الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة الشّهيد حمّه لخضر– الوادي

معهد العلوم الإسلامية
قسم أصول الدّين

مديرية ما بعد التدرج والبحث
العلمي والعلاقات الخارجية

تعدّد المعاني القرآنية واختلافها في تفسير التحرير والتنوير - دراسة نظرية تطبيقية -

أطروحة مقدّمة لنيل شهادة دكتوراه الطّور الثّالث في العلوم الإسلامية
تخصّص: التّفسير وعلوم القرآن

إعداد الطالب:
عبد الجبار بالقط

إشراف الدكتور:
عبد القادر شكيمة

أعضاء لجنة المناقشة:

الاسم واللقب	الرتبة	المؤسسة الأصلية	الصفة
كمال قدّة	أستاذ تعليم عالي	جامعة الوادي	رئيساً
عبد القادر شكيمة	أستاذ محاضر –أ–	جامعة الوادي	مشرفاً ومقرّراً
عبّاس منصّر	أستاذ محاضر –أ–	جامعة الوادي	عضواً مناقشاً
العيد حذّيق	أستاذ محاضر –أ–	جامعة الوادي	عضواً مناقشاً
عادل مقراني	أستاذ تعليم عالي	جامعة الأمير عبد القادر– قسنطينة	عضواً مناقشاً
هشام شوقي	أستاذ محاضر –أ–	جامعة الأمير عبد القادر– قسنطينة	عضواً مناقشاً

السنة الجامعية: 1443-1444هـ / 2022-2023م

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة الشّهيد حمّه لخضر– الوادي

معهد العلوم الإسلامية
قسم أصول الدّين

مديرية ما بعد التدرج والبحث
العلمي والعلاقات الخارجية

تعدّد المعاني القرآنية واختلافها في تفسير التحرير والتنوير - دراسة نظرية تطبيقية -

أطروحة مقدّمة لنيل شهادة دكتوراه الطّور الثّالث في العلوم الإسلامية
تخصّص: التّفسير وعلوم القرآن

إعداد الطالب:
عبد الجبار بالقط

إشراف الدكتور:
عبد القادر شكيمة

أعضاء لجنة المناقشة:

الاسـم واللقـب	الـرتبـة	المؤسسة الأصلية	الصـفـة
كمال قدّة	أستاذ تعليم عالي	جامعة الوادي	رئيساً
عبد القادر شكيمة	أستاذ محاضر–أ–	جامعة الوادي	مشرفاً ومقرّراً
عبّاس منصّر	أستاذ محاضر–أ–	جامعة الوادي	عضواً مناقشاً
العيد حذّيق	أستاذ محاضر–أ–	جامعة الوادي	عضواً مناقشاً
عادل مقراني	أستاذ تعليم عالي	جامعة الأمير عبد القادر– قسنطينة	عضواً مناقشاً
هشام شوقي	أستاذ محاضر–أ–	جامعة الأمير عبد القادر– قسنطينة	عضواً مناقشاً

السنة الجامعية: 1443-1444هـ / 2022-2023م

بسم الله الرحمن الرحيم

إهـــــداء

إلى من قال في حقِّهم نبيُّنا محمّد ﷺ «أُمُّكَ، ثُمَّ أُمُّكَ، ثُمَّ أُمُّكَ، ثُمَّ أَبُوكَ، ثُمَّ أَدْنَاكَ أَدْنَاكَ» صحيح مسلم، كتاب البرّ والصّلة والآداب، باب برّ الوالدين وأنّهما أحقّ به، رقم 2548.

أمي التي حملتني كرها ووضعتني كرها ورعتني حفظها الله لنا ...

أبي الذي ربّاني على حبّ القرآن وأهله وحماني تغمّده الله برحمته وأسكنه الفردوس الأعلى.

إلى كلّ إخوتي وأخواتي، إلى زوجتي التي صبرت معي...

إلى أبنائي سرين، وائل، عبد البرّ، لميس ونور...

إلى كلّ علماء التفسير وأخصّ منهم الطبري وابن كثير وصاحب بحثنا ابن عاشور -رحمهم الله-

إلى كلّ مسلم موحِّد في ربوع المعمورة...

أهـــــدي

ثمرة جهدي.

أبو وائل عبد الجبار بن أحمد

شكـــر وعرفان

الحمد لله القائل ﴿لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ﴾ (إبراهيم:9)، فله الحمد والشّكر ﷻ على ما أسدى من النّعم ودفع عنّا صروف النّقم.

والصّلاة والسّلام عن المبعوث رحمة للعالمين نبيِّنا محمّد ﷺ القائل

« من لا يشكر الناس لا يشكر الله » سنن الترمذي، أبواب البرّ والصّلة، باب ما جاء في الشكر لمن أحسن إليك، رقم: 1954، (339/4).

أقلّ ما يمليه الواجب كلمة شكر وتقدير، لمن كان له الفضل بعد الله ﷻ على خروج هذا العمل بهذه الصورة، فأتقدّم بالشكر والتقدير إلى أستاذي وشيخي "عبد القادر شكيمة" -حفظه الله- بما جاد عليّ من إرشاداته السّديدة، وملاحظاته المفيدة فجزاه الله عنّي وعن طلبة العلم خير الجزاء.

كما أتوجه بالشّكر والتّقدير إلى الأساتذة الأفاضل أعضاء لجنة المناقشة لقبولهم مناقشة هذه الأطروحة وإبداء ملاحظاتهم القيمة التي بدورها تزيد في إثراء المادة العلمية.

والشكر موصول إلى القائمين على معهد العلوم الاسلامية وفي مقدمتهم مدير المعهد وكل أساتذتي في مرحلتي اللّيسانس والماستر على ما أفادونا من دروس علمية في مختلف فنون وفروع العلوم القرآنية.

أبو وائل عبد الجبّار بن أحمد

ملخص البحث بالعربيّة:

هذا البحث دراسة لقاعدة من قواعد التفسير المهمّة، ألا وهي قاعدة تعدّد المعاني القرآنية واختلافها، التي طالما غُيّبت و لم تُعط حقّها من التعريف بها، وحُجبت عن إبرازها في مقدمات تفاسير العلماء، وطويت في التفاسير حيث التطبيق العملي لها، حتى أبانها حقّ الإبانة علاّمة الديار التونسية " محمد الطاهر بن عاشور" فخصّها بمقدمة كاملة من مقدّمات تفسيره منظّرا لها وزادها بيانا بتطبيقها واقتطاف ثمارها خلال تحريره، ولمزيد إظهار لها وتقريبها لطلاّب العلم جعلتها محل هاته الدراسة؛ فابتدأت هذا البحث بمقدّمة عرضتُ فيها أهمّيّة الموضوع وأسباب اختياره، وأهدافه والخطّة المتّبعة وغيرها من النّقاط التي لابدّ منها، وقسّمت البحث إلى بابين، وقدّمت بين يديهما تمهيدًا، عرّفت فيه بالكلمات المفتاحية، مع ترجمة موجزة لابن عاشور وتفسيره التحرير والتنوير، ثم طرقت البابين، وكلاًّ منهما حوى فصولا ومباحث، جعلت الباب الأوّل خاصّا بالدراسة النظرية للقاعدة؛ فتتبعت تنظير ابن عاشور لها من خلال مقدمات تفسيره محلّلا لكلامه ومناقشا له، وثنّيته بالباب الثّاني، فجعلته تطبيقا عمليا لما أسلفت من تنظير للقاعدة، مناقشا لما جمعت من مواضع تفسيرية طبّق فيها ابن عاشور قاعدته، لأختم هذا البحث بخاتمة حوت نتائج أبرزها: صحة حمل ألفاظ وتراكيب القرآن على معان متعددة، ليس بدعا من القول، بل لابن عاشور سلف في تأصيل ذلك. وشفعت النتائج ببعض التوصيّات أرى من المهمّ ذكرها والتّنبيه عليها عسى أن تكون للبحث ثمرة نافعة، وخلاصة مفيدة.

الكلمات المفتاحية: التعدّد، المعاني، الاختلاف، التحرير والتنوير، ابن عاشور.

Search summary:

This research is a study of one of the important rules of interpretation, which is the rule of the multiplicity of Quranic meanings and their differences. It has long been absent and not given its right to be defined, and it was withheld from highlighting it in the introductions of the scholars' interpretations, and it was folded in the interpretations where practical application of it until it was well indicated by the scholar of the Tunisian lands "Mohamed Taher Ben Ashour". He devoted a full introduction to it from the introductions of his interpretation, explaining and adding clarification by applying it and reaping its fruits during his Tahrir. In order to further demonstrate it and bring it closer to students, I made it the subject of this study. I began this research with an introduction in which I presented the importance of the topic, the reasons for choosing it, its objectives, the plan followed, and other points that are necessary.

I divided the research into two chapters, and presented them with a preface, in which I defined the key words, with a brief biography of Ibn Ashour and his interpretation Attahrir wa Attanwir, and each chapter contained chapters and sections. The first chapter specific to the theoretical study of the rule; So I followed Ibn Ashour's theorization of it through the introductions of his interpretation, analyzing his words and discussing it. The second chapter, I made it a practical application of what I had previously theorized of the rule, discussing what I collected from explanatory positions in which Ibn Ashour applied his rule. To conclude this research with a conclusion, which contains results the most prominent of which are: The validity of carrying the words and structures of the Quran on multiple meanings, not a heresy of saying, but Ibn Ashour has an ancestor in rooting that. I accompanied the results by some recommendations that I think it is important to mention and be aware of them, in the hope that the research will have a useful fruit and a useful summary.

Keywords: Multiplicity, meanings, difference, Attahrir wa Attanwir, Ibn Ashour.

المقـــــــــدّمة

المقدمـــــــــــة:

الحمد لله ربّ العالمين، والصّلاة والسّلام على المبعوث رحمة للعالمين؛ نبيّنا محمد صلى الله عليه وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، وسلّم تسليما كثيرا أمّا بعد:

أكرم الله ﷻ هذه الأمّة ببعث أفضل أنبيائه -صلوات ربي وسلامه عليه-، ميّزه بالرسالة العامّة، وأيّده بالقرآن الكريم دليلا على صدق نبوّته، فنزّله على أفضل لغة، وأوفرها ألفاظا، وأوسعها مدلولا، وأدقّها معانيَ، ألا وهي لغة العرب التي حوت معانيه الجليلة، ومدلولاته المتنوعة الكثيرة، قال تعالى: ﴿ إِنَّآ أَنزَلْنَـٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (يوسف: 2)، فجاء معجزا في كل الميادين، ومن وجوه إعجازه ما تحدّى به ربنا ﷻ العرب فيما كانت تحذقه من الفصاحة والبيان، والإشارة بأوجز الألفاظ إلى كثير من المعاني والمدلولات، وهو مع إيجازه، المصدر المقدّم في إفادة الأحكام لهذه الأمّة، من لدن بعثة النبي ﷺ إلى قيام الساعة، باختلاف العصور والأحوال، قال تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ تِبْيَـٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾ (النحل: 89)، وهذا إن دلّ على شيء؛ فإنّما يدلّ على صلوحية المعاني المستفادة من ألفاظه وجمله، لحلّ مختلف الإشكالات المستحدثة بنوازل العصور، ومعتمد الفقيه في تجدّد الفتوى وفق الأصول والقواعد التي سطرها الشّرع في فهم كتاب الله ﷻ.

ولقد سلك القرآن الكريم لتحقيق هذا المقصد النبيل -ألا وهو تكثير المعاني المتنوّعة -، طرقًا عدّة، وفنونًا مختلفة؛ فتارة يَعرُض له بوجوه القراءات، وتارة بمعهود القبائل العربية في استعمالها للألفاظ، وأخرى بما دلّ عليه السّياق من المعاني المتنوعة المتوافقة، وغيرها من الطُّرق والصور والمسالك، الأمر الذي دفع أهل التفسير بأن يسلّطوا الضوء عليه نظريًّا، في بعض مقدمات التفاسير، وتطبيقا عمليًّا له خلال تفاسيرهم لكلام ربّ العالمين؛ بغية استخراج أحكامه وحِكَمه، وإبراز كنوزه ودرره، ومن العلماء الذين عُنوا بهذا الأصل الأصيل، مفسّر الدّيار التونسية وعلامة الزيتونة، الشيخ محمد الطاهر بن عاشور-رحمه الله-، فلقد قرّره في المقدّمة التاسعة من المقدّمات العشر لكتابه التحرير والتنوير[1].

1 - ينظر التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن عاشور، (1/ 93-100) الدار التونسية للنشر -تونس، سنة النشر: 1984م، د ط.

وبهذا يكون الإمام ابن عاشور أحد الأعلام المغاربة، الذين ساهموا في تجديد علم التفسير، من خلال ما أضفوا عليه من تأصيل وتقعيد، أو على الأقل من إبراز وإحياء ما انتهجه أهل التفسير من استخدام الضوابط والقواعد والكليات في بيان مراد الله ﷻ من كلامه، ومنها ما أشرت إليه، حيث أطلق عليه ابن عاشور مصطلح القانون؛ أي قانون تعدد المعاني المحتملة من الخطاب القرآني، وقاعدة في التفسير بهذا الحجم؛ لم يتركها ابن عاشور سدى، بل نظّر لها، وذلكم بتخصيص مقدمة كاملة من مقدمات تفسيره؛ -وهي المذكورة سابقا-، ودعّمها بالشّواهد والأدلة، وضبطها بضوابط شرعية ولغوية، وأخرى عرفية، واستنبط لها صورا كثيرة، منها ما ذكره في المقدمة المذكورة، ومنها ما هو مبثوث في تفسيره الموسوعي، كتطبيقٍ عمليٍّ لها.

لأجل هذا، ولما تصبوا إليه نفسي من البحث في قواعد وأصول التفسير، رأيت -بعد مشاورة بعض أساتذتي- أن أخدم هذا الموضوع في رسالتي للدّكتوراه تحت عنوان:

تعدّد المعاني القرآنية واختلافها في تفسير التّحرير والتّنوير - دراسة نظرية تطبيقية -

إشكالية موضوع البحث:

لكل بحث إشكالية تثير في نفس الباحث دافعا يحرّكه نحو كشفها وبيانها، وتساؤلات فرعية تعرُض له أثناء البحث والتفتيش تستوجب حلّها، والإشكالية الأساسية لبحثي تمحورت حول:

ما مدى صحّة حمل ألفاظ وتراكيب القرآن الكريم على معان متعدّدة ومتنوعة؟

ويتفرع عن هذا الإشكال تساؤلات عدّة يمكن تلخيصها كالآتي:

*كيف نظّر وأصّل ابن عاشور لقاعدة تعدّد المعاني القرآنية واختلافها، من خلال مقدمات تفسيره؟

* كيف أصّل ابن عاشور عمليا لقاعدة تعدّد المعاني القرآنية واختلافها، من خلال تحريره؟

* ما هو منهج ابن عاشور وطريقته في تأصيل هاته القاعدة نظريا وعمليا؟

* ما هي أقوال المفسرين حولها (هل هي محل إجماع أم اختلاف)؟

* ما هي شروط وضوابط استعمال هذه القاعدة عند ابن عاشور، وغيره من أهل التفسير؟

* ما هي طريقة تطبيق ابن عاشور للقاعدة في تفسيره؟

* ما هي مسالك وصور القاعدة عند ابن عاشور، وعلاقتها بإثراء المعاني التفسيرية؟

* ما هي ثمرة تطبيق القاعدة، وعلاقتها بالترجيح بين الأقوال التفسيرية؟

أهمّية موضوع البحث:

تتجلى أهمّية الموضوع في النقاط الآتية:

* تعلّقه بأصل التّشريع الأول ألا وهو كتاب الله ﷻ.

* تعلّقه بوجه من وجوه الإعجاز القرآني، المتمثل في بيان تعدّد معانيه وتنوعها.

* تعلّقه بما أثر عن السلف في قولهم: (القرآن لا تنقضي عجائبه ولا تفنى معانيه)[1].

* تخصيص العلاّمة ابن عاشور مقدمة كاملة لهاته القاعدة، تُنبئ عن مدى أهميتها في فهم مراد الله ﷻ؛ لذا كان جدير بالباحث في علوم القرآن والتفسير معرفتها.

أسباب اختيار موضوع البحث:

تمثلت أسباب اختياري لموضوع بحثي في الآتي:

*شغفي بدراسة مثل هاته المواضيع الضابطة لفهم كتاب الله ﷻ، وقديما قيل من حُرم الأصول حُرم الوصول.

* فيه إلزام لنفسي باستقراء ولو جزء يسير من تفسير التحرير والتنوير، والذي لا يخفى على كل متخصص في مجال التفسير وعلوم القرآن، من شموله لكثير من العلوم الخادمة للتفسير.

* الحاجة الماسّة في هذا العصر إلى إبراز ثراء المعاني القرآنية وتعدّدها، بضوابط وشروط بيّنها أهل التفسير، ومنهم ابن عاشور -عليه رحمة الله-.

* المساهمة في بيان ضابط من ضوابط فهم القرآن على نهج السلف، ومن اقتفى أثرهم.

* المساهمة في صدّ حملات الحداثيين، ومن نحى منحاهم في ادعائهم تأريخية النصّ القرآني.

---

1 - جزء من أثر مروي عن علي ﷺ يرفعه للنبي ﷺ رواه الترمذي في سننه، وحكم عليه بالضعف فقال: "هذا حديث غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه وإسناده مجهول، وفي الحارث مقال"، ينظر سنن الترمذي، الترمذي، تحقيق وتعليق أحمد محمد شاكر وآخران، باب ما جاء في فضل القرآن، رقم 2906، (5/172-173)، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر، ط 2: 1395 هـ / 1975 م. وضعفه الألباني، ينظر صحيح وضعيف سنن الترمذي، الألباني، كتاب ثواب القرآن، باب فضائل القرآن، رقم 2906، (4/303)، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع -الرياض، ط 1: 1420هـ/2000 م.

أهداف البحث:

للبحث أهداف كثيرة أبرزها:

* المساهمة في خدمة القرآن العظيم.
* إبراز جهود أحد العلماء المغاربة في خدمة التفسير وأصوله.
* تفصيل وبيان إحدى القواعد التي جرى عليها العمل في بيان مراد الله ﷻ من كلامه.
* بيان أدلّة قاعدة تعدّد المعاني القرآنية نظريا، وتطبيقها عمليا، كنظرة تجديدية في التفسير.
* تجلية هاته القاعدة وتطبيقها عمليًّا، يحلّ كثيرًا من النّوازل المتجددة في كل عصر.
* دراسة هذا الموضوع فيه بيان لمقصد من مقاصد القرآن الكريم، المتمثّل في إعجازه وتعدّد أحكامه وشموليتها.
* بيان مسالك وصور اختلاف التنوع في التفسير عند ابن عاشور.

الدراسات السابقة:

أمّا عن الدراسات السابقة فعلى حدّ علمي لا توجد دراسة درست هذا الموضوع، إلاّ ما كان منها ما يتقاطع بعض الشيء مع بحثي في جوانب، منها المراجع التعريفية بابن عاشور مثل كتاب "من أعلام الزيتونة شيخ الجامع الأعظم، محمد الطاهر بن عاشور حياته وآثاره"، للدكتور بلقاسم الغالي، مطبوع بدار ابن حزم ببيروت –لبنان–، ومنها التي تناولت بعض القضايا الداخلة في صلب بحثي، كرسالة دكتوراه في جامعة أم القرى –السعودية–، بعنوان أثر الدلالة اللغوية في التفسير عند الطاهر بن عاشور، في كتابه التحرير والتنوير، للدكتور مشرف بن أحمد جمعان الزهراني، تحت إشراف الأستاذ الدكتور أمين محمد عطية باشه. ولعلّ أشملها وأقربها، رسالة دكتوراه، تجتمع مع بحثي من جهة دراستها اتساع المعاني القرآنية، في إطار الدراسات النحوية واللغوية، للدكتور محمد نور الدين المنجد، بعنوان " اتّساع الدّلالة في الخطاب القرآني"، وبإشراف الأستاذ الدكتور سعيد الأيوبي، وقد نوقشت في جامعة مولاي إسماعيل بمكناس في المملكة المغربية، حيث استهلّ الباحث موضوعه بمقدمة، ذكر فيها ما يجب من العناصر المكونة لها، ثم ثنّاها بفصل تمهيدي، عرّج فيه على مفهوم الاتساع لغة واصطلاحا، وما يجري فيه الاتساع من العلوم، كعلم القراءات وعلم النحو والصرف وغيرها، وجعل صلب الموضوع في أربعة فصول وهي:

* الفصل الأول: اتساع الدلالة لأسباب نحوية.

* الفصل الثاني: اتساع الدلالة لأسباب صرفية.
* الفصل الثالث: اتساع الدلالة لأسباب لغوية.
* الفصل الرابع: اتساع الدلالة لأسباب بلاغية.

ثم ختم موضوعه بخاتمة ذكر فيها ملخص بحثه ونتائجه.

وتختلف رسالتي عنها، كونها تدرس هاته الظاهرة من جانب التفسير؛ وذلك ببيان تعدّد المعاني التفسيرية وتنوّعها وآثارها الدّالة على تعدّد الأحكام والحِكم، بتعدد محامل ودلالات الألفاظ والتراكيب القرآنية، في تفسير التحرير والتنوير.

مصطلحات البحث:

التفسير، التعدّد، الاختلاف، التنوع، النظم، السياق، المشترك، القراءات، الوقف والابتداء، الحقيقة والمجاز، الخصوص والعموم، الدّلالة، المعاني.

ضبط مجال الدّراسة وحدودها:

عنوان بحثي جاء عامّا في جميع ما كتبه ابن عاشور في تفسيره، فأجريت ذلك العموم في الدراسة النظرية، حيث تراني أستدل لبعض العناصر من مختلف الأجزاء القرآنية، واكتفيت في الجانب التطبيقي بالجزأين الأوّل والثاني ونصف الجزء الثالث؛ وذلك لأمرين:

الأمر الأول: سعة وطول المادة التفسيرية للتحرير والتنوير، الواقع في ثلاثين مجلدا (طبعة الديار التونسية)، مع ما يعتريه في بعض الأحيان من الصعوبة؛ حيث استعماله وتعمقه في علوم البلاغة والبيان.

الأمر الثاني: اكتفائي بالنماذج التطبيقية لمختلف مسالك وصور قاعدة تعدّد المعاني القرآنية، باستقراء الجزء المذكور.

المنهج المتبع في البحث:

اعتمدت في بحثي على منهج الاستقراء بمختلف أنواع القراءة: (السريعة، الفاحصة والمتأنّية)، وذلك باستقراء الجزء المحدّد من تفسير التّحرير والتنوير، واستخراج كلّ المواضع التي ذكر فيها ابن عاشور هاته القاعدة، سواء من جهة التنظير لها، أو من جهة تطبيقها عمليّا، ثم دراستها معتمدا في ذلك على المنهج التحليلي، وقد يتخلله بعض الشيء المنهج المقارن.

وصف عام لخطة البحث:

افتتحت البحث بمقدمة، اشتملت على إشكالية البحث وأهمّيته وأسباب اختيار الموضوع وأهدافه، وغيرها من عناصر المقدمة التي لابدّ منها، ثمّ ثنيت بفصل تمهيدي، عرّجت فيه على التعريف بالكلمات المفتاحية المكونة لعنوان البحث، مع ذكر ترجمة وجيزة للمؤلِّف والمؤلَّف.

قسّمت صلب الموضوع إلى بابين:

خصّصت الباب الأول بالدّراسة النظرية للقاعدة، ووزّعتها على فصلين؛ جعلت أولاهما للدّراسة التحليلية والتأصيلية لقاعدة تعدّد المعاني القرآنية واختلافها، من خلال المقدّمة التاسعة، من مقدّمات التحرير والتنوير، وقد حوى مبحثين؛ أمّا الأوّل فأبنْت فيه عن مسلك ابن عاشور في تأصيل قاعدته نظريا من خلال المقدمة التاسعة، والمبحث الثاني جعلته لبيان طريقة تأصيل هاته القاعدة عند بعض علماء التفسير، والفصل الثّاني منهما كان للدراسة التحليلية والتأصيلية للقاعدة، من خلال باقي المواضع بالمقدّمات التي لها علاقة بها، مع بيان شروطها وضوابطها، وقد ضمّنته ثلاثة مباحث؛ أمّا الأوّل فجعلته للدراسة التحليلية والتأصيلية للقاعدة، من خلال المقدمة السادسة المتعلقة بالقراءات، والمبحث الثاني كان لنفس الدراسة، لكن من خلال ما نثر في باقي المقدمات من التأصيل للقاعدة. والمبحث الثالث ضمّنته بيان شروط وضوابط استعمال القاعدة عند ابن عاشور.

والباب الثّاني حوى الدراسة التطبيقية للقاعدة، وقسّمته على ثلاثة فصول:

الفصل الأول ذكرت فيه طريقة ابن عاشور في تأصيل وتطبيق قاعدته عمليّا في التحرير والتنوير، وقد تضمن مبحثين، فأما الأول فبينت فيه طريقة ابن عاشور في تأصيل قاعدته عمليا، والثاني تطرقت فيه إلى بيان تطبيق ابن عاشور للقاعدة في تفسيره.

والفصل الثاني ذكرت فيه مسالك توفير المعاني وعلاقتها بالقاعدة، وقسمته إلى ثلاثة مباحث:

أما المبحث الأول فقد أبنت في عن مسلك اختلاف التنوع ومدى علاقته بقاعدة تعدّد المعاني القرآنية، والثاني جعلته لبيان مسلك الإعجاز النظمي وعلاقته بالقاعدة، وأما الثالث فضمّنته بيان مسلك السياق القرآني وعلاقته بالقاعدة، عند ابن عاشور.

والفصل الثالث جعلته لبيان صور قاعدة تعدّد المعاني القرآنية وتطبيقاتها في التحرير والتنوير، وقسمته إلى مبحثين:

أما المبحث الأول منهما فقد جلّيت فيه صور القاعدة اللغوية والبلاغية، وتطبيقها عند ابن عاشور، وأما الثاني فقد بينت فيه صور القاعدة المتعلقة بالترتيل والقراءة، وتطبيقها عند ابن عاشور.

ثم ختمت البحث بخاتمة، ذكرت فيها أهمّ النتائج المتوصّل إليها، مع بعض التوصيات والمقترحات التي ظهرت لي من خلال معالجتي للموضوع، كما أتّي ذيّلته بفهارس عامة تسهيلا لقارئ البحث؛ المستفيد منه والنّاقد.

المنهجية المتبعة في كتابة البحث:

سلكت في العرض طريقة ذكر اسم السّورة ورقم الآية بالمتن، وعدولي عن عزوها بالهامش لكثرتها فيثقل بذكرها، واكتفيت في تخريج الأحاديث والآثار بالصحيح أو الصحيحين إنْ كان الحديث فيهما، وإن لم يوجد فيهما أو في أحدهما، عزوته إلى كتب السّنن، أو غيرها من كتب الحديث المعتمدة، كما أني ترجمت لبعض الأعلام والمغمورين منهم خاصّة، مع الإشارة لبعض الكلمات الغريبة بالشرح والبيان، و لم أخصّها بفهرس؛ لقلّتها وعدم قيام الدّاعي لذلك.

استعملت علامات الترقيم، كعلامة الاستفهام (؟) بعد التساؤل، وعلامة النقطتين (:) بعد العنوان، والنقطة (.) في نهاية الفقرة، والفاصلة (،) للفصل بين الجمل القصيرة في نفس الفقرة، وكذا الفاصلة المنقوطة (؛) للفصل بين الجمل الطِّوال والتي لها علاقة فيما بينها، وغيرها كما ستجده مرسوما في البحث، حسب ما يقتضيه المقام وتستوجبه منهجيّة كتابة البحوث.

أما كتابة الآيات القرآنية فقد كانت بالرسم العثماني من رواية الإمام ورش عن الإمام نافع، وجعلتها بين حاضنتين ﴿ ﴾، وخصصت الأحاديث بجعلها بين معكوفين مضاعفين بهذا الشكل «»، والآثار بين قوسين مضاعفين ()، والنُّقول عن أهل العلم جعلتها بين شولتين " "، لتُميّز عن كلامي في هذا البحث.

ذيّلت البحث بفهارس عدّة؛ فهرسًا للآيات القرآنية، وثانيًا للأحاديث النبوية والآثار، وثالثًا للأبيات الشعرية، ورابعا لتراجم الأعلام، وخامسا للمصادر والمراجع المعتمدة في هذا البحث، وختمتها بفهرس للمحتويات.

وضعتُ ملخّصًا عامًّا للبحث باللّغتين العربيّة والأنجليزيّة.

فهذه عمومًا المنهجية والخطوات المتبعة في بحثي.

الصّعوبات:

اعترضتني بعض الصّعوبات تمثلت في الآتي:

* صعوبة استنباط الشروط والضوابط التي بنى عليها ابن عاشور قاعدته.
* عسر فهم كلام ابن عاشور في بعض الأحيان، وخاصة في المسائل البلاغية.
* صعوبة فكّ تداخل بعض صور القاعدة في تفسير الآية الواحدة.

هذا واللهَ أسالُ أن أكون في مستوى البحث ومن مُمتثلي أمر نبيِّنا محمّد ﷺ القائل فيه: «بلِّغوا عنّي ولوْ آيةً...»[1].

وفي تتمّة المقدّمة، أطلب مِن كل مَن اطّلع على هذا البحث، أنْ يفيدني بسقطاته وهفواته فيستدركها عليَّ؛ لأنتفع وأنفع به، فلا ريب أنّ فيه خللاً ونقصًا وسهوًا، وما عساني إلاّ أن أسأله سبحانه أن يتجاوز عنّي وعن جميع المسلمين، إنّه وليّ ذلك والقادر عليه، وصلى الله وسلم على نبينا محمد ﷺ.

1 - جزء من حديث رواه البخاري في صحيحه، تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر، رقم 3461، (170/4)، دار طوق النجاة، ط1: 1422هـ.

فصل تمهيدي:

التعريف بالكلمات المفتاحية للبحث

وفيه

*المبحث الأول: مفهوم تعدّد المعاني القرآنية واختلافها

*المبحث الثاني: ترجمة موجزة لابن عاشور وتفسيره

فصل تمهيدي: التعريف بالكلمات المفتاحية للبحث.

جرت العادة -ونعمّا هي-، أن ندخل البيوت من أبوابها، ونلج كلّ فنّ عبر حدّه وتعريفه، فبمعرفة مصطلحات البحث ومقصود الباحث منها، تُوجّه نظرة القارئ، ويحدّد رسم الموضوع، ويفتح مغاليق، ويجيب عن تساؤلات وإشكالات، قد تطرأ لبعض من اطّلع عليه؛ لذا كان لزاما عليّ أن أعرّف بمفردات العنوان؛ ليسهل اعتلاق الأذهان للموضوع.

المبحث الأول: مفهوم تعدّد المعاني القرآنية واختلافها.

نزل القرآن على سَنَن العرب في استعمالها لأساليب اللغة وأفانينها، فكانوا ربّما عبّروا بالكلمة والكلمتين، والجملة والجملتين، على معانٍ كثيرة مختلفة، لو عبّرتَ عن كل معنى منها بلفظ، لعدل التركيب أضعاف ما أشاروا به لتلك المعاني المتعدّدة، ولا شكّ أنّ القرآن أولى منهم وأدق في استعمال ذلك الأسلوب، فما هو التعدّد المقصود؟

ثمّ إنّي سأقتصر على بيان مصطلح تعدّد المعاني، والمقصود من اختلافها، دون التعرض إلى الشقّ الثّاني من المركّب الإضافي (لفظ القرآنية)؛ وذلك لجلائها ووضوحها، ولا يرتجى من بيانها كبير فائدة لشهرتها.

المطلب الأول: مفهوم تعدّد المعاني.

التعدّد لغة:

التعدّد هو التنوّع في أفراد الشيء مع التفرقة بينها، حيث لا يشبه الفرد منهم الآخر شبها كلّيًّا أو جزئيّا.

قال الفيروزآبادي: " (عَدَّ) العين والدّال أصل صحيح واحد لا يخلو من العَدِّ، الذي هو الإحصاء. ومن الإعْداد الذي هو تهيئة الشيء. وإلى هذين المعنيين ترجع فروع الباب كلها. فالعدُّ: إحصاء الشيء. تقول: عددت الشيء أعُدُّه عدًّا فأنا عادٌّ، والشيء معدود. والعديد: الكثرة"[1].

1 – معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، تحقيق عبد السلام محمد هارون، (29/4)، دار الفكر، سنة النشر 1399 هـ/1979م، د ط.

وقال الزّبيدي: " التعدّد: الكثرة"[1].

من خلال ما تقدّم؛ يظهر أنّ أحد معنيي مادّة عدّ هو الإحصاء، والإحصاء لا يكون إلاّ في شيء تعددت مفرداته، وتنوعت وكثرت، فيتتبّعها المحصي فيعدّها ولهذا صرح الزبيدي بأنه الكثرة.

مفهوم التعدّد:

انطلاقا من المعنى اللّغوي للتعدّد، يمكنني أن أخلص إلى مفهوم التعدّد الذي أعنيه في هذا البحث؛ وذلك بزيادة ضبط، حسب ما أضيف إليه، فتقول مثلا تعدّدت الآراء والوجوه، بمعنى تنوّعت واختلفت، وعدّدتُ الأفراد بمعنى أحصيتُهم وذكرتُهم، كما جاء في الأثر عن النعمان بن بشير رضي الله عنهما، قال: (أغمي على عبد الله بن رواحة، فجعلت أخته عَمْرَة تبكي واجَبَلاَهْ، واكذا واكذا، تُعدِّدُ عليه، فقال حين أفاق: ما قلتِ شيئا إلاّ قيل لي: آنتَ كذلك).

قال مصطفى البغا في التعليق على هذا الحديث: " (تُعدِّدُ عليه) تذكر محاسنه"[2]

من خلال ما ذكرتُ، يظهر بأنّ كلّ المعاني المستقاة من التعدّد، تُفضي إلى معنى الكثرة والاتّساع في ذلكم الشّيء المعدود.

المعاني لغة:

المعاني جمعٌ مفرده المعنى، والمعنى هو ما استقرّ في ذهن المخاطَب من الفهم، المستفاد من منطوق اللّفظ أو السّياق، أو مفهومهما.

قال ابن فارس نقلا عن ابن الأعرابي[3]: " الذي يدلّ عليه قياس اللّغة، أنّ المعنى هو القصد الذي يبرز ويظهر في الشيء إذا بحث عنه. يقال: هذا معنى الكلام، ومعنى الشعر، أي الذي يبرز من مكنون

---

1 – تاج العروس، مرتضى الزبيدي، تحقيق مجموعة من المحققين، (353/8)، دار الهداية، د ط ولا سنة نشر.

2 – صحيح البخاري، البخاري، كتاب المغازي، باب غزوة مؤتة من أرض الشام، رقم: 4267، (144/5)، والتعليق لمصطفى ديب البغا في هامش الكتاب.

3 – هو محمد بن زياد، أبو عبد الله مولى بني هاشم، يعرف بابن الأعرابيّ، ولد في رجب سنة 150 هـ، حدث عن أبي معاوية الضرير. وروى عنه أبو إسحاق الحربي، وأبو العباس ثعلب، وأبو عكرمة الضبي، وأبو شعيب الحراني، وكان ثقة، أحفظ الناس للغات والأيام والأنساب، له تصانيف منها: تاريخ القبائل، ومعاني الشعر، وتفسير الأمثال، وغيرها، توفي في شعبان سنة 231هـ. ينظر: تاريخ بغداد وذيوله، الخطيب البغدادي، دراسة وتحقيق مصطفى عبد القادر عطا، (354/2-357)، دار الكتب العلمية -بيروت، ط1: 1417 هـ. ووفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ابن خلكان، تحقيق إحسان عباس، (306/4-309)، دار صادر – بيروت، ط (ج 1-3 و6) 1900م، و(ج4) 1971م، و(ج5 و7) 1994م.

ما تضمنه اللفظ"[1].

وقال ابن منظور: " معنى كل شيء: محنته وحاله التي يصير إليها أمره. وروى الأزهري عن أحمد بن يحيى قال: المعنى والتفسير والتأويل واحد. وعنيت بالقول كذا: أردت. ومعنى كل كلام ومعناته ومعنيته: مقصده، والاسم العناء. يقال: عرفت ذلك في معنى كلامه، ومعناة كلامه، وفي معني كلامه"[2].

فدلالة اللفظ على شيء معين، هو المعنى المستفاد منه؛ إمّا مطابقة حيث تكون دلالة اللفظ على تمام المعنى الذي وضع له، وإمّا تضمّنا؛ وهي دلالة اللفظ على جزء معناه الموضوع له، الداخل ذلك الجزء من ضمنه، وإمّا التزاما؛ وهي دلالة اللفظ على خارج عن معناه الموضوعي لازم له[3].

إذا فالمعنى هو ذاك الإدراك الذي يلحق المُتلقّي له عن طريق السمع، أو عن طريق النظر والقراءة، فيجتمع في ذهنه من المقاصد، وما تؤول إليه الأمور من دلالات تضمَّنها اللّفظ أو الخطاب، إمّا مطابقة أو تضمّنا أو التزاما.

المعاني اصطلاحا:

نقل المعنى الاصطلاحي للمعاني من اللّغة إلى ما اصطلح عليه بدون تغيير، ومنه علم المعاني الذي هو قسيم علميْ البيان والبديع في علوم البلاغة، والذي يبحث في أحوال اللفظ ليكون موافقا لمقتضى الحال، فيؤدّي القصد الذي سيق له[4].

وعليه فالمعنى الاصطلاحي للمعاني، هو المعنى اللغوي نفسه، فلم يتغير، بل ما دلّ عليه معناه اللغوي، وهو نفسه ما اصطلح عليه علماء اللّغة والبلاغة، ولا يضيرك ما عرّفه به البلاغيون، بأنّه البحث في أحوال اللّفظ بغية تأديته معانيَ معينة؛ لأنّ ذلك هو عين المراد من الخطاب، بأن يفهم السامع أو القارئ مراد المخاطِب له، فلا يتشتت ذهنه، ويعي ما طابق أو تضمّن اللّفظ، وما يرمي إليه من غرض ومقصد عن طريق الالتزام.

---

1 – معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، (4/148-149).

2 – لسان العرب، ابن منظور، (15/106)، دار صادر –بيروت، ط 3: 1414هـ.

3- ينظر: المنطق، محمد رضا المظفر، ص 37-38، دار التعارف للمطبوعات، ط 3: 1427هـ/2006م.

4 – ينظر علوم البلاغة «البديع والبيان والمعاني»، د. محمد أحمد قاسم ود محيي الدين ديب، ص 259، المؤسسة الحديثة للكتاب، طرابلس – لبنان، ط 1: 2003 م.

المطلب الثاني: ماهية الاختلاف.

الاختلاف لفظ معروف ومشهور، والقصد من إثارته هنا، لبيان وتحديد المراد منه في هذا البحث، فليس على اطلاقه؛ بل هو اختلاف مخصوص، يفيد التنوع في الأقوال، مع عدم التناقض بينها.

الاختلاف لغة:

لفظ الاختلاف عند الإطلاق لا يعني دائما التّضاد وعدم التّوافق بين الأمور عند مقارنة بعضها ببعض، فقد يقع الاختلاف بين الأقوال، وفي نفس الوقت لا يكون هناك تضاد.

قال الراغب: " والخِلاف أعمّ من الضدّ، لأن كل ضدّين مختلفان، وليس كل مختلفين ضدّين"[1].

قال في اللّسان: " وتخالف الأمران واختلفا: لم يتفقا. وكل ما لم يتساو، فقد تخالف واختلف. وقوله عز وجل: ﴿وَالنَّخْلَ وَالزَّرْعَ مُخْتَلِفاً اُكُلُهُ﴾ (الانعام: 142)؛ أي في حال اختلاف أكله"[2].

وقال في القاموس: " واختلف ضدّ اتّفق"[3].

إذن فمعنى الاختلاف يدور حول معنيين؛ أولاهما عدم المساواة بين الأمور المقرون بينها، والثاني ضدّ الاتّفاق، والمعنى الثاني متضمَّن في المعنى الأوّل؛ لأنّ عدم المساواة بين الأشياء يقتضي التضادّ بينها، كما يقتضي التنوع بينها مع عدم التضادّ.

مفهوم الاختلاف:

لا شكّ أنّ مفهوم الاختلاف مستمدّ من المعنى اللغوي له، الذي يشمل بشكل عام اختلاف تضاد، واختلاف تنوع، وقد قسم العلماء[4] اختلاف التنوع إلى أقسام متنوعة:

---

1 – المفردات في غريب القرآن، الراغب، تحقيق صفوان عدنان الداودي، ص 294، دار القلم، الدار الشامية – دمشق بيروت، ط 1: 1412 هـ.

2 – لسان العرب، ابن منظور، (91/9).

3 – القاموس المحيط، الفيروزآبادى، تحقيق مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، ص 808، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان، ط 8: 1426 هـ/2005 م.

4 – ينظر: الموافقات، الشاطبي، تحقيق مشهور بن حسن آل سلمان، (210/5-218)، دار ابن عفان، ط 1: 1417هـ/ 1997م. والموسوعة الفقهية الكويتية، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية – الكويت، (292/2)، دار السلاسل – الكويت، ط 2: من 1404-1427 هـ.

فمنهم[1] من جعلها على قسمين:

الأول: الخلاف الذي ترجع فيه الأقوال المذكورة إلى معنى واحد.

الثاني: الخلاف الذي ترجع فيه الأقوال المذكورة إلى أكثر من معنى.

ومنهم[2] من جعلها على ثلاثة أقسام:

الأول: اختلاف العبارة مع اتفاق في المعنى.

الثاني: اختلاف في التمثيل.

الثالث: اختلاف المعنى.

ومنهم[3] من أوصلها إلى أربعة أقسام:

الأول: اختلاف العبارة؛ وذلك بأنْ يعبّر كل واحد عن المراد بعبارة غير عبارة صاحبه، تدل على معنى في المسمى غير المعنى الآخر مع اتحاد المسمى، بمنزلة الأسماء المتكافئة التي بين المترادفة والمتباينة.

الثاني: التفسير بالمثال؛ وذلك بأن يذكر كل من المختلفين من الاسم العام بعض أفراده على سبيل التمثيل، لا على سبيل الحد المطابق للمحدود في عمومه وخصوصه.

الثالث: الاختلاف في المحتمل من اللفظ، إمّا لكونه من باب المشترك اللفظي أو المتواطئ.

الرابع: الاختلاف في التعبير عن المعاني بألفاظ متقاربة لا مترادفة.

فهذا بشكل عام مفهوم اختلاف التنوع وأقسامه، ولعلّ أحسن التقسيمات، هو التقسيم الأول؛ وذلك لأمرين:

الأمر الأول: هذا التقسيم فيه لملمة لشتات الأقسام التي ذكرها أهل العلم.

الأمر الثاني: فيه بيان أن من الاختلاف ما يكون صوريًّا، ومنه ما يكون له أثر في تعدّد المعاني.

أما اختلاف التضادّ، فهو ذكر كلّ من المختلفيْن قولا، يناقض قول الآخر من كل وجه، ولا سبيل إلى الجمع بينهما، فهذا سبيله قبول ما وافق القواعد والأصول، وطرح ما خالفها.

---

1 – ينظر التحرير في أصول التفسير، مساعد الطيار، ص 251-262، مركز الدراسات والمعلومات القرآنية بمعهد الإمام الشاطبي- جدة، ط 1: 1435 هـ/ 2014 م. وقد ذكر هناك أنواعا لكل قسم من قسمي الاختلاف و ضمن الثاني منهما اختلاف التضاد، كأحد نوعي الاختلاف في هذا القسم.

2 – ينظر التسهيل لعلوم التنزيل، ابن جزي، تحقيق عبد الله الخالدي، (16/1)، شركة الأرقم بن أبي الأرقم- بيروت، ط 1: 1416 هـ.

3 – ينظر مقدمة في أصول التفسير، ابن تيمية، ص 11-19، دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، ط: 1490هـ/1980م.

لهذا فعلى التقسيم الكلي والعام للاختلاف؛ فإنّ قسم اختلاف التنوع وما حوى من أنواع، تكون إمّا أقوالا متباينة بينها منطوقا، مع اجتماعها في المعنى المراد، وإمّا متباينة ومتنوعة في المعاني المتوافقة.

وأمّا القسم الثاني وهو اختلاف التضاد؛ فيقتضي عدم المساواة بين الأقوال المقارن بينها، مع تناقضها فلا تجتمع، فإذا حضر أحدها غاب الأخر.

تعريف المركب الإضافي (تعدّد المعاني القرآنية واختلافها).

بعد تناولنا لتعريف كل جزء من المركب الإضافي، يبقى أن نعرّج على بيان المقصود من هذا المركب، وما المقصود منه كعنوان لهذا البحث.

دلّ لفظ (تعدّد) على التّنوع مع الكثرة والاتساع، كما دلّ لفظ (المعاني) على ما استقر في ذهن المخاطَب من دلالات اللفظ المخاطَب به وهداياته، بينما دلّ لفظ الاختلاف على معنيين بشكل عام كما مرّ، والذي يهمّنا من دلالاته وهداياته، ما كان من قبيل التعدد والتنوع، ولا تكون من قبيل التضاد؛ لأنّ ذلك مستحيل في حق كلام الله ﷻ؛ لذلك لم يختلف السّلف في معانيه اختلاف تضادّ إلاّ النّزر اليسير، وهذا الذي وقع منهم، إنما هو من جهة أفهامهم وإدراكاتهم، لا من جهة دلالة النص القرآني على المعنى، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: " الخلاف بين السّلف في التفسير قليل، وخلافهم في الأحكام أكثر من خلافهم في التفسير، وغالب ما يصح عنهم من الخلاف، يرجع إلى اختلاف تنوع لا اختلاف تضاد"[1].

وعلى ما تقدّم؛ يكون معنى المركب الإضافي: **اتّساع دلالات وهدايات الخطاب القرآني وكثرتها واختلافها اختلاف تنوّع.**

1 – مقدمة في أصول التفسير، ابن تيمية، ص 11.

المبحث الثاني: ترجمة موجزة لابن عاشور وتفسيره

كثرت البحوث حول تفسير التحرير والتنوير وتنوعت، وكلٌّ قد تعرّض للتعريف به وبمؤلِّفه، وذكروا جميع جوانب ذلك ومفرداته؛ لذا فإني سأقتصر في هذا المبحث على لمحات قصيرة موجزة، بذكر ما يجب ذكره ولا أتوسّع؛ لعدم وجود كبير فائدة من الاتساع في ذكر دقائق حياته الاجتماعية والعلمية، ثمّ لكفاية من سبقنا[1] مؤنة ذلك.

المطلب الأوّل: ترجمة موجزة لابن عاشور.

يرتكز التّعريف بالأعلام على ناحيتين أساسيتين، كلّ منها لها أثر كبير في بناء الشخصية العلمية لذلكم العلَم؛ وهما حياته الشخصية وحياته العلمية.

الفرع الأول: الحياة الشخصية لابن عاشور: وتضم اسمه ونسبه، مولده ونشأته الأولى، أسرته، عصره، ومذهبه العقدي والفقهي.

1-**اسمه ونسبه:** هو محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر، بن محمد الشاذلي بن عبد القادر بن محمد بن عاشور، وقد شابه اسمه اسم جدّه لأبيه؛ الشّيخ محمّد الطّاهر بن عاشور، المولود سنة 1230هـ، والذي -أعني الجدّ- تقلّد مناصب مهمة، كالقضاء والتدريس والافتاء، وغيرها من المهام الجليلة، كما تتلمذ عليه جدّ مترجَمنا لأمّه؛ الشيخ محمد العزيز بوعتور[2] الوزير، مما نجم عنها زيجة مباركة بين ابن الشيخ المعلِّم محمد، وحليلة الوزير التلميذ فاطمة، وبهذا تدعّمت أواصر العائلة

---

1 - من البحوث التي ترجمت لابن عاشور: رسالة دكتوراه بعنوان: أثر الدلالات اللغوية في التفسير عند الطاهر بن عاشور في كتابه (التحرير والتنوير)، للباحث مشرف بن أحمد جمعان الزهراني، بإشراف أ. د أمين محمد عطية باشه، ص 13-41، نوقشت بكلية الدعوة وأصول الدين، جامعة أم القرى، السعودية. ورسالة ماجستير بعنوان: الإمام محمد الطاهر بن عاشور ومنهجه في توجيه القراءات من خلال تفسيره التحرير والتنوير، للباحث محمد بن سعد بن عبد الله القرني، بإشراف د. محمد ولد سيدي ولد حبيب، ص 9-33، نوقشت بكلية الدعوة وأصول الدين، جامعة أم القرى، السعودية، سنة 1427 هـ. وغيرهما.

2 - هو محمد العزيز بن محمد الحبيب بن محمد الطيب ابن الوزير محمد بن محمد بوعتور، ولد بتونس في رجب سنة 1240هـ/ 1825م، ونشأ في رعاية أبيه الشيخ محمد الحبيب، فلقنه القرآن حتى حفظه، ثم التحق بجامع الزيتونة سنة 1839م، من شيوخه إبراهيم الرياحي، ومحمد بن الخوجة وغيرهما، له كنش أدبي مخطوط بالمكتبة الوطنية (أصله من مكتبة الخلدونية)، توفي يوم الخميس غرة محرم 1325هـ/ 4 فيفرى 1907م، ودفن يوم السبت 3 محرم بمقبرة الأمراء الحسينيين. ينظر تراجم المؤلفين التونسيين، محمد محفوظ، (3/355-357)، دار الغرب الإسلامي، بيروت - لبنان، ط 2: 1994م.

العاشورية ذات الطابع العلمي، بالعائلة التونسية ذات الطابع السّلطني، واستحكمت صلاتها، وأثمرت الولد المجتهد، والدّاعية المصلح محل ترجمتنا؛ الشيخ محمد الطاهر بن عاشور الحفيد[1].

2- **مولده ونشأته الأولى:** ولد العلامة محