الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية.

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي.

جامعة "ابن خلدون" تيارت.

كلّية الآداب واللّغات.

قسم: اللّغة والأدب العربي.

مخبر التّوطين: مخبر الدّراسات النّحويّة واللّغويّة بين التّراث والحداثة في الجزائر.

أثر الدّلالات اللّغوية في التأويل عند المفسّرين

"الشّعراوي أنموذجا"

أطروحة مقدّمة لنيل درجة الدّكتوراه الطّور الثالث

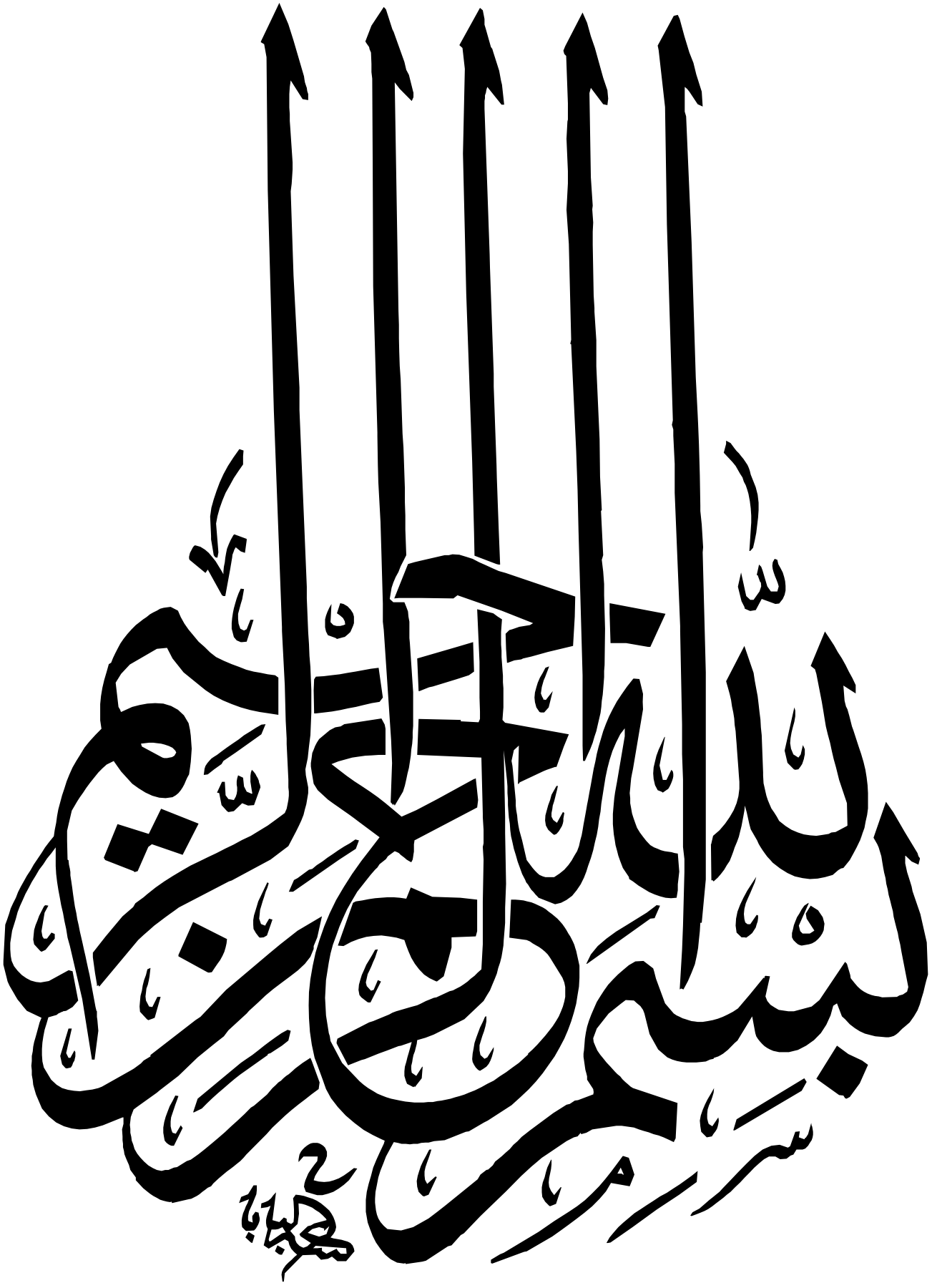
في إطار مشروع الدّراسات اللّغويّة.

إعداد الطّالب: عبد القادر لاَلاَ إشراف الدكتور: محمد بولخراص

أعـضاء لجنـة المناقـشة

الرقم	الاسم واللّقب	الرتبة الأكاديمية	الصّفة	اسم الجامعة
1	أد. أحمد عـــرابي	أستاذ التعليم العالي	رئيساً	ابن خلـــدون – تيـارت.
2	د. محمد بولخراص	أستاذ محاضر – أ-	مشرفاً ومقرراً	ابن خلـــدون – تيـارت.
3	أد. قادة عقاق	أستاذ التعليم العالي	مناقشاً	الجيلالي اليابس – سيدي بلعباس.
4	د. عمر حدوارة	أستاذ محاضر – أ-	مناقشاً	ابن خلـــدون – تيـارت.
5	د. صلاح الدين منقور	أستاذ محاضر – أ-	مناقشاً	ابن خلـــدون – تيـارت.
6	د. بن علي خلف الله	أستاذ محاضر – أ-	مناقشاً	المركز الجامعي – تيسمسيلت.

السّنة الجامعيّة: 2017م/2018م – 1438هـ/1439هـ.


بسم الله الرحمن الرحيم

مـــقدّمـــة

الحمد لله معلّم البيان، ومنزّل القرآن بأفصح لسان، والصلاة والسلام على أفضل مخلوق وأعظم إنسان محمد النّبي العدنان، وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان، أمّا بعد:

كان القرآن الكريم ولا يزال محلّ اهتمام العلماء والباحثين في التحليل والدراسة بغية معرفة أحكامه وكشف خباياه والتعرّف على إعجازه وأسراره وبلاغته، ولا يتحقّق ذلك إلا بعد معرفة دلالات الآيات ومقاصدها والتي هي بدورها لن تتحقّق إلا بعد التسلّح بجملة من العلوم والآليات والشروط، وتأتي اللغة العربية وفي مقدّمة هذه العلوم والتي من خلالها يمكن الوصول إلى بعض مقاصد كتاب الله تعالى وكنوزه، خصوصا إذا تمّت تلاوته بتدبّر وإمعان.

ويتطلّب تدبّر القرآن الكريم وفهم آياته واستنباط معانيه ووجوه إعجازه الإحاطة بجملة من العلوم والشروط، ويأتي في مقدّمة هذه المتطلّبات معرفة علوم اللغة العربية، وإن شئت فقل الإلمام بمختلف المستويات اللغوية، اللفظية والنحوية والصرفية والسياقية، فهي الحجر الأساس في تفسير كلام الله سبحانه وتعالى، ومن جهل هذه الدلالات استحال عليه بلوغ المعنى الملائم لكلام الله تعالى.

وكلما كان النظر في تلك المستويات اللغوية أعمق كلما كان استنباط معاني القرآن واستجلاء أسراره وتلمّس دقائق إعجازه أدقّ، ولذلك كُتِبت الشهرة لتلك التفاسير التي يبدو أن مؤلفيها أداموا النظر في لغة القرآن الكريم فتمكّنوا بذلك من كشف دلالات القرآن وكنوز آياته وإيحاءات مفرداته، ومن جملة تلك التفاسير نجد الكشاف للزمخشري، ومفاتيح الغيب للرّازي، والتحرير والتنوير لابن عاشور، حتى غدت مصادر لا يَستغني عنها الباحثون والراغبون في الوقوف على دلالات القرآن وتذوّق بيانه وحلاوته وبلوغ إعجازه.

وفي تقديري أن محمد متولّي الشّعراوي هو واحد من أبرز مفسّري القرن العشرين الذين ساروا على هذا النهج الذي تمّت الإشارة إليه، فقد انطلق من الدلالات اللغوية ليصل إلى أسرار القرآن التي لا تنضب مستخدما آلية التأويل في الاستنباط والاستكشاف، ومن هنا كان موضوع

هذه الأطروحة موسوما بـ " **أثر الدّلالات اللغوية في التأويل عند المفسّرين –الشّعراوي أنموذجا–**".

والمقصود بالدلالة اللغوية كل تلك الدلالات المتعلقة باللفظ كالدلالة الصرفية والنحوية والسياقية وغيرها من الدلالات التي اهتمّ بها علماء اللغة والتفسير لما تحمل من طاقات دلالية هامة يوظّفها المفسّر خصوصا والباحث عموما من أجل بلوغ معاني القرآن واكتناه أسراره، ومن هنا تبلورت الإشكالية الرئيسية لهذا البحث في ما يلي: إلى أيّ مدى أفادت الدلالة اللغوية الشّعراوي أثناء تأويله لمفردات القرآن وتراكيبه؟ وتفرّعت عنها جملة من الأسئلة، ولعلّ أهمّها ما يلي: ما هي الدلالات اللغوية التي ارتكز عليها الشّعراوي في تخريجاته الدلالية؟ وما أثر تلك الدلالات في تفسيره، وهل يمكن للدلالة اللغوية أن تؤدّي إلى مدلولات النصوص الشرعية نفسها؟ وهل كان توظيف الشّعراوي لهذه الدلالات فعلا من أجل الوقوف على المقاصد القرآنية، أم من أجل تبرير خلفياته العقدية والمذهبية؟

وأمّا عن العوامل التي كانت الحافز في اختيار هذا البحث فهي عوامل تتراوح بين الذاتية والموضوعية، ويمكن الإشارة إليها إجمالا في النقاط التالية:

- شرف البحث في حقل الدراسات القرآنية.
- إعجابي بطريقة الشّعراوي في التفسير.
- محاولة إثراء مكتبة جامعتنا –التي أتشرّف بالانتماء إليها– برسالة علمية تشتغل على كلام الله تعالى.
- منهجية الشّعراوي في تفسيره ملائمة لهذا العصر: عصر العقل والفكر والانفتاح.
- كون تفسير الشّعراوي ميدانا خصبا للبحث اللغوي والتحليل الدلالي.
- محاولات الشّعراوي لكشف معاني جديدة أثناء تفسيره للآيات القرآنية.
- تفسير الشّعراوي هو تفسير اجتماعي وفلسفي ولغوي، الأمر الذي يستدعي تخصيص بحث مستقل للدلالات اللغوية الموجودة فيه.

ويهدف هذا البحث إلى تحقيق ما يلي:

- الإفادة من تفسير الشّعراوي والاقتداء به في كيفية التعامل مع اللغة والقرآن.
- الوقوف على المعاني الجديدة والتخريجات الدلالية اللافتة في تفسير الشّعراوي.
- التعرّف على آرائه في المسائل التفسيرية الشائكة المرتبطة باللغة.
- التعرّف على كيفية توظيفه للقضايا اللغوية في توضيح معاني القرآن.

وارتضى البحث في سبيل تحقيق مراده وبلوغ مقصده أن ينتهج المنهج الوصفي الملائم لمثل هذه المواضيع اللغوية والمتميّز في كيفية استنطاق النصوص التفسيرية واستكناه أسرارها مع الاستعانة أحيانا بأدوات المنهج الاستقرائي الذي ينهض على استقراء نماذج من الدلالات اللغوية التي تعرّض لها الشّعراوي في مدوّنته التفسيرية ومن ثم مقاربتها وتحليلها ثم الحكم عليها.

واقتضت طبيعة البحث تقسيمه إلى مدخل وأربعة فصول تزاوج بين النظري والتطبيقي تتقدمها مقدّمة وتعقبه خاتمة وفهارس، **فالمقدّمة** فقد تكفلت بذكر أهداف وصعوبات البحث وكذا إشكاليته والدراسات التي سبقته... و**المدخل** تخصّص في التعريف بالمؤلِّف والمؤلَّف وترمة بعض المفاهيم الأساسية، أمّا **الفصل الأول** المعنون بـ: بأثر الدلالة اللغوية في تأويل المفسّرين، فهو فصل عامّ تناولتُ فيه أثر الدلالة اللغوية في تأويل كل من اللغويين القدامى، ثم المفسّرين القدامى، ثم المفسّرين المحدثين، وتمّ عرض نماذج من مدوّناتهم التفسيرية بغية معرفة مدى اعتمادهم على الدلالات اللغوية في تأويلاتهم لبعض آي القرآن الكريم.

وأمّا **الفصل الثاني** الموسوم بـ أثر الدلالة اللفظية في تأويل الشّعراوي فتطرّق إلى أهم مظاهر الدلالات اللفظية المتمثلة في المشترك اللفظي والترادف والمجاز، وبعد أن بيّنتُ فيه مفاهيم هذه الدلالات وآراء علماء اللغة فيها قمت بدراسة تخريجات الشّعراوي لشواهد من تلك الدلالات مع مقارنتها بتأويلات بعض المفسّرين، ثم أبديتُ رأيي فيها.

وكشف **الفصل الثالث** عن أثر الدلالة الصرفية والنحوية في تأويل الشّعراوي، فالمستوى

الصرفي فقد قسمته إلى مبحثين: مبحث الصيغ الاسمية (اسم الفاعل واسم المفعول وصيغ المبالغة)، ومبحث الصيغة الفعلية (ما جاء على وزن افتعل، تفاعل، تفعّل، أفعل وفعل). وأما المستوى النحوي فجاء موزّعا بين ثلاثة مباحث: التقديم والتأخير، والحذف، وحروف المعاني، وفي كلا الجانبين قمتُ بدراسة بعض لطائف الشّعراوي لبعض الإشكالات الصرفية والنحوية ومقارنتها بتخريجات بعض المفسرين القدامى والمحدثين.

وتخصص **الفصل الرابع** في دراسة "أثر الدّلالة السّياقية في تأويل الشّعراوي"، حيث تطرق إلى مفاهيم السياق وأهمّيته وأنواعه، ثم دراسة بعض النماذج من أثر الدلالة السياقية في تأويل كل من الدلالة اللفظية، والدلالة الصرفية، والدلالة النحوية، وأما الخاتمة فتمّ فيها حوصلة النتائج المتوصّل إليها، ثم ذيّلتُ الخاتمة ببعض التوصيات.

سبق هذا البحث – حسب ما وقع بين يديّ – دراسات تقترب من موضوع هذه الأطروحة منها رسالة دكتوراه من جامعة وهران أعدها الباحث عبد الكريم حمو تحت عنوان "المنهج اللغوي في تفسير الشّعراوي" نوقشت عام 2013م، ومنها رسالة دكتوراه من قسم الآداب واللغة العربية بجامعة بسكرة عنوانها "التفكير اللغوي عند الشيخ الشّعراوي" أعدّها الباحث العيد علاوي نوقشت عام 2015م، وفي جامعة ابن خلدون بتيارت أطروحة دكتوراه موسومة بـ "تفسير الشّعراوي أسسه اللغوية والبلاغية" أعدّها الباحث حاج زعفان تمت مناقشتها عام 2016م.

وبعد الاطلاع على هذه الرسائل حاولتُ أن أتطرّق إلى ما لم يتم التطرق إليه في تلك الرسائل العلمية، فرجوت في هذه الدّراسة الوصول إلى النتائج المتولدة من المنهجية اللغوية للشعراوي التي سلكها في تفسيره؛ أي محاولة ملامسة أثر تعامله اللغوي في تفسيره.

ولهذه الدّراسة روافد علمية استضاءت بها ورَوَتْ جذورها ودعّمت وجهة نظر صاحبها، وفي مقدّمة هذه الروافد مدوّنة **تفسير الشّعراوي** الذي اشتغل عليه هذا البحث و**الكشاف** للزمخشري و**مفاتيح الغيب** للرازي و**البرهان في علوم القرآن** لبدر الدين الزركشي ومراجع تفسيرية

ولغوية ودلالية أخرى قديمة وحديثة حفلت بها هذه الدراسة يمكن الاطلاع عليها في قائمة المصادر والمراجع.

وربما كان من المناسب هنا أن تُذكر الصعوبات التي عطّلت مسيرة هذا البحث، وفي طليعتها عامل الوقت، فإنجاز أطروحة علمية لا يمكن – في تقديرنا – إنجازها في فترة ثلاث سنوات، وكذلك ضخامة المدوّنة التي اشتغلتْ عليها هذه الدراسة، فمجلدات تفسير الشّعراوي تربو على العشرين، ومن العوائق أيضا ضعف إمكانيات السفر إلى خارج الوطن من أجل الاستفادة من جامعات الوطن العربي والبحث عن دراسات حديثة في تفسير الشّعراوي تثري هذه الأطروحة، ورغم كلّ هذه الصعوبات إلا أنها لم توقف دوران عجلة البحث وبلوغ نهايته المقرّرة.

ولا يسعني في النهاية إلا أن أشكر كلّ من قدم لي يد العون في رعاية هذا البحث، وأخصّ بالذّكر أستاذي الدكتور محمد بولخراص الذي تجشّم عناء الإشراف رغم ظروفه الشخصية فجزاه الله عنّي خير الجزاء والشكر موصول إلى كل أعضاء مخبر الدّراسات اللّغوية كلّ باسمه ومقامه.

أسأل اللهَ الكريم أن تكون هذه الدّراسة قد قاربت الصّواب وحقّقت بعض المراد فإن يكن، فهو المقصود وإن كان غير ذلك فحسبي – إن شاء الله – أجر الاجتهاد.

والحمد لله أوّلا وآخر.

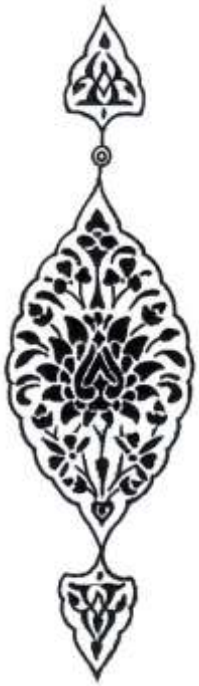
الطالب: عبد القادر لالا

وهران في 26 -04- 1439هـ/ 12 -02 -2018م.

مدخـــل

الشّعراوي وتفسيره - ترجمة ومفاهيم-:

- ✓ الشّعراوي وتفسيره:
  - حياته.
  - تفسيره.
- ✓ التأويل والتفسير:
  - التأويل.
  - التفسير.



الشّعراوي وتفسيره – ترجمة ومفاهيم–:

قبل الولوج إلى فصول هذه الرسالة، فإنّ من الواجب وضع المتلقي في الإطار العام للموضوع، وذلك بالوقوف قليلا عند ترجمة الشّعراوي والتعريف بتفسيره ثم تحديد مفهومي التأويل والتفسير، إذْ إنّهما من أكثر المصطلحات الواردة في فصول وثنايا هذه الرسالة.

I. الشّعراوي وتفسيره:

أ/ حياته:

- **أوّلا) حياته الشّخصية والعِلمية:**

ولد محمد[1] بن متولي الشّعراوي في الخامس عشر من شهر أبريل سنة إحدى عشر وتسعمائة وألف ميلادية بقرية تُدعى دقادوس[2]، الموافق للسادس عشر من شهر ربيع الثاني من عام تسعة وعشرين أربع مائة وألف هجرية بمركز ميت غمر بمحافظة الدقهلية، بمصر، وفي ليلة مولده تأخر والده عن صلاة الفجر لانشغاله بولادة ابنه محمد، ومكث الناس ينتظرونه حتى حضر إلى المسجد فسألوه عن سبب تأخره فأخبرهم بأنه رزق بولد[3].

فانتظار المصلين لوالد الشّعراوي دلالة واضحة على أن هذا الأخير كان من روّاد المسجد الذين لا يتخلّفون عن المسجد، بل ربما لا تقام الصلاة إلا عند حضورهم.

---

(1) للشعراوي اسم آخر هو "أمين" سمّته جدّته لأمه بذلك. (يُنظَر زايد، محمد، *مذكّرات إمام الدعاة*، دار الشروق، القاهرة، ط3، 1998، ص26.)

(2) دقادوس هي إحدى قرى مصر بلدة من نواحي مصر في كورة الشرقية. (يُنظَر ياقوت الحموي، شهاب الدين، *معجم البلدان*، دار صادر، بيروت، ط2، 1995م، 458/2.) وذكر الشّعراوي أن تسمية "دقادوس" هي تحريف لكلمة "دقلديانوس" وهي اسم لحاكم من حكام الرومان، سكن قصرا على ضفاف النيل، وقيل أن بلدته هذه كانت تسمى باسم رومي هو "اتوكوتوس" أما اسمها العربي فهو " دقادوس". (يُنظَر أبو العينين، سعيد، *الشّعراوي الذي لا نعرفه*، أخبار اليوم، دب، ط4، 1995، ص12.)

(3) يروي الشّعراوي أن خاله بُشِّر به في رؤيا رآها قبل ولادته، إذ رآه في صورة كتكوت فوق منبر الجامع يخطب الناس، وكانت هذه الرؤيا سببا لاهتمام والده متولي بابنه محمد، إذ ظلّ يدفعه إلى طلب العلم رغم أنف ابنه الذي كان يهوى الفلاحة. (يُنظَر أبو العينين، *الشّعراوي الذي لا نعرفه*، ص17.)

نشأ الشّعراوي في قرية صغيرة وأسرته متوسطة الحال، كان والده يعمل فلاحا، وقد تعب كثيرا من أجل إنجاح ابنه الأكبر محمد الذي حفظ القرآن وهو في العاشرة من عمره على يد شيخه عبد المجيد باشا رحمه الله، مما جعله مؤهلا للالتحاق بالمعهد الديني بالزقازيق[1].

وفي الوقت الذي كان فيه الغلام محمد يحفظ القرآن في كُتَّاب القرية أُعْلِن عن فتح المدرسة الأولية، فالتحق بها حتى أصبح وقته مقسّما بين الكتاب والمدرسة والحقل، وفي هذا السياق قال الشّعراوي: «وفي هذه الأثناء أعلنوا في القرية عن إنشاء مدرسة أولية، وأصبحت موزعا بين المدرسة وبين الكُتَّاب الذي يحرص عليه أبي، وبين الغيط[2] الذي كنت أحبّه كثيرا ولا أريد أن أفارقه ولا يغيب عن بالي؛ لأنني كنت أحب أن أركب المحراث والنورج[3] وغيرهما، وكان أبي يتفنّن في إبعادي عن الحقل لكي أتفرغ للعلم.»[4]

فتعلّق الولد بالفلاحة والزراعة –وهي مهنة أبيه وأهل القرية– دفعه لأن يفكّر في طريقة تحول بينه وبين دخول المعهد، فقام بوضع التراب في عينيه، كي يُرفَض في الكشف الطبي، ولكنه اكتشف أنهم يقبلون حتى المكفوفين، ثم لجأ إلى حيلة أخرى وهي أنه حينما قدّمه أبوه لاستظهار حفظ القرآن، تناسى بعض كلمات القرآن وتظاهر بضعف الحفظ، لكن الشيخ الممتحِن ارتاب في فعلة الفتى الممتحَن، وتأكّد من ذلك بعد استدعاء والده ليتم في نهاية الأمر قبول الشّعراوي في الابتدائية الأزهرية[5].

---

(1) يُنظَر أبو العينين، *الشّعراوي الذي لا نعرفه*، ص 14.

(2) الغيط: المكان الواسع من الأرض جمعها غيطان، هي لفظة يطلقها أهل مصر على الحقل، (يُنظَر مصطفى، إبراهيم وآخرون، *المعجم الوسيط*، مكتبة الشروق الدولية، د ب، ط4، 2004م، 666/2.)

(3) النَّوْرَجُ: المِدْوَسُ الذي يُداسُ به الطعام حديداً كان أَو خشباً.(ابن منظور، محمد،*معجم لسان العرب*، دار صادر، بيروت، ط3، 1414هـ، 346/2.)

(4) زايد، محمد، *مذكّرات إمام الدعاة*، ص77.

(5) يُنظَر الأشقر، إبراهيم حسن، محمد متولي الشّعراوي *دعوني وربي الأيام الأخيرة من حياة الشيخ*، دار الروضة، القاهرة، د ط، د ت، ص10. وأبو العينين، *الشّعراوي الذي لا نعرفه*، ص18.

فلو تقصّينا مراحل التعليم الأولى للشعراوي نجد أنه قد أتعب كثيرا والده فتارة يهرب من الكتّاب[1]، وتارة أخرى يثقل عليه المصاريف وشراء العديد من مصنفات كبار العلماء، مثل المزهر في علوم اللغة، ونهج البلاغة، والعقد الفريد...[2] ولكن أباه كان بالمرصاد لكل مخطّطاته الصبيانية، لأنّه كان مصمّما على أن يكون له شأن كبير في كبره، وهذا هو دور الوالد الذي يبتغي الخير لفلذات أكباده فيشقى عاجلا ليسعد به آجلا، وقد صدق الشاعر حين قال:

فَرَحِمَ اللهُ الذِي أَبْكَانِي لَكِنْ إِلَى الخَيْرَاتِ قَدْ هَدَانِي

وخَابَ مَنْ أَضْحَكَنِي بالبَاطِلِ وَقَادَنِي لِطُرُقِ الرّذَائِلِ[3]

ومما يدل على وعي متولي الشّعراوي بمسؤوليته بوصفه والدا حازما مسؤولا عن مصلحة ابنه، أنه حينما أخذه إلى كتّاب القرية قال للشيخ: «هذا ابني اكسر له ضلعا وأنا أعالجه»[4]، فوالده كان له الأثر البالغ في تكوين شخصيته العلمية والدينية، وقد اعترف الابن بذلك حين قال: «يشهد الله أنني أخذت من معلّمي 10% من ثقافتي..وأخذت من أبي الرجل الأمّي 90% من ثقافتي»[5]، ولا عجب في ذلك إذا علمنا أن والده «كان محبّا للعلم... ومصاحبا للعلماء...»[6]، وأحيانا يخدمهم ويأويهم[7]، ولعلّ هذا من ضمن الأسباب التي جعلت الشّعراوي في مصافّ العلماء، فالجزاء من جنس العمل.

---

(1) يُنظَر زايد، محمد، *مذكّرات إمام الدعاة*، ص44.

(2) ينظر المرجع نفسه، ص ص46- 47.

(3) الجسر، حسين، *هدية الألباب في جواهر الآداب*، المكتب الإسلامي، بيروت، ط2، 1979م، ص09.

(4) زايد، محمد، المرجع السابق، ص26.

(5) أبو العينين، *الشّعراوي الذي لا نعرفه*، ص20.

(6) المرجع نفسه، ص16.

(7) يُنظَر زايد، محمد، *مذكّرات إمام الدعاة*، ص76.

تزوّج الشّعراوي وهو صغيرا وأصبح أباً، وساعدته بيئته الاجتماعية القروية في بناء شخصيته الفذّة، وفي هذا السياق قال الشّعراوي عن نفسه: «فالحقيقة أنني ليسلي فضل في أني جاهدت شيئاً، فالبيئة كلها صالحة، وبعد حصولي على الابتدائية تزوجت بناء على رغبة والدي وبعد فتره أصبحت أباً»[1]، وكان من ثمرات هذا الزواج أن رُزِق بخمسة أولاد: ثلاثة ذكور وبنتين، وهم: سامي، وعبد الرحيم، وأحمد، وفاطمة وصالحة.[2]

وأما إذا جئنا إلى مشواره الدراسي فنجده قد تدرّج في المؤسسات التعليمية مع أقرانه، فقد التحق بمعهد الزقازيق الابتدائي الأزهري عام 1926[3]، وانخرط في دراسته الابتدائية حتى وصل إلى السنة الرابعة[4]، فنال شهادة الابتدائية الأزهرية التي يلقّب صاحبها شيخ[5]، وبعد هذا النجاح المتميّز في التعليم الابتدائي واصل تعليمه، حيث التحق بالمعهد الثانوي عام 1932م، وانتخبه الطلاب في معهد الزقازيق رئيسا لاتحاد الطلاب بالمعهد، ثم انتخب بعد ذلك رئيسا لاتحاد طلاب المدارس الثانوية في محافظة الشرقية، الذي كان يسعى جاهدا للمطالبة بالحرية والاستقلال[6].

ووفّقه الله ﷻ ليؤدي فريضة الحج، حيث ذهب في رحلة للحج تابعة للأزهر وهو طالب عام 1938م[7]، وبعدها تخرّج في كلية اللغة العربية بالأزهر، عام 1940م، وحصل على العالمية

(1) جزر، محمد ياسين، *محمد متولي الشّعراوي عالم عصره في عيون معاصريه*، دار الجيل، دب، ط2، 1990م، ص ص64- 65.

(2) يُنظَر جوهر، أحمد حسين، *مع داعية الإسلام الشيخ محمد متولي الشّعراوي إمام العصر*، نهضة مصر، القاهرة، د ط، د ت، ص14.

(3) ينظر الأشقر، إبراهيم حسن، *محمد متولي الشّعراوي دعوتي وربي الأيام الأخيرة من حياة الشيخ*، ص ص13- 14.

(4) ينظر الباز، محمد، *محاكمة الشّعراوي ماله وما عليه*، مكتبة مدبولي الصغير، القاهرة، ط1، 1979، ص38.

(5) يُنظَر أبو العينين، *الشّعراوي الذي لا نعرفه*، ص29.

(6) ينظر الأشقر، إبراهيم حسن، محمد متولي الشّعراوي *دعوتي وربي الأيام الأخيرة من حياة الشيخ*، ص26.

(7) وفي كتاب الشّعراوي 18سنة في مكة المكرمة: أن الشّعراوي أدّى الحجّ الفرض في سنة 1936م وذلك عندما كان الأزهر يقوم ببعثة إلى الحج وقد أعطى له والده عشرين جنيها هي قيمة رسوم الحج، ويذكر أنه سافر إلى الحج على جمل من قريته دقادوس إلى مكة المكرمة، وقد علقت هذه الحجة بذهن الشّعراوي يتذكرها طوال حياته، لأنها أجمل رحلة في حياته. (يُنظَر أبو العينين، *الشّعراوي 18 سنة في مكة المكرمة*، دار مايو، الزمالك، د ط، د ت، ص6.)

مع إجازة التدريس، عام 1943[1]، وبهذا كان الشّعراوي قد اكتمل مسيرته النظامية في طلب العلم، لينتقل على إثرها إلى عالم التدريس ولم يتجاوز عمره اثنين وثلاثين عاما.

- **ثانيا) حياته العَمَلية والدّعوية:**

اتّسمت الحياة العملية والوظيفية للشعراوي بالتنوع والتعدد، فدرّس في المعاهد والجامعات المصرية والجامعات الخارجية، وتعددت المواد التي درسها في مشواره الوظيفي، وتقلد عدة مناصب تتنوع بين التدريس والمسؤولية، وفيما يلي المناصب التي تقلدها في حياته، والجوائز التي تشرف باستلامها:

- عمل بالتدريس في معاهد طنطا – الزقازيق – الإسكندرية، وذلك بعد نجاحه في مسابقة التعيين التي فاز فيها بالمرتبة الأولى[2].
- أعير إلى المملكة العربية السعودية، عام 1950، وعمل هناك مدرّسا لكلية الشريعة بجامعة الملك عبد العزيز آل سعود بمكة المكرمة[3]، «ولقد اضطر الشّعراوي أن يدرّس مادة العقائد رغم تخصّصه أصلا في اللغة، وهذا في حدّ ذاته يشكّل صعوبة كبيرة، إلا أن الشيخ الشّعراوي استطاع أن يثبت تفوّقه في تدريس هذه المادّة لدرجة كبيرة لاقت استحسان وتقدير الجميع»[4]، ولعلّ هذا التفوّق نبع من التفوّق الذي عرف به الشّعراوي حينما كان طالبا شغوفا بالعلم والتحصيل.

---

(1) يُنظَر هاشم، بكري أمين، *رحلة حياة الشيخ الشّعراوي*، دار الروضة، القاهرة، د ط، 2015، ص4.

(2) يُنظَر أبو العينين، *الشّعراوي يبوح بأسراره الروحية*، دار أخبار اليوم، القاهرة، د ط، د ت، ص29.

(3) وقد سافر الشّعراوي على غير رغبة منه، واعتبر ذلك مؤامرة دبرها له خصومه الطامعين في المناصب، وبعض قيادات حزب الوفد لإبعاده عن زعيم الحزب "النحاس باشا"، ومنعه من لقائه لئلا يتأثر به فيختاره وزيرا في حكومة الوفد، وقد قرّر السفر إلى مكة بعد تردّد وتفكير طويل، وبفضل نصائح من بعض محبّيه وأصدقائه. (يُنظَر، أبو العينين، *الشّعراوي يبوح بأسراره الروحية*، ص29.)

(4) فوزي، محمود، *الشيخ الشّعراوي وفتاوى العصر*، الجداوي للنشر، د ب، ط6، د ت، ص13.

وبعد أن حدث خلاف بين جمال عبد الناصر والمملكة العربية السعودية، تم سحب البعثة الأزهرية من السعودية وعاد للعمل في معهد طنطا بمصر[1].

- عيّن وكيلا لمعهد طنطا الديني عام 1960م.
- عيّن مديرا للدعوة بوزارة الأوقاف، عام 1961.
- عيّن مفتشا للعلوم العربية بالأزهر عام1962م.
- عين مديرا لمكتب شيخ الأزهر "حسن مأمون عام1964م، وكان يسافر يوميا من طنطا إلى القاهرة، ويعود إليها مساء وبعد فترة من الزمن تمكّن من ايجار شقة في القاهرة[2].
- عيّن رئيسا لبعثة الأزهر بالجزائر عام 1966م، ومكث هناك سبع سنوات قضاها في خدمة التدريس، وتعريب البرامج المدرسية[3].
- عيّن أستاذا زائرا بجامعة الملك عبد العزيز بكليّة الشريعة، بمكة المكرمة عام 1970م.
- في يوليو عام 1975م عيّن مديرا عاما لمكتب وزير شؤون الأزهر للشؤون الثقافية، ثم عيّن بعد ذلك وكيلا لوزارة شؤون الأزهر للشؤون الثقافية.
- أحيل للتقاعد في 15 ابريل عام 1976م.
- في أغسطس1976م، منح وسام الاستحقاق، من الدرجة الأولى بمناسبة بلوغه سن التقاعد، وتفرّغه للدعوة الإسلامية.
- في عام 1976م، عيّن وزيرا للأوقاف وشؤون الأزهر في وزارة السيّد ممدوح سالم.

---

(1) يُنظَر أبو العينين، *الشّعراوي يبوح بأسراره الروحية*، ص38.

(2) ينظر المرجع نفسه، ص39.

(3) الباز، محمد، *محاكمة الشّعراوي ماله وما عليه*، ص73.

- رأى أن الأفضل له ولدعوته أن يكون حرا في البلاغ عن ربه، فقدّم الاستقالة من مهام الوزارة في 15 أكتوبر 1978م.
- عيّن عضوا بمجمع البحوث الإسلامية عام 1980م.
- تفرّغ للدعوة بعد ذلك، ورفض جميع المناصب السياسية، أو التنفيذية التي عرضت عليه.
- سافر في رحلات كثيرة بغرض الدعوة إلى أمريكا وأوروبا واليابان وتركيا، وعديد من الدول الإسلامية، كما حضر عديدا من المؤتمرات الإسلامية.
- حصل على جائزة الدولة التقديرية عام 1988م.
- حصل على درجة الدكتوراه الفخرية من جامعة المنصورة في 1998/04/02م.
- حصل على جائزة دبي لشخصية العام الحالي عام 1998م.[1]

- **ثالثا) آثاره العِلْمية:**

يعدّ الشّعراوي أشبه ما يكون بموسوعة حوت العديد من العلوم، يدلي بدلوه في كل علم وفن، وقد برع في التفسير والتدريس وإلقاء المحاضرات أكثر من براعته في الكتابة والتأليف، ويبدو أنه كان يضاهي أكابر علماء الأمة الذين كانوا يلقون دروسهم شفويا، فيقدم تلاميذهم على كتابة ما تتلقفه أسماعهم. ولذلك فإنّ كثيرا من الكتب التي تحمل اسم الشّعراوي هي من خواطره حول القرآن الكريم ومحاضراته وندواته ومقابلاته الصحفية، التي قامت بعض دور النشر بطباعتها، وذلك بعد حصولها على إذن صاحب تلك الخواطر القرآنية، كدار أخبار اليوم، ومكتبة التراث الإسلامي الكائنتين بالقاهرة[2].

(1) ينظر الأشقر، إبراهيم الحسن، محمد متولي الشّعراوي *دعوني وربي الأيام الأخيرة من حياة الشيخ*، ص ص90- 91.

(2) يُنظَر جوهر، أحمد حسين، *مع داعية الإسلام الشيخ محمد متولي الشّعراوي إمام العصر*، ص113، وما بعدها.

ولم يقتصر الشّعراوي في التأليف في التفسير والفقه، بل شملت مؤلفاته عدّة حقول علمية، منها السيرة النبوية، وقصص الأنبياء، والفكر والدعوة والعقيدة، ومجال الفتوى...

ولعلّه من المناسب هنا أن نستعرض بعض المؤلفات التي خلفها الشّعراوي بعد وفاته، نعدها بحق تركة علمية ثرية تعكس ثقافته الموسوعية وفكره العميق، ومن بين هذه المؤلفات ما يلي:

- خواطر الشّعراوي، وهي من أعظم مؤلفاته، وهي موجودة صوتا وخطا.
- معجزة القرآن، 10 أجزاء.
- الإسراء والمعراج.
- الفتاوى.
- أسئلة حرجة وأجوبة صريحة
- الشورى والتشريع في الإسلام.
- الطريق إلى الله
- نظرت في القرآن.
- الحج المبرور.
- الهجرة النبوية.
- قصص الأنبياء والصالحين.[1]

ولقد هيأ الله – ﷻ – لشيخنا عدة أسباب ساعدته على كثرة التأليف وجودة الطرح منها:

1- بيئته الصالحة التي نشأ فيها، فقد شجعه والده منذ صغره على العلم وحفظ القرآن والشعر، وليس أدل على ذلك من أنه كان يعطيه على كل قصيدة يحفظها ريالا[2].

(1) قسم الدراسات والأبحاث لدار أمواج، *محمد متولي الشّعراوي*، دار أمواج، عمان، ط1، 2012م، ص ص15- 19.

(2) حسن، محمد محجوب محمد، *الشيخ محمد متولي الشّعراوي من القرية إلى العالمية*، مكتبة التراث الإسلامي، القاهرة، د ط، د ت، ص51.

2- المكتبة التي اشتراها له والده؛ فقد اشتملت على كتب لغوية وأدبية هامة مثل: العقد الفريد لابن عبد ربه، وشرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد، وجميع كتب المنفلوطي[1].

3- حرصه الشديد على الوقت، وعدم إضاعته في غير فائدة؛ فقد سئل الشّعراوي متى تقرأ؟ فأجاب: «عندما لا أكون نائما، أو ليس لدي أحد، ولذلك أحب أوقاتي عندما أكون بمفردي، أقرأ وأنا مستلقي، وأنا ماشي، وأنا جالس»[2]، فهذا دليل قاطع على أنه كان يستغل كل أوقاته في قراءة كل ما هو نافع ومفيد.

4- كثرة رحلاته إلى مختلف دول العالم مثل أمريكا وكندا وانجلترا[3]، وقد كان هدفه من هذه الرحلات هو تثبيت الإسلام في نفوس المسلمين حتى يكونوا قدوة وأسوة لغيرهم، ورد الشبهات التي تثار حول الإسلام[4].

5- استفادته من مؤلّفات العلماء السّابقين في شتّى ميادين العلم، الذين أبدعوا في كِتاباتهم، كالرازي والزّمخشري ومحمد عبده، وسيّد قطب، وكذلك بعض الفقهاء كأبي حنيفة والإمام الشافعي، وغير هؤلاء كثير من اللغويين والمفسرين والأدباء[5].

وهناك أسباب أخرى كثيرة منها تأمله وفكره الثاقب وعلمه الرصين وإخلاصه لله وتفاني

(1) يُنظَر البيومي، محمد رجب، *محمد متولي الشّعراوي جولة في فكره الموسوعي الفسيح*، مكتبة التراث الإسلامي، د ب، د ط، 1999م، ص15.

(2) طارق، حبيب، *من الألف إلى الياء حوار مع الشيخ الشّعراوي*، المركز العربي الحديث، د ب، د ط، د ت، ص ص79- 80.

(3) يُنظَر أبو العينين، *رحلات الشّعراوي في أوربا وأمريكا*، أخبار اليوم، القاهرة، د ط، د ت، ص13 وما بعدها.

(4) يُنظَر البيومي، محمد رجب، *محمد متولي الشّعراوي جولة في فكره الموسوعي الفسيح*، ص42 وما بعدها.

(5) ينظر الشّعراوي، محمد متولّي، *تفسير الشّعراوي*، مجمع البحوث الإسلامية، الأزهر، مصر، د ط، 1991م، ودار أخبار اليوم، القاهرة، د ط، 1991م،517/2، 5/ 2716، 3461/6، 3939/7.

والده في خدمة العلماء وحبّهم له[1]، وهذا ما ينبغي للمسلم أنْ لا يغفل عنه، فالعلم لا يؤخذ بالجدّ والاجتهاد فحسب، بل بالإخلاص والطاعة لله ﷻ.

- **رابعا) وفاته:**

في صباح يوم الأربعاء 17 جوان 1998م توفي رحمه الله عن سبع وثمانين سنة وشهرين وستة عشر يوما ودفن بمسقط رأسه في قرية دقادوس مركز ميت غمر دقهلية[2]، وكان يوم وفاته يوما مشهودا اتسعت فيه القرية التي أنجبت الشّعراوي لاحتضان ما يقرب من مليوني شخص يودعون شيخهم إلى مثواه الأخير في جنازة حضرها عامة الشعب والمسؤولون والعديد من الوفود العربية والإسلامية[3].

توفي وترك وراءه علمًا غزيرًا يعدّ بحق تركة علمية متنوعة، وعينا عذبة لا تنضب مازلنا نرتشف منها، وننهل من علمه الغزير الذي نجده في كل مواقف حياتنا؛ ليثبت الشّعراوي بحق أنه مجدد هذا الزمان، وما خواطره في القرآن الكريم التي أفنى فيها جلّ أوقاته ومنحها قصارى جهده إلا أكبر شاهد على ذلك.

ب/ تفسيره:

- **أولا)التعريف بتفسيره:**

اتفق الباحثون على أن الشّعراوي لم يكتب تفسيره بيده بل كان يلقيه في سلسلة دروس شفوية باللهجة المصرية في المسجد تبث وتسجّل في أشرطة، وما هذه المدوّنة إلا جهود بعض دور النشر، حيث قاموا بجمع كل ما سُجِّل في الأشرطة والقنوات ونقلوه من المسموع إلى

(1) يُنظَر زايد، محمد، *مذكّرات إمام الدعاة*، ص76.

(2) ينظر الشّعراوي، *الفتاوى كل ما يهمّ المسلم في حياته ويومه وغده*، تعليق السيد الجميلي، المكتبة التوفيقية، القاهرة، ط3، د ت، ص20.

(3) ينظر الشّعراوي، *الجنة وعد الصدق*، إعداد ومراجعة مركز التراث لخدمة الكتاب والسنة، مكتبة التراث الإسلامي، القاهرة، ط3، د ت، ص7.

المكتوب[1]، وقد وافق الشيخ على ذلك حيث كتب عبارات في بداية الكتاب تدلّ على موافقته لما جاء فيه.

وخواطر الشّعراوي هي من أعظم ما أُثِر عنه، إذ يحتوي على أربعة وعشرين مجلدا، بدأ فيه بمدخل ثم شرع في التفسير وقد رتبه حسب الترتيب المصحفي من سورة الفاتحة إلى سورة الجمعة، وقد جمعته دار الأخبار في أربعة وعشرين مجلّدا (24) وبلغت مجموع صفحاته تسعة وأربعين وأربعمائة بعد خمسة عشر ألف صفحة (15449)، وقام نائب رئيس جامعة الأزهر آنذاك أحمد عمر هاشم بمراجعة الكتاب وتخريج أحاديثه.

والكتاب مليء بمختلف العلوم كاللغة والمنطق والفقه وأصول الفقه والعقيدة والتصوف والفلسفة وعلم التاريخ وعلم النفس وعلم الاجتماع وغيرها من العلوم التي تشهد للشعراوي بأنه كان بمثابة موسوعة علمية عصرية حوت مختلف العلوم التي شدّت انتباه متابعيه واستفادوا منها على الرغم من تباين مستوياتهم العلمية والثقافية والاجتماعية.

وقد وصف الشّعراوي جهده الذي بذله في تفسير القرآن بأنه فضل جود، لا بذل جهود، ومما قاله بهذا الصدد: « فهذا حصاد عمري العلمي، وحصيلة جهادي الاجتهادي، شرفي فيه أنّي عِشتُ كتاب الله، وتطامنتُ[2] لاستقبال فيض الله، ولعلّي أكون قد وفّيت حق إيماني، وأديت واجب عرفاني، وأسأل الله سبحانه أن تكون خواطري مفتاح خواطر من يأتي بعدي»[3]، فالشّعراوي كان يعتبر أن تفسيره قد بذل فيه جهدا غير يسير وأخذ منه وقتا طويلا واعتبر أن

(1) يُنظَر زعفان، حاج، *تفسير الشّعراوي أسسه اللغوية والبلاغية*، أطروحة دكتوراه غير منشورة، قسم اللغة والأدب العربي، جامعة ابن خلدون، تيارت، (2016/2015م)، ص17.

(2) تطامن: خشع وخضع وتواضع وتذلل. (ابن فارس، أحمد، *معجم مقاييس اللغة*، تح عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، دب، د ط، 1979م، مادة (خشع)، 182/12.)

(3) الشّعراوي، *تفسير الشّعراوي*، 7/1.

المجهود لا يعدو أن تكون خواطر وفيوضات ربّانية وإشراقات إلهية وهبها الله إياه لم تُفتح له إلا بعد خشوع وخضوع وتذلل وسكون.

وعند الرجوع إلى الشروط التي اشترطها المحققون على كل من يريد التصدّي لتفسير كتاب الله ﷻ نجد أنهم اشترطوا شروطا عديدة ومن أصعبها علم الموهبة[1] الذي يعين على التأويل والوصول إلى مقصود الله من الآيات القرآنية، وإن بعض معاني القرآن لا يمكن الوصول إليها إلا بعد جهد جهيد ورأي سديد، ولا تنكشف على كل الناس، قال التفتازاني[2] (ت793هـ): «وأما ما يذهب إليه بعض المحققين من أن النصوص محمولة على ظواهرها ومع ذلك ففيها إشارات خفية إلى دقائق تنكشف على أرباب السلوك، ويمكن التطبيق بينها وبين الظواهر المرادة، فهو من كمال الإيمان ومحض العرفان.»[3]

ومن هذا الباب لم يشأ الشّعراوي أن يعتبر جهده الذي بذله في توضيح وبيان آيات القرآن الكريم تفسيراً له، بل عدّه جملة خواطر ليس إلا، قال في هذا الصدد: «خواطري حول القرآن لا تعني تفسيراً للقرآن، وإنما هي هبات صفائية، تخطر على قلب مؤمن في آية أو بضع آيات، ولو كان القرآن من الممكن أن يفسّر لكان الرسول ﷺ أولى الناس بتفسيره.»[4]

ولعلّ الشّعراوي كان يقصد أن الرسول ﷺ لم يفسّره تفسيرا كاملا وبالطريقة المعهودة عند المفسّرين؛ ولكن تعدّ السنة النبوية تفسيرا للقرآن الكريم، قال الله ﷻ: ﴿ **وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ**

(1) ينظر السيوطي، عبد الرحمن، *الإتقان في علوم القرآن*، تح شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 2008م، 215/4.

(2) هو مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني، سعد الدين [712 – 793 هـ] ولد بتفتازان بخراسان وأقام ودفن بسرخس، بعد أن توفي بسمرقند، عالم بالعربية والبيان والمنطق انتهت إليه معرفة علوم البلاغة والمعقول بالمشرق بل بسائر الأمصار، من كتبه "حاشية" على الكشاف، (يُنظَر الزِّركلي، خير الدين، *الأعلام*، دار العلم للملايين، بيروت، ط15، 2002م، 217/7.)

(3) النسفي، عمر بن محمد، *العقائد النسفية*، شرح سعد الدين التفتازاني، مكتبة المثنى، بغداد، د ط، د ت، ص ص189 –190. والذّهبي، محمد حسين، *التفسير والمفسرون*، مكتبة وهبة القاهرة، د ط، د ت، 273/2 –274.

(4) الشّعراوي، *تفسير الشّعراوي*، 9/1.

﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٤٤﴾﴾[1]، وعلى الرغم من أن السّنّة تعدّ تفسيرا للقرآن الكريم، فإنها لم تفسّر كل القرآن بل بيّنت تلك «الأحكام الخاصة بمنهج العبادة أو ما يحدده الله للبشر ليقوموا بعبادته بالطريقة التي حدّدها الله ﷻ ليعبد في الأرض كلمة افعل ولا تفعل هذا حلال وهذا حرام هذه الأحكام التكليفية لا تغيير فيها ولا تبديل وإنما كما فسّرها رسول الله ﷺ.»[2]

لكن هناك أشياء أخرى في القرآن هي «متصلة بقوانين الكون والخلق تلك الأشياء التي لم يكن للعقل البشري الاستعداد العلمي وقت نزولها ليفهمها تماما مثل كروية الأرض إحدى الحقائق التي تحدث عنها القرآن الغلاف الجوّي المحيط بالأرض إحدى الحقائق التي تحدث عنها القرآن علم الأجنة تناوله القرآن ... وعدد من حقائق الكون الأساسية ... مرّ عليها الرسول ﷺ مرورا وترك للعقل في كل جيل أن يأخذ قدر حجمه»[3]، وهذا وجه من أوجه إعجاز القرآن الكريم.

ولذلك رفض الشّعراوي أن يصف ما كتبه تفسيرا بل شاء أن يسمّيه خواطر، والخواطر ليست هي المعنى المراد من كلام الله تعالى بل هي جزء من أسرار كتاب الله ﷻ أفاضها الله عليه كما أفاضها على من شاء من المفسرين من قبله ومن بعده، هذه هي نظرة الشّعراوي للتفسير فهو يرى عدم إمكانية تفسيره، لأنه ظلّ وسيظلّ معجزة الله الخالدة التي يتحدّى به البشر في كل زمان ومكان.

- **ثانيا) المصادر المعتمدة في تفسيره:**

لم يكن الشّعراوي يصرّح بالمصادر التي كان يستقي منها مادته التفسيرية إلا قليلا، ولكن الظاهر هو أن الشّعراوي قرأ مختلف التفاسير السابقة، وما هذا التنوع في المادة التفسيرية إلا دليل

(1) النحل، 44.

(2) الشّعراوي، *معجزة القرآن*، دار أخبار اليوم، القاهرة، د ط، د ت، 22/1.

(3) المصدر نفسه، 23/1.

على أنه كان يأخذ من مختلف المدوّنات التفسيرية التي سبقت زمانه فالمتتبع لتفسير الشّعراوي يجد التفسير بالمأثور والتفسير بالرأي، ويجد التفسير العلمي والتفسير الموضوعي وغير ذلك، وفي هذا المبحث نعرض أشهر المصادر التي اعتمد عليها الشّعراوي وهي كالآتي:

- ***جامع البيان للطبري(ت 310هـ):***

فقد أخذ الشّعراوي عن الطبري تفسير قول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ قُل لِّمَن فِيٓ أَيۡدِيكُم مِّنَ ٱلۡأَسۡرَىٰٓ إِن يَعۡلَمِ ٱللَّهُ فِي قُلُوبِكُمۡ خَيۡرٗا يُؤۡتِكُمۡ خَيۡرٗا مِّمَّآ أُخِذَ مِنكُمۡ وَيَغۡفِرۡ لَكُمۡۚ وَٱللَّهُ غَفُورٞ رَّحِيمٞ ٧٠﴾[1] قال الشّعراوي في بداية تفسيره للآية: «إنْ صح كلام العباس في إسلامه وأنه كتم الإسلام؛ فالله يعلم ما في قلبه وسوف يعطيه الله خيرا مما أخذ منه، وبالفعل فاء الله على العباس بالخير فقد أسند الطبري إلى العباس أنه قال: في نزلت – أي هذه الآية – حين أعلمت رسول الله ﷺ بإسلامي وسألته أن يحاسبني بالعشرين أوقية التي أخذت مني قبل المفاداة فأبى وقال: "ذلك فيء" فأبدلني الله من ذلك عشرين عبدا كلهم تاجر بمالي»[2]، وعند العودة إلى تفسير الطبري نجد فيه هذا النص[3].

- ***الكشاف للزمخشري(ت 538هـ):***

يعدّ الكشاف من أكثر التفاسير التي أفاد منها الشّعراوي، حتى أنك تجده يلقبه بشيخنا، ومن الشواهد الدالة على أخذه من الكشّاف ما ذكره عند قول الله تعالى: ﴿إِذۡ قَالَ ٱلۡحَوَارِيُّونَ يَٰعِيسَى ٱبۡنَ مَرۡيَمَ هَلۡ يَسۡتَطِيعُ رَبُّكَ أَن يُنَزِّلَ عَلَيۡنَا مَآئِدَةٗ مِّنَ ٱلسَّمَآءِۖ قَالَ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ إِن كُنتُم

(1) الأنفال، 70.

(2) الشّعراوي، *تفسير الشّعراوي*، 4813/8.

(3) يُنظَر الطبري، محمد بن جرير، *جامع البيان عن تأويل آي القرآن*، تح أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 2000م، 73/14.

﴿مُّؤۡمِنِينَ ١١٢﴾[1]، فقد نقل الشّعراوي كلام الزمخشري وهو استنباط دقيق تفطّن إليه، وهو كالآتي: «وقال الزمخشري: ما وصفهم الله بالإيمان والإخلاص، وإنما حكى ادّعاءهم.»[2]

ولا بأس أن نسوق شاهدا آخر على اتخاذ الشّعراوي من الكشاف مصدرا لتفسيره وذلك عند قول الله ﷻ: ﴿قَالُوٓاْ ءَأَنتَ فَعَلۡتَ هَٰذَا بِـَٔالِهَتِنَا يَٰٓإِبۡرَٰهِيمُ ٦٢ قَالَ بَلۡ فَعَلَهُۥ كَبِيرُهُمۡ هَٰذَا فَسۡـَٔلُوهُمۡ إِن كَانُواْ يَنطِقُونَ ٦٣﴾[3]، فقد اعتبر الزّمخشري أن إبراهيم عليه السلام ما نسب هذا الفعل للصنم الكبير إلا من باب التعريض ومثّل لذلك بـ « لو قال لك صاحبك وقد كتبت كتابا بخط رشيق وأنت شهير بحسن الخط: أأنت كتبت هذا وصاحبك أمّيّ لا يحسن الخطّ ولا يقدر إلا على خرمشة[4] فاسدة، فقلت له: بل كتبته أنت، كان قصدك بهذا الجواب تقريره لك مع الاستهزاء به، لا نفيه عنك وإثباته للأمّيّ أو المخرمش، لأنّ إثباته- والأمر دائر بينكما للعاجز منكما- استهزاء به وإثبات للقادر»[5]، فهذا المثال نقله الشّعراوي في تفسيره بعد أن صاغه بأسلوبه الخاصّ، فقال: « وقد ضرب الزّمخشري – رحمه الله – مثلا لذلك برجل جميل الخط، وآخر لا يحسن الكتابة، فيرى الأخير لوحة جميلة، فيقول للأول: أأنت كاتب هذه اللوحة؟ فيقول: لا بل أنت الذي كتبتها!! تبكيتا له وتوبيخا.»[6]

والمطّلع على تفسير الشّعراوي ستقع عيناه على تخريجات نحوية ولغوية وإشارات إعجازية استمدّها الشعراوي من الكشّاف، غير أنه كعادته لا يصرّح كثيرا بالمصادر التي اعتمد عليها في تفسيره.

---

(1) المائدة، 112.

(2) الشّعراوي، *تفسير الشعراوي*، 3461/6. ويُنظَر الزمخشري، محمود، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*، دار الكتاب العربي، بيروت، ط3، 1407هـ، 692/1.

(3) الأنبياء، 62، 63.

(4) الخَرْمَشةُ: إِفسَادُ الْكِتَابِ وَالْعَمَلِ، وَقَدْ خَرْمَشهُ. والخَرْبَشةُ والخَرْمَشة: الإفساد والتشويش. (ابن منظور، معجم *لسان العرب*، 295/6.)

(5) الزمخشري، *الكشاف*، 24/3.

(6) الشّعراوي، *المصدر السّابق*، 9582/15.

- ***مفاتيح الغيب للرازي(ت 606هـ):***

قال الله ﷻ: ﴿فَكُلًّا أَخَذْنَا بِذَنۢبِهِۦ فَمِنْهُم مَّنْ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِ حَاصِبًا وَمِنْهُم مَّنْ أَخَذَتْهُ ٱلصَّيْحَةُ وَمِنْهُم مَّنْ خَسَفْنَا بِهِ ٱلْأَرْضَ وَمِنْهُم مَّنْ أَغْرَقْنَا ۚ وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلَٰكِن كَانُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ ﴿٤٠﴾﴾[1]

رأى الرازي في هذه الآية أن الأربعة الأشياء التي عذب الله بها أقواما كفروا بالله وكذّبوا أنبياءهم هي نفس العناصر المكوّنة بها الإنسان وتتمثل هذه الأنواع في «العذاب بالحاصب، ... وفيه إشارة إلى النار والعذاب بالصيحة ...، والعذاب بالخسف ...، والعذاب بالإغراق وهو بالماء. فحصل العذاب بالعناصر الأربعة والإنسان مركّب منها وبها قوامه وبسببها بقاؤه ودوامه، فإذا أراد الله هلاك الإنسان جعل ما منه وجوده سببا لعدمه، وما به بقاؤه سببا لفنائه»[2]، فهذا الاستنباط ذكره الشّعراوي في خواطره بعد أن نسبه إلى الرازي قائلا: «ورحم الله الفخر الرازي حين قال في هذه الآية أنها جمعت العناصر التي بها وجود الإنسان والعناصر الأساسية أربعة: الماء والنار والتراب والهواء»[3]، ويلمس الباحث في مواضع كثيرة من خواطر الشّعراوي أقوالا وآراء أخذها من تفسير الرازي نكتفي بالإحالة إليها[4].

- ***تفسير القرآن العظيم لابن كثير(ت 747هـ):***

نجد الشّعراوي عند تعرّضه للآية السابقة قد تحدث عن رواية أخرى في سبب نزول تلك الآية ذكرها ابن كثير وهي كالآتي: «قال العَبَّاس فَأَعطَانِي اللَّهُ مَكَانَ العِشْرِينَ الْأُوقِيَّةَ فِي الْإِسْلَامِ عِشرِينَ عَبدًا كُلُّهُم فِي يَده مَالٌ يَضرِبُ بِه مع مَا أَرجُو مِنْ مَغفِرَةِ اللَّهِ ﷻ.»[5]

---

(1) العنكبوت، 40.

(2) الرّازي، محمد فخر الدين، *مفاتيح الغيب*، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط3، 1420هـ، 56/25.

(3) الشّعراوي، *تفسير الشّعراوي*، 11167/18.

(4) يُنظَر الرازي، *مفاتيح الغيب*،7/3939- 3942، 12/7453، 18/11167، 20/12561.

(5) يُنظَر ابن كثير، إسماعيل أبو الفدا، *تفسير القرآن العظيم*، تح محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1419هـ، 82/4. ويُنظَر الرّازي، المصدر السابق، 4813/8.

- ***في ظلال القرآن لسيّد قطب (ت1966م):***

تأثّر الشّعراوي بتفسير سيّد قطب في قول الله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِۚ يَغۡفِرُ لِمَن يَشَآءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَآءُۚ وَٱللَّهُ غَفُورٞ رَّحِيمٞ ١٢٩﴾[1]، فهذه الآية وردت في سياق الحديث عن غزوة أحد، وهنا تساءل الشّعراوي عن علّة انتقال السياق إلى معالجة قضايا أخرى فقال: «لماذا لم يعطنا الحقّ إلا استهلاك الغزوة وبعد ذلك انصب على قضايا أولها قضية الربا، ما العلاقة بين هذه القضايا وتلك الغزوة؟ وأقول: رحم الله صاحب الظلال الوارفة الشيخ سيد قطب فقد استطاع أن يستخلص من هذه النقلة مبادئ إيمانية عقدية لو أن المسلمين في جميع بقاع الأرض جعلوها نصب أعينهم لما كان لأي دولة من دول الكفر غلب علينا»[2]، وهذا المعنى نفسه نجده في الظلال[3].

وفي تفسير الشّعراوي مصادر أخرى استقى منها الشّعراوي مادّته التفسيرية نكتفي بالإشارة إلى أسماء مصنفيها كما صرّح بأسمائهم، كالنّسفي (ت710هـ)[4] والألوسي (ت1270هـ)[5]، وفي غالب الأحيان كان الشّعراوي يتحدّث عن المفسرين من باب العموم أي من غير التصريح بأسمائهم فتجد في تفسيره عبارات مثل (قال المفسرون – قال بعض المفسرين – ذهب بعض المفسرين إلى القول – أخذ أهل التفسير– قال علماء التفسير– وقف المفسرون عند – ومن أهل التفسير من يرى...) وهذه العبارات كثيرا ما كان يوردها في سياق مواضع التأويل التي لا يوافق عليه، فيعمد بعد ذلك إلى توضيح الوجه الذي يراه مناسبا لذلك الموضع.

---

(1) آل عمران، 129.

(2) الشّعراوي، تفسير الشّعراوي، 1743/3.

(3) يُنظَر قطب، سيّد، *في ظلال القرآن*، دار الشروق، القاهرة، ط32، 2003م، 472/4– 474.

(4) يُنظَر النّسفي، عبد الله بن أحمد، *مدارك التنزيل وحقائق التأويل*، تح يوسف علي بديوي، دار الكلم الطيب، بيروت، ط1، 1998م، 263/2. ويُنظَر الشّعراوي، *المصدر السابق*، 8634/14.

(5) يُنظَر الألُوسي، محمود بن عبد الله، *روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني*، تح علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1417هـ، 54/7. ويُنظَر الشّعراوي، *المصدر السابق*، 7074/12.

ولم تقتصر مصادر الشّعراوي على كتب التفسير، بل نجد أنه قد اعتمد على المعاجم اللغوية، فهو وإن لم يصرّح بها فإن اهتمامه بشرح الكلمة والبحث عن أصلها اللغوي واشتقاقاتها وتقلباتها دليل على رجوعه إلى المعجم اللغوي، ومن ذلك نجده يتعرّض لكلمة "راعنا" الواردة في قول الله ﷻ: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقُولُواْ رَٰعِنَا وَقُولُواْ ٱنظُرْنَا وَٱسْمَعُواْ﴾[1]، قال الشّعراوي: «ما معنى راعنا؟ نحن نقول في لغتنا الدارجة (راعينا)... يعني احفظنا وراقبنا وخذ بيدنا وكلها مأخوذة من مادة الرعاية والراعي، ... وأصل المادة مأخوذة من راعي الغنم»[2]، يظهر أن هذا التعريف المعجمي مأخوذ من معجم مقاييس اللغة[3].

ولأن الشّعراوي كان مهتما بالنحو في تفسيره فقد عثرنا على اقتباسات من كتب النحاة أمثال ابن مالك حيث استدل في بعض المواضع من ألفيته[4]، وعثرنا على استشهاد من شرح التسهيل وذلك حين تعرضه لمعاني حرف الجرّ للباء فذكر بعض معانيها كالسببية والاستعانة والظرفية والمصاحبة واستشهد الشّعراوي ببعض الأمثلة التي توجد في شرح ابن عقيل ومن ذلك استشهاده على الباء الدالة على المصاحبة بقول الله ﷻ: ﴿فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَكُن مِّنَ ٱلسَّـٰجِدِينَ ﴿٩٨﴾﴾[5]؛ أي سبح مصاحبا حمد ربك[6]، ولا شكّ أن هناك اقتباسات أخرى غير مباشرة في هذا المضمار ذكرها الشّعراوي في تفسيره غضينا الطرف عنها خشية الإطالة.

واعتمد الشّعراوي في تفسيره على البلاغة فكان مستقيا مادته البلاغية من كتابات علماء البلاغة، ونخص بالذكر هنا الزمخشري الذي يعدّ شيخا مفضّلا له، فقد استفاد منه من غير أن

---

(1) البقرة، 104.

(2) الشّعراوي، *تفسير الشّعراوي*، 501/1.

(3) يُنظَر ابن فارس، معجم *مقاييس اللغة*، 103/3.

(4) يُنظَر الشّعراوي، *المصدر السابق*، 1465/3، 2952/5، 3307/6، 3311.

(5) الحِجر، 98.

(6) يُنظَر ابن عقيل، عبد الله، *شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك*، تح محمد محيي الدين عبد الحميد، دار التراث، القاهرة، ط20، 1980م، 22/3.

يتأثر بنزعته الاعتزالية، وقد اقتبس من كشافه بصفة غير مباشرة، وذلك عند تعرّضه لقول الله تعالى: ﴿وَلَمَّا سَكَتَ عَن مُّوسَى ٱلْغَضَبُ﴾[1]، قال الشّعراوي مبيّنا سبب إسناد الغضب لموسى عليه السلام: «... لأن الغضب هيجان النفس لتعمل عملا نزوعيا أمام من أذنب، فكأن الغضب يلحّ عليه، ويقول للغاضب: اضرب، اشتم، اقتل، كأن الغضب قد مثل وصوّر في صورة شخص له قدرة إصدار الأوامر، فشبّه الله الغضب بصورة إنسان يلح على موسى في أن يفعل كذا، ويفعل كذا، فلما قال الله ذلك كأن الغضب قد سكت عنه.»[2]

فهذا التخريج البلاغي نجد نصا شبيها به عند الزمخشري (ت538هـ) ساقه في معرض حديثه عند الآية السابقة الذّكر: «هذا مثل كأن الغضب كان يغريه على ما فعل ويقول له: قل لقومك كذا وألق الألواح، وجرّ برأس أخيك إليك، فترك النطق بذلك وقطع الإغراء.»[3]

وهذا التخريج ذاته نجده عند السّكّاكي (ت626هـ)، فقد صرّح في مفتاحه قائلا: «فالمستعار منه هو إمساك اللسان عن الكلام وأنه أمر معقول والمستعار له تفاوت الغضب عن اشتداده على السكون، وأنه أيضا أمر وجداني عقلي، والجامع هو أن الإنسان مع الغضب إذا اشتد وجد حالة للغضب كأنها تغريه وإذا سكن وجده كأنه قد أمسك عن الإغراء.»[4]

إن معنى هذين القولين نجده عند الشّعراوي، مما يدلّ على أنه اتخذ من كتب البلاغة التراثية مصادر أساسية للاعتماد عليها في تخريجاته البلاغية، ثم يصوغها ويقدّمها بأسلوب بسيط مع ضرب للأمثلة من كلام العامّة حتى يتذوّق متابعو حلقاته بلاغة القرآن ويستوعبوا معانيه ومقاصده.

---

(1) الأعراف، 154.

(2) الشّعراوي، *تفسير الشّعراوي*، 4370/7.

(3) الزمخشري، *الكشاف*، 163/2.

(4) السكّاكي، يوسف بن أبي بكر، *مفتاح العلوم*، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1987م، ص ص389 -390.

والحق أنه يصعب على الباحث أن يقف على كل المصادر التي اعتمد عليها الشّعراوي في تفسيره وهذا يرجع إلى عوامل عديدة منها عدم تصريحه بالمصادر التي اعتمد عليها في تفسيره إلا قليلا، وثانيها مدوّنته الطويلة والمتنوّعة في العلوم فهي بمثابة موسوعة علمية متنوّعة المجالات، وثالثها هو اعتماده على الثقّافة الواسعة وكذلك خبراته المعيشية وسفرياته الدعوية والمهنية ورصيده العلمي الذي اكتسبه طوال حياته، وربما كان يعتمد أثناء تفسيره على ذاكرة الواسعة وعلى ما حباه الله من قدرة فائقة على الاستنباط والتأمّل في الآيات عند تفسيره للقرآن الكريم.

- **ثالثا) منهجه في التفسير**

يصعب على الدارس أن يقف على منهج الشّعراوي في تفسيره لآي القرآن الكريم؛ لأن الرجل موسوعي الحديث استطرادي الطرح فمن رام العثور على منهجه فعليه أن يبذل جهدا شاقا، ويستنير بضوء قوي مناسب لذلك، ولأن الشّعراوي «منحه الله فكرا ثاقبا ومنّ عليه بعقيدة راسخة وهيأ له اكتساب ثقافة متشعّبة الأطراف»[1] وظّف كلّ ذلك في تفسيره، الأمر الذي جعل مهمّة كشف المنهج المتبع في الكتاب أمرا عسيرا إلى حدّ ما.

وكادت تتفق آراء الباحثين على أن منهج الشّعراوي في تفسيره هو منهج فريد سحر قلوب الخاصة والعامة، فالمتتبّع لتفسير الشّعراوي يجد أنه قد استعان بأسلوب العرض الذي يفهمه كل الناس واستطاع أن يبسّط لغة القرآن باللهجة العامية حتى يُمتع ويُقنع مخاطبيه بأحكام الشريعة ويعرّفهم كتاب ربهم وعظمة دينهم، ولذلك وُصِف منهج الشّعراوي في تفسيره بالمنهج الاجتماعي الإصلاحي التربوي.

قال أحد الباحثين مُبْديا رأيه في هذا المنهج: «وهذا المنهج جدير بالاهتمام من قبل المعنيين بحق التفسير، فهو منهج يقول على دعامتين:

(1) حمّو، عبد الكريم، *المنهج اللغوي في تفسير الشّعراوي*، أطروحة دكتوراه غير منشورة، قسم اللغة العربية وآدابها، كلية الآداب واللغات والفنون، جامعة وهران، 2013م، ص366.

- الدّعامة الأولى: الاعتماد على الإسلام، باعتبار أنه وسيلة الإصلاح لما لحق بالمسلمين من تردي وخاصة في مجال الاعتقاد والفكر.
- والدّعامة الأخرى: العصرنة، التي يتميّز بها منهجه في تفسير كل آية بل كل كلمة بل كل حرف من القرآن الكريم في قبال من يستفاد من الحضارة الغربية.»[1]

ويظهر أن الشّعراوي لم يلتزم بمنهج واحد من بين تلك المناهج المتداولة لدى المفسّرين، بل سلك عدّة مناهج في كل مرّة يستخدم منهجا ما حسب الهدف الذي يريد الوصول إليه ولكن يبدو أن المنهج اللغوي هو الذي كان مهيمنا على أغلب مواضع تفسيره، وهذا راجع إلى تخصّصه وتمكّنه من اللغة العربية وأفنانها.

ومن خلال دراسة وتتبع بعض خواطر الشّعراوي حول الآيات ظهرت لنا معالم منهج الشّعراوي الذي سلكه في تفسيره في ما يلي:

- أولا: العناية بالتفسير بالمأثور:

لم يهجر الشّعراوي المنهج النقلي في خواطره، حيث يظهر فيها هذا المنهج، ففسّر القرآن بالقرآن الذي هو أعلى مراتب التفسير الأثري، ومن أمثلة ذلك ما يلي:

- عند قول الله ﷻ: ﴿**صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ**﴾[2] قال الشّعراوي: «ما معنى ﴿**ٱلَّذِينَ أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ**﴾؟ ... اقرأ الآية الكريمة: ﴿**وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ فَأُوْلَٰٓئِكَ مَعَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمَ ٱللَّهُ عَلَيۡهِم مِّنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ وَٱلصِّدِّيقِينَ وَٱلشُّهَدَآءِ وَٱلصَّٰلِحِينَۚ وَحَسُنَ أُوْلَٰٓئِكَ رَفِيقٗا ٦٩**﴾[3].»[4]

---

(1) ايازي، محمد علي، *المفسّرون حياتهم ومنهجهم*، مؤسسة الثقافة والإرشاد الإسلامي، إيران، ط1، 2007م، ص269.

(2) الفاتحة، 7.

(3) النساء، 69.

(4) الشّعراوي، *تفسير الشّعراوي*، 87/1.

- عند قول الله ﷻ: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِٱللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَٰتًا فَأَحْيَٰكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿٢٨﴾﴾[1]، فسّر هذه الآية بقول الله ﷻ: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾[2]، وفسّرها ثانيا بقول بالآية الكريمة: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِىَ خَلْقَهُۥ قَالَ مَن يُحْىِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِىَ رَمِيمٌ ﴿٧٨﴾ قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴿٧٩﴾﴾[3]، ساق الشّعراوي هذه الآيات للاستدلال على أن إعادة الخلق والإحياء بعد الموت هو أمر لاشك فيه والإعادة أيسر من الإيجاد[4].
- عند قول الله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ وَٱدْعُوا۟ شُهَدَآءَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٢٣﴾﴾[5] ذكر الشّعراوي عدّة آيات تُثبت بشرية الرسول ﷺ، من ذلك مثلا قول الله تبارك وﷻ: ﴿فَقَالَ ٱلْمَلَؤُا۟ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِن قَوْمِهِۦ مَا نَرَىٰكَ إِلَّا بَشَرًا مِّثْلَنَا﴾[6]، وقول الله تعالى: ﴿فَقَالُوٓا۟ أَبَشَرًا مِّنَّا وَٰحِدًا نَّتَّبِعُهُۥٓ إِنَّآ إِذًا لَّفِى ضَلَٰلٍ وَسُعُرٍ ﴿٢٤﴾﴾[7]، وقال الله ﷻ في موضع آخر: ﴿وَمَا مَنَعَ ٱلنَّاسَ أَن يُؤْمِنُوٓا۟ إِذْ جَآءَهُمُ ٱلْهُدَىٰٓ إِلَّآ أَن قَالُوٓا۟ أَبَعَثَ ٱللَّهُ بَشَرًا رَّسُولًا ﴿٩٤﴾﴾[8]، فبشرية الأنبياء اتُّخذت حجة من طرف الكافرين الذين لم يعجبهم دين الله وشريعته[9].

---

(1) البقرة، 28.

(2) الروم، 27.

(3) يس، 78.

(4) يُنظَر الشّعراوي، *تفسير الشّعراوي*، 227/1.

(5) البقرة، 23.

(6) هود، 27.

(7) القمر، 24.

(8) الإسراء، 94.

(9) يُنظَر الشّعراوي، المصدر السابق، 196/1.

فهذه الشواهد ما هي إلا غيض من فيض، وهي تدل على اعتماد الشّعراوي على أسلوب تفسير القرآن بالقرآن، وقد أكثر من ذلك عكس استشهاده بالسنة، إذ يلمس المتتبع لتفسير الشّعراوي ندرة في هذا المسلك على الرغم من إقراره بأهمّية السّنّة النّبوية في بيان كلام الله تعالى وتأكيده على ارتباطها وتلازمها بالقرآن الكريم فالإيمان ببقاء السنة النبوية معجزة من باطن معجزة القرآن[1]، فلا يمكن أن نفهم القرآن في غياب السُّنّة، ولعلّ هذه الندرة في تفسير القرآن بالسّنة عائدة إلى تخصّصه وولعه باللغة العربية وعلومها.

ونعرض بعضا من الأحاديث النبوية والقدسية التي فسّر بها الشّعراوي بعض الآيات، فعند قول الله ﷻ: ﴿**وَٱتَّقُواْ فِتۡنَةٗ لَّا تُصِيبَنَّ ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنكُمۡ خَآصَّةٗۖ وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلۡعِقَابِ ٢٥**﴾[2] ذكر حديث النبي ﷺ: «**ويل للعرب من شرّ قد اقترب**».. «فقيل له: أنهلك وفينا الصالحون؟ قال: «**نعم إذا كثر الخبث**»[3]، قال الشّعراوي معلّقا على هذا الحديث: «فلا يعتقد مسلم أنه غير مسؤول عن الفساد الذي يستشري في المجتمع، بل عليه أن يحذر وأن ينبه»[4]، فهذا المعنى قالت به الآية وبينته السنة النبوية متمثلة في الحديث الشريف.

ومن الآيات التي فسّرها الشّعراوي بحديث رسول الله هي قول الله ﷻ: ﴿**وَلَا يَحۡسَبَنَّ ٱلَّذِينَ يَبۡخَلُونَ بِمَآ ءَاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِن فَضۡلِهِۦ هُوَ خَيۡرٗا لَّهُمۖ بَلۡ هُوَ شَرّٞ لَّهُمۡۖ سَيُطَوَّقُونَ مَا بَخِلُواْ بِهِۦ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِۗ وَلِلَّهِ مِيرَٰثُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۗ وَٱللَّهُ بِمَا تَعۡمَلُونَ خَبِيرٞ ١٨٠**﴾[5]، قال الشّعراوي في هذا

---

(1) الشّعراوي، *أسئلة حرجة وأجوبة صريحة*، دار العودة، بيروت، د ط، د ت، ص85.

(2) الأنفال، 25.

(3) تمام الحديث: عَنْ زَيْنَبَ بِنْتِ جَحْشٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُنَّ، أَنَّهَا قَالَتْ: اسْتَيْقَظَ النَّبِيُّ ﷺ مِنَ النَّوْمِ مُحْمَرًّا وَجْهُهُ يَقُولُ: «**لاَ إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَيْلٌ لِلْعَرَبِ مِنْ شَرٍّ قَدِ اقْتَرَبَ، فُتِحَ اليَوْمَ مِنْ رَدْمِ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ مِثْلُ هَذِهِ» وَعَقَدَ سُفْيَانُ تِسْعِينَ أَوْ مِائَةً قِيلَ: أَنَهْلِكُ وَفِينَا الصَّالِحُونَ؟ قَالَ: «نَعَمْ، إِذَا كَثُرَ الخَبَثُ**». (أخرجه البخاري، محمد بن اسماعيل، *صحيح البخاري*، تح محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، د ب، ط1، 1422هـ، 48/9، رقم الحديث 7059.)

(4) الشّعراوي، *تفسير الشّعراوي*، 763/2.

(5) آل عمران، 180.

السياق: «الرسول ﷺ يصور هذه المسألة تصويرا دقيقا حين يبين لنا أن من يطلب منه حق الله ولم يؤدّه، يأتي المال الذي منعه وضنّ وبخل به يتمثل لصاحبه يوم القيامة "شجاعا أقرع" وهو ثعبان ضخم، ويطوق رقبته. قال رسول الله ﷺ: « **مَنْ آتَاهُ اللَّهُ مَالًا، فَلَمْ يُؤَدِّ زَكَاتَهُ مُثِّلَ لَهُ مَالُهُ يَوْمَ القِيَامَةِ شُجَاعًا أَقْرَعَ لَهُ زَبِيبَتَانِ يُطَوَّقُهُ يَوْمَ القِيَامَةِ، ثُمَّ يَأْخُذُ بِلِهْزِمَتَيْهِ – يَعْنِي بِشِدْقَيْهِ – ثُمَّ يَقُولُ أَنَا مَالُكَ أَنَا كَنْزُكَ، ثُمَّ تَلاَ: ﴿وَلَا يَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ يَبْخَلُونَ﴾ الآيَةَ.**»[1]

وبهذا يظهر أن الشّعراوي لم يُهْمِل التفسير بالمأثور بل كان من المتأثّرين به، إذ كان سائدا عند المفسرين قبل العصر الحديث مثل الطّبري (ت310هـ) والبغوي (ت516هـ) وابن كثير (ت774هـ) وغيرهم، والشّعراوي لم يعتمد على هذا المنهج النقلي وحده بل جمع معه المنهج العقلي؛ لأنه كان يعتقد أن القرآن لا يفسّر وما قام به ما هو إلا خواطر وفيوض ربانية أفاضها الله عليه في أوقات الصفاء، وبعد التدّبر والتأمّل في الآيات والمفردات القرآنية.

- ثانيا العناية بالتفسير اللغوي:

ويتجسّد في عنايته الفائقة بالتنقيب عن دلالة المفردة القرآنية بمستوياتها اللغوية المعروفة، فمنهجه «يقوم على التحليل اللغوي للكلمة وتأصيلها، وبيان مشتقاتها ومعانيها وبيان المعنى المراد منها في سياق الآيات الكريمة»[2]، فإدراك مراد الله من الآيات القرآنية لا يتأتّى إلا بعد فهم معاني مفرداتها، قال الراغب الأصفهاني(ت502هـ): «وذكرت أن أوّل ما يحتاج أن يشتغل به من علوم القرآن العلوم اللفظية، ومن العلوم اللفظية تحقيق الألفاظ المفردة، فتحصيل معاني مفردات ألفاظ القرآن... من أوائل المعاون لمن يريد أن يدرك معانيه»[3]، وذكر أبو حيان الأندلسي (ت 754هـ) في مقدمة "البحر المحيط" أن «النظر في تفسير كتاب الله تعالى يكون من وجوه، الوجه الأول: علم

(1) أخرجه البخاري، 106/2، رقم الحديث 1403.

(2) هاشم، أحمد عمر، *الإمام الشّعراوي مفسّرا وداعية*، طبعة أخبار اليوم، القاهرة، د ط، 1998م، ص51.

(3) الأصفهاني، *المفردات في غريب القرآن*، ص54.

اللغة اسما وفعلا وحرفا، الحروف لقلّتها تكلّم على معانيها النحاةُ، فيؤخذ ذلك من كتبهم، وأما الأسماء والأفعال فيؤخذ ذلك من كتب اللغة.»[1]

ويبدو من أوّل نظرة فاحصة لتفسير الشّعراوي أن صاحبه وظّف اللغة ومستوياتها المعجمية والصرفية والنحوية والبلاغية من أجل تقريب المعاني القرآنية، ومن أبرز المسالك اللغوية التي سلكها في تفسيره اعتماده على التحليل اللغوي للمفردة القرآنية والانطلاق من دلالتها المعجمية والنظر في دلالتها الاشتقاقية ومراعاة السياق الذي وردت فيه.

