جـــــامعة ســـعد دحـــلب بالبلـــيدة

كلية الآداب والعلوم الاجتماعية

قسم اللغة العربية وآدابها

مذكرة ماجستير

التخصص : أدبي

تعدد الدلالات اللغوية للخطاب القرآني
تفسير (التحرير والتنوير) نموذجا
دراسة أسلوبية

من طرف

أبوبكر بوقرين

أمام اللجنة المشكلة من :

الساسي عمار	أستاذ التعليم العالي، جامعة البليدة	رئيسا
بلمحجوب محجوب	أستاذ محاضر، جامعة البليدة	مشرفا ومقررا
محمد العيد رتيمة	أستاذ التعليم العالي، جامعة الجزائر	مناقشا
ملواني عبد الحفيظ	أستاذ مكلف بالدروس، جامعة البليدة	مناقشا

البليدة، ماي 2008

ملخص

يعالج هذا البحث ظاهرة تعدد دلالات الخطاب القرآني ، محاولا البحث عن الأسباب اللغوية المسببة لهذا التعدد ضمن تفسير التحرير والتنوير للإمام ابن عاشور ، موليا العناية الكاملة بالبحث عن الأسباب اللغوية في مختلف المستويات النصية ، مهتديا بما تتيحه الدراسة الأسلوبية من بحث عن هذه الأسباب في مستواها الصوتي والصرفي والتركيبي والدلالي

وقد بين هذا البحث أن ظاهرة التعدد الدلالي سببها الرئيس والأهم هو الجانب اللغوي، على اعتبار أن اللغة العربية تمتاز بصفة المرونة والاتساع الدلالي ، أما الأسباب الأخرى (خارج نصية) فإنها تعد انعكاسا للسبب الأصل وهو اللغة التي كتب بها

باحثا في عمق الخطاب القرآني عن الآيات التي تقبل هذا التعدد ، مفرقا بينها وبين ما لا يقبل التعدد كالجانب الذي يتعلق بالعقائد والغيبات ، ليثبت في الجهة المقابلة أن النص القرآني لا يصل إلى حد التأويل المباح مطلقا

هذا التعدد هو أحد وجوه الإعجاز ، التي هي بدورها كانت متعددة أيضا ، فكانت زوايا النظر للخطاب القرآني متعددة بحسب الأداة التي ينظر بها الناظر (أدبي ، نفسي ..)

شكر و تقدير

الحمد لله الذي وفقني لإنجاز هذا البحث وبعد :

أسجل عظيم شكري وامتناني لأستاذي المشرف الدكتور بلمحجوب محجوب على ما أولانيه من رعاية وتوجيه كان لهما الأثر البالغ في وصول هذا البحث إلى ما هو عليه الآن .

كما أشكر الأستاذ سُليمان بن عَلي مساعد المشرف الذي بذل معنا جهدا مضنيا في التصحيح وحسن التوجيه .

ولا يفوتني أن أتقدم بالشكر لكل من ساعدني أو يسر لي أمرا مهما كان، وأخص بالذكر الأستاذ مصطفى قارة والطيب دبه وعبد العليم بوفاتح ومسعود صحراوي ومصطفى شريقن
والأستاذة الفاضلة بن تريدي ، والأستاذ بوعبدلي ، بوجمعة الوالي..

أبو بكر

الفهرس

ملخص

شكر

الفهرس

المقدمة 1
المدخل 6
1 . الفصل 1 : **قراءة الخطاب القرآني وتعدد دلالاته**
1 - 1 - إشكالات قراءة الخطاب القرآني 18
1 - 2 - بين التفسير والـتأويل 29
1 - 3 - التأويل بين المحكم والمتشابه 35
1 - 4 - شروط التأويل وضوابطه 42
1 - 5 - مفهوم التأويل في بعض النظريات النقدية الغربية 43
1 - 6 - تعدد المعاني 48
2 . الفصل 2 : دراسة الأسلوب القرآني وتعدد وجوه إعجازه
2 - 1 - معجزة القرآن في تحدي غير العرب 69
2 - 2 - أوجه إعجاز القرآن 75
2 - 3 - معجزة القرآن في تحدي العرب 78
2 - 4 - فكرة الإعجاز وأثرها في تطور الدرس النقدي العربي 80
2 - 5 - الإعجاز عند الخطابي 83
2 - 6 - الإعجاز عند الرماني 91
2 - 7 - الإعجاز عند الجرجاني 100
3 . الفصل 3 : تعدد الدلالات اللغوية في المستويات الأسلوبية لتفسير التحرير والتنوير
3 - 1 – المستوى الصوتي 112
3 - 1 - 1- الحروف المقطعة وسرها الدلالي 113
3 - 1 - 2- التنغيم 116
3 - 1 - 3- الوقف 121
3 - 1 – 4 - التنوين 123
3 - 2 – المستوى الصرفي 127
3 - 3– المستوى التركيبي 136
3 - 3 –1 – الوظائف النحوية 136
3 - 3 – 2 - التعليق النحوي في ضوء غياب العلامة الإعرابية 139
3 - 3 – 3- اختلاف المعنى باختلاف التعليق النحوي 139
3 - 3 – 4 - تعدية الفعل بحرفين مختلفين 141

3 - 3 – 5 - عودة الضمير في التركيب اللغوي 142
3 - 3 – 6 – الحذف 146
3 - 4 – المستوى الدلالي 149
3 - 4 –1 - المشترك اللفظي ..... .149
3 - 4 – 2 - التضمين 153
3 - 4 – 3- الحقيقة والمجاز 154
خاتمة 160
هوامش البحث 162
فهرس السور و الآيات القرآنية 171

مقدمـــة

الحمد لله الواحد الأحد ، الفرد الصمد ، الذي لم يلد ولم يولد ، ولم يكن له كفؤا أحد ، تعددت الدلائل على وجوده ، فكان كل ما في الكون دليل يشهد له بالوحدانية والمُلك ، وغياب الدليل على وجود سواه ، دليل على أنه هو الله ، فلا إله إلا الله وحده لا شريك له ، له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير ، وصلى الله على أفضل مخلوق نطق حقا و صدقا و عدلا ، فكان سببا في اجتماع القلوب على الحق ، حيث رسم في سيرته العطرة خطا وسطا تنتهي إليه كل الخطوط ، فصلى الله عليه صلاة يرضى بها عنا في الدنيا و يوم الدين ، وصلى الله على آله وصحبه أجمعين ، و بعد :

فإن أهمية هذا الموضوع تكمن في محاولة البحث عن الأسباب اللغوية التي جعلت الخطاب القرآني خطابا متعدد الدلالة متنوعها ، كما جعلت المفسرين يختلفون في فهم القرآن الكريم ، منذ بزغ فجر النبوة على الدنيا ، وسطعت أنوار القرآن على البشرية إلى يومنا هذا ، – و لا يزالون مختلفين – مادام القرآن مكتوبا باللغة العربية التي سماها أهلها لغة الاحتمال ، فهي بما تملك من مرونة في التعبير و قدرة دلالية فائقة استطاعت أن تكتنـــز بداخلها معاني القرآن العظيم على مر الأزمنة و اختلاف الأمكنة وتغير الأجيال وتبدل الأحوال ، فهذه الدراسة إذا محاولة لتحديد الأسباب اللغوية التي حدث الاختلاف بسببها في فهم القرآن و لا يزال .

و سبب اختيار هذا الموضوع إنما كان من أجل معالجة الإشكالية التي دار الحديث حولها كثيرا بين علماء اللغة و الأدب و التفسير و الفكر ، وتباينت رؤاهم حول أسبابها الحقيقية ، فالكثير من الدراسات – قديما وحديثا – أشارت إلى قضية اختلاف المعنى وتعدده في النص الواحد من قريب أو بعيد ، لكننا لم نعثر على دراسة وقفت على الأسباب اللغوية التي أدت إلى اختلاف المفسرين في فهم القرآن وفصلت فيها ودققت.

و من أهم المصادر التي تناولت الموضوع : تفسير (التحرير والتنوير) للإمام الطاهر ابن عاشور ، الذي عزم على أن يكون منهجه في التفسير ذكر المعاني المتعددة في الآية الواحدة ، ثم الوقوف منها موقف الجمع بين المعاني ، ما لم يجد لذلك مانعا يمنعه ، و لذلك اخترنا تفسيره لكي يكون أصلا في الدراسة التطبيقية من هذا البحث ، إلا أن تفسيره هذا لم يوضع لهذه الفكرة أصلا ، و لم يكن هدفه من التفسير البحث عن الأسباب التي جعلت المفسرين يختلفون في فهم القرآن ، و عليه فإنه لا يمكن اعتبار تفسير (التحرير والتنوير) دراسة في

الموضوع الذي نتناوله ، بل هو بمثابة المعين الخصب الذي نستمد منه تلك الأسباب التي أشار اليها أثناء وقوفه على تعدد الدلالات في الآية الواحدة.

و من الذين تناولوا الموضوع وأشاروا بوضوح إلى تلك الأسباب اللغوية التي سنتناولها في هذا البحث ابن السيد البطليوسي في كتابه : (الإنصاف في التنبيه على المعاني و الأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين في آرائهم) ، حيث تناول بعض القضايا اللغوية ووضح كيف كانت سببا في اختلاف المعنى ، غير أنه لم يقصر دراسته على القرآن الكريم فقط ، بل عمم ذلك على الحديث الشريف أيضا ، كما أن دراسته أغفلت بعض المظاهر اللغوية المهمة ، الصوتية منها خاصة والصرفية ، و هذا ربما لافتقارها المنهج المساعد على ذلك ، وخرج عن نطاق الأسباب النصية إلى غيرها ، مثلما يعرف في علم الحديث بالعلل ؛ وما يتعلق برجال السند ، و كذلك ما تعلق بالأدوات المساعدة على فهم النصوص كالقياس و الاجتهاد ، فغرقت الأسباب اللغوية في خضم غيرها من الأسباب.

و من الدراسات التي تناولت جزئية واحدة من الموضوع ؛ ما نجده عند الدكتور عبد الحميد يوسف هنداوي ، في كتابه : (الإعجاز الصرفي في القرآن الكريم) ، إذ تناول الجانب الصرفي ؛ فذكر في أحد عناصر مبحث من مباحث هذا الموضوع بعض الأمثلة التي أشار بها إلى تعدد المعنى بسبب الصيغة الصرفية وما تحمله من دلالات ، و نجد هذه النظرة الجزئية أيضا عند الدكتور عبد البديع النيرباني في كتابه : (الجوانب الصوتية في كتب الاحتجاج للقراءات) حيث ذكر في قضية الحذف الصوتي ما يتعلق بظاهرة التنوين و تعدد المعنى بسببها.

بالإضافة إلى بعض الإشارات الواضحة التي وجدناها عند بعض أهل اللغة والتفسير – قديما وحديثا–، إلا أنهم لم يفردوا لها مؤلفا خاصا – حسب ما وقع بين أيدينا من كتبهم – ، كالذي وجدناه عند الجرجاني عبد القاهر في (دلائل الإعجاز) ، و ما وجدناه أيضا عند ابن عاشور فيما سنستشهد به في الفصول الآتية من هذا البحث إن شاء الله ، أو ما ذكره طه جابر العلواني أيضا في كتابه (أدب الاختلاف) إذ أشار إلى أن أحد أسباب الاختلاف بين المسلمين ما يعود إلى أسباب لغوية ، غير أنه لم يفصل كثيرا ، و اكتفى بذكر بعض الأمثلة على ذلك . وأيضا ما تناوله الحصري في كتابه (استنباط الأحكام من النصوص) فذكر اختلاف الفقهاء والأصوليين حول بعض آيات الأحكام من جوانب متعددة دون أن يركز على الجانب اللغوي.

أما ما نعزم على دراسته هنا فإنه يقصد إلى البحث خصوصا عن الأسباب اللغوية التي جعلت المفسرين تتباين رؤاهم حول معنى الآية الواحدة ؛ فنفترض أن سبب تعدد معاني القرآن

الأكبر إنما هو في اللغة التي نزل بها ، وما اختلاف وسائلنا الإدراكية للمعنى إلا انعكاس لتلك الأسباب النصية . وسنحرص في هذه الدراسة على عدم التعرض إلى الأسباب الخارجة عن إطار النص – كثقافة المفسر مثلا وسبب النزول رغم أهميتها – لنثبت أن الأسباب اللغوية كانت هي الأكثر حضورا و استمرارا ، محاولين الإجابة عن التساؤل المحير عن سر تعدد المعنى القرآني . كما نفترض أيضا أن الآية التي تتعدد معانيها لا يقصي أحد معانيها غيره من المعاني المحتملة ، بل قد تتضافر المعاني فتصير مرادة كلها ، لأن العمل بالترجيح ليس شرطا.

ولقد كان اختيارنا للعنوان في بداية الأمر معمما وخاليا من المنهج العلمي ؛ فكانت صياغته كالآتي : (أثر المظاهر اللغوية في تعدد دلالات النص القرآني / دراسة في التأويل عند المفسرين) ، ثم بعد أخذ ورد ، وحسن توجيه من الأستاذ المشرف أصبح العنوان كالآتي : (تعدد الدلالات اللغوية للخطاب القرآني / تفسير التحرير والتنوير نموذجا / دراسة أسلوبية) . فابتعدنا بذلك عن التعميم واقتصرنا على تفسير واحد ، والتزمنا منهجا علميا أيضا وهو التحليل الأسلوبي ، واستبدلنا كلمة النص بكلمة الخطاب لأنها تتلاءم مع المنهج أولا ، ثم إنها أكثر دقة في التعبير عن القرآن من كلمة النص ، وعن وصف ظاهرة التعدد أيضا.

ومن أجل تحقيق هذه المرامي التي أشار إليها العنوان ، جعلنا مدار البحث حول ثلاثة فصول ، يسبقها مدخل ، فتناولت في المدخل مفاتيح البحث شارحا أهم المصطلحات التي سيكثر ذكرها ، فبدأت بتعريف القرآن الكريم ، ومفهوم التعدد ، ثم منهجية التحليل الأسلوبي المعتمدة في هذه الدراسة ، وعلاقة الأسلوبية بمفهوم التعدد ، ثم علاقتها بالدراسة اللغوية والأدبية ، وتطرقت أيضا إلى مستويات الخطاب في الأسلوبية ، معرفا الخطاب ومدى اقترابه من الدراسة الأسلوبية ، منتهيا في الأخير إلى منهج الإمام ابن عاشور في تفسيره محاولا تقريب صورة هذا المنهج من الدراسة وهدفها.

و خصصت الفصل الأول لإلقاء نظرة عامة عن إشكالية قراءة الخطاب القرآني وتعدد الفهوم حوله قديما وحديثا ، ثم تناولنا أهم المصطلحات في قراءة الخطاب القرآني والتي من أهمها مصطلح التفسير و مصطلح التأويل والجدل الذي دار بين العلماء حولهما ، عالجنا بعد ذلك مدى قبول الخطاب القرآني للتعدد في المعنى بين المحكم والمتشابه ، و أوردنا بعض شروط التأويل و ضوابطه ، وعرجنا على مفهوم التأويل عند بعض النظريات النقدية الغربية ، وانتهينا إلى فكرة تعدد المعنى فشرحناها ، وبينا بعض مواقف المفكرين واللغويين والمفسرين منها .

أما الفصل الثاني فقد تناولنا فيه فكرة الإعجاز وكيف تعددت وجهات نظر العلماء حول إعجاز القرآن ومن أي جهة وقع ، فكان ذلك من خلال كتاب (ثلاث رسائل في إعجاز القرآن) للرماني والخطابي وعبد القاهر الجرجاني ، ورأينا كيف كانت فكرة الإعجاز ممهدا لدراسة القرآن من جهة البلاغة وتعدد المعنى ، حيث انبثقت النظرة الأسلوبية للخطاب القرآني ، فكان البحث عن الإعجاز سببا في الكشف عن خبايا الأسلوب وخفاياه ، وكذا عما يعتور الآية من وجوه دلالية تكثف المعنى وتفسح مجاله الدلالي .

وتفرد الفصل الثالث – وهو الفصل التطبيقي – بمحاولة البحث عن الأمثلة من القرآن الكريم التي وقع الاختلاف بشأنها في مستويات الخطاب كما توفره الدراسة الأسلوبية أي : صوتيا وصرفيا وتركيبيا ودلاليا ، فنأتي بالمثال من القرآن عند كل مستوى من المستويات و نذكر المعاني التي تحتملها الآية فيه ، واضعين نصب أعيننا السبب الرئيس في تعدد المعنى لغويا ، ومركزين على ما أورده ابن عاشور غالبا ، خاصة عند الجمع بين المعاني إن أمكن ذلك.

أما المنهج الذي اعتمدناه في هذه الدراسة فهو المنهج الأسلوبي ، حتى نتمكن قدر المستطاع من دراسة هذه الظاهرة بطريقة علمية ، فنضع أيدينا على جل الأسباب النصية التي يمكن أن تسبب تعدد المعنى في الخطاب القرآني ، وسنفصل أكثر في المدخل سبب اختيارنا لهذا المنهج وما الذي يمكن أن يقدمه لنا من نفع في هذه الدراسة.

ولعل أهم ما واجهنا من مصاعب أثناء إنجاز هذا البحث هو أن القرآن الكريم لا يمكن أن تكون جميع آياته محتملة للتعدد ، مما جعلنا نتتبع تفسير الطاهر بن عاشور من أوله إلى آخره بحثا عن بعض الشواهد القرآنية وتحليلاتها ، و خاصة التي تخدم ظاهرة التعدد مع جميع المستويات الأسلوبية.

ولا يسعنا بين يدي ختام هذه المقدمة إلا أن نتوجه بعرفان الفضل للأستاذ المشرف الدكتور : بلمحجوب محجوب ، الذي لم يبخل علينا بوقته و توجيهاته الهامة التي أوصلت البحث إلى ما وصل إليه ، فكان بحسن استقباله ورعايته يخفف عنا ما نجده من عناء السفر ، فشكرا له على ما بذل وقدم . دون أن ننسى مساعد المشرف الأستاذ : سُليمان بنُ عَلي ، الذي كان نعم المعين لنا على تجاوز عقبات البحث وصعابه ، فكانت توجيهاته القيّمة دُرَرا نرى من خلالها طريق البحث مرتسمة واضحة المعالم .

و اللهَ أسألُ في الأخير أن يكون هذا العمل الذي بذلنا فيه ما نستطيع من جهد ، خالصا لوجهه الكريم ، لا حظ فيه لدنيا أو نفس أو شيطان أو طلب منزلة بين الناس ، وأن يكون مما يسرنا يوم القيامة أن نراه – آمين – وصلى الله على سيد المرسلين.

المدخل

إن مما يجب النظر فيه ابتداء بين يدي هذا البحث ، هو تحديد المصطلحات والمفاهيم لتتبين مفاتيح البحث ، وتتجلى حدوده المعرفية ، وعليه فإننا سنتناول في هذا المدخل الحدود المعرفية للبحث التي يحملها عنوانه كما هو مبين .

القرآن :

سنبدأ إذا من موضوع البحث وهو القرآن الكريم ، فما تعريفه ؟

تعددت التعريفات التي عرّف بها القرآن الكريم ، منها ما جاء في (التعريفات) لعلي بن محمد الجرجاني أن القرآن : « هو المنزل على الرسول المكتوب في المصاحف المنقول عنه نقلا متواترا بلا شبهة و القرآن عند أهل الحق هو العلم اللدني الإجمالي الجامع للحقائق كلها . » [1] .

أما ابن عاشور فقد عرّف القرآن على أنه : « اسم للكلام الموحى به إلى النبي صلى الله عليه وسلم وهو جملة المكتوب في المصاحف المشتمل على مائة وأربع عشرة سورة ، أولاها الفاتحة وأخراها سورة الناس ، و صار هذا الاسم علما على هذا الوحي . » [2] .

و أضاف البوطي على هذه القيود التي ذكرها ابن عاشور ، قيد الإعجاز والتعبد والتواتر فقال : « القرآن هو : اللفظ المعجز الموحى به إلى محمد صلى الله عليه وسلم المتعبد بتلاوته والواصل إلينا عن طريق التواتر »[3] .

و يطلق بالاشتراك اللفظي على مجموع القرآن وعلى كل آية من آياته لقوله تعالى : { وَإِذَا قُرِئَ ٱلْقُرْءَانُ فَٱسْتَمِعُوا۟ لَهُۥ وَأَنصِتُوا۟ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴿٢٠٤﴾ } [الأعراف : 204]

وذكر بعض العلماء أن تسمية هذا الكتاب قرآنا من بين كتب الله لكونه جامعا لثمرة كتبه، بل لجمعه ثمرة جميع العلوم كما أشار تعالى إلى ذلك بقوله : { وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ ﴿٨٩﴾ } [النحل : 89].

و ذكر القطان أن القرآن الكريم يتعذر تحديده بالتعاريف المنطقية ذات الأجناس و الفصول والخواص ، و الحد الحقيقي له هو استحضاره معهودا في الذهن أو مشاهدا بالحس كأن تشير إليه مكتوبا في المصحف أو مقروءا باللسان فتقول هو ما بين هاتين الدفتين ، أو تقول هو : "بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين" .. إلى .. "من الجنة و الناس".

و أما التعاريف التي يذكرها العلماء فإنها لتقريب معناه و تمييزه عن غيره [4] .

ودقّقَ عبد الله دراز ففرق بين تسمية القرآن الكريم قرآنا وكتابا فقال : « روعي في تسميته قرآنا كونه متلوا بالألسن ، كما روعي في تسميته كتابا كونه مدونا بالأقلام ، فكلتا التسميتين من تسمية شيء بالمعنى الواقع عليه ، وفي تسميته بهذين الاسمين إشارة إلى أن من حقه العناية بحفظه في موضعين لا في موضع واحد ، أعني أنه يجب حفظه في الصدور والسطور جميعا ، أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى ، فلا ثقة لنا بحفظ حافظ حتى يوافق الرسم المجمع عليه من الأصحاب المنقول إلينا جيلا بعد جيل على هيئته التي وضع عليها أول مرة ، ولا ثقة لنا بكتابة كاتب حتى يوافق ما هو عند الحافظ بالإسناد الصحيح المتواتر . » [5] .

مفهوم التعدد :

لعل من أعقد القضايا المتعلقة بالنص الأدبي وأكثرها إشكالا قضية تعدد احتمالات قراءته ، فكيف إذا تعلق الأمر بالقرآن الكريم في محاولة تفسير سبب اختلاف المفسرين في فهمه ، فالناظر في التفاسير يجد بوضوح ظاهرة تعدد معاني القرآن وتنوع دلالاته ، وقبل معالجة هذا الإشكال ، والإحاطة ببعض مظاهره ، سنحاول في هذا المدخل تعريف ظاهرة التعدد وماذا نعني بها ؟

أشار طه عبد الرحمن إلى هذه الظاهرة محاولا تفسيرها منطقيا ، فذكر أن مفهوم التكوثر العقلي والتعدد المعرفي هو أن معنى (التعدد) اشتهر في اقترانه باتجاهات ظهرت في مجال الميتافيزيقيا والمعرفة والسياسة أطلق على كل واحد منها اسم (التعددية) ، ولا يهمنا منها هنا إلا (التعددية المعرفية) فقد جعلها على نوعين اثنين :

1 – التعددية المتصلة : ويُقصد بها التعددية التي تقول : إن الحق واحد في ذاته والتعدد كامن في وسائلنا الإدراكية وهي بدورها على ضربين :

أ – التعددية المتكاملة : وتقول : إن الوسائل الإدراكية على اختلافها يكمل بعضها بعضا ، إذ تتجه جميعها إلى تحقيق المقصد المشترك بينها

ب – التعددية المتفاضلة : وتقول : إن الوسائل الإدراكية لا يكمل بعضها بعضا ولو أنها متفرعة على أصل واحد لا يفتأ يصححها وينتقي أفضلها

2 – التعددية المنفصلة : وتقول : إن الحق متعدد في ذاته وتعدد الوسائل الإدراكية إنما هو انعكاس لتعدد الحق ، وهي أيضا على ضربين :

أ – التعددية المتواصلة : وتقول : إن الوسائل الإدراكية على تعددها تعدد الحق الذي توصل إليه تبقى متواصلة ومتفاهمة فيما بينها ، وهذا ما سنعمل على تطبيقه في التعامل مع ظاهرة التعدد من منطلق مبدأ الجمع بين المعاني كما أشار إليه ابن عاشور.

ب – التعددية المتقاطعة : وتقول : إن الوسائل الإدراكية لما كانت متعددة تعدد الحق الذي توصل إليه فلا تواصل ولا تفاهم بينها [6] . وفي هذا إشارة إلى التعارض الذي يمكن أن ينشأ بين بعض المعاني فيستحيل الجمع ساعتها.

وعليه فإن هذه الدراسة ستقوم أساسا على إثبات النوع الثاني في دراسة هذه الظاهرة مطبَّقة على القرآن الكريم ، أي أن سر التعدد كامن في ذات القرآن ، و الأسباب التي جعلت المعنى يتعدد موجودة في النص بحد ذاته ولغته التي كتب أو قرئ بها ، وما تعدد تفسيرات المفسرين إلا انعكاس لهذه الأسباب الكامنة في النص أصلا ، وسنحاول إثبات ذلك في الفصل التطبيقي خاصة إن شاء الله

لماذا التحليل الأسلوبي ؟ :

بما أن ظاهرة التعدد كامنة في النص أصلا – كما بينا – فإن اختيارنا للمنهج الأسلوبي كأداة للتحليل و الكشف يتيح لنا فرصة النظر في مختلف المستويات النصية بطريقة ممنهجة وعلمية.

فالأسلوبيات هو علم يرمي إلى تخليص النص الأدبي من الأحكام المعيارية والذوقية ، ويهدف إلى علمنة الظاهرة الأدبية ، و النزوع بالأحكام النقدية ما أمكن عن الانطباع غير المعلل ، واقتحام عالم الذوق وهتك الحجب دونه وكشف السر في ضروب الانفعال التي يخلقها الأثر الأدبي في متقبله [7] .

وقد نشأ علم الأسلوب في كنف علم اللغة الحديث ، و انبنت أصوله النظرية عند تفرقة دوسوسير بين اللغة والكلام [8] .

و للأسلوبية تعريفات كثيرة ومتعددة بحسب الزاوية التي ينظر من خلالها البحث ، فالتعريف قد يتم من منظور المنشئ أو الملقي ، و قد يكون من زاوية النص ، ثم من جهة المتلقي ..[9] و ما يهمنا في هذا البحث المتعلق بالقرآن الكريم هو ما يتناوله الأسلوب من زاوية النص و ما يحتويه من أدوات تثير المعنى وتبيح التعدد ، ثم كيف تناول المتلقي فهم الخطاب حسب إدراكه لمفهوم النص من خلال أدواته الكامنة فيه.

أما عن الإتجاه الذي تتجهه الدراسة الأسلوبية فإن الدكتور صلاح فضل يقر بنشوء اتجاهين في علم الأسلوب ، أحدهما يتمثل في علم أسلوب التعبير ، ويدرس العلاقة بين الصيغ والفكر في عمومه ، وهو الذي ربما كان يقابل بلاغة الأقدمين . و الثاني هو علم الأسلوب الفردي ، وهو في واقع الأمر نقد للأسلوب بدراسة علاقة التعبير بالفرد أو الجماعة التي تبدعه وتستخدمه، و من هنا فهي دراسة توليدية و ليست تقييمية و لا تقعيدية ، مما يجعل محورها مختلفا عن محور المدرسة الأولى.

فعلم أسلوب التعبير لا يخرج عن نطاق اللغة ولا يتعدى وقائعها في حد ذاتها ، أما علم الأسلوب الفردي فهو يدرس نفس هذا التعبير في علاقته بالأشخاص المتحدثين به . الأول يعتد بالأبنية اللغوية ووظائفها داخل النظام اللغوي أي إنه وصفي بحت . والثاني يحدد بواعثها وأسبابها أي إنه توليدي . الأول يهتم بالنتائج ويتوقف على علم الدلالة ودراسة المعاني في ذاتها . والثاني يعنى بالمقاصد ويرتبط بالنقد الأدبي [10] .

فالاتجاه الأول إذا هو الذي سنتجهه في درسنا الأسلوبي لهذه الظاهرة التي تتطلب منا النظر في الجانب اللغوي للقرآن الكريم ، وكيف كان سببا في حصول ظاهرة تعدد المعنى.

ومثلما وجد في علم الأسلوب اتجاهان فإنه أيضا يتسع لمنظورين متبادلين ، فكما يرى جسبرسن من أن أي ظاهرة لغوية يمكن أن يتم تناولها من الخارج أو من الداخل ، أي من ناحية الصيغة أو من ناحية الدلالة ، ففي الحالة الأولى نتناول الجانب الصوتي للكلمة أو للعبارة ثم نتأمل الدلالة المنبثقة منه ، أما في الحالة الثانية فإننا ننطلق من المعنى لنتساءل عن التعبيرات الشكلية التي تؤديه في لغة معينة أو عند مؤلف خاص ، وهذا ما كان يسميه داماسو ألونسو بعلم الأسلوب الداخلي والخارجي [10] . ص 138 .

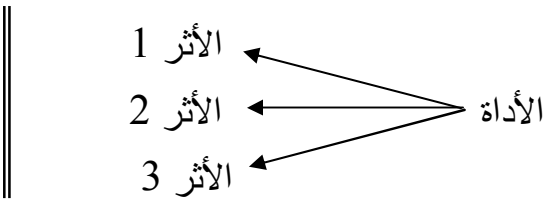
وسواء تناولنا الظاهرة من الداخل فنظرنا في المظهر اللغوي المسبب للتعدد وكيف أفرز معان مختلفة ، أو بدأنا بالعكس ؛ أي بالنظر في المعنى ثم انطلقنا باحثين عن سبب تعدده ، فإن كلا المنظورين يهديان إلى نفس الهدف ؛ وهو البحث عن أسباب ظاهرة تعدد المعنى في النص.

الأسلوبية والتعدد :

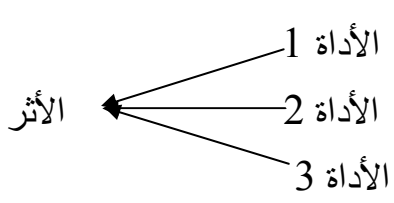
يميز الباحثون بين نوعين من المواقف الدلالية : البسيطة وهي تلك التي ترتبط فيها الكلمة بمعنى واحد والمعقدة وهي التي تتعدد فيها المعاني ، ويعتمد التحليل الأسلوبي الموجه إلى تقييم الرمز اللغوي و إ براز دلالته على فكرة أساسية وهي أن لغة الأدب متعددة المعنى غالبا فهي من النمط المعقد لا البسيط ، وهذا يقتضي بدوره اعتبار القول الأدبي مما لا يمكن تحديده بدقة – من وجهة النظر الدلالية – بالحدود الضيقة للمعنى الواحد الذي لا يخطئ .. وبهذا الشكل فإن الطابع الإيحائي البارز من أهم خصائص اللغة الأدبية وهو يمثل لونا من تعدد المعنى الدال ؛ الناجم عن وضع قيم متراكبة فوق الوظيفة الإعلامية الخالصة للغة . ومعنى هذا أن كل تحليل أسلوبي يعنى بشرح خواص الغموض الدلالية عليه أن يتصدى لمراكز دلالة العبارات ويكشف عن جذورها على أساس الطابع الفردي الخلاق لها ، دون أن يتوهم حصر هذه الدلالة في معنى وحيد شامل [10] ص 139 وما بعدها .

هذا بالإضافة إلى أن الظواهر الأسلوبية متعددة التأثير دائما فالوسيلة الواحدة يمكن أن تؤدي إلى نتائج مختلفة وتأثيرات متباينة ، كما أن التأثير الواحد يمكن أن يتم بوسائل متعددة ويوضح الرسم التالي ذلك [10]ص 165 / 166 :

المنهج الأول



المنهج الثاني



وإدماج مقولة القارئ في النظرية الأسلوبية تترتب عليه نتائج هامة ، منها أن أسلوب نص ما يختلف تبعا للمرحلة الزمنية التي يتم تلقيه خلالها ، فلا شك أن رسالة نثرية مليئة بالسجع والمحسنات البديعيات للقاضي الفاضل مثلا كانت تشبع الحس الجمالي لدى متلقيها في عصرها وتستجيب لتوقعاته عن أنماط الكتابة الرفيعة ، بيد أنها تثقل على قارئ اليوم بشكل لا يستطيع معه أن يتذوقها مستطيبا خواصها الأسلوبية ، وأقصر ما يستطيع أن يفعله للتعاطف معها هو أن يبذل جهدا لاستحضار قيمتها بالنسبة لعصرها . ومعنى هذا أن النصوص الأدبية يتجدد التواصل معها في العصور المختلفة وتخضع في كل مرة لمقولات وتأويلات جديدة تكيف النظرة إلى أسلوبها وتحدد إمكانية التعرف عليه وتقييمه [10] ص 176 .

الأسلوبية بين الدراسة اللغوية والنقد الأدبي :

قد تبين أن مشاكل الأسلوب ترقد على وجه التحديد تحت هذا الجدار الذي يفصل بين الدراسات الأدبية وعلم اللغة .. فعلماء اللغة يرون أن البحث في الأسلوب يعتمد في جوهره على التوصيف العلمي لبعض الأنماط والأنظمة الماثلة في الأبنية اللغوية لنص محدد ورصد كيفية توزعها . أما النقد الأدبي فهو على العكس من ذلك يشغل عادة بقضايا تذهب إلى أبعد من حدود النص ذاته فهو يهتم برد الفعل لدى المتلقي والروابط التي يقيمها المتذوق بالإيحاء بين المثيرات التي ينتجها النص وبعض الخواص المتجمعة حوله من الخارج مما يشكل جزءا من الخبرات السابقة التي تبعثها تلك المثيرات.

على أن حركة التقارب بين الجانبين قد بدأت منذ أخذ أنصار النقد الجديد يتخلون عن مهمة البحث عن المضمون والبيئة ، ويركزون اهتمامهم على التحليل التفصيلي لمجموعة من الظواهر النصية المختارة و ما تحدثه من أثر لدى القراء . كما أخذ علماء اللغة يمسحون مناطق معينة في دراسة النصوص تكشف خطوة فخطوة عن الوحدات اللغوية الصغيرة وقوانين تشكيلها وكيفية أدائها لوظائفها الدلالية ، وعند هذه النقطة الأخيرة تبدو إمكانية التقاء الأنفاق وتضافر الجهود لاكتشاف الكنوز المطمورة تحت هذا الجدار الفاصل [10] ص129 / 130 .

و يؤكد طه وادي أن المنهج الأسلوبي قد أصبح أكثر المناهج المعاصرة قدرة على تحليل الخطاب الأدبي بطريقة علمية موضوعية ، تعيد مجال الدراسة – دراسة النص – إلى مكانها الصحيح ، وهو دراسة الأدب من جانب اللغة . [9] ص 3 .

إذ تتفق كل الاتجاهات الأسلوبية على أن المدخل في أي دراسة أسلوبية ينبغي أن يكون لغويا، فالأسلوبية تعني دراسة الخطاب الأدبي من منطلق لغوي . لذا فهي تعتمد على علم اللغة بطريقة ما، لأن الأسلوب لا يمكن تحديده بوضوح دون الرجوع إلى النحو .. [9] ص 44 .

الأسلوبية ومستويات الخطاب :

تأتي مساهمة مولينيه في دراسة الخطاب الأدبي ضمن التيار اللساني العـــام الـــذي أراد فصل الوظيفة الشعرية عن سائر الوظائف اللغوية في النص . فهو لا يرى في العمل الإبداعي مجموعة من الصيغ الكلامية العارمة بشحنات الشعور و بوارق الفكر و التماعات الخيال.

ويدل هذا التمييز عند مولينيه على وجود محورين رئيسين في الممارسة الأسلوبية هما :

- محور الإطار التأويلي ، وهو دراسة الوظيفة الشعرية بغض النظـــر عـــن الوظـــائف الأخرى، وتستعمل فيها كل المقاربات اللسانية التي يمكن تطبيقها ، من الدراسة الصوتية و المفرداتية إلى الدراسة النحوية والدلالية.
- محور طبيعة العمل الأدبي ، أي انتماء النص المدروس إلى نمط فني معين [11] .

و إذا عدنا إلى المدرسة اللغوية وجدنا أن مهمة علم الأسلوب لديها هي التعرف على وسائل التعبير المختلفة وتحديدها وتصنيفها من جانب ثم إدراجها في أنماط مختلفة من جانب آخر ، وهما مهمتان متكاملتان.

ويرى جيراو أن الأنماط نوعان :

– أنماط وسائل التعبير ، وقد بذلت مدرسة بالي جهدا كبيرا في تحديد هذه الأنماط وهي تشمل جانبين : أحدهما وسائل التعبير النحوية طبقا للتقسيم التقليدي من صوتية وصرفية و نحوية ودلالية ، و وسائل التعبير التي تتجاوز النطاق اللغوي مثل الوصف والقص وصيغ الشعر التي لم توضع لها حتى الآن لوحة وصفية كاملة.

– الجانب الفكري الذي يمكن الانطلاق منه لتحديد أنماط الأسلوب المؤدية له . أنماط القول وحالات اللغة ، فأية دراسة للأسلوب لا بد أن تفترض ضمنا وجود حالة لغوية يمكن تحديد خواصها و إبرازها ، و هذا يتجلى بشكل واضح في الوسائل الجمالية للتعبير الأدبي ، كما يتضح بنسبة أقل في الأساليب الفردية والعفوية [10] ص 173 .

الانحراف كظاهرة أسلوبية :

تتميز لغة الأدب بأنها قد تتحول عن النمط العادي للغة إلى صورة منحرفة تقوم على خرق ما هو شائع من نظم لغوية ، فالانحراف هو انتهاك لغوي قائم على الإتيان باللامتوقع واللامنتظر من التعبير ، فعلة اللجوء إلى الحذف مثلا ، والذي يمثل في النهاية مستوى منحرفا عن المستوى العادي للغة لأنه أبلغ من الذكر ؛ ولأن النفس تذهب كل مذهب في القصد من الجواب ، فالحذف باعتباره ظاهرة أسلوبية يعني إيضاح المعنى بأقل ما يمكن من اللفظ.

وظاهرتا الحذف و الإطناب تعدان انحرافا عن المألوف اللغوي الذي أطلق عليه البلاغيون المساواة و هو أن تكون المعاني بقدر الألفاظ والألفاظ بقدر المعاني.

والانحراف عن المألوف اللغوي له صور متعددة منها الالتفات والتقديم والتأخير والمجاز وغيرها ..[9] ص 25 وما بعدها . ولعل هذه المظاهر اللغوية التي سنعكف على دراستها في الفصل التطبيقي ؛ إنما تشكل مظاهر للانحراف الأسلوبي صوتيا ، وصرفيا ، وتركيبيا ، ودلاليا.

الخطاب :

عرف طه عبد الرحمن الخطاب على أنه كل منطوق به موجه إلى الغير بغرض إفهامه مقصودا مخصوصا [6] ص 215 .

و تعود جذور مصطلح الخطاب إلى عنصري اللغة و الكلام ، فاللغة عموما نظام من الرموز يستعملها الفرد للتعبير عن أغراضه ، والكلام إنجاز لغوي فردي يتوجه به المتكلم إلى شخص آخر يدعى المخاطب ، ومن هنا تولد مصطلح الخطاب بعدّه رسالة لغوية يبثها المتكلم إلى المتلقي ، فيستقبلها ويفك رموزها [12] .

و الأسلوبية تحليل لخطاب من نوع خاص ، فهي وإن كانت تعتمد على قاعدة نظرية (لسانية ، أو سيميائية ، أو براغماتية) ، فإنها أولا وأخيرا تطبيق يمارس على مادة هي الخطاب الأدبي [11] ص 20 .

والمقصود بكلمة (خطاب) في المفهوم اللساني هو كل نص يأتي نتيجة لعمل إرسال لساني يقوم به مرسل ما ، ويكون موجها بطريقة حتمية إلى قارئ أو سامع (فعلي أو متخيل) يقوم بعمل التلقي و التفسير . ولكن لا بد لهذا الخطاب في المنظور الأسلوبي من أن يكون محددا ، إما في حدود دنيا (مثل البيت الشعري الواحد) أو ضمن حدود قصوى (مثل العمل

الأدبي الواحد ، أو أعمال أديب معين ، أو الأعمال الأدبية الخاصة بفن أدبي معين) [11] ص 20 / 21 .

نجد هذا التعريف لمفهوم الخطاب يقسم الإنتاج الأدبي إلى شطرين متقابلين هما : الإرسال أو (الترميز أو الإنتاج) و التلقي أو (فك الرموز أو الفهم) مما يؤدي بالضرورة إلى قيام نوعين من الأسلوبيات يعبران عن نوعين من أنواع استراتيجيات التحليل الخطابي ، وهما : أسلوبية الإنتاج وأسلوبية التلقي [11] ص 21 .

و الخطاب لا يقصد به ضرورة ما يلفظ و ينطق ، بل إن الخطاب المكتوب قد يكون أكثر تأثيرا على مر الزمان ، و إلى ذلك يشير باختين حين يرى أن الكتاب هو فعل كلامي مطبوع يشكل أحد عناصر التبادل اللفظي ، إنه موضوع نقاشات فعالة تتخذ شكل حوار ، وهو موضوع بالإضافة إلى ذلك لكي يفهم بطريقة فعالة ، ولكي يدرس بعمق ، وليعلق عليه وينتقد في إطار الخطاب الداخلي ، و هكذا فالخطاب المكتوب إنما هو شكل من الأشكال و جزء لا يتجزأ من نقاش إيديولوجي يمتد على نطاق واسع جدا [7] ص 85 .

ومن الخصائص الأساسية للخطاب في الأسلوبية :

أ – غياب المرجع : والمرجع هنا هو ما ترجع إليه الإشارة اللغوية ، وهو يقع خارج اللغة وبالتالي خارج النص.

ب – الإغلاق : فالخطاب الأدبي يكون نفسه مرجعه الخاص به ، أي أن مرجعه هو بالذات وجود هذا الخطاب نفسه ، و ما ينتجه من دلالات تبني عالمه . لذلك يقاس مستوى الخطاب الأدبي بمدى قدرته على إبراز فكرة مرجعه الداخلي في تطور هذا المرجع و في تقدم سيرورته، فالخطاب الأدبي بمجمله ينعكس على ذاته.

ج – إيحائية النص الأدبي وهيمنة الصور البلاغية : وهذا يعني أن الخطاب الأدبي مكان لبروز لغة الدلالات الإيحائية . إن النص الأدبي يحمل في داخله قوة إيحائية ، فهناك جزء كبير من المعنى غير موجود بوضوح في التراكيب الظاهرة للنص ، لذلك نجد أن العمل الرمزي هام جدا فيه . وإذا كان يوجد مستويات عديدة من المحتوى في النص الأدبي فإن أهمها اثنان : مستوى الدلالة الذاتية التي تبني المرجع الخاص بالنص ، ومستوى الدلالة الإيحائية التي تطمس التوسع الدلالي الخارجي لتركز أسس المرجعية الإبداعية ، فالنص الأدبي إذن نظام من العلاقات بين مستويات الدلالة الذاتية و مستويات الدلالة الإيحائية . لذلك تتطلب القراءة الأدبية (عملا) إيجابيا في سبيل البحث عن هذه الدلالات المتعددة وإعادة بنائها [11] ص 23 . فنجد هذه الخصائص خاصة الإغلاق والإيحائية تكمل بعضها بعضا ؛ وتنطبق على موضوع بحثنا –

وهو القرآن الكريم – فبقدر ما هو منعكس على ذاته مشكل لمرجعيته الداخلية ؛ هو أيضا منفتح على متلقيه بلغته الإيحائية.

ابن عاشور و منهجه في التفسير :

ولد محمد الطاهر بن عاشور سنة 1296 هـ / 1879 م ، في ضاحية (المَرْسى) الجميلة قرب العاصمة التونسية ، على بعد عشرين كيلومترا منها . في قصر جده للأم محمد العزيز بوعتّور .. و سمي الشارع الذي فيه القصر الآن باسم الشيخ الإمام محمد الطاهر بن عاشور . وما تزال مكتبته ، وبعض من ذريته في هذا القصر.

تعلم القرآن الكريم في سن السادسة فقرأه وحفظه على المقرئ الشيخ محمد الخياري بمسجد سيدي أبي حديد .. ثم حفظ مجموعة من المتون العلمية .. و تلقى المبادئ الأولى في قواعد العربية على الشيخ احمد بن بدر الكافي .. [13] .

توفي رحمه الله عن أربع وتسعين سنة في ضاحية المرسى قرب تونس العاصمة ، يوم الأحد 13 رجب 1394 هـ الموافق لـ 12 آب أغسطس 1973 م ، ووري الثرى – رحمه الله – بمقبرة الزلاج من مدينة تونس . [13] ص 87

بدأ تفسيره للقرآن الكريم في 26 رجب 1341 هـ .[2] ج 1 ص 6 و هي سنة تعيينه مفتيا وعمره خمس وأربعون سنة . [13] ص 97

وكان تمام هذا التفسير عصر يوم الجمعة الثاني عشر من شهر رجب عام ثمانين وثلاثمائة وألف فكانت مدة تأليفه تسعا وثلاثين سنة وستة أشهر .. و كان تمامه بمنزله ببلد المرسى شرقيّ مدينة تونس [2] ج 30 ، ص 636 / 637 .

وقد طبع التفسير سنة 1984 م وصدر عن الدار التونسية للنشر والمؤسسة الوطنية للكتاب بالجزائر في ثلاثين جزءا . وقد نشر أوله مقالات في المجلة الزيتونية .. و طبعت مقدمته في تونس سنة 1951 م ، و أعيد طبعه مع تفسير جزء عم سنة 1955 م ، وطبع الجزآن الأول والثاني بمصر سنة 1964 م [.13] ص 104 .

وقد كان حريصا على الإتيان بمعان جديدة لم يسبق إليها ، والحكم بين طوائف الإسلام في مواقفها من بعض معاني القرآن ؛ يدل على ذلك قوله : « فجعلت حقا علي أن أبدي في تفسير القرآن نكتا لم أر من سبقني إليها ، وأن أقف موقف الحكم بين طوائف المفسرين تارة لها وآونة عليها، فإن الاقتصار على الحديث المعاد تعطيل لفيض القرآن الذي ما له من نفاد .. وقد

ميزت ما يفتح الله لي من فهم في معاني كتابه وما أجلبه من المسائل العلمية مما لا يذكره المفسرون ، و إنما حسبي في ذلك عدم عثوري عليه فيما بين يدي من التفاسير في تلك الآية خاصة ، ولست أدعي انفرادي به في نفس الأمر ، فكم من كلام تنشئه تجدك قد سبقك إليه متكلم، وكم من فهم تستظهره وقد تقدمك إليه متفهم .. » [2] ج 1 ص 7 .

وعن اهتمامه بفن البلاغة في خدمة معاني القرآن قال : « إن معاني القرآن ومقاصده ذات أفانين كثيرة بعيدة المدى مترامية الأطراف وموزعة على آياته .. وربما اشتملت الآية الواحدة على فنين من ذلك أو أكثر ، و قد نحا كثير من المفسرين بعض تلك الأفنان ، ولكن فنا من فنون القرآن لا تخلو عن دقائقه ونكته آية من آيات القرآن ، وهو فن دقائق البلاغة ، هو الذي لم يخصه أحد من المفسرين بكتاب كما خصوا الأفانين الأخرى ، من أجل ذلك التزمت ألا أغفل التنبيه على ما يلوح لي من هذا الفن العظيم في آية من آي القرآن كلما ألهمته بحسب مبلغ الفهم وطاقة التدبر . » [2] ج 1 ص 8 .

واهتم أيضا ببيان وجوه الإعجاز وتناسب آي القرآن دون التعرض لتناسب سوره فقال : «وقد اهتممت في تفسيري هذا بيان وجوه الإعجاز ونكت البلاغة العربية وأساليب الاستعمال واهتممت أيضا ببيان تناسب اتصال الآي بعضها ببعض »[2] ج 1 ص 8 . وعن ذكره لأغراض السورة ومقاصدها قال : « ولم أغادر سورة إلا بينت ما أحيطُ به من أغراضها لئلا يكون الناظر في تفسير القرآن مقصورا على بيان مفرداته ومعاني جمله كأنها فقر متفرقة تصرفه عن روعة انسجامه وتحجب عنه روائع جماله. » [2] ج 1 ص 8 .

وعن اهتمامه بالألفاظ و المعاني التي ميزت تفسيره و جمعت المحاسن فيه قال : « و اهتممت بتبيين معاني المفردات في اللغة العربية بضبط و تحقيق مما خلت عن ضبط كثير منه قواميس اللغة وعسى أن يجد فيه المطالع تحقيق مراده ويتناول منه فوائد ونكتا على قدر استعداده ، فإني بذلت الجهد في الكشف عن نكت من معاني القرآن وإعجازه خلت عنها التفاسير على اختصاره مطولات القماطير ، ففيه أحسن ما في التفاسير ، وفيه أحسن مما في التفاسير. » [2] ج 1 ص 8

و أهم ما يميز تفسيره ما أسماه بقانون الجمع بين المعاني ، وهو موضوع درسنا في هذا البحث، ومرادنا الذي نبحث عنه في تفسيره هذا ، فقد بين بعد حديثه عن ظاهرة المشترك اللفظي وبعض القضايا المتعلقة به ذلك فقال : « و على هذا القانون يكون طريق الجمع بين المعاني التي يذكرها المفسرون ، أو ترجيح بعضها على بعض ، وقد كان المفسرون غافلين عن

تأصيل هذا الأصل فلذلك كان الذي يرجح معنى من المعاني التي يحتملها لفظ آية من القرآن يجعل غير ذلك المعنى ملغى ، ونحن لا نتابعهم على ذلك بل نرى المعاني المتعددة التي يحتملها اللفظ بدون خروج عن مهيع الكلام العربي البليغ ، معاني في تفسير الآية . فنحن في تفسيرنا إذا ذكرنا معنيين فصاعدا فذلك على هذا القانون .. » [2] ج 1 ص 100 . وهو ما سنتناوله في الفصل الأخير من هذه الدراسة.

و سمّى تفسيره بـــ : (تحرير المعنى السديد ، وتنوير العقل الجديد ، من تفسير الكتاب المجيد) . واختصر هذا الاسم باسم (التحرير والتنوير من التفسير) [2] ج 1 ص 8 / 9 .

وقد وضع بين يدي تفسيره عشر مقدمات ، ففي المقدمة الأولى تكلم عن التفسير والتأويل ، وفي الثانية : العلوم التي يتم بها التفسير ، وفي الثالثة : أنواع التفاسير و صحة التفسير بغير المأثور ، وفي الرابعة : مقاصد القرآن ، وفي الخامسة : تحدث عن أسباب النزول، وفي السادسة : القراءات ، وفي السابعة : قصص القرآن ، وفي الثامنة : اسم القرآن وآياته وسوره وترتيبها وأسماؤها ، و التاسعة: في أن المعاني التي تتحملها جمل القرآن ، تعتبر مرادة بها ، والعاشرة : في إعجاز القرآن وعاداته.

فهذه هي إذن مفاتيح هذا البحث ، عرّفنا من خلالها القرآن الكريم ، و بينا لماذا اخترنا المنهج الأسلوبي ، وتكلمنا عن ظاهرة التعدد ، وكيف تلاءمت مع المنهج وموضوع البحث ، والتفسير المختار للتطبيق عليه أيضا ، إذ لاحظنا اتساق هذه العناصر جميعا من حيث بروز هذه الظاهرة في القرآن ، و قدرة المنهج على تفصيلها وتصنيفها ، ثم مدى خدمة المادة التطبيقية لكل ذلك بفضل القانون الذي وضعه ابن عاشور وهو مبدأ الجمع بين المعاني ، وسنتناول فيما يلي – إن شاء الله – القضايا المحيطة بهذا الموضوع في الفصول الآتية .

الفصل 1

قراءة الخطاب القرآني وتعدد دلالاته

1 –1 إشكالات قراءة الخطاب القرآني :

نقصد بالقراءة غير التلاوة ، أي بمفهومها المعاصر الذي يوحي **باستنباط الدلالة من الخطاب** [14]، لأن التلاوة ثابتة لا اجتهاد للبشر فيها ، فهي رغم تنوعها إلا أنها بعيدة كل البعد عن الاجتهاد والنظر ، أما القراءة التي نعني بها استنباط المعاني من الخطاب القرآني فإنها تخضع لعملية الاجتهاد وفق آليات التأويل التي دعا إليها القرآن بل أوجبها ، **فاللفظ إذا يكاد يكون ثابتا مضبوطا والمعنى متحركا متسعا** كما عبر عن ذلك **الرافعي** في الإعجاز بقوله : « .. أي معنى أعجب من أن تتجاذبك معاني الوضع في ألفاظ القرآن فترى اللفظ قارا في موضعه لأنه الأليق في النظم ، ثم لأنه مع ذلك الأوسع في المعنى ، ومع ذلك الأقوى في الدلالة ، ومع ذلك الأحكم في الإبانة ، ومع ذلك الأبدع في وجوه البلاغة ، ومع ذلك الأكثر مناسبة لمفردات الآية مما يتقدمه أو يترادف عليه ... » [15] .

ويذكر هذا المعنى أيضا الأستاذ **سامر إسلامبولي** في كتابه (القرآن بين اللغة والواقع) ، و هو يعبر عن هذا الفرق بين التلاوة والقراءة بإشارة رائعة إلى ثبات الأولى وتعدد الثانية ، إذ يقول : « .. تركت وظيفة القراءة للنص القرآني للناس ، فالقراءة للنص لم تنزل مع النص ، وبالتالي ، ليست هي إلهية وإنما هي إنسانية ، فكل مجتمع معني بوظيفة القراءة للنص القرآني ، فالتلاوة هي شيء ثابت كما نزل عموديا ، بخلاف القراءة للنص القرآني ، فهي شيء متحرك أفقيا ، فلكل مجتمع قراءته الخاصة به ، المرتبطة بأدواته المعرفية وحاجياته . » [16] .

أو كما عبر في موضع آخر عن نفس المعنى بأن التلاوة للنص القرآني ثابتة ، والقراءة له متحركة أو : الصياغة والنزول له عموديا ربانية ، والقراءة له أفقيا إنسانية .. [16] ص 94 .

وهذا يعني أن التغير في قراءته لا يؤثر في ثبوت تلاوته ، فالقرآن حقيقة ثابتة ثبوت الجبال الرواسي ، لم يطرأ عليه تغيير أو تحريف ، متناغم مع سائر مخلوقات الله التي لم تعرف التبدل والتغير مع الأزمنة والأمكنة ، يصف **محمد الغزالي** القرآن بهذا الرسوخ والشموخ مشابها بينه وبين آيات الله في الكون يقول : «من قرون سحيقة ، والشمس – في مرآى العين – هي الشمس ، لم تتغير على تعاقب الأجيال ، ولم تزد ولم تنقص على اختلاف الليل والنهار ..

ومن قرون سحيقة ، والقمر – في مرآى العين – هو القمر لا يزال بين الخلف والسلف مستدير القرص ، هادئ النور ، لم يطرأ عليه مع اطراد الزمان تبديل ، ولا نالت منه [عوامل التعرية] التي

يقول العلماء : إنها تنقص الجبال الرواسي وتبريها ، طولا وعرضا .. ونحن نرى القرآن الكريم حقيقة علمية ثابتة كهذه الحقائق الكونية الدائمة ، فهو هو منذ بدأ لم يزد حرفا ولم ينقص .. » [17] .

وعليه فإننا سنطرح إشكال فهم القرآن الكريم ونلقي بين يدي هذا الإشكال جملة من التساؤلات نحاول البحث عن إجابات لها عند العلماء الذين تناولوا هذا الموضوع بشيء من الإسهاب ، وتتمثل هذه التساؤلات فيما يلي :

متى بدأ إشكال فهم الخطاب القرآني ؟ وكيف تعامل النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه الكرام مع القرآن كظاهرة تحتمل تعدد المعاني ؟ ثم ما هي الأدوات التي استعملها المفسرون في فهم الخطاب بعد ذلك ؟ وكيف استنبط علماء الأصول الدلالة من النص ؟ انتهاء عند بعض المناهج الحديثة وكيف تعاملت مع الظاهرة القرآنية ؟ ..

كل هذه الأسئلة سنحاول الإجابة عنها فيما هو آت من الكلام ، ونلقي حولها بعض الضوء ، باعتبارها إشكالات تصب في جوهر الدراسة التي نهدف إليها ، لأنه بتعدد أدوات القراءة تتعدد الفهوم أيضا .

لم يبدأ الإشكال في فهم القرآن الكريم مع بداية المناهج المعاصرة ولا حتى مع بداية علم التفسير، بل يعود إلى نقطة أبعد من ذلك ألا وهي نقطة نزول القرآن الكريم ، فلقد سكت **الرسول صلى الله عليه وسلم** عن تفسير القرآن الكريم والقطع بدلالاته ، وترك الخطاب القرآني منفتحا على كل زمان ومكان وحال ، فلم يؤثر عن النبي صلى الله عليه وسلم تفسير للقرآن ، ولو حصل لما كان بعده من يجرؤ على التفسير واقتحام غمار الخطاب القرآني ، ولتعطل العمل ببعض النصوص القرآنية التي تدعو إلى التدبر في القرآن ومحاولة تفهم معانيه مثل قوله تعالى : { **أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ** ﴿٢٤﴾ } [محمد : الآية : 24] ، وفي المقابل يحيلنا هذا السلوك من النبي صلى الله عليه وسلم – و هو سكوته عن تفسير القرآن – لطرح قضية تعامل النبي صلى الله عليه وسلم مع الخطاب القرآني ، أو لنطرح السؤال بصيغة أخرى فنقول : كيف كان منهج النبي صلى الله عليه وسلم في التعامل مع القرآن الكريم ؟

يضعنا الدكتور **عبد الله دراز** أمام تعامل النبي صلى الله عليه وسلم مع القرآن وبخاصة مع الآيات التي يشكل على الصحابة فهمها فيذكر تحت عنوان : (توقف الرسول أحيانا في فهم مغزى النص حتى يأتيه البيان) .

مثالا عن آية أشكل على الصحابة فهمها وتوقف النبي صلى الله عليه سلم عن تأويلها حتى جاءه البيان الواضح من الله تعالى يقول : « ولقد كان يجيئه الأمر أحيانا بالقول المجمل أو الأمر المشكل الذي لا يتبين هو ولا أصحابه تأويله حتى ينزل الله عليهم بيانه بعد ... نزل قوله تعالى :{ **وَإِن تُبْدُواْ مَا فِيٓ**

أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُم بِهِ ٱللَّهُ } [البقرة : 284] فأزعجت الصحابة إزعاجا شديدا ، وداخل. قلوبهم منها شيء حتى حركات القلوب و خطراتها فقالوا يا رسول الله أنزلت علينا هذه الآية ولا نطيقها فقال لهم النبي صلى الله عليه وسلم أتريدون أن تقولوا كما قال أهل الكتابين من قبلكم : سمعنا وعصينا ، بل قولوا : سمعنا وأطعنا غفرانك ربنا واليك المصير ، فجعلوا يتضرعون بهذه الدعوات حتى أنزل الله بيانها بقوله : { لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا } [البقرة : 286] وهنالك علموا أنهم إنما يحاسبون على ما يطيقون من شأن القلوب وهو ما كان من النيات المكسوبة والعزائم المستقرة لا من الخواطر الجارية على النفس بغير اختيار ... وموضع الشاهد منه أن النبي صلى الله عليه وسلم لو كان يعلم تأويلها من أول الأمر لبين لهم خطأهم ولأزال اشتباههم من فوره ، لأنه لم يكن ليكتم عنهم هذا العلم وهم في أشد الحاجة إليه ولم يكن ليتركهم في هذا الهلع الذي كان يخلع قلوبهم وهو بهم رءوف رحيم ولكنه كان مثلهم ينتظر تأويلها ، ولأمر ما أخر الله عنهم هذا البيان ولأمر ما وضع حرف التراخي في قوله تعالى : { ثُم إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ ﴿١٩﴾ } [القيامة 19] . » 5 ص 28 / 29 .

موقف السكوت عن التأويل يحيلنا إلى إمكانية أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم عالما بتأويلها ولكنه أراد أن يربي الصحابة رضوان الله عليهم على معنى التسليم ، خوفا عليهم من العقاب الذي حل بمن قالوا سمعنا وعصينا ، لأنه بهم رؤوف رحيم ، فأراد منهم التسليم قبل التأويل الذي كان تخفيفا ورحمة أيضا في وقته والله أعلم .

ومن منهج النبي صلى الله عليه وسلم في التعامل مع الخطاب القرآني أنه إذا كان أمام نص يحتمل معنيين فانه يبادر إلى الأخذ بالأقرب إلى الرحمة واليسر ، يذكر لنا أيضا **عبد الله دراز** تحت عنوان : (موقف الرسول من النص القرآني موقف المفسر الذي يتلمس الدلالات من العبارات ويأخذ بأرفق احتمالاتها) ، يقول في معرض حديثه عن عتاب الله لنبيه صلى الله عليه وسلم في سورة الأنفال بعد إطلاق أسارى بدر وقبول الفداء منهم : « وأنت لو نظرت في هذه الذنوب التي وقع العتاب عليها لوجدتها تنحصر في شيء واحد وهو أنه عليه السلام كان إذا ترجح بين أمرين ولم يجد فيهما إثما اختار أقربهما إلى رحمة أهله وهداية قومه وتأليف خصمه ، وأبعدهما عن الغلظة والجفاء ، وعن إثارة الشبه في دين الله ، لم يكن بين يديه نص فخالفه كفاحا أو جاوزه خطأ ونسيانا ، بل كل ذنبه أنه مجتهد بذل وسعه في النظر ، ورأى نفسه مخيرا فتخير ، هبه مجتهدا أخطأ باختيار خلاف الأفضل أليس معذورا ومأجورا على أن الذي اختاره هو خير ما يختاره ذو حكمة بشرية وإنما نبهه القرآن إلى ما هو أرجح في ميزان الحكمة الإلهية . هل ترى في ذلك ذنبا يستوجب عند العقل هذا التأنيب

والتثريب ؟ أم هو مقام الربوبية ومقام العبودية وسنة العروج بالحبيب في معارج التعليم والتأديب ؟» 5 ص 26

ثم يضيف مثالا آخر في ترجيح النبي صلى الله عليه وسلم في صلاته على المنافقين فقال: « توفي عبد الله بن أبي كبير المنافقين فكفنه النبي في ثوبه وأراد أن يستغفر له ويصلي عليه ، فقال عمر رضي الله عنه أتصلي عليه وقد نهاك ربك ؟ فقال صلى الله عليه وسلم إنما خيرني ربي فقال : { ٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَن يَغْفِرَ ٱللَّهُ لَهُمْ } [التوبة : 80] وسأزيد على السبعين وصلى عليه فأنزل الله تعالى : { وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰٓ أَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَىٰ قَبْرِهِۦٓ ۖ إِنَّهُمْ كَفَرُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَمَاتُوا۟ وَهُمْ فَٰسِقُونَ ﴿٨٤﴾ } [التوبة 84] فترك الصلاة عليهم ... اقرأ هذه القصة الثابتة برواية الصحيحين وانظر ماذا ترى ؟ إنها لتمثل لك نفس هذا العبد الخاضع وقد اتخذ من القرآن دستورا يستملي أحكامه من نصوصه الحرفية ، وتمثل لك قلب هذا البشر الرحيم وقد آنس من ظاهر النص الأول تخييرا له بين طريقين فسرعان ما سلك أقربهما إلى الكرم والرحمة ، ولم يلجأ إلى الطريق الآخر إلا بعد ما جاءه النص الصريح بالمنع . » [5] **ص 27**

ولعلنا نجد وعي النبي صلى الله عليه وسلم باحتمال القرآن لتعدد المعاني هو الذي دعاه إلى تنبيه أمته إلى أن يحملوا القرآن على أحسن وجوهه كما في حديث أبي الدرداء رضي الله عنه : « لا تفقه حتى ترى للقرآن وجوها » ومنه حديث علي : « لا تناظرهم بالقرآن فانه حمال ذو وجوه » أي: يحمل عليه كل تأويل فيحمله . [18] .

هذا الإشكال في فهم القرآن الذي حصل مع النبي صلى الله عليه وسلم ساعة تنزل الوحي لم يتوقف بوفاته بل استمر مع الصحابة الكرام بعد ذلك حتى وصل الأمر ببعضهم إلى تأويل غير مقبول، فكان الرجوع إلى ترجمان القرآن **عبد الله ابن عباس** – الذي كان يوجه التأويل – حتما لازما .

يسوق لنا **الإمام الطاهر بن عاشور** في مقدمة تفسيره أثرا يثبت هذا التأول في عهد **عمر بن الخطاب** رضي الله عنه ، إذ يقول : « توهم قدامة ابن مظعون من قوله تعالى : { لَيْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوٓا۟ إِذَا مَا ٱتَّقَوا۟ وَّءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ ثُمَّ ٱتَّقَوا۟ وَّءَامَنُوا۟ ثُمَّ ٱتَّقَوا۟ وَّأَحْسَنُوا۟ ۗ وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿٩٣﴾) [المائدة : 93] فاعتذر بها لعمر بن الخطاب في شرب قدامة خمرا، روي أن عمر استعمل قدامة ابن مظعون على البحرين فقدم الجارود على عمر فقال : إن قدامة شرب فسكر ، فقال عمر من يشهد على ما تقول ، قال الجارود: أبو هريرة يشهد على ما أقول ... ، فقال عمر يا قدامة إني جالدك ، قال والله لو شربت كما يقولون ما كان لك أن تجلدني ، قال عمر ولم ؟

قال لأن الله تعالى يقول : { لَيْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ جُنَاحٌ } فقال عمر: إنك **أخطأت التأويل** يا قدامة ، إذا اتقيت الله اجتنبت ما حرم الله .

.. وفي رواية قال لم تجلدني ، بيني وبينك كتاب الله فقال عمر وأي كتاب الله تجد ألا أجلدك ؟ قال : إن الله تعالى يقول في كتابه : { لَيْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوٓاْ) فأنا من الذين آمنوا وعملوا الصالحات ثم اتقو وأحسنوا ، شهدت مع رسول الله بدرا وأحد والخندق والمشاهد فقال عمر : ألا تردون عليه قوله . فقال ابن عباس : إن هؤلاء الآيات أنزلن عذرا للماضين، وحجة على الباقين ، فعذر الماضين بأنهم لقوا الله قبل أن تحرم عليهم الخمر ، وحجة على الباقين لأن الله يقول : { يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ۝٩٠) [المائدة : 90] .ثم قرأ إلى آخر الآية الأخرى : فان كانوا من الذين آمنوا وعملوا الصالحات ثم اتقوا وآمنوا وأحسنوا فان الله قد نهى أن يشرب الخمر ، قال عمر : صدقت . » [2] ج 1 ص 24 / 25 .

واستمر الخلاف واحتدم الجدل في فهم القرآن الكريم لما نشأت الطوائف والفرق الإسلامية بعد عصر الخلفاء الراشدين ، فكان الخطاب القرآني يمد كل طائفة بقدر ما استعملت من أدوات نقلية أو عقلية أو قلبية ، فظهر التفسير المأثور الذي يعتمد النقل ، وظهر التفسير بالرأي الذي يحرك آلة العقل في استنباط الأحكام من النص ، و التفسير الإشاري أو الباطني الذي يعتقد بوجود ظاهر النص وباطنه وطلبوا الغوص في معاني القرآن فبالغوا في التأويل إلى حد جعل بعض العلماء ينكرون عليهم فيما ذهبوا إليه من معان لا يحتملها القرآن الكريم .

ويكفي للاستدلال في هذا المقام على الاختلاف في فهم القرآن الكريم بما حصل في **التفسير بالمأثور** ، باعتباره أكثر التأويلات انغلاقا وانحصارا ، حيث تتعدد المعاني في الآية الواحدة بما نقل عن السلف رضوان الله عليهم فيكون المنهج في التفسير بالمأثور بعد عرض جميع المعاني المحتملة : اختيار أقوى الطرق .

يورد الأستاذ **حبنكة الميداني** مثالا عن ذلك مستشهدا بقول الله عز وجل في خطابه لرسوله صلى الله عليه وسلم في سورة الحجر (وَلَقَدْ ءَاتَيْنَٰكَ سَبْعًا مِّنَ ٱلْمَثَانِى وَٱلْقُرْءَانَ ٱلْعَظِيمَ ۝٨٧)[الحجر : 87] فيذكر أنه قد ورد عند أهل التأويل في تفسير المراد من السبع المثاني والقرآن العظيم عدة أقوال :

القول الأول : هي سورة الفاتحة ، وقد روي عن جمهور كبير من السلف

القول الثاني : هي السبع الطوال : البقرة ، وآل عمران ، والنساء ، والمائدة ، والأنعام ، والأعراف ، والسابعة الأنفال والتوبة ، لأنهما كسورة واحدة ، وقد روي هذا القول عن ابن عباس .

القول الثالث : هي القرآن كله ، روي عن الضحاك وطاوس وأبي مالك

القول الرابع هي الأحزاب .

وقيل غير ذلك .. ثم يعلق على هذه الأقوال بقوله : « لكننا إذا نظرنا فيما ثبت من ذلك عن النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن أمامنا إلا اعتماد القول الأول ، وهو المروي عن جمهور من الصحابة والتابعين ومنهم عمر وعلي ، وابن مسعود ، وأبو هريرة ، وأبي بن كعب ومجاهد وقتادة ، والربيع والكلبي وأبو العالية » [19] .

ومن هذا المثال يتضح لنا حجم الاتساع في المعنى القرآني الذي قد نجده في التفسير بالرأي ، أو التفسير الإشاري اللّذَيْنِ تعتبر دائرة التأويل فيهما أوسع من التفسير بالمأثور الذي يتقيد بفهم السلف للقرآن ولا يزيد .

ولم يتوقف الأمر عند هذا الحد ولن يتوقف ما دامت ساعات الزمن تتوالى تباعا ، ففي كل زمن تظهر رؤى وأفكار جديدة ، يحصل الجدل بشأنها حول فهم القرآن الكريم ، وليس أدل على ذلك من الجدل القائم اليوم حول استخدام **المناهج الحديثة** في فهم القرآن الكريم وما بات يعرف بالتفسير العصري للقرآن الكريم باستخدام الأدوات الإجرائية للبنيوية والأسلوبية والسيميائية والتداولية .. ، مما يضعنا أمام إشكالية جديدة من إشكاليات قراءة الخطاب القرآني ، وهي إشكالية المنهج الذي ينبغي أن نقرأ به .. وبعيدا عن الجدل الدائر بين العلماء من مجيز وموجب ومنكر يبقى القرآن الكريم غنيا بما يبتغيه كل دارس ، تماما كما فعل مع المدارس والطوائف الإسلامية ، فيبين لهم بعض وجوه الإعجاز في بنائه ودقة نظمه ، وفي روعة أسلوبه بمقدرته على جلب انتباه القارئ وإثارته ، وبعلاماته التي تنثر على صفحاته موحية بالإعجاز والدلالة على المعنى الغزير بأوجز عبارة أو إشارة ، وبمدى قدرته على التجدد والتحاور والتداول مع كل زمان ومكان ومع كل حال ..

و إلى هذا المعنى أشار المستشرق جولد تسهر بقوله : « فكل تيار فكري بارز في مجرى التاريخ الإسلامي ، زاول الاتجاه إلى تصحيح نفسه على النص المقدس ، و إلى اتخاذ هذا النص سندا على موافقته للإسلام . » [20]

ويبقى التساؤل مطروحا أمامنا : ما هو المنهج الأمثل الذي يصلح لدراسة كلام الله وتجلية معانيه وأسراره التي لا تنقضي ؟ وكيف لنا أن نقرأ اليوم هذا النص ونجليه لهذا الزمان بما يخدم الحياة وينمي الإنسان ، ويظهر مدى الإعجاز فيه ..؟ ..

.. ربما تكون ضالة الدراسات العربية الحديثة موجودة في وجوب **استدعاء التراث** كما أشار إلى ذلك **طه عبد الرحمن** في (اللسان والميزان) إذ يقول : « لن نجانب الصواب إن ادعينا أن أوائل الأبحاث في تحليل الخطاب يجب طلبها في ما أفاض فيه الأصوليون من مقدمات في تحديد الدلالات وتصنيفها وما أفردوه من أبواب في بيان الاستدلالات وطرق التأويل .

ولن نزداد بعدا عن الصواب إن قلنا بأن في أبحاث الأصوليين ما يمكن أن نستفيد منه في إنشاء نظرية صالحة لمقاربة أنواع الخطاب الطبيعي ، وينهض دليلا على ذلك ما أثبتوه في باب الاقتضاء والمفهوم من قواعد خطابية تفاجئنا بمضاهاتها لما يعرض اليوم في سياق نظريات التخاطب المعاصرة، وكأنه فتح علمي جديد. » [6] ص 292 .

هذه الإشارة من الدكتور طه عبد الرحمن يفترق فيها مع نظرة **نصر حامد أبو زيد** في وجوب محاكمة التراث الذي كان سببا في جمود الفكر العربي من خلال ارتهان الثقافة العربية بسلطة النص ، أو سلطة توالد النصوص كما عبر عن ذلك في إشارة إلى توالد نص السنة من القرآن ، والإجماع ثم القياس ...[21] .

في حين يقرِّب **محمد أركون** بين الدعوتين حين يطالب بتوليد فكر نقدي جديد ، وإدراجه في المنظومة التربوية قصد إحداث التوازن في المجتمع بين التنوير والهيمنة الأصولية من خلال التعريف بالجانب الإنساني والعقلاني في التراث [22] .

.. والذي يهمنا في هذه الدراسة تحت هذا العنصر – أمام هذه الجدلية بين استدعاء التراث وإلغائه – أن نتساءل عن أهم إشكال في قراءة التراث وهو : كيف تعامل **علماء الأصول** مع النص القرآني ؟ وكيف تعددت الدلالات والأحكام في النص بقدر ما تعددت أدواتهم في قراءته ؟

فإذا نحن عدنا إلى بعض كتب علماء الأصول يمكن أن نلقي من خلالها نظرة على منهجهم في كيفية تحديد المستويات الدلالية في القرآن التي خالف فيها الأحناف غيرهم من الأئمة ، إذ نجد أن أقسام الدلالات عند **الأحناف** أربعة هي :

1. عبارة النص .
2. إشارة النص .
3. دلالة النص .
4. اقتضاء النص .

واللفظ باعتبار الدلالات السابقة ينقسم عند الحنفية إلى أربعة أقسام هي :

1. الدال بالعبارة .
2. الدال بالإشارة .
3. الدال بالدلالة .
4. الدال بالاقتضاء .

ومثال الأول الذي هو الدال بالعبارة قوله تعالى : (وَإِنۡ خِفۡتُمۡ أَلَّا تُقۡسِطُواْ فِي ٱلۡيَتَٰمَىٰ فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثۡنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَۖ فَإِنۡ خِفۡتُمۡ أَلَّا تَعۡدِلُواْ فَوَٰحِدَةً أَوۡ مَا مَلَكَتۡ أَيۡمَٰنُكُمۡۚ ذَٰلِكَ أَدۡنَىٰٓ أَلَّا تَعُولُواْ ۝٣) [النساء : 3] إذ يدل هذا النص على أحكام ثلاثة :

1. إباحة الزواج .
2. إباحة الزواج بأكثر من واحدة إلى أربع وتحريم ما زاد على ذلك بشرط عدم الخوف من الجور والظلم للزوجات .
3. وجوب الاقتصار على زوجة واحدة عند خوف الوقوع في الظلم لو تزوج بأكثر من واحدة .. وكل هذه الأحكام مستنبطة من عبارة النص ..

وأما مثال الثاني الذي هو إشارة النص فكقوله تعالى:(وَعَلَى ٱلۡمَوۡلُودِ لَهُۥ رِزۡقُهُنَّ وَكِسۡوَتُهُنَّ بِٱلۡمَعۡرُوفِ) [البقرة : 233] فقوله تعالى : (بالمعروف) يدل بطريق الإشارة على عدم وجوب تعيين جنس وقدر النفقة اللازمة للمرضع لأن المراد بالمعروف : المتعارف والمعتاد من مثله على مثلها من غير كلفة ولا إضرار

فإذا تعارض الحكم الثابت بالعبارة مع الحكم الثابت بالا شارة قدم الحكم الثابت بالعبارة على الحكم الثابت بالإشارة ، وحكم الإشارة أقوى من الدلالة ، والدلالة أقوى من الاقتضاء وسيأتي بيانهما:

ومفهوم الدائرة الثالثة من دوائر الاستدلال عند الحنفية : دلالة النص : – وهي دلالة الكلام على ثبوت حكم المنصوص عليه للمسكوت عنه ، لاشتراكهما في علة يمكن فهمها للعارف باللغة العربية من غير حاجة إلى نظر واجتهاد .. وتسمى هذه الدلالة فحوى الخطاب ولحنه أو مقصوده ومعناه ...

ومثال ذلك قوله تعالى : (إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأۡكُلُونَ أَمۡوَٰلَ ٱلۡيَتَٰمَىٰ ظُلۡمًا إِنَّمَا يَأۡكُلُونَ فِي بُطُونِهِمۡ نَارٗاۖ وَسَيَصۡلَوۡنَ سَعِيرٗا ۝١٠)[النساء : 10] دلت هذه الآية الكريمة بعبارتها و منطوقها على تحريم أكل مال اليتيم ظلما ، والعارف باللغة العربية يفهم أن العلة في هذا الحكم هي الاعتداء على مال اليتيم العاجز عن المحافظة على ماله وهذه العلة متحققة في أمور أخرى لم يتناولها النص صراحة ، كإحراق مال اليتيم وإغراقه وإتلافه فتأخذ نفس الحكم الثابت للمنطوق ويكون النص متناولا لها بطريق الدلالة .

وأما مفهوم دلالة الاقتضاء وهي الدائرة الرابعة من دوائر الاستدلال في علم الأصول عند الحنفية فإنها بمعنى الطلب ، تقول : اقتضيت الدين أي طلبته وسمي المقتضى مقتضيا لأن النص طلبه ، وقد

عرفه المتقدمون من الحنفية والشافعية بأنه دلالة الكلام على لازم متقدم يتوقف عليه صدق الكلام أو صحته شرعا أو عقلا ...

واختلفوا في اللازم العقلي هل يعتبر اقتضاء أم لا ، لأنه لو اعتبر لدخل مفهوم الحذف في الاقتضاء كقوله تعالى : (**وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ٱلَّتِى كُنَّا فِيهَا وَٱلْعِيرَ ٱلَّتِىٓ أَقْبَلْنَا فِيهَا**) [يوسف : 82] ففيها لازم عقلي محذوف يقتضيه النص أي يطلبه وهو { أهل }.

بينما غير الحنفية – أي **جمهور الشافعية** وغيرهم – فإن الدلالات عندهم أوسع بكثير حيث تنقسم إلى قسمين : دلالة المنطوق ودلالة المفهوم [23] .

فالمنطوق : هو ما دل عليه اللفظ في محل النطق ومنه : النص ، والظاهر ، والمؤول ، والاقتضاء ، والإشارة

1. النص : هو ما يفيد بنفسه معنى صريحا لا يحتمل غيره كقوله تعالى : (**فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ فِى ٱلْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ ۗ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ ۗ**) [البقرة 196] فان وصف عشرة بكاملة قطع احتمال العشرة لما دونها مجازا وهذا هو الغرض من النص – وقد نقل عن قوم أنهم قالوا بندرة النص جدا في الكتاب والسنة .
2. الظاهر : هو ما يسبق إلى الفهم منه عند الإطلاق معنى مع احتمال غيره احتمالا مرجوحا ، فهو يختلف عن النص في إفادته معنى لا يحتمل غيره ، كقوله : (**وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ**) [البقرة : 222] فانقطاع الحيض يقال فيه طهر ، والوضوء والغسل يقال فيهما طهر ، ودلالة الطهر على الثاني أظهر فهي دلالة راجحة ، والأولى مرجوحة .
3. المؤول : هو ما حمل لفظه على المعنى المرجوح لدليل يمنع من إرادة المعنى الراجح ، فهو يخالف الظاهر في انتفاء الدليل الصارف إلى المعنى المرجوح كقوله تعالى: (**وَٱخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ ٱلذُّلِّ مِنَ ٱلرَّحْمَةِ**) [الإسراء : 24]

فانه محمول على الخضوع والتواضع وحسن معاملة الوالدين لاستحالة أن يكون للإنسان أجنحة

4 . الاقتضاء : أن تتوقف صحة دلالة اللفظ على إضمار كقوله تعالى : (**فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ**) [البقرة : 184] أي فأفطر فعدة .

5. الإشارة : أن لا تتوقف دلالة اللفظ على إضمار ، وتدل على ما لم يقصد به قصدا أوليا كقوله تعالى : (**أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمْ ۚ هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ ۗ عَلِمَ ٱللَّهُ**

أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخْتَانُونَ أَنفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنكُمْ ۖ فَالْآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ ۚ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ۖ) [البقرة : 187] فإنه يدل على صحة صوم من أصبح جنبا .

وأما المفهوم : فهو ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق ، وهو قسمان : مفهوم موافقة ، ومفهوم مخالفة .

1. الموافقة : ما يوافق حكمه المنطوق وهو نوعان :

أ – فحوى الخطاب : وهو ما كان المفهوم فيه أولى بالحكم من المنطوق كفهم تحريم الشتم والضرب من قوله تعالى : (فَلَا تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ) [الإسراء : 23]

ب – لحن الخطاب : وهو ما ثبت الحكم فيه للمفهوم كثبوته للمنطوق على السواء، كدلالة قوله تعالى:(إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا ۖ وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا ﴿١٠﴾) [النساء : 10] على تحريم إحراق أموال اليتامى أو إضاعتها بأي نوع من أنواع التلف .

2. المخالفة : وهو ما يخالف حكمه المنطوق ، وهو أنواع :

أ – مفهوم صفة : والمراد بها الصفة المعنوية كالمشتق في قوله تعالى : (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ ﴿٦﴾) [الحجرات:6] فمفهوم التعبير بفاسق : أن غير الفاسق لا يجب التثبت في خبره .

ب – مفهوم شرط : كقوله تعالى : (وَإِن كُنَّ أُولَاتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ ۚ) [الطلاق : 6] فمعناه أن غير الحوامل لا يجب الإنفاق عليهن .

ج – مفهوم غاية : كقوله تعالى : (فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِن بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ ۗ فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَن يَتَرَاجَعَا إِن ظَنَّا أَن يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ ۗ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ يُبَيِّنُهَا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴿٢٣٠﴾) [البقرة : 230] فمفهوم هذا أنها تحل للأول إذا نكحت غيره بشروط النكاح .

د – مفهوم حصر : كقوله تعالى : (إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴿٥﴾) [الفاتحة : 5] مفهوم أن غيره سبحانه لا يعبد ولا يستعان به . 24 .

ومن مفهوم المخالفة الذي ذهب إليه الشافعية والمالكية ، وأنكره عليهم بعض علماء الأصول ، يتبين لنا أن المعنى يتسع ، و القصدية في النص تتجه اتجاها مزدوجا في التأويل عندهم ، اتجاها يجمع بين الموافقة والمخالفة معا ، كما نلاحظ من خلال هذا العرض السريع لكيفية استنباط الأحكام من النصوص عند علماء الأصول ، أن الدلالات القرآنية تتسع كلما تعددت أدوات القراءة وتنوعت ،

فنجد أن ظاهرة التعدد الدلالي في الخطاب القرآني من مفاتيحها هذا الاختلاف بين علماء الأصول في أدوات وطرق قراءة الخطاب .

هذا عند علماء الأصول ، أما جمهور المفسرين فإن من أهم ما شاع عندهم من مصطلحات متداولة في قراءة الخطاب القرآني واستنباط معانيه : [التفسير والتأويل و المعنى] وهو ما سنعرض له الآن بالتفصيل .

1- 2 - بين التفسير والـتأويل

إن من أهم ما شاع من مصطلحات في التراث الإسلامي حول قراءة النص القرآني بالمفهوم النقدي مصطلحي التفسير والتأويل ، باعتبارهما منهجين أو أداتين في الكشف عن الدلالة من الخطاب القرآني ، فما دلالتهما ؟ وهل هناك فرق بينهما ؟ ثم ما هو مدلول التأويل في القرآن ؟ وعند النظريات النقدية الحديثة والمعاصرة ؟

جاء في **لسان العرب** لابن منظور : « الفَسْرُ : البيان ، فَسَرَ الشيءَ يفسرُه بالكسر ، ويفسُرُه بالضم ، فسرًا ، وفسّره : أبانه ، والتفسير مثله .. وقوله عز وجل :(**وَأَحْسَنَ تَفْسِيرا**) ، الفَسْرُ : كشف المغطى ، والتفسير كشف المراد عن اللفظ للمشكل ، والتأويل : رد أحد المحتملين إلى ما يطابق الظاهر . » 25 .

أما التأويل فهو من « آل الشيء يؤول أولا ومآلا : رجع . وأوّل إليه الشيءَ : رَجَعَه . وأُلتُ عن الشيء : ارتددت ... و أوّل الكلام وتأوله : دبره وقدره ، وأوله وتأوله : فسّره (**وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُۥ**) [يونس : 39] أي لم يكن معهم

علم تأويله ، وهذا دليل على أن علم التأويل ينبغي أن ينظر فيه ، وقيل معناه لم يأتهم ما يؤول إليه أمرهم في التكذيب به من العقوبة ، ودليل هذا قوله تعالى : (**كَذَٰلِكَ كَذَّبَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ ۖ فَٱنظُرْ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلظَّٰلِمِينَ** ﴿٣٩﴾) [يونس : 39]

.. والمراد بالتأويل نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلي إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ ...

... وسئل أبو العباس أحمد بن يحيى عن التأويل فقال : التأويل والمعنى والتفسير واحد .

... التأوُّل والتأويل تفسير الكلام الذي تختلف معانيه ولا يصح إلا ببيان غير لفظه ... » 25 ج 11 ، ص 32 .

وأما صاحب (**روح المعاني**) فيذكر أن التفسير تفعيل من الفسر ، وهو لغة : البيان والكشف ، واصطلاحا هو : علم يبحث فيه عن كيفية النطق بألفاظ القرآن ، ومدلولاتها ، وأحكامها الإفرادية والتركيبية ، ومعانيها التي تحمل عليها حالة التركيب ، وتتمات لذلك كمعرفة النسخ ، وسبب النزول ، وقصة توضح ما أبهم في القرآن ، ونحو ذلك ، أما التأويل فمأخوذ من الأول وهو الرجوع 26 .

ثم أورد اختلاف المفسرين في الفرق بينهما فقال « .. والقول بأنه من الإيالة وهي السياسة كأن المأول للكلام ساس الكلام ووضع المعنى فيه موضعه ليس بشيء ، واختلف في الفرق بين التفسير والتأويل ، فقال أبو عبيدة : هما بمعنى ، وقال الراغب : التفسير أعم وأكثر استعماله في الألفاظ

ومفرداتها في الكتب الإلهية وغيرها ، والتأويل في المعاني والجمل في الكتب الإلهية خاصة 27 ، وقال الماتريدي : التفسير القطع بأن مراد الله تعالى كذا والتأويل ترجيح أحد المحتملات بدون قطع ، وقيل التفسير ما يتعلق بالرواية والتأويل ما يتعلق بالدراية وقيل غير ذلك » . 26 ص 9

ومما يعضد هذا القول بالأمثلة من كتاب الله تعالى – أي أن التفسير ما تعلق بالرواية والتأويل ما تعلق بالدراية – قول **الخازن** الذي يورده د . حازم سعيد يونس البياتي على مقال له في مجلة الأحمدية يقول : « قال الخازن : « الفرق بين التفسير والتأويل أن التفسير يتوقف على النقل المسموع والتأويل يتوقف على الفهم الصحيح » مثال التفسير قوله تعالى : (**وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُواْ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَا**) [الحجرات : 9] هما الأوس والخزرج ، وقوله تعالى : (**قُل لِّلْمُخَلَّفِينَ مِنَ ٱلْأَعْرَابِ سَتُدْعَوْنَ إِلَىٰ قَوْمٍ أُوْلِى بَأْسٍ شَدِيدٍ تُقَٰتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ**) [الفتح : 16] هم فارس وأهل اليمن وقوله تعالى : (**وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُعْجِبُكَ قَوْلُهُۥ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَيُشْهِدُ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا فِى قَلْبِهِۦ وَهُوَ أَلَدُّ ٱلْخِصَامِ** ﴿٢٠٤﴾) [البقرة : 204] هو الأخنس بن شريق ، وقوله تعالى : (**وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَشْرِى نَفْسَهُ ٱبْتِغَآءَ مَرْضَاتِ ٱللَّهِ وَٱللَّهُ رَءُوفٌۢ بِٱلْعِبَادِ** ﴿٢٠٧﴾) [البقرة : 207] هو صهيب ، فهذا ونحوه من التفسير ، ولا يتكلم فيه إلا بالسماع .

ومثال التأويل قوله تعالى : (**ٱنفِرُواْ خِفَافًا وَثِقَالاً**) [التوبة : 41] قال بعضهم : أي شبانا وشيوخا وقال آخرون : أي فقراء وأغنياء ، وقال قوم : أي عزبانا ومتأهلين ، وقال جماعة : أي أصحاء ومرضى ، وقال طائفة أي نشاطا وغير نشاط ، فهذا من التأويل ، وكله جائز ومقبول ، ولا بأس بالقول به بما وافق الأصول ولم يخالف المعقول ، واستدلوا على جوازه بقوله تعالى : (**أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ** ﴿٢٤﴾) [محمد : 24] وهو حث على التأمل فيه للوقوف على معانيه . » 18 ص 41 / 42 .

ومن هنا يتضح أن التفسير يرادف التأويل عند بعض العلماء ، و هو أعم منه عند آخرين ، حيث يستعمل التفسير في الكتب الإلهية وغيرها بخلاف التأويل الذي هو خاص بالكتب الإلهية ، أما الفريق الثالث فالتفسير عندهم تكون الدلالة فيه قطعية دون احتمال غيرها ، والتأويل تكون فيه الدلالة راجعة إلى غيرها من الدلالات الممكنة التي تحتملها الآية .

وللشيرازي رأي في التفريق بين التفسير والتأويل ، يورده د . حازم سعيد يونس البياتي – إذ يجعلهما تحت أصل واحد وهو علم التفسير، فيذكر ذلك عنه من أن علم التفسير ما يبحث فيه عن

مراد الله تعالى من قرآنه المجيد ، وهو منحصر في قسمين ، التفسير والتأويل ، لأن بيان معاني القرآن إما بالنقل عن النبي صلى الله عليه وسلم أو عن الصحابة رضي الله عنهم ، وهو التفسير ، وإما بحسب قواعد العربية ، وهو التأويل .18 ص 49 .

وقد أورد الدكتور حازم رأيا آخر **لأبي طالب الثعالبي** في التفريق بين التفسير والتأويل ، والعلاقة القائمة بينهما ، حيث يعتبر التفسير دليلا على التأويل فيذكر أن التفسير بيان وضع اللفظ إما حقيقة وإما مجازا ، كتفسير الصراط بالطريق ، والصيب بالمطر ، والتأويل تفسير باطن اللفظ ، مأخوذ من الأول ؛ وهو الرجوع لعاقبة الأمر ، فالتأويل إخبار عن حقيقة المراد ، والتفسير إخبار عن دليل المراد ، لأن اللفظ يكشف عن المراد والكاشف دليل ، ومثاله قوله تعالى:

(**إِنَّ رَبَّكَ لَبِٱلۡمِرۡصَادِ** ۝١٤) [الفجر : 14] وتفسيره أنه من الرصد ، يقال : رصدته : راقبته ، والمرصاد مفعال منه ، وتأويله التحذير من التهاون بأمر الله تعالى ، والغفلة عن الأهبة والاستعداد للعرض عليه . وقواطع الأدلة تقتضي بيان المراد منه على خلاف وضع اللفظ في اللغة .18 ص 37

وقريب من الذي أورده سعيد يونس البياتي من أن التأويل أعم من التفسير يذكره الدكتور **سعيد رمضان البوطي** أيضا بعد تعريفه للتفسير يقول : « .. وثمة كلمة أخرى كثيرا ما تستعمل في مكان التفسير وهي : التأويل ، إلا أنها ليست مرادفة للتفسير بمعناه الدقيق ، بل هي في الأصل تختلف عنه اختلافا ما ، ولكن كثرة استعمالها في مكان [التفسير] جعلها تؤدي معناها وتقوم مقامها ... أما عندما تصبح [التفسير] إطلاقا على علم معين .. فهي تتسع حينئذ لمعنى التفسير والتأويل .. وتبقى العلاقة بين الكلمتين .. فكل تأويل تفسير وليس كل تفسير تأويل . » 28 .

هذا ، ويعتبر **عبد الهادي عبد الرحمن** في كتابه (سلطة النص) التأويل أعمق من التفسير ، وذلك بعد أن بين أن التأويل في بعض مستوياته قد يكون مجرد تفسير ، وذلك إذ يقول : « التأويل قد يكون خاضعا لعملية حرف أي حرف الكلمات عن معناها الأصلي لتؤدي معان جديدة توافق إحدى القناعات ، وقد يكون استنباطا لمعان غير المعاني الظاهرة من النص المنظور فيه ، أي البحث وراء السطور عن معان جديدة لم تتضمنها القراءة الأولى ، وقد يكون مجرد تفسير حتى لظاهرية النص ، أي لأول معان تأتي إلى الذهن بمجرد النظر وهي تلك المعاني أو الدلالات الاتفاقية المباشرة بين كل مجموعة بشرية في خطابها المسموع أو المقروء أو المكتوب ، وهو بهذا المعنى يشمل مجرد الشرح، إلى أن ينتهي في الجانب الآخر بالانحراف بالكلمات عن دلالاتها الظاهرية ، أي ما تأول إليه الكلمات الموصوفة في ذهن المتلقي باعتبار الفعل (آل) أي انتهى إلى نهاية ، لكن الفعل (أول) تبدو داخله القصدية ، أي الفعل الإرادي لممارسة عملية النظر في الخطاب ، وليس مجرد تلق عفوي، ثم ما أدى به هذا التلقي في فهم الناظر ، وإنما هو يتخطاه بإضافة فعل مقصود يقوم به السامع أو القارئ أو المتلقي ، ليضيف إلى المعنى الظاهر عنصرا آخر تخفيه لحظة التلقي الأولى ، ولذا استخدم

مفهوم التأويل باعتباره مرحلة أعمق من مجرد الشرح والتفسير ، فالمؤول سيلغي ظاهرة الخطاب لكي يمتلك ما يعتبره باطنه ، فالمتلقي الذي يؤول لا يستطيع اكتشاف مقاصد الخطاب – الملقي – الشيء الذي يثير فيه إرادة ما نحو فهم ذلك الخطاب .. إن التأويل لا ينظر إلى الخطاب في مباشرته و بداهته ، بل يعتبره خطابا مبهما غامضا أو خطابا عائقا أمام عملية التواصل ، ولذلك كان التأويل يحول خطاب الملقي إلى إشكال لكي يسائله ويستنطقه » 29 .

ويورد بعد ذلك آراء مهمة في بيان التفسير والتأويل كرأي **ابن رشد و ابن حزم والسهروردي** في مفارقاتهم حول التأويل والتفسير ، فيذكر أن **ابن رشد** يفهم التأويل باعتباره إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية ، من غير أن يخل في ذلك بعادة اللسان العربي في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو سببه أو لاحقه أو مقارنة أو غير ذلك .. ليصل إلى أن الفعل في اللغة في نظر ابن رشد هو معنى التأويل اعتمادا على انفتاح البنية اللغوية العربية لجميع الأسئلة ، وذلك دون أن تخل تلك الأسئلة بحدود الدلالات التي تحملها هذه البنية ، أما **ابن حزم** فإنه يرى أن عملية التأويل تنحرف بالنص الديني عن حقيقته ، وأن التأويل هو انحراف عن النص وعن صورته الحقيقية ، وهو تجاهل للنص وللحقيقة في آن واحد ، فاللغة عنده مكتملة ومطابقة لذاتها ولا تحتاج للبحث عن ظاهر أو باطن ، فللنص الديني كما يرى وجه واحد ، لأن رؤيته من جوانب أخرى ستبتعد به عن حقيقته الفعلية ، أما وجهة نظر **السهروردي** فنتبينها من خلال شرحه للتفسير بأنه : علم نزول الآية ، وشأنها، وقصتها ، وأسبابها ، وهذا محظور على الناس كافة القول فيه إلا بالسماع والأثر ، أما التأويل فصرف الآية إلى معنى تحتمله إذا كان المحتمل الذي يراه يوافق الكتاب والسنة .29 ص 185 .

فالتأويل يختلف باختلاف حال المؤول من صفاء الفهم ورتبة المعرفة ، وهكذا كما يرى عبد الهادي عبد الرحمن فإن الفعل اللغوي في نظر السهروردي هو أمر يتعدى اللغة لذات المؤول ، ويختلف تبعا لحالته من صفاء الفهم ورتبة المعرفة ، ولذا يصب التأويل في خانات احتمالية ، لأن الذات المؤولة ليست ذاتا معرفية فقط ، بل هي أيضا ذات اجتماعية وبنية نفسية ، فكما للتأويل عناصره الموضوعية الكامنة في البنية اللغوية ، كذلك له عناصره الذاتية المرتبطة بالشخصية الفردية والاجتماعية التي تقوم بهذه العملية .29 ص 341 .

وقد اختار **ابن عاشور** قول أصحاب المذهب الأول وهو أن التفسير يرادف التأويل مستدلا على ذلك بكون التأويل مصدر (أوله) إذا أرجعه إلى الغاية المقصودة ، والغاية المقصودة من اللفظ – كما يرى –هي معناه وما أراده منه المتكلم به من المعاني ، فساوى التفسير على أنه لا يطلق إلا على ما

فيه تفصيل معنى خفي ، مستدلا بقول الله تعالى : (**هَلۡ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأۡوِيلَهُۥ**) [الأعراف : 53] ، يقول : « .. أي ينتظرون إلا بيانه الذي هو المراد منه ، وقال صلى الله عليه وسلم في دعائه لابن عباس « اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل » أي فهم معاني القرآن ، وفي حديث عائشة رضي الله عنها كان صلى الله عليه وسلم يقول في ركوعه « سبحانك اللهم ربنا وبحمدك ، اللهم اغفر لي » يتأول القرآن أي يعمل بقوله تعالى : (**فَسَبِّحۡ بِحَمۡدِ رَبِّكَ وَٱسۡتَغۡفِرۡهُۚ**) [النصر : 3] فقولها (يتأول) صريح في أنه فسر الآية بالظاهر منها ولم يحملها على ما تشير إليه من انتهاء مدة الرسالة وقرب انتقاله صلى الله عليه وسلم الذي فهمه منها عمر وابن عباس رضي الله عنهما . » .2 ج 1 ص 16 / [17] .

و نلاحظ على كلام ابن عاشور أن عمل النبي صلى الله عليه وسلم بظاهر النص لا ينافي فهمه لمعنى النص الذي يرمي إلى انتهاء مهمته الرسالية وقرب انتقاله إلى الرفيق الأعلى ، لأن تسبيح النبي صلى الله عليه وسلم هو تنزيه لله عن النقص في تمام التشريع ، وحمده على تمام التوفيق في تبليغ الرسالة ، واستغفاره إنما هو عن تقصير بشري يكون قد بدر منه صلى الله عليه وسلم بين يدي ختام الرسالة وقرب الانتقال ، وكيف نقول إن النبي صلى الله عليه وسلم لم يتأول المعنى الذي تأوله عمر وابن عباس إذا كان النبي قد أقر تأويلهما بسكوته عنه ، وإلا لكان قد نفاه لو كان لا يقبله ، وبهذا أيضا يكون النبي صلى الله عليه وسلم قد جمع بين الفهم والعمل وجمع بذلك بين التأويلين .

ومما يؤكد ذلك ويؤيده معنى الآية القرآنية كما أورده **الأخفش** في معاني القرآن يقول : « ..قال تعالى : (**فَسَبِّحۡ بِحَمۡدِ رَبِّكَ وَٱسۡتَغۡفِرۡهُۚ إِنَّهُۥ كَانَ تَوَّابَۢا** ۝٣) [النصر 3] فذلك لأن الذكر كله تسبيح وصلاة .. فقال سبح بالحمد أي لتكن سُبحتك بالحمد لله . » 30 .

فهذا يشير إلى أن النبي صلى الله عليه وسلم تمثل معنى الآية حقيقة فباشر إلى العمل بالآيات مع فقهه عمق الآية عن ربه ، فليس من منهجه صلى الله عليه وسلم في التعامل مع القرآن الكريم أن يباشر إلى بيان التأويل إلا لحاجة 5 ص 28 / 29 ، والذي يهمنا من كلام ابن عاشور هنا هو أنه ساوى بين التفسير والتأويل ، فجعلهما بمرتبة واحدة .

أما الدكتور **طه جابر العلواني** فيذكر حجة أخرى في المساواة بين اللفظين بقوله : « .. فقد جاء كل منهما في موضع الآخر في كثير من استعمالات الشارع الحكيم ، وذلك في نحو قوله تعالى : (**وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ**) [آل عمران : 7] فقد ذهب معظم المفسرين إلى أن المراد بالتأويل هنا التفسير والبيان ، ومنهم الطبري الذي نقل ذلك عن ابن عباس رضي الله عنهما وغيره من السلف ... وان كان بعض العلماء ، كالراغب الأصفهاني في مفرداته قد اعتبر التفسير أعم من التأويل ، كما أنه

نبه إلى أن التفسير أكثر ما يستعمل في بيان الألفاظ وشرحها ، وأن التأويل يكثر استعماله في بيان المعاني والجمل... » . 31

والذي نخلص إليه من كل الآراء التي سقناها في بيان معنى التأويل والتفسير أنه يمكن اعتبار **التأويل من المشترك** الذي يأخذ جملة من المعاني حسب ما استعمل له – كما يذهب إلى ذلك الدكتور مناع القطان وسيأتي بيانه – فقد يستعمل في ما يوافق التفسير ، وقد يستعمل في أكثر من ذلك .

1- 3 - التأويل بين المحكم والمتشابه

مادام التأويل أمرا مطلوبا للكشف عن أسرار القرآن ، وتفهم معانيه ، فهل كل القرآن كذلك أم أن بعض آي القرآن دوائرها مغلقة عن التأويل استأثر الله بعلمها فلا يشاركه في تأويلها أحد من البشر ؟ ، وان حاولوا عبثا فلن يصلوا إلا إلى ضلال ؟ ، هذه القضية ناقشها العلماء كثيرا وتعددت رؤاهم حولها في ظلال آية قرآنية كريمة من سورة آل عمران يقول الله تعالى فيها : (**هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۘ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ۝٧**) [آل عمران : 7] فما هي الآيات المحكمات وما المتشابهات ؟ وهل يعلم تأويله الراسخون في العلم ؟ وما هو الجانب الثابت وما المتغير في الخطاب القرآني ؟

جاء في لسان العرب : « .. وأما قول الله عز وجل : (**هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُۥ ۚ يَوْمَ يَأْتِى تَأْوِيلُهُۥ**) [الأعراف : 53] فقال أبو إسحاق : معناه هل ينظرون إلا ما يؤول إليه أمرهم من البعث ، قال : وهذا التأويل هو قوله تعالى : (**وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ**) أي لا يعلم متى يكون أمر البعث وما يؤول إليه الأمر عند قيام الساعة إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به أي آمنا بالبعث ... وقال غيره: أعلم الله جل ذكره أن في الكتاب الذي أنزله آيات محكمات هن أم الكتاب لا تشابُهَ فيه فهو مفهوم معلوم ، وأنزل آيات أخَرَ متشابهات تكلم العلماء فيها مجتهدين ، وهم يعلمون أن اليقين الذي هو الصواب لا يعلمه إلا الله ، وذلك مثل المشكلات التي اختلف المتأولون في تأويلها وتكلم فيها من تكلم على ما أداه الاجتهاد إليه . » 25 ص 33 / 34 .

و انطلاقا من قول **ابن عباس** رضي الله عنهما : « التفسير على أربعة أوجه ، وجه تعرفه العرب بكلامها ، ووجه لا يعذر أحد بجهالته ، ووجه يعلمه العلماء ، ووجه لا يعلمه إلا الله تعالى » تكلم العلماء في الأقسام التأويلية في القرآن الكريم :

- قالوا : فالأول : هو حقائق اللغة وموضوع الكلام .
- والثاني : هو التوحيد وأصول الشرائع .
- والثالث : فروع الأحكام وتأويل المحتملات .
- والرابع : الغيوب من وقت قيام الساعة ووقت ظهور آياتها .

وما لا يعذر أحد بجهله فهو فرض عين .. وما يختص به العلماء ، فهو فرض كفاية 18 ص 46 .

فمن هذا التقسيم الذي بني على أساس الموضوع القرآني يتبين أننا أمام عنصرين فقط يقبلان التفاعل مع عملية التأويل وهما الأول والثالث : حقائق اللغة وموضوع الكلام ، وفروع الأحكام وتأويل المحتملات ، وبينهما تداخل كبير ، أما العنصران الثاني والرابع ، و هما : التوحيد ، وأصول الشرائع والغيوب ، فهما مما لا يقبل التأويل ، لأنها فوق حدود المعقول البشري ، فموقف العلماء منهما (ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا)

وهكذا نجد أنفسنا من خلال هذا التحليل أمام قسمين : قسم يؤول ، وقسم لا يقبل التأويل .

هذا و نجد الأستاذ **طه جابر العلواني** يقسم العملية التأويلية إلى ثلاثة أقسام يقول : « يأتي التأويل من الأخذ بما وراء ظاهر اللفظ ويكون عبارة عن :

- تأويل قريب : وهو ما يمكن معرفته بأدنى تأمل مع احتمال اللفظ له، مثل اعتبار التصدق بمال اليتيم ، أو التبرع به لغيره ، أو إتلافه مساويا لأكله ، أو أولى بالتحريم الذي دل عليه قوله تعالى : (إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأۡكُلُونَ أَمۡوَٰلَ ٱلۡيَتَٰمَىٰ ظُلۡمًا إِنَّمَا يَأۡكُلُونَ فِي بُطُونِهِمۡ نَارٗاۖ وَسَيَصۡلَوۡنَ سَعِيرٗا ۝١٠) [النساء : 10]
- تأويل بعيد : وهو ما يحتاج لمعرفته والوصول إليه مزيدا من التأمل مع كون اللفظ يحتمله ، وذلك كاستنباط ابن عباس رضي الله عنهما ، أن أقل الحمل ستة أشهر من قوله تعالى : (وَحَمۡلُهُۥ وَفِصَٰلُهُۥ ثَلَٰثُونَ شَهۡرًا) [الأحقاف : 15] مع قوله تعالى : (وَٱلۡوَٰلِدَٰتُ يُرۡضِعۡنَ أَوۡلَٰدَهُنَّ حَوۡلَيۡنِ كَامِلَيۡنِۖ لِمَنۡ أَرَادَ أَن يُتِمَّ ٱلرَّضَاعَةَ) [البقرة : 233] ...
- تأويل مستبعد : وهو ما لا يحتمله اللفظ ، وليس لدى المؤول على تأويله أي نوع من أنواع الدلالة وذلك نحو تفسير بعضهم قول الله تعالى : (وَعَلَٰمَٰتٖۚ وَبِٱلنَّجۡمِ هُمۡ يَهۡتَدُونَ ۝١٦) [النحل: 16] بأن النجم هو رسول الله صلى الله عليه وسلم والعلامات هم الأئمة . » . 31 ص 39 / 40 .

فطه جابر العلواني هنا قد قسم التأويل إلى قسمين ، وإن ذكر ثلاثة أقسام ، أي إلى ما يحتمله اللفظ سواء كان قريبا أم بعيدا ، وما لا يحتمله اللفظ ، فجعل احتمال اللفظ للمعنى شرطا على صحته.

فنحن مجددا أمام قسمين اثنين للعملية التأويلية ، ما يؤول ، وما لا يؤول ، مهما اختلفت المحددات موضوعيا أو لفظيا أو واقعيا كما عبر عن ذلك الأستاذ **سامر إسلامبولي** أثناء شرحه لمقولة (ثبات النص وحركة المحتوى) ، إذ يقول : « .. إنما أريد أن أصل إلى أن النص القرآني من حيث الدلالة فهو ثابت لا شك في ذلك ، أي كنص لغوي محكم ، أما من حيث المدلول ، فلا يصح أن نقول : كله متحرك ، أو كله ثابت ، فكما لاحظنا من خلال الطرح السابق أن هناك من المدلولات

ما هو ثابت ، مثل : الصلاة والصيام والأشياء العينية كمسميات ، مثل الشمس والقمر ، وكذلك في التشريع ، مثل القيم الأخلاقية والمحرمات ، وما شابه ذلك فكل هذا ثابت كمدلول للدلالات التي دلت عليه ، غير خاضعة لعامل الزمكان ، وهناك مدلولات متحركة وهي الدلالات التي جاءت فعلية أو وصفية ، مثلا : القتال ليس له صورة ، وإنما هو مرتبط بعامل الزمكان .. وهذا هو المقصد من قولنا (ثبات النص وحركة المحتوى) ، أي ثبات الدلالة وحركة المدلول ...وهذه الصفات للنص القرآني هي صفات مطابقة للقرآن المنظور (الآفاق والأنفس) ، ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا بين الدلالة (النص) والمدلول (الواقع) . » 16 ص 91 / 92 .

وبعد إثباته لوجود الثبات والحركية في النص القرآني من حيث المدلول ، يضع بين أيدينا قاعدة للتفريق بين ما هو متحرك وما هو ثابت فيقول : « .. النص القرآني .. يوجد فيه ثبات للمحتوى ، كما يوجد فيه تحرك للمحتوى ، فالأمر بالصلاة واجب والقتال واجب ، وكلاهما جاء بنص إلهي ، أي بدلالة ثابتة ، ولكن ، هل مدلول كل منهما ثابت في الواقع ؟ والجواب قطعا بالنفي ، فالنص الذي تناول الصلاة ثابت مدلولا لأنه غير مرتبط بالزمكان ، أما النص الذي تناول القتال ، فمتحرك المدلول، لأنه مرتبط بالزمكان ، وهذه قاعدة للتفريق بين النص المتحرك المدلول وبين النص الثابت المدلول... » .16 ص 93 / 94

إذا فالذي نخرج به من هذا أن القرآن لا يؤول كله ، ففيه جانب ثابت لا يقبل التفاعل مع حركية التأويل ونشاطه الدائم ، وجانب آخر يقبل ذلك ، وما نود إثباته هنا أن العلماء لما اختلفوا في أقسام التأويل إنما كان اختلافهم ناتجا عن موضوع المحكم والمتشابه في القرآن الكريم ، وعن فهمهم لقوله تعالى : (**وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ**). [آل عمران : 7].فما المحكم وما المتشابه وما هي حدود التأويل بينهما ؟

يعرض بين أيدينا **أحمد الحصري** هذه القضية بين السلف والمعتزلة فيذكر أن مذهب عامة السلف من الصحابة والتابعين – رضي الله عنهم – أنه لا حظ للراسخين في العلم من المتشابه ، وعلى المؤمنين التسليم واعتقاد أحقية المراد منه عند الله تعالى ، ووجوب الوقف في الآية المذكورة على (**وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ**) .. وأما عامة المعتزلة وأكثر المتأخرين من أهل العلم فيقولون بأن الراسخ في العلم يعلم تأويل المتشابه ، وأن الوقف على قوله تعالى : (**وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ**) لا على ما قبله ، والواو فيه للعطف لا للاستئناف ، ودليلهم في ذلك : أنه لو لم يكن للراسخين حظ في العلم بالمتشابه إلا أن يقولوا آمنا به كل من عند ربنا ، لم يكن لهم فضل على الجهال ، فهم يقولون ذلك أيضا ، وكذلك روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه كان يقول : الراسخون في العلم يعلمون تأويل المتشابه ، وأنا ممن يعلم تأويله .23 ص 326 / 327

وأمام هذا الاختلاف نجد أننا بين سببين لغويين أديا إلى هذا التعدد في المعنى ، وهما : الوقف على أيهما يكون ؟ والواو في تركيب الجملة هل هي للاستئناف أم للعطف ؟ وهما من الأسباب اللغوية التي تؤدي إلى تعدد الدلالة كما سنراه فيما يستقبل من هذا البحث إن شاء الله .

وذكر الأستاذ **مناع القطان** الاختلاف بين ابن عباس وتلميذه مجاهد في هذه المسألة ، فبينما ذهبت طائفة منهم أُبَيٌّ ابن كعب وابن مسعود وابن عباس .. أن الواو للاستئناف.. ذهبت طائفة على رأسهم مجاهد إلى أن الواو للعطف ، واختار هذا القول النووي ، فقال في شرح مسلم : إنه الأصح لأنه يبعد أن يخاطب الله عباده بما لا سبيل لأحد من الخلق إلى معرفته.24 ص 2[17]

والأكثر من ذلك إشكالا أن القرآن كله وصف بالمحكم مرة وبالمتشابه أخرى كما يشير إلى ذلك د. **محمد التومي** ، بأن القرآن كله محكم في قوله تعالى : (تِلْكَ ءَايَـٰتُ ٱلْكِتَـٰبِ ٱلْحَكِيمِ ۝٢) [لقمان: 2] وفي قوله : (الٓرۚ كِتَـٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَـٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ ۝١) [هود : 1] ثم بأنه كله متشابه في قوله تعالى : (ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ ٱلْحَدِيثِ كِتَـٰبًا مُّتَشَـٰبِهًا مَّثَانِىَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ ٱلَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِۚ) [الزمر : 23] ، ثم بأن بعضه محكم وبعضه متشابه في الآية التي بين أيدينا من سورة آل عمران .

وقد بين ذلك بأن إحكام القرآن كله بنظمه نظما رصينا ، وتشابهه كله بكونه يشبه بعضه بعضا من حيث ترتيب ألفاظه وتنظيم تراكيبه ، وأما جمعه بين الإحكام والتشابه فإنه واضح الدلالة في المحكمات خفيها في المتشابهات 32 .

فالحل الذي اهتدى إليه محمد التومي وكثير من الباحثين إذا لهذا الإشكال بين الإحكام العام والتشابه العام ، والإحكام الخاص والتشابه الخاص كان بالنظر في مدلول كلمتي الإحكام والتشابه المتغيرة حسب المراد منها في الكلام

وهو نفس الحل الذي وفق به **مناع القطان** بين الرأيين المتفارقين في المحكم والمتشابه – أي أصحاب الاستئناف وأصحاب العطف – وهو ما ذهب إليه من أن الإشكال ليس في الوقف ولا في الواو هل هي للاستئناف أم للعطف بل الإشكال كله فيما بدأنا به حديثنا هنا ، وهو مدلول كلمة التأويل أصلا ، يقول : « بالرجوع إلى معنى التأويل يتبين أنه لا منافاة بين الرأيين فان لفظ التأويل ورد لثلاثة معان :

الأول : صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدليل يقترن به ، وهذا هو اصطلاح أكثر المتأخرين

الثاني : التأويل بمعنى التفسير .

الثالث : التأويل هو الحقيقة التي يؤول إليها الكلام .

... فالذين يقولون بالوقف على قوله تعالى (**وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ**) [آل عمران : 7] .. إنما عنوا بذلك التأويل بالمعنى الثالث ، أي الحقيقة التي يؤول إليها الكلام فحقيقة ذات الله وكنهها وكيفية أسماءه وصفاته وحقيقة المعاد لا يعلمها إلا الله .

والذين يقولون بالوقف على قوله (**وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلْعِلْمِ**) [آل عمران : 7] على أن الواو للعطف وليست للاستئناف ، إنما عنوا بذلك التأويل بالمعنى الثاني أي التفسير .

وبهذا يتضح أنه لا منافاة بين المذهبين في النهاية ، وإنما الأمر يرجع إلى الاختلاف في معنى التأويل . » 24 ص 218 /219

نلاحظ مما تقدم أن اختلاف العلماء في هذه الآية حصل بسبب جملة من الأسباب اللغوية فالسبب الأول : سبب صوتي يتمثل في الوقف واختلاف القراءة ، والسبب الثاني يتمثل في التركيب ودلالة الواو بين الاستئناف والعطف ، والسبب الثالث في المشترك الذي يحتمل أكثر من معنى ، فهذه الآية التي أراد العلماء أن يحلوا بها إشكال التأويل ، أوقعتهم في الإشكال ذاته ، فاختلفوا في المراد منها ، بنفس الأسباب التي نريد في هذه الدراسة أن نثبت أنها السبب الأكبر في انفتاح القرآن على المعاني ...

وبالتأمل في الآية من جديد في ضوء المعنى المعجمي لكلمة التأويل مرة بالوقف ومرة بدونه يتبين لنا أنها تحيل إلى معنيين رئيسيين في الآية وهما :

1. (**وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ**) [آل عمران : 7] : أي لا يعلم حقيقته التي سيؤول إليها إلا الله
2. (**وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلْعِلْمِ**) [آل عمران : 7] : أي يعلم الراسخون ذلك أيضا بإرجاع متشابهه إلى محكمه .

وللأستاذ **سامر إسلامبولي** رأي نستحسنه في المحكم والمتشابه يقول فيه : « .. فالآيات المحكمات هي الآيات ذات الدلالة المانعة للبس والإشكال ، وهي بمجموعها تمثل الجانب الثابت للكتاب من حيث المفهوم ، ومن هذا الوجه كانت هذه الآيات أصلا ومرجعا للآيات المتشابهة لتقوم بضبطها من حيث الدلالة واستبعاد الخطأ في الفهم لها ، مع السماح بتطور فهمها ضمن مفاهيم الآيات المحكمة ، ولذلك أطلق الله عز وجل على الآيات المحكمات وصف أم الكتاب) لأنه تحققت بها صفة الأصل والمرجعية للآيات المتشابهة التي تمثل الجانب المتغير في الكتاب حسب تغير الزمان والمكان .. » 33

ويضيف إلى ذلك معنى آخر لقوله تعالى : (**وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ**) بأنه دلالة على انفتاح التأويل لا العكس ، يقول : « .. وكان موضوع التأويل يقصد به معرفة السقف المعرفي للآيات

المتشابهة فمن الطبيعي جدا أن تأتي جملة (**وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ**) ، لأن هذه المعرفة السقفية للآيات مرتهنة بتوقف الحياة والتطور المعرفي والأدواتي ، ولا يستطيع أي مجتمع أن يدعي أن التطور المعرفي توقف عنده ، أو الحياة انتهت ، ولا يوجد مجتمع لاحق يرث المجتمع الحالي ، فمن هذا الوجه كان الذين في قلوبهم زيغ عن الحق يتعمدون التدليس على المجتمعات ، ويدعون انتهاء التاريخ بهم وعندهم ، ويطالبون المجتمعات الباقية باتباعهم في زيغهم ، بل ويقومون بالوصاية على المجتمعات اللاحقة واغتيال عقولهم وتفكيرهم سلفا ، وكل ذلك من جراء اتباع منهج قائم في كل شيء على النسبية والتغير لا يخضع ولا يعتمد على جانب ثابت يكون أساسا للمنهج والموجه له في عملية التغير والتطور ، أما الراسخون في العلم فيعلمون أن الحياة قائمة على جانب ثابت ، وآخر متغير ، فيؤمنون بالجانب الثابت (الآيات المحكمة) ويقومون بدراسة الآيات المتشابهة من خلال إرجاعها إلى الأصل والمرجع (أم الكتاب) ، مع عدم ادعاء الوصول إلى السقف المعرفي لهذه الآيات ، وإنما يتفاعلون معها حسب أدواتهم المعرفية ، ويكلون المعرفة الحقيقية لله عز وجل ، فهو وحده العالم بحقائق الأمور ابتداء وانتهاء (التأويل) . » 33 ص 106

وبقي هنا أن نشير إلى أن المراد بالمتشابه الذي وصف الله متبعيه بالزيغ في قوله : (**فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ**) [آل عمران : 7] إنما هو **التأويل المذموم** – كما أشار إلى ذلك **مناع القطان** – و الذي يعني : صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدليل يقترن به ، فذكر سبب لجوء كثير من المتأخرين إليه ، مبالغة منهم في تنزيه الله تعالى عن مماثلته للمخلوقين كما يزعمون ، وقال بأن هذا زعم باطل أوقعهم في مثل ما هربوا منه ، أو أشد ، فهم حين يؤولون اليد بالقدرة مثلا ، إنما قصدوا الفرار من أن يثبتوا للخالق يدا ، لأن للمخلوقين يدا ، فاشتبه عليهم لفظ اليد فأولوها بالقدرة ، وذلك تناقض منهم ، لأنهم يلزمهم في المعنى الذي أثبتوه نظير ما زعموا أنه يلزم في المعنى الذي نفوه ، لأن العباد لهم قدرة أيضا ، فإن كان ما أثبتوه من القدرة حقا ممكنا كان إثبات اليد لله حقا ممكنا أيضا ، وإن كان إثبات اليد باطلا ممتنعا لما يلزمه من التشبيه في زعمهم كان إثبات القدرة باطلا ممتنعا كذلك ، فلا يجوز أن يقال : إن هذا اللفظ مؤول بمعنى أنه مصروف عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح 24 ص 119 / 120 .

ومنهج العلماء في التعامل مع آيات الصفات وما تعلق بذات الله سبحانه وتعالى ، هو رد المتشابه إلى المحكم كما ذكر ذلك الدكتور **رمضان البوطي** ، أي مثلا رد آيات الصفات ، كقوله تعالى : (**إِنَّ ٱلَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ ٱللَّهَ يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ**) [الفتح : 10] وقوله : (**وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً**

مِّنِّي وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِيٓ ﴿٣٩﴾) [طه : 39] إلى قوله تعالى : (لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ)[الشورى: 11] وقوله : (وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ﴿٤﴾) [الإخلاص : 4] 28 ص 96 وما بعدها .

وبالرجوع إلى سبب النزول الذي لم يورده أحد ممن استشهدنا بهم في هذا المقام ، نجد أن الذين ذمهم الله بالزيغ هم النصارى الذين قدموا إلى النبي صلى الله عليه وسلم فحاجوه في عيسى عليه السلام على أنه ابن الله ، فرد عليهم بنفي المشابهة بين الله وعيسى ، أي بنفس منهجهم في الادعاء 34 .

مما يؤكد لدينا أن الذم يقع على من اتبع منهج النصارى في التأويل بالقول في آيات الصفات بما لا يليق بجلال الله جل وعلا ، والله أعلم .

ومع هذا المعنى الذي انتهينا إليه من خطورة مزالق التأويل بين المحكم والمتشابه ، وفساد التأويل عند من أرادوا أن يخدموا القرآن فأفسدوا من حيث أرادوا الإصلاح ، جاءت تحديدات العلماء الذين وضعوا **للتأويل شروطا** خوفا على كتاب الله من الانحراف في المعنى .

4-1 – شروط التأويل وضوابطه

يضعنا **الإمام الجويني** أمام هذه الشروط نذكر منها :

- أن يكون الناظر المتأول أهلا لذلك .
- وأن يكون موافقا لوضع اللغة ، أو عرف الاستعمال ، أو عادة صاحب الشرع ، و ذكر أن كل تأويل خرج عن هذه الثلاثة فغير صحيح .
- وأن يكون اللفظ قابلا للتأويل ، بأن كان ظاهرا فيما صرف عنه محتملا لما صرف إليه .
- أن يقوم الدليل على أن المراد بذلك اللفظ هو المعنى الذي حمل عليه .
- إذا كان التأويل بالقياس ، إشترط بعضهم أن يكون جليا لا خفيا .35

وذكر **العلواني** شروطا للتأويل أيضا ، فتقاطع مع ما ذُكر في الشرط الثاني ، واختلف عن الباقي بأن أضاف :

- شرط عدم مناقضة نص قرآني آخر .
- ألا يخالف قاعدة شرعية مجمعا عليها بين العلماء والأئمة .
- أن يراعي الغرض الذي سيق النص له من خلال سبب النزول . 31 ص 44

هذه الشروط وغيرها مما ذكره العلماء – وبعضهم أضاف للشروط آدابا أيضا – إنما كان القصد منها حماية القرآن من عبثية التأويل ، ودفع التأويل المذموم عن القرآن الكريم ، وليس القصد احتكار عملية التأويل وإغلاق دائرته ، بل على العكس تماما ، لأننا نجد القرآن نفسه يدعونا إلى تدبر آياته وتفهم معانيه ، فلا يملك أهل العلم أن يمنعوا هذا ، بل يشترط فقط في تأويل القرآن الأخذ بالقواعد التأويلية التي يفرضها النص على القارئ أو المؤول ، كما دعا إلى ذلك حتى بعض النقاد الغربيين في تأويل أي نص ، وعلى رأسهم أمبرتو إيكو الذي يشترط القرائن النصية في التأويل ويهاجم التأويلات الخاطئة كما سنرى فيما هو آت من هذا الفصل .

1-5 – مفهوم التأويل في بعض النظريات النقدية الغربية

مفهوم التأويل في النظريات الغربية القديمة خلف لنا توجهين متضادين في عملية التأويل ، يعرضهما **أمبرتو إيكو** أثناء قراءته لتاريخية التأويل في النقد الأدبي بقوله : « .. فتأويل نص ما ، حسب التصور الأول ، يعني الكشف عن الدلالة التي أرادها المؤلف ، أو على الأقل الكشف عن طابعها الموضوعي ، وهو ما يعني إجلاء جوهرها المستقل عن فعل التأويل ، أما التصور الثاني فيرى على العكس من ذلك ، أن النصوص تحتمل كل تأويل . » 36

فإن التأويل يصل في كثير منها إلى حد المبالغة لدرجة أن تقول : إن النص الأدبي يمكن له أن يقول كل شيء ، إلا أن يقول قصد الكاتب بمعنى القول بلا نهائية النص وتفوق المؤول على المؤلف .. يقول أمبرتو إيكو في كتابه (التأويل بين السيميائية والتفكيكية) عارضا جملة من الأفكار المتشابهة عن التأويل بين **القديم والحديث** :

« .. في سنة 1962 كتبت (العمل المفتوح) ولقد دافعت في هذا الكتاب عن الدور الفعال للمؤول في قراءة النصوص ذات الصبغة الجمالية ، ولم ير القراء في هذا الكتاب سوى جانب (الانفتاح) ، متناسين أن القراءة المفتوحة التي دافعت عنها هي نشاط نابع من أثر فني (عمل يهدف إلى إثارة تأويل) ، وبعبارة أخرى : لقد درست في هذا الكتاب الجدلية القائمة بين حقوق النص وبين حقوق المؤولين ، ولدي الآن إحساس أن حقوق المؤولين فاقت في السنين الأخيرة كل الحقوق ... فالقول بلانهائية النص ، لا يعني أن كل تأويل هو بالضرورة تأويل جيد . » 36 ص 21

ثم يتبع ذلك ضمن مقالته الأولى (التأويل والتاريخ) مجملا لسلسلة من الأفكار المتشابهة عن التأويل في الهرمسية القديمة كما في الكثير من المقاربات المعاصرة – على حد تعبيره – منها الآتي :

- النص كون مفتوح .. بإمكان المؤول أن يكتشف داخله سلسلة من الروابط اللانهائية
- إن اللغة عاجزة عن الإمساك بدلالة وحيدة ومعطاة بشكل سابق ...
- إن اللغة تعكس لا تلاؤم الفكر . إن وجودنا في الكون عاجز عن الكشف عن دلالة متعالية .
- إن كل نص يدعي إثبات شيء ما هو كون مجهض ...
- إن الغنوصية النصية المعاصرة متسامحة جدا . فبإمكان أي كان أن يكون كائنا كليا ، شريطة أن تكون لديه الرغبة في أن يحل قصدية القارئ محل قصدية الكاتب التي تستعصي على الضبط ، لحظتها سيصل إلى الحقيقة، حقيقة أن الكاتب لا يعرف ما يقوله ، فاللغة هي التي تتحدث نيابة عنه .

ثم يعلق على العرض الذي قدمه عن التأويل تاريخيا فيقول : « .. إني أدرك جيدا أن العرض الذي قدمته عن النظريات التأويلية الأشد تطرفا والمستندة إلى القارئ ، عرض كاريكاتوري .. » 36 ص 42 / 43

فقد أصبح إذا المؤول هو الكاتب الحقيقي ، وربما يتحول الكاتب إلى قارئ للتأويلات التي كتبت عنه وسيجزم أنه لم يقصد ما قيل عنه ، هنا تتفرع الطاقة التأويلية وتذهب بنا كل مذهب حتى لا نكاد نمسك بأي شيء ، ونحن نقف في مفترق طرق محير بين قصدية القارئ وقصدية الكاتب ، أي الطريقين نسلك ؟ ..بل أكثر من ذلك كيف يكون التأويل إذا كان الكاتب يقصد إنتاج قارئ نموذجي ، والقارئ يتصور كاتبا نموذجيا يفترضه وفق استراتيجية النص ..يتحدث أمبرتو إيكو عن هذه **القصدية** بين القارئ والمؤلف في مقال ثان بعنوان : (التأويل المضاعف للنصوص) فيذكر أن النص جهاز يراد منه إنتاج قارئ نموذجي ، إن هذا القارئ ليس هو ذلك الذي يقوم بتخمينات نقول عنها إنها وحدها التخمينات الصحيحة ، فقد يكون بإمكان نص ما أن يتصور قارئا نموذجيا قادرا على الإتيان بتخمينات لا نهائية .36 ص 77 / 78

هذه **اللانهائية** التي يؤكد فيها بورس عن إمكانية الحديث عن متاهة تأويلية لا متناهية ، 36 ص 119 تعززت أكثر بالتفكيكية عند دريدا ، هذا ما يؤكده حميد لحمداني إذ يقول : « .. وتعزز اتجاه لا نهائية التدليل في النصوص الأدبية بالدراسات الفلسفية المعاصرة ، وخاصة بأبحاث جاك دريدا وأهمها مؤلفه المشهور (الكتابة والاختلاف) الذي شرح فيه تصوره الجديد للمعالجة التفكيكية للنصوص ، فالدلالة في النصوص الفلسفية والأدبية على السواء تتميز بوضعية خاصة هي التشتت dissemination ، ولذلك فعملية تجميع المعنى ، التي هي من مهمة القارئ ، تخضع لطابع الاختلاف difference الذي يميز القراء عن بعضهم البعض كما يميزهم جميعا عن الكاتب .. » 14 ص 30

ولكنه مع ذلك يبحث عن معايير للتأكد من صحة تأويل نص ما ، يقول عن ذلك أمبرتو إيكو : « .. ففي كتاب : de la grammatologie يذكّر قراءه بأهمية أدوات النقد التقليدي التي لولاها لسار الإنتاج النقدي في كل الاتجاهات ولسمح لنفسه بقول أي شيء ، إلا أنه يضيف أيضا ، أنه إذا كانت هذه الأدوات قد شكلت حاجزا ضد أي انحراف فإن وظيفتها اقتصرت على الوقاية ، ولم تشكل انفتاحا على قراءة جديدة . » 36 ص 129 / 130

و يعرض لنا جورج مولينيه رأي أمبرتو إيكو عن **تعدد القراءات** في النصوص الأدبية بأن القراءة عملية تتطلب جهدا خاصا فالنص المكتوب (آلة كسولة) تتطلب من القارئ جهدا كبيرا وتعاونا متواصلا لملأ الفراغات ولجلب التذكرات الموجودة في النص ، ثم يعلق جورج مولينيه على هذا القول بأن هذا التحديد يؤدي إلى التسليم بأمرين رئيسيين ، الأمر الأول هو تعدد القراءة : كل نص أدبي يتضمن إمكانية القراءة المتعددة ، أي إمكانية أن يقرأ ، وأن يفهم بطرق مختلفة ، باختلاف القارئ وزمانه . والأمر الثاني وهو نتيجة للأول : كل قراءة إعادة للكتابة ، ويكون بذلك القارئ والكاتب شريكان متوازيان في إبداع النص ، وبناء دلالاته ، وتفتيق خيالاته . 37

ولعل منشأ تعدد القراءات – كما يشير أمبرتو إيكو في مقاله : (التوليد والتأويل) – ينطلق من النقطة صفر بواسطة **تأويل الاستعارات** ، أي من المعنى الحرفي إلى التأويل بتحويل أي كلام إلى مجرد احتمال أن يكون استعارة .. ويضيف في علاقة الاستعارة بالقصدية وإمكانية التعرف على انفعالية الكاتب بواسطتها أن الاستعارة إذا كانت لا تتعلق بالمرجع الواقعي ولا بالكون المعياري للعوالم الممكنة ، فلا أحد يتحفظ في الحديث عن المضمون دون اهتمام بالتمثيلات الذهنية والمقاصد ، فإن هناك أطروحة أخرى تقول : إن للاستعارة علاقة بتجربتنا الداخلية الخاصة بالعالم، ولها علاقة أيضا بسيرورة انفعالاتنا ، ثم يحذر ، فهذا لا يعني أن الاستعارة تنتج بمجرد تأويلها جوابا انفعاليا وعاطفيا .. ويخلص في الأخير إلى أن الاستعارة ليست بالضرورة ظاهرة مقصودة .. 36 ص 145 وما بعدها

يتأسس التأويل الحرفي الذي تحدثنا عنه سابقا مع إيكو على ما يمكن أن نسميه **الامتلاء** ، ونقصد به أن النصوص ينظر إليها باعتبارها ممتلئة مسبقا بالمعنى ، وهذا هو أيضا المبدأ الذي كان يحكم الفكر النقدي العربي ، إن الشكل الأدبي في البلاغة العربية هو وعاء المحتوى ، والبيان يقتضي أن تكون الألفاظ ممتلئة بالمعنى . 14 ص 69

أما مفهوم **التواصل** الذي يتحدث عنه إيزر فهو يتأسس على مبدأ مناقض بشكل تام وهو **مبدأ الفراغ** ، ومنطوق هذا المبدأ هو أنه إذا كان النص ممتلئا بالمعنى من البداية إلى النهاية فليس لدي ما أقوله بصدده ، فأنا أفهمه ما دمت أمتلك معرفة تامة باللغة التي كتب بها ، وينتهي الأمر عند هذا الحد، وهذه حالة لا ترقى إلى التواصل الذي ينشده إيزر .. التواصل بهذا المعنى هو فعل منتج للدلالة وليس مستهلكا لها .. 14 ص 69 / 70

ليس الفراغ وحده فقط يفسح المجال أمام التعدد والتأويل ، بل إن القدرة على الانتقال من مدلول إلى آخر – في ظل ما يسمى بالمتاهة الهرمسية – أيضا يحيل إلى التعدد في التأويلات والانتقال المتتالي ، في ذلك يقول إيكو : « .. فإن السميوزيس الهرمسية لا تنفي وجود مدلول كوني واحد ومتعال ، بل تؤكد أن أي شيء يمكن أن يحيل على أي شيء آخر ، يكفي في ذلك أن يتم ضبط الرابط البلاغي بين هذين الشيئين ، وهذه الإحالة ممكنة بفضل وجود ذات متعالية وقوية ، وهي ما يرادف الواحد في الأفلاطونية الجديدة ، فهذا الواحد يتحرك باعتباره مبدأ للتناقض الكوني ، وباعتباره بؤرة تنتهي عندها كل المتناقضات ، يستعصي على أي تحديد فهو كلا وعدما ، ومنبعا أصليا لكل شيء .. » 36 ص 118

وفي مقابل التفاعل بين التأويل وقصدية الكاتب أو القارئ فان هناك تفاعلا آخر يجعل التأويل أكثر ديناميكية وهو أن يتفاعل التأويل مع العالم الخارجي ، يقول أمبرتو ايكو : « إن هذا الموقف من النصوص يعكس موقفا مشابها من العالم الخارجي ، فالتأويل هو تفاعل مع نص العالم ، أو تفاعل

مع عالم النص ، عبر إنتاج نصوص أخرى ، فشرح الطريقة التي يشتغل من خلالها النظام الشمسي ، استنادا إلى قوانين نيوتن ، يعد شكلا من أشكال التأويل ، تماما كما هو الإدلاء بسلسلة من المقترحات الخاصة بمدلول نص ما . » 36 ص 1[17]

أما **ميخائيل ريفاتير** فقد عولجت الدلالة في نظره زمنا طويلا كظاهرة منغلقة داخل النص ..لكنه لا ينفي القصدية بشكل تام ، فهو يقول في نفس الوقت بفكرة النص كمنطلق ، و إلى جانب ذلك كله يتحدث عن دور القارئ ، وأثر التطور التاريخي وتغير السنن في عملية القراءة .. 14 ص 81

بينما تقتضي الطريقة المثمرة – كما يذكر حميد لحمداني – أن تخرج العلاقة النصية إلى التفاعل مع القارئ حيث توجد الظاهرة الأدبية ، والقارئ مجبر على قراءة النص الشعري قراءتين : الأولى استكشافية ، والثانية هيرمينوطيقية ، الأولى يصل فيها إلى الدلالة ، والثانية يجد نفسه أمام التدليل ، أي أمام **تعدد الأبعاد** الدلالية .. 14 ص 71

ويختلف **إيزر** عن ريفاتير وعن إيكو بحكم أنهما ظلا مشدودين معا إلى فكرة أن النص هو المنطلق ، أو هو مقياس الصواب والخطأ في التأويل ، هناك عملية ضبط ما ، في نظرهما يحدثها النص لكن هذه العملية غير مفصولة عند إيزر عن عملية التفاعل بين النص والقارئ . 14 ص 78

على خلاف **رولان بارت** الذي يرى في النص قابلية لا نهائية للمعاني معلنا (موت المؤلف) ، بينما يقترح إيزر بديلا للنص ، وللقارئ في نقطة التفاعل الحاصل بينهما ، وإذا كانت هناك عملية ما للضبط يقوم بها النص فهي لا تشتغل إلا أثناء فعل القراءة 14 ص 81

أما **نظرية التلقي** فقد فتحت في الواقع أفقا جديدا في مجال التأويل ضمن النقد الأدبي ، بحيث لم تعد غاية دراسة الأدب هي المعرفة فحسب ، بل معرفة طرائق المعرفة وإمكانياتها وممكناتها ، وهذا ينذر بزيادة التباعد بين القراء العاديين والقراء الإبستيمولوجيين 14 ص 81

وعند وضع النصوص الأدبية في إطارها **التداولي** ، كأداة حوار اجتماعي ، ساعتها يصبح للتأويل أبعاد وظيفية أخرى تتقاطع فيها السياقات المختلفة كسياق الكتابة وسياق القراءة ، إذ برهن **زيغفرد شميدت** [عالم اللسانيات التواصلية] من خلال مفهوم : (لعبة الأفعال التواصلية) ومفهوم (الاقتضاءات) بشكل خاص على مدى تعقيد ظاهرة التواصل بواسطة النصوص بين أفراد المجتمع ، وهذا يعني أن الدلالة في النصوص لا يمكن أن تضبط بشكل تام إلا بالرجوع أيضا إلى السياقات الخارجية ، وحيث إن سياق كتابة النص ليس هو بالضرورة سياق قراءته ، فإننا نتوقع أن يكون للقارئ أيضا اقتضاءاته الخاصة ، وهو ما يؤدي إلى استقبال النص أحيانا على غير الوجه الذي تم تخطيطه من أجله ، ثم يشير أيضا إلى استراتيجية المخاطِب الدائمة في ممارسة التأثير على المخاطَبين ...14 ص 52 /53

فهل يصلح هذا التنظير عن التأويل أن يطبق مع **النصوص الدينية المقدسة** ؟ وهل يمكن أن نقول بإلغاء قصدية الملقي وفرض قصدية القارئ ؟ لا بد أن تكون هناك حدود وإلا فسيتحول النص الديني بلا شك إلى عبث ، و هذا الذي حصل مع بعض النصوص المقدسة ، حتى حلت قداسة التأويل محل قداسة النص .

من هنا كان للتأويل أثر بالغ على النصوص الدينية ، يشير إلى ذلك بول ريكور فيقول : « كانت النظريات الرومنسية في التأويل .. قد حاولت إحداث مطابقة و تماه بين التأويل ومقولة الفهم ، وعرفت الفهم بأنه التعرف على قصد الكاتب من وجهة نظر المستقبلين البدائيين في موقف الخطاب الأصيل ، وقد فرضت الأولوية التي منحت لمقاصد المؤلف والمستقبلين أن يكون الحوار نموذجا لكل موقف فهم ، وبالتالي أن تظل التأويلية محصورة في إطار نزعة نفسانية .. ولقد كان لهذا المفهوم ذي الطابع النفسي عن التأويل أثره الكبير في اللاهوت المسيحي ، وقد غذى لاهوتيات [واقعة الكلمة] .. هذه الواقعة الكلامية هي الرسالة المبلغة .. التي هي بشارة الرسل .. » 38 .

وعن الترف التأويلي للنص الديني يقول أمبرتو إيكو : « بمجرد أن يتحول نص ما إلى نص مقدس ، داخل ثقافة ما ، فإنه سيصبح مرتعا لسلسلة من القراءات المتشككة ، محدثا بذلك حالة ترف تأويلي ... ومع ذلك ، فإن هذا لا يمكن أن يحدث مع النصوص المقدسة بالمعنى الحقيقي للكلمة **فلا يمكن أن يسمح بتجاوز من هذا النوع** ، وعادة ما تكون هناك سلطة وتقليد ديني يدعيان امتلاك مفاتيح التأويل .. » 36 ص 62 /63 ، وفي هذا القول إشارة إلى وجود سلطة على النص الديني من قبل من تتوفر فيهم الشروط السامحة لهم بالتأويل ، حتى لا تكون عملية التأويل مباحة ، تسمح بوجود تأويلات تتجاوز مقصد النص .

ومن هذا الذي تقدم عرضه عن التأويل في الثقافة النقدية الغربية ، وقبله في الثقافة العربية من خلال الجدل الذي حصل بين النقاد والعلماء والمفكرين في ضرورة استنطاق النصوص وتأويلها قصد الفهم وتحقيق عملية التواصل بشكل يحقق تراكم الفهم والمعرفة ويفتح حدود المعنى بشكل أو بآخر ، يبقى الإشكال الذي يفرض نفسه موحيا بالخطورة إذا تعلق الأمر بتأويل النصوص الدينية ، هو مدى إمكانية وجود ظاهرة تعدد الدلالات في الخطاب القرآني ؟ و هذا ما سنتناوله في الصفحات التالية .

1-6 – تعدد المعاني :

إذا كانت آلة التأويل لا تكف عن إنتاج المعاني من الخطاب – أي خطاب – ولا تتوقف عن استنطاقه، فهل يكون ذلك مع القرآن أيضا ؟ وهل يتعارض التعدد الدلالي مع كون الخطاب القرآني واضحا بينا، أم أن وضوحه وبيانه يكمن وراءهما احتمال تعدد معانيه ؟ و ما أهم أسباب تعدد معاني القرآن ؟ وهل لمعانيه حد ونهاية ؟ وكيف تعامل العلماء مع هذه الظاهرة ؟

لقد وقف العلماء من التعدد بين منكر ، ومثبت ، وقائل بالشروط في حصول التعدد :

فأما من **أنكروا التعدد** فإن إمامهم في ذلك **ابن حزم** مجدد القرن الخامس الهجري ، الذي ينظر إلى عملية التأويل على أنها تنحرف بالنص الديني عن حقيقته ، وأن النص القرآني لا يحتمل إلا وجها واحدا ، حسب رأي صاحب كتاب (سلطة النص) إذ يقول عنه : « بينما يعتبر ابن حزم أن التأويل هو انحراف عن النص وعن صورته الحقيقية ، وهو تجاهل للنص وللحقيقة في آن واحد ، فاللغة عنده مكتملة ومطابقة لذاتها ولا تحتاج للبحث عن ظاهر أو باطن ، فللنص الديني كما يرى وجه واحد لأن رؤيته من جوانب أخرى سيبتعد به عن حقيقته الفعلية . » 29 ص 341

وعلى هذا الأساس أنكر ابن حزم على من قال بالرمز في شيء من القرآن بقوله : « وكل ما فيه من خبر عن نبي ، أو مسخ ، أو عذاب ، أو نعيم ، أو غير ذلك ، فهو حق على ظاهره لا رمز في شيء منه قال تعالى : (**قُرْءَانًا عَرَبِيًّا**) [يوسف : 2] وقال تعالى : (**تِبْيَـٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ**)[النحل: 89] وأنكر الله تعالى على قوم خالفوا هذا فقال : (**يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ**) [النساء : 46].»39

وأنكر أيضا على من قال بالمجاز في القرآن فقال : « وهو المكتوب في المصاحف ، والمسموع من القارئ ، والمحفوظ في الصدور ، والذي نزل به جبريل على قلب محمد صلى الله عليه وسلم ، كل ذلك كتاب الله تعالى وكلامه القرآن حقيقة لا مجازا .. ولا يحل لأحد أن يصرف كلام الله تعالى وكلام رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى المجاز عن الحقيقة بدعواه الكاذبة . » 39 ج 1 ص 32

ولكننا رغم ذلك نجده يقول بالمشترك اللفظي ، ويقبل المعاني المرادة من الآية وإن تعددت ، فيأخذها على تعددها ، كما هو منهجه في الأخذ بالظاهر في كل شيء ، يقول في مسألة عدة المطلقة مثلا : « .. القروء جمع قرء ، والقرء في لغة العرب التي بها نزل القرآن يقع على الطهر ويقع على الحيض ، ويقع على الطهر والحيض ... وأي القولين كان مراد الله تعالى فالأقراء الأطهار أم الحيض فإن قولنا يقتضيهما جميعا ... » 39 ج 10 ص 257

وعليه فإننا لا يمكن أن نذهب إلى أن ابن حزم أنكر ظاهرة التعدد الدلالي مطلقا – كما ذكر عبد الهادي عبد الرحمن – ، فهو قد أقرها من منطلق قبول العربية لهذه الظاهرة في المشترك ، ولكنه أنكر التأويل الذي يصرف آيات الصفات من الحقيقة إلى المجاز ، أو ينكر بعض الحقائق الغيبية

بدعوى المجاز ، فأغلق هذا الباب جملة وقال بعدم وقوعه في القرآن سدا للذرائع بتعبير أهل الأصول.

أما من أثبتوا ظاهرة التعدد الدلالي في القرآن الكريم فهم جمهور أهل العلم في العربية والشريعة قديما وحديثا. يورد الدكتور حازم سعيد يونس البياتي قولا **لابن عباس** – رضي الله عنه – ثم يعقبه بالشرح مثبتا ما للقرآن من تعدد وجوه فيقول : « .. روى ابن عباس رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : (القرآن ذلول ذو وجوه فاحملوه على أحسن وجوهه) ، ومنه حديث عبد الله (ما من شيء من كتاب الله إلا وقد جاء على أذلاله) أي : على وجهه وطرقه وهو جمع ذل بالكسر ، ... فقوله ذو وجوه له وجهان :

أحدهما : أن نظم كلامه يحتمل من التأويل وجوها متناسبة لإعجازه .

ومنه حديث أبي الدرداء رضي الله عنه (لا تفقه حتى ترى للقرآن وجوها) أي : ترى له معاني يحتملها فتهاب الإقدام عليه ، ومنه حديث علي : (لا تناظرهم بالقرآن فانه حمال ذو وجوه) أي يحمل عليه كل تأويل فيحمله

وذو وجوه أي ذو معان مختلفة .

والثاني : أنه يجمع وجوها من الأمر والنهي والوعد والوعيد والتحريم والتحليل .18 ص 44 / 45

وممن وقفوا موقف المثبت للتعدد أيضا **الطاهر بن عاشور** وكانت إشارته هذه من أهم أسباب إثارة البحث في هذا الموضوع فهو يقول : « و إنك لتمر بالآية الواحدة فتتأملها وتتدبرها فتنهال عليك معان كثيرة يسمح بها التركيب على اختلاف الاعتبارات في أساليب الاستعمال العربي ، وقد تتكاثر عليك فلا تك من كثرتها في حصر ، ولا تجعل الحمل على بعضها منافيا للحمل على البعض الآخر إن كان التركيب سمحا بذلك . » 2 ج 1 ص 97

وفي موضع آخر يستشهد بقول للإمام الغزالي يحدد فيه مشروعية تنوع دلالات القرآن بحسب الفهوم : يقول : « فالقرآن كتاب مكنون يتكشف للموفقين – على حد تعبير الإمام أبي حامد الغزالي – وكريم لا حد لعطائه وفي هذا السياق يقول الغزالي (ومن موانع الفهم أن يكون قد قرأ تفسيرا واعتقد أن لا معنى لكلمات القرآن إلا ما تناوله النقل عن ابن عباس ومجاهد ، وأن ما وراء ذلك تفسير بالرأي فهذا من الحجب العظيمة) » .2 ج 1 ص 29

ونجد **ابن قتيبة** يميز بين نوعين من الاختلاف في النص القرآني يثبت أحدهما له وينفي الآخر عنه ، يقول : « الاختلاف نوعان : اختلاف تغاير ، واختلاف تضاد ، فاختلاف التضاد لا يجوز ولست واجده بحمد الله في شيء من القرآن إلا في الأمر والنهي من الناسخ والمنسوخ ، واختلاف

التغاير جائز وذلك مثل قوله (وادكر بعد أمة) أي بعد حين ، و (بعد أمه) أي بعد نسيان له ، فأنزل الله على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم بالمعنيين جميعا في غرضين » 40

و في هذا المثال الذي ذكره ابن قتيبة نلاحظ أن المعنى قد اختلف بسبب اختلاف القراءة وهو ما لا نقصده في بحثنا هذا ، بل نقصد إلى إثبات التعدد والنص واحد ، وبهذا يكمن الإعجاز في الإيجاز.

ويشير الدكتور **محمد عبد الله دراز** في كتابه النبأ العظيم إشارة رائعة للتعدد وكيف أن القرآن الكريم يجمع بين اللين والصلابة وكأني به يشير إلى قوله تعالى : (**إِنَّهُۥ لَقُرْءَانٌ كَرِيمٌ** ﴿٧٧﴾) [الواقعة : 77] مقابل قوله تعالى : (**وَإِنَّهُۥ لَكِتَٰبٌ عَزِيزٌ** ﴿٤١﴾) [فصلت : 41] فكرمه في تنوع قراءاته ودلالاته فقد قال عنه [قرآن] ، وعزته في ثباته رسما وكتابة فقد قال عنه [كتاب] ، والمكتوب قيد على التأويل بقرائنه النصية التي تمنع تسرب الباطل إليه لا من بين يديه ولا من خلفه لأنه منزل من الحكيم الحميد سبحانه وتعالى ، يقول عبد الله دراز في تعدد دلالات القرآن وصلابة محتواه ومتانته : « .. وتقرأ القطعة من القرآن ، فتجد في ألفاظها من الشفوف ، والملاسة ، والإحكام ، والخلو من كل غريب عن الغرض ، ما يتسابق به مغزاها إلى نفسك دون كد خاطر ولا استعادة حديث ، كأنك لا تسمع كلاما ولغات ، بل ترى صورا وحقائق ماثلة ، وهكذا يخيل إليك أنك قد أحطت به خبرا ووقفت على معناه محدودا . هذا ولو رجعت إليه كرة أخرى لرأيتك منه بإزاء معنى جديد غير الذي سبق إلى فهمه أول مرة ، وكذلك ... حتى ترى للجملة الواحدة أو الكلمة الواحدة وجوها عدة كلها صحيح أو محتمل للصحة ، ***كأنما هي فص من الماس يعطيك كل ضلع منه شعاعا فإذا نظرت إلى أضلاعه جملة بهرتك بألوان الطيف كلها فلا تدري ماذا تأخذ عينك وماذا تدع*** ، ولعلك لو وكلت فيها النظر إلى غيرك رأى منها أكثر مما رأيت ، وهكذا تجد كتابا مفتوحا مع الزمان يأخذ كل منه ما يسر له ، بل ترى محيطا مترامي الأطراف لا تحده عقول الأفراد ولا الأجيال ، ألم تر كيف وسع الفرق الإسلامية على اختلاف منازعها في الأصول والفروع ؟ ... وهو على لينه للعقول والأفهام صلب متين ، لا يتناقض ولا يتبدل ، يحتج به كل فريق لرأيه ويدعيه لنفسه ، وهو في سموه فوق الجميع يطل على معاركهم حوله ، وكأن لسان حاله يقول لهؤلاء وهؤلاء (**قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِۦ فَرَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَىٰ سَبِيلًا** ﴿٨٤﴾) [الإسراء : 84] » 5 ص 1[17] / 118

ولكن إثبات ظاهرة تعدد الدلالات في القرآن لا تعني أن المعنى يسير بأي اتجاه كان ، فلا تحده حدود ولا تضبطه ضوابط ، ومن هنا تحدث العلماء عن ضبط المعنى وتوجيهه بضوابط وشروط ، أهمها : اللغة ، والقصدية ، والاقتضاء

فالإمام **الطاهر بن عاشور** مثلا لم يثبت التعدد الدلالي في القرآن على إطلاقه ، بل ذكر المشروطية اللغوية في تأويل النص باعتبار أن القرآن عربي اللغة ولا بد من الاحتكام إلى اللغة التي كتب بها ، يقول : « إن القرآن كلام عربي فكانت قواعد العربية طريقا لفهم معانيه ، وبدون ذلك يقع الغلط وسوء الفهم لمن ليس بعربي بالسليقة ، ونعني بقواعد العربية مجموع علوم اللسان العربي وهي متن اللغة والتصريف والنحو ، والمعاني ، والبيان ... ولعلمي البيان والمعاني مزيد اختصاص بعلم التفسير لأنها وسيلة لإظهار خصائص البلاغة القرآنية ، وما تشتمل عليه الآيات من تفاصيل المعاني وإظهار وجه الإعجاز ، ولذلك كان هذان العلمان يسميان في القديم ((علم دلائل الإعجاز)) . » 2 ج 1 ص 18 / 19

ثم تأكيدا على ذلك ، يذكر المرجعية التفسيرية التي تقوم على الاستشهاد بكلام العرب ، بأنه لم يكن للمفسر غنى في بعض المواضع من الاستشهاد على المراد في الآية ، ببيت من الشعر ، أو بشيء من كلام العرب لتكميل ما عنده من الذوق ، عند خفاء المعنى ، ولإقناع السامع والمتعلم اللذَيْنِ لم يكمل لهما الذوق في المشكلات ... ثم يذكر أن هذا شيء وراء قواعد علم العربية ، و أن علم البلاغة يحصل به انكشاف بعض المعاني واطمئنان النفس لها و به يترجح أحد الاحتمالين على الآخر في معاني القرآن ... مستدلا على ذلك بقوله تعالى : (**وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ**) [الأنعام : 6] فإن تردد عند أحد احتمال أن الباء فيه للتأكيد أو أنها للتبعيض أو للآلة ، وكانت نفسه غير مطمئنة لاحتمال التأكيد إذا كان مدخول الباء مفعولا ، فإذا استشهد له على ذلك بقول النابغة من الطويل :

لَكَ الخيرُ إن وارَت بكَ الأرضُ واحدا وأصبحَ جدّ الناسِ يظلعُ عاثرا

رجح عنده احتمال التأكيد وظهر له أن دخول الباء على المفعول للتأكيد طريقه مسلوكة في الاستعمال .2 ج 1 ص 22

ثم يروي لنا قولا لعمر بن الخطاب رضي الله عنه وكيف أنه دعا إلى الرجوع لكلام العرب عند طلب معنى القرآن ، فيذكر أن أئمة الأدب رووا أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قرأ على المنبر قوله تعالى : (**أَوۡ يَأۡخُذَهُمۡ عَلَىٰ تَخَوُّفٖۖ فَإِنَّ رَبَّكُمۡ لَرَءُوفٞ رَّحِيمٌ** ﴿٤٧﴾) [النحل : 47] ثم قال : ما تقولون فيها ؟ أي في معنى التخوف

فقام شيخ من هذيل فقال : هذه لغتنا ، التخوف : التنقص ، فقال عمر وهل تعرف العرب ذلك في كلامها ؟ قال نعم ، قال أبو كبير الهذلي :

تخوف الرحل منها تامِكًا قرِدًا كما تخوف عود النبعة السفن

فقال عمر : « عليكم بديوانكم لا تضلوا ، هو شعر العرب فيه تفسير كتابكم ومعاني كلامكم . »

وعن ابن عباس : « الشعر ديوان العرب ، فإذا خفي علينا الحرف من القرآن الذي أنزله الله بلغتهم ، رجعنا إلى ديوانهم فالتمسنا معرفة ذلك منه » ، وكان كثيرا ما ينشد الشعر إذا سئل عن بعض حروف القرآن .واستشهد ابن عاشور بعد ذلك بما جاء عن القرطبي من أنّ ابن عباس سئل عن السنة في قوله تعالى : (**لَآ تَأۡخُذُهُۥ سِنَةٞ وَلَا نَوۡمٞۚ**) [البقرة : 255] فقال النعاس وأنشد قول زهير من البسيط :

لا سِنَةٌ في طِوالِ الليلِ تأخذُه ولا ينامُ ولا في أمره فَنَدُ 2 ج 1 ص 22

وأما **حبنكة الميداني** فإنه يقر التعدد ، ولكنه يحتكم لجملة من المحددات منها الواقع والبراهين العقلية والسياق .. يقول : « إذا تردد النص القرآني بين دلالتين أو أكثر ، كدلالة أصلية لغوية ، ودلالة عربية شائعة في العرف العام ، أو دلالة عرفية شائعة في الاستعمالات القرآنية وبيانات الرسول صلى الله عليه وسلم ، أو دلالة هي من قبيل التوسع في المفهوم كالانتقال من الحسيات إلى المعنويات أو المجردات ، ومن المعاني الحادثة إلى المعاني الأزلية ، أو دلالة مجازية مما استعمله العرب ، فالدلالة التي ينبغي المصير إليها واعتمادها في فهم معنى النص هي التي تطابق الواقع ، أو تؤيدها البراهين العقلية ، أو التي لا إشكال فيها فلا تحتاج إلى تأويل بخلاف غيرها ، أو التي تنسجم مع سوابق النص ولواحقه ، أو التي تتفق مع المفاهيم القرآنية والأصول الإسلامية الثابتة بيقين . أما إذا تكافأت الدلالات فالدلالة الأصلية اللغوية هي المرجحة ، وتبقى الدلالات الأخرى احتمالات مرجوحة ، حتى يأتي من الأدلة ما يرفع قيمتها إلى التساوي أو الرجحان أو الاعتماد بصفة جازمة ، وعند الحاجة إلى إخراج اللفظ عن أصل دلالته يصار إلى أقرب المعاني اللصيقة بالمعنى الأصلي ، وإذا أمكن أن يكون المعنى مما عمت به الدلالة حتى غدا حقيقة في العرف فهو الأولى والأحق بالفهم . » 19 ص 453

فهو وان كان يرجح من الدلالات ما كان أصلا في اللغة فإنه لم يمنع التوسع في الدلالة إذا دل عليها الدليل ، كما لم يمنع أن تتساوى تلك الدلالات المحتملة مع الدلالة الأصلية .

ويشير أيضا إلى التفسيرات الجزئية باعتبارها تعددا للمعاني في إطار المعنى الكلي بما جاء في تفسير قول الله تعالى في سورة البقرة : (**سَيَقُولُ ٱلسُّفَهَآءُ مِنَ ٱلنَّاسِ مَا وَلَّىٰهُمۡ عَن قِبۡلَتِهِمُ ٱلَّتِي كَانُواْ عَلَيۡهَاۚ**) [البقرة : 142] من معان عدة هي :

1 – قال الزجاج : المراد من السفهاء ههنا مشركو العرب .

2 – وقال مجاهد : هم أحبار اليهود .

3 – وقال السدي : هم المنافقون .

قال ابن كثير : والآية عامة في هؤلاء كلهم والله أعلم .

ثم يعلق على هذا المثال قائلا : « .. أقول : وما قاله ابن كثير أعم وأشمل ، إذ لا موجب للتخصيص ... وهذه المقالة الواردة في الآية : (**مَا وَلَّىٰهُمْ عَن قِبْلَتِهِمُ ٱلَّتِى كَانُواْ عَلَيْهَا**) قد يكون اليهود أول من أطلق فكرتها ثم رددها المنافقون نقلا عنهم ، ثم رددها المشركون فالجميع قائلون لها» 19 ص 61

ويورد لنا مثالا آخر مؤكدا على أن التفسيرات الجزئية هي تعدد بالنسبة للمعنى الكلي يقول :

« مهما أمكن جمع التفسيرات الجزئية في معنى كلي فهو الأولى بأن يكون منهج المتدبر لكتاب الله ... جاء في تفسير قول الله تعالى في سورة التوبة : (**ٱنفِرُواْ خِفَافًا وَثِقَالاً** .) [التوبة : 41] عدة أقوال عند أهل التفسير

1. انفروا نشطين وغير نشطين
2. انفروا في اليسر والعسر
3. انفروا أغنياء أقوياء وفقراء ضعفاء
4. انفروا مهازيل وسمانا
5. انفروا خفافا من السلاح وثقالا منه
6. انفروا ركبانا ومشاة
7. انفروا خفافا لقلة عيالكم وثقالا لكثرتهم
8. انفروا شبانا وشيوخا
9. انفروا صحاحا ومراضا . »

ثم يعلق : « .. ونقول : مادام اللفظ يحتمل كل هذه التفسيرات بدلالته الكلية فلا داعي لتخصيص دلالته بواحد أو عدد منها ، والأولى حمله على كل ما ينطبق عليه معنى الثقل ومعنى الخفة ، من الأمور التي ينشط معها المؤمن للخروج إلى الجهاد في سبيل الله والأمور المثبطة عنه دون تخصص ببعض الجزئيات التي ينطبق عليها معنى الثقل الكلي ، ومعنى الخفة الكلي . » 19 ص 60 / 61

كما يؤكد أن التعدد في المعنى هو علامة على النصوص البليغة ، يقول : « إن من الظواهر في النصوص الأدبية البليغة الرفيعة أن النص قد يكون موجها لعدة أهداف ، وهذه الأهداف كلها مقصودة من النص ، ويظهر هذا بجلاء حينما يكون المخاطب به جماعة ذات فئات مختلفات ، وعناصر متباينات ... وعلى المتدبر أن يضع في ملاحظته عند بحثه عن أوجه النص أن القرآن موجه بصفة عامة للناس جميعا على اختلاف أصنافهم وطبقاتهم ومستوياتهم الفكرية وعلى اختلاف شعوبهم

...ومن أمثلة ذلك : يقول الله عز وجل في سورة الرعد : (**وَلَقَدِ ٱسْتُهْزِئَ بِرُسُلٍ مِّن قَبْلِكَ فَأَمْلَيْتُ لِلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ثُمَّ أَخَذْتُهُمْ ۖ فَكَيْفَ كَانَ عِقَابِ** ﴿٣٢﴾) [الرعد : 32] فهذا النص نلاحظ أنه موجه إلى عدة اتجاهات وله عدة وجوه :

- فهو موجه بصريح الخطاب لرسول الله صلى الله عليه وسلم تسلية له وتطمينا
- وهو مع توجيهه للرسول موجه للمؤمنين تثبيتا لهم وتمكينا وتطمينا بنصر الله وتأييده لرسوله وللمؤمنين معه
- وهو موجه تعريضا بالمستهزئين ولكل مؤيديهم من الكافرين ، بأن الله يملي لهم ليقطع أعذارهم فإذا لم يتوبوا نزلت بهم المهلكات ، كما نزلت بالمستهزئين بالرسل من الأمم السابقة . » 19 ص 45 وما بعدها

هذا التعدد في الأهداف التي يرمي إليها النص يوازيه تعدد آخر من سطح القرآن إلى جذوره كما عبر عن ذلك **الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي** مما يدل على انفتاح البنية الدلالية في القرآن على مستويات متعددة ، ويذكر أن للآية سطحا يفهمه عامة الناس وعمقا يفهمه المتدبرون من علماء العربية ، وجذورا لا يفهمها إلا صاحب التخصص ، ويعطي مثالا على ذلك وهو قوله تعالى : (**تَبَارَكَ ٱلَّذِى جَعَلَ فِى ٱلسَّمَآءِ بُرُوجًا وَجَعَلَ فِيهَا سِرَٰجًا وَقَمَرًا مُّنِيرًا** ﴿٦١﴾) [الفرقان : 61] فيذكر أن سطح الآية هو بمعنى أن الشمس والقمر يبعثان بالضياء إلى الأرض ، وأما عمقها فهو : أن الشمس تجمع إلى النور الحرارة ، ولذلك سماها سراجا ، وجذور الآية : إثبات أن القمر جرم مظلم وإنما يضيء بما ينعكس عليه من ضياء الشمس . 28 ص 115 / 116

فنلاحظ من خلال المثالين الأخيرين أن القرآن تتعدد معانيه عمقا وتوجها فكلٌ يأخذ من القرآن بحسب قدرته المعرفية ، فمن نظر إلى البنية وجدها منفتحة ، ومن نظر إلى الموضوع وجده متعددا أيضا .

و يجمع **عبد الهادي عبد الرحمن في كتابه (سلطة النص)** بين انفتاح **بنية اللغة وانفتاح بنية الموضوع** ، ولكنه مع ذلك يقر بانغلاق دائرة التأويل بعد انفتاحه وتعدده في قوله : « لقد أشرنا إلى طبيعة البنية اللغوية للنص القرآني والى طبيعة بنية الموضوعات القرآنية في أماكن متعددة من هذا الكتاب ، وقلنا إن البنيتين كلتيهما مفتوحتان غير منغلقتين ، ولعل اتساع حدود التأويل ما هو إلا انعكاس للأولى وانطلاق الاجتهاد تعبير عن الثانية .. قد تتعدد التأويلات ولكن لكل تأويل في حد ذاته دائرته المغلقة على تصور متعال على لحظة النص . » 29 ص 147 وما بعدها

و يؤكد لنا أن الانفتاح لا بد أن يكون نسبيا غير مطلق ، متسائلا حول انفتاح النص إلى كم ؟ والى متى ؟ يقول : « نحن لا نتحدث بالطبع عن انفتاح مطلق وإلا نكون قد تجاوزنا طبيعة العلم

ودخلنا في محيط الأهواء أو الأيديولوجيا ، لكنه انفتاح نسبي تنبع نسبيته من الظروف التي أتى فيها النص الديني قرآنا نزل أو حديثا جاء ... ترتبط نسبية الانفتاح بحجم التغيرات الكبيرة ، ولا يمكن أن تتجاوز تلك العلاقة الحركية القائمة بين حدث وآخر أو بين تغير وآخر ... ولكن ، رغم أن الانفتاح هو ابن عصره إلا أنه يحمل صفة من صفات الاستمرار بحكم أن المنفتح قابل للإضافة والأخذ والعطاء ، لكن إلى أي مدى تتوقف تلك التركيبة المنفتحة عن امتلاك صفتها الأساسية ؟ إلى متى بالضبط تتحول البنية التي كانت منفتحة إلى بنية منغلقة ؟ المجتهدون في كل عصر ومن كل اتجاه لا يغلقونها بحكم أن العقائد الدينية أمر يتجاوز التاريخ ويعبر الأزمنة ، والمحافظون يغلقون الباب أو هم أغلقوه وانتهى الأمر . » 29 ص 151

و يعطينا بعد ذلك مثالا على أولئك الذين أهدروا قيمة النص بتأولهم المطلق ، وتجاوزوا حدود الانغلاق بعد الانفتاح ، فيورد مثالا لتفسير الباطنية الشيعية في تأويل النص وإفراطها في استخدام التأويل دون قيد أو شرط يقول : « تلعب التأويلات الباطنية على حركية الدلالة وانتقال الدال والمدلول لحالة تبدو أشبه بالرمزية ، بل تأخذ أبعادا رمزية ولكنها لا تتوقف عند هذا الحد بل تتعداه إلى اليقينية ، فتأخذ العصا مغزاها العلامي البلاغي ، وبدلا من أن تكون قطعة الخشب المفعول بها فعل تحويلها إلى ما اصطلح عليه بالعصا تغدو المعتمد والمستند ، وتتحول المساجد إلى قلوب المؤمنين والنعلان في – اخلع نعليك – إلى اخلع الدنيا والآخرة من قلبك ، فالمتعامل مع النص هنا لا يتعامل مع لحظة إنتاج النص ، وإنما يتعامل مع نص مرت عليه قرون ، وانتفت في مواجهته شروط إنتاجه القديمة أي أعادت إنتاجه تلك الشروط التي انبنت على تصورات تلك الطائفة الشيعية الإمامية المسماة بالباطنية ، والتي نقلت اللغة من دلالتها المتفق عليها أو ما يمكن أن نسميه الدلالات المرجعية إلى دلالاتها الرمزية .. هنا تتحول النصوص إلى لا نصوص أو إلى نصوص أخرى تختفي فيها تماما ملامح النص الأصلي . » 29 ص 353 وما بعدها

وحتى لو استثنينا التأويلات الباطنية والخارجة عن السياق فإن القرآن مع ذلك يبقى متسع المعنى، منفتح الدلالة ، وفي هذا الصدد يقدم لنا د. **عباس بيومي عجلان** دراسة حول سورة الأحزاب يذكر فيها أننا إذا ما أغضينا الطرف عن الروايات التي مصدرها الهوى الذي يزيغ بالمرء – مثل الروايات التي أحكم سندها وتهافت متنها وكلها روايات من الرافضة وغلاة الشيعة ودعاة الباطنية وأصحاب النحل والأهواء – إذا ما أغضينا الطرف فإن السورة متسعة الأداء ، تنتقل من موضوع إلى موضوع في سهولة تأخذ بمجامع القلوب وبيان يستولي على النهى ، وإبداع فني تظهر فيه عبقرية اللغة وإمكاناتها وطاقاتها المتفجرة المعبرة والموحية . 41

فهو من خلال هذه الدراسة التي قارن فيها بين سورة الأحزاب وآل عمران يثبت هذه الحقيقة في الاتساع الدلالي وتشابك العلاقات الدلالية في القرآن من خلال التشابه الموضوعاتي بين السورتين اللتين نزلتا متتاليتين زمنيا .

ومن خلال كل هذه الأمثلة التي عرضناها وأقوال العلماء حول التعدد الدلالي في القرآن الكريم ، والتي تجعلنا نجزم بوجود هذه الظاهرة في القرآن ، فإننا نجد أنفسنا أمام سؤال هام لا يمكن الحياد عنه وهو : **ما أسباب وفرة المعاني في الخطاب القرآني ؟**

يجيبنا فضيلة الدكتور **يوسف القرضاوي** عن الفلسفة الإسلامية لظاهرة التعدد بأنها خاصية من خصائص الشريعة الإسلامية أصلا ، و التي تتسم بالسعة والمرونة ، فيذكر جملة من العوامل الأساسية للسعة والمرونة وأولها سعة **منطقة العفو** المتروكة قصدا يقول : « إن أول هذه العوامل ما يلمسه الدارس لهذه الشريعة وفقهها من اتساع منطقة [العفو] أو الفراغ التي تركتها النصوص قصدا ، لاجتهاد المجتهدين في الأمة ليملؤوها بما هو أصلح لهم ، وأليق بزمانهم وحالهم مراعين في ذلك المقاصد العامة للشريعة ، مهتدين بروحها ومحكمات نصوصها . » 42

ثم يضيف متحدثا عن منطقة العفو وكيف كانت سببا في التعدد : « .. أما ملء هذه المنطقة – منطقة العفو – بالتشريع والتنظيم بعد انقطاع الوحي ، فهو أمر متروك لاجتهاد المجتهدين لم يضيق عليهم فيه ، ماداموا أهلا للاجتهاد . وهنا تتعدد المسالك ، وتتنوع المآخذ من الفقهاء في ملء هذا الفراغ ، دون أن تضيق الشريعة ذرعا بواحد منها ما دام قد وضع في موضعه واستوفى شروطه . » 42 ص 141

وبهذا الذي ذكره الدكتور يوسف القرضاوي في منطقة العفو ، نعتبر أن الحذف في اللغة هو جزء من هذه الدائرة وهو سبب عظيم من أسباب التعدد كما سنثبت الحديث عنه في الفصل التطبيقي إن شاء الله .

أما العامل الثاني فيذكر أنه متمثل في اهتمام النصوص **بالأحكام الكلية** مما يجعل تفريعاتها تتنوع وتتعدد ، وأما العامل الثالث فيشير فيه إلى **قابلية النصوص لتعدد الأفهام** ، هذه القابلية التي نظن أنها تتجلى في طواعية اللغة التي كتب بها هذا النص الخالد ، وأما العامل الرابع فهو متمثل في **رعاية الضرورات والأعذار والظروف الاستثنائية** ، والعامل الخامس والأخير وهو **تغير الفتوى بتغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والأعراف** .. 42 ص 137 إلى ص 203

هذه القواعد التشريعية التي تثبت السعة والمرونة في الشريعة الإسلامية تكاد تكون لصيقة باللغة إلى حد بعيد ، لأن مصدر التشريع بالأساس لغوي .

أما الأستاذ **حبنكة الميداني** فيحيلنا إلى جملة من الأسباب أغلبها يتعلق بالنص يقول : « .. والعمق القرآني الذي يحوي معاني وافرة جدا يأتي من عدة أسباب منها الأسباب التالية :

الأول : المحاذيف التي تحذف للإيجاز ويقتضيها معنى النص ...

الثاني : اللوازم الفكرية ، والكنايات البعيدة ذوات الدلالات البعيدات

الثالث : عدم الإشارة باللفظ إلى الترابط المنطقي بين معاني الجمل أو إلى الترتيب الزماني أو المكاني بين الأحداث ، أو غير ذلك من أمور ، مع إبقاء كل جملة في محلها الطبيعي ولو أنه جاءت الإشارة الصريحة إلي هذا الترابط أو هذا الترتيب بلفظ دال ، لخرج المعنى من العمق إلى السطح ...

الرابع : دلائل المفهوم المخالف لمنطوق النص والمفهوم الموافق له ، وما يشير إليه النص من طرف خفي

الخامس : القياس على ما جاء في النص باعتبار أن ما جاء فيه مثل يقاس عليه أشباهه ونظائره

استهداء بقول الله عز وجل في سورة الزمر : (**وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَـٰذَا ٱلْقُرْءَانِ مِن كُلِّ مَثَلٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ** ﴿٢٧﴾) [الزمر : 27] . » 19 ص 240 / 241

ولعلنا نلاحظ أن الأسباب التي ذهب إليها حبنكة الميداني ، فيها تأثر واضح بما ذهب إليه علماء الأصول من دلالة المنطوق والمفهوم والقياس ، وذَكر أسباب نصية وأخرى خارجة عن النص .

ولكن أسباب التعدد لا تنحصر في الظاهرة اللغوية وإن كانت أهم أسباب الانفتاح ، وتكفينا الإشارة إلى الأسباب الأخرى التي كانت سببا في تعدد المعاني ، لأن هدفنا الأساسي في هذه الدراسة محاولة الإحاطة بالأسباب اللغوية التي أباحت الانفتاح .

فمن الأسباب غير اللغوية مثلا ما يتعلق بتعدد **الأزمنة والعصور** وتغير الأحوال ، فإن القرآن بقي ثابتا طوال هذه المدة الزمنية ، يستجيب لمطالب كل عصر ويتحاور مع كل واقع بما تفرضه القرائن المقامية المختلفة ، ابتداء من سبب النزول الذي هو القرينة المقامية الأولى في تفسير النص ، وانتهاء عند مستجدات كل عصر ومصر وحال ، .. **فيفهم أصحاب كل عصر من كون القرآن بقدر ما انفتح عليهم من كون الوجود** ، ولا شك من أن ما تطالعنا به الاكتشافات العلمية الحديثة دون أن تتعارض مع القرآن في شيء ، بل تنسجم معه وتتآلف ، لهو أكبر دليل قاطع على أن مصدر الكونين واحد ، وأن الانفتاح العلمي في هذا يدل على الانفتاح المعنوي في ذاك .

و لعل السر في ذلك الانفتاح على الكون يكمن في مرونة القرآن التي اكتسبها من مرونة اللغة العربية ، يقول **الرافعي** مدللا على ذلك : « ... إننا نرى أسلوب القرآن من اللين والمطاوعة على التقليب ، والمرونة في التأويل بحيث لا يصادم الآراء الكثيرة المتقابلة التي تخرج بها طبائع العصور المختلفة ، فهو يفسر في كل عصر بنقص من المعنى وزيادة فيه ، واختلاف وتمحيص ، وقد فهمه

عرب الجاهلية الذين لم يكن لهم إلا الفطرة ، وفهمه كذلك من جاء بعدهم من الفلاسفة وأهل العلوم ، وفهمه زعماء الفرق المختلفة على ضروب من التأويل ، وأثبتت العلوم الحديثة كثيرا من حقائقه التي كانت مغيبة ، وفي علم الله ما يكون من بعد . » 15 ص 206 / 207

ويذكر **الرافعي** أيضا مثالا لهذا الانفتاح على العلوم الحديثة مبينا وجه إعجاز القرآن في ذلك فيقول : « .. انظر مثلا في قوله تعالى : (**أَلَمْ تَرَوْا۟ كَيْفَ خَلَقَ ٱللَّهُ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ طِبَاقًا ﴿١٥﴾ وَجَعَلَ ٱلْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا وَجَعَلَ ٱلشَّمْسَ سِرَاجًا ﴿١٦﴾**) [نوح : 15 / 16] فهذه الآية سمعها العرب ، فبعضهم يفهم من نسقها أن القمر نور والشمس نور ، ولكن اختلف اللفظان ليكون في ذلك تنويع بليغ ، ويعلو آخر عن هذه المنزلة ، فيفهم أن القمر أضعف نورا من الشمس لأن هذه عبر عنها بالسراج ، ولفظ السراج يحضر في النفس شعاعه المتقد فكأنه نور منبعث من نار ، ويدقق بعضهم فيرى أن الغرض هو التعبير عن الشمس بأنها تجمع إلى النور الحرارة ، ولذلك فائدة في الحياة ولهذه فائدة أخرى ، والنور نفسه لا تكاد تحس فيه الحرارة ، بل إنها تحس في السراج ووهجه ، ثم يفهم أهل العلوم الحديثة مع كل هذه الوجوه أن المراد من الآية إثبات ما كشفته هذه العلوم ، من أن القمر جرم مظلم ، وإنما يضيء بما ينعكس عليه من نور الشمس التي هي سراجه إذ النور لا يكون من ذات نفسه ابتداء ولا بد له من مصدر يبعثه ، فذكر السراج بعد النور دليل على أن هذا مصدره ذلك .. فتأمل أيمكن أن يكون هذا في طاقة رجل من العرب منذ ثلاثة عشر قرنا في تلك الجزيرة ؟ . » 15 ص 207 / 208

ويسوق لنا الدكتور **محمد متولي الشعراوي** مثالا عن الانفتاح الدلالي في القرآن الكريم عبر الأزمنة والعصور فيرى أن الله سبحانه وتعالى يخاطب كل أهل عصر بما يناسب عقولهم .. و تفكير كل الأجيال القادمة .. فقوله تعالى : (**وَٱلْخَيْلَ وَٱلْبِغَالَ وَٱلْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً**) [النحل : 8] يعلق عليه بالآتي : « .. أي أنه وهو يتحدث عن نعمه قد حدد للإنسان ما خلقه له ليساعده على التنقل في الأرض .. ولكن هل هذا هو نهاية المطاف ؟ .. لو أنني أفكر بتفكير ذلك العصر .. العصر الذي نزل فيه القرآن .. لقلت أنها نهاية المطاف .. ولكن الله يعلم أن الإنسان سيركب السيارة والصاروخ والطائرة .. و أن كل جيل سيختلف عن الجيل الآخر بوسائل التنقل .. فكيف يسجل ذلك دون أن يقول ما هو فوق عقول الناس في ذلك الوقت .. مما قد يذهب الإيمان من نفوسهم .. يقول الله سبحانه وتعالى : (**وَٱلْخَيْلَ وَٱلْبِغَالَ وَٱلْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً ۚ وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٨﴾**) .. أترى بلاغة

القرآن .. قد سجل علم الله وفي نفس الوقت احتفظ به غيبا على الذين عاصروا نزول القرآن .. (**وَيَخۡلُقُ مَا لَا تَعۡلَمُونَ** ۝٨) هنا معناها أن ما ذكرتُه ليس نهاية المطاف . » 43

فالقرآن الكريم إذا ثابت في نصه متحرك في محتواه ، بهذا الأسلوب عبر الأستاذ **سامر إسلامبولي** عن انفتاح البنية اللغوية على كل عصر بقوله : « .. فالأصل في النص القرآني هو أصل مدلول الكلمة لغة ، حينما تم انبثاقها إلى حيز الوجود وولادتها ، فإذا أراد الله – عز وجل – منها استخداما محددا بصورة معينة أتى بقرينة ليحدد مدلولها دون غيرها من المدلولات المحتملة ، فإذا لم يأت بقرينة تبقى الكلمة محافظة على دلالتها الأصلية حين ولادتها إلى حيز الوجود ، ويقوم كل مجتمع بعملية استخدامها وتفعيلها حسب أدواته المعرفية ، لا يخرج في استخدامها عن دلالتها الأصلية، وهذا هو العطاء والحركة والبركة للنص القرآني الخالد . » 16 ص 84

وأما ما أشار إليه بعض العلماء والباحثين من أن **الرسم** قد يكون إشارة إلى تعدد المعنى أو انغلاقه ، وقد يحيل إلى معنى خفي دقيق ، فإنه يبقى إشارة إلى ذلك التعدد وليس سببا له .. وذلك كالذي أشار إليه **الدكتور عبد الحي حسين الفرماوي** في كتابه (رسم المصحف ونقطه)44 بعد أن عدد جملة من المزايا للرسم العثماني في القرآن الكريم ، فذكر في المزية السادسة منها تحت عنوان : [إفادة المعاني المختلفة بطريقة واضحة] ، من قطع كلمة [أم] عن [من] في قوله تعالى : (**أَم مَّن يَكُونُ عَلَيۡهِمۡ وَكِيلًا** ۝١٠٩) [النساء : 109] ، ووصلها في قوله تعالى : (**أَفَمَن يَمۡشِي مُكِبًّا عَلَىٰ وَجۡهِهِۦٓ أَهۡدَىٰٓ أَمَّن يَمۡشِي سَوِيًّا عَلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ** ۝٢٢) [الملك : 22]

ثم استشهد بقول للإمام الزركشي ناقلا عنه من البرهان : [أم من] بالفصل أربعة أحرف لا غير في النساء : قوله تعالى : (**أَم مَّن يَكُونُ عَلَيۡهِمۡ وَكِيلًا** ۝١٠٩) [الآية : 109]

في التوبة : قوله تعالى : (**أَم مَّنۡ أَسَّسَ بُنۡيَٰنَهُۥ**) [الآية : 109]

في الصافات : قوله تعالى : (**أَم مَّنۡ خَلَقۡنَآ**) [الآية : 11]

في فصلت : قوله تعالى : (**أَم مَّن يَأۡتِيٓ ءَامِنٗا يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ**) [الآية : 40]

فهذه الأربعة أحرف [من] فيها تقسم في الوجود بأنواع مختلفة في الأحكام بخلاف غيرها وقد رسمت في الباقي موصولة مثل قوله تعالى : (**أَمَّن جَعَلَ ٱلۡأَرۡضَ قَرَارٗا**) [النمل : 61] فقد رسمت موصولة إذ لا تفاصيل تحتها في الوجود .45

ثم يعلق الدكتور الفرماوي على قول الزركشي قائلا : « المعاني التي يأخذها العلماء قد تتعدد وتتنوع والرسم هو الرسم يحمل في طياته من المعاني ، ما لا يتكشف إلا لكل متأمل فيه ، بعقل واع، وقلب مستضيء ، يبغي الوصول إلى هذه الأسرار المعجزة في هذا الرسم . » 44 ص 431 وما بعدها

ونلاحظ هنا – في الآيات التي استشهد بها الفرماوي نقلا عن الزركشي– أن الدلالة على تنوع المعنى لم تكن من الرسم و إنما كانت من العبارة ولم يكن للرسم دور غير الإشارة إليها – والعبارة أقوى من الإشارة كما عبر علماء الأصول – وعليه فإنه لا يمكن اعتبار الرسم سببا في تعدد المعنى وإنما هي إشارة وحسب ، تكتمل بها صورة الإعجاز للقرآن الكريم .

ومع كل ما ذكرنا من أسباب غير لغوية تبقى **اللغة العربية** هي السر الأكبر في حصول ظاهرة التعدد في القرآن الكريم ، انطلاقا من جدلية اللفظ والمعنى ..

يضع **السيوطي** بين أيدينا خريطة توضح مفاصل الالتحام والانفصام بين اللفظ والمعنى في قوله: « قال أهل الأصول : اللفظ والمعنى إما أن يتحدا فهو المفرد كلفظة الله ، فإنها واحدة ، ومدلولها واحد ، ويسمى هذا بالمفرد ، لانفراد لفظه بمعناه ، أو يتعددا فهي الألفاظ المتباينة كالإنسان والفرس وغير ذلك من الألفاظ المختلفة ، والموضوعة لمعان مختلفة ، وحينئذ إما أن يمتنع اجتماعها كالسواد والبياض ، وتسمى المتباينة المتفاضلة ، أو لايمتنع كالاسم والصفة ، نحو السيف والصارم ، أو الصفة وصفة الصفة كالناطق والفصيح وتسمى المتباينة المتواصلة ، أو يتعدد اللفظ والمعنى واحد فهو الألفاظ المترادفة ، أو يتحد اللفظ ويتعدد المعنى فإن كان قد وضع لكل فهو المشترك ، وإلا فإن وضع لمعنى ثم نقل إلى غيره لا لعلاقة فهو المرتجل ، أو لعلاقة فإن اشتهر في الثاني كالصلاة سمي بالنسبة إلى الأول منقولا عنه والى الثاني منقولا إليه ، وإن لم يشتهر في الثاني كالأسد فهو حقيقة بالنسبة إلى الأول مجاز بالنسبة إلى الثاني . » . 46

من اتحاد اللفظ وتعدد المعنى ، وقدرة الألفاظ على التجدد والتبدل من معنى إلى آخر ، استمد الخطاب القرآني قدرته على مخاطبة العصور على مر الدهور ، وصمد مع تبدل الأزمنة والأمكنة ، لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، مستجيبا لمطالب كل عصر ، إلى هذا المعنى يشير **الإمام الطاهر بن عاشور** إذ يقول : « .. وقد أراد الله تعالى أن يكون القرآن كتابا مخاطبا به كل الأمم في جميع العصور ، لذلك جعله بلغة هي أفصح كلام بين لغات البشر وهي اللغة العربية لأسباب يلوح لي منها ، أن تلك اللغة أوفر اللغات مادة ، وأقلها حروفا ، وأفصحها لهجة ، وأكثرها تصرفا في الدلالة على أغراض المتكلم وأوفرها ألفاظا وجعله جامعا لأكثر ما يمكن أن تتحمله اللغة العربية في نظم تراكيبها من المعاني ، في أقل ما يسمح به نظم تلك اللغة ، فكان قوام أساليبه جاريا على أسلوب الإيجاز ، فلذلك كثر فيه ما لم يكثر مثله في كلام بلغاء العرب ، ومن أدق ذلك وأجدره بأن ننبه عليه

.. استعمال اللفظ المشترك في معنييه أو معانيه دفعة ، واستعمال اللفظ في معناه الحقيقي ومعناه المجازي معا .. » 2 ج 1 ص 98

ونلاحظ هنا أن الإمام ابن عاشور قد أشار إلى الأسباب اللغوية بوضوح ، فذكر المشترك والمجاز ، وأضاف في موضع آخر أسبابا لغوية أخرى في تعدد دلالات القرآن كالتركيب والبلاغة والحذف الذي هو ظاهرة عامة في كتاب الله تعالى ، وهو ما يتطابق مع هدف هذه الدراسة كما سنبين في الفصل التطبيقي إن شاء الله تعالى ، يقول ابن عاشور : « .. إن نظم القرآن مبني على وفرة الإفادة وتعدد الدلالة ، فجمل القرآن لها دلالتها الوضعية التركيبية التي يشاركها الكلام العربي كله ، ولها دلالتها البلاغية التي يشاركها في مجملها كلام البلغاء ولا يصل شيء من كلامهم إلى مبلغ بلاغتها .. ولها دلالتها المطوية وهي دلالة ما يذكر على ما يقدر اعتمادا على القرينة ، وهذه الدلالة قليلة في كلام البلغاء وكثرت في القرآن مثل تقدير القول وتقدير الموصوف وتقدير الصفة ، ولها دلالة مواقع جمله بحسب ما قبلها وما بعدها ... » 2 ج 1 ص 110

وقد أشار إلى الأسباب اللغوية وأثرها في اختلاف معاني الخطاب القرآني **الدكتور جابر العلواني** في كتابه (أدب الاختلاف) فذكر أن من الأسباب اللغوية : المشترك اللفظي ، و الحقيقة والمجاز ... الخ ، ثم ترك الباب مفتوحا للبحث في الأسباب اللغوية فقال : « .. والمتتبع لهذا النوع من أسباب الاختلاف يجد أمثلة كثيرة عليه في الكلمات المفردة ، وفي التراكيب المختلفة وأنواعها ، وما يعرض لها من عموم وخصوص وإطلاق وتقييد ، وإجمال وبيان وغير ذلك .. ولعل فيما ذكرنا ما ينبه إلى ما أغفلنا مما يمكن الاطلاع عليه في مظانه . » 31 ص 111

ولبيان أهمية هذا المؤثر في عملية الانفتاح النصي نورد جملة من أقوال الباحثين في مناقشة مشروطية اللغة في قراءة الخطاب القرآني ومنهم : عبد العال سالم مكرم في قوله : « من أهم عوامل تطور اللغة العربية في مجال الدلالة ما سمي في الدراسات القرآنية : الوجوه والنظائر ، ويريدون بالوجوه اللفظ المشترك الذي يستعمل في عدة معان ، والنظائر جمع نظير أو نظيرة ونظير الشيء مثله وفي البرهان للزركشي أن بعضهم جعل هذه الوجوه والنظائر من أنواع معجزات القرآن الكريم ، حيث كانت الكلمة الواحدة تتصرف إلى عشرين وجها أو أكثر أو أقل ، ولا يوجد ذلك في كلام البشر ، وذكر مقاتل في صدر كتابه حديثا مرفوعا 47 : (لا يكون الرجل فقيها كل الفقه حتى يرى للقرآن وجوها كثيرة). » 48

وفي بيان أثر اللغة العربية أيضا في تعدد معاني الخطاب بوصفها لغة احتمالية وتداخلها مع عوامل إيديولوجية يقول صاحب كتاب (سلطة النص) : « إن تلك الإشكالية التي يواجهها المتلقي عند النظر في أي نص لا ترتبط فقط بطبيعة المواقف أو الآراء التي يطرحها الخطاب ، وإنما ترتبط

أيضا ببنية اللغة ، وهي تلك البنية المفتوحة على الدوام لأية أسئلة ... قلنا إن اللغة الإنسانية تظل باستمرار قاصرة عن الاتحاد النهائي بماهية الأشياء والإنسان... وهنا تبدو الإشكالية لغوية أو إيديولوجية بحكم اللغة ، أو بحكم تبن لفهم ما أو لموقف ما من المواقف الاجتماعية أو الفكرية ... ومع هذا تلعب الأدمجة دورا رئيسيا في عملية التحول من الوظيفة المرجعية إلى الوظيفة الإنشائية للغة وهي الوظيفة التي تقوم أساسا على مغايرة وحدودية البعد الدلالي ، حيث تتحول سمة الكلام بصفة عرضية إلى تعدد الأبعاد ، فتصبح حدثا لسانيا قابلا لأكثر من قراءة واحدة نتيجة لقيمته المتعددة ، وهو ما يمكن التعبير عنه بثنائية الدلالة أو بتعددها . » 29 ص 343 وما بعدها

ويؤكد ذلك مرة أخرى مشيرا إلى تحرر عملية التفسير من قيود المرجعية التراثية فيقول : « هذا هو الكلام أو اللغة في أصل تصورها أما بعد تطور اللغة فقد أخذت الدلالة تعددية الأبعاد ، ولم تعد سمة الاضطرار المرجعية هي الوحيدة التي تحكم شكل النص في علاقته بمفهومه خاصة وان تعلق الأمر بنصوص تأخذ أبعادا أدبية أو إبداعية أردنا هنا أن نعدد أشكال التثبيت وأشكال التفكيك المختلفة التي تقوم على العامل اللغوي وعلاقاته والتي تجعل منه حالة أشبه بالحالة الهلامية القابلة لأي تشكل أو تشكلات متنوعة أي القابلة للتأويل عندما يتم الابتعاد بها عن دلالتها سواء داخل العلاقات المختلفة في الخطاب أو علاقات إنتاجه أو حتى في حالة الارتباط بهذه الدلالات . » 29 ص 350

فإذا كانت اللغة هي المسبب لعملية التعدد بشكل أكبر ، فهل الاستناد إليها وحدها كاف لاستخراج الدلالة من النص واستباحة معانيه بانفتاح لا تحده حدود وانفلات من تأويل التراث قصد الاتجاه بالمعنى إلى جهة مجهولة ؟ .

نجد هنا **محمد أركون** يتحدث عن المشروطية اللغوية في تأويل الخطاب ويبيح عملية التفسير على إطلاقها إذ يقول : « كان التفسير الإسلامي الكلاسيكي يجهل بالطبع الألسنيات الحديثة التحليلية للنص ، ويجهل نظرية القراءة المعاصرة أيضا ... إن تعليم الجماهير الشعبية بعد الاستقلال وانتشار الكتاب وتعميمه في أوساطها ، ثم الإمكانية المتاحة للنشر في الجرائد والمجلات ، كل ذلك وضع ظاهرة التفسير في متناول الجميع ، وقد حصل ذلك إلى درجة أننا نشهد اليوم تدهورا في حجم الإكراهات المحيطة بفعل المعرفة هذه الإكراهات والقيود التي كان المفسرون الكلاسيكيون يفرضونها على أنفسهم بحق فقد كانت المقدمات اللغوية البحتة التي تبتدئ بها كتب أصول الفقه تشهد على الوعي الحاد والواضح بالشروط اللغوية – أو المشروطية اللغوية – لكل عملية تفسير ، أما اليوم فقد انتفت كل الإكراهات والقيود وأصبح الجميع مفسرين ؟ ... وهذا يقدم لنا مثالا واضحا على الاضطراب المعنوي أو الفوضى السيمانتية وأنواع الخلط الخطيرة المنتشرة حاليا بخصوص القرآن ، واستنادا إلى القرآن وكل ذلك يحصل ضمن المناخ الحالي لإيديولوجيات التحرير ، وهذا النوع من التفسير يؤدي إلى نسيان الوظيفة الأولى والأساسية للوحي ، تكمن هذه الوظيفة فيما يلي : كشف الحجب عن

الدلالات والمعاني دون القضاء على المجهول أو الغيب أو الصفة الفائقة والرائعة لما هو مكشوف ، إنها تعني أيضا الإبانة بلا إبانة أو تحديد وسائل المعرفة ، باختصار فإنها تعني إقامة علاقة بين الإنسان والله لا تكون من نمط العلاقة : سؤال / جواب ، وإنما من نوع الاستقبال والاحتضان للقدرة اللانهائية على الدلالة ومعنى الأشياء وحقيقة الكائن والكينونة . » 49

وإذا قلنا إن اللغة هي المسبب الأكبر لعملية التعدد فهل يعني ذلك أن اللغة هي التي تتحكم بالنص أم العكس؟ وهل يمكن أن نوجه معنى القرآن إلى أي جهة تدلنا عليها دلالة معجمية هنا أو هناك ؟ يدعو الأستاذ سامر إسلامبولي بحماس شديد إلى الرجوع للنص القرآني باعتباره حجة على المعاجم ، ومراجعة المنظومة القواعدية بالاحتكام إلى العلاقة الجدلية بين اللغة والواقع ، وليس الارتهان بدلالات معجمية سالفة .. يقول « .. النص القرآني لا يخضع في فهمه لثقافة المجتمع الذي زامن نزول النص القرآني ، وذلك لأن النص القرآني الهي المصدر عالمي التوجه ، إنساني المضمون ، مستمر في خطابه عبر الزمكان ، وكون النص القرآني بهذه الصفات فهو – قطعا – غير مقيد بمدلولات الكلمة التي استخدمها المجتمع الذي زامن نزول النص القرآني ، وذلك بالنسبة للكلمات ذات المدلول المتحرك ، وإنما نزل النص القرآني عربي اللغة ، وليس قومي أو عيني اللغة ، أي لم يتقيد باستخدام مدلولات الكلمة بما استخدمها المجتمع الأول ... فالنص القرآني هو نص عربي اللغة .. غير مقيد بموت وحياة مدلولات الكلمة في واقع معين بزمان معين من قبل أي مجتمع . » 16 ص 84

وليس أدل على أن اللغة هي المسبب الأكبر لعملية الانفتاح من **عجز اللغات الأخرى** عن حمل معاني القرآن ، فنجد أنفسنا أمام غزارة المعنى إذا كان النص مكتوبا باللغة العربية ، وبمجرد نقله إلى لغة أخرى ينحصر المعنى وتضيق اللغة المنقول إليها النص القرآني بتلك المعاني والدلالات والإشارات المعجزة ، ولذلك قال بعض العلماء باستحالة الترجمة ومنهم **الدكتور البوطي** الذي يتساءل : أمن الممكن أن يترجم القرآن إلى لغة أخرى ؟ ثم يجيب قائلا : « والجواب : أن ذلك مستحيل ، وإذا وقع ما سمي ترجمة من حيث الصورة ، فهو في الحقيقة ليس إلا تشويها لمعاني القرآن وتلبيسا للمقصود بغيره وتمزيقا لأحكامه وحججه » ثم ذكر أن من أسباب ذلك أن القرآن يتبع منهجا فريدا في التعبير عن المعاني ، وهو منهج تجسيد المعاني وتصويرها أمام مخيلة القارئ ..وأنه يعبر عن المعاني المتعددة المختلفة بلفظة واحدة ..فإذا ذهبت تنقل معاني الكلمات كما هي تألف لك منها معنى آخر غير مقصود ولا صحيح إطلاقا وإن ذهبت تتجاهل الكلمات ، وتهتم بالمعنى العام المقصود من ورائها .. فقد تحولت عن الترجمة إلى التفسير وهو بحث آخر . 28 ص 230 / 231

وذلك هو قصد التحريم الذي أشار إليه **الرافعي** أيضا عند هذا المعنى بقوله : « .. لذلك حرموا ترجمة القرآن إلى اللغات ، فإن الترجمة لا تؤديه البتة ، ولو هي أدت معانيه كما يفهم أهل عصر ، بقي منها ما ستفهمه العصور الأخرى . » 15 ص 247

بل إن الرافعي يذهب إلى أبعد من ذلك ، يذهب إلى عجز العربية ذاتها عن حمل ماحملته ألفاظ القرآن الكريم من معان فيقول : « وإن من أعجب ما يحقق الإعجاز أن معاني هذا الكتاب الكريم لو ألبست ألفاظا أخرى من نفس العربية ما جاءت في نمطها وسمتها والإبلاغ عن ذات المعنى لا في حكم الترجمة ، ولو تولى ذلك أبلغ بلغائها ، ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا ، فقد ضاقت اللغة عنده على سعتها ، حتى ليس فيها لمعانيه غير ألفاظه بأعيانها وتركيبها . » 15 ص 247 / 248

ويفصّل مناع القطان القول أكثر في إشكال ترجمة القرآن إلى غير العربية ، فهو يميز بين الترجمة الحرفية والترجمة المعنوية ، فيقطع بحرمة الترجمة الحرفية ، ويفرق بين المعاني الأصلية والمعاني الثانوية في الترجمة المعنوية ، فيذكر أن المعنى الأصلي قد يوافق فيه منثور كلام العرب أو منظومه ولا تمس هذه الموافقة بإعجاز القرآن فإن إعجازه ببديع نظمه وروعة بيانه أي بالمعنى الثانوي ، ويحسم بأن ترجمة معاني القرآن الثانوية أمر غير ميسور ، إذ إنه لا توجد لغة توافق اللغة العربية في دلالة ألفاظها على هذه المعاني المسماة عند علماء البيان خواص التركيب ، بينما يؤكد أن المعاني الأصلية فهي التي يمكن نقلها إلى لغة أخرى ، مستدلا بقول الشاطبي في الموافقات عن إمكانية نقل المعاني الأصلية

ثم يستدرك مبينا أن ترجمة المعاني الأصلية لا تخلو من فساد ، فإن اللفظ الواحد في القرآن قد يكون له معنيان أو معان .. فيضع المترجم لفظا يدل على معنى واحد .. وقد يستعمل القرآن المجاز فيستعمله المترجم في الحقيقة

ويخلص في الأخير إلى القول بالترجمة التفسيرية التي يتوخى فيها أداء المعنى القريب الميسور الراجح ، شرط أن يترجم هذا التفسير بأمانة وبراعة ، ويطلق على هذا [ترجمة تفسير القرآن] أو [ترجمة تفسيرية] بدل القول بترجمة القرآن . 4 ص 312

و مادام التعدد ثابتا في القرآن الكريم وأسبابه تكاد تنحصر في سبب قوي ورئيس وهو اللغة ، **فكيف إذا تعامل المفسرون مع ظاهرة التعدد وما هي موازين الترجيح التي استخدموها ؟** أم أنهم قبلوا جميع المعاني المحتملة وكفى ؟

يشير إلى ذلك **الرافعي** في إعجاز القرآن بقوله « .. اعتنى المفسرون بألفاظه ، فوجدوا منه لفظا يدل على معنى واحد ، ولفظا يدل على معنيين ، ولفظا يدل على أكثر فأجروا الأول على حكمه ،

وأوضحوا معنى الخفي منه ، وخاضوا في ترجيح أحد محتملات ذي المعنيين أو المعاني ، وأعمل كل منهم فكره ، وقال بما اقتضاه نظره .. » 15 ص 1[17]

فالرافعي هنا يقسم عملية تعامل المفسرين مع القرآن إلى ثلاثة أقسام :

- مادل على معنى واحد : أجروه على حكمه .
- ما كان خفي المعـــنى : أوضحوا معناه .
- ما تعـــدد معنـــــاه : خاضوا في ترجيح أحد محتملاته ، أو قالوا بجميع المعاني التي احتملها النص دون ترجيح .

وقد سبقت الإشارة إلى قول الأستاذ **حبنكة الميداني** في هذا الموضوع فنذكر منه هنا ما تعلق بتعامل المفسرين مع النص في حال وجود تعدد للمعاني ، يقول : « .. فالدلالة التي ينبغي المصير إليها واعتمادها في فهم معنى النص : هي التي تطابق الواقع أو تؤيدها البراهين العقلية أو التي لا إشكال فيها فلا تحتاج إلى تأويل بخلاف غيرها ، أو التي تنسجم مع سوابق النص ولواحقه أو التي تتفق مع المفاهيم القرآنية والأصول الإسلامية الثابتة بيقين أما إذا تكافأت الدلالات فالدلالة الأصلية اللغوية هي المرجحة ، وتبقى الدلالات الأخرى احتمالات مرجوحة ، حتى يأتي من الأدلة ما يرفع قيمتها إلى التساوي أو الرجحان أو الاعتماد بصفة جازمة ، وعند الحاجة إلى إخراج اللفظ عن أصل دلالته يصار إلى أقرب المعاني اللصيقة بالمعنى الأصلي ، وإذا أمكن أن يكون المعنى مما عمت به الدلالة حتى غدا حقيقة في العرف فهو الأولى والأحق بالفهم . » 19 ص 453

ومنه فإن حبنكة الميداني ذكر جملة من المرجحات التي يمكن استخدامها ، ومنها الواقعية والعقلية والسياقية والتوافقية – ويُقصد بها التي وافقت الحقائق الثابتة في أصول الإسلام – فإن تساوت الدلالات فاللغة هي الحاسم في الترجيح .

وقريب من رأي حبنكة الميداني قول الأستاذ **طه جابر العلواني** في كيفية التعامل مع النص القرآني : « ولا يطرق باب التأويل إلا في الأمور الاجتهادية ، وأما في المسائل الاعتقادية فلا مجال للاجتهاد فيها ، فان الأخذ بظواهر النصوص مع تفويض المعاني المرادة منها ، وما قد تدل عليه من كيفيات ، هو الأسلم دائما ، وهو موقف السلف رضوان الله عليهم .. وعند الاضطرار إلى التأويل لا بد من فهم النص وتحليله ومعرفة سائر أوجه دلالته التي تشهد لها اللغة ، وتدعمها مقاصد الشريعة ، وتساعد عليها كلياتها وقواعدها العامة ، ولذلك كان الحكم باعتبار النص على ظاهره أو تحليله لمعرفة ما يستلزمه من وجوه الدلالات من أهم ضروب الاجتهاد الفقهي والاعتبار الشرعي المأمور به في قوله تعالى : (فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ ۝٢) [الحشر : 2] . » 31 ص 41 .

فالإضافة التي نستفيدها من كلام العلواني أن العلماء يتوقفون عند الآيات ذات المسائل الإعتقادية، فلا يخوضون إلا فيما كان من الاجتهاد عند الاضطرار ، وأما عن القرائن التي يرجحون بها المحتمل فقد ذكر جل ما ذكره الميداني من لغة ومقاصد وكليات أو قواعد عامة ..

أما **سامر إسلامبولي** فقد أغرق في الاعتبار بالقرينة الواقعية في تحديد معنى النص والتعامل معه ، فذهب إلى أن القرآن ينسجم مع الآفاق والأنفس ، ولذلك لا بد من النظر إليه من هذه الزاوية حتى نتمكن من قراءته قراءة جيدة ونافعة ، يقول : « .. وكون النص الإلهي ارتبط بالآفاق والأنفس أخذ صفة الآفاق والأنفس نفسها ، حيث أصبح الجانب اللغوي للآفاق والأنفس ، ومن هذا الوجه يقول العلماء : إن القرآن كتاب الله المسطور والآفاق والأنفس كتاب الله المنظور أي تتم دراسة القرآن [النص] بعد سنتي الآفاق والأنفس [المدلولات] . وهذا الربط والتوليف بين بعدي القرآن : اللغوي و الآفاقي ، جعل النص اللغوي القرآني يأخذ صفة الآفاق والأنفس على نظام معين جاء في النص القرآني ثابتا أيضا ، نحو ثبوت قانون الزوجية في الخلق والإيجاد ، وقانون الحركة ، وقانون ربط الحياة بالماء ، وذلك بالنسبة للآفاق ، أما الأنفس ، فالنظام الأخلاقي كقيم ثابت لا يتغير ، وكذلك ما حرمه الله عز وجل إنما هو ثابت لا يتغير .. » 16 ص 89 / 90

فنحن نلاحظ هنا أن الأستاذ سامر إسلامبولي يدعو إلى الاتجاه نحو القرآن [النص] انطلاقا من الواقع [الآفاق والأنفس] قصد التفسير الجيد والنافع ، وهو منهج خالف به طريقة علماء الأصول في تفسير النص ، أ ي بالانطلاق من قيم وقوانين النص لإصلاح الواقع وتوجيهه التوجيه الحسن ، فهم يتعاملون مع النص بالطريقة العكسية تماما ، إذ يشير علماء الأصول إلى قرينة مهمة جدا في الترجيح وهي العمل بالمقاصد في توجيه المعنى ، و نجد ذلك عند أحمد الريسوني في عرضه لنظرية المقاصد عند **الإمام الشاطبي** إذ يقول : « .. تفسير الفقهاء للنصوص ، واستنباطهم منها ، تستحضر فيه وتستصحب المعاني والحكم والمصالح التي يعمل الشرع على تحقيقها ورعايتها ، وهو ما يكون له أثره في فهم النص وتوجيهه والاستنباط منه ، فقد يصرف النص عن ظاهره ، وقد يقيد أو يخصص .. ودور العقل هنا يتمثل في تقدير المصلحة التي يستهدف النص تحقيقها ، إذا لم يكن مصرحا بها طبعا ، ثم تفسير النص بما يحققها ... » 50

يضيف الأستاذ **سامر إسلامبولي** عددا من القواعد المنهجية والأصولية للتعامل مع النص القرآني، نذكر منها :

- اللغة العربية لغة عقلية واقعية قابلة للنمو والتوسع وفق الثابت والمتغير
- الأصل في دلالة الكلمة في النص القرآني هو دلالتها اللغوية الأصلية ، إلا بقرينة تحددها بصورة دون أخرى

- فهم المجتمع الأول الذي زامن نزول النص القرآني ليس حجة ، أو ملزما لما بعده من المجتمعات ، إلا بالأمور التعبدية ، لأن الخطاب القرآني لكل الناس .
- يفهم النص القرآني وفق النظام اللغوي العربي ، اللغة بوابة ومدخل إلى النص القرآني
- لا يوجد تضاد في دلالة الكلمة الواحدة ، وإنما هناك صورة متضادة لها
- فهم مفردات النص لغة ، ثم تحديد المقصد منها من خلال سياقها ونظمها وإسقاطها على الواقع لتشكيل فهم كلي للنص .16 ص 100 / 101

ومن خلال كل ما عرضناه في هذا الفصل نستنتج أن التعدد الدلالي في القرآن ثابت لجملة من الأسباب ، أهمها وأبرزها عامل اللغة ، وفي المقابل تماما أيضا تعتبر اللغة محددا مهما لعملية التأويل، فهي التي تبيح التعدد وهي التي تمنع التعدد الخاطئ ، كما تبين لنا أن محاولة العلماء في الترجيح باستخدام القرائن العقلية والنصية وغيرها كان سببا من أسباب التعدد في فهم الخطاب القرآني، فاختلف العلماء من حيث أرادوا أن يتفقوا ، وتعددت المعاني كلما تنوعت أدوات القراءة . ومن أهم ما تبين لنا أن التعدد الدلالي في الخطاب القرآني هو من أظهر وأبين وجوه الإعجاز فيه ، بل إنه الصورة العاكسة لتعدد وجوه الإعجاز ، كما أنه يمثل المظلة الكبرى والشاهد الأقوى على إعجاز هذا النص الذي عجز بلغاء العرب عن الإتيان بمثله ، بل عجز العالم – كل العالم – على مر الأزمنة وتباعد الأمكنة وتبدل الأحوال ، أن يفقهوا حقيقته فتبدى لهم منه في كل مرة بشيء من المعنى وعز عن كثير ، لتظل عقولهم متطلعة إليه ، وقلوبهم منصرفة نحوه ، وأبصارهم دائمة النظر فيه ، لعله يجود عليهم ببعض معناه .. هذا التعدد في وجوه الإعجاز هو الذي سنحاول إثباته في الفصل الثاني من هذا البحث بالنظر في أقوال أهم من تكلموا عن فكرة الإعجاز ونظّروا لها .

الفصل 02

دراسة الأسلوب القرآني و تعدد وجوه إعجازه

كما أثبتنا في الفصل الأول فكرة تعدد المعاني في الخطاب القرآني ، فإننا نفترض في هذا الفصل : إثبات فكرة تعدد وجوه الإعجاز ، التي نشأت في ظل بحث النقاد القدامى ، أمثال الجرجاني، والخطابي ، والرماني ، وغيرهم ، عن مميزات الأسلوب القرآني التي وقع بها الإعجاز ، فكان درسهم بذلك درسا أسلوبيا للقرآن من جهة ، و إثباتا للإعجاز من جهة أخرى .

فما مدلول كلمة الإعجاز ؟ و من أي الجهات وقع في القرآن ؟ وكيف استفاد الدرس الأسلوبي وتطور من جراء إثارة فكرة الإعجاز ؟

بالنظر في **لسان العرب** لابن منظور ، يتبين لنا مفهوم الإعجاز في دلالته اللغوية ، وعلاقته بمشتقات مادة [ع ج ز] وذلك في قوله : « العجز : نقيض الحَزْم ، عجز عن الأمر يعجِزُ وعجِزَ عجْزًا فيهما .. والعجز الضعف .. والتعجيز : التثبيط .. ومعنى الإعجاز : الفوت والسبق ، يقال : أعجزني فلان ، أي فاتني ... ويقال : عجز يعجز عن الأمر إذا قصر عنه ، وعاجز إلى ثقة : مال إليه ... والمعجزة : واحدة معجزات الأنبياء عليهم السلام ..» 25 مجلد 5 ص 369 / 370 .

وذكر **الباقلاني** تعريف الإعجاز من وجهة نظره فبين أنَّ معنى : **إن القرآن معجز** : أنه لا يقدر العباد عليه ، وذكر أنه قد ثبت أن المعجز الدال على صدق النبي صلى الله عليه وسلم ، لا يصح دخوله تحت قدرة العباد ، وإنما ينفرد الله تعالى بالقدرة عليه ، ولا يجوز أن يعجز العباد عما تستحيل قدرتهم عليه ، كما يستحيل عجزهم عن فعل الأجسام ، فنحن لا نقدر على ذلك وإن لم يصح وصفنا بأنا عاجزون عن ذلك حقيقة ، وكذلك معجزات سائر الأنبياء على هذا ، فلما لم يقدر عليه أحد شبه بما يعجز عنه العاجز ، وإنما لا يقدر العباد على الإتيان بمثله ، لأنه لو صح أن يقدروا عليه بطلت دلالة المعجز ، وقد أجرى الله العادة بأن يتعذر فعل ذلك منهم ، وأن لا يقدروا عليه. 51

وأورد **مناع القطان** تعريفا اصطلاحيا للإعجاز بقوله : « والمراد بالإعجاز هنا : إظهار صدق النبي صلى الله عليه وسلم في دعوى الرسالة بإظهار عجز العرب عن معارضته في معجزته الخالدة – وهي القرآن – وعجز الأجيال بعدهم ، والمعجزة : أمر خارق للعادة مقرون بالتحدي سالم عن المعارضة » 4 ص 258 / 259 .

فإذا كان الإعجاز بهذا المعنى ، فبم يثبت عجزهم عنه ؟ و أين يكمن ؟ ؛ إذ لا بد للعاجز أن يعرف الوجه الذي عجز عنه ، وإلا لما تحقق مفهوم الإعجاز أصلا ، كما ذكر ذلك الإمام عبد القاهر الجرجاني فيما سنورده في حينه . لقد تعددت مذاهب العلماء في ما يقع به الإعجاز ، فذهبوا مذاهب شتى وسلكوا طرقا مختلفة ، واختلافهم في ذلك كان من وجهين :

الوجه الأول منه : اختلافهم بين وقوع الإعجاز باللغة أو ما هو خارج عنها ، خاصة في إعجاز غير العرب .

و الوجه الثاني : اختلافهم بأي شيء من القرآن وقع الإعجاز .

1 -1 معجزة القرآن في تحدي غير العرب :

فمن أصحاب الوجه الأول الذين **استبعدوا وقوع الإعجاز باللغة لغير العرب** ، وجدنا **ابن قيم الجوزية** فيما نسب إليه ضمن كتاب (الفوائد المشوق) ، إذ يذكر ثلاثة وجوه من الإعجاز وهي : -

الأول : احتواء لفظه القليل على المعاني الكثيرة .

الثاني : حسن تركيبه وبديع ترتيب ألفاظه وعذوبة مساقها وجزالتها وفخامتها وفصل خطابها .

الثالث : غرابة أسلوبه العجيب واتساقه الغريب الذي خرج عن أعاريض النظم وقوانين النثر و أساجيع الخطب وأنماط الأراجيز وضروب السجع .

ثم ذكر أن قوما قالوا بوقوع إعجازه من الأوجه الثلاثة مجتمعة ، و خلص إلى أن هذا الكلام يحتاج إلى نظر ، لأن مجموع هذه الأقسام الثلاثة إنما تكون معجزة في حق العرب خاصة ، و لأن الفصاحة والبلاغة فيهم جبلة وخلقة وهم فرسانها ... **وأما الأعاجم ومن يجري مجراهم فلا تقوم عليهم بذلك حجة** ، ولا تصح فيهم بذلك معجزة ، لأنهم معترفون أن الفصاحة ليست من شأنهم ولا مضمارها من حلبات ميدانهم ، والله سبحانه أرسل محمدا صلى الله عليه وسلم إلى الخلق كافة أحمرهم وأسودهم ، واستدل بقول الله تعالى : (**قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا ٱلَّذِى لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ يُحْىِۦ وَيُمِيتُ ۖ فَـَٔامِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِ ٱلنَّبِىِّ ٱلْأُمِّىِّ ٱلَّذِى يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَكَلِمَٰتِهِۦ وَٱتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ** ﴿١٥٨﴾) [الأعراف : 158] **ولا يثبت إعجازه على الكافة** إلا بما يعزب على الكافة الإتيان بمثله مع اعترافهم بأن في مقدورهم الإتيان من جنسه . 52

فنلاحظ أنه قد رد وقوع الإعجاز باللغة لغير العرب لأنهم لا يمكن لهم الإتيان بمثله من جهة بعدهم عن اللغة العربية .

كما عثرنا على قول **للإمام الشعراوي** – رحمه الله – في كتابه : (معجزة القرآن) يقرر فيه أن معجزة القرآن تتجاوز حدود **الإعجاز اللغوي** ، لأن التحدي في القرآن ومعجزاته ليست للعرب وحدهم، بل هي للعالم أجمع ، ومن هنا فقد كان إعجاز القرآن اللغوي هو تحديه للعرب فيما نبغوا فيه ، ولكن التحدي لم يأت للعرب وحدهم ، والقرآن جاء لكل الأجناس ، وكل الألسنة ، فأين التحدي لغير العرب ، ثم هذا الكتاب سيبقى إلى أن تقوم الساعة ، فلابد أنه يحمل معجزة للعالم في كل زمان ومكان .. 52 ص 12 / 13

و يفسر لنا هذا **الإعجاز العالمي** ، بقدرة القرآن على كسر **حواجز الغيب الثلاثة** التي هي :

أولها : حاجز المكان ، أي أن أشياء تحدث في نفس اللحظة و لكن لا أعرف عنها شيئا ، لأنها تحدث في مكان غير المكان الذي أوجد فيه .

ثانيها : حاجز الزمن الماضي ، وهو شيء حجبه عني زمن مضى ، فأنا لم أشهده .

وثالثها : حاجز المستقبل ، وهو ما سيحدث غدا ، لأن حاجز الزمان المستقبل قد حجب عني فلم أشهده . 52 ص 13

ثم يرجع عدم وقوع التحدي باللغة إلى **سبب اختلاف اللغات** الذي هو المانع حسب رأيه من معارضة القرآن إذ يقول : « لقد تحدى القرآنُ العرب بالإعجاز في اللغة ، فطلب أن يأتوا بمثل القرآن ، ثم زاد في التحدي وقال بسورة من مثله ، ولكن التحدي للعالم لا يمكن أن يكون باللغة ، فاللغات مختلفة ، إذن بماذا تحداهم؟ بالعلم ، وكان التحدي مطلقا إلى يوم الدين ، فكأنما قال لهم : أنتم جميعا لن تستطيعوا أن تخلقوا شيئا ، حتى نهاية العالم ، ثم تحداهم بخلق ماذا ؟ بخلق كون كالذي خلقه ؟ لا ، بخلق مجموعة شمسية من عشرات المجموعات الشمسية الموجودة في الكون ؟ لا ، بخلق شمس أو قمر أو نجم ؟ لا ، إذن تحداهم بخلق الكرة الأرضية مثلا ؟ أبدا ، لابد أنه تحداهم بخلق الإنسان ؟ أبدا لقد تحداهم بأن يخلقوا ذبابا ، وكأنه يقول : إنني أنا الله أقول لكم سأعطيكم من العلم ، وأريكم آياتي في الآفاق ، ولكنكم لن تخلقوا ذبابة... » 52 ص 40

ونلاحظ هنا من خلال ما تقدم معنا من كلام الشيخ الشعراوي – رحمة الله عليه – أن **الإعجاز بعدم القدرة على الخلق** هو خارج عن التحدي الذي وقع به القرآن ، إذ التحدي الذي أثبتته الآيات القرآنية ليس هذا ، وإنما هو التحدي بالإتيان بسورة من مثله ، فالذبابة التي تحداهم بخلق مثلها ليست من القرآن ، وان كان التحدي إليها وقع بالقرآن ، إلا أن ذلك تحد آخر بعدم القدرة على الخلق ، فهناك انسجام أو توافق بين العجز عن الإتيان بمثل القرآن والعجز عن الخلق كخلق الله جل وعلا .

إلى ذلك يشير **مناع القطان** مستشهدا بكلام **للرافعي** يقول : « والحديث عن إعجاز القرآن ضرب من الإعجاز ، لا يصل الباحث فيه إلى سر جانب منه حتى يجد وراءه جوانب أخرى يكشف عن سر إعجازها الزمن ، فهو كما يقول الرافعي : ما أشبه القرآن الكريم في **تركيب إعجازه و إعجاز تركيبه** بصورة كلامية من **نظام هذا الكون** الذي اكتنفه العلماء من كل جهة ، وتعاوره من كل ناحية ، وأخلقوا جوانبه بحثا وتفتيشا ، ثم هو بعد لا يزال عنهم على كل ذلك خلقا جديدا ومراما بعيدا» 4 ص 258

ومنه فان هذه العلاقة بين القرآن والكون ، تحيلنا إلى أن **لغة القرآن** هي التي استطاعت أن تحمل معاني إعجاز القرآن العلمي على مر الدهور والعصور وإلى أن يرث الله الأرض ومن عليها ،

وعلاقة المشابهة التي أشار إليها الرافعي تدل أيضا على الافتراق في مفهوم الإعجاز بين القرآن والكون ، أو بين كتاب الله المقروء وكتاب الله المنظور .

فهل نقول إذا بأن الإعجاز باللغة العربية لم يقع إلا للعرب ؟ ، وأن غيرهم لا يعنيهم الإعجاز البلاغي والبياني ؟ وحسبهم من الإعجاز أن يقروا بالعجز عن خلق أي شيء كخلق الله ؟

ردَّ **الباقلاني** إعجاز القرآن لغير أهل اللسان العربي إلى اللغة العربية ، وذلك بنظرهم في عجز أهل العربية ، فيدركوا أنهم عنه أعجز ، وذكر في **كيفية الوقوف على إعجاز القرآن** أنه لا يتهيأ لمن كان لسانه غير العربية ، من العجم والترك وغيرهم ، أن يعرفوا إعجاز القرآن إلا بأن يعلموا أن العرب قد عجزوا عن ذلك ، فإذا عرفوا هذا بأن علموا أنهم قد تحدوا إلى أن يأتوا بمثله ، وقرعوا على ترك الإتيان بمثله ، ولم يأتوا به تبينوا أنهم عاجزون عنه ، و إذا عجز أهل ذلك اللسان ، فهم عنه أعجز ، و يضيف إلى عجز أهل غير اللسان العربي ، عجز من كان من أهل اللسان العربي إلا أنه ليس يبلغ في الفصاحة الحد الذي يتناهى إلى معرفة أساليب الكلام ، ووجوه تصرف اللغة ، وما يعدونه فصيحا بليغا بارعا من غيره ، فيساويه بالأعجمي في أنه لا يمكنه أن يعرف إعجاز القرآن ، إلا بما يعرف به الفارسي .51 ص 113

وكون **القرآن نزل بالعربية** فذلك أقوى في الإعجاز للعرب وغيرهم ، لأن الأمر ربما يكمن في قدرة اللغة العربية على احتواء اللغات الأخرى ، ولو جاء القرآن بغير العربية لاحتاج القرآن لزيادة بيان وتفصيل كما تشير إلى ذلك الآية الكريمة في سورة فصلت من قوله تعالى : (**وَلَوْ جَعَلْنَٰهُ قُرْءَانًا أَعْجَمِيًّا لَّقَالُوا۟ لَوْلَا فُصِّلَتْ ءَايَٰتُهُۥٓ ءَا۬عْجَمِىٌّ وَعَرَبِىٌّ ۗ قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ هُدًى وَشِفَآءٌ ۖ وَٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِىٓ ءَاذَانِهِمْ وَقْرٌ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ يُنَادَوْنَ مِن مَّكَانٍۭ بَعِيدٍ ﴿٤٤﴾**) [فصلت : 44] ، ذكر ابن عاشور في تفسير هذه الآية أن هذه المجادلات في أول السورة إلى هنا إبطال لتعللاتهم ، وكان عماده على أن القرآن عربي مفصَّل الدلالةِ المعروفةِ في لغتهم حسبما ابتدىء الكلام بقوله : { كتاب فُصِّلَتْ ءاياته قُرءاناً عربياً لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ } [فصلت : 3] وانْتُهي هنا بقوله : { وإنه لكتاب عزيز لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه } [فصلت : 41 ، 42] ، فقد نهضت الحجة عليهم بدلالته على صدق الرسول صلى الله عليه وسلم من هذه الجهة فانتقل إلى حجة أخرى عمادها الفرضُ والتقديرُ أن يكون قد جاءهم الرسول صلى الله عليه وسلم بقرآن من لغة أخرى غير لغة العرب . ولذلك فجملة : { ولو جعلناه قرءاناً أعجمياً } معطوفة على جملة : { وإنه لكتاب عزيز } [فصلت : 41] على الاعتبارين المتقدمين آنفاً في موقع تلك الجملة .

ومعنى الآية متفرع على ما يتضمنه قوله : { كتاب فُصِّلَتْ آياتُهُ قُرْءاناً عربياً لِقَوم يعلمون } [فصلت: 3] وقوله : { قل إنما أنا بشر مثلكم يوحَى إلي } [الكهف : 110] من التحدِّي بصفة الأمية كما

علمت آنفاً ، أي لو جئناهم بلون آخر من معجزة الأمية فأنزلنا على الرسول قُرآناً أعجمياً ، وليس للرسول صلى الله عليه وسلم علم بتلك اللغة من قبل ، لقلبوا معاذيرهم فقالوا : لولا بُينت آياتُه بلغة نفهمها وكيف يخاطِبنا بكلام أعجمي . فالكلام جار على طريقة الفرض كما هو مقتضى حرف { لو } الامتناعية . وهذا إبانة على أن هؤلاء القوم لا تجدي معهم الحجة ولا ينقطعون عن المعاذير لأن جدالهم لا يريدون به تطلب الحق وما هو إلا تعنت لترويج هواهم .

ثم ذكر أن من هذا النوع في الاحتجاج قوله تعالى : (**وَلَوۡ نَزَّلۡنَٰهُ عَلَىٰ بَعۡضِ ٱلۡأَعۡجَمِينَ ۝١٩٨ فَقَرَأَهُۥ عَلَيۡهِم مَّا كَانُواْ بِهِۦ مُؤۡمِنِينَ ۝١٩٩**) [الشعراء : 198- 199] ، أي لو نزلناه بلغة العرب على بعض الأعجمين فقرأه عليهم بالعربية ، لاشتراك الحجتين في صفة الأمية في اللغة المفروضِ إنزالُ الكتاب بها ، إلا أن تلك الآية بينت على فرض أن ينزل هذا القرآن على رسولٍ لا يعرف العربية ، وهذه الآية بنيت على فرض أن ينزل القرآن على الرسول العربي صلى الله عليه وسلم بلغة غير العربية . وفي هذه الآية إشارة إلى **عموم رسالة محمد صلى الله عليه وسلم للعرب والعجم** فلم يكن عجباً أن يكون الكتاب المنزل عليه بلغة غير العرب لولا أن في إنزاله بالعربية حكمةً علمها الله ، فإن الله لما اصطفى الرسول صلى الله عليه وسلم عربياً وبعثه بين أمة عربية كان أحقُّ اللغات بأن ينزل بها كتابه إليه العربية ، إذ لو نزل كتابه بغير العربية لاستوت لغات الأمم كلها في استحقاق نزول الكتاب بها ، فأوقع ذلك تحاسداً بينها لأن بينهم من سوابق الحوادث في التاريخ ما يثير الغيرة والتحاسد بينهم بخلاف العرب إذ كانوا في عزلة عن بقية الأمم ، فلا جرم رُجحت العربية لأنها لغة الرسول صلى الله عليه وسلم ولغة القوم المرسل بينهم ، فلا يستقيم أن يبقى القوم الذين يدعوهم لا يفقهون الكتاب المنزل إليهم ... ولو تعددت الكتب بعدد اللغات لفاتت **معجزة البلاغة الخاصة بالعربية** .2 ج 24 ص 312 /313

ولهذا أشار ابن عاشور إلى **وقوع الإعجاز في القرآن من جهة تعدد معانيه** وثراء دلالاته ، إذ بيّن أن القرآن من جانب إعجازه يكون أكثر معاني من المعاني المعتادة التي يودعها البلغاء في كلامهم ، وهو لكونه كتاب تشريع وتأديب وتعليم ، كان حقيقا بأن يودع فيه من المعاني والمقاصد أكثر ما تحتمله الألفاظ ، في أقل ما يمكن من المقدار ، والقرآن ينبغي أن يودع من المعاني كل ما يحتاج السامعون إلى علمه وكل ما له حظ في البلاغة سواء كانت متساوية أم متفاوتة في البلاغة ، فإذا كان المعنى الأعلى مقصودا وكان ما هو أدنى منه مرادا معه لا مرادا دونه ، سواء كانت دلالة التركيب عليها متساوية في الاحتمال والظهور ، أم كانت متفاوتة بعضها أظهر من بعض ، ولو أن تبلغ حد التأويل وهو : **حمل اللفظ على المعنى المحتمل المرجوح** ، أما إذا تساوى المعنيان فالأمر أظهر ، مثل قوله تعالى : (**وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينَۢا ۝١٥٧**) [النساء : 157] أي ما تيقنوا قتله ولكن توهموه ،

أو ما أيقن النصارى الذين اختلفوا في قتل عيسى علم ذلك يقينا بل فهموه خطأ .. وقد تكثر المعاني بإنزال لفظ الآية على وجهين أو أكثر تكثيرا للمعاني مع إيجاز اللفظ **وهذا من وجوه الإعجاز** . 2 ج 24 ص 94/93

و ربما لا يمكن للغة أن تحمل هذا الثراء الدلالي وتحتوي هذا الاكتناز المعنوي إلا العربية ، فهي السبب في هذا الثراء ، والذي هو الباعث على هذا الاختيار من الله جل وعلا .

وقضية أفضلية اللغة العربية على باقي اللغات أوردها كثير من العلماء منهم **ابن سنان الخفاجي** في سر الفصاحة ، فذكر أفضلية العرب على غيرهم في الأخلاق ، وعدد أخلاقا كثيرة منها: الكرم ، والوفاء ، والبأس والنجدة ، وأنهم أصحاب السُّرى والتأويب – ويقصد الحروب – ، والعقول الصحيحة والأذهان الصافية ، وحب الذكر وجميل الثناء والفَرَق من الذم ، والغيرة والأنفة ، وفي اللغة ما اختصت به لغتهم من الحروف مما ليس في غيرها كالظاء والضاد ، مع الخفة في النطق واجتناب تقارب الحروف في الكلمة ... 53 ، ويمكن أن نضيف إلى ذلك أنها استوعبت جميع أنماط الجملة المشتركة بين اللغات ، ففي حين تعتمد كثير من اللغات على نمط الجملة الاسمية ، نجد العربية تعتمد على حرية كبيرة في التركيب مما جعلها تسمى لغة النسق الحر ، وهذا ما جعل لغة القرآن تستوعب أسرار البيان القرآني .

وفي جمال موسيقى اللغة العربية وانضباط رسمها ، ذكر الدكتور **أحمد سليمان ياقوت** ضمن دراسته التقابلية بين العربية من جهة ، والفرنسية والانجليزية من جهة أخرى ، أن أول ما يتبادر إلى الذهن من فروق صوتية أن العربية لا يبدأ فيها بالساكن ، وهذه مزية موسيقية تدفع بالصوت نحو الحركة والانطلاق ، ثم ذكر أن في العربية حروفا لا نظير لها في الانجليزية كالحاء .. والخاء .. وكذلك حرف الضاد – الذي سميت به العربية – لا وجود له في الانجليزية ولا في الفرنسية ، وفي الانجليزية نجد رمزا خطيا واحدا يرمز إلى صوتين مختلفين وهو الرمز [x] يرمز إلى الحرفين : الكاف والسين ، ونجد فيها العكس أيضا ، فالرمزان : [th] يدلان على صوت واحد وهو الذال .. ولا نجد هذه الظاهرة في اللغة العربية فكل رمز فيها له صوت ، وكل صوت يدل عليه رمز لا يتعدد هذا ولا ذلك . 54

وقضية **أفضلية اللغة العربية على سائر اللغات** تحتاج إلى دراسة مستقلة ليس هذا محلها ، ولكن يهمنا منها الإشارة إلى غنى اللغة العربية بالدلالات ، وزينتها بالجمال الموسيقي والصوتي ، الذي يغري كل غريب بالاقتراب .

ولو عدنا لكلام **الشيخ الشعراوي** – رحمه الله – لوجدناه يرجع الفضل في تحقق العلم إلى اللغة العربية واتّساع دلالاتها وهو يفسر لنا كلمة **العلم** التي قال بأنها هي **الإعجاز القرآني للعالم** ، فذكر أن العلم لابد أن يمر بمرحلتين : مرحلة التصور ، ومرحلة التصديق ، و معنى التصور هو

الألفاظ التي يتكون منها الحديث عن القضية العلمية ، وأما التصديق فإنه مطابقة الواقع للتصور ، مع شرط الجزم بالحقيقة العلمية ، والقدرة على التدليل عليها ، وهنا يتحقق العلم . 43 ص 43

فنجد في هذا الكلام أن العلم لا يتأسس إلا على قضية لغوية ، أي على **تصور** ، ويبقى **التصديق** على الجانب الآخر وهو الكون ، ففي كل مرة يصدّق الكونُ القرآنَ حتى يتبين أنه الحق ، ففي تفسير أي ظاهرة علمية بالقرآن نحتاج إلى فهم مدلولات اللغة ، وهذا ما قام به الشيخ الشعراوي بعد ذلك ، كلما أراد التدليل على قضية علمية عاد إلى مفهومها اللغوي .

فللتدليل على كروية الأرض مثلا ، ذهب إلى شرح معنى كلمة (**مددناها**) في القرآن [الحجر : 19] أو [ق : 7] وأنها لا يتوافق معها إلا أن تكون الأرض كروية ، فأي شكل آخر سيقطع صفة المد .43 ص 45

وتكلم عن مدلول (ما) في قوله تعالى : (**ويعلم ما في الأرحام**) [لقمان : 34] على أنها عامة لا تشمل نوع الجنين فقط ، ولكن مدلول (ما) **أكثر من ذلك بكثير** ، فذكر وأنثى حقيقة ، وطويل أم قصير حقيقة أخرى ، وأسمر أو أبيض أو أشقر حقيقة ثالثة ، وسعيد أو شقي حقيقة رابعة ، وذكى أو غبي حقيقة سادسة ، ومريض أم معافى حقيقة سابعة ، و يمكن أن يؤتى بمئات ، بل وألوف الحقائق التي عبر الله سبحانه وتعالى عنها بكلمة (ما) في الآية الكريمة (ويعلم ما في الأرحام) 43. ص 46

بل يذهب إلى أبعد من ذلك باعتبار **اللغة طريقا للإيمان** ، من منطلق أنها ضرورة اجتماعية تستمر بها الحياة ، وأنها وسيلة للتخاطب والتفاهم فكانت هذه الوسيلة هي اللغة أو الكلمة ، أو كما يقول العلماء بأنها ابنة المحاكاة ، فما تسمعه الأذن يتكلم به اللسان ، وإذا ولد الإنسان أصم ، فإنه لا ينطق ، فممن سمع آدم وحواء اللغة حتى قالا بها؟ ، لابد أن يكونا قد علمهما معلم آخر ، إذن : **فالإيمان بوجود الله ضرورة لغوية** ، لأنه لابد أن الله سبحانه وتعالى قد كلم آدم فسمع ، وكلم آدم حواء فسمعت ، وبدأت اللغة ، لغة التخاطب والتفاهم نقلا عما علمهما الله 43 ص 55 /56 .

ونستخلص من كل ما سقناه : أن إعجاز القرآن يقع بلغة القرآن أولا ، لا بما هو خارج عنها ، ثم تتعدد وجوه إعجازه بعد ذلك ، لتكون دليلا مضاعفا على أن لغة القرآن معجزة ، فكل أثر في الكون أو النفس أو الحياة ، إنما هو دليل على سلطان القرآن عليها جميعا .

2 -2 أوجه إعجاز القرآن :

إذا كنا قد أثبتنا أن الإعجاز يكمن في لغة القرآن ، فأي شيء في لغة القرآن وقع به التحدي ؟ هل في قوة تأثيره في النفس ؟ أم في تعدد معانيه وثراء دلالاته ؟ ، أم أن إعجازه يكمن في نظمه وتأليفه العجيب ؟ أم بكل ذلك وزيادة ....

ذكر الباقلاني ثلاثة أوجه من الإعجاز القرآني :

أحدها : أنه يتضمن **الإخبار عن الغيوب** ، وذلك مما لا يقدر عليه البشر ، ولا سبيل لهم إليه

و**ثانيها** : أنه كان معلوما من حال النبي صلى الله عليه وسلم ، **أنه كان أميا لا يكتب** ، ولا يحسن أن يقرأ ، وكذلك كان معروفا من حاله أنه لم يكن يعرف شيئا من كتب المتقدمين ، وأقاصيصهم وأنبائهم وسيرهم ، ونحن نعلم ضرورة أن هذا مما لا سبيل إليه ، إلا عن تعلم .

و**ثالثها**: أنه **بديع النظم** ، عجيب التأليف ، متناه في البلاغة إلى الحد الذي يعلم عجز الخلق عنه 51 ص 33 وما بعدها .

أما عن **القدر المعجز** من القرآن فيذكر أن الذي ذهب إليه عامة أصحابه ، وهو قول أبي الحسن الأشعري في كتبه ، أن أقل ما يعجز عنه من القرآن : السورة القصيرة كانت أو طويلة ، أو ما كان بقدرها ، فإذا كانت الآية بقدر حروف السورة ، وان كانت سورة الكوثر فذلك معجز ، ثم ذكر أنه لم يقم دليل على عجزهم عن المعارضة في أقل من هذا القدر ، وقد علمنا أنه تحداهم تحديا إلى السور كلها ، ولم يخص ، فعلم أن جميع ذلك معجز .51 ص 162

وقد رد ابن قيم الجوزية الوجه الأول والثاني من الثلاثة التي ذكرها الباقلاني في الإعجاز بقوله : « وقد اعترض على هذا القول ، بأن بعض سور القرآن ليس فيها شيء من ذكر القرون الماضية ، وتلك السور معجزة قد تحداهم الله بالإتيان بمثلها فلم يقدروا » 52 ص 248

ثم ذكر الوجه الذي اختاره مشيرا إلى منعة ألفاظه من التحريف والتبديل فقال : « وقال قوم إعجازه حفظ آياته من التبديل وصون كلماته من النقل والتحويل ، ولا يستطيع أحد أن يتحيف منه سمطا ، ولا يزيده شكلا ولا نقطا ، ولا يدخل فيه كلمة من غيره ، ولا يخرج منه أخرى ، ولا يبدل حرفا بحرف ، وذلك من آياته الكبرى ، وكم جهد أهل العناد في ذلك فما قدروا له وما استطاعوا وكم قصدوا تحريفه فأبى الله فأذعنوا له وأطاعوا .. » 52 ص 250 / 251

وساق إلينا بعد ذلك أوجه الإعجاز الأربعة عند القاضي عياض :

الأول : حسن تأليفه والتئام كلمه وفصاحته ووجوه إيجازه وبلاغته الخارقة عادات العرب .

الثاني : صورة نظمه العجيب الأسلوب الغريب المخالف لأساليب كلام العرب .

الثالث : ما انطوى عليه من الإخبار بالمغيبات وما لم يكن ولم يقع فوجد كما أخبر .

الرابع : ما أتى به من أخبار القرون السالفة والأمم البائدة والشرائع الدائرة .52 ص 351

أما **ابن عاشور** فقد ذكر أن أوجه الإعجاز يمكن ردها إلى أربع جهات وهي :

الجهة الأولى : بلوغه الغاية القصوى مما يمكن أن يبلغه الكلام العربي البليغ من حصول كيفيات في نظمه مفيدة معاني دقيقة ونكتا من أغراض الخاصة من بلغاء العرب مما لا يفيده أصل وضع اللغة ، بحيث يكثر فيه ذلك كثرة لا يدانيها شيء من كلام البلغاء من شعرائهم وخطبائهم .

الجهة الثانية : ما أبدعه القرآن من أفانين التصرف في نظم الكلام مما لم يكن معهودا في أساليب العرب ، ولكنه غير خارج عما تسمح به اللغة .

الجهة الثالثة : ما أودع فيه من المعاني الحكمية ، والإشارات إلى الحقائق العقلية والعلمية ، مما لم تبلغ إليه عقول البشر في عصر نزول القرآن وفي عصور بعده متفاوتة .

الجهة الرابعة : هي ما انطوى عليه من الأخبار عن المغيبات مما دل على أنه منزل من علام الغيوب .2 ج 1 ص 104 /105

ثم ذكر ما يتوجه له كل وجه من أوجه الإعجاز الأربعة فذكر أن إعجاز القرآن من الجهتين الأولى والثانية متوجه إلى العرب ، إذ هو معجز لفصحائهم وخطبائهم وشعرائهم مباشرة ، ومعجز لعامتهم بواسطة إدراكهم أن عجز مقارعيه عن معارضته مع توفر الدواعي عليه ، هو برهان ساطع على أنه تجاوز طاقة جميعهم ، فإعجازه للعرب الحاضرين دليل تفصيلي ، وإعجازه لغيرهم دليل إجمالي ، ثم قد يشارك خاصة العرب في إدراك إعجازه كل من تعلم لغتهم ومارس بليغ كلامهم وآدابهم من أئمة البلاغة العربية في مختلف العصور .

وأما ما يتجه إليه من الجهة الرابعة : فهو معجز لأهل عصر نزوله إعجازا تفصيليا ، ومعجز لمن يجيء بعدهم ممن يبلغه ذلك بسبب تواتر نقل القرآن .2 ج 1 ص 105

و قال **مناع القطان** بإعجاز القرآن من وجوهه جملة في قوله : « .. والحقيقة أن القرآن معجز بكل ما يتحمله هذا اللفظ من معنى فهو معجز في ألفاظه وأسلوبه ، وهو معجز في بيانه ونظمه ، وهو معجز بعلومه ومعارفه ، وهو معجز في تشريعه وصيانته لحقوق الإنسان » 4 ص 261 وما بعدها

ثم خص الإعجاز اللغوي بتعدد الوجوه ملخصا إياها في الآتي :

الأول : **نظامه الصوتي** البديع ، بجرس حروفه حين يسمع السامع حركاتها وسكناتها ، ومدّاتها وغنّاتها ، وفواصلها ومقاطعها ، فلا تمل أذنه السماع ، بل لا تفتأ تطلب منه المزيد .

الثاني : ألفاظه التي تفي بحق كل معنى في موضعه لا ينبو منها لفظ يقال إنه زائد ، ولا يعثر الباحث على موضع يقول انه يحتاج إلى إثبات لفظ ناقص .

الثالث : **ضروب الخطاب** التي يتقارب فيها أصناف الناس الفهم بما تطيقه عقولهم ، فيراها كل واحد منهم مقدّرة على مقياس عقله ووفق حاجته من العامة والخاصة

الرابع : **إقناع العقل وإمتاع العاطفة** ، بما يفي بحاجة النفس البشرية تفكيرا ووجدانا في تكافؤ واتزان، فلا تطغى قوة التفكير على قوة الوجدان ولا قوة الوجدان على قوة التفكير وهكذا حيثما قلب النظر قامت أمامه حجة القرآن في التحدي والإعجاز . 4 ص 267

و إلى قريب من الإجمال الذي أورده القطان أشار **محمد عبد الله دراز** داعيا إلى النظر في أي جانب من جوانب القرآن ليتبدى لكل من نظر أنه معجز فقال : « ..هانحن أولاء ندعو كل من يطلب الحق بإنصاف أن ينظر معنا في القرآن من أي النواحي أحب : من ناحية أسلوبه ، أو من ناحية علومه ، أو من ناحية الأثر الذي أحدثه في العالم وغير به وجه التاريخ أو من تلك النواحي مجتمعة ، على أن تكون له الخيرة بعد ذلك أن ينظر إليه في حدود البيئة والعصر الذي ظهر فيه ، أو يفترض أنه ظهر في أرقى الأوساط والعصور التاريخية ... ثم نسأله : هل يجد فيه إلا قوة شاذة تغلب كل مغالب ، وتتضاءل دونها قوة كل عالِم وكل زعيم ، وكل شاعر وكاتب ، ثم تنقضي الأجيال والأحقاب، ولا ينقضي فيه من عجائب ، بل قد تنقضي الدنيا كلها ولما يحط الناس بتأويل كل ما فيه (**هَلۡ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأۡوِيلَهُۥۚ يَوۡمَ يَأۡتِي تَأۡوِيلُهُۥ يَقُولُ ٱلَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبۡلُ قَدۡ جَآءَتۡ رُسُلُ رَبِّنَا بِٱلۡحَقِّ فَهَل لَّنَا مِن شُفَعَآءَ فَيَشۡفَعُواْ لَنَآ أَوۡ نُرَدُّ فَنَعۡمَلَ غَيۡرَ ٱلَّذِي كُنَّا نَعۡمَلُۚ قَدۡ خَسِرُوٓاْ أَنفُسَهُمۡ وَضَلَّ عَنۡهُم مَّا كَانُواْ يَفۡتَرُونَ** ﴿٥٣﴾) [الأعراف : 53] . » 5 ص 78 /79

3-2 – معجزة القرآن في تحدي العرب :

يذكر لنا محمد عبد الله دراز كيف **تدرج القرآن في تحدي العرب فأعجزهم مرارا إذ** يقول : « .. ذلك على أنه لم يسد عليهم باب المعارضة ، بل فتحه على مصراعيه ، بل دعاهم إليه أفرادا وجماعات ، بل تحداهم وكرر عليهم ذلك التحدي في صور شتى ، متهكما بهم ، متنزلا معهم إلى الأخف فالأخف : فدعاهم أول مرة أن يجيئوا بمثله ، ثم دعاهم أن يأتوا بعشر سور مثله ، ثم أن يأتوا بسورة واحدة مثله ، ثم بسورة واحدة من مثله ، وأباح لهم في كل مرة أن يستعينوا بمن شاءوا ومن استطاعوا ، ثم رماهم والعالم كله بالعجز في غير مواربة فقال : (**قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا** ﴿٨٨﴾) [الإسراء : 88] وقال : (**فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا۟ وَلَن تَفْعَلُوا۟ فَٱتَّقُوا۟ ٱلنَّارَ ٱلَّتِى وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلْحِجَارَةُ ۖ أُعِدَّتْ لِلْكَٰفِرِينَ** ﴿٢٤﴾)[البقرة: 24] فانظر أي إلهاب وأي استفزاز ، لقد أجهز عليهم بالحكم البات المؤبد في قوله (ولن تفعلوا) ثم هددهم بالنار ، ثم سواهم بالأحجار ، فلعمري لو كان فيهم لسان يتحرك لما صمتوا عن منافسته وهم الأعداء الألداء ، حتى إذا استيأسوا من قدرتهم واستيقنوا عجزهم ، ما كان جوابهم إلا أن ركبوا متن الحتوف واستنطقوا السيوف بدل الحروف ، وتلك هي الحيلة التي يلجأ إليها كل مغلوب في الحجة والبرهان ، وكل من لا يستطيع دفعا عن نفسه بالقلم واللسان » 4 ص 84 /85

وفي الإشارة إلى قوله تعالى : (**من مثله**) [البقرة : 23] عند آخر درجة من درجات الإعجاز ، نجد الكرماني يستدل بها على وقوع الإعجاز في كل سور القرآن ، على اعتبار أنها جاءت الأولى في المصحف ترتيبا فيرى أن قوله تعالى : (قل فاتوا بسورة من مثله) بزيادة (من) في هذه السورة ، وفي غيرها (بسورة مثله) [يونس : 38] ، لأن من تدل على التبعيض ، ولما كانت هذه السورة سنام القرآن وأوله بعد الفاتحة ، حسن دخول (من) فيها ليعلم أن التحدي واقع على جميع سور القرآن من أوله إلى آخره ، وغيرها من السور لو دخلها (من) لكان التحدي واقعا على بعض السور دون بعض ، ولم يكن ذلك بالسهل . 55

و يصف لنا الباقلاني الحيرة الكبرى والدهشة العظمى ، والذهول الذي أصاب العرب لما سمعت القرآن ، فكان دليلا على عجزهم عنه ، وصورة من الصور الكبرى في حيرة أهل البيان والفصاحة في فصاحة وبيان القرآن إذ يقول : « وقد **أدهش القرآنُ العربَ** لما سمعوه ، وحير ألبابهم وعقولهم بسحر بيانه وروعة معانيه ، ودقة ائتلاف ألفاظه ومبانيه ، فمنهم من آمن به ومنهم من كفر ، وافترقت كلمة الكافرين على وصفه ، وتباينت في نعته ، فقال بعضهم ، هو شعر ، وقال فريق : إنه سحر ، وزعمت طائفة أنه أساطير الأولين اكتتبها محمد ، فهي تملى عليه بكرة وأصيلا ، وذهب قوم إلى أنه إفك افتراه وأعانه عليه قوم آخرون ، وقال غير هؤلاء وهؤلاء : لو نشاء لقلنا مثل هذا ،

ولكنهم لم يقولوا هم ولا غيرهم ، لأن تأليف القرآن البديع ، ووصفه الغريب ، ونظمه العجيب ، قد أخذ عليهم منافذ البيان كلها ، وقطع أطماعهم في معارضته ، فظلوا مقموعين مدحورين ثلاثة وعشرين عاما ، يتجرعون مرارة الإخفاق ، و يهطعون لقوارع التبكيت ، و ينغضون رؤوسهم تحت مقارع التحدي والتعيير ، مع أنفتهم وعزتهم ، واستكمال عدتهم وكثرة خطبائهم وشعرائهم ، وشيوع البلاغة فيهم ، والتهاب قلوبهم بنار عداوته ، وترادف الحوافز إلى مناهضته ، وعرفانهم أن معارضته بسورة واحدة أو آيات يسيرة أنقض لقوله ، وأفعل في إطفاء أمره ، وأنجع في تحطيم دعوته ، وتفريق الناس عنه من مناجزته ، ونصبهم الحرب له ، وإخطارهم بأرواحهم وأموالهم ، وخروجهم عن أوطانهم وديارهم . » 51 ص 6

من هذه الحيرة التي أصابتهم ، وهذا الذهول الذي تغشَّاهم ، راح العرب منذ نزل القرآن و إلى اليوم ، يبحثون عن سر إعجازه وروعة بيانه سرا وعلانية ، فكان هذا البحث يثمر في كل مرة وجها من وجوه الإعجاز ويبين فضلا من فضائل القرآن ، وما من مرة من المرات أرادوا فيها أن يقولوا في القرآن بلسان سوء ، إلا كان ذلك اللسان يُظهر صدق القرآن وجماله وروعته وهم لا يشعرون ، وما أرادوا معارضة القرآن مرة ، زعمًا أن يأتوا بمثله ، إلا هوت بهم فصاحتهم في الحضيض ، واعوجت ألسنتهم التي كان يشهد لها بالبراعة قبل أن تتجرأ على القرآن .

4-2 - فكرة الإعجاز وأثرها في تطور الدرس النقدي العربي :

وصف الباقلاني القرآن بأنه معجزة عقلية خالدة بقوله : « ولما أرسل رسوله محمدا صلى الله عليه وسلم إلى الناس أجمعين ، وجعله خاتم النبيين ، أيده بمعجزات حسية كمعجزات من سبقه من المرسلين ، وخصه **بمعجزة عقلية خالدة** ، وهى إنزال القرآن الكريم ، الذي لو اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثله لم يستطيعوا ولم يقاربوا ، ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا ، وكان ذلك في زمان سما فيه شأن البيان ، وجلت مكانته في صدور أهله ، وعرفوا باللسن والفصاحة ، وقوة العارضة في الإعراب عن خوالج النفوس ، والإبانة عن مشاعر القلوب. » 51 ص 5

هذه المعجزة العقلية الخالدة لم تدهش العرب الذين عاصروا نزول الوحي على قلب محمد صلى الله عليه وسلم فحسب ، بل إنها ظلت تعلن التحدي وتبهر العقول على مر الدهور ، فكان ذلك دافعا قويا للبحث عن وجه الإعجاز من أي وجه وقع ، و تعددت وجوه إعجاز القرآن بتعدد زوايا النظر والبحث عن الوجه الذي أعجز العرب وحير ألبابهم ، فدققوا بذلك النظر في أسلوبه وحاولوا إيجاد ما تميز به كلام الله عن سائر الكلام ، فكانت لهم بذلك تجارب خاصة في التأمل والتدبر خرجوا منها بأوجه الإعجاز التي ذكروا ، مما يدل على أن طريق الكشف عن أوجه الإعجاز إنما يكون من باب التجربة والمشاهدة ، كما أشار إلى ذلك الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي – مستدلا بقول الخطابي – في قوله : « واعلم أنك مهما حاولت أن تكشف عن براهين الإعجاز في القرآن ، فلن تقع على برهان أبين وألزم من برهان التجربة والمشاهدة ، وهو الذي عناه الخطابي في كتابه (بيان إعجاز القرآن) [56] عندما قال : والأمر في ذلك أبين من أن نحتاج إلى أن ندل عليه بأكثر من الوجود القائم المستمر على وجه الدهر ، من لدن عصر نزوله إلى الزمان الراهن الذي نحن فيه » 3 ص 127 .

فكان هذا التأمل والتدبر والنظر هو الباعث على الاهتمام بعلوم البلاغة العربية ، كما بين ذلك الدكتور محمد الأسكندراني بقوله : « ولا يختلف الباحثون في أن الباعث الأول على الاهتمام بعلوم البلاغة العربية ، كان القرآن الكريم ، الذي دفع اهتمام المسلمين لتفسيره واستيعاب آياته وفهم مراميه وإدراك إعجازه والوقوف على أسراره والاستدلال على صحة العقيدة والذود عنها . » 57

وقد أشار إلى العناية الفائقة التي حظيت بها دراسات القرآن فتحي أحمد عامر الذي يرى بأن القرآن شغل العرب منذ تحدرت آياته العلوية من معين معجز ، حير ألبابهم وأفحمهم ، بعد أن سلك بهم طريق التحدي ، ثم بدأت دراسته في مرحلة أولية من مراحل تطور النقد والدراسة البيانية ، وتلقف الراية علماء الكلام في مرحلة غنية بالبحث والدرس ، ظلت ينبوعا من ينابيع الفكر حتى اليوم، فأخذت أساليب القرآن حظها الوفير من عناية العلماء وكانت الأمثلة والشواهد التي ترد على ألسنتهم أثرا جليا على فنون القول في القرآن والأدب ، أو البيان بوجه عام .58

كما أن هذا التأمل والبحث أفرز لنا أروع النظرات النقدية في تراثنا الأدبي ، وأدق التأملات في أسلوب لغة القرآن ، مما جعل العلماء يستنبطون معايير الدراسة الأسلوبية الحقة كما عرفت بثوبها المعاصر ، وهذا ما يود تأكيده الدكتور سامي محمد عبابنة ، في مقاربته للتراث النقدي العربي بما استجد في الدراسات الأسلوبية الحديثة ، حيث يقول في مقدمة كتابه : « لقد قدم النقد العربي القديم تفكيرا أسلوبيا ناضجا ، لم تغب عنه أبرز القضايا التي يثيرها البحث الأسلوبي .. ومن الأكيد أن هناك عوامل كثيرة أدت إلى التفكير في الأسلوب بصورة مباشرة أو غير مباشرة لعل أهمها : مبحث الإعجاز القرآني .. » 59

وهو ما أثبته أيضا محمود أحمد نحلة لما انتصر **لعلم المعاني** في علاقته بالنحو ، وجعل له الأفضلية على مسائل البلاغة مؤكدا أن فكرة الإعجاز بالنظم هي التي ساهمت في هذا التقدم النقدي ، داعيا إلى وجوب ربط النحو بعلم المعاني ، ويرى أن علم المعاني أدخل في النحو ودلالة الجملة منه في مسائل البلاغة ، فليس يكفي في الجملة أن تستوفي شرائط الصحة النحوية – كما يقول – بل لا بد من مطابقتها متطلبات المناسبات ومقتضيات الأحوال ، ولن تكون الجملة مكتملة الصحة إذا لم يراع فيها ذلك ، فعلم المعاني إذن مكمل للنحو ، ويجب أن يضم إليه لتكون للنحو صفة العلم المتكامل .. ثم يؤكد أن نشأة علم المعاني مرتبطة ارتباطا وثيقا بفكرة إعجاز القرآن الكريم بالنظم ، التي وضع القاضي عبد الجبار أساسها ، وكان لعبد القاهر الجرجاني فضل إبرازها وإيضاح معالمها ووضعها في إطار نظرية النظم ، ثم استطاع السكاكي من بعد أن يستخرج منها علما قائما برأسه هو " علم المعاني " . 60

وقد حصل بذلك الارتباط الوثيق ، تطور بالغ حظي به الدرس الأسلوبي في الثقافة النقدية العربية القديمة ، أشار إليه محقِّقَا كتاب (ثلاث رسائل في إعجاز القرآن) إذ قالا في ختام الكتاب : « منذ بدأ العلماء يتناولون بالدرس أسلوب القرآن **ويتعرضون لنواحي الإعجاز البلاغي فيه** ، أخذت تلك الدراسات تتطور وتنتج للنقد الأدبي والبلاغة الشيء الكثير ... فكانت **دراسة أسلوب القرآن تعتمد على البلاغة** ، وكانت **البلاغة تعتمد على الشاهد القرآني** لتستعين به في توضيح الاصطلاحات وتثبيتها في الذهن ، إلى جانب الشواهد الشعرية والأدبية الأخرى . » [56] ص 161

وعن ضبط المصطلحات البلاغية قالا : « وجدير بالإشارة أن الاصطلاحات البلاغية منذ نشأتها الأولى ، كانت مختلطة غير مستقرة أو محدودة فكان " المجاز " مثلا ، في أوائل القرن الثالث، يعني التوسع في الاستعمال ، أو الترخص في التعبير بصفة عامة ، فيجمع بذلك كل ما يمكن أن ينطوي تحت هذا المعنى في اللغة والنحو والبلاغة.. » [56] ص 161

ليس فقط ضبط المصطلحات هو الذي نتج عن ذلك بل أشارا إلى أن البلاغة شهدت توسعا في أبوابها أيضا وتفرعت بعد الرماني ومعاصريه ، فقد بلغت عند أبي هلال العسكري 37 نوعا ، ومما

يلاحظ في تبويبه التفريع من الفن الواحد : كأن يفرع من المبالغة الإيغال والغلو ، ويجعل من الكناية والتعريض بابين منفصلين .. وأغرق المتأخرون من البلاغيين في هذه الأسماء والفروع ، ففي القرن السادس نجد أسامة بن منقذ يجعل من أبواب البديع 90 بابا ، ويجعل منها ابن أبي الأصبع المصري في القرن السابع 130 بابا .[56] ص 163

وقد صنَّف في الإعجاز كُثُر ، كان أولهم الواسطي تأليفا ، والجاحظ إشارة وفضلا ، كما بين ذلك الرافعي بقوله : « صنف أديبنا الجاحظ المتوفى سنة 225 هـ كتابه نظم القرآن وهو فيما ارتقى إليه بحثنا أول كتاب أفرد لبعض القول في الإعجاز أو فيما يهيئ القول به .. بيد أن أول كتاب وضع لشرح الإعجاز وبسط القول فيه على طريقتهم في التأليف ، إنما هو فيما نعلم ، كتاب (إعجاز القرآن) لأبي عبد الله محمد بن يزيد الواسطي وهو كتاب شرحه عبد القاهر الجرجاني شرحا كبيرا أسماه " المعتضد " .. ولا نظن الواسطي بنى إلا على ما ابتدأه الجاحظ ، كما بنى عبد القاهر في " دلائل الإعجاز " على الواسطي ، ثم وضع أبو عيسى الرماني المتوفى سنة 382 هـ كتابه في الإعجاز ، فرفع بذلك درجة ثالثة ، وجاء القاضي أبوبكر الباقلاني المتوفى سنة 403 هـ فوضع كتابه المشهور (إعجاز القرآن) .. والغريب أنه لم يذكر فيه كتاب الواسطي ، ولا كتاب الرماني ، ولا كتاب الخطابي الذي كان يعاصره .. وأومأ إلى كتاب الجاحظ بكلمتين لا خير فيهما ، فكأنه هو ابتدأ بالتأليف في الإعجاز بما بسط في كتابه واتسع ... وبالجملة فقد وضع ما لم يكن يمكن أن يوضع أوفى منه في عصره ، بيد أن القرآن كتاب كل عصر ، وله في كل دهر دليل من الدهر على الإعجاز ، ونحن قد قلنا في غير الجهات التي كتب فيها كل من قبلنا وسيقول بعدنا بما يفتح الله به ، إن ذلك على الله يسير . » 15 ص 153 / 154

و اخترنا أن نعالج في هذا الفصل فكرة تعدد وجوه الإعجاز من خلال كتاب (ثلاث رسائل في إعجاز القرآن) الذي يسلط الضوء على نظرة الخطابي والرماني والجرجاني في الإعجاز ، إذ نظر كل منهم بصورة تختلف عن الآخر ، ومن زاوية غير التي نظر منها صاحبه فكانت بذلك دلالات القرآن على الإعجاز متعددة أيضا ، كما وردت الإشارة إلى ذلك في مقدمة الكتاب : « ورأينا أن نشارك في هذا الجهد بنشر ثلاث رسائل في إعجاز القرآن ، لمؤلفين تباينت وجهات نظرهم ، واختلفت منازعهم : فأحدهم أديب لغوي محدث ، وثانيهم نحوي متكلم معتزلي ، وثالثهم سني شافعي» [56] ص 7 ، فنقف على ظاهرة التعدد الدلالي في الإعجاز من جهة ، ونلاحظ عمق الدراسة الأسلوبية عند النقاد القدامى من جهة أخرى .

2- 5- الإعجاز عند الخطابي :

الأثـــر النـــفـــســـي فـــي الـــمتلـــقي

ورد في معجم الأدباء تعريف بالخطابي على النحو الآتي : « أحمد بن محمد بن إبراهيم بن الخطاب الخطابي أبو سليمان من ولد زيد بن الخطاب أخي عمر بن الخطاب .. مات الخطابي .. في سنة ثمان وثمانين وثلاثمائة [388 هـ] ، ومولده في رجب سنة تسع عشرة وثلاثمائة [319 هـ] .. » 61

فرسالة (بيان إعجاز القرآن) هي التي سنورد منها رأي الخطابي حول الإعجاز ، وهي أولى الرسائل التي وردت في كتاب : (ثلاث رسائل في إعجاز القرآن) ، تناول الخطابي فيها : نقدا لوجوه الإعجاز قبله ، وبين جهات البلاغة ، ثم تميز عن الآخرين بما سماه **صنيع القرآن بالقلوب وتأثيره في النفوس**

فبدأ بالحديث عن القضية الكبرى ، التي كانت تشغل بالهم جميعا ، وهي **الصرفة** ، فقال : « وذهب قوم إلى أن العلة في إعجازه الصرفة أي صرف الهمم عن المعارضة ، وإن كانت مقدورا عليها ، غير معجوز عنها ، إلا أن العائق من حيث كان أمرا خارجا عن مجارى العادات صار كسائر المعجزات.. » [56] ص 22

وعلق على هذا المذهب بعدما ذكر حجج أصحابه بقوله : « وهذا أيضا وجه قريب ، إلا أن دلالة الآية تشهد بخلافه، وهى قوله سبحانه : (**قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا** ﴿٨٨﴾) [الإسراء : 88] ، فأشار في ذلك إلى أمر طريقه التكلف والاجتهاد ، وسبيله التأهب والاحتشاد ، والمعنى في الصرفة التي وصفوها لا يلائم هذه الصفة فدل على أن المراد غيرها ، والله أعلم » [56] ص 23

ومن الذين قالوا بالصرفة : النظام الذي ذهب إلى أن القرآن نفسه غير معجز ، وإنما كان إعجازه بالصرفة وقال : إن الله ما أنزل القرآن ليكون حجة على النبوة ، بل هو كسائر الكتب المنزلة لبيان الأحكام من الحلال والحرام ، والعرب إنما لم يعارضوه ، لأن الله تعالى صرفهم عن ذلك ، وسلب علومهم به . 51 ص 7 / 8

وقد علق الباقلاني على ذلك بقوله : « ومما يبطل ما ذكروه من القول **بالصرفة** أنه لو كانت المعارضة ممكنة ، وإنما منع منها الصرفة ، لم يكن الكلام معجزا ، وإنما يكون المنع هو المعجز ، فلا يتضمن الكلام فضيلة على غيره في نفسه » 51 ص 30 . كما أنكر الرافعي مذهب النظام ورده بشدة . 15 ص 144 وما بعدها

كما نجد ابن قيم الجوزية – فيما نسب إليه – يميل إلى القول بالصرفة دون أن ينفي وقوع الإعجاز بالقرآن ، وهو قول غريب يبعد أن يصدر منه ، فذكر أن الذي يتعين اعتقاده أن القرآن

بجملة ألفاظه ومعانيه وبعضه وكله معجزة ، إما لسلب قدرتهم عن الإتيان بمثله ، وإما لصرفهم عنه ، لأن النبي صلى الله عليه وسلم تحدى به وعرض عليهم الإتيان بمثله ، فعجزوا عن ذلك ، ولأن الله سبحانه أخبر أنهم لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا ، أو عشر سور من مثله ، فعجزوا عن ذلك ، أو سورة منه ، أو آية ، لتحديه صلى الله عليه وسلم بها وعجزهم عن الإتيان بمثلها ، هذا الذي وقع عليه تصريح الكتاب وصريح الخطاب ولا مرية في ذلك ولا خلاف 52 ص 252 ، فكيف يقول ابن قيم هذا القول ، ومعهود عنه أنه لا يخرج عن جمهور علماء أهل السنة والجماعة ، وعلماء العربية أيضا ، كما أشار ابن عاشور إلى ذلك بقوله : « وأما الذي عليه جمهرة أهل العلم والتحقيق واقتصر عليه أيمة الأشعرية وإمام الحرمين وعليه الجاحظ وأهل العربية كما في المواقف ، فالتعليل لعجز المتحدين به بأنه بلوغ القرآن في درجات البلاغة والفصاحة مبلغا تعجز قدرة بلغاء العرب عن الإتيان بمثله وهو الذي نعتمده ونسير عليه .. » 2 ج 1 ص 103 / 104

و أرجع الدكتور **أحمد جمال العمري** القول بالصرفة ، إلى التأثر بالأفكار الهندية ، فذكر أن القول بها كان مشهورا عندهم ، بزعمهم العجز عن الإتيان بمثل أقوال البراهمة في كتابهم (الفيدا)، ورأى أنه عندما دخلت الأفكار الهندية في عهد أبي جعفر المنصور [تـــ : 1[56] هـــ] ومن والاه من حكام بني العباس ، تلقفه الذين يحبون كل وافد من الأفكار ، ويركنون إلى الاستغراب في أقوالهم ، فدفعتهم الفلسفة إلى أن يعتنقوا ذلك القول ، ويطبقوه على القرآن ، وان كان لا ينطبق .62

ورواج فكرة الصرفة كان له أثران بالغان – كما ذكر العمري – وهما :

الأول : أن القرآن الكريم ليس في درجة من البلاغة والفصاحة تمنع محاكاته .. فالعجز ليس من صفات القرآن الذاتية.

الثاني : الحكم بأنه ككلام الناس لا يزيد عليه شيء في بلاغته أو في معانيه .62 ص 28

والذي نخلص إليه من هذه الأقوال التي عرضناها ، أن فكرة الصرفة كانت تمثل جدلا واسعا بين نقاد ذلك العصر ، وأن الحديث عن بلاغة القرآن كان يكاد يحظر عنهم لشيوع فكرة الصرفة ، ولذلك نجد كل من خاض في فكرة الصرفة من نقادنا الذين سنعرض آراءهم في هذا الفصل وغيرهم كالباقلاني مثلا ، نجدهم كلما تحدثوا عن الصرفة أعقبوا حديثهم عنها بالكلام عن البلاغة والنظم .

فنجد الخطابي يذكر رأي الطائفة التي زعمت أن إعجازه إنما هو فيما تضمنه من **الإخبار عن الكوائن في مستقبل الزمان** ، وصدقت أقوالها مواقع أكوانها .

ويرده بقوله : « ولا يشك في أن هذا وما أشبهه من أخباره ، نوع من أنواع إعجازه ، ولكنه ليس بالأمر العام الموجود في كل سورة من سور القرآن . » [56] ص 23

ثم يعقبه بالحديث عن أنَّ إعجاز القرآن إنما يكون من جهة **البلاغة** فقال : « ووجدت عامة أهل هذه المقالة ، قد جروا في تسليم هذه الصفة للقرآن على نوع من التقليد ، وضرب من غلبة

الظن، دون التحقيق له ، وإحاطة العلم به ، ولذلك صاروا إذا سئلوا عن تحديد هذه البلاغة التي اختص بها القرآن ، الفائقة في وصفها سائر البلاغات ، وعن المعنى الذي يتميز به عن سائر أنواع الكلام الموصوف بالبلاغة ، قالوا إنه لا يمكننا تصويره ، ولا تحديده بأمر ظاهر نعلم به مباينة القرآن غيره من الكلام ، وإنما يعرفه العالمون به عند سماعه ضربا من المعرفة ، لا يمكن تحديده.»[56] ص 24

ثم عقب على ذلك بقوله : « وهذا لا يقنع في مثل هذا العلم ، ولا يشفى من داء الجهل به ، وإنما هو إشكال أحيل به على إبهام » [56] ص 24 / 25

ثم يذكر بأنه قد دله النظر وشاهد العِبر ، على أن السبب في حصول ما استحقه القرآن من وصف ، أن أجناس الكلام مختلفة ، ومراتبها في نسبة التبيان متفاوتة ، ودرجاتها في البلاغة متباينة غير متساوية ، فمنها البليغ الرصين الجزل ، ومنها الفصيح القريب السهل ، ومنها الجائز المطلق الرسل ، وهذه أقسام الكلام الفاضل المحمود دون النوع الهجين المذموم ، الذي لا يوجد في القرآن شيء منه ألبتة .

ثم يضيف أن القسم الأول : أعلى طبقات الكلام و أرفعه ، والقسم الثاني : أوسطه وأقصده ، والقسم الثالث : أدناه وأقربه ، فحازت بلاغات القرآن من كل قسم من هذه الأقسام حصة ، وأخذت من كل نوع من أنواعها شعبة ، فانتظم لها بامتزاج هذه الأوصاف نمط من الكلام يجمع صفتي **الفخامة والعذوبة** ، وهما على الانفراد في نعوتهما كالمتضادين ، لان العذوبة نتاج السهولة ، والجزالة والمتانة في الكلام تعالجان نوعا من الوعورة ، فكان اجتماع الأمرين في نظمه ، مع نبو كل واحد منهما عن الآخر ، فضيلة خص بها القرآن . [56] ص 26

فهذه إشارة رائعة ، إلى تميز القرآن الكريم في أسلوبه ، وجمعه بين المتناقضات في تأليف عجيب ، فانظر كيف وفق الخطابي إلى هذه النظرة ، التي تدل على حسن تأمله في أسلوب القرآن .

ثم قال : « وإنما تعذر على البشر الإتيان بمثله ، لأمور منها : أن علمهم لا يحيط بجميع أسماء اللغة العربية ،

و بأوضاعها التي هي ظروف المعاني ، والحوامل لها ، **ولا تدرك أفهامهم جميع معاني الأشياء المحمولة على تلك الألفاظ** ، ولا تكمل معرفتهم لاستيفاء جميع وجوه النظوم ، التي بها يكون ائتلافها وارتباط بعضها ببعض ، فيتوصلوا باختيار الأفضل عن الأحسن من وجوهها ، إلى أن يأتوا بكلام مثله ، وإنما يقوم الكلام بهذه الأشياء الثلاثة : **لفظ حامل ، ومعنى به قائم ، ورباط لهما ناظم** ، وإذا تأملت القرآن وجدت هذه الأمور منه في غاية الشرف والفضيلة ، حتى لا ترى شيئا من الألفاظ أفصح ولا أجزل ولا أعذب من ألفاظه ، ولا ترى نظما أحسن تأليفا وأشد تلاؤما وتشاكلا من نظمه

... و أما **المعاني** فلا خفاء على ذي عقل أنها هي التي تشهد لها العقول بالتقدم في أبوابها ، والترقي إلى أعلى درجات الفضل من نعوتها وصفاتها.. » [56] ص 27

فنجد الخطابي هنا يهتم بالمعاني ، ويجعلها في مقام التقدم على جميع الأبواب ، بل يشير إلى عجز البشر عن إدراك جميع المعاني التي تحملها ألفاظ القرآن ، مما يوحي بتنوع الدلالات وكثرتها من اللفظ الوجيز ، و يعدُّ أيضا اجتماع النظم واللفظ والمعنى سببا قويا في إعجاز القرآن ، فيؤكد عليه مرة أخرى ويقول : « .. فتفهم الآن واعلم أن القرآن أنما صار معجزا لأنه جاء **بأفصح الألفاظ ، في أحسن نظوم التأليف ، مضمنا أصح المعاني** : من توحيد له – عزت قدرته – وتنزيه له في صفاته ، ودعاء إلى طاعته ، وبيان بمنهاج عبادته : من تحليل وتحريم ، وحظر وإباحة ، ومن وعظ وتقويم ، وأمر بمعروف ، ونهى عن منكر ، وإرشاد إلى محاسن الأخلاق ، وزجر عن مَساويها ، واضعا كل شيء منها موضعه الذي لا يرى شيء أولى منه ، ولا يرى في صورة العقل أمر أليق منه ، مودعا أخبار القرون الماضية ، وما نزل من مَثُلات الله بمن عصى وعاند منهم ، منبئا عن الكوائن المستقبلة في الأعصار الباقية من الزمان ، جامعا في ذلك بين الحجة والمحتج له ، والدليل والمدلول عليه ، ليكون ذلك أوكد للزوم ما دعا إليه ، وإنباء عن وجوب ما أمر به ونهى عنه ، ومعلوم أن الإتيان بمثل هذه الأمور ، والجمع بين أشتاتها حتى تنتظم وتتسق أمر تعجز عنه قوى البشر ، ولا تبلغه قدرهم ، فانقطع الخلق دونه ، وعجزوا عن معارضته بمثله ، أو مناقضته في شكله . » [56] ص 27 / 28

وربما كان يقصد الرافعي مذهب الخطابي عندما عناه بقوله : « أن وجه الإعجاز ما تضمنه القرآن من المزايا الظاهرة والبدائع الرائقة ، في الفواتح والمقاصد والخواتيم في كل سورة ، وفي مبادئ الآيات وفواصلها قالوا : والمعول على ثلاث خواص : الفصاحة في ألفاظه .. ، البلاغة في المعاني .. ، صورة النظم .. ، ومحصل هذا المذهب أن الإعجاز في القرآن كله لأن القرآن كله معجز .. وهو معجز لأنه معجز . » 15 ص 148

فكلام الرافعي يضعنا أمام الفكرة المسبقة التي قد يكون الخطابي انطلق منها وهي : أي وجه من وجوه الإعجاز يثبت الإعجاز في كل القرآن لا في بعضه ، ولذلك نجده عندما يتحدث عن سر البلاغة ، يقول بأنه إنما يكمن في موافقة اللفظ للمعنى ، و أن عمود هذه البلاغة التي تجمع لها هذه الصفات هو وضع كل نوع من الألفاظ التي تشتمل عليها فصول الكلام موضعه الأخص الأشكل به ، الذي إذا أبدل مكانه غيره جاء منه :

– إما تبدل المعنى الذي يكون منه فساد الكلام .

– وإما ذهاب الرونق الذي يكون منه سقوط البلاغة .

وحجته في ذلك : أن في الكلام ألفاظا متقاربة في المعاني ، يحسب أكثر الناس أنها متساوية في إفادة بيان مراد الخطاب ، وساق لذلك أمثلة دل بها على تقارب المعاني وافتراقها ، وأن كثيرا

من السلف تهيبوا تفسير القرآن ، وتركوا القول فيه حذرا أن يزلوا فيذهبوا عن المراد ...[56] ص 29

ثم انتقل إلى الحديث عن المعاني ورسوم النظم فقال : « فأما **المعاني** التي تحملها الألفاظ ، فالأمر في معاناتها أشد لأنها نتائج العقول ، وولائد الأفهام ، وبنات الأفكار ، وأما **رسوم النظم** فالحاجة إلى الثقافة والحذق فيها أكثر ، لأنها لجام الألفاظ وزمام المعاني و به تنتظم أجزاء الكلام ، و يلتئم بعضه ببعض ، فتقوم له صورة في النفس يتشكل بها البيان »[56] ص 36

وبعد حديثه عن الألفاظ و النظوم والمعاني يتحدث عن وجه من وجوه الإعجاز يزعم أن الناس قد ذهبوا عنه فيقول : « وفى إعجاز القرآن **وجه آخر** ، ذهب عنه الناس ، فلا يكاد يعرفه إلا الشاذ من آحادهم ، وذلك **صنيعه بالقلوب وتأثيره في النفوس** ، فإنك لا تسمع كلاما غير القرآن منظوما ولا منثورا ، إذا قرع السمع خلص له إلى القلب من اللذة والحلاوة في حال ، ومن الروعة والمهابة في أخرى ، ما يخلص منه إليه ، تستبشر به النفوس ، وتنشرح له الصدور ، حتى إذا أخذت حظها منه ، عادت مرتاعة قد عراها من الوجيب والقلق ، وتغشاها من الخوف والفرق، تقشعر منه الجلود ، وتتزعج له القلوب ، يحول بين النفس وبين مضمراتها وعقائدها الراسخة فيها ، فكم من عدو للرسول صلى الله عليه وسلم من رجال العرب و فتاكها أقبلوا يريدون اغتياله وقتله ، فسمعوا آيات من القرآن ، فلم يلبثوا حين وقعت في مسامعهم أن يتحولوا عن رأيهم الأول ، وأن يركنوا إلى مسالمته ويدخلوا في دينه ، وصارت عداوتهم موالاة وكفرهم إيمانا . » [56] ص 70

ثم أورد أمثلة قرآنية وشواهد تاريخية تؤكد ما للقرآن من سلطان على النفوس ، فذكر منها قصة إسلام عمر بن الخطاب بسبب سماعه لسورة (طه) ، وعتبة بن ربيعة وما أصابه من ذهول لما سمع (فصلت) ، ثم ما كان من أمر الجن لما سمعت القرآن فقالت : (**قُلْ أُوحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ ٱسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ ٱلْجِنِّ فَقَالُوٓاْ إِنَّا سَمِعْنَا قُرْءَانًا عَجَبًا** ۝١) [الجن : *1*] .

هذه الإشارة من الخطابي إلى الأثر النفسي الذي يحدثه القرآن في المتلقي سبق بها الدراسة الأسلوبية الحديثة التي ترى بأن معيار جمال النص إنما يكمن في قدرته على التأثير في المتلقي *63* ، و قد فتح بها الباب واسعا أمام ما بات يعرف بالإعجاز النفسي في القرآن .

فنجد **الرافعي** يشير إشارة رائعة إلى الإعجاز النفسي ، الذي يحمله القرآن في أساليبه وطرقه في النظم والبيان بشيء من التوازن الذي يأسر النفس فلا ينفرها منه ، ولا تمل من قراءته ولو أكثرت ومهما رددت فيقول : « .. وأعجب شيء في أمر هذا الحس الذي يتمثل في كلمات القرآن أنه لا يسرف على النفس ولا يستفرغ مجهودها بل هو مقتصد في كل أنواع التأثير عليها ، فلا تضيق به ولا تنفر منه ولا يتخونها الملال ، ولا تزال تبتغي أكثر من حاجتها في التروُّح والإصغاء إليه

والتصرف معه والانقياد له وهو يسوِّغها من لذتها ويرفه عليها بأساليبه وطرقه في النظم والبيان ...»
15 ص 223

ويرد الرافعي الأثر النفسي إلى سبب الصوت فيقول : « وليس يخفى أن مادة الصوت هي مظهر الانفعال النفسي ، وأن هذا الانفعال بطبيعته إنما هو سبب في تنويع الصوت ، بما يخرجه فيه مدا أو غنة أو لينا أو شدة ، وبما يهيئ له من الحركات المختلفة في اضطرابه وتتابعه على مقادير تناسب ما في النفس من أصولها ثم هو يجعل الصوت إلى الإيجاز والاجتماع أو الإطناب والبسط ، بمقدار ما يكسبه من الحدوة والارتفاع والاهتزاز وبعد المدى ونحوها ، مما هو بلاغة الصوت في لغة الموسيقى، فلو اعتبرنا ذلك في تلاوة القرآن على طرق الأداء الصحيحة ، لرأيناه أبلغ ما تبلغ إليه اللغات كلها في هز الشعور واستثارته من أعماق النفس ... » 15 ص 215 / 216

و أورد الدكتور **أحمد جمال العمري** ، أمثلة عن وقوع الإعجاز النفسي بالقرآن ، فذكر الأثر النفسي عند المشركين وما حصل لهم من هز أعماق النفس ، أفقدهم الصواب في الاختيار بين كبريائهم أو الاستجابة لروعة القرآن ، ثم عدد جملة من الآثار حول الصحابة رضوان الله **عليهم** وأحوالهم النفسية مع القرآن فقال : « ذلك هو موقف الكافرين المعاندين من القرآن .. أما الرسول صلى الله عليه وسلم وأصحابه ، فكانوا إذا خلوا إلى القرآن يقرءونه ، اندمجوا في جوه الروحي .. عاشوا في نصه ، وانعقدت الصلة بين نفوسهم وبين معانيه ، فخشعوا وبكوا ، روى مطرف بن عبد الله الشخير ، عن أبيه ، قال : رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي ولصدره أزيز كأزيز المرجل من البكاء ، و أبوبكر الصديق رضي الله عنه كان رجلا بكاء ، لا يملك دموعه إذا قرأ القرآن ، وتقول عائشة رضي الله عنها عن أبيها : كان رجلا رقيقا إذا قرأ القرآن استبكى ، وعمر بن الخطاب رضي الله عنه كان يصلي بالناس فبكى في قراءته حتى انقطعت قراءته وسمع نحيبه من وراء ثلاث صفوف ، وقرأ بن عمر : (وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ ۝١) [المطففين : 1] فلما أتى على قوله تعالى : (يَوْمَ يَقُومُ ٱلنَّاسُ لِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝٦) [المطففين : 6] بكى حتى انقطع عن قراءة ما بعدها ، وهناك أخبار غير هذه ، والكل يشير إلى الأثر النفسي العميق ، الذي يتركه القرآن في نفس تاليه .. 62 ص 23 وما بعدها

فلم يكن القرآن يؤثر في نفوس المسلمين وحسب ، ويلقي في نفوسهم الخشوع والمهابة ، بل كان يشد انتباه المشركين ويملك عليهم أنفسهم أيضا ، حتى صاروا يتلذذون بسماعه سرا ، وبيان ذلك في القصة التي أوردها السامرائي من أنه كان صناديد قريش و أعتاهم محاربة للرسول ، وأشدهم كيدا له ونيلا منه ، لا يملكون أنفسهم عن سماعه ، فقد كان كل من أبي جهل وأبي سفيان و الأخنس ابن شريق ، يأخذ نفسه خلسة لسماعه في الليل والرسول في بيته لا يعلم بمكانهم ، ولا يعلم أحد منهم

بمكان صاحبه ، حتى إذا طلع الفجر تفرقوا ، حتى إذا جمعتهم الطريق تلاوموا ، وقال بعضهم لبعض: لا تعودوا فلو رآكم بعض سفهائكم لأوقعتم في نفسه شيئا ، ثم انصرفوا ، حتى إذا كانت الليلة الثانية عاد كل رجل منهم إلى مجلسه ، فباتوا يستمعون له ، حتى إذا طلع الفجر تفرقوا وجمعتهم الطريق فقال بعضهم لبعض مثل ما قال أول مرة ، ثم انصرفوا حتى إذا كانت الليلة الثالثة أخذ كل رجل مجلسه ، فباتوا يستمعون له ، حتى إذا طلع الفجر تفرقوا فجمعتهم الطريق فقال بعضهم لبعض : لا نبرح حتى نتعاهد لا نعود ، فتعاهدوا على ذلك ثم تفرقوا ، وقد أخبر الله نبيه بهذا الأمر فقال : ﴿نَّحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَسْتَمِعُونَ بِهِۦٓ إِذْ يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ وَإِذْ هُمْ نَجْوَىٰٓ إِذْ يَقُولُ ٱلظَّٰلِمُونَ إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَّسْحُورًا ﴿٤٧﴾ ﴾ [الإسراء : 47] .64

وذكر الدكتور **عبد السلام الراغب** أثر الصورة الفنية في القرآن وما تحدثه من أثر نفسي لما تناول الصورة الفنية في القرآن بالدراسة فقال : « لقد تميزت الصورة القرآنية بوظيفتها النفسية في أهدافها ووسائلها وتأثيرها ، قد تلتقي الصورة القرآنية بالصورة الأدبية من حيث التأثير في النفس لأن كليهما يقوم على التصوير ولكنهما يفترقان بعد ذلك ، فالصورة القرآنية لا تكتفي بمجرد التأثير في النفس ... بل تحمل رؤية وفكرا لبناء الإنسان . » 65

فهذا التبرير الذي وجده الراغب في الافتراق بين التأثيرين غير مقنع ، فكأنما قال بأنهما يتشابهان في التأثير النفسي والفرق بينهما في الفكر الذي يحمله القرآن وحسب ، ولكننا نجد كثيرا من الصور التي يعرضها الأدباء تشترك مع القرآن في المعنى ، وربما تقتبس منه ، ولكن شتان بين التأثيرين فتأثير القرآن يقرع القلوب ويهز النفوس وسلطانه على النفس أقوى ..

وعن هذا المعنى يتحدث **محمد الغزالي** – رحمه الله – **ساردا تجربته الخاصة مع القرآن** ، باحثا عن الفرق بين ما يحدثه القرآن من أثر وما تحدثه النصوص الأدبية البشرية ، قال : « وقد تلوت القرآن مرارا ، ورجعت بصري في آياته وسوره ، وحاولت أن أجد شبها بين الأثر النفسي والذهني لما يكتب العلماء والأدباء وبين الأثر النفسي والذهني لهذا القرآن فلم أقع على شيء البتة ... » 17 ص 143

وقد أورد ابن قيم الجوزية اعتراضا على وقوع الإعجاز النفسي في القرآن من جهة تشابه تأثيره بتأثير بعض كلام البشر فقال : « ومنهم من قال إعجازه بما يقع في النفوس منه عند تلاوته من الروعة ، وما يملأ القلوب عند سماعه من الهيبة ، وما يلحقها من الخشية سواء كانت فاهمة لمعانيه أو غير فاهمة .. وقد اعتُرِض على هذا القول بأن جماعة من أرباب القلوب وذوي الاستغراق في بديع أوصاف المحبوب حصل له من سماع بعض الأشعار ما أخرجه عن طوره وربما مات على فوره .. » 52 ص 249 /250

والذي يهمنا من كل هذا هو النظر في رأي الخطابي في الإعجاز ، الذي كان فاتحة كبرى لدراسة البلاغة القرآنية من حيث تأثيرها على النفوس ، فكان ما يعرف بالإعجاز النفسي ، ثم كان الاهتمام بدراسة المنهج الأدبي في القرآن ، كما يشير إلى ذلك الدكتور **فتحي أحمد عامر** الذي يرى أن هذا المنهج يتجه إلى إثارة وجدان القارئ إثارة روحية رفيعة ، تحدث السرور في النفس فتقبل ، أو تحدث فيها الألم فتأبى وترفض ، لأن القرآن لا يعتمد على التفكير وحده في الإقناع – كما قال – ولكنه في الوقت نفسه يثير غرائز النفس الإنسانية في وعده ووعيده ، وأوامره ونواهيه ، في قصصه ووصفه في ابتهاله وتسبيحه ، في أحكامه وبراهينه .58 ص 286

فهذه هي إذن نظرة الخطابي في الإعجاز ، التي أثمرت كل هذا الجهد النقدي والأدبي ، في تسليط الضوء على التكامل بين اللفظ والمعنى والنظم من جهة ، والأثر النفسي الذي يحدثه القرآن في النفوس من جهة أخرى .

6-2 – الإعجاز عند الرماني :

بلاغة الخطاب القرآني وثراء مضامينه ودلالاته

جاء في معجم الأدباء أن الرماني هو : « علي بن عيسى بن علي بن عبد الله الرماني أبو الحسن الوراق .. وكان إماما في علم العربية علامة في الأدب في طبقة أبي علي الفارسي وأبي سعيد السيرافي .. مات في الحادي عشر جمادى الأولى سنة أربع وثمانين وثلاثمائة في خلافة القادر بالله ، ومولده في سنة ست وسبعين ومائتين ... » 54 ج 4 ص 1826

وكان قد بدأ الرماني رسالته التي نحن بصدد النظر فيها (النكت في إعجاز القرآن) ببيان **وجوه إعجاز القرآن** ، فقال : « إنها تظهر من سبع جهات ، وهى : ترك المعارضة مع توفر الدواعي وشدة الحاجة ، والتحدي للكافة ، والصَّرفة ، والبلاغة ، والأخبار الصادقة عن الأمور المستقبلة ، ونقض العادة ، وقياسه بكل معجزة. » [56] ص 75

ثم راح يشرح كل وجه من هذه الأوجه فبدأ بالحديث عن **البلاغة** ، لأنها هي الوجه الذي أراد أن يقابل به ما يقبله من أمر الصرفة ، وأخّر الوجوه الثلاثة الأولى ، والثلاثة الأخيرة ، ليتحدث عنها في الأخير بإيجاز فقال : « فأما البلاغة فهي على ثلاث طبقات : منها ما هو في أعلى طبقة ، ومنها ما هو في أدنى طبقة ، ومنها ما هو في الوسائط بين أعلى طبقة وأدنى طبقة ، فما كان في أعلاها طبقة فهو معجز وهو بلاغة القرآن ..والبلاغة : إيصال المعنى إلى القلب في أحسن صورة من اللفظ .. » [56] ص 75

وقد أورد الإمام الطاهر بن عاشور دليلا قويا على كون الإعجاز القرآني من جهة البلاغة فقال : « وقد بدا لي دليل قوي على هذا ، وهو بقاء الآيات التي نسخ حكمها ، وبقيت متلوة من القرآن ومكتوبة في المصاحف ، فإنها لما نسخ حكمها لم يبق وجه لبقاء تلاوتها وكتبها في المصاحف إلا ما في مقدار مجموعها من البلاغة بحيث يلتئم منها مقدار ثلاث آيات متحدى بالإتيان بمثلها مثال ذلك آية الوصية في سورة العقود » 2 ج 1 ص 104 ، مشيرا في الوقت ذاته إلى بلاغة الأسلوب القرآني بقوله : « إن بلاغة الكلام لا تنحصر في أحوال تراكيبه اللفظية ، بل تتجاوز إلى الكيفيات التي تؤدى بها تلك التراكيب » 2 ج 1 ص 117 ، أي إلى أحوال نظمه .

ثم ذكر الرماني **أقسام البلاغة العشرة** وشرحها كلها مستدلا على كل قسم بشواهد من القرآن الكريم قال : « والبلاغة على عشرة أقسام : الإيجاز ، والتشبيه ، والاستعارة ، والتلاؤم ، والفواصل، والتجانس ، والتصريف و**التضمين** ، والمبالغة ، وحسن البيان . »

وبدأ بباب **الإيجاز** فذكر أن الإيجاز : تقليل الكلام من غير إخلال بالمعنى ، وأنه على وجهين : حذف وقصر .

فالحذف : إسقاط كلمة للاجتزاء عنها ، بدلالة غيرها من الحال أو فحوى الكلام .
والقصر : بنية الكلام على تقليل اللفظ وتكثير المعنى من غير حذف .
فمن الحذف : (**واسأل القرية**) [يوسف : 82] ... ومنه حذف الأجوبة ، وهو أبلغ من الذكر ، وما جاء منه في القرآن كثير ، كقوله جل ثناؤه : (**وَلَوۡ أَنَّ قُرۡءَانٗا سُيِّرَتۡ بِهِ ٱلۡجِبَالُ أَوۡ قُطِّعَتۡ بِهِ ٱلۡأَرۡضُ أَوۡ كُلِّمَ بِهِ ٱلۡمَوۡتَىٰۚ بَل لِّلَّهِ ٱلۡأَمۡرُ جَمِيعًاۗ**) [الرعد : 31] كأنه قيل : لكان هذا القرآن ، وإنما صار الحذف في مثل هذا أبلغ من الذكر **لأن النفس تذهب فيه كل مذهب** ، ولو ذكر الجواب لقصر على الوجه الذي تضمنه البيان [56] ص 76 / 77 ، فهذه إشارة من الرماني إلى بلاغة الإيجاز وكونه سببا في تعدد المعنى .
ثم تحدث عن النوع الثاني من الإيجاز على أنه الإيجاز بالقصر دون الحذف ، وأنه أغمض من الحذف وان كان الحذف غامضا ، للحاجة إلى العلم بالمواضع التي يصلح فيها من المواضع التي لا يصلح ، ممثلا لذلك بقوله تعالى : (**وَلَكُمۡ فِي ٱلۡقِصَاصِ حَيَوٰةٞ**) [البقرة : 179] [56] ص 77 .

وأما في باب **التشبيه** فذكر أنه العقد على أن أحد الشيئين يسد مسد الآخر في حس أو عقل ولا يخلو التشبيه من أن يكون في القول أو في النفس ، مضيفا أن هذا هو الباب الذي يتفاضل فيه الشعراء وتظهر فيه بلاغة البلغاء وذلك أنه يكسب الكلام بيانا عجيبا ، وهو على طبقات في الحسن [56] ص 81 / 82 .

ثم انتقل إلى الحديث عن **الاستعارة** فذكر أنها تعليق العبارة على غير ما وضعت له في أصل اللغة على جهة النقل للإبانة [56] ص 85 .

وقد انتبه الدكتور **عبد القادر حسين** إلى اهتمام الرماني **بالأثر النفسي** الذي تحدثه **الاستعارة** فذكر تفسير الرماني في قوله تعالى : (**فاصدع بما تومر**) [الحجر : 94] بأن حقيقته : فبلِّغ ما تؤمر به ، والاستعارة أبلغ من الحقيقة ، لأن الصدع بالأمر لا بد له من تأثير كتأثير صدع الزجاجة ، والتبليغ قد يصعب حتى لا يكون له تأثير ، فيصير بمنزلة ما لم يقع ، والمعنى الذي يجمعهما : الإيصال ، إلا أن الإيصال الذي له تأثير كصدع الزجاجة أبلغ ، ثم علق عبد القادر حسين على كلام الرماني بقوله : انظر إلى قول الرماني وتحليله الرائع وبيان العلة في أبلغية الاستعارة عن الحقيقة وسر الجمال في التعبير بلفظ (فاصدع) بدلا من (بلِّغ) كل ذلك يجعل القارئ متمثلا للسر البلاغي .[66]

وتحدث بعد ذلك الرماني عن قسم آخر من أقسام البلاغة ، وهو **التلاؤم** فقال : « التلاؤم : نقيض التنافر ، والتلاؤم : تعديل الحروف في التأليف ، والتأليف : متنافر و متلائم في الطبقة الوسطى ، و متلائم في الطبقة العليا.» [56] ص 94 / 95

ومن تلك الأقسام ذكر أيضا : **الفواصل** ، وعرفها بأنها : حروف متشاكلة في المقاطع توجب حسن إفهام المعاني ، والفواصل بلاغة والأسجاع عيب ، وذلك أن الفواصل تابعة للمعاني وأما الأسجاع فالمعاني تابعة لها . [56] ص 97

وقد وافقه في التفريق بين الأسجاع والفواصل الباقلاني بقوله : « ذهب أصحابنا كلهم إلى نفى السجع من القرآن ، وذكره الشيخ أبو الحسن الأشعري – رضي الله عنه – في غير موضع من كتبه ، وذهب كثير ممن يخالفهم إلى إثبات السجع في القرآن ، وزعموا أن ذلك مما يبين به فضل الكلام ، وأنه من الأجناس التي يقع فيها التفاضل في البيان والفصاحة ، كالتجنيس والالتفات ، وما أشبه ذلك من الوجوه التي تعرف بها الفصاحة ، وأقوى ما يستدلون به عليه : اتفاق الكل على أن موسى أفضل من هارون عليهما السلام ، ولمكان السجع قيل في موضع (هرون وموسى) ، ولما كانت الفواصل في موضع آخر بالواو والنون ، قيل : (موسى وهرون) . » [51] ص 57

ثم رد هذا القول بأن الذي يزعمونه غير صحيح ، ولو كان القرآن سجعا لكان غير خارج عن أساليب كلامهم ، ولو كان داخلا فيها لم يقع بذلك إعجاز ، و لو جاز أن يقولوا : هو سجع معجز ، لجاز لهم أن يقولوا : شعر معجز ، و كيف والسجع مما كان يألفه الكهان من العرب ، ونفيه من القرآن أجدر بأن يكون حجة من نفى الشعر ، لأن الكهانة تنافى النبوات ، وليس كذلك الشعر . [51] ص 58

ثم استخدم نفس حجة الرماني في نفي السجع وهي أن السجع من الكلام يتبع المعنى فيه اللفظ ، و ليس كذلك ما اتفق مما هو في تقدير السجع من القرآن ، لان اللفظ يقع فيه تابعا للمعنى .

وأضاف إلى ذلك أنه لو كان الذي في القرآن على ما يقدرونه سجعا ، لكان مذموما مرذولا ، لأن السجع إذا تفاوتت أوزانه ، واختلفت طرقه ، كان قبيحا من الكلام ، وللسجع منهج مرتب محفوظ، وطريق مضبوط ، متى أخل به المتكلم وقع الخلل في كلامه ، ونسب إلى الخروج عن الفصاحة ، كما أن الشاعر إذا خرج عن الوزن المعهود كان مخطئا ، وكان شعره مرذولا ، وربما أخرجه عن كونه شعرا ، و قد علمنا أن بعض ما يدعونه سجعا متقارب الفواصل ، متداني المقاطع ، وبعضها مما يمتد حتى يتضاعف طوله عليه ، وترد الفاصلة على ذلك الوزن الأول بعد كلام كثير ، وهذا في السجع غير مرضى ولا محمود ، وقد علم أن فصاحة القرآن غير مذمومة في الأصل ، فلا يجوز أن يقع فيها نحو هذا الوجه من الاضطراب . [51] ص 59

و سمّى **الرافعي** الفواصل تسمية موسيقية فذكر أنها شبيهة بما يعرف في الموسيقى **بالاستهواء الصوتي** إذ يقول : « وما هذه الفواصل التي تنتهي بها آيات القرآن إلا صور تامة للأبعاد التي تنتهي بها جمل الموسيقى ، وهي متفقة مع آياتها في قرار الصوت اتفاقا عجيبا يلائم نوع الصوت والوجه الذي يساق عليه ، بما ليس وراءه في العجب مذهب ، وتراها أكثر ما تنتهي بالنون والميم ، وهما

الحرفان الطبيعيان في الموسيقى نفسها ، أو بالمد ، وهو كذلك طبيعي في القرآن ، فان لم تتته بواحدة من هذه ، كأن انتهت بسكون حرف من الحروف الأخرى ، كان ذلك متابعة لصوت الجملة وتقطيع كلماتها ، ومناسبة للون المنطق بما هو أشبه وأليق بموضعه ، وعلى أن ذلك لا يكون أكثر ما أنت واجده إلا في الجمل القصار ، ولا يكون إلا بحرف قوي يستتبع القلقلة أو الصفير أو نحوهما مما هو ضروب أخرى من النظم الموسيقي ، وهذه هي طريقة الاستهواء الصوتي في اللغة ، وأثرها طبيعي في كل نفس ... » 15 ص 216 / 217

ويسوق لنا **الدكتور عبد القادر حسين** رأي ابن جني في السجع فيقول : « ويحدثنا ابن جني عن السجع حديثا لا نراه عند السابقين الذين اهتموا بإبراز الفرق بين السجع والفواصل ، أو جعلهما شيئا واحدا ، ولكن ابن جني لم ينظر إلى شيء من ذلك ، ولم يعبأ به فقد استهلك البحث فيه ، وصار تناوله نوعا من العبث الذي لا يفيد سوى التكرار ، ولكنه فضل أن يبين أثره في النفس ، ولذة السامع به ، وارتياح الأذن له ، ومن ثم يسهل حفظه في القلب. » [66] ص 346 / 347 ، كما يذكر لنا **كمال الدين عبد الغني المرسي** أن الإمام أبا عمرو الداني فرّق بين الفواصل ورؤوس الآي ، إذ رأى أن الفاصلة هي الكلام المنفصل عما بعده ، والكلام المنفصل قد يكون رأس آي وغيرها ، وكل رأس آي فاصلة وليس كل فاصلة رأس آية ، فالفاصلة تعم النوعين وتجمع الضربين [67] ، وعلق المرسي على القائلين بالفرق بين السجع والفواصل معتبرا أنهما شيء واحد ، وأن بينهما تلاق ، وإن كانت الفواصل أعم ، فذكر أن الذي دعا منكري السجع في القرآن لرأيهم هذا هو تنزيههم إياه عن الوصف اللاحق بغيره من الكلام المروي عن الكهنة وغيرهم وهذا غرض في التسمية قريب ، والحقيقة أنه لا فرق بين مشاركة بعض القرآن لغيره من الكلام في كونه مسجوعا .. ولا فرق بين الفواصل التي تتماثل حروفها في المقاطع وبين السجع .67 ص 18 / 19

ونقل لنا قولا عن **الدكتور فتحي أحمد عامر** يذكر فيه أن القول بالسجع في القرآن تقرير للفاصلة والقول بالفاصلة ليس إنكارا للسجع في حقيقة الأمر ، إذ هما متقابلان أو متلاقيان في معناهما، فكلمة آخر الآية تسمى رأس آية ، أو فاصلة ، فإذا توالت الآيات على نمط واحد وقد اشتركت حروف أواخرها سميت فواصل أو أسجاعا لا غضاضة في أيهما ، إلا أن الفواصل أعم . 67 ص 41

والذي يهمنا من الحديث عن الفرق بين الفواصل والأسجاع ، هو النظر في رأي الرماني الذي لاحظ هذا الملمح الموسيقي في القرآن ، فجعل الفاصلة صفة مميزة في كتاب الله وعلامة صوتية فارقة فيه .

وقد أشار الرماني بعد ذكره للفواصل إلى باب **التجانس** الذي قال فيه بأن : « تجانس البلاغة : هو بيان بأنواع الكلام الذي يجمعه أصل واحد في اللغة ، والتجانس على وجهين : مزاوجة

ومناسبة ، فالمزاوجة تقع في الجزاء كقوله تعالى : (**فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه**) [البقرة : 194] ... والمناسبة : وهي تدور في فنون المعاني التي ترجع إلى أصل واحد فمن ذلك قوله تعالى : (**ثم انصرفوا صرف الله قلوبهم**) [التوبة : 127] . » [56] ص 99 / 100 .

وانتقل إلى الحديث بعد ذلك عن **تعدد الدلالات واختلافها من الأصل الواحد** ، على أنه وجه من وجوه البلاغة الذي يقع به الإعجاز ، فذكر قسم **التصريف** قائلا : « التصريف : تصريف المعنى في المعاني المختلفة ، كتصريفه في الدلالات المختلفة ، وهو عقدها به على جهة التعاقب ، فتصريف المعنى في المعاني كتصريف الأصل في الاشتقاق في المعاني المختلفة وهو عقدها به على جهة المعاقبة ، كتصريف الملك في معنى الصفات ، فصرف في معنى مالك وملك ، وذي الملكوت والمليك، وفي معنى التمليك والتمالك ، و الإملاك والتملك ، والمملوك ، أما تصريف المعنى في الدلالات المختلفة فقد جاء في القرآن في غير قصة ، فذكر منها قصة موسى عليه السلام التي ذكرت في سورة الأعراف وطه والشعراء مشيرا إلى بعض وجوه الحكمة في ذلك . » [56] ص 101 / 102

وذكر بعد ذلك قسم **التضمين** الذي أشار به إلى غنى القرآن الكريم بالدلالات والمعاني المتضمنة فيه فقال : « تضمين الكلام : هو حصول معنى فيه من غير ذكر له باسم أو صفة هي عبارة عنه ، والتضمين على وجهين : أحدهما : ما كان يدل عليه الكلام دلالة الإخبار ، والآخر ما يدل عليه دلالة القياس ... **والتضمين كله إيجاز استغنى به عن التفصيل إذ كان مما يدل دلالة الإخبار** في كلام الناس ، فأما التضمين الذي يدل عليه دلالة القياس فهو إيجاز في كلام الله عز وجل خاصة ، لأنه تعالى لا يذهب عليه وجه من وجوه الدلالة ، **فنَصْبُه لها يوجب أن يكون قد دل عليها من كل وجه يصح أن يدل عليه** ، وليس كذلك سبيل غيره من المتكلمين بتلك العبارة ... **وكل آية فلا تخلو من تضمين لم يذكر باسم أوصفة** ، فمن ذلك : (**بسم الله الرحمن الرحيم**) قد تضمن التعليم لاستفتاح الأمور على التبرك به والتعظيم لله بذكره ... » [56] ص 102 وما بعدها

فباب التضمين والذي قبله وهو التصريف ، يوحيان بوقوع الإعجاز من جهة ثراء المعنى وتعدده حسب رأي الرماني ، فقد عد التضمين في كل آي القرآن ، وبالتالي فإن أيّ آية من آي القرآن إلا و تختبئ فيها من المعاني والدلالات ما لا حصر له ولا عد ...

ثم انتقل إلى الحديث عن **المبالغة** فجعلها أضربا ستة ، وعرفها بأنها : هي الدلالة على كبر المعنى على جهة التغيير عن أصل اللغة لتلك الإبانة ، ويمكن بيان أضربها فيما يلي :

الضرب الأول : المبالغة في الصفة المعدولة عن الجارية بمعنى المبالغة ، ومن ذلك فعّال ، كقوله تعالى : (**وَإِنِّي لَغَفَّارٌ لِّمَن تَابَ وَءَامَنَ وَعَمِلَ صَٰلِحًا ثُمَّ ٱهْتَدَىٰ** ﴿٨٢﴾) [طه : 82] ..

الضرب الثاني : المبالغة بالصيغة العامة في موضع الخاصة كقوله تعالى : (خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ فَٱعۡبُدُوهُۚ) [الأنعام : 102] ..

الضرب الثالث : إخراج الكلام مخرج الإخبار عن الأعظم الأكبر للمبالغة ، ومنه قوله عز وجل : (وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلۡمَلَكُ صَفّٗا صَفّٗا ٢٢) [الفجر : 22] ..

الضرب الرابع : إخراج الممكن إلى الممتنع للمبالغة نحو قوله تعالى : (إِنَّ ٱلَّذِينَ كَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِنَا وَٱسۡتَكۡبَرُواْ عَنۡهَا لَا تُفَتَّحُ لَهُمۡ أَبۡوَٰبُ ٱلسَّمَآءِ وَلَا يَدۡخُلُونَ ٱلۡجَنَّةَ حَتَّىٰ يَلِجَ ٱلۡجَمَلُ فِي سَمِّ ٱلۡخِيَاطِۚ وَكَذَٰلِكَ نَجۡزِي ٱلۡمُجۡرِمِينَ ٤٠) [الأعراف : 40] ..

الضرب الخامس : إخراج الكلام مخرج الشك للمبالغة في العدل والمظاهرة في الحجاج فمن ذلك : (وَإِنَّآ أَوۡ إِيَّاكُمۡ لَعَلَىٰ هُدًى أَوۡ فِي ضَلَٰلٖ مُّبِينٖ ٢٤) [سبأ : 24] ..

الضرب السادس : حذف الأجوبة للمبالغة كقوله تعالى : (وَلَوۡ تَرَىٰٓ إِذۡ وُقِفُواْ عَلَى ٱلنَّارِ فَقَالُواْ يَٰلَيۡتَنَا نُرَدُّ وَلَا نُكَذِّبَ بِـَٔايَٰتِ رَبِّنَا وَنَكُونَ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ٢٧) [الأنعام : 27] . [56] ص 104 وما بعدها

ثم ذكر في آخر قسم من أقسام البلاغة العشرة ، أن البيان على مراتب ، وأن القرآن نهاية في **حسن البيان** ، وذلك بقوله : « وحسن البيان في الكلام على مراتب : فأعلاها مرتبة ما جمع أسباب الحسن في العبارة من تعديل النظم ، حتى يحسن في السمع ، ويسهل على اللسان ، وتتقبله النفس تقبل البرد ، وحتى يأتي على مقدار الحاجة فيما هو حقه من المرتبة ... **والقرآن كله في نهاية حسن البيان** ، فمن ذلك قوله تعالى : (كَمۡ تَرَكُواْ مِن جَنَّٰتٖ وَعُيُونٖ ٢٥ وَزُرُوعٖ وَمَقَامٖ كَرِيمٖ ٢٦) [الدخان : 25 ، 26] فهذا بيان عجيب يوجب التحذير من الاغترار بالإمهال . » [56] ص 106 / 107

واستدل على نهاية حسن بيان القرآن ببعض الأمثلة منها : قوله تعالى : (إِنَّ ٱلۡمُتَّقِينَ فِي مَقَامٍ أَمِينٖ ٥١) [الدخان : 51] فهذا من أحسن الوعد والوعيد ، وقوله : (وَضَرَبَ لَنَا مَثَلٗا وَنَسِيَ خَلۡقَهُۥ) [يس : 78] فهذا أبلغ ما يكون من الحجاج ، وقوله : (أَفَنَضۡرِبُ عَنكُمُ ٱلذِّكۡرَ صَفۡحًا أَن كُنتُمۡ قَوۡمٗا مُّسۡرِفِينَ ٥) [الزخرف : 5] فهذا أشد ما يكون من التقريع ، وقال تعالى : (وَلَن يَنفَعَكُمُ ٱلۡيَوۡمَ إِذ ظَّلَمۡتُمۡ أَنَّكُمۡ فِي ٱلۡعَذَابِ مُشۡتَرِكُونَ ٣٩) [الزخرف : 39] فهذا أعظم ما يكون من التحسير ، ... وقال تعالى : (أَفَمَن يُلۡقَىٰ فِي ٱلنَّارِ خَيۡرٌ أَم مَّن يَأۡتِيٓ ءَامِنٗا يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ) [فصلت : 40] وهذا أشد ما يكون من التبعيد ...[56] ص 108 / 109

ورد عليه الباقلاني في اعتبار هذه الأقسام العشرة ، بأنها ما يقع به الإعجاز في القرآن ، دون أن يذكره بالاسم ، فوضع معيارا لما يكون به الإعجاز وما لا يكون فقال : « ذكر بعض أهل الأدب والكلام : أن البلاغة على عشرة أقسام : الإيجاز ، والتشبيه ، والاستعارة ، والتلاؤم ، والفواصل ، والتجانس ، والتصريف ، والتضمين ، والمبالغة ، وحسن البيان » 51 ص 262

وذكر جميع الفصل بأمثلته كما أورده الرماني ثم قال : « واعلم أن الذي بيناه قبل هذا وذهبنا إليه هو السديد ، وهو أن هذه الأمور تنقسم : فمنها ما يمكن الوقوع عليه ، و التعمل له ، ويدرك بالتعلم ، فما كان كذلك فلا سبيل إلى معرفة إعجاز القرآن به ، وأما ما لا سبيل إليه بالتعلم و التعمل من البلاغات ، فذلك هو الذي يدل على إعجازه ... » 51 ص 275 .

ويضرب لذلك أمثلة فيما يمكن إدراكه بالتعلم وما لا يمكن ، فوافقه في بعض وخالفه في آخر ، نذكر منها قوله : « وما حكينا عن صاحب الكلام : من **المبالغة** في اللفظ فليس ذلك بطريق الإعجاز، لأن الوجوه التي ذكرها قد تتفق في كلام غيره ، وليس ذلك بمعجز ، بل قد يصح أن يقع في المبالغة في المعنى والصفة وجوه من اللفظ تثمر الإعجاز.

و " **تضمين المعاني** " أيضا قد يتعلق به الإعجاز ، إذا حصلت للعبارة طريق البلاغة في أعلى درجاتها..

وأما " **الفواصل** " فقد بينا أنه يصح أن يتعلق بها الإعجاز ، وكذلك قد بينا في المقاطع والمطالع نحو هذا ، وبينا في " تلاؤم " الكلام ما سبق : من صحة تعلق الإعجاز به.

والتصرف في " **الاستعارة** " البديعة يصح أن يتعلق به الإعجاز ، كما يصح مثل ذلك في حقائق الكلام، لأن البلاغة في كل واحد من البابين تجرى مجرى واحدا وتأخذ مأخذا مفردا .

وأما " **الإيجاز والبسط** " فيصح أن يتعلق بهما الإعجاز ، كما يتعلق بالحقائق .

و " الاستعارة " و " البيان " في كل واحد منهما ما لا يضبط وحده ، ولا يقدر قدره ، ولا يمكن التوصل إلى ساحل بحره بالتعلم ، ولا يتطرق إلى غوره بالتسبب ، وكل ما يمكن تعلمه ، ويتهيأ تلقنه، ويمكن تحصيله ، ويستدرك أخذه فلا يجب أن يطلب وقوع الإعجاز به .

وكذلك " التجنيس " و " التطبيق " متى أخذ أخذهما وطلب وجههما ، استوفى ما شاء ، ولم يتعذر عليه أن يملأ خطابه منه ، كما أولع بذلك أبو تمام والبحتري ، وإن كان البحتري أشغف بالمطابق ، وأقل طلبا للمجانس » 51 ص 283

وقد أوضح الباقلاني فكرته فيما يقع الإعجاز به ، وما لا يقع ، في موضع تقدم عن هذا ، بعدما ذكر جملة من **وجوه البديع** ، واستدل عليها بالشعر والقرآن والحديث ، ثم قال معلقا : « وقد قدر مقدرون أنه يمكن استفادة إعجاز القرآن من هذه الأبواب التي نقلناها ، وأن ذلك مما يمكن الاستدلال به عليه ، وليس كذلك عندنا ، لأن هذه الوجوه إذا وقع التنبيه عليها أمكن التوصل إليها

بالتدريب والتعود والتصنع لها ، وذلك كالشعر الذي إذا عرف الإنسان طريقه صح منه التعمل له وأمكنه نظمه ، والوجوه التي نقول إن إعجاز القرآن يمكن أن يعلم منها ، فليس مما يقدر البشر على التصنع له والتوصل إليه بحال » 51 ص 107 .

ثم ذكر أنه **لا سبيل إلى معرفة إعجاز القرآن من البديع** الذي ادعوه في الشعر ووصفوه فيه ، وذلك أن هذا الفن ليس فيه ما يخرق العادة ، ويخرج عن العرف ، بل يمكن استدراكه بالتعلم والتدرب به والتصنع له ، كقول الشعر ، ورصف الخطب ، وصناعة الرسالة ، والحذق في البلاغة ، وله طريق يسلك ، ووجه يقصد ، وسلم يرتقى فيه إليه ، ومثال قد يقع طالبه عليه .51 ص 111

وربما يلتمس العذر للرماني فيما انتقده فيه الباقلاني ، أن الرماني قصد معالي الحسن في البلاغة ، في جميع هذه الأقسام ، ومهما تعلم الأدباء فنون البلاغة وقالوا كما شاءوا أن يقولوا ، فلن يبلغوا قدر القرآن في منزلته العليا ومرتبته السامقة .

ثم ذكر الرماني باقي الوجوه في الإعجاز بإيجاز فقال: « وأما **توفر الدّواعي** فتوجب الفعل مع الإمكان لا محالة ، في واحد كان أو جماعة ، والدليل على ذلك أن إنسانا لو توفرت دواعيه إلى شرب الماء بحضرته ، من جهة عطشه واستحسانه لشربه ، وكل داع يدعو إلى مثله ، وهو مع ذلك ممكن له ، فلا يجوز أن لا تقع شربة منه حتى يموت عطشا لتوفر الدواعي على ما بينا ، فإن لم يشربه مع توفر الدواعي له دل ذلك على عجزه عنه ، فكذلك توفر الدواعي إلى المعارضة على القرآن لما لم تقع المعارضة دل ذلك على العجز عنها . » [56] ص 109 / 110

وأما **التحدي للكافة** فذكر بأنه أظهر في أنهم لا يجوز أن يتركوا المعارضة مع توفر الدواعي إلا للعجز عنها .

وقال عن **الصرفة** : « وعلى ذلك كان يعتمد بعض أهل العلم في أن القرآن معجز من جهة صرف الهمم عن المعارضة ، وذلك خارج عن العادة كخروج سائر المعجزات التي دلت على النبوة ، وهذا عندنا أحد وجوه الإعجاز التي يظهر منها للعقول . »[56] ص 110

ثم ذكر الوجه الرابع من وجوه الإعجاز فقال : « وأما **الأخبار الصادقة عن الأمور المستقبلة** فإنه لما كان لا يجوز أن تقع على الاتفاق دل على أنها من عند علام الغيوب .. » [56] ص 110

ثم انتقل إلى الحديث عن الوجه الخامس فقال : « وأما **نقض العادة** فإن العادة كانت جارية بضروب من أنواع الكلام معروفة : منها الشعر ، ومنها السجع ، ومنها الخطب ، ومنها الرسائل ، ومنها المنثور الذي يدور بين الناس في الحديث ، فأتى القرآن بطريقة مفردة خارجة عن العادة لها منزلة في الحسن تفوق به كل طريقة .. » [56] ص 111

وأما **قياسه بكل معجزة** فإنه يظهر إعجازه من هذه الجهة ، إذ كان سبيل فلق البحر ، وقلب العصا حيّة ، وما جرى هذا المجرى في ذلك سبيلا واحدا في الإعجاز ، إذ خرج عن العادة وقعد الخلق فيه عن المعارضة .. [56] ص 111

ونخلص مما تقدم ذكره من حديث الرماني عن البلاغة وأقسامها العشرة ، إلى أنه ذهب إلى وقوع الإعجاز في القرآن بثراء المعنى و تعدد الدلالات وحسن البيان ، مما جعل للقرآن علوّ المرتبةِ في كل قسم من أقسام البلاغة .

2-7 – الإعجاز عند الجرجاني :

إعجاز القرآن فـــي نظـــمـــه

جاء في أسرار البلاغة عن الجرجاني أنه : « هو أبوبكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني الفقيه الشافعي المذهب الأشعري الأصول ، النحوي . ولد في مطلع القرن الخامس الهجري في جرجان ، ونشأ فيها . لم تذكر الروايات أنه خرج من بلدته جرجان . وتوفي فيها سنة 471 هـــ وقيل 474 . » 68

و أضاف في بيان الظروف التي خرج فيها الجرجاني بغدادي بلقاسم قائلا : « هو أبوبكر عبد القاهر عبد الرحمن الجرجاني ، ولد في بداية القرن الخامس الهجري في وقت اشتد فيه الجدال بين المتكلمين في مصدر إعجاز القرآن ، وكانوا فريقين : فريق يقول بالإعجاز بالصرفة، وفريق يقول بالإعجاز البلاغي . وكان هو يراه في النظم البديع ، فنهض للدفاع عن نظرية النظم ، فأخرجها مما كان يكتنفها من غموض ، وأرسى قواعدها وأوضح مسائلها ، وألف في ذلك كتبا كثيرة ، ومن أهم هذه المؤلفات : (المعتضد) وهو شرح لإعجاز القرآن للواسطي ، (الرسالة الشافية) ، (دلائل الإعجاز) ، (أسرار البلاغة) و (المغني) وهو شرح للإيضاح في النحو من ثلاثين مجلدا .. » 69 .

تفرد عبد القاهر في التدليل على وقوع الإعجاز بالنظم ، وقدم نظرية النظم بأسلوب من المحاججة مقنع ، جعل النقاد المحدثين – بعدما اطّلعوا على المنهج الأسلوبي في التحليل – يعودون للإمام عبد القاهر ، ويرجعون له كل الفضل والبراعة في نظرته الأسلوبية المتميزة ، فها هو **الدكتور شوقي علي الزهرة** يذهب إلى حد وجود التطابق بين عبد القاهر وجون ميري في نقاط الالتقاء بينهما، أثناء ترجمته لعمل جون ميري [the problem of style] 70

و هاهم : د . محمد عبد المنعم خفاجي ، د . محمد السعدي فرهود ، د . عبد العزيز شرف يقرون بذلك في مقدمة عملهم المشترك حول الأسلوبية والبلاغة ، فيذكرون أنه ليس من شك في أن **الأسلوبية المعاصرة** لا تكاد تختلف في كثير من مسائلها عن نظرية النظم العربية ، التي وضع أصولها الإمام عبد القاهر الجرجاني في كتابه النفيس : (دلائل الإعجاز) وحين صاغ عبد القاهر آراءه في النظم ، لم يكن يبعد عن فكرة اختلاف الأسلوب باختلاف ترتيب الكلام ، وجعل بعضه بسبب من بعض ، وذكروا أن دراسات عبد القاهر تعد عملا جديدا في البلاغة العربية ، وتفصيلا واسعا للأسلوب ، وتحديدا قريبا من مفهوم الأسلوبية في المذاهب الغربية الحديثة ، وأكدوا على أنه لم يكن فكر عبد القاهر تقليدا لمذهب أو احتذاء لفكر الآخرين ، إنما كان تأصيلا جديدا لكل ما سبقه من

أفكار البلاغيين والنقاد والأسلوبيين ، وكانت أحكامه البلاغية نتاجا لذوق أدبي مرهف صقله اطلاع واسع على الثقافات العربية وآدابها ... 71

ثم يعلنون سبقه بأنه أول باحث عن **بلاغة الأسلوب** وألوانه وخصائصه ، متسائلين : أوليس في ذلك كله ما يجعلنا نجزم جزما قاطعا بأن بين الأسلوبية وفكر عبد القاهر الجرجاني في النظم صلة قوية ؟ .71 ص 7

وهذا أيضا ما بينه الدكتور **سامي محمد عبابنة** ، لما تناول التحليل الأسلوبي عند عبد القاهر الجرجاني ، فقال : « .. وقد قدّم عبد القاهر الجرجاني العديد من النماذج التحليلية للأسلوب في ظل طرحه النظري عن النظم ، الذي شكل أهم مبحث في تراثنا النقدي اهتم بالأنظمة اللغوية للنصوص ، والعلاقات القائمة بين عناصرها اللغوية ، وهذا ما يجعل منها تحليلات أسلوبية غاية في النضج .. ولذلك فقد اتسم نقده بالموضوعية والدقة ، وقدرة فائقة على كشف الظاهرة الأسلوبية البارزة في النص ، وأثرها في المتلقين . » 59 ص 317 / 318 مستدلا على ذلك بما قدمه عبد القاهر من أمثلة ، محاولا المقاربة بين ما عرف في الأسلوبية الحديثة من أدوات إجرائية في الكشف عن جمالية النص ، وما كان عند الجرجاني من أدوات و إجراءات .

وقد فرق **الدكتور مصطفى مسلم** بين النظم والأسلوبية فقال : « والفرق بين الأسلوب والنظم : أن دائرة الأسلوب أوسع وأشمل ، ولا يدرك الأسلوب بالجملة الواحدة ، بينما النظم يمكن إدراكه في الجملة الواحدة ، بل وحتى في الكلمة الواحدة » 72 ، ويبدو أنه يشير إلى النظم بمفهومه الواسع الذي يشمل نظم الحروف ونظم الكلم كما أورده عبد القاهر .73

وذهب **محمود أحمد نحلة** إلى تأثر عبد القاهر الجرجاني بالجاحظ ، في إبانته لنظرية النظم ، فقال : « والأكثرون من أهل النظر على أن إعجاز القرآن في بليغ نظمه وبديع تأليفه ، وقد بدأ الجاحظ التأليف في ذلك فألف كتابا في نظم القرآن لم يصل إلينا ، ولكنه ذكر في : (البيان والتبيين) أن مرجع الإعجاز إلى نظمه وأسلوبه العجيب المباين لأساليب العرب في الشعر والنثر وما يطوي من سجع ، ولعل كتاب : (نظم القرآن) كان معقودا لبيان هذه الغاية ، و قَفّا على أثره الواسطي فوضع كتابا أشار فيه إلى أن إعجاز القرآن في نظمه وتأليفه ، وهو لم يصل إلينا أيضا .. ويظهر من اهتمام عبد القاهر الجرجاني بهذا الكتاب أنه جليل القدر ، فقد شرحه عبد القاهر مرتين ، ولا يبعد أن يكون قد تأثر به في كتابه : (دلائل الإعجاز) . » 60 ص 13

وقد استفاد **علماء الأصول** من فكرة النظم في كيفية استنباط الأحكام من النصوص ، حيث ذكر أحمد الحصري أن للكلام معنى بحسب الوضع ، ومعنى بحسب تركيب الألفاظ ، ولهذا كانت معرفة أقسام النظم والمعنى المستفاد منه ضرورة من ضرورات معرفة أحكام الشرع الثابتة بالقرآن الكريم ، وقد قسموا النظم ووجوه الوقوف على المعاني المستفادة منه إلى ما يلي :

الأول : تقسيم النظم نفسه بحسب توحد معناه وتعدده .

الثاني : تقسيم النظم بعد التركيب بحسب ظهور المعنى للسامع و خفائه عليه .

الثالث : تقسيم النظم بحسب استعمال المتكلم ، لأن اللفظ بسبب الاستعمال يتصف بكونه حقيقة أو مجازا لا بالوضع

أما الرابع : فهو في وجوه وقوف السامع على مراد المتكلم ومعاني الكلام 23 ص 11

و الكلام عند عبد القاهر الجرجاني ثلاث منازل على حد ما يعرضه عبد الكريم الخطيب :

الأول : لفظ استقل بجماله ، واستغنى بحسنه دون أن يكون للنظم حساب فيه .

الثاني : نظم اعتمد على ترتيب المعاني ، وتآخي الأفكار ، دون أن يسانده التأنق في اللفظ .

الثالث : وكلام حوى الحسن من طرفيه .. فجمع إلى جمال اللفظ وإشراق العبارة ، تساوق المعنى وتلاحم الفكرة ..

وهذا الأخير هو الذي يبحث عنه ، ويطلب التفاضل فيه بين البلغاء ، ومن جهته يكون الإعجاز . 74

و تتلخص فكرة النظم التي قال بوقوع الإعجاز بها عبد القاهر الجرجاني في الآتي :

في **موافقة اللفظ للمعنى** : ونجد ذلك في قوله : « اعلم أن لكل نوع من المعنى نوعا من اللفظ هو به أخص وأولى ، وضروبا من العبارة هو بتأديته أقوم ، وهو فيه أجلى ، ومأخذا إذا أخذ منه كان إلى الفهم أقرب ، وبالقبول أخلق ، وكان السمع له أوعى ، والنفس إليه أميل ، وإذا كان الشيء متعلقا بغيره ، ومقيسا على ما سواه ، كان من خير ما يستعان به على تقريبه من الأفهام وتقريره في النفوس أن يوضع له مثال يكشف عن وجهه ويؤنس به ، ويكون زماما عليه يمسكه على المتفهم له والطالب علمه . » [56] ص 117 .

ثم ذكر جملا من القول في بيان عجز العرب حين تحدوا إلى معارضة القرآن فبين أن سبيل الكلام سبيل ما يدخله **التفاضل** وأن **الأصل والقدوة فيه العرب** فقال : « معلوم أن سبيل الكلام سبيل ما يدخله التفاضل وأن للتفاضل فيه غايات ينأى بعضها عن بعض ، ومنازل يعلو بعضها بعضا ، وأن علم ذلك علم يخص أهله ، وأن الأصل والقدوة فيه العرب ، ومن عداهم تبع لهم وقاصر فيه عنهم ، وأنه لا يجوز أن يدعى للمتأخرين من الخطباء والبلغاء عن زمان النبي صلى الله عليه وسلم الذي نزل فيه الوحي ، وكان في التحدي ، أنهم زادوا على أولئك الأولين ... والأمر في ذلك أظهر من أن يخفى .. وإذا ثبت أنهم الأصل والقدوة .. فبنا أن ننظر في دلائل أحوالهم وأقوالهم حين تلي عليهم القرآن ، وتحدوا إليه ، وملئت مسامعهم من المطالبة بأن يأتوا بمثله ومن التقريع بالعجز عنه ، وبت الحكم بأنهم لا يستطيعونه ولا يقدرون عليه ، وإذا نظرنا وجدناها تفصح بأنهم لم يشكوا في عجزهم عن معارضته والإتيان بمثله ، ولم تحدثهم أنفسهم بأن لهم إلى ذلك سبيلا على وجه من الوجوه . » [56] ص 117 / 118

وأتى بدلالتين تثبتان عجزهم عن الإتيان بمثل القرآن مع إمكان المحاولة وهما : دلالة الأحوال ، ودلالة الأقوال . فأما **دلالة الأحوال** فإنها دلت من حيث كان المتعارف من عادات الناس التي لا تختلف ، وطبائعهم التي لا تتبدل أن لا يسلموا لخصومهم الفضيلة وهم يجدون سبيلا إلى دفعها ، ولا ينتحلون العجز وهم يستطيعون قهرهم والظهور عليهم .. وقد عرفت قصة جرير والفرزدق وكل شاعرين جمعهما عصر ، ثم عرض بينهما ما يهيج على المقاولة .. كيف جد كل واحد منهما في مغالبة الآخر ، وكيف جعل ذلك همه وكده وقصر عليه دهره .

ثم تساءل متعجبا : فكيف يجوز أن يظهر في صميم العرب وفي مثل قريش ذوي الأنفس الأبية والهمم العلية والأنفة والحمية ، من يدعي النبوة ، ويخبر أنه مبعوث من الله تعالى إلى الخلق كافة ، وأنه بشير بالجنة ونذير بالنار ، وأنه قد نسخ به كل شريعة تقدمته ، ودين دان به الناس شرقا وغربا، وأنه خاتم النبيين وأنه لا نبي بعده ؟ ، إلى آخر ما صدع به صلى الله عليه وسلم ثم يقول لهم : وحجتي أن الله تعالى قد أنزل علي كتابا عربيا مبينا ، تعرفون ألفاظه وتفهمون معانيه ، إلا أنكم لا تقدرون على أن تأتوا بمثله ، ولا بعشر سور منه ، ولا بسورة واحدة ، ولو جهدتم جهدكم ، واجتمع معكم الجن والإنس ، ثم لا تدعوهم نفوسهم إلى أن يعارضوه ويبينوا سرفه في دعواه مع إمكان ذلك ، ومع أنهم لم يسمعوا إلا ما عندهم مثله أو قريب منه ؟ هذا وقد بلغ بهم الغيظ من مقالته ومن الذي ادعاه حدا تركوا معه أحلامهم الراجحة ، وخرجوا له عن طاعة عقولهم الفاضلة ، حتى واجهوه بكل قبيح ، ولقوه بكل أذى ومكروه ... [56] ص 119 وما بعدها

فهذه دلالة الأحوال التي بين بها الجرجاني عجزهم ، وهم أهل المعارضة والمقاولة ، وأما **دلالة الأقوال** التي ساقها فذكر منها حديث ابن المغيرة .. ثم عتبة ابن ربيعة .. ثم حديث أبي ذر في إسلامه .. فالوليد بن عقبة .. وعلق بعد ذلك قائلا : « .. وإذا رأينا الأحوال والأقوال ، فمنهم قد شهدت ، كالذي بان باستسلامهم للعجز وعلمهم بالعظيم من الفضل و البائن من المزية ، الذي إذا قيس إلى ما يستطيعونه ويقدرون عليه في ضروب النظم وأنواع التصرف فاته الفوت الذي لا ينال ، وارتقى إلى حيث لا تطمع إليه الآمال ، فقد وجب القطع بأنه معجز .. » [56] ص 122

وذكر شروطا في **المزية الناقضة للعادة** فقال : « أن يبلغ الأمر فيها إلى حيث يبهر ويقهر حتى تنقطع الأطماع عن المعارضة ، وتخرس الألسن عن دعوى المداناة ، وحتى لا تحدِّث نفس صاحبها بأن يتصدى ، ولا يجول في خلد أن الإتيان بمثله يمكن ، وحتى يكون يأسهم منه وإحساسهم بالعجز عنه في بعضه مثل ذلك في كله . » [56] ص 129

وأضاف شرطا آخر في غير هذا الموضع فقال : « .. وذلك أن الشرط في نقض العادة أن يعم الأزمان كلها ، وأن يظهر على مدعي النبوة ما لم يستطعه مملوك قط . » [56] ص 135

ويخلص إلى أن الفضل في **الإعجاز للنظم** فيقول : « .. ومعلوم أن المعول في دليل الإعجاز على النظم ، ومعلوم كذلك أن ليس الدليل في المجيء بنظم لم يوجد من قبل فقط ، بل في ذلك مضموما إلى أن يبين ذلك النظم من سائر ما عرف ويعرف من ضروب النظم .. » [56] ص 133

وفي رده على القائلين بالعجز عن المعنى دون النظم ، صاغ سؤالهم في ذلك قائلا : «.. أن يقولوا .. فلعل العجز الذي ظهر فيهم عن معارضة القرآن لم يظهر لأنهم لا يستطيعون مثل ذلك النظم ، ولكن لأنهم لا يستطيعونه في مثل معاني القرآن » [56] ص 138 ثم يجيب عن هذا الإشكال المطروح حول الإعجاز بِمَ يقع ، أبالنظم أم بالمعنى ؟ فيقول : « وذاك أنه سؤال لا يتجه حتى يقدر أن التحدي كان إلى أن يعبروا عن معاني القرآن أنفسها وبأعيانها بلفظ يشبه لفظه ونظم يوازي نظمه، وهذا تقدير باطل ، فإن التحدي كان إلى أن يجيئوا في أي معنى شاءوا من المعاني بنظم يبلغ نظم القرآن في الشرف أو يقرب منه ، يدل على ذلك قوله تعالى : (أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرَىٰهُ ۖ قُلْ فَأْتُوا۟ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِۦ مُفْتَرَيَٰتٍ وَٱدْعُوا۟ مَنِ ٱسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿١٣﴾) [هود : 13] أي مثله في النظم، وليكن المعنى مفترى لما قلتم ، فلا إلى المعنى دعيتم ، ولكن إلى النظم .... » [56] ص 141 .

وحتى لا يتوهم أحد أن الجرجاني أهمل المعاني فما اعتبرها ، قيّد ذلك بقوله : « .. واعلم أنا لو سلّمنا لهم الذي ظنوه على بطلانه من أن التحدي كان إلى أن يعبَّر عن أنفُسِ معاني القرآن بما يشبه لفظه ونظمه ، لم نعدم الحجاج معهم ، وأن يكون لنا عليهم كلام في الذي تعلقوا به ودفعٌ لهم عنه ، إلا أن العلماء آثروا أن يكون الجواب من الوجه الذي ذكرت .[56] ص 142

وكأن الجرجاني لم تسلمه نفسه إلى الراحة ، ولم يهنأ له بال ، حتى ذهب إلى إثبات الإعجاز بالمعنى من الجهة التي أرادوا بها نفي الإعجاز عن القرآن ، فأشار إلى ثراء المعنى وتعدد الدلالات بقوله : « فقد ثبت إعجاز القرآن بنفس ما راموا به دفعه ، من حيث كان النظم الذي لا يقدر على مثله قد **جاء منه فيما لا يحصى كثرة من المعاني** ، وهكذا القول في الفصول التي ذكروا أنه لم يوجب أمثالها في معانيها لأنها لا تستمر ولا تكثر ، ولكنك تجدها **كالفصوص الثمينة والوسائط النفيسة وأفراد الجواهر تعد كثيرا حتى ترى واحدا** . » [56] ص 144

وأفرد فصلا في الذي يلزم القائلين بالصرفة رادا عليهم مقالتهم فقال : « إعلم أن الذي يقع في الظن من حديث القول بالصرفة أن يكون الذي ابتدأ القول بها ، ابتدأه على توهم أن التحدي كان إلى أن يعبر عن أنفس معاني القرآن بمثل لفظه ونظمه ، دون أن يكون قد أطلق لهم وخيروا في المعاني كلها ، ذاك لأن في القول بها على غير هذا الوجه أمورا شنيعة يبعد أن يرتكبها العاقل ويدخل فيها ، وذاك أنه يلزم عليه أن يكون العرب قد تراجعت حالها في البلاغة والبيان ، وفي جودة النظم وشرف اللفظ .. فإن قالوا : انه نقصان حدث في فصاحتهم من غير أن يشعروا به قيل لهم : فان كان الأمر

كذلك فلم تقع عليهم الحجة ، لأنه لا فرق بين ألا يكونوا قد عدموا شيئا من الفصاحة التي كانوا يعرفونها لأنفسهم قبل التحدي بالقرآن والدعاء إلى معارضته ، وبين أن يكونوا قد عدموا ذاك ثم لم يعلموا أنهم قد عدموه .. » [56] ص 146 / 147

وختم الفصول التي أوردها بذكر صعوبة تحصيل علم الفصاحة وتمييز بعض الكلام من بعض ... وأنه يتوجب لفهم هذا الباب امتلاك الآلة التي لا يتم الفهم إلا بها .. وجزم أن الذي يمكن أن يحصل له العلم بذلك هو من : تجد فيه عونا لك ، ومن إذا أبى عليك أبى ذلك طبعه فرده إليك ، وفتح سمعه لك ورفع الحجاب بينه وبينك ، وأخذ به إلى حيث أنت ، وصرف ناظره إلى الجهة التي إليها أومأت ، فاستبدل بالنفار أنسا ، وأراك من بعد الإباء قبولا ، وبالله التوفيق . [56] ص 157 / 158

وقد أفرد الكتاب الذي نحن بصدد النظر فيه خلاصة فكرة الإمام عبد القاهر في إعجاز القرآن بنظمه ، من خلال كتابه : (دلائل الإعجاز) فأورد محققا الكتاب رأي عبد القاهر الجرجاني بأنه لا يصح وصف الإنسان أنه قد عجز عن شيء حتى يريد ذلك الشيء ويقصد إليه ، ثم لا يتأتى له ، وليس يتصور أن يقصد إلى شيء لا يعلمه ، وأن تكون منه إرادة لأمر لم يعلمه في جملة ولا تفصيل [56] ص 198 فلا بد من وصف في القرآن بيِّن لهم ، دعوا إلى التحدي بشأنه ، فما هو ؟
ثم بين أن هذا الوصف ينبغي أن يكون قد تجدد بالقرآن .. وأنه لا يجوز أن يكون في الكلم المفردة .. ولا يجوز أن يكون في تركيب الحركات والسكنات .. ولا المقاطع والفواصل التي علمنا اقتدارهم عليها .. ولا يجوز أيضا أن يكون الإعجاز بأن لم يلتق في حروفه ما يثقل على اللسان . [56] ص 198 / 199

ثم افترض إلى أنه يمكن أن يكون في الاستعارة ، واعترض عليه بعدم تواجدها في كل القرآن .. فانتهى إلى ما يقع به الإعجاز ضرورة وقال : « وإذا امتنع ذلك فيها لم يبق إلا أن يكون في النظم والتأليف ، لأنه ليس من بعد ما أبطلنا أن يكون فيه إلا النظم » ثم يعرِّف النظم قائلا : « وكنا قد علمنا أن ليس النظم شيئا غير توخي معاني النحو وأحكامه فيما بين الكلم . » ، ويؤكد أن معاني الاستعارة والكناية والتمثيل وسائر **ضروب المجاز** من بعدها من مقتضيات النظم ، وعنها يحدث و بها يكون لئلا يتوهم أن النظم يقصيها من دائرة الإعجاز .[56] ص 199 وما بعدها

وأكد على أن المزية لا تكون للّفظ وحده ، لأنه لا تتحقق به الفصاحة ، وذكر قولهم في تعريف الفصاحة بأنها : لا تظهر في أفراد الكلمات ، و إنما تظهر بالضم على طريقة مخصوصة ، ونفى أن يكون الغريب أكثر القرآن ، لأنه لا يقع به الإعجاز ، ولا يصح به التحدي لسهولة المجيء بمثله . [56] ص 202 وما بعدها

وبالنظر في دلائل الإعجاز نجد أن الإمام الجرجاني يعطي توضيحا للتقسيم الذي عليه النظم فيقول : « معلوم أن ليس النظم سوى تعليق الكلم بعضها ببعض ، وجعل بعضها بسبب من بعض والكلم ثلاث : اسم ، وفعل ، وحرف ، وللتعلق فيما بينها طرق معلومة ، وهو لا يعدو ثلاثة أقسام : تعلق اسم باسم ، وتعلق اسم بفعل ، وتعلق حرف بهما . » 73 ص 15

وإذا استحضرنا بين يدي فكرة النظم أن القرآن نزل منجما ازداد وجه الإعجاز بيانا في هذا النظم ، فكان القرآن معجزا من حيث أنه نزل منجما ومنظما ، لم يؤد تنجيمه إلى خلل في تنظيمه ، إلى ذلك يشير **محمد عبد الله دراز** إذ يقول : « لقد كان للنجوم القرآنية في تنزيلها وترتيبها ظاهرتان مختلفتان ، وسبيلان قلما يلتقيان ، ولقد خلص من بين اختلافهما أكبر العبر في أمر هذا النظم القرآني، فلو أنك نظرت إلى هذه النجوم عند تنزيلها ، ونظرت إلى ما مهد لها من أسبابها ، فرأيت كل نجم رهينا بنزول حاجة ملمة ، أو حدوث سبب عام أو خاص ، إذا لرأيت في كل واحد منها ، ذِكرًا محددا لوقته ، وقولا مرتجلا عند باعثته ، لم يتقدم للنفس شعور به قبل حدوث سببه ، ولرأيت فيه كذلك ، كلا قائما بنفسه ، لا يترسم نظاما معينا يجمعه وغيره في نسق واحد . » 5 ص 150

وقد تكلم **الباقلاني** أيضا عن النظم ، فجعل من وجوه إعجاز القرآن به ، معان عشرة نوجزها فيما يلي :

الأول : ما يرجع إلى **الجملة** ، وذلك أن نظم القرآن على تصرف وجوهه ، وتباين مذاهبه ، خارج عن المعهود من نظام جميع كلامهم ، و مباين للمألوف من ترتيب خطابهم ، وله أسلوب يختص به ويتميز في تصرفه عن أساليب الكلام المعتاد .

الثاني : ذكر عند هذا الموضع طرقا يتقيد بها الكلام البديع المنظوم ، وبين أن القرآن لا يشبه أي نوع من هذه الأنواع وهي : أعاريض الشعر ، على اختلاف أنواعه ، و أنواع الكلام الموزون غير المقفى ، ثم أصناف الكلام المعدل المسجع ، ثم إلى معدل موزون غير مسجع ، ثم إلى ما يرسل إرسالا ، فتطلب فيه الإصابة والإفادة ، وإفهام المعاني المعترضة على وجه بديع ، وترتيب لطيف ، وإن لم يكن معتدلا في وزنه ، وذلك شبيه بجملة الكلام الذي لا يتعمل فيه ، ولا يتصنع له .51 ص 35

ثم ذكر **تميز القرآن عن غيره من الكلام** فقال : « ومنها أنه ليس للعرب كلام مشتمل على هذه **الفصاحة والغرابة** ، والتصرف البديع ، والمعاني اللطيفة، **والفوائد الغزيرة** ، والحكم الكثيرة ، والتناسب في البلاغة ، والتشابه في البراعة ، على هذا الطول ، وعلى هذا القدر ، وإنما تنسب إلى حكيمهم كلمات معدودة وألفاظ قليلة ، وإلى شاعرهم قصائد محصورة ، يقع فيها ما نبينه بعد هذا من الاختلال ، ويعترضها ما نكشفه من الاختلاف ، ويشملها ما نبديه من التعمل والتكلف ، والتجوز والتعسف ، وقد حصل القرآن على كثرته وطوله **متناسبا في الفصاحة** ، على ما وصفه الله تعالى به،

فقال عز من قائل : (ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحۡسَنَ ٱلۡحَدِيثِ كِتَٰبٗا مُّتَشَٰبِهٗا مَّثَانِيَ تَقۡشَعِرُّ مِنۡهُ جُلُودُ ٱلَّذِينَ يَخۡشَوۡنَ رَبَّهُمۡ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمۡ وَقُلُوبُهُمۡ إِلَىٰ ذِكۡرِ ٱللَّهِۚ ذَٰلِكَ هُدَى ٱللَّهِ يَهۡدِي بِهِۦ مَن يَشَآءُۚ وَمَن يُضۡلِلِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِنۡ هَادٍ ﴿٢٣﴾) [الزمر : 23] وقوله : (وَلَوۡ كَانَ مِنۡ عِندِ غَيۡرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخۡتِلَٰفٗا كَثِيرٗا ﴿٨٢﴾) [النساء : 82]

فأخبر سبحانه أن كلام الآدمي إن امتد وقع فيه التفاوت ، وبان عليه الاختلال . » 51 ص 36

الثالث: وهو أن عجيب نظمه ، وبديع تأليفه **لا يتفاوت ولا يتباين** ، على ما يتصرف إليه من الوجوه التي يتصرف فيها : من ذكر قصص ومواعظ واحتجاج ، وحكم وأحكام ، و إعذار وإنذار، ووعد ووعيد ، وتبشير وتخويف ، وأوصاف ، وتعليم أخلاق كريمة ، وشيم رفيعة ، وسير مأثورة ، وغير ذلك من الوجوه التي يشتمل عليها ، ونجد كلام البليغ الكامل ، والشاعر المفلق ، والخطيب المصقع يختلف على حسب اختلاف هذه الأمور ، فمن الشعراء من يجود في المدح دون الهجو ...51 ص 36

الرابع : وذكر أن القرآن عجيب في **ما تبين به الفصاحة** فقال : « ونحن نفصل بعد هذا ، ونفسر هذه الجملة ، ونبين أن القرآن على اختلاف فنونه و ما يتصرف فيه من الوجوه الكثيرة والطرق المختلفة **يجعل المختلف كالمؤتلف** ، والمتباين كالمتناسب ، والمتنافر في الإفراد إلى حد الآحاد ، وهذا أمر عجيب ، تبين به الفصاحة ، وتظهر به البلاغة ، ويخرج معه الكلام عن حد العادة ، ويتجاوز العرف . » 51 ص 38

الخامس : وهو أن نظم القرآن وقع موقعا في البلاغة **يخرج عن عادة كلام الجن** ، كما يخرج عن عادة كلام الإنس ، فهم يعجزون عن الإتيان بمثله كعجزنا ، ويقصرون دونه كقصورنا ، وقد قال الله عز وجل : (قُل لَّئِنِ ٱجۡتَمَعَتِ ٱلۡإِنسُ وَٱلۡجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأۡتُواْ بِمِثۡلِ هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانِ لَا يَأۡتُونَ بِمِثۡلِهِۦ وَلَوۡ كَانَ بَعۡضُهُمۡ لِبَعۡضٖ ظَهِيرٗا ﴿٨٨﴾) [الإسراء : 88] . 51 ص 38

السادس: وهو أن **الذي ينقسم عليه الخطاب** ، من البسط والاقتصار ، والجمع والتفريق ، والاستعارة والتصريح ، والتجوز والتحقيق ، ونحو ذلك من الوجوه التي توجد في كلامهم موجودة في القرآن ، وكل ذلك مما يتجاوز حدود كلامهم المعتاد بينهم ، في الفصاحة والإبداع والبلاغة .51 ص 42

السابع : وهو أن **المعاني** التي تضمنها في أصل وضع الشريعة والأحكام ، والاحتجاجات في أصل الدين ، والرد على الملحدين ، على تلك **الألفاظ** البديعة ، و**موافقة بعضها بعضا** في اللطف والبراعة ، مما يتعذر على البشر ويمتنع ، وذلك أنه قد علم أن تخير الألفاظ للمعاني المتداولة المألوفة ، والأسباب الدائرة بين الناس ، أسهل وأقرب من تخير الألفاظ لمعان مبتكرة ، وأسباب مؤسسة مستحدثة ، فإذا برع اللفظ في المعنى البارع ، كان ألطف وأعجب من أن يوجد اللفظ البارع في المعنى المتداول المتكرر ، والأمر المتقرر المتصور ، ثم انضاف إلى ذلك التصرف البديع في الوجوه

التي تتضمن تأييد ما يبتدأ تأسيسه ، ويراد تحقيقه ، بان التفاضل في البراعة والفصاحة ، ثم إذا وجدت الألفاظ وفق المعنى ، والمعاني وفقها ، لا يفضل أحدهما على الآخر ، فالبراعة أظهر ، والفصاحة أتم . 51 ص 42

الثامن : وهو أن الكلام يتبين فضله ورجحان فصاحته ، بأن تذكر منه **الكلمة في تضاعيف كلام** ، أو تقذف ما بين شعر ، فتأخذها الأسماع ، وتتشوف إليها النفوس ، ويرى وجه رونقها باديا غامرا سائر ما تقرن به ، كالدرة التي ترى في سلك من خرز ، وكالياقوتة في واسطة العقد .

وأنت ترى الكلمة من القرآن يتمثل بها في تضاعيف كلام كثير ، وهى غرة جميعه ، وواسطة عقده ، والمنادى على نفسه بتميزه وتخصصه ، برونقه وجماله واعتراضه في حسنه ... 51 ص 42 / 43

التاسع : وهو أن الحروف التي بني عليها كلام العرب تسعة وعشرون حرفا ، وعدد **السور التي افتتح فيها بذكر الحروف** ثمان وعشرون سورة ، وجملة ما ذكر من هذه الحروف في أوائل السور من حروف المعجم نصف الجملة ، وهو أربعة عشر حرفا ، ليدل بالمذكور على غيره ، وليعرفوا أن هذا الكلام منتظم من الحروف التي ينظمون بها كلامهم ، و أن صفات الحروف مستدل بنصفها على الآخر ما بين الهمس والجهر وغيرهما .. 51 ص 44

العاشر : وهو أنه **سهل سبيله** ، فهو خارج عن الوحشي المستكره ، والغريب المستنكر ، وعن الصنعة المتكلفة ، وجعله قريبا إلى الأفهام ، يبادر معناه لفظه إلى القلب ، ويسابق المغزى منه عبارته إلى النفس ، وهو مع ذلك ممتنع المطلب ، عسير المتناول ، غير مطمع مع قربه في نفسه ، ولا موهم مع دنوه في موقعه أن يقدر عليه ، أو يظفر به . 51 ص 46

وقال في موضع آخر بعد رده مقولة : أن الإعجاز يقع بوجوه البديع التي يمكن التعمل لها والتدرب عليها ، مرجعا الفضل والمزية وجازما بوقوع الإعجاز في القرآن بالنظم قائلا : « فأما شأو **نظم القرآن** ، فليس له مثال يحتذى عليه ولا إمام يقتدى به ، ولا يصح وقوع مثله اتفاقا ، كما يتفق للشاعر البيت النادر ، والكلمة الشاردة ، والمعنى الفذ الغريب ، و الشيء القليل العجيب ، وكما يلحق من كلامه ، بالوحشيات ، ويضاف من قوله إلى الأوابد ، لأن ما جرى هذا المجرى ووقع هذا الموقع، فإنما يتفق للشاعر في لمع من شعره ، وللكاتب في قليل من رسائله ، وللخطيب في يسير من خطبه ، ولو كان كل شعره نادرا ، ومثلا سائرا ، ومعنى بديعا ، ولفظا رشيقا ، وكل كلامه مملوءا من رونقه ومائه ، ومحلى ببهجته وحسن روائه ، ولم يقع فيه المتوسط بين الكلامين ، والمتردد بين الطرفين ، ولا البارد المستثقل ، والغث المستنكر لم يبن الإعجاز في الكلام ، ولم يظهر التفاوت العجيب بين النظام والنظام .» 51 ص 112

وساق إلينا **تأمله للقرآن** وبديع نظمه فقال : « وقد تأملنا القرآن ، فوجدنا جميع ما يتصرف فيه من الوجوه التي قدمنا ذكرها على حد واحد في حسن النظم وبديع التأليف والرصف ، لا تفاوت

فيه ولا انحطاط عن المنزلة العليا ، ولا إسفال فيه إلى الرتبة الدنيا ، وكذلك قد تأملنا ما يتصرف إليه وجوه الخطاب من الآيات الطويلة والقصيرة فرأينا الإعجاز في جميعها على حد واحد لا يختلف وكذلك قد يتفاوت كلام الناس عند إعادة ذكر القصة الواحدة فرأيناه غير مختلف ولا متفاوت ، بل هو على نهاية البلاغة وغاية البراعة ، فعلمنا بذلك أنه مما لا يقدر عليه البشر ، لأن الذي يقدرون عليه قد بينا فيه التفاوت الكثير عند التكرار ، وعند تباين الوجوه ، واختلاف الأسباب التي يتضمن . » 51 ص 31 / 32

وقد خلص الرافعي إلى أن إعجاز القرآن إنما يقع بجميع وجوهه ومناحيه فقال : « .. إن الذي ظهر لنا بعد ذلك واستقر معنا ، أن القرآن معجز بالمعنى الذي يفهم من لفظ الإعجاز على إطلاقه ، حتى ينفي الإمكان بالعجز عن غير الممكن ، فهو أمر لا تبلغ منه الفطرة الإنسانية مبلغا وليس إلى ذلك مأتى ولا جهة ، وإنما هو أثر كغيره من الآثار الإلهية ، يشاركها في إعجاز الصنعة وهيئة الوضع ، وينفرد عنها بأن له مادة من الألفاظ كأنها مفرغة إفراغا من ذوب تلك المواد كلها .. فالقرآن معجز في تاريخه دون سائر الكتب ، ومعجز في أثره الإنساني ، ومعجز كذلك في حقائقه ، وهذه وجوه عامة لا تخالف الفطرة الإنسانية في شيء فهي باقية ما بقيت .. » 51 ص 1[56]

ثم يجمل لنا سر **الإعجاز في النظم** بالإشارة إلى المستويات النظمية الثلاثة ، كما في الأسلوبية الحديثة تماما يقول : « والكلام بالطبع يتركب من ثلاثة : حروف هي من الأصوات ، وكلمات هي من الحروف ، وجمل هي من الكلم ، وقد رأينا سر الإعجاز في نظم القرآن يتناول هذه كلها ، بحيث خرجت من جميعها تلك الطريقة المعجزة التي قامت به ، فليس لنا بد في صفته من الكلام في ثلاثتها جميعا . » 51 ص 209 وما بعدها

فمما تقدم ذكره من موضوع النظم الذي قال به الجرجاني و الباقلاني ، ومن البلاغة كما رأينا عند الرماني والخطابي ، ومن الأثر النفسي الذي أحدثه القرآن في المتلقي كما ذكر الخطابي ، يتبين لنا أننا أمام حقيقتين لا يمكن الحياد عنهما ، وبينهما من الإئتلاف ما بينهما ، إذ لا تتم أخراهما إلا بأولاهما ، وهما :

أولا : أن إعجاز القرآن إنما هو في نظم القرآن ، الذي لا يشبهه نظم ، ولا تملك قوة بشرية أن تأتي بمثله ، وسبب وقوعه بالنظم لأمرين :

الأمر الأول : أن وقوع الإعجاز بالنظم يشمل وقوعه من عدد من الجهات ، لأن النظم كما تبين لنا مفهومُه شامل ، ومحيط بشتى جوانب البلاغة والنحو .

الأمر الثاني : أن القول بالإعجاز من جهة النظم يشمل كل القرآن ، فلا يقتصر على بعضه دون بعض ، كما رأينا مع بعض الوجوه التي لا تتحقق فيها هذه الشمولية ، وهذا السبب الثاني يجعلنا نجزم بحقيقتين :

الحقيقة الأولى : أن القرآن عالي الشأن في نظمه كله ، مهما تنوعت موضوعاته وتعددت أساليبه .

الحقيقة الثانية : أن القرآن معجز بنظمه في السور الطوال كما هو معجز في القصار منها ، فلا يشعر قارئه فيه عند الطول بالملل ، ولا عند القصر بالخلل ، لإحكام نظمه في الكل .

ثانيا : أن هذا النظم لا يمكن تجريده من المعاني ، لِلُّزوم الحاصل بينهما – كما بين الجرجاني – وهذا ما يجعلنا أمام حقيقتين أيضا وهما :

الأولى : أن هذا النظم استطاع أن يحمل من الدلالات وتعدد المعاني ، ما لم يضِق به زمان أو مكان أو حال ، ويعود الفضل في هذا لإعجاز نظمه

الثانية : أن كل أثر يحدثه القرآن في الكون أو النفس أو الحياة ، يعد دليلا قائما بذاته على إعجاز لغة القرآن ، لا غير ، فكل إعجاز خارج عن لغة القرآن يعد نتيجة لسبب إعجاز نظمه، ودليلا إضافيا عليه .

وسنحاول أن نثبت في الدراسة التطبيقية – إن شاء الله – هذا الإعجاز من جهة قدرة النظم القرآني على حمل عدد من المعاني في التركيب الواحد ، ونتلمس في مستوياته النصية ، المفاصل التي كانت سببا في نشوء هذا التعدد ، مستعينين في ذلك بما أهدته إلينا الدراسة الأسلوبية من منهجية منظمة ، تراعي مستويات النص : الصوتية والصرفية والتركيبية والدلالية ، والله الموفق والهادي إلى سواء السبيل .

الفصل 3 :
تعدد الدلالات اللغوية في المستويات الأسلوبية
لتفسير التحرير و التنوير

سنحاول في هذا الفصل إثبات ظاهرة التعدد الدلالي في مختلف المستويات النصية ، على ضوء ما تتيحه الدراسة الأسلوبية ، وذلك بالنظر في تفسير (التحرير والتنوير) للإمام ابن عاشور خاصة ، وبعض أقوال العلماء الذين أشاروا إلى الآيات التي اختُلِف في فهمها بسبب بعض المظاهر اللغوية ، صوتية كانت أم صرفية أم تركيبية أم دلالية .

لقد أشار ابن عاشور إلى وقوع الاختلاف في المعاني بسبب بعض المظاهر اللغوية ، وقال بحمل الكلام على جميعها ما لم يتعارض أو يتناقض ، وذلك في قوله : « فمختلف المحامل التي تسمح بها كلمات القرآن ، وتراكيبه، وإعرابه ، ودلالته ، من اشتراك ، وحقيقة ومجاز ، وصريح وكناية ، وبديع ، ووصل ووقف ، إذا لم تفض إلى خلاف المقصود من السياق ، يجب حمل الكلام على جميعها ... » 2 ج 1 ص 97

فالإمام ابن عاشور قد أشار بصريح العبارة في هذا الكلام إلى تعدد المعنى بسبب بعض المظاهر اللغوية ، ودعا إلى حمل الآية الواحدة على المعاني جميعا ما لم يمنع مانع من ذلك ، ووضع قانونا للجمع بين المعاني المختلفة بقوله :« والذي يجب اعتماده أن يحمل المشترك في القرآن على ما يحتمله من المعاني ، سواء في ذلك اللفظ المفرد المشترك ، والتركيب المشترك بين مختلف الاستعمالات ، سواء كانت المعاني حقيقية أو مجازية .. » 2 ج 1 ص 99 / 100

ومن منطلق هذه الفكرة التي أثارها ابن عاشور سنبدأ في الحديث عن هذه المستويات ، مستدلين على وجود ظاهرة التعدد الدلالي في بعض آيات القرآن الكريم التي اختلف المفسرون في معانيها ، محاولين البحث عن السبب الرئيس ، أو بعض الأسباب اللغوية التي أدت إلى هذا الاختلاف في أي مستوى من المستويات الأسلوبية .

3-1 – المستوى الصوتي :

مما لا شك فيه أن المستوى الصوتي هو أحد أهم المستويات الأسلوبية في النص ، باعتباره يمثل الجانب الفيزيائي للكلام ، من خلال تجليه في المنطوق المسموع ، وقد عرف لنا ابن سنان الخفاجي الصوت في قوله : « الصوت مصدر صات الشيء يَصُوت صوتا فهو صائت ، وصوّت تصويتا فهو مصوّت ، وهو عام ولا يختص .. والصوت مذكر ، لأنه مصدر كالضرب والقتل .. و الصوت معقول ، لأنه يدرك ، ولا خلاف بين العقلاء في وجود ما يدرك .. والأصوات تدرك بحاسة السمع في محالها ، ولا تحتاج إلى انتقال محالها وانتقالها .. والصوت يخرج مستطيلا ساذجا حتى يعرض له في الحلق والفم والشفتين مقاطع تثنيه عن امتداده ، فيسمى المقطع أينما عرض له حرفا ..» [75]

ويتميز القرآن الكريم صوتيا بموسيقاه العذبة ، ولحنه الثر ، فلا يكاد السامع يقع على بعض منه إلا جزم أن لهذا الكلام سرا بعيدا عن مقدور البشر ومستطاعهم ، وما أرسل السمع إلا كان من وقع الصوت أثر على قلبه ، فيزداد رغبة في السماع منه ، وينشرح صدره لهذا الذكر الحكيم ، كما فعل بسادة قريش ، وقد بينا حكايتهم في الفصل الثاني عند حديثنا عن الإعجاز .

وقد أشار الرافعي إلى موسيقى القرآن و سمّاها توقيعا ، حيث قال : « لم يكن لمن يسمعه بد من الاسترسال إليه والتوفر على الإصغاء .. فإنه إنما يسمع ضربا خالصا من الموسيقى اللغوية في انسجامه واطراد نسقه واتزانه على أجزاء النفس مقطعا مقطعا ، ونبرة نبرة ، كأنها توقعه توقيعا ، ولا تتلوه تلاوة . » [15] ص 212 / 213

ثم أشار إلى تعدد وجوه القراءات وكيف أن كل قراءة تساعد أصحابها على توقيع خاص فذكر أن القرآن نزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم بأفصح ما تسمو إليه لغة العرب في خصائصها العجيبة وما تقَوَّمُ به ، مما هو السبب في جزالتها ودقة أوضاعها ، و إحكام نظمها واجتماعها من ذلك على تأليف صوتي يكاد يكون موسيقيا محضا ، في التركيب ، والتناسب بين أجراس الحروف ، والملاءمة بين طبيعة المعنى وطبيعة الصوت الذي يؤديه ، ومن هنا كان لا بد للقرآن أن يكون أملك بهذه الصفات كلها ، وأن يكون ذلك التأليف أظهر الوجوه التي نزل عليها ، ثم أن تتعدد فيه مناحي هذا التأليف تعددا يكافئ الفروع اللسانية التي سبقت بها فطرة اللغة في العرب ، حتى يستطيع كل عربي أن يوقع بأحرفه وكلماته على لحنه الفطري ولهجة قومه ، توقيعا يطلق من نفسه الأصوات الموسيقية التي يشيع بها الطرب في هذه النفس ، بما يسمونه في لغة العرب بيانا وفصاحة . » 15 ص 46 / 47

كما ذكر عبد الله دراز أن تنوع المقاطع الصوتية يبعث الراحة في نفس القارئ ، فلا يجد القارئ الملل في تلاوته ، بل يجد راحته عند كل فاصلة من فواصله ، وأن أول شيء أحسته تلك الأذن العربية في نظم القرآن هو ذلك النظام الصوتي البديع الذي قسمت فيه الحركة تقسيما منوعا ، يجدد نشاط السامع لسامعه ، ووزعت في تضاعيفه حروف المد والغنة توزيعا بالقسط ، يساعد على ترجيع الصوت به ، وتهادي النفس فيه آنا بعد آن ، إلى أن يصل إلى الفاصلة الأخرى فيجد عندها راحته العظمى ، ثم ذكر أن من هذه الخصوصية تتألف القشرة السطحية للجمال القرآني، وليس الشأن في هذا الغلاف إلا كشأن الأصداف مما تحويه من اللآلئ النفيسة، فإنه جلت قدرته قد أجرى سنته في نظام هذا العالم أن يغشى جلائل أسراره بأستار لا تخلو من متعة وجمال . 5 ص 103 / 104

هذا الجمال الصوتي البديع الذي بعث في النفوس هذه الراحة العظمى ، هو ذاته الذي أثار العقول فقالت في القرآن بمعان مختلفة ، أثرَت دلالة هذا النص المعجز ، وكانت سببا في تعدد الدلالة كما كانت سببا في تنوع الأثر النفسي ، وسنذكر بعض هذه المظاهر الصوتية التي أفضت إلى تعدد المعاني في القرآن الكريم ، ومنها : الحروف المقطعة ، التنغيم ، التنوين ، و الوقف .

3-1- 1- الحروف المقطعة وسرها الدلالي :

أشار محمد سعيد رمضان البوطي إلى مبهمات القرآن إضافة إلى المحكم والمتشابه من القرآن ، فعد المبهم بخلاف المتشابه ، وذكر أن من المبهم الحروف المقطعة ، التي افترق فيها العلماء إلى مذهبين :

أحدهما : أن لهذه الفواتح علما مستورا وسرا محجوبا استأثر الله بعلمه .

و ثانيهما : أن لهذه الفواتح مرادا معلوما ومعنى يمكن الوصول إليه بالنظر والبحث .

فذكر أن لأصحاب هذا المذهب الثاني تأويلات وتحليلات مختلفة لا يستبعد أن تكون كلها مقصودة ، مستدلا برأي ابن فارس وغيره ، من أن هذا هو الشأن الغالب على معظم ألفاظ القرآن التي تحتمل اللفظة منها معاني مختلفة ، كلها يصلح أن يكون مرادا ، إذْ كلها مصداق للحقيقة التي تعبر عنها الآية ، و هذا من أبرز مظاهر الإعجاز في القرآن .28 ص 90 / 91

و ذكر إبراهيم السامرائي في الحروف المقطعة أن بعضها جاء للقسم في السُّوَر التي صدرت بأحرف هي أسماء للسور ، كقوله تعالى : (يسٓ ۝١ وَٱلۡقُرۡءَانِ ٱلۡحَكِيمِ ۝٢) [يس : 1 ، 2] ، وقوله : (صٓۚ وَٱلۡقُرۡءَانِ ذِي ٱلذِّكۡرِ ۝١) [ص : 1] ، وقوله : (حمٓ ۝١ وَٱلۡكِتَٰبِ ٱلۡمُبِينِ ۝٢) [الزخرف أو الدخان : 1 ، 2] ، وقوله : (قٓۚ وَٱلۡقُرۡءَانِ ٱلۡمَجِيدِ ۝١) [ق : 1] .76

أما ابن عاشور فقد ذكر في مستهل سورة البقرة أن المفسرين تحيروا في محل هاته الحروف الواقعة في أول هاته السور ، وفي فواتح سور أخرى ، عُدة جميعها تسع وعشرون سورة ، ومعظمها في السور المكية ، وكان بعضها في ثاني سورة نزلت وهي : (نٓ وَٱلۡقَلَمِ وَمَا يَسۡطُرُونَ ۝١) [القلم : 1] ، ثم يؤكد هذه الحيرة بما تتميز به من غرابة جعلت الأقوال تتعدد في ذلك فذكر أنها أصبحت مثار حيرة ، ومصدر أقوال متعددة وأبحاث كثيرة ، و أن مجموع ما وقع من حروف الهجاء في أوائل السور أربعة عشر حرفاً وهي نصف حروف الهجاء وأكثر السور التي وقعت فيها هذه الحروف : السورُ المكية عدا البقرة وآل عمران .

وذكر أن الذي يستخلص من أقوال العلماء بعد حذف متداخلِه وتوحيد متشاكله يؤول إلى واحد وعشرين قولاً ، نذكر منها :

– أنها علم استأثر الله تعالى به ، ونسب هذا إلى الخلفاء الأربعة .

– أنها حروف مقتضبة من أسماء وصفات لله تعالى المفتتحة بحروف مماثلة لهذه الحروف المقطعة ، رواه سعيد بن جبير عن ابن عباس ، فـ (ألم) مثلاً ، الألف إشارة إلى أحد ، أو أول ، أو أزلي، واللام إلى لطيف ، والميم إلى ملك أو مجيد ، ونحو ذلك .

– أنها رموز لأسماء الله تعالى ، وأسماء الرسول صلى الله عليه وسلم والملائكة ، فـ (ألم) مثلاً : الألف من الله ، واللام من جبريل ، والميم من محمد ، قاله الضحاك .

– جزم الشيخ محي الدين من كتابه (الفتوحات) أن هاته الحروف المقطعة في أوائل السور أسماء للملائكة وأنها إذا تليت كانت كالنداء لملائكتها فتصغي أصحاب تلك الأسماء إلى ما يقوله التالي بعد النطق بها ، فيقولون : صدقت إن كان ما بعدها خير ، ويقولون : هذا مؤمن حقاً نطق حقاً وأخبر بحق فيستغفرون له .

– اختار الفخر ، أنها أسماء للسور التي وقعت فيها ، على أنه يرده اتحاد هذه الحروف في عدة سور مثل آلم ، و آلر ، وحم ، وأنه لم توضع أسماء السور الأخرى في أوائلها .

– أن هاته الحروف أقسم الله تعالى بها كما أقسم بالقلم تنويهاً بها ، لأن مسمياتها تألفت منها أسماء الله تعالى وأصول التخاطب والعلوم قاله الأخفش ، وقد وهن هذا القول بأنها لو كانت مقسماً بها لذكر حرف القسم إذ لا يحذف إلا مع اسم الجلالة عند البصريين ، وبأنها قد ورد بعدها في بعض المواضع قسم نحو : (نٓ وَٱلۡقَلَمِ وَمَا يَسۡطُرُونَ ۝١) [القلم : 1] و (حمٓ ۝١ وَٱلۡكِتَٰبِ ٱلۡمُبِينِ ۝٢) [الزخرف : 1] ، قال صاحب الكشاف : وقد استكرهوا الجمع بين قسمين على مقسم واحد حتى قال الخليل في قوله تعالى : (وَٱلَّيۡلِ إِذَا يَغۡشَىٰ ۝١ وَٱلنَّهَارِ إِذَا تَجَلَّىٰ ۝٢) [الليل : 1 ، 2] أن الواو الثانية هي التي تضم الأسماء للأسماء أي واو العطف ، والجواب عن هذا أن اختصاص الحذف باسم الجلالة مختلف فيه

وأن كراهية جمع قسمين تنفع بجعل الواو التالية لهاته الفواتح واو العطف على أنهم قد جمعوا بين قسمين ، قال النابغة : واللَّهِ واللَّهِ لَنِعْمَ الفتى الْ ... حارثُ لا النكسُ ولا الخاملُ

– أنها سيقت مساق التهجي مسرودة على نمط التعديد في التهجية تبكيتاً للمشركين وإيقاظاً لنظرهم في أن هذا الكتاب المتلو عليهم وقد تُحدوا بالإتيان بسورة مثله هو كلام مؤلف من عين حروف كلامهم كأنه يغريهم بمحاولة المعارضة ويستأنس لأنفسهم بالشروع في ذلك بتهجي الحروف ومعالجة النطق تعريضاً بهم بمعاملتهم معاملة من لم يعرف تقاطيع اللغة ، فيلقنها كتهجي الصبيان في أول تعلمهم بالكتّاب حتى يكون عجزهم عن المعارضة بعد هذه المحاولة عجزاً لا معذرة لهم فيه ، وقد ذهب إلى هذا القول المبرد و قطرب والفراء ، قال في (الكشاف) وهذا القول من القوة والخلافة بالقبول بمنزلة ، وهو الذي اختاره ابن عاشور ، وتظهر المناسبة لوقوعها في فواتح السور أن كل سورة مقصودة بالإعجاز لأن الله تعالى يقول : (فَأْتُواْ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ) [البقرة : 23] فناسب افتتاح ما به الإعجاز بالتمهيد لمحاولته ، ويؤيد هذا القول أن التهجي ظاهر في هذا المقصد فلذلك لم يسألوا عنه لظهور أمره وأن التهجي معروف عندهم للتعليم فإذا ذكرت حروف الهجاء على تلك الكيفية المعهودة في التعليم في مقام غير صالح للتعليم عرف السامعون أنهم عوملوا معاملة المتعلم لأن حالهم كحاله في العجز عن الإتيان بكلام بليغ ، ويعضد هذا الوجه تعقيب هاته الحروف في غالب المواقع بذكر القرآن وتنزيله أو كتابيته إلا في (كٓهيعٓصٓ ۝١) [مريم : 1] و (الٓمٓ ۝١ أَحَسِبَ ٱلنَّاسُ أَن يُتْرَكُوٓاْ أَن يَقُولُوٓاْ ءَامَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ ۝٢) [العنكبوت : 1 – 2] و (الٓمٓ ۝١ غُلِبَتِ ٱلرُّومُ ۝٢) [الروم : 1 ، 2]

– أنها تعليم للحروف المقطعة حتى إذا وردت عليهم بعد ذلك مؤلفة كانوا قد علموها كما يتعلم الصبيان الحروف المقطعة ، ثم يتعلمونها مركبة ، قاله عبد العزيز بن يحيى ، يعني إذ لم يكن فيهم من يحسن الكتابة إلا بعض المدن كأهل الحيرة وبعض طيء وبعض قريش وكنانة من أهل مكة ... إلا أن هذا القول يبعده عدم وجود جميع الحروف في فواتح السور بل الموجود نصفها .

– أنها حروف قصد منها تنبيه السامع مثل النداء المقصود به التنبيه في قولك : يَا فتى لإيقاظ ذهن السامع قاله ثعلب والأخفش و أبو عبيدة ، قال الفخر في تفسير سورة العنكبوت : إن الحكيم إذا خاطب من يكون محل الغفلة أو مشغول البال يُقدِّم على الكلام المقصود شيئاً ليلفت المخاطب إليه بسبب ذلك المقدم ثم يشرع في المقصود فقد يكون ذلك المقدم كلاماً مثل النداء وحروفِ الاستفتاح ، وقد يكون المقدم صوتاً كمن يصفق ليُقْبِل عليه السامع فاختار الحكيم للتنبيه حروفاً من حروف التهجي لتكون دلالتها على قصد التنبيه متعينة إذ ليس لها مفهوم فتمخضت للتنبيه على غرض مهم .

– أن الكفار كانوا يُعرضون عن سماع القرآن فقالوا : (لَا تَسْمَعُواْ لِهَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ وَٱلْغَوْاْ فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَغْلِبُونَ

﴿) [فصلت : 26] فأوردت لهم هذه الحروف ليقبلوا على طلب فهم المراد منها فيقع إليهم ما يتلوها بلا قَصد ، قاله قُطرب .

– أنها علامة لأهل الكتاب وُعدوا بها من قِبَل أنبيائهم أن القرآن يفتتح بحروف مقطعة .

– روي عن ابن عباس أنها ثناء أثنى الله به على نفسه .2 ج 1 ص 206 وما بعدها

وبعد سرده لجميع هذه الأقوال وغيرها ، ذكر أن الأرجح من تلك الأقوال ثلاثة : وهي كون تلك الحروف لتبكيتِ المعاندين وتسجيلاً لعجزهم عن المعارضة ، أو كونُها أسماء للسور الواقعة هي فيها، أو كونُها أقساماً أقسم بها لتشريف قدر الكتابة وتنبيهِ العرب الأميين إلى فوائد الكتابة لإخراجهم من حالة الأُمية وأرجح هذه الأقوال الثلاثةِ هو أولها .

فمن خلال هذا العرض الموجز للأقوال التي ساقها ابن عاشور إلينا في الحروف المقطعة كيف تعددت المفاهيم والآراء حولها ، نلاحظ أن ابن عاشور قد رجّح من هذه الأقوال قولا واحدا ، إلا أن ترجيحه لا يلغي المعاني الأخرى التي قال بها العلماء ، فتبقى المعاني كلها مقصودة من هذه الحروف المقطعة، وإن كان بعضها أقوى من بعض . فيتبين لنا بذلك ما لهذه الأحرف من أثر في تعدد المعنى واختلاف المفسرين في محاولة فهم المراد منها .

3-1-2- التنغيم :

التنغيم مظهر من المظاهر الصوتية التي يتم بها تعدد المعنى أيضا ، فالتنغيم هو طريقة الأداء الصوتية للكلام ، وتكمن أهميته في بيان المعنى بواسطة الأداء الصوتي ، إذ يتبين المعنى للسامع من خلال الأداء ، فيتميز لديه معنى التعجب من الاستفهام من الإخبار وغيرها ، و من أمثلة هذا النوع في القرآن الكريم تأدية بعض آياته بطريقة الاستفهام أو بطريقة النفي ، فلا تترجح حينئذ دلالة الأداة وحدها ، إلا بما يصاحبها من طريقة الأداء ، وذلك كالذي نجده من دلالة (ما) من قوله تعالى :

(مَآ أَغۡنَىٰ عَنۡهُ مَالُهُۥ وَمَا كَسَبَ ﴿٢﴾) [المسد : 2] إذ يذكر النحاة أن (ما) الأولى تحتمل أن تكون استفهاما والتقدير : أيّ إغناء أغناه عنه ماله ؟ وأن تكون نفيا والتقدير : لم يغن عنه ماله . 77 ، وذلك أنها قد تؤدى بتنغيمين مختلفتين ، فيستفاد من أحدهما الاستفهام ، ومن الآخر النفي ، و إن كان الاستفهام هنا قد خرج إلى معنى النفي أيضا ، ولكن هناك فرق أسلوبي دقيق بين النفي الصريح والنفي المستفاد من الاستفهام ... فنلاحظ تلك الشحنة الدلالية المكثفة التي نجدها في الآية من دلالة المبنى الواحد على عدة معان بحسب طريقة الأداء ، أي التنغيم .

وبالنظر فيما ذكره ابن عاشور في تفسير هذه الآية وما أورده من سبب نزول يتضح لدينا بجلاء أن هذه الآية تحتمل المعنيين معا ، فقد ذكر أن التعبير بالماضي في قوله : (ما أغنى) لتحقيق وقوع عدم الإِغناء .

و (ما) نافية ، ويجوز أن تكون استفهامية للتوبيخ والإنكار .
وأما (وما كسب) فهو من قبيل ذكر الخاص بعد العام للاهتمام به ، أي ما أغنى عنه ماله التالد ، وهو ما ورثه عن أبيه عبد المطلب ، وما كسبه هو بنفسه .
وأورد أنه روي عن ابن مسعود أن أبا لهب قال : « إن كان ما يقول ابن أخي حقاً فأنا أفتدي نفسي يوم القيامة بمالي وولدي » فأنزل الله : (ما أغنى عنه ماله وما كسب) وقال ابن عباس : (ما كسب) هو ولده فإن الولد من كسب أبيه 2 ج 30 ص 603 وما بعدها .
وكذلك نجد أن (ما) يدور معناها بين الاستفهام والتعجب في قوله تعالى : (قُتِلَ ٱلۡإِنسَٰنُ مَآ أَكۡفَرَهُۥ) [عبس : 17] يقول القرطبي : « ما أكفره : أي شيء أكفره ؟ وقيل : (ما) تعجب ، وعادة العرب إذا تعجبوا من شيء قالوا : قاتله الله ما أحسنه ، وأخزاه الله ما أظلمه ، والمعنى : أعجبوا من كفر الإنسان ، لجميع ما ذكرنا بعد هذا ، وقيل : ما أكفره بالله ونعمه مع معرفته بكثرة إحسانه إليه على التعجب أيضا ، قال ابن جريج : أي ما أشد كفره وقيل : (ما) استفهام ، أي أيّ شيء دعاه إلى الكفر ؟ فهو استفهام توبيخ ، و(ما) تحتمل التعجب ، وتحتمل معنى (أي) فتكون استفهاما » 78.
وهذا التباين بين المعنيين راجع إلى طريقة التنغيم ، إذ تحتمل الآية صيغة الاستفهام ، كما تحتمل صيغة التعجب .
وكذلك قوله تعالى : (وَمَآ أُنزِلَ عَلَى ٱلۡمَلَكَيۡنِ بِبَابِلَ هَٰرُوتَ وَمَٰرُوتَۚ) [البقرة : 102] ، فقد اختلف المفسرون في دلالة (ما) هنا بين كونها نافية ، أي ولم ينزل الله عليهما السحر ، أو موصولية ، أي: والذي أنزل على الملكين ، ولا شك أن طريقة أدائها في القراءة تختلف . و قد بين ابن عاشور أن هذا الاختلاف في دلالة (ما) يتبعه اختلاف في تعلقها نحويا بما قبلها ، فذكر أن (مَا) إذا كانت موصولة فهي معطوفة على قوله : (مُلْكِ سليمان) أي : وما تتلوا الشياطين عَلى ما أنزل على المَلكين ... و إذا كانت (ما) نافية فهي معطوفة على (ما كفر سليمان) أي : و ما كفر سليمان بوضع السحر كما يزعم الذين وضعوه ، ولا أنزل السحر على المَلكين ببابل، و ذكر أيضا أن على ظاهر هذه الآية إشكال من أربعة وجوه :
أحدها : كون السحر مُنْزَلاً إن حمل الإنزال على المعروف منه وهو الإنزال من الله .
الثاني : كون المباشر لذلك ملكين من الملائكة على القراءة المتواترة .
الثالث : كيف يَجْمَع المَلكان بين قولهما : (نحن فتنة) وقولهما : (فلا تكفر) فكيف يجتمع قصد الفتنة مع التحذير من الوقوع فيها .

الرابع : كيف حصرا حالهما في الاتصاف بأنهما فتنة ، فما هي الحكمة في تصديهما لذلك لأنهما إن كانا ملَكين فالإشكال ظاهر ، وإن كانا ملِكين (بكسر اللام) فهما قد علما مضرة الكفر بدليل نهيهما عنه وعلِما معنى الفتنة بدليل قولهما : (إنما نحن فتنة) فلماذا تورطا في هذه الحالة ؟

ثم دفع هذا الإشكال برمته بحجة أن الإنزال هو الإيصال ، وهو إذا تعدى بعلى دل على إيصال من علو ، واشتهر ذلك في إيصال العلم من وحي أو إلهام أو نحوهما ، فالإنزال هنا بمعنى الإلهام وبمعنى الإيداع في العقل أو في الخلقة بأن يكون الملكان قد برعا في هذا السحر وابتكرا منه أساليب لم يسبق لهما تلقيها من معلم شأن العلامة المتصرف في علمه المبتكر لوجوه المسائل وعللها و تصاريفها وفروعها .

و بين أنه ليس المراد بالإنزال إنزال السحر إذ السحر أمر موجود من قبل ، ولكنه إنزال الأمرِ للملَكين ، أو إنزال الوحي أو الإلهام للملِكين بأن يتصديا لبث خفايا السحر بين المتعلمين ليبطل انفراد شرذمة بعلمه ... 2 ج 1 ص 646

ومن ذلك أيضا قوله تعالى : (لِيَأۡكُلُواْ مِن ثَمَرِهِۦ وَمَا عَمِلَتۡهُ أَيۡدِيهِمۡۖ أَفَلَا يَشۡكُرُونَ ٣٥) [يس: 35]

من صرف دلالة (ما) إلى معنى (الذي) ، أو إلى معنى النفي ، فتكون – على المعنى الأول – في موضع خفض على العطف على (من ثمره) أي : ومما عملته أيديهم ، ويكون المعنى – على الثاني – ولم تعمله أيديهم وهذا قول ابن عباس والضحاك ومقاتل ، وعلى هذا يكون رجوع الضمير في عملته على (ما) إن كانت موصولة وعلى (الثمر) إن كانت نافية ، وأجاز بعضهم عودته – في هذا الوجه الأخير – على التفجير المذكور في الآية التي قبلها ، والمعنى : وما عملت التفجير أيديهم ، بل الله فجر .79

أما ابن عاشور فقد جمع بين المعنيين حيث ذكر أنه يجوز أن تكون (ما) في هذه الآية موصولة معطوفة على (ثَمَرِهِ) أي ليأكلوا من ثمر ما أخرجناه ، ومن ثمر ما عملته أيديهم ، فيكون إدماجاً للإرشاد إلى إقامة الجنات بالخدمة والسقي والتعهد ليكون ذلك أوفر لأغلالها . وضمير (عَمِلَتْهُ) على هذا عائد إلى اسم الموصول .

وأضاف أنه يجوز أن تكون (ما) نافية ، والضمير عائد إلى ما ذكر من الحب والنخيل والأعناب . والمعنى : أن ذلك لم يخلقوه . وهذا أوفر في الامتنان وأنسب بسياق الآية مساق الاستدلال . ثم احتج على ذلك بقراءة الجمهور : (وما عَمِلَتْهُ) بإثبات هاء الضمير عائداً إلى المذكور من الحب والنخيل والأعناب . وقراءة حمزة و الكسائي وأبو بكر عن عاصم وخلف (وما عملت) بدون هاء ، وكذلك هو مرسوم في المصحف الكوفي وهو جار على حذف المفعول إن كان معلوماً . ويجوز أن يكون من حذف المفعول لإرادة العموم . والتقدير : وما عملت أيديهم شيئاً من ذلك . وكلا الحذفين شائع .2 ج 23 ص 13

ومن الأمثلة التي تظهر فيها دلالة التنغيم ، ما نجده في الاستفهام بغير أداة ، وله أمثلة كثيرة في كلام العرب منها قول الشاعر : ثم قالوا تحبها قلت بهرا عدد النجم والحصى والتراب

ومنه في القرآن الكريم قوله تعالى : (وَتِلْكَ نِعْمَةٌ تَمُنُّهَا عَلَيَّ أَنْ عَبَّدتَّ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ﴿٢٢﴾) [الشعراء : 22] ، المعنى : أو تلك نعمة تمنها علي أن عبدت بني إسرائيل ؟ على الاستفهام الإنكاري أيضا . وهناك من حملها على معنى الاعتراف من موسى بتربية فرعون له ، فلا تكون استفهاما . 80

وقد ذكر ابن عاشور أن في هذه الآية إشارة إلى النعمة التي اقتضاها الامتنان في كلام فرعون ، إذ الامتنان لا يكون إلا بنعمة ، ثم إنْ جعلت جملة (أن عبدت) بياناً لاسم الإشارة ، كان ذلك لزيادة تقرير المعنى ، مع ما فيه من قلب مقصود فرعون ، ويجوز أن يكون (أن عبدت) في محل نصب على نزع الخافض ، وهو لام التعليل ، والتقدير : لِأن عبَّدتَّ بني إسرائيل ، وقيل الكلام استفهام بحذف الهمزة وهو استفهام إنكار . ومعنى (عبدت) ذَلَّلْت .

وكلام موسى على التقادير الثلاثة نقض لامتنان فرعون بقلب النعمة نقمة ، بتذكيره أن نعمة تربيته ما كانت إلا بسبب إذلال بني إسرائيل ، إذْ أمر فرعون باستئصال أطفال بني إسرائيل ، الذي تسبب عليه إلقاء أمّ موسى بطفلها في اليمّ ، حيث عثرت عليه امرأة فرعون ومن معها من حاشيتها ، وكانوا قد علموا أنه من أطفال إسرائيل بسِمات وجهه ولون جلده ، ولذلك قالت امرأة فرعون : (لَا تَقْتُلُوهُ عَسَىٰٓ أَن يَنفَعَنَآ أَوْ نَتَّخِذَهُۥ وَلَدًا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ ﴿٩﴾) [القصص : 9] . وفيه أن الإحسان إليه مع الإساءة إلى قومه لا يزيد إحساناً ولا منة .2 ج 19 ص 115 وما بعدها

ومن ذلك أيضا ما وقع على لسان سحرة فرعون في قوله تعالى : (وَجَآءَ ٱلسَّحَرَةُ فِرْعَوْنَ قَالُوٓاْ إِنَّ لَنَا لَأَجْرًا إِن كُنَّا نَحْنُ ٱلْغَٰلِبِينَ ﴿١١٣﴾) [الأعراف : 113] ، فقد دار معناها عند المفسرين بين الإخبار والاستفهام ، وفسر بعضهم الإخبار بأن المقصود منه إيجاب الأجر واشتراطه ، كأنهم قالوا : بشرط أن تجعل لنا أجرا إن غلبنا ، كما استدلوا على الاستفهام باطراد حذف أداته في كلام العرب ، وبقراءة ابن عامر وغيره (أئن) بإثبات الهمزة ، وتوافق القراءتين أولى من تخالفهما .81

وقد فصل الطاهر ابن عاشور في الأمر ودقق ، فرأى أن قراءة من قرأ من غير همزة الاستفهام كنافع وابن كثير وغيرهما ، يجوز أن تكون قراءته على الخبرية ، لأنهم وثقوا من حصول الأجر لهم حتى صيروه في حيز المخبر به عن فرعون ، ويكون جواب فرعون بنعم ، تقريرا لما أخبر عنه ، كما يجوز أن تكون قراءتهم على الاستفهام كما هو ظاهر الجواب بنعم ، وهمزة الاستفهام محذوفة تخفيفا . أما قراءة من قرأ بهمزة الاستفهام فلا تحتمل قراءته إلا الوجه الثاني ، وهو الاستفهام ، وقد لخص لنا كل ذلك في موضع آخر – عند حديثه عن جواب فرعون بنعم – فقال :

وقول فرعون نعم إجابة عما استفهموا ، أو تقريرا لما توسموا على الاحتمالين المذكورين في قوله : إن لنا لأجرا ، آنفا ، فحرف نعم يقرر مضمون الكلام الذي يجاب به ، فهو تصديق بعد خبر ، و إعلام بعد استفهام بحصول الجانب المستفهم عنه ، والمعنيان محتملان هنا على قراءة نافع ومن وافقه وأما على قراءة غيرهم فيتعين المعنى الثاني .2 ج 9 ص 45

فنلاحظ من خلال هذه الآية التي ساق لنا معانيها الإمام ابن عاشور تلك الشحنة الدلالية التي نلمسها في التعبير القرآني واتساع دلالته للاستفهام والإخبار بحسب طريقة الأداء .

ومن الآيات التي بين فيها ابن عاشور تعدد الدلالة بتنوع طرق المعنى المراد من الاستفهام ما ذكره عند تعرضه لتفسير قوله تعالى : (أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ خَرَجُواْ مِن دِيَرِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ ٱلْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ ٱللَّهُ مُوتُواْ ثُمَّ أَحْيَٰهُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى ٱلنَّاسِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ ﴿٢٤٣﴾) [البقرة : 243] ، فبين لنا أن تركيب (ألم تر إلى كذا) إذا جاء فعل الرؤية فيه متعدياً إلى ما ليس من شأن السامع أن يكون رآه ، كان كلاماً مقصوداً منه التحريض على علم ما عدي إليه فعل الرؤية ، و ذكر أن هذا مما اتفق عليه المفسرون ، ولذلك تكون همزة الاستفهام مستعملة في غير معنى الاستفهام ، بل في معنى مجازي أو كنائي من معاني الاستفهام غير الحقيقي ، وكان الخطاب به غالباً موجهاً إلى غير معين ، وربما كان المخاطب مفروضاً متخيلاً .

ثم ذكر في بيان وجه إفادة هذا التحريض من ذلك التركيب وجوها ثلاثة :

الوجه الأول : أن يكون الاستفهام مستعملاً في التعجب أو التعجيب ، من عدم علم المخاطب بمفعول فعل الرؤية ،

وجملة (وهم ألوف) في موضع الحال ، سادّة مسد المفعول الثاني ، لأن أصل المفعول الثاني لأفعال القلوب أنه حال ، على تقدير : ما كان من حقهم الخروج .

الوجه الثاني : أن يكون الاستفهام تقريرياً ، فإنه كثر مجيء الاستفهام التقريري في الأفعال المنفية .

الوجه الثالث : أن تجعل الاستفهام إنكارياً ، إنكاراً لعدم علم المخاطب بمفعول فعل الرؤية .

وأضاف في ربط دلالة التحريض بالمعاني الثلاثة من أن استفادة التحريض على الوجوه الثلاثة إنما هي من طريق الكناية بلازم معنى الاستفهام ، لأن شأن الأمر المتعجب منه أو المقرر به أو المنكور علمه ، أن يكون شأنه أن تتوافر الدواعي على علمه ، وذلك مما يحرض على علمه . 2 ج 2 ص 476

و من خلال كل ما سبق من أمثلة حول تعدد المعنى بتعدد طريقة الأداء ، نجد أن المعنى ينتقل من صورة إلى أخرى بحسب المعنى النحوي المراد من خلال طريقة الأداء التي يؤدي بها الكلام ، وذلك من غير تغيير في نظمه وترتيبه ، الأمر الذي أشار إليه عبد القاهر الجرجاني حينما تحدث عن شدة الحاجة إلى معرفة معاني النحو والدلالات الناجمة عن كل وجه من وجوهه التي يحتملها الكلام حتى

وإن لم يتغير نظم ألفاظه فقال : « واعلم أن الفائدة تعظم في هذا الضرب من الكلام ، إذا أنت أحسنت النظر فيما ذكرت لك من أنك تستطيع أن تنقل الكلام في معناه عن صورة إلى صورة من غير أن تغير من لفظه شيئا ، أو تحول كلمة عن مكانها إلى مكان آخر وهو الذي وسع مجال التأويل والتفسير حتى صاروا يتأولون في الكلام الواحد تأويلين أو أكثر . » 73 ص 243

3-1-3 الوقف

مثلما رأينا في اختلاف المعنى باختلاف التنغيم دون أن يتأثر تركيب الجملة أو يتغير ، كذلك في الوقف الذي هو مظهر صوتي يؤذن بالتوقف عن الاسترسال في القراءة دون أن يتأثر التركيب أو يتبدل أيضا ، ولعله من أخطر المظاهر الصوتية وأهمها في الأداء القرآني ، فظاهرة الوقف يتوقف عليها فهم المعنى في كثير من الآيات ، ويحرس ذلك كله السياق ، فقد تحدث ابن عاشور عن حراسة السياق للمعنى خوفا من وقوع الزلل في الفهم فقال : « ... وعلى جميع التقادير لا تجد في القرآن مكانا يجب الوقف فيه ، ولا يحرم الوقف فيه ، كما قال بن الجزري في أرجوزته 82 ، ولكن الوقف ينقسم إلى أكيد حسن ودونه وكل ذلك يقسم بحسب المعنى ، وبعضهم استحسن أن يكون الوقف عند نهاية الكلام ، وأن يكون ما يتطلب المعنى الوقف عليه قبل تمام المعنى سكتا ، وهو قطع الصوت حصة أقل من حصة قطعه عند الوقف ، فإن اللغة العربية واضحة ، وسياق الكلام حارس من الفهم المخطئ ، فنحو قوله تعالى : (يُخْرِجُونَ ٱلرَّسُولَ وَإِيَّاكُمْ أَن تُؤْمِنُواْ بِٱللَّهِ رَبِّكُمْ إِن كُنتُمْ خَرَجْتُمْ جِهَٰدًا فِى سَبِيلِى وَٱبْتِغَآءَ مَرْضَاتِى) [الممتحنة : 1] ، لو وقف القارئ على قوله : (الرسول) ، لا يخطر ببال العارف باللغة أن قوله : (وإياكم أن تومنوا بالله ربكم) ، تحذير من الإيمان بالله ، وكيف يخطر ذلك وهو موصوف بقوله (ربكم) ، فهل يحذر أحد من الإيمان بربه . » 2 ج 1 ص 83

هذا وقد عرّف ابن عاشور الوقف على أنه : قطع الصوت عن الكلمة حصة يتنفس في مثلها المتنفس عادة .

ثم أشار إلى اختلاف المعنى باختلاف الوقف فقال : « والوقف عند انتهاء جملة من جمل القرآن قد يكون أصلا لمعنى الكلام ، فقد يختلف المعنى باختلاف الوقف ، مثل قوله تعالى : (وَكَأَيِّن مِّن نَّبِىٍّ قَٰتَلَ مَعَهُۥ رِبِّيُّونَ كَثِيرٌ فَمَا وَهَنُواْ لِمَآ أَصَابَهُمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَمَا ضَعُفُواْ وَمَا ٱسْتَكَانُواْ وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلصَّٰبِرِينَ ﴿١٤٦﴾) [آل عمران : 146] ، فإذا وقف عند كلمة (قتل) ، كان المعنى : أن أنبياء كثيرين قتلهم قومهم وأعداؤهم ، ومع الأنبياء أصحابهم ، فما تزلزلوا لقتل أنبيائهم ، فكان المقصود تأييس المشركين من وهن المسلمين ، على فرض قتل النبي صلى الله عليه وسلم في غزوته .. و إذا وصل قوله (قتل)

عند قوله (كثير) ، كان المعنى : أن أنبياء كثيرين قتل معهم رجال من أهل التقوى فما وهن من بقي بعدهم من المؤمنين ... » 2 ج 1 ص 82

ثم ألمح في موضع تفسير الآية إلى جمال النظم في الآية بسبب الوقف فذكر أن هذه الآية جاءت على هذا النظم البديع الصالح لحمل الكلام على تثبيت المسلمين في حال الهزيمة و في حال الإرجاف بقتل النبي صلى الله عليه وسلم ، وعلى الوجهين في موقع جملة (ومعه ربّيّون) يختلف حُسن الوقف على كلمة (قتل) أو على كلمة (كثير).2 ج 4 ص 117 وما بعدها

و في بيان أثر الوقف في تغير المعنى أيضا قوله تعـــالى : (ءَأَنتُمۡ أَشَدُّ خَلۡقًا أَمِ ٱلسَّمَآءُۚ بَنَىٰهَا ﴿٢٧﴾) [النازعات : 27] ، فإن كلمة (بناها) هي منتهى الآية ، والوقف عند (أم السماء) . ولكن لو وصل القارئ ، لم يخطر ببال السامع أن يكون (بناها) من جملة (أم السماء) لأن معادل همزة الاستفهام لا يكون إلا مفردا .

ووضح أكثر ، فبين أن جملة (بناها) يجوز أن تكون مستأنفة استئنافاً بيانياً لبيان شدة خلق السماء ، ويجوز أن تكون بدل اشتمال في قوله : (أم السماء) ، لأنه في تقدير : أم السماء أشد خلقـــاً . وقـــد جعلت كلمة (بناها) فاصلة ، فيكون الوقف عندها ولا ضير في ذلك ، إذ لا لبس في المعنى ، لأن (بناها) جملة و (أم) المعادلة لا يقع بعدها إلا اسم مفرد . 2 ج 30 ص 84

و التعدد في الوقف قد يحصل به ما يحصل بتعدد وجوه القراءات من تعدد المعنى مع اتحاد الكلمات – كما ذكر ابن عاشور – فقوله تعالى : (وَيُطَافُ عَلَيۡهِم بِـَٔانِيَةٖ مِّن فِضَّةٖ وَأَكۡوَابٖ كَانَتۡ قَوَارِيرَاْ ﴿١٥﴾ قَوَارِيرَاْ مِن فِضَّةٖ قَدَّرُوهَا تَقۡدِيرٗا ﴿١٦﴾) [الإنسان : 15 / 16] ، فإذا وقف على (قـــواريرا) الأول كـــان (قواريرا) الثاني تأكيدا لرفع احتمال المجاز في لفظ (قواريرا) ، و إذا وقف على (قواريرا) الثاني كان المعنى الترتيب والتصنيف كما يقال قرأ الكتاب بابا بابا ، وحضروا صفا صفا ، وكان قولـــه : (من فضة) عائدا إلى قوله : بآنية من فضة .2 ج 1 ص 83

وبين في موضع تفسير الآية أن لفظ (قواريرا) الثاني ، يجوز أن يكون تأكيداً لفظياً لنظيره لزيـــادة تحقيق أن لها رقة الزجاج فيكون الوقف على (قواريرا) الأول .

ويجوز أن يكون تكريراً لإفادة التصنيف فإن حسن التنسيق في آنية الشراب من مكملات رونق مجلسه ، فيكون التكرير مثل ما في قوله تعالى : (وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلۡمَلَكُ صَفّٗا صَفّٗا ﴿٢٢﴾) [الفجر : 22] فيكون الوقف على (قواريراً) الثاني .2 ج 29 ص 392

ومما جاء في الوقف كظاهرة صوتية مسببة لتعدد المعاني قوله عز وجـــل :(ٱللَّهُ ٱلَّذِي رَفَعَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ بِغَيۡرِ عَمَدٖ تَرَوۡنَهَا) [الرعد : 2] ، ومثله قوله تعالى : (خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ بِغَيۡرِ عَمَدٖ تَرَوۡنَهَا) [لقمان

: 10] ، فقد ذكر الطبري – في الآية الأولى – أن المفسرين اختلفوا في تأويلها ، فذهب بعضهم إلى أن تأويل ذلك : الله الذي رفع السموات بعمد لا ترونها ، وهو مما رواه قتادة عن ابن عباس أنه قال : بعمد ولكن لا ترونها ، وذهب بعضهم الآخر إلى أن تأويل ذلك : مرفوعة بغير عمد .. ثم قال الطبري : « وأولى الأقوال في ذلك بالصحة أن يقال كما قال تعالى : (ٱللَّهُ ٱلَّذِى رَفَعَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا) ، فهي مرفوعة بغير عمد نراها ، كما قال ربنا جل ثناؤه ، ولا خبر بغير ذلك ، ولا حجة يجب التسليم لها بقول سواه . » 83

ورجح ابن كثير الرأي الثاني وعده اللائق بالسياق مستدلا عليه بقوله تعالى : (أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ وَٱلْفُلْكَ تَجْرِى فِى ٱلْبَحْرِ بِأَمْرِهِۦ وَيُمْسِكُ ٱلسَّمَآءَ أَن تَقَعَ عَلَى ٱلْأَرْضِ إِلَّا بِإِذْنِهِۦٓ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ بِٱلنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴿٦٥﴾) [الحج : 65] ، وهكذا ترونها توكيد لنفي ذلك ، أي : إنها مرفوعة بغير عمد كما ترونها ، وهذا المعنى – عند ابن كثير دائما – هو الأكمل في القدرة . 79 ج 2 ص 500 وبهذا المعنى ، فإن من ذهب إلى القول الأول جعل (ترونها) في موضع خفض على النعت لـــ (عمد) ، فالعمد موجودة ولكن لا ترى ، ومن ذهب إلى القول الثاني جعل ترونها في موضع نصب على الحال من السموات ولا عمد هناك على الإطلاق ، وأجاز بعضهم أن يكون ترونها كلاما مستأنفا ، فلا عمد هناك أيضا 78 ج 14 ص 58 ، ومن اختار هذا الوجه وقف على (عمد) لأنه التمام ، ومن لم يختره وصل الكلام . وهكذا فان الوقف يكون قرينة على هذا المعنى ، وهو كون السموات مرفوعة بغير عمد ، وأنتم ترونها كذلك ، ويكون عدم الوقف دالا على أحد أمرين :

– على وجود العمد ولكنها غير مرئية ، على تقدير ترونها صفة لـــ عمد .

– وعلى عدم وجود عمد البتة على تقدير ترونها حالا من السموات .

واقتصر ابن عاشور على نفي الشبهة عن كون السماء بغير عمد فقال : « والعَمَد : جمع عماد مثل إهاب وأهَب ، والعماد : ما تقام عليه القبة والبيت . وجملة (ترونها) في موضع الحال من (السماوات) ، أي لا شبهة في كونها بغير عمد . » 2 ج 13 ص 80 . فهذه الأمثلة وغيرها كثير تدل على تعدد المعنى وتنوع الدلالة باختلاف موضع الوقف من الآية ، الذي هو مظهر من المظاهر الصوتية .

3-1-4 التنوين :

التنوين كما هو معروف أنواع : تنوين التمكين ، وتنوين التنكير ، و العوض ، والمقابلة ، وغير ذلك مما أسهب فيه القدماء والمتأخرون من النحاة ، وما يهمنا هنا هو تنوين العوض ، والمقصود به التنوين اللاحق عوضا من حرف أصلي أو زائد ، أو مضاف إليه مفردا أو جملة 84 ،

لأنه هو الذي له الأثر في المعنى بحصول التعدد الدلالي . هذا من جهة ، أما من جهة أخرى فإن تنوين الكلمة من عدمه له أثره الواضح في دلالة الآية القرآنية ، ولذلك سنحاول أن نعطي بعض النماذج التي تختلف فيها الدلالة بسبب تنوين كلمة فيها أو عدم تنوينها .

ذكر ابن عاشور إفادة التنوين لأكثر من معنى معتبرا إياه من المشترك الذي يستعمل في معنيين ، عند تفسير قوله تعالى : (ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيۡهِ مِن رَّبِّهِۦ وَٱلۡمُؤۡمِنُونَۚ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ لَا نُفَرِّقُ بَيۡنَ أَحَدٖ مِّن رُّسُلِهِۦۚ وَقَالُواْ سَمِعۡنَا وَأَطَعۡنَاۖ غُفۡرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيۡكَ ٱلۡمَصِيرُ) [البقرة : 285] قال : « وإذ كانت (كلّ) من الأسماء الملازمة الإضافة فإذا حذف المضاف إليه نوّنت تنوينَ عوض عن مفرد كما نبّه عليه ابن مالك في (التسهيل) . ولا يعكر عليه أنّ (كل) اسم معرب لأنّ **التنوين قد يفيد الغرضين ، فهو من استعمال الشيء في معنييه** . فمن جوّز أن يكون عَطْفُ (المؤمنون) عطفَ جملة ، وجعل (المؤمنون) مبتدأ وجعل (كلٌّ) مبتدأ ثانياً (وآمن) خبره ، فقد شذّ عن الذوق العربي . » 2 ج 3 ص 132

وأما في قوله تعالى : (وَتِلۡكَ حُجَّتُنَآ ءَاتَيۡنَٰهَآ إِبۡرَٰهِيمَ عَلَىٰ قَوۡمِهِۦۚ نَرۡفَعُ دَرَجَٰتٖ مَّن نَّشَآءُۗ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٞ ﴿٨٣﴾) [الأنعام : 83] ، فذكر ابن عاشور أن رفع الدّرجات تمثيل لتفضيل الشأن ، فشبّهت حالة المفضّل على غيره بحال المرتقي في سُلَّم إذا ارتفع من درجة إلى درجة ، وفي جميعها رفع ، وكلّ أجزاء هذا التمثيل صالح لاعتبار تفريق التّشبيه ، فالتّفضيل يُشبه الرّفع ، والفضائل المتفاوتة تشبه الدّرجات ، ووجه الشّبه عِزّة حصول ذلك لغالب النّاس ، وأضاف محتجا بقراءة نافع ، وابن كثير ، وأبو عمرو ، وابن عامر ، وأبو جعفر ، بإضافة (درجات) إلى (مَنْ) . فإضافة الدرجات إلى اسم الموصول باعتبار ملابسة المرتقي في الدرجة لها لأنّها إنّما تضاف إليه إذا كان مرتقياً عليها ، والإتيان بصيغة الجمع في (درجات) باعتبار صلاحيّة (من نشاء) لأفراد كثيرين متفاوتين في الرفعة ، ودلّ فعل المشيئة على أنّ التفاضل بينهم بكثرة موجبات التّفضيل ، أو الجمعُ باعتبار أنّ المفضّل الواحد يتفاوت حاله في تزايد موجبات فضله . وقرأه البقية – بتنوين (درجات) – ، فيكون تمييزاً لنسبة الرفع باعتبار كون الرفع مجازاً في التفضيل . والدرجات مجازاً في الفضائل المتفاوتة .2 ج 7 ص 335 وما بعدها

ومن أمثلة ذلك أيضا قوله تعالى : (وَقَالَتِ ٱلۡيَهُودُ عُزَيۡرٌ ٱبۡنُ ٱللَّهِ وَقَالَتِ ٱلنَّصَٰرَى ٱلۡمَسِيحُ ٱبۡنُ ٱللَّهِۖ ذَٰلِكَ قَوۡلُهُم بِأَفۡوَٰهِهِمۡۖ يُضَٰهِـُٔونَ قَوۡلَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِن قَبۡلُۚ قَٰتَلَهُمُ ٱللَّهُۚ أَنَّىٰ يُؤۡفَكُونَ)

[التوبة : 30] ، فقد أشار ابن عاشور عند تفسير هذه الآية إلى رأي الزمخشري والجرجاني فقال :

« قرأ الجمهور (عزيرُ) ممنوعاً من التنوين للعجمة ، وهو ما جزم به الزمخشري ، وقرأه عاصم والكسائي ويعقوب : بالتنوين ، على اعتباره عربياً بسبب التصغير الذي أدخل عليه ، لأنّ التصغير لا يدخل في الأعلام العجمية ، وهو ما جزم به عبد القاهر في فصل النظم من (دلائل الإعجاز) ، وتأوّل قراءة ترك التنوين بوجهين لم يرتضهما الزمخشري . » 2 ج 10 ص 168

فأما ما أشار إليه ابن عاشور من ذكر الزمخشري فهو قوله : « (عزير ابن الله) مبتدأ وخبر، كقوله : (المسيح ابن الله) ، ومن نوّن فقد جعله عربيا ، وأما قول من قال بسقوط التنوين لالتقاء الساكنين ، كقراءة من قرأ : (أحد الله) أو لأن الابن وقع وصفا ، والخبر محذوف ، وهو معبودنا ، تمحل عن مندوحة . » 85

وأما ما أشار إليه من ذكر الجرجاني فقوله : « وهناك باب واسع ومن المشكل فيه قراءة من قرأ : (وقالت اليهود عزير ابن الله) بغير تنوين ، وذلك أنهم قد حملوها على وجهين ، أحدهما أن يكون القارئ له أراد التنوين ثم حذفه لالتقاء الساكنين ولم يحركه كقراءة من قرأ : (**قُلۡ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝٢**) [الإخلاص : 1 – 2] بترك التنوين من (أحد) .. والوجه الثاني أن يكون الابن صفة ويكون التنوين قد سقط على حد سقوطه في قولنا : جاءني زيد بن عمرو . ويكون في الكلام محذوف ، ثم اختلفوا في المحذوف فمنهم من جعله مبتدأ فقدّر : وقالت اليهود **هو** عزير ابن الله . ومنهم من جعله خبرا فقدّر : وقالت اليهود عزيرُ ابن الله **معبودنا** . وفي هذا أمر عظيم وذلك أنك إذا حكيت عن قائل كلاما أنت تريد أن تكذبه فيه فإن التكذيب ينصرف إلى ما كان فيه خبرا دون ما كان صفة . » 73 ص 243 / 244 ، ففي هذا الجدل بين إثبات التنوين أو عدمه نشأ تعدد المعنى في الآية الكريمة فصارت كل المعاني مرادة بذلك ، وأصل الجدل بين الإثبات والنفي كان في الاحتجاج للقراءات كما بين ذلك النيرباني إذ عدّ التنوين ثالث أقسام الحذف الصوتي الذي يكون به الاحتجاج في القراءات مبينا أوجه القراءة وما نتج عنها من معان بسبب إثبات التنوين أو تركه فقال : « قرأ عاصم والكسائي ويعقوب (عزيرٌ ابن الله) بالتنوين ، وقرأ الباقون (عزيرُ ابن الله) بحذفه . فمن قرأ بالتنوين جعل (عزير) مبتدأ و (ابن) خبره ومن قرأ بحذفه احتمل وجهين :

الأول : أن يكون (ابن) نعتا لعزير وهو مبتدأ أو خبر ، أي صاحبنا عزير بن الله ، أو عزير بن الله صاحبنا .

والآخر : أن يكون (عزير) مبتدأ ، و (ابن) خبره ، كالقراءة الأولى ، وحذف التنوين لالتقاء الساكنين ، تشبيها له بحروف المد . » 86

فهذه بعض المظاهر الصوتية التي يقع بسببها تعدد المعاني في آيات القرآن الكريم ، وكان بسببها الاختلاف في فهم كلام الله تعالى ، اختلافا لا يمكن بموجبه قبول معنى واستبعاد الباقي ، بل

يمكن القبول بجميع المعاني ، وأنها كلها مرادة بالآية الكريمة ما لم يمنع مانع من ذلك . و تقترب من الأسباب الصوتية ما تتعلق بالصيغة الصرفية التي يمكن أن تكون أيضا مؤثرة في المعنى ومثرية له ، وسنرى ذلك فيما هو آت بإذن الله .

3- 2 – المستوى الصرفي :

تعتبر الصيغ الصرفية هيئات أو قوالب حاصلة من ترتيب الحروف وحركاتها وسكناتها 87 ومنه فإن العلاقة بين الصيغة والمعنى علاقة متلازمة ، وكل زيادة في المبنى زيادة في المعنى ، وكل تشابه بين صيغة وأخرى ينشأ عنه تشابه في المعنى بين مجموع الكلمات التي لها نفس الصيغة أو تتقارب ، ومن هنا كان للصيغة دور في تعدد المعنى ، وقدرة على حمل أكثر من واحد .

ويفرق المحدثون بين الصيغة والميزان بأن الأولى مبنى صرفي والثاني مبنى صوتي ، وهذا تفريق منهجي بين علمي الصرف والأصوات . ومثال ذلك أن صيغة فعل الأمر (قِ) – من وقى – هي (إِفْعَل) ، ولكن وزنه هو ما يقابل هذا الحرف من الحروف الأصول ، وهو (عِ) ، وقد يتفق هيكل الصيغة في صورته مع هيكل الميزان ، فالفعل (ضَرَبَ) صيغته (فَعَلَ) وميزانه (فَعَلَ) أيضا 88

ولا يفوتنا هنا أن نشير إلى تعدد معاني الصيغ في العربية كما يذكرها النحاة ، إذ تدل صيغة (فعَّل) على التكثير والتعدية والسلب واختصار الحكاية .. الخ ، وتدل (أفعل) على التعدية والسلب والصيرورة والدخول في الشيء زمانا ومكانا .. وهكذا مع أغلب الصيغ في العربية . 89

ويتحدد المعنى هنا من خلال السياق بما يحمله من قرائن ، غير أن السياق في بعض الأحيان قد يسمح باحتمالية تعدد المعاني في الصيغة الواحدة ، وقد لا يكون فيصلا في بيان المعنى المراد بدقة، مما يفتح أبواب الخلاف بين اللغويين والنحاة ، ومن ثم بين المفسرين ، في دلالات بعض الألفاظ وما تفيده أبنيتها من المعاني المختلفة كما سنرى إن شاء الله .

ومن أمثلة اختلاف المفسرين في دلالة الصيغة الواحدة على أي المعاني تحمل ، اختلافهم في دلالة لفظ (أحصى) في قوله تعالى : { ثُمَّ بَعَثْنَٰهُمْ لِنَعْلَمَ أَىُّ ٱلْحِزْبَيْنِ أَحْصَىٰ لِمَا لَبِثُوٓاْ أَمَدًا ﴿١٢﴾ } [الكهف : 12]

على اعتباره فعلا ماضيا أو أفعل تفضيل ، ومن ثم اختلفوا أيضا في كون (أمدا) تمييزا أو مفعولا به أو ظرفا لـ (أحصى) ، ومنهم من قال هو منصوب بـ (لبثوا) 90 . ودقق ابن هشام في ذلك ففرق بين المعنيين اللذين تحتملهما صيغة هذه اللفظة قائلا : « .. نحو : زيد أحصى ذهنا ، وعمرو أحصى مالا ، فإن الأول على أن أحصى اسم تفضيل ، والمنصوب تمييز ، مثل أحسن وجها، والثاني على أن أحصى فعل ماض ، والمنصوب مفعول ، مثل : (وأحصى كل شيء عددا) . ومن الوهم قول بعضهم في : (أحصى لما لبثوا أمدا) إنه من الأول ، فإن الأمد ليس مُحصِيا بل مُحصَى ، وشرط التمييز المنصوب بعد (أفعل) كونه فاعلا في المعنى كـ : زيد أكثر مالا ، بخلاف : مال زيد أكثر مال » 84 ج 1 ص 781 ، وهذا يعني أن (أحصى) فعل ماض مضارعه (يحصي) ،

و (أمدا) منصوب على المفعولية لا على التمييز . وهو ما رجحه الزمخشري أيضا . 85 ج 3 ص 198

أما ابن عاشور فقد ذكر في الآية معنيين ورجح أن يكون المراد بـــ (أحصى) وجه التفضيل حيث قال : « و (أحصى) يحتمل أن يكون فعلاً ماضياً ، أو يكون اسم تفضيل مصوغاً من الرباعي على خلاف القياس . واختار الزمخشري في (الكشاف) تبعاً لأبي علي الفارسي الأول تجنباً لصوغ اسم التفضيل على غير قياس لقلته .

واختارَ الزجاج الثاني . ومع كون صوغ اسم التفضيل من غير الثلاثي ليس قياساً فهو كثيـــر في الكلام الفصيح وفي القرآن .

فالوجه ، أن (أحصى) اسم تفضيل ، والتفضيل منصرف إلى ما في معنى الإحـــصاء مـــن الضبط والإصابة . والمعنى : لنعلم أي الحزبين أتقن إحصاءً . أي عدّا بأن يكون هو الموافق للواقع .. ويكون ما عداه تقريباً ورجماً بالغيب . وذلك هو ما فـــصله قولـــه تعـــالى : { سَيَقُولُونَ ثَلَٰثَةٌ } [الكهف : 22] الآية .

ف (أيٌّ) اسم استفهام مبتدأ وهو معلق لفعل لنعلم عن العمل ، و (أحصى) خبر عـــن (أي) و (أمداً) تمييز لاسم التفصيل تمييزَ نسبة ، أي نسبة التفضيل إلى موصوفه كما في قوله : { أَنَا۠ أَكْثَرُ مِنكَ مَالًا ﴿٣٤﴾ } [الكهف : 34] . ولا يريبك أنه لا يتضح أن يكون هذا التمييز محولاً عن الفاعل لأنه لا يستقيم أن تقول : أفضل أمده ، إذ التحويل أمر تقديري يقصد منه التقريب .

والمعنى : ليظهرَ اضطراب الناس في ضبط تواريخ الحوادث واختلال خرصهم وتخمينهم إذا تصدوا لها ، ويعلم تفريط كثير من الناس في تحديد الحوادث وتاريخها ، وكلا الحالين يمت إلى الآخر بصلة . لما اقتضى قوله : (لنعلم أي الحزبين أحصى) أن في نبأ أهل الكهف تخرصات ورجماً بالغيـــب أثار ذلك في النفس تطلعا إلى معرفة الصدق في أمرهم ، من أصل وجود القصة إلى تفاصيلها مـــن مخبر لا يُشك في صدق خبره كانت جملة نحن نقص عليك نبأهم بالحق استئنافاً بيانياً لجملة (لـــنعلم أي الحزبين أحصى لما لبثوا أمداً) . » 2 ج 15 ص 269 / 270

ومن أمثلة هذا النوع أيضا اختلاف المفسرين في لفظة (أعمى) الثانية من قولـــه تعـــالى : { وَمَن كَانَ فِى هَٰذِهِۦٓ أَعْمَىٰ فَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ أَعْمَىٰ وَأَضَلُّ سَبِيلًا ﴿٧٢﴾ } [الإسراء : 72] ، وســـبب اختلافهم هو مجيء (أعمى) على صيغة (أفعل) ؛ فتحتمل بذلك أن تكون صـــفة ، أو أن تكـــون للتفضيل . وعلى هذين المعنيين اللذين تحتملهما هذه الصيغة دارت أقوال المفسرين .

وقد لخص لنا الطبري ذلك مرجحا الرأي الثاني ، بقوله : « وأما قوله (فهـــو فـــي الآخـــرة أعمى) فإن عامة قراء الكوفيين أمالت أيضا قوله : (فهو في الآخرة أعمى) . وأما بعـــض قـــراء

البصرة فإنه فتحه ، وتأوله بمعنى : فهو في الآخرة أشد عمى . واستشهد لصحة قراءته بقوله : (وأضل سبيلا) . وهذه القراءة هي أولى القراءتين في ذلك بالصواب للشاهد الذي ذكرنا عن قارئه كذلك ، و إنما كره من كره قراءته كذلك ظنا منه أن ذلك مقصود به قصد عمى العينين الذي لا يوصف أحد بأنه أعمى من آخر أعمى ، إذ كان عمى البصر لا يتفاوت ؛ فيكون أحدهما أزيد عمى من الآخر إلا بإدخال (أشد) أو (أبين) فليس الأمر في ذلك كذلك . وإنما قلنا ذلك من عمى القلب الذي يقع فيه التفاوت فإنما عني به عمى قلوب الكفار عن حجج الله التي قد عاينتها أبصارهم ، فلذلك جاز ذلك وحسن . وبنحو الذي قلنا في ذلك قال أهل التأويل : ذكر من قال ذلك حدثنا الحسن بن يحيى قال أخبرنا عبد الرزاق قال أخبرنا سفيان عن ابن أبي نجيح عن مجاهد : فهو في الآخرة أعمى ، قال أعمى عن حجته في الآخرة » 83 ج 15 ص 129

أما ابن عاشور فقد فصل في معنى العمى المراد من الآية مبينا وجه الاستعارة فيها ، فقال : « والمراد بالعمى في الدنيا الضلالة في الدين ، أطلق عليها العمى على وجه الاستعارة . والمراد بالعمى في الآخرة ما ينشأ عن العمى من الحيرة واضطراب البال ، فالأعْمَى أيضاً مستعار لمشابه الأعمى بإحدى العلاقتين . ووصف (أعمى) في المرتين مراد به مجرد الوصف لا التفضيل . ولما كان وجه الشبه في أحوال الكافر في الآخرة أقوى منه في حاله في الدنيا أشير إلى شدة تلك الحالة بقوله : (وأضل سبيلاً) القائم مقام صيغة التفضيل في العمَى لكون وصف (أعمى) غير قابل لأن يصاغ بصيغة التفضيل لأنه جاء بصيغة التفضيل في حال الوصف . وعدل عن لفظ (أشد) ونحوه مما يتوسل به إلى التفضيل عند تعذر اشتقاق صيغة (أفعل) ليتأتى ذكر السبيل ، لما في الضلال عن السبيل من تمثيل حال العمى وإيضاحه ، لأن ضلال فاقد البصر عن الطريق في حال السير أشد وقعاً في الأضرار منه وهو قابع بمكانه ، فعدل عن اللفظ الوجيز إلى التركيب المطنب لما في الإطناب من تمثيل الحال وإيضاحه وإفظاعه وهو إطناب بديع . وقد أفيد بذلك أن عماه في الدارين عمى ضلال عن السبيل الموصل . ومعنى المفاضلة راجع إلى مفاضلة إحدى حالتيه على الأخرى في الضلال وأثره لا إلى حال غيره . فالمعنى : وأضل سبيلا منه في الدنيا . ووجه كون ضلاله في الآخرة أشد أن ضلاله في الدنيا كان في مكنته أن ينجو منه بطلب ما يرشده إلى السبيل الموصل من هدي الرسول والقرآن مع كونه خلياً عن لحاق الألم به ، وأما ضلاله في الآخرة فهو ضلال لا خلاصَ منه وهو مقارن للعذاب الدائم ، فلا جرم كان ضلاله في الآخرة أدخل في حقيقة الضلال وماهيته . » 2 ج 15 ص 169 / 170

وبالتأمل في الآيات التي احتوت على لفظ (أعمى) وهي : قوله تعالى : (**أَفَمَن يَعْلَمُ أَنَّمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ٱلْحَقُّ كَمَنْ هُوَ أَعْمَىٰٓ ۚ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ** ۝١٩) [الرعد : 19] وقوله أيضا : (

وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِى فَإِنَّ لَهُۥ مَعِيشَةً ضَنكًا وَنَحْشُرُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ أَعْمَىٰ ﴿١٢٤﴾ قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِىٓ أَعْمَىٰ وَقَدْ كُنتُ بَصِيرًا ﴿١٢٥﴾) [طه : 124 – 125] ، يظهر لنا أن هاتين الآيتين تناولت الأولى منهما الجزء الأول المتعلق بعمى الدنيا ، والثانية تناولت الجزء الثاني المتعلق بعمى الآخرة ، إذ يقابل مفهوم العمى في الآية الأولى بمن يعلم أن ما أنزل على محمد الحق ، فالأعمى إذا هو الذي لا يعلم بهذا الحق ولا يؤمن به ، فهو معنى مجازي واضح كما ترى ، أما في الآية الثانية فالمعنى حقيقي ، إذ يقول من حُشر أعمى يوم القيامة لربه : لم حشرتني أعمى وقد كنت بصيرا . والعجيب أن سورة الإسراء جاءت بين سورتي الرعد وطه ، فتناولت آية الرعد المعنى القريب منها وهو المذكور أولا في آية الإسراء ، وتناولت آية طه ما ذكر أخيرا في آية الإسراء ، فيبدو لنا أن تفسير آية الإسراء ربما يكون وفق ما ظهر من سورتي الرعد وطه من معان واضحة ، فيكون معنى قوله تعالى : { وَمَن كَانَ فِى هَـٰذِهِۦٓ أَعْمَىٰ فَهُوَ فِى ٱلْـَٔاخِرَةِ أَعْمَىٰ وَأَضَلُّ سَبِيلًا ﴿٧٢﴾ } أن العمى الأول مجازي وهو عدم العلم بما أنزل على محمد من الحق ، كما بينته آية الرعد ، وأن العمى الثاني عمى حقيقي عقابا له من جنس ما عمل كما بينته آية طه ، لأنه لما أطلق الله له بصره في الدنيا عميت بصيرته ، ولما ظهر له الحق القاطع الذي يستحيل معه التكذيب يوم القيامة ؛ عطّل الله له بصره الذي لم ينفعه في تحقيق علم اليقين في الدنيا ، فلا فائدة من بصره اليوم وقد سطع حق اليقين أمام بصيرته . والله أعلم بمراده .

هذا وقد يتفق أن يلتبس الأمر في دلالة الصيغة على الفاعل أو المفعول ، مما يؤدي بالنحاة والمفسرين – على حد سواء – إلى الاختلاف حول دلالة هذه الصيغة أو تلك . ومن ذلك مثلا احتمال كلمة (مختار) و (معتاد) لأن تكون كل منهما صيغة فاعل أو مفعول 91 ، ومثله في ذلك كلمة (المحتَلّ) التي قد تعني الذي احتل غيرَه (صفة فاعل) ، أو الذي احتله غيرُه (صفة مفعول) ، ولا يتضح المراد إلا بتسييق هذه الكلمة ، كأن تقول : إن المحتل لا يهدأ له بال حتى يقضي على المقاومة، أو إن المحتل لا يهدأ له بال حتى يطرد المستعمِر من بلاده .

وبهذا المعنى فقد تأتي الكلمة على صيغة معينة ، و يكون معناها على معنى صيغة أخرى ، ومن ذلك صيغة (فاعل) الدالة على معنى المفعول أو النسب في قوله تعالى : (فَهُوَ فِى عِيشَةٍ رَّاضِيَةٍ ﴿٢١﴾) [الحاقة : 21] ، أي مرضية ، أو ذات رضى . وقد ربط الفراء خروجها – وصيغة (مفعول) – إلى غير معناها المتعارف بمعرض المدح أو الذم 92 ، وجعلها الزمخشري دالة على النسب ، مع جواز أن تكون صفة للفاعل عن طريق المجاز ، أي أنها صفة لصاحب العيشة لا للعيشة في ذاتها 85 ج 6 ص 150 . وهذا هو المعنى الذي رآه ابن عاشور إذ قال : « والعيشة : حالة العيش وهيئته . ووصف (عيشة) بـ (راضية) مجاز عقلي لِملابسة العيشة حالةَ صاحبها

وهو العائش ملابسة الصفةِ لموصوفها . والراضي : هو صاحب العيشة لا العِيشة ، لأن (راضية) اسم فاعل رضيَت إذا حصل لها الرضى وهو الفرح والغبطة . والعيشة ليست راضية ولكنها لحسنها رَضي صاحبها ، فوصفُها ب (راضية) من إسناد الوصف إلى غير ما هو له ، وهو من المبالغة لأنه يدل على شدة الرضى بسببها حتى سرى إليها .. » 2 ج 29 ص 132 /1336

ونفس الشيء قيل عن (مأتيّا) في قوله تعالى : (إِنَّهُۥ كَانَ وَعْدُهُۥ مَأْتِيًّا ﴿٦١﴾) [مريم : 61] ، إذ رأى بعض النحاة أن الصيغة للمفعول ، ولكن المعنى للفاعل ، أي : آتيا ، وقد رد الرضي ذلك بقوله: « والأولى أنه من أتيت الأمر ، أي فعلته ، فالمعنى : إنه كان وعده مفعولا » 93 فالصيغة بذلك – عنده – جاءت على معناها ، وهو معنى المفعول ، لا معنى الفاعل . غير أن الفراء صحح المذهبين فرأى أن كل ما أتاك فأنت تأتيه ، لأنك تقول : أتيت على خمسين سنة ، وأتت عليّ خمسون سنة ، وكل ذلك صواب 92 ج 2 ص 170 ، وبهذا الرأي تم تخريج عدة ألفاظ من الأضداد ، خاصة المعاني المتضادة التي تجمعها صيغة واحدة ، كالصريخ ، الذي جاء على صيغة (فعيل) الدالة على صفة الفاعل أو المفعول ، وتطلق على المنجد والمستنجد ، وذلك أن كلا منهما يصرخ ، و كالصريم الذي يطلق على الليل والنهار ، لأن كلا منهما ينصرم عن الآخر 94 . و فسر ابن عاشور الآية بأنها استعارة إذ قال : « والمأتِي : الذي يأتيه غيره . وقد استعير الإتيان لحصول المطلوب المترقب، تشبيهاً لمن يحصل الشيء بعد أن سعى لتحصيله بمن مشى إلى مكان حتى أتاه . وتشبيهاً للشيء المحصل بالمكان المقصود . ففي قوله (مأتِيّا) تمثيلية اقتصر من أجزائها على إحدى الهيئتين ، وهي تستلزم الهيئة الأخرى لأنّ المأتي لا بد له من آت . » 2 ج 16 ص 137

ومن الأمثلة التطبيقية التي تدل على تعدد المعنى بالصيغة الواحدة ما أورده الدكتور أحمد يوسف هنداوي ، حيث ذكر أن ظاهرة تعدد المعنى الوظيفي للصيغة الواحدة تكاد تمثل ظاهرة أسلوبية يتميز بها التوظيف البلاغي لصيغة الكلمة في القرآن الكريم خاصة ، و أن هذه الظاهرة من أوضح البراهين الدالة على الإعجاز البياني لكتاب الله المعجز . 95

و من الأمثلة التي ساقها قوله تعالى : (وَقُل رَّبِّ أَنزِلْنِى مُنزَلاً مُّبَارَكًا وَأَنتَ خَيْرُ ٱلْمُنزِلِينَ ﴿٢٩﴾) [المؤمنون : 29] ، إذ عبرت الآية بصيغة (مُفْعَل) في (منزلا) وهذه الصيغة صالحة لكي تكون اسم مفعول من الفعل أنزل ، ومصدرا منه ، واسم مكان . فهي في الآية تحتمل أن تكون مصدرا ، أي : أنزلني إنزالا مباركا ، وتحتمل أن تكون اسم مكان ، أي : أنزلني مكانا مباركا . و يصعب في مثل هذا الموضع أن نجزم بأحد المعنيين ، فكلاهما مراد لأن السياق لا يأبى أحدهما .

و هذه الصيغة لها نظائر في مثل قول الله تعالى : (إِن تَجْتَنِبُواْ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُم مُّدْخَلاً كَرِيمًا ﴿٣١﴾) [النساء : 31] ، فهي تحتمل كسابقتها كذلك أن تكون

مصدرا ، أو اسم مكان ، والمصدر له وجه وهو : أن يكون الإدخال نفسه كريما .. وكذلك الحمل على المكان وهو الجنة وحسبك به مدخلا كريما ، فالحمل على المعنيين في هذا الموضع من الإعجاز القرآني بمكان كذلك .

و من نظائر ذلك قوله تعالى في سورة الحج واصفا الشهداء والمهاجرين في سبيل الله : (لَيُدۡخِلَنَّهُم مُّدۡخَلٗا يَرۡضَوۡنَهُۥۗ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَعَلِيمٌ حَلِيمٞ) [الحج : 59] ، تحتمل المعنيين كذلك : المصدر ، واسم المكان .

ومن الأمثلة التي ساقها هنداوي أيضا في التدليل على تعدد المعنى بالصيغة قوله تعالى : (بَلِ ٱلۡإِنسَٰنُ عَلَىٰ نَفۡسِهِۦ بَصِيرَةٞ) [القيامة : 14] حيث ذكر ثلاثة أقوال فيها :

الأول : أن البصيرة اسم مصدر ، وهو قول الأخفش : جعله هو البصيرة كما تقول للرجل : أنت حجة على نفسك.

والثاني : أنه وصف مبالغة ، وهو قول أبي عبيدة : جاءت هذه الهاء في صفة الذكر كما جاءت في رواية وعلامة وطاغية .

الثالث : أن البصيرة هي جوارحه تشهد عليه بما عمل .

وذكر أن هذه الأقوال الثلاثة مما يحتملها سياق الآية ، ولا مانع من حمل المعنى عليها جميعا ، فالسياق يأتلف معها أتم الائتلاف .

ومن ذلك أيضا الاشتراك الواقع في صيغة (فعيل) في قوله تعالى : (قَدۡ عَلِمۡنَا مَا تَنقُصُ ٱلۡأَرۡضُ مِنۡهُمۡۖ وَعِندَنَا كِتَٰبٌ حَفِيظُۢ) [ق : 4] ، فصيغة (فعيل) هنا في (حفيظ) هي إما بمعنى حافظ ، أو بمعنى محفوظ ، وهاتان الصفتان ليستا لشيئين مختلفين وليستا متناقضتين معا ، بل يصح وصف الشيء الواحد بهما معا ، فلا يمتنع أن يوصف الكتاب وهو اللوح المحفوظ بأنه محفوظ من الشياطين ومن التغير ، أو حافظ لما أودعه وكتب فيه . 95 ص 135

ثم أضاف في موضع آخر مثالا على ذلك ، وهو قوله تعالى : (وَإِن نَّشَأۡ نُغۡرِقۡهُمۡ فَلَا صَرِيخَ لَهُمۡ وَلَا هُمۡ يُنقَذُونَ) [يس : 43] ، حيث حمل المفسرون صيغة (فعيل) في لفظة صريخ على ثلاثة أوجه : الأول : أن تكون بمعنى فاعل صارخ أي مستغيث .

الثاني : أن تكون بمعنى مفعل مصرخ أو منقذ أو مغيث .

الثالث : أن تكون بمعنى المصدر أي الصراخ نفسه .

ومن ذلك أيضا ما جاء في قوله تعالى: (ذَٰلِكَ بِمَا قَدَّمَتۡ أَيۡدِيكُمۡ وَأَنَّ ٱللَّهَ لَيۡسَ بِظَلَّٰمٖ لِّلۡعَبِيدِ) [آل عمران : 182]

حيث جاءت صيغة المبالغة (ظلام) في هذه الآية وشبيهاتها على وزن (فعّال) محتملة الدلالة على المبالغة ، والدلالة على النسبة ، وعليه فقد اختلف المفسرون في تحرير دلالة تلك الصيغة وتوجيهها على خمسة أقوال أوردها عن السمين الحلبي وهي :

الأول : أن فعالا قد لا يراد به التكثير .

الثاني : أنه للكثرة ، كما في قول الرازي أن صيغة المبالغة جيء بها لكثرة العبيد لا لكثرة الظلم .

الثالث : أنه إذا نفى الظلم الكثير انتفى القليل ضرورة ، لأن الذي يظلم إنما يظلم لانتفاعه بالظلم فإذا ترك الظلم الكثير مع زيادة نفعه في حق من يجوز عليه النفع والضر كان للظلم القليل المنفعة أترك .

الرابع : أن يكون على النسب أي لا ينسب إليه ظلم ، كأنه قيل ليس بذي ظلم البتة .

الخامس : كما في قول القاضي أبي بكر أن العذاب الذي توعد أن يفعله بهم لو كان ظلما لكان عظيما فنفاه على حد عظمته لو كان ثابتا . 95 ص 182

فهذه الأقوال الخمسة كلها قد تكون مرادة بصيغة واحدة لاختلاف اعتبارات النظر .

ومن المعروف أن صيغة (افعل) للأمر ، و (لا تفعل) للنهي ، و مطلق الأمر يفيد الوجوب ومطلق النهي يفيد التحريم ، ذلك هو الاستعمال الحقيقي لكل من الصيغتين ، ولكن قد رُدّ كلٌ منهما لمعان غير المعنى الذي وضع له أولا . 31 ص 110 / 111

فصيغة الأمر : هي (افعل) و إذا انضمت قرائن لصيغة (افعل) أو ما يقوم مقامها وهو اسم الفعل والمضارع المقرون باللام ، فكلها ترد لستة عشر معنى – كما أوردها أحمد الحصري – بل عدها بعضهم ثمانية عشر معنى نذكر منها : الإيجاب ، الندب ، الإرشاد ، الإباحة ، الامتنان ، الإكرام ، الإهانة ، التسوية ، التعجب ..الخ 23 ص 58

وذلك كله تبعا لوجود القرائن التي تحيط به أو عدم وجودها ، فمع الصيغة قرينة ترشد إلى المعنى المطلوب من النص ، ولذلك كانت أنظار العلماء كثيرا ما تختلف في وجود هذه القرائن وعدم وجودها ، وفي فهمهم لها ، إذ كانت معرفة ما تدل عليه الأوامر الواردة في النصوص الشرعية من الوجوب أو غيره مجالا للاجتهاد ومحلا للخلاف بين العلماء ، ومن ثم كان من الموضوعات التي لها خطرها في التشريع والتي كانت سببا من أسباب الاختلاف بين المجتهدين . 23 ص 63

وهنا يتداخل سبب الصيغة مع احتمال المجاز من عدمه فيتسائل علماء الأصول – كما ذكر الحصري – عن صيغة النهي المطلق : هل هي حقيقة في التحريم مجاز في الكراهة أم العكس ؟ ، أو هي مشتركة بينهما بالاشتراك اللفظي أو المعنوي ، أو موقوف .23 ص 99

و في صيغة الأمر المطلقة أيضا ، مثل كتابة الدين والإشهاد عليه ، فقد ذكر أن جمهور الفقهاء على أن كتابة الدّين والإشهاد عليه أو على التبايع الذي يجري بين الناس هو من قبيل المندوب فلا يأثم المكلف بتركه ، لأن النص الآمر بذلك وهو قوله تعالى : (يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا تَدَايَنتُم

بِدَيْنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَٱكْتُبُوهُ ۚ وَلْيَكْتُب بَّيْنَكُمْ كَاتِبٌۢ بِٱلْعَدْلِ ۚ وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَن يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ ٱللَّهُ ۚ فَلْيَكْتُبْ وَلْيُمْلِلِ ٱلَّذِى عَلَيْهِ ٱلْحَقُّ وَلْيَتَّقِ ٱللَّهَ رَبَّهُۥ وَلَا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْـًٔا ۚ فَإِن كَانَ ٱلَّذِى عَلَيْهِ ٱلْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَن يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُۥ بِٱلْعَدْلِ ۚ وَٱسْتَشْهِدُوا۟ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ ۖ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَٱمْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ أَن تَضِلَّ إِحْدَىٰهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَىٰهُمَا ٱلْأُخْرَىٰ ۚ وَلَا يَأْبَ ٱلشُّهَدَآءُ إِذَا مَا دُعُوا۟ ۚ وَلَا تَسْـَٔمُوٓا۟ أَن تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَىٰٓ أَجَلِهِۦ ۚ ذَٰلِكُمْ أَقْسَطُ عِندَ ٱللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَٰدَةِ وَأَدْنَىٰٓ أَلَّا تَرْتَابُوٓا۟ ۖ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تَكْتُبُوهَا ۗ وَأَشْهِدُوٓا۟ إِذَا تَبَايَعْتُمْ ۚ وَلَا يُضَآرَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ ۚ وَإِن تَفْعَلُوا۟ فَإِنَّهُۥ فُسُوقٌۢ بِكُمْ ۗ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ۖ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱللَّهُ ۗ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴿٢٨٢﴾) [البقرة : 282] ، به قرينة صارفة له عن إفادة الوجوب إلى إفادة الندب و الإرشاد ، فالله عز وجل قال بعد هذه الآية : (فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ ٱلَّذِى ٱؤْتُمِنَ أَمَٰنَتَهُۥ وَلْيَتَّقِ ٱللَّهَ رَبَّهُۥ ۗ وَلَا تَكْتُمُوا۟ ٱلشَّهَٰدَةَ ۚ وَمَن يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُۥٓ ءَاثِمٌ قَلْبُهُۥ ۗ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ ﴿٢٨٣﴾) [البقرة : 283]

ثم ذكر أن ابن حزم الظاهري يرى أن الكتابة من قبل الواجب الشرعي الثابت بالنص الآمر ، أما قوله تعالى بعد ذلك : (**فإن أمن بعضكم بعضا فليود الذي أتمن أمانته**) ، فإنه لا يرجع إلى الأمر بالكتاب ، وإنما هو راجع إلى الأمر بطلب الرهن في حالة السفر فقط . 23 ص 66

وقد ذكر ابن عاشور معنيي الوجوب والاستحباب في الآية قائلا : « والأمر في (فاكتبوه) قيل للاستحباب، وهو قول الجمهور ومالكٍ وأبي حنيفة والشافعي وأحمد ، وعليه فيكون قوله : (فإن أمن بعضكم بعضاً) تكميلاً لمعنى الاستحباب . وقيل الأمر للوجوب ، قاله ابن جريج والشعبي وعطاء والنخعي ، وروي عن أبي سعيد الخدري ، وهو قول داوود ، واختاره الطبَري .. » ثم رجّح رأي الوجوب بذكر القصد من الحكم ورد القول بالاستحباب فذكر أن القصد من الأمر بالكتابة التوثّق للحقوق وقطع أسباب الخصومات ، وتنظيم معاملات الأمة ، وإمكان الاطّلاع على العقود الفاسدة . والأرجح أنّ الأمر للوجوب فإنّه الأصل في الأمر ، وقد تأكّد بهذه المؤكّدات ، وأنّ قوله : (فإن أمن بعضكم بعضاً) رخصة خاصة بحالة الائتمان بين المتعاقدين ، فإنّ حالة الائتمان حالة سالمة من تطرّق التناكر والخصام ، لأنّ الله تعالى أراد من الأمة قطع أسباب التهارج والفوضى فأوجب عليهم التوثّق في مقامات المشاحنة ، لئلاّ يتساهلوا ابتداء ثم يفضوا إلى المنازعة في العاقبة ، و أنّ في الوجوب نفياً للحرج عن الدائن إذا طلب من مدينه الكتب حتى لا يَعُد المدينُ ذلك من سوء الظنّ به ، فإنّ في القوانين معذرة للمتعاملين .

و أورد ما قاله ابن عطية من أن الصحيح عدم الوجوب لأنّ للمرء أن يهب هذا الحق ويتركه بإجماع ، فكيف يجب عليه أن يكتبه ، وإنّما هو ندب للاحتياط . ورده بأن هذا كلام قد يروج في

بادىء الرأي ولكنّه مردود بأنّ مقام التوثّق غير مقام التبرّع . وأكد ذلك بالنظر في مقاصد الشرع فذكر أن مقصد الشريعة تنبيه أصحاب الحقوق حتى لا يتساهلوا ثم يندموا ، وليس المقصود إبطال ائتمان بعضهم بعضاً ، كما أنّ من مقاصدها دفع موجدة الغريم من توثّق دائنه إذا علم أنّه بأمر من الله ، ومن مقاصدها قطع أسباب الخصام . 2 ج 3 ص 100

فآية كتابة الدّين هذه التي ذكرها الحصري وأفاض في بيانها ابن عاشور تبين لنا ما لصيغة الأمر من داع لاختلاف العلماء حول تقرير مقصدها ، أللوجوب أم لغير ذلك ، فقد وجدنا ابن عاشور يستدل بقرينة المقام والقصد لينتصر لرأي الوجوب دون الاستحباب ، فكيف يكون الأمر إذا لم تتوفر القرينة مع الصيغة ؟ لا شك أن هذه المسألة ستضع العلماء في حيرة أكبر وتدفعهم للبحث أكثر عن أي المعاني مرادة بالأمر والنهي في ظل غياب القرينة المحددة للمعنى . فهل هي حقيقة في كل المعاني المذكورة التي استعملت فيها أم لا ؟

ذكر الحصري جملة من الأقوال في المراد من صيغة الأمر المطلق نوجزها فيما يلي :

القول الأول : صيغة الأمر المطلق حقيقة في الوجوب واستعمالها فيما عداه يكون مجازا وهذا هو قول جمهور الأصوليين وهو المعروف من مذهب الشافعي .

الثاني : صيغة الأمر المطلق حقيقة في الندب فقط مجاز فيما عداه وهذا القول لعامة المعتزلة .

الثالث : صيغة الأمر المطلق حقيقة في الإباحة فقط مجاز فيما عداه .

الرابع : صيغة الأمر مشترك لفظي بين الوجوب والندب .. ونسب هذا القول للشيعة .

الخامس : صيغة الأمر مشترك لفظي بين الوجوب والندب والإباحة .

السادس : صيغة الأمر مشترك معنوي بين الوجوب والندب .

السابع : صيغة الأمر مشترك معنوي بين الوجوب والندب والإباحة .

الثامن : صيغة الأمر مشترك لفظي بين الوجوب والندب والإباحة والتهديد ، وهذا القول نقل عن الشيعة أيضا .

التاسع : التوقف في معنى الصيغة ، وقد نسب هذا القول لأبي الحسن الأشعري والقاضي أبي بكر الباقلاني . 23 ص 67

فهذه الآراء التي ذكرها الحصري في دلالة صيغة الأمر ، توحي بما وقع ويقع بين العلماء من اختلاف في فهم القرآن الكريم ، بحثا عن المراد من الأمر أو النهي ، ومن خلال كل ما عرضنا من الأمثلة يتبين لنا ما للصيغة من أثر في تعدد الدلالة في القرآن الكريم ، فهي من الأسباب التي تتسع بها دلالة النص وتتعدد .

3 – 3 –المستوى التركيبي :

سنتعرّض في هذا المبحث إلى بعض المظاهر التركيبية التي لها فضل تعلق بالمعنى وصُوَره ، كالوظائف النحوية وأثرها في تعدد دلالات الخطاب ، وكخلوِّ الكلمة من قرينة العلامة الإعرابية ؛ فتحتمل حينئذٍ عدّة وجوه تركيبية في تعليقها بما قبلها ، أو بما بعدها ، وبعض قضايا التعدية في العربية وفي القرآن الكريم .. وغير ذلك من القضايا التركيبية الهامّة .

3 – 3 -1– الوظائف النحوية :

ومن الأمثلة التي نسوقها هنا لبيان أثر اختلاف الوظائف النحوية في الدلالة قوله تعالى : (**وَجَعَلْنَا مِنَ ٱلْمَآءِ كُلَّ شَىْءٍ حَىٍّ**) [الأنبياء 30] ، فالمعروف أن الفعل (جعل) إذا تعدى إلى مفعول واحد كان بمعنى (خلق) ، ومنه قوله تعالى : (**وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ**) [الأنعام 01] ، أما إذا تعدى إلى مفعولين فإنه يكون بمعنى (صيّر) ، وذلك نحو : جعلت القمح دقيقًا ، أي صيّرته كذلك . فإذا رجعنا إلى الآية الكريمة وجدنا أن الفعل (جعل) قد تعدى إلى مفعول واحد هو (كلَّ شيء) ، وبهذا الاعتبار تكون (حيٍّ) صفة لـ (شيءٍ) ، ويكون المعنى عندئذ : كلُّ شيءٍ حيٍّ خلقناه من ماء ، وهذا نظير قوله تعالى : (**وَٱللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَآبَّةٍ مِّن مَّآءٍ**) [النور 45] كما يذكر المفسرون ، ومنهم ابن عاشور الذي جزم بكون جعل هنا بمعنى خلق ، حيث قال : « و (جَعَل) هنا بمعنى خَلَق ، متعدية إلى مفعول واحد لأنها غير مراد منها التحول من حال إلى حال . » 2 ج 17 ص 56 ، بخلاف لو قرئ (حيًّا) بالنصب على أنه مفعول ثان 96 . يقول الزمخشري في هذا المعنى : « (وجعلنا) لا يخلو أن يتعدّى إلى واحد أو اثنين ، فإنْ تعدّى إلى واحد فالمعنى : خلقنا من الماء كلّ حيوان ، كقوله : (والله خلق كلّ دابّة من ماء) ، أو : كأنّما خلقناه من الماء لفرط احتياجه إليه وحبّه له وقلّة صبره عنه ، كقوله تعالى : (**خُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ مِنْ عَجَلٍ**) [الأنبياء 37] . وإن تعدّى إلى اثنين فالمعنى : صيّرنا كلّ شيء حيًّا بسبب من الماء ، لا بُدّ له منه ... و قُرئ (حيًّا) ، وهو المفعول الثاني ، والظرف لغْو » 85 ج 4 ص 59 . فانْظُر كيف تغيّر المعنى بتغير تقدير معاني النحو وأحكامه في الكلمة الواحدة وعلاقاتها بغيرها من غير تبديل لموقعها من النظم .

ومن أمثلة هذا النوع أيضا ، ولكنه يختلف عنه في أنه يتعلق بالمعنى المعجمي الذي يُرشّح بدوره المعنى النحوي في التعلّق ، أعني تعلّق العناصر اللغوية بعضها ببعض دلاليًّا ونحويًّا . ذلك أن بعض الألفاظ قد تختلف معانيها سياقيًّا ، كالمشترك أو التضاد ، فيسمح هذا الاختلاف ، وهذا التعدّد ، بتعدد الوجوه النحوية الممكنة في التعليق بحسب كل معنى . ومثال ذلك ما نجده في قوله تعالى : (**وَٱلَّذِىٓ أَخْرَجَ ٱلْمَرْعَىٰ ۝ فَجَعَلَهُۥ غُثَآءً أَحْوَىٰ ۝**) [الأعلى 04–05]، إذ يُطلق لفظ (أحوى) في اللغة

ويراد به معنيان : أحدهما الأخضر ، والثاني الأسود ، يقول الأنباري : « يقال : أحوى ، للأخضر من النبات الطّريّ الرّيان من الماء ، ويقال : أحوى ، للنبات الذي اسودّ وجفّ » 94 ص 352 .

و قد جاء في أغلب كتب التفسير بالمعنيين ، مع مراعاة اختلاف تعليقه نحويًّا ، بما قبله ، بحسب المعنيين المذكوريْن ، يقول البيضاوي : « والذي أخرج المرعى : أنبت ما ترعاه الدّوابّ ، فجعله بعد خضرته غثاءً أحوى يابسًا أسودَ ، و قيل : أحوى ، حال من المرعى ، أي أخرجه أحوى ، أي أسود من شدّة خُضرته » 96 ج 5 ص 480 ، ويقول الزمخشري : « فجعله بعد خضرته ورفيفه غثاء أحوى : درينًا 97 أسود ، ويجوز أن يكون (أحوى) حالا من المرعى ، أي أخرجه أحوى أسود من شدة الخضرة والري ، فجعله غثاء بعد حوّته » 85 ج 6 ص 226 ، وكذلك فعل القرطبي ، وابن عطية ، والشوكاني ، والألوسي 98 ، وذكر أبو حيّان أن الظاهر جعل (أحوى) صفة لغثاء ، مع ذكره جواز أن يكون حالا من المرعى 99 ، وهو ما رجّحه الطبري قبله فقال : « وقوله : (**فَجَعَلَهُۥ غُثَآءً أَحۡوَىٰ**) ، يقول تعالى ذكره : فجعل ذلك المرعى غثاء ، و هو ما جفّ من النبات ويبس فطارت به الريح ، وإنما عنى به ههنا أنه جعله هشيمًا يابسًا متغيّرًا إلى الحوّة ، و هي السواد من بعد البياض ، أو الخضرة من شدة اليَبَس . وبنحو الذي قلنا في ذلك قال أهل التأويل ... وكان بعض أهل العلم بكلام العرب يرى أن ذلك من المؤخَّر الذي معناه التقديم ، و أن معنى الكلام : والذي أخرج المرعى أحوى ، أي أخضر إلى السواد فجعله غثاء بعد ذلك ، ويعتل لقوله ذلك بقول ذي الرمة :

حوّاء قرحاء أشراطيّة وكَفَتْ فيها الذِّهابُ وحفّتها البراعيم [100]

وهذا القول – وإن كان غير مدفوع أن يكون ما اشتدت خضرته من النبات قد تُسمّيه العرب أسود – غير صواب عندي – بخلافه تأويل أهل التأويل في أن الحرف إنما يحتال لمعناه المخرج بالتقديم والتأخير إذا لم يكن له وجه مفهوم إلا بتقديمه عن موضعه أو تأخيره ، فأمّا وله في موضعه وجهٌ صحيح فلا وجه لطلب الاحتيال لمعناه بالتقديم والتأخير » [83] ج 30 ص 153 / 154 ، وقد نقله عنه ابن كثير 79 ج 4 ص 501 ، و إلى هذا المعنى ذهب البغوي أيضا 101 .

و قد لا تكون المسألة مسألة تقديم وتأخير كما يذكر بعض المفسرين أو العلماء بكلام العرب 102 كما سماهم الطبري ، بل يجوز أن يكون (فجعله غثاء) بمثابة الاعتراض بين الحال وصاحبها بحال أخرى تأتي بعدها في المرتبة والتحقق ، وهذا ما نستشفه من كلام الألوسي حين ردّ مثل هذا الاعتراض فقال : « وجوز كونه حالا من المرعى ، أي أخرج المرعى حال كونه طريا غضا شديد الخضرة فجعله غثاء ، والفصل بالمعطوف بين الحال وصاحبها ليس فصلا بأجنبي ، لا سيما وهو حال يعاقب الأول من غير تراخ ، وسر التقديم المبالغة في استعقاب حالة الجفاف حالة الرفيف » 26

ج 30 ص 104. وبهذا نكون قد خرجنا من الإشكال الذي طرحه الطبري ، ليبقى نصُّ الآية مفتوحا على استقطاب الدلالتين معا ، ويكون ذلك من ميزات الإعجاز البياني بتكثيف المعنى وإيجاز العبارة .

وقد جمع ابن عاشور بين المعنيين واضعا إياهما في إطار السياق العام لمعنى السورة وهدفها بقوله : « والغُثاء : بضم الغين المعجمة وتخفيف المثلثة ، ويقال بتشديد المثلثة هو اليابس من النبت . و الأحوى : الموصوف بالحُوَّة بضم الحاء وتشديد الواو ، وهي من الألوان : سُمرة تقرب من السواد . وهو صفة (غثاء) لأن الغثاء يابس فتصير خضرته حُوّة .

وهذا الوصف أحوى لاستحضار تغيُّر لونه بعد أن كان أخضر يانعاً وذلك دليل على تصرفه تعالى بالإنشاء وبالإنهاء . و في وصف إخراج الله تعالى المرعى وجعله غُثاء أحوى مع ما سبقه من الأوصاف في سياق المناسبة بينها وبين الغرض المسوق له الكلام إيماء إلى تمثيل حال القرآن و هدايته وما اشتمل عليه من الشريعة التي تنفع الناس بحال الغيث الذي يَنبت به المرعَى فتنتفع به الدواب والأنعام ، وإلى أن هذه الشريعة تكمل ويبلغ ما أراد الله فيها كما يكمل المرعَى ويبلغ نُضجه حين يصير غثاء أحوى ، على طريقة تمثيلية مكنية رُمز إليها بذكر لازم الغيث وهو المرعى . وقد جاء بيان هذا الإيماء وتفصيله بقول النبي صلى الله عليه وسلم " مثل ما بَعَثني الله به من الهُدى والعِلم كمثَل الغيث الكثير أصابَ أرضاً فكان منها نَقِيَّةٌ قَبِلَتْ الماء فأنبتت الكلأ والعُشْبَ الكثير ، وكانت منها أجادب أمسكت الماء ، فنفع الله بها الناس فشربوا وسَقوا وزرعوا " الحديث .

ويجوز أن يكون المقصود من جملة : (فجعله غثاء أحوى) إدماج العبرة بتصاريف ما أودع الله في المخلوقات من مختلف الأطوار من الشيء إلى ضده للتذكير بالفناء بعد الحياة .. » 2 ج 30 ص 278 /279

ومن الأمثلة التي يتبين فيها اختلاف المعنى باختلاف الوظيفة النحوية لتركيب الجملة ما ذكره أيضا عند تفسير قوله تعالى : (**بَلِ ٱلۡإِنسَٰنُ عَلَىٰ نَفۡسِهِۦ بَصِيرَةٞ** ﴿١٤﴾) [القيامة : 14] من أن النظم في هذه الآية صالح لإفادة معنيين : أولهما : أن يكون (بصيرة) بمعنى **مبصر شديد المراقبة** ، فيكون (بصيرة) خبراً عن (الإنسان) . و (على نفسه) متعلقاً ب (بصيرة) ، أي الإنسان بصيرٌ بنفسه . وعُدّي بحرف (على) لتضمينه معنى المراقبة .. وهاء (بصيرة) تكون للمبالغة مثل هاء علاّمة ونسَّابة ، أي الإنسان عليم بصير قوي العلم بنفسه يومئذٍ .

والمعنى الثاني : أن يكونَ (بصيرة) مبتدأ ثانياً ، والمراد به **قرين الإنسان من الحفظة** و (على نفسه) خبرَ المبتدأ الثاني مقدماً عليه ، ومجموعُ الجملة خبراً عن (الإنسان) ، و (بصيرة) حينئذٍ يحتمل أن يكون بمعنى بصير ، أي **مبصر** والهاء للمبالغة ، كما تقدم في المعنى الأول ، وتكون تعدية (بصيرة) بـ (على) لتضمينه معنى الرقيب كما في المعنى الأول . ويحتمل أن تكون (بصيرة) صفة لموصوف محذوف ، تقديرة : **حجة بصيرة** ، وتكون (بصيرة) مجازاً في كونها

بينة .. وقد جرت هذه الجملة مجرى المثل لإيجازها ووفرة معانيهـا 2 ج 29 ص 347 / 348 . فنجد أن المعنى الثاني تفرع إلى معنيين أيضا فصارت المعاني ثلاثة ، ولا تعارض في الجمع بينها جميعا إذ يمكن أن يكون الإنسان بصيرا بنفسه يومها لما يكشف له من حاله ، وعليه بصير أي رقيب يرقبه ، وبين يديه حجة بصيرة أيضا .

3 – 3 -2- التعليق النحوي في ضوء غياب العلامة الإعرابية :

يُعدّ غياب قرينة العلامة الإعرابية في التركيب من بين أهمّ أسباب الغمـوض واللّـبس فـي المعنى، إذ كثيراً ما يحتمل الكلام عدّة معان لعدم وجود هذه القرينة ، فأنت عنـدما تقـول : رأيـتُ صديق أخي مصطفى ، قد يفهم السامع أن مصطفى هو الأخ ، وقد يفهم أنّ مصطفى هو صديق الأخ، وذلك لعدم ظهور قرينة العلامة الإعرابية التي تربط بين هذا الاسم وما يتبعه ، ولو وضـعت اسـمًا تظهر عليه الحركة لاختلف الحكم ، كأن تقول مثلاً : رأيتُ صديقَ أخي محمّداً ، أو رأيـتُ صـديق أخي محمّدٍ . ولذلك فإنّ الوقف على أواخر الكلمات يجعل المعنى غير واضح ، لأنّ هذا الوقف يلغي حركة الإعراب الدّالّة على المعنى المراد ؛ بل ويتعدّى غيابُها ذلك إلى التباس أساليب الكلام بعـضها ببعض ، يقول العكبري عن (ما أحسنْ زيدْ) : « و لو أهملته عن حركة مخصوصة لم يُعلم معناه ، لأنّ الصيغة تحتمل التعجّب والاستفهام والنفي . والفارق بينها هو الحركات » 103 .

وهكذا فقد جعل عدمُ ظهور قرينة العلامة الإعرابية النحاةَ والمفسّرين يختلفون في متعلّق لفظ (الأعلى) من قوله تعالى : (سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى ۝)[الأعلى 01] ، إذ جوّزوا – كمـا يـذكر الزمخشري – أن يكون (الأعلى) صفةً للرب ، والاسم 85 ج 6 ص 225 . وقد شرح ابن هشام ذلك بتفصيل أدقّ فقال : « يحتمل الموقع الذي يشغله (الأعلى) وجهين ، لتعذر ظهور الحركة على الاسم ، فيجوز فيه أن يكون في موضع نصبٍ ، صفة لـ (اسم) الذي عُرِّف بالإضافة ، ويجوز فيه أيضاً أن يكون في موضع جر صفة لـ (رب) الذي عُرّف بالإضافة » 84 ص 722 .

وقد صنف كثير من العلماء قديما وحديثا في بيان فضل الإعراب ، وأثر غيابه على الدلالة ، وضربوا لذلك الأمثلة الكثيرة التي انتقينا منها ما يبين بعض ذلك .

3 – 3-3 – اختلاف المعنى باختلاف التعليق النحوي :

و في إطار التعليق النحويّ دائمًا ، نجد حرف الإضافة وما أُضيفَ إليه يحتملان وجهـين أو أكثر من التعليق ، فيُؤدّي ذلك إلى اختلاف المفسّرين حول معنيين أو أكثر ، بحسب ما يفرزه وَجْهَـا التعليق أو وجوهه من المعاني ، ومن ذلك ما وقع فـي قولـه تعـالى : (وَقَالَ رَجُلٌ مُّؤْمِنٌ مِّنْ ءَالِ

فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَـٰنَهُۥٓ أَتَقْتُلُونَ رَجُلًا أَن يَقُولَ رَبِّىَ ٱللَّهُ وَقَدْ جَآءَكُم بِٱلْبَيِّنَـٰتِ مِن رَّبِّكُمْ ۖ وَإِن يَكُ كَـٰذِبًا فَعَلَيْهِ كَذِبُهُۥ ۖ وَإِن يَكُ صَادِقًا يُصِبْكُم بَعْضُ ٱلَّذِى يَعِدُكُمْ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ كَذَّابٌ ﴿٢٨﴾) [غافر: 28] من اختلاف في تعليق (من آل فرعون) ، هل يتعلّق بـــ (رجل) ، أم بـــ (يكتم) ؟ وهـــل المعنى أنّ الرجل كان قبطيّا آمن بموسى ، وكان يكتم إيمانه عن فرعون وقومه من الأقباط ، أم أنّـــه كان إسرائيليًّا يكتم إيمانه عن فرعون وقومه لئلاّ يُعذّب أو يُقتّل ؟ يقول الطبريّ في اختلاف أهل العلم في ذلك : « اختلف أهل العلم في هذا الرجل المؤمن فقال بعضهم كان من قوم فرعون غير أنه كان قد آمن بموسى وكان يسرّ إيمانه من فرعون وقومه خوفا على نفسه ... وقال آخرون بل كان الرجل إسرائيليا ولكنه كان يكتم إيمانه من آل فرعون » 83 ج 24 ص 57 / 58 . ثمّ رجّح قولَ من قال إن الرجل المؤمن كان من آل فرعون ، مستدلاً على ذلك بأنّ فرعون قد أصغى لكلامه واستمع منه مـــا قاله ، وتوقّف عن قتل موسى عند نهيه عن قتله ، وأنّه لو كان إسرائيليًّا لكان حريًّا بفرعون أن يعاجل هذا القائل – له و لملئه ما قال – بالعقوبة على قوله ، لأنه لم يكن يستنصح بني إســـرائيل لاعتـــداده إياهم أعداء له ، فكيف بقوله عن قتل موسى لو وجد إليه سبيلا ، ولكنه لما كان من ملأ قومه استمع قوله وكفّ عمّا كان همّ به في موسى 83 ج 24 ص 58 . وإلى مثل هذا المعنى ذهب ابن كثير 79 ج 4 ص 78 ، وقال الزمخشري : « (من آل فرعون) صفة لـــ (رجل) أو صلة لـــ (يكتم) ، أي يكتم إيمانه من آل فرعون ... والظاهر أنّه كان من آل فرعون ... والدليل عليه قول المـــؤمن : (يَـٰقَوْمِ لَكُمُ ٱلْمُلْكُ ٱلْيَوْمَ ظَـٰهِرِينَ فِى ٱلْأَرْضِ فَمَن يَنصُرُنَا مِنۢ بَأْسِ ٱللَّهِ إِن جَآءَنَا ۚ) [غافر 29] دليل ظاهر على أنّه يتنصّح لقومه » 85 ج 5 ص 180 . يريد بذلك قول المـــؤمن : (يَـٰقَوْمِ لَكُمُ ٱلْمُلْكُ ٱلْيَوْمَ ظَـٰهِرِينَ فِى ٱلْأَرْضِ فَمَن يَنصُرُنَا مِنۢ بَأْسِ ٱللَّهِ إِن جَآءَنَا ۚ) ، لأنّ بني إسرائيل لم يكن لهم مُلك هنالك 2 ج 24 ص 128 .

و قد يكون تركيب هذه الآية جاء على هذه الصورة لنكتة بديعة ، وهي احتمال إرادة المعنيين معًا ، فيكون المراد أنّه من آل فرعون حقيقةً ، وأنّه مع ذلك يكتم إيمانه منهم . ويكون التركيب غايةً في الإيجاز . خاصّة إذا علمنا أنّ من أبدع الأساليب في كلام العرب الإيجاز ، وهو متنافَسُهم ، وغايةٌ تتبارى إليها فصحاؤهم ، وقد جاء القرآن بأبدعه ، وهو صلاحيّة معظم آياته لأن تؤخذ منهـــا معـــانٍ متعدّدة ، كلّها تصلح لها العبارات باحتمالات لا ينافيها اللفظ ، وبعض تلك الاحتمالات ممـــا يمكـــن اجتماعه 2 ج 1 ص 121 .

3 – 3–4 – تعدية الفعل بحرفين مختلفين :

وفي إطار المظاهر التركيبية أيضا نجد لبعض المسائل المتعلقة بتعدية الفعل في العربية من الأهمية ما لا يخفى على صعيد المعنى ، إذ هناك من الأفعال ما يتعدى بنفسه وما يتعدى بحرف ، والثاني هو الذي يهمنا أمره ، فمنه ما يتعدى بحرف فتكون له دلالة خاصة ، ويتعدى بغير ذلك الحرف فتكون له دلالة أخرى ، ولعلّ هذا أمرٌ من الأمور التي دعت الدكتور تمّام حسّان إلى أن يجعل من الأداة – وحروف الإضافة (أو حروف الجرّ) منها – قرينةً لفظيّة هامّة جدّا 88 ص 224 / 225 . من ذلك مثلا ما نجده في الفعل (رغب) الذي لا يتّضح معناه إلا من خلال ذِكر ما يصاحبه من حروف الإضافة ، إذ تصحبه (في) كما تصحبه (عن) ، وهو مع الحرف الأول بمعنى (أراد) ، ومع الحرف الثاني بمعنى (لم يرد) ، يقول الرازي : « (رغب فيه) أراده ، وبابه (طرِب) ، و (رغبه) أيضا ، و (ارتغب) فيه مثله ، و (رغب عنه) لم يرده » 104 (مادة : ر غ ب) . ويظهر من كلامه أن (رغب) إذا تعدى بنفسه فهو بمعنى إرادة الشيء مطلقًا ، وقد نصّ بعض النحاة على أن حذف الحرف هنا يؤدي إلى الإشكال واللّبس 105 ، لاحتماله أن يراد به إرادة الشيء أو عدمها ، ومنه قول الشاعر :

ويرغب أن يبني المعالي خالد ويرغب أن يرضى صنيع الألائم

فإن قدر (في) أوّلاً و (عن) ثانيًا فمدح ، وإن عكس فذم ، ولا يجوز أن يقدر فيهما معا (في) أو (عن) للتناقض 84 ج 1 ص 682 . و من هنا يظهر ما لهذين الحرفين ، سواء (في) أو (عن) ، من أثر في الدلالة ، حتى إنّ غيابهما في التركيب قد جعل المفسرين يختلفون في قوله تعالى : (**وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي ٱلنِّسَآءِ ۖ قُلِ ٱللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فِي ٱلْكِتَٰبِ فِي يَتَٰمَى ٱلنِّسَآءِ ٱلَّٰتِي لَا تُؤْتُونَهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ وَتَرْغَبُونَ أَن تَنكِحُوهُنَّ وَٱلْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ ٱلْوِلْدَٰنِ وَأَن تَقُومُوا۟ لِلْيَتَٰمَىٰ بِٱلْقِسْطِ ۚ وَمَا تَفْعَلُوا۟ مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِهِۦ عَلِيمًا** ﴿١٢٧﴾) [النساء 127] على وجهين : أحدهما أن المقصود : وترغبون **في** أن تنكحوهن ، والثاني أن المقصود : وترغبون **عن** أن تنكحوهن ، يقول الطبري : « واختلف أهل التأويل في معنى قوله : (**وَتَرْغَبُونَ أَن تَنكِحُوهُنَّ**) ، فقال بعضهم معنى ذلك : وترغبون **عن** نكاحهن ... وقال آخرون معنى ذلك : وترغبون **في** نكاحهن » 83 ج 5 ص 303 . وذكر ابن هشام أن اختلاف المفسرين في المُقدَّر من الحرفين راجع لاختلافهم في سبب نزولها ، وأن الخلاف بذلك هو – في حقيقته – في القرينة 84 ج 1 ص 887. وقد ربط العكبري بين المعنيين وتعلُّقهما – عطفًا – بما قبلهما فقال : « و (ترغبون) فيه وجهان : أحدهما هو معطوف على تؤتون ، والتقدير: ولا ترغبون ، والثاني : هو حال ، أي وأنتم ترغبون في أن تنكحوهن » 77 ج 1 ص 300 .

غير أننا نجد الألوسي يوفق بين الرأيين بأن حذف الجارّ هنا لا يُعد لبسًا ، بل هو إجمال ، فكُلٌّ من الحرفين مُراد على سبيل البدل 26 ج 5 ص 160 ، و لعل هذا ما أراده الطاهر بن عاشور حينما قال : « ولحذف حرف الجرّ بعد (ترغبون) هنا موقع عظيم من الإيجاز وإكثار المعنى ، أي: ترغبون عن نكاح بعضهن ، وفي نكاح بعض آخر ، فإن فعل (رغب) يتعدى بحرف (عن) للشيء الذي لا يُحَبّ ، وبحرف (في) للشيء المحبوب . فإذا حُذف حرف الجرّ احتمل المعنيين إن لم يكن بينهما تناف ... » 2 ج 3 ص 213 . وبهذا يكون المعنيان (الرغبة وعدمها) مرادين معًا باعتبارين مختلفين ، وتكون الآية بذلك قد جاءت بإيجاز في غاية الدّقّة من خلال حذف هذا الحرف أو ذاك . ولعلّ هذا المعنى هو الذي أراده الزمخشري من احتماله للوجهين ، بدليل ما ذكره بعد ذلك عن الفاروق عمر رضي الله عنه وتعامله بالوجهين ، يقول الزمخشري : « (وترغبون أن تنكحوهن) يحتمل في أن تنكحوهن لجمالهن وعن أن تنكحوهن لدمامتهن ، ورُوي أنّ عمر بن الخطّاب رضي الله عنه كان إذا جاءه وليّ اليتيمة نظرَ ، فإنْ كانت جملية غنيّة ، قال : زوِّجها غيرك ، والْتمِسْ لها من هو خير منك ، وإن كانت دميمة ولا مال لها قال : تَزوَّجها فأنت أحقّ بها » 85 ج 1 ص 275.

3 – 3–5 – عودة الضمير في التركيب اللّغوي :

كثيرًا ما يكون الضمير مسؤولاً عن اختلاف النحاة واللّغويّين في تحليل الكلام العربي وبيان معناه ، وذلك حين يحتمل هذا الضمير أن يعود على أكثر من مرجع في التركيب ؛ مما يسمح بتعدّد الفُهوم واختلافها ، خاصّة إذا انعدمت القرينة المقالية أو المقامية التي تحدّد جهة مرجعيّته ، وذلك كالذي تجده في قولك : نصحتُ أختي أن تبقى مع أمّي لأنّها مريضة ، إذ يحتمل أن تكون الأخت هي المريضة ، وأن تكون الأم هي المريضة ، على الرغم من أنّ العلماء يذكرون أنّ الضمير ينبغي أن يعود إلى الأقرب ، إلا أنّ هذه القاعدة ليست على إطلاقها .

و من ذلك في القرآن الكريم ما وقع من اختلاف بين المفسرين في قوله تعالى : (كَلَّاۚ سَيَكۡفُرُونَ بِعِبَادَتِهِمۡ وَيَكُونُونَ عَلَيۡهِمۡ ضِدًّا ﴿٨٢﴾) [مريم : 82] ، إذ ذكر أكثرهم أنّ الضمير في (سيكفرون) يحتمل وجهين : أحدهما أن يعود على الآلهة ، والمعنى : أنّ الآلهة ستكفر بعبادة المشركين إيّاها ، والثاني أن يعود على المشركين ، والمعنى : أنّ المشركين سيكفرون بعبادة تلك الآلهة 106 ومن ثمّ يكون الضمير في (عبادتهم) إمّا للمشركين في الوجه الأول ، أو للآلهة في الوجه الثاني 107 . واعتمد الطبري المعنى الأول ، فقال : « وقوله : (سَيَكۡفُرُون بِعِبَادَتِهِمۡ وَيَكُونُونَ عَلَيۡهِمۡ ضِدًّا) يقول عزّ ذكره ولكن سيكفر الآلهة في الآخرة بعبادة هؤلاء المشركين يوم القيامة إياها ،

وكفرهم بها قولهم لربهم : (تَبَرَّأْنَآ إِلَيْكَ ۖ مَا كَانُوٓاْ إِيَّانَا يَعْبُدُونَ ﴿٦٣﴾) [القصص : 63] ، فجحدوا أن يكونوا عبدوهم أو أمروهم بذلك و تبرأوا منهم وذلك كفرهم بعبادتهم » 83 ج 16 ص 123 ، فهو إذن قد اعتمد على آية أخرى تفسّر المعنى وتبيّنه ، فيكون قد فسّر القرآن بالقرآن . غير أنّ الزمخشري التمس للوجه الثاني آيةً من القرآن تؤيّده أيضاً ، فقال جامعاً للوجهين والدّليلين : « والضمير في (سيكفرون) للآلهة ، أي سيجحدون عبادتهم وينكرونها ، ويقولون : والله ما عبدتمونا وأنتم كاذبون ، قال الله تعالى : (وَإِذَا رَءَا ٱلَّذِينَ أَشْرَكُواْ شُرَكَآءَهُمْ قَالُواْ رَبَّنَا هَٰٓؤُلَآءِ شُرَكَآؤُنَا ٱلَّذِينَ كُنَّا نَدْعُواْ مِن دُونِكَ ۖ فَأَلْقَوْاْ إِلَيْهِمُ ٱلْقَوْلَ إِنَّكُمْ لَكَٰذِبُونَ ﴿٨٦﴾) [النّحل : 86] ، أو للمشركين ، أي ينكرون لسوء العاقبة أن يكونوا قد عبدوها ، قال الله تعالى : (ثُمَّ لَمْ تَكُن فِتْنَتُهُمْ إِلَّآ أَن قَالُواْ وَٱللَّهِ رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ ﴿٢٣﴾)[الأنعام : 23] » 85 ج 4 ص 21 . وليس بالبعيد أن يُجمع بين الوجهين في دلالة الآية ، فيتبرأ كلّ فريق من الآخر ، ولعل هذا ما أراده الزمخشري من طرحه للدليلين .

ورجّح الطاهر بن عاشور أن يكون الضمير عائداً إلى المشركين ، ليكون مقبلا قوله : (واتّخذوا من دون الله آلهة) ، أي بعد أن تكلّفوا جعلهم آلهة لهم سيكفرون بعبادتهم 2 ج 16 ص 164 . إلاّ أنّ سياق الآية يُرجّح الوجه الأوّل الذي اعتمده الطبري ، وذلك أنّ القرآن الكريم يحكي عن المشركين ، وأنّهم اتّخذوا من دون الله آلهة ليكونوا لهم عزّاً ونصراً ، فنفى الله سبحانه وتعالى ذلك ، وقرّر عليهم أنّ ما اتخذوه ليكون لهم عزّا سيكفر بعبادتهم وسينقلب عليهم يوم القيامة ضدّا أي يكون لهم ذلاً ، لا عزّا كما أرادوا ، يقول الفرّاء : « وقوله : (ليكونوا لهم عزّا) ، يقول : ليكونوا لهم شفعاء في الآخرة ، فقال الله : (كلاّ سيكفرون بعبادتهم ويكونون عليهم ضدّا) يكونون عليهم أعواناً» 92 ج 2 ص 171 / 172 . والله أعلم.

وما وقع في هذه الآية وقع أيضًا في قوله تعالى : (وَلَا تُطِعِ ٱلْكَٰفِرِينَ وَٱلْمُنَٰفِقِينَ وَدَعْ أَذَىٰهُمْ وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ ۚ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ وَكِيلًا ﴿٤٨﴾) [الأحزاب : 48] ، إذ يذكر الزمخشريّ أنّ الأذى يحتمل إضافته إلى الفاعل ، والمفعول ، يعني : ودع أن تؤذيهم بضرر أو قتل وخذ بظاهرهم ، وحسابُهم على الله في باطنهم ، أو : ودع ما يؤذونك به ولا تجازهم عليه حتّى تؤمر 85 ج 5 ص 48 ، وأرجع القرطبي هذا التأويل الأخير لمجاهد 90 ج 14 ص 202 ، ولم يَرْوِ الطبريّ غَيْرَه 83 ج 22 ص 18 / 19 . غير أنّ أبا حيّان قال : « الظاهر إضافته إلى المفعول ، لمّا نهى عن طاعتهم أمر بتركه إذايتهم وعقوبتهم » 99 ج 7 ص 238 ، ولكنّ الآلوسي ردّ هذا الترجيح ، ورجّح الوجه الآخر الذي فيه الإضافة إلى الفاعل وجعله أولى 26 ج 22 ص 46 . بينما ابن عاشور يجمع بين المعنيين في إطار حمل اللفظ على حقيقته و مجازه فيقول : « وقوله : (ودع أذاهم) يجوز أن يكون فعل

(دع) مراداً به أن لا يعاقبهم فيكون (دع) مستعملاً في حقيقته و تكون إضافة أذاهم من إضافة المصدر إلى مفعوله ، أي دع أذاك إياهم . ويجوز أن يكون (دع) مستعملاً مجازاً في عدم الاكتراث وعدمِ الاغتمام ، فما يقولونه مما يؤذي ويكون إضافة أذاهم من إضافة المصدر إلى فاعله ، أي لا تكترث بما يصدر منهم من أذىً إليك فإنك أجلّ من الاهتمام بذلك ، و هذا من استعمال اللفظ في حقيقته و مجازه . و أكثر المفسرين اقتصروا على هذا الاحتمال الأخير . والوجه : الحمل على كلا المعنيين ، فيكون الأمر بترك أذاهم صادقاً بالإعراض عما يؤذون به النبي صلى الله عليه وسلم من أقوالهم ، و صادقاً بالكف عن الإضرار بهم ، أي أن يترفع النبي صلى الله عليه وسلم عن مؤاخذتهم على ما يصدر منهم في شأنه ، وهذا إعراض عن أذى خاص لا عموم له ، فهو بمنزلة المعرف بلام العهد ، فليست آيات القتال بناسخة له » 2 ج 22 ص 58

و يمكن التمثيل أيضا لاختلاف المفسّرين في عودة الضمير بقوله تعالى في شأن أم موسى عليه السلام : (إِذْ أَوْحَيْنَآ إِلَىٰٓ أُمِّكَ مَا يُوحَىٰٓ ﴿٣٨﴾ أَنِ ٱقْذِفِيهِ فِي ٱلتَّابُوتِ فَٱقْذِفِيهِ فِي ٱلْيَمِّ فَلْيُلْقِهِ ٱلْيَمُّ بِٱلسَّاحِلِ يَأْخُذْهُ عَدُوٌّ لِّي وَعَدُوٌّ لَّهُۥ ۚ وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِّنِّي وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِيٓ ﴿٣٩﴾)[طه : 38-39] ، إذ جوّز بعض المفسّرين أن يكون الضمير الأول (في اقذفيه) لموسى ، والضميران الآخران للتابوت ، أو أن تكون الضمائر الثلاثة راجعة لموسى عليه السلام 2 ج 16 ص 216 / 217 ، واحتجّ أصحاب القول الأوّل بأنّه متى كان الضمير صالحاً لأن يعود على الأقرب وعلى الأبعد ، كان عوده على الأقرب راجحاً كما نصّ على ذلك النحويّون ، وقد ردّ أبو حيّان هذا التعليل بأنّ ما ذكره النحويّون ليس على إطلاقه كما لا يخفى ، وأنّ عدم التفكيك فيما نحن فيه أولى ، وذلك أنّ المحدّث عنه هو موسى ، و ذِكر التابوت مرتبط بذكره ، وهكذا فإنّ عود الضمير على المحدَّث عنه أرجح ، ولا يُلتفت إلى القرب . ثم ذكر أبو حيّان أنّ كلامه هذا مشابه لما ردّ به على ابن حزم في دعواه أنّ الضمير في (إنّه رجس) من قوله تعالى : (قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُۥ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ ۚ فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿١٤٥﴾) [الأنعام : 145] ، عائد على (خنزير) لا على (لحم) لكونه أقربَ مذكور ، فيحرم بذلك شحمه وغضروفه وعظمه وجلده 108، فردّه أبو حيّان بأنّ المحدَّث عنه (لحم خنزير) لا (خنزير) 26 ج 16 ص 188 .

وعلى هذا الأساس فقد جعل الزمخشري الضمائر كلّها عائدة على موسى عليه السلام ، مُبيّنا اتفاق ذلك مع حُسن نظم القرآن الكريم ، فقال : « والضمائر كلّها راجعة إلى موسى ، ورجوع بعضها إليه وبعضها إلى التابوت فيه هجنة لما يؤدّي إليه من تنافر النظم ، فإن قلتَ : المقذوف في البحر هو التابوت ، وكذلك الملقى إلى الساحل . قلتُ : ما ضرّك لو قلت : المقذوف والملقى هو

موسى في جوف التابوت ، حتّى لا تفرّق الضمائر ، فيتنافر عليك النظم الذي هو أمّ إعجاز القــرآن والقانون الذي وقع عليه التّحدّي، ومراعــاتُه أهمّ ما يجب على المفــسّر » 85 ج 4 ص 32 . و جوز ابن عاشور إرادة المعنيين معا بقوله : « والضمائر الثلاثة المنصوبة يجوز أن تكون عائدة إلى موسى لأنّه المقصود وهو حاضر في ذهن أمّه الموحى إليها ، وقَذفه في التّابوت وفي اليَمّ وإلقاؤه في الساحل كلها أفعال متعلّقة بضميره ، إذ لا فرق في فعل الإلقاء بين كونه مباشراً أو في ضمن غيره ، لأنه هو المقصود بالأفعال الثلاثة . ويجوز جعل الضميرين الأخيرين عائدين إلى التابوت ولا لبس في ذلك .» 2 ج 16 ص 216

وللتدليل أيضا على اختلاف المعنى باختلاف تعليق الضمير ما أشار إليه ابن عاشور في تفسير قوله تعالى : (وَلَا تَطْرُدِ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِٱلْغَدَوٰةِ وَٱلْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُۥ ۖ مَا عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِم مِّن شَىْءٍ وَمَا مِنْ حِسَابِكَ عَلَيْهِم مِّن شَىْءٍ فَتَطْرُدَهُمْ فَتَكُونَ مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٥٢﴾) [الأنعام : 52] أن ضمير الجمع في قوله : (من حسابهم) وقوله (وما من حسابك عليهم) يجوز أن يكونا عائدين إلى (الذين يَدْعون ربّهم) وهو مَعَاد مَذْكور ، وهو المناسب لتناسق الضمائر مع قوله (فتطردهم) . فــالمعنى أنَّهم أهل الحقّ في مجلسك لأنَّهم مؤمنون فلا يطردون عنه وما عليك أن تحسب ما عدا ذلــك مــن الأمور العارضة لهم بزعم المشركين ، وأنّ حضور أولئك في مجلسك يصدّ كبراء المــشركين عــن الإيمان ، أي أنّ ذلك مدحوض تجاه حقّ المؤمنين في مجلس رسولهم وسماع هديه .

ثم ذكر معنى آخر و هو أنه يجوز أن يكون الضميران عائدين إلى غير مذكور فــي الكــلام ولكنّه معلوم من السياق الذي أشار إليه سبب النزول ، فيعود الضميران إلى المشركين الذين ســألوا طَرد ضعفاء المؤمنين من مجلس النبي صلى الله عليه وسلم فيكون ضمير (فتطردهم) عائداً إلــى المؤمنين . ويختلف معاد الضميرين اعتماداً على ما يعيِّنه سياق الكلام ... والمعنى : ما عليك مــن حساب المشركين على الإيمان بِك أو على عدم الإيمان شيء ، فإنّ ذلك موكول إليّ فلا تظلم المؤمنين بحرمانهم حقّاً لأجل تحصيل إيمان المشركين ... وعلى هذا الوجه يجوز كون إضافة (حسابهم) من إضافة المصدر إلى مفعوله ، أي محاسبتك إيّاهم . ويجوز كونها من إضافته إلى فاعلــه ، أي مــن حساب المشركين على هؤلاء المؤمنين فقرَهم وضعفهم .2 ج 7 ص 248 / 249

ومنها أيضا ما ذكره عند قوله تعالى : (وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى ٱلْخَٰشِعِينَ ﴿٤٥﴾) [البقــرة : 45] ذكر ابن عاشور اختلاف المفسرين في معاد ضمير (إنها) فبين أنه عائد إلى الصلاة ، والمعنى إن الصلاة تصعب على النفوس لأنها سجن للنفس ، وقيل الضمير للاستعانة بالصبر والصلاة المــأخوذة من (استعينوا) .. وقيل راجع إلى المأمورات المتقدمة من قوله تعالى : (يَٰبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ٱذْكُرُوا۟ نِعْمَتِىَ ٱلَّتِىٓ أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُوا۟ بِعَهْدِىٓ أُوفِ بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّٰىَ فَٱرْهَبُونِ ﴿٤٠﴾) [البقرة : 40] إلى قولــه : (

وَٱسْتَعِينُواْ بِٱلصَّبْرِ وَٱلصَّلَوٰةِ) [البقرة : 45] و ذكر أن هذا الأخير هو ما جوزه الزمخشري .2 ج 1 ص 479

3 – 3-6 – الحذف :

وصف **الجرجاني** باب **الحذف** بأنه دقيق المسلك ، لطيف المأخذ ، عجيب الأمر ، شبيه بالسحر، فإنك ترى به ترك الذكر أفصح من الذكر ، والصمت عن الإفادة أزيد للإفادة ، وتجدك أنطق ما تكون إذا لم تنطق ، وأتم ما تكون بيانا إذا لم تبن ، 73 ص 106 فمن خلال هذا الوصف يتبين لنا ما يختبئ في الحذف من غنى في الدلالة وثراء في المعنى مع إيجاز في العبارة ، وهو ما عرفت به بلاغة القرآن ..

وأكد **أحمد نحلة** أن مدار الإيجاز على الحذف ، لأن موضوعه على الاختصار ، وذلك إنما يكون بحذف ما لا يخل بالمعنى ولا ينقص من البلاغة ، و أنه لا بد من الدلالة على ذلك المحذوف .. ثم بين أن المحذوف يظهر من جهتين إحداهما من جهة الإعراب ، وهذا كقولك : أهلا وسهلا ، فإنه لا بد له من ناصب ينصبهما يكون محذوفا ، لأنهما مفعولان في المعنى ، وثانيهما يكون من جهة المعنى ، وذكر أقسام الإيجاز التي تكون بحذف الجمل ، أو بحذف المفردات ، أو من غير حذف . 60 ص 163 ، ومن خلال ما ذكر من أقسام الحذف يتبين لنا أن الإيجاز أعم وأشمل من الحذف فكل حذف إيجاز وليس كل إيجاز حذف .

ذكر الخطابي السر في تعدد المعنى بسبب الحذف ؛ وكيف تذهب فيه النفس كل مذهب عند استشهاده بقوله تعالى : (وَلَوْ أَنَّ قُرْءَانًا سُيِّرَتْ بِهِ ٱلْجِبَالُ أَوْ قُطِّعَتْ بِهِ ٱلْأَرْضُ أَوْ كُلِّمَ بِهِ ٱلْمَوْتَىٰ ۗ بَل لِّلَّهِ ٱلْأَمْرُ جَمِيعًا ۗ) ..[الرعد : 31] فقال : « وقد قيل إن الحذف في مثل هذا أبلغ من الذكر ، لأن النفس تذهب في الحذف كل مذهب ولو ذكر الجواب لكان مقصورا على الوجه الذي تناوله الذكر .. » 56 ص 52

وقد أكد ابن عاشور هذا المعنى – مبينا ظاهرة التعدد الدلالي بسبب **الإيجاز عموما** – لما ذكر أن من أبدع الأساليب في كلام العرب الإيجاز ، وهو متنافسهم وغايتهم ، تتبارى إليها فصحاؤهم ، وقد جاء القرآن بأبدعه إذ كان – مع ما فيه من الإيجاز المبين في علم المعاني – فيه إيجاز عظيم آخر ، وهو صلوحية معظم آياته لأن تؤخذ منها معان متعددة كلها تصلح لها العبارة باحتمالات لا ينافيها اللفظ ، فبعض تلك الاحتمالات مما يمكن اجتماعه وبعضها وان كان فرض واحد منه يمنع من فرض آخر ، فتحريك الأذهان إليه وإخطاره بها يكفي في حصول المقصد من التذكير به للامتثال أو

الانتهاء .. ثم أضاف أنه لولا إيجاز القرآن لكان أداء ما يتضمنه من المعاني في أضعاف مقدار القرآن ..2 ج 1 ص 121 / 122

فالإيجاز هو من أعظم أسباب غنى النص القرآني بالمعاني وغزارته بالدلالات ، هذا ما ذهب إليه محمود أحمد نحلة لما عرف الإيجاز بأنه : اندراج المعاني المتكاثرة تحت اللفظ القليل ، وضرب على ذلك مثالا من القرآن وهو قوله تعالى : (فَٱصۡدَعۡ بِمَا تُؤۡمَرُ وَأَعۡرِضۡ عَنِ ٱلۡمُشۡرِكِينَ ﴿٩٤﴾)[الحجر : 94] ، فذكر أن هاتان الكلمتان قد جمعتا معاني الرسالة كلها ، واشتملت على كل كليات النبوة ، وأجزائها ، وأضاف مثالا آخر عن ذلك وهو قوله تعالى : (خُذِ ٱلۡعَفۡوَ وَأۡمُرۡ بِٱلۡعُرۡفِ وَأَعۡرِضۡ عَنِ ٱلۡجَٰهِلِينَ ﴿١٩٩﴾) [الأعراف : 199] ، فهذه الكلمات – كما بين – على قصرها وتقارب أطرافها قد احتوت على جميع مكارم الأخلاق ، ومحامد الشيم ، وشريف الخصال ... 60 ص 161

ولعل هذا ما جعل دراز يرى أن القرآن كله إيجاز بقوله : « قلنا إن القرآن الكريم يستثمر دائما برفق أقل ما يمكن من اللفظ في توليد أكثر ما يمكن من المعاني ، أجل تلك ظاهرة بارزة فيه كله ، يستوي فيها مواضع إجماله التي يسميها الناس مقام الإيجاز ، ومواضع تفصيله التي يسمونها مقام الإطناب ، ولذلك **نسميه إيجازا كله** لأننا نراه في كلا المقامين لا يجاوز سبيل القصد ، ولا يميل إلى الإسراف ميلا ما ، ونرى أن مراميه في كلا المقامين لا يمكن تأديتهما كاملة العناصر والحلي بأقل من ألفاظه ولا بما يساويها فليس فيه كلمة إلا هي مفتاح لفائدة جليلة ، وليس فيه حرف إلا جاء لمعنى » 5 ص 127 وما بعدها .

إلا أن ابن عاشور يخالف هذا الرأي القائل بالإيجاز في القرآن كله ، إذ يرى بوجود الإطناب في القرآن لغرض بلاغي أيضا ، لا يمكن التغافل عنه مدللا على ذلك ببعض الآيات من القرآن يقول : « وسلك القرآن مسلك الإطناب لأغراض من البلاغة ، ومن أهم مقامات الإطناب مقام توصيف الأحوال التي يراد بتفصيل وصفها إدخال الروع في قلب السامع ، وهذه طريقة عربية في مثل هذا .. من القرآن قوله تعالى : (كَلَّآ إِذَا بَلَغَتِ ٱلتَّرَاقِيَ ﴿٢٦﴾ وَقِيلَ مَنۡۜ رَاقٖ ﴿٢٧﴾ وَظَنَّ أَنَّهُ ٱلۡفِرَاقُ ﴿٢٨﴾) [القيامة : 26 – 27 – 28]

وقوله : (فَلَوۡلَآ إِذَا بَلَغَتِ ٱلۡحُلۡقُومَ ﴿٨٣﴾ وَأَنتُمۡ حِينَئِذٖ تَنظُرُونَ ﴿٨٤﴾) |[الواقعة : 83 – 84] .. » 2 ج 1 ص 123 .

ومن الأمثلة على تعدد المعنى بسبب الحذف ما ذكره ابن عاشور عند قوله تعالى : (ذِكۡرُ رَحۡمَتِ رَبِّكَ عَبۡدَهُۥ زَكَرِيَّآ ﴿٢﴾)[مريم : 2] فبين أن (ذِكْرُ) خبر مبتدأ محذوف .. و التقدير : هذا ذكر رحمة ربّك عبده . وهو بمعنى : اذكر . وأما المعنى الثاني فذكر أنه يجوز أن يكون (ذِكْرُ)

أصله مفعولاً مطلقاً نائباً عن عامله بمعنى الأمر ، أي اذكر ذكراً ، ثمّ حول عن النصب إلى الرفع للدلالة على الثبات 2 ج 16 ص 61. فنجد في هذا المثال أن الحذف قد ذهب بالمعنى إلى طريقين اثنين ، الأول : الإخبار ، والثاني : الأمر ، ويمكن الجمع بينهما فيكون التقدير : أخبرك لتذكر .

وكمثال آخر عن تعدد المعنى بسبب الحذف نورد هنا ما ذكره ابن عاشور أيضا في قوله تعالى : (إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِٱلذِّكۡرِ لَمَّا جَآءَهُمۡۖ وَإِنَّهُۥ لَكِتَٰبٌ عَزِيزٞ ﴿٤١﴾) [فصلت : 41] ، من أن موقع (إن) موقع فاء التعليل . وخبرها محذوف دل عليه سياق الكلام . والأحسن أن يكون تقديره بما تدل عليه جملةُ الحال من جلالة الذكر ونفاسته ، فيكون التقدير : خسروا الدنيا والآخرة ، أو سفهوا أنفسهم، أو نحو ذلك مما تذهب إليه نفس السامع البليغ ، ثم علق على هذه المعاني التي نشأت بسبب هذا الحذف بأن هذا الحذف فيه توفير للمعاني وإيجاز في اللفظ يقوم مقام عدة جمل 2 ج 24 ص 307. وكل هذه المعاني التي قد تحضر في النفس عند ذكر الذين كفروا بالذكر مرادة من الآية فلا يقصي واحد منها بقية المعاني ، ولو ذكر الخبر في الآية لضاق المعنى على المذكور وتوقفت النفس عن البحث عنه .

ومن الأمثلة التي أشار فيها أيضا ابن عاشور إلى دلالة الحذف على معنيين ما ذكره عند تفسير قوله تعالى : (وَإِذَا ٱلنُّفُوسُ زُوِّجَتۡ ﴿٧﴾) [التكوير : 7] ، فذكر أنه يجوز أن يكون معنى النفوس هنا الأرواح ، أي تزوج الأرواح بالأجساد المخصصة لها فيصير الروح زَوجاً مع الجسد بعد أن كان فرداً لا جسم له في برزخ الأرواح، وكانت الأجساد بدون أرواح حين يعاد خلقها ، أي وإذا أعطيت الأرواح للأجساد . وهذا هو البعث ، و هو المعنى المتبادر أولاً ، وروي عن عكرمة .

ثم ذكر معنى آخر وهو أنه يجوز أن يكون المعنى : وإذا الأشخاص نُوعت وصنفت فجعلت أصنافاً : المؤمنون ، والصالحون ، والكفار ، والفجار ، مستدلا على ذلك بقول الله تعالى : (وَكُنتُمۡ أَزۡوَٰجٗا ثَلَٰثَةٗ ﴿٧﴾ فَأَصۡحَٰبُ ٱلۡمَيۡمَنَةِ مَآ أَصۡحَٰبُ ٱلۡمَيۡمَنَةِ ﴿٨﴾ وَأَصۡحَٰبُ ٱلۡمَشۡـَٔمَةِ مَآ أَصۡحَٰبُ ٱلۡمَشۡـَٔمَةِ ﴿٩﴾ وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلسَّٰبِقُونَ ﴿١٠﴾) [الواقعة : 7 10] .

وجمعا بين المعنيين أضاف أن قصد إفادة هذا التركيب لهاذين المعنيين هو مقتضيَ العدول عن ذكر ما زُوجت النفوس به . وأول منازل البعث اقتران الأرواح بأجسادها ، ثم تقسيم الناس إلى مراتبهم للحشر . 2 ج 30 ص 143 وما بعدها

ومن خلال كل هذه الأمثلة ، يمكن القول بالفروق الدّلالية التي تنشأ جرّاء اختلاف العلماء في مرجعيّة الضمير ، أو الحذف أو في غيرها من قضايا التركيب . و تختلف فيها صور المعنى باختلاف أشكال التراكيب ، لتتبين بذلك مقاصد القرآن ودقائق معانيه ، التي لا يمكن أن يُوقف عليها إلاّ بإلهام من أحكام النحو ومعانيه ، ووجوهه وفروقه ، وحسبُ هذه الأمثلة التطبيقية التي كنّا بصددها أن تكون قد أماطت اللّثام عن بعض تلك الدقائق التي ليست لها غاية أو نهاية ، على أن ننظر في

المستوى الدلالي – بإذن الله – إلى مثل هذه الدقائق والأسرار في التعبير القرآني من خلال فكرة تعدد المعنى ، وقانون الجمع بين المعاني عند ابن عاشور.

3-4 – المستوى الدلالي :

في هذا المستوى الدلالي سنتناول بعض القضايا الدلالية التي تعتبر مظاهر لغوية مسببة لتعدد المعنى في القرآن الكريم كالمشترك اللفظي و التضمين والحقيقة و المجاز ، فنتبين من خلالها كيف يحصل التعدد الدلالي بسببها ، مطبقين ذلك على نماذج من تفسير التحرير والتنوير ، فنكتفي بذكر بعض الأمثلة عن كل سبب لندل بما ذكرنا على ما لم نذكر فهي كثيرة لا يمكن الوقوف على جميعها، إذ لا تكاد تخلو سور القرآن و آياته من سبب منها في مختلف المستويات الأسلوبية التي نحاول أن نطبق عليها في هذا الفصل فكرة تعدد المعنى ، محاولين الوقوف على أسباب نشوئها.

3-4 – 1 – المشترك اللفظي :

المشترك اللفظي كما حدّه أهل الأصول هو اللفظ الواحد الدال على معنيين مختلفين فأكثر دلالة على السواء عند أهل تلك اللغة 46 ج 1 ص 369 . و من دلالته على معنيين أو أكثر ، كان من أهم المظاهر المسببة لتعدد المعنى ، و سنقف – إن شاء الله – على بعض الأمثلة التي تدل على ذلك .

فمنها ما ذكره ابن عاشور في تفسير قوله تعالى : (إِنَّ ٱلَّذِى فَرَضَ عَلَيْكَ ٱلْقُرْءَانَ لَرَآدُّكَ إِلَىٰ مَعَادٍ ۚ قُل رَّبِّىٓ أَعْلَمُ مَن جَآءَ بِٱلْهُدَىٰ وَمَنْ هُوَ فِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴿٨٥﴾) [القصص : 85] ، أن للمعاد معنيين ، أولهما أن المعاد يجوز أن يكون مستعملاً في معنى آخر أحوال الشيء و قراره الذي لا انتقال منه ، تشبيهاً بالمكان العائد إليه بعد أن صدر منه ، أو كناية عن الأخارة فيكون مراداً به الحياة الآخرة ، أي : فأبشر بما تلقى في معادك من الكرامة التي لا تعادلها كرامة والتي لا تُعطى لأحد غيرك . فتنكير (معاد) أفاد أنه عظيم الشأن .

وثانيهما أنه يجوز أن يراد بالمعاد معناه المشهود القريب من الحقيقة . وهو ما يعود إليه المرء إن غاب عنه ، فيراد به هنا بلدهُ الذي كان به وهو مكة . وهذا الوجه يقتضي أنه كناية عن خروجه منه ثم عوده إليه لأن الرد يستلزم المفارقة .

ثم ذكر أن هذين المعنيين قد رويا عن ابن عباس ، و أن كلا الوجهين يصح أن يكون مراداً من الآية.

فعلى اعتبار الوجه الأول تكون جملة : (قل ربي أعلم من جاء بالهُدى) بمنزلة التفريع على جملة (لرادّك إلى معاد) ، أي رادّك إلى يوم المعاد فمُظهرٌ المهتدي والضالين ، فيكون علم الله

بالمهتدي والضالّ مكنى به عن اتضاح الأمر بلا ريب لأن علم الله تعالى لا يعتريه تلبيس ، وتكون هذه الكناية تعريضاً بالمشركين أنهم الضالون . وأن النبي صلى الله عليه وسلم هو المهتدي .

و أما بالنسبة إلى الوجه الثاني فتكون بمنزلة الموادعة و المتاركة وقطع المجادلة . فالمعنى : عدِّ عن إثبات هداك وضلالهم ، وكِلْهم إلى يوم ردك إلى معادك يوم يتبين أن الله نصرك وخذلهم .

ثم ذكر أن جملة (قل ربي أعلم) مستأنفة استئنافاً بيانياً عن جملة (إن الذي فرض عليك القرآن) جواباً لسؤال سائل يثيره أحد المعنيين ، أي ربي أعلم في كلتا الحالتين الدنيوية والأخروية ، فقد اتحد الحكم مع اختلاف المعنى هنا ، وأما تقديم جملة : (إن الذي فرض عليك القرآن لرادك إلى معاد) على جملة (قل ربي أعلم من جاء بالهدى) إعداد لصلاحية الجملة الثانية للمعنيين المذكورين فهذا من الدلالة على معاني الكلام بمواقعه وترتيب نظامه وتقديم الجمل عن مواضع تأخيرها لتوفير المعاني . 2 ج 20 ص 192 وما بعدها

و في مثال استعمال المركب المشترك في معنييه ذكر أيضا في قوله تعالى: (وَيۡلٞ لِّلۡمُطَفِّفِينَ ۝١) [المطففين : 1] ، فبين أن مركب (ويل له) يستعمل خبرا ، ويستعمل دعاء ، وقد حمله المفسرون هنا على كلا المعنيين . 2 ج 1 ص 99 / 100

ومن أوضح الأمثلة وأكثرها شيوعا في الدلالة على تعدد المعنى بسبب المشترك ، اختلاف الصحابة ثم الفقهاء حول مدلول كلمة (قرء) ، فقد ذكر **عبد الله أبو السعود بدر** ، اختلاف الصحابة في لفظ القرء على فريقين ، فالأول يرى أن المقصود من القروء هنا الحيض ، ومنهم عمر وعلي وابن مسعود وأبو موسى ، والثاني على أن المقصود من القروء هنا الأطهار ، وهو قول السيدة عائشة وابن عمر وزيد بن ثابت .. 109

و ذكر العلواني أن من أهم الأسباب التي دعت الفقهاء إلى الاختلاف في الأحكام الشرعية أسباب تعود إلى اللغة . وذلك كأن يرد في كلام الشارع لفظ مشترك ، فبين أنه إذا ورد في كلام الشارع مجردا عن القرينة ، تساوت المعاني التي وضع لها – في احتمال كون كل منها مرادا – فيختلف المجتهدون في حمل ذلك اللفظ على أي من معانيه التي وضع لها ، أو عليها كلها . وذكر ممثلا لذلك ما وقع من اختلاف حول مفهوم القرء ، فذهب إلى أن اختلاف الفقهاء في عدة المطلقة أتكون بالحيض أم بالأطهار إلى أن الحجازيون على أن عذة المطلقة ثلاثة أطهار و العراقيون على أنها ثلاث حيض . 31 ص 107 / 108

وقد فصّل الحصري في هذا الاختلاف الواقع بين الفقهاء فذكر حجج الفريقين ، إذ بين أن الحنفية والحنابلة يرون أن المرأة تعتد بثلاث حيض ، لأن المراد من القرء في الآية الكريمة هو

الحيض . وأن الشافعية والمالكية ذهبوا إلى أن عدة المطلقة إذا كانت من ذوات الحيض هي ثلاثة أطهار منها الطهر الذي وقع فيه الطلاق . 23 ص 15 / 16

فحجة الحنفية في دفع معنى الطهر عن القرء أنه إذا حمل المراد من القرء على الطهر فسيؤدي هذا إلى أن يكون الخاص غير قطعي الدلالة في معناه ، فلفظ (ثلاثة) سيكون في هذه الحالة المراد به قرأين وبعض الثالث ، إذ لو حمل القرء على أن المراد به الطهر فتعتد المرأة في الطهر الذي وقع فيه الطلاق و طهرين بعده ، وهذا يؤدي إلى أن تكون العدة قرأين وبعض الثالث ، و الآية قد ذكر فيها لفظ العدد (ثلاثة) وهو لفظ خاص قطعي الدلالة في معناه ، أي أنه يدل على ثلاثة أقراء دون نقص أو زيادة فيها وهذا لا يتحقق إلا إذا كان المراد من القروء في الآية الحيض دون الطهر ، وكذلك يفوت معنى الخاص هنا وهو لفظ (ثلاثة) إذا أردنا بالقرء الطهر ولم نحتسب الطهر الواقع فيه الطلاق وأوجبنا على المطلقة أن تنتظر ثلاثة أطهار أخرى غير الطهر الذي وقع فيه الطلاق ، لأن العدة في هذه الحالة سوف تكون ثلاثة أطهار وبعض الطهر الرابع ، وهذا يفوت به معنى الخاص (ثلاثة) بالزيادة عليه ، ومعنى الخاص ثابت على سبيل القطع فلا تجوز مخالفته .23 ص 17

و إضافة إلى حجة قطعية دلالة الخاص في الآية ، ذكر الحصري قرائن أخرى استدل بها الأحناف على أن القرء الحيض لا الطهر منها وهي :

– أصل الاشتقاق : فهو مأخوذ من الجمع ، و يقال : ما قرأت هذه الناقة سلا قط ، وما قرأت جنينا ، أي لم تضم رحمها على ولد .

– دلالة التركيب : يدل على الانتقال ، يقال : قرأ النجم ، إذا انتقل . و هذا المعنى و إن كان موجودا في الطهر والحيض ، غير أن الطهر أصل والحيض عارض ، فحقيقة الانتقال تكون بالحيض لا بالطهر ، إذ لولا الحيض لما وجد الانتقال .

– القصد : فالعدة شرعت لبراءة الرحم ، وذلك لا يكون إلا بالحيض .

– أسلوب القرآن الكريم : ففي الغالب يكنّ عما لا يجب ذكره بلفظ آخر ، ولهذا قال القرء .. 23 ص 297 / 298

أما حجج الشافعية في دفع معنى الحيض عن القرء فمنها :

– أولا : النص عندهم يفيد إيجاب التربص عقب الطلاق ، فيكون المعنى : أن المطلقات متصفات بالتربص ، وذلك إنما يتحقق إذا كان اتصافهن بالتربص من حيث اتصافهن بالطلاق ، ولما كان الطلاق الذي أباحه الشارع هو ما كان واقعا في الطهر ، كان مقتضى ذلك أن يكون تربص واعتداد المطلقات بالطهر لا بالحيض . على اعتبار أن يكون النص خبر لفظا ومعنى ، لأن ذلك يقتضي أن يكون مدلوله ثابتا في الخارج حين الإخبار .

وعلى اعتبار قوله تعالى : (وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ ۚ) [البقرة : 228] ، خبر في اللفظ وإنشاء في المعنى ، أي : ليتربصن ، فهذا أيضا يقتضي أن يكون وجوب الاعتداد بالطهر لا بالحيض ، لأن الأمر يقتضي الفورية ، ولا توجد الفورية إلا إذا كان المراد من القرء الطهر ، لأن الطلاق المباح لا يكون إلا في الطهر ، لحديث ابن عمر في طلاق امرأته . فإن طلقت المرأة في الطهر ولم تعتد إلا بالحيض الآتي بعد الطهر ، فإنه يكون تراخيا عن الامتثال للأمر : (والمطلقات يتربصن) ، وكذلك إذا طلقت طلاقا محظورا وهو ما وقع في الحيض لعدم الاعتداد بهذه الحيضة فكان القول بأن القرء هو الطهر أنسب للآية وأمثل لأمر الله على كلا الحالين .

– ثانيا : تأنيث العدد دليل على أن المعدود مذكر و هو الطهر ، لأن الله سبحانه وتعالى أثبت التاء في العدد فقال ثلاثة قروء و في هذا دلالة على إرادة الطهر المذكر ، لا الحيض المؤنث فإن التاء تثبت في عدد المذكر وتسقط في عدد المؤنث

– ثالثا : اشتقاق اللفظ دال على أن المراد به الطهر ، لأن القرء مأخوذ من قرأ يقرأ ، بمعنى جمع يجمع ، وإذا كان القرء في الأصل هو الجمع كان الطهر أحق به من الحيض ، لأن الطهر اجتماع الدم في الرحم ، ولذلك لم يخالف الشافعية قطعية الخاص إلا لاحتمال ناشئ عن دليل وهذا لا شيء فيه ...23 ص 21 وما بعدها

فنجد من خلال هذا المثال اختلاف الفقهاء في فهم المراد من دلالة المشترك ، و احتجاجهم لرأي دون آخر بحجج متقاربة لكنها متنافرة في التوجيه ، كاحتجاجهم باشتقاق الكلمة ودلالتها على الاجتماع ، وذهابهم إلى الاحتجاج بلفظ (ثلاثة) على أنه خاص قطعي الدلالة ، ثم على أنه يحتوي على تاء التأنيث التي توحي بمعنى الطهر ، ولعل أقرب منهج إلى الصواب في ذلك هو منهج الإمام ابن حزم الذي أخذ اللفظ على ظاهره فكان قبوله للمعنيين معا – كما أسلفنا الحديث عنه في الفصل الأول – إذ يقول : « .. القروء جمع قرء ، والقرء في لغة العرب التي بها نزل القرآن يقع على الطهر ويقع على الحيض ، ويقع على الطهر والحيض ... و أي القولين كان مراد الله تعالى فالأقراء الأطهار أم الحيض فإن قولنا يقتضيهما جميعا ... » . 39 ج 10 ص 257 وما بعدها فالقرء إذا الطهر والحيض معا ، أي بأيهما حصل الاعتداد صح على منهج ابن حزم .

4 – 2 – التضمين :

ذكر ابن عاشور أن من بديع الإيجاز في القرآن وأكثره ما يسمى بالتضمين ، ورده إلى إيجاز الحذف ، وعرفه بأن يضمن الفعل أو الوصف معنى فعل أو وصف آخر و يشار إلى المعنى المضمن بذكر ما هو من متعلقاته من حرف أو معمول فيحصل في الجملة معنيان . 2 ج 1 ص 123

وذهب الرماني إلى أن كل آية من القرآن إلا وفيها تضمين فقال : « ... وكل آية فلا تخلو من تضمين لم يذكر باسم أو صفة ، فمن ذلك : (**بسم الله الرحمن الرحيم**) قد تضمن التعليم لاستفتاح الأمور على التبرك به والتعظيم لله بذكره ... » 56 ص 102 وما بعدها

و من الأمثلة التي تدل على تعدد المعنى بسبب التضمين ما ساقه إلينا حبنكة الميداني من قول الله عز وجل في حكاية ما جرى بين موسى وهارون عليهما السلام وهو يلومه بشأن عبادة بني إسرائيل العجل في سورة طه : (**قَالَ يَـٰهَـٰرُونُ مَا مَنَعَكَ إِذۡ رَأَيۡتَهُمۡ ضَلُّوٓاْ ۝٩٢ أَلَّا تَتَّبِعَنِۖ أَفَعَصَيۡتَ أَمۡرِي ۝٩٣**) [طه : 92 – 93] ، فذكر أن في هذا النص صياغة مخالفة لما يريد موسى أن يقوله لأخيه هارون عليهما السلام ، إنه يريد أن يقول له : ما منعك من أن تتبعني إذ رأيت القوم قد ضلوا بعبادة العجل ، ولا يريد أن يقول له : ما منعك من أن لا تتبعني ، لأن واقع حاله أنه لم يلحق به ، مع أنه قد رأى القوم قد ضلوا إذ عبدوا العجل الذهبي . فهل نفهم النص على أن حرف لا النافية فيه حرف زائد هكذا ؟ إن القرآن المجيد مصون عن الزوائد دون غرض بياني ، إذن فكيف نفهم النص ؟

ثم يبين أنه بالاستهداء بقاعدة التضمين ، ينكشف لنا أن موسى عليه السلام أراد أن يسأل أخاه عن أمرين :

- عن المانع له من اتباعه و اللحاق به حين ذهب لميقات ربه .
- وعن الحامل له على البقاء مع القوم .

و أن الكلام الذي يتضمن السؤال عن الأمرين يأتي على الوجه التالي : ما منعك أن تتبعني إذا كان في الأمر مانع وما حملك على ألا تتبعني إذا كان في الأمر مقتضى .

ثم يذهب إلى أنه يمكن اختصار هذا الكلام مع أدائه الغرض المطلوب منه ، وذلك بتضمين فعل منعك معنى فعل حملك وذكر الأول وحذف الثاني وإبقاء معمول المحذوف ، ويتم بذلك الدلالة على المعنيين معا : المانع والحامل بطريقة بيانية موجزة يكتشفها المتدبرون لكلام الله ببصيرة ، و يصبح تقدير الكلام كما يلي : يا هارون ما منعك إذ رأيتهم ضلوا من اتباعي ، أو ما حملك على ألا تتبعني ..[19] ص 301 / 302

ومن الأمثلة التي تدل على تعدد المعنى بسبب التضمين ما ذكره ابن عاشور عند تعرضه لتفسير قوله تعالى : (**۞ فَلَمَّآ أَحَسَّ عِيسَىٰ مِنۡهُمُ ٱلۡكُفۡرَ قَالَ مَنۡ أَنصَارِيٓ إِلَى ٱللَّهِۖ قَالَ ٱلۡحَوَارِيُّونَ نَحۡنُ أَنصَارُ ٱللَّهِ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَٱشۡهَدۡ بِأَنَّا مُسۡلِمُونَ ۝٥٢**) [آل عمران : 52] ، من أن قوله : (قال من

أنصاري إلى الله) لعله قاله في ملإ بني إسرائيل إبْلاغاً للدعوة ، وقطعاً للمعذرة . والنصر يشمل إعلان الدين والدعوة إليه . ووصل وصْفَ أنصاري بإلى إما على تضمين صفة أنصار معنى الضم أي مَن ضامون نصرهم إياي إلى نصر الله إياي ، الذي وعدني به ؛ إذ لا بدّ لحصول النصر من تحصيل سببه كما هي سنّة الله .. وإما على جعله حالاً من ياء المتكلم و المعنَى : في حال ذهابي إلى الله ، أي إلى تبليغ شريعته ، فيكون المجرور ظرفاً مستقراً [2] ج 3 ص 255. ومنه فإننا نجد للآية معنيان بسبب التضمين ، أولهما قوله لهم : من يضمون نصرهم إلى نصر الله إياي ، وثانيهما قوله : من ينصرني وأنا ذاهب إلى الله بإبلاغ شريعته ، و يمكن الجمع بين المعنين فيكون المعنى : من يضم نصره إلى نصر الله إياي وأنا في حال إبلاغ دعوته .

وفي قوله تعالى : (**وَأَوْرَثْنَا ٱلْقَوْمَ ٱلَّذِينَ كَانُوا۟ يُسْتَضْعَفُونَ مَشَـٰرِقَ ٱلْأَرْضِ وَمَغَـٰرِبَهَا ٱلَّتِى بَـٰرَكْنَا فِيهَا ۖ وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ ٱلْحُسْنَىٰ عَلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ بِمَا صَبَرُوا۟ ۖ وَدَمَّرْنَا مَا كَانَ يَصْنَعُ فِرْعَوْنُ وَقَوْمُهُۥ وَمَا كَانُوا۟ يَعْرِشُونَ** ﴿١٣٧﴾) [الأعراف : 137] ، ذكر أن الفعل (تمت) عُدي بـ : (على) للإشارة إلى تضمين (تمت) معنى الإنعام ، أو معنى حقت 2 ج 9 ص 78. فيكون الجمع بينهما على معنى التمام بالإنعام الذي تحقق لهم .

ومن الأمثلة أيضا ما ذكره عند تفسيره لقوله تعالى : (**فَإِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ** ﴿١٦١﴾ **مَآ أَنتُمْ عَلَيْهِ بِفَـٰتِنِينَ** ﴿١٦٢﴾) [الصافات : 161 ، 162] أن حرف (على) يتعلق ب (فاتنين) إمّا لتضمين (فاتنين) معنى **مفسدين** ، إن كان الضمير المجرور بها عائداً إلى اسم الجلالة .. وتكون (على) للاستعلاء المجازي ، لأن تضمين مفسدين فيه معنى الغلبة . و إما لتضمينه معنى **حاملين** و مسؤولين ، ويكون (على) بمعنى لام التعليل ، ويكون تقدير مضاف بين (على) ومجرورها تقديره : على عبادة ما تعبدون ، والمعنى : أنكم والشياطين لا يتبعكم أحد في دينكم إلا من عرض نفسه ليكون صاليَ الجحيم [2] ج 23 ص 190.

3 – 4 - الحقيقة والمجاز :

ذكر البطليوسي أنه قد ذهب قوم إلى إبطال المجاز وذهب آخرون إلى إثباته ، و اختار رأيَ من أثبته ، مقررا أنه الصحيح الذي لا يجوز غيره ، ومستشهدا بقوله تعالى : (**وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ** ۖ) [إبراهيم : 4] ، وقوله تعالى : (**بِلِسَانٍ عَرَبِىٍّ مُّبِينٍ** ﴿١٩٥﴾) [الشعراء : 195] .

و بين السيوطي اجتماع الحقيقة والمجاز في اللفظ الواحد فيكون بذلك قد جمع المعنيين ، بقوله : « قد يجتمع الوصفان في لفظ واحد ؛ فيكون حقيقة ومجازا ، إما بالنسبة إلى معنييه و هو ظاهر ، و

إما بالنسبة إلى معنى واحد ؛ وذلك من وضعين ؛ كاللفظ الموضوع في اللغة لمعنى ، و في الشرع أو العرف لمعنى آخر ، فيكون استعماله في أحد المعنيين حقيقة بالنسبة إلى ذلك الوضع ، مجازا بالنسبة إلى الوضع الآخر .. ومن هذا يعرف أن الحقيقة قد تصير مجازا و بالعكس ؛ فالحقيقة متى قل استعمالها صارت مجازا عرفا ، والمجاز متى كثر استعماله صار حقيقة عرفا .. » [46] ج 1 ص 367 / 368

واشترط ابن قدامة المقدسي الدليلَ لصرف المعنى عن الحقيقة إلى المجاز ، مغلبا إرادة الحقيقة في اللفظ الذي دار معناه بين الحقيقة والمجاز ، يقول : « متى دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز فهو للحقيقة ، ولا يكون مجازا إلا أن يدل دليل على أنه أريد به المجاز ، إذ لو جعلنا كل لفظ أمكن التجوز فيه مجملا لتعذرت الاستفادة في أكثر الألفاظ واختل مقصود الوضع وهو التفاهم .. » 110

من الأمثلة التي ذكرها البطليوسي للتدليل على تعدد المعنى بسبب المجاز قوله تعالى : (قَدْ مَكَرَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَأَتَى ٱللَّهُ بُنْيَـٰنَهُم مِّنَ ٱلْقَوَاعِدِ فَخَرَّ عَلَيْهِمُ ٱلسَّقْفُ مِن فَوْقِهِمْ وَأَتَىٰهُمُ ٱلْعَذَابُ مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُونَ ﴿٢٦﴾) [النحل : 26] ، فبين أن قوما ذهبوا إلى أن البنيان ههنا حقيقة ، وأنه أراد الصرح الذي بناه هامان لفرعون ..

و أن آخرون ذهبوا إلى أنه كلام خرج مخرج التمثيل والتشبيه ، ومعناه أن ما بنوه من مكرهم وراموا إثباته وتأصيله أبطله الله تعالى وصرفه عليهم ، فكانوا بمنزلة من بنى بنيانا يتحصن به من المهالك فسقط عليه فقتله ...

و ذكر أن القولان جميعا جائزان على مذهب العرب ...

وفي قوله عز وجل:(وَقَدْ مَكَرُوا۟ مَكْرَهُمْ وَعِندَ ٱللَّهِ مَكْرُهُمْ وَإِن كَانَ مَكْرُهُمْ لِتَزُولَ مِنْهُ ٱلْجِبَالُ) [إبراهيم : 46] .ذكر أن قوما يرون أن الجبال ههنا حقيقة ، وأنه أراد بذلك ما كان من صعود نمرود بن كنعان في التابوت نحو السماء ، فلما كر منحدرا نحو الأرض ظنته الجبال أمرا من عند الله فكادت تزول من مواضعها .

و أن قوما آخرين يقولون : الجبال ، ههنا تمثيل لأمر النبي صلى الله عليه وسلم أي أنهم مكروا به ليزيلوا العز الذي قد رسخ رسوخ الجبال التي لا يستطاع على إزالتها من مواضعها . [111]

وذكر ابن عاشور مثالا آخر عن استعمال اللفظ المفرد في حقيقته و مجازه وهو قوله تعالى : (أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يَسْجُدُ لَهُۥ مَن فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ وَٱلشَّمْسُ وَٱلْقَمَرُ وَٱلنُّجُومُ وَٱلْجِبَالُ وَٱلشَّجَرُ وَٱلدَّوَآبُّ وَكَثِيرٌ مِّنَ ٱلنَّاسِ ۖ وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ ٱلْعَذَابُ) [الحج : 18] ، من أن السجود له معنى حقيقي ، وهو وضع الجبهة على الأرض ، ومعنى مجازي وهو التعظيم .[2] ج 1 ص 99 / 100

وذكر أيضا عند تفسير قوله تعالى : (وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوٓاْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۖ قَالَ إِنِّيٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾) [البقرة : 30] ، أن الخليفة في الأصل الذي يخلف غيره ، أو يكون بدلاً عنه في عمل يعمله ، فهو فعيل بمعنى فاعل ، والتاء فيه للمبالغة في الوصف كالعَلاَّمة . ثم ذكر أن المراد من الخليفة هنا إما المعنى المجازي وهو الذي يتولى عملاً يريده المستخلِف مثل الوكيل والوصي ، أي جاعل في الأرض مدبراً يعمل ما نريده في الأرض ، فهو استعارة أو مجاز مرسل وليس بحقيقة لأن الله تعالى لم يكن حَالاً في الأرض ولا عاملاً فيها العمل الذي أودعه في الإنسان وهو السلطنة على موجودات الأرض ، ولأن الله تعالى لم يترك عملاً كان يعمله فوكله إلى الإنسان بل التدبير الأعظم لم يزل لله تعالى ، فالإنسان هو الموجود الوحيد الذي استطاع بما أودع الله في خلقته أن يتصرف في مخلوقات الأرض بوجوه عظيمة لا تنتهي خلافَ غيره من الحيوان ، وإما أن يراد من الخليفة معناه الحقيقي إذا صح أن الأرض كانت معمورة من قبلُ بطائفة من المخلوقات . [2] ج 1 ص 398 / 399

وذكر فيما يتعلق بتعدد دلالات الاستفهام عند قوله تعالى : (أَتَأْمُرُونَ ٱلنَّاسَ بِٱلْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ وَأَنتُمْ تَتْلُونَ ٱلْكِتَٰبَ ۚ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴿٤٤﴾) [البقرة : 44] أن الاستفهام هنا للتوبيخ لعدم استقامة الحمل على الاستفهام الحقيقي ، فاستعمل في التوبيخ مجازاً بقرينة المقام ، وهو مجاز مرسل لأن التوبيخ يلازم الاستفهام .. ويتولد منه معنى التعجيب من حال الموبخ ، وذلك لأن الحالة التي وبخ عليها حالة عجيبة لما فيها من إرادة الخير للغير وإهمال النفس منه ، فحقيق بكل سامع أن يعجب منها ، وليس التعجب بلازم لمعنى التوبيخ .. ثم ذكر أن تعدد اللوازم لا يوجب تعدد العلاقة ولا تكرر الاستعمال ، لأن المعاني المجازية مستفادة من العلاقة لا من الوضع ، وتعدد المجازات للفظ واحد أوسع من استعمال المشترك [2] ج 1 ص 474 / 475. فنلاحظ هنا إشارة مهمة إلى تعدد الدلالة بوقوع المجاز .

ومن قبيل تعدد معاني الاستفهام أيضا ما ذكره عند تفسير قوله تعالى : (وَمَن يَرْغَبُ عَن مِّلَّةِ إِبْرَٰهِـۧمَ إِلَّا مَن سَفِهَ نَفْسَهُۥ ۚ وَلَقَدِ ٱصْطَفَيْنَٰهُ فِي ٱلدُّنْيَا ۖ وَإِنَّهُۥ فِي ٱلْءَاخِرَةِ لَمِنَ ٱلصَّٰلِحِينَ ﴿١٣٠﴾) [البقرة : 130] **من أن** الاستفهام للإنكار والاستبعاد هنا ، واستعماله في الإنكار قد يكون مع جواز إرادة قصد الاستفهام فيكون كناية ، وقد يكون مع عدم جواز إرادة معنى الاستفهام فيكون مجازاً في الإنكار ويكون معناه معنى النفي ، والأظهر أنه هنا من قبيل الكناية ، فإن الإعراض عن ملة إبراهيم مع العلم بفضلها ووضوحها أمر منكر مستبعد [2] ج 1 ص 724.

وذكر عند تفسير قوله تعالى : (وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِۦ يَٰقَوْمِ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنفُسَكُم بِٱتِّخَاذِكُمُ ٱلْعِجْلَ فَتُوبُوٓاْ إِلَىٰ بَارِئِكُمْ فَٱقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ عِندَ بَارِئِكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ ۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ) [البقرة : 54] أن هذا الخطاب يدل على أن موسى عليه السلام كلفهم بقتل أنفسهم قتلاً حقيقة ، إما بأن يقتل كل من عبد العجل نفسه فيكون المراد بالأنفس الأرواح التي في الأجسام فالفاعل والمفعول واحد ، وإما بأن يقتل من لم يعبدوا العجل عابديه . ومن الناس من حمل الأمر بقتل النفس هنا على معنى القتل المجازي وهو التذليل والقهر [2] ج 1 ص 503 . فكان التفسير على معنيين بسب إرادة المعنى من وجهه الحقيقي أو المجازي .

وعند قوله تعالى : (وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا) [البقرة : 148] ذكر أن الوجهة حقيقتها البقعة التي يتوجه إليها ، فهي وزن فِعلة مؤنث فعل الذي هو بمعنى مفعول .. ولكونها اسم مكان لم تحذف الواو التي هي فاء الكلمة عند اقتران الاسم بهاء التأنيث ، لأن حذف الواو في مثله إنما يكون في فعلة بمعنى المصدر ، وتستعار الوجهة لما يهتم به المرء من الأمور تشبيهاً بالمكان الموجه إليه تشبيه معقول بمحسوس ، ولفظ [وجهة] في الآية صالح للمعنيين الحقيقي والمجازي .. [2] ج 2 ص 42

وفي قول الله تعالى : (ٱلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَٰتٌ ۚ فَمَن فَرَضَ فِيهِنَّ ٱلْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِى ٱلْحَجِّ ۗ وَمَا تَفْعَلُواْ مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمْهُ ٱللَّهُ ۗ وَتَزَوَّدُواْ فَإِنَّ خَيْرَ ٱلزَّادِ ٱلتَّقْوَىٰ ۚ وَٱتَّقُونِ يَٰٓأُوْلِى ٱلْأَلْبَٰبِ) [البقرة : 197] ذكر أنه قوله : (فإن خير الزاد التقوى) بمنزلة التذييل أي التقوى أفضل من التزود للسفر فكونوا عليها أحرص .

ثم أضاف أنه يجوز أن يستعمل التزود مع ذلك في معناه الحقيقي على وجه استعمال اللفظ في حقيقته و مجازه فيكون أمراً بإعداد الزاد لسفر الحج ، تعريضاً بقوم من أهل اليمن كانوا يجيئون إلى الحج دون أي زاد ويقولون نحن متوكلون على الله ، فيكونون كلاً على الناس بالإلحاف .

فقوله : (فإن خير الزاد) إشارة إلى تأكيد الأمر بالتزود تنبيهاً بالتفريع على أنه من التقوى ، لأن فيه صيانة ماء الوجه والعرض .

وقوله : (و اتقون) بمنزلة التأكيد لقوله : (فإن خير الزاد التقوى) ولم يزد إلا قوله : (يا أولى الألباب) المشير إلى أن التوقى مما يرغب فيه أهل العقول .

ثم ذكر جامعا بين المعنيين أن موقع قوله : (و اتقون يا أولي الألباب) على احتمال أن يُرَاد بالتزود معناه الحقيقي مع المجازي إفادةُ الأمر بالتقوى ، التي هي زاد الآخرة بمناسبة الأمر بالتزود لحصول التقوَى الدنيوية بصَوْن العرض [2] ج 2 ص 236 .

وذكر عند قولــه تعــالى : (ٱلَّذِى يُوَسۡوِسُ فِى صُدُورِ ٱلنَّاسِ ۝٥ مِنَ ٱلۡجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ ۝٦) [الناس : 5 – 6] أن إطلاق فعل (يوسوس) على هذا العمل الشيطاني مجاز ، إذ ليس للــشيطان كلام في باطن الإنسان . وأما إطلاقه على تسويل الإنسان لغيره عملَ السوء فهو حقيقــة . وتعلّــق المجرور من قوله : (في صدور الناس) بفعل (يوسوس) بالنسبة لوسوسة الشيطان تعلق حقيقي ، و أما بالنسبة لوسوسة الناس فهو مجاز عقلي لأن وسوسة الناس سبب لوقوع أثرها في الصدور فكان في كلٍّ من فعل (يوسوس) و متعلِّقه استعمال اللفظين في الحقيقة والمجاز [2] ج 30 ص 634 .

وفي تفسيره لقوله تعالى : (سَنَسِمُهُۥ عَلَى ٱلۡخُرۡطُومِ ۝١٦) [القلم : 16] ذكر أن (الخرطوم) أريد به الأنف . والظاهر أن حقيقة الخرطوم الأنف المستطيل كأنف الفيل والخنزير ونحوهما من كل أنف مستطيل . و أشار إلى ما وقع فيه أصحاب اللّغة من خلط في ذكر معانيه خلطاً لم تتبــين منــه حقيقته من مجازه .. و بين أن ذِكر الخرطوم فيه جمع بين التشويه و الإهانة فــإن الوســم يقتــضي التمكن وكونَه في الوجه إذلالاً و إهانة ، وكونه على الأنف أشــد إذلالاً ، والتعبيــر عــن الأنــف بالخرطوم تشويه ، والضرب والوسم ونحوهما على الأنف كناية عن قوة التمكن وتمام الغلبة وعجــز صاحب الأنف عن المقاومة لأن الأنف أبرز ما في الوجه وهو مجرى النفَس ، ومُعظم المفسرين على أن المعنيَّ بهذا الوعيد هو الوليد بن المغيرة .. وقيل هذا وعيد بتشويه أنفه يــوم القيامــة .. وجعــل تشويهه يومئذٍ في أنفه لأنه إنما بالغ في عداوة الرسول والطعن في الدين بسبب الأنفة و الكبريــاء ، وقد كان الأنف مظهر الكِبر ولذلك سمي الكِبر أنفة اشتقاقاً من اسم الأنف فجعلت شوهته في مظهــر آثار كبريائه [2] ج 29 ص 77 / 78 . فوقع لفظ الأنف من هذه الآية بموقعي الحقيقة والمجاز معا ، إذ يمكن الجمه بين الأمرين فتقع إهانته بوسمه على الخرطوم .

وأيضا عند قوله تعالى : (يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُلۡهِكُمۡ أَمۡوَٰلُكُمۡ وَلَآ أَوۡلَٰدُكُمۡ عَن ذِكۡرِ ٱللَّهِۚ وَمَن يَفۡعَلۡ ذَٰلِكَ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡخَٰسِرُونَ ۝٩) [المنافقون : 9] بين أن (ذكر الله) مستعمل فــي معنييــه الحقيقي والمجازي . فيشمل الذكر باللسان كالصلاة وتلاوةِ القرآن ، والتذكر بالعقل كالتدبر في صفاته واستحْضار امتثاله مستشهدا على هذا المعنى بما قاله عمر بن الخطاب : « أفــضل مــن ذكــر الله باللسان ذِكر الله عند أمره ونهيه » [2] ج 28 ص 251 .

وفي تفسير قوله تعالى : (هُوَ ٱلَّذِىٓ أَرۡسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلۡهُدَىٰ وَدِينِ ٱلۡحَقِّ لِيُظۡهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ وَلَوۡ كَرِهَ ٱلۡمُشۡرِكُونَ ۝٩) [الصف : 9] ذكر أن لفظ (الدين) مستعمل في كلا معنييه ، المعنى الحقيقــي وهو الشريعة . والمعنى المجازي وهو أهل الدّين ، كما تقول : دخلت قرية كذا وأكرمتني ، فإظهار

الدين على الأديان بكونه أعلى منها تشريعاً وآداباً ، وأصلح بجميع الناس لا يخص أمة دون أخـــرى ولا جيلاً دون جيل [2] ج 28 ص 192 .

ومن كل ما سبق من الأمثلة التي سقناها في مختلف المستويات الأسلوبية ، صوتيا وصـــرفيا وتركيبيا ودلاليا ، يتبين لنا ما للظواهر اللغوية من أهمية بالغة في حصول تعدد المعنى ، ويمكن لنـــا أيضا أن نجزم بأن اللغة العربية التي نزل بها القرآن الكريم ؛ كانت هي السبب الأكبر والعامل الأهم الذي جعل المفسرين يختلفون في فهم الخطاب القرآني ، ولا يزالون . ولا نحب أن نـــستعجل ذكـــر النتائج التي يمكن استخلاصها واستقراؤها من وراء هذه الأمثلة التطبيقية ، وما تقدمها أيضا من تمهيد نظري لهذه الظاهرة (تعدد المعنى) بل سنترك المجال للخاتمة لتقرر ذلك ، والله من وراء القـــصد وهو يهدي السبيل .

خاتمـــة

مما لا شك فيه أن خاتمة أي بحث لا تستوجب الانتهاء من كل ما يمكن أن يقال فيه ، ولا استخلاص جميع ما ورد فيه من نتائج هامة ، ولكن حسبها أن يجمع فيها بعض تلك النتائج دون أن نزعم أن ما وصلنا إليه هو التفسير القاطع والنهائي لإشكال ظاهرة التعدد الدلالي في القرآن الكريم، ولا ندعي أننا قد وقفنا على كل الأسباب اللغوية ، ولا وقفنا على كل الشواهد القرآنية المثبتة لتلك الظاهرة ، فما زال في الموضوع متسع ، نأمل أن يكون بحثنا هذا مفتاحا له بإذن الله.

ولعل أهم النتائج التي يمكن إيرادها هنا هي :

– أولا : ظاهرة التعدد خاصية من خصائص الشريعة الإسلامية أصلا ، و التي تتسم بالسعة والمرونة، فمن أهم العوامل الأساسية للسعة والمرونة في التشريع ، سعة منطقة العفو المتروكة قصدا والتي قلنا بأنها تقابل ظاهرة الحذف في اللغة ، ثم اهتمام النصوص بالأحكام الكلية ،وقابلية النصوص لتعدد الأفهام ، و تغير الفتوى بتغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والأعراف ، و رعاية الضرورات والأعذار والظروف الاستثنائية ، كل أولئك أعطى هذه الشريعة خاصية التعدد .

– ثانيا : تعتبر اللغة العربية بما تتميز به من مرونة ، من أهم أسباب نشوء ظاهرة التعدد ، ولهذا السبب لا بد من الاهتمام بالدراسة الأدبية من الجانب اللغوي ، فالأسلوب لا يمكن تحديد معالمه بوضوح دون الرجوع إلى النحو ، وإلى غيره من علوم العربية .

– ثالثا : ظاهرة تعدد الدلالات في الخطاب القرآني لا تشمل كل القرآن ، فالقرآن بحسب التأويل ينقسم إلى ما يؤول وما لا يؤول ، فما يؤول هو ما يتعلق بـــ : حقائق اللغة وموضوع الكلام ، وفروع الأحكام وتأويل المحتملات، و أما ما لا يؤول : فهو : التوحيد ، وأصول الشرائع والغيوب ، لأنه فوق حدود المعقول البشري ، فموقف العلماء منه:(ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا)[آل عمران : 7]

– رابعا : ظاهرة تعدد المعنى القرآني تعد أحد وجوه الإعجاز ، ويقع هذا الإعجاز من جهة قدرة النظم القرآني على حمل عدد من المعاني في التركيب الواحد ، و مهما تنوعت أوجه الإعجاز وتعددت فإنه يمكن للنظم أن يستغرقها جميعا بحسب مفهومه الشامل كما عند الجرجاني عبد القاهر .

– خامسا : فكرة الإعجاز استفزت الباحثين لدراسة أسلوب القرآن دراسة معمقة و دقيقة ، وحصل بذلك تطور بالغ حظي به الدرس الأسلوبي في الثقافة النقدية العربية القديمة .

– سادسا : تعدد دلالات الخطاب القرآني لا تجعلنا بالضرورة نعمل بالترجيح فنقصي أحد المعاني أو بعضها، بل يمكن العمل بمبدأ الجمع بين المعاني ما لم يمنع مانع من ذلك .

– سابعا : ظاهرة التعدد تجعلنا نجزم باستحالة ترجمة القرآن الكريم إلى غير العربية ، فالترجمات على هذا الأساس هي مجرد محاولات تفسيرية ، لأننا نجد أنفسنا أمام غزارة المعنى إذا كان النص

مكتوبا باللغة العربية ، وبمجرد نقله إلى لغة أخرى ينحصر المعنى وتضيق اللغة المنقول إليها النص القرآني بتلك المعاني والدلالات والإشارات المعجزة ، بل إن الرافعي يذهب إلى أبعد من ذلك ، حيث يذهب إلى عجز العربية ذاتها عن حمل ما حملته ألفاظ القرآن الكريم من معان .

– ثامنا : المنهج الأسلوبي قد أصبح أكثر المناهج المعاصرة قدرة على تحليل الخطاب الأدبي بطريقة علمية و موضوعية .

– تاسعا : ظاهرة التعدد الدلالي ستبقى مستمرة ما بقيت الحياة ، لأن أهم ما يجلي هذه الظاهرة هو انفتاح القرآن على الكون والحياة ، **فيفهم أصحاب كل عصر من كون القرآن بقدر ما انفتح عليهم من كون الوجود** ، و ما تطالعنا به الاكتشافات العلمية الحديثة دون أن تتعارض مع القرآن في شيء ، بل تنسجم معه وتتآلف ، لهو أكبر دليل قاطع على أن مصدر الكونين واحد ، وأن الانفتاح العلمي في هذا يدل على الانفتاح المعنوي في ذاك ، وهو ما عبرنا عنه بانفتاح البنية اللغوية على كل عصر .

والذي نرجوه في آخر هذا البحث أن نكون قد وفقنا إلى حد ما في تحقيق أهدافه ، والإجابة عن أهم تساؤلاته ، آملين أن يكون بداية لبحوث جادة تفك لغز التعدد الدلالي المحير ، وتنتهج النهج الصواب في كيفية التعامل معه . والله الموفق والهادي إلى سواء السبيل .

هوامش البحث:

1 – الجرجاني (علي بن محمد) ، التعريفات ، تـــ : محمد بن عبد الحكيم القاضي ، دار الكتـــاب المصري – القاهرة ، دار الكتاب اللبناني – بيروت ، ط 1 ، 1411 ه / 1991 م ، ص 188م . ص 188 .

2 – ابن عاشور (محمد الطاهر) ، تفسير التحرير والتنوير ، الدار التونسية للنـــشر والتوزيـــع ، ط 1984 ، والمؤسسة الوطنية للكتاب – الجزائر ، ج 1 ، ص 71 / 72 .

3 – البوطي (محمد سعيد رمضان) ، من روائع القرآن / تأملات علمية وأدبية في كتاب الله عـــز وجل ، مؤسسة الرسالة ، ط 1416 ه / 1996 م ، ص 25

4 – القطان (منّاع) ، مباحث في علوم القرآن ، مؤسسة الرسالة ، ط 2 ، 1419 ه / 1998 م ، ص 20 – 21 .

5 – دراز (محمد عبد الله) ، النبأ العظيم ، / نظرات جديدة في القرآن ، دار القلم للنشر والتوزيع ، القاهرة ، ط 8 1416 ه / 1996 م ، ص 12 / 13 .

6 – عبد الرحمن (طه) ، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي ، المركز الثقـــافي العربـــي ، ط 1 ، 1998 ، ص 24 .

7 – بوحوش (رابح) ، الأسلوبيات وتحليل الخطاب ، منشورات جامعة باجي مختـــار ، عنابـــة – الجزائر ، ص 2 .

8 – طبل (حسن) ، أسلوب الالتفات في البلاغة القرآنية ، دار الفكر العربي – القاهرة – ، 1418 / 1998 ، ص 34 .

9 – انظر : فتح الله (أحمد سليمان)، الأسلوبية ، مكتبة الآداب القـــاهرة ، ط 1425 ه / 2004 ، ص7

10 – فضل (صلاح) ، علم الأسلوب / مبادئه وإجراءاته ، منشورات دار الآفاق الجديدة ، بيروت ، ط 1 ، 1405 ه / 1985 م ، ص 14 / 15 .

11 – مولينيه (جورج)، الأسلوبية ، ترجمة : بسام بركة ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنـــشر والتوزيع ، ط 1 ، 1999 م ، ص 18 –19

12 – كركابي (محمد) ، خصائص الخطاب الشعري في ديوان أبي فراس الحمداني / دراسة صوتية وتركيبية ، دار هومه ، الجزائر ، ط 2003 ، ص 21 .

13 – الطباع (إياد خالد) ، محمد الطاهر بن عاشور علاّمة الفقه وأصوله والتفسير وعلومـــه ، دار القلم ، دمشق ، ط 1 ، 1426 ه / 2005 م ، ص 25 / 26 .

14 – تشير إلى ذلك كتب النقد المعاصرة منها : القراءة وتوليد الدلالة لحميد لحمـــداني ، المركـــز الثقافي العربي – الدار البيضاء – المغرب ، ط 1 ، 2003 .

15 – الرافعي (مصطفى صادق) ، إعجاز القرآن والبلاغة النبوية ، مكتبة رحاب – الجزائـــر ، ص 247 .

16 – إسلامبولي (سامر) ، القرآن بين اللغة والواقع ، الأوائل للنـــشر والتوزيـــع ، ط 1 ، 2005 ، ص 88 .

17 – الغزالي (محمد) ، نظرات في القرآن ، شركة : الشهاب ، الجزائر ، بدون ط ، ص 26 .

18 – أورد هذا الأثر : البياتي (حازم سعيد يونس) ، مقال : بين التفسير والتأويل ، مجلة الأحمدية – تصدر عن دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث – دبي ، العدد : 15 ، رمضان 1424 ه / أكتوبر 2003 ، ص 44 / 45 .

19 – الميداني (حبنكة حسن عبد الرحمن) ، قواعد التدبر الأمثل ، دار القلم ، دمشق ، ط 2 ، 1425 / 2004 ، ص 136 .

20– تسهر (جولد) ، مذاهب التفسير الإسلامي ، دار إقرأ ، بيروت ، ط 5 / 1992 ، ص 3 .

21 – انظر : أبو زيد (نصر حامد) ، النص والسلطة والحقيقة ، المركز الثقـــافي العربـــي ، ط4 ، 2000 ، ص 13 وما بعدها .

22 – انظر : أركون (محمد) ، قضايا في نقد العقل الديني ، ترجمة وتعليق : هاشـــم صـــالح ، دار الطليعة بيروت ، ط3 2004 ، ص 298 .

23 – انظر : الحصري (أحمد) ، استنباط الأحكام من النصوص ، الطبعة ثانيـــة 1997 / 1417 ، دار الجيل – بيروت – ص 347 وما بعدها .

24 – انظر : القطان (مناع) ، مباحث في علوم القرآن ، مؤسسة الرسالة ، ط 2 / 1419 هـــ – 1998 مـــ ، ص 254 /253 .

25 – ابن منظور، لسان العرب ، المجلد 5 ، دار صادر ، ط 3 ، 1414ه / 1994م ، ص 55

26 – الألوسي (أبو الفضل شهاب الدين) ، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثـــاني تـــ: عمر عبد السلام السلامي ، دار إحياء التراث العربي ، مؤسسة التاريخ العربي ، بيروت ، ط1 1999 م / 1420 ه ، ج1 ، ص 08 .

27 – جاء في معجم مفردات ألفاظ القرآن للراغب ما نصه : « التفسير قد يقال فيما يختص بمفردات الألفاظ وغريبها وفيما يختص بالتأويل » ، تـــ : صفوان عدنان داوودي ، دار القلم ، دمشق ، والدار الشامية ، بيروت ، ط 2 1997 ، ص 636 .

28 – محمد سعيد رمضان البوطي ، من روائع القرآن – تأملات علمية وأدبية في كتاب الله عز وجل – ، مؤسسة الرسالة ، ط / 1416 هـ – 1996 م ، ص 70 – 71 .

29 – عبد الهادي (عبد الرحمن) ، سلطة النص ، سينا للنشر ، مؤسسة الانتشار العربي ، ط2 ، ص 342 .

30 – الأخفش (سعيد بن مسعدة) ، معاني القرآن ، دراسة وتحقيق : د. عبد الأمين محمد أمين الورد ، عالم الكتب ، ط1 ، 1424 /2003 ، ص 185 .

31 – العلواني(طه جابر فياض) ، أدب الاختلاف في الإسلام ، دار الشهاب ، دون ط ، باتنة ، الجزائر ص 42 .

32 – انظر : د . التومي محمد ، المحكم والمتشابه في القرآن الكريم ، شركة الشهاب ، الجزائر ، ط 1989 ، ص 10 – 15 .

33 – إسلامبولي ، ظاهرة النص القرآني تاريخ ومعاصرة ، الأوائل للنشر والتوزيع ، ط1 ، 2002 ، ص 34 – النيسابوري (أبو الحسن علي ابن أحمد الواحدي) ، أسباب النزول ، إشراف : مكتب البحوث والدراسات ، دار الفكر ، ط : 1414 هـ / 1994 م ص 52 .

35 – الجويني (أبو المعالي) ، أصول الفقه / تيسير المهمات في شرح الورقات ، تأليف أ . إدريس أحمد عبده ، دار الهدى عين ميلة الجزائر ، ص 152 / 153

36 – إيكو (أمبرتو) ، التأويل بين السيميائية والتفكيكية ، ترجمة وتقديم : سعيد بنكراد ، المركز الثقافي العربي ، ط2 2004 ، ص 117 .

37 – انظر : مولينيه (جورج) ، الأسلوبية ، ترجمه وقدم له : د . بسام بركة ، ط 1 / 1999 ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، هامش ص 20 .

38 – ريكور (بول) ، نظرية التأويل / الخطاب وفائض المعنى ، ترجمة : سعيد الغانمي ، المركز الثقافي العربي ، ط 1 / 2003 ، ص 52 53 .

39 – ابن حزم (أبي محمد علي بن أحمد بن سعيد) ، المحلى ، دار الآفاق الجديدة بيروت ، تـــ : لجنة إحياء التراث العربي ، ج 1 ، ص 13 .

40 – ابن قتيبة (أبي محمد عبد الله بن مسلم الدينوري) ، تأويل مشكل القرآن ، شرحه ونشره : السيد أحمد صقر ، المكتبة العلمية ، ص 40 .

41 – عجلان (عباس بيومي) ، في البلاغة والأداء الفني ، دار المعرفة الجامعية ، ط : 1996 ، ص 22 .

42 – القرضاوي (يوسف) ، مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية ، مؤسسة الرسالة ، ط2 ، 2001 ، ص 140 .

43 – الشعراوي (محمد متولي) ، معجزة القرآن ، المختار الإسلامي للطباعة والنشر والتوزيع ، ط1 1398 / 1978 ، ص 36 – 73 .

44 –– الفرماوي (عبد الحي حسين) ، رسم المصحف ونقطه ، دار نور المكتبات – مؤسسة الريان ط1 / 2004 م

45 – انظر : الزركشي (بدر الدين محمد بن عبد الله) ، البرهان في علوم القرآن ، خرج الأحاديث وقدم له وعلق عليه : مصطفى عبد القادر عطا ، دار الكتب العلمية ، بيروت لبنان ، الطبعة الأولى 1988 ، ج 1 ، ص 504 – 505 .

46 – السيوطي ، المزهر في اللغة وأنواعها ، شرح وتعليق : محمد جاد المولى بك ، محمد أبو الفضل إبراهيم ،علي محمد البجاوي ، المكتبة العصرية ، صيدا بيروت ، ط : 1408 هـ 1987 م م ص 368 .

47 – الحديث المرفوع : ما أضيف إلى النبي صلى الله عليه وسلم من قول أو فعل أو تقرير أو صفة سواء كان المضيف إليه ذلك صحابيا أو غيره ، وسواء اتصل إسناده أم لا . ذكر ذلك : صاحب : المِلَحُ الغرامية ، شرح منظومة ابن فرح اللامية ، الإمام محمد السفاريني الحنبلي [1114 – 1188 هـ] ، اعتنى به : أبو المنذر سامي أنور جاهين ، دار ابن حزم – بيروت – ، ط 1 ، 1996 م ، ص 36 . / – وذكر أستاذ الحديث وعلومه في كلية الشريعة بدمشق د . مصطفى ديب البُغَا : أنه يدخل في الحديث المرفوع المتصل ، والمنقطع ، والمرسل ، ونحوهما .. ذكر ذلك في الكتاب الذي خرج نصوصه وعلق عليه ، وعنوان الكتاب : مقدمة ابن الصلاح في علوم الحديث ، دار الهدى – عين مليلة – الجزائر ، ص 27 .

48 – مكرم (عبد العال سالم) ، اللغة العربية في رحاب القرآن الكريم ، عالم الكتاب ، ص 37 .

49 – أركون (محمد) ، الفكر الإسلامي ، ترجمة وتعليق هاشم صلاح ، المؤسسة الوطنية للكتاب – لافوميك – 1993 الجزائر ، ص 90 – 91 .

50 – الريسوني (أحمد) ، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي ، الدار العالمية للكتاب الإسلامي و المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، ط 4 ، 1416 – 1995 ، ص 280 – 281 .

51 – انظر : الباقلاني (أبو بكر محمد بن الطيب) ، إعجاز القرآن ، تـ : السيد أحمد صقر ، دار المعارف بمصر ، ط3 ، القاهرة ، ص 288 .

52 – انظر : ابن قيم الجوزية ، الفوائد المشوق إلى علوم القرآن وعلم البيان ، دار الكتب العلمية – بيروت – ص 247 / 248 .

53 – الخفاجي (أبو محمد عبد الله بن محمد) ، سر الفصاحة ، دار الكتب العلمية – بيروت ، ط 1 1982 ، ص 52 وما بعدها .

54 – ياقوت أحمد سليمان ، في علم اللغة التقابلي / دراسة تطبيقية ، دار المعرفة الجامعية – إسكندرية ، ط 1992 ، ص 17 – 18 .

55 – الكرماني (محمود بن حمزة بن نصر) ، البرهان في توجيه متشابه القرآن ، تـ : عبد القادر عطا ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط 1 ، 1406 هـ / 1986 م ، ص 25 .

56 – ورد هذا القول في رسالة : الخطابي ، بيان إعجاز القرآن ، ضمن : ثلاث رسائل في إعجاز القرآن ، تـ : خلف الله محمد ، والدكتور زغلول محمد سلام ، دار المعارف بمصر ، ط 2 1387 ه / 1968 م ص 21 .

57 – الأسكندراني محمد ، مقدمة تحقيق : أسرار البلاغة في علم البيان ، للإمام عبد القاهر الجرجاني ، دار الكتاب العربي ، ط 2 ، 1418 ه / 1998 م ص 5

58 – عامر (فتحي أحمد) ، بلاغة القرآن بين الفن والتاريخ / دراسة تاريخية فنية مقارنة ، نشأة المعارف – الإسكندرية ، ص 281 .

59 – عبابنة (سامي محمد) ، التفكير الأسلوبي / رؤية معاصرة في التراث النقدي والبلاغي في ضوء علم الأسلوب الحديث ، عالم الكتب الحديثة ، الطبعة الأولى 2007 ص 2 .

60 – انظر : نحلة (محمود أحمد) ، في البلاغة العربية " علم المعاني " ، دار المعرفة الجامعية / ط 2002 ، ص 16 – 18 .

61 – ياقوت (الحموي الرومي) ، معجم الأدباء (إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب) ، تـ : الدكتور إحسان عباس ، دار الغرب الإسلامي ، ط 1 / 1993 ، بيروت لبنان ، ج 2 ، ص 486 .

62 – العمري (أحمد جمال) ، المباحث البلاغية في ضوء قضية الإعجاز القرآني / نشأتها وتطورها حتى القرن 7 هـ ، ط : 1990 ، مكتبة القاهرة ، ص 27

63 – أنظر ما يقرره ريفاتير من الكشف عن الظواهر الأسلوبية من خلال سلوك المتلقي إزاء النص حسب ما أورده : حسن طبل ، أسلوب الالتفات في البلاغة القرآنية ، ص 47 . وانظر أيضا : ما أشار إليه الدكتور صلاح فضل في كتابه : علم الأسلوب ، ص 115 – 116 ، من تعامل التحليل الأسلوبي مع ثلاثة عناصر : اللغوي ، والنفعي ، والعنصر الجمالي الأدبي ، هذا الأخير الذي يكشف عن تأثير النص على القارئ .

64 – السامرائي (فاضل صالح) ، التعبير القرآني ، دار عمار – عمان – الأردن ، ط 4 2006 ، ص 10 .

65 – الراغب (عبد السلام أحمد) ، وظيفة الصورة الفنية في القرآن الكريم ، فُصّلت للدراسات والترجمة والنشر ، ط 1 ، 1422ه / 2001 م ، ص 435 .

66 – عبد القادر حسين ، أثر النحاة في البحث البلاغي ، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة / 1998 م ، ص 264 – 265 .

67 – المرسي كمال الدين عبد الغني ، فواصل الآيات القرآنية ، المكتب الجامعي الحديث – إسكندرية ، ط 1 ، 1420 ه / 1999 م ،ص 9 .

68 – الجرجاني (عبد القاهر) ، أسرار البلاغة في علم البيان ، تـ : محمد الأسكندراني و د . م . مسعود ، دار الكتاب العربي – لبنان ، ط 2 / 1998 م ص 6 .

69 – بغدادي (بلقاسم) ، المعجزة القرآنية ، ديوان المطبوعات الجامعية ، بن عكنون – الجزائر ، ط 02 – 92 ، ص 234 .

70 – شوقي (علي الزهرة) ، الأسلوب بين عبد القاهر وجون ميري / دراسة مقارنة ، جامعة القاهرة مكتبة الآداب – القاهرة .

71 – د. محمد عبد المنعم خفاجي و آخران ، الأسلوبية والبيان العربي ، الدار المصرية اللبنانية ، ط 1 ، 1412 هـ / 1992 م ، ص 5 .

72 – مسلم (مصطفى) [أستاذ مشارك بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية .] ، مباحث في إعجاز القرآن ، ط 1 : 1988 ، دار المنار ، جدة– السعودية ، ص 125 .

73 – انظر : الجرجاني ، دلائل الإعجاز ، صحح أصله : الإمام محمد عبده والمحدث محمد محمود التركزي الشنقيطي ، علق عليه : السيد محمد رشيد رضا ، دار المعرفة بيروت ، ط 2 / 1998 ، ص 50 وما بعدها .

74 – الخطيب (عبد الكريم) ، إعجاز القرآن / الإعجاز في دراسات السابقين ، ط 1974 ، دار الفكر العربي ، ص 274 .

75 – الخفاجي (عبد الله بن محمد بن سعيد بن سنان) ، سر الفصاحة ، دار الكتب العلمية بيروت ، ط : 1 ، 1402 هـ / 1982 م ، ص 15 وما بعدها

76 – السامرائي (إبراهيم) ، من أساليب القرآن ، مؤسسة الرسالة – دار الفرقان ، ط 2 ، 1407 ه / 1987 م ، ص 57 .

77 – انظر : العكبري (أبو البقاء) ، التبيان في إعراب القرآن ، دار الفكر ، بيروت ، ط 2001 ، ج 2 ، ص 515 .

78 – القرطبي (أبو عبد الله محمد بن أحمد) ، الجامع لأحكام القرآن ، تـ : أحمد عبد العليم البردوني ، ط 2 ، دار الشعب ، القاهرة 1372 ه ، ج 19 ، ص 218 .

79 – ابن كثير (الحافظ عماد الدين) ، تفسير القرآن العظيم ، دار الفكر ، بيروت ، 1401 هـ ، 3 / 1 – 72 .

80 – الأخفش (سعيد بن مسعدة البلخي) معاني القرآن ، تـــ : إبراهيم شمس الـــدين ، ط 1 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 2002 ، ص 25 .

81 – ابن خالويه ، الحجة في القراءات السبع ، تـــ : أحمد فريد المزيدي ، ط 1 ، دار الكتب العلمية بيروت ، 1999 ، ص 88 .

82 – يشير إلى قوله في الجزرية : وليس في القرآن من وقف وجبْ ** ولا حرامٌ غيرُ ما له سببْ .

83 – الطبري (أبو الطيب) ، جامع البيان عن تأويل آي القرآن ، دار الفكر ، بيروت ، 1405 ه ، 13 / 93 – 94 .

84 – ابن هشام الأنصاري ، مغني اللبيب عن كتب الأعاريب ، تـــ : مازن المبارك ، ومحمد علـــي حمد الله ، ط 6 ، دار الفكر ، بيروت ، 1985 م ، 1 / 446 .

85– الزمخشري (أبو القاسم جار الله محمود بن عمر) ، الكشاف عن حقـــائق التنزيـــل وعيـــون الأقاويل في وجوه التأويل ، انتشارات آفتاب تهران ، 2 / 158

86 – النيرباني (عبد البديع) ، الجوانب الصوتية في كتب الاحتجـــاج للقـــراءات ، دار الغوثـــاني للدراسات القرآنية – دمشق ، سورية – ط 1 / 2006 ، ص 145 وما بعدها .

87 – انظر : التهانوي ، كشاف اصطلاحات الفنون . ت : أحمد حسن بسج . دار الكتب العلميـــة ، بيروت ، لبنان . ط 1 . 1998 . 3 / 43 .

88 – انظر : تمام حسان ، اللغة العربية معناها ومبناها ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 1979 ، ص 144 – 145 .

89 – انظر : الحملاوي ، شذا العرف في فن الصرف . ت : عبد الحميـــد هنـــداوي . ط 3 . دار الكتب العلمية ، بيروت . 2000 . ص 45 وما بعدها .

90 – انظر : القرطبي ، 10 / 364 . الشوكاني (محمد بن علي) فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية في علم التفسير ، دار الفكر بيروت ، دون ط ، 3 / 272 .

91 – انظر : ابن جني (أبو الفتح عثمان) ، الخصائص ، تـــ : محمد علي النجار ، المكتبة العلمية ، دون ط ،1 / 346 . و 2 / 103 .

92 – انظر : الفراء (أبو زكريا يحيى بن زياد) ، معاني القرآن . تـــ : محمد علي النجـــار وأحمـــد يوسف نجاتي . دار السرور ، دون ط ، 3 / 182 .

93 – الأستراباذي (رضي الدين) ، شرح الكافية ، دار الكتب العلمية ، بيروت 1995 ، 2 / 199

94 – انظر : الأنباري (أبو البركات عبد الرحمن بن محمد) ، الأضداد . تـــ : محمد أبو الفـــضل إبراهيم . المكتبة العصرية ، صيدا ، بيروت . 1411 هـــ (1991 م) ص 43 وما بعدها .

95 – هنداوي (عبد الحميد أحمد يوسف) ، الإعجاز الصرفي في القرآن الكريم ، المكتبة العصرية ط : 2002، ص 135 .

96 – البيضاوي (ناصر الدين) أنوار التنزيل وأسرار التأويل ، تـــ: عبد القادر عرفـــات ، العـــشا حسونة ، دار الفكر ، بيروت 1996 ، 91/4

97 – جاء في المصباح المنيرللفيومي (أحمد بن محمد بن علي) ، المصباح المنير ، مكتبة لبنـــان بيروت بدون ط . (مادة : د ر ن) ص 73 : درِن الثوب درَنًا، فهو درِن، مثل وسِخ وســـخًا فهـــو وسِخ، وزنًا ومعنًى.

98 – انظر: القرطبي ، الجامع لأحكام القرآن ، 17/20– 18. وابن عطية ، المحرر الـــوجيز فـــي تفسير الكتاب العزيز. ت: عبد السلام عبد الـــشافي محمـــد. ط1. دار الكتـــب العلميـــة ، بيـــروت. 1422هـــ(2001م) ، 469/5 .

99 – انظر :أبو حيان الأندلسي (أثير الدين) ، البحر المحيط ، دار إحياء التراث العربي ، بيـــروت ط2 / 1990 ، 458/8 .

100 – ذو الرّمة ، الديوان . ت: عبد القدّوس أبو صالح . مؤسسة الإيمان، بيروت . ط1. 1982. ص 399 .

101 – البغوي (أبو القاسم) ، معالم التنزيل . ت: خالد العك ، ومـــروان ســـوار . دار المعرفـــة ، بيروت . ط2. 1987. 476/4 .

102 – يقول الفراء مثلا : « وقوله عز وجل : (فجعله غثاء أحوى) إذا صار النبت يبسا فهو غثاء و الأحوى : الذي قد اسودّ عن العتق، ويكون أيضا : أخرج المرعى أحوى، فجعله غثـــاء، فيكـــون مؤَخَّرا معناه التقديم » (معاني القرآن ، 256/3). وقد اقتصر ابن خالويه على هذا المعنـــى الأخيـــر فقال: « فجعله غثاء أحوى، أي جعل الله المرعى أحوى، و الأحوى شديد الخضرة يضرب إلى السواد لريّه ثم صيَّره غثاء بعد ما يبس، فمعناه تقديم وتأخير » (إعراب ثلاثين سورة من القرآن الكـــريم . دار الكتب العلمية، بيروت . دون ط . ص 56) .

103 – انظر : العكبري ، مسائل خلافية في النحو . تـــ : محمّد خير الحلـــواني . منـــشورات دار المأمون للتراث، دمشق. ط2. ص 90 .

104 – الرازي ، مختار الصحاح. دار الهدى . ط4 1990 عين مليلة ، الجزائر . . مادة (ر غ ب)

105 – انظر: ابن هشام الأنصاري (جمال الدين) ، أوضح المسالك الى ألفية ابن مالك ، دار الجيل بيروت ، ط 5 ، 1979 . 182/2 .

106 – النسفي (حافظ الدين) مدارك التنزيل ، تـــ : أحمد عبد العلـــيم البردونـــي ، دار الـــشعب ، القاهلرة ، ط2 1372 هـــ ، 47/3 .

107 – انظر : ابن عطية (عبد الحق) ، المحرّر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز ، تـــ : عبـد السلام عبد الشافي محمد ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط1 2001 ، 31/4 .

108 – ونصُّ ابن حزم : « وإنّما حرم شحم الخنزير وغضروفه ودماغه ومخّه وعصبه، وعروقـه وجلده وشعره وعظمه وعضله وسنّه وظلفه، وملكه والأنثى منه ولبنها، بقول الله تعالى :(أو لحـم خنزير فإنّه رجس) والضمير في لغة العرب راجع إلى أقرب مذكور ... وأقرب مذكور إلى الضمير الذي في (فإنّه) هو الخنزير لا اللحم، فالخنزير كلّه بالنص رجس، والرجس كلّه خبيث محرّم ... » الإحكام في أصول الأحكام . ت: محمّد محمّد تامر . دار الكتب العلميّـة، بيـروت . ط1. 2004 . 420/7 .

109 – بدر (عبد الله أبو السعود) ، تفسير الصحابة ، دار بن حزم بيروت ، ط 1 ،1421 ه / 2000 م ، ص 133 .

110 – ابن قدامة المقدسي (موفقُ الدين عبد الله بن أحمد) ، روضة الناظر و جنة المناظر ، الدار السلفية – الجزائر – ط 1 . 1991 ، ص 176 .

111 – ابن السيد البطليوسي (أبو محمد عبد الله بن محمد) ، الإنصاف في التنبيه علـى المعـاني والأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين في آرائهم ، تـ : محمد رضوان الداية ، دار الفكر ، دمشق – سورية ط 3 ، 1407 هـ / 1987 م ، ص 71 وما بعدها .

- فهرس السور و الآيات القرآنية-

السورة	الآية	رقمها	الصفحة
الفاتحة	(إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ)	5	25
البقرة	(فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ)	23	106
	(فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا وَلَن تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ ﴿٢٤﴾)	24	71
	(وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾)	30	145
	(يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ ﴿٤٠﴾)	40	136
	(أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ وَأَنتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ)	44	146
	(وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ)	45	136
	(وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ)	45	136
	(وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنفُسَكُم بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجْلَ فَتُوبُوا إِلَىٰ بَارِئِكُمْ فَاقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ عِندَ بَارِئِكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ ﴿٥٤﴾)	54	146
	(وَمَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ)	102	108
	(وَمَن يَرْغَبُ عَن مِّلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَن سَفِهَ نَفْسَهُ وَلَقَدِ اصْطَفَيْنَاهُ فِي الدُّنْيَا وَإِنَّهُ فِي الْآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ ﴿١٣٠﴾)	130	146
	(وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا)	148	146
	(وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ)	179	84
	(فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ)	184	24
	(أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخْتَانُونَ أَنفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنكُمْ فَالْآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ)	187	25
	(فَمَنِ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ)	194	87
	(فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ)	196	24
	(الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ فَمَن فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمْهُ اللَّهُ وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَىٰ وَاتَّقُونِ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ ﴿١٩٧﴾)	197	147
	(وَمِنَ النَّاسِ مَن يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهِدُ اللَّهَ عَلَىٰ مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ	204	28

	ٱلْخِصَامِ ﴿٢٠٤﴾)		
28	207	(وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَشْرِى نَفْسَهُ ٱبْتِغَآءَ مَرْضَاتِ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ رَءُوفٌۢ بِٱلْعِبَادِ ﴿٢٠٧﴾)	
24	222	(وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ ۖ)	
141	228	(وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ ۚ)	
25	230	(فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ ۗ فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَآ أَن يَتَرَاجَعَآ إِن ظَنَّآ أَن يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ ۗ وَتِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ يُبَيِّنُهَا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ)	
33	233	(وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ ۖ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ ٱلرَّضَاعَةَ)	
23	233	(وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ)	
48	142	(سَيَقُولُ ٱلسُّفَهَآءُ مِنَ ٱلنَّاسِ مَا وَلَّىٰهُمْ عَن قِبْلَتِهِمُ ٱلَّتِى كَانُوا۟ عَلَيْهَا ۚ)	
111	243	(أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ خَرَجُوا۟ مِن دِيَٰرِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ ٱلْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ ٱللَّهُ مُوتُوا۟ ثُمَّ أَحْيَٰهُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى ٱلنَّاسِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ ﴿٢٤٣﴾)	
47	255	(لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ ۚ)	
124	282	(يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ ...)	
124	283	(فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ ٱلَّذِى ٱؤْتُمِنَ أَمَٰنَتَهُۥ وَلْيَتَّقِ ٱللَّهَ رَبَّهُۥ ۗ وَلَا تَكْتُمُوا۟ ٱلشَّهَٰدَةَ ۚ وَمَن يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُۥٓ ءَاثِمٌ قَلْبُهُۥ ۗ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ ﴿٢٨٣﴾)	
18	284	{ وَإِن تُبْدُوا۟ مَا فِىٓ أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُم بِهِ ٱللَّهُ ۖ }	
11	285	(ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِۦ وَٱلْمُؤْمِنُونَ ۚ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِۦ ۚ وَقَالُوا۟ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا ۖ غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ ٱلْمَصِيرُ ﴿٢٨٥﴾)	
18	286	{ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ۚ }	
31	7	(وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ)	**آل عمران**
143	52	(فَلَمَّآ أَحَسَّ عِيسَىٰ مِنْهُمُ ٱلْكُفْرَ قَالَ مَنْ أَنصَارِىٓ إِلَى ٱللَّهِ ۖ قَالَ ٱلْحَوَارِيُّونَ نَحْنُ أَنصَارُ ٱللَّهِ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَٱشْهَدْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ﴿٥٢﴾)	
113	146	(وَكَأَيِّن مِّن نَّبِىٍّ قَٰتَلَ مَعَهُۥ رِبِّيُّونَ كَثِيرٌ ۚ فَمَا وَهَنُوا۟ لِمَآ أَصَابَهُمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَمَا ضَعُفُوا۟ وَمَا ٱسْتَكَانُوا۟ ۗ وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلصَّٰبِرِينَ ﴿١٤٦﴾)	
122	182	(ذَٰلِكَ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيكُمْ وَأَنَّ ٱللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ ﴿١٨٢﴾)	
23	3	(وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا۟ فِى ٱلْيَتَٰمَىٰ فَٱنكِحُوا۟ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ ۖ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ فَوَٰحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ ۚ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰٓ أَلَّا تَعُولُوا۟ ﴿٣﴾)	**النساء**
– 25 – 23 33	10	(إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلْيَتَٰمَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِى بُطُونِهِمْ نَارًا ۖ وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا ﴿١٠﴾)	
121	31	(إِن تَجْتَنِبُوا۟ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُم مُّدْخَلًا كَرِيمًا ﴿٣١﴾)	
44	46	(يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ)	
99	82	(وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا ﴿٨٢﴾)	

	109	(أَم مَّن يَكُونُ عَلَيۡهِمۡ وَكِيلًا)	54
	127	(وَيَسۡتَفۡتُونَكَ فِي ٱلنِّسَآءِۖ قُلِ ٱللَّهُ يُفۡتِيكُمۡ فِيهِنَّ وَمَا يُتۡلَىٰ عَلَيۡكُمۡ فِي ٱلۡكِتَٰبِ فِي يَتَٰمَى ٱلنِّسَآءِ ٱلَّٰتِي لَا تُؤۡتُونَهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ وَتَرۡغَبُونَ أَن تَنكِحُوهُنَّ وَٱلۡمُسۡتَضۡعَفِينَ مِنَ ٱلۡوِلۡدَٰنِ وَأَن تَقُومُواْ لِلۡيَتَٰمَىٰ بِٱلۡقِسۡطِۚ وَمَا تَفۡعَلُواْ مِنۡ خَيۡرٖ فَإِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِهِۦ عَلِيمٗا ﴿١٢٧﴾)	131
	157	(وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينَۢا ﴿١٥٧﴾)	66
المائدة	90	{ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلۡخَمۡرُ وَٱلۡمَيۡسِرُ وَٱلۡأَنصَابُ وَٱلۡأَزۡلَٰمُ رِجۡسٞ مِّنۡ عَمَلِ ٱلشَّيۡطَٰنِ فَٱجۡتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ ﴿٩٠﴾)	20
	93	{ لَيۡسَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ جُنَاحٞ فِيمَا طَعِمُوٓاْ إِذَا مَا ٱتَّقَواْ وَّءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ ثُمَّ ٱتَّقَواْ وَّءَامَنُواْ ثُمَّ ٱتَّقَواْ وَّأَحۡسَنُواْۗ وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلۡمُحۡسِنِينَ ﴿٩٣﴾)	20
الأنعام	01	(وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَۖ)	126
	6	(وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ)	47
	23	(ثُمَّ لَمۡ تَكُن فِتۡنَتُهُمۡ إِلَّآ أَن قَالُواْ وَٱللَّهِ رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشۡرِكِينَ ﴿٢٣﴾)	133
	27	(وَلَوۡ تَرَىٰٓ إِذۡ وُقِفُواْ عَلَى ٱلنَّارِ فَقَالُواْ يَٰلَيۡتَنَا نُرَدُّ وَلَا نُكَذِّبَ بِـَٔايَٰتِ رَبِّنَا وَنَكُونَ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ﴿٢٧﴾)	88
	52	(وَلَا تَطۡرُدِ ٱلَّذِينَ يَدۡعُونَ رَبَّهُم بِٱلۡغَدَوٰةِ وَٱلۡعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجۡهَهُۥۖ مَا عَلَيۡكَ مِنۡ حِسَابِهِم مِّن شَيۡءٖ وَمَا مِنۡ حِسَابِكَ عَلَيۡهِم مِّن شَيۡءٖ فَتَطۡرُدَهُمۡ فَتَكُونَ مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٥٢﴾)	135
	83	(وَتِلۡكَ حُجَّتُنَآ ءَاتَيۡنَٰهَآ إِبۡرَٰهِيمَ عَلَىٰ قَوۡمِهِۦۚ نَرۡفَعُ دَرَجَٰتٖ مَّن نَّشَآءُۗ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٞ ﴿٨٣﴾)	115
	102	(خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ فَٱعۡبُدُوهُۚ)	87
	145	(قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٖ يَطۡعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيۡتَةً أَوۡ دَمٗا مَّسۡفُوحًا أَوۡ لَحۡمَ خِنزِيرٖ فَإِنَّهُۥ رِجۡسٌ أَوۡ فِسۡقًا أُهِلَّ لِغَيۡرِ ٱللَّهِ بِهِۦۚ فَمَنِ ٱضۡطُرَّ غَيۡرَ بَاغٖ وَلَا عَادٖ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ ﴿١٤٥﴾)	134
الأعراف	40	(إِنَّ ٱلَّذِينَ كَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِنَا وَٱسۡتَكۡبَرُواْ عَنۡهَا لَا تُفَتَّحُ لَهُمۡ أَبۡوَٰبُ ٱلسَّمَآءِ وَلَا يَدۡخُلُونَ ٱلۡجَنَّةَ حَتَّىٰ يَلِجَ ٱلۡجَمَلُ فِي سَمِّ ٱلۡخِيَاطِۚ وَكَذَٰلِكَ نَجۡزِي ٱلۡمُجۡرِمِينَ ﴿٤٠﴾)	88
	53	(هَلۡ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأۡوِيلَهُۥ)	– 70 – 30 32
	113	(وَجَآءَ ٱلسَّحَرَةُ فِرۡعَوۡنَ قَالُوٓاْ إِنَّ لَنَا لَأَجۡرًا إِن كُنَّا نَحۡنُ ٱلۡغَٰلِبِينَ ﴿١١٣﴾)	110
	137	(وَأَوۡرَثۡنَا ٱلۡقَوۡمَ ٱلَّذِينَ كَانُواْ يُسۡتَضۡعَفُونَ مَشَٰرِقَ ٱلۡأَرۡضِ وَمَغَٰرِبَهَا ٱلَّتِي بَٰرَكۡنَا فِيهَاۖ وَتَمَّتۡ كَلِمَتُ رَبِّكَ ٱلۡحُسۡنَىٰ عَلَىٰ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ بِمَا صَبَرُواْۖ وَدَمَّرۡنَا مَا كَانَ يَصۡنَعُ فِرۡعَوۡنُ وَقَوۡمُهُۥ وَمَا كَانُواْ يَعۡرِشُونَ ﴿١٣٧﴾)	144
	158	(قُلۡ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّي رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيۡكُمۡ جَمِيعًا ٱلَّذِي لَهُۥ مُلۡكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۖ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ يُحۡيِۦ وَيُمِيتُۖ فَـَٔامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِ ٱلنَّبِيِّ ٱلۡأُمِّيِّ ٱلَّذِي يُؤۡمِنُ بِٱللَّهِ وَكَلِمَٰتِهِۦ وَٱتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمۡ تَهۡتَدُونَ ﴿١٥٨﴾)	63
	199	(خُذِ ٱلۡعَفۡوَ وَأۡمُرۡ بِٱلۡعُرۡفِ وَأَعۡرِضۡ عَنِ ٱلۡجَٰهِلِينَ ﴿١٩٩﴾)	137

	204	{ وَإِذَا قُرِئَ ٱلۡقُرۡءَانُ فَٱسۡتَمِعُواْ لَهُۥ وَأَنصِتُواْ لَعَلَّكُمۡ تُرۡحَمُونَ ﴿٢٠٤﴾ }	5
التوبة	30	(وَقَالَتِ ٱلۡيَهُودُ عُزَيۡرٌ ٱبۡنُ ٱللَّهِ وَقَالَتِ ٱلنَّصَرَى ٱلۡمَسِيحُ ٱبۡنُ ٱللَّهِۖ ذَٰلِكَ قَوۡلُهُم بِأَفۡوَٰهِهِمۡۖ يُضَٰهِـُٔونَ قَوۡلَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِن قَبۡلُۚ قَٰتَلَهُمُ ٱللَّهُۚ أَنَّىٰ يُؤۡفَكُونَ)	115
	41	(ٱنفِرُواْ خِفَافٗا وَثِقَالٗا)	48 – 28
	80	{ ٱسۡتَغۡفِرۡ لَهُمۡ أَوۡ لَا تَسۡتَغۡفِرۡ لَهُمۡ إِن تَسۡتَغۡفِرۡ لَهُمۡ سَبۡعِينَ مَرَّةٗ فَلَن يَغۡفِرَ ٱللَّهُ لَهُمۡۚ }	19
	84	{ وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰٓ أَحَدٖ مِّنۡهُم مَّاتَ أَبَدٗا وَلَا تَقُمۡ عَلَىٰ قَبۡرِهِۦٓۖ إِنَّهُمۡ كَفَرُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَمَاتُواْ وَهُمۡ فَٰسِقُونَ ﴿٨٤﴾ }	19
	109	(أَم مَّنۡ أَسَّسَ بُنۡيَٰنَهُۥ)	54
	127	(ثم انصرفوا صرف الله قلوبهم)	87
يونس	38	(بسورة مثله)	71
	39	(وَلَمَّا يَأۡتِهِمۡ تَأۡوِيلُهُۥ)	27
هود	1	(الٓرۚ كِتَٰبٌ أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتۡ مِن لَّدُنۡ حَكِيمٍ خَبِيرٍ ﴿١﴾)	35
	13	(أَمۡ يَقُولُونَ ٱفۡتَرَىٰهُۖ قُلۡ فَأۡتُواْ بِعَشۡرِ سُوَرٖ مِّثۡلِهِۦ مُفۡتَرَيَٰتٖ وَٱدۡعُواْ مَنِ ٱسۡتَطَعۡتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ ﴿١٣﴾)	96
يوسف	2	(قُرۡءَانًا عَرَبِيّٗا)	44
	82	(**واسأل القرية**)	84 - 24
الرعد	2	(ٱللَّهُ ٱلَّذِي رَفَعَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ بِغَيۡرِ عَمَدٖ تَرَوۡنَهَا)	114
	19	(أَفَمَن يَعۡلَمُ أَنَّمَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَ ٱلۡحَقُّ كَمَنۡ هُوَ أَعۡمَىٰٓۚ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ ﴿١٩﴾)	119
	31	(وَلَوۡ أَنَّ قُرۡءَانٗا سُيِّرَتۡ بِهِ ٱلۡجِبَالُ أَوۡ قُطِّعَتۡ بِهِ ٱلۡأَرۡضُ أَوۡ كُلِّمَ بِهِ ٱلۡمَوۡتَىٰۗ بَل لِّلَّهِ ٱلۡأَمۡرُ جَمِيعًاۗ)	136 – 84
	32	(وَلَقَدِ ٱسۡتُهۡزِئَ بِرُسُلٖ مِّن قَبۡلِكَ فَأَمۡلَيۡتُ لِلَّذِينَ كَفَرُواْ ثُمَّ أَخَذۡتُهُمۡۖ فَكَيۡفَ كَانَ عِقَابِ ﴿٣٢﴾)	49
إبراهيم	4	(وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمۡۖ)	144
	46	(وَقَدۡ مَكَرُواْ مَكۡرَهُمۡ وَعِندَ ٱللَّهِ مَكۡرُهُمۡ وَإِن كَانَ مَكۡرُهُمۡ لِتَزُولَ مِنۡهُ ٱلۡجِبَالُ ﴿٤٦﴾)	145
الحِجر	19	(و الأرض مددناها)	67
	87	(وَلَقَدۡ ءَاتَيۡنَٰكَ سَبۡعٗا مِّنَ ٱلۡمَثَانِي وَٱلۡقُرۡءَانَ ٱلۡعَظِيمَ ﴿٨٧﴾)	21
	94	((فَٱصۡدَعۡ بِمَا تُؤۡمَرُ وَأَعۡرِضۡ عَنِ ٱلۡمُشۡرِكِينَ ﴿٩٤﴾)	137 – 84
	16	(وَعَلَٰمَٰتٖۚ وَبِٱلنَّجۡمِ هُمۡ يَهۡتَدُونَ ﴿١٦﴾)	33
النحل	8	(وَٱلۡخَيۡلَ وَٱلۡبِغَالَ وَٱلۡحَمِيرَ لِتَرۡكَبُوهَا وَزِينَةٗ)	53
	26	(قَدۡ مَكَرَ ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِهِمۡ فَأَتَى ٱللَّهُ بُنۡيَٰنَهُم مِّنَ ٱلۡقَوَاعِدِ فَخَرَّ عَلَيۡهِمُ ٱلسَّقۡفُ مِن فَوۡقِهِمۡ وَأَتَىٰهُمُ ٱلۡعَذَابُ مِنۡ حَيۡثُ لَا يَشۡعُرُونَ ﴿٢٦﴾)	145
	47	(أَوۡ يَأۡخُذَهُمۡ عَلَىٰ تَخَوُّفٖ فَإِنَّ رَبَّكُمۡ لَرَءُوفٞ رَّحِيمٞ ﴿٤٧﴾)	47
	86	(وَإِذَا رَءَا ٱلَّذِينَ أَشۡرَكُواْ شُرَكَآءَهُمۡ قَالُواْ رَبَّنَا هَٰٓؤُلَآءِ شُرَكَآؤُنَا ٱلَّذِينَ كُنَّا نَدۡعُواْ مِن دُونِكَۖ فَأَلۡقَوۡاْ إِلَيۡهِمُ ٱلۡقَوۡلَ إِنَّكُمۡ لَكَٰذِبُونَ ﴿٨٦﴾)	133
	89	{وَنَزَّلۡنَا عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ تِبۡيَٰنٗا لِّكُلِّ شَيۡءٖ وَهُدٗى وَرَحۡمَةٗ وَبُشۡرَىٰ لِلۡمُسۡلِمِينَ ﴿٨٩﴾ }	44 – 5

الإسراء	(فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ)	23	25
	(وَٱخۡفِضۡ لَهُمَا جَنَاحَ ٱلذُّلِّ مِنَ ٱلرَّحۡمَةِ)	24	24
	(نَّحۡنُ أَعۡلَمُ بِمَا يَسۡتَمِعُونَ بِهِۦٓ إِذۡ يَسۡتَمِعُونَ إِلَيۡكَ وَإِذۡ هُمۡ نَجۡوَىٰٓ إِذۡ يَقُولُ ٱلظَّٰلِمُونَ إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلٗا مَّسۡحُورًا ﴿٤٧﴾)	47	82
	{ وَمَن كَانَ فِي هَٰذِهِۦٓ أَعۡمَىٰ فَهُوَ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ أَعۡمَىٰ وَأَضَلُّ سَبِيلٗا ﴿٧٢﴾ }	72	118
	(قُلۡ كُلّٞ يَعۡمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِۦ فَرَبُّكُمۡ أَعۡلَمُ بِمَنۡ هُوَ أَهۡدَىٰ سَبِيلٗا ﴿٨٤﴾)	84	46
	(قُل لَّئِنِ ٱجۡتَمَعَتِ ٱلۡإِنسُ وَٱلۡجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأۡتُواْ بِمِثۡلِ هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانِ لَا يَأۡتُونَ بِمِثۡلِهِۦ وَلَوۡ كَانَ بَعۡضُهُمۡ لِبَعۡضٖ ظَهِيرٗا ﴿٨٨﴾)	88	71- 76 –99
الكهف	{ ثُمَّ بَعَثۡنَٰهُمۡ لِنَعۡلَمَ أَيُّ ٱلۡحِزۡبَيۡنِ أَحۡصَىٰ لِمَا لَبِثُوٓاْ أَمَدٗا ﴿١٢﴾ }	12	117
	{ سَيَقُولُونَ ثَلَٰثَةٞ }	22	118
	{ أَنَا۠ أَكۡثَرُ مِنكَ مَالٗا ﴿٣٤﴾ }	34	118
مريم	(كٓهيعٓصٓ ﴿١﴾)	1	106
	(ذِكۡرُ رَحۡمَتِ رَبِّكَ عَبۡدَهُۥ زَكَرِيَّآ ﴿٢﴾)	2	137
	(إِنَّهُۥ كَانَ وَعۡدُهُۥ مَأۡتِيّٗا ﴿٦١﴾)	61	120
	(كَلَّاۚ سَيَكۡفُرُونَ بِعِبَادَتِهِمۡ وَيَكُونُونَ عَلَيۡهِمۡ ضِدّٗا ﴿٨٢﴾)	82	132
طه	(إِذۡ أَوۡحَيۡنَآ إِلَىٰٓ أُمِّكَ مَا يُوحَىٰٓ ﴿٣٨﴾ أَنِ ٱقۡذِفِيهِ فِي ٱلتَّابُوتِ فَٱقۡذِفِيهِ فِي ٱلۡيَمِّ فَلۡيُلۡقِهِ ٱلۡيَمُّ بِٱلسَّاحِلِ يَأۡخُذۡهُ عَدُوّٞ لِّي وَعَدُوّٞ لَّهُۥۚ وَأَلۡقَيۡتُ عَلَيۡكَ مَحَبَّةٗ مِّنِّي وَلِتُصۡنَعَ عَلَىٰ عَيۡنِيٓ ﴿٣٩﴾)	39 -38	134 - 37
	(وَإِنِّي لَغَفَّارٞ لِّمَن تَابَ وَءَامَنَ وَعَمِلَ صَٰلِحٗا ثُمَّ ٱهۡتَدَىٰ ﴿٨٢﴾)	82	87
	(قَالَ يَٰهَٰرُونُ مَا مَنَعَكَ إِذۡ رَأَيۡتَهُمۡ ضَلُّوٓاْ ﴿٩٢﴾ أَلَّا تَتَّبِعَنِۖ أَفَعَصَيۡتَ أَمۡرِي ﴿٩٣﴾)	93 - 92	143
	(وَمَنۡ أَعۡرَضَ عَن ذِكۡرِي فَإِنَّ لَهُۥ مَعِيشَةٗ ضَنكٗا وَنَحۡشُرُهُۥ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ أَعۡمَىٰ ﴿١٢٤﴾ قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرۡتَنِيٓ أَعۡمَىٰ وَقَدۡ كُنتُ بَصِيرٗا ﴿١٢٥﴾)	125– 124	119
الأنبياء	(وَجَعَلۡنَا مِنَ ٱلۡمَآءِ كُلَّ شَيۡءٍ حَيٍّ)	30	126
	(خُلِقَ ٱلۡإِنسَٰنُ مِنۡ عَجَلٖۚ)	37	126
الحج	(أَلَمۡ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يَسۡجُدُ لَهُۥ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِي ٱلۡأَرۡضِ وَٱلشَّمۡسُ وَٱلۡقَمَرُ وَٱلنُّجُومُ وَٱلۡجِبَالُ وَٱلشَّجَرُ وَٱلدَّوَآبُّ وَكَثِيرٞ مِّنَ ٱلنَّاسِۖ وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيۡهِ ٱلۡعَذَابُ)	18	145
	(لَيُدۡخِلَنَّهُم مُّدۡخَلٗا يَرۡضَوۡنَهُۥۗ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَعَلِيمٌ حَلِيمٞ ﴿٥٩﴾)	59	121
	(أَلَمۡ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلۡأَرۡضِ وَٱلۡفُلۡكَ تَجۡرِي فِي ٱلۡبَحۡرِ بِأَمۡرِهِۦ وَيُمۡسِكُ ٱلسَّمَآءَ أَن تَقَعَ عَلَى ٱلۡأَرۡضِ إِلَّا بِإِذۡنِهِۦٓۚ إِنَّ ٱللَّهَ بِٱلنَّاسِ لَرَءُوفٞ رَّحِيمٞ ﴿٦٥﴾)	65	114
المومنون	وَقُل رَّبِّ أَنزِلۡنِي مُنزَلٗا مُّبَارَكٗا وَأَنتَ خَيۡرُ ٱلۡمُنزِلِينَ ﴿٢٩﴾)	29	121
النور	(وَٱللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَآبَّةٖ مِّن مَّآءٖۖ)	45	126
الفرقان	(تَبَارَكَ ٱلَّذِي جَعَلَ فِي ٱلسَّمَآءِ بُرُوجٗا وَجَعَلَ فِيهَا سِرَٰجٗا وَقَمَرٗا مُّنِيرٗا ﴿٦١﴾)	61	49
الشعراء	(وَتِلۡكَ نِعۡمَةٞ تَمُنُّهَا عَلَيَّ أَنۡ عَبَّدتَّ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ ﴿٢٢﴾)	22	110

144	195	(بِلِسَانٍ عَرَبِيّ مُّبِينٍ ﴿١٩٥﴾)	
65	199- 198	(وَلَوْ نَزَّلْنَٰهُ عَلَىٰ بَعْضِ ٱلْأَعْجَمِينَ ﴿١٩٨﴾ فَقَرَأَهُۥ عَلَيْهِم مَّا كَانُوا۟ بِهِۦ مُؤْمِنِينَ ﴿١٩٩﴾)	
54	61	(أَمَّن جَعَلَ ٱلْأَرْضَ قَرَارًا)	النمل
110	9	(لَا تَقْتُلُوهُ عَسَىٰٓ أَن يَنفَعَنَآ أَوْ نَتَّخِذَهُۥ وَلَدًا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ ﴿٩﴾)	القصص
133	63	(تَبَرَّأْنَآ إِلَيْكَ ۖ مَا كَانُوٓا۟ إِيَّانَا يَعْبُدُونَ ﴿٦٣﴾)	
139	85	(إِنَّ ٱلَّذِى فَرَضَ عَلَيْكَ ٱلْقُرْءَانَ لَرَآدُّكَ إِلَىٰ مَعَادٍ ۚ قُل رَّبِّىٓ أَعْلَمُ مَن جَآءَ بِٱلْهُدَىٰ وَمَنْ هُوَ فِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴿٨٥﴾)	
106	2 - 1	(الٓمٓ ﴿١﴾ أَحَسِبَ ٱلنَّاسُ أَن يُتْرَكُوٓا۟ أَن يَقُولُوٓا۟ ءَامَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ ﴿٢﴾)	العنكبوت
106	2 - 1	(الٓمٓ ﴿١﴾ غُلِبَتِ ٱلرُّومُ ﴿٢﴾)	الروم
35	2	(تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱلْكِتَٰبِ ٱلْحَكِيمِ ﴿٢﴾)	لقمان
114	10	(خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا)	
67	34	(ويعلم **ما** في الأرحام)	
133	48	(وَلَا تُطِعِ ٱلْكَٰفِرِينَ وَٱلْمُنَٰفِقِينَ وَدَعْ أَذَىٰهُمْ وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ ۚ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ وَكِيلًا ﴿٤٨﴾)	الأحزاب
88	24	(وَإِنَّآ أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴿٢٤﴾)	سبأ
105	2 - 1	(يسٓ ﴿١﴾ وَٱلْقُرْءَانِ ٱلْحَكِيمِ ﴿٢﴾)	يس
109	35	(لِيَأْكُلُوا۟ مِن ثَمَرِهِۦ وَمَا عَمِلَتْهُ أَيْدِيهِمْ ۖ أَفَلَا يَشْكُرُونَ ﴿٣٥﴾)	
122	43	(وَإِن نَّشَأْ نُغْرِقْهُمْ فَلَا صَرِيخَ لَهُمْ وَلَا هُمْ يُنقَذُونَ ﴿٤٣﴾)	
88	78	(وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِىَ خَلْقَهُۥ)	
54	11	(أَم مَّنْ خَلَقْنَآ ۚ)	الصافات
144	162 - 161	(فَإِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ ﴿١٦١﴾ مَآ أَنتُمْ عَلَيْهِ بِفَٰتِنِينَ ﴿١٦٢﴾)	
105	1	(صٓ ۚ وَٱلْقُرْءَانِ ذِى ٱلذِّكْرِ ﴿١﴾)	ص
99 - 35	23	(ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ ٱلْحَدِيثِ كِتَٰبًا مُّتَشَٰبِهًا مَّثَانِىَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ ٱلَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ هُدَى ٱللَّهِ يَهْدِى بِهِۦ مَن يَشَآءُ ۚ وَمَن يُضْلِلِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِنْ هَادٍ ﴿٢٣﴾)	الزمر
52	27	(وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِى هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ مِن كُلِّ مَثَلٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ﴿٢٧﴾)	
130	28	(وَقَالَ رَجُلٌ مُّؤْمِنٌ مِّنْ ءَالِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَٰنَهُۥٓ أَتَقْتُلُونَ رَجُلًا أَن يَقُولَ رَبِّىَ ٱللَّهُ وَقَدْ جَآءَكُم بِٱلْبَيِّنَٰتِ مِن رَّبِّكُمْ ۖ وَإِن يَكُ كَٰذِبًا فَعَلَيْهِ كَذِبُهُۥ ۖ وَإِن يَكُ صَادِقًا يُصِبْكُم بَعْضُ ٱلَّذِى يَعِدُكُمْ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ كَذَّابٌ ﴿٢٨﴾)	غافر
130	29	(يَٰقَوْمِ لَكُمُ ٱلْمُلْكُ ٱلْيَوْمَ ظَٰهِرِينَ فِى ٱلْأَرْضِ فَمَن يَنصُرُنَا مِنۢ بَأْسِ ٱللَّهِ إِن جَآءَنَا ۚ)	
107	26	(لَا تَسْمَعُوا۟ لِهَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ وَٱلْغَوْا۟ فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَغْلِبُونَ ﴿٢٦﴾)	فصلت

	(أَفَمَن يُلْقَىٰ فِى ٱلنَّارِ خَيْرٌ أَم مَّن يَأْتِىٓ ءَامِنًا يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ)	40	54 - 88
	(إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِٱلذِّكْرِ لَمَّا جَآءَهُمْ ۖ وَإِنَّهُۥ لَكِتَـٰبٌ عَزِيزٌ ۝)	41	138 - 46
	(وَلَوْ جَعَلْنَـٰهُ قُرْءَانًا أَعْجَمِيًّا لَّقَالُوا۟ لَوْلَا فُصِّلَتْ ءَايَـٰتُهُۥٓ ۖ ءَا۬عْجَمِىٌّ وَعَرَبِىٌّ ۗ قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ هُدًى وَشِفَآءٌ ۖ وَٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِىٓ ءَاذَانِهِمْ وَقْرٌ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى ۚ أُو۟لَـٰٓئِكَ يُنَادَوْنَ مِن مَّكَانٍۭ بَعِيدٍ ۝)	44	65
الشورى	(لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ)	11	37
الزخرف	(حمٓ ۝ وَٱلْكِتَـٰبِ ٱلْمُبِينِ ۝)	2 – 1	106
	(أَفَنَضْرِبُ عَنكُمُ ٱلذِّكْرَ صَفْحًا أَن كُنتُمْ قَوْمًا مُّسْرِفِينَ ۝)	5	88
	(وَلَن يَنفَعَكُمُ ٱلْيَوْمَ إِذ ظَّلَمْتُمْ أَنَّكُمْ فِى ٱلْعَذَابِ مُشْتَرِكُونَ ۝)	39	88
الدخان	(حمٓ ۝ وَٱلْكِتَـٰبِ ٱلْمُبِينِ ۝)	2 ، 1	105
	(كَمْ تَرَكُوا۟ مِن جَنَّـٰتٍ وَعُيُونٍ ۝ وَزُرُوعٍ وَمَقَامٍ كَرِيمٍ ۝)	26 ، 25	88
	(إِنَّ ٱلْمُتَّقِينَ فِى مَقَامٍ أَمِينٍ ۝)	51	88
الأحقاف	وَحَمْلُهُۥ وَفِصَـٰلُهُۥ ثَلَـٰثُونَ شَهْرًا)	15	33
محمد	(أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ ۝)	24	28 - 18
الفتح	(إِنَّ ٱلَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ ٱللَّهَ يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ۚ)	10	37
	(قُل لِّلْمُخَلَّفِينَ مِنَ ٱلْأَعْرَابِ سَتُدْعَوْنَ إِلَىٰ قَوْمٍ أُو۟لِى بَأْسٍ شَدِيدٍ تُقَـٰتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ ۖ)	16	28
الحجرات	(يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِن جَآءَكُمْ فَاسِقٌۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓا۟ أَن تُصِيبُوا۟ قَوْمًۢا بِجَهَـٰلَةٍ فَتُصْبِحُوا۟ عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَـٰدِمِينَ ۝)	6	25
	(وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَهُمَا ۖ)	9	28
ق	(قٓ ۚ وَٱلْقُرْءَانِ ٱلْمَجِيدِ ۝)	1	105
	(قَدْ عَلِمْنَا مَا تَنقُصُ ٱلْأَرْضُ مِنْهُمْ ۖ وَعِندَنَا كِتَـٰبٌ حَفِيظٌۢ ۝)	4	122
الواقعة	(إِنَّهُۥ لَقُرْءَانٌ كَرِيمٌ ۝)	77	46
	(فَلَوْلَآ إِذَا بَلَغَتِ ٱلْحُلْقُومَ ۝ وَأَنتُمْ حِينَئِذٍ تَنظُرُونَ ۝)	84 – 83	137
	(وَكُنتُمْ أَزْوَٰجًا ثَلَـٰثَةً ۝ فَأَصْحَـٰبُ ٱلْمَيْمَنَةِ مَآ أَصْحَـٰبُ ٱلْمَيْمَنَةِ ۝ وَأَصْحَـٰبُ ٱلْمَشْـَٔمَةِ مَآ أَصْحَـٰبُ ٱلْمَشْـَٔمَةِ ۝ وَٱلسَّـٰبِقُونَ ٱلسَّـٰبِقُونَ ۝)	107	138
الحشر	(فَٱعْتَبِرُوا۟ يَـٰٓأُو۟لِى ٱلْأَبْصَـٰرِ ۝)	2	60
الممتحنة	(يُخْرِجُونَ ٱلرَّسُولَ وَإِيَّاكُمْ أَن تُؤْمِنُوا۟ بِٱللَّهِ رَبِّكُمْ إِن كُنتُمْ خَرَجْتُمْ جِهَـٰدًا فِى سَبِيلِى وَٱبْتِغَآءَ مَرْضَاتِى)	1	113
الصف	(هُوَ ٱلَّذِىٓ أَرْسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلْهُدَىٰ وَدِينِ ٱلْحَقِّ لِيُظْهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْمُشْرِكُونَ)	9	147
المنافقون	(يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تُلْهِكُمْ أَمْوَٰلُكُمْ وَلَآ أَوْلَـٰدُكُمْ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ ۚ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْخَـٰسِرُونَ ۝)	9	147
الطلاق	(وَإِن كُنَّ أُو۟لَـٰتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُوا۟ عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ ۚ)	6	25

الملك	(أَفَمَن يَمْشِي مُكِبًّا عَلَىٰ وَجْهِهِۦٓ أَهْدَىٰٓ أَمَّن يَمْشِي سَوِيًّا عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ۝٢٢)	22	54
القلم	(نٓۚ وَٱلْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ ۝١)	1	105
	(سَنَسِمُهُۥ عَلَى ٱلْخُرْطُومِ ۝١٦)	16	147
الحاقة	(فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَّاضِيَةٍ ۝٢١)	21	120
نوح	(أَلَمْ تَرَوْاْ كَيْفَ خَلَقَ ٱللَّهُ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ طِبَاقًا ۝١٥ وَجَعَلَ ٱلْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا وَجَعَلَ ٱلشَّمْسَ سِرَاجًا ۝١٦)	16 - 15	53
الجن	(قُلْ أُوحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ ٱسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ ٱلْجِنِّ فَقَالُوٓاْ إِنَّا سَمِعْنَا قُرْءَانًا عَجَبًا ۝١)	1	80
القيامة	(بَلِ ٱلْإِنسَٰنُ عَلَىٰ نَفْسِهِۦ بَصِيرَةٌ ۝١٤)	14	128– 121
	{ ثُم إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ ۝١٩ }	19	19
	(كَلَّآ إِذَا بَلَغَتِ ٱلتَّرَاقِيَ ۝٢٦ وَقِيلَ مَنْۜ رَاقٍ ۝٢٧ وَظَنَّ أَنَّهُ ٱلْفِرَاقُ ۝٢٨)	– 27 – 26 28	137
الإنسان	(وَيُطَافُ عَلَيْهِم بِـَٔانِيَةٍ مِّن فِضَّةٍ وَأَكْوَابٍ كَانَتْ قَوَارِيرَاْ ۝١٥ قَوَارِيرَاْ مِن فِضَّةٍ قَدَّرُوهَا تَقْدِيرًا)	16 - 15	113
النازعات	(ءَأَنتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمِ ٱلسَّمَآءُۚ بَنَىٰهَا ۝٢٧)	27	113
عبس	(قُتِلَ ٱلْإِنسَٰنُ مَآ أَكْفَرَهُۥ ۝١٧)	17	108
التكوير	(وَإِذَا ٱلنُّفُوسُ زُوِّجَتْ ۝٧)	7	138
المطففين	(وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ ۝١)	1	140 – 81
	(يَوْمَ يَقُومُ ٱلنَّاسُ لِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝٦)	6	81
الأعلى	(سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى ۝١)	01	129
	(وَٱلَّذِيٓ أَخْرَجَ ٱلْمَرْعَىٰ ۝٤ فَجَعَلَهُۥ غُثَآءً أَحْوَىٰ ۝٥)	05-04	127
الفجر	(إِنَّ رَبَّكَ لَبِٱلْمِرْصَادِ ۝١٤)	14	29
	(وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ۝٢٢)	22	113 – 88
الليل	(وَٱلَّيْلِ إِذَا يَغْشَىٰ ۝١ وَٱلنَّهَارِ إِذَا تَجَلَّىٰ ۝٢)	2 - 1	106
النصر	(فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَٱسْتَغْفِرْهُۚ)	3	31 – 30
المسد	(مَآ أَغْنَىٰ عَنْهُ مَالُهُۥ وَمَا كَسَبَ ۝٢)	2	108
الإخلاص	(قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝٢)	2 – 1	116
	(وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ۝٤)	4	37
الناس	(ٱلَّذِي يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ ٱلنَّاسِ ۝٥ مِنَ ٱلْجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ ۝٦)	6 - 5	147

قائمة المصادر والمراجع

1. أركون (محمد) ، قضايا في نقد العقل الديني ، ترجمة وتعليق : هاشم صالح ، دار الطليعة بيروت ، ط 3 2004 .
2. أركون (محمد) ، الفكر الإسلامي ، ترجمة وتعليق هاشم صلاح ، المؤسسة الوطنية للكتاب – لافوميك - 1993 الجزائر .
3. أمبرتو إيكو ، التأويل بين السيميائية والتفكيكية ، ترجمة وتقديم : سعيد بنكراد ، المركز الثقافي العربي ، ط2 2004 .
4. إسلامبولي (سامر) ، القرآن بين اللغة والواقع ، الأوائل للنشر والتوزيع ، ط 1 ، 2005 .
5. إسلامبولي (سامر) ، ظاهرة النص القرآني تاريخ ومعاصرة ، الأوائل للنشر والتوزيع ، ط1 ، 2002 م.
6. الألوسي (أبو الفضل شهاب الدين) ، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني تـــ : عمر عبد السلام السلامي ، دار إحياء التراث العربي ، مؤسسة التاريخ العربي ، بيروت ، ط1 ، 1999 م 1420 هـــ .
7. الأخفش (سعيد بن مسعدة) ، معاني القرآن ، دراسة وتحقيق : د. عبد الأمين محمد أمين الورد ، عالم الكتب ، ط1 ، 1424 هـــ2003 م .
8. الأنباري ، الأضداد . تـــ : محمد أبو الفضل إبراهيم . المكتبة العصرية ، صيدا ، بيروت . 1411 هـــ 1991 م .
9. الإستراباذي (رضي الدين) ، شرح الكافية ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1995 .
10. بدر (عبد الله أبو السعود) ، تفسير الصحابة ، دار بن حزم ، بيروت ، ط 1 ،1421 هـــ / 2000 م
11. بوحوش (رابح) ، الأسلوبيات وتحليل الخطاب ، منشورات جامعة باجي مختار ، عنابة – الجزائر .
12. بغدادي (بلقاسم) ، المعجزة القرآنية ، ديوان المطبوعات الجامعية ، بن عكنون – الجزائر ، ط2 ، 1992 م .
13. البوطي (محمد سعيد رمضان) ، من روائع القرآن / تأملات علمية وأدبية في كتاب الله عز وجل ، مؤسسة الرسالة ، ط 1416 ه / 1996 م .

14. البياتي (حازم سعيد يونس) ، بين التفسير والتأويل ، مجلة الأحمدية – تصدر عن دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث – دبي ، العدد : 15 ، رمضان 1424 ه / أكتوبر 2003 .
15. الباقلاني (أبو بكر محمد بن الطيب) ، إعجاز القرآن ، تـــ : السيد أحمد صقر ، دار المعارف بمصر ، ط3 ، القاهرة .
16. البيضاوي (ناصر الدين) ، أنوار التنزيل وأسرار التأويل ، تـــ : عبد القادر عرفات العشا حسونة ، دار الفكر ، بيروت ، 1996 .
17. البغوي (أبو القاسم) ، معالم التنزيل ، تـــ : خالد العك ، و مروان سوار . دار المعرفة، بيروت . ط2. 1987
18. البطليوسي (ابن السيد أبومحمد عبد الله بن محمد) ، الإنصاف في التنبيه على المعاني والأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين في آرائهم ، تـــ : محمد رضوان الداية ، دار الفكر ، دمشق ، سورية ط3 1407 هـــ / 1987 م .
19. تمام (حسان) ، اللغة العربية معناها ومبناها ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ط : 1973م .
20. تسهر (جولد) ، مذاهب التفسير الإسلامي ، دار إقرأ ، بيروت ، ط 5 / 1992 .
21. التومي (محمد) ، المحكم والمتشابه في القرآن الكريم ، شركة الشهاب ، الجزائر ، ط 1989 م .
22. التهانوي ، كشاف اصطلاحات الفنون . ت : أحمد حسن بسج . دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان . ط 1 . 1998م .
23. الجويني (أبو المعالي) ، أصول الفقه / تيسير المهمات في شرح الورقات ، تأليف أ . إدريس أحمد عبده ، دار الهدى ، دون ط ، عين ميلة الجزائر .
24.
25. الجرجاني (عبد القاهر) ، أسرار البلاغة في علم البيان ، تـــ : محمد الأسكندراني و د . م . مسعود ، دار الكتاب العربي – لبنان ، ط 2 / 1998 م .
26. الجرجاني (عبد القاهر) ، دلائل الإعجاز في علم المعاني ، صحح أصله : الإمام محمد عبده والمحدث محمد محمود التركزي الشنقيطي ، علق عليه : السيد محمد رشيد رضا ، دار المعرفة بيروت ، ط 2 / 1998م .
27. ابن جني (أبو الفتح عثمان) ، الخصائص ، تـــ : محمد علي النجار ، المكتبة العلمية ، دون ط .
28. حميد لحمداني ، القراءة وتوليد الدلالة ، المركز الثقافي العربي – الدار البيضاء – المغرب ، ط 1 ، 2003 .
29. الحصري (أحمد) ، استنباط الأحكام من النصوص ، ط2 – 1997 / 1417 ، دار الجيل – بيروت .

30. ابن حزم (أبو محمد علي بن أحمد) ، المحلى ، دار الآفاق الجديدة بيروت ، تـــ : لجنة إحياء التراث العربي ، ج 1 .
31. الحملاوي ، شذا العرف في فن الصرف . ت : عبد الحميد هنداوي . ط 3 . دار الكتب العلمية ، بيروت . 2000 .
32. أبو حيان الأندلسي (أثير الدين) ، البحر المحيط ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، ط2 ، 1990م .
33. ابن حزم الأندلسي (أبو محمد علي بن أحمد) ، الإحكام في أصول الأحكام . تـــ : محمّد تامر . دار الكتب العلميّة، بيروت . ط1. 2004م .
34. خلف الله (محمد) ، و زغلول (محمد سلام) ، ثلاث رسائل في إعجاز القرآن ، دار المعارف بمصر ، ط 2 ، 1387 هـــ / 1968 م .
35. خفاجي (محمد عبد المنعم) ، الأسلوبية والبيان العربي، الدار المصرية اللبنانية ، ط 1 ، 1412 هـــ / 1992 م .
36. الخطيب (عبد الكريم) ، إعجاز القرآن / الإعجاز في دراسات السابقين ، ط 1974 ، دار الفكر العربي .
37. الخفاجي (عبد الله بن محمد بن سعيد بن سنان) ، سر الفصاحة ، دار الكتب العلمية بيروت ، ط : 1 ، 1402 هـــ / 1982 م .
38. ابن خالويه ، الحجة في القراءات السبع ، تـــ : أحمد فريد المزيدي ، ط 1 ، دار الكتب العلمية بيروت ، 1999م .ذ
39. ابن خالويه ، إعراب ثلاثين سورة من القرآن الكريم . دار الكتب العلمية، بيروت . دون ط .
40. دراز (محمد عبد الله) ، النبأ العظيم ، / نظرات جديدة في القرآن ، ط 8 1416 ه / 1996 م ، دار القلم للنشر والتوزيع ، القاهرة .
41. ذو الرّمة ، الديوان ، تـــ : عبد القدّوس أبو صالح . مؤسسة الإيمان، بيروت . ط1. 1982 م .
42. ريكور (بول) ، نظرية التأويل / الخطاب وفائض المعنى ، ترجمة : سعيد الغانمي ، المركز الثقافي العربي، ط 1 2003 م .
43. الراغب (أبو القاسم حسين بن محمد) ، معجم مفردات ألفاظ القرآن ، تـــ : صفوان عدنان داوودي، دار القلم ، دمشق ، والدار الشامية بيروت ، ط 2 1997م .
44. الريسوني (أحمد) ، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي ، الدار العالمية للكتاب الإسلامي و المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، ط 4 ، 1416 – 1995م .

45. الرازي (زين الدين أبو عبد الله) ، مختار الصحاح . ط4 . دار الهدى . عين مليلة ، الجزائر .1990م .
46. الرافعي (مصطفى صادق) ، إعجاز القرآن والبلاغة النبوية ، مكتبة رحاب – الجزائر . دون ط .
47. الزركشي (بدر الدين محمد بن عبد الله) ، البرهان في علوم القرآن ، خرج الأحاديث وقدم له وعلق عليه : مصطفى عبد القادر عطا ، دار الكتب العلمية ، بيروت لبنان ، ط 1 ، 1988م .
48. الزمخشري (أبو القاسم جار الله محمود بن عمر) ، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل ، انتشارات آفتاب تهران .
49. أبو زيد (نصر حامد) ، النص والسلطة والحقيقة ، المركز الثقافي العربي ، المغرب ، ط4 ، 2000 م .
50. سالم (مكرم عبد العال) ، اللغة العربية في رحاب القرآن الكريم ، عالم الكتاب ، دون ط .
51. السيوطي (جلال الدين) ، المزهر في علوم اللغة وأنواعها ، شرح وتعليق : محمد جاد المولى بك ، محمد أبو الفضل إبراهيم ، علي محمد البجاوي ، المكتبة العصرية ، صيدا بيروت ، ط : 1408 هـ / 1987 م .
52. السامرائي (فاضل صالح) ، التعبير القرآني ، دار عمار – عمان الأردن ، ط 4 ، 2006
53. السامرائي (إبراهيم) ، من أساليب القرآن ، مؤسسة الرسالة – دار الفرقان ، ط 2 ، 1407 ه / 1987 م .
54. شوقي (علي الزهرة) ، الأسلوب بين عبد القاهر وجون ميري / دراسة مقارنة ، جامعة القاهرة ، مكتبة الآداب – القاهرة . الشعراوي (محمد متولي) ، معجزة القرآن ، المختار الإسلامي للطباعة والنشر والتوزيع ، ط1 ، القاهرة 1398 / 1978 .
55. الشوكاني (محمد بن علي) ، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية في علم التفسير ، دار الفكر ، بيروت ، دون ط .
56. ابن الصلاح (عثمانبن عبد الرحمن تقي الدين) مقدمة في علوم الحديث ، خرج نصوصه وعلق عليه :البُغَا (مصطفى ديب) ، دار الهدى ، دون ط ، – عين مليلة – الجزائر .
57. طبل (حسن) ، أسلوب الالتفات في البلاغة القرآنية ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، 1418 / 1998 م .
58. الطباع (إياد خالد) ، محمد الطاهر ابن عاشور علاّمة الفقه وأصوله والتفسير وعلومه ، دار القلم ، دمشق ، ط 1 ، 1426 ه / 2005 م .
59. الطبري (أبو الطيب) ، جامع البيان عن تأويل آي القرآن ، دار الفكر ، بيروت ، 1405 هـ .

60. عبد القادر (حسين) ، أثر النحاة في البحث البلاغي ، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة / 1998 م .
61. عبد السلام (أحمد الراغب) ، وظيفة الصورة الفنية في القرآن الكريم ، فصّلت للدراسات والترجمة والنشر ، ط 1 ، 1422هـ / 2001 م .
62. عبد الرحمن (عبد الهادي) ، سلطة النص ، سينا للنشر ، مؤسسة الانتشار العربي ، ط2 .
63. عبد الرحمن (طه) ، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي ، المركز الثقافي العربي ، ط 1 ، 1998 م .
64. عبابنة (سامي محمد) ، التفكير الأسلوبي / رؤية معاصرة في التراث النقدي والبلاغي في ضوء علم الأسلوب الحديث ، عالم الكتب الحديثة ، ط1 ، 2007 م .
65. عجلان (عباس بيومي) ، في البلاغة والأداء الفني ، دار المعرفة الجامعية ، ط : 1996م .
66. العكبري (أبو البقاء) ، مسائل خلافية في النحو . تـ : محمّد خير الحلواني . منشورات دار المأمون للتراث ، دمشق . ط2 .
67. العكبري (أبو البقاء) ، التبيان في إعراب القرآن ، دار الفكر ، بيروت ، ط : 2001 م .
68. العمري (أحمد جمال) ، المباحث البلاغية في ضوء قضية الإعجاز القرآني / نشأتها وتطورها حتى القرن 7 هـ ، ط 1990 ، مكتبة القاهرة .
69. العلواني (طه جابر فياض) ، أدب الاختلاف في الإسلام ، دار الشهاب ، دون ط ، باتنة ، الجزائر .
70. – ابن عطية (عبد الحق) ، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز . ت : عبد السلام عبد الشافي محمد . ط1. دار الكتب العلمية،بيروت. 1422هـ(2001م) .
71. ابن عاشور (محمد الطاهر) ، تفسير التحرير والتنوير ، الدار التونسية للنشر والتوزيع ، ط 1984 ، والمؤسسة الوطنية للكتاب – الجزائر .
72. الغزالي (محمد) ، نظرات في القرآن ، شركة : الشهاب ، الجزائر ، دون ط .
73. فتح الله (أحمد سليمان) ، الأسلوبية ، مكتبة الآداب القاهرة ، ط 1425 هـ / 2004 م
74. فتحي (أحمد عامر) ، بلاغة القرآن بين الفن والتاريخ / دراسة تاريخية فنية مقارنة ، نشأة المعارف – الإسكندرية .
75. فضل (صلاح) ، علم الأسلوب / مبادئه وإجراءاته ، منشورات دار الآفاق الجديدة ، بيروت ، ط 1 ، 1405 ه / 1985 م .
76. الفرماوي (عبد الحي حسين) ، رسم المصحف ونقطه ، دار نور المكتبات – مؤسسة الريان ، ط1 / 2004 م .

77. الفراء (أبو زكريا يحيى بن زياد) ، معاني القرآن ، تـــ : محمد علي النجار وأحمد يوسف نجاتي ، دار السرور .
78. الفيومي (أحمد بن محمد بن علي) ، المصباح المنير ، مكتبة لبنان بيروت بدون ط .
79. القطان (مناع) ، مباحث في علوم القرآن ، مؤسسة الرسالة ، ط 2 / 1419 هـــ - 1998 م .
80. القرضاوي (يوسف) ، مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية ، مؤسسة الرسالة ، ط2 ، 2001 م .
81. ابن قدامة المقدسي (موفقُ الدين عبد الله بن أحمد) ، روضة الناظر و جنة المناظر ، الدار السلفية – الجزائر – ط 1 . 1991 .
82. القرطبي (أبو عبد الله محمد بن أحمد) ، الجامع لأحكام القرآن ، تـــ : أحمد عبد العليم البردوني ، ط 2 ، دار الشعب ، القاهرة 1372 هـــ .
83. ابن قتيبة (أبي محمد عبد الله بن مسلم الدينوري) ، تأويل مشكل القرآن ، شرحه ونشره : السيد أحمد صقر ، المكتبة العلمية .
84. ابن القيم إمام الجوزية (محمد بن أبي بكر) ، الفوائد المشوق إلى علوم القرآن وعلم البيان ، دار الكتب العلمية – بيروت - .
85. كركابي (محمد) ، خصائص الخطاب الشعري في ديوان أبي فراس الحمداني / دراسة صوتية وتركيبية ، دار هومه ، الجزائر ، ط 2003 .
86. الكرماني (تاج القراء محمود بن حمزة بن نصر) ، البرهان في توجيه متشابه القرآن ، تـــ : عبد القادر عطا ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط 1 ، 1406 هـــ / 1986 م .
87. ابن كثير (الحافظ عماد الدين) ، تفسير القرآن العظيم ، دار الفكر ، بيروت ، 1401 هـــ
88. محمد السفاريني الحنبلي ، المِلَحُ الغرامية ، شرح منظومة ابن فرح اللامية ، اعتنى به : أبو المنذر سامي أنور جاهين ، دار ابن حزم – بيروت - ، ط 1 ، 1996 م .
89. مسلم (مصطفى) / أستاذ مشارك بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية / ، مباحث في إعجاز القرآن ، ط 1 : 1988 ، دار المنار ، جدة- السعودية .
90. مولينيه (جورج) ، الأسلوبية ، ترجمة : بسام بركة ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، ط 1 ، 1999 م .
91. المرسي (كمال الدين عبد الغني) ، فواصل الآيات القرآنية ، المكتب الجامعي الحديث – إسكندرية ، ط 1 ، 1420 هـــ / 1999 م .
92. الميداني (حسن عبد الرحمن حبنكة) ، قواعد التدبر الأمثل لكتاب الله عز وجل ، دار القلم ، دمشق ، ط 2 ، 1425 / 2004م .

93. ابن منظور (محمد بن مكرم) ، لسان العرب ، المجلد 5 ، دار صادر، ط 3 ، 1414هـ / 1994م .
94. نحلة (محمود أحمد) ، في البلاغة العربية " علم المعاني " ، دار المعرفة الجامعية / ط : 2002 م
95. النيسابوري (أبو الحسن علي ابن أحمد الواحدي) ، أسباب النزول ، إشراف : مكتب البحوث والدراسات ، دار الفكر ، ط : 1414 هـ / 1994 م .
96. النيرباني (عبد البديع) ، الجوانب الصوتية في كتب الاحتجاج للقراءات ، دار الغوثاني للدراسات القرآنية – دمشق ، سورية – ط 1 / 2006 .
97. النسفي (حافظ الدين) ، مدارك التنزيل ، تـ : أحمد عبد العليم البردوني ، دار الشعب ، القاهرة ، ط2 ، 1372 هـ .
98. هنداوي (عبد الحميد أحمد يوسف) ، الإعجاز الصرفي في القرآن الكريم ، المكتبة العصرية ، ط : 2002م .
99. ابن هشام الأنصاري (جمال الدين) ، أوضح المسالك إلى ألفية بن مالك ، دار الجيل ، بيروت ، ط5 1979 .
100. ابن هشام الأنصاري (جمال الدين) ، مغني اللبيب عن كتب الأعاريب ، تـ : مازن المبارك ، ومحمد علي حمد الله ، ط 6 ، دار الفكر ، بيروت ، 1985 م .
101. ياقوت الحموي الرومي (شهاب الدين أبو عبد الله) ، معجم الأدباء – إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب – ، تـ : الدكتور إحسان عباس ، دار الغرب الإسلامي ، ط 1 / 1993 ، بيروت لبنان.
102. ياقوت (أحمد سليمان) ، في علم اللغة التقابلي / دراسة تطبيقية ، دار المعرفة الجامعية – إسكندرية ، ط : 1992 م .