جمهوريّةُ العراقِ
وزارةُ التّعليمِ العالي والبحثِ العلميّ
جامعةُ كربلاءَ – كلّيّةُ التربيةِ للعلومِ الإنسانيّةِ
قسمُ اللّغةِ العربيّةِ

آليّاتُ كشْفِ المعنى عِندَ المحدَثينَ في مَنهجِ تفسيرِ القرآنِ بالقرآنِ

أطروحةٌ قدّمَها الطّالبُ
عمّار عبد العبّاس عزيز الشمّريّ

إلى مجلسِ كلّيّةِ التربيةِ للعلومِ الإنسانيّةِ في جامعةِ كربلاءَ
وهي من متطلّباتِ نيلِ شهادةِ الدكتوراه في اللغةِ العربيّةِ / اللغةِ

أشرفَ عليها
الأستاذُ الدكتورُ
ليث قابل عبيد الوائليّ

1445 هـ 2024 م

﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ ۖ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ ۗ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾

صدقَ اللهُ العليُّ العظيمُ

سورة آل عمران : 7

الإهـــداءُ

إليكَ يا مَن بلّغتنا الوحيَ وكنتَ بالمؤمنينَ رحيمًا . . .

إلى سدنتِه وعِدله المخلَصينَ ، أئمّتي الأطهارَ . . .

أمّي ، زوجتي ، أولادي

أُهدي إليكم هذا الجهدَ ؛ فتقبّلوه

شكرٌ وعرفانٌ

أوّلُ الشكرِ وأوجبُه للهِ جلّ جلالُه ، شكرًا وحمدًا على نِعَمِه التي لا تُحصى ، وامتثالًا مِنّي لقولِه تعالى : ﴿ وَلَا تَنسَوُاْ ٱلۡفَضۡلَ بَيۡنَكُمۡۚ ﴾ [سورة البقرة : 237] أتوجّهُ بالشكرِ والعرفانِ إلى قسمِ اللغةِ العربيّةِ في كلّيةِ التربيّةِ للعلومِ الإنسانيّةِ في جامعةِ كربلاءَ ، ممثّلًا برئيسِه الأستاذ الدكتور ليث قابل الوائليّ ، وأساتيذِه الكرام ؛ لما لهم من فضلٍ في صناعتِنا في المجالِ البحثيّ التخصّصيّ ، فأثرُهم كبيرٌ لا أنساه أبدًا ، وما عساي أنّ أفيَ لهم حقّهم ! غيرَ البرِّ والدعاءِ بأن يحفظَهم اللهُ ، ويزيدَهم علمًا وتوفيقًا .

وفي خضمّ هذا العملِ المضني لا أنسى كرمَ الأستاذِ الدكتور حسن عبد الغنيّ الأسديّ ، فقد أطالَ صبرُه معي ، إذ أسعفني بإرشاداتِه وتصويباتِه السديدةِ ، وكذا مشرفي الفاضل الأستاذ الدكتور ليث قابل الوائليّ ، فقد أبدى يدَ المساعدةِ والمتابعةِ ، على الرغمِ من كثرةِ مشاغلِه في إدارةِ القسمِ ومهامٍّ أُخر ، فلهما من تلميذِهم جزيلُ الشكرِ والامتنانِ .

والشكرُ موصولٌ إلى السادة رئيسِ لجنةِ المناقشةِ وأعضائها المحترمينَ ؛ لتجشّمِهم عناءَ القراءةِ وما أبدوه مِن ملاحظَ و آراءٍ لتقويمِ هذا العملِ ، وإخراجِه بما يخدمُ العلمَ وأهلَه، أسألُ اللهَ أن يوفّقَهم ويحفظَهم .

ولا أنسى في تقديمِ الشكرِ والدتي التي حرصَت على وصولي لما أنا فيه ، برعايتِها وتربيتِها ودعائها جزاها اللهُ عنّي خيرَ الجزاءِ ، وكذا زوجي العزيزة التي صبرَت عليّ ، وأصدقائي الذين ساندوني لأكملَ طريقي هذا ، أدعو اللهَ للجميعِ بالخيرِ .

إقرارُ المُشرِفِ

أشهدُ أنَّ هذه الرسالةَ الموسومةَ بـ (**آليّاتُ كشفِ المعنى عندَ المحدَثينَ في منهجِ تفسيرِ القرآنِ بالقرآن**) التي قدّمَها الطالبُ (**عمّار عبد العبّاس عزيز الشمّريّ**) قد أُعِدَّتْ بإشرافي في قسمِ اللغةِ العربيّةِ ، كلّيّةِ التربيةِ للعلومِ الإنسانيّةِ - جامعةِ كربلاء ، وهي مِن متطلّباتِ نيلِ شهادةِ الدكتوراه في فلسفةِ اللغةِ العربيّةِ وآدابِها .

الإمضاء :

الاســـم : أ. د. ليث قابل عبيد الوائليّ

التـاريـخ : ٢٠/٩ / ٢٠٢٤ م

بناءً على التوصياتِ المتوافرةِ أرشّحُ هذه الرسالةَ للمناقشةِ .

الإمضاء :

الاســـم : أ. د. ليث قابل عبيد الوائليّ

رئيس قسم اللغة العربيّة

التاريـــخ : ٢٠/٩ / ٢٠٢٤ م

إقرارُ لجنةِ المناقشةِ

نحنُ – أعضاءَ لجنةِ المناقشةِ – نشهدُ أنّنا قد اطّلعنا على الأطروحةِ الموسومةِ بـ (**آليّاتُ كشفِ المعنى عندَ المحدثينَ في منهجِ تفسيرِ القرآنِ بالقرآنِ**) ، التي قدّمها الطالبُ (**عمّار عبد العبّاس عزيز الشمّريّ**) ، وناقشناه في محتوياتِها وفي ما لـه علاقةٌ بها ، ونعتقدُ أنّها جديرةٌ بالقبولِ بتقديرِ (جيد جداً عالٍ) لنيلِ شهادةِ الدكتوراه في فلسفةِ في اللغةِ العربيّةِ وآدابِها .

الإمضاء :

الاسم : أ. د محمّد حسين علي زعين

٢٠٢٤ م / ٥ / ١٣

رئيس اللجنة

الإمضاء :

الاسم : أ. د وفاء عبّاس فيّاض

٢٠٢٤ م / ٥ / ١٦

عضوًا

الإمضاء :

الاسم : أ. د علاء كاظم جاسم

٢٠٢٤ م / ٥ / ١٦

عضوًا

الإمضاء

الاسم : أ. د فلاح رسول حسين

٢٠٢٤ م / ٥ / ١٧

عضوًا

الإمضاء :

الاسم : أ. م. د خير الله مهدي جاسم

٢٠٢٤ م / ٥ / ١٧

عضوًا

الإمضاء :

الاسم : أ. د ليث قابل عبيد الوائليّ

٢٠٢٤ م / ٥ / ١٦

عضوًا ومشرفًا

صُدّقت من مجلس كليّةِ التربيةِ للعلومِ الإنسانيّةِ :

أ. د. صباح واجد علي

عميد كليّة التربيّة للعلوم الإنسانية

٢٠٢٤ م / 5 / 27

محتوياتُ الأطروحةِ

الموضوعُ	الصفحةُ
المقدّمةُ :	أ – هـ
التمهيدُ : مقاربةٌ مفاهيميّةٌ في الآليّة والمعنى والمنهج	1 – 25
أوّلًا : مفهومُ الآليّاتِ	2
ثانيًا : المعنى	4
ثالثًا : أنواعُ المعنى	8
رابعًا : منهجُ تفسيرِ القرآنِ بالقرآنِ في ضوءِ المعنى القرآنيّ	18
خامسًا : المحدثونَ والقراءةُ التأويليّةُ	22
الفصلُ الأوّلُ : آليّاتُ تخصيصِ العلاقةِ الدلاليّة	26 – 66
توطئةٌ	27
المبحثُ الأوّل : اللاترادفَ	29 – 44
مفهومُ الترادفِ في اللغةِ	29
وقوعُ الترادفِ في القرآنِ	31
اللاترادفَ بين الألفاظِ في القرآنِ	33
• الفرقُ بينَ الكتابِ والقرآنِ	34
• الفرقُ بينَ الروحِ والنفسِ	40
المبحثُ الثاني : اللامجازَ	45 – 52
مفهومُ المجازِ	45
المجازُ آليّةٌ واللامجازَ أيضًا	46
آليّةُ اللامجازَ في الحلِّ القصديّ	47
• اللامجازَ في (يدِ اللهِ)	47
• اللامجازَ في (إحاطةِ اللهِ)	51
المبحثُ الثالثُ : اللااشتراكَ	53 – 66
ما قبلَ الآليّةِ (المشترك)	53
صورُ المشتركِ في القرآنِ	55
تفعيلُ آليّةِ اللااشتراكَ أو واحديّةِ الدلالةِ	56

اللااشتراكَ في (الكتاب)	58
اللااشتراكَ في (قولِ السماءِ والأرضِ)	60
من نتائجِ اللااشتراكَ عندَ المحدثينَ	63
الفصلُ الثاني : آليّاتُ المستوى المعجميّ	65 – 97
المبحثُ الأوّلُ : المعنى الأصلُ	68 – 77
تعريفٌ بالمعنى الأصلِ	68
• معنى (العرشِ)	69
• معنى (مبارك) الواصفةِ للكتابِ	71
• معنى (جيب)	74
المبحثُ الثاني : الإعجامُ القرآنيُّ	78 – 85
مفهومُ الإعجامِ	78
الإعجامُ بالقيدِ ومن دونه	79
الإعجامُ بجمعِ مواردِ اللفظةِ	82
الإعجامُ بالمقابلةِ	84
المبحثُ الثالثُ : رصدُ السماتِ	86 – 97
التعريفُ بسماتِ الألفاظِ	86
رصدُ السماتِ للفظةِ (الساعة)	88
الفصلُ الثالثُ : آليّاتُ المستوى التركيبيّ	98 – 140
توطئةٌ	99
المبحثُ الأوّلُ : الروابطُ النحويّةُ	100 – 111
أوّلًا : الإحالةُ الضميريّةُ	100
ثانيًا : الإحالةُ الموصوليّةُ	104
ثالثًا : الربطُ الشرطيُّ	106
المبحثُ الثاني : أصلُ التركيبِ	112 – 126
مفهومُ الأصلِ	112
أوّلًا : الأصلُ الصرفيُّ	113
المفردُ والجمعُ	113
رفضُ العدولِ	116

ثانيًا : الأصلُ النحويُّ	117
الذكرُ	117
الرتبةُ	121
أصلُ المعنى في الأدواتِ	124
المبحثُ الثالثُ : التسييقُ	127 – 140
مفهومُ التسييقِ	127
أوّلًا : التسييقُ القريبُ	128
• التسييقُ القريبُ القبليّ : تسييقُ لفظةِ (النساء)	129
• التسييقُ القريبُ البعديُّ : تسييقُ (في أحسنِ تقويم)	134
ثانيًا : التسييقُ البعيدُ	136
أ : الجمعُ بينَ سياقينِ مختلفَينِ موضوعًا	136
ب : الجمعُ بينَ سياقينِ مُتقاربينِ موضوعًا	138
ج : الجمعُ بينَ سياقينِ متشابهينِ	139
الفصلُ الرابعُ : آليّاتُ المعرفةِ المنطقيّةِ	141 – 169
توطئةٌ	142
المبحثُ الأوّلُ : التمثيلُ الاستعاريُّ	144 – 155
مغادرةُ الفهمِ الضيّقِ للاستعارةِ	144
استعاريّةُ التفريقِ بينَ التنزيلِ والإنزالِ	146
استعاريّةُ معنى المسّ للقرآنِ	150
استعاريّةُ كتابٍ متشابهٍ ومثاني	153
المبحثُ الثاني : رفعُ الاحتمالِ	156 – 162
مفهومُ الاحتمالِ	156
احتمالاتُ معنى (الأمانة)	157
احتمالاتُ معنى (أهل البيت)	159
المبحثُ الثالثُ : الافتراضُ	163 – 169
مفهومُ الافتراضِ	164
الافتراضُ لتقريرِ معنى لفظةِ (نبتليه)	164
الافتراضُ لتقريرِ الفرقِ بينَ لفظَي (الرسول والنبيّ)	166

الخاتمةُ	170
المصادرُ والمراجعُ	175
الواجهةُ و ملخّصُ الأطروحةِ باللغةِ الإنكليزيّة	A – B

المقدّمة

بسمِ اللهِ الرحمنِ الرحيمِ

الحمدُ للهِ الذي لم يتّخذ ولدًا ، ولم يكن له شريكٌ في الملكِ ، ولم يكن له وليٌّ منَ الذلِّ وكبّرهُ تكبيرًا ، والصلاةُ والسلامُ على خاتَمِ أنبيائه محمّدٍ ، وآلِه الذينَ أذهبَ اللهُ عنهم الرجسَ وطهّرَهم تطهيرًا . وبعدُ

فقد شهدَ العصرُ الحديثُ ولا سيما في القرنِ العشرينَ أعمالًا تفسيريّةً كثيرةً ، وكانَت مخرجاتُها بمناهجَ تفسيريّةٍ متنوّعةٍ ، تقليديّةٍ وحديثةٍ ، وظلَّ من بينِها منهجُ (تفسيرِ القرآنِ بالقرآنِ) سيّدَها وذا الشأنِ الأعلى ؛ لأنّه يكفلُ للمفسّرِ فكَّ شفراتِ ألفاظِ القرآن وكشفِ معانيها عن طريقِ تقديمِه تقاناتِ الربطِ في القرآنِ نفسِه ، ومن ثَمَّ يكونُ كشفُ المعنى بنصٍّ موازٍ لا يُمكنُ تجاوزُه إنْ توفّقَ المفسّرُ في الربطِ ، من دونِ زيغٍ أو هوًى !

وكانَت أُولى المطامعِ الشريفةِ في نفسي أن تكونَ دراستي في هذا النصِّ المقدّسِ الذي قالَ فيه الإمامُ الصادقُ7: ((لقد تجلّى اللهُ لخلقِه في كلامِه)) ، فأيُّ عزٍّ ونعمةٍ وأنتَ تُنعِمُ الفكرَ وتُديمُ النظرَ في تَجَلٍّ عظيمٍ من تجلّياتِ اللهِ ؟! ثُمَّ إنّ الشغفَ تصاعدَ حينَما تردّدَت عليَّ إشاراتٌ من هذه الأعمالِ في السنةِ التحضيريّةِ ، وكانَ ذلكَ على يدِ أستاذِنا المفضالِ الدكتور حسن عبد الغنيّ الأسديّ ، معَ اطّلاعي على بعضِ القراءاتِ المتّصلةِ بالموضوعِ ، والمغري جدًّا في الأمرِ الباعثُ على ولوجِ هذه المغامرةِ أنّ مخرجاتِ هذه المحاولاتِ التفسيريّةِ فاجئةٌ ، جاءَت على خلافِ ما قرَّ في المنظومةِ الإسلاميّةِ التفسيريّةِ منَ المعاني ، وإذا وجدتُّني في هذه الحالِ أقفُ إزاءَها لا مسلّمًا ولا رافضًا ، مندهشًا ، ثُمَّ باحثًا فاحصًا ، أريدُ ألّا أغمطَ حقَّ أحدٍ ، فدفعني شغفي لتقصّيها بعد توكّلي على اللهِ ﷻ .

ولمّا كانَ النصُّ القرآنيُّ قوامُه اللغةُ ، فإنّ تناصَّ اللغةِ باللغةِ في نصٍّ تتشابكُ إشاراتُه أقربُ إلى معرفةِ مرامي صاحبِه ، وإذا قرّتَ في نفسِ الجميعِ نزاهةُ النصِّ القرآنيّ وعدمُ اختلافِه معَ بعضِه، وأنّ له الحقَّ في الكشفِ عن معانيه ، اتّجهَتِ البوصلةُ نحوَ المنهجِ الداخليّ أو منهجِ المدوّنةِ المغلقةِ أو منهجِ تفسيرِ القرآنِ بالقرآنِ ، في أعمالِ ثلّةٍ حداثيّةٍ عرضَت قراءةً جديرٌ الوقوفُ عليها ، من أجلِ مُراقبةِ الآليّاتِ التي انطلقوا منها لكشفِ المعنى القرآنيّ ، فجاءَ عنوانُ الأطروحةِ موسومًا بـ: ((آليّاتُ كشفِ المعنى عندَ المحدثينَ في منهجِ تفسيرِ القرآنِ بالقرآنِ)) ، وقيودُنا الإجرائيّةُ التي فرضَها هذا

العنوانُ هي : الآليّةُ ، والمعنى القرآنيّ بلحاظِ منهجِ تفسير القرآنِ بالقرآنِ ، والمحدثونَ الذينَ اشتغلوا بهذا المنهجِ .

ولكن المسلكَ في هذا البحثِ اكتسبَ شرعيّةَ الجدّةِ من مادّتِه التي اختلفَ مُعظمُها كثيرًا عمّا تعارفَت عليه المدوّنةُ التفسيريّةُ ؛ لأنّ قَرْنَ النصّ بالنصّ في عيّناتِ البحثِ لم يكن مجرّدًا من آليّاتٍ تسبقُه، وهذه الآليّاتُ منها ما استقَت طريقتَها من حركاتِ التجديدِ في الفكرِ اللغويّ ، إذ أخرجَت نفسَها كثيرًا منَ تقليدِ التراثِ ، ولا شكّ أنّ حركاتِ التنويرِ الأوربيّةِ ونظريّاتِها هي المنطلقُ الرئيسُ لإعادةِ فتحِ الملفّاتِ التراثيّةِ التي درسَتِ القرآنِ تفسيرًا ، ونقدِها ، ووضعِ الصورةِ الدوغمائيّةِ خلفَ نظرِ الباحثِ ، فضلًا على عدمِ ثقةِ بعضِ المحدثينَ بالمخرجاتِ التراثيّةِ ، التي ظنّوا بأنّ بعضَها أفضَى إلى تردّي أوضاعِ الشعوبِ الإسلاميّةِ .

وتجدرُ الإشارةُ إلى أنّ الأعمالَ التفسيريّةَ الحديثةَ التي تعملُ في إطارِ المنهجِ الداخليّ كثيرةٌ ، وليسَ بمقدوري أن أستوعبَها في هذا البحثِ ، لذلكَ اعتمدتُّ على مجموعةٍ انتخبتُها على وَفقِ أسبابٍ محدّدةٍ ، أظهرُها تصريحُ أفرادِها باتّباعِ منهجِ تفسيرِ القرآنِ بالقرآنِ ، و تنوّعُ خلفيّاتِهم الثقافيّةِ بما يضمنُ ثراءً معرفيًّا يُغني البحثَ ، فضلًا على بعضِ الأطروحاتِ المثيرةِ التي قدّموها في تفسيراتِهم ، وأصحابُ هذه الأعمالُ هم : السيّد محمّد حسين الطباطبائيُّ ، والدكتور محمّد شحرور ، وعالم سُبيّط النيليّ ، والدكتور حسن عبد الغنيّ الأسديّ .

إنّ الوقوفَ على معنى أيّ نصّ يُمثّلُ إشغالًا فكريًّا أوّلًا وأخيرًا ، فما بالُك بالمعنى القرآنيّ الذي شغلَ طبقاتٍ معرفيّةً متعدّدةً ؟ وتُشيرُ المدوّنةُ التفسيريّةُ إلى خلافاتٍ في الفروعِ لكنّها لا تصلُ مقدارَ ما وصلَت إليه القراءاتُ المعاصرةُ من نتائجَ تناوشَت حتى الأصولَ ؛ لذا انطلقَ هذا العملُ بمعونةِ اللهِ من فرضيّةٍ مفادُها : إذا كانَت النتائجُ التفسيريّةُ مختلفةً عمّا قرَّ لألفِ سنةٍ وأكثرَ ، فما سببُ ذلكَ ؟ وما المسالكُ التي وضعَ المفسّرُ قدمَه عليها فأفضَت به إلى هذه النتائجِ ؟ لقد توقّعنا مبدئيًّا أنّ المنطلقاتِ والآليّاتِ مختلفةٌ فأدّت إلى المختلِفِ ، و من أجلِ هذه الفرضيّةِ ركّزَ البحثُ على الآليّاتِ بوصفِها المسبّبَ الأظهرَ والمقدّمةَ الموصلةَ للمعنى القرآنيّ ، وعندَ عرضِ مادّةٍ كبيرةٍ توجّهتِ مجسّاتُ الباحثِ إلى اختبارِ منهجِ تفسيرِ القرآنِ بالقرآنِ ومعرفةِ صلاحِه ، فقد افترضتُ مبدئيًّا عدمَ صلاحِ هذا المنهجِ في كشفِ المعنى القرآنيّ كلّه .

أمّا الخطّةُ فقد جاءَت متأخّرةً عن موعدِ انطلاقِ البحثِ ؛ لأنّ العملَ في نتاجٍ ضخمٍ متّصلٍ بكلامِ اللهِ لا يُمكنُ كشفُ طبيعتِه من مراحلِه الأوّليّةِ ، وبعدَ المضيّ في جمعِ المنتخباتِ والنظرِ فيها ترشّحَت الخطّةُ الآتيةُ :

1 – التمهيدُ : وعنوانُه (مقاربةٌ مفاهيميّةٌ في الآليّةِ والمعنى والمنهجِ) ، وكانَ كفيلًا بتجهيزِ المفاهيمِ الرئيسةِ التي تقومُ عليها الدراسةُ ، فعرّفنا الآليّةَ بوصفِها مفهومًا يستقي البحثُ مادّتَه منه ، وشيئًا منَ المعنى وأنواعَه ، ثُمَّ منهجَ تفسيرِ القرآنِ بالقرآنِ ، وأخيرًا هُويّةَ المحدثينَ .

2 – الفصلُ الأوّلُ : (آليّاتُ تخصيصِ العلاقةِ الدلاليّةِ) ، إذ رصدَ البحثُ ثلاثَ آليّاتٍ يشتغلُ عليها المفسّرُ تُكرّسُ همَّها في منعِ أيّ اشتراكٍ في العلاقةِ بينَ اللفظِ والمعنى ، فكانَت المباحثُ بعددِها : الأوّلُ (اللاترادفَ) ، و الثاني (اللامجازَ) ، و الثالثُ (اللااشتراكَ) .

3 – الفصلُ الثاني : (آليّاتُ المستوى المعجميّ) ، الذي يعتني بطريقةِ كشفِ المعنى بتعريفِ اللفظِ على شاكلةِ عملِ المعجماتِ ، ومباحثُ هذا الفصلِ ثلاثةٌ ، الأوّلُ (المعنى الأصل) ، والثاني (الإعجامُ القرآنيُّ) ، والثالثُ (رصدُ السماتِ) .

4 – الفصلُ الثالثُ : (آليّاتُ المستوى التركيبيّ) ، وقد توسّعَ مفهومُ التركيبِ في هذا الفصلِ لمستواه الأعلى (النصّ) ، وتحقّقَ فيه العملُ بثلاثةِ مباحثَ هي : الأوّلُ (الروابطُ النحويّةِ) ، والثاني (أصلُ التركيبِ) ، والثالثُ (التسييقُ) .

5 – الفصلُ الرابعُ : (آليّاتُ المعرفةِ المنطقيّةِ) ، في هذا الفصلِ قدّمنا بعضَ الآليّاتِ التي قاربَ فيها المفسّرُ العملَ اللغويَّ بالتقاناتِ المنطقيّةِ ، وجاءَ على ثلاثةِ مباحث ، هي : الأوّلُ (التمثيلُ الاستعاريّ) ، والثاني (رفعُ الاحتمالِ) ، والثالثُ (الافتراضُ) .

ثُمَّ أُلحِقَ بهذه الفصولِ ما تحقّقَ بالبحثِ من نتائجَ ، ومقترحاتٍ ، وأخيرًا مسردٌ بالمصادرِ التي بحثنا فيها .

لقد شرعَ هذا العملُ البحثيُّ بتسليطِ الضوءِ على ما استعملَه المفسّرُ من آليّاتٍ للتفسيرِ ، في دراسةٍ رصديّةٍ التزمَت بالمضيّ على وفقِ منهجٍ يجري معَ الأنموذجِ التفسيريّ تحليليًّا ووصفيًّا ، معَ الحرصِ – غالبًا – على تقديمِ الرؤيةِ السائدةِ في المعنى ، المختلفةِ عن نتيجةِ المعنى الحديثةِ ؛ لعقدِ الموازنةِ وبيانِ مقدارِ الفرقِ ، ولم أتوانَ في تقديمِ تصوّرٍ نقديّ للرأيِ استفهامًا أوِ إشكالًا أوِ اعتراضًا؛ لكي يأخذَ البحثُ بُعدَه الواسعَ .

و فيما يخصّ الدراساتِ القريبةِ من البحثِ هذا لم تصل ليدِ الباحثِ دراسةٌ راقبَت آليّاتِ المحدثينَ على الشاكلةِ التي سيراها القارئُ ، إلّا في مواطنَ قليلةٍ لا تصلحُ أن تكونَ عملًا مشابهًا بوجهٍ ؛ لذا أعتقدُ أنّ هذا العملَ أصيلٌ في موضوعِه الباحثِ عنه وفي أغلبِ مصطلحاتِه ، وقد اعتمدَتِ الدراسةُ على مصادرَ رصينةٍ تفسيريّةٍ وكلاميّةٍ وفلسفيّةٍ ولغويّةٍ .

ولم أجد صعوبةً في تحصيلِ مصادرِ الدراسةِ ، بل تهيّأت وبغزارةٍ ورقيًّا ورقميًّا ، وكانَت بعضُ آراءِ المحدثينَ التي أدرسُها متوافرةً على الشبكةِ العنكبوتيّةِ وبمقاطعِ الفيديو ، إلّا أنّ الصعوبةَ التي واجهتُها تكمنُ في سعةِ المادّةِ (الأعمال التفسيريّة) بنحوٍ عامٍّ ، وكثرةِ الآراءِ الحديثةِ في تفسيرِ القرآنِ على وجهِ الخصوصِ . وممّا يتّصلُ بالصعوباتِ أيضًا عدمُ نضوجِ بعضِ الآراءِ أو النظريّاتِ في التفسيرِ واللغةِ ، أو أنّ بعضَ الآراءِ مُبدّدةٌ لم تجتمع في موضعٍ محدّدٍ في المصدرِ ، بل شتّتها المؤلّفُ فاستدعى ذلكَ أن أصبرَ وأقرأَ التدوينةَ أكثرَ من مرّةٍ ؛ لأقفَ على كلِّ التفصيلاتِ وأجعلَها في بنيةٍ واحدةٍ ظاهرةِ المعالمِ .

وفي ختامِ مقدّمتي هذه أودُّ أن أكونَ قد أسهمتُ بعملٍ يرفدُ الساحةَ الفكريّةَ بنفعٍ ، ولو حصلَ ذلكَ فإنّه فضلٌ منَ اللهِ عظيمٌ ، وسعيي هذا أقدّمُه قربةً للهِ تعالى ، فإن أصبتُ فبفضلِه الذي لا ينتهي ، وإن أخطأتُ – ولا أخالني مفارقُه – فحسبي أنّي بشرٌ يرجو مغفرةَ الزلّةِ ، وإقالةَ العثرةِ ، وآخرُ دعائي أنِ الحمدُ لله ربِّ العالمينَ ، وصلّى اللهُ على محمّدٍ وآلِه الطاهرينَ .

التمهيدُ

مقاربةٌ مفاهيميّةٌ (الآليّةُ ، المعنى ، المنهجُ)

أوّلًا : مفهومُ الآليّاتِ

ثانيًا : المعنى

ثالثًا : أنواعُ المعنى

رابعًا : منهجُ تفسيرِ القرآنِ بالقرآنِ في ضوءِ المعنى القرآنيّ

خامسًا : المحدثونَ والقراءةُ التأويليّةُ

مقاربةٌ مفاهيميّةٌ :

هذه دراسةٌ تقومُ على رصدِ الآليّاتِ التفسيريّةِ لألفاظِ القرآنِ الكريمِ واكتشافِ المعاني المكتنزةِ فيها ، وللوهلةِ الأولى قد يجدُ القارئُ سهولةً في فهمِ المصطلحاتِ التي حملَها العنوانِ ، وفهمِ مرامي البحثِ ، إلّا أنّ عقدَ هذا التمهيدِ جاءَ تماشيًا معَ مساراتِ المنهجِ العلميّ ، لِيُحقّقَ اكتفاءً لتطلّعاتِ غيرِ المختصّينَ بالبحثِ الدلاليّ ؛ لتتمَّ عمليّةُ التواصلِ المعرفيّةُ . وفي هذا الصددِ أقدّمُ تقريباتٍ معرفيّةً لأهمّ مصطلحاتِ هذه الدراسةِ :

أوّلًا : مفهومُ الآلياتُ :

خلَت معجماتُ اللغةِ القديمةِ من التعرّضِ لمعنى لفظةِ (آليّاتِ) ومفردِها (آليّة) ؛ ليؤشّرَ هذا إلى أنّها من مستحدثِات اللغةِ ، وأصلُها لفظةُ (آلة) ، ومكانُها معجميًّا في الجذرِ (أول)[1] ، أمّا المعاني التي سجّلتها تلكَ المعجماتُ لكلمةِ (آلة) فكثيرةٌ ، منها الحالةُ ، والشدّةُ ، والجنازةُ أو سريرُ الميّتِ ، والأداةُ أو ما اعتملتَ به من الأداةِ[2] ، و المعنى الأخيرُ هو الذي يتّصلُ بالبحثِ .

وقد عرّفَ الشريفُ الجرجانيُّ (ت 816هـ) الآلةَ بأنّها ((الواسطةُ بينَ الفاعلِ والمنفعِلِ في وصولِ أثرِه إليه ، كالمنشارِ للنجارِ))[3] ، فالمنشارُ وسيلةٌ تُحقّقُ إرادةَ الفاعلِ في إيقاعِ أثرِه (القطع) على الشيءِ المنفعلِ (الخشب) ، والآلةُ معَ التطوّرِ في الحياةِ ((مُعدَّةٌ ، أداةٌ تُستعملُ لغرضٍ منَ الأغراضِ ، آلاتٌ زراعيّةٌ / صناعيّةٌ ... آلةُ تصويرٍ : كاميرا ، آلةُ حاسبةٍ : الكمبيوتر ، وهو آلةٌ في أيديهم : منقادٌ بغيرِ إرادتِه))[4] .

و لكي ننسبَ الشيءَ للآلةِ نقولُ (آليّ) ، فإذا كانَ الشيءُ مؤنّثًا قُلنا : (آليّة) . إنّ وجودَ الياءِ المشدّدةِ معَ تاءِ التأنيثِ جعلَ كلمةَ (آليّة) تحتملُ النسبةَ والمصدرَ الصناعيّ فضلًا عن معانٍ أُخر ، أجملَها الدكتور أحمد مختار عمر على النحوِ الآتي[5] :

1 – اسمٌ مؤنّثٌ منسوبٌ إلى آلةٍ : حركةٌ آليّةٌ ، الهندسةٌ الآليّةُ .

2 – مصدرٌ صناعيٌّ من آلةٍ : فنُّ اختراعِ الآلاتِ واستعمالِها .

---

(1) ينظر : مقاييس اللغة ، ابن فارس : مادّة (أول) ، ولسان العرب ، ابن منظور : مادّة (أول) .

(2) ينظر : لسان العرب : مادّة (أول) .

(3) التعريفات : 34 .

(4) معجم اللغة العربيّة المعاصرة ، أحمد مختار عمر : 1 / 140 .

(5) ينظر : م . ن : 1 / 140 .

3 – مصنوعةٌ بواسطةِ الآلةِ : حياكةٌ آليّةٌ .

4 – وسيلةٌ ، إمكانيّةٌ : يجبُ الالتزامُ بآليّاتِ فضِّ النزاعِ .

وهنا نوشكُ أن نقعَ على ما تعنيه كلمةُ (آليّة) التي تُجمعُ على (آليّات) ، عبرَ فتحِ الأفقِ الاستعماليّ للكلمةِ ، إذ تُرادفُ – تجوّزًا – كلمةَ الواسطةِ أو الأداةِ أو الوسيلةِ التي يُشغّلُها العالمُ ليصلَ إلى أمرٍ ما بها . وبطبيعةِ الحالِ فإنّ استعمالَ اللفظِ يكونُ في العينيّاتِ أو الماديّاتِ أولًا ، ثُمَّ ينتقلُ الاستعمالُ إلى المجرّداتِ ، ليسَ انتقالًا اعتباطيًّا ، بل لاشتراكِ المسمّياتِ بصفةٍ ما تؤهّلُ اللفظَ حتّى ينتقلَ فيما بينَها .

ويبدو أنّ هذا ما حصلَ معَ لفظِ (آليّة) ، فقد أُطلِقَ على المادّياتِ أو ما يُنسبُ إليها أو إلى الآلةِ كأصلٍ للاستعمالِ ، ثُمَّ انتقلَ إطلاقُه – مجازًا – على ((كلِّ عمليّةٍ يُمكنُ أن يكونَ فيها جُملةٌ منَ المراحلِ المتعاقبةِ المتعلّقةِ[1] بعضُها ببعضٍ ، تقولُ : آليّةُ الانتباهِ ، وآليّةُ الذاكرةِ ، وآليّةُ القياسِ. أو يُطلقُ على جملةٍ منَ الإجراءاتِ الضروريّةِ لإنجازِ بعضِ الأعمالِ الإداريّةِ ، تقولُ : آليّةُ الانتخاباتِ ، وآليّةُ وضعِ الموازنةِ))[2] . أو على ((كلِّ مسارٍ يُمكنُ فيه بالتحليلِ ، تحديدُ سلسلةِ مراحلَ مرتبطةٍ ومُلحقَةٍ بعضُها ببعضٍ))[3] ، وقد سوّغَ مجمعُ اللغةِ في القاهرةِ هذا الإطلاقَ بمعنى (الفاعليّة) ، للدلالةِ على نظامِ العملِ أو إجراءاتِ التنفيذِ[4] .

إنّ هذا المفهومَ المجازيّ المجرّدِ هو الذي يقومُ عليه بحثُنا هذا ، وأظنّه يكفي لأن يكونَ تعريفًا اصطلاحيًّا إجرائيًّا منبثقًا من الفكرِ الفلسفيّ ، الفكرِ الذي يقعُ تأثيرُه على معظمِ العلومِ ، وبما أنّنا بصددِ آليّاتِ كشفِ المعنى ، فتكونُ الآليّاتُ محدّداتٍ أو مساراتٍ معيّنةً يسيرُ بها المفكّرُ ؛ لإبانةِ المعنى الذي يكمنُ في النصِّ ، أيِّ نصٍّ ، أو هيَ مداخلُ منهجيّةٌ تستهدفُ استظهارَ المعنى ، ويلزمُ منها مجموعةٌ منَ الخطواتِ المنظّمةِ .

ولكي يكشفَ المفسّرُ معنى الآيةِ القرآنيّةِ فعليه في البدايةِ أن يُثبّتَ المبنى والمحدّدَ أو (الآليّة) التي سينطلقُ منها في عملِه ، على أنّ الآليّاتِ متعدّدةٌ تفرضُ البيئةُ اللغويّةُ للآيةِ إحداها ، ثُمَّ تودّي نقطةَ الشروعِ هذه إلى تتابعِ مجموعةٍ منَ الخطواتِ التي ترتبطُ بالآليّةِ .

---

(1) خطأ من المصدر ، والصواب : المتعلّقِ بعضُها ببعض .

(2) المعجم الفلسفيّ ، جميل صليبا : 1 / 28 .

(3) موسوعة لالاند الفلسفيّة : 1 / 779 .

(4) ينظر : الألفاظ والأساليب من إصدارات مجمع اللغة العربيّة في القاهرة : 4 / 18 .

ثانيًا : المعنى :

ينبغي أن لا أُطيلَ الحديثَ عن مفهومِ المعنى ، وأحاولُ اختزالَ الأمرِ بما ينفعُ اشتغالَ البحثِ ، أؤكّدُ ذلكَ ونحنُ بصددِ مسألةٍ شائكةٍ لدى الباحثينَ ؛ إذ قد أُلّفَت كثيرٌ من الدراساتِ لتبحثَ فيه وما زالَ في القوسِ منزعٌ ، لصعوبةِ هذا الجانبِ في الدراساتِ اللغويّةِ وتعقيدِه ، فقد أضحى مشكلةً أثارَت انتباه علماءِ اللسانيّاتِ الحديثةِ على وجهِ الخصوصِ ؛ لأنّه ينفلتُ من ضابطةِ العلميّةِ التي نادوا بها في دراسةِ اللغةِ[1] .

المعنى داخلَ إطارِ المفهومِ اللغويّ مصدرٌ ميميٌّ للفعلِ (عنى) ، أو اسمُ مفعولٍ مخفّفٌ من (مَعنيّ) ، بمعنى (مقصود)[2] ، وهذا الجذرُ له ((أصولٌ ثلاثةٌ : الأوّلُ القصدُ للشيءِ بانكماشٍ فيه وحرصٍ عليه ، والثاني دالٌّ على خضوعٍ وذلٍّ ، والثالثُ ظهورُ شيءٍ وبروزُه))[3] ، فمنَ الأوّلِ قولُنا : عُنيتُ بالحاجةِ ، وأنا معنيٌّ بها ، ومنَ الثاني قولُه تعالى : ﴿**وَعَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ**﴾[4] ، وللثالثِ أنقلُ قولَ ابنِ فارسَ (ت395هـ) : ((والذي يدلُّ عليه قياسُ اللغةِ أنّ المعنى هو القصدُ الذي يبرزُ ويظهرُ في الشيءِ إذا بُحثَ عنه ، يُقالُ : هذا معنى الكلامِ ومعنى الشعرِ ، أي الذي يبرزُ من مكنونِ ما تضمّنَه اللفظُ))[5] .

ولكونِ المعنى هو القصدَ يترشّحُ لنا فهمٌ اصطلاحيٌّ متطوّرٌ للكلمةِ ، إذ كانَت تدلُّ على الظهورِ أو البروزِ بالقياسِ على إطلاقٍ سابقٍ ، وهو أنّ العربَ كانَت تقولُ : لم تَعنِ هذه الأرضُ شيئًا ، أي لم يَخرج منها نبتٌ[6] ، ولأنّ المعنى جنينٌ في اللفظِ ، ويحملُ هويّةَ القصدِ فيظهرُ بالبحثِ والاستظهارِ ، وهذه انتقالةٌ منَ الدلالةِ الحسيّةِ إلى دلالةٍ عقليّةٍ مُجرّدةٍ[7] .

ثُمَّ نتقصّى تعريفَ المعنى اصطلاحًا ، ونبدأ أولًا بالقدماءِ منَ العربِ ، فإنّ فهمَه دارَ بينَ أمرينِ، القصدُ و الصورةُ الذهنيّةُ ، قالَ الجرجانيُّ : ((المعنى : ما يُقصَدُ بشيءٍ))[8]، أي أنّه

---

(1) ينظر : دور الكلمة في اللغة ، أولمان : 62 ، والدلالة والنحو ، صلاح الدين حسنين : 11 .
(2) ينظر : الكلّيّات ، الكفويّ : 841 .
(3) مقاييس اللغة : مادّة (عنى) .
(4) سورة طه : 111 .
(5) مقاييس اللغة : مادّة (عنى) .
(6) ينظر : م . ن : مادّة (عنى) ، ولسان العرب : مادّة (عنى) .
(7) ينظر : إشكاليّة المعنى في الجهد التفسيريّ ، نجاح فاهم العبيديّ : 11 .
(8) التعريفات : 185 ، و ينظر : الكلّيّات : 842 .

المقصودُ ، وهذه صياغةٌ تفيدُ العمومَ يندرجُ في مفهومِها المعنى اللغويُّ وغيرُه ، إذ إنّ ثَمّةَ رموزًا وإشاراتٍ غيرَ لغويّةٍ يُقصَدُ بها معنًى ، كرموزِ المرورِ والتحذيراتِ وغيرِ ذلكَ ، وقد يكونُ هذا الشيءُ هو السكوتَ في موقفٍ خاصٍّ[1] ، ولا يقتصرُ العمومُ على ما تقدّمَ ذكرُه ، بل يدخلُ في إطارِه أحوالُ الكونِ والنباتِ والحيوانِ ، سواءٌ كانَ القصدُ من هذه الأشياءِ إرادياً أم غيرَ إراديٍّ ، فإنّنا نفهمُ منها قصدًا ، وقد تخصّصَ هذا العمومُ بتعريفِ الرمّانيُّ(ت384هـ) ، قالَ : ((المعنى : مقصدٌ يقعُ البيانُ عنه باللفظِ))[2] .

وعرّفَه الرازيُّ (ت606هـ) بأنّه ((اسمٌ للصورةِ الذهنيّةِ))[3] ، إذ تتألّفُ الصورةُ بفعلِ الرموزِ التي تدلُّ عليها . ولا تعارضَ بينَ أن يكونَ المعنى صورةً ذهنيّةً أو قصدًا ، إلّا أنّنا نُرجّحُ منهما الصورةَ المرتسمةَ في الذهنِ ؛ لأنّ القصدَ مسألةٌ نسبيّةٌ أو متباينةٌ بينَ المتكلّمِ والسامعِ معَ بقاءِ النصّ على حالِه ، فقد يُفارقُ المعنى القصدَ في كثيرٍ من مظاهرِ اللغةِ بسببِ سوءِ الاستعمالِ أوِ الفهمِ ، أمّا الصورةُ الذهنيّةُ فعلى معيّةِ المعنى أينما وُجدَت لغةٌ ، سواءٌ اتّفقا أم اختلفا .

إنّ وضعَ التعريفِ عملٌ مهمٌّ لتقديمِ مفاهيمِ العلومِ بشكلٍ واضحٍ ؛ لأنّه يُبيّنُ ماهيّةَ الموضوعِ ، وليسَ من المستبعدِ أن يصطدمَ هذا السعيُ بمعوّقاتٍ ، ولا سيما في دراسةِ مفاهيمِ العلومِ الإنسانيّةِ[4] ، وهذه الحقيقةُ تجلّت في تعريفِ المعنى عندَ المحدثينَ الغربيّينَ ، بعدَ أن دخلَتِ التخصّصاتُ الفلسفيّةُ والنفسيّةُ والأجناسيّةُ وغيرُها في خطِّ دراستِه ، فصارَت دراسةً صعبةً ومعقّدةً ، تعدّدَت فيها وجهاتُ النظرِ والمناهجُ ، فغدا الوقوفُ على مفهومٍ واضحٍ وواحدٍ للمعنى أمرًا عسيرًا[5] .

وليسَ من مصلحةِ البحثِ أن يجريَ وراءَ جميعِ تعريفاتِهم ، ويُنهكَ قلمَه بتحليلِها وعرضِ إشكاليّاتِها ، بل نكتفي ببعضِها ، فمن متابعةِ جزءٍ يسيرٍ من مناقشاتِهم يتّضحُ للباحثِ أنّ حيرتَهم في الوقوفِ علي مفهومِ المعنى كانَت بسببِ التزامِهم الشديدِ بالشروطِ المنطقيّةِ لوضعِ التعريفِ ، واختلافِ زوايا النظرِ في مكوّناتِ الدلالةِ ، فضلًا على أنّ المعنى أمرٌ لا يُسلّمُ نفسَه طواعيةً لهم ،

---

(1) ينظر : علم الدلالة ، أحمد مختار عمر : 11 .

(2) رسالة الحدود : 74 ، وينظر : كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم ، التهانويّ : 2 / 1600 .

(3) التفسير الكبير (مفاتيح الغيب) : 1 / 38 .

(4) ينظر : الفلسفة وقضايا اللغة قراءة في التصوّر التحليليّ ، بشير خليفي : 24 .

(5) ينظر : التفكير اللغويّ بين القديم والحديث ، كمال بشر : 186 و 187 .

ما أدّى إلى أن يجدَ الباحثُ أكثرَ من تعريفٍ ونظريّةٍ مقترحةٍ في الدلالةِ أو دراسةِ المعنى ، وسالَ مِدادٌ كثيرٌ في الجدلِ الفلسفيّ والمنطقيّ .

لا يكادُ يغادرُ المحدثونَ فكرةَ التصوّرِ الذهنيّ للمعنى الذي ذهبَ إليه جمعٌ من قدماءِ العربِ أو ما يقربُ منه ، فقد عرّفه الدكتور أحمد مختار عمر (ت1424هـ) بأنّه ((تصوّرٌ يرتبطُ باللفظِ في الذهنِ ارتباطًا عُرفيًّا بالمطابقةِ وهو المعنى الحقيقيُّ ، أو ذهنيًّا بالتضمُّنِ أو اللازمِ وهو المعنى الضمنيّ ، أو مجازيًّا بواسطةِ الاستعارةِ وهو المعنى المجازيُّ ، أو طبيعيًّا بحكايةِ الصوتِ للمعنى وهو المعنى الطبيعيُّ))[1] ، فهو لم يُعرّف فقط بل ذكرَ أنواعًا متعدّدةً للمعنى بحسبِ نوعِ الارتباطِ القائمِ بينَ التصوّرِ واللفظِ ، وقالَ بيير جيرو إنّه ((الصورةُ الذهنيّةُ التي تَنتِجُ عنِ القضيّةِ))[2] ، وهذا تجاوزٌ للألفاظِ بصفتِها المفردةِ وصولًا إلى تخومِ الوحدةِ الأكبرِ التي تحملُ المعنى ، وهي القضيّةُ لا الجُملةُ . وقيلَ في الفهمِ نفسِه بأنّ المعنى ((هو التصوّرُ الحاصلُ في الذهنِ ، أو الفكرةُ التي يُشكّلُها الوعيُ عن مظاهرِ الأشياءِ في العالَمِ أو الواقعِ الخارجيّ المحيطِ به))[3] .

تختزلُ هذه التعريفاتُ فكرةَ المعنى بأنّه التصوّرُ الذهنيُّ الذي تُؤلّفُ أجزاءَه الألفاظُ وما يُلابسُها، وهذه النظرةُ الواسعةُ في إيصالِ ماهيّةِ المعنى والمسكِ به قادَت إلى نشوءِ اتّجاهٍ في تعريفِه سُمّيَ فيما بعدُ بـ (نظريّة الأفكار) أو (النظريّة التصوّريّة) ، إذ يربطُ بينَ الدوالِ (الألفاظ) ومتصوّراتِها في الذهنِ بعيدًا عن ارتباطاتِها الخارجيّةِ ، ولم يسلم هذا الاتّجاهُ من إشكالاتٍ أهمُّها أنّ الارتباطَ بينَ الملفوظِ والفكرةِ قد يكونُ متغيّرًا واعتباطيًّا[4] ، فأمّا التغيُّرُ فيتلخّصُ بيانُه في أنّ ما يفهمُه الشخصُ (أ) من ملفوظٍ معيّنٍ قد يختلفُ عن فهمِ الشخصِ (ب) للملفوظِ نفسِه ، ولا سيما إذا كانَ النصُّ حيويًا معَ وجودِ عواملَ أُخرَ تُباينُ الانطباعاتِ لدى المتلقّينَ ، وخيرُ مثالٍ على ذلكَ ما يحدثُ من اختلافٍ بينَ المفسّرينَ في بيانِ الآياتِ المتشابهةِ ، وأمّا من جهةِ اعتباطيّةِ هذا الارتباطِ ، فإنّ الملازمةِ بينَ اللفظةِ ومعناها لا تحضرُ معَ كثيرٍ منَ الألفاظِ ، إذ المعنى ليسَ قالبًا جامدًا يُمكنُ

(1) معجم اللغة العربيّة المعاصرة : 2 / 1565 (عني) .

(2) علم الدلالة ، تر : منذر العيّاشيّ : 22 ، والقضية بحسب المفهوم اللسانيّ الموسّع الذي يشمل الخبر والإنشاء ، لا الفهم المقيّد بالخبر عند المناطقة .

(3) فلسفة المعنى في النقد العربيّ المعاصر ، لواء عبد الله المسعوديّ ، رسالة ماجستير : 1 .

(4) ينظر : مدخل إلى الدلالة الحديثة ، عبد المجيد جحفة : 24 .

إلصاقَه بملفوظٍ معيّنٍ ، فلفظةُ (ظلّ) في قولِنا : الجلوسُ أو السيرُ في الظلِّ يقي من ضربةِ الشمسِ، تختلفُ في المعنى عنها في قولِنا : فلانٌ خفيفُ الظلِّ[1] .

ولا يتحمّلُ النصُّ وحدَه هذا الإثراءُ في تصوّرِ أكثرِ من معنًى للفظٍ واحدٍ ، بل تتشاركُ في ذلكَ أوضاعُ المتأوّلينَ وما تُمليه عليهم قبليّاتِهم في رسمِ تصوّراتهم ، ممّا كانَ مدعاةً لظهورِ نظريّاتٍ أخرى حاولَت إزالةَ الشوائبِ التي رافقَت ما سبقَها من نظريّاتٍ عن مسألةِ فهمِ النصوصِ ، ومنها النظريّةُ المهمّةُ المسمّاةُ بالسياقيّةِ ، إذ حاولَت الانفلاتَ من التجريدِ الذهنيّ والبنيةِ اللغويّةِ في فهمِ المعنى ، وإضافةَ عواملَ غيرِ لفظيّةٍ تشتركُ مع الألفاظِ لتُؤلّفَ المعنى ، أي إنّها أرادَت مسّ الجانبِ الواقعيّ منَ اللغةِ ، فهدفُها الوصولُ إلى التصوّرِ الذهنيّ بنحوٍ أكثرَ حرفيّةٍ عِبرَ لحاظِ اللغةِ وما يُلابسُها منَ الخارجِ ، فقد قرّرَ (فيرث) أنّ المعنى ((نتيجةُ علاقاتٍ متشابكةٍ متداخلةٍ ، فهو ليسَ فقط وليدَ لحظةٍ معيّنةٍ بما يُصاحبُها من صوتٍ وصورةٍ ، ولكنّه أيضًا حصيلةُ المواقفِ الحيّةِ التي يُمارسُها الأشخاصُ في المجتمعِ))[2] .

هذا الوعيُ العميقُ في دراسةِ المعنى لا يراه الباحثُ اختلافًا جوهريًّا معَ الرؤيةِ التصوّريّةِ الماضيةِ ، بل هو يسيرُ معها طولًا ، مستوعبًا الإشكالاتِ التي وجّهَت إليها ، فالمعنى عندَه صورةٌ ذهنيّةٌ أيضًا ، إلّا أنّها لا تأخذُ مكانَها في الذهنِ من اللفظِ فحسبُ ، بل من سياقِه اللفظيّ المتعاضدِ معَ سياقِ الحال .

إنّ إرهاصاتِ هذا التوجّهِ قديمةٌ ، التفتَ إليها العربُ بعنايةٍ في أعمالِهم اللغويّةِ والتفسيريّةِ[3] ، وأحسبُ أنّ ثمّةَ صلةً بينَ النظريّةِ السياقيّةِ والتداوليّةِ[4] ، إذ إنّ من بينِ ما عَنَت به الأخيرةُ مقاصدَ المخاطِبينَ في إطارِ النسقِ التخاطبيّ المباشرِ ، والمقصدُ هو المعنى نفسُه ، المعنى الذي قد لا يُمكنُ للفظِ أن يكشفَ عنه بصورةٍ مباشرةٍ ، بل ينكشفُ حينَما ننظرُ للّفظِ في سياقِه الاجتماعيّ وطريقةِ استعمالِه[5] .

---

(1) ينظر : معنى الكلمة بين الاتّجاه التجريديّ والاتّجاه الوظيفيّ ، يحيى أحمد : 60 .

(2) الاتّجاه الوظيفيّ ودوره في تحليل اللغة ، يحيى أحمد : 81 .

(3) لم يطلقوا تسمية (سياق) على ما يُلاحظُ من غيرِ الألفاظ ، أعني المقام أو الحال ، ولكنّهم أخذوا به في كشف الدلالة ، وهو أمر لا يحتاج إلى إثبات .

(4) يُطلق بعضهم على التداوليّة السياقية ، ينظر : التداولية أصولها واتّجاهاتها ، جواد ختّام : 13 .

(5) ينظر : التداوليّة عند العلماء العرب ، مسعود صحراوي : 16 .

بحقٍ إنّ دراسةَ المعنى عمليّةٌ مضنيةٌ ولكنّها عصبُ الدراساتِ اللغويّةِ فلا ترخّصَ للباحثِ في تجاوزِه ؛ لأنّ أيَّ نظريّةٍ تتجاوزُه تكونُ ناقصةَ الأركانِ ، على أنّ ((الإشكاليّةَ اللغويّةَ في هذا العلمِ هي الوقوعُ على قوانينِ المعنى التي تكشفُ أسرارَه ، وتُبيّنُ السبلَ إليه وكيفيّةُ حركتِه ، لترقى الدلالةُ ؛ فتؤدّي وظائفَ حضاريّةً عاليةً في الحياةِ))[1] ، ويبدو أنّ سيرورةَ المعنى تجري في نظامٍ مفتوحٍ ، خلافًا لباقي أنظمةِ اللغةِ المحدودةِ ، التي تعتمدُ على الوصفِ على وَفقِ الملاحظةِ والتصنيفِ ، أمّا المباحثُ الدلاليّةُ فتدخلُ فيها كثيرٌ من التصوّراتِ التي لا تردُ بنحوٍ مباشرٍ ، وبذلكَ يكونُ الوصفُ في العملِ الدلاليّ صعبًا ، ولا يعتمدُ على تقصّي الألفاظِ ومعانيها الكامنةِ فيها فقط ، وهذه الصعوبةُ تبرزُ كلّما اهتمَّ العلماءُ بالأمثلةِ المحدّدةِ وغادروا التعميماتِ[2] . وتأتي صعوبةُ الدرسِ الدلاليّ أو كشفِ المعنى من كونِه مرتبطًا بالفكرِ الذي ينمو ويتطوّرُ ، ومن ثَمَّ تتطوّرُ معَه الاستعمالاتُ وتتحرّكُ مؤشّراتُ الدلالةِ باتّجاهاتٍ غيرِ التي وُضعَت لها من قبلُ ، وهو أمرٌ له علاقةٌ بتعارفِ مستعملي اللغةِ .

لقد استخلصنا ممّا تقدّمَ جزءًا من حشدٍ ضخمٍ في التنظيرِ لدراسةِ المعنى ، وبقيَ لنا أن نحدّدَ المعنى اللغويّ إجرائيًّا بعدِّه تصوّرًا في الذهنِ مرتبطًا باللفظِ على وَفقِ علاقةٍ استدعائيّةٍ معكوسةٍ ، ارتباطًا مباشرًا أو غيرَ مباشرٍ . وينمازُ بإمكانِ ترجمتِه أو بيانِه بألفاظٍ وسيطةٍ ، وبتباينِه وحركتِه ، وهذا التباينُ يُحتّمُ علينا هنا أن نُعرّجَ على أنواعِ المعنى .

ثالثًا – <u>أنواعُ المعنى</u> :

لم ينأ عرضُ أنواعِ المعنى عن الاختلافِ ؛ لأنّه يتّصلُ بماهيّتِه التي غضضنا الطرفَ عن كثيرٍ ممّا قيلَ فيها ، ونريدُ هنا أن نذكرَ نوعينِ استخلصناهما منَ البحثِ في أنواعِ المعنى عندَ بعضِ الفقهاءَ واللغويّينَ ، نحسبُ أنّهما كافيانِ في الغرضِ :

1 – المعنى الجزئيُّ : ثمّةَ إشاراتٌ دلاليّةٌ تُفهمُ في عمليّةِ التخاطُبِ أو التحليلِ اللغويّ فينتجُ منها معانٍ ، هذه الإشاراتُ ليسَت مستقلّةً عن بعضِها إذ تتجمّعُ ليظهرَ المعنى بصورتِه الكلّيّةِ التي تفي بالتواصلِ ، وبطبيعةِ الحالِ فإنّ المركّبَ يتحلّلُ إلى مستوياتٍ تُمثّلُ أجزاءً كأجزاءِ الطيفِ الضوئيّ

(1) علم الدلالة العربيّ النظرية والتطبيق ، فايز الداية : 6 و 7 .

(2) ينظر : علم الدلالة ، بالمر : 9 ، 10 ، وإشكالات التأويل ، يوسف بن زحاف : 80 .

يُطلقُ عليها مجتمعةً اسمُ الطيفِ اللغويّ[1] ، وفي هذا النوعِ سنذكرُ المعاني الجزئيّةَ التي تُقدّمُها مستوياتُ اللغةِ وملابساتُ القولِ ، وهي :

أ – المعنى المعجميّ : يتّصلُ هذا المعنى بما دونَ الجملةِ ، أي باللفظةِ وما يُساويها ، إذ تقدّمُ متونُ اللغةِ قائمةً تقريريّةً عن هذه الأشياءِ ، فتحصرُها وتُبيّنُ اشتقاقاتِها واستعمالاتِها ، لذا يفترضُ أنّ ((الكلمةَ هي إحدى الوحداتِ الأساسيّةِ لعلمِ الدلالةِ))[2] ، على أنّ بعض كلماتِ اللغةِ لا معنى لها بذاتِها ، فهي ناقصةُ المحتوى إلّا إذا دخلَت كوسائطَ في التركيبِ النحويّ ، ومنها الضمائرُ والحروف، وقد سُمّيت عندَ بعضِ العلماءِ بالكلماتِ الشكليّةِ[3] .

وفي أغلبِ كلماتِ اللغةِ معنًى عامٌّ يفهمُه كلُّ متكلّمي لغةٍ معيّنةٍ ، ومعنًى مخصوصٌ يقتصرُ استعمالُه على بيئةٍ معيّنةٍ هي جزءٌ من تلكَ اللغةِ نفسِها ، ومثالُه ما يروي اللغويّونَ أنّ رجلًا دخلَ على ملكٍ من ملوكِ ظفارِ ، وهي بلدةٌ من بلادِ حِميَرَ في اليمنِ ، فقالَ له الملكُ : ثِبْ ، فقفزَ وكرّرَها ثانيةً فقفزَ الرجلُ الأعرابيُّ ثانيةً ، فاستغربَ الملكُ حتّى تداركَ أحدُ العارفينَ بلغةِ العربِ فقالَ للملكِ إنّ (ثِب) بلغةِ العربِ اقفز ، وبلغةِ حِميرَ تعني اقعد[4] . وليسَ الخصوصُ هذا منحصرًا ببيئةٍ لغويّةٍ ، بل قد يكونُ انحصارُه في سياقٍ لغويّ خاصٍّ أو بيئةٍ معرفيّةٍ معيّنةٍ .

وتتميّزُ الكلمةُ بأنّ لها معنيينِ ، معنًى قريبًا للذهن (متبادرًا) كمّا يُسميه الفقهاءُ ، أي إنّه أوّلُ ما يخطرُ على البالِ ، وآخرَ بعيدًا يتحدّدُ بالاستعمالِ ، والأمثلةُ كثيرةٌ ، منها كلمةُ (يد)، فالمتبادرُ منها العضوُ ، ولكنّ معناها قد ينحرفُ عن هذا التبادرِ إلى معنى آخرَ بحسبِ سياقِها الاستعماليّ ، كما في قولِه تعالى : ﴿**يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ**﴾[5] .

وقد التفَتَ المعجميّونَ إلى هذه الخصّيصةِ فكانوا يُسيّقونَ كثيرًا من الألفاظِ ليتمَّ وصفُ معناها بدقّةٍ ، لأنّ ((ألفاظَ المعاجمِ بمثابةِ الجثثِ الهامدةِ ، ولا يبعثُ فيها الحياةَ إلّا النصُّ واستعمالُها فيه))[6] ، حتّى أنّ بعضَ المحدثينَ ذهبوا مغالين إلى أنّ المعنى ليسَ شيئًا تملكُه الكلماتُ بذاتِها ،

---

(1) ينظر : اللغة بين المعياريّة والوصفيّة ، تمّام حسّان : 117 .
(2) علم الدلالة ، بالمر : 40 ، وينظر : أسس علم اللغة ، ماريو باي : 55 .
(3) ينظر : الدلالة والنحو : 52 .
(4) ينظر : تاج العروس من جواهر القاموس ، الزَّبيديّ : مادّة (حمر) .
(5) سورة الفتح : 10 .
(6) دلالة الألفاظ ، إبراهيم أنيس : 213 .

بل تكسبُه عِبرَ العلاقاتِ المتكوّنةِ فيما بينَها في السلسلةِ الكلاميّةِ ، فقد قيلَ : ((اعطني النصَّ الذي وجدَت فيه الكلمةَ وأُعطيكَ معناها))[1] .

ب- المعنى الصرفيّ : ثمّةَ وحداتٌ لغويّةٌ يكمنُ فيها هذا المعنى ، عدّها العربُ المتقدّمونَ منَ (الكلمة) بأصنافِها الثلاثةِ (الاسم ، والفعل ، والحرف) ، إذ يدرسونَ الهيأةَ البنائيّةَ للكلمةِ أو ما يعرضُ فيها من تغييرٍ بهدفِ الوصولِ إلى معانيها ، وبتعبيرٍ أوضحَ يدرسونَ الصيغَ المتعاقبةَ على الكلمةِ .

وبما أنّ الحرفَ والاسمَ المبنيَّ والأفعالَ الجامدةَ لا تخضعُ لهذا التعاقبِ فقد استُثنيَت من دراسةِ الصرفِ وتُركَت للنحوِ بذكرِ وظائفِها وما تُحقّقُه من معانٍ تُسهمُ في تأليفِ المعنى الكلّيّ في الكلامِ ، وهذا يعني أنّه لا يُمكنُ أن يُفصلَ تمامًا بينَ المادّةِ الصرفيّةِ والنحوِ ، ولا المعجمِ كذلكَ ، ذلكَ الفصلُ الحاسمُ الذي يُلغي الجسورَ الواضحةَ بينَ هذه المستوياتِ والعلائقَ المشتركةَ، ((وهذا هو السببُ الذي جعلَ النحاةَ يجدونَ في أغلبِ الأحيانِ أنّه منَ الصعبِ أن يفصلوا بينَ الصرفِ والنحوِ فيُعالجونَ كلًّا منهما علاجًا منفصلًا))[2] .

أمّا المحدَثونَ العربَ فقد وسّعوا إطارَ الدراسةِ الصرفيّةِ على وَفقِ نظريّةِ ما يُسمّى بـ (المورفيم)، وفيما يخصُّ الوحداتِ اللغويّةَ قاموا بمحاولةِ إيجادِ وحداتٍ لغويّةٍ أبسطَ منَ الكلمةِ منفتحينَ على التحليلِ الغربيّ ، إلّا أنّ هذا الاستيرادَ لمصطلحِ (المورفيم) بتعريفاتِه المتعدّدةِ وتشعّباتِ مباحثِه جعلَ منَ الدراسةِ الصرفيّةِ أكثرَ اختلاطًا معَ النحوِ معَ تشويشٍ لا يُنكرُ ، فعلى سبيلِ المثالِ نجدُهم قد جعلوا بعضَ الوحداتِ التي يدرسُها النحوُ من هذا النوعِ ، كحركاتِ الإعرابِ ، أو التسلسلِ التركيبيّ (الموقعيّة)[3] .

وأوضحُ تعريفٍ للمورفيمَ أنّه : ((أصغرُ وحدةٍ ذاتِ معنى))[4] ، فنحنُ أمامَ وحدةٍ دُنيا لا يُمكنُ تحليلُها لغويًّا ، لأنّها ستفقدُ ذلكَ المعنى الذي عُرفَت به وبذلكَ تتحوّلُ إلى الدراسةِ الفونولوجيّةِ

(1) علم الدلالة ، جون لاينز : 23 ، وينظر : محاضرات في اللسانيّات ، فوزي الشايب : 437 .
(2) اللغة العربيّة معناها ومبناها : 178 .
(3) ينظر : علم الصرف الصوتيّ ، عبد القادر عبد الجليل : 109 و 110 .
(4) أسس علم اللغة : 53 ، و ينظر : اللسانيّات المجال ، والوظيفة ، والمنهج ، سمير شريف استيتية : 109 .

(الصوتيّة)، ((ومنَ الواضحِ تمامًا أنّ هذه الطريقةَ في التحليلِ تعملُ بشكلٍ رائعٍ بالنسبةِ للغاتِ الإلصاقيّةِ، بينَما لا تُناسبُ اللغاتِ التصريفيّةِ كالعربيّةِ التي لا تُسلّمُ نفسها إلى مثلِ هذا التحليلِ))[1].

وللمورفيمِ تقسيماتٌ متعدّدةٌ أهمُّها الحرُّ الذي يُمكنُ أن يأتيَ مستقلًّا ، وهو نفسُه الأصلَ أو الجذرَ[2] ، علمًا أنّ هذا الأصلَ لا يأخذُ معناه المخصّصَ إلّا بعدَ التشكيلِ ، يُقابلُ الحرَّ المورفيمُ المقيّدُ ، وهو الذي لا يستقلُّ في التركيبِ ، والأمثلةُ عليه كثيرةٌ ، منها المورفيمُ المقيّدُ السابقُ كأحرفِ المضارعةِ وسينِ الاستقبالِ ، والمورفيمُ المقيّدُ اللاحقُ كعلاماتِ التثنيةِ والجمعِ ، والمورفيمُ المقيّدُ الحشوُ كتاءِ الافتعالِ وألفِ (فاعِل) . ومن التقسيماتِ المورفيمُ ذو الوظيفةِ المفردةِ ، كالأداةِ (ال) التي تفيدُ التعريفَ ، وذو الوظائفِ المتعدّدةِ ، مثلُ (ون) في جمعِ المذكّرِ السالمِ ، الذي يفيدُ بيانَ العددِ والجنسِ ، بل يتداخلُ معَ النحوِ لبيانِ الحالةِ الإعرابيّةِ .

ج – المعنى النحويّ : يقولُ فندريس : ((نحنُ نفكّرُ بجملٍ))[3] ، إذ تُكتسبُ اللغةُ وتُفهمُ أنظمتُها هكذا ، وهي مقولةٌ تنطبقُ تمامًا معَ ما ذهبَ إليه علماؤنا العربُ ، فقد ذكرَ ابنُ جني (ت392هـ): ((أنّ الكلامَ إنّما وُضعَ للفائدةِ ، والفائدةُ لا تُجنى منَ الكلمةِ الواحدةِ ، وإنّما تُجنى منَ الجُملِ ومدارجِ القولِ))[4] ، وقالَ الجرجانيُّ (ت471هـ) : ((إذ كانَ قد عُلِمَ أنّ الألفاظَ مُغلَقَةٌ على معانيها حتّى يكونُ الإعرابُ هو الذي يفتحُها ، وأنّ الأغراضَ كامنةٌ فيها حتّى يكونُ هو المستخرِجُ لها))[5] .

أقلُّ ما تتأسّسُ به الجملةُ عندَ أهلِ النحوِ كلمتانِ ، وفضلًا على ما قدّمَه النحويّونَ في الحديثِ عنِ الوظائفِ النحويّةِ ، فقد وضعَ عبدُ القاهرِ الجرجانيّ نظريّةً أخذَت صدًى واسعًا في إبرازِ معاني النحوِ ، وهي نظريّةُ النظمِ ، التي أسّسَ بموجبِها معرفةً للمعاني النحويّةِ ، إذ تلحظُ النسقَ التركيبيَّ وتغيّراتِه المؤثّرةَ في المعنى ، قالَ : ((اعلم أنْ ليسَ النظمُ إلّا أن تضعَ كلامَك الوضعَ الذي يقتضيه علمُ النحوِ ، وتعملَ على قوانينِه وأصولِه ، وتعرفَ مناهجَه التي نُهجَت فلا تزيغَ عنها))[6] .

---

(1) محاضرات في اللسانيّات : 284 .
(2) ينظر : أسس علم اللغة : 102 .
(3) اللغة : 104 ، وينظر : أسس علمِ اللغة : 55 .
(4) الخصائص : 2 / 331 .
(5) دلائل الإعجاز : 28 .
(6) م . ن : 81 .

لقد فُتحَت عيونُ المفسّرينَ بحرصٍ على هذا العلمِ وقوانينِه ، واستدلّوا على المعاني بقرائنَ من أبرزِها قرينةُ العلامةِ الإعرابيّةِ والتعليقِ ، فالعلامةُ (الأصليّةُ وغيرُ الأصليّةِ) إشاراتٌ إلى معانٍ وظيفيّةٍ كالفاعليّةِ والمفعوليّةِ والإخبارِ وغيرِها ، إلّا أنّ المبالغةَ في الاعتمادِ عليها أمرٌ غيرُ عمليٍّ ؛ لوجودِ طائفةٍ منَ الأسماءِ المبنيّةِ التي لا تظهرُ عليها العلامةُ ، فضلًا على حالاتِ الثقلِ والتعذّرِ والاشتراكِ في البابِ النحويّ ، وقتئذٍ يُلجأ إلى قرينةِ التعليقِ أو الإسنادِ أو الرتبةِ في تحديدِ نوعِ العنصرِ و بابِه في النحوِ .

وليسَ منَ الصوابِ أن نتجاهلَ المعاني المعجميّةِ لمعرفةِ وظائفِ النحوِ كما ذهبَ إلى ذلكَ الدكتور تمّام حسّان[1] ، إذ قد يتوجّهُ النحوُ بالمعنى المعجميّ كما في قولِ الشاعرِ :

لمّا حططتُ الرحلَ عنها واردا علفتها تبنًا وماءً باردًا[2]

د – المعنى الصوتيّ : يظهرُ هذا النوعُ منَ المعاني عبرَ مجموعةٍ منَ الظواهرِ الصوتيّةِ التي تُرافقُ السياقَ التركيبيّ ، منها ما يُسمّى بـ (الوقف) ، وهو ((السكوتُ على آخرِ الكلمةِ اختيارًا لجعلِها آخرَ الكلامِ))[3] ، وهذا يعني أنّنا نقطعُ الكلامَ عمّا يتّصلُ به على نيّةِ الاستئنافِ وليسَ لختمِ القراءةِ[4] ؛ لغرضٍ ذوقيّ في التلفّظِ أو لمراعاةِ أمنِ اللبسِ وتبيينِ المعنى ؛ لأنّ الوصلَ يفضي إلى معنى غيرِ مقصودٍ إبلاغَه أو غيرِ مطابقٍ لما عليه في الوقفِ ، ومن ثَمَّ فإنّ تحديدَ الوظائفِ النحويّةِ يكونُ تابعًا له[5] ، والذي يعنينا هنا الأمرُ الثاني الذي يتعلّقُ بالمعنى .

ومنَ الظواهرِ الصوتيّةِ أيضًا ما يُسمّى بـ (التنغيم) أو كما يُسمّيه الدكتور إبراهيم أنيس (موسيقى الكلام)[6] ، وهو أداءٌ صوتيٌّ منوّعٌ ، يفهمُه أبناءُ اللسانِ الواحدِ ، يُرافقُ الكلامَ المنطوقَ ليكونَ دلالةً على معنًى ما . واللغةُ العربيةُ يُعمِلُ فيها التنغيمُ أثرَه على مستوى التراكيبِ لا المفرداتِ،

---

(1) ينظر : اللغة العربيّة معناها ومبناها : 183 .

(2) لا توجد نسبة للبيت ، والشاهد فيه عطف (ماء) على (تبنا) فلا يُمكن عطف المفردات في البيت ؛ لأنّ العامل (علف) لا يتسلّط على (ماء) ، فلا يُقال : علفتها ماء ، وفي نصب (ماء) ثلاثة أوجه منها تقدير فعل قبلها (وسقيتها) وهذا التوجيه سببه المعنى المعجميّ ، ينظر : شرح الشواهد الشعريّة في أمّات الكتب النحويّة ، محمّد حسن شُرّاب : 1 / 295 .

(3) شرح شافية ابن الحاجب ، رضي الدين الاستراباذي : 2 / 271 .

(4) ينظر : النشر في القراءات العشر ، ابن الجزريّ : 1 / 240 .

(5) ينظر : النحو والسياق الصوتيّ ، أحمد كشك : 128 و 224 .

(6) ينظر : الأصوات اللغويّة : 163 .

فيُكسبُ الجملَ معانيَ أسلوبيّةً يصعبُ استنتاجُها في الكلامِ المكتوبِ ، ويُلغي الاحتمالاتِ المعنويّةِ بتخصيصِ أحدِها ، ولنا في الاستعمالِ اليوميّ دليلٌ ، نقولُ : الله عليك ، فمعَ تنغيمٍ معيّنٍ وحركةٍ مخصوصةٍ في ملامحِ الوجهِ يُمكنُ أن يكونَ معنى هذه الجملةِ استرجاءً في الحصولِ على شيءٍ ، أو استحلافًا باللهِ ﷻ ، أو استحسانًا لأمرٍ فعلَه المخاطَبُ .

هـ – المعنى المقاميّ : تقعُ الأقوالُ التخاطبيّةُ في ظرفينِ ، لغويٌّ يُسمّى (السياقُ اللغويُّ) ، وقد مرَّ بنا في الحديثِ عن المعنى المعجميّ ، وآخرُ غيرُ لغويّ يُسمّى (سياقُ المقامِ) أو حالُ الخطابِ ، وهو الذي سنتحدّثُ عنه في هذه الجزئيّةِ ، إذ يُسهمُ المقامُ في تأليفِ المعنى الكلّيّ وذلكَ بربطِ الخطابِ معَ ملابساتِه غيرِ اللغويّةِ التي تشملُ أحوالَ المتخاطبينَ الثقافيّةَ والاجتماعيّةَ ، والموقفِ الزمكانيّ الذي قيلَ فيه ، وهذا يعني ((أنّنا حينَ نفرُغُ من تحليلِ الوظائفِ على مستوى الصوتيّاتِ والصرفِ والنحوِ ومن تحليلِ العلاقاتِ العرفيّةِ بينَ المفرداتِ ومعانيها على مستوى المعجمِ لا نستطيعُ أن ندّعيَ أنّنا وصلنا إلى فهمِ المعنى الدلاليّ ؛ لأنّ الوصولَ إلى هذا المعنى يتطلّبُ فوقَ كلِّ ما تقدّمَ ملاحظةَ العنصرِ الاجتماعيّ الذي هو المقامُ))[1] .

انظر مثلًا كلمةَ (جذر) إذا استعملَها المزارعُ أو استعملَها مدرّسُ الرياضيّاتِ أو طبيبُ الأسنانِ، فهي ذاتُ معنًى مستقلٍّ في كلِّ استعمالٍ من هؤلاءِ ، وما يُحدّدُ المعنى الثقافةُ التي استعملتها ، على أنّنا يُمكنُ أن نصنعَ خلافَ ذلكَ ، أي نفهمُ ثقافةَ المتكلّمِ عِبرَ الكلامِ ، فحينَما نقرأ قولَه تعالى : ﴿**عَبَسَ وَتَوَلَّىٰ ۝ أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَىٰ**﴾ [2] ، لا يظهرُ لنا الفاعلُ صراحةً ، ما يُولّدُ إبهامًا في فهمِ النصّ المباركِ ، فإذا عرفنا معنى التعبيسِ وأنّه فعلٌ قبيحٌ معَ السائلِ أو الضيفِ ، ويدلُّ على نقصٍ ، تيقّنّا أنّ المقصودَ شخصٌ غيرُ النبيّ الذي هو على خلقٍ عظيمٍ .

لقد تنبّهَتِ المنظومةُ التفسيريّةُ إلى المقامِ بوصفِه معطًى بيانيًّا ، وبذلوا ما بوسعِهم ليتحرّوا عنه في أبوابٍ تُدرسُ في علومِ القرآنِ ، منها (أسباب النزول) و (المكّيّ والمدنيّ) ، فمن أهمّ وظائفِهما أنّهما يكشفانِ ما أُبهِمَ منَ المعاني بتقديمِ الملابساتِ التي أُنجزَ فيها كلامُ اللهِ[3] ، فسببُ النزولِ – مثلًا– يُبدّدُ كثيرًا منَ الاشتباهِ عبرَ كشفِه عنِ الأعيانِ والحوادثِ التي لم يردِ التصريحُ بها في القرآنِ الكريمِ بل ذُكرَت على وجهِ العمومِ ، ولم يُختزل هذا الاهتمامُ على العملِ التفسيريّ فحسبُ ، بل أشارَ

---

(1) اللغة العربيّة معناها ومبناها : 342 .

(2) سروة عبس : 1 – 2 .

(3) ينظر : البرهان في علوم القرآن ، بدر الدين الزركشيّ : 1 / 22 .

إليه النحويّونَ وعنى به البلاغيّونَ القدماءُ ، ومن ثَمَّ أصبحَ في السياقِ بشقّيه (اللفظيّ والمقاميّ) نظرٌ معمّقٌ من قِبلِ الغربيّينَ المحدثينَ في نظريّةِ السياقِ وعلمِ النصّ والتداوليّةِ .

ومعَ النصّ القرآنيّ لا يكونُ الاعتمادُ على سببِ النزولِ أمرًا يسيرًا ، إذ تظهرُ لنا مشكلتانِ : الأولى تجميدُ محتوى الآيةِ على معنًى معيّنٍ ، وهو أمرٌ يتعارضُ و حيويّةَ النصّ القرآنيّ وعالميّتِه، فضلًا على أنّ بلاغةَ الخطابِ القرآنيّ البارزةَ تكمنُ في قتلِ سكونِه وتجميدِه ؛ لأنّه دستورُ الإسلامِ الخاتَم ، فهو لكلّ زمانٍ ومكانٍ ، وقلّما نجدُ فيه تخصيصًا لا يُرادُ به العمومُ ، لذا وضعَ العلماءُ والمفسّرونَ قاعدةَ عدمِ تخصيصِ اللفظِ بسببِه إلّا بدليلٍ ، والعبرةُ بعمومِ اللفظِ لا بخصوصِه[1] .

ومنَ الأمثلةِ في ذلكَ قولُه تعالى : ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ**﴾[2] ، فعبارةُ (أهلَ الذكرِ) تُمثّلُ مفهومًا عامًّا له أكثرُ من تطبيقٍ ، وإذا ما رُبطَ بسببِه تخصّصَ فدلَّ على أهلِ الكتابِ الذينَ وردَت في كتبِهم إشاراتٌ لبعثةِ النبيّ محمّدٍ 6، ولكنَّ النصَّ المباركَ فيه استيعابٌ لغيرِ هذا التخصيصِ ، فيتعدّدُ مفهومُ أهلِ الذكرِ والمعنى فيه برفعِ خصّيصاتِ المورِدِ الأوّلِ وتطبيقِه على مصاديقَ جديدةٍ ، تشملُ أهلَ البيتِ المعصومينَ ، والمرجعيّةَ الدينيّةَ في عصرِ الغيبةِ ، ويمكنُ أيضًا شمولُ جميعِ أهلِ الاختصاصِ في علمٍ معيّنٍ[3] .

والإشكاليّةُ الأخرى تعدّدُ أسبابِ نزولِ الآيةِ الواحدةِ ولا سيما إذا مسَّ أمرُها معتقدًا أو أشخاصًا مسجّلينَ في قائمةِ الجدلِ السياسيّ والاعتقاديّ ، وفي هذه الحالةِ ينبغي أن يكونَ المفسّرُ المحقّقُ على الحذرِ ، فلا يكتفي بالسياقاتِ المقاميّةِ المدوّنةِ لتعيينِ المعنى ، إنّما تبقى عنصرًا جزئيًّا في التصوّرِ ، فضلًا على المعاني الجزئيّةِ الأخر التي مرَّ ذكرُها ؛ ليتحصّلَ على مقاربةٍ تفسيريّةٍ معَ المقاصدِ الإلهيّةِ التي يحتوي عليها كلامُ اللهِ .

من أجلِ ما تقدّمَ يظهرُ لنا سببُ إهمالِ أسبابِ النزولِ ممّن تبنّى منهجَ تفسيرِ القرآنِ بالقرآنِ ، فالنصُّ القرآنيُّ عندَهم ليسَ كباقي النصوصِ كي يُعالجَ بما يُعالجُ به سواه ، إنّه نصٌّ يحملُ استقلالًا يجعلُ من سببِ النزولِ شيئًا هامشيًّا[4] .

---

(1) ينظر : علوم القرآن ، محمّد باقر الحكيم : 42 .

(2) سورة النحل : 43 .

(3) ينظر : منطق الفهم القرآنيّ ، السيد كمال الحيدريّ : 1 / 23 ، 24 .

(4) ينظر : الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن والسنّة ، محمّد الصادقيّ : 1 / 61 .

و – المعنى الضمنيّ : ثمّةَ معنًى يلتحقُ بالمعنى الكليّ من وجوهٍ متعدّدةٍ ، يكونُ داخلًا في قصديّةِ المتكلّمِ لا بلفظٍ ، ولا ممّا مرَّ من مُنتِجاتِ المعاني الجزئيّةِ التي عُرِضَت قبلَ قليلٍ ، بل يُعدُّ منَ المسكوتِ عنه أو المحذوفِ بدليلٍ ، ويتمُّ استنتاجُه بطريقِ العقلِ والحدسِ أو العرفِ ، ولا يُستغنى أبدًا عن مُعطياتِ اللفظِ المذكورِ في سُلّمِ الوصولِ إليه .

لقد تفطّنَ دارسو اللغةِ وغيرُهم لهذا النوعِ من المعاني قديمًا وحديثًا ، ولا سيما أصحابُ الأصنافِ المعرفيّةِ المرتبطةِ بالنصّ القرآنيّ ، وتعدّدَت تسمياتُهم له وتفريعاتُهم ، فقد أشارَ له المشتغلونَ في علومِ القرآنِ بـ (الاكتفاء) ، ((وهو أن يقتضي المقامُ ذكرَ شيئينِ بينَهما تلازمٌ وارتباطٌ ، فيُكتفى بأحدِهما عن الآخرِ))[1] ، وذكروا من أمثلتِه قولَه تعالى : ﴿**فَأَمَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَعَسَىٰ أَنْ يَكُونَ مِنَ الْمُفْلِحِينَ**﴾[2] ، فمن ألفاظِ كلامِ الآيةِ ألحقوا بمعناها معنًى آخرَ غيرَ مذكورٍ ، ولكنّه ملحوظٌ من (أمّا) وما في سياقِها ، إذ هي أداةٌ تفصيليّةٌ تُذكرُ بعدَها أقسامٌ تَفصلُ بينَها مكرّرةٌ ، وأقلُّ أقسامِها قسمانِ كما يقولُ الزركشيُّ ، فلمّا وردَت بقسمٍ واحدٍ ولم تُكرّر قدّروا لها القسمَ الثاني وهو ((وأمّا مَن لم يتُب ولا يؤمن ولم يعمل صالحًا فلا يكونُ منَ المفلحينَ))[3] . والباحثُ في تقديراتِ هؤلاءِ لا يعدمُ الخطَلَ والزللَ ، وتحميلَ النصّ ما لا يحتملُ ، إلّا أنّ فكرةَ استخلاصِ المعنى الضمنيّ مقبولةٌ ولها ما يؤيّدُها .

وللأصوليّينَ عملٌ مهمٌّ في الدلالةِ واستكناهِ المعاني ، فكانت الدلالاتُ مقسّمةً عندَهم ، فمنها ما يُسمّى بـ (دلالة المفهوم) ، التي تقابلُها (دلالةُ المنطوق) ، فالمنطوقُ يدلُّ على معنًى بألفاظِه ، والمفهومُ ليسَ كذلكَ ، إنّما يتكوّنُ معناه بدلالةٍ عقليةٍ أو استلزاميّةٍ ملحوظةٍ من المنطوقِ ، لذلكَ عُرّفَت دلالةُ المفهومِ بأنّها ((دلالةُ اللفظِ لا في محلِّ النطقِ على ثبوتِ حكمِ ما ذُكِرَ لما سُكتَ عنه أو على نفي الحكمِ عنه))[4] ، ومنَ الأمثلةِ التي تُذكرُ فيه قولُه تعالى : ﴿**فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ**﴾[5] ، فالمفهومُ منه تحريمَ ما هو أشدُّ من التأفّفِ كالضربِ وغيرِه ؛ لأنّ المنطوقَ فيه نهيٌ عن قولِ هذه الكلمةِ الصغيرةِ بحقِّ الوالدينِ ، فما فوقَها أولى بالنهي عقلًا .

---

(1) البرهان في علوم القرآن : 3 / 118 .

(2) سورة القصص : 67 .

(3) البرهان في علوم القرآن : 3 / 122 .

(4) أصول الفقه ، محمّد الخضريّ : 122 ، وينظر : معجم مصطلحات أصول الفقه ، قطب سانو : 205 .

(5) سورة الإسراء : 23 .

ودخلَ على خطِّ البحثِ في هذا النوعِ منَ الدلالةِ البلاغيّونَ العربُ ، على اختلافٍ في المعالجاتِ والتسميةِ أيضًا ، ولكنَّ الاتّفاقَ فيما بينَهم هو أنّ هذا المعنى لا يحملُه اللفظُ المنطوقُ بما وُضِعَ له ، أو بدلالتِه المباشرةِ الظاهريّةِ ، بل يدلُّ اللفظُ المنطوقُ على معناه بحسبِ اقتضاءِ موضوعِه في اللغةِ ، ثُمَّ يأخذُ بيدكِ هذا المعنى إلى دلالةٍ ثانيةٍ تُمثِّلُ الغرضَ من سوقِ القولِ ، وهذه الدلالةُ المقصودةُ سُمّيت (معنى المعنى) ، نجدها في الكنايةِ والاستعارةِ ، وأيضًا في الأمثالِ[1] .

ولم تغفلِ المدارسُ الغربيّةُ عن تسليطِ الضوءِ على هذا النوعِ منَ المعاني ، وأحسنُ من بحثَ فيه المسهمونَ منَ العلماءِ في التنظيرِ للمدرسةِ التداوليّةِ في التحليلِ ، فإنّ واحدةً من مساراتِها ما يُسمّى بـ (متضمّنات القول) ، تلكَ المعاني التي أخفى المتكلّمونَ هويّتها اللفظيّةَ ، إذ يوصلونَ المعنى عِبرَ التضمينات ، والمستمعونَ هم الذينَ يتعرّفونَ إلى هذه المعاني عبرَ الاستدلالِ الذي يتّصلُ بمقدارِ التعاونِ القائمِ بينَ الطرفينِ[2] .

إنّ مبدأ التعاونِ الذي حدّدَه (غرايس) بوصفِه ركيزةً لفهمِ الرسائلِ التخاطبيّةِ بينَ المتحاورينَ يعتمدُ على مسلّماتٍ أو قواعدَ محدّدةٍ ، إذا تمَّ خرقُ أحدِها نتجَ استلزامٌ حواريّ يحملُ في طيّاتِه المعنى الضمنيَّ المشتقَّ ممّا قيلَ[3] ، ومن تلكَ المسلّماتِ التخاطبيّةِ (المناسبة أو الملاءمة) ، التي تنصُّ على جعلِ المساهمةِ في الحوارِ ملائمةً لما طُرحَ ، فلو شعرَ المتلقّي بأيّ انحرافٍ عن مناسبةِ الحديثِ استلزمَ عندَه معنًى ما لم يُصرَّح به .

وقد تفطّنَ مفسّرو القرآنِ قديمًا لهذا النوعِ منَ المعاني ، انظر لقولِه تعالى : ﴿**قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا مِنْ قَوْمِهِ لِلَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا لِمَنْ آمَنَ مِنْهُمْ أَتَعْلَمُونَ أَنَّ صَالِحًا مُرْسَلٌ مِنْ رَبِّهِ قَالُوا إِنَّا بِمَا أُرْسِلَ بِهِ مُؤْمِنُونَ**﴾[4] ، إذ لحظَ المفسّرونَ خرقًا في مبدأ الملاءمةِ في جوابِ المستضعفينَ منَ المؤمنينَ ، فالسؤالُ يتطلّبُ إثباتًا أو نفيًا ، وهذا لم يحصل في الجوابِ ، لذلكَ استلزمَ أن يكونَ في الجوابِ معنًى آخرَ لم يُصرّح به المجيبونَ ، قالَ الزمخشريُّ (ت538هـ) : ((فإن قلتَ : كيفَ صحَّ قولُهم «إنّا بما أُرسِلَ به مؤمنونَ» جوابًا عنه ؟ قلتُ : سألوهم عن العلمِ بإرسالِه فجعلوا إرسالَه أمرًا

(1) ينظر : دلائل الإعجاز : 263 .
(2) ينظر : التداوليّة ، جورج يول : 71 .
(3) ينظر : التداوليّة أصولها واتجاهاتها : 101 .
(4) سورة الأعراف : 75 .

معلومًا مكشوفًا مسلّمًا لا يدخلُه ريبٌ ، كأنّهم قالوا : العلمُ بإرسالِه وبما أُرسِلَ به ما لا كلامَ فيه ولا شبهةَ تدخلُه لوضوحِه وإنارتِه ، وإنّما الكلامُ في وجوبِ الإيمانِ به فنُخبرُكم إنّا به مؤمنونَ))[1] .

2 – المعنى الكلّيّ : وهو المعنى المستخلصُ من عملياتِ رصدِ المعاني الجزئيّةِ التي مرَّ ذكرُها ، ويحملُه التركيبُ أو النصُّ ، والمعتادُ في علمِ الدلالةِ أن تتركّزُ العنايةُ بهذا المعنى ، أي بمعنى التراكيبِ أوِ الجُملِ أوِ النصوصِ ؛ لأنّ التفكيرَ والتواصلَ يتمُّ به ، فصورةُ التركيبِ أسبقُ إلى الذهنِ في تلقّي النصوصِ[2] ، ومن أجلِ أن نصلَ إلى المعنى بصورتِه الشاملةِ علينا أن نبدأ بالتحليلَ اللغويَّ الذي تقدّمُه لنا الدراساتُ اللغويّةُ المتعدّدةُ ، ذلكَ التحليلُ الذي يعملُ على تجميعِ أجزاءِ المعنى[3] .

فإذا دلّت عليه ألفاظُه بظاهرِها من دونِ تأويلٍ من المتلقّي أو رجوعٍ إلى نيّةِ المتكلّمِ أو ظروفِ القولِ ، فيُسمّى (معنى الجُملة) أو ظاهرُ النصّ أو المعنى الأساسيّ ، أو يكونُ مُطابقًا لما قصدَه المتكلّمُ حتّى وإن تناقضَ معَ معنى الجُملةِ ، فيُسمّى (معنى المتكلّمِ) ، أو يتعلّقُ بفهمِ المتلقّي وتأويلِه الذي قد يتناقضُ معَ قصدِ المتكلّمِ ، اشتباهًا أو تعمّدًا ، فيُسمّى (معنى المخاطَب)[4] .

ويُقسّمُه الفلاسفةُ على نوعينِ ، المعنى (الذاتيُّ) الذي يتناسلُ بتأثيرِ الأحاسيسِ الشخصيّةِ والمشاعرِ الوجدانيّةِ والتوجّهاتِ الفكريّةِ ، فيختلفُ من شخصٍ إلى آخرَ ، والآخرُ (الموضوعيُّ) الذي يتألّفُ بدلالةِ اللفظِ على وَفقِ المعاني الوضعيّةِ التي أقرّها الاستعمالُ والاصطلاحُ[5] . وهذا التقسيمُ أكثرُ دقّةٍ منَ المذكورِ آنفًا ؛ لأنّه لا يوجدُ معنًى يُفهمُ بذاتِه مجرّدًا من تدخّلِ المخاطَبِ فيه إذا لم يُعلم بالتحديدِ قصدُ المتكلّمِ ، فالمخاطَبُ يأخذُ في الحسبانِ في أثناءِ عمليّةِ التلقّي المعاني الجزئيّةَ التي تتراكمُ تحتيًّا ، فضلًا على الملابساتِ التي قد تطفو على السطحِ إذا تعسّرَت عمليّةُ الإفهامِ بينَ المتخاطبينَ لتتولّدَ معانٍ غيرُ مقصودةٍ تُنسبُ له لا لقصدِ المتكلّمِ .

---

(1) الكشّاف : 371 .

(2) ينظر : فلسفة المعنى في النقد العربيّ المعاصر : 43 .

(3) ينظر : اللغة العربية معناها ومبناها ، تمّام حسّان : 341 .

(4) ينظر : علم الدلالة (علم المعنى) ، محمّد علي الخوليّ : 15 .

(5) ينظر : المعجم الفلسفيّ : 2 / 398 – 399 .

رابعًا – منهجُ تفسيرِ القرآنِ بالقرآنِ في ضوءِ المعنى القرآنيّ :

يُمثّلُ الوصولُ إلى المعنى إشكاليّةً في نصوصٍ لا ترتقي إلى مستوى النصّ[1] المقدّسِ ، فلا شكَّ في تصاعدِ الإشكاليّةِ نفسِها لتبلغَ الذروةَ معَ محاولةِ فهمِ القرآنِ الذي يُمثّلُ أهمَّ مصادرِ المعرفةِ ، وبينَ يدي القارئ عملٌ تفسيريٌّ ضخمٌ لا نتوانى في أن نقولَ فيه إنّه قاصرٌ عن استيعابِ مقاصدِ القائلِ ﷻ، على الرغمِ من تكوّنِ حاملاتِ مقاصدِه (ألفاظِه) بالنسقِ اللسانيّ نفسِه للمرسَلِ إليهم ، قالَ تعالى : ﴿**إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ**﴾[2] .

إنّ إشكاليّةِ التلقّي تبدأ بعدَ الخلوصِ من المعنى الظاهريّ لألفاظِ القرآنِ الكريمِ وتراكيبِه ، ((فإنّ لغةَ القرآنِ وإنْ كانَت تتّصفُ بخصوصيّةٍ ميّزَت نصوصَه عمّا عداه ولكنّ هذه الميزةَ لا تعدو عن كونِه معجزًا في عباراتِه وصياغاتِه وبلاغتِه ، وأمّا أصولُ عرضِ مطالبِه الجمّةِ فإنّها لم تتجاوز الطريقةَ العقلائيّةَ والعرفيّةَ ، وهذا ما يُفسّرُ لنا حصولَ الفهمِ الابتدائيّ لغيرِ أهلِ الاختصاصِ))[3] .

ولكنّ هذا المعنى لا يُمثّلُ بالضرورةِ المعاني الأخر المقصودةَ أو العميقةَ ، فإنّ واحدةً من إشكاليّاتِ قراءةِ النصّ القرآنيّ الاعتمادُ على الحسّ والعادةِ في فهمِ المسمّياتِ ، وعدمِ مغادرةِ الهيأةِ أو الصورةِ الحسيّةِ لها ، في حينِ نجدُ المحقّقينَ قد دعوا إلى التحوّلِ منَ التسميةِ إلى الغرضِ والغايةِ؛ لأنّ المدارَ في صدقِ التسميةِ اشتمالُ مصاديقِها – مهما تعدّدَت – على الغايةِ أو الغرضِ الجامعِ للمصاديقِ ، لا أن يتقوقعُ الفكرُ على صورةٍ واحدةٍ[4] .

وصفوةُ القولِ في معاني القرآنِ أنّها ثلاثةٌ في طبيعةِ ظهورِها ، المعنى الظاهرُ الذي يفهمُه من أتقنَ نطقَ العربيّةِ وعرفَ أساليبَها ، والمعنى المفهومُ الذي يُبيّنُه المفسّرونَ ، أمّا الثالثُ فهو المعنى المقصودُ الذي يرجعُ للمتكلّمِ وهو في علمِ اللهِ ﷻ[5] ، و الخلافُ الأكبرُ وقعَ في النوعِ الثاني ؛ لأنّه متصوّرٌ غيرُ مقطوعٍ بحججِه في أغلبِه ؛ لذلكَ اختلفَ العلماءُ فيه وتعارضَت آراؤهم ، وفي هذا يقولُ

---

(1) النصّ هنا بالمعنى الفقهي لا بالمعنى اللسانيّ ، ففي الأخير يُعدّ القرآن خطابا يجري في كلّ زمان ، فإنّ فيه مناجاة مع الربّ بلا واسطة .

(2) سورة الزخرف : 3 .

(3) منطق الفهم القرآنيّ : 1 / 15 ، وينظر : الميزان في تفسير القرآن : 1 / 12 .

(4) ينظر : الميزان في تفسير القرآن : 1 / 13 .

(5) ينظر : المعنى القرآنيّ ، محمود توفيق محمّد سعد : 49 – 50 .

السيّدُ الطباطبائيُّ : ((فلم يبقَ بينَهم جامعٌ في الرأيِ والنظرِ إلّا لفظُ لا إله إلّا اللهُ ومحمّدٌ رسولُ اللهِ))[1] ، ويرجعُ اختلافُهم لتباينِ مذاهبِهم و أثرِ قبليّاتِهم ومناهجِهم في الكشفِ عنِ المعنى .

وللخطابِ القرآنيّ خصائصُ فريدةٌ جعلتُه آيةً معجزةً وخالدةً ، أظهرُها أنّه سُبكَ على ألّا يكونَ مرحليًّا ضيّقًا بإطارِ الزمانِ والمكانِ والذواتِ ، بل شموليًّا مشحونًا بطاقةٍ معنويّةٍ مُكثّفةٍ كلّما هزّ جذعَها مُتدبّرٌ تساقطُ عليه معنًى طريًّا ، فـ ((إنّ النصَّ القرآنيَّ وإنْ جاءَ في بعضِ الأحيانِ جوابًا على حدثٍ ، ولكنَّ صياغةَ الجوابِ تنصبُّ على القدرِ المشتركِ بينَ الحدثِ المذكورِ ونظائرِه عِبرَ التأريخِ))[2] ، لكي لا يكونَ مختصًّا بفئةٍ معيّنةٍ منَ البشرِ ، وليُحقّقَ ديمومةً تشريعيّةً وأخلاقيّةً تواكبُ التطوّرَ ؛ لأنّ ((البشرَ يتكاملُ فلا بُدَّ أن يبقى القرآنُ أمامَه دونَ أن يبلغَه أدنى تقدّمٍ حضاريٍّ أو توغّلٌ في آفاقِ المعرفةِ))[3] . ومن هنا رفضَ قسمٌ منَ المحدثينَ ما يُسمّى بأسبابِ النزولِ ؛ لأنّها تُمثّلُ الفهمَ التاريخيَّ والتفاعلَ التزامنيَّ آنذاكَ ، قالَ الدكتور محمّد شحرور : ((أمّا نحنُ فلا تعنينا هذه الأسبابُ في شيءٍ ؛ لأنّ النصَّ القرآنيَّ كينونةٌ في ذاتِه ، مغلقٌ ذاتيًّا ، ولأنّ فهمَ هذا النصِّ هو التاريخيُّ ، أمّا النصُّ ذاتُه فلا ، ولأنّ التطوّرَ التاريخيَّ غيرُ قادرٍ على إلغاءِ آيةٍ قرآنيّةٍ أو حكمٍ قرآنيٍّ تحتَ شعارِ تغيّرِ الأحكامِ بتغيّرِ الزمانِ))[4] .

ولتقريبِ هذه الفكرةِ نسوقُ حديثًا يرويه عبدُ الرحيمِ القصيرِ ، قالَ : ((كنتُ يومًا منَ الأيّامِ عندَ أبي جعفرٍ 7فقالَ : يا عبدَ الرحيمِ ، قلتُ : لبّيكَ ، قالَ : قولُ اللهِ : ﴿**إِنَّمَا أَنتَ مُنذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ**﴾[5] ، إذ قالَ رسولُ اللهِ : أنا المنذرُ وعليٌّ الهادي ، مَنِ الهادي اليومَ ؟ قالَ فسكتُّ طويلًا ثُمَّ رفعتُ رأسي فقلتُ : جُعلتُ فداكَ هي فيكم تَوارثونَها رجلٌ فرجلٌ حتّى انتهَت إليكَ ، فأنتَ – جُعلتُ فداكَ – الهادي ، قالَ صدقتَ يا عبد الرحيمِ ، إنّ القرآنَ حيٌّ لا يموتُ ، والآيةُ حيّةٌ لا تموتُ ، فلو كانَت الآيةُ إذ نزلَت في الأقوامِ ماتوا ماتَت الآيةُ لَماتَ القرآنُ ، ولكن هي جاريةٌ في الباقينَ كما جرَت في الماضينَ))[6] . إذ يتوغّلُ النصُّ من سورةِ الرعدِ في عمقِ المعنى عبرَ إزاحةِ المصداقِ ،

---

(1) الميزان في تفسير القرآن : 1 / 8 .
(2) مداخل جديدة للتفسير ، غالب حسن : 107 .
(3) من هدي القرآن ، محمّد تقي المدرّسيّ : 1 / 35 .
(4) نحو أصول جديدة للفقه الإسلاميّ (فقه المرأة) : 94 .
(5) سورة الرعد : 7 .
(6) بحار الأنوار ، محمّد باقر المجلسيّ : 35 / 403 – 404 .

ليستوعبَ ما سينطبقُ عليه الواقعُ في العلمِ الإلهيّ والعالَمِ الوجوديّ ، وهذا غايةٌ في البلاغةِ وإدامةٌ للنصّ إلى يومٍ يُبعثونَ .

وفي ضوءِ ما لاحَ لنا من بعضِ خصائصِ المعنى القرآنيّ والخطورةِ التي تكتنفُ أيَّ عملٍ لاظهارِه كانَ ينبغي أن ينبري وعيٌّ يتمتّعُ بالأهليّةِ ، ويمتلكُ وسائطَ قادرةً على مقاربةِ النصّ لقصديّةِ صاحبِه ، والوسائطُ هي مجموعةٌ منَ العلومِ يتّكئُ عليها المفسّرُ ، هذه العلومُ انبرَت من واقعِ العملِ التفسيريّ في مراحلِه الأولى فتطوّرَت ، وأظهرُها ما يتعلّقُ بالاستعمالِ اللغويّ عندَ العربِ نحوًا وبلاغةً ، والمأثوراتُ منَ القراءاتِ والحديثِ وأسبابِ النزولِ ، وعلمُ الأصولِ ، وأمّا الممارسةُ الفعليّةُ للتفسيرِ فلها إطارٌ عمليٌّ وكيفيّةٌ معتمدَةٌ في كشفِ المعنى سُمّيت فيما بعدُ بـ (المنهج)[1] .

يشتغلُ بحثُنا هذا على أنجعِ تلكَ المناهجِ التفسيريّةِ وأقدمِها ، الموسومِ بـ (تفسير القرآن بالقرآن) ، ولـه أهميّتُه لكونِه يعتمدُ على أدلّةٍ موازيةٍ تُحقّقُ أمنًا وكفايةً في كشفِ المعنى ، فقد كانَ أقدمَ أسلوبٍ للتفسيرِ وما زال ينمو ويتّسعُ إطارُه التطبيقيّ عندَ المتأخّرينَ فضلًا على المحدثينَ ، إذ بدا عندَ بعضِهم امتعاضٌ منَ التراثِ الروائيّ بإسرائيليّاتِه وتناقضاتِه ، والنظريّاتِ البشريّةِ القاصرةِ ، وابتنى في منظورِهم أنّ الأصلَ انعدامُ الحيادِ في كلّ مناهجِ قراءةِ النصّ القرآنيّ التي من خارجِه[2] ، عندئذٍ توجّهَت بوصلتُهم إلى القرآنِ نفسِه ، ((ففرقٌ بينَ أن يقولَ الباحثُ عن معنى آيةٍ منَ الآياتِ : ماذا يقولُ القرآنُ ؟ أو يقولَ : ماذا يجبُ أن نحملَ عليه الآيةَ ؟ فإنّ القولَ الأوّلَ يوجبُ أن يُنسى كلُّ أمرٍ نظريّ عندَ البحثِ ، وأن يتّكئَ على ما ليسَ بنظريّ ، والثاني يوجبُ وضعَ النظريّاتِ في المسألةِ وتسليمِها وبناءِ البحثِ عليها))[3] .

وقولُهم هذا دعّموه بالنقلِ والعقلِ ، وحالوا إثباتَ أنّ طريقةَ البحثِ عن المعنى في ضوءِ هذا المنهجِ ضروريّةٌ بل واجبةٌ ، وقد نقلَ السيوطيُّ (ت911هـ) عنِ العلماءِ قولَهم إنّ : ((مَن أرادَ تفسيرَ الكتابِ العزيزِ طلبَه أوّلًا منَ القرآنِ ، فما أُجملَ منه في مكانٍ فقد فُسّرَ في موضعٍ آخرَ ، وما أُختُصر في مكانٍ فقد بُسطَ في موضعٍ آخر))[4] .

---

(1) ينظر : مناهج تفسير القرآن ، طلال الحسن : 31 .

(2) ينظر : الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن والسنّة : 1 / 30 ، و التأويليّة العربيّة ، محمّد بازي : 18 .

(3) الميزان في تفسير القرآن : 1 / 9 .

(4) الإتقان في علوم القرآن : 4 / 200 .

وفي العصرِ الحديثِ نشهدُ أثارًا تفسيريّةً كثيرةً تركنُ إلى هذا النهجِ ، سواءٌ جاءَ عنوانُها باسمِه أو صرّحَ مؤلّفوها بذلكَ في مقدّماتِهم ، وسببُ ذلكَ نضوجُ الأمّةِ وإحساسُها بالفراغِ الفكريّ والتشوّهِ في تحريرِ معاني القرآنِ من قِبلِ الكثيرِ منَ القدماءِ الذينَ أثخنوا أعمالَهم بما زهدَ به المحدثونَ ، قالَ أحدُهم : ((وقد بلغَ الدسُّ والحشوُ في التفاسيرِ أنّكَ لا تجدُ أصلًا من أصولِ القرآنِ إلّا وتجدُ بجانبِه روايةً موضوعةً لهدمِه وتبديلِه))[1] . وبعدَ الاطّلاعِ على هذا الأنموذجِ التفسيريّ سجّلنا ملحوظاتٍ مهمّة وهي :

1 – بانَ في بعضِ عباراتِ أصحابِ هذا المنهجِ أنّه يُمكنُ تفسيرُ القرآنِ كلِّه بواسطِه ، وساقوا لتأييدِ هذا الرأيِ منقولاتٍ قرآنيّةً وروائيّةً لا تخلو من مناقشةٍ ، إلّا أنّ الحقيقةَ تبدو لنا على غيرَ ذلكَ ، فمن يتقصّى تفسيرَهم أو محاولاتِهم يجدهم يخلطونَ المناهجَ ويذهبونَ للروايةِ عندَ الحاجةِ ، وهذا يعني أنّه لا يُمكنُ الاعتمادُ عليه فقط ، إمّا لقصورِهم ومحدوديّةِ إمكاناتِهم في تطويعِه أي قصورُ قابليّةِ القابلِ ، أو لأنّ الحقيقةَ هي قصورُ المنهجِ نفسِه .

2 – على الرغمِ منَ التوازي بينَ النصّ المفسِّرِ والمفسَّرِ إلّا أنّ بعضَ المعاني المفادةِ لا تصلُ إلى المرتبةِ اليقينيّةِ ؛ لأنّها قد تعتمدُ على نصٍّ ذي معنًى غيرِ مقطوعٍ به ، أي إنّ الآيةَ التي يُفسِّرُ بها المفسِّرُ آيةً أخرى قد لا تحملُ معناها بصورةٍ قاطعةٍ ، وما زلنا قد تطرّقنا لهذا الأمرِ يجدرُ أن نُشيرَ إلى تسميةٍ لا تدخلُ في إطارِ ما نتحدّثُ عنه الآنَ ، وهي (تفسير القرآن للقرآن) التي يُقصدُ بها التفسيرُ البيّنُ الصريحُ الذي لا يقبلُ الخلافَ لصراحتِه ولا يحتاجُ إلى اجتهادٍ وكدٍّ من المفسِّرِ للربطِ بينَ الآياتِ[2] ، خلافًا لتفسيرِ القرآنِ بالقرآنِ الذي يتطلّبُ رؤيةً عميقةً لضربِ الآيةِ بالآيةِ ؛ لأنّ المناسبةَ بينَهما تكونُ دقيقةً أو فيها خفاءٌ ، ومهما يكن فإنّ كلتا الطريقتينِ لا تنعدمُ فيهما المناسبةُ الرابطةُ[3] .

3 – لا يخلو التفسيرُ على وَفقِ هذا المنهجِ منَ التلبُّسِ بالهوى والمسبّقاتِ الآيديولوجيّة التي يتحرّكُ المفسِّرُ في ضوئها ؛ لأنّه لا يخرجُ عن إطارِ الاجتهادِ ؛ لذا وجدنا بعضَهم يردفُ ما يتوصّلُ إليه من رأيٍ برواياتٍ تقوّي رأيَه .

---

(1) الهداية والعرفان في تفسير القرآن بالقرآن ، محمّد أبو زيد الدمنهوريّ : المقدّمة ب .

(2) ينظر : تفسير القرآن بالقرآن تأصيل وتقويم ، محسن بن حامد المطيريّ : 148 .

(3) ينظر : الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن والسنّة : 1 / 29 .

خامسًا : <u>المحدثونَ والقراءةُ التأويليّةُ</u> :

المنهجُ التفسيريُّ كما أراه ، نظامٌ إجرائيٌّ يُخضِعُ المفسِّرُ له النصَّ في عمليّةٍ يُطلقُ عليها التفسيرُ أوِ التأويلُ ، وقد فرّقَ الكثيرُ منَ المشتغلينَ في حقلِ فهمِ المعنى القرآنيّ بينَ المصطلحينِ ، وليسَ من وكدِ البحثِ أن يتعقّبَ تفريقَهم ، ولكنّ التفتيشَ في أعمالِ المحدثينَ يستدعي أن أذكرَ أقربَ المصطلحينِ لهم معَ معناه لديهم .

يبدو عن طريقِ التعقّبِ أنّ بعضَ المحدثينَ يستهوونَ إطلاقَ مصطلحِ (التأويل) على أعمالِهم في قراءةِ النصوصِ ؛ لأنّه يحملُ دلالةً على عمقِ العمليّةِ الإجرائيّةِ التي تُطاردُ المعنى ، وتعريفُه هو ((كلُّ فعلٍ قرائيٍّ يرومُ بناءَ المعنى ، استنادًا إلى أدواتٍ ومرجعيّاتٍ وقواعدَ في العملِ ، والتزامٍ مطلقٍ بحدودِ البلاغةِ التأويليّةِ))[1] .

إنّ إنتاجَ معرفةٍ تأويليّةٍ يعتمدُ على محورينِ ، الأوّلُ ارتداديٌّ يستحضرُ مجموعةً منَ الأدواتِ الاستقرائيّةِ (علوم القرآن) والاستنباطيّةِ[2] ، والآخرُ تزامنيٌّ يستلهمُ أدواتِ العصرِ العلميّةِ بما فيها من انتقاداتٍ لأدواتِ المحورِ الأوّلِ .

ويبدو أنّ بعضَ القراءاتِ الحداثيّةِ للقرآنِ الكريمِ تأثّرَت كثيرًا بمخرجاتِ عصرِ النهضةِ والتنويرِ لدى الغربِ فراهنَت عليها لكسبِ الجولةِ التأويليّةِ وزعزعةِ البناءِ الفكريّ القديمِ ، إذ نجدُ بينَ طيّاتِها بعضَ فلسفاتِ الغربيّينَ ، كالفلسفةِ الذاتيّةِ التي تذهبُ بالإنسانِ ذاتًا متعاليةً لا يُمكنُ أن تسيطرَ عليها اللاهوتيّةُ ، وفلسفةِ عقلنةِ القولِ الدينيّ التي ترى النصَّ بعينِ العصرِ وما يحملُ من معطياتٍ فكريّةٍ ، وغيرِ ذلكَ من فلسفاتٍ أفرزَتها الحداثةُ[3] .

وقد أزعجَت هذه الحالُ كثيرًا ممّن التزموا المحافظةَ في قراءةِ النصّ الإسلاميّ ، آخذينَ في الحسبانِ أنّه يختلفُ عن باقي الكتبِ السماويّةِ ، إلّا أنّ أمرًا إيجابيًّا نلمحُه وهو أنّ هذه القراءاتِ الحداثيّةِ حرّكَت المياهَ الراكدةَ وحفّزَت آخرينَ لا يؤمنونَ بالحداثةِ على التصدّي والخوضِ فيما كانَ مقصورًا على فئةٍ معيّنةٍ منَ الناسِ ، وهو ما سُمّي بالحداثةِ الإسلاميّةِ[4] .

---

(1) التأويليّة العربيّة : 25 .

(2) ينظر : المناهج التفسيريّة في علوم القرآن ، جعفر السبحانيّ : 21 ، و التأويليّة العربيّة : 27 .

(3) ينظر : القراءة الحداثيّة للنصّ القرآنيّ في ضوء تحليل الخطاب (أطروحة) ، حكيم سلمان الكريطيّ : 12 و15 .

(4) ينظر : م . ن : 44 .

والذي شهدَه العصرُ الحديثُ اتّساعٌ كبيرٌ ولافتٌ في حجمِ التأليفِ التفسيريّ إذا ما قوبلَ بمصنّفاتِ القدماءِ ، وهذا الاتّساعُ شملَ المناهجَ والأطروحاتِ فضلًا على عددِ التفاسيرِ[1] ، وهو أمرٌ لا بدَّ منه معَ زيادةِ وعي الأمّةِ وتراكمِ الويلاتِ عليها ، إذ ما يزالُ الكثيرونَ من المشتغلينَ في البحثِ القرآنيّ حديثًا يؤمنونَ بخللٍ في اشتغالاتِ الماضينَ ومعالجاتِهم ، فبالغوا في نقدِهم ، بل التشنيعِ عليهم ، حالُهم في هذا حالُ الانتفاضةِ الأوربّيّةِ على الكنيسةِ ، فكانَ لهم هذا الأمرُ مسوّغًا للشروعِ في عرضِ فهمِ القرآنِ في مصنّفاتٍ تفسيريّةٍ كاملةٍ أو جزئيّةٍ جاءَت بأفكارٍ جديدةٍ ، وفي قسمٍ منها أفكارٌ تصطدمُ تمامًا معَ مقرّراتِ التراثِ .

والحقُّ أنّ ردّةَ الفعلِ لدى بعضِ المحدثينَ وجدَت أرضًا خصبةً بالسخطِ على كثيرٍ من أفكارِ الماضينَ ، فقامَت على مبدأينِ ، تهميشِ مجموعةٍ منَ المرجعيّاتِ الي كانَت سائدةً عندَ القدماءِ ، كالاعتمادِ على المرويّاتِ المأثورةِ في التفسيرِ ، والمبدأ الآخرُ تقويضُ ما جاءَ في المبدأ الأوّلِ وزيادةِ الرصيدِ التفسيريّ بمخرجاتِ اللسانيّاتِ الحديثةِ والعلومِ الفلسفيّةِ والتجريبيّةِ[2] ، وسيمرُّ في هذا البحثِ الكثيرُ ممّا استجدَّ في كشفِ المعنى معَ العنايةِ بمنهجِ تفسيرِ القرآنِ بالقرآنِ ؛ لأنّه المنهجَ الذي بقيَ صامدًا واعتمدَه كثيرٌ منَ المحدثينَ .

هذه الأوصافُ في المتصدّينَ للعملِ التفسيريّ على عمومِها ، ولا تسري على جميعِ مَن عملَ في بيانِ المعنى القرآنيّ منَ المحدثينَ ، بل هي سمةٌ عامّةٌ لا ينعدمُ معها وجودُ علماءَ محافظينَ ، إذن فإنّ الشخوصَ الذينَ تُدرسُ أفكارُهم في هذه الأطروحةِ قد تختلفُ مساراتُهم الاعتقاديّةُ ، إلّا أنّهم يلتقونَ في اتّباعِ منهجِ تفسيرِ القرآنِ بالقرآنِ ، وآليّاتِ الكشفِ المعتمدةِ في إطارِه .

المحدثونَ موضعُ الدراسةِ :

1 – **السيّد محمّد حسين الطباطبائيّ :** فقيهٌ وفيلسوفٌ ومفكّرٌ شيعيٌّ ، وُلدَ في عامِ 1904م في مدينةِ (تبريزَ) الإيرانيّةِ ، درسَ فيها علومًا كثيرةً ، وفي السنةِ الثالثةِ والعشرينَ من عُمرِه انتقلَ إلى (النجفِ الأشرفِ) وأمضى فيها أحدَ عشرَ عامًا منشغلًا بالدراساتِ الفقهيّةِ والأصوليّةِ وغيرِهما ، واستقرَّ به المقامُ في (قُمِ المقدّسةِ) يُدرّسُ ، وقد تخرّجَ على يدِه جيلٌ كبيرٌ من أكابرِ الحوزةِ وعلمائها ،

(1) ينظر : قراءات معاصرة في النصّ القرآنيّ ، مجموعة مؤلّفين : 135 .

(2) ينظر : م . ن : 136 – 137 .

توفّيَ في عامِ 1981م في (قُم المقدّسة) . للسيّدِ مؤلّفاتٌ كثيرةٌ أهمُّها تفسيرُه (الميزان في تفسير القرآن) ذي العشرينَ مجلّدًا، وقد استهدفته دراستُنا هذه[1] .

2 – **الدكتور محمّد شحرور ديب** : صاحب القراءةِ الحداثيّةِ المثيرةِ للجدلِ بما فيها من تقاطعاتٍ رهيبةٍ معَ الفهمِ التراثيّ ، وهو مهندس وباحثٌ ومفكّرٌ سوريّ ، وأحدُ أساتذةِ الهندسةِ المدنيّةِ في جامعةِ دمشقَ ، ومؤلّفٌ ومُنظِّرٌ لِما أُطلِقَ عليه (القراءة المعاصرة للقرآن) ، وُلدَ في عامِ 1938م ، وتخصّصُه الذي نالَ فيه شهادتي الماجستير والدكتوراه هو الهندسةُ المدنيّةُ (اختصاص ميكانيك تربة وأساسات) ، توفّي في عامِ 2019م ، وله مؤلّفاتٌ كثيرةٌ ، منها :

- (الكتاب والقرآن – قراءة معاصرة) 1990م ، وهو هدف دراستي هذه .
- (الدولة والمجتمع) 1994م .
- (نحو أصول جديدة للفقه الإسلاميّ) 2000م .
- (القصص القرآنيّ) ، وهو مجلّدان ، الأوّلُ يعرضُ فيه قصّةَ آدمَ 2010م ، والثاني من نوحٍ إلى يوسفَ 2012م .
- (أمّ الكتاب وتفصيلها – قراءة معاصرة في الحاكميّة الإنسانيّة – تهافت الفقهاء والمعصومين) 2015م [2] .

3 – **عالم سُبيّط النيليّ** : وهو أحدُ المفكّرينَ العراقيّينَ ، ويبدو بالبحثِ أنّ هذا هو اسمه ، فقد وردَ في إحدى الدراساتِ أنّه ((أبو أحمدَ عالمُ بنُ سُبيّط بنُ مجبل المعموريّ ... ولُقّبَ بالنيليّ نسبةً إلى مولدِه في ناحيةِ النيل الواقعةِ شمالَ مدينةِ الحلّةِ الحاليّةِ بمسافةٍ قليلةٍ . ولدَ في عامِ 1956م في أسرةٍ ريفيّةٍ ذاتِ مكانةٍ اجتماعيّةٍ ... وكانَ ذا ذهنيّةٍ لامعةٍ ومتفوّقًا منذُ صغرِ سنّه ... حصلَ على معدّلٍ عالٍ في الفرعِ العلميّ أهّلَه إلى أن يُقبلَ ضمنَ بعثةٍ عسكريّةٍ إلى روسيا ، فحصلَ على شهادةِ (الماجستير) في الهندسةِ الألكترونيّةِ في عامِ 1979م ، وعلى شهادةِ (دبلوم عالٍ) في الترجمةِ من روسيا أيضًا . وقد أثارَت لديه دراستُه الهندسيّةُ إشكالاتٍ كثيرةً في مجالِ اللغةِ والأدبِ والدراساتِ الدينيّةِ ... وفي يومِ 2000/8/18م انتقلَ إلى جوارِ ربّه))[3] .

وللرجلِ مؤلّفاتٌ كثيرةٌ أذكرُ منها :

---

(1) https://shorturl.at/GSevS

(2) https://shorturl.at/EYjkV

(3) البحث اللغويّ عند عالم سُبيّط النيليّ ، عبد الحسين موسى وادي : 15 – 19 .

- (اللغة الموحّدة) 1999م .
- (النظام القرآنيّ مقدّمة في المنهج اللفظيّ) 1999م .
- (الحلّ القصديّ للغة في مواجهة الاعتباطيّة) 2007م .
- (الشهاب الثاقب) 2005م[1] . وقد اعتمدَ بحثي كثيرًا على كتاب (النظام القرآنيّ) .

4 – **الدكتور حسن عبد الغنيّ محمّد جواد الأسديّ** : أستاذُ النحوِ العربيّ والدراساتِ اللسانيّةِ في كلّيّةِ التربيةِ في جامعةِ كربلاءَ حاليًّا ، تتلمذتُ على يديه في مرحلةِ الدكتوراه ، إذ درّسَنا المنهجَ التوليديّ في الفصلِ الأوّلِ ، والمنهجَ التداوليَّ في الفصلِ الثاني ، ولد الدكتور في عامِ 1969م في ديالى ، حصلَ على شهادةِ (الماجستير) من الجامعةِ المستنصريّةِ كلّيّةِ الآدابِ في عامِ 1996م تخصّص صوت ، أمّا شهادةُ (الدكتوراه) فحصلَ عليها من الجامعةِ نفسِها في عامِ 1999م .

اشتهرَ الدكتورُ بمشروعِه البحثيّ القائمِ على اقتراحِ غلقِ المدوّنةِ القرآنيّةِ من أجلِ تفسيرِ القرآنِ بالقرآنِ ، إذ تبنّى منهجَ المدوّنةِ المغلقةِ في فهمِ المعنى القرآنيّ ، وهو اسمٌ آخرُ لمنهجِ تفسيرِ القرآنِ بالقرآنِ ، و يرى أنّ هذا الأخيرَ ((لم توضع له خطواتٌ منهجيّةٌ ضابطةٌ ، ولم يسعَ المفسّرونَ أو المشتغلونَ بعلومِ القرآنِ الكريمِ نحوَ بناءِ منهجٍ محدّدٍ يُكسبُ هذا المنحى منَ التفسيرِ الإتقانَ والخصوصيّةَ))[2] ، فقامَ هو بإعدادِ منهجٍ تحكمُه مساطرُ علميّةٌ تتوخّى تنظيمَ الممارسةِ والدقّةَ في كشفِ المعنى القرآنيّ . ومن أجلِ تعضيدِ هذا الاقتراحِ دعا إلى (مبدأ عدمِ الافتراق) المستقلّ الذي يُراقبُ الاستعمالَ القرآنيَّ عندَ المعصومينَ ، على وفقِ عرضِ الأحاديثِ لتصحيحِها بالقرآنِ .

للأستاذِ الدكتور كتبٌ كثيرةٌ وبحوثٌ منشورةٌ ، ومن أهمّ كتبِه :

- (مفهوم الجملة عند سيبويه) 2007م ، وهو في الأصلِ أطروحةُ الدكتوراه .
- (مسارات الدرس الصوتيّ عند رضيّ الدين الأستراباذيّ– مقاربة لسانيّة) 2014م ، وهو في الأصلِ رسالةُ الماجستير .
- (منهج المدوّنة المغلقة – مباحث تأسيسيّة لتفسير القرآن بالقرآن) 2017م ، وهو الكتاب الذي استهدفته دراستي هذه ؛ لأنّ فيه التأسيس للمنهج مع التطبيقاتِ .
- (الأرومة العربيّة لإمام النحو سيبويه – حفريّات في اللغة والتاريخ) 2023م[3] .

---

(1) ينظر : البحث اللغويّ عند عالم سُبيّط النيليّ : 20 – 21 .

(2) منهج المدوّنة المغلقة : 26 .

(3) حصلتُ على هذه السيرة من الأستاذ الدكتور نفسه في أثناء كتابة هذه الأطروحة .

الفصلُ الأوّلُ

(آليّاتُ تخصيصِ العلاقةِ الدلاليّةِ)

المبحثُ الأوّلُ : اللاترادفَ

المبحثُ الثاني : اللامجازَ

المبحثُ الثالثُ : اللااشتراكَ

توطئةٌ :

ربّما يطبعُ مصطلحُ (العلاقة الدلاليّة) في ذهنِ القارئِ أكثرَ من فهمٍ ، لكنّ القصدَ منه هنا هو ذلكَ الارتباطُ الحاصلُ بينَ اللفظةِ ومعناها ، وعادةً ما كانَ دارسو المعنى يجعلونَ هذه العلاقةَ مشكّلةً من ثلاثةِ أقطابٍ أو عواملَ[1] ، وهنا أهملتُ القطبَ الذي لا يُركّز العلماءُ عليه كثيرًا وهو الوجودُ الخارجيُّ (الشيء) الذي يُشيرُ إليه اللفظُ ؛ لأنّه لا يحملُ صفةَ الثباتِ ولا يقبلُ أن يُدرسَ علميًّا ، أمّا اللفظُ وفكرتُه (معناه) في الذهنِ فلا مفرَّ من البحثِ فيهما .

والأصلُ في العلاقةِ بينَ اللفظِ ومعناه أن تكونَ مختصّةً ، أي إنّ اللفظَ الواحدَ يدلُّ على معنًى واحدٍ ، والعكسُ صحيحٌ ، وعلى هذا تجري أكثرُ ألفاظِ اللغةِ ، و ((لو أرادَ إنسانٌ أن يُخاطرَ باستعمالِها استعمالًا غيرَ عرفيٍّ فسوفَ يجدُ نفسَه وجهًا لوجهٍ أمامَ سلطةِ المعاييرِ المعجميّةِ))[2] ، إلّا أنّ هذه العلاقةَ التلازميّةَ تخضعُ لعواملَ تُصيبُ اللغةَ فتفصمُ عُرى هذه التخصّصيّةِ ، ومن مظاهرِ التأثّرِ أن يُصبحَ اللفظُ دالًّا على أكثرَ من معنًى كما في ظاهرةِ المشتركِ ، والمجازِ ، والتضادِّ ، أو يُصبحُ لفظانِ يدلّانِ على معنًى واحدٍ كما في الترادفِ ، أو غيرِ ذلكَ ممّا يُسهمُ الاستعمالُ في تغييرِه عن وضعِه الأوّلِ .

ومنَ المحدثينَ من نفى هذه الظواهرَ في القرآنِ على أقلّ تقديرٍ ، فلا بدَّ من وجودِ تخصيصٍ في العلاقةِ بينَ الدالِّ والمدلولِ ؛ لأنّ خلافَ ذلكَ يتعارضُ و الهندسةَ المحكمةَ في القرآنِ ، ومنَ هؤلاءِ عالم سُبيّط النيليّ صاحبُ النظريّةِ القصديّةِ التي ترى أنّ تخريجَ معاني القرآنِ على نمطِ عدمِ اشتراطِ التخصيصِ نوعٌ منَ العبثِ في النصّ المقدّسِ وضربٌ منَ الاعتباطِ ، ومنهم أيضًا الدكتور محمّد شحرور، والدكتور حسن عبد الغنيّ .

ويذهبُ الأخيرُ إلى أنّ عدمَ التخصيصِ في الدلالةِ يُنافي ما صرّحَ به قولُه تعالى : ﴿**أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا**﴾[3] ؛ لأنّ تعدّدَ المعنى للفظةِ الواحدةِ في القرآنِ أو أنّ مجموعةً منَ الألفاظِ يُمكنُ أن تدلَّ على معنًى واحدٍ يستبطنُ الاختلافَ المنفيّ في الآيةِ[4] .

---

(1) ينظر : دور الكلمة في اللغة : 63 .

(2) اللغة بين المعياريّة والوصفيّة : 124 – 125 .

(3) سورة النساء : 82 .

(4) ينظر : منهج المدوّنة المغلقة : 72 .

من هذا المنطلقِ رصدَ البحثُ مجموعةً منَ الآليّاتِ التي تشتغلُ على مبدأِ تخصيصِ العلاقةِ الدلاليّةِ بينَ الدالِّ والمدلولِ ، أي بينَ اللفظةِ ومعناها ، وهذه الآليّاتُ الكاشفةُ عنِ المعنى جرَت خلفَ أهمِّ الظواهرِ التي مثّلَت مشكلةً دلاليّةً وقفَ عندَها كثيرٌ منَ المفسّرينَ ، وهي الترادفُ الذي عالجته آليّةُ اللاترادفَ ، والاشتراكُ اللفظيُّ بآليّةِ اللااشتراكَ ، والمجازُ بآليّةِ اللامجازَ . وفيما يلي أذكرُ هذه الآليّاتِ معَ أنموذجٍ إجرائيٍّ أو أكثرَ يوضّحُ سيرورتَها في العملِ التفسيريّ .

المبحثُ الأوّلُ : اللاترادفَ

مفهومُ الترادفِ في اللغةِ :

عنَت الدراساتُ اللغويّـةُ العربيّةُ قديمًا بظـاهرةِ الترادفِ بوصفِها مصدرًا لزيـادةِ الرصيدِ اللغويّ ومجالًا لاتّساعِها ، وأقدمُ إشارةٍ إلى مفهومِها وصلتنا مدوّنةً في قولِ سيبويه (ت180هـ) إنّ من كلامِ العربِ اختلافَ اللفظينِ والمعنى واحدٌ ، وقد مثّلَ له بالفعلينِ (ذهبَ ، انطلقَ)[1] ، وأصداءُ قولِه هذا بدَت عندَ من جاءَ بعدَه منَ العلماءِ ، إذ كانوا يُعنونونَ للألفاظِ المترادفةِ بـ (ما اختلفَت ألفاظُه واتّفقَت معانيه) أو (تلاقي المعاني على اختلاف الأصول والمباني)[2] .

ويكادُ يتّفقُ القدماءُ والمحدثونَ ممّن قبلوا تحقّقَ الترادفِ على أنّه ((ما كانَ معناه واحدًا وأسماؤه كثيرةٌ))[3] ، والمترادفاتُ ((هي ألفاظٌ متّحدةُ المعنى وقابلةٌ للتبادلِ فيما بينَها في أيّ سياقٍ))[4] ، وثمّةَ مَن يرى ألّا ترادفَ في اللغةِ ، إذ بُنيَ إنكارُهم هذا على تصَيُّدِ الفروقِ المعنويّةِ بينَ ما يبدو مترادفًا، وهناكَ من توسّطَ في المسألةِ فعرّفَ المترادفَ بأنّه ((الألفاظُ المفردةُ الدالّةُ على شيءٍ واحدٍ باعتبارٍ واحدٍ))[5] ، فإذا دلَّ اللفظانِ على شيءٍ واحدٍ باعتبارينِ مختلفينِ خرجا منَ المترادفِ ، كالسيفِ والصارمِ .

وهذا التعريفُ يحصرُ الترادفَ في معاني الألفاظِ المفردةِ بغضّ النظرِ عن جنسِها ، وفيه ردٌّ على جماعةٍ منَ القدماءِ والمحدثينَ توسّعَت فرمَت بالترادفِ على مستوى العباراتِ والجملِ[6] ، وألغى التدرّجَ في الترادفِ ، إذ نجدُ مجموعةً منَ الألفاظِ تترادفُ على شيءٍ واحدٍ وتفترقُ في صفةِ هذا الشيءِ ، فهي تحتلُّ درجةً محدّدةً من الترادفِ في إشارتِها الخارجيّةِ أو الذهنيّةِ ، أطلقَ عليه ابنُ القيّم الجوزيّةِ (ت751هـ) تسميةَ (الترادفِ المتباينِ) الذي يقابلُه الترادفُ المحضُ[7] ، وفي اصطلاحِ المحدثينَ (الترادفُ الجزئيُّ) ويقابلُه التامُّ[8] .

---

(1) ينظر : الكتاب : 1 / 24 .
(2) ينظر : الخصائص : 2 / 115 .
(3) التعريفات : 167 .
(4) دور الكلمة في اللغة : 97 .
(5) المزهر ، السيوطيّ : 1 / 402 .
(6) ينظر : في اللهجات العربيّة ، إبراهيم أنيس : 154 ، والترادف في اللغة ، حاكم الزيّاديّ : 52 .
(7) ينظر : روضة المحبّين ونزهة المشتاقين : 54 .
(8) ينظر : الترادف في اللغة : 69 .

ولم يكنِ الأصوليّونَ بمنأًى عن البحثِ في هذه الظاهرةِ ، فقد درسوها في مباحثِهم ؛ بوصفِها مَسيسةً بدلالاتِ الخطابِ الدينيّ ، وكانَ منهم أن أقرّوا وقوعَ الترادفِ في اللغةِ العربيّةِ والقرآنِ الكريمِ، مناقشينَ سببَ نشأتِه ، وقد مالوا إلى أنّ النشأةَ كانَت بسببِ تعدّدِ الوضعِ ، فقد تُسمّي قبيلةٌ شيئًا وتُسمّي أخرى الشيءَ نفسَه باسمٍ مغايرٍ ، وتجتمعُ التسميتانِ في لغةٍ مشتركةٍ[1] ، وهذا الأمرُ يقبلُه العقلُ والواقعُ ، فاحتكاكُ لغاتِ العربِ واختلاطُها أدّى إلى وجودِه .

وإذا تجاوزنا التعريفَ وبحثنا في شروطِ الترادفِ ، نجدُ للمحدثينَ ضوابطَ أكثرَ صرامةً في تحديدِ الألفاظِ المترادفةِ ، أسهمَت في الحدِّ منَ التكثيرِ والغلوِّ في ذكرِ الألفاظِ المترادفةِ عندَ القدماءِ ، وهذا من دونِ شكٍّ يرجعُ لاختلافِ المنهجِ فيما بينَهم[2] ، فمثلًا نجدُ المحدثينَ قد اعتمدوا على مبدأ التزامنِ (Diachronic) في قياسِ الترادفِ ، أي وحدةِ الزمنِ ، وهو أمرٌ دعت له اللسانيّاتُ الحديثةُ ، فلا يُمكنُ أنّ تُعدَّ منَ الترادفِ كلمةٌ معَ أخرى بينَهما فارقٌ زمنيٌّ شاسعٌ ، ومثلُ هذا لم يلتفت إليه القدماءُ[3] .

ونجدُ أيضًا أنّهم رفضوا أن يكونَ وقوعُ الترادفِ بسببِ تعدّدِ البيئاتِ اللهجيّةِ ؛ إذ اشترطوا اتّحادَ البيئةِ ، ((فالترادفُ بمعناه الدقيقِ هو أن يكونَ للرجلِ الواحدِ في البيئةِ الواحدةِ الحرّيّةُ في استعمالِ كلمتينِ أو أكثرَ في معنًى واحدٍ))[4] ، ورفضُهم هذا سببُه التأثّرُ بالنظريّاتِ الحديثةِ التي تفصلُ بينَ اللهجاتِ أو اللغاتِ وترى أنّ لكلٍّ منها نظامًا مستقلًّا ، وقد اشتبهَ الدكتور إبراهيم أنيس حينَما عدَّ رأيَ الأصفهانيّ (ت425هـ) متّفقًا معَ رؤيةِ المحدثينَ هذه[5] ؛ لأنّ الأصفهانيَّ قالَ : ((وينبغي أن يُحملَ كلامُ من منعَ على منعِه في لغةٍ واحدةٍ ، فأمّا في لغتينِ فلا يُنكره عاقلٌ))[6] .

وإذا ما تجاوزنا التفصيلَ في هذا وغيرِه ودقّقنا النظرَ في الواقعِ اللغويّ وجدنا الترادفَ حقيقةً ملموسةً في الاستعمالِ إذا تساهلَ أهلُ اللغةِ في تلقّيها أو استعمالِها ، فأمّا تساهلُهم في التلقّي فيتحقّقُ حينَ يُهمِلونَ الفروقَ الدقيقةَ بينَ الألفاظِ وتتلقّفُ أذهانُهم المشتركاتِ فقط ، إذ لا بُدَّ أن تتشاركَ

(1) ينظر : روضة المحبّين ونزهة المشتاقين : 54 ، و أصول الفقه ، محمّد رضا المظفّر : 28 .
(2) ينظر : الترادف في القرآن الكريم (أطروحة) ، كمال عبد الرحيم رشيد : 101 .
(3) ينظر : في اللهجات العربيّة : 155 .
(4) م . ن : 155 .
(5) ينظر : م . ن : 152 ، والأصفهانيّ هو صاحب كتاب (المفردات في غريب القرآن) .
(6) المزهر : 1 / 405 .

المترادفاتِ في معنًى ما كما نجدُ من اشتراكٍ بينَ (الصارمِ) و (الهنديّ) في معنى الذاتِ ، وكلّما ازدادَت درجةُ المعرفةِ اللغويّةِ وتطوّرَت لدى المتلقّي مازَت بينَ اللفظينِ وأخرجتهما من دائرةِ الترادفِ ولو التامّ ، ناهيكَ عن أنّ كثرةَ الاستعمالِ والتجوّزِ تُذوّبُ تلكَ الفوارقَ أو السماتِ الوصفيّةَ للشيءِ في الذاتِ ، وأمّا تساهلُهم في الاستعمالِ فيزدادُ إذا تجاهلَ المستعملُ دقائقَ الفروقِ ، ويغلبُ أن يكونَ في الأسجاعِ أوِ الشعرِ ، فقد يُرادفُ الشاعرُ بينَ كلمتينِ في ظلِّ الوزنِ أو القافيةِ .

وقوعُ الترادفِ في القرآنِ :

ثمّةَ إشكاليّةٌ قائمةٌ إلى الآنَ في المباحثِ القرآنيّةِ انطلَقَت من عرضِ السؤالِ الآتي : هل لغةُ القرآنِ هي لغةُ العربِ نفسُها أو أنّها تتمازُ بأسلوبِها المخصوصِ واستعمالاتِها ؟ لقد اختلفَ العلماءُ في إجابةِ هذا السؤالِ على قسمينِ ، قسمٌ أقرَّ بأن لا فرقَ بينَهما ، والآخرُ نفى ذلكَ وجعلَ للقرآنِ لغةً مخصوصةً لها أسلوبُها تركيبًا وتعبيرًا ، وكلُ فريقٍ ساقَ أدلّةً على توجّهِه ، إلّا أنّ الإشكالَ يحتدُّ حينَما نُحمّلُ ظواهرَ اللغةِ السائدةِ على لغةِ القرآنِ انطلاقًا من أنّ الأخيرةَ مثلُ لغةِ العربِ ، فإذا كانَ في لغةِ العربِ ترادفٌ كانَ في القرآنِ أيضًا ، وقس على ذلكَ بقيّةِ الظواهرِ اللغويّةِ التي تفتحُ الجدلَ لدى الباحثِ في المعنى القرآنيّ .

إنّ مسألةَ الترادفِ مرتبطةٌ بالعلاقةِ بينَ اللفظِ ومعناه ، تلكَ العلاقةُ التي تعودُ للوضعِ ، ولأنّ الوضعَ اللغويَّ لم يهتدِ لأحوالِه أحدٌ ، ولم يقف على مسيرةِ هذا الوضعِ وتطوّرِه أحدٌ ، كانَ منَ المستحيلِ أن تجدَ رأيًا يقطعُ بمسألةِ وجودِ الترادفِ من عدمِه ، هذا حالُ الواقعِ اللغويّ ، فكيفَ إذا انتقلنا إلى القرآنِ الكريمِ ؟ من هنا لا بدَّ أن يكونَ التعاملُ معَ معاني ألفاظِ القرآنِ بتأنٍّ وتفحّصٍ ؛ لأنّها ليسَت كتلكَ التي في متونِ اللغةِ أو عندَ المستعملينَ .

والظاهرُ – الذي اعترفَ به المحدثونَ – أنّ مقولةَ الترادفِ هي التي انتصرَت في الميدانِ التفسيريّ ، وكيفَ لا يكونُ ذلكَ وأنتَ تقرأُ صورًا منها لدى بعضِ الصحابةِ ، إذ يقرأُ أحدُهم (إنّ ناشئةَ الليلِ هي أشدُّ وط ءًا وأصوبُ قيلًا)[1] ، فيُقالُ له إنّما هي (وأقومُ قيلًا) ، فيَردُّ عليهم أنّ (أقوم ،

(1) ﴿إِنَّ نَاشِئَةَ اللَّيْلِ هِيَ أَشَدُّ وَطْئًا وَأَقْوَمُ قِيلًا﴾ سورة المزّمّل : 6 .

أصوب ، أهيأ) واحد[1] ! وأنتَ تعرفُ الحصانةَ المزعومةَ لهؤلاءِ فلا تعجب أن تُقرَّ تحتَ غطاءِ الحججِ والمسوّغاتِ الضعيفةِ .

وعلى الإقرارِ بالترادفِ في القرآنِ جماعةٌ منَ العلماءِ والمفسّرينَ قديمًا وحديثًا ، ومنَ المحدثينَ صاحبُ تفسيرِ التحريرِ والتنويرِ ، إذ قالَ إنّ ((الأصلَ عدمُ الترادفِ))[2] ، ولكنّه عندَ تفسيرِهِ قولِه تعالى : ﴿**قَالُوا أُوذِينَا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَأْتِيَنَا وَمِنْ بَعْدِ مَا جِئْتَنَا**﴾[3] ، قالَ: ((والإتيانُ والمجيءُ مترادفانِ، فذكرُ المجيءِ بعدَ الإتيانِ ليسَ لاختلافِ المعنى ، ولكنّه للتفنّنِ وكراهيّةِ إعادةِ اللفظِ))[4] ، وفي قبالِ ذلكَ منعَ آخرونَ أن يوجدَ في القرآنِ – فضلًا على اللغةِ – ترادفٌ ، فاجتهدوا بتلمّسِ الفروقِ الدلاليّةِ بينَ الألفاظِ التي تبدو مترادفةً ، فمنهم من تنطّعَ في ذلكَ ومنهم مَن أحسنَ .

أمّا رأيي في المسألةِ فإنّ الترادفَ على المستوى الواقعيّ والحسّيّ في اللغةِ موجودٌ ، وله أسبابٌ متعدّدةٌ ، ولا نعبأُ كثيرًا بضابطِ الحكمةِ في أصلِ الوضعِ ، أو الاعتبارِ الواحدِ الذي يلحُّ عليهما المانعونَ ؛ لأنّ أصلَ الوضعِ شيءٌ غامضٌ[5] يرتبطُ بتصوّراتٍ عقليّةٍ ، وما كلُّ ما يرفضُه العقلُ يعدمُه الوجدانُ ، ولو سلّمنا بالوضعِ والسمةِ المنطقيّةِ التي كوّنته فإنّ ثمّةَ أسبابًا حرفَت مسارَه عبرَ التأريخِ ، منها تجاهلُ الفروقِ من المستعملينَ .

ولعلَّ اختلافَ العلماءِ في الترادفِ كانَ بسببِ زاويةِ النظرِ عندَهم للألفاظِ ، فإذا وقفوا عندَ الاتّحادِ في الذاتِ أو الحدثِ وجدوا الترادفَ من دونِ شكٍّ ، أمّا إذا تحرّوا الاتّحادِ في غيرِهما انمازَت الألفاظُ لديهم ((فهي تُشبهُ المترادفةَ في الذاتِ والمتباينةَ في الصفاتِ))[6] ، وبهذه الحقيقةِ نضمنُ وجودَ الترادفِ الجزئيّ على أقلِّ تقديرٍ ، ((على أنّ هناكَ علاقةً وثيقةً بينَ حدوثِ الترادفِ التامّ والألفاظِ المتقاربةِ في المعنى ، فقد تصيرُ هذه مترادفاتٍ تامّةٍ نتيجةَ التطوّرِ الدلاليّ وقد يحدثُ العكسُ من هذا))[7] .

---

(1) ينظر : المحرّر الوجيز في تفسير كتاب الله العزيز ، ابن عطيّة الأندلسيّ : 1 / 47 .
(2) التحرير والتنوير : 1 / 225 .
(3) سورة الأعراف : 129 .
(4) التحرير والتنوير : 9 / 61 .
(5) ينظر : المزهر : 1 / 399 – 400 .
(6) م . ن : 1 / 405 ، وينظر : المباحث اللغويّة والنحويّة في بصائر ذوي التمييز، وفاء عبّاس : 358 .
(7) الترادف في اللغة : 71 .

وأمّا في القرآنِ فنعتقدُ بوجودِ الترادفِ الجزئيّ ، أي إنّ بعضَ الألفاظِ تشتركُ في الدلالةِ على شيءٍ معيّنٍ في اعتبارٍ معيّنٍ ، إلّا أنّها تتغايرُ في اعتبارٍ آخرَ يكونُ ظلًّا لاعتبارِ التشاركِ ، يُلمحُ هذا الاعتبارُ المتغايرُ بمعونةِ السياقِ ، وما يُبادرُ ذهنَ المتلقّي اعتبارُ التشاركُ ، وما يغمضُ عنه اعتبارُ المغايرةِ الذي يتطلّبُ كدًّا ذهنيًّا لتعيينِه ، وليسَ على المفسّرِ – إذا لم يعرف تلكَ الفروقَ – أن يقولَ بالترادفِ على وجهِ الإطلاقِ ؛ لأنّ القرآنَ – وإن اتّفقنا على أنّه نازلٌ بلغةِ العربِ – صادرٌ من متكلّمٍ واحدٍ حكيمٍ ، بنظامٍ دقيقٍ فيه إشاراتٌ لا يقعُ عليها إلّا من أوتي حظًّا عظيمًا ، فلا يُسدُّ هذا النقصُ في الفهمِ بالقولِ بالترادفِ ، لا نقولُ هذا من أحلِ التقديسِ فقط ، كما يحاولُ بعضُهم أن يصفَ المانعينَ بذلكَ[1] ، إلّا أن ذلكَ احتياطًا معَ كلامِ اللهِ ، ولأنّ اليقينَ بدقّةِ الصنعِ الإلهيّ يُلزمُنا بالتسليمِ بوجودِ الفوارقِ الدلاليّةِ وإن لم نهتدِ إليها ، وقد عُدَّت قضيّةُ الترادفِ من مشكلِ القرآنِ ووجوهِ إعجازِه[2] .

اللاترادفَ بينَ الألفاظِ في القرآنِ :

اللاترادفَ هو تركيبٌ اقترحَه الباحثُ ، يُمثّلُ وجهةَ نظرِ بعضِ المحدثينَ فيما قيلَ إنّه مترادفٌ ، وينبئُ عن آليّةٍ في تحقيقِ المعنى القائمِ من إيجادِ الفروقِ المعنويّةِ بينَ ألفاظِ القرآنِ الكريمِ ، ويعني أنّ أيَّ اختلافٍ بينَ لفظينِ بلحاظِ البناءِ الصوتيّ أو الصرفيّ يدلُّ على أنّهما يختلفانِ في الدلالةِ على معناهما ، ثُمَّ ينتقلُ البحثُ في ظلِّ هذه الآليّةِ بخطواتٍ استكشافيّةٍ في ضوءِ منهجِ تفسيرِ القرآنِ بالقرآنِ لتحديدِ تلكَ الفروقِ .

لقد أصرَّ أصحابُ هذا الرأيِ على عدمِ وجودِ ترادفٍ في القرآنِ ، مستندينَ في ذلكَ إلى أدلّةٍ مختلفةٍ قد مرَّ ذكرُ بعضِها ، ومن هؤلاءِ الدكتور محمّد شحرور، فمنَ الأسسِ التي اعتمدَ عليها في قراءتِه الجديدةِ للذكرِ الحكيمِ ((الاطّلاعُ على آخرِ ما توصّلَت إليه علومُ اللسانيّاتِ الحديثةِ من نتائجَ وعلى رأسِها أنّ كلَّ الألسنِ الإنسانيّةِ لا تحوي خاصّيّةَ الترادفِ))[3] .

وعلى منوالِه سارَ عالمُ سُبيّطِ النيليّ في قراءةٍ حداثيّةٍ للنصِّ القرآنيّ على وفقِ نظريّةِ (المنهجِ اللفظيّ) التي التزمَ بها ، التي ترتكزُ على وجودِ القصدِ بينَ مكوّناتِ اللغةِ ومعانيها ، فإذا تغيّرَ البناءُ

(1) ينظر : الترادف في القرآن الكريم : 127 و 128 .
(2) ينظر : المشكل في القرآن الكريم من وجوه الإعجاز البيانيّ ، سعيد جاسم الزبيديّ : 110 .
(3) الكتاب والقرآن : 44 .

تغيّرَ المعنى ، إلّا أنّ عدمَ الترادفِ عندَه يتحرّكُ في مساحةٍ أوسعَ لتشملِ منعِ التفسيرِ بالمرادفِ وحملِ اللفظِ على معناهُ الموضوعِ له ، فضلًا على نفيه في القرآنِ ؛ لأنّ ((المعنى المقصودَ للقائلِ لا يؤدّيه على وجهِه الدقيقِ والصحيحِ إلّا لفظٌ واحدٌ أو ترتيبٌ واحدٌ . وقد يُخطئُ القائلُ أو يتّبعُ الاصطلاحَ الخاطئَ ، أمّا القرآنُ الكريمُ فليسَ فيه احتمالٌ لحدوثِ ذلكَ إذ اللفظُ قد استُعملَ فيه لأداءِ معنًى محدّدٍ))[1] . فكلا الرجلينِ توسّلا بهذه الآليّةِ للتحرّي عن معنى النصّ أو قل للتحرّي عن الفرقِ الدلاليّ في ما قيلَ إنّه مترادفٌ ، وفيما يأتي بعضُ الصورِ الدلاليّةِ التي اعتمدَت على هذه الآليّةِ اللغويّةِ :

- **– الفرقُ بينَ الكتابِ والقرآنِ :**

جرى في منظومةِ الفكرِ الإسلاميّ عمومًا وفي العرفِ المتداولِ أنّ بينَ الكتابِ والقرآنِ ترادفًا في الذاتِ ، فكلا اللفظينِ يدلّانِ على ما نزلَ على نبيّنا 6من آياتِ الذكرِ ، والعطفُ بينَهما في قولِه تعالى : ﴿**الٓرۚ تِلۡكَ آيَاتُ الۡكِتَابِ وَقُرۡآنٍ مُبِينٍ**﴾[2] للمغايرةِ في الصفةِ كما لو قلنا : هذا الصارمُ والهنديُّ ، ويقولُ السيّدُ الطباطبائيُّ إنّه ((منَ الممكنِ أن يُرادَ بالكتابِ اللوحُ المحفوظُ فإنّ القرآنَ منه وفيه))[3] ، علما أنّ السيّدَ يقولُ بالترادفِ .

إلّا أنّ أحدَ المحدثينَ وهو الدكتور شحرور فتقَ نظريّةً جديدةً في تأويلِ القرآنِ عن طريقِ التفريقِ بينَهما انطلاقًا من آليّةِ اللاترادفَ التي وشى بها التعاطفُ بينَ الكلمتينِ في الآيةِ ، هذه النظريّةُ ترتّبَت عليها نتائجُ خطيرةٌ وتشريحاتٌ لكلامِ اللهِ شكّلَت مشروعَه القرائيّ للنصّ المباركِ ، الذي أفجأ التراثَ والمعنيّينَ بالشأنِ القرآنيّ ، وتُمثّلُ آيةُ الحِجْرِ الشرارةَ الأولى في أعمالِه ، فعندَما استشهدَ بها علّقَ قائلًا : ((نُلاحظُ كيفَ عطفَ القرآنَ على الكتابِ ، وفي اللسانِ العربيّ لا تُعطفُ إلّا المتغاياتُ ، أو الخاصُّ على العامّ))[4] .

---

(1) النظام القرآنيّ مقدّمة في المنهج اللفظيّ : 40 .

(2) سورة الحجر : 1 .

(3) الميزان في تفسير القرآن : 12 / 94 .

(4) الكتاب والقرآن : 57 .

ونزعمُ أنّه اختارَ أن يكونَ القرآنُ خاصًّا والكتابُ عامًّا ، فالعطفُ من بابِ ذكرِ الخاصّ بعدَ العامّ ، كما في قولِه تعالى : ﴿**حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ**﴾[1] ، وهذا يعني أنّ الكتابَ (كلّ آيات المصحف) يشملُ القرآنَ وغيرَه ، ولكي يُقنعَ المتلقّي بهذه النتيجةِ قدّمَ الخطواتِ التي قادته إليها عن طريقِ النظرِ في آياتِ المصحفِ ومقاطعةَ بعضِها معَ بعضٍ ، قالَ : ((نُلاحظُ أنّه عندَما ذكرَ الكتابَ قالَ : ﴿**هُدًى لِلْمُتَّقِينَ**﴾[2] لأنّ في الكتابِ أحكامَ العباداتِ والمعاملاتِ والأخلاقِ ، أي فيه التقوى بالإضافةِ إلى القرآنِ . وعندَما ذكرَ القرآنَ قالَ : ﴿**هُدًى لِلنَّاسِ**﴾[3] ولفظةُ الناسِ تشملُ المتّقينَ وغيرَ المتّقينَ ، فالمتّقونَ منَ الناسِ ولكنْ ليسَ كلُّ الناسِ منَ التّقينَ))[4] .

وخلاصةُ رأيه كما يبدو أنّ الكتابَ هو كلُّ الآياتِ في المصحفِ ، تتوزّعُ على ثلاثةِ أقسامٍ رئيسةٍ هي آياتُ : أمّ الكتابِ ، والقرآنِ ومنه السبعُ المثاني[5] ، وآياتِ تفصيلِ الكتابِ ، وفي آياتِ القرآنِ توجدُ الحقائقُ العلميّةُ والغيبيّاتُ ، فالقرآنُ هو منَ الكتابِ وليسَ كلُّ الكتابِ قرآنًا ، ويُشكّلُ القرآنَ الآياتِ المتشابهةَ فقط ، أمّا أمُّ الكتابِ فهي الآياتُ المحكماتُ[6] .

في ضوءِ هذه القسمةِ لآياتِ المصحفِ الشريفِ كانَ مصداقُ الذينَ (في قلوبهم زيغ) أُناسًا غيرَ متّقينَ رفضوا تشريعاتِ الكتابِ ، واتّبعوا (ما تشابه منه) أي اتّبعوا القرآنَ فقط ؛ لأنّه حقيقةٌ موضوعيّةٌ كونيّةٌ يؤمن بها وينصاعُ إليها المتّقي وغيرُ المتّقي ، فضلًا على شرحٍ أوسعَ[7] لقولِه تعالى : ﴿**هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ ۖ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ ۗ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ**﴾[8] .

لقد جرى شحرورُ في كتابِ اللهِ باحثًا عن مواردَ كلمةِ القرآنِ والكتابِ ، متّكأً على فكرةِ عدمِ ترادفِهما عبرَ آيةِ الحِجْرِ ، ليصنعَ فارقًا تفسيريًّا من استنطاقِه للكتابِ نفسِه ، وأخذ يُهينُ الأسلافَ

---

(1) سورة البقرة : 238 .
(2) سورة البقرة : 2 .
(3) سورة البقرة : 185 .
(4) الكتاب والقرآن : 57 .
(5) السبع المثاني عنده هي الحروف المقطّعة التي تشكّل آية مستقلّة بذاتها ، ينظر : م . ن : 97 .
(6) ينظر : م . ن : 56 .
(7) ينظر : م . ن : 191 و 192 .
(8) سورة آل عمران : 7 .

جرّاءَ عدمِ تفريقِهم بينَ هذه الألفاظِ ، قالَ : ((هذا الموضوعُ يُعتبرُ من أهمِ النقاطِ خطورةً وتعقيدًا في العقيدةِ الإسلاميّةِ إن لم يكن أهمَّها على الإطلاقِ ، إذ إنّ سوءَ فهمِ هذا الموضوعِ ، وعلى رأسِه عدمُ التفريقِ بينَ الرسالةِ والنبوّةِ وبينَ الكتابِ والقرآنِ جعلَ المسلمينَ أُناسًا متحجّرينَ ضيّقي الأفقِ ، وضاعَ العقلُ نهائيًّا))[1] .

وممّا دعاه إلى التفريقِ عن طريقِ اللاترادفَ أمرٌ آخرُ ، وهو أنّه وجدَ تناقضًا بينَ آيتينِ إذا عُدَّ الكتابُ والقرآنُ مترادفينِ ، الآيةُ الأولى ﴿**فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَٰذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ**﴾[2] ، والأخرى قولُه تعالى : ﴿**قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَٰذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ**﴾[3] ، فلو كانَ الكتابُ هو القرآنُ نفسُه فكيفَ يُحذّرُ اللهُ من كتابتِه افتراءً ثُمّ يتحدّاهم أن يأتوا بمثلِه ؛ لأنّ التحذيرَ يدلُّ على إمكانِ الإتيانِ بمثلِه[4] ، ومن أجلِ حلِّ التناقضِ ميّزَ بينَهما بالتمييزِ الذي مرَّ آنفًا ، والغريبُ في الأمرِ أنّه ساقَ آيةَ البقرةِ (79) وهو يتحدّثُ عمّا في المصحفِ الشريفِ من آياتٍ ، ولكنّه يعودُ في مكانٍ آخرَ من كتابِه ليذكرَ الآيةَ نفسَها وينسبَها لمصداقِها الذي تتحدّثُ عنه وهم اليهودُ وما حرّفوا من كتابِهم وأحكامِه[5] والتحدّي في الآيةِ الثانيةِ خاصٌّ بالقرآنِ الكريمِ ، وعندئذٍ فلا ربطَ بينَ الآيتينِ ولا تناقضَ .

وفي ما يأتي سنسلّطُ الضوءَ على ما ذهبَ إليه الدكتور شحرور متّبعينَ المنهجَ الذي اعتمدَه في الكشفِ عن المعنى في داخلِ النصِّ :

1 – اعتمدَ الدكتور شحرور في تحديدِ الفرقِ بينَ الكتابِ والقرآنِ على وصفِهما في آيتينِ ، فالكتابُ (هدًى للمتّقينَ) ، والقرآنُ (هدًى للناسِ) ، فكلاهما (هدًى) ، إلّا أنّ جهةَ الهدايةِ اختلفَت بينَهما ، إلحظِ الخطاطةَ الآتيةَ :

الكتاب	×	القرآن
↓		↓
هدى	=	هدى
↓		↓
للمتقين	×	للناس

(1) الكتاب والقرآن : 157 .
(2) سورة البقرة : 79 .
(3) سورة الإسراء : 88 .
(4) ينظر : الكتاب والقرآن : 179 .
(5) ينظر : م . ن : 115 .

وهذا حقًّا يستلزمُ أن يكونا مختلفينِ ؛ لأنّ المتّقينَ مجموعةٌ مخصوصةٌ منَ الناسِ وليسوا كلَّ الناسِ، ولكنّ النتيجةَ التي وصلَ إليها الدكتور غريبةٌ ، سأكرّرُها للتنبيه عليها ، وهي أنّ الكتابَ أعمُّ منَ القرآنِ إذ يشملُ القرآنَ وغيرَه ، وداعي الغرابةِ هو أنّه كيفَ يكونُ الكتابُ هدًى لمجموعةٍ مخصوصةٍ وفيه كلُّ هذه المحتوياتِ ؟ ألا يلزمُ من محتواه أن يكونَ هدًى للناسِ جميعِهم ؟ وقد يُعترضُ علينا بأن يُقالَ إنّ الكتابَ لأنّه اشتملَ على ما لم يشتمل عليه القرآنُ بحسبِ رأي شحرور ، اشتملَ على التقوى من عباداتٍ وأخلاقٍ ؛ فلذلكَ صحَّ أن يكونَ هدًى للمتّقينَ بلحاظِ جزئه التقوَويّ ! وردّنا بأن هذا الزعمَ بعيدٌ ، والأقربُ منه أن يكونَ الكتابُ هدًى للناسِ لا هدًى للمتّقينَ فحسب ؛ لما يحتويه التقوى معَ القرآنِ بحسبِ ما ذهبتُم إليه .

2 – قالَ إنّ الكتابَ فيه التقوى (عبادات وأخلاق) فضلًا على القرآنِ ، لذلكَ كانَ هدًى للمتّقينَ، وهنا نسألُ : أ ليسَ المتّقونَ هم أناسٌ قد تحلّوا بهذه الصفةِ فصحَّ إطلاقُها عليهم ؟ فبماذا يهديهم الكتابُ بعدُ ؟ أيهديهم بالعباداتِ والأخلاقِ وهم أساسًا متّقونَ ؟ وكأنَّ المتّقينَ في فكرِ الدكتور شحرور هم أناسٌ لديهم القابليّةُ على اكتسابِ التقوى حتّى يكونَ الكتابُ لهم هدًى ، وعندئذٍ يُفترضُ ألّا يوصفوا بالمتّقينَ ، بل ينبغي وصفُهم بمريدي التقوى .

3 – حينَما تقصّى البحثُ مواردَ كلمةِ (القرآنِ) في كتابِ اللهِ وجدَ بعضَ الآياتِ لا تسمحُ لنا بالتسليمِ لما توصّلَ إليه الدكتور شحرور ، خذ مثلًا قولُه تعالى : ﴿**وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ**﴾[1] ، فعلى رأيِ الدكتور نلتزمُ بالسماعِ والانصاتِ للقرآنِ فقط بحسبِ الأمرِ الإرشاديِ في الآيةِ المباركةِ ، أمّا لو قُرئت باقي آياتُ الكتابِ من غيرِ القرآنِ فلا يلزمُ الاستماعُ ولا الانصاتُ لها !

وعندَ التقصّي في البحثِ وجدتُّه يُجيبُ عن هذا الإشكالِ بأنّ فرّقَ بينَ (القراءة) و (التلاوة) ، فالقراءةُ عندَه عمليّةُ جمعٍ ومقارنةٍ ، قالَ : ((فعندَ ابنِ فارسَ نرى أنّ فعل «قرأ» اشتقَّ من فعلِ «قرن»[2]، ومن هنا جاءَ معنى القراءةِ عندَ العربِ وهو العمليّةُ التعليميّةُ ، لأنّها لا تكونُ إلّا بالمقارنةِ أي مقارنةُ الأشياءِ بعضِها ببعضٍ ... هنا يجبُ أن نُميّزَ بينَ القراءةِ والتلاوةِ ، فالمذيعُ في التلفازِ يتلو الأخبارَ ولا يقرؤها ، والأستاذُ في الجامعةِ يقرأُ المحاضرةَ ولا يتلوها ، فالتلاوةُ هي إعادةُ لفظِ نصٍّ

(1) سورة الأعراف : 204 .

(2) لم أجد في معجم مقاييس اللغة ما نسبه الدكتور شحرور إليه .

بحرفيّتِه))[1]، وما يُريدُ أن يعرضَه هنا هو أنّ عمليّةَ القراءةِ للقرآنِ تعني شرحَه أو تأويلَه ، فيجبُ على الإنسانِ أن يسمعَ جيّدًا ويُنصتَ حينَما يُشرحِ القرآنُ فقط لأنّه وحدَه الذي يحتاجُ إلى تأويلٍ ، ((وكذلكَ نفهمُ قولَه تعالى : ﴿**فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ**﴾[2] أي إذا أرادَ الإنسانُ أن يفهمَ القرآنَ فعليه الاستعاذةُ باللهِ منَ الشيطانِ ، لأنّ الشيطانَ يدخلُ في الإنسانِ حينَ يُريدُ فهمَ آياتِ القرآنِ «تأويلها»))[3] . وهذا ليٌّ لمعنى النصّ ومحاولةٌ ركيكةٌ لا ترقى لتضعيفِ الإشكالِ فضلًا على ردّه ؛ فلا ابنُ فارسَ قالَ إنّ (قرأ) مشتقٌّ من (قرنَ) ، ولا مجالَ لحشرِ معنى المقارنةِ في معنى الفعلِ (قرأ) .

ومن الآياتِ التي تُضعفُ رأيهُ هذا قولُه تعالى : ﴿**إِنَّ هَٰذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا**﴾[4] إذ يتبادرُ السؤالُ الآتي : هل آياتُ الكتابِ الأُخرُ غيرُ التي في القرآنِ لا تهدي للتي هيَ أقومُ ؟ وهي آياتٌ فيها الأخلاقُ والعباداتُ والأحكامُ بحسبِ ما ذهبَ إليه شحرور . وهناكَ آياتٌ أُخر تركنا الخوضَ فيها لكفايةِ ما سقناه آنفًا .

4 – إنّ قضيّةَ التناقضِ المزعومِ بينَ آيةِ البقرةِ والإسراءِ سالبةٌ بانتفاءِ المحمولِ بالنظرِ إلى سياقِها ؛ لأنّ آيةَ البقرةِ جاءت في سياقِ الحديثِ عن أهلِ الكتابِ لا عن المسلمينَ ، وهو قد بترَ الآيةَ عن سياقِها وأهملَ سببَ نزولِها ، ونحنُ نعلمُ أنّ لفظَ (الكتاب) وردَ في الحديثِ عمّا أُنزلَ في باقي الشرائعِ، والأكبرُ من ذلكَ أنّ تفريقَه هذا يؤدّي إلى أنّ آياتِ الكتابِ المحكمةِ يُمكنُ أن يأتي بمثلِها الناسُ ! ولم يُثبت حصولَ ذلكَ ولن يَثبتَ حصولُ هذا الأمرِ أبدًا .

إنّ الحججَ التي قدّمَها شحرور فيها مغالطاتٌ لا يُمكنُ تجاوزَها ، وبعدَ أن بيّنّا ما عنَّ لنا منها نعودُ إلى النصّ المباركِ من سورةِ الحجرِ ، ففي أوّلِ وهلةٍ يُمكنُ أن يكونَ بينَ لفظِ الكتابِ والقرآنِ ترادفٌ جزئيٌ ، إذ يتّحدانِ في المعنى النواةِ وهو الذي يُشيرُ إلى الذاتِ أي ما بينَ الدفتينِ من آياتٍ ، والذي سوّغَ العطفَ اختلافُهما في الإشارةِ الوصفيةِ للذاتِ ، فلفظُ الكتابِ يُشيرُ إلى أنّه مكتوبٌ ، والقرآنُ بلحاظِ أنّه مقروءٌ ، وهو أشبهُ بقولِه تعالى : ﴿**قَالُوا نَعْبُدُ إِلَٰهَكَ وَإِلَٰهَ آبَائِكَ**﴾[5] وهذا هو الفهمُ

---

(1) الكتاب والقرآن : 94 .
(2) سورة النحل : 98 .
(3) الكتاب والقرآن : 94 .
(4) سورة الإسراء : 9 .
(5) سورة البقرة : 133 .

التقليديُّ عندَ التراثيينِ وعليه بعضُ المحدثينَ ، بل ((حتّى القائلينَ بنظريّةِ عدمِ الترادفِ إنّما اعتبروا الأسماءَ المختلفةَ للمصحفِ أوصافًا له ، لا أنّ عدمَ الترادفِ يستوجبُ انفصالَ الموضوعِ الخارجيّ للمصحفِ عندَهم))[1] ، والمسألةُ بحاجةٍ إلى بسطٍ أكثرَ إلّا أنّ بحثَنا يضيقُ بها إحاطةً ومنهجًا .

وقد لمّحَ عالمُ سُبيّط النيليّ بإمكانِ الترادفِ بينَ الكلمتينِ في غيرِ آيةِ الحِجْرِ ، وإن كانَ قد منعَه من قبلُ مطلقًا ، قالَ ((تدلُّ الموارِدُ أعلاه أنّ القرآنَ أوِ الكتابَ إذا أريدَ به القرآنَ لا يُشارُ إليه باسمِ الإشارةِ «ذلكَ» ... إنّ لفظَ «الكتاب» لا يُرادُ به القرآنُ دومًا ، وإنّما هو بحسبِ التركيبِ وترتيبِ ألفاظِه والألفاظِ المقترنةِ به))[2] .

وفي كلامِه على الآيةِ الأُولى من سورةِ الحِجْرِ والتعاطفِ بينَ اللفظينِ بيّنَ أنّ الكتابَ المقصودَ هنا هو (الكتاب المبين) الذي أحصى اللهُ فيه كلَّ شيءٍ ، والقرآنُ جزءٌ منه[3] ، وليسَ العطفُ وحدَه من جعلَه يُغايرُ بينَهما ، إذ تضافرَت عندَه دالّةٌ أخرى منَ القرآنِ نفسِه ، وهي الإشارةُ بالاسمِ (تلكَ) التي تُستعملُ للبعيدِ ، فلو كانَ الحديثُ عن هذا القرآنِ (كلامِ اللهِ) المنزّلِ وحدَه لاستعملَ (هذا) لأنّه يتحدّثُ عن نفسِه القريبةِ ، ولكنّه كانَ يُشيرُ إلى شيئينِ كما أشرنا قبلَ قليلٍ ، ولأنّ أحدَ الشيئينَ (الكتاب المبين) بعيدٌ استُعملَ (تلكَ) ، وبهذا قد التزمَ النيليّ بالقصديّةِ في استعمالِ اللغةِ ، إذ بقيَ اسمُ الإشارةِ (تلكَ) على معناه الذي وُضعَ له ، لكنّ الرجلَ لم يُعالجِ الاشكاليّةَ التي قد تُطرحُ عليه في تخريجِ أوّلِ سورةِ النملِ ، حينَما أُشيرَ إلى آياتِ القرآنِ بـ (تلكَ) .

ممّا سبقَ اتّضحَت رؤيةُ النيليّ وشحرور في توجيهِ الفرقِ بينَ اللفظينِ ، انطلاقًا من آليّةِ اللاترادفَ التي أقرّاها ، وقد ذهبَ الباحثُ عبد الحسين موسى إلى اتّفاقِ وجهةِ النظرِ بينَهما والنتيجةِ أيضًا[4] ، وهذا خلافُ الواقعِ في المسألةِ ، فإنّ القرآنَ عندَ النيليّ كلُّ ما في المصحفِ لا جزءٌ منه كما عندَ شحرور ، وعندَها يكونُ بينَ الرجلينِ فارقٌ في النتيجةِ ، فضلًا على أنّ النيليّ قد يتساوى عندَه لفظُ (القرآن) معَ (الكتاب)[5] .

---

(1) رؤى نقديّة معاصرة 7 ، مجموعة مؤلّفين : 116 ، 117 .

(2) النظام القرآنيّ مقدّمة في المنهج اللفظيّ : 74 .

(3) ينظر : م . ن : 74 .

(4) ينظر : البحث اللغويّ عند عالم سُبيّط النيليّ : 227 .

(5) ينظر : النظام القرآنيّ مقدّمة في المنهج اللفظيّ : 15 .

- **– الفرقُ بينَ الروحِ والنفسِ :**

تنازعَ القدماءُ في الفرقِ بينَ لفظَي (الروحِ) و (النفسِ) ، إذ ذهبَ فريقٌ منهم إلى أنّهما يطلقانِ على شيءٍ واحدٍ يدبُّ في الأجسامِ لتكونَ حيّةً ، قالَ الخليلُ (ت175هـ) : ((الروحُ : النفسُ التي يحيا بها الإنسانُ ، يُقالُ : خرجَت روحُه ، أي : نفسُه ، ويُقالُ : خرجَ فيُذكّرُ ، والجميعُ أرواحٌ ، والروحانيُّ منَ الخلقِ نحوَ الملائكةِ))[1] ، فهما مترادفانِ إذن ، أو بينَهما اتّصالٌ وتقاربٌ أشارَ إليه بعضُهم بقولِه : ((إنّ الروحَ هي أصلُ النفسِ ومادّتُها ، والنفسُ مركّبةٌ منها ومن اتّصالِها بالبدنِ ، فهي هي من وجهٍ لا من كلِّ الوجوهِ))[2] ، ودرجوا على أنّ ماهيّةَ الروحِ لا يعلمُها أحدٌ بلحاظِ قولِه تعالى : ﴿**وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا**﴾[3] ، وفي قبالِ ذلكَ فرّقَ آخرونَ بينَهما بتفريقاتٍ يطولُ ذكرُها ، إلّا أنّ البحثَ يُركّزُ على التفريقِ في مدوّناتِ المحدثينَ ؛ ليعرفَ آليّاتِهم في كشفِ معناهما ، على أنّ المعنى الذي سنذكرُه لم يقل به أحدٌ من قبلُ .

هذا الفرقُ وجدناه عندَ أحدِ المحدثينَ وهو الدكتور محمّد شحرور ، معتمدًا في ذلكَ على آليّةِ اللاترادفَ التي نبحثُها هنا ، قالَ : ((إنّ مقولةَ المترادفاتِ في اللسانِ العربيّ جعلتنا نخلطُ بينَ النفسِ والروحِ ، فالنفسُ هي ما يُقابلُ بالإنكليزيّةِ (SOUL) والروحُ تُقابلُ (SPIRIT) . ومنَ الخطأ القولَ : الفاتحةُ إلى روحِ النبيّ ، وروحِ المتوفّى ، والصحيحُ : الفاتحةُ إلى نفسِ النبيّ ونفسِ المتوفّى))[4] .

ومن جملةِ اعتراضاتِه على أنّ الروحَ هي سرُّ الحياةِ أنّ الحياةَ موجودةٌ في الإنسانِ وفي غيرِه منَ المخلوقاتِ الحيّةِ ، فالحيواناتُ والنباتاتُ حيّةٌ وهي لا تمتلكُ روحًا ؛ لأنّ الروحَ نفخَها اللهُ في آدمَ فقط[5] ، حينئذٍ لا يمكنُ الاعتقادُ بأنّ الروحَ هي التي تصنعُ الحياةَ البايلوجيّةَ في الكائناتِ ، بل هو شيءٌ آخرُ توهّمَ السلفُ فيه .

لنرَ كيفَ فهمَ شحرورُ الروحَ ؟ وما فرقُها إذن عن النفسِ ؟ وقبلَ ذلكَ أشيرُ إلى أنّ تفريقَه جاءَ في أثناءِ حديثِه عن (أمّ الكتاب) وهي الآياتُ المحكماتُ التي تُمثّلُ جزءًا منَ الكتابِ إلى جانبِ القرآنِ والسبعِ المثاني بحسبِ تفريقاتِه التي ابتدعَها هو ، إنّ أوّلَ ما قامَ به هو عرضُ آياتِ الموتِ والوفاةِ ،

---

(1) العين : مادّة (روح) ، وينظر : مجموع الفتاوى ، ابن تيمية : 9 / 289 .
(2) تفسير القرآن العظيم ، ابن كثير : 5 / 104 .
(3) سورة الإسراء : 85 .
(4) الكتاب والقرآن : 107 .
(5) ينظر : م . ن : 106 .

ومنها قولُه تعالى : ﴿**اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا**﴾[1] ، وقولُه : ﴿**وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ كِتَابًا مُؤَجَّلًا**﴾[2] ، إذ لحظَ أنّ الحياةَ والموتَ مرتبطانِ بالنفسِ لا بالروحِ فلم يرد ذكرٌ للروحِ في الآياتِ التي تُحدّثُنا عنِ الحياةِ والموتِ[3] ، وهذا تقصٌ لاقتراناتِ كلمةِ (النفس) في مواردِها في القرآنِ الكريمِ ، وقد علّلَ ارتباطَ الروحِ بالحياةِ البيلوجيّةِ عندَ السلفِ وخطأهم في معرفةِ معناها بالتشابهِ في آياتِ خلقِ آدمَ وبالأرضيّةِ المعرفيّةِ الفقيرةِ عندَهم[4] .

أمّا كلمةُ (الروح) فقد تقصّى مواردَها أيضًا انطلاقًا من قولِه تعالى : ﴿**وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا**﴾[5] ، وآياتٍ أخرى[6] ، فوجدَ أنّ هذه الكلمةَ ترتبطُ بأمرِ اللهِ ، قالَ : ((فعندَما سئلَ النبيُّ عنِ الروحِ جاءتِ الإجابةُ : هي من أمرِ ربِّ العالمينَ ، فقد أمرَنا ربُّ العالمينَ بالصلاةِ والصومِ والحجِّ والزكاةِ وبرِّ الوالدينِ والصدقِ وتركِ شهادةِ الزورِ وأوصانا بالإرثِ وبعدمِ قتلِ النفسِ إلى نهايةِ أحكامِ أمِّ الكتابِ ... فاللهُ أعطانا الروحَ من ذاتِه وليسَ منَ المادّةِ الكونيّةِ المكوّنةِ للإنسانِ ، ولذلكَ سَمّى الأحكامَ روحًا لأنّها ليسَت حقيقةً مجسّمةً وإنّما هي سلوكٌ واعٍ))[7] .

فيلحظُ القارئُ الكريمُ كيفَ انقلبَ مفهومُ الآيةِ في هذه القراءةِ المعاصرةِ ! فبعدَ أن كانَ يُفهمُ سابقًا بأنّ الروحُ شيءٌ لا يُدركُه الإنسانُ لعلمِه القليلِ ، بل ثمّةَ من قالَ إنّ النبيَّ ذهبَ عنِ الحياةِ الدنيا وهو لا يعرفُ الروحَ[8] ! حتّى رفضَ أحدُ المفسّرينَ هذا المعتقدَ قائلًا إنّ ((الروحَ ليسَ أعظمَ شأنًا ولا أعلى مكانًا منَ اللهِ تعالى ، فإذا كانَت معرفةُ اللهِ تعالى ممكنةً بل حاصلةً فأيُّ مانعٍ يمنعُ من معرفةِ الروحِ))[9] ، بعدَ هذا الفهمِ بيّنَ لنا الدكتور شحرور في قراءتِه للآيةِ معنًى غيرَ ذلكَ ، فإنّ الروحَ من أمرِ اللهِ أي من أوامرِه لعبادِه ، و(من) هنا ينبغي أن تكونَ تبعيضيّةً ، وآدمُ قبلَ نفخِ الروحِ

---

(1) سورة الزمر : 42 .
(2) سورة آل عمران : 145 .
(3) ينظر : الكتاب والقرآن : 107 .
(4) ينظر : م . ن : 107 .
(5) سورة الإسراء : 85 .
(6) سورة الشورى : 52 ، سورة غافر : 65 ، سورة النحل 2 ، سورة القدر : 4 .
(7) الكتاب والقرآن : 109 .
(8) تفسير الكشّاف : 607 .
(9) التفسير الكبير (مفاتيح الغيب) : 21 / 392 .

فيه كانَ بشرًا ، وبالنفخِ صارَ إنسانًا يتميّزُ عن باقي الكائناتِ الحيّةِ ، لأنّ الروحَ ((نقلَتِ الإنسانَ نقلةً نوعيّةً منَ المملكةِ الحيوانيّةِ إلى كائنٍ حيٍّ واعٍ))[1] ، أي أنّ (بشر + روح = إنسان) ، ولأنّ الأحكامَ ليسَت منَ الأجسامِ فسمّيَت روحًا .

ولكنّ الإشكاليّةَ لم تنتهِ بعدُ ، فإنّ ذيلَ الآيةِ (وما أوتيتُم منَ العلمِ إلّا قليلًا) يُحتّمُ على شحرور أن يجدَ لـه تناسبًا معنويًّا مـعَ مـا توصّـلَ إليـه مـن معنـى الـروحِ ، فمـاذا فعلَ ؟ لقد قـامَ أوّلًا بتمييـزِ الإنسانِ منَ الحيوانِ بأمرينِ وهما النتاجُ المباشرُ للروحِ (التشريعُ والمعرفةُ) ، والتشريعُ يتضمّنُ الأوامرَ والنواهي وهي ممّا يجبُ أن يستوعبَها الإنسانُ بواسطةِ أرضيّةٍ معرفيّةٍ ، هذه الأرضيّةُ تنمو بما أودعَ اللـهُ في الإنسانِ من طاقاتٍ ، ((ولا يُمكنُ أن تتمَّ المعرفةُ الإنسانيّةُ دونَ قالبٍ لغويٍّ ، فعندما عبّرَ اللهُ سبحانَه وتعالى عن نفخةِ الروحِ في آدمَ قالَ : ﴿**وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا**﴾[2] ، إنّ في هذه الآيةِ مفتاحَ فهمِ الروحِ ، وتأويلُها مهمٌّ جدًّا في تحوّلِ البشرِ إلى إنسانٍ))[3] ، فالروحُ لها عطاءانِ تشريعيٌّ ومعرفيٌّ ، ومهما وصلَ إليه الإنسانُ منَ المعرفةِ يُعدُّ قليلًا إزاءَ علمِ اللهِ . وممّا ذُكِرَ آنفًا نستخلصُ ما يأتي :

أ – لا ترادفَ بينَ كلمةِ (الروح) و (النفس) ، فالنفسُ أسبقُ منَ الروحِ وهي المحرّكُ الحيويُّ (عضويًا) للبشرِ وغيرِه منَ الحيويّاتِ ، وقد لحقَتِ الروحُ للبشرِ فقط بمنٍّ منَ اللهِ لتنقلَه لمستوًى أعلى (إنسانيّة) ، على أنّها تشملُ جزأينِ (الأحكامُ التشريعيّةُ + المعرفةُ) ، وهذا ما تمَّ كشفُه منَ الآياتِ القرآنيّةِ وحدِها ، عبرَ متابعةِ اقتراناتِ اللفظينِ .

ب – يذهبُ الدكتور شحرور إلى أنّ لفظةَ (الروح) لها أكثرُ من معنًى في القرآنِ ، كلُّ معنًى يظهرُ بسياقِه ، وأنّ السؤالَ عنِ الروحِ في آيةِ الإسراءِ (85) كانَت إجابتُه حاضرةً وليسَت هي ممّا استأثرَ اللهُ به علمًا .

ج – آدمُ الذي تحدّثَت عنه الآياتُ كانَ اصطفاؤه ليكونَ محلًّا لنفخةِ الروحِ بعدَ أن سوّاه ربُّه لتحدثَ الطفرةُ المعرفيّةُ والبيلوجيّةُ المؤهّلةُ لأن يكونَ خليفةَ اللهِ ، وهو عندَ شحرور لا يُمكنُ أن يكونَ

---

(1) الكتاب والقرآن : 108 .

(2) سورة البقرة : 31 .

(3) الكتاب والقرآن : 110 .

نبيًّا أو رسولًا ؛ وإلّا يحصلُ تعارضٌ معَ قولِه تعالى : ﴿**كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ**﴾[1] .

د – يؤمنُ الدكتور شحرور بأنّ آدمَ المذكورُ في قصّةِ الخلقِ في القرآنِ الكريمِ ليسَ أوّلَ من خلقَ اللهُ منَ البشرِ ، بل هو المصطفى منهم بعدَ أن كانَ بلا روحٍ في حياتِه الحيوانيّةِ الغريزيّةِ ، وقد كرّرَ هذه الرؤيةَ في أكثرِ من مكانٍ في مؤلّفاتِه ، ومن ذلكَ قولُه : ((كما نرى أنّ آدمَ هو أبو الجنسِ الإنسانيّ لا الجنسِ البشريّ ، بمعنى أنّه يبدأُ التأريخُ الإنسانيُّ الواعي بآدمَ ، أمّا قبلَ آدمَ فكانَ ثمّةَ صنفٌ منَ المملكةِ الحيوانيّةِ يُدعى البشرُ ، ثُمَّ اصطفى اللهُ آدمَ وزوجُه من ذلكَ الصنفِ ﴿**إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ** ...﴾[2] ، فآدمُ إذن لا يدخلُ في النبوّاتِ ولا في الرسالاتِ))[3] .

يؤمنُ الباحثُ بعدمِ الترادفِ بينَ اللفظينِ ، وهو ما عليه جماعةٌ منَ العلماءِ أيضًا ، لكنّ تفريقاتِهم ليسَت كما فهمناها عندَ شحرور ، وإيرادُها هنا غيرُ ممكنٍ ، ويليقُ بالحديثِ أن نذكرَ أدلّةَ شحرور فيما يخصُّ النقطةَ (د) ، وهي أدلّةٌ قرآنيّةٌ تحتاجُ إلى تأمّلٍ ، أوّلُها آيةُ اصطفاءِ آدمَ ، ((فالاصطفاءُ هو الاختيارُ أوِ التفضيلُ ... ، والاختيارُ لا يكونُ إلّا بينَ اثنينِ فأكثرَ ، والتفضيلُ لا يكونُ إلّا على آخرَ فأكثرُ))[4] ، والذي يَقوى في اصطفاءِ آدمَ هو معنى التفضيلُ ؛ لوجودِ حرفِ الجرِّ (على) ، إذ نقولُ : فضّلتُكَ على فلانَ ، ولا نقولُ اخترتُك على فلانَ .

ويُمكنُ أن يُردَّ على رأيه بأنّ الاختيارَ أوِ التفضيلَ قد حصلَ في عالمِ الملكوتِ الذي أشارَ إليه قولُه تعالى : ﴿**وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَافِلِينَ**﴾[5] ، فهذه الآيةُ تُنبئُ عن أنّ خلقةَ بني آدمَ سبقَت هذا الوجودَ المادّيّ ، وهناكَ وبحسبِ مقوّماتٍ في مَن وُجِدَ تمَّ الاصطفاءُ ، وليسَ بالضرورةِ أن يُفهمَ اصطفاءُ آدمَ من مجموعةٍ بشريّةٍ كانَ فيها في هذا العالمِ . وممّا يقوّي هذا الرأيَ أو يزعزعُ ما ذكرَه الدكتور شحرور أنّ الاصطفاءَ في الآيةِ لم يقتصر على آدمَ فحسبُ ، وكانَ عليه

---

(1) سورة البقرة : 213 ، وينظر : القصص القرآنيّ ، محمّد شحرور : 1 / 272 .
(2) سورة آل عمران : 33 .
(3) الكتاب والقرآن : 108 .
(4) القصص القرآنيّ : 1 / 271 .
(5) سورة الأعراف : 172 .

أن يذكرَ تتمّةَ الآيةَ ، فإنّ الاصطفاءَ فيها لا يُمثّلُ حالةً فرديّةً لآدمَ ، قالَ تعالى : ﴿**إِنَّ اللَّـهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ**﴾[1] .

وممّا استدلَّ به على أنّ آدمَ ليسَ أوّلَ الخلقِ قولُه تعالى : ﴿**وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ**﴾[2] ، فإنّ الضميرَ (أنتَ) الملفوظَ ((يدلُّ على تخصيصِ المخاطَبِ بالخطابِ دونَ غيرِه من أفرادِ جماعةٍ هو موجودٌ بينَها))[3] ، ونحنُ نقولُ معَه : إنّ آدمَ لم يكن وحدَه بل في محضرِ الملائكةِ، ومن ثَمَّ فلا يلزمُ أن يكونَ في مجتمعٍ من جنسِه ، وقد علّقَ الشيخُ الطاهرُ بنُ عاشور(ت1393هـ) على الفصلِ بين المعطوفِ والمعطوفِ عليه بالضميرِ قائلًا : ((وهو استعمالُ العربيّةِ عندَ عطفِ اسمٍ على ضميرٍ متّصلٍ مرفوعِ المحلِّ لا يكادونَ يتركونَه ، ويقصدونَ بذلكَ زيادةَ إيضاحِ المعطوفِ فتحصلُ فائدةُ تقريرِ مدلولِ المعطوفِ لئلّا يكونُ تابعُه المعطوفُ عليه أبرزَ منه في الكلامِ ، فليسَ الفصلُ بمثلِ هذا الضميرِ مقيّدًا تأكيدًا للنسبةِ))[4] .

(1) سورة آل عمران : 33 .
(2) سورة البقرة : 35 .
(3) القصص القرآنيّ : 1 / 271 و 272 .
(4) التحرير والتنوير : 1 / 428 .

المبحثُ الثاني : اللامجازَ

مفهومُ المجازِ :

يُقصدُ بالمجازِ في الاصطلاحِ أن يُستعملَ اللفظُ في غيرِ ما وُضعَ له لوجودِ مناسبةٍ بينَ معنى الوضعِ (الأصل) ومعنى الاستعمالِ المجازيّ (الفرع) ، معَ نصبِ قرينةٍ تُلمحُ إلى عدمِ إرادةِ المعنى الأصليّ للفظِ[1] ، فهو إذن عمليّةُ توليدٍ دلاليٍّ ، وتحريكٍ للألفاظِ نحوَ معانٍ ثانويّةٍ تُفهمُ بأركانِ تصحيحِ المجازِ (المناسبة) و (القرينة) ، و لانشكُّ في أنّ المجازَ مصطلحٌ ابتذرَه البحثُ الأصوليُّ ثُمّ سارَ على هديه اللغويّونَ في كتبِ فقهِ اللغةِ أو بابِ البيانِ منَ البلاغةِ ؛ لأنّهم ((واجهوا مشكلاتٍ تتعلّقُ بتحديدِ المعاني الكلّيّةِ الجامعةِ للألفاظِ التي أحسّوا أنّ بها خدشًا بنسبةِ معانيها العرفيّةِ المتداولةِ إلى اللهِ))[2] ، فتغيَّوه علاجًا لإشكاليّاتٍ دينيّةٍ وعقليّةٍ وعرفيّةٍ في مقامِ الاستنباطِ منَ النصّ المقدّسِ .

وإذا تعلّقَ حكمُه بالكلمةِ سُمّيَ بـ (المجاز اللفظيّ) ، الذي ينقسمُ على (الاستعارة) التي تكونُ فيها المناسبةُ بينَ المعنيينِ المشابهةَ في صفةٍ مُعيّنةٍ ، مثلُ (القمرُ يمشي على الأرضِ) إذ يُرادُ بالقمرِ شخصًا جميلًا ، وقسمُه الآخرُ (المجاز المرسل) ومناسبتُه غيرُ الشبهِ[3]، مثلُ (رعتِ الماشيةُ الغيثَ) على مناسبةِ السببيّةِ ، إذ الماشيةُ ترعى العشبَ والغيثُ سببٌ لوجودِه ، أمّا إذا تعلّقَ الحكمُ بالتركيبِ فهو (المجاز العقليّ) الذي يقصرونَه على إسنادِ الفعلِ أو ما في معناه إلى غيرِ فاعلِه الحقيقيّ ، ومنه قولُ الشاعرِ أبي البقاءِ الرنديّ في نونيّتِه :

هيَ الأمورُ كما شاهدتُّها دولٌ من سرّه زمنٌ ساءَته أزمانُ

فقد أسندَ فعلَ الإساءةِ والسرورِ إلى الزمنِ ، وهذا ليسَ حقيقيًّا بل على نحوٍ منَ المجازِ ، إذ إنّ ما يُحقّقُ السرورَ والسوءَ أحوالُ هذا الزمنِ لا الزمنُ نفسُه[4] .

ولم يخلُ القولُ بالمجازِ من مواضعَ عُدَّت نقاطَ ضعفٍ في مسائلِه ، أبرزُها أنّهم حتّى يعرفوا المجازَ من مقابلِه (الحقيقة) عليهم أن يقعوا على أصلِ الوضعِ في الألفاظِ ، ولمّا كانَت حقيقةُ

---

(1) ينظر : التعريفات : 169 ، و جواهر البلاغة ، أحمد الهاشميّ : 251 .

(2) فلسفة المعنى القرآنيّ بين المعياريّة والهرمنيوطيقا ، باسم الحسناويّ : 247 .

(3) المناسبات أو العلاقات كثيرة وصلت إلى إحدى وثلاثين علاقة ، ينظر : مدخل إلى البلاغة العربيّة ، يوسف أبو العدوس : 174 .

(4) ينظر : مدخل إلى البلاغة العربيّة : 171 .

الوضعِ أمرًا خارجًا عن إدراكِهم تسامحوا في أن جعلوا المعنى الوضعيَّ هو المعنى العرفيُّ أوِ المتبادرُ أولا إلى الذهنِ منَ اللفظِ نفسِه بلا قرينةٍ ، وهذا التسامحُ ثلمةٌ في أصلِ البحثِ في المعاني المجازيّةِ ؛ لأنّه يتجاوزُ مسيرةً طويلةً من خروجِ اللفظِ لحياةِ الاستعمالِ أوّلَ مرّةٍ إلى زمنِ البحثِ ، تجاوزًا مُحتّمًا ؛ لأنّ الباحثينَ يجهلونَ ((الكثيرَ عن استعمالِ الألفاظِ تبعًا للوضعِ الأصليّ في اللغةِ وعن كيفيّةِ إطلاقِ الأسماءِ على مُسمّياتِها أوّلَ مرّةٍ))[1] ، فضلًا عن أنّ التعبيراتِ المجازيّةَ قد تُقصّرُ في كشفِها معرفةُ المواضعاتِ والقرائنِ ممّا يُولّدُ أكثرَ من توجّهٍ في استنتاجِ الدلالةِ المقصودةِ .

المجازُ آليّةٌ واللامجازَ أيضًا :

قضيّةُ المجازِ منَ المسائلِ الحسّاسةِ في البحثِ اللغويّ عندَ العربِ ؛ لأنّها ترتبطُ بالعقيدةِ وبانتزاعِ أحكامِ الشريعةِ من نصٍّ دستوريٍّ تتبعُه أمّةٌ ذاتُ مشاربٍ شتّى ، فقد وجدنا في البحثِ أنّ هناكَ أكثرَ من اتّجاهٍ في القولِ بالمجازِ ، فقد أثبتَته جماعةٌ في اللغةِ والقرآنِ على أساسِ أنّ لغةَ القرآنِ هي لغةُ العربِ ولا يجوزُ أن يتحدّى اللهُ أناسًا بغيرِ لغتِهم وأساليبِهم ، ورفضَته جماعةٌ في اللغةِ والقرآنِ ، وجماعةٌ أخيرةٌ أقرّت به في اللغةِ وأنكرَته في القرآنِ ، وأبرزُ أسبابِ المنعِ أو الإجازةِ كانَت بدواعٍ عقديّةٍ مهيمنةٍ على فكرِ صاحبِها ، انتزعَها باجتهادِه من مجملِ القرآنِ أو من مصادرِ الحديثِ، ومثلما كانَ القولُ بالمجازِ آليّةً ينطلقُ منها المفسّرُ لكشفِ المعنى ، فإنّ اللامجازَ آليّةٌ أيضًا ، وبطبيعةِ الحالِ فإنّ النتائجَ منهما ستكونُ مغايرةً ، ولا أظنّني بحاجةٍ للتطويلِ بذكرِ الأمثلةِ .

وقد ظهرَ حديثًا اتّجاهٌ تصدّى لحلِّ مشكلةِ هذا الإنزياحِ في مجالِ الدلالةِ معتمدًا على آليّةِ اللامجازَ ، إذ رفضَ أصحابُه بشدّةٍ أن يكونَ في اللغةِ والقرآنِ مجازٌ ؛ لأنه في نظرِهم منَ الاعتباطيّةِ في استعمالِ اللغةِ ، والقرآنُ دقيقٌ تنطلقُ ألفاظُه منَ القصديّةِ ، هؤلاءِ التقَوا معَ القائلينَ بالمجازِ بالمحافظةِ على النسقِ غيرِ المنزلقِ دينيًّا وعقليًّا ، وخالفوا بعضَ الرافضينَ القدماءَ في أنّهم نزّهوا اللهَ منَ الجسميّةِ ولم يتورّطوا ورطتَهم ، بإيجادِ حلٍّ يختلفُ عمّا جاءَ به رافضو المجازِ القدامى .

رائدُ هذا التوجّهِ الحداثيّ هو عالمُ سُبيّط النيليّ في حَلّه القصديّ المواجهِ للاعتباطيّةِ ، إذ نثرَ أفكارَه في أكثرَ من كتابٍ في سبيلِ رفضِ فكرةِ المجازِ بحسبِ تعريفِ القدماءِ له ، وبالتحديدِ رفضِ أن يكونَ للكلمةِ معنى حقيقيٌّ يُعدلُ عنه إلى المجازِ ، ولأنّ هذا الرأيَ الذي سنكشفُ عن أفكارِه تباعًا

(1) الترادف في اللغة : 101 .

لم يأخذ مساحةً واسعةً منَ الطرحِ والمناقشةِ ، فقد اخترنا الوقوفَ على آليّتِه هذه في الكشفِ عنِ معنى كلامِ الله .

آليّةُ اللامجازَ في الحلِّ القصديّ :

اختلفَت آليّةُ الحلِّ القصديّ عندَ عالم سُبيّط النيليّ في كشفِ معنى ما قيلَ عنه إنّه مجازٌ عمّا قدّمَه الرافضونِ للمجازِ منَ القدماءِ ، أولئكَ الذينَ قالوا إنّ الألفاظَ تؤخذُ على ظاهرِها من دونِ تشبيهٍ، فاللهُ عندَهم بحسبِ قولِه تعالى : ﴿**قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ**﴾[1] له يدٌ ولا يُقبلُ تأويلُ اللفظِ ومن ثَمَّ تعطيلُ صفاتِ اللهِ ، وعلى هذه الآليّةِ أثبتوا لله عينًا ووجهًا وغيرَ ذلكَ ممّا نخجلُ أن نذكرَه هنا ، وهكذا ترى أنّهم و القائلينَ بالمجازِ يعتمدونَ على المعنى الاصطلاحيّ (الوضعي) ، أي المعنى المتبادرِ ، إذ فهِموا اليدَ تلكَ الجارحةَ المعروفةَ .

- **اللامجازَ في (يد الله) :**

كانَ النيليُّ يرى أنّ لغةَ القرآنِ لا تُقاسُ بلغةِ العربِ ولا يجوزُ حملُ الظواهرِ اللغويّةِ التي في لغةِ العربِ على لغةِ القرآنِ[2] ، ومن ثَمَّ حمَلَ على مخالفيه حملةً لا تخلو من غلوٍّ وهو بصددِ تقديمِ رؤيتِه في حلِّ إشكاليّاتِ الاعتباطيّينَ على حدِّ وصفِه . وقد جعلَ ارتكازَ نظريّتِه على ارتباطِ اللفظِ بالمعنى بعلاقةٍ مقصودةٍ لا غفلَ فيها ولا اعتباطٍ ، فليسَ عندَه هذا الارتباطُ من الجزافِ اللغويّ المستقرِ بالاستعمالِ ، بل هناكَ قصدٌ من واضعِ اللغةِ العارفِ بمعاني الأصواتِ وقيمتِها ومنطقِ التسلسلاتِ الصوتيّةِ ، إذ يكونُ إطلاقُه مقصودًا نابعًا من توازي المعنى ولفظِه ، وعليه فلا يُمكنُ أن نجدَ في الاستعمالاتِ الصحيحةِ المنضبطةِ ترادفًا أو مجازًا أو ما شابَه ، ويفترضُ أيضًا أنّ هذه اللغاتِ المتكاثرةَ عندَ البشرِ تعودُ للغةٍ واحدةٍ أصيلةٍ هيَ أوّلُ الوضعِ الذي رُوعيَت فيه القيمُ الصوتيّةُ[3] ، وأنّ واضعَها عليمٌ بقيمةِ الأصواتِ ، اتّسمَ وضعُه للغةِ بنظامٍ محكمٍ .

---

(1) سورة ص : 75 .

(2) ينظر : النظام القرآنيّ مقدّمة في المنهج اللفظيّ : 12 و 169 .

(3) من أجل هذا وسم كتابه الذي يُعدّ الأساس للنظريّة بـ (اللغة الموحّدة) .

وحينَما قرأتُ كتبَه وجدتُّه يبرهنُ على مدّعاه بأكثر من طريقةٍ وبرهانٍ ، فلم أظفر منها بنصٍّ يجمعُ الرؤيةَ العامةَ لنظريتِه بشكلٍ واضحٍ ، وهو أمرٌ ليسَ بغريبٍ ؛ لأنّه يعالجُ قضايا شائكةً في أدراجِ البحثِ اللغويّ ، و هنا سأركّزُ على الحلِّ القصديّ للمجازِ بوصفِه آليّةً تكشفُ المعنى للألفاظِ في اللغةِ عمومًا والقرآنِ خصوصًا ، وهو حلٌّ واسعُ الوظائفِ ، إذ يدخلُ في حلِّ إشكاليّةِ الترادفِ أيضًا وغيرِها ممّا اختلفَ فيه غيرُ القصديّينَ .

الحلُّ يستبعدُ أوّلًا وقبلَ كلِّ شيءٍ ما يُسمّى بالمعنى الاصطلاحيّ ، وهو الذي يعتبرُه غيرُ القصديّينَ في معرفةِ المجازِ بعلاميّةِ التبادرِ أو صحّةِ الحملِ ، ويجعلونَه أصلَ الوضعِ ، استبعدَه لأنّه ((عرضةٌ للتغييرِ زيادةً على كونِه متعدّدًا بنفسِه))[1] ، وقد قيلَ في ما تُقدّمُه المعجماتُ بأنّه ((لا يُمثّلُ إلّا المصاديقَ العرفيّةَ المشهورةَ للمعاني الأصليّةِ التي انبثقَت منها هذه المفرداتُ ، في حينِ أنّنا تخيّلنا مخطئينَ أنّ هذه الألفاظَ قد تمَّ وضعُها ابتداءً لتُطلقَ على هذه المصاديقِ))[2] ، وفي هذا الكلامِ إشارةٌ إلى الاقتراحِ الذي وضعَه القصديّونَ للحلِّ ، ويتلخّصُ في ((أنّ للألفاظِ معانيَ حركيّةً[3] ناشئةً من تسلسلاتِ الحروفِ التي لها خواصٌّ معيّنةٌ ، ومنها تنشأُ المعاني الأصليّةُ التي تستوعبُ عددًا لا نهائيًّا منَ المصاديقِ في الاستعمالِ ، وما يُسمّونَه مجازًا ليسَ إلّا بروزَ حصّةٍ من ذلكَ المعنى الأصليّ إلى الوجودِ ، وغالبًا ما لا يكونُ مألوفًا في بدءِ الاستعمالِ))[4] .

فإذا رجعنا إلى آيةِ سورةِ ص المباركةِ وأردنا معرفةَ معنى لفظةِ (يد) ، فإنّ المعنى الذهنيّ أو الاصطلاحيّ المتبادرِ هو تلكَ الجارحةُ ، ولكنّ القصديّينَ يستقرؤنَ المعنى الحركيَّ للتسلسلِ الصوتيّ المتكوّنِ من حركةِ صوتِ الياءِ وحركةِ صوتِ الدالِ ، وهذا المعنى هو الفضاءُ الذي يدخلُ في رحبتِه أيُّ شيءٍ يحملُ صفةً تلامسُه ، وحينَ إذن يكونُ التعبيرُ حقيقةً في موضعِه لا مجازًا ، ((فالتسلسلُ نفسُه يحملُ صفةً حركيّةً تُفيدُ معنى القوّةِ والسيطرةِ المباشرةِ أو التحكّمِ وما شابَه ، وحينئذٍ تكونُ تسميةُ اليدِ المعلومةِ جزءًا منَ الحركةِ تنطبقُ عليه حركةُ التسلسلِ . فبهذه الحركةِ العامّةِ يُمكنُ القولُ إنّ

---

(1) الحلّ القصديّ للغة في مواجهة الاعتباط ، عالم سُبيّط النيليّ : 38 .

(2) فلسفة المعنى القرآنيّ بين المعياريّة والهرمنيوطيقا : 221 .

(3) المعنى الحركيّ أحد المعاني الثلاثة التي ذكرها النيليّ في كتابه النظام القرآنيّ ، ويقصدُ به المعنى الذي يطابق حقيقة المسمّى وجوهره ، ويصف المسمّى وصفا حقيقيّا شاملا . ينظر : النظام القرآنيّ : 30 ، والمعنى الحركيّ يكونُ عامّا في اللفظ ، وهو حاصل حركات جزئيّة للأصوات المجتمعة في اللفظ ، إذ لا تظهر حركة الصوت إلّا بعد تشكّل اللفظ . ينظر : اللغة الموحّدة : 1 / 111 .

(4) اللغة الموحّدة : 1 / 233 .

«للـه يدٌ» لكنّها ليسَت ذراعًا مجسّمةً ، وللشمسِ يدٌ أيضًا ، ولكلِّ قوةٍ فاعلةٍ يدٌ ... لا مكانَ إذن لاستشهادِ المجسِّمةِ بمثلِ هذه الآيةِ ، ولا مكانَ كذلكَ للرادِّ عليهم بأنّ هذا مجازٌ ، بل هو استعمالٌ حقيقيٌّ ، ويدُ الإنسانِ هي استعمالٌ حقيقيٌّ أيضًا))[1] .

ولو تأمّلنا في هذه الفكرةِ أحالتنا على رؤًى قديمةٍ وحديثةٍ وأعمالٍ تتقاربُ معَ رؤيةِ النيليّ هذه ، نذكرُ منها رؤيةَ ابنِ جني (ت392هـ) في ربطِ تقليباتِ الأصولِ الثلاثيّةِ بمعنًى جامعٍ في ما سمّاه بـ (الاشتقاق الأكبر)[2] ، ونرى أنّ الأقربَ منها الجهدُ الذي قدّمَه ابنُ فارسَ في معجمِه (مقاييس اللغة)، فالأصلُ عندَه يشبه المعنى الحركيّ عندَ النيليّ .

هذه إذن لوجستيّاتِ النظريّةِ القصديّةِ وبالتحديدِ ما يخصُّ شبهةَ المجازِ ، وتتّصلُ بها عمليّةٌ صعبةٌ لم يستطع النيليُّ إتمامَها أو إقناعَ الجمهورِ بها بالأدلّةِ الكافيةِ ، وهي عمليّةُ استظهارِ حركاتِ أصواتِ اللغةِ ، ولا أقولُ اللغةِ العربيّةِ ؛ لأنّه – كمّا بيّنتُ سابقًا – يعتقدُ بلغةٍ واحدةٍ منضبطةٍ ترشّحَ عنها بالجورِ هذا الكمُّ الكبيرُ منَ اللغاتِ في العالمِ .

ولقد ركّزَ كثيرًا على المعنى الحركيّ ؛ لأنّ القرآنَ – بزعمِه – استعملَه في لغتِه ، قالَ : ((ولمّا كانَ القرآنُ لا يستعملُ إلّا المعنى الحركيَّ فإنّ شرحَ ألفاظِه عن طريقِ المعنى الذهنيّ الاصطلاحيّ المتغيّرِ يجعلُ القرآنَ متناقضًا ويُفقِدُ نظامَه المحكمَ))[3] ، ولأجلِ الوقوفِ على معانيه الساميةِ ينبغي أن يُحرزَ هذا النوعُ منَ المعاني .

ذكرَ المرحومُ النيليّ معاني عشرةٍ منَ الأصواتِ ، بدأها بالدالِ وختمها بالياءِ ، ما يعني أنّ النظريّةِ لم تكتمل أساسيّاتُها ، وقد حاولتُ التواصلَ لمعرفةِ مصيرِ باقي الحروفِ فلم أصل لشيءٍ ، ثُمَّ إنّه لم يُبيّن الطريقةَ التي توصّلَ بها إلى هذه المعاني قائلًا إنّ ذكرَها ليسَ ضروريًّا ؛ لأنّه سيكونُ أشبَه بالمذكّراتِ ، ولكنّها طريقةٌ مشابهةٌ لاكتشافِ اللغاتِ القديمةِ[4] . ونحسبُ أنّ الفكرةَ لم تأتِ له من فراغٍ ، بل لعلّه اطّلعَ على آراءِ مَن قالوا بالعلاقةِ الذاتيّةِ بينَ اللفظِ والمعنى ، وساعدَه على الأمرِ أنّه حاصلٌ على شهادةٍ عليا بالهندسةِ الألكترونيّةِ ، ممّا أهّلَه للتفكّرِ بحركةِ هذه الأصواتِ فيزيائيًّا ، إذ يُعرّفُ الصوتَ بأنّه حركةٌ فيزيائيّةٌ تجسّدَت في صوتٍ أولًا وفي رمزٍ كتابيٍّ ثانيًا ، وهذه الحركةُ لها

---

(1) الحلّ القصديّ للغة في مواجهة الاعتباطيّة : 53 .

(2) ينظر : الخصائص : 2 / 134 .

(3) النظام القرآنيّ مقدّمة في المنهج اللفظيّ : 31 .

(4) ينظر : اللغة الموحدّة : 1 / 110 .

تشكّلاتٌ سريعةٌ متلاشيةٌ تُرافقُها الصورةُ الصوتيّةُ[1] ، فبواسطةِ التأمّلِ بهذه الحركةِ يأتي على بيانِها باللغةِ واصفًا قيمتَها .

ونمثّلُ لما ذكرناه بصوتِ الدالِ ، فمعناه ((اندفاعُ الحركةِ بتدبيرٍ مقصودٍ إلى جهةٍ محدّدةٍ وإلى أبعدِ مدًى))[2] ، ومعنى صوتُ الياءِ ((ديمومةُ الحركةِ على ما هي عليه في الزمانِ))[3] ، وعندما يتمُّ البناءُ بينَ الصوتينِ بلفظِ (يد) تتشكّلُ الحركةُ العامّةُ (المعنى الحركيّ) الذي أشرنا إليه سابقًا ، والذي تستبدله القصديّةُ بالمعنى المتبادرِ عندَ القائلينَ بالمجازِ ، لذا قالَ في هذا اللفظِ : ((الحركةُ العامّةُ تفيدُ معنى القوّةِ المتعدّدةِ الأغراضِ والمتعدّدةِ الأصلِ ، فأصلُها مُتعدّدٌ بالياءِ وغرضُها متعدّدٌ بالدالِ الذي لم يأتِ بعدَه صوتٌ ، وقد استُعملَت استعمالاتٌ عديدةٌ لا تخرجُ عن هذه الحركةِ))[4] ، وعلى هذا فمعنى الجارحةِ من لفظِ (يد) هو أحدُ المعاني التي تنضوي في مظلّةِ المعنى الحركيّ العامّ؛ لأنّ اليدَ فيها قوّةُ السيطرةِ على الأشياءِ والتحكّمُ بها ، وهناكَ معانٍ أخرى يُمكنُ أن يُطلقَ عليها لفظُ (يدٌ) أيضًا مثلُ قدرةِ اللهِ وسيطرتِه ؛ لأنّها تدخلُ ضمنًا في المعنى الحركيّ لهذا التسلسلِ منَ الأصواتِ ، فلا مجازَ وإنّما هو قصدٌ في التعبيرِ .

نلاحظُ ممّا سبقَ أنّ النتيجةَ بينَه وبينَ القائلينَ بالمجازِ متشابهةٌ بلحاظِ نفي أن تكونَ اليدُ في الآيةِ جارحةً للهِ ، لكنّ المنطلقاتِ نحوَ النتائجِ ومرشّحاتِها تختلفُ ، وإذا ما أردنا إبداءَ الرأيِ في المسألةِ فإنّنا معَ مذهبِ النيليّ بنسبةٍ عاليةٍ على الرغمِ من عدمِ تقديمِه أدلّةً مُرضيةً لما توصّلَ إليه من معانٍ ، لأنّ رأيَه منضبطٌ وليسَ بدعيًّا ، بل هو فرضٌ يُحاولُ أن يُلامسَ الحقيقةَ التي طالما صرّحَ الجميعُ بعدمِ التمكّنِ منَ الإمساكِ بها والوقوعُ عليها كما أرادَ اللهُ ، وبالوقتِ نفسِه يُعلنُ هذا الرأيُ القصديّةَ ويحملُ اللفظَ على وضعِه التخاطبيّ ، وإنّما قلنا منضبطٌ لأنّ الباحثَ يجدُ تخبّطاتٍ كثيرةٍ في تفسيراتِ كلامِ اللهِ ، وخروجاتٍ عمّا قرّروه هم في اللغةِ بحجّةِ المجازِ ، وقد عرضَ النيليُّ المزيدَ منها في أكثرِ من مصنّفٍ له .

ومنَ المناسبِ هنا أن نذكرَ رأيَ الدكتور محمّد شحرور في آيةِ قطعِ يدِ السارقِ التي اختلفَ الفقهاءُ والمفسّرونَ أيّما اختلافٍ فيها ، وذلكَ في مكانِ قطعِ اليدِ ، إذ حَملَ معنى اليدِ على التمكّنِ ،

---

(1) ينظر : اللغة الموحّدة : 1 / 110 – 125 .
(2) م . ن : 1 / 126 .
(3) م . ن : 1 / 319 .
(4) م . ن : 1 / 328 – 329 .

ومعنى القطعِ على المنعِ ، وهي معانٍ يحتملُها هذانِ اللفظانِ في الاستعمالِ العربيّ والقرآنيّ ، قالَ : ((فاليدُ هيَ الغلبةُ والنصرُ وهي الحفظُ ، واليدُ هي الإمامُ وهي القدرةُ والتمكّنُ ... لماذا لا يكونُ قطعُ الأيدي هو كفُّ الأيدي بالسجنِ مثلًا))[1] .

- **اللامجازَ في (إحاطةِ الله) :**

نعودُ مرّةً أخرى معَ النيليّ فقد ذكرَ الكثيرَ منَ الآياتِ التي فسّرَها القدماءُ بطريقةِ الاعتمادِ على المعنى المتبادرِ والقولِ بالمجازِ ، وعالجَها بأكثرِ من طريقةٍ ، بالمعنى الحركيّ تارةً وبالقصدِ في ظواهرِ الألفاظِ تارةً أخرى ، ومنها قولُه تعالى : ﴿**وَاللَّـهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ**﴾[2] ، فإذا راجعنا أقوالَ المفسّرينَ فيه وجدنا أنّهم عالجوا صفةَ (الإحاطة) للهِ بالركونِ إلى مقولةِ المجازِ ؛ لأنّ الإحاطةَ من الشيءِ أن يُحدقَ بشيءٍ من جميعِ جوانبِه ويطيفُ بها[3] ، وهذا هو المعنى المشتهرُ في التداولِ الخطابيّ وعليه تُرجمَ اللفظُ في المعجماتِ وهو الذي يتبادرُ للذهنِ عندَ المفسّرِ ، ولأنّ اللهَ جلَّ جلالُه خارجَ نطاقِ المكانيّةِ أرادَ الزمخشريُّ تنزيهَه بقولِه : ((وإحاطةُ اللهِ بالكافرينَ مجازٌ ، والمعنى أنّهم لا يفوتونَه كما لا يفوتُ المُحاطُ به المحيطَ به حقيقةً))[4] .

وعلى هذا القولِ يعترضُ النيليُّ ويُعملُ في النصّ آليّةَ اللامجازَ لتبيينِ المعنى منَ النصّ المباركِ ، مستعينًا بالمواردِ التي استُعملَ فيها لفظُ الإحاطةِ ، وقد علّقَ على قولِ الزمخشريّ وما ذهبَ إليه من معنى اللفظِ المتبادرِ قائلًا : ((بينَما يكشفُ المرءُ مهما كانَ قليلَ معرفةٍ باللغةِ أنّ «الإحاطةَ» في الأصلِ أوسعُ من هذا بكثيرٍ ، والمعنى الأصليّ هو معنًى عامٌّ يتضمّنُ الاحتواءَ والسيطرةَ . وإنّ الإحاطةَ المادّيّةَ الأبعادِ هي وضعٌ «اصطلاحيٌّ» وجزءٌ منَ المعنى الواسعِ))[5] .

المعنى الواسعُ أو الأصليُّ في كلامِه هو المعنى الحركيّ الذي أشرتُ إليه قبلَ قليلٍ ، ولا شكَّ في أنّه استنتجَه منَ التسلسلِ الصوتيّ ككلّ ، وفي الحقيقةِ لسنا متأكّدينَ من المعنى الذي توصّلَ إليه وهو (الاحتواءِ والسيطرة) ؛ لأنّ صوتَ الطاءِ لم يرد ذكرُ حركتِه ومعناها في كتابِ اللغةِ الموحّدةِ ،

---

(1) نحو أصول جديدة للفقه الإسلاميّ (فقه المرأة) : 103 .

(2) سورة البقرة 19 .

(3) ينظر : مقاييس اللغة ، و لسان العرب : مادّة (حوط) .

(4) تفسير الكشّاف : 55 .

(5) النظام القرآنيّ مقدّمة في المنهج اللفظيّ : 100 .

ولا نعلم بالضبطِ كيفَ يتعاملُ معَ الإعلالِ إذا حصلَ باللفظِ ؟ أ يعتمدُ على الأصلِ (الواو) أم الفرعِ (الألف) ؟ ومهما يكن فإنّه وصفَه بالمعنى الأصليّ وهو حركيٌّ ، وهذا خلطٌ منه في المصطلحاتِ ؛ لأنّه أوقفنا على الفرقِ بينَهما[1] .

هذا المعنى هو الذي عوّلَ عليه ليخلصَ منَ قولِهم بالمجازِ ، فكلُّ شيءٍ يتّصفُ بصفةِ الاحتواءِ أوِ السيطرةِ على شيءٍ آخرَ يكونُ مصداقًا داخلًا في إطارِ المعنى ، ومستحقًّا لأن يُطلقَ عليه (أحاطَ) أو ما أشبَه من مشتقّاتِ اللفظِ ، وبعدَ أن تمَّ هذا له بدأَ بعرضِ مجموعةٍ منَ الآياتِ القرآنيّةِ المباركةِ ليسندَ رأيَه هذا ، ومنها قولُه تعالى : ﴿**فَقَالَ أَحَطْتُ بِمَا لَمْ تُحِطْ بِهِ وَجِئْتُكَ مِنْ سَبَإٍ بِنَبَإٍ يَقِينٍ**﴾[2] ، ثُمَّ قالَ : ((فلم يقل أحدٌ إنّ اللفظَ هنا مجازيٌّ معَ أنّ الهدهدَ لا يُمكنُه الإحاطةُ بالمملكةِ إحاطةَ السوارِ بالمعصمِ))[3] .

وظلَّ يذكرُ آياتٍ أخرى لم يقلِ المفسّرونَ فيها بالمجازِ على الرغمِ من أنّ الإحاطةَ فيها لا توافقُ المعنى المتبادرِ في ذهنِهم ، وتساءلَ عن سببِ ذلكَ ، ولا يخفى أنّ المفسِّرَ حينَما تختصُّ الآيةُ بذكرِ صفةٍ من صفاتِ اللهِ يحترزُ فيها ويشتغلُ عندَه المجازُ في المشتبهاتِ ، وذلكَ لأنّ من مشغّلاتِ القولِ بالمجازِ الفجأةَ المعنويّةَ التي لا يستوعبُها المفسّرُ ، ولكنّه لا يُبالي كثيرًا في غيرِها لكونِ المعنى لا يُشكلُ على المتلقّي .

وقريبٌ ممّا سبقَ مذهبُ الطباطبائيُّ الذي يظهرُ في تفسيرِه لقولِه تعالى : ﴿**جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا أُولِي أَجْنِحَةٍ**﴾[4] ، قالَ واصفًا الأجنحةَ : ((وقد سمّاه القرآنُ جناحًا ولا يستوجبُ ذلكَ إلّا ترتّبَ الغايةِ المطلوبةِ منَ الجناحِ عليه ، وأمّا كونُه من سنخِ غالبِ الطيرِ ذا ريشٍ وزغبٍ فلا يستوجبُه مُجرّدُ إطلاقِ اللفظِ كما لم يستوجبه في نظائرِه كألفاظِ العرشِ والكرسيّ واللوحِ والقلمِ وغيرِهما))[5] ، وفي هذا الكلامِ دفعٌ لتخيّلِ التبادرِ من لفظِ الجناحِ في كونِه كما في الطائرِ ، وقصدُه منَ (الغاية المطلوبة) هو المعنى الحركيّ عندَ النيليّ ، ممّا يعني أنّ المعنى الحركيّ للفظِ الجناحِ هو قوّةٌ تفعلُ الحركةَ والانتقالَ ، فإذا اتّصفَ شيءٌ بهذا المعنى أمكنَ أن نُطلقَ عليه جناحًا على وجهِ الحقيقةِ .

---

(1) ينظر : النظام القرآنيّ مقدّمة في المنهج اللفظيّ : 31 .

(2) سورة النمل : 22 .

(3) النظام القرآنيّ مقدّمة في المنهج اللفظيّ : 101 .

(4) سورة فاطر : 1 .

(5) الميزان في تفسير القرآن : 17 / 7 .

المبحثُ الثالثُ : اللااشتراكَ

ما قبلَ الآليّةِ (المشتركُ) :

أشارَ سيبويه إلى ظاهرةِ الاشتراكِ عندَ حديثِه عن طبيعةِ الإشاراتِ الدلاليّةِ التي في الألفاظِ ، فممّا قالَه : ((اعلم أنّ من كلامِهم ... اتّفاقُ اللفظينِ والمعنى مختلفٌ ، قولُكَ : وجدتُ عليه منَ الموجِدةِ ، ووجَدتُ إذا أردتَّ وجدانَ الضالّةِ))[1] ، وهذا تعريفٌ يُبيّنُ استعمالَ العربِ لهذه الظواهرِ معَ التمثيلِ لها ، إلّا أنّ التسميةَ جاءت لاحقًا وأقصدُ (المشترك اللفظيّ) ، وتعمّقَ التعريفُ ، قالَ الجرجانيُّ : ((المشتركُ : ما وُضعَ لمعنًى كثيرٍ بوضعٍ كثيرٍ كالعينِ لاشتراكِه بينَ المعاني ، ومعنى الكثرةِ ما يُقابلُ الوحدةَ لا ما يُقابلُ القلّةَ فيدخلُ فيه المشتركُ بينَ المعنيّينِ))[2] . وفي ضوءِ ما تقدّمَ نفهمُ أنّ للّفظةِ أكثرَ من دلالةٍ بتواضعٍ متعدّدٍ ، وهو توجيهٌ يمنحُ المشتركَ اللفظيَّ صفةً تميّزُه منَ المجازِ ، فالأخيرُ يدورُ على وضعٍ واحدٍ توسّعَ فيه المستعملُ لوجودِ مناسبةٍ أي وجودُ إطلاقٍ أصليٍّ ثُمَّ فرعيٍّ، أمّا المشتركُ فالإطلاقُ المتعدّدُ فيه أصليٌّ .

ولم يتّفق جميعُ اللغويّينَ على هذه الظاهرةِ ، فقد اختلفوا قديمًا وحديثًا في وقوعِها[3] ، ومردُّ ذلكَ في ما أحسبُ هو فقدانُ أصلِ المعرفةِ في وضعِ اللغةِ ، فما يُدريهم أنّ الوضعَ متعدّدٌ في المشتركِ اللفظيّ ؟ ولماذا لا يكونُ واحدًا وحصلَ توسّعٌ في الدلالةِ على النسقِ ذاتِه الذي حصلَ في المجازِ ؟ أي إنّ الدلالةَ تطوّرَت وانتقلَت لمناسبةِ المشابهةِ ، ويقوى هذا التصوّرُ إذا ما لمحنا سماتٍ دلاليّةً مشتركةً بينَ المعاني المتعدّدةِ للّفظِ المشتركِ .

والرأيُ الحديثُ يميلُ إلى هذا الاعتقادِ ، فهذا الدكتور إبراهيم أنيس يؤيّدُ أحدَ القدماءِ الذينَ أنكروا المشتركَ قائلًا : ((وقد كانَ ابنُ درستويه مُحقًّا حينَ أنكرَ معظمَ الألفاظِ التي عُدَّت منَ المشتركِ اللفظيّ ، واعتبرَها منَ المجازِ . فكلمةُ الهلالِ حينَ تُعبّرُ عن هلالِ السماءِ ، وعن حديدةِ الصيدِ التي تُشبهُ في شكلِها الهلالَ ، وعن قُلامةِ الظفرِ التي تُشبهُ في شكلِها الهلالَ ، وعن هلالِ النعلِ الذي يُشبهُ في شكلِه الهلالَ ، لا يصحُّ إذن أن تُعدَّ منَ المشتركِ اللفظيّ لأنّ المعنى واحدٌ في كلِّ هذا ، وقد لعبَ المجازُ دورَه في كلِّ هذه الاستعمالاتِ))[4] . أمّا إذا انعدَمَ هذا السلكُ المعنويُّ

---

(1) الكتاب : 1 / 24 .

(2) التعريفات : 180 .

(3) ينظر : المشترك اللفظيّ في الحقل القرآنيّ ، عبد العال سالم مكرم : 12 .

(4) دلالة الألفاظ : 214 .

الذي يربطُ جميعَ المسمّياتِ للفظِ ولم نجد له ملمحًا في كلٍّ منها ، فوقتئذٍ يمكنُ أن يكونَ اللفظُ منَ المشتركِ .

واستنادًا إلى ما ذُكرَ آنفًا يكونُ اللفظُ المشتركُ على نوعين : المشتركُ بالوضعِ ، ويُسمّيه الدكتور إبراهيم أنيس (المشترك اللفظيّ الحقيقي) ، إذ تنعدمُ أيُّ رابطةٍ معنويّةٍ بينَ مسمّياتِ هذا اللفظِ، ومثالُه كلمةُ (الأرض) ، و (الخال) ، وهي ألفاظٌ قليلةٌ جدًّا[1] ، والنوعُ الآخرُ المشتركُ بالنقلِ ، إذ يكونُ الوضعُ واحدًا فينتقلُ اللفظُ لمسمّياتٍ أُخرَ تشتركُ معَ المسمّى الأصليّ بشبهٍ أو أيّ ملابسةٍ تستدعي صحّةَ التسميةِ ، عندئذٍ يُفهمُ أنّ مصطلحَ (المشترك) إذا جاءَ مجرّدًا ولم يوصف بـ (اللفظيّ) أو غيرِ هذه الصفةِ فإنّه يُشيرُ إلى مفهومٍ عامٍّ يشملُ اللفظيَّ وغيرَه ، لاحظ قولَ الزركشيّ : ((قد يكونُ اللفظُ مشتركًا بينَ حقيقتينِ أو حقيقةٍ ومجاز ، ويصحُّ حملُه عليهما جميعًا))[2] .

وبهذا التحديدِ يتّضحُ مقدارُ الخلطِ الذي حصلَ عندَ القدماءِ و المحدثينَ ، فقد عرضوا كلمة (اليد) الواردةِ في القرآنِ على أنّها منَ المشتركِ ، والحقيقةُ أنّها استُعمِلَت مجازًا – عندَ القائلينَ بالمجاز – في قولِه تعالى : ﴿**إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ**﴾[3] وغيرِه ، ولو استعرضنا جميعَ موارِدِ هذه الكلمةِ في القرآنِ الكريمِ وجدنا أنّ بينَها جميعًا ملابسةً معنويّةً ، وقد ذكرنا آنفًا أنّ هذه الرابطةَ هي التي سوّغَت تعدّدَ المسمّياتِ ، وهي التي اعتمدَها منكرو المجازِ منَ المحدثينَ ومن ثَمَّ عدّوا كلَّ التسمياتِ حقيقيّةً ، ومنهم عالم سُبيّط[4] .

على أنّ الرأي السائدَ أنّ الاستعمالَ المجازيَّ له أثرٌ في نشوءِ المشتركِ اللفظيّ ، إذ بعدَ تطوّرٍ في الدلالةِ يتحوّلُ المستعمَلُ مجازًا إلى حقيقةٍ ومن ثَمَّ قد تخفى تلكَ المناسباتُ التي أباحَت الاستعمالَ المجازيَّ ، فضلًا على أسبابٍ أُخرَ يُعزا إليها المشتركُ اللفظيُّ[5] ، وهي أسبابٌ تنوّعَت بحسبِ المنهجِ الذي يدرسُ الظاهرةَ ، فأغلبُ المناهجِ الحديثةِ تدرسُ اللغةَ الفصيحةَ والدارجةَ أو اللهجةَ على حدٍّ سواءٍ ، وهذا غريبٌ إذ من تمثيلِهم على المشتركِ لفظةُ (ألم) ، بمعنى الوجع (فصيح)

---

(1) ينظر : دلالة الألفاظ : 214 .

(2) البرهان في علوم القرآن : 2 / 207 .

(3) سورة الفتح : 10 .

(4) ينظر : صفحة (48) من هذه الأطروحة .

(5) ينظر : فصول في فقه اللغة العربيّة ، رمضان عبد التواب : 326 – 333 ، وهذا الرأي دفعني إلى تأخير هذا المبحث إلى ما بعد مبحث اللامجاز .

ومعنى القلم (لهجة) ! وذاكَ أنّ المصريينَ يقلبونَ القافَ همزةً ، فتتحوّلُ الكلمةُ بالتطوّرِ الصوتيّ إلى المشتركِ اللفظيّ[1] .

صورُ المشتركِ في القرآن :

دُرسَت تجلّياتُ هذه الظاهرةِ في القرآنِ الكريمِ منذُ وقتٍ متقدّمٍ ؛ لأنّها على تماسٍّ مباشرٍ معَ المعنى القرآنيّ بما يتضمّنُه من خطابٍ للناسِ ، وكانَ عرضُها في كتبٍ يتصدّرُها عنوانُ (الوجوه – أو الأشباه – والنظائر) ، وأقدمُ ما وصلَ منها إلينا عن مقاتل بنِ سليمانِ البلخيّ (ت150هـ) ، ثُمَّ تتابعَت كتبٌ متعدّدةٌ على نحوِه بالعنوانِ نفسِه أو بغيرِه ، ويقصدونَ بالوجوهِ أو الأشباهِ المشتركَ ، وبالنظائرِ الألفاظَ المترادفةَ[2] ، ولوِ اطّلعنا على مادّةِ هذه الكتبِ سنجدُ المشتركَ بصفتِه العامّةِ كما أشرنا قبلَ قليلٍ ، ومهما يكن فهو إقرارٌ منهم بوجودِه في اللغةِ والقرآنِ بأكثرِ من صورةٍ ، وإلى جانبِ رأي الجمهورِ هذا نجدُ غيرَ واحدٍ قد أنكرَه قديمًا ، سواءٌ أ كانوا منَ اللغويّينَ أم منَ الأصوليينَ .

أمّا الشيءُ المهمُّ هنا فهو صورُ المشتركِ التي صنّفوها في القرآنِ الكريمِ ، وهي لا تخرجُ عن صورتينِ : الأولى أن يكونَ اللفظُ في مكانِه منَ السياقِ و له أكثرُ من وجهٍ معنويّ محتملٍ ، ومن أمثلتِه قولُه تعالى : ﴿**اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَامًا**﴾[3] ، فإنّ كلمةَ (الكفّار) تحتملُ أن تكونَ بمعنى الزُّرّاعِ وهو معنًى وضعيّ ، وتحتملُ أيضًا أن تكونَ بالمعنى الاصطلاحيّ الإسلاميّ الذي يُطلقُ على من لا يؤمنُ باللهِ[4] ، ولم تقتصر هذه الصورةُ على الألفاظِ (اسم ، فعل ، حرف) فقط ، بل قد يُتوسَّعُ فيها لتشملَ دلالةَ التراكيبِ أيضًا ، قالَ ابنُ فارسَ : ((معنى الاشتراكِ : أن تكونَ اللفظةُ محتملةً لمعنيينِ أو أكثرَ ، كقولِه جلَّ ثناؤه : ﴿**فَاقْذِفِيهِ فِي الْيَمِّ فَلْيُلْقِهِ الْيَمُّ بِالسَّاحِلِ**﴾[5] فقولُه : ﴿فَلْيُلْقِهِ﴾ مشتركٌ بينَ الخبرِ وبينَ الأمرِ ، كأنّه قالَ : فاقذفيه في اليمِّ يُلْقِهِ اليمُّ . ومحتملٌ أن يكونَ اليمُّ أُمِرَ بإلقائه))[6] .

---

(1) ينظر : علم الدلالة ، أحمد مختار عمر : 167 .

(2) ينظر : البرهان في علوم القرآن : 1 / 102 .

(3) سورة الحديد : 20 .

(4) ينظر : البحر المحيط : 8 / 223 .

(5) سورة طه : 39 .

(6) الصاحبيّ في فقه اللغة العربيّة ومسائلها وسنن العرب في كلامها : 207 .

ومثلُ هذا يتردّدُ في القرآنِ ولا يُنكرُ ، على مستوى اللفظِ المفردِ أوِ التركيبِ أيضًا ، وهو على وجهٍ كبيرٍ منَ البلاغةِ في الكلامِ ، لذا أجدُ أنّ الدكتور رمضان عبد التوّاب ابتعدَ قليلًا عن الصوابِ حينما قالَ : ((والمشتركُ اللفظيُّ ، لا وجودَ له في واقعِ الأمرِ ، إلّا في معجمِ لغةٍ منَ اللغاتِ ، أمّا في نصوصِ هذه اللغةِ واستعمالاتِها ، فلا وجودَ إلّا لمعنًى واحدٍ ، من معاني هذا المشتركِ اللفظيِّ))[1] ، وهو متأثرٌ بالتنظيرِ الغربيِّ الذي لا يُمكنُ إجراؤه على كلامِ اللهِ . نعم ، فإذا كانَ اللفظُ متعدّدَ المعاني فإنّ تسييقَه مرشّحٌ مهمٌّ لأحدِ هذه المعاني ، وأعني هنا ورودُ اللفظِ في السياقِ بمفهومِه العامِّ (اللفظيّ أو المقاميّ) ، فإذا وردَت اللفظةُ من هذا النوعِ في سياقِها انكشفَ معناها وتحدّدَ ، إلّا أنّ التعميمَ لا يستقيمُ في تعاملِنا مع كلامِ اللهِ المعجزِ .

أمّا الصورةُ الثانيةُ التي يردُ بها المشتركُ في القرآنِ ، وهي أن تأتيَ اللفظةُ في أكثرِ من آيةٍ، وتفترقُ معانيها ولا تتشابهُ ، ومن الأمثلةِ عليها لفظةُ (أمّة) فقد وردَت (49) مرّةً ولم تكن بمعنًى واحدٍ في كلِّ تلكَ الواردِ المتعدّدةِ ، إذ قيلَ إنّ لها ثمانيةَ أوجهٍ من المعاني[2] .

<u>تفعيلُ آليّةِ اللااشتراكَ أو واحديّةِ الدلالةِ</u> :

والذي سنقفُ عليه في بحثنا هنا هو الصورةُ الثانيةُ في ضوءِ رأي المحدثينَ ، إذ منعَ بعضٌ منهم أن يكونَ في القرآنِ مشتركٌ بهذه الصورةِ ، ومن هؤلاءِ الدكتور حسن عبد الغنيّ الأسديّ ، فإنّ واحدةً من متبنّياتِه في منهجِه التفسيريِّ الداعي إلى غلقِ المدوّنةِ ألّا اشتراكَ في القرآنِ الكريمِ ، فاللفظةُ بهيأةٍ معيّنةٍ لها معنًى واحدٌ أينَما وردَت ، بمعنى أنّ العلاقةَ الدلاليّةَ يجبُ أن تُخصّصَ لا أن تتعدّدَ ، وقد اجترحَ تسميةَ (واحديّة الدلالة) بوصفِها موازيةً لتسميةِ المشتركِ من هذا النوعِ ، وجعلَها أوّلَ ضابطةٍ توجّه مسارَ البحثِ عندَه عن معاني ألفاظِ القرآنِ الكريمِ .

وفي الإشارةِ إلى هذه الآليّةِ قالَ : ((واحديّةُ الدلالةِ القرآنيّةِ لا تعدّدُها للفظةِ عينِها أينما استُعملَت في القرآنِ الكريمِ . ونعني بها أنّ اللفظةَ القرآنيّةَ أو ما يسلكُ مسلكَها من بعضِ التراكيبِ تحملُ دلالةً واحدةً ؛ وبذا فنحنُ ننفي التشاركَ الدلاليَّ بينَ لفظةٍ وأخرى ، فننفي وقوعَ الترادفِ في القرآنِ الكريمِ وكذا نفيُ المشتركِ اللفظيِّ ، ونفي التضادِّ فيه))[3] .

---

(1) فصول في فقه اللغة العربيّة : 334 .

(2) ينظر : المشترك اللفظيّ في الحقل القرآنيّ : 100 – 102 .

(3) منهج المدوّنة المغلقة : 81 – 82 .

هذه إذن الآليّةُ التي تُعتمدُ في كشفِ المعنى وهي غيرُ قائمةٍ بذاتِها ، بل يتّصلُ بها الواقعُ السياقيّ المتفاعلِ معَ اللفظةِ لإظهارِ معناها ، ولأنّ الالتزامَ يجري في حدودِ منهجِ تفسيرِ القرآنِ بالقرآنِ (غلق المدوّنة) ، فإنّ التكاشفَ المعنويّ عندَ الدكتور يُراهنُ على مصاحباتِ اللفظةِ وتعالقِها في دائرةِ التركيبِ بعيدًا عن السياقاتِ المقاميّةِ ، إذ قالَ : ((ويتجلّى السياقُ ههنا عبرَ كلِّ المواردِ التي استُعملَت فيها اللفظةُ في القرآنِ الكريمِ ، وأضيفُ إلى ذلكَ أنّ السياقَ القرآنيَّ سياقٌ متّسعٌ يشملُ ما نصطلحُ عليه بـ (سياق المدوّنة) ، وهو حصيلةُ السياقاتِ التي تشملُ كلَّ المواضعِ التي استُعملَت فيها اللفظةُ أوِ التركيبُ ، معَ فروعاتٍ سياقيّةٍ أخرى تتعلّقُ بسياقاتِ الألفاظِ التي تظهرُ معَ تلكَ اللفظةِ أو مصاحباتِها))[1] .

وعلى الرغمِ من عدمِ اكتمالِ الأعمالِ التفسيريّةِ عندَ الدكتور بما يضمنُ التأكّدَ من صحّةِ هذه الرؤيةِ واستيعابِها للألفاظِ جميعِها التي تحملُ صفةَ الاشتراكِ في المدوّنةِ القرآنيّةِ ، إلّا أنّه ينطلقُ إليها من مبدأينِ ، أحدُهما قرآنيٌّ والآخرُ عقليّ ، فأمّا القرآنيُّ فهو ما وردَ في قولِه تعالى : ﴿**أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا**﴾[2] ، فهذه الآيةُ بمضامينِها لبنةٌ أساسيّةٌ وإحدى المفاتيحِ في تحديدِ مسارِ المنهجِ الداخليّ في كشفِ المعانيّ ، فقد عدَّ الدكتور نفيَ الاختلافِ الواردِ فيها أنّه يعني ((أنّ اللفظةَ القرآنيّةَ ستكونُ بدلالةٍ واحدةٍ أينما استُعملَت في القرآنِ ، واختلافُ دلالةِ اللفظةِ القرآنيّةِ بينَ موضعٍ وآخرَ هو من الاختلافِ المنفيّ بصريحِ الآيةِ))[3] .

وأمّا المبدأ العقليُّ فهو إيمانُه بدقّةِ التعبيرِ القرآنيّ واستعمالِه الذي ينبغي أن يكونَ أحدَ مصاديقِ الإعجازِ فيه ، وهو أمرٌ يحتّمُ أن لا ينظرَ المفسّرُ إلى لغةِ القرآنِ بالمنظورِ نفسِه المسلّطِ على اللغةِ خارجِه ؛ لأنّ الأخيرةَ مَظِنّةٌ للتساهلِ[4] .

---

(1) منهج المدوّنة المغلقة : 82 .

(2) سورة النساء : 82 .

(3) منهج المدوّنة المغلقة : 72 .

(4) ينظر : م . ن : 82 .

اللااشتراكَ في (الكتاب) :

وبعدَ أن استقرَّت فكرةُ واحديّةِ الدلالةِ في إيمانِ الباحثِ الأسديّ انطلقَ منها بوصفِها آليّةً مرجعيّةً عندَ تفحّصِ الألفاظِ التي يظهرُ منها الاشتراكُ في أكثرَ من معنى ، إذ طبّقَها على مجموعةِ ألفاظٍ أختارُ منها لفظةَ (الكتاب) ؛ لأنّي أعتقدُ أنّ من أعقدِ المباحثِ التفسيريّةِ قضيّةَ التفريقِ بينَ الكتابِ والقرآنِ ، فقد عرضتُ في مبحثٍ مرَّ ذكرُه آنفًا رأيَ الدكتور محمّد شحرور في التفريقِ بينَهما ، وبيّنتُ هناكَ عدمَ إمكانِ التسليمِ به ؛ لما ظهرَ من تعارضٍ بينَ الرأي وتطبيقِه على آياتٍ وردَت في القرآنِ الكريمِ[1] .

ولقد مرّ بنا سابقًا أنّ القدماءَ يذهبونَ إلى ترادفِ لفظَتي (القرآن) و (الكتاب) ، وعلى هذا المبدأ ظهرَت أزماتٌ تفسيريّةٌ امتدَّت إلى معاني ألفاظٍ أُخرَ غيرِ هاتين اللفظتينِ ، منها لفظةُ (متشابهات) إذ ألجأهم هذا الطريقُ إلى التفريقِ بينَها وبينَ (متشابها) ، ومنَ الألفاظِ التي تأثّرَت بهذا المسلكِ أيضًا كلمةُ (التأويلِ) فلها معانٍ متعدّدةٌ في المدوّنةِ القرآنيّةِ .

وكذلكَ لفظةُ (الكتابِ) التي وردَت (176) مرّةً فليسَت كلُّ مواردِ اللفظةِ بمعنًى واحدٍ عندَهم ، بل يتحدّدُ أحدُ معانيها بحسبِ السياقِ الذي ضمّها وهو ما يدلُّ على أنّ لفظةَ (الكتاب) منَ المشتركِ في القرآنِ ، لذا أنكرَ الدكتورُ الأسديُّ عليهم هذا قائلًا : ((الذي أريدُ قولُه ههنا أنّ واحديّةَ الدلالةِ التي يتبنّاها البحثُ لا تعترفُ بمثلِ هذا التعدّدِ الدلاليّ ، فمن سماتِ منهجِنا الآنفةِ الذكرِ أنّ اللفظةَ في الاستعمالِ القرآنيّ لها دلالةٌ واحدةٌ في جميعِ مواردِها ، واقتضى ذلكَ أن يكونَ لكلّ لفظةٍ دلالتُها المميّزةُ وإيرادُ اللفظةِ المعيّنةِ في موضعٍ ما يُبنى على قصدٍ في إرادتِها))[2] .

ثُمَّ ينطلقُ من هذا التصوّرِ إلى المرحلةِ الأخرى التي يتمُّ بها تقصّي السياقاتِ التي وردَت فيها لفظةُ (الكتاب) ومصاحباتِها من أجلِ تحليلِ الكلامِ ومن ثَمَّ كشفُ معنى اللفظةِ ، وقد عرضَ الدكتور بهذا الصددِ ثماني آياتٍ للتحليلِ ، وهذا باعتقادي غيرُ كافٍ إذا ما أخذنا في الحسبانِ العددَ الكبيرَ للآياتِ التي وردَت فيها هذه اللفظةُ ، على أنّ عرضَه هذا كانَ بصورةٍ مجملةٍ فرعيّةٍ عن أصلِ البحثِ الذي كانَ بصددِه ؛ لذا وجدنا التحليلَ لم يكن موسّعًا ، إذ كأنّ الدكتور قد أرجأ البحثَ في معنى هذه اللفظةِ إلى أبحاثٍ أخرى .

---

(1) ينظر : الصفحة (34 – 39) من هذه الأطروحة .

(2) منهج المدوّنة المغلقة : 141 .

وعلى سبيلِ المثالِ حينَما عرضَ قولَه تعالى : ﴿**وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا**﴾[1] ، قالَ : ((الكتابُ مصدّقٌ لبعضِ ما بينَ يدي النبيّ 6، ما يدلُّ على أنّ الكتابَ أُنزلَ من قبلُ ثُمَّ أُنزلَ على نبيّنا6))[2] فقط من دونِ تفصيلٍ آخرَ ؛ ولكنّ الآيةَ فيها كتابانِ لا واحدٌ ، والذي أُنزلَ إلى نبيّنا6مصدّقٌ لما بينَ يديه منَ الكتابِ الذي قبلَه ، فالهاءُ في (يديه) تعودُ على الكتابِ المنزلِ على نبيّنا ، ثُمَّ إنّ قولَه تعالى ﴿فاحكم بينَهم بما أنزلَ الله﴾ يدلُّ على أنّ في الكتابِ المنزَلِ إلى النبيّ مادّةً يحكمُ بها بينَ هؤلاءِ المقصودينَ في الآيةِ ، ومن ثَمَّ ساغَ أن يُحمل لفظُ الكتابِ على القرآنِ الكريمِ عندَ غيرِه ؛ لأنّ الأخيرَ يتضمّنُ الحكمَ والفصلَ بينَ الناسِ .

ومنَ السماتِ التي استفادَها منَ موارِدِ لفظةِ (الكتاب) ما وردَ في قولِه تعالى : ﴿**الر تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ**﴾[3] ، إذ ذهبَ إلى أنّ الحروفَ المقطّعةَ هي آياتُ ذلكَ الكتابِ ، ما يعني أنّ صياغةَ مكوّناتِ الكتابِ أو آياتِه لم تكن بلغةٍ مفهومةٍ ، بل جاءت بصيغةٍ مشفّرةٍ لكي يصدقَ عليها أنّها تبيانٌ لكلِّ شيءٍ ؛ لما لهذه الطريقةِ التأليفيّةِ من اختزالٍ في المعلوماتِ[4] .

ومهما يكن فبعدَ أن تقصّى السياقاتِ وظهرَت له بعضُ الملامحِ الدلاليّةِ للّفظةِ قالَ : ((تُظهرُ الآياتُ السابقةُ أنّ هذا الكتابَ ذو مواصفاتٍ قد تكونُ خارجَ حدودِ التصوّرِ والمألوفِ بل هو معجزةٌ ما بعدَها معجزةٌ ، فهو يشتملُ على كلِّ ما يكونُ في الدنيا صغيرًا كانَ أو كبيرا ... ويبدو أنّ الكتابَ تكوّنَ بصيغتينِ : الأولى أنزلَها على نبيّه موسى7، والثانيةُ أُنزلَت على نبيّنا محمّدٍ6، وهذه الصيغةُ أكثرُ تبيانًا وهي مهيمنةٌ على الصيغةِ الأولى . وكونُ «الحروف المقطّعة» هي آياتُه يعني أنّه اعتمدَ طريقةً مختلفةً لإيرادِ هذا الكمِّ منَ المعلوماتِ ... فالسماتُ التي أظهرَتها السياقاتُ اللفظيّةُ للفظةِ الكتابِ في الآياتِ المتقدّمةِ وغيرِها منَ الآياتِ الأخرى تنحو بنا للقولِ بأنّ الكتابَ لفظةٌ تدلُّ على كتابٍ إلهيٍّ آخرَ هو غيرُ القرآنِ الكريمِ))[5] .

---

(1) سورة المائدة : 48 .

(2) منهج المدوّنة المغلقة : 141 .

(3) سورة يونس : 1 .

(4) ينظر : منهج المدوّنة المغلقة : 142 .

(5) م . ن : 143 .

وهنا نقفُ عندَ بعضِ ما وردَ في كلامِ الدكتور ، فممّا ذكرَه يتّضحُ أنّ هذا الكتابَ ليسَ الكتابَ المثاني الذي جاءَ ذكرُه في سورةِ الزمر الآية (23) ؛ لاختلافِ الأوصافِ بينَ الكتابينِ ، فهناكَ قالَ الدكتور إنّ محتوياتِه ثنائيّاتٌ مكرّرةٌ[1] ، وهنا فقدنا صفةَ الثنائيّةَ على الأقلِّ لكونِه يشتملُ على الحروفِ المقطّعةِ التي هي ليسَت بثنائيّاتٍ كلِّها ، ثُمَّ إنّ قولَه إنّ الحروفَ المقطّعةَ هي آياتُه يجعلُنا نذكرُ مباشرةً قولَه تعالى : ﴿**طسٓ تِلْكَ آيَاتُ الْقُرْآنِ وَكِتَابٍ مُبِينٍ**﴾[2] ؛ فإنّ (طس) – وهي منَ الحروفِ المقطّعةِ – نُسبَت إلى القرآنِ بوصفِها آياتٍ له لا للكتابِ .

وبعدُ فإن كانَت الحروفُ المقطّعةُ آياتِه أو بعضَها ، فكيفَ نفهمُ بعضَ الآياتِ التي بيّنَت أنّ رسولَ اللهِ6قد علّمَ المسلمينَ هذا الكتابَ ؟ كقولِه تعالى : ﴿**هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ**﴾[3] ، ولم يصل إلينا ذلكَ التعليمُ لو أخذنا بالمعنى الذي بيّنَه أستاذنا الأسديُّ[4] ، زيادةً على ما تقدّمَ فإنّ هذا الكتابَ آتاه اللهُ نبيَّه يحيى وعيسى: ، ولم يقتصر إيتاؤه على موسى ومحمّد6 ، قالَ تعالى : ﴿**يَا يَحْيَىٰ خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ ۖ وَآتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا**﴾[5] ، وقالَ : ﴿**قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ آتَانِيَ الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا**﴾[6] .

والنتيجةُ التي نصلُ إليها تجعلنا نُضعّفُ ما قدّمَه الدكتور الأسديُّ من براهينَ في كشفِه لمعنى (الكتاب) ، ويظهرُ لنا من تفصيلاتِه أنّ مقولةَ (اللااشتراكَ) التي قالَ بها قد ضَعُفَت هاهنا ؛ لأنّ لفظةَ (الكتاب) صارت تدلُّ على جنسينِ منَ الكتبِ كما ذكرنا في تحليلنا لرأيه .

اللااشتراكَ في (قولِ السماءِ والأرضِ) :

وعلى هذه الآليّةِ اشتغلَ عالم سُبيّط ، فهي إحدى قواعدِ منهجِه اللفظيّ في القرآنِ الكريمِ ، إذ يجبُ على الباحثِ أن يتقيّدَ بمعنى اللفظِ أينما وردَ ؛ لأنّ النظامَ القرآنيَّ محكمٌ وتمَّت صياغتُه بنحوٍ

---

(1) ينظر : منهج المدوّنة المغلقة : 187 .

(2) سورة النمل : 1 .

(3) سورة الجمعة : 2 .

(4) في اتّصال مع الدكتور حفظه الله بتأريخ 2023/9/23 ، عرضتُ عليه هذا الإشكال فقالَ : إنّ الآية دليل على أنّ النبيّ علّمهم ذلكَ الكتاب ولكنّ تعليمه قد أخفيَ ولم يصلنا .

(5) سورة مريم : 12 .

(6) سورة مريم : 30 .

دقيقٍ ، فيجبُ إبطالُ تعدّدِ المعاني للفظِ الواحدِ ، ونصُّ هذه القاعدةِ هو ((يجبُ التقيّدُ بمعنى اللفظِ ، فلا يجوزُ تغييرُه عندَ تغيّرِ موقعِه في التراكيبِ التي يردُ فيها ذلكَ اللفظُ))[1] .

ولهذه الآليّةِ تطبيقاتٌ لا بأسَ بها عندَه ، سنختارُ منها تطبيقَها في كشفِ معنى الفعلِ (قالَ) في قولِه تعالى : ﴿**ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ**﴾[2] ، إذ وقفَ المفسّرونَ عندَه ليؤوّلوه عن معناه الذي قد وردَ في آياتٍ كثيرةٍ في القرآنِ؛ لأنّ القولَ هنا أُسنِدَ إلى السماءِ والأرضِ ، وقد نقلَ مختصَرًا من أقوالِ الماضينَ من دونِ عَزوِها إلى القائلِ ، وإجمالُها أنّ القولَ في الآيةِ مجازٌ كُنّيَ به عن الطاعةِ ، أو أنّ اللهَ خلقَ فيهما الكلامَ فقالتا ذلكَ ، ومن قبلُ لم يكن بمقدورِهما القولُ[3] ، وهذا يعني أنّ معنى الفعلِ (قال) في هذه الآيةِ يختلفُ عن معناه الورادِ في سائرِ الآياتِ الأُخرِ في القرآنِ الكريمِ .

نعم هذا ما وجدتُه عندَ مجموعةٍ منَ المفسّرينَ ، فقد ذكرَ أحدُهم أنّ ((إسنادَ القولِ للأرضِ والسماءِ وتوجيهَ الخطابِ لهما من بابِ المجازِ العقليّ ، والقصدُ من هذا المجازِ تصويرُ قدرتِه سبحانَه واستحالةِ امتناعِهما من ذلكَ لا إثباتٌ للطوعِ والكرهِ لهما ، ويجوز أن يكونَ هذا من بابِ الاستعارةِ المكنيّةِ فقد شبّهَها بكائنينَ حيّينِ عاقلينِ ثُمَّ حذفَ المشبّهَ به وأثبتَ شيئًا من لوازمِه لتمثيلِها بأمرِ المطاعِ وإجابةِ الطائعِ))[4]، أي ((ليسَ هنالكَ أمرٌ بالقولِ على الحقيقةِ ، ولا جوابٌ لذلكَ القولِ، بل أخبرَ اللهُ سبحانَه عنِ اختراعِه السماواتِ والأرضِ ، وإنشائه لهما من غيرِ تعذّرٍ ولا كلفةٍ ولا مشقّةٍ، بمنزلةِ ما يُقالُ للمأمورِ : افعل فيفعلُ من غيرِ تلبّثٍ ولا توقّفٍ))[5] .

وبعدَ أن بيّنَ ما على هذه الأقوالِ من إشكالاتٍ بدأ ببيانِ رأيِ منهجِه على وفقِ آليّةِ اللااشتراكَ، وتبنّي واحديّةِ الدلالةِ لهذا الفعلِ في القرآنِ كلّه ، وأوّلُ خطوةٍ ترتّبَت على هذه الآليّةِ هو إثباتُ صحّةَ إسنادِ الفعلِ إلى السماءِ والأرضِ ، فلا داعيَ لتحريفِ مدلولِ الفعلِ بحجّةِ أنّهما منَ الجمادِ الذي لا يصدُرُ منه قولٌ . قالَ : ((وقد فاتَتهم آياتٌ عديدةٌ في أنّ كلَّ ما في الوجودِ يُسبّحُ للهِ ، منها قولُه تعالى : ﴿**تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ ۚ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ**

---

(1) النظام القرآنيّ مقدّمة في المنهج اللفظيّ : 81 .

(2) سورة فصّلت : 11 .

(3) ينظر : النظام القرآنيّ مقدّمة في المنهج اللفظيّ : 82 .

(4) إعراب القرآن الكريم وبيانه : 8 / 537 ، 538 ، وينظر : التحرير والتنوير : 24 / 248 .

(5) مجمع البيان في تفسير القرآن ، الطبرسيّ : 9 / 9 ، وينظر : البحر المحيط : 7 / 466 .

بِحَمْدِهِ وَلَٰكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ ۚ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾[1] ... ومنها صُدورُ الأمرِ الإلهيّ للجبالِ وهي منَ الجمادِ أيضًا أن تؤوبَ معَ داودَ7في قولِه تعالى : ﴿**وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُودَ مِنَّا فَضْلًا ۖ يَا جِبَالُ أَوِّبِي مَعَهُ وَالطَّيْرَ ۖ وَأَلَنَّا لَهُ الْحَدِيدَ**﴾[2]))[3] ، فالتسبيحُ منَ القولِ وهو ثابتٌ صراحةً من دونِ مجازٍ أو تمثيلٍ كنائيٍّ في هاتينِ الآيتينِ ، وهما يؤيّدانِ حقيقةَ ما أُسندَ إلى السماءِ والأرضِ من القرآنِ نفسِه .

فإذا ثبتَ هذا فكيفَ تخريجُ أن يقولَ جمادٌ ؟ إجابةُ هذا السؤالِ كانَت الخطوةَ الثانيةَ بالاعتمادِ على عدمِ الترادفِ بينَ القولِ والكلامِ وبيانُ ذلكَ منَ القرآنِ نفسِه ، فـ ((القولُ شيءٌ والكلامُ شيءٌ آخرُ، ذلكَ أنّ المتكلِّمَ قائلٌ لا محالةَ ، ولكن ليسَ كلُّ قائلٍ متكلِّمًا))[4]، وهذا يعني أنّ القولَ قد يصدرُه أحدٌ من دونِ أن يكونَ له صفةُ الكلامِ ، وقد قدّمَ مجموعةً من آياتِ القرآنِ الكريمِ بوصفِها أدلّةً على ما ذهبَ إليه ، وهي :

1 – قالَ تعالى : ﴿**سَوَاءٌ مِنْكُمْ مَنْ أَسَرَّ الْقَوْلَ وَمَنْ جَهَرَ بِهِ وَمَنْ هُوَ مُسْتَخْفٍ بِاللَّيْلِ وَسَارِبٌ بِالنَّهَارِ**﴾[5] ، ثُمَّ علّقَ عليه قائلًا : ((فإنّ الذي يُسِرُّ القولَ قائلٌ لكنّه لا يتكلّمُ ، والذي يجهرُ به قائلٌ مُتكلِّمٌ))[6] .

2 – قالَ تعالى : ﴿**إِنَّهُ يَعْلَمُ الْجَهْرَ مِنَ الْقَوْلِ وَيَعْلَمُ مَا تَكْتُمُونَ**﴾[7] ، وفي تعقيبِه على هذا النصّ قالَ : ((ولو كانَ القولُ كلامًا لَما جاءَ بمفردَةِ الجهرِ ، ومنَ الواضحِ أنّ مفعولَ «تكتمونَ» هو القولُ ، ولا ضرورةَ لذكرِه فهوَ يعلمُ الجهرَ منَ القولِ وما تكتمونَ منَ القولِ ، وإذن فالقولُ غيرُ الكلامِ))[8] .

وهناكَ آياتٌ أُخرُ ذكرَها على سبيلِ بيانِ إمكانِ أن يكونَ القولُ حاصلًا من دونِ تأليفٍ صوتيٍّ كالكلامِ ، وعلى هذا التفريقِ يكونُ قولُ السماءِ والأرضِ حقيقةً والفعلُ بدلالةٍ ساريةٍ في القرآنِ الكريمِ ،

---

(1) سورة الإسراء : 44 .
(2) سورة سبأ : 10 .
(3) النظام القرآني مقدّمة في المنهج اللفظيّ : 84 .
(4) م . ن : 84 .
(5) سورة الرعد : 10 .
(6) النظام القرآنيّ مقدّمة في المنهج اللفظيّ : 85 .
(7) سورة الأنبياء : 110 .
(8) النظام القرآنيّ مقدّمة في المنهج اللفظيّ : 85 .

وهي أنّه ليسَ كلُّ قولٍ كلامًا ، فأصلُ القولِ كما يظهرُ من كلامِه حدثٌ داخليٌّ يمكنُ أن يتمظهرُ بالكلامِ .

وهنا نلتفت إلى شيءٍ غريبٍ وهو أنّ الظاهرَ من كلامِه في البدايةِ أنّ القولَ أعمُّ منَ الكلامِ بدلالةِ قولِه (ليس كلّ قائل متكلّما) ، أي إنّ بعضَ القولِ يكونُ في النفسِ أو بتعبيرِ آخرَ تكوينيًّا داخليًّا كما في قولِ السماءِ والأرضِ ، وبعضٌ آخرُ يكونُ باللسانِ كما في الكلامِ ، والإشكالُ هو في تناقضِ هذا التخريجِ معَ أصلِ الفكرةِ أو القاعدةِ التي قدّمَها أوّلًا ، وهي سريانُ اللفظِ بمعنى واحدٍ في جميعِ التركيباتِ التي يردُ فيها ، ويتناقضُ معَ قولِه الآخرُ : ((لا يُمكنُ أن يختلفَ القرآنُ بعضُه عن بعضٍ ، فالقاعدةُ المكتشفةُ إذا كانَت صحيحةً فتسري في جميعِ الأجزاءِ)) ؛ فليسَت كلُّ مواردِ الفعلِ (قال) تدلُّ على قولٍ في النفسِ ، وهو أمرٌ لا يعوزُه الدليلُ .

وتأكيدًا لهذا الذي قلتُه نجدُه يُحاولُ أن يُثبتَ أنّ القولَ له معنًى واحدٌ في كلِّ القرآنِ ، إذ راحَ يخرّجُ ما يظهرُ أنّه قولٌ ليسَ في النفسِ ويؤوّلُه لحسابِ القاعدةِ التي اكتشفَها ، ففي قولِه تعالى : ﴿**يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ إِنِ اتَّقَيْتُنَّ فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَعْرُوفًا**﴾[1] ، قالَ : ((ربّما ظنَّ المعترضُ أنّ «القول» هنا هو «كلام» ، إذ كيفَ يطمعُ مَن في قلبِه مرضٌ إذا كانَ لا يسمعُ الخضوعَ منهنَّ بالكلامِ ؟ والجوابُ : أنّه لو قالَ «لا تخضعنَ بالكلام» لكانَ يُجيزُ لهنَّ الخضوعُ بالقولِ وهو في النفسِ ، فإذا خضعَ قلبُ المرأةِ فإنّها قادرةٌ على إيصالِه بلا كلامٍ ، فارادَ قطعَ الخضوعِ من أصلِه . فتأمّل الإعجازَ وانتبه للإشاراتِ))[2] . والذي يبدو أنّ خضوعَ القولِ تعلّقَ بالطمعِ بوصفِه نتيجةً عنه ، عندئذٍ ينبغي أن يكونَ القولُ صادرًا بالصوتِ حتّى تتحقّقُ النتيجةُ ، أمّا إن كانَ القولُ بالنفسِ فلا يستشعرُ المقابلُ شيئًا فيطمعُ .

من نتائجِ آليّةِ اللااشتراكَ عندَ المحدثينَ :

وتطبيقًا لهذه الآليّةِ وإيمانًا بدقّةِ النظامِ القرآنيّ انتقلَ عالمُ سُبيّط إلى مسألةٍ حسّاسةٍ في المباحثِ القرآنيّةِ وهي قضيّةُ القراءاتِ القرآنيّةِ ، والقراءاتُ تعني اختلافُ ألفاظِ الوحيِ النازلِ على النبيِّ6، إذ وردَت أخبارٌ عن إقرارِ النبيِّ محمّدٍ6 بتعدّدِ القراءاتِ عن الوحيِ[3] ، ولا نريدُ مناقشةَ

(1) سورة الأحزاب : 32 .
(2) النظام القرآنيّ مقدّمة للمنهجِ اللفظيّ : 86 .
(3) ينظر : البرهان في علوم القرآن : 1 / 211 .

الآراءِ في هذه الأخبارِ ؛ لأنّها – في نظر الباحث – تقعُ في دائرةِ الاتّهامِ بالتّلاعبِ بالنصّ المباركِ ، وكلُّ ما نريدُ قولَه هنا هو أنّ الاضطرابَ في التعدّدِ هذا وصلَ بعددِ القراءاتِ إلى أربعَ عشرةَ قراءةً بينَ صحيحةٍ وشاذّةٍ ، سبعةٌ منها صحّحَها ابنُ مجاهدَ (ت32هـ) بضوابطَ[1] وزِيدَ عليها ثلاثةٌ ، وما في المصحفِ اليومَ قراءةُ العامّةِ وهي بروايةِ حفصٍ (ت180هـ) عن عاصمِ بن أبي النجودِ (ت127هـ) .

يُعدُّ الخوضُ في القراءةِ التي عليها المصحفُ الآنَ أمرًا يخشاه مُعظمُ المسلمينَ ، والنيليُّ بمنهجِه اللفظيّ أشّرَ على مواضعَ قرآنيّةٍ تُمثّلُ إشكالًا يتعارضُ و النظامَ المحكمِ الذي يعتقدُه في كلامِ اللهِ ، فهو يرفضُ تعدّدَ القراءاتِ ؛ ((لأنّ التعدّدَ معناه تعدّدُ المعاني المحتملةِ للفظِ الواحدِ))[2] ، و يردُّ بعضَ القراءاتِ التي عليها الإجماعُ وهي في المصحفِ ، ومن هذه الموارِدِ نذكرُ قولَه تعالى : ﴿**فَانْطَلَقَا حَتَّىٰ إِذَا لَقِيَا غُلَامًا فَقَتَلَهُ قَالَ أَقَتَلْتَ نَفْسًا زَكِيَّةً بِغَيْرِ نَفْسٍ لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا نُكْرًا**﴾[3] ، فالمشكلةُ التي تُثيرُ انتباهه وتجعلُه لا يقبلُ القراءةَ تكمنُ في لفظةِ (زكيّة) التي وَصَفَ بها موسى7الغلامَ المقتولَ ، والسببُ يعودُ إلى تطبيقِ آليّةِ اللااشتراكَ التي نبحثُ فيها .

ويبدو هذا واضحًا من قولِه : ((فثباتُ المعنى للّفظِ يُحتّمُ أن يكونَ اللفظُ هنا وفي موردٍ آخرَ في سورةِ مريمَ بمعنًى واحدٍ ، حيثُ قالَ تعالى في وصفِ المسيح7 : ﴿**قَالَ إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا**﴾[4]))[5] ، وهذا يعني أنّه يجبُ أن تحملَ لفظةُ (زكيّة) المعنى نفسَه في أيّ موردٍ ترِدُ فيه ، وهذا هو عينُ المبدأ الذي ينطلقُ منه المفسّرُ ليكشفَ المعنى القرآنيّ .

ونلحظُ أنّ النيليَّ ربطَ بينَ آيةِ سورةِ الكهفِ وآيةِ سورةِ مريمَ ، فوصْفُ عيسى بـ (زكيّا) يعني أنّه الطاهرُ والمبرّأُ منَ الذنوبِ ، والوصفُ نفسُه لا يستقيمُ إطلاقُه على الغلامِ المقتولِ منَ العبدِ الصالحِ ، للأسبابِ الآتيةِ[6] :

---

(1) ينظر : الإبانة عن معاني القراءات ، مكّيّ بن أبي طالب : 89 .
(2) النظام القرآنيّ مقدّمة في المنهج اللفظيّ : 130 .
(3) سورة الكهف : 74 .
(4) سورة مريم : 19 .
(5) النظام القرآنيّ مقدّمة في المنهج اللفظيّ : 130 .
(6) ينظر : م . ن : 130 – 131 .

1 – أنّ موسى نبيّ ولا يدّعي ما لا علمَ له به ، فمن أينَ علِمَ أنّ الغلامَ زكيٌّ وحقيقتُه أنّه كافرٌ ؟ فإذن لا يجوزُ أن ننسبَ لموسى هذا الجهلَ .

2 – أنّ موسى جاءَ ليتعلّمَ منَ العبدِ الصالحِ ، ووصفُ الغلامِ بأنّ نفسَه زكيّةً مُخالفٌ لغايةِ التعلّمِ بل يُناقضُها .

3 – يرى النيليُّ أنّ الطفلَ الذي دونَ سنِّ التكليفِ بريءٌ وطاهرٌ منَ الذنبِ بحسبِ الحكمِ الظاهريِّ للشريعةِ ، أمّا الحقيقةُ فيُمكنُ أن تكونَ خلافَ ذلكَ ، وقد جاءَ موسى لِيبحثَ عن هذا العلمِ، فلا يُمكنُ أن يُناقضَ غايتَه فيحكمُ على النفسِ ببراءتِها لمجرّدِ أنّها دونَ سنّ التكليفِ .

4 – أنّ لفظ (غلام) لا يدلُّ على الطفولةِ ، وهذا يردُّ توجيه المفسّرينَ الذينَ قالوا بأنّ طهارةَ الغلامِ حاصلةٌ من كونِه طفلًا لم يُكلَّف بعدُ .

5 – قتلُ الغلامِ لم يكن بأمرٍ إلهيٍّ ؛ لأنّ الإرادةَ الإلهيّةَ فيما قامَ به العبدُ الصالحُ تعلّقَت ببناءِ الجدارِ فقط ، قالَ تعالى : ﴿**وَأَمَّا الْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَامَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِي الْمَدِينَةِ وَكَانَ تَحْتَهُ كَنْزٌ لَهُمَا وَكَانَ أَبُوهُمَا صَالِحًا فَأَرَادَ رَبُّكَ أَنْ يَبْلُغَا أَشُدَّهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا كَنْزَهُمَا رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي ذَٰلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا**﴾[1] .

وهذا الذي مرَّ أفضى إلى أن يعتقدَ النيليُّ بأنّ لفظةَ (زكيّة) لا تستقيمُ في الآيةِ ، والأقومُ أن تكونَ (زاكية) التي تعني المكتملُ النموِّ ، فهي تصفُ هيأةً جسمانيّةً ولا علاقةَ لها بالكفرِ والإيمانِ ، وفي بحثِه وجدَ أنّ ((ستّةً من القرّاءِ السبعةِ يقرؤونَ «زاكية» بوجودِ الألفِ ، وواحدٌ فقط يقرأها «زكيّة» ومعَ ذلكَ فقد ثبّتوا في المصاحفِ قراءةَ الواحدِ وهجروا قراءةَ الستّةِ))[2] .

وحينَما تقصّيتُ قراءةَ السبعةِ كلمةَ (زكيّة) وجدتُّ اضطرابًا في النسبةِ ، فحينَ تقرأ لبعضِ المفسّرينَ[3] تجدَ أنّ النيليَّ قالَ حقًّا ، إلّا أنّ بعضَهم نسبَ قراءةَ (زكيّة) إلى ابنِ عامرَ اليحصبيِّ (ت118هـ) والكوفيّينَ[4] ، ومهما يكن فإنّ أبا عمرو بنَ العلاء اختارَ قراءةَ (زاكية) بترجيحِها لغويًّا وتناسبِها معَ المقامِ ، لكنّ النيليَّ رجّحَها على وفقِ مبدأ اللااشتراكَ الذي خضنا فيه هذا المبحثِ ،

---

(1) سورة الكهف : 82 .

(2) المنهج اللفظيّ مقدّمة في النظام القرآنيّ : 132 .

(3) ينظر : المحرّر الوجيز في تفسير كتاب الله العزيز : 3 / 532 .

(4) ينظر : البحر المحيط : 6 / 142 ، و روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني ، الآلوسيّ : 15 / 339 ، والكوفيّون هنا يُقصد بهم حمزة وعاصم والكسائيّ ، وهم من السبعة .

وفَهِمْنا أنّه معوّلٌ عليه عندَ بعضِ المفسّرينَ المحدثينَ لينطلقوا منه في كشفِ المعاني وبيانِها في داخلِ القرآنِ الكريمِ ، ويبقى الأمرُ في دائرةِ الاجتهادِ ، معَ حاجةٍ للسعي الدؤوبِ في أبحاثٍ أكثرَ إيغالًا وتشعّبًا من أجلِ حسمِ قضيّةِ اللااشتراكَ في القرآنِ الكريمِ ؛ لأنّ تطبيقَ هؤلاءِ لم يستوعب جميعَ ما يظهرُ منه أنّه منَ المشتركِ .

الفصلُ الثاني

(آليّاتُ المستوى المعجميّ)

المبحثُ الأوّلُ : المعنى الأصلُ

المبحثُ الثاني : الإعجامُ القرآنيُّ

المبحثُ الثالثُ : رصدُ السماتِ

المبحثُ الأوّلُ : المعنى الأصلُ

تعريفٌ بالمعنى الأصلِ (المحوريّ) :

لا بدَّ أوّلًا من أن أقدّمَ بيانًا تعريفيًّا بهذا النوعِ منَ المعنى ، إذ أقصدُ به ذلكَ المعنى المحوريَّ المجرّدَ ، كالذي قدّمَه ابنُ فارسَ في معجمِ مقاييسِ اللغةِ ، ويتّصفُ بأنّه مشتركٌ بينَ اشتقاقاتِ المادّةِ اللغويّةِ أو استعمالاتِها ، ولا نقصدُ ما يُسمّى بـ (أصل الوضع) ، لأنّ الأخيرَ مختصٌّ بتعلّقِ اللفظِ بمسمًى واحدٍ كما أشارِ إليه الأصوليّونَ ، وغايتُه الوقوفُ على نشوءِ اللغةِ وتمييزُ الاستعمالِ الحقيقيّ منَ المجازيّ ، أمّا المعنى الأصلُ فهو أعمُّ ويتطلّبُ فكرًا دقيقًا وثاقبًا لكشفِه ، وغايتُه معرفةُ نموّ اللغةِ وتطوّرِها وتعدّدِ استعمالاتِها ، وقد أطلقَ ابنُ فارسَ على هذه المعاني (المقاييس)[1] ؛ لأنّ التفريعَ عليها متّصلٌ بها محمولٌ عليها والكلُّ يدورُ في فلكِ المادّةِ اللغويّةِ (الجذر) المعجميّ .

إذن تقومُ هذه المعاني على التجريدِ والربطِ كالقاسمِ المشتركِ بينَ أغلبِ المعاني الاستعماليّةِ المتعاورةِ على المادّةِ الواحدةِ [2] ، لذلكَ يُسمّيه المحدثونَ (المعنى الأصليّ) ، يقولُ الدكتور محمّد المبارك : ((فألفاظُ اللغةِ العربيّةِ تتجمّعُ في مجموعاتٍ ، كلُّ مجموعةٍ منها تشتركُ مفرداتُها في حروفٍ ثلاثةٍ وتشتركُ في معنًى عامٍّ ، ثُمَّ تنفردُ كلُّ كلمةٍ في المجموعةِ وتتميّزُ من قريباتِها في النسبِ بصيغتِها أو مبناها ، وتختلفُ في معنى خاصٍّ بها ناشئٌ عن صيغتِها أو عنها وعن غيرِها من الملابساتِ التي اكتسبَتها حياة خاصّة ، فلكلِّ كلمةٍ حياةٌ وتاريخٌ ، وقد تبتعدُ قليلًا أو كثيرًا عنِ المعنى الأصليّ الذي يظلُّ شبحُه مُخيّمًا بظلّه عليها))[3] .

ومثلُ هذه التسميةِ أطلقَها عالم سُبيّط النيليّ على هذا النوعِ منَ المعاني ، وعرّفَه بأنّه ((المعنى الذي لا يُوصَفُ إلّا بجملةٍ طويلةٍ منَ المفرداتِ لأجلِ شرحِ مفردةٍ ما ، بحيثُ يكونُ هذا الشرحُ جامعًا لكلِّ الاستعمالاتِ الصحيحةِ «نسبيًّا» ، ويقومُ بتصحيحِ الاستعمالاتِ المعجميّةِ أيضًا))[4] ، وميّزَه من المعنى المتبادرِ فسمّى هذا الأخيرَ بالمعنى الذهنيّ ، واستثمرَه في إبطالِ المجازِ في اللغةِ .

ولم يفت هذا المعنى عنِ السيّد الطباطبائيّ ، وقد سوّغَ – في ضوئه – تعدّدَ المسمّياتِ للاسمِ الواحدِ ، وعلّلَها بـ (الغاية أو الغرض) منَ التسميةِ ، ليُنبّهَ على أنّ المسمّياتِ قد تتغيّرُ في هيأتِها

---

(1) ينظر : المعجم اللغويّ ، حسين نصّار : 54 .

(2) ينظر : علم الدلالة في المعجم العربيّ ، عبد القادر سلامي : 49 .

(3) فقه اللغة دراسة تحليليّة مقارنة للكلمة العربيّة ، محمّد المبارك : 53 .

(4) النظام القرآنيّ مقدّمة في المنهج اللفظيّ : 30 .

وأجزائها إلّا أنّ التسميةَ باقيةٌ ؛ لأنّها تُرافقُ الغرضَ من المسمّى مهما كانَ ، فالسراجُ اليومَ ليسَ كالسراجِ أوّلَ اختراعِه والتسميةُ باقيةٌ لوجودِ أصلِ التسميةِ والغرضِ وهو الإضاءةُ في المسمّيينِ ، ((فكانَ ينبغي لنا أن ننتبهَ أنّ المدارَ في صدقِ الاسمِ اشتمالُ المصداقِ على الغايةِ والغرضِ ، لا جمودُ اللفظِ على صورةٍ واحدةٍ ، فذلكَ ممّا لا مطمعَ فيه البتّة ، ولكنّ العادةَ والأنسَ منعانا ذلكَ ، وهذا هو الذي دعا المقلّدَةَ من أصحابِ الحديثِ منَ الحشويّةِ والمجسّمةِ أن يجمدوا على ظواهرِ الآياتِ في التفسيرِ وليسَ في الحقيقةِ جمودًا على الظواهرِ بل هو جمودٌ على العادةِ والأُنسِ في تشخيصِ المصاديقِ))[1] .

وممّا ذُكِرَ آنفًا نجدُ ارتباطَ العجمةِ أو الجذرِ بمجموعةٍ منَ المباني أو الاستعمالاتِ المختلفةِ وقد تقاسَمَ الجميعُ معنًى ثابتًا ، هذه الظاهرةُ تُصوّرُ لنا المعنى الأصلَ خيطًا ينظّمُ مجموعةً منَ الخرزِ المتباينةِ ، ومن ثَمَّ يُستثمرُ هذا التصوّرُ ليكونَ مدخلًا يمكنُ بواسطتِه حسمُ الكثيرِ منَ ظواهرِ المشتركاتِ الدلاليّةِ المتمثّلةِ بالأخذِ والردِّ بينَ الحقيقةِ والمجازِ ، وغيرِ ذلكَ ممّا يُبحثُ في دلالةِ الألفاظِ ، وفي هذا المبحثِ سنعرضُ مجموعةً من التفسيراتِ لآياتِ القرآنِ الكريمِ اعتمدَ فيها المفسّرونَ على آليّةِ تأويلِ الألفاظِ القرآنيّةِ بالمعنى الأصلِ من أجلِ تحديدِ دلالتِها .

- **<u>معنى (العرش)</u> :**

تباينَ المفسِّرونَ في بيانِ معنى هذه اللفظةِ التي وردَت (26) مرّةً في القرآنِ ، معرّفةً تارةً وتارةً نكرةً ، ومحلُّ التباينِ بارتباطِها باللهِ ﷻ ، فإنّ جماعةً منَ المسلمينَ اعتقدوا أنّ للهِ عرشًا يجلسُ عليه أخذًا بحديثٍ يُنسبُ إلى ابنِ عبّاسَ[2] ، وقد ردَّ الراغبُ الأصفهانيُّ على هذا المذهبِ بقولِه : ((وعرشُ اللهِ : ممّا لا يعلمُه البشرُ على الحقيقةِ إلّا بالاسمِ ، وليسَ كما تذهبُ إليه أوهامُ العامّةِ ؛ فإنّه لو كانَ كذلكَ لكانَ حاملًا له ، تعالى عن ذلكَ ، لا محمولًا))[3] .

وعندَ البحثِ في إعمالِ المحدثينَ نجدُ أنّ أحدَهم قد اعتمدَ على أصلِ الجذرِ (عرش) ، وهو الدكتور محمّد شحرور ، إذ ذكرَ أنّ له أصلينِ صحيحينِ هما : عرشُ الرجلِ يعني قوامَ أمرِه ،

---

(1) الميزان في تفسير القرآن : 1 / 13 .

(2) ينظر : لسان العرب : مادّة (عرش) ، والميزان في تفسير القرآن : 8 / 156 .

(3) المفردات : مادّة (عرش) .

والآخرُ أنّ العرشَ هو ما يجلسُ عليه مَن يأمرُ وينهى ، معَ ارتباطِ المعنى الثاني بالأوّلِ[1] . وبالفحصِ وراءَه في بعضِ المعجماتِ لم أجد الأمرَ كما ذكرَه ، فابنُ فارسَ ذكرَ أنّ الأصلَ واحدٌ ويدلُّ على ارتفاعٍ في شيءٍ مبنيّ ، ويُستعارُ لغيرِه[2] ، فيظهرُ أنّ الأصلَ في البناءِ أو ما يُسمّى (سرير الملك) ، ثُمَّ أُطلقَ على المقدرةِ والتحكّمِ الصادرتينِ بالمحلِّ ، نعم ذكرَ بعضُ أهلِ المعجماتِ أنّ العرشَ يعني قوامَ الأمرِ ولكن لم يذكروا أنّه أصلٌ .

وأمّا شحرور فقد أشارَ إلى ارتباطِ الأصلِ الثاني بالأوّلِ ، وذهبَ إلى أنّ الأصلَ في العرشِ هوَ الأمرُ ، وبعدَ أن ذكرَ هذينِ الأصلينِ ذهبَ لآياتِ اللهِ ليفحصَ انطباقَ هذا الأصلِ على لفظِ (العرش) ثُمَّ قالَ : ((وفي كلِّ مكانٍ وردَ ذِكرُ العرشِ جاءَ بمعنى الأمرِ والنهيِ ، أي بالمعنى الأوّلِ ، ما عدا الآياتِ التاليةَ في سورةِ يوسفَ وسورةِ النملِ جاءَت بمعنى المكانِ الذي يجلسُ عليه مَن يأمرُ وينهى ، وهي : ﴿**وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا**﴾[3] ، هنا استعملَ العرشَ لأنّ يوسفَ كانَ آمرًا ناهيًا في مصرَ ، وقولُه : ﴿**نَكِّرُوا لَهَا عَرْشَهَا**﴾[4])) .

وفيما يخصُّ الآياتِ المتشابهةِ أخذَ يناقشُها آيةً آيةً بإرجاعِها للأصلِ الأوّلِ وهو قيمومةُ اللهِ وأمرِه على كلِّ شيءٍ ، ففي قولِه تعالى : ﴿**وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الماءِ**﴾[5] ، قالَ : ((بعدَ الانفجارِ الكونيّ الأوّلِ وقبلَ تَشَكُّلِ العناصرِ الماديّةِ المختلفةِ كانَ الكونُ كلُّه مؤلّفًا من عنصرٍ واحدٍ هو الهيدروجين «مولّد الماء» «ماء Hydro» و «توليد Gen» ... وفي هذه المرحلةِ كانَ أمرُ اللهِ على مولّدِ الماءِ ، فقالَ ﴿**وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الماءِ**﴾ ، وهذا هو العرشُ الأوّلُ))[6] .

ثُمَّ يلي هذا الحدثَ خلقُ الأشياءِ منَ الماءِ بأمرِه ، وذلكَ في قولِه تعالى : ﴿**إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ**﴾[7] ، وتأويلُه بحسبِ أصلِ الجذرِ عندَه أنّه ((بعدَ أن تكوّنَت المجرّاتُ والسماواتُ والأرضُ والنجومُ والكواكبُ أصبحَ عرشُ اللهِ «أمره»

---

(1) ينظر : الكتاب والقرآن : 164 .
(2) ينظر : مقاييس اللغة : مادّة (عرش) ، والمفردات : مادّة (عرش) .
(3) سورة يوسف : 100 .
(4) سورة النمل : 41 ، ومثله في سورة النمل الآيات : 38 و 42 و 23 .
(5) سورة هود : 7 .
(6) الكتاب والقرآن : 165 .
(7) سورة الأعراف : 54 .

عليها ، فقالَ : ﴿**ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ**﴾ ، وهذا هو العرشُ الثاني حيثُ أنهى الآيةَ بقولِه : ﴿**يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِۗ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُۗ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ**﴾ ، لاحظ كيفَ ذكرَ النجومَ ووجودَ العناصرِ غيرِ الهيدروجين))[1] .

وهكذا يُؤوّلُ آياتٍ أخرى وينفي أن يكونَ للعرشِ مفهومٌ مكانيٌّ ، بآليّةِ اعتمادِ الأصلِ الدلاليّ للجذرِ المعجميّ ، فظهرَ لنا أنّ العرشَ يدلُّ على أمرِه تعالى ، غيرَ أنّ هذا الفهمَ في ميزانِ التدقيقِ لا يبدو راجحًا ؛ انظر إلى قولِه تعالى : ﴿**ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِۖ يُدَبِّرُ الْأَمْرَۖ**﴾[2] ، فالمتأمّلُ فيه يجدُ فارقًا بينَ العرشِ وأمرِه ﷻ ، لذا نجدُ السيّدَ الطباطبائيُّ لم يفهمِ العرشَ كما فهِمَه شحرور ، قالَ : ((فالآياتُ – كما ترى – تدلُّ بظاهرِها على أنّ العرشَ حقيقةٌ منَ الحقائقِ العينيّةِ وأمرٌ منَ الأمورِ الخارجيّةِ ... وهذا العرشُ الذي يُستفادُ من مثلِ قولِه : ﴿**ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ**﴾ أنّه مقامٌ في الوجودِ يجتمعُ فيه أزمّةُ الحوادِثِ والأمورِ كما يجتمعُ أزمّةُ المملكةِ في عرشِ الملكِ))[3] .

- **معنى (مبارك) الواصفة للكتاب :**

يعودُ اسمُ المفعولِ (مُبارَك) إلى الفعلِ المزيدِ (بارك) ، وقد وُصِفَ كتابُ اللهِ بهذا الوصفِ في أربعةِ آياتٍ[4] ، قالَ المفسّرونَ في معناه إنّ موصوفَه جُعِلَت فيه البركةَ ، وهي ((كثرةُ الخيرِ ونماؤه ... والقرآنُ مُبارَكٌ لأنّه يدلُّ على الخيرِ العظيمِ ، فالبركةُ كائنةٌ به ، فكأنّ البركةَ جُعلَت في ألفاظِه))[5] ، وإلى مثلِ هذا ذهبَ السيّدُ الطباطبائيُّ ، إذ هي الخيرُ المستقِرُّ في الشيءِ والملازمُ له ، وإذا تعلّقَت البركةُ بالمآربِ الدينيّةِ كانَت خيراتُها معنويّةً أو مربوطةً بما يؤدّي لخيرٍ معنويٍّ يختلفُ بحسبِ الغرضِ[6] . على هذا الفهمِ استقرَّ جميعُ المفسّرينَ ، إلّا أنّه ليسَ المعنى الأصليّ للجذرِ بل

---

(1) الكتاب والقرآن : 165 .
(2) سورة يونس : 3 .
(3) الميزان في تفسير القرآن : 8 / 159 .
(4) سورة الأنعام : 92 و 155 ، وسورة الأنبياء : 50 ، وسورة ص : 29 .
(5) التحرير والتنوير : 7 / 369 – 370 .
(6) ينظر : الميزان في تفسير القرآن : 7 / 290 – 291 .

مستعارٌ منه ، وجاءَ التأصيلُ عندَ ابنِ فارسَ بقولِه : ((الباءُ والراءُ والكافُ أصلٌ واحدٌ، وهو ثباتُ الشيءِ ، ثمَّ يتفرّعُ فروعًا يُقاربُ بعضُها بعضًا))[1] ، وممّا يتفرّعُ عليه معنى الزيادةِ والنماءِ[2] .

وهذا الأصلُ الذي ذكرَه ابنُ فارسَ أفادَ منه الدكتور محمّد شحرور في فهمِ معنى وصفِ القرآنِ بأنّه (مباركٌ) ، فمن آليّاتِه في تأويلِ معاني الألفاظِ القرآنيّةِ أن يلجأ إلى المعنى الأصلِ للكلمةِ ويجعلَه محورًا لكشفِ المعنى ، وفي ذلكَ قالَ : ((ووصفُ الكتابِ بأنّه «مُبارَك» يعني «ثابتُ النصّ». وبمعنى الثباتِ جاءَ قولُه : ﴿**تَبَارَكَ اللَّهُ**﴾[3] أي ثَبتَ ولم يتغيّر . وبما أنّ القرآنَ حقيقةٌ مطلقةٌ تُفهمُ نسبيًّا ، لذا فإنّ حركةَ المحتوى فيه دائمةُ «التبديل والتغيير» ، فالعلماءُ يستنبطونَ منَ القرآنِ نظريّاتٍ علميّةً على مرِّ الزمنِ))[4] .

ذكرتُ آنفًا أنّ الدكتور محمّد شحرور فرّقَ بينَ القرآنِ والكتابِ ، فالقرآنُ جزءٌ منَ الكتابِ لا كلّه[5] ، وهو يُمثّلُ الآياتِ المتشابهاتِ التي تُمثّلُ الحقيقةَ المطلقةَ التي لا يستوفي كنهها فكرُ بشرٍ، بل نصيبُ أفهامِهم من هذه الحقيقةِ نسبيٌّ وخاضعٌ للأدواتِ المعرفيّةِ المتطوّرةِ عبرَ الزمنِ ، فالقرآنُ إذن تتجاذبُه حقيقتانِ وهما ثُنائيّةُ الثباتِ والتغيّرِ ، الثباتُ للنصّ والتغيّرُ للمحتوى وهذه سمةُ إعجازِه ، فما فهمَه الأقدمونَ قد يتغيّرُ ويثبتُ خطؤه أو تتجدّدُ مصاديقَه ، وهذه نقطةٌ ركّزَ عليها شحرور كثيرًا، بل قامَت عليها أغلبُ آرائِه ، إذ نجدُ عندَه كثيرًا منَ الأفكارِ التي خالفَ بها القدماءَ ، منها ما عرضناه في هذه الاطروحةِ ومنها ما تركناه لفرصةٍ أخرى .

فوصفُ (مبارك) جاءَ للقرآنِ لا للكتابِ كلِّه ، وينبغي أنّ نفهمَ أنّ لفظةَ (كتاب) بالتنكيرِ عندَ شحرور لا تعني ما بينَ المصحفِ كلِّه ، لذلكَ قالَ عن (كتاب) الموصوفِ بالمباركةِ أنّه جزءٌ منَ الكتابِ (الكلّ) ويُقصدُ بالنكرةِ القرآنُ . أمّا الجزءُ الآخرُ منَ الكتابِ والذي تُمثّلُه الآياتُ المحكمةُ ، فهي ((تحملُ صفةَ الثباتِ في النصّ والمحتوى والحركةِ ضمنَ حدودِها ؛ لأنّ آيةَ الوضوءِ فَهِمَها

---

(1) مقاييس اللغة : مادّة (برك) .

(2) ينظر : تاج اللغة وصحاح العربيّة ، الجوهريّ : مادّة (برك) ، و مقاييس اللغة : مادّة (برك) .

(3) سورة الأعراف : 54 .

(4) الكتاب والقرآن : 90 .

(5) ينظر : المبحث الأوّل من الفصل الأوّل من هذه الأطروحة .

الصحابةُ كما نفهمُها نحنُ على حدٍّ سواءٍ ، ومنذُ أن نزلَت آيةُ الوضوءِ إلى أن تقومَ الساعةُ فإنّ الوضوءَ هو الوضوءُ ولا يُمكنُ أن يتغيّرَ فهمُ هذه الآيةِ))[1] .

هكذا نجدُه يُفسّرُ معنى (مبارك) ، ويُمكنُ أن يُشكلَ عليه من لا يرى فرقًا بينَ (أمّ الكتاب) و (القرآن) فيقولُ : لمَ خصّصتَ آياتِ القرآنِ بالثباتِ ؟ والحالُ أنّ الآياتِ المحكماتِ ثابتةٌ نصًّا هي الأخرى ، والرجلُ سبقَ وأن قدّمَ في بدايةِ كتابِه أنّ التقوى مخصوصةٌ بالآياتِ المحكمةِ (أمّ الكتاب) ، ولا علاقةَ لها بالآياتِ المتشابهةِ (القرآن)[2] ، لذا أرادَ أن يحلَّ الإشكالَ الذي قد يردُ عليه في قولِه تعالى: ﴿**وَهَٰذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ فَاتَّبِعُوهُ وَاتَّقُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ**﴾[3] ، إذ إنّ كلمةَ (كتاب) بالتنكيرِ تُشيرُ عندَه إلى القرآنِ فقطِ ، لا الكتابِ كلِّه كما نبّهتُ ، والقرآنُ (الآياتُ المتشابهة) سُميَّ (كتابا مباركًا) ، والتقوى لا ترتبطُ بالمتشابهِ بل ترتبطُ بالمحكماتِ ، ومن ثَمَّ قالَ : ((والتقوى اتّباعُ الحلالِ وتركُ الحرامِ، فهيَ في أمِّ الكتابِ لأنّها سلوكٌ إنسانيٌّ وليسَت معرفةَ الوجودِ ، وبما أنّ القرآنَ فرّقَ بينَ الحقِّ والباطلِ ، والرسالةَ فرّقَت بينَ الحلالِ والحرامِ ، فإنّ القرآنَ ليسَ له علاقةٌ بالتقوى ، لذا قالَ كلمةَ «واتّقوا» بعدَ كلمةِ «فاتَّبِعوه»))[4] .

وكأنّه يريدُ أن يقولَ إنّ الاتّباعَ للقرآنِ ، وفعلُ التقوى لا يُعطفُ على الاتّباعِ للكتابِ نفسِه (القرآن) ، بل التقوى في أحكامِ أمِّ الكتابِ ، وهذا لا ينسجمُ معَ النسقِ في الآيةِ . إنّ إصرارَه على أنّ التقوى تخصُّ بالتشريعاتِ والأحكامِ عارٍ عن دليلٍ مخصّصٍ ، فالعلومُ والأشياءُ الموضوعيّةُ لا تفترقُ عن التقوى ؛ لأنّ استغلالَها قد يكونُ في غيرِ رضا اللهِ وبعيدًا عن مخافتِه ، وهذا خلافُ التقوى بما لا يقبلُ الشكَّ .

ومهما يكن من أمرٍ فإنّنا بصددِ بيانِ الآليّةِ التي اتّخذها لكشفِ معنى الكلمةِ ، وهو معنًى يختلفُ عنِ المعنى العرفيِّ ، وقد حاولَ أن يُجيّرَ معناه لصالحِ نظريّتِه التي عوّلَ عليها في اجتراحِ أغلبِ آرائه المخالفةِ بحجّةِ أنّ القرآنَ غيرُ ثابتٍ من ناحيةِ المضمونِ ، وهذا واضحٌ من قولِه : ((هنا أريدُ أن أُؤكّدَ على نقطةٍ في غايةِ الأهميّةِ وهي أنّ القرآنَ كتابُ الوجودِ المادّيِّ والتاريخيِّ ، لذا فإنّه لا يحتوي على الأخلاقِ ولا التقوى ولا اللياقةِ ولا اللباقةِ ، ولا تنطبقُ عليه عبارةُ «هكذا أجمعَ الفقهاءُ»

---

(1) الكتاب والقرآن : 91 .
(2) ينظر : م . ن : 57 .
(3) سورة الأنعام : 155 .
(4) الكتاب والقرآن : 91 .

و «هكذا قالَ الجمهورُ» ، إنّنا في القرآنِ والسبعِ المثاني غيرُ مقيّدينَ بأيّ شيءٍ قالَه السلفُ ، إنّنا مقيّدونَ فقط بقواعدِ البحثِ العلميّ والتفكيرِ الموضوعيّ وبالأرضيّةِ العلميّةِ في عصرِنا))[1] .

- **معنى (جيب)** :

وردَ هذا الاسمُ في كتابِ اللهِ في ثلاثةِ مواردَ ، مرّتينِ بصيغةِ المفردِ في خطابِ الأمرِ لموسى أن يُدخلَ يدَه في جيبِه[2] ، ومرّةً بصيغةِ الجمعِ في قولِه تعالى : ﴿**وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا ۖ وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ ۖ**﴾[3]، وإشكاليّةُ البحثِ هنا تظهرُ في آيةِ سورةِ النورِ ومعنى جيوبِ النساءِ المرادِ فيها .

هناكَ إجماعٌ قديمٌ حديثٌ على معنى الجيوبِ الذي تدلُّ عليه لفظةُ (جيوبِهنّ) ، انطلاقًا منَ المعنى الأصلِ الذي ذكرَته المعجماتُ والاستعمالِ الذي استقرأهُ المفسّرونَ ، وقد أوردَ ابنُ فارسَ المعنى في موردينِ في مقاييسِه ، على أساسِ أنّ عينَ الكلمةِ قد يجوزُ فيها الإبدالُ بينَ الياءِ والواوِ ، قالَ : ((الجيمُ والواوُ والباءُ أصلٌ واحدٌ ، وهو خرقُ الشيءِ ، يُقالُ جُبْتُ الأرضَ جَوبًا ... والجوبُ : درعٌ تلبسُه المرأةُ))[4] ، وقالَ في مادّةِ (جيب) : ((الجيمُ والياءُ والباءُ أصلٌ يجوزُ فيه الإبدالُ : فالجيبُ جَيبَ القميصِ ، يُقالُ جِبتُ القميصَ قوَّرتُ جَيبَه ، وجَيّبتُه جعلتُ له جَيبًا ، وهذا يدلُّ أنّ أصلَه واوٌ ، وهو بمعنى خَرَقتُ))[5] ، وهذا يُفضي إلى أصالةِ معنى (الخرقِ في الشيءِ) لهذا الجذرِ اللغويّ ، سواءٌ أ كانَ في الأرضِ أم في غيرِه كما هيَ عادةُ العربِ في التوسّعِ في تسميةِ الأشياءِ ، فجوّبَه أي جعلَ فيه حيّزًا أو فرجةً ، وجيوبُ النساءِ هو الطوقُ الذي في أعلى القميصِ ، إذ تُخرقُ الأقمصةُ من أعاليها ليدخلَ فيه الرأسُ[6] ، فحينما يُقالُ عن امرأةٍ أنّها شقّت جيبَها أي مزّقَت القميصَ من جيبِه .

---

(1) الكتاب والقرآن : 91 .

(2) ينظر : سورة النمل : 12 ، و سورة القصص : 32 .

(3) سورة النور : 31 .

(4) مقاييس اللغة : مادّة (جوب) .

(5) م . ن : مادّة (جيب) .

(6) ينظر : لسان العرب : مادّة (جيب) ، و القاموس المحيط : مادّة (جيب) .

فهِمَ جميعُ المفسّرينَ المعنى هكذا ، وسأنقلُ كلامَ الزمخشريّ فقط للاستئناسِ به ، قالَ : ((كانَت جيوبُهنَّ واسعةً تبدو منها نحورُهنَّ وصدورُهنَّ وما حواليها ، وكُنَّ يسدلنَ الخُمُرَ من ورائهنَّ فتبقى مكشوفةً ، فأُمرنَ بأن يسدلنَها من قُدّامِهنَّ حتّى يُغطّينَها))[1] ، أمّا معنى الجيبِ كما نفهمُه اليومَ فلم تذكره المعجماتُ القديمةُ ويبدو أنّه مولّد كما ستمرُّ إشارةٌ إلى ذلكَ فيما بعدُ ، أو أنّه يرتبطُ بالمعنى الأصليّ بلحاظِ هيأتِه التي تحتوي على الخرقِ .

إنّ واحدًا ممّن تصدّى إلى كشفِ المعنى القرآنيّ أو تأويلِه ذهبَ بعيدًا عن هذا الفهمِ ، وكانَت بوصلتُه توجّهُها أشياءٌ كثيرةٌ يهمّنا منها اشتغالُه على آليّةِ التأويلِ بالمعاني الأصولِ ، هذا الباحثُ هو الدكتور محمّد شحرور ، إذ عرضَ كثيرًا هذه المعاني عندَ ابنِ فارسَ ومن شابهَه ، واعتمدَ عليها في تقريراتِه فراحَ يطوّعُها لتأويلاتٍ غريبةٍ ، منها ما وردَ في معنى الجيبِ ، فقد ربطَه بزينةِ المرأةِ غيرِ الظاهرةِ التي وردَت في الآيةِ نفسِها ، وجعلَها أجزاءً من جسدِ المرأةِ قائلًا : ((قسمٌ غيرُ ظاهرٍ بالخلقِ : أي أخفاه اللهُ في بنيةِ المرأةِ وتصميمِها، هذا القسمُ المخفيُّ هو الجيوبُ))[2] ، ومن ضمنِ المؤسّساتِ لهذا المعنى الذي قرّرَه أن ذكرَ المعنى الأصلَ للجيبِ في اللغةِ ، قالَ : ((والجيبُ جاءَ من «جيب» كقولِنا جُبتُ القميصَ أي قوّرتُ جيبَه وجيّبتُه أي جعلتُ له جيبًا ، والجيبُ كما نعلمُ هو فتحةٌ لها طبقتانِ لا طبقةٌ واحدةٌ ، لأنّ الأساسَ في «جيب» هو فعل «جوب» في اللسانِ العربيّ له أصلٌ واحدٌ وهو الخرقُ في الشيءِ))[3] .

وعند ربطِ المعنى الأصلِ بالزينةِ غيرِ الظاهرةِ في جسمِ المرأةِ ، وتقصّي المواضعَ التي فيها هيأةُ الجيبِ (خرق أو فتحة لها طبقتان) يوردُ مجموعةَ الجيوبِ ، وهي ((ما بينَ الثديينِ ، وتحتَ الثديينِ ، وتحتَ الإبطينِ ، والفرجُ ، والإليتينِ))[4] ، وهي الزينةُ المخفيّةُ خَلقًا في جسمِ المرأةِ ، وعلى المرأةِ أن تُلقي بالخمارِ على هذه المناطقِ كحدٍّ أدنى في لباسِها أمامَ الأجانبِ ، أمّا الذينَ استثنتهم الآيةُ لاحقًا فلا يجبُ ذلكَ شرعًا وإنّما يكونُ تغطيتُها أمامَهم تأدّبًا ، ((أي إذا شاهدَ والدٌ ابنتَه وهي عاريةً فلا يقولُ لها : هذا حرامٌ ، ولكنّه يقولُ لها هذا عيبٌ))[5] .

---

(1) الكشاف : 727 .
(2) الكتاب والقرآن : 606 .
(3) م . ن : 606 .
(4) م . ن : 607 .
(5) م . ن : 607 .

هذا باختصارٍ رأيُ الدكتور شحرور في الجيوبِ و لباسِ المرأةِ والآليّةِ المتّبعةِ لكشفِ المعنى في الآيةِ ، ولا يخلو ما تقدَّمَ من ربطِ الآيةِ بغيرِها ، أي في إطارِ منهجِ تفسيرِ القرآنِ بالقرآنِ ، وذلكَ بقولِه تعالى مخاطبًا موسى7 : ﴿**وَأَدْخِلْ يَدَكَ فِي جَيْبِكَ تَخْرُجْ بَيْضَاءَ مِنْ غَيْرِ سُوءٍ ۖ فِي تِسْعِ آيَاتٍ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَقَوْمِهِ**﴾[1] ، إذ يرى شحرور أنّ الجيبَ في هذه الآيةِ هو الإبطُ الذي يُمثّلُ أحدَ الجيوبِ التي ذكرَها . وتعليقًا على رأيِهِ الغريبِ هذا أقولُ :

1 – لقد تسلّلَت في آليّةِ التأويلِ بالمعنى الأصلِ مغالطةٌ لغويّةٌ ينبغي الوقوفُ عندَها ، وهي أنّ ما قدّمَه شحرور قد خلطَ فيه المعنى المعهودَ عندَ العربِ وقتَ تلقّيهم الخطابَ القرآنيّ وهو الخرقُ في أعلى القميصِ الذي يخرجُ منه الرأسُ ، معَ المعنى الذي تطوّرَ في اللغةِ وهو الجيبُ الذي في الملابسِ ، إذ إنّ المعنى الثاني لم تعرفه العربُ بحسبِ ما بحثتُ ، فلم أجد له ذكرًا في معجماتِ اللغةِ العربيّةِ القديمةِ ، لذا قالَ بعضُ أصحابِ المعجماتِ الحديثةِ : ((الجيبُ عندَ العامّةِ كيسٌ يُخاطُ في جانبِ الثوبِ منَ الداخلِ ويُجعلُ فمُه منَ الخارجِ))[2] ، فهو استعمالٌ عامّيٌّ لم يُعرف قديمًا ، فأن يعتمدَ عليه ويُطبّقَ معناه العامَّ على الصفاتِ الخَلقيّةِ في جسمِ المرآةِ ويُغادرَ الفهمَ الأوّلَ ويتجاهلَه بوصفِه فهمًا ينبغي تحديثُه ، ويفهمَ الجيبَ بحسبِ السياقِ التاريخيّ المتطوّرِ ، فهذا غيرُ مقبولٍ أبدًا ؛ لأنّ الآيةَ محكمةٌ ولا تَقبلُ التأويلَ والحركةَ في المعنى الذي يُفهمُ منها ، على الأقلِّ في معنى الجيوبِ؛ لأنّ القدماءَ فهموا غيرَ ما فهمَ هو ، بل ما فهمَ هو وحدَه .

وقد وقفَ كثيرٌ من النقّادِ إزاءَ هذا المعنى وقالوا إنّه معنًى لم يرد في مصدرٍ لغويٍّ معتمدٍ[3] ، وإذا توقّعنا حسنَ النوايا منه فلا يبقى سوى القولِ بجهلِه في التعاملِ معَ هذه الأصولِ المعجميّةِ عن طريقِ تقديمِها أو تشقيقِها أو تطبيقِ فحواها ، وهو أمرٌ لم يظهر هنا فحسب بل ظهرَ في مكاناتٍ أُخرَ من كتابِه ، انظر مثلًا إلى شرحِه كلمةَ (الدين) ، إذ جعلَ من مشتقّاتِ هذا الجذرِ كلمةَ (المدينة) ، ولا يخفى أنّها (فَعيلَة) من (مدن) وليسَت من (دين)[4] .

وممّا على شاكلةِ هذه الأخطاءِ والتساهلاتِ في المعاني الأصولِ ما قدّمَه لبيانِ مفهومِ (السنّة)، إذ بيّنَ ((أنّ السنّةَ جاءَت من «سنّ» وتعني في اللسانِ العربيّ اليُسرَ والجريانَ بسهولةٍ ،

---

(1) سورة النمل : 12 .

(2) محيط المحيط قاموس مطوّل للغة العربيّة ، بُطرس البستانيّ : 140 .

(3) ينظر : الدكتور شحرور وفهمه الخاطئ للقرآن ، مقال للسيّد منير الخبّاز : https://shorturl.at/zA0GI

(4) ينظر : الكتاب والقرآن : 716 .

كقولِنا ماءٌ مسنونٌ أي يجري بسهولةٍ))[1] ، وإذا رجعتَ إلى المصدرِ الذي يعتمدُ عليه شحرور وقد صرّحَ بذلكَ ، تجدُ قولَ ابنِ فارسَ : ((السينُ والنونُ أصلٌ واحدٌ مطّردٌ ، وهو جريانُ الشيءِ واطّرادُه في سهولةٍ))[2] ، فانظر كيفَ غيّرَ تعريفَ الأصلِ ورفعَ كلمةَ (اطّراد) منه ؛ كي ينسجمَ معَ مفهومِ السنّةِ الذي يُريدُ تقديمَه بوصفِه بديلًا عمّا قرَّ وتواترَ في أقوالِ علماءِ هذه الأمّةِ .

2 – لم تكنِ المرأةُ عاريةً في شبه الجزيرةِ العربيّةِ وقتَ نزولِ الآيةِ ، إذ كانَت ترتدي ملابسَ متعارفةً ، وإذن فما معنى ضربِ الخُمُرِ على الجيوبِ إذا أخذنا برأي الدكتور محمّد شحرور ؟ فالمناطقُ التي حدّدَها بوصفِها جيوبًا في جسمِ المرأةِ كانَت مغطّاةً أصلًا ، هذا الإشكالُ التفَت إليه شحرور ، فأجابَ بأنّ التغطيةَ (الخِمرة) هي الملابسُ الداخليّةُ ، أمّا الإبطُ فهو مغطًى بالخلقةِ !

وهذا أمرٌ يُثيرُ الاستغرابَ ؛ فهل الملابسُ الداخليّةُ تقي الفتنةَ فاستلزمَ أمرُهنَّ بضربِها على الجيوبِ ؟ وهل الإبطُ زينةٌ تُثيرُ الفتنةَ وبطْن المرأةِ أو شعرُها أو رقبتُها ليسَ كذلكَ ؟ ومنَ الردودِ عليه ما جاءَ به السيّدُ منير الخبّاز إذ قالَ : ((نحنُ كلُّنا عربٌ وعندَنا ذوقٌ عربيٌّ ، فهل ثَمّةَ عربيٌّ يَقبلُ بذوقِه أن يُقالَ له ما تحتَ الإبطينِ زينةٌ ؟! أو داخلَ الفمِ زينةٌ لأنّه فتحةٌ لها طبقتانِ ؟! ... يلزمُ على تفسيرِ الدكتور تكرارٌ في الآيةِ ؛ لأنّ قولَه تعالى «ولا يُبدينَ زينتَهنّ إلّا ما ظهرَ» معناه الجيوبُ ، فيجبُ سترُها ، ثُمَّ يعودُ مرّةً أخرى ويقولُ «ولْيَضربنَ بخُمُرِهنَّ على جيوبهنّ» ، وهذا تكرارٌ في الآيةِ لا ينسجمُ معَ بلاغةِ القرآنِ الكريمِ))[3] .

لقد جعلَ هذه الجيوبَ زينةً مخفيّةً فآلَ به المطافُ أن يقولَ : ((لذا أمرَ اللهُ سبحانَه وتعالى المؤمناتِ بتغطيةِ الجيوبِ التي هي الزينةُ المخفيّةُ خَلقًا ، وسمحَ لهنَّ بإبداءِ هذه الجيوبَ بقولِه : ﴿**وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ**﴾ ، وهذا الإبداءُ لا يكونُ إلّا لشيءٍ مخفيٍّ أصلًا))[4] ، وهنا يظهرُ الخلطُ بينَ الخفاءِ بالخلقةِ والخفاءِ بالخُمُرِ ، فلا تكادُ تقفُ على رأيٍ سديدٍ ؛ والسببُ كما أسلفنا هو تساهلُه في تطبيقِ المعاني الأصولِ ومعرفةِ المعنى العرفيّ للجيوبِ والخمارِ .

---

(1) الكتاب والقرآن : 549 .

(2) مقاييس اللغة : مادّة (سنّ) .

(3) https://shorturl.at/zA0GI

(4) الكتاب والقرآن : 607 .

المبحثُ الثاني : الإعجامُ القرآنيُّ

مفهومُ الإعجامِ :

كلمةُ الإعجامِ التي تقومُ عليها هذه الآليّةُ هي مصدرٌ للفعلِ (أعجَمَ) ، الذي يعني في اصطلاحِ أهلِ اللغةِ أزالَ الإعجامَ (الإبهام) – وهو معنًى على السلبِ كما قالوا – عن كلماتِ اللغةِ بشرحِها وإزالةِ اللبسِ عنها وبيانِ ما تحملُه من معنى[1] ، وهذه الوظيفةُ أُسّسَت لها المعجماتُ في أيّ لغةٍ[2] ، إذ هي أوّلُ خطوةٍ في سُلّمِ الوصولِ إلى المعنى ، وقد كانَ الوعيُ بالدلالةِ المعجميّةِ من مقدّماتِ العملِ التفسيريّ وما زالَ .

يُقدّمُ المعجمُ معنى اللفظةِ أو معانيها بأكثرَ من وسيلةٍ ، لعلَّ أهمَّها تسييقُ اللفظةِ من أجلِ حصرِ الإمكانيّاتِ الاستعماليّةِ ، ومعَ ذلكَ فإنّ هذا العملَ يضيقُ باللغةِ التي تتطوّرُ وتنمو على لسانِ أهلِها، زد على هذا أنّ ألفاظًا كثيرةً يُقدّمُها المعجمُ بدلالةٍ مجرّدةٍ تسري في العمومِ ولا تُخصّصُ دلالتُها إلّا في سياقاتٍ لا يتمكّنُ المعجمُ من حصرِها ، ومن أدلّةِ ذلكَ كلمةُ (الأمانة) التي سأبحثُ في معناها قرآنيًّا[3] .

وللقرآنِ الكريمِ كيانٌ سياقيٌّ على المستوى اللفظيّ والمقاميّ ، وهو ممّا يفسحُ مجالًا جيّدًا لاكتشافِ المعنى ، سواءٌ كانَ معنًى متداولًا عندَ العربِ أم مخصوصًا قرآنيًّا ، وقد أنعمَ المفسّرونَ ومن تصدّى للأعمالِ الدلاليّةِ في القرآنِ النظرَ في الكشفِ عن معنى ألفاظِه ومن ثمَّ إعجامُها ، ولأنّنا نبحثُ في إطارِ منهجِ تفسيرِ القرآنِ بالقرآنِ استبعدنا غيرَ السياقِ اللفظيّ ، أمّا هذا فهو الوسيلةُ الرئيسةُ في الإعجامِ ، إذ تُراقبُ اللفظةُ معَ ما بعدَها وما قبلَها في داخلِ النصّ الكليّ ليُستنتجَ معنى اللفظةِ منَ القرآنِ نفسِه .

إنّ مساحةَ السياقِ اللفظيّ في القرآنِ الكريمِ لا تقتصرُ على الآيةِ ، بل تتّسعُ لتشملَ ((كلَّ المواضعِ التي استُعملَت فيها اللفظةُ أوِ التركيبُ ، معَ فروعاتٍ سياقيّةٍ أخرى تتعلّقُ بسياقاتِ الألفاظِ التي تظهرُ معَ تلكَ اللفظةِ أو مصاحباتِها ... وكلّما ازدادَ استعمالُ العنصرِ المدروسِ ازدادَت طرائقُ الكشفِ عن سماتِه أو تحديدِ دلالتِه بدقّةٍ))[4] . ومن هنا سنتطرّقُ إلى إحدى الآليّاتِ التي اعتمدَها

---

(1) ينظر : المعاجم اللغويّة العربيّة ، إميل بديع يعقوب : 12 .

(2) ينظر : علم اللغة مقدّمة للقارئ العربيّ ، محمود السعران : 263 .

(3) ينظر : الصفحة (157) من هذه الأطروحة .

(4) منهج المدوّنة المغلقة : 82 – 83 .

المحدثونَ في كشفِ المعنى ، إذ يُقدّمُ المفسّرُ تعريفًا أو شرحًا على طريقةِ المعجميّينَ للكلمةِ أوِ التركيبِ ، على أنّ كشفَه هذا لا يخرجُ عن إطارِ المدوّنةِ القرآنيّةِ ، فهو يُراعي مجموعةً من الوسائطِ التي تُهيّءُ له آليّةَ الإعجامِ ، وفيما يأتي مجموعةٌ منَ تطبيقاتِ هذه الآليّةِ :

الإعجامُ بالقيدِ ومن دونِه :

القيودُ المقصودةُ هنا هي مكوّناتٌ تركيبيّةٌ على المستوى النحويّ والصرفيّ تؤدّي وظيفةً مهمّةً في تحديدِ دلالةِ الألفاظِ ، ويُمكنُ أن نسمّيها أيضًا قرائنُ الكلامِ التي يضعُها المتكلّمُ لتكونَ دليلًا على مقصدِه ، ((وينشأ التقييدُ في الجملةِ العربيّةِ من خلالِ تدخّلِ أحدِ عناصرِ الجملةِ في تخصيصِ دلالةِ البنيةِ النحويّةِ ، فالقيدُ ظاهرةٌ عامّةٌ تتوفّرُ في مختلفِ العلاقاتِ النحويّةِ))[1] .

ولا يُمكنُ هنا أن نُعدّدَ جميعَ القيودِ في اللغةِ العربيّةِ ؛ لأنّ ذلكَ يأخذُ حيّزًا كبيرًا منَ البحثِ ، ولكن نُشيرُ إلى قسمٍ منها على عجالةٍ لفهمِ الفكرةِ ، فمنَ المقيّداتِ التركيبيّةِ في اللغةِ العربيّةِ المفاعيلُ، إذ لو قيلَ : عادَ المسافرُ ، تكوّنَ لنا معنًى مجملٌ عن عودةِ المسافرِ من دونِ زيادةٍ يحتملُها القولُ ، ويُمكنُ أن يُزادَ القولُ إيضاحًا فيُقالُ : عادَ المسافرُ يومَ الجمعةِ ، فقد تقيّدَت الاحتمالاتِ لحصولِ الحدثِ – بعدَ أن كانَت مفتوحةً – بالمفعولِ فيه ، ومعَ ذلكَ بقيَ في القولِ احتمالاتٌ تنفتحُ على طولِ مدّةِ هذا اليومِ ، فيُزادُ : عادَ المسافرُ يومَ الجمعةِ عصرًا ، فتخصّصَ حصولُ الفعلِ بالمفعولِ فيه المبدلِ من المفعولِ فيه الذي قبلَه . وعلى هذا المنوالِ يُركّبُ المتكلّمُ قيودَه ليصلَ المتلقّي إلى أبعدِ نقطةٍ دلاليّةٍ يُريدُها مؤلّفُ الكلامِ ، فله أن يفتحَ مجالاتٍ متعدّدةً للتقييدِ بالتوابعِ ، والمضافِ إليه ، وأشباهِ الجملِ ، وحروفِ المعاني ، والصيغِ الصرفيّةِ .

ومن الأمثلةِ على تطبيقِ هذه الآليّةِ في كشفِ المعنى ما أوردَه الطباطبائيُّ في تفسيرِ قولِه تعالى : ﴿**فَلَمَّا أَنْجَاهُمْ إِذَا هُمْ يَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ**﴾[2] ، قالَ : ((أصلُ البغيِ هو الطلبُ ويكثرُ استعمالُه في موردِ الظلمِ لكونِه طلبًا لحقّ الغيرِ بالتعدّي عليه ويُقيّدُ حينئذٍ بغيرِ الحقّ ، ولو كانَ بمعنى الظلمِ محضًا لكانَ القيدُ زائدًا))[3] .

---

(1) القيد التركيبيّ في الجملة العربيّة ، منجي العمريّ : 18 .

(2) سورة يونس : 23 .

(3) الميزان في تفسير القرآن : 10 / 35 .

لقد أعجمَ المفسّرُ – رحمه اللهُ – الفعلَ (بغى يبغي) في إطارِ الدائرةِ القرآنيّةِ ، مستندًا إلى أمرينِ ، الأوّلُ تأصيلُ أصحابِ اللغةِ إذ ذكروا أنّ المادّةَ اللغويّةَ (بغى) لها أصلانِ في الاستعمالِ أحدُهما طلبُ الشيءِ على الإطلاقِ من دونِ تحديدِه بحقٍّ أو بغيرِ حقٍّ[1] ، والأمرُ الآخرُ الذي استندَ إليه القيدُ التركيبيُّ (بغيرِ الحقّ) وهو شبهُ جملةٍ تتّعلّقُ بحالٍ لفاعِلي البغيِ في الآيةِ المباركةِ ، وهذا الكشفُ يعتمدُ على النصّ وإيحاءاتِه ، إذ أشارَ إلى أنّ البغيَ ليسَ متمحّضًا في الظلمِ بل هو عامٌّ في أيّ شيءٍ يطلبُه الإنسانُ ، ولمّا كانَ معناه هكذا تقيّدَ بـ (بغير الحقّ) ليدلَّ على تخلّصِه وتخصّصِه بالظلمِ هاهنا ، وإلّا كانَ القيدُ من دونِ داعٍ .

ومنَ المصاديقِ التي طُبّقَت عليها هذه الآليّةُ بيانُ المقصودِ من (الذينَ كفروا) في قولِه تعالى : ﴿**إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ**﴾[2] ، فللوهلةِ الأولى يظهرُ أنّ المحالَ إليهم بالاسمِ الموصولِ هم الكفّارُ عامّةً ، أي إنّ مصداقَ المركّبَ عامٌّ في جميعِ من يحملُ صفةَ الكفرِ ، إلّا أنّ المفسّرَ يلمحُ من النصّ نفسِه قيدًا يُخصّصُ الوصفَ بمجموعةٍ أضيقُ منَ العمومِ المتوهّمِ ، وهو ما اتّخذَه الطباطبائيُّ آليّةً لكشفِ المعنى منَ المركّبِ ومن ثمّ ذكرَ إعجامَه ، قالَ : ((ولا يبعدُ أن يكونَ المرادُ من هؤلاءِ الذينَ كفروا هم الكفّارُ من صناديدِ قريشٍ وكبراءِ مكّةَ الذينَ عاندوا ولجّوا في أمرِ الدينِ ولم يألوا جهدًا في ذلكَ ولم يؤمنوا حتّى أفناهم اللهُ في بدرٍ وغيرِه ، ويؤيّدُه أنّ هذا التعبيرَ وهو قولُه : ﴿**سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ**﴾ ، لا يُمكنُ استطرادُه في حقّ جميعِ الكفّارِ وإلّا انسدَّ بابُ الهدايةِ والقرآنُ يُنادي على خلافِه))[3] .

لقد تلقّفَ المفسّرُ قيدًا تركيبيًّا توصّلَ بوساطتِه إلى المعنى المرادِ ، وهذا القيدُ هو الجملةُ الاسميّةُ التي وقعَت خبرًا لاسمِ (إنّ) ، وهي بمنزلةِ الوصفِ للاسمِ ومن ثَمَّ التخصيصُ له ، فهؤلاءِ الكفّارُ موصوفونَ بعدمِ الإيمانِ في حياتِهم ، أنذرَهم النبيُّ أم لم ينذرهم ، وإذا كانَ القصدُ منهم كلُّ الكفارِ فلا مسوّغَ إذن لإنذارِهم أو تبليغِهم بأوامرِ اللهِ ﷻ ، والحالُ أنّ إرادةَ اللهِ هي هدايةُ الجميعِ إلى الإسلامِ ، قالَ تعالى : ﴿**قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ وَإِنْ يَعُودُوا فَقَدْ مَضَتْ سُنَّتُ الْأَوَّلِينَ**﴾[4] .

---

(1) ينظر : مقاييس اللغة : مادّة (بغي) .

(2) سورة البقرة : 7 .

(3) الميزان في تفسير القرآن : 1 / 55 .

(4) سورة الأنفال : 38 .

ومن كلِّ هذا تبيّنَ للمفسّرِ أنّ المركّبَ (الذين كفروا) في الآيةِ لا يُرادُ به العمومُ أي عمومُ الكافرينَ ، بل هو في فئةٍ محدّدةٍ منهم لا ينفعُهم الإنذارُ ، لذا قالَ : ((الأشبهُ أن يكونَ المرادُ من الذينَ كفروا ، ههنا وفي سائرِ الموارِدِ من كلامِه تعالى : كفّارُ مكّةَ في أوّلِ البعثةِ إلّا أن تقومَ قرينةٌ على خلافِه))[1] .

وقد يتمُّ الإعجامُ قرآنيًّا من وجهةٍ مقابلةٍ ، وهي في حالةِ فقدانِ القيدِ ، إذ يأتي اللفظُ مطلقًا أو عامًّا ، ونبقى معَ السيّدِ الطباطبائيُّ في تفسيرِه لقولِه تعالى : ﴿**وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَىٰ دَارِ السَّلَامِ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ**﴾[2] ، إذ قالَ في شرحِ تركيبِ (دار السلام) : ((وقد أطلقَ سبحانَه السلامَ ولم يُقيّده بشيءٍ ولا وردَ في كلامِه ما يُقيّدُه ببعضِ الحيثيّاتِ فهو دارُ السلامِ على الإطلاقِ وليسَت إلّا الجنّةَ فإنّ ما يوجدُ عندَنا في الدنيا منَ السلامِ إنّما هو الإضافيُّ دونَ المطلقِ فما من شيءٍ إلّا وهو مُزاحَمٌ ممنوعٌ من بعضِ ما يُحبُّه ويهواه ، وما من حالٍ إلّا وفيه مقارناتٍ منَ الأضدادِ والأندادِ ، فإذا أخذتَ معنى السلامِ مطلقًا غيرَ نسبيٍّ تحصّلَ عندَكَ ما عليه الجنّةُ منَ الوصفِ ، وانكشفَ أنّ توصيفَها بهذه الصفةِ نظيرُ توصيفِها في قولِه : ﴿**لَهُمْ مَا يَشَاءُونَ فِيهَا**﴾[3] ، فإنّ سلامةَ الإنسانِ من كلِّ ما يكرهُه ولا يُحبُّه تُلازمُ سلطانَه على كلِّ ما يشاؤه ويُحبُّه))[4] .

إذن إعجامُ تركيبِ (دار السلام) في القرآنِ يتّضحُ بواسطةِ المعنى المعجميّ الذي ينضافُ إليه عدمَ وجودِ قيدٍ يقيّدُ هذه الصفةَ لتتعيّنَ الدارُ ، فالإطلاقُ من دونِ قيدٍ يفضي إلى أن تكونَ هذه الدارِ لا شرَّ فيها ولا ضرَّ على مَن يسكنُها ، ولا مصداقَ لهذا الوصفِ إلّا الجنّةَ التي وُعدَ المتّقونَ ، لأنّ كلَّ دارٍ متّصفةٍ بالسلامِ في الدنيا يُصيبُها النقصُ فيكونُ سلامُها نسبيًّا ، ثُمَّ ناظرَ المفسّرُ هذه الآيةَ معَ آيةٍ أخرى لتوضيحِ هذا الإعجامِ وإسنادِه ، فمن مُستلزماتِ هذا السلامِ أنّ يكونَ للساكنينَ في هذه الدارِ كلُّ شيءٍ يشاؤونَه من دونِ منعٍ أو نقصانٍ . وبهذا يكونُ المفسّرُ قد استعانَ بآليّةِ الإعجامِ من داخلِ النصِّ القرآنيّ وبالنصِّ القرآنيّ نفسِه .

---

(1) الميزان في تفسير القرآن : 1 / 55 .

(2) سورة يونس : 25 .

(3) سورة ق : 35 .

(4) الميزان في تفسير القرآن : 10 / 37 – 38 .

الإعجامُ بجمعِ مواردِ اللفظةِ :

قليلةٌ هي الألفاظُ التي تردُ في القرآنِ الكريمِ مرّةً واحدةً ، وممّا لا شكَّ فيه أنّ حجمَ الوضوحِ الدلاليّ للّفظةِ يتناسبُ طرديًّا معَ عددِ ورودِها قرآنيًّا ، فكلّما ازدادَ ورودُها تكشّفَت للمفسّرِ ملامحُها الدلاليّةِ وجعلَته في أريحيّةٍ أكثرَ عندَ كشفِ معناها ، ومن المؤكّدِ أنّ معنى اللفظةِ الذي تُقدّمُه المعجماتُ غيرُ كافٍ في كشفِ المعنى ؛ لاعتباراتٍ متعدّدةٍ منها الخصّيصةُ القرآنيّةُ في الاستعمالِ، والسماتِ التي يُضفيها السياقُ على اللفظةِ ، ثُمَّ إنّ مجموعةً ليسَت بالقليلةِ من الألفاظِ ذاتُ دلالةِ عمومٍ في عجمتِها ، تجعلُ المفسّرَ يلجأ إلى أكثرِ من وسيلةٍ لتقليصِ دائرةِ العمومِ .

وأنبّه هنا إلى أنّ أيَّ إعجامٍ يتمُّ في المدوّنةِ القرآنيّةِ لا يكونُ بمعزلٍ عن لغةِ العربِ أو ما سجّلته متونُ اللغةِ ، فهذه تُمثّلُ المعنى الأوّليّ الذي يتأسّسُ عليه المعنى المرادُ قرآنيًّا[1] ، والذي لا بُدَّ منَ الانطلاقِ منه في كشفِ المعنى للّفظةِ بنحوٍ دقيقٍ . وفي هذه الجزئيّةِ من آليّةِ التعجيمِ سنجدُ المفسّرَ يُراقبُ المواردَ التي حضرَت فيها اللفظةُ التي يُريدُ بيانِ معناها فيتحصّلُ على اعتباراتٍ دلاليّةٍ وسماتٍ إضافيّةٍ للمعنى المعجميّ .

ومن أمثلتِه ما وردَ عندَ الطباطبائيُّ في تفسيرِ قولِه تعالى : ﴿**مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ يَهْدِ قَلْبَهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ**﴾[2] ، فقد توقّفَ مليًّا عندَ لفظةِ (إذن) التي تدلُّ في أحدِ معانيها على عمليّةٍ ترخيصيّةٍ يرتفعُ معها المنعُ وتؤتى المكنةُ تكوينًا وخَلقًا[3] ، وتتحقّقُ هذه العمليّةُ بثلاثةِ أركانٍ ، آذنٌ ، ومأذونٌ له ، وأمرٌ مأذونٌ فيه ، ((والإذنُ الإعلامُ بالرخصةِ وعدمِ المانعِ، و يُلازمُ علمُ الآذنِ بما أُذنَ فيه ، وليسَ هو العلمُ كما قيلَ))[4] ؛ لأنّ بعضَ مَن أعجمَ هذه اللفظةَ أشارَ إلى أنّ معناها العلمُ .

وهذا المعنى الذي ذُكرَ هو ما نجدُه في المتنِ اللغويّ واستعمالاتِ أهلِ اللغةِ ، فلمّا خالطَ الإذنُ الإعلامَ به كانَ تحقّقُه معَ العقلاءِ التزامًا ؛ لعدمِ صحّةِ الوجهِ من إعلامِ غيرِ العاقلينَ ، فهل القرآنُ الكريمُ استعملَ اللفظةَ بهذه الدلالةِ فقط أو توسّعَ بها ؟ سؤالٌ يجعلُ المفسّرَ يجري وراءَ المواردِ التي ذُكرَت فيها هذه اللفظةُ في القرآنِ ، وهو ما قامَ به الطباطبائيُّ ، ثُمَّ قالَ : ((وقد كانَ استعمالُ الإذنِ

---

(1) ينظر : منهج المدوّنة المغلقة : 200 .

(2) سورة التغابن : 11 .

(3) ينظر : تاج العروس : مادّة (أذن) ، والمفردات في غريب القرآن : مادّة (أذن) .

(4) الميزان في تفسير القرآن : 19 / 316 .

في العُرفِ العامّ مختصًّا بما إذا كانَ المأذونُ له منَ العقلاءِ ؛ لمكانِ أخذِ معنى الإعلامِ في مفهومِه، فيُقالُ : أذنتُ لفلانٍ أن يفعلَ كذا ، ولا يُقالُ : أذنتُ للنارِ أن تحرقَ ، ولا أذنتُ للفرسِ أن يعدوَ ، لكنّ القرآنَ الكريمَ يستعملُه فيما يعمُّ العقلاءَ وغيرَهم بالتحليلِ ، كقولِه : ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ**﴾[1] ، وقولُه : ﴿**وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَبَاتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ**﴾[2] ، ولا يبعدُ أن يكونَ هذا التعميمُ مبنيًّا على ما يفيدُه القرآنُ من سريانِ العلمِ والإدراكِ في الموجوداتِ كما قدّمناه في تفسيرِ قولِه : ﴿**قَالُوا أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ**﴾[3]))[4] .

وكلامُه هذا واضحٌ في إجراءِ آليّةِ الإعجامِ بالاعتمادِ على مواردِ اللفظةِ وتقصّيها ، فقد عقدَ موازنةً بينَ المعنى المستعملِ لدى الناسِ والمعنى القرآنيّ الذي أفرزَته معطياتٌ في داخلِه ، فتبيّنَ أنّ (الإذن) في القرآنِ ليسَ مخصوصًا بالعقلاءِ فقط ، فقد يكونُ المأذونُ له ممّا هو غيرُ عاقلٍ في تصنيفاتِ البشرِ ، وهذا يذهبُ بالمفسّرِ إلى أنّ هذه الموجوداتِ لها القابليّةُ على الإدراكِ مستفيدًا من الآيةِ التي تُخبرُ بأنّ اللهَ أنطقَ كلَّ شيءٍ .

إنّ هذا الفرقَ في المعنى قائمٌ على مسألةٍ جوهريّةٍ ، وهي أنّ إذنَ اللهِ يختلفُ عن غيرِه ، فالأشياءُ كلّها طائعةٌ له منقادةٌ إليه على خلافِ غيرِه ، بل إنّ إذنَ غيرِه محتاجٌ إلى إذنِه ﷻ ، ويُظهرُ هذا الأمرُ أنّ المسألةَ لا تتعلّقُ بعلمِ الموجوداتِ علمًا كما نفهمُه نحنُ البشرُ ، بل هي مسألةٌ تكوينيّةٌ تجري كيفَ يشاءُ ، بصرفِ النظرِ عن علمِ هذه الأشياءِ بالإذن من عدمِه .

ثُمَّ يزيدُ الطباطبائيُّ في بيانِ معنى الفعلِ بإسنادِه للمصيبةِ قائلًا : ((إنّ هذا الإذنَ إذنٌ تكوينيٌّ غيرُ الإذنِ التشريعيّ الذي هو رفعُ الحظرِ عن الفعلِ ، فإصابةُ المصيبةُ تُصاحِبُ إذنًا منَ اللهِ في وقوعِها وإن كانَت منَ الظلمِ الممنوعِ ، فإنّ كونَ الظلمِ ممنوعًا غيرَ مأذونٍ فيه إنّما هو من جهةِ التشريعِ دونَ التكوينِ . ولذا كانَت بعضُ المصائبِ غيرَ جائزةِ الصبرِ عليها ولا مأذونًا في تحمّلِها ويجبُ على الإنسانِ أن يُقاومَها ما استطاعَ كالمظالمِ المتعلّقةِ بالأعراضِ والنفوسِ))[5] .

---

(1) سورة النساء : 64 .

(2) سورة الأعراف : 58 .

(3) سورة فصّلت : 21 .

(4) الميزان في تفسير القرآن : 19 / 317 .

(5) م . ن : 19 / 317 .

الإعجامُ بالمقابلة :

المقابلةُ مصدرٌ للفعلِ (قابَلَ) الذي يدلُّ لغويًّا على نقيضِ المدابرةِ ، بمعنى المعارضةِ أو المواجهةِ بينَ شيئينِ أو أكثرَ[1] ، أمّا فيما يخصُّ الاصطلاحَ فإنّ المقابلةَ تظهرُ في الإنتاجِ والتلقّي ، إذ نجدُها فعلًا يقومُ به منتجُ النصّ ، ونجدُها إجراءً تفسيريًّا لدى المتلقّي ، وفي بحثِنا لا أقصدُ تلكَ الستراتيجيّةَ التي يتّخذُها منتجُ النصّ لإسباغِ البلاغةِ على نصّه[2] ، بل أقصدُ بها ما تبدّى في الإنجازيّاتِ التفسيريّةِ من آليّةِ ربطِ لفظةٍ بأخرى على وجهِ التقابلِ المعنويّ في نسقٍ متّصلٍ في البناءِ والمعنى .

إنّ هذا التقاسمَ الذي تظهرُ فيه المقابلةُ سببُه التفاتُ المفسّرِ إلى طبيعةِ التركيبِ ومعرفتُه بعمليّاتِ التقابلِ المقصودةِ من أجلِ إقامةِ فهمٍ سليمٍ مبنيٍّ على هذه الخصّيصةِ التأليفيّةِ ، فالمقابلةُ إذن ((إجراءٌ قرائيٌّ في تَمثّلِ المعاني ، وإدراكِ علاقاتٍ فيما بينَها ، بما يسمحُ بأحسنِ فهمٍ . ويتمُّ العملُ به بينَ بنيتَينِ نصّيتَينِ مُتماثلتَينِ أو مُتخالفتَينِ دلاليًّا ، وهو أوسعُ وأشملُ منَ التضادِّ والمقابلةِ والترادفِ المعروفةِ في مجالِ البلاغةِ))[3] .

ومن مواردِ كشفِ المعنى على هذه الآليّةِ ما جاءَ في بيانِ المعنى لقولِه تعالى : ﴿**وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِّ**﴾[4] ، وبالتحديدِ في بيانِ معنى لفظةِ (المحصناتِ) التي توصفُ بها المرأةُ ، وقيلَ في معجماتِ اللغةِ : ((أصلُ الإحصانِ المنعُ ، والمرأةُ تكونُ محصَنةً بالإسلامِ والعفافِ والحريّةِ والتزويجِ))[5] ، فالمعنى الرئيسُ هو (المنع) ويحصلُ للمرأةِ بأسبابٍ متعدّدةٍ .

وحينَما أرادَ السيّدُ الطباطبائيُّ كشفَ معنى اللفظةِ في الآيةِ السابقةِ قالَ : ((والمرادُ بالمحصناتِ الحرائرُ بقرينةِ مقابلتِه بالفتياتِ ، وهذا بعينِه يشهدُ على أنْ ليسَ المرادُ بها العفائفَ ، وإلّا لم تُقابلَ

---

(1) ينظر : لسان العرب : مادّة (قبل) .

(2) وهي ذكر الشيء مع ما يوازيه في بعض صفاته ، ويُخالفه في بعضها ، وقد جعله بعضهم ثلاثة أنواع : نظيريّ ، ونقيضيّ ، وخلافيّ ، والأمثلة من كتاب الله على هذه الأنواع بالتسلسل قوله تعالى : ﴿**لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ**﴾ سورة البقرة : 255 ، وقوله : ﴿**وَتَحْسَبُهُمْ أَيْقَاظًا وَهُمْ رُقُودٌ**﴾ سورة الكهف : 18 ، وقوله : ﴿**وَأَنَّا لَا نَدْرِي أَشَرٌّ أُرِيدَ بِمَنْ فِي الْأَرْضِ أَمْ أَرَادَ بِهِمْ رَبُّهُمْ رَشَدًا**﴾ سورة الجن : 10 ، ينظر : البرهان في علوم القرآن : 3 / 457 .

(3) التأويليّة العربيّة : 247 .

(4) سورة النساء : 25 .

(5) لسان العرب : مادّة (حصن) .

بالفتياتِ بل بها وبغيرِ العفائفِ ، وليسَ المرادُ بها ذواتَ الأزواجِ إذا لا يقعُ عليها العقدُ ، ولا المسلماتِ وإلّا لاستغنى عنِ التقييدِ بالمؤمناتِ))[1] .

وممّا ذُكرَ آنفًا نلحظُ أنّ المعنى المعجميُّ للفظةِ (المحصنات) يُطلقُ على مصاديقَ متعدّدةٍ ، لذا نجدُ أنّ تفعيلَ هذه الآليّةِ في تفسيرِ الآيةِ له أهمّيّةٌ كبيرةٌ في تحديدِ أحدِها ، وقد تحدّدَ أحدُ هذه المعاني (الحرّة) في سياقِها بآليّةِ مقابلتِها بلفظةٍ أخرى هي مناقضةٌ لها في المعنى (المملوكة) أوِ الأَمَةُ ، لأنّ الآيةَ تُبيحُ للرجلِ أن يختارَ أحدَ الصنفينِ للزواجِ ، ومن ثَمَّ أسقطَ السيّدُ الطباطبائيُّ الاحتمالاتِ الأخرى من السياقِ نفسِه .

(1) الميزان في تفسير القرآن : 4 / 282 .

المبحثُ الثالثُ : رصدُ السماتِ

التعريفُ بسماتِ الألفاظِ :

كانَ المعنى وما يزالُ يُجهدُ من يُلاحقُه بإعمالٍ فكريٍّ ، وفي قبالِ ذلكَ تعدّدَت النظرياتُ التي سعَت لكشفِه ، وكانَت كلُّ نظريّةٍ تأتي لاحقةً تُحاولُ أن تُراقبَ تحرّكاتِ المعنى بجدّيةٍ أكثر ، وآليّةُ الكشفِ في مبحثِنا هذا اعتمدَت على إحدى النظريّاتِ الدلاليّةِ التي تُسمّى بـ (النظريّة التحليليّة) ، ولأنّها تتغيّا بالتحليلِ ائتلافَ عناصرِ التركيبِ التي تُشخّصُ المعنى ، فقد أطلقَ بعضُ الباحثينَ على عمليّةِ التحليلِ هذه بـ (التحليل العناصريّ)[1] أو (التحليل السماتيّ)[2] أو (التحليلِ التكوينيّ)[3] .

ومهما يكن فلا مشاحةَ في الاصطلاحِ ، وما نريدُ بيانَه أنّ العناصرَ أو المكوّناتِ أو السماتِ هي التي يبحثُ عنها المحلّلُ اللغويُّ لاستكناه المعنى الدقّيّ الذي تُظهرُه هذه المكوّناتُ ، ويبدو أنّ هذا الأنموذجَ من التحليلِ انبثقَ من الرؤيةِ الانتقاديّةِ الموجّهةِ لتشومسكي ومقولاتِه التوليديّةِ ، فقد اعتمدَ تلميذا تشومسكي (فودور) و (كاتز) على نظريّتِه في وضعِ النظريّةِ التحليليّةِ ، وعنصرُ الاتّساقِ بينَ النظريّتينِ هو في التحليلِ المكوّنيّ لعناصرِ اللغةِ ، إلّا أنّ الفرقَ بينَهما ظهرَ فيما قصّرَت فيه التوليديّةِ وهو الجانبُ الدلاليّ ، فقد انطلقا من المعنى لا منَ التركيبِ[4] .

فكما أنّ للتركيبِ عناصرَ مثّلها تشومسكي تمثيلًا شجريًّا أو تصنيفًا معيّنًا يفرزُ التراكيبَ النحويّةَ السليمةَ منَ اللاحنةِ ، فإنّ للمعنى – على مستوى المداخلِ المعجميّةِ – عناصرَ أو مكوّناتٍ أيضًا ، على أنّ ذلكَ لا يعني انفصالَ المعجمِ عن التركيبِ ، لذا نجدُ ومن دونِ شكٍّ أنّ الكلمةَ بوصفِها المعجميّ تحملُ بعض سماتِ الدلالةِ ، وحينَ تموقعِها في التركيبِ تنضافُ إليها سماتٌ دلاليّةٌ أخرى ذاتُ صفةٍ تركيبيّةٍ ، وهكذا تتجمّعُ هذه الذرّاتُ السماتيّةُ في الكلمةِ ليظهرَ فيها المعنى الكلّيّ .

ولتوضيحِ هذا الكلامِ نُحيلُ القارئَ إلى بداياتِ كتابِ سيبويه في بابِ (الاستقامةِ منَ الكلامِ والإحالةِ) ويعني بالإحالةِ المحالُ دلاليًّا ، ومثالُه (سوفَ أشربُ ماءَ البحرِ أمسِ)[5]، ففي التركيبِ

---

(1) ينظر : علم الدلالة ، أحمد مختار عمر : 121 .

(2) ينظر : الحقيقة والمجاز في معجم أساس البلاغة للزمخشريّ (رسالة) ، نجمة بيطام : 39 .

(3) ينظر : التحليل التكوينيّ وسماته في النحو العربيّ (أطروحة) ، علي عبّاس الربيعيّ : 4 .

(4) ينظر : م . ن : 3 .

(5) ينظر : الكتاب : 1/ 25 – 26 .

محالٌ جاءَ من تعارضِ السمةِ الدلاليّةِ لـ(سوف) و (أمس) تركيبيًّا ودلاليًا ، وأضافَ له سيبويه الكذبَ في جعلِ المشروبِ ماءَ البحرِ على معنى الكلّيّةِ لا الجزئيّةِ وهو غيرُ ممكنٍ واقعًا ، فهو تعارضٌ سيميٌّ أيضًا ، وهذا بطبيعةِ الحالِ يُعدُّ – في تراثِنا – أساسًا لما نحنُ بصددِه وإشاراتٍ للنظريّةِ الحديثةِ .

إنّ ارتكازَ آليّةَ رصدِ السماتِ الدلاليّةِ ينطلقُ مباشرةً من لملمةِ السماتِ الدلاليّةِ للّفظةِ في القرآنِ الكريمِ ، وذلكَ عبرَ تقصّي سياقاتِها المتناثرةِ في المستوى السياقيّ الأعمّ ، أي في جميعِ مواردِ اللفظةِ ؛ ((لأنّ تمثّلَ الدلالةِ القرآنيّةِ لأيّةِ لفظةٍ تمثّلًا مستوعبًا لكلّ سماتِها الدلاليّةِ يكونُ عبرَ تلكَ الموارِدِ))[1] . ولكن ما السماتُ ؟ وما أنواعُها ؟ وكيفَ يُرمزُ إليها في طريقةِ التحليليّينَ ؟ هذه أسئلةٌ قد نجدُ لها إجاباتٍ ، ولكنّها بمستوًى أقلُّ من أن تُطبّقَ معَ ألفاظِ القرآنِ الكريمِ ، ولا بأسَ في الإشارةِ إليها استئناسًا بها لما سيأتي لاحقًا .

السماتُ هي مميّزاتٌ دلاليّةٌ جزئيّةٌ للّفظةِ تتّسمُ بالعمومِ ، وتأتي منها معجميًّا أو صرفيًّا ، أو منَ التركيبِ ، أو ((هي العناصرُ التي تُمثّلُ المحتوى الدلاليّ للكلمةِ وهو ما يُمثّلُ معنى الكلمةِ إذا ما تصوّرناه على صورةِ جزئيّاتٍ تتّحدُ لتكوّنَ بمجموعِها معنى الكلمةِ أو دلالتِها الجديدة))[2] ، ويُقصدُ بالدلالةِ الجديدةِ أنّ منَ الألفاظِ في المعجمِ أو خارجَ التركيبِ ما يكونُ عامًّا لا تعيينَ لمصداقِه إلّا إذا أَسبغَ عليه السياقُ مجموعةً إضافيّةً من السماتِ الدلاليّةِ ، أو أنّ دلالةَ هذا اللفظِ تنحرفُ وهي في سياقِها عمّا لها من دلالةٍ أصليّةٍ راكزةٍ قبلَ دخولِها السياقَ .

ويستفيدُ من هذه السماتِ أصحابُ هذه النظريّةِ في إيجادِ الفروقِ الدقيقةِ بينَ ما يُعدُّ منَ المشتركِ اللفظيّ أو المترادفاتِ أو تكونُ الفائدةُ منها معرفةَ المعنى المقصودِ عن طريقِ تحديدِ معطياتِه[3] ، وإذا كانَت السمةُ موجودةً في اللفظةِ رُمزَ قبلَها بـ (+) ، وإذا انعدمَت رُمزَ قبلَها بـ (−)، وعلى هذا تقسّمُ على :

1 – السمةُ الموجبةُ : مثلُ (+ اسم) و (+ ذكر) و (+ إنسان) و (+ حيّ) و (+ صغير السنّ) ، وهي سماتٌ للفظةِ (ولد) على سبيلِ المثالِ .

---

(1) منهج المدوّنة المغلقة : 199 .

(2) م . ن : 199 .

(3) ينظر : المفاعيل في العربيّة في ضوء النظريّة التحليليّة (بحث منشور) ، علي عبّاس فاضل : 281 .

2 – السمةُ السالبةُ : مثلُ (– فعل) و (– أنثى) و (– حيوان) و (–جماد) و (– كبير السنّ)، وهي سماتٌ للفظةِ (ولد) أيضًا .

3 – السمةُ المزدوجةُ : مثلُ (± ذكر) سمةً للفظةِ (صبور) أو (جريح) التي تستوي للمذكّر والمؤنّث في العربيّةِ[1] .

رصدُ السماتِ للفظةِ (الساعة) :

إنّ مثلَ هذا النوعِ من الآليّاتِ يضطلعُ به من اطّلعَ على نظريّاتِ المعنى وتخصّصَ بدراسةِ اللغةِ ودلالاتِها ، وهذا ما عليه أستاذُنا الدكتور حسن عبد الغنيّ ، لذلكَ سنعرضُ تطبيقَ هذه الآليّةِ في أعمالِه التفسيريّةِ ، إذ إنّه استعملَ هذه الآليّةِ في الكشفِ عن معنى لفظةِ (الساعة) في القرآنِ الكريمِ ، وابتدأ بحثَه في كشفِ معنى هذه اللفظةِ بقولِه : ((تأتي الدلالاتُ اللغويّةُ في بحثِنا بوصفِها معاني أوّليّةً تتأسّسُ عليها الدلالةُ القرآنيّةُ ، ولا يُمكنُ تجاهلُ دلالتَها فيما بينَ النصّ المنزّلِ والمرسَلِ إليهم ؛ فالرسالةُ نُسِجَت بلغتِهم ... ونعني بوصفِها معاني أوّليّةٍ أنّها الأساسُ الذي تقومُ عليه الدلالةُ القرآنيّةُ للّفظةِ ، والقرآنُ الكريمُ يستعملُ هذه اللفظةَ بدلالتِها عندَ العربِ معَ سماتٍ أُخرَ يُضيفُها عليها على نحوٍ يجعلُ الحصيلةَ « دلالة قرآنيّة » مستقلّةً ، ويُمكنُ أن نتبيّنَ تلكَ السماتِ المضافةَ بالوقوفِ عندَ الاستعمالِ القرآنيّ في مواضعَ محدّدةٍ))[2] .

وهذا النصُّ كفيلٌ بوضعِ الإطارِ المنهجيّ لما سيأتي لاحقًا من تصوّراتٍ بخصوصِ معنى اللفظةِ ، إذ نرى أنّ كثيرًا من الأسماءِ – على وجه الخصوصِ – في المعجمِ تحملُ دلالةً عامّةً تمثّلُ المعنى الأوّليّ ، وهنا يأتي أثرُ التأليفِ القرآنيّ البليغِ الذي ينتقي أحسنَ الألفاظِ لتعبّرَ عن المقصدِ معَ إضفاءِ سماتٍ قد تُبعّدُ المسافةَ بينَ المعنى الأوّليّ والمعنى الجديدِ .

وردَت لفظةُ (الساعة) في القرآنِ الكريمِ (40) مرّةً ، وهي في كلّ مواردِها – عندَ الدكتور – بدلالةٍ واحدةٍ ارتكازًا على ما قرَّ عندَه من عدمِ وجودِ المشتركِ في القرآنِ الكريم (واحديّة الدلالة)[3] ، وقد فرّقَ الدكتور حسن الأسديّ هذه اللفظةَ عن (ساعة) بالتنكير ، فبينَهما تباينٌ في المعنى ((لا يقتصرُ على الجانبِ النحويّ بدخولِ أداةِ التعريفِ ، بل هو أكثرُ اتّساعًا من مجرّدِ التغييرِ بينَ التنكيرِ

(1) ينظر : علم الدلالة ، محمّد علي الخوليّ : 195 – 196 .
(2) منهج المدوّنة المغلقة : 200 .
(3) ينظر : صفحة (56) من الأطروحة .

والتعريفِ ... ومنَ المواضعِ المهمّةِ التي تُبيّنُ أنّ لكلٍّ من «ساعة والساعة» دلالتَها الخاصّةَ ، هو ما جاءَ من استعمالِهما معًا في قولِه تعالى : ﴿**وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يُقْسِمُ الْمُجْرِمُونَ مَا لَبِثُوا غَيْرَ سَاعَةٍ كَذَٰلِكَ كَانُوا يُؤْفَكُونَ**﴾[1]))[2] ، وهذا يعني أنّ اشتراكَ اللفظينِ في مادّةٍ واحدةٍ لا يعني اتّحادَهما في الدلالةِ ، فقد تستقلُّ لفظةٌ عن الأخرى دلاليًّا كما حصلَ فيما بينَ هذين اللفظينِ ، فبالتنكيرِ يكونُ المعنى (الوقت المحدود) وهو معنًى معجميٌّ ، إلّا أنّه لا ينبغي عندَ الدكتور في منهجِه أن يُلقى هذا المعنى المعجميُّ بظلالِه على دلالةِ اللفظةِ في حالِ التعريفِ[3] .

والقدماءُ وكثيرٌ منَ المحدثينَ أيضًا فرّقوا بينَهما ، وكانَ معنى (الساعة) عندَهم يومَ القيامةِ ، وهذه الدلالةُ مستفادةٌ من القرآنِ والأحاديثِ النبويّةِ ، ((وفي تسميةِ يومِ القيامةِ بهذا الاسمِ وجوهٌ : الأوّلُ : أنّ يومَ القيامةِ يُسمّى الساعةَ لسرعةِ الحسابِ فيه كأنّه قيلَ : ما هيَ إلّا ساعةُ الحسابِ . الثاني : الساعةُ هي الوقتُ الذي تقومُ القيامةُ سُمّيَت ساعةً لأنّها تفجأُ الناسَ))[4] .

وسنلحظُ في خلوصِ البحثِ أنّ الدكتور الأسديَّ جعلَ لفظةَ (الساعة) علمًا على شيءٍ كما جعلَها غيرُه علمًا أيضًا ، معَ اختلافِ الدكتور معَ غيرِه في كنه هذا الشيءِ ، وكلٌّ له مسوّغاتُه ، ولا نريدُ عرضَ ما سوّغَ لغيرِه أن يجعلَها علمًا على يومِ القيامةِ أو الحسابِ وقدّ مرّ جزءٌ منه ، بل شغلُ المبحثِ هنا هو آليّةُ رصدِ السماتِ وقد ركّبَها الأسديُّ بصورةٍ واضحةٍ معلنةٍ ، وفيما يأتي بيانُ السماتِ التي قطفَها من مواردِ اللفظةِ في القرآنِ الكريمِ[5] :

1 – (+ لابدّيّةُ الساعة) : أشارَت مجموعةٌ منَ الآياتِ إلى أنّ الساعةَ حتميّةُ الحدوثِ ، ولا شكَّ من أن تأتيَ ، وقد استشهدَ أستاذُنا على هذه السمةِ بآياتٍ منها قولُه تعالى : ﴿**وَأَنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ لَا رَيْبَ فِيهَا وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ**﴾[6] ، وهذه السمةُ لا تُبعِدُ أن تكونَ دلالةُ (الساعة) على يومِ القيامةِ ؛ لأنّ الأخيرَ واقعٌ وآتٍ حتمًا ، فلا يُمكنُ أن نفهمَ منها خصّيصةً لشيءٍ غيرِ يومِ القيامةِ

---

(1) سورة الروم : 55 .
(2) منهج المدوّنة المغلقة : 207 .
(3) ينظر : م . ن : 211 .
(4) التفسير الكبير (مفاتيح الغيب) : 12 / 513 ، وينظر : الكشّاف : 234 .
(5) ينظر : منهج المدوّنة المغلقة : 211 – 218 .
(6) سورة الحجّ : 7 .

، قالَ تعالى : ﴿**قُلِ اللَّهُ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يَجْمَعُكُمْ إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ**﴾[1] .

2 – (+ أمرُ الساعةِ حاسم) : الحسمُ هو القطعُ في أبرزِ معانيه[2] ، ومنه سُمّيَ السيفُ بالحسامِ ، وفي سؤال مباشر معَ الدكتور (حفظه الله) عن معنى الحسم قالَ بأنّه يعني أنّ أمرَ الساعةِ كالقاضي الذي يحكمُ بينَ الناسِ ؛ لذا بيّنَت الآياتُ أنّ الناسَ منها مشفقونَ[3] ، فالحسمُ هنا يعني القطعَ في الاختلافِ فينجو ناسٌ ويهلكُ آخرون ، والآياتُ التي تمثّلَ بها لا تُشيرُ إلى هذا الحسمِ سوى الإشفاقِ وأنّه يومٌ عظيمٌ[4] ، وعلى أيّةِ حالٍ فإنّ هذه السمةَ لا تُخرّجُ دلالةَ (الساعة) عن مفهومِ يومِ القيامةِ ؛ لأنّ الأخيرةَ تحملُ هذه الصفاتِ أيضًا .

3 – (+ اختصاصُ علمها بالله) : يقينًا أنّ هذه السمةَ للفظةِ (الساعة) ممّا هو واضحٌ في أمرِ يومِ القيامةِ أيضًا ، فهو يومٌ مختصٌّ بعلمِ اللهِ ، وهذا ليسَ بخافٍ عن الدكتور ، لذلكَ قالَ : ((وفي بعضِ تلكَ الآياتِ قُرِنَ[5] بأمورٍ أخرى تفرّدَ اللهُ بعلمِها ، وكلُّها من وقائعِ الدنيا ؛ قالَ تعالى : ﴿**إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ ۖ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَاذَا تَكْسِبُ غَدًا ۖ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ ۚ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ**﴾[6]))[7] ، وفي قولِه هذا إشارةٌ واضحةٌ إلى ذهابِه معَ كونِ الساعةِ أمرًا يقعُ في الدنيا ؛ لأنّه قُرِنَ معَ أشياءٍ تقعُ في الدنيا أيضًا ، ويعني إنزالَ الغيثِ وعلمَ ما في الأرحامِ ، فإنّها أحداثٌ دنيويّةٌ .

4 – (+ وظيفةُ الفاعليّة) : لقد تقصّى الدكتور مواردَ (الساعة) في القرآنِ فوجدَ أغلبَ تلكَ الموارِدِ قد أُسندَت فيها هذه اللفظةُ إلى وظيفةِ الفاعلِ ، وهو أمرٌ مغايرٌ لما عليه تركيبُ (يوم القيامة) ، ((ويظهرُ ذلكَ بإسنادِها إلى الأفعالِ : تأتي و تقوم و أتَت و جاءَت ... وكذلكَ تظهرُ هذه السمةُ في وصفِها بقائمةٍ و آتيةٍ ، وهي فاعليّةٌ معَ المباغتةِ على نحوٍ لا يُمكنُ توقّعُها . وهو أمرٌ مختلفٌ عن البيئةِ النحويّةِ أو اللفظيّةِ التي ظهرَ فيها استعمالُ «ساعة» ؛ وكذا مختلفٌ عن البيئةِ اللغويّةِ لـ

---

(1) سورة الجاثية : 26 .
(2) ينظر : لسان العرب : مادّة (حسم) .
(3) في تواصل إلكترونيّ بتأريخ : 28 / 9 / 2023 .
(4) ينظر : منهج المدوّنة المغلقة : 212 .
(5) يعني أمر الساعة .
(6) سورة لقمان : 34 .
(7) منهج المدوّنة المغلقة : 212 .

«يومِ القيامة» التي قالوا إنّ الساعةَ من أسمائه ، إذ غلبَ عليها طابعُ الظرفيّةِ ، لنسبةِ القيامةِ إلى لفظةِ «يوم» ... ولم يُسندَ إلى هذا التركيبِ فعلٌ أو نحوَه ممّا كانَ للساعةِ))[1] .

فالبابُ النحويُّ (الفاعل) الذي شغلَه هذا اللفظُ كانَ منَ السماتِ التي انمازَ بها من أقربِ الألفاظِ إليه ، أعني (ساعة) و (يوم القيامة) ، ولو كانَت (الساعة) شيئا ظرفيّا لمَا تعالَقَت معَه لفظةُ (يوم) ، ممّا يدلُّ على أنّها ذاتَ سمةٍ تشخيصيّةٍ ، وهذا ما ألحّ عليه الدكتور ، يقول : ((إنّ للساعةِ يومَها الذي تقومُ فيه لتعالقِ قيامِها مع لفظةِ «يوم» المستندةِ إلى علاقةِ الإسنادِ معَ الفعلِ «تقومُ» ، الذي تكرّرَ في خمسةِ مواردَ ؛ وذلكَ يومٌ مسمًّى بقيامِها ومنسوبٌ إليه بقولِه تعالى : ﴿**وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ ...**﴾[2]))[3] .

5 – (+ الساعة في الدنيا) : هذه السمةُ مهمّةٌ بالنسبةِ لنا ؛ لأنّها إن ثبتَت تجعلنا نقفُ على الفرقِ بين (الساعة) و (يوم القيامة) ، لأنّ الأخيرَ يقعُ وقتَ تنتهي الدنيا ، فما الآياتُ التي اعتمدَ عليها الدكتور ليُقرّرَ هذه السمةَ ؟

هناكَ مجموعةٌ منَ الآياتِ سنذكرُها هنا ، إلّا أنّه ركّزَ على قولِه تعالى : ﴿**يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا ۖ قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي ۖ لَا يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَا إِلَّا هُوَ ۚ ثَقُلَتْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۚ لَا تَأْتِيكُمْ إِلَّا بَغْتَةً ۗ يَسْأَلُونَكَ كَأَنَّكَ حَفِيٌّ عَنْهَا ۖ قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ اللَّهِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ**﴾[4] ، وتحديدًا على قولِه (ثَقُلَت في السماوات والأرض) ، فهو قولٌ ((يربطُها بالدنيا ، إذ السماواتُ والأرضُ ظرفٌ للساعةِ لمكانِ ظرفيّةِ حرفِ الجرّ ، وهي من أعظمِ الأمورِ فلم يُذكر لغيرِ الساعةِ مثلُ هذا الوصفِ))[5] ، فثقلُها حاصلٌ في السماواتِ والأرضِ والضميرُ في (ثَقُلَت) راجعٌ إليها، وإذا كانَ هذا أمرُها فهي إذن ممّا تقومُ في الدنيا إذ لا أرضَ في القيامةِ .

ولمّا كانَ غيرُ الدكتور يحسبُها (يوم القيامة) قالوا في الآيةِ موضعِ البحثِ إنّ الثقلَ من العلمِ بها ، بصفتِها أو وقوعِها على الناسِ ، أو وجودِها وجودًا يقينيًّا وإن لم تقع بعدُ ، ((وذلكَ أنّها ثقيلةٌ بجميعِ ما يرجعُ إليها من ثبوتِها والعلمِ بها وصفاتِها على السماواتِ والأرضِ ، ولا تُطيقُ ظهورَها

---

(1) منهج المدوّنة المغلقة : 212 – 213 .

(2) الموارد هي : الروم : 12 ، الروم : 14 ، الروم : 55 ، غافر : 46 ، الجاثية : 27 .

(3) منهج المدوّنة المغلقة : 213 .

(4) سورة الأعراف : 187 .

(5) منهج المدوّنة المغلقة : 214 .

لملازمتِه فناءها والشيءُ لا يُطيقُ فناءَ نفسِه))[1] ، ومن ثَمَّ فهذا تفسيرُ الثقلِ لدى القدماءِ ، قدّمناه لبيانِ الفرقِ في وجهاتِ النظرِ .

ثُمَّ عضّدَ الدكتور هذا الرأيَ بقولِه تعالى : ﴿**وَمَا أَظُنُّ السَّاعَةَ قَائِمَةً وَلَئِنْ رُدِدْتُ إِلَىٰ رَبِّي لَأَجِدَنَّ خَيْرًا مِنْهَا مُنْقَلَبًا**﴾[2] ، فإنّ فيه إشارةً إلى هذه السمةِ ، قالَ : ((فالمتكلِّمُ مؤمنٌ باللهِ تعالى الذي ابتدأ خلقَه ، ولا محالةَ منَ العودةِ إليه تعالى ، لاستعمالِه الفعلَ (رُددتُ) بالبناءِ للمجهولِ الذي يظهرُ في الاستعمالِ القرآنيّ دالًّا على العودةِ إلى أوّلِ الأمرِ الذي ابتُدئَ منه ... فالردُّ – وهو هنا «العودةُ إلى اللهِ الخالقِ» – شيءٌ ، وقيامُ الساعةِ شيءٌ آخرَ ، ولو كانَت الساعةُ هي الردَّ إلى اللهِ «بالموتِ الخاصّ أوِ العامّ» لما وُجدَ مسوّغٌ لنفيه قيامَ الساعةِ))[3] .

إنّ القائلَ في الآيةِ المباركةِ لا يبدو مؤمنًا ؛ بدليلِ وصفِ صاحبِه له في الآيةِ اللاحقةِ ، وهي قولُه تعالى : ﴿**قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَكَفَرْتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّاكَ رَجُلًا**﴾[4] ، وقولُه (ولئن رددتُّ...) ذُكِرَ أنّه صدرَ ((تهكّمًا بصاحبِه ، وقرينةُ التهكّمِ قولُه «وما أظنّ الساعة قائمة» ، وهذا كقولِ العاصي ابنِ وائل السهميّ لخبّاب بنِ الأرتّ «لَيكونَنّ لي مالٌ هنالك فأقضيَك دينَك منه» . وأكّدَ كلامَه بلامِ القسمِ ونونِ التوكيدِ مبالغةً في التهكّمِ))[5] .

ولو أنّنا ذهبنا معَ الدكتور في أنّ الساعةَ شيءٌ يحصلُ في الدنيا ؛ لأنّ القائلَ الذي أنكرَ الساعةَ عقّبَ بالردِّ إلى ربّه ، فيتبادرُ إلى الذهنِ سؤالٌ : وهو ما الملازمةُ بينَ وقوعِ الساعةِ وإبادةِ الجنّةِ[6] ؟ فنفيُ الظنِّ في إبادةِ الجنّةِ يلزمُ النقيضَ وهو دوامُها ، ونفيُ الظنِّ في قيامِ الساعةِ يلزمُ النقيضَ وهو عدمُ قيامِها ، ومن ثَمَّ فلماذا حينَ تقومُ الساعةُ يُفترضُ أن تبيدَ الجنّةُ ؟ إلّا إذا كانَت الساعةُ يُرادُ بها يومُ القيامةِ والبعثِ وانتهاءِ أمدِ الحياةِ الدنيا ، أمّا معَ المعنى الذي عندَ الدكتور وهو أنّ الساعةَ هي (الإمام المهديّ) فلا يستلزمُ أن تبيدَ الجنّةَ بقيامِه7.

---

(1) الميزان في تفسير القرآن : 8 / 375 .

(2) سورة الكهف : 36 .

(3) منهج المدوّنة المغلقة : 214 .

(4) سورة الكهف : 37 .

(5) التحرير والتنوير : 15 / 321 .

(6) إشارة إلى الآية السابقة ﴿وَدَخَلَ جَنَّتَهُ وَهُوَ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ قَالَ مَا أَظُنُّ أَنْ تَبِيدَ هَٰذِهِ أَبَدًا﴾ (سورة الكهف : 35) .

واقترانُ نفيِ الظنّينِ واضحٌ من السياقِ ، وإليه أشارَ بعضُ المفسّرينَ ، ومنهم السيّد الطباطبائيُّ (رحمهُ اللهُ) في تفسيرِهِ الآيةِ ، فقد قالَ : ((وقولُه : «وما أظنّ الساعة قائمة» هو مبنيّ على ما مرَّ من التأبيدِ في قولِه : «وما أظنّ أن تبيد هذه أبدا» ، فإنّه يورثُ استبعادَ تغيّرِ الوضعِ الحاضرِ بقيامِ الساعةِ))[1] .

6 – (+ الساعةُ يومُ فرقةٍ) : منَ السماتِ التي رصدَها الدكتورُ الأسديّ من السياقاتِ التي وردَت فيها كلمةُ (الساعة) أنّ في قيامِ يومِ الساعةِ يتفرّقُ المجرمونَ وتنفصِم أسبابُ الاتّصالِ بشركائِهم ، وهذه السمةُ مستمدّةٌ من قولِه تعالى : ﴿**وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يُبْلِسُ الْمُجْرِمُونَ۝وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ مِنْ شُرَكَائِهِمْ شُفَعَاءُ وَكَانُوا بِشُرَكَائِهِمْ كَافِرِينَ۝وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يَوْمَئِذٍ يَتَفَرَّقُونَ**﴾[2] ، وهذا بالضدِّ من الجمعِ الذي يحصلُ ليومِ القيامةِ والذي ذكرَته مجموعةٌ منَ الآياتِ منها قولُه تعالى : ﴿**اللَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۚ لَيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ ۗ وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ حَدِيثًا**﴾[3] .

إذن منَ الجمعِ بينَ الآيتينِ يظهرُ له أنّ الساعةَ ليسَت يومَ القيامةِ ؛ لأنّ التفرّقَ لا يُتصوّرُ في القيامةِ والناسُ مجموعونَ للحسابِ ، قالَ : ((ويُمكنُ أن نتصوّرَ أنّ تفرّقَهم عندَ الساعةِ يدلُّ على طبيعةِ العلاقةِ التي تقومُ على بعضِ المصالحِ التي يظهرُ عدمُ جدواها لِتفاهتِها عندَ قيامِ الساعةِ ، وستكونُ نقطةَ فصلٍ بينَ الحقِّ والباطلِ والغلبةُ ستكونُ للمؤمنينَ))[4] .

وعندَ لحظِ سياقِ الآياتِ التي ساقَها لإثباتِ هذه السمةِ نجدُ قولَه تعالى : ﴿**اللَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ**﴾[5] ، إذ تعرضُ الآيةُ مراحلَ الخلقِ وآخرُها الرجوعُ إلى اللهِ ، وبعدَها مباشرةً يقولُ اللهُ : (ويومَ تقومُ الساعة) ، فإذا رتّبنا الأحداثَ متّصلةً متسلسلةً لم يبقَ إلّا أن تكونَ الساعةُ يومَ القيامةِ ؛ لأنّه اليومُ الذي يقعُ بعدَ الرجوعِ إلى اللهِ ، فضلا على أنّ ورودَ لفظةِ (شفعاء) في سياقِ (قيام الساعة) فيه دلالةٌ ساندةٌ على أنّ لفظَ (الساعة) هو يومُ القيامةِ ؛ لأنّ مفهومَ الشفاعةِ وحصولَها لا يُرتجى في الدنيا ، بل يكونُ عندَ الحسابِ في يومِ القيامةِ .

---

(1) الميزان في تفسير القرآن : 13 / 308 .
(2) سورة الروم : 12 و 13 و 14 .
(3) سورة النساء : 87 .
(4) منهج المدوّنة المغلقة : 215 .
(5) سورة الروم : 11 .

7 – (+ الساعةُ منظورةٌ بالعينِ) : يُسهمُ في تحصيلِ هذه السمةِ مبدأُ (واحديّة الدلالة) الذي يعتقدُ به الدكتور الأسديّ ، إذ تطرّقَ البحثُ لها في آليّةِ (اللااشتراكَ) ، وذلكَ اعتمادًا على الفعلِ (ينظرون) الذي اقترنَ في بعضِ الموارِدِ بلفظةِ (الساعة) ، قالَ تعالى : ﴿**هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا السَّاعَةَ أَنْ تَأْتِيَهُمْ بَغْتَةً وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ**﴾[1] ، وبمراقبةِ ورودِ هذا الفعلِ في القرآنِ الكريمِ تبيّنَ له أنّ هذه الساعةَ ((سيُبصرُها المعنيّونَ «رأيَ العينِ» ؛ لأنّ دلالةَ ينظرونَ القرآنيّةَ هي النظرُ بالعينِ الجارحةِ ، لقولِه تعالى : ﴿**وَإِنْ تَدْعُوهُمْ إِلَى الْهُدَىٰ لَا يَسْمَعُوا ۖ وَتَرَاهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ**﴾[2]))[3] .

وعندَ الرجوعِ إلى أقوالِ المفسّرينَ في هذه الآيةِ وجدتُّ أنّهم فهموا الفعلَ على معنى الانتظارِ ، ومن هؤلاءِ السيّدُ الطباطبائيُّ ، قالَ : ((النظرُ الانتظارُ ، والبغتةُ الفجأةُ ، والمرادُ بعدمِ شعورِهم بها غفلتُهم عنها لانشغالِهم بأمورِ الدنيا ، كما قالَ تعالى : ﴿**مَا يَنْظُرُونَ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً تَأْخُذُهُمْ وَهُمْ يَخِصِّمُونَ**﴾[4] ... والمعنى : ما ينتظرُ هؤلاءِ الكفّارُ بكفرِهم وتكذيبِهم آياتِ اللهِ إلّا أن تأتيَهم الساعةُ مباغتةً لهم))[5] .

وفي ضوءِ ما تقدَّمَ أرى أنّ الفعلَ لا يدلُّ على النظرِ فقط ، فيجوزُ أن يدلَّ على الانتظارِ ؛ والذي يقوّيه أنّ الصيحةَ لا تُرى بل تُسمعُ ، وإذا كانَ الأمرُ كذلكَ فواحديّةُ الدلالةِ أمرٌ يحتاجُ إلى نظرٍ وفحصٍ أدقّ ، وسواءٌ أكانَت دلالةُ الفعلِ على النظرِ أم الانتظارِ فلا يمنعُ أيٌّ منهما من أن يكونَ معنى الساعةِ القيامةَ أو الإمامَ المهديّ: ؛ لأنّ القيامةَ أو يومَ القيامةِ ليسَ زمنًا محضًا ، بل يتشخّصُ بأهوالِه ومحطّاتِه التي تكونُ محطَّ نظرٍ للناسِ أو انتظارٍ ، إلّا أنّ الدكتور الأسديّ جعلَه زمنًا فحسب ؛ وبما أنّ المنظورَ له تحقّقٌ مادّيٌّ فكانَتِ الساعةُ لا تعني يومَ القيامةِ ، قالَ : ((وهي ممّا يُمكنُ أن يُنظرَ إليه بالعينِ ، وهو أمرٌ يستلزمُ كونَها ممّا له كيانٌ مادّيٌّ يُمكنُ رؤيتُه ، فهي [الضمير للساعة] ليسَ زمنًا كما هو حالُ يومِ القيامةِ))[6] .

---

(1) سورة الزخرف : 66 ، وينظر : سورة محمّد : 18 .

(2) سورة الأعراف : 198 ، وينظر : الأحزاب : 19 ، و الشورى : 45 ، و محمّد 20 ، وغيرها .

(3) منهج المدوّنة المغلقة : 216 .

(4) سورة يس : 49 .

(5) الميزان في تفسير القرآن : 18 / 121 ، وينظر : التحرير والتنوير : 25 / 251 .

(6) منهج المدوّنة المغلقة : 218 .

في ما ذُكرَ آنفًا عرضتُ أهمَّ السماتِ التي حدّدَها الدكتور – حفظه اللهُ – من السياقاتِ التي وردَت فيها لفظةُ الساعةِ ، إذ إنّ كلّ موردٍ يُفضي إلى سمةٍ معيّنةٍ تجتمعُ كلّها لتكوّنَ المعنى القرآنيَّ للّفظةِ ، وهو بحثٌ قرآنيٌّ صرفٌ يلتزمُ بمنهجِ تفسيرِ القرآنِ بالقرآنِ ، على وَفقِ آليّةِ رصدِ السماتِ ، وهناكَ سماتٌ أُخرُ تركنا ذكرَها لكي لا يطولَ البحثُ ، منها (+ الساعةُ وعدُ اللهِ) ، والحقيقةُ أنّ الباحثَ لم يجد نصًّا قرآنيًّا صريحًا اعتمدَ عليه الدكتور ، فلم يذكر إلّا قولَه تعالى : ﴿**وَكَذَٰلِكَ أَعْثَرْنَا عَلَيْهِمْ لِيَعْلَمُوا أَنَّ وَعْدَ اللَّـهِ حَقٌّ وَأَنَّ السَّاعَةَ لَا رَيْبَ فِيهَا**﴾[1]، على أنّ (وعْد الله) له مصاديقُ متعدّدةٌ في القرآنِ والقيامةُ منها ، قالَ تعالى : ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمْ وَاخْشَوْا يَوْمًا لَا يَجْزِي وَالِدٌ عَنْ وَلَدِهِ وَلَا مَوْلُودٌ هُوَ جَازٍ عَنْ وَالِدِهِ شَيْئًا ۚ إِنَّ وَعْدَ اللَّـهِ حَقٌّ ۖ فَلَا تَغُرَّنَّكُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَلَا يَغُرَّنَّكُمْ بِاللَّـهِ الْغَرُورُ**﴾[2] .

ومن رصدِ هذه السماتِ توصّلَ إلى أنّ الساعةَ ليسَت كما ذهبَ إليه المفسّرونَ وهي يومُ القيامةِ ، بل هي عَلَمٌ على عاقلٍ في الاستعمالِ القرآنيّ الذي نقلَ معنى هذه اللفظةِ من حقلِها الزمنيّ ((إلى حقلٍ آخرَ هو حقلُ العَلميَّةِ على العاقلِ ، وهي انتقالةٌ تطوّريّةٌ واضحةٌ تشبهُ ما جرى لكثيرٍ منَ الألفاظِ التي عُرِفَت بالألفاظِ الإسلاميّةِ . وكما هو معروفٌ فإنّ الشخصَ الذي تنطبقُ عليه هذه التسميةُ أوِ العَلميّةُ هو المهديُّ ، وهو الذي بشّرَت به السنّةُ النبويّةُ))[3] .

يبدو أنّ المعنى المستقى من النصّ القرآنيّ ليسَ قطعيًّا بالنسبةِ للباحثِ ، أو أيّ قارئٍ تراثيٍّ آخرَ ، وهذا ما استشعرَه الدكتور بحسبَ ما أرى وما لمّحَ إليه هو[4] ؛ لذلكَ أرادَ عرضَ ما توصّلَ إليه من دلالةٍ قرآنيّةٍ على أحاديثِ النبيّ وعترتِه الأطهارِ: على وفقِ منحًى منهجيٍّ سمّاه بـ (عدم الافتراق) ، الذي أضحى منهجًا رصينًا سوّغَه قولُ النبيّ6الذي تكاثرَت طرقُه وهو ما يُعرفُ بحديثِ الثقلينِ ، فضلًا على أدلّةٍ قرآنيّةٍ تؤيّدُه ، فصارَ مسارًا ثانيًا يأتي بعدَ الكشفِ في المدوّنةِ المغلقةِ مؤكّدًا للمعنى القرآنيّ .

---

(1) سورة الكهف :21 .

(2) سورة لقمان : 33 .

(3) منهج المدوّنة المغلقة : 219 ، وينظر : دلالة الساعة في المرويّات الإسلاميّة في ضوء مبدأ عدم الافتراق ، حسن عبد الغنيّ : 233 – 234 .

(4) ينظر : دلالة الساعة في المرويّات الإسلاميّة : 233 .

وفيما يخصُّ معنى (الساعة) أوردَ مجموعةً منَ الأحاديثِ النبويّةِ والعترويّةِ بهدفِ تأكيدِ المعنى، وأبرزُ ما لفتَ انتباهَ الباحثِ في هذا المجالِ قولُه : ((ثُمَّ إنّ الأخذَ بمقولةِ مَن يرى أنّ الساعةَ هي يومُ القيامةِ وأنّها تقومُ على شرارِ الخلقِ وقبلَها يضربُ الفسادُ بأطنابِه فيه مخالفةٌ صريحةٌ للآياتِ القرآنيّةِ من نحوِ قولِه تعالى : ﴿**يُرِيدُونَ لِيُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَاللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ۞هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ**﴾[1]))[2] ، ولكنّ هذا لا يعني خلوَّ الأرضِ منَ المجرمينَ ، وإلّا مَن يقتلُ الإمامَ المهديّ7 ؟ فهو من أنوارِ اللهِ التي ستُطفأ في الدنيا انطفاءً بمعنى قتلِه . ولْينتبه القارئُ الكريمُ أنّ الباحثَ لا يردُّ الرأي هنا ، وإنّما يوردُ إشكالاتٍ عليه ، هدفُها تطويرُ البحثِ وإزالةِ الشوائبِ عنه إن وُجِدَت .

ولا بأسَ من أن أذكرَ منَ الأحاديثِ التي نقلَها الدكتور صراحةً على التسميةِ بالساعةِ ، وهو حديثٌ طويلٌ عنِ الإمامِ الصادقِ7(ت148هـ) عن المفضّلِ بن عمر أنّه قالَ : ((سألتُ سيّدي الصادقَ7هل للمأمولِ المنتظرِ المهديّ7من وقتٍ مؤقّتٍ يعلمُه الناسُ ؟ فقالَ حاشَ للهِ أن يوَقّتَ ظهورُه بوقتٍ يعلمُه شيعتُنا قلتُ : يا سيّدي ، ولمَ ذاكَ ؟ قالَ لأنّه هو الساعةُ التي قالَ اللهُ تعالى : ﴿**يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا ۖ قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي ۖ لَا يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَا إِلَّا هُوَ ۚ ثَقُلَتْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۚ**﴾[3] ، وهو الساعةُ التي قالَ اللهُ تعالى : ﴿**يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا**﴾[4]، ... قلتُ فما معنى يُمارونَ ؟ قالَ يقولونَ : متى وُلِدَ ؟ ومن رآهُ ؟ وأينَ يكونُ ؟ ومتى يظهرُ ؟ وكلُّ ذلكَ استعجالًا لأمرِ اللهِ وشكًّا في قضائه ودخولًا في قدرتِه))[5] .

بعدَ أن اتّضحَت آليّةُ رصدِ السماتِ في كشفِ المعنى في داخلَ النصّ القرآنيّ ينتهي تكليفُ الباحثِ ، وفي مساحةِ التعليقِ على ما تمَّ ذكرُه يظهرُ للقارئِ اتّحادُ مجموعةٍ منَ السماتِ التي رافقَت لفظةَ الساعةِ لتكونَ إشاراتٍ للقيامةِ و للإمامِ المهديّ (عجّلَ اللهُ فرجَه) أيضًا ، مثلُ خفاءِ العلمِ بموعدِهما على الناسِ واستئثارِ ذلكَ باللهِ ، وأنّها حتميّةٌ ، وبها يتمايزُ الناسُ وغيرِ ذلكَ ممّا تمَّ عرضُه، ومن منطلقِ عدمِ الترادفِ أو عدمِ التطابقِ التامّ الذي ذهبتُ إليه فيما مضى ، أقولُ – واللهُ

---

(1) سورة الصفّ : 8 و 9 .

(2) دلالة الساعة في المرويّات الإسلاميّة : 250 .

(3) سورة الأعراف : 187 .

(4) سورة النازعات : 42 .

(5) مختصر بصائر الدرجات ، الحسن بن سليمان الحلّي : 179 .

العالمُ – يبدو أنّ لفظةَ الساعةِ لا يُمكنُ أن يُقيّدَ معناها بالقيامةِ فقط أو بالإمامِ المهديّ فقط ؛ فهي لفظةٌ حافظَت على معناها الأوليّ وهو المدّةُ الزمنيّةُ المحدّدةُ التي تتّصفُ بالبغتةِ ، واستعمالُها بدلَ (القيامة) أو غيرَ ذلكَ كانَ بتقنيّةِ الاتّساعِ المعهودةِ في القرآنِ الكريمِ ، أي إنّها ذاتُ معنًى متعدّدٍ يتّسعُ لأن يكونَ غيرَ القيامةِ ، والإمامُ المهديُّ مصداقٌ لها ، فهي مدّةٌ حتميّةٌ وَعِيدِيّةٌ فاصلةٌ ينبغي على الإنسانِ التحسّبُ من حلولِها ، وبذا تكونُ قراءةُ الدكتور حسن قراءةً في الماجرى ؛ إذ لم توفّر السماتُ المارُّ ذكرُها قطعًا بمعنى المهديّ فحسب .

ويُمكنُ أن أضيفَ هنا ما يعضدُ قولي هذا ، وهو قولُ الإمامِ الباقرِ7(ت114هـ) حينَما سألَه أحدُ الموالينَ عن موعدِ قيامِ المهديّ7 ، قالَ : ((لقد سُئلَ رسولُ اللهِ6عن ذلكَ ، فقالَ : إنّما مَثَلُه كمثلِ الساعةِ لا تأتيكم إلّا بغتةً))[1] . وهذا الأمرُ يجعلنا نذهبُ إلى أنّ لفظةُ الساعةِ لا يُمكنُ أن تُختزلَ بشخصِ الإمامِ ، بل هو لفظٌ أعمُّ يرتكزُ على وقتٍ زمنيٍّ مُباغتٍ يأتي على حينِ غفلةٍ من الناسِ .

لقد أطلتُ الحديثَ في آليّةِ رصدِ السماتِ عندَ الدكتور حسن الأسديّ بما يضمنُ وضوحَ المرادِ منها ، وبقيَت بعضُ الأمثلةِ التي أشيرُ إليها سريعًا من دونِ بيانِ تفصيلاتِها دفعًا عن الإطالةِ ، إذ طبّقَ عالمُ سُبيّط النيليّ هذه الآليّةَ في آيةِ الغارِ ووقفَ عندَ ألفاظِ (صاحبِه) و (تحزن) و (معنا) و (السكينة) ، وبيّنَ سماتِ هذه الألفاظِ وقانونَ استعمالِها قرآنيًّا عن طريقِ عرضِ الآياتِ التي وردَت فيها ، وأذكرُ هنا ما عرضَه من سماتٍ للفظةِ (السكينة) ، إذ ذكرَ لها ثلاثَ سماتٍ هي[2] :

1 – تنزلُ على جميعِ الأنبياءِ وغيرِ الأنبياءِ (سورة التوبة : 26 ، سورة الفتح : 26) .

2 – إنّها لا تنزلُ على مَن في قلبِه شكٌّ ، بل على مَن يعلمُ اللهُ في قلبِه الصدقَ (سورة الفتح : 18).

3 – موقعُ نزولِها هو القلبُ ، فإذا لم يكن سليمًا لا تنزلُ به (سورة الفتح : 18 و 140) .

---

(1) معجم أحاديث الإمام المهديّ 7 ، مؤسّسة المعارف الإسلاميّة : 126 .

(2) ينظر : الشهاب الثاقب الوجه الآخر للشيخين : 117 .

الفصلُ الثالثُ

(آليّاتُ المستوى التركيبيِّ)

المبحثُ الأوّلُ : الروابطُ النحويّةُ

المبحثُ الثاني : أصلُ التركيبِ

المبحثُ الثالثُ : التسييقُ

توطئةٌ :

لا يخفى على الباحثِ أنّ مصطلحَ التركيبِ في الدراساتِ اللغويّةِ ظهرَ حديثًا وارتبطَ مفهومُه بالجملةِ على وجهِ الخصوصِ[1] ، وإذا كانَ معناه لغويًّا ضمُّ الشيءِ إلى شيءٍ لنحصلَ على مركّبٍ[2]، فإنّنا يُمكنُ أن نخرجَ عنِ الإطارِ الاصطلاحيّ توسّعًا ، فنقصدُ به أيَّ ائتلافٍ يحصلُ من أصواتِ اللغةِ أو الكلماتِ أو الجملِ ، ومن ثَمَّ نُسمّي تركيبَ الأصواتِ أوِ الوحداتِ الصرفيّةِ (المورفيمات) بـ (التركيب الصرفيّ) و تركيبَ الكلماتِ بـ (التركيب النحويّ) و تركيبَ الجملِ بـ (التركيب النصّيّ) .

ومن هذا المنطلقِ جاءَ هذا الفصلُ ليُقدِّمَ مجموعةً منَ الآليّاتِ المرصودةِ في تفسيرِ المحدثينَ للقرآنِ الكريمِ ، وبعدَ أن مضى الفصلُ الذي يخصُّ المستوى المعجميَّ يأتي هذا الفصلُ بالمستوى الأعلى الذي ينظرُ في الصرفِ (ائتلاف صوتيّ) ، والنحوِ (ائتلاف الكلمات) ، والنصّي أوِ السياقيّ (ائتلاف جملٍ) .

والآليّاتُ – كما سيتّضحُ – تتفعّلُ لدى المفسّرِ في ضوءِ التركيبِ الذي أشرتُ إليه ، هذا هو الأصلُ الذي يَكِدُه البحثُ ، لأنّه الأقربُ من بينِ جميعِ الآليّاتِ المعروضةِ في هذه الأطروحةِ لمنهجِ تفسيرِ القرآنِ بالقرآنِ ، وقد ألحّت علينا المادّةُ المرصودةُ بلملمتِها تحتَ عنوانِ المستوى التركيبيّ ، ومسوّغُ ذلكَ أنّ الآليّاتِ خرجَت عن أمرِ المَعجَمةِ أوِ الإعجامِ المخصوصِ باللفظِ المفردِ ، فما بقيَ إلّا ما فوقَ معنى الكلمةِ وهو التركيبُ ، معَ الإشارةِ إلى أنّ بينَ الجميعِ صلةً تنفي القطيعةَ الحتميّةَ ، وقد ترتّبَت المباحثُ على النحوِ الآتي :

---

(1) ينظر : آليّات الترابط في التركيب اللغويّ (رسالة) ، طالب أمين زهر الدين : 28 .

(2) ينظر : القاموس المحيط : مادّة (ركب) .

المبحثُ الأوّلُ : الروابطُ النحويّةُ

أوّلًا : <u>الإحالةِ الضميريّةِ</u> :

توجدُ في اللغةِ مجموعةٌ منَ الألفاظِ غيرِ مستقلّةٍ دلاليًّا ، ومن أجلِ الوقوفِ على معناها ينبغي للمتلقّي أن يتفحّصَ النصَّ وما يدورُ في فلكِه ؛ إذ يوفّرانِ مرجعيّةً تُفسّرُها ، اشتهرَت عمليّةُ الترجيعِ هذه بـ (الإحالة) ، وهي ((علاقةٌ دلاليّةٌ تُشيرُ إلى عمليّةِ استرجاعِ المعنى الإحاليّ في الخطابِ مرّةً أخرى ، فيقعُ التماسكُ عبرَ استمراريّةِ المعنى))[1] ، وتُصنّفُ بوصفِها وسيلةً من وسائلِ الربطِ النحويّ فيما يُسمّى باللسانيّاتِ النصيّةِ .

من أهمّ عناصرِ الإحالةِ الرابطةِ في اللغةِ العربيّةِ الضمائرُ ، التي يُطلقُ عليها بعضُ النحويّينَ (الكناياتِ)[2] ، ولا نقصدُ بها – أي الضمائر – المفهومَ الحديثَ الذي يُرادُ به كلَّ العناصرِ الإحاليّةِ من ضميرٍ أو اسمِ إشارةٍ أو موصولٍ[3] ، وقد جعلَ القدماءُ الضمائرَ من صنفِ الأسماءِ في أقسامِ الكلامِ ، أمّا بعضُ المحدثينَ فقد جعلوها قسمًا مستقلًّا عنِ الأسماءِ ؛ لوجودِ فروقٍ بينَهما ، منها أنّها لا تستقلُّ في التسميةِ بنفسِها ، إذ إنّها ((تدلُّ دلالةً وظيفيّةً على مطلقِ غائبٍ أو حاضرٍ فهي لا تدلُّ على مسمًّى كما تدلُّ الأسماءُ ، فإذا أُريدَ لها أن تدلَّ عليه فتنقلبُ دلالتُها من وظيفيّةٍ إلى معجميّةٍ كانَ ذلكَ بواسطةِ المرجعِ . فدلالتُها على المسمّى لا تتأتّى إلّا بمعونةِ الاسمِ))[4] .

وللإحالةِ بوجهٍ عامٍّ مكوّنانِ ، أوّلُهما يُسمّى (العنصر الإحاليّ) وهو العنصرُ المبهمُ المحيلُ إلى غيرِه ، والآخرُ يُسمّى (العنصرُ الإشاريُّ)[5] الذي يُفسّرُ المكوّنَ الأوّلُ ، فإذا جرَت عمليّةُ الإحالةِ في النصِّ كانَت نصّيّةً ، وقد يُحيلُ عنصرُ الإحالةِ خارجَ النصِّ من ضمنِ ظروفِ الخطابِ فتُمسّى إحالةٌ خارجيّةٌ أو مقاميّةٌ ، على أنّ الإحالةَ النصّيّةَ تتفرّعُ لقبليّةٍ وهي الأكثرُ والأصلُ (إضمار بعد

---

(1) علم لغة النصّ النظريّة والتطبيق ، عزّة شبل محمّد : 119 .

(2) ينظر : الأصول في النحو ، ابن السرّاج : 2 / 115 .

(3) ينظر : البيان في روائع القرآن ، تمّام حسّان : 118 ، و لسانيّات النصّ ، سعد سرحت : 109 .

(4) اللغة العربيّة معناها ومبناها : 113 .

(5) بعض علماء النصّيّة يُسمّون العنصر المبهم بالعنصر الإشاريّ ، ينظر : نسيج النصّ ، الأزهر الزنّاد : 116 . وسبب هذا بنظري هو الأثر المتبادل بين العنصرين ، فالعنصر المبهم يُشير إلى مفسّره بما يحمل من بنية شكليّة واستدعاء لكشف دلالته المعجميّة ، والعنصر المفسّر يُشير أيضا إلى العنصر المبهم بوصفه دالّا على معناه المبهم .

الذكر) ، وبعديّةٌ (إضمار قبل الذكر)[1] ، ولو تأمّلنا في الإحالةِ الضميريّةِ في أنظمةِ العربيّةِ تكوّنَ لدينا رفضٌ لتعميمِ الإحالةِ بها على مستوى البنيةِ السطحيّةِ ، وهو ما قالَ به بعضٌ من منظّري النصّيّةِ[2] ؛ وذلكَ لمقولةِ الاستتارِ والتقديرِ ؛ فهي تطالُ البناءَ العميقَ للتركيبِ .

وتكمنُ أهميّةُ الضميرِ في الاستغناءِ عن تكرارِ ما تمَّ ذكرُه من أسماءٍ عندَ سوقِ المتواليات التركيبيّةِ ، فضلًا على أنّه رابطٌ مهمٌّ يؤدّي إلى سبكِ النصّ وترابطِ أجزائِه عبرَ خصّيصةِ الإحالةِ الداخليّةِ ، وقد اعتنَت بقضيّةِ الإضمارِ أكثرُ من نظريّةٍ لغويّةٍ حديثةٍ كنظريّةِ (نحو النصّ) و (التداوليّةِ) .

ولأنّ الضمائرَ مبهمةٌ في الوضعِ مفتقرةٌ إلى مرجعٍ يُزيلُ الإبهامَ عنها كانَ للسياقِ الذي ترِدُ فيه – لغويًّا أم مقاميًّا – أثرٌ رئيسٌ في بيانِها ، وعملُ المحلّلِ اللغويّ أو المفسّرِ للكلامِ هو مَرجَعَةُ الضميرِ لمفسّرِه وكشفُ معناه أو ما يُحيلُ إليه ، وتظهرُ أهمّيّةُ هذا العملِ أوِ الآليّةِ في الآياتِ التي تقبلُ أكثرَ من مرجعٍ محتملٍ للضميرِ ، فيقومُ المفسّرُ بربطِها لكشفِ المعنى ، ويُمكنُ أن يُشفعَ عملَه هذا بمرجّحٍ في داخلِ النصّ ، وهذا ما سنعرضُه في هذا البحثِ .

منَ الآياتِ التي أشكلَ فيها تفسيرُ الضميرِ قولُه تعالى : ﴿**وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ فَلَا تَكُنْ فِي مِرْيَةٍ مِنْ لِقَائِهِ وَجَعَلْنَاهُ هُدًى لِبَنِي إِسْرَائِيلَ**﴾[3] ، الإشكالُ الدلاليُّ يرتكزُ في مرجعيّةِ الضميرِ (الهاء) ذي الموقعِ المجرورِ في كلمةِ (لقائه) ، إذ ترتبطُ جملتُه بالجملةِ التي قبلَها في المعنى ارتباطَ تفريعٍ عليها ، لذلكَ يبحثُ المفسّرُ في الجملةِ التي قبلَها عن مرجعٍ إشاريّ يُفسّرُ المعنى المعجميَّ للضميرِ ويُزيلُ عنه الإبهامَ ، وبما أنّها تحتوي على اسمينِ كلٌّ منهما قابلٌ لتفسيرِ الضميرِ ، وهما (موسى) و(الكتاب) ، فقد وقعَ الخلافُ في المرجعِ ونشأت من ذلكَ مرجعيّةٌ احتماليّةٌ ألقَت بظلالِها على تعدّدِ الأقوالِ ومن ثَمَّ المعنى .

وقد ذكرَ السيّدُ الطباطبائيُّ مجملَ الآراءِ قائلًا : ((فقيلَ : الضميرُ لموسى وهو مفعولُ اللقاءِ والتقديرِ فلا تكن في مريةٍ من لقائكَ موسى وقد لقيَه ليلةَ المعراجِ ... وقيلَ : الضميرُ لموسى والمعنى : فلا تكن في مريةٍ من لقائكَ موسى يومَ القيامةِ . وقيلَ الضميرُ للكتابِ والتقديرُ فلا تكن في مريةٍ من لقاءِ موسى الكتابَ . وقيلَ : التقديرُ من لقائكَ الكتابَ أو من لقاءِ الكتابِ إيّاكَ . وقيلَ :

---

(1) ينظر : لسانيّات النصّ ، سعد سرحت : 106 – 107 .

(2) ينظر : علم لغة النصّ النظريّة والتطبيق : 100 .

(3) سورة السجدة : 23 .

الضميرُ لما لقيَ موسى منَ الأذى من قومِه ، والمعنى : فلا تكن في مريةٍ من لقاءِ الأذى كما لقيَه موسى من قومِه))[1] .

مدى الإحالةِ في الأقوالِ المذكورةِ آنفًا نصّيٌّ قريبٌ ، وقد ذكرَ آخرونَ أقوالًا أُخرَ يبتعدُ فيها المدى ليصلَ إلى قولِه تعالى : ﴿**قُلْ يَتَوَفَّاكُمْ مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ**﴾[2] ، أي يرجعُ الضميرُ لملكِ الموتِ أوِ الرجوعِ[3] .

ويبدو أنّ الطباطبائيَّ لم يقبل بهذه الوجوهِ ؛ لأنّها لا تفي ببيانِ وجهِ اتّصالِها معنويًّا بما قبلَها ، ورأى أنّه ((منَ الممكنِ – والله أعلمُ – أن يرجعَ ضميرُ لقائه إليه تعالى والمرادُ بلقائه البعثُ بعنايةِ أنّه يومَ يحضرونَ لربّهم لا حجابَ بينَه وبينَهم كما تقدّمَ ، وقد عبّرَ عنه باللقاءِ قبلَ عدّةِ آياتٍ في قولِه ﴿**بَلْ هُمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ كَافِرُونَ**﴾[4] ، ثُمَّ عبّرَ عنه بما في معناه في قولِه : ﴿**نَاكِسُو رُءُوسِهِمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ**﴾[5]))[6] .

ونحنُ نعلمُ أنّ ضميرَ الغائبِ لا يكونُ مرجعُه خارجَ النصّ ، لذلكَ بقيَ إرجاعُه عندَ السيّدِ في داخلِ النصّ ، ولكنّه أحالَه للهِ تعالى ، وهذا لا يُمكنُ في سياقِ الآيةِ ؛ لأنّ الخطابَ متوجّهٌ منَ اللهِ إلى النبيّ 6، فلو كانَ المرادُ بالضميرِ لفظُ الجلالةِ لكانَت الآيةُ (من لقائنا ، من لقائي) ليستقيمَ نسقُ الآيةِ ، ولكنّه شعرَ بذلكَ فأوّلَ (لقائه) بالبعثِ أو الانقطاعِ إليه ، ليكونَ النسقُ (فلا تكن في مريةٍ من البعثِ أو الانقطاعِ إليه) ، ولكن على أيّ معنًى ؟

بعدَ أن استعملَ آليّةَ الإحالةِ للموضعِ الذي يراه مناسبًا ، وأيّدَه بآيتينِ منَ السورةِ نفسِها حاولَ أن يكشفَ المعنى المترتّبَ على إحالتِه هذه ، قائلًا : ((فيكونُ المعنى : ولقد آتينا موسى الكتابَ كما آتيناكَ القرآنَ فلا تكن في مريةٍ منَ البعثِ الذي ينطقُ به القرآنُ بالشكِّ في نفسِ القرآنِ وقد أُيّدَ نزولَ القرآنِ عليه6بنزولِ التوراةِ على موسى في مواضعَ منَ القرآنِ ، ويؤيّدُه قولُه بعدُ : وجعلناه هدًى لبني إسرائيلَ وجعلنا منهم أئمّةً يهدونَ بأمرِنا ، إلخ . ويُمكنُ أن يكونَ المرادُ بلقائه الانقطاعَ التامَّ إليه

---

(1) الميزان في تفسير القرآن : 16 / 270 .
(2) سورة السجدة 11 .
(3) ينظر : الدرّ المصون في علوم الكتاب المكنون ، السمين الحلبيّ : 9 / 89 .
(4) سورة السجدة : 10 .
(5) سورة السجدة : 12 .
(6) الميزان في تفسير القرآن : 16 / 271 .

تعالى عندَ وحيِ القرآنِ أو بعضِه كما في بعضِ الرواياتِ ، فيكونُ رجوعًا إلى ما في صدرِ السورةِ من قولِه : ﴿**تَنْزِيلُ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ**﴾[1]، وذيلُ الآيةِ أشدُّ تأييدًا لهذا الوجهِ من سابقِه واللهُ أعلمُ))[2] .

والآن صارَ واضحًا تطبيقُ هذه الآليّةَ في كشفِ المعنى وتوضيحِه ، إذ ترتكزُ على إجراءٍ تركيبيٍّ يتمحورُ حولَ مرجعيّةِ الضميرِ ، على أنّ رأيَ الطباطبائيّ هذا قد ضعّفَه آخرونَ ؛ لأنّ المعنى المتحصّلِ منه لا يتلاءَمُ و الآيةَ نفسِها ، وأنّ الأقربَ في الضميرِ ((عودتُه إلى الكتابِ – كتابِ موسى السماويّ ، أي التوراة – كما يبدو ، وله معنى المفعولِ وفاعلِه موسى ، وبناءً على هذا فإنّ المعنى الكلّيَّ لهذه الجملةِ يُصبحُ : لا تشكَّ في أنّ موسى7تلقّى الكتابَ السماويَّ الذي أُلقيَ إليه من قِبَلِ اللهِ تعالى . والشاهدُ القويُّ على هذا التفسيرِ هو أنّه قد وردَت في الآيةِ أعلاه ثلاثُ جملٍ، تتحدّثُ الجملتينِ[3] الأولى والأخيرةُ عنِ التوراةِ قطعًا ، فمنَ المناسبِ أن تُتابعَ الجملةُ الوسطُ هذا المعنى أيضًا ، لا أن تتحدّثَ عنِ القيامةِ أوِ القرآنِ المجيدِ حيثُ ستكونُ جملةً معترضةً في هذه الصورةِ))[4] .

يبدو لي من هذا المثالِ وغيرِه أنّ هذا التركيبَ الذي لا يتحدّدُ فيه مرجعُ الضميرِ هو قصدٌ لسعةِ المعنى ، إذ لو أُريدَ معنًى واحدٌ من هذه المعاني لحلَّ الظاهرُ محلَّ الضميرِ لكي لا يقعَ اللبسُ والاحتمالُ ، ولكنّ الصياغةَ مقصودةٌ لتوسيعِ المعنى وهو أسلوبٌ بلاغيٌّ عظيم ، لذلكَ ذهبَ الدكتور محمّد صبرة إلى ((أنّ من وراءِ هذه الظاهرةِ غرضًا بلاغيًّا ، وهو تعجيزُ هؤلاءِ الذينَ نزلَ فيهم القرآنُ أن يأتوا بمثلِه))[5] .

ممّا مرَّ نفهمُ أنّ الإحالةَ سببُها افتقارُ الضميرِ دلاليًّا من ناحيةٍ معجميّةٍ ، هذا الافتقارُ يتحدّدُ بحسبِ وجهةِ الخطابِ (متكلّم ، مخاطَب ، غائب) ، وما دمنا في إطارِ منهجِ تفسيرِ القرآنِ بالقرآنِ فإنّ التركيزَ يقعُ على ضميرِ الغائبِ ؛ لأنّ مرجعيّتَه في داخلَ النصِّ قبلَه أو بعدَه في حالاتٍ[6] .

---

(1) سورة السجدة : 2 .

(2) الميزان في تفسير القرآن : 16 / 271 .

(3) خطأ نحويّ من المصدر .

(4) الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل ، ناصر مكارم الشيرازيّ : 10 / 310 – 311 .

(5) مرجع الضمير في القرآن الكريم : 64 .

(6) ينظر : النحو الوافي ، عبّاس حسن : 1 / 218 – 220 .

والأصلُ أن يُضمِرَ المتكلّمُ بعدَ أن يذكرَ الاسمَ عوضًا عنِ الذكرِ المكرّرِ الذي يُنافي ما عليه معظمُ الظواهرِ في اللغةِ منَ الميلِ للسهولةِ ، فإضمارُه وسيلةٌ اقتصاديةٌ تُحقّقُ الخفّةَ والاختصارَ[1] ، وقد نجدُ عدولًا عن هذا الأصلِ وذلكَ بتكرارِ الاسمِ الظاهرِ ، وهو ما يُسمّى بـ (وضع الظاهر موضع المضمر) ، ولهذا العدولِ دلالاتٌ كثيرةٌ وأسبابٌ أثارَتِ انتباهِ المفسّرينَ والبلاغيّينَ قدماءَ ومحدثينَ[2] ، ولا بأسَ أن نذكرَ مثالًا عن هذه الظاهرةِ التي تُعدُّ إحالةً على طريقةِ التأكيدِ ، وقد تعجّبَ الزركشيُّ أن لم يجعله البيانيّونَ منَ أقسامِ الإطنابِ[3] .

فمنه قولُه تعالى : ﴿**مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِلْكَافِرِينَ**﴾[4] ، وموضعُ الشاهدِ فيه شبه الجملةِ (للكافرين) إذ كانَ يُجزي تركيبيًّا أن تكونَ (له) وذلكَ بإحالةِ الضميرِ الهاءِ إلى اسمِ الشرطِ (مَن) الذي يفيدُ العمومَ ، وقد علّقَ السيّدُ الطباطبائيُّ على الآيةِ قائلًا : ((فيه وضعُ الظاهرِ موضعَ المضمرِ ، والنكتةُ فيه الدلالةُ على علّةِ الحكمِ كأنّه قيلَ : فإنّ اللهَ عدوٌّ لهم لأنّهم كافرونَ واللهُ عدوٌّ للكافرينَ))[5] .

فيكونُ على توجيهِ السيّدِ إظهارًا من أجلِ ذكرِ العلّيّةِ التي لا تتبيّنُ لو كانَ التعبيرُ بالإضمارِ ، ولا يمنعُ أن يكونَ على سبيلِ إظهارِ وصفِهم الذي يُفصِحُ عنه الاسمُ الظاهرُ[6]؛ فإنّ معاداةَ الملائكةِ والرسلِ توجبُ الكفرَ باللهِ الذي بعثَهم ، وعلى أيّةِ حالٍ فإنّ الإحالةَ قائمةٌ بطريقةٍ أخرى ودلالاتٍ لا تحصلُ في حالةِ الجريِ على الأصلِ .

ثانيًا : <u>الإحالةُ الموصوليّةُ</u> :

لمّا كانَت الإحالةُ آليّةً ربطيّةً تؤدّي إلى إنتاجِ دلالةٍ معجميّةٍ في المستوى التركيبيّ الموسّعِ (النصّيّ) ، فإنّ الموصولاتِ الحرفيّةَ في اللغةِ العربيّةِ غيرُ مقصودةٍ هنا ؛ لعدمِ تحقّقِ هذه الوظيفةِ فيها ، لذا سيكونُ الحديثُ مرتكزًا على الأسماءِ الموصولةِ فقط ، فهي شبيهةٌ بالضمائرِ وأسماءِ

(1) ينظر : البيان في روائع القرآن : 119 .
(2) ينظر : العدول النحويّ السياقيّ في القرآن الكريم (أطروحة) ، عبد الله علي الهتاريّ : 106 – 117 .
(3) ينظر : البرهان في علوم القرآن : 2 / 482 .
(4) سورة البقرة : 98 .
(5) الميزان في تفسير القرآن : 1 / 227 .
(6) ينظر : العدول النحويّ السياقيّ في القرآن الكريم : 108 .

الإشارةِ في الدخولِ من ضمنِ اشتغالاتِ هذه الآليّةِ . ويبدو أنّ تسميتَها بالموصولاتِ لعدمِ تمامِ اسميّتِها فتوصلُ بكلامٍ بعدَها (صلة الموصول) لتستويَ معَ سائرِ الأسماءِ التامّةِ[1] .

والشيءُ الذي يُميّزُ الاسمَ الموصولَ من الضمائرِ أنّه يُضفي معنًى نحويًّا وهو الوصفُ المستفادُ من صلتِه ، سواءٌ وقعَ صفةً في الكلامِ أم لم يقع ، وعلى أيّةِ حالٍ فقد رصدَ البحثُ نماذجَ تفسيريّةً استعملَ فيها المفسّرُ هذه الآليّةَ لكشفِ المعنى ، منها ما جاءَ في تفسيرِ قولِه تعالى : ﴿**فَذَرْهُمْ حَتَّىٰ يُلَاقُوا يَوْمَهُمُ الَّذِي فِيهِ يُصْعَقُونَ**﴾[2] ، فقد وردَت فيها إحالةٌ موصوليّةٌ بالاسمِ (الذي)، وهي إحالةٌ مركّبةٌ – كما سنرى بعدَ قليلٍ – تشتغلُ على أبعادٍ مزدوجةٍ في كتابِ اللهِ ﷻ ، وذلكَ لأنّ الاسمَ الموصولَ يُحيلُ إلى كلمةِ (يومِهم) التي هي عامّةٌ في الدلالةِ ، وأقصى ما تدلُّ عليه أنّه يومُ المشركينَ الذي سيلاقونَه ليسَ غيرُ ، لذا تعدّدَت الأقوالَ في تحديدِ هذا اليومِ أيُّ يومٍ هو ؟ فقيلَ إنّه يومُ بدرٍ ، وقيلَ يومُ موتِهم وغيرُ ذلكَ[3] .

وفي تفسيرِها قالَ الطباطبائيُّ : ((والمرادُ باليومِ الذي فيه يُصعقونَ يومُ نفخِ الصورِ الذي يصعقُ فيه مَن في السماواتِ والأرضِ وهو من أشراطِ الساعةِ ، قالَ تعالى : ﴿**وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الأرضِ**﴾[4]))[5] . الذي نلحظُه أنّ المفسّرَ تسلسلَ في كشفِ المعنى بمجموعةٍ منَ الخطواتِ التي تفرضُها عليه سلسلةُ الكلماتِ في الآيةِ المباركةِ ، وأوّلُ خطوةٍ ضمَّ فيها جملةَ الصلةِ (فيه يُصعقونَ) إلى موصولِها ، فتمَّت دلالةُ الصفةِ على موصوفِها وكما هو موضّحٌ في الرسمِ :

يومِهم ⟵ (الذي ⟵ فيه يُصعقون)

ومن ثَمَّ بدأ بالخطوةِ الأخرى لعدمِ كفايةِ المعطياتِ الدلاليّةِ في داخلِ الآيةِ ، تقومُ هذه الخطوةُ على مبدأ الاتّساقِ النصيّ والتعاضدِ الدلاليّ في القرآنِ عمومًا ، إذ بحثَ عن آيةٍ أخرى فيها عنصرٌ دلاليٌّ مشابهٌ للعنصرِ الموجودِ في الآيةِ الأولى ، وقد تحقّقَ ذلكَ في آيةِ الزمرِ ؛ لأنّها تحتوي على

---

(1) ينظر : شرح المفصّل ، ابن يعيش : 2 / 371 .

(2) سورة الطور : 45 .

(3) ينظر : المحرّر الوجيز في تفسير كتاب الله العزيز : 5 / 194 ، و الميزان في تفسير القرآن : 19 / 24 .

(4) سورة الزمر : 68 .

(5) الميزان في تفسير القرآن : 19 / 23 .

العنصرِ المشابهِ وهو الفعلُ (صعق) ، فحصلَت إحالةٌ ثانيةٌ منَ آيةِ الزمرِ إلى آيةِ الطورِ تُبيّنُ اليومَ بالتحديدِ، وهو يومُ نفخِ الصورِ . وهذه كما قلنا إحالةٌ مركّبةٌ أدّت إلى كشفِ المعنى .

(آية الزمر) ⟵ يومِهم ⟵ (الذي ⟵ فيه يُصعقون)

وقد أوردَ السيّدُ إشكالًا على هذا المعنى ((بأنّه لا يُصعقُ يومَ النفخِ إلّا من كانَ حيًّا وهؤلاءِ ليسوا بأحياءٍ يومئذٍ ، والجوابُ أنّه يُصعقُ فيه جميعُ من في الدنيا منَ الأحياءِ ومَن في البرزخِ منَ الأمواتِ ، وهؤلاءِ إن لم يكونوا في الدنيا ففي البرزخِ . على أنّه يُمكنُ أن يكونَ ضميرُ «يصعقون» راجعًا إلى الأحياءِ يومئذٍ ، والتهديدُ إنّما هو بالعذابِ الواقعِ في هذا اليومِ لا بالصعقةِ التي فيه))[1] .

ثالثًا : الربطُ الشرطيُ :

الشرطُ بتعريفِ الجرجانيّ ((تعليقُ شيءٍ بشيءٍ بحيثُ إذا وُجدَ الأوّلُ وُجدَ الثاني))[2] ، والأوّلُ هو الشرطُ الذي سُمّيَ به الأسلوبُ كلُّه ، والثاني هو الجوابُ أو الجزاءُ المُسَبَّبُ بتحقّقِ الأوّلِ ، ومعنى وجدانِ الثاني تحقّقُه سواءٌ أ كانَ تركيبُه مثبتًا أم منفيًّا ، ففي قولِنا : إذا أخطأ الرجلُ فلن أسامحَه ، المتحقّقُ في الجوابِ (عدمُ المسامحةِ) لا المسامحةُ ، ولكنَّ بعضَ الجملِ الشرطيّةِ تقلبُ المعنى ، ففي قولِنا : لولا إخلاصُك لَهجرتُك ، انقلبَ الإيجابُ في الجوابِ إلى ضدِّه وهو عدمُ الهجرانِ ، فالمتحقّقُ هو (عدمُ الهجران) لا الهجرانُ المثبَتُ في الجملةِ ، وفي ضوءِ ما تقدّمَ نجدُ أنّه يُجزئُ أن يُقالَ في التعريفِ إنّه جملةٌ تدلُّ ((على تعليقِ التالي فيها على المقدّمِ الواقعِ موقعِ الفرضِ والتقديرِ))[3] ، وإن كانَ الفرضُ والتقديرُ منعدمًا معَ (لولا) .

والتركيبُ الشرطيُّ أسلوبٌ لغويٌّ إخباريٌّ ، ذو دلالةٍ مركّبةٍ من جملتينِ لا تستقلُّ إحداهما عن الأخرى ، والرابطةُ بينَهما في الأساسِ معنويّةٌ إذ ينشأ بينَهما احتياجٌ معنويٌّ فلا تُقدِّمُ واحدةٌ منهما كلامًا مفيدًا[4] ، ومن هذا المنطلقِ وجدَ علمَ النصِّ الحديثِ المسوّغَ للخروجِ من التحليلِ اللغويِّ المقتصرِ على الجملةِ والانفتاحِ على النصِّ الذي يُمثّلُ دائرةً لغويّةٍ أكبرَ .

---

(1) الميزان في تفسير القرآن : 19 / 23 .

(2) التعريفات : 108 .

(3) أصول الفقه ، محمّد رضا المظفّر : 98 .

(4) ينظر : في النحو العربيّ نقد وتوجيه ، مهدي المخزوميّ : 284 .

إنّ اعتناءَ بحثنا بالمعنى وآليّةِ كشفِه تجعلنا لا نتطرّقُ كثيرًا إلى قضايا الإعرابِ وحالاتِ الشرطِ وجوابِه إلّا إذا اتّصلَ من هذه الأمورِ شيءٌ بما يخصُّ المعنى واستظهارَه ، ولعلَّ أكثرَ ما يهمّنا هنا هو مسألةُ اشتراطِ التسبّبِ بينَ الشرطِ وجوابِه ، إذ يبدو أنّ الأصلَ عندَ أغلبِهم مبدأ السببيّةِ بينَهما[1]؛ لذلكَ تأوّلوا ما ظاهرُه مخالفٌ ذلكَ[2] ، ولكنّ آخرينَ لم يلتزموا بهذا الأصلِ أي لم يتأوّلوا مثلَ قولِه تعالى : ﴿**إِنْ تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَإِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ**﴾[3] ، فإنّ قومَ عيسى7عبادُ اللهِ عذّبَهم أو غفرَ لهم[4] .

وممّا يتّصلُ بهذه المسألةِ البحثُ في دلالةِ المفهومِ[5] المتصيّدةِ في التركيبِ الشرطيّ ، إذ إنّ بعضَ التراكيبِ الشرطيّةِ تنعدمُ فيها دلالةُ المفهومِ ، مثلُ (إن رُزِقتُ ولدًا فأختنُه) وهو ما يُساقُ لبيانِ موضوعِ الحكمِ ، وهنا السببيّةُ حاضرةٌ ولا يُعقلُ حصولُ الختانِ إن لم يحصل الرزقُ بالولدِ ، أمّا النوعُ الآخرُ فهو ما يُساقُ لبيانِ الموضوعِ ، مثلُ (إن أحسنَ صديقُكَ فأحسن إليه) ، فالإحسانُ لا يتوقّفُ على إحسانِ الصديقِ ، إذ يُمكنُ أن يحصلَ الجوابُ وإن لم يُحسنِ الصديقُ[6] .

لقد رصدَ البحثُ عمليّاتٍ تفسيريّةً عندَ المحدثينَ قائمةً على التوليفِ بينَ مكوّناتِ التركيبِ الشرطيّ ، سنذكرُ منها ما جاءَ به محمّد شحرور في آيةِ تعدّدِ الزوجاتِ وهي قولُه تعالى : ﴿**وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا**﴾[7] ، إذ جاءَ بمعنًى كلّيّ مغايرٍ تمامًا لما قرَّ لدى المفسّرينَ ومن ثَمَّ الفقه الإسلاميّ ، وذلكَ باعتمادِه على القرآنِ نفسِه ، وعن طريقِ ربطِ جزأيِ الشرطِ دلاليًّا والنظرِ بالسياقِ الذي وردَت فيه الجملةُ الشرطيّةُ .

---

(1) ينظر : البرهان في علوم القرآن : 2 / 354 .

(2) ينظر : الخصائص : 3 / 175 ، و البرهان في علوم القرآن : 2 / 355 .

(3) سورة المائدة : 118 .

(4) ينظر : البرهان في علوم القرآن : 2 / 355 .

(5) هذا مصطلح أصوليّ يختصّ بالمدلولات الالتزاميّة للجمل ، ويُنتزعُ من دلالة المنطوق عقلا ، ويُعرّفه الأصوليّون بأنّه ((حكم دلّ عليه اللفظ لا في محلّ النطق) ، إذن هو بالمفهوم التداوليّ قول مضمر يستلزم الكلام المنطوق ، ينظر : أصول الفقه للمظفّر : 95 – 96 .

(6) ينظر : م . ن : 98 – 99 .

(7) سورة النساء : 3 .

ومن قبلُ اتّفقَ جُلُّ المفسّرينَ على أنّ كلمةَ (اليتامى) يُرادُ بها اليتيماتِ فقط ، أي خصّصوا اللفظَ من أجلِ الحفاظِ على الملازمةِ بينَ الشرطِ وجوابِه في الآيةِ ، والقسطُ فيهنّ هو التعاملُ الصحيحُ البعيدُ عنِ الظلمِ ، وقد شعروا بارتباطِ هذه الآيةِ بالآيةِ التي قبلَها ، وشعروا بصعوبةٍ في فهمِ الأسلوبِ الشرطيّ ، لذا أوّلوه ارتكازًا على المنقولاتِ ، ويَحسُنُ هنا أن أنقلَ نصّينِ يوضّحانِ الأمرَ ، الأوّلُ للطاهرِ بن عاشور تعليقًا على الآيةِ قال : ((اشتمالُ هذه الآيةِ على كلمةِ «اليتامى» يؤذنُ بمناسبتِها للآيةِ السابقةِ ، بيدَ أنّ الأمرَ بنكاحِ النساءِ وعددِهنّ في جوابِ شرطِ الخوفِ من عدمِ العدلِ في اليتامى ممّا خفيَ وجهُه على كثيرٍ من علماءِ سلفِ الأمّةِ ، إذ لا تظهرُ أيُّ ملازمةٍ بينَ الشرطِ وجوابِه . واعلم أنّ في الآيةِ إيجازًا بديعًا إذ أُطلِقَ فيها لفظُ اليتامى في الشرطِ وقوبلَ بلفظِ النساءِ في الجزاءِ ، فعلمَ السامعُ أنّ اليتامى هنا جمعُ يتيمةٍ ، وهي صنفٌ منَ اليتامى في قولِه السابقِ ... ، وعَلمَ أنّ بينَ عدمِ القسطِ في يتامى النساءِ ، وبينَ الأمرِ بنكاحِ النساءِ، ارتباطًا لا محالةَ ، وإلّا لكانَ الشرطُ عبثًا))[1] .

أمّا النصُّ الآخرُ فللسيّدِ الطباطبائيّ ، قالَ فيه : ((والمعنى – واللهُ أعلمُ– : اتّقوا أمرَ اليتامى ، ولا تتبدّلوا خبيثَ أموالِكم من طيّبِ أموالِهم ، ولا تأكلوا أموالَهم إلى أموالِكم حتّى أنّكم إن خِفتُم أن لا تقسطوا في اليتيماتِ منهم ولم تطِب نفوسُكم أن تنكحوهنّ وتتزوّجوا بهنّ فدعوهنّ وانكحوا نساءً غيرَهنّ ما طابَ لكم مثنى وثلاث ورباع . فالشرطيّةُ ... في معنى قولِنا إن لم تطِب لكم اليتامى للخوفِ من عدمِ القسطِ فلا تنكحوهنّ وانكحوا نساءً غيرَهنّ ، فقولُه : «فانكحوا» سادٌّ مسدَّ الجزاءِ الحقيقيّ ، وقولُه: «ما طاب لكم» يُغني عن ذكرِ وصفِ النساءِ أعني لفظَ غيرِهنّ ؛ لذا قيلَ : ما طابَ لكم ولم يقل : مَن طابَ لكم ، إشارةً إلى العددِ ... ووضْعُ قولَه : «إن خِفتُم أن لا تقسطوا» موضعَ عدمِ طيبِ النفسِ من وضعِ السببِ موضعَ المسبّبِ معَ الإشعارِ بالمسبّبِ في الجزاءِ بقولِه : «ما طاب لكم» هذا))[2] .

إنّ هذينِ النصّينِ يوضّحانِ رأيَ الجمهورِ في الجملةِ الشرطيّةِ ولا حاجةَ بهما لمزيدِ توضيحِ ، لذا ننتقلُ إلى بيانِ رأيٍ شحرور ، وأوّلُ ما يُشيرُ إليه أنّ الآيةَ محكمةٌ أي إنّها – بحسب فهمه للمحكمِ– تشريعيّةٌ وتطبيقُها ليسَ خارجًا عن إرادةِ الإنسانِ ، ثُمَّ يقولُ إنّها من آياتِ الحدودِ ، ومعنى

(1) التحرير والتنوير : 4 / 222 .

(2) الميزان في تفسير القرآن : 4 / 172 .

ذلكَ أنّ لها حدًّا أدنى وحدًّا أعلى والمكلّفُ يتحرّكُ فيما بينَ الحدّينِ[1] ، وبما أنّ هذه الآيةَ معطوفةٌ على الآيةِ التي قبلَها فاليتامى المقصودونَ فيها هم مَن فقدوا الأبَ فقط ، ذكورًا وإناثًا وهم دونَ سنِّ الرشدِ ، ومعناه أنّ أمّهاتُهم على قيد الحياةِ ولسنَ طاعناتٍ في السنِّ[2] ، وهذه المقدّماتُ كما سيتّضحُ بعدَ قليلٍ جسّرَها ليصلَ بها إلى رأيه .

إنّ المشكلةَ في رأيه تتعلّقُ بحدودِ الكيفِ التي تعنيها الآيةُ ، أمّا حدودُ الكمِّ فلا مشكلةَ فيها ، ((أي أنّ حدودَ اللهِ في تعدّدِ الزوجاتِ هي الواحدةُ حدًّا أدنى ، والأربعةُ حدًّا أعلى ... فإذا تمَّ منعُ تعدّدِ الزوجاتِ فنكونُ قد وقفنا على حدودِ اللهِ «الحدّ الأدنى» في الكمِّ دونَ أن نتعدّاها[3] . فمن ناحيةِ المبدأِ لا توجدُ أيّةُ حرمةٍ في ذلكَ . وإذا سمحنا بالتعدّديةِ حتّى الأربعِ فنكونُ قد تحرّكنا ضمنَ حدودِ اللهِ من حيثُ الكمِّ ، ووقفنا في بعضِ الحالاتِ على الحدِّ الأعلى ، وهذا ما حصلَ فعلًا خلالَ أربعةَ عشرَ قرنًا مضَت ، وهو إطلاقُ الكمِّ منَ الواحدةِ إلى الأربعةِ دونَ النظرِ إلى الكيفِ إطلاقًا))[4] .

فالجديدُ في الكمِّ هو إجازتُه منعِ التعدّدِ والاكتفاءِ بالواحدةِ كحدٍّ أدنى من دونِ أن يترتّبَ على المنعِ حرمةٌ ، أمّا المشكلةُ الأكبرُ فهي في الحدِّ الكيفيّ ، فما هي صفةُ النساءِ المثنى والثلاثِ والرباعِ؟ أبكارٌ أم ثيّباتٌ ؟ والثيّباتُ أرملاتٌ أم مطلّقاتُ ؟ هنا سيعقدُ ربطًا بينَ الشرطِ وجوابِه بمعيّةِ الآيةِ التي قبلَها ؛ لأنّ النظرَ للكمِّ فقط لا يجعلُ ثَمّةَ ربطٍ بينَ الجوابِ والشرطِ ، وإذا أخذنا الربطَ في الحسبانِ ظهرَ الكيفُ وتحقّقَ الربطُ الذي هو من ضروراتِ اللغةِ .

وهنا قالَ : ((بما أنّه لم يذكرِ الأولى من ناحيةِ الكيفِ فهذا يعني أنّه أطلقَ الكيفَ في الزوجةِ الأولى ، حيثُ يُمكنُ أن تكونَ بِكرًا أو أرملةً أو مُطلّقةً ، ولكي نربطَ جوابَ الشرطِ «فانكحوا ما طاب لكم منَ النساء» بالشرطِ وهو الإقساطُ إلى اليتامى فينتُجُ لدينا بالضرورةِ أنّه يتكلَّمُ عن أمّهاتِ اليتامى «الأرامل» ، هنا نرى أنّه أطلقَ الكمَّ حتّى الأربعةِ وقيّدَ الكيفَ بأن تكونَ الزوجةُ الثانيةُ حتّى الرابعةِ منَ الأراملِ ذواتِ الأيتامِ وأن يتزوّجَهنّ الرجالُ ويأخذَهنّ كزوجاتٍ معَ أولادِهنَّ . في هذه الحالةِ ضمَّ أولادَ الأراملِ في الإعالةِ والتربيةِ إلى أولادِ الزوجِ ، وفي هذه الحالةِ ينطبقُ على الزوجِ قولُه تعالى :

---

(1) ينظر : الكتاب والقرآن : 597 .

(2) ينظر : م . ن : 589 .

(3) يُشيرُ إلى قولِه تعالى : ﴿تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَاۚ وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ ، سورة البقرة : 229 .

(4) الكتاب والقرآن : 598 .

﴿وَابْتَلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ ۖ وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَنْ يَكْبَرُوا ۚ وَمَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ ۖ وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ ۚ فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهِدُوا عَلَيْهِمْ ۚ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ حَسِيبًا﴾[1]))[2] .

إنّ رأيَه هذا تمخّضَ عن آليّةِ ربطٍ دلاليٍّ بينَ جوابِ الشرطِ الذي فيه كلمةُ (نساء) معَ الشرطِ الذي فيه كلمةُ (اليتامى) ، وبما أنّ الارتباطَ يُفترضُ أن يكونَ متّصلًا دلاليًّا فقد وصّلَ مصداقَ النساءِ باليتامى ، فظهرَ عندَه أنّ النساءَ هنَّ أمّهاتُ اليتامى (الأرامل) فقط ، أي إنّ الشرطَ خصّصَ كلمةَ النساءِ التي يصلُحُ إطلاقُها على كلِّ امرأةٍ ، وقصرَها على الأرامِلِ ، وهذا التخصيصُ في الجزاء جاءَ لكي يصلحَ الارتباطُ في الجملةِ الشرطيّةِ .

وبحسبِ هذه النتيجةِ أفتى بمجموعةِ أمورٍ لم تكن عندَ غيرِه ، وهي أنّ التعدّديةِ تجوزُ في حالةٍ واحدةٍ حصرًا وهي حينَ الخوفِ من عدمِ القسطِ في اليتامى[3] ، و أنّ الخوفَ منَ عدمِ القسطِ أوِ العدالةِ يتعلّقُ بالأيتامِ لا بالنساءِ ، لأنّ اليتامى حينَ التعدّدِ سيكونون معَ أولادِه فيكونُ المُعدِّدُ ((كثيرَ العيالِ وأصبحَ عليه عبءٌ ماليٌّ كبيرٌ جدًّا ، في هذه الحالةِ نفهمُ قولَه : ﴿**فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً**﴾ أي تعدلوا بينَ الأولادِ «أولادُه وأولادُ زوجاتِه الأرامل» ... وبما أنّ الكلامَ عنِ التعدّديّةِ فالخطابُ للمتزوّجِ لذا بدأ بالمثنّى ، فالواحدةُ هنا تعني الثانيةَ وليسَتِ الأولى))[4] ، أي إنّ الإباحةَ في التعدّدِ معَ الخوفِ منَ العدالةِ زوجةٌ واحدةٌ أرملةٌ إلى زوجتِه الأولى ، ولكنّ الباحثَ يرى في ضوءِ ما تقدّمَ أنّ الخوفَ من عدمِ العدلِ بينَ الأولادِ لا ينتفي بوجودِ زوجةٍ (أرملة) واحدة !

وممّا نتجَ عن هذا الربطِ عندَه أنّه ردَّ إشكالًا قد يؤخذُ عليه وأمرًا يُمكنُ أن يقعَ ، وهو أن تكونَ الأرملةُ بلا أولادٍ ، فرأى أنّ الآيةَ حدوديّةٌ ويجوزُ للمشرّعِ أن يأخذَ الاحتمالاتِ في الحسبانِ فيُجيزُ في حالاتٍ مخصوصةٍ الزوجةَ الثانيةَ (الأرملة) فما فوقَ وإن لم يكن لديهنَّ أولادٌ ، أمّا أن يكونَ لها أولادٌ وتتزوّجَ من دونِ أن تأخذَ معها أولادَها فهذا لا يجوزُ ، وهو خروجٌ عن حدودِ اللهِ التي رسمتها الآيةُ

---

(1) سورة النساء : 6 .

(2) الكتاب والقرآن : 599 .

(3) ينظر : نحو أصول جديدة للفقه الإسلاميّ (فقه المرأة) ، محمّد شحرور : 301 .

(4) م . ن : 599 .

حرصًا على الأراملِ وأولادِهنَّ ، فالآيةُ في مغزاها ذاتُ بعدٍ اجتماعيٍّ لصيانةِ المجتمعِ ، وليسَ جنسيًّا[1] .

لقد ظهرَ من كلامِه أنّ الآيةَ تُخاطبُ المتزوّجينَ لا العزّابَ ، إذ بتعبيرِه بدأ التعدّدُ بالثانيةِ ، معَ شرطِ أن تكونَ أرملةً معَ خوفٍ من عدمِ القسطِ في يتاماهنَّ ، ولكنّ السؤالَ : لو كانَ ما ذُكرَ آنفًا هو المقصدُ أو المعنى منَ الآيةِ ، فلماذا لم يقل : (فانكحوا ما طاب لكم من أمّهاتِهنّ) ؟ والحالُ أنّ كلمةَ النساءِ عامّةٌ في الجنسِ، وتخصيصُها بحسبِ الدلالةِ في جملةِ الشرطِ أمرٌ لا يُمكنُ القطعُ به . ثُمَ ما حالُ الأرملةِ التي لا ولدَ لها ولا يوجدُ ظرفُ حربٍ أو ما شابه لكي يُجيزَ لها الشرعُ بأن تكونَ زوجةً ثانيةً ؟ لا يُمكنُ أن يكونَ في القرآنِ علاجٌ لحالةٍ معيّنةٍ في المجتمعِ معَ تركِ أخرى بلا علاجٍ ، انظر لو كانَ الأمرُ بالتعدّدِ ينحصرُ بالأرملةِ كما زعمَ شحرور ، فما حالُ المطلّقاتِ ؟ وكيفَ تُسدُّ مسألةُ العنوسةِ التي تتفاقمُ في مجتمعاتِنا اليوم ؟ لأنّ الجنسَ الأنثويّ أكبرُ من الذكوريّ لأسبابٍ معروفةٍ للناسِ ، وهذه بعضُ الإشكالاتِ الموجّهةِ لهذا الرأي .

ثُمَّ إنّ الآيةَ خاطبَت قومًا ما وصلنا منهم تطبيقٌ يُشبه ما جاءَ به الدكتور شحرور ، والآيةُ ليسَت منَ المتشابهاتِ لكي تتحمّلَ تأويلاتٍ مُعصرنةً فيها مغازلةٌ لمناصرةِ المرآةِ التي يحفلُ بها الجيلُ الجديدُ وشحرور منهم ، وهو أمرٌ أخذَ صداه في مؤلّفاتِه ، ومن ذلكَ قولُه : ((وقالوا إنّ عجزَ المرأةِ عنِ القيامِ بدورِها كزوجةٍ بسببِ المرضِ الطويلِ أوِ العارضِ الدائمِ يُبرّرُ للرجلِ الزواجَ ثانيةً وثالثةً ، ونتساءلُ نحنُ : أرأيتَ لو كانَ الرجلُ هو العاجزُ المريضُ ؟ هل يجوزُ للمرأةِ أن تتزوّجَ عليه ؟))[2] ، فترى أنّه لا يملكُ حلًّا لهذه المشكلةِ الواقعيّةِ إلّا بطريقةِ التسويةِ بينَ الجنسينِ .

يبدو أنّ الفكرَ السائدَ يرى بأنّ الشرطَ في الآيةِ من نوعِ المسوقِ لبيانِ الموضوعِ (نكاح ما طاب من النساء) ، لا أنّه قيدٌ شرطيٌّ ، أي إنّ حكمَ الجوابِ يُعقلُ أن يقعَ من دونِ شرطِه ، وهذا الوجه قُدِّمَ كأحدِ الردودِ على رأيِ شحرور ، فالآيةُ موضوعُ بحثِنا كقولِه تعالى : ﴿**وَلَا تُكْرِهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا**﴾[3] ، فقولُه (إنْ أردْنَ تحصّنًا) لا يعني أنّ البغاءَ يُصبحُ حلالًا إنْ لم تُردِ الفتاةُ تحصّنًا وعفّةً ، بل ذُكرَ الشرطُ ليصفَ واقعَ هذه الفتياتِ اللواتي أُجبِرنَ على البغاءِ[4] .

---

(1) ينظر : نحو أصول جديدة للفقه الإسلاميّ (فقه المرأة) : 600 .

(2) م . ن : 304 .

(3) سورة النور : 33 .

(4) ينظر : مقال على موقع رابطة العلماء السوريّين ، https://shorturl.at/KuUjd

المبحثُ الثاني : أصلُ التركيبِ

مفهومُ الأصلِ :

للأصلِ لغةً معانٍ متعدّدةٌ ، أهمُّها أساسُ الشيءِ أو أسفلُه ، وهذا المعنى قد يتوافقُ معَ معانٍ أُخر فيُطلقُ عليها ، كأن يُقالُ : لا أصلَ له ولا فصل ، يقصدونَ لا حسبَ له ولا لسانَ ، فيجعلونَ الحسبَ أصلًا للرجلِ ، أو يُطلقونَ هذا اللفظَ على قاعدةِ الشيءِ وما يُبنى عليه ، ورأيٌ أصيلٌ أي له أصلٌ يستندُ عليه[1] .

وفي الاصطلاحِ ينبغي أن أشيرَ إلى أنّ استعمالَ أهلِ الصناعةِ اللغويّةِ هذا المصطلحِ كانَ واسعًا ، وبتصنيفِ مفهومِه لديهم نجدُه قد استُعمِلَ بدلالتينِ ، الأُولى يُرادُ بها ((أدلّةُ النحوِ التي تفرّعَت منه فروعُه وفصولُه))[2] ، وهي السماعُ والقياسُ والإجماعُ أو استصحابُ الحالِ ، والثانيةُ تُطلقُ على الصورةِ الأولى للملفوظِ – لفظًا ومعنًى – في نظرِ اللغويّينَ ، سواءٌ استُعملَت أم لا ، و يندرجُ هذا التصوّرُ تحتَ ما يُسمّى بـ (أصل الوضع) الذي يمتدُّ من الصوتِ إلى الجملةِ ، وهو مستنبطٌ من كلامِ العربِ الفصيحِ ، ويُعدُّ عمادًا للمحلّلِ اللغويّ[3] .

يتّضحُ ممّا ذُكرَ آنفًا أنّ الأصلَ بمفهومِه الثاني ذو صلةٍ بأدلّةِ النحوِ ؛ لأنّه ينبثقُ من أوّلِ أصلٍ (السماع) ، ثُمَّ يجري عليه القياسُ والاستصحابُ في عمليّةٍ موسّعةٍ تُعدُّ قوامَ علمِ النحوِ . ولمّا أُطلقَت تسميةُ الأصلِ استلزمَ أن يكونَ لهذا الأصلِ فرعٌ يمتدُّ منه ويؤولُ إليه ، هذا الفرعُ ناتجٌ عن عمليّةِ انزياحٍ و تحوّلٍ ، تهدفُ إلى غاياتٍ ، منها اقتصاديّةٌ[4] كما يحصلُ في الإدغامِ والحذفِ النحويّ، ودلاليّةٌ كما في تغييرِ رتبةِ التركيبِ أو العدولِ من أجلِ التوسّعِ ، وقد يكونُ اللفظُ مستعملًا على أصلِ وضعِه ، وما حرفَه للفرعِ رأيُ المفسّرِ أو المحلّلِ اللغويّ ؛ لاعتباراتٍ متعدّدةٍ .

وفي آليّةِ اعتمادِ الأصلِ يهدفُ بحثُنا إلى تلقّفِ عمليّةِ كشفِ المعنى بطريقةِ إرجاعِ الملفوظِ إلى أصلِه واعتمادِه بوصفِه مرجعيّةً من أجلِ بيانِ المعنى من داخلِ القرآنِ الكريمِ ، ونُنبّه هنا إلى مسألةٍ مهمّةٍ ، وهي أنّ اشتغالَ المبحثِ سيكونُ على مفهومِ الأصلِ الثاني الذي ذكرناه هنا ، معَ

---

(1) ينظر : تاج اللغة وصحاح العربيّة : مادّة (أصل) ، ومقاييس اللغة : مادّة (أصل) ، ولسان العرب : مادّة (أصل) .

(2) لمع الأدلّة ، أبو البركات الأنباريّ : 80 .

(3) ينظر : الأصول دراسة إبستيمولوجيّة للفكر اللغويّ عند العرب ، تمّام حسّان : 121 .

(4) ينظر : م . ن : 127 .

الأخذِ في الحسبان أنّ مِنَ المفسّرينَ من اعترفَ بالفرعِ وأرجعَه إلى الأصلِ من أجلِ كشفِ معنى الآيةِ ، وفي قبالِ ذلكَ يوجدُ مَن يرفضُ بعضَ الفروعِ ولا يقبلُ إلّا بالأصلِ على وفقِ مبدأ القصديّةِ الذي يأخذُ اللفظَ على وضعِه وما اتّفقَ عليه متكلّمو اللغةِ ، ومن ثَمَّ فإنّ الاتّجاهينَ اعتمدا الأصلَ .

أوّلًا : الأصلُ الصرفيُّ :

المفردُ والجمعُ : يندرجُ هذانِ المصطلحانِ في قائمةِ الأبوابِ الصرفيّةِ التي تُراقبُ بنيةَ الكلمةِ وما يطرأ عليها ، والدلالاتِ التي تُؤلّفُها عندَ انتظامِها في الخطِّ الأفقيّ للتركيبِ ، إذ يدلُّ المفردُ على واحدٍ من أفرادِ النوعِ ، والجمعُ على أكثرِ من اثنينِ[1] ، دلالةً مجرّدةً عنِ التركيبِ ، وقد تتغيّرُ الدلالةُ في بناءِ أحدِهما إذا أخذَت موقعًا في الجملةِ ، مثلُ كلمةِ (رجل) في قولِنا (لا رجلَ في البيتِ) ، فهنا لا نفيَ للوحدةِ بل النفيُ مطلقٌ في الجنسِ كلِّه .

ويؤمنُ جمهورُ العلماءِ والمفسّرينَ بأنّ ((النصَّ القرآنيَّ – ولحكمةٍ يقتضيها الاستعمالُ بشكلٍ يتناسبُ معَ المعنى والمقامِ – تتبادلُ الصيغُ فيما بينَها ، فيُستعملُ الجمعُ في موضعِ المفردِ ، وبالعكسِ ، فيُعدلُ عنِ الاستعمالِ الأصليّ في اللغةِ إلى ما يقتضيه السياقُ))[2] ، غيرَ أنّ منَ المحدثينَ الذينَ تصدّوا لكشفِ المعنى القرآنيّ مَن رفضوا مثلَ ذلكَ ، وعدّوا التفسيرَ الذي ينهجُ هذه الطريقةَ تفسيرًا اعتباطيًّا يتنافى معَ الدقّةِ والنظامِ المحكمِ في القرآنِ الحكيمِ[3] ؛ لذا لم يقبلوا بهذا الانزياحِ واعتمدوا على الأصلِ الذي يجعلُ لكلِّ صيغةٍ معناها الذي وُضعَ لها .

هذه الآليّةُ وردَت عندَ عالم سُبيّط النيليّ بنحوٍ واضحٍ في مؤلّفاتِه ، ومنَ الآياتِ التي طبّقَ عليها مسلكَه هذا قولُه تعالى : ﴿**وَيَوْمَ يَعَضُّ الظَّالِمُ عَلَىٰ يَدَيْهِ يَقُولُ يَا لَيْتَنِي اتَّخَذْتُ مَعَ الرَّسُولِ سَبِيلًا**﴾[4] ، وكانَت إشكاليّتُه في معنى كلمةِ (الظالم) التي جاءَت بصيغةِ المفردِ ، لأنّ المفسّرينَ ذهبوا إلى ((أنّ المرادَ بالظالمِ جنسُه ، وهو كلُّ مَن لم يهتدِ بهديِ الرسولِ ، وكذا المرادُ بالرسولِ جنسُه ، وإن انطبقَ الظالمُ بحسبِ المورِدِ على ظالمي هذه الأمّةِ والرسولُ على محمّد6))[5] .

---

(1) ينظر : شذا العرف في فنّ الصرف ، الحملاويّ : 145 – 146 .

(2) الدلالة القرآنيّة في فكر السيّد كمال الحيدريّ : 176 .

(3) ينظر : النظام القرآنيّ مقدّمة في المنهج اللفظيّ : 39 – 40 .

(4) سورة الفرقان : 27 .

(5) الميزان في تفسير القرآن : 15 / 203 .

وقالَ الطاهر بنُ عاشور : ((والتعريفُ في «الظالم» يجوزُ أن يكونَ للاستغراقِ ، والمرادُ بالظلمِ الشركُ فيَعمَّ جميعَ المشركينَ الذينَ أشركوا بعدَ ظهورِ الدعوةِ المحمّديّةِ ... ويجوزُ أن يكونَ للعهدِ المخصوصِ ، والمرادُ بالظلمِ الاعتداءُ الخاصُّ المعهودُ من قصّةٍ معيّنةٍ وهي قصّةُ عقبةَ بنِ أبي مُعيطٍ وما أغراه به أُبيُّ بنُ خلف))[1] .

وهذا عندَ النيليّ عدمُ التزامٍ بالدلالةِ اللفظيّةِ التي تُشيرُ إلى المفردِ ، وقد ألزمَه منهجُه القصديُّ الذي تبنّاه أن يعتمدَ على أصلِ الصيغةِ من دونِ تأويلٍ بوصفِه دالًّا يُمثّلُ القصديّةَ في استعمالِ اللغةِ ، قالَ : ((يرى المنهجُ – وفقًا لقواعدِه أنّ هذا خطأٌ شنيعٌ ، فإنّ الظلمَ كفعلٍ معلومٍ يرتكبُه منَ الجنسِ الإنسانيّ جمعٌ هم «الظالمون» ، وهو لفظٌ للجمعِ مستعملٌ في القرآنِ . وإذا اعتبرنا لفظَي «الظالم» و «الظالمون» سواءً فقد هدَمنا على أنفسِنا البناءَ الهندسيَّ للقرآنِ ... إنّ «الظالم» في المنهجِ هو فردٌ مخصوصٌ واحدٌ ، وهو مدلولٌ يدلُّ عليه اللفظُ الذي وردَ بصيغةِ المفردِ المعرّفِ بال التعريفِ ، وأُطلِقَ عليه هذا المعنى لأنّه الظالمُ الحقيقيُّ ، المؤسّسِ الأوّلِ للظلمِ على مرِّ التأريخ))[2] .

ولا يخفى أنّ الذي قادَ النيليّ إلى كشفِ هذا المعنى – الذي لم يكمل تفاصيله – منهجُه الذي لا يُجيزُ الحيادَ عنِ البنيةِ اللغويّةِ ودلالاتِها ، فضلًا على اعتقادِه الذي لمّحَ إليه في كلامِه الذي ذكرتُه آنفًا ، ولكي يؤكّدَ ما ذهبَ إليه أخذَ ينظرُ في القرآنِ الكريمِ على وفقِ منهجِ تفسيرِ القرآنِ بالقرآنِ ، فقدّمَ أكثرَ من دليلٍ ، بدءًا من الصيغةِ ، إذ إنّ القرآنَ وردَ فيه الجمعُ ولو أُريدَ الجمعُ لجمعَ، فتغييرُ الصيغةِ مقصودٌ ، وممّا ساقَه في التدليلِ قولُه : ((ويدلُّ عليه في هندسةِ الألفاظِ استخدامُ لفظِ «الرسول» مجرّدًا عن الإضافةِ إلى لفظِ الجلالةِ أو أيِّ لفظٍ آخرَ لإظهارِ التقابلِ ، فكما أنّ الرسولَ معلومٌ ، وهو فردٌ واحدٌ ، فكذلكَ الظالمُ هو فردٌ واحدٌ معلومٌ ، وهذا ما يدلُّ عليه الإفرادُ في الفعلِ «يقول» ، والفعلُ «يعضُّ» ... وكذلكَ يدلُّ عليه قولُ الظالمِ في الآيةِ اللاحقةِ : ﴿**يَا وَيْلَتَىٰ لَيْتَنِي لَمْ أَتَّخِذْ فُلَانًا خَلِيلًا**﴾[3] ، فإنّ لهذا الظالمِ قرينًا يعرفُه باسمِه ، ولا يُعقلُ أن يكونَ لجميعِ الظالمينَ الخليلُ نفسُه))[4] .

---

(1) التحرير والتنوير : 19 / 11 .

(2) النظام القرآنيّ مقدّمة في المنهج اللفظيّ : 61 .

(3) سورة الفرقان : 28 .

(4) النظام القرآنيّ مقدّمة في المنهج اللفظيّ : 61 .

وهذا الرأيُ كما ترى مقبولٌ بلحاظِ تغيّرِ الصيغةِ ، فاختيارُ المفردِ وتركُ الجمعِ له دلالةٌ معيّنةٌ ينبغي أن تختلفَ ، ولكنّنا لا نقفُ عندَ هذا المعنى فقط ، فمن عادةِ التعبيرِ القرآنيّ أن يردَ بتراكيبَ فيها اتّساعٌ دلاليٌّ ، بمعنى أنّ المعنى كما قالَ النيليُّ ، ويجوزُ الاستغراقُ ، ومثلُ ذلكَ قولُه تعالى : ﴿**إِنَّا أَنْذَرْنَاكُمْ عَذَابًا قَرِيبًا يَوْمَ يَنْظُرُ الْمَرْءُ مَا قَدَّمَتْ يَدَاهُ وَيَقُولُ الْكَافِرُ يَا لَيْتَنِي كُنْتُ تُرَابًا**﴾[1] ، فقد جاءَت لفظةُ (الكافر) مفردةً في هذا المورِدِ فقط ، ودلالتُها على الجنسِ كما يبدو .

ومنَ الموارِدِ الأُخر في التمسّكِ بالأصلِ الصرفيّ ما ذكرَه النيليُّ في جمعِ لفظةِ (عبد)، فإنّها في لغةِ العربِ تُجمعُ على جموعٍ كثيرةٍ[2] ، وردَ منها في القرآنِ جمعانِ (عِباد ، عَبيد) ، وبما أنّ الصيغةَ تختلفُ بينَ الجمعينِ فإنّ الدلالةَ ليسَت واحدةً ، التزامًا بمبدأ القصديّةِ في الألفاظِ ، إذ نجدُه قد قالَ : ((ويكشفُ المنهجُ عن واحدةٍ من أسرارِ القرآنِ عندَ تطبيقِه قاعدةَ التقيّدِ بصيغةِ اللفظِ أينَما وُجِدَ في القرآنِ ، حيثُ يكشفُ أنّ لفظَ «عبيد» استُعملَ لتسميةِ الأشرارِ ، وأنّ لفظَ «عباد» استُعملَ لتسميةِ الأخيارِ منَ الخلقِ . وهذا لا يعني أنّ «العباد» لا يعصونَ اللهَ مطلقًا كما هو معلومٌ ، بل هم الخلقُ الذينَ يكونُ مآلُهم الجنّةَ والمغفرةَ ، و «العبيد» همُ الذينَ يكونُ مآلُهم النارَ))[3] .

وفي ضوءِ آليّتِه هذه ينطلقُ متفحّصًا الموارِدَ التي اشتملَت على هذينِ اللفظينِ في القرآنِ الكريمِ، فيُقدّمُ بعضَ الآياتِ التي قد يُشتبَه أنّها ليسَت متوافقةً معَ ما وصلَ إليه ، ومنها قولُه تعالى : ﴿**وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ رَءُوفٌ بِالْعِبَادِ**﴾[4] ، فقد يُقالُ إنّ اللهَ رؤوفٌ بجميعِ خلقِه .

ولكي يرفعَ هذا الإشكالَ قامَ بتقصّي ما اقترنَ بلفظةِ (العباد) وهي لفظةُ (رؤوف) ، قالَ : ((لم يُضَف لفظُ «العباد» في هذا التركيبِ إلى لفظٍ أخرَ ليكونَ فيه اختصاصٌ أو تقييدٌ ، وقولُه «رؤوف» يدلُّ على أنّهم المؤمنونَ ، وذلكَ لاقترانِ «الرأفة» كلفظٍ بالنهيِ في موردٍ آخرَ عن مرتكبي الزنى ، إذ قالَ تعالى : ﴿وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ﴾[5] ، ولمّا كانَ اللهُ تعالى يأمرُ بعدمِ الرأفةِ في معصيةٍ واحدةٍ ، فلا يجوزُ أن نعتقدَ أنّه رؤوفٌ بمن يرتكبُ جميعَ المعاصي . وإذن فقولُه «رؤوف

---

(1) سورة النبأ : 40 .
(2) ينظر : محيط المحيط : 571 .
(3) النظام القرآنيّ مقدّمة في المنهج اللفظيّ : 64 .
(4) سورة البقرة : 207 .
(5) سورة النور : 2 .

بالعباد» يقصدُ بالعبادِ فيه أولئكَ الذينَ مآلُهم الجنّةُ ، قالَ تعالى : ﴿**ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ إِنَّهُ بِهِمْ رَءُوفٌ رَحِيمٌ**﴾[1]))[2] .

رفضُ العدولِ : معنى العدولِ بوصفِه ظاهرةً لغويّةً خروجُ الاستعمالِ عن أصلِ الوضعِ ودخولُه في ما تُجيزُه اللغةُ منَ الفروعِ ، وفي الصرفِ ((هو الانتقالُ بالألفاظِ ، في النصّ ، من سياقِها المألوفِ الاعتياديّ إلى سياقٍ جديدٍ خلافَ الظاهرِ))[3] ، ومن أمثلتِه أنّهم قالوا إنّ صيغةَ (فاعل) تأتي بمعنى (مفعول) ويُمثّلونَ له بقولِه تعالى : ﴿**فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ**﴾[4] ، ويُدخلونَه بمقولةِ المجازِ في الاستعمالِ لمناسبةِ التعلّقِ الاشتقاقيّ[5] .

وعلى آليّةِ الرجوعِ لأصلِ التركيبِ رفضَ النيليُّ كثيرًا من التفسيراتِ القديمةِ والحديثةِ التي أوّلَت معنى ألفاظِ القرآنِ الكريمِ على هذا العدولِ ، فلا تجوزُ في منهجِه اللفظيّ اعتباطيّةُ التفسيرِ بل القصديّةُ ومراعاةُ الأصلِ ، ومن الآياتِ التي عرضَها في ما يخصُّ هذا الموضوعَ قولُه تعالى : ﴿**خُلِقَ مِنْ مَاءٍ دَافِقٍ**﴾[6] ، ثُمَّ قالَ : ((فإذا كانَ يُزعمُ أنّ الماءَ ليسَت له قدرةٌ على التدفّقِ بمفردِه فلذلكَ يكونُ «مدفوقا» بدلًا من «دافق» ، فلماذا لا يُغيّرُ اللهُ اللغةَ كلَّها ؟ ... أم ترى المفسّرَ قد ارتبطَ ذهنُه بعمليّةِ الجماعِ فظنَّ أنّ الماءَ الدافقَ هو ماءُ الرجلِ وهو لا يتدفّقُ من تلقاءِ نفسِه ؟! فإن كانَ كذلكَ فالأمرُ بالعكسِ ، فهذا اللفظُ «دافق» مطابقٌ لحالةِ غيابِ الإرادةِ كاملةً كما في الاحتلامِ أو جزئيًّا كما في الجماع . ويكونُ التدفّقُ من فعلِ الماءِ نفسِه))[7] .

ثُمَّ يبحثُ في القرآنِ ليجدَ آيةً تؤيّدُ فعلَ الماءِ وحيويّتِه ودخولِه في تراكيبِ الأحياءِ جميعًا ، قالَ تعالى : ﴿**وَإِنَّ مِنَ الْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَشَّقَّقُ فَيَخْرُجُ مِنْهُ الْمَاءُ**﴾[8] . وعلى هذا المنوالِ ردَّ كثيرًا من مقولاتِ العدولِ في الصيغِ والأفعالِ وما شابه ، والتزمَ بعدمِ اشتراكِ الصيغِ في تأديةِ المعنى ذاتِه .

---

(1) سورة التوبة : 117 .
(2) النظام القرآنيّ مقدّمة في المنهج اللفظيّ : 66 .
(3) العدول الصرفيّ في القرآن الكريم (رسالة) ، يوسف صديقي : 9 .
(4) سورة الحاقّة : 21 .
(5) ينظر : جواهر البلاغة : 255 .
(6) سورة الطارق : 6 .
(7) النظام القرآنيّ مقدّمة في المنهج اللفظيّ : 170 .
(8) سورة البقرة : 74 .

وهذا المذهبُ سليمٌ في التعاملِ معَ النصّ القرآنيّ وقد يتلمّسُ منه المتدبّرُ إشاراتٍ بليغةً تكمنُ في الألفاظِ ، والحقُّ أنّ ثمّةَ من سبقَ النيليَّ إليه ، أذكرُ هنا أبا جعفرٍ النحّاسَ (ت338هـ) ، إذا قالَ في ردِّه على من يذهبُ معَ مقولةِ العدولِ : ((فاعلٌ بمعنى مفعولٍ فيه بُطلانُ البيانِ ، ولا يصحُّ ولا ينقاسُ ، ولو جازَ هذا لجازَ ضاربٌ بمعنى مضربٍ))[1] .

ثانيًا : الأصلُ النحويُّ :

الذكرُ : يرتبطُ الذكرُ بالاحتياجِ المعنويّ أساسًا ، ومن ثَمَّ بالبنيةِ الرئيسةِ للجملةِ العربيّةِ التي تُبنى – أقلَّ ما تُبنى عليه – على ركنينِ (مسند) و (مسندٍ إليه) ، والأصلُ يقومُ عليهما ، وفرعُ هذا الأصلِ هو (الحذف) ، إذ يقومُ المتكلّمُ بالعدولِ عندَ تلفّظِه ، ممّا يؤدّي إلى إحداثِ فجوةٍ في النصّ تَحملُ المخاطَبَ أوِ المتلقّي على سدِّها بالرجوعِ إلى طبيعةِ الملفوظِ وسياقِه ، ومن ثَمَّ إلى أصلِه أو بنيتِه العميقةِ ؛ لذا كانَ الحذفُ نمطًا اتّساقيًّا في النصوصِ ؛ لأنّه يربطُ موقعَه بالنصّ أو بسياقِه غيرِ اللغويّ[2] .

وفي الحقيقةِ لا يقتصرُ النظرُ في هذا الأصلِ على ركنَي الجملةِ ، بل يتعدّاهما إلى مكوّناتٍ قد عُدّت منَ الفضلاتِ وهي ليسَت كذلكَ منَ الناحيّةِ المعنويّةِ ؛ لأنّ ذكرَها يُمثّلُ أصلًا لتحقيقِ المعنى وتوضيحِ المقاصدِ ، من ذلكَ المفعولُ به أو أشباه الجملِ وما شابَه كما سنلحظُ بعدَ قليلٍ ، ومهما يكن فإنّ عادةَ أهلِ اللغةِ الميلُ إلى الخفّةِ والسهولةِ في تأديةِ اللغةِ ، فيستغنونَ عن ألفاظٍ بشرطِ ألّا يتعارضَ هذا الميلُ و الهدفَ الأهمَّ للغةِ وهو سلامةُ الإبلاغِ ، وذلكَ بتركِ دليلٍ على تحديدِ المحذوفِ[3] ؛ لذا نجدُ ملحقاتٍ أصوليّةً تُرافقُ أصالةَ الذكرِ وضعَها العلماءُ تفطّنًا منهم بوعي متكلّمي اللغةِ ، كقولِهم : ((ما حُذفَ وفي اللفظِ على حذفِه دلالةٌ ، أو حُذفَ إلى عوضٍ وبدلٍ ؛ فهو في حكمِ الثابت))[4] .

وقد وجدَ الباحثُ مجموعةً من المحطّاتِ التفسيريّةِ التي اعتمدَ فيها المفسّرونَ على آليّةِ الردِّ إلى الأصلِ (الذكرِ) من أجلِ كشفِ المعنى ، منها ما جاءَ في تفسيرِ قولِه تعالى : ﴿**يَوْمَئِذٍ تُعْرَضُونَ**

---

(1) إعراب القرآن : 1304 .

(2) ينظر : لسانيّات النصّ ، سعد سرحت : 116 .

(3) ينظر : الأصول دراسة إبستيمولوجيّة للفكر اللغويّ عند العرب : 122 .

(4) الإنصاف في مسائل الخلاف : المسألة (57) 340 .

لَا تَخْفَىٰ مِنْكُمْ خَافِيَةٌ﴾[1] ، فالنصُّ المباركُ أحجمَ عن ذكرِ عنصرٍ لغويٍّ متعلّقٍ بالفعلِ الذي لم يُسمَّ فاعلُه ؛ لأنّ الفعلَ (عرض) متعدّ للمفعولِ الذي هو المعروضُ وقد مثّلَه الضميرُ الواو ، وبعدَ هذا يتعدّى بالحرفِ (على) ليتوصّلَ الفعلُ للمعروضِ عليه ، وشبهُ الجملةِ هذه سكتَت عنها الآيةُ ، وبطبيعةِ الحالِ فإنّ المفسّرَ سيقفُ ليرجعَ إلى ما لم يُذكر بوصفِه أصلًا مكمّلًا للمعنى .

في هذا الحذفِ خفاءٌ للجهةِ التي يُعرضُ عليها المخاطبونَ في الآيةِ لو عزلَها المفسّرُ عن النصّ القرآنيّ بأكملِه ؛ لذلكَ تأتي الحاجةُ للربطِ النصيّ وجعلِ المحذوفِ مذكورًا بالتفسيرِ لينكشفَ المعنى المقصودَ ، وهذا ما قامَ به السيّدُ الطباطبائيُّ في تفسيرِ الآيةِ ، قالَ : ((الظاهرُ أنّ المرادَ بالعرضِ على اللهِ ، كما قالَ تعالى : ﴿**وَعُرِضُوا عَلَىٰ رَبِّكَ صَفًّا**﴾[2] ، والعرضُ إراءةُ البائعِ سلعتَه للمشتري ببسطِها بينَ يديه ، فالعرضُ يومئذٍ على اللهِ – وهو يومُ القضاءِ – إبرازُ ما عندِ الإنسانِ من اعتقادٍ وعملٍ إبرازًا لا يخفى معَه عقيدةٌ خافيةٌ ولا فعلةٌ خافيةٌ ؛ وذلكَ بتبدّلِ الغيبِ شهادةً والسرِّ علنًا))[3] .

فتبيّنَ من كلامِه إذن أنّ هؤلاءِ يُعرضونَ على اللهِ من دونِ أن يَخفى شيءٌ منهم ، وإنّما رجعَ المفسّرُ إلى هذا الأصلِ الذي عُدِلَ عنه بدلالةِ نصٍّ آخرَ وهو آيةُ الكهفِ ، الأمرُ الذي يُحقّقُ ترابطًا نصيًّا ويُقدّمُ نصًّا بليغًا رشيقًا ، ولولا وجودِ نصٍّ مبيّنٍ لهذا المحذوفِ لكانَت الجهةُ التي يُعرضُ عليها هؤلاءِ غيرَ معروفةٍ ومنكشفةٍ .

ومنَ الواردِ التي رجعَ فيها المفسّرُ إلى هذا الأصلِ من أجلِ إيضاحِ المعنى ما جاءَ في تفسيرِ قولِه تعالى : ﴿**لَا يَسْتَوِي مِنْكُمْ مَنْ أَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَاتَلَ ۚ أُولَٰئِكَ أَعْظَمُ دَرَجَةً مِنَ الَّذِينَ أَنْفَقُوا مِنْ بَعْدُ وَقَاتَلُوا ۚ وَكُلًّا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَىٰ ۚ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ**﴾[4]، إذ صرّحَ السيّدُ الطباطبائيُّ بوجودِ محذوفٍ في النصّ المباركِ يفرضُه معنى الاستواءِ الذي يتطلّبُ جهتينِ ، قالَ : ((الاستواءُ بمعنى التساوي ، وقسيمُ قولِه : «مَن أنفقَ مِن قبلِ الفتحِ وقاتلَ» محذوفٌ إيجازًا لدلالةِ قولِه : «أولئكَ أعظمُ درجةً مِنَ الذينَ أنفقوا من بعدِ الفتحِ» عليه))[5] .

---

(1) سورة الحاقّة : 18 .
(2) سورة الكهف : 48 .
(3) الميزان في تفسير القرآن : 19 / 415 .
(4) سورة الحديد : 10 .
(5) الميزان في تفسير القرآن : 19 / 160 .

إنّ القولَ بوجودِ الحذفِ متأتٍّ من دلالةِ الفعلِ ومتطلّباتِه التركيبيّةِ ، إذ عَرْضُ الآيةِ على سياقاتٍ مماثلةٍ منَ القرآنِ الكريمِ يدلُّ على ورودِ القسمينِ المفضّلِ والمفضّلِ عليه بعدَ الفعلِ (يستوي)، كقولِه تعالى : ﴿**لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً وَكُلًّا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَىٰ وَفَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا**﴾[1] ، واللافتُ للنظرِ أنّ تركيبَ (لا يستوي) وردَ في غيرِ آيةِ الحديدِ التي نتحدّثُ عن شأنِها ثلاثَ مرّاتٍ ، وفي هذه الموارِدِ كانَ القسمُ الأوّلُ بعدَ التركيبِ (الفاعل) هوَ الداني (القاعدونَ) و (الخبيثُ) و (أصحابُ النار) ، إلّا في آيةِ الحديدِ جاءَ القسمُ العالي والمفضّلُ أوّلًا ، ولعلَّ هذا الترتيبَ المغايرَ صحِبَه إرجاءُ القسيمِ الداني إلى آخرِ الآيةِ ولم يَرد ذكرُه مقترنًا مباشرةً بقسيمِه العالي ، ومن ثَمَّ فلا نعتقدُ بوجودِ حذفٍ ، وإنّما اختلفَ التركيبُ في آيةِ سورةِ الحديدِ فقط .

وعلى أيّةِ حالٍ فإنّ مثلَ هذا النوعِ منَ التقديرِ للمحذوفِ مسوّغٌ ولا يأباه النظامُ اللغويُّ ولا الذوقُ الأدبيُّ ، ولا يتعارضُ معَ الثوابتِ القرآنيّةِ ، ومن هنا نرفضُ الأحكامَ المطلقةَ التي أصدرَها بعضُ المحدثينَ في تخطئةِ التقديرِ عندَ المفسّرينَ وجعلِ جميعِ أنواعِ التقديرِ للمحذوفاتِ في سلّةٍ واحدةٍ ، ومن هؤلاءِ عالمُ سُبيّط الذي قالَ : ((فالحذفُ مثلًا هو موضوعٌ هامٌّ عندَ الاعتباطيّةِ ، لأنّه يمنحُها إمكانيّةَ (التقدير) الانتقائيّ للجملةِ أوِ الألفاظِ المحذوفةِ ، وهذا الأمرُ يمنحُها الحريّةَ في الإعرابِ والتفسير الاعتباطيّ))[2] .

وقد كان النيليُّ يعرضُ قضيّةَ الحذفِ في معظمِ كتبِه بالتحليلِ والردِّ والتنكيلِ بهذه الصنعةِ ، فيُصيبُ تارةً ويزلُّ تارةً أخرى ، وللتوضيحِ نذكرُ رأيَه في قولِه تعالى : ﴿**وَقِيلَ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا مَاذَا أَنْزَلَ رَبُّكُمْ قَالُوا خَيْرًا لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا فِي هَٰذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةٌ وَلَدَارُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ وَلَنِعْمَ دَارُ الْمُتَّقِينَ**﴾[3] ، إذ قدّرَ المفسّرونَ في جملةِ جوابِ الاستفهامِ عاملًا للمذكورِ (خيرًا) وهو فعلٌ دلَّت عليه جملةُ الاستفهامِ تقديرُه (أنزلَ خيرًا) ، وقد قالَ النيليُّ ناقضًا هذا التقديرِ : ((لكنَّ الاعتباطيّةَ ما فتئَت تُخطئُ وتتوهّمُ أنّ «ما» أداةُ استفهامٍ و «ذا» اسمُ إشارةٍ ، وحينَما يُقالُ للذينَ اتّقوا : «ماذا أنزلَ ؟» ، يتوجَّه اسمُ الإشارةِ إلى المنْزَلِ فهو ملاحظٌ للسائلِ . ولولا أنّه ملاحظٌ لَما سألَ عنه باسمِه فهو لا يسألُ عن «حادثةِ

---

(1) سورة النساء : 95 .

(2) الحلّ القصديّ في مواجهة الاعتباطيّة : 139 و 140 و 148 .

(3) سورة النحل : 30 .

النزولِ» بل يسألُ عن واقعِ ما نزلَ وطبيعتِه وهو ما تُفيدُه «ما» الاستفهاميّةُ . فماذا يكونُ الجوابُ ؟ الجوابُ بالطبعِ يبدأُ بإعطاءِ السائلِ مُرادَه فلا يُقالُ له «أنزلَ» ، ثُمَّ يُقالُ له «خيرا»))[1] .

ويرى القارئُ الكريمُ استعجالَ النيليّ بقولِه المذكورِ آنفًا ، ففيه أكثرُ من هنةٍ بدأها بتخطئةِ العلماءِ وهم ما أخطأوا بل هو مَن أخطأ حينَما جعلَ (ذا) اسمُ إشارةٍ على كلِّ حالٍ ، والصحيحُ أنّ العلماءَ نظروا لـ (ذا) بحسبِ سياقِها ، فقد تكونُ اسمَ إشارةٍ ، وقد تكونُ اسمًا موصولًا كما في الآيةِ التي نبحثُ فيها[2] ، ثُمَّ إنّ تقديرَ العلماءِ للعاملِ في (خيرا) لا تفرضُه قواعدُ النحوِ فحسب ، فهذه قضيّةٌ تسترضي أصولَ الصناعةِ اللفظيّةِ التي قد تُخرّبُ المعنى بل اللفظَ أيضًا في بعضِ التقديراتِ ، لكنّ الأبرزَ من هذا أنّ التقديرَ يعودُ إلى حفظِ المعنى وتوخّي الدلالةَ التي تُسهمُ في إظهارِها علامةُ الإعرابِ ومن ثَمَّ العاملُ ، فلو لم يُقدَّرِ العاملُ لكانَ انتصابُ (خيرًا) بفعلِ القولِ ، فيكونُ المعنى أنّ جوابَهم كانَ خيرًا لا ما نُزّلَ عليهم ، من هنا كانَ التقديرُ بيانًا للمعنى ودفعًا للتوهّمِ ، إذ تكونُ جملةُ (أنزلَ خيرًا) مفعولًا للقولِ ، فضلًا على أنّ هذا التقديرَ أوضحَ دلالةَ التجدّدِ والحدوثِ في عمليّةِ الإنزالِ وهو ما تُفضي إليه الجملة الفعليّة[3] .

زيادةً على ما ذُكرَ آنفًا أنّ هذا الذي أنكرَه النيليُّ ، وجعلَ النطقَ به كفعلِ الطالبِ الكسولِ في تردّدِه عندَ الإجابة[4] قد وردَ في قولِه تعالى : ﴿**يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ ۖ قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ ۙ وَمَا عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ**﴾[5] ، فنلحظُ هنا إعادةَ العاملِ (أُحلّ) وإظهارَه، وبهذه الآيةِ نردُّ أيضًا على قولِه بأنّ التقديرَ (أنزلَ خيرًا) ((ليسَ سؤالُه : «ماذا أنزلَ ؟» ، بل سؤالُه : «ماذا فعلَ ؟» والجوابُ : أنزلَ خيرًا ، لأجلِ إدخالِ الفعلِ في الجوابِ بسببٍ من أنّ الاستفهامَ هو عنِ الفعلِ تحديدًا . وهو أمرٌ تعلمُه جميعُ الأممِ اللغويّةِ إلّا أمّتَنا))[6] .

ومن مقولاتِ الحذفِ التي لا علاقةَ لها بركني الجملةِ ولا بمكمّلاتِهما تقديرُ محذوفاتٍ لتقويمِ المعنى كما يزعمُ المفسّرونَ ، ولم يسلم هذا النوعُ منَ التقديرِ من النقدِ من قبلِ بعضِ المحدثينَ ،

---

(1) الحلّ القصديّ في مواجهة الاعتباطيّة : 145 .
(2) ينظر : معاني النحو ، فاضل السامرّائيّ : 4 / 236 .
(3) ينظر : م . ن : 1 / 16 .
(4) ينظر : الحلّ القصديّ للّغة في مواجهة الاعتباطيّة : 145 .
(5) سورة المائدة : 4 .
(6) الحلّ القصديّ للّغة في مواجهة الاعتباطيّة : 145 – 146 .

ومنهم النيليُّ ، إذ أخذَ ينتقدُ تقديرَهم في قولِه تعالى : ﴿**وَآتَيْنَا ثَمُودَ النَّاقَةَ مُبْصِرَةً**﴾[1] ، فقد قدّروا مضافًا إلى الحالِ (مبصرة) ليكونَ التركيبُ (وآتينا ثمود الناقة آية مبصرة)[2] ، وقد نقلَ تعليلًا لأحدِهم عن هذا التقديرِ قالَ فيه : ((فالناظرُ إلى ظاهرِ العربيّةِ يظنُّ أنّ المرادَ به أنّ الناقةَ كانَت مُبصِرةً ولم تكن عمياءَ))[3] ، ومن ثَمَّ ناقشَ في بطلانِ هذا التقديرِ من أوجهٍ مرتبطةٍ بالقرآنِ نفسِه ، إذ إنّ الناقةَ هي آيةٌ بدليلِ قولِه تعالى : ﴿**هَٰذِهِ نَاقَةُ اللَّهِ لَكُمْ آيَةً فَذَرُوهَا تَأْكُلْ فِي أَرْضِ اللَّهِ**﴾[4] ، فإذا ذُكرَتِ الناقةُ فلا داعيَ لتقديرِ (آية) لأنّها هي هي ، وقالَ أيضًا : ((والأنكى من ذلكَ ادّعائه[5] بأنّ التقديرَ هو لكي لا يحسبِ السامعُ أنّ الناقةَ مبصرةٌ وليسَت عمياءَ كأنّ «المبصِرة» لا بُدَّ أن تكونَ نقيضًا لـ «العمياء» ، بينَما الإبصارُ شيءٌ والنظرُ شيءٌ آخرُ))[6] . وهذا هو تطبيقٌ لآليّةِ الأخذِ بأصلِ التركيبِ والابتعادِ عن الزيادةِ أوِ التقديرِ في ألفاظِ آياتِ القرآنِ ، وهنا أتّفقُ معَه في ما ذهبَ إليه ، وقد لمّحتُ قبلَ قليلٍ إلى أنّ بعضَ تقديراتِ المفسّرينَ لا مسوّغَ لها إلّا لذائقتِهم في المعنى أو في نظرِهم النحويّ .

الرتبةُ : تحتفظُ الكلماتُ في اللغةِ بمواقعَ على المستوى الأفقيّ للتركيبِ ، منها ما هو مقيّدٌ (رتبة محفوظة) لا يسمحُ نظامُ اللغةِ للمتكلّمِ باختراقِها ، كأن لا يُجيزُ تقديمَ صلةِ الموصولِ على صلتِه ، وأخرى ليسَت مقيّدةً وللمتكلّمِ اختيارُ الترتيبِ الأنسبِ لمقتضى المعنى المقصودِ[7] ، وهذا لا خلافَ فيه بينَ العلماءِ ، واختلافُ مواقعِ الرتبِ هنا نحويٌّ .

إلّا أنّ ترتيبًا يجيءُ على النسقِ الأصليّ من دونِ تقديمٍ نحويٍّ فيُقالُ إنّ فيه تقديمًا وتأخيرًا أمرٌ حصلَ عندَ المفسّرينَ في مواضعَ متعدّدةٍ في القرآنِ الكريمِ ، وهو من نوعِ التقديمِ اللفظيّ[8] ، ويرجعُ السببُ في ذلكَ إلى أنّ الترتيبَ الظاهرَ يؤدّي إلى زعزعةٍ في قاعدةٍ لغويّةٍ ، أو إلى دلالةٍ لا

---

(1) سورة الإسراء : 59 .
(2) ينظر : التحرير والتنوير : 15 / 144 ، و الميزان في تفسير القرآن بالقرآن : 13 / 133 .
(3) إحياء علوم الدين ، أبو حامد الغزاليّ : 1 / 291 .
(4) سورة الأعراف : 73 .
(5) خطأ من المصدر ، والصواب (ادّعاؤه) .
(6) النظام القرآنيّ مقدّمة في المنهج اللفظيّ : 151 – 152 .
(7) ينظر : اللغة العربيّة معناها ومبناها : 207 – 208 .
(8) ينظر : المباحث اللغويّة والنحويّة في بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز : 247 .

يستسيغُها المفسّرُ ؛ فتكونُ النتيجةُ وضعَ تقديراتٍ لإخضاعِ النصّ للأصولِ النحويّةِ ، وهكذا يكونُ التركيبُ الظاهرُ فرعًا لأصلٍ .

هذه الطريقةُ لم تُعجب بعضَ مَن عرضوا تفسيرَ القرآنِ بالدرسِ والبحثِ العلميّ ، فقد دَعُّوها وانتقصوا منها لأنّها تنمُّ عنِ اعتباطٍ في تأليفِ النصّ وقراءتِه ، وكانَ مذهبُهم اعتمادَ النصّ بترتيبِه الذي هو عليه بوصفِه أصلًا مقصودًا لا يجوزُ تغييرُه ، وأحدُ هؤلاءِ عالم سُبيّط النيليّ الذي أخذَ مجموعةً منَ الآياتِ التي قيلَ بتغييرِ ترتيبِها وقدّمَ نقدًا للآراءِ ، ومن ثَمَّ وضعَ قبالَها رأيَه القائمَ على المنهجِ القصديّ .

من هذه الآياتِ قولُه تعالى : ﴿**إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ وَالنَّصَارَىٰ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ**﴾[1] ، في هذا النصّ المباركِ تقديمٌ مفترضٌ في البنيةِ العميقةِ لدى المفسّرينَ ، وسببُه اختلافُ العلامةِ الإعرابيّةِ في لفظةِ (الصابئون) ، وممّا لا شكَّ فيه أنّ إحدى القرائنِ الداعيةِ للقولِ بالتقديمِ هي العلامةُ الإعرابيّةُ[2] ، فمن أجلِ تصحيحِ عطفِ المرفوعِ على المنصوبِ افترضوا أنّ (الصائبون) ((مرفوعٌ بالابتداءِ وخبرُه محذوفٌ لدلالةِ خبرِ الأوّلِ عليه ، والنيّةُ به التأخيرُ ، والتقديرُ : إنّ الذينَ آمنوا والذينَ هادوا مَن آمنَ بهم[3] إلى آخرِه والصابئونَ كذلكَ ، ونحوه : إنّ زيدًا وعمروٌ قائمٌ ، أي : إنّ زيدًا قائمٌ وعمرو قائم))[4] ، وبهذا يكونُ لدينا عطفٌ جمليٌّ وليسَ مفردًا ، ومقولةُ التقديمِ تكونُ إذا قدّرنا الخبرَ للـ (الصابئون) والخبرُ الموجودُ لما سواها ، ويكونُ لدينا تقديمُ المعطوفِ على بعضِ المعطوفِ عليه .

هذا الافتراضُ في التقديرِ ومن ثَمَّ إقحامُ حكمِ التقديمِ فيما ليسَ يبدو كذلكَ لم يُعجب النيليّ ، وقد لحظنا أنّه لم يتطرّق للموجبِ النحويّ ليُناقشَه ، بل أخذَ بالتشنيعِ على المفسّرينَ والنحويّينَ لاجتهادِهم في انتزاعِ المعنى الذي جلبَه رفعُ (الصابئونَ) باعتقادِهم ، وإحداثِهم التقديمَ المزعومَ في خيالِهم اللغويّ ، فممّا قالوه : ((فإن قلتَ : ما التقديمُ والتأخيرُ إلّا لفائدةٍ ، فما فائدةُ هذا التقديمِ ؟ قلتُ: فائدتُه التنبيهُ على أنّ الصابئينَ يُتابُ عليهم إن صحَّ منهم الإيمانُ والعملُ الصالحُ ، فما الظنُّ

---

(1) سورة المائدة : 69 .

(2) ينظر : البنى النحويّة وأثرها في المعنى ، أحمد عبد الله العاني (أطروحة) : 12 .

(3) الصواب : من آمن به ، أو من آمن منهم .

(4) الدرّ المصون في علوم الكتاب المكنون : 4 / 353 .

بغيرِهم ؟ وذلكَ أنّ الصابئينَ أبيَنُ هؤلاءِ المعدودينَ ضلالًا وأشدُّهم غيًّا ، وما سُمّوا صابئينَ إلّا لأنّهم صبؤوا عنِ الأديانِ كلِّها ، أي : خرجوا))[1] .

ثُمَّ ربطَ الآيةَ هذه بقولِه تعالى : ﴿**إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَىٰ وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ**﴾[2] ، ليُبيّنَ أنّ التقديمَ الذي قالوا عنه والمعنى الذي جلبَه منعدمٌ في آيةِ سورةِ البقرةِ ، والحالُ أنّ الآيتينِ متشابهتانِ في السياقِ ، فينكشفُ أنّ مقولةَ التقديمِ لا قيمةَ لها إلّا عندَ الاعتباطيّةِ[3] .

لقد أخذَ الرأيُ القائلُ بالتقديمِ شهرةً ؛ لأنّه قولُ الخليلِ وسيبويه ، فصارَ من بعدُ رأيَ الجمهورِ[4]، ومن يُمعنِ النظرَ في علّةِ هذا الرأيِ يجد أنّها قائمةٌ على افتراضاتٍ عقليّةٍ ومقاييسَ متحكّمةٍ ، قالَ الزمخشريُّ في الردِّ على إمكانِ العطفِ على محلِّ إنّ واسمِها : ((فإن قلتَ : لمَ لا يصحُّ والنيّةُ به التأخيرُ ، فكأنّكَ قلتَ : إنّ زيدًا منطلقٌ وعمرو ؟ قلتُ : لأنّي إذا رفعتُه رفعتُه عطفًا على محلِّ إنّ واسمِها ، والعاملُ في محلِّها هو الابتداءُ ، فيجبُ أن يكونَ هو العاملُ في الخبرِ ؛ لأنّ الابتداءَ ينتظمُ الجزأينِ في عملِه كما تنتظمُها إنّ في عملِها ، فلو رفعتُ الصابئونَ المنويَّ به التأخيرَ بالابتداءِ وقد رفعتُ الخبرَ بإنَ لأعملتُ فيهما رافعينِ مختلفينِ))[5] .

فالمسألةُ إذن مبنيّةٌ على رأيِ المدرسةِ البصريّةِ في العاملِ ، إذ ينشأ من العطفِ على المحلِّ تزاحمُ عاملينِ في الخبرِ ، الأوّلُ (الابتداء) والآخرُ (إنّ) ، لأنّ رفعَ المعطوفِ بالابتداءِ يستلزمُ – بحسب مبانيهم النحويّةِ في العواملِ[6]– أن يعملَ الابتداءُ في الوقتِ نفسِه بالخبرِ أيضًا ، ولأنّ الخبرَ مرفوعٌ عندَهم بالحرفِ المشبّه فلا يجوزُ إذن أن يتزاحمَ معَ الابتداءِ على الخبرِ .

وهذه عندي أوهامٌ مختلقةٌ مرجعُها الجدلُ المنطقيُّ ونتائجُها في الغالبِ تشوّه النصوصَ ، و لم يُسلِّم لهذا الرأيِ الجميعُ ، فقد ذُكرَ في إعرابِ (الصابئون) آراءٌ أُخرُ تيسيريّةٌ تُحاكي أصلَ التركيبِ ،

---

(1) الكشّاف : 302 .

(2) سورة البقرة : 62 .

(3) ينظر : الحلّ القصديّ للغة في مواجهة الاعتباطيّة : 169 .

(4) ينظر : الدرّ المصون في علوم الكتاب المكنون : 4 / 353 ، وأوضح المسالك إلى ألفيّة ابن مالك ، ابن هشام : 1 / 360 .

(5) الكشّاف : 301 – 302 .

(6) ينظر : الإنصاف في مسائل الخلاف ، المسألة (5) : 56 – 57 .

ومنها العطفُ نسقًا على محلِّ اسمِ (إنّ)[1] ، وقد ذهبَ الدكتور فاضل السامرّائيّ إلى أنّ رفعَ (الصابئون) على غيرِ إرادةِ (إنّ) ، أي بلا تأكيدٍ[2] ، ومن ثَمَّ وازنَ بينَ آيةِ المائدةِ والبقرةِ ، وقالَ : ((وسرُّ ذلكَ أنّه في آيةِ المائدةِ رفعَهم لأنّهم أبعدُ المذكورينَ ضلالًا ، فكانَ توكيدُهم أقلَّ من غيرِهم ، وأمّا تقديمُهم على النصارى فلأنّ الكلامَ فيما بعدَ هذه الآيةِ على ذمِّ عقيدةِ النصارى وتسفيه عقيدةِ التثليثِ ... وليسَ نحوُ هذا الأمرِ موجودًا في آيةِ البقرةِ ، فجرتِ الآيةُ على نسقٍ واحدٍ ، فأخّرَ الصابئينَ وجعلَهم في مكانِهم بعدَ الملِ))[3] .

أصلُ المعنى في الأدواتِ :

لكلِّ أداةٍ نحويّةٍ معنى أو أكثرُ ذكرَه النحويّونَ ، وهو معنًى وظيفيٌّ له أثرٌ في دلالةِ التراكيبِ ، وهذا التعدّدُ في المعنى قد يكونُ في إطارِ البابِ النحويِّ كما في حرفِ الجرِّ (مِن) ، إذ بحسبِ السياقِ قد يكونُ لابتداءِ الغايةِ أو التبعيضِ أو غيرِ ذلكَ ممّا ذكرَه النحويّونَ ، أو يكونُ التعدّدُ خارجَ البابِ النحويِّ ، فيكونُ الحرفُ مشتركًا في أكثرَ من بابٍ ، كالهمزةِ التي تأتي للنداءِ أو للاستفهامِ ، أو (ما) التي لها أكثرُ من معنًى تتوزّعُ على أكثرَ من بابٍ نحويٍّ .

وما يُركّزُ عليه بحثُنا أنّ بعضَ علماءِ اللغةِ والمفسّرينَ قدماءَ ومحدثينَ لا يأخذونَ الحرفَ بدلالتِه الأصليّةِ ، بل يُنيبونَ عنه حرفًا آخرَ ذا معنًى مغايرٍ ؛ بسببِ وجهاتِ نظرٍ تتحكّمُ بظاهرِ النصِّ ، وهذا التساهلُ في الإنابةِ ذهبَ إليه النحويّونَ و المفسّرونَ ، وبالتحديدِ جمعٌ منَ الكوفيّينَ[4] . وقد أنكرَ بعضُ المحدثينَ هذه الحالةَ وأوجبوا الالتزامَ بالحرفِ الموجودِ ودلالتِه الأصليّةِ وتركِ التأويلاتِ التي تصرفُه عن أصلِه ، ومن ثَمَّ صارَ كشفُ المعنى لديهم بآليّةِ الرجوعِ إلى الأصلِ والبحثِ في أروقةِ النصِّ لفهمِ المعنى .

ومن هؤلاءِ عالم سُبيّط (رحمه الله) ، فعندَه ((لا يجوزُ تبديلُ الحرفِ بتقديرِ غيرِه بحجّةِ تفسيرِه أو بقصدِ شرحِ المعنى التامِّ التركيبِ))[5] ، وعدَّ هذا العملَ من الاعتباطِ والتحريفِ لكلامِ اللهِ ، ومن

---

(1) ينظر : الدرّ المصون في علوم الكتاب المكنون : 4 / 357 .
(2) ينظر : معاني النحو : 1 / 339 .
(3) معاني النحو : 1 / 342 .
(4) ينظر : مغني اللبيب عن كتب الأعاريب ، ابن هشام : 1 / 405 .
(5) النظام القرآنيّ مقدّمة في المنهج اللفظيّ : 50 .

الآياتِ التي ذكرَها في مناقشتِه هذا الأمرَ قولُه تعالى : ﴿**فتولّى برُكنِه وقالَ ساحرٌ أو مجنونٌ**﴾[1] ، فقد ذهبَ بعضُهم إلى أنّ (أو) هنا بمعنى الواوِ ، منهم أبو عبيدةَ التيميّ (ت209هـ) ، قالَ : ((ليسَ بشكٍّ وقد قالهما جميعًا فهي في موضعِ الواوِ))[2] ، ويعني أنّ (أو) لا يُرادُ بها الشكَّ بينَ الصفتينِ وهي دلالةٌ أصليّةٌ ؛ وسببُ قولِه هذا هو أنّ فرعونَ ادّعى هذينِ الوصفينِ في موسى7في أكثرَ من مناسبةٍ ، فلا يُمكنُ أن يكونَ شاكًّا هنا ، لذا تأوّلَ (أو) بمعنى الواوِ .

وهنا يعترضُ النيليُّ على هذه الطريقةِ في التفسيرِ ؛ لأنّها تُصدّعُ معاني القرآنِ وتذهبُ بها عن غيرِ غاياتِها ، قالَ : ((زعمَ المفسّرونَ والنحويّونَ أنّ الحرفَ «أو» هنا بمعنى «الواو» . والمعنى لهذه الآيةِ عندَهم هو أنّ فرعونَ تولّى بركنِه يقولُ عن موسى «ساحرٌ و مجنونٌ» ، وسخروا من فرعونَ وعقلِه إذ جمعَ بينَ السحرِ والجنونِ وهما لا يتّفقانِ «لأنّ الساحرَ لطيفُ الحيلةِ والمجنونَ فاقدُ العقلِ» حسبَ تعبيرِهم))[3] .

ويبدو أنّ السخريةَ منَ المفسّرينَ ليسَت نابعةً من تأويلِ (أو) بـ الواوِ ، بل من إطلاقِ هذينِ الوصفينِ من فرعونَ على شخصٍ واحدٍ لتعارضِهما ، قالَ الطبرسيُّ : ((وفي ذلكَ دلالةٌ على جهلِ فرعونَ ؛ لأنّ الساحرَ هو اللطيفُ الحيلةِ ، وذلكَ ينافي صفةَ المجنونِ المختلطِ العقلِ، فكيفَ يوصفُ شخصٌ واحدٌ بهاتينِ الصفتينِ))[4] . وخرّجَ أبو حيّانَ الآيةَ بعدِّ (أو) للإبهامِ ، إذ عندَه ((لا ضرورةَ تدعو إلى جعلِ «أو» بمعنى الواوِ ، إذ يكونُ قالَهما وأبهمَ على السامعِ ، فأو للإبهامِ))[5] ، ولا ندري حقًّا لماذا يُصرُّونَ على تصحيحِ القولِ إذا كانَ صادرًا من فرعونَ كما قالوا ؟ وكأنّه حكيمٌ لا يُتصوّرُ منه خطأ أو تدليسٌ كهذا في حقّ خصمِه .

ومهما يكن فإنّ النيليّ وغيرَه منَ المفسّرينَ انطلقوا من آليّةِ اعتمادِ الأصلِ وأخذوا بالظاهرِ في تفسيرِه ، وإذا كانَ غيرُه قد يعتمدُ العدولَ عن الأصلِ في حالٍ لو توافرَت القرينةُ فإنّ النيليَّ يرفضُ ذلكَ تمامًا ، ففي تخريجِه هذه الآيةِ قالَ : ((ويرى المنهجُ أنّ «أو» ليسَت من مقولِ فرعونَ ، بل هي من مقولِ اللهِ تعالى ، وأنّ اللهَ هو الذي يقولُ عن فرعونَ أنّه يزعمُ تارةً أنّ موسى7ساحرٌ وتارةً أخرى

---

(1) سورة الذاريات : 39 .
(2) مجاز القرآن : 2 / 175 .
(3) النظام القرآنيّ مقدّمة في المنهج اللفظيّ : 53 .
(4) مجمع البيان في تفسير القرآن : 9 / 203 .
(5) البحر المحيط : 8 / 139 .

أنّه مجنونٌ . ولمّا كانَت أكثرُ المواردِ هي مواردُ اتّهامِ موسى7بالسحرِ فإنّ هذه العبارةَ [يعني وقالَ ساحر أو مجنون] تُحتّمُ على المنهجِ البحثَ في القرآنِ عن موردٍ اتّهمَ فيه فرعونُ موسى7بالجنونِ ، ومن بينِ ما يقربُ من أربعةَ عشرَ موردًا تُذكرُ فيها تُهمةُ السحرِ يتفرّدُ موردُ سورةِ الشعراءِ بتهمةِ الجنونِ في قولِه تعالى : ﴿**قَالَ إِنَّ رَسُولَكُمُ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ**﴾[1]))[2] .

فآيةُ الذارياتِ اشتملَت على جميعِ المواقفِ التي صدرَت فيها تُهمٌ من فرعونَ ، وقد تمَّ للنيليّ هذا الرأي من جمعِ المواردِ التي ذُكرَت فيها أقوالُ فرعونَ ، وتبيّنَ أنّ اللهَ ﷻ يُوردُ الخبرَ جامعًا فيه أقوالَ فرعونَ ، وليسَ القولُ من فرعونَ في مجلسٍ واحدٍ ، وقد انفتحَ الطريقُ للبحثِ بما خرجَ به في قولِه تعالى : ﴿**كَذَٰلِكَ مَا أَتَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا قَالُوا سَاحِرٌ أَوْ مَجْنُونٌ**﴾[3] ، فهذه الآيةُ بضمِّها إلى آيةِ الذارياتِ تؤكّدُ سَوْقَ القولَ منَ اللهِ ولم يكن القولُ قولَ فرعونَ .

---

(1) سورة الشعراء : 27 .

(2) النظام القرآنيّ مقدّمة في المنهجِ اللفظيّ : 54 .

(3) سورة الذاريات : 52 .

المبحثُ الثالثُ : التسييقُ

مفهومُ التسييقِ :

التسييقُ تفعيلٌ من (ساق) ، وأقصدُ به عمليّةَ عرضِ اللفظةِ أو ما فوقَها على ظرفِها اللغويّ القريبِ أوِ البعيدِ لمناسبةٍ ، والغرضُ من هذا العرضِ كشفُ المعنى بقرينةِ سياقِه . والسياقُ منَ المصطلحاتِ التي احتلّت مكانًا في التدوينِ المعرفيِ العربيّ ولا سيما بالخطابِ القرآنيّ ، وقد صوّرَت لنا طريقةُ دراستِه والبحثِ فيه شعورًا واعيًا وحسًّا وقّادًا بمتطلّباتِ التحليلِ في اللغةِ نحويًّا وبلاغيًّا على الصعيدِ الفقهيّ والتفسيريّ ؛ إذ يُمثّلُ دليلًا مهمًا في تحصيلِ المعاني من النصوصِ ، وفيصلًا في حسمِ الاشتراكاتِ التي تعرضُ لتلكَ المعاني .

يعودُ لفظُ (سياق) إلى الجذرِ (س و ق) الذي يدلُ على أكثرَ من معنًى ، أشهرُها و ما يتّصلُ بالمعنى الاصطلاحيّ ، هو حَدْوُ الشيءِ أوِ التتابعِ[1] ، أمّا المعنى الاصطلاحيُّ له فقد غابَ تعريفُه عندَ القدماءِ ، إلّا أنّ إجراءاتِهم في تحليلِ الخطاباتِ الشرعيّةِ وغيرِها تُبيّنُ وعيَهم به ، ولعلَّ من أوضحِ الإشاراتِ إليه قولَ الشافعيّ (ت204هـ) وهو يذكرُ أنواعَ الخطابَ القرآنيَّ ، قالَ : ((وظاهرًا يُعرفُ في سياقِه أنّه يُرادُ به غيرُ ظاهرِه ، فكلُّ هذا موجودٌ علمُه في أوّلِ الكلامِ ، أو وسطِه ، أو آخرِه))[2] ، فهذه إشارةٌ إلى استعانتِهم بالملابساتِ اللغويّةِ التي تُحدّدُ المعنى المرادَ ، وهو أوّلُ مفهومٌ للسياقِ ، إذ يقربُ من مصطلحِ القرينةِ ، ويُقابلُه مصطلحُ المقامِ أو الحالِ بوصفِه صنفًا من السياقاتِ غيرِ لغويّ يُلابسُ الكلامَ ليُحدّدَ المرادَ أيضًا .

ومعَ تطوّرِ الدراساتِ اللغويّةِ اتّسعَ مفهومُ السياقِ ليخرجَ من دائرةِ النظمِ اللغويّ إلى خارجِها ، إذ يتضمّنُ مجموعةً منَ القرائنِ الحافّةِ بالقولِ تتعلّقُ بصفاتِ المتخاطبينَ والزمكانيّةِ وأمورٍ أخرى تُسهمُ في كشفِ المعاني أوِ المقاصدِ ، فجميعُ ذلكَ صارَ يدخلُ في مسمّى السياقِ (context) ، فانقسَمَ على سياقٍ لغويّ وغيرِ لغويّ ، وعليهما يقومُ التحليلُ الدلاليُّ لفهمِ المعنى، إذ إنّ السماتِ الدلاليّةَ للكلمةِ تظهرُ من تسييقِها[3] .

ولأنّ بحثنا يعرضُ المعنى في منهجِ تفسيرِ القرآنِ بالقرآنِ ، أي في داخلِ المدوّنةِ ، فإنّ جميعَ السياقاتِ غيرِ اللغويّةِ كأسبابِ النزولِ وزمانِه ومكانِه تخرجُ منه ، وينصبُّ الحديثُ على السياقِ

---

(1) ينظر : مقاييس اللغة : مادّة (سوق) ، و لسان العرب : مادّة (سوق) .

(2) الرسالة : 52 .

(3) ينظر : علم الدلالة ، أحمد مختار عمر : 69 .

اللغويّ الداخليّ في النصّ القرآنيّ المبارك ، وقبلَ ذلكَ ينبغي أن نُعرّفَ بالسياقِ القرآنيّ ونبيّنَ حجّيّتَه، فمنَ التعريفاتِ التي نستطيعُ أن نعتمدَ عليها هو أنّه : ((تتابعُ المعاني وانتظامِها في سلكِ الألفاظِ القرآنيّةِ، لتبلغَ غايتَها في بيانِ المعنى المقصودِ ، دونَ انقطاعٍ أوِ انفصالٍ))[1] ، علمًا أنّ السياقَ القرآنيَّ لا يقتصرُ على حدودِ الآيةِ ، فقد قيلَ إنّ السياقَ فيه يتوسّعُ ليكونَ عابرًا حدودَ السورةِ ، ومن ثَمَّ يُمكنُ الانفتاحُ بالتسييقِ ليعبرَ حدودَ الآيةِ ، يقولُ أولمان في معنى السياقِ إنّه : ((النظمُ اللفظيُّ للكلمةِ وموقعُها من ذلكَ النظمِ ... إنّ السياقَ على هذا التفسيرِ ينبغي أن يشملَ – لا الكلماتِ والجملَ الحقيقيّةَ السابقةَ واللاحقةَ فحسب – بل والقطعةَ كلَّها والكتابَ كلَّه))[2] .

وتأتي حجّيتُه من أنّه ضربٌ بارزٌ من ضروبِ تفسيرِ القرآنِ بالقرآنِ ، ومستواه في الدلالةِ مستوى الظاهرِ[3] من القولِ، فمن أخذَ به أخذَ بظاهرِ القرآنِ[4] ، فهو حجّةٌ ما لم يصرفه صارفٌ دلاليٌّ مخصّصٌ أقوى منه ؛ لأنّ ظاهرَ النصِّ لا يُحقّقُ المعنى اليقينيَّ .

ولم يكن أسلوبُ التسييقِ يجري على نمطٍ واحدٍ عندَ المحدثينَ ، إذ كشفَ البحثُ عن صورٍ متعدّدةٍ تمَّت بها هذه الآليّةُ ، منها ما ارتكزَ على سياقِ الآيةِ الواحدةِ (سياق قريب) ، سواءٌ تأخّرَت بؤرةُ[5] السياقِ أم تقدّمَت ، ومنها ما انفتحَ على المستوى النصّيّ (سياق بعيد) ليُسيّقَ أو يضمَّ آيةً إلى أخرى على وَفقِ مسوّغاتٍ ستُذكرُ في محلّها .

أوّلًا : <u>التسييقُ القريبُ</u> :

مهما ترابطَت عناصرُ السياقِ الواحدِ وتداخلَت ، إلّا أنّها ذاتُ تحديدٍ مشخّصٍ ، يؤدّي كلُّ واحدٍ منها مهمّةً معيّنةً تتضافرُ معَ غيرِها لتؤلّفَ الصورةَ النهائيّةَ للدلالةِ السياقيّةِ ، هذا التضافرُ هو الضمُّ أوِ التضامُّ الذي يُرتّبُ خطواتِه المفسّرُ ، إذ يشتغلُ في حدودِ الجملةِ الواحدةِ أو الآيةِ أو ما يُحاذيها ممّا يتّصلُ بالوحدةِ الموضوعيّةِ أو الشكليّةِ في الكلامِ ، فلا يوجدُ هنا جمعُ نصّينِ مُتباعدينِ

(1) السياق القرآنيّ وأثره في الترجيح الدلاليّ (أطروحة) ، المثنّى عبد الفتاح محمود : 14 .
(2) دور الكلمة في اللغة : 57 .
(3) وهو اللفظ الذي يحتملُ أكثر من معنًى ، إلّا أنّ دلالته على أحد هذه المعاني أقوى من غيرها ، فيمكن أن تكون حجّة إذا لم يرد دليل مخالف لها ، ينظر : مبادئ أصول الفقه ، عبد الهادي الفضليّ : 44 .
(4) ينظر : السياق القرآنيّ وأثره في التفسير ، عبد الرحمن المطيريّ (رسالة) : 76 .
(5) نقصد ببؤرة السياق اللفظة أو التركيب المراد كشف معناه توسّلا بالأدلّة اللفظيّة السياقيّة .

كما سنبحثُه في النقطةِ ثانيًا ، وغالبًا ما يكونُ هذا النوعُ منَ التسييقِ لغرضِ كشفِ معنى مفردةٍ معجميًّا أو نحويًّا ، لا سيما إذا دخلَت هذه المفردةُ في إطارِ التعدّدِ الدلاليّ الناشئِ من اشتراكٍ أو ترادفٍ أو ما شابَه ، فوقوعُها في السياقِ يجعلُها تكتسبُ قيمتَها في ضوءِ العلاقاتِ الأفقيّةِ الناشئةِ منَ التركيب، وعلى الجهةِ القبليّةِ أوِ البعديّةِ أو كليهما ، أو العلاقاتِ العموديّةِ المرتبطةِ بالمعجمِ[1] .

- **– التسييقُ القريبُ القبليُّ :**

تسييقُ لفظةِ (النساء) :

من شواهدِ هذه الآليّةِ ما وجدناه عندَ الدكتور محمّد شحرور وهو يكشفُ المعنى في قولِه تعالى: ﴿**زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَٰلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَآبِ**﴾[2] ، تُعدّدُ هذه الآيةُ المباركةُ سبعَ أصنافٍ منَ الشهواتِ التي تُزيّنُ للناسِ ، والتعدادُ تمَّ بألفاظٍ تدلُّ على الشهوةِ بوضوحٍ ولا تحتاجُ إلى تأويلٍ بحسبِ ما يبدو للوهلةِ الأولى ؛ لذا لسنا بحاجةٍ لإيرادِ ما قالَه القدماءُ في الآيةِ .

إلّا أنّ الدكتور شحرور وقفَ كثيرًا ليُبيّنَ أنّ كلمةَ (النساء) في الآيةِ لا تعني ما فهمَه المفسّرونَ وهو أنّها جمعُ امرأةٍ ويُقابلُها الرجالُ ، وقبلَ أن نُبيّنَ رأيه في معناها نذكرُ أنّ مجموعةً منَ الأسبابِ دعته إلى أن يذهبَ بها بعيدًا عمّا يخطرُ أوّلًا في الذهنِ من معناها ، أوّلُها النظرةُ التحرّريّةُ المعاصرة للمرأةِ التي صنعَتها مقولةُ المساواةِ ، وثانيها أنّه مهّدَ لبحثِه في الآيةِ المباركةِ بالتفريقِ بينَ الغريزةِ والشهوةِ ، فالغريزةُ رغبةٌ غيرُ واعيةٍ عامّةٌ في الكائناتِ الحيّةِ بطابعِها التكوينيّ ، أمّا الشهوةُ فهي رغبةٌ ناشئةٌ عن وعيٍ ومعرفةٍ في الإنسانِ فقط ولها بدايةٌ تأريخيّةٌ ، فاللواطُ شهوةٌ وليسَ غريزةً كالجماعِ ، قالَ تعالى : ﴿**إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِنْ دُونِ النِّسَاءِ**﴾[3] ؛ لأنّه نشأ عن وعيٍّ وله بدايةٌ في التأريخِ إذ لم يكن وجودُها بوجودِ الإنسانِ مثلَ الغريزةِ ، قالَ تعالى : ﴿**وَلُوطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِنَ الْعَالَمِينَ**﴾[4] ، وبتطبيقِ هذا التصوّرِ على آيةِ البحثِ لا

---

(1) ينظر : علم لغة النصّ النظريّة والتطبيق : 2 .

(2) سورة آل عمران : 14 .

(3) سورة الأعراف : 81 .

(4) سورة الأعراف : 80 ، ينظر : الكتاب والقرآن : 637 .

تكونُ لفظةُ (النساء) بمعنى الجنسِ الأنثويّ ؛ لأنّ ميلَ الرجلِ لها ميلٌ غريزيٌّ لا شهوانيٌّ (حبّ الشهوات) .

أمّا السببُ الثالثُ والأهمُّ في ما يخصُّ بحثَنا هنا فهو مراعاةُ سياقِ الآيةِ ، إذ جعلَ كلمةَ (النساء) بؤرةً يستوردُ لها ويضمُّ إليها من السياقِ قرائنَ ليكشفَ معناها ، و عندَ تسييقِه هذا عرضَ أكثرَ من إشكالٍ على هيأةِ أسئلةٍ في سبيلِ المحاججةِ ، وهي :

الإشكالُ الأوّلُ : ((هلِ النساءُ المقصوداتُ في هذه الآيةِ هُنَّ أزواجُ الرجالِ ؟ فإذا كانَ الأمرُ كذلكَ ، فلماذا قالَ : «زُيّنَ للناسِ» والناسُ همُ الذكورُ والإناثُ معًا ، ولم يقل زُيّنَ للرجالِ ؟))[1] ، إنّ هذا السؤالَ ناشئٌ من علاقةٍ سياقيّةٍ يفرضُها التركيبُ ، إذ إنّ (من) بيانيّةٌ لنوعِ الشهوةِ وشبهُ الجملةِ متعلّقٌ بحالٍ منَ الشهواتِ[2] التي هي مفعولٌ أضيفَ للمصدرِ ، والفاعلُ هو (الناس) ، فنلحظُ تواشجَ الكلامِ الذي أنبأ عن علاقةِ الفاعلِ (الناس) بمفعولِه (النساء) ، وهنا يظهرُ الإشكالُ وهو أنّ كلمةَ (الناس) تشملُ الذكورَ والإناثَ فـ ((إنّ النساءَ هُنَّ منَ الناسِ والذكورَ منَ الناسِ أيضًا ، فكيفَ تشتهي النساءُ النساءَ والذكورَ ؟ علمًا بأنّ الغريزةَ الجنسيّةَ لا تدخلُ في الشهواتِ ، وإنّما هي منَ الغرائزِ المغروزةِ في بنيةِ الإنسانِ الفيزيولوجية والتي يتشاركُ بها معَ بقيّةِ البهائمِ))[3] .

الإشكالُ الثاني : ثمَّ أعادَ النظرَ إلى زاويةٍ أخرى منَ الآيةِ وهي سياقٌ محايثٌ بعديٌّ لكلمةِ (النساء) و الشهواتِ الأُخرِ ، وهو قوله (ذلكَ متاع الحياة الدنيا) ، فعلّقَ قائلًا : ((فإذا كانَ المقصودُ بالنساءِ أزواجُ الرجالِ فقد وردَت في الشهواتِ معَ الخيلِ المسوّمةِ ومعَ الأنعامِ التي هيَ الخيلُ والبغالُ والحميرُ والبقرُ والغنمُ والماعزُ والإبلُ . هذا الفهمُ الخاطئُ الشنيعُ هو الذي سمحَ للفقهاءِ المسلمينَ ، والمسلمينَ بشكلٍ عامٍّ ، بأن يُعاملوا المرأةَ كالغنمِ والبقرِ وعلى أنّها شيءٌ منَ الأشياءِ))[4] . فهو يربطُ بينَ الشهواتِ وجملةِ الوصفِ لها بأنّها متاعٌ ، فلا يقبلُ أن تكونَ المرأةُ كالأمتعةِ الأُخرِ ؛ لأنّ هذه الأمتعةَ دنيويّةٌ غيرُ ناضجةٍ وهي أغراضٌ تخدمُ صالحَ الإنسانِ ذكرًا أو أنثى .

وجملةُ القولِ إنّ الآيةَ يجبُ تأويلُها لتستقيمَ بزعمِه معَ الفهمِ المنطقيّ الذي تنسجمُ فيه المتتاليةُ التركيبيّةُ في الآيةِ دلاليًّا ، فضلًا على مواءمةِ المعنى للواقعِ ، لذلكَ ذهبَ يبحثُ عن المعاني

---

(1) الكتاب والقرآن : 641 .

(2) ينظر : إعراب القرآن الكريم وبيانه ، محيي الدين الدرويش : 1 / 469 .

(3) الكتاب والقرآن : 642 .

(4) م . ن : 641 .

المشتركةِ التي تُمثّلُها كلمةُ (النساء) في اللغةِ ، فاعتمدَ على الأصلِ (نسأ) الذي يعني (تأخّرَ) ومصدرُه (نسيء) الذي وردَ في القرآنِ الكريمِ بمعنى التأخير ، قالَ تعالى : ﴿**إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ**﴾[1]، وجمعُ المصدرِ (نساء) ، فالمعنى الأصليّ للكلمةِ هو الشيءُ المتأخّرُ وانتقلَت التسميةُ للإناثِ مجازًا لأنّهنَّ متأخّراتٍ في الخلقةِ[2] أو في أمورٍ أُخرَ .

وبهذا الرصدِ لمعنى الكلمةِ بما يُحقّقُه من انسجامٍ معَ السياقِ الحافّ بها ولا سيما السياقَ القبليَّ قالَ شحرور: ((وهنا يظهرُ معنى النساءِ في آيةِ الشهواتِ والتي تُعتبرُ الشهوةَ رقم واحد والتي يشتهيها كلُّ الناسِ وهي المتأخّراتُ منَ المتاعِ «الأشياء» أي ما نُسئَ منها أو نقولُ عنه في المصطلحِ الحديثِ «الموضة» فالإنسانُ يشتهي آخرَ موضةٍ منَ اللباسِ وفي السيّاراتِ وفي الأثاثِ والستائرِ وفي البيوتِ))[3] .

فقولُه إنّ (النساء) هي المتأخّراتُ منَ الأمتعةِ تعديلٌ دلاليٌّ لتتّسقَ اللفظةُ معَ ما قبلَها إذ لم يستطع استساغةَ ربطِها بسابِقِها على وفقِ المعنى القديمِ ، ويبدو أنّ الدكتور شحرور يعلمُ جيّدًا أنّ كلمةَ (النساء) بصيغتِها المعرّفةِ بـ (ال) وردَت في القرآنِ في غيرِ آيةِ آلِ عمرانَ 25 مرّةً ، وكلُّها تعني ما يُقابلُ الرجالَ ، ولكنّه يؤمنُ بوجودِ الاشتراكِ في القرآنِ الكريمِ ، أي أن تأتيَ اللفظة في القرآنِ بأكثرَ من معنًى ، وهي الوجهةُ السائدةُ قديمًا وحديثًا ، إلّا ما رآه بعضُ المشتغلينَ بالتفسيرِ كالدكتور حسن عبد الغنيّ من عدمِ وجودِ الاشتراكِ ، وقد ذكرتُ رأيَه في الفصلِ الأوّلِ .

لقد لاقى رأي الدكتور شحرور رواجًا وقبولًا ؛ بسببِ تناغمِه معَ العصرَنَةِ التي أباحَت للمرأةِ أشياءً كثيرةً زاحمَت بها الجنسَ المقابلَ ، وإذا أردنا توجيهَ النصّ على الاعتقادِ الذي يرى أنّ الكلمةَ بصيغتِها المعيّنةِ تأتي بمعنًى واحدٍ في القرآنِ كلِّه فنقولُ : النساءُ في الآيةِ باقيةٌ على دلالتِها المعهودَةِ ، و (الناس) باقيةٌ أيضًا على دلالتِها التي تشملُ الذكورَ والإناثَ ، ولا يُرادُ منهم الذكورُ فقط لتلافي الإشكالَ من حبَّ شهوةِ النساءِ منَ النساءِ ! ولكن بما أنّ الشهواتِ التي ذكرتَها الآيةُ مشتركةٌ بينَ الذكورِ والإناثِ كالذهبِ وغيرِه ممّا يُحبُّه كلا الجنسينِ ، فذكرُ (الناس) أكثرُ بلاغةً في السعةِ والاختصارِ ، فحينَ نربطُ بينَ (الناس) و(النساء) نُخصّصُ الناسَ بالذكورِ فقط ، وحينَ نربطُ بينَ (الناس) و (الذهب) يكونُ لفظُ الناسِ على عمومِه ، تخيّل لو أنّ الآيةَ فصّلَت القولَ على هذا المنوالِ

---

(1) سورة التوبة : 37 .

(2) ينظر : الكتاب والقرآن : 643 .

(3) م . ن : 643 .

كم كانَت ستترهّلُ ولن تأتيَ بجديدٍ على ما هي عليه ، ثُمَّ لو سلّمنا بالمعنى الذي ذكرَه شحرور من دونِ أن نرجعَ إلى أصولِ لفظةِ (النساء) لأنّه أصلٌ غامضٌ كما يبدو ، فإنّ هذا المعنى معَ المعنى المعهودِ يجعلُ منَ الآيةِ أكثرَ اتّساعًا وبلاغةً لتضمّنِها هذه الدلالاتِ المتعدّدةِ ، وعندَ اللهِ العلمُ .

لقد أعادَ الدكتور شحرور الكرّةَ في تطبيقِ هذا المعنى على لفظةِ (النساء) في آيةٍ أخرى ، وهي قولُه تعالى : ﴿**وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ**﴾[1] ، ففي هذه الآيةِ يأمرُ اللهُ ﷻ المؤمناتِ بعدمِ إبداءِ الزينةِ على أحدٍ خلا ما استثنتهم الآيةُ من هذا الحكمِ ، وهم ثمانيةٌ لا إشكالَ في دلالةِ الكلماتِ على مصاديقِهم ، إلّا (نسائهنّ) ، فقد اختلَفَ جنسُ من يُسمح بأن تُبدى الزينةُ أمامَهم ، إذ كلّهم ذكورٌ إلّا (نسائهنّ) ، وتعدّدَت أقوالُ المفسّرينَ في معنى اللفظةِ ، يقولُ أحدُهم : ((والإضافةُ في قولِه «نسائهنّ» إلى ضميرِ «المؤمناتِ»: إنْ حُملَت على ظاهرِ الإضافةِ كانَت دالّةً على أنّهنَّ النساءُ اللاتي لهنَّ بهنَّ مزيدُ اختصاصٍ فقيلَ المرادُ نساءُ أُمّتِهنَّ ، أي المؤمناتُ ، مثلُ الإضافةِ في قولِه تعالى : ﴿**وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ**﴾[2] ، أي من رجالِ دينِكم . ويجوزُ أنّ يكونَ المرادُ «أو النساءُ» ، وإنّما أضافَهنَّ إلى ضميرِ النسوةِ إتباعًا لبقيّةِ المعدودِ))[3] .

وتطبيقًا لآليّةِ التسييقِ التي يكشفُ المعنى في ضوئها الدكتور شحرور اعترضَ على رأيِ المفسّرينَ هذا ؛ لأنّ الأخذَ بمعنى النساءِ المتعارفِ لا يستقيمُ في سياقِ الآيةِ ، قالَ في ردّه : ((لقد قالَ بعضُهم إنّها تعني النساءَ المؤمناتِ ... وهذا غيرُ صحيحٍ لأنّه لو عنى ذلكَ لقالَ «أوِ المؤمناتُ منَ النساءِ» ... ونونُ النسوةِ هنا للتابعيّةِ لا للجنسِ ، فإذا كانَت للجنسِ فهذا يعني أنّ هناكَ نساءَ النساءِ ، وهذا غيرُ معقولٍ إذا كانَت نسائهنَّ تعني الإناثَ))[4] .

وعندَما لا يستقيمُ أن يكونَ معنى (نسائهنَّ) الإناثَ يظهرُ له أن يكونَ المعنى الآخرُ لـ (النساء) الذي مرَّ علينا قريبًا ، وهكذا تنسجمُ اللفظةُ معَ المعدَّدينَ في سياقِ الآيةِ ، قالَ : ((فنسائهنَّ

---

(1) سورة النور : 31 .

(2) سورة البقرة : 282 .

(3) التحرير والتنوير : 18 / 209 ، وينظر : الميزان في تفسير القرآن : 15 / 112 .

(4) الكتاب والقرآن : 608 .

هنا يجبُ أن تكونَ منَ الذكورِ وليسَ منَ الإناثِ ، ونونُ النسوةِ للتابعيّةِ فقط كأن نقولُ «كُتُبُهنَّ ، بيوتُهنَّ» وهذا لا يُمكنُ إلّا إذا فهِمنا النساءَ على أنّها جمعُ نسيءٍ لا جمعُ امرأةٍ ، أي المستجدُّ «المتأخّرُ»))[1] ، وبهذا يكونُ المتأخّرُ منَ الذكورِ هم أبناءُ المذكورينَ منَ الأحفادِ وغيرِهم كابنِ ابنِ الأخِ وابنِ ابنِ الأختِ[2] .

وتعليقًا على ما ذُكرَ آنفًا ظهرَ أنّ للفظةِ (النساء) عندَ شحرور معنيينِ في القرآنِ الكريمِ ، المعنى المعروفُ والآخرُ ما يأتي متأخّرًا منَ الأشياءِ ، والذي قادَه إلى هذا المعنى آليّةُ التسييقِ وأثرُها الكشفيُّ الذي لم يغفل عنه أيّ مشتغلٍ بالتفسيرِ قديمًا وحديثًا ، وهو ما يبدو لي من ظاهرِ عملِه التأويليّ وقراءتِه المعاصرةِ ، ولكنَ حججَه في هذه الآيةِ تبدو ضعيفةً ؛ فلو كانَ معنى (نسائهنَّ) ما يأتي من الذكورِ متأخّرا عمّا ذُكرَ كابنِ ابنِ الأخِ وابنِ ابنِ الأختِ على ما ذكرَه ، فلِمَ ذَكرَتِ الآيةُ (ابنَ الأخِ) ؟ إذ كانَ يكفي أن يُذكرَ الأخُ وحدَه ويُتركُ ابنُه لأنّه سيكونُ داخلًا في (النساءِ) بحسبِ المعنى الذي يُروّجُ له شحرور !

ثُمَّ إنّ المتأخّرينَ هؤلاءِ إذا بلغوا وصاروا يعرفونَ عورةَ النساءِ فأيُّ زينةٍ سيُبقيها الدهرُ في المؤمناتِ وقد شارفنَ على سنِّ الهرمِ ؟ إذ إنّ الأمرَ بالمحافظةِ على الزينةِ – كما يبدو – دفعًا لحصولِ الارتيابِ ، ومن هذا لا يحصلُ معَ البُعدِ الكبيرِ هذا .

إنّنا نستبعدُ ما ذهبَ إليه الدكتور لركاكتِه فضلًا على مخالفتِه رأي الجميعِ لا الجمهورِ ، ويبدو من سياقِ الآيةِ أنّ نونَ جمعِ الإناثِ في (نسائهنَّ) تعودُ على المؤمناتِ كما عادَت في ما ذُكرَ آنفًا ممّا عدّدَته الآيةُ ، فيكونُ المعنى (نساءُ المؤمناتِ) ، وهذا الدليلُ اللفظيُّ فُسِّرَ بأنّه يُشيرُ إلى الجنسِ الأنثويّ ، على عمومِه أو خصوصِه ، ((وبملاحظةِ عبارةِ «نسائهنَّ» نُدركُ أنّها تَقصدُ النساءَ المسلماتِ ، ولا يكشِفْنَ عن زينتِهنَّ لغيرِ المسلماتِ ، وفلسفةُ ذلكَ ، أنّه منَ المحتملِ أن يصفنَ – غيرُ المسلماتِ – لأزواجِهنَّ ما شاهدنَه من زينةِ النساءِ المسلماتِ ، وهذا ليسَ عملًا صائبًا من قبلِ المسلماتِ))[3] .

---

(1) الكتاب والقرآن : 609 .

(2) م . ن : 609 .

(3) الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل : 9 / 69 .

وبعضُ مفسّرينا الشيعةِ يُقوّونَ هذا المعنى بروايةٍ عن الإمامِ الصادقِ7يقولُ فيها : ((لا ينبغي للمرأةِ أن تتكشفَ بينَ يديَ اليهوديّةِ والنصرانيّةِ فإنّهنَّ يصِفْنَ ذلكَ لأزواجِهنَّ))[1] ، إلّا أنّ هذا الرأيَ لا يسلمُ من الإشكالِ ؛ لعدمِ وجودِ قرينةٍ عليه ، فضلًا على أنّ لازمَه عدمُ جوازِ الإبداءِ لغيرِ المسلمةِ حتّى وإنْ لم تكن متزوّجةً ، والأمرُ الآخرُ هو سياقُ الآيةِ الذي بعدَه (أو ما ملكت أيمانُهنَّ) فإنّ غيرَ المسلماتِ داخلاتٌ فيه وهنَّ الإماءُ ، وعليه لا يكونُ للتخصيصِ بالمسلماتِ وجهٌ[2] .

● – التسييقُ القريبُ البعديُّ :

تسييقُ (في أحسنِ تقويمٍ) :

هذا التركيبُ جزءٌ من قولِه تعالى : ﴿**لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ**﴾[3] ، وهو بالتصنيفِ النحويّ شبهُ جملةٍ مقيّدةٍ لخلقِ الإنسانِ في حالةِ تقويمٍ حُسنى ، أي إنّه متعلّقٌ بحالٍ محذوفةٍ منَ الإنسانِ[4] ، وثمّةَ من جعلَه متعلّقًا بصفةٍ محذوفةٍ للإنسانِ وذلكَ أنّ لامَ التعريفِ في (الإنسان) للجنسِ فالكلمةُ بحكمِ النكرةِ .

ويرى الجمهورُ أنّ كلمةَ الإنسانِ تستغرقُ الجنسَ في الآيةِ ، ولكنّهم اختلفوا في معنى (في أحسن تقويم) ، وظهرَت آراءٌ متعدّدةٌ نقلَ السيّدُ الطباطبائيُّ منها ؛ ليُبيّنَ حالَها معتمدًا على النصّ القرآنيّ نفسِه والسياقِ الحافّ بالآيةِ المباركةِ ، فقد ((قيلَ : المرادُ بخلقِ الإنسانِ في أحسنِ تقويمٍ ما عليه وجودُه أوانَ الشبابِ من استقامةِ القوى وكمالِ الصورةِ وجمالِ الهيئةِ ، وبردِّه أسفلَ سافلينَ ردُّه إلى الهرمِ بتضعيفِ قواه الظاهرةِ والباطنةِ ونكسُ خلقتِه ، فتكونُ الآيةُ في معنى قولِه تعالى : ﴿**وَمَنْ نُعَمِّرْهُ نُنَكِّسْهُ فِي الْخَلْقِ**﴾[5] . وفيه أنّه لا يُلائمُه ما في قولِه : ﴿**إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ**﴾ منَ الاستثناءِ الظاهرِ في المتّصلِ ، فإنّ حكمَ الخلقِ عامٌّ في المؤمنِ والكافرِ والصالحِ والطالحِ ، ودعوى أنّ المؤمنَ أوِ المؤمنَ الصالحَ مَصونٌ من ذلكَ مُجازفةٌ))[6] .

---

(1) من لا يحضره الفقيه ، محمّد بن عليّ الصدوق : 3 / 372 .

(2) ينظر : المباني في شرح العروة الوثقى ، محمّد تقي الخوئيّ : 32 / 31 – 32 .

(3) سورة التين : 4 .

(4) ينظر : إعراب القرآن الكريم وبيانه : 10 / 524 .

(5) سورة يس : 68 .

(6) الميزان في تفسير القرآن : 20 / 366 .

لا يشكُّ أحدٌ في أنّ هذا المعنى هو المتداولُ في الخطابِ الدينيّ عمومًا ، ومن أجلِه يُستشهدُ بالآيةِ الكريمةِ في معرضِ بيانِ الإبداعِ الإلهيّ في خلقِ الإنسانِ ، واقتطاعُ الآيةِ من سياقِها أسهمَ في ترشيحِ هذا المعنى ، لكنّ معنى الكلامِ يُفترضُ أن ينهضَ بمعونةِ سياقِه ؛ لأنّ السياقَ يُمثّلُ حاضنةً يودِعُ فيها المتكلّمُ مفاتيحَ لفهمِ المعنى ، وهذا ما لجأ إليه الطباطبائيُّ ، إذ اعتمدَ في كشفِ معنى الآيةِ على ربطِها بسياقِها اللغويّ وهو ينتهجُ تفسيرَ القرآنِ بالقرآنِ ، فظهرَ له أنّ هذا المعنى لا يتلاءمُ معَ السياقِ ، وقد اعتمدَ على السياقِ القريبِ البعديّ ، إذ يردُ استثناءٌ متّصلٌ على الأظهرِ بعدَها ، فيخرجُ (الذينَ آمنوا) من حكمِ خلقةِ الإنسانِ في أحسنِ تقويمٍ ، وهو ما لا يستقيمُ في المعنى ؛ لأنّ كلَّ بني آدمَ مخلوقينَ في هذه الحالةِ بدليلِ إرادةِ الجنسِ ، ومن هنا ضعّفَ هذا الرأيَ ولم يقبل باعتذارِ أصحابِه بأنّ المؤمنَ الصالحَ مُصانٌ عن الردّ لأسفلِ سافلينَ .

وفيما يخصُّ رأيَ الطباطبائيّ فقد بيّنَه بالآليّةِ نفسِها ، إذ نظرَ في السياقِ البعديّ القريبِ للآيةِ المباركةِ ووافقَ بينَهما قائلًا : ((ومعنى كونِه ذا أحسنِ قوامٍ بحسبِ الخلقةِ على ما يُستفادُ من قولِه بعدُ : ﴿**ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ إِلَّا الَّذِينَ**﴾[1] إلخ صلوحُه بحسبِ الخلقةِ للعروجِ إلى الرفيعِ الأعلى والفوزِ بحياةٍ خالدةٍ عندَ ربّه سعيدةٍ لا شقوةَ فيها ، وذلكَ بما جهّزَه اللهُ به من العلمِ النافعِ ومكّنَه منه من العملِ الصالحِ ، قالَ تعالى : ﴿**وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا**﴾[2] ... والمرادُ بأسفلَ سافلينَ مقامٌ منحطٌّ هو أسفلُ مَن سفلَ من أهلِ الشقوةِ والخسرانِ ، والمعنى ثُمَّ ردَدنا الإنسانَ إلى أسفلَ مَن سَفلَ من أهلِ العذابِ . واحتملَ أن يكونَ الردُّ بمعنى الجعلِ ، أي جعلناه أسفلَ سافلينَ ، وأن يكونَ بمعنى التغييرِ ، والمعنى ثُمَّ غيّرنا حالَ كونِه أسفلَ جمعٍ سافلينَ ، والمرادُ بالسفالةِ على أيّ حالٍ الشقاءُ والعذابُ))[3] . ويظهرُ من كلامِه أنّ فعلَ الردّ سببُه الإنسانُ نفسُه وبمحضِ إرادتِه ؛ بما عطّلَه من عدم استثمارِ جهازِه للرقيّ .

---

(1) سورة التين : 5 و 6 .

(2) سورة الشمس : 7 و 8 .

(3) الميزان في تفسير القرآن : 20 / 365 – 366 .

ثانيًا : التسييقُ البعيدُ :

من ضروبِ هذه الآليّةِ التي يعتمدُ عليها المفسِّرُ في كشفِ المعنى القرآنيّ أنّه يقومُ بجمعِ سياقينِ أو أكثرَ على وفقِ أنماطٍ متعدّدةٍ ، فيكونُ السياقُ الذي يُستفادُ منه في البيانِ جسرًا يصلُ به إلى معنى السياقِ الهدفِ ، فهو بمنزلةِ القرينةِ التي يضعُها المتكلّمُ في إطارِ النصّ كاملًا ، أمّا السياقُ المبيَّنُ فهو الهدفُ ، سواءٌ أ كانَ تبيانَه على مستوى المفردةِ أم التركيبِ ، وكلّما زادَ مستوى الافتراقِ في الموضوعِ بينَ السياقينِ كانَ مستوى البيانِ أكثرَ غموضًا وأقلَّ فاعليّةٍ في التلميحِ ، حتّى أنّ الباحثَ يستطيعُ أن يسمّيه بالدليلِ الضمنيّ أو القرينةِ الخفيّةِ ، وفيما يأتي مجموعةٌ من مواطنِ الجمعِ المرصودةِ :

أ – الجمعُ بينَ سياقينِ مختلفينِ موضوعًا :

بدايةً ننبّهُ على أنّ الجمعِ بينَ الأسيقةِ لا بدَّ من أن يكونَ قائمًا على وجودِ إشارةٍ تصلُ أحدَهما بالآخرِ مهما كانَ الاختلافُ بينَهما في الموضوعِ ، وإلّا لما صحَّ الجمعُ بينَهما ، ومن التطبيقاتِ على هذا النمطِ منَ الجمعِ ما ذكرَه الدكتور حسن عبد الغنيّ في عمليّةِ كشفِه معنى قولِه تعالى : ﴿**هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ**﴾[1] ، وقبلَ جمعِ الأسيقةِ معَ هذه الآيةِ قامَ بتحديدِ معنى لفظةِ (متشابهات) بمعونةِ الرصيدِ اللغويّ الذي يُقدّمُه المعجمُ، إذ إنّها ((آياتٌ يشبهُ بعضُها بعضًا))[2] ، ثُمَّ ذهبَ إلى تفحّصِ الهيأةِ التركيبيّةِ التي عليها الآيةُ المباركةُ ، فلفتَ انتباهَه شبهُ الجملةِ (منه) المتعلّقةُ بخبرٍ عنِ الآياتِ المحكماتِ ، ووجدَ أنّ مجيئها ((هنا يؤدّي بنا إلى القولِ بأنّ العطفَ بالتشريكِ بينَ هذينِ الضربينِ منَ الآياتِ دالٌّ على أنّهما من قسمٍ واحدٍ منَ الكتابِ ، لا أنّ النوعينِ قسمانِ مستقلّانِ كلُّ قسمٍ منهما في قبالةِ القسمِ الآخرِ . ويعني ذلكَ أنّ هناكَ آياتٍ أخرَ يضمُّها هذا الكتابُ غيرَ هذه الموصوفةِ بالمحكماتِ والمتشابهاتِ. وهي مسألةٌ لم يذكرها المفسّرونَ ممّن اطّلعنا على تفسيرِهم لهذه الآيةِ))[3] .

---

(1) سورة آل عمران : 7 .

(2) منهج المدوّنة المغلقة : 113 .

(3) م . ن : 114 .

إنّ الآيةَ في تقسيمِ آياتِ الكتابِ ، وظاهرُها يدعُك معَ قسمينِ لا ثالثَ لهما ، وهو ما تُعورِفَ إليه في منظومةِ التفسيرِ المتوارثةِ ، إلاّ أنّ الدكتور الأسديَّ يرى أنّ المحكمَ والمتشابهَ يمثّلانِ أنموذجينِ لقسمٍ واحدٍ منَ الكتابِ ، ويوجدُ قسمٌ آخرُ آياتُه لا تتّصفُ بمحكمةٍ ولا متشابهةٍ ، وسببُ ذلكَ عندَه ((أنّه لو أريدَ بهما كونَهما قسمينِ في الكتابِ لكرّرَ «منه» قبلَ «وأخر متشابهات»))[1]، ثُمّ أرادَ البرهنةَ على صحّةِ ما ذهبَ إليه ، إذ جعلَ يعرضُ على الآيةِ موضعِ البحثِ آياتٍ أُخرَ تتولّى مهمّةَ التقسيمِ ولكن لشيءٍ آخرَ غيرِ ما عليه سورةُ آلِ عمرانِ ، والمسوّغُ للجمعِ بينَهما هو طريقةُ القسمةِ التي تكشفُ صدقَ دعواه ، والآياتُ هي :

- ﴿**ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَٰلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً ۚ وَإِنَّ مِنَ الْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ ۚ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَشَّقَّقُ فَيَخْرُجُ مِنْهُ الْمَاءُ ۚ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ ۗ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ**﴾[2] ، يُلحظُ فيها أنّ تقسيمَ الحجارةِ على ثلاثةِ أقسامٍ ، كلّ قسمٍ فيها مسبوقٌ بشبهِ الجملةِ (من الحجارة ، منها) ، إذن فالأقسامُ الثلاثةُ تستوعبُ كلَّ أنواعِ الحجارةِ لا قسمٍ منها .
- ﴿**تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ ۖ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ ۚ وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ ۗ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اقْتَتَلَ الَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَلَٰكِنِ اخْتَلَفُوا فَمِنْهُمْ مَنْ آمَنَ وَمِنْهُمْ مَنْ كَفَرَ ۚ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اقْتَتَلُوا وَلَٰكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ**﴾[3] ، فالمختلفونَ على قسمينِ مؤمنٍ وكافرٍ لا غيرَ ، وكلُّ قسمٍ سُبقَ بشبهِ الجملةِ (منهم) .
- ﴿**وَمِنْهُمْ مَنْ يُؤْمِنُ بِهِ وَمِنْهُمْ مَنْ لَا يُؤْمِنُ بِهِ ۚ وَرَبُّكَ أَعْلَمُ بِالْمُفْسِدِينَ**﴾[4] . فهذه ثلاثةُ آياتٍ ضمّها إلى آيةِ آلِ عمرانِ ليتوجّه عندَه أنّ التقسيمَ الذي يُرادُ منه استيعابُ كلَّ أقسامِ الشيءِ يأتي قرآنيًّا بتركيبٍ يكونُ كلُّ قسمٍ فيه مسبوقًا بشبه الجملةِ ، وهذا يُعدُّ ((قرينةً دالّةً على أنّ ما بعدَ تكرارِهما قسمٌ بذاتِه في قبالةِ القسمِ المذكورِ سابقًا على عكسِ ما في الآيةِ من آلِ عمرانَ أوِ

(1) منهج المدوّنة المغلقة : 114 .
(2) سورة البقرة : 74 .
(3) سورة البقرة : 253 .
(4) سورة يونس : 40 .

الآياتِ من نحوِ قولِه تعالى : ﴿ذَٰلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْقُرَىٰ نَقُصُّهُ عَلَيْكَ مِنْهَا قَائِمٌ وَحَصِيدٌ﴾[1] ... إذ يتّضحُ منَ الآيتينِ التاليتينِ أنّ قسمي "قائم وحصيد" مترافقانِ لتعلّقِهما بالقرى الظالمةِ ولم يكن بصددِ حصرِ أقسامِ القرى عمومًا))[2] .

ب – الجمعُ بينَ سياقينِ متقاربينِ موضوعًا :

اعترضَ السيّدُ الطباطبائيُّ على مَن قالَ باتّحادِ السياقِ في قولِه تعالى : ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾[3] معَ السياقِ في قولِه : ﴿قَالُوا رَبَّنَا أَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ فَاعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا فَهَلْ إِلَىٰ خُرُوجٍ مِنْ سَبِيلٍ﴾[4] ، ومن ثَمَّ فهم يُنكرونَ البرزخَ بالربطِ بينَ السياقينِ ، إذ ينتجُ أنّ أوّلَ الموتتينِ قبلَ الحياةِ الدنيا حينَما لم يكنِ الإنسانِ شيئًا حيًّا ، والأخرى الموتةُ بعدَ انتهاءِ الحياةِ الدنيا ، وأمّا الحياتانِ فالأولى حياةُ الدنيا ، والأخرى حياةُ يومِ البعثِ ، فلا حياةَ في البرزخِ إذن[5] .

وذهبَ إلى أنّ بينَ السياقِين تقاربًا وليسَ انطباقٌ تامٌّ ، فإنّ السياقَ في آيةِ سورةِ غافر ((يُستدلُّ بها على وجودِ البرزخِ بينَ الدنيا والآخرةِ ، فإنّها تشتملُ على إماتتينِ ، فلو كانَ إحداهما الموتَ الناقلَ منَ الدنيا لم يكن بدٌّ في تصويرِ الإماتةِ الثانيةِ من فرضِ حياةٍ بينَ الموتتينِ وهو البرزخُ ، وهو استدلالٌ تامٌّ اعتُنيَ به في بعضِ الرواياتِ أيضًا))[6] .

ومن أجلِ توضيحِ المعنى وكشفِه فرّقَ بينَ الموتِ والإماتةِ ، فإنّ الإماتةَ تستدعي أنّ الإنسانَ كانَ حيًّا قبلَها ؛ حتى يصدقَ على عمليّةِ انتقالِه من حياتِه بـ (الإماتة) ، وهذه هي نقطةُ الفرزِ بينَ السياقينِ ، فمن جمعِهما يتبيّنُ أنّ ((الآيتينِ مختلفتانِ سياقًا إذ المأخوذُ في الآيةِ الأولى [من سورة البقرة] موتٌ واحدٌ وإماتةٌ واحدةٌ وإحياءانِ ، وفي الثانيةِ إماتتانِ وإحياءانِ ، ومنَ المعلومِ أنّ الإماتةَ لا

---

(1) سورة هود : 100 .
(2) منهج المدوّنة المغلقة : 114 – 115 .
(3) سورة البقرة : 28 .
(4) سورة غافر : 11 .
(5) ينظر : الميزان في تفسير القرآن : 1 / 113 .
(6) م . ن : 1 / 113 .

يتحقّقُ لها مصداقٌ من دونِ سابقةِ حياةٍ بخلافِ الموتِ ، فالموتُ الأوّلُ في الآيةِ الأولى غيرُ الإماتةِ الأولى في الآيةِ الثانيةِ))[1] .

لقد أفادَ المفسّرُ منَ النظرِ في الآيتينِ لتشرحَ إحداهما الأخرى ، وكانَت بؤرةُ الدلالةِ في إيجادِ الفارقِ بينَهما ، والذي اتّضحَ في التفريقِ بينَ الموتِ والإماتةِ ، ولهذا كانَ الجمعُ بينَ الآيتينِ دليلًا على الفرقِ بينَهما ، وعلى وجودِ حياةٍ برزخيّةٍ يُنتقَلُ منها بالإماتةِ .

ج – الجمعُ بينَ سياقينِ متشابهينِ :

من آليّاتِ المسايقةِ التي يعتمدُ عليها المفسّرُ في كشفِ المعنى القرآنيّ الجمعُ بينَ سياقينِ يتحدّثانِ عن موضوعٍ متّحدٍ ، لا فرقَ بينَهما سوى بطريقةِ التعبيرِ وحجمِ التفصيلِ ، وبجمعِهما يتمُّ تصيّدُ بيانِ ما غمضَ من معنًى في أحدِهما ، وهذا أيسرُ حالاتِ الجمعِ بينَ الأسيقةِ ، سمّاه الدكتور محمّد شحرور بـ (الترتيل) ، قالَ : ((والترتيلُ هنا هو أخذُ الآياتِ المتعلّقةِ بالموضوعِ الواحدِ وترتيلِها بعضِها وراءَ بعضٍ . والرتلُ في اللسانِ العربيّ هو الصفُّ على نسقٍ معيّنٍ ، ولا يُقصدُ بالترتيلِ التلاوةُ ولا التنغيمُ))[2] ، وفيما يأتي مثالٌ على هذه الآليّةِ .

في قولِه تعالى : ﴿**قَالَ إِنَّ فِيهَا لُوطًاۚ قَالُوا نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَنْ فِيهَاۖ لَنُنَجِّيَنَّهُ وَأَهْلَهُ إِلَّا امْرَأَتَهُ كَانَتْ مِنَ الْغَابِرِينَ**﴾[3] ، القائلُ أوّلًا هو نبيُّ اللهِ إبراهيمُ7عندَ محاورتِه الملائكةَ الذينَ أرسلَهم اللهُ لتبشيرِه بإسحاقَ ويعقوبَ ، وإخبارِه بمهمّتِهم في إهلاكِ قومِ لوطٍ7، وظاهرُ قولِه (إنّ فيها لوطا) أنّه يُريدُ ((أن يُصرَفَ العذابُ بأنّ فيها لوطًا وإهلاكُ أهلِها يشملُه فأجابوه بأنّهم لا يخفى عليهم ذلكَ ، بل معَه غيرُه ممّن لا يشملُه العذابُ وهم أهلُه إلّا امرأتَه))[4] .

إنّ هذا الظاهرَ يُفادُ منَ المعنى الكلّيّ للملفوظِ بعيدًا عن الآياتِ الأُخرِ التي تحدّثَت عنِ الحادثةِ نفسِها ، وقد ذهبَ بعضُ المفسّرينَ إلى هذا الظاهرِ ، قالَ أحدُهم : ((فهو من بابِ التعريضِ[5] للملائكةِ بتخصيصِ لوطٍ ممّن شملَتهمُ القريةُ في حكمِ الإهلاكِ ، ولوطٌ وإن لم يكن من

---

(1) م . ن : 1 / 113 .

(2) الكتاب والقرآن : 197 .

(3) سورة العنكبوت : 32 .

(4) الميزان في تفسير القرآن : 16 / 128 .

(5) التعريض مصطلح استعمله المفسّرون والبلاغيّون ، و يعني في اللغة خلاف التصريح ، أي أنّ المتكلّم لا يُفصح عن مراده صراحة بل يميل إلى الإخفاء ، وقد مثّل له الزمخشريّ في تفسير قوله تعالى : ﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُمْ بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَاءِ أَوْ أَكْنَنْتُمْ فِي أَنْفُسِكُمْۚ﴾ [سورة البقرة :235] قائلا : ((هو أن يقول لها

أهلِ القريةِ بالأصالةِ إلّا أنّ كونَه بينَهم يقتضي الخشيةَ عليه من أن يشملَه الإهلاكُ . ولهذا قالَ "إنّ فيها لوطًا"))[1] ، ولكن لا موجبَ للتعريضِ إن كانَ إبراهيمُ 7يخشى على لوطٍ، ولو كانَ كذلكَ لطلبَ منهم مباشرةً عدمَ شمولِه بالعذابِ .

والذي عليه الاعتقادُ أنّه ((لم يكن ليجهلَ أنّ اللهَ سبحانَه لا يعذّبُ لوطًا وهو نبيٌّ مرسلٌ، وإن شملَ العذابُ جميعَ من سواه من أهلِ قريتِه ولا أنّه يُخوّفُه ويُذعرُه ويُفزعُه بقهرِه عليهم ، بل كانَ 7يُريدُ بقولِه : "إنّ فيها لوطًا" أن يُصرفَ العذابُ عن أهلِ القريةِ كرامةً للوطٍ لا أن يدفعُه عن لوطٍ))[2] . فهذا رأيُ السيّدِ في قولِ إبراهيمَ7، وقد بدا له بجمعِ سياقِ الآيةِ معَ سياقٍ آخرَ مشابهٍ يحلُّ الإشكالَ الذي يبدو في حملِ المعنى على ظاهرِ القولِ ، ومن أجلِ أن يؤكّدَ للمتلقّي ما وصلَ إليه من معنًى قالَ : ((والدليلُ على هذا الذي ذكرنا قولُه تعالى في سورةِ هودٍ في هذا الموضعِ منَ القصّةِ : ﴿**فَلَمَّا ذَهَبَ عَنْ إِبْرَاهِيمَ الرَّوْعُ وَجَاءَتْهُ الْبُشْرَىٰ يُجَادِلُنَا فِي قَوْمِ لُوطٍ۝إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَحَلِيمٌ أَوَّاهٌ مُنِيبٌ۝يَا إِبْرَاهِيمُ أَعْرِضْ عَنْ هَٰذَا ۖ إِنَّهُ قَدْ جَاءَ أَمْرُ رَبِّكَ ۖ وَإِنَّهُمْ آتِيهِمْ عَذَابٌ غَيْرُ مَرْدُودٍ**﴾[3] ، فالآياتُ أظهرُ ما يكونُ أنّ إبراهيمَ7كانَ يُدافعُ عن قومِ لوطٍ لا عن لوطٍ نفسِه))[4] ، فالمجادلةُ في قومِ لوطٍ7تفسيرٌ أو تفصيلٌ لقولِ إبراهيمَ المجملِ .

: إنّك لجميلة أو صالحة أو نافقة ، ومن غرضي أن أتزوّج ، وعسى الله أن يُيسّر لي امرأة صالحة ، ونحو ذلك من الكلام الموهم أنّه يُريد نكاحها حتّى تحبس نفسها عليه إن رغبت فيه ، ولا يُصرّح بالنكاح ، فلا يقول : إنّي أريد أن أنكحك)) . الكشّاف : 137 .

(1) التحرير والتنوير : 20 / 243 ، وينظر : الكشّاف : 818 .

(2) الميزان في تفسير القرآن : 16 / 128 .

(3) سورة هود : 74 و 75 و 76 .

(4) الميزان في تفسير القرآن : 16 / 128 – 129 .

الفصلُ السابعُ

(آليّاتُ المعرفةِ المنطقيّةِ)

المبحثُ الأوّلُ : التمثيلُ الاستعاريُّ

المبحثُ الثاني : رفعُ الاحتمالِ

المبحثُ الثالثُ : الافتراضُ

توطئةٌ :

تنبثقُ آليّاتُ هذا الفصلِ من (علمِ المنطقِ) الذي يبني تصوّراتِه على أساسِ أن يكونَ وسيلةً ضابطةً للتفكيرِ وترجيحِ النتائجِ بالبراهينِ العقليّةِ في أيّ علمٍ يُرادُ البحثُ عنه على وفقِ قواعدَ يُقرّرُها، ومن أجلِ ذلكَ نجدُ له تسمياتٍ متعدّدةً كلَّها ترمي إلى تحقيقِ مفهومِه ، معَ اشتهارِ التسميةِ التي اخترتُها هنا[1] .

عُرّفَ هذا العلمُ بأنّه ((آلةٌ قانونيّةٌ تعصِمُ مراعاتُها الذهنَ عنِ الخطأ في الفكرِ))[2] ، لذا فهو لا يُدرسُ لذاتِه بوصفِه غايةً للدراسةِ ، بل يُدرسُ ليكونَ وسيلةً وقائيّةً في دراسةِ علمٍ آخرَ غيرِه[3] ، وعلى هذه الوسيلةِ كانَت إجراءاتُه إحدى الآليّاتِ التي يستثمرُها المفسّرُ في كشفِ المعنى القرآنيّ ، ويُحدّدُ الدكتور هادي الفضليّ موضوعَ هذا العلمَ بالأمورِ الثلاثةِ الآتيةِ ((قواعدُ التعريفِ وقواعدُ الاستدلالِ وقواعدُ المنهجِ أو طريقةُ البحثِ العلميّ ، فيُعلّمُنا : كيفَ نستدلُّ على صحّةِ الفكرةِ أو خطئها ، ويُعلّمُنا : كيفَ نبحثُ المعلوماتِ بحثًا مُنظّمًا يُبعّدُ البحثَ عنِ العقمِ أو الوقوعِ في الخطأ))[4] .

ومن بعدُ فإنّ أهمَّ المباحثِ التي عالجَها هذا النوعُ منَ العلومِ هو الدلالةُ ، ولا أهمَّ من الدلالاتِ التي تُظهِرُ المعاني القرآنيّةَ ، ومن ثَمَّ يكونُ وقوفُ المفسّرِ عليه أمرًا ضروريًّا يُبعدُه عن الزللِ ما أمكنَ، وقد لمحَ البحثُ عندَ المحدثينَ مجموعةً منَ الآلياتِ التي لها صلةٌ بالمنطقِ من جهةِ تقديمِ الحججِ المنطقيّةِ التي يُمكنُ أن يستدلَّ بها المفسّرُ لاستنتاجاتِه ، ومنها التمثيلُ المستعارُ من سننِ الكونِ والواقعِ بوصفِه آليّةً على شاكلةِ القياسِ المنطقيّ ، ومنها أيضًا طرحُ الاحتمالاتِ الممكنةِ ثُمَّ رفعُ ما لا يُمكنُ تصوّرُه منها ، والافتراضُ أيضًا ؛ لأنّه يعطينا مقدّماتٍ يُحملُ عليها تحليلُ العلاقاتِ ومن ثَمَّ فحصُها .

ولا بُدَّ منَ الإشارةِ إلى أنّ ثمّةَ آليّاتٍ في المعرفة المنطقيّة غيرَ الثلاثةِ التي أشرتُ إليها آنفًا ، قد رصدَها البحثُ ولكنّها لا تُمثّلُ ظاهرةً واسعة في تفسيراتِ المحدثين ، لذلك لم يعرضها البحثُ مفصّلًا ، ومن أمثلتِها آليّةُ القياسِ المنطقيّ المعروفِ لدى المناطقةِ بالقياسِ الأرسطيّ ، وهو أحدُ

---

(1) ينظر : مذكّرة المنطق ، عبد الهادي الفضليّ : 9 .

(2) التعريفات : 196 .

(3) ينظر : مذكّرة المنطق : 16 .

(4) م . ن : 21 .

أنواعِ الاستدلالِ والبرهنةِ ، إذ يعتمدُ على مقدّماتٍ عامّةٍ يُنظّمُ في ضوئها العلاقةَ بينَ أفكارِها ليخلُصَ إلى النتيجةِ المتعلّقةِ بالأفكارِ وعلاقاتِها التي سبقَت ، وتُعدُّ هذه الآليّةُ المنطقيّةُ واحدةً منَ الآليّاتِ الإنسانيّةِ العامّةِ النابعةِ منَ الطبيعةِ الفطريّةِ للذاتِ العاقلةِ وطبيعةِ كفايتِها التخيليّةِ وتفاعلاتِها معَ المحيطِ[1] .

طبّقَ الدكتور محمّد شحرور هذا النوعَ منَ القياسِ وهو بصددِ حشدِ أدلّةٍ تُثبتُ أنّ الكتابَ ليسَ القرآنَ ، فكانَ يُريدُ أن يكونَ القرآنُ هو (الحقّ) لينتقلَ إلى قولِه تعالى : ﴿**وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ هُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ إِنَّ اللَّهَ بِعِبَادِهِ لَخَبِيرٌ بَصِيرٌ**﴾[2] فيكونُ القرآنُ الذي هو الحقُّ (مِنَ الكتاب) وليسَ كلَّه ، ولمّا لم يُسمَّ أيُّ كتابٍ سماويٍّ غيرِ ما نزلَ على نبيّنا6بالبيّناتِ ((سمّى اللهُ سبحانَه وتعالى آياتِ القرآنِ فقط بالآياتِ البيّناتِ دونَ أيّ شكٍّ وذلكَ بقولِه : ﴿**وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا ائْتِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَٰذَا أَوْ بَدِّلْهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ**﴾[3] . ونحنُ نعلمُ أنّ مجموعةَ هذه الآياتِ البيّناتِ هي الحقيقةُ «الحقّ» ﴿**وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُمْ هَٰذَا سِحْرٌ مُبِينٌ**﴾[4] . نستنتجُ أنّ القرآنَ هو مجموعُ الآياتِ البيّناتِ «يونس15 » وأنّ الآياتِ البيّناتِ هي الحقُّ«الأحقاف 7»))[5] . فها هو كما يبدو يُطبّقُ المنطقَ الأرسطيّ الاقترانيّ بمقدّماتِه :

القرآنُ هو مجموع الآياتُ البيّنات (يونس15) ⟵ مقدّمة كبرى

الآياتُ البيّناتُ هي الحقّ (الأحقاف7) ⟵ مقدّمة صغرى

القرآن هو الحقّ ⟵ النتيجة

---

(1) ينظر : التلقّي والتأويل مقاربة نسقيّة ، محمّد مفتاح : 7 .

(2) سورة فاطر : 31 .

(3) سورة يونس : 15 .

(4) سورة الأحقاف : 7 .

(5) الكتاب والقرآن : 82 – 83 .

المبحثُ الأوّلُ : التمثيلُ الاستعاريُّ

مغادرةُ الفهمِ الضيّقِ للاستعارةِ :

كانَت الاستعارةُ في الدرسِ البلاغيّ القديمِ مصطلحًا يُشيرُ إلى نمطٍ معيّنٍ من أنماطِ المجازِ ، وذلكَ حينَما تكونُ علاقةُ اللفظِ المتجوّزِ في الاستعمالِ باللفظِ الحقيقيّ علاقةَ المشابهةِ[1] ، ولا بدَّ لهذا النوعِ منَ الاستعمالِ أن يتغيَّا مستعملُه بواسطتِه وظائفَ ، وقد أشارَ إليها أبو هلالٍ العسكريّ في تعريفِه الاستعارةَ بأنّها : ((نقلُ العبارةِ عن موضوعِ استعمالِها في أصلِ اللغةِ إلى غيرِه لغرضٍ ، وذلكَ إمّا أن يكونَ شرحَ المعنى وفضلَ الإبانةِ عنه ، أو تأكيدَه والمبالغةَ فيه ، أوِ الإشارةِ إليه بالقليلِ منَ اللفظِ ، أو تحسينَ المعرضِ الذي يبرُزُ فيه))[2] ، فقد بدأ بأهمِّ وظيفةٍ وهي شرحُ المعنى وزيادةِ بيانِه، فعندَما يُقالُ : شاهدتُ أسدًا يخطبُ ، فإنّ المتلقّي سيفهمُ أنّ الخطيبَ شجاعٌ يهابُه الجمعُ ، فضلًا على مباغتةِ المتلقّي بأسلوبٍ ليسَ على الرتابةِ التقريريّةِ المعتادة عِبرَ تداخلِ مجالاتِ التعبيرِ والاقتصادِ فيه .

ولم يحتفِ بها الغربيّونَ كثيرًا إذ عُدّت زخرفًا لغويًّا يشوّه الحقائقَ ويوهمُنا بإدراكِ الواقعِ[3] ، إلى أن أعيدَ النظرُ حديثًا في تكوينِ تصوّراتٍ أكثرَ أهميّةً وقيمةً من قبلِ الدراساتِ اللسانيّةِ المعرفيّةِ ، إذ وجّهَ أنصارُها حزمةً منَ الانتقاداتِ للفكرِ السائدِ عنِ الاستعارةِ ، منها ((أنّ موقعَ الاستعارةِ ليسَ في اللغةِ على الإطلاقِ ، وإنّما في الكيفيّةِ التي نُمَفْهِمُ بها مجالًا ذهنيًّا وفقًا لمجالٍ آخرَ))[4] ، فالمحرّكاتُ لها عميقةٌ في الذهن وما اللغةُ إلّا تمظهرٌ لها أو وعاءٌ .

هذا التوجّهُ الجديدُ يُفرّغُ الاستعارةَ من فهمِها اللفظيّ الخارجيّ ويربطُها بالعمليّاتِ الذهنيّةِ التي تفرضُها التجاربُ ، تلكَ العمليّاتُ التي تكوّنُ خبراتٍ قادمةً منَ المدركاتِ الحسّيّةِ العامّةِ عندَ البشرِ ، في ضوئها يتمُّ شبكٌ بينَ مجالينِ من أجلِ الإيضاحِ وجعلِ غيرِ المدركِ مدركًا ، فالاستعارةُ بهذا التصوّرِ آليّةٌ تقعُ تحتَ طائلِ البعدِ المعرفيّ ، وتشتملُ على ركنينِ رئيسينِ : الأوّلُ ، هو الهدفَ أو المستعارُ إليه الذي يُرادُ تفهيمَه ، والثاني ، هو المصدرُ أوِ المستعارُ الذي بواسطِه يتمُّ فهمُ الهدفِ ،

---

(1) ينظر : جواهر البلاغة : 251 .

(2) الصناعتين : 268 .

(3) ينظر : اللسانيّات المعرفيّة في الدراسات العربيّة الحديثة ، حيدر فاضل العزّاويّ : 246 .

(4) النظريّة المعاصرة للاستعارة ، جورج لايكوف : 7 .

والشيءُ البارزُ هنا والذي سنفيدُ منه في بيانَ آليّةَ التفسيرِ في مطلبِنا هذا هو أنّ التمثيلَ الاستعاريَّ حديثًا يوازي بينَ التمثيلَ التشبيهيّ (استعاريّ) الذي يُصاغُ لغويًّا وبينَ التمثيلاتِ الأُخرِ التي تقومُ بالوظيفةِ نفسِها وهي المفْهَمةُ ، فمنَ التمثيلاتِ الموازيةِ الرموزُ التي نراها في الشارعِ ، والشعائرُ ، والأعمالُ الأدبيّةُ التي تصوّرُ لنا واقعًا نبتغيه وغيرُ ذلكَ من التمثيلاتِ[1] ، وعلى الرغمِ من أنّ هذه الأشياءَ تختلفُ عن الاستعارةِ التي نفهمُها باللغةِ ، فإنّنا يُمكنُ أن نجري مقاربةً بتصوّرِ ركيزةِ التشبيهِ والغايةِ ، ومن ثمَّ سيقعُ تحتَ هذا النسقِ التصوّريّ مفهومنا لآليّةِ هذا المبحثِ .

فقد وجدنا عندَ تفحّصِ عمليّاتِ التفسيرِ وتفهيمِ المعنى القرآنيّ – لا سيما المعنى الشائك – أنّ المفسّرَ يلجأُ إلى استعارةِ أمثلةٍ من الواقعِ الحياتيّ المعاشِ ، هذه الأمثلةُ هي المصادرُ التي توضّحُ المعنى وتُبدّدُ غموضَه ، ويسوغُ أن تكونَ من أجناسِ الاستعارةِ أنّ المفسّرَ يلجأُ إلى اختيارِ الأمثلةِ المشابهةِ بأركانِها وتفاصيلِها ، ويتغيّا بمثالِه توضيحَ الأفكارِ التي اجتُلِبَ لها المثالُ .

إنّ هذا السلوكَ المعرفيَّ (الإدراكيّ) عرفَه العربُ قديمًا ونُسجَ نسجًا حكيمًا في كتابِ اللهِ ، قالَ تعالى : ﴿**مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ**﴾[2] ، وعلى هذه الآيةِ علّقَ الزمخشريُّ (ت538هـ) قائلًا : ((ولِضربِ العربِ الأمثالَ واستحضارِ العلماءِ المُثُلَ والنظائرَ شأنٌ ليسَ بالخفيّ في إبرازِ خبيّاتِ المعاني ورفعِ الأستارِ عنِ الحقائقِ حتّى تُريكَ المُتخيَّلَ في صورةِ المحقّقِ ، والمتوهَّمَ في معرضِ المتيقَّنِ ، والغائبَ كأنّه مشاهَدٌ، وفيه تبكيتٌ للخصمِ الألدِّ ووقعٌ لسورةِ الجامحِ الأبيّ ، ولأمرٍ ما أكثرَ اللهُ في كتابِه المبينِ وفي سائرِ كتبِه أمثالَه))[3] ، فيتّضحُ ممّا ذُكرَ آنفًا أنّ لهذه الآليّةَ ارتكازًا في حجاجيّةِ الخطابِ فضلًا على أثرِها في كشفِ المعنى ، ومن بعدُ ننتقلُ إلى المحدثينَ لنذكرَ بعضَ استعاراتِهم في أعمالِهم التفسيريّةِ .

---

(1) ينظر : النظريّة المعاصرة للاستعارة : 73 .

(2) سورة البقرة : 17 .

(3) تفسير الكشّاف : 50 .

استعاريّةُ التفريقِ بينَ التنزيلِ والإنزالِ :

التنزيلُ مصدرٌ للفعلَ المضعّفِ (نزّلَ) ، والإنزالُ مصدرٌ للفعلِ (أنزَلَ) ، ((والنونُ والزاءُ واللامُ كلمةٌ صحيحةٌ تدلُّ على هبوطِ شيءٍ ووقوعِه))[1] ، وقد فرّقَ القدماءُ بينَ استعمالِ الفعلينِ أو مصدريهما قرآنيًّا ؛ لورودِ آياتٍ تُشيرُ إلى التمايزِ في الدلالةِ ، معَ وعيهم بدقّةِ لغةِ الوحيّ وقصديّتِه ، فقالوا فيما وقعَ الفعلينِ فيها على القرآنِ الكريمِ بأنّ الإنزالَ دفعيٌّ والتنزيلُ للتدريجِ ، أي إنّ الإنزالَ في قولِه تعالى : ﴿**إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ**﴾[2] يدلُّ على أنّ النبيَّ6 تلقّى القرآنَ كلَّه دفعةً واحدةً في هذه الليلةِ ، أمّا التنزيلُ في قولِه تعالى : ﴿**وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَىٰ مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا**﴾[3] فهو الإشارةُ إلى النزولِ التدريجيّ الذي استوعبته مدّةُ الثلاثِ والعشرينَ سنةً[4] .

وإذا كانَ التنزيلُ وقعَ على القرآنِ والملائكةِ ، فإنّ الإنزالَ عامٌّ يقعَ على أشياءٍ كثيرةٍ غيرِ القرآنَ، هاكَ مثلًا قولَه تعالى : ﴿**وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ**﴾[5] و قولَه : ﴿**يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُوَارِي سَوْآتِكُمْ وَرِيشًا**﴾[6] ، فكيفَ وفّقوا بينَ هذه الإنزالاتِ المتعدّدةِ في التصوّرِ ؟ إنّ هذا عندَهم ((إمّا بإنزالِ الشيءِ نفسِه كإنزالِ القرآنِ ، وإمّا بإنزالِ أسبابِه والهدايةِ إليه))[7] .

يُطالعُنا حديثًا تفريقٌ بينَ التنزيلِ والإنزالِ في قراءةً تختلفُ عمّا تسالمَ عليه القدماءُ معَ ثُلّةٍ منَ المحدثينَ ، هذا التفريقُ قدّمَه الدكتور محمّد شحرور وعَدَّه أحدَ المفاتيحِ الرئيسةِ لسلامةِ التأويلِ وفهمِ الكتابِ بأقسامِه ، النبوّةِ (القرآن) و الرسالةِ (أمّ الكتاب)[8] ، قالَ : ((فالتنزيلُ : هو عمليّةُ نقلٍ موضوعيٍّ خارجَ الوعيِ الإنسانيّ . والإنزالُ : هو عمليّةُ نقلِ المادّةِ المنقولةِ خارجَ الوعيِ الإنسانيّ ، من غيرِ المدركِ إلى المدركِ ، أي دخلَت مجالَ المعرفةِ الإنسانيّةِ . هذا في حالةِ وجودِ إنزالٍ وتنزيلٍ

---

(1) مقاييس اللغة : مادّة (نزل) ، وينظر : المفردات في غريب القرآن : مادّة (نزل) .
(2) سورة القدر : 1 .
(3) سورة الإسراء : 106 .
(4) ينظر : الفروق اللغويّة ، أبو هلال العسكريّ : 79 ، والميزان في تفسير القرآن : 2 / 15 .
(5) سورة الحديد : 25 .
(6) سورة الأعراف : 26 .
(7) المفردات في غريب القرآن : (نزل) .
(8) ينظر : الكتاب والقرآن : 147 .

لشيءٍ واحدٍ مثلَ القرآنِ والماءِ والملائكةِ والمنّ والسلوى . أمّا في حالةِ وجودِ إنزالٍ دونَ تنزيلٍ كما في حالةِ الحديدِ واللباسِ ، فإنّ الإنزالَ هو عمليّةُ الإدراكِ فقط «أي المعرفةُ فقط»))[1] .

ويبدو أنّ الدكتور محمّد شحرور لمسَ صعوبةً في فهمِ مغزاه منَ هذا الكلامِ الذي فرّقَ به بينَ المصدرينِ ، لذلكَ أرادَ كشفَ المعنى وتبسيطِه أكثرَ بآليّةِ التمثيلِ الاستعاريّ ، إذ استعارَ قضيّةً منَ الواقعِ يفهمُها المتلقّي أكثرَ ، فاعتمدَ عليها ليتّضحَ ما يُريدُ بيانَه ، وأجدني ملزمًا بذكرِ مثالِه كاملًا كما هو لكي يقفَ القارئُ على قصدِه بالضبطِ ، ومثالُه المسوقُ هو :

((مباراةٌ حيّةٌ في كرةِ القدمِ بينَ البرازيلِ والأرجنتينِ تجري في المكسيكِ ، فاللاعبونَ الأساسيّونَ المؤلَّفونَ من أناسٍ أحياءٍ من لحمٍ وعظمٍ ودمٍ يلعبونَ في المكسيكِ ، وهناكَ في دمشقَ شخصٌ يُريدُ أن يشهدَ هذه المباراةِ حيّةً ، فحتّى يشهدَ هذا الشخصُ في دمشقَ المباراةَ الحيّةَ في المكسيكِ وتدخلَ ضمنَ إدراكِه يجبُ القيامُ بعمليّاتٍ على الشكلِ التالي :

1 – الوجودُ المادّيُّ للمباراةِ فعلًا قبلَ التكلّمِ عن أيّ نقلٍ أو إدراكٍ .

2 – الْتقاطُ المباراةِ صوتًا وصورةً ، أو صوتًا فقط ، أو صورةً فقط .

3 – بثُّ المباراةِ عن طريقِ الأمواجِ بواسطةِ الأقمارِ الصناعيّةِ إلى كلِّ أنحاءِ الأرضِ بما فيها دمشقُ .

4 – وجودُ جهازِ تلفزيونَ أو راديو لاقطٍ ، يأخذُ هذه الأمواجَ ويُحوّلُها مرّةً ثانيةً إلى صوتٍ وصورةٍ ، أو إلى صوتٍ فقط . فعندَ ذلكَ يُدركُ المشاهدُ في دمشقَ ما حدثَ في مباراةِ المكسيكِ ... عمليّةُ نقلِ المباراةِ الأصليّةِ عن طريقِ الأمواجِ منَ المكسيكِ إلى دمشقَ هي التنزيلُ ، لأنّ هذه العمليّةَ تمّت خارجَ وعيِ المشاهدِ في دمشقَ ، والنقلُ حصلَ مادّيًّا خارجَ وعيِ المشاهدِ بواسطةِ الأمواجِ . أمّا عمليّةُ دخولِ الأمواجِ إلى جهازِ التلفزيونِ ليُحوّلَها إلى صوتٍ وصورةٍ أي إلى حالةٍ قابلةٍ للإدراكِ من قِبلِ المشاهدِ فهذا هو الإنزالُ))[2] .

فإذن نفهمُ أنّ الشيءَ الذي يقعُ عليه تأثيرَ التنزيلِ والإنزالِ يتمُّ نقلُه نقلتينِ ، تنزيليّةٌ خارجَ الوعي الإنسانيّ وسيطرةِ استيعابِه ، وإنزاليّةٌ مُدركةٌ مادّيًّا ، وبطبيعةِ الحالِ فإنّ هذا الشيءَ يكونُ له

(1) الكتاب والقرآن : 149 .

(2) م . ن : 150 .

وجودٌ مسبقٌ قبلَ العمليّتينِ ، والأشياءُ التي تعاورَ عليها الفعلينِ أو مصدريهما في المصحفِ هي (القرآن ، الكتاب ، التوراة ، الملائكة ، الماء ، سلطان) .

ولأنّ شحرور يُفرّقُ بينَ القرآنِ والكتابِ ، فأخذَ بالحديثِ عنِ القرآنِ فقط بوصفِه الآياتِ المتشابهاتِ ، ليُميّزَ تنزيلَه من إنزالِه ، ولكن قبلَ ذلكَ قالَ : ((حتّى يكونَ هناكَ حالةُ إنزالٍ منفصلةٌ عنِ التنزيلِ في القرآنِ ، يجبُ أن يكونَ للقرآنِ وجودٌ قبلَ الإنزالِ والتنزيلِ ، ومن هذا يُفهمُ بأنّ أسبابَ النزولِ ليسَ لها أيُّ معنًى في القرآنِ ، لأنّ تنزيلَ القرآنِ على النبيّ هو حتميٌّ ، سُئلَ عنه أو لم يُسأل))[1] .

أمّا عن وجودِ القرآنِ قبلَ تنزيلِه فهو وجودٌ مطلقٌ في لوحٍ محفوظٍ و ﴿**فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ**﴾[2] ، مُخزّنٌ بصورةٍ ليسَت كالصورةِ التي نعرفُها ، فلمّا أرادَ اللهُ أن يُصيّرَه مُدركًا جعلَه عربيًّا ﴿**إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ**﴾[3] ، واقترنَت عمليّةُ الجعلِ معَ الإنزالِ ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾[4]، وهاتانِ العمليّتانِ حصلتا دفعةً واحدةً في ليلةِ القدرِ ، وأمّا ما نقلَه جبرئيلُ7 في مدّةِ النزولِ تنجيمًا فهو منَ التنزيلِ ؛ لأنّه نقلٌ لا يُدركُه وعي الإنسانِ[5] . وفيما يلي رسمٌ يوضّحُ الفكرةَ :

المصدر		**الهدف**
المباراة الحيّة واللاعبون	=	القرآن في اللوح المحفوظ
تحوّل الأمواج في التلفاز إلى صورة	=	جعله عربيّا + إنزاله على النبي دفعة واحدة
بثّ صورة المباراة كأمواج عبر الأثير	=	تنزيل القرآن بالوحي

وقد يُتصوّرُ أنّ هذا التفريقَ يشبَه تفريقَ القدماءِ ، أو يبدو ذلكَ إلّا أنّ التدقيقَ يُفصحُ عن اختلافٍ في تصوّرِ المنزَلِ والمنزَّلِ ، فما تقدّمَ يصدقُ على القرآنَ ، أمّا الآياتُ المحكماتُ (أمّ الكتاب) فهي عندَ شحرور لا وجودَ لها في اللوحِ المحفوظِ أوِ إمامٍ مبينٍ ، بمعنى أنّ وجودَها المسبقَ قبلَ أيّ عمليّةِ نقلٍ منعدمٌ ، بحجّةِ أنّ ما في اللوحِ المحفوظِ كلامَ اللهِ النافذِ والحقَّ الذي يُمثّلُ

---

(1) الكتاب والقرآن : 151 .
(2) سورة الواقعة : 78 .
(3) سورة الزخرف : 3 .
(4) سورة يوسف : 2 .
(5) ينظر : الكتاب والقرآن : 152 – 153 .

الظواهرَ الطبيعيّةَ والحقائقَ الموضوعيّةَ الصارمةَ ، فلو كانَتِ الأحكامُ في اللوحِ لما وجدنا عاصيًا للهِ[1] .

وقبلَ أن أنتقلَ إلى الآياتِ المحكماتِ (أمّ الكتاب) أذكرُ تأويلَ شحرور قولَه تعالى : ﴿**لَوْ أَنْزَلْنَا هَٰذَا الْقُرْآنَ عَلَىٰ جَبَلٍ لَرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُتَصَدِّعًا مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ ۚ وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ**﴾[2] ، إذ جاءَ فيه الفعلُ (أنزلنا) أي الإنزالُ ، فيكونُ معناها ((فلو أنزلنا هذا القرآنَ على جبلٍ «أي دخلَ في مُدركاتِ الجبلِ» لأصبحُ الجبلُ عالمًا ، وبالتالي خاشعًا متصدّعًا من خشيةِ اللهِ ، والخشيةُ هي الخوفُ عن إدراكٍ ... ولو قالَ لو نزّلنا هذا القرآنَ على جبلٍ فهذا يعني أنّه وضعَ القرآنَ مادّيًا على الجبلِ))[3] .

إنّ آياتِ أمِّ الكتابِ التي تتكوّنُ منَ الأحكامِ والعباداتِ والأخلاقِ والمواعظِ والتعليماتِ العامّةِ لا تقبلُ التأويلَ وتتغيّرُ بحسبِ الحكمةِ الإلهيّةِ ، وليسَ لها وجودٌ مسبقٌ وتتعلّقُ بأسبابِ النزولِ ، وفيها ((كانَ يحصلُ الإنزالُ والتنزيلُ دفعةً واحدةً ، أي إنّ أمَّ الكتابِ ليسَ لها علاقةٌ بليلةِ القدرِ ولم تُخزَّن عربيّةً قبلَ التنزيلِ ، أي إنّ الإنزالَ والتنزيلَ كانا آنيّينِ ومتلازمينِ))[4] .

وقد توقّعَ الدكتور محمّد شحرور اعتراضاتٍ على تفريقاتِه هذه ، منها أنّه لا توجدُ آيةٌ تدلُّ على ما ذهبَ إليه في أمِّ الكتابِ ومثلُه في تفصيلِ الكتابِ والسبعِ المثاني ، لذا استشهدَ على كلامِه بقولِه تعالى : ﴿**وَكَذَٰلِكَ أَنْزَلْنَاهُ حُكْمًا عَرَبِيًّا**﴾[5] وقولِه : ﴿**تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ**﴾[6] ، على أنّ أمَّ الكتابِ جزءٌ منَ الكتابِ وكذلكَ تفصيلُ الكتابِ ، ثُمَّ قالَ : ((فتنزيلُ الكتابِ كلِّه كانَ على مقدارِ ثلاثٍ وعشرينَ سنةً ، لذا لم يُخصِّص آيةً خاصّةً لتنزيلِ أمِّ الكتابِ ، بل قالَ : ﴿**تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ**﴾؛ لأنّ خصوصيّةَ فصلِ الإنزالِ عنِ التنزيلِ جاءَت للقرآنِ وحدَه دونَ بقيّةِ مواضيعِ الكتابِ ولذا خصّها وذكرَها صراحةً لأنّها من خصوصيّاتِه))[7] .

---

(1) ينظر : الكتاب والقرآن : 157 .
(2) سورة الحشر : 21 .
(3) الكتاب والقرآن : 173 .
(4) م . ن : 160 .
(5) سورة الرعد : 37 .
(6) سورة الزمر : 1 .
(7) الكتاب والقرآن : 162 .

إنّ مخرجاتِ تفريقِه بينَ التنزيلِ والإنزالِ جعلَها فكرةً محوريّةً يؤوّلُ بها الآياتِ التي يقعانِ فيها على شيءٍ واحدٍ ، كوقوعِهما على الملائكةَ ، فإذا وقعَ عليهم الإنزالُ صاروا مشاهَدينَ مُدرَكينَ من الناسِ ، وأمّا تنزيلُهم فيقعُ خارجَ الوعيِ الإنسانيّ دونَ أن يراهمُ الناسُ أو يرَوهم من دونِ إدراكٍ كما في ظاهرةِ العصا عندَ نبيّ اللهِ موسى[1] ، وقد تحكّمَ كثيرًا بتأويلِه لبعضِ الآياتِ ، ففي قولِه تعالى : ﴿**وَلَوْ أَنَّنَا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ الْمَوْتَىٰ وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَيْءٍ قُبُلًا مَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ يَجْهَلُونَ**﴾[2] ، زعمَ أنّ تنزيلَ الملائكةِ لا يمنعُ من رؤيتِهم ولكنّ الناسَ لا يُدركونَهم أو يعقلونَهم[3] ، ولستُ أدري ما فائدةُ الإخبارِ في الآيةِ ؟ إذ يؤكّدُ اللهَ على امتناعِ إيمانِهم حتّى معَ فرضِ تنزيلِ الملائكةِ عليهم ؟! لتدلَّ على ركوسِهم في الكفرِ الذي لا ينفعُ معَه شيءٌ، فجحودُهم دليلٌ على إدراكِهم الملائكةَ معَ إصرارِهم على الكفرِ .

<u>استعاريّةُ معنى المسّ للقرآنِ :</u>

ذكرتُ هذا المثالَ لقربِه منَ المثالِ السابقِ واتّصالِه بفكرتِه ، معَ الدكتور شحرور وطريقتِه في استعارةِ حدثٍ ملموسٍ ليُفهّمَ به معنى التراكيبِ القرآنيّةِ أو الكلماتِ . المثالُ الذي سنتحدّثُ عنه يتعلّقُ بكشفِ معنى قولِه تعالى : ﴿**لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ**﴾[4] ، والضميرُ الهاءُ يعودُ على القرآنِ ، وكانَت مقولاتُ الأقدمينَ في تفسيرِ الآيةِ تأخذُ أكثرَ من توجّهٍ ، فممّا قالوه ((أنّ قولَه ﴿لا يمسّه إلّا المطهّرون﴾ وصفٌ القرآنِ الكريمِ ، فالمطهّرونَ الملائكةُ ، وقيلَ : لا يمسُّه صفةٌ لكتابٍ مكنونٍ ، فإنْ كانَ الكتابُ هو الذي في السماءِ ، فالمطهّرونَ همُ الملائكةُ أيضًا ، أي : لا يطّلعُ عليه مَن سواهم ... وإذا أريدَ بـ «كتاب مكنون» الصحفَ ، فالمعنى أنّه لا ينبغي أن يمسَّه إلّا مَن هو على طهارةٍ منَ الناسِ))[5] .

أمّا الدكتور شحرور فقد ربطَ تفسيرَ هذه الآيةَ بقضيّةِ الفرقِ بينَ التنزيلِ والإنزالِ ، فالقرآنُ الذي صاغَه اللهُ عربيًّا في إنزالِه لم يأتِنا مخطوطًا ، بل وصلَنا بمادّةٍ صوتيّةٍ من ثَمَّ سجّلَها المسلمونَ في

---

(1) ينظر : الكتاب والقرآن : 167 .
(2) سورة الأنعام : 111 .
(3) ينظر : الكتاب والقرآن : 168 .
(4) سورة الواقعة : 79 .
(5) البحر المحيط : 8 / 213 .

القراطيسِ للحفاظِ عليه ، فالورقُ والحبرُ في المصاحفِ هي إحدى تجلّياتِ القرآنِ البشريّةِ ، ((فعندَما نمسُّ الآنَ نسخةً منَ المصاحفِ فإنّنا لا نلمسُ القرآنَ ، وإنّما نمسُّ صورةً عنِ القرآنِ منسوخةً بواسطةِ الحبرِ على ورقٍ فالذي يُمسُّ مادّيًّا هو الحبرُ والورقُ ... حيثُ «لا» هنا نافيةٌ وليسَت ناهيةً ... فإذا كانَ المطهّرونَ في الآيةِ ... تعني أيًّا من الناسِ تقيًّا أم فاجرًا ، والهاءُ في «لا يمسُّه» تعودُ على نُسخِ المصاحفِ التي بينَ أيدينا ، لو كانَ هذا هو المعنى وحصلَ غيرَ ذلكَ ، لأصبحَ الخبرُ كاذبًا))[1] .

ومن هذا البيانِ ذهبَ إلى أنّ القرآنَ في الآيةِ هو ذاكَ الأصلُ في الكتابِ المكنونِ بصورتِه المطلقةِ قبلَ الإنزالِ ، والمطهّرونَ همُ الملائكةُ الموكّلونَ بحفظِه لا أحدَ غيرَهم منَ البشرِ[2] . ولتقريبِ الفكرةِ للمتلقّي استعملَ مثالًا واقعيًّا مطابقًا في محتواه لما ذهبَ إليه وأرادَ تبيينَه ، والمثالُ هو ((إنّ رئيسَ الولاياتِ المتّحدةِ هو إنسانٌ واحدٌ ، وهو الأساسُ ولكنّ معظمَ أهلِ الأرضِ يعرفونَه ولكن ليسَ عن طريقِ المشاهدةِ المباشرةِ ، ولكن عن طريقِ التصويرِ ، وهناكَ عدّةُ احتمالاتٍ للتصويرِ «واقفا ، جالسا ، ضاحكا ...» وهناكَ عدّةُ احتمالاتٍ لإخراجِ الصورةِ «أبيض ، أسود ، ملوّن» تمثالٌ نُحتَ من خشبٍ أو من معدنٍ أو صورةٌ على ورقِ نحاسٍ أو ورقِ صحفٍ . ومن كلِّ احتمالٍ من هذه الاحتمالاتِ يُمكنُ سحبُ ملايينِ النسخِ ، وهي تصلُ إلى يدِ أيِّ إنسانٍ ، فأيُّ إنسانٍ يُمسكُ صورتَه يعلمُ أنّ هذا هو الرئيسُ الأمريكيُّ ، ولكنّ هل يعني أنّه مسَّ الأصلَ نفسَه؟!))[3] ، وجهاتُ التطابقِ بينَ المعنى والمثالِ تتّضحُ بالرسمِ الآتي :

المصدر		الهدف
الرئيسُ الأمريكيُّ الأصل	=	القرآن في اللوح المحفوظ
ملايين النسخ من صور الرئيس	=	ملايين النسخ من المصاحف
مسّ صور الرئيس	=	مسّ المصاحف

(1) الكتاب والقرآن : 156 .
(2) ينظر : م . ن : 156 .
(3) م . ن : 155 .

ويتّضحُ ممّا ذُكرَ آنفًا أنّه أخذَ الآيةَ على ظاهرِ ألفاظِها مراعيًا طبيعةَ الخبرِ فيها وتحقّقُه في الواقعِ، وبما أنّ إمكانَ المسّ حاصلٌ منَ الطاهرِ والجنبِ ما يؤدّي إلى تكذيبِ الخبرِ لو افترضنا أنّ القرآنَ المقصودَ هو المصحفِ فقد ذهبَ مذهبِ جماعةٍ ذكرَهم أبو حيّانَ في نصّه المذكورِ آنفًا ، إلّا أنّ الاختلاف بينَهم هو في ماهيّةِ القرآنِ ، فشحرور يراه الآياتُ المتشابهاتُ فقط ، واللافتُ هنا أنّ كلمةَ (المطهّرونَ) تحملُ معنًى واضحًا وهم جماعةٌ طهّرهم اللهُ ، وهذا هو معنًى معجميٌّ عامٌّ إذا ما تسيّقَت الكلمةُ صارَ يعنينا منها معنًى آخرَ مقيّدٌ بالسياقِ يتمُّ اختيارُه من أكثرِ من مصداقٍ ، فكلمةُ (المطهّرونَ) تنطبقُ على أكثرِ من جماعةٍ ، واختيارُ الملائكةِ جاءِ ارتكازًا على الملفوظاتِ التركيبيّةِ معها وواقعُ الحالِ .

ومنَ المحدثينَ مَن ذهبَ إلى أنّ المطهَّرينَ في الآيةِ ((هم الذينَ أكرمَهمُ اللهُ تعالى بتطهيرِ نفوسِهم كالملائكةِ الكرامِ والذينَ طهّرَهمُ اللهُ منَ البشرِ ، قالَ تعالى : ﴿**إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا**﴾[1] ، ولا وجهَ لتخصيصِ المطهَّرينَ بالملائكةِ كما عن جُلِّ المفسّرينَ لكونِه تقييدًا من غيرِ قيدٍ))[2] ، وعلى هذا المعنى وتحديدِ المصداقِ ينبغي أن يكونَ المسُّ بغيرِ الدلالةِ المادّيّةِ التي مرّت ، لأنّه واقعٌ من هؤلاءِ وغيرِهم ، لذا ذهبَ بعضُ المفسّرينَ إلى أنّ المسَّ يكونُ بمعنى فهمِ مراداتِ القرآنِ الكريمِ .

ويُشيرُ الطباطبائيُّ هنا إلى توجيه معنى (مسّ) إذ لا ينبغي أن يكونَ بمعنى اللمسِ الماديّ كما ذهبَ له مجموعةٌ منَ القدماءِ وشحرورُ أيضًا ، وقد أوردَ القدماءُ تفريقًا بينَ المسّ وما يُقاربُه في البناءِ والمعنى وهو لفظ (لمس) ، إذ إنّ ((اللمسَ يكونُ باليدِ خاصّةً لِيُعرفَ الليْنُ منَ الخشونةِ ، والحرارةُ منَ البرودةِ ، والمسُّ يكونُ باليدِ وبالحَجَرِ ، وغيرِ ذلكَ ، ولا يقتضي أن يكونَ باليدِ ، ولهذا قالَ تعالى: ﴿**مَسَّتْهُمُ الْبَأْسَاءُ**﴾[3] ، وقالَ : ﴿**وَإِنْ يَمْسَسْكَ اللَّهُ بِضُرٍّ**﴾[4] ، ولم يقل : يلمسك))[5] ، فالمسُّ إذن يكونُ أعمَّ ولا يقتصرُ على الإحساسِ الماديّ بالحاسّةِ ، وممّا ذُكرَ تظهرُ النظرةُ المادّيّةُ التي لا أبالغُ إن قلتُ إنّها سمةٌ عامّةٌ في أفكارِ الدكتور شحرور .

---

(1) سورة الأحزاب : 33 .

(2) الميزان في تفسير القرآن : 19 / 142 – 143 .

(3) سورة البقرة : 214 .

(4) سورة الأنعام : 17 .

(5) الفروق اللغويّة : 303 .

استعاريّةُ كتابٍ متشابهٍ ومثاني :

وقعَ جدلٌ كبيرٌ بينَ المفسّرينَ القدماءِ وبعضٍ منَ المحدثينَ في ما يخصُّ الجمعِ بينَ ثلاثِ آياتٍ منَ القرآنِ الكريمِ ، إذ يظهرُ منها جميعًا تباينٌ وتعارضٌ في الدلالةِ ، والآياتُ هي :

1 – قولُه تعالى : ﴿**هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ**﴾[1] ، فهي تبيّنُ أنّ في هذا الكتابِ صنفينِ منَ الآياتِ (محكمات) و (متشابهات) .

2 – قولُه تعالى : ﴿**الٓرۚ كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ**﴾[2] ، وهنا وصِفَت آياتُ الكتابِ كلُّها بأنّها قد أُحكِمَت .

3 – قولُه تعالى : ﴿**اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِۚ**﴾[3] ، وهذه الثالثةُ فيها أنّ الكتابَ متشابها مثاني، وليسَ الوصفُ هنا للآياتِ في الكتابِ . ومن ثَمَّ فقد نظرَ القدماءُ إلى كلمتَي (الكتاب) معرفةً و (كتاب) نكرةً أنّهما بمعنًى واحدٍ وهو القرآنُ ، ومن هنا ظهرَ عندَهم التباينُ ، فكيف يكونُ تارةً محكمًا ومتشابهًا ، وتارةً أخرى محكمًا فقط ، وثالثةً متشابهًا فقط ؟

كانَ اعتمادُ المفسّرينَ على التفريقِ بينَ دلالةِ هذه الألفاظِ لكي يستقيمَ المعنى إجمالًا ، أي إنّها ليسَت بمعنًى واحدٍ ، قالَ الطباطبائيُّ : ((وقولُه : ﴿**متشابهًا**﴾ أي يشبهُ بعضُ أجزائه بعضًا وهذا غيرُ التشابهِ الذي في المتشابهِ المقابلِ للمحكمِ ، فإنّه صفةُ بعضِ آياتِ الكتابِ ، وهذا صفةُ الجميعِ))[4] . وبصورةٍ أوضحَ قالَ ابنُ عاشورَ : ((وقد دلَّت هذه الآيةُ على أنّ منَ القرآنِ محكمًا ومتشابهًا ، ودلَّت آياتٌ أخرُ على أنّ القرآنَ كلَّه محكمٌ ... والمرادُ أنّه أحكمَ وأُتقنَ في بلاغتِه ، كما دلَّت آياتٌ على أنّ القرآنَ كلَّه متشابهٌ ... والمعنى أنّه تشابَهَ في الحسنِ والبلاغةِ والحقيقةِ ، وهو معنى ﴿**وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا**﴾[5] فلا تعارضَ بينَ هذه الآياتِ : لاختلافِ المرادِ بالإحكامِ والتشابهِ في مواضعِها بحسبِ ما تقتضيه المقاماتُ))[6] .

---

(1) سورة آل عمران : 7 .

(2) سورة هود : 1 .

(3) سورة الزمر : 23 .

(4) الميزان في تفسير القرآن : 17 / 256 .

(5) سورة النساء : 82 .

(6) تفسير التحرير والتنوير : 3 / 156 .

ومنَ المحدثينَ مَن تصدّى لكشفِ المعنى ودفعِ التعارضِ في هذه الآياتِ ، وهو الدكتور حسن عبد الغنيّ الأسديّ ، وقبلَ أن نعرضَ فكرتَه وآليّتَه التي كشفَ بها المعنى المفادَ منَ الآياتِ للمتلقّي ، نذكرُ تعليقَه على طريقةِ حلِّ الإشكالاتِ التي مرّت ، فقد اتّضحَ له : ((أنّ ما صحّحوا به لا يعدو أن يكونَ رأيًا لا يمتلكُ دليلًا علميًّا ليكونَ كما زعموا «الذي يرفعُ التناقضَ» . ويبدو أنّ الذي أوصلَهم إلى هذا الموضعِ أنّهم لم يُحاولوا معرفةَ دلالةِ هذه الألفاظِ القرآنيّةِ من خلالِ سياقاتِها اللفظيّةِ، ولم يكن لهم شأنٌ في تتبّعِ مواردِ استعمالِ هذه الألفاظِ في القرآنِ الكريمِ ، بل تعاملوا معَ كلِّ موضعٍ منها كونَ ما وردَ فيه من لفظٍ بدلالةٍ وأنّ ما وردَ في الموضعِ الآخرِ بدلالةٍ أخرى هذا من جهةٍ ، ومن جهةٍ أخرى لم يُفرّقوا بينَ استعمالِ الفعلِ «أُحكمَت» في موضعٍ واستعمالِ الاسمِ «محكمات» في موضعٍ آخرَ . زيادةً على أنّهم فَهِموا من وصفَي المتشابهِ والمحكمِ كونَهما متعلّقينِ بالقرآنِ الكريمِ ، علمًا أنّ الآياتِ الثلاثةَ الآنفةَ الذكرِ ليسَ فيها ذكرٌ للفظةِ القرآنِ ، وكلُّ ما في الأمرِ أنّ مجيءَ لفظتَي «الكتاب و كتاب» دعتهم إلى أن يفهموا منهما دلالتَهما على القرآنِ))[1] .

ثُمَّ نحا الأسديُّ لحلِّ الإشكالِ مستعينًا بأساليبِ المنهجِ الذي تبنّاه ، ولا أريدُ تقصّيَ جميعَ الخطواتِ التي انتهجَها لكشفِ المعنى وتوضيحِه ؛ لأنّ ذلكَ سيطولُ ويدخلُنا في ما لسنا بصددِه ، إنّما على وجهِ الإيجازِ أذكرُ ملخّصَها بما يفيدُ في توضيحِ آليّةِ الاستعارةِ للتبيينِ ، لقد تابعَ أستاذُنا الأسديُّ الكلماتِ المحوريّةَ في إحدى هذه الآياتِ الثلاثةِ في جميعِ سياقاتِها في القرآنِ ، وهي آيةُ الزمرِ وألفاظُها (أحسنَ الحديث ، متشابها ، مثاني ، تقشعرّ منه) ، وهي تمثّلُ أوصافًا لهذه الكتابِ المنزّلِ على نبيّنا6، فضلًا على بعضِ الإشاراتِ التي أفادَ منها في الآيةِ مثلِ أنّ كلمةَ (كتابا) تُشيرُ إلى هيأةٍ مكتوبةٍ ، ((وهذا الوصفُ لا ينطبقُ على القرآنِ الكريمِ الذي أنزلَ وحيًا مفرّقًا وآياتٍ تُتلى وليسَ مدوّنًا))[2] ، وأيضًا أشارَ إلى أنّ وصفَ (تقشعرّ) لا يتحقّقُ معَ آياتِ القرآنِ كلِّها ، إذ إنّ ((جانبًا واسعًا من آياتِ القرآنِ تنحو إلى تنظيمِ جوانبِ حياةِ الإنسانِ الاجتماعيّةِ والاقتصاديّةِ والثقافيّةِ ... وهو ما لا وجهَ لأن تقشعرَ الجلودُ عندَ قراءتِها أو استماعِها))[3] ، وكانَت نتيجةُ هذا الرصدِ أنّ

(1) منهج المدوّنة المغلقة : 95 .
(2) م . ن : 106 .
(3) م . ن : 109 .

هذا الكتابَ ليسَ القرآنَ ، بل هو نوعٌ من الكتبِ يحتوي على ثُنائيّاتٍ متعدّدةٍ مجتمعةٍ تُمثّلُ رموزًا مشفّرةً تضمُّ حوادثَ الدنيا ومصائبَ المؤمنينَ وما سيحصلُ في الغيبِ[1] .

ولكي يكشفَ المعنى أكثرَ ويُقرّبَه من القرّاءِ عمدَ إلى تقديمِ مثالٍ منَ الواقعِ استعارَه لتوضيحِ المعنى والمرادِ الذي فهمَه ، وقد عرفنا ما لهذه الآليّةِ من أثرٍ في تسليطِ الضوءِ أكثرَ على غيرِ الواضحاتِ ، وقد ذكرَ الدكتورُ عندَ التمثيلِ بأقربِ الأمثلةِ : ((يُمكنُنا أن نتصوّرَ أنّ أقربَ صورةٍ إلى الأذهانِ تكونُ وسيلتُنا لنُمثّلَ بها طريقةَ نظمِ أو نسجِ هذا الكتابِ الموصوفِ بـ « متشابها مثاني» من واقعِ ما نعيشُه في حياتِنا المعاصرةِ ودخولِنا في حقبةِ «المعلوماتيّة أو تكنولوجيا المعلومات» ، ولا سيما التقنيّةُ الرقميّةُ التي يقومُ عليها نظامُ الحاسبِ الآليّ «الكومبيوتر» ، إذ تستطيعُ هذه التقنيّةُ تخزينَ كميّةٍ هائلةٍ منَ المعلوماتِ لا تستوعبُها إلّا مئاتُ الآلافِ منَ الكتبِ المطبوعةِ ، ولا يتعدّى مكانُ ذلكَ التخزينِ بضعةَ سنتمترات بل أقلَّ من ذلكَ بكثيرٍ ، وهذا النظامُ الرقميُّ هو نظامٌ ثُنائيٌّ يستندُ على نظامٍ كهربائيٍّ يُرمزُ له برقمينِ «01» مكرّرانِ « 01010101 » على صورةِ سلاسلَ من هذه الثنائيّاتِ بأعدادٍ تفوقُ الحصرَ ... ومثلما للحاسبِ الآليّ ما يُناسبُه من مفاتيحَ ، وأوامرَ لاستخراجِ ما فيه من معلوماتٍ فكذلكَ هذا الكتابُ الإلهيُّ الذي تفوقُ قدرتُه في خزنِ المعلوماتِ أيّةَ قدرةٍ معروفةٍ الآنَ ، وللكتابِ مفاتحُ هي عندَه تعالى ، قالَ تعالى : ﴿**وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ**﴾[2]))[3] .

---

(1) ينظر : منهج المدوّنة المغلقة : 107 .

(2) سورة الأنعام : 59 .

(3) منهج المدوّنة المغلقة : 110 – 111 .

المبحثُ الثاني : رفعُ الاحتمالِ

مفهومُ الاحتمالِ :

الاحتمالُ في الاصطلاحِ ((ما لا يكونُ تصوّرُ طرفيهِ كافيًا ، بل يتردّدُ الذهنُ في النسبةِ بينَهما، ويُرادُ به الإمكانُ الذهنيّ))[1] ، وقيلَ في تعريفِه أيضًا : ((الممكنُ المُقابَل بمثلِه أو أمثالِه والذي يتردّدُ الذهنُ فيما بينَها عندَ عدمِ دليلِ الترجيحِ))[2] ، وهذا تعريفٌ له بوصفِه اسمَ مفعولٍ (المحتمل) ، ويكشفُ أنّ أوّلَ ظهورِ الاحتمالِ في الشيءِ يكونُ بصفةِ التردّدِ ؛ لأنّه غيرُ متعيّنٍ في الإثباتِ أو النفي ، فيجوزُ أن يكونَ أو لا يكونُ ، إلّا أن ينقلُه دليلٌ منَ الاحتماليّةِ إلى القطعِ أو الرفعِ ، وربّما لا هذا ولا ذاكَ فيبقى على صفتِه ، ولأنّنا نتحدّثُ عنِ المعنى وبالتحديدِ القرآنيّ فإنّ منَ المؤكّدِ أن تحضرَ الاحتمالاتُ في كشفِ المعنى حضورًا واسعًا ، ولا سيما في الآياتِ التي قيلَ عنها أنّها متشابهةٌ .

ينشأُ الاحتمالُ من ديناميّةِ النصّ وتكاثُفِه وقابليّتِه على أن تتعدّدَ فيه التصوّراتُ ، والقرآنُ الكريمُ أوّلُ الأمثلةِ على نصٍّ هكذا ، فالسمةُ الغالبةُ في خطابِه تكاثرُ الاحتمالِ فيه ، وقد أُثِرَ عن أميرِ المؤمنينَ عليّ بنِ أبي طالب7 أنّه أوصى مبعوثَه للخوارجِ (لعنهم اللهُ) قائلًا : ((لا تُخاصِمهم بالقرآنِ ، فإنّ القرآنَ حمّالٌ ذو وجوهٍ ، تقولُ ويقولونَ))[3] ، ومن العجبِ قولُ الطباطبائيّ في تفسيرِ آيةٍ من كتابِ اللهِ وما فيها من أقوالٍ : ((وهناكَ أقوالٌ متفرّقةٌ أُخرُ تركنا إيرادَها ولو ضُربَتِ الاحتمالاتُ بعضُها في بعضٍ جاوزَ الألفَ))[4] !

والمفسّرُ حينَ يعرضُ تفسيرَ الآيةِ يُقدّمُ ما يُمكنُ أن تحملُه ألفاظُها من احتمالاتٍ في المعنى ، إذ يُشترطُ في صحّةِ الاحتمالِ أن يكونَ صحيحًا في نفسِه وسياقِه الذي عُرِضَ فيه أي إنّه واقعيٌّ ، والاحتمالُ لا يكونُ وحدَه ؛ فكلمةُ (احتمالٍ) تُشيرُ ضمنًا إلى وجودِ أكثرِ من واحدٍ . ومن بعدِ ذلكَ يتعاملُ المفسّرُ معَ هذه الاحتمالاتِ بأكثرَ من طريقةٍ ، فإذا لم يستطع ردّها بقيَت وكانَت احتمالاتٍ متساويةً متعادلةً في القوّةِ .

---

(1) التعريفات : 14 .

(2) الاحتمال وأثره على الاستدلال ، عبد الجليل زهير : 142 .

(3) نهج البلاغة : 698 .

(4) الميزان في تفسير القرآن : 17 / 47 .

وفي هذا المبحثِ أعرضُ طريقةً أُخرى في التعاملِ معَ الاحتمالاتِ التفسيريّةِ ، وهو القائمُ على رفعِ الاحتمالِ ، إذ اعتبرَها البحثُ آليّةً لدى المفسّرِ المعاصرِ ذاتِ وظيفةٍ مزدوجةٍ ، فهي آليّةٌ لكشفِ المعنى القريبِ والوصولِ إليه بالاعتمادِ على النصّ القرآنيّ نفسِه ، وهي أيضًا وسيلةٌ حجاجيّةٌ يُراهنُ عليها في إقناعِ المتلقّي بالمعنى الذي سيصلُ إليه ، وأوّلُ خطوةٍ فيها تبدأ من افتراضِ الاحتمالاتِ أو إيرادِها ، ثُمَّ العملُ على تنقيحِها إن أمكنَ ذلكَ بعرضِها على نصوصِ القرآنِ الموازيةِ في الدلالةِ أو السياقِ اللفظيّ الحافّ . وفيما يأتي نماذجَ من تطبيقاتِ هذه الآليّةِ :

احتمالاتُ معنى (الأمانة) :

تكاثرَتِ الاحتمالاتُ في معنى كلمةِ (الأمانة) في قولِه تعالى : ﴿**إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا**﴾[1] .

إنّ البؤرةَ الاحتماليّةَ المذكورةَ آنفًا في النصّ سببُها كينونةُ المعنى الذي تحملُه اللفظةُ ، إذ إنّ لفظة (الأمانةِ) تدلُّ لغويًّا على الشيءِ الذي يُودعُ عندَ أحدٍ ليحتفظَ به ويستعدَّ لردّه إلى المستودِعِ ، وهو معنًى عامٌّ غيرُ متعيّنٍ مُشخّصُه الخارجيُّ و له مصاديقُ كثيرةٌ ، ولا يوجدُ في الآيةِ المباركةِ بيانٌ واضحٌ لنوعِ الأمانةِ هذه ، ما جعلَ المفسّرينَ يذهبونَ إلى أكثرَ من رأيٍ في كنهِ هذه الأمانةِ .

وحينَما نأتي لأحدِ المفسّرينَ المحدثينَ نجدُه يُحاولُ الاقترابَ من معنى هذه الكلمةِ بطريقةِ افتراضِ الاحتمالاتِ ، ومن ثَمَّ رفعُ غيرِ المقبولِ منها ، ولكن قبلَ هذا قالَ : ((ويُستفادُ من قولِه : ﴿**لِيُعَذِّبَ اللَّهُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ**﴾[2] إلخ ، أنّه أمرٌ يترتّبُ على حملِه النفاقُ والشركُ والإيمانُ ، فينقسمُ حاملوه باختلافِ كيفيّةِ حملِها إلى منافقٍ ومشركٍ ومؤمنٍ . فهو لا محالةَ أمرٌ مرتبطٌ بالدينِ الحقّ الذي يحصلُ بالتلبّسِ به وعدمِ التلبّسِ به النفاقُ والشركِ والإيمانُ))[3] . ويُفادُ من قولِه تعالى أيضًا أنّ كلمةَ (الإنسانَ) تشيرُ إلى النوعِ بنحوٍ عامٍّ أي إنّ أداةَ التعريفِ للجنسِ وليسَت للعهدِ ؛

---

(1) سورة الأحزاب : 72 .

(2) سورة الأحزاب : 73 .

(3) الميزان في تفسير القرآن : 16 / 355 .

((لأنّه لو أُريدَ بعضُ أفرادِه ولو في أوّلِ النشأةِ لما كانَ في تحمّلِ ذلكَ الفردِ الأمانةَ ارتباطٌ بتعذيبِ المنافقينَ والمشركينَ))[1] .

وبعدَ هذا التحديدِ العامّ أيضًا والمستفادِ منَ السياقِ المحايثِ بعديًّا بدأ الطباطبائيُّ يحتملُ على معناه أكثرَ من احتمالٍ قائلًا : ((فهل هو الاعتقادُ الحقُّ والشهادةُ على توحّدِه تعالى ، أو مجموعُ الاعتقادِ والعملِ بمعنى أخذِ الدينِ الحقّ بتفاصيلِه معَ الغضّ عنِ العملِ به ، أو التلبّسُ به أو الكمالُ الحاصلُ للإنسانِ من جهةِ التلبّسِ بواحدٍ من هذه الأمورِ))[2] .

في كلامِ السيّدِ الطباطبائيّ أربعةُ احتمالاتٍ في مصداقِ كلمةِ (الأمانةَ) ، وهي احتمالاتٌ لا ترجعُ إلى الوضعِ اللغويّ لأنّ كلمةَ الأمانةِ معروفٌ مدلولُها لغويًّا ، ولكنّ هذا المدلولَ عامٌّ ولا يظهرُ مصداقُه في ذاتِه ، بل حتّى في سياقِه اللفظيّ الذي وردَ فيه سوى إشاراتٍ لا يُمكنُ القطعُ بالمعنى معَها ، ومن هنا كانَ منشأ الاحتمالاتِ في الآيةِ المباركةِ ، وفيما أتي أذكرُ الاحتمالَ معَ قولِ الطباطبائيُّ فيه :

الاحتمالُ الأوّلُ : [الاعتقادُ الحقُّ والشهادةُ على توحّدِه تعالى] ، وقد رفعَ هذه الاحتمالَ بالاعتمادِ على نصّ قرآنيّ آخرَ ، قالَ : ((فإنّ السماواتِ والأرضَ وغيرَهما من شيءٍ توحّدُه تعالى وتُسبّحُ بحمدِه ، وقد قالَ تعالى : ﴿**وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ**﴾[3] ، والآيةُ تُصرّحُ بإبائها عنه))[4] .

الاحتمالانِ الثاني والثالثُ : [مجموعُ الاعتقادِ والعملِ بمعنى أخذِ الدينِ الحقّ بتفاصيلِه معَ الغضّ عنِ العملِ به ، أو التلبّسِ به] ، وعلّقَ عليهما بقولِه : ((وليسَت هي الثاني أعني الدينَ الحقَّ بتفاصيلِه ، فإنّ الآيةَ تُصرّحُ بحملِ الإنسانِ كائنًا مَن كانَ من مؤمنٍ وغيرِه له ، ومن البيّنِ أنّ أكثرَ مَن لا يؤمنُ لا يحملُه ولا علمَ له به ، وبهذا يظهرُ أنّها ليسَت بالثالثِ وهو التلبّسُ بالعملِ بالدينِ الحقّ تفصيلًا))[5] .

الاحتمالُ الرابعُ : [الكمالُ الحاصلُ للإنسانِ من جهةِ التلبّسِ بواحدٍ من هذه الأمورِ] ، ولينتبِه القارئ أنّ التلبّسَ بواحدٍ منَ الأمورِ التي سبقَت في الاحتمالاتِ قبلَ هذا ، وأمّا رأيُه بهذا الاحتمالِ فقد وردَ

---

(1) التحرير والتنوير : 22 / 125 .
(2) الميزان في تفسير القرآن : 16 / 355 .
(3) سورة الإسراء : 44 .
(4) الميزان في فسير القرآن : 16 / 355 .
(5) م . ن : 16 / 355 .

في قولِه : ((وليسَت هي الكمالُ الحاصلُ له بالتلبّسِ بالتوحيدِ فإنّ السماواتِ والأرضَ وغيرَهما ناطقةٌ بالتوحيدِ فعلًا متلبّسةً به . وليسَت هي الكمالُ الحاصلُ من أخذِ دينِ الحقِّ والعلمِ به ، إذ لا يترتّبُ على نفسِ الاعتقادِ الحقِّ والعلمِ بالتكاليفِ الدينيّةِ نفاقٌ ولا شركٌ ولا إيمانٌ ولا يستعقبُ سعادةً ولا شقاءً، وإنّما يترتّبُ الأثرُ على الالتزامِ بالاعتقادِ الحقِّ والتلبّسِ بالعملِ . فبقيَ أنّها الكمالُ الحاصلُ له من جهةِ التلبّسِ بالاعتقادِ والعملِ الصالحِ وسلوكِ سبيلِ الكمالِ بالارتقاءِ من حضيضِ المادّةِ إلى أوجِ الإخلاصِ الذي هو أن يُخلِصَه اللهُ لنفسِه فلا يُشاركُه فيه غيرُه ، فيتولّى هو سبحانَه تدبيرَ أمرِه وهو الولايةُ الإلهيّةِ))[1] .

ومن بعدِ ذلكَ يتّضحُ أنّ السيّدَ قد رفعَ الاحتمالاتِ جميعَها وانتزعَ الراجحَ منَ الاحتمالِ الرابعِ ، ليصلَ إلى مصداقِ الأمانةِ بما لا يتعارضُ و تقريراتِ القرآنِ الكريمِ بحسبِ رؤيتِه ، فهيَ (الولايةُ الإلهيّةُ) التي تهيّأ الاستعدادُ لها عندَ الإنسانِ بما له من قدرةٍ على التكاملِ ، ((فتعقّبَ ذلكَ أنِ انقسَمَ الإنسانُ من جهةِ حفظِ الأمانةِ وعدمِه بالخيانةِ إلى منافقٍ ومشركٍ ومؤمنٍ بخلافِ السماواتِ والأرضِ والجبالِ فما منهما إلّا مؤمنٌ مطيعٌ))[2] .

احتمالاتُ معنى (أهل البيت) :

وردَ هذا التركيبُ في القرآنِ الكريمِ مرّتينِ ، وهنا نناقشُ دلالتَه في قولِه تعالى : ﴿**إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا**﴾[3] .

في هذه الآيةِ تشريفٌ لمجموعةٍ يُخاطبُها اللهُ تعالى في كتابِه ويُسمّيها بـ (أهل البيت) ، ويخصُّها بإذهابِ الرجسِ والتطهيرِ على نحوٍ مؤكّدٍ بأسلوبِ القصرِ ، والمفسّرُ الذي يعتمدُ على القرآنِ نفسِه في فهمِ مقاصدِ اللهِ تقعُ أمامَه مجموعةٌ منَ الاحتمالاتِ في مصداقِ هذا الوصفِ ؛ لأنّ الآيةَ لا تُصرّحُ إلّا إجمالًا بالمعنى ، حينَها ينبغي الاقترابُ منَ العلمِ التفصيليِّ بها .

إذن مركزُ الاحتمالِ في الآيةِ المباركةِ واللفظةُ المحوريّةُ هي (أهل البيت) ، فمن هم ؟ وهلِ المرادُ بها معناها اللغويُّ أو هي منَ الاصطلاحاتِ القرآنيةِ المرادِ بها مجموعةٌ معيّنةٌ ؟ وقد جمعَ

---

(1) الميزان في تفسير : 16 / 355 .
(2) م . ن : 16 / 356 .
(3) سورة الأحزاب : 33 .

السيّدُ الطباطبائيُّ كلَّ أقوالِ الصحابةِ والمفسرينَ التي ذكرَت المصداقَ ، وجعلَ منها احتمالاتٍ وضعَها تحتَ مجهرِ الاختبارِ المتكئِ على الإطارِ العامِ للمعنى القرآنيّ ، ليُحاججَ بها ويصلَ عبرَ تحليلِها إلى كشفِ المعنى بطريقةٍ قوامُها المنطقُ ، وهذه الاحتمالاتُ على النحوِ الآتي :

1 – الاحتمالُ الأوّلُ : [أهلُ البيتِ في الآيةِ تدلُّ على نساءِ النبيّ خاصّةً] ، وهذا الاحتمالُ سببُه قولُ جماعةٍ مستندينِ إلى ورودِ الآيةِ في سياقِ الحديثِ عن نساءِ النبيّ ، ورفعَ السيّدُ هذا الاحتمالَ ((لمكانِ الخطابِ الذي في قولِه «عنكم» ولم يقل : عنكنّ))[1] .

2 – الاحتمالُ الثاني : [أهلُ البيتِ في الآيةِ تدلُّ على نساءِ النبيّ ومعَهنّ أقرباؤه] ، وهذا الاحتمالُ ناشئٌ من سياقِ الآيةِ والمفهومِ لغويًا منَ العبارةِ ، وحينَها لا يكونُ لدينا إشكالٌ لغويٌ في جهةِ الخطابِ في (عنكم) ، و الاحتمالُ هنا درجتُه في القوّةِ أكثرُ من الاحتمالِ المذكورِ آنفًا ، وقد رفعَه الطباطبائيُّ بذكرِ ثلاثةِ معانٍ لإذهابِ الرجسِ والتطهيرِ ، ومن ثَمَّ عرضُهما على المصداقِ في هذا الاحتمالِ :

أ – قالَ : ((وعلى أيّ حالٍ فالمرادُ بإذهابِ الرجسِ والتطهيرِ مُجرّدُ التقوى الدينيّ بالاجتنابِ عنِ النواهي وامتثالِ الأوامرِ فيكونُ المعنى أنّ اللهَ لا ينتفعُ بتوجيهِ هذه التكاليفِ إليكم وإنّما يُريدُ إذهابَ الرجسِ عنكم وتطهيرَكم ... وهذا المعنى لا يُلائمُ شيئًا من معاني أهلِ البيتِ السابقةِ ؛ لمنافاتِه البيّنةِ للاختصاصِ المفهومِ من أهلِ البيتِ لعمومِه لعامّةِ المسلمينَ المكلّفينَ بأحكامِ الدينِ))[2]، ومعنى كلامِه أنّ معنى إذهابِ الرجسِ المقترحِ لا يختصُّ بجماعةٍ ؛ لأنّه عامٌّ في جميعِ المسلمينَ المكلّفينَ ، والآيةُ فيها تخصيصٌ لمجموعةٍ بحسبِ ما مرَّ ذكرُه من أقوالٍ في المصداقِ ، وعليه يرتفعُ الاحتمالُ بلحاظِ هذا المعنى من إذهابِ الرجسِ والتطهيرِ .

ب – أمّا الافتراضُ الآخرُ في معنى إذهابِ الرجسِ والتطهيرِ فقد ذكرَه في قولِه : ((وإن كانَ المرادُ بإذهابِ الرجسِ والتطهيرِ التقوى الشديدَ البالغَ ويكونُ المعنى : أنّ هذا التشديدَ في التكاليفِ المتوجّهةِ إليكنَّ أزواجَ النبيّ وتضعيفِ الثوابِ والعقابِ ليسَ لينتفِعَ اللهُ سبحانَه به ، بل ليُذهبَ عنكم الرجسَ ويُطهّرَكم ، من تعميمِ الخطابِ لهنَّ ولغيرِهنَّ بعدَ تخصيصِه بهنَّ ، فهذا المعنى لا يُلائمُ كونَ

(1) الميزان في تفسير القرآن : 16 / 316 .
(2) م . ن : 16 / 316 .

الخطابِ خاصًّا بغيرِهنَّ وهو ظاهرٌ ولا عمومَ الخطابِ لهنَّ ولغيرِهنَّ فإنّ الغيرَ لا يُشاركُهنَّ في تشديدِ التكاليفِ وتضعيفِ الثوابِ والعقابِ))[1] .

كلامُ الطباطبائيُّ هذا يحتاجُ إلى شيءٍ منَ التوضيحِ ، فبعدَ أن افترضَ معنًى لإذهابِ الرجسِ والتطهيرِ وركّبَ المعنى بحسبِ الآيةِ وطبّقَه على الاحتمالِ فيهنّ وغيرِهنَّ أي إنّ المقصودَ من (أهل البيت) هنَّ وغيرُهنَّ ممّا ذكرنا ، ومن ثمَّ رفعَ هذا الاحتمالِ ؛ لأنّه لا يوجدُ تشديدٌ على غيرِهنَّ في الحقيقةِ ، ولا يُمكنُ حملُ (أهل البيت) عليهنَّ وعلى غيرِهنَّ لأنّ التشديدَ مخصوصٌ بهنَّ .

ج – والافتراضُ الأخيرُ في المعنى وهو أيضًا يمكنُ أن يكونَ احتمالًا جاءَ في قولِه : ((وإن كانَ المرادُ إذهابَ الرجسِ والتطهيرِ بإرادتِه تعالى ذلكَ مطلقًا لا بتوجيهِ مطلقِ التكليفِ ولا بتوجيهِ التكليفِ الشديدِ بل إرادةً مطلقةً لإذهابِ الرجسِ والتطهيرِ لأهلِ البيتِ خاصّةً بما هم أهلُ البيتِ ، كانَ المعنى منافيًا لتقييدِ كرامتهنَّ بالتقوى سواءٌ كانَ المرادُ بالإرادةِ التشريعيّةِ أوِ التكوينيّةِ))[2].

3 – الاحتمالُ الثالثُ : [أهلُ البيتِ في الآيةِ تدلُّ على نساءِ النبيِّ والنبيِّ أيضًا] ، وبهذا الاحتمالِ يرتفعُ إشكالُ الخطابِ في (عنكم) ، ثُمَّ رفعَه بعدمِ قبولِه الانطباقَ على النبيِّ 6؛ لأنّه ((مؤيّدٌ بعصمةٍ منَ اللهِ وهي موهبةٌ إلهيّةٌ غيرُ مكتسبةٍ بالعملِ ، فلا معنى لجعلِ تشديدِ التكليفِ وتضعيفِ الجزاءِ بالنسبةِ إليه مقدّمةً أو سببًا لحصولِ التقوى الشديدِ له امتنانًا عليه على ما يُعطيه سياقُ الآيةِ))[3] .

ومن بعدِ رفعِ جميعِ هذه الاحتمالاتِ إذ لم يبقَ منها ما هو مقبولٌ عندَ الطباطبائيِّ ، لجأ إلى الرواياتِ التي وردَت في أسبابِ نزولِ الآيةِ ، ولا سيما روايةِ أمّ سلمةَ رضوانُ اللهِ عليها[4] ، فهي تُعيّنُ المقصودينَ من (أهل البيت) بما لا يقبلُ الشكَّ إلّا أن يُكابرَ مكابرٌ، ونسجّلُ من بعدُ نقطتينِ لافتتينِ للباحثِ ، وهما :

---

(1) الميزان في تفسير القرآن : 16 / 316 .
(2) م . ن : 16 / 317 .
(3) م . ن : 16 / 316 – 317 .
(4) ينظر : م . ن : 16 / 323 – 324 .

1 – تأكيدَ رأينا الذي مضى في أنّ تفسيرَ القرآنِ بالقرآنِ لا يُمكنُ أن يُطبّقَ على القرآنِ كلّه ، فها هي آيةُ إذهابِ الرجسِ تُقرّرُ ذلكَ وبلسانِ المفسّرِ الذي اعتمدَ على هذا المنهجِ ، ويجوزُ أن يُقالَ إنّ الرواياتِ أيّدتها الآيةُ وإن لم تُصرّحُ الآيةُ بالمصداقِ .

2 – تبيّنَت للقارئِ طريقةُ الكشفِ هذه ، التي سمّيناها (رفع الاحتمالات) وكيفَ أنّها آليّةٌ تبدأ بعرضِ الاحتمالاتِ من واقعِ الكلامِ أو من تراكماتٍ تفسيريّةٍ جاءَت في رواياتٍ أو أقوالِ مفسّرينَ ، ثّمَ يقومُ المفسّرُ بمناقشةِ الاحتمالاتِ وتقليبِ دلالتِها استنادًا إلى القرآنِ نفسِه ، ليتمَّ بعدَ ذلكَ الوقوفُ على المعنى الداخلِ في العلمِ التفصيليّ أو اليقينِ الموضوعيّ ، وهذه العمليّةُ تشبهُ إلى حدٍّ كبيرٍ ما يُسمّى في أصولِ الفقهِ بـ (السبر والتقسيم)[1] ، ولها صلةٌ أيضًا بنظريّةِ حسابِ الاحتمالاتِ عندَ السيدِ محمّد باقر الصدر[2] .

(1) السبر هو اختبار الأوصاف المحتملة للعلّية ؛ لمعرفة الصالح منها للتعليل به ، وإبطال ما عداه ، وهي عمليّة تأتي بعد التقسيم ، الذي يقوم على حصر الأوصاف المحتملة وجمعها ؛ بغية التصفية والتنقية والاختبار . ينظر : معجم مصطلحات أصول الفقه : 229 .

(2) ينظر : الأسس المنطقيّة للاستقراء ، محمّد باقر الصدر : 135 وما بعدها .

المبحثُ الثالثُ : الافتراضُ

مفهومُ الافتراضِ :

في المحاججةِ المنطقيّةِ تُعرضُ مجموعةٌ منَ الأمورِ التي لا تحصلُ أو لا يُسلَّمُ بحصولِها ، ومن ثَمَّ تكونُ منطقةَ تثويرٍ في البحثِ وانطلاقًا للكشفِ والتحقّقِ في العلومِ ، هذه العمليّةُ يُطلقُ عليها الافتراضَ إذ يكونُ حيّزُها الظنُّ والتخيّلُ ، فـ ((فرضَ الأمرَ : قدّرَه وتصوّرَه بعقلِه))[1] ، و ((افترضَ أمرًا : اعتبرَه قائمًا أو مسلّمًا به ، أخذَ به في البرهنةِ على قضيّةٍ أو حلِّ مسألةٍ))[2] .

فهي إذن منَ المظنوناتِ إلّا أن يقعَ في يدِ الفاحصِ برهانٌ يُثبتُ يقينيّتَها نقلًا أو عقلًا ، لذا قيلَ إنّها ((أمورٌ يقعُ التصديقُ بها لا على الثباتِ بل معَ خُطورِ إمكانِ نقيضِها بالبالِ))[3] . والسببُ في لجوءِ العالمِ إلى الافتراضِ هو إيجادُ حلٍّ مبدئيٍّ تُبنى عليه مجموعةٌ من مراتبِ العلمِ للوصولِ إلى الحكمِ الذي تطمئنُّ له النفسُ ، وهذا الحلُّ ناشئٌ من عدمِ إمكانِ القطعِ أو إرادةِ تفنيدِه بالاعتمادِ على التجربةِ والملاحظةِ ، ((فالفرضُ – في واقعِه – تفسيرٌ مؤقّتٌ يفترضُه المستقرئُ بُغيةَ التوصّلِ عن طريقِ التأكّدِ مِن صحّتِه إلى القانونِ أو القاعدةِ العامّةِ المطلوبةِ))[4] .

والنتاجُ التفسيريُّ لا يخلو من هذه الآليّةِ في سبيلِ كشفِ المعنى القرآنيّ ؛ لأنّ المفسِّرَ لديه دربةٌ في مجموعةٍ منَ العلومِ التي تتّخذُ منَ الافتراضِ مطيّةً لبلوغِ المعرفةِ ، ويُمكنُ وضعُ اليدِ على بعضِ تجلّياتِ هذه الآليّةِ عن طريقِ بعضِ الألفاظِ التي تُشيرُ إلى الافتراضِ ، كأسلوبِ الشرطِ المتصدّرِ بـ (إذا ، إنْ ، لو) ، إذ يفرضُ المفسِّرُ قضيّةً ما – قالَ بها أحدٌ أو لم يقل – من أجلِ مناقشتِها وبيانِ وجهِها عندَه ، وفيما يأتي نذكرُ بعضَ المحطّاتِ التفسيريّةِ التي اعتمدَت على هذه الآليّةِ :

---

(1) معجم لغة الفقهاء ، محمّد رواس قلعجي و حامد صادق قنيبي : (فرض) .

(2) معجم اللغة العربيّة المعاصرة : مادّة (فرض) .

(3) معيار العلم في فنّ المنطق ، تح : د. سليمان دنيا : 198 .

(4) مذكرة المنطق : 155 .

الافتراضُ لتقريرِ معنًى لفظةٍ (نبتليه) :

اختلفَ المفسّرونَ في معنى لفظةِ (نبتليه) الواردةِ في قولِه تعالى : ﴿**إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا**﴾[1] ، فذهبَ كثيرٌ منهم إلى أنّها تعني الاختبارَ والامتحانَ؛ ومنهم الشيخُ الطاهرُ ابنُ عاشور ، قالَ : ((وحقيقةُ الابتلاءِ : الاختبارُ لتُعرفَ حالُ الشيءِ ، وهو هنا كنايةٌ عن التكليفِ بأمرٍ عظيمٍ ؛ لأنّ الأمرَ العظيمَ يُظهرُ تفاوتَ المكلَّفينَ به في الوفاءِ بإقامتِه))[2] ، وهذا المعنى أوّلُ ما يخطرُ في الذهنِ وأقربُ لما عليه استعمالُ القرآنِ هذه الصيغةِ منَ الفعلِ ، قالَ تعالى : ﴿**هُنَالِكَ ابْتُلِيَ الْمُؤْمِنُونَ وَزُلْزِلُوا زِلْزَالًا شَدِيدًا**﴾[3] ، ويكونُ في الخيرِ والشرِّ، قالَ تعالى : ﴿**وَنَبْلُوكُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ**﴾[4] ، ومعَ معنى الاختبارِ في هذا الفعلِ معنًى آخرَ وهو إخلاقُ الشيءِ[5] .

ولمّا كانَ الاختبارُ لا يتّحدُ زمنُه معَ أطوارِ خلقِ الإنسانِ ولا يُمكنُ أن يتمَّ إلّا بعدَ بلوغِ المُبتلى أهليّةً تضعُه محلَّ الابتلاءِ ، قالوا إنّ الفعلَ حالٌ (مقدّرةٌ) منَ الإنسانِ[6] ، ويقصدونَ الحالَ المستقبليّةَ التي لم تتحقّق ، وإنّ هذه الحالَ ((معترضةٌ بينَ جملةِ «خلقنا» وبينَ «فجعلناه سميعا بصيرا» لأنّ الابتلاءَ ، أي التكليفَ الذي يظهرُ به امتثالُه أو عصيانُه إنّما يكونُ بعدَ هدايتِه إلى سبيلِ الخيرِ ، فكانَ مقتضى الظاهرِ أن يقعَ «نبتليه» بعدَ جملةِ «إنّا هديناه السبيلَ»[7] ، ولكنّه قدّمَ للاهتمامِ بهذا الابتلاءِ الذي هو سببُ السعادةِ والشقاوةِ))[8] .

وإذا اتّضحَ هذا الرأيُ نأتي إلى رأيِ أحدِ المحدَثينَ الذينَ فسّروا القرآنَ بالقرآنَ واعتمدوا على ألفاظِه وطريقةِ تأليفِها ، وهو السيّدُ الطباطبائيُّ ، إذ جعلَ الرأيَ المذكورَ آنفًا فرضًا ، قالَ : ((وقيلَ : المرادُ بابتلائه امتحانُه بالتكليفِ ، ويدفعُه تفريعُ قولِه : ﴿**فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا**﴾ على الابتلاءِ ، ولو

---

(1) سورة الإنسان : 2 .
(2) التحرير والتنوير : 29 / 375 .
(3) سورة الأحزاب : 11 ، وينظر : سورة البقرة : 124 ، و سورة الفجر : 15 و 16 .
(4) سورة الأنبياء : 35 .
(5) ينظر : مقاييس اللغة : مادّة (بلوي) .
(6) ينظر : البحر المحيط : 8 / 386 .
(7) الآية : ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ (سورة الإنسان : 3) .
(8) التحرير والتنوير : 29 / 374 .

كانَ المرادُ به التكليفُ كانَ منَ الواجبِ تفريعُه على جعلِه سميعًا بصيرًا لا بالعكسِ ، والجوابُ عنه بأنّ في الكلامِ تقديمًا وتأخيرًا ، والتقديرُ إنّا خلقناه من نطفةٍ أمشاجٍ فجعلناه سميعًا بصيرًا لنبتليه ، لا يُصغى إليه))[1] .

نلحظُ افتراضَه بقولِه (ولو كانَ المراد...) ، فهو يجعلُ هذا الرأيَ أمرًا مظنونًا ومفترضًا بل غيرَ صحيحٍ كما يبدو من كلامِه ، أمّا سببُ ذكرِ هذا الافتراضِ فهو لردِّ فحواه والمحاججةِ فيه بالاعتمادِ على سياقِ الآيةِ ، إذ لو كانَ الابتلاءُ على معنى الاختبارِ لوجبَ من حيثُ التركيبِ جعلُه فرعًا على جعلِ الإنسانِ سميعًا بصيرًا ؛ لأنّ أدواتِ الوعي عندَ الإنسانِ تكونُ قد اكتملَت ليُبتلى ، والحالُ أنّ التفريعَ جاءَ على خلافِ ذلكَ ، أي إنّ جعْلَ الإنسانِ سميعًا بصيرًا تفرّعَ عن الابتلاءِ في الآيةِ المباركةِ ، ولم يقبلِ السيّدُ الطباطبائيُّ بمقولةِ التقديمِ التي خرّجَ بها المفسّرونَ لبيانِ معنى الآيةِ ، واكتفى بقولِه (لا يُصغى إليه) .

أمّا رأيُه في معنى الابتلاءِ ، فهو ((نقلُ الشيءِ من حالٍ إلى حالٍ ومن طورٍ إلى طورٍ ، كابتلاءِ الذهبِ في البوتقةِ ، وابتلاؤه تعالى الإنسانَ في خلقِه من نطفةٍ هو ما ذكرَه في مواضعَ من كلامِه أنّه يخلُقُ النطفةَ فيجعلَها علقةً والعلقةَ مضغةً إلى آخرِ الأطوارِ التي تتعاقبُها حتّى يُنشئه خلقًا آخرَ))[2] .

وهذا رأيٌ قديمٌ ذكرَه الزمخشريُّ وغيرَه اعتمادًا على روايةٍ لابنِ عبّاسَ يُبيّنُ فيها أنّ معنى نبتليه نُصرّفُه في بطنِ أمِّه[3] ، ويبدو لي أنّ الأصلَ المعنوي في الفعلِ هو الاختبارُ ، لذلكَ قالَ الزمخشريُّ إنّ حملَ المعنى على الانتقالِ من حالٍ إلى حالٍ تسميةٌ على طريقِ الاستعارةِ[4] ، وهو المعنى الذي يُفسّرُ لنا قولَ أغلبِ المفسّرينَ بمعنى الاختبارِ .

والذي يبدو بالتأمّلِ في الآيةِ المباركةِ أنّ معنى الفعلِ يُمكنُ أن يكونَ نختبرُه أو مريدينَ اختبارَه، بوصفِ الكلمةِ حالًا لفاعلِ الخلقِ ، والفاءُ في (فجعلناه) سببيّةٌ ، أي إنّ جعلَ الإنسانِ سميعًا بصيرًا

---

(1) الميزان في تفسير القرآن : 20 / 133 .
(2) م . ن : 20 / 132 .
(3) ينظر : الكشّاف : 1163 ، و البحر المحيط : 8 / 386 .
(4) ينظر : الكشّاف : 1163 .

مُسبَّبٌ بإرادةِ ابتلائه واختبارِه ، فيكونُ الترتيبُ على حالِه صحيحٌ بورودِ السببِ (إرادة الابتلاء) ، ومن ثَمَّ المسبَّبُ (جعْله سميعا بصيرا) ، وحينَها لا داعيَ إلى القولِ بوجودِ تقديمٍ في الآيةِ واللهُ أعلمُ .

الافتراضُ لتقريرِ الفرقِ بينَ لفظَي (النبيّ والرسول) :

نأخذُ الآنَ أنموذجًا آخرَ لهذا المسلكِ الإجرائيّ في بيانِ المعنى القرآنيّ ، فقد استعملَه الدكتور محمّد شحرور أيضًا في التفريقِ بينَ الرسولِ والنبيّ ، وكما تعوّدنا على آرائه فقد فرّقَ بينَ الوصفينِ تفريقًا جديدًا لم يرد عندَ غيرِه ممّن عرضوا هذا الأمرَ ، وتفريقُه الذي سنذكرُه اعتمدَ على الأصلِ الذي انطلقَ منه في كتابِه (الكتاب والقرآن) ، وهو تفريقُه بينَ (الكتاب) و (القرآن) وقد ذُكرَ آنفًا[1] .

وقبلَ أن نبيّنَ آليّةَ الافتراضِ عندَ شحرور لا بدَّ من تسليطِ الضوءِ على مجملِ رأيِه في التفريقِ بينَ الصفتينِ ، فصفةُ (الرسول) تُشيرُ إلى مقامِ الرسالةِ لمحمّدٍ6، إذ يختصُّ هذا المقامُ بتبليغِ الأحكامِ الشرعيّةِ والتكليفاتِ ، وهي ما تجلّت في آياتِ (أمّ الكتاب) أي الآياتُ المحكمةُ فقط ، التي تحملُ طابعَ الذاتيّةِ ؛ ((لأنّها قواعدُ سلوكٍ إنسانيٍّ وليسَت قوانينَ وجودٍ موضوعيٍّ ، بل أطلقَ عليها مصطلحَ الرسالةِ ، وبها أصبحَ محمّدٌ6رسولًا ، وبلّغَها للناسِ واجتهدَ في تطبيقِ أحكامِها في زمانِه))[2] .

ويقصدُ بالطابعِ الذاتيّ أنّها ليسَت من نواميسِ الوجودِ الموجودةِ خارجَ الوعيِ الإنسانيّ ، بل هي مرتبطةٌ بسلوكِ الإنسانِ إذا شاءَ أخذَ بها ويُمكنُ العكسُ ، والرسولُ في هذا المقامِ معصومٌ في التبليغِ وتجبُ طاعتُه ، فالآياتُ التي تُشيرُ إلى طاعةِ محمّدٍ6وصفَته بالرسالةِ ، كقولِه تعالى : ﴿**قُلْ أَطِيعُوا اللَّـهَ وَالرَّسُولَ ۖ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّـهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ**﴾[3] ، وقولِه : ﴿**وَأَطِيعُوا اللَّـهَ وَالرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ**﴾[4] .

أمّا صفةُ النبيّ فعُلقتُها بالقرآنِ ، أي بالآياتِ المتشابهاتِ التي تحتوي على التعليماتِ منَ الأنباءِ والمعارفِ الموضوعيّةِ حتميّةِ الوجودِ ، فهو6بها نبيٌّ والقرآنُ هو نبوّتُه ، فمنَ التعليماتِ والإرشاداتِ التي تصدرُ لمحمّدٍ6في مقامِ نبوّتِه قولُه تعالى : ﴿**يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّـهُ لَكَ**

(1) يُراجع المبحثُ الأوّل من الفصل الأوّل من هذه الأطروحة .
(2) الكتاب والقرآن : 105 .
(3) سورة آل عمران : 32 .
(4) سورة آل عمران : 132 .

﴿**تَبْتَغِي مَرْضَاتَ أَزْوَاجِكَ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ**﴾[1] ، فتحريمُ النبيِّ6على نفسِه شيئًا أحلَّه اللهُ له تصرّفٌ شخصيٌّ منه عندَ شحرور ؛ لذا قالَ في هذا المقامِ هو غيرُ معصومٍ قد يُصيبُ ويُخطئُ .

ومنَ الحقائقِ الموضوعيّةِ يوردُ أمثلةً ، قالَ : ((إنّ الوجودَ الموضوعيَّ وقوانينُه موجودةٌ خارجَ الوعيِ الإنسانيِّ ، فالشمسُ موجودةٌ عرفنا ذلكَ أم لم نعرِف ، قبلنا ذلكَ أم لم نقبل . ومن هنا نقولُ : إنّ وجودَ الشمسِ «حقّ» ونقولُ إنّ الموتَ حقٌّ ولا نقولُ إنّ الموتَ حلالٌ ، لأنّ ظاهرةَ الموتِ موجودةٌ عرفنا أنّ هناكَ موتًا أم لم نعرِف ، قبلنا بالموتِ أم لم نقبل . وكذلكَ قانونُ الجاذبيّةِ والساعةِ والبعثِ))[2] .

بعدَ هذا التوضيحِ الذي ساقَه الدكتور محمّد شحرور أوردُ افتراضَه الذي قدّمَه في سبيلِ كشفِ هذا المعنى وإيضاحِه أكثر ، قالَ : ((الآنَ لو بدأ الآيةَ بقولِه «يا أيُّها الرسولُ لمَ تُحرّم ما أحلَّ اللهُ ...» فهذا يعني أنّ أمرَ الرسالةِ يُصبحُ مشكوكًا فيه ، وأنّ محمّدًا6يُحرّمُ الحلالَ منَ الناحيةِ التشريعيّةِ لا من جهةِ الامتناعِ الشخصيّ عن شيءٍ محلّلٍ ، وهذا ممّا يدلُّ على أنّ محمّدًا6كانَ معصومًا في تبليغِ التشريعاتِ عن ربّه «الرسالة» ، ومعصومًا في أداءِ الأمانةِ عن ربّه «القرآن» وهو النبوّةُ ، وهنا تكمنُ عصمتُه حصرًا))[3] .

يُلمحُ من كلامِه الافتراضُ في قولِه (لو بدأ ...) ، فالأسلوبُ الشرطيُّ دليلٌ على افتراضِ الشيءِ سواءٌ أ كانَ تحقّقُ هذا الشيءِ ممكنًا أم لا ، ففرضُ المحالِ ليسَ بمحالٍ كما قيلَ ، وقد افترضَ قراءةً أخرى للآيةِ الأولى من سورةِ التحريمِ ، أبدلَ فيها كلمةَ (الرسول) بـ (النبيّ) ، والغرضُ من افتراضِه هذا أن يُبيّنَ أنّ محمّدًا6في مقامِ الرسالةِ لا يتصرّفُ من ذاتِه ، بل هو معصومٌ في التبليغِ ؛ لذا جاءَت الآيةُ مُخاطبةً إيّاه بوصفِه نبيًّا لا رسولًا .

ولأنّ اللهَ عاتبَه من أجلِ تحريمِه شيئًا محلّلًا له فإنّ تصرّفَه كانَ شخصيًّا لا ربّانيًّا ، فلا يصحُّ – بحسبِ رأي شحرور – أن يكونَ نداؤه بـ (يا أيُّها الرسول) ؛ لأنّ عتابًا في مقامِ الرسالةِ يجعلُ الرسالةَ تحتَ طائلِ الشكِّ في الوقتِ الذي يجبُ أن تكونَ الرسالةُ في إطارِ العصمةِ والتصرّفِ بحسبِ إرادةِ اللهِ .

---

(1) سورة التحريم : 1 .
(2) الكتاب والقرآن : 103 .
(3) م . ن : 535 .

وفي الموضوعِ نفسِه يعودُ ليفترضَ مرّةً أخرى ، قالَ : ((ثُمَّ إنّ اللهَ تعالى لو قالَ يا أيُّها الرسولُ لحذَفَ الضميرَ المنفصلَ «لك» ، أي لقالَ «يا أيُّها الرسولُ لمَ تُحرّم ما أحلَّ اللهُ تبتغي مرضاةَ أزواجك ...» ، ولحذفَ تعبيرَ «واللهُ غفورٌ رحيمٌ»))[1] .

وافتراضُه هنا يشبَه السابقَ ولكن من جهةٍ أخرى ، إذ إنّ الخطابَ بمقامِ الرسالةِ يحملُ تشريعاتٍ للمسلمينَ كافّةً ، فيمتنعُ حينَها أن يكونَ التحليلُ المشارِ إليه في الآيةِ مخصوصًا بالنبيّ6، وإذن ينبغي أن تخلوَ الآيةُ من شبه الجملةِ (لك) التي جاءَت في سياقِ الخطابِ بمقامِ النبوّةِ .

ولو نظرنا إلى افتراضِه الأخيرِ ودقّقنا النتيجةَ المرجوّةَ منه ، لا نجدُ توافقًا معَ فكرتِه الأصليّةِ ؛ لأنّ الحلّيّةَ المعلومةِ في الآيةِ ليسَت منحصرةً في شخصِ النبيّ6، بل هي في عمومِ الناسِ ، سواءٌ أ ذُكرَت شبهُ الجملةِ (لك) أم لا ، فذكرُها بعدَ الفعلِ والفاعلِ لا يدلُّ على تخصيصٍ ، إلّا لو كانَت مقدّمةً (ما لكَ أحلَّ اللهُ) أو (ما أحلَّ لكَ اللهُ) ، و يؤيّدُ سببُ النزولِ الدلالةَ اللغويّةَ هذه ، فقد وردَ أنّ ما حرّمَه النبيُّ6على نفسِه هو أكلُ العسلِ أو جاريتُه[2] ، وكلاهما كما ترى حلٌّ له ولغيرِه منَ المسلمينَ ، ومثلُ هذه الأمورِ ليسَت منَ التعليماتِ كما يقولُ شحرور ، بل هي تشريعٌ أو بمنزلتِه، إذ وردَ ما فيه نهيٌ عن تحريمِ ما أحلَّ اللهُ للناسِ ، قالَ تعالى : ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ**﴾[3] .

ومن مجموعِ الافتراضينِ سعى شحرور إلى كشفِ المعنى الذي يُريدُه وتقريبِه ، وما قادَه إلى هذه النتيجةِ قبليّاتٌ متعدّدةٌ جرت في جميعِ أفكارِه في كتابِه ، أبرزُها موضعَةُ ما سمّاه بالتعليماتِ والإرشاداتِ في حيّزِها التأريخيّ[4] ، وهذا يسمحُ للأجيالِ اللاحقةِ بالحركةِ المنسجمةِ معَ الحقبةِ التي يعيشُها كلُّ جيلٍ ، معَ عدمِ الالتزامِ بما وردَ عنِ النبيّ6، أقولُ النبيُّ ؛ لأنّ هذا المقامَ عندَ شحرور مرتبطٌ بالقرآنِ (المتشابه) ، الذي فيه الإعجازُ بتحرّكِ معناه في الأعصارِ جميعِها ، ومن هنا يجد لنفسِه تسويغًا لآرائه التي أتى بها ، التي اشتملَت على مخالفاتٍ صاخبةٍ عمّا قرّ في سجلّاتِ المسلمينَ .

---

(1) الكتاب والقرآن : 535 .

(2) ينظر : الكشّاف : 1118 – 1119 ، والميزان في تفسير القرآن : 19 / 352 – 353 .

(3) سورة المائدة : 87 .

(4) ينظر : الكتاب والقرآن : 533 .

لقد ساقَ شحرور مجموعةً منَ الآياتِ التي فيها خطابُ (يا أيُّها النبيّ) من أجلِ تحليلِها ليُثبّتَ نظريّتَه ، وهو في إطارِ تفسيرِ القرآنِ بالقرآنِ ، وقد مضيتُ في ما كتبَ أتقصّى كيفَ تعاملَ معَ النصوصِ ، فوجدتُّ منَ الآياتِ ما يرتبطُ بالتشريعاتِ خلافًا لما ادّعاه صاحبُنا ، انظر إلى قولِه تعالى : ﴿**يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ ۖ وَاتَّقُوا اللَّهَ رَبَّكُمْ ۖ لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ ۚ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ ۚ وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ ۚ لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَٰلِكَ أَمْرًا**﴾[1] ، فهذه آيةٌ واضحةٌ في بيانِ أحكامِ التطليقِ وهي تشريعاتٌ ، وقد بيّنَتِ الآيةُ أنّ هذه الأحكامَ (حدودُ الله) ، وقد ذكرَ شحرور أنّ الحدودَ تردُ في مقامِ الرسالةِ فقط[2] ، ولا نريدُ البحثَ في محاولتِه الخروجَ من هذه المغالطةِ ؛ لأنّها ركيكةٌ فقد تركَنا معَها من دونِ توضيحٍ شافٍ وراح يتكلّمُ عن حملِ النساءِ والعدّةِ[3] ، ما يدلُّ على أنّ مبناه ضعيفٌ ولا سيما في ادّعائه شمولَ رأيه على جميعِ النصوصِ بالكلّيّةِ .

(1) سورة الطلاق : 1 .
(2) ينظر : الكتاب والقرآن : 526 .
(3) ينظر : م . ن : 539 .

الخاتمة

نتائجُ الدراسةِ :

بعدَ هذه الجولةِ الشاقّةِ في أروقةِ بعضِ الأعمالِ التفسيريّةِ الحديثةِ التي اعتمدَت منهجَ تفسيرِ القرآنِ بالقرآنِ ، أسجّلُ أمرًا لا يخجلُ منه الباحثُ وهو الإقرارُ بقصورِ هذا العملِ وعدمِ مجيئه على جميعِ ما كتبَه المحدثونَ في قراءةِ النصّ القرآنيّ في منهجِ تفسيرِ القرآنِ بالقرآنِ ، وهو أمرٌ لا يحتاجُ لتسويغٍ ؛ لكثرةِ ما كُتِبَ في المعنى القرآنيّ وضيقِ المهلةِ للدراسةِ ، ولكن أحمدُ اللهَ أنَّ ما قدّمتُه يفي أن يكونَ معرضًا للآليّاتِ الكاشفةِ للمعنى في أهمّ ما كُتِبَ عنه ، وفيما يأتي نقاطٌ أعرضُ فيها ما توصّلَت إليه الدراسةُ من نتائجَ عامّةٍ وخاصّةٍ ، وهي :

1 – تنوّعَت آليّاتُ المفسّرينَ المحدثينَ الذينَ يعتمدونَ على القرآنِ نفسِه في فهمِ معناه ، ولكنّها بالمجملِ لم تخرج عن إطارِ التقاناتِ اللغويّةِ والمنطقِ العقليّ ، ولكنّ الجديدَ في الأمرِ اختلافُ تسخيرِ هذه الآليّاتِ والمعالجةِ بها ، لذا كثُرَ صدورُ النتائجِ التفسيريّةِ المغايرةِ عمّا عُرفَ ردحًا طويلًا منَ الزمنِ ، ومن أمثلةِ ذلكَ اعتمادُ القصديّةِ والجريُ وراءَ أصلِ الوضعِ في الألفاظِ والصيغِ ، وعدمُ قبولِ التأويلِ ، ومن الأمثلةِ أيضًا استثمارُ ما يُسمّى بالمعنى الأصلِ الذي يفسحُ للمفسّرِ حرّيّةً أكثرَ في تطويعِ هذا التوعِ منَ المعاني .

2 – بعضُ الآليّاتِ لدى المحدثينَ متشابهةٌ معَ الآليّاتِ القديمةِ ، كآليّةِ الربطِ النحويّ والمسايقةِ ، وفي قبالِ ذلكَ رصدَ البحثُ آليّاتٍ جديدةً لم تكن معروفةً بنحوٍ واضحٍ عندَ القدماءِ ، مثلُ آليّةِ رصدِ السماتِ واللامجازَ واللاترادفَ ، فأسهمَ هذا في إظهارِ آراءٍ جديدةٍ .

3 – منَ المحدثينَ مَن كانَ همُّه مخالفَةَ النتائجِ التراثيّةِ ما أمكنَ ، بحجّةِ أنّ القراءاتِ السابقةِ كانَت على وفق الأرضيّةِ المعرفيّةِ السابقةِ ، وبما أنّ هذه الأرضيّةَ اختلفَت وحُدِّثَت بشكلٍ ظاهرٍ فيلزمُ أن تأتي النتائجُ التفسيريّةُ مخالفةً أيضًا ومتلائمةً معَ التطوّرِ الفكريّ الجديدِ ، وهذا ما ألحَّ عليه الدكتور محمّد شحرور ، حتّى أنّه لم يتّفق معَ القدماءِ إلّا في أشياءٍ قليلةٍ من مثلِ أنّ النبيَّ أميٌّ أو أنّ قولَه تعالى (عبسَ وتولّى) نزلَت في النبيّ6 !

4 – لم نجد في الأعمالِ التي بحثنا فيها أيّ عملٍ استطاعَ أن يكتفيَ بمنهجِ تفسيرِ القرآنِ بالقرآنِ، إلّا في أعمالٍ لم تأتِ على تفسيرِ القرآنِ كلّه ، وفي ظنّي أنّ هؤلاءِ إن أرادوا توسعةَ أعمالِهم فسيُحرجُهم هذا المنهجُ ويُدخلُهم في ما دخلَ فيه من اكتملَت أعمالُهم ، وأذكرُ هنا السيّدُ الطباطبائيُّ الذي أعوزَته الحالُ ليتناوشَ بعضَ المنقولاتِ الحديثيّةَ لفكِّ الشفرةِ المعنويّة .

5 – إذا كانَ ورودُ اللفظةِ كثيرًا يُسهّلُ من كشفِ معناها في منهجِ تفسيرِ القرآنِ بالقرآنِ ، فإنّ قلّةَ ورودِها أو مجيأها وترًا لا يعني خروجَ كشفِها من هذا المنهجِ ، فإنّ هذا لا يُعدُّ مأخذًا على السائرينَ عليه ، لأنّه يُعبّرُ عن رؤيةٍ ضيّقةً لفهمِه ، إذ هناكَ آليّاتٌ أُخرُ غيرُ جمعِ الموارِدِ ومقابلتِها كفيلةٌ بكشفِ معناها .

6 – بدا عن طريقِ البحثِ أنّ مجموعةً منَ الآليّاتِ المرصودةِ ليسَت خالصةً في إجراءاتِها عن بقيّةِ الآليّاتِ ، إذ قد تتمازجُ آليّةٌ بأخرى في عملِ المفسّرِ ، وهو أمرٌ غيرُ مستغربٍ ما دامَ الكشفُ قائمٌ في أغلبِه على المعطياتِ اللغويّةِ التي يعرفُ الجميعُ مقدارَ تداخلِ مستوياتِها . ومن التداخلِ ما لمسناه في آليّةِ الإعجامِ القرآنيّ معَ آليّةِ رصدِ السماتِ ، وآليّةِ الربطِ النحويّ معَ المسايقةِ .

7 – شاعَت في المتنِ المدروسِ ظاهرةُ التوسّعِ في التركيبِ القرآنيّ التي تُحقّقُ ديمومةَ النصّ وإعجازِه ، وأمامَ هذا الأمرِ يجبُ على المفسّرِ أخذَ الحيطةِ وعدمِ القطعِ بمعنًى دونَ سواه ؛ لأنّ مستوى الاحتماليّةِ لم ينعدم ، كما ظهرَ في كشفِ معنى (الساعة) مثلًا ، وإرجاعِ الضميرِ وغيرِهما ممّا مرَّ .

8 – هناك مبادئ اشتركَ بها القسمُ الأكبرُ منَ المحدثينَ وظهرَت في تطبيقِ الآليّاتِ ، منها الإيمانِ بالقصديّةِ في التعبيرِ القرآنيّ والدقّةِ وعدمِ تشابهِه معَ كلامِ العربِ ، إذ ينظرُ أصحابُها إلى الصنعِ القرآنيّ بوصفِه جزءًا من الصنعِ الإلهيّ في هذا الوجودِ ، فكما أنّ الدقّةَ موجودةٌ في الكونِ لأنّ البديعَ صنعَه فالقرآنُ من هذا الصنعِ ويجبُ الخضوعُ لدقّتِه وعدمُ قبولِ الترادفِ والاشتراكِ وما شابَه ، وفي المقابلِ وجدنا من المحدثينَ من سارَ على طريقِ القدماءِ في القولِ بالظواهرِ اللغويّةِ الموجودةِ في كلامِ العربِ .

9 – كما اشتركَ المحدثونَ في مبادئَ وآليّاتٍ معيّنةٍ فقد اختلفوا في بعضٍ منَ الآليّاتِ ، وأبرزُ ما اختلفوا فيه آليّةُ اللااشتراكَ ، فالقولُ بالمشتركِ في القرآنِ قالَ به شحرور على وفقِ نظرةٍ مادّيّةٍ اقتصاديّةٍ سخّرَها في تأويلِ آياتٍ كثيرةٍ ، قالَ في قواعدِ التأويلِ لديه : ((إنّ اللسانَ العربيَّ لا يحتوي خاصّيّةَ الترادفِ ، بل بالعكسِ اللفظةُ الواحدةُ يُمكنُ أن يكونَ لها أكثرُ من معنًى)) الكتاب والقرآن : 196 .

10 – لمحَت الدراسةُ عندَ بعضِ المحدثينَ سخطًا على سلطةِ التراثِ الفكريّةِ في التفسيرِ والفقه ، وهو توجّه يسودُ كلّما نضجَت أدواتُ الأمّةِ وتلاقحَت أفكارُها معَ غيرِها ، وقد انبرى هؤلاءِ المحدثونَ لحطِّ هذه الهيمنةِ بوسائلَ متعدّدةٍ ، منها :

أ – القولُ بأنّ قراءةَ الماضينَ تُمثّلُ فهمًا مرحليًّا مقيّدًا بتاريخِه ولا يجوزُ أن ينسحبِ لما وصلنا إليه ؛ بحجّةِ أنّ القرآنَ يصلحُ لكلّ زمانٍ ومكانٍ وبما أنّ الزمنَ اختلفَ فيلزمُ أن تتغيّرَ القراءةُ . هذا الإجراءُ كانَ واضحًا عندَ شحرور ، بل أسّسَ له من أوّلِ تأليفِه .

ب – تحجيمُ دورِ الفقهاءِ بالأحكامِ التشريعيّةِ والأوامرِ والنواهي الإلهيّةِ ، وفسحِ المجالِ لغيرِهم للولوجِ في فهمِ القرآنِ وتفسيرِه ، لذا وجدنا الكثيرَ منهم لا علاقةَ له بالفقه وأصولِه ، بل نقمَ عليهما .

ج – بيانُ عوارِ المنتجِ التراثيّ وكشفِه من دونِ حرجٍ وبكلّ جرأةٍ ، وهذا واضحٌ عندَ سُبيّط النيليّ وشحرور ، لذا واجه هذان الحملاتِ التسفيهيّةَ والتكفيريّةَ ، والردودَ العلميّةَ وغيرَ العلميّةَ التي تُحاولُ ردّ الهجمةِ وحفظَ ماءِ الوجه .

11 – استطاعَتِ الدراسةُ عندَ عرضِ بعضِ الآراءِ الحديثةِ في معاني الألفاظِ القرآنيّةِ أن تؤشّرَ على بعضِ نقاطِ الضعفِ فيها ، إذ ذكرَتِ الإشكالاتِ التي يُمكنُ أن تُطرحَ على الرأي ، أو ضعفَه وثغراتِه ، على سبيلِ المثالِ ما تقدّمَ من رفضٍ قاطعٍ للتقديرِ النحويّ عندَ سُبيّط النيليّ ، أو اختيارِ المعنى الأصلِ وتجييرِه لرؤيةِ المفسّرِ وهذا كانَ واضحًا عندَ الدكتور محمّد شحرور .

12 – اشتركَ بعضُ القدماءِ والمحدثينَ في مبدأ عدم وجودِ المجازِ في اللغةِ ، أي إنّ الألفاظَ ترِدُ بإطلاقاتٍ حقيقيّةٍ على مسمّياتِها ، إلّا أنّ بينَ الفريقينِ فرقًا في النتائجِ التفسيريّةِ ، لأنّ المعنى الحقيقيّ بينَهما كانَ مختلفًا .

13 _ كانَت آليّةُ المسايقةِ لدى المحدثينَ تمتدُّ إلى السياقِ الأكبرِ في القرآنِ الكريمِ ، والجديدُ في الأمرِ أنّ المفسّرَ قد يربطُ بينَ آيتينِ (سياقين) مختلفينِ في الموضوعِ ، ولكنّ الرابطَ الذي دعاه لتفعيلِ هذه الآليّةِ نابعٌ من البنيةِ التركيبيّةِ المشابهةِ .

14 – لم يكن المحدثونَ على مرجعيّةٍ ثقافيّةٍ واحدةٍ ، بل اختلفوا ، فمنهم من كانَ لصيقًا بفنّ التفسيرِ عن طريقِ الدراسةِ وتحصيلِ المقدّماتِ التي تعينُ على هذا العملِ ، ومنهم مَن لا علاقةَ له بالتفسيرِ ، بل اتّجَه لهذا الفنّ بداعي التدبّرِ ومن ثَمَّ إبداءِ الرأيِ بأدواتِ العصرِ .

15 – احتاجَ بعضُ المحدثينَ لكي يُثبتَ المعنى في الآيةِ أن يُرفضَ ما في المصحفِ من قراءةٍ ، وصحّحَ ما سواها ، وهذا رأيٌ يتّسمُ بالجرأةِ ، ونقصدُ هنا ما نقلناه عن عالم سُبيّط النيليّ في قراءةِ (أقتلتَ نفسًا زكيّةً) ، وقالَ بأنّ الصحيحَ والمنسجمَ معَ النظامِ القرآنيّ المحكمِ أن تكونَ (زاكية) .

16 – رصدَتِ الدراسةُ آليّاتٍ تفسيريّةٍ لم يُحسن أصحابُها في التعاملِ العلميّ معَها ، ممّا أنتجَ آراءً لا تصمدُ أمامَ البحثِ والواقعِ ، كما شهدناه في آليّةِ (المعنى الأصل) عندَ الدكتور محمّد شحرور ، ولا سيما تفسيرَه آيةَ الجيوبِ .

توصيةٌ :

انتهتِ الدراسةُ إلى مجموعةٍ من الآراءِ في آليّاتِ التفسيرِ لم يُحسم أمرُها بعدُ ، على سبيلِ المثالِ الرأيُ القائلُ بواحديّةِ الدلالةِ أو (اللااشتراكَ) ، وأرى أنّها بحاجةٍ إلى النقاشِ أكثر والبحثِ المزيدِ . ولأنّ بحثنا لم يكن هدفُه حسمُ النتائجِ ؛ لذلكَ وضعنا الإشكالاتِ ويُنتظرُ أن تأتيَ بحوثٌ أُخرُ لتكملَ الطريقَ في حلِّ الإشكاليّاتِ وحسمِ الرأيِ لو تسنّى ذلكَ ، ويُمكنُ أن نقترحَ دراسةً في تطويعِ المعنى الأصلِ في التفسيرِ عندَ الدكتور شحرور ، و يُمكنُ أن يُدرسَ أيضًا موضوعُ المشتركِ في القرآنِ دلاليًا على وفقِ التصوّراتِ التي مرّت بنا ، التي ترفضُ مثلَ هذه الظاهرةِ في القرآنِ .

المصادرُ والمراجعُ

أوّلًا – القرآنُ الكريمُ .

ثانيًا : <u>الكتبُ المطبوعةُ</u> :

1- الإبانة عن معاني القراءات ، مكّيّ بن أبي طالب القيسيّ (437هـ) ، تح : د. عبد الفتّاح إسماعيل شلبي ، دار نهضة مصر للطبع والنشر ، (د.ط) ، (د.ت) .

2- الإتقان في علوم القرآن ، جلال الدين السيوطيّ (911هـ) ، تح : د. محمّد أبو الفضل إبراهيم ، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب ، (د.ط) ، 1974م .

3- إحياء علوم الدين ، أبو حامد الغزاليّ (505هـ) ، دار المعرفة ، بيروت، (د.ط) ، 1982م .

4- أسس علم اللغة ، ماريو باي ، تر : د. أحمد مختار عمر ، عالم الكتب ، القاهرة ، ط 8 ، 1998م .

5- الأسس المنطقيّة للاستقراء ، محمّد باقر الصدر (1400هـ) ، دار التعارف للمطبوعات ، بيروت ، ط5 ، 1986م .

6- إشكالات التأويل ، يوسف بن زحاف ، دار غيداء للنشر والتوزيع ، عمّان ، ط1 ، 2020م .

7- إشكاليّة المعنى في الجهد التفسيريّ دراسة في ضوء مستويات اللغة تفسيرا وتأويلا ، د. نجاح فاهم العبيديّ ، نون للطباعة الحديثة ، كربلاء ، ط1 ، 2016م .

8- الأصوات اللغوية ، د. إبراهيم أنيس (1397هـ) ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة ، ط4 ، 2017م .

9-الأصول دراسة إبستيمولوجيّة للفكر اللغويّ عند العرب ، د. تمّام حسّان (1432هـ) ، عالم الكتب ، القاهرة ، (د.ط) ، 2000م .

10- أصول الفقه ، محمّد الخضريّ (1345هـ) ، المكتبة التجاريّة الكبرى ، مصر ، ط6 ، 1969م .

11- أصول الفقه ، الشيخ محمّد رضا المظفّر (1383هـ) ، منشورات مؤسّسة الأعلميّ للمطبوعات ، بيروت ، ط2 ، 1990م .

12- الأصول في النحو ، ابن السرّاج (316هـ) ، تح : عبد الحسين الفتليّ ، مؤسّسة الرسالة ، بيروت ، ط3 ، 1996م .

13- إعراب القرآن ، أبو جعفر النحّاس (338هـ) ، اعتنى به : الشيخ خالد العليّ ، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، ط2 ، 2008م .

14- إعراب القرآن الكريم وبيانه ، محيي الدين الدرويش (1402هـ) ، اليمامة للطباعة والنشر والتوزيع ، دمشق ، (د.ط) ، (د.ت) .

15- الألفاظ والأساليب (القرارات التي صدرت عن مجمع اللغة العربيّة في القاهرة في الدورات من 66 إلى 75) ، أعدّ المادّة وعلّق عليها : د. ثروت عبد السميع محمّد ، ط1 ، 2010م .

16- الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل ، ناصر مكارم الشيرازيّ ، مدرسة الإمام عليّ بن أبي طالب ، قم المقدّسة ، ط1 ، 2005م .

17- الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويّين والبصريّين ، أبو البركات الأنباريّ (577هـ) ، دار الطلائع للنشر والتوزيع ، القاهرة ، (د.ط) ، 2009م .

18- أوضح المسالك إلى ألفيّة ابن مالك ، ابن هشام الأنصاريّ (761هـ) ، تح : محمّد محي الدين عبد الحميد ، منشورات المكتبة العصريّة ، بيروت ، (د.ط) ، (د.ت) .

19- بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمّة الأطهار ، محمّد باقر المجلسيّ (1110هـ) ، دار إحياء التراث العربيّ ، بيروت ، ط3 ، 1983م .

20- البحث اللغويّ عند عالم سُبيّط النيليّ ، عبد الحسين موسى وادي ، دار المحجّة البيضاء ، بيروت ، ط1 ، 2011م .

21- البحر المحيط ، أبو حيان الأندلسي (745هـ) ، دراسة وتحقيق : د. عادل أحمد عبد الموجود وآخرين ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط 1 ، 1993م .

22- البرهان في علوم القرآن ، محمد بن عبد الله الزركشي (794هـ) ، تح : د. محمد أبو الفضل إبراهيم ، دار التراث ، القاهرة ، (د.ط) ، (د.ت) .

23- البيان في روائع القرآن دراسة لغويّة وأسلوبيّة للنصّ القرآنيّ ، تمّام حسّان (1432هـ) ، عالم الكتب ، القاهرة ، ط1 ، 1993م .

24- تاج العروس من جواهر القاموس ، محمّد مرتضى الزبيديّ (1205هـ) ، تح : عبد الستار أحمد فرّاج ، دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع ، الكويت ، ط1 ، 1965م .

25- تاج اللغة وصحاح العربيّة ، أبو نصر الجوهريّ (393هـ) ، تح : أحمد عبد الغفور عطّار، دار العلم للملايين ، بيروت ، ط4 ، 1987م .

26- التأويليّة العربيّة نحو نموذج تسانديّ في فهم النصوص والخطابات ، محمّد بازي ، منشورات ضفاف ، بيروت ، ط1 ، 2015م .

27- التحرير والتنوير ، محمّد الطاهر ابن عاشور (1393هـ) ، الدار التونسيّة للنشر ، (د.ط)، 1984م .

28- التداوليّة ، جورج يول ، تر : قصي العتّابيّ ، الدار العربيّة للعلوم ناشرون ، بيروت ، ط1، 2010م .

29- التداوليّة أصولها واتّجاهاتها ، جواد ختّام ، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع ، عمّان ، ط1 ، 2016م .

30- التداوليّة عند العلماء العرب دراسة تداوليّة لظاهرة أفعال الكلام في التراث اللسانيّ العربيّ ، مسعود صحراوي ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت ، ط1 ، 2005م .

31- الترادف في اللغة، حاكم مالك الزيّاديّ ، دار الحريّة للطباعة ، بغداد ، (د.ط) ، 1980م .

32- التعريفات ، عليّ بن محمد الجرجانيّ (816هـ) ، تح : محمّد صدّيق المنشاويّ ، دار الفضيلة ، القاهرة ، (د.ط) ، (د.ت) .

33- تفسير القرآن بالقرآن تأصيل وتقويم ، محسن بن حامد المطيريّ ، دار التدمريّة ، الرياض، ط1 ، 2011م .

34- تفسير القرآن العظيم ، ابن كثير الدمشقيّ (774هـ) ، تح : محمّد حسين شرف الدين ، دار الكتب العلميّة ، بيروت ، ط1 ، 1998م .

35- التفسير الكبير (مفاتيح الغيب) ، فخر الدين الرازيّ (606هـ) ، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت ، ط3 ، 1998 م .

36- التفكير اللغويّ بين القديم والحديث ، د. كمال بِشْر (1436هـ) ، دار غريب ، القاهرة ، (د.ط) ، 2005م .

37- التلقّي والتأويل مقاربة نسقيّة ، د. محمّد مفتاح ، المركز الثقافيّ العربيّ ، بيروت ، ط1 ، 1994م .

38- جواهر البلاغة ، في المعاني والبيان والبديع ، أحمد الهاشميّ (1362هـ) ، ضبطه : يوسف الصميليّ ، المكتبة العصريّة ، بيروت ، (د.ط) ، (د.ت) .

39- الحلّ القصديّ للغة في مواجهة الاعتباطيّة ، عالم سُبيّط النيليّ (1421هـ) ، دار المحجّة البيضاء ، بيروت ، ط1 ، 2007م .

40- الخصائص ، عثمان بن جني (392هـ)، تح : محمد علي النجار : دار الكتب المصرية ، القاهرة ، (د.ط) ، 1952م .

41- الدر المصون في علوم الكتاب المكنون ، السمين الحلبيّ (756هـ) ، تح : أحمد محمد الخرّاط ، دار القلم ، دمشق ، (د.ط) ، (د.ت) .

42- دلائل الإعجاز ، عبد القاهر الجرجانيّ (ت471هـ) ، قرأه وعلّق عليه : محمود محمّد شاكر ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ، (د.ط) ، 1984م .

43- دلالة الألفاظ ، إبراهيم أنيس (1397هـ) ، مكبة الأنجلو المصريّة ، القاهرة ، ط5 ، 1984م .

44- الدلالة والنحو ، صلاح الدين صالح حسنين ، مكتبة الآداب ، القاهرة ، ط1 ، (د.ت) .

45- دور الكلمة في اللغة ، ستيفن أولمان ، تر : كمال بشر، دار الشباب ، (د.ط) ، (د.ت) .

46- رؤى نقديّة معاصرة 7 (محمّد شحرور) دراسة النظريّات ونقدها ، مجموعة مؤلّفين ، المركز الإسلاميّ للدراسات الاستراتيجيّة ، العتبة العبّاسيّة المقدّسة ، ط1 ، 2021م .

47- الرسالة ، محمّد بن إدريس الشافعيّ (204هـ) ، تح : أحمد محمّد شاكر ، مصطفى البابيّ الحلبيّ ، القاهرة ، ط1 ، 1940م .

48- رسالة الحدود ، عليّ بن عيسى الرماني (384هـ) ، تح : إبراهيم السامرائيّ ، دار الفكر ، عمّان ، (د.ط) ، (د.ت) .

49- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني ، محمود شكري الآلوسيّ (1270هـ) ، دار إحياء التراث العربيّ ، بيروت ، (د.ط) ، (د.ت) .

50- روضة المحبّين ونزهة المشتاقين ، ابن القيّم الجوزية (751هـ) ، دار الكتب العلميّة ، بيروت ، ط1 ، 1983م .

51- شذا العرف في فنّ الصرف ، أحمد الحملاويّ (1315هـ) ، دار الكيان للطباعة والنشر والتوزيع ، الرياض ، (د.ط) ، (د.ت) .

52- شرح شافية ابن الحاجب ، رضي الدين الاستراباذي (686هـ) ، تح : د. محمد نور الحسن وآخرين ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، (د.ط) ، 1982 م .

53- شرح الشواهد الشعريّة في أمّات الكتب النحويّة ، محمّد محمّد حسن شُرّاب ، مؤسّسة الرسالة ، بيروت ، ط1 ، 2007 م .

54- شرح المفصّل للزمخشري ، ابن يعيش الموصليّ (643هـ) ، تعليق : د. إميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط 1 ، 2001 م .

55- الشهاب الثاقب الوجه الآخر للشيخين ، عالم سُبيّط النيليّ (1421هـ) ، دار الميزان، ط1، 2011م .

56- الصاحبيّ في فقه اللغة العربيّة وسنن العرب في كلامها ، أحمد بن فارس (395هـ) ، تع: أحمد حسن بسج ، دار الكتب العلميّة ، بيروت ، ط1 ، 1997م .

57- الصناعتين ، أبو هلال العسكريّ (395هـ) ، تح : علي محمّد البجاويّ و محمّد أبو الفضل إبراهيم ، المكتبة العصريّة ، بيروت ، (د.ط) ، 1998م .

58- علم الدلالة ، د. أحمد مختار عمر (1424هـ) ، عالم الكتب ، القاهرة ، ط5 ، 1998م .

59- علم الدلالة ، بالمر ، تر : مجيد الماشطة ، الجامعة المستنصريّة ، (د.ط) ، 1985م .

60- علم الدلالة ، بيير جيرو ، تر : منذر عيّاشي ، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر ، دمشق ، ط1 ، 1988م .

61- علم الدلالة ، جون لاينز ، تر : مجيد الماشطة وآخرين ، مطبعة جامعة البصرة ، ط1 ، 1980م .

62- علم الدلالة (علم المعنى) ، د. محمّد علي الخوليّ (1441هـ) ، دار الفلاح للنشر والتوزيع ، عمّان ، ط1 ، 2001م .

63- علم الدلالة العربيّ النظريّة والتطبيق دراسة تأريخيّة تأصيليّة نقديّة ، د. فايز الداية ، دار الفكر المعاصر ، بيروت ، ط2 ، 1996م .

64- علم الدلالة في المعجم العربيّ ، د. عبد القادر سلامي ، دار ابن بطوطة للنشر والتوزيع، عمّان ، ط1 ، 2007م .

65- علم الصرف الصوتيّ ، د. عبد القادر عبد الجليل ، دار أزمنة ، الأردن، ط1، 1998م .

66- علم لغة النصّ (النظريّة والتطبيق) ، د. عزّة شبل محمّد ، مكتبة الآداب ، القاهرة ، ط2 ، 2009م .

67- علم اللغة مقدّمة للقارئ العربي ، د. محمود السعران ، دار النهضة العربية ، بيروت ، (د.ط) ، (د.ت) .

68- علوم القرآن ، محمّد باقر الحكيم (1424هـ) ، مجمع الفكر الإسلاميّ ، قم ، ط4 ، (د.ت) .

69- الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن والسنّة ، الشيخ محمّد الصادقيّ (1432هـ) ، الأميرة للطباعة والنشر والتوزيع ، قم المقدّسة ، (د.ط) ، (د.ت) .

70- الفروق اللغويّة ، أبو هلال العسكريّ (395هـ) ، تح : محمّد إبراهيم سلام ، دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ، (د.ط) ، (د.ت) .

71- فصول في فقه اللغة العربيّة ، د. رمضان عبد التوّاب (1422هـ) ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ، ط6 ، 1999م .

72- فقه اللغة دراسة تحليليّة مقارنة للكلمة العربيّة ، د. محمّد المبارك (1402هـ) ، مطبعة جامعة دمشق ، (د.ط) ، 1960م .

73- فلسفة المعنى القرآنيّ بين المعياريّة والهرمنيوطيقا ، د. باسم الحسناويّ ، مطبعة الثقلين ، النجف الأشرف ، ط1 ، 2021م .

74- الفلسفة وقضايا اللغة قراءة في التصوّر التحليليّ ، د. بشير خليفي ، منشورات الاختلاف، الجزائر ، ط1 ، 2010م .

75- في اللهجات العربية ، د. إبراهيم أنيس (1397هـ) ، مكتبة الانجلو ، القاهرة ، (د.ط) ، 2003 م .

76- في النحو العربيّ نقد وتوجيه ، د. مهدي المخزوميّ (1413هـ) ، دار الرائد العربيّ ، بيروت، ط2 ، 1986م .

77- القاموس المحيط ، الفيروز آبادي (817هـ) ، تح : مكتب تحقيق التراث في مؤسّسة الرسالة ، مؤسّسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، ط8 ، 2005م .

78- قراءات معاصرة في النصّ القرآنيّ ، مجموعة مؤلّفين ، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ بيروت ، ط1 ، 2008م .

79- القصص القرآنيّ قراءة معاصرة ، د. محمّد شحرور ، دار الساقي ، بيروت ، ط1 ، 2010م .

80- القيد التركيبيّ في الجملة العربيّة دراسة دلاليّة لنماذج من الروابط بين النحو العربيّ والنحو التوليديّ ، منجي العمريّ ، الدار التونسيّة للكتاب ، تونس ، ط1 ، 2015م .

81- الكتاب ،عمرو بن عثمان (180هـ) ، تح : د. عبد السلام هارون ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ، ط 2 ، 1982م .

82- الكتاب والقرآن ، د. محمّد شحرور (1441هـ) ، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع ، دمشق ، (د.ط) ، (د.ت) .

83- كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ، محمّد علي التهانويّ ، تح : د. علي دحروج ، تر : عبد الله الخالديّ ، مكتبة لبنان ناشرون ، بيروت ، ط2 ، 1996 م .

84- الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل ، محمود بن عمر الزمخشري (538هـ) ، اعتنى به : خليل محمود شيحا ، دار المعرفة ، بيروت ، ط 3 ، 2009م .

85- الكليّات ، الكفوي (1094هـ) ، تح : د. عدنان درويش و د. محمّد المصريّ ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ط2، 1998 م .

86- لسان العرب ، ابن منظور(711هـ) ، دار صادر ، بيروت ، ط 3 ، 2004 م .

87- اللسانيّات المجال والوظيفة والمنهج ، د. سمير شريف استيتية ، عالم الكتب الحديث ، إربد ، ط2 ، 2008م .

88- اللسانيّات المعرفيّة في الدراسات العربيّة الحديثة ، د. حيدر فاضل عبّاس العزّاويّ ، مركز الكتاب الأكاديميّ ، عمّان ، ط1 ، 2022م .

89- لسانيّات النصّ مداخل نظريّة مع دراسة إجرائيّة في كتاب طوق الحمامة لابن حزم الأندلسيّ ، د. سعد سرحت ، منشورات نون ، الموصل ، ط1 ، 2016م .

90- اللغة ، جوزيف فندريس ، تعريب : عبد الحميد الدواخليّ و محمّد القصّاص ، مكتبة الأنجلو المصريّة ، (د.ط) ، (د.ت) .

91- اللغة بين المعياريّة والوصفيّة ، د. تمّام حسّان (1432هـ) ، عالم الكتب ، القاهرة ، ط1، 2001م .

92- اللغة العربية معناها و مبناها ، د. تمام حسان (1432هـ) ، عالم الكتب ، القاهرة ، ط3، 1998 م .

93- اللغة الموحّدة ، عالم سُبيّط النيليّ (1421هـ) ، بغداد ، ط1 ، 1999م .

94- لمع الأدلّة ، أبو البركات الأنباريّ (577هـ) ، تح : سعيد الأفغانيّ ، مطبعة الجامعة السوريّة ، دمشق ، (د.ط) ، 1957م .

95- المباحث اللغويّة والنحويّة في بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز للفيروزآباديّ، د. وفاء عبّاس الدليميّ ، مؤسّسة دار الصادق الثقافيّة ، بابل ، ط1 ، 2023م .

96- مبادئ أصول الفقه ، عبد الهادي الفضليّ ، مركز الغدير للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ، ط1 ، 2007م .

97- المباني في شرح العروة الوثقى ، السيّد محمّد تقي الخوئيّ (1415هـ) ، مؤسّسة الخوئي الإسلاميّة ، ط4 ، 2009م .

98- مجاز القرآن ، أبو عبيدة معمّر بن المثنّى التيميّ (209هـ) ، تح : محمد فؤاد سزكين ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ، ط1 ، 1381هـ .

99- مجمع البيان في تفسير القرآن ، أبو عليّ الطبرسيّ (548هـ) ، دار المرتضى ، بيروت ، ط1 ، 2006م .

100- مجموع الفتاوى ، أحمد بن تيميّة الحرّانيّ (728هـ) ، جمع : عبد الرحمن بن محمّد ، مجمّع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف ، السعوديّة ، ط1 ، 2004م .

101- محاضرات في اللسانيّات ، د. فوزي الشايب ، منشورات وزارة الثقافة ، عمّان ، ط1 ، 1999م .

102-المحرّر الوجيز في تفسير كتاب الله العزيز ، ابن عطيّة الأندلسي (542هـ) ، تح : د. عبد السلام عبد الشافي محمّد ، دار الكتب العلميّة ، بيروت ، ط1 ، 2002 م .

103-محيط المحيط قاموس مطوّل للغة العربيّة ، بطرس البستانيّ (1352هـ) ، مكتبة لبنان ، بيروت ، (د.ط) ، 1987م .

104-مختصر بصائر الدرجات ، حسن بن سليمان الحلّيّ (من علماء القرن التاسع) ، منشورات المطبعة الحيدريّة ، النجف ، ط1 ، 1950م .

105-مداخل جديدة للتفسير ، غالب حسن ، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، ط1 ، 2003م .

106-مدخل إلى البلاغة العربيّة ، د. يوسف أبو العدوس ، دار المسرّة للنشر والتوزيع والطباعة ، عمّان ، ط1 ، 2007م .

107-مدخل إلى الدلالة الحديثة ، د. عبد المجيد جحفة، دار توبقال، المغرب، ط1 ، 2000م .

108-مذكرة المنطق ، عبد الهادي الفضلي ، دار الكتاب الاسلامي ، قم ، (د.ط) ، (د.ت) .

109-مرجع الضمير في القرآن الكريم ، د. محمّد حسنين صبرة ، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ، ط2 ، 2001م .

110-المزهر في علوم اللغة وأنواعها ، جلال الدين السيوطي (911هـ) ، شرح : محمد أحمد جاد المولى وآخرين ، منشورات المكتبة العصرية ، بيروت ، (د.ط) ، 1986 م .

111-المشترك اللفظيّ في الحقل القرآنيّ ، د. عبد العال سالم مكرم ، مؤسّسة الرسالة ، بيروت، ط1 ، 1996م .

112-المشكل في القرآن الكريم من وجوه الإعجاز البيانيّ ، د. سعيد جاسم الزبيديّ ، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع ، عمّان ، ط2 ، 2021م .

113- المعاجم اللغويّة العربيّة بداءتها وتطوّرها ، د. إميل بديع يعقوب ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ط2 ، 1985م .

114-معاني النحو ، د. فاضل السامرّائيّ ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ، عمّان ، ط1 ، 2000م .

115- معجم أحاديث الإمام المهديّ عليه السلام ، مؤسّسة المعارف الإسلاميّة ، تح : الشيخ علي الكورانيّ ، قم المقدّسة ، ط1 ، 1990م .

116-المعجم العربيّ ، د. حسين نصّار (1439هـ) ، منشورات دار الجاحظ للنشر ، بغداد ، (د.ط) ، 1980م .

117-المعجم الفلسفيّ – بالألفاظ العربية والفرنسية والانكليزية واللاتينية ، د. جميل صليبا، دار الكتاب اللبناني، بيروت ، (د.ط) ، 1982م .

118-المعجم الفلسفيّ ، مراد وهبه ، دار قباء الحديثة ، القاهرة ، ط5 ، 2007م .

119-معجم اللغة العربية المعاصر ، د. أحمد مختار عمر (1424هـ) ، عالم الكتب ، القاهرة، ط 1 ، 2008 م .

120- معجم لغة الفقهاء ، محمّد رواس قلعجي و حامد صادق قنيبي ، دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع ، مصر (الجيزة) ، ط2 ، 1988 م .

121-معجم مصطلحات أصول الفقه (عربي إنكليزي) ، قطب مصطفى سانو ، دار الفكر ، دمشق ، ط1 ، 2000م .

122-المفردات في غريب القرآن ، الراغب الأصفهانيّ (502هـ) ، تح : صفوان الداوديّ ، دار القلم ، دمشق ، ط1 ، 1412هـ .

123-المعنى القرآنيّ معالم الطريق إلى فهمه في سياق السُّورة رؤية منهجيّة ومقاربة تأويليّة ، محمود توفيق محمّد سعد ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، ط1 ، 2021م .

124-المعنى وظلال المعنى ، د. محمّد محمّد يونس علي ، دار المدار الإسلاميّ ، ط2 ، 2007م .

125-معيار العلم في فنّ المنطق ، أبو حامد الغزاليّ (505هـ) ، تح : سليمان دنيا ، دار المعارف ، مصر ، (د.ط) ، 1961 م .

126- مغني اللبيب عن كتب الأعاريب ، ابن هشام الأنصاريّ (761هـ) ، تح : عبد اللطيف الخطيب ، دار زين العابدين ، قم المقدّسة ، ط1 ، 2018م .

127- مقاييس اللغة ، أحمد بن فارس (395هـ) ، اعتنى به : محمد عوض مرعب ، دار إحياء التراث العربي ، 2008 م .

128- مناهج تفسير القرآن بالقرآن من أبحاث سماحة المرجع الدينيّ السيّد كمال الحيدريّ ، طلال الحسن ، مؤسّسة الإمام الجواد للفكر والثقافة ، قم المقدّسة ، (د.ط) ، (د.ت) .

129- المناهج التفسيريّة في علوم القرآن ، جعفر السبحانيّ ، مؤسّسة الإمام الصادق ، قم المقدّسة ، ط3 ، 1426هـ .

130- منطق الفهم القرآن الأسس المنهجيّة للتفسير والتأويل في ضوء آية الكرسيّ ، د. طلال الحسن ، دار فراقد للطباعة والنشر ، قم المقدّسة ، ط1 ، 2012م .

131- من لا يحضره الفقيه ، محمّد بن عليّ القمّيّ الصدوق (381هـ) ، منشورات مؤسّسة الأعلميّ للمطبوعات ، بيروت ، ط1 ، 1986م .

132- منهج المدوّنة المغلقة مباحث تأسيسيّة لتفسير القرآن بالقرآن ، حسن عبد الغنيّ الأسديّ ، دار الرافد ، قم المقدّسة ، ط1 ، 2017م .

133-من هدى القرآن ، محمّد تقي المدرّسيّ ، دار القارئ للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، ط2 ، 2008م .

134- موسوعة لالاند الفلسفيّة ، أندريه لالاند ، تر : خليل أحمد خليل ، منشورات عويدات ، بيروت ، ط2 ، 2001م .

135- الميزان في تفسير القرآن ، محمّد حسين الطباطبائيّ (1402هـ) ، منشورات مؤسسة الأعلميّ للمطبوعات ، بيروت ، ط1 ، 1997م .

136- نحو أصول جديدة للفقه الإسلاميّ (فقه المرأة) ، د. محمّد شحرور (1441هـ) ، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع ، دمشق ، ط1 ، 2000م .

137- النحو الوافي ، عباس حسن (1399هـ) ، دار المعارف ، ط 15، (د.ت) .

138- النحو والسياق الصوتيّ ، د. أحمد كشك ، دار غريب ، القاهرة ، ط 1 ، 2006م .

139- نسيج النصّ بحث فيما يكون به الملفوظ نصّا ، الأزهر الزنّاد ، المركز الثقافيّ العربيّ ، بيروت ، ط1 ، 1993م .

140- النشر في القراءات العشر ، ابن الجزريّ (833هـ) ، تح : علي محمّد الضباع ، المطبعة التجاريّة الكبرى ، (د.ط) ، (د.ت) .

141- النظام القرآنيّ مقدّمة في المنهج اللفظيّ ، عالم سُبيّط النيليّ (1421هـ) ، دار المحجّة البيضاء ، بيروت ، ط1 ، 2006م .

142- النظريّة المعاصرة للاستعارة ، جورج لايكوف ، تر : طارق النعمان ، مكتبة الاسكندريّة ، مصر ، (د.ط) ، 2014م .

143- نهج البلاغة المختار من كلام أمير المؤمنين ، الشريف الرضيّ ، تح : قيس بهجت العطّار ، قسم الشؤون الفكريّة والثقافيّة في العتبة العلويّة ، النجف الأشرف، ط1 ، 2016م .

144- الهداية والعرفان في تفسير القرآن بالقرآن ، محمّد أبو زيد الدمنهوريّ ، مطبعة مصطفى البابيّ الحلبيّ وأولاده ، القاهرة ، (د.ط) ، 1929م .

ثالثا – <u>الرسائلُ و الأطاريحُ</u> :

1- آليّات الترابط في التركيب اللغويّ (رسالة) ، طالب أمين زهر الدين ، جامعة وهران ، كليّة الآداب واللغات والفنون ، 2012م .

2- البنى النحويّة وأثرها في المعنى (أطروحة) ، أحمد عبد الله حمود العانيّ ، جامعة بغداد ، كليّة الآداب ، 2003م .

3- التحليل التكوينيّ وسماته في النحو العربيّ (أطروحة) ، علي عبّاس الربيعيّ ، جامعة كربلاء ، كليّة التربية ، 2022م .

4- الترادف في القرآن الكريم (أطروحة) ، كمال عبد الرحيم رشيد، الجامعة الأردنيّة، 1996م .

5- الحقيقة والمجاز في معجم أساس البلاغة للزمخشريّ دراسة دلاليّة في ضوء نظريّة التحليل السماتيّ (رسالة) ، نجمة بيطام ، جامعة الحاج لخضر ، كليّة الآداب ، 2014م .

6- الدلالة القرآنيّة في فكر السيّد كمال الحيدريّ (أطروحة) ، د. عمّار غالي الصيمريّ ، جامعة البصرة ، كليّة التربية للعلوم الإنسانيّة ، 2015م .

7- السياق القرآنيّ وأثره في الترجيح الدلاليّ (أطروحة) ، المثنّى عبد الفتاح محمود ، جامعة اليرموك ، الأردن ، 2005م .

8- السياق القرآنيّ وأثره في التفسير دراسة نظريّة وتطبيقيّة من خلال تفسير ابن كثير (رسالة) ، عبد الرحمن عبد الله المطيريّ ، جامعة أمّ القرى ، السعوديّة ، 2008م .

9- العدول الصرفيّ في القرآن الكريم (رسالة) ، يوسف صديقي ، جامعة محمّد بوضياف (الجزائر) ، كلّيّة اللغة والآداب ، 2018م .

10- العدول النحويّ السياقيّ في القرآن الكريم (أطروحة) ، عبد الله علي عبد الله الهتاريّ ، جامعة اليرموك ، كلّيّة الآداب ، 2004م .

11- فلسفة المعنى في النقد العربيّ المعاصر (رسالة) ، لواء عبد الله عبد المنعم ، جامعة الكوفة ، كليّة التربيّة للبنات ، 2000م .

12- القراءة الحداثيّة للنصّ القرآنيّ في ضوء تحليل الخطاب (أطروحة) ، حكيم سلمان السلطانيّ ، جامعة الكوفة ، كليّة الآداب ، ، 2016م .

رابعًا : <u>البحوثُ المنشورةُ</u> :

1- الاتّجاه الوظيفيّ ودوره في تحليل اللغة ، يحيى أحمد ، مجلّة عالم الفكر ، الكويت ، مج 20 ، العدد 3، 1989م .

2- الاحتمال وأثره على الاستدلال ، عبد الجليل زهير ضمرة ، مؤتة للبحوث والدراسات ، المجلّد 17 ، العدد 8 ، 2002م .

3- دلالة الساعة في المرويّات الإسلاميّة في ضوء مبدأ عدم الافتراق ، حسن عبد الغنيّ الأسديّ ، مجلّة الذكر ، 2023م .

4- معنى الكلمة بين الاتّجاه التجريديّ والاتّجاه الوظيفيّ ، يحيى أحمد ، المجلّة العربيّة للعلوم الإنسانيّة ، جامعة الكويت ، مج 4 ، العدد 16 ، 1984م .

5- المفاعيل في العربيّة في ضوء النظريّة التحليليّة ، علي عبّاس فاضل ، مجلّة الباحث ، جامعة كربلاء ، مج 41 ، العدد 3 ، الجزء 2 ، 2022م .

خامسًا : شبكةُ الأنترنتِ العالميّةُ

Abstract:

This is a study about the Quranic meaning. It tackles the procedure that the modernizers interpreters follow to reveal the meaning of the blessed Quran verses. It is restricted with two points: the verses that are followed in interpreting Quran by Quran and the modernizers' work who read the Quranic meaning by the contemporary sight.

The matter that attracted the researcher's desire to study these works where most of their opinions were in contrast to what is available in the Islamic heritage ideology and these opinions were debatable rather to argue some of them.

The reader will find that the researcher analyzes and discusses the opinion. Therefore, he found that a lot of their procedure will be similar to the old's procedure but the reason of the difference was due to many issues, as the following. The interpreter gets himself out of the heritage position that no one could discuss. Moreover, there is a difference of their cognitive ground from those who preceded them.

At the end, we hope that this work will be a scientific reference to the Islamic library .

Ministry of Higher Education and Scientific Research

Kerbala University

College of Education for Human Sciences

Department of Arabic

Procedure of Uncovering Meaning to the Modernizers in the Approach of interpreting Quran by Quran

by :

Ammar Abdul Abbas Aziz Al Shemmery

A Dissertation submitted to the council of College of Education/ Kerbala University as a Partial Fulfillment for the Requirements of Ph.D. Certification in the Philosophy of Arabic language / Linguistics

The supervisor:

Prof. Dr. Laith Qabil Ubaid Al Wa'ili

2024 A-D

1445 A-H