ومن أمثلة ذلك قول الله تعالى: ﴿وَٱلۡخَيۡلِ ٱلۡمُسَوَّمَةِ﴾[2]، قال الشّعراوي عند شرحه لمعنى "المسوّمة": « اللفظ الواحد يشع في مجالات متعددة من المعاني، فمسوّمة من سامها يسومها، ومعنى ذلك أن لهذه الخيل مراعى تأكل منها كما تريد، وليست خيلا مربوطة بأكل ما يقدم لها فقط، ومسوّمة أيضا تعني أن لهذا الخيل علامات، فهذا حصان أغر، وذلك أدهم وذاك أشقر ومسوّمة أيضا، أن تكون مروضة، ومدربة، وتم تعليمها، فالأصل في الخيل أنها لم تكن مستأنسة بل متوحشة، ولذلك لا بد من ترويضها حتى ينتفع بها الإنسان، فكم معنى إذن أعطته لما [لنا] كلمة "مسوّمة"؟ سائمة؛ أي تأكل على قدر ما تشتهي لا على قدر ما نعطيها من طعام. ومعلمة؛ أي فيها علامات كالغرة والتحجيل، وهذا جواد أدهم، وذلك جواد أشقر، أو أنها معلمة أي مروضة. فماذا تتطلب الحرب؟»[3]، وهذا التحليل «يدلّ على سعة ثقافته اللغوية والمعجمية، وهذا الجانب هو خط المنهج اللغوي الذي سار عليه في كامل التفسير.»[4]

---

(1) أبو حيّان الأندلسي، محمد بن يوسف، *البحر المحيط في التفسير*، تح عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د ط، د ت، 14/1.

(2) آل عمران، 14.

(3) الشّعراوي، *تفسير الشّعراوي*، 1314/3.

(4) حمو، عبد الكريم، *المنهج اللغوي في تفسير الشّعراوي*، ص56.

ونكتفي هنا بهذا المثال الدال على اهتمامه البالغ باللغة ونترك فصول هذا البحث لتبرهن أكثر على توظيفه للغة في سبيل الكشف عن دلالات النّص القرآني وإيحاءاته البلاغية واستكناه أسراره وتلمس إعجازه اللغوي والبياني، ومن هنا فهم بعض الباحثين أن المنهج المتبع في خواطر الشّعراوي هو المنهج اللغوي، وبذلك يصنّف ضمن التفاسير اللغوية، ولكن ما لا ينبغي الغفلة عنه هو أن الاهتمام بلغة القرآن ليس قاصرا على ذوي التفاسير اللغوية وأولي المنهج اللغوي، بل نجد أثرها والعناية بها في عديد من أنواع التفاسير كالبياني، والفقهي، والموضوعي وحتى الأثري على تفاوت بينهم.

-ثالثا العناية بالتفسير الموضوعي:

كان الشّعراوي يعمد في خواطره إلى التفسير الموضوعي، إذْ أكّد على ضرورة مراعاة الوحدة الموضوعية من أجل الوقوف على المعنى الصحيح، وهذا ما عناه بقوله: «لا بدّ لنا أن نأخذ القرآن جملة واحدة، ونأتي بكل الآيات التي تتعلق بالموضوع لنفهم المقصود تماما.»[1]

ومن الأمثلة الدّالة على هذا النوع من التفسير هو ما فعله أثناء تفسيره لقول الله ﷻ: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلۡبَيۡتِ مَنِ ٱسۡتَطَاعَ إِلَيۡهِ سَبِيلٗاۚ﴾[2]، فهذه الآية تشير إلى الحج والعمرة في آن واحد ثم ساق آيات أُخَر تتحدث عن شأن الحج والعمرة ليثبت أن تلك الآية السابقة الذكر تعني الحج والعمرة[3].

والحق أن الشّعراوي أكثر من هذا النوع من التفاسير في عدة مواضع من خواطره حتى اعتبره أحد الباحثين من التفاسير التي تندرج تحت التفسير الموضوعي ولولا خشية الإطالة لأسهبنا في عرض الشواهد الدالة على ذلك، ورغم ذلك نكتفي بالإشارة إلى بعض من الوحدات الموضوعية

(1) يُنظَر الشّعراوي، *تفسير الشّعراوي* 837/2.

(2) آل عمران، 97.

(3) يُنظَر الشّعراوي، المصدر السابق، 837/2 -838.

التي تناولها الشّعراوي في خواطره وجمع لها الشّعراوي الآيات الماثلة لها فمن تلك الموضوعات (أنواع الهداية – نزغ الشيطان لابن آدم – سرعة انقضاء الدنيا – إسناد الفعل إلى الله)[1].

إن هذا النوع من التفسير يسهم في استجلاء المعنى ومعرفة الفروق الدّلالية ودرء التعارض والتناقض في النصوص القرآنية والذي يزعمه المستشرقون والملحدون ويبذلون كل ما بوسعهم من أجل التشكيك والطعن في مصداقية القرآن الكريم، ويظهر أن معالم منهج الشّعراوي كثيرة يصعب التطرق إليها بشكل مفصّل[2]، ولذلك آثرنا أن نشير إلى معالم منهجه في تفسيره بشكل مختصر وفي شكل عناصر، وهي كالآتي:

1) اللغة بوصفها منطلق لفهم النص القرآني.
2) محاولة الكشف عن بلاغة القرآن وسرّ نظمه.
3) الإصلاح الاجتماعي.
4) رد شبهات المستشرقين.
5) يذكر أحيانا تجاربه الشخصية من واقع الحياة.
6) المزاوجة بين العمق والبساطة وذلك من خلال اللهجة المصرية الدارجة.
7) ضرب المثل وحسن تصويره.
8) الاستطراد الموضوعي.
9) النفس الصوفي.
10) الأسلوب المنطقي الجدلي[3].

---

(1) يُنظَر الشّعراوي، تفسير الشّعراوي، 122/1- 123، 837/2، 14/ 8608، 8944.

(2) لمن أراد الاطلاع أكثر على منهج الشّعراوي في تفسير القرآن الكريم، يمكن الرجوع إلى بعض الرسائل التي تكفّلت أساسا بالبحث عن هذا المنهج، ومن ذلك: مقدم، محمد، *منهج الشّعراوي في تفسيره*، أطروحة دكتوراه غير منشورة، قسم الحضارة الإسلامية، كلية العلوم الإنسانية والحضارة الإسلامية، جامعة السانيا، وهران، السنة الجامعية (2013/2012م)، ص130 وما بعدها. وحمّو، عبد الكريم، *المنهج اللغوي في تفسير الشّعراوي*، ص ص45 -54.

(3) يُنظَر قسم الدراسات والأبحاث، *إمام الدعاة محمد متولي الشّعراوي*، دار أمواج للطباعة والنشر والتوزيع، عمان، ط1، 2012م، ص24.

هذه هي أهمّ معالم منهج الشّعراوي التي تبيّن أن صاحب المنهج وظّف كلّ ما شأنه أن يكون أداة لتلمّس معاني القرآن وتذوّق أسراره ومن ثمّ تقديمها لجمهوره العريض بأبهى حلّة وأمتع طريقة، ونجد أنه استعان باللغة والنحو والصرف والاشتقاق والبلاغة والمنطق والفلسفة وغيرها من العلوم بغية الوصول إلى دلالات القرآن وبلورتها في أسلوبه البديع وإلقائه الفريد فيتلقّفها مستمعيه بأذان صاغية وقلوب واعية، ويقوم هذا المنهج على براعة التذوّق وكفاءة التأمّل وقوّة الاستنباط لكن كل ذلك في حدود ما تدلّ عليه اللّغة وفي إطار قواعد الشريعة.

II. التأويل والتفسير:

أ/ التأويل:

- **أولا) التأويل في معاجم اللغة:**

يعدّ مصطلح التأويل من أشهر المصطلحات التي أثارت ولا زالت تثير جدلا بين العلماء والباحثين، ومن أجل معرفة مدلول هذا المصطلح كان لا بدّ أوّلاً من تصفّح معاجم اللغة بغية رصد مختلف المعاني اللغوية لمادة " آل"، وقد عثرنا على عدة معاني متباينة نذكر منها ما يلي:

1) العودة والرجوع:

من آل يؤول إلى كذا، أي صار إليه ورجع، وآل فعل يتعدّى بـ "إلى" أوبـ "عن" أو يكون لازما، وهذا المعنى بسطه الخليل (ت 170هـ) في مصنفه، حيث رأى بأن التأويل من: «آل يَؤُولُ إليه، إذا رجع إليه، تقول: طَبَخْتُ النَّبيذَ والدَّواءَ فآل إلى قَدْر كذا وكذا، إلى الثُّلث أو الرُّبع، أي: رجع.»[1]

وجاء في التهذيب للأزهري(370هـ): «وأما التأويل فقيل من أوّل يُؤوِّل تأويلاً، وثلاثيُّه آل يؤول: أي رجع وعاد»[2]، وقال ابن فارس (395هـ): «وآل يؤُول، أي: رجع. قال يعقوب:

(1) الفراهيدي، الخليل بن أحمد، معجم *العين*، تح مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، دار الهلال، بيروت، د ط، د ت، 359/8.

(2) الأزهري، محمد بن أحمد، معجم *تهذيب اللغة*، تح محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 2001م، 329/15.

يقال: " أوّلَ الحكم إلى أهله "؛ أي: أرجعه ورَدّه إليهم، قال الأعشى: أُؤَوِّلُ الْحُكْمَ إِلَى أَهْلِه»[1]؛ أي أرجعه وردّه إلى ذويه.

وفي لسان العرب: «الأَوْلُ: الرُّجُوعُ. آلَ الشيءُ يؤُولُ أَوْلًا ومَآلًا: رَجَع. وأَوَّلَ إليه الشيءَ: رَجَعَه. وأُلْتُ عَنِ الشَّيْءِ: ارْتَدَدتُ. وَفِي الْحَدِيث: مَنْ صَامَ الدَّهر فَلَا صَامَ ولَا آلَ أَي لَا رَجعَ إِلى خير، والأَوْلُ الرجوع»[2]، فمعنى ولا آل؛ أي لا رجع على خير، وهو فآل الشيء: هو الرجوع من الأوْل، وعلى هذا، فيكون التأويل مأخوذا من الأَوْل بمعنى الرجوع، فهذا الأخير يعدّ أحد معاني التأويل اللغوية، فكأن المؤوّل أرجع الكلام إلى ما يحتمله من معان.

2) التغيير:

تفيد لفظة التأويل معنى التغيير، وهو من قولنا: آل اللبن يؤول، إذا تغيّر وخثر، وآل جسم الرجل إذا نحف، وقد عرض ابن فارس قولا للعرب ليبين به معنى التأويل، حيث قال: «وَقَوْلُهُمْ آلَ اللَّبَنُ، أَيْ: خَثُرَ مِن هَذَا البَابِ، وَذَلِكَ لِأَنَّهُ لَا يَخْثُرُ إِلَّا آخِرَ أَمْرِه.»[3]

ومن مشتقات التأويل: «الإِيَالُ فِعَال: وعاء يجمع فيه الشراب أياما حتى يجود»[4]، وسمّي هذا الإناء "إيالا"؛ لأنه يغيّر طعم الحليب فيصبح لذيذا شهيا، وفي لسان العرب: «... وآلَ الدُّهْن والقَطِران والبول والعسل يَؤُولُ أَوْلًا وإِيَالًا: خَثُر؛ قَال الرَّاجِزُ:

كأَنَّ صَاباً آلَ حَتَّى امْطَلَّا؛ أَي خَثُر حَتَّى امتدّ ...» [5]، يعني التأويل في هذه التعاريف اللغوية الخثور؛ أي التغيير، ويبدو أن هذا المعنى الأخير له صلة بالمعنى الأوّل (الرجوع)، إذْ إنّ كل رجوع هو تغيير.

---

(1) ابن فارس، معجم *مقاييس اللغة*، مادة (أَوَلَ)، 159/1.

(2) ابن منظور، معجم *لسان العرب*، 32/11.

(3) ابن فارس، معجم *مقاييس اللغة*، 159/1.

(4) المصدر نفسه.

(5) ابن منظور، المصدر السابق، 34/11، 36.

3) الوضوح والظهور:

من قولنا آل الجبل بمعنى ظهر واتضح، وآل الشيء إذا شخص وظهر، ففي لسان العرب: «الْآلُ: مَا أَشرف مِنَ الْبَعِيرِ... وقيل: الآلُ هو الذي يكونُ ضُحى كَالماءِ بَين السَّمَاءِ والأَرض يَرفعُ الشُّخوص ويزهَاها ...» [1]، فلفظة التأويل هنا حملت العديد من المعاني، من بينها الوضوح والظهور والارتفاع والشخوص.

4) التفسير:

نقول تأوّل الكلام وأوّله بمعنى شرحه وفسّره، والتأويل: التفسير، جاء في لسان العرب أن التَّأْوِيل «تَفسِيرُ مَا يؤول إِليه الشَّيءُ، وقد أَوّلتُه تَأْويلًا وتَأَوَّلْته بِمَعنى ... التأوّل والتأويل: تفسير الكلام الذي تختلف معانيه، ولا يصحّ إلا ببيان غير لفظه»[2]، فمن خلال ما أورده ابن منظور في معجمه اللغوي يظهر أن مفردتي التأويل والتفسير تحملان معنى واحدا، وأن تحديد معنى الكلام الذي يحتمل أكثر من معنى هو تأويل.

5) الجمع:

وتأتي لفظة تأويل بمعنى الجمع: نقول: أول الشيء، بمعنى جمعه وأصلحه، «يقال: ألتُ الشّيءَ أَؤُولُه، إذا جمعتُه وأصلحتُه، فكأن التأويل جمعُ معاني ألفاظ أَشكَلَت بلفظ واحد لا إشكال فيه، وقال بعض العرب: أوّل الله عليك أمرك، أي جمعه، وإذا دعوا عليه قالوا: لا أوّل الله عليك شملك» [3]؛ أي لا جمع الله عليك شملك.

(1) ابن منظور، معجم *لسان العرب*، 36/11.

(2) المصدر نفسه، 34/11.

(3) الأزهري، معجم *تهذيب اللغة*، 329/15.

5) العاقبة والمصير:

فتأويل الكلام هو عاقبته وما يؤول إليه، وإلى هذا المعنى ذهب ابن فارس، ويستدلّ على ذلك بقول الله ﷻ: ﴿**هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُۥ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُۥ**﴾[1]؛ أي عاقبته وما يؤول إليه أمر الكتاب المنزل وقت بعثهم ونشورهم. [2]

من خلال كل التعريفات السابقة تبيّن لنا أن لفظة التأويل تحتمل عدة معاني منها: الرجوع والعاقبة والجمع والسياسة والتغيير والخثور والوضوح والتفسير، هذه المعاني استقاها علماء اللغة من كلام العرب وأشعارهم وأمثالهم، ولعلّ هذا التنوّع الملحوظ في دلالة التأويل من الناحية اللغوية هو علة التنوع الذي ظهر في مفهوم التأويل من الناحية الاصطلاحية.

- **ثانيا) التأويل عند علماء اللغة:**

للتأويل في مصنفات العلماء أكثر من حدٍّ ومفهوم، وذلك حسب موقعها وطبيعة استخدامها وحسب المجال العلمي الذي وردت فيه، كما يمكن ردّ هذا الاختلاف الحاصل في مفهوم مصطلح التأويل إلى التطوّر المعرفي والجدل الفكري والعقائدي وظهور علوم جديدة أملاها الزمن كعلم النحو وعلم المنطق وعلم الأصول...، دون أن ننسى أن التأويل ظاهرة لغوية بامتياز.

وإذا ما جئنا عند علماء اللغة فإننا نجدهم قد تحدثوا عن التأويل وقدّموا تعريفات له، ومن هؤلاء ابن الأثير (ت606هـ) الذي حدّد معنى التأويل وحقيقته بقوله: «المراد بالتأويل نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلي إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه ما تُرِك ظاهر اللفظ.»[3]

ولم يبتعد تعريف الشريف الجرجاني (ت816هـ) للتأويل كثيرا عن التعريف السابق، حيث عرّفه بقوله: «صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنًى يحتمله. إذا كان المحتمل الذي يراه موافقًا

---

(1) الأعراف، 53.

(2) يُنظَر ابن فارس، معجم *مقاييس اللغة*، مادة (أَوَلَ)162/1.

(3) ابن الأثير، المبارك بن محمد، النهاية في غريب الحديث والأثر، المكتبة العلمية، بيروت، د ط، 1979م، 80/1.

للكتاب والسنة»[1]، فمن خلال هذين التعريفين يتبين أن التأويل عند صاحبيهما يعتمد على ترك ظاهر اللفظ والتحوّل إلى معنى آخر غير ظاهر، مع اشتراط وجود دليل لقبول التأويل، وعدم تعارض هذا المعنى المؤوّل مع النصوص الشرعية.

- **ثالثا) التأويل عند علماء النحو:**

أما التأويل عند النحويين فهو حاضر بقوّة في مصنفاتهم، وإن لم يألف المتقدّمون منهم تسميته بهذا اللفظ، بل كانوا من حين لآخر يستعملون جملة من الألفاظ وهم يقصدون بها مصطلح التأويل، فمن ذلك: التخريج، والحمل، والتوجيه، والتقدير، والاحتمال...[2].

ونبَّه أبو حيان النحوي (ت745هـ) إلى أن التأويل إنما يسوّغ «إذا كانت الجادّة على شيء ثم جاء شيء يخالف الجادة فيتأوّل، أما إذا كان لغة طائفة من العرب لم تتكلم إلا بها فلا تأول»[3]، ويبدو أن المراد بالجادّة «القواعد النحوية التي يلتزم بها النحاة، فإذا اصطدم نص بقاعدة نحوية عمد النحاة إلى تأويل النص بما يتفق ومذهبهم النحوي أو اللغوي»[4]، فالتأويل كان يُسْتخدَم من أجل الحفاظ على القواعد النحوية المتوصّل إليها من قِبَل واضعي القواعد، مما نفهم أن التأويل ظاهرة قديمة لجأ إليها جلّ العلماء.

ويمكن القول أنّ التأويل قد اهتم به النحاة المتقدّمون تطبيقا[5]، بينما نجد المتأخّرين منهم اهتمّوا به تطبيقا وتنظيرا، فحاولوا تحديد هذا المصطلح بوصفه «الوسيلة الوحيدة التي لجأ إليها

---

(1) الشريف الجرجاني، علي بن محمد، *كتاب التعريفات*، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1983م، ص50.

(2) يُنظَر الحمّوز، عبد الفتاح أحمد، *التأويل النحوي في القرآن الكريم*، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1984م، 17/1- 19.

(3) أبو حيان الأندلسي، التذييل *والتكميل في شرح كتاب التسهيل*، تح حسن هنداوي، دار القلم، دمشق، ط1، د ت، 300/4.

(4) هنادي، محمد عبد القادر، *ظاهرة التأويل في إعراب القرآن الكريم*، مكتبة الطالب الجامعي، مكة المكرمة، ط1، 1988م، ص14.

(5) يُنظَر على سبيل المثال ابن السراج، محمد بن السري، *الأصول في النحو*، تح عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة، بيروت، د ط، د ت، 268/2، 333/3، 337، 435.

النحاة للتوفيق بين القواعد وبين النصوص المخالفة لها»[1]، وما لا يمكن تأويله منها فيعدّ عندهم من قبيل الشاذّ الذي يحفظ ولا يقاس عليه.

ومن العلماء المعاصرين الذين حاولوا التنظير لمصطلح التأويل في مقدمتهم محمد عيد، حيث خصّص في كتابه "أصول النحو العربي" فصلا للحديث عن التأويل النحوي، فعرّفه بقوله: «صرف الكلام عن ظاهره إلى وجوه خفية تحتاج لتقدير وتدبر»[2]، ويبدو أن هذا التعريف مخالف للتعريف المعهود عند القدامى، إذ لم يبين العلّة التي كان النحاة الأوائل يتكئون عليها والمتمثلة في الامتثال للقواعد النحوية.

ونجد أيضا عبد الفتاح أحمد الحموز الذي لخّص قضية التأويل عند المحدَثين في دعوة كثير منهم[3] إلى ضرورة إلغاء التأويل النحوي وحمل النص على ظاهره، وهذا ما اقتنع به عبد الفتاح الذي دعا إلى هجر التخمينات والتأويلات التي لا ضرورة إليها[4].

من خلال ما سبق نخلص إلى أن التأويل ظاهرة فرضت نفسها في الدرس النحوي قديما وحديثا، ولازالت هذه الظاهرة تشغل بال النحاة كما شغلت بال العلماء في مختلف الميادين التي لها صلة باللغة، وقد استخدمه العلماء عند الحاجة إليه؛ أي حينما يكون النص أو الكلام فيه خروج عما تعارفت عليه العرب، فإن وجد ذلك الخروج أو التعارض لجأوا إلى التأويل الذي يوضح المعنى الغامض.

---

(1) أبو المكارم، علي، *أصول التفكير النحوي*، دار القلم، بيروت، د ط، 1973م، ص261.

(2) عيد، محمد، *أصول النحو العربي*، عالم الكتب، القاهرة، ط5، 2006م، ص155.

(3) منهم شوقي ضيف، تمام حسان، ومهدي المخزومي. (يُنظَر الحموز، *التأويل النحوي في القرآن الكريم*، 122/1، 1465/2.)

(4) يُنظَر المرجع نفسه، 122/1، 1465/2.

- **رابعا/ التأويل عند علماء الأصول وعلماء الكلام:**

تناول علماء الأصول وعلماء الكلام التأويل بوصفه آلية لفهم النصوص الشرعية، ومن هؤلاء الماتريدي (ت333هـ) الذي رأى أن التأويل هو «ترجيح أحد المحتملات بدون القطع»[1]؛ أي ترجيح أحد المعاني التي يشير إليها النص ومن دون الحكم على الرأي الراجح بالجزم، فتعريف الماتريدي يبدو من أوّل نظرة أنه تعريف منقوص غير كامل، حيث إنّه لم يضع ضوابط ولا شروط لتأويل النصوص، بل ترك الترجيح يخضع لمشيئة المؤوّل من غير ضوابط ولا قوانين.

والتأويل عند الجويني (ت478هـ) هو «ردّ الظاهر إلى ما إليه مآله في دعوى المؤول»[2] وهذا حدّ لمطلق التأويل، أو للتأويل المجرّد بصرف النظر عن كونه صحيحاً أو فاسداً، لخلوّه من قيد هام، وهو الدليل الذي بدونه يصبح صرف الألفاظ عن ظواهرها لمجرد الاحتمال لعبا لا تأويلا، غير أننا لو تتبعنا ردود الجويني على بعض التأويلات الفاسدة فسنعثر على عدم إغفاله لضرورة وجود دليل للتأويل حتى يكون مقبولاً، مع أنه لم يشترطه ضمن تعريفه وهذا ما يدل على أنه أراد تعريف مطلق التأويل لا التأويل الصحيح.

والتأويل عند الغزالي (ت505هـ) هو «عبارة عن احتمال يعضده دليل، يصير به أغلب على الظنّ من المعنى الذي يدلّ عليه الظاهر، ويشبه أن يكون كلّ تأويل صرفا للفظ عن الحقيقة إلى المجاز»[3]، فالغزالي يبدو أنه وفّق إلى حدّ ما في وضع تعريف شامل للتأويل الصحيح، وذلك حين اشترط مساندة الدليل الذي يجعل المعنى المؤوّل له أكثر احتمالا من المعنى الظاهر، ويلاحظ في هذا التعريف أن صاحبه شبّه التأويل بالمجاز[4]، وهذا قد يكون صحيحا، إذْ إنّ العلاقة بينهما

---

(1) الماتريدي، محمد أبو منصور، *تفسير الماتريدي (تأويلات أهل السّنّة)*، تح مجدي باسلوم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2005م، 185/1.

(2) الجويني، عبد الملك، *البرهان في أصول الفقه*، تح صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1997م، 193/1.

(3) الغزالي، أبو حامد، *المستصفى من علوم الأصول*، تح محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1993م، 196/1.

(4) عرّف ابن الأثير المجاز (ت637هـ) بقوله: «هو ما أريد به غير المعنى الموضوع له في أصل اللغة». (ابن الأثير، ضياء الدين، *المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر*، تح محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، د ط، 1420هـ، 74/1.)

قائمة وموجودة، وبينهما توافق واختلاف[1]، ولكن ما يمكن قوله بعد شيء من البحث أن المجاز نوع من أنواع التأويل، وهما يشتركان في اللغة بوصفها منطلقا لهما.

ونجد لابن الجوزي[2] (ت656هـ) مفهوما واضحا للتأويل، فقد عرّفه بقوله: «التأويل صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح، لاعتضاده بدليل يدلّ على أن مراد المتكلّم – بكلامه – ذلك الاحتمالُ المرجوح»[3].

وقال فتحي الدريني[4]: «التأويل هو تبيين إرادة الشارع من اللفظ بصرفه عن ظاهر معناه المتبادر منه، إلى معنى آخر يحتمله، بدليل أقوى يرجح هذا المعنى المراد»[5]، فهذا التعريف يبدو أنه حوى كل التعاريف التي سبق ذكرها، لأنه اشترط أن يقصد بالتأويل تبيين إرادة الشارع من الكلمة المراد تأويلها، وبعبارة أخرى التأويل لا يجوز إلا في حالة الضرورة.

من خلال التعريفات السابقة نخلص إلى أن علماء الأصول وعلماء الكلام بذلوا جهودا كبرى من أجل الوصول إلى تعريف كامل مانع للتأويل، واشترط جلّهم الاعتماد على دليل في العملية التأويلية.

---

(1) عامر، الطاهر، *التأويل عند المفسرين من السلف*، دار بن حزم، بيروت، ط1، 2011م، ص197.

(2) هذا ليس أبا الفرج عبد الرحمن الجوزي (508هـ- 597هـ) المؤرّخ المحدّث صاحب الشهرة الواسعة، والمصنفات العديدة، بل هو ابنه يوسف بن عبد الرحمن بن الجوزي (580هـ- 656هـ) ولد ببغداد واستشهد بها، وذلك حين اجتاح التتار بغداد، من مصنفاته: المذهب الأحمد في مذهب أحمد، معدن الإبريز في تفسير الكتاب العزيز. (يُنظَر الزركلي، الأعلام، 236/8.)

(3) ابن الجوزي، يوسف، *الإيضاح لقوانين الاصطلاح*، تح محمود بن محمد السيّد الدُّغيم، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 1995م، ص111.

(4) هو محمد فتحي الدريني، فلسطيني الأصل، سوري المنشأ، من أعلام هذا العصر، له مؤهلات علمية في عديد من التخصصات منها الفقه الإسلامي وأصوله، العلوم القانونية، الآداب، درّس لعدّة عقود في مصر والجزائر ودمشق من تآليفه: نظام الإسلام، أصول الفقه الإسلامي وغيرها، (يُنظَر ترجمته في كتابه *المناهج الأصولية*، ص 7- 9.)

(5) الدريني، محمد فتحي، *المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي*، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3، 2013م، ص158.

- **خامسا) التأويل عند علماء التفسير:**

لا يسع أيُ مفسّر أن يستغني عن التأويل؛ لأنه آلية يوظّفها المفسّر أثناء تعرّضه لآي القرآن الكريم، ولذلك قام المهتمون بالقرآن والتفسير بتقديم مفاهيم لمصطلح التأويل، ومن هؤلاء نجد الزركشي (ت 794هـ) قد قدّم في برهانه تعريفا للتأويل في القرآن نسبه لكل من ابن حبيب النيسابوري (ت406هـ) والبغوي (ت516هـ) والكواشي (ت680هـ) وغيرهم، وهو كالتالي: «التأويل صرف الآية إلى معنى موافق لما قبلها وما بعدها، تحتمله الآية غير مخالف للكتاب والسنة من طريق الاستنباط.»[1] ففي هذا التعريف شروط جديدة لم نجدها في التعاريف السابقة، إذ اشترط الزركشي لقبول المعنى المؤوّل له ثلاثة شروط:

1- موافقته لكتاب الله ﷻ وسنة رسول الله ﷺ.

2- أن تقبله الآية، دون تعسّف أو تكلّف.

3- أن يقبله سياق الآية ويحتمله.

وهناك ضوابط أخرى تقارب تلك الضوابط التي وردت في التعريف الأخير، اشترطها المفسّرون لصرف اللفظ عن ظاهره، وهي ثلاثة تتمثل في الآتي:

1. ألا يمكن حمله على الظاهر؛ لأن المعنى الظاهر للآية لا يعطي القطع في الدلالة.
2. جواز إرادة ما حمل عليه؛ أي أن هذا المعنى المستفاد من الآية تفيده اللغة وتدل عليه.
3. الدّليل الدال على إرادته، فلا بدّ من توفّر قرائن راجحة لصرف اللفظ عن ظاهره[2].

مما سبق نخلص إلى أن جلّ العلماء لم يتساهلوا في التأويل، فاجتهد كثير منهم في وضع شروط ضابطة للعملية التأويلية، خصوصا عند التعامل مع النص القرآني المقدّس، حتى لا يكون صرف مفردات

(1) الزّركشي، بدر الدين، *البرهان في علوم القرآن*، تح أحمد علي أبو الفضل الدمياطي، دار الحديث، القاهرة، ط1، 2006م، ص417.

(2) يُنظَر قلعجي، محمد رواس وقنيبي، حامد صادق، *معجم لغة الفقهاء*، دار النفائس، د ب، ط2، 1988م، ص119.

القرآن عن ظواهرها خاضعا للأهواء النفسية والمعتقدات السياسية والخلفيات المذهبية الضيّقة، فتخرج الآيات عن مراد الشارع منها، فالشروط المشار إليها آنفا إنما وُضِعت من أجل ضبط التأويل وصيانة التفسير من المعاني التي تتعارض مع مقاصد الشريعة.

ب/ التفسير:

- **أوّلا) التفسير في معاجم اللغة:**

من مشتقات التفسير الفسر، قال ابن منظور: «الفسر: كشف المغطّى، والتفسير: كشف المراد عن اللفظ المشْكل»[1]؛ أي أن هناك فرقا بين الفسر والتفسير، فالأوّل يطلق على ما هو مادّي، والثاني على ما هو معنوي، ومن الفسر اشتق منه التفسير.

ومن تقاليب الفسر السّفْر، قال الراغب الأصفهاني: «الفَسْر والسَّفْرُ، يتقارب معناهما كتقارب لفظيهما»[2]، فالتفسير أصله الكشف والإظهار والبيان، وكذلك أصل سفر: الكشف والإظهار، فسفور المرأة هو إظهارها لمحاسنها وعورتها.

ولم ترد كلمة "تفسيرا" في القرآن الكريم إلا مرة واحدة، قال الله ﷻ: ﴿**وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا** ۝٣٣﴾[3]، ومعنى التفسير في الآية البيان والتوضيح، «قال مجاهد: تفسيرا: بيانا»[4].

فمن خلال ما سبق نجد أن المعاني اللغوية للتفسير كلها تحوم حول الشرح والتبيين والإيضاح وإزالة الغموض والالتباس.

---

(1) ابن منظور، *معجم لسان العرب*، 55/7.

(2) الراغب الأصفهاني، *مقدّمة جامع التفاسير مع تفسير الفاتحة ومطالع البقرة*، تح أحمد حسن فرحات، دار الدعوة، الكويت، ط1، 1984م، ص47.

(3) الفرقان، 33.

(4) الطبري، *جامع البيان عن تأويل آي القرآن*، 267/19.

- **ثانيا) مفهوم التفسير في الاصطلاح:**

تعدّدت مفاهيم التفسير عند العلماء، فقال أبو حيان الأندلسي (ت745هـ) في مقدّمة تفسيره: «التفسير علم يُبحث فيه عن كيفية النطق بألفاظ القرآن ومدلولاتها وأحكامها الإفرادية والتركيبية، ومعانيها التي تُحمَل عليها حالة التركيب وتَتِمَّاتٍ لذلك»[1]، كالناسخ والمنسوخ وأسباب النزول وغير ذلك من العلوم التي يشتغل بها المفسّر ليبين مدلولات القرآن.

ولم يبتعد الزركشي (ت794هـ) عن تعريف أبي حيان، حيث عرّف التفسير بقوله: «التفسير علم يعرف به فهم كتاب الله المنزل على نبيه ﷺ وبيان معانيه واستخراج أحكامه وحِكَمه واستمداد ذلك من علم اللغة والنحو والتصريف وعلم البيان وأصول الفقه والقراءات ويحتاج لمعرفة أسباب النزول والناسخ والمنسوخ.»[2]

فهذا التعريف توسّع فيه صاحبه، إذ ضمّنه جملة من العلوم تعدّ أدوات يوظّفها المفسّر ليكشف بها معاني الآية القرآنية، ومن بين هذه العلوم علم النحو والصرف وأصول الفقه.

وثمّة تعريفا آخر لعبد العظيم الزرقاني[3] وهو من العلماء المتأخّرين، فعرّف التفسير بقوله: «التفسير في الاصطلاح علم يبحث فيه عن أحوال القرآن الكريم، من حيث دلالتُه على مراد الله تعالى بقدر الطاقة البشرية»[4]، فالعبارة الأخيرة من هذا التعريف أحكمتْ مفهوم المصطلح وضبطته، فأصبح أكثر دقّة وعلمية من التعاريف السابقة؛ لأن ربطه بالطاقة البشرية هو الأصحّ فليس بمقدور أحد مهما أوتي من علم أن يحيط بمعنى الآية مثلما أراده الله ﷻ.

---

(1) أبو حيّان الأندلسي، *البحر المحيط في التفسير*، 23/1. والسيوطي، *الإتقان في علوم القرآن*، 194/4.

(2) الزركشي، *البرهان في علوم القرآن*، ص22.

(3) هو محمد عبد العظيم الزرقاني من علماء الأزهر الشريف بمصر، تخرّج بكلية أصول الدين، وعمل بها مدرّسا لعلوم القرآن والحديث، توفّي بالقاهرة سنة (1367هـ/ 1948م)، من مؤلّفاته: مناهل العِرفان في علوم القرآن، وبحث في الدّعوة والإرشاد. (الزركلي، *الأعلام*، 210/6.)

(4) الزُّرقاني، محمد عبد العظيم، *مناهل العرفان في علوم القرآن*، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة، ط3، د ت، 3/2.

فعلى الرغم من اختلاف زمن ولادة مفاهيم التفسير، إلا أنها تكاد تتفق حول معنى واحد وهو أن التفسير محاولة كشف معنى الآية وإيضاح مراد الله ﷻ منها، وبذلك يلتقي المفهوم الاصطلاحي للتفسير بالمفهوم اللغوي، فكلاهما يحملان معنى الكشف والتبيين والإيضاح.

- **ثالثا) الفرق بين التفسير والتأويل:**

لو عدنا إلى مفاهيم التفسير والتأويل السابقة الذكر لوجدنا أنها تلتقي عند معنى التبيين والتوضيح، إلا أن التأويل يتميز بالاستدلال على المعنى المراد بأدلة من خارج النص تجزم وتقطع بهذا المعنى، والتفسير لا يحتاج إلى دليل ليُثبِت المعنى إلا إذا كان على سبيل الاستئناس.

ومن خلال التعريفات اللغوية لكل من التفسير والتأويل نجد أن ثمة تداخلا بين المفهومين سواء على الصعيد اللغوي أو الاصطلاحي، ففي الجانب اللغوي وجدنا أن «التأويل مرادف للتفسير في أشهر معانيه اللّغوية.»[1]

وإذا كان التفسير يعدّ واحدا من أبرز معاني التأويل اللغوية، فإنه من الناحية الاصطلاحية يوجد فرق بينهما عند فريق من العلماء، من بينهم الزركشي (ت794هـ) حيث رأى بأن التأويل هو من قبيل الاجتهاد، فقال: «والرابع ما يرجع إلى اجتهاد العلماء، وهو الذي يغلب عليه إطلاق التأويل، وهو صرف اللفظ إلى ما يؤول إليه، فالمفسر ناقل والمؤوّل مستنبط...»[2]

إن التفسير والتأويل يرميان إلى طلب المعنى المراد من الآية أو المفردة، بيد أنهما يختلفان في الطريقة، فالتفسير طلب المعنى المراد من خلال ظاهر اللفظ، بينما التأويل هو طلب المعنى المراد من الآية عن طريق صرف ظاهر اللفظ إلى معنى آخر غير ظاهر تحتمله تلك الآية، وبذلك نصل إلى نتيجة مفادها أن التأويل والتفسير يختلفان في الطريقة ويتفقان في الوجهة، فهما وجهان لعملة واحدة.

---

(1) شحاتة، عبد الله، *علوم القرآن والتفسير*، دار الاعتصام، د ب، ط2، 1983، ص340.

(2) الزركشي، *البرهان في علوم القرآن*، ص427.

هذا وإن بعض العلماء رأى بأن التفسير مرادف للتأويل، فالتفريق بين المصطلحَيْن حديث النشأة، ولم يكن معروفا لدى القدامى، واستدلوا بما عنون به ابن جرير الطّبري (ت310هـ) كتابه الشهير جامع البيان في تأويل آي القرآن فلمْ يفرّق بين التأويل والتفسير، وحين يأتي الطبري ليبين معنى أي آية في كتابه يصرح بقوله: «القول في تأويل قوله تعالى: ...»[1]، ويقصد بتأويل الآية تفسير الآية وبيان معناها.

ولعلّ الدافع عند ابن جرير الطبري وغيره لأن يسمّوا التفسير تأويلا هو أنهم لما رأوا كلام الله ما له من الجلالة والقداسة، والذي ما استطاع أحد في الأولين ولا في الآخرين أن يأتي بمثله، وأن فيه من الإعجاز البلاغي والعلمي والتشريعي وغير ذلك من ألوان الإعجاز، والتي عجز الدراسون عن أن يحيطوا بها علما، لما رأوا ذلك عدلوا عن تسميته بالتفسير بوصفه بيان مراد الله من الكلمة القرآنية على وجه القطع، إلى تسميته بالتأويل بوصفه بيان مراد الله من الكلمة على وجه الظن والاحتمال، لأن تلك الكلمة تحتمل عدة معان، فكتاب الله «... لا يخلق على كثرة الرّدّ ولا تنقضي عجائبه»[2] مهما درسه الدارسون في مختلف الدهور والعصور.

وكما قال أحد الباحثين وهو يبرز سبب لجوء أولئك العلماء إلى استعمال لفظة التأويل بدل التفسير أنهم «قد أجلّوا كل كلمة منه عن أن يكون بيانها تفسيرا...ورأوا أن في كل كلمة من كلمات هذا الكتاب المعجز من الدقائق التي تَجلُّ عن الحصر ما يستحق معه بيانها- بل مجرد

(1) يُنظَر مثلا: الطبري، *جامع البيان في تأويل آي القرآن*، 418/1، 591/93،17/14، 329/19، 450/20 وغير ذلك.

(2) هو جزء من حديث عليﷺ أن رسولَ اللّهﷺ قال: "**سَتَكُونُ فِتَنٌ" قُلْتُ: فَمَا الْمَخْرَجُ مِنْهَا يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: "كِتَابُ اللَّهِ فِيهِ نَبَأُ مَا قبلكم وخبر ما بعدكم هو الحبل المتين وهو الذكر الحكيم وَحُكْمُ مَا بَيْنَكُمْ وَهُوَ الْفَصْلُ لَيْسَ بِالْهَزْلِ مَنْ تَرَكَهُ مِنْ جَبَّارٍ قَصَمَهُ اللَّهُ وَمَنِ ابْتَغَى الْهُدَى فِي غَيْرِهِ أَضَلَّهُ اللَّهُ وَهُوَ الصِّرَاطُ الْمُسْتَقِيمُ وَهُوَ الَّذِي لَا تَزِيغُ بِهِ الْأَهْوَاءُ وَلَا تَلْتَبِسُ بِهِ الْأَلْسِنَةُ وَلَا تَشْبَعُ مِنْهُ الْعُلَمَاءُ وَلَا يَخْلَقُ عَلَى كَثْرَةِ الرَّدِّ وَلَا تَنْقَضِي عَجَائِبُهُ مَنْ قَالَ بِهِ صَدَقَ وَمَنْ عَمِلَ بِهِ أُجِرَ وَمَنْ حَكَمَ بِهِ عَدَلَ وَمَنْ دَعَا إِلَيْهِ هُدِيَ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ"** (أخرجه الترمذي 2906. محمد بن عيسى، *الجامع الكبير "سنن الترمذي"*، تح بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، د ط، 1998م، 22/5.)

الحوم من حول حماها– أن يسمى تأويلاً»[1]؛ أي أنهم عدلوا عن لفظة التفسير إلى لفظة التأويل من باب التواضع والتعظيم والإجلال لكلام الله المعجز.

وفي تخصيص الرسول ﷺ لابن عباس رضي الله عنهما بأن يعلمه التأويل دلالة على أن التأويل يختلف عن التفسير، فقد رأى فريق من العلماء بأن التفسير يتعلق بالمسموع؛ أي بالرواية، فلو كان التفسير هو التأويل لما دعا النبي ﷺ لابن عباس بقوله: «**اللّهم فقّهه في الدّين وعلّمه التأويل**»[2]؛ لأن الرواية متاحة لجميع الصحابة، وتفسير النبي ﷺ لبعض الآيات لا شك أنه قد سمعه كثير من الصحابة رضي الله عنهم.

وبذلك يتبين أن التأويل الذي دعا به رسول الله ﷺ لابن عباس رضي الله عنهما يتجاوز معنى النقل والسماع والتفسير بالرواية إلى معنى التفسير بالدّراية والرأي والاجتهاد، وهو التأويل الذي يكون استنباطه من النص مفتقرا إلى مزيد من إعمال الفكر وإطالة التأمل، ولا يتأتّى ذلك لكلّ العلماء، إلا للرّاسخين في العلم العارفين بكلام العرب المحيطين بلغتهم وبلاغتهم وأشعارهم.

ويظهر من خلال ما سبق ذكره أن التأويل خلاف التفسير، فإذا كان كثير من المفسرين يرون الترادف بين المصطلحين، فإن كثيرا من علماء اللغة يميزون بينهما؛ لأن الترادف التام والمطلق لا يقع عند جمهور اللّغويين في اللغة العربية وخاصّة في القرآن الكريم.

(1) أبو عاصي، محمد سالم، *مقالتان في التأويل معالم في المنهج ورصد للانحراف*، دار البصائر، القاهرة، ط1، 2003م، ص37.

(2) أخرجه أحمد في مسنده، ابن حنبل، أحمد، *مسند الإمام أحمد بن حنبل*، تح شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، ط1، 2001م، 225/4، رقم الحديث 2397.

الفصل الأول

أثر الدّلالة اللّغوية في تأويل المفسّرين

- ✓ الدّلالة اللغوية وأهميتها.
- ✓ أثر الدّلالة اللغوية في تأويل اللّغويين القدامى.
- ✓ أثر الدلالة اللغوية في تأويل المفسّرين القدامى.
- ✓ أثر الدلالة اللغوية في تأويل المفسّرين المحدثين.

I. – الدّلالة اللّغوية وأهميتها:

أ- الدّلالة اللّغوية:

تعدّ اللّغة وسيلة مهمة للمفسّر ليصل إلى الفهم المناسب لألفاظ القرآن الكريم، وليقف على الدّلالة المناسبة للكلمة القرآنية، حتى يتّضح المقصود من الآية؛ لأنّ الدّلالة لا تنكشف إلا عبر اللغة، ولذلك ارتأينا أن نقف قليلا عند مصطلحي الدّلالة واللّغة، والعلاقة بينهما، فما المقصود بالدّلالة اللّغوية؟

إذا تتبّعنا مادة (دلل) واشتقاقاتها في معاجم اللّغة، لا نجدُ ذِكْراً للفظة الدّلالة بالمفهوم الاصطلاحي الحديث، وإنّما نقف على المفهوم العام لهذا اللفظ، فمن مشتقاتها الدليل وهو: «ما يُستدلُّ به، والدّليل الدال، وقد دلَّه على الطريق يدلّه بالضّم دَلالةً ودِلالةً ودُلولةً والفتحُ أعلى»[1]، فالدّلالة لها ثلاث لغات بالفتح والكسر والضم إلا أن الفتح أشهرُها.

فالدّلالة مأخوذة من (دلّ)، قال ابن فارس (ت395هـ): «الدّال واللام أصلان، أحدهما إبانة الشيء بإمارة تتعلمها، والآخر: اضطراب في الشيء، فالأوّل قولهم: دللت يقال دَلَلْتُ فلانا على الطريق» [2]، فالمعنى العام لكلمة (دلالة) هو الإبانة بواسطة الأمارة سواء كانت هذه الأمارة لفظية أو غير لفظية.

وأما إذا جئنا إلى مفهوم الدّلالة بالمعنى الاصطلاحي فهو «كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر» [3]، وهذا معنى عام لكل رمز إذا عُلم، كان دالا على شيء آخر[4]، فهذا التعريف عام يشير إلى الدّلالة اللّغوية وغير اللّغوية.

---

(1) ابن منظور، *معجم لسان العرب*، مادة (دلل)، 248/11، 249.

(2) ابن فارس، *معجم مقاييس اللغة*، مادة (دل)، 259/2.

(3) الشريف الجرجاني، *كتاب التعريفات*، ص104.

(4) يُنظر حيدر فريد عوض، *علم الدّلالة دراسة نظرية وتطبيقية*، مكتبة الآداب، القاهرة، د ط، 2005م، ص11.

ولعلّ تعريف الدّلالة عند العرب هو مهْد دراسات علماء الغرب لعلم الدّلالة، فقد عرّفوا علم الدّلالة بأنه «العلم الذي يدرس المعنى، أو هو ذلك الفرع من علم اللغة الذي يتناول نظرية المعنى» [1]، وهذا ما تناوله العرب الذين كانت لهم إسهامات واضحة في هذا المضمار؛ أي في علم المعنى حيث وضعوا له أصولا وقاموا بتقديم مفاهيم انبثقت من تصوّرهم للّغة، هذه الأصول والمفاهيم تشبه إلى حدّ كبير مفاهيم وتصورات علم اللّسانيات في العصر الحديث.

وقد اهتمّ علماء اللغة المحدثون «في تقسيماتهم لأنّواع الدّلالة اللّغوية على التمييز بين مستوياتها، وفصَلوا هذه الأنواع عن بقية أنواع الدّلالة المطلقة، وتركوا المجال للسيمولوجيا لدراستها»[2]، وظهرت تلك الأنواع الكثيرة من الدّلالات نتيجة لتطوّر البحوث التي صاحبت اللغة العربية.

وقد ارتبطت الدّلالة باللغة؛ لأنّ هذه الأخيرة هي الآلية الأساسية التي يعتمد عليها الفرد في التعبير عن المعاني التي يريد تبليغها للمتلقي وإن كان علم الدّلالة يهتم «بدراسة الرموز وأنظمتها حتى ما كان منها خارج نطاق اللغة»[3]؛ أي أن الدّلالة تهتمّ بالعلامات اللّغوية وغير اللّغوية، لكن حينما تقيّد الدّلالة باللّغة، أو تنسب إليها فيعني ذلك المعنى الذي يبلَّغ بواسطة اللغة.

وليس المقصود بالدّلالة اللّغوية هو معنى المفردة اللّغوية وشرح المفردة شرحا معجميا، بل يتجاوز الأمر إلى كل المباحث اللّغوية التي تتضافر مع بعضها لتمنح المعنى المراد من الكلام، وهذه الجوانب اللّغوية تسمّى عند بعض علماء الدّلالة في العصر الحديث بالمستويات اللّغوية.

---

(1) مختار، أحمد عمر، *علم الدّلالة*، عالم الكتب، القاهرة، ط5، 1998م، ص11.

(2) برباق، ربيعة، *الدّلالة المعجمية عند العرب دراسة نظرية وتطبيقية*، أطروحة دكتوراه غير منشورة، كلية الآداب، جامعة العقيد الحاج لخضر، باتنة، سنة 2012/2011م، ص127.

(3) مختار، أحمد عمر، المرجع السابق، ص12.

فدراسة الدّلالة تستدعي دراسة الأصوات والصرف والنحو بالإضافة إلى المعجم والسّياق، فلا يمكن تحديد المعنى إلا بمراعاة هذه الجوانب جميعها، إذْ إنّ المعنى في النهاية ما هو إلا مجموع إيحاءات كلّ من الدّلالة الصوتية والصرفية والنّحوية والمعجمية والسّياقية.

ب- أهمّية الدّلالة اللّغوية في التأويل:

تمتاز العربية دون غيرها من اللّغات بخصائص جعلتها مؤهّلة لأنّ تكون لغة القرآن الكريم، قال الشافعي (ت204هـ): «لسان العرب أوسع الألسنة مذهباً، وأكثرها ألفاظاً، ولا يعلمه ويحيط بجميع علمه إنسان غير نبي»[1]، وحينما نزل القرآن باللّسان العربي دون سواه فإنه من الواجب العلم بأنه «لا يعلم مِن إيضاح جمل عِلم الكتاب أحد جَهِل سَعَة لسان العرب، وكثرةَ وجوهه، وجِماع معانيه وتفرقَها، ومن علمه انتفت عنه الشبهة التي دخلت على من جهِل لسانَها.»[2]

وقد أولى علماء اللغة اللّفظ العربي عناية فائقة، فظهرت لديهم مباحث في الغريب من الألفاظ وفي الظواهر اللّغوية مثل الترادف، والتضاد، والمشترك اللفظي، ولدى اشتغالهم بالتفسير أضافوا إلى اهتماماتهم السابقة علم القراءات القرآنية، إذْ إنّ الإلمام بها ومعرفة صحيحها وشاذّها يعِينُ على فهم دلالة الآيات القرآنية وتحليلها والوقوف على المعنى المراد.

هذه العلوم والدّراسات وما يتفرّع عنها أو يلتقي معها لها أثر واضح في تحديد المعنى وتوضيحه، فإذا كان لكل مستوى من المستويات اللّغوية دلالة خاصة بها، فالمطلوب إذًا هو توظيف تلك الدّلالات اللّغوية النّحوية والصرفية وغير ذلك قصد كشف المضمون في النص القرآني تفسيراً وتأويلا.

---

(1) الشافعي، محمد بن إدريس، *الرسالة*، تح أحمد شاكر، مكتبه الحلبي، مصر، ط1، 1940م، ص34.

(2) المصدر نفسه، ص47.

ومن أجل توضيح منزلة اللغة في علم التفسير، فقد نبّه الزّركشي (ت794هـ) على ضرورة معرفة المفسّر غريب الألفاظ، والإحاطة باللغة، فساق قولَ مجاهد (ت104هـ): « لا يحلّ لأحد – يُؤمن بالله واليوم الآخر– أن يتكلم في كتاب الله، إذا لم يكن عالماً بلغات العرب»[1]، وساق قول مالك بن أنس (ت179هـ): « لا أُوتَى برجل يفسّر كتاب الله، غيرَ عالم بلغة العرب، إلا جعلته نكالا»[2]، وذكر أن الباحث عن معاني القرآن يحتاج إلى «معرفة علم اللغة: اسما، وفعلاً، وحرفاً، فالحروف – لقلّتها – تكلّم النّحاة على معانيها، فيؤخذ ذلك من كتبهم، وأما الأسماء والأفعال: فيؤخذ ذلك من كتب اللغة.»[3]

ولأهمّية الدّلالة اللّغوية اشترط علماء التفسير معرفتها والإلمام بها، فنقل عنهم قولهم: «فمن أراد معرفة ما في كتاب الله ﷻ وما في سنّة رسوله من كل كلمة عربية أو نظم عجيب، لم يجد من العلم باللّغة بُدًّا.»[4]

كما نبّه السّيوطي (ت911هـ) إلى القواعد التي ينبغي على المفسّر معرفتها، فقال: «فيجب عليه البداءة بالعلوم اللفظية، وأول ما يجب البداءة به منها تحقيق الألفاظ المفردة، فيتكلّم عليها من جهة اللّغة، ثم التصريف، ثم الاشتقاق، ثم يتكلم عليها بحسب التركيب: فيبدأ بالإعراب، ثم بما يتعلق بالمعاني، ثم البيان، ثم البديع، ثم يبين المعنى المراد، ثم الاستنباط، ثمّ الإشارات.»[5]

---

(1) الزركشي، *البرهان في علوم القرآن*، 205.

(2) المصدر نفسه، ص 204.

(3) المصدر نفسه.

(4) ابن فارس، *الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها*، تح أحمد صقر، مكتبة البابي الحلبي، القاهرة، د ط، د ت، ص50.

(5) السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ص779.

فممارسة هذه العلوم المشار إليها في النصّ السابق مهمّة للمفسّر فهمًا ودرسًا؛ لأنّ هذه العلوم تعدّ آليات أساسية للوصول لمعاني ألفاظ القرآن الكريم، ثم هي وسيلة لتأويل المعاني المختلفة التي تمنحها الآية القرآنية.

ونبّه علماء التفسير إلى صعوبة تحديد معنى الآيات لمن لم يتمكّن من معرفة لغة العرب وطرائق كلامهم ومن جهل ذلك يقع في تأويلات وتفسيرات متعددة، لذا كان من الأهمّية بمكان أن يكون المفسّر متضلّعا في اللغة مطّلعا على كلام العرب وأشعارهم حتى يستطيع توضيح دلالة النص القرآني.

لذلك كانت الجهود العلمية التي قام بها علماء اللغة العرب القدماء «تُمثِّل أروع جهد بُذِل في سبيل الحفاظ على سلامة المعنى ووضوحه وتأسيس علم المعنى فأفضى ذلك الحديث عن المترادف والمشترك اللفظي والمتباين والغريب من الألفاظ الذي لا يتوصّل إلى معناه إلا بعد معاناة وإعمال الفكر، وبينوا المشكل والمتشابه في التراكيب، والحقيقة والمجاز، والتوسع في المعنى»[1]، فألّفوا عدّة كتب في الغريب من الألفاظ والمفردات والمعاني والإعراب، وغيرها من الكتب التي أثرت المكتبة العربية.

وجعل العلماء تعلّم اللّغة فرض كفاية؛ منهم ابن حزم (ت456هـ) الذي استدل بقول الله ﷻ: ﴿**وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمۡۖ فَيُضِلُّ ٱللَّهُ مَن يَشَآءُ وَيَهۡدِي مَن يَشَآءُۚ وَهُوَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡحَكِيمُ ۝٤**﴾[2]، ورأى بأنّ فهم كلام الله ﷻ منوط بتعلّم النحو واللغة[3].

(1) الحازمي عليان بن محمد، (*علم الدّلالة عند العرب*)، مجلّة جامعة أم القرى، لعلوم الشريعة واللغة العربية وآدابها، مكّة، ج15، ع27، جمادى الثانية 1424هـ، ص 209.

(2) إبراهيم، 4.

(3) يُنظر ابن حزم الأندلسي، علي بن أحمد، *رسائل ابن حزم*، تح إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 1987م، 162/3.

ولأهمّية الكلمة القرآنيّة أمر الله المؤمنين باختيارها والعدول عن المحرف منها إلى ما هو أفضل، قال الله ﷻ: ﴿**يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقُولُواْ رَٰعِنَا وَقُولُواْ ٱنظُرۡنَا وَٱسۡمَعُواْۗ وَلِلۡكَٰفِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٞ ١٠٤**﴾[1] إن كلمة (**راعِنا**) من المراعاة وهي الإنظار والإمهال وأصلها من الرعاية وهي النظر في مصالح الإنسان، وقد جعلها اليهود كلمة مسبّة مشتقة من الرعونة وتعني الحمق، ولذلك نهى الله ﷻ عنها المؤمنين، وأمرهم بإبدالها بلفظة (**انظرنا**) من النظر والانتظار [2].

وحثّنا رسول الله ﷺ على الدقّة في الألفاظ فقال: «**لا تقولوا ما شاء الله وشاء فلان، ولكن قولوا ما شاء الله ثم شاء فلان**»[3]؛ لأنّ العطف بـ"الواو" يقتضي المقارنة والتسوية، بخلاف العطف بـ"ثم" المقتضية للتراخي والتبعية، فمن قال: ما شاء الله ثم شئت، فقد أقرّ بأن مشيئة العبد تابعة لمشيئة الله، لا تتحقّق الأولى إلا بعد وجود الثانية.

ويبدو من هذه الرّوايات أن الرسول ﷺ كان يوضّح كلّ كلام قد يستشكل معناه على الصّحابة رضوان الله عليهم، أو قد يثير معنى آخر يتبادر إلى ذهن المتلقّي، أو ربّما شكّل استخدامه في غير موضعه خطرا على اعتقاد المسلم، خصوصا إذا كان هذا المتلقّي غير متمكّن باللغة العربية.

والمتأمّل في هذه النصوص السابقة الذّكر وغيرها يجد أنها تدعونا إلى العناية بمختلف الدّلالات اللّغوية بغية الفهم الصحيح لمعاني القرآن، ولئلا يقع المرء في المحظور من القول والفعل والاعتقاد، والتأويلات الفاسدة والمناقضة للمقاصد الشرعية نتيجة نقص البضاعة اللّغوية.

ويمكن تحديد أهمّية أثر الدّلالة اللّغوية في تفسير المفسّرين في ما يلي:

---

(1) البقرة، 104.

(2) يُنظر الصابوني، محمد علي، *صفوة التفاسير*، دار الصابوني، القاهرة، ط1، 1997م، ص75.

(5) مسند الإمام أحمد بن حنبل، 370/38، رقم الحديث 23346.

1- فهم معاني كتاب الله في ضوء اللسان الذي أنزله الله به.

2- تبيين ما غمض فهمه من آي القرآن الكريم.

3- شرح الغريب من مفرداته.

4- ترجيح أقوال المفسّرين من خلال اللغة.

5- تذوّق فصاحة القرآن واكتناه أسراره البيانية وتلمّس لطائفه الدّلالية.

6- كشف الجوانب الجمالية والأسلوبية والإعجازية للقرآن الكريم.

7- حفظ العملية التأويلية من التأويلات غير المقبولة فلا يُقبل المعنى المتوصّل إليه عن طريق التأويل إلا إذا كانت اللغة تشير إليه من قريب أو من بعيد[1].

وتجدر الإشارة إلى أنه لا بدّ للمفسّر من معرفة مصادر وجوانب أخرى يعتمد عليها في تفسيره، غير اللغة، فالتفسير اللغوي لا يكفي وحده في بلوغ دلالات القرآن وأحكامه، ومن بين تلك المصادر والآليات التي ينبغي الاعتماد عليها في التفسير السّنّة النّبوية، وأسباب النزول، والقصص القرآني، والسّياق القرآني، وغيرها من المصادر التي لا يمكن إغفالها أثناء دراسة النص القرآني، ورغم ذلك تبقى اللّغة عاملا مهما في العملية التأويلية والتفسيرية.

II. – أثر الدّلالة اللّغوية في تأويل اللّغويين القدامى:

المقصود باللغويين القدامى هم علماء اللغة الذين نبغوا في القرن الثاني والثالث الهجريين واشتهروا بالكتب التي اشتغلت على القرآن الكريم من الجانب اللغوي، وعُرِفَتْ تلك الكتب بعناوين تحمل التسمية نفسها أو تتشابه، منها معاني القرآن وغريب القرآن وإعراب القرآن.

وسيحاول هذا المبحث الثاني من هذا الفصل دراسة تخريجاتهم الدّلالية لبعض الإشكالات الصرفية والنّحوية التي تعرّضوا لها حينما اشتغلوا على القرآن الكريم جمعا ودراسة،

(1) ولعلّ للدلالة اللّغوية أغراض وآثار أخرى ستظهر في ثنايا هذه الرسالة.

وربما كان من المناسب هنا –قبل التعرّض لتأويلاتهم اللغوية– أن نذكر جملة من كتب غريب القرآن ومعانيه ومجازه، وذلك على سبيل المثال لا الحصر:

1– غريب القرآن، هذا العنوان نجده عند كثير من اللغويين والمفسّرين القدامى منهم ابن قتيبة (ت280هـ) وابن دريد (ت321هـ) ومحمد بن عُزِيز السّجستاني (ت330 هـ) وابن خالويه (ت370هـ).

2– معاني القرآن، ألف في هذا المجال كثير من علماء اللغة منهم علي بن حمزة الكسائي (ت183هـ)، والفرّاء (ت 207هـ) والأخفش الأوسط (ت215هـ) والزّجّاج (ت311هـ).

3– مجاز القرآن، لأبي عبيدة معمر بن المثنى (ت 210هـ) وللشريف الرّضي (ت 406 هـ) مصنّف في هذا المضمار[1].

ويبدو أن هؤلاء اللغويين المذكورين هم مِنْ أشهر مَنْ قدّموا جهودا مشرّفة في تفسير القرآن لغويا من خلال الكتابة في مجالَي معاني القرآن وغريب القرآن خلال تلك الفترة، حيث وظّفوا اللغة في تأويل الآيات بما يتناسب مع السّياق، ومن هنا كان من المناسب أن تُساق بعض تخريجاتهم الدّلالية والصّرفية والنّحوية لجملة من الشواهد من القرآن الكريم، تناولها أولئك اللغويون القدامى لنرى مدى اعتمادهم على اللّغة خاصّة عند تعرّضهم لبعض المسائل اللّغوية في القرآن الكريم.

أ- الدّلالة الصّرفية:

فإذا ما جئنا إلى الدّلالة الصرفية وأثرها في التأويل عند كلّ من الفرّاء (ت207هـ) والأخفش (ت215هـ) نجد أنهما قد أوْليا اهتماما بالغا بموضوع دلالة البُنى الصرفية، وإن لم

(1) يُنظر الذَّهَبي، شمس الدين، *تاريخ الإسلام وَوَفيات المشاهير وَالأعلام*، تح بشار عوّاد معروف، دار الغرب الإسلامي، د ب، ط1، 2003، 201/5. 565/6، 446/7، 615، 321/8، 927/4، 141/5، 232/7، 454، 111/9. 201/5.

يفردا لها باباً خاصاً، ويظهر ذلك بشكل جليّ من خلال توجيه دلالات البنى الصرفية المختلفة، ومن ذلك ما يلي:

1- دلالة اسم الفاعل على المفعول:

لقد ذهب اللّغويون إلى أن صيغة (فاعل) قد تأتي أحياناً في الكلام بمعنى (مفعول)، ومن هؤلاء الأخفش (ت215هـ) الذي رأى أن اسم الفاعل يجري في بعض المواضع من القرآن الكريم مجرى اسم المفعول؛ أي أنه كان يؤوّل دلالة اسم الفاعل إلى دلالة اسم المفعول.

ومن ذلك ما ورد في قول الله تعالى: ﴿**قَالَ سَـَٔاوِيٓ إِلَىٰ جَبَلٖ يَعۡصِمُنِي مِنَ ٱلۡمَآءِۚ قَالَ لَا عَاصِمَ ٱلۡيَوۡمَ مِنۡ أَمۡرِ ٱللَّهِ إِلَّا مَن رَّحِمَۚ**﴾[1]، فعاصم هي اسم فاعل ولكن السّياق هنا لا يحتمل دلالة اسم الفاعل فوجب تأويل تلك الدّلالة إلى دلالة أخرى تناسب السّياق، قال الأخفش في هذا الصدد: « ويجوز أن يكون (لا ذا عصمة)؛ أي: لا معصوم، ويكون ﴿ **إِلَّا مَن رَّحِمَۚ** ﴾ رفعا، بدلاً من العاصم.»[2]

ولم يختلف الفرّاء مع الأَخفش في تفسير قول الله ﷻ: ﴿**قَالَ سَـَٔاوِيٓ إِلَىٰ جَبَلٖ يَعۡصِمُنِي مِنَ ٱلۡمَآءِۚ قَالَ لَا عَاصِمَ ٱلۡيَوۡمَ مِنۡ أَمۡرِ ٱللَّهِ إِلَّا مَن رَّحِمَۚ**﴾، ففسر الآية بما يلي: «﴿**قَالَ**﴾ نوح عليه السلام: ﴿ **لَا عَاصِمَ ٱلۡيَوۡمَ مِنۡ أَمۡرِ ٱللَّهِ إِلَّا مَن رَّحِمَۚ** ﴾ فـ"مَنْ" في موضع نصب؛ لأنّ المعصوم خلاف للعاصم والمرحوم معصومى... ولا يجوز ذلك في وجه أن تقول: المعصوم عاصم، ولكن لو جعلت العاصم في تأويل معصوم كأنك قلت: لا معصوم اليوم من أمر الله لجاز رفع من ولا تنكرن أن يخرج المفعول على فاعل.»[3]

---

(1) هود، 43.

(2) الأخفش الأوسط، أبو الحسن، *معاني القرآن*، تح هدى محمود قراعة، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1، 1990م، 383/1. ويُنظر أيضا على سبيل المثال لا الحصر 15/1 ، 47، 83 .

(3) الفرّاء، يحي، *معاني القرآن*، تح أحمد يوسف النجاتي وآخران، الدار المصرية، القاهرة، ط1، د ت، 15/2.

ثم أضاف الفرّاء موضحا ومستدلا بأمثلة أخرى من القرآن الكريم، فقال: «ألا ترى قوله ﴿خُلِقَ مِن مَّآءٍ دَافِقٍ ۝٦﴾[1]، فمعناه والله أعلم: مدفوق وقوله: ﴿فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَّاضِيَةٍ ۝٢١﴾[2] معناها مرضية ... تقول: رضيتُ هذه المعيشة ولا تقول: رضيَتْ، ودُفِقَ الماء ولا تقول: دَفَقَ،... ويقرأ (إلا من رحم) أيضاً، ولو قيل لا عاصم اليوم من أمر الله إلا من رحم كأنك قلت: لا يعصم الله اليوم إلا من رحم ولم نسمع أحد أقرأ به.»[3]

فالظاهر مما سبق ذكره أن الفرّاء والأخفش قد اتفق رأيُهما في جواز العدول من اسم المفعول إلى اسم الفاعل، حيث ذكر الأوّل –عند تفسيره لاسم الفاعل ﴿دَافِقٍ﴾ – أن «أهل الحجاز أفعل لهذا من غيرهم، أن يجعلوا المفعول فاعلاً إذا كان في مذهب نعت، كقول العرب: هذا أسر كاتم، وهم ناصبٌ، وليلٌ نائمٌ، وعيشةٌ راضيةٌ. وأعان على ذلك أنها توافق رؤوس الآيات التي هن معهن.»[4]

وذهب إلى هذا الرأي عديد من اللغويين المفسّرين منهم الكسائي (ت 183هـ)[5] وابن قتيبة (ت276هـ)[6]، ومن هنا نفهم أن استخدام اسم الفاعل في موضع اسم المفعول أمر وارد في لغة العرب، وفي القرآن الكريم وأجازه جملة من اللغويين المتقدمين كما رأينا سابقا، فالعاصم بمعنى المعصوم، ودافق معناه مدفوق، وراضية معناها مرضية.

(1) الطارق، 6.

(2) الحاقة، 21.

(3) الفرّاء، *معاني القرآن*، 2/15- 16.

(4) المصدر نفسه، 3/255.

(5) يُنظر النحاس، أبو جعفر، *إعراب القرآن*، تعليق عبد المنعم خليل إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1421هـ، 5/124.

(6) يُنظر ابن قتيبة، عبد الله، *تأويل مشكل القرآن*، تح إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، د ط، د ت، ص180.

2- دلالة اسم المفعول على الفاعل:

ورد العدول عن اسم الفاعل في القرآن الكريم إلى المصدر، واسم المفعول، والصفة المشبهة، وصيغ المبالغة، ومن الأمثلة على العدول من اسم الفاعل إلى اسم المفعول ما تأوّله الأخفش عند تفسيره لقول المولى ﷻ: ﴿**وَإِذَا قَرَأْتَ ٱلْقُرْءَانَ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْآخِرَةِ حِجَابًا مَّسْتُورًا ۝٤٥**﴾[1]، حيث رأى بأن ﴿**مَّسْتُورًا**﴾ لا يُراد بها تلك الدّلالة الظاهرة، المتمثلة في دلالة اسم المفعول، بل المقصود بها ما يدلّ عليه اسم الفاعل؛ « لأنّ الفاعل قد يكون في لفظ المفعول، كما تقول: إنك مشئوم علينا وميمون، وإنما هو: شائم ويامن؛ لأنّه من: شأمهم ويمنهم، والحجاب هاهنا هو السّاتر، وقال ﴿**مَّسْتُورًا**﴾.»[2]

يظهر مما سبق أن الأخفش قد استعمل اسم المفعول بمعنى اسم الفاعل، واستدلّ بما يقال في كلام العرب: مشؤوم وميمون، ويقصد بذلك شائم ويامن، وإذا كان الأمر كذلك فإن المقصود بـ ﴿**مَّسْتُورًا**﴾ الواردة في الآية السالفة الذكر هو الساتر، فدلالة البنية الصرفية الظاهرة هنا لاسم المفعول ﴿**مَّسْتُورًا**﴾ ليست هي المقصودة حسب الأخفش بل وجب ترك دلالة البنية الظاهرة والاتجاه إلى دلالة أخرى خفية يفرضها سياق الآية، ولكن لم يبيّن لنا الأخفش سبب العدول من صيغة اسم المفعول إلى اسم الفاعل، فحتى وإن اعتاد العرب أن ينزلوا صيغة اسم المفعول مكان صيغة اسم الفاعل، إلا أنه ثمّت إشارة دلالية لطيفة لا تنكشف إلا بعد طول نظر ودقّة فكر.

(1) الإسراء، 45.

(2) الأخفش، *معاني القرآن*، 391/2.

3- دلالة الصفة المشبّهة:

يعدّ سيبويه (ت180هـ) أوّل من استخدم مصطلح (الصفة المشبهة) في كتابه[1]، وتبعه في هذه التسمية المبرّد (ت 285هـ)[2] وابن السرّاج (ت 316هـ)[3] والسيوطي (ت911 هـ)[4] وغيرهم من علماء النحو والصرف الذين تناولوا الصفة المشبّهة وبيّنوا أوزانها وعلاقتها بالاشتقاقات الأخرى، وقد عرّفها ابن هشام (ت761هـ) بقوله «هي الصفة المصوغة لغير تفضيل، لإفادة نسبة الحدث إلى موصوفها، دون إفادة الحدوث.»[5]

وردت صِيَغ الصفة المشبهة في القرآن الكريم على أوزان مختلفة، مثل:

1-على وزن أَفْعَلٌ، مثل: أسود، قال الله ﷻ: ﴿ **وَكُلُواْ وَٱشْرَبُواْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ** ﴾[6].

2-على وزن " فَعْلَان"، مثل: ظمآن، قال الله ﷻ: ﴿**يَحْسَبُهُ ٱلظَّمْـَٔانُ مَآءً** ﴾[7].

3-على وزن "فَعِيل" مثل: أليم، قال تعالى: ﴿**وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌۢ بِمَا كَانُواْ يَكْذِبُونَ** ﴾[8].

ونقف عند هذه الآية الأخيرة لندرس دلالة الصفة المشبّهة الواردة فيها عند اللغويين المشار إليهم في بداية هذا الفصل، وقد ورد وصف العذاب بكونه أليماً هنا على غرار مواضع

---

(1) يُنظر سيبويه، عمرو بن عثمان، *الكتاب*، تح عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط3، 1988م، 194/1.

(2) يُنظر المبرّد، محمد أبو العباس، *المقتضب*، تح محمد عبد الخالق عظيمة، عالم الكتب، بيروت، د ط، د ت، 159/4.

(3) يُنظر ابن السراج، *الأصول في النحو*، 130/1.

(4) يُنظر السُّيوطي، *همع الهوامع في شرح جمع الجوامع*، تح عبد الحميد هنداوي، المكتبة التوفيقية، القاهرة، د ط، د ت، 79/3.

(5) ابن هشام، جمال الدين، *قطر الندى وبل الصدى*، دار العصيمي، الرياض، ط1، د ت، ص21.

(6) البقرة، 187.

(7) النور، 39.

(8) البقرة، 10.

عديدة في القرآن الكريم، وقام أبو عبيدة (ت210هـ) بتوضيح معنى الأليم، فقال: « ﴿عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ أي: موجع من الألم، وهو في موضع مُفْعِل، ومنه قول ذي الرّمّة:

ونرفَع في صدور شَمَرْدلاتٍ[1] يَصُكّ وُجوهَها وَهَجٌ أَلِيمُ[2]

أي: مؤلم.»[3] على وزن مُفعِل فهي اسم فاعل.

وجاء تأويل ابن قتيبة (ت276هـ) موافقا للتأويل السّالف الذكر، فرأى بأنه قد «يأتي فَعيل بمعنى مُفعِل نحو قوله: ﴿بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۖ ١١٧﴾[4]؛ أي مبدعها. وقال عمرو بن معد يكرب الزبيدي:

أَمِنْ رَيْحَانَةَ الدَّاعي السَّمِيعُ يُؤَرِّقُني وأَصْحَابِي هُجُوعُ[5]

يريد الداعي المسمع، وكذلك: ﴿ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾؛ أي مؤلم.»[6] والأليم: صفة مشبّهة معدولة عن اسم الفاعل "ومؤلم" صفة للعذاب؛ أي أنه عذاب شديد وعدل من الأليم إلى المؤلم للمبالغة.

وسلك ابن قتيبة هنا مسلك أبي عبيدة في فهم دلالة الصفة المشبهة، واستأنس بقرينة سياقية حالية، وتتمثّل بما يُقال في كلام العرب: "ضَرْبٌ وَجِيعٌ"؛ أي: مُوجِعٌ، ثم استند في تأويل دلالة الصفة المشبهة "أليم" إلى دلالة اسم المفعول "مؤلم" إلى ما قاله بعض المفسّرين في قول الله

---

(1) شمردلات جمع شَّمَرْدَلَةُ، وهي النَّاقَةُ الْحَسَنَةُ الْجَمِيلَةُ الْخَلْقِ. (الزبيدي، محمّد مرتضى، *تاج العروس من جواهر القاموس*، تح مجموعة من المحققين، دار الهداية، د ب، د ط، د ت، 279/29.)

(2) العدوي غيلان بن عقبة، *ديوان ذي الرّمّة*، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1995م، ص263.

(3) أبو عبيدة، معمر بن المثنى، *مجاز القرآن*، تح محمد فواد سزگين، مكتبة الخانجي، القاهرة، د ط، د ت، 1381 هـ، 32/1.

(4) البقرة، 117.

(5) الفارابي، إسحاق، معجم *ديوان الأدب*، تح أحمد مختار عمر، دار الشعب للصحافة والطباعة والنشر، القاهرة، ط1، 2003م، 414/1.

(6) ابن قتيبة، *تأويل مشكل القرآن*، ص181.

سبحانه: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٍ حَسِيبًا ﴿٨٦﴾ ﴾[1]؛ أي مُحاسبًا، وهو – على هذا التأويل– في مذهب "جَليس" و "أَكِيل" و "شرِيب" و "نَدِيم" و "قَعيدٍ"[2].

وممن أوّل الصّفة المشبهة (فعيل) إلى اسم الفاعل (مُفعِل) الزّجّاج (ت311هـ) في كتابه معاني القرآن وإعرابه، وذلك حينما قال: «... وقوله ﷻ: ﴿عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ مَعْناه مُوجِع يَصلُ وجعه إلى قلوبهم، وتأويل ﴿ أَلِيمٌ﴾ في اللغة مُؤْلِم.»[3]

نخلص مما سبق إلى أن اللّغويين القدامى قد أجازوا تأويل دلالة الصفة المشبّهة إلى دلالة اسم الفاعل، وذلك بالاستناد إلى ما جاء في القرآن وكلام العرب، ولكن ما يُلحَظ عليهم هو عدم محاولتهم استكناه أسباب العدول عن اسم الفاعل إلى الصفة المشبّهة.

4- دلالة صيغة المبالغة:

تناول المبرّد (285هـ) في مقتضبه صيغة المبالغة، فقال: «اعلم أَن الِاسم على فعل فَاعل نحو قولك ضرب فهو ضَارب وشتم فهو شاتم وكذلك فعل نَحو علم فهو عالم وشرب فهو شارب، فإن أردت أَن تكثر الفعل كان للتكثير أبنية فمن ذلك "فعال"، تَقول رجل قتّال إِذا كان يكثر القتل، فأما قاتل فيكون للقليل والكثير؛ لأنّه الأَصل»[4]، ويُفهَم من هذا القول أنَّ دلالة المبالغة هي الكثرة في الفعل.

(1) النساء، 86.

(2) يُنظر ابن قتيبة، *غريب القرآن*، تح أحمد صقر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1978 م، ص 17.

(3) الزّجّاج، أبو إسحاق، *معاني القرآن وإعرابه*، تح عبد الجليل عبده شلبي، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1988م، 86/1.

(4) المبرد، *المقتضب*، 13/2.

ولا يمكن حصرُ أبنية المبالَغة؛ فهي كثيرة ومُتناثِرة لا تخضع لقياسٍ مُحكَم، إلاّ أنَّ أغلب العلماء قديمًا وحديثًا اتَّفقوا على أنَّ أشهرها (فَعَّال وفَعُول ومِفْعال وفَعيل وفَعِل)[1] وغير هذه الأوزان فهي مسموعة من العرب، تعتمد على السماع لا على القياس.

ومن أبنية صيغ المبالغة التي وردت في القرآن الكريم والتي طالها تأويل اللغويين المذكورين آنفا صيغة "فعيل" يقول الله سبحانه: ﴿**وَتَوَلَّىٰ عَنْهُمْ وَقَالَ يَـٰٓأَسَفَىٰ عَلَىٰ يُوسُفَ وَٱبْيَضَّتْ عَيْنَاهُ مِنَ ٱلْحُزْنِ فَهُوَ كَظِيمٌ ﴿٨٤﴾**﴾[2]، فالمفردة "كظيم" صفة مبالغة من كظم يكظم باب ضرب ضربا، وزنها فعيل، قال ابن قتيبة: «﴿**فَهُوَ كَظِيمٌ**﴾؛ أي: كاظمٌ، كما تقول: قديرٌ وقادرٌ، والكاظمُ: المِمسكُ على حزنه، لا يُظهره، ولا يشكوه»[3]، فكظيم صفة مبالغة أوّلها ابن قتيبة لاسم فاعل "كاظم".

وهذا التأويل نجده عند السّجستاني (ت330هـ) إذ صرح قائلا: «"كظيم": حَابِس حزنه وَلَا يشكوه»[4]، ونجده عند النحاس (ت338هـ) في قوله: «يقال فلان كظيم وكاظم أي حزين لا يشكو حزنه»[5]، أمّا الزّجّاج فقد ورد تأويله مخالفا للتأويل المذكور آنفا، حيث أوّل صيغة المبالغة الواردة في الآية السابقة إلى اسم المفعول، فقال عن معنى قول الله ﷻ: ﴿**فَهُوَ كَظِيمٌ**﴾؛ «أي محزون.»[6] على وزن مفعول.

فالتعبير بـ "كظيم" الدّالّ على المبالغة عدولاً عن "مفعول" للدّلالة على شدّة كَظْمه للكرب والحزن الذي امتلأ قلبه به فنتج عن ذلك كثرة بكائه عن ابنه المفقود حتى ابيضت عيناه

---

(1) يُنظر حسن، عباس، *النحو الوافي*، دار المعارف، القاهرة، ط15، د ت، 3/258- 259.

(2) يوسف، 84.

(3) ابن قتيبة، *غريب القرآن*، ص221.

(4) السّجستاني، أبو بكر، *غريب القرآن*، تح محمد أديب، دار قتيبة، دمشق، ط1، 1995م، ص391.

(5) النحاس، *معاني القرآن*، 3/453.

(6) الزّجّاج، *معاني القرآن وإعرابه*، 3/125.

من ذلك، والتعبير بـ"كظيم " بمعنى " كاظم" يصحّ كذلك؛ لأنّ يعقوب عليه السلام لم يكن يشكو ما ألمّ به إلى أحدٍ، بل كان يكتم ذلك في نفسه، ويمسك همّه في صدره، فكان يكظمه أي يردّه إلى قلبه ولا يُعبّر عن ما في صدره بالشكوى والغضب والضجر.

ولعلّ العدول باسم المفعول إلى صيغة المبالغة أقرب إلى الصواب، إذْ إنّ هذه الأخيرة تعبّر عن الشدّة التي ألمّت بسيّدنا يعقوب عليه السلام بعد فراق ابنه يوسف عليه السلام، كما أن هذا التأويل تؤيّده مادّة الكظم التي جاءت على صيغة اسم المفعول في غير ما موضع من كتاب الله سبحانه وتعالى.

وغير بعيد عن موضع الآية السابقة، نجد في السورة ذاتها صيغة مبالغة أخرى تشبه في الوزن الصّرفي الصيغة السابقة "فعيل"، يقول الله عزّ وجلّ: ﴿**ٱذۡهَبُواْ بِقَمِيصِي هَٰذَا فَأَلۡقُوهُ عَلَىٰ وَجۡهِ أَبِي يَأۡتِ بَصِيرٗا وَأۡتُونِي بِأَهۡلِكُمۡ أَجۡمَعِينَ ٩٣**﴾[1]، فالبنية الصّرفية "بصيرا" صيغة مبالغة أوّلها عمرو بن المثنّى (ت209هـ) بمبصرا[2].

ويقف البحث عند صيغة أخرى مماثلة للتي جاءت في الفقرة السابقة، وهي صيغة المبالغة ﴿**مَثَابَةً**﴾ الواردة في قول الله جلّ جلاله: ﴿**وَإِذۡ جَعَلۡنَا ٱلۡبَيۡتَ مَثَابَةٗ لِّلنَّاسِ وَأَمۡنٗا**﴾[3] فنلحظ أن الأخفش (ت215هـ) وقف عند تلك الصيغة، فقال: «وأُلحِقت الهاء في المثابة لما كثر من يثوب إليه، كما تقول: نسّابة وسيّارة، لمن يكثر ذلك منه.»[4]

بيّن الأخفش أنّ الدّلالة التي تدلّ عليها صيغ هذه الكلمات: مثابة ونسابة وسيارة، هي الكثرة؛ لأنّها جاءت على زنة (فعّالة) وهذا الوزن يدل على الكثرة، فبيت الله الحرام يتمنى رؤيته

(1) يوسف، 93.

(2) يُنظر أبو عبيدة، *مجاز القرآن*، 318/1.

(3) البقرة، 125.

(4) الأخفش، *معاني القرآن*، 154/1.

والعودة إليه كل من وصل إليه، فمن آتاه الله بسطة في المال والجسم وزار بيت الله تجده يتمنى الرجوع إليه أكثر ممّن لم يتمكن من رؤيته.

وإذا كان الأخفش قد عدّ ﴿مَثَابَةً﴾ صيغة مبالغة وأبقاها على دلالتها الأصلية، فإن الأصبهاني(ت 502هـ) قد ذكر وجهيْن من التأويل بلا تحديد لقائليْهما، ونجد هذا في قوله: «... قيل: معناه مكانا يثوب إليه النّاس على مرور الأوقات، وقيل: مكانا يكتسب فيه الثواب»[1]، فالتأويل الأوّل اسم مكان، دلالته كثرة الرجوع والعودة إلى ذلك المكان، والتأويل الثاني اسم مكان، دلالته كثرة الحصول على الثواب، وكلا الوجهيْن يحملان دلالة المبالغة.

وفي قول الله ﷻ: ﴿وَٱلنَّخۡلَ بَاسِقَٰتٖ لَّهَا طَلۡعٞ نَّضِيدٞ ١٠﴾[2] فيه صيغة مبالغة واضحة ألا وهي "نضيد" التي جاءت على وزن فعيل، ولكن عمد معظم اللغويين القدامى – حسب ما وقع بين أيدينا من مصادر– إلى تأويلها إلى اسم المفعول؛ أي "منضود"، ومن هؤلاء اللغويين الفرّاء (ت 207هـ)[3]، وأبو عبيدة (ت210)[4]، والسّجستاني (ت330)[5]، والأصبهاني (ت502)[6].

وجملة القول هَهُنا أنّ صيغ المبالغة التي توقفنا عندها هي صيغ تدلّ على الكثرة، ولكن قام علماء اللغة المفسّرون بتأويل دلالات تلك الصيغ إلى ما يناسب المقام، فحمْلُ بعض صيغ المبالغة على ظاهرها بدون تأويل لا يستقيم معناها مع المراد من الآية، وبعبارة أخرى يمكن القول أن تأويل تلك الصيغ فرضه السّياق.

---

(1) الأصبهاني، *المفردات في غريب القرآن*، ص180.

(2) ق، 10

(3) يُنظر الفرّاء، *معاني القرآن*، 76/3.

(4) يُنظر أبو عُبيدة، *مجاز القرآن*، 223/2.

(5) يُنظر السجستاني، *غريب القرآن*، ص467.

(6) يُنظر الأصبهاني، المصدر السابق، ص810.

ب- الدّلالة النّحوية:

تُقدِّم الدّلالة النّحوية للنص أهمّية لا تقلّ عن أهمّية الدّلالة الصرفية، وقد أشار السيوطي (ت911هـ) إلى ذلك بقوله: «إن المعنى يختلف باختلاف الإعراب فلابد من اعتباره»[1]؛ أي لا بدّ من الأخذ به ومراعاته من أجل ضبط دلالة النص.

وقد تعرّض اللّغويون الذين سبق ذكرهم للدّلالات النّحوية والتركيبية الواردة في القرآن الكريم، ومن باب التدليل على ذلك، نذكر شواهد من دراساتهم النّحوية، وخاصة تلك الدراسات التي تدخّلت فيها العملية التأويلية فنتج عنها اختلافا دلاليا عند أولئك العلماء، ومن تلك الدّلالات ما يلي:

1- دلالة الحذف:

يعدّ الحذف أنجع الوسائل وأكثرها في تأويل النصوص، وأعظمها حظّا من اهتمام النّحاة، حيث ارتبط هذا الحذف ارتباطا وثيقا بالأساس الذي بُنِيَ عليه النحو، «وهذا الأساس هو مبدأ العامل والمعمول، فمتى وجد النحوي معمولا نقب عن عامله، فإن وجده في النص ربطه به، وإن لم يجده التمس له وجها من أوجه التأويل.»[2]

كما أن للحذف صلة وثيقة بأساس آخر من أسس النحو « وهو الإسناد، فالعمد في بناء الجملة العربية هي المسند بأنواعه، كالفعل والخبر وما أشبههما، والمسند إليه بأنواعه كالفاعل والمبتدأ وما أشبههما... فإذا وجد النحوي مسندا ولم يجد مسندا إليه بحث عن قسيمه، وإذا وقع على المسند إليه ولم يقع على المسند نقب عن قسيمه أيضا، فإن ظفر بطلبته في النص مقدّمة أو مؤخّرة أعاد بالتأويل ترتيب التركيب ليربط عناصر الكلام بعضها ببعض

---

(1) السيوطي، *الإتقان في علوم القرآن*، 180/2.

(2) طليمات، غازي مختار، (*أثر التأويل النحوي في فهم النّص*)، مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية، دبي، ع15، 1998م، ص ص265- 266.

وإن لم يظفر بها حلّل وأوّل وعلّل ليخرج بالتركيب من شكله الأدبي الموروث المختصر إلى شكله النحوي التامّ المفترض.»[1]

وإذا تقرر ما سبق فإن حذف أحد طرفي الإسناد والعامل أو معموله أمر متوافر بقوة في التنزيل، ومن ذلك حذف الخبر في قول الله سبحانه: ﴿ذَٰلِكُمْ فَذُوقُوهُ وَأَنَّ لِلْكَٰفِرِينَ عَذَابَ ٱلنَّارِ ﴿١٤﴾﴾[2] يقتضي ظاهر الأمر أن الإعراب يكون كالتالي: "ذلكم" مبتدأ، وخبره "فذوقوه"، والفاء زائدة كما يراها الأخفش، حيث جوّز دخولها على الخبر مطلقا سواء كان المبتدأ موصولا أو غيره[3].

وخالف عدد من اللغويين والنحويين هذا الإعراب منهم الزّجّاج الذي ذكر أنّ: «موضع ﴿ذَٰلِكُمْ﴾ رفع على إضمار الأمر، المعنى: الأمر ذلكم فذوقوه»[4]، ثم ردّ على مَن أعرب جملة ﴿فَذُوقُوهُ﴾ خبرا لـ ﴿ذَٰلِكُمْ﴾ ، فقال: « فمن قال: إنه يَرْفعُ ﴿ذَٰلِكُمْ﴾ بما عاد عليه من الهاء أو بالابتداء وجعل الخبر ﴿فَذُوقُوهُ﴾، فقد أخطأ مِن قِبَل أن ما بعد الفاء لا يكون خبراً لمبتدأ»[5]، وضرب الزّجّاج مثالا ليتضح تأويله النحوي للآية، فقال: «لا يجوز زيد فمنطلق، ولا زيد فاضربه، إلا أن تضمر "هذا " تريد هذا زيد فاضربه»[6]؛ أي لا يستقيم أن تقول: زيد فاضربه إلا أن تؤول فتقصد هذا زيد فاضربه.

---

(1) طليمات، غازي مختار، *أثر التأويل النحوي في فهم النّص*، ص266.

(2) الأنفال، 14.

(3) يُنظر السيوطي، *همع الهوامع في شرح جمع الجوامع*، 406/1.

(4) الزّجّاج، *معاني القرآن وإعرابه*، 407/2.

(5) المصدر نفسه.

(6) المصدر نفسه.

من خلال ما سبق ذكره يظهر أن الأخفش لم يلجأ إلى التأويل، بل أخذ بالظاهر ورأى بأن خبر المبتدأ ﴿ذَٰلِكُمْ﴾ هو جملة ﴿فَذُوقُوهُ﴾ ، بينما الزّجّاج عمد إلى التأويل وعدّ المبتدأ محذوفا في الآية ليستقيم المعنى.

ومن الحذف الوارد في القرآن الكريم حذف الفاعل، وذلك في مثل قول الله ﷻ: ﴿ثُمَّ بَدَا لَهُم مِّنۢ بَعۡدِ مَا رَأَوُاْ ٱلۡأٓيَٰتِ لَيَسۡجُنُنَّهُۥ حَتَّىٰ حِينٖ ٣٥﴾[1]، فالفعل ﴿ بَدَا﴾ لا يظهر فاعله في الآية إلا إذا اعتُبِر قوله ﴿لَيَسۡجُنُنَّهُۥ﴾ جملة فعلية في محلّ رفع فاعل بدا، وهذا ما قال به سيبويه (ت180هـ)[2] والنحاس (ت338هـ)[3]، لكن الزّجّاج أوّل فاعل ﴿بَدَا﴾ بأنّه محذوف مقدّر، فقال: «﴿بَدَا﴾ فعل استغنى عن فاعل، العربُ تقول: قد بدا لي بداء؛ أي تغير رأْيي عما كان عليه، وأكثر العرب تقول: قد بدا لي، ولم يذكر بداءً لكثرته؛ لأنّه في الكلام دليلاً على تغيّر رأيه، فتُرِكَ الفاعلُ وهُوَ مُرَاد»[4]، وذكر العكبري (ت616هـ) ثلاثة أوجه في فاعل ﴿بَدَا﴾ هي كما يلي:

1- الفاعل محذوف، و﴿لَيَسۡجُنُنَّهُۥ﴾ قائم مقامه؛ أي بدا لهم السجن، فحذف وأقيمت الجملة مقامه، وقد ردّ هذا الوجه بما يعرف في النحو وهو أن الفاعل لا يكون جملة؛ لأنّ الجمل لا تكون كذلك.

2- الفاعل مضمر، وهو مصدر ﴿بَدَا﴾؛ أي بدا لهم بداء، فأضمر.

3- الفاعل ما دل عليه الكلام؛ أي بدا لهم رأى، فأُضمِر أيضا[5].

---

(1) يوسف، 35.

(2) سيبويه، *الكتاب*، 110/3.

(3) النحاس، *إعراب القرآن*، 203/2.

(4) الزّجّاج، *معاني القرآن وإعرابه*، 104/3.

(5) العكبري، أبو البقاء، *التبيان في إعراب القرآن*، تح علي محمد البجاوي، مكتبة عيسى البابي الحلبي، القاهرة، د ط، د ت، 732/2.

2- دلالة التقديم والتأخير:

تعدّ ظاهرة التقديم والتأخير إحدى أهم الظواهر النّحوية التي اهتم بها علماء النحو والتأويل؛ لأنّها تؤدّي دلالات خفيّة لا تنكشف إلا عن طريق التأويل، وقد تناولها علماء البلاغة والبيان، حيث إنّها تمنح للنص أبعادا جمالية وأسرارا فنية أصّل لها علماء التراث في دراساتهم، وهذه الدّلالات اللّغوية والأبعاد الجمالية أهّلت هذه الظاهرة لأنّ تكون إحدى مميزات اللغة.

وقام علماء النحو برصد المواضع التي يقع فيها التقديم والتأخير، فقعّدوا للتقديم الواجب، وللتقديم الجائز، ونصّوا على مواضع يقدّم فيها الخبر وجوبا، ومواضع أخرى يقدّم فيها جوازا، كما نصّوا على أوجه يقدّم فيها وجوبا المفعول به على الفاعل، ومواضع أخرى يقدّم فيها جوازا[1].

وقد اعتاد العرب تقديم ما حقّه التأخير لفضل دلالة وتمام معنى، وتأخير ما حقّه التقديم للغرض ذاته، وذلك يجعل اللفظ في رتبة قبل رتبته الأصلية أو بعدها لعارض اختصاص أو أهمّية أو ضرورة[2]، فتقديم ما حقّه التأخير لا يكون اعتباطيا، بل يحدث ذلك « طلبا لإظهار ترتيب المعاني في النفس.»[3]

إن للتّقديم والتأخير أسرارا بلاغية ودلالية أخرى تعرّض إليها المختصون القدامى والمحدثون في مصنّفاتهم كالجرجاني (ت471هـ) والسيوطي (ت911هـ) وغيرهما بالتنظير والتطبيق، وفيما يلي شواهد من التقديم والتأخير في القرآن الكريم توقّف عندها اللّغويون القدامى ليكشفوا بعض أسراره ودلالاته.

---

(1) يُنظر ابن عقيل، *شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك*، 2/97- 110.

(2) عطية، مختار، *التقديم والتأخير ومباحث التراكيب بين البلاغة والأسلوبية*، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، د ط، 2005، ص15.

(3) عهود، عبد الواحد، *السورة المدنية دراسة بلاغية وأسلوبية*، دار الفكر، د ب، ط1، 1999م، ص150.

ففي قول الله سبحانه: ﴿۞لَّيْسَ ٱلْبِرَّ أَن تُوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ قِبَلَ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ﴾[1] ورد خبر "ليس" مقدما على اسمها وهذا التقديم يعدّ خرقا لمعيارية الترتيب، فالأصل أن يأتي خبر "ليس" بعد اسمها، ولكن في هذه الآية حدث عدول عن هذا الترتيب.

رأى الأخفش جواز تقديم خبر "ليس" على اسمها، واقتصر على الاستشهاد بقراءة النصب[2]؛ أي نصب البرَّ، ولم يُشِرْ إلى قراءة الرّفع الدالة على أن البرّ" هي اسم "ليس" مما يدلّ على أن الأخفش قد مال إلى التأويل النحوي حيث عدّ "البرّ" اسم ليس و"أن تولّوا" خبرها، أما الفرّاء فقد أجاز الوجهَيْن وذلك في قوله: «إن شئت رفعت "الْبِرَّ" وجعلت "أَنْ تُوَلُّوا" فِي موضع نصب، وإن شئت نصبته وجعلت "أَنْ تُوَلُّوا" فِي موضع رفع كما قال: ﴿فَكَانَ عَٰقِبَتَهُمَآ أَنَّهُمَا فِى ٱلنَّارِ﴾[3].»[4]

وعلى الرغم من تصريح الفرّاء بجواز الوجهَيْن إلا أنه اختار الرفع[5]، وذلك اتباعا للترتيب النحوي المعهود، ولا عجب في هذا الاختيار، إذْ إنّ الفرّاء لا يميل إلى التأويل شأنه في ذلك شأن أغلب علماء المدرسة الكوفية.

ورأى الزّجّاج هو الآخر الوجهَيْن، ويدلّ على ذلك قوله: «ولك في البرِّ وجهان: لك أن تَقْرَأ لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا)، و (لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُوَلُّوا) فمن نصب جعل "أنْ" مع صلتها الاسم، فيكون المعنى: ليس توليتُكم وجُوهَكُم البرَّ كلَّه، ومن رفع "البر" فالمعنى: ليس البِرُّ كلُّه توليتكم، فيكون "البرّ" اسم "ليس"، وتكون (أَنْ تُوَلُّوا) الخبر.»[6]

---

(1) البقرة، 177.

(2) يُنظر الأخفش، *معاني القرآن*، 167/1.

(3) الحشر، 17.

(4) الفرّاء، *معاني القرآن*، ص104.

(5) المصدر نفسه.

(6) الزّجّاج، *معاني القرآن وإعرابه*، 246/1.

فالبرَّ بالنصب هو خبر "ليس" مقدّم والمصدر المؤوّل من أن تولّوا اسم "ليس" مؤخّر، و"ليس البرَّ" بالفتح هي قراء ثابتة عند حمزة وحفص صاحب عاصم، وقرأ الباقون من القرّاء "ليس البرُّ"؛ أي بالرفع[1].

يتّضح من خلال ما سبق أن قراءة جمهور القراء هي الأصل، فهي موافقة للترتيب النحوي، اسم ليس ثم خبرها، أما قراءة حمزة وعاصم فتعد خرقا لمعيارية ذلك الترتيب، وقد أجازها الفرّاء والزّجّاج وغيرهما كما رأينا قبل قليل.

III. – أثر الدّلالة اللّغوية في تأويل المفسّرين القدامى:

تطرّق المفسّرون القدامى إلى المسائل اللّغوية أثناء تفسيرهم للقرآن الكريم، مثل غيرهم من اللغويين القدامى، إلا أن الملحوظ هو أن اهتمامهم بالقضايا اللّغوية يختلف من مفسّر إلى آخر، فمنهم من جعل اللغة أساسا لكثير من توجيهاته، كالطبري (ت310هـ) الذي يجعل الضابط اللغوي أساسا مكينا فيه مادام لم يقم هناك أي تعارض بين الدّلالة اللّغوية وبين التفسير بالمأثور، فإن حصل تعارضا بينهما فإن الطبري يعطي الأولوية المطلقة للتفسير بالمأثور[2].

ومن المفسّرين القدامى من ضمّنوا كتبهم بحوثا في قضايا لغوية متنوّعة صرفية ونحوية كالبغوي (ت510هـ) والقرطبي (ت671هـ)[3]، ومنهم من ركّز على الجوانب اللّغوية في تفسيره بوصفها الأساس في الكشف عن معاني كلمات القرآن الكريم وتراكيبه وأساليبه، وفي مقدّمة هؤلاء الكشاف(ت538هـ) الذي وصفه بعض الباحثين بـ «النحوي المفسّر الذي بلغ بالمنهج

(1) يُنظر ابن مجاهد، أبو بكر، *السبعة في القراءات*، تح شوقي ضيف، دار المعارف، القاهرة، ط2، 1400هـ، ص176.

(2) المالكي، محمد، *دراسة الطبري للمعنى من خلال تفسيره جامع البيان عن تأويل آي القرآن*، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، المملكة المغربية، د ط، 1996م، ص122.

(3) يُنظر رجب، نجوى مصطفى، *القضايا النحوية عند المفسّرين البغوي نموذجا*، دار العلم والإيمان، د ب، ط1، 2008م، ص30.

اللّغوي غايته بإحياء مواته وإثبات فاعليته واستيفاء أركانه وشمول تناوله واستخدامه استخدامًا فنيًا عاليًا فاتضحت معالمه وأصبح هو إمامه ومورده.»[1]

وجملة القول في هذا الأمر أن البحث اللغوي في تفسير القرآن يكاد يكون حاضرا في جميع التفاسير، فمنهم من جعل اللغة منطلقا وقاعدة لتفسيراته ثم وظّف الآيات القرآنية والأحاديث النبوية وأسباب النزول بوصفها قرائن سياقية يُثري بها تخريجاته الدّلالية، ومنهم من انطلق من النصوص القرآنية والأدلة الشرعية للتفسير ثم عمد إلى اللغة والنحو والبلاغة ليتخذها قرائن سياقية يستند إليها في ترجيحاته وتأويلاته.

وفي ما يلي بعض الشواهد من الدّلالات اللفظية والصرفية والنّحوية التي استخرجها المفسّرون القدامى من القرآن الكريم واستخدموها في ضبط معاني الآيات:

أ- الدّلالة اللفظية:

من الدّلالات اللفظية التي اختلف المفسّرون والفقهاء في تحديد معناها كلمة قروء التي وردت في قول الله ﷻ: ﴿**وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ**﴾[2]، فالآية تنصّ صراحة على أن عدّة المرأة الحائض المطلّقة هي ثلاثة قروء، فلم يكن هناك اختلاف بين العلماء في أن عدّة المرأة التي تحيض إذا طلّقت فعدّتها ثلاثة قروء، ولكن الخلاف واقع عند المفسّرين في معنى القرء في الآية هل هو الطهر أم الحيض؟

ومما زاد الأمر اختلافا بين المفسّرين هو أن القرء عند اللغويين يدخل في زمرة الألفاظ التي اتّفقت في مبناها واختلفت في معناها، ويسمّى بالمشترك اللفظي، فالقرء «يصلح للحيض والطهر... الأقراء: الحِيَض، والأقراء: الأطهار»[3]، ولعلّ سبب هذا الاشتراك هو أنّ «القرء

(1) رفيدة، إبراهيم عبد الله، *النحو وكتب التفسير*، الدار الجماهيرية، طرابلس، ط2، 1990، 741/1.

(2) البقرة، 228.

(3) ابن منظور، *لسان العرب*، 130/1، 131.

اسم للوقت فلما كان الحيض يجيء لوقت، والطهر يجيء لوقت جاز أن يكون الأقراء حيضا وأطهارا.»[1]

ولأن القرء يعني الطهر ويعني الحيض فقد ذكر الطبري (ت310هـ) في تفسيره قولي العلماء في معنى القرء، فقال: «فرأى بعضهم أن الذي أُمِرَت به المرأة المطلّقة ذات الأقراء من الأقراء، أقراء الحيض، وذلك وقت مجيئه لعادته التي تجيء فيه، فأوجب عليها تربُّص ثلاث حِيَض بنفسها عن خطبة الأزواج، ورأى آخرون: أنّ الذي أُمرَت به من ذلك، إنما هو أقراءُ الطهر، وذلك وقت مجيئه لعادته التي تجيء فيه، فأوجب عليها تربُّص ثلاث أطهار»[2]، وبعد مناقشة منطقية واستدلالية لهذيْن الرأيَيْن رجّح الطبري الرأي الثاني، القائل بأن القرء هو الطهر وليس الحيض[3]، وذهب إلى هذا الرّأي البغوي (ت516هـ) في تفسيره، وذلك بعد أن قام بعرض أدلّة الفريقَيْن[4]، ومن أدلّة الفريق القائل بأن القرء هو الحيض حديث النبي ﷺ «**دعي الصلاة أيام أقرائك.**»[5]

أمّا رأي الجمهور والذي يمثله كل من زيد بن ثابت وعبد الله بن عمر وعائشة، وهو قول الفقهاء السبعة والزُّهري وربيعة ومالك والشافعي، فهو أنّ القرْء يعني الطهر[6]، واستدلّ هذا الفريق بالدّلالة المعجمية للقرء وبشعر العرب، وبالحديث النّبوي الذي يعدّ في عُرْف علماء التأويل إحدى القرائن السّياقية.

---

(1) ابن منظور، *لسان العرب*، 131/1.

(2) الطبري، *جامع البيان في تأويل القرآن*، 513/4.

(3) يُنظر المصدر نفسه.

(4) يُنظر البغوي، أبو محمد، *معالم التنزيل في تفسير القرآن*، تح عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1420هـ، 1/ 298.

(5) أخرجه الدّارقطني، أبو الحسن، *سنن الدارقطني*، تح شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 2004م، 394/1، رقم الحديث 8220.

(6) يُنظر البغوي، المصدر السابق، 1/ 299.

وتتمثل هذه القرينة السّياقية بما حدث لابن عمر ﷺ، وذلك لما طلّق امرأته وهي حائض، فقال النبي ﷺ لعمر: «**مرْهُ فليراجعها حتى تطهر، ثم إن شاء أمسك وإن شاء طلَّقَ قبل أن يمسَّ، فتلك العدّة التي أمر الله أن يطلّق لها النساء**»[1]، فدلّ هذا الحديث على أن زمان العدّة هو الطّهر[2].

وأمّا الشعر، فقد استدلّ الجمهور بما قاله الأعشى:

فَفِي كُلِّ عَامٍ أَنْتَ جَاشِمُ غَزْوَةٍ تَشُدُّ لِأَقْصَاهَا عَزِيمَ عَزَائِكَا

مُوَرِّثَةٍ مَالًا وَفِي الْحَيِّ رِفْعَةً لِمَا ضَاعَ فِيهَا مِنْ قُرُوءٍ نِسَائِكَا[3]

فالشاعر يقصد أن جاره كان يخرج إلى الغزو ولم يغش نساءه وبذلك تضيع أقراؤهن، وإنما تضيع بالسفر زمان الطهر، لا زمان الحيض؛ لأنّ زمان الطهر هو الذي يوطأ فيه، لا الحيض وضياع ذلك يؤدي إلى انقطاع النسل[4].

وأضاف البغوي في تفسيره استدلالا لغويا آخر استنبطه من خلال النظر في ما تثيره كلمة "قروء" من دلالات لغوية، ومن ذلك «احتباس الدم واجتماعه، فعلى هذا يكون الترجيح فيه للطهر؛ لأنّه يحبس الدم ويجمعه، والحيض يرخيه ويرسله»[5]، فإذا كان الجمع هو من معاني القرء فدلالة الجمع هي أقرب للطهر لا للحيض، وقد عدّ البغوي هذه الدّلالة اللّغوية دلالة مرجّحَة للطهر على الحيض، وكأنه ينظر إلى اللغة سبيلا إلى التأويل والترجيح.

---

(1) أخرجه مسلم، بن الحجاج، *المسند الصحيح*، تح محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د ط، د ت، 2/ 1095. رقم الحديث 1471.

(2) يُنظر البغوي، *معالم التنزيل في تفسير القرآن*، 1/ 299.

(3) الأعشى، ميمون بن قيس، *ديوان الأعشى الكبير*، تح محمود إبراهيم محمد الرضواني، وزارة الثقافة والفنون والتراث، الدوحة، ط1، 2010م، 266/1.

(4) يُنظر البغوي، المصدر السابق.

(5) البغوي، المصدر السابق، 300/1.

وخالف الزمخشري (ت538هـ) رأي الجمهور، فذهب إلى الرأي القائل بأن القرء هو الحيض، وقدّم جملة من الأدلّة ليبرهن بها على صحّة رأيه، ومن ذلك ما يلي:

- قول أبي عمرو بن العلاء (ت154هـ): «دفع فلان جاريته إلى فلانة تقرئها؛ أي تمسكها عندها حتى تحيض للاستبراء.»
- قول الكسائي (ت189هـ) والفرّاء (ت207هـ) عن القرء: أقرأت المرأة: إذا حاضت، وهو قول الأخفش(ت207هـ) أيضا[1].
- قول الله ﷻ: ﴿**وَٱلَّٰٓـِٔي يَئِسۡنَ مِنَ ٱلۡمَحِيضِ مِن نِّسَآئِكُمۡ إِنِ ٱرۡتَبۡتُمۡ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَٰثَةُ أَشۡهُرٖ**﴾[2] فجعل الله ﷻ الأشهر بدل الحيض دون الأطهار.
- المقصود من العدّة هو استبراء الرحم، ويتحقق ذلك بالحيض لا بالطهر.
- صرّحت السنة بأن الحيض هو الطهر، وذلك في حديث النبي ﷺ: «**طلاق الأمة تطليقتان، وعدتها حيضتان.**»[3] فقوله: وعدّتها حيضتان دليل صريح على أن العدّة تعدّ بالحيض لا بالطهر[4].

مما سبق يظهر أن القرء إذا قُصِد به الطهر تكون عدّة المطلقة أقصر من العدّة المحسوبة بالحيض؛ لأنّه إذا طلقها وهي طاهر فقد طلّقها في قرء تعتدّ فيه، فإذا حاضت حيضة فقد تم قرؤها الأوّل، فإذا طهرت فهو قرء ثان فإذا حاضت الحيضة الثانية فقد تمّ قرْءُها الثاني، فإذا طهرت فهو قرء ثالث، فإذا نزل منها أوّل قطرة من الحيضة الثالثة فقد تم قُرءها الثالث وانقضى آخره، وبذلك يمكن لها أن تتزوّج.

---

(1) الأزهري، *تهذيب اللغة*، 9/ 209.

(2) الطلاق، 4.

(3) الدّارقطني، *سنن الدارقطني*، 71/5.

(4) يُنظر الزمخشري، *الكشّاف*، 271/1.

وأما إذا جئنا إلى تفسير القرطبي (ت671هـ)، فإننا نلقاه قد أوّل كلمة "قروء" الواردة في قول الله سبحانه ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ بالانتقال وذلك بعد أن ذكر مختلف معاني البنية اللّغوية للقرء عند اللغويين القدامى، ثم اختار القرطبي قول من قال بأن القرء هو ليس بالطهر ولا بالحيض بل هو الانتقال من الطهر إلى الحيض[1].

وبناء على ما سبق، فيُؤَوَّل قول الله ﷻ ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ بثلاثة أدوار أو ثلاثة انتقالات، وتحدث للمطلّقة حالتان فقط، فتارة تنتقل من طهر إلى حيض، وتارة أخرى من حيض إلى طهر، وإذا كان الطلاق في الطّهر سنّيا فتقدير الكلام: فعدّتهن ثلاثة انتقالات، فأوّلُها الانتقال من الطهر الذي وقع فيه الطلاق[2]، أمّا الانتقال من حيض إلى طهر وإن كان هو قرء إلاّ أنه لا يُعتدّ به شرعا في الطلاق، وذلك استنادا لحديث عمر السابق، وإذا كان الانتقال من الطهر إلى الحيض هو المعتبر شرعا في الطلاق فيلزم أن تحسب ثلاثة انتقالات من الطهر إلى الحيض، أوّلها الانتقال من الطهر الذي وقع فيه الطلاق إلى الحيض، ثم انتقال ثان وثالث مماثلان للانتقال الأوّل، ولكل واحد من هذه الانتقالات الثلاثة زمن خاص به.

إن الدّلالة اللّغوية لكلمة "قروء" الواردة في سورة البقرة أفضت إلى حدوث اختلاف واضح في المعنى الشرعي؛ لأنّ القرء له عدّة معان لغوية مختلفة وأغلب ذلك الاختلاف كان يدور بين الطهر والحيض ولكن لاحظنا القرطبي دقّق النظر في دلالة القرء فوجد أن أصل هذه القرء هو الانتقال، ولما جمع القرائن الشرعية والمنطقية خرج بنتيجة مفادها أن الانتقال المقصود هو الانتقال من الطهر إلى الحيض، وبذلك خرج من الخلاف السائد عند الفقهاء في دلالة القرء.

---

(1) يُنظر القرطبي، شمس الدين، *الجامع لأحكام القرآن*، تح أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط2، 1964م، 113/3، 114.

(2) يُنظر المصدر نفسه، 114/3.

ب- الدّلالة الصرفية:

تعرّف الدّلالة الصرفية بـ «دراسة التركيب الصرفي لكلمات وبيان المعنى الذي تؤدّيه صيغها»[1]، أو هي الدّلالة المستمدّة من الصيغ وبنيتها[2]، وما يطرأ عليها من تغييرات تنعكس على دلالتها.

ونجد أحيانا صيغة واحدة يختلف المفسّرون في دلالتها الصرفية، ومن ذلك مفردة ﴿أَعْمَىٰ﴾ الواردة في قول الله ﷻ ﴿وَمَن كَانَ فِي هَٰذِهِۦٓ أَعْمَىٰ فَهُوَ فِي ٱلْءَاخِرَةِ أَعْمَىٰ وَأَضَلُّ سَبِيلًا ﴿٧٢﴾﴾[3] فقد جاءت على وزن أفعل وبذلك فهي تحتمل أن تكون صفة، وأن تكون صيغة للتفضيل.

وعلى هذين المعنيين اللذين تحتملهما هذه الصيغة دارت أقوال المفسّرين، وقد ربطوا بين معنى العمى المراد وبين دلالة هذه الصيغة، فمن ذهب منهم إلى أن العمى المقصود هو عمى البصر –بعد إجماعهم على أن معنى ﴿أَعْمَىٰ﴾ الأولى عمى القلب– رأى أن ﴿أَعْمَىٰ﴾ مجرّد صفة كسابقتها في الآية ﴿وَمَن كَانَ فِي هَٰذِهِۦٓ أَعْمَىٰ﴾؛ لأنّ "أفعل" لا تصاغ من هذا الفعل، وإنما يقال أشدّ عمى[4].

واستدل من قال إن عمى الآخرة عمى بصر – لا عمى بصيرة – وأنه لا تفضيل فيه بقول الله ﷻ: ﴿ وَنَحْشُرُهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ عُمْيًا وَبُكْمًا وَصُمًّا ﴾[5] وعلّة عدم حملِه على التفضيل أنه مما ليس لصاحبه فيه فعل يقّل أو يكثر، فيكون "أفعل" دليلاً على قلّة الشيء وكثرته، فلا يقال لأعميين – في عمى البصر– هذا أعمى من هذا، ولا لميتَيْن: هذا

(1) مختار، أحمد عمر، *علم الدّلالة*، ص13.

(2) يُنظر أنيس، إبراهيم، *دلالة الألفاظ*، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط5، 1984، ص47.

(3) الإسراء، 72.

(4) يُنظر الرازي، *مفاتيح الغيب*، 378/21.

(5) الإسراء، 97.

أموت من هذا، ومن أراد عمى القلب جاز له أن يقول على التفضيل: فلان أعمى من فلان[1].

أمّا من جعل العمى عمى البصيرة، فقد حمل ﴿أَعۡمَىٰ﴾ على التفضيل مستدلا بعطف ﴿وَأَضَلُّ سَبِيلَا﴾ عليها، وممن ذهب الى هذا الرأي الطبري(ت310هـ)[2] وابن عطية (ت542هـ) الذي ذكر الرأي الأول ومال إلى الرأي الثاني بعدما حشد أقوال اللغويين القدامى[3]، وكذلك ابن جزي (ت741هـ) حيث رأى بأن العطف بصيغة التفضيل ﴿وَأَضَلُّ سَبِيلَا﴾ هي قرينة لفظية تدلّ على أن ﴿أَعۡمَىٰ﴾ الثانية هي صيغة تفضيل، واستدل بما رآه سيبويه (ت180هـ) بخصوص صيغة تفضيل العمي تجوز في عمي القلب ويمتنع ذلك في عمي البصر[4]؛ لأنّ عمر البصر لا تفاوت فيه.

ولم يرجّح البغوي (ت516هـ) تأويلات العلماء المختلفة لكلمة ﴿أَعۡمَىٰ﴾، التي ذكرها في تفسيره وقد تجاوز عددها أربعة تأويلات تظهر في ما يلي:

1- من كان في هذه الدنيا أعمى عن الاعتبار فهو في الآخرة أعمى عن الاعتذار.

2- من كان في هذه الدنيا أعمى القلب عن رؤية قدرة الله وآياته ورؤية الحق، فهو في الآخرة أعمى؛ أي أشد عمى وأضل سبيلا أي أخطأ طريقا.

3- ومن كان في هذه الدنيا ضالّا كافرا فهو في الآخرة أعمى وأضل سبيلا؛ لأنّه في الدنيا تقبل توبته وفي الآخرة لا تقبل توبته.

---

(1) يُنظر الفرّاء، *معاني القرآن*، 2/127- 128.

(2) يُنظر الطبري، *جامع البيان في تأويل آي القرآن*، 17/504.

(3) يُنظر ابن عطية، عبد الحق، *المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز*، تح عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1422 هـ، 3/472.

(4) يُنظر ابن جزي، محمد، *التسهيل لعلوم التنزيل*، تح عبد الله الخالدي، دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت، ط1، 1416هـ، 1/452.

4- أمال بعض القراء ألفي ﴿أَعۡمَىٰ﴾ الأولى و﴿أَعۡمَىٰ﴾ الثانية وفتحهما بعضهم، وكان أبو عمرو يكسر الحرف الأول ويفتح الثاني، وتأوّل هذا الفتح فهو في الآخرة أشد عمى لقوله: وأضل سبيلا[1]. فاتخذ من فتح ﴿ أَعۡمَىٰ﴾ الثانية قرينة لفظية دالّة على أنها أفعل التفضيل.

ويظهر لمن يتدبر الآية السابق ذكرها ما يؤكد ضرورة صرف هذه الصيغة إلى معنى المبالغة، وذلك حينما نربطها بسياقها الذي وردت فيه، وهو سياق الآخرة التي يحشر الله الكافر فيها أعمى بصراً وبصيرة، بعد أن كان في الدنيا أعمى بصيرةً لا بصرا؛ فيكون عمى الآخرة أشدّ وأعظم على الكافر من عمى الدنيا، ويمكن الاستدلال على ذلك بما جاء على لسان الكافر في الآخرة من قول ربنا ﷻ: ﴿قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرۡتَنِيٓ أَعۡمَىٰ وَقَدۡ كُنتُ بَصِيرٗا ١٢٥ قَالَ كَذَٰلِكَ أَتَتۡكَ ءَايَٰتُنَا فَنَسِيتَهَاۖ وَكَذَٰلِكَ ٱلۡيَوۡمَ تُنسَىٰ ١٢٦﴾[2].

بعد الاطّلاع على آراء المفسّرين في هذه المسألة يظهر أن القول بصيغة التفضيل في أعمى هو الأرجح؛ لأنّ هذه الكلمة وافقت إحدى الصيغ الصرفية، ولم يخالف معنى هذه الصيغة النصوص الشرعية.

ت- الدّلالة النّحوية:

للنحو العربي علاقة وطيدة بفهم النصوص، وخاصة كلام الله ﷻ فلا غنى لكل مفسّر عن علم النحو من أجل فهم معاني القرآن الكريم وبيان دلالاته وإدراك مضامينه، وبعلم النحو تدرك مقاصده، قال ابن جنّي (ت392هـ) عن الإعراب: «هو الإبانة عن المعاني بالألفاظ ألا ترى أنك إذا سمعت أكرم سعيد أباه وشكر سعيدًا أبوه علمت برفع أحدهما ونصب الآخر

(1) يُنظر البغوي، *معالم التنزيل في تفسير القرآن*، 146/3.

(2) طه، 125، 126.

الفاعل من المفعول ولو كان الكلام شرجًا[1] واحدًا لاستبهم أحدهما من صاحبه»[2]، فهو يقرّر بأن للنحو غاية تتمثل في إظهار معاني الكلام.

وفي القرآن الكريم ما يدلّ على أهمّية النحو في فهم المقصود من الآية ومن ذلك قول الله جل وعلا: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ وَٱمْسَحُواْ بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِ ۚ وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَٱطَّهَّرُواْ ۚ وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰٓ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ أَوْ لَـٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا فَٱمْسَحُواْ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم مِّنْهُ ۚ ﴾[3]

تضمّنت هذه الآية عدّة أحكام فقهية تتعلق بالوضوء الشرعي، حيث اعتمد الفقهاء والمفسّرون في تخريج تلك الأحكام على اللغة بشكل كبير، ومن تلك الأحكام فريضة غسل الرجلين أو مسحهما، فالقراءتان الواردتان في أرجلكم بالخفض، والأخرى بالنصب، أثارتا خلافا في ماهية الفرض في الرجلين أثناء الوضوء، هل هو الغسل أم المسح؟

فقد قرأ نافع (ت169هـ) وحفص (ت180هـ) والكسائي (ت189هـ) ﴿وَأَرْجُلَكُمْ﴾ بنصب اللام، وقرأ ابن كثير (ت 120هـ) وأبو عمرو (ت154هـ) وحمزة (ت156هـ) ﴿وَأَرْجُلِكُمْ﴾ بالخفض،[4] «فمن قرأ ﴿وَأَرْجُلَكُمْ ﴾ بالنصب فيكون عطفا على قوله: ﴿فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ ﴾؛ أي: واغسلوا أرجلكم، ومن قرأ بالخفض فقد ذهب قليل من أهل العلم إلى أنه يمسح على الرِّجلين.»[5]

---

(1) أي نوعا واحدا، (الأزهري، *تهذيب اللغة*، 284/10.)

(2) ابن جنّي، عثمان أبو الفتح، *الخصائص*، الهيئة المصرية العامّة للكتاب، القاهرة، ط4، د ت، 36/1.

(3) المائدة، 6.

(4) يُنظر ابن مُجَاهِد، *السبعة في القراءات*، ص242.

(5) البغوي، *معالم التنزيل في تفسير القرآن*، 32/2.

ولم يكتف المفسّرون والنّحاة بهذين التوجيهين السّابقيْن، بل تعدّدت توجيهاتهم وتأويلاتهم، فقراءة ﴿وَأَرْجُلِكُمْ﴾ بالخفض توقّف عندها كثير من اللغويين والمفسّرين القدامى بالتأويل والتفسير، نذكر بعضا من تأويلات المفسّرين القدامى، وهي كالتالي:

- **التأويل الأوّل**: حمل الآية على ظاهرها والجمع بين الغسل والمسح:

ومثّل هذا التأويل ابن جرير الطبري (ت310هـ)، إذ رأى أن غسلَ الرجلين «إمرار الماء عليهما أو إصابتهما بالماء و"مسحَهما" إمرار اليد أو ما قام مقام اليد عليهما، فإذا فعل ذلك بهما فاعل فهو"غاسل ماسح".»[1]

- **التأويل الثاني**: قراءة الخفض دلالة على المسح غير أنها منسوخة:

فقولُ الله ﷻ: ﴿ وَأَرْجُلِكُمْ ﴾ معطوف على قوله: ﴿بِرُءُوسِكُمْ ﴾ لفظاً ومعنى، وممّن قال به ابن حزم الأندلسي (ت 456هـ) الذي رأى عدم جواز الفصل بين المعطوف والمعطوف عليه بقضية مبتدأة، ورأى ابن حزم أن مسح الرجلين قد نسخ بوجوب الغسل بالسنة[2]، غير أن البيضاوي (ت 685 هـ) ضعّف القول بالنسخ؛ لأنّ سورة المائدة من آخر القرآن نزولاً[3].

- التأويل الثالث: قراءة الجرّ للتنبيه على عدم الإسراف:

كون الخفض في ﴿وَأَرْجُلِكُمْ ﴾ إشارة إلى عدم الإسراف في استعمال الماء، فجاء معطوفاً على قوله: ﴿وَٱمْسَحُواْ بِرُءُوسِكُم﴾ والمراد الغسل، ويبدو أن أوّل من قال بهذا التخريج الزمخشري، حيث برّر قراءة ﴿ وَأَرْجُلِكُمْ ﴾ (بالخفض) بقوله: « الأرجل من بين

(1) الطبري، *جامع البيان*، 62/10.

(2) يُنظر ابن حزم، أبو محمد، *المحلى بالآثار*، دار الفكر، بيروت، د ط، د ت، 301/1- 302.

(3) يُنظر البيضاوي، ناصر الدين، *أنوار التنزيل وأسرار التأويل*، تح محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1418 هـ، 116/2.

الأعضاء الثلاثة المغسولة تغسل بصب الماء عليها، فكانت مظنة للإسراف المذمُوم المنهي عنه، فعطفت على الثالث الممسوح لا لتمسح، ولكن لينبِّهَ على وجوب الاقتصاد في صب الماء عليه»[1]، وهذا بمعنى أن الزّمخشري رأى بأن تأخير غسل الرجلين كان بغرض الاقتصاد في استعمال الماء وعدم الإسراف، وهذا ما تدعو إليه نصوص الشريعة.

- **التأويل الرابع**: قراءة الخفض إشارة إلى المسح على الخفَّيْن:

وقيل: أن قوله سبحانه ﴿**وَأَرْجُلِكُمْ**﴾ معطوف على قوله ﴿ **وَٱمْسَحُواْ بِرُءُوسِكُمْ**﴾ لفظاً ومعنى، وذلك محمول على مسح الأرجل في حال لبس الخفين[2]، وهو قول ضعيف لوجود قرينة لفظية صارفة، وهي ﴿ **إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِ**﴾، والمعلوم أن المسح على الخُفّين لا يكون إلى الكعبين بل هو على ظاهر الخف[3]، والمسح على الخفّ ثابت بالسنّة لا بالقرآن عند الجمهور.

- التأويل الخامس: قراءة الجرّ محمولة على الخفض على الجوار:

إن وضوء الأرجل هو الغسل، فقراءة ﴿ **وَأَرْجُلِكُمْ** ﴾ مخفوض على الجوار، وممن قال ذلك من المفسّرين القدامى، البيضاوي (ت685هـ) الذي وافق على جواز القراءة بالخفض بقوله: « وجرّه الباقون على الجوار، ونظيره كثير في القرآن والشّعر كقوله تعالى: ﴿**عَذَابَ يَوْمٍ أَلِيمٍ** ﴾، ﴿**وَحُورٌ عِينٌ ﴿٢٢﴾**﴾ بالجر في قراءة حمزة والكسائي، وقولهم جحرُ ضبٍّ خربٍ.»[4]

---

(1) يُنظر الزمخشري، الكشاف، 611/1.

(2) يُنظر ابن جزي، *التسهيل لعلوم التنزيل*، 224/1.

(3) يُنظر تحسين، عبد القادر، *السّياق وأثره في التوجيه النحوي في القرآن الكريم*، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية التربية، جامعة المستنصرية، بغداد، 2000، ص72.

(4) البيضاوي، *أنوار التنزيل وأسرار التأويل*، 117/2.

وقد أنكر أبو حيان الأندلسي (ت745هـ) هذا الرّأي واعتبره تأويلا ضعيفا جدّا، فالخفض على الجوار حسب أبي حيان لا يليق إلا في النعت[1] كما أنكر ذلك بعضُ المفسّرين اللّغويين القدامى كالزّجّاج (ت311هـ)[2]، وتبعه النحاس (ت 338هـ) الذي رأى أن القول بهذا التأويل «غلط عظيم؛ لأنّ الجوار لا يجوز في الكلام أن يقاس عليه وإنما هو غلط.»[3]

من خلال ما سبق يبدو أن الخفض على الجوار يقول به كثير من علماء اللّغة والنّحاة، واعتبروه أسلوبا من أساليب اللغة العربية، ولكن هذا التأويل هو تأويل علماء اللغة الذين استشهَدوا بما هو متعارف عليه في لغة العرب، ورغم ذلك فإن جلّ المفسّرين القدامى قاموا بردّ هذا التأويل ولم يقبلوه بالرغم من اعتمادهم الجَليّ على اللغة في تفسيراتهم؛ لأنّ هذا التأويل ليس له قرائن سياقية تقوّيه.

- **التأويل السادس**: المسح يقصد به الغسل:

فالعطف في قوله تعالى: ﴿وَأَرْجُلِكُمْ﴾ في محله، حيث نسقت عليها للقرب والجوار، فالمسح يُقصد به الغسل؛ لأنّ العرب تسمّي الغسل مسحا، غير أنه غسل خفيف، وقد قامت الدّلالة على أن المقصود بالمسح هو الغسل من وجهين:

- ✓ **أحدهما**: هو المسح خفيف الغسل، فكأن المسح في الآية غسل خفيف.
- ✓ و**ثانيهما**: أن التحديد والتوقيت إنما جاء في المغسول دون الممسوح، فلما وقع التحديد مع المسح، عُلِم أنه في حكم الغسل لموافقته الغسل في التحديد[4]، فلم يذكر في القرآن حدود مسح الرأس.

---

(1) يُنظر أبو حيان الأندلسي، *البحر المحيط في التفسير*، 192/4.

(2) الزّجّاج، *معاني القرآن وإعرابه*، 167/2.

(3) النّحاس، *إعراب القرآن*، 259/1.

(4) يُنظر ابن الجوزي، عبد الرحمن، *زاد المسير في علم التفسير*، تح عبد الرزاق المهدي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1422هـ، ص ص521- 523.

- **التأويل السابع**: وضوء الرجلين المسح دون الغسل:

حمل اللفظ على ظاهره، وهو عطف قول الله سبحانه: ﴿وَأَرْجُلِكُمْ﴾ على قوله: ﴿وَٱمْسَحُواْ بِرُءُوسِكُم﴾ والاكتفاء بالمسح دون الغسل، وردّ قراءة النصب بالعطف على موضع الجار والمجرور، وهذا قول الإمامية، وأنكروا ما احتج به غيرهم من أن المراد بالمسح هو الغسل؛ لأنّ الله سبحانه فرّق بين الأعضاء المغسولة وبين الأعضاء الممسوحة، فكيف يكون معنى المسح والغسل واحدا[1]؟

وعلى الرغم من كثرة الأدلة التي ساقها الشيعة ليثبتوا بها إنكارهم للمسح على الخفين إلا أنه لا يمكن لعاقل أن ينكر ثبوت المسح على الخفّ بالسنّة، فالسنة هي شارحة ومفصّلة لمجمل ما جاء في القرآن، ولعلّ قراءة ﴿ وَأَرْجُلِكُمْ ﴾ (بالخفض) هي نص مجمل، فجاءت السنة فبيّنت أن المسح يكون على الخف بالشروط المفصّلة في كتب الفقه.

وبعد هذا العرض لمختلف تأويلات الدّلالة النّحوية لقراءة ﴿ وَأَرْجُلِكُمْ ﴾ يمكن القول أنه إذا ثبت بالنّقل عن العرب أن المسح يأتي بمعنى الغسل، « فترجّح قول من قال: إن المراد بقراءة الخفض الغسل، بقراءة النصب التي لا احتمال فيها، وبكثرة الأحاديث الثابتة بالغسل، والتوعد على ترك غسلها في أخبار صحاح لا تحصى كثرة أخرجها الأئمة.»[2]

فإن قال قائل لم جاء الممسوح بين المغسولات؟ نجد القرطبي قد أكّد أن ذلك كان من أجل بيان ترتيب فرائض الوضوء، فتقدير الكلام فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق وأرجلكم إلى الكعبين وامسحوا برءوسكم، فلمّا كان الرأس مفعولا قبل الرجلين تقدّم عليهما في التلاوة لا أنهما مشتركان مع الرأس في المسح لتقدمه عليهما في صفة التطهير[3].

---

(1) يُنظر الطبرسي، أبو علي، *مجمع البيان في تفسير القرآن*، دار العلوم، بيروت، ط1، 2005م، 237/3.

(2) القرطبي، *الجامع لأحكام القرآن*، 92/6.

(3) يُنظر المصدر نفسه، 92/6- 93.

مما سبق ذكره يؤكّد أن فرض الرجلين في الوضوء هو الغسل، فقراءة النصب ظاهرة في عطفها على الأيدي، بذلك يكون المراد منها الغسل لا غير إذ ليس فيها احتمال آخر، أمّا قراءة الجرّ فهي محتملة، فَرُدّ المحتمل في المعنى إلى الظاهر في المعنى أولى من المعارضة بينهما.

IV. – أثر الدّلالة اللّغوية في تأويل المفسّرين المحدثين:

أ) *الدّلالة اللفظية:*

لعله من المناسب هنا أن نتطرّق مرّة أخرى إلى كلمة "قروء" وهي تندرج في تلك الظاهرة اللّغوية التي يصطلح عليها بـ "المشترك اللفظي" أو "ما اتفق لفظه واختلف معناه" والحقّ أن هذه الكلمة هي من أكثر كلمات هذه الظاهرة التي أثارت خلافا فقهيا بين الفقهاء والمفسّرين، وكما تطرّق إليها قدماء المفسّرين القدامى فقد تعرّض إليها المفسّرون الذين جاءوا بعدهم.

يقول الله ﷻ: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ ﴾[1]، فمن المفسّرين المحدثين نجد القاسمي (ت1332هـ) الذي تناول بشكل خاطف اختلاف أئمّة اللّغة والتفسير في تأويل الدّلالة اللّغوية لكلمة "قروء" من أمثال أبي عبيدة (ت209هـ) والزّجّاج (ت311هـ) وابن القيم (ت751هـ)، وبعد ذلك توصّل إلى نتيجة استقاها من بحث ابن القيّم مفادها أن المرأة بإمكانها أن تعتدّ بالقرء أو بالطهر فهما سواء[2]، مما يعني أنّ القاسمي لم يرجّح أقوال العلماء المتعلّقة بمعنى القرء.

وأمّا إذا جئنا إلى المراغي (ت1371هـ)، فإننا نلفاه لم يتطرّق إطلاقا إلى الخلاف الواقع حول دلالة القرء، بل ذهب إلى أن المعنى الفقهي للقرء في الآية السابقة هو الحيض لا الطّهر، ويظهر ذلك من خلال تعليقه على الآية التي سبق ذكرها بقوله: «وحرائر النساء اللاتي يطلّقن

(1) البقرة، 228.

(2) يُنظر القاسمي، جمال الدين، *محاسن التأويل*، تح محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1418هـ، 134/2.

وهنّ من ذوات الحيض، فلسن يائسات انقطع عنهنّ الحيض، ولا صغيرات لم يصلن إلى سنّ الحيض- ينتظرن ثلاث حيض بعد الطلاق حتى يتزوّجن، ليظهر أنهنّ غير حوامل.»[1]

واستأنس المراغي في تأويله هذا بسياق الآية، الذي يومئ من خلال ألفاظ الآية وتراكيبها إلى أن المراد هو تبيين مدّة عدّة المطلقة التي تلد، ولا تلد إلا المرأة الحائض، أما عدّة الآيسة من الحيض فهي مذكورة في موضع آخر من القرآن الكريم[2]، وإذا كان الأمر كذلك فإن القرء لا يقصد به إلا الحيض. وهذا استنتاج وجيه لم نعثر عليه في التفاسير التي وقعت بين أيدينا لحدّ الآن.

وتعرّض الطاهر بن عاشور في تفسيره للدلالة اللّغوية لكلمة "قروء"، وذكر أن هذه اللفظ يعدّ من المشترك اللفظي، ولكن أشهر معاني القرء عند العرب هو الطهر[3]، وخرج ابن عاشور بكلام جمع به مقصدي الشرع بقوله: «ومرجع النظر عندي في هذا إلى الجمع بين مقصدي الشارع من العدّة وذلك أن العدّة قصد منها تحقّق براءة رحم المطلّقة من حمل المطلق، وانتظار الزّوج لعلّه أن يرجع، فبراءة الرحم تحصل بحيضة أو طهر واحد، وما زاد عليه تمديد في المدة انتظارا للرجعة.»[4]

فعدّة المطلّقة تحقّقُ غايتيْن، هما:

- **أوّلهما**: استبراء رحم المطلقة.
- **وثانيهما**: منح فرصة للزوج ليراجع فعلته التي ربّما أقدم عليها في لحظة غضب وتسرّع.

---

(1) المراغي، أحمد، *تفسير المراغي*، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، القاهرة، ط1، 1365هـ، 164/2.

(2) يُنظر المصدر نفسه، 164/2.

(3) يُنظر ابن عاشور، محمد الطاهر، *التحرير والتنوير "تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد"*، الدار التونسية للنشر، تونس، د ط، 1984 هـ، 390/2.

(4) المصدر نفسه، 391/2.

وعلّق صاحب التحرير والتنوير على هذين المقصدين قائلا: «فما زاد على حيض واحد ليس لتحقّق عدم الحمل، بل لأنّ في تلك المدة رفقا بالمطلق، ومشقّة على المطلقة، فتعارض المقصدان.»[1]

فاختلاف المفسّرين في دلالة القرء يرجع إلى اختلافهم في أيّ المقصدين أولى بالنظر «فالذين جعلوا القروء أطهارا راعوا التخفيف عن المرأة، مع حصول الإمهال للزوج، واعتضدوا بالأثر، والذين جعلوا القروء حيضات زادوا للمطلق إمهالا لأنّ الطلاق لا يكون إلا في طهر عند الجميع، كما ورد في حديث عمر بن الخطاب في الصحيح[2]، واتّفقوا على أن الطّهر الذي وقع الطّلاق فيه معدود في الثلاثة القروء»[3]، وقدّم ابن عاشور مراعاة حقّ المطلِّق في انتظاره أمدا بعد حصول الحيضة الأولى من زوجه وانتهائها، وحصول الطهر بعدها[4].

نستخلص ممّا سبق أن دلالة القرء عند ابن عاشور في الآية السابق ذِكرها هي الحيض لا الطهر، وبذلك يكون ابن عاشور قد خالف جمهور العلماء وخرج عن مذهبه، وهذا بفضل اجتهاده الذي لا يمنعه من أن يرجّح ما توصّل إليه بعد الدّراسة والتحليل المجرّدة عن التعصّب والهوى.

وأما محمد الأمين الشنقيطي فقد وافق اجتهاده رأي الجمهور في دلالة كلمة القرء في الآية، فبعدما ناقش أدلة الفريقَيْن، خلص إلى نتيجة مفادها أن القرء هو من المشترك اللفظي ولكن معناه في الآية هو الطهر لا الحيض.

وساق الشنقيطي بعض أدلة القائلين بالحيض منها:

---

(1) ابن عاشور، محمد الطاهر، *التحرير والتنوير*، 391/2.

(2) أخرجه مسلم، 1095/2، رقم الحديث 1471، والبيهقي في *السنن الكبرى*، 530/7، رقم الحديث 14907.

(3) ابن عاشور، *المصدر السابق*، 391/2.

(4) يُنظر المصدر نفسه.

- قول الله ﷻ: ﴿وَٱلَّـٰٓـِٔي يَئِسۡنَ مِنَ ٱلۡمَحِيضِ مِن نِّسَآئِكُمۡ إِنِ ٱرۡتَبۡتُمۡ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَٰثَةُ أَشۡهُرٖ وَٱلَّـٰٓـِٔي لَمۡ يَحِضۡنَۚ﴾[1]، فترتيب العدّة بالأشهر على عدم الحيض يدل على أن أصل العدّة بالحيض، والأشهر بدل من الحيضات عند عدمها.
- حديث النبي ﷺ «**دعي الصلاة أيام أقرائك**»[2] قالوا: إنه ﷺ هو مبين الوحي وقد أطلق القرء على الحيض، فدل ذلك على أنه المراد في الآية، واستدلوا بحديث اعتداد الأمة بحيضتين، وحديث استبرائها بحيضة[3].

فأمّا الاحتجاج بآية سورة الطّلاق فقد أبطل الشنقيطي هذه الحجة بقوله: «إنه ليس في الآية ما يعيّن أن القروء الحيضات؛ لأنّ الأقراء لا تقال في الأطهار التي يتخلّلها حيض، فإن عُدِمَ الحيض عُدِمَ معه اسم الأطهار، ولا مانع إذن من ترتيب الاعتداد بالأشهر على عدم الحيض مع كون العدّة بالطّهر؛ لأنّ الطهر المراد يلزمه وجود الحيض وإذا انتفى اللازم انتفى الملزوم، فانتفاء الحيض يلزمه انتفاء الأطهار فكأن العدّة بالأشهر مرتبة أيضا على انتفاء الأطهار، المدلول عله بانتفاء الحيض.»[4]

يظهر من هذا الرّد أن صاحب أضواء البيان قد دقّق النظر في دلالة القرء وهي تعني الطهر الذي يتخلّله الحيض، فالمرأة الصغيرة التي لم يأتها الحيض بعد لا تعتد بالقرء، مثلها مثل المرأة التي انقطع عنها الحيض انقطاعا كلّيا، فهما يعتدان بالأشهر لا غير، فكلّ طُهر يتخلله حيض يطلق عليه اسم القرء وهذا الأخير يطلق على الانتقال من حال إلى حال، وهذا ما لا يتوفّر إلا في المرأة الحائض.

---

(1) الطلاق، 4.

(2) أخرجه الدّارقطني في سننه، 394/1، رقم الحديث 822.

(3) الشنقيطي، محمد الأمين، *أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن*، دار الفكر، بيروت، د ط، 1995م، 97/1.

(4) المصدر نفسه، 101/1.

وأمّا الاحتجاج بالحديث السابق، فهو دليل ضعيف؛ لأنّ لفظ القرء وإن كان يدلّ في الحديث على الحيض، «فهذا لا يُفْهَم منه منع إطلاقه على معناه الآخر في موضع آخر»[1]؛ لأنّ القُرْء هو من المشترك اللّفظي الذي يدلّ على أنّ هذا اللّفظ المشترك يحتمل أكثر من معنى يحدّده السّياق، قال الشّنقيطي في هذا الصدد: « والحقّ الذي لا شكّ فيه أن المشترك يُطلق على كل واحد من معنَيَيْه، أو معانيه في الحال المناسبة لذلك، والقرء في حديث «**دعي الصلاة أيام أقرائك**» مناسب للحيض دون الطهر؛ لأنّ الصلاة إنما تترك في وقت الحيض دون وقت الطهر.»[2]

من خلال ما سبق يمكن القول أنّ مصنّف أضواء البيان قد أجاد وأفاد في تحقيقه لهذه المسألة، حيث إنه ردّ على حجج القائلين بأن القرء هو بمعنى الحيض، من خلال النظر الدقيق في الدّلالة اللّغوية لكلمة "قروء"، ثم دعّم رأيه بمختلف دلالات القرائن السّياقية التي حفّت بهذه الكلمة، وبذلك يكون قد أثبت بأن دلالة القرء في الآية تدل على الطّهر لا الحيض.

ب) الدّلالة الصرفية:

يقف البحث مرة أخرى عند قول الله ﷻ: ﴿**وَمَن كَانَ فِي هَٰذِهِۦٓ أَعۡمَىٰ فَهُوَ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ أَعۡمَىٰ وَأَضَلُّ سَبِيلٗا** ٧٢﴾[3]، فكما اختلف قدماء المفسّرين القدامى في كلمة "أعمى" الثانية، فقد اختلف المفسّرون المحدثون أيضا في هذه الكلمة، وسبب اختلافهم هو مجيء "أعمى" على وزن " أفعل" وبذلك دارت آراؤهم بين الصفة واسم التفضيل.

وعند القيام بمجرّد إطلالة سريعة في كتب المفسّرين المحدثين نجدهم أنهم لم يتوقّفوا طويلا عند كلمة " أعمى" الثانية الواردة في الآية إلا عدد قليل منهم، ومن هؤلاء الطاهر بن عاشور

(1) الشنقيطي، *أضواء البيان*، 101/1.

(2) المصدر نفسه، 101/1- 102.

(3) الإسراء، 72.

الذي علّق على هذه اللفظة بقوله: «ووصف أعمى في المرّتيْن مراد به مجرد الوصف لا التفضيل.»[1]

وعلّل ابن عاشور اختياره للصّفة على اسم التفضيل بقوله: «ولما كان وجه الشبه في أحوال الكافر في الآخرة أقوى منه في حاله في الدنيا أشير إلى شدة تلك الحالة بقوله: ﴿**وَأَضَلُّ سَبِيلًا**﴾ القائم مقام صيغة التفضيل في العمى لكون وصف (أعمى) غير قابل لأنّ يصاغ بصيغة التفضيل لأنّه جاء بصيغة التفضيل في حال الوصف.»[2]

فابن عاشور كان يرى أن لفظة "أعمى" الثانية جاءت لتصف حال الكافر يوم القيامة، ولا يمكن أن تكون اسم تفضيل؛ لأنّها جاءت بصيغة التفضيل الدالة على الوصف، و﴿**وَأَضَلُّ سَبِيلًا**﴾ قامت مقام صيغة التفضيل المتعذّر إيجادها من كلمة أعمى[3].

وأشار الشنقيطي عند تفسيره لهذه الآية إلى أن المعنى المراد من كلمة أعمى، هو عمى القلب لا عمى البصر، واستأنس بقرينة تتمثل في قوله تعالى: ﴿**فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى ٱلْأَبْصَٰرُ وَلَٰكِن تَعْمَى ٱلْقُلُوبُ ٱلَّتِى فِى ٱلصُّدُورِ ﴿٤٦﴾**﴾[4]، وسكت الشنقيطي عن ماهية دلالة كلمة أعمى التي تحتمل الوصف كسابقتها، وتحتمل اسم التفضيل[5].

بينما ذهب أبو زهرة إلى أن "أعمى" الثانية هي اسم تفضيل وليس مجرّد صفة واستدلّ بالقرينة اللفظية المتمثلة في قول الله ﷻ: ﴿**وَأَضَلُّ سَبِيلًا**﴾، ومن جملة ما قاله في هذا الشأن:

---

(1) ابن عاشور، *التحرير والتنوير*، 170/15.

(2) المصدر نفسه، 170/15.

(3) وفي التحرير والتنوير حديث واسع يدلّ على براعة ابن عاشور في تأويل الصيغة الصرفية "أعمى"، يمكن الاطلاع عليه لمن أراد المزيد من التفصيل. (ينظر المصدر نفسه.)

(4) الحج، 46.

(5) الشنقيطي، أضواء البيان، 176/3- 177.

«هو في الآخرة أكثر عمىً وأضل سبيلا؛ أي أبعد عن إدراك الطريق المستقيم؛ لأنّه في الآخرة قد انتهى وقت العمل وفيها الجزاء.»[1]

وقصد بالعمى عمى القلب لا عمى البصر، فعمى البصر لا يستقيم فيه التفضيل؛ لأنّه لا يوجد امرؤ أعمى أشدّ عمى من امرئ آخر، لكن «يجوز ذلك في عمى القلب، ولعل ذلك أخذوه من العطف عليها بـ أضل وهي أفعل تفضيل.»[2]

وسار الصابوني هو الآخر في مسار أبي زهرة نفسه، حيث فسّر الجزء الثاني من الآية بقوله: «فهو في الآخرة أشدُّ عمىً وأشدُّ ضلالاً عن طريق السعادة والنجاة»[3]، فالصّابوني فهم "أعمى" الثانية بأنها اسم التفضيل وليس صفة كأعمى الأولى التي وردت قبلها في الآية ذاتها.

ومن المفسّرين المعاصرين الذين أوّلوا "أعمى" الثانية على أساس أنها اسم تفضيل، نجد الطنطاوي الذي رأى بأن المراد بـ "أعمى" الثانية «عمى القلب لا عمى العين، بدليل قوله تعالى: ﴿فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى ٱلْأَبْصَٰرُ وَلَٰكِن تَعْمَى ٱلْقُلُوبُ ٱلَّتِى فِى ٱلصُّدُورِ ﴿٤٦﴾﴾[4].»[5]

ولم يوضّح سبب اعتبارها بنية صرفية وليست صفة، بل اكتفى بقوله: «والمعنى: ومن كان من بني آدم في هذه الدنيا أعمى القلب، مطموس البصيرة، بسبب إيثاره الكفر على الإيمان، فهو في الدار الآخرة أشد عمى، وأضل سبيلا منه في الدنيا؛ لأنّه في الدنيا كان في إمكانه أن يتدارك ما فاته أما في الآخرة فلا تدارك لما فاته.»[6]

---

(1) أبو زهرة، محمد بن أحمد، *زهرة التفاسير*، دار الفكر العربي، القاهرة، د ط، 2001، 4428/8.

(2) المرجع نفسه، 4429/8.

(3) الصابوني، *صفوة التفاسير*، 157/2.

(4) الحج، 4.

(5) طنطاوي، محمد سيد، *التفسير الوسيط للقرآن الكريم*، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، ط1، 1998م، 402/8.

(6) طنطاوي، المرجع نفسه، 402/8.

ويظهر أن الطّنطاوي قد استدلّ بالقرينة اللفظية التي وردت في سياق الآية، والتي استدلّ بها كثير من المفسّرين قبله وهي قول الله ﷻ: ﴿وَأَضَلُّ سَبِيلًا﴾.

نستخلص من أقوال المفسّرين المحدثين وبحسب ما وقفنا على مصنّفاتهم، أنهم لم يقوموا بدراسة كلمة "أعمى" الثانية دراسة وافية كافية، إذ اكتفى بعضهم بالإشارة إلى التردّد الحاصل فيها بين الوصف والتفضيل ومن أولئك المفسّرين نجد الطاهر ابن عاشور والشنقيطي وأبو زهرة، وبعضهم أحجم عن ذكر هذا الخلاف واختار أحد الاحتمالين ومنهم الصابوني والطنطاوي، كما نلحظ أن ثمّة تشابها بين تأويل المفسّرين القدامى والمحدثين لكلمة "أعمى" الثانية الواردة في الآية من سورة الإسراء، ويمكن وضع جدول توضيحي يلخّص أقوال المفسّرين القدامى منهم والمحدثين.

المفسّرون القدامى	***ترجيحاتهم***	***المفسّرون المحدثون***	***ترجيحاتهم***
ابن جرير الطبري	اسم تفضيل	الطاهر بن عاشور	الصّفة
الواحدي	اسم تفضيل	محمد الأمين الشنقيطي	لم يرجّح
البغوي	لم يرجّح	محمد أبو زهرة	اسم تفضيل
الفخر الرازي	لم يرجّح	محمد علي الصابوني	اسم تفضيل
ابن جزي	اسم تفضيل	محمد سيّد طنطاوي	اسم تفضيل

جدول يلخّص تأويلات المفسّرين لكلمة " أعمى".

من خلال هذا الجدول يظهر جليّا أن أغلب المفسّرين المحدثين قد وافقوا المفسّرين القدامى في فهم لفظة " أعمى" الثانية الواردة في الآية السّابقة على أساس أنّها اسم تفضيل وليس مجرّد صفة، وهذا حسب كتب التفاسير التي وقعت بين أيدينا.

ت) الدّلالة النّحوية:

ربما كان من المناسب هنا أن نتطرّق للآية السّابقة نفسها في مبحث أثر الدّلالة النّحوية عند المفسّرين القدامى، ونعني بالآية السابقة قول الله ﷻ: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ وَٱمْسَحُواْ بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِ ۚ وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَٱطَّهَّرُواْ ۚ وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰٓ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ أَوْ لَـٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا فَٱمْسَحُواْ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم مِّنْهُ ۚ ﴾[1]

فكلمة ﴿وَأَرْجُلَكُمْ﴾ وردت فيها قراءتان كما تمّ الإشارة إلى ذلك سابقا، واحدة بخفض اللام والأخرى بنصبها، ومن هاتين القراءتين تشعّبت مذاهب العلماء في صفة طهارة الرِّجلين، فمن ذاهب إلى أن طهارتهما الغسل، ومن ذاهب إلى أنها المسح، ومن مخيّر بينهما، ولكلّ من هذه المذاهب حجج وتأويلات وأجوبة ومناقشات منها ما ذكره القاسمي في تفسيره وهي كالآتي: «قال الأوّلون: قراءة النصب ظاهرها يفيد الغسل، وقراءة الجرّ ظاهرها يفيد المسح، إلّا أنه لما وجد ما يرجّح الغسل تأوّلنا ما أفادته قراءة الجرّ في الظاهر»[2]، فالظاهر من هذا النص أن الغسل هو فرض الرجلين؛ لأن هذا القول تؤيّده قراءة النصب وتقوّيه القرائن السّياقية الكثيرة التي أشار إليها القاسمي والمتمثّلة في كثرة الأحاديث النبوية[3] التي يُفهم منها أن الواجب في الرجلين هو الغسل لا المسح، وهو رأي جمهور الفقهاء والمفسّرين.

وبعد أن بسط القاسمي رأي جمهور العلماء في هذه القراءة أعقبه بتوضيح رأيه الخاصّ في ذلك، إذْ رأى أن الواجب في الرّجلين هو المسح، ولم يستند في تأويله هذا إلى الدلالة النحوية؛

(1) المائدة، 6.

(2) القاسمي، *محاسن التأويل*، 69/4.

(3) المصدر نفسه، 69/4 – 74.

أي غضّ النظر عن قراءة النصب التي تفيد الغسل وغضّ الطرف أيضا عن قراءة الخفض التي تفيد المسح، أو الغسل عند من أوّلها بالخفض الجواري، قال القاسمي في هذا المعنى: «لا يخفى أن ظاهر الآية صريح في أن واجبهما المسح، كما قال ابن عباس وغيره، وإيثار غسلهما في المأثور عنه ﷺ، إنما هو للتزيّد في الفرض والتوسع فيه حسب عادته ﷺ، فإنه سنّ في كل فرض سننا تدعمه وتقويه، في الصلاة والزكاة والصوم والحج، وكذا في الطهارات كما لا يخفى.»[1]

من خلال كلام القاسمي يتّضح أنه لم يتلفت إلى قراءتي النصب والجرّ، بل ركّز على ظاهر الآية الذي يشير إلى أن الفرض في الرّجلين هو المسح؛ لأنّ ﴿وَأَرْجُلَكُمْ﴾ جاءت معطوفة على ممسوح والمعطوف يأخذ حكم المعطوف عليه؛ أي أن عامل ﴿وَأَرْجُلَكُمْ﴾ هو فعل الأمر ﴿امْسَحُواْ﴾، ومادام ﴿وَأَرْجُلَكُمْ﴾ جاء ذكرها بعد ﴿بِرُءُوسِكُمْ﴾ فالظاهر يقتضي أن يكون الفرض الرجلين مثل فرض الرأس.

أما غسل الرِّجلين فجاء تشريع ذلك من جهة السُّنَّة لا من جهة القرآن؛ أي أن قراءة النصب في الرِّجْلين الدالة على الغسل لم يأخذ بها القاسمي، فالفرض فيهما هو المسح، أمّا غسلهما فهو أمر مسنون بيّنه الرسول في أحاديثه، وهذا التخريج يدلّ على أن القاسمي كان يهتمّ بالنظر في النصوص الشرعية أكثر من اهتمامه بالدلالات اللّغوية في تخريجاته الدلالية.

وفي ختام هذا الفصل نصل إلى نتيجة مفادها أن المفسّرين كانوا قد وظفوا آلية التأويل بنسب متفاوتة لدى تفسيرهم لبعض المواضع من القرآن الكريم، وذلك من أجل الوصول إلى المعنى الذي لا ينكشف بمجرّد القراءة الأولى للنص القرآني، وحتى عند علماء التفسير الذين يعتمدون على التفسير الأثري وبالرغم من الاستشهاد بالعديد من النصوص النّقلية إلا أنهم أحيانا لا يوفّقون في الوصول إلى المعنى الصحيح؛ لأنّ بعضها ظنّية الدّلالة، ومن هنا كان اللّجوء إلى التأويل والاستنباط وفهم النصوص في إطار سياقاتها المحيطة بها أمرا لا غنى عنه.

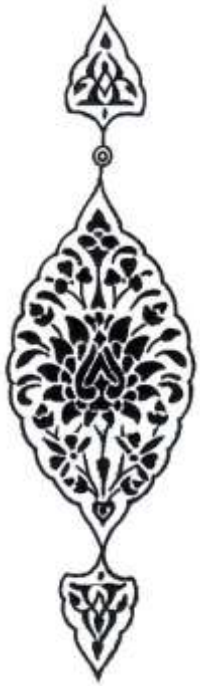
(1) القاسمي، *محاسن التأويل*، 74/4.

وأمّا بالنّسبة لتعامل هؤلاء المفسّرين مع اللّغة، فنجد أن هذا التعامل يختلف من مفسّر إلى آخر، فمنهم من راعى مستويات اللغة وحاول الأخذ منها بحظ وافر كالفرّاء والأخفش والزمخشري وابن عاشور، ومنهم كانت إفادته منها نادرة وقليلة كابن كثير، ومنهم من جمع بين الدّلالات اللّغويّة ودلالات النصوص الشرعية كالطبري والقرطبي والشنقيطي.

الفصل الثّاني

أثر دّلالة الألفاظ في تأويل الشّعراوي

- ✓ المشترك اللفظي.
- ✓ التـــــــــرادف.
- ✓ المـــــــــجـاز.



- أوّلا/ المشترك اللفظي:

أ- تعريف المشترك اللفظي:

يُعرَف "المشترك اللفظي" في كتب علماء التراث بمصطلح آخر يسمّى «ما اتَّفق لفظه واختلف معناه»[1]، وقد تعدّدت مفاهيم المشترك اللفظي عند علماء اللّغة والتفسير والأصول مع ملاحظة اختلاف في بعض قيوده وألفاظه، وفي مقدّمة هؤلاء العلماء نجد سيبويه (ت180هـ) الذي تناول مفهوم المشترك اللفظي في كتابه تحت باب اللفظ للمعاني، فقال: «... واتفاق اللفظين والمعنى مختلِف نحو قولك: وجَدتُ عليه من المَوْجِدة، ووجَدت إذا أردت وِجدان الضّالَّة، وأشباه هذا كثيرٌ.»[2]

واشترط بعض علماء اللّغة الوضع في الاشتراك، «فالمشترك هو ما وُضِع لمعنى كثير بوضع كثير»[3]، وإذا كان المقصود بالوضع في اللّغة هو «جعل اللفظ بإزاء المعنى»[4] فنفهم أنهم يشترطون في صحّة اسم المشترك اللفظي تعدد الوضع تبعا لتعدد المعنى.

وفي علم الأصول مفهوم آخر للمشترك اللفظي، تلقّى القبول عند علماء اللّغة فضلا عند علماء الأصول، وتردّد ذكره كثيرا في المباحث الأصولية واللغوية المتقدّمة والمتأخّرة[5]، فقد عرّفه بعضهم بأنه «اللفظ الواحد الدال على معنيين مختلفين فأكثر دلالة على السواء عند أهل تلك اللّغة.»[6]

---

(1) يُنظَر كراع النمل، علي أبو الحسن، *المُنَجَّد في اللّغة*، تح أحمد مختار عمر وضاحي عبد الباقي، عالم الكتب، القاهرة، ط2، 1988، ص17.

(2) سيبويه، *الكتاب*، 24/1.

(3) السعد التفتازاني، سعد الدين، *شرح التلويح على التوضيح*، مكتبة صبيح، مصر، د ط، د ت، 57/1.

(4) الشريف الجرجاني، *التعريفات*، ص252.

(5) يُنظَر محمد، عبد الكريم شديد، *المشترك اللفظي في اللّغة العربية*، د د، بغداد، د ط، 2007، ص94.

(6) السيوطي، *المزهر في علوم اللّغة*، تح فؤاد علي منصور، دار الكتب الإعلامية، بيروت، ط1، 1998م، 292/1.

ويظهر أن هذا التعريف أدقّ من التّعاريف الأخرى إذا اقتصر على ما كان اللفظ الواحد فيه موضوعا على الحقيقة لمعان متعددة لا على سبيل المجاز أو النقل؛ لأن تعدّد المعاني في هذا جاء من تنوّع الوضع، فليس الوضع فيها من قبيل واحد، والشرط في المشترك اللفظي أن يوضع وضعا أوّليا، فإذا وضع لمعنى ثم نقل لآخر لعلاقة كما في المجازات أو غيرها، لا يعدّ من المشترك اللفظي، ويدخل في هذا ما كان تعدّد المعاني التي وضع لها اللفظ متضادّة، وهو في العربية غير قليل[1].

ونجد عند بعض علماء اللّغة المحدثين تعريفا مختصرا للمشترك اللفظي في القرآن الكريم يفي بالغرض، فقد عرّفه أحد الباحثين بقوله: «كل لفظ ورد في القرآن الكريم يدلّ على معان متعددة، وليس بين تلك المعاني علاقة معنوية أو بلاغية.»[2]

إن هذا التعريف اشترط أمرين أساسيَيْن هما التعدّد في معاني المشترك، وانتفاء الصلة المعنوية أو البلاغية بين تلك المعاني؛ «فالمشترك اللفظي الحقيقي إنما يكون حين لا نلمح أي صلة بين تلك المعاني، سواء أكانت هذه الصلة معنوية أو بلاغية، وإلا تحوّل هذا المشترك إلى مجاز»[3]، فعلامة المشترك اللفظي هي أن تجد جميع معانيه أصلية.

ب- موقف العلماء من المشترك اللفظي:

تباينت آراء علماء اللّغة وغيرها حول وقوع المشترك اللفظي، فأثبتها قوم وأنكرها قوم آخرون، ولكن جمهور العلماء أثبتوا وجوده في اللّغة، منهم الخليل[4] (ت170هـ)

---

(1) يُنظَر سعد، محمود توفيق محمد، *دلالة الألفاظ على المعاني عند الأصوليين*، د د، القاهرة، د ط، 2009، ص ص518- 519.

(2) مهارش، زيد بن علي، (صور المشترك اللفظي في القرآن الكريم وأثرها في المعنى)، مجلّة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ع45، محرم 1433هـ، ص8.

(3) المرجع نفسه.

(4) يُنظَر الخليل، *معجم العين*، 234/5. وقد توسّع الخليل في إيراد الأمثلة على المشترك اللفظي، (الصالح، صبحي، *دراسات في فقه اللّغة*، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1960م، ص302.)

وسيبويه[1] (ت180هـ) وأبو عبيدة[2] (ت224هـ) والمبرّد[3] (ت285هـ) وكراع النمل[4] (ت309هـ) وأبو علي الفارسي[5] (ت316هـ) وابن جني[6] (ت392هـ) وابن فارس[7] (ت395هـ)، والثعالبي[8] (ت429هـ) وابن تيمية[9] (ت728هـ) والسيوطي[10] (ت911هـ).

وتجدر الإشارة إلى أن المشترك اللفظي كانت له تسمية أخرى عند بعض علماء التراث، تتمثل هذه التسمية في "الوجوه" وتعني «اللفظ المشترك الذي يستعمل في عدّة معان

---

(1) يُنظَر سيبويه، *الكتاب*، 24/1. وقد توسع سيبويه مثل الخليل في إيراد الأمثلة على المشترك اللفظي. (الصالح، صبحي، *دراسات في فقه اللّغة*، ص302.)

(2) لأبي عبيدة كتاب في هذا المجال عنوانه (الأجناس من كلام العرب وما اشتبه في اللفظ واختلف في المعنى) وهو يتناول كلمات المشترك اللفظي في الحديث النبوي فقط، ولا تزيد كلماته على 150 كلمة. (يُنظَر كراع النمل، *المَنجّد في اللّغة*، ص17.)

(3) ألّف كتابا في المشترك اللفظي عنوانه (ما اتفق لفظه واختلف معناه من القرآن المجيد) وهو خاص بكلمات المشترك اللفظي في القرآن الكريم. ولم يكتف المؤلف بذلك فقيد نفسه أكثر حين اشترط في الكلمة التي يوردها أن يكون القرآن قد استعملها بمعنييها أو معانيها. ولهذا كانت كلماته – التي تدخل تحت العنوان حقيقة – قليلة جداً لا تتجاوز أصابع اليد الواحدة. (كراع النمل، *المَنجّد في اللّغة*، ص17.)

(4) ألف كتابا عنوانه: المَنجّد في اللّغة، وهو أقدم كتاب شاملٍ يصِلُنا في موضوع المشتَرَكِ اللفظيّ؛ إذ يحتوي على قرابة تسعمائة كلمة. (كراع النمل، *المَنجّد في اللّغة*، ص22.)

(5) يُنظَر الصالح، صبحي إبراهيم، *دراسات في فقه اللّغة*، ص303.

(6) يُنظَر ابن جني، *الخصائص*، 112/3- 113.

(7) يُنظَر ابن فارس، *الصاحبي في فقه اللّغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها*، ص ص59، 152، 114. ذكر السيوطي أن ابن فارس أثبت الاشتراك اللفظي في اللّغة. (يُنظَر السيوطي، *المزهر في أنواع اللّغة وأنواعها*، 292/1.)

(8) عقد الثعالبي فصلا في المشترك اللفظي خصصه للأفعال المشتركة سمّاه في وقوع فعل واحد على عدة معان. (الثعالبي، عبد الملك أبو منصور، *فقه اللّغة وسر العربية*، تح عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت ط1، 2002م، ص261.)

(9) يُنظَر ابن تيمية، أحمد أبو العباس، *مجموع الفتاوى*، تح عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، ط1، 1995م، 210/5، 416/20.

(10) يُنظَر السيوطي، *المزهر في علوم اللّغة وأنواعها*، 292/1.

كلفظ الأمّة»[1]، وقد صنّف بعضهم مؤلفات عُنونت بـ "الوجوه والنظائر" تهتمّ بالمفردات القرآنية التي تشترك في اللفظ وتختلف في المعنى، ومن هؤلاء العلماء مقاتل بن سليمان (ت150هـ) وابن فارس (ت395هـ) وابن الجوزي (ت579هـ)[2]، وأبو هلال العسكري[3] (ت395هـ) والسيوطي[4] (ت911هـ).

وبالنظر إلى كثرة المتحدثين عن المشترك اللفظي وكثرة المؤلفين لمصنفات متخصصة في هذا المجال نفهم أن إثبات وقوع المشترك اللفظي في اللّغة والقرآن الكريم أمر يكاد يصل إلى حدّ الإجماع.

ج- أسباب وقوع المشترك اللفظي:

وقد استند هذا الفريق من العلماء في إثبات ظاهرة الاشتراك اللفظي إلى جملة من الأسباب أهمها ما يلي:

- تعدد الواضعين للمفردة الواحدة: قال الزبيدي (ت1250هـ) عند حديثه عن المشترك اللفظي: «... فالأكثرون على أنه ممكن الوقوع، لجواز أن يقع إما من واضعين بأن يضع أحدهما لفظا لمعنى، ثم يضعه الآخر لمعنى آخر، ويشتهر ذلك اللفظ ما بين الطائفتين في إفادة المعنيين، وهذا على أن اللغات غير توقيفية.»[5]
- وضع لفظ عام من غير تفصيل من أجل «الإبهام على السامع، حيث يكون

---

(1) الزركشي، *البرهان في علوم القرآن*، ص81. والسيوطي، *الإتقان في علوم القرآن*، 144/2.

(2) يُنظَر الزركشي، المصدر نفسه. والسيوطي، المصدر نفسه.

(3) ألّف أبو هلال كتابا في المشترك اللفظي عنوانه الوجوه والنظائر، ذكر فيه المفردات القرآنية التي تتّحد في اللفظ وتختلف في المعنى ورتبها ترتيبا معجميا. (يُنظَر العسكري، الحسن أبو هلال، *الوجوه والنظائر*، تح محمد عثمان، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 2007م، ص25.)

(4) ألّف السيوطي كتابا في هذا الفنّ، عنوانه: "معترك الأقران في مشترك القرآن"، (يُنظَر السيوطي، المرجع السابق، 144/2.)

(5) السيوطي، *المزهر في علوم اللّغة وأنواعها*، 292/1.

التصريح سببا لمضرة، كما رُويَ عن أبي بكر الصديق رضي الله عنه وقد سأله رجل عن النبي وقت ذهابهما إلى الغار: من هذا؟ "قال: هذا رجل يهديني السبيل".»[1]

- نقل علماء اللّغة العديد من الألفاظ المشتركة، قال السّيوطي: «والأكثرون أيضا على أنه واقع لنقل أهل اللّغة ذلك في كثير من الألفاظ.»[2]

- إذا كانت الألفاظ لها نهاية والمعاني لا نهاية لها، فوجود المشترك اللفظي واجب الحدوث، «فالمعاني تتوالد وتتكاثر وتتنقل من حالة إلى حالة، كفروع الشجرة تنمو وتزدهر وتتشابك كلما دبت فيها الحياة، وسرى في عروقها الماء»[3] بخلاف الألفاظ التي يحدّ عددها الحروف التي لا تزيد ولا تنقص، قال السيّوطي: «ومن الناس من أوجب وقوعه- قال: لأن المعاني غير متناهية، والألفاظ متناهيّة، فإذا وُزِّع لزم الاشتراك»[4]، فالمعاني لا تكفيها الألفاظ، وحينئذ يلزم اشتراك الألفاظ في بعض المعاني، وإلا بقيت معاني بلا ألفاظ.

- الاشتراك من طبيعة اللّغة، يظهر ذلك في مجال النحو، حيث نجد اشتراك بعض المعاني في الحروف، والأفعال والأسماء، قال السيوطي: «قال بعضهم أن الاشتراك أغلب لأن الحروف بأسْرها مشتَرَكة بشهادة النُّحاة والأفعال الماضية مشتركة بين الخبَر والدُّعاء، والمضارع بين الحال والاستقبال والأسماءَ كثيرٌ فيها الاشتراك، فإذا ضمَمْناها إلى قسمي الحروف والأفعال كان الاشتراك أغلب.»[5]

فهذه الأسباب المتعلقة بوقوع المشترك اللفظي هي قليلة عند علماء اللّغة التراثيين،

---

(1) الزبيدي، *تاج العروس من جواهر القاموس*، 25/1.

(2) السيوطي، *المزهر في علوم اللّغة وأنواعها*، 292/1.

(3) مكرم، عبد العال سالم، *المشترك اللفظي في الحقل القرآني*، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1417هـ، ص18.

(4) السيوطي، المرجع السابق، 293/1.

(5) السيوطي، المرجع السابق.

ولكن نجد الطاهر بن عاشور في قد توسّع في أسباب وقوعه، حيث أوصلها إلى عشرة وعدّ ما يطرأ على الكلمة من عوارض تصريفية أحد أسبابها[1].

إن كثرة أسباب وقوع المشترك هي حجّة للقائلين بوجوده في اللّغة، كما أن كثرة التأليف في هذا المجال كما رأيناها آنفا تدعّم رأي جمهور المثبتين لوقوع المشترك، وهذا عكس ما نراه عند المنكرين له، إذْ لم نجد إلا عددا قليلا من النافين لوجوده في لغتنا، وفي طليعة هؤلاء نجد ابن دُرُسْتَوَيْه (ت 347هـ) «الذي ألّف كتابا في إبطال الأضداد»[2]، وتتمثّل الحجج التي اعتمد عليها في ما يلي:

- لو جاز وضع لفظ واحد، للدلالة على معنيين مختلفين، أو أحدهما ضد للآخر، لما كان ذلك إبانة، بل كان تعمية وتغطية[3].
- ليس من الحكمة والصواب أن يقع المشترك اللفظيّ في كلام العرب؛ لأنه يلبس، وواضع اللّغة وهو الله ﷻ حكيم عليم، فقد وضع الله تعالى اللّغة للإبانة عن المعاني[4].
- الذين جوّزوا وقوع المشترك اللفظيّ متوهمون مخطئون، والمثل على ذلك مجيء فعل وأفعل لمعنيين مختلفين في نظر المجوزين فمن لا يعرف العلل، ويتعمق في دراسة الكلمات يحكم هذا الحكم مع أنهما في الحقيقة لمعنى واحد، وإذا وقع في كلام العرب أنهما لمعنيين مختلفين، فإنما يرجع ذلك إلى لغتين متباينتين، أو لحذف واختصار وقع

(1) يُنظَر ابن عاشور، *جمهرة ومقالات ورسائل الشيخ الإمام الطاهر بن عاشور*، تح محمد الطاهر الميساوي، دار النفائس للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 2015م، مج 3، ص ص 1056- 1062.

(2) شاهين، توفيق محمد، *المشترك اللغوي نظرية وتطبيقا*، مطبعة الدعوة الإسلامية، القاهرة، ط1، 1980م، ص65.

(3) ابن دُرُسْتَوَيْه، عبد الله، *تصحيح الفصيح وشرحه*، تح محمد بدوي المختون، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، ط1، 1998م، ص71. والسيوطي، *المزهر في علوم اللّغة وأنواعها*، 303/1.

(4) يُنظَر ابن دُرُسْتَوَيْه، المصدر السابق.

في الكلام.[1]

وعلى الرغم من ذلك، نجد ابن دُرُسْتَوَيْه يعترف بالنّادر من المشترك ويردّ وقوع ذلك إلى تداخل اللهجات أو الحذف أو الاختصار، مما أدّى ذلك إلى وقوع القليل من المشترك، وهذا ما أشار إليه بقوله: «ولكن قد يجيء الشيء النادر من هذا لعلل؛ كما يجيء فعل وأفعل، فيتوهم من لا يعرف العلل، أنهما لمعنيَيْن مختلفَيْن، وإن اتّفق اللّفظان، فالسّماع في ذلك صحيح عن العرب، والتأويل عليهم خطأ، وإنما يجيء ذلك في لغتيْن متباينتَيْن، أو لحذف واختصار، وقع في الكلام، حتى اشتبه اللفظان، وخفي سبب ذلك على السامع....»[2]

فالاشتراك اللفظي في رأي ابن دُرُسْتَوَيْه ما هو إلا واقع لغوي جاء نتيجة لمراحل تأريخية متمثلة فيما وقع في الكلام من حذف او اختصار أو لغتين متباينتين، وكل هذا عنده لا يعدّ أسبابا حقيقية لوقوع الاشتراك اللفظي[3].

فجملة ما استند إليه ابن دُرُسْتَوَيْه في نفيه لحدوث المشترك في كلام العرب هو الالتباس، غير أن المرء لو نظر إلى هذه الحُجّة نظرة عادلة لوجد أن هذا الالتباس ليس قاصرا على المشترك فحسب، بل هو موجود في الكلام العام والمجمل والمجاز، والتشبيه والاستعارة وغير ذلك من أساليب الكلام والبلاغة، كما أن هذا اللبس المصاحب للمشترك يزول عند نزوله للاستعمال فيتكفل السّياق والمقام في تحديد المعنى المراد دون لبس أو غموض.

وإذا كان القائلون بعدم وقوع المشترك، قد غالوا في تضييق دائرته فإن القائلين بوقوعه

---

(1) يُنظَر ابن دُرُسْتَوَيْه، *تصحيح الفصيح وشرحه*، ص71.

(2) المصدر نفسه.

(3) خضر، مصطفى محمد عبد المجيد، *الألفاظ والدّلالة في بصائر ذوي التمييز*، مؤسسة حورس الدولية، الإسكندرية، د ط، 2010، ص367.

قد أفرطوا في إثبات هذه الظاهرة حتى عدّوا المجاز من المشترك اللفظي، ولذلك وجب التفريق بين المجاز والمشترك، وهذا ما انبرى له بعض المحدثين، كأمثال علي عبد الواحد وافي الذي رأى أن كثيرا من أمثلة المشترك اللفظي «يمكن تأويلها على وجه آخر يخرجها من هذا الباب.»[1]

ولعلّ هذا الإفراط في اعتبار أسباب وقوع المشترك في اللّغة، هو ما حمل إبراهيم أنيس إلى أن القول بأنه: «إذا اتّضح أن أحد المعنيين هو الأصل، وأن الآخر هو مجاز له، فلا يصحّ أن يعدّ هذا من المشترك اللفظي في حقيقة أمره.»[2]

فالمشترك اللّفظي ظاهرة من ظواهر اللّغة العربية، قال بها جمهور اللّغويين كما عرفنا سابقا واهتمّ بها أيضا علماء الأصول[3] اهتماما بالغا، واهتمّ بها كذلك علماء التفسير، ولم يشذّ الشّعراوي عن المفسّرين، فهو واحد ممن أقرّ بهذه الظاهرة واهتمّ بتلك المفردات القرآنية التي دلّت على معاني عديدة، فتوقف عندها وقام بدراستها وبحث عن معناها المناسب لها حسب سياقها الذي وردت فيه.

د- شواهد من المشترك اللفظي في تفسير الشّعراوي:

1- الشاهد الأوّل، "قروء":

قال الله ﷻ: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾[4]

تعدّ مفردة "قروء" من أشهر الكلمات القرآنية ذات الاشتراك اللفظي، وقد درسها جلّ المفسّرين والفقهاء لارتباطها بحكم فقهي هام، ألا وهو عدّة الطلاق، ولذلك كثر الحديث

(1) وافي، علي عبد الواحد، *فقه اللّغة*، دار نهضة مصر، الجيزة، ط3، 2004م، ص146.

(2) أنيس، إبراهيم، *دلالة الألفاظ*، ص213.

(3) يُنظَر السرخسي، محمد، *أصول السرخسي*، تح أبو الوفاء الأفغاني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1993، 126/1.

(4) البقرة، 228.

عنه وطال الخلاف بين الفقهاء والمفسّرين واللّغويين، فهل المقصود بالقرء الطهر فتعتدّ المطلّقة بثلاثة أطهار أم الحيض فتعتد بثلاثة حِيض؟

لم يطل الشّعراوي كثيرا في هذه المسألة فأجاب عن هذا الإشكال «إن المقصود به الطهر؛ لأنّه قال: ﴿ ثَلَٰثَةَ ﴾ بالتاء، ونحن نعرف أن التاء تأتي مع المذكر، ولا تأتي مع المؤنث، و "الحيضة" مؤنّثة و"الطهر" مذكّر، إذن، ﴿ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ ﴾ هي ثلاثة أطهار متواليات.» [1]

فكان رأي الشّعراوي مع قول جمهور علماء الفقه والتفسير الذين رأوا بأن المقصود من القرء هو الطهر لا الحيض[2]، واستند صاحب الخواطر في تأويله هذا إلى قرينة لفظية واحدة متمثلة في التاء الملحقة بالعدد "ثلاثة"؛ فمجيء العدد في الآية مؤنّثا "ثلاثة قروء" بدل من ثلاث قروء دليل على أن المعدود هو مذكّر، قال السيوطي(ت911هـ): «(يؤنّث بالتاء ثلاثة) فما فوقها (إلى العشرة)؛ أي معها (إن كان المعدود مذكّرا مذكورا) نحو أربعة أيام وعشرة رجال»[3]، والمعدود هو "قروء" التي تعني الطهر، فلو كان القرء هو الحيض لكان العدد مذكّر لا مؤنثا، وما يقوّي تأويل الشّعراوي في هذا الآية هو أدلّة الجمهور التي اعتمدوا عليها في تأويلهم للقرء بالطهر لا الحيض، وقد تمّ بسط بهذه الأدلّة في الفصل الأول من هذه الرسالة بما أغنى عن إعادته هاهنا[4].

فاستناد الشّعراوي إلى هذه القرينة حلّ الإشكال الذي أثارته هذه المفردة المشتركة، ورجّحت هذه القرينة اللغوية أحدَ القولَيْن المشهورَيْن في معنى القرء؛ لأن المشترك «لا يدلّ

(1) الشّعراوي، *تفسير الشّعراوي*، 984/2.

(2) يُنظَر ابن عاشور، *التحرير والتنوير*، 390/2.

(3) السيوطي، *همع الهوامع في شرح جمع الجوامع*، 253/3.

(4) يُنظَر صفحة 70 وما بعدها.

على أحد معنييه أو معانيه إلا إذا كان مصحوبا بقرينة تبيّنه، سواء كانت هذه القرينة لفظية أو حالية»[1]، ومن هنا نجد سؤالا يفرض نفسه، وهو هل يلزم المشترك أن يدلّ على معنى واحد من معانيه أم يمكن أن يدلّ على كل معانيه؟ هذا ما نحاول الإجابة عليه في هذه النموذج الثاني من المشترك اللفظي.

2- الشاهد الثاني، "ربي":

قال الله ﷻ: ﴿وَرَٰوَدَتْهُ ٱلَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَن نَّفْسِهِۦ وَغَلَّقَتِ ٱلْأَبْوَٰبَ وَقَالَتْ هَيْتَ لَكَۚ قَالَ مَعَاذَ ٱللَّهِۖ إِنَّهُۥ رَبِّيٓ أَحْسَنَ مَثْوَايَۖ إِنَّهُۥ لَا يُفْلِحُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴿٢٣﴾﴾[2]

في هذه الآية نجد أن يوسف عليه السلام لجأ إلى ربه لما راودته امرأة العزيز ودعته إلى أن يفعل بها ما ينافي الإيمان فضلا عن النبوة، وعلل ذلك بتنافي ذلك الفعل الفاحش مع ما منحه ربه من حسن الضيافة والمقامة.

لكن ما المعنى الذي يعنيه يوسف بقوله ﴿ إِنَّهُۥ رَبِّيٓ أَحْسَنَ مَثْوَايَۖ ﴾؟ هل كان يعني بذلك خالقه ﷻ الذي «أنجاه من كيد إخوته، ونجّاه من الجُبِّ، وهيَّأ له أفضل مكان في مصر، ليحيا فيه ومنحه العلم والحكمة مع بلوغه لأشُدِّه»[3]، أو كان يعني بذلك سيّده العزيز الذي قال لامرأته حين اشترى يوسف وقال لها ﴿ أَكْرِمِي مَثْوَىٰهُ عَسَىٰٓ أَن يَنفَعَنَآ أَوْ نَتَّخِذَهُۥ وَلَدًاۚ ﴾[4]، فكلا الجهتين لا ينبغي خيانتهما، إذًا من كان يقصد بقوله "ربّي" هل الله ﷻ ، أم امرأة العزيز؟ مع العلم أن كلاهما أحسنا إليه وأكرما مثواه.

إن الشّعراوي نجده يجوّز كلا المعنيين، إذ إنّ القرآن يأتي بالمفردة الدالة على أكثر من

---

(1) حمودة، طاهر سليمان، *دراسة المعنى عند الأصوليين*، الدار الجامعية للطباعة والنشر، الإسكندرية، د ط، 1983م، ص83.

(2) يوسف، 23.

(3) الشّعراوي، *تفسير الشّعراوي*، 9609/11.

(4) يوسف، 21.

معنى فيصحّ إطلاقها على كل تلك المعاني، وفي هذا السّياق قال الشّعراوي: «قول يوسف: ﴿ إِنَّهُۥ رَبِّيٓ أَحۡسَنَ مَثۡوَايَۖ ﴾، قد يعود على الله سبحانه؛ وقد يعود على عزيز مصر، وتلك ميزة أسلوب القرآن؛ فهو يأتي بعبارة تتسع لكل مناطات الفهم.»[1]

وهذا التأويل نجده خلاف ما ذهب إليه أكثر المفسّرين الذين رجّحوا أن الرّبّ المقصود هنا ليس هو الله ﷻ بل هو زوج المرأة الذي أحسن وأكرم يوسف في قصره، قال الطبري (ت310هـ): «وقوله: ﴿ إِنَّهُۥ رَبِّيٓ أَحۡسَنَ مَثۡوَايَۖ ﴾ يقول: إن صاحبك وزوجك سيدي»[2]، واستدلّ في تأويله هذا إلى جملة من الآثار وأقوال التابعين التي تناولت معنى الرب هنا[3]؛ لأنّ من عادة الطبري أنه يقدّم النقل على العقل، ونصّ البغوي (ت510هـ) على أنّ أكثر المفسّرين ذهبوا إلى أن المقصود بالرّبّ هو زوج المرأة[4]، ولم يذكر هو الآخر القرائن المقالية والحالية التي اعتمدوا عليها في هذا التّأويل.

وبالنظر إلى السّياق الذي وردت فيه هذه الآية نجد أن المقصود هنا بقوله ﴿ إِنَّهُۥ رَبِّيٓ أَحۡسَنَ مَثۡوَايَۖ ﴾ هو زوج المرأة الذي أمر بتربيته وحُسن رعايته، والقرينة اللفظية الدّالة على ذلك، هي قول الله تعالى حكاية عن العزيز الذي قال لامرأته: ﴿ أَكۡرِمِي مَثۡوَىٰهُ﴾ ف ﴿أَحۡسَنَ مَثۡوَايَۖ ﴾ قرينة سياقية مقالية تحيلك إلى ﴿ أَكۡرِمِي مَثۡوَىٰهُ ﴾ وتحملك هذه العلاقة إلى تأويل الرب هنا بزوج المرأة وهو العزيز.

وما يدعّم هذا الرّأي هو قول يوسف ﴿ مَعَاذَ اللَّهِ ﴾ فقد ذكر حق الله أولا ثم ذكر حق العبد ثانيا ﴿إِنَّهُۥ رَبِّيٓ أَحۡسَنَ مَثۡوَايَۖ﴾ ولعلّ هذا ما عناه الفخر الرّازي (ت606هـ)

---

(1) الشّعراوي، *تفسير الشّعراوي*، 9609/11.

(2) الطبري، *جامع البيان في تأويل القرآن*، 32/16.

(3) يُنظَر المصدر نفسه، 32/16- 33.

(4) يُنظَر البغوي، معالم التنزيل في تفسير القرآن، 483/2.

بقوله: «الانقياد لأمر الله تعالى وتكليفه أهمّ الأشياء لكثرة إنعامه وألطافه في حق العبد فقوله: ﴿ **مَعَاذَ اللَّه** ﴾ إشارة إلى أنّ حقّ الله تعالى يمنع عن هذا العمل، وأيضا حقوق الخلق واجبة الرعاية، فلما كان هذا الرجل قد أنعم في حقي يقبح مقابلة إنعامه وإحسانه بالإساءة، وأيضا صون النفس عن الضرر واجب»[1]، فنبيّ الله يوسف قدّم هنا الاهتمام بحقّ الله ﷻ على حقّ العباد؛ أي قدّم الأهمّ على المهمّ، قدّم الخالق على المخلوق وفعله هذا تعليم وإرشاد لنا في وجوب مراعاة حقّ الله فهو أولى بالرّعاية فلا ينبغي أن يُنْسى.

ومما يدعّم هذا التأويل هو أن نبي الله يوسف لم يجد كيف يذكّر امرأة العزيز بالله، فالاختلاف في العقيدة مانع من تذكيرها بالله، وكيف يذكّرها بالله وهي تعبد الأوثان وهي تعيش في بيئة ضالة لا تعرف لله طريقا، فكان لا بدّ من تذكيرها بما فيه مظنّة إقناعها والتأثير فيها وهو تذكيرها بزوجها الذي أنعم عليه بالإكرام والإحسان في المقامة والضيافة والعيش في القصر وكأنه ابن لهما، فكيف يخدع هذا الذي أحسن إليه ويخونه في عرضه وشرفه**!!؟**.

وعلى هذا التأويل يحمل ضمير المفرد الغائب المتصل بأداة التوكيد على أنه اسم "إنّ" والهاء ضمير متصل مبني على الضم في محل نصب اسم "إن" ويعود هذا الضمير على العزيز، و "ربي" خبر "إنّ"، والمعنى إن زوجك هو سيدي وربي الذي ربّاني وأنعم عليّ بماله وكرمه أحسن مثواي، حيث أمرك بإكرام مثواي، ولو لبيّتُ لك ما تسألين لكان ذلك خيانة له وما كنت لأخونه.

ونظير ذلك يمكن تأويل الضمير المفرد الغائب المتصل بـ"إن" التوكيدية بالله ﷻ، ذلك أن «الأصل في الضمير عوده إلى أقرب مذكور»[2]، والمذكورون هنا هما زوج المرأة والله ﷻ وأقربهما إلى ذلك الضمير المفرد المذكر الغائب هو الأخير منهما.

---

(1) الرازي، مفاتيح الغيب، 439/18.

(2) الزركشي، *البرهان في علوم القرآن*، ص943.

وبعد كل هذا نجد أن كلا التأويلين فيهما جملة من القرائن التي تقود الباحث إلى التوقف في ردّ أحدهما وقبول الآخر، ولعلّ التّسليم بجواز إرادة كلا التّأويلين هو الأسْلم والأصْوَب، فانتفاء القرينة المعيّنة لأَحد معاني الْمُشْترك دافع إلى حمله على جميع معانيه ولا تخصيص إلا بدليل؛ لأن «العمل بالدليل واجب ما أمكن، وليس من عادة العرب تفهيم المراد باللفظ المشترك من غير قرينة، فيصير انتفاء القرينة المخصصة قرينة تعميم ولما فيه من الاحتياط.»[1]

فالمشترك يعدّ مظهرا من مظاهر العموم، ولهذا قال ابن القيم (ت751هـ) في هذا الصدد: «حكى المتأخرون عن الشافعي، والقاضي أبي بكر، أنه إذا تجرّد عن القرائن، وجب حمله على معنييه كالاسم العام؛ لأنه أحوط، إذ ليس أحدهما أولى به من الآخر، ولا سبيل إلى معنى ثالث، وتعطيله غير ممكن، ويمتنع تأخير البيان عن وقت الحاجة.»[2]

إنّ قضيّة جواز إطلاق المشترك على جميع معانيه هي قضية قديمة تناولها الأصوليون والمفسّرون واللّغويون والفقهاء، وأجازها علماء كثيرون، نخصّ بالذّكر سيبويه[3]، وابن جرير الطبري (ت310هـ) الذي ذكر – عند تفسيره لكلمة "حفدة" الواردة في قول الله سبحانه وتعالى ﴿ **وَٱللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا وَجَعَلَ لَكُم مِّنْ أَزْوَٰجِكُم بَنِينَ وَحَفَدَةً** ﴾[4] – ما يدلّ على تأييده لدلالة المشترك على كلّ معانيه[5]، كما أجازها أبو بكر

---

(1) الزركشي، *البحر المحيط في أصول الفقه*، دار الكتبي، د ب، د ط، 1994م، 391/2.

(2) ابن القيّم، محمد شمس الدين، *زاد المعاد في خير هدي العباد*، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط27، 1994م، 537/5.

(3) ذكر الزركشي قولا نسبه إلى سيبويه ولم نعثر عليه في كتابه، ويتمثل القول فيما يلي: «يجوز أن يراد باللفظ الواحد الدعاء على الغير والخبر على حال المدعو عليه نحو: "الويل له" فهذا دعاء عليه وخبر عنه ولهما معنيان مختلفان» (الزركشي، *البحر المحيط في أصول الفقه*، 386/2.)

(4) النحل، 72.

(5) يُنظَر الطبري، *جامع البيان*، 250/17.

الباقلاني[1] (ت402هـ)، ومحمد الأمين الشنقيطي[2]، وفي مذهب المالكية جواز استعمال المشترك في معنيَيْه إذا تجرّد عن القرائن الصّارفة إلى أحد معنييه[3].

وبذلك نعلم أن رأي الشّعراوي في دلالة المشترك على معنييه أو معانيه لم يكن بدعا من القول، بل كان سائرا على خطى من سبقه من أولئك المجيزين لدلالة المشترك اللفظي على كلّ معانيه، لكن الشّعراوي اعتبر ذلك ميزة أسلوب القرآن الكريم تدلّ على حسن نظمه وعظيم إعجازه وثراء مفرداته[4]، ويبدو لنا أن العجز عن الوصول إلى إحدى معاني المشترك لا يعدّ نقصا أو عيبا، بل يعدّ ذلك من كمال القرآن وإعجازه، فبالكلمة الواحدة يعبّر المولى سبحانه على معنَيَيْن مختلفين دون إخلال بالمعنى ومن غير تعارض مع سياق الآية.

ودلالة المفردة القرآنية "ربي" على الله ﷻ وعلى العزيز في آن واحد لا إشكال فيه؛ لأن السّياق والقرائن المختلفة تدعم كلا المعنيين، والإحسان والتفضل أتى من قِبَل الله والعزيز، فالإكرام على يوسف إكرامان إكرام ربّاني وإكرام إنساني، والإحسان الرّبّاني أسبق من الإحسان الإنساني، وما كان ليوسف أن ينسى أو يجحد الإحسانَيْن، إحسان الله وإحسان العزيز، ومن هنا يمكن اعتبار هذا الضمير العائد على جهتين اثنتين مظهرا من مظاهر الإعجاز اللغوي في القرآن الكريم.

3- الشاهد الثالث، "قضى":

تناول الشّعراوي دراسة هذه المفردة عند تفسيره لقول الله تعالى: ﴿**بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ**

(1) يُنظَر الرازي، *المحصول في علم أصول الفقه*، تح طه جابر العلواني، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3، 1997، 1/268- 269.

(2) يُنظَر الشنقيطي، *أضواء البيان*، ص336.

(3) يُنظَر الحطاب، محمد أبو عبد الله، *مواهب الجليل لشرح مختصر خليل*، دار الفكر، بيروت، ط3، 1992م، 3/13.

(4) يُنظَر الشّعراوي، *تفسير الشّعراوي*، 11/9609، 18/11046.

﴿وَٱلۡأَرۡضِۖ وَإِذَا قَضَىٰٓ أَمۡرٗا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ١١٧﴾[1]

فقال: «وفي اللّغة شيء يسمى المشترك، اللفظ يكون واحدا ومعانيه تختلف حسب السّياق، فمثلا كلمة قضى لها معاني متعددة ولها معنى يجمع كل معانيها»[2]؛ أي أن المفردة الدّالّة على عدّة معاني مختلفة يتكفّل السّياق بتحديد المعنى المراد.

وعلى الرغم من أن كلمة "قضى" اعتبرها الشّعراوي من ضمن المشترك اللفظي إلا أن تلك المعاني تلتقي في معنى عام واحد، فكما تلتقي في الدال فإنها تلتقي أيضا في المدلول، وقد تتبّع الشّعراوي المعاني التي تدل عليها كلمة "قضى" الواردة في بعض الآيات القرآنية وهي كالتالي:

1- قال الله سبحانه: ﴿فَإِذَا قَضَيۡتُم مَّنَاسِكَكُمۡ فَٱذۡكُرُواْ ٱللَّهَ كَذِكۡرِكُمۡ ءَابَآءَكُمۡ أَوۡ أَشَدَّ ذِكۡرٗاۗ﴾[3] ومعناها إذا انتهيتم من مناسك الحج فأكثروا من الذّكر، فـ"قضى" بمعنى فرغ أو انتهى.

2- قال الله ﷻ: ﴿فَٱقۡضِ مَآ أَنتَ قَاضٍۖ إِنَّمَا تَقۡضِي هَٰذِهِ ٱلۡحَيَوٰةَ ٱلدُّنۡيَآ ٧٢﴾[4] والمعنى إفعل ما تريد.

3- قال الله ﷻ: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤۡمِنٖ وَلَا مُؤۡمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمۡرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلۡخِيَرَةُ مِنۡ أَمۡرِهِمۡۗ﴾[5]، والمعنى هنا أنه إذا قال الله شيئا لا يترك للمؤمنين حق الاختيار.

---

(1) البقرة، 117.

(2) الشّعراوي، *تفسير الشّعراوي*، 151/1.

(3) البقرة، 200.

(4) طه، 72.

(5) الأحزاب، 36.

4- قال الله ﷻ: ﴿وَنَادَوْاْ يَٰمَٰلِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَۖ قَالَ إِنَّكُم مَّٰكِثُونَ ﴿٧٧﴾﴾[1]، هنا يصوّر الله ﷻ الكفار في الآخرة وهم في النار يريدون أن يستريحوا من العذاب بالموت، فقالوا ﴿ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَۖ ﴾ لِيَقْضِ علينا هنا معناها يميتنا.

5- قال الله ﷻ: ﴿وَقَالَ ٱلشَّيْطَٰنُ لَمَّا قُضِيَ ٱلْأَمْرُ ﴾[2]؛ أي لما انتهى الأمر ووقع الجزاء.

6- وقال الله ﷻ: ﴿۞فَلَمَّا قَضَىٰ مُوسَى ٱلْأَجَلَ وَسَارَ بِأَهْلِهِۦٓ ﴾[3] ومعنى قضى الأجل هنا بمعنى أتمّ الأجل.

7- وقال الله تبارك اسمه: ﴿وَقُضِيَ بَيْنَهُم بِٱلْقِسْطِ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ﴿٥٤﴾﴾[4]، أي حكم وفصل بينهم.

8- وقال الله ﷻ: ﴿وَقَضَيْنَآ إِلَىٰ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ فِي ٱلْكِتَٰبِ لَتُفْسِدُنَّ فِي ٱلْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ ﴾[5] بمعنى أعلمنا بني إسرائيل في كتابهم[6].

فكلمة "قضى" لها معان متعددة يحددها السّياق، ولكن هناك معنى تلتقي فيه كل المعاني وهو قضى؛ أي حكم وهذا هو المعنى الأمّ، ومعنى قوله تعالى ﴿ إِذَا قَضَىٰٓ أَمْرًا﴾؛ أي إذا حكم بحكم فإنه يكون[7].

---

(1) الزُّخرُف، 77.

(2) إبراهيم، 22.

(3) القصص، 29.

(4) يونس:54.

(5) الإسراء، 4.

(6) يُنظَر الشّعراوي، *تفسير الشّعراوي*، 1/151- 153.

(7) يُنظَر المصدر نفسه، 1/153.

ونخلص بعد هذه الأمثلة التي هي بعض من كثير[1] إلى أن الشّعراوي يؤيّد مسألة المشترك اللفظي ويرى بوقوعها في القرآن الكريم وفي اللّغة العربية، وأنها قد تدلّ على معاني عديدة دفعة واحدة إذا لم تكن قرينة تخصّص أحد المعاني، أو معنى واحد يدلّ عليه السّياق.

- ثانيا/ الترادف:

أ- تعريف الترادف:

خصّص الأزهري (ت370هـ) في تهذيبه مساحة واسعة للحديث عن أصل الترادف حيث حشد أقوالا لعلماء اللّغة الذين سبقوه، فمن ضمن ما قاله: «قال الليث: الردف ما تبع شيئا فهو ردفه، وإذا تتابع شيء خلف شيء فهو الترادف.»[2]

وجاء في لسان العرب: «الردف: ما تبع الشيء، وكل شيء تبع شيئا، فهو ردفه، وإذا تتابع شيء خلف شيء، فهو الترادف.»[3]

أما التعريف الاصطلاحي للترادف فهو كما عرفه الشريف الجرجاني (ت816هـ) بقوله: «المترادف: ما كان معناه واحدًا وأسماؤه كثيرة، وهو ضدّ المشترك، أخذًا من الترادف، الذي هو ركوب أحد خلف آخر؛ كأن المعنى مركوب واللفظين راكبان عليه، كالليث والأسد.»[4]

وبالنظر إلى الاهتمام البالغ باللّغة من قِبَل علماء الأصول، فقد تناول جلّهم الترادف في مصنفاتهم، وفي طليعتم نجد الرّازي (ت 606هـ) الذي عرّفه بقوله: «الألفاظ المترادفة

---

(1) يُنظَر الشّعراوي، *تفسير الشّعراوي*، 1438/3، 1462، 1663، و2487/4، و6340/10، و8270/13 و9443/15، و10152/16 وهذا على سبيل المثال لا الحصر.

(2) الأزهري، *تهذيب اللّغة*، 70/14.

(3) ابن منظور، *لسان العرب*، 114/9.

(4) الشريف الجرجاني، التعريفات، ص199.

هي الألفاظ المفردة الدالة على مسمى واحد باعتبار واحد.»[1]

ونختار الطاهر بن عاشور من المفسّرين المتأخرين، إذ حدّ الترادف بقوله: «لفظ مفرد دالّ بالوضع على معنى قد دلّ عليه بالوضع لفظ آخر مفرد يخالفه في بعض حروفه الموضوع عليها بحيث تنطق به قبائل العرب كلّه إذا شاءت أو ألفاظ مفردة كذلك بشرط استقلال تلك المفردات في الاستعمال وفي الدّلالة.»[2]

فعلى الرغم من الاختلاف الموجود في تلك التعاريف المذكورة آنفا فإننا نجدها تكاد تتفق على معنى التتابع والتوالي وعلى معنى الاختلاف في الدال والاتحاد في المدلول، وهذا هو المعنى الاصطلاحي المتعارف عليه في ظاهرة الترادف.

ونحسب أن ابن عاشور قد أحسن صنعا حين ربط فيه المدلول اللغوي للترادف بالمدلول الاصطلاحي له، فقال: «وإنما سمّي هذا الترادف مترادفا؛ لأنه ردفه لفظ آخر في الدّلالة على معناه، أي لحقه، وردفه الآخر في ذلك المعنى.» [3]

وقد حاول أحد الباحثين المحدثين، أن يقدّم تعريفا مغايرا للترادف، فحاول أن يربطه بمعنى التقارب فقال: «الكلمة المرادفة هي التي تتقارب دلالتها مع غيرها في المعنى العام، لكن لها من خصوصيات الدّلالة ما لا نكتشفه إلا في سياقها الذي ترد فيه.»[4]

فهذا التعريف هو محاولة من صاحبه أن يحدّد معنى الترادف بمعنى التقارب في المدلول لا التطابق والاتحاد فيه، وهذا ما يشعرنا بتأييد صاحب التعريف مذهب المنكرين للترادف

---

(1) الرازي، *المحصول في علم الأصول*، ص253.

(2) ابن عاشور، *جمهرة مقالات ورسائل الشيخ الإمام محمد الطاهر بن عاشور*، مج3، ص1082.

(3) المرجع نفسه، مج3، ص1087.

(4) الدوري، محمد ياسر خضر، *دقائق الفروق اللغوية في البيان القرآني*، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية التربية، جامعة بغداد، (1426هـ/ 2005م)، ص34. الشّعراوي، *تفسير الشّعراوي*

الذي منع وقوعه في اللّغة والقرآن كثير من اللّغويين.

فالترادف يعني التقارب واستشهد بقول الله سبحانه: ﴿قُلْ عَسَىٰٓ أَن يَكُونَ رَدِفَ لَكُم بَعْضُ ٱلَّذِى تَسْتَعْجِلُونَ ۝٧٢﴾[1] ومعنى ﴿رَدِفَ لَكُم﴾ اقترب لكم بعض الذي تستعجلون[2].

وهذا الاستدلال ارتكز عليه صاحب التعريف ليعضّد رأيه في الترادف، وبيّن ذلك بقوله: «اصطلاحنا على الترادف معنى التقارب له ما يعضده من لغة التنزيل، وهو أدقُّ من حيث المفهوم والمصطلح من التعريف السابق الذي يرى في الترادف معنى التتابع.»[3]

لكن يظهر للباحث أن تعريف الترادف الذي يدلّ على التقارب لا يختلف كثيرا عن تعريف الترادف الذي يدل على التتابع، فإذا كان الترادف يعنى التتابع فإن هذا المعنى يحمل أيضا معنى التقارب، فكلّ الأشياء المتقاربة يكون فيها معنى التتابع، وبذلك يكون مصطلح الترادف يحمل معنى التقارب والتتابع في آن واحد، وبذلك أمكن لنا القول أن لا تعارض بين التعريفَيْن.

ب- موقف العلماء من الترادف:

تعدّ ظاهرة الترادف من أهم المباحث التي حظيت بدراسة وافرة من قبل أئمة اللّغة والأصول، وقد شغلتهم هذه الظاهرة قديما وحديثا فاختلفت مذاهبهم وتباينت آراؤهم تجاهها، فكان أن سلك هؤلاء العلماء مسلكَيْن متغايرَين، فرأى نفر منهم عدم وقوع الترادف في اللّغة والقرآن الكريم، في حين رأى الآخرون وقوع الترادف فيهما، وساق كل

(1) النمل، 72.

(2) يُنظَر الدوري، *دقائق الفروق اللغوية في البيان القرآني*، ص34.

(3) المرجع نفسه.

فريق حججه وبراهينه، فالمنكرون للترادف كثيرون من أبرزهم ابن الأنباري (ت328هـ)[1] وابن دُرُسْتَوَيْه (ت347هـ) وابن فارس (ت395هـ)[2] وأبو هلال العسكري (ت395هـ)[3] والسيوطي (ت 502هـ)[4].

وأما علماء اللّغة المحدثون فنجد بعضهم يمنعون الترادف في القرآن الكريم، فقد حمل الخلاف في وقوع الترادف عائشة بنت الشاطئ إلى القول بأن القرآن الكريم «يحسم هذا الخلاف الذي طال، إذ يشهد التتبع الاستقرائي لألفاظه في سياقها أنه يستعمل اللفظ بدلالة لا يؤدّيها لفظ آخر في المعنى الذي تتعدّد ألفاظه المقول بترادفها»[5]، فالترادف ممكن الوقوع في إطار المعنى المعجمي، «ولكن الاستعمال القرآني واقع أدبي خاصّ يتنزّه عن إمكان تبديل كلماته من غير أن يتغيّر معنى المقام المطلوب»[6]، وبمعنى آخر الكلمات التي يبدو أنها مترادفة هي ليست لذلك؛ لأنّ المفردة اللغوية لا تعُطى لها دلالتها إلا من خلال السّياق الذي وردت فيه.

وأما إذا جئنا إلى القائلين بالتّرادف فنجد في مقدّمتهم قطرب (ت206هـ)[7]، وابن خالويه (ت370هـ)، وابن جني (ت 392هـ)، والفيروز آبادي (ت817هـ) الذي ألّف في الترادف كتابا عنوانه " الروض المِسْلُوف، فيما له اسمان إلى ألوف"[8].

---

(1) يُنظَر ابن الأنباري، أبو بكر، *الأضداد*، تح محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، د ط، 1987م، ص8.

(2) يُنظَر ابن فارس، *الصاحبي في فقه اللّغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها*، ص59.

(3) يُنظَر العسكري، أبو هلال، *معجم الفروق اللغوية*، ص22.

(4) يُنظَر السيوطي، *المفردات في غريب القرآن*، ص55.

(5) بنت الشاطئ، عائشة عبد الرحمن، *من أسرار العربية في البيان القرآني*، دار الأحد، بيروت، د ط، 1972، ص37.

(6) ياسوف، أحمد، *جماليات المفردة القرآنية*، دار المكتبي، دمشق، ط2، 1999م، ص67.

(7) السيوطي، *المزهر في علوم اللّغة وأنواعها*، 315/1.

(8) يُنظَر ابن جني، *الخصائص*، 312/2.

ولم يتخلّف بعض العلماء المتأخّرين عن إخوانهم المتقدّمين، فقد أدلو دلوهم في هذه الظاهرة اللغوية، حيث إنهم سلّموا بوجود الترادف التام واكتفوا فيه باشتراك ألفاظه في المعاني العامة دون النظر إلى المعاني الفارقة معتدين في ذلك بالفهم العادي لدى متوسطي الناس[1]، وحتى في القرآن الكريم لم ينكر بعض المحدثين وقوع الترادف فيه، فقال: «لا معنى لمغالاة بعض المفسّرين حين يلتمسون في كلّ لفظ من ألفاظه شيئا لا يرونه في نظرائه.»[2]

ومن المحْدَثين الذين أثبتوا وقوعه في القرآن الكريم، توفيق شاهين حيث ذكر أنّ «القول بخلوّ القرآن من الترادف تجديف في قضية كبرى، لا يكفي بنظرة عجلى، ورأي قد يكون فطيرا لما شابه واكتنفه من العجالة في النظرة»[3]، وردّ على المبالغين في البحث عن الفروق اللغوية في القرآن الكريم فقال: «يجب أنْ لا نبالغ في تلمّس فروق –قد تبدو ضعيفة واهية– للتمييز بين المترادفات تمهيدا لإنكارها أو التشكيك فيها، فقيود المنطق الصوري وحدوده لا تطبق على العربي ولغته.»[4]

فتوفيق شاهين خصّص مساحة واسعة من كتابه ليُثبت وجود الترادف في القرآن وردّ فيها على الرافضين للترادف، واعتبر وجود هذه الظاهرة في القرآن ثابتة بالاستقراء وبالرجوع إلى كتب كبار المفسّرين واللّغويين[5].

---

(1) يُنظَر أنيس، إبراهيم، في اللهجات العربية، ص187.

(2) المرجع نفسه.

(3) شاهين، توفيق محمد، المشترك اللفظي نظرية وتطبيقا، ص240.

(4) المرجع نفسه، ص242.

(5) يُنظَر المرجع نفسه، ص239.

وبعد كلّ هذا فقضية وجود الترادف التي اختلف فيها العلماء قديما وحديثا، وكثرت حولها المقالات والأحكام لا يمكن إبداء الرأي فيها إلا بعد معرفة أسباب وقوعه.

ج- أسباب وقوع الترادف:

تحدّث علماء الأصول واللّغة في أسباب وقوع الترادف القدامى منهم والمحدثون، فمنهم من فصّل ومنهم من اختصر في ذكر تلك الأسباب، وفي ما يلي ذكر لأهمّ ومجمل العوامل المؤدّية إلى وجود الترادف:

1) السبب الأوّل: تعدّد الوضع:

قد يحدث الترادف بسبب تعدّد الواضعين، سواء في القبيلة الواحدة، أو يتعدّد الوضع بسبب اختلاف لغات أو لهجات القبائل، فبعض الأشياء تختلف تسمياتها باختلاف القبائل، وربما حدث أن تناقلت العرب هذه تلك الأسماء فيما بينها بسبب الزواج والتجارة والسفر، فغدت تسمّي الشيء بعدّة أسماء، مثل القمح والبرّ والحنطة، قال الجاحظ (ت225هـ): «القمح لغة شامية، والحنطة لغة كوفية والبر لغة حجازية.»[1]

وقد يقع الترادف باعتبار واضعَين مختلفَيْن داخل القبيلة الواحدة، يسمى أحدهما الشيء باسم، بينما يسميه الآخر باسم غيره، ويشتهر الاسمان عند القبيلة الواحدة، ومن هنا يقع الترادف، وهذا كثيرا ما يقع[2].

وقد ينشأ الترادف من اختلافات لهجاتهم في حذف بعض الحروف أو إبدال بعضها ببعض مثل جدث وجدف بمعنى القبر ومثل تابوت وتابوه وثابوت ومثل ادكر واذكر وساط وشاط بمعنى اختلط، ومثل لثام ولفام في لغة ومثل سجعت الحمامة وسججت بالحاء ومثل حظوة وحظة في لغة[3]، فاختلاف القبائل وتعدّد لهجاتها، يعدّ حجر الزاوية في وقوع

---

(1) الجاحظ، عمرو أبو عثمان، *البيان والتبيين*، دار ومكتبة الهلال، بيروت، د ط، 1423هـ، 39/1.

(2) يُنظَر ابن القيم الجوزية، *روضة المحبين ونزهة المشتاقين*، دار الكتب العلمية، بيروت، د ط، 1983م، ص54.

(3) يُنظَر ضيف، شوقي، *تاريخ الأدب العربي العصر الجاهلي*، دار المعارف، د ب، د ط، د ت، ص128.

الترادف خصوصا مع تجاور هذه القبائل وتلاقيها في مختلف المناسبات والمواسم، مما يؤدّي إلى اشتهار بعض الألفاظ وطغيانها على غيرها.

2) السبب الثاني: التوسّع والتساهل في الاستعمال:

ونعني بالتوسّع هو أن يكون المدلول له اسم واحد ثم يمتدّ الأمر إلى تسمية ذلك المدلول بصفاته أو بالمجازات التي تطلق عليه ذلك المدلول فيشيع ذلك الوصف أو المجاز، فيقترب ذلك من الاسمية شيئا فشيئا حتى تندمج في الاسم فيصير ذلك الوصف أو المجاز مرادفا للاسم[1]، فنتج عن هذا التساهل ضياعا للفروق اللغوية بين الكلمات وبذلك كثُر الترادف.

ولعلّ هذا الانتقال من مقام الوصفية إلى مقام الاسمية كان مرده طبيعة اللّغة العربية التي تمتاز بكثرة الإيجاز اعتمادا على وضوح المراد، ومن هنا جرت عادة العرب في كثير من الأحيان أن يكتفوا بذكر الصفة عن الموصوف، فإذا تكرّر استعمال الوصف كثيرا بديلا للموصوف تناسى الناس الموصوف تدريجيا، وأصبح هذا الموصوف علما، فمثلا المدَام والمدامة تطلق الآن على أنها اسم من أسماء الخمر مع أنها كانت وصفا له، إذ إنّها تعني الذي أديم في الدنّ حتى تعتّق ثم شاعت حتى صارت اسما من أسمائه[2].

واستعمال الوصف بديلا عن الموصوف اصطلح عليه بعض الباحثين بـ "فقدان الوصفية" واتخذه سببا مستقلا من أسباب وقوع الترادف والأمر نفسه يصدق على المجاز الذي يعدّ أحد أهم أسباب وقوع الترادف[3].

---

(1) يُنظَر حيدر، فريد عوض، *علم الدّلالة دراسة نظرية وتطبيقية*، ص133.

(2) يُنظَر الشايع، محمد بن عبد الرحمن، *الفروق اللغوية وأثرها في تفسير القرآن*، مكتبة العبيكان، الرياض، ط1، 1993م، ص60.

(3) يُنظَر المرجع نفسه، ص ص60- 62، 67.

ولكن حينما يدقّق المرء في ذلك يجد أن إطلاق المجاز أو الوصف أو الكناية على المعنى بديلا عن الاسم ما حدث ذلك إلا حينما توسّع الإنسان في الاستعمال وتساهل فيه فكثر بذلك الترادف.

3) السبب الثالث:الاحتكاك اللغوي (المعرَّب والدَّخيل):

هناك ألفاظ من لغات أخرى دخلت إلى لغتنا العربية بسبب الاحتكاك اللغوي واختلاط الشعوب والتقدّم العلمي، هذا الاحتكاك اللّساني والتلاقح اللغوي هو ظاهرة لغوية لم تنفرد بها لغتنا دون غيرها من اللغات، بل هي ظاهرة ملازمة لكل اللغات وفي مختلف العصور.

وما دخل إلى لغتنا كان قد اهتم بها علماؤنا قديما وحديثا حتى قال بعضهم أن القرآن يضمّ بعض الكلمات الأجنبية مثل "القسطاط" كلمة رومية ويرادفها "العدل" من العربية[1] و"قسورة" كلمة حبشية ويرادفها من العربية "أسد"[2] و"هدنا" كلمة عبرانية وتعني بالعربية "تُبنا"[3] وغير ذلك من المفردات التي تُعرَف بمصطلح المعرّب والدخيل، فغدت تلك المفردات الأعجمية مرادفة لما يقابلها من مفردات عربية أصيلة تحمل المعاني نفسَها الموجودة في تلك الألفاظ المعربة.

فاللّغة العربية اقتبست ألفاظا من اللغات الأجنبية وهي تملك نظائر هذه الألفاظ وهذا بالتحديد ما يعنينا من أمر المعرّب والدّخيل تلك الألفاظ التي اقتبستها العربية من اللغات الأعجمية ولها نظائر عند العرب من حيث الدّلالة، ومن هنا كان المعرّب والدّخيل من أسباب وقوع الترادف في العربية، وذلك باستعمال الكلمة المعرّبة والدّخيلة مع نظيرتها العربية

---

(1) يُنظَر السيوطي، *المهذب فيما وقع في القرآن من المعرب*، تح التهامي الراجي الهاشمي، مطبعة فضالة، د ط، د ت، ص125.

(2) يُنظَر السيوطي، *الإتقان في علوم القرآن*، 137/2.

(3) يُنظَر الإبياري، إبراهيم، *الموسوعة القرآنية*، مؤسسة سجل العرب، القاهرة، د ط، 1405 هـ، 137/2.

التي تحمل الدّلالة ذاتها وبهذا يصبح للمعنى أو المسمى الواحد أسماء عديدة بعضها أصيل والأسماء الأخرى معرّبة أو دخيلة.

فالمعرّب سبب واضح لحدوث الترادف في اللّغة حتى من أنكر الترادف قال بترادف الألفاظ التي جاءت على هذا السبيل، أي إذا كان من لغتين، وقد صرّح العسكري (ت395هـ) بذلك قائلا: «فإذا اعتبرت هذه المعاني وما شاكلها في الكلمتين ولم يستبن لك الفرق بين معنييهما فاعلم أنهما من لغتين مثل القدر بالبصرية والبرمة بالمكية ومثل قولنا الله بالعربية وأزر بالفارسية.»[1]

فبهذه الأسباب وغيرها يتوصل الباحث إلى أن الترادف لا يمكن الفصل فيه إلا بعد معرفة أسبابه المتعلقة بوقوعه في اللّغة وفي كتاب الله، فإذا كان ترادف كلمتين وقع بسبب التعريب فالترادف في هذه الحالة أمر ممكن، أما إذا كان الترادف سببه فقدان الوصفية والتساهل في استعمال كلمات مكان أخرى فهنا يمكن القول أنّه ليس بترادف تامّ وكامل بل هو شبه الترادف، فبين الكلمتين اللتين يظن فيهما الترادف فروق لغوية لا يتفطّن لها إلا المتضلّع والمتبحّر في اللّغة.

وإذا كان القول بالترادف هو على سبيل التقريب لا على سبيل التحقيق، فهناك فرق بين اللفظ وبين مرادفه، ومن هنا وجب القول أنْ لا ترادفَ في القرآن الكريم، بل لكل مفردة ميزتها ومعناها الدقيق، والله ﷻ لا يضع كلمةً في موضع ما، ويأتي عبد من عباد الله يضع بدلها كلمة أخرى، فالكلمة لها نسقها وسط أخواتها، والنص القرآني نص مقدّس ومعجِز لا يمكن التصرّف فيه.

والوقوف عند الفروق اللغوية بين الكلمات، يحتاجه المفسّر وكل متعامل مع النص القرآني أكثر من غيرهم، فبدونه قد يحمّل الباحث في القرآن الكريم ما لا ينبغي قوله فيه

(1) العسكري، أبو هلال، معجم *الفروق اللغوية*، ص28.

خاصة عند آيات الأحكام العقدية والفقهية، ومن هنا نفى كثير من العلماء وقوع الترادف في القرآن الكريم، قال ابن تيمية(ت728هـ): «فإن الترادف في اللّغة قليل، وأما في ألفاظ القرآن فإما نادر وإما معدوم، وقَلَّ أنْ يعبر عن لفظ واحد بلفظ واحد يؤدي جميع معناه، بل يكون فيه تقريب لمعناه، وهذا من أسباب إعجاز القرآن.»[1]

وهنا وجب التذكير بأن هناك أمر لا ينبغي أبدا الإغفال عنه في أمر الترادف وتحديد معنى كلّ كلمة قرآنية، وهي قضية السّياق فلا يمكن تحديد معنى أي كلمة في معزل عن سياقها الذي وردت فيه، وهذا ما سيتكفل به الفصل الرابع من هذه الرسالة.

فالواضح مما سبق ذكره أنه لا بدّ من وجود فروق لغوية بين المفردات القرآنية، وعدم معرفة تلك الفروق لا يعني عدم وجودها، ولذلك كان على المفسّر أنْ لا يقول بترادف الكلمتَيْن حتى يبذل وسعه ويتأكّد بأن لا فرق بينهما حين يكون بصدد تفسير آية.

وفي تفسير الشّعراوي شواهد من القرآن الكريم على وجود الترادف أو شبه الترادف، قام الشّعراوي بالوقوف عند كثير من الكلمات القرآنية التي حملت بعضها معنى واحدا، وبعضها الآخر جاءت مُشْتَرِكة المعنى مع وجود فروقات دلالية بينهما، نحاول دراسة بعض الشّواهد على ذلك.

د- شواهد الترادف من تفسير الشّعراوي:

(1) الشّاهد الأوّل، "الفقير والمسكين":

قال الله تعالى: ﴿۞إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱلۡعَٰمِلِينَ عَلَيۡهَا وَٱلۡمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمۡ وَفِي ٱلرِّقَابِ وَٱلۡغَٰرِمِينَ وَفِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِۖ فَرِيضَةٗ مِّنَ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ

(1) ابن تيمية، *مقدّمة في أصول التفسير*، دار مكتبة الحياة، بيروت، د ط، 1980م، ص17.

حَكِيمٌ ﴿٦٠﴾﴾[1]

لم ترد هاتان المفردتان "الفقير" و"المسكين" مجتمعتان إلا في هذه الآية، ففيما عداها ذُكِرتا مُفْترقَتَيْن في عدّة مواضع من القرآن الكريم، وقد أثارت هاتان المفردتان عدّة مسائل من بينها هل المفردتان مترادفتان أم بينهما فروق وعموم وخصوص، وأيّهما أشدّ حاجة من الآخر؟

فكان للشّعراوي رأيه في معنى هاتَيْن المفردتَيْن، ونجد ذلك في قوله: «احتار العلماء في ذلك، فقال بعضهم: إن الفقير هو الذي لا يجد شيئاً فهو مُعدم، والمسكين هو من يملك شيئاً ولكنه لا يكفيه، وعلى هذا يكون المسكين أحسن حالاً من الفقير، واستندوا في ذلك إلى نصّ قرآني في قوله تعالى: ﴿**أَمَّا ٱلسَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَٰكِينَ يَعْمَلُونَ فِي ٱلْبَحْرِ**...﴾[2]وما دام هؤلاء المساكين يملكون سفينة إذن فعندهم شيء يملكونه، ولكن العائد الذي تأتي به السفينة لا يكفيهم»[3]، فالمسْكين هو الذي يملك قوتا ولا يكفيه أو يعمل بأجرة لا تكفيه.

وهناك رأي مخالف تماما لهذا المفهوم ذكره الشّعراوي، فقال: «ولكن بعض العلماء قالوا عكس ذلك، ورأوا أن المسكين هو مَنْ لا يملك شيئاً مطلقاً، والفقير هو الذي يجد الكفاف، وعلى هذا يكون الفقير أحسن حالاً من المسكين، ولا أعتقد أن الدخول في هذا الجدل له فائدة؛ لأن الله أعطى الاثنين الفقير والمسكين.»[4]

رأى الشّعراوي أنه لا فائدة من البحث عن الفروق الدّلالية بين هاتين المفردتين، وكأنه

---

(1) التوبة، 60.

(2) الكهف، 79.

(3) الشّعراوي، *تفسير الشّعراوي*، 5221/9.

(4) المصدر نفسه.

يجنح بهذا الرأي إلى أن الكلمتَيْن مترادفتان، أو أن رصد الفروقات المعنوية بينهما لا تفيد شيئا، واحتج بأخذ كلّ من الفقير والمسكين حقّه من المال[1] كما جاء في الآية السابقة الذكر.

ولكن الظّاهر أن ثمة فرقا بينهما خاصة وأن هاتين المفردتين وردتا في سياق عرض حكم فقهي، فليس السّياق سياق وصف أو قصة أو ما شابه، فالسّياق يؤخذ منه حكم شرعي، ولذلك يبدو أن الفرق بين الكلمتين موجود، ولو كان بينهما ترادف لكان هذا تكرارا، وكلام الله ﷻ منزّه عن التكرار.

والبحث عن الفروق اللغوية بين "الفقير" و"المسكين" له فائدة في الوصايا والنذور، فلو نذر شخص بالتصدّق على فقير أو فقراء، كأن يقول مثلا: لو نجحتُ في الامتحان لتصدّقتُ بعشرين ألف دينار على عشرين فقيرا، فإن كان بين "الفقير" و"المسكين" فرق للزم البحث عن عشرين فقيرا دون أن يكون بينهم مسكين واحد، ولو أوصى شخص بوصية لفقير مثلا لوجب أن يعطى الموصَى به لفقير لا لمسكين، وثمة قرائن سياقية حالية ومقالية أخرى تدلّ على وجود فرق بين "الفقير" و"المسكين"، منها ما يلي:

- مجيء حرف العطف بين "الفقير" و"المسكين" دليل على وجود فرق بينهما؛ لأن واو العطف تفيد المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه كما هو مقرّر عند أهل النحو.
- لعلّ مرور الزمن كان العامل المؤثّر في إهمال الفروق الدّلالية بينهما، ولهذا تم اعتبارهما في حكم الكلمات المترادفة، كما في قعد وجلس، وجاء وأتى ونحوها.
- النبي ﷺ استعاذ من الفقر فقال «**اللهم إني أعوذ بك من الفقر**»[2] وفي موضع آخر نجده يسأل الله المسكنة، قال: «**اللهم أحيني مسكينا، وأمتني مسكينا، واحشرني في**

(1) يُنظَر الشّعراوي، *تفسير الشّعراوي*، 736/2، 5221/9.

(2) التبريزي، محمد ولي الدين، *مشكاة المصابيح*، تح محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، ط3، 1985، 761/2.

زمرة المساكين»[1] فالفقر خلاف المسكنة؛ «لأن المسكنة هي التواضع وعدم التكبر، ولو كان المسكنة هو الفقر يلزم عدم استجابة دعائه إذ توفّي ﷺ غنيا موسرا بأنواع الفيء.»[2]

فكلمتا الفقير والمسكين هما من أكثر المفردات التي اختلف في معناها علماء الفقه والتفسير، فبعضهم قال إن الفقير أسوأ حالا من المسكين ومنهم من قال العكس، وقليل منهم من يقول هما بمعنى واحد.

وربما كان من المناسب أن نشير إلى أن أكثر هذه الفروقات المعنوية تدلّ على أن الفقير أشدّ حاجة من المسكين، ولعلّ تخصيص القرآن الكريم بإطعام المسكين دون الفقير في كفارتي اليمين والظهار خرج مخرج الغالب؛ لأن أكثر المحتاجين في الناس مساكين لا فقراء، وإذا كان إطعام المسكين مشروعا فيعني ذلك أن إطعام الفقير مشروع من باب أولى وأحرى.

فالاختلاف في دلالة هاتين الكلمتين يشير إلى عدم وقوع الترادف التام بينهما وإن اشتركا في الدّلالة العامة المتمثلة في الاحتياج والعوز، ودعوة الشّعراوي إلى عدم التكلّف في البحث عن كشف الفرق بينهما هو أمر معهود عند الشّعراوي فكلّما كان البحث عن الفروقات الدّلالية لا فائدة تُرجَى منه كما قرّر ذلك في تفسيره فلا داعي للبحث عن تلك الفروق، والناظر في تفسير الشّعراوي يرى نزعة صاحبه إلى التوقّف في كثير من المسائل الخلافية التي قد تثير خلافا مذهبيا وفقهيا بين الأعلام والعوامّ.

(2) الشّاهد الثاني "الحلف والقسم":

ورد الحلف والقسم في عدّة مواضع من القرآن الكريم، فأمّا القسم ففي مثل قول الله تعالى: ﴿۞وَأَقْسَمُواْ بِٱللَّهِ جَهْدَ أَيْمَٰنِهِمْ لَئِنْ أَمَرْتَهُمْ لَيَخْرُجُنَّۖ قُل لَّا تُقْسِمُواْۖ طَاعَةٌ

(1) أخرجه الترمذي، في سننه، رقم الحديث 2352، 577/4.

(2) السُّيوطي، شرح *سنن ابن ماجه*، قديمي كتب خانة، كراتشي، د ط، د ت، ص273.

﴿مَّعۡرُوفَةٌۚ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرُۢ بِمَا تَعۡمَلُونَ ٥٣﴾[1]

وفي مثل قول الله سبحانه: ﴿وَيَوۡمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ يُقۡسِمُ ٱلۡمُجۡرِمُونَ مَا لَبِثُواْ غَيۡرَ سَاعَةٖۚ كَذَٰلِكَ كَانُواْ يُؤۡفَكُونَ ٥٥﴾[2]

وأما الحلف فقد ورد هو الآخر كثيرا في كتاب الله ﷻ ، ففي سورة التوبة تضمّنت مادة "حلف" سبع مرات، ومن ذلك قول الله تعالى: ﴿يَحۡلِفُونَ بِٱللَّهِ لَكُمۡ لِيُرۡضُوكُمۡ وَٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَحَقُّ أَن يُرۡضُوهُ إِن كَانُواْ مُؤۡمِنِينَ ٦٢﴾[3]

وقال الله ﷻ في سورة أخرى: ﴿فَكَيۡفَ إِذَآ أَصَٰبَتۡهُم مُّصِيبَةُۢ بِمَا قَدَّمَتۡ أَيۡدِيهِمۡ ثُمَّ جَآءُوكَ يَحۡلِفُونَ بِٱللَّهِ إِنۡ أَرَدۡنَآ إِلَّآ إِحۡسَٰنٗا وَتَوۡفِيقًا ٦٢﴾[4]

فالظاهر أنّ القسم والحلف مترادفان، وهذا الأمر قد يصحّ ترادفهما في المعجم ففي الصّحاح: «حَلَفَ؛ أي أقْسم، يَحْلِفُ حلفا وحلفا ومحلوفا»[5]، وفي موضع آخر منه «وأقْسَمْتُ: حلفتُ»[6]، ففي المعجم لم نجد فرقا بينهما، بل فُسِّر أحدهما بالآخر.

ولكن الشّعراوي نبّه إلى أن هاتيْن الكلمتيْن في القرآن ليستا مترادفتيْن، ويظهر ذلك في قوله: «كلمة "حلف" هي القسم أو اليمين، وحين نتمعّن في القرآن نجد أن الحلف لا يطلق إلا على اليمين الكاذبة، أمّا القسم فإنه يطلق على اليمين الصادقة واليمين الكاذبة،

---

(1) النور، 53.

(2) الروم، 55.

(3) التوبة، 62.

(4) النساء، 62.

(5) الجوهري، *الصحاح تاج اللّغة وصحاح العربية*، 1346/4.

(6) المصدر نفسه، 5 /2010.

فمثلاً عندما نقرأ في سورة المائدة: ﴿ ذَٰلِكَ كَفَّٰرَةُ أَيۡمَٰنِكُمۡ إِذَا حَلَفۡتُمۡۚ ﴾[1]، وما دامت هناك كفّارة يمين، يكون الحلف كذباً؛ لأن الذي يستوجب الكفّارة هو الكذب»[2]، ولو كان اليمين غير متعمّدة لقال "ذلك كفّارة أيمانكم إذا أقسمتم".

وقول الله تعالى في الآية الكريمة ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغۡوِ فِيٓ أَيۡمَٰنِكُمۡ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ ٱلۡأَيۡمَٰنَۖ ﴾[3]يدلّ على أن المقصود بقوله ﴿ إِذَا حَلَفۡتُمۡۚ ﴾ هو تعمّد الكذب في اليمين، فكل «حلف في القرآن نجد أنه يقصد بها اليمين الكاذبة؛ ولذلك قال الحق ﷻ: ﴿وَلَا تُطِعۡ كُلَّ حَلَّافٖ مَّهِينٍ ١٠﴾[4]، فالحلف هنا مقصود به القسم الكاذب، ولكن إذا قال الحق ﷻ "أَقْسَمُواْ" فقد يكون اليمين صادقاً؛ وقد يكون كاذباً»[5]؛ أي بين القسم والحلف خصوص وعموم.

وليس الشّعراوي هو وحده من فرّق بين القسم والحلف، بل نجد ذلك عند بنت الشاطئ التي استقْرأت مواضع مفردة "الحلف" فألفته يقوم مقام الحنث باليمين، فحيثما استخدم الحلف دلّ على الحنث والكذب وعدم الوفاء باليمين[6]، ومن ذلك قول الله ﷻ: ﴿ وَسَيَحۡلِفُونَ بِٱللَّهِ لَوِ ٱسۡتَطَعۡنَا لَخَرَجۡنَا مَعَكُمۡ يُهۡلِكُونَ أَنفُسَهُمۡ وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ إِنَّهُمۡ لَكَٰذِبُونَ ٤٢﴾[7]، وقوله تعالى: ﴿وَلَيَحۡلِفُنَّ إِنۡ أَرَدۡنَآ إِلَّا ٱلۡحُسۡنَىٰۖ وَٱللَّهُ يَشۡهَدُ إِنَّهُمۡ

---

(1) المائدة، 89.

(2) الشّعراوي، *تفسير الشّعراوي*، 5254/9.

(3) المائدة، 89.

(4) القلم، 10.

(5) الشّعراوي، المصدر السابق، 5254/9.

(6) يُنظَر بنت الشاطئ، عائشة عبد الرحمن، *الإعجاز البياني ومسائل ابن الأزرق*، دار المعارف، القاهرة، د ط، 1971م، ص ص204- 207.

(7) التوبة، 42.

﴿لَكَٰذِبُونَ ١٠٧﴾[1]، وقوله ﷻ: ﴿۞أَلَمۡ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ تَوَلَّوۡاْ قَوۡمًا غَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيۡهِم مَّا هُم مِّنكُمۡ وَلَا مِنۡهُمۡ وَيَحۡلِفُونَ عَلَى ٱلۡكَذِبِ وَهُمۡ يَعۡلَمُونَ ١٤﴾[2].

وبرصد استعمالات القسم في القرآن الكريم نجد أن هذا القسم يخصّ «بمن كان صادقا عند عقده لليمين، حتى ولو خالف ذلك الحق، وجانب الصّدق في واقع الأمر، وإنما كان ذلك هو اعتقاده الجازم، ونظرته المخلصة الصادقة في نظر نفسه، أو على الأقل ايهام المقسم له بذلك.»[3]

وجملة القول ههنا هو أن الحلف لا يدلّ إلا على اليمين الكاذبة، بينما القسم يدلّ على عموم اليمين، فالقسم تستعمل في اليمين عامة، والحلف يستعمل في اليمين الكاذبة خاصّة، وهذا ما يجعلنا نقول بنفي الترادف بين هاتين المفردتيْن على ما بينهما من ترادف ظاهر، فكلّ مفردة تختصّ بمعنى لا يوجد في الآخر، وهذا ما يدلّ على دقة البيان القرآني وإعجازه.

(3) الشّاهد الثالث " عَملَ وفَعلَ":

قال الله ﷻ: ﴿وَلَا تَحۡسَبَنَّ ٱللَّهَ غَٰفِلًا عَمَّا يَعۡمَلُ ٱلظَّٰلِمُونَۚ إِنَّمَا يُؤَخِّرُهُمۡ لِيَوۡمٖ تَشۡخَصُ فِيهِ ٱلۡأَبۡصَٰرُ ٤٢﴾[4]

قال الشّعراوي في تفسيره عن دلالة ﴿ يَعۡمَلُ ﴾ الوارد في هذه الآية: « نعلم أن هناك فَرْقاً بين "عمل" و"فعل"، والفعل هو أحداث كل الجوارح، ما عدا اللّسان الذي يقال عن حدثه "القول"، فكلّ الجوارح يأخذ الحادث منها اسماً؛ وحدث اللّسان يأخذ اسماً بمفرده،

---

(1) التوبة، 107.

(2) المجادلة 14.

(3) الشايع، محمد، *الفروق اللغوية وأثرها في تفسير القرآن الكريم*، ص242.

(4) إبراهيم، 42.

ذلك أن الذي يكبّ النّاس على مناخرهم في النّار إنما هو حصائد ألسنتهم، والفعل والقول يجمعهما كلمة "عمل"، وهنا في الآية التي نحن بصدد خواطرنا عنها يقول الحقّ سبحانه ﴿يَعْمَلُ﴾، ذلك أن المشركين الذين استقبلوا القرآن كانوا يُرْجِفون بالإسلام وبالرسول ﷺ بالكلام؛ وكلّ الأفعال التي قاموا بها نشأتْ عن طريق تحريض بالكلام.»[1]

فالقول والفعل كلاهما عمل، ومعنى ذلك أن العمل والفعل هما ليسا مترادفين، وإن كان كل منهما يشترك في معنى "الحدث" إلا أن عمل اللّسان يقال له "القول" بينما عمل الجوارح يقال له "الفعل".

وفي معرض تفسيره لقول الله ﷻ ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفۡعَلُونَ ۝٢﴾[2] قال: «فالقول مقابله الفعل، والكلّ عمل، لذلك قال الله ﷻ ﴿مَا لَا تَفۡعَلُونَ﴾ ولم يقل "ما لا تعملون"؛ لأن القول نفسه عمل.»[3]

وفي تفسير الشّعراوي العديد من المفردات شبه المترادفة التي توقف عندها ليُبرِز الفروق الدّلالية بين تلك المفردات التي يُظنّ فيها الترادف التامّ، ومن ذلك (المسّ واللمس)[4]، و(الخوف والخشية)[5] و(الضوء والنور)[6] و(الجاهل والأمّي)[7] و(الابن والولد)[8]

---

(1) الشّعراوي، *تفسير الشّعراوي*، 7594/12.

(2) الصف، 2.

(3) الشّعراوي، المصدر السابق، 24/ 15165- 15166.

(4) يُنظَر الشّعراوي، المصدر السابق، 423/1، 1016/2، 1778/3.

(5) يُنظَر الشّعراوي، المصدر السابق، 9215/15، 9564، 10067/16.

(6) يُنظَر الشّعراوي، المصدر السابق، 171/1- 172.

(7) يُنظَر الشّعراوي، المصدر السابق، 310/1، 1361/3، 3146/5- 3174، 3190، 4330/7، 4534/8، 5156/9، وغيرها.

(8) يُنظَر الشّعراوي، المصدر السابق، 327/1.

و(الرسول والنبي)[1] وغيرها، هذه المفردات التي تتميّز بتلك الفروقات الدّلالية فيما بينها تجعل المطّلع على تفسير الشّعراوي يدرك «أنه بالإمكان أن نستلّ منه معجما للفروق الدقيقة للكلمات أو بالأحرى معجما سياقيا، ذلك لأن الشيخ احتكم أو حكّم السّياق في التحديد الدّقيق للفروق بين معاني الكلمات المتقاربة.»[2]

إن الوقوف عند الفروق الدّلالية بين الكلمات التي يظنّ فيها الترادف تُبرِزُ بجلاء دقّة التعبير القرآني وفردانية البيان اللغوي الخاص بكتاب الله الواحد الأحد، هذا البيان المعجز لا يضاهيه أيّ بيان، إذ لا يمكن لمفردة ما أن تحلّ مكان مفردة أخرى، فتجد «اللّفظة مفردة بغير نظير، قد اكتسبت من ثراء الدّلالة ودقّة المعنى مما لا يتوفّر لمرادفها ولو أدرت اللّغة جميعها ما وجدت لها مرادفا يغني غناءها»[3] وخاصة إذا نظرنا إلى كلّ مفردة في مقامها وسياقها.

فهذه الفروقات الدّلالية التي أبرزها الشّعراوي في مدوّنته التفسيرية تُبيّن أنْ لا ترادف تامّ بين المفردات التي يظنّ فيها التّرادف، وإذا وجدنا استعمال مفردة مكان مفردة أخرى في كلام البشر فهذا لا يعني وجود الترادف في اللغة، بل يعود ذلك ربّما إلى ضعف المتكلّم أو غفلته أو لنقل للطبيعة البشرية التي يعتريها النقص والخطأ، والكمال لله وحده، وهذه الفروقات الدّلالية أثْبتتْ لنا دقّة الإحكام وروعة لغة القرآن وإعجازها، كما أثبتت أن اللّغة العربية تحمل طاقات دلالية كثيرة أهّلتها لأن تكون لغة القرآن الكريم.

---

(1) يُنظَر الشّعراوي، تفسير الشعراي، 3/ 1562، 4/2457.

(2) علاوي، العيد، *التفكير اللّغوي عند الشيخ محمد متولي الشّعراوي دراسة في تفسيره*، أطروحة دكتوراه غير منشورة، قسم الآداب واللّغة العربية، كلّية الآداب واللّغات، جامعة محمد خيضر بسكرة، (1436هـ/2015م)، ص271.

(3) دردير، علي اليمني، *أسرار الترادف في القرآن الكريم*، دار ابن حنظل، د ب، د ط، 1985م، ص17.

- ثالثا/ المجاز:

أ) تعريف المجاز:

جاء في الصحاح: «جُزْتُ الموضع أجوزُهُ جَوازاً: سلكته وسرت فيه جُزْتُ الموضع أجوزُهُ جَوازاً: سلكته وسرت فيه»[1]، والمجاز أصله «من الجَوْز: القَطْع والسَّيْر، تجَوَّزَ فِي كلامِه: تكَلَّمَ بالمِجاز، وَهُوَ مَا يُجاوِزُ مَوْضُوعَه الذِي وُضِع لَهُ»[2]، فالمجاز يفيد الانتقال والتخطّي.

وأما تعريف المجاز في اصطلاح أئمّة البلاغة، فنختار تعريف الجرجاني (ت471هـ) الذي ردّ المجاز إلى أصله اللغوي، فقال: «المجاز مَفْعَلٌ من جازَ الشيءَ يَجُوزه، إذا تعدَّاه، وإذا عُدل باللفظ عما يوجبه أصل اللغة، وُصف بأنه مجاز، على معنى أنهم جازوا به موضعَه الأصليَّ، أو جاز هو مكانه الذي وُضع فيه أوَّلاً»[3]، أو هو «اللَّفظ المستعمل في غير مَا وُضِع له في اصطلاحٍ به التخاطب، على وجْهٍ يَصِحُّ ضمْن الأصول الفكرية واللّغويّة العامّة، بقرينة صارفة عن إرادة ما وُضِع له اللّفظ. »[4] فهذا التعريف الحديث للمجاز اشترط جملة من القيود وهي:

- اللفظ المستعمل في غير ما وضع له، ومعنى ذلك أن يكون المجاز منقولا.
- صحة نقل اللفظ إلى معنى غير أصلي يقبله العقل واللغة.
- وجود قرينة تدلّ على عدم إرادة المعنى الحقيقي.

وأما حدّه عند أئمّة اللغة، فعثرنا على تعريف السّيوطي (ت911هـ) الذي رأى بأن

---

(1) الجوهري، *الصحاح تاج اللّغة وصحاح العربية*، 3/ 870.

(2) الزبيدي، *تاج العروس من جواهر القاموس*، 15/ 78.

(3) الجرجاني، عبد القاهر، *أسرار البلاغة*، تعليق محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، القاهرة، د ط، د ت، ص395.

(4) السّيوطي، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، 289/1.

المجاز هو «كلُّ كلام تجوّزَ به عن موضوعه الأصلي إلى غير موضوعه الأصلي لنوع مقارنةٍ بينهما في الذّات أو في المعنى: أمّا المقارنة في المعنى فكَوَصْف الشجاعة والبلادة وأما في الذّات فكتسمية المطر سماء وتسمية الفضلة غائطا»[1]، هذا التعريف أضاف قيدا آخر عن تعريف الجرجاني السابق وهو وجود علاقة بين التسمية الأصلية (الوضع اللغوي) والتسمية الفرعية (المجاز).

وورد تعريف المجاز أيضا عند علماء الأصول، فقد عرّفه موفّق الدين ابن قدامة (ت620 هـ): بقوله «اللفظ المستعمل في غير موضوعه الأصلي على وجه يصحّ»[2]، والمقصود بقوله "على وجه يصحّ" هو أن تكون ثمّة علاقة بين المعنى الأصلي والمعنى المجازي، وأن تكون قرينة صارفة عن قصد المعنى الأصلي، أما المقصود بقوله "في غير موضوعه الأصلي" هو لفظ الحقيقة، إلا أن الحقيقة وضع لغوي أوّل منقول منه، والمجاز وضع متفق عليه ثاني منقول إليه، وبينهما علاقة مشابهة.

ب) أقسام المجاز:

تباينت تقسيمات علماء اللّغة وعلماء البلاغة وعلماء الأصول، فمنهم من وسّع في ذلك ومنهم من ضيّق، ولكن يبدو أن أغلب العلماء قسّموا المجاز إلى قسمين، وهما المجاز اللغوي والمجاز العقلي، فأما المجاز اللّغوي: فسببه الشبه وهو مجاز في المفرد[3]، وهو «الكلمة المستعملة في غير ما وُضِعتْ له في اصطلاح التخاطب على وجه يصحّ مع قرينة عدم إرادته»[4]؛ أي يشترط وجود قرينة دالة على عدم إرادة المعنى الحقيقي، وهذه القرينة إما أن

---

(1) حبنّكة، عبد الرحمن، *البلاغة العربية*، دار القلم، دمشق، ط1، 1996م، 2/ 218.

(2) المقدسي، موفّق الدين ابن قدامة، *روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه*، مؤسسة الريّان، د ب، ط2، 2002م، 206/1.

(3) يُنظَر الزّركشي، *البرهان في علوم القرآن*، ص475.

(4) القزويني، محمد جلال الدين، التلخيص في علوم البلاغة، شرح عبد الرحمن البرقوقي، دار الفكر العربي، د ب، ط1، 1904م، ص329.

تكون لفظية، أو حالية تُفهَم من السّياق، ويتنوّع هذا القسم من المجاز إلى أنواع كثيرة، منها ما يلي:

-إيقاع المسبب موقع السبب: مثل قول الله ﷻ: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأۡكُلُونَ أَمۡوَٰلَ ٱلۡيَتَٰمَىٰ ظُلۡمًا إِنَّمَا يَأۡكُلُونَ فِي بُطُونِهِمۡ نَارٗاۖ﴾[1]، فذكر هنا النار التي هي نتيجة والمقصود هنا أموال اليتامى المستلزمة للنار.

-الأول: إيقاع السبب موقع المسبب: مثل قول الله ﷻ: ﴿وَمَكَرُواْ وَمَكَرَ ٱللَّهُۖ وَٱللَّهُ خَيۡرُ ٱلۡمَٰكِرِينَ ٥٤﴾[2]، تجوز بلفظ المكر عن عقوبته لأنه سبب لها.

-إطلاق اسم الجزء على الكل: مثل قول الله ﷻ: ﴿ يَجۡعَلُونَ أَصَٰبِعَهُمۡ فِيٓ ءَاذَانِهِم مِّنَ ٱلصَّوَٰعِقِ ﴾[3]؛ أي: أناملهم ، وحكمة التعبير عنها بالأصابع هي الإشارة إلى أن المنافقين يدخلون أنامل أصابعهم في آذانهم بغير المعتاد فرارا من الشّدة فكأنهم جعلوا الأصابع.

-إطلاق اسم الكلّ على الجزء: مثل قول الله ﷻ: ﴿ كُلُّ شَيۡءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجۡهَهُۥٓ ﴾[4]؛ أي: ذاته ويبقى وجه ربك.

-النقصان: ومنه حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه، كقول الله ﷻ: ﴿وَسۡـَٔلِ ٱلۡقَرۡيَةَ ﴾[5]؛ أي: أهلها[6].

---

(1) النساء، 10.

(2) آل عمران، 54.

(3) البقرة، 19.

(4) القصص، 88.

(5) يوسف، 82.

(6) يُنظَر الزركشي، *البرهان في علوم القرآن*، ص ص477- 485.

وأما المجاز العقلي فسببه الملابسة، وهو «أن تُسند الكلمة إلى غير ما هي له أصالة بضرب من التأويل كسَبَّ زيدٌ أباه إذا كان سببا فيه»[1]، وهذا القسم يتفرّع إلى ثلاثة أنواع:

-**النوع الأوّل**: ما طرفاه حقيقتان، نحو قوله تعالى: ﴿**وَأَخۡرَجَتِ ٱلۡأَرۡضُ أَثۡقَالَهَا ۝**﴾[2] أخرجت الأرض: كُلٌّ من المسند والمسند إليه حقيقة، والإسناد مجاز عقليّ، لأنّ الأرض ليست هي التي تُخْرِجُ أثقالها حقيقة.

-**النّوع الثاني**: ما كان طرفاه مجازيَيْن، نحو: ﴿**فَمَا رَبِحَت تِّجَٰرَتُهُمۡ** ﴾[3] فطرفا الإسناد مجاز والعلاقة بينهما مجاز.

-**النّوع الثّالث**: ما كان أحد طرفيه مجازا دون الآخر، كقوله: ﴿**حَتَّىٰ تَضَعَ ٱلۡحَرۡبُ أَوۡزَارَهَاۚ**﴾[4]، وضع الأوزار: مجاز عن انتهاء أعمال الحرب، والحرْبُ: حقيقة. وإسنادُ وَضْعِ الأوزار إلى الحرب مجازٌ عَقْلي[5].

فالظاهر أن الضابط في هذا القسم من المجاز ونعني به المجاز العقلي يكمن في أن المجاز يُبحث عنه في تلك العلاقة الإسنادية بين طرفي المسند والمسند إليه بقطع النظر عن كونهما حقيقيَيْن أو مجازين أو أحدهما حقيقة والآخر مجازا؛ أي أن علاقة الإسناد هي المجاز.

ت) موقف العلماء من المجاز:

تباينت آراء العلماء في مسألة وجود المجاز في اللّغة والقرآن، فقال الجمهور من علماء الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة، وعلماء اللّغة والبيان بوجود المجاز في اللّغة وفي القرآن

---

(1) الزركشي، *البرهان في علوم القرآن*، ص475.

(2) الزلزلة، 2.

(3) البقرة، 16.

(4) محمد، 4.

(5) يُنظَر الزركشي، المصدر السابق، ص476، وحبنكة، عبد الرحمن، *البلاغة العربية*، 303/2.

والسنة[1].

ومن أشهر علماء اللّغة المجيزين لوقوع المجاز في القرآن ابن جني (ت362هـ)، حيث رأى أن اللّغة العربية «أكثرها جار على المجاز، وقلّما يخرج الشيء منها على الحقيقة»[2]، وبما أن القرآن الكريم أُنزِل بلسان عربي، فإن ابن جني رأى بأن القرآن يوجد فيه المجاز بشكل كبير وسبب ذلك في نظره أن العرب وهم الذين خوطبوا بهذه اللّغة الشريفة كانوا «أعرف الناس بسعة مذاهبها وانتشار أنحائها جرى خطابهم بها مجرى ما يألفونه ويعتادونه منها وفهموا أغراض المخاطب لهم بها على حسب عرفهم وعادتهم في استعمالها.»[3]

وذهبت طائفة من العلماء إلى نفيه من القرآن دون اللّغة من بينهم «داود الظاهري، وابنه محمد، وابن القاصّ الشافعي، وابن خويز منداد المالكي، ومنذر بن سعيد البلوطي، ومن المعاصرين الشيخ العلامة محمد الأمين الشنقيطي»[4] بينما ذهب أعلام آخرون إلى نفيه من اللّغة والقرآن معا كأبي إسحاق الإسفراييني[5] (ت418هـ) وابن تيمية[6] (ت728هـ) وتلميذه ابن القيّم[7] (ت751هـ).

وقد استدلّ المنكرون للمجاز بحجج وأدلّة كثيرة قام كثير من الباحثين بالرّدّ عليه وبيّنوا

---

(1) يُنظَر القرطبي، *الجامع لأحكام القرآن*، 25/11.

(2) ابن جنّي، *الخصائص*، 250/3.

(3) المصدر نفسه، 250/3.

(4) ابن إبراهيم، محمد، *مصطلحات في كتب العقائد*، دار ابن خزيمة، د ب، ط1، د ت، ص202

(5) اعتبر الشوكاني (ت 1250هـ) مخالفة أبي إسحاق الإسفراييني جمهور العلماء في وقوع المجاز دلالة على عدم اطلاعه على لغة العرب. (يُنظَر الشوكاني، محمد بن علي، *إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول*، تح أحمد عزو عناية، دار الكتاب العربي، د ب، ط1، 1999م، 66/1.)

(6) يُنظَر ابن تيميَّة، *مجموع الفتاوى*، 88/7 وما بعدها.

(7) أنكر ابن القيّم وقوع في اللّغة والقرآن حيث وصفه بالطاغوت. (يُنظَر ابن الموصلي، شمس الدين، *مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطّلة لابن القيم الجوزية*، تح سيّد إبراهيم، دار الحديث، القاهرة، ط1، 2001م، ص285.)

بطلانها وضعفها، وفي مقدّمة هؤلاء نجد الباحث عبد العظيم المطعني، الذي قام بتقديم أدلّة تُثبِتُ وقوع المجاز في اللّغة والقرآن الكريم، كما ردّ كلّ الدّعامات والركائز التي ارتكز عليها أصحابها وفي مقدّمة هؤلاء المنكرين للمجاز ابن تيمية وابن القيّم، وبعد أن أنهى الرّدّ على تلك المزاعم كلّها خرج بنتيجة مفادها أن ظاهرة إنكار المجاز في اللّغة وفي القرآن العظيم ما هي إلا شُبْهة كُتِبتْ لها الشّهرة دون أن يكُتب لها النجاح[1].

فالمجاز ثابت في اللّغة والقرآن عند جمهور الفقهاء والمفسّرين وعلماء اللّغة والأصول، ولا يخفى هذا الأمر على المطّلع على مصنّفات الذين كتبوا في علوم القرآن واللّغة والإعجاز والبلاغة والفقه وأصوله، ولو تأمّل المرء حتى في كلام العامّة فإنه سيجد فيه المجاز بأنواعه، مما يدلّ على أنه أسلوب تعبيري يستخدم كل متكلّم شاء أم أبى.

وأما إذا جئنا لصاحب مدوّنة هذه الرّسالة وموقفه من المجاز فإنّنا نلفاه يتبنّى المجاز ويجوّز وقوعه، إلا أن له نظرة خاصّة في المجاز خاصة إذا تعلق الأمر بصفات الله ﷻ، وهذا ما سيظهر في دراسة بعض ألفاظ المجاز التي تحدّث عنها الشّعراوي.

ث) دراسة شواهد من المجاز من تفسير الشّعراوي:

1) الشاهد الأول:

قال الله تعالى: ﴿خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ ۖ وَعَلَىٰٓ أَبْصَٰرِهِمْ غِشَٰوَةٌ ۖ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ۝٧﴾[2]

إن الفعل هنا "ختم" أُسنِد إلى الله ﷻ، فهل هذا الإسناد حقيقي أم مجازي؟ ومن المعروف في اللّغة أن الإسناد لا يأتي على الحقيقة دائما، وقد عهدت العرب إسناد الحدث

(1) يُنظَر المطعني، عبد العظيم، *المجاز في اللّغة والقرآن بين الإجازة والمنع*، مكتبة وهبة، القاهرة، د ط، د ت، 2/ 642، 1003، 860، 1146 -1147.

(2) البقرة، 7.

والفعل لغير فاعله الحقيقي كقولهم: وهذا ما يسمّى بالإسناد المجازي أو العقلي.

وإسناد الختم إلى الله على الحقيقة يعني أن هذا هو حُكم منه سبحانه وقهر على هؤلاء الكفار وهذا المعنى الظاهر يثير إشكالا كبيرا عبر عنه الشّعراوي بقوله: «إذا كان هذا هو حكم الله على الكافرين؟ فلماذا يطلب رسول الله ﷺ الإيمان منهم وقد ختم الله على قلوبهم؟!»[1]

وهذا الإسناد يدلّ بظاهره على أن الله أجبر الكفار على كفرهم، ولذلك قالت المعتزلة إن هذا الإسناد مجاز لا حقيقة؛ لأنهم يعتقدون أن الله لا يخلق الشرّ، ولا يجبر عباده على الكفر، فجبرهم على ذلك هو من قبيل فعل القبيح، والله ﷻ يتعالى عن فعل القبيح[2]، وفي هذا السّياق قال صاحب الخواطر: «وقد يتساءل بعض الناس إذا كان هذا هو حكم الله على الكافرين؟ فلماذا يطلب رسول الله ﷺ الإيمان منهم وقد ختم الله على قلوبهم؟! ومعنى الختم على القلب هو حكم بألاّ يخرج من القلب ما فيه من الكفر، ولا يدخل إليه الإيمان، نقول أنّ الله ﷻ غني عن العالمين، فإن استغنى بعض خلقه عن الإيمان واختاروا الكفر، فإنّ الله يساعده على الاستغناء ولا يعينه على العودة إلى الإيمان.»[3]

وقد استدلّ الشّعراوي على ما ذهب إليه بالحديث القدسي: « **أَنَا عِندَ ظَنِّ عَبْدِي بِي، وَأَنَا مَعَهُ إِذَا ذَكَرَنِي، فَإِنْ ذَكَرَنِي فِي نَفسِهِ ذَكَرْتُهُ فِي نَفْسِي، وَإِنْ ذَكَرَنِي فِي مَلَإٍ ذَكَرْتُهُ فِي مَلَإٍ خَيْرٍ مِنهُم، وَإِنْ تَقَرَّبَ إِلَيَّ بِشِبْرٍ تَقَرَّبْتُ إِلَيْه ذِراعًا، وَإِنْ تَقَرَّبَ إِلَيَّ ذِرَاعًا تَقَرَّبْتُ إِلَيْهِ بَاعًا، وَإِنْ أَتَانِي يَمْشِي أَتَيْتُهُ هَرْوَلَةً**»[4]، فالحديث يثبت أن الله تعالى يعين عبده على الإيمان به إذا بدأ

(1) الشّعراوي، *تفسير الشّعراوي*، 142/1.

(2) يُنظَر الزمخشري، *الكشاف*، 48/1 -50.

(3) الشّعراوي، المصدر السابق، 142/1.

(4) أخرجه البخاري، 121/9، رقم الحديث 7405.

هو أوّلا في الإيمان، أما الذين كفروا «اختاروا الكفر بإرادتهم، واختيارهم للكفر كان أوّلا قبل أن يختم الله على قلوبهم، والخالق ﷻ أغنى الشركاء عن الشرك، ومن أشرك به فإنّه في غنى عنه.»[1]

وما قاله الشّعراوي هو واضح في قول الله تعالى ﴿فَلَمَّا زَاغُوٓاْ أَزَاغَ ٱللَّهُ قُلُوبَهُمۡۚ﴾[2] وفي قول الله ﷻ: ﴿وَٱلَّذِينَ ٱهۡتَدَوۡاْ زَادَهُمۡ هُدٗى وَءَاتَىٰهُمۡ تَقۡوَىٰهُمۡ ١٧﴾[3]، وفي قول الله ﷻ: ﴿فَأَمَّا مَنۡ أَعۡطَىٰ وَٱتَّقَىٰ ٥ وَصَدَّقَ بِٱلۡحُسۡنَىٰ ٦ فَسَنُيَسِّرُهُۥ لِلۡيُسۡرَىٰ ٧﴾[4]، وغير ذلك من الآيات التي تُثبِت أن الله ﷻ ييسّر لعبده الطريق الذي يختاره خيرا كان أو شرّا.

ومن خلال ما قاله الشّعراوي في تلك الآية السابقة الذكر نفهم أن الفعل "ختم" محمول على الحقيقة لا على المجاز، ولكنه أجاب عن شبهة إجبار الربّ δ لعبده، بقوله: «فحين يملأ إنسان وعاء اليقين بالكفر، فهذا يعني أنه عشق الكفر وجعله عقيدة عنده؛ لذلك يساعده الله على مراده، وكأنه يقول له: أنا سأكون على مرادك، ولذلك أطبع على قلبك فلا يخرج ما فيه من الكفر.»[5]

وما ذهب إليه الشّعراوي في معنى إسناد الفعل "ختم" لله تعالى هو المعنى نفسه الذي يعتقده أهل السّنّة والجماعة، حيث قالوا في معنى ﴿خَتَمَ ٱللَّهُ﴾: «ختم الله على قلوبهم

(1) الشعراوي، *تفسير الشّعراوي*، 142/1.

(2) الصف، 5.

(3) محمد، 17.

(4) الليل، 5-7.

(5) الشّعراوي، المصدر السابق، 4264/4.

بالكفر لما سبق في علمه الأزلي فيهم»[1]؛ أي أنّ ما قاله الله تعالى عن الكفار في تلك الآية ما هو إلا « إخبار بما في علمه من أنهم لا يختارون الإيمان.»[2]

فختم الله تعالى لقلوب عباده هو إخبار لا إجبار، وهو نتيجة اختيارهم – الذي منحهم الله إياه– للكفر وإصرارهم عليه، ولو كان الختم إجبارا لما توعّدهم بالعذاب العظيم، فلا يُعقل أن يكون عقاب على ذنب أُجبِر العبد على اقترافه.

2) الشاهد الثاني:

قال الله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝﴾[3]

تعدّ هذه الآية من أكثر الآيات التي اختلف علماء التفسير عن معنى الاستواء وهل هو حقيقة أم مجاز فهذه من المتشابه في دلالتها، قال الشّعراوي: «هل لله جسم يستقرّ به على عرش؟ هنا نقول: هذا هو المتشَابِه الذي يجب على المؤمن الإيمان به، ذلك أن وجودك أيها الإنسان ليس كوجود الله، ويدك ليست كيَد الله وأن استواءك أيضا ليس كاستواء الله... فمن يتسع ظنّه إلى أن يؤوّل ويردّها إلى المحْكَم بأنّ الله ليس كمثله شيء فله ذلك، ومن يتسع ظنه ويقول: أنا آمنت بأن لله يداً ولكن في إطار ﴿ لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ ﴾[4] فله ذلك أيضا وهذا أسلم.»[5]

فما قاله الشعراوي ما هو إلا رأي الأشاعرة الذين يرون أن التفويض والنظر إلى مثل

---

(1) الخازن، علي أبو الحسن، *لباب التأويل في معاني التنزيل*، تصحيح محمد علي شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1415هـ، ص26.

(2) البروسوي، إسماعيل حقي، *روح البيان في تفسير القرآن*، دار الفكر، بيروت، د ط، د ت، 6/3.

(3) طه، 5.

(4) الشورى:11.

(5) الشّعراوي، *تفسير الشّعراوي*، 1276/2.

هذه الكلمات القرآنية على أنّها حقيقة يجب أخذها على ظاهرها دون تأويل هو أسلم، كما يرون أن التأويل والنظر إليها على أنّها مجاز هو أحكم.

ومن خلال هذا القول يظهر أيضا أنّ الشّعراوي نظر إلى كلمة "استوى" في الآية على أنه يصحّ حملها على الحقيقة وعلى المجاز، ولكن مع ذلك يجب مراعاة الفرق بين استواء العبد واستواء ربه δ؛ لأنّه سبحانه ليس كمثله شيء، وسواء اعتبرنا "استوى" حقيقة أم مجازا فينبغي تنزيه المولى سبحانه « عن كل استواء يناسب البشر، ونقول: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ واستواؤه هو تمام الأمر له؛ لأنّ أمره صادر، وعند تحقيق أمره في توقيته المراد له يكون تمام الأمر، وتمام الأمر استواؤه.»[1]

والحق أن الشّعراوي ألفيناه في مواضع من تفسيره قام بتأويل "استوى" على أنها استولى، وألفيناه في مواطن أخرى يعتبر الكلمة حقيقة، فيأخذ الكلمة كما هي ولكن في كلّ الأحوال تجده ينبّهنا ويوصينا بأن نأخذ معاني الصفات الإلهية في إطار ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ بغض النظر عن كونها حقيقة أو مجاز[2].

وبهذا نفهم أن الشّعراوي لم يكن من المؤوّلين دائما بل كان لا يرى غضاضة في أن يسلك أحيانا مسلك السّلف في التعامل مع الصفات الإلهية، كما نفهم أنه كان يرى جواز حمل المفردة القرآنية على الحقيقة والمجاز في آن واحد، وهو رأي الشافعية الذين ذهبوا إلى جواز الجمع بين الحقيقة والمجاز[3]، وكلّ منهما يصحّ به المعنى.

3) الشاهد الثالث:

قال الله ﷻ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ

(1) الشّعراوي، *تفسير الشّعراوي*، 7571/12.

(2) يُنظَر المصدر نفسه، 9/ 5697، 7169/12- 7175، 8813/14، 10176/16، 11793/19.

(3) يُنظَر الشهاب، أحمد الخفاجي، *عناية القاضي وكفاية الراضي على تفسير البيضاوي*، دار صادر، بيروت، د ط، د ت، 86/6.

﴿وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ وَٱمْسَحُواْ بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِۚ وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَٱطَّهَّرُواْۚ وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰٓ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا فَٱمْسَحُواْ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم مِّنْهُۚ﴾[1]

تضمّنت هذه الآية موجبات التيمّم، ومن ذلك ملامسة النساء، قال الله تعالى ﴿ **أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ** ﴾ فعلى ماذا تُحْمَل دلالة الملامسة هل تُحْمَل على الدّلالة الحقيقية والتي تعني مجرّد اللّمس والتصاق الجلد بالجلد فيترتب عليه الطهارة الصغرى؟ أم تُحْمَل على الدّلالة المجازية والتي تعني الجماع فيترتب على ذلك الطهارة الكبرى؟

اختلف العلماء في دلالة الملامسة «فمن حمل على الحقيقة كالشافعي اعتبر أن اللمس هو مصافحة الجسد للجسد، فأوجب الوضوء، وتلك هي الحقيقة في اللمس، ومن حمل على المجاز كأبي حنيفة اعتبر أن اللمس هو الجماع فذلك هو المجاز.»[2]

وذهب الشّعراوي إلى أن الملامسة تعني الجماع وذلك بعد أن دقّق النظر في الكلمة التي حملت دلالةً صرفيةً رجّحت معنى الجماع، فذكر أن «اللّمس لا يقتضي المفاعلة، أمّا الملامسة فتقتضي المفاعلة، واقتضاء المفاعلة ينقل المسألة من مجرّد اللمس إلى معنى آخر هو الجماع.»[3]

فالظاهر أن الشّعراوي اعتمد على اللّغة لِيُثبِتَ أنّ الملامسة هي مجاز وليست حقيقة، فالدّلالة هي دلالة لغوية صرفية، استطاع الشّعراوي أن يستعين بها في تأويله بوصفها قرينة سياقية لغوية احتكم إليها في ترجيح الدّلالة الفقهية التي اختلف فيها المفسّرون.

---

(1) المائدة، 6.

(2) درويش، محيي الدين، *إعراب القرآن وبيانه*، دار ابن كثير، دمشق، ط4، 1415هـ، 535/2.

(3) الشّعراوي، *تفسير الشّعراوي*، 2960/5.

فتمكّن المفسّر من اللّغة وامتلاك ناصيتها هو الكفيل بإدراك معنى الآية والوقوف على مقاصد النصوص الشرعية، كما أن النّقص والقصور في اللّغة يؤدّي إلى القصور في فهم المعاني الشرعية، ولعلّ اعتبار الملامسة ملامسة حقيقية وليست مجازية هو تخريج دلالي غير وجيه، فقد احتجّ القائلون بالدّلالة الحقيقية في الفعل ﴿ لَمَسْتُمُ ﴾ بأن المفردة تُحْمَل على الدّلالة الحقيقة في الأصل ولا نخرجها من دلالتها الحقيقية إلا بدليل وهذا ما لم يتوفّر في سياق آية وجوب التيمّم، ومن هنا وجب حمل قول الله سبحانه ﴿أَوْ لَمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾ على الحقيقة لا على المجاز[1].

وبالنظر إلى القرائن اللفظية والسّياقية وجب حمل ﴿ أَوْ لَمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ ﴾ على المجاز لا على الحقيقة، وفيما يلي بعض القرائن التي غفل عنها القائلون بدلالة اللمس الحقيقية:

- الدّلالة الصرفية لكلمة ﴿ لَمَسْتُمُ ﴾ التي تعني المفاعلة بين اثنين ومشاركتهما لحدث اللمس، وهذا يعني الجماع، فـ "لامس" و"جامع" كلاهما على وزن "فَاعَلَ".
- إذا كان مجرّد اللّمس هو معنى الفعل ﴿ لَمَسْتُمُ ﴾ فهل هو كذلك في قول الله ﷻ: ﴿لَّا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُواْ لَهُنَّ فَرِيضَةً﴾[2] وفي قول الله سبحانه: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نَكَحْتُمُ ٱلْمُؤْمِنَـٰتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا﴾[3] وفي قول الله ﷻ: ﴿قَالَتْ رَبِّ أَنَّىٰ يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ﴾[4] ففي هذه الآيات ذكر الله «المسَّ، وأراد به النكاح، والمسُّ فعل من طرف واحد، أما الملامسة فهي مُفَاعلة بين

(1) يُنظَر القاسمي، *محاسن التأويل*، 125/3.

(2) البقرة، 236.

(3) الأحزاب، 49.

(4) آل عمران، 47.

اثنين، فهي من باب أَوْلَى تعني: جامعتم.»[1]

- قرئ في السبع (لامستم ولمستم) والملامسة واللّمس يرِدان لغة، بمعنى الجس باليد، وبمعنى الجماع[2].

فهذه الأدلّة تعدّ قرائن مؤيّدة لما قاله الشّعراوي وغيره من المفسّرين الذين أثبتوا أن الفعل ﴿ لَمَسْتُمُ ﴾ المذكور في الآية السابقة الذّكر هو فعل مجازي لا حقيقي، ولعل التعبير بـ "لامستم" بدل "لمستم" في الآية السابقة إنما هو من قبيل التنبيه على أن المعنى المراد هنا هو الجماع لا الوضوء.

وجاء التعبير عن معنى الجماع بـ "المس" في آيات أُخرى؛ لأن سياق الآية يدلّ على ذلك فكان التعبير بأوجز المفردات دلالة على المعنى المراد، وهذا يدلّ على أن القرآن بإيجازه دليل على دقّة إعجازه.

4) الشاهد الرابع:

قال الله ﷻ: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ ٱللَّهَ يَدُ ٱللَّهِ فَوۡقَ أَيۡدِيهِمۡۚ﴾[3]

اختلف علماء التفسير في دلالة اليد هنا هل هي دلالة حقيقة أم مجازية، ففي هذا السياق قال الشّعراوي: «فالقول أن لله يداً فهذا دليل على قدرته، واستخدام الحق كلمة اليد هنا كناية عن القدرة، والإنسان عليه أن يأخذ كلّ شيء منسوب إلى الله مما يوجد مثله في البشر، في إطار ﴿ لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ ١١ ﴾[4]، فنقول: سبحانه له يد ليست كيد البشر، وله وجود لكنه ليس كوجود البشر، وله عين ليست كعيون البشر،

(1) الشّعراوي، *تفسير الشّعراوي*، 9057/15.

(2) القاسمي، *محاسن التأويل*، 124/3.

(3) الفتح، 10.

(4) الشورى، 11.

وله وجه ليس كوجه أحد من البشر.»[1]

وقال في موضع آخر من خواطره: «يد الله فوق أيديهم اليد هنا ليست هي اليد التي نعرفها كأيدينا، بل هي يد المنّة والمعروف، كما تقول مثلا: فلان له عليّ يد يعني نعمة أو مكرمة وجميل.»[2]

من خلال هذين القولين يظهر أن صاحب الخواطر تبنّى مذهب أهل السّنّة والجماعة في التعامل مع الآيات المتشابهات، ويُعرف هذا المذهب بمسلكيْن مسلك التفويض والتسليم؛ أي الإيمان بما وصف الله به نفسه مع الاعتقاد الجازم بأنه تعالى ليس كمثله شيء، أو حمل هذه المفردات على الدّلالة المجازية وتخريجها بما يليق بمقام الله ﷻ.

ففي النص الأوّل أثبت الشّعراوي لله اليد ولكن ماهيتها لا تشبه اليد المعروفة عند الخلق بل هي متروكة لله ﷻ؛ لأنه ليس بوسع الإنسان إدراك معناها، وهذا المعنى وفي الوقت نفسه رأى إمكانية دلالة اليد في الآية على القدرة أو المنّة والمعروف، فمبايعة الصّحابة رضوان الله عليهم للنبي ﷺ هي من توفيق الله تعالى ولولاه لما استطاعوا فعل ذلك.

وجملة القول ههنا أن الشّعراوي رأى جواز حمل اليد على الدّلالة المجازية والدّلالة الحقيقية؛ لأنّ القرآن جاء بلسان العرب، والعرب استعملوا اليد في الحقيقة والمجاز، وما كان لكلام الله أن يُفهم بمعزل عن المعاني التي عهدتها العرب في كلامها، ومن هنا رأى الشّعراوي أن لا غضاضة أن تدلّ اليد هنا على كلا المعنيين الحقيقي والمجازي.

5) الشاهد الخامس:

قال الله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ۝٢٦ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ ۝٢٧﴾[3]

---

(1) الشّعراوي، *تفسير الشّعراوي*، 4169/7.

(2) المصدر نفسه، 23/ 14392.

(3) الرحمن، 26-27.

ففي دلالة الوجه الوارد في الآية قال الشّعراوي: «الوجه يعبّر به عن الذات ...؛ أي ذاته ﷻ، وهذه المسألة نردُّ بها على من لا يرى تأويلا في القرآن، وإلا فكيف نقول في هذه الآية»[1]، إذ إنّه لو حمل الوجه هنا على الحقيقة لا على المجاز لنتج عن ذلك وجوب هلاك ذاته تعالى وهو معنى مستحيل في حق الله سبحانه.

وقد أكّد الشعراوي ما قاله في آية سورة الرحمن بقول آخر، وذلك عند تفسيره لقول الله ﷻ: ﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ ﴾[2]، فقد تساءل قائلا: « ما المراد بالوجه هنا؟ إن أردنا الوجه الذي يشبه وجوهنا فهذا وقوع في المحظور؛ لأن كل شيء متعلق بالله سبحانه وتعلى نأخذه على ضوء ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ ﴾ نقول ذلك حتى لا يقولن قائل: مادام وجه الله هو الذي لن يهلك يوم القيامة فهل تهلك يده أو غير ذلك؟ لا؛ إن الحق حين قال: ﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ ﴾ فالمقصود بذلك ذاته فهو ﷻ منزّه عن التشبيه.»[3]

ففي هاتين الآيتيْن وجب حمل الوجه على المجاز لا على الحقيقة، إذ لو أثبتنا الوجه هنا وحملناه على الحقيقة، لنتج عن ذلك معنى يستحيل في حق الله تعالى، فاعتبار الدّلالة الحقيقية للوجه يؤدّي إلى إثبات هلاك الوجه والعين والقدم وغير ذلك من الصفات التي وردت في حق الله ﷻ، كما يعني ذلك التفسير أن الله ﷻ مركب من أجزاء، فالله واحد أحد فرد صمد لا يشبهه غيره، ومن هنا كان لزاما على المفسّر – في نظر الشّعراوي– أن يلجأ إلى التأويل لئلا يقع في التجسيم والتشبيه.

وسبق الشّعراوي في حمل الوجه هنا على المجاز كثير من المفسّرين من بينهم ابن

---

(1) الشّعراوي، *تفسير الشّعراوي*، 24/ 14826.

(2) القصص، 88.

(3) الشّعراوي، *المصدر السابق*، 2667/5.

الجوزي[1] (ت508هـ) وابن كثير[2] (ت774هـ) كذلك البروسوي (ت1127 هـ) الذي أوّل قول الله تعالى ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ﴾، فقال: « أي ذاته ومنه كرم الله وجهه؛ أي ذاته فالوجه العضو المعروف استعير للذات؛ لأنه أشرف الأعضاء ومجمع المشاعر وموضع السجود ومظهر آثار الخشوع.»[3]

وسار على هذا المنوال كلّ من الشوكاني[4] (ت1250هـ) والألوسي[5] (ت1270هـ) وجمال الدين القاسمي[6] (ت 1332هـ) وغيرهم من المفسّرين الذين أوّلوا الوجه في هذا الموضع من القرآن الكريم، ونجد بعضهم[7] عُرِف بعدم التأويل في القرآن الكريم خصوصا في باب الصفات ولكن عند تفسيرهم للآيتين السابقتين لجأوا إلى تأويل الوجه فلم يجدوا مناصا من اعتباره مجازا لا حقيقة.

وبالنظر إلى كيفية تعامل الشّعراوي مع تلك الصفات الإلهية المختلف فيها بين الحقيقة والمجاز، نفهم أن الشّعراوي كان لا يجد غضاضة في تأويل ما يراه مجازا لا حقيقة، وفي تفويض ما يراه حقيقة لا مجازا، لكنه يؤكّد في كلّ الأحوال على تنزيه الله ﷻ عن مشابهة خلقه وتفرّده في ذاته وصفاته وأفعاله، فهو يكرر دائما قوله: «إذا ذُكِر للحق سبحانه وصف له مثيل في عباده فخذه في إطار ليس كمثله شيء ومن ذلك صفة السمع والبصر واليد

(1) يُنظَر ابن الجوزي، *زاد المسير في علم التفسير*، 210/4.

(2) يُنظَر ابن كثير، *تفسير القرآن العظيم*، 235/6.

(3) البروسوي، *روح البيان*، 298/9.

(4) يُنظَر الشوكاني، *فتح القدير*، 163/5.

(5) يُنظَر الألُوسي، *روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني*، 111/4.

(6) قال القاسمي: «(الوجه) يعبر به عن الذات». (القاسمي، *محاسن التأويل*، 542/7.)

(7) ومن هؤلاء القاسمي والشوكاني.

والعلم ...»[1]

ويظهر للدارس مما سبق ذكره أن الشّعراوي كان ينتمي إلى جمهور العلماء المثبتين لوقوع المجاز في القرآن الكريم، فقد كان يؤوّل المفردات التي يراها تحتمل المجاز ويُبقي المفردات الأخرى – التي لا تحتمل إلا الحقيقة – على ظاهرها.

ورغم إثبات الشّعراوي للمجاز في القرآن الكريم في بعض الصفات الإلهية، إلا أن المتتبّع لتخريجاته الدلالية لتلك الصفات الواردة يلحظ أن أغلب الأحيان كان يثبتها، ولكن يؤكّد في الوقت ذاته على أن صفات الله ﷻ لا تُشبهها صفات البشر، واستنادا إلى هذا التأكيد نستنتج أن الشّعراوي لا يريد من وراء قوله بالمجاز تعطيل الصفات الإلهية التي أثبتها الله ﷻ لنفسه كما يزعم المنكرون لوجود المجاز في القرآن الكريم، إذ تجدهم يتّهمون علماء التأويل والقائلين بالمجاز بأنهم يقعون في تعطيل الصّفات الإلهية ونفيها.

والمتتبع لمدوّنة الشّعراوي التفسيرية يقف على إثباته لصفات الرب ﷻ كاليد والوجه والاستواء وغير ذلك، وعلى الرغم من تأويله للصفات الإلهية في بعض المواضع إلا أنك تجده في مواضع أخرى أو حتى في تلك المواضع نفسها يثبتها على ما هي عليه ويفوّضها أن لله يدا ووجها وعينا وسمعا ووجودا، هاته الصفات لا تماثلها صفات البشر، وهذا ما تم الإشارة إليه في الفقرات السابقة.

ولو كان التعطيل نزعة الشّعراوي في تفسيره لألفيناه ينفي صفات الله سبحانه، ولكنه كان يحرص على إثباتها وتنزيه المولى عن مشابهة خلقه في تلك الصفات، وهذا لا يعدّ اضطرابا ولا تناقضا منه تجاه المجاز، بل يعتبر ذلك حرصا على نبذ الخلاف والمعارك الكلامية والعقائدية بين العلماء، فالشّعراوي كان يجيز اعتبار الصفات الإلهية حقيقة أو مجازا، ولكن

(1) يُنظَر الشّعراوي، *تفسير الشّعراوي*، 890/2، 1074، 1103، 1276، 1367/3، 1556، 2667/5، 2846، 3179، 3265/6، 3471، 3523، 3650، 3655، 3678، 4169/7، 13234/21، 13235، وغيرها كثير.

يجب في كل الأحوال تنزيه المولى ﷻ عن مشابهة خلقه.

وجملة القول في مبحث المجاز أن الشّعراوي كان يؤمن بوقوع المجاز في القرآن الكريم، وهذا ما رأيناه في تلك النماذج من المفردات التي تحمل الدّلالة المجازية والتي وقفنا عندها بالدراسة والتحليل وهي من باب التمثيل لا الحصر[1].

وفي ختام هذا الفصل نصل إلى نتيجة مفادها أن المفردات القرآنية ذات الاشتراك اللفظي أو الاشتراك المعنوي أو ذات الدّلالة المجازية، هي أوجه مختلفة من الإعجاز اللغوي، فالكلمة الواحدة قد تدلّ على معان مختلفة في ظل عدم تقديم السّياق للقرائن المحدّدة للمعنى الواحد وهذا من طبيعة القرآن الكريم الذي يتميّز بتعدّد أوجه معانيه، ولذلك عمد الشّعراوي إلى إبراز الأوجه الأخرى لدلالة الكلمة التي قد تكون غير ظاهرة، وهذا العمل إنّما ينبئ عن ثراء اللّغة وسعتها ومرونتها، فالكلمة القرآنية تحمل طاقة دلالية كبيرة تحتاج إلى جهد عقلي وتمكّن لغوي وتوفيق ربّاني كي نتمكّن من كشف مضامينها الدّلالية وتلمّس إشعاعاتها الإعجازية.

(1) نشير هنا إلى مواضع أخرى من تفسير الشّعراوي، ورد فيها المجاز. يُنظَر الشّعراوي، *تفسير الشّعراوي*، 791/2، 890، 990، 1074، 1103، 1276، 1367/3، 1556، 1994/4، 2286، 2667/5، 2846، 3179، 3264/6، 3471، 3523، 3650، 3655، 3678، 4012/7، 4169، 6062/10، 6412، 7042/11، 9027/15، 9722/16، 9728، 9752، 10125، 11960/19، 11963، 12708/20، 12794/21، 13234، 13235، 14286/23، 14330، 14664، ...الخ.

الفصل الثالث

أثر الدّلالة الصّرفية والنّحوية في تأويل الشّعراوي

- الدلالة الصرفية

✓ دلالة الصّيغ الاسمية.

✓ دلالة الصيغ الفعلية.

- الدلالة النحوية:

✓ دلالة التركيب اللغوي.

✓ دلالة حروف المعاني

- أوّلا/ الدلالة الصرفية:

أ- دلالة الصيغ الاسمية:

وهي جملة من الصيغ الاسمية الاشتقاقية تؤدّي في سياق الكلام دلالات مختلفة يريد المنشئ من خلالها بيان المعاني التي يريد التعبير عنها، وقد ورد منها في تفسير الشّعراوي ما يلي:

1- اسم الفاعل:

عُرّف اسم الفاعل بتعريفات عديدة، منها ما عرّفه به ابن هشام (ت761هـ) بقوله: «هو ما دل على الحدث، والحدوث، وفاعلِهِ.»[1]

فمن خلال هذا التعريف نفهم أن بنية اسم الفاعل تدلّ على الحدث وعلى الذّات التي قامت بذلك الحدث وكان قيامها به على جهة الحدوث والتجدّد، فهو بهذا المعنى يخالف الصّفة المشبهة التي تدلّ على الثبات والدوام[2].

ويصاغ اسم الفاعل من الفعل الثلاثي على وزن فاعل، نحو بائع وكاتب وصابر، ومن غير الثلاثي على زنة الفعل المضارع مع إبدال حرف المضارعة ميما مضمومة وكسر ما قبل آخره، كمُدَحْرِج ومُفكِّر ومُسْتَخْرِج[3].

وتناول الشّعراوي في خواطره عدد من المفردات التي وردت في القرآن الكريم بزِنَة اسم الفاعل أثناء تفسيره للآيات القرآنية مبرزا ما تؤول إليه هذه الصيغ من دلالات من خلال

---

(1) ابن هشام، جمال الدين، *أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك*، تح يوسف الشيخ محمد البقاعي، دار الفكر، دمشق، د ط، د ت، 181/3.

(2) يُنظَر الصبان، محمد بن علي، *حاشية الصبان على شرح الأشموني لألفية ابن مالك*، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1997م، 361/2.

(3) يُنظَر الحملاوي، أحمد بن محمد، *شذا العرف في فن الصرف*، تح نصر الله عبد الرحمن نصر الله، مكتبة الرشد الرياض، د ط، د ت، ص62.

مجيئها في السياق القرآني، وسيقف البحث عند جملة من تلك المفردات الصرفية نعتبرها شواهد على عناية الشّعراوي بالمستوى الصرفي في خواطره.

فأوّل اسم فاعل نقف عليه في هذا البحث من تفسير الشّعراوي هو "ضائق" الوارد في قول الله ﷻ: ﴿فَلَعَلَّكَ تَارِكٌۢ بَعْضَ مَا يُوحَىٰٓ إِلَيْكَ وَضَآئِقٌۢ بِهِۦ صَدْرُكَ أَن يَقُولُوا۟ لَوْلَآ أُنزِلَ عَلَيْهِ كَنزٌ أَوْ جَآءَ مَعَهُۥ مَلَكٌ ۚ إِنَّمَآ أَنتَ نَذِيرٌ ۚ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ وَكِيلٌ ﴿١٢﴾﴾[1]

فضائق صيغة صرفية مشتقّة من مادّة "ضيق" وقد وردت في القرآن الكريم بعدّة صيغ (ضاق يَضيق ضائق ضيِّقا تُضيِّقوا)، فالصيغة الصّرفية ﴿ضَآئِقٌۢ﴾ الواردة في الآية التي نحن بصددها هي « اسم فاعل، ويعني أن الموصوف به لن يظلّ محتفظا بهذه الصفة لتكون لازمة له، ولكنها تعبّر عن مرحلة من المراحل، مثلما نقول: "فلان ناجر"؛ أي: أنه قادر على القيام بأعمال النجارة مرة واحدة أو قليلا ولا يحترف هذا العمل، وكذلك كلمة "ضائق" وهي تعبر في مرحلة لا أكثر من فرط ما قابلوا الرسول ﷺ من إنكار، وما طالبوا به من أشياء تخرج عن نطاق إنسانيته، فقد طالبوا هنا أن ينزل عليه كنز.»[2]

فاختيار صيغة اسم فاعل في هذا السياق دلالة على أن هذا الضيق هو ضيق عارض؛ إذْ إنّ الرسول ﷺ هو أوسع العباد صدراً، لا يصحّ أن يقال عنه ضيّق الصدر؛ لأنّه سيكون معناه أنه صلى ﷺ ضيّق الصدر لا يتحمّل الشدائد، فضائق تفيد الحدوث وعدم الثبوت بخلاف الضيّق التي تحمل صيغتها الثّبوت والاستمرارية.

ومما عرض له الشّعراوي في تفسيره، مفردة "عاصم" والتي وردت في قول الله ﷻ: ﴿قَالَ سَـَٔاوِىٓ إِلَىٰ جَبَلٍ يَعْصِمُنِى مِنَ ٱلْمَآءِ ۚ قَالَ لَا عَاصِمَ ٱلْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ ٱللَّهِ إِلَّا مَن رَّحِمَ ۚ

(1) هود، 12.

(2) الشّعراوي، *تفسير الشّعراوي*، 6365/10.

﴿وَحَالَ بَيْنَهُمَا ٱلْمَوْجُ فَكَانَ مِنَ ٱلْمُغْرَقِينَ ﴿٤٣﴾﴾[1] فلقد سكت الشّعراوي عن دلالة اسم الفاعل "عاصم" أثناء تفسيره لسورة هود، ولكنه استدرك الأمر وتحدّث عنه حين بلغ تفسير قول الله ﷻ: ﴿قُلْ مَن ذَا ٱلَّذِى يَعْصِمُكُم مِّنَ ٱللَّهِ إِنْ أَرَادَ بِكُمْ سُوٓءًا أَوْ أَرَادَ بِكُمْ رَحْمَةً ۚ وَلَا يَجِدُونَ لَهُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا ﴿١٧﴾﴾[2]

فالشّعراوي استشهد بآية سورة هود ليوضّح معنى قول الله ﷻ: ﴿قُلْ مَن ذَا ٱلَّذِى يَعْصِمُكُم مِّنَ ٱللَّهِ﴾ فقال: « المعنى: قل لهم يا محمد من الذي ﴿يَعْصِمُكُم﴾؛ أي: يمنعكم ﴿مِّنَ ٱللَّهِ إِنْ أَرَادَ بِكُمْ سُوٓءًا أَوْ أَرَادَ بِكُمْ رَحْمَةً ۚ﴾ كما قال في موضع آخر: ﴿لَا عَاصِمَ ٱلْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ ٱللَّهِ إِلَّا مَن رَّحِمَ ۚ﴾ فإذا أراد الله بقوم سوءا فلا عاصم لهم؛ لأنّه لا يمتنع أحد مع الله؛ لأنّه لا يوجد معه سبحانه إله آخر يدفع السوء عن هؤلاء»[3]، ثم أضاف قائلا: « يعصم هنا بمعنى يمنع، والمعنى: لا يمنع أحد من أعدائكم رحمة الله إن أراد الله بكم رحمة.»[4]

من خلال ما سبق ذكره نستنتج أن الشّعراوي قد ترك اسم الفاعل على ظاهره، ولم يؤوّله على أنه اسم مفعول كما فعل بعض المفسرين اللّغويين القدامى من بينهم الكسائي (ت 183هـ)[5]، والفراء (ت207هـ)[6]، والأخفش (ت215هـ)[7]، وغيرهم[8].

---

(1) هود، 43.

(2) الأحزاب،17.

(3) الشّعراوي، *تفسير الشّعراوي*، 11966/19.

(4) المصدر نفسه، 11967/19.

(5) يُنظَر النحاس، *إعراب القرآن* 124/5.

(6) يُنظَر الفراء، *معاني القرآن*، 15/2.

(7) يُنظَر الأخفش، *معاني القرآن*،383/1.

(8) يُنظَر مبحث أثر الدلالة اللغوية في تأويل اللغويين القدامى من الفصل الأول.

فهؤلاء المفسّرون رأوا جواز إقامة صيغة مكان أخرى، إلا أن الشّعراوي رأى أن هذا الأمر إن كان جائزا في كلام المخلوقين فإن كلام الخالق دقيق ومعجِز، فكلّ مفردة وضعها الله ﷻ في موضع ما من القرآن الكريم فهي المفردة المناسبة لذلك الموضع.

وممّا عرض له الشّعراوي في تفسيره مفردة "راضية" والتي وردت في قول الله ﷻ: ﴿فَأَمَّا مَن ثَقُلَتْ مَوَٰزِينُهُۥ ۝٦ فَهُوَ فِى عِيشَةٍ رَّاضِيَةٍ ۝٧﴾[1]

قال الشّعراوي: «راضية اسم الفاعل الذي وقع منه الرضا والمفعول واقع عليه الرّضا»[2]، وبيّن سبب وصف العيشة بـ "راضية" وليست "مرضية"، بقوله: «وما هي ظاهرة الرّضا؟ فلان رضي بالشّيء؛ أي أحبّه وما دام أحبّه يكون دائما معه، ولا ينقطع عنه، فأراد براضية؛ أي مستديمة معه لا تنفكّ عنه؛ لأنّها راضية ليسوا هم فقط الرّاضين عنها، بل وهي أيضا.»[3]

وذهب الشّعراوي إلى أبعد من ذلك حين وصف "عيشة" وهي الحياة النعيم الأخروية بأن لها عقلا وعواطف شأنها شأن الإنسان والحيوان والنبات والجماد، وقد دلّ القرآن على ذلك، قال الله تعالى: ﴿فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ ٱلسَّمَآءُ وَٱلْأَرْضُ وَمَا كَانُوا۟ مُنظَرِينَ ۝٢٩﴾[4] فالآية تثبت أن لمخلوقات الله عواطف[5].

وبناء على ما سبق ذكره، فإنّه لا مانع من أن تكون العيشة «نفسها راضية بجزاء من يجزي بها؛ لأنّه يستحقّ أن يجازى بهذا الجزاء؛ لأنّها علمت أنه لم يستحقّ هذا الجزاء إلا لأنّه

---

(1) القارعة، 6، 7.

(2) الشّعراوي، *تفسير جزء عمّ*، دار الراية، الجيزة، مصر، د ط، د ت، ص496.

(3) المصدر نفسه، ص496، 497.

(4) الدخان، 29.

(5) يُنظَر الشّعراوي، *المصدر السابق*، ص497، 498.

طبق هذا المنهج الإلهي كما طلبه الله ﷻ، إذن فله بها آصرة ودٍّ؛ لأنّه طبق المنهج الإلهي الذي اختاره الله لها بلا اختيار لها، إذن فهو أخوها في الدّين فحين تنعمه، فهي تشعره بأنها راضية بأن تكون منعمة له، وبذلك تكون نسبة الرّضا للعيش نسبة حقيقية.»[1]

فهذا التخريج الدّلالي يهدف إلى إثبات أن العيشة هي راضية؛ أي إبقاء صيغة اسم الفاعل كما هي في الآية دون اللجوء إلى إعطائها معنى صيغة اسم المفعول مرضية، فهو بهذا التخريج يكون قد خالف كثير من المفسّرين كالطّبري الذي رأى بأن راضية هي بمعنى مرضية؛ «لأن ذلك مدح للعيشة، والعرب تفعل ذلك في المدح والذم فتقول: هذا ليل نائم، وسر كاتم، وماء دافق، فيوجهون الفعل إليه، وهو في الأصل مفعول لما يراد من المدح أو الذم، ومن قال ذلك لم يجز له أن يقول للضارب مضروب، ولا للمضروب ضارب؛ لأنّه لا مدح فيه ولا ذمّ.»[2]

ولم يلجأ الشّعراوي إلى هذا التأويل فهو في نظره تخريج «لم يصل إلى دقيق معاني مواضع القرآنية، ويردّ بلاغة كلام الله إلى المألوف من كلام البشر، والمهمّ أن نلتقي في المعاني التي نستنبطها في القرآن حسب الكلام البليغ الذي قصده.»[3]

فالمتأمّل في تخريج الشّعراوي يجد أنّه لم يرفض رفضا مطلقا تأويل اسم الفاعل باسم المفعول، بل عدّ ذلك عملا غير دقيق يحول دون الوصول إلى فهم مراد الله ﷻ، والمطلوب هو النظر إلى الصيغة التي وضعها الله ﷻ كما هي، وما على المفسّر إلا أن يجتهد ويتدبّر جيّدا كي يصل إلى المعنى المقصود في الآية.

---

(1) الشّعراوي، تفسير جزء عمّ، ص498.

(2) الطبري، *جامع البيان*، 233/23.

(3) الشّعراوي، المصدر السابق، ص499.

2- اسم المفعول:

توقّف الشّعراوي في تفسيره عند بعض صيغ اسم المفعول التي جاءت في القرآن الكريم، منها ما ورد في قول الله ﷻ ﴿وَإِذَا قَرَأْتَ ٱلْقُرْءَانَ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْءَاخِرَةِ حِجَابًا مَّسْتُورًا ۝٤٥﴾[1]

اختلف أهل التفسير في دلالة ﴿مَّسْتُورًا﴾، فمنهم من قال أنها اسم مفعول بمعنى اسم فاعل "ساتر"، وإلى هذا الوجه ذهب الأخفش قياساً على كلام العرب في مشؤوم وميمون يريدون شائم ويامن؛ لأنّه من شأمهم ويمنهم[2]، ولو تمعّنّا في دلالة الحجاب لوجد أنها تتفق مع هذا التخريج، إذ حقيقة الحجاب أن يكون ساتراً لا مستوراً، فالدّلالة الحقيقية لكلمة ﴿مَّسْتُورًا﴾ تدلّ على كونه اسما مفعول؛ أي أنّ الحجاب مستور، وهذا يتناقض مع استعمالات كلمة الحجاب، ولذلك رأى بعض العلماء أن ﴿مَّسْتُورًا﴾ هي دلالة مجازية لا حقيقة، ولكن حمل المفردة القرآنية على معناها الحقيقي أولى من حملها على معناها المجازي، فسمّي الحجاب بذلك؛ لأنه « الساتر الذي يحجب عن البصر ما وراءه.»[3]

وترك دلالة الحجاب كما دلّت عليه صيغته الصرفية تعطينا دلالة دقيقة، «فلم يقل الحقّ ﷻ (ساترا)، وهذا من قبيل المبالغة في السّتر والإخفاء، فالمعنى أن الحجاب الذي يمنعهم من سماعك أو رؤيتك هو مستور أيضا، فإن كان الحجاب مستورا بذاته، فما بالك بما خلفه؟»[4] وتأويلها على أنها اسم فاعل لا تعطينا هذه الدّلالة.

وحينما يوصف الحجاب بالمستور فهذا أمر معقول؛ لأن القائل هو الله ﷻ الذي لا

---

(1) الإسراء، 45.

(2) يُنظَر الأخفش، *معاني القرآن*، 2 / 425.

(3) ابن عاشور، *التحرير والتنوير*، 15 / 116.

(4) الشّعراوي، *تفسير الشّعراوي*، 14 / 8573.

يعجزه شيء في الأرض ولا في السماء، فجَعَل الحجاب مستورا في نفسه لا تراه الأعين، وإذا كان الأمر كذلك فلا حاجة هنا إلى العدول عن اسم المفعول، وهذا ما قام به الشّعراوي حيث أخذ بدلالة الصّيغة الصرفية كما وردت في الآية من غير تأويل، فبحث عن الدلالة الدّقيقة المناسبة لهذا الحجاب المستور، ولو كانت الصيغة الصرفية "مستورا" تعني ساترا لجاء وصف الحجاب في الآية بالسّاتر لا المستور.

ومادام ربنا ﷻ وصف هذا الحجاب بالمستور تحديدا، فلا بدّ أن هناك دلالة معيّنة أراد الله سبحانه أن يبلّغها من خلال هذه الصيغة بالذّات، ولذلك حاول الشّعراوي الوصول إلى هذه الإشارة اللّطيفة المشار إليها آنفا، فوصف الحجاب الساتر للرسول ﷺ بالمستور إشارة إلى أن الرّسول عليه الصلاة والسلام مستور من باب أوْلى.

ومن المواضع التي جاء فيها اسم المفعول قول الله ﷻ: ﴿**جَنَّٰتِ عَدۡنٍ ٱلَّتِي وَعَدَ ٱلرَّحۡمَٰنُ عِبَادَهُۥ بِٱلۡغَيۡبِۚ إِنَّهُۥ كَانَ وَعۡدُهُۥ مَأۡتِيّٗا ٦١**﴾[1]، فاسم المفعول الوارد في الآية هو ﴿**مَأۡتِيّٗا**﴾ من الإتيان، «فما دام الرحمن ﷻ هو الذي وعد، فلا بُدَّ أن يكون وعدُه ﴿**مَأۡتِيّٗا**﴾؛ أي: مُحقّقاً وواقعاً لا شَكَّ فيه، ووعْده تعالى لا يتخلَّف و﴿**مَأۡتِيّٗا**﴾؛ أي نأتيه نحن، فهي اسم مفعول»[2]، وليس اسم فاعل كما رأى بعض المفسّرين، منهم السّيوطي (ت911هـ)[3] وابن قتيبة (ت 276هـ)[4]، فإبقاء صيغة اسم المفعول كما وردت من غير اللجوء إلى تأويلها هو أولى؛ «لأنّ وعد الله تعالى مُحقَّق، والموعود به ثابت في مكانه، والماهر هو الذي يسعى إليه ويسلك طريقه بالعمل الصالح حتى يصل إليه.»[5]

---

(1) مريم،61.

(2) الشّعراوي، *تفسير الشّعراوي*، 15 / 9137.

(3) السّيوطي، *الإتقان في علوم القرآن*، 129/3.

(4) ابن قتيبة، *تأويل مشكل القرآن*، 274.

(5) الشّعراوي، *تفسير المصدر السابق*، 15 / 9137.

ولتوضيح أن وعد الله هو الذي يُؤتَى ولا يأتي قال الشّعراوي في موضع آخر: «هل وعد الله يلحّ في طلب العبد، أم أنّ العبد يلحّ في طلبه بعمله فكأنّه ذاهب إليه، والموعود هو المستفيد وليس الوعد، إذن من دقّة القرآن الكريم أنه يريد أن ينبّهنا إلى أن الموعود هو الذي يسعى للقاء الوعد، وليس الوعد هو الذي يطلب لقاء الموعود فيستخدم اسم الفاعل»[1]، فالجنّات تؤُتى ولا تأتي والصّالحون من الناس يذهبون إليها فهي مأتية وليست آتية.

3- صيغة المبالغة:

ومن صيغ المبالغة التي تحدّث عنها الشّعراوي في تفسيره صيغة "طهور"، قال الله ﷻ: ﴿وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً طَهُورًا ﴿٤٨﴾﴾[2]، فقد جاءت هذه الصيغة في سياق وصف الماء المنزّل من السّماء والطَّهُور على زنة "فعول" التي تعدّ إحدى الصّيغ الصرفية الخمسة الشّهيرة لصيغ المبالغة ومعنى الطهور هنا هو «الماء الطاهر في ذاته، المطهِّر لغيره، فالماء الذي تتوضّأ به طاهر ومطهر، أما بعد أنْ تتوضّأ به فهو طاهر في ذاته غير مُطهِّر لغيره، وماء السماء طاهر ومطهّر؛ لأنّه مصفّى مقطّر، والماء المقطر أنقى ماء.»[3]

من خلال هذا القول يظهر بأن الشّعراوي جعل ﴿طَهُورًا﴾ صيغة مبالغة، وذلك حين شبّه ماء الغيث بالماء المقطّر، ووصفه بالصّفاء؛ أي أن فيه زيادة في الصفاء والطهارة، وهذه الزيادة والبلاغة في طهارة الماء النازل من السّماء هي التي جعلته مطهّرا لغيره، فهو لم يؤوّل صيغة المبالغة ﴿طَهُورًا﴾ باسم الفاعل (طاهر)، بل تركها كما جاءت في القرآن؛ أي أنه عمد إلى حمل دلالة هذه الصيغة الصرفية على ظاهرها.

ولم يبتعد أبو حيّان (ت745هـ) عن ما ذهب إليه الشّعراوي، حيث رجّح معنى

---

(1) الشّعراوي، *تفسير الشّعراوي*، 1 / 173.

(2) الفرقان، 48.

(3) الشّعراوي، المصدر السابق، 17/ 10465.

المبالغة في هذه الصيغة، وتتمثل هذه المبالغة في طهارة هذا الماء حين لم يَشُبْه شيء عند نزوله من السماء بخلاف ماء الآبار والأنّهار ونحوه فإنه تشوبه أشياء من الأرض من مقرّه أو ممرّه أو مما يطرح فيه[1].

أما البغوي (ت505هـ) فقد خالف من سبق ذكره من المفسرين، إذ رأى أن هذا البنية الصّرفية هي «اسم لما يتطهر به، كالسّحور اسم لما يتسحّر به، والفطور اسم لما يفطر به»[2]، وكذلك البيضاوي (ت685هـ) ولتدعيم رأيه استشهد بحديث النبي ﷺ القائل: «**طهور إناء أحدكم إذا ولغ الكلب فيه أن يغسل سبعاً إحداهن بالتراب**»[3]، فهذه الصيغة الصرفية "طهور" التي وردت في الحديث تعدّ عند البغوي والبيضاوي اسما لما يتطهّر به لا صيغةَ مبالغة.

ولعل تخريج الشّعراوي وجمهور المفسرين[4] لدلالة صيغة المبالغة ﴿**طَهُورًا**﴾ لذلك هو الأصحّ للقرائن التالية:

- صيغة ﴿**طَهُورًا**﴾ الواردة في قول الله ﷻ ﴿**وَسَقَىٰهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا** ۝٢١﴾[5] وُصِف شراب أهل الجنة بالطهور دون الطاهر؛ لأنّه «لا يصير بولا نجسا، ولكنه يصير رشحا من أبدانهم كرشح المسك.»[6]
- اقتران هذه الصيغة الصرفية باسم الماء دليل على أنها جاءت في سياق الوصف فـ ﴿**طَهُورًا**﴾ هي وصف للماء النازل من السماء كما جاء الماء موصوفا لمواضع أخرى من

(1) يُنظَر أبو حيان الأندلسي، *البحر المحيط في التفسير*، 115/8.

(2) يُنظَر البغوي، *معالم التنزيل في تفسير القرآن*، 448/3.

(3) يُنظَر البيضاوي، *أنوار التنزيل*، 127/4. والحديث أخرجه مسلم، 234/1، رقم الحديث، 279.

(4) يُنظَر على سبيل المثال وابن عطية، *المحرر الوجيز*، 212/4. والقرطبي، *أحكام القرآن*، 39/13.

(5) الإنسان، 22.

(6) الطبري، *جامع البيان*، 24/ 113.

القرآن مثل قول الله ﷻ ﴿مِّن وَرَآئِهِۦ جَهَنَّمُ وَيُسْقَىٰ مِن مَّآءٍ صَدِيدٍ ﴿١٦﴾﴾[1]، ﴿وَسُقُوا۟ مَآءً حَمِيمًا﴾[2]، ﴿ وَأَسْقَيْنَٰكُم مَّآءً فُرَاتًا ﴿٢٧﴾﴾[3] فالموصوف واحد والصفات متعدّدة.

- الآية وردت في مقام المدح وهذا الأخير هو من غايات صيغة المبالغة.

وثمة صيغة مبالغة أخرى تعرّض إليها الشّعراوي في خواطره وهي "ظلاّم" الواردة في عدّة مواضع من القرآن الكريم، منها قول الله سبحانه: ﴿مَّنْ عَمِلَ صَٰلِحًا فَلِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَنْ أَسَآءَ فَعَلَيْهَا ۗ وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ ﴿٤٦﴾﴾[4]

فالصيغة الصرفية ﴿ظَلَّٰمٍ﴾ على زنة فعّال و"ظلاّم" مبالغة ظالم، فالظالم إذا كثر منه الظلم يوصف بالظلاّم، فحينما تصف شخصا ما بالمبالغة في الكذب تقول عنه: فلان كذّاب ويعني أيضا أنه كاذب لكن لو قلنا كاذب فهذا لا يعني أنه كذّاب؛ لأن صفة الكذّاب تعني أنه يبالغ في الكذب ويكثر منه، ومن باب أولى أنه يكذب كذبا عاديا، أمّا كاذب فمعنى أنه يكذب ولكن لا يكثر منه.

وإذا كان الأمر كذلك فهل تعني ظلام في الآية أن الله لا يظلم كثيرا ولكن يظلم ظلما عاديا، فالمتفق عليه أن هذا محال في حقّه؛ «لأن لفظ الآية ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ ﴿٤٦﴾﴾ ولم يقل للعبد، فصيغة المبالغة جاءت من تكرار الفعل، يعني: ظلم عبدا واحدا، يعني ظالم، فإن ظلم الكلّ فلا بدّ عنده قوّة تحوّله إلى ظلاّم.»[5]

فكثرة العباد الذين يقع عليهم الظلم – لو حدث من الله تعالى عن ذلك – تقتضي

---

(1) إبراهيم، 16.

(2) محمد، 15.

(3) المرسلات،27.

(4) فُصِّلَت، 46.

(5) الشّعراوي، *تفسير الشّعراوي*، 22/ 13643.

أن يكون الله ظلّاما لا ظالما؛ لأنّ العبيد تعني كثرتهم وتعددهم فالظلم الواقع عليهم لو حدث مع الله لاقتضى أن يكون كثيرا ليتناسب مع كثرة العباد، ولذلك جاء الوصف بالمبالغة "ظلاّم" لا "ظالم" ولو كان نفي الظلم عن العبد لقال وما ربّك بظالم للعبد، وبعبارة فالسياق هو الذي يقتضي أن تكون الصيغة صيغة مبالغة.

و في موضع آخر نجد الشّعراوي قد قدّم مسوّغا آخر لمجيء صيغة المبالغة ظلاّم في الآية بدل اسم الفاعل، فذكر أنّ «الله لو ظلم لكان ظلمه مناسبا قدرته فيكون كبيرا كثيرا، ولو كان ظالما لشمل ظلمه وعم الخلق جميعا فيكون كذلك كبيرا كثيرا ولكن الله – سبحانه – يقول: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظۡلِمُ مِثۡقَالَ ذَرَّةٖۖ﴾[1].»[2]

وفي القرآن الكريم ما يثبت أن الله ﷻ لا يصدر منه ظلما مطلقا نسرد بعض الآيات بوصفها قرائن سياقية خارجية تعضّد تأويل الشّعراوي لصيغة المبالغة "ظلاّم" الواردة في سورة فصلت، ومن تلك الآيات ما يلي:

– قال الله ﷻ: ﴿وَوُضِعَ ٱلۡكِتَٰبُ فَتَرَى ٱلۡمُجۡرِمِينَ مُشۡفِقِينَ مِمَّا فِيهِ وَيَقُولُونَ يَٰوَيۡلَتَنَا مَالِ هَٰذَا ٱلۡكِتَٰبِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةٗ وَلَا كَبِيرَةً إِلَّآ أَحۡصَىٰهَاۚ وَوَجَدُواْ مَا عَمِلُواْ حَاضِرٗاۗ وَلَا يَظۡلِمُ رَبُّكَ أَحَدٗا ٤٩﴾[3]

– قال الله سبحانه: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظۡلِمُ ٱلنَّاسَ شَيۡـٔٗا وَلَٰكِنَّ ٱلنَّاسَ أَنفُسَهُمۡ يَظۡلِمُونَ ٤٤﴾[4]

(1) النساء، 40.

(2) الشّعراوي، تفسير الشّعراوي، 4/ 2243.

(3) الكهف، 49.

(4) يونس، 44.

- قال الله ﷻ: ﴿ وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلۡمٗا لِّلۡعَٰلَمِينَ ١٠٨﴾[1]
- قال الله تعالى: ﴿ وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلۡمٗا لِّلۡعِبَادِ ٣١﴾[2]

ففي هذه الآيتين الأخيرتين نفي إرادة الظلم عن الله ﷻ، ونفي إرادة الظُلم أبلغ من نفي الظلم، فقد لا تفعل الشيء، وتريد أن تفعله، فالتنزيه البالغ أن تنفي عن نفسك إرادة ونية الظلم والنية أبلغ من العمل.

وتجدر الإشارة إلى أن التأويلات التي ذكرها الشّعراوي لردّ إشكالية دلالة صيغة المبالغة "ظلاّم" قد ذكرها الزّركشي (ت794هـ) في برهانه ضمن اثنتي عشر مسوّغا منها ما يلي:

- أن الصيغة الصرفية "ظلاما" وإن كان يراد به الكثرة لكنه جاء في مقابله العبيد وهو جمع كثرة إذا قوبل بهم الظلم كان كثيرا ويرشح هذا الجواب أنه ﷻ قال في موضع آخر: ﴿عَلَّٰمُ ٱلۡغُيُوبِ ١٠٩﴾[3] فقابل صيغة "فعّال" بالجمع وقال في موضع آخر: ﴿عَٰلِمُ ٱلۡغَيۡبِ﴾[4]، فقابل صيغة "فاعل" الدالة على أصل الفعل بالواحد.

- أنه أراد "ليس بظالم ليس بظالم ليس بظالم" فجعل في مقابلة ذلك ﴿ وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّٰمٖ لِّلۡعَبِيدِ ٤٦﴾

- أن أقلّ القليل لو ورد منه سبحانه وقد جل عنه لكان كثيرا لاستغنائه عنه كما يقال "زلّة العالم كبيرة".

- أنه لما كان صفات الله تعالى صيغة المبالغة فيها وغير المبالغة سواء في الإثبات جرى

(1) آل عمران، 108.

(2) غافر،31.

(3) المائدة، 109.

(4) السجدة، 6.

النفي على ذلك[1].

وبالجملة فإن علماء التفسير أجمعوا على نفي حدوث الظلم من الله؛ لأن كل الأدلة اللغوية والشرعية تبطل ما يحاول أعداء الدّين أن يثبتوه ليشكّكوا في هذا الدين ولكن محاولاتهم لن تنطلي إلا على من لا يعرف أسرار لغة القرآن.

ومن خلال هذه الصيغ الصرفية نعلم أنها تحمل دلالات تغذّي المعاني الدِلاليّة، فلا تقف الدِّلالَة عِنْدَ حدود الكلمة البسيطة، بل أن هُنَاك معاني ليست على السطور، إنّما هي خلف السطور وينبغي الكشف عنها، لاسيما أن تعدد الصيغ من فعل واحد لها مَدْلولاتها، وليس من المنطق أن تتغير المباني وتبقى حاملة المعاني نفسها، فالمتعمّق في دراسة هذه المشتقات سيجد أنها تحمل معاني عديدة وإن كانت بِنْياتها صغيرة.

وبعبارة أخرى فإن الصيغ الصرفية تعدّ خزّان المعاني تكتنز دلالات لا تستطيع العبارات والجمل أن تفصح عنها، وهذا وجه من أوجه الإعجاز اللغوي.

ب- دلالة الصيغ الفعلية:

وهي جملة من الصيغ الفعلية الاشتقاقية تؤدّي في سياق النص دلالات مختلفة يريد المنشئ من خلالها تحديد المعاني التي يريد الإفصاح عنها، وقد ورد منها في تفسير الشّعراوي ما يلي:

1- افْتَعَلَ:

فمن الصيغ الصرفية الفعلية التي وردت في تفسير الشّعراوي على هذا الوزن صيغة ﴿**ٱكۡتَسَبَتۡ**﴾ التي وردت في قول الله تعالى: ﴿**لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفۡسًا إِلَّا وُسۡعَهَاۚ لَهَا مَا**

(1) الزركشي، *البرهان في علوم القرآن*، 2/ 512- 513.

﴿كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ﴾[1]

فمن الواضح أن الصيغة الفعلية ﴿ٱكْتَسَبَتْ﴾ جاءت على وزن (افتعلت)؛ أي أن هذا الفعل فيه تكلّف وإضافة جهد؛ لأن فعل الشّر يحتاج إلى افتعال ومشقة[2]، وفعل الخير لا يتطلب جهدا بخلاف الفعل الحرام، فالإنسان « يأكل من ماله، أو من مال أبيه، إنه يأكل كأمر طبيعي، أما من يدخل بستانا ويريد أن يسرق منه فهو يتكلف ذلك الفعل، ويريد أن يستر نفسه، فصاحب الشر يفتعل، أما صاحب الخير فإن أفعاله سهلة لا افتعال فيها، فالشر هو الذي يحتاج إلى افتعال.»[3]

ولذلك فعل الخير جاء في الآية جاء على وزن (فَعَلَ) أما فعل الشّر جاء على وزن (افْتَعَلَ) فالزيادة في المعنى تتطلّب زيادة في المبنى، قال الزركشي (ت794هـ): «لما كانت السيئة ثقيلة وفيها تكلّف زيد في لفظ فعلها.»[4]

وردّ صاحب التحرير زعْم من قال أنّ الفعل كسب يستعمل في الخير، واكتسب يستعمل في الشرّ فقال: «ظنّ بعض المفسرين أن الكسب هو اجتناء الخير، والاكتساب هو اجتناء الشر، وهو خلاف التحقيق ففي القرآن ﴿وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا﴾[5]، ﴿ثُمَّ قِيلَ لِلَّذِينَ ظَلَمُواْ ذُوقُواْ عَذَابَ ٱلْخُلْدِ هَلْ تُجْزَوْنَ إِلَّا بِمَا كُنتُمْ تَكْسِبُونَ ۝٥٢﴾[6].»[7]

---

(1) البقرة، 286.

(2) يُنظَر الشّعراوي، *تفسير الشّعراوي*، 78/1، 3716/6، 5383/9، 5432، 12157/19.

(3) المصدر نفسه، 1244/2.

(4) الزركشي، *البرهان في علوم القرآن*، ص643.

(5) الأنعام، 164.

(6) يونس، 52.

(7) ابن عاشور، *التحرير والتنوير*، 138/3.

لكن هذه الآيات التي وردت فيها فعل (كسب) جاءت في سياق من «تعوّد السيئات، وأحاطت به الخطايا حتى أصبحت عادة، وسهلت عليه حتى صارت عنده كالحلال، يفعله بلا تكلف، بل ويجاهر به ويتباهى، ... لذلك جاء الفعل كسب هنا، وكأن السّيّئة أصبحت ملكة»[1]، وبهذا التأويل يبقى أن الفعل (كسب) يستخدم في الفعل السهل الذي لا يكلّف جهدا كبيرا سواء في الخير أو الشرّ.

وثمّة فعل آخر جاء على وزن (افتعل) توقّف عنده الشّعراوي في تفسيره وهو فعل (احتمل) الذي جاء في قول الله جلّ في علاه: ﴿**وَمَن يَكْسِبْ خَطِيٓـَٔةً أَوْ إِثْمًا ثُمَّ يَرْمِ بِهِۦ بَرِيٓـًٔا فَقَدِ ٱحْتَمَلَ بُهْتَٰنًا وَإِثْمًا مُّبِينًا ﴿١١٢﴾**﴾[2]

وعن سبب استخدام الحق سبحانه في هذا الموضع كلمة (احتمل) بدل (حمل) رأى الشعراوي أنّ « هناك علاجا ومكابدة وشدّة ليحمل الإنسان هذا الشيء الثقيل؛ فالجريمة جريمتان وليست واحدة، لقد فعل الخطيئة ورمى بها بريئا، وفاعل الخطيئة يندم على فعلها مرة، ويندم أيضا على إلصاقها ببريء، إذن فهي حمل على أكتافه»[3]، فارتكاب جريمتين في وقت واحد ينتج عنه مشقّة وتحمّل إذْ « تُنازعه نفسه مرّة بالندم؛ لأنّه فعل الجريمة، وتنازعه نفسه مرّة ثانية؛ لأنّه رمى بريئا بالجريمة؛ لذلك قال الحق: ﴿ **فَقَدِ ٱحْتَمَلَ بُهْتَٰنًا وَإِثْمًا مُّبِينًا ﴿١١٢﴾**﴾.»[4]

وقدْ وردَ هذا الفعل كذلك في قول الله ﷻ: ﴿**وَٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ بِغَيْرِ مَا ٱكْتَسَبُوا۟ فَقَدِ ٱحْتَمَلُوا۟ بُهْتَٰنًا وَإِثْمًا مُّبِينًا ﴿٥٨﴾**﴾[5]، فالصيغة الفعلية "احتملوا"

(1) الشّعراوي، *تفسير الشّعراوي*، 12158/19.

(2) النساء، 112.

(3) الشّعراوي، المصدر السابق، 2618/5.

(4) الشّعراوي، المصدر السابق، 2619/5.

(5) الأحزاب، 58.

تدل على أن هؤلاء الذين يُلحِقون الأذى بالمؤمنين والمؤمنات هم سيتحمّلون تَحمُّلاً، فكما تفاعلوا وتكلّفوا في المعصية كذلك يكون الجزاء عليها؛ لأن الجزاء من جنس العمل[1].

ومن القرائن السياقية الدالّة على خطر الذنب حديث النبي ﷺ «**من آذى مسلمًا فقد آذاني، ومن أذاني فقد آذى الله**»[2]، ولا شك أن إذاية الله تعالى ورسوله تعدّ من أخطر الذنوب التي يقترفها العبد في حياته، فدلالة الصيغة الصرفية "احتمل" في الآيتين هي المبالغة والاجتهاد، فكما اجتهدوا في الفعل وبالغوا فيه فسيشتدّ عليهم الجزاء وعلى قدر الفعل يكون قدر الجزاء.

2- تفَاعل:

هذه الصيغة من الأفعال الثلاثية المزيدة بحرفين وهما "**التاء**" و"**الألف**" المدية، ويصاغ الفعل المضارع من هذه الصّيغة الفعلية على وزن "يتفاعل" بزيادة حرف المضارعة مفتوحا قبل تائها، وكغيرها من الصّيغ الصرفية فإنّ هذه الصيغة الفعلية تحمل دلالات تتميّز بها وأشهرها ما صرّح به ابن عقيل، حيث قال: «يجئ بناء تفاعل للدلالة على **المشاركة**، نحو تخاصما وتعاركا، أو للدلالة على **التكلّف**، نحو تجاهل وتكاسل وتغابى، أو للدلالة على **المطاوعة**، وهو يطاوع فاعل، نحو باعدته فتباعد وتابعته فتتابع.»[3]

ومن أمثلة صيغة (تفاعل) الدالة على المشاركة فعل (تعاونوا)، قال الله سبحانه: ﴿وَتَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلۡبِرِّ وَٱلتَّقۡوَىٰۖ وَلَا تَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلۡإِثۡمِ وَٱلۡعُدۡوَٰنِۚ﴾[4]

تناول الشّعراوي دلالة هذه الكلمة فقال «وكلمة (تعاون) على وزن (تفاعل)،

---

(1) يُنظَر الشّعراوي، *تفسير الشّعراوي*، 2619/19.

(2) الطبراني، سليمان بن أحمد، *المعجم الأوسط*، تح طارق بن عوض الله وعبد المحسن الحسيني، دار الحرمين، القاهرة، د ط، د ت، 60/4، رقم الحديث 3607.

(3) ابن عقيل، *شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك*، 264/2.

(4) المائدة، 2.

والتفاعل يأتي من اثنين؛ مثلما نقول (تشارك)؛ فهي تقتضي اثنين؛ كأن نقول: تشارك زيد وعمرو أو شارك زيد عمرا أو شارك عمرو زيدا. وكلاهما متساو، اللهم إلا تغليب واحد بأن يأتي فاعلا مرة ومفعولا مرة ثانية، والفاعل في هذه الحالة فاعل ومفعول في آن واحد، والمفعول أيضا فاعل في الوقت نفسه»[1]، فكلمة ﴿وَتَعَاوَنُواْ﴾ تفيد أن كل المخاطبين فاعلين لفظا، ومفعولا بهم معنى وهذا الاشتراك في الفاعلية والمفعولية بهذه الطريقة هي ميزة خاصّة بالصيغة الصرفية (تَفَاعَلَ) الدالة على الاشتراك.

وثمة أفعال أخرى جاءت على وزن (تَفَاعَلَ) أشار إليها الشّعراوي تحمل دلالة المشاركة مثل: فعل ﴿تَرَٰٓءَا﴾ قول الله سبحانه: ﴿فَلَمَّا تَرَٰٓءَا ٱلْجَمْعَانِ قَالَ أَصْحَٰبُ مُوسَىٰٓ إِنَّا لَمُدْرَكُونَ ﴿٦١﴾﴾[2] ومعنى: ﴿تَرَٰٓءَا﴾ في الآية «أي: صار كل منهما يرى الآخر، وحدثت بينهما المواجهة»[3]؛ أي المشاركة في الفعل، وكل من الفريقيْن فاعل ومفعول.

والتخريج نفسه يصدق على الفعل تساءل والذي ورد مضارعا في قول الله ﷻ ﴿عَمَّ يَتَسَآءَلُونَ ﴿١﴾﴾[4] يتساءلون؛ أي «تساءل القوم: أي أن كل واحد منهم صار سائلا مرة ومسؤولا مرة أخرى، فإذا هو فاعل ومفعولا معا، إذن فعمّ يتساءلون؛ أي أنهم يتساءلون فيما بينهم سؤال استنكار واستهزاء.»[5]

ونجد فعلا مزيدا آخر من الصيغة السابقة نفسها يفيد المشاركة أيضا في قول الله ﷻ: ﴿قَالُواْ سِحْرَانِ تَظَٰهَرَا وَقَالُوٓاْ إِنَّا بِكُلٍّ كَٰفِرُونَ ﴿٤٨﴾﴾[6].

---

(1) الشّعراوي، *تفسير الشّعراوي*، 2906/5.

(2) الشعراء، 61.

(3) الشّعراوي، المصدر السابق، 78/1.

(4) النبأ،1.

(5) الشّعراوي، *تفسير جزء عم*، ص29.

(6) القصص، 48.

فبعد نزول القرآن على الرسول ﷺ بعثت قريش إلى اليهود تسألهم عن دين محمد، فأجابوهم بأن ما جاء به محمد قد جاء به النبي موسى قبله، فلم يعجبهم ذلك، فقالوا ﴿سِحْرَانِ تَظَاهَرَا﴾[1]؛ أي أن موسى جاء بسحر، ومحمد جاء بسحر آخر، و﴿تَظَاهَرَا﴾ على وزن تفاعلا « يعني: تعاونا، وهي مأخوذة من الظهر كأنك قلت: أعطني ظهرك مع ظهري لنحمل الحمل معا، والظهر محل الحمل.»[2] فكل واحد منهما قاما بإعانة الآخر.

ويتّضح من خلال هذه النماذج التي أتت على وزن (تفاعل) أن أكثر معانيها في القرآن الكريم هي المشاركة، هذه الدّلالة التي استهلّ كثير من علماء الصرف واللغة الحديث عنها لدى تناولهم لمعاني صيغة (تفاعل).

3- صيغتا أفْعَلَ وفَعَّلَ:

في القرآن الكريم أفعال ثلاثية وردت أحيانا بإضافة همزة القطع وأحيانا أخرى وردت بتضعيف عين الفعل تناولها الشّعراوي في خواطره وهو يبرز الفرق الدلالي بينهما ومن ذلك ما يلي:

- **(نزَّلَ- أنْزَلَ)**

وردت مادّة نزل في القرآن الكريم عدّة مرّات، بعدّة صيغ مثل (نزَل، نزَّل، أَنْزَلَ، تنزيلا) ولا شكّ أن هذا التنوّع الصّرفي يتبعه تنوّعا دلاليا، فكل زيادة في المبنى تقابله زيادة في المعنى، وفي هذا الجزء من المبحث نتناول الفرق بين صيغتين صرفيتين هما (نزَّل- أنْزَل) المتعلّقتين بنزول القرآن والكتب السماوية، وسبب قصر تناول هاتين الصيغتين على نزول الكتب السماوية هو ما تحدّث عنه الشّعراوي في خواطره، إذ نجده كثيرا ما يتناول الفرق بين (نزَّل) و (أنْزَل) كلما وصل إلى تفسير آية تضمّنت تلك الصّيغتيْن أو إحداهما.

---

(1) يُنظَر القرطبي، *الجامع لأحكام القرآن*، 294/13.

(2) الشّعراوي، *تفسير الشّعراوي*، 10949/18.

فقد جاءت تلك الصيغتان المختلفتان في آية واحدة، قال الله ﷻ: ﴿نَزَّلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنزَلَ ٱلتَّوْرَىٰةَ وَٱلْإِنجِيلَ ۝٣﴾[1]، فالصيغة الصرفية الأولى " نَزَّلَ" المزيدة بتضعيف العين اقترنت بنزول القرآن، أمّا الصيغة الثانية "أَنْزَلَ" المزيدة بهمزة التعدية فاقترنت بنزول التوراة والإنجيل؛ لأن « التوراة والإنجيل إنما أنزلهما الله مرة واحدة، أما القرآن الكريم فقد نزّله الله في ثلاث وعشرين سنة منجّما ومناسبا للحوادث التي طرأت على واقع المسلمين، ومتضمنا البلاغ الشامل من يوم الخلق إلى يوم البعث.»[2]

فالواضح من كلام الشّعراوي أن القرآن عبّر عن نزوله بـ ﴿نَزَّلَ﴾؛ لأنّه نزل مفرّقا، أمّا الكتب السماوية الأخرى عبّر عن نزولها بـ ﴿أَنْزَلَ﴾؛ لأنّها نزلت جملة واحدة، فالهمزة هنا أفادت التعدية، وتضعيف العين أفادت التتابع فحينما نقول علّمتك الصلاة فهذا يعني أن التعليم أخذ وقتا أما أعلمتك موعد الصلاة فمعناه الإعلام بوقت الصلاة.

وتوجيه الشّعراوي لهذين الفعلين هو التوجيه ذاته الذي نجده عند الزمخشري الذي قال: «فإن قلت: لم قيل ﴿نَزَّلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ﴾ ﴿وَأَنزَلَ ٱلتَّوْرَىٰةَ وَٱلْإِنجِيلَ ۝٣﴾؟ قلت: لأن القرآن نزل منجما، ونزل الكتابان جملة.»[3] ونجده أيضا عند الرازي، إذ صرّح أن «التنزيل مختص بالنزول على سبيل التدريج، والإنزال مختص بما يكون النزول فيه دفعة واحدة.»[4]

ففعل التنزيل هو نزّل، وفعل الإنزال هو أنزل، وقال في موضع آخر مصرّحا بالدلالة الصرفية لـ ﴿نَزَّلَ﴾: « وإنما خصّ القرآن بالتنزيل، والتوراة والإنجيل بالإنزال؛ لأنّ التنزيل

---

(1) آل عمران، 3.

(2) الشّعراوي، *تفسير الشّعراوي*، 1264/12.

(3) الزّمخشري، *الكشاف*، 336/1.

(4) الرّازي، *مفاتيح الغيب*، 254/5.

للتكثير، والله تعالى نزل القرآن نجما نجما، فكان معنى التكثير حاصلا فيه، وأما التوراة والإنجيل فإنه تعالى أنزلهما دفعة واحدة، فلهذا خصهما بالإنزال»[1]، فالدلالة الصرفية لـ ﴿نَزَّلَ﴾: هي التكثير، ولم يذكر الرّازي دلالة ﴿أَنْزَلَ﴾ في هذا القول، ولكنه ذكرها في موضع آخر من تفسيره، حيث قال: « ولفظة ﴿نَزَّلَ﴾ تدلّ على التفريق، وأما لفظة ﴿أَنْزَلَ﴾ فتدلّ على الجمع.»[2]

وعلى أساس هذا التفريق بين الصيغتين فسّر الشّعراوي البنية الصرفية لـ ﴿أُنْزِلَ﴾ والذي ورد فعلا مبنيا للمجهول في قول الله ﷻ: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلْقُرْءَانُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَٰتٍ مِّنَ ٱلْهُدَىٰ وَٱلْفُرْقَانِ ﴾[3]، فقام الشّعراوي عند تفسيره للآية بالرّد على من يحاولون الطعن في صحّة القرآن الكريم، إذْ رأوا تناقضا في ما هو مشتهر عند علماء التفسير في نزول القرآن في شهر رمضان، فقالوا «كيف تقولون إن رمضان أنزل فيه القرآن مع أنكم تشيعون القرآن في كل زمن، فينزل هنا وينزل هناك وقد نزل في مدة الرسالة المحمدية؟»[4]

ردّ الشّعراوي على تساؤلهم هذا موظّفا ملكته اللغوية فقال: «نحن لم نقل إنه ﴿نَزَّلَ﴾ ولكننا قلنا ﴿أَنْزَلَ﴾، فأنزل: تعدي من العلم الأعلى إلى أن يباشر مهمته في الوجود، وحين يباشر مهمته في الوجود ينزل منه "النجم" يعني القسط القرآني موافقا للحدث الأرضي ليجيء الحكم وقت حاجتك، فيستقر في الأرض، إنما لو جاءنا القرآن مكتملا مرة واحدة فقد يجوز أن يكون عندنا الحكم ولا نعرفه، لكن حينما لا يجيء الحكم إلا ساعة

(1) الرّازي، *مفاتيح الغيب*، 130/7.

(2) الرّازي، المصدر نفسه، 429/24.

(3) البقرة، 185.

(4) الشّعراوي، تفسير الشّعراوي، 774/2.

نحتاجه، فهو يستقر في نفوسنا.»[1]

فهمزة التعدية أفادت نزول القرآن نزولا طبيعيا من غير تفريق « أي نقل من اللوح المحفوظ إلى سماء الدنيا ليباشر مهمته، ولذلك يقول الله سبحانه: ﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ فِي لَيۡلَةِ ٱلۡقَدۡرِ ۝١﴾[2]»[3]، ولا تدلّ همزة التعدية في الأصل على النزول الكلّي للقرآن، لولا اقترانها في بعض السياقات القرآنية بهمزة التضعيف الدالة على التفريق والتكثير في نزول القرآن، مما قاد الباحثين إلى النظر في الفرق الدلالي بين ﴿أَنْزَلَ﴾ و﴿نَزَّلَ﴾، ولذلك يمكن اعتبار الصيغة الثّانية بمثابة قرينة سياقية لغوية أبانت عن دلالة الصّيغة الأولى.

ويتناغم هذا التأويل مع دلالة ﴿أَنْزَلَ﴾ الواردة في الآيات التي تناولت نزول القرآن في ليلة القدر، حيث ورد فيها فعل النزول على وزن ﴿أَنْزَلَ﴾ الدال حسب السياق على نزوله كله دفعة واحدة، قال الله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ فِي لَيۡلَةٖ مُّبَٰرَكَةٍۚ﴾[4] وقال في سورة أخرى: ﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ فِي لَيۡلَةِ ٱلۡقَدۡرِ ۝١﴾[5]، وفي هذا السّياق قال ابن عباس عنهما: «نزل القرآن في شهر رمضان، وفي ليلة القدر، في ليلة مباركة، جملة واحدة من عند الله.»[6]

بينما صيغة ﴿نَزَّلَ﴾ تدلّ على التفريق والتكثير لما عهدته العرب بتضعيف عين الفعل الثلاثي المجرّد حينما يريدون الإفصاح عن هذه الدلالة، دون أن نغفل عن مختلف السياقات والقرائن التي رافقت هذه الصيغة الصرفية فشدّت من أزر هذا الوجه من التأويل.

---

(1) الشّعراوي، تفسير الشّعراوي، 774/2.

(2) القدْر، 1.

(3) الشّعراوي، المصدر السابق، 3783/6.

(4) الدخان، 3

(5) القدْر، 1.

(6) القرطبي، *الجامع لأحكام القرآن*، 130/20.

ولخّص الشّعراوي التفريق بين الصيغتين بقوله «ونعلم أن القرآن نزل في ليلة القدر وفي غير ليلة القدر، ولكنه نزل في ليلة القدر جميعه إلى سماء الدنيا، ثم نزل منجما ومفصلا في بقية أيام الثلاث والعشرين سنة التي عاشها ﷺ بعد نزول الوحي، فإذا ما أراد أنه أنزله من اللوح المحفوظ يأتي بـ همزة التعدية، وإذا أراد النزول والموالاة يقول: ﴿نَزَّلَ﴾ لأن فيها التتابع.»[1]

وجملة القول هنا هو أن كل بنية صرفية لها دلالة خاصة بها ومجيئها في موضع ما دون غيرها في القرآن الكريم له دلالة معيّنة، ولذلك كان الشّعراوي يجتهد ويدقّق النظر من أجل معرفة دلالة كلّ كلمة قرآنية في سياقها، وذلك بمقارنتها بشبيهاتها في شكلها الصرفي، ومكّنه هذا الجهد من الردّ على المستشرقين الذين ما فتئوا يحاولون الطعن في القرآن الكريم ويتوهمون وجود التناقض فيه، وهذه المحاولة تعبّر عن سوء طويّتهم وعدم إلمامهم بلغة القرآن.

- ثانيا/ الدّلالة النحوية:

أ- دلالة التركيب اللغوي:

1- التقديم والتأخير.

من أبرز مواضع تقديم ما حقّه التأخير وتأخير ما حقّه التقديم في القرآن الكريم عند الشّعراوي قول ربنا ﷻ: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ۝٥﴾[2]

نظر الشّعراوي إلى تقديم كلمة "إياك" على عاملها "نعبد" على أنه تخصيص وهذا ما عناه بقوله: «فالعبارة هنا تفيد الخصوصية»[3] و ليثبت تأويله هذا مثّل بكلام العرب،

(1) الشّعراوي، *تفسير الشّعراوي*، 3783/6.

(2) الفاتحة، 5.

(3) الشّعراوي، *تفسير الشّعراوي*، 78/1.

فقال: « إذا قلت لإنسان إنني سأقابلك، قد أقابله وحده، وقد أقابله مع جمع من الناس. ولكن إذا قلت إياك سأقابل فمعنى ذلك أن المقابلة ستكون خاصة.»[1]

ولم يكتف الشّعراوي بالتمثيل السابق الذّكر، بل أضاف قائلا: «الحق ﷻ حين قال: ﴿**إِيَّاكَ نَعْبُدُ**﴾ قصر العبادة على ذاته الكريمة لأنّه لو قال نعبدك وحدك فهي لا تؤدي المعنى نفسه؛ لأنك قد تقول نعبدك وحدك ومعك كذا وكذا، ولكن إذا قلت ﴿**إِيَّاكَ نَعْبُدُ**﴾ وقدمت إياك تكون قد حسمت الأمر بأن العبادة لله وحده فلا يجوز العطف عليها، فالعبادة خضوع لله ﷻ بمنهجه افعل ولا تفعل.»[2]

إن خرق معيارية الترتيب في الآية السابقة «تنفي العبودية لغير الله؛ أي لا نعبد غير الله ولا يعطف عليها أبدا إذن ﴿**إِيَّاكَ نَعْبُدُ**﴾ أعطت تخصيص العبادة لله وحده لا إله غيره ولا معبود سواه.»[3]

ويبدو أن الشّعراوي قد سار في هذا التأويل على مذهب الزمخشري (ت538هـ)، حيث أرجع تقديم "إياك" على "نعبد" إلى «قصد الاختصاص، كقوله تعالى: ﴿**قُلْ أَفَغَيْرَ ٱللَّهِ تَأْمُرُوٓنِّيٓ أَعْبُدُ**﴾[4]، ﴿**قُلْ أَغَيْرَ ٱللَّهِ أَبْغِي رَبًّا**﴾[5]، والمعنى نخصك بالعبادة، ونخصك بطلب المعونة.»[6]

فالظاهر أن الشّعراوي والزمخشري قاما بقصر تأويلهما لتقديم ماحقه التأخير في الآية السابقة على اختصاص الله بالعبادة دون سواه من الدلالات التي ذكرها بعض المفسّرين،

---

(1) الشّعراوي، *تفسير الشّعراوي* 78/1.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه، 78/1.

(4) الزُّمَر، 64.

(5) الأنعام، 164.

(6) الزمخشري، *الكشاف*، 13/1.

ونذكر من هؤلاء ابن عطية (ت597هـ) الذي رأى بأنه «قدم المفعول على الفعل اهتماماويذكر أن أعرابيا سبّ آخر فأعرض المسبوب عنه، فقال له السّابّ: "إياك أعني" فقال الآخر: "وعنك أعرض" فقدّما الأهم.»[1] وقد عبر القرطبي (ت671هـ) عن هذا المعنى بقوله: « لئلا يتقدم ذكر العبد والعبادة على المعبود، فلا يجوز نعبدك ونستعينك»[2]؛ فالواجب من العبد أن يستحضر معبوده قبل عبادته له، والعبد وعبادته هما لله وحده.

فالاختلاف الحاصل في تأويل تقديم المعمول على عامله في سورة الفاتحة ينبئ عن أمر مفاده أن تقديم المتأخّر ينتج عنه أكثر من تأويل، ففي هذا العدول النحوي تتعدّد المعاني.

ويبدو أن تخريجات الرّازي (ت606هـ) لهذه الآية هي أحسن ما يدلّ على ما سبق ذكره وقد بلغت تلك التخريجات في تفسيره تسعة وجوه، نقتصر على بعض منها تجنبا للإطالة:

- (الأول): قدّم ذكر نفسه ليتنبّه العابد على أن المعبود هو الله الحق، فلا يتكاسل في التعظيم ولا يلتفت يمينا وشمالا، ولذلك قدّم ذاته أوّلا حتى تحصل العبادة مع الحشمة فلا تمتزج بالغفلة.
- (الثاني): البدء بذكره إشارة إلى وجوب تقديسه وإجلاله والشعور بعزته وعظمته والعبادة عمل، فيها ركوع وسجود وقيام وغيرها من الأعمال بالإضافة إلى الأعمال القلبية التي لا يقدر على التوفيق إليها إلا الله، لذا ذكر أولا، فلما علم العبد أن الله مولاه ذكره وأحضره في قلبه وقدمه على غيره فبذلك يعينه عليها، ويتقبلها منه ألا ترى أن العبد إذا حمل شيئا ثقيلا تناول قبل ذلك ما يساعده على هذا العمل الشاق وأول ما يتناول العبد هنا هو معرفة الربوبية فإذا شاهد هذا العبد جمال الربوبية سهل عليه

(1) ابن عطية، *المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز*، ص72.

(2) القرطبي، *الجامع لأحكام القرآن*، 145/1.

بالمقابل تحمّل ثقل العبودية.

- (الثالث): أنك إذا قلت نعبدك فبدأت أوّلا بذكر عبادة نفسك ولم تذكر أن تلك العبادة لمن، فيحتمل أن إبليس يقول هذه العبادة للأصنام أو للأجسام أو للشمس أو القمر، أما إذا غيرت هذا الترتيب وقلت أولا إياك ثم قلت ثانيا نعبد كان قولك أولا إياك صريحا بأن المقصود والمعبود هو الله تعالى، فكان هذا أبلغ في التوحيد وأبعد عن احتمال الشرك[1].

من خلال المقارنة بين تخريج الشّعراوي وتخريجات غيره من علماء التفسير الذين تطرّق إليهم هذا البحث نصل إلى نتيجة مفادها أن الشّعراوي قدّم دلالة واحدة لهذا الخرق الرتبي، ولكن هذه الدلالة يظهر أنه منحها حقّها من التفصيل والتدقيق، بخلاف غيره من المفسّرين الذين قدّموا تخريجات عديدة ولكن من غير تفصيل.

وتجدر الإشارة إلى أن مواضع التقديم والتأخير التي أفادت دلالة الاختصاص عند الشّعراوي هي عديدة، ومن بين تلك المواضع قول الله جلّ في علاه: ﴿**وَلِلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ إِنَّ ٱللَّهَ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ ﴿١١٥﴾**﴾[2] وقول الله سبحانه: ﴿**لِّلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ وَإِن تُبْدُواْ مَا فِيٓ أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُم بِهِ ٱللَّهُ فَيَغْفِرُ لِمَن يَشَآءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَآءُ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿٢٨٤﴾**﴾[3] فتقديم الجار والمجرور في الآيتين يفيد «أن الملكية لله ﷻ لا يشاركه فيها أحد.»[4]

وكذلك قول الله ﷻ: ﴿**وَلِلَّهِ غَيْبُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَآ أَمْرُ ٱلسَّاعَةِ إِلَّا كَلَمْحِ**

(1) يُنظَر الرازي، *مفاتيح الغيب*، 211/1- 212.

(2) البقرة، 115.

(3) البقرة، 283.

(4) الشّعراوي، تفسير الشّعراوي، 542/1.

﴿ٱلۡبَصَرِ أَوۡ هُوَ أَقۡرَبُۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ ٧٧﴾[1]

بدأت هذه الآية بشبه الجملة وتعدّ عند النحاة شبه جملة في محلّ رفع خبر مقدّم، وهذا التقديم كان بغرض حصر و«قصر غيب السموات والأرض عليه سبحانه، فلو قلنا مثلاً: غيب السموات والأرض لله، فيحتمل أن يقول قائل: ولغير الله، أما ﴿وَلِلَّهِ غَيۡبُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ﴾؛ أي: له وحده لا شريك له»[2]، وهذا ما يسمّى بدلالة الاختصاص عند علماء الدّلالة.

وهذا التخريج نفسه ينطبق على تقديم خبر شبه الجملة الوارد في قول الله ﷻ: ﴿أَلَآ إِنَّ لِلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ﴾[3] وهذا التقديم يعني أن كلَّ «ما في السماوات، وكل ما في الأرض مِلْكٌ لله وحده، لا يشاركه فيه أحد، وعلى كثرة المفترين في الألوهية والفرعونية لم يَدَّعِ أحد منهم أن له مُلْكَ شيء منها.»[4]

ويصدق كذلك على تقديم المفعول به على فاعله، وذلك في قول ربنا ﷻ: ﴿يَٰعِبَادِيَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّ أَرۡضِي وَٰسِعَةٞ فَإِيَّيَ فَٱعۡبُدُونِ ٥٦﴾[5] ويشبه تأويل هذه الآية تأويل قول الله ﷻ: ﴿إِيَّاكَ نَعۡبُدُ وَإِيَّاكَ نَسۡتَعِينُ ٥﴾ الذي سبق ذكره قبل قليل.

وقد استدلّ الشّعراوي بتأويل آية الفاتحة على معنى هذه الآية[6]، ثم أضاف يشرح قائلا: «فالمعنى – إذن: إنْ كنت ستهاجر فلتكُن هجرتك لله، وقد فسَّرها النبي ﷺ في

---

(1) النحل،77.

(2) الشّعراوي، *تفسير الشّعراوي*، 8107/13.

(3) النور، 64.

(4) الشّعراوي، المصدر السابق، 10348/17.

(5) العنكبوت، 56.

(6) الشّعراوي المصدر السابق، 10348/17.

الحديث الشريف: «**فَمَن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله، ومَنْ كانت هجرته لدنيا يصيبها، أو امرأة ينكحها فهجرته إلى ما هاجر إليه**»[1].»[2]

وثمة مواضع أخرى للتقديم والتأخير في تفسير الشّعراوي، منها قول الله ﷻ: ﴿**وَهُوَ ٱلَّذِى يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ**﴾[3]، حيث قدّم الضمير المنفصل الذي يعود على ذاته العلية ليفيد « تخصيص الخلق لله وحده دون أن نعطف عليه أحدا.»[4]

وكذلك قول الله تعالى: ﴿**وَلِلَّهِ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ لِيَجْزِىَ ٱلَّذِينَ أَسَـَٔوا۟ بِمَا عَمِلُوا۟ وَيَجْزِىَ ٱلَّذِينَ أَحْسَنُوا۟ بِٱلْحُسْنَى ﴿٣١﴾**﴾[5]، فيه تقديم الخبر شبه الجملة "لله" وذلك من أجل إفادة ملكية ما في السماوات وما في الأرض لله وحده[6].

إن ما سبق ذكره من التراكيب النحوية التي وقع فيها خرق معيارية الترتيب، نلحظ أنها قد تردّدت ما بين نوعين من تلك الأساليب النحوية، وتتمثل في تقديم المفعول به على فاعله والخبر على مبتدئه، ولكنهما هما الاثنان يهدفان إلى هدف دلالي وبلاغي واحد هو التخصيص.

2- الحذف

- **حذف الاسم:**

يقول الله ﷻ في محكم تنزيله: ﴿**وَيَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴿٧٥﴾**﴾[7]

---

(1) أخرجه البخاري في صحيحه، 20/1، رقم الحديث 54. وأخرجه مسلم، 1516/3، رقم الحديث 1907.

(2) الشّعراوي، تفسير الشعراوي، 11243/18.

(3) الروم،27.

(4) الشّعراوي، المصدر السابق، 11390/18.

(5) النجم،31.

(6) يُنظَر الشّعراوي، المصدر السابق، 14710/23.

(7) آل عمران، 75.

لا يختلف اثنان في وقوع الحذف في هذه الآية، والقرينة الدالة على ذلك هي القرينة النحوية، فالفعل "يعلمون" فعل متعدّي يحتاج إلى مفعول به، ويعلمون فعل مضارع وفاعله هم القائلون على الكذب، ولكن ماذا يعلمون؟ هذا غير مذكور، فهناك دائما قرائن في السياق توجّه المعاني وتحدّدها.

فحذف المفعول به في هذه الآية أشار إليه صاحب الخواطر بقوله: «لقد حذف الحق في هذه الآية المفعول به فلم يقل: "يعملون كذا"، الحق حين يحذف "المفعول" فهو يريد أن يعمّم الفهم ويريد أن يعمم الحركة، إنه سبحانه يريد أن يبلّغنا بأن هؤلاء يعلمون أن قولهم هذا كذب، ويعلمون عقوبة ذلك الكذب.»[1]

والغرض من حذف المفعول هو إظهار فظاعة جرمهم وشناعة فعلتهم، إذْ إنّهم «كذبوا على الله وعلموا أنهم كاذبون، وهذا هو الافتراء. وهم أيضا يعلمون العقوبة التي تلحق من يكذب على الله ورغم ذلك كذبوا.»[2] وبتعبير آخر هم يعلمون كل شيء عن الذنب الذي اقترفوه؛ وهم مع ذلك يكذبون.

وما ذهب إليه الشّعراوي كان قد بينه الفخر الرازي (ت606هـ) في معرض تفسيره للجزء الأخير من الآية السابقة، ﴿**وَيَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ** ﴿٧٥﴾﴾ بقوله: «وفيه وجوه:

- **الأول**: أنهم قالوا: إن جواز الخيانة مع المخالف مذكور في التوراة وكانوا كاذبين في ذلك وعالمين بكونهم كاذبين فيه ومن كان كذلك كانت خيانته أعظم وجرمه أفحش.
- **الثاني**: أنهم يعلمون كون الخيانة محرمة.

---

(1) الشّعراوي، *تفسير الشّعراوي*، 1549/3.

(2) المصدر نفسه.

- **الثالث**: أنهم يعلمون ما على الخائن من الإثم.» [1]

إن ما فصّله الرازي في تأويل المفعول به المحذوف هو عين ما قصده الشّعراوي لدى تعرّضه لهذه الآية، فالمولى جلّ ثناؤه أراد أن يعمّم إدراك هؤلاء المذنبين لعاقبة فعلتهم، و في هذا الحذف تصوير لشناعة كذبهم وتعظيم لقبح طويّتهم، ولقد صدق الزّركشي (ت794هـ) حين عدّ من فوائد الحذف «التفخيم والإعظام، لما فيه من الإبهام لذهاب الذهن في كل مذهب وتشوفه إلى ما هو المراد فيرجع قاصرا عن إدراكه فعند ذلك يعظم شأنه ويعلو في النفس مكانه.»[2]

وكان الحذف أحسن من الذكر، إذ أوحى بدلالات كثيرة لا يقدر ذكر هذا المحذوف أن يدلّ عليها، فبالإضافة إلى التفخيم حمل هذا الحذف دلالات أخرى منها الإيجاز وقوّة التأثير في المتلقّي، وهذه الفوائد منحها الحذف جملة واحدة إذاً هذا وجه من أوجه الإعجاز اللغوي.

- ***حذف الفعل:***

يقول الله ﷻ: ﴿**وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِى عَنِّى فَإِنِّى قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ ٱلدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُواْ لِى وَلْيُؤْمِنُواْ بِى لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ ﴿١٨٦﴾**﴾[3]

حدث حذف في هذه الآية استرعى انتباه الشّعراوي وهو حذف فعل الأمر "قل"، قال الشّعراوي في ذلك: «نحن الآن أمام آية جاء فيها سؤال وكانت الإجابة مباشرة: ﴿**وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِى عَنِّى**﴾ فلم يقل: فقل: إني قريب؛ لأنّ قوله: "قل" هو عملية تطيل القرب، ويريد الله أن يجعل القرب في الجواب عن السؤال بدون وساطة ﴿**وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِى عَنِّى**

(1) الرّازي، *مفاتيح الغيب*، 264/8.

(2) الزركشي، *البرهان في علوم القرآن*، ص686.

(3) البقرة، 186.

﴿فَإِنِّي قَرِيبٌ﴾.»[1]

فالظاهر أن الشّعراوي جعل القرب في الإجابة عن السؤال إشارة إلى أن الله قريب من عباده، فالمولى ﷻ ليس بعيد «ولكي يبين لهم القرب، حذف كلمة "قل"، فجاء قول الحق: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ﴾»[2]، فالغرض من حذف "قل" حسب الشّعراوي هو الدلالة على أنّ الله قريب.

أما الزّركشي فذكر أن البعد الدلالي لهذا الحذف هو «الإشارة إلى أنّ العبد في حالة الدعاء مستغن عن الواسطة، وهو دليل على أنه أشرف المقامات فإنّ الله سبحانه لم يجعل بينه وبين الداعي واسطة، وفي غير حالة الدعاء تجيء الواسطة.»[3]

من خلال ما سبق ذكره يظهر أنّ الشّعراوي لم يعتمد على تفسيرات مَنْ سبقه مِن علماء التفسير، بل استعان كعادته بطول النظر ودقّة التأمّل في هذه الآية مع مقارنتها بالآيات التي جاءت في السياق نفسه، ثم خلص بعد ذلك إلى التخريج الدلالي المذكور آنفا، وبذلك نفهم أنّ الحذف ليس له أغراض بلاغية وأبعاد دلالية محصورة لا تزيد ولا تنقص كالتي ذكرها الزّركشي في برهانه والسيوطي في إتقانه، فليس الأمر كذلك بل إن السياقات المحيطة بالحذف هي التي توجّه المعاني وتكشف الدلالات.

- ***حذف الجملة:***

يقع الحذف أيضا في الجملة كما يقع في الكلمة، ومن ذلك حذف جملة جواب الشرط، وحذفها يستدعي تقديرها؛ لأنّ بينها وبين جملة الشرط تلازم في التركيب، فمن مواضع حذف جواب الشرط في تفسير الشّعراوي قول الله جلّ ثناؤه: ﴿وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذْ وُقِفُواْ

(1) الشّعراوي، *تفسير الشّعراوي*، 781/2.

(2) *المصدر* نفسه، 781/2.

(3) الزركشي، *البرهان في علوم القرآن*، ص953.

عَلَى ٱلنَّارِ فَقَالُواْ يَٰلَيۡتَنَا نُرَدُّ وَلَا نُكَذِّبَ بِـَٔايَٰتِ رَبِّنَا وَنَكُونَ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ﴿٢٧﴾﴾[1]

قال الشّعراوي: «ولو أن الحق ﷻ قال: وَلَوْ ترى إِذْ وُقِفُواْ عَلَى النّار لرأينا أمراً مفزعاً مخيفاً مذلاً إلى آخر تلك الألفاظ الدالة على عمق العذاب لما أعطي ذلك الأثر نفسه الذي جاء به حذف الجواب»[2]، حيث يترك هذا الحذف في ذهن القارئ وفي مخيّلته دلالة غير متناهية للعذاب الذي ينتظر الكفار، وربما حمل هذا الحذف كثيرا من العصاة على هجران كلّ ما يؤدّي إلى استحقاق العذاب.

وهذا الوجه من التأويل كان قد ذكره جلّ المفسّرين، منهم أبو حيّان في تفسيره، الذي ذكر أن «وجواب لو محذوف لدلالة المعنى عليه وتقديره لرأيت أمرا شنيعا وهولا عظيما وحذف جواب لو لدلالة الكلام عليه جائز فصيح أن حذف جواب " لو" جائز فصيح»[3]، يعني أن حذفه أبلغ من ذكره وأقوى دلالة عليه.

ومن مواضع حذف جواب "لو" في القرآن الكريم والتي استوقفت الشّعراوي قول الله ﷻ: ﴿وَلَوۡ تَرَىٰٓ إِذۡ يَتَوَفَّى ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ يَضۡرِبُونَ وُجُوهَهُمۡ وَأَدۡبَٰرَهُمۡ وَذُوقُواْ عَذَابَ ٱلۡحَرِيقِ ﴿٥٠﴾﴾[4]، قال صاحب الخواطر: «نجد أنه قد حذف جواب "لو" والمعنى لو كشف الحجاب لترى الملائكة وهم يتوفون الذين كفروا لرأيت أمرا عظيما فظيعا.»[5]

وأضاف الشّعراوي مزيدا من توضيح بلاغة هذا الحذف في موضع آخر من خواطره، حيث قال: «الذي يُوجّه إليه هذا الخطاب هو رسول الله ﷺ، ومعناه لو كشفنا لك الغيب

(1) الأنعام، 27.

(2) الشّعراوي، *تفسير الشّعراوي*، 3579/5.

(3) أبو حيان الأندلسي، *البحر المحيط في التفسير*، 473/4.

(4) الأنفال، 50.

(5) الشّعراوي، المصدر السابق، 4746/8.

لترى، وتلاحظ أن الله ﷻ ترك الجواب، فلم يقل ماذا يحدث لهذا الكافر الملائكة يضربونه، وإذا ما حذف الجواب فإنك تترك لخيال كلِّ إنسان أن يتصور ما حدث في أبشع صورة، ولو أن الحق ﷻ جاء بجوابه لحدد لنا ما يحدث، ولكن ترك الجواب جعل كلا منا يتخيل أمراً عجيباً لا يخطر على البال، ويكون هذا تفظيعاً لما سوف يحدث.»[1] فالواضح أن الغرض من هذا الحذف هو التعظيم والمبالغة في تصوّر العذاب الذي أعدّه الله للكافرين.

ويعدّ هذا الغرض من ضمن الأغراض التي نصّ عنها علماء اللّغة والبلاغة في مصنفاتهم، ونجد من هؤلاء الزركشي، حيث قال: «والسّر في حذفه...أنه لما ربطت إحدى الجملتين بالأخرى حتى صارا جملة واحدة، أوجب ذلك لها فضلاً وطولاً؛ فخفف بالحذف، خصوصاً مع الدلالة على ذلك. قالوا: وحذف الجواب يقع في مواقع التفخيم والتعظيم، ويجوز حذفه لعلم المخاطب؛ وإنما يحذف لقصد المبالغة؛ لأن السامع مع أقصى تخيله، يذهب منه الذهن كل مذهب، ولو صرح بالجواب لوقف الذهن عند المصرح به، فلا يكون له ذلك الوقع، ومن ثم لا يحسن تقدير الجواب مخصوصاً إلا بعد العلم بالسياق.»[2]

ولأن الشّعراوي يعدّ من المفسّرين المتأخّرين فلم يشذّ عن سابقيه من المفسرين، فقد وردت عنهم عبارات عديدة في مواضع مختلفة من تفاسيرهم تدلّ على اهتمامهم بمعرفة أغراض حذف جواب "لو"، ولعلّ الطاهر بن عاشور هو أكثر المفسّرين تناولا لهذا الأسلوب، نكتفي بعرض جملة من أقواله منها « والمقصود من هذا الشرط تهويل هذا الحال، ولذلك حذف جواب (لو) كما هو الشأن في مقام التّهويل»[3]، ومنها « والتزم حذف جواب (لو) اكتفاء بدلالة المقام عليه»[4] وقولهم: «وجواب (لو) محذوف؛ لقصد التفخيم،

---

(1) الشّعراوي، *تفسير الشّعراوي*، 4743/8.

(2) الزركشي، *البرهان في علوم القرآن*، ص 737 -738.

(3) ابن عاشور، التحرير والتنوير، 377/7.

(4) المصدر نفسه، 12/14.

وتهويل الأمر؛ لتذهب النفس في تصويره كل مذهب ممكن»[1]، ومنها «وجواب (لو) محذوف لقصد التهويل. والمعنى: لرأيت أمرا مفظعا، وحذف جواب (لو) في مثل هذا المقام شائع في القرآن.»[2]

ويتحصل مما سبق ذكره في هذا الصدد، أن حذف جواب (لو)، إنما يحدث بقصد التهويل، أو التعظيم، أو الإيجاز، أو دلالة الكلام عليه، أو نحو ذلك من الأغراض، التي كادت أن تبلغ الإجماع؛ لأن العرب اعتادت أن تعبر عن تلك الأغراض بحذف جواب "لو".

وثمة حذف جواب شرط آخر في كتاب الله سبحانه توقّف عنده الشّعراوي، وهو حذف جواب "مَنْ" الشرطية وذلك في قول الله ﷻ: ﴿**۞يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّبِعُواْ خُطُوَٰتِ ٱلشَّيۡطَٰنِۚ وَمَن يَتَّبِعۡ خُطُوَٰتِ ٱلشَّيۡطَٰنِ فَإِنَّهُۥ يَأۡمُرُ بِٱلۡفَحۡشَآءِ وَٱلۡمُنكَرِۚ**﴾[3]

ورد في هذه الآية جملة شرطية، تتألف من أداة الشرط "مَنْ" وجملة الشرط وهي يتبع خطوات الشيطان، أما جواب الشرط فهو محذوف؛ «لأنّه يُفهم من السياق، ودَلَّ عليه بذكر عِلَّته والمسبّب لَه، وتستطيع أن تُقدِّر الجواب: مَنْ يتبع خطوات الشيطان يُذِقْه ربه عذاب السعير؛ لأن الشيطان لا يأمر إلا بالفحشاء والمنكر، فَمَنْ يتبع خطواته، فليس له إلا العذاب، فقام المسبّب مقام جواب الشرط.»[4]

وقد يتبادر إلى ذهن القارئ أن جملة ﴿**فَإِنَّهُۥ يَأۡمُرُ بِٱلۡفَحۡشَآءِ وَٱلۡمُنكَرِۚ**﴾ هي جملة جواب الشرط، ولكن الشّعراوي عدّها قرينة لفظية لحذف جواب الشرط ليدلّ على هذا

---

(1) ابن عاشور، التحرير والتنوير، 94/2.

(2) المصدر نفسه، 381/7.

(3) النور،21

(4) الشّعراوي، *تفسير الشّعراوي*، 10224/16.

الحذف، فإذا كان سبب هذا الحذف هو العلم به، فإن الغرض من هذا الحذف هو الإيجاز، وهذا ما بيّنه الشّعراوي بقوله: «الكلام ليس كلام بشر، إنما هو كلام رَبِّ العالمين. وأسلوب القرآن أسلوب رَاقٍ يحتاج إلى فكر وَاعٍ يلتقط المعاني، وليس مجرد كلام وحَشْو.»[1]

ثم استشهد الشعراوي بمحذوف آخر في القرآن الكريم ليبرهن على بلاغة الإيجاز، وقد ورد هذا الحذف بين قول الله ﷻ: ﴿اذْهَب بِّكِتَٰبِي هَٰذَا فَأَلْقِهْ إِلَيْهِمْ ثُمَّ تَوَلَّ عَنْهُمْ فَٱنظُرْ مَاذَا يَرْجِعُونَ ۝٢٨﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿قَالَتْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمَلَؤُا۟ إِنِّىٓ أُلْقِىَ إِلَىَّ كِتَٰبٌ كَرِيمٌ ۝٢٩﴾[3]

إن ما بين هذين الآيتين في سورة النمل كلاما محذوفا يدلّ عليه المنطق، وهذا ما عناه الشّعراوي بقوله: «وتأمل ما بين هذيْن الحدثيْن من أحداث حُذِفت للعلم بها، فوعي القاريء ونباهته لا تحتاج أن نقول له فذهب الهدهد و.. إلخ، فهذه أحداث يُرتِّبها العقل تلقائياً»[4]؛ أي أن «السياق يقتضي أن نقول: فذهب الهدهد بالكتاب، وألقاه عند بلقيس فقرأتْه واستشارتْ فيه أتباعها وخاصتها، ثم قالت: ﴿قَالَتْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمَلَؤُا۟ إِنِّىٓ أُلْقِىَ إِلَىَّ كِتَٰبٌ كَرِيمٌ ۝٢٩﴾»[5]

وفي مثل هذه المواقف تتدّخل نباهة المتلقّي فيستعين بها على قراءة ما بين السطور ليؤوّل الكلام المحذوف الذي يدلّ عليه السّياق، فالقارئ للنّص يؤوّل المعنى القائم، حسب الآليّات الّتي يمتلكها، وهذا ما سمّاه أحمد عرابي "الحذف الاعتباري" قائلا: «وسمّيناه اعتباريّا؛

(1) الشّعراوي، *تفسير الشّعراوي*، 10224/16.

(2) النمل، 28.

(3) النمل، 29.

(4) الشّعراوي، *المصدر السابق*، 10225/16.

(5) المصدر نفسه، 10776/17.

لأن المؤوّل يسقط على النّص المعنى القائم في ذهنه، ولهذا يقع الخلاف في وجوده وعدم وجوده في النّص الواحد، إلاّ أنّه لا يخلو من فائدة بلاغيّة أو دلاليّة.»[1]

وهذا الحذف يشير إلى بلاغة الإيجاز التي هي من مميّزات الكلام العربي، ولأن القرآن نزل بلسان عربي مبين، فكان لا بدّ أن يحمل القرآن الكريم هذه الميزة والتي نعني بها بلاغة الإيجاز التي أخذت الحذف إحدى أبرز آلياته، قال ابن جني (ت392هـ): «واعلم أنّ العربَ إلى الإيجاز أميلُ، وعن الإكثار أبعدُ، ألا ترى أنّها في حال إطالتها وتكريرها مؤذنة باستكراه تلك الحال وملالها.»[2]

من خلال هذا القول نفهم أنّ أسلوب الإيجاز قد يستدعي الحذف، فالتقليل من العبارات أو الكلمات أو حتى الحروف ما أمكن دون إخلال بالمعنى أمر مطلوب في الفصاحة ومحبوب عند العرب، ولذلك أُثِر عنهم مقولة "خير الكلام ما قلّ ودلّ".

ب- دلالة حروف المعاني:

اهتمّ علماء اللغة قديما وحديثا بحروف المعاني اهتماما بالغا، ويظهر ذلك بشكل جليّ في كتب اللغة والنحو والتفسير، وهذا ما يدلّ على إدراكهم لأهمية هذه الحروف في سياق النص؛ لأنّها جزء هام من بنية الجملة التي تتألف من الاسم والفعل والحرف، فهي تقوم بدور الربط بين أجزاء الجملة وتُسهم إسهامًا لا يُنكر في تحديد دلالة التركيب القرآني، ومن ثَمَّ توضيح الأحكام التشريعية، والفِقْهية والعقدية التي وردت فيه.

وهذا المبحث يرصد ضربين من حروف المعاني التي توقف عندها الشّعراوي بالدراسة والتحليل، وهما حروف الجر وحروف العطف.

---

(1) عرابي، أحمد، *جدلية الفعل القرائي عند علماء التراث*، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، د ط، 2010م، ص104.

(2) ابن جني، *الخصائص*، 84/1.

1- حروف الجرّ:

من أوائل حروف الجر التي توقف عندها الشّعراوي في تفسيره هو حرف "على" الوارد في قول الله ﷻ : ﴿ أُوْلَٰٓئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمۡۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُفۡلِحُونَ ۝٥﴾[1]

إنّ حرف الجرّ في هذه الآية قدّم دلالة مناسبة للمكلّف الذي «لو نظر إلى التكليفات التي هي الهدى الموصلة إلى الغاية يجد أنّ الله ﷻ رفع المهتدي على الهدى، لنعرف أن الهدى لم يأت ليقيّد حركتك في الحياة ويستذلّك، وإنما جاء ليرفعك»[2] وكأنك أنت الراكب على الهدى والهدى أشبه بالمركوب.

فدلالة حرف الجرّ على في هذه الآية ردّت الفهم الخاطئ عند كثير من الناس الذين يعتقدون أنّ «الهدى يقيد حركة الإنسان في الحياة ويمنعه من تحقيق شهواته العاجلة، ولكن الهدى في الحقيقة يرفع الإنسان ويحفظه من الضرر، ومن غضب الله، ومن إفساد المجتمع الذي سيكون هو أوّل من يعاني منه، لذلك قال تبارك وتعالى: ﴿ أُوْلَٰٓئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمۡۖ ﴾.»[3]

وضرب الشّعراوي مثالا لما قاله ليستدلّ على أن المهتدي هو المستفيد من هذا العلوّ، فقال: «(على) تفيد الاستعلاء، فإذا قلت أنت على الجواد فإنك تعلوه، كأن المهتدي حين يلزم نفسه بالمنهج لا يذل، ولكنه يرتفع إلى الهدى ويصبح الهدى يأخذه من خير إلى خير، وذلك بعكس الضلالة التي تأخذ الإنسان إلى أسفل»[4]، فكما أن الجواد يرفع على راكبه مشقّة التنقّل وعناء السّفر فكذلك الدين ما أُمِرْنا باتّباعه إلا من أجل رفع الحرج والعسر والمشقّة عن الإنسان، هذا المعنى استقاه الشّعراوي من خلال الدّلالة النحوية لحرف الجر

---

(1) البقرة،5.

(2) الشّعراوي، *تفسير الشّعراوي*، 133/1.

(3) المصدر نفسه، 133/1.

(4) المصدر نفسه، 133/1.

"على"، وهذا المعنى المذكور تُعزّزه آيات قرآنية هي بمثابة قرائن سياقية مثل قول الله ﷻ: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[1] وقول ربنا ﷻ: ﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ ﴾[2]

فمن خلال ما سبق يمكن القول أنّ الشّعراوي حاول أن يعزّز الدلالة الشرعية بما يوافقها من الدلالة اللغوية، حيث دقّق النظر في دلالة حرف الجرّ "على" فوجد لها دلالة تناسب إحدى مقاصد هذا الدّين والمتمثّلة في التيسير ورفع الحرج، فترك دلالة حرف الجرّ "على" على أصلها أولى من تأويلها بحرف جرّ آخر، فالقرآن الكريم دقيق في مفرداته، ولا يُمكن لكلّ مفردة أن تنوب عنها مفردة أخرى، وإلا أعطت معنى آخر يخلّ بالسياق والمعنى العام للآية.

وبالنظر إلى تعدد معاني حرف الجرّ "على" فإنه من الممكن أيضا القول بأنّ دلالة "على" المناسبة للآية هو التمكّن[3]؛ أي أولئك متمكّنون من الهدي، ولعلّ التمكّن هو معنى من معاني الاستعلاء.

وتخريج الشّعراوي لحرف الجرّ "على" في آية البقرة التي سبق ذكرها هو التخريج نفسه الذي ذكره عند تفسير قول الله ﷻ: ﴿۞قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ قُلِ ٱللَّهُ ۙ وَإِنَّآ أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴿٢٤﴾﴾[4].

فمن خلال النّظر في هذا الآية يظهر أن «على تفيد الاستعلاء، كأن الهدى لا يستعلي عليك، وإنما أنت تستعلي على الهدى وتكون فوقه، كأنه مطيّة توصّلك للخير

(1) الحج،78.

(2) البقرة، 185.

(3) يُنظَر السُّيوطي، *همع الهوامع في شرح جمع الجوامع*، 439/2.

(4) سبأ،24.

المطلوب وللطريق المستقيم، فساعة تقرأ (على) فاعلم أن هناك مكانا عاليا، وهناك ما هو دون هذا»[1]، وقوّى الشّعراوي تخريجه الدّلالي السابق الذّكر بمعنى حرف الجرّ الوارد في قول الله ﷻ: ﴿ وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِّلنَّاسِ عَلَىٰ ظُلْمِهِمْ ﴾[2] حيث علّل الشّعراوي سبب ورود حرف "على" مكان حرف "مع" بقوله: «المغفرة تعلو الظلم؛ لأن الظلم يقتضي أن تعاقب، فتأتي المغفرة فتعلوا عليه وتمحو أثره.»[3]

ويظهر من خلال هذا التأويل أن الشّعراوي رأى أنه لا يمكن لحرف جرّ أن ينوب مكان حرف جرّ آخر في كلام الله ﷻ، فتوظيف حرف جرّ في موضع ما من القرآن الكريم دون آخر يقدّم دلالة خاصّة لا يستطيع حرف جرّ آخر أن يقدّمها في ذلك السّياق، فـ"على" ليست بمعنى "مع" -كما أوّلها بعض المفسّرين كالزمخشري[4]، وأبي حيّان الأندلسي[5]، والطاهر بن عاشور[6]- لأن "على" في الآية لو كانت بمعنى "مع" لكان معنى الآية هو أن ربّك ذو مغفرة مع ظلم العباد، ولما كانت "مع" تدلّ على المعية والمساواة كان المعنى فاسدا، قال الشّعراوي في هذا السّياق: « المعيّة لا تستقيم هنا؛ لأنّها تسوّي بين الظلم والمغفرة وتجعلهما سواء، فكيف تتغلّب المغفرة على الظلم بهذا المعنى؟ إذن، لا بدّ أن تكون المغفرة على الظلم لا مع الظلم.»[7]

وعزّز الشّعراوي تأويله السّابق بقرينة عقلية، وهي أن البنية الخطية لـ "على" أطول من

---

(1) الشّعراوي، *تفسير الشّعراوي*، 12323/20.

(2) الرعد، 6.

(3) الشّعراوي، *المصدر السابق*، 12323/20.

(4) يُنظَر الزمخشري، *الكشاف*، 514/02.

(5) يُنظَر أبو حيّان الأندلسي، *البحر المحيط*، 353/06.

(6) يُنظَر ابن عاشور، *التحرير والتنوير*، 93/13.

(7) الشّعراوي، المصدر السابق، 12324/20.

البنية الخطية لـ "مع" فتساءل عن العدول من البنية الخطية القصيرة إلى البنية الخطية الطويلة، قال الشّعراوي: «ونلحظ أن "على" هي ثلاثة حروف؛ و "مع" مكونة من حرفين؛ فلماذا حذف الحق سبحانه الأخف وأتى ب "على"؟ لا بدّ أنّ وراء ذلك غاية.»[1]

فمجيء "على" بدل "مع" في هذه الآية كان من قبيل التأكيد على «أنّ ظلم الناس كان يقتضي العقوبة؛ ولكن رحمته سبحانه تسيطر على العقوبة، وهكذا أدت كلمة "على" معنى "مع"، وأضافت لنا أن الحق سبحانه هو المسيطر على العقوبة؛ وأن رحمة الله تطغى على ظلم العباد.»[2]

وكأنّ الشّعراوي أراد أن يقول أنّ "على" في الآية السابقة الذكر أفادت دلالتيْن:

- **الدّلالة الأولى، دلالة المعيّة:** معيّة الظلم والمغفرة؛ أي أن المغفرة تحصل للعباد حتى مع وجود الظلم.
- **الدّلالة الثانية، دلالة الاستعلاء:** علوّ مغفرة الله لعباده على ظلم العباد أي أن مغفرة الله تغلب الظلم.

فالمقصود من الآية حسب الشّعراوي هو مغفرة الله ﷻ قد يمنحها لعباده حتى في حال حدوث الظّلم منهم؛ لأنّ مغفرته أعلى من ظلمهم، وبذلك نفهم أنّ حرف المعنى "على" دلّ على معنيَيْن في وقت واحد، دلالة المعيّة ودلالة الاستعلاء، ولماذا تحدث هذه المغفرة حتى مع وجود الظلم؟ لأنّها أعلى من الظّلم، فالمغفرة هي رحمة، والظّلم يسبّب غضب الخالق سبحانه، ورحمته سبقت غضبه، فكلّ هذه المعاني حملها حرف واحد وهو "على" وذلك يعتبر إعجاز وإيجاز.

وما سبق ذكره كان الشّعراوي قد ساقه في تأويل حرف المعنى "على"، الوارد في قول

---

(1) الشّعراوي، *تفسير الشّعراوي*، 7222/12.

(2) المصدر نفسه، 7221/12.

الله تعالى ﴿ ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ ٱلَّذِي وَهَبَ لِي عَلَى ٱلۡكِبَرِ إِسۡمَٰعِيلَ وَإِسۡحَٰقَۚ ﴾[1]، ومعنى ﴿عَلَى ٱلۡكِبَرِ ﴾؛ أي على الرّغم من كِبَر السّنّ، فالنبيّ إبراهيم عليه السلام، أراد أن «يشكر الحق سبحانه على وهبه إسماعيل وإسحق مع أنه كبير، ولماذا يستعمل الحق سبحانه "على" وهي من ثلاثة حروف؛ بدلا من "مع" ولم يقل الحمد لله الذي وهب لي مع الكبر إسماعيل وإسحاق؟»[2] أجاب الشّعراوي بقوله: (على) تفيد الاستعلاء، فالكبر ضعف، ولكن إرادة الله أقوى من الضعف؛ ولو قال "مع الكبر" فالمعية هنا لا تقتضي قوة، أما قوله: ﴿وَهَبَ لِي عَلَى ٱلۡكِبَرِ ﴾ فيجعل قدرة الله في العطاء فوق الشيخوخة.»[3]

وأكّد على هذا التخريج الدلالي في موضع آخر من تفسيره بقوله: «فلماذا عدل الحق جل جلاله عن الخفيف إلى الثقيل؟ لا بد أن وراء هذه اللفظ إضافة جديدة، وهي أن (مع) تفيد المعية فقط، أما (على) فتفيد المعية والاستعلاء، فكأنه قال: إن الكبر يا رب يقتضي ألا يوجد الولد، لكن طلاقة قدرتك أعلى من الكبر.»[4]

وساق التأويل نفسه عند تفسيره لقول الله عز وجل: ﴿وَيُطۡعِمُونَ ٱلطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ مِسۡكِينٗا وَيَتِيمٗا وَأَسِيرًا ۝٨﴾[5] فتأويل ﴿عَلَىٰ حُبِّهِۦ﴾ مع حبّه كما قال بعض المفسّرين[6]، ولكن الشّعراوي أبقى دلالة "على" الأصلية وهي الاستعلاء، فبيّن هذه الدّلالة بقوله: «أي أنهم يحبون الطعام حبا جما؛ لكن إرادة الحفاوة والكرم تطغى على حب الطعام.»[7]

---

(1) إبراهيم، 39.

(2) الشّعراوي، *تفسير الشّعراوي*، 7583/12.

(3) المصدر نفسه.

(4) المصدر نفسه، 15/ 9030.

(5) الإنسان، 9.

(6) يُنظَر القاسمي، محاسن التأويل، 375/9. وابن عاشور، التحرير والتنوير، 384/29.

(7) الشّعراوي، المصدر السّابق، 7222/12.

ومن حروف المعاني الجارّة التي وردت في تفسير الشّعراوي حرف الجرّ (في)، حيث نجد أن الشّعراوي أبقى على دلالته الأصلية من غير أن يضطرّ إلى إعطائه دلالة حرف جرّ آخر كما هو المعهود عند كثير من النّحاة والمفسّرين.

وبذلك يظهر أن الشّعراوي قد اقتفى أثر البصريين الذين يرون «أنّ حروف المعاني لا ينوب بعضها عن بعض، ولكلّ حرف معناه، ويتأوّلون الفعل الّذي تعلّق به الحرف على تضمينه معنى فعل يتعدّى بذلك الحرف.»[1]

وتحدّث النّحاة عن معاني حرف الجرّ "في" في كتبهم من بينهم ابن عقيل، (ت 769هـ)، الذي ذكر أن حرف الجرّ "في" يفيد الظرفيّة والسببيّة فـ «مثال في للظرفية قولك زيد في المسجد وهو الكثير فيها، ومثالها للسببية قوله ﷺ: "**دخلت امرأة النار في هرة حبستها فلا هي أطعمتها ولا هي تركتها تأكل من خشاش الأرض**"[2].»[3]

وقال السّيوطي (ت849 هـ) أنّ «"في" حرف جرّ له معان، أشهرها: الظرفيّة مكانا أو زمانا، نحو ﴿**غُلِبَتِ ٱلرُّومُ ۝٢ فِيٓ أَدۡنَى ٱلۡأَرۡضِ**﴾[4] حقيقة كالآية، أو مجازا نحو: ﴿**وَلَكُمۡ فِي ٱلۡقِصَاصِ حَيَوٰةٞ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَلۡبَٰبِ**﴾[5]، ﴿**۞لَّقَدۡ كَانَ فِي يُوسُفَ وَإِخۡوَتِهِۦٓ ءَايَٰتٞ لِّلسَّآئِلِينَ ۝٧**﴾[6].»[7]

---

(1) عبد الله بن يوسف، *المقدمات الأساسية في علوم القرآن*، ص421.

(2) وصيغة الحديث الصحيحة «**عُذِّبَتِ امْرَأَةٌ فِي هِرَّةٍ حَبَسَتْهَا حَتَّى مَاتَتْ جُوعًا، فَدَخَلَتْ فِيهَا النَّارَ**» **قَالَ: فَقَالَ: وَاللَّهُ أَعْلَمُ: «لاَ أَنْتِ أَطْعَمْتِهَا وَلاَ سَقَيْتِهَا حِينَ حَبَسْتِيهَا، وَلاَ أَنْتِ أَرْسَلْتِهَا، فَأَكَلَتْ مِنْ خَشَاشِ الأَرْضِ**» (أخرجه البخاري، في صحيحه، 112/3. رقم الحديث 2365.)

(3) ابن عقيل، *شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك*، 21/3.

(4) الروم، 3.

(5) البقرة، 179.

(6) يوسف، 7.

(7) السيوطي، *الإتقان في علوم القرآن*، 2/ 249، 250.

وعبّر بعض علماء اللغة المحدثين عن دلالة حرف الجرّ "في" بقوله: «المعنى الأصلي الذي تفيده "في" هو الظرفية أو الوعائية؛ أي احتواء جِرم على جِرم، أو جِرم على معنى، ولذلك قال النحاة: إنّ (في) من أكثر حروف الجرّ دلالة على الاستقرار»[1]، فكلّ دلالات "في" الأخرى التي تحدّث عنها النحاة والمفسّرون هي دلالات فرعية تحمل أثرا من معنى الظرف أو الوعاء.

ولطالما تحدّث الشّعراوي في تفسيره عن هذه الظرفية وخصوصا في المواضع التي يرد فيها حرف الجرّ "في" فيعمد إلى دراسة الجارّ مع مجروره ليبرز المعاني الخفيّة لبعض آي القرآن الكريم، ومن تلك المواضع ما يلي:

- قال الله تعالى: ﴿ وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ ٱلنَّخْلِ ﴿٧١﴾ ﴾[2]

في هذه الآية يوضح لنا المولى ﷻ الظرف وهو جذوع النخل، والمظروف هو سحرة فرعون الذين آمنوا، ويستهلّ الشّعراوي تفسيره لهذا الظرف والمظروف بسؤال يتمثل في الآتي: «هل كان فرعون سيصلب السحرة في داخل الجذوع أم على الجذوع؟»[3]

إنّ التصليب في جذوع النخل يكاد يكون غير ممكن، وإذا كان الأمر كذلك فإن الدلالة الأصلية لحرف الجر "في" هنا غير مقصودة، ولذلك أوّلها عدد من الدارسين بحرف الجرّ "على"، غير أن الشّعراوي ردّ هذا التأويل بقوله: «وإن كان أهل اللغة قد قالوا: إن حروف الجر ينوب بعضها عن بعض، فإننا لا نرضى هذا الجواب؛ لأنّنا إن رضيناه في أساليب البشر، لا يمكن أن نقبله في أساليب كلام الله؛ لأن هناك معنى "في" الظرفية؛ ومعنى

(1) الشريف، محمد حسن، *معجم حروف المعاني في القرآن الكريم*، مؤسسة الرّسالة، بيروت، ط1، 1996م، 752/2.

(2) طه،71.

(3) الشّعراوي، تفسير الشّعراوي، 5162/9.

آخر في استخدام حرف "على".»[1]

ثم أردف الشّعراوي قائلا: «ولو قال الحقّ ﷻ: ﴿ وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ ٱلنَّخْلِ ﴿٧١﴾ ﴾ معناه: أن عملية الصلب ستتمّ بقوّة بحيث تدخل أجزاء من جسم المصلوب في المصلوب فيه؛ أي: أن جنود فرعون كانوا سيدقّون على أجساد السحرة حتى تدخل في جذوع النخل، وتصبح هذه الأجساد وجذوع النخل وكأنها قطعة واحدة، هذه صورة لقسوة الصلب وقوّته، لكن إذا قلنا: على جذوع النخل لكان المعنى أخف، ولكان الصلب أقل قسوة، فكأن القرآن الكريم قد استعمل ما يعطينا دقة المعنى. بحيث إذا تغير حرف اختل المعنى. »[2]

وبذلك نفهم أن حرف الجرّ المناسب لهذه الآية هو "في" وليس "على"؛ لأن الله ﷻ كان بإمكانه أن يضع حرف الجرّ "على" بدل "في" كما هو المعهود في كلام العرب في مثل هذا السياق، ولكن مادام أن الله ﷻ وضع في الآية "في" وليس "على" فإنما يدلّ ذلك على أن هناك دلالة ما يريد الله ﷻ أن يبرزها من خلال هذا الحرف.

ولعلّ ما سبق قوله هو ما دفع الشّعراوي إلى البحث عن تلك الدلالة، فحاول تفسير دلالة تلك الحرف فوجد لها تخريجاً يلائم ظاهر النص على ما هو عليه؛ أي بدون استبدال "في" بِ "عَلى"، وبذلك جنّب نفسه التأويل، وحافظ على ظاهر النص دون اللجوء إلى التصرّف فيه،

ونعتقد أن ترك الكلمة القرآنية على ما هي عليه أفضل من إعطائها معنى كلمة أخرى، فلو كانت الكلمة يمكن لها أن تحلّ محلّ كلمة أخرى لفقدت الكلمة القرآنية قدسيتها وضاعت عظمة كتاب الله تعالى وتجرّأ عليه القاصي والدّاني.

---

(1) الشّعراوي، *تفسير الشّعراوي*، 5162/9.

(2) المصدر نفسه.

- قال الله ﷻ: ﴿قُلْ سِيرُواْ فِي ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُواْ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلُۚ كَانَ أَكْثَرُهُم مُّشْرِكِينَ ﴿٤٢﴾﴾[1]

المألوف في مثل هذا المقام أن نقول «أن السير يكون على الأرض لا فيها؛ لأننا نسكن على الأرض لا فيها، لكن الحق سبحانه يبصّرنا بقوله: ﴿قُلْ سِيرُواْ فِي ٱلْأَرْضِ﴾ أن الأرض ليست هي اليابسة والماء على سطح الكرة الأرضية، أما الأرض فتشمل غلافها الجوّي لذلك يدور معها وهو إكسير الحياة فيها؛ فلا حياة لها إلا به.»[2]

وأضاف الشّعراوي أن الغلاف الجوّي هو جزء من الأرض؛ لأن الحياة على هذه الأرض لا تصلح إلا بوجود هذا الجزء وهو الهواء، فهو من أهمّ العناصر المهمّة لصلاح الحياة، واستشهد بقول الله ﷻ: ﴿وَجَعَلَ فِيهَا رَوَٰسِيَ مِن فَوْقِهَا وَبَٰرَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَآ أَقْوَٰتَهَا فِيٓ أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَآءً لِّلسَّآئِلِينَ ﴿١٠﴾﴾[3]، وعنصر الهواء جزء من هذه الأقوات[4]، فالآية تقرّر أن الأقوات هي في الأرض وليست على الأرض، فكما أن الجبال جزء من الأرض فكذلك الهواء جزء منها، فحرف الجرّ هنا يرتبط بهذين الجزئين.

فدلالة "في" هنا أفادت أن الغلاف الجوّي هو تابع للأرض وليس منفصلا عنها، فحينما تدور الأرض يدور معها الغلاف الجوّي، ولو كان هذا الغلاف الجوّي غير تابع للأرض لكانت النتيجة هي أن الأرض تدور والغلاف الجوّي مستقرّ، وإذا كان الشأن كذلك فإن الطائرة ساعة طيرانها لن تصل إلى مكانها الذي تريد أن تصل إليه.

- قال الله جلّ ثناؤه: ﴿وَلَا يَحْزُنكَ ٱلَّذِينَ يُسَٰرِعُونَ فِي ٱلْكُفْرِۚ إِنَّهُمْ لَن يَضُرُّواْ

---

(1) الروم، 42.

(2) الشعراوي، *تفسير الشعراوي*، 11479/18، 11480.

(3) فُصِّلَت، 10.

(4) يُنظَر الشعراوي، المصدر السابق، 11480/18. ولمزيد من التفصيل يُنظَر مواضع أخرى من تفسير الشّعراوي، مثل 3098/5، 3518/6، 7132/12، 11118/18، 11322.

﴿ٱللَّهَ شَيۡـٔٗاۗ يُرِيدُ ٱللَّهُ أَلَّا يَجۡعَلَ لَهُمۡ حَظّٗا فِي ٱلۡأٓخِرَةِۖ وَلَهُمۡ عَذَابٌ عَظِيمٌ ١٧٦﴾[1]

بيّن الشّعراوي في خواطره أن «السّرعة تكون إلى الشيء، لا في الشيء كما قال الحق: ﴿وَسَارِعُوٓاْ إِلَىٰ مَغۡفِرَةٖ مِّن رَّبِّكُمۡ وَجَنَّةٍ عَرۡضُهَا ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلۡأَرۡضُ أُعِدَّتۡ لِلۡمُتَّقِينَ ١٣٣﴾[2]

ولكن هنا نجده يقول: ﴿وَلَا يَحۡزُنكَ ٱلَّذِينَ يُسَٰرِعُونَ فِي ٱلۡكُفۡرِۚ﴾، ولو قال الحق: "يسارعون إلى الكفر" لكان قد ثبت لهم إيمان وبعد ذلك يذهبون إلى الكفر، لا، الحق يريد أن يوضح لنا: أنهم يسارعون في دائرة الكفر. ويعلمنا أنهم في البداية في الكفر، ويسارعون إلى كفر أشد.» [3]

وأردف الشّعراوي تحليله بتوضيح لعلّة توظيف "في" التي تفيد الظرفية بدل "على"، فقال: «فكأن المسارعة إما أن تكون بـ "إلى" وإما أن تكون بـ "في". فإن كانت بـ "إلى" فهي انتقال إلى شيء لم يكن فيه ساعة بدء السرعة، وإن كانت بـ "في" فهي انتقال إلى عمق الشيء الذي كان فيه قبل أن يبدأ المسارعة.»[4]

نفهم أن الشّعراوي استنطق الدلالة النحوية لحرف الجرّ وأحسن توظيفها في المعنى العام للآية والقرينة العقلية هنا تفرض نفسها لتؤيّد ما ذهب إليه الشّعراوي دون أدنى أيّ شكّ، فالكفار المخاطبون هنا لم يكونوا مؤمنين حتى يخرجوا إلى الكفر، بل كانوا كافرين وازدادوا في غيّهم وكفرهم، حتى دبّ الحزن في قلب رسول الله ﷺ من غيهم وعنادهم شيئا، ولذلك ذكّره ربه سبحانه بأنهم هم وحدهم الخاسرون في هذا الأمر.

---

(1) آل عمران،176.

(2) آل عمران،133.

(3) الشّعراوي، *تفسير الشّعراوي*، 3136/5.

(4) المصدر نفسه، 3137/5.

ومن الحروف الجارّة التي وردت في تفسير الشّعراوي حرف الجرّ "الباء"، وهي تفيد «الإلصاق والإستعانة، فأمّا الإلصاق فقولك مَرَرْت بزيد وألَمت بك، وأمّا الاستعانة فقولك كتبت بالقلم وَعمل النجّار بالقَدوم»[1]

وقال ابن السراج (ت 316هـ): «للباء معنى الإلصاق، وجائز أن يكون معه استعانة، وجائز لا يكون، فأما الذي معه استعانة فقولك: كتبتُ بالقلم، والذي لا استعانة معه فقولك: مررتُ بزيدٍ، ونزلتُ بعبد الله، وقد تأتي للتوكيد في الزائد منها، نحو ليس زيد بقائم.»[2]

ولم يبتعد ابن الوراق (ت381هـ) كثيرا عن ابن السراج، فنصّ على أنّ الباء تأتي «للإلصاق، وقد تكون باستعانة وغير استعانة، كقولك مررت بزيد؛ أي: ألصقت مروري به والاستعانة: كتبت بالقلم؛ أي: ألصقت كتابي به وفيه استعانة مع ذلك.»[3]

وأما إذا جئنا إلى مدوّنة هذا البحث فإننا نجد صاحبها قد درس نماذج من حرف الجرّ " الباء" الورادة في القرآن الكريم، ومن ذلك ما جاء في قول الله ﷻ: ﴿**يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ وَٱمْسَحُواْ بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِ**﴾[4]

بحث الشّعراوي في دلالة الباء التي سبقت المفردة القرآنية "رُءُوسكُم"، فقال: «إن "الباء" في اللغة تأتي بمعان كثيرة ... للاستعانة مثل: كتبت بالقلم، ولتعدية الفعل اللازم نحو: ذهبت بالمريض إلى الطبيب، وللتعويض مثل: اشتريت القلم بعشرين جنيها، والالتصاق

---

(1) المبرّد، *المقتضب*، 39/1.

(2) ابن السراج، *الأصول في النحو*، 412/1، 413.

(3) ابن الوراق، *علل النحو*، ص209.

(4) المائدة،6.

نحو: مررت بخالد، وتأتي بمعنى "مع" مثل: بعتك البيت بأثاثه أي مع أثاثه، وبمعنى "من" مثل: شرب بماء النيل أي من ماء النيل، وبمعنى "عن" مثل قوله تعالى ﴿سَأَلَ سَآئِلٌۢ بِعَذَابٍ وَاقِعٍ ۝١﴾[1]، وتأتي أيضا للظرفية نحو: ذهبت إلى فلان بالليل؛ أي في الليل، وتكون السببية نحو: باجتهاد محمد منح الجائزة؛ أي بسبب اجتهاده، إلى غير ذلك من المصاحبة نحو: ﴿فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ﴾[2]؛ أي سبح مصاحبا حمد ربك.»[3]

رأى الشّعراوي أن دلالة الباء في هذا الموضع غير محدّدة، ومِن ثَمَّ فإن الأحكام المستنبطة من هذه البنية المقترنة بالمسح كلها تصلح للتطبيق، واحتجّ الشّعراوي لما ذهب إليه بالآتي:

– لو أن الله ﷻ يريد طريقة واحدة في مسح الرأس، لبيّنها في كتابه، فلو كان الفرض في الرأس هو مسح الرأس كله لقال (وامسحوا رءوسكم) كما قال: ﴿فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ﴾، وإن كان يريد غاية محددة في المسح، لحدّدها كما حدد غسل اليدين إلى المرفقين.

– ورود حرف الجرّ "الباء" – الذي يحتمل عدّة معان– في هذه الكلمة هو لأمر مقصود، لذلك فمن اختار أيّ معنى من معاني هذا الحرف فهو صائب في اختياره[4].

نخلص من هذا الاستنباط أن الشّعراوي يجعل من الدلالة اللغوية دلالة شرعية وذلك عند تعذّر الفصل بالنص الشرعي، وبمعنى آخر نظر إلى الدلالة اللغوية (دلالة الباء) على أنها هي مراد الله ﷻ في الخطاب الإلهي.

---

(1) المعارج،1.

(2) الحِجر، 98.

(3) الشّعراوي، *تفسير الشّعراوي*، 2952/5، 2953.

(4) يُنظَر المصدر نفسه، 5/ 2953.

2- حروف العطف:

تعدّ حروف العطف من أهمّ حروف المعاني، ومن أكثرها استعمالا في اللغة العربية، ويأتي في مقدّمة تلك الحروف "الواو"، «ومعناها إشراك الثاني فيما دخل فيه الأول وليس فيها دليل على أيّهما كان أوّلا نحو قولك جاءني زيد وعمرو ومررت بالكوفة والبصرة فجائز أن تكون البصرة أولا كما قال الله ﷻ: ﴿وَٱسۡجُدِي وَٱرۡكَعِي مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ ﴿٤٣﴾﴾[1] والسجود بعد الركوع.»[2]

ومن نماذج واو العطف التي درسها الشّعراوي في تفسيره، الواو التي وردت في قول الله تعالى: ﴿إِذۡ قَالَ ٱللَّهُ يَٰعِيسَىٰٓ إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ وَمُطَهِّرُكَ مِنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ﴾[3]

اقتفى الشّعراوي مذهب جمهور علماء اللغة في ما رأوه مِن أنّ «الواو لا تقتضي ترتيب الأحداث، فعلى فرض أنك قد أخذت "متوفيك"؛ أي "مميتك"، فمن الذي قال: إن "الواو" تقتضي الترتيب في الحدث؟ بمعنى أن الحق يتوفى عيسى ثم يرفعه، فإذا قال قائل: ولماذا جاءت {متوفيك} أوّلا؟ نرد على ذلك: لأن البعض قد يظن أن الرفع تبرئة من الموت، ولكن عيسى سيموت قطعا، فالموت ضربة لازب، ومسألة يمر بها كل البشر»[4]، واستشهد الشّعراوي بقرائن مقالية وحالية دلّت على أن الواو الواردة في الآية هي ليست للترتيب، وهي كالتالي:

– قول الله ﷻ: ﴿فَكَيۡفَ كَانَ عَذَابِي وَنُذُرِ ﴿١٦﴾﴾[5] فالمعروف أن الإنذار يسبق العذاب وليس العكس، وبهذا نعلم أن واو العاطفة الواقعة بين "عذابي" و"نذري" تفيد

---

(1) آل عمران، 43.

(2) المبرد، *المقتضب*، 10/1.

(3) آل عمران، 55.

(4) الشّعراوي، *تفسير الشّعراوي*، 1505/3.

(5) القمر، 16

مطلق الجمع لا الترتيب.[1]

- قول الله جلّ في علاه: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مِيثَٰقَهُمْ وَمِنكَ وَمِن نُّوحٍ وَإِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَى ٱبْنِ مَرْيَمَ ۖ وَأَخَذْنَا مِنْهُم مِّيثَٰقًا غَلِيظًا ۝٧﴾[2]، فالله ﷻ أخذ الميثاق من بعض الرسل وهم أولو العزم، وعلى الرغم من أن الرسول محمد ﷺ هو آخرهم زمنا إلا أنه بدأ به، وعطف عليه إخوانه الأنبياء الذين بعثوا قبله، وهذا يدلّ على أن واو العطف الواردة في الآية هي ليست للترتيب بل للجمع والاشتراك.

- حتمية الموت على كلّ نفس[3].

- حديث النبي ﷺ «كَيْفَ أَنْتُمْ إِذَا نَزَلَ ابْنُ مَرْيَمَ فِيكُمْ، وَإِمَامُكُمْ مِنْكُمْ»[4]؛ أي النبي عيسى عليه السلام لم يتوفاه الله، بل رفعه الله إليه، وسينزل في آخر الزمان[5].

إن هذه القرائن تثبت أن واو العاطفة في الآية التي نتحدّث عنها هي واو تفيد الجمع لا الترتيب، فإذا كان معنى "متوفيك" هو الوفاة، كما زعم بعض علماء اللغة والتفسير[6] فإنه قد ثبت بدلالة الواو أن رفع عيسى هو الأمر الأوّل ثم تليه الوفاة كما هو الشأن في قول الله ﷻ: ﴿ وَٱسْجُدِى وَٱرْكَعِى مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ ۝١٣﴾[7]، أما إذا كان معنى "متوفيك" هو «سآخذك تاما غير مقدور عليك من البشر»[8]؛ أي من الاستيفاء فإن معنى الواو في هذه الحالة هو الجمع بين أخذ عيسى ٧ ورفعه مرة واحدة.

---

(1) الشّعراوي، *تفسير الشّعراوي*، 1504/3.

(2) الأحزاب، 7.

(3) يُنظَر الشّعراوي، المصدر السابق، 1505/3.

(4) أخرجه البخاري في صحيحه، 168/4، رقم الحديث، 3449. ومسلم، 136/1، رقم الحديث، 244.

(5) يُنظَر الشّعراوي، المصدر السابق، 1505/3.

(6) يُنظَر الرازي، *مفاتيح الغيب*، 237/8.

(7) آل عمران، 43.

(8) الشّعراوي، المصدر السابق، 1505/3.

رأى الشّعراوي أن "واو العاطفة" في الآية لا تقتضي ترتيبا ولا تعقيبا، وما تقديم متوفيك على الرفع إلا بغرض دفع مظنّة أنّ رفعه سيمنعه من الموت، وهذا ما بيّنه بقوله: «فالمعنى هنا أن الله تعالى قدّم الوفاة على الرفع، حتى لا يظن أحد أن عيسى ν تبرّأ من الوفاة، فقدم الشيء الذي فيك شك أو جدال، وما دام قد توفاه الله فقد أخذه كاملا غير منقوص، وهذا يعني أنه لم يصلب ولم يقتل، إنما رفعه الله إليه كاملا»[1]، فدلالة الواو في هذا السياق تعدّ قرينة صارفة عن المعنى الظاهر المتبادر إلى الذهن.

ومن حروف المعاني "الفاء" و" ثم"، فالفاء «توجب أن الثاني بعد الأول وأن الأمر بينهما قريب نحو قولك رأيت زيدا فعمرا ودخلت مكة فالمدينة»[2]، أما "ثم" فهي مثل الفاء «إلأ أنها أشد تراخيا تقول: ضربت زيدا ثم عمرا، وأتيت البيت ثم المسجد»[3]، وذكر ابن السراج أنها «تجيء لتعلم أن بين الثاني والأول مهلة»[4]، وقال الزمخشري (ت538هـ): «والفاء وثم وحتى تقتضي الترتيب، إلا أن الفاء توجب وجود الثاني بعد الأول بغير مهلة، وثم توجبه بمهلة. ولذلك قال سيبويه مررت برجل ثم امرأة، فالمرور ههنا مروران، ونحو قوله تعالى: ﴿وَكَم مِّن قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَٰهَا فَجَآءَهَا بَأْسُنَا بَيَٰتًا أَوْ هُمْ قَآئِلُونَ ۝٤﴾[5]، وقوله: ﴿وَإِنِّى لَغَفَّارٌ لِّمَن تَابَ وَءَامَنَ وَعَمِلَ صَٰلِحًا ثُمَّ ٱهْتَدَىٰ ۝٨٢﴾[6] محمول على أنه لما أهلكها حكم بأن البأس جاءها، وعلى دوام الاهتداء وثباته.»[7]

---

(1) الشّعراوي، *تفسير الشّعراوي*، 11815/19.

(2) المبرّد، *المقتضب*، 10/1.

(3) المصدر نفسه.

(4) ابن السراج، *الأصول في النحو*، 55/2.

(5) الأعراف، 4.

(6) طه، 82.

(7) الزمخشري، *المفصل في صنعة الإعراب*، ص404.

وقد درس الشّعراوي هذين الحرفين "الفاء" و"ثم" المقترنيْن بفعل "انظروا" والذي سبقه فعل الأمر "سيروا" حيث وقع ذلك في عدّة مواضع من القرآن الكريم، منها ما يلي:

1- قوله سبحانه: ﴿قُلْ سِيرُواْ فِي ٱلْأَرْضِ ثُمَّ ٱنظُرُواْ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلْمُكَذِّبِينَ ﴿١١﴾﴾[1]

2- قول الله تعالى: ﴿قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُواْ فِي ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُواْ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلْمُكَذِّبِينَ ﴿١٣٧﴾﴾[2]

3- قول الله سبحانه: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ ٱعْبُدُواْ ٱللَّهَ وَٱجْتَنِبُواْ ٱلطَّٰغُوتَ ۖ فَمِنْهُم مَّنْ هَدَى ٱللَّهُ وَمِنْهُم مَّنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ ٱلضَّلَٰلَةُ ۚ فَسِيرُواْ فِي ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُواْ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلْمُكَذِّبِينَ ﴿٣٦﴾﴾[3]

4- قول الله جلّ جلاله: ﴿قُلْ سِيرُواْ فِي ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُواْ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلْمُجْرِمِينَ ﴿٦٩﴾﴾[4]

5- قول الله سبحانه: ﴿أَوَ لَمْ يَسِيرُواْ فِي ٱلْأَرْضِ فَيَنظُرُواْ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَكَانُوٓاْ أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً ۚ وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُعْجِزَهُۥ مِن شَىْءٍ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِي ٱلْأَرْضِ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ عَلِيمًا قَدِيرًا ﴿٤٤﴾﴾[5]

6- قول الله تعالى: ﴿۞أَفَلَمْ يَسِيرُواْ فِي ٱلْأَرْضِ فَيَنظُرُواْ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ ۖ دَمَّرَ ٱللَّهُ عَلَيْهِمْ ۖ وَلِلْكَٰفِرِينَ أَمْثَٰلُهَا ﴿١٠﴾﴾[6]

---

(1) الأنعام، 11.

(2) آل عمران، 137.

(3) النحل،36.

(4) النمل،69.

(5) فاطر،44.

(6) محمد، 10.

الملحوظ أوّلا في هذه الآيات أن الأمر بـ (السير) في الأرض ورد مربوطا بين (السير) و(النظر) بحرف (الفاء)، عدا موضعا واحدا جاء الربط بين الأمرين بحرف (ثم)، وذلك في آية سورة الأنعام.

وفي هذا السّياق حاول الشّعراوي الوقوف على الفرق بين ﴿ فَٱنظُرُواْ ﴾ وبين ﴿ثُمَّ ٱنظُرُواْ ﴾ فقال: « ما الفرق بين الاثنتين؟ خصوصا ونحن نعلم أن الفاء من حروف العطف وكذلك "ثم" هي أيضا من حروف العطف وكلتاهما حرف يفيد الترتيب، ولكن الفارق أن الفاء تعني الترتيب مع التعقيب؛ أي من غير تراخ ومضى مدة، مثل قولنا: جاء زيد فعمرو؛ أي أن عمرا جاء من فور مجيء زيد من غير مهلة، ولكن "ثم" تعني طول المسافة الزمنية الفاصلة بين المعطوف والمعطوف عليه، فعندما يقول الحق: ﴿فَسِيرُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَٱنظُرُواْ كَيۡفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلۡمُكَذِّبِينَ ٣٦﴾[1]، فكأن النظر والتدبر هو المراد من السير وبذلك يكون سير الاعتبار.» [2]

وقال في موضع آخر من تفسيره: «والسير في الأرض هو للسياحة فيها، والسياحة في الأرض نوعان: سياحة اعتبار، وسياحة استثمار، ... إذن: فسياحة الاعتبار هي التي تلفتك لقدرة الله سبحانه، وسياحة الاستثمار هي من عمارة الأرض.»[3]

ولتوضيح الفرق بين ﴿ فَٱنظُرُواْ ﴾ وبين ﴿ ثُمَّ ٱنظُرُواْ ﴾، قال أيضا: « ليس هذا مجرد تفنّن في العبارة، بل لكل منهما مدلول خاص، فالعطف بالفاء يفيد الترتيب مع التعقيب، أي: يأتي النظر بعد السير مباشرة.»[4]

---

(1) النحل، 36.

(2) الشّعراوي، *تفسير الشّعراوي*، 3519/6.

(3) المصدر نفسه، 7132/12.

(4) المصدر نفسه، 7925/13.

هذا في ما يتعلّق بالفاء، «أما في العطف بـ"ثم" فإنها تفيد الترتيب مع التراخي؛ أي: مرور وقت بين الحدثين، وذلك كقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَمَاتَهُۥ فَأَقْبَرَهُۥ ﴿٢١﴾ ثُمَّ إِذَا شَآءَ أَنشَرَهُۥ ﴿٢٢﴾﴾[1]، وقول الحق سبحانه: ﴿فَٱنظُرُواْ﴾، فكأن الغرض من السير الاعتبار والاتعاظ.»[2]

ويبدو أن الشّعراوي قد أفاد من تخريج الزمخشري للفرق بين ﴿ فَٱنظُرُواْ ﴾ ﴿ ثُمَّ ٱنظُرُواْ ﴾ الواردين في الآيات المذكورة آنفا، حيث قال هذا الأخير: « فإن قلت: أي فرق بين قوله: ﴿ فَٱنظُرُواْ ﴾، وبين قوله: ﴿ ثُمَّ ٱنظُرُواْ ﴾ قلت: جعل النظر مسبَّباً عن السير في قوله: ﴿ فَٱنظُرُواْ ﴾ فكأنه قيل: سيروا لأجل النظر، ولا تسيروا سير الغافلين. وأما قوله: ﴿ قُلْ سِيرُواْ فِي ٱلْأَرْضِ ثُمَّ ٱنظُرُواْ ﴾، فمعناه: إباحة السير في الأرض للتجارة وغيرها من المنافع، وإيجاب النظر في آثار الهالكين. ونبّه على ذلك بـ (ثم)؛ لتباعد ما بين الواجب والمباح.» [3]

وحاصل الفرق بين هذين الحرفين في تخريج الزمخشري أن العطف بـ (الفاء) يدلّ على السببية بين (السير) و(النظر)؛ أي أن (السير) يقتضي (النظر) والاعتبار في آثار الآخرين، أما العطف بـ (ثم) فيفيد الانفصال بين الأمرين (السير) و(النظر)، فحمل الأول على الإباحة، والثاني على الوجوب، وعطف بينهما بـ (ثم) التي تفيد التراخي.

ولعلّ ما ذهب إليه الشّعراوي في تأويل الربط بين الأمرين تارة بـ"الفاء" وتارة أخرى بـ "ثم" يبدو أنه غير وجيه في نظر أبي حيان؛ لأن دعوى « (الفاء) تكون سببية لا دليل عليها، وإنما معناها التعقيب فحسب، وعلى تسليم أن (الفاء) تفيد التسبيب، فلِمَ كان

---

(1) عبس،21.

(2) الشّعراوي، *تفسير الشّعراوي*، 7925/13.

(3) الزمخشري، *الكشاف*، 8/2.

(السير) موضع سير إباحة، وفي غيره سير واجب؟ فيحتاج ذلك إلى فرق بين هذا الموضع، وبين تلك المواضع.»[1]

إن هذا الربط بين الأمرين قد أسال كثيرا من الحبر لصعوبة التفريق بين هذا الاختلاف، فبالنظر إلى الآيات والسياقات التي وردت فيها نجد أن تلك التأويلات لا تكاد تجد لها قرائن تقوّي تلك التأويلات، وتبقى كثرة التأويلات في هذا الربط بين (السير) و(النظر) بـ "الفاء" مرات عديدة وبـ "ثم" مرّة واحدة هو أمر معجِز؛ لأنّ النظم القرآني فوق أقيسة البشر وتعجز قواعد النحاة أن تحيط به علما لأنّه كلام رب البشر، والعجز عن الإدراك إدراك.

ونخلص بعد دراسة هذه النماذج من حروف المعاني إلى أن حروف المعاني تمتاز بتنوّع وتداخل دلالاتها، والذي يحدّد معناها هو موقعها ولذلك يجب تجنّب القول أنّ حروف المعاني تنوب بعضها عن بعض،[2] وخاصّة في القرآن الكريم، فاختيار حرف معنى في موضع ما دون آخر هو اختيار دقيق ومعجِز، والخروج بحرف المعنى عن مقتضى الحال، هو إعجازٌ بياني لا يُماثله إعجاز، لذلك فمن الأحرى أن يدرس الباحث النص القرآني في إطار السياق الذي ورد فيه ذلك النص.

وفي ختام هذا الفصل يمكن القول أنّ البُنى الصرفية والنحوية في القرآن الكريم أدّت دورا هاما في الوصول إلى المعنى، فكانت في كثير من المواضع بمثابة الحَكَم بين آراء العلماء والمفسّرين خصوصا عند المفسرين الذين اعتمدوا على المنهج النقلي والتفسير بالمأثور، وكان الشّعراوي قد اعتمد كثيرا على ما تحمله تلك البنى الصرفية والتركيبية من دلالات في تأويلاته وتخريجاته، وإذا ما وجد هذه الدوال تحتمل كل تلك المعاني المختلف فيها فإنه يجوّز كلها،

(1) أبو حيان الأندلسي، *البحر المحيط*، 446/4.

(2) نيابة حروف المعاني عن بعضها رأي ضعيف يأباه الخليل وسيبويه وغيرهما. (يُنظَر ابن عطية، *المحرر الوجيز*، 1، 96.)

وذلك في غياب قرائن مرجّحة لمعنى دون آخر.

وتبيّن من هذا الفصل أن كلّ بنية صرفية أو نحوية في موضعها من القرآن الكريم لا يمكن أن نحمّلها معنى بنية صرفية أو نحوية أخرى؛ لأن المتكلم هنا هو الله سبحانه وليس البشر، وما على الدارس إلا أن يحسن التعامل مع النّصوص القرآنية وذلك بالإحاطة بدلالات الآليات اللغوية دون الغفلة عن السّياق ومقاصد الشريعة.

الفصل الرّابع

أثر الدّلالة السّياقية في تأويل الشّعراوي

- ✓ مفهوم السّياق.
- ✓ أهمّية السّياق.
- ✓ أنواع السّياق.
- ✓ شواهد من أثر السّياق في تأويل الشّعراوي.

- أوّلا/ مفهوم السّيّاق:

أ- لغة:

ورد "السّيّاق" في المعاجم بمعاني مختلفة، قال ابن دريد (ت321هـ): «السّوق: مصدر سقت البعير أسوقه سوقا والسَّوَق: غِلَظ السَّاقَيْن رجل أسْوَقُ وامرأَة سَوْقاءُ. والسُّوق: معروفَة، تؤنّث وتُذكّر، وأصل اشتقاقها من سَوْق النَّاس إِلَيها بضائعهم.»(1)

وقال الجوهري (ت393هـ) في الصحاح: «السّيّاق: نزع الروح، يقال: رأيت فلاناً يسوق؛ أي: ينزع عند الموت.»(2)

وأما ابن فارس (ت395هـ) فقد قال عن مادة (سوق): «السِّين والواو والقاف أصل واحد، وهو حَدْوُ الشّيء، يُقال ساقه يَسوقه سَوْقًا، وَالسَّيِّقَةُ: مَا اسْتِيقَ مِن الدّوابّ. ويقال سُقْتُ إِلى امْرَأَتي صداقها، وَأَسقْتُه وَالسُّوق مشتَقَّة من هذا، لِمَا يُسَاقُ إِلَيها من كلّ شَيء، وَالجَمع أسْوَاق، وَالسّاقُ للإنسان وغيره، والجمع سُوقٌ، إِنّما سُمِّيت بذلك لِأَنَّ المَاشِي يَنساقُ عليها.»(3)

ويظهر أن الزمخشري (ت538هـ) قد أجاد حين ذكر جملة من المعاني المتعلقة بمادة (ساق) ومن بين ذلك معنى التتابع، فقال: «تساوقت الإبل: تتابعت، وهو يسوق الحديث أحسن سياق، و" إليك يساق الحديث " وهذا الكلام مساقة إلى كذا، وجئتك بالحديث على سوقه: على سرده.»(4)

---

(1) ابن دريد، محمد أبو بكر، *جمهرة اللغة*، تح رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين، ط1، 1987، 2/ 853.

(2) الجوهري، *معجم الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية*، 1500/4، (س و ق). ويُنظَر ابن منظور، *معجم لسان العرب*، 163/10، فصل السين المهملة. والزَّبيدي، *معجم تاج العروس*، 25 / 475، (س و ق).

(3) ابن فارس، *مقاييس اللغة*، 3/ 117. و*مجمل اللغة*، 1/ 479.

(4) الزمخشري، *أساس البلاغة*، تح محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1998 م، 484/1.

كما نحسب أن ابن منظور (ت 711هـ) قد أحسن حين ربط بين سوق المهر وسوق الإبل، فقال: «انساقت وتساوقت الإبل تساوقا إذا تتابعت، وكذلك تقاودت فهي متقاودة ومتساوقة، وفي حديث أم معبد: فجاء زوجها يسوق أعنزا ما تساوق؛ أي ما تتابع، والمساوقة: المتابعة كأنّ بعضها يسوق بعضا، والأصل في تساوق تتساوق كأنّها لضَعْفها وفرط هُزالها تتخاذل ويتخلف بعضها عن بعض، وساق إليها الصداق والمهر سياقا وأساقه، وإن كان دراهم أو دنانير؛ لأنّ أصل الصداق عند العرب الإبل، وهي التي تساق، فاستعمل ذلك في الدرهم والدينار وغيرهما، وساق فلان من امرأته؛ أي أعطاها مهرها. والسّيّاق: المهر» [1]، أما في المعجم الوسيط فقد ذكر أنّ «(السّيّاق) الْمهْر وَسِيَاق الْكَلَام تتابعه وأسلوبه الَّذِي يجْرِي عَلَيْهِ.»[2]

من خلال تلك التعريفات نعلم أنّ السّيّاق يتضمّن معاني مختلفة كالنّزع والدفع التتابع والاتصال والتحكّم والقيادة... وهي تشير في مجملها إلى دلالة التتابع والسير والانتظام في سلك واحد، ويظهر أنّ بعض هذه المعاني حقيقة وبعضها الآخر مجازية، كما يبدو أنّ تلك المعاني المستنبطة من مادة (ساق) تقترب من المعنى الاصطلاحي للسّياق.

ب- اصطلاحا:

جاء تعريف ابن دقيق العيد (ت 702هـ) للسّياق في قوله: «أما السّيّاق والقرائن، فإنها الدالة على مراد المتكلم من كلامه»[3]، وتطرّق الدارسون المحدثون إلى تعريف السّيّاق، إذ قدّموا مفاهيم حديثة أكثر تحديدا للسّياق، فقد عُرِّف بأنّه هو: «مجموع الظروف التي تحيط بالكلام»[4]، أو هو «البيئة اللّغوية التي تحيط بالكلمة أو العبارة أو الجملة وتستمد

(1) ابن منظور، *معجم لسان العرب*، 166/10.

(2) مصطفى، إبراهيم وآخرون، *المعجم الوسيط*، دار الدعوة، القاهرة، د ط، د ت، ص465.

(3) ابن دقيق العيد، عبد الغني، *إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام*، مطبعة السنة المحمدية، د ب، د ط، د ت، 21/2.

(4) خليل، عبد النّعم، *نظرية السّيّاق بين القدماء والمحدثين*، دار الوفاء، الإسكندرية، ط1، 2007، ص82.

أيضا من السّيّاق الاجتماعي، وسياق الموقف، وهو المقام الذي يقال فيه الكلام بجميع عناصره، من متكلم ومستمع وغير دلك، من الظروف المحيطة، والمناسبة التي قيل فيها الكلام.»[1]

وهذه التعريفات الحديثة تبدو أكثر إيضاحا من تعريفات القدامى المذكورة قبلها، وهذا أمر منطقي خصوصا إذا عرَفنا أنّ الدّرس السّيّاقي تطوّر في العصر الحديث على أيدي علماء اللّسانيات في أوربا، وذلك بعدما أفادوا من الدرس البلاغي العربي الذي كان يهتم بالسّيّاق، والذي اصطلحوا عليه باسم المقام.

وبالنظر إلى كل تلك التعريفات، فإنه يمكن ملاحظة عناصر ثابتة ولازمة في السّيّاق وتتمثل تلك العناصر في ما يلي:

1- أولها: غرض ومقصود ومراد المتكلم، فكل نص يحمل غرض المتكلم.

2- القرائن المتعلّقة والمصاحبة للنص.

3- الظروف المحيطة بالنص، وأحوال المخاطِب والمخاطبين فيه.

فاشتمال السّيّاق على هذه العناصر واستيعابه لها هو الذي يوفّق بين المعاني المختلفة ويحدد الدلالة الصحيحة لذلك الخطاب، وينكشف من خلال هذه العناصر والأحوال -التي يجب مراعاتها وعدم إغفالها حين مواجهة نص ما- أمران مهمان هما أهمّية السّيّاق وأنواعه.

- ثانيا/ أهمّية السّيّاق:

للسّياق دور كبير في التأويل ودراسة النصوص، إذ لا يمكن للدارس الذي يسعى إلى إدراك معاني ومقاصد النص أن يحقق ما يريد ما يصبو إليه من دونه، ولذلك نجد السّيّاق حاضرا في دراسات علماء البلاغة وعلماء النحو وعلماء التفسير، وغيرهم.

---

(1) عيسى، رانيا فوزي، *علم الدلالة النظرية والتطبيق*، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ط1، 2008م، ص11.

فأما علماء اللغة فقد تنبّهوا إلى دور السّيّاق في استقامة الكلام، ونجد ذلك عند سيبويه (ت180هـ) إذ عقد بابا يشير إلى هذا الموضوع ووسمه بـ (باب الاستقامة من الكلام والإحالة)، فقال في هذا الصدد: « ... فمنه مستقيم حسنٌ، ومحال، ومستقيم كذب، ومستقيم قبيح، وما هو محال كذب»[1]، وهذا القول يعدّ التفاتة مبكّرة إلى دور السّيّاق حيث بيّن أنّ «مدار الكلام على تأليف العبارة وما فيها من حسن أو قبح، ووضع الألفاظ في غير موضعها دليل على قبح النظام وفساده، فلكل استعمال عنده دلالته، وتغيير الاستعمال، يؤدّي إلى تغيير الدلالة.»[2]

فاهتمام سيبويه أثناء تحليله اللغوي بالسوابق واللواحق والظروف المحيطة بالمفردة اللغوية دلالة على أنّه كان على وعي تامّ بأهمية السّيّاق، حتى وإن لم يذكره صراحة، فقد اكتفى بالإشارة دون العبارة؛ لأنّ مصطلح السّيّاق كان غير متداول في دراساتهم وقتئذ لكن كان مفهومه معروفا وحاضرا.

ولم يكن ابن الأنباري (ت328هـ) بعيدا عن إدراك وظيفة السّيّاق ودلالته، إذ نجد مقتطفات من كلامه تدلّ على أنّه كان مهتما بالسّيّاق، ومن ذلك قوله: «كلام العرب يصحِّح بعضُه بعضاً، ويَرتبط أوَّلُه بآخره، ولا يُعْرَفُ معنى الخطاب منه إلاَّ باستيفائه، واستكمال جميع حروفه، فجاز وقوعُ اللَّفظَة على المعنيَيْن المتضادَّيْن؛ لأَنَّها يتقدَّمها ويأتي بعدَها ما يدلُّ على خصوصيَّةِ أَحد المعنيَيْن دون الآخر، ولا يُراد بِها في حال التكلُّم والإخبار إلاَّ معنًى واحد»[3]، فالفيصل في مثل هذه الحالة هو السّيّاق الذي يعوّل عليه في تحديد أيّ المعنيين هو المراد في الكلام.

---

(1) سيبويه، *الكتاب*، 26/1.

(2) نمر، هادي، *علم الدلالة التطبيقي في التراث العربي*، دار الأمل، الأردن، د ط، 2007م، ص286.

(3) ابن الأنباري، *الأضداد*، ص2.

والمتأمّل في القواعد النحوية والصرفية يجد أنّها قد اعتمد أصحابها على السّيّاق لاستخراجها وإثبات صحتها فاتخذوا من الفتحة الظاهرة في آخر الاسم قرينة دالة على المفعولية والضمة قرينة دالة على الفاعلية، وجعلوا من التنوين دالا على الاسمية والألف والنون الملحقان بالاسم قرينة التثنية وهكذا.

ومما سبق ذكره في هذا المجال ندرك أنّ علماء اللغة اعتمدوا على السّيّاق في تقعيدهم النحوي والصرفي، وفي تحليلاتهم اللغوية عموما، ويظهر أنّ السّيّاق كان حاضرا عندهم من الناحية الإجرائية بشكل أكثر وضوحا، ولكن رغم ذلك لم يتمكّنوا من الوصول إلى الخروج بنظرية سياقية مستقلة بذاتها، ولعلّ مردّ ذلك إلى انشغالهم بالجانب الإجرائي، وهكذا هو شأن العلوم في ذلك الزمن، ومن يدري فلعلّ النظرية السّيّاقية الغربية الحديثة التي اشتهر بها أصحابها كانوا قد استمدّوا أصولها من شذرات سياقية موجودة في أمهات كتب النحو واللغة العربية التراثية.

وأما إذا جئنا إلى علماء البلاغة فنجدهم قد اعتنوا بالسّيّاق وعدّوه من أهمّ أصول البلاغة وركائزها، حيث إنّ السّيّاق قد عُرِف عندهم بما يسمى المقام، فكانت العبارة السّيّاقية الشهيرة عند علماء الأدب والبلاغة هي " **لكل مقام مقال**"، قال عنها بشر بن المعتمر[1] (ت 210هـ): « المعنى ليس يشرف بأن يكون من معاني الخاصة، وكذلك ليس يتّضع بأن يكون من معاني العامة، وإنما مدار الشرف على الصواب، إحراز المنفعة، مع موافقة الحال وما يجب لكل مقام من المقال.»[2]

واهتمّ السكّاكي (ت626هـ) في مفتاحه بالسّيّاق، إذ أشار إلى لطائف الاعتبارات

(1) بشر بن المعتمر الهلالي البغدادي، أبو سهل (...- 210هـ) فقيه معتزلي مناظر، من أهل الكوفة، تنسب إليه الطائفة "البشرية" منهم، له مصنفات في "الاعتزال" منها كتاب تأويل المتشابه وكتاب العدل، وله قصيدة في أربعين ألف بيت ردّ فيها على جميع المخالفين، مات ببغداد. (يُنظَر الذهبي، *سير أعلام النبلاء*، 337/8. والزركلي، *الأعلام*، 55/2.)

(2) الجاحظ، *البيان والتبيين*، 129/1.

في أداء المعنى بحسب مقتضيات الأحوال، فذكر المسند إليه أو حذفه، وذكر المسند أو تركه، واستعمال الوصل والفصل والإيجاز والإطناب، وذكر لطائف التقديم والتأخير كل ذلك يخضع للسّياق غير اللغوي الذي آثر أن يعبّر عنه بمصطلح "مقتضى الحال"[1]، وهو الذي وصفه بعض الباحثين بالموقف الخارجي الذي يمكن أن تقع فيه الكلمة فتتغير دلالتها تبعا لتغير الموقف أو المقام وقد أطلق اللغويون على هذه الدلالة مصطلح الدّلالة المقامية[2].

ويقابل سياق الحال سياقا آخر لا يقلّ أهمّية عن الأول ويسمّى بـ"سياق المقال" أو "السّيّاق اللغوي" والذي اهتم به البلغاء قديما، ولعلّ أفضل من تحدّث عن هذا هو عبد القاهر الجرجاني (ت471هـ) في بعض مواضع من دلائله، ومن ذلك قوله: « لا نظم في الكلم ولا ترتيب، حتى يُعلَّق بعضها ببعض، وينبني بعضها على بعض، وتجعل هذه بسبب من تلك، هذا ما لا يجهله عاقل، ولا يخفى على أحد من الناس.»[3]

وقال في موضع آخر: «وجملة الأمر أنّا لا نوجب "الفصاحة" للفظة مقطوعة مرفوعة من الكلام الذي هي فيه، ولكنا نوجبها لها موصولة بغيرها، ومعلّقا معناها بمعنى ما يليها، فإذا قلنا في لفظة "اشتعل" من قوله تعالى: ﴿ **وَٱشۡتَعَلَ ٱلرَّأۡسُ شَيۡبٗا** ﴾[4] أنّها في أعلى رتبة من الفصاحة، لم توجب تلك "الفصاحة" لها وحدها، ولكن موصولا بها "الرأس" معرّفا بالألف واللام، ومقرونا إليهما "الشيب" منكّرا منصوبا»[5]، ففصاحة الكلمة لا تتحقق إلا بربطها مع سياقها اللغوي وهذا يمكن تسميته بحسن الصياغة.

ونخلص هنا إلى أن الكلام المنظوم (حسن الصياغة) يمثل السّيّاق اللغوي، وموافقة هذا

---

(1) يُنظَر السكاكي، *مفتاح العلوم*، ص168 وما بعدها.

(2) يُنظَر منقور، عبد الجليل، *علم الدلالة*، منشورات، اتحاد الكُتّاب العرب، دمشق، د ط، 2001م، ص90.

(3) الجرجاني، عبد القاهر، *دلائل الإعجاز في علم المعاني*، ص45.

(4) مريم، 4.

(5) الجرجاني، *المصدر السابق*، ص257.

الكلام المنظوم لمقتضى الحال يمثل السّيّاق غير اللغوي، وبذلك تتحقّق بلاغة الكلام، ومن هنا يمكن القول أنّ البلاغيين اهتموا اهتماما بالغا بالسّيّاق وأقاموا البلاغة على أساس السّيّاق.

وأما بالنسبة لنظرة علماء الأصول للسّياق، فهي نظرة اهتمامية تعبّر عن مدى إدراكهم لأهمّية السّيّاق في استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها الشرعية، وليس أدلّ على ذلك كثرة أقوالهم عن أهمية السّيّاق، ويعدّ الشاطبي (ت790هـ) من أكثر العلماء حديثا عن أهمّية السّيّاق ودوره في استنباط الأحكام الشّرعية من أدلتها النصية، ومن ذلك قوله: «المساقات تختلف باختلاف الأحوال والأوقات والنوازل ... فالذي يكون على بال من المستمع والمتفهم والالتفات إلى أوّل الكلام وآخره، بحسب القضية وما اقتضاه الحال فيها، لا ينظر في أوّلها دون آخرها، ولا في آخرها دون أوّلها، فإن القضية وإن اشتملت على جُمل، فبعضها متعلق بالبعض؛ لأنها قضية واحدة نازلة في شيء واحد، فلا محيص للمتفهم عن رد آخر الكلام على أوله، وأوله على آخره، وإذ ذاك يحصل مقصود الشارع في فهم المكلف، فإن فرّق النظر في أجزائه، فلا يتوصل به إلى مراده.»[1]

فالظاهر هنا هو أن الشاطبي حثّ على مراعاة كلّ متعلّقات الخطاب المرتبطة به، وضرورة الأخذ بها والاحتكام إليها عند استنباط الأحكام من النصوص الشرعية، فلا يمكن النظر إلى النص وهو مجتزأ من سياقه، فالدلالة في الحالة تصبح مشوّهة غير كاملة.

وهذا المبدأ الأصولي يوافق المبدأ اللغوي الذي ينصّ على استحالة الوقوف على الدلالة الحقيقية للمفردة أو الجملة بمعزل عن سياقها التي وردت فيه، ولا غرو في هذا التطابق والموافقة؛ لأن علم أصول الفقه يعتمد بشكل كبير على اللغة بمختلف مستوياتها.

أمّا المفسّرون؛ فقد تحدّثوا عن دور السّيّاق في فهم دلالة الخطاب القرآني وترجيحها

(1) الشاطبي، إبراهيم بن موسى، *الموافقات*، تح أبو عبيدة مشهور بن حسن، دار ابن عفان، القاهرة، ط1، 1997م، 266/4.

فالسّيّاق عندهم ينهض بتعيين المعاني المحتملة وتأويل الدّلالات الظّاهرة واستنباط الأحكام الشرعية من القرآن والوقوف على مراد الله تعالى، ولذلك قال ابن قيّم الجوزية (751هـ): «السّيّاق يرشد إلى تبيين المجمل، وتعيين المحتمل، والقطع بعدم احتمال غير المراد، وتخصيص العام، وتقييد المطلق، وتنوّع الدلالة، وهذا من أعظم القرائن الدالة على مراد المتكلّم ... انظر إلى قوله تعالى: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْكَرِيمُ ﴿٤٩﴾﴾[1] كيف نجد سياقه يدلّ على أنه الذليل الحقير»[2]، إذًا السّيّاق هو الكفيل بإزالة الإبهام عن المجمل، وتخصيص العام أو تقييد المطلق، وهو المحدّد للدلالة المقصودة عند تنوع دلالات اللفظ.

ويضطلع السّيّاق بمهمّة الترجيح بين أقوال المفسرين وآرائهم، قال ابن جزي (ت741هـ) «وأما وجوه الترجيح فهي اثنا عشر ... السادس: أن يشهد بصحة القول سياق الكلام، ويدل عليه ما قبله أو ما بعده»[3]، فالسّيّاق عند ابن جزي يعدّ أهم أوجه الترجيح.

إن علماء التفسير لم يشتغلوا على النص القرآني إلا بعد أن تسلّحوا بجملة من الشروط العلمية التي ترتبط ارتباطا وثيقا بعلم السّيّاق، ومن ذلك الظروف والوقائع والأحداث المرتبطة زمنيا بالنص القرآني، وهذه الظروف تشير إلى ما يُعرَف في النظرية السّيّاقية الحديثة بسياق الموقف فمراعاة هذه الأمور يؤدّي إلى معرفة المعنى الحقيقي للآية.

وتعدّ أسباب النزول من أبرز مظاهر السّيّاق التي يجب معرفتها، قال ابن تيمية (ت728هـ) في هذا الشأن: «معرفة سبب النزول يعين على فهم الآية، فإن العلم بالسبب

---

(1) الدخان، 49.

(2) ابن القَيِّم الجَوْزِيَّة، *بدائع الفوائد*، دار الكتاب العربي، بيروت، د ط، د ت، 10/4.

(3) ابن جزي الكلبي، *التسهيل لعلوم* التنزيل، ص 49.

يورث العلم بالمسبب.»[1]

ومن الأمثلة التي تشير إلى أهمية معرفة أسباب النزول في دفع الإشكال الذي قد يلتبس بالآية ما جاء في تفسير قول الله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾[2] فظاهر الآية يقتضي أن استقبال القبلة في الصلاة ليس شرطا في صحّتها لا « سفرا ولا حضرا، وهو خلاف الإجماع، فلما عُرِف سببُ نزولها عُلِم أنها في نافلة السفر أو نزلت في الرّدّ على اليهود الذي سفهوا على النبي والمسلمين بسبب تحويل القبلة إلى الكعبة، أو في من صلى بالاجتهاد وبان له الخطأ، على اختلاف الروايات في ذلك، فلولا معرفة السبب لبقيت الآية مشكلة.»[3]

وبذلك نفهم أن «الجهل بأسباب التنزيل موقع في الشُّبَه والإشكالات، ومورد للنصوص الظاهرة مورد الإجمال حتى يقع الاختلاف، وذلك مظنّة وقوع النّزاع»[4] والتعصّب والاختلاف وربما أدّى ذلك إلى التكفير والتبديع.

وممّا يدخل في سياق الموقف، معرفة "المكي والمدني"، فالسور والآيات النازلة بمكة تختلف في مدلولها وغرضها عن السور المدنية، ويتصل بهذا السّيّاق معرفة علم المناسبات والناسخ والمنسوخ وكذا علم أصول الدّين وعلم أصول الفقه وغير ذلك من العلوم التي تنضوي ضمن إطار سياق الحال.

ولم يغفل العلماء اشتراط مراعاة السّيّاق اللغوي، أو ما يعرف بالسّيّاق الداخلي أو المقالي لتحديد معنى الآية أو المفردة، فالسّيّاق اللغوي «يمثله الكلام في موضع النظر أو

---

(1) ابن تيمية، *مقدمة في أصول التفسير*، ص16.

(2) البقرة، 115.

(3) أبو شُهبة، محمد، *المدخل لدراسة القرآن الكريم*، مكتبة السنة القاهرة، ط2، 2003م، ص138.

(4) العَسْقلاني، ابن حَجَر، *العُجاب في بيان الأسباب*، تح عبد الحكيم محمد الأنيس، دار ابن الجوزي، د ب، د ط، د ت،97/1.

التحليل، ويشمل ما يسبق أو يلحق به من كلام يمكن أن يوضّح دلالة القدر منه موضع التحليل أو يجعل منها وجهاً استدلالياً»[1]؛ أي بفضل سباق الكلام ولحاقه يتمّ إيضاح المعنى.

ووُصِف هذا السّيّاق باللّغوي؛ لأنه يتألّف من عناصر لغوية ينبغي مراعاتها عند التماس المعنى الملائم من الآية أو المفردة القرآنية، وتتمثّل هذه العناصر في الدلالة الصوتية والدلالة الصرفية والدلالة النحوية والدلالة اللفظية والتي قد تدلّ على دلالات نفسية واجتماعية وغير ذلك من الدلالات التي لا تنكشف دون مراعاة السّيّاق النصّي.

كما تمتدّ بعض عناصر السّيّاق النصي إلى أبعد مكان من النّص، قال ابن حزم(ت456هـ): «والحديث والقرآن كلّه كاللفظة الواحدة فلا يحكم بآية دون أخرى ولا بحديث دون آخر بل بضمّ كل ذلك بعضه إلى بعض، إذ ليس بعض ذلك أولى بالإتباع من بعض ومن فعل غير هذا فقد تحكّم بلا دليل.»[2]

ومن هنا نفهم أن السّيّاق اللغوي يتضمّن كذلك تتبع كل موارد استعمال المفردة في النص القرآني ومن ثمة يسهل تحديد المعنى المقصود، وهذا ما نجده عند المهتمّين بالتفسير الموضوعي، إذْ يتمّ عندهم استقراء المفردات والمعاني التي وردت في عدّة مواضع من القرآن الكريم، ولعلّ هذا ما أشارت إليه بنت الشاطئ بقولها: «إن ضوابط منهجنا الالتزام بصريح النص وحكم السّيّاق، والالتزام بدلالات الألفاظ كما يعطيها الاستقراء الكامل لكل مواضع ورود اللفظ في المصحف والاحتكام إلى توجيه صريح السّيّاق.»[3]

وبعبارة أخرى فإن السّيّاق اللغوي يقصد به قراءة النص القرآني وفهمه في ضوء

---

(1) الطّلحي، ردة الله، *دلالة السّيّاق*، رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة أم القرى، مكة، 1418هـ، 51.

(2) ابن حزم الأندلسي، *الإحكام في أصول الأحكام*، تح، أحمد محمد شاكر، دار الآفاق الجديدة، بيروت، د ط، د ت، 118/3.

(3) بنت الشاطئ، عائشة عبد الرحمن، *القرآن والتفسير العصري*، مكتبة المعارف، د ب، د ط، 1970، ص30

علاقات مفرداته بعضها ببعض، فلا يمكن مثلا تحديد المعنى الصّحيح لألفاظ المشترك إلا من خلال السّيّاق الذي وردت فيه، فكلمة "قضى" و "علم" و "أمة" و "ضرب" هي مفردات كثيرا ما وردت في مواضع من القرآن الكريم ولكن بدلالات متخلفة حسب السّيّاق اللغوي الذي وردت فيه.

ومن الطرائف التي تظهر قدر السّيّاق ما قاله الأصمعي (ت216هـ): « قرأت هذه الآية: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٣٨﴾﴾[1] وإلى جنبي أعرابي فقلت: ﴿ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ سهوا، فقال الأعرابي: كلام من هذا؟ قلت: كلام الله. قال أعد، فأعدت: ﴿ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾، فقال: ليس هذا كلام الله، فتنبهت، فقلت: ﴿ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٣٨﴾﴾ فقال: أصبت، هذا كلام الله، فقلت له: أتقرأ القرآن؟ قال: لا، قلت: فمن أين علمت أني أخطأت؟ فقال: يا هذا، عزَّ فحكم فقطع، ولو غفر ورحم لما قطع.»[2]

فالأعرابي بفطرته أدرك أن السّيّاق لا يتلاءم مع ما أخطأ فيه الأصمعي؛ لأن السّيّاق المقالي يتحدث عن الشدّة، والشّدّة تقتضي أن تكون العزّة مقام المغفرة، فالأعرابي حين نظر إلى السّيّاق علم أن المغفرة لا تتلاءم مع الأمر بقطع الأيدي.

والسّيّاق بشقّيْه المقالي والمقامي له أهمّية كبرى عند المفسّرين، فلا يمكن تحديد المعنى بمعزل عن السّيّاق أو القيام بتأويل نصّ ما بدون النظر إلى السّيّاق، كما يتعذّر الترجيح بين الدلالات المكتنزة في المفردة اللغوية دون معرفة القرائن السّيّاقية الحافّة بها، ومن ثمّ ندرك أنّ للسّياق مهاما عديدة مثل: التأويل والتخصيص والتبيين والترجيح وغير ذلك.

وخلاصة القول في هذا المبحث هو أن السّيّاق له دور كبير في قراءة أيّ نص قراءة

---

(1) المائدة، 38.

(2) ابن الجوزي، *زاد المسير في علم التفسير*، 546/1.

صحيحة، فهو الحَكَم في توجيه دلالة أي كلام، ويظهر الدور البالغ للسّياق في الأخذ به من قِبَل جميع المشتغلين على اللغة كالبلاغيين والمفسّرين، فإهمال السّيّاق إهمال للدلالة.

- ثالثا/ أنواع السّيّاق:

لم تتّفق كلمة الباحثين على تقسيمات السّيّاق، فمنهم من اقتصد في ذلك ومنهم من توسّع، غير أنّ نفس الباحث تطمئن إلى تصنيفها إلى صنفين تندرج تحتهما كلّ تلك الأنواع الْمُختلف فيها، ويتمثّل هذان الصنفان فيما يلي: السّيّاق اللغوي والسّيّاق غير اللغوي.

أ) السّيّاق اللغوي (الداخلي):

للسّياق الداخلي تسميات عديدة منها السّيّاق اللفظي أو السّيّاق اللغوي أو السّيّاق المقالي وسمّي بالسّيّاق اللفظي؛ لأنه يشمل « النّظم اللفظي للكلمة وموقعها من ذلك النظم»[1]، وسمي بالسّيّاق المقالي؛ لأنه يستفيد من مكوّنات مقالية داخل النص[2]، حيث يتألّف هذا النص من جمل مكوّنة من الكلمات وهذه الأخيرة مكوّنة هي الأخرى من الأصوات، وسمّي بالسّيّاق الداخلي؛ لأنه «يتطلّب وجوب النظر إلى الكلام اللغوي وتحليله على المستويات اللغوية المختلفة الصوتية الفونولوجية والصرفية المورفولجية والنحوية التركيبية والمعجمية الدلالية.»[3]

وتجدر الإشارة إلى أن مصطلح السّيّاق إذا أُطلِق مجرّدا من كلّ قيد فيُقصَدُ به هذا السّيّاق الداخلي، ذلك أن المفسرين يطلقون مصطلح السّيّاق ويريدون به السّيّاق المقالي.

وهناك من الباحثين من قسّم السّيّاق القرآني إلى أنواع، وهي:

– سياق القرآن:

---

(1) كنوش، عواطف، *الدلالة السّيّاقية عند اللغويين*، دار السّياب، لندن، د ط، 2007م، ص53.

(2) يُنظَر البركاوي، عبد الفتاح، *دلالة السّيّاق بين التراث وعلم اللغة الحديث*، دار الكتب، د ب، د ط، 1991، ص30.

(3) كنوش، المرجع السابق، ص53.

فلا شك أن للقرآن العظيم مقاصد كلّية في جميع السور، فقد أنزل الله ﷻ كتابه من أجل ما ينفع العباد في دنياهم وآخرتهم، ولمعرفة ربهم وتوحيده وعبادته، وفي القرآن الكريم عدّة آيات تؤكّد الغاية من إنزال القرآن وتشريع الشرائع، ومن ذلك قول الله ﷻ: ﴿**إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ**﴾[1] وقال الله سبحانه: ﴿**طه ۝١ مَآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْقُرْءَانَ لِتَشْقَىٰٓ ۝٢**﴾[2]

ومقاصد كتاب الله الكريم هي تلك المقاصد التي سمّاها علماء الأصول بمقاصد الشريعة أو الكلّيّات الخمس أو الضروريات الخمس، قال الشاطبي (ت790هـ): «اتّفقت الأمة بل سائر الملل على أن الشريعة وضعت للمحافظة على الضروريات الخمس وهي: الدين والنفس والنسل والمال والعقل وعلمها عند الأمة كالضروري.»[3]

وقد أرجع بعض الباحثين هذا النوع من السّيّاق إلى أمرين اثنين هما:

- الأغراض والمقاصد الأساسية التي تدور عليها جميع معاني القرآن بالإضافة إلى النظم الإعجازي والأسلوب البياني الذي يتمظهر في جميع تعبيرات القرآن.
- الآيات التي تتشابه في جميع موضوعها وتختلف في كيفية سردها وترتيب كلماتها حسب الأغراض البلاغية لكل سورة[4].

وهذا السّيّاق مؤثّر في باقي السّيّاقات الأخرى، حيث إنّه يؤثّر فيها ولا يتأثر بها، ذلك أن القرآن له مقصد ثابت لا يتبدل بتبدّل الآيات.

---

(1) الإسراء، 9.

(2) طه، 1-2.

(3) الشاطبي، *الموافقات*، 31/1.

(4) يُنظَر أبو صفّية، عبد الوهّاب رشيد، *دلالة السّيّاق منهج مأمون لتفسير القرآن الكريم*، دار عمّار، الأردن، ط1، 1433هـ، ص89.

– سياق السورة:

بالنظر إلى تقسيم القرآن إلى سور يظهر أن لكل سورة هدفها وسياقها الذي يختلف عن كل السور الأخرى، قال البقاعي (ت809هـ): « الأمر الكلّي المفيد لعرفان مناسبات الآيات في جميع القرآن هو أنك تنظر الغرض الذي سيقت له السورة»[1]، ويتمّ التعرّف على ذلك من خلال القرائن التي تحيط بالسورة كنوع المفردات القرآنية وصيغها الصرفية ومعانيها النحوية فتجد بينها رباطا معنويا واحدا ووحدة موضوعية يُستدَلّ بهما على الغرض العام للسورة، فـ «الاقتصار على بعضها فيه غير مفيد غاية المقصود، كما أن الاقتصار على بعض الآية في استفادة حُكْم ما لا يفيد إلا بعد كمال النظر في جميعها.»[2]

فكل سورة لها مقصدها الكلّي وهو «الروح المهيمن على جميع عناصر السورة بدءا من الكلمة في أصغر صورها وانتهاء إلى المعقد ذي الآيات العِدَّة في أكبر صوره، فإذا العناصرُ كلُّها المكونة للسورة متحدةٌ اتحادَ أعضاء الجسدِ الواحد وأجزاء الشَّجرة الواحدة، يتغلغل في كلِّ عنصرٍ منها القصدُ الرئيسيُّ، فيطبع صورته ومعناه وموقعه وعلاقاته بالطابع التي يطبع به كل ما اتحد معه في تكوين السورة.»[3]

فالوقوف على معنى آية يتطلّب النظر إلى السورة التي وردت فيها تلك الآية؛ لأنّ السورة القرآنية «وإن اشتملت على جمل، فبعضها متعلِّق بالبعض؛ لأنَّها قضية واحدة نازلة في شيء واحد، فلا محيص للمتفهِّم عن رَدِّ آخر الكلام على أوَّله، وأوَّله على آخره.»[4]

ولأهمّية سياق السورة في تحديد دلالات الآيات، فقد اعتنى به كثير من المفسّرين من

---

(1) البقاعي، برهان الدين، *نظم الدّرر في تناسب الآيات والسور*، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، د ط، د ت، 18/1.

(2) الشاطبي، *الموافقات*، 268/4.

(3) سعد، محمود توفيق محمد، *العزفُ على أنوار الذِّكر*، د د، د ب، ط2، 1424هـ، ص ص69- 70.

(4) الشاطبي، *المصدر السابق*، 266/4.

بينهم البقاعي[1] (ت809هـ) وجمال الدين القاسمي[2] (ت1332هـ)، والمراغي[3] (ت1371هـ) وابن عاشور[4] (ت1393هـ) وغيرهم من الذين أبدعوا في إبراز هذا النوع من السّيّاق، حيث قاموا باستقراء المقاطع والعبارات الواردة في كل سورة قرآنية فتمكّنوا من تحديد غرض ومقصود كلّ سورة قرآنية.

- **سياق المقطع:**

ويسمّى هذا النوع من السّيّاق بسياق النص أو سياق الآيات، وهو «جزْء من سياق السورة له سياقه الخاصّ ويتناسق وسياق السورة الكريمة»[5]، فكل سورة تتألّف من مقاطع وكلّ مقطع يتناول موضوعا يختلف عن المواضيع الموجودة في المقاطع الأخرى من السّورة، فسورة البقرة فيها مقطع يتحدث عن صفات المنافقين ومقطع آخر يتحدث عن قصة آدم ومقطع يتحدّث عن قصة موسى ومقطع عن القِبلة ومقطع عن الصيام ومقطع عن الطلاق وهكذا نجد في كل السّور.

- **سياق الآية:**

هذا هو النوع الرابع من أنواع السّيّاق القرآني، فكل آية لها سياقها الخاص بها ولكنه يتساوق مع السّيّاقات الأخرى ويندرج تحتها دون تعارض بينها، ولمعرفة معنى المفردة القرآنية يلزم إشراك سياق الآية في تحديد المعنى، وذلك بمراعاة سباق الآية ولحاقها، فقد يوجد في ذلك ما يؤثر في معنى مفردة ما.

---

(1) يُنظَر البقاعي، *نظم الدّرر في تناسب الآيات والسور*، 402/3، 173/5، 416، 410/7، 413، وغيرها.

(2) يُنظَر القاسمي، *محاسن التأويل*، 296/6، 199/8، 514، 161/9، وغيرها.

(3) يُنظَر المراغي، *تفسير المراغي*، 96/3، 119، 188، 192، 220.

(4) يُنظَر ابن عاشور، *التحرير والتنوير*، 178/23.

(5) أبو زيد، محمد، (الترجيح بين دِلالة السّيّاق وسبب النزول)، *مجلّة جامعة دمشق*، مج 28، ع3+4، 2012م، ص17.

ويمكن ضَربُ مثال على أثر سياق الآية في تخريج دلالة المفردة القرآنية، فقد استعان الثعلبي (ت427هـ) بما ورد في سياق الآية عند تأويله لدلالة "الصلاة الوسطى" التي وردت في قول الله تعالى: ﴿حَٰفِظُواْ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ وَٱلصَّلَوٰةِ ٱلۡوُسۡطَىٰ وَقُومُواْ لِلَّهِ قَٰنِتِينَ ٢٣٨﴾[1]، قال الثعلبي: «ودليل آخر من سياق الآية وهو أنه عقبها بقوله: ﴿ وَقُومُواْ لِلَّهِ قَٰنِتِينَ ٢٣٨﴾، يعني وقوموا لله فيها قانتين، قالوا: ولا صلاة مكتوبة فيها قنوت سوى صلاة الفجر فعلم أنها هي، وفيه دليل على ثبوت القنوت.»[2]

فالملحوظ في هذه الأنواع من السّيّاق الخاصة بالقرآن الكريم أنها ترتبط بها ارتباطا وثيقا فيما بينها، حيث إنّ السّيّاق القرآني بوصفه سياقا عاما يلقي بظلاله على السّيّاق السُّوَري، وسياق كلّ سورة يُلقي بظلاله على السّيّاق المقطعي (النصي)، وهذا الأخير يلقي بظلاله على سياق كل الآيات التي وردت في سياق كل سورة.

ومن هنا يمكن القول أنّنا «أمام سياقات كثيرة جدا لا تنطلق من القاعدة نحو الرأس، وإنما تنزل من الرأس في أطر كبيرة ثم أصغر فأصغر، بشرط الترابط المنسجم واتحاد المعنى العام المقصود بين الرأس الذي هو كامل القرآن الكريم وما تفرع منه من سور، وبين السورة ومقاطعها، وبين المقاطع وآياتها»[3]؛ أي أنه يشترط تعالق و« تكامل المعاني الفرعية التي تكوّنه، فسياقات الآيات تتآلف وتنسجم ليتكوّن منها سياق المقطع، وسياقات المقاطع تتآلف وتنسجم ليتكون منها سياق السورة، وسياقات السور تتآلف وتنسجم ليتكون منها سياق القرآن الكريم، وإن كانت السّيّاقات في حقيقتها نازلة من السّيّاق الأعلى نحو الأدنى

(1) البقرة، 238.

(2) الثعلبي، أحمد أبو إسحاق، *الكشف والبيان عن تفسير القرآن*، تح أبي محمد بن عاشور، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 2002 م، 195/2.

(3) أبو زيد، محمد، *الترجيح بين دِلالة السّيّاق وسبب النزول*، ص17.

وليس العكس.»[1]

فالسّيّاق القرآني هو الأصل حيث إنّ السّيّاقات الثلاثة الأخرى هي مستمدة منه ومنبثقة من السّيّاق الأصلي، أنها نتجت من «تفكيك السّيّاق الأعلى لتتكوّن منه السّيّاقات الأدنى، فهو يُكوّنها وليست هي التي تكوّنه، ولعل هذا من أعظم أسرار إعجاز القرآن الكريم، إذ ليس في طوق مخلوق أن ينظم كلامه كما نظم سبحانه كتابه العظيم.»[2]

وربما كان من الأحرى تسمية هذه الأنواع من السّيّاقات بالسّيّاقات الرُّتَبِية وليست السّيّاقات النوعية؛ لأنها تتفاوت في أحجامها، ويتفرّع السّيّاق الأصغر منها من السّيّاق الأكبر، أو الأدنى من الأعلى منه، ولا يمكن أن يوجد نوع دون النوع الذي أعلى منه، فهذه الأطر يجب مراعاتها جميعا عند البحث عن الدلالة القرآنية.

ب) السّيّاق غير اللغوي(الخارجي):

هذا السّيّاق له عدّة أسماء عند المشتغلين على اللغة فيطلق عليه سياق الحال، وسياق المقام وسياق الموقف، وتعني هذه المصطلحات الظروف والمواقف والأحداث والملابسات التي وُلِدَ النص في ظلّها، وهذه العناصر هي خارج النص والتي هي غير لغوية ولذلك سُمّي هذا النوع من السّيّاق بالسّيّاق الخارجي.

وقد اهتمّ علماء اللغة بهذا المعطى كسيبويه (ت180هـ) إذ نلحظ في مواضع عديدة من كتابه أنّه «يُعنى بوصف الموقف الذي يجري فيه الكلام واستعماله وما يلابس هذا الاستعمال من حال المخاطب وحال المتكلم وموضوع الكلام»[3]، ولذلك يجد المتصفّح في

---

(1) أبو زيد، محمد، *الترجيح بين دِلالة السّيّاق وسبب النزول*، ص17.

(2) المرجع نفسه.

(3) العوادي، أسعد خلف، *سياق الحال في كتاب سيبويه دراسة في النحو الدلالة*، دار الحامد للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 2011م، ص16.

"الكتاب" مصطلحات وعبارات كثيرة تدل على مدى عنايته بسياق الحال، ومن تلك العبارات « لما يَرى من الحال، بما يرى من الحال»[1]

فحذف أحد مكوّنات الجملة العربية قد يصلح إذا دلّ سياق الحال عليه، قال سيبويه: «وإنّما حذفوا الفعلَ في هذه الأشياءِ حين ثَنَّوْا لكثرتها في كلامهم، واستغناءً بما يرون من الحال، ولما جرى من الذكر»[2]، فالفعل في الجملة يحذف إذا دلّت قرينة حالية على هذا الفعل.

فكثرة إيراد سيبويه لسياق المقام يشير إلى إدراكه المبكّر لعلاقة السّيّاق الخارجي – المتمثل في حال المتكلّم وحال المخاطب وموضوع الخطاب – بمكوّنات الجملة لتحديد المعاني، ومن هنا يمكن القول أنّ سيبويه هو من شقّ الطريق لمن أتى بعده من علماء اللغة واللسانيات خصوصا أولئك الذين يزعمون أنهم هم السبّاقون في اكتشاف أهمية السّيّاق الخارجي في صناعة معنى الخطاب.

ومن هؤلاء العلماء روّاد المدرسة الاجتماعية من بينهم مالينوفسكي malinowski، وفيرث firth، فكلاهما كانا يهتمان بتحديد المعنى بموجب السّيّاق الذي تستعمل فيه اللغة ولكن بطرق مختلفة، فالأوّل نظر إلى سياق الحال على أنه جزء من العملية الاجتماعية الذي يمكن تأمله منفردا، لكن نظر الثاني إلى هذا السّيّاق على أنه جزء من أدوات عالم اللغة[3].

و الأمر نفسه نجده عند رائد المدرسة الوظيفية رومان ياكبسون R.Jakobson الذي جعل هذا السّيّاق أهمّ عناصر الموقف الكلامي السّتة إضافة إلى المرسِل والمرسَل إليه

(1) سيبويه، *الكتاب*، 272/1، 340.

(2) المصدر نفسه، 275/1.

(3) يُنظَر بالمر، أف. أر، *علم الدلالة إطار جديد*، تر مجيد الماشطة، الجامعة المستنصرية، بغداد، د ط، 1985م ص61- 63.

والرسالة والقناة والرمز، وكل عنصر يقوم بوظيفية خاصّة به، فوظيفة السّيّاق هي وظيفة مرجعية[1] يستند إليها المرسل إليه في فهم الرسالة.

وما يمكن قوله في هذا الصدد أن السّيّاق الخارجي عند علماء اللسانيات مهم جدا، إذ لا يمكن «تحليل الإرسالية دون الاهتمام بالمقام الذي تؤسّس عليه فهمه، والنتائج التي تهدف إليها»[2]؛ لأن سياق الحال يعدّ الخلفية غير اللغوية للكلام من حيث كونها عنصرا أساسيا في المعنى يوازي في أهميته العوامل اللغوية الموجودة في النص كالأصوات والتراكيب[3]، وهذا التصوّر لدور السّيّاق الخارجي عند اللغويين المحدثين هو ذات التصوّر الذي يُعرَف به اللغويون العرب القدامى، وقد تطرقنا إلى هذه النقطة آنفا عند الحديث عن دور السّيّاق عند علماء الأصول والبلاغيين والنحويين والمفسرين وغيرهم.

ولكن وجب هنا الإشارة إلى أن السّيّاق الخارجي لكلام المعبود يختلف عن السّيّاق الخارجي لكلام العباد، فالسّيّاق الخارجي في علم التفسير يتمثّل أساسا في أسباب النّزول، إذ بسببها «يعرف معنى الآية المنزلة فيه بحسب ما أنزلت فيه»[4]، وبالتالي فهي بمثابة «طريق معبَّد لفهم الكثير من الآيات الكريمات؛ لأنَّ أول ما ينطبق عليه المعنى للآية القرآنية هو ما كان سببًا لنزولها»[5]، ولذلك كان لا بدّ للمفسّر من التسلّح بمعرفة هذا العامل لكونه قرينة مهمّة وضرورية للاهتداء إلى معنى الآية وإزالة الإشكال عنها، وقد نبّه عليه علماء التفسير والأصول.

ويضاف إلى سبب النزول، معرفة (المكي والمدني) والناسخ والمنسوخ والحديث النبوي،

---

(1) ياكوبسون، رومان، *قضايا الشعرية*، ترجمة محمد الولي ومبارك حنون، دار توبقال، الدار البيضاء، ط1، 1988، ص27، 33.

(2) أوريكيوني، كاترين كيربرات، *فعل القول من الذاتية في اللغة*، ترجمة محمد نظيف، دار أفريقيا الشرق، د ط، د ت، ص11.

(3) يُنظَر عيسى، رانيا فوزي، *علم الدلالة النظرية والتطبيق*، ص 114 -115.

(4) السيوطي، *الإتقان في علوم القرآن*، 215/4.

(5) أبو زهرة، محمد، *المعجزة الكبرى القرآن*، دار الفكر العربي، د ب، د ط، د ت، ص400.

فهذا الأخير يعدّ شارحا ومبيّنا لما قد يشكل على دارس النص القرآني، وهذا ما اشترطه كثير من علماء الشريعة على كل من انبرى لدراسة القرآن الكريم من أجل إدراك معانيه وفهم مقاصده، وفي ذلك ما يدلّ على وعيهم العميق بخطورة السّيّاق غير اللغوي، حيث لم يكتفوا بالسّيّاق اللغوي فحسب، بل اشترطوا إضافة السّيّاق غير اللغوي، فقد لا تسعفهم القرائن المقالية الحافّة بالنص القرآني في الظفر بالمقصود من الآية وتبديد الشبه التي قد تعتري مفردة قرآنية ما.

وفي مدوّنة الشّعراوي التفسيرية ما يدلّ على دور السّيّاق بجناحَيْه المقامي والمقالي في إزالة الغموض الذي يكتسي بعض المعاني وفي تأويل ما حقه التأويل وترجيح ما حقه الترجيح، وسيظهر في هذا المبحث مدى اهتمام الشّعراوي بالسّيّاق في تخريجاته وتأويلاته.

- رابعا/شواهد من أثر السّيّاق في تأويل الشّعراوي:

أ- أثر الدلالة السّيّاقية في تأويل الدلالة اللفظية:

1- أثر السّيّاق في تحديد المشترك اللفظي:

قال الله ﷻ: ﴿فَقَٰتِلۡ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِۚ لَا تُكَلَّفُ إِلَّا نَفۡسَكَۚ وَحَرِّضِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَۖ عَسَى ٱللَّهُ أَن يَكُفَّ بَأۡسَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْۚ وَٱللَّهُ أَشَدُّ بَأۡسٗا وَأَشَدُّ تَنكِيلٗا ٨٤﴾[1] ، ففي هذه الآية وردت كلمة عدّها الشّعراوي من المشترك اللفظي وهي كلمة "بأس" وذكر بعض معانيها فقال: «... ووُرُود كلمة "بأس" في الآية التي نحن بصددها، يراد بها القوّة والشّدّة في الحرب، ويراد بها المكيدة، ويراد بها هزيمة الأعداء. فكلمة "بأس" فيها معانٍ متعددة»[2]، واختار من هذه المعاني معنى القوّة والشدّة فهي المناسبة لسياق الآية ولكن لم يذكر القرينة السّيّاقية الدالة على ذلك، ولعلّ كلمات "قاتل"، "أشدّ"، "تنكيلا"، هي قرائن لغوية جاءت

(1) النساء، 84.

(2) الشّعراوي، *تفسير الشّعراوي*، 4/ 2487.

في إطار السّيّاق المقالي الداخلي دلّت على المعنى الذي أشار إليه الشّعراوي.

ولما يقوم المرْء باستقراء هذه الكلمة في تفسير الشّعراوي تجد أنه قد أوّلها في بعض المواضع من القرآن الكريم بالشدة والقوة[1]، وفي مواضع أخرى منه أوّلها بالحرب[2]، وفي كل تأويل تجد قرائن لغوية تمثّل السّيّاق الداخلي الذي اتكّأ عليه الشّعراوي في تأويله لتلك الكلمة الدالة على معاني مشتركة.

فأمّا القرائن الكاشفة لمعنى الشّدّة فقد تم الإشارة إلى ذلك سابقا، وأما القرائن السّيّاقية لدلالة الحرب فيمكن التمثيل لذلك لما جاء في قوله تعالى ﴿**وَعَلَّمْنَٰهُ صَنْعَةَ لَبُوسٍ لَّكُمْ لِتُحْصِنَكُم مِّنۢ بَأْسِكُمْ**﴾[3]، فالآية جاءت في سياق الامتنان والإحسان العظيم الذي آتاه الله تعالى لنبيّه داود عليه السلام، والآية السابقة قد صرّحت بذلك وضمير الغائب المتصل بالفعل ﴿**وَعَلَّمْنَٰهُ**﴾ يعود على داود عليه السلام، وثمة آية أخرى دالةّ على تسخير الله تعالى لهذا النبي الكريم الحديد ليصنع منه ما ينفع الناس، قال الله عزّ وجلّ: ﴿**۞وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا دَاوُۥدَ مِنَّا فَضْلًا يَٰجِبَالُ أَوِّبِى مَعَهُۥ وَٱلطَّيْرَ وَأَلَنَّا لَهُ ٱلْحَدِيدَ ۝١٠**﴾[4]

فالظاهر مما سبق ذكره أن سياق الآية يرتبط بسياق الآيات ويرتبط سياق الآيات بسياق السورة التي تحدّثت عن معجزات الأنبياء، وتليين الحديد في يد داود عليه السلام جزء من تلك المعجزات، وصناعة الدروع لحماية المقاتلين من ضربات السيوف في الحروب، ولذلك كانت دلالة هذه الكلمة المشتركة الواردة في الآية السالفة الذكر ﴿**بَأْسِكُمْ**﴾ هي الحرب، وسياق الآية وسياق المقطع وسياق السورة هي سياقات متوالية فيما بينها لتؤدّي إلى المعنى

(1) يُنظَر الشّعراوي، *تفسير الشّعراوي*، 4045/7، 4258، 8358/14.

(2) يُنظَر المصدر نفسه، 741/2، 7503/12، 8131/13، 9610/15.

(3) الأنبياء، 80.

(4) سبأ، 10.

الملائم لكلمة ﴿ بَأۡسِكُمۡۖ ﴾.

والحقّ أن "البأس" كان في الأصل لا يطلق إلا على «الحرب ثم كثر استخدامه في كل شدّة، فاكتسب من هذا الاستخدام عموم معناه»[1] بعدما كان خاصا فتطوّر وتوسّع معناه بفضل الاستعمال، وهذا ما يسمّى في اللغة بالتطوّر الدلالي أو التوسّع الدلالي الذي يعدّ أحد عوامل المشترك اللفظي، وقد سبقت الإشارة إلى ذلك في الفصل الثاني من هذه الدراسة.

وفي مدوّنة الشّعراوي العديد من الكلمات المشتركة في بنيتها تحدّث عنها الشّعراوي وأشار إلى تغيّر دلالاتها بحسب السّيّاق الذي ترد فيه تلك الكلمة، ولكنه لم يكن يتحدّث عن السّيّاق بالتفصيل الذي يتّضح به المقصود، فكان يكتفي بالوقوف عند الكلمة الحاملة لمعاني مختلفة ويذكر دلالتها بحسب السّيّاق، ولعلّ هذه الإشارات المقتضبة إلى السّيّاق مردّه إلى طبيعة التفسير الشفهي الذي كان موجّها إلى متلقين مختلفين في مستوياتهم الثقافية والمعرفية والاجتماعية.

ومن شواهد أثر السّيّاق في تعيين المشترك اللفظي ما قاله الشّعراوي في الكلمة المشتركة الدلالة "فتح" التي جاءت في القرآن الكريم بمعان عديدة منها ما هو حسّي كما جاء في قول الله تعالى: ﴿**وَسِيقَ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوۡاْ رَبَّهُمۡ إِلَى ٱلۡجَنَّةِ زُمَرًاۖ حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءُوهَا وَفُتِحَتۡ أَبۡوَٰبُهَا** ...﴾[2]، فاستند الشّعراوي إلى القرينة اللّغوية ﴿**أَبۡوَٰبُهَا**﴾ في تحديد دلالة الفعل ﴿**فُتِحَت**﴾ ويظهر ذلك في قوله: «ومادام هناك أبواب تفتح فهذا فتح حسي.»[3]

ويوجد فتح معنوي «في الأمر الذي يأتي بخير كما في قول الله ﷻ في المنافقين

(1) وافي، علي عبد الواحد، *علم اللغة*، ص320.

(2) الزُّمر، 73.

(3) الشّعراوي، *تفسير الشّعراوي*، 4247/7.

﴿أَتُحَدِّثُونَهُم بِمَا فَتَحَ ٱللَّهُ عَلَيۡكُمۡ لِيُحَآجُّوكُم بِهِۦ عِندَ رَبِّكُمۡۚ﴾[1]؛ أي ما أعطاكم في التوراة من صفات النبي ﷺ المذكورة في التوراة»[2]، وتطرّق الشّعراوي للدلالة السّيّاقية المعِينة في تأويل الفتح فقال: « فتأويل الفتح هنا هو العلم والعطاء فما دام ربنا قد علمهم من الكتاب الكثير فهذا فتح علمي.»[3]

ومن معاني الفتح المعنوي الحكم، قال الله ﷻ: ﴿ رَبَّنَا ٱفۡتَحۡ بَيۡنَنَا وَبَيۡنَ قَوۡمِنَا بِٱلۡحَقِّ وَأَنتَ خَيۡرُ ٱلۡفَٰتِحِينَ ٨٩﴾[4]؛ أي احكم بيننا وبين قومنا[5] واستند الشّعراوي في تأويله هذا إلى القرينة السّيّاقية المتمثلة في لغة بعض العرب التي تسمّي القاضي بالفاتح، «ففي اليمن حتى الآن، يسمّون القاضي الذي يحكم في قضايا الناس "الفاتح"؛ لأنه يزيل الإشكالات بين الناس.»[6]

فالعلم بلغات قبائل العرب أمر هام بوصفها قرينة سياقية خارجية تعين على ضبط معنى المشترك اللفظي، ولهذا فهم ابن عباس معنى الفتح الوارد في آية الأعراف بعد العلم بلغة أهل اليمن، قال ابن عباس: «ما كنت أدري ما قوله: ﴿ رَبَّنَا ٱفۡتَحۡ بَيۡنَنَا وَبَيۡنَ قَوۡمِنَا﴾ حتى سمعت ابنة ذي يزن[7] تقول لزوجها: تعال أفاتحك؛ أي: أحاكمك.»[8]

ومن معاني كلمة "فتح" النصر كما في الآية التالية ﴿إِنَّا فَتَحۡنَا لَكَ فَتۡحٗا مُّبِينٗا

---

(1) البقرة، 76

(2) الشّعراوي، *تفسير الشّعراوي*، 14372/23.

(3) المصدر نفسه، 4247/7.

(4) الأعراف، 89.

(5) يُنظَر الشّعراوي، *المصدر السابق*، 3199/5.

(6) المصدر نفسه، 4247/7.

(7) يَزَن اسم واد باليمن وذو يزن مَلِكٌ لمن ملوك حِمْيَرَ، لأنَّه حَمَى ذلك الوادي. (يُنظَر الفيروز آبادي، *القاموس المحيط*، ص1240.)

(8) ابن منظور، *لسان العرب*، 539/2.

﴿١﴾[1]، فالفتح هنا بمعنى النصر «بدليل قول الله ﷻ بعدها ﴿ وَيَنصُرَكَ ٱللَّهُ نَصۡرًا عَزِيزًا ﴿٣﴾ ﴾[2]."[3]

وصفوة القول هنا هي أن السّيّاق الخارجي والداخلي يعطينا معياراً لتمييز كلمات المشترك اللفظي؛ إذْ إنّ لكلّ معنى تؤدّيه الكلمة المشتركة علاقة ارتباطية مع كلمات أخرى قد لا توجد مثلها مع بقيّة المعاني التي تؤديها تلك الكلمة المشتركة، ولذلك ينبغي الحذر من إهمال السّيّاق عند العملية التأويلية، قال الشّعراوي: «السّيّاق هو الذي يُحدِّد المعنى المراد؛ لذلك على السامع أن تكون عنده يقظة ليردّ اللفظ إلى المعنى المناسب لسياقه.»[4]

ويظهر أثر السّيّاق كذلك في الترجيح بين دلالات المشترك اللفظي، ومن ذلك ما جاء في تفسير الشّعراوي من ترجيح لدلالة الطهر على دلالة الحيض، حيث حملت كلمة القرء معنيين متضادّين، قال الشّعراوي: «"وقروء" جمع "قرء" وهو إما الحيضة وإما الطهر الذي بين الحيضتين، وقوله الحق ﷻ: ﴿ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍۚ ﴾ وما المقصود به؟ هل هو الحيضة أو الطّهر؟ إن المقصود به الطّهر، لأنه قال: "ثلاثة" بالتاء، ونحن نعرف أن التاء تأتي مع المذكر، ولا تأتي مع المؤنث، و"الحيضة" مؤنّثة و"الطهر" مذكّر، إذن، ﴿ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍۚ ﴾ هي ثلاثة أطهار متواليات.»[5]

صرّح صاحب الخواطر في هذا النص بالقرينة السّيّاقية الموجودة في الآية الكريمة وهي علامة التأنيث في العدد، إذ دلّت على أن المعدود مذكّر وبهذا يكون الراجح بين دلالتي القرء هي الطهر لا الحيضة؛ لأنّ أعداد الإضافة «تخالف المعدود، فتذكر مع المؤنث، وتؤنّث

---

(1) الفتح، 1.

(2) الفتح، 3.

(3) الشّعراوي، *تفسير الشّعراوي*، 14372/23.

(4) المصدر نفسه، 10152/16.

(5) المصدر نفسه، 984/2.

بالتّاء مع المذكّر»[1]، فهذه قرينة نحوية وردت في سياق الآية مثّلت السّيّاق الداخلي الذي ارتكز عليه الشّعراوي للترجيح بين معاني المشترك اللفظي.

ويظهر دور السّيّاق بشكل جلي في تحديد دلالة "يشري" والتي هي من الأضداد في قول الله تعالى: ﴿**وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَشۡرِي نَفۡسَهُ ٱبۡتِغَآءَ مَرۡضَاتِ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ رَءُوفُۢ بِٱلۡعِبَادِ** ۝٢٠٧﴾[2]، فهذه الكلمة تدلّ على معنَيَيْن متضادّين، الأوّل الشراء والثاني البيع، قال الفراء (ت271هـ): «سمعت أبا ثروان يقول لرجل: بعْ لي تمراً بدرهم، يريد: اشتر لي»[3]، وذكر الشّعراوي أنّ هذه المفردة تحتمل المعنيَيْن في وقت واحد؛ لأن السّيّاق يحتملهما، فإذا كان معنى يشري هو يبيع فإنّ ثمة قرائن سياقية تعضّد هذا المعنى، وهي كالتالي:

1- السّيّاق الداخلي: المتمثّل في قول الله تعالى: ﴿**وَشَرَوۡهُ بِثَمَنِۭ بَخۡسٖ**﴾[4]، ومعنى وشروه: باعوه وسياق الآية يوضح ذلك.

2- السّيّاق الخارجي المتمثل في ما رُوِي في سبب نزولها أن المشركين كانوا أسروا خبيب بن عدي الأنصاري وصلبوه بالتنعيم، فلما بلغ النبي - ﷺ - هذا الخبر، قال لأصحابه: "أيّكم ينزل خبيبا عن خشبته وله الجنة؟ فقال الزبير بن العوام: أنا وأخي المقداد بن الأسود، فخرجا يمشيان بالليل، ويكمنان بالنهار، حتى أتيا التنعيم ليلا، وأنزلاه، وقدما على رسول الله - ﷺ - وجبريل عنده، فقال: يا محمد! إن الملائكة لتباهي بهذين من أصحابك، فنزلت فيهما الآية؛ لأنهما باعا أنفسهما لإنزال خبيب من خشبته، والقصة فيها طول واختلاف بين المفسرين[5].

---

(1) عيد، محمد، *النحو المصفى*، مكتبة الشباب، د ب، د ط، د ت، ص7083.

(2) البقرة، 207.

(3) الفراء، *معاني القرآن*، ص56.

(4) يوسف، 20.

(5) يُنظَر العسقلاني، ابن حَجَر، *العجاب في بيان الأسباب*، 1194/2. والشّعراوي، تفسير الشّعراوي، 10152/16.

وإذا كان معنى ﴿ يَشْرِي ﴾ هو يشتري فإن الشّعراوي استشهد بسياقَين خارجَيَين، هما:

1-السّيّاق الخارجي المتمثل في قول عنترة بن شداد":

حِصَـــاني كـــانَ دَلاّلَ المنايَـــا فَخَـــاضَ غِمارَهـــا وشَـــرَى وبَاعَـــا[1]

فالظاهر أن المقصود من "شرى" في هذا البيت هو "اشترى"؛ لأنها مقابل "باع"[2].

2-سياق خارجي آخر، ويتجسّد في سبب نزول آخر للآية المذكورة آنفا وهو أكثر شهرة من الأوّل عند المفسرين، وملخّصه هو عندما منعت قريش صهيب بن سنان الرومي رضي الله عنه من الهجرة فدلهم على ماله في مكة مقابل السماح له بالهجرة، فأخبر جبريل النبي ﷺ بصنيع صهيب عندئذ قال الرسول عليه الصلاة والسلام: ربح البيع أبا يحيى[3].

قال الشّعراوي معلّقا على هذه الحادثة: «إنه قد شرى نفسه بهذا السلوك واستبقاها إيمانيا بثروته، ... إذن معنى الآية وفق هذه القصة: أنه اشترى نفسه بماله، وسياق الآية يتفق مع المعنى نفسه.»[4]

يدلّ كلا التأويلين على تفضيل الله على النفس، فصهيب الرومي اشترى نفسه وذلك حين دفع مالا ليفكها من الهلاك مقابل رضا الله، وباعها في الوقت ذاته وذلك حين عرّض نفسه للهلاك مقابل رضا ربه، وهنا نلحظ أن السّيّاق لم يحدّد لنا معنى واحدا من هذين المتضادّين، بل اللغة والسّيّاق يتضافران من أجل منح كلا المعنيين في آن واحد، وهذا خلاف المعهود ولا عجب في ذلك فالقرآن لا تحكمه القواعد والقوانين التي وضعها علماء

---

(1) ابن شداد، عنترة، *ديوان عنترة بن شداد*، شرحه حمدو طمّاس، دار المعرفة، بيروت، ط2، 2004م، ص135.

(2) يُنظَر الشّعراوي، *تفسير الشّعراوي*، 874/2.

(3) يُنظَر الطبري، *جامع البيان*، 278/4. والواحدي، *أسباب نزول القرآن*، ص67. والشّعراوي، المصدر السابق، 875/2.

(4) الشّعراوي، *المصدر السابق*، 875/2.

اللغة وهذا الأمر يدلّ على أن اللغة مرنة وشاملة، فمادام الكلمة القرآنية تدل على أكثر من معنى ولم يحدّد السّيّاق المعنى المراد فيجب أن نأخذ من المفردة كل المعاني التي ترشحت منها.

من خلال ما سبق ذكره من الأمثلة نجد أن الشّعراوي كان يهتمّ بالسّيّاق وينظر إليه على أنه يقدّم دورا هاما في تحديد دلالة المشترك، فدلالة اللفظ على أكثر من معنى هو من إيجابيات اللغة العربية، ولكن السّيّاق هو المحدّد لأحد معاني المشترك اللفظي، وهذا ما عناه الشّعراوي بقوله: «من محاسن اللغة نجد اللفظ الواحد يستعمل لأكثر من معنى؛ ليتعلّم الإنسان لباقة الاستقبال، وليفهم الكلمات في ضوء السّيّاق»[1]، ففهم الكلام يتطلّب حسن مراعاة مقصود المخاطِب وأحواله حتى يتمّ إدراك معنى الكلام جيّدا.

2- أثر السّيّاق في تحديد المترادف:

للسّياق دور في اختيار المفردة اللغوية المناسبة للآية حسب سياقها، وهذا من دقة التعبير القرآني، ففي قول الله ﷻ: ﴿**مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ ٱلَّذِى ٱسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّآ أَضَآءَتْ مَا حَوْلَهُۥ ذَهَبَ ٱللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِى ظُلُمَٰتٍ لَّا يُبْصِرُونَ ﴿١٧﴾**﴾[2]

ففي هذه الآية «لم يقل ذهب الله بضوئهم مع أنهم أوقدوا النار ليحصلوا على الضوء، ما هو الفرق بين الضوء والنور؟ إذا قرأنا قول الحق ﷻ: ﴿**هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ ٱلشَّمْسَ ضِيَآءً وَٱلْقَمَرَ نُورًا**﴾[3] نجد أن الضوء أقوى من النور، والضوء لا يأتي إلا من إشعاع ذاتي، فالشمس ذاتية الإضاءة، ولكن القمر يستقبل الضوء ويعكس النور»[4] فالنار تمثل الضوء لتعطي لهم الإنارة، ولكن لم يجدوا هذه الإنارة التي أرادوا الاستفادة منها.

---

(1) الشّعراوي، *تفسير الشّعراوي*، 984/2.

(2) البقرة، 17.

(3) يونس، 5.

(4) الشّعراوي، *المصدر السابق*، 171/1.

ولو قال الله ﷻ "ذهب الله بضوئهم" لكان المعنى أنه ﷻ أخذ الضوء وترك لهم النور، «ولكن قول الحقّ تعالى: ﴿ ذَهَبَ ٱللَّهُ بِنُورِهِمۡ ﴾ معناها أنه لم يُبق لهم ضوءا ولا نورا، فكأن قلوبهم يملؤها الظلام»[1]، فأخذ النور يفهم منه أخذ الضوء من باب أولى.

واستدلّ الشّعراوي بلحاق الآية المتمثل في قول الله ﷻ: ﴿ وَتَرَكَهُمۡ فِي ظُلُمَٰتٖ لَّا يُبۡصِرُونَ ١٧﴾ «لنعلم أنه لا يوجد في قلوبهم أي نور ولا ضوء إيماني، كل هذا حدث بظلمهم هم وانصرافهم عن نور الله.»[2]

فاستعمال الله ﷻ لكلمة "نورهم" بدل "ضوئهم" هو أمر فرضه السّياق وكلمة "الضوء" لا تؤدّي المعنى الذي تؤدّيه كلمة "النور"، مما يدلّ على أنْ لا ترادف في القرآن، وما يُظنّ أنها من المترادفات ليست إلا أنصاف أو أشباه مترادفات وأنه لا يمكن استعمالها في السّياق الواحد أو الأسلوب الواحد دون تمييز بينهما.»[3]

ويظهر أثر السّياق في توضيح الفروق بين أشباه الكلمات المترادفة في قول الله تعالى: ﴿وَمَا هَٰذِهِ ٱلۡحَيَوٰةُ ٱلدُّنۡيَآ إِلَّا لَهۡوٞ وَلَعِبٞۚ وَإِنَّ ٱلدَّارَ ٱلۡأٓخِرَةَ لَهِيَ ٱلۡحَيَوَانُۚ لَوۡ كَانُواْ يَعۡلَمُونَ ٦٤﴾[4]، وفي قوله ﷻ: ﴿ ٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَا ٱلۡحَيَوٰةُ ٱلدُّنۡيَا لَعِبٞ وَلَهۡوٞۚ ﴾[5]

تكرّرت مادّتي "اللعب واللهو" كثيرا في القرآن الكريم، أحيانا مجتمعتان وأحيانا أخرى متفرّقتان وتحدّث الشّعراوي عن الفرق بينهما فاللعب هو «حركة للإنسان ليس لها مقصد حسن، مثل لعب الأولاد في المنزل حينما يلعبون ويُكسرون، وهذا اللعب مجرّد تسلية لهم

(1) الشّعراوي، *تفسير الشّعراوي*، 2679/5.

(2) المصدر نفسه، 171/1.

(3) أولمان، ستيفن، *دور الكلمة في اللغة*، ترجمة كمال بشر، مكتبة الشباب القاهرة، د ط، د ت، ص110.

(4) العنكبوت، 64.

(5) محمد، 36.

وشغل للوقت واستفراغ للطاقة»[1]، ولعل هذا استقاه من تعريف ابن دريد (ت321هـ): «اللعب: ضد الجدّ لعب الصّبيان لعبا وكذلك كل هازل لاعب.»[2]

بينما اللهو هو «مَا شَغَلك من هَوًى وطَرَب... وَتقول: أَلْهَاني فلانٌ عَن كَذَا وَكَذَا أَي، شَغلَني وأنساني»[3]، وقال الشّعراوي عن اللهو بأنه «هو الشيء الذي لا مصلحة فيه، ويشغلك عن مطلوب منك.»[4]

فاللهو في نظر الشّعراوي هو كل لعب يلهي صاحبه عن أمر هامّ، واستدلّ بالسّيّاق اللغوي ليُثبِتَ الفرق بين المفردتين اللتيْن يظنّ أنهما مترادفتان، حيث تتبّع مفردتي "اللهو" و"اللعب" في القرآن فوجدهما تأتيان متعاقبتان يتقدّم اللعب على اللهو في غالب الأحيان؛ لأن « الطفل يلعب قبل أنْ يُكلّف بشيء، فلم يشغل باللعب عن غيره من المهمات، لكن إذا انتقل إلى مرحلة التكليف فإن اللعب يشغله عن شيء طُلب منه، ويُسمَّى في هذه الحالة لهواً، ومنه قوله تعالى: ﴿وَإِذَا رَأَوْاْ تِجَٰرَةً أَوْ لَهْوًا ٱنفَضُّوٓاْ إِلَيْهَا وَتَرَكُوكَ قَآئِمًا﴾[5].»[6]

ويتقدّم اللهو على اللعب في سورة العنكبوت؛ لأن «أمور الاشتغال بغير الدين قد بلغت مبلغاً، وأن الفساد قد طمَّ واستشرى الانشغال بغير المطلوب عن المطلوب، فهذه أبلغ في المعنى من تقديم اللعب؛ لأن اللعب لم يُلهه عن شيء»[7]، فتقديم اللهو على اللعب كان أنسب لسياق الآية، واقترانهما في مواضع من القرآن الكريم دليل على أنهما ليستا مترادفتَيْن.

---

(1) الشّعراوي، *تفسير الشّعراوي*، 14941/24.

(2) ابن دريد، *جمهرة اللغة*، 225/6.

(3) الأزهري، *تهذيب اللغة*، 225/6.

(4) الشّعراوي، المصدر السابق، 11584/19.

(5) الجمعة، 11.

(6) الشّعراوي، *المصدر السابق*، 11583/19 -11584.

(7) المصدر نفسه، 19/ 11584.

3- أثر السّياق في تحديد المجاز:

قال الله ﷻ: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾[1]

إن الأخذ بالمعنى الحرفي لكلمة الوجه ينتج عنه دلالة فاسدة ومستحيلة في حق الله؛ «لأنّ كل شيء متعلق بالله ﷻ نأخذه على ضوء ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ﴾[2] نقول ذلك حتى لا يقولنّ قائل: مادام وجه الله هو الذي لن يهلك يوم القيامة فهل تهلك يده أو غير ذلك؟ لا؛ إن الحق حين قال: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ فالمقصود بذلك ذاته فهو ﷻ منزّه عن التشبيه وسبحانه القائل: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾[3].»[4]

فالأخذ بالمعنى الحقيقي لكلمة "وجهه" يعني أن لله أجزاء بعضها آيل للهلاك وذلك محال ممتنع، فكان لا بدّ من تأويل كلمة "الوجه" عن ظاهرها ليستقيم المعنى، فالمقصود من "الوجه" الذات، فقد أطلق الجزء وأراد الكلّ، والمعنى الأول مستحيل في حق الله تعالى، إذًا يمكن اتخاذ هذا المعنى المحال الممتنع قرينة صارفة عن الدلالة الحقيقية للوجه إلى الدلالة المجازية له على أنها هي المقصودة في الآية.

وقد منع قوم المجاز في الوجه[5] خشية نفي صفة الوجه عن الله ﷻ، ولكن القول بالمجاز هنا لا يعني القول به في كل المواضع التي ثبت فيها صفة الوجه أو اليد أو القدم، فتأويل الوجه بالذات هنا أمر أوجبه السّياق ودلّ عليه؛ لأنّ «الكلمة إذا أطلقت في عدة مواضع فهي لا تأخذ معنى واحداً بل يتطلب كل موضع معنى يفرضه سياق الكلام.»[6]

---

(1) القصص، 88.

(2) الشورى، 11.

(3) البقرة، 115.

(4) الشّعراوي، *تفسير الشّعراوي*، 2667/5.

(5) من هؤلاء ابن تيمية وتلميذه ابن القيّم.

(6) الشّعراوي، المصدر السّابق، 2667/5.

ومن شواهد أثر السّياق في معرفة المجاز من الحقيقة جاء في قول الله تعالى: ﴿**وَمَا يَسْتَوِي ٱلْأَحْيَآءُ وَلَا ٱلْأَمْوَٰتُ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُسْمِعُ مَن يَشَآءُ ۖ وَمَآ أَنتَ بِمُسْمِعٍ مَّن فِى ٱلْقُبُورِ ﴿٢٢﴾**﴾[1] فهل السّماع المقصود في الآية هو ذلك السماع المعتاد، أم سماع الإتّباع والانقياد؟

إن السّماع نوعان سماع الآذان وسماع القلوب والإتّباع، فأما النوع الأوّل فيرفضه السّيّاق الخارجي للآية، حيث ثبت في الحديث النبوي الشريف أن «**العَبْدَ إِذَا وُضِعَ فِي قَبْرِهِ، وَتَوَلَّى عَنْهُ أَصْحَابُهُ، وإِنَّهُ لَيَسْمَعُ قَرْعَ نِعَالِهِمْ**»[2]، فهذا الحديث يُثبت أن الموتى يسمعون كلام الأحياء، بينما الآية السابقة تنفي سماعهم.

أمّا النوع الثاني من السّماع فهو المقصود في الآية في نظر الشّعراوي، حيث قام بتأويل مفردتي السماع الواردتين في الآية السابقة الذكر على أن معناهما هو ذلك السماع المؤدّي إلى الانقياد والإتّباع، قال الشّعراوي في تفسير ﴿ **إِنَّ ٱللَّهَ يُسْمِعُ مَن يَشَآءُ** ﴾؛ «أي سماع هداية وإقبال، وإلا فهم جميعا يسمعون، لكن هناك سماع إعراض وسماع إقبال»[3]، واستدلّ بالسّيّاق اللغوي الذي يبرهن على أن السماع المعني في الآية هو سماع الإجابة والقبول لا سماع الآذان، إذ وجد هذا المعنى في قول الله ﷻ: ﴿**وَلَوْ عَلِمَ ٱللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَّأَسْمَعَهُمْ ۖ وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوا۟ وَّهُم مُّعْرِضُونَ ﴿٢٣﴾**﴾[4]، فالسماع هنا هو سماع الاستجابة[5]، وعليه يكون معنى الآية «ما أنت بمسمع السماع المؤدّي إلى الهداية، كما أنت لا تُسمع من في القبور؛ لأن زمن السماع انتهى بالموت»[6]، فهؤلاء الذين تخاطبهم وتعظهم يسمعون بآذانهم فقط

---

(1) فاطر، 22.

(2) أخرجه البخاري، 98/2، رقم الحديث 1374. ومسلم، 2200/4، رقم الحديث 2870.

(3) الشّعراوي، *تفسير الشّعراوي*، 12482/20.

(4) الأنفال، 23.

(5) يُنظَر الشّعراوي، *المصدر السابق*، 4636/8، 12483/20.

(6) المصدر نفسه، 12483/20.

ولكن لا ينفّذون وحالهم أشبه بحال أهل القبور يسمعون، ولكن لا يستجيبون.

وإذا كان السّياق الداخلي له دور في تأويل الشّعراوي لهذه المفردة القرآنية، فإن السّياق الخارجي هو الآخر قدّم مساعدة أخرى في تجلية المعنى المراد من السماع الوارد في الآية، حيث استدلّ بما جاء في الحديث «أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ، تَرَكَ قَتْلَى بَدْرٍ ثَلَاثًا، ثُمَّ أَتَاهُمْ فَقَامَ عَلَيْهِمْ فَنَادَاهُمْ، فَقَالَ: **"يَا أَبَا جَهْلِ بْنَ هِشَامٍ يَا أُمَيَّةَ بْنَ خَلَفٍ يَا عُتْبَةَ بْنَ رَبِيعَةَ يَا شَيْبَةَ بْنَ رَبِيعَةَ أَلَيْسَ قَدْ وَجَدْتُمْ مَا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا؟ فَإِنِّي قَدْ وَجَدْتُ مَا وَعَدَنِي رَبِّي حَقًّا"**، فسَمِعَ عُمَرُ قَوْلَ النَّبِيِّ ﷺ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ كَيْفَ يَسْمَعُوا وَأَنَّى يُجِيبُوا وَقَدْ جَيَّفُوا؟ قَالَ: **"وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ مَا أَنْتُمْ بِأَسْمَعَ لِمَا أَقُولُ مِنْهُمْ، وَلَكِنَّهُمْ لَا يَقْدِرُونَ أَنْ يُجِيبُوا"** ثُمَّ أَمَرَ بِهِمْ فَسُحِبُوا، فَأُلْقُوا فِي قَلِيبِ بَدْرٍ»[1]، فكان هذا الحديث قرينة صارفة عن المعنى الظاهر لمفردتي السماع الواردتين في آية سورة فاطر.

والمتأمّل في سياق المقطع التي وردت فيها تلك الآية يجد أنها جاءت في سياق خطاب الكفار الذين لا يهتدون بهدى الإيمان ولا يأتمرون بأمر الله ولا ينتهون بنهيه فشبّه الله عدم استجابتهم لداعي للخير بحال ساكني القبور الذين يسمعون سماع الآذان ولكن لا يستجيبون، فسياق الآيات يمثل السّياق المقالي والأحاديث الشريفة تمثّل السّياق المقامي، وهذان السّياقان اعتمد عليهما الشّعراوي في حمل مفردتي ﴿**يُسْمِعُ**﴾ و﴿**بِمُسْمِعٍ**﴾ على المجاز لا على الحقيقة.

ب- أثر السّياق في تحديد الدلالة الصرفية:

ومن شواهد أثر السّياق في تأويل الدلالة الصرفية ما جاء في قول الله ﷻ: ﴿**فَإِذَا جَآءَ وَعْدُ أُولَىٰهُمَا بَعَثْنَا عَلَيْكُمْ عِبَادًا لَّنَآ أُوْلِى بَأْسٍ شَدِيدٍ فَجَاسُواْ خِلَٰلَ ٱلدِّيَارِ ۚ وَكَانَ وَعْدًا**

(1) أخرجه مسلم، 2203/4، رقم الحديث 2874.

﴿مَّفْعُولًا ۝٥﴾[1]

الصّيغة الصّرفية "عباد" غالبا ما تأتي في وصف المؤمنين، أما "العبيد" فتأتي في وصف الكفّار، ودلّل الشّعراوي على ذلك بالسّيّاق اللّغوي، حيث استقرأ كلمة العباد فوجدها تأتي في سياق وصف المؤمنين، ومن ذلك قول الله ﷻ: ﴿وَعِبَادُ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلَّذِينَ يَمۡشُونَ عَلَى ٱلۡأَرۡضِ هَوۡنٗا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ ٱلۡجَٰهِلُونَ قَالُواْ سَلَٰمٗا ۝٦٣﴾[2]، فهذه بعض صفات المؤمنين الصادقين فوصفهم بالعباد دون العبيد، ومثل ذلك في قول الله تعالى: ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيۡسَ لَكَ عَلَيۡهِمۡ سُلۡطَٰنٌ إِلَّا مَنِ ٱتَّبَعَكَ مِنَ ٱلۡغَاوِينَ ۝٤٢﴾[3]، وفي قوله ﷻ: ﴿قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لَأُغۡوِيَنَّهُمۡ أَجۡمَعِينَ ۝٨٢ إِلَّا عِبَادَكَ مِنۡهُمُ ٱلۡمُخۡلَصِينَ ۝٨٣﴾[4]، فالظاهر في الآيتين أن المقصود بالعباد هم المؤمنون[5]؛ لأن المؤمنين المخلصين هم الذين لا يقدر الشيطان على إغوائهم ولذلك جاءت كلمة العباد دون العبيد في وصفهم.

وفي آية الإسراء جاءت كلمة "عباد" لا العبيد؛ لأن قول الحق ﴿عِبَادٗا لَّنَآ﴾ المقصود به هم رسول الله وصحابته الذين أخرجوا اليهود من المدينة بمختلف قبائلهم فقتلوا منهم من قتلوه، وسبَوا من سبَوْه[6].

أما كلمة "عباد" التي جاءت في قول الله تعالى: ﴿وَيَوۡمَ يَحۡشُرُهُمۡ وَمَا يَعۡبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَقُولُ ءَأَنتُمۡ أَضۡلَلۡتُمۡ عِبَادِي هَٰٓؤُلَآءِ أَمۡ هُمۡ ضَلُّواْ ٱلسَّبِيلَ ۝١٧﴾[7] فقد وردت

---

(1) الإسراء، 5.

(2) الفرقان، 63.

(3) الحِجر، 42.

(4) ص، 82 -83.

(5) يُنظَر الشّعراوي، *تفسير الشّعراوي*، 12483/20.

(6) يُنظَر المصدر نفسه، 3857/14.

(7) الفرقان،17.

في معرض الحديث عن الكفار وهم عادة ما يصفهم ربنا ε في القرآن بالعبيد، وهذا ما استغلّه بعض المستشرقين في الطعن في فصاحة القرآن وبلاغته، غير أن الشّعراوي وظّف سياق الآية في الرّدّ على شبهة هؤلاء المستشرقين، فقد ردّ عليهم بقوله: «إنكم لم تفهموا أن هذا ساعة الحساب في الآخرة، وفي الآخرة كلنا عباد؛ لأننا كلنا مقهورون فلا اختيار لأحد في الآخرة، وإنما الاختيار البشري ينتهي ساعة الاحتضار، ثم يصبح الإنسان بعد ذلك مقهوراً، فنحن جميعا في الآخرة عباد ولكن الفرق بين العبيد والعباد هو في الحياة الدنيا فقط.»[1]

فتتبّع المواطن التي ظهرت فيها كلمة "عباد" وكلمة "عبيد" مع ملاحظة السّيّاق والقرائن اللغوية وغير اللغوية الحافّة بهما نلمس تلك الفروقات الدّلالية بينهما في تلك الصّيغ الصرفية، وهذا ما نجح فيه الشّعراوي، حيث استطاع بما حباه الله من تمكّن في اللّغة وقوّة في الإدراك وصبر على التدقيق والنظر في المفردة القرآنية وما يحيط بها.

ومن شواهد أثر السّيّاق في تحديد الدلالة الصرفية ما جاء في قول الله تعالى: ﴿**وَمَن كَانَ فِي هَٰذِهِۦٓ أَعۡمَىٰ فَهُوَ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ أَعۡمَىٰ وَأَضَلُّ سَبِيلٗا** ٧٢﴾[2]، ففي هذه الآية وردت كلمة أعمى مرتين، وصيغتها الشكلية تشترك بين الوصف والتفضيل، والمتفق عليه أن ﴿**أَعۡمَىٰ**﴾ الأولى جاءت دالة على الوصف، غير أن ﴿ **أَعۡمَىٰ** ﴾ الثانية وقع الاختلاف حولها، فمِنَ العلماء مَنْ رأى بأنها دالّة على الوصف[3]، ومنهم مَنْ رأى بأنها دالة على التفضيل[4].

---

(1) الشّعراوي، *تفسير الشّعراوي*، 195/1.

(2) الإسراء، 72.

(3) يُنظَر، البيضاوي، *أنوار التنزيل وأسرار التأويل*، 262/3، وابن كثير، *تفسير القرآن العظيم*، 91/5.

(4) يُنظَر الطبري، *جامع البيان*، 506/17.

وإذا ما جئنا إلى نظرة الشّعراوي في هذه المسألة فإننا نلفاه يحتكم إلى السّياق بوصفه كاشفا للمعنى وضابطا لما قد يُختلف فيه، فقد اتّخذ من لحاق الآية ﴿ وَأَضَلُّ سَبِيلًا ﴿٧٢﴾﴾ قرينة سياقية أوّل بها كلمة ﴿ أَعْمَىٰ ﴾ الثّانية على أنها صيغة تفضيل؛ أي بمعنى أشدّ عمىً من عمى الدنيا، قال الشّعراوي: «لفظ ﴿أَعْمَىٰ﴾ واحد، لكن في الآخرة قال ﴿وَأَضَلُّ سَبِيلًا ﴿٧٢﴾﴾ إذن: لا بُدَّ أن عمى الدنيا أقلّ من عمى الآخرة، كما تقول: هذا خير، فمقابل خير: شر، أما لو قلت: هذا خَيْر من هذا فقد فضَّلتَ الأول في الخيرية عن الثاني، إذن: كلمة خير إما أنْ تأتي وَصْفاً، وإما أن تأتي تفضيلاً... فكلمة: ﴿ فَهُوَ فِي ٱلْآخِرَةِ أَعْمَىٰ﴾ ليست وصفا، وإنما تفضيل لعمى الآخرة على عمى الدنيا، أي أنه في الآخرة أشد عمى.»[1]

وذكر الشّعراوي أن العمى المقصود هنا هو عمى القلب، فقال: «إن كان عماه في الدنيا عمى بصيرة، فعماه في الآخرة عمى بصر؛ لأن البصيرة مطلوبة منه في الدنيا فقط؛ لأن بها سيعرف الخير من الشر، وعليها يترتب العمل، وليست الآخرة مجال عمل، إذن: العمى في الآخرة عمى البصر، كما قال تعالى في آية أخرى: ﴿ فَمَنِ ٱتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَىٰ ﴿١٢٣﴾ وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُۥ مَعِيشَةً ضَنكًا وَنَحْشُرُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ أَعْمَىٰ ﴿١٢٤﴾﴾[2]، وقال عنهم في آية أخرى ﴿وَنَحْشُرُهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ عُمْيًا وَبُكْمًا وَصُمًّا﴾[3].»[4]

والحق أنّ أصل الخلاف في هذه المسألة يعود إلى معنى العمى الثاني في الآية، فإذا كان

---

(1) الشّعراوي، *تفسير الشّعراوي*، 14/8686- 8687.

(2) طه، 123 -124.

(3) الإسراء، 97

(4) الشّعراوي، المصدر السابق، 14/ 8685.

العمى الأول هو عمى القلب باتفاق المفسّرين، فإنهم قد اختلفوا في العمى الثاني هل يراد به عمى القلب؟ كما رأى ذلك الزجاج[1] (ت311هـ)، أم عمى العين؟ كما قال بذلك الشّعراوي وغيره، فإذا كان عمى القلب هو المقصود في الآية جاز أن تكون ﴿أَعْمَىٰ﴾ أفعل التفضيل، أما إذا كان معناها هو عمى العين فإن ﴿أَعْمَىٰ﴾ الثانية تدلّ على الوصف لا على التفضيل، فالتفاوت يكون في عمى القلب لا في عمى العين.

ويبدو من خلال ما سبق أن الشّعراوي قد جانب الصواب في تأويل ﴿ أَعْمَىٰ﴾ الثانية على أنها صيغة تفضيل؛ لأنه أوّل ذلك العمى بعمى البصر لا عمى البصيرة والمعلوم أن عمى البصر على درجة واحدة لا تفاوت فيه، وبالتالي يجب النظر إلى ﴿أَعْمَىٰ﴾ على أنها وصفا لا تفضيل، فيكون المعنى ومن كان في الدنيا أعمى البصيرة فهو في الآخرة أعمى البصر كما كان في الدنيا أعمى البصيرة.

إنّ السّيّاق اللغوي الذي اعتمد عليه الشّعراوي في تأويل كلمة ﴿ أَعْمَىٰ﴾ الثانية إنما يصحّ إذا اعتُبِر أن دلالتها اللغوية هي دلالة مجازية لا حقيقية؛ أَيْ أنّها عمى القلب لا عمى العَيْن كما ذهب إلى ذلك جمهور المفسّرين، ولكن تأويل الشّعراوي لدلالة ﴿أَعْمَىٰ﴾ الثانية على أنها عمى البصر كان مستنَدا على قرينة سياقية مقالية أخرى وهي قول الله تعالى ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِى فَإِنَّ لَهُۥ مَعِيشَةً ضَنكًا وَنَحْشُرُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ أَعْمَىٰ ﴿١٢٤﴾﴾[2]، حيث اعتبر العمى هنا هو عمى البصر.

وخلاصة القول في هذا المجال أن الوصف يناسبه عمى البصر، والتفضيل يناسبه عمى البصيرة، فكلمة ﴿ أَعْمَىٰ ﴾ الثانية إذا أخذت على أنها صيغة تفضيل كان العمى هنا هو عمى البصيرة، والقرينة السّيّاقية المؤيّدة لهذا التأويل هو قول الله ﷻ: ﴿وَأَضَلُّ سَبِيلًا ﴿٧٢﴾﴾،

(1) يُنظَر الزجاج، *معاني القرآن وإعرابه*، 253/3.

(2) طه، 124.

وإذا أُخِذت على أنها وصفا لا تفضيلا كان المعنى الملائم لها هو عمى البصر، والقرينة السّيّاقية المقويّة لهذا التخريج هو قول الله ﷻ: ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِى فَإِنَّ لَهُۥ مَعِيشَةً ضَنكًا وَنَحْشُرُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ أَعْمَىٰ ﴿١٢٤﴾﴾، فدلالة العمى عند صاحب الخواطر في كلا الآيتين هي الدلالة الحقيقية وليست الدلالة المجازية؛ لأن الشّعراوي من عادته لا يلجأ إلى التأويل إلا عند تعذّر الأخذ بالدلالة الظاهرة.

ومن شواهد أثر السّيّاق في تأويل الدلالة الصرفية عند الشّعراوي وقفته عند الصيغة الصرفية "هاجر" التي جاءت في قول الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَهَاجَرُواْ وَجَٰهَدُواْ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱلَّذِينَ ءَاوَواْ وَّنَصَرُوٓاْ أُوْلَٰٓئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ۚ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمْ يُهَاجِرُواْ مَا لَكُم مِّن وَلَٰيَتِهِم مِّن شَىْءٍ حَتَّىٰ يُهَاجِرُواْ ۚ﴾[1]

قال الشّعراوي: «وكلمة "هاجروا" مأخوذة من الفعل الرباعي "هاجر"، والاسم "هجرة" والفعل "هاجر"، وهجر غير هاجر، فقد يترك الإنسان مكانا يقيم فيه فيكون هذا معناه "هجر" أي ترك وهو عن قلة وضيق تدفع إلى الهرب، إنما هاجر لا بد أن يكون هناك تفاعل بين اثنين ألجأه إلى أن يهاجر»[2]، فالهجرة التي حدثت للنبي ﷺ لم تكن من طرف واحد، بل شارك فيها طرف ثان وهم المشركون ولذلك عبّر عن الهجرة بكلمة هاجر بزيادة ألف المفاعلة وهذه الزيادة هي تدلّ على زيادة في المعنى.

إن هذه الدلالة الصرفية التي قدمت معنى الهجرة يعضدها الدلالة السّيّاقية، أي السّيّاق الخارجي المتمثل في ما حدث للنبيّ ﷺ من محاربة وتضييق عليه وعلى أصحابه حتى ألجأوهم إلى الهجرة، وهذه المضايقة والمحاربة تعدّ مشاركة من طرف قريش في هجرة النبي وأصحابه، إذاً النبي وأصحابه هاجروا وليس هجَروا، قال الشّعراوي في هذا الصدد: « لكن

(1) الأنفال، 72.

(2) الشّعراوي، *تفسير الشّعراوي*، 8/4820 -4821.

المهاجرة التي قام بها المسلمون كانت بسبب أن الكفار ألجأوهم إلى ذلك، إذن هجر تكون من جهة واحدة، واسم الهجرة مأخوذ من هاجر»[1]، فألف المفاعلة في كلمة "هاجر" دلّت على ذلك المعنى الذي صرّحت به كتب السّيرة النبوية والمتمثل في قيام كفار مكة بدور فعّال في تهجير المسلمين، فالدلالة الصرفية دلت على الدلالة الشرعية نفسها.

ومن شواهد أثر السّيّاق في تحديد دلالة البنية الصرفية ما ورد في قول الله ﷻ: ﴿فَالِقُ ٱلْإِصْبَاحِ وَجَعَلَ ٱلَّيْلَ سَكَنًا وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ حُسْبَانًا ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ ٱلْعَزِيزِ ٱلْعَلِيمِ ﴿٩٦﴾﴾[2]

فعدل من الحساب إلى الحسبان ولا شك أن ثمة فرق بين الحساب والحسبان فالأولى على وزن فِعال والثانية على وزن فُعلان وزيادة الألف والنون في لحاق البينة الصرفية تعني زيادة في المعنى، فالحسبان تدلّ على المبالغة في الحساب مثل غفران وشكران وفرقان وطغيان، «فحين تحب أن تبالغ تأتي بصيغة فُعْلان، وجاء القرآن بكلمة "حسبان" في موضعين اثنين فيما يتصل بالشمس والقمر جاء بها هنا في الآية التي نحن بصدد خواطرنا عنها ﴿وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ حُسْبَانًا﴾، وفي سورة الرحمن يقول الحق سبحانه: ﴿وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ بِحُسْبَانٍ﴾[3].»[4]

وعند استقراء الآيات التي ورد فيها كلمة "حسبان" نجد أنها قدمت معنى زائدا عن المعنى الذي تمنحه كلمة حساب؛ أي أن الصيغة الصرفية تضفي على الدلالة المعجمية للكلمة دلالة زائدة، والقرينة الكاشفة لهذا المعنى الإضافي هو السّيّاق الموضوعي.

---

(1) الشّعراوي، *تفسير الشّعراوي*، 4820/8.

(2) الأنعام، 96.

(3) الرحمن، 5.

(4) الشّعراوي، *المصدر السابق*، 3812/6.

وعند القيام برصد مادة الحساب في القرآن الكريم يتمّ الوقوف على معنى الحسبان المشار إليه آنفا، فالحسبان هنا غير الحساب؛ لأن الشمس والقمر «مخلوقتان بحسبان؛ أي بحساب دقيق، ولماذا لم يقل الحق حسابا وجاء بحسبان هنا، وحسبان في آية سورة الرحمن؟ ذلك لأن الأمر يقتضي مبالغة في الدقة فهذا ليس مجرد حساب، لكنه حسبان.»[1]

إذاً الحسبان هو «الحساب الدقيق الذي لا يخطئ يستعملها في الأمور التي خلقت بقدر ونظام دقيق»، والمعنى عيْنُه ينطبق على قول الله تعالى: ﴿**ٱلشَّمۡسُ وَٱلۡقَمَرُ بِحُسۡبَانٖ** ۝٥﴾[2]، فهما آية من آيات الله «يجريان بحساب دقيق وقدر قدّره الخالق سبحانه»[3] والقرينة السّيّاقية الدالّة على هذا المعنى الدقيق هو قول الله تعالى: ﴿**لَا ٱلشَّمۡسُ يَنۢبَغِي لَهَآ أَن تُدۡرِكَ ٱلۡقَمَرَ وَلَا ٱلَّيۡلُ سَابِقُ ٱلنَّهَارِۚ وَكُلّٞ فِي فَلَكٖ يَسۡبَحُونَ** ۝٤٠﴾[4] فاستدلّ الشّعراوي بهذا بالآية على رأيه في الدلالة الصرفية لكلمة حسبانا.

وأما في قول الله ﷻ ﴿**فَعَسَىٰ رَبِّيٓ أَن يُؤۡتِيَنِ خَيۡرٗا مِّن جَنَّتِكَ وَيُرۡسِلَ عَلَيۡهَا حُسۡبَانٗا مِّنَ ٱلسَّمَآءِ فَتُصۡبِحَ صَعِيدٗا زَلَقًا** ۝٤٠﴾[5]، فمعنى الحسبان هنا هو «شيء للعقاب على قدر الظلم»[6]، فهذه البنية الصرفية تُدْرَج في المواضع التي فيها حساب دقيق كدوران الشمس والقمر وحساب الله سبحانه لأعمال العباد جميعها صغيرة كانت أو كبيرة.

ووجود هذه الكلمة القرآنية في سياقات معيّنة وبهذه الصيغة بالذّات (حسبان وليس حساب) إنما هو للتعبير عن الدلالة على معنى معيّن، إذْ لا يمكن أن تعبّر عنها صيغة أخرى

---

(1) الشّعراوي، *تفسير الشّعراوي*، 3813/6.

(2) الرحمن، 5.

(3) الشّعراوي، *المصدر السابق*، 24/ 14809.

(4) الشّعراوي، *المصدر السابق*، 2/ 708.

(5) الكهف، 40.

(6) الشّعراوي، *المصدر السابق*، 3813/6.

في ذلك السّيّاق، ولعلّ هذا هو ما عبّر عنه علماء اللغة والبلاغة بالائتلاف؛ أي أن تكون «ألفاظ المعنى يلائم بعضها بعضا ليس فيها لفظة نافرة عن أخواتها، غير لائقة بمكانها كلها موصوف بحسن الجوار.»[1]

فمناسبة الكلمة لسياقها هو من سمات القرآن الكريم وخصائصه، وهذا ما كان يسمّيه الشّعراوي دائما في تفسيره بدقّة الأداء القرآني؛ أي أن السّيّاق هو الذي يستدعي الكلمات والصيغ الملائمة له والتي تؤدّي المقصود من الآية على وجه الدقة، وذلك وجه من أوجه الإعجاز القرآني.

فالكلمة في السّيّاق القرآني بحروفها ونظامها وحركاتها لها طاقة دلالية ذاتية كامنة في طياتها، والسّيّاق المقامي والمقالي يعين المتلقي على معرفة هذا المعنى الذي تحمله الكلمة في طياتها وعمقها، وهذا ما كان الشّعراوي يحرص عليه دائما في تحليله للكلمة القرآنية، فهو يوظّف الدّلالة الصرفية ليستخرج منها المعنى الذي يناسب سياقها.

ج- أثرالسّيّاق في تحديد الدلالة النحوية:

قال الله تعالى: ﴿**إِلَّا تَنصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ ٱللَّهُ**﴾[2]، فالآية ورد فيها أداة الشرط "إلا" وهي تحتاج إلى جملة الشرط ﴿ **تَنصُرُوهُ** ﴾وجملة جواب الشرط المحذوفة من النص والفعل الماضي ﴿**نَصَرَهُ ٱللَّهُ** ﴾ قرينة دالة على حذف جواب الشرط؛ لأن زمن فعل جواب الشرط جاء متقدما عن زمن فعل الشرط، وهذا أمر غير منطقي، فلا ينبغي أن يكون الشرط حاضرا وجوابه ماضيا.

وهذه القضية التي تبدو في ظاهرها أنها مخالفة لتراتبية زمن الشرط وجزاؤه اتخذها المستشرقون مدخلا للتشكيك في سلامة التركيب القرآني، ولكن الشّعراوي كعادته تصدّى

(1) ابن أبي الإصبع، عبد العظيم، *بديع القرآن*، تح حفني محمد شرف، نهضة مصر للطباعة والنشر، د ب، د ط، د ت، 2/ 77.

(2) التوبة، 40.

لهذا الأمر وذكر أن نقدهم هذا إنما يعود إلى قصور فهمهم وجهلهم باللغة العربية وقول الله ﷻ: ﴿ فَقَدْ نَصَرَهُ ٱللَّهُ ﴾ ليس جواب الشرط بل الجواب محذوف تقديره فسينصره الله[1].

وقوله سبحانه: ﴿ فَقَدْ نَصَرَهُ ٱللَّهُ ﴾ هو بمثابة سياق مقالي دال على أن نصر الله لرسوله ﷺ سيتحقق كما نصره الله من قبل، وجواب الشرط هنا حقه أن يكون مضارعا لا ماضيا، و«حين يكون دليل الجواب ماضياً، فهو أدل على الوثوق من حدوث الجواب، فحين دعاهم الله لينفروا فتثاقلوا، أوضح لهم سبحانه: أتظنون أن جهادكم هو الذي سينصر محمداً وينصر دعوته؟ لا؛ لأنه سبحانه قادر على نصره، والدليل على ذلك أن الله قد نصره من قبل في مواطن كثيرة، وأهم موطن هو النصر في الهجرة، وقد نصره برجل واحد هو أبو بكر على قريش وكل كفار مكة، وكذلك نصره في بدر بجنود لم تروها، إذن: فسابقة النصر من الله لرسوله سابقة ماضية، وعلى ذلك فليست هي الجواب، بل هي دليل الجواب.»[2]

فهذا السّيّاق الداخلي كان أبلغ من ذكر جواب الشرط ولذلك كان ذكر الشرط إطناب في غير محلّه، فمن خصائص القرآن الكريم التعبير بأقل الكلام عن كثير المعاني وذلك ضرب من الإيجاز الذي يعدّ أحد تمثّلات الإعجاز القرآني.

ونجد حذفا آخر دلّ عليه السّيّاق، وذلك في قول الله ﷻ: ﴿إِنَّمَا ذَٰلِكُمُ ٱلشَّيْطَٰنُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَآءَهُۥ فَلَا تَخَافُوهُمْ وَخَافُونِ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴿١٧٥﴾﴾[3]، فالظّاهر من الآية أن الشيطان يخوّف أولياءه، و«أولياء الشيطان في هذا الموقف، إما كفّار قريش، وإما المنافقون أو هما معا»[4]، وهذا ما ذهب إليه بعض المفسرين[5]، ولكن هذا المعنى لا يستقيم؛ لأن

(1) يُنظَر الشّعراوي، *تفسير الشّعراوي*، 5123/8.

(2) المصدر نفسه، 5124/8.

(3) آل عمران، 175

(4) الشّعراوي، *المصدر السّابق*، 1883/3.

(5) يُنظَر ابن الجوزي، *زاد المسير في علم التفسير*، ص350.

القرينة العقلية تصرف هذا التأويل، فإذا جاز ذلك المعنى «على المنافقين الذين لم يخرجوا مع الرسول لملاقاة المشركين فكيف يجوز ذلك على الصّنف الثاني من أوليائه وهم الكفار؟ إنّ الكفار قد خرجوا فعلا لقتال المؤمنين»[1]، فهم لم يخافوا من الشيطان مما يعني أن دلالة الآية ليست تلك الدلالة الظاهرة فتحتاج إلى تأويل.

وتأويل الشّعراوي لهذه الآية هو كالتالي: «أن ذلكم الشيطان يخوّفكم أنتم من أوليائه، لأن حرف الجر في الآية الكريمة محذوف»[2]، واستند في تأويله هذا إلى السّيّاقات التالية:

1- السّيّاق اللغوي المتمثل في قراءة ابن عباس وابن مسعود: يخوفكم أولياءه[3].

2- السّيّاق المقالي المتمثل في قول الله ﷻ: ﴿**فَلَا تَخَافُوهُمْ**﴾ فهو ينبّه المؤمنين ألاّ يخافوا من أولياء الشيطان[4].

3- السّيّاق النحوي حيث إنّه يمكن في بعض المواقف أن نحذف حرف الجر ونصل الجملة، ونُسمّيه مفعولاً منه[5]، وقد «كثر في القرآن حذف الجار ثم إيصال الفعل إلى المجرور به، كقوله تعالى: ﴿**وَٱخۡتَارَ مُوسَىٰ قَوۡمَهُۥ سَبۡعِينَ رَجُلٗا لِّمِيقَٰتِنَاۖ**﴾[6]؛ أي من قومه.»[7]

إن هذه السّيّاقات المختلفة كانت قد أسهمت في تشكيل المعنى أو ترجيحه فاكتشاف معالم الطريق المؤدية إلى المراد من النص لا تقتصر على النص وحده دون اللجوء

---

(1) الشّعراوي، *تفسير الشّعراوي*، 1882/3.

(2) المصدر نفسه، 1882/3.

(3) يُنظَر المصدر نفسه، 1882/3. والزمخشري، *الكشاف*، 443/1.

(4) يُنظَر الشّعراوي، المصدر السابق، 5124/8.

(5) يُنظَر المصدر نفسه، 1881/3.

(6) الأعراف، 155.

(7) الزركشي، *البرهان في علوم القرآن*، 215/3.

إلى القرائن الحافة بالنص سواء كانت مقالية أم حالية لغوية أم غير لغوية، وعلى المفسّر أن يبذل ما بوسعه للوصول إلى كل بنية لها علاقة بالنص المراد فهمه.

وللسّياق دور في توجيه إحالة الضمير المبهم وخاصة إذا التبس مرجعه، ومن ذلك ما جاء في قول الله ﷻ: ﴿ وَٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَحَقُّ أَن يُرۡضُوهُ إِن كَانُواْ مُؤۡمِنِينَ ٦٢﴾[1]

ومن أغراض الضمير الاختصار والإيجاز والاستغناء عن التكرار بذكر الضمير، ولكن حينما يكون الضمير للغيب، فإن المطلوب هو ذكر مفسّر له في النص؛ لأنه أقرب إلى الالتباس من ضمير المخاطب ثم ضمير المتكلّم، قال أبو حيان: «ضمير المتكلم وضمير المخاطب تفسرهما المشاهدة، وأما ضمير الغائب فعارٍ عن المشاهدة، فاحتيج إلى ما يُفسّره.»[2]

كما يصعب على الباحث معرفة مرجع الضمير في حالة ما إذا تعددت المذكورات فيلتبس تحديد مرجع الضمير كما يظهر في الآية السّابقة الذكر حيث وقع الضمير المفرد الغائب المتصل بالفعل المضارع في محل المفعول به، فهل يعود على الله أم على الرسول ﷺ؟ «وكان القياس اللغوي على حسب كلام البشر أن يقول: والله ورسوله أحق أن ترضوهما. وشاء الحق أن يأتي بها ﴿ وَٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَحَقُّ أَن يُرۡضُوهُ﴾؛ لأن رضا الله ورضا رسوله هو رضا واحد؛ لأن الرسول ﷺ لا يأتي بالقرآن من عنده، ولكنه وحي من عند الله.»[3]

رأى الشّعراوي أن مرجع الضمير في الآية يصحّ أن يكون على المذكور الأوّل ﴿وَٱللَّهُ﴾ وعلى المذكور الثاني ﴿وَرَسُولُهُ﴾ فالأمر سيّان لأن طاعة الله لا تتحقق إلا بطاعة رسوله ﷺ وطاعة هذا الأخير ما هي في الأصل إلا طاعة لله سبحانه، واستند الشّعراوي في

(1) التوبة، 62.

(2) أبو حيّان الأندلسي، محمد بن يوسف، *التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل*، 252/2.

(3) الشّعراوي، *تفسير الشّعراوي*، 5255/9.

هذا التأويل إلى السّيّاق الداخلي المتمثل في الآيات التالية:

1- ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ ٱللَّهَ...﴾[1]

2- ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ ...﴾[2]

3- ﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ ٱللَّهَ...﴾[3]

هذه الآيات تمثل السّيّاق اللغوي الذي ساعد الشّعراوي على تحديده لمرجعية الضمير المفرد العائد على كلا المذكورين مما يدلّ على «اتحاد الرضا من الله ومن رسوله، فما يُرضي الله يُرضي الرسول ﷺ، وما يُغضب الله يُغضب الرسول.»[4]

وما ذهب إليه الشّعراوي جاء موافقا لتأويل كثير من علماء التفسير والنحو «قال أبو عبيدة: والعرب إذا أشركوا بين اثنين قصروا، فخبَّروا عن أحدهما استغناء بذلك، وتحقيقاً لمعرفة السامع بأن الآخر قد شاركه، ودخل معه في ذلك الخبر»[5]، وعقد ابن فارس(ت395هـ) بابا سماه (باب نسبة الفعل إلى أَحد اثنين وهو لهما) ومثَّل بآية التوبة المشار إليها آنفا للدلالة على جواز هذه النسبة[6].

نفهم مما سبق ذكره أن التعبير القرآني لا يخضع دائما لتلك القواعد والقوالب التي ألفناها في الاستعمال، ولغة القرآن أكبر من أن تحيط به تلك القواعد القاصرة؛ لأن اللغة العربية لغة مرنة لا تنكشف دلالات بنياتها إلا بمراعاة مختلف السّيّاقات التي ترتبط بها.

---

(1) الفتح، 10.

(2) آل عمران، 31.

(3) النساء، 80.

(4) الشّعراوي، تفسير الشّعراوي، 5255/9.

(5) ابن الجوزي، *زاد المسير في علم التفسير*، 255/2.

(6) يُنظَر ابن فارس، *الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها*، ص166.

ومن الشواهد التي تدل على أثر السّياق في تحديد دلالة عود الضمير ما تحدث عنه الشّعراوي عند قول الله ﷻ: ﴿وَإِن مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ إِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِهِۦ قَبْلَ مَوْتِهِۦ ۖ وَيَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ يَكُونُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا ﴿١٥٩﴾﴾[1]

الضمير المراد دراسته هنا هو ضمير المفرد الغائب الواقع مضافا إليه المتصل بكلمة "موت" وهو من أكثر الضمائر التي أثارت جدلا بين العلماء فقد اختلفوا حول مرجعه في الآية هل يعود على عيسى عليه السلام أو على أهل الكتاب؟

وسّع الشّعراوي الخلاف إلى ضميرين اثنين، فتساءل قائلا: «والآية التي نحن بصددها، نجد أنه قد تقدّم فيها شيئان هما المسيح وأهل الكتاب، وفيهما ضميران اثنان، فهل يعود الضميران على عيسى، أو يعودان على أهل الكتاب؟ أو يعود ضمير منهما على عيسى والآخر على أهل الكتاب؟ وأي منهما الذي يرجع على عيسى، وأي منهما الذي يرجع على أهل الكتاب؟ أو أن هناك مرجعا ثالثا لم يذكر ويعلم من السّياق هو محمد ﷺ، ونجد أن الضميرين قد يرجعان إلى المرجع الثالث؛ أي إلى محمد ﷺ الذي بشر بمجيئه عيسى ابن مريم»[2]، ويقصد بالضميرين هما ضمير "موته" وضمير "به".

ويمكن تلخيص أشهر الاحتمالات التي أثارها هذان الضميران الواردان في الآية السابقة الذّكر في ما يلي:

1- وما من أحد من أهل الكتاب إلا ليؤمنن بعيسى قبل موت عيسى.

2- وما من أحد من أهل الكتاب إلا ليؤمنن بعيسى قبل موت كل كتابي.

3- وما من أحد من أهل الكتاب إلا ليؤمنن بمحمد خاتم الأنبياء والرسل قبل موته عليه الصلاة والسلام.

---

(1) النساء، 159.

(2) الشّعراوي، *تفسير الشّعراوي*، 2803/5.

وتحدّث عن هذه الاحتمالات أغلب المفسّرين واللّغويين في مصنفاتهم، وضمائر الآية هي من أعقد الضمائر التي أثارت ولا زالت تثير اهتمام العلماء والباحثين، حتى قال الحجّاج عن هذه الآية: «ما قرأتها إلا اعترض في نفسي منها شيء ....»[1]

والملحوظ في تأويل الشّعراوي للضميرين المشار إليهما آنفا أنه لم يذكر التأويل الراجح من تلك الاحتمالات الثلاثة التي ذكرها في النص المنقول من مدوّنته، واستند في ذلك إلى أن السّيّاق يحتمل كل تلك التأويلات، وكأنه بذلك يسلك مسلكه المعهود وهو التوقف وعدم والترجيح ما دامت اللغة والسّيّاق يحتملان ذلك.

ويظهر هذا الموقف من الشّعراوي في قوله: «على من تعود الهاء في آخر قوله ﴿مَوۡتِهِۦۚ﴾؟ هل هو موت عيسى أو موت أي واحد من أهل الكتاب، فالمذكور عيسى، ومذكور أيضا أهل الكتاب، فيصح أن يكون القول كالآتي: لن يموت واحد من أهل الكتاب إلا بعد أن يؤمن بعيسى، ويصح أيضا: لن يموت عيسى إلا بعد أن يؤمن به كل واحد من أهل الكتاب، ولأن الضمير لا يعرف إلا بمرجعه، والمرجع يبين الضّمير فإن كانت هناك ألفاظ سبقت، فكل منها يصح أن يكون مرجعا.»[2]

واعتماد الشّعراوي على كل ما تحتمله اللغة من وجوه التأويل من غير ترجيح لوجه دون غيره هو ليس بالأمر الجديد، بل هذه الطريقة نجدها عند عديد من المفسّرين خصوصا عند المفسّرين اللغويين الذين ركّزوا على الجانب اللغوي منه[3].

ولكن عند تحكيم السّيّاق في هذه الخلافات واستدعاء كل القرائن المرتبطة بهذه الضمائر يمكن الوصول إلى المرجع الحقيقي لتلك الضمائر المختلف فيها، فالظاهر من خلال

---

(1) الألوسي، روح المعاني، 3/ 188.

(2) الشّعراوي، *تفسير الشّعراوي*، 2802/5.

(3) يُنظَر الفراء، *معاني القرآن*، 294/1. النحاس، *معاني القرآن*، 235/2. والزجاج، *معاني القرآن وإعرابه*، 129/2.

تدقيق النظر في مختلف السّيّاقات والقرائن التي لها ارتباط بالآية نجد مرجع الضمير الثاني هو عيسى عليه السلام، وتتمثّل تلك القرائن في ما يلي:

1) استنادا إلى القرينة العقلية نجد أن حمل الضمائر على مرجع واحد هو الأقرب إلى الصواب، فلماذا نحمل الضمير الأول (به) على عيسى عليه السلام ونحمل الضمير الثاني المتصل بـ (موته) على أهل الكتاب، كما ذهب إلى ذلك الرازي[1] وابن عاشور[2] ويبدو أن هذا الرأي لا يستسيغه العقل ويتعارض مع يسر القرآن، بينما لو حمل الضمير الأول والثاني على عيسى عليه السلام كما رأى ذلك الطبري[3] والشنقيطي[4] لكان أقرب إلى المنطق واللغة، فاختلاف مرجعي الضميرين يحتاج إلى قرينة.

2) السّيّاق المقالي: فلو وسّعنا النظر إلى الآية التي سبقت الآية التي نحن بدراسة ضمائرها لوجدنا ثمّة ضمائر أخرى تساعدنا على حلّ الإشكال، قال الله تعالى: ﴿**وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا ٱلْمَسِيحَ عِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ ٱللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَٰكِن شُبِّهَ لَهُمْ ۚ وَإِنَّ ٱلَّذِينَ ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ لَفِى شَكٍّ مِّنْهُ ۚ مَا لَهُم بِهِۦ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا ٱتِّبَاعَ ٱلظَّنِّ ۚ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًۢا ﴿١٥٧﴾ بَل رَّفَعَهُ ٱللَّهُ إِلَيْهِ ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا ﴿١٥٨﴾ وَإِن مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ إِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِهِۦ قَبْلَ مَوْتِهِۦ ۖ وَيَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ يَكُونُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا ﴿١٥٩﴾**﴾[5] فالكلمات الآتية ﴿**قَتَلُوهُ**﴾، ﴿**صَلَبُوهُ**﴾ ﴿**قَتَلُوهُ**﴾، ﴿**فِيهِ**﴾، ﴿**بِهِۦ**﴾، ﴿**رَّفَعَهُ**﴾ فيها ضمائر متصلة، وفي الآيتين ضمائر أخرى مستترة مقدّرة مثل اسم ﴿**لَٰكِن**﴾ ونائب فاعل ﴿**شُبِّهَ**﴾ كلها ترجع إلى مفسّر واحد هو عيسى عليه السلام، وإذا كان الأمر

---

(1) يُنظَر الرازي، *مفاتيح الغيب*، 236/11.

(2) يُنظَر *ابن عاشور، التحرير والتنوير*، 24/6 -25.

(3) يُنظَر *الطبري، جامع البيان*، 386/9.

(4) يُنظَر الشنقيطي، *أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن*، 130/7 -131.

(5) النساء، 157، 158، 159.

كذلك فلماذا يتمّ العدول عن المرجع الأول الظاهر إلى مرجع آخر في ضمير ﴿مَوۡتِهِۦ﴾.

3) القرينة اللغوية المتمثّلة في كلمة ﴿شَهِيدًا﴾ في لاحق الآية وهي قرينة لفظية تدلّ على أن مفسّر الضمير هو عيسى وليس الكتابي؛ أي أن «يوم القيامة يكون عليهم شهيدا أي بأعمالهم التي شاهدها منهم قبل رفعه إلى السماء وبعد نزوله إلى الأرض»[1]، وكل رسول يكون شهيدا على أمته، وهذه الكلمة هي قرينة صارفة لتأويل من رأى أن مرجع الضمير هو الكتابي؛ فإذا كان الكتابي يؤمن قبل موته بعيسى، فكيف يشهد هذا الأخير على قوم لم يشاهدهم ولم يكن حاضرا معهم؟ فالشهادة تقتضي الحضور والمعايشة.

4) القرينة النحوية المتمثلة في عدول زمن الأفعال من الماضي إلى المضارع (قتلنا، قتلوه، صلبوه، شبّه، اختلفوا، قتلوه، رفعه – يومنن، يكون) هو إيماء بأن المقصود من أهل الكتاب عيسى عليه السلام سينزل في آخر الزّمان ويؤمن به أهل الكتاب على أنه عبد لله، فلا يموت حتى يدركه أهل الكتاب في زمن نزوله فيؤمنون به، مما يعني أن أهل الكتاب المعنيين في الآية هم فقط من سيدركون النبي عيسى عليه السلام في آخر الزمان.

5) قال ابن كثير: «المقصود من سياق الآي في تقرير بطلان ما ادعته اليهود من قتل عيسى وصلبه، وتسليم من سلم لهم من النصارى الجهلة ذلك، فأخبر الله أنه لم يكن كذلك، وإنما شبه لهم، فقتلوا الشبه وهم لا يتبينون ذلك، ثم إنه رفعه إليه، وإنه باق حي، وإنه سينزل قبل يوم القيامة»[2]، فابن كثير استعان بغرض الآية وبالمقصود من الآيات وهو ما يسمّى بسياق الآية حيث يساعد في إدراك مدلولاتها.

6) هناك سياق غير لغوي يعضد هذا التأويل ويتمثّل في الحديث الصحيح: « **والَّذِي**

(1) ابن كثير، *تفسير القرآن العظيم*، 403/2.

(2) المصدر نفسه، 402/2.

نَفْسِي بِيَدِهِ، لَيُوشِكَنَّ أَن يَنزِلَ فِيكُمْ ابْنُ مَرْيَمَ حَكَمًا عَدْلًا، فَيَكْسِرَ الصَّلِيبَ، وَيَقْتُلَ الخِنزِيرَ، وَيَضَعَ الجِزْيَةَ، وَيَفِيضَ المَالُ حَتَّى لاَ يَقْبَلَهُ أَحَدٌ، حَتَّى تَكُونَ السَّجْدَةُ الوَاحِدَةُ خَيْرًا مِنَ الدُّنْيَا وَمَا فِيهَا، ثم يقول أبو هريرة: «واقرؤوا إن شئتم: ﴿**وَإِن مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ إِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِهِۦ قَبْلَ مَوْتِهِۦ وَيَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ يَكُونُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا ﴿١٥٩﴾**﴾»[1]

من خلال التأمّل العميق في كل ما يحتويه السّيّاق من قرائن مقالية وقرائن مقامية يمكن أن نصل إلى المعنى الحقيقي لكل المفردات، فمراعاة كل القرائن الموجودة في السّيّاق والمؤثّرة في المفردة أمر لا بدّ منه قبل إصدار الحكم الدلالي، ونعتقد أن الشّعراوي أصدر رأيه في ضمير ﴿**مَوْتِهِۦ**﴾ وأغفل نظره عن السّيّاق والقرائن الحافة بتلك الضمائر، وبذلك نفهم أن السّيّاق قرينة هامة في ترجيح المعنى، ولو غفلنا عن السّيّاق لحظة واحدة لضللنا طريق المعنى المراد.

كما يظهر أنه لا تعارض بين الاستدلال بين السّيّاق المقالي والسّيّاق المقامي بل يوجد بينهما تكامل وتضافر، فبعض المفسّرين يعتمدون على الاستدلال بالنصوص القرآنية والأحاديث النبوية ويمكن تسمية هؤلاء بأهل الأثر أما المعتمدون على السّيّاق بالقرائن اللفظية النحوية والصرفية فهم أهل النظر، فتدقيق النظر ومراعاة كل القرائن اللغوية الداخلية توصلنا إلى المعنى الصحيح الذي يمكن الوصول إليه أيضا عن طريق السّيّاق المقامي الخارجي المتمثّل في الأحاديث النبوية وأسباب النزول.

(1) أخرجه البخاري، في صحيحه، 168/4، رقم الحديث 3448.

خاتمـــــة

بعد هذه الرّحلة البحثية في تفسير الشّعراوي وبعد دراسة العديد من التّخريجات الدّلالية التي ذكرها الشّعراوي في مدوّنته التفسيرية، كان لا بدّ من تخصيص ورقة في آخر هذه الأطروحة من أجل تحديد أهمّ النتائج المتوصّل إليها، وهي كما يلي:

- تميّز الشّعراوي بامتلاك قدرة نادرة على توظيف الدّلالات اللّغوية في الوصول إلى المعاني القرآنية واستخراج موحيات الكلمة القرآنية واشعاعاتها الرفيعة التي لا يمكن أن يُمسِك بها إلا من ملك ناصية اللّغة ودقّة الملاحظة.
- أثبت الشّعراوي أنّ إيحاءات الدّلالات اللّفظية والصّرفية والنّحوية يمكن أن تدلّ بمفردها على دلالات النّصوص الشّرعية ومقاصدها، فكان –أحيانا– يكتفي باتخاذ اللّغة سبيلا لفهم مُرادات القرآن، فحيثية الإيمان والإقناع والإتّباع لم تكن دائما عند الشّعراوي هي النصوص الشرعية.
- لم يكن الشّعراوي يلجأ إلى تأويل البُنَى اللّغوية والدّلالية عندما يجد دلالاتها الأصلية غير مناسبة للسياق –كما كان يفعل كثير من المفسّرين– بل كان يجتهد ويكدّ في التفكير لإيجاد الدّلالة الملائمة لتلك البنى اللغوية، فهو يرى أنّ تعابير القرآن تكتنز أسرارا لا بدّ من كدّ الذّهن لاستكناهها.
- لم يكن الشّعراوي مردِّدًا لتخريجات المفسّرين السابقين ولم يكن مضادا ولا رادّا لها، بل كان يغرف من القرآن معانيه التي لا تنضب وعجائبه التي لا تنتهي.
- لم يهتمّ الشّعراوي بالمسائل العقدية والأحكام الفقهية، خاصّة تلك المسائل التي تثير إشكالات لا تنتهي، فكثيرا ما كان الشّعراوي يمرّ عليها مرور الكرام، أو يجوّز كلا الرأيين المختلف فيهما، وربما عذره في ذلك يعود إلى رؤيته للقرآن على أنه كتاب الله عزّ وجلّ أنزله الله للهداية وجمع الشّمل.
- التعبير القرآني لا يخضع دائما لتلك القواعد والقوالب التي ألفناها في الاستعمال، فلغة القرآن

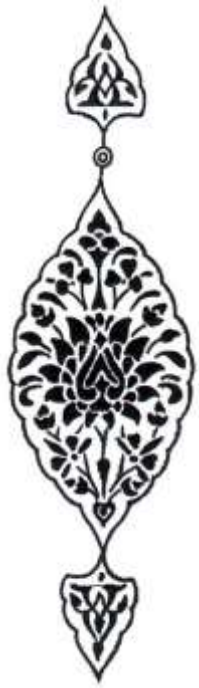
أكبر من أن تحيط به تلك القواعد القاصرة؛ لأن اللّغة العربية لغة مرنة لا تنكشف دلالات بنياتها إلا بمراعاة مختلف السّياقات الحافّة بها.

- على الرّغم من شهرة نزعة الشّعراوي الرّوحية والعقدية إلا أنه – حسب ما يبدو لنا – لم يوظّف الدّلالات اللّغوية من أجل تبرير خلفيته المذهبية أو نزعته الروحية، إلا قليلا.
- باعتماد الشّعراوي على اللّغة في تفسيره حقّق أمرين اثنين في الوقت نفسه، أوّلهما تحبيب اللّغة إلى عوامّ المسلمين وخاصّتهم، وتمكينهم أيضا من فهمهم لكلام ربهم وإدراكهم لسماحة دينهم.
- تمكّنُ الشّعراوي من إبراز كل ما تحتمله الكلمة من دلالات قد تكون غير ظاهرة، دليل على ثراء اللّغة وسعتها ومرونتها، فالكلمة القرآنية تحمل طاقة دلالية كبيرة تحتاج إلى جهد عقلي وتمكّن لغوي وتوفيق ربّاني كي نتمكّن من كشف مضامينها الدّلالية وتلمّس إشعاعاتها الإعجازية.
- لم يقتصر الشّعراوي على التفسير النقلي والظاهري للقرآن، بل غيّر منهجية التفسير من أجل إقناع الناس وإمتاعهم، فسلك مسلكا لم يكن معهودا عند كثير من الناس، فاتخذ الإبحار في لغة القرآن آلية للوصول إلى المتلقّين على مختلف مستوياتهم، ونعتقد أن منهجية الاقتصار على التفسير النّقلي وتوقيف التعليل وعدم النظر في المقاصد القرآنية تُظهِر الدّين قاصرا عن مواكبة الحضارة وغير صالح للزّمن المعاصر.
- لم تكن اللّغة وحدها هي المطيّة التي استعان بها الشّعراوي في إدراك بعض الأسرار الدلالية والإشارات الإعجازية، بل نحسب أن الإلهام الرّبّاني والعطاء العِرْفاني هما اللذان ساعداه في بلوغ ذلك.
- أكّدت الدراسة أن التأويل سلاح ذو حدّيْن، فإذا كان التأويل في التفسير اتّخذه بعض المفسّرين والمستشرقين من أجل ليِّ أعناق النصوص من أجل التدليل على مذاهب فاسدة، أو تبرير خلفيات معيّنة، فيمكن توظيفه في كشف أسرار قرآنية ولطائف دلالية جديدة شرط

أن تستسيغها العربية وأنْ لا تُصادم نصًّا وأنْ لا تُخالف عقلاً.

- أثبتت هذه الدراسة للباحث أن تفسير الشّعراوي هو موسوعة لغوية وعلمية يمكن أن يتّخذ مدوّنة لدراسات أكاديمية متنوّعة، ومما بدا لي أن هذا التفسير يحوي عدّة مسائل جديرة بالبحث منها ما يلي: – منهجية الاستنباط عند الشّعراوي – التفسير الشفوي عند الشّعراوي –التفسير البياني عند الشّعراوي – منهجية الرّد على المستشرقين، أو غير ذلك، ولعلّ الله عز وجل يوفّقني ويوفّق زملائي الطلبة في دراسة ما حفل به تفسير الشّعراوي من قضايا لغوية ودلالية في مستقبل الزّمن.

والحمد لله الذي بنعمته تتمّ الصّالحات.



قائمة المصادر والمراجع

مكتبة الدّراسة:

- **مصحف القرآن الكريم برواية حفص.**

أ- الكتب العربية:

1- ابن إبراهيم، محمد، *مصطلحات في كتب العقائد*، دار ابن خزيمة، د ب، ط1، د ت.

2- الإبياري، إبراهيم، *الموسوعة القرآنية*، مؤسسة سجل العرب، القاهرة، د ط، 1405 هـ.

3- ابن الأثير، المبارك بن محمد، النهاية في غريب الحديث والأثر، المكتبة العلمية، بيروت، د ط، 1979م.

4- ابن الأثير، ضياء الدين، *المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر*، تح محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، د ط، 1420هـ.

5- الأخفش الأوسط، أبو الحسن، *معاني القرآن*، تح هدى محمود قراعة، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1، 1990م.

6- الأزهري، محمد بن أحمد، *معجم تهذيب اللغة*، تح محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 2001م.

7- الأشقر إبراهيم حسن، محمد متولي الشعراوي *دعوني وربي الأيام الأخيرة من حياة الشيخ*، دار الروضة، القاهرة، د ط، د ت.

8- ابن أبي الإصبع، عبد العظيم، *بديع القرآن*، تح حفني محمد شرف، نهضة مصر للطباعة والنشر، د ب، د ط، د ت.

9- الأعشى، ميمون بن قيس، *ديوان الأعشى الكبير*، تح محمود إبراهيم محمد الرضواني، وزارة الثقافة والفنون والتراث، الدوحة، ط1، 2010م.

10- الألُّوسي، محمود بن عبد الله، *روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني*، تح علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1417هـ.

11- ابن الأنباري، أبو بكر، *الأضداد*، تح محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، د ط، 1987م.

12- أنيس، إبراهيم، *دلالة الألفاظ*، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط5، 1984م.

13- ايازي، محمد علي، *المفسّرون حياتهم ومنهجهم*، مؤسسة الثقافة والإرشاد الإسلامي، إيران، ط1، 2007م.

14- الباز، محمد، *محاكمة الشعراوي ماله وما عليه*، مكتبة مدبولي الصغير، القاهرة، ط1، 1979م.

15- البخاري، محمد بن اسماعيل، *صحيح البخاري*، تح محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، د ب، ط1، 1422هـ.

16- البركاوي، عبد الفتاح، *دلالة السياق بين التراث وعلم اللغة الحديث*، دار الكتب، د ب، د ط، 1991م.

17- البروسوي، إسماعيل حقي، *روح البيان في تفسير القرآن*، دار الفكر، بيروت، د ط، د ت.

18- البغوي، أبو محمد، *معالم التنزيل في تفسير القرآن*، تح عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1420هـ.

19- البقاعي، برهان الدين، *نظم الدّرر في تناسب الآيات والسور*، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، د ط، د ت.

20- بنت الشاطئ، عائشة عبد الرحمن، *الإعجاز البياني ومسائل ابن الأزرق*، دار المعارف، القاهرة، د ط، 1971م.

21- بنت الشاطئ، عائشة عبد الرحمن، *القرآن والتفسير العصري*، مكتبة المعارف، د ب، د ط، 1970م.

22- بنت الشاطئ، عائشة عبد الرحمن، *من أسرار العربية في البيان القرآني*، دار الأحد، بيروت، د ط، 1972م.

23- البيضاوي، ناصر الدين، *أنوار التنزيل وأسرار التأويل*، تح محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1418هـ.

24- البيومي، محمد رجب، *محمد متولي الشعراوي جولة في فكره الموسوعي الفسيح*، مكتبة التراث الإسلامي، د ب، د ط، 1999م.

25- التبريزي، محمد ولي الدين، *مشكاة المصابيح*، تح محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، ط3، 1985م.

26- الترمذي، محمد بن عيسى، *الجامع الكبير "سنن الترمذي"*، تح بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، د ط، 1998م.

27- ابن تيمية، أحمد أبو العباس، *مجموع الفتاوى*، تح عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، ط1، 1995م.

28- ابن تيمية، *مقدّمة في أصول التفسير*، دار مكتبة الحياة، بيروت، د ط، 1980م.

29- الثعالبي، عبد الملك أبو منصور، *فقه اللّغة وسر العربية*، تح عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت ط1، 2002م.

30- الثعلبي، أحمد أبو إسحاق، *الكشف والبيان عن تفسير القرآن*، تح أبي محمد بن عاشور، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 2002م.

31- الجاحظ، *البيان والتبيين*، المكتبة العصرية، بيروت، د ط، 1987م.

32- الجاحظ، عمرو أبو عثمان، *البيان والتبيين*، دار ومكتبة الهلال، بيروت، د ط، 1423هـ.

33- الجرجاني، عبد القاهر، *أسرار البلاغة*، تعليق محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، القاهرة، د ط، د ت.

34- جزر، محمد ياسين، *محمد متولي الشعراوي عالم عصره في عيون معاصريه*، دار الجيل، د ب، ط2، 1990م.

35- ابن جزي، محمد، *التسهيل لعلوم التنزيل*، تح عبد الله الخالدي، دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت، ط1، 1416هـ.

36- الجسير، حسين، *هدية الألباب في جواهر الآداب*، المكتب الإسلامي، بيروت، ط2، 1979م.

37- ابن جنّي، *الخصائص*، الهيئة المصرية العامّة للكتاب، القاهرة، ط4، د ت.

38- ابن الجوزي، عبد الرحمن، *زاد المسير في علم التفسير*، تح عبد الرزاق المهدي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1422هـ.

39- ابن الجوزي، يوسف، *الإيضاح لقوانين الاصطلاح*، تح محمود بن محمد السيّد الدُّغيم، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 1995م.

40- جوهر، أحمد حسين، *مع داعية الإسلام الشيخ محمد متولي الشعراوي إمام العصر*، نهضة مصر، القاهرة، د ط، د ت.

41- الجويني، عبد الملك، *البرهان في أصول الفقه*، تح صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1997م.

42- حبنكة، عبد الرحمن، *البلاغة العربية*، دار القلم، دمشق، ط1، 1996م.

43- حبيب، طارق، *من الألف إلى الياء حوار مع الشيخ الشعراوي*، المركز العربي الحديث، د ب، د ط، د ت.

44- ابن حزم الأندلسي، *الإحكام في أصول الأحكام*، تح، أحمد محمد شاكر، دار الآفاق الجديدة، بيروت، د ط، د ت.

45- ابن حزم الأندلسي، علي بن أحمد، *رسائل ابن حزم*، تح إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 1987م.

46- ابن حزم، أبو محمد، *المحلى بالآثار*، دار الفكر، بيروت، د ط، د ت.

47- حسن، عباس، *النحو الوافي*، دار المعارف، القاهرة، ط15، د ت.

48- الحطاب، محمد أبو عبد الله، *مواهب الجليل لشرح مختصر خليل*، دار الفكر، بيروت، ط3، 1992م.

49- الحملاوي، أحمد بن محمد، *شذا العرف في فن الصرف*، تح نصر الله عبد الرحمن نصر الله، مكتبة الرشد الرياض، د ط، د ت.

50- حمودة، طاهر سليمان، *دراسة المعنى عند الأصوليين*، الدار الجامعية للطباعة والنشر، الإسكندرية، د ط، 1983م.

51- الحموز، عبد الفتاح أحمد، *التأويل النحوي في القرآن الكريم*، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1984م.

52- ابن حنبل، أحمد، *مسند الإمام أحمد بن حنبل*، تح شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، ط1، 2001م.

53- أبو حيان الأندلسي، التذييل *والتكميل في شرح كتاب التسهيل*، تح حسن هنداوي، دار القلم، دمشق، ط1، د ت.

54- حيدر، فريد عوض، *علم الدلالة دراسة نظرية وتطبيقية*، مكتبة الآداب، القاهرة، د ط، 2005م.

55- الخازن، علي أبو الحسن، *لباب التأويل في معاني التنزيل*، تصحيح محمد علي شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1415هـ.

56- خضر، مصطفى محمد عبد المجيد، *الألفاظ والدّلالة في بصائر ذوي التمييز*، مؤسسة حورس الدولية، الإسكندرية، د ط، 2010م.

57- خليل، عبد النّعم، *نظرية السياق بين القدماء والمحدثين*، دار الوفاء، الإسكندرية، ط1، 2007م.

58- الدار قطني، أبو الحسن، *سنن الدارقطني*، تح شعيب الأرنؤوط وآخرين، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 2004 م.

59- دردير، علي اليمني، *أسرار الترادف في القرآن الكريم*، دار ابن حنظل، د ب، د ط، 1985م.

60- ابن دُرُسْتَوَيْه، عبد الله، *تصحيح الفصيح وشرحه*، تح محمد بدوي المختون، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، ط1، 1998م.

61- درويش، محيي الدين، *إعراب القرآن وبيانه*، دار ابن كثير، دمشق، ط4، 1415هـ.

62- ابن دريد، محمد أبو بكر، *جمهرة اللغة*، تح رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين، ط1، 1987م.

63- الدّريني، فتحي، *المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي*، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3، 2013م.

64- ابن دقيق العيد، عبد الغني، *إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام*، مطبعة السنة المحمدية، د ب، د ط، د ت.

65- الذَّهَبي، شمس الدين، *تاريخ الإسلام وَوَفيات المشاهير وَالأعلام*، تح بشار عوّاد معروف، دار الغرب الإسلامي، د ب، ط1، 2003م.

66- الذّهبي، شمس الدين، *سير أعلام النبلاء*، تح مجموعة من المؤلفين بإشراف شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرّسالة، بيروت، ط3، 1985م.

67- الذهبي، محمد حسين، *التفسير والمفسرون*، مكتبة وهبة القاهرة، د ط، د ت.

68- الرازي، *المحصول في علم أصول الفقه*، تح طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3، 1997م.

69- الرازي، محمد فخر الدين، *مفاتيح الغيب*، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط3، 1420هـ.

70- الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد، *معجم المفردات في غريب القرآن*، تح صفوان عدنان الداودي، دار القلم، دمشق، ط1، 1412هـ.

71- الراغب الأصفهاني، *مقدّمة جامع التفاسير مع تفسير الفاتحة ومطالع البقرة*، تح أحمد حسن فرحات، دار الدعوة، الكويت، ط1، 1984م.

72- رجب، نجوى مصطفى، *القضايا النحوية عند المفسّرين البغوي نموذجا*، دار العلم والإيمان، د ب، ط1، 2008م.

73- رفيدة، إبراهيم عبد الله، *النحو وكتب التفسير*، الدار الجماهيرية، طرابلس، ط2، 1990م.

74- زايد، محمد، *مذكّرات إمام الدعاة*، دار الشروق، القاهرة، ط3، 1998.

75- الزّبيدي، محمّد مرتضى، *تاج العروس من جواهر القاموس*، تح مجموعة من المحققين، دار الهداية، د ب، د ط، د ت.

76- الزجاج، أبو إسحاق، *معاني القرآن وإعرابه*، تح عبد الجليل عبده شلبي، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1988م.

77- الزُّرقاني، محمد عبد العظيم، *مناهل العرفان في علوم القرآن*، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة، ط3، د ت.

78- الزركشي، *البحر المحيط في أصول الفقه*، دار الكتبي، د ب، د ط، 1994م.

79- الزّركشي، بدر الدين، *البرهان في علوم القرآن*، تح أحمد علي أبو الفضل الدمياطي، دار الحديث، القاهرة، ط1، 2006م.

80- الزِّركلي، خير الدين، *الأعلام*، دار العلم للملايين، بيروت، ط15، 2002م.

81- الزمخشري، *أساس البلاغة*، تح محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1998م.

82- الزمخشري، محمود، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*، دار الكتاب العربي، بيروت، ط3، 1407هـ.

83- أبو زهرة، محمد، *زهرة التفاسير*، دار الفكر العربي، القاهرة، د ط، 2001م.

84- أبو زهرة، محمد، *المعجزة الكبرى القرآن*، دار الفكر العربي، د ب، د ط، د ت.

85- السّجستاني، أبو بكر، *غريب القرآن*، تح محمد أديب، دار قتيبة، دمشق، ط1، 1995م.

86- ابن السراج، محمد، *الأصول في النحو*، تح عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة، بيروت، د ط، د ت.

87- السرخسي، محمد، *أصول السرخسي*، تح أبو الوفاء الأفغاني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1993م.

88- السعد التفتازاني، سعد الدين، *شرح التلويح على التوضيح*، مكتبة صبيح، مصر، د ط، د ت.

89- سعد، محمود توفيق محمد، *العزفُ على أنوار الذِّكر*، د د، د ب، ط2، 1424هـ.

90- سعد، محمود توفيق محمد، *دلالة الألفاظ على المعاني عند الأصوليين*، د د، القاهرة، د ط، 2009م.

91- السكّاكي، يوسف بن أبي بكر، *مفتاح العلوم*، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1987م.

92- سيبويه، عمرو بن عثمان، *الكتاب*، تح عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط3، 1988م.

93- السيوطي، *المزهر في علوم اللّغة*، تح فؤاد علي منصور، دار الكتب الإعلامية، بيروت، ط1، 1998م.

94- السيوطي، *المهذب فيما وقع في القرآن من المعرب*، تح التهامي الراجي الهاشمي، مطبعة فضالة، د ب، د ط، د ت.

95- السُّيوطي، *شرح سنن ابن ماجه*، قديمي كتب خانة، كراتشي، د ط، د ت.

96- السيوطي، عبد الرحمن، *الإتقان في علوم القرآن*، تح شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 2008م.

97- السُّيوطي، *همع الهوامع في شرح جمع الجوامع*، تح عبد الحميد هنداوي، المكتبة التوفيقية، القاهرة، د ط، د ت.

98- الشاطبي، إبراهيم بن موسى، *الموافقات*، تح أبو عبيدة مشهور بن حسن، دار ابن عفان، القاهرة، ط1، 1997م.

99- الشافعي، محمد بن إدريس، *الرسالة*، تح أحمد شاكر، مكتبه الحلبي، مصر، ط1، 1940م.

100- شاهين، توفيق محمد، *المشترك اللغوي نظرية وتطبيقا*، مطبعة الدعوة الإسلامية، القاهرة، ط1، 1980م.

101- الشايع، محمد بن عبد الرحمن، *الفروق اللغوية وأثرها في تفسير القرآن*، مكتبة العبيكان، الرياض، ط1، 1993م.

102- شحاتة، عبد الله، *علوم القرآن والتفسير*، دار الاعتصام، د ب، ط2، 1983م.

103- ابن شداد، عنترة، *ديوان عنترة بن شداد*، شرحه حمدو طمّاس، دار المعرفة، بيروت، ط2، 2004م.

104- الشريف الجرجاني، علي بن محمد، *كتاب التعريفات*، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1983م.

105- الشريف، محمد حسن، *معجم حروف المعاني في القرآن الكريم*، مؤسسة الرّسالة، بيروت، ط1، 1996م.

106- الشعراوي، محمد متولّي، *أسئلة حرجة وأجوبة صريحة*، دار العودة، بيروت، د ط، د ت.

107- الشعراوي، *الجنة وعد الصدق*، إعداد ومراجعة مركز التراث لخدمة الكتاب والسنة، مكتبة التراث الإسلامي، القاهرة، ط3، د ت.

108- الشعراوي، *الفتاوى كل ما يهم المسلم في حياته ويومه وغده*، تعليق السيد الجميلي، المكتبة التوفيقية، القاهرة، ط3، د ت.

109- الشّعراوي، *تفسير جزء عمّ*، دار الراية، الجيزة، مصر، د ط، د ت.

110- الشعراوي، *تفسير الشعراوي*، مجمع البحوث الإسلامية، الأزهر، مصر، د ط، 1991م، ودار أخبار اليوم، القاهرة، د ط، 1991م.

111- الشعراوي، *معجزة القرآن*، دار أخبار اليوم، القاهرة، د ط، د ت.

112- الشنقيطي، محمد الأمين، *أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن*، دار الفكر، بيروت، د ط، 1995م.

113- الشهاب، أحمد الخفاجي، *عناية القاضي وكفاية الراضي على تفسير البيضاوي*، دار صادر، بيروت، د ط، د ت.

114- أبو شُهبة، محمد، *المدخل لدراسة القرآن الكريم*، مكتبة السنة القاهرة، ط2، 2003م.

115- الشوكاني، محمد بن علي، *إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول*، تح أحمد عزو عناية، دار الكتاب العربي، د ب، ط1، 1999م.

116- الصابوني، محمد علي، *صفوة التفاسير*، دار الصابوني، القاهرة، ط1، 1997م.

117- الصالح، صبحي، *دراسات في فقه اللّغة*، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1960م.

118- الصبان، محمد بن علي، *حاشية الصبان على شرح الأشموني لألفية ابن مالك*، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1997م.

119- أبو صفّية، عبد الوهّاب رشيد، *دلالة السياق منهج مأمون لتفسير القرآن الكريم*، دار عمّار، الأردن، ط1، 1433هـ.

120- ضيف، شوقي، *تاريخ الأدب العربي العصر الجاهلي*، دار المعارف، د ب، د ط، د ت.

121- الطبراني، سليمان بن أحمد، *المعجم الأوسط*، تح طارق بن عوض الله وعبد المحسن الحسيني، دار الحرمين، القاهرة، د ط، د ت.

122- الطبرسي، أبو علي، *مجمع البيان في تفسير القرآن*، دار العلوم، بيروت، ط1، 2005م.

123- الطبري، محمد بن جرير، *جامع البيان عن تأويل آي القرآن*، تح أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 2000م.

124- طنطاوي، محمد سيد، *التفسير الوسيط للقرآن الكريم*، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1998م.

125- ابن عاشور، محمد الطاهر، *جمهرة ومقالات ورسائل الشيخ الإمام الطاهر بن عاشور*، تح محمد الطاهر الميساوي، دار النفائس للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 2015م.

126- ابن عاشور، *التحرير والتنوير "تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد"* ، الدار التونسية للنشر، تونس، د ط، 1984هـ.

127- عامر، الطاهر، *التأويل عند المفسرين من السلف*، دار بن حزم، بيروت، ط1، 2011م.

128- عبد الواحد، عهود، *السورة المدنية دراسة بلاغية وأسلوبية*، دار الفكر، د ب، ط1، 1999م.

129- أبو عبيدة، معمر بن المثنى، *مجاز القرآن*، تح محمد فواد سزگين، مكتبة الخانجى، القاهرة، د ط، د ت، 1381هـ

130- العدوي، غيلان بن عقبة، *ديوان ذي الرّمّة*، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1995م.

131- عرابي، أحمد، *جدلية الفعل القرائي عند علماء التراث*، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، د ط، 2010م.

132- العَسْقلاني، ابن حَجَر، *العُجاب في بيان الأسباب*، تح عبد الحكيم محمد الأنيس، دار ابن الجوزي، د ب، د ط، د ت.

133- العسكري، الحسن أبو هلال، *الوجوه والنظائر*، تح محمد عثمان، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 2007م.

134- ابن عطية، عبد الحق، *المحرّر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز*، تح عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1422هـ.

135- عطيّة، مختار، *التقديم والتأخير ومباحث التراكيب بين البلاغة والأسلوبية*، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، د ط، 2005م.

136- ابن عقيل، عبد الله، *شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك*، تح محمد محيي الدين عبد الحميد، دار التراث، القاهرة، ط20، 1980م.

137- العكبري، أبو البقاء، *التبيان في إعراب القرآن*، تح علي محمد البجاوي، مكتبة عيسى البابي الحلبي، القاهرة، د ط، د ت.

138- العوادي، أسعد خلف، *سياق الحال في كتاب سيبويه دراسة في النحو الدلالة*، دار الحامد للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 2011م.

139- عيد، محمد، *النحو المصفى*، مكتبة الشباب، د ب، د ط، د ت.

140- عيسى، رانيا فوزي، *علم الدلالة النظرية والتطبيق*، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ط1، 2008م.

141- أبو العينين، سعيد، *الشعراوي 18 سنة في مكة المكرمة*، دار مايو، الزمالك، القاهرة، د ط، د ت.

142- أبو العينين، سعيد، *الشعراوي الذي لا نعرفه*، أخبار اليوم، د ب، ط4، 1995م.

143- أبو العينين، سعيد، *الشعراوي يبوح بأسراره الروحية*، دار أخبار اليوم، القاهرة، د ط، د ت.

144- أبو العينين، سعيد، *رحلات الشعراوي في أوربا وأمريكا*، أخبار اليوم، القاهرة، د ط، د ت.

145- الغزالي، أبو حامد، *المستصفى من علوم الأصول*، تح محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1993م.

146- الفارابي، إسحاق، *معجم ديوان الأدب*، تح أحمد مختار عمر، دار الشعب للصحافة والطباعة والنشر، القاهرة، ط1، 2003م.

147- ابن فارس، أحمد، *معجم مقاييس اللغة*، تح عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، د ب، د ط، 1979م.

148- ابن فارس، *الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها*، تح أحمد صقر، مكتبة البابي الحلبي، القاهرة، د ط، د ت.

149- الفراء، يحيى، *معاني القرآن*، تح أحمد يوسف النجاتي وآخران، الدار المصرية، القاهرة، ط1، د ت.

150- الفراهيدي، الخليل بن أحمد، *معجم العين*، تح مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، دار الهلال، بيروت، د ط، د ت.

151- فوزي، محمود، *الشيخ الشعراوي وفتاوى العصر*، الجداوي للنشر، د ب، ط6، د ت.

152- القاسمي، جمال الدين، *محاسن التأويل*، تح محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1418هـ.

153- ابن قتيبة، عبد الله، *تأويل مشكل القرآن*، تح إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، د ط، د ت.

154- ابن قتيبة، *غريب القرآن*، تح أحمد صقر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1978م.

155- القزويني، محمد جلال الدين، التلخيص في علوم البلاغة، شرح عبد الرحمن البرقوقي، دار الفكر العربي، د ب، ط1، 1904م.

156- قسم الدراسات والأبحاث لدار أمواج، *محمد متولي الشعراوي*، دار أمواج، عمان، ط1، 2012م.

157- قطب، سيّد، *في ظلال القرآن*، دار الشروق، القاهرة، ط32، 2003م.

158- قلعجي، محمد رواس وقنيبي، حامد صادق، *معجم لغة الفقهاء*، دار النفائس، د ب، ط2، 1988م.

159- ابن القيم الجوزية، *روضة المحبين ونزهة المشتاقين*، دار الكتب العلمية، بيروت، د ط، 1983م.

160- ابن القَيِّم الجَوْزِيَّة، *بدائع الفوائد*، دار الكتاب العربي، بيروت، د ط، د ت.

161- ابن القيّم، محمد شمس الدين، *زاد المعاد في خير هدي العباد*، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط27، 1994م.

162- ابن كثير، إسماعيل، *تفسير القرآن العظيم*، تح محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1419هـ.

163- ابن كراع النمل، علي أبو الحسن، *المَنَجَّد في اللّغة*، تح أحمد مختار عمر وضاحي عبد الباقي، عالم الكتب، القاهرة، ط2، 1988م.

164- كنوش، عواطف، *الدلالة السياقية عند اللغويين*، دار السّياب، لندن، د ط، 2007م.

165- الماتريدي، محمد أبو منصور، *تفسير الماتريدي (تأويلات أهل السنة)*، تح مجدي باسلوم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2005م.

166- المالكي، محمد، *دراسة الطبري للمعنى من خلال تفسيره جامع البيان عن تأويل آي القرآن*، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، المملكة المغربية، د ط، 1996م.

167- المبرّد، أبو العباس، *المقتضب*، تح محمد عبد الخالق عظيمة، عالم الكتب، بيروت، د ط، د ت.

168- ابن مجاهد، أبو بكر، *السبعة في القراءات*، تح شوقي ضيف، دار المعارف، القاهرة، ط2، 1400هـ.

169- محمد سالم أبو عاصي، *مقالتان في التأويل معالم في المنهج ورصد للانحراف*، دار البصائر، القاهرة، ط1، 2003م.

170- محمد محجوب، محمد حسن، *الشيخ محمد متولي الشعراوي من القرية إلى العالمية*، مكتبة التراث الإسلامي، القاهرة، د ط، د ت.

171- محمد، عبد الكريم شديد، *المشترك اللفظي في اللّغة العربية*، د د، بغداد، د ط، 2007م.

172- مختار، أحمد عمر، *علم الدّلالة*، عالم الكتب، القاهرة، ط5، 1998م.

173- المراغي، أحمد، *تفسير المراغي*، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، القاهرة، ط1، 1365هـ.

174- مسلم، بن الحجاج، *المسند الصحيح*، تح محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د ط، د ت.

175- مصطفى، إبراهيم وآخرون، *المعجم الوسيط*، دار الدعوة، القاهرة، د ط، د ت.

176- مصطفى، إبراهيم وآخرون، *المعجم الوسيط*، مكتبة الشروق الدولية، د ب، ط4، 2004م.

177- المطعني، عبد العظيم، *المجاز في اللّغة والقرآن بين الإجازة والمنع*، مكتبة وهبة، القاهرة، د ط، د ت.

178- المقدسي، موفّق الدين ابن قدامة، *روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه*، مؤسسة الريّان، د ب، ط2، 2002م.

179- أبو المكارم علي، *أصول التفكير النحوي*، دار القلم، بيروت، د ط، 1973م.

180- مكرم، عبد العال سالم، *المشترك اللفظي في الحقل القرآني*، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1417هـ.

181- ابن منظور، محمد، *معجم لسان العرب*، دار صادر، بيروت، ط3، 1414هـ.

182- منقور، عبد الجليل، *علم الدلالة*، منشورات، اتحاد الكُتّاب العرب، دمشق، د ط، 2001م.

183- ابن الموصلي، شمس الدين، *مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطّلة لابن القيم الجوزية*، تح سيّد إبراهيم، دار الحديث، القاهرة، ط1، 2001م.

184- النحاس، أبو جعفر، *إعراب القرآن*، تعليق عبد المنعم خليل إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1421هـ.

185- النسفي، عبد الله بن أحمد، *مدارك التنزيل وحقائق التأويل*، تح يوسف علي بديوي، دار الكلم الطيب، بيروت، ط1، 1998م.

186- النسفي، عمر بن محمد، *العقائد النّسفية* شرح سعد الدين التفتازاني، مكتبة المثنى، بغداد، د ط، د ت.

187- نمر، هادي، *علم الدلالة التطبيقي في التراث العربي*، دار الأمل، الأردن، د ط، 2007م.

188- هاشم، أحمد عمر، *الإمام الشعراوي مفسّرا وداعية*، طبعة أخبار اليوم، القاهرة، د ط، 1998م.

189- هاشم، بكري أمين، *رحلة حياة الشيخ الشعراوي*، دار الروضة، القاهرة، د ط، 2015.

190- ابن هشام، جمال الدين، *أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك*، تح يوسف الشيخ محمد البقاعي، دار الفكر، دمشق، د ط، د ت.

191- ابن هشام، جمال الدين، *قطر الندى وبل الصدى*، دار العصيمي، الرياض، ط1، د ت.

192- هنادي، محمد عبد القادر، *ظاهرة التأويل في إعراب القرآن الكريم*، مكتبة الطالب الجامعي، مكة المكرمة، ط1، 1988م.

193- وافي، علي عبد الواحد، *فقه اللّغة*، دار نهضة مصر، الجيزة، ط3، 2004م.

194- ياسوف، أحمد، *جماليات المفردة القرآنية*، دار المكتبي، دمشق، ط2، 1999م.

195- ياقوت الحموي، شهاب الدين، *معجم البلدان*، دار صادر، بيروت، ط2، 1995م.

ب- الكتب المترجمة:

1- أوريكيوني، كاترين كيربرات، *فعل القول من الذاتية في اللغة*، ترجمة محمد نظيف، دار أفريقيا الشرق، د ط، د ت.

2- أولمان، ستيفن، *دور الكلمة في اللغة*، ترجمة كمال بشر، مكتبة الشباب القاهرة، د ط، د ت.

3- بالمر، أف. أر، *علم الدلالة إطار جديد*، ترجمة مجيد الماشطة، الجامعة المستنصرية، بغداد، د ط، 1985م.

4- ياكوبسون، رومان، *قضايا الشعرية*، ترجمة محمد الولي ومبارك حنون، دار توبقال، الدار البيضاء، ط1، 1988م.

ت- المجلات العلمية:

1- الحازمي، عليان بن محمد، (*علم الدّلالة عند العرب*)، مجلّة جامعة أم القرى، لعلوم الشريعة واللغة العربية وآدابها، مكّة، ج15، ع27، جمادى الثانية 1424هـ.

2- أبو زيد، محمد، (الترجيح بين دِلالة السّيّاق وسبب النزول)، *مجلّة جامعة دمشق*، مج 28، ع3+4، 2012م.

3- طليمات، غازي مختار، (*أثر التأويل النحوي في فهم النّص*)، مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية، دبي، ع15، 1998م.

4- مهارش، زيد بن علي، (صور المشترك اللفظي في القرآن الكريم وأثرها في المعنى)، مجلّة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ع45، محرم 1433هـ.

ث- الرسائل والأطروحات الجامعية:

1- برباق، ربيعة، *الدّلالة المعجمية عند العرب دراسة نظرية وتطبيقية*، أطروحة دكتوراه غير منشورة، كلية الآداب، جامعة العقيد الحاج لخضر، باتنة، (2012/2011م).

2- تحسين، عبد القادر، *السّياق وأثره في التوجيه النحوي في القرآن الكريم*، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية التربية، جامعة المستنصرية، بغداد، 2000م.

3- حمّو، عبد الكريم، *المنهج اللغوي في تفسير الشعراوي*، أطروحة دكتوراه غير منشورة، قسم اللغة العربية وآدابها، كلية الآداب واللغات والفنون، جامعة وهران، 2013م.

4- الدوري، محمد ياسر خضر، *دقائق الفروق اللغوية في البيان القرآني*، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية التربية، جامعة بغداد، (1426هـ/ 2005م).

5- زعفان، حاج، *تفسير الشعراوي أسسه اللغوية والبلاغية*، أطروحة دكتوراه غير منشورة، قسم اللغة والأدب العربي، جامعة ابن خلدون، تيارت، (2016/2015م).

6- الطّلحي، ردة الله، *دلالة السياق*، رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة أم القرى، مكة، 1418هـ.

7- علاوي، العيد، *التفكير اللّغوي عند الشيخ محمد متولي الشّعراوي دراسة في تفسيره*، أطروحة دكتوراه غير منشورة، قسم الآداب واللّغة العربية، كلّية الآداب واللّغات، جامعة محمد خيضر بسكرة، (1436هـ/2015م).

فهرس الموضوعات

مقدّمة البحث	أ
مدخل: الشّعراوي وتفسيره – ترجمة ومفاهيم–:	1
I الشّعراوي وتفسيره:	2
أ/ حياته:	2
- أوّلا) حياته الشّخصية والعلمية:	2
- ثانيا) حياته العملية والدّعوية:	6
- ثالثا) آثاره العلمية:	8
- رابعا) وفاته:	11
ب/ تفسيره:	11
- أولا)التعريف بتفسيره:	11
- ثانيا) المصادر المعتمدة في تفسيره:	14
- ثالثا) منهجه في التفسير:	21
– أوّلا: العناية بالتفسير بالمأثور:	22
– ثانيا: العناية بالتفسير اللغوي:	25
– ثالثا: العناية بالتفسير الموضوعي:	27
II التأويل والتفسير:	29
أ/ التأويل:	29
- أولا) التأويل في معاجم اللغة:	29
- ثانيا) التأويل عند علماء اللغة:	32
- ثالثا) التأويل عند علماء النحو:	33
- رابعا) التأويل عند علماء الأصول وعلماء الكلام:	35
- خامسا) التأويل عند علماء التفسير:	37

ب/ التفسير:	38
- أوّلا) التفسير في معاجم اللغة:	38
- ثانيا) مفهوم التفسير في الاصطلاح:	39
- ثالثا) الفرق بين التفسير والتأويل:	40
الفصل الأول أثر الدلالة اللغوية في تأويل المفسّرين	**43**
I – الدّلالة اللّغوية وأهميتها:	**44**
أ– الدّلالة اللّغوية:	44
ب– أهمّية الدّلالة اللّغوية في التأويل:	46
II– أثر الدّلالة اللّغوية في تأويل اللّغويين القدامى:	**50**
أ– الدّلالة الصّرفية:	51
1– دلالة اسم الفاعل على المفعول:	52
2– دلالة اسم المفعول على الفاعل:	54
3– دلالة الصفة المشبّهة:	55
4 - دلالة صيغة المبالغة:	57
ب– الدّلالة النّحوية:	61
1– دلالة الحذف:	61
2– دلالة التقديم والتأخير:	64
III– أثر الدّلالة اللّغوية في تأويل المفسّرين القدامى:	**66**
أ– الدّلالة اللفظية:	67
ب– الدّلالة الصرفية:	72
ت– الدّلالة النّحوية:	74
IV.– أثر الدّلالة اللّغوية في تأويل المفسّرين المحدثين:	**80**

أ) الدّلالة اللفظية:	80
ب) الدّلالة الصرفية:	84
ت) الدّلالة النّحوية:	88
الفصل الثاني أثر الدلالة اللفظية في تأويل الشعراوي	**91**
-أوّلا/ المشترك اللفظي:	92
أ- تعريف المشترك اللفظي:	92
ب- موقف العلماء من المشترك اللفظي:	93
ج- أسباب وقوع المشترك اللفظي:	95
د- شواهد من المشترك اللفظي في تفسير الشّعراوي:	99
1- الشاهد الأوّل، "قروء":	99
2- الشاهد الثاني، "ربي":	101
3- الشاهد الثالث، "قضى":	105
- ثانيا/ الترادف:	108
أ- تعريف الترادف:	108
ب- موقف العلماء من الترادف:	110
ج- أسباب وقوع الترادف:	113
السبب الأوّل: تعدّد الوضع:	113
السبب الثاني: التوسّع والتساهل في الاستعمال:	114
السبب الثالث: الاحتكاك اللغوي (المعرَّب والدَّخيل):	115
د- شواهد الترادف من تفسير الشّعراوي:	117
(1) الشّاهد الأوّل، "الفقير والمسكين":	117
(2) الشّاهد الثاني "الحلف والقسم":	120

(3) الشّاهد الثالث " عَملَ وفَعلَ":	123
- ثالثا/ المجاز:	126
أ) تعريف المجاز:	126
ب) أقسام المجاز:	127
ت) موقف العلماء من المجاز:	129
ث) دراسة شواهد من المجاز من تفسير الشّعراوي:	131
1) الشاهد الأول:	131
2) الشاهد الثاني:	134
3) الشاهد الثالث:	135
4) الشاهد الرابع:	138
5) الشاهد الخامس:	139
الفصل الثالث أثر الدلالة الصرفية والنحوية في تأويل الشعراوي	144
- أوّلا/ الدلالة الصرفية:	145
أ- دلالة الصيغ الاسمية:	145
1- اسم الفاعل:	145
2- اسم المفعول:	150
3- صيغة المبالغة:	152
ب- دلالة الصيغ الفعلية:	157
1- افْتَعَلَ:	159
2- تفَاعل:	160
3- صيغتا أفْعَلَ وفَعَّلَ:	162
- ثانيا/ الدّلالة النحوية:	166

أ– دلالة التركيب اللغوي:	166
1– التقديم والتأخير:	166
2– الحذف:	171
– حذف الاسم:	171
– حذف الفعل	176
– حذف الجملة:	177
ب– دلالة حروف المعاني:	179
1– حروف الجرّ:	180
2– حروف العطف:	192
الفصل الرابع أثر الدلالة السياقية في تأويل الشعراوي	200
- أوّلا/ مفهوم السّيّاق:	201
أ– لغة:	201
ب– اصطلاحا:	202
- ثانيا/ أهمّية السّيّاق:	203
- ثالثا/ أنواع السّيّاق:	212
أ) السّيّاق اللغوي (الداخلي):	212
ب) السّيّاق غير اللغوي(الخارجي):	217
- رابعا/شواهد من أثر السّيّاق في تأويل الشّعراوي:	220
أ– أثر الدلالة السّيّاقية في تأويل الدلالة اللفظية:	220
1–أثر السّيّاق في تحديد المشترك اللفظي:	220
2–أثر السّيّاق في تحديد المترادف:	227
3–أثر السّيّاق في تحديد المجاز:	230

ب–أثر السّيّاق في تحديد الدلالة الصرفية:	232
ج–أثرالسّيّاق في تحديد الدلالة النحوية:	240
خاتمة البحث	**250**
فهرس المصادر والمراجع	**254**
أ–الكتب العربية:	259
ب–الكتب المترجمة:	267
ت–المجلات العلمية:	267
ث–الرسائل والأطروحات الجامعية:	267
فهرس المحتويات	**269**