعة والسكوت في قوله تعالى ﴿وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ﴾ البقرة{^(٢٨).

ومسلك الطبري في اختيار تفسير السكينة بأنها الآيات التي تطمئن إليها النفوس موفق جدا، لأنه راعى ما تفرقه اللغة من جهة، وأبقى على الأقوال الأخرى محتملة دون أن يقول إنها مقصود الكلمة من جهة أخرى، كما أن استقراء ورود كلمة السكينة في القرآن الكريم يدعم قول الطبري ويؤكد أنه وردت في خمسة مواضع أخرى من كتاب الله تعالى وهي قوله سبحانه ﴿ثُمَّ أَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَأَنْزَلَ جُنُودًا لَمْ تَرَوْهَا﴾ التوبة{^(٢٦)، وقوله ﴿فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ وَأَيَّدَهُ بِجُنُودٍ لَمْ تَرَوْهَا﴾ التوبة{^(٢٧)، وقوله ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ الفتح{^(٤)، وقوله ﴿فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَبَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا﴾ الفتح{^(١٨) وقوله ﴿فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ﴾ الفتح{^(٢١).

(1) رواه مسلم، باب فضل الاجتماع على تلاوة القرآن وعلى الذكر، حديث رقم 2699، شرح النووي على مسلم، 21/17.

(2) أيسر التفاسير لكلام علي الكبير، أبو بكر جابر الجزائري، مكتبة العلوم والحكم، المدينة، ط5، 2003، 421/2.

كما أن مادة سكن في القرآن ترد بمعنى السكون والطمأنينة كما في قوله تعالى ﴿وَجَعَلَ اللَّيْلَ سَكَنًا﴾^(١) والأنعام^(٢) وقوله تعالى ﴿وَمِنْ ءَايَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا﴾ الروم^(٣) وقوله تعالى ﴿وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ بُيُوتِكُمْ سَكَنًا﴾ الأنعام^(٤).

قال محمد الطاهر بن عاشور (ت1393): «والسكن: بفتح السين ما يسكن إليه، أي يطمأن إليه ويرتاح به. وهو مشتق من السكون بالمعنى المجازي وهو سكون النفس، أي سلامتها من الخوف ونحوه، لأن الخوف يوجب كثرة الحذر واضطراب الرأي، فتكون النفس كأنها غير مستقرة، ولذلك سمي ذلك قلقا لأن القلق كثرة التحرك»^(١).

وقد قيل في قول النبي ﷺ { اللهم أحيني مسكينا وتوفني مسكينا واحشني في زمرة المساكين }^(٢) أنه إنما أرد به التواضع والاختبات وأن لا يكون من الجبارين، وليس يراد بالمسكين هنا الفقير المحتاج وقد استعاض ﷺ عن الفقر^(٣).

وهكذا نجد الرجوع إلى اللغة يحول دون تفسير القرآن بأقوال مختلفة ليس عليها دليل صحيح من النصوص، ولكنه في نفس الوقت يبقي المجال للقول بها مفتوحا؛ طالما أن لغة العرب التي نزل بها كلام الله تعالى تحتلها وتحتمل غيرها، ويكون الطبري هكذا وقف موقفا وسطا بين اختيار أقوال لا دليل عليها، وأقوال حصرت الأمر في مجرد اللغة.

(١) التحرير والتنوير: 23/11.

(٢) أخرجه الحاكم، حديث رقم 7992، المستدرک على الصحيحين: 466/4.

(٣) تاج العروس، مادة "سكن".

3- دلالة لفظ " الحكمة".

قال الله تعالى ﴿وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ البقرة ﴿٢٦٩﴾⁽¹⁾.

قال الطبري: يعني بذلك جل ثناؤه: يؤتي الله الإصابة في القول والفعل من يشاء من عباده...

ثم ذكر في المراد بالحكمة الأقوال الآتية:

1- القرآن والفقه به.

2- الإصابة في القول والفعل.

3 - العلم بالدين.

4- الفهم.

5- الخشية.

6- النبوة.

ثم قال: « وقد بينا فيما مضى معنى " الْحِكْمَة " - وأنها مأخوذة من "الحكم" وفصل القضاء، وأنها

الإصابة -بما دل على صحته»⁽²⁾، وقد قال ثمة: «...وهو عندي مأخوذ من "الحكم" الذي بمعنى

الفصل بين الحق والباطل، بمنزلة "الجلسة والقعدة" من "الجلوس والقعود"، يقال منه: "إن فلانا لحكيم

بين الحكمة"، يعني به: إنه لبين الإصابة في القول والفعل»⁽³⁾.

ثم قال : وإذا كان ذلك معناه، كانت كل الأقوال داخلة فيه، لأن الإصابة في الأمور إنما تكون عن

⁽¹⁾ جامع البيان: 8/5.

⁽²⁾ وهو يشير إلى ما ذكره في تفسيره لقوله تعالى على لسان إبراهيم ﴿وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ البقرة ﴿١٢٩﴾.

⁽³⁾ وقال في قول الله عن نبيه داود ﴿وَعَزَّائِلُ اللَّهِ الْمُلْكُ وَالْحِكْمَةُ وَعَلَّمَهُ مِمَّا يَشَاءُ﴾ البقرة ﴿١٢٩﴾ " والملك: السلطان، والحكمة: النبوة.

فهم بها وعلم ومعرفة، والمصيب عن فهم منه مفهم خاش لله فقيه عالم، والنبوة من أقسامه، لأن الأنبياء مسددون مفهمون، "والنبوة" بعض معاني "الحكمة"، فتأويل الكلام: يؤتي الله إصابة الصواب في القول والفعل من يشاء.

* التحليل الدلالي للفظـة " الْحِكْمَة " وعلاقته بالترجيح:

صنيع الطبري في هذه الكلمة يماثل صنيعة في الآيات السابقة، حيث اختار أجمعها لبقية المعاني، وهو أن الحكمة في اللغة مأخوذة من الفصل في القضاء والإصابة في الأمور، ثم قرر أن كل تلك الأقوال داخلة فيه، وهكذا تمكن من الاحتفاظ بكل تلك الأقوال جميعا.

وهذا الأمر وإن كان محمودا من ابن جرير كما حمد في ما سلف، إلا أنه يعكر عليه أنه لم يرجع بالكلمة إلى أصلها الأول في اللغة كما هي عادته، وإنما أرجعها إلى أحد معانيها الذي ينبني على الأصل.

وبيان ذلك أنه قال إن الحكمة مأخوذة من الحكم، وهذا لا يسلم به بعض أئمة اللغة والتفسير فقد قال ابن عطية (ت542): « الحكمة مصدر من الإحكام وهو الإتقان في عمل أو قول » وتبعه على ذلك أبو حيان (ت745)⁽¹⁾، ولو سلم له بأنها مأخوذة من الحكم فما الذي يجعلنا نحملها على فصل القضاء دون الفهم الذي فسر به الطبري نفسه قوله تعالى ﴿يَلِيحَيِّ خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ وَءَاتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا﴾ مريم ﴿١٢﴾⁽²⁾، وكأنه استشعر هذا الأمر فقال: « وهو عندي مأخوذ من "الحكم" الذي بمعنى الفصل بين الحق والباطل ».

⁽¹⁾المحرر الوجيز: 361/1، البحر المحيط: 334/2.

⁽²⁾جامع البيان: 474/15.

وليس هذا فحسب، فإن أغلب أئمة اللغة والتفسير يرون أن أصل الحكمة إنما هو المنع ومنهم: ابن فارس (ت395) حيث قال: « الحاء والكاف والميم أصل واحد، وهو المنع. وأول ذلك الحكم، وهو المنع من الظلم. وسميت حكمة الدابة لأنها تمنعها. ويقال: حكمت السفينة وأحكمتها، إذا أخذت على يديه. قال جرير (ت110):

أَبْنِي حَنِيفَةً أَحْكِمُوا سُفْهَاءَكُمْ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ أَنْ أَغْضَبَا

والحكمة هذا قياسها، لأنها تمنع من الجهل، وتقول: حكمت فلانا تحكيما منعه عما يريد». (1)
وقال الفراء (ت207) في قوله تعالى: ﴿فَهُمْ يُوزَعُونَ﴾ النمل (٧٧): «وسمعت بعض العرب يقول: لأبعثن عليكم من يزعمكم ويحكمكم من الحكمة التي للدابة» (2).
وقال النحاس (ت338): «أصل الحكمة ما يمتنع به من السفه، فقليل للعلم حكمة لأنه به يمتنع من السفه» (3).

قال ابن عاشور (ت1393): «وهي مشتقة من الحكم-وهو المنع- لأنها تمنع صاحبها من الوقوع في الغلط والضلال... ومنه سميت الحديد التي في اللجام وتجعل في فم الفرس حكمة» (4).

ولاشك أن الأصل اللغوي الأول للكلمة هو الذي ينبغي أن ترد إليه، لأنه وحده الكفيل بإعطائها أكبر قدر من المعاني، وهو ما يحتاجه المفسر من اللغة ليدخل جميع الأقوال الممكنة في تفسير الآية.
ولو طبقنا هذه القاعدة لقلنا إن "المنع" لا يحتمل ما ذكره الطبري من الأقوال فقط بل يتعداه إلى

(1) مقاييس اللغة، مادة "حكم".

(2) معاني القرآن: 4/134.

(3) معاني القرآن، النحاس، تح: محمد علي الصابوني، جامعة أم القرى، مكة، ط1، 1989، 1/298.

(4) التحرير والتنوير: 3/61.

غيره، فالقرآن والفقه به حكمة لأنه يمنع من سخط الله، والإصابة في القول والفعل تمنع من الباطل والظلم، والعلم والفهم يمنعان من الجهل والطيش والسهو، والورع والخشية يمنعان من الوقوع في المعاصي، والنبوة تمنع النبي من غشيان سفاسف الأمور، ولو تتبعنا المعاني الأخرى لوجدنا أصل المنع يسعها جميعا ، فهو الذي ينبغي أن يرد إليه الأمر.

4 - دلالة لفظ " العنت " .

قال الله تعالى ﴿ ذَلِكْ لِمَنْ خَشِيَ الْعَنَتَ مِنْكُمْ ﴾ النساء ﴿٢٥﴾ (1).

ذكر أن لأهل التفسير في العنت الأقوال الآتية:

1- الزنا. [ذكر له قائلين كثرا]

2- العقوبة التي تُعنته، وهي الحدّ.

وقال: « والصواب أن معناه: لمن خاف منكم ضرراً في دينه وبدنه، لأن "العنت" ما ضرَّ الرجل، يقال

منه: "عنت فلان فهو يعنتُ عنّاً"، إذا أتى ما يضرّه في دين أو دنيا، ومنه قوله تعالى: ﴿وَدُّوا مَا عَنِتُّمْ﴾

آل عمران ﴿٣٨﴾ ويقال: "أعنتني فلان"، إذا نالني بمضرة. وقد قيل: "العنت"، الهلاك.

- فالذين وجهوا تأويل ذلك إلى الزنا، قالوا: الزنا ضررٌ في الدين، وهو من العنت .

- والذين وجهوه إلى الإثم، قالوا: الآثام كلها ضرر في الدين، وهي من العنت (2).

- والذين وجهوه إلى العقوبة التي تعنته في بدنه من الحدّ، فإنهم قالوا: الحد مضرة على بدن المحدود

في دنياه، وهو من العنت.

وقد عمّ الله بقوله: ﴿ لِمَنْ خَشِيَ الْعَنَتَ مِنْكُمْ ﴾، جميع معاني العنت، ويجمع جميع ذلك الزنا، لأنه

يوجب العقوبة على صاحبه في الدنيا بما يُعنت بدنه، ويكتسب به إثمًا ومضرة في دينه ودنياه، وقد اتفق

أهل التأويل على أنه معناه، فهو وإن كان في عينه لذة، فإنه بأدائه إلى العنت، منسوبٌ إليه.

(1) جامع البيان: 614/6.

(2) هذا المعنى لم يذكره ضمن الأقوال السابقة.

* التحليل الدلالي للفظـة " أَلْعَنَتَ " وعلاقته بالترجيح:

ذكر الطبري في تفسيره للعنت قولين - الحد والزنا-، ثم اعتمد على اللغة ليصوب قولاً لم يذكره ولا وجهه، وهو الضرر في الدين والبدن ووجه ثلاثة أقوال منها قول لم يذكره ابتداءً وهو الإثم، ثم اعتمد على التعميم الوارد في الآية ليقرر أن واحداً من الأقوال الثلاثة يجمع كل المعاني اللغوية المرادة من كلمة العنت وهو الزنا، لأنه يوجب العقوبة والإثم والمضرة، ولو أنه سار على العموم الذي كان ينتهجه دائماً لما قال بأنها الزنا، ولبقي على أصل الضرر الذي قال به، لكن يظهر أنه حاول الجمع بين المعاني اللغوية وعدم الخروج عن أقوال أئمة التأويل من الصحابة والتابعين، وقد ذكر منهم طائفة كبيرة في صدر المسألة، وإذا كان الزنا جامعاً لكل المعاني التي أوردها الطبري في الآية، -وقد قال به أكثر المفسرين- إلا أن في موقفه نظراً من وجهين:

الوجه الأول: القول بأن معنى العنت في اللغة هو الضرر لا يسلم به على إطلاقه، ذلك أن أغلب أئمة اللغة والتفسير يرون أن أصله مأخوذ من العَظْم المجبور يصيبه شيء فينكسر بعد انجبار، فيصير أشدَّ من الكسر الأول⁽¹⁾، ويقولون إن معناه من التشديد والتضييق، وقال ابن الأنباري (ت328): « أصل العنت التشديد، فإذا قالت العرب: فلان يتعنت فلانا ويعنته؛ فمرادها يشدد عليه ويلزمه ما يصعب عليه أدائه، ثم نقلت إلى معنى الهلاك، والأصل ما وصفنا⁽²⁾».

وقال ابن فارس (ت395): «العين والنون والتاء أصلٌ صحيح يدلُّ على مَشَقَّةٍ وما أشَبَهَ ذلك»⁽³⁾.

(1) ينظر تهذيب اللغة، مادة "عنت"، معاني القرآن للنحاس: 1/178، الباب في علوم الكتاب: 4/47، فتح القدير: 1/521، الهداية إلى بلوغ النهاية في علم معاني القرآن وتفسيره وأحكامه، وجمل من فنون علومه، مكي بن أبي طالب القيسي، تح: الشاهد البوشيخي، جامعة الشارقة، ط1، 2008، 2/1105.

(2) لسان العرب، مادة "عنت".

(3) مقاييس اللغة، مادة "عنت".

وقال ابن الهائم (ت815) : « أصله المشقة والصعوبة من قولهم "أكمة عنوت" إذا كانت صعبة

المسلك»⁽¹⁾ وبهذا قال ابن عطية (ت542) وأبو حيان (ت745) وابن عاشور (ت1393)، وهم من

المفسرين العارفين باللغة العربية.

واللافت للنظر أن الطبري نفسه فسر العنت في قوله تعالى ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَأَعْتَكُمُ﴾ البقرة ﴿٢٣٥﴾

بالمشقة وكذلك فعل في قوله تعالى ﴿عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ﴾ التوبة ﴿١٦٨﴾ وقوله سبحانه ﴿لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي

كَثِيرٍ مِّنَ الْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ﴾ الحجرات ﴿٨﴾⁽²⁾.

الثاني: القول بأن الزنا يجمع كل المعاني؛ إن أريد به معاني الأقوال التي ذكرها الطبري فصحيح،

لكن إن أريد به كل الأقوال التي يحتملها المعنى ففيه نظر، لأنها أكثر مما ذكر، وكلها مراد محتمل،

وقد قال ابن الأثير (ت606) في شرح حديث {الباغون البراء العنت}: «العنت: المشقة والفساد والهلاك

والإثم والغلط والخطأ والزنا، كل ذلك قد جاء وأطلق العنت عليه، والحديث يحتمل كلها»⁽³⁾.

بل إن بعض الأئمة قال إن الزنا هو نتيجة العنت الذي قد يفضي إليه وقد لا يفضي إليه، وليس هو

العنت في حد نفسه. قال أبو حيان (ت745): «والعنت: أصله المشقة، وسمي الزنا عنتاً باسم ما يعقبه

من المشقة في الدنيا والآخرة»، وقال المبرّد (ت285): «أصل العنت أن يحمله العشق والشيق على

الزنا، فيلقى العذاب في الآخرة، والحدّ في الدنيا»⁽⁴⁾.

⁽¹⁾التبيان في تفسير غريب القرآن، ابن الهائم، 61/2.

⁽²⁾جامع البيان: 708/3، 97/12، 354/21.

⁽³⁾النهاية في غريب الحديث والأثر: 306/3.

⁽⁴⁾البحر المحيط: 234/3.

وقال ابن عاشور (ت1393): « والعنت: المشقة، وأريد به هنا مشقة العزبة التي تكون ذريعة إلى

الزنا، فلذلك قال بعضهم: أريد بالعنت الزنا »⁽¹⁾.

وقال ابن عطية (ت542) بعد أن قال إن أصل العنت المشقة وذكر المعاني المختلف فيها: « والآية

تحتمل ذلك كله، وكل ما يعنت عاجلاً وآجلاً »⁽²⁾. أي أنها تحتمل معاني أخرى غير المذكورة.

وقال الرازي (ت606): « أي بلغ الشدة في العزوبة وللمفسرين فيه قولان : أحدهما : أن الشبق

الشديد ربما يحمل على الزنا فيقع في الحد في الدنيا وفي العذاب في الآخرة، أو قد يؤدي بالإنسان إلى

الأمراض الشديدة، وأكثر العلماء على الوجه الأول لأنه هو اللائق ببيان القرآن »⁽³⁾.

والخلاصة أن الزنا أحد معاني العنت وهو مقصود هنا بلا شك، لكن المعاني الأخرى أيضاً محتملة،

ولعل الطبري حاول الجمع بين اللغة وأقوال أهل التأويل التي لا يقبل الخروج عنها إلى غيرها غالباً إلا

بدليل صحيح، فهنا كأنه حافظ على أصله هذا، واعتبر ما تفرقه المعاني اللغوية، ولا يمكن القول

بتخطئته لكن لو أنه بقي على منهجه من ترك الأمور على عموم معانيها لكان أولى.

⁽¹⁾ التحرير والتنوير: 18/5.

⁽²⁾ المحرر الوجيز: 48/2.

⁽³⁾ تفسير الرازي: 47/10.

5 - دلالة لفظ " الطوفان " .

قال الله تعالى ﴿ فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ الطُّوفَانَ ﴾ [الأعراف ١٣٢] ⁽¹⁾.

ذكر الطبري في معنى " الطُّوفَان " الأقوال الآتية:

1- الماء.

2- أمر من الله طاف بهم، [ابن عباس رضي الله عنه] وقرأ ﴿ فَطَافَ عَلَيْهَا طَائِفٌ مِّن رَّبِّكَ وَهُمْ نَائِمُونَ ﴾ [القلم ١٩]

3- الموت.

4- "الطوفان" وهو من السيل المطر الشديد الغزير، ومن الموت المبالغ الذريع السريع.

5- كثرة المطر والريح.

ثم قال: « والصواب من القول في ذلك عندي، ما قاله ابن عباس أنه أمر من الله طاف بهم، وأنه

مصدر من قول القائل: "طاف بهم أمر الله يطوف طوفاناً"، كما يقال: "نقص هذا الشيء ينقص

نقصاناً". وإذا كان ذلك كذلك؛ جاز أن يكون الذي طاف بهم المطر الشديد، وجاز أن يكون الموت

الذريع. ومن الدلالة على أن المطر الشديد قد يسمى "طوفاناً" قول حُسَيْل بن عُرْفُطَةَ:

غَيَّرَ الْجِدَّةَ مِنْ آيَاتِهَا خُرِقَ الرِّيحِ وَطُوفَانُ الْمَطَرِ

وقول الراعي:

تُضْحِي إِذَا الْعَيْسُ أَدْرَكْنَا نَكَائِثَهَا خَرَقَاءَ يَعْتَادُهَا الطُّوفَانُ وَالزُّؤْدُ

وقول أبي النجم:

قَدْ مَدَّ طُوفَانٌ فَبِتَّ مَدَدًا شَهْرًا شَابِيبَ وَشَهْرًا بَرَدًا

⁽¹⁾ جامع البيان: 378/10.

* التحليل الدلالي للفظـة " الطُوفَان " وعلاقته بالترجيح:

ذكر ابن جرير في معنى الطوفان الذي أرسل على قوم موسى خمسة أقوال، وحسم الأمر فيها بالرجوع إلى اللغة فقرر أنه مصدر من الطواف، وبنى عليه تصحيح قول واحد يدل على العموم وهو أنه طائف من الله طاف بهم، ثم نتج عنه تجويز قولين من الأقوال الخمسة وهما المطر الشديد والموت الذريع، وبإنعام النظر يمكن أن يقال إن القولين الآخرين داخلين في العموم أيضاً، وهما المطر والريح، فأما المطر فواضح، وأما الريح فلأن المطر الشديد غالباً ما يكون مصحوباً بريح عاصف، والقول الخامس هو الماء، وهو أعم من المطر لأنه يدخل فيه السيول و الفيضانات.

وهذا الذي اختاره في معنى الطوفان صحيح لغة وتفسيراً، أما اللغة فقد قال ابن فارس: « الطاء والواو والفاء أصل واحد صحيح يدل على دوران الشيء على الشيء، وأن يخفَّ به، ثم يُحمل عليه»⁽¹⁾، وقال ابن منظور (ت711): «وأطاف فلان بالأمر إذا أحاط به، وفي التنزيل العزيز يطاف عليهم بآنية من فضة، وقيل طاف به حام حوله»⁽²⁾.

وقال الزَّجَّاج (ت311): «الطوفان من كل شيء، ما كان كثيراً مطيافاً بالجماعة كلها، كالغرق الذي يشتمل على المدن الكبيرة»⁽³⁾.

وأما تفسيراً فقد قال ابن عطية (ت542): « هو عام في كل شيء يطوف، إلا أن استعمال العرب له أكثر في الماء والمطر الشديد »⁽⁴⁾.

(1)مقاييس اللغة، مادة "طوف".

(2)لسان العرب، مادة "طوف".

(3)معاني القرآن وإعرابه: 164/4.

(4)المحرر الوجيز: 510/2.

فظاهر هذه الأقوال أن الطوفان يطلق على الحوادث التي تطوف بالشيء فتهلكه، غير أن أهل اللغة والتفسير مثلوا له بالمطر الشديد والموت الذريع لأنها أغلب الحوادث التي تحيط بالناس، واشتهر الطوفان بمعنى الماء المتناهي في الكثرة عن الموت - رغم أنه يؤدي إليه غالبا - وصار متعارفا عليه عند الناس لأجل أن الحادثة التي نالت قوم نوح كانت ماء⁽¹⁾.

ولعل هذا هو السر الذي جعل الطبري يستشهد لورود الطوفان بمعنى المطر الشديد بثلاثة شواهد كاملة ولم يذكر لوروده بمعنى الموت الذريع - بلّة المعاني الأخرى - شاهدا واحدا، وكنت أشك أن ذلك منه ميل ضمني لترجيح معنى المطر الشديد على الموت الذريع، لولا أنني وجدته يذكر له على ذلك شاهدا من لغة العرب في موضع آخر من تفسيره ، في قصة قوم نوح ﷺ في قوله تعالى ﴿فَأَخَذَهُمُ الطُّوفَانُ وَهُمْ ظَالِمُونَ﴾ العنكبوت ١٢ حيث قال : «كلّ ماء كثير فهو عند العرب طوفان، سيلا كان أو غيره، وكذلك الموت إذا كان فاشيا كثيرا، فهو أيضا عندهم طوفان؛ ومنه قول الراجز:

أَفَنَاهُمْ طُوفَانُ مَوْتٍ جَارِفٍ»⁽²⁾

والظاهر أن التعبير عن الحوادث المهلكة بالطوفان لأنها تبديد أمما من الناس ولا تترك منهم أحدا، ومن أجل هذا فقد عبر القرآن الكريم بلفظ الإحاطة الذي هو معنى الطوفان عن حصول الحوادث التي لا ترجى معها سلامة، ومن ذلك قوله تعالى على لسان يعقوب ﷺ ﴿قَالَ لَنْ أُرْسِلَهُ مَعَكُمْ حَتَّى تُؤْتُوا مَوْثِقًا مِنَ اللَّهِ لَتَأْتُنَّنِي بِهِ إِلَّا أَنْ يُحَاطَ بِكُمْ﴾ يوسف ٦٦ وقوله سبحانه ﴿وَجَاءَهُمُ الْمَوْجُ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ وَظَنُوا أَنَّهمُ أُحِيطَ بِهِمْ﴾ يونس ٢٢.

⁽¹⁾المفردات في غريب القرآن: ص532.

⁽²⁾جامع البيان: 371/18، والبيت من شواهد أبي عبيدة في مجاز القرآن: 114/2 وعنه أخذ الطبري.

وقد روى الطبري وغيره عن عائشة رضي الله عنها أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: { الطوفان الموت } ولكنه لم يأخذ به والأغلب أنه لم يره صحيحا لأن منهجه الثابت أنه لا يعدو حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى غيره كائنا من كان، والظاهر أن صحته محل شك حتى عند غيره، قال أبو حيان (ت745): ولو صحَّ وجب المصير إليه⁽¹⁾ وقال الثعالبي (ت875): « ولو صح هذا النقل لم يُنقِ مجملا »⁽²⁾.

وخلاصة الأمر أن احتكام الطبري إلى اللغة جعله يختار أشمل المعاني الأمر الذي جعل الأقوال كلها قابلة لأن تكون تفسيرا للآية الكريمة، ومن حذق اللغة لم يكد يغلط أحدا.

⁽¹⁾ البحر المحيط: 372/4.

⁽²⁾ تفسير الثعالبي: 63/2. وضعفه الشيخ أحمد شاكر في تحقيقه على تفسير الطبري: 133/13.

6 - دلالة لفظ " أٰخٰبٰتُوا " .

قال الله تعالى ﴿وَأٰخٰبٰتُوا إِلَىٰ رَبِّهِمْ﴾ هود (١٢).

ذكر الطبري في معنى " أٰخٰبٰتُوا " الدلالات الآتية:

1- وأنابوا إلى ربهم.

2- خافوا.

3- اطمأنوا.

4- خشعوا.

ثم قال: « وهذه الأقوال متقاربة المعاني، وإن اختلفت ألفاظها، لأن الإنابة إلى الله من خوف الله، ومن الخشوع والتواضع لله بالطاعة، والطمأنينة إليه من الخشوع له، غير أن نفس "الإخبات"، عند العرب: الخشوع والتواضع»⁽¹⁾.

* التحليل الدلالي للفظ " أٰخٰبٰتُوا " وعلاقته بالترجيح:

الأقوال التي أوردها الطبري تفسيراً لكلمة الإخبات متقاربة المعاني كما قال، ومصطلح التقارب مميز عنده، فهو يدل على أنها مشتركة في المعنى الكلي، كما يدل على اختصاص كل منها بخاصية معنوية ليست في غيره، و يفهم ذلك من كلمة التقارب التي لا ترقى إلى الاتفاق من كل وجه وهو ما يعبر عنه

⁽¹⁾ جامع البيان: 374/12، ثم قال: « ﴿إِلَىٰ رَبِّهِمْ﴾ معناه: أٰخٰبٰتُوا لربهم، ذلك أن العرب تضع "اللام" موضع "إلى" و"إلى" موضع "اللام" كثيراً، كما قال تعالى: ﴿بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَىٰ لَهَا﴾، بمعنى: أوحى إليها. وقد يجوز أن يكون قيل ذلك كذلك، لأنهم وصفوا بأنهم عمدوا بإخباتهم إلى الله». وقال في قوله تعالى ﴿وَبَشِّرِ الْمُخْبِتِينَ﴾ الحج (٢١): « وبشر يا محمد الخاضعين لله بالطاعة، المذعنين له بالعبودية، المنيبين إليه بالتوبة، وقد بيَّنا معنى الإخبات بشواهد فيما مضى». جامع البيان: 550/16. وقد بين الطبري معنى الإخبات فعلاً، لكنه لم يذكر له أي شاهد.

عند البعض بالترادف الذي له تأثير بالغ في فهم المراد من تفاسير السلف (1).

ولئن كان ما قرره الطبري من تقارب تلك المعاني مسلماً له؛ فإن حصر الأقوال في أربعة لا يسلم له، لأن بعض المفسرين أوصلوا الأقوال في هذه المسألة إلى أكثر من عشرة (2)، والظاهر أن موقفه هذا مبني على أمر آخر قرره وهو أن نفس الإخبات عند العرب الخشوع والتواضع، في حين أن كتب اللغة والتفسير مجمعة على أن أصل الإخبات لغة مأخوذ من شيئين لا ثالث لهما:

الأول: المطمئن من الأرض المنخفض منها (3).

الثاني: المتسع منها الذي لا نبات فيه (4).

وجمع بعضهم الصفتين ومنهم ابن الأعرابي (ت340) الذي قال « الخبت ما اطمأن من الأرض واتسع » (5).

والظاهر أن المعنيين مرادان معا من أصل الكلمة وكلاهما يفيد معنى ليس في الآخر، فالمنخفض من الأرض يمشي فيه المرء بسهولة ويسر وتحصل له طمأنينة، ولا يتردد فيه تردد الماشي في المرتفع منها والصعب، كما أن الانخفاض إذا كان شديداً فإنه لا يكون محموداً، ولذلك كان الاستواء والاتساع مهمين خاصة إذا لم يكن في الأرض من النبات ما يعيق على السير، وقد وصف الله الأرض التي لا

(1) ينظر مثلاً: الفروق اللغوية وأثرها في تفسير القرآن الكريم، محمد بن عبد الرحمن الشايع، مكتبة العبيكان، الرياض، ط1، 1994.

(2) ينظر على سبيل المثال: النكت والعيون: 25/4، زاد المسير: 367/3.

(3) مقاييس اللغة، مادة "خبت"، تفسير القرآن الكريم (التفسير القيم)، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية، تح: مكتب الدراسات والبحوث العربية والإسلامية، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط1، 1990، 323/1، الباب في علوم الكتاب: 88/14، روح المعاني: 147/9، التحرير والتنوير: 260/17.

(4) كتاب العين، مادة "خبت"، لسان العرب، مادة "خبت"، تفسير القرطبي: 21/9.

(5) تهذيب اللغة، مادة "خبت"، وينظر المعجم الوسيط: 214/1.

نبات فيها بالخشوع ووصف عكسها بالاهتزاز فقال ﴿وَمِنْ ءَايَاتِهِ أَنْتَ تَرَى الْأَرْضَ خَاشِعَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَّتْ﴾ فصلت (٣٩)، ولما فرق أبو هلال (ت395) بين الإخبات والخضوع بين أن الأول مدح خالص والثاني قد يكون مدحا وقد يكون ذما وقال: «فالإخبات على ما يوجبه الاشتقاق هو الخضوع المستمر على استواء»⁽¹⁾، وقال الراغب (ت502): «والإخبات ههنا قريب من الهبوط في قوله تعالى ﴿وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ﴾ البقرة (٧٤)»⁽²⁾.

فتأمل هذه المادة يُبين أنها ترجع إلى أصلين كبيرين أطلقا في الاستعمال على التواضع والسكون إلى الله تشبيها للمعقول بالمحسوس⁽³⁾، وقد يستأنس لذلك بأتين النار إذا انطفأت وخمدت بعد لهب يقال إنها قد خبت، ومنه قوله تعالى ﴿كُلَّمَا خَبَتْ زِدْنَاهُمْ سَعِيرًا﴾ الإسراء (٩٧)، وإن كانت التاء فيها للتأنيث لأن الفعل منها "خبا"، أما التاء في المفردة محل البحث فأصلية من الفعل.

وأحسب أن هذه الكلمة تشبه كلمات قرآنية تحوي معاني كثيرة جدا، ولا يمكن أن تعوض بكلمة أخرى مع المحافظة على نفس مدلولاتها⁽⁴⁾.

ومما سبق يتبين أن أصل هذه الكلمة يتيح تفسيرها تفسيرات كثيرة، جماعها يتعلق بصلاح القلب الذي إذا خضع وخاف خشعت الجوارح واستكانت وصار صاحبه من المخبطين، ويستأنس لهذا أن آيتين تحدثتا عن الإخبات في القرآن ربطته بالقلب، فقال تعالى ﴿وَبَشِّرِ الْمُخْبِتِينَ﴾ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ ﴿الحج ٣٤﴾-٣٥ وقال ﴿فَيُؤْمِنُوا بِهِ فَتُخْبِتَ لَهُ قُلُوبُهُمْ﴾ الحج ٥٤ وآية البقرة التي قال الراغب إنها

⁽¹⁾ الفروق اللغوية: 250/1.

⁽²⁾ المفردات في غريب القرآن: ص272.

⁽³⁾ التفسير القيم: 323/1.

⁽⁴⁾ مثل كلمة "هضم" التي سبق الحديث عنها في ص 173، وكلمة "المقويين" التي سيأتي الحديث عنها في ص359.

تشير إلى هذا المعنى فيها ﴿ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِّنْ بَعْدِ ذَلِكَ ... وَإِنَّ مِنْهَا لَمَّا يَلْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ﴾

البقرة ﴿٧٤﴾.

7 - دلالة لفظ "حفدة".

قال الله تعالى ﴿وَجَعَلَ لَكُم مِّنْ أَزْوَاجِكُم بَنِينَ وَحَفَدَةً﴾ النحل ﴿٧٢﴾ (1).

ذكر الطبري في معنى الحفدة الأقوال الآتية:

1- هم أختان الرجل على بناته.

2- هم أعوان الرجل وخدمه.

3- هم ولد الرجل وولد ولده.

4- هم بنو امرأة الرجل من غيره.

ثم قال: «والصواب أن الحافد في كلام العرب هو المتخفّف في الخدمة والعمل. والحفد: خفة العمل

يقال: مرّ البعير يحفد إذا مرّ يسرع، ومنه قولهم: "إليك نسعى ونحفد": أي نسرع إلى العمل بطاعتك.

وإذا كان ذلك معنى الحفدة، وكان أولادنا وأزواجنا الذين يصلحون للخدمة منا ومن غيرنا وأختاننا

الذين هم أزواج بناتنا من أزواجنا وخدمنا من ممالكنا إذا كانوا يحفدوننا، فيستحقون اسم حفدة، ولم يدل

الكتاب ولا السنة ولا العقل على أنه عنى بذلك نوعاً من الحفدة، فكلّ الأقوال التي ذكرنا وجه في

الصحة، وإن كان أولى بالصواب من القول ما اخترنا، لما بيّنا من الدليل».

* التحليل الدلالي للفظ " حَفَدَة " وعلاقته بالترجيح:

أورد ابن جرير في المراد بالحفدة أربعة أقوال (2)، وبين أن أصله عند أهل اللغة من السرعة والخدمة،

(1) جامع البيان: 295/14.

(2) وظاهر ترجيحه أنه أضاف قولاً خامساً وهو أن المراد بالحفدة الأزواج على اعتبار أن المراد «وصير لكم بعض أزواجكم خدماً»، ويشكل عليه أن معنى جعل هنا خلق، لأنه إذا أمكن تصيير الأزواج خدماً فلا يمكن تصييرهن بنيناً.

وهو كما قال⁽¹⁾، وأهل التفسير يوافقونهم على هذا الأصل وإن حصل الخلاف في المعني به في الآية، بين القول إنه مطلق الأعوان وهو قول أغلب علماء اللغة⁽²⁾، والقول إنهم أولاد الأولاد وهو قول أغلب أهل التفسير⁽³⁾، قال الشوكاني (ت1250): « ورجح كثير من العلماء أنهم أولاد الأولاد، لأنه سبحانه امتنّ على عباده بأن جعل لهم من الأزواج بنين وحفدة »⁽⁴⁾.

ثم قرر أن مجموع الأقوال يتحقق فيها وصف الخدمة والسرعة، وبالتالي فكل منها وجه في الصحة، وإن كان الأصل في الحفدة المسرعون في خدمة الرجل المتخفون فيها، وهو يوافق القول بأنهم أعوان الرجل وخدمه مطلقا.

والظاهر أن هذا الذي قال إنه الأصل، وإن كان محتملا لغة فهو أبعد الأقوال احتمالا للصحة تفسيرا، لأنه مبني على دعوى أن قوله "وَحَفْدَةٌ" معطوف على قوله ﴿أَزْوَاجًا﴾، وهي غير ظاهرة، ويزيدها خفاء أن الله امتن بجعل الأزواج من الأنفس، وأظهر ما قيل في معناها أنهم من نفس الجنس والشكل لأنه أدعى للتقارب والتوافق⁽⁵⁾، وإذا تُصَوِّرَ الامتتان من هذه الجهة في الأزواج فلا يتصور في الحفدة، مع أن في الآية قرينة دالة على أن الحفدة أولاد الأولاد؛ لأن قوله: ﴿وَجَعَلَ لَكُم مِّنْ أَزْوَاجِكُم بَنِينَ وَحَفَدَةً﴾ النحل ﴿٥٧﴾، دليل ظاهر على اشتراك البنين والحفدة في كونهم من أزواجهم، وذلك دليل على أنهم كلهم من أولاد أزواجهم.

(1) ينظر: أساس البلاغة وتاج العروس، مادة "حفد".

(2) المحكم والمحيط الأعظم، مادة "حفد"، الصحاح في اللغة، مادة "حفد".

(3) تفسير القرطبي: 144/10، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن: 413/2.

(4) فتح القدير: 214/3.

(5) معاني القرآن للنحاس: 87/4، الكشف: 453/3، تفسير القرآن العظيم: 503/4، التحرير والتنوير: 218/14.

قال ابن العربي (ت543): « فالظاهر عندي من قوله "بَيْنَ" أولاد الرجل من صلبه، ومن قوله "وَحَفْدَةً" أولاد ولده، وليس في قوة اللفظ أكثر من هذا »⁽¹⁾، وقال القرطبي (ت671): « ما قال الأزهري (ت370) من أن الحفدة أولاد الأولاد هو ظاهر القرآن بل نصه؛ ألا ترى أنه قال: ﴿وَجَعَلَ لَكُمْ مِّنْ أَزْوَاجِكُم بَيْنَ وَحَفْدَةٍ﴾ فجعل الحفدة والبنين منهن »⁽²⁾

وقال الرازي (ت606): « فمعنى الحفدة في اللغة الأعوان والخدام، ثم يجب أن يكون المراد من الحفدة في هذه الآية الأعوان الذين حصلوا للرجل من قبل المرأة، لأنه تعالى قال: ﴿وَجَعَلَ لَكُمْ مِّنْ أَزْوَاجِكُم بَيْنَ وَحَفْدَةٍ﴾ النحل^(٦)، فالأعوان الذين لا يكونون من قبل المرأة لا يدخلون تحت هذه الآية »⁽³⁾.

ولا يقال بأن المراد أنهم أولاد الأولاد إلا إذا كان تقدير الآية: وجعل لكم من أزواجكم بنين، ومن البنين حفدة، وقال معناه الحسن (ت110)⁽⁴⁾، وهذا لا يتعين، بل الأظهر أن كلا من البنين والحفدة مجعول من الأزواج، وإذا تقرر هذا فالقول بأنهم الأختان والأصهار وأولاد المرأة من غيره محتمل أيضا، إلا أن الذي يبعده من جهة المعنى أن الخدمة في الأولاد أوضح منها في الأختان والأصهار والريائب، بل إنها لا تتصور منهم إلا بتكلف.

و على هذا يمكن أن يقال بأن الأقرب إلى الصواب أن المراد بهم أولاد الأولاد ثم الخدم من أبناء زوجته من غيره، واحتمال أنهم الأعوان والخدم مطلقا أبعد الأقوال.

⁽¹⁾ أحكام القرآن: 142/3.

⁽²⁾ تفسير القرطبي: 144/10.

⁽³⁾ تفسير الرازي: 245/20.

⁽⁴⁾ تفسير القرطبي: 144/10.

وبهذا التقرير نكون قد أعملنا الدلالة اللغوية لكلمة الحفد وهي السرعة في الخدمة وهي من صفات ابن الابن، لأنه يكثر أن يخدم جده لضعف الجد بسبب الكبر⁽¹⁾ كما لم نلغ دلالة السياق الذي يفهم منه أن الحفدة يكونون من الأزواج.

⁽¹⁾التحرير والتتوير: 218/14.

8 - دلالة لفظ " غَوْل ".

قال الله تعالى ﴿لَا فِيهَا غَوْلٌ وَلَا هُمْ عَنْهَا يُنْزَفُونَ﴾ الصافات ﴿٥٧﴾^(١).

قال الطبري في بداية التفسير: « لا تغتال عقولهم أو تذهب بها كما هو حال خمر الدنيا، والعرب

تقول: ليس فيها غيلة وغائلة وغَوْل بمعنى واحد، وقد يحتمل أن يكون معنيا بقوله ﴿لَا فِيهَا غَوْلٌ﴾:

ليس فيها ما يؤذيهم من مكروه، وذلك أن العرب تقول للرجل يصاب بأمر مكروه، أو يُنالُ بداهية عظيمة: غَالَ فلانا غَوْلًا.

ثم قال: «وقد اختلف أهل التأويل في تأويل ذلك إلى الآتي:

1 - ليس فيها صداع.

2 - ليس فيها أذى فتشكى منه بطونهم.

3 - لا تغول عقولهم.

4 - ليس فيها أذى ولا مكروه.

5 - لا إثم فيها.

ثم قال: «ولكل هذه الأقوال وجه، وذلك أن الغَوْل في كلام العرب: هو ما غال الإنسان فذهب به،

فكل من ناله أمر يكرهه ضربوا له بذلك المثل، فقالوا: غالت فلانا غول، فالذاهب عقله، والمشتكي

بطنه، والمُصدَّعُ رأسه، والذي ناله منه مكروه كلهم قد غالته غُول، فالأولى نفي كل معاني الغَوْل عنه،

وأعم ذلك أن يقال: لا أذى فيها ولا مكروه على شاربها في جسم ولا عقل، ولا غير ذلك».

^(١) جامع البيان: 532/19.

* التحليل الدلالي للفظـة " غَوْلٌ " وعلاقته بالترجيح:

صدّر ابن جرير هذه المسألة بذكر ما يراه صواباً، ثم أورد الأقوال المختلفة فيها وختمها بتأكيد للقول الذي اختاره ابتداءً.

وقد أرجع معنى الغول المنفي عن خمر الآخرة إلى أصلين مذكورين في كتب اللغة، أولها الاغتيال والإذهاب، والثاني الأذى والهلاك، وله معانٍ أخرى ترجع في مجملها إلى الإهلاك⁽¹⁾، مع ملاحظة أن كتب اللغة والتفسير تقرر أن الاغتيال أو الهلاك إنما يكونان في خفاء.

قال الخليل (ت170): «قتل فلان غيلة أي: خدعة، وهو أن يخدعه فيذهب به إلى موضع مستخف فإذا صار إليه قتله»⁽²⁾، وقال ابن فارس (ت395) بعد أن ذكر أن أصل المادة من الختل والأخذ من حيث لا يدري: «والمغول سيف دقيق له قفا؛ وأظنه سمي مغولا لأنه يستتر بقراب حتى لا يدري ما فيه»⁽³⁾.

وقد لاحظ ابن جرير أن اغتيال العقل وإذهابه معنوي، والهلاك الذي يصيب الإنسان حسي، فنفي الأذى والمكروه عن شارب الخمر في الجسم والعقل أخذاً بالتعميم الذي تتيحه اللغة. ومذهب ابن جرير في تقديري موفق إلى حد بعيد وذلك لما يأتي:

- وصف الله خمر الجنة في آية أخرى بقوله ﴿لَا يَصَدَّعُونَ عَنْهَا وَلَا يُنْزِفُونَ﴾ الواقعة^(١٥)، ومعناها لا

(1) قال الواحدي: «يقال للوجع غول لأنه يؤدي إلى الهلاك»، الوسيط في تفسير القرآن المجيد: 525/3.

(2) كتاب العين، مادة "غول"، وينظر الصحاح في اللغة، مادة "غول".

(3) مقاييس اللغة، مادة "غول"، وقال الزبيدي: «والمغول كمنبر: حديدة تجعل في السوط فيكون لها غلافا، وقال أبو عبيد: هو سوط في جوفه سيف، وقال غيره: سمي مغولاً لأن صاحبه يغتال به عدوه، أي يهلكه من حيث لا يحتسبه، وجمعه المغاول» تاج العروس، مادة "غول".

تصدع رءوسهم عن شربها فتسكر كما فسرهما بذلك الطبري نفسه⁽¹⁾، ونفى عنهم الغول هنا وهو أعم من الصداغ، فإن قيل: إذا كان الأمر كذلك؛ صار في الكلام تكرار نفي ذهاب العقل، لأنه منفي بالعموم أولاً ومنفي بالخصوص ثانياً، فالجواب ما ذكره أبو السعود (ت982) وله: «أفرد بالنفي مع اندراجها فيما قبله من نفي الغول لما أنه من معظم مفاصد الخمر كأنه جنس برأسه»⁽²⁾.

- المقام مقام مدح لخمرة الجنة، ولا يبلغ أقصاه إلا بنفي جميع المعاني السيئة التي تتوفر فيما يشابهه في الاسم وهو خمرة الدنيا، ذلك أن أعظم ما يطرب به منها ذهاب العقل، وهو يجعل الإنسان مثل البهيمة، لأنه لم يفضل عنها إلا بالعقل، فضلاً عما فيها من وجع البطن والصداغ والقيء والبؤل مما لا يوجد شيء منه في خمرة الجنة⁽³⁾.

ومن أجل ذلك فالعموم الذي ذهب إليه ابن جرير اعتماداً على اللغة هو الأنسب في المسألة.

(1) جامع البيان: 22/298.

(2) تفسير أبي السعود: 5/534.

(3) تفسير البغوي: 7/40، وقال صاحب اللباب: فالغول اسم لجميع الأذى: 16/302.

9- دلالة لفظ " فاحشة " .

قال الله تعالى ﴿وَلَا يَخْرُجَنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَحِشَةٍ مُبَيَّنَةٍ﴾ الطلاق (1).

ذكر الطبري في معنى "الفاحشة" من الآية الأقوال الآتية:

1- الزنا، والإخراج الذي أباح الله هو الإخراج لإقامة الحد.

2- البذاء على أحمائها.

3- كل معصية لله.

4- نشوزها على زوجها، فيطلقها على النشوز، فيكون لها التحول حينئذ من بيتها.

5- خروجها من بيتها.

وقال: « والصواب أنها المعصية، لأن الفاحشة كلّ أمر قبيح تعدّى فيه حدّه (2)، فالزنى من ذلك،

والسرق (3) والبذاء على الأحماء، وخروجها متحوّلة عن منزلها الذي يلزمها أن تعتدّ فيه منه، فأى ذلك

فعلت وهي في عدتها، فلزوجها إخراجها من بيتها ذلك، لإتيانها بالفاحشة التي ركبها. (4)

* التحليل الدلالي للفظ " فاحشة " وعلاقته بالترجيح:

(1) جامع البيان: 32/23.

(2) يعني في اللغة بلا شك.

(3) قال الطبري في قوله تعالى ﴿قَالُوا فَمَا جَزَاؤُهُ إِنْ كُنْتُمْ كَاذِبِينَ﴾ يوسف (٧٤) : « قال أصحاب يوسف لإخوته: فما ثواب السرق إن كنتم كاذبين ». جامع البيان: 257/13، وقال ابن منظور: « وفي حديث عدي لما خاف على مطبتها السرق {

هو بمعنى السرقة وهو في الأصل مصدر » لسان العرب، مادة "سرق" .

(4) ذكر هذه المسألة في تفسير قوله تعالى ﴿وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِيَذْهَبْنَ بِبَعْضِ مَا آتَيْنَهُنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَحِشَةٍ مُبَيَّنَةٍ﴾ النساء (٩١)، وأورد ثمة رأيين فقط وقال إن الصواب التعميم دون أن يستعمل معنى الفاحشة في اللغة، ثم نقل اختلاف العلماء فيه فقال «قال بعضهم: معناها الزنا، وقال آخرون: معناها النشوز، وأولى ما قيل فيه أنه معني به كل "فاحشة" من بداء باللسان على زوجها، وأذى له، وزناً بفرجها، وذلك أن الله جل ثناؤه عم بقوله ﴿إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَحِشَةٍ مُبَيَّنَةٍ﴾. جامع

البيان: 532/6.

رجح الطبري القول بأن معنى الفاحشة كل معصية لله، وبنى عليه أن كل الأقوال الأخرى محتملة، بل وأدخل حتى ما لم يذكره من الأقوال كالسرقة مثلاً، ومعتد به في هذا الموضع اللغة التي تقرر أن الفاحشة هي كل أمر قبيح تُعَدِّي فيه الحد، والعموم الذي لم يدخله تخصيص في آية سورة الطلاق.

وأغلب المفسرين على القول بأن الفاحشة المبينة هي الزنا، ومع ذلك فقد وافق الطبري على قوله بالعموم بعض المفسرين كالرازي (ت606) وابن كثير (ت774) الذي قال: « والفاحشة المبينة تشمل الزنا كما قاله ابن مسعود وابن عباس... وتشمل ما إذا نشرت المرأة أو بدت على أهل الرجل وأذنتهم في الكلام والفعال »⁽¹⁾.

وإذا تأملنا في اختيار ابن جرير وتعليقه يظهر لنا تباين صريح، ذلك أنه فسر الفاحشة بالمعصية وهي تشمل الصغائر والكبائر مع أنه قال إن الفاحشة هي أمر قبيح تُعَدِّي فيه الحد، فهنا وصفان: قبح وتجاوز للحد، فالفاحشة ليست قبحاً عادياً إنما هو قبح فاق الحدود وهذا يحتم القول بأنها شيء والمعصية شيء آخر، نعم كل فاحشة معصية لا شك فيها، لكن ليس كل معصية فاحشة.

وتخريج كلام الطبري على هذا المعنى متعين، لأن أصل الفحش في اللغة قبح ومجاوزة حد، وهذا الذي نطق به كتبها، فقد قال الأزهري (ت370): وكل شيء جاوز حده وقدره فهو فاحش⁽²⁾، وقال ابن سيده (ت458): « والفاحشة القبيح من القول والفعل »⁽³⁾.

⁽¹⁾ تفسير القرآن العظيم: 166/8، وموافقته للطبري في آية سورة النساء كانت أصرح حيث قال " واختار ابن جرير أنه يعم ذلك كله: الزنا، والعصيان، والنشوز، وبداء اللسان، وغير ذلك، يعني: أن هذا كله يُبيح مضاجرتها حتى تُبرئه من حقها أو بعضه ويفارقها، وهذا جيد، والله أعلم: 211/2.

⁽²⁾ تهذيب اللغة، مادة "فحش".

⁽³⁾ المحكم والمحيط الأعظم، مادة "فحش".

وجمع ابن فارس (ت395) الأمرين فقال: « الفاء والحاء والشين كلمة تدل على قبح في شيء وشناعة، يقولون: كل شيء جاوز قدره فهو فاحش؛ ولا يكون ذلك إلا فيما يتكره»⁽¹⁾.

ولذلك يتعين أن يُخَرَّجَ من الفاحشة ما لم يكن ظاهر القبح متجاوز الحد، قال ابن العربي: «وأما من قال: إنه كل معصية فوهم؛ لأن الغيبة ونحوها من المعاصي لا تبيح الإخراج ولا الخروج»⁽²⁾.

وإذا كانت الفواحش بهذا المعنى فلا شك أن الزنا داخل فيها لأنه من أقبح الفواحش، إلا أنه قد وجد هنا ما يمنع من القول به وهو كالاتي:

-قال الشوكاني (ت1250): « قال الشافعي (ت204) وغيره: هي البذاء في اللسان، والاستطالة بها على من هو ساكن معها في ذلك البيت، ويؤيد هذا ما قال عكرمة (ت104): إن في مصحف أبي : [إلا أن يفحش عليكم] »⁽³⁾.

-قال أبو حيان (ت745) في قوله تعالى ﴿يَنْسَاءَ النَّبِيِّ مَنْ يَأْتِ مِنْكُنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبَيَّنَةٍ﴾ الأحزاب (٣٠): « ولا يتوهم أنها الزنا، لعصمة رسول الله ﷺ من ذلك، ولأنه وصفها بالتبيين والزنا مما يتستر به، وينبغي أن تحمل الفاحشة على عقوق الزوج وفساد عشرته »⁽⁴⁾.

وكثير ممن فسر الفاحشة بالزنا في هذا الموضع فر منها في آية الأحزاب للعلّة التي ذكرها أبو حيان، مع أنها يسوغ أن تُفسَّرَ بها وتُخَرَّجَ على حد قوله تعالى ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾ الزمر (١٥)، وهو ﷺ لا يقر على الصغائر فضلا عن أن يرتكب الكبائر فضلا عن الشرك، ومن أجل

(1)مقاييس اللغة، مادة "فحش"، الصحاح في اللغة، مادة "فحش".

(2)أحكام القرآن لابن العربي: 278/4.

(3)فتح القدير: 288/5، وهي وإن لم تكن قراءة متواترة فإنها تصلح للتفسير والإيضاح كما قال أبو حيان، البحر المحيط: 213/3.

(4)البحر المحيط: 220/7.

هذا فسرهما الطبري بالزنا منسجما مع تفسيرها هنا فقال: « من يزن منكّن الزنا المعروف الذي أوجب الله عليه الحدّ » (1).

-بعض من فسر الفاحشة في آية النساء بالزنا لم يفعل ذلك هنا ومن هؤلاء السعدي (2).

-قال ابن العربي (ت543): « فأما من قال إنه الخروج للزنا فلا وجه له، لأن ذلك الخروج هو خروج القتل والإعدام: وليس ذلك بمستثنى في حلال ولا حرام » (3).

وهذا الموقف يعد موقفا وسطا فلا يقال إن المراد الزنا فقط ولا يقال يراد كل المعاصي من الزنا إلى صغائر الذنوب، لأن معنى الفاحشة في اللغة لا يساعد عليه، و للعلل التي بينا، والله أعلم.

(1) جامع البيان: 90/19.

(2) حيث قال في الأولى « فاحشة مبينة كالزنا والكلام الفاحش وأذيتها لزوجها»، وقال هنا «بأمر قبيح واضح، موجب لإخراجها، بحيث يدخل على أهل البيت الضرر من عدم إخراجها، كالأذى بالأقوال والأفعال الفاحشة» تفسير السعدي: ص172 و869.

(3) أحكام القرآن لابن العربي: 278/4.

المبحث الرابع : ترجيح ما لم يذكر لأن معناه يسع المذكور ويزيد عليه.

1- دلالة لفظ " مستقر ".

قال الله تعالى ﴿وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ﴾ البقرة ﴿٣٦﴾⁽¹⁾

ذكر الطبري في معنى "المستقر" القولين الآتين:

1- قوله ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا﴾ البقرة ﴿٣٦﴾ وقوله ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ قَرَارًا﴾ غافر ﴿٤٠﴾.

2- القرار في القبور.

قال أبو جعفر: « والمستقر في كلام العرب هو موضع الاستقرار، فإذا كان ذلك كذلك، فحيث كان من في الأرض موجودًا حالاً فذلك المكان من الأرض مستقره، والمراد بذلك: أن لهم في الأرض مستقرًا ومنزلاً بآماكنهم ومستقرهم من الجنة والسماء».

* التحليل الدلالي للفظ " مُسْتَقَرٌّ " وعلاقته بالترجيح:

ظاهر كلام الإمام الطبري أنه يميل إلى الجمع بين القولين، ومستنده في ذلك دائما اللغة التي تدل على أن المستقر موضع الاستقرار وهو موجود في الحياة على ظهر الأرض وبعد الممات في بطنها، ثم استنتج أمرا غير مفهوم من الآية ولا بين مستنده فيه، وهو أن مستقر الأرض يقابل مستقر الجنة ومتاع الأرض يقابل متاع الجنة.

وبإنعام النظر في كتب اللغة نجد أن الاستقرار هو الوجود فعلا، لكن ليس على أية حالة، وإنما على حالة خاصة وهي الثبوت والسكون، جاء في لسان العرب: « أهل القرار أي أهل الحضر المستقرين في منازلهم خلاف أهل البدو الذين لا يزالون متنقلين. وأقررت الشيء في مقره ليقرّ، وفلان قارّ ساكن وما

⁽¹⁾ جامع البيان: 575/1.

يتقار في مكانه، وقوله تعالى ﴿وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ﴾ أي قرار وثبوت⁽¹⁾.

وقال الزبيدي (ت1205): « صار الأمر إلى قراره ومستقره، إذا تهاهى وثبت، وفي حديث عثمان {أقروا الأنفس حتى تزهق} أي سكنوا الذبائح حتى تفارقها أرواحها ولا تعجلوا سلخها ولا تقطيعها، وفي حديث البراق: {أنه استصعب ثم أرفض وأقر} أي: سكن وانقاد⁽²⁾.

وقالت امرأة لهارون الرشيد: « أقر الله عينك، فظن جلساؤه أنها تمدحه وفطن أنها تدمه، فلما سألها قالت: لقد قتلت رجالنا وأخذت أموالنا وسلبت نوالنا، فلما سئل عن سر معرفته ذلك قال: لقد قالت لي: أقر الله عينك: أي أسكنها عن الحركة وإذا سكنت العين عن الحركة عميت⁽³⁾، وهذا المعنى اللغوي - أعني الثبوت وعدم الحركة - موجود حال الحياة وحال الممات، فالمرء في الحياة وإن كان متحركاً فلا بد له من مأوى يأوي إليه ويسكن فيه وقد من الله بذلك فقال ﴿وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ بُيُوتِكُمْ سَكَنًا﴾ النحل (٨) ، أما في حال الممات فهو مستقر في قبره الذي سيبعث منه.

وقد قرر الباحث حسين الحربي أن اعتراض الرازي (ت606) على القول الثاني بكلمة "متاع" -ولا تكون إلا في الحياة - اعتراض لا يصح، لأن دفن الميت إكرام له وهو من المتاع، كما أن سياق القصة في سورة الأعراف فيه ﴿قَالَ فِيهَا تَحْيَوْنَ وَفِيهَا تَمُوتُونَ وَمِنْهَا تُخْرَجُونَ﴾ الأعراف (٥٥)، وهو يشير إلى استمرار الأمر إلى البعث، كما فهم من كلام الطبري أن الاستقرار يصل إلى غاية الجنة والسماء؛ ورده بآية الأعراف السابقة أيضاً، وبأن الكلام لآدم وذريته، أما الجنة فهي لخصوص المؤمنين ولا دخل فيها لإبليس ولا الكفرة من قومه، كما أن قوله ﴿إِلَىٰ حِينٍ﴾ يرد قول الطبري أيضاً عنده، لأن الاستقرار

(1) لسان العرب، مادة "قرر".

(2) تاج العروس، مادة "قرر". وانظر النهاية 37/4 ففيها أمثلة حديثية أخرى.

(3) ثمرات الأوراق، تقي الدين أبو بكر بن علي ابن حجة الحموي، مكتبة الجمهورية العربية، القاهرة، 226/2.

في الجنة أبدي لا ينقطع ⁽¹⁾.

وجوابه على اعتراض الرازي (ت606) مخالف لظاهر الآية، لأن المتاع المقصود لا يمتد إلى الدفن وما بعده كما قرر ذلك أغلب المفسرين ⁽²⁾، وأي متاع يشعر به المرء بعد أن يصير جثة هامة؟ وأحسن منه أن يقال: إن الكلام عام مراد به الخصوص في الزمان والخطاب، والمعنى أن المتاع لخصوص الصالحين من ذرية آدم لأن الله عفا عنه وتاب عليه بعد أن أهبطه إلى الأرض، فالمتاع في الحياة للجميع وبعد الممات خاص بالمؤمنين، أما القرار فيشترك فيه الجميع.

كما أن ما فهمه الحربي من كلام الطبري لا يتجه فيما يبدو، فالطبري لم يقل إن المستقر والمتاع يمتدان إلى الجنة والسماء، وإنما قال بأن استقرار الأرض المؤقت يقابله استقرار السماء الدائم، ومتاع الأرض المؤقت يقابله متاع السماء الدائم، هذا مع التسليم بأن الحين محدود، وقد اخترنا موافقة الطبري في أن الحين لا حد له إلا بقرينة عملا بالمعروف من كلام العرب ⁽³⁾.

وخلاصة المسألة أن المستقر يراد به الاستقرار في الأرض في الحياة بالسكن والنوم وغيرهما وبعد الموت في القبور، والمتاع للصالحين في الحياة وبعد الممات في القبور، وللطالحين في الحياة فقط، وعليه فمذهب الطبري صحيح، لكن المعنى المختار أقرب.

⁽¹⁾ترجيحات الإمام ابن جرير في التفسير، الحربي: 512/1، وليس الرازي وحده من اعترض على هذا القول فقد قال الشيخ ابن عاشور: « وليس المراد به الدفن كما فسر به بعض المفسرين، لأن قوله ومتاع يصد عن ذلك، ولأن الشياطين والجن لا يدفنون في الأرض ». التحرير والتنوير: 69/8.

⁽²⁾قال ابن عادل: « قال قوم " المستقر " حالتا الحياة والموت ، وروي أنه القبر، والأول أولى ؛ لأنه -تعالى- قرن به المتاع من الأكل والشرب وغيره ، وذلك لا يليق إلا بحال الحياة ؛ ولأنه خاطبهم بذلك عند الإهباط، وذلك يقتضي الحياة والمتاع ». اللباب في علوم الكتاب: 572/1.

⁽³⁾ينظر ص 145 من هذه الأطروحة.

2- دلالة لفظ "فتح".

قال الله تعالى ﴿ قَالُوا أَتُحَدِّثُونَهُمْ بِمَا فَتَحَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ ﴾ البقرة (٧٦).^(١)

ذكر الطبري في معاني "الفتح" الأقوال الآتية:

- بما أمركم الله به.

- بما أنزل الله عليكم في كتابكم من نعت محمد ﷺ.

- تعبير النبي ﷺ اليهود بما حكم الله عليهم قائلًا لهم: {يا إخوان القردة، ويا إخوان الخنازير}.

- هم ناس من اليهود آمنوا ثم نافقوا، فكانوا يحدثون المؤمنين بما فتح عليهم من العذاب.

- كانوا إذا سئلوا عن الشيء قالوا: أما تعلمون في التوراة كذا وكذا؟ قالوا: بلى! فيقول لهم رؤسائهم:

ما لكم تخبرونهم بالذي أنزل الله عليكم فيحاجوكم به عند ربكم؟

ثم قال: « وأصل "الفتح" في كلام العرب: النصر والقضاء، والحكم. يقال منه: "اللهم افتح بيني وبين

فلان"، أي احكم بيني وبينه، ومنه قول الشاعر:

أَلَا أبلغ بني عَصْمٍ رسولاً... بَأْئِي عَنْ فُتَاخَتِكُمْ غَنِّي .

ويقال للقاضي: "الفتاح" ومنه قول الله عز وجل: ﴿ رَبَّنَا أَفْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ وَأَنْتَ خَيْرُ

الْفَاتِحِينَ ﴾ الأعراف (٨٩)، أي احكم بيننا وبينهم.

^(١) جامع البيان: 146/2.

فإذا كان معنى الفتح ما وصفنا، تبين أن معنى قوله: ﴿بِمَا فَتَحَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ﴾ هو بما حكم به عليكم، وقضاه فيكم؟ ومنه الإيمان بمحمد ﷺ، وبما جاء به في التوراة، ومنه أن جعل منهم القردة والخنازير، وكل ذلك كان لرسول الله ﷺ وللمؤمنين به حجة على المكذبين من اليهود.

فإذ كان كذلك؛ فالأولى بتأويل الآية أن معناه: «أتحدثونهم بما فتح الله عليكم من بعث محمد ﷺ إلى خلقه؟ لأن الله جل ثناؤه إنما قص في أول هذه الآية الخبر عن قولهم لرسول الله ﷺ ولأصحابه: آمنا بما جاء به محمد ﷺ؛ فالذي هو أولى بآخرها أن يكون نظير الخبر عما ابتدئ به أولها».

* التحليل الدلالي للفظ " فَتَحَ " وعلاقته بالترجيح:

ذكر ابن جرير خمسة أقوال رجع في الحكم عليها إلى أصل الكلمة في اللغة، وبين أنه يدور على أحد ثلاثة معان وهي: النصر والقضاء والحكم، غير أنه أتى بالشواهد على معنيين منها وهما القضاء والحكم، تمهيدا لإلغاء معنى النصر لما لم يقل به إلا قلة قليلة من المفسرين، الطبري كثيرا ما لا يقول ببعض التفاسير رغم أنها مقبولة من جهة اللغة؛ إذا لم يكن لها ما يوافقها من أقوال أهل التفسير.

وأغلب المعاجم تذكر للفتح معنى النصر، قال في تاج العروس: «والفتح: النصر، وفي حديث الحديبية: أهو فتح؟ أي نصر. وفي قوله تعالى: ﴿إِنْ تَسْتَفْتِحُوا فَقَدْ جَاءَكُمْ الْفَتْحُ﴾ الأنفال ﴿١٦﴾ أي النصر كالْفَتْاحَةِ بالفتح، وهو النصر»⁽¹⁾. وقال القرطبي (ت671): «والفتح: النصر، ومنه قوله: ﴿يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ البقرة ﴿٨٩﴾»⁽²⁾.

(1) تاج العروس، مادة "فتح".

(2) الجامع لأحكام القرآن: 4/2.

وقد يقال إن النصر ليس من معاني الفتح أصالة وإن احتمل أن يكون من لوازمه؛ ويكون المقصود الحكم بالنصر والقضاء به، ومما يستأنس به في ذلك أنهما - أعني الفتح والنصر - غالبا ما يردان في القرآن معطوف أحدهما على الآخر، ومن ذلك قوله تعالى ﴿إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ﴾ النصر^(١)، وقوله تعالى ﴿إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُبِينًا﴾ الفتح^(٢) ثم قال ﴿وَيَنْصُرَكَ اللَّهُ نَصْرًا عَزِيزًا﴾ الفتح^(٣) وقوله ﴿وَأُخْرَى تُحِبُّونَهَا نَصْرٌ مِّنَ اللَّهِ وَفَتْحٌ قَرِيبٌ﴾ الصف^(٤) ومعلوم أن العطف يقتضي المغايرة، والله لا يعطف بين كلمتين لهما المعنى نفسه، لأن ذلك لا يفيد فائدة جديدة.

فخرج بهذا معنى النصر من أن يكون مرادا بفتح الله في الآية، لاسيما أنه لم يقل به قائل من أهل التفسير إلا ما ذكره صاحب اللباب بقوله: « وقال أبو عبيدة (ت210) والأخفش (ت215): بما من الله عليكم به، وأعطاكم من نصركم على عدوكم »^(١)، ولم أجد هذا القول عن الأخفش في المعاني، وكلام أبي عبيدة ليس فيه ذكر للنصر، إذ قد قال في تفسير الآية: « بما من الله عليكم وأعطاكم دونهم »⁽²⁾.

ويبدو لي أن الطبري قال إن الفتح في الآية القضاء والحكم دون النصر، ليس لأنه من معاني الفتح بمعزل، وإنما لأن السياق لا يساعد عليه، لأنهم قالوا ﴿أَتُحَدِّثُونَهُم بِمَا فَتَحَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ﴾ البقرة^(٣٧)، ومعلوم أن الله تعالى لم ينصر اليهود نصرا يحاجهم المسلمون به، ويؤكد ذلك أن الطبري نفسه قال بعد هذه الآية بقليل في قوله تعالى ﴿وَكَاثِبُونَ قَبُلَ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى

(١) اللباب في علوم الكتاب: 198/2.

(٢) مجاز القرآن: 45/1.

الَّذِينَ كَفَرُوا ﴿البقرة ٨٩﴾ : « ومعنى الاستفتاح الاستتصار، يستتصرون الله به على مشركي العرب من قبل مبعثه » (1).

أما الاستدلال بأن الفتح كثيرا ما يعطف على النصر والعكس وأن ذلك يفيد المغايرة، فجوابه أنهما يتغايران عند الاجتماع، وهذا كثير في الألفاظ، والبحث إنما هو في حال ورود كلمة الفتح مفردة.

و عليه فإنه لم يبق إلا المعنيان الآخريان، وهما الفتح والقضاء، وبإسقاط الطبري لهما على الأقوال الخمسة التي ذكرها وجد أنهما يسعانه ويسعان غيرها مما يمكن دخوله في مسمى الحكم والقضاء، وهو ما أكدته ابن عطية (ت542) بقوله: «والفتح في اللغة ينقسم أقساماً تجمعها بالمعنى التوسعة وإزالة الإبهام، وإلى هذا يرجع الحكم وغيره» (2)، وقال الألويسي (ت1270): « والتعبير عنه بالفتح للإيذان بأنه سر مكتوم وباب مغلق، وفي الآية إشارة إلى أنهم لم يكتفوا بقولهم: "آمنا" بل عللوه بما ذُكر » (3).

وهكذا نجد أن المعاني اللغوية تعطي للآية ثراء في المعاني التفسيرية وتجعلها مقبولة كلها، إلا أن الفرق بين هذه الآية والتي قبلها في المبحث السابق، أن في التي قبلها لم يمل إلى اختيار أحد الأقوال وإنما قال إنها بمعنى واحد، وهنا- مع إقراره بصحة الأقوال جميعها- اختار أن الفتح عليهم هو ما أعلمهم به من بعث محمد ﷺ إلى الخلق، وهذا اختيار أغلب المفسرين، ولم يذكر الفراء قولا غيره (4).

وقد اعتمد الطبري في اختياره هذا على علامة لغوية خارجة عن اللفظة القرآنية وهي سياق الكلام الوارد في بداية الآية، والذي يتحدث عن الإيمان بالنبي ﷺ، وأزيد على ذلك بأن في لحاق الكلام ما يؤكد ذلك الاختيار وهو قوله سبحانه ﴿لِيَحَاجُّوكُمْ بِهِ عِنْدَ رَبِّكُمْ﴾ البقرة (٦)، فقد قال الرازي (ت606):

(1) جامع البيان: 236/2.

(2) المحرر الوجيز: 168/1.

(3) روح المعاني: 300/1.

(4) معاني القرآن للفراء: 50/1.

« فإن المخالف إذا اعترف بصحة التوراة واعترف بشهادة التوراة على نبوة محمد ﷺ فلا حجة أقوى من ذلك»⁽¹⁾، أي إن أقوى ما يمكن أن يحتج به المؤمنون على اليهود عند الله أن يقولوا لهم : لقد أقررتم بما علمتم في كتبكم بنبوة النبي محمد ﷺ، فلماذا لم تؤمنوا به؟ ولا جواب لهم على ذلك، وأي قول من الأقوال الأخرى ليست له مثل هذه القوة في الاحتجاج⁽²⁾.

⁽¹⁾ تفسير الرازي: 562/3.

⁽²⁾ وذكر الطبري في تفسير قوله تعالى ﴿فَعَسَىٰ أَلَّهُ أَنْ يَأْتِيَ بِالْفَتْحِ أَوْ أَمْرٍ مِّنْ عِندِهِ﴾ البقرة ٢٤٦، قولان هما: 1 - القضاء، ورجحه 2 - فتح مكة. ثم قال: «و"الفتح" في كلام العرب، هو القضاء كما قال قتادة، ومنه قول الله تعالى ذكره: ﴿رَبَّنَا أَفْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ﴾ البقرة ٢٨٩، وقد يجوز أن يكون ذلك القضاء الذي وعد الله نبيه محمداً ﷺ هو فتح مكة، لأنه من عظيم قضاء الله، وفصل حكمه بين أهل الإيمان والكفر» جامع البيان: 514/8.

3 - دلالة لفظ " حاضري " .

قال الله تعالى ﴿ذَلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلُهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ البقرة ﴿١٩٦﴾⁽¹⁾.

ذكر الطبري في بيان المقصودين بقوله تعالى ﴿حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ ما يأتي:

1- أهل الحرم خاصة دون غيرهم.

2- الحرم ومن كان منزله دون المواقيت إلى مكة.

3- أهل الحرم، ومن قرب منزله منه.

ثم قال: « وأصح الأقوال أنه من حوله ممن بينه وبينه ما لا تقصر إليه الصلوات، لأن "حاضر الشيء" في كلام العرب، هو الشاهد له بنفسه، و لا يسمى "غائبا" إلا من كان مسافرا عن وطنه، ولا يكون مسافرا إلا بشخصه عن وطنه إلى ما تقصر في مثله الصلاة، فمن لم يكن من المسجد الحرام على ما تقصر إليه الصلاة، فلا يقال: هو من غير حاضريه، إذ كان الغائب عنه هو من وصفنا صفته».

* التحليل الدلالي للفظ " حاضري " وعلاقته بالترجيح:

اختار الطبري أن حاضري المسجد الحرام هم أهل الحرم ممن ليسوا بعيدين عنه مسافة تقصر في مثلها الصلاة، وعمدته في ذلك اللغة لأن "حاضر الشيء" في كلام العرب، هو الشاهد له بنفسه. والملاحظ أن اللغة وإن أفادت أن حاضر الشيء من ليس بعيدا عنه فإنها لا يمكن أن تقيد القرب أو البعد بمسافة قصر الصلاة، لأنه أمر شرعي محض لا علاقة له باللغة.

⁽¹⁾ جامع البيان: 438/3.

ولو أن الطبري اقتصر على المدلول اللغوي كعادته لكان أفضل فيما يبدو، لأن الأقوال في تحديد حاضري المسجد الحرام أكثر مما ذكره بكثير⁽¹⁾، وهي أقوال مختلفة ومتعارضة، ولأن الاعتبار بما تقصر إليه الصلاة لا ينضبط، إذ الأقوال في تحديد مسافته كثيرة جدا وليس بعضها بأولى من بعض، فضلا عن أن المرء قد يكون في مكان لا تقصر فيه الصلاة ويكون بعيدا عن الشيء بعدا لا يصح معه أن يقال إنه شاهد له، لأنها من المشاهدة والحضور، وكلام أهل اللغة يدل على ذلك⁽²⁾.

مع أن علماء اللغة قالوا إن الحاضر يقابله البادي، قال ابن فارس (ت395): «الحاء والضاد والراء إيراد الشيء ووروده ومشاهدته، فالحاضر خلاف البدو⁽³⁾» وليس كل أهل البادية يقصرون الصلاة إلى الحرم».

ومن أجل ما سبق بيانه قال أبو حيان (ت745) بعد أن ذكر الأقوال المختلفة: «والظاهر أن حاضري المسجد الحرام سكان مكة فقط، لأنهم هم الذين يشاهدون المسجد الحرام، وسائر الأقوال لا بد فيها من ارتكاب مجاز فيه بعد، وبعضه أبعد من بعض⁽⁴⁾».

وذكر الرازي (ت606) المذاهب ثم قال: «هذا هو تفصيل مذاهب الناس، ولفظ الآية موافق لمذهب مالك (ت179) رحمه الله»، ولكنه انتصر إلى مذهب إمامه الشافعي (ت204) وقال بقوله، ومذهب مالك -وهو أنهم أهل مكة وما اتصل بها- اختاره الواحدي (ت468) والثعالبي (ت875)⁽⁵⁾ والفراء (ت207)

(1) البحر المحيط: 90/2.

(2) ينظر الصحاح، مادة "شهد".

(3) مقاييس اللغة، مادة "حضر".

(4) البحر المحيط، 90/2.

(5) الوسيط في تفسير القرآن المجيد: 300/1، الجواهر الحسان: 413/1.

من أهل اللغة حيث قال " ذلك لمن كان من الغُرباء من غير أهل مكّة، فأما أهل مكة فليس ذلك عليهم" (1).

ولم يفصل الزمخشري (ت538) في هذه الآية لكنه قال في قوله تعالى ﴿أَيُّنَ مَا تَكُونُوا يَأْتِ بِكُمُ اللَّهُ جَمِيعًا﴾ البقرة ﴿١٢٨﴾ يجمعكم ويجعل صلواتكم كأنها إلى جهة واحدة، وكأنكم تصلون حاضري المسجد الحرام، وظاهره تأييد قول مالك، كما أن قوله تعالى ﴿وَسَأَلُهُمُ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ﴾ الأعراف ﴿١٢٣﴾ من هذا القبيل.

والملاحظ في هذه المسألة أن الطبري زواج بين الدلالة اللغوية والدلالة الشرعية وخرج بقول جامع بينهما، إلا أن القول بأنهم سكان مكة خاصة دون غيرهم تدخل فيه جميع الأقوال الأخرى فهو قدر متفق عليه بين المذاهب بخلاف غيره، فهو الأولى بالاختيار والله أعلم.

(1) معاني القرآن 118/1، ونقل الواحدي عن الفراء قولاً لم أقف عليه في المعاني، فإن يكن قوله في غيره فلعل الطبري أخذه عنه، قال الواحدي: «قال الفراء: وذكر الله حضور الأهل والمراد به حضور المحرم، ولكن الغالب أن يسكن الرجل حيث أهله ساكنون، وكل من كانت داره على مسافة لا يقصر إليها الصلاة فهو من حاضري المسجد الحرام لأنه يقرب من مكة». الوسيط: 300/1.

4- دلالة لفظ " رَفَثٌ " .

قال الله تعالى ﴿فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ﴾ البقرة ﴿١٩٧﴾ (1).

ذكر في معنى الرفث ما يأتي :

1- الإفحاش للمرأة في الكلام، وذلك بأن يقول مثلاً : " إذا حللنا فعلت بك كذا وكذا".

2- الجماع نفسه.

ثم قال: و"الرفث" في كلام العرب: أصله الإفحاش في المنطق على ما قد بينا فيما مضى (2)، ثم تستعمله في الكناية عن الجماع، فإذا كان ذلك كذلك، وكان أهل العلم مختلفين في هذا النهي من الله عن بعض معاني "الرفث" أم عن جميع معانيه؟ وجب أن يكون على جميع معانيه، إذ لم يأت خبر - بخصوص "الرفث" الذي هو بالمنطق عند النساء من سائر معاني "الرفث" - يجب التسليم له.

* التحليل الدلالي للفظ " رَفَثٌ " وعلاقته بالترجيح:

تعرض الطبري للكلام عن الرفث في موضعين اثنين، الأول عند قوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ﴾ البقرة ﴿١٧٧﴾، وفسره هناك بأنه الجماع للسياق ولسبب النزول وأشار إلى أن له معاني أخرى بقوله: « أما الرفث فإنه كناية عن الجماع في هذا الموضع»، وقدم ثمة للمعنى الذي سيذكره هنا فقال: « والرفث في غير هذا الموضع، الإفحاش في المنطق».

أما في هذه الآية فذكر له قولين:

الإفحاش للمرأة بالكلام، والجماع نفسه.

(1) جامع البيان: 469/3.

(2) يشير إلى قوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ﴾ البقرة ﴿١٧٧﴾، جامع البيان 230/3، وسيأتي بيانه.

ثم اعتمد على أصل كلمة الرفث في اللغة وهو الإفحاش في المنطق لبيان معناها، فلم يرتض أن يقال بالقولين فقط، أما القول بأنه الجماع فظاهر، وأما القول بأنه الإفحاش عند المرأة - وهو القول الأول - ففهم من قوله: « إذ لم يأت خبر - بخصوص الرفث الذي هو بالمنطق عند النساء من سائر معاني الرفث - يجب التسليم له»، وعلى هذا فهو يميل إلى أنه الإفحاش في المنطق مطلقاً، أو الإفحاش بالتكلم عن النساء ولو في غيابهن⁽¹⁾.

وقد كان ينبغي أن يكون هذا الكلام من الإمام الطبري صحيحاً، لأنه يجري على سنن اللغة، وأهلها متفقون على أن أصل الرفث هو الفحش بالمنطق⁽²⁾، فضلاً عن أن الحديث عن الجماع ولو في غيبة النساء من أقوى الدواعي على تعاطيه، والحاج مطالب بصيانة لسانه عن كل ما يخالف مقام العبادة والتسك، كما أن الطبري غالباً ما يحتكم إلى الأصل في الاختيار والترجيح - وكذلك فعل هنا - إلا أن اختياره جاء على خلاف مذهب عالم من علماء التأويل واللغة على حد سواء، وهو الصحابي الجليل عبد الله بن عباس رضي الله عنه، وقد روي عنه في ذلك خبر صحيح يجب التسليم به، يتعين من خلاله أن يحمل الرفث المنهي عنه في الحج على خصوص ما كان عند النساء، وهو أنه كان مُحَرَّمًا فأُنشِد بيتاً عن إتيان النساء ف قيل له: « أترفت وأنت محرم؟ » فقال: « إنما الرفث ما روجع به النساء »⁽³⁾، فرأى ابن عباس رضي الله عنه الرفث الذي نهى الله عنه ما خوطبت به المرأة، فأما أن يرفث في كلامه ولا تسمع امرأة رفته فغير داخل في قوله تعالى: ﴿فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ﴾ البقرة ١٩٧⁽⁴⁾.

⁽¹⁾ وقد رأى الباحث حسين بن علي الحري أن الطبري رجح القول الأول وهو حمل الرفث على العموم، وفسر العموم بأنه الإفحاش للمرأة بالقول والفعل، ترجيحات الطبري: 1028/2، والصحيح أن الطبري مال إلى أنه الإفحاش بالمنطق للمرأة أو غيرها في حضورها أو في غيابها.

⁽²⁾ قال ابن فارس: الرء والفاء والثاء أصل واحد، وهو كل كلام يُسْتَحْيَا من إظهاره. مقاييس اللغة، مادة "رفث".

⁽³⁾ أخرجه الحاكم، حديث رقم 3152، وقال صحيح الإسناد ولم يخرجاه، المستدرک: 331/2.

⁽⁴⁾ لسان العرب، مادة "رفث".

وقد يستأنس لرأي الطبري بأن بعض شراح الحديث فسروا به الرفث في قوله ﷺ لمن حج البيت فلم يرفث ولم يفسق رجع كما ولدته أمه { (1).

قال ابن حجر العسقلاني (ت852) في شرحه للحديث : « والرفث الجماع ويطلق على التعريض به وعلى الفحش في القول، وقال الأزهري (ت370) : الرفث اسم جامع لكل ما يريده الرجل من المرأة وكان ابن عمر ﷺ يخصصه بما خوطب به النساء، وقال عياض (ت544): والجمهور على أن المراد به في الآية الجماع، والذي يظهر أن المراد به في الحديث ما هو أعم من ذلك » (2).

وهذا يدل على أنه ليس ابن عباس ﷺ وحده الذي كان يخصص الرفث بما كان عند النساء وإنما ابن عمر ﷺ أيضاً، وهو ما يقوي قول ابن عباس السابق ذكره، لأن ابن عباس ذكره في مقام الجواب عن المعتبر الذي اعترض عليه إنشاد بيت في الجماع وهو محرم، والله أعلم.

(1) رواه البخاري، حديث رقم 1449، فتح الباري: 382/3، ومسلم، حديث رقم 1350، شرح النووي على مسلم: 119/9.

(2) فتح الباري: 382/3، وقال السيوطي: « وهو السخف وفاحش الكلام والجهل، قال النووي: الجهل قريب من الرفث وهو خلاف الحكمة وخلاف الصواب من القول والفعل... ». ينظر: الديباج على صحيح مسلم بن الحجاج، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي تح: أبو اسحق الحويني الأثري، دار ابن عفان للنشر والتوزيع - المملكة العربية السعودية - الخبر، ط1، 1996، 233/3.

5 - دلالة لفظ " ضداً " .

قال الله تعالى ﴿ وَيَكُونُونَ عَلَيْهِمْ ضِدًّا ﴾ مريم (٨٢) (١).

ذكر الطبري في معنى "الضد" من الآية الكريمة الأقوال الآتية:

1- يكونون عليهم عوناً.

2- يكونون عليهم قُرُناء.

3- يكونون عليهم عدوًّا.

4- يكونون عليهم عوناً بلاء.

ثم قال: «والضدّ في كلام العرب هو الخلاف، يقال: فلان يضادّ فلاناً في كذا، إذا كان يخالفه في صنيعه، فيفسد ما أصلحه، ويصلح ما أفسده، وإذا كان ذلك معناه، وكانت آلهة هؤلاء المشركين يتبرعون منهم، وينتفون يومئذ (٢)، صاروا لهم أضداداً، فوصفوا بذلك».

* التحليل الدلالي للفظ " ضِدًّا " وعلاقته بالترجيح:

ذكر الطبري في معنى الضد أربعة أقوال، ثم عمد إلى معناه لغة وبنى عليه - فضلاً عن تبرؤ الآلهة من المشركين والانتفاء منهم- أن الآلهة ستكون مخالفة لهم، فوصفوا بأنهم لهم أضداد أي مخالفون.

ونلاحظ هنا أن الاعتماد على اللغة مكنه من القول بقول غير مذكور تماماً، وهو عنده يجمع كل تلك

(١) جامع البيان: 635/15.

(٢) وهناك من ذهب إلى أن المشركين هم الذين يكفرون بالآلهة مع ما فيه من تشتت الضمائر. ينظر التحرير والتنوير: 164/16 وظاهر القرآن أن كل فريق يتبرأ من الآخر، قال الله تعالى ﴿ ثُمَّ يَوْمَ الْقِيَمَةِ يَكْفُرُ بَعْضُكُم بِبَعْضٍ وَيَلْعَنُ بَعْضُكُم بَعْضًا ﴾ العنكبوت (٥٥).

الأقوال، لأنه لم يردَّ واحدا منها، بل أقرها جميعا بقوله: فوصفوا بذلك، وكتب اللغة تقر بأن أصل معنى الضد هو الخلاف⁽¹⁾، بل ورد عن أبي عمرو بن العلاء (ت154) وثعلب (ت291) أنه من أسماء الأضداد يطلق على الخلاف ويطلق على المثل⁽²⁾.

وهو عين ما فسرت به الكلمة من قبل بعض المفسرين المعتمدين على اللغة، ومنهم ابن عطية (ت542) الذي قال: «يجيئهم منهم خلاف ما أملوه فيؤول بهم ذلك إلى الذل والهوان، ضد ما أملوه من العز»⁽³⁾.

وقال الثعالبي (ت875): «يجدونهم خلاف ما كانوا أملوه في معبوداتهم؛ فيؤول ذلك بهم إلى ذلة»⁽⁴⁾. وإذا أردنا أن نسقط معنى الخلاف على الأقوال الأربعة المذكورة يتبين ما يلي:

- معنى العون يستقيم به المعنى ويتجه التفسير، أي يكونون أعوانا عليهم بعد أن كانوا يؤملون العون منهم، فضلا عن أن الضد يرد بمعنى العون في اللغة، قال أبو السعود (ت982): «وإطلاق الضد على العون لما أن عَوْنَ الرجل يُضادُّ عدوّه وينافيه بإعانتة له عليه»⁽⁵⁾، وقال الرازي (ت606): «والضد العون، يقال من أضدادكم أي من أعوانكم»⁽⁶⁾، وبه قال الفراء (ت207) والنحاس (ت338) وهما من أئمة اللغة⁽⁷⁾، ولاشك أن الذي يكون عوناً على الشخص يعد مخالفاً له يسعى لنقيض ما يسعى إليه.

(1) المحكم، مادة "ضدد"، القاموس المحيط، فصل "الضد"، 295/1.

(2) لسان العرب، مادة "ضدد".

(3) المحرر الوجيز: 31/4.

(4) الجواهر الحسان: 36/4، وينظر: تفسير الرازي: 563/21.

(5) تفسير أبي السعود: 604/3.

(6) تفسير الرازي: 563/21.

(7) معاني القرآن، الفراء: 172/2، معاني القرآن، النحاس: 359/4.

- معنى البلاء متوجه أيضا، فهم كانوا يعبدون تلك الآلهة لتتفعهم يوم الشدة ، فإذا بها تصير عليهم وبالا و خسارا، وأيُّ بلاء أعظم من أن يفقد المرء النصر ممن كان يرجوه منه؟

- معنى العدو يتجه من ناحية السياق، لأنهم ما داموا يضادونهم ويخالفونهم فإنهم لهم أعداء، لكن يشكل عليه أن العدو يتعدى باللام وليس بعلی، ومن ذلك قوله تعالى على لسان إبراهيم ﴿فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِّي﴾ الشعراء (٧٧) وقوله ﴿إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمْ عَدُوٌّ﴾ فاطر (٦)، ولم تذكر مادة العداوة في القرآن -وذلك في أكثر من ثلاثين موضعا^(١) - متعدية ب على، والجواب على هذا الإشكال أن البحث ليس في تعدية كلمة "عدو" حتى تشترط اللام، وإنما في كلمة "ضدا"، فضلا عن أن حرف الجر يختلف باختلاف الفعل، فهو عدو له أي ضد عليه، وربما استعملت "على" في هذا المقام للدلالة على أنهم يضرونهم بالتبرؤ منهم، أما لو قال "لهم ضدا" فلا يفيد ذلك إلا مجرد المخالفة.

- معنى القرين لا يناسب السياق تماما لأن القرين فيه معنى المشابهة والمماثلة والمشاركة في العذاب وهكذا فسره بعضهم، ومعلوم أن المشاركة ليست فيها معنى الخلاف، بل قد يتوهم منها معنى النفع للاشتراك في العذاب، وإن كان توهما مدفوعا بنص القرآن، ثم هو يتعدى بمع أو اللام كقوله تعالى ﴿نُقَيِّضُ لَهُ شَيْطَانًا فَهُوَ لَهُ قَرِينٌ﴾ الزخرف (٣٦)، وليس بعلی كما هنا.

وعليه يمكن القول إن الإمام الطبري استعمل اللغة ليعطي للآية معنى جديدا ظاهر كلامه أنه يسعها كلها، لكن عند التأمل والبحث يظهر أنه يسعها جميعا إلا واحدة فقط، والله أعلم.

^(١)المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم: ص449.

6- دلالة لفظ " يسبحون ".

قال الله تعالى ﴿كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾ (الأنبياء ٣٣) (1).

ذكر الطبري في تفسير معنى الفلك الأقوال الآتية:

- 1- هو كهيئة حديدة الرحى.
- 2- سرعة جري الشمس والقمر والنجوم وغيرها.
- 3- موج مكفوف تجري الشمس والقمر والنجوم فيه.
- 4- القطب الذي تدور به النجوم، واستشهد قائل هذا القول لقوله هذا بقول الراجز (2):

بَاتَتْ تُنَاجِي الْفَلَكَ الدَّوَّارَ حَتَّى الصَّبَاحِ تَعْمَلُ الْأَفْتَارَ

5- السماء.

6- طاحونة كهيئة فلكة المغزل، وهذا مذكور عن الحسن.

ثم قال: والصواب أن الفلك جائز أن يكون كحديدة الرحى وكطاحونة الرحى، وجائز أن يكون موجا مكفوفاً، وأن يكون قطب السماء، وذلك أن الفلك في كلام العرب هو كل شيء دائر وجمعه أفلاك، وإذا كان كل ما دار في كلامها (العرب) سمي فلكا، ولم يكن - في كتاب الله، ولا في خبر عن رسول الله ﷺ، ولا عمن يقطع بقوله العذر - دليل يدل عليه، كان الواجب أن نقول فيه ما قال الله ونسكت عما لا علم لنا به، فتأويل الكلام إذا: والشمس والقمر، كل ذلك في دائر يسبحون.

* التحليل الدلالي للفظ " يَسْبَحُونَ " وعلاقته بالترجيح:

(1) جامع البيان: 264/16.

(2) في هذه الجملة تكرر القول أربع مرات في ست كلمات، وكان الأفضل لو قال: واستشهد له بقول الراجز.

ذكر الطبري لكلمة "فَلَكٌ" خمسة معانٍ مجوزاً أن تكون أربعة منها مرادة معتمداً على ثلاث مقدمات كالآتي:

الأولى: كل تلك الأقوال فيها معنى الاستدارة.

الثانية: معنى الفلك في اللغة هو الاستدارة.

الثالثة: لا يوجد نص صحيح يحدد معناها بدقة، فوجب أن تبقى على العموم الذي تقرره اللغة، قال ابن جزي (ت741): « ومعنى "الفَلَكُ" جسم مستدير، وقال بعض المفسرين إنه من موج وذلك بعيد، والحق أنه لا يُعلم صفته وكيفيته إلا بإخبار صحيح عن الشارع، وذلك غير موجود »⁽¹⁾.

وبناء على هذه المقدمات خلص الطبري إلى نتيجة مفادها أن معنى الآية: كل في دائر يسبحون، وبالتأمل نجد أنه ألغى القول بأن الفلك هو سرعة جري الشمس والقمر والنجوم وقد رواه عن الضحاك (ت106)، وذلك لأنه لا يحوي معنى الاستدارة التي اتفق اللغويون والمفسرون أنها أصل كلمة الفلك وإن اختلفوا في تحديد ماهيتها.

والظاهر أن هذا القول المطروح له محل في الآية، لأنه وإن لم يصح أن يفسر به الفلك فإنه يصلح في تفسير كلمة "يسبحون"، فقد قال الراغب (ت502): « السبح المر السريع في الماء وفي الهواء واستعير لمر النجوم في الفلك نحو ﴿وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾ يس^(٥)، ولجري الفرس نحو ﴿وَالسَّيِّحَاتِ سَبَّحًا﴾ النازعات^(٦)، ولسرعة الذهاب في العمل نحو ﴿إِنَّ لَكَ فِي النَّهَارِ سَبْحًا طَوِيلًا﴾ المزمل^(٧) »⁽²⁾، والفرق بين هذا القول والأقوال الأخرى أنها تفسر المسار الذي تكون فيه تلك المخلوقات من شمس وقمر، في حين أنه يفسر كيفية السير، ومعلوم أن المسار شيء وصفة السير فيه شيء آخر.

⁽¹⁾التسهيل لعلوم التنزيل: 35/2.

⁽²⁾المفردات في غريب القرآن: ص392، وقال الرازي: « فشبّه ذلك السير وتلك الحركة بالسباحة في الماء والمقصود التنبيه على سرعتها وسهولتها وكمال إيصالها » التفسير الكبير: 271/14.

وقد أحسن الطبري أولاً بدمج كل تلك التفسيرات في تفسير لم يُقَلَّ به أصلاً اعتماداً على اللغة، وأحسن ثانياً برد تفسير لا توافقه اللغة وإن صح حمله على معنى كلمة أخرى في الآية وأفاد شيئاً جديداً، وهكذا يؤكد أن التمسك باللغة ملجأ حصين لفهم كلام الله إذا فقدت النصوص الصحيحة والصريحة.

الفصل الثالث:

دور الدلالة اللغوية في ترجح معاني تفسيرية محددة

المبحث الأول: ترجيح قول أو أكثر
اعتمادا على اللغة فقط

المبحث الثاني: ترجيح قول بالاعتماد
على اللغة مضافا إليها غيرها

المبحث الثالث: رد قول وتضعيفها اعتمادا

على دلالة اللغة

المبحث الأول: ترجيح قول أو أكثر اعتماداً على اللغة فقط.

1 - دلالة لفظ "الخلق".

قال الله تعالى ﴿وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلْقٍ﴾ البقرة ﴿١٣٢﴾⁽¹⁾.

ذكر الطبري في دلالة كلمة "خلق" الأقوال الآتية:

1- النصيب.

2- الحجة.

3- الدين.

4- القوام.

ثم قال: «والصواب أنه هنا: النصيب، لأن ذلك معناه في كلام العرب، ومنه قوله ﷺ {لِيُؤْيِدَنَ اللَّهُ هَذَا

الدين بأقوام لا خلق لهم}⁽²⁾، يعني لا نصيب لهم ولا حظ في الإسلام والدين.

ومنه قول أمية بن أبي الصلت:

يَدْعُونَ بِالْوَيْلِ فِيهَا لَا خَلْقَ لَهُمْ
إِلَّا سَرَابِيلُ مِنْ قِطْرِ وَأَغْلَالُ

يعني بذلك: لا نصيب لهم ولا حظ إلا السرابيل والأغلال... والخلق المنفي هو الخير أما الشر فلهم

منه نصيب وافر، بدليل ذمه سبحانه لأفعالهم التي حرمت عليهم الخير في الآخرة وأوجب عليهم الشر.

*التحليل الدلالي للفظ "الخلق" وعلاقته بالترجيح:

⁽¹⁾جامع البيان: 365/2.

⁽²⁾هكذا روى الطبري هذا الحديث بدون إسناد وقد رواه أحمد في المسند عن أبي بكرة رضي الله عنه، بلفظ [إن الله سيؤيد هذا الدين بأقوام لا خلق لهم]، وقال محققوه: إسناده صحيح لغيره. مسند الإمام أحمد بن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني، تح: شعيب الأرناؤوط وآخرين، مؤسسة الرسالة، ط1، 2001، 105/34.

اختيار الطبري تفسير الخلاق بالنصيب هو اختيار عامة المفسرين وأهل الغريب واللغة، وتقبيده ذلك في هذا الموضع بقوله "هنا" دليل على أن له معاني أخرى في مواضع أخرى، ويشبه أن يكون أصل الكلمة من الخلق ومعناه التقدير، لأنه قد قدر لكل أحد نصيبه، كما قيل له: نصيب، لأنه نصب أي ثبت⁽¹⁾، وقد يراد النصيب من الخير على وجه الاستحقاق، لأنه لما استحقه فكأنه خلق له أو لأن صاحبه خليق بنيله وجدير به⁽²⁾.

وظاهر صنيع الطبري يدل على أن الخلاق بمعنى النصيب مطلقا في الخير والشر، وإنما فهم أن المنفي هو النصيب من الخير من دلالة السياق لا من دلالة اللفظ، وهذا المذهب مروى عن ثعلب (ت291) وابن الأعرابي (ت340)⁽³⁾ وهو ظاهر كلام الجوهري (ت393) وابن فارس (ت395)⁽⁴⁾ وبه قال ابن الأثير (ت606) من شراح الحديث⁽⁵⁾، غير أن طائفة كبيرة من أهل اللغة والتفسير ذهبت إلى تخصيص الخلاق بالنصيب من الخير والصلاح⁽⁶⁾.

ويؤيد مذهب الطبري أن من فسر الخلاق في قوله تعالى ﴿فَأَسْتَمْتَعُوا بِخَلْقِهِمْ فَأَسْتَمْتَعْتُمْ بِخَلْقِكُمْ كَمَا أَسْتَمْتَعَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ بِخَلْقِهِمْ﴾ التوبة ﴿٦٩﴾ بالنصيب؛ لم يقل إنه النصيب من الخير، فقد قال النحاس (ت338): « قال قتادة (ت117): أي بدينهم والمعنى عند أهل اللغة فاستمتعوا بنصيبهم من الدنيا »⁽⁷⁾ وورد

(1) مقاييس اللغة، مادة "خلق"، تفسير الرازي: 98/16، تفسير أبي السعود: 574/2، أضواء البيان: 186/4.

(2) الكليات، أيوب بن موسى الكفوي، تح: عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1998، ص675.

(3) تهذيب اللغة، مادة "خلق".

(4) مقاييس اللغة، مادة "خلق"، الصحاح في اللغة، مادة "خل".

(5) النهاية في غريب الأثر: 144/2.

(6) مجاز القرآن: 48/1، معاني القرآن وإعرابه: 186/1، جمهرة اللغة، مادة "خلق ن"، المحكم والمحيط الأعظم، مادة "خلق"، تفسير الرازي: 98/16.

(7) معاني القرآن - النحاس: 232/3.

مثله عن السدي (ت139)⁽¹⁾، إلا أن يوجه إلى أن المعنى استمتعوا بنصيبهم من خيرات الدنيا كما قال الماوردي (ت450)⁽²⁾، وهو غير ظاهر.

والذي يظهر لي أن الخلاق النصيب مطلقا لكن أغلب إطلاقاته على النصيب من الخير ولا يستعمل في الشر إلا قليلا، ويؤكد ذلك أن القرطبي (ت671) قال: والخلاق النصيب، قاله مجاهد (ت102)، قال الرّجّاج (ت370): «وكذلك هو عند أهل اللغة، إلا أنه لا يكاد يستعمل إلا للنصيب من الخير»⁽³⁾.

إذا تقرر ذلك فظاهر أن من قال بأنه الحجة أو القوام لا تساعده اللغة، إلا أن القول بأنه الدين يمكن أن يكون مقبولا لأنه قول الحسن البصري (ت110) من جهة، ولأن اللغة تؤيده من جهة ثانية، ولأن له تعلقا بالنصيب من جهة ثالثة، ذلك أن من كان له دين فسينال نصيبا من الخير لا محالة، أما الحديث الذي أورده الطبري شاهدا في المسألة فلا يظهر كل الظهور، لأن الشراح فسروا الخلاق فيه بالأوصاف الحميدة⁽⁴⁾، وهو إلى الدين أقرب، ويؤيده أنه لم يقل لا خلاق لهم في الآخرة كما في الآية محل البحث. أما الشاهد الشعري فقد قال فيه الرازي (ت606)⁽⁵⁾: «وقال آخرون: الخلاق الخلاص ومنه قول أمية بن أبي الصلت:

يَدْعُونَ بِالْوَيْلِ فِيهَا لَا خَلَقَ لَهُمْ
إِلَّا سَرَائِلُ مِنْ قِطْرِ وَأَغْلَالُ

⁽¹⁾ الدر المنثور: 432/7.

⁽²⁾ النكت والعيون: 380/2.

⁽³⁾ تفسير القرطبي: 56/2، ولم أعثر له على هذا الكلام في كتابه المعاني فلعله قاله في موضع آخر.

⁽⁴⁾ التيسير بشرح الجامع الصغير، زين الدين عبد الرؤوف المناوي، مكتبة الإمام الشافعي - الرياض، ط3، 1988، 266/1.

⁽⁵⁾ تفسير الرازي: 633/3.

وهذا المعنى-أعني الخلاص- لم أجده لأحد من أئمة اللغة والتفسير فيما وقفت عليه، كما أنه يُضَعَّفُ الاستثناء الوارد فيه لأنه ليس من جنس المستثنى منه، كما أن شراح ديوان أمية بن أبي الصلت قالوا إن المراد بالخلق النصيب⁽¹⁾.

ويمكن أن يستأنس لترجيح الطبري في دلالة "الخلق" أنها النصيب بآية من القرآن هي قوله تعالى ﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الْآخِرَةِ نَزِدْ لَهُ فِي حَرْثِهِ وَمَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ نَصِيبٍ﴾ الشورى ٢٠١.

وهكذا يمكن أن يقال إن الطبري اعتمد على اللغة ليقرر أن الخلق هو النصيب مطلقاً وأن السياق حدده بالنصيب من الخير، مع أن اللغة نفسها تجعل القول بأن المراد به الدين قريباً من الصواب.

⁽¹⁾ شرح ديوان أمية بن أبي الصلت: سيف الدين الكاتب، أحمد عصام الكاتب، دار مكتبة الحياة، بيروت، ص 60 .

2- دلالة لفظ " العفو " .

قال الله تعالى ﴿ وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوُ ﴾ البقرة ﴿٢١٩﴾ (1).

ذكر الإمام ابن جرير في دلالة كلمة " الْعَفْوُ " الأقوال الآتية:

1- الفضل.

2- ما كان عفواً لا يبين على من أنفقه أو تصدق به.

3- الوسط من النفقة، ما لم يكن إسرافاً ولا إقتاراً.

4- ما أتوك به من شيء قليلاً أو كثيراً.

5- ما طاب من أموالكم.

6- الصدقة المفروضة.

ثم قال: «والأولى بالصواب أن "العفو": الفضل من مال الرجل عن نفسه وأهله، إذ كان "العفو" في

كلام العرب في المال وفي كل شيء: هو الزيادة والكثرة - ومن ذلك قوله جل ثناؤه: " حتى عَفَوَا " بمعنى:

زادوا على ما كانوا عليه من العدد وكثروا، ومنه قول الشاعر:

وَلَكِنَّا نُعِضُّ السَّيْفَ مِنْهَا بِأَسْوَقِ عَافِيَاتِ الشَّحْمِ كَوْمِ (2)

يعني به: كثيرات الشحوم. ومن ذلك قيل للرجل: "خذ ما عفا لك من فلان"، يراد به ما فضل فصفا لك

عن جُهدِه بما لم يَجْهده.

(1) جامع البيان: 686/3.

(2) قال الشيخ شاکر: « في المطبوعة يعض السيف منا وهو خطأ، والصواب ما في الموضع الآخر والديوان » جامع البيان

وقال في قوله تعالى - ﴿ثُمَّ بَدَّلْنَا مَكَانَ السَّيِّئَةِ الْحَسَنَةَ حَتَّىٰ عَفَوْا﴾ الأعراف ﴿٩٥﴾⁽¹⁾.

أي كثروا وكثرت أموالهم، وكل شيء كثر، فإنه يقال فيه: "قد عفا"، وفسره قتادة (ت117) بـ "سروا" وهو تأويل لا وجه له في كلام العرب، لأنه لا يعرف "العفو" بمعنى السرور في شيء من كلامها، إلا أن يكون أراد: حتى سُرُّوا بكثرتهم وكثرة أموالهم، فيكون ذلك وجهًا، وإن بُعد.

* التحليل الدلالي للفظ "الْعَفْو" وعلاقته بالترجيح:

تفسير العفو في هذه الآية بالفضل الزائد عن قدر الحاجة يكاد يكون مجمعا عليه من قبل أئمة اللغة والتفسير على حد سواء، غاية ما هنالك أن بعضهم ذكر له تفسيرات أخرى فوق التي ذكرت ومنها⁽²⁾:

- اليسير من كل شيء وهو مروي عن طاووس (ت106).
- الحاصل بلا كلفة ولا جهد وهو مروي عن الحسن (ت110).
- المعطى بغير مسألة.
- خيار المال وأجوده وهو مروي عن الربيع بن أنس (ت139) وغيره.

وأصل العفو هو الترك، وكل المعاني داخلة فيه، فالعفو عن الذنب ترك للعقوبة عليه، وعفا البعير إذا ترك الركوب عليه، والعفو المكان الذي ترك فلم يوطأ، وحتى عفا بمعنى مُحِيٍّ ودرس من هذا الباب؛ لأنه شيء يُتْرَكُ فلا يُتَعَهَّدُ⁽³⁾، والتفسيران الأولان لا يخالفان تفسير الطبري المختار بل هما من لوازمه، لأن الفاضل عن حاجة الإنسان يسهل عليه إخراجها، ولا يجد فيه كلفة ولا مشقة، ويؤيد ذلك أن التسهيل والتيسير أصل في العفو عند كثير من علماء اللغة، قال النحاس (ت338) بعد أن ذكر الأقوال: «وهذه

⁽¹⁾المصدر نفسه: 330/10.

⁽²⁾المحرر الوجيز: 295/1، تفسير ابن كثير، 434/1، أساس البلاغة: مادة "عفو"، الصحاح: مادة "عفا".

⁽³⁾مقاييس اللغة: مادة "عفو".

الأقوال ترجع إلى شيء واحد، لأن العفو في اللغة ما سهل⁽¹⁾، وقد فسر كثيرون قوله تعالى ﴿خُذِ الْعَفْوَ﴾ أي الميسور السهل من أخلاق الناس⁽²⁾.

أما القول بأن الفضل هو خيار المال وأجوده أو أطيبه كما في بعض أقوال الطبري فلا يظهر له تعلق بالقول المختار وإن روي عن كثير من اللغويين والمفسرين، وأبعد منه في المعنى القول بأن الفضل هو الإعطاء بغير مسألة.

غير أن قول الطبري إن العفو هو الفاضل الزائد عن قدر الحاجة لا يستلزم منه أن يكون كثيرا، ولذلك عدّه قوله تعالى ﴿حَتَّىٰ عَفْوًا﴾ من هذا الباب فيه نظر، إذ قد يكون الفاضل عن الحاجة قليلا، إلا أن يراد الكثرة باعتبار المجموع من جهة أنه غطى حاجة صاحبه وأعطى منه غيره، فيكون له وجه حينئذ وإن كان بعيدا، لأن العفو يتعلق بالباقي من المال لا بالمال كله، كما أن القول بأنه اليسير أيضا لا يتعين، لأنه قد يكون كثيرا إلا إن قُصِدَ السهولة على النفس في الإخراج فيكون له وجه وإن كان بعيدا أيضا، لأن الفاضل إن كان كثيرا فقد يصعب على النفس إخراجها وإن كان زائدا عن الحاجة.

ومن الشواهد على أن العفو هو الباقي من الشيء قليلا كان أو كثيرا ما ذكره الزمخشري (ت538) بقوله: «وتقول أطعمونا من عوافيكم، جمع عافي القدر وهو بقية المرق فيها، قال الكميّ:

فَلَا تَسْأَلْنِي وَاسْأَلِي مَا خَلِيقَتِي إِذَا رَدَّ عَافِي الْقَدْرِ مَنْ يَسْتَعِيرُهَا»⁽³⁾

وكان يمكن أن يحتكم إلى اللغة لتكون الفاصل في المسألة، لولا أن في معنى الكلمة نصوصا عن النبي ﷺ تفسر النفقة بأنها الفضل الزائد عن الحاجة، وهي نصوص يفترض أن لا تُبقي لقائل مقالا،

(1) معاني القرآن: 175/1.

(2) اللباب في علوم الكتاب: 40/4.

(3) أساس البلاغة: مادة "عفو".

ومن عادة الطبري أن لا يعدو عنها إلى غيرها، لكنه لم يفعل ذلك هنا، ومن تلك النصوص ما رواه مسلم في صحيحه عن جابر رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لرجل: {ابدأ بنفسك فتصدق عليها، فإن فضل شيء فلأهلك، فإن فضل شيء عن أهلك فلذي قرابتك، فإن فضل عن ذي قرابتك شيء فهكذا وهكذا} ⁽¹⁾، وفيه أيضاً: {ابن آدم، إنك إن تبذل الفضل خير لك، وإن تمسكه شر لك، ولا تلام على كفّاف} ⁽²⁾.

فاللغة تؤيد قول الطبري في كون العفو من المال هو الزائد عن قدر الحاجة ، لكنها لا تؤيد كونه كثيراً، إذ قد يكون كذلك وقد لا يكون.

⁽¹⁾ حديث رقم 997، شرح النووي على مسلم: 82/7.

⁽²⁾ حديث رقم 1036، المرجع نفسه: 127/7.

3- دلالة لفظ "مقيتا"

قال الله تعالى ﴿وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُّقِيتًا﴾ النساء (٨٥) (1).

نقل الطبري اختلاف أهل التأويل في دلالة كلمة "مقيتا" إلى الأقوال الآتية:

1- الحفيظ والشهيد.

2- القائم على كل شيء بالتدبير.

3- القدير.

ثم قال: والصواب من هذه الأقوال أنه "القدير"، لأنه فيما يذكر من لغة قريش، وينشد للزبير بن عبد

المطلب عم الرسول ﷺ:

وَذِي ضِغْنٍ كَفَفْتُ النَّفْسَ عَنْهُو كُنْتُ عَلَى مَسَاعَتِهِ مُقِيَتًا

أي: قادرًا.

وقد قيل إن منه قول النبي ﷺ: {كفى بالمرء إثما أن يضيع من يقيت}. في رواية من رواها: "يقيت"،

يعني: من هو تحت يديه وفي سلطانه من أهله وعياله، فيقدر له قوته.

وأما "المقيت" في بيت اليهودي الذي يقول فيه:

لَيْتَ شِعْرِي، وَأَشْعُرَنَّ إِذَا مَا قَرَّبُوهَا مَنْشُورَةً وَدُعِيْتُ!

أَلَيْ الْفَضْلُ أَمْ عَلَيَّ إِذَا حُورُ سَبَبْتُ إِنِّي عَلَى الْحِسَابِ مُقِيْتُ

فإن معناه: فإنني على الحساب موقوف، وهو من غير هذا المعنى.

(1) جامع البيان: 271/7.

*التحليل الدلالي للفظـة " المقيتـة " وعلاقته بالترجيـح:

ذكر الطبري في دلالة كلمة المقيت ثلاثة أقوال، وأورد غيره من المفسرين معاني أخرى كالمجازي والمواظب للشيء الدائم عليه والرقيب والحسيب والمحيط⁽¹⁾، ورجح أن المراد بها القدير لأنها لغة قريش وأتى بالشواهد على ذلك، والقدير إضافة إلى الحفيظ الشهيد وكذا الحسيب أشهر ما قيل في معنى المقيت، ولن يكون البحث في المعان كلها وإنما سأركز على معنيين اثنين وهما القدير والحفيظ لأنهما أكثر وروداً من غيرهما، ولئن قال بالأول جمع من المفسرين واللغويين⁽²⁾ فإن الثاني قال به جمع غير منهم أيضاً⁽³⁾، وأكثرهم يذكرونهما معا بلا ترجيح⁽⁴⁾.

والذي يظهر لي أن الجمع بين القولين أولى من القول بأحدهما وذلك لأوجه عدة منها:

1- قال القفال (ت437): «وأي هذين المعنيين كان فالتأويل صحيح، وهو أنه تعالى قادر على إيصال النصيب والكفيل من الجزاء إلى الشافع؛ مثل ما يوصله إلى المشفوع، إن خيراً فخير، وإن شراً فشر، ولا ينتقص بسبب ما يصل إلى الشافع شيء من جزاء المشفوع، وعلى الوجه الآخر: أنه تعالى حافظ الأشياء شاهد عليها، لا يخفى عليه شيء من أحوالها، فهو عالم بأن الشافع يشفع في حق أو في باطل، حفيظ عليهم فيجازي كلا بما علمه منه»⁽⁵⁾.

2- قال ابن عطية (ت542) بعد أن أورد مجموعة من الأقوال «وهذا كله يتقارب»، وإن كان هو مال إلى

(1) النكت والعيون: 513/1، زاد المسير: 441/1.

(2) منهم الفراء: معاني القرآن: 280/1، وابن دريد، جمهرة اللغة، مادة "مقت" وابن عطية، المحرر الوجيز: 86/2.

(3) منهم أبو عبيدة في مجاز القرآن: 135/1، والزجاج في معاني القرآن وإعرابه: 85/2، والزمخشري في الكشاف: 543/1 والراغب في المفردات ص 687 والسعدي من المعاصرين: تيسير الكريم الرحمن: ص 190.

(4) منهم الجوهري في الصحاح، مادة "قوت" وابن فارس في مقاييس اللغة، مادة "قوت" وأبو حيان في البحر المحيط: 322/3 وابن عاشور من المعاصرين: التحرير والتنوير: 293/4.

(5) اللباب في علوم الكتاب: 534/6.

أنه من هو تحت قدرته وفي قبضته من عيال غيره⁽¹⁾.

3-أورد الكفوي اللفظة في موضعين، فسرهما في موضع بالحفيظ، وفي الآخر بالقادر المقتدر⁽²⁾.

4-قال في المرقاة: «وقال بعضهم المقيت اسم جامع لمعنى الاقتدار على حكم الموازنة من حيث

إحاطة العلم وإقامة الكفاف بالقوت المقدّر للحاجة من غير نقص وزيادة، وهو في غاية من الحسن»⁽³⁾.

وإذا كان لا بد من ترجيح أحد المعنيين على الآخر فإن الحفيظ أولى بذلك لما يأتي:

1- قال الخليل (ت170): «والحفيظ أشبه الوجوه لأنه مشتق من القوت والقوت يحفظ النفس، فكأن

المقيت الذي يعطي الشيء قدر حاجته من الحفظ»⁽⁴⁾.

وقال الزجاج (ت370): «وهو بالحفيظ أشبه، لأنه مشتق من القوت، يقال: قُتُّ الرجلُ أَقْوَتُهُ قَوْتًا، إذا

حفظت نفسه بما يقوته والقوت: اسم الشيء الذي يحفظ نفسه ولا فضل فيه على قدر الحفظ، فمعنى

المقيت: الحفيظ الذي يعطي الشيء قدر الحاجة من الحفظ»⁽⁵⁾.

2- الحفيظ أو الحافظ يشمل معنى القادر والعكس غير صحيح، لأن حافظ الشيء يجب أن يكون

مطلعاً على حاجته أولاً، قادراً على تلبيتها ثانياً، سالماً من الموانع التي تحول دون المحافظة عليها ثالثاً،

أما القادر فقد لا يطلع على الحاجة، أو قد يحول دونه ودون المحافظة عليها مانع.

(1)المحرر الوجيز: 86/2.

(2)الكليّات ص875 و879.

(3)مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، أبو الحسن نور الدين الملا علي القاري، دار الفكر، بيروت، ط1، 2002، 1574/4.

(4)الفروق اللغوية، أبو هلال العسكري: 106/1.

(5)معاني القرآن وإعرابه: 85/2.

3- تفسير الطبري المقيت بالموقوف في البيت الذي أورده لم يُسَلَّم له من الجميع، قال ابن منظور: «ولذلك حكى ابن بري (ت582) عن أبي سعيد السيرافي (ت368) أنه قال: الصحيح رواية من روى: . . . ربي على الحساب مقيت، لأن الخاضع لربه لا يصف نفسه بهذه الصفة، قال ابن بري: الذي حمل السيرافي على تصحيح هذه الرواية أنه بنى على أن مقيتا بمعنى مقتدر، ولو ذهب مذهب من يقول: إنه الحافظ للشيء والشاهد له كما ذكر الجوهري لم ينكر الرواية الأولى»⁽¹⁾، ومع ما في تفسير البيت من كلام، فإن مجرد اختلاف الروايات مما يضعفه⁽²⁾.

وهكذا يظهر أن الطبري أحسن باعتماده على اللغة للقول بأن معنى المقيت هو القادر، وكان بإمكانه أن يعتمد عليها للقول أن معناه الحفيظ أيضا، لأنه يظهر أكثر لصوقا بالدلالة من المعنى الأول.

⁽¹⁾السان العرب، مادة "قوت"

⁽²⁾الشاهد الشعري في تفسير القرآن الكريم، ص: 140.

4- دلالة لفظ " أركسهم " .

قال الله تعالى ﴿فَمَا لَكُمْ فِي الْمُنَافِقِينَ فِتْنَةٍ وَاللَّهُ أَرْكَسَهُم بِمَا كَسَبُوا﴾⁽¹⁾ النساء (٨٨).

قال الطبري في أول البحث: «و"الإركاس"، الردُّ، ومنه قول أمية بن أبي الصلت:

فَأَرْكَسُوا فِي حَمِيمِ النَّارِ، إِنَّهُمْ كَانُوا عُصَاةً وَقَالُوا الْإِفْكَ وَالزُّورَا

ثم أورد الاختلاف بذكر معنيين آخرين لأركسهم وهما:

2- أوقعهم.

3- أضلهم وأهلكهم.

ثم قال في آخر البحث: وقد أتينا على البيان عن معنى ذلك قبل، بما أغنى عن إعادته.

* التحليل الدلالي للفظ " أَرْكَسَهُم " وعلاقته بالترجيح:

تفسير الركب في اللغة بالرد صحيح، بل إن كثيرين فسروه بالنكس، قال الرازي (ت606): «فالركب

والنكس والمركوس والمنكوس واحد»⁽²⁾، والتفاسير التي ذكرها الطبري للكلمة لا تتعلق بها إلا من جهة

التلازم، أي أنها تفاسير بالزم المعنى لا بحقيقته، ولذلك قال ابن عطية (ت542): «ومن قال من

المتأولين: أهلكهم أو أضلهم فإنما هي بالمعنى، لأن ذلك كله يتضمنه رجوعهم إلى الكفر»⁽³⁾، وقال

الحافظ ابن حجر: «وهو تفسير باللائم، لأن الركب الرجوع، فكأنه ردّهم إلى حكمهم الأول»⁽⁴⁾، ومما يؤكد

⁽¹⁾جامع البيان: 281/7-288.

⁽²⁾تفسير الرازي: 196/10.

⁽³⁾المحرر الوجيز: 106/2.

⁽⁴⁾فتح الباري: 323/8.

ذلك أن الطبري نفسه قال في قوله تعالى ﴿كُلَّ مَا رُدُّوا إِلَى الْفِتْنَةِ أُرْكِسُوا فِيهَا﴾ النساء ﴿٣٥﴾ «كلما عرض لهم بلاء هلكوا فيه»⁽¹⁾.

وقد أحسن الطبري صنعا لما قرر أن الأصوب في معنى الإركاس هو الرد وليس الإهلاك ولا الإضلال ولا الإيقاع رغم أنها من لوازمه، إلا أنه لم يبين سبب ذلك، ويظهر لي أن الإركاس فيه معنى زائد لا يتأتى في غيره من الكلام بما فيه التكتيس الذي هو رد الشيء مقلوبا، قال ابن فارس (ت395): «الراء والكاف والسين أصل واحد، وهو قلب الشيء على رأسه ورد أوله على آخره»⁽²⁾، فالإركاس ليس رد الشيء فحسب وإنما رده مقلوبا.

ومما يؤكد ذلك أيضا ما نقله السمين الحلبي (ت756) عن الراغب (ت502) من قوله: «الركس والنكس الرذل، إلا أن الركس أبلغ، لأن النكس ما جعل أعلاه أسفله، والركس ما صار رجيعا بعد أن كان طعاما»⁽³⁾.

وقال الرازي (ت606): «يقال للروث الركس لأنه رُدَّ إلى حالة خسيصة، وهي حالة النجاسة، ويسمى رجيعا لهذا المعنى أيضا»، وقال في موضع آخر: «وهذا استعارة لشدة إصرارهم على الكفر وعداوة المسلمين، لأن من وقع في شيء منكوسا يتعذر خروجه منه»⁽⁴⁾، ومن هنا يتبين أن التدقيق في دلالات المفردات اللغوية في الآية القرآنية يتيح استنباط معاني جليلة لا يعثر عليها عن طريق البيان العام المجمل، والملاحظ أن ابن جرير كان على صواب في ترجيحه هذا لكن بيانه كان عاما ولم يكن مفصلا.

⁽¹⁾جامع البيان: 302/7.

⁽²⁾مقاييس اللغة، مادة "ركس".

⁽³⁾الدر المصون: 61/4.

⁽⁴⁾تفسير الرازي: 169/10 و173.

5 - دلالة لفظ " مهطعين " .

قال الله تعالى ﴿مُهْطِعِينَ مُقْنِعِي رُءُوسِهِمْ لَا يَرْتَدُّ إِلَيْهِمْ طَرْفُهُمْ وَأَفْئِدَتُهُمْ هَوَاءٌ﴾ (1) إبراهيم (٤٣).

ذكر الطبري في دلالة كلمة مهطعين أقوالا ثلاثة كالآتي:

1- مسرعين .

2- مديمي النظر .

3- لا يرفعون رؤوسهم .

ثم اختار الأول قائلا: « والإهطاع في كلام العرب بمعنى الإسراع أشهر منه: بمعنى إدامة النظر، ومن

الإهطاع بمعنى الإسراع ، قول الشاعر:

وَبِمُهْطَعِ سُرْحٍ كَأَنَّ زِمَامَهُ فِي رَأْسِ جَذَعٍ مِنْ أَوَّلِ مُشَدَّبٍ

وقول الآخر:

بِمُسْتَهْطَعِ رَسْلٍ كَأَنَّ جَدِيلَهُ بَقِيذُومٍ رَعْنٍ مِنْ صَوَامٍ مُمْنَعٍ

* التحليل الدلالي للفظ " مُهْطِعِينَ " وعلاقته بالترجيح:

ذكر ابن جرير في الإهطاع ثلاثة دلالات هي: السرعة وإدامة النظر ورفع الرأس، ثم وازن بين

الأولين فحسب⁽²⁾، واختار أن الإهطاع بمعنى السرعة في كلام العرب أشهر، ومفهوم كلامه أن إدامة

(1) جامع البيان: 704/13.

(2) القول الثالث رواه ابن جرير عن ابن زيد، وهو مشكل، لأن تفسير قوله تعالى ﴿مُقْنِعِي رُءُوسِهِمْ﴾ برفع رؤوسهم كالمجمع عليه، قال الألوسي: « ويقال: أقنع رأسه نكسه وطأطأه فهو من الأضداد، قال المبرد: وكونه بمعنى رفع أعرف في اللغة. وقيل: ومن المعنى الأول قنع الرجل إذا رضي بما هو فيه كأنه رفع رأسه عن السؤال: وقد يقال: إنه من الثاني كأنه طأطأ رأسه ولم يرفعه للسؤال ولم يستشرف إلى غير ما عنده» روح المعاني: 246/13. ولم أجد هذا الكلام للمبرد في الكامل، لكنني وجدته ذكر المعنيين بلا ترجيح ووجه المسألة توجيهها بديعا فقال: « المقنع: الرافع رأسه، في هذا الموضع، ويقال في

النظر معروف فيه أيضا، وهذا الذي سلكه ابن جرير هو الصواب، وذلك للآتي:

أ- فضلا عن الشاهدين الذين أوردهما ابن جرير، فإن ورود الإهطاع بمعنى السرعة كثير في الشعر⁽¹⁾، في حين أني لم أظفر فيما اطلعت عليه ببيت شعري واحد يدل على معنى إدامة النظر، وإذا كان أكثر المفسرين واللغويين مالوا إلى حكاية المعنيين معا بلا ترجيح في الغالب⁽²⁾، فإن بعضهم كان حاسما في الأمر ومنهم ابن عطية (ت542) القائل: «المهطع المسرع في مشيه، وذلك بذلة واستكانة، كإسراع الأسير والخائف ونحوه - وهذا هو أرجح الأقوال - وقد توصف الإبل بالإهطاع على معنى الإسراع وقلما يكون إسرعاها إلا مع خوف السوط ونحوه»⁽³⁾.

ب- وردت في القرآن الكريم آيات كثيرة تشهد لمعنى السرعة، منها قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَخْرُجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ سِرَاعًا كَأَنَّهُمْ إِلَى نُصُبٍ يُوفِضُونَ﴾ المعارج ﴿٢٠﴾، وقوله: ﴿يَوْمَ تَشَقُّقُ الْأَرْضُ عَنْهُمْ سِرَاعًا ذَلِكِ حَشْرٌ عَلَيْنَا يَسِيرٌ﴾ ق ﴿٢١﴾، وقوله تعالى: ﴿وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَإِذَا هُم مِّنَ الْأَجْدَاثِ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يَنسِلُونَ﴾ يس ﴿٥٠﴾، وقد قال الطبري في تفسير هذه الآية: «يخرجون إلى ربهم سريعا، والنَّسْلان: الإسراع في المشي»⁽⁴⁾، وقال من قبله سعيد بن جبير (ت95): «الإهطاع النَّسْلان كَعَدُوِّ الذَّنْبِ»⁽⁵⁾، وهذه الآيات كلها تقوي أن المراد من كلمة "مُهْطِعِينَ" مسرعين، والقرآن أحسن ما فسر به القرآن.

غيره: الذي يحط رأسه استخذاء وندما؛ قال الله جل وعز: ﴿مُقْنِعِي رُءُوسِهِمْ﴾، ومن قال هو الرافع رأسه: فتأويله عندنا أن يتناول فينظر ثم يطأطئ رأسه، فهو بعد يرجع إلى الإغضاء والانكسار. الكامل في اللغة و الأدب، أبو العباس محمد بن يزيد المبرد، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، القاهرة، ط، 3، 1997، 91/3.

⁽¹⁾ ينظر مجاز القرآن: 343/1، الباب في علوم الكتاب: 407/11.

⁽²⁾ لسان العرب، مادة "هطع"، تفسير أبي السعود: 275/3.

⁽³⁾ المحرر الوجيز: 343/3.

⁽⁴⁾ جامع البيان: 455/19.

⁽⁵⁾ تفسير البغوي: 359/4.

كما أن قوله تعالى ﴿يَوْمَ يَدْعُ الدَّاعِ إِلَى شَيْءٍ نُّكْرٍ﴾ ٨ خُشْعًا أَبْصَرُهُمْ يَخْرُجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ كَأَنَّهُمْ جَرَادٌ مُنْتَشِرٌ ٩ مُهْطِعِينَ إِلَى الدَّاعِ ﴿الْقمر ٦-٨﴾، فضلا عن مشابهته للآيات السابقة، فيه قرينة على أن المراد السرعة وليس إدامة النظر، لأن إجابة الداعي تكون بالإقبال السريع وليس بإدامة النظر.

ج - التكرار اللازم لتفسير الإهطاع بإدامة النظر، وذلك من وجهين:

الأول: في الآية التي قبلها حديث عن الأبصار، في قوله تعالى ﴿إِنَّمَا يُؤَخِّرُهُمْ لِيَوْمٍ تَشْخَصُ فِيهِ الْأَبْصَارُ﴾ ابراهيم ٤٤، ويؤيده الوجه الذي بعده وهو أقوى:

الثاني: قوله تعالى في الآية نفسها ﴿لَا يَرْتَدُّ إِلَيْهِمْ طَرْفُهُمْ﴾ ابراهيم ٤٤، وقد فسر ابن جرير بقوله: « لا ترجع إليهم أبصارهم لشدة النظر»⁽¹⁾.

ولئن كان أحدهما يمكن الجواب عنه كما قال الألوسي (ت1270) « وقوله سبحانه ﴿تَشْخَصُ فِيهِ الْأَبْصَارُ﴾ بيان حال عموم الخلائق، ولذلك أُوثر فيه الجملة الفعلية، فإن المؤمنين لا يستمرون على تلك الحال بخلاف الكفار، ولذلك عبر عن حالهم بما يدل على الدوام والثبات، فلا يَرُدُّ على هذا توهم التكرار بين ﴿مُهْطِعِينَ﴾ و ﴿تَشْخَصُ فِيهِ الْأَبْصَارُ﴾ على بعض التفاسير، فإن الثاني لا يجاب عنه إلا بتكلف شديد، ولذلك قال الألوسي نفسه بعد كلامه السابق بقليل: « لزوم التكرار بين ﴿مُهْطِعِينَ﴾ و ﴿لَا يَرْتَدُّ إِلَيْهِمْ طَرْفُهُمْ﴾ على بعض التفاسير متحقق، والأولى أن لا يعتبر في الآية ما يُحَوِّجُ للجواب، وأن يُختار من التفاسير ما لا يلزمه صريح التكرار»⁽²⁾، وقد يقال إن ذلك من باب التأكيد، لكن ما من شك أن حمل كلام الله على التأسيس أولى من حمله على التأكيد.

⁽¹⁾ جامع البيان: 710/13.

⁽²⁾ روح المعاني: 232/7.

د - أراد بعض المفسرين واللغويين الجمع بين المعنيين، ومنهم أبو عبيدة (ت210) الذي قال: «وقد يكون الإهطاع الوجهين جميعاً الإسراع وإدامة النظر»⁽¹⁾، ولا شك أن إعمال كل المعاني بالجمع بينها أولى من إهمالها أو إهمال بعضها، وقد اعتمده الطبري - أعني الجمع - حتى في بعض الأوجه المتباعدة فيما بينها، كما أن الإسراع لا ينافي إدامة النظر؛ بل تصورهما معا هو الذي يُقَرَّبُ الصورة الحقيقة لهؤلاء الظلمة في ذلك اليوم المهول، لكن يظل ذلك مقبولا ما دام ممكنا، أما إذا لم يكن ممكنا فالمصير إلى الترجيح أو الاختيار على الأقل - كما هو شأن الطبري هنا - يكون متعينا، ذلك أن الآية ورد فيها ما يخص إدامة النظر، فوجب أن يصرف الإهطاع إلى ما اختص بسرعة المشي، نعم لو لم يرد قوله تعالى ﴿لَا يَرْتَدُّ إِلَيْهِمْ طَرْفُهُمْ﴾ لكان التفسير بالمعنيين هو الأليق، فلما كان واردا تعين صرف اللفظ إلى أصله، وأصله في اللغة كما قال ابن فارس (ت395) هو الإقبال على الشيء والانقياد إليه، وبه قال البيضاوي⁽²⁾ وذلك يتصور بالإسراع إلى الشيء لا بالنظر إليه، ولذلك قال القائلون به إنه لا يكون إلا مع خوف ووجل⁽³⁾، مع أنه لا يتصور الإسراع دون النظر، في حين قد ينظر المرء إلى الشيء وهو جاثم في مكانه، فعلى هذا الإسراع يغني عن النظر ولا يغني هو عنه فتعين أن يرجح في التفسير.

وهكذا يظهر أن اللغة العربية التي احتكم إليها الطبري مكنته أن يختار دلالة من ثلاثة دلالات، مع أن إحدى الداليتين المردودتين معروفة فيها وقد قال بها قائلون كثر.

⁽¹⁾ المحرر الوجيز: 343/3، تفسير القرطبي: 376/9، لكن القرطبي نقله عن أبي عبيد لا أبي عبيدة وهو غير موجود في مجاز القرآن.

⁽²⁾ مقاييس اللغة: مادة "هطع"، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ناصر الدين عبد الله بن عمر البيضاوي، تح: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1998: 202/3.

⁽³⁾ تاج العروس، مادة "هطع"، تفسير أبي السعود: 275/3.

6- دلالة لفظ "نبوئنهم".

قال الله تعالى ﴿وَالَّذِينَ هَاجَرُوا فِي اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مَا ظَلَمُوا لَنُبَوِّئَنَّهُمْ فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً﴾ (النحل ٤١)

ذكر الطبري في كلمة "لَنُبَوِّئَنَّهُمْ" دالتين اثنتين هما:

1 - لنسكنهم في الدنيا مسكنا يرضونه صالحا، هو المدينة.

2 - لنرزقهم في الدنيا رزقا حسنا.

ورجح الأول لأن التبوء في كلام العرب الحلول بالمكان والنزول به، ومنه قوله تعالى ﴿وَلَقَدْ بَوَّأْنَا بَنِي

إِسْرَءِيلَ مَبَوَّأً صِدْقَ﴾ (الإسراء ٩٣).

* التحليل الدلالي للفظ "لَنُبَوِّئَنَّهُمْ" وعلاقته بالترجيح:

معتمد ابن جرير في ترجيحه من جهة اللغة صحيح راجح، لأن الاتفاق حاصل بين أهلها على أن أصل التبوء هو الموضع الذي ترجع إليه الإبل، ثم جعلت عبارة عن المنزل مطلقاً⁽²⁾، وقد قيل لعقد التزويج بآء لأن من تزوج امرأة بواها منزلاً، أو لأن الرجل يتبوء من أهله ويستمكن منها، كما يتبوء من داره⁽³⁾، وباء بذنبه احتمله وصار المذنب مأوى الذنب، قال الأخفش (ت215): "وباؤوا بغضب من الله رجعوا به أي صار عليهم"، قال الأصمعي (ت216): "باء بإثمه إذا أقر به والتزم"، وفي الحديث أبوء {بنعمتك علي وأبوء بذنبي} أي ألتزم وأرجع وأقر، وأصل البواء للزوم، وفي الحديث {فقد باء به أحدهما} أي التزمه ورجع به⁽⁴⁾، كما أن أغلب المفسرين عدوه

(1) جامع البيان: 223/14.

(2) المغرب في ترتيب المعرب، أبو الفتح برهان الدين الخوارزمي، دار الكتاب العربي: 52/1.

(3) الصحاح في اللغة، مادة: بوا.

(4) لسان العرب، مادة: بوا.

التفسير الأرجح⁽¹⁾، وإن كان بعضهم قد ذهب في الحسنة مذاهب شتى، ففضلا عن الرزق الحسن قيل

فيها⁽²⁾:

أ - النصر على العدو.

ب - ما استولوا عليه من فتوح البلاد وصار لهم فيها من الولايات.

ج - ما بقي لهم فيها من الثناء، وما صار فيها لأولادهم من الشرف.

د - كل شيء مستحسن ناله المهاجرون.

والظاهر أن هذه الأقوال جميعا تشملها هجرتهم إلى المدينة، لأنها جبرت كل الأضرار التي لقوها من مفارقة ديارهم وأموالهم، وما لاقوه من العذاب والاستهزاء، فالحسنة تشتمل على تعويضهم ديارا خيرا من ديارهم، ووطنا خيرا من وطنهم، وهو المدينة، وأموالا خيرا من أموالهم، وهي ما نالوه من المغنم ومن الخراج، وغلبة لأعدائهم في الفتوح وأهمها فتح مكة، وأمنا في حياتهم بما نالوه من السلطان⁽³⁾، والسياق يساعد على هذا، فالهجرة مفارقة الأوطان، والتبوء بالمكان النزول به والسكنى فيه، فيكون الجزاء من جنس العمل، وبهذا التفسير نكون قد راعينا دلالة اللغة وشمولية المعنى واتساعه.

كما أن هناك قراءة غير متواترة قرأ بها عليّ، وابن مسعود رضي الله عنهما وغيرهما: بالثناء المثلثة لنثوينهم، مضارع أثوى المنقول من ثوى بالمكان أقام فيه⁽⁴⁾، وهي تؤكد اختيار ابن جرير المبني على اللغة، وقد فُرى بذلك في المتواتر في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَنُبَوِّئَنَّهُم مِّنَ الْجَنَّةِ

⁽¹⁾البحر المحيط: 477/5.

⁽²⁾الكشف والبيان: 17/6.

⁽³⁾التحرير والتنوير: 152/14.

⁽⁴⁾البحر المحيط: 477/5.

غُرْفًا»⁽¹⁾ العنكبوت ﴿٥٨﴾. قال صاحب النشر: « واختلفوا في "لَبِئْسَ لَهُم مِّنَ الْجَنَّةِ" فقرأ حمزة والكسائي وخلف بالثاء المتلثة ساكنة بعد النون وإبدال الهمزة ياء من الثواء وهو الإقامة، وقرأ الباقون بالباء الموحدة والهمز من (التبوء) وهو المنزل، "واتفقوا" على الذي في سورة النحل أنه كذا، إذ المعنى: لنسكنهم مسكناً صالحاً وهو المدينة»⁽²⁾.

⁽¹⁾ جامع البيان: 223/14.

⁽²⁾ النشر في القراءات العشر، ابن الجزري: 343/2.

7- دلالة لفظ "الأوابين".

قال الله تعالى ﴿إِنْ تَكُونُوا صَالِحِينَ فَإِنَّهُ كَانَ لِلْأَوَّابِينَ غُفُورًا﴾⁽¹⁾ الإسراء (٢٥).

ذكر الطبري في دلالة كلمة أوابين خمسة دلالات هذا بيانها:

1 - المسبحون.

2 - المطيعون المحسنون.

3 - المصلون بين المغرب والعشاء.

4 - المصلون الضحى.

5 - الراجع من ذنبه.

وأولى الأقوال في ذلك بالصواب، قول من قال: الأواب: هو التائب من الذنب، الراجع من معصية الله

إلى طاعته، لأن الأواب إنما هو فعال من قول القائل "آب فلان من كذا" إما من سفره إلى منزله، أو

من حال إلى حال كما قال عبيد بن الأبرص:

وَكُلُّ ذِي غِيَّةٍ يُّؤُوبُ وَغَائِبُ الْمَوْتِ لَا يَتَّوُوبُ

فهو يؤوب أوبا، وهو رجل آتب من سفره، وأواب من ذنوبه.

* التحليل الدلالي للفظ "الأوابين" وعلاقته بالترجيح:

من عادة الطبري إذا أراد أن يرجح قولاً أن يذكر له قائلين كثيراً، وهو ما فعله في هذا الموضع، كما أنه

إما أن يُصَدَّرَ به البحث ويحكم برجحانه ابتداءً أو يتركه في الأخير ويرجحه انتهاءً، ولا يحدث منه غير

ذلك إلا قليلاً.

⁽¹⁾ جامع البيان: 556/14.

وقد اختار في ختام بحثه هنا أن الأواب هو الرجوع من الذنب إلى الطاعة معتمداً على اللغة التي اتفق أهلها على أن الأواب هو الرجوع، فقد قال الأزهرى (ت370): وقال أهل اللغة: الأواب الرجاء الذي يرجع إلى التوبة والطاعة⁽¹⁾، ولم يخالفهم في ذلك أهل التفسير، بل إن ابن كثير (ت774) قال مدعماً قول الطبري: «وهذا الذي قاله هو الصواب؛ لأن الأواب مشتق من الأوب وهو الرجوع، يقال: آب فلان إذا رجع، قال الله تعالى ﴿إِنَّ إِلَيْنَا إِيَابَهُمْ﴾ الغاشية ٢٥، وفي الحديث الصحيح، أن رسول الله ﷺ كان إذا رجع من سفر قال {آيئون تائبون عابدون، لربنا حامدون}»⁽²⁾.

وكلام ابن كثير هذا يؤكد أن دلالة الأوبة على الرجوع معروفة عند العرب، وكفى بكلام النبي ﷺ في ذلك شاهداً، والقرآن نزل بلغة قريش ولسانهم، ورسول الله ﷺ أوسطهم بيتاً وأشرفهم نسباً، ومنه قوله عليه الصلاة والسلام: {شغلونا عن صلاة الوسطى حتى آبت الشمس}⁽³⁾.

قال ابن الأثير (ت606): «آبت أي غربت من الأوب، وهو الرجوع، لأنها ترجع بالغروب إلى الموضع الذي طلعت منه، ولو استعمل ذلك في طلوعها لكان وجهاً، لكنه لم يستعمل»⁽⁴⁾.

كما أن نظائر هذه الآية في القرآن الكريم وردت بهذا المعنى، ومن ذلك قوله تعالى ﴿هَذَا مَا تُوْعَدُونَ لِكُلِّ أَوَّابٍ حَفِيظٍ﴾ ق ٢٣، وقوله تعالى ﴿نِعَمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ﴾ ص ٣٠ وخاصة قوله تعالى ﴿إِنَّ إِلَيْنَا

(1) تهذيب اللغة، مادة "آب".

(2) تفسير القرآن العظيم: 63/5، والحديث رواه البخاري برقم: 6385، فتح الباري: 189/11، ومسلم، حديث رقم: 1345، شرح النووي على مسلم: 113/4، وقد يقال إن في التوبة معنى الرجوع فيكون ذكر الأوبة تكراراً فالجواب أن المراد: "آيئون راجعون من السفر بالسلامة إلى الوطن" تائبون من المعصية إلى الطاعة، وليس المراد الإخبار بمحض الرجوع فإنه تحصيل الحاصل، بل الرجوع في حالة مخصوصة وهي تلبسهم بالعبادة المخصوصة. فتح الباري: 189/11.

(3) رواه مسلم، حديث رقم 628، شرح النووي على مسلم: 127/5.

(4) النهاية في غريب الحديث والأثر: 79/1.

﴿إِيَابَهُمُ﴾ الغاشية ﴿٥﴾ الذي فيه الدلالة على أن الإياب هو المرجع⁽¹⁾، كما أن قوله سبحانه ﴿يَجِبَالُ أَوِي مَعَهُ وَالطَّيْرُ﴾ سبأ ﴿٦﴾ فيه هذا المعنى أيضاً، قال ابن سيده (ت458): ويقرأ أوبي معه، فمن قرأ أوبي معه فمعناه قلنا يا جبال سبحي معه ورجعي التسبيح، ومن قرأ أوبي معه فمعناه عودي معه في التسبيح كلما عاد فيه»⁽²⁾.

قال ابن كثير: «وزعم أبو ميسرة أنه بمعنى سبّحي بلسان الحبشة، وفي هذا نظر، فإن التأويب في اللغة هو الترجيع، فأمرت الجبال والطير أن ترجع معه بأصواتها، وقال الزجاجي (ت337) في كتابه "الجمّل" في باب النداء منه: ﴿يَجِبَالُ أَوِي مَعَهُ﴾ سبأ ﴿٦﴾ أي: سيري معه بالنهار كله، والتأويب: سير النهار كله، وهو غريب جداً، وإن كان له مساعدة من حيث اللفظ في اللغة، لكنه بعيد في معنى الآية هاهنا»⁽³⁾.

وقد يرد إشكال في الآية على المعنى اللغوي المختار، وهو أن الله اشترط الصلاح ووعد بالمغفرة للأواب، والأواب الراجع من الذنب والصالحون ليسوا من أهل الذنوب، بله الأنبياء الكرام الذين يعد أيوب ﷺ واحداً منهم؟ وأجاب عليه ابن باديس (ت1359) بقوله: «ويظهر أن الأوبة أعم من التوبة، فتشمل من رجع إلى ربه تائباً من ذنبه، ومن رجع إليه يسأله ويتضرع إليه أن يرزقه التوبة من الذنوب»⁽⁴⁾، ويؤكد هذا قول النبي ﷺ {والله إني لأستغفر الله وأتوب إليه في اليوم أكثر من سبعين مرة}⁽⁵⁾.

(1) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن: 519/8.

(2) المحكم والمحيط الأعظم، مادة: "أوب".

(3) تفسير ابن كثير: 439/6.

(4) مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، عبد الحميد بن باديس، تقديم: عبد الرحمن شيان، وزارة الشؤون الدينية، الجزائر، ط1، 1982: ص110.

(5) رواه البخاري، حديث رقم 6307، فتح الباري: 101/11.

كما أن الأوبة إلى الله مطلوبة حتى مع عدم الذنب، قال ابن عاشور (ت1393) : «فالملازم للأمثال في سائر الأحوال المراقب لنفسه؛ أبواب لشدة محافظته على الأوبة إلى الله، والمغلوب بالتفريط يؤوب كلما راجع نفسه وذكر ربه، فهو أبواب لكثرة رجوعه إلى أمر ربه، وكل من الصالحين»⁽¹⁾.

أما ما يشعر به معنى الأبواب من الذنب والخطأ، ويفهم صراحة من ذكر المغفرة في الأخير وهي لا تكون إلا عليه، فقد جاء في غاية الحسن من جهة السياق، وكأن سائلا سأل: كيف يقوم المرء بحق والديه مع أنه قد تبذر منه بؤادر مساءة، فكان الجواب أن ذلك إن حدث من غير قصد، وكان صاحبه من الرجاعين إلى الله فلفظ الله يغفر له الذنب ويحجز عنه العقوبة.

ويظهر لي أن لهذه المسألة شبيها بالتالي قبلها [لَنُبَوِّئَنَّهُمْ]، لأن في كليهما معنى الرجوع، وإن كانت الأولى من باء وهذه من آب، ولعل هذا يدخل في باب القلب في الكلمة مع بقاء معناها واحدا، ومهما يكن من أمر اعتماد الطبري على اللغة وتوفيقه في ذلك، فإن في تصويبه لقول واحد فقط نظرا فيما يبدو، لأنها كلها - ومعها غيرها - راجعة إلى المعنى اللغوي، وهو الرجوع عن الشيء إلى غيره، ولذلك قال النحاس (ت338) إنها أقوال متقاربة⁽²⁾، ولو قال إن اللغة تسعها جميعا - كعاداته - لكان أفضل.

⁽¹⁾التحرير والتنوير: 75/15.

⁽²⁾معاني القرآن، النحاس: 143/4.

8- دلالة لفظ " الأذقان ".

قال الله تعالى ﴿يَخْرُجُونَ لِلْأَذْقَانِ سُجَّدًا﴾⁽¹⁾ الإسراء (١٣٧).

ذكر الطبري في المراد بدلالة مفردة الأذقان قولين هما:

1 - الوجوه: وهو قول ابن عباس، قتادة.

2 - اللّحى: وهو قول الحسن.

ثم قال: والأذقان في كلام العرب: جمع ذَقْن وهو مجمع اللّحيين، وإذ كان ذلك كذلك، فالذي قال الحسن في ذلك أشبه بظاهر التنزيل.

* التحليل الدلالي للفظ " الأذقان " وعلاقته بالترجيح:

في هذه المسألة قول ثالث يوافق منطوق الآية وهو: الأذقان نفسها⁽²⁾، لأن اللحي شيء ومجمع اللحيين آخر، وقد رجح الطبري قول الحسن اعتمادا على اللغة العربية من جهة أن الأذقان كناية عن اللحي، والذقن في اللغة العربية مجتمع اللحيين من أسفلهما⁽³⁾، وأغلب المفسرين اختاروا أن المراد الوجه كما هو مروي عن ابن عباس وقاتادة⁽⁴⁾، ويبدو أن ترجيح الطبري هو الأقرب لما يأتي:

استقراء أسلوب القرآن والسنة، يدل على أن محل السجود هو الوجه، ومنه قوله تعالى ﴿سَيَمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِّنْ أَثَرِ السُّجُودِ﴾ الفتح (٢٩)، وقوله ﷺ {سجد وجهي للذي خلقه}⁽⁵⁾، فذكر الوجه دون سواه،

(1) جامع البيان: 119/15.

(2) النكت والعيون: 7/5.

(3) المحكم والمحيط الأعظم، فصل (القاف والذال والنون).

(4) المحرر الوجيز: 491/3، تفسير أبي السعود: 488/3.

(5) رواه مسلم، باب صلاة النبي ﷺ ودعائه، برقم 771، ورواه غيره.

ومعلوم أن الإنسان لا يسجد على كل أجزاء وجهه التي منها عيناه وخداه، وإنما يسجد على جبهته وأنفه، و قال ابن عباس رضي الله عنهما {أَمَرَ النَّبِيُّ ﷺ أَنْ يُسْجَدَ عَلَى سَبْعَةِ أَعْظَمَ، الْكَفَيْنِ وَالرَّكْبَتَيْنِ وَالْقَدَمَيْنِ وَالْجَبْهَةِ} ⁽¹⁾، إذن أطلق الوجه وأريد به جزء منه تعبيراً بالكل عن الجزء، وهذا أسلوب معروف في اللغة العربية ⁽²⁾، والأذقان جزء من الوجه أيضاً ⁽³⁾، فلا بد من تركها على معناها في اللغة، غاية ما في الأمر أنها جزء وأريد به الكل وهو الوجه فصح أن تكون مرادة بهذا الاعتبار.

وإغفال هذه الحيثية جعل بعض المفسرين يجتهد في بيان حكمة ذكر الأذقان مع أن السجود يكون على الجباه والأنوف، ومنهم ابن عاشور (ت1393) الذي قال: «ذكر الذقن للدلالة على تمكينهم الوجوه كلها من الأرض من قوة الرغبة في السجود لما فيه من استحضار الخضوع لله تعالى» ⁽⁴⁾.

وقال الألوسي (ت1270) : « وقال صاحب الفرائد: المراد المبالغة في التحامل على الجبهة والأنف حتى كأنهم يلصقون الأذقان بالأرض وهو وجه حسن جداً » ⁽⁵⁾.

مع أن الوصف بالآية لا يتعلق بالسجود نفسه بل يتعلق بابتداء الخرو له، وهو السقوط بسرعة ⁽⁶⁾ وفيه إشارة إلى المبادرة والامتثال، وإذا ابتداء المرء الخرو فأقرب الأشياء من وجهه إلى الأرض هو الذقن، واستقراء آيات السجود في القرآن يدل على أن المدح عليه منوط بالمسارعة في الامتثال، وأن المقارنة

⁽¹⁾ متفق عليه، البخاري، حديث رقم: 809، الفتح: 2/296 ومسلم، حديث رقم: 490، شرح النووي على مسلم: 4/206.

⁽²⁾ روح المعاني: 8/178.

⁽³⁾ تفسير ابن كثير: 5/117، تفسير ابن أبي زمنين: 3/45.

⁽⁴⁾ التحرير والتنوير: 15/234.

⁽⁵⁾ روح المعاني: 8/179.

⁽⁶⁾ تفسير الرازي: 21/418.

تعتقد بين المسارعين فيه وغيرهم⁽¹⁾، وتخصيصُ الأذنان بالذكر للدلالة على كمال التذلل⁽²⁾، كما أن الإنسان إذا بالغ عند السجود في الخضوع والخشوع ربما مسح لحيته على التراب مع أنه يبالغ في تنظيفها، فإذا عفرها بالتراب فقد أتى بغاية التعظيم⁽³⁾.

وهكذا نرى أن مراعاة تفسير الآية بما يوافق اللغة العربية يؤدي إلى استنتاج أوجه تفسيرية لطيفة قد لا تظهر للناظر العجول عند أول وهلة.

⁽¹⁾ ومن ذلك قوله تعالى: ﴿إِذَا تُلِيَ عَلَيْهِمْ آيَاتُ الرَّحْمَنِ خَرُّوا سُجَّدًا وَبُكِيًّا﴾ (٥٨)، وقوله ﴿إِنَّ الَّذِينَ عِنْدَ رَبِّكَ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَيُسَبِّحُونَهُ وَلَهُ يَسْجُدُونَ﴾ الأعراف (٢٠٦)، وقوله ﴿فَإِنْ أَسْتَكْبَرُوا فَالَّذِينَ عِنْدَ رَبِّكَ يُسَبِّحُونَ لَهُ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَهُمْ لَا يَسْأَمُونَ﴾ فصلت (٢٠٧)، وقوله ﴿وَإِذَا قُرِئَ عَلَيْهِمُ الْقُرْآنُ لَا يَسْجُدُونَ﴾ الانشقاق (١٠١)، وقوله ﴿إِنَّمَا يُؤْمِنُ بِآيَاتِنَا الَّذِينَ إِذَا ذُكِّرُوا بِهَا خَرُّوا سُجَّدًا وَسَبَّحُوا بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ﴾ السجدة (١٥).

⁽²⁾ تفسير أبي السعود: 488/3.

⁽³⁾ تفسير الرازي: 418/21.

9- دلالة لفظ " يوزعون ".

قال الله تعالى ﴿وَحُشِرَ لِسُلَيْمَانَ جُنُودُهُ مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ وَالطَّيْرِ فَهُمْ يُوزَعُونَ﴾ (1) النمل ١٧.

ذكر الطبري في المعاني التفسيرية التي تدل عليها كلمة يوزعون الأقوال الآتية:

1- يحبس أولهم على آخرهم حتى يجتمعوا.

2 - يساقون.

3 - يتقدمون.

ثم قال: «والأولى يرد أولهم على آخرهم، لأن الوازع في كلام العرب هو الكاف، يقال منه: وزع فلان

فلانا عن الظلم: إذا كفّه عنه، كما قال الشاعر:

أَلَمْ يَزَعْ الْهَوَى إِذْ لَمْ يُؤَاتِ بَلَى وَسَلَوْتُ عَنْ طَلَبِ الْفَتَاةِ

وقال آخر:

عَلَى حِينَ عَاتَبْتُ الْمَشِيبَ عَلَى الصَّبَا وَقُلْتُ أَلَمَّا أَصْحُ وَالشَّيْبُ وَازِعُ

وإنما قيل للذين يدفعون الناس عن الولاية والأمراء: وزعة: لكفهم إياهم عنهم».

* التحليل الدلالي للفظ " يُوزَعُونَ " وعلاقته بالترجيح:

قرر ابن جرير أن دلالة كلمة " يُوزَعُونَ " هي حبس أولهم على آخرهم حتى يجتمعوا، اعتمادا على

المعنى اللغوي للكلمة وهو "الكف" (2)، وهو معنى قال به كثير من المفسرين أيضا (3)، لكن عند التدقيق

نجد أن الوزع ليس مطلق الكف، بل هو الكفّ عما لا يرد، فيشمل الأمر والنهي، أي فهم يؤمرون

(1) جامع البيان: 26/18.

(2) الصحاح في اللغة، مادة " وزع ".

(3) التسهيل لعلوم التنزيل لابن جزي: 128/2، الكشف والبيان: 195/7.

فيأتمرون ويُنْهَوْنَ فينتهون⁽¹⁾، وكما لا يراد تقدم الأوائل؛ لا يُرَادُ تأخر المتخلفين لأن ذلك مدعاة إلى التفرق الذي وجد الوازع في الجيش ليحول دون وقوعه.

قال ابن منظور (ت711): «الوازع الحابس العسكر الموكل بالصفوف يتقدم الصف فيصلحه ويقدم ويؤخر»⁽²⁾.

وقال الزبيدي (ت1205): «الوازع من يدبر أمور الجيش، ويرد من شذ منهم، وهو الموكل بالصفوف، يزع من تقدم ويرد من شذ منهم، فكأنه يكفهم عن التفرق والانتشار»⁽³⁾.

ويؤكد ذلك حديث أبي قحافة في فتح مكة أنه قال لحفيدة أسماء رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا إِمَّا تَرِينَ؟ قالت: أرى سوادا مجتمعاً. قال: تلك الخيل. قالت: وأرى رجلاً من السواد مقبلاً ومديراً، قال: ذلك الوازع يمنعها أن تنتشر⁽⁴⁾، فقولها مقبلاً ومديراً يدل على أن كفه تتناول الفريقين المتقدمين والمتأخرين، ومن أجل ذلك قال الشنقيطي (ت1393): «أي يرد أولهم إلى آخرهم، ويلحق آخرهم بأولهم، حتى يجتمعوا جميعاً»⁽⁵⁾، فيكون ذلك أجدر بالهيبة وأعون على النصر وأقرب إلى السلامة⁽⁶⁾، وكما أن تقدم الأوائل مفرق للجيش، فإن التأخر الشديد للأواخر معيق له، وكلاهما مما يكف عنه.

وإذا تقرر هذا المعنى تعين أن يكون قولاً آخر من الأقوال التي ذكرها ابن جرير مراداً وهو أنهم يساقون، لأن اجتماعهم ليس بالأمر الهين خاصة مع كثرتهم الشديدة التي تفهم من كلمة "حشر"، ولأن

(1) التحرير والتنوير: 240/19.

(2) لسان العرب: مادة "وزع".

(3) تاج العروس: مادة "وزع".

(4) رواه أحمد، برقم 26956، المسند 517/44، وينظر تفسير القرطبي: 168/13.

(5) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن: 25/7.

(6) السراج المنير في الإعانة على إيضاح بعض معاني كلام رينا العلي الكبير، محمد بن أحمد الخطيب الشربيني، دار الكتب العلمية، بيروت، 60/3.

« الحشر يقتضي الوزع إذ هو من لوازمه عرفاً، إذ الحشر يستلزم كثرة عدد المحشورين وكثرة العدد تستلزم الاختلاط وتداخل بعضهم في بعض، فلا غنى لهم عن الوزع لتصنيفهم ورد بعضهم عن بعض»⁽¹⁾، ولا يتحقق ذلك إلا بسوقهم سوقاً عنيفاً.

⁽¹⁾التحرير والتنوير: 265/24.

10- دلالة لفظ "نحسات".

قال الله تعالى ﴿فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا صَرْصَرًا فِي أَيَّامٍ نَّحْسَاتٍ﴾⁽¹⁾ فصلت ٥٦.

اختلف في معنى لفظة "نحسات" إلى أقوال ذكر منها الطبري الآتي:

1- أيام متتابعات.

2 - أيام مشائيم.

3- أيام ذات شر.

4 - أيام شداد.

ثم قال: وأولى الأقوال في ذلك بالصواب قول من قال عنى بها: أيام مشائيم ذات نحوس، لأن ذلك هو

المعروف من معنى النحس في كلام العرب.

* التحليل الدلالي للفظ "نَحْسَاتٍ" وعلاقته بالترجيح:

لما لم يكن في بيان معنى النحس إلا آثار عن التابعين، فإن الطبري جنح إلى اللغة ليختار أولى

الدلالات بالصواب في المسألة، واختياره موافق تماما للأصل اللغوي للكلمة، فقد قال ابن فارس (ت395):

« النون والحاء والسين أصل واحد يدل على خلاف السعد، ونحس هو فهو منحوس، والنحاس: الدخان لا

لهب فيه »⁽²⁾، ووصفت تلك الأيام بأنها "نَحْسَاتٍ" لأنها لم يحدث لهم فيها إلا السوء، والنحس: سوء

الحال⁽³⁾، وسواء قرئت بتسكين الحاء أو فتحها؛ فإن ذلك هو معناها كما جزم به الأزهرى (ت370)⁽⁴⁾.

⁽¹⁾جامع البيان: 399/20.

⁽²⁾مقاييس اللغة، مادة "نحس".

⁽³⁾التحرير والتنوير: 192/27.

⁽⁴⁾تهذيب اللغة، مادة "نحس".

ولا يشكل على هذا أن بعض علماء اللغة فسروها بالأيام المظلمة ذات الغبار⁽¹⁾، لأن لذلك تعلقاً بالمعنى الذي أخذت منه كلمة النحس، وفي ذلك يقول صاحب المفردات: «وأصل النحس أن يحمر الأفق فيصير كالنحاس، أي لهب بلا دخان فصار ذلك مثلاً للشؤم»⁽²⁾، ومعلوم أن اللهب وإن لم يكن فيه دخان فإنه مظنة حصول الظلام والغبار، ومن أجل ذلك فسر الطبري قوله تعالى ﴿يُرْسَلُ عَلَيْكُمَا شُوَاظٌ مِّن نَّارٍ وَنُحَاسٌ فَلَا تَنْتَصِرَانِ﴾ الرحمن ﴿١٢﴾ بأنه الدخان الذي لا نار فيه معتمداً على أصل اللغة ومعضداً له بالمعنى⁽³⁾.

كما لا يشكل عليه أيضاً ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أن نافع بن الأزرق (ت 65) قال له: «أخبرني عن قوله عز وجل: ﴿فِي يَوْمٍ نُخَسِّ﴾؟» قال: «النحس، البلاء والشدة»، قال: «وهل تعرف العرب ذلك؟» قال: «نعم، أما سمعت رضي الله عنهما زهير بن أبي سلمى يقول:

سَوَاءٌ عَلَيْهِ أَيَّ يَوْمٍ أَتَيْتُهُ أَسَاعَةً نَّحْسٍ تُنْقَى أَمْ بِأَسْعَدٍ⁽⁴⁾.

لأن تفسير ابن عباس رضي الله عنهما النحس بالبلاء والشدة تفسير بالمعنى، لأن الشؤم بلاء وشدة، ومقابلة زهير النحس بالأسعد في بيته يوضح ذلك⁽⁵⁾.

إذا تقررَ هذا عُلِمَ أن تفسير النحسات بأنها الشداد أو ذات الشر، من باب التفسير بالمعنى أيضاً، فيوم

(1) المحيط في اللغة، مادة "نحس".

(2) مفردات القرآن: ص 794.

(3) جامع البيان: 224/22، حيث قال «لأن النار المحضه لا يخالطها دخان، والأولى أن يسبقها ما هو خلافها نوعاً دون ما هو خلافها جنساً من العذاب، والعرب تسمي الدخان نحاساً، ونحاساً، ومن النحاس بمعنى الدخان قول نابغة بني جعدة:

يُضِيئُ كَضَوْءِ سِرَاجِ السَّلِيلِ — طِ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ فِيهِ نُحَاسًا

(4) مسائل نافع ابن الأزرق، مسألة رقم 243: ص 179.

(5) أضواء البيان: 18/7.

النحس لا بد أن يكون يوم شر والشر شديد لا محالة، لكن الذي لا يمكن أن يكون تفسيراً للآية ولو على سبيل المعنى تفسير النحسات بالمتتابعات، ليس لأنها ليست كذلك، ولكن لأن الله قال عن عقوبة عاد في موضع آخر ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا صَرْصَرًا فِي يَوْمِ نَحْسٍ مُّسْتَمِرٍّ الْقَمَرِ ١٩﴾ والمراد باليوم هنا مطلق الوقت لا يوماً يعينه، وقد فسر المستمر بالمتتابع عند كثيرين⁽¹⁾، ولو كان من معاني النحس المتتابع لكان فيه تكراراً لا يليق بكلام الله تعالى.

وهناك معنى آخر للكلمة لم يذكره الطبري، وهو منقول عن كثير من المفسرين⁽²⁾ وهي أنها أيام باردة، واختاره ابن سيده (ت458) فقال: « وكذلك قيل خمر منحوسة أي عرّضت للنحس وهو البرد، ومنه قوله تعالى «فِي أَيَّامٍ نَّحْسَاتٍ»⁽³⁾ وهو غير قوي أيضاً لأن في الآية نفسها ﴿رِيحًا صَرْصَرًا﴾ والصرصر هو الريح الباردة في قول كثير من المفسرين واللغويين⁽⁴⁾.

وهكذا يظهر أن اللغة تمكّن من إلحاق قولين بالقول المختار للاشتراك في لازم المعنى.

(1) تفسير ابن كثير: 443/7، اللباب في علوم الكتاب: 256/18.

(2) الدر المنثور في التفسير بالمأثور: 79/14.

(3) المحكم والمحيط الأعظم، مادة "نحس".

(4) لسان العرب، مادة "سرر"، النكت والعيون: 174/5، التسهيل لعلوم التنزيل لابن جزي: 389/2.

11- دلالة لفظ " رهقا " .

قال الله تعالى ﴿وَأَنَّهُ كَانَ رِجَالٌ مِّنَ الْإِنسِ يَعُوذُونَ بِرِجَالٍ مِّنَ الْجِنِّ فَزَادُوهُمْ رَهَقًا﴾⁽¹⁾ الجن .

ذكر الطبري في دلالة لفظة " رَهَقًا " ثلاثة أقوال هي:

1- زاد الإنسان الجن جرأة عليهم وإثما .

2 - زاد الإنسان الجن طغيانا .

3- زاد الجن الإنسان فرقا .

وقال في الترجيح: « وأولى الأقوال في ذلك بالصواب قول من قال أن معنى ذلك: فزاد الإنسان الجنَّ

بفعلهم ذلك إثما، وذلك زادهم به استحلالا لمحارم الله، والرهق في كلام العرب: الإثم وغشيان المحارم؛

ومنه قول الأعشى:

لا شَيْءَ يَنْفَعُنِي مِنْ دُونِ رُؤْيَيْهَا هَلْ يَسْتَقِي وَامِقٌ مَا لَمْ يُصِبْ رَهَقًا؟

يقول: ما لم يغش محرما .

* التحليل الدلالي للفظ " رَهَقًا " وعلاقته بالترجيح:

للقوف على معنى كلمة " رَهَقًا " في هذا الموضع لا بد من أمرين مهمين:

الأول: التحديد الدقيق لدلالة كلمة رهقا وبيان أصلها اللغوي، وقد قال الطبري إنه الإثم وغشيان

المحارم، وليس محل اتفاق.

الثاني: تحديد مرجع ضمير الفاعل وضمير المفعول، فإذا كان ضمير الفاعل يرجع إلى الجن فإن

الجن هم الذين زادوا الإنسان رهقا، وإذا كان العكس فالعكس، و الطبري اختار الاحتمال الثاني، وبكل قال

⁽¹⁾جامع البيان: 322/23.

أهل اللغة والتفسير، وكثير منهم مخالف للطبري.

أما الأمر الأول فقد نقله أبو عبيد (ت224) عن الأصمعي (ت216) الذي قال «في فلان رَهَق: أي

يغشى المحارم، والرَهَق: الاثم. والمُرَهَق: المتهم في دينه»⁽¹⁾

وقال ابن منظور: «والرَهَق الاثم وغشيان المحارم من شرب الخمر ونحوه، تقول في فلان رَهَق أي

يغشى المحارم، قال ابن بري (ت582): وكذلك فُسِّرَ الرَهَق في شعر الأعشى بأنه غشيان المحارم وما لا

خير فيه»⁽²⁾، وهو مروي عن ابن عباس وقتادة (ت117)⁽³⁾، وأحد قولي مجاهد (ت102)⁽⁴⁾.

لكن الإثم ليس أصل كلمة الرَهَق ولا هو أشهر معانيها -وهي كثيرة-، لأن لها أصلاً متقارباً لا

ثالث لهما وبقية المعاني تبع لهما كما سيظهر، وفي ذلك يقول ابن فارس (ت395) «الراء والهاء والقاف

أصلاً متقارباً: فأحدهما غشيان الشيء، والآخر العجلة والتأخير»⁽⁵⁾.

والذي يؤكد الأصلين المذكورين - أعني الغشيان والتأخير - الاستعمالات الواسعة لهما في كلام العرب،

ومن ذلك ما يأتي:

معنى الغشيان والقرب:

الرَهَق غشيان الشيء قال الله عز و جل ﴿وَلَا يَرَهَقُ وُجُوهَهُمْ قَتَرٌ وَلَا ذِلَّةٌ﴾ يونس^(٦)، ورهقت الكلابُ

الصيْدَ رَهَقاً غشيتَه، وراهق الغلام إذا قارب الاحتلام، وأرهق الصلاة آخرها حتى دنا وقت الأخرى، وطلبت

⁽¹⁾ تهذيب اللغة، مادة "رهق"، الصحاح مادة: "رهق".

⁽²⁾ لسان العرب، مادة "رهق".

⁽³⁾ القرطبي: 10/19، اللباب: 417/19.

⁽⁴⁾ الكشف والبيان: 51/10.

⁽⁵⁾ مقاييس اللغة، مادة "رهق".

فلانا حتى رَهَقْتُه أي دنوت منه، وفي الحديث: {إِذَا صَلَّى أَحَدُكُمْ إِلَى الشَّيْءِ، فَلْيَرْهَقْهُ} ⁽¹⁾ أي فليغشه ولا يبعد منه، وأَرْهَقْنَا اللَّيْلُ دَنَا مِنَّا، ورَهَقْنَا الصَّلَاةَ رَهَقًا حَانَتْ ⁽²⁾.

وحديث سعد {كَانَ إِذَا دَخَلَ مَكَّةَ مُرَاهِقًا خَرَجَ إِلَى عَرَفَةَ قَبْلَ أَنْ يَطُوفَ بِالْبَيْتِ} أي مقارباً آخر الوقت حتى يضيق عليه بسبب التأخير ويخاف فوت الوقوف بعرفة ⁽³⁾.

معنى السرعة والعجلة: أما السرعة والعجلة، فقولهم: أرهقني القوم أن أصلي أي أعجلوني، وإنه لرهق نزل أي سريع إلى الشر، والرَّهَقُ الناقاة الوساع الجواد التي إذا قَدَّتْهَا رَهَقَتَكَ حتى تكاد أن تطأك بخفها، والرهق العجلة ⁽⁴⁾، و قولهم: هو يعدو الرهق، وهو أن يسرع في عدوه حتى يرهق الذي يطلبه ⁽⁵⁾ يجمع المعنيين -العشيان والاقتراب مع العجلة- كما هو ظاهر.

ويطلق الرهق بمعنى جهل في الإنسان وخفة في عقله وعريضة ⁽⁶⁾، ولعله مأخوذ من أصل السرعة، فالجاهل خفيف العقل يأتي الأمور بسرعة وبدون تفكير وروية.

وأحسب أن اجتماع الأصلين، يولد معنى خاصاً وهو الاقتراب من الشيء بسرعة وعجلة، وذلك في الغالب يحدث تضيقاً ومشقة، لأنه لا يُبْقَى سعة وقت للتصرف، الأمر الذي جعل الرهق يستعمل بمعنى

⁽¹⁾ إتحاف الخيرة المهرة بزوائد المسانيد العشرة، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن أبي بكر البوصيري، تح: دار المشكاة للبحث العلمي بإشراف أبو تميم ياسر بن إبراهيم، دار الوطن للنشر، الرياض، ط1، 1999. قال المحققون: إسناده ضعيف، 102/2.

⁽²⁾ الصحاح، مادة "رهق".

⁽³⁾ الفائق في غريب الحديث والأثر، الزمخشري: 95/2، والحديث رواه مالك في جامع الطواف، شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك، محمد بن عبد الباقي بن يوسف الزرقاني، تح: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 416/2.

⁽⁴⁾ قال ابن الجوزي «في الحديث "إن في سيف خالد رهقاً" أي عجلة». غريب الحديث، جمال الدين أبو الفرج بن الجوزي، تح: عبد المعطي أمين القلعجي دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1985، 424/1.

⁽⁵⁾ تهذيب اللغة، مادة "رهق".

⁽⁶⁾ لسان العرب، مادة "رهق".

الضيق والمشقة في كثير من الألفاظ، ومنها قوله عز وجل ﴿وَلَا تُرْهِقْنِي مِنْ أَمْرِي عُسْرًا﴾ الكهف ﴿١٣﴾، وقال فيها الطبري: « لا تضيق علي صحبتي معك»، وقوله سبحانه ﴿سَأُرْهِقُهُ صَعُودًا﴾ المدثر ﴿٧﴾ وقال فيه الطبري: «سأكلفه مشقة من العذاب لا راحة له منها، يقال جبل في النار يكلف الله الكفار صعوده»⁽¹⁾، والمُرْهَقُ المحمول عليه في الأمر ما لا يطيق حتى يصير إلى الإرهاق، والمُرْهَقُ الذي ينزل به الضيفان وبأتونه فيضيقون عليه ويرهقونه.

وهذا التضيق والتشديد ملحوظ في معاني ألفاظ كثيرة، ومن أهمها الإثم الذي يغشى صاحبه فيضييق عليه ويورده المهالك وذلك مما يكره، وبذلك نفهم تفسير الرهق بالطغيان والكذب والهلاك، وكلها من الآثام التي تضيق على صاحبها وتهلكه، وبالظلم فسر قوله تعالى ﴿فَلَا يَخَافُ بَحْصًا وَلَا رَهَقًا﴾ الجن ﴿٣﴾، وفي حديث أبي وائل أنه «صلى على امرأة كانت تَرَهَّقُ» يعني تتهم بشر⁽²⁾.

ولأن الإثم ليس أصلا لكلمة الرهق وإنما هو لازم أصليه، فقد قال الشيخ شاکر معلقا على شرح ابن بري (ت582) لبیت الأعشى الذي استشهد به الطبري وغيره: «وتفسير ابن بري لا يعجبني، لأن الأعشى لم يكن يعرف المحرمات، وإنما يحسن تفسيره كما قال شارح الديوان: إن الرهق: الدنو من المحبوب والقرب منه، والتمتع بما ينوله، فأما إذا كان بعيدا عنه فلا شفاء ولا قرار»⁽³⁾.

وعلى هذا التفسير فإن بيت الأعشى لا يصلح شاهدا للقول بأن أصل الرهق الإثم وغشيان المحرم، فضلا عن أنه لا يوافق الأصلين اللغويين للكلمة وإنما هو من لوازمهما، فإذا أضفنا إلى ذلك البحث في

⁽¹⁾جامع البيان: 339/15، 426/23.

⁽²⁾غريب الحديث، السابق: 424/1.

⁽³⁾جامع البيان بتحقيق آل شاکر: 656/23.

مرجع ضمير الفاعل والمفعول فإن النظر في ترجيح الطبري يزداد قوة، والمفسرون في هذه المسألة على ثلاثة أقسام:

1- ضمير الفاعل يعود للإنس كما قال الطبري، وبه قال البغوي (ت516) والواحدي (ت468) وابن القيم (ت751)⁽¹⁾.

2- ضمير الفاعل يعود للجن أو للإنس، وقال به ابن الجوزي (ت597) والزمخشري (ت538) والسمعاني (ت489) وابن عادل (ت775) والشوكاني (ت1250) والقاسمي (ت1332) والسعدي (ت1376)⁽²⁾.

3- ضمير الفاعل يعود للجن، وقال به ابن عاشور⁽³⁾.

4- ضمير الفاعل يعود لهما معا وهو قول الثعلبي (ت427) وابن كثير (ت774)⁽⁴⁾، قال ابن كثير «لما رأَت الجن أن الإنس يعوذون بهم من خوفهم منهم زادوهم خوفا وإرهابا وذعرا، حتى يبقوا أشد منهم مخافة وأكثر تعوذا بهم، وازدادت الجن عليهم بذلك جراءة».

5- ضمير الفاعل يعود للجن أو للإنس مع ترجيح عوده على الجن، وبه قال الرازي (ت606) وابن جزي (ت741) والقرطبي (ت671)⁽⁵⁾، قال الرازي: «والمعنى أن رجال الإنس إنما استعاضوا بالجن خوفاً من أن يغشاهم الجن، ثم إنهم زادوا في ذلك الغشيان، فإنهم لما تعوذوا بهم ولم يتعوذوا بالله استنزلوهم واجترؤوا عليهم فزادوهم ظلماً، وهذا معنى قول عطاء خبطوهم وخنقوهم، وعلى هذا القول "زادوا" من فعل الجن وفي

⁽¹⁾ تفسير البغوي: 239/8، الوسيط: 365/4، التفسير القيم، ابن القيم: 606/1.

⁽²⁾ زاد المسير: 348/4، الكشف: 223/6، تفسير السمعاني: 144/2، الباب في علوم الكتاب: 417/19، فتح القدير:

366/5، محاسن التأويل: 331/9، تيسير الكريم الرحمن: ص 890.

⁽³⁾ التحرير والتنوير: 225/29.

⁽⁴⁾ تفسير القرآن العظيم: 252/8، الكشف والبيان: 51/10.

⁽⁵⁾ تفسير القرطبي: 10/19، تفسير الرازي: 668/30، التسهيل لعلوم التنزيل لابن جزي: 495/2.

الآية قول آخر وهو أن "زادوا" من فعل الإنس، وذلك لأن الإنس لما استعاذوا بالجن ازداد الجن بسبب ذلك التعود طغياناً فقالوا: سدنا الجن والإنس، والقول الأول هو اللائق بمساق الآية والموافق لنظمها.

وحكم الرازي على هذا القول بالموافقة للسياق والنظم لأنه يراعي قاعدة ضرورة عود الضمير على أقرب مذكور⁽¹⁾، وأقرب مذكور هنا هم الجن فناسب أن تعود الزيادة عليهم، كما أنه الأنسب لقوله تعالى: ﴿وَأَنَّهُمْ ظَنُّوا كَمَا ظَنَنْتُمْ﴾ الجن ﴿لَنَّا يَتَسَوَّاتُ الْكَلَامُ، وهذا هو أظهر الأقوال، لكن أجمعها معنى وأكملها بيانا هو القول الرابع، لأنه يحقق المعنيين معا دون معارضة، وقد عبر عنه الثعلبي تعبيراً جيداً فقال: «إن الإنس زادوا الجن طغياناً باستعاذتهم، فزادتهم رهقاً»⁽²⁾.

ويصح أن تفسر رهقا هنا بالاثم على حد ما ذكره السمعاني (ت489) ويكون المعنى «كأن الإنس لما استعاذوا بالجن وأمنوا على أنفسهم ازدادوا كفرا، وظنوا أن أمنهم كان من الجن»⁽³⁾.

ويؤيد هذا الاختيار قوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ يُحْشَرُهُمْ جَمِيعًا يَمَعَشَرَ الْجِنَّ قَدْ اسْتَكْثَرْتُمْ مِنَ الْإِنْسِ وَقَالَ أَوْلِيَاؤُهُمْ مِنَ الْإِنْسِ رَبَّنَا اسْتَمْتَعَ بَعْضُنَا بِبَعْضٍ﴾ الأنعام ﴿١٢٨﴾، فاستمتع الإنس بالجن في قضاء حوائجهم وامتنال أوامرهم، أو إخبارهم بشيء من المغيبات، واستمتع الجن بالإنس تعظيمهم لهم واستعاذتهم بهم، وخضوعهم لهم، وهذا القول أوسع من القول الذي اختاره الطبري، وإن كان في نفسه صحيحاً.

⁽¹⁾قواعد الترجيح عند المفسرين، حسين بن علي الحربي، دار القاسم، الرياض، ط1، 1996، 621/2، قواعد التفسير جمعا ودراسة، خالد بن عثمان السبت، دار ابن عفان، القاهرة، ط1، 2005، 338/1، وقد وظف الطبري هذه القاعدة لاستنباط المعنى أو للترجيح في مواضع كثيرة من تفسيره.

⁽²⁾الكشف والبيان: 51/10.

⁽³⁾تفسير السمعاني: 66/6.

12- دلالة لفظ "أسرهم".

قال الله تعالى ﴿تَحْنُ خَلَقْنَهُمْ وَشَدَدْنَا أَسْرَهُمْ وَإِذَا شِئْنَا بَدَّلْنَا أَمْثَلَهُمْ تَبْدِيلًا﴾ (١) الجن (٢٨).

ذكر الطبري اختلاف المؤلفين في بيان دلالة لفظة "أسرهم" إلى ثلاثة أقوال كالآتي:

1- خلقهم، من قولهم: قد أسر هذا الرجل فأحسن أسره، بمعنى: قد خلق فأحسن خلقه.

2 - مفاصلهم.

3 - القوة.

ثم قال: وأولى الأقوال في ذلك بالصواب القول الذي اخترناه-وهو الأول- ، لأن ذلك هو معنى الأسر

عند العرب؛ ومنه قول الأخطل:

مِنْ كُلِّ مُجْتَنَّبٍ شَدِيدٍ أَسْرُهُ سَلَسِ الْقِيَادِ تَخَالُهُ مُخْتَالًا

ومنه قول العامة: خذه بأسره: أي هو لك كله».

* التحليل الدلالي للفظ "أَسْرَهُمْ" وعلاقته بالترجيح:

رجح الطبري القول المختار في بداية التفسير، وهذا يكون قليلا منه، لأن عاداته أن يفسر تفسيراً عاماً

ثم يذكر الاختلافات بتفصيل أو يشرع في ذكر الاختلاف دون أن يبدي رأيه إلا في الأخير.

والذي رجحه هنا في معنى الأسر وهو الخلق اختاره جمع من اللغويين والمفسرين، بل لم يقل بعضهم

بغيره، لكن الغريب في الأمر أنه لا يوافق أصل الكلمة، ولولا كثرة من قال به وجلالتهم لقل -دون بحث

أو نظر- إنه قول مرجوح، وممن قال به من أهل اللغة الخليل (ت170) وابن السكيت (ت244) وابن

(١) جامع البيان: 575/23.

الأنباري (ت328) وابن سيده (ت458) والجوهري (ت393) والسمين الحلبي (ت756)⁽¹⁾ وممن قال به من أهل التأويل ابن عباس ومجاهد وقتادة ومقاتل⁽²⁾.

وإنما قلت إنه ليس الأصل اللغوي لأن أصل الكلمة هو الشد والربط، قال ابن فارس: «الهمزة والسين والراء أصل واحد، وقياس مطرد، وهو الحبس وهو الإمساك، من ذلك الأسير وكانوا يشدون به بالقيد وهو الإِسار، فسمي كل أخيد وإن لم يؤسر أسيرا، والأسر احتباس البول»⁽³⁾، ولأن ذلك يكون بقوة وإحكام؛ فقد قيل في أقارب الرجل ورهطه الأدنين أسرة لأنه يتقوى بهم، والأسر قوة المفاصل والأوصال، وكل شيئين مما يبين طرفاهما فشددت أحدهما بالآخر برياط واحد فقد أسرتهم⁽⁴⁾.

وإذا نظرنا إلى الآية وجدنا أن المفاصل هي الأقرب للسياق، لأنها هي التي يتحقق بها الربط والشد ولأن الإنسان مخلوق من مجموعة مفاصل، لكنه لا يكون قائما إلا إذا اتصلت مع بعضها بقوة.

ولو كان الأسر معناه الخلق لكان الله قال [نحن شددنا خلقهم] حتى لا يكون تكرار، فإن قيل: هو من باب التأكيد فالجواب أن إفادة معنى خاص أفضل من تأكيد العام، لأنه يكون من باب التنبيه بالخاص على فضل العام، والخلق لم يوصف في القرآن إلا بالحسن، وشد المفاصل هو الذي يناسب التعبير هنا، ويؤكد أن للشد مواد أخرى تؤكد ذلك المعنى، وفي ذلك يقول الراغب: «الشد العقد القوي يقال: شددت الشيء قويت عقده قال الله تعالى ﴿حَتَّىٰ إِذَا أَخْتَمْتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَثَاقَ﴾ محمد ﷺ والشدة تستعمل في العقد، وفي البدن، وفي قوى النفس، وقال: ﴿وَكَاْنُوا أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً﴾ فاطر ﷻ وقال ﴿عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى﴾

⁽¹⁾إصلاح المنطق: 318/1، الصحاح في اللغة، مادة "أسر"، الزاهر في معاني كلمات الناس، أبو بكر محمد بن القاسم الأنباري، تح: حاتم الضامن، دار البشائر، دمشق، ط3، 2004، 615/1، المحكم، مادة "أسر"، الدر المصون: 482/1.

⁽²⁾تفسير ابن كثير: 300/8، الكشف والبيان: 107/10، السمعاني: 123/6.

⁽³⁾مقاييس اللغة، مادة "أسر".

⁽⁴⁾لسان العرب، مادة "أسر".

النجم ﴿يَعْنَى جَبْرِيلَ عَلَيْهِ السَّلَامُ، وَقَالَ ﴿عَلَيْهَا مَلَكِيَّةٌ غَلَاظُ شِدَادٍ﴾ التَّحْرِيمُ ﴿وَقَالَ ﴿بِأَسْهُمَ بَيْنَهُمْ شَدِيدٌ﴾ الْحَشْرُ ﴿١٤﴾﴾ (١).

وفضلاً عما سبق فإن شد المفاصل أوفق للسياق سباقاً ولحاقاً، لأن الكلام كان في قوم ينكرون البعث قال الله عنهم ﴿إِنَّ هَؤُلَاءِ يُحِبُّونَ الْعَاجِلَةَ وَيَذَرُونَ وَرَاءَهُمْ يَوْمًا ثَقِيلًا﴾ الإنسان ﴿٢٧﴾، ثم تكلم عن شد الأسر أي ربط المفاصل بعضها ببعض، ثم تحدث عن الإعادة وأنها أسهل من الإيجاد فقال ﴿وَإِذَا شِئْنَا بَدَّلْنَا أَمْثَلَهُمْ تَبْدِيلًا﴾ الإنسان ﴿٢٨﴾، فكان الكلام: إن الإنسان مخلوق من مفاصل متفرقة ومتباعدة، شددناها وقويناها حتى أرجعناها جسماً واحداً، وإذا كنتم تتعجبون من إعادتها إلى حالتها الأولى؛ فاعلموا أنها حينئذ أسهل، لأن التفكيك أسهل من التركيب.

قال ابن عاشور (ت 1393): «والشد الإحكام وإتقان ارتباط أجزاء الجسد بعضها ببعض بواسطة العظام والأعصاب والعروق إذ بذلك يستقل الجسم، والأسر الربط، وأطلق هنا على الإحكام والإتقان على وجه الاستعارة، والمعنى أحكمنا ربط أجزاء أجسامهم فكانت مشدودة بعضها إلى بعض» (٢)، وليس ابن عاشور وحده من قال بذلك فقد قال به قوم آخرون منهم:

البيضاوي (ت 685) الذي قال «وأحكمنا ربط مفاصلهم بالأعصاب» (٣)

الخطيب الشربيني (ت 977) الذي قال: «وشددنا» أي: قوينا "أسرهم" أي: توصيل عظامهم بعضها

ببعض وتوثيق عظامهم بالأعصاب بعد أن كانوا نطفاً أمشاجاً في غاية الضعف» (٤)

(١) المفردات في غريب القرآن: ص 447.

(٢) التحرير والتنوير: 409/29.

(٣) تفسير البيضاوي: 273/5.

(٤) تفسير السراج المنير: 461/4.

الألوسي (ت1270) الذي قال: « وشدّنا أسرهم: أي أحكنا ربط مفاصلهم بالأعصاب والعروق، وإرادة

الأعصاب والعروق لشبهها بالحبال المربوط بها، ووجه الشبه ظاهر». (1)

لكن هل يمكن أن نوفق بين أصل الكلمة وهو الشد والربط وما قيل في كثير من كتب التفسير وهو الخلق؟ والجواب أن ذلك ممكن، فقد قال الأمين الشنقيطي (ت1393): « الأسر: الربط بقوة، مأخوذ من الأسر وهو جلد البعير رطبا، وسمي الأسير أسيرا لشد قيده بقوة بجلد البعير الرطب، وهو هنا تقوية بشد ربط الأعضاء المتحركة في الإنسان في مفاصله بالعصب، وهو كناية عن الإتقان والقوة في الخلق» (2)، أي أن اتساق الأعضاء والمفاصل دال على قوة الخلق.

وقد عبر السعدي (ت1376) عن الجمع بين المعنيين تعبيرا حسنا فقال: « "تَحْنُ خَلَقَتْهُمْ" أي: أوجدناهم من العدم، "وَشَدَدْنَا أَسْرَهُمْ" أي: أحكنا خلقتهم بالأعصاب والعروق والأوتار والقوى الظاهرة والباطنة، حتى تم الجسم واستكمل، وتمكن من كل ما يريده. فالذي أوجدهم على هذه الحالة، قادر على أن يعيدهم بعد موتهم لجزائهم» (3).

وعلى هذا يمكن القول إن أصل العبارة لا يدل على الخلق، ولكن فهم ذلك من خلال التعبير عن شد المفاصل والتحامها فيما بينها بالأعصاب والعروق على وجه يستلزم قوة الخلق وكماله، فتكون كناية عنه تدرك من خلال الكلام كما عبر الشنقيطي.

(1) روح المعاني: 184/15.

(2) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن: 398/8.

(3) تفسير السعدي: ص903.

هذا وقد قال الطبري في نهاية ترجيحه: « ومنه قول العامة: خذه بأسره: أي هو لك كله»، فاستدرك عليه ابن عطية (ت542) قائلاً: « وليس هذا مما يختص بالعامة، بل هو من فصيح كلام العرب، اللهم إلا أن يريد بالعامة: جمهور العرب»⁽¹⁾.

وقول الطبري إن الأسر هو الخلق عند العرب، ثم قوله بعد ذلك: ومنه قول العامة خذه بأسره، يفيد أن الأخير مختص بالعامة، وهذا خلاف ما في كتب اللغة كما سبق، ومما يقوي الظن بأن الطبري قصد عامة الناس لا عامة أهل اللغة، أن هذا هو المعروف في أسلوب اللغويين، ومن ذلك قول الزمخشري (ت538) في هذا الباب: «وعولج فلان بعود أسر، وهو الذي يوضع على بطن المأسور - أي محبوس البول - فيبرأ. وتقول العامة: عود يسر وهو خطأ، إلا أن يقصدوا به التفاؤل»⁽²⁾.

واعتذار ابن عطية للطبري صنيع حسن، لكنه غير ظاهر، والأظهر منه أنه ربما أراد أنه مما اشتهر على ألسنة العامة وهو في الأصل من فصيح كلام العرب⁽³⁾.

⁽¹⁾ استدراكات ابن عطية في المحرر الوجيز على ابن جرير في جامع البيان، عرضاً ودراسة، شايح بن عبده بن شايح الأسمرى، ط1، 2007، 1102/2.

⁽²⁾ أساس البلاغة، مادة "أسر".

⁽³⁾ استدراكات ابن عطية، المرجع السابق: 1104/2.

13- دلالة لفظ "دهاقا".

قال الله تعالى ﴿وَكَأْسًا دِهَاقًا﴾⁽¹⁾ النبأ (٣٩).

اختار الطبري في بداية التفسير معنى كلمة "دهاقا" قائلا:

1- وكأسا ملأى متتابعة على شاربها بكثرة وامتلاء وأصله من الدَّهَق: وهو متابعة الضغط على الإنسان بشدة وعنف، وكذلك الكأس الدهاق: متابعتها على شاربها بكثرة وامتلاء.

ثم ذكر قولين آخرين وهما:

2- كأسا صافية.

3- كأسا متتابعة.

* التحليل الدلالي للفظ "دِهَاقًا" وعلاقته بالترجيح:

أكثر الدلالات شهرة في كلمة "دِهَاقًا" هي الكأس المملوءة، و بذلك قال جمهور اللغويين والمفسرين، وهذا القول لم يذكره ابن جرير، في حين ذكر قولين آخرين واردين عن بعض أهل التفسير، وهما الكأس الصافية، والكأس المتتابعة، واختار هو القول الأول والثالث مجتمعين فقال إنها الكأس المملوءة المتتابعة مستندا إلى رواية عن ابن عباس رضي الله عنهما، وقد حكى ابن كثير (ت774) الأقوال كلها وقدم هذا الأخير في الذكر⁽²⁾.

ويظهر أن هذا الاختيار وجيه للغاية، ذلك أن القول الأول له مستند قوي في اللغة بل هو الأصل الأوحد للكلمة فيها، قال ابن فارس (ت395): «الدال والهاء والقاف يدل على امتلاء في مجيء وذهاب

⁽¹⁾جامع البيان: 39/24.

⁽²⁾تفسير ابن كثير: 312/8.

واضطراب، يقال أدهقت الكأس: ملأته. قال الله تعالى: ﴿وَكَأْسًا دِهَاقًا﴾⁽¹⁾، يقال أدهق الحوض أي ملأه حتى فاض من جوانبه⁽²⁾، وقيل هو مأخوذ من دهقه، أي: ضغطه وشده بيده، كأنه ملأ اليد فانضغط⁽³⁾.

وقال الرازي (ت606): «وهو قول أكثر أهل اللغة كأبي عبيدة (ت210) والزجاج (ت370) والكسائي (ت187) والمبرد (ت285)»⁽⁴⁾، وبه قال ابن عباس والحسن (ت110) وقتادة (ت117) وابن زيد (ت606)⁽⁵⁾. وأقر أكثر الذين أوردوا القول الثالث -المتتابعة- إن القول بأنها الملى هو قول الجمهور، بل صرح بعضهم بأنه الأظهر⁽⁶⁾.

ووجه الامتنان به أن الشراب إذا كان لذيذا استحسن أن يكون الكأس به مملوءا، وبعض المفسرين على أن محتوى الكأس كان خمرا لذة للشاربين⁽⁷⁾، والذين خوطبوا بالقرآن كانوا مفتونين بالخمير جدا، فمثل هذا الكلام يقع من أنفسهم موقعا عظيما، قال الشيخ ابن عاشور (ت1393): «ومعناه مملوءة خمرا، أي دون تقتير لأن الخمر كانت عزيزة فلا يكيل الحانوي⁽⁸⁾ للشارب إلا بمقدار، فإذا كانت الكأس ملى كان ذلك

(1) مقاييس اللغة، مادة "دهق".

(2) تفسير أبي السعود: 441/5.

(3) الدر المصون: 662/10.

(4) تفسير الرازي: 260/30.

(5) تفسير القرطبي: 184/19.

(6) تفسير السمعاني: 141/6.

(7) قال الضحاك: "كل كأس في القرآن فهو خمر". الباب في علوم الكتاب، 114/20، وقال بعض المعاصرين: «وكأسا دهاقا، أي كأسا ممتلئة، والمراد بالكأس هنا كأس الخمر، وربما يكون للخمر وغيره، لأن الجنة فيها أنهارا مختلفة، ولكن يرجح أنها الخمر وحدها قوله تعالى ﴿لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا كِذْبًا﴾ ﴿٢٥﴾» تفسير جزء عم، محمد بن صالح بن محمد

العثيمين، دار الثريا للنشر والتوزيع، الرياض، ط2، 2002، 35/1.

(8) هو بائع الخمر، لسان العرب، مادة "حنو".

أسرُّ للشارب»⁽¹⁾.

لكن ليس هذا القول الذي له أصل في اللغة فحسب، فالقول الثاني أيضا له أصل فيها كما ذكر كثير من علماء التفسير واللغة، وأصله من قول العرب: أدهقت الحجارة إدهاقاً وهو شدة تلازمها ودخول بعضها في بعض⁽²⁾، ومن هذا المعنى يقولون: «دهق المطر إذا اشتد في بدئه»⁽³⁾.

ويمكن تلمس العلاقة القوية بين الملاء وقوة الصب وشدته أو التتابع، وهي ملاء الكأس بسرعة من قوة ما صب فيه وكثرته، ويفهم هذا أكثر إذا علمنا أن الدهاق من أسماء الأضداد عند بعض علماء اللغة والحديث، لأنهم يقولون: «دهق الماء وأدهقه أفرغه إفراغا شديداً وفي حديث علي رضي الله عنه {نطفة دهاقا وعلقة محاقا} أي نطفة قد أفرغت إفراغا شديداً، من قولهم: أدهقت الماء أفرغته إفراغا شديداً، فهو إذا من الأضداد⁽⁴⁾، فهي كأس من شراب لذيق تملأ بسرعة فإذا شربت فإنها تتتابع في الامتلاء بحيث لا يرى المنعم في الجنة الكأس إلا مملوءة، وبشبه هذا مع -الفارق العكسي- قوله تعالى ﴿كَلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ﴾ النساء ٥٦، فيكون هذا أشد في العذاب ويكون الآخر أبلغ في الثواب.

ومن لطيف الاستعمال اللغوي في القرآن الكريم أن المفردة قد يكون لها معنيان متضادان لا يمكن أن يرادا معاً في وقت واحد، ويعبر عنها في موضع يصلح أن يستعمل فيه المعنيان معاً، على أن يراد معنى في ظرف ومعنى في ظرف آخر، فيعبر باللفظ الواحد عن معنيين في وقتين مختلفين، ويكون هذا نظير

⁽¹⁾ نفس المرجع والصفحة السابقين.

⁽²⁾ لسان العرب، مادة "دهق"، اللباب في علوم الكتاب: 114/20.

⁽³⁾ المحيط في اللغة، مادة "دهق".

⁽⁴⁾ النهاية في غريب الحديث الأثر: 145/2.

ما ذكره المبرد (ت285) في قوله تعالى ﴿مُقْنِعِي رُءُوسِهِمْ﴾ إبراهيم عليه السلام وأنه يراد به الرفع والخفض معاً في وقتين مختلفين⁽¹⁾.

ولعل هذا هو الذي دفع الطبري إلى اختيار المعنيين معاً فقال فيها: «كأساً ملأى متتابعة»، وهكذا يتحقق فيها وصفان مختلفان غير متعارضين، بل يكونان مجتمعين أدل على كمال النعيم المقيم.

على أن الطبري أغفل دلالة الصفاء في الدهاق، وهي وإن لم تكن في كتب اللغة والتفسير كالمعنيين السابقين في الشهرة، إلا أن لها فيهما ذكراً جديراً بالنظر والتأمل، فقد قال الرازي (ت606) : « يروى عن عكرمة (ت104) أنه قال: "دِهَاقًا" أي صافية». والدهاق على هذا القول يجوز أن يكون جمع داهق، وهو خشبتان يعصر بهما، والمراد بالكأس الخمر، والتقدير: وخمرًا ذات دهاق، أي عصرت وصفيت بالدهاق⁽²⁾، وقد قال بعض المعاصرين (ت285) ولا منافاة بين هذه الأقوال، والآية تحتلها فتحمل عليها جميعاً ويكون كل قول لنوع من المعنى⁽³⁾.

قال الباحث مساعد الطيار في أنواع الاختلاف في التفسير وأسبابه: «...النوع الثالث: أن يحتمل المفسر أكثر من وصف، فيذكر كل مفسرٍ وصفاً من هذه الأوصاف، كلها تعود إلى معنى واحد، مثل تفسير قوله تعالى : ﴿عَنِ النَّبِيِّ الْعَظِيمِ﴾ النبأ عليه السلام، وتفسير قوله تعالى: ﴿وَكَأَسَا دِهَاقًا﴾ النبأ عليه السلام، وقوله تعالى : ﴿وَالَّتَيْنِ وَالزَّيْتُونِ﴾ التين عليه السلام وغيرها، وهذه الأنواع كلها تدخل في اختلاف التنوع؛ لأن الآية يمكن أن تُحمَلَ على جميع المعاني الصحيحة الواردة فيها بلا تعارض ولا تناقض، وإن قدم أحدها في الترجيح؛

⁽¹⁾ ينظر الهامش 2 من ص 277 من هذه الأطروحة.

⁽²⁾ تفسير الرازي: 22/31، الباب في علوم الكتاب: 114/20.

⁽³⁾ تفسير جزء عم، العثيمين: 35/1.

فعلى سبيل اختيار القول الأولى، دون اطراح غيرها من الأقوال، والله أعلم⁽¹⁾.

واختار هو فعلا التفسير الجامع بين المعاني كلها فقال: «ومن المفاز: إناء الخمر أو غيره، المملوء

عن آخره، الذي يشربونه صافياً متتابعاً بلا انقطاع»⁽²⁾.

ولو أن الطبري قال بهذا القول لكان أظهر فيما يبدو، لأنه يراعي جميع الأقوال التي يخالف بعضها

بعضاً وإن كان لا يناقضه، ومجموعها يدل على الثناء على محتوى المشروب الذي يسقاه المتقون يوم

القيامة، والله أعلم.

⁽¹⁾ تفسير جزء عم، مساعد بن سليمان بن ناصر الطيَّار، دار ابن الجوزي، ط8، 2009. ص9.

⁽²⁾ المرجع نفسه: ص 29.

14- دلالة لفظ " الترائب ".

قال الله تعالى ﴿يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ﴾⁽¹⁾ الطارق ٧.

ذكر الطبري في دلالة كلمة "الترائب" مجموعة تفاسير هذا بيانها:

1- موضع القلادة من صدر المرأة.

2 - ما بين المنكبين والصدر.

3 - اليدان والرجلان والعينان.

4- من بين صلب الرجل ونحره.

5 - هي الأضلاع التي أسفل الصلب.

6 - هي عصارة القلب.

ثم قال: والصواب أنه موضع القلادة من المرأة، حيث تقع عليه من صدرها؛ لأن ذلك هو المعروف

في كلام العرب، وبه جاءت أشعارهم. قال المتنبي العبدى:

وَمِنْ ذَهَبٍ يُسَنُّ عَلَى تَرِيْبٍ كَلَوْنِ الْعَاجِ لَيْسَ بِذِي غُضُونِ

وقال آخر:

وَالزَّغْفَرَانُ عَلَى تَرَائِبِهَا شَرْقًا بِهِ اللَّبَّاتُ وَالنَّحْرُ

* التحليل الدلالي للفظ "الترائب" وعلاقته بالترجيح:

اعتمد الطبري على اللغة العربية ليرجح أن معنى الترائب هو موضع القلادة من المرأة، وإن الناظر

ليعجب في أول الأمر من كثرة الأقوال الأخرى التي قيل بها في معنى الترائب- والتي لم يورد الطبري

بعضها على كثرة ما ذكر منها هنا - رغم أن إجماع اللغويين قد حصل على المعنى المذكور، فقد قال

⁽¹⁾جامع البيان: 292/24.

أبو عبيد (ت224) والفراء (ت207) والزجاج (ت311) بعد أن ذكروا جملة من الأقوال عن أهل التفسير خاصة « والترائب موضع القلادة من الصدر، وهذا قول أهل اللغة أجمعين »⁽¹⁾.

بل إن هذا القول هو قول جمهور المفسرين أيضاً، ومن أظهر ما يدل على ذلك أن المفسر ابن عطية (ت542) قال: « وقال مكي عن ابن عباس إن الترب أطراف المرء ورجلاه ويداه وعيناه وقال معمر "التَّرَائِبُ" جمع تربية وهي عصارة القلب ومنها يكون الولد، وفي هذه الأقوال تَحَكُّمٌ على اللغة »⁽²⁾.

وإنما عد ذلك تحكما، لأن القرآن نزل بلسان العرب، وبلغتهم يفهم ويفسر، وهم مجمعون على أن الترائب هي موضع القلادة من المرأة وإن اختلفت تعبيرات بعضهم في ذلك، بين قائل هي عظام الصدر، وقائل ما بين الثديين، وآخر قال ما بين المنكبين والصدر، ولكنها جميعا راجعة إلى المعنى المذكور كما هو بين⁽³⁾.

والأشبه أن القول المنقول عن ابن عباس بأن الترائب أطراف المرء ورجلاه ويداه وعيناه لم يصح عنه⁽⁴⁾، لأن الوارد عنه في مسائل ابن الأزرق (ت65) غير ذلك تماما، فقد أجابه عن معنى الترائب بقوله: هو موضع القلادة من المرأة؛ أما سمعت قول الشاعر:

وَالرَّعْفَرَانُ عَلَى تَرَائِبِهَا شَرْقاً بِهِ اللَّبَاتُ وَالنَّحْرُ⁽⁵⁾.

والذي يظهر أن المراد بهذا التفسير هو تحديد المكان، لا أن الترائب هي نفسها أضلاع المرأة، ومع أن بعض أهل التفسير واللغة قالوا إن الترائب خاصة بالمرأة وأنه المكان الذي يكون منه ماؤها الذي يتحد مع

⁽¹⁾ مجاز القرآن: 294/2، معاني القرآن وإعرابه: 312/5، تهذيب اللغة، مادة "ترب"، تفسير القرطبي: 5/20.

⁽²⁾ المحرر الوجيز: 464/5.

⁽³⁾ روح المعاني: 308/15.

⁽⁴⁾ لأنه مروي بسند قال عنه الشيخ شاکر: «هو إسناد مسلسل بالضعفاء من أسرة واحدة» جامع البيان: 263/1.

⁽⁵⁾ مسائل نافع ابن الأزرق عن عبد الله بن عباس: ص143.

ماء الرجل فيكون منه الولد⁽¹⁾؛ فإن غيرهم قالوا إن الترائب عظام في الصدر تكون عند الرجل كما تكون عند المرأة.

وفي هذا والذي قبله يقول الشيخ ابن عاشور (ت1393): «ومحرر أقوال اللغويين فيها أنها عظام الصدر التي بين الترقوتين والثديين، وَوَسْمُهُ بأنه موضع القلادة من المرأة، والترائب تضاف إلى الرجل وإلى المرأة، ولكن أكثر وقوعها في كلامهم في أوصاف النساء لعدم احتياجهم إلى وصفها في الرجال»⁽²⁾.

وأصل مادة ترب في اللغة يقوي الكلام السابق، فقد قال ابن فارس: «التاء والراء والباء أصلان:

أحدهما التراب وما يشتق منه، والآخر تساوي الشيئين. يقال من الأول: ترب الرجل إذا افتقر كأنه لصق بالتراب، وأترب إذا استغنى، كأنه صار له من المال بقدر التراب، وأما من الثاني فالترب الخدن، والجمع أتراب. ومنه التريب، وهو الصدر عند تساوي رؤوس العظام»⁽³⁾.

وقال الشيخ ابن عاشور (ت1393): «والأتراب: جمع تَرَب بكسر فسكون: وهو المساوي غيره في السن، وأكثر ما يطلق على الإناث، قيل هو مشتق من التراب لأنه حين يولد يقع على التراب مثل الآخر، أو لأن التُّرب ينشأ مع لدته في سن الصبا يلعب بالتراب، وقيل مشتق من الترائب تشبيهاً في التساوي بالترائب وهي ضلوع الصدر فإنها متساوية»⁽⁴⁾.

(1) قال ابن عادل الدمشقي "وهي موضع القلادة من عظام الصُّدر؛ لأن الولد مخلوق من مائهما؛ فماء الرجل في صلبه، وماء المرأة في ترائبها، وهو معنى قوله تعالى ﴿مِنْ نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ﴾ الإنسان، الباب في علوم الكتاب": 263/20، وقال الزبيدي: "قال شيخنا: والترائب: عام في الذكور والإناث، وجزم أكثر أهل الغريب أنها خاصة بالنساء، وهو ظاهر البيضاوي والزمخشري". تاج العروس من جواهر القاموس، مادة "ترب".

(2) التحرير والتنوير: 263/30.

(3) مقاييس اللغة، مادة "ترب".

(4) التحرير والتنوير، 263/30.

ونقل ابن منظور (ت711) عن ابن الأثير (ت606) قوله: «وفي الحديث ذكر التربية وهي أعلى صدر

الإنسان تحت الذقن وجمعها الترائب وتربية البعير منخره»⁽¹⁾.

إذا تقرر ذلك فإن الأقرب إلى الصواب فيما يبدو أن المراد بالترائب هنا، ترائب الرجل لا المرأة، لأن

الخارج من بين الصلب و الترائب هو الماء الدافق الذي ذكره الله بقوله ﴿ خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ ﴾ الطارق

وهو مني الرجل، لأن الماء المدفوق يخرج من الرجل لا من المرأة، وهو الذي يحس به ويشاهد دفعه⁽²⁾.

ولعل المفسرين السابقين -والطبري واحد منهم- كانوا في حاجة -فضلا عن اللغة- إلى شيء من

علم الطب ليتمكنوا من القول بمثل القول السابق، وقد فعل ذلك بعض متأخريهم وهو الشيخ القاسمي

(ت1332)، فقد قال بعد أن نقل القول الأول وهو أن الماء يخرج من صلب الرجل وترائب المرأة :

«وقال بعض علماء الطب: الترائب جمع تربية وهي عظام الصدر في الذكر والأنثى، ومعنى الآية أن

المني باعتبار أصله وهو الدم، يخرج من شيء ممتد بين الصلب - أي: فقرات الظهر في الرجل -

والترائب أي : عظام صدره، وذلك الشيء الممتد بينهما هو الأبره الأورطي، وهو أكبر شريان في الجسم

يخرج من القلب خلف الترائب ويمتد إلى آخر الصلب تقريباً، ومنه تخرج عدة شرايين عظيمة، ومنها

شريانان طويلان يخرجان منه بعد شرياني الكليتين، وينزلان إلى أسفل البطن حتى يصلا إلى الخصيتين،

أو الشريانين المنويين ...، وهذه الآية على هذا التفسير تعتبر من معجزات القرآن العلمية وهذا القول أوجه

وأدق من التفسير الأول»⁽³⁾.

وبالتمعن في المسألة جيدا وفي الأقوال التي أوردها ابن جرير، يظهر أن قولين يمكن إدخالهما في

القول المختار في اللغة ويكون هو وسطا، ويكونان الطرفين، أما أحدهما فالقول الثاني وهو أن الترائب ما

⁽¹⁾لسان العرب، مادة " ترب " .

⁽²⁾تفسير السعدي: ص919، تفسير جزء عم للشيخ مساعد الطيار: ص 115.

⁽³⁾محاسن التأويل: 451/9.

بين المنكبين والصدر، ولا شك أن عظام الصدر ذلك موقعها، غاية ما هنالك أن هذا التعبير أوسع، والثاني أنها عصارة القلب، وعلى القول المختار بأن أصلها من الشريان الأبهر الخارج من القلب يمكن أن يكون هذا صحيحا، ويكون هذا التعبير أكثر تضييقا وتدقيقا.

وخلاصة الأمر أن الدلالة اللغوية لكلمة الترائب هي موضع القلادة من صدر المرأة ، لكن على أنها دلالة وصفية تقريبية، وليست دلالة حقيقية، ويمكن القول إن الطبري هنا جرى على اللغة لتصحيح ما صححه، وإن كان التدقيق اللغوي في البحث يهدي إلى أكثر مما وصل إليه.

15- دلالة لفظ "كَبِد".

قال الله تعالى ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ﴾⁽¹⁾ الطارق ٤.

ذكر الطبري في دلالة مفردة "كَبِد" المعاني الآتية:

1- في شدة وعناء ونصب.

2- خلق منتصباً معتدلاً القائمة.

3- خلق في السماء.

ثم قال: والأولى قول من قال خلق يكابد الأمور ويعالجها، معناه: في شدة.

لأن ذلك هو المعروف من كلام العرب من معاني الكبد ، ومنه قول لبيد بن ربيعة:

يا عَيْنُ هَلَا بَكَيْتِ أُرِيدَ إِذْ قُمْنَا وَقَامَ الْخُصُومُ فِي كَبَدٍ

* التحليل الدلالي للفظ "كَبِد" وعلاقته بالترجيح:

الطبري (ت310) متأثر جداً بالفراء (ت207) وهو من مدرسته الكوفية في النحو⁽²⁾، وقد وافقه في

كثير من الآراء والأقوال، إلا أنه خالفه هنا، ذلك أن الفراء اختار معنى الاعتدال والاستقامة، وذكر

المكابدة عن قائلين آخرين فقال: «يقول: منتصباً معتدلاً، ويقال: خلق في كبد، إنه خلق يعالج ويكابد أمر

الدنيا وأمر الآخرة»⁽³⁾، والقول الذي اختاره الفراء مَرْوِيٌّ عن عدد من المفسرين منهم عكرمة (ت104)

ومجاهد (ت102)⁽⁴⁾، بل إن في مسائل نافع ابن الأزرق (ت65) أن ابن عباس رضي الله عنهما فسره بالاعتدال

والاستقامة، فلما طالبه بالشاهد قال : أما سمعت قول لبيد بن ربيعة:

⁽¹⁾جامع البيان: 408/24.

⁽²⁾تتظر ص 19 من هذه الأطروحة.

⁽³⁾معاني القرآن للفراء: 264/3.

⁽⁴⁾المحرر الوجيز: 484/5.

يَا عَيْنُ هَلَّا بَكَيْتِ أَرْبَدَ إِذْ قُمْنَا وَقَامَ الْخُصُومُ فِي كَبَدٍ⁽¹⁾.

وقال أصحاب هذا التفسير: إن الله لم يخلق دابة في بطن أمها إلا مُنَكَّبَةً على وجهها إلا ابن آدم؛ فإنه منتصب انتصاباً، ويكون هذا من قبيل الامتتان.⁽²⁾

إلا أنه لم يُعرف عن علماء اللغة أنهم ذكروا الاستقامة والاعتدال في معاني الكَبَد، إلا ما أورده الأزهري (ت370) بقوله: «قال المنذري: سمعت أبا طالب يقول: الكَبَدُ: الاستواء والاستقامة، والكَبْدُ أيضاً: الشَّدَّةُ»⁽³⁾، غاية ما هنالك أنهم اتفقوا على أن القول بأن كبد الشيء وسطه وأغلظ شيء فيه، ومنه قولهم: كَبَدَ النجم السماء، أي توسطها⁽⁴⁾.

بل إن ابن فارس (ت395) نص على أن إطلاق الكبد على وسط الشيء ليس أصلياً وإنما هو من قبيل الاستعارة، ولم يذكر إلا معنى الشدة والمكابدة فقال: «الكاف والباء والداًل أصل صحيح يدل على شدة في شيء وقوة، من ذلك الكَبَد وهي المشقة، قال تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ﴾ الطارق ﴿... ومن الاستعارة: كبد السماء: وسطها، ويقال: تَكَبَّدَتِ الشمس، إذا صارت في كبد السماء»⁽⁵⁾.

والبيت الذي أورده ابن عباس رضي الله عنه في مسائل نافع ابن الأزرق (ت65) شاهداً على استعمال الكبد في الاعتدال والاستقامة، يورده جل القائلين بأن الكبد من المشقة والمكابدة شاهداً على قولهم، وبذلك يشرحونه، قالت الباحثة عائشة عبد الرحمن معلقة عليه: «ودلالة المشقة أصل في المادة، فالعربية استعملت الكبد في المعاناة من كبد مريضة، ثم نقلتها إلى المكابدة المعنوية على سبيل المجاز، وأطمئن

⁽¹⁾ مسائل نافع ابن الأزرق: ص 74.

⁽²⁾ اللباب في علوم الكتاب: 342/20.

⁽³⁾ تهذيب اللغة، مادة "كبد".

⁽⁴⁾ الصحاح في اللغة، مادة "كبد".

⁽⁵⁾ مقاييس اللغة، مادة "كبد".

إلى أنه في الآية الكريمة من المكابدة لتبعات التكليف ومخاطر اقتحام العقبة، وكذلك يبدو معنى المشقة في بيت لبيد أقرب من معنى الاعتدال والاستقامة⁽¹⁾.

وهذا الذي ذكّرته في أصل الكبد نص عليه الزمخشري (ت538) وأضاف قائلاً: «كما قيل: كَبَّتهُ بمعنى أهلكه، وأصله: كَبَّده، إذا أصاب كَبَّده»⁽²⁾.

قال الرازي (ت606) بعد أن ذكر قول الزمخشري السابق: «وقال آخرون: الكَبْد شدة الأمر، ومنه تكبد اللبن إذا غلظ واشتد، ومنه الكَبْد لأنه دم يغلظ ويشتد، والفرق بين القولين أن الأول جعل اسم الكَبْد موضوعاً للكَبْد، ثم اشتقت منه الشدة، وفي الثاني جعل اللفظ موضوعاً للشدة والغلظ، ثم اشتق منه اسم العضو»⁽³⁾، ومهما يكن من أمر فإن الشدة واردة في القولين، وأحسب أن أصل تفسير الكبد بالاعتدال والاستقامة مأخوذ مما قيل بأن كبد كل شيء وسطه، والوسط هو أعدل المقاييس وأقومها بخلاف الأطراف، وإلا فهو غير وارد في المعاني اللغوية للكلمة.

كما أن سياق الكلام يأبى إلا المعنى الذي اختاره الطبري، لأن الاستقامة والاعتدال امتتان كما مر معنا، وهي غير مناسبة للسباق ولا للحاق، وإن كان بعض أهل التفسير حاول توجيهه للحاق فقال: «لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم، وأقوم خلقه، مقدر على التصرف والأعمال الشديدة، ومع ذلك لم يشكر الله، بل بطر بالعافية وتجبر على خالقه، فَحَسَبَ بجهله وظلمه أن هذه الحال ستدوم له، وأن سلطان

(1) الإعجاز البياني للقرآن ومسائل ابن الأزرق، عائشة عبد الرحمن "بنت الشاطيء"، دار المعارف، القاهرة، ط3، 2004، ص 315.

(2) الكشف: 376/6.

(3) تفسير الرازي: 166/31.

تصرفه لا ينعزل، ولهذا قال تعالى: ﴿أَيَحْسَبُ أَنْ لَنْ يَقْدِرَ عَلَيْهِ أَحَدٌ﴾ الطارق ﴿٦﴾ ويطغى ويفتخر بما أنفق من الأموال على شهوات نفسه. ف﴿يَقُولُ أَهْلَكْتُ مَالًا لُبَدًا﴾ الطارق ﴿٦﴾ أي: كثيرًا، بعضه فوق بعض⁽¹⁾.

وهذا التوجيه لا يظهر لي كل الظهور، بخلاف القول بالمكابدة فإنها مناسبة لما قبلها وما بعدها، فأما ما قبلها فقد وجه الشيخ الأمين الشنقيطي معنى قوله تعالى ﴿وَأَنْتَ حِلٌّ بِهَذَا الْبَلَدِ﴾ الطارق ﴿٦﴾ توجيهها بديعا فقال كلاما ملخصه "يقول الله إن المشركين معظّمون هذا البلد، وحُرْمَتُهُ في نفوسهم، ولكنهم مستحلون إيداعك وإخراجك، وهذا تأكيد لشرف مكة لأن فيها بيت الله وهو شرف عظيم، ثم فيها رسول الله ﷺ وله شأن عظيم أيضا، أهمه أن الله رافع عنهم العذاب لوجوده فيهم كما في قوله تعالى ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ﴾ الأنفال ﴿٣٣﴾، فكأنه تعالى يقول: «وهذا البلد الأمين من العذاب وهؤلاء الآمنون من العذاب بفضل وجودك فيهم»، وهو ﷺ بحلولة بين أظهرهم يلاقي من المشاق الأذى والإخراج والحصار ويصبر عليها، وهذا هو المناسب لقوله بعده ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ﴾، وهذا من أعظمه، فإذا كان كل إنسان يكابد في حياته أيا كان هو ولأي غرض كان؛ فمكابدتك تلك جدية بالتقدير والإعظام حتى يُقسَمَ بها، والله تعالى أعلم⁽²⁾.

وقد تأملت اللحاق فلاح لي وجه آخر يناسب تفسير الكبد بالمشقة، وكأن المعنى: إن الإنسان سيكابد في الدنيا لا محالة لأن الله يقسم فيقول ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ﴾ الطارق ﴿٦﴾ وهو أبلغ من لو أنه قال «لقد خلقنا الإنسان للكبد»، لأنه يدل على أن الكبد قد أحاط به إحاطة الظرف بالمظروف، وبما أن ذلك حاصل بلا شك، فليكابد باقتحام العقبة ومباشرة أفعال الخير التي ذكرت في السورة، والتي هي مما يشق

(1) تفسير السعدي: ص 924.

(2) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن: 431/8.

على الإنسان في الغالب حتى تزول مكابدة الآخرة، فإن ذلك أهون من مكابدة مشاق الدنيا والآخرة التي هي أشد وأبقى.

كما أن هذا التفسير يمكن أن يستدل به على الخلق، لأنه لا أحد ينكر مشاق الدنيا من الميلاد إلى الممات، ولو كان الأمر إلى الإنسان لما اختار هذه الشدائد، وهذا يدل على أن له خالقاً خلقه وقضى عليه بهذه الأحوال، فليتمثل أمره.

ولم يقتصر الأمر على علماء اللغة والتفسير في ترجيح معنى المشقة على الاعتدال، بل تعداهم إلى شراح الحديث، فقد قال ابن حجر: «قوله في حفر الخندق {فعرضت لنا كبدة} بكسر الموحدة في رواية القابسي والأصيلي وغيرهما أي قطعة من الأرض يشق حفرها لصلابتها»⁽¹⁾.

وفي حديث بلال رضي الله عنه قال {أذنت في ليلة باردة فلم يأت أحد، فقال رسول الله: ما لهم يا بلال؟ قلت: كَبَدَهم البرد...}⁽²⁾ قال الخطابي (ت388): «قوله: كَبَدَهم البرد، معناه غلبهم وشق عليهم، ومنه قولهم: "فلان يكابد معيشته" أي: يقاسي مشقتها، ومنه قوله تعالى ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ﴾ الطارق ص، وقد يكون قوله "كبدهم" بمعنى أصاب أكبادهم، وذلك في أشد ما يكون من البرد، لأن الكبد معدن الحرارة والدم، ولا يخلص إليها من البرد إلا الشديد المجحف»⁽³⁾.

⁽¹⁾فتح الباري: 177/1، مشارق الأنوار على صحاح الآثار، القاضي أبو الفضل عياض بن موسى اليحصبي، المكتبة العتيقة ودار التراث، القاهرة، 334/1.

⁽²⁾المعجم الكبير، أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني، تح: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ط2، 1994، حديث رقم 1066، 351/1، وقال العقيلي: «ليس بمحفوظ إسناد له ولا متنه» الضعفاء الكبير، محمد بن عمرو العقيلي، تح: عبد المعطي قلججي، دار المكتبة العلمية، بيروت، ط1، 1984.

⁽³⁾غريب الحديث، للخطابي: 238/1.

فإن قال قائل: أفلا يمكن أن تكون الآية شاملة للمعنيين؟ أي في حسن قامة واستقامة، وفي معاناة لمشاق الأمور، فالجواب أن ذلك قال به بعض المعاصرين⁽¹⁾، والأظهر أنه لا يمكن للآتي:

اللغة لا تساعد على القول بالاعتدال والاستقامة كما سبق، كما أنه لا يلائم مقتضى السياق، فضلا عن أن القول بأكثر من تفسير للآية الواحدة عند عدم التناقض يقبل إذا لم يكن بينها تفسير ضعيف، لكن هذا التفسير فوق أنه لم يذكره كثير من علماء التفسير واللغة فإن طائفة كثيرة منهم حكمت عليه بالضعف ومنهم: ابن عطية (ت542)، وأبو حيان (ت745)، والألويسي (ت1270)، وابن عاشور (ت1393)، وسيد طنطاوي (ت1431)⁽²⁾، قالوا جميعا إنه باستثناء المشقة والمكابدة فإن كل الأقوال الأخرى ضعيفة لا يعول عليها.

وخلاصة المسألة أن الإمام الطبري ذكر جملة أقوال لكنه رجح الذي تدل عليه اللغة ويقويه استعمال العرب، وترجيحه هنا - كشأن أكثر ترجيحاته - كان موفقا.

⁽¹⁾ تفسير جزء عم، العثيمين، 212/1، تفسير السعدي: ص 924.

⁽²⁾ المحرر الوجيز: 484/5، تفسير البحر المحيط: 470/8، تفسير الألويسي: 351/15، التحرير والتنوير: 350/30، التفسير الوسيط للقرآن الكريم، محمد سيد طنطاوي، دار نهضة مصر، القاهرة، ط1، 1998، 401/15.

16- دلالة لفظ "ممنون".

قال الله تعالى ﴿إِلَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ﴾⁽¹⁾ التين ٦.

ذكر الطبري في دلالة لفظة "مَمْنُون" الأقوال الآتية:

1- منقوص.

2- محسوب.

3- مقطوع.

ثم قال: وأولى الأقوال في ذلك بالصواب: قول من قال: فلهم أجر غير منقوص، كما كان له أيام

صحته وشبابه، وهو عندي من قولهم: حبل مَنِينٌ: إذا كان ضعيفاً؛ ومنه قول الشاعر:

أَعْطَوْا هُنَيْدَةَ يَحْدُوها ثَمَانِيَّةٌ ما في عَطَائِهِمْ مَنْ وَلَا سَرْفُ

يعني: أنه ليس فيه نقص، ولا خطأ.

* التحليل الدلالي للفظ "مَمْنُون" وعلاقته بالترجيح:

وردت هذه الكلمة بالسياق المذكور في أربعة مواضع من القرآن الكريم، ومن مادتها جاء المن اثنتين

وعشرين، مع ﴿رَبِّبَ الْمُنُونِ﴾ في سورة الطور⁽²⁾.

وتفسير الطبري لهذه الكلمة جدير بالتأمل والنظر، ذلك أنه أورد الكلمة في سورة فصلت وفسرها بقوله

⁽¹⁾ جامع البيان: 521/24.

⁽²⁾ ذكرت الباحثة عائشة عبد الرحمن أنها وردت ستة عشر مرة، والصحيح ما أثبتته، ينظر المعجم المفهرس لألفاظ القرآن ص 676.

"غير منقوص"، وبيّن أنه ذكر ذلك بما يغني عن الإعادة ⁽¹⁾، وأحال إلى تفسيره لقوله تعالى ﴿وَوُفِّيَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾ آل عمران ﴿٤٥﴾ الذي قال فيه: «من غير أن يعتدى عليهم فينقصوا عما استحقوه» ⁽²⁾ وإلى قوله تعالى ﴿عَطَاءٌ غَيْرَ مُجْدُوذٍ﴾ يونس ﴿١٨﴾ حيث قال فيه: «يعني عطاء من الله غير مقطوع عنهم، من قولهم: جذذت الشيء أجذه جذا: إذا قطعته» ⁽³⁾.

وقال في آية سورة الانشقاق الشبيهة بآية البحث: «ثواب غير محسوب لا منقوص» ⁽⁴⁾، وفي قوله تعالى ﴿وَلَا تَمُنَّ تَسْتَكْثِرُ﴾ المدثر ﴿٦﴾ ذكر أقوالا عدة واختار ما عبر عنه بـ: «لا تضعف على ربك أن تستكثر من الخير» وأيده بالسياق لأنه أمره بالجد في الدعاء إليه، والصبر على ما يلقي من الأذى فيه ⁽⁵⁾، وفي قوله تعالى ﴿مَا أَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِمَجْنُونٍ﴾ القلم ﴿٢﴾ قال: «غير منقوص ولا مقطوع، من قولهم: حبل منين، إذا كان ضعيفا»، وذكر أن مجاهد كان يقول غير محسوب ولم يعلق عليه ⁽⁶⁾.

وبالنظر في مجموع هذه المعاني نجد أنه فسر الكلمة بكل الأقوال التي ذكرها والتي لم يختار منها قولاً واحداً، بل نجده في مواضع لم يذكر القول المختار هنا تماماً - وهو القطع -، وبصرف النظر عن آتي آل عمران وهود اللتين لم تذكر فيها مادة كلمة "مَمْنُون"، فإنه قد فعل ذلك في موضعي فصلت والانشقاق، وقد ذكّر في تفسير لفظة "مَمْنُون" تفاسير أخرى منها: العطاء الذي لا يكدر باليمن والأذى،

⁽¹⁾المصدر نفسه: 381/20.

⁽²⁾المصدر نفسه: 208/6.

⁽³⁾جامع البيان: 588/12.

⁽⁴⁾المصدر نفسه: 258/24.

⁽⁵⁾المصدر نفسه: 412/23.

⁽⁶⁾المصدر نفسه: 149/23.

الأجر بغير عمل، أن لا يضر كل أحد منهم ما عمله في كبره⁽¹⁾.

- ومن معاني المن في العربية العطاء، لكن ليس أي عطاء، بل هو عطاء من نوع خاص، ولذلك قال ابن الأثير (ت606) في شرح اسم الله المنان: « وكثيرا ما يرد المن في كلامهم بمعنى الإحسان إلى من لا يستثيبه ولا يطلب الجزاء عليه، فالمنان: من أبنية المبالغة كالسفاك والوهاب⁽²⁾، ولما كان بهذه الكثرة والسهولة فقد أطلق على ما يحصل عليه المرء بلا كد ولا عناء. قال الزجاج: « جملة المن في اللغة ما يمن الله عز وجل به مما لا تعب فيه ولا نصب، وأهل التفسير يقولون إن المن شيء كان يسقط على الشجر حلو يشرب، وقيل في قوله ﷺ {الكمأة من المن} ⁽³⁾ إنما شبهها بالمن الذي كان يسقط على بني إسرائيل، لأنه كان ينزل عليهم من السماء عفوا بلا علاج، إنما يصبحون وهو بأفنيتهم فيتناولونه، وكذلك الكمأة لا مؤونة فيها ببذر ولا سقي⁽⁴⁾، وفي قوله تعالى: ﴿فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً﴾ محمد⁽⁵⁾ إشارة إلى هذا المعنى لأنه يعني الإطلاق بلا عوض⁽⁵⁾.

وقد سبق أن من معاني المن النقص، ومنه المنون لأنه ينقص من الإنسان أي قوته⁽⁶⁾، والمنية لأنها تَقَطُّعُ المدد وتُنْقِصُ العدد⁽⁷⁾، فيكون للمن معنى العطاء ومعنى المنع، وهذا ما جعل بعض أئمة اللغة يعدونهما من الأضداد كما نقل ابن سيده (ت458) عن ابن الأعرابي (ت340)⁽⁸⁾.

(1) النكت والعيون: 303/6.

(2) النهاية في غريب الحديث والأثر: 365/4.

(3) متفق عليه، البخاري، حديث رقم 5708، 126/7، ومسلم، حديث رقم 2049.

(4) لسان العرب، مادة "منن".

(5) المفردات: ص778.

(6) تفسير الثعلبي: 241/10.

(7) الصحاح، مادة "منن".

(8) المحكم والمحيط الأعظم، مادة "منن".

إلا أن الراغب (ت502) فرق بينهما وجعل لكل معنى في موضعه فقال: «والمِنَّةُ على وجهين:

أحدهما بالفعل، فيقال: مَنْ فلان على فلان: إذا أنقله بالنعمة، وعلى ذلك قوله تعالى: ﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ﴾ آل عمران (١٦١)، وقوله سبحانه ﴿كَذَلِكَ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلُ فَمَنْ اللَّهُ عَلَيْكُمْ﴾ النساء (١٤)، وذلك على الحقيقة لا يكون إلا لله تعالى. والثاني: أن يكون بالقول، وذلك مستقبح فيما بين الناس إلا عند كفران النعمة، ولقبح ذلك قيل: المِنَّةُ تهدم الصَّنيعةَ، ولحسن ذكرها عند الكفران قيل: إذا كفرت النعمة حسنت المِنَّة. وقوله تعالى: ﴿يَمُنُّونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا قُلْ لَا تَمُنُّوا عَلَيَّ إِسْلَمَكُمُ﴾ الحجرات (١٧)، فالمِنَّةُ منهم بالقول، ومِنَّةُ الله عليهم بالفعل، وهو هدايته إياهم كما ذكر^(١).

وهذا البيان يضعف القول الذي قال به بعض اللغويين^(٢) واختاره بعض المفسرين^(٣) وهو أن المراد بغير أن يمن الله عليهم، لأن المن من الله بمعنى تعداد النعم غير مراد، ولو حدث ما كان في حقه عيبا سبحانه، ويقوي هذا أن الله مع أنه أعطى العباد تفضلا ودون مقابل - لأن الأعمال الصالحة مهما بلغت لن تكون مقابلا للثواب وإنما هي سبب له - فإنه سمي عطاءه أجرا في هذه الآية نفسها، والأجر مقابل عمل ولا يوجب المننة^(٤).

ومن معانيه أيضا الثقل، بل قال بعضهم إنه أصل فيه^(٥)، ومنه جاء الوزن والممنون الموزون^(٦) ومنه

(١) المفردات: ص778.

(٢) كالزجاج، معاني القرآن وإعرابه: 344/5.

(٣) كابن عاشور الذي لم يقل غيره، التحرير والتنوير 235/30.

(٤) للمفسر الزمخشري كلمة مفادها أنه أجر لأنه يجب عليه ذلك وأنه لا تفضل فيه، وقد رد عليه ابن المنير ردا شديدا حتى إنه قال في حقه: «لقد بلغ الزمخشري سوء الأدب إلى حد يوجب الحد». الإعجاز البياني للقرآن: 570/1.

(٥) تفسير البضاوي: 323/5.

(٦) لسان العرب، مادة "منن".

جاءت المنة ذات الوزن والقيمة، وبملحظ من الوزن جاء الممنون بمعنى المحسوب والمعدود، وقد ذكره

الطبري في معاني هذه الكلمة.

- ومن معانيه أيضا القطع، وقد جعله كثيرون أصل الكلمة الأول كما ذكر ابن جرير هنا، قال ابن فارس: « الميم والنون أصلان، أحدهما يدل على قطع وانقطاع، والآخر على اصطناع خير، فمن الأول يقال: مننت الحبل قطعه، والمن: الإعياء، وذلك أن المعني ينقطع عن السير، والأصل الآخر: مَنْ يَمْنُ منا، إذا صنع صنعا جميلا، ومن الباب المنة؛ وهي القوة التي بها قوام الإنسان، وربما قالوا: مَنْ بَيِّد أسداها، إذا قَرَعَ بها، وهذا يدل على أنه قطع الإحسان، فهو من الأول»⁽¹⁾.

وهذا المعنى - أعني القطع - يكاد يوجد في كل المعاني السابقة، ومنه إطلاق المن على الثوب الخلق لأنه مظنة القطع⁽²⁾، وإيمان الناقة بمعنى إهزالها من طول السفر لأنه مظنة انقطاعها عن إتمامه، والموت منية لأنه يقطع الحياة⁽³⁾، وقيل: إِنَّ المنة التي بالقول هي من هذا، لأنها تقطع النعمة وتقتضي قطع الشكر⁽⁴⁾، وسميت النعمة منة، لأنها مقطوعة عن المحن والشدائد⁽⁵⁾.

ويظهر لي أن المنة بمعنى النعمة الثقيلة، إنما سميت بذلك لأنها تعرض للحاجة الشديدة فتقطعها من الأصل، لسعتها والحصول عليها تفضلا.

- وأحسب أن ابن جرير فسر المن بالقطع هنا رغم أنه فسره في أماكن أخرى بغير المنقوص وغير المحسوب للسياق، حيث إن كثيرا من المفسرين قالوا إن المراد بقوله تعالى ﴿ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ﴾

(1) مقاييس اللغة، مادة "من".

(2) المحيط في اللغة، مادة "من".

(3) المحكم والمحيط الأعظم، مادة "منن".

(4) المفردات: ص 778.

(5) تفسير السمعاني: 375/1.

التين ﴿الرَدُّ إِلَى أَرْدَلِ الْعَمْرِ﴾⁽¹⁾، ويساعد عليه أنه معطوف على قوله تعالى قبل ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ التين ﴿؟﴾، والعطف يقتضي المغايرة، ومعلوم أن المردود إلى أَرْدَلِ الْعَمْرِ يلحقه الضعف والعجز عن أكثر ما اعتاد عمله من العبادات والطاعات، وذلك مدعاة إلى قطع أجره، فأكرمه الله بالأجر في الكبر رعاية لما كان يعمل في الصغر، ولعل ما روي عن الضحاك (ت106) من أن المراد بالأجر غير الممنون الأجر بغير عمل داخل في هذا المعنى⁽²⁾.

وهذا الالتحام الشديد بين السياق والمعنى هو الذي جعل الشيخ الأمين الشنقيطي - وهو مفسر ولغوي بارز - يقول "ومن قال: إن معنى (غير ممنون) غير منقوص، محتجا بأن العرب تطلق الممنون على المنقوص، فهو وإن صح لغة، فالأظهر أنه ليس معنى الآية، بل معناها ما قدمنا - أي مقطوع -"⁽³⁾.

- ومع أن ترجيح ابن جرير موافق جدا للسياق، ومؤيدٌ باللغة كما هو ظاهر، فإنه لا يمنع أن تكون أغلب الأقوال الأخرى مرادة، لأن الثواب يتحقق فيها جميعا، ولأن نفي النقص يستلزم نفي القطع ضرورة والعكس غير صحيح، قال الرازي (ت606): «والأولى أن يحمل اللفظ على الكل، لأن من شرط الثواب حصول الكل، فكأنه تعالى وعدهم بأجر خالص من الشوائب، دائم لا انقطاع فيه ولا نقص ولا بخس»⁽⁴⁾.

وقال ابن كثير (ت774): «معنى ﴿غَيْرُ مَمْنُونٍ﴾ أي: غير مقطوع كقوله ﴿عَطَاءٌ غَيْرٌ مَجْدُودٍ﴾ ﴿١٧٨﴾ أي

غير مقطوع عنهم، وقال مجاهد (ت102): ﴿غَيْرُ مَمْنُونٍ﴾ أي غير محسوب وهو يرجع إلى ما قلناه»⁽⁵⁾.

(1) الوسيط في تفسير القرآن المجيد: 524/4.

(2) الكشف والبيان: 241/10.

(3) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن: 8/9.

(4) تفسير الرازي: 105/31.

(5) تفسير ابن كثير: 420/8، وينظر محاسن التأويل: 503/9.

ويلاحظ في كلمة " مَمْنُون " أن الطبري فسرهما في مواطن مختلفة بتفسيرات شتى، لكنه هنا لم يفسرها إلا بتفسير واحد، مع أن باقي المعاني واردة بقوة كما رأينا، وأغلب الظن أن ذلك لقوة دلالة السياق على المعنى المختار دون غيره، وهو يحتفي به احتفاءً بالغاً.

المبحث الثاني: ترجيح قول بالاعتماد على اللغة مضافا إليها غيرها.

1 - دلالة لفظ "سرا".

قال الله تعالى ﴿ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ سَتَذْكُرُونَهُنَّ وَلَكِنَّ لَا تُؤَاعِدُوهُنَّ سِرًّا ﴾ (1) البقرة (٢٢٥).

ذكر الطبري في الدلالة المفهومة من كلمة "سِرًّا" الأقوال الآتية:

1- الزنا.

2- أخذ الرجل ميثاق المرأة وعهدا في عدتها ألا تتكح غيره.

3- قول الرجل للمرأة : لا تسبقيني بنفسك.

4- نكاحهن في عدتهن سرا.

ثم قال: والصواب أن "السر" في هذا الموضع هو الزنا، لأن العرب تسمى الجماع "سرا"، لأنه يكون

في خفاء، من ذلك قوله رؤية بن العجاج:

فَعَفَّ عَنْ أَسْرَارِهَا بَعْدَ الْعَسْقِ وَلَمْ يُضِغْهَا بَيْنَ فِرْكَ وَعَشَقْ

يعني بذلك: عف عن غشيانها بعد طول ملازمته ذلك، ومنه قول الحطيئة:

وَيَحْرُمُ سِرُّ جَارَتِهِمْ عَلَيْهِمْ وَيَأْكُلُ جَارُهُمْ أَنْفَ الْقِصَاعِ

وكذلك يقال لكل ما أخفاه المرء في نفسه: "سر". ويقال: "هو في سر قومه"، يعني: في خيارهم وشرفهم ،

فلما كان "السر" إنما يوجه في كلام العرب إلى أحد هذه الأوجه الثلاثة، وكان معلوما أن الأخيرين غير

مرادين ؛ لم يبق إلا الوجه المختار .

(1) جامع البيان: 272/4.

* التحليل الدلالي للفظ " سرًا " وعلاقته بالترجيح:

لكلمة السر في اللغة العربية معان أخرى غير ما ذكره الطبري، وكلها راجعة إلى أصلين لا ثالث لهما، وقد ذكرهما هنا معا لكنه اختار معنى آخر لازما لأحدهما، والأصلان هما إخفاء الشيء، وما كان من محض الشيء وخالصه ومستقره، فمن الأول السر وهو النكاح، وسمي بذلك لأنه أمر لا يعلن به، ومنه السرسور العالم الفطن، كأنه اطلع على أسرار الأمور، ومن الثاني السرور لأنه خالص من الحزن، وسرّة الإنسان خالص جسمه وليّنه، والسرّ الخط من خطوط بطن الراحة، ويدخل في خالص الشيء مستقره، ومنه السرير لأن الإنسان يستقر فيه، وقال الأصمعي (ت216): السريّة من السر، وهو النكاح؛ لأن صاحبها اصطفاها للنكاح لا للتجارة فيها⁽¹⁾، ومفاد قول الأصمعي هذا أن الأصلين قد يجتمعان في كلمة واحدة.

وعليه فإن حصر الطبري إطلاق السر على المعاني الثلاثة المذكورة فيه نظر، لاسيما أنه لم يذكر أن كثيرا من أئمة اللغة قالوا إن معنى السر في الآية هو النكاح، ومن هؤلاء - فضلا عن الأصمعي -: الفراء (ت207) وأبو عبيدة (ت210) وأبو عبيد (ت224) وابن قتيبة (ت276)⁽²⁾ وابن الأنباري (ت328)، بل إن هذا الأخير قال : «والسر عند العرب: الجماع، والنكاح، وإنما سمي بذلك لأنه يخفى، ويغيب، ويستتر عن الناس، فشبه بالسر من القول، وربما سمت العرب الزنا سرا»⁽³⁾، وظاهر كلامه أن إطلاق السر على الزنا - وإن كان معروفا عند العرب - ليس مشهورا عندهم وهو كذلك، ما دام الجماع وهو أعم منه إنما أطلق على السر لأنه يكون في خفاء وهذا كلام الطبري نفسه، وهو يرده إلى الأصل الأول المذكور.

(1) مقاييس اللغة، مادة "سر". غريب الحديث ، أبو عبيد القاسم بن سلام بن عبد الله الهروي البغدادي، تح: محمد عبد المعيد خان، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد - الدكن، ط1، 1964، 238/1.

(2) مجاز القرآن: 75/1، غريب الحديث لأبي عبيد: 238/1، غريب الحديث لابن قتيبة: 470/2، معاني القرآن وإعرابه للزجاج: 317/1.

(3) الزاهر في معاني كلمات الناس: 311/2.

واللافت للنظر أن الطبري قال إن العرب تسمي الجماع سرا ثم فسر السر بالزنا مع أن الجماع أعم من الزنا فقد يكون بالحلال وقد يكون بالحرام واستعماله في الحلال أظهر، قال الثعالبي (ت875): «والسر في اللغة: يقع على الوطء حلاله وحرامه»⁽¹⁾، وكثير من أئمة التفسير يفسرون السر بالنكاح، قال السمعاني (ت489): «في معنى هذا السر أقوال، أصحها: أنه أخذ ميثاق النكاح مما نهى الشرع عنه في حال العدة، وقيل: السر: الزنا، وقيل: هو الوطء»⁽²⁾.

وقال الراغب (ت502): «قال ابن عباس (ت68) وابن جبير (ت95) ومجاهد (ت102) والشعبي (ت104) هو تصريح الوعد بالنكاح، وقال الحسن ومجاهد (ت110) وجابر، الزنا، وقال زيد بن أسلم لا تتكحوها في عدتها، واللفظ محتمل ولكن الأظهر ما قال ابن عباس، لأن ذلك لم يستفد إلا من هذه الآية، فأما حظر الزنا ففي كل حال، والمنع عن التزوج بالمعتدة معقول من غير هذه الآية»⁽³⁾، بل إن أبا حيان (ت745) قال: «وأما تفسير السر هنا بالزنا فبعيد، لأنه حرام على المسلم مع معتدة وغيرها، وأما قول الجمهور فبعيد أيضا، لأنهم نهوا عن المواعدة بالنكاح سرا وجهرا، فلا فائدة في تقييد المواعدة بالسر»⁽⁴⁾.

ويظهر لي أن في النص على منع المواعدة بالسر فائدة جلية، وهي أن المواعدة إن كانت ممنوعة سرا فمنعها جهرا يكون من باب أولى، تنبيهها بالأدنى على الأعلى، وهذا يدفع كلام أبي حيان.

⁽¹⁾ تفسير الثعالبي: 473/1.

⁽²⁾ تفسير السمعاني: 240/1.

⁽³⁾ تفسير الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد الأصفهاني، تح: محمد عبد العزيز بسيوني، كلية الآداب، جامعة طنطا، ط1، 1999، 488/1.

⁽⁴⁾ البحر المحيط في التفسير: 237/2.

وللقاضي ابن عطية (ت542) كلام جيد في المسألة مفاده أن السر في اللغة يقع على الوطاء حلاله وحرامه، لكن معنى الكلام وقرينته ترده إلى أحد الوجهين، والآية تعطي النهي عن أن يواعد الرجل المعتدة أن يطأها بعد العدة بوجه التزويج، وأما المواعدة في الزنا فمحرم على المسلم مع معتدة وغيرها⁽¹⁾. وهذا الذي اختاره ابن عطية تبعه عليه أبو حيان والشعالبي (ت875) وقال الشوكاني (ت1250) إنه قول جمهور العلماء.

والظاهر أن السر يحتمل أن يكون وصفا للمواعدة، ويحتمل أن يكون وصفا للموعود به، والأول أولى، لأن فيه حملا للسر على حقيقته من الإخفاء المضاد للجهر والإعلان، فيكون النهي منصبا على كل مواعدة سرية يقال فيها كل ما ينهى عنه أو يستحيا منه في العلن، لقبحه أو لأن أوانه لم يحن بعد، إذ السرية أو الخلوة بين الرجل والمرأة لا تؤمن مزالقتها.

ففي هذه المفردة " السر " يلاحظ أن الطبري اعتمد على اللغة من جهة حصر المعاني التي تدل عليها، ثم عزل منها ما لا تعلق له بالمعنى العام للسياق ولا تتاسب ، ليخلص في النهاية أن المعنى ولا تواعدوهن بالزنا. وقد بان أن النكاح أرسخ في المقصود بالسر لغة من الزنا، وما كان الأقرب إلى الأصل اللغوي فهو الذي يتعين أن يكون التفسير به، وعليه فإنه يظهر لي أن ترجيح ابن جرير هذا اعتمادا على اللغة فيه نظر بين، والله أعلم.

(1) المحرر الوجيز: 316/1.

2 - دلالة لفظ " الأكمه".

قال الله تعالى ﴿ وَأُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ ﴾ ⁽¹⁾ آل عمران ٤٩.

ذكر الطبري في الدلالة المفهومة من كلمة "الأكمة" الأقوال الآتية:

1- هو الذي لا يبصر بالليل، ويُبصر بالنهار.

2- هو الأعمى الذي ولدته أمه كذلك.

3- هو الأعمى.

4- هو الأعمش.

ثم قال: والمعروف عند العرب من معنى "الكمه"، العمى، يقال منه: "كمهت عينه فهي تكمه كمهاً،

وأكمهتها أنا" إذا أعميتها، كما قال سويد بن أبي كاهل:

كَمَهْتُ عَيْنِيهِ حَتَّى ابْيَضَّتَا فَهُوَ يَلْحَى نَفْسَهُ لَمَّا نَزَعُ⁽²⁾

ومنه قول رؤبة:

هَرَجْتُ فَأَزْتَدُّ ارْتِدَادَ الْأَكْمَةِ فِي غَائِلَاتِ الْحَائِرِ الْمُتَهَتِّهِ

وذلك احتجاج على بني إسرائيل بصدق نبوته، لأن الكمه والبرص لا علاج لهما من ذي طب، أما

القول بأن "الكمه" هو العمش، أو أنه سوء البصر بالليل، فلا معنى لهما، وإلا لقدروا على معارضته بأن

يقولوا: "وما في هذا لك من الحجة، وفينا خلقٌ ممن يعالج ذلك، وليسوا الله أنبياء ولا رسلاً".

وهو بما قال قتادة: - من أنه المولود كذلك - أشبهه، لأن علاج مثل ذلك لا يدّعيه أحدٌ من البشر، إلا

من أعطاه الله مثل الذي أعطى عيسى، وكذلك علاج الأبرص.

⁽¹⁾ جامع البيان: 420/5.

⁽²⁾ ويروى: كَمَهْتُ عَيْنَاهُ، أي عمي من شدة ما يلقي. تحقيق شاعر على جامع البيان: 430/6.

* التحليل الدلالي للفظـة " الأكمـه " وعلاقته بالترجيح:

من خلال النظر في كتب اللغة يتبين أن أصل معنى الكمه هو الستر والخفاء وعدم الظهور، قال الزمخشري (ت538): « كَمَّه يَكْمُهُ إِذَا سَتَرَهُ، وَشَيْءٌ مَكْمُومٌ »⁽¹⁾، ومن ذلك أكمام النخلة وهي ما غطت جمارها⁽²⁾، قال الله تعالى ﴿وَمَا تَخْرُجُ مِنْ ثَمَرَاتٍ مِّنْ أَكْمَامِهَا﴾⁽³⁾، وتكميم السقاء ستره وتغطيته، وتكميم الدابة شد فمها بالكمامة⁽⁴⁾، ومنه "كلأ أكمه" وهو الكثير الذي لا يدرى أين يتوجه له لكثرتة⁽⁵⁾، وأظن أن منه الأكمة وهي الأرض المرتفعة من لأنها تخفي ما وراءها.

وسواء قيل إن الأكمه هو الأعمى أو الذي ولد أعمى؛ فإن أصل الستر والخفاء متحقق، بخلاف القول بأنه الذي يبصر بالنهار دون الليل، ولذلك قال الراغب: «والأكمه: الذي وُلِدَ أعمى، وقول الحسن: الأكمه الأعمى صحيح، وكل كَمَّه عمى، وإن لم يكن كل عمى كمهاً، وقول مجاهد: الأكمه الذي لا يبصر بالليل دون النهار، فليس بشيء»⁽⁶⁾، وتبعاً لذلك فإن ضَعْفَ القول بأنه الأعمش يكون من باب أولى، لأنه يبصر في الليل والنهار، ومن أجل ذلك فإن تضعيف ابن جرير لهذين القولين صواب لا شك فيه، لما سبق من جهة، ولأن اللغة لا تساعد عليه من جهة أخرى، إذ لا وجود فيها للأكمه بهذين المعنيين.

إذا تقرر هذا بقي أن ينظر، هل المعروف من لغة العرب في الكمه أنه العمى كما قال الطبري؟
الجواب أن إطلاق الأكمه على الأعمى معروف في اللغة، لكنه إطلاق غير مشهور، قال ابن سيده

(1) أساس البلاغة، مادة "كمم".

(2) جمار النخل شحمته التي في قمة رأسه، تقطع شحمته ثم تكشف عن جمارة في جونها بيضاء تؤكل بالعسل. اللسان، مادة "جمر".

(3) غريب الحديث لابن قتيبة: 18/2، ولكن الأكمه هاؤه من أصل الكلمة، أما الكم والأكمام فالهاء فيهما ليست من أصل الكلمة، ولو أشار إلى أن بين الكلمتين في أصل حروفهما تقارباً لكان أظهر.

(4) معجم اللغة العربية المعاصرة، أحمد مختار عبد الحميد عمر وآخرون، عالم الكتب، ط1، 2008، 1960/3.

(5) المعجم الوسيط: 799/2.

(6) تفسير الراغب الأصفهاني: 571 / 2.

«وربما جاء الكمه في الشعر يراد به العمى العارض»⁽¹⁾، وممن قال إنه قد يطلق حتى على العمى العارض الخليل (ت170) والزجاج (ت311) وابن منظور (ت711) وأبو حيان (ت745)، وقال ابن عاشور (ت1393) إنه الأعمى أو الذي ولد أعمى⁽²⁾.

وإطلاقه على المولود أعمى أعرف وأشهر، وهو اختيار أغلب اللغويين والمفسرين، بل إن أكثرهم لم يقل إلا به، وبذلك يُعلم أن قول الطبري أن الأشبه أنه الذي ولد أعمى لأن علاجه غير مقدور عليه فيه نظر⁽³⁾، لأن إطلاق الكمه على الذي فقد بصره لعارض وإن صح فهو إطلاق قليل كما سبق، ولأن الأكثر على أنه في اللغة الذي ولد أعمى دونما حاجة إلى مثل ذلك التعليل.

ولو كان تحقيق الإعجاز متعلق بصعوبة الأمر أو سهولته فإن هناك قولاً آخر هو أجدر بالاختيار، وهو القول بأن الأكمه هو الذي ولد مطموس العينين وليس الذي لا بصر له فقط، وهو قول لم يذكره الطبري مع أن القائلين به كثر كما سيأتي، لأن الذي ولد أعمى إن كانت أعصابه البصرية صحيحة فيمكن علاجه، لاسيما أن الطب عندهم كان متقدماً جداً، أما الذي ولد ممسوح العينين مطموسهما فلا يمكنه الإبصار بحال من الأحوال، ولذلك هدد الله به الكفار فقال ﴿وَلَوْ نَشَاءُ لَطَمَسْنَا عَلَىٰ أَعْيُنِهِمْ فَاسْتَبَقُوا الصِّرَاطَ فَأَنَّى يُبْصِرُونَ﴾ يس^(٣٦)، لأن الطمس إطفاء العين وإذهاب نورها، ومنه قوله تعالى ﴿فَإِذَا أَلْمُجُومُ

⁽¹⁾المخصص: 102/1.

⁽²⁾كتاب العين، مادة "كمه"، تفسير الثعلبي: 71/3، لسان العرب: مادة "كمه"، البحر المحيط: 488/2، التحرير والتنوير: 251/3.

⁽³⁾وتبعه على ذلك ابن كثير فقد قال في تفسيره: «هو الذي يولد أعمى وهو أشبه، لأنه أبلغ في المعجزة وأقوى في التحدي»: 37/2.

طُمِسَتْ ﴿المرسلات ١٠﴾، قال ابن كثير (ت744): «أي ذهب ضوءها كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا النُّجُومُ
أَنكَدَرَتْ﴾ التكوير ٢﴾ وكقوله تعالى: ﴿وَإِذَا الْكَوَاكِبُ ائْتَنَّتْ﴾ الانفطار ١٠﴾ (1).

وقد اختار جماعة من المفسرين هذا القول ومنهم:

ابن أبي زمنين (ت399) حيث قال: «الأكمه هو الأعمى الذي تلده أمه وهو مضموم العينين» (2).

الزمخشري (ت538) القائل: «الأكمه الذي ولد أعمى، وقيل هو الممسوح العين» (3).

الخازن (ت741) حيث قال: «الأكمه هو الأعمى المطموس البصر» (4).

ومن المعاصرين الشيخ السعدي (ت1376) الذي قال: «الأكمه الذي لا بصر له ولا عين» (5).

وابن عثيمين (ت1422) وقد قال: «الأكمه هو الذي خلق بلا عيون» (6).

فإن قيل إن القول بأن المراد أنه الذي يبرىء المولود الأعمى يلزم منه إبرأؤه الأعمى لأنه أخف،
فالجواب نعم، بل ويلزم منه أيضا إبراء الذي يبصر بالنهار دون الليل وهو الأعشى وإبراء الأعمش، لكن
هل هو المقصود من الآية؟

إن سياق الآية يدل على أن الله أكرم عيسى عليه السلام بالخوارق التي تبطل الأسباب التي كان قومه
يؤمنون بأنها تؤثر في الأشياء، وقد جرت الأسباب المادية على أن من مات لا يحيا في هذه الدنيا، وأن

(1) تفسير القرآن العظيم : 303/8.

(2) تفسير القرآن العزيز : 54/2.

(3) الكشف: 560/1، وينظر التفسير الحديث، محمد عزت دروزة، دار إحياء الكتب العربية - القاهرة، ط: 1964،
146/7.

(4) تفسير الخازن: 91/2.

(5) تيسير الكريم الرحمن: ص248.

(6) تفسير العثيمين: جزء عم : ص48.

إخراج الحيّ من الطين مباشرة لا يكون، فناسب أن يضاف إليها أنّ الأكمه الذي ولد أعمى لا يرتد بصيرا، ليكون دليلا قويا على صدق نبوته ورسالته.

كما أن القول بأن الأكمه هو الذي ولد مطموس العين لا يعارض القول بأنه الذي ولد أعمى لأنه أخص، فكل مطموس الأعين أعمى وليس كل أعمى مطموس العين.

قال ابن عطية (ت542) : «واختلف المفسرون في الأكمه ف قيل هو الذي لا يبصر بالليل، وقيل هو الأعمى على الإطلاق، وقيل هو الأعمش، وحكى النقاش أنه الأكم الذي لا يفهم ولا يفهم، الميت الفؤاد، وقيل هو الذي يولد أعمى مضموم العين، وقد كان عيسى عليه السلام يبصر كل علة، ولكن الاحتجاج على بني إسرائيل في معنى النبوة لا يقوم إلا بالإبراء من العلل التي لا يُبرى منها طبيب بوجه، فليس يتخلص من هذه الأقوال في الأكمه إلا القول الأخير، ولولا ضبط اللغة لكان القول الذي حكى النقاش حسنا في معنى قيام الحجة به»⁽¹⁾.

وخلاصة المسألة أن الطبري رجح في الكمه أنه الأعمى اعتمادا على اللغة، ثم اختار أنه الذي ولد أعمى لأن علاجه لا يدعيه أحد من البشر، ولو أنه اعتمد على اللغة في ذلك لكان أولى، ولا ضير أن يدعم الأمر بمدعمات أخرى، والعمى - وإن كان بالميلاد - فهو وصف عام، وأخص منه أنه الذي ولد مطموس العينين مأخوذهما، لأن ذلك لا أمل في إبعاره، فهو ليس عاجزا عن الإبصار مع وجود آله، بل لا آله له أصلا، أي أنه بلا عين، والله أعلم.

⁽¹⁾المحرر الوجيز: 440/1.

3 - دلالة لفظ " اهجروهن ".

قال الله تعالى ﴿وَالَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَأَهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ﴾ (1) النساء (٣٤).

ذكر الطبري في الأقوال الواردة في معنى "الهجر" في الآية ما يأتي:

1- ترك جماعهن.

2- اهجروا كلامهن حتى يرجعن إلى مضاجعتكم.

3- لا تقربوهن في فرشهن، حتى يرجعن إلى ما تحبّون، وهو قريب من الأول.

4- قولوا لهن من القول هُجْرًا في تركهن مضاجعتكم.

ثم قال : ولا معنى لـ "الهجر" في كلام العرب إلا على أحد ثلاثة أوجه:

أحدها: "هجر الرجل كلام الرجل وحديثه".

والآخر: الإكثار من الكلام بترديد كهيئة كلام الهازئ، ومنه قول ذي الرمة:

رَمَى فَأَخْطَأَ وَالْأَقْدَارُ غَالِبَةٌ فَأَنْصَعَنَ وَالْوَيْلُ هَجِيرَاهُ وَالْحَرْبُ .

والثالث: "هَجَرُ البعير"، إذا ربطه صاحبه بـ "الهَجَار"، وهو حبل يربط في حَقْوِيهَا ورسغها، ومنه قول

امرىء القيس:

رَأْتُ هَلَكًا بِنَجَافِ الْغَيْبِ فَكَادَتْ تَجْدُ لِدَاكَ الْهَجَارَا

فأما قول الغلظة والأذى، فهو "الإهجار"، ومنه: "أهجر فلان في منطقته" إذا قال "الهَجْر"، وهو الفحش من

الكلام.

فإذ كان لا وجه للهجر في الكلام إلا أحد المعاني الثلاثة، وكان الرجل إنما يهجر زوجته لتوافيه عند

دعائه لفراشه، فلا وجه للقول بهجر جماعهن، لأن الزوج لا يهجر زوجته في الأمر الذي كان هجره إياها

(1) جامع البيان: 699/6.

لأجله .

وأما هجر كلامهن فلا وجه له مفهوم أيضا، لأن النبي ﷺ نهى المسلم أن يهجر أخاه فوق ثلاث على أن ذلك لو كان حلالا فليس له معنى، لأنها إذا كانت عنه منصرفا وعليه ناشزا فمن سرورها ألا يكلمها. وأما الهجر بالتغليظ لهن فلا وجه له كذلك، لإعمال الهجر في ضمير أسماء النساء الناشزات، أعني في الهاء والنون فالضمير "هن" من قوله "واهجروهن"، لأنه إذا أريد به ذلك المعنى كان الفعل غير واقع، لأنه يقال فيه : هجر فلان في كلامه، ولا يقال هجر فلان فلانا.

فإذا كان في كل هذه المعاني ما ذكرنا من الخلل، فأولى الأقوال بالصواب أن يكون معناه الربط بالهجار، ويكون المعنى: فإن أبين الأوبة من نشوزهن فاستوثقوا منهن رباطا في مضاجعهن، أي في منازلهن وبيوتهن التي يضاجعن فيها أزواجهن، لحديث معاوية بن حيدة أن النبي سئل: ما حق زوجة أحدنا عليه؟ فقال: { أن يطعمها إذا طعم، وبكسوها إذا اكتسى، ولا يضرب الوجه، ولا يُقَبَّح، ولا يهجر إلا في البيت }⁽¹⁾.

* التحليل الدلالي للفظ "اهجروهن" وعلاقته بالترجيح:

استعمل الطبري في هذا الموضع اللغة عاملا من عوامل الترجيح، بأن ذكر معانيها المحتملة للهجر، ثم بين أنها لا تصلح إلا واحدا منها وهو الربط، كما استعملها ليضعف قولين من الأقوال، واستعان في اختياره أن معنى الهجر هو الربط في البيوت بحديث عن النبي ﷺ.

والتحقيق أن الهجر يرد بمعان أخرى كثيرة فضلا عما أورده الطبري، لكن أصلها الذي ترجع أغلب المعاني إليه هو القطع، وهذا هو الذي عليه جماهير اللغويين والمفسرين، بل وشرح الحديث كابن الأثير

⁽¹⁾رواه أحمد برقم 20011، المسند 213/33، و الحاكم برقم 2764 وقال صحيح على شرطهما ولم يخرجاه، المستدرك على الصحيحين: 204/2، كلاهما عن معاوية بن حيدة رضي الله عنه ورواه غيرهما، وهذا لفظ الحاكم.

(ت606) الذي لم يذكر معنى الربط أصلاً مع كثرة الأمثلة التي أوردها⁽¹⁾، وبعض من ذكر الربط - وهم قلة - لم يذكروا له كلمات تشاركه في المعنى بخلاف القطع وعدم الوصل.

وحتى ابن فارس (ت395) الذي قال : « الهاء والجيم والراء أصلان يدل أحدهما على قطيعة وقطع، والآخر على شد شيء وربطه » لم يذكر في الأمثلة إلا ما له علاقة بالمعنى الأول فقط، ومنها:

« هاجر القوم من دار إلى دار، تركوا الأولى للثانية،... والهجر والهجير والهاجرة: نصف النهار عند اشتداد الحر، والهجر: الهذيان والإفحاش في المنطق، يقال: أهجر الرجل في منطقته، وسمي هذا كله لأنه من المهجور الذي لا خير فيه⁽²⁾. ويقولون: هذا شيء هجر، أي لا نظير له، كأنه من جودته ومباينته الأشياء قد هجرها. ويقولون: هذا أهجر من هذا، أي أكرم، والهجير: الحوض الكبير، سمي لأنه شيء يقتطع للماء⁽³⁾ ».

ومن الهجر بمعنى الترك والانقطاع قولهم المهجر، وهو الجيد الجميل من كل شيء، وقيل: الفائق الفاضل على غيره، ومنه النخلة المهجرة وهي المفرطة في الطول والعظم، والناقعة المهجرة الفائقة شحماً وسيراً، والجارية المهجرة الفائقة قريناتها جمالاً وحسناً⁽⁴⁾، وإنما قيل ذلك لأن واصفها يخرج من حد المقارب الشكل للموصوف إلى صفة كأنه يهجر فيها أي يهذي⁽⁵⁾، ومن باب التميز في الشيء والمبادرة إليه حتى ينقطع عن الأصحاب التهجير إلى الجمعة، وقد صحح الأزهري (ت370) أن معناه التبكير إليها لا المجيء إليها وقت الهجرة كما فسر خطأ⁽⁶⁾، ومن الهجر بمعنى الترك الهجير وهو يبيس الحَمْضَ

(1) النهاية في غريب الحديث والأثر: 244/5.

(2) ولأنه مدعاة إلى حصول الجفاء المؤدي على التقاطع في الغالب.

(3) مقاييس اللغة، مادة "هجر".

(4) المحكم والمحيط الأعظم، مادة "هجر".

(5) لسان العرب، مادة "هجر".

(6) تهذيب اللغة، مادة "هجر".

الذي كسرتة الماشية فتتركه الرعاة وتتحول عنه إلى غيره⁽¹⁾.

وأهل اللغة وإن حكى بعضهم معنى الربط في الهجر، فإنهم لم يحملوا الآية عليه، فقد قال الزجاج

(ت311): « وقوله عز وجل ﴿وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ﴾ أي في النوم معهن، والقرب منهن⁽²⁾ ».

وقال الراغب (ت502): « الهَجْرُ والهَجْرَانُ: مفارقة الإنسان غيره، إمّا بالبدن، أو باللسان، أو بالقلب.

قال تعالى ﴿وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ﴾ كناية عن عدم قربهن⁽³⁾ ».

وجاء في المعجم الوسيط: « ويقال هجر زوجه اعتزل عنها ولم يطلقها، وفي التنزيل العزيز

﴿وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ﴾⁽⁴⁾ ».

كما لم يشر إلى هذا القول - أعني ربطهن بالهجار - من المفسرين إلا قلة قليلة، وظاهر عزو من

أشار إليه أن الطبري لم يسبق إلى مثله⁽⁵⁾، وجلهم لم يذكره إلا بالرد والقدح، وكان الزمخشري (ت538) في

ذلك شديدا على الطبري فقال: « وقيل: معناه أكرهوهن على الجماع واربطوهن، من هجر البعير إذا شدّه

بالهجار، وهذا من تفسير الثقلاء⁽⁶⁾ ».

وقال ابن العربي (ت543): « يا لها هفوة من عالم القرآن والسنة، والذي أجرأه على هذا التأويل ولم

يصرح به حديث غريب عن مالك أن الزبير بن العوام عتب على زوجته أسماء وضرتها، فعقد شعر واحدة

بالأخرى، وضربهما ضربا شديدا، فرأى الربط والعقد مع احتمال اللفظ مع فعل الزبير، فأقدم على هذا

التفسير لذلك، وعجبا له مع تبحره في العلوم وفي لغة العرب كيف بعد عليه صواب القول، وحاد عن

(1) الصحاح، مادة "هجر".

(2) معاني القرآن وإعرابه: 47/2.

(3) المفردات في غريب القرآن: ص833.

(4) المعجم الوسيط: ص972.

(5) النكت والعيون: 482/1، الهداية إلى بلوغ النهاية: 1316/2، تفسير القرآن الحكيم "تفسير المنار"، محمد رشيد بن علي

رضا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط1990، 59/5.

(6) الكشف: 507/1.

سداد النظر؛ فنظرنا في موارد " ه ج ر " في لسان العرب على هذا النظام فوجدناها سبعة: ضد الوصل، ما لا ينبغي من القول، مجانية الشيء - ومنه الهجرة - هذان المريض، انتصاف النهار، الشاب الحسن، الحبل الذي يشد في حق البعير ثم يشد في أحد رسغيه. ونظرنا في هذه الموارد فألفيناها تدور على حرف واحد وهو البعد عن الشيء، فالهجر قد بعد عن الوصل، وما لا ينبغي من القول بعد عن الصواب، ومجانبة الشيء بعد منه وأخذ في جانب آخر عنه، وهذان المريض بعد عن نظام الكلام، وانتصاف النهار بعد عن طرفيه المحمودين، والشاب الحسن قد بعد عن العَاب، والحبل الذي يشد به البعير قد أبعد عن استرساله في تصرفه، وإذا ثبت هذا، وكان مرجع الجميع إلى البعد فمعنى الآية: أبعدوهن في المضاجع، فالذي قال: يوليها ظهره جعل المضجع ظرفاً للهجر، وأخذ القول على أظهر الظاهر⁽¹⁾.

وقد أراد ابن المنير الإسكندري (ت683) أن يعتذر للطبري فقال تعقيباً على كلام الزمخشري (ت538) السابق: « ولعل هذا المفسر يتأيد بقوله ﴿ فَإِنْ أَطَعَكُمْ ﴾ فإنه يدل على تقدم إكراه على أمر ما، وقرينة المضاجع ترشد إلى أنه الجماع، وإطلاق الزمخشري لما أطلقه في حق هذا المفسر من الإفراط⁽²⁾.

وتعقب الألوسي (ت1270) تعقيب ابن المنير بقوله: « وأظن أن هذا لو عرض على الزمخشري لنظم قائله في سلك ذلك المفسر، ولعد تركه من التفريط⁽³⁾.

واستدرك الماوردي (ت450) على الطبري في حصر استدلاله بالحديث على مذهبه فقط بما يدل أنه لا يستبعده بالكلية - كما فعل أكثر المفسرين - فقال: « وليس في هذا الخبر دليل على تأويله دون غيره⁽⁴⁾.

(1) أحكام القرآن: 533/1.

(2) الانتصاف فيما تضمنه الكشف من الاعتزال، ابن المنير الإسكندري، دار الفكر، بيروت، ط1، 1977.

(3) روح المعاني: 25/3 .

(4) النكت والعيون: 483/1.

ونقل أبو حيان (ت745) عن الرازي ما يدل على أنه يرى برأي الطبري كآخر دواء للنشوز فقال: «وقال الرازي ما ملخصه: يبدأ بلين القول في الوعظ، فإن لم يفد فبخشنه، ثم يترك مضاجعتها، ثم بالإعراض عنها كلية، ثم بالضرب الخفيف، ثم بالضرب بالسوط والقضيب اللين ونحوه مما يحصل به الألم والإنكاء ولا يحصل عنه هشم ولا إراقة دم، فإن لم يفد شيء من ذلك ربطها بالهجار وهو الحبل، وأكرهها على الوطء لأن ذلك حقه»⁽¹⁾.

ومع أن ظاهر بعض الآثار قد يؤيد قول ابن جرير، والمعنى اللغوي للفظ "الهجر" يحتمله - على قلة وبعد- وبعض أهل التفسير التمس تقويته وآخر منهم لم ينفه بالكلية، إلا أنه قول فيه بعد شديد، بل هو مردود، وذلك للآتي:

- لم يرد تفسيره بذلك عن النبي ﷺ ولا الصحابة ولا التابعين ولا عن أهل اللغة، وعبارة الحديث تدل بمفهومها على منع ما جعله الطبري معنى لها، لأنه لا يمكن للرجل أن يربط امرأته إلا في بيته، ولا يتاح له فعل ذلك في كل مكان حتى ينهى عنه.

- هذا القول تتابعت عليه ردود العلماء وبعضهم لم يذكره أصلاً، ومثل ذلك لا يفسر به القرآن.

- هذا القول ينافي الإحسان وفيه إهانة للمرأة بربطها مثل الدابة، وتضرب في هذه الحالة كما هو رأي الطبري، بل وتجامع، مع أن النبي ﷺ يقول: {أما يستحي أحدكم أن يضرب امرأته كما يضرب العبد، يضربها أول النهار ثم يضاجعها في آخره، أما يستحي} ⁽²⁾.

⁽¹⁾ البحر المحيط: 252/3، وآخر الهجر وإن كان متقدماً لأن الواو لا تقتضي ترتيباً، والرازي لقب للجصاص صاحب الأحكام ولفخر الدين صاحب التفسير الكبير وليس في تفسيرهما هذا الكلام لا سيما الربط بالحبل، وإن كان في كلام الرازي بعض ما ذكر هنا.

⁽²⁾ رواه أحمد، حديث رقم 16221، المسند 162/26، قال المحقق: إسناده صحيح على شرط الشيخين، وعبد الرزاق في المصنف حديث رقم 17943، المصنف، أبو بكر عبد الرزاق بن همام بن نافع الصنعاني، تح: حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط2، 1992، 442/9.

والمعنى الصحيح هو الذي يتبادر إلى فهم كل من يعرف هذه الكلمات من اللغة وهو ترك جماعهن، وإنما عبر عليه بهجر المضجع لأن الله حليم حيي يكتفي كما قال ابن عباس، وتعتمد هجر الفراش أو الحجرة زيادة في العقوبة، وربما كان مؤجبا للجفوة، وإنما المقصود الهجر في الفراش نفسه، لأنه يهيج شعور الزوجية، فإذا هجر الرجل المرأة وأعرض عنها في هذه الحالة؛ رُجِيَ أن يدعوها ذلك إلى الرجوع إلى الصواب.

أما ما اعترض به الطبري بقوله إن ذلك أدعى لسرورها؛ فمردود بأن منهن من تحب زوجها ويزين لها الطيش النشوز عليه، ومنهن من تنتشر امتحانا لزوجها ليظهر لها مقدار شغفه بها، ومنهن من تنتشر لتحمله على إرضائها بما تطلب من الحلي والحلل أو غير ذلك، ومنهن من يغريها أهلها بالنشوز لمآرب لهم⁽¹⁾.

واعترضه بأن هجر مضاجعتها داخل في معنى معاونتها على النشوز فلا معنى لجعله المراد بالعقاب، يصح إذا حملت "في" على السببية وهو ما اختاره، والظاهر أنها كما تحتل السببية-أي بسبب المضاجع- تحتل الظرفية، بل هي فيها أظهر كما قال الثعالبي (ت875)⁽²⁾.

وهكذا فإن الطبري ضَعَّف القول بأنه الإغلاظ لهن في القول لأنه من الإهجار لا من الهجر، وهو كذلك في اللغة⁽³⁾، ورد ترك الكلام معهن لأنه لا يجوز فوق ثلاثة أيام، وحصر كل المعاني اللغوية فعزلها جميعا واختار قولاً واحدا جعله يلقي نقدا شديدا، حتى مع استعانتها بالحديث لأن دلالاته لم تكن واضحة، واللغة تقتضي أن يحمل اللفظ على ظاهره، وذلك يؤدي إلى اختيار القول بأن المراد اتركوا جماعهن، والعادة تشهد بأن ذلك شديد جدا على المرأة.

(1) تفسير المنار: 59/5.

(2) الجواهر الحسان: 230/2.

(3) ينظر: غريب الحديث لأبي عبيد القاسم بن سلام: 64/2، تهذيب اللغة، مادة " هجر".

ومما يؤيد ذلك فعل النبي ﷺ ، فقد روى البخاري عن أنس رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ آلى من نسائه

شهرًا، لذلك قال البخاري: باب هجرة النبي ﷺ نساءه في غير بيوتهن.

قال ابن حجر (ت852): « كأنه يشير إلى أن قوله واهجروهن في المضاجع لا مفهوم له وأنه تجوز

الهجرة فيما زاد على ذلك كما وقع للنبي ﷺ من هجره لأزواجه...»⁽¹⁾.

وعدم موافقة أكثر أهل اللغة والتفسير الطبري على تفسيره لمعنى هذه المفردة، لا ينبغي أن يؤدي بحال

من الأحوال إلى الغض من شأنه أو الحط من قدره، فقد كان من أهل الرسوخ في العلوم المختلفة، وكم

من واحد تلك حاله يقع في ما لا يقع فيه من لا يدانيه علما وفضلا، فالبشر بشر وأبى الله الكمال إلا

لكلامه والعصمة إلا لأنبيائه.

⁽¹⁾فتح الباري: 301/9.

4 - دلالة لفظ "سريا".

قال الله تعالى ﴿فَنَادَاهَا مِنْ تَحْتِهَا أَلَّا تَحْزَنِي قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِيًّا﴾ (1) مريم ٢٤.

ذكر الطبري أن العلماء اختلفوا في معنى السري الوارد في الآية إلى قولين:

1 - هو النهر، والجدول الصغير، قيل بالسريانية، وقيل بالنبطية، وقيل بلغة أهل الحجاز.

2 - هو عيسى نفسه، قال ابن زيد (ت182): «وأي شيء أسرى من عيسى، ولو كان النهر لكان إلى

جنبها لا تحتها».

ثم قال: «وأولى القولين بالصواب من قال: عنى به الجدول، وذلك أنه أعلمها ما قد أتاها الله من الماء

الذي جعله عندها، وقال لها ﴿وَهَئِئَإِيكَ بِجَذْعِ الْكَلْخَلَةِ تُسْقِطُ عَلَيْكَ رُطْبًا جَنِيًّا﴾ ﴿فَكُلِي﴾ مريم ٢٥-٢٦ من

هذا الرطب ﴿وَأَشْرَبِي﴾ من هذا الماء ﴿وَقَرِّي عَيْنًا﴾ بولدك، والسري معروف من كلام العرب أنه النهر

الصغير، ومنه قول لبيد :

فَتَوَسَّطًا عُرْضَ السَّرِيِّ وَصَدَّاعًا
مَسْجُورَةً مُتَجَاوِرًا قُلَامُهَا «

* التحليل الدلالي للفظ "سريًا" وعلاقته بالترجيح:

تتفق المعاجم على أن ما اختاره الطبري في هذه الآية هو قول أهل اللغة (2)، وقد ادعى الأزهرى

(ت370) أنه قولهم جميعا بلا استثناء (3)، ولعله أخذ ذلك من الزجاج فهو متأثر به كثيرا وقد قال الزجاج

(ت311) : «روي عن الحسن (ت110) أنه قال: يعني عيسى، وقال: كان والله سريا من الرجال، فَعَرَّفَ

(1) جامع البيان: 506/15.

(2) لسان العرب، مادة "سرا".

(3) تهذيب اللغة، مادة "سرا".

الحسنُ أن من العرب من يسمي النهر سرياً فرجع إلى هذا القول، ولا اختلاف بين أهل اللغة أنَّ السريَّ النهر بمنزلة الجدول»⁽¹⁾.

وممن قال به من أهل اللغة المهتمين بالتفسير: الفراء (ت207) وأبو عبيدة (ت210) والنحاس (ت338)⁽²⁾؛ إلا إن هذا الإجماع من اللغويين على تفسير السري بالنهر والجدول الصغير لم يقابل بمثله من المفسرين كما سبق، ورغم أن جمهورهم عليه فإن طائفة منهم روي عنها أن المراد به عيسى عليه السلام، وخرَّجوه على الشريف من الرجال والنبيل منهم، وممن روي عنه ذلك فضلا عن الحسن عكرمة (ت104) وقتادة (ت117) وابن زيد (ت182)⁽³⁾، ولئن قيل إن الحسن قد رجع عنه لما أخبره بذلك حميد بن عبد الرحمن الجُمَيْرِي (ت95)⁽⁴⁾، فإن غيره لم ينقل عنهم الرجوع عنه.

وإنما حصل الاختلاف لأن معنى الشرف والنبيل معروف في اللغة من أصل الكلمة، قال الماوردي (ت450): «فيه قولان: أحدهما أن السريَّ هو ابنها عيسى، لأن السري هو الرفيع الشريف مأخوذ من قولهم فلان من سروات قومه أي من أشرفهم»⁽⁵⁾.

وقال الراغب (ت502): «وقيل: بل ذلك من السَّرو، أي: الرَّفعة»⁽⁶⁾، ومن إطلاق السري بمعنى

الشريف قول الشاعر:

تَلَقَّى السَّرِيَّ مِنَ الرِّجَالِ بِنَفْسِهِ وَابْنُ السَّرِيَّ، إِذَا سَرَا، أَسْرَاهُمَا

⁽¹⁾معاني القرآن وإعرابه: 325/3.

⁽²⁾معاني القرآن للفراء 165/2، مجاز القرآن: 5/2، معاني القرآن للنحاس: 325/4.

⁽³⁾الهداية الى بلوغ النهاية: 7 / 4514، زاد المسير في علم التفسير: 126/3.

⁽⁴⁾المحرر الوجيز: 11/4، تفسير الرازي: 527/21، البحر المحيط: 173/6.

⁽⁵⁾النكت والعيون: 365/3.

⁽⁶⁾المفردات في غريب القرآن: ص409، وينظر: تفسير الرازي: 527/21.

وقوله أسراهما: أي أشرفهما⁽¹⁾.

ولذلك لم يحكم الطبري عليه بالضعف أو بعدم المعرفة في كلام العرب، وإنما حكم بأن تفسيره بالنهر هو المعروف في كلامها، و الأمر كما قال، لكنه احتاج إلى مقو آخر للاختيار فاعتمد على السياق وبدأ به لتعليل اختياره، لأن تنمة الكلام ﴿فَكُلِي وَأَشْرَبِي...﴾ مريم ﴿٦١﴾ وإذا كان الرطب مناسب للأكل فإن الماء الجاري في النهر هو ملائم للشرب والولد صالح لأن يكون قرة عين.

وقد ورد في تفسير هذه الآية حديثان، أحدهما عن ابن عمر رضي الله عنهما يرفعه إلى النبي ﷺ {إن السري الذي قال الله عز وجل "قد جعل ربك تحتك سريا"، نهر أخرجه الله لتشرب منه}⁽²⁾، والآخر موقوف عن البراء بن عازب رضي الله عنه أنه قال في الآية [هو الجدول، وهو النهر الصغير]⁽³⁾.

ومنهج الطبري يقتضي أن لا يعدل عن النصوص النبوية إلى غيرها لأنها عنده أرفع مراتب الاحتجاج؛ إلا أنه لم يفعل ذلك هنا، وسبب ذلك فيما يبدو أنه رآهما ضعيفين، لأنه يشترط في الاستشهاد بالحديث أن يكون صحيحا، ولئن كان المرفوع ضعيفا عند المحدثين فإن الموقوف صحيح، وتفسير الصحابي إذا صح مقدم على غيره فكان يتعين الاحتجاج به، ولو سلم أنهما ضعيفان معا فالجواب أن «هذا الحديث المرفوع إلى النبي ﷺ وإن كانت طرقة لا يخلو شيء منها من ضعف أقرب إلى الصواب من دعوى أن السري عيسى بغير دليل يجب الرجوع إليه»⁽⁴⁾.

وإذا عدنا إلى اللغة فإن فيها أكثر من قرينة تؤكد صحة ما اختاره ابن جرير ومن ذلك الآتي:

⁽¹⁾لسان العرب، مادة "سرا".

⁽²⁾رواه الطبراني في المعجم الكبير برقم 346/13303،12، وقال الهيثمي إن في سنده راو ضعيف. مجمع الزوائد، 55/7

⁽³⁾أخرجه الحاكم في المستدرک برقم 3413، وقال إنه صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه، ووافقه الذهبي.

⁽⁴⁾أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن: 395/3.

- السري لا يقال للغلام بل للرجل الكبير قال ابن الأنباري « لو كان وصفاً لعيسى، كان غلاماً سرياً أو سرياً من الغلمان، وقلماً تقول العرب: رأيت عندك نبيلاً، حتى يقولوا: رجلاً نبيلاً »⁽¹⁾، وقد يقال إن الخطاب باعتبار ما يكون، فالجواب أن تخريجه على ما هو كائن أقرب وأولى.

- رجوع الحسن عن قوله لما أخبر بالأمر في اللغة دليل على مرجوحية ما كان يقول به، وحتى لو لم يرجع فإن كلام العرب لا يوافقه.

- مع صحة تفسير السري بالشريف الكريم في اللغة فإن استعماله أقل، بخلاف النهر الذي عليه شواهد كثيرة منها ما ذكره الطبري ومنها شواهد أخرى لم يذكرها⁽²⁾.

- قال ابن قتيبة (ت276) : « وفي حديث مالك بن أنس يشترط صاحب الأرض على المساقى خم العين وسرو الشرب؛ يريد تنقية أنهار الشرب وسواقيه، والشربة: كالحوض في أصل النخلة منه تشرب »⁽³⁾، فالملاحظ هنا استعمال سرو الشرب بمناسبة سقي النخل، وهو المناسب للنخلة في قصة عيسى حتى تجنى منها الثمرة.

- فضلاً عما ذكره الطبري من أن اللحاق بقوله ﴿وَأَشْرَبِي﴾ يدعم أن السري النهر لا عيسى فإن السباق يشهد له أيضاً، وبيان ذلك أنه قد مر في الآيات قوله تعالى على لسان جبريل ﴿قَالَ إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا﴾ مريم ١٩، وقوله ﴿وَلَنَجْعَلَنَّهَا لِنَّاسٍ وَرَحْمَةً مِنَّا﴾ مريم ٢١ وفي كلا الآيتين

⁽¹⁾ زاد المسير في علم التفسير: 126/3، وينظر: المحرر الوجيز: 11/4، المفردات في غريب القرآن: ص409.

⁽²⁾ منها قول لبيد أيضاً يصف نخلاً نابتاً على ماء النهر: سَحَقٌ يُمْتَعُّهَا الصَّفَا وَسَرِيُّهُ عُمٌ نَوَاعِمُ بَيْنَهُنَّ كُرُومٌ وقول الآخر: سهل الخليفة ماجد ذو نائل ... مثل السري تمدد الأنهار

فقوله "سرياً"، وقولهما "السري" بمعنى الجدول، وكذلك قول الراجز: سلم ترى الدالي منه أزورا إذا يعب في السري هرهرا. أضواء البيان، السابق: 395/3.

⁽³⁾ غريب الحديث لابن قتيبة: 730/3.

من المدح والتعظيم أكثر بكثير مما في لفظ السري، ولو كان مساويا لهما في المدح والثناء ما كان في إعادة ذكره فائدة؛ كيف وهو دونهما كثيرا.

- قوله تعالى ﴿وَجَعَلْنَا ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ آيَةً وَآوَيْنَاهُمَا إِلَى رَبْوَةٍ ذَاتِ قَرَارٍ وَمَعِينٍ﴾ مريم ﴿٥٠﴾ يدعم التفسير

المختار، قال الشوكاني (ت1250): «الماء الجاري هو النهر الذي قال الله: قد جعل ربك تحنك سريا»⁽¹⁾.

وربما أشكل أن يكون الماء والرطب مدفعة للحزن، ولذلك قال ابن الجوزي (ت597): «فإن قيل: كيف

ناسب تسليتها أن قيل: لا تحزني، فهذا نهر يجري؟ فالجواب من وجهين:

أحدهما: أنها حزنّت لجذب مكانها الذي ولدت فيه، وعدم الطعام والشراب والماء الذي يُتَطَهَّرُ به،

فقيل: لا تحزني قد أجرينا لك نهراً، وأطلعنا لك رطباً.

والثاني: أنها حزنّت لما جرى عليها من ولادة ولد عن غير زوج، فأجرى الله تعالى لها نهراً قد انقطع

ماؤه، وأخرج لها الرطب من الشجرة اليابسة، فكان ذلك آية تدل على قدرة الله عز وجل في إيجاد

عيسى⁽²⁾، «وبهذا يحصل لها فائدتان: الأكل والشرب، وسلوة الصدر»⁽³⁾.

وأيا ما كان المنادي - إذ قد اختلف فيه هل هو عيسى نفسه أم جبريل، واختار ابن جرير أنه جبريل

اعتمادا على قاعدة عود الضمير إلى أقرب مذكور، واعتمادا على قولها فأشارت إليه وهي لم تفعل ذلك

والا وقد علمت أنه تكلم من قبل - فالتسلية قائمة على كل حال.

وعلى ترجيح أن المراد بالسري هو النهر فقد اختلف أهل اللغة هل هو النهر مطلقا وهو قول أبي

⁽¹⁾فتح القدير: 388/3، وينظر تفسير الرازي: 21/527، تفسير السعدي: ص 553.

⁽²⁾زاد المسير في علم التفسير: 126/3.

⁽³⁾الكشاف: 16/4.

عبدة (ت210) والفراء (ت207) أو النهر الصغير على ما هو قول الأخفش (ت215)⁽¹⁾، وظاهر صنيع ابن جرير أنه يميل إلى الثاني لكنه لم يبين مستنده اللغوي في ذلك، وأنا أجتهد في فعل ذلك فأقول:

- سبق أن المعين في قوله تعالى ﴿وَأَوَيُّنَّهُمَا إِلَىٰ رَبِّوَةٍ ذَاتِ قَرَارٍ وَمَعِينٍ﴾ مريم ﷺ هو نفسه السري الذي أجراه الله تحتها، وقد قيل إن اشتقاقه يجوز أن يكون من الماعون والمعنى في اللغة: الشيء القليل، وسمى الله الصدقة والزكاة ونحو ذلك من المعروف ماعوناً لأنه قليل من كثير⁽²⁾.

- الأظهر أنها لم تكن على علم بموضع النهر وأنه كان يابسا ثم جرى، لأن قوله "قد جعل" يدل على الحدث⁽³⁾، وكون النهر من تحتها فيه ملحظ الخفاء في استعمال القرآن، وقد يستأنس في دلالة السري على النهر الصغير والجدول إلى أن مريم عليها السلام دلت عليه من حيث لم تتوقع، ولعل ملحظ الخفاء هو الفرق الدقيق بين سري التي لم تأت غير مرة واحدة، والنهر والأنهار، وقد جاء في القرآن الكريم خمسين مرة⁽⁴⁾.

- قول بعضهم هو ما يُعْبَرُ من الأنهار وثبا⁽⁵⁾، دال على أنه الجدول الصغير، وهو الأنفع لها في حالتها لأنها قد لا تقدر على الانتفاع من النهر الكبير لا سيما مع وجع الولادة وآلامها.

وهكذا نجد ابن جرير اعتمد على معنى الكلمة في العربية ليقرر أن السري معناه النهر، واعتمد على السياق ليؤكد ذلك طالما أن المعنى الآخر له أصل في العربية هو أيضا.

⁽¹⁾ تفسير الرازي: 528/21.

⁽²⁾ الهداية إلى بلوغ النهاية: 4514/7، فتح البيان في مقاصد القرآن، أبو الطيب محمد صديق خان البخاري القنوجي، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، صيدا-بيروت، 1992: 125/9، و406/15.

⁽³⁾ تفسير الرازي: 528/21.

⁽⁴⁾ الإعجاز البياني للقرآن ومسائل ابن الأزرق: ص432.

⁽⁵⁾ النكت والعيون: 365/3.

5 - دلالة لفظ " العتيق " .

قال الله تعالى ﴿ ثُمَّ لِيَقْضُوا تَفَثَهُمْ وَلِيُوفُوا نُذُورَهُمْ وَلِيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ ﴾ (1) الحج ٢٩ .

اختلف أهل التفسير في معنى قوله العتيق " إلى أقوال ذكر الطبري منها ثلاثة وهي:

1 - أن الله أعتقه من الجبابة أن يصلوا إلى تخريبه أو تهديمه. [ابن الزبير] .

2 - أنه لم يملكه أحد من الناس. [مجاهد] .

3 - أنه قديم. [ابن زيد] .

ثم قال : « ولكل هذه الأقوال وجه صحيح، غير أن الذي قاله ابن زيد (ت182) أغلب معانيه عليه في

الظاهر غير أن الذي روي عن ابن الزبير أولى بالصحة إن صح قول النبي ﷺ - { إنما سمي البيت

العتيق لأن الله أعتقه من الجبابة فلم يَطْهَرْ عليه قط [(2)] .

* التحليل الدلالي للفظ " العتيق " وعلاقته بالترجيح:

ذكر بعض أهل التفسير اللغوي معنى آخر لكلمة العتيق فضلا عما أورده الطبري وهو البيت الذي

عتق من الغرق أيام الطوفان، لأن قوله تعالى ﴿ وَإِذْ بَوَّأْنَا لِإِبْرَاهِيمَ مَكَانَ الْبَيْتِ ﴾ الحج ٢٦ دليل أن البيت

رفع وبقي مكانه، ثم قال بعد ذلك « وكل ما مرَّ في تفسير العتيق فجائز حسن والله أعلم بحقيقة ذلك » (3)،

ونُقِلَ عن غيره قول آخر وهو الكريم ومنه قول العرب: عتاق الخيل لكرامها (4) .

(1) جامع البيان: 529/16.

(2) سيأتي تخريجه والكلام عليه في ص 350 مما يأتي في بحث دلالة هذه الكلمة وأثرها في الترجيح.

(3) معاني القرآن وإعرابه للزجاج: 424/3، وهذا القول مذكور عند أغلب المفسرين.

(4) تفسير الثعلبي: 20/7، التفسير المظهري، محمد ثناء الله المظهري، تح: غلام نبي التونسي، مكتبة الرشدية، باكستان،

ط305/6، 1991.

وكل هذه المعاني صحيحة في اللغة مقبولة، وإن كان بعضها أكثر استعمالاً وأقرب دلالة، وهذا ما جعل الطبري لا يحسم الأمر، وإنما حكم للجميع بوجه من الصحة ورجح القدم لأنه الأغلب إلا أن يصح الحديث الذي مفاده أنه المَعْتَقُ من الجابرة فيكون هو الصحيح، وترك أمر الحديث معلقاً كشأنه غالباً، والظاهر أنه لم يصح عنده وإن لم يصرح بتضعيفه.

ومعنى العتيق وإن كان واسعاً في اللغة، فإنه في الغالب يرجع إلى أصلين اثنين: القدم والكرم ويحتملان معاني كثيرة ترجع إليهما⁽¹⁾، وقد قيل إنهما معا يرجعان إلى أصل واحد وهو القوة⁽²⁾، ومن ذلك أن العتق يقابل الرق وهو ضعف، وعتاق الطير جوارحها لقوتها فهي تصيد ولا تصاد، وبذلك كانت من أكرم الطير، وعتق الفرخ من وكره إذا طار بعد أن يتحسر من ريشه الأول وينبت له ريش قوي، وعتقت الفرس إذا سبقت⁽³⁾، ولا تسبق إلا إذا كانت قوية، وهي إذا كانت كذلك كانت كريمة رائعة. قال الرازي (ت606) عن البيت العتيق : « ولما بلغ في القوة إلى حيث أن كل من قصد تخريبه أهلكه الله سمي عتيقاً »⁽⁴⁾.

واستنباط دلالة القدم من مفردة العتيق ملحوظ فيها معنى القوة، لأن القديم هو الذي يسبق الجميع ويتقدمهم، قال ابن الأثير (ت606): « وفي الحديث: عليكم بالأمر العتيق أي القديم الأول، ومنه حديث ابن مسعود: [إنهن من العتاق الأول]؛ أراد بالعتاق الأول السور اللاتي أنزلت أولاً بمكة »⁽⁵⁾.

(1) المحكم والمحيط الأعظم، مادة "عتق".

(2) "دستور العلماء" جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، القاضي عبد النبي بن عبد الرسول نكري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2000.

(3) أساس البلاغة، مادة "عتق"، طلبه الطلبة في الاصطلاحات الفقهية، أبو البركات عمر بن محمد بن أحمد النسفي، المطبعة العامرة، بغداد، 2011، ص 63، مقاييس اللغة: مادة "عتق".

(4) تفسير الرازي: 300/8.

(5) النهاية في غريب الحديث والأثر: 3/ 179، والأثر أخرجه البخاري في صحيحه، رقم 4708، فتح الباري: 388/8.

ومن معنى التقدم العاتق لما بين المنكب والعنق لتقدمه و لكونه مرتفعا عن سائر الجسد⁽¹⁾، ووصف الرقيق الذي تحرر من الرق بأنه عتيق لأنه سبق الأرقاء الذين لم يتحرروا⁽²⁾، ومن الكرم والشرف العاتق التي لم تتزوج قال ثعلب (ت291): «سميت بذلك لأنها عتقت من خدمة أبويها، ولم تُملك بعد بنكاح»⁽³⁾.

فالملاحظ أن القديم وهو الأول من كل شيء أصل أصيل في معنى الكلمة، أما المعاني الأخرى فهي من لوازم كون الشيء كريما، ولذلك اختار الطبري في العتيق أنه القديم، وهذا الرأي المروي عن الحسن اختاره جماعة من علماء اللغة والتفسير منهم الخليل (ت170) وابن سيده (ت458) وابن عطية (ت542) والجوهري (ت393) والنسفي (ت710) والقرطبي (ت671) والشنقيطي (ت1393) وغيرهم⁽⁴⁾.

أما الحديث المروي عن ابن الزبير فقد صححه قوم وحسنه آخرون، وضعفه بعضهم مرفوعا، واستدل بعضهم على ضعفه بأنه لو كان صحيحا ما كان لكل هذه الأقوال مجال، ولما خالفه هؤلاء المفسرون⁽⁵⁾، والأظهر أن الحديث ضعيف⁽⁶⁾.

ومما يقوي ضعفه من جهة المعنى أن الحجاج (ت95) تسلط عليه، وأجاب الزمخشري (ت538) على ذلك بأن الحجاج ما قصد التسلط على البيت، وإنما تحصن به ابن الزبير فاحتال لإخراجه ثم بناه، ولما

(1) المغرب في ترتيب المعرب: ص303.

(2) التفسير القرآني للقرآن، عبد الكريم يونس الخطيب، دار الفكر العربي، القاهرة، 1026/9.

(3) مشارق الأنوار على صحاح الآثار: 66/2.

(4) كتاب العين، مادة "عتق"، المحكم مادة "عتق"، المحرر الوجيز: 119/4، الصحاح: مادة "عتق" تفسير النسفي: 438/2، تفسير القرطبي: 52/12، أضواء البيان: 253/5.

(5) قال ذلك محقق زاد المسير: عبد الرزاق المهدي: 234/3.

(6) وقد خرج الشيوخ الألباني تخريجا موسعا في السلسلة الضعيفة برقم 3222 وحكم عليه بالضعف، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة، أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين الألباني، دار المعارف، الرياض، ط1، 1992 م، 207/7.

قصد أبرهة التسلط عليه فُعلَ به ما فُعل⁽¹⁾، لكن القرامطة تسلطوا عليه وأخذوا منه الحجر الأسود ولم يردوه إلا بعد اثنتي وعشرين سنة⁽²⁾، سنين كما أن أحاديث وردت عن النبي ﷺ أن الكعبة ستخرب ومنها {يُخَرَّبُ الْكَعْبَةُ ذُو السُّوَيْقَتَيْنِ مِنَ الْحَبَشَةِ}⁽³⁾، وذلك ينافي كونه عتيقا بهذا المعنى، وقد أجاب الألوسي (ت1270) بأن القرامطة لم ينووا التسلط عليه مثل الحجاج تماما، وأن خرابها في نهاية الزمان يعد من أشرط الساعة التي لا ترد نقضا على الأمور التي قيل باطرادها، وهو جواب فيه شيء من البعد.

ولو قيل بالقول الذي روي عن سفيان بن عيينة (ت198) - وهو أنه لم يملكه أحد - واختاره بعضهم⁽⁴⁾، وهو ظاهر ما روي عن مجاهد (ت102) وفيه شرح لمعنى عتقه من الجبارة، قال مجاهد: [إنما سمي البيت العتيق لأنه أعتق من الجبارة، فليس جبار يدعي أنه له]⁽⁵⁾ لكان قريبا، وقد قال الشيخ الطاهر بن عاشور (ت1393): «شبه بالعبد العتيق في أنه لا ملك لأحد عليه، وفيه تعريض بالمشركون إذ كانوا يمنعون منه من يشاءون حتى جعلوا بابه مرتفعا بدون درج لئلا يدخله إلا من شاءوا»⁽⁶⁾، إلا أنه يعكر عليه أن لا خصوصية له في ذلك، إذ أن أغلب المساجد ليست مملوكة لأحد من الناس، ووصفه بالبيت العتيق بالتعريف دال على خصوصية فيه.

وقد يقال إن وصفه بالقديم لا فضيلة فيه أيضا، فالجواب أن القدم في مقام الفضل والإحسان تقدّم في الدرجة، وسبق في الإمامة، وقد استحق المؤمنون السابقون من المهاجرين والأنصار أن يكونوا وجه

⁽¹⁾الكشاف: 190/4.

⁽²⁾تاريخ الرسل والملوك، محمد بن جرير الطبري، وصلة تاريخ الطبري، عريب بن سعيد القرطبي، دار التراث، بيروت، ط2، 1987، 311/11.

⁽³⁾رواه البخاري، حديث رقم 1596، فتح الباري، 461/3، ومسلم، حديث برقم 2909، شرح النووي على مسلم، 35/18.

⁽⁴⁾التفسير المظهر، 305/6.

⁽⁵⁾رواه ابن أبي شيبة برقم 15829، المصنف: 444/3.

⁽⁶⁾التحرير والتنوير: 250/17.

الإسلام⁽¹⁾، وتُوضَّحُ العتيق كلمة العريق التي هي مثلها وزنا ومعنى، وإن كانت أخص في الدلالة على المزية من العتيق الدال على مطلق القدم والمفهوم منه المزية تبعا.

كما أن هناك آية في القرآن تدل على أن القدم إذا كان في الخير ساغ أن يمدح بالأولية، وهي قوله تعالى ﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِلْعَالَمِينَ﴾ آل عمران⁽²⁾، وقد فسر الراغب (ت502) العتيق تفسيرا أعم من تفسير مَنْ وَصَفَهُ بِالْقَدَمِ الَّذِي يَقْتَضِي التَّحَدُّمَ فِي الزَّمَانِ فَقَطْ فَقَالَ : « العتيق: المتقدّم في الزمان، أو المكان، أو الرتبة، ولذلك قيل للقديم: عتيق، وللكريم عتيق، ولمن خلا عن الرّق: عتيق »⁽²⁾.

وصنيع الطبري في دلالة كلمة العتيق يؤكد تقديمه صحيح النقل على الأغلب من المعنى في اللغة، وله أمثلة سابقة ولاحقة، وهو يؤكد القاعدة المهمة في التفسير اللغوي للقرآن والتي مفادها أنه ليس كل ما صح في اللغة أو كان الأغلب فيها يتعين أن يكون تفسيرا للآية القرآنية لا سيما إذا خولف بالنقل الصحيح، وقد التزم بها الطبري غاية الالتزام، فهو مع تبحره في العلوم وعلو كعبه في العربية لا يتجاسر على معارضة ما صح نقلا عن النبي ﷺ وإن خالف اللغة في الظاهر.

(1) التفسير القرآني للقرآن: 1026/9.

(2) المفردات في غريب القرآن: ص545.

6 - دلالة لفظ " طائفة " .

قال الله تعالى ﴿وَلْيَشْهَدْ عَذَابُهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (1) النور ٢٤.

ذكر الطبري في دلالة مفردة " الطائفة " في الآية أربعة أقوال هي:

1 - أقلها واحد.

2 - أقلها اثنان.

3 - أقلها ثلاثة.

4 - أقلها أربعة.

ثم قال: وأولى الأقوال في ذلك بالصواب أن أقل ما ينبغي حضوره الواحد فصاعداً، وذلك أن الله عم

بقوله ﴿وَلْيَشْهَدْ عَذَابُهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ النور ٢٤، والطائفة قد تقع عند العرب على الواحد فصاعداً،

ولم يخص الله ذلك بعدد، فحضور أدنى ما وقع عليه اسم الطائفة كاف في ذلك، غير أنني أستحب أن لا

يقصر بعدد من يحضر ذلك الموضع عن أربعة أنفس، عدد من تقبل شهادته على الزنا، لأن ذلك لا

خلاف فيه، وهم فيما دون ذلك مختلفون.

* التحليل الدلالي للفظ " طائفة " وعلاقته بالترجيح:

صنيع ابن جرير في المعنى الذي تدل عليه الطائفة في الآية حقيق بالتأمل والنظر، فقد ذكر فيها

أربعة أقوال⁽²⁾ ورجح أن أقلها الواحد بمقتضى اللغة، لكنه استحب أربعة نزاعاً إلى عدد الشهود على الزنا

ولأن القائل بالواحد قائل بالأربعة ضرورة والعكس غير صحيح.

(1) جامع البيان: 145/17.

(2) وهناك قول خامس مذكور في كثير من كتب التفسير وهو أن الطائفة هي العشرة وهو مروي عن الحسن، وقال البعض إنه الصواب كما سيأتي، ينظر مثلاً: تفسير القرطبي: 166/12.

وقد سبق الحديث عن أصل معنى هذه الكلمة عند بحث مسألة الطوفان، وتقرر أنه من الإحاطة بالشيء والدوران به كالحلقة، وهذا الأصل ملحوظ في سبب تسمية الطائفة على اختلاف في بيان ماهيته، فقد قيل إنها الجماعة التي من شأنها الطوف في البلاد للسفر، أو الجماعة التي تستوي بها حلقة يطاف عليها، ثم كثر ذلك حتى سميت كل جماعة طائفة⁽¹⁾، وقيل بل هي الجماعة التي تطوف على غيرها ويمكنها أن تحيط بالشيء⁽²⁾.

وأيا ما كان نوع الطواف والقائم به فإن الاتفاق حاصل على أنه يتم من جماعة، لأنها هي التي يتصور منها الإحاطة بالشيء كالحلقة، وقد قال جمع من العلماء بأن أصل الطائفة الجماعة⁽³⁾، بل منع آخرون أن تطلق على ما دون ذلك ومنهم النحاس (ت338) إذ يقول: «قال أبو إسحاق: لا يجوز أن تكون الطائفة واحدا لأن معناها معنى الجماعة، والجماعة لا تكون لأقل من اثنين...»⁽⁴⁾، والطاهر بن عاشور (ت1393) حيث يقول: «والطائفة: الجماعة من الناس ذات الكثرة، والحق أنها لا تطلق على الواحد والاثنين، وإن قال بذلك بعض المفسرين من السلف، وقد تزيد على الألف كما في قوله تعالى ﴿أَنْ تَقُولُوا إِنَّمَا أُنْزِلَ الْكِتَابُ عَلَى طَائِفَتَيْنِ مِنْ قَبْلِنَا وَإِنْ كُنَّا عَنْ دِرَاسَتِهِمْ لَغَفِيلِينَ﴾ الأنعام ﴿١٥٦﴾»⁽⁵⁾.

وقد كان ينبغي أن يكون الأمر كذلك - أعني أن لا تكون الطائفة إلا الجماعة - وليس الاثنان مما يدخل في ذلك، لأنهما وإن ساغ أن يكونا جماعة على رأي من يقول إن أقل الجماعة اثنان، فإنهما لا

(1) الفروق اللغوية، أبو هلال العسكري: ص 278.

(2) معاني القرآن وإعرابه: 2/ 459، مقاييس اللغة: مادة " طوف"، السراج المنير: 2/ 597.

(3) لسان العرب: مادة " طوف"، تفسير أبي السعود: 4/ 91، تفسير آيات الأحكام، محمد علي السابيس، تح: ناجي سويدان، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، القاهرة، ط2002، ص530.

(4) معاني القرآن: 4/ 497.

(5) التحرير والتنوير: 5/ 186، وقد فسرت الطائفتان بأنهما اليهود والنصارى وهما أكثر من الألف بكثير.

يحققان الطواف بالشيء، «لأن أقل قدر يتحقق به ذلك أربعة حتى يستوعب الجهات الأربع»⁽¹⁾، لولا أن الاستعمال وقع بإطلاق الطائفة على الواحد فما فوق، بل إن بعضهم قال إن ذلك يكاد يكون محل إجماع عند اللغويين⁽²⁾.

ومما يدل على ذلك من جهة اللغة أن أصلها من الدوران والإحاطة، وإحاطة الفرد بالشيء متصور إذا كان على سبيل الدوران، إذ المقصود حصول الإحاطة في مطلق الوقت لا في الوقت المطلق.

قال الجصاص (ت370) في قوله تعالى ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا﴾ الحجرات ٩ «لا خلاف أن الاثنين إذا اقتتلا كانا مرادين بحكم الآية، ولأن الطائفة في اللغة كقولك البعض والقطعة من الشيء، وذلك موجود في الواحد»⁽³⁾.

وقوله إن الطائفة في اللغة القطعة من الشيء قال به غيره⁽⁴⁾، ومنه صح للزمخشري (ت538) أن يقول: «والحزب في الأصل: الطائفة من الناس، سمي الورد بها لأنه طائفة من القرآن»⁽⁵⁾، لكنه في الحقيقة ليس أصل الكلمة وإنما هو مأخوذ عن أصلها على سبيل المجاز، قال ابن فارس (ت395): «فأما الطائفة من الناس فكأنها جماعة تطيف بالواحد أو بالشيء، ولا تكاد العرب تحدها بعدد معلوم، ولا تكاد تكون إلا في اليسير هذا في اللغة، ثم يتوسعون في ذلك من طريق المجاز فيقولون: أخذت طائفة من الثوب، أي قطعة منه، وهذا على معنى المجاز؛ لأن الطائفة من الناس كالفرقة والقطعة منهم، إلا أن الفقهاء

⁽¹⁾التفسير المظهر: 441/6.

⁽²⁾تفسير آيات الأحكام، السابق: ص530، وينظر: المحرر الوجيز: 4/162، تفسير الرازي: 96/16، النهاية في غريب الحديث والأثر: 153/3، الصحاح: مادة "طوف".

⁽³⁾أحكام القرآن للجصاص: 207/3.

⁽⁴⁾ينظر مثلاً: تهذيب اللغة: "باب الطاء والفاء".

⁽⁵⁾الفائق في غريب الحديث: 358/2.

والمفسرين لهم فيها كلام كثير، والعرب فيه على ما أعلمتكم⁽¹⁾.

وقال الخفاجي (ت1069): «وتحقيق المقام أن الطائفة في الأصل اسم فاعل مؤنث من الطواف وهو

الدوران أو الإحاطة، فهي إما صفة نفس أي نفس طائفة فتطلق على الواحد، أو صفة جماعة أي جماعة

طائفة، فهي فتطلق كالمشترك بين تلك المعاني، فتحمل في كل مقام على ما يناسبه⁽²⁾.

ولأن الأصل في الطائفة أن تكون للجماعة؛ فقد ذكر الرازي (ت606) في سبب جواز تسمية الفرد بها

وجوها: »

الأول: أن من اختار مذهبا ونصره فإنه لا يزال يكون ذابا عنه ناصرا له، فكأنه بقلبه يطوف عليه

ويذب عنه من كل الجوانب، فلا يبعد أن يسمى الواحد طائفة لهذا السبب.

الثاني: قال ابن الأنباري (ت328): «العرب توقع لفظ الجمع على الواحد فتقول: خرج فلان إلى مكة

على الجمال، والله تعالى يقول ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا

وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ﴾ آل عمران ﴿٧٣﴾، يعني نعيم بن مسعود».

الثالث: أن تكون الطائفة إذا أريد بها الواحد يكون أصلها طائفا، ثم أدخل الهاء عليه للمبالغة⁽³⁾.

والاحتمالات الثلاثة تؤكد أنها مستعملة على سبيل المجاز، ولذلك ورد في كلام بعض المحققين ما

يدل بمفهومه على أن إطلاق الطائفة على الواحد يقع قليلا⁽⁴⁾.

(1) مقاييس اللغة: مادة " طوف ".

(2) روح المعاني: 282/9.

(3) تفسير الرازي: 96/16-97، قال الزبيدي: «وإذا أريد به الواحد فيصح أن يكون جمعا ويكنى به عن الواحد، ويجعل

كراوية وعلامة « تاج العروس: مادة " طوف ".

(4) معاني القرآن وإعرابه: 2/ 459، الفروق اللغوية، مرجع سابق: ص 278.

ومع أنه يقع قليلا فإن حمل الطائفة عليه في هذه الآية لا يوافق معهود استعمال القرآن والسياق والمقام، أما معهود استعمال القرآن فإنه في المواطن العشرين التي وردت فيها لفظة "الطائفة"⁽¹⁾، لم يقصد بها إلا الجماعة، وقد قيل في قول الله تعالى ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا﴾ الحجرات⁽²⁾، إن القتال كان بين شخصين، وفي قوله سبحانه ﴿إِنْ نَعَفَ عَنْ طَائِفَةٍ مِّنْكُمْ نُعَذِّبْ طَائِفَةً﴾ التوبة⁽³⁾ إنه ثبت بالروايات أن الطائفتين كانوا ثلاثة، فوجب أن تكون إحدى الطائفتين إنسانا واحدا⁽⁴⁾، وأجيب عن الأول بأن اللفظ وقع على الجماعة، ولو كانا اثنين لكان قال: اقتتلا، وفي الثانية قال: ﴿وَلَيْنَ سَأَلْتَهُمْ لَيَقُولُنَّ﴾ التوبة⁽⁵⁾ و﴿بِأَنَّهُمْ كَانُوا مُجْرِمِينَ﴾ التوبة⁽⁶⁾، وكلاهما للجماعة لا للفرد⁽⁷⁾.

ولو صح أن يراد بالطائفة الفرد في هذين الموضعين؛ ما صح ذلك في آية سورة النور، لأن السياق يأبى ذلك أشد الإباء، إذ المقصود بشهادة بالطائفة حصول الزجر والتشهير⁽⁸⁾، ولا يتصور ذلك في الواحد، بل إنه كلما كان العدد أكثر كان أدعى لتحقيق المراد⁽⁹⁾.

قال الألوسي (ت 1270): «وقد حمل الشافعي الطائفة في مواضع من القرآن على أوجه مختلفة بحسب المواضع التي وردت فيها، فهي في قوله تعالى ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ﴾ التوبة⁽¹⁰⁾ واحد فأكثر، وفي قوله تعالى: ﴿وَلَيَشْهَدُ عَذَابُهُمَا طَائِفَةٌ﴾ النور⁽¹¹⁾ أربعة، وفي قوله سبحانه ﴿فَلَتَقُمْ طَائِفَةٌ مِّنْهُمْ مَعَكَ﴾ النساء⁽¹²⁾ ثلاثة، وفرقوا في هذه المواضع بحسب القرائن، أما في الأولى فلأن الإنذار يحصل به، وأما في الثانية فلأن التنشيع فيه أشد، وأما في الثالثة فلضمير الجمع بعد في قوله تعالى ﴿وَلْيَأْخُذُوا أَسْلِحَتَهُمْ﴾

(1) المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم: ص 431.

(2) جامع البيان: 546/11، تفسير الرازي: 96/16.

(3) أحكام القرآن، إسماعيل بن إسحاق الجهضمي، تح: عامر حسن صبري، دار ابن حزم، بيروت، ط 2005، 1، ص 162.

(4) أحكام القرآن لابن العربي: 336/3، تفسير أبي السعود: 92/4.

(5) الجواهر الحسان في تفسير القرآن: 168/4.

وهذا يدل على أن للسياق دورا بالغا في تحديد عدد الطائفة، والطبري يهتم بالسياق كثيرا، وقد رجح به مئات الدلالات، لكنه لم يفعل ذلك هنا، مع ان مراعاة السياق في هذا الموضع متعين جدا، لأن حضور طائفة من المؤمنين العذاب أمر مقصود لحصول الزجر والتشهير، ولو شهد ثلاثة على الزنا ولم يأتوا برابع لاستوجبوا حد القذف، وكأنه بذلك لم يشتهر بعد فكذاك ينبغي أن يكون الأمر في العدد الذي يحضر العذاب، كما أن الإحاطة متصورة في الجهات الأربع والفرد الواحد لا يحيط إلا بجهة من الجهات، بل إن جماعة من العلماء اختارت أن تكون الطائفة عشرة لأنها أكمل، قال المظهري: «وهذا القول أولى بالصواب إذ المقصود بالآية التشهير»⁽²⁾.

وقد أبان بحثنا في دلالة هذه الكلمة على أهمية اللغة عند الطبري، فهو يرجح بها تفسيرا ولا يعطل دلالتها حتى وإن كانت قليلة الاستعمال طالما أنها وردت عن العرب، لكن يستحب قولاً آخر لأنه أقرب إلى تحقيق الغرض، وهذا ما يدل على فقهه وعدم جموده، وإن كان التحقيق أن اللغة مع السياق يرجحان القول الذي استحبه ويقويانه.

⁽¹⁾روح المعاني: 282/9.

⁽²⁾التفسير المظهري: 441/6.

7 - دلالة لفظ " القط " .

قال الله تعالى ﴿ وَقَالُوا رَبَّنَا عَجِّلْ لَنَا قِطَّنَا قَبْلَ يَوْمِ الْحِسَابِ ﴾ ⁽¹⁾ ص ٣٦ .

قال الطبري في أول البحث: «وقال هؤلاء المشركون ربنا عجل لنا كتبنا يوم القيامة، والقط في كلام

العرب: الصحيفة المكتوبة؛ ومنه قول الأعشى:-

وَلَا الْمَلِكُ النُّعْمَانُ يَوْمَ لَقِيَّتُهُ... بِنِعْمَتِهِ يُعْطَى الْقُطُوطَ وَيَأْفِقُ ⁽²⁾ .

يعني بالقطوط: جمع القط، وهي الكتب بالجوائز، ثم ذكر الاختلاف إلى الأقوال الآتية:

1- حظنا من عذاب الآخرة عجله لنا في الدنيا.

2- أنصبتنا ومنازلنا من الجنة عجلها لنا حتى نراها، فنعلم حقيقة ما يعد محمد ﷺ فنصدق.

3- نصيبنا من الجنة عجله لنا في الدنيا.

4- عجل لنا رزقنا.

5- عجل لنا كتبنا لننظر بأيماننا نعطاهما فنكون في الجنة أم بشمائلنا فنكون في النار، استهزاء بوعيد

الله.

ثم قال: « وهذا القول أولى بالصواب لما سبق، ولأن الله أتبع ذلك قوله لنبيه ﷺ: ﴿ أَصْبِرْ عَلَىٰ مَا

يَقُولُونَ ﴾ ص ٣٧ فكان معلوماً بذلك أن مسألتهم لو لم تكن على وجه الاستهزاء منهم لم يكن بالذي يتبع

الأمر بالصبر عليه، ولا يوجد ما يدل أي القوط أرادوا فتعين جعلها قوط الخير والشر للعموم.

* التحليل الدلالي للفظ " قِطَّنَا " وعلاقته بالترجيح:

⁽¹⁾ جامع البيان: 36/20.

⁽²⁾ البيت للأعشى ميمون بن قيس، وهو من شواهد أبي عبيدة في مجاز القرآن: 179/2.

تعرض ابن جرير في أول الكلام على هاتيه الآية إلى معنى القط في كلام العرب وأتى عليه بالشواهد، ثم ذكر أقوال العلماء وأعاد ذكر القول الذي اختاره ابتداءً، وهو أن القط كتاب الأعمال من الشر والخير، والناظر في كتب اللغة والتفسير يجد توافقاً بينها على أن أصل كلمة "القط" هو القطع ثم يتفرع إلى دلالات كثيرة، الصحيفة المكتوبة واحدة منها.

ومنه القِطْفُ، وهو الرذاذ من المطر، لأنه من قلته كأنه متقطع، والشعر القَطَطُ، وهو الذي ينزوي خلاف السَّبَط، ومنه استعمال حرف قط في النفي البات، في قولهم "ما رأيته قط" أي قطع الدهر بيني وبينه⁽¹⁾، والمقطع الأول من الكلمة مشترك في ألفاظ عدة تدل على القطع، ثم تتميز بالحرف الثالث فروقُ الدلالات باعتبار الشيء المقطوع، كالقطب والقطف والقتل والقطم⁽²⁾.

وبالنظر إلى أصل الكلمة وهو القطع؛ فقد قيل في معنى "عجل لنا قِطْنَا" بأقوال أخرى منها:

- عجل لنا قضاءنا وحسابنا، وهو مروي عن عطاء الخراساني⁽³⁾.

- أرنا منازلنا في الجنة حتى نتبعك، وهو مروي عن السدي⁽⁴⁾.

- عجل لنا ما يكفيننا من قولهم قطني من هذا أي يكفيني⁽⁵⁾.

والملاحظ على هذه الأقوال أنها متقاربة، إلا القول بمعنى الكفاية ففيه تميز، غير أن أكثر المعاني دورانا في كتب اللغة والتفسير اثنان: الكتاب، والحظ أو النصيب، قال ابن جزي (ت741) : « للقط في

(1)مقاييس اللغة: مادة "قط".

(2)الإعجاز البياني للقرآن ومسائل ابن الأزرقي: ص361، والقتل قطع الشيء من أصله، والقطف قطع الثمر خاصة، والقطم عض الشيء بمقدم الفم لذوقه، والقطب مطلق القطع. انظر اللسان والصاح في المواد الأربعة.

(3)تفسير عبد الرزاق، أبو بكر عبد الرزاق بن همام بن نافع الصنعاني، تح: محمود محمد عبده، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1999، 111/3، معاني القرآن للنحاس: 87/6.

(4)المحرر الوجيز: 496/4، تفسير القرآن (وهو اختصار لتفسير الماوردي)، أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام، تح: عبد الله بن إبراهيم الوهبي، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1996، 75/3.

(5)تفسير القرطبي: 157/15.

اللغة معنيان: أحدها الكتاب، والآخر النصيب⁽¹⁾، وسمي الكتاب قطا إما لأنه يكتب في قطعة من القرطاس، أو من جهة التقطيع الذي في المكتوب عليه⁽²⁾، أما النصيب فسمي قطا لأنه القطعة من الشيء⁽³⁾، وقد وقع في كلام الواحد ما يدل على أن النصيب هو الأصل اللغوي لكلمة "قطنا" وأن الكتاب تبع له فقال: « القط في اللغة: النصيب، من القط بمعنى القطع، والنصيب هو القطعة من الشيء، وتسمى كتب الجوائز قطوطا لأنهم كانوا يكتبون الأنصباء من العطايا في الصحائف، ثم سميت الكتب قطوطا وإن لم تكن للصلة»⁽⁴⁾.

إلا أن الأكثر على أن العكس هو الصحيح، أي أن النصيب هو الذي أخذ من الصحيفة، قال الزجاج (ت370): «القط: الصحيفة، ويوضع موضع النصيب لأن الصحيفة تكتب للإنسان بصلة يوصل بها»⁽⁵⁾، وقال الشنقيطي (ت1393): «وأصل القط: كتاب الملك الذي فيه الجائزة، وصار يطلق على النصيب»⁽⁶⁾. ولأن الأصل هو الكتابة والنصيب مفهوم منها فقد نص الماوردي (ت450) والقرطبي (ت671) والعز بن عبد السلام (ت660) والسمين الحلبي (ت756) على أن الكتابة أكثر استعمالا وأظهر معنى وأقوى حقيقة⁽⁷⁾.

(1) التسهيل لعلوم التنزيل: 82/2، وينظر تهذيب اللغة، "باب القاف والطاء".

(2) مقاييس اللغة، مادة "قط"، الفائق في غريب الحديث: 210/3.

(3) معاني القرآن وإعرابه للزجاج: 323/4.

(4) التفسير الوسيط للواحد: 542/3.

(5) معاني القرآن وإعرابه للزجاج: 323/4.

(6) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن: 304/3.

(7) النكت والعيون: 82/5، تفسير القرطبي: 157/15، تفسير العز بن عبد السلام: 75/3، الدر المصون: 364/9.

بل إن ابن قتيبة (ت276) جعل الكتابة أصل معان أخرى قيلت في تفسير القط فقال: «وأصل القط الكتاب، وإنما سمي الرزق قطا لأنه يكتب به إلى الناحية التي يكون فيها حق السلطان من الطعام، وقيل القط: الحساب، ولا أراه سمي قطا إلا لأنه يكون بالكتب التي أحصيت فيها أعمال بني آدم»⁽¹⁾.

وعليه، فلو كان الترجيح لازما لتعين ترجيح الكتابة كما هو صنيع الطبري (ت310)، والشنقيطي (ت1393) الذي قال في الموضع السابق «والقول الأول أظهر عندي؛ لأن ما لا تقدير فيه أولى مما فيه تقدير إلا بحجة يجب الرجوع إليها تثبت المحذوف المقدر»، لكن هناك شبه اتفاق على إطلاق القط على النصيب، فكان اسما للمكتوب والمكتوب فيه كما قال الراغب (ت502)⁽²⁾.

وقد قيل إن القط بمعنى المكتوب لا يكون إلا في العطاء والجائزة، ولعل ذلك هو السبب الذي جعلهم يقولون هو النصيب، لأن أغلب إطلاقه على الخير كما في قوله تعالى ﴿مَنْ يَشْفَعْ شَفْعَةً حَسَنَةً يَكُنْ لَهُ نَصِيبٌ مِّنْهَا وَمَنْ يَشْفَعْ شَفْعَةً سَيِّئَةً يَكُنْ لَهُ كِفْلٌ مِّنْهَا﴾ النساء^(٨٥).

وصوب آخرون أنه عام في الجائزة والعقوبة واستشهدوا على ذلك بقول المتلمس في صحيفة عمرو بن هند التي أعطاها إياها إلى عامله بالبحرين يومه أنه أمر بالعطاء وإنما هي أمر بقتله، وعرف المتلمس ما تحتوي عليه فألقاها في النهر وقال في صحيفته المضروب بها المثل:

وَأَلْقَيْتُهَا بِالنَّهْرِ مِنْ جَنْبِ كَافِرٍ كَذَلِكَ يَلْقَى كُلُّ قَطٍّ مُضَلَّلٍ

فأطلق القط على كتاب العقاب، وإن كان الأكثر أنه في ورقة العطاء، ولذلك قال الحسن إنهم طلبوا أن يعجل لهم نعيم الآخرة في الدنيا لعلهم يؤمنون⁽³⁾.

(1) غريب الحديث لابن قتيبة: 209/2.

(2) المفردات في غريب القرآن: ص 676.

(3) التحرير والتنوير: 225/23.

لكن الطبري استند إلى العموم فقال إنهم أرادوا كتبهم من الخير والشر، وهذا الذي اختاره وصفه ابن كثير بالجودة⁽¹⁾ وهو أظهر فيما يبدو، ودعم الطبري اختياره بأن قوله تعالى بعد: ﴿أَصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ﴾ ص ﴿وَجَاءَ فِي سِيَاقٍ دَالٍ عَلَىٰ أَن طَلِبَهُمُ أَحْدَثُ ضَيْقًا فِي قَلْبِ النَّبِيِّ ﷺ يُخْتِاجُ مَعَهُ إِلَى الصَّبْرِ، وَلَوْ كَانُوا طَالِبُوا نَعِيمِهِمْ لِلإِيمَانِ بِهِ مَا ضَاقَ بِهِ مَا ضَاقَ بِهِ ذَلِكَ، وَ لَكَانَ أَجَابَ بِأَن ذَلِكَ لَيْسَ لَهُ كَمَا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى ﴿قُلْ سُبْحَانَ رَبِّيَ هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا﴾ الإسراء ﴿٣٦﴾، لَكِنْ قَوْلُهُمْ كَانَ لِلِاسْتِهْزَاءِ وَهُوَ الَّذِي يَتَطَلَّبُ صَبْرًا، وَمِنْ السِّیَاقِ الدَّالِّ عَلَى اسْتِهْزَائِهِمْ وَلَمْ يَذْكُرْهُ الطَّبْرِي تَصْدِيرَ دَعَائِهِمُ بِالنِّدَاءِ الْمَذْكُورِ لِلإِمْعَانِ فِي الْاسْتِهْزَاءِ كَأَنَّهُمْ يَدْعُونَ ذَلِكَ بِكَمَالِ الرِّغْبَةِ وَالِابْتِهَالِ، وَخَتَمَهُ بِتَسْمِيَتِهِمْ يَوْمَ الْحِسَابِ مَعَ أَنَّهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ بِهِ.

ومع ذلك يظهر لي أنهم طلبوا كتبهم للنظر في صحائف أعمالهم التي أخبرهم النبي ﷺ أن عقوبتهم مدونة فيها، لأن الكتاب لا يطلب لذاته وإنما لمحتواه، وكأنهم قالوا: إنما لا نؤمن بما جئت به، وأنت تتوعدنا بالعذاب فلو كانت دعوتك هذه صادقة فنحن مستعدون لهذا العذاب من الآن، فإن لم تأت به فأنت من الكاذبين، وقد ورد عنهم في القرآن مثل هذا، قال الله عنهم: ﴿وَإِذْ قَالُوا االلَّهُمَّ إِن كَانَ هَذَا هُوَ الْحَقُّ مِنْ عِنْدِكَ فَأَمْطِرْ عَلَيْنَا حِجَارَةً مِنَ السَّمَاءِ أَوْ اأْتِنَا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ الأنفال ﴿٣٦﴾، وقال أيضا ﴿وَلَيْنَ أَخْرَجَنَا عَنْهُمُ الْعَذَابُ إِلَى أُمَّةٍ مَّعْدُودَةٍ لَّيَقُولُنَّ مَا يَحْبِسُهُ﴾ هود ﴿٨٠﴾.

(1) تفسير القرآن العظيم: 48/7.

8- دلالة لفظ "المقوين".

قال الله تعالى ﴿نَحْنُ جَعَلْنَاهَا تَذْكِرَةً وَمَتْنًا لِلْمُقَوِّينَ﴾⁽¹⁾ الواقعة (٧٣).

ذكر الطبري لكلمة "المقوين" الدلالات الآتية:

- 1- المسافرين.
 - 2- المستمتعون بها.
 - 3- الجائعون. «قال ابن زيد (ت182): المقوي الجائع في كلام العرب، يقول: أقويت منه كذا وكذا: ما أكلت منه كذا وكذا شيئاً».
- قال: «وأولى الأقوال في ذلك بالصواب عندي قول من قال: عُنِيَ بذلك المسافر الذي لا زاد معه، ولا شيء له، وأصله من قولهم: أقوت الدار: إذا خلت من أهلها وسكانها كما قال الشاعر:
- أَفْوَى وَأَفْقَرُ مِنْ نَعْمٍ وَغَيْرِهَا هُوجُ الرِّيَّاحِ بِهَابِي التُّرْبِ مَوَّارِ
- يعني بقوله "أفوى": خلا من سكانه، وقد يكون المقوي: ذا الفرس القوي، وذا المال الكثير في غير هذا الموضع».

* التحليل الدلالي للفظ "المُقَوِّينَ" وعلاقته بالترجيح:

ظاهر كلام ابن جرير أن لكلمة المقوين أصلين في اللغة، أولهما الخلاء، وعليه بنى ترجيحه، وثانيهما القوة، ولم ير لها مجالا في هذا الموضع.

وهو بهذا يصحح أن الكلمة من الأضداد تطلق على الفقير والضعيف كما تطلق على الغني والقوي،

⁽¹⁾جامع البيان: 356/22.

وقد قال بهذا جماعة من أهل اللغة منهم قطرب (ت206)⁽¹⁾، وعن ابن الأعرابي (ت340): أقوى: إذا استغنى، وأقوى: إذا افتقر⁽²⁾، وهو مذهب أكثر أصحاب المعاجم⁽³⁾، وبالمعنيين في الآية قال جماعة من أهل التفسير والغريب⁽⁴⁾، بل قال الرازي (ت606): «والمقوي: هو الذي أوقده فقواه وزاده»⁽⁵⁾.

ولئن كان اعتماد الطبري على أصل الخلاء لاستبعاد القول بأنهم المستمتعون مفهوما؛ لأنه لا يحمل معنى الخلاء والفراغ والقلّة، فإن استبعاده للقول بأنهم الجائعون غير مفهوم، ومع أنه لم يحكم عليه بالضعف صراحة، إلا أن بعض أئمة التفسير من أهل اللغة وصفوه بالضعف الشديد⁽⁶⁾، وإنما لم يكن مفهوما لأن كثيرا من أهل اللغة قالوا به واختاره جمع من المفسرين وذكروا له شواهد.

قال الأزهري (ت370): «وأقوى: إذا جاع فلم يكن معه شيء، وإن كان في بيته وسط قومه»⁽⁷⁾.

وقال القرطبي (ت671): «وبات فلان القواء وبات القفر إذا بات جائعا على غير طعم، قال حاتم

الطائي:

وَإِنِّي لَأَخْتَارُ أَقْوَى طَاوِي الْحَشَى مُحَافَظَةً مِنْ أَنْ يُقَالَ لَيْئِمٌ⁽⁸⁾

⁽¹⁾ اللباب في علوم الكتاب: 426/18، فتح القدير: 190/5، تفسير البغوي: 21/8.

⁽²⁾ تهذيب اللغة، "باب لفيف حرف القاف".

⁽³⁾ ينظر مثلا الصحاح في اللغة، مادة "قوا". مقاييس اللغة، مادة "قوي"، لسان العرب، مادة "قوا".

⁽⁴⁾ النكت والعيون: 461/5، غريب القرآن للسجستاني: 451/1، التبيان في تفسير غريب القرآن: 312/1. قال النيسابوري «وأقوى من الأضداد أغنى وافتقر ولذلك اختلف في تفسيره بالمسافرين وبالمستمتعين». إيجاز البيان عن معاني القرآن، أبو القاسم محمود بن أبي الحسن النيسابوري، تح: حنيف بن حسن القاسمي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 2005، 799/2.

⁽⁵⁾ تفسير الرازي 423/29.

⁽⁶⁾ ومنهم ابن عطية، المحرر الوجيز: 250/5، وأبو حيان القائل: «وقول ابن زيد: الجائعين، ضعيف جدا». البحر المحيط: 212/8.

⁽⁷⁾ تهذيب اللغة، "باب لفيف حرف القاف".

⁽⁸⁾ تفسير القرطبي: 221/17.

جاء في اللسان « قال ابن بري (ت582): وحكى ابن ولاد (ت332) عن الفراء (ت207) "قوا" مأخوذ من

القي، وأنشد بيت حاتم؛ قال المهلبى: لا معنى للأرض هاهنا، وإنما القوا هاهنا بمعنى الطوى»⁽¹⁾.

وقال الزمخشري (ت538): « للمقوين للذين ينزلون القواء وهي القفر، أو للذين خلت بطونهم أو مزادهم

من الطعام، يقال: أقويت من أيام، أي لم أكل شيئاً»⁽²⁾.

وقال ابن عاشور (ت1393): « والمقوي: الداخل في القواء (بفتح القاف والمد) وهي القفر، ويطلق

المقوي على الجائع لأن جوفه أقوت، أي خلت من الطعام إذ كلا الفعلين مشتق من القوى وهو الخلاء»⁽³⁾

نعم قال كثيرون إن القول بأن المقوين هم المسافرون هو قول الجمهور وعليه الأكثر⁽⁴⁾ وقال آخرون إنه

الأظهر⁽⁵⁾، لكن لا يستلزم من ذلك أن القول أنهم الجائعون غير صحيح، وإذا ما نظرنا إلى الأصل الذي

رجح به القول الأول وهو الخلاء؛ فإنه مُتَصَوِّرٌ في الجائعين بل هو فيهم أظهر، لأن التقدير الأول أن

المقوين هم الذين دخلوا في الخلاء وهو القفر من الأرض وذلك يكون في السفر، أما على الثاني فهم

الذين تلبسوا بالخلاء لخلو بطونهم من الأكل بسبب نفاد زادهم أو أي سبب آخر.

وإذا كان المسافرون أكثر الناس احتياجاً إلى النار لما تحققه لهم من الاستضاءة والاصطلاء وتعيين

الطريق ودفع السباع ومعرفة بعضهم أماكن بعض في الليل، - وهو ما استند إليه في تعليل حصرهم

بالمستفيدين منها-⁽⁶⁾، فإن المقيمين يحتاجونها أيضاً، وكذلك الأغنياء والفقراء، بل لا يكاد يستغني عنها

⁽¹⁾ لسان العرب: مادة "قوا".

⁽²⁾ الكشف: 37/6.

⁽³⁾ التحرير والتنوير: 327/27.

⁽⁴⁾ تفسير البغوي: 21/8، تفسير الثعلبي: 211/9، أضواء البيان: 536/7.

⁽⁵⁾ تفسير السمعاني: 357/5.

⁽⁶⁾ زاد المسير في علم التفسير: 227/4، اللباب في علوم الكتاب: 426/18.

أحد في التدفئة وإصلاح الطعام⁽¹⁾.

والذي يظهر أن ما قال به مجاهد (ت102) وغيره من أن المقوين هم عموم المستمتعين هو الأظهر،

وقد قال فيه ابن كثير (ت774) : «وهذا التفسير أعم من غيره»⁽²⁾، ويؤكد ذلك بأمور كثيرة منها:

- موافقة الأصل اللغوي، سواء قيل إنه من الفقر والخلاء أم من القوة والشدة.

- إن سلم أن المراد بالمقوين المسافرين لشدة احتياجهم إلى النار، فإن التذكرة بالآخرة يحتاجها كل

أحد والله قال ﴿نَحْنُ جَعَلْنَاهَا تَذَكُّرًا وَفِتْنًا لِلْمُقْوِينَ﴾ الواقعة⁽³⁾، فقدم الانتفاع بها في الآخرة النفع بالآخرة

لأنها أهم، والفائدة فيها أتم، رغم تأخرها عن الدنيا.

- كلمة "متاعا" تشعر بشيء زائد عن مطلق الحاجة في السفر، فيدخل فيها كل شيء نافع.

- قال الشنقيطي (ت1393): «من موانع اعتبار مفهوم المخالفة كون اللفظ واردا للامتنان، وبه تعلم أنه

لا يعتبر مفهوما للمقوين لأنه جيء به للامتنان، أي وهي متاع أيضا لغير المقوين من الحاضرين

بالعمران»⁽³⁾

وإذا كان الأمر كذلك فالأظهر أن كل الأقوال التي قيل بها في معنى المقوين ومعها غيرها مما تحتمله

اللغة داخلة في الآية، ومنها⁽⁴⁾:

- المقوين الباعة والمشترون الذين يضربون في الأرض للتجارة.

- السقاة يقتون الدلو ليشربونه.

⁽¹⁾التفسير الوسيط للواحد: 238/4.

⁽²⁾تفسير القرآن العظيم: 30/8.

⁽³⁾أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن: 536/7.

⁽⁴⁾التلخيص في معرفة أسماء الأشياء، أبو هلال الحسن بن عبد الله العسكري، تح: عزة حسن، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، ط2، 1996، ص 110، الهداية إلى بلوغ النهاية: 7288/11، النكت والعيون: 461/5، تفسير السمعاني: 357/5، المفردات في غريب القرآن: ص 694، الفائق في غريب الحديث: 233/3، لسان العرب، مادة "قوا".

- الفقراء و الأغنياء.

- الضعفاء والأقوياء.

-الذين قل كلؤهم بسبب قلة المطر.

-أصحاب المطايا القوية.

- الذين فني زادهم وماؤهم.

قال البوطي (ت1434): «ونظرا إلى أن القرآن إنما تنَزَّلَ خطابا للناس جميعهم، فإن الكلمة القرآنية تنطوي على دلالات متعددة، تستجيب للظروف كلها ولأحوال الناس كلهم، ومكان الغرابة والعَجَب أن تلك الدلالات لا تتناقض على الرغم من اختلافها، وجميعها صادقة صحيحة لا تتسخ واحدة منها الأخرى، وأنت لو حاولت أن تلتقط من اللغة كلمات مرنة غنية بهذا الشكل؛ لرأيت أن الأمر يحتاج إلى جهد عظيم لا يمكن أن ترقى إليه طاقة البشر مهما أوتوا من قوة الحفظ وسمو البيان.

ومن الأمثلة على ذلك أن القرآن حدَّثنا عن مظاهر نعم الله على عباده، ومن جملتها النار، فنبَّهنا إلى مختلف فوائدها لحياتنا، وأوضح أنها متاع يُحْتَاجُ إليه في حالات السفر واجتياز القفار، ولتحضير الطعام، ولما وراء ذلك من أسباب المتعة والرفاهية، فهل يطيق بشر كائننا من كان؛ أن يخضع اللغة لمقاصده هذا الإخضاع العجيب، فيحشد مثل هذه المعاني المتباعدة في كلمة واحدة، تأتي طوع قصده ومراده، بدون أي تمحُّل أو تكلف أو تقعر؟!»⁽¹⁾.

⁽¹⁾ من روائع القرآن- تأملات علمية وأدبية في كتاب الله عز وجل-، محمد سعيد رمضان البوطي، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1999، ص 142.

9- دلالة لفظ "حرد".

قال الله تعالى ﴿وَعَدُوا عَلَى حَرْدٍ قَدِيرِينَ﴾ القلم ﴿٢٥﴾ (1).

1- على قدرة في أنفسهم وجد.

2- على أمرٍ قد أجمعوا عليه بينهم، وأسسوه وأسروه في أنفسهم.

3- على فاقة وحاجة.

4- على حق ، وكأن قائل ذلك ذهب في تأويله هذا إلى مثل قول الأشهب بن رُميلة:

أُسُودُ شَرَى لَأَقْتُ أُسُودَ حَفِيَّةٍ تَسَاقَوْا عَلَى حَرْدٍ دِمَاءَ الْأَسَاوِدِ

يعني: على غضب.

وكان بعض أهل المعرفة بكلام العرب من أهل البصرة يتأوله بالمنع⁽²⁾، من قولهم: حاربت السنة إذا

لم يكن فيها مطر، وحاربت الناقة إذا لم يكن لها لبن، كما قال الشاعر:

فَإِذَا مَا حَارَدَتْ أَوْ بَكَأَتْ فُتَّ عَنْ حَاجِبٍ أُخْرَى طِينُهَا

ثم علق عليه قائلا : وهذا قول لا نعلم له قائلاً من متقدمي العلم وإن كان له وجه، وعليه فما صحّ إلا

قول واحد فيما ذكرناه عن أهل العلم الذين لا يجوز تعدي ما أجمعوا عليه، وإذا كان ذلك كذلك، وكان

المعروف من معنى الحرد في كلام العرب القصد من قولهم: قد حَرَدَ فلان حَرَدَ فلان: إذا قصد قصده؛

ومنه قول الراجز:

وَجَاءَ سَيْلٌ كَانَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ يَحْرُدُ حَرَدَ الْجَنَّةِ الْمُغَلَّةِ⁽³⁾.

(1) جامع البيان: 176/23.

(2) هو أبو عبيدة في مجاز القرآن: 265/2.

(3) قال المبرد: «قال أبو حاتم قال: هذا البيت صنعة من لا أحسن الله ذكره. يعني قطرباً». الكامل: 48/1.

يعني: يقصد قصدها، صح أن الأولى من التأويل: وغدوا على أمر قد قصده واعتمده، واستسروه بينهم، قادرين عليه في أنفسهم.

* التحليل الدلالي للفظ " حَرَدَ " وعلاقته بالترجيح:

ذكر الطبري لكلمة الحرد في هذه الآية الكريمة أربعة معان، ثم اعتمد على المعروف في اللغة ليمزج بين القولين الأولين ويرجحهما، ثم نسب إلى أبي عبيدة (ت210) تفسيره الحرد بالمنع اعتمادا على اللغة أيضا، وهو وإن اعترف بأن له فيها وجه؛ فإنه نفى أن يكون مرادا اعتمادا على أصله المقرر من أن التفسير اللغوي إذا لم يكن معضدا بأقوال المتأولين الأولين فلا يؤخذ به، ومن باب أولى إذا كانت أقوالهم على خلافه كما هو عليه الحال هنا، وفي هذه النسبة لأبي عبيدة ملاحظات ثلاث:

الأولى: ظاهر كلامه قد يفهم منه أن أبا عبيدة استشهد بالبيت المذكور وليس كذلك، بل إن أبا عبيدة ذكر شاهدين آخرين لمعنى القصد ولمعنى الغضب ولم يستشهد للحرد بمعنى المنع إلا بقوله: « بمعنى حاربت الناقة فلا لبن لها »، وقد ذكر له ابن الأنباري (ت328) والقالبي (ت356) شاهدا آخر على اختياره، وهو قول العباس بن مرداس السلمى:

وَحَارِبُ فَإِنْ مَوْلَاكَ حَارَدَ نَصْرُهُ فَبِ السَّيْفِ مَوْلَى نَصْرُهُ لَا يُحَارِدُ⁽¹⁾.

الثانية: وظاهره أيضا أنه لم يذكر إلا المنع، ومن خلال ما سبق يفهم أنه ذكر المعنيين الآخرين بل وأتى بالشواهد عليهما، وقد مثل بآية سورة القلم هذه للتفسير المتعدد للكلمة الواحدة في مقدمة كتابه فقال :

⁽¹⁾الزاهر في معاني كلمات الناس: 445/1، وقال القالي «وحاردي في هذا البيت بمعنى قلّ، يُقال: حاربت الإبل إذا قلت ألبانها»، الأمالي، أبو علي إسماعيل بن القاسم القالي، دار الكتب المصرية، ط2، 1996، 7/1. ولا وجود لهذا البيت في مجاز القرآن، فإما أن يكون ذكره في غيره وإما أن يكون ذكره للتلليل على قوله، أو يكون ساقطا من أصل الكتاب.

«ومن مجاز ما جاءت معانيه على وجهين أو أكثر قوله تعالى ﴿وَعَدُوا عَلَىٰ حَرٍِّ قَدِيرِينَ﴾ القلم ﴿٥﴾ ففسروه على ثلاثة أوجه، قال بعضهم: على قصد، وقال بعضهم: على منع، وقال آخرون: على غضب وحقد»⁽¹⁾.

الثالثة: وظاهره كذلك أن أبا عبيدة منفرد فيما ذهب إليه، والحقيقة أن القائلين بمثل قوله من أهل اللغة كثر جدا، منهم المبرد (ت285) وابن الأعرابي (ت340) وغلّام ثعلب (ت345) والزجاج (ت311) والجوهري (ت393) وابن سيده (ت458) ومن المتأخرين بنت الشاطيء (ت1419) وغيرهم⁽²⁾.

ولم ينفرده به أهل اللغة فقط حتى يقال إن ما صح في اللغة لا يلزم أن يكون تفسيراً دائماً، إذ قد ذكره جمع من المفسرين منهم ابن قتيبة (ت276) والراغب (ت502) والبغوي (ت516) والزمخشري (ت538) وابن عطية (ت542) والرازي (ت606) والنسفي (ت710) والثعالبي (ت875) والبقاعي (ت885) وغيرهم⁽³⁾.

وإذا عدنا إلى اللغة فسنجد ابن فارس (ت395) يقول: «الحاء والراء والداد أصول ثلاثة: القصد، والغضب، والتتحي والعدول»، ثم قال في الأصل الأخير (التتحي والعدول): «يقال نزل فلان حريداً أي: متتحياً... والمحدد من كل شيء: المعوج، وحاربت الناقة، إذ قل لبنها، وذلك أنها عدلت عما كانت عليه من الدر، وكذلك حاربت السنة إذا قل مطرها، وحبل محرد إذا ضفر فصارت له حرفة لاجواجه»⁽⁴⁾.

⁽¹⁾ مجاز القرآن: 13/1.

⁽²⁾ الكامل في اللغة والأدب: 48/1، معاني القرآن وإعرابه: 207/5، تهذيب اللغة، باب "حرد"، العشرات في غريب اللغة، أبو عمر محمد بن عبد الواحد بن أبي هاشم الباوردي، المعروف بغلّام ثعلب، تح: يحيى عبد الرؤوف جبر، المطبعة الوطنية، عمان: ص 114، الصحاح في اللغة مادة "حرد"، المحكم والمحيط الأعظم، مادة "حرد"، التفسير البياني للقرآن الكريم: 63/2.

⁽³⁾ غريب القرآن لابن قتيبة: ص 479، المفردات في غريب القرآن: ص 227، الكشف: 186/6، المحرر الوجيز: 350/5، تفسير الرازي: 609/30، تفسير النسفي: 522/3، الجواهر الحسان: 469/5، نظم الدرر في تناسب الآيات والصور: 311/20، تفسير البغوي: 196/8.

⁽⁴⁾ مقاييس اللغة، مادة "حرد".

فإذا نظرنا في ما قال غيره نجد للحدرد معاني أخرى كثيرة قد ترجع إلى الأصول الثلاثة وقد تزيد عنها ومنها: كل قليل في كثير⁽¹⁾، السرعة، القصر، الحاجة والفقر، من إذا مشى من الدواب رفع قوائمه رفعا شديدا ووضعها مكانها من مرض ونحوه، الرجل إذا ثقل عليه درعه فلم يستطع الانبساط في المشي⁽²⁾، البعد في المكان -وهو قريب من تحول الإنسان عن غيره وبقائه وحيدا لئلا يخالطهم-⁽³⁾، الجد⁽⁴⁾، وحاربت حالي: تتكدت، وحار د فلان: كان يعطي ثم أمسك⁽⁵⁾.

وأرى أن هذه التفسير لا تعارض بينها، وهذا الشرط إذا تحقق ساغ الأخذ بها جميعا، فكيف إذا وجدنا أن بعض هذه التفسير يكمل بعضا، وبيان ذلك كالآتي:

- كل قليل في كثير حرد، والذي كان المساكين يأخذونه منهم قليل إذا ما قورن بالكثير الذي تنتجه جنتهم، ومع أنه قليل فقد عزموا على تضيقه أكثر ويتوجه هذا على تفسير قادرين بمضيقين.
- والسرعة لأنهم لم يؤخروا هذا الذي عزموا عليه طرفة عين وإنما سارعوا في تنفيذه.
- والقصر فيه معنى البخل، قال الأزهرى (ت370): «والقطا الحرد: القصار الأرجل، وهي موصوفة بذلك، ومن هذا قيل للبخیل أحرد الیدین أي فیهما انقباض عن العطاء»⁽⁶⁾.
- والحاجة والفقر بسبب منع المساكين من أخذ حصتهم، وهو ما يفاقم حاجتهم الموجودة أصلا.

(1) الدلائل في غريب الحديث، أبو محمد قاسم بن ثابت بن حزم السرقسطي، تح: محمد بن عبد الله القناص، مكتبة العبيكان، الرياض، ط1، 2001: 967/3.

(2) تهذيب اللغة، مادة "حرد".

(3) معجم الفروق اللغوية: ص 182.

(4) المحكم والمحيط الأعظم، مادة "حرد".

(5) أساس البلاغة، "حرد".

(6) تهذيب اللغة، مادة "حرد".

- والدابة التي ترفع قوائمها للمرض منزعة نافرة⁽¹⁾، وكذلك الذي ثقل عليه درعه حتى لم ينبسط في المشي وكلاهما داع إلى الغضب، وهم إنما عزموا على المنع مع الحنق والغضب على المساكين مما كانوا يأخذونه من أبيهم من قبل.

- والبعد لأن من معاني الحرد القصد عن بعد، فهم قصدوا قصدهم بعيدا عن مكان جنتهم، وابتعدوا عن المساكين لئلا يرونها، ويمكن أن يحمل على بلوغ الغضب أبعد غايته⁽²⁾.

- والجد داخل في القصد فقد كانوا جادين في قصدهم ذلك عازمين عليه لا يتأخرون عنه لولا أن الله عاجلهم بالحرمان قبل الأوان.

- والنكد متصور فيهم لغيظهم من أبيهم، أو مما يحاولون إحداثه للفقراء بمنعهم نصيبهم من الجنة.

- ومعنى الإمساك بعد العطاء دقيق جدا⁽³⁾، لأن الذي لا يعطي ابتداء يقال منع لكن هؤلاء منعوا بعد إعطاء وقبضوا بعد بسط فكان الحرد معبرا عن المعنى تعبيرا جيدا ولذلك استعملوه في الناقة التي انقطع حلبها والسنة الممطرة التي حبس ماؤها، ويشبه هذا أن البعض يفهم من الترك عدم الفعل، وفي الحقيقة هو عدم الفعل بعد الفعل.

ومما يؤكد أن لكل تلك التفسيرات معان خاصة - بعضها يكمل بعضها لتعطي الصورة الكاملة لهذا التصرف الذي عبّر عنه بهذا اللفظ الفريد في القرآن حيث لم يذكر في غيره وفي هذه القصة التي لم تذكر إلا في هذا المكان - أن التقدير يختلف حسب التفسير وفي كل تقدير معنى إضافي.

(1) التفسير البياني للقرآن الكريم: 63/2.

(2) الفروق اللغوية لأبي هلال العسكري: ص182، غاية الأمان في تفسير الكلام الرباني، أحمد بن إسماعيل بن عثمان الكوراني، تح: محمد مصطفى كوكسو (رسالة دكتوراه)، جامعة صاقريا، كلية العلوم الاجتماعية، تركيا، 2007، ص211.

(3) أساس البلاغة، مادة "حرد"، المعجم الوسيط: 165/1.

قال ابن عاشور (ت1393): « في إثبات كلمة حرد نكتة إعجاز متعلقة بشرف اللفظ ورشاقته من حيث المعنى، ومن جهة تعلق المجرور به بما يناسب كل معنى من معانيه، أي بأن يتعلق "على حرد" ب "قادرين"، أو بقوله "غدوا"، فإذا علق ب قادرين، فتقديم المتعلق يفيد تخصيصاً، أي قادرين على المنع، أي منع الخير أو منع ثمر جنتهم غير قادرين على النفع، وإذا حمل الحرد على معنى السرعة والقصد كان "على حرد" متعلقاً ب "غدوا" مبيناً لنوع الغدو، أي غدوا غدو سرعة واعتناء ونشاط، وإذا أريد بالحرد الغضب والحنق فإن "على حرد" متعلق ب "قادرين" وتقديمه للحصر، أي غدوا لا قدرة لهم إلا على الحنق والغضب ولم يقدرُوا على ما أرادوه من اجتناء ثمر الجنة»⁽¹⁾.

وقال في موضع آخر « كلمات القرآن صريحة إذ يستعمل أقربها في لغة العرب دلالة على المعاني المقصودة، وأشملها لمعان عديدة مقصودة بحيث لا يوجد في كلمات القرآن كلمة تقصر دلالتها عن جميع المقصود منها في حالة تركيبها، ولا تجدها مستعملة إلا في حقائقها مثل إثبات كلمة حرد في قوله تعالى ﴿وَعَدُوا عَلَى حَرْدٍ قَادِرِينَ﴾ القلم ﴿٥٥﴾، إذ كان جميع معاني الحرد صالحاً للإرادة في ذلك الغرض»⁽²⁾.

لقد اختار الطبري (ت310) في هذه الكلمة دلالة معينة اعتماداً على اللغة، ورد على أبي عبيدة (ت210) القول بأن الحرد المنع وإن اعترف بأن له وجهاً لأنه لم يجده منقولاً عن أهل التفسير المتقدمين، وهذا يؤكد منهجه بعدم الاكتفاء بصحة الكلمة في اللغة للقول بصحتها تفسيراً، وقد تبين من خلال عرض المسألة أن لا تعارض بين التفسير وأن الجمع بينها هو الأقرب للصواب، والله أعلم.

⁽¹⁾ التحرير والتنوير: 85/29.

⁽²⁾ التحرير والتنوير: 113/1.

10- دلالة لفظ "جد".

قال الله تعالى ﴿وَأَنَّهُ تَعَالَى جَدُّ رَبِّنَا مَا اتَّخَذَ صَاحِبَةً وَلَا وَلَدًا﴾ الجن ﴿١﴾.

ذكر الطبري في دلالة الجد من الآية الكريمة المعاني الآتية:

1- أمر ربنا وسلطانه وقدرته.

2 - جلال ربنا وذكره.

3- غنى ربنا.

4- الجد الذي هو أب الأب.

5- ذكر ربنا.

ثم قال: وأولى الأقوال في ذلك عندنا بالصواب: تعالت عظمة ربنا وقدرته وسلطانه، لأن للجد في كلام

العرب معنيين، أحدهما: أبو الأب أو أبو الأم : وهو بعيد لأن هؤلاء قالوا آمنا ، فلا ينسبوا لله الولد.

والمعنى الآخر: الجد الذي هو بمعنى الحظ، وهو الذي يقال له بالفارسية البخت، وهذا هو المقصود

بقيلهم إن شاء الله ، وإنما عنوا أن حظوته من الملك والسلطان والقدرة والعظمة عالية، فلا تكون له

صاحبة ولا ولد، لأن صاحبة تكون للشهوة التي تضطره إلى الوقاع، ومنه يكون الولد، فقال النفر من

الجن: علا ملك ربنا وسلطانه أن يتخذ صاحبة، أو يكون منه وقاع يكون منه الولد، ويدل لصحة ذلك

قولهم بعد ﴿مَا اتَّخَذَ صَاحِبَةً وَلَا وَلَدًا﴾.

يقال منه: رجل جدّي وجديد ومجدود: أي ذو حظّ فيما هو فيه، ومنه قول حاتم الطائي:

اغزوا بني ثعلٍ فالغزو جدكم غدوا الروايا ولا تبكوا لمن قُتلا

وقال آخر:

(1) جامع البيان: 312/23.

تَرْفَعُ جَدُّكَ إِنِّي أَمْرٌ سَقَتْنِي إِلَيْكَ الْأَعَادِي سَجَالًا

* التحليل الدلالي للفظ " جَدَّ " وعلاقته بالترجيح:

هذه المفردة "جَدَّ" وردت وحيدة في القرآن الكريم في هذا الموضع، وقد ذكر الطبري فيها خمسة أقوال لأهل التفسير، ثم لجأ إلى اللغة للترجيح بينها واستعمل طريقة السبر والتقسيم، وذلك بإيراده المعاني اللغوية للمفردة محل الخلاف ثم النظر في أيها أقرب للسياق وأيها أبعد، وبعد عزل البعيد خلص له معنى واحد فقال به، وهو يفعل هذا في مواطن قليلة⁽¹⁾، ولا يلجأ إلى ذلك إذا كان أحد الأقوال أشهر من غيره وأقوى، لأنه حينئذ يقول به مباشرة.

وقد أورد لكلمة الجد معنيين : الجد بمعنى أب الأب أو أب الأم، والجد بمعنى الحظ والبخت، وقال إن الأول غير مراد يقينا لأنه شرك وهؤلاء مؤمنون، فتعين أن يكون المعنى الثاني هو المراد، وأقرب الأقوال إليه الأمر والسلطان والقدرة والعظمة فاختار أنه الأولى بالصواب.

ولا يمكن أن يستدرك على ابن جرير في أن معنى الجد في الآية العظمة وما حام حولها من المعاني التي ذكرها لأن ذلك مذهب جمهور المفسرين وهو من أشهرهم⁽²⁾، كما أنه اختيار كثير من اللغويين⁽³⁾، بل قال كثيرون إن معنى الجد في اللغة هو العظمة، لا معنى له غيرها⁽⁴⁾.

وبدخل في العظمة الجلال والأمر والبخت وغيرها من المعاني القريبة، وفي الحديث عن أنس رضي الله عنه

(1) منها قوله تعالى ﴿وَلَكِنَّ لَا تُؤَاعِدُوهُمْ سِرًّا﴾ في ص 324 من هذه الأطروحة.

(2) المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز: 379/5.

(3) تهذيب اللغة، مادة "جد"، مجمل اللغة، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني، تح: زهير سلطان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1986. اتفاق المباني وافتراق المعاني، سليمان بن بنين بن خلف الدقيقي، تح: يحيى عبد الرؤوف جبر، دار عمار، الأردن، ط1، 1985.

(4) قال ابن سيده: «وخص بعضهم بالجد: عظمة الله عز وجل» المحكم والمحيط الأعظم، "باب الجيم والبال"، وينظر البحر المحيط: 341/8.

(كان الرجل إذا قرأ البقرة وآل عمران جد فينا) أي جل قدره وعظم⁽¹⁾.

ولكن يمكن أن يستدرك عليه في أمرين اثنين، أحدهما: هل ليس للجِد في اللغة إلا ما ذكر؟ والثاني هل الأقوال الأخرى التي أوردتها لا يمكن أن تكون مرادة.

أما الأول فقد جاء في المصادر اللغوية معان أخرى كثيرة للجِد ومنها:

-القطع، وتتفرع منه دلالات كثيرة جدا حتى قال بعضهم إنه أصل الأصول، وإن كل المعاني الأخرى راجعة إليه⁽²⁾، منها الجداد وهو صرام النخلة، والجُد بالضم وهي البئر تقطع لها الأرضُ قطعاً، وجادة الطريق سواؤه، كأنه قد قطع عن غيره، وقولهم ثوب جديد، كأن ناسجه قطعه الآن، وليس ببعيد أن يكون الجِدُّ في الأمر والمبالغة فيه من هذا؛ لأنه يصرمه صريمة ويعزمه عزيمة⁽³⁾.

ومنه نعجة جَدُوْدٌ إذا ذهب لبنها إلا قليلاً، وجمعها: جدائد، قال: فإذا ببس ضرعها فهي جَدَّاءُ⁽⁴⁾.

والجَدَّاءُ من الغنم والإبل: المقطوعة الأذن، فأما ما جاء منه في غير ما يقبل القطع فعلى المثل بذلك؛

كقولهم: جدد الوضوء والعهد⁽⁵⁾.

- ومنها الغنى، وبه قال أبو عبيد القاسم بن سلام (ت224) وغيره⁽⁶⁾ مستشهدا بحديث النبي ﷺ بعد

التسليم من الصلاة المكتوبة: {ولا ينفع ذا الجد منك الجد}⁽⁷⁾، فإنه قال: الجَد بفتح الجيم لا غير، وهو

(1) غريب الحديث لابن قتيبة: 393/2. والحديث رواه أحمد، برقم 12215، المسند: 247/19.

(2) النكت في القرآن الكريم، أبو الحسن علي بن فضال بن علي بن غالب المَجَاشِعِي القيرواني، تح: عبد الله عبد القادر الطويل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2007، ص519.

(3) مقاييس اللغة، مادة "جد".

(4) تهذيب اللغة، مادة "جد".

(5) المحكم والمحيط الأعظم "باب الجيم والبدال".

(6) الزاهر في معاني كلمات الناس: 18/1.

(7) متفق عليه، رواه البخاري حديث رقم 844، فتح الباري 332/2، ومسلم، حديث رقم 593، شرح النووي على مسلم

الغنى والحظ في الرزق، ومنه قيل: لفلان في هذا الأمر جد إذا كان مرزوقاً منه، فتأويل الحديث: أي لا ينفع ذا الغنى منك غناه، إنما ينفعه العمل بطاعتك⁽¹⁾.

وأحسب أن ابن جرير لم يذكر معنى القطع لأنه لا يناسب السياق، وإن كان يفترض أن يفعل كما فعل مع الجد بمعنى أب الأب وهو من السياق أبعد، إلا أن يكون ذكره له بسبب أن بعض العلماء قال به، فذكره ليضعفه، أما معنى الغنى فإنه فضلاً عن موافقته اللغة؛ يناسب السياق جداً وقد قال به الحسن (ت110) محتجاً بآية من القرآن الكريم توافق هذه الآية تماماً وهي قوله تعالى ﴿قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبْحَنَهُ هُوَ الْغَنِيُّ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾⁽²⁾ يونسؑ، فبين أن اتخاذ الولد يكون من المحتاج وأنه لا حاجة إليه لأنه الغني بدليل أن له ملك السموات والأرض.

كما أن هناك حديثاً صريحاً في أن الجد يطلق على الغنى وهو قوله ﷺ {قمت على باب الجنة، فإذا عامة من دخلها المساكين، وإذا أصحاب الجد محبسون} ⁽³⁾.

والذي يظهر لي أن كل الأقوال المذكورة يمكن أن تكون مرادة، لأنها جميعاً داخلية في الحظ والبخت، قال الزمخشري (ت538): «جد ربنا عظمتة من قولك: جد فلان في عيني، أي: عظم، أو ملكه وسلطانه أو غناه، استعارة من الجد الذي هو الدولة والبخت، لأن الملوك والأغنياء هم المجدودون. والمعنى: وصفه بالتعالي عن صاحبة والولد لعظمتة، أولسلطانه وملكوته، أو لغناه، وقوله "ما اتخذ صاحبة ولا ولداً" بيان لذلك»⁽⁴⁾.

(1) غريب الحديث للقاسم بن سلام: 258/1، تهذيب اللغة، مادة "جد".

(2) تفسير الماتريدي المسمى "تأويلات أهل السنة"، أبو منصور محمد بن محمد بن محمود الماتريدي، تح: مجدي باسلوم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2005 م، 242/10.

(3) رواه مسلم، حديث رقم 2736، شرح النووي على مسلم: 58/17.

(4) الكشف: 623/4، وينظر تفسير الماتريدي، مرجع سابق، 242/10، فقد جمع كل الأقوال تقريباً.

قال ابن عطية (ت542): « وقال مجاهد (ت102): ذكره كله متجه لأن الجد هو حظ المجدود من الخيرات والأوصاف الجميلة، فجد الله تعالى هو الحظ الأكمل من السلطان الباهر والصفات العلية والعظمة، ومن هذا قول اليهودي حين قدم النبي ﷺ المدينة: {يا بني قيلة هذا جدكم الذي تنتظرون} ⁽¹⁾ أي حظكم من الخيرات وبختكم» ⁽²⁾.

⁽¹⁾ رواه البخاري ، حديث رقم 3906، ولفظه «يَا مَعَاشِرَ الْعَرَبِ، هَذَا جَدُّكُمْ الَّذِي تَنْتَظِرُونَ» فتح الباري: 242/7.

⁽²⁾ المحرر الوجيز: 379/5.

11- دلالة لفظ " الصمد " .

قال الله تعالى ﴿اللَّهُ الصَّمَدُ﴾ الإخلاص ﴿٢﴾⁽¹⁾.

ذكر الطبري في دلالة "الصمد" الأقوال الآتية:

1- ليس أجوف، ولا يأكل ولا يشرب.

2 - لا يخرج منه شيء.

3 - لم يلد ولم يولد.

4 - هو السيد الذي انتهى سؤده.

5- هو الباقي الذي لا يفنى.

ثم قال: الصمد عند العرب: هو السيد الذي يُصمد إليه، الذي لا أحد فوقه، وكذلك تسمى أشرافها؛

ومنه قول الشاعر⁽²⁾:-

أَلَا بَكَرَ النَّاعِي بِخَيْرِي بَنِي أَسَدٍ بَعْمَرِ بْنِ مَسْعُودٍ وَبِالسَّيِّدِ الصَّمَدِ

وقال الزُّبَيْرِيُّ:

وَلَا رَهِيْنَةَ إِلَّا سَيِّدُ صَمَدٍ

فالأولى بتأويل الكلمة، هو المعنى المعروف من كلام من نزل القرآن بلسانه؛ ولو كان حديث

ابن بُريدة عن أبيه صحيحاً؛ كان أولى الأقوال بالصحة، لأن رسول الله ﷺ أعلم بما عنى الله جل

ثناؤه، ما أنزل عليه، وقد ذكر الحديث في أدلة القول الأول قائلاً: عن عبد الله بن بريدة عن أبيه، قال:

⁽¹⁾ جامع البيان: 176/23.

⁽²⁾ هو سبرة بن عمر الأسدي، والبيت في مجاز القرآن: 316/2.

لا أعلمه إلا قد رفعه { الصمد الذي لا جوف له }⁽¹⁾.

*** التحليل الدلالي للفظـة " الصَّمَدُ " وعلاقته بالترجيح:**

كثرت عبارات المفسرين من المتقدمين والمتأخرين في معنى كلمة الصمد، حتى إن فخر الدين الرازي (ت606) أنهاها إلى ثلاثين قولاً⁽²⁾، وكلها مندرج تحت معنيين رئيسين: أحدهما ما اختاره الطبري، وهو السيد الذي يُقصد ويُصمد إليه، والثاني هو المعنى الذي كان سيختاره لو كان الحديث صحيحاً وهو الذي لا جوف له.

أما الأول فقد قال به كل أهل اللغة تقريباً حتى إن ابن الأنباري (ت328) قال: « وقال أهل اللغة أجمعون - لا اختلاف بينهم في ذلك - الصمد عند العرب: السيد الذي ليس فوقه أحد، الذي يصمد إليه الناس في حوائجهم وأمورهم »⁽³⁾.

وقال ابن فارس (ت395): « الصاد والميم والذال أصلان: أحدهما القصد، والآخر الصلابة في الشيء »⁽⁴⁾، وقال الزمخشري (ت538): « والصمد فعل بمعنى مفعول، من صمد إليه إذا قصده، وهو السيد المصمود إليه في الحوائج »⁽⁵⁾.

وقال ابن عطية (ت542): « والصَّمَدُ في كلام العرب السيد الذي يصمد إليه في الأمور ويستقل بها، وبهذا تفسر هذه الآية، وقال كثير من المفسرين: الصَّمَدُ الذي لا جوف له، كأنه بمعنى المصمت، وقال

⁽¹⁾ ونقله عنه ابن كثير وقال: وهذا غريب جداً والصحيح أنه موقوف على عبد الله بن بريدة. تفسير القرآن العظيم: 498/8.

⁽²⁾ وقد ذكر ابن عاشور أنه أنهاها إلى ثمانية عشر قولاً، التحرير والتنوير: 617/30، وهو في الحقيقة عدد الأقوال الراجعة إلى أحد القولين المشهورين الذين ذكرهما الرازي، لكنه ذكر معها اثني عشر قولاً آخر. ينظر تفسيره: 363/32.

⁽³⁾ الزاهر في معاني كلام الناس: 83/1. زاد المسير في علم التفسير: 506/4، البحر المحيط في التفسير: 571/10.

⁽⁴⁾ مقاييس اللغة، مادة "صمد".

⁽⁵⁾ الكشف: 461/6.

الشعبي (ت104) : هو الذي لا يأكل ولا يشرب، وفي هذا التفسير كله نظر⁽¹⁾.

وحاصل أقوال أهل اللغة والتفسير وفق ما اختاره ابن جرير أنه السيد الكامل في صفاته الذي انتهى سؤدده بحيث استغنى عن الخلق جميعا، وجميعهم مفتقرون إليه، ومما قيل في ذلك إنه: الدائم الذي لا يزول، الباقي الذي لا يفنى، الكامل الذي لا عيب فيه، المقصود إليه في الرغائب والمستغاث به في المصائب، المستغنى عن كل أحد، الذي يفعل ما يشاء وبحكم بما يريد...⁽²⁾.

ومن الشواهد على إطلاق الصمد على المقصود فضلا عما أورده الطبري قول طرفة في معلقته:

وَإِنْ يَلْتَقِ الْحَيُّ الْجَمِيعُ ثَلَاثِنِي إِلَى ذِرْوَةِ النَّيْتِ الرَّفِيعِ الْمُصَمَّدِ⁽³⁾.

ووجه الربط بين المعنى اللغوي الأصلي وهو القصد، والمعاني التي تدل على القوة والغنى والكمال ظاهر، لأن المقصود لا يقصد إلا لكونه قادرا على قضاء الحاجات⁽⁴⁾.

ووفاء من ابن جرير لمنهجه القاضي بأن المعنى إذا جاء في نص عن النبي ﷺ وجب أن يقال به وإن ظهر أنه مخالف لأقوال أهل اللغة؛ فإنه قرر أنه لو صح حديث عبد الله ابن بريدة عن أبيه؛ لكان أولى بالصحة، ومفهوم كلامه هذا أنه لم يره صحيحا، وأحكامه على الأحاديث - لا سيما بالتضعيف - قليلة جدا ، وقد مضى أن ابن كثير صحح وقفه، وقد ضعفه غيره مرفوعا⁽⁵⁾.

(1) المحرر الوجيز: 536/5، وسيأتي أن في هذا النظر نظرا.

(2) ينظر على سبيل المثال: النكت والعيون: 372/6، لسان العرب، مادة "صمد".

(3) قال المحقق: أي المقصود. ديوان طرفة بن العبد، طرفة بن العبد بن سفيان بن سعد البكري الوائلي أبو عمرو الشاعر الجاهلي، تح: مهدي محمد ناصر الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 2002، ص: 32.

(4) فتح القدير: 633/5.

(5) رواه الطبراني بإسنادين قال الهيثمي عن أحدهما « فيه صالح بن حيان وهو ضعيف » وقال عن الآخر « في إسناده جبير وهو متروك » مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، أبو الحسن نور الدين علي بن أبي بكر بن سليمان الهيثمي، تح: حسام الدين القدسي، مكتبة القدسي، القاهرة، 1994 م، 144/7.

لكن هل يكون تضعيف الحديث سببا لرد معناه بالمرّة كما فعل ابن جرير أو القول بأن فيه نظرا كما قال ابن عطية؟ الجواب أنه لا يكون سببا لذلك، إذ قد يصح معناه في اللغة، ولا يعارض المعنى المختار بل يكون مكملا له، والحق أن المعنى الذي رده الطبري بتقدير ضعف الحديث⁽¹⁾ صحيح لا غبار عليه، بل هو مكمل للمعنى الأول ومدعم له، وبيان ذلك كالآتي:

1- روي عن مجاهد (ت102) والحسن (ت110) أن الصمد هو الذي لا جوف له بدليل قول الشاعر:

شهاب حروب لا تزال جياده عوابس يعلكن الشكيم المصمدا⁽²⁾.

2- المعنى الثاني للصمد في اللغة هو الشيء الصلب، والشيء الصلب لا يكون فارغا ولا مجوفا.

وقال أبو عمرو: الصمد الغليظ المرتفع من الأرض، والصمدة صخرة راسية مستوية بمتن الأرض⁽³⁾،

وقال الأصمعي (ت216): الصمد المكان المرتفع الغليظ، والمصمد الصلب الذي ليس فيه خدد⁽⁴⁾،

والمصمد: الصلب الذي ليس فيه خور، والمصمت الذي لا جوف له وهو لغة في المصمد⁽⁵⁾، قال ابن

قتيبة (ت276): « وهو - على هذا التفسير - كأن الدال فيه مبدلة من تاء، و"المصمت" من هذا⁽⁶⁾ ».

قال الرازي (ت606): « وقال بعض المتأخرين من أهل اللغة: الصمد هو الأملس من الحجر الذي لا

(1) مرفوعا وإلا فقد صح موقوفا، وقد يكون من الموقوف حكما لأن مثله لا يقال بالرأي .

(2) البحر المحيط: 530/8، روح المعاني: 511/15.

(3) المحكم والمحيط الأعظم، الصاد والدال والميم "ص د م" .

(4) تهذيب اللغة، مادة "صمد".

(5) اللسان، مادة "صمد".

(6) غريب القرآن، أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، تح: أحمد صقر، دار الكتب العلمية، ط1978، ص:

542، [وقد أجاز مجمع اللغة المصري استعمالا حديثا لكلمة "صمد" وهو الثبات في قولهم " صمد الجيش أمام العدو" أي

ثبت، ينظر بيانه في معجم الصواب اللغوي دليل المثقف العربي، أحمد مختار عمر بمساعدة فريق عمل، عالم الكتب،

القاهرة، ط1، 2008 م، 490/1.

يقبل الغبار ولا يدخله شيء ولا يخرج منه شيء»⁽¹⁾.

3- معنى القصد وما أخذ منه فيه إثبات الكمال والغنى، ومعنى أنه لا جوف له فيه نفي النقص، وهو نفي اتخاذ الولد ونفي احتياجه لأكل الطعام جل شأنه، ولا بد لهما من جوف يستقران فيه، أما الأول فقد صرحت به الآيات من بعد في قوله تعالى ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾ الإخلاص⁽²⁾، واستقراء آيات القرآن يدل على أن معنى الملك والغنى يردان حيثما ورد نفي الولد عن الله كقوله تعالى ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا﴾ مريم⁽³⁾، ثم أعقبه بقوله ﴿إِنْ كُلُّ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتِيَ الرَّحْمَنِ عَبْدًا﴾ مريم⁽⁴⁾، وقوله ﴿بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَتَى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةٌ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ البقرة⁽⁵⁾ وقوله تعالى: ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبْحَنَهُ بَلْ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلُّ لَهُ قَنِينٌ﴾ البقرة⁽⁶⁾.

وأما الثاني فكقوله تعالى ﴿وَهُوَ يُطْعَمُ وَلَا يُطْعَمُ﴾ الأنعام⁽⁷⁾، وقد قال به طائفة من أهل التفسير.⁽²⁾

4- وبما أن المعنيين متكاملان فالتعارض بينهما منتف، قال ابن تيمية (ت728): «وفي الصمد للسلف

أقوال متعددة، قد يُظن أنها مختلفة وليست كذلك بل كلها صواب».⁽³⁾

وقال ابن كثير (ت774): «وقد قال الحافظ أبو القاسم الطبراني (ت360) بعد إيراده كثيرا من هذه الأقوال

في تفسير الصمد: وكل هذه صحيحة وهي صفات ربنا عز وجل، هو الذي يصمد إليه في الحوائج وهو

الذي قد انتهى سؤدده، وهو الصمد الذي لا جوف له ولا يأكل ولا يشرب، وهو الباقي بعد خلقه، وقال

البيهقي (ت458) نحو ذلك».⁽⁴⁾

⁽¹⁾ تفسير الرازي: 361/32.

⁽²⁾ ينظر مثلا تفسير البغوي: 588/8، تفسير ابن جزي: 625/2.

⁽³⁾ محاسن التأويل: 568/9.

⁽⁴⁾ تفسير القرآن العظيم: 497/8.

وقال الشوكاني (ت1250): «الصد: هو المصمت الذي لا جوف له، وهذا لا ينافي القول الأول - أي المقصود-لجواز أن يكون هذا أصل معنى الصد، ثم استعمل في السيد المصمود إليه في الحوائج، ولهذا أطبق على القول الأول أهل اللغة وجمهور أهل التفسير».⁽¹⁾

وقال أبو هلال العسكري (ت395): «السيد المالك لتدبير أمر السواد، والصد يقتضي القوة على الأمور وأصله من الصد وهو الأرض الصلبة، ويجوز أن يقال إنه يقتضي قصد الناس إليه في الحوائج من قولك صمدت صمدة أي قصدت قصدة، وكيفما كان فإنه أبلغ من السيد ألا ترى أنه يقال لمن يسود عشيرته سيد ولا يقال له صمد حتى يَعْظُم شأنه فيكون المقصود دون غيره، ولهذا يقال سيد صمد ولم يسمع صمد سيد».⁽²⁾

وهكذا يمكن القول إن معنى الصد في الآية الكريمة لا ينحصر في كونه المقصود من العباد بالحوائج، بل يتعداه إلى معان أخرى كثيرة لا تعارضه بل تدعمه وتقويه مع صحتها في اللغة العربية.

⁽¹⁾فتح القدير: 633/5.

⁽²⁾الفروق في اللغة: ص181.

المبحث الثالث: رد قول وتضعيفه اعتمادا على دلالة اللغة.

1 - دلالة لفظ "صفراء".

قال الله تعالى ﴿قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَاءُ فَاقِعٌ لَوُئْهَا تَسُرُّ النَّظِيرِينَ﴾ (1) البقرة ٦٩.

ذكر الطبري في معنى "الصفرة" قولين اثنين هما:

1- سوداء شديدة السواد.

2- صفراء القرن والظلف.

ثم قال: وأحسب أن الذي قال في قوله:(صفراء)، يعني به سوداء، ذهب إلى قوله في نعت الإبل

السود: "هذه إبل صفر، وهذه ناقة صفراء" يعني بها سوداء. وإنما قيل ذلك في الإبل لأن سوادها يضرب

إلى الصفرة، ومنه قول الشاعر:

تِلْكَ حَيْلِي مِنْهُ وَتِلْكَ رِكَابِي هُنَّ صُفْرٌ أَوْلَادُهَا كَالزَّبِيبِ

يعني بقوله: "هن صفر" هن سود، وذلك إن وصفت به الإبل فليس مما توصف به البقر، مع أن العرب

لا تصف السواد بالفقوع وإنما بالحلوكة ونحوها فتقول: هو أسود حالك وحانك وحلكوك، وأسود غريب

ودجوجي، ولا نقول: هو أسود فاقع⁽²⁾.

* التحليل الدلالي للفظ "صَفْرَاءُ" وعلاقته بالترجيح:

(1) جامع البيان: 92/2.

(2) هذا الكلام يكاد يكون كلام ابن قتيبة بلفظه في غريب القرآن: 54/1، وقد سبقت الإشارة إلى أن الطبري استفاد منه كثيرا.

لم يورد الطبري من القائلين بأن الصفراء هي السوداء إلا الحسن (ت110)، مع أنه مروي عن قوم

آخرين

منهم سعيد بن جبير (ت95) والحميري (ت95) وأبو عبيدة (ت210) وابن عزيز (ت330)⁽¹⁾.

قال أبو عبيدة: «إن شئت صفراء، وإن شئت سوداء، كقوله ﴿كَأَنَّهُ جُمِلَتِ صُفْرٌ﴾ المرسلات ﴿٣٣﴾ أي

سود»⁽²⁾، وقد عناه ابن جرير فيمن عناه بالرد، لكنه لم يكن معه شديدا كما كان معه في مواضع أخرى،

مع أنه فسر الكلمة كأنه يفسر كلمة في اللغة لا في القرآن وتركها لمشينة القارىء.

وأقر الطبري إطلاق الصفرة على السواد لغة، لكنه أقر به في الإبل وأنكره في البقر، وعلل التفرقة بأن

سواد الإبل يضرب إلى الصفرة، بل قال الفراء (ت207): «لا ترى أسود من الإبل إلا وهو مشرب صفرة»⁽³⁾.

غير أن كلام أئمة اللغة يفيد أن إطلاق الصفرة على السواد يقع قليلا، إذ المشهور أن ينصرف كل

لون إلى مدلوله، قال الجوهري (ت393): «وربما سمت العرب الأسود أصفر»⁽⁴⁾، بل قال ابن عطية

(ت542): «وقال الحسن (ت393) أيضا: صَفْرَاءُ معناه سوداء، وهذا شاذ لا يستعمل مجازا إلا في الإبل»⁽⁵⁾،

⁽¹⁾فتح البيان في مقاصد القرآن: 195/1، غريب القرآن للسجستاني: ص 296، شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، نشوان بن سعيد الحميري اليمني، تح: حسين بن عبد الله العمري وآخرون، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، ط1، 1999، 3764/6.

⁽²⁾مجاز القرآن: 44/1.

⁽³⁾تهذيب اللغة، مادة " صفر"، ولم أعثر على هذا الكلام في معاني القرآن.

⁽⁴⁾الصاحح، مادة " صفر".

⁽⁵⁾المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز: 163/1.

وإنما ساغ ذلك عندهم كما ساغ التعبير عن الخضرة بالسواد والعكس، لأنهما لونان بين البياض والسواد، وهما إلى السواد أقرب والخضرة أقرب إليه من الصفرة لا سيما إن كانت شديدة (1).

ومن ذلك لقبت الكتبية التي كان فيها النبي ﷺ في فتح مكة بالكتبية الخضراء لغلبة الحديد على أهلها (2)، ومنه قوله تعالى ﴿مُدْهَامَتَانِ﴾ الرحمن (٦١)، لأن الجنة خضراء ذاهبة إلى السواد (3)، ومنه سواد العراق وهي أراضيها الخصبة وهي خضراء، حتى إن بعض العلماء يذهب إلى أن الحبة السوداء هي الحبة الخضراء "شُونِيز"، وهي نبتة تذهب إلى الخضرة (4)، ومنه قول عثمان بن عفان رضي الله عنه في غلام سرق [إن اخضر منزره فاقطعوه] (5)، أي بلغ وأنبث الشعر، والشعر أسود وليس أخضر، ومنه قول أبي سفيان رضي الله عنه للنبي ﷺ لما بدأ في قتل الأوباش الذين سلطتهم عليه قريش في فتح مكة أيضا: «يا رسول الله أبيضت خضراء قريش، لا قريش بعد اليوم»، أي السواد الأعظم منها (6).

وقد حاول البيضاوي (ت685) توجيه القول بأن المراد بها السواد فقال «ولعله عبر بالصفرة عن السواد لأنها من مقدماته أو لأن سواد الإبل يعلوه صفرة» (7)، واعترض عليه بوصفه بالفقوع وهو يختص بالأصفر

(1) المفردات في غريب القرآن: ص487، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، تح: محمد علي النجار، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة، 1996، 424/3.

(2) سبل الهدى والرشاد، في سيرة خير العباد، محمد بن يوسف الصالحي الشامي، تح: عادل أحمد عبد الموجود وآخر، دار الكتب العلمية بيروت، ط1، 1993 م، 283/5.

(3) قال ابن عباس في قوله مدهماتان «قد اسودتا من الخضرة من شدة الري من الماء». تفسير ابن كثير: 467/7.

(4) عمدة القاري شرح صحيح البخاري: 235/21.

(5) شرح صحيح البخاري، أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك ابن بطلال تح: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، مكتبة الرشد، الرياض، ط2، 2003، 50/8.

(6) عيون الأثر في فنون المغازي والشمال والسير، أبو الفتح فتح الدين محمد بن سيد الناس اليعمري تح: إبراهيم محمد رمضان، دار القلم، بيروت، ط1، 1993.

(7) تفسير البيضاوي: 87/1.

دون غيره، ولم يجب عن البيت بشيء وقد أجاب عنه بعضهم بجوابين : الأول أن الزبيب الغالب عند العرب الطائفي وهو إلى الصفرة أقرب منه إلى الحمرة، والثاني جواز أن يراد: هن صفر وأولادها سود.

وأجيب عن الأول بأن تشبيه الشيء بالزبيب صار علماً في الوصف بالسواد في لسان العرب، وعن الثاني بأن الظاهر من العبارة كون "أولادها" فاعلاً لـ "صفر"، وكون "هن صفر" جملة و"أولادها كالزبيب" أخرى بعيد لا يتبادر إلى الفهم السليم⁽¹⁾.

ولا شك أن الطبري محق في رد القول الوارد عن الحسن وغيره، لأنه مخالف لجمهور الأمة من المفسرين وأهل اللغة، ولعله لم يصح عن الحسن لا سيما مع ما روي عنه أنه قال: « من لبس نعلا صفراء قلّ همّه »⁽²⁾.

كما أن هناك قرينة قوية في السياق تضعف القول بأنها سوداء لم أجد من انتبه إليها إلا أبا السعود (ت982) الذي قال : « ويأباه وصفها بقوله تعالى ﴿ تَسْرُّ النَّظِيرِينَ ﴾⁽³⁾، وأشد منه بيانا وأقوى ردا الشوكاني الذي قال: « وروي عن الحسن أن صفراء معناه سوداء، وهذا من بدع التفاسير ومنكراتها، وليت شعري كيف يصدق على اللون الأسود الذي هو أقبح الألوان أنه يسر الناظرين، وكيف يصح وصفه بالفقوع الذي يعرف كل من يعرف لغة العرب أنه لا يجري على الأسود بوجه من الوجوه »⁽⁴⁾.

و كون الصفرة هي المحبوبة والجالبة للسرور أمر محسوم، وقد قال ابن عباس: أحسن الألوان كلها الصفرة؛ لقوله تعالى: ﴿ صَفْرَاءُ فَاقِعٌ لَوْنُهَا تَسْرُّ النَّظِيرِينَ ﴾ البقرة^(٦٩) ، وحين سئل ابن عمر عن صبغه بها،

⁽¹⁾خزانة الأدب: 424/5.

⁽²⁾تفسير الثعلبي: 217/1.

⁽³⁾تفسير أبي السعود: 188/1.

⁽⁴⁾فتح البيان في مقاصد القرآن: 195/1.

قال: إنى رأيت النبی ﷺ يصبغ بالصفرة، فأنا أصبغ بها وأحبها⁽¹⁾، وقد علل إدخالها السرور بصفائها، والأسود لا يوصف بالصفاء وإنما بأنه خالص أو ناصع⁽²⁾.

-والصفرة إذا أطلقت حصل في الدهن منها معان كثيرة لأن اللون الواحد له درجات لا نهاية لها، ومزج الألوان يعطيك عدداً لا نهائياً من درجاتها. . ولذلك فإن المشتغلين بدهان المنازل لا يستطيعون أن يقوموا بدهان شقة بلون إلا إذا قام بعمل مزيج اللون كله مرة واحدة ... حتى يخرج الدهان كله بدرجة واحدة من اللون... ولكن إذا طلبت منه أن يدهن الشقة باللون نفسه... بشرط أن يدهن حجرة واحدة كل يوم فإنه لا يستطيع⁽³⁾، وقد وصفت بها البقرة ثم وصف اللون بالفقوع فكأنها وصفت مرتين حتى تتميز أشد التمييز، وهي من أحسن ألوان البقر فلذلك أسند فعل تسر إلى ضمير البقرة لا إلى ضمير اللون، فلا يقتضي أن لون الأصفر مما يسر الناظرين مطلقاً⁽⁴⁾.

ثم إن الأصفر في البقر غالباً ما يضرب إلى الحمرة، وهذه صفراء خالصة، وإذا تتبعنا السياق أكثر وجدنا قرينة أخرى تمنع أن تكون صفراء عليها سواد وهي قوله تعالى ﴿مُسَلَّمَةٌ لَا شِيَةَ فِيهَا﴾ البقرة ﴿٦﴾ قال ابن كثير (ت774): «من بياض ولا سواد ولا حمرة»⁽⁵⁾.

⁽¹⁾ شرح صحيح البخاري، ابن بطال ، 274/7.

⁽²⁾ تفسير البغوي: 189/1.

⁽³⁾ تفسير الشعراوي: 394/1.

⁽⁴⁾ التحرير والتنوير: 553/1.

⁽⁵⁾ تفسير القرآن العظيم: 192/1.

2 - دلالة لفظ " اكتسبوا واكتسبن "

قال الله تعالى ﴿لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ﴾⁽¹⁾ النساء ٣٢.

ذكر الطبري في معنى الاكتساب في الآية الكريمة قولين اثنين هما:

1- مما اكتسبوا، من الثواب على الطاعة، والعقاب على المعصية ، وللنساء مثل ذلك.

2- للرجال نصيب مما اكتسبوا من ميراث موتاهم، وللنساء نصيب منهم.

ثم قال: وأولى القولين هو الأول، لأن الله تعالى أخبر أن لكل فريق من الرجال والنساء نصيباً مما

اكتسب؛ وليس الميراث مما اكتسبه الوارث، وإنما هو مال ورثه عن ميتة بغير اكتساب، وإنما "الكسب"

العمل، و"المكتسب": المحترف، ولو كان الميراث هو المقصود ل قيل: "للرجال نصيب مما لم يكتسبوا،

وللنساء نصيب مما لم يكتسبن!"

* التحليل الدلالي للفظ " اكْتَسَبُوا " وعلاقته بالترجيح:

هذا مثال من أمثلة رد الطبري لاختيار قول من الأقوال المذكورة دون إثبات وجه صحته في اللغة وإنما

ببيان تضعيف القول المقابل له؛ لأن تضعيفه يعد بمثابة تصحيح لغيره، فقد اختار هنا أن الكسب يتعلق

بالثواب والعقاب لا بالميراث، لأن لفظ الاكتساب الدال على العلاج والممارسة يرد.

والذي قال به الطبري هنا من جهة اللغة لا غبار عليه، فمعنى الكسب في كتب اللغة هو العمل وطلب

الرزق بالسعي في تحصيله⁽²⁾، لكن هل يمنع هذا أن يدخل فيه الميراث على رأي ابن عباس ومن معه

لأنه يحصل بلا احتراف ولا ممارسة ؟

⁽¹⁾جامع البيان: 667/6.

⁽²⁾الصاح في اللغة، مادة " كسب".

الجواب على هذا السؤال إثباتاً موافقاً لما قاله الطبري أما الجواب عليه نفياً فمعارض له، وفي سبيل تحقيق ذلك لا بد من ذكر مجموعة من النقاط المهمة، وهي كالآتي:

1 - أسباب النزول الواردة في الآية لا توافق اختيار الطبري كل الموافقة، لا سيما منها ما ورد أن النساء تحسرن على أن لهن نصف الميراث، أو أن بعض الرجال تمنوا أن يكون أجراً ضعف أجر النساء كما كان لهم ضعف النصيب في الميراث، أو تمنى بعض النساء أن يكون عليهن من الوزر نصف ما على الرجال كما لهن النصف في الميراث، ومهما قيل عن درجة صحة هذه الروايات⁽¹⁾ فإن المفسرين لم يتمكنوا من تجاهلها لشهرتها، بل إن الطبري نفسه قال «وذكر أن ذلك نزل في نساء تمنين منازل الرجال وأن يكون لهم ما لهم»⁽²⁾.

والملاحظ أن هذه الأسباب مناسبة لتعليق الاكتساب بالميراث لأنه محل المفاضلة ومحل الاعتراض، وقد يدخل فيه حتى ما يحتمل أن يتمناه الرجال مما خصت به النساء من لبس الحرير ونحوه، لأن الخطاب عام.

2 - ورد في اللغة ما يدل على أن الكسب كما يطلق على العمل والسعي يطلق على الإصابة والإحراز فقد قال ابن فارس: «الكاف والسين والباء أصل صحيح، وهو يدل على ابتغاء وطلب وإصابة»⁽³⁾.

بل قال سيبويه (ت182): «وأما كسب فإنه يقول أصاب، وأما اكتسب فهو التصرف والطلب»⁽⁴⁾، وهو

⁽¹⁾ ينظر الكلام عنها في: المحرر في أسباب نزول القرآن من خلال الكتب التسعة دراسة الأسباب رواية ودراية، خالد بن سليمان المزيني، دار ابن الجوزي، الدمام، المملكة العربية السعودية، ط1، 2006، 381/1.

⁽²⁾ جامع البيان: 6/663، والصواب أن يقال: وأن يكون لهن ما لهم، والله أعلم.

⁽³⁾ مقاييس اللغة، مادة "كسب".

⁽⁴⁾ الكتاب: 4/74.

يفرق بين الكسب والاكتساب ويجعل الإصابة معنى أصليا في الكسب، وهي داخلة في معنى الاكتساب لا محالة، فقد قال ابن جني (ت392) في قوله تعالى ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ البقرة ﴿٢٨١﴾: «معنى "كسب" دون معنى "اكتسب" لما فيه من الزيادة، وذلك أن كسب الحسنة بالإضافة إلى اكتساب السيئة أمر يسير ومستصغر»⁽¹⁾، ومن أجل هذا فقد خرج طائفة من أهل التفسير الاكتساب في الآية إذا فسر بالميراث على معنى الإصابة والإحراز⁽²⁾.

3 - إن سلم بأن دلالة الاكتساب شيء ودلالة الإصابة شيء آخر؛ فلا يوجد مانع من أن يراد ذلك على سبيل الاستعارة لما بين الدالتين من التقارب، ولذلك قال الشيخ ابن عاشور (ت1393): «والاكتساب: السعي للكسب، وقد يستعار لحصول الشيء ولو بدون سعي وعلاج»⁽³⁾.

وقد يستأنس للتعبير بالكسب عن الإصابة، بما روي أن بعض العرب أصاب كنزا فقال له ابنه: بالله يا أبت أعطني من كسبك نصيبا، أي مما أصبت، ومنه قول خديجة رضي الله عنها: [وئكسب المعدوم]⁽⁴⁾، وقيل إن من ذلك قول الشاعر:

فَإِنْ أَكْسَبُونِي نَزَرَ مَالٍ فَإِنِّي كَسَبْتُهُمْ حَمْدًا يَدُومُ مَعَ الدَّهْرِ⁽⁵⁾.

ومما يقوي ذلك أن القرآن لا يطلق الكسب على ما جاء من العمل والجهد فحسب، بل يدخل فيه ما حصل بدونهما، كقوله تعالى ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَنفِقُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ﴾ البقرة ﴿٢٦٧﴾، فإنه لا أحد

⁽¹⁾ المحكم والمحيط الأعظم ، باب الكاف والسين و الباء.

⁽²⁾ ينظر في بيان ذلك التفاسير الآتية: الكشف والبيان: 300/3، تفسير القرطبي: 164/5، تفسير الرازي: 66/10، البحر المديد: 496/1، فتح البيان: 101/3، التفسير الوسيط لطنطاوي: 131/3.

⁽³⁾ التحرير والتنوير: 32/5.

⁽⁴⁾ أخرجه البخاري في صحيحه ، باب جوار أبي بكر الصديق، برقم 2297، فتح الباري : 475/4.

⁽⁵⁾ البحر المحيط في التفسير: 246/3.

قال بأن المال المحصل بلا جهد خارج عن مسمى المال المأمور بإنفاقه⁽¹⁾، وقد يكون من ذلك قوله تعالى ﴿مَا أَغْنَىٰ عَنْهُ مَالُهُ وَمَا كَسَبَ﴾ المسد⁽²⁾ على أن المراد بالكسب هنا الولد⁽³⁾، وهو وإن كان فيه معنى العمل على رأي ابن الأثير (ت606) لأن الوالد طلبه وسعى في تحصيله⁽³⁾، فلا يظهر فيه معنى الممارسة والمعالجة لأنه محض تفضل من الله، وهذا الجانب فيه أقوى وأظهر.

4 - السياقات الواردة في الآية تدخل حتى ما لم يتعب في تحصيله: ومنها ﴿وَلَا تَتَمَنَّوْا﴾ والتمني يكون غالباً في الشيء الذي لا يقدر على تحصيله، والأنصبة هي الأقرب لذلك لأنها مقدرة من الله بخلاف الأجر الذي يكون بعمل صاحبه رجلاً كان أو امرأة، وكذا قوله ﴿وَسْأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ﴾ فقد قال فيه ابن عباس رضي الله عنه «قل أو كثر، فلتنفع بما قسم الله لها، ولا تعترض على أحكام الشريعة، ولكن اسألوا الله من فضله يعطكم من غير الميراث»⁽⁴⁾.

وقال محمد عبده: (ت1323) «كأنه يقول: وجهوا أنظاركم إلى ما يقع تحت كسبكم ولا توجهوها إلى ما ليس في استطاعتكم؛ وإنما الفضل بالأعمال الكسبية، فلا تتمنوا شيئاً بغير كسبكم وعملكم»⁽⁵⁾.

وقوله تعالى في آخر سياق الآية ﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾ كأنه إشارة إلى العلة في تفضيل

(1) ولم يجد ابن عطية بدا من إدخال الموروث في الكسب لكنه احتال في توجيهه بشيء من التكلف فقال «وَكَسَبْتُمْ معناه كانت لكم فيه سعاية، إما بتعب بدن أو مقولة في تجارة، والموروث داخل في هذا لأن غير الوارث قد كسبه، إذ الضمير في كَسَبْتُمْ إنما هو لنوع الإنسان أو المؤمنين...» المحرر الوجيز: 362/1.

(2) تفسير ابن كثير: 468/8.

(3) لسان العرب، مادة "كسب".

(4) البحر المديد: 496/1.

(5) تفسير المنار: 49-48/5.

بعض على بعض في الميراث، وأنها مبنية على علم واسع لا يصل إليه البشر بعقولهم مهما عَظُمَتْ⁽¹⁾.

5 - الفضل والأجر للرجال والنساء على حد سواء، ليس أحدهما بأولى من الآخر حتى ينهى بعضهم عن تمني ما للآخر، وإنما المفاضلة في الميراث وهو الذي يفوق فيه الرجال النساء.

وبعد كل هذا، فهل يمكن رد القول بأن الميراث مراد من الآية كما صنع الإمام ابن جرير؟ الجواب أن ذلك ليس بالأمر السهل، وأن خيرا من إلغاء قول وإبقاء الآخر فقط أن يقال بهما معا إن كان ذلك ممكناً، وهو في هذه الحالة ممكن، قال ابن رجب (ت795) بعد أن ذكر مجموع الأقوال: «وقيل إن الآية تشمل ذلك كله»⁽²⁾، وقال القاسمي (ت1332) «ولا مانع من شمول الآية لما يتعلق بأحوال الدنيا والآخرة، فإن اللفظ محتمل»⁽³⁾.

وعلى هذا فيمكن القول إن النهي منصب على تمني كل ما فضل الله به بعضا على بعض، لا سيما أمور الميراث، لأن الله قسم لكل من الرجال والنساء أنصبتهم بمقتضى علمه الذي أحاط بكل شيء، مع أن فضله واسع ولديه المزيد لمن أراد السؤال، وهذا كله مراعاة لما تقتضيه اللغة العربية وأخذاً بما تقرره قواعدها.

⁽¹⁾المحرر في أسباب نزول القرآن: 382/1.

⁽²⁾روائع التفسير (الجامع لتفسير الإمام ابن رجب الحنبلي)، جمع وترتيب: أبي معاذ طارق بن عوض الله بن محمد، دار العاصمة، المملكة العربية السعودية، ط1، 2001 م، 333/1.

⁽³⁾محاسن التأويل: 90/3.

3- دلالة لفظ "ترجون".

قال الله تعالى ﴿وَتَرْجُونَ مِنَ اللَّهِ مَا لَا يَرْجُونَ﴾ النساء (١٧٤).

قال الطبري ابتداء: «وترجون من الله من الأجر على ما ينالكم منهم، ما لا يرجون على ما ينالهم منكم».

ثم قال: «وقد ذكرنا عن بعضهم أنه كان يتأوله بقوله: وتخافون من الله ما لا يخافون، من قول الله ﴿قُلْ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا يَغْفِرُوا لِلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ أَيَّامَ اللَّهِ﴾ الجاثية (٤١)، بمعنى: لا يخافون أيام الله، وغير معروف صرف "الرجاء" إلى معنى "الخوف" في كلام العرب، إلا مع نفي سابق له، كما قال جل ثناؤه: ﴿مَا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا﴾ نوح (٣١)، بمعنى: لا تخافون لله عظمة، وكما قال الشاعر:

لا تَرْجِي حِينَ ثَلَاثِي الدَّائِدَا أَسْبَعَةً لَاقَتْ مَعًا أُمَّ وَاحِدَا

وكما قال أبو ذؤيب الهذلي:

إِذَا لَسَعَتْهُ النَّحْلُ لَمْ يَرْجُ لَسَعَهَا وَخَالَفَهَا فِي بَيْتِ ثُوبٍ عَوَاسِلِ

وهي فيما بلغنا - لغة لأهل الحجاز - يقولونها، بمعنى: ما أبالي، وما أحفل^(١).

-وفي قوله تعالى: ﴿وَالِىَ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا فَقَالَ يَتَقَوْمَ عَبْدُوا اللَّهَ وَأَرْجُوا الْيَوْمَ الْآخِرَ﴾

العنكبوت (٣٦)، فسر الرجاء في البداية بقوله: «وارجوا بعبادتكم إياي جزاء اليوم الآخر، وذلك يوم القيامة»،

(١) جامع البيان: 456/7.

ثم قال: «وقد كان بعض أهل العلم بكلام العرب يتأوله بمعنى: واخشوا اليوم الآخر، وكان غيره من أهل العلم بالعربية ينكر ذلك، ويقول: لم نجد الرجاء بمعنى الخوف في كلام العرب إلا إذا قارنه الجحد»⁽¹⁾.

ونذكر في قوله تعالى- ﴿مَّا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا﴾ نوح ﴿١٣﴾ الأقوال الآتية:

1- لا ترون لله عظمة.

2- لا تعظمون الله حق تعظيمه.

3- لا تعلمون لله عظمة.

4- لا ترجون لله عاقبة.

5- لا ترجون لله طاعة.

ثم اختار قولاً آخر تماماً فقال: وأولى الأقوال بالصواب قول من قال: معنى ذلك: ما لكم لا تخافون الله عظمة، وذلك أن الرجاء قد تضعه العرب إذا صحبه الجحد في موضع الخوف كما قال أبو ذؤيب:

إِذَا لَسَعْتُهُ النَّحْلُ لَمْ يَرْجُ لَسْعَهَا وَخَالَفَهَا فِي بَيْتِ نُوبٍ عَوَاسِلِ

يعني بقوله: "ولم يرج": لم يخف⁽²⁾.

* التحليل الدلالي للفظ "تَرْجُونَ" وعلاقته بالترجيح:

دلالة هذه المفردة اللغوية اسْتُغْرِبَتْ في وقت مبكرٍ جداً ومعاصِرٍ للتنزيل الحكيم، واللافت في الأمر

أنها⁽³⁾ وقعت سؤالاً من سؤالات نافع ابن الأزرق لابن عباس رضي الله عنه، ومع أنها تظهر واضحة المعنى عند

أكثر الناس، فإنها تثير إشكالات لا حصر لها، الأمر الذي جعل الخلاف حول بعض جزئيات معناها

⁽¹⁾المصدر نفسه : 397/18.

⁽²⁾297/23.

⁽³⁾أعني بالخصوص قوله تعالى: ﴿مَّا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا﴾ نوح ﴿١٣﴾.

شديداً، ومما زاد من حدة الأمر ورودها في مواطن كثيرة من القرآن الكريم بصيغ متعددة، فقد جاء فعل الرجاء مضارعاً إحدى وعشرين مرة، وفعل أمر مرة واحدة، واسم مفعول "مرجوا" مرة واحدة أيضاً أو مرتين إن عدنا منه "مرجون" من قوله تعالى ﴿وَعَاخِرُونَ مُرْجُونَ لِمِ اللَّهِ﴾ التوبة (١٦) ، وقد جعله الراغب منه رغم أن له معنى آخر⁽¹⁾، كما أنها وردت مثبتة ومنفية، وقد سبق ما يدل على أثر الاختلاف في ذلك من اختلاف في المعنى⁽²⁾.

وأصل الكلمة فيما ذكرته كتب المعاجم مأخوذ من رجا البئر وهي حافتها أو جانبها، وهذا قول الجوهري (ت393) والراغب (ت502) والزمخشري (ت538) وغيرهم⁽³⁾.

وقد حاول بعض المعاصرين تلمس العلاقة بين الأصل اللغوي للكلمة والمعنى الذي اشتهرت به بعد ذلك فقال : « لما كانت ناحية البئر من أعلاها إلى أسفلها مقصودة مرغوبة عند العرب؛ فقد تطورت اللفظة من الدلالة على هذا المعنى الحسي إلى معنى مجرد هو التعلق بتحقيق مرغوب»⁽⁴⁾.

قال ابن عاشور: (ت1393) « الرجاء هو الترقب واعتقاد الوقوع في المستقبل»⁽⁵⁾.

(1) المفردات: ص 346، وقد ورد الرجاء في القرآن على ستة أوجه: الخوف، الطمع، توفع الثواب، الرجا المقصور بمعنى الطرف، الرجاء المهموز، الترك والتأخير. تنتظر الآيات الدالة على ذلك في بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز: 45/3.

(2) قد تكون الكلمة معروفة مشهورة في بيئة معينة لكنها غريبة منكورة في بيئة أخرى، حتى مع قرب احتمال البيئتين، وربما كانت غريبة هذه الكلمة من هذه الزاوية، وقد ورد في كلام ابن عباس وغيره أنها معروفة في هذيل وقال الطبري إنها من لغة أهل تهامة.

(3) تاج العروس، مادة "رجو".

(4) لغة القرآن الكريم في جزء عم، محمود أحمد نحلة، دار النهضة العربية، بيروت، ط1981، ص162.

(5) التحرير والتوير: 247/20.

وقال الألوسي (ت1270): «والرجاء في المشهور الأمل، وقد فسّر أحدهما بالآخر أكثر اللغويين، وفي

فروق أبي هلال: الأمل رجاء يستمر ولذا قيل للنظر في الشيء إذا استمر و طال تأمل»⁽¹⁾.

وفي المصباح : «الأمل ضد اليأس وأكثر ما يستعمل فيما يبعد حصوله، والطمع يكون فيما

قرب حصوله، والرجاء بين الأمل والطمع، فإن الراجي يخاف أن لا يحصل مأموله ولذا استعمل بمعنى

الطمع»⁽²⁾.

وقال الطبري في موضع آخر: «ومن شأن العرب أن تضع الكلمة مكان غيرها إذا تقارب معنيهما،

وذلك كوضعهم الرجاء مكان الخوف لما في معنى الرجاء من الخوف، لأن الرجاء ليس بيقين، وإنما هو

طمع، وقد يصدق ويكذب كما الخوف يصدق أحيانا ويكذب، وكوضعهم الظن موضع العلم الذي لم يدرك

من قبل العيان، وإنما أدرك استدلالا أو خبرا...»⁽³⁾.

وقد كثر كلام أهل اللغة والتفسير على حد سواء في بيان وجه التقارب بين معنى الرجاء و الخوف

حتى صاروا يستعمل أحدهما في مكان الآخر، وأحسن ما قيل في ذلك أن: «الرجاء توقع لما فيه خير ونفع،

وأن الخوف توقع لما فيه شر وضر، فهما متقابلان»⁽⁴⁾، وبسبب تقابلهما فهما : «متلازمان، فمن كان

يرجو ما عند الله من الخير فهو يخاف ما لديه من الشر كالعكس»⁽⁵⁾.

⁽¹⁾روح المعاني: 4/10.

⁽²⁾المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، أحمد بن محمد بن علي الفيومي، المكتبة العلمية، بيروت، 22/1.

⁽³⁾جامع البيان: 68/21، والظاهر أن هذا التقارب يتيح أن يحمل أحد المعنيين على الآخر لا أن يحمل كل واحد منها على الآخر، وقد وجدت الرجاء بمعنى الخوف على ما سيأتي فيه من خلاف، ووجدت الظن بمعنى العلم ، لكنني لم أجد العكس في الحاليين أبدا.

⁽⁴⁾تفسير المنار: 251/11.

⁽⁵⁾الأساليب والإطلاقات العربية، محمود بن محمد بن عبد اللطيف المنيأوي، المكتبة الشاملة، مصر، ط2011، ص

وأحسب أن هذا التقارب يمت إلى الأصل اللغوي للكلمة بصلة وثيقة، ذلك أن من كان في جانب من البئر قابله الجانب الآخر، والعكس، وما الخوف والطمع أو الرجاء والأمل إلا مثل ذلك، ولعل هذا هو السر الذي جعل كثيرا من أئمة اللغة يعدونهما في الأضداد⁽¹⁾.

وقبل التعرض إلى مسائل ورود الرجاء بمعنى الخوف ينبغي أن نقرر أنهما إذا وردا معا في السياق تعين حمل كل واحد منهما على معناه، كشأن كثير من الكلمات التي إذا اجتمعت اختلفت وإذا اختلفت اجتمعت، ومن أمثلة ذلك قوله تعالى ﴿وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ﴾ الإسراء^(٥٧)، ﴿يَحْذَرُ الْآخِرَةَ وَيَرْجُوا رَحْمَةَ رَبِّهِ﴾ الزمر^(٩)، كما أن بعض الآيات يتعين أن يحمل فيه الرجاء على ظاهر معناه وهو الأمل والطمع ومن ذلك قوله تعالى ﴿أَبْتَغَاءَ رَحْمَةٍ مِّن رَّبِّكَ تَرْجُوهَا﴾ الإسراء^(٣٨)، وقوله ﴿يَرْجُونَ تَجْرَةً لَّنْ تَبُورَ﴾ فاطر^(٢٩)، وقوله ﴿وَمَا كُنْتَ تَرْجُوا أَن يُلْقَى إِلَيْكَ الْكِتَابُ إِلَّا رَحْمَةً مِّن رَّبِّكَ﴾ القصص^(٦٦)، وقوله ﴿أُولَئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَتَ اللَّهِ﴾ البقرة^(٢٧٨)، ويبقى ما عدا ذلك مما ورد فيه الرجاء محتملا للمعنيين أو ورد فيه منفيًا محل بحث ونظر.

وقد سبق أن الفراء (ت207) يشترط في الرجاء ليأخذ معنى الخوف أن يكون مسبوقا بنفي، وتبعه على ذلك الأزهرى (ت370)⁽²⁾، ونسبه القرطبي (ت671) إلى الزجاج (ت311) أيضا⁽³⁾، وكلام الطبري في آية سورة النساء يدل على أنه يوافق الفراء ويذهب مذهبه، وقد كنت أظن أن الفراء يشترط في الرجاء ليكون بمعنى الخوف أن يكون منفيًا، لأن ظاهر كلامه يدل على ذلك حيث قال: «ولم نجد معنى الخوف يكون

⁽¹⁾ بمعنى الطمع وبمعنى الخوف، ومن هؤلاء : الأصمعي، أبو حاتم، ابن الأثيري وابن السكيت. الإعجاز البياني: ص 554.

⁽²⁾ تهذيب اللغة، مادة "رجا".

⁽³⁾ تفسير القرطبي: 375/5، لكنه حكاه قولا عن أهل اللغة في معانيه: 100/2، وورد عنه تفسير الرجاء بالخوف كما سيأتي.

رجاء إلا ومعه جدد⁽¹⁾، وكان هذا مهونا للخلاف قليلا، لكنني وجدته ينص أن كل رجاء منفي يكون خوفا، حيث قال: « وقوله: لا يرجون لقاءنا : لا يخافون لقاءنا وهي لغة تهامية: يضعون الرجاء في موضع الخوف إذا كان معه جدد⁽²⁾، وشتان بين الأمرين، والظاهر أيضا أن الطبري لم يتبع الفراء على هذا الرأي، وذلك يفهم من تعليل ترجيحه معنى الخوف في آية سورة نوح حيث قال: « وذلك أن الرجاء قد تضعه العرب إذا صحبه الجدد في موضع الخوف» وهذه الصيغة تدل على أنه لا يرى كل رجاء منفي خوفا، وإن كان اعتماده على أمر قد يكون وقد لا يكون لترجيح قول في التفسير يستدعي تأملا نظرا.

ثم لنعد إلى شرط الفراء ومن معه لنرى هل هو محل اتفاق، وهل ينسجم مع الآيات الواردة به كل الانسجام؟

والجواب على الأمر الأول أنه ليس محل اتفاق من جميع علماء اللغة والتفسير، فقد قال الجصاص (ت370): « وبعض أهل اللغة يقول: لا يكون الرجاء بمعنى الخوف إلا مع النفي وذلك حكم لا يقبل إلا بدلالة⁽³⁾».

وقال القرطبي (ت671): « قال القشيري (ت465): ولا يبعد ذكر الخوف من غير أن يكون في الكلام نفي، ولكنهما - أي الفراء والزجاج - ادعيا أنه لم يوجد ذلك إلا مع النفي⁽⁴⁾».

والتحقيق أن الزجاج لم يدع ذلك كما سبق بيانه، وقد قال صاحب الهداية: « وذكر الزجاج وغيره الرجاء بمعنى الخوف، فلا جدد معه⁽⁵⁾، وقد فسر الزجاج قوله تعالى ﴿فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ

(1) معاني القرآن: 286/1.

(2) المرجع السابق: 265/2.

(3) أحكام القرآن: 349/2، ولا دلالة عليه.

(4) تفسير القرطبي: 375/5.

(5) الهداية إلى بلوغ النهاية: 4485/6.

عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا ﴿١٦﴾ الكهف ﴿١٧﴾، بالقولين معا "أي الخوف والطمع" وقدم القول بأن المراد من كان يخاف، رغم أنه لا نفي فيه.

ومما يدل على أن الرجاء قد يرد منفيًا ويحمل على الخوف والطمع معا قول النابغة الذبياني:

مَحَلَّتْهُمْ ذَاتُ الْإِلَهِ وَدِينُهُمْ قَوِيْمٌ فَمَا يَرْجُونَ غَيْرَ الْعَوَاقِبِ

قال شارحه: «أي لا يخافون ويتقون غير عواقب الدنيا وأحداثها، وكأنه وثق لهم بما عند الله، لما ذكرهم به من الدين القويم، والرجاء قد يستعمل في معنى الخوف، وقال الأصمعي (ت216): فما يرجون - أي يطلبون - إلا عواقب أمورهم، وحسن الجزاء عليها»⁽¹⁾، فهذا الأصمعي - وكفى به - يفسر الرجاء بالطلب رغم أنه منفي، والظاهر أن المعنيين محتملان لأن العواقب إذا كانت حسنة طلبها صاحبها وترجى حصولها، وإذا كانت غير ذلك كرهها وخاف وقوعها.

وبالتأمل في المسألة أكثر نجد أن شرط الفراء ومن معه لا ينضبط، بل نجدهم لا يقولون به في مظانه ويقولون به في غير مظانه، وبيان ذلك كالآتي:

1- فسر الطبري الرجاء في موضع واحد - وهو آية الكهف السابقة - بالخوف مع أنه غير منفي، وبالطمع في الثواب على الطاعة فقال: «فمن يخاف ربه يوم لقائه، ويراقبه على معاصيه، ويرجو ثوابه على طاعته»⁽²⁾، ولما تصدى لقوله تعالى ﴿مَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ اللَّهِ فَإِنَّ أَجَلَ اللَّهِ لَآتٍ﴾ العنكبوت ﴿١٠٣﴾، قال: «من كان يرجو الله يوم لقائه، ويطمع في ثوابه»⁽³⁾، ففرق بينهما مع أنهما متشابهان تماما.

2- أنكر الطبري تبعا للفراء على من فسر قوله تعالى ﴿وَتَرْجُونَ مِنَ اللَّهِ﴾ بـ "تخافون من الله" بزعم أنه لا نفي فيه، ثم جاء إلى كلمة ملاصقة لها منفية وهي ﴿مَا لَا يَرْجُونَ﴾ ففسرها على بابها، ربما لأنه

⁽¹⁾ ديوان النابغة الذبياني: تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، ط2، 1968، ص: 47.

⁽²⁾ جامع البيان: 439/15.

⁽³⁾ المرجع السابق: 360/18.

لم يكن لها معنى أبدا لو فسرناها بـ "لا يخافون"، إذ يصبح الكلام : "وتأملون من الله من الثواب وتطمعون ما لا يخافون" وهو كلام فاسد لا معنى له.

3- من الرجاء الوارد منفيا والذي لم يتمكن لا الفراء ولا الطبري ولا غيرهما من تفسيره بالخوف قوله تعالى: ﴿وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ الَّتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا﴾ النور ﴿٦٠﴾، وقد فسر الفراء بقوله : «لا يطمعن في أن يتزوجن من الكبر»⁽¹⁾ وفسره الطبري بقوله : «اللاتي قد يئسن من البعولة، فلا يطمعن في الأزواج»⁽²⁾، ولو جَرَيَا على القاعدة التي قرراها لكان ينبغي عليهما أن يفسراه بـ: لا يخافون نكاحا، وهذا معنى أفسد من السابق.

4- سبق أن الطبري فسر الرجاء في قوله تعالى ﴿يَقُومُوا أَعْبَادُوا اللَّهَ وَارْجُوا الْيَوْمَ الْآخِرَ﴾ العنكبوت ﴿٦٠﴾، بأنه الطمع في الجزاء يوم القيامة موافقا للفراء (ت207) ومن معه، وذكر تفسير أبي عبيدة (ت210) له بالخوف ورده، وقد قال الشيخ الطاهر بن عاشور (ت1393): « والرجاء: الترقب واعتقاد الوقوع في المستقبل، وأمره إياهم بترقب اليوم الآخر دل على أنهم كانوا لا يؤمنون بالبعث»⁽³⁾، فكيف يطمعون الحصول على الجزاء في يوم لا يؤمنون به أصلا؟

- وقد أنكر المفسر فخر الدين الرازي (ت606) تفسير الرجاء بالخوف مستندا على مجموعة من الأدلة خلاصتها أن الرجاء والخوف ضدان، وتفسير الضد بالضد غير جائز، وأن الكلام متى أمكن حمله على الحقيقة لم يجز حمله على المجاز، ومادام الرجاء ضد الخوف في اللغة المتواترة الظاهرة، فلو قلنا: إن لفظة الرجاء في اللغة موضوعة بمعنى الخوف لكان ذلك ترجيحاً للرواية الثابتة بالآحاد على الرواية

(1) معاني القرآن: 261/2 .

(2) جامع البيان: 359/17.

(3) التحرير والتنوير: 247/20.

المنقولة بالتواتر وهذا يفضي إلى القدرح في القرآن، فإنه لا لفظ فيه إلا ويمكن جعل نفيه إثباتا وإثباته نفيا بهذا الطريق⁽¹⁾، إلا أن الظاهر أن حمل الشيء على ضده إذا دل عليه الدليل وفهم المعنى من السياق

فإنه لا إشكال فيه، وهذا أسلوب معروف في اللغة العربية.

قال الزمخشري في قوله تعالى ﴿أَفَلَمْ يَأْتِئِيسَ الَّذِينَ ءَامَنُوا أَن لَّو يَشَاءُ اللَّهُ لَهْدَى النَّاسَ جَمِيعًا﴾

الرد ﴿٣﴾ : «ومعنى أفلم ييأس أفلم يعلم، قيل: هي لغة قوم من النخع، وقيل: إنما استعمل اليأس بمعنى العلم لتضمنه معناه، لأن اليأس عن الشيء عالم بأنه لا يكون، كما استعمل الرجاء في معنى الخوف، والنسيان في معنى الترك لتضمن ذلك»⁽²⁾.

وقال الألوسي (ت1270): «وَجُوزَ أَنْ يُحْمَلَ الرَّجَاءُ عَلَى الْخَوْفِ فَالْمَعْنَى - إِنْ الْأَلَمُ لَا يَنْبَغِي أَنْ

يَمْنَعَكُمْ لِأَنَّ لَكُمْ خَوْفًا مِنْ اللَّهِ تَعَالَى يَنْبَغِي أَنْ يَحْتَرِزَ عَنْهُ فَوْقَ الْإِحْتِرَازِ عَنِ الْأَلَمِ، وَلَيْسَ لَهُمْ خَوْفٌ يُلْجِئُهُمْ إِلَى الْأَلَمِ وَهُمْ يَخْتَارُونَهُ لِإِعْلَاءِ دِينِهِمُ الْبَاطِلَ فَمَا لَكُمْ وَالْوَهْنَ - وَلَا يَخْلُو عَنْ بَعْدٍ، وَأَبْعَدُ مِنْهُ مَا قِيلَ: إِنْ الْمَعْنَى أَنَّ الْأَلَمَ قَدْرٌ مَشْتَرِكٌ وَأَنْكُمْ تَعْبُدُونَ إِلَهَ الْعَالَمِ الْقَادِرَ السَّمِيعَ الْبَصِيرَ الَّذِي يَصِحُّ أَنْ يَرْجَى مِنْهُ، وَأَنْهُمْ يَعْبُدُونَ الْأَصْنَامَ الَّتِي لَا خَيْرَ مِنْ يَرْجَى وَلَا شَرَّ مِنْ يَخْشَى»⁽³⁾، ولا يظهر فيهما وجه البعد بل هما مناسبان جدا للسياق والمعنى.

وقد ذكر المفسرون ثلاثة معانٍ لفعل الرجاء، هي التعلق بالأمر والرغبة في تحقيقه والخوف والمبالاة،

وهي كلها معانٍ متقاربة، لأن التعلق بالأمر والرغبة في تحقيقه تقترب بالخوف من فوات المرجو، ولا ريب

⁽¹⁾ ينظر تفسير الرازي: 211/17 و 447/24 و 653/30.

⁽²⁾ الكشف: 353/3.

⁽³⁾ روح المعاني: 133/3.

أن التعلق بالشئ يقتضي المبالاة به، ولكن السياق قد يرجح واحدا منها فيبرزه، ويكون المعنيان الباقيان تابعين يشتركان مع المعنى المراد في الإيحاء والتبيين⁽¹⁾.

وعليه فإن التحقيق أن الرجاء يطلق على الخوف في كل موضع دل عليه المعنى⁽²⁾، بدون التقيد بوجود النفي أو بانعدامه، وإن صح أن قبائل معينة التزمت فيه كتهامة مثلا، فلا ينبغي أن يكون ذلك كذلك في جميع القبائل حتى يعم عليها كلها.

⁽¹⁾ لغة القرآن الكريم، مرجع سابق: ص 165.

⁽²⁾ الهداية إلى بلوغ النهاية: 3222/5.

4- دلالة لفظ " أوزارهم " .

قال الله تعالى ﴿ وَهُمْ يَحْمِلُونَ أَوْزَارَهُمْ عَلَى ظُهُورِهِمْ ﴾ (1) الأنعام ﴿٣٦﴾

قال الطبري في معنى الأوزار: « آثامهم وذنوبهم، واحدها "وَزْر"، يقال منه: "وَزَّرَ الرجل يَزِر"، إذا أثم، قال الله: "ألا ساء ما يزرّون..." وقد زعم بعضهم أن "الوَزْر" الثقل والحمل، ولست أعرف ذلك كذلك في شاهد، ولا من رواية ثقة عن العرب».

* التحليل الدلالي للفظ " أَوْزَارُهُمْ " وعلاقته بالترجيح:

فسر الطبري الأوزار بالذنوب والآثام، وذكر مفردها، ومثل لها بآية من القرآن، لكنه لم يورد على ذلك الشواهد اللغوية كعادته، ورد بالمقابل قول من قال إن معنى الوزر هو الثقل والحمل، لأنه لا يعرف ذلك في شاهد أو رواية ثقة عن العرب، وههنا أمران:

الأول: منع تفسير الأوزار في الآية بالانتقال، وهذا لم يكن الطبري فيه وحيدا، وإن كان الصواب عكسه كما سيظهر.

الثاني: منع أن يكون من معاني الوزر في اللغة الثقل والحمل، وهذا محل نظر أيضا. أما منع تفسير الأوزار في الآية بالانتقال، فالطبري وإن خالفه فيه قوم؛ فقد وافقه فيه قوم آخرون، وكثيرون أجازوا التفسيرين معا (2).

ولعلّ الطبري لم يأت بالشاهد اللغوي اعتمادا على ما رواه من الآثار من جهة، ولأن أكثر إطلاق الوزر في لسان الشرع على الذنب والإثم من جهة ثانية (3)، ومنهجه في الغالب أنه إن وجد الأثر الصحيح

(1) جامع البيان: 216/9.

(2) ممن خالفه السمعاني: 99/2، وممن وافقه القرطبي: 157/7 والشوكاني: 127/2 والألوسي: 125/4، وممن قال بالأمرين: الواحدي: 263/2، والرازي: 514/12، وابن عطية: 283/2.

(3) النهاية في غريب الحديث والأثر: 179/5.

فلا يعدوه إلى غيره، ومن صريح ما أورده في ذلك ما أخرجه عن قيس بن عمرو الملائى وأخرجه ابن أبي حاتم عن أبي مرزوق قالاً: [...] ويستقبل الكافر أو الفاجر عند خروجه من قبره كأقبح صورة رآها، وأنتنها ريحا، فيقول: من أنت؟ فيقول: أو ما تعرفني؟ فيقول: لا، إلا أن الله قد قبح وجهك، وتنتن ريحك، فيقول: أنا عمك الخبيث، هكذا كنت في الدنيا خبيث العمل منتنه، قال: فطالما ركبتي في الدنيا هلم أركبك، فهو قوله: ﴿وَهُمْ يَحْمِلُونَ أَوْزَارَهُمْ عَلَى ظُهُورِهِمْ أَلَا سَاءَ مَا يَزِرُونَ﴾ [٣٦] (١).

والحق أن الحديث لو كان صحيحاً لكان نصاً صريحاً في المسألة، ولا يعارضه أن يكون الإثم المحمول على الظهر ثقيلًا، بل هو من تمام الخزي والعذاب، وهذا كله مبني على تصحيح إطلاق الوزر على الثقل في اللغة خلافاً لما زعم الطبري، وإلا ما جاز أن يوصف الإثم المحمول بخفة ولا ثقل، ولكن الحديث ضعيف (٢).

والصحيح الذي لا ينبغي أن يشك فيه؛ أن الوزر في اللغة يدل على الحمل والثقل، جاء ذلك في كتب اللغة والتفسير جميعاً، وكل الكلمات التي تقاربه يجمعها ذلك الأصل، ومن ذلك الوزر الذي يحمل الثقل مع الأمير، والوزر وأصله الجبل وهو الملجأ الذي يلجأ إليه، -والثقل في الجبل ظاهر-، بل قيل إن الذنب لم يسم وزراً إلا من أجل أنه يتقل ظهر صاحبه (٣).

ومع أن ابن الأثير (ت 606) -وهو من شراح الحديث- يقول: إن أغلب إطلاقات الوزر في الأحاديث

(١) تفسير ابن أبي حاتم، أبو محمد عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي، تح: أسعد محمد الطيب، مكتبة نزار مصطفى الباز، السعودية، ط 3، 1281/4 1999.

(٢) قال الشيخ شاكراً: قيس بن عمرو الملائى من أتباع التابعين، ففي الحديث انقطاع إلى النبي ﷺ. جامع البيان: 327/11.

(٣) ينظر في بيان ذلك على سبيل المثال: جمهرة اللغة، مادة "رزو"، الصحاح، مادة "وزر"، مقاييس اللغة، مادة "وزر"، تفسير السمعاني: 99/2، فتح القدير: 128/2.

على الإثم والذنب؛ فإنه وغيره من الشراح يقولون بأن أصله اللغوي هو الثقل⁽¹⁾.

إذا تقرر ذلك فكيف تأتى للطبري أن ينكره ويقول إنه لا يعرف له شاهدا في العربية، مع أن له شاهدا

أورده أكثر المفسرين واللغويين من شعر الأعشى وهو قوله:

وَأَعْدَدْتُ لِلْحَرْبِ أَوْزَارَهَا رِمَاحاً طَوَالاً وَخَيْلاً ذُكُوراً⁽²⁾.

والغريب أن الأعشى جاء في مقدمة شعراء الجاهلية في تفسير الطبري، وقد استشهد له بمائة وثمانية

عشر حديثاً⁽³⁾، وقد يقال إن الأوزار هنا ليست بمعنى الأثقال وإنما المراد بها الآثام كما قال به الطبري

نفسه وجماعة⁽⁴⁾ -مع ما فيه مما سيأتي بيانه-، فالجواب أن جل من أورد هذا الشاهد جعله في سياق

إطلاق الوزر على الثقل⁽⁵⁾.

وقد حاول الطبري التزام تفسير الوزر بالذنب في سائر مظانه في القرآن الكريم لكنه لم يستطع، فقد

اضطر لتفسيره في بعض المواطن بالثقل مرة تعريضا ومرة تصريحاً ، وبيان ذلك كالآتي:

1- فسر قوله تعالى ﴿وَوَضَعْنَا عَنْكَ وِزْرَكَ﴾ الشرح⁽⁶⁾، بقوله: « وغفرنا لك ما سلف من ذنوبك» وهو

هكذا ملتزم برأيه، لكنه خالفه بأن أضاف: «وحططنا عنك ثقل أيام الجاهلية التي كنت فيها»، ذلك لأن

بعدها قوله تعالى ﴿الَّذِي أَنْقَضَ ظَهْرَكَ﴾ الشرح⁽⁷⁾، وقد قال فيه: « الذي أثقل ظهرك فأوهنه، وهو من

قولهم للبعير إذا كان رجيح سفر قد أوهنه السفر، وأذهب لحمه: هو نَفْضُ سَفَرٍ، وهي في قراءة عبد الله

⁽¹⁾النهاية في غريب الحديث والأثر: 179/5، مرقاة المفاتيح، 2413/6، مشارق الأنوار على صحاح الآثار، 19/1.

⁽²⁾ديوان الأعشى، الأعشى الكبير ميمون بن قيس، تح: محمد حسين، الإسكندرية، 1950، ص: 99.

⁽³⁾الشاهد الشعري في تفسير القرآن الكريم، ص907.

⁽⁴⁾محاسن التأويل: 341/4.

⁽⁵⁾المحرر الوجيز: 284/2، المحكم، مادة "وزر"، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، أبو محمد محمود بن أحمد الحنفي

بدر الدين العيني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 171/19.

فيما ذكر: (وَحَلَّلْنَا عَنْكَ وَفَرَكَ الَّذِي أَنْقَضَ ظَهْرَكَ) ⁽¹⁾، وهذه تصلح تفسيراً واضحاً للوزر المختلف فيه، فقد قال الجوهري ⁽²⁾: الْوَقْرُ بفتح الواو ثقل السمع، والْوَقْرُ بالكسر الثقل يحمل على ظهر أو على رأس، وقيل الْوَقْرُ الحمل الثقيل، وعم بعضهم به الثقيل والخفيف وما بينهما وفوق كل ذلك فقد سبق كلام ابن منظور (ت711) الذي قال: «ومن أين للمفسر لفظ المغفرة هنا؟ وإنما نص التلاوة ووضعنا، وتفسير الوزر هنا بالحمل الثقيل وهو الأصل في اللغة أولى من تفسيره بما يُخْبَرُ عنه بالمغفرة ولا ذكر لها في السورة» ⁽³⁾.

2- وفسر قوله تعالى ﴿حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا﴾ محمد ﷺ بقوله: «حتى تضع الحرب أثامها وأثقال أهلها المشركين بالله بأن يتوبوا إلى الله من شركهم...» وقيل: المعنى: حتى تلقي الحرب أوزار أهلها، وقيل: حتى يضع المحارب أوزاره ⁽⁴⁾.

وهذه التفاسير أيضاً لم تخل من مقال، قال القابسي: «لا أدري ما هو وأي آثام للحرب توضع» ⁽⁵⁾. وقال ابن التين معلقاً على تفسير البخاري للأوزار بالآثام «لم يقل هذا أحد غيره»، وأراد ابن حجر (ت852) أن يجيب عليه فقال موجهها كلام البخاري (ت256): «هذا التفسير يحتاج إلى تفسير، وذلك لأن الحرب لا آثام لها، فلعله كما قال الفراء (ت207) آثام أهلها ثم حذف وأبقى المضاف إليه، أو كما قال النحاس (ت338): «حتى تضع أهل الآثام فلا يبقى مشرك» ⁽⁶⁾، ولا يخفى ما فيه من تكلف ومخالفة

⁽¹⁾ جامع البيان: 492/24.

⁽²⁾ جامع البيان: 492/24.

⁽³⁾ لسان العرب، مادة "وزر"، وقد سبق هذا الكلام في ص111 من هذه الأطروحة.

⁽⁴⁾ جامع البيان: 187/21.

⁽⁵⁾ مشارق الأنوار على صحاح الآثار: 19/1.

⁽⁶⁾ فتح الباري: 579/8.

للظاهر، ولذلك كان أكثر المفسرين واللغويين على أن الأوزار كالأثقال وزنا ومعنى⁽¹⁾.

ولا يشكل عليه الآثار التي وردت بأن ذلك حين نزول عيسى بن مريم لأن ذلك حديث عن الزمان لا عن المعنى، كما أنه لا ينافي الثقل، ولذلك قال البقاعي (ت885) : « هي أثقالها، أي الآلات التي تنقل القائمين بها من النفقات والسلاح ونحوه، وذلك لا يكون وفي الأرض كافر، وذلك على زمن عيسى عليه الصلاة والسلام... »⁽²⁾.

3- وفسر قوله تعالى ﴿وَجَعَلْ لِي وَزِيرًا مِّنْ أَهْلِي﴾ هَرُونَ أَخِي ﴿أَشَدُّ بِهِ أَزْرَى﴾ طه ﴿٢٦﴾-﴿٢٧﴾ بقوله: « واجعل لي عوناً من أهل بيتي... قو به ظهري، وأعني به، يقال منه: قد أزر فلان فلاناً: إذا أعانه وشدّ ظهره »⁽³⁾، وهو يقتضي تكراراً ظاهراً (عوناً - أعني به) لا يليق بالكلام الفصيح.

وفسر قوله عز وجل ﴿وَجَعَلْنَا مَعَهُ أَخَاهُ هَرُونَ وَزِيرًا﴾ الفرقان ﴿٣٥﴾ بقوله : « معينا وظهره »⁽⁴⁾، وظاهر التفسيرين أنه جعله من المؤازرة وقد حكاه ابن دريد (ت321) عن الأصمعي (ت216) ولم يوافقته حيث قال: « وسمي الوزير وزيراً لأنه يحمل وزر صاحبه، أي ثقله؛ وكان الأصمعي يقول: اشتقاق الوزير من آزره »⁽⁵⁾.

وقال ابن فارس (ت395) والزمخشري (ت538) إن الوزارة مأخوذة من الوزر، بل إن الأخير نص على تغليب مذهب من قال إن الوزير مشتق من المؤازرة فقال : « الوزير الذي يوازر الملك أعباءه أي يحامله

⁽¹⁾ ينظر مثلاً : الصحاح، مادة "وزر"، تفسير السمعاني: 99/2.

⁽²⁾ نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، إبراهيم بن عمر بن حسن بن أبي بكر البقاعي، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة: 205/18.

⁽³⁾ جامع البيان: 55/16.

⁽⁴⁾ المصدر نفسه: 451/17.

⁽⁵⁾ جمهرة اللغة، مادة "وزر".

وليس من المؤازرة: المعاونة، لأن واوها عن همزة وفعل منها أزيّر...»⁽¹⁾.

4- وفسّر الوزر في قوله تعالى ﴿فَإِنَّهُ يَحْمِلُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ وِزْرًا﴾ طه ﴿٣٠﴾ بقوله: «فإنه يأتي ربه يوم القيامة يحمل حملا ثقيلًا وذلك الإثم العظيم» فاحتاج إلى التقدير فقال بعد في قوله تعالى ﴿خَالِدِينَ فِيهِ وَسَاءَ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَمَةِ حِمْلًا﴾ طه ﴿٣١﴾ «خالدين في وزرهم، فأخرج الخبر جلّ ثناءه عن هؤلاء المعرضين عن ذكره في الدنيا أنهم خالدون في أوزارهم، والمعنى: أنهم خالدون في النار بأوزارهم، ولكن لما كان معلوما المراد من الكلام اكتفي بما ذكر عما لم يذكر»، لكنه اضطر فنص على الثقل بعد ذلك لأن دلالة كلمة "حِمْلًا" عليه بيّنة، فقال «وساء ذلك الحمل والثقل من الإثم يوم القيامة حملا»⁽²⁾.

5- ولئن التزم الطبري في بعض ما سبق تفسير الوزر بالإثم واضطر في بعضه إلى ذكر الثقل قولاً ثانياً، فإنه نص في موضع آخر أن الوزر هو الثقل ولم يذكر الإثم البتة، فقال في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَكِنَّا حُمِّلْنَا أَوْزَارًا مِّن زِينَةِ الْقَوْمِ﴾ طه ﴿٨٧﴾: «ولكنّا حملنا أثقالاً وأحمالاً من زينة القوم، يعنون من حلي آل فرعون»⁽³⁾، وأعجب من ذلك أنه نقل عن ابن زيد (ت182) قوله: «الحلي الذي استعاروه والثياب ليست من الذنوب في شيء، لو كانت الذنوب كانت حملناها نحملها»⁽⁴⁾.

وبعد النظر في كل ما سبق إirاده يمكن الخلوص إلى أن الراجح من معنى قول الله تعالى ﴿يَحْمِلُونَ أَوْزَارَهُمْ﴾ هو: يحملون أثقالهم وأثامهم، كما قال به البغوي (ت516) وابن عزيز (ت330)

⁽¹⁾مقاييس اللغة: مادة "وزر"، أساس البلاغة مادة "وزر".

⁽²⁾جامع البيان: 159/16.

⁽³⁾جامع البيان: 135/16.

⁽⁴⁾جامع البيان: 137/16.

وغيرهما⁽¹⁾، وقال صاحب تنمة أضواء البيان: «الوزر لغة: الثقل، وشرعا الذنب، وقد يتعاوران في التعبير كقوله تعالى ﴿لِيَحْمِلُوا أَوْزَارَهُمْ كَامِلَةً﴾، وقوله مرة أخرى ﴿وَلِيَحْمِلُنَّ أَثْقَالَهُمْ وَأَثْقَالًا مَعَ أَثْقَالِهِمْ﴾ العنكبوت⁽²⁾»، ولا توجد كلمة تنقل من اللغة إلى الاصطلاح إلا نقل معها أصل معناها الذي وضعت له، وآية سورة العنكبوت هذه توضح أن الخطايا أثقال، لأنها جاءت بعد قوله تعالى ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّبِعُوا سَبِيلَنَا وَلْنَحْمِلْ خَطَايَكُمْ وَمَا هُمْ بِحَامِلِينَ مِنْ خَطَايِهِمْ مِنْ شَيْءٍ إِنَّهُمْ لَكَذِبُونَ﴾ العنكبوت⁽³⁾.

قال الشيخ محمد الطاهر بن عاشور (ت1393): «ومن لطائف التوجيه وضع لفظ الأوزار في هذا التمثيل؛ فإنه مشترك بين الأحمال الثقيلة وبين الذنوب، وهم إنما وقعوا في هذه الشدة من جراء ذنوبهم فكأنهم يحملونها لأنهم يعانون شدة آلامها...»⁽³⁾.

وبعد التأمل في تعامل ابن جرير مع دلالة مفردة "الوزر" في مواضع مختلفة من القرآن الكريم يمكن القول إنه جانب الصواب مرتين، الأولى لما قال إن تفسير الوزر بالثقل والحمل لا يعرف في كلام العرب، والثانية لما بنى عليه رد تفسير الوزر بالحمل والثقل في المفردة محل الدراسة.

⁽¹⁾ شرح السنة، الحسين بن مسعود البغوي، تح: شعيب الأرنؤوط - زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، دمشق، ط2، 1983، 79/11، غريب القرآن «نزهة القلوب»، محمد بن عزيير السجستاني، تح: محمد أديب جمران، دار قتيبة، دمشق، ط1، 1995، 57/1.

⁽²⁾ تنمة أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، محمد عطية سالم: 575/8.

⁽³⁾ التحرير والتنوير: 192/7.

5- دلالة لفظ " يعصرون " .

قال الله تعالى ﴿ ثُمَّ يَأْتِي مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ عَامٌ فِيهِ يُغَاثُ النَّاسُ وَفِيهِ يَعْصِرُونَ ﴾ ⁽¹⁾ يوسف ﴿٤٩﴾ .

ذكر الطبري في دلالة كلمة " يعصرون " قولين هما:

1 - يعصرون العنب والسّمسم وما أشبه ذلك .

2 - يحلبون .

ثم قال: « وكان بعض من لا علم له بأقوال السلف من أهل التأويل، ممن يفسر القرآن برأيه على

مذهب كلام العرب، يوجه معنى قوله ﴿ وَفِيهِ يَعْصِرُونَ ﴾ إلى: وفيه ينجون من الجذب والقحط بالغيث،

ويزعم أنه من "العَصَر" و"العُصْرَة" التي بمعنى المنجاة، من قول أبي زيد الطائي:

صَادِيًا يَسْتَنْغِيثُ غَيْرَ مُعَاثٍ وَلَقَدْ كَانَ عُصْرَةَ الْمُنْجُودِ

أي المقهور . ومن قول لبيد:

قَبَاتٍ وَأَسْرَى الْقَوْمُ آخِرَ لَيْلِهِمْ وَمَا كَانَ وَقَافًا بِغَيْرِ مُعَصَّرٍ .

ويكفي من الشهادة على خطئه خلافه قول جميع أهل العلم من الصحابة والتابعين، وأما تفسيره بـ

"يحلبون" فلا معنى له، لأنه خلاف المعروف من كلام العرب .

* التحليل الدلالي للفظ " يَعْصِرُونَ " وعلاقته بالترجيح:

هذه المفردة القرآنية مختلف في معناها على الأقوال الثلاثة التي ذكرها الطبري، وعلى أقوال أخرى لم

يذكرها ومنها:

- يعصرون السحاب بنزول الغيث، من قوله تعالى ﴿ وَأَنْزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَّاجًا ﴾ النبأ ﴿١٤﴾ .

- يصيبون ما يحبون، وهو مروي عن أبي عبيدة (ت210) أيضاً .

⁽¹⁾ جامع البيان: 194/13 .

- يعطون ويفضلون لسعة عيشهم، ورواه ابن الأنباري (ت328) عن بعض أهل اللغة⁽¹⁾.

لكن الثلاثة المذكورة هي الأشهر، وجمهور المفسرين على الرأي الذي رجحه الطبري هنا وهو عصر النباتات والحب والسمسم⁽²⁾.

قال النحاس (ت338) بعدما أورد عن ابن عباس أنه قال يعصرون العنب والزيت: «وزعم أبو عبيدة أن معنى يعصرون ينجون من العصرة والعصر وهما المنجا، والأجود في هذا أن يكون المعنى فيه ما قال ابن عباس»⁽³⁾.

ونسب ابن عطية (ت542) هذا القول للجمهور لكنه جوز القولين الآخرين، بل رد على الطبري تضعيفه لهما فقال: «وقال جمهور المفسرين هي من عصر النباتات كالزيتون والعنب والقصب والسمسم والفجل وجميع ما يعصر، ومصر بلد عصر لأشياء كثيرة، وروي أنهم لم يعصروا شيئاً مدة الجذب، والحلب منه لأنه عصر للضروع، وقال أبو عبيدة وغيره: ذلك مأخوذ من العصرة والعصر وهو الملجأ، ورد الطبري على من جعل اللفظة من العصرة رداً كثيراً بغير حجة»⁽⁴⁾.

والقول الذي ذهب إليه أبو عبيدة وهو الذي عناه الإمام الطبري بالرد قول تابعه عليه طائفة من أهل اللغة والمعاني والتفسير، فذكروه ضمن الأقوال التي قيلت في معنى يعصرون⁽⁵⁾.

وقرر الزمخشري (ت538) أن تفسر يعصرون بـ"ينجون" مطابق للإغاثة التي في قوله ﴿فِيهِ يُغَاثُ

⁽¹⁾ ينظر النكت والعيون: 45/3، زاد المسير: 445/2 .

⁽²⁾ ينظر مثلاً: تهذيب اللغة، مادة "عصر"، الجواهر الحسان: 332/3.

⁽³⁾ معاني القرآن: 434/3.

⁽⁴⁾ المحرر الوجيز: 251/3.

⁽⁵⁾ ينظر مثلاً: معاني القرآن وإعرابه: 114/3، تفسير الرازي: 466/18، بحر العلوم: 196/2.

الْتَّاسُ⁽¹⁾، وهذا الذي قاله الزمخشري فيه ما يؤيد ما ذهب إليه أبو عبيدة ، ولهذا قال السمين (ت756)- بعد أن ذكر قول أبي عبيدة- «وبعضد هذا الوجه مطابقة قوله ﴿فِيهِ يُعَاثُ الْتَّاسُ وَفِيهِ يَعْصِرُونَ﴾⁽²⁾، وهذا الذي قاله سبقه إليه شيخه أبو حيان (ت745) في البحر، ولعله أخذه عنه⁽³⁾.

ومع هذا كله فإن الأظهر في هذه الكلمة أن مذهب الجمهور الذي نصره الطبري والنحاس والسمين الحلبي وغيرهم هو الأصح لغة وتفسيرا، ذلك أن ظاهر لفظ "يعصرون" هو استخلاص شيء من شيء⁽⁴⁾، فلا يترك هذا الظاهر البين لقرينة بعيدة في السياق تضمنها قوله تعالى ﴿فِيهِ يُعَاثُ الْتَّاسُ﴾، بل إنها قد لا تساعد على ما سيقّت من أجله، إذ يلزم من سقوط الغيث نجاة الناس من الهلاك، فلا داعي أن يعاد هذا المعنى في قوله ﴿وَفِيهِ يَعْصِرُونَ﴾ حتى لا يكون تكرارا.

وهذه المفردة مثال مهم جدا في بيان منهج الطبري في التعامل مع الآيات واستنباط معانيها مع إعمال اللغة وأقوال أهل التأويل من المفسرين، فقد رد على من قال معناه "يحلّبون" لأنه خلاف المعروف من كلام العرب، ورد على أبي عبيدة ومن معه تفسيره بـ"ينجون" لأنه اعتماد خالص على اللغة العربية دون الاطلاع على أقوال أهل التأويل.

والظاهر أن قوله عن التفسير الأول بأنه خلاف المعروف من كلام العرب لا يسلم على إطلاقه، لأن التحلب من المعاني التي أوردها علماء اللغة في العصر، وفي هذا يقول ابن فارس (ت395): «العين والصاد والراء أصول ثلاثة صحيحة: فالأول دهر وحين، والثاني ضغط شيء حتى يتحلب، والثالث تعلق

⁽¹⁾الكشاف: 293/3.

⁽²⁾الدر المصون: 511/6.

⁽³⁾البحر المحيط: 314/5.

⁽⁴⁾تكملة المعاجم العربية، المؤلف: رينهارت بيتر آن دوزي، نقله إلى العربية وعلق عليه: محمد سليم النعيمي و جمال الخياط، وزارة الثقافة والإعلام، العراق، ط1، 2000.

بشيء وامتناسك به»⁽¹⁾.

وقال الأزهرى (ت370) في التحلب خاصة: «والعصارة: ما تحلب من شيء تعصره»⁽²⁾، ولعل الطبري

رد هذا القول لأنه نتيجة للعصر ومن لوازمه، والتفسير بالأصل أولى من التفسير بما ينتج عنه، ولأن البيت الذي أُورِدَ شاهداً عليه وهو قول الراجز: "عصوا إذا كانت هذه الرواية لا شاهد فيها ؛ فإن الرواية الأخرى تشهد لمعنى التحلب.

أما قول أبي عبيدة (ت210) فإنما رده الطبري لاعتماده على اللغة فقط، وقد ادعى ابن عطية (ت542)

أن رد الطبري عليه عار عن الحجة، والمتأمل فيه يراه أنه اعتمد على أكثر من حجة، وذلك كالاتي:

- وصف صاحبه بأنه لا علم له بأقوال السلف، ومن كان هذا شأنه فلا يقبل قوله تسليماً.
- وصف صاحبه بأنه يفسر القرآن برأيه على مذهب كلام العرب، ومن كان هذا حاله فإنه قد يصيب أحياناً لكنه يخطئ في أحيان كثيرة أخرى، لأن القاعدة الكبرى المقررة في هذا الصدد، أنه ليس كل ما يصح في معنى اللفظة لغة، يصلح أن يفسر به القرآن، لأن هناك اعتبارات أخرى من سياق وأسباب نزول ونحوها، هذا إذا لم تكن تلك اللغة معارضة بلغة أخرى قد تكون مثلها في الصحة أو أقوى منها.
- وصف قول هذا القائل بأنه مخالف لقول الصحابة والتابعين، وهذه حجة قوية للطبري، لأن الصحابة والتابعين هم أهل اللسان، وما كان ليخفى عليهم جميعاً هذا المعنى اللغوي ويظهر لأبي عبيدة وحده، وما داموا لم ينصوا عليه فإنه ليس التفسير الأصح للكلمة.

(1) مقاييس اللغة، مادة "عصر".

(2) تهذيب اللغة، مادة "عصر".

وهكذا يمكن القول إن الطبري يهتم باللغة كثيرا، لكنه لا يرفعها إلى أكثر من منزلتها فيحكمها على المشهور من أقوال أهل التفسير؛ لأن المنقول عنهم إذا من طريق صحيح فهو يوافق اللغة بلا شك ، فإن ظهر أنه يخالفها فالخلل في اللغة لا في قولهم لاسيما إن كانوا مؤيدين باللغة كما في هذه المفردة.

6- دلالة لفظ "عسّس".

قال الله تعالى ﴿وَاللَّيْلُ إِذَا عَسَّسَ﴾⁽¹⁾ التكوير ﴿١٧﴾ .

ذكر الطبري خلاف أهل اللغة والتأويل في معنى "عسّس" على قولين اثنين هما:

1 - أدبر .

2 - أقبل .

ثم قال: وأولى التأويلين في ذلك بالصواب عندي: قول من قال: معنى ذلك: إذا أدبر، وذلك بقوله:

﴿وَالصُّبْحُ إِذَا تَنَفَّسَ﴾ التكوير ﴿١٨﴾، فدل بذلك على أن القسم بالليل مدبرا، وبالنهار مقبلا: والعرب تقول:

عسّس الليل وسعّسع الليل: إذا أدبر ولم يبق منه إلا اليسير؛ ومن ذلك قول ربيعة بن العجاج:

يا هِنْدُ ما أَسْرَعَ ما تَسْعَسَعَا وَلَوْ رَجَا تَبَعَ الصُّبَا تَتَّبَعَا

فهذه لغة من قال: سعّسع؛ وأما لغة من قال: عسّس، فقول علقمة بن قرط:

حتى إِذَا الصُّبْحُ لَهَا تَنَفَّسَا وَأُنْجَابَ عَنْهَا لَيْلُهَا وَعَسَّسَا

يعني أدبر .

ثم قال: وقد كان بعض أهل المعرفة بكلام العرب، يزعم أن عسّس: دنا من أوله وأظلم. وقال الفراء:

كان أبو البلاد النحوي ينشد بيتا:

عَسَّسَ حتى لَوْ يَشَاءُ إِدْنَا كَانَ لَهُ مِنْ ضَوْئِهِ مَقْبَسُ

يقول: لو يشاء إذ دنا، ولكنه أدغم الذال في الدال، قال الفراء: فكانوا يرون أن هذا البيت مصنوع.

⁽¹⁾ جامع البيان: 159/24.

* التحليل الدلالي للفظ " عَسَسَ " وعلاقته بالترجيح:

رجح ابن جرير أن عسعة الليل إدباره معتمداً أولاً على السياق الذي فيه حديث عن تنفس الصبح فيكون القسم بالليل مدبراً وبالنهـار مقبلاً، وقد خرَّجَ غيرُه هذا السياق تخريجات أخرى فقال: « ليكون التعاقب في الذكر على حسب التعاقب في الوجود»⁽¹⁾ وقال آخر « لما بين إدبار الليل وتنفس الصبح من الملاصقة فيكون بينهما مناسبة الجوار»⁽²⁾.

كما ذكر -ثانياً- الشواهد الدالة على ترجيحه، وأشار إلى القول الآخر وذكر له شاهداً قال الفراء (ت207) إن أهل الرواية كانوا يرونه مصنوعاً، ولم يبد رأيه نحوه، والظاهر أنه يقر بذلك لا سيما أنه نقل كلام الفراء من المعاني بحروفه تقريباً، ولعله تأثر بكلامه حينما قال « أجمع المفسرون: على أن معنى "عَسَسَ" أدبر»⁽³⁾.

ولا يعرف كيف توصل الفراء إلى هذا الإجماع، مع أن الخلاف في كتب التفسير كثير جداً، وكما قال بالإدبار أقوام⁽⁴⁾ فقد قال بالإقبال أقوام آخرون⁽⁵⁾ وحكى أكثر المفسرين القولين بدون ميل أو مع ميل لأحد القولين⁽⁶⁾، وأكثر أهل اللغة يعدونهما من الأضداد، وممن قال بذلك الخليل (ت170) وأبو عبيدة (ت210) وأبو حاتم (ت250) وقطرب (ت206)، وابن السكيت (ت244) وابن سيده (ت458)⁽⁷⁾.

(1) روح البيان، إسماعيل حقي بن مصطفى الإستانبولي الحنفي الخلوتي، دار الفكر، بيروت: 350/10.

(2) روح المعاني: 262/15.

(3) معاني القرآن، 242/3، وقد وهم النحاس فنقل عن الفراء إجماعهم على أن معناه أقبل وقال إنه غلط. ينظر: إعراب

القرآن، أبو جعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل النَّحَّاس، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2001، 101/5.

(4) تفسير الماتريدي: 435/10.

(5) التفسير الوسيط للواحي: 430/4.

(6) منهم على سبيل المثال: الماوردي، ابن الجوزي، البغوي، العز بن عبد السلام وغيرهم، تنتظر تفاسيرهم.

(7) تهذيب اللغة، باب "العين والسين"، المخصص: 178/4.

وهناك من قال بهما معا لكن ليس على أنهما من الأضداد وإنما من باب الاشتراك في المعنى، ومن هؤلاء الزجاج (ت310) الذي قال: « ليس من الأضداد ولكن ظلمته في إقباله كظلمته في إدباره»⁽¹⁾، وهو ما عبر عنه الراغب (ت502) برقة الظلام، وعبر عنه غيره بأنه الليل إذا لم تستحكم ظلمته، وهذا صادق على أول الليل حيث تبدأ في الانتشار وعلى آخره حيث تبدأ في الانقشاع، وفي كليهما لا تكون مستحكمة⁽²⁾

وقد مال كثير من المفسرين إلى اختيار الإقبال معتمدين على السياق كالطبري تماما، وإذا كان هو اعتمد على وجه واحد فإنهم اعتمدوا على وجهين:

الأول: إقبال الليل أنسب لإقبال النهار حتى تكون هنالك مقابلة في المعنى.

الثاني: إدبار الليل قريب من إقبال النهار، بل إن إدبار الليل هو إقبال النهار والعكس، وعلى هذا يصبح المعنى مكررا لقربهما جدا ولا يكون الأمر كذلك إذا قلنا بإقبال الليل.

ومن هؤلاء المفسرين السمين الحلبي (ت756) حيث قال: « وقيل: أقبل ظلامه، ويرجحه مقابلته بقوله ﴿وَالصُّبْحُ إِذَا تَنَفَّسَ﴾ ، وهذا قريب من إدباره»⁽³⁾.

وقال ابن كثير (ت774): «الإقبال هنا أنسب، كأنه أقسم بالليل وظلامه إذا أقبل وبالفجر وضيائه إذا أشرق»⁽⁴⁾.

وقال أبو السعود (ت982): « معنى إقبال ظلامه أوفق لقوله تعالى ﴿وَالصُّبْحُ إِذَا تَنَفَّسَ﴾ لأنه أول

⁽¹⁾ غريب الحديث للخطابي: 184/2.

⁽²⁾ المحرر الوجيز: 444/5، الهداية إلى بلوغ النهاية: 8090/12، الجواهر الحسان: 557/5.

⁽³⁾ الدر المصون: 706/10.

⁽⁴⁾ تفسير القرآن العظيم: 336/8.

النهار»⁽¹⁾.

وقال الألوسي (ت1270): «وقيل كونه بمعنى أقبل ظلامه أوفق بقوله تعالى: ﴿وَالصُّبْحُ إِذَا تَنَفَّسَ﴾ فإنه

أول النهار فيناسب أول الليل»⁽²⁾.

وقال ابن عثيمين (ت1421): «"أقبل" موافق لما بعده من القسم فيكون الله أقسم بالليل حال إقباله،

وبالنهار حال إقباله»⁽³⁾.

وقد حاول بعضهم انتزاع دليل قرآني لما رجح الطبري فقال: «وكأنه، والله أعلم، اعتبر فيه قوله:

﴿وَاللَّيْلِ إِذَا أَدْبَرَ ﴿٣٣﴾ وَالصُّبْحِ إِذَا أَسْفَرَ ﴿٣٤﴾﴾ المدثر - ﴿٣٣﴾ - ﴿٣٤﴾⁽⁴⁾، ولا شك أنه سياق مشابه، لكن القول الآخر له

أكثر من سياق قرآني مشابه ومدعم، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَى ﴿١﴾ وَالنَّهَارِ إِذَا تَجَلَّى ﴿٢﴾﴾ الليل -

﴿١﴾ وقوله سبحانه ﴿وَالضُّحَى ﴿١﴾ وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَى ﴿٢﴾﴾ الضحى - ﴿١﴾ - ﴿٢﴾ وقوله عز وجل ﴿فَالِقُ الْإِصْبَاحِ وَجَعَلَ اللَّيْلَ

سَكَنًا ﴿٣﴾﴾ الانعام - ﴿٣﴾ وغير ذلك من الآيات.

فإذا كان ولا بد من ترجيح باللغة فالإقبال أولى من الإدبار، وإن كان الترجيح في مثل هذه المواطن

محفوف بالمخاطر، وقد كان أبو حاتم السجستاني (ت250)، وهو من أعلام البصريين في اللغة والقرآن -

شديد التحرج من تأويل ما يكون من الأضداد في القرآن، والضيق بمن تجاسروا على تأويلها بما عندهم

من علم بالعربية، وقد قال معلقا على أبي عبيدة (ت210) في هذه الآية: «تقلد أبو عبيدة أمرا عظيما، ولا

أظن ها هنا معنى أكثر من الاسوداد، (عَسَسَ) : أظلم واسود، في جميع ما ذكر، وكل شيء من ذا

⁽¹⁾ تفسير أبي السعود: 489/5.

⁽²⁾ روح المعاني: 262/15.

⁽³⁾ تفسير العثيمين، جزء عم: ص 76.

⁽⁴⁾ الدلائل في غريب الحديث، السرقسطي: 467/2.

الباب في القرآن فتفسيره يتقّى، وما لم يكن في القرآن فهو أيسر خطأ⁽¹⁾.

والظاهر أن الترجيح لا يتعين هنا على القول بأن المراد مطلق الليل من أوله إلى آخره، لاسيما أن المادة منها العس والعسس وهو الحراسة بالليل كله لا في أوله ولا في آخره⁽²⁾، أو أن يقال إن المعنيين وإن كان قيل فيهما بالاشتراك المتضاد فإنه يمكن القول بهما معا طالما لا يكونان في وقت واحد، «ذلك أنك في التضاد إذا حملت الآية على قول انتقى الآخر؛ كاختلافهم في تفسير (القرء) هل هو الحيض أم الطهر ولا يمكن أن يقال بهما معا، إلا أن بعض التضاد يمكن أن تحتمله الآية لسبب خاص بها، ومن ذلك هذه الآية، فالإقبال والإدبار معنيان متضادان، لكن لما كان محل الإقبال -وهو أول الليل- والإدبار -وهو آخر الليل- مختلفاً، جاز حمل الآية على المعنيين معاً؛ ليكون الإقسام بأول الليل وآخره، وهذا يكون من قبيل اختلاف التنوع الذي يرجع إلى أكثر من معنى، وفي إثارة هذا اللفظ الدال على الحاليين معاً ما يظهر بلاغة القرآن وإيجازه في الألفاظ مع اتساع المعاني⁽³⁾.

قال محمد الطاهر بن عاشور (ت1393): «ويكون إثارة هذا الفعل لإفادته كلا حالين صالحين للقسم

به فيهما لأنهما من مظاهر القدرة إذ يعقب الظلام الضياء ثم يعقب الضياء الظلام، وهذا إيجاز⁽⁴⁾.

وخلاصة الأمر أن عسعة الليل تحمل على إدباره كما تحمل على إقباله، واللغة تشهد لهذا وتؤيده،

ورد الطبري لا يظهر كل الظهور، والله أعلم.

(1) الإيجاز البياني للقرآن ومسائل ابن الأزرق: ص 602.

(2) قال ابن فارس «العس نفض الليل عن أهل الريبة، وبه سمي العسس الذي يطوف للسلطان بالليل» مقاييس اللغة، مادة «عس».

(3) تفسير جزء عم للشيخ مساعد الطيار: ص 10.

(4) التحرير والتنوير: 154/30.

خاتمة

أحمد الله عز وجل على أن وفقني في إنجاز هذه الأطروحة، وأشكره على عونه في إتمامها.

لقد أعطيتها أنفـس أوقاتي، وغاية جهدي، واصلت فيها الدرس وتابعت البحث بالليل والنهار في الحل والتّرحال، حتى خرجت بهذه الصورة التي آمل أن تكون مرضية، وقد استهدفت هذه الدراسة ترجيحات الإمام ابن جرير في التفسير اعتمادا على دلالات المفردات اللغوية، ومقارنتها بترجيحات غيره من المفسرين ومحاولة بيان منهجه فيها، والحكم على كل ذلك حسب القدرة والوسع.

ولما كان لا بد لكل بحث من بداية تبين خطته وتبرز منهجيته وتوضح طريقة كتابته، وتلك هي المقدمة، كان لا بد له أيضا من نهاية تكشف عن أهم نتائجه، وتعطي زبدة ما توصل إليه الباحث من أمور جديرة بالاهتمام، حرية بلفت النظر، وتلك هي الخاتمة.

وأنا أختـم بحثي هذا بذكر مجموعة من النتائج التي استخلصتها من خلال العمل فيه، والتي تحمل الجواب عن التساؤلات المطروحة في الإشكالية، مما يمكن إجمالـه فيما يأتي

—:

1 * كنت أسمع أن ابن جرير شيخ المفسرين، وأنّ تفسيره أعظم التفاسير قدرا، وأهمها على الإطلاق من حيث مادته العلمية، ومنهجه في التأليف، وأسلوبه في العرض، ومن

خلال دراستي لترجيحاته ومقارنتها بترجيحات غيره من العلماء، ازددت في ذلك يقينا إلى يقين.

2 * الناحية النقدية في تفسير ابن جرير بارزة بروزا واضحا، فهو لا يكاد يذكر خلافا تفسيريا بسبب اللغة، إلا ويدلي بدلو، ويبين اختياره وترجيحه ويناقش الأقوال المرجوحة، وهو في كل ذلك ينبئ عن اطلاع واسع وعلم غزير بفنون العربية المختلفة لا سيما منها ما تعلق بمعاني الألفاظ ودلالاتها، الأمر الذي يُمكننا من القول بأن ابن جرير يحتفي باللغة ويهتم بها إلى أبعد الحدود، مع الإشارة إلى أنه لم يفعل ذلك فضلا كما يفعل بعض المفسرين، وإنما كان يفعل ذلك لاستتباط المعاني ومعرفة الأحكام.

3 * تأثر ابن جرير تأثرا كبيرا بأراء الفراء وأقواله في معاني القرآن لا سيما أنه من زعماء مدرسة الكوفة التي ينتمي الطبري إليها، وكان مجاز القرآن لأبي عبيدة منه على طرف الثمام، لكنه نال منه قسطا كبيرا من النقد العنيف في بعض الأحيان والذي لم يكن منهج ابن جرير في بحثه، وابن جرير -رحمه الله- وإن كان كوفي المذهب، فإنه خالف أقوال الكوفيين في مسائل كثيرة وهذا يدل على أنه كان متبعا للدليل غير متعصب لمذهب من المذاهب.

4 * كان الطبري -رحمه الله- يميل إلى الجمع بين الأقوال ما استطاع إلى ذلك سبيلا، وكان يقول إنه واجب ما أمكن، لكن ذلك لم يحمله على التكلف فيه، كما صرح بذلك في مسائل كثيرة.

5 * كان الطبري -رحمه الله- يتوسع في الأدلة والمناقشات، ويعرض كلَّ مذهب بدليله مع شرحه وتوجيهه، فإذا كان الدليل ضعيفا جدا فربما ذكر أدلة المذهب الذي يكون رجحانه ظاهرا ويغفل أدلة المذهب الضعيف، وربما صرح بذلك قائلا: ولهم أدلة ضعيفة لا نطيل المقام بذكرها، إلا أن هذا لم يمنعه من التزام الأدب الجم في التعامل مع المخالف، ولا أدل على ذلك من أنه لم يَرُدَّ على كثير من معاصريه ومن قبلهم إذا ما استثنينا أبا عبيدة.

6 * تميز تفسير ابن جرير بالاهتمام البالغ بالدلالة المعجمية للكلمة، إلى درجة أنه كان يبين المفردة وأصلها في اللغة حتى وإن لم ينبني عليها توظيف في استنباط المعنى أو ترجيح لقول على آخر، وهو وإن كان في كثير منه متأثرا بابن قتيبة فإنه في كثير من الأحيان يأتي بمباحث غاية في النفاسة والجودة.

7 * كان ابن جرير محتفيا باللغة مهتما بها، إلا أن ذلك لم يمنعه من السير على قاعدة مهمة تستفاد من مجموع تفسيره فحواها أنه ليس كل كلمة صحت في اللغة صح تفسير الآية بها، وذلك لأنه كان يُعَظَّمُ النصوص من كتاب وسنة تعظيما كبيرا، ولا يستجيز الخروج عنها إلى غيرها إلا بسبب وجيه وفي الضرورات القصوى، أو عندما تكون النصوص مفقودة، وحينئذ يتقنن في الاستنباطات اللغوية الراقية، ودقة منهجه في التعامل مع الآيات واستنباط معانيها مع إعمال اللغة وأقوال أهل التأويل من المفسرين تجعله يرد في الآية الواحدة معنى لأنه خلاف المعروف من كلام العرب، ويرد آخر لأن فيه اعتمادا خالصا على اللغة العربية

دون الاطلاع على أقوال أهل التأويل، وهذا الأمر جعل تفسيره محل تقدير وتعظيم من اللغويين والمفسرين على حد سواء.

8 * تميز ابن جرير في تفسيره بملحين لغويين مهمين جداً، أما الأول فهو السياق الذي احتكم إليه بقدر كبير، والسياق فيه قصر للمعنى المراد على بعض أفرادهِ وعزل الباقي، وأما الثاني فهو تعظيم سلطان اللغة ومحاولة الحفاظ على كل ما تحتمله من المعاني في الكلمة الواحدة، ولا شك أن الجمع بين هذين الملحين يصعب أحياناً إلى درجة قد توقع في التنافر والتضارب، لكنه فعل ذلك بطريقة غاية في الدقة والسلاسة .

9 * القول بأن ابن جرير ينتمي إلى مدرسة التفسير بالمأثور لا يصح بإطلاق، ولا يعني هذا أنه ينتمي إلى مدرسة التفسير بالرأي، وإنما اعتمد النصوص أصلاً وطعمها بالرأي خاصة فيما تعلق باللغة، وعلى هذا يصح أن يدرج ضمن التفسير الأثري النظري، ويمكن القول إن أكثر الأصول اعتماداً في الترجيحات هي: إجماع الحجة من أهل التأويل، ثم دلالة سياق الآيات، ثم المعروف المستفيض من لغة العرب، ومن أجل ذلك حالفه الصواب في أكثر ترجيحاته واختياراته.

10 * رغم جلالته قدر كثير من المفسرين -وابن جرير على رأسهم- وسعة علمهم إلا أنه قد وقع من بعضهم تفسيرات في غاية الغرابة والشذوذ، وهذا ما يدعو الدارسين إلى عدم تبني قول أي دارس مهما كان شأنه حتى يبحثوا في ما استطاعوا من كتب التفسير المعتمدة.

11 * معرفة اللغة العربية والإلمام بقواعدها الترجيحية أمر في غاية الأهمية، ولا يُمكن في أكثر الأحيان الوصول إلى حقيقة المعنى المراد إلا بها، لأن الشعور بلذة القرآن لا يكون إلا بالفهم، والفهم يمر عبر اللغة حتماً.

وفي الختام هذا جهد المقل، فقوى الإنسان محدودة قاصرة، فلا بد من وجود الخلل والزلل، فإن التقصير والنقص من صفات المخلوقين، وقد قيل: من صنف فقد استهدف ولا شك أنني سأستفيد من ملاحظات الدكاترة المناقشين، الذين أشكرهم على تفضلهم بقبول تقييم هذا العمل، وصبرهم على قراءته للإرشاد إلى هنائه وسقطاته.

والله العظيم أسأل أن يوفقنا جميعاً إلى العمل بهدي كتابه والسير على سنة نبيه، والتعمق في فهم اللسان العربي المبين، وهو حسبي ونعم الوكيل.

قائمة

المراجع والمصادر

قائمة المصادر والمراجع⁽¹⁾

أولاً: المصادر

1. القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم.
2. جامع البيان عن تأويل آي القرآن، أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تح: عبد الله بن عبد المحسن التركي بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات الإسلامية بدار هجر، هجر للطباعة والنشر والتوزيع ط. 2001، 1.
3. جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تح: آل شاكر، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 2000.

ثانياً: المراجع

أ. الكتب:

1. إتحاف الخيرة المهرة بزوائد المسانيد العشرة، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن أبي بكر البوصيري، تح: دار المشكاة للبحث العلمي بإشراف أبو تميم ياسر بن إبراهيم، دار الوطن للنشر، الرياض، ط1، 1999.
2. اتفاق المباني وافتراق المعاني، سليمان بن بنين بن خلف الدقيقي، تح: يحيى عبد الرؤوف جبر، دار عمار، الأردن، ط1، 1985.
3. الإتيقان في علوم القرآن، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تح: مركز الدراسات القرآنية بمجمع الملك فهد، المدينة النبوية.

(1) - ملاحظة: ما لم أضع له رقم الطبعة وتاريخها فلأنه كذلك في الأصل.

4. أثر الدلالات اللغوية في التفسير عند الطاهر بن عاشور في كتابه التحرير والتنوير، مشرف بن أحمد جمعان الزهراني، أطروحة دكتوراه ، جامعة أم القرى، مكة، 2007.
5. أحكام القرآن، أبو بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص ، تح: محمد الصادق قمحاوي، دار إحياء التراث العربي بيروت ، 1985.
6. أحكام القرآن، أبو بكر بن العربي، تح: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 2003.
7. أحكام القرآن، إسماعيل بن إسحاق الجهمي، تح: عامر حسن صبري، دار ابن حزم ، بيروت، ط1، 2005.
8. أحكام القرآن، عماد الدين بن محمد الطبري المعروف بالكيا الهراسي، تح: محمد علي عزة عطية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1985.
9. الإحكام في أصول الأحكام، أبو محمد علي بن حزم الأندلسي، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط 1979.
10. إحياء علوم الدين، أبو حامد الغزالي، وبهامشه كتاب المغني عن حمل الأسفار في الأسفار في تخريج ما في الإحياء من الأخبار ، زين الدين العراقي، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 2005.
11. اختلاف المفسرين، أسبابه وآثاره، سعود بن عبد الله الفنينان، دار إشبيلية، الرياض، ط1، 1998.
12. الأدوات النحوية في كتب التفسير، محمود أحمد الصغير، دار الفكر دمشق، دار الفكر المعاصر بيروت، ط2001.
13. إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، أبو السعود العمادي، تح: عبد القادر عطا، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض.

14. أساس البلاغة، جار الله محمود بن عمر الزمخشري، تح: محمد عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1998.
15. الأساليب والإطلاقات العربية، محمود بن محمد بن عبد اللطيف المنياوي، المكتبة الشاملة، مصر، ط1، 2011.
16. أسباب الخطأ في التفسير: دراسة تفصيلية، طاهر محمد محمود يعقوب، دار ابن الجوزي الرياض ط1، 2005.
17. استدراقات ابن عطية في المحرر الوجيز على ابن جرير في جامع البيان، عرضا ودراسة، شايح بن عبده بن شايح الأسمرى، ط1، 2007.
18. إسفار الفصيح، أبو سهل محمد بن علي الهروي، تح: أحمد بن سعيد قشاش، الجامعة الإسلامية، المدينة، 1997.
19. إصلاح المنطق، يعقوب بن إسحاق ابن السكيت، تح: أحمد شاکر وعبد السلام هارون، دار المعارف، القاهرة، ط4.
20. الأصول، دراسة إستملوجية لأصول الفكر اللغوي العربي، تمام حسان، دار الثقافة البيضاء، المغرب.
21. أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، محمد الأمين الشنقيطي، مع تتمته لـ عطية محمد سالم، دار الفكر، بيروت، 1995.
22. الإعجاز البياني للقرآن ومسائل ابن الأزرقي، عائشة عبد الرحمن "بنت الشاطئ"، دار المعارف القاهرة، ط3، 2004.
23. إعراب القراءات السبع وعللها، الحسين بن أحمد بن خالويه النحوي، تح: عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1، 1992.

24. إعراب القرآن، أبو جعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل النَّحَّاس، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2001.

25. الأمالي، أبو علي إسماعيل بن القاسم القالي، دار الكتب المصرية، ط2، 1996.

26. الإمام الطبري: شيخ المفسرين، وعمدة المؤرخين، ومقدمة الفقهاء المحدثين، صاحب المذهب الجريري، محمد الزحيلي، دار القلم، دمشق، ط1، 1990.

27. الانتصاف فيما تضمنه الكشف من الاعتزال، ابن المنير الإسكندري، دار الفكر، بيروت، ط1، 1977.

28. الأنساب، أبو سعد عبد الكريم السمعاني، دار الجنان، بيروت، ط1، 1988.

29. أنموذج جليل في أسئلة وأجوبة من غرائب التنزيل، محمد بن أبي بكر الرازي، تح: محمد رضوان الداية، دار الفكر، دمشق ط2، 1995.

30. أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ناصر الدين عبد الله بن عمر البياضوي، تح: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1998.

31. إيجاز البيان عن معاني القرآن، أبو القاسم محمود بن أبي الحسن النيسابوري، تح: حنيف بن حسن القاسمي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 2005.

32. أيسر التفاسير لكلام علي الكبير، أبو بكر جابر الجزائري، مكتبة العلوم والحكم، المدينة، ط5، 2003.

33. إيضاح الوقف والابتداء في كتاب الله عز وجل، أبو بكر محمد بن القاسم بن بشار الأنباري، تح: محي الدين عبد الرحمن رمضان، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، 1971.

34. بحر العلوم، أبو الليث نصر بن محمد بن أحمد بن إبراهيم السمرقندي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1998.

35. البحر المحيط، محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان الأندلسي الشهير بأبي حيان، تح:

عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1993.

36. البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، أبو العباس أحمد بن محمد بن المهدي بن عجيبة الحسني

تح: أحمد عبد الله القرشي رسلان، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 2002.

37. البداية والنهاية، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي، تح: علي شيري، دار

إحياء التراث العربي، ط1، 1988.

38. بدائع التفسير الجامع لتفسير الإمام ابن القيم ، يسري السيد أحمد ، دار ابن الجوزي، ط1،

1993.

39. البرهان في علوم القرآن، بدر الدين الزركشي، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة،

بيروت.

40. بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، تح:

محمد علي النجار، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة،

1996.

41. البيان والتبين، أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط7، 1998.

42. تاج العروس من جواهر القاموس، السيد مرتضى الحسيني الزبيدي، تح: مصطفى حجازي، وزارة

الإعلام الكويتية، 1985.

43. تاج اللغة وصحاح العربية، اسماعيل بن حماد الجوهري، تح: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم

للملايين، بيروت، ط1987، 4.

44. تاريخ التراث العربي في علوم القرآن والحديث، فؤاد سزكين، جامعة الإمام محمد بن سعود

الإسلامية، الرياض، ط1، 1991.

45. تاريخ الرسل والملوك، محمد بن جرير الطبري، وصلة تاريخ الطبري، عريب بن سعيد القرطبي، دار التراث، بيروت، ط2، 1987.

46. تاريخ بغداد، أحمد بن علي أبو بكر الخطيب البغدادي، دار الكتب العلمية، بيروت.

47. التأويل اللغوي في القرآن الكريم: دراسة دلالية، حسين حامد الصالح، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 2006.

48. التبيان في تفسير غريب القرآن، شهاب الدين ابن الهائم، تح: ضاحي عبد الباقي محمد، دار الغرب الإسلامي، ط1، 2003.

49. تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984.

50. تحفة الأريب بما في القرآن من الغريب، أبو حيان الأندلسي، تح: سمير المجذوب، المكتب الإسلامي، ط1، 1983.

51. تذكرة الحفاظ، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، تح: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1998.

52. تذكرة النحاة، أبو حيان الأندلسي، تح: عفيف عبد الرحمن، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1986.

53. التسهيل لعلوم التنزيل، محمد بن أحمد بن جزي الكلبي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1995.

54. تفسير ابن أبي حاتم، أبو محمد عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي، تح: أسعد محمد الطيب، مكتبة نزار مصطفى الباز، المملكة العربية السعودية، ط3، 1999.

55. تفسير التابعين عرض ودراسة، محمد بن عبد الله بن علي الخضير، دار الوطن، الرياض، ط1، 1999.

56. التفسير الحديث، محمد عزت دروزة، دار إحياء الكتب العربية - القاهرة، 1964.

57. تفسير الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد الأصفهاني، تح: محمد عبد العزيز بسيوني، كلية الآداب، جامعة طنطا، ط1، 1999.

58. تفسير الشعراوي (الخواطر)، محمد متولي الشعراوي، مطابع أخبار اليوم، 1997.

59. تفسير الفاتحة والبقرة، محمد بن صالح بن محمد العثيمين، دار ابن الجوزي، الرياض، ط1، 2003.

60. تفسير القرآن الحكيم "تفسير المنار"، محمد رشيد بن علي رضا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1990.

61. تفسير القرآن العزيز، محمد بن عبد الله بن أبي زمنين، دار الفاروق، القاهرة، ط1، 2002.

62. تفسير القرآن العظيم، أبو الفداء إسماعيل بن كثير الدمشقي، تح: محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1999.

63. تفسير القرآن الكريم (التفسير القيم)، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية، تح: مكتب الدراسات والبحوث العربية والإسلامية، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط1، 1990.

64. تفسير القرآن (وهو اختصار لتفسير الماوردي)، أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام، تح: عبد الله بن إبراهيم الوهبي، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1996.

65. تفسير القرآن، أبو المظفر السمعاني، دار الوطن الرياض، ط1، 1997.

66. التفسير القرآني للقرآن، عبد الكريم يونس الخطيب، دار الفكر العربي، القاهرة.

67. التفسير اللغوي للقرآن الكريم، مساعد بن سليمان بن ناصر الطيار، دار ابن الجوزي، الرياض.
68. تفسير الماتريدي المسمى "تأويلات أهل السنة"، أبو منصور محمد بن محمد بن محمود الماتريدي،
تح: مجدي باسلوم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2005 .
69. التفسير المظهري، محمد ثناء الله المظهري، تح: غلام نبي التونسي، مكتبة الرشدية، باكستان،
1991.
70. التفسير النبوي للقرآن وموقف المفسرين منه ، محمد ابراهيم عبد الرحمن، مكتبة الثقافة الدينية،
ط1995.
71. تفسير النسفي (مدارك التنزيل وحقائق التأويل)، أبو البركات عمر بن محمد بن أحمد النسفي،
تح: يوسف علي بديوي، دار الكلم الطيب، بيروت، ط 1، 1998 .
72. التفسير الوسيط للقرآن الكريم، محمد سيد طنطاوي، دار نهضة مصر، القاهرة، ط1، 1998.
73. تفسير آيات الأحكام، محمد علي السائيس، تح: ناجي سويدان، المكتبة العصرية للطباعة والنشر،
القاهرة ، ط2002.
74. تفسير جزء عم، محمد بن صالح بن محمد العثيمين، دار الثريا للنشر والتوزيع، الرياض، ط2،
2002.
75. تفسير جزء عم، مساعد بن سليمان بن ناصر الطيّار، دار ابن الجوزي، ط8، 2009.
76. تفسير عبد الرزاق، أبو بكر عبد الرزاق بن همام بن نافع الصنعاني، دار الكتب العلمية، تح:
محمود محمد عبده، دار الكتب العلمية ، بيروت، ط1، 1999.
77. تفسير غريب القرآن، أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، تح: السيد أحمد صقر، دار الكتب
العلمية، بيروت، 1978.
78. التفسير في عصر الصحابة، مصطفى مسلم، دار المسلم، الرياض، ط 1، 1995.

79. التفسير والمفسرون، محمد حسين الذهبي، مكتبة وهبة، القاهرة.
80. تكملة المعاجم العربية، المؤلف: رينهارت بيتر آن دوزي، نقله إلى العربية وعلق عليه: محمد سليم النعيمي و جمال الخياط، وزارة الثقافة والإعلام، العراق، ط1، 2000.
81. التلخيص في معرفة أسماء الأشياء، أبو هلال الحسن بن عبد الله العسكري، تح: عزة حسن، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، ط2، 1996.
82. التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر ابن عاصم النمري القرطبي، تح: مصطفى بن أحمد العلوي، محمد عبد الكبير البكري، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، ط1967.
83. تهذيب اللغة، أبو منصور محمد بن أحمد الأزهرى، تح: عبد العظيم محمود، الدار المصرية للتأليف والترجمة.
84. تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، عبد الرحمن بن ناصر السعدي، تح: عبد الرحمن بن معلا اللويحق، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 2000.
85. التيسير بشرح الجامع الصغير، زين الدين عبد الرؤوف المناوي، مكتبة الإمام الشافعي، الرياض ، ط3، 1988.
86. ثمرات الأوراق، تقي الدين أبو بكر بن علي ابن حجة الحموي، مكتبة الجمهورية العربية، القاهرة.
87. جامع الأصول في أحاديث الرسول، مجد الدين بن الأثير، تح: عبد القادر الأرناؤوط، مكتبة الحلواني ، مطبعة الملاح ، مكتبة دار البيان، ط1.
88. الجامع لأحكام القرآن، محمد بن أبي بكر القرطبي، تح: عبد الله التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 2006.

89. جمهرة اللغة، أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي، تح: رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1987.

90. جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبدیع، السيد أحمد الهاشمي، المكتبة العصرية، بيروت، ط1999.

91. الجواهر الحسان في تفسير القرآن، عبد الرحمن الثعالبي، تح: علي معوض وعادل عبد الموجود، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1997.

92. حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصفهاني، دار الكتب العلمية بيروت، 1997.

93. خزنة الأدب ولب لباب لسان العرب، عبد القادر بن عمر البغدادي، تح: محمد نبيل طريفي، إميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1998.

94. الخصائص، أبو الفتح عثمان بن جني، تح: محمد علي النجار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط5، 2011.

95. الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، أحمد بن يوسف المعروف بالسمين الحلبي، تح: أحمد محمد الخراط، دار القلم، دمشق.

96. الدر المنثور في التفسير بالمأثور، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تح: عبد المجيد تركي، مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية، القاهرة، ط1، 2003.

97. دراسات لأسلوب القرآن الكريم، محمد عبد الخالق عزيمة، دار الحديث، القاهرة.

98. دستور العلماء: جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، القاضي عبد النبي بن عبد الرسول نكري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2000م.

99. دفع إيهام الاضطراب عن آيات الكتاب، محمد الأمين الشنقيطي، دار عالم الفوائد، مكة، ط1، 2006.
100. دقائق لغة القرآن في تفسير ابن جرير الطبري ، عبد المجيد عميرة، عالم الكتب، بيروت، 1992.
101. الدلائل في غريب الحديث، أبو محمد قاسم بن ثابت بن حزم السرقسطي، تح: محمد بن عبد الله القناص، مكتبة العبيكان، الرياض، ط1، 2001.
102. ديوان أبي طالب، أبو هفان المهزومي البصري وعلي بن حمزة البصري التميمي، تح: محمد حسن آل ياسين، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط1، 2000 .
103. ديوان الأعشى، الأعشى الكبير ميمون بن قيس، تح: محمد حسين، الإسكندرية، 1950.
104. ديوان الحطيئة، شرح حمدو طماس، دار المعرفة، بيروت، ط2، 2005.
105. ديوان الشماخ بن ضرار الذبياني، تح: صلاح الدين الهادي، دار المعارف، القاهرة.
106. ديوان النابغة الذبياني: تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف ، القاهرة، ط2، 1968.
107. ديوان جرير، شرح محمد بن حبيب، تح: نعمان محمد أمين طه، دار المعارف، القاهرة، ط3.
108. ديوان طرفة بن العبد، طرفة بن العبد بن سفيان بن سعد البكري الوائلي ، تح: مهدي محمد ناصر الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 2002.
109. روائع التفسير (الجامع لتفسير الإمام ابن رجب الحنبلي)، جمع وترتيب: أبي معاذ طارق بن عوض الله بن محمد، دار العاصمة، المملكة العربية السعودية، ط1، 2001.
110. روح البيان، إسماعيل حقي بن مصطفى الإستانبولي الحنفي الخلوتي، دار الفكر ، بيروت.
111. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني الألوسي، تح: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1995.

112. زاد المسير في علم التفسير، أبو الفرج جمال الدين عبد الرحمن بن علي الجوزي، تح: عبد الرزاق المهدي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 2002.
113. الزاهر في معاني كلمات الناس، أبو بكر محمد بن القاسم الأنباري، تح: حاتم الضامن، دار البشائر، دمشق، ط3، 2004.
114. سبل الهدى والرشاد، في سيرة خير العباد، محمد بن يوسف الصالحي الشامي، تح: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1993.
115. السراج المنير في الإعانة على إيضاح بعض معاني كلام ربنا العلي الكبير، محمد بن أحمد الخطيب الشربيني، دار الكتب العلمية، بيروت.
116. سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة، أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين الألباني، دار المعارف، الرياض، ط1، 1992.
117. السنن الكبرى، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، تح: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 2003.
118. سير أعلام النبلاء، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، تح: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1982.
119. الشاهد الشعري في تفسير القرآن الكريم، أهميته وأثره ومناهج المفسرين في الاستشهاد به، عبد الرحمن بن معاضة الشهري، دار المنهاج، الرياض، ط1، 2001.
120. الشاهد وأصول النحو في كتاب سيبويه، خديجة الحديثي، مطبوعات جامعة الكويت، 1974.
121. شرح التسهيل، جمال الدين محمد بن عبد الله بن مالك، تح: عبد الرحمن السيد، محمد بدوي المختون، دار هجر، القاهرة، ط1، 1990.

122. شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك، محمد بن عبد الباقي بن يوسف الزرقاني، تح: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة.

123. شرح السنة، الحسين بن مسعود البغوي، تح: شعيب الأرنؤوط زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، دمشق، ط2، 1983.

124. شرح ديوان أمية بن أبي الصلت: سيف الدين الكاتب، أحمد عصام الكاتب، دار مكتبة الحياة، بيروت.

125. شرح صحيح البخاري، أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك ابن بطل تح: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، مكتبة الرشد، الرياض، ط2، 2003.

126. شرح مقدمة التفسير لابن تيمية، محمد بن صالح العثيمين، دار الوطن، الرياض، 1995.

127. شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، نشوان بن سعيد الحميري اليمني، تح: حسين بن عبد الله العمري و مطهر بن علي الإيراني و يوسف محمد عبد الله، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، ط1، 1999.

128. صحيح ابن خزيمة، أبو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة، تح: محمد مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، 1980.

129. الصداقة والصديق، أبو حيان علي بن محمد بن العباس التوحيدي، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، ط1، 1998.

130. الصعقة الغضبية في الرد على منكري العربية، سليمان بن عبد القوي الطوفي، تح: محمد خالد الفاضل، مكتبة العبيكان، الرياض ط1، 1997.

131. ضعيف الجامع الصغير وزياداته، محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي.

132. طبقات الشافعية الكبرى، تاج الدين بن علي بن عبد الكافي السبكي، تح: محمود محمد الطناحي

وعبد الفتاح محمد الحلو، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، 1993.

133. طبقات الفقهاء الشافعية، تقي الدين أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن ابن الصلاح، تح: محيي

الدين علي نجيب، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط 1992.

134. طلبية الطلبة في الاصطلاحات الفقهية، أبو البركات عمر بن محمد بن أحمد النسفي، المطبعة

العامة، ببغداد، 2011.

135. العباب الزاخر واللباب الفاخر، الحسن بن محمد بن الحسن الصغاني، تح: محمد حسن آل

ياسين، دار الرشيد للنشر، بغداد، ط1981.

136. العشرات في غريب اللغة، أبو عمر محمد بن عبد الواحد بن أبي هاشم الباوردي، المعروف

بغلام ثعلب، تح: يحيى عبد الرؤوف جبر، المطبعة الوطنية، عمان.

137. العلل ومعرفة الرجال، أحمد بن حنبل الشيباني، تح: وصي الله عباس، المكتب الإسلامي،

بيروت، ط1، 1998.

138. عمدة القاري شرح صحيح البخاري، أبو محمد محمود بن أحمد الحنفي بدر الدين العيني، دار

إحياء التراث العربي، بيروت.

139. عيون الأثر في فنون المغازي والشمائل والسير، أبو الفتح فتح الدين محمد بن سيد الناس

اليعمري تح: إبراهيم محمد رمضان، دار القلم، بيروت، ط1، 1993.

140. غاية الأمان في تفسير الكلام الرباني، أحمد بن إسماعيل بن عثمان الكوراني، تح: محمد

مصطفى كوكسو (رسالة دكتوراه)، جامعة صافريا، كلية العلوم الاجتماعية، تركيا، 2007.

141. غاية النهاية في طبقات القراء، أبو الخير محمد بن محمد بن الجزري، دار الكتب العلمية،

بيروت ط1، 1980.

142. غريب الحديث ، أبو عُبَيْد القاسم بن سَلَام بن عبد الله الهروي البغدادي، تح: محمد عبد المعيد خان، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، ط1، 1964.
143. غريب الحديث، أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، مطبعة العاني، بغداد، ط1، 1997.
144. غريب الحديث، جمال الدين أبو الفرج بن الجوزي، تح: عبد المعطي أمين القلعجي دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1985.
145. غريب الحديث، أبو سليمان الخطابي، تح: عبد الكريم الغريايوي، جامعة أم القرى، مكة ط2001، 2 م.
146. غريب القرآن <نزهة القلوب>، محمد بن عَزِيز السجستاني، تح: محمد أديب جمران، دار قتيبة، دمشق ، ط1، 1995.
147. غريب القرآن، أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، تح: أحمد صقر، دار الكتب العلمية ، ط1978.
148. الغريبين في القرآن والحديث، أبو عبيد أحمد بن محمد الهروي، تح: أحمد فريد المزيدي، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة، ط1، 1999.
149. الفائق في غريب الحديث، جار الله محمود بن عمر الزمخشري، تح: علي محمد البجاوي محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة، بيروت، ط2.
150. فتح الباري شرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، دار السلام، الرياض، دار الفيحاء، دمشق، ط1، 1997.
151. فتحُ البيان في مقاصد القرآن، أبو الطيب محمد صديق خان البخاري القنُوجي، المَكْتَبَةُ العَصْرِيَّة للطباعة والنَّشر، صيدا- بَيرُوت، 1992.

152.فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية في التفسير، محمد بن علي الشوكاني، دار ابن كثير، دار الكلم الطيب، دمشق، بيروت ، ط1، 1994.

153.الفروق اللغوية وأثرها في تفسير القرآن الكريم، محمد بن عبد الرحمن الشايع، مكتبة العبيكان، الرياض، ط1، 1994.

154.الفروق اللغوية، أبو هلال الحسن بن عبد الله العسكري، تح: محمد ابراهيم سليم، دار العلم والثقافة، القاهرة.

155.فضائل القرآن، أبو عبيد القاسم بن سلام، تح: أحمد بن عبد الواحد الخياطي، وزارة الأوقاف و الشؤون الإسلامية، المملكة المغربية.

156.فقه اللغة، مفهومه، موضوعاته، قضاياها، محمد بن ابراهيم الحمد، دار ابن خزيمة، ط1، 2005.

157.الفهرست، أبو الفرج محمد بن إسحاق النديم، دار المعرفة، بيروت، 1978.

158.القاموس المحيط، محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط6، 1998.

159.القراءات الشاذة وتوجيهها النحوي، محمود أحمد الصغير، دار الفكر، دمشق، دار الفكر المعاصر، بيروت، 2001.

160.القراءات عند ابن جرير الطبري في ضوء اللغة والنحو كما وردت في كتابه"جامع البيان عن تأويل آي القرآن"، أحمد خالد بابكر، أطروحة دكتوراه، جامعة أم القرى، مكة، 1983.

161.قضايا اللغة في كتب التفسير: المنهج التأويل الإعجاز، الهادي الجطلوي، دار محمد علي الحامي للنشر و التوزيع، صفاقس، ط1، 1988.

162.قواعد التفسير جمعا ودراسة، خالد بن عثمان السبت، دار ابن عفان، القاهرة، ط1، 2005.

163. الكامل في اللغة و الأدب، أبو العباس محمد بن يزيد المبرد، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، القاهرة، ط، 3، 1997.
164. كتاب الحيوان، أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، تح: عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، 1996.
165. كتاب العين، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري، تح: مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال.
166. الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، المؤلف: أبو بكر عبد الله بن محمد بن إبراهيم بن أبي شيبة، تح: كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1999.
167. الكتاب، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي، الملقب سيبويه، تح: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط3، 1988.
168. كشف الدراسات القرآنية من عام 1930 حتى عام 2005، عبد الله محمد الجبوسي، دار الغوثاني للدراسات القرآنية بدمشق.
169. الكشف عن حقائق غوامض التنزيل و عيون الأقاويل في وجوه التأويل، جار الله أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري، تح: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، فتحي عبد الرحمن أحمد حجازي، مكتبة العبيكان، الرياض، ط1، 1998.
170. الكشف والبيان، أحمد بن إبراهيم الثعلبي، تح: أبو محمد بن عاشور، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 2002.
171. الكليات، أبو البقاء أيوب بن موسى الكفوي، تح: عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1998.

172. لباب التأويل في معاني التنزيل، علاء الدين علي بن محمد بن إبراهيم بن عمر الشحي، المعروف بالخازن، تح: محمد علي شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1995.
173. اللباب في علوم الكتاب، أبو حفص عمر بن علي ابن عادل الدمشقي، عادل عبد الموجود وعلي معوض ومحمد سعد رمضان حسن ومحمد متولي الدسوقي حرب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1998.
174. لسان العرب، محمد بن مكرم بن منظور الإفريقي المصري، دار صادر، بيروت، ط3، 1994.
175. لسان الميزان، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تح: دائرة المعارف النظامية، الهند، مؤسسة الأعلمي للطبوعات، بيروت، ط3، 1986.
176. لغة القرآن الكريم في جزء عم، محمود أحمد نحلة، دار النهضة العربية، بيروت، ط1981.
177. لمحات في علوم القرآن واتجاهات التفسير، محمد بن لطفي الصباغ، المكتب الإسلامي، بيروت، ط3، 1990.
178. مجاز القرآن، أبو عبيدة معمر بن المثنى التيمي، تح: محمد فؤاد سزكين، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1981.
179. مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، عبد الحميد بن باديس، تقديم: عبد الرحمن شيبان، وزارة الشؤون الدينية، الجزائر، ط1، 1982.
180. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، أبو الحسن نور الدين علي بن أبي بكر بن سليمان الهيتمي، تح: حسام الدين القدسي، مكتبة القدسي، القاهرة، 1994.
181. مجمل اللغة، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني، تح: زهير سلطان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1986.

182. محاسن التأويل، جمال الدين القاسمي، تح: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1997.

183. المحتسب في تبیین وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها، أبو الفتح عثمان بن جني، تح: علي النجدي الناصف وعبد الحليم النجار وعبد الفتاح اسماعيل شلبي وزارة الأوقاف بجمهورية مصر العربية، 1994.

184. المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي، تح: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2001.

185. المحرر في أسباب نزول القرآن من خلال الكتب التسعة، دراسة الأسباب رواية ودراية، خالد بن سليمان المزيني، دار ابن الجوزي، الدمام، المملكة العربية السعودية، ط1، 2006.

186. المحكم والمحيط الأعظم، علي ابن اسماعيل ابن سيدة، تح: عبد الستار أحمد فراج، معهد المخطوطات بجامعة الدول العربية، القاهرة ط1، 1958.

187. المحيط في اللغة، صاحب بن عباد، تح: محمد حسن آل ياسين، مطبعة المعارف، بغداد، ط1، 1975.

188. المخصص، أبو الحسن علي بن اسماعيل الأندلسي المعروف بابن سيدة، دار حياء التراث العربي، بيروت ط1، 1996.

189. مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، أبو الحسن نور الدين الملا علي القاري، دار الفكر، بيروت، ط1، 2002.

190. المزهري في علوم اللغة وأنواعها، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تح: فؤاد علي منصور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1998.

191. مسائل نافع ابن الأزرق عن عبد الله بن عباس، تح: محمد أحمد الدالي، دار الجفان والجوابي، قبرص، ط3، 1991.

192. المستدرك على الصحيحين، محمد بن عبد الله الحاكم، دار الحرمين، القاهرة، ط1، 1997.

193. مسند الإمام أحمد بن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني، تح: شعيب الأرنؤوط عادل مرشد، وآخرين، مؤسسة الرسالة، ط1، 2001.

194. مشارق الأنوار على صحاح الآثار، القاضي أبو الفضل عياض بن موسى اليحصبي، المكتبة العتيقة ودار التراث، القاهرة.

195. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، أحمد بن محمد بن علي الفيومي، المكتبة العلمية، بيروت.

196. المصنف، عبد الرزاق بن همام بن نافع الصنعاني، تح: حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط2، 1992.

197. معالم التنزيل في تفسير القرآن، الحسين بن مسعود البغوي، تح: محمد عبد الله النمر، عثمان جمعة ضميرية، سليمان مسلم الحرش، دار طيبة، الرياض، ط4، 1997.

198. معالم التنزيل، أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي، تح: محمد النمر وعثمان جمعة وسليمان الحرش دار طيبة، الرياض، 1989.

199. معاني القرآن، أبو الحسن الأخفش، تح: هدى قراعة، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1، 1990.

200. معاني القرآن، أبو زكريا يحيى بن زياد بن عبد الله بن منظور الديلمي الفراء تح: أحمد يوسف النجاتي، محمد علي النجار، عبد الفتاح إسماعيل الشلبي، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ط1.

201. معاني القرآن، النحاس، تح: محمد علي الصابوني، جامعة أم القرى، مكة، ط1، 1989.

202. المعاني الكبير في أبيات المعاني، أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، تح: سالم الكرنكوي، عبد الرحمن بن يحيى بن علي اليماني، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، حيدر

آباد

الدكن، الهند 1949 .

203. معجم الأدباء، ياقوت الحموي الرومي، تح: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط، 1993.

204. معجم البلدان، ياقوت الحموي الرومي، تح: فريد عبد العزيز الجندي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1990.

205. معجم الصواب اللغوي دليل المتقف العربي، أحمد مختار عمر بمساعدة فريق عمل، عالم الكتب، القاهرة، ط1، 2008.

206. المعجم الكبير، أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني، تح: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ط2، 1994.

207. معجم اللغة العربية المعاصرة، أحمد مختار عبد الحميد عمر بمساعدة فريق عمل، عالم الكتب، ط1، 2008.

208. المعجم المفهرس لألفاظ القرآن، محمد فؤاد عبد الباقي، دار الجيل، بيروت، ط1988.

209. المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط4، 2004.

210. المغرب في ترتيب المغرب، أبو الفتح برهان الدين الخوارزمي، دار الكتاب العربي.

211. مغني اللبيب، تح: عبد اللطيف محمد الخطيب، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآثار، الكويت ط1، 2000.

212. مفاتيح الغيب، أبو عبد الله فخر الدين محمد بن عمر بن الحسن الرازي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط3، 2000.

213. مفردات القرآن، عبد الحميد الفراهي، تح: محمد أيوب الإصلاحي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 2002.

214. المفردات في غريب القرآن، أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني، تح: صفوان عدنان الداودي، دار القلم، الدار الشامية، دمشق بيروت، ط1، 1992.

215. مقاييس اللغة، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، تح: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1979.

216. مقدمة ابن خلدون، عبد الرحمن بن خلدون، تح: درويش الجويدي، المكتبة العصرية، بيروت، ط2، 1996.

217. مقدمة تحقيق كتاب تفسير المشكل من غريب القرآن العظيم على الإيجاز و الاختصار، مكي بن أبي طالب القيسي وهو اختصار لكتابه العمدة في غريب القرآن هدى الطويل المرعشلي، دار النور الإسلامي، بيروت، ط1988.

218. من روائع القرآن تأملات علمية وأدبية في كتاب الله عز وجل، محمد سعيد رمضان البوطي، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1999.

219. المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، أبو زكريا يحيى بن شرف النووي، دار المعرفة، بيروت، ط5، 1998.

220. ميزان الاعتدال في نقد الرجال، شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، تح: علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1995.

221.النزعة الكوفية النحوية عند ابن جرير الطبري في تفسيره، جمال حديجان، جامعة أم القرى، مكة، 2010.

222.النشر في القراءات العشر، أبو الخير محمد بن محمد الدمشقي، الشهير بابن الجزري، تح: علي محمد الضباع، دار الكتاب العربي.

223.نظرات لغوية في القرآن الكريم، صالح بن حسين العايد، دار إشبيليا، ط2، 2003.

224.نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، إبراهيم بن عمر بن حسن بن أبي بكر البقاعي، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة.

225.نفس الصباح في غريب القرآن وناسخه ومنسوخه، أبو جعفر أحمد بن عبد الصمد بن عبد الحق الخزرجي، تح:محمد عز الدين المعيار الإدريسي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، ط 1994.

226.النكت في القرآن الكريم، أبو الحسن علي بن فضال بن علي بن غالب المُجَاشِعِي القيرواني، تح: عبد الله عبد القادر الطويل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2007.

227.النكت والعيون، أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، تح: السيد ابن عبد المقصود، دار الكتب العلمية، بيروت.

228.النهاية في غريب الحديث والأثر، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري بن الأثير، تح: طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

229.الهداية إلى بلوغ النهاية في علم معاني القرآن وتفسيره وأحكامه، وجمل من فنون علومه، مكي بن أبي طالب القيسي، تح: الشاهد البوشيخي، جامعة الشارقة، ط1، 2008.

230. الوسيط في تفسير القرآن المجيد، علي بن أحمد الواحدي، تح: عادل عبد الموجود، علي معوض، أحمد صيرة، أحمد الجمل، عبد الرحمن عويس، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1994.

231. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، أبو العباس شمس الدين بن خلكان، تح: إحسان عباس، دار صادر، بيروت.

232. بيتمة الدهر في محاسن أهل العصر، عبد الملك بن محمد بن إسماعيل أبو منصور الثعالبي، تح: مفيد محمد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت، 1983.

ب. الرسائل العلمية:

1. الاتجاه البياني في تفسير القرطبي الجامع لأحكام القرآن، محمد رضا حسن الحسن، الجامعة الأردنية.

2. أثر المعنى النحوي في تفسير القرآن الكريم بالرأي، بشيرة علي فرج العشيري، جامعة قار يونس، ليبيا.

3. آراء كبار التابعين في معاني القرآن الكريم من أول سورة النساء إلى آخر سورة يوسف في تفسير الطبري مع المقارنة والترجيح، حسنية زين محمود رمضان، أطروحة دكتوراه، جامعة الأزهر، 1998.

4. أقوال أبي عبيدة في تفسير الطبري وموقفه منها، بدر بن ناصر البدر، جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض، 2007.

5. تحقيق جانب مشكلة الربط بين الآيات و السور في تفسير الطبري، سرحان جواهر سرحان ، أطروحة دكتوراه، جامعة البنجاب ، 1996.

6. ترجيحات الإمام ابن جرير في التفسير من أول الكتاب إلى نهاية تفسير الحزب الثالث من القرآن، حسين بن علي الحربي، أطروحة دكتوراه، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، 2001.
7. ترجيحات الإمام الطبري في تفسيره من قوله تعالى «وَأَنْذَرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَّعْدُودَاتٍ» [البقرة: 203]، إلى قوله « إِنَّ اللَّهَ يَلْمُزُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَلْفِهَا » [النساء: 58] ، دراسة موازنة، عبد الحميد السحبياني، أطروحة دكتوراه، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، 2000.
8. التوجيه البلاغي لآيات العقيدة بين الطبري والزمخشري، سليمان عبد العزيز الربيعي، رسالة ماجستير، جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض.
9. جهود الطبري في دراسة الشواهد الشعرية في جامع البيان عن تأويل القرآن "دراسة لغوية أدبية في تفسير القرآن الكريم"، محمد المالكي، رسالة مقدمة لنيل الدبلوم العالي، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، فاس، 1994.
10. الجهود النحوية في تفسير الطبري، أمان الله محمد حتحات، رسالة ماجستير، جامعة حلب، 1998.
11. دلالة السياق و أثرها في توجيه المعنى في تفسير الطبري، محمد بن عدة، رسالة ماجستير، جامعة محمد الخامس، الدار البيضاء.
12. الشواهد النحوية من غير القرآن الكريم في تفسير الطبري "جمعا ودراسة"، بندر حمدان الشمري، رسالة ماجستير، جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض.

13. الطبري النحوي من خلال تفسيره، صالح الفراج، رسالة ماجستير، كلية اللغة العربية، الرياض 1987.

14. الطبري قارئاً وأصوله في اختيارات القراءات القرآنية، محمد نجيب قباوة، رسالة ماجستير، جامعة دمشق، 1982.

15. ظاهرة الحذف من خلال تفسير الطبري، شمس الضحى مراكشي، رسالة ماجستير، جامعة محمد الخامس، الدار البيضاء.

16. القراءات المتواترة التي أنكرها ابن جرير، محمد عارف الهرري، رسالة ماجستير، الجامعة الإسلامية، المدينة، 1985.

17. قواعد الترجيح عند المفسرين، حسين بن علي الحربي، دار القاسم، الرياض، ط1، 1996.

18. المباحث البلاغية في تفسير الطبري "علم المعاني"، محمود الزين بن أحمد، أطروحة دكتوراه، جامعة الأزهر، 1985.

19. المجاز القرآني في تفسير الطبري، صالح عطية مطر، أطروحة دكتوراه، جامعة القاهرة، 1987.

20. المقاييس البلاغية في تفسير التحرير والتنوير لمحمد الطاهر ابن عاشور، حواس بري، جامعة الجزائر، 1996.

21. النحو في تفسير الطبري، عبد الرؤوف محمد عثمان، أطروحة دكتوراه، 1983.

Résumé

Cette étude analytique descriptive intitulée : ‘ *La signification du lexique de la langue :et son effet dans la déduction du sens chez Tabarî dans son exegese du saint coran*’

Porte sur une question importante, celle de la relation d’effet réciproque entre la langue arabe et l’interprétation des significations des versés du saint coran. Elle étudie aussi à quel point il est possible de compter sur l’utilisation de la langue arabe pour en déduire les significations interprétatives vu que celles-ci ont un lien direct avec un livre divin et un texte sacré, différent des autres genres de textes. Nous avons choisi ce sujet après avoir remarqué une certaine divergence d’opinions. D’une part, certains rejettent tout lien entre le lexique de la langue et la compréhension des significations du coran. Ils considèrent qu’il faut se baser sur le coran lui-même, la Sunnah, et les opinions des oulémas qui ont interprété le coran parmi les compagnons et les disciples du prophète. D’autres insistent sur la nécessité d’utiliser le lexique de la langue dans chaque versé. Ce lexique devrait, selon eux, avoir la priorité dans la détermination des significations.

Cette problématique revêt, sans aucun doute, une grande importance car la compréhension des textes du saint coran ne devrait pas s’effectuer sans prendre en considération le lexique de la langue. Ceci est dû au fait que le lexique du coran représente des moules pour les significations profondes incluses dans les versés du coran. On ne peut aussi songer à séparer ces significations de leurs moules. En contre parti, ces derniers ne doivent pas emprisonner les significations et leur imposer des limites. Ceci irait à l’encontre de ce qu’on sait de la force de la langue arabe. En effet, sa force et son esthétique découlent de la richesse des significations qu’elles renferment et leur diversité même si elles apparaissent dans des moules fixes. En plus chaque mot peut être polysémique ce qui implique plusieurs significations à la fois. Chacune d’elles reste probable ce qui justifie la validité permanente du coran quel que soit le l’époque ou le lieu. Il est aussi possible que ce mot soit polysémique, mais qu’il n’accepte qu’une seule interprétation déterminée par d’autres facteurs dont le plus important soit généralement le contexte.

Cette étude gagne plus d’importance vu qu’elle soit en relation direct avec un corpus interprétative du coran émanant d’un interprète du coran connu pour son savoir encyclopédique et sa parfaite maitrise des sciences de la religion et de la langue. En dépit de ce fait, il est classé parmi les partisans de l’interprétation du coran par le coran lui-même, le hadith et les interprétations des anciens, ce qui rend cette étude plus passionnante.

Cette recherche porte aussi sur le statut de la langue arabe dans l’interprétation des anciens du temps du prophète, passant par ses compagnons et ensuite par ses disciples. Elle

s'intéresse aux efforts des linguistes dans le domaine de l'interprétation du coran, aux efforts de ceux qui s'occupent de la grammaire ainsi que de ceux qui produisent des dictionnaires. Le but final est de déterminer comment la langue arabe et le coran ont de l'effet l'un sur l'autre. Ceci nous permet de découvrir comment *Tabarî* utilise la langue pour trancher entre les différentes opinions interprétatives du coran. Nous avons choisi l'étude du rôle de la langue pour différencier entre les diverses propositions interprétatives du coran sans nous occuper de son rôle dans la déduction des significations même si cela est clair chez *Tabarî* pour qui le statut de la langue est sa force apparaissent dans le premier plus que dans le deuxième. Le fait qu'*Tabarî* utilise la langue comme moyen pour trancher entre les diverses interprétations émanant de différents Ulémas prouve l'importance de celle-ci dans l'interprétation du coran.

Nous nous sommes basé dans cette recherche sur les anciens livres de la langue et ceux sur l'interprétation du coran qu'ils soient anciens ou modernes. Nous avons comparé les méthodes d'*Tabarî* avec celles des autres interprètes du coran en utilisant un mode descriptif analytique pour comprendre la relation existant entre ses méthodes et ses compétences linguistiques et leur effet sur sa manière d'interpréter le coran. Nous nous sommes aussi basé sur la critique et le commentaire de la documentation présentée sous différentes formes : textes anciens ou recherches modernes en relation avec le sujet. Nous avons adopté le mode comparative dans l'étude des diverses avis des ulémas de l'interprétation et de la langue avant de les comparer une deuxième fois avec celles d'*Tabarî*.

Nous avons atteint à la fin de cette étude des résultats diverses dont le plus important est qu'on ne peut séparer entre le coran et la langue arabe avec laquelle il a été transmis. Il est aussi clair que la relation langue-coran est étroite à condition que des règles bien déterminées soit adoptées. *Tabarî* a établi un bon nombre de ces règles afin d'être à l'abri des erreurs et des imperfections. L'étude démontre aussi l'importance de la langue arabe au niveau du lexique dans la déduction des significations qui ne peuvent être faites uniquement à partir des textes. Mieux encore, la langue peut ouvrir de nouveaux horizons facilitant la réalisation de nouvelles choses. Ceci est le génie de la langue, celle choisi par dieu pour le dernier de ses livres sacrés. Il est donc faux de prétendre qu'*Tabarî*'est basé, comme d'autres, uniquement sur les textes pour l'interprétation du coran étant donné qu'il a accordé une importance à la langue, ce qui lui a valu d'être le leader des interprètes se basent à la fois sur la langue, le coran et le hadith pour comprendre le livre sacré. Il occupe ainsi une place de choix dans l'interprétation du coran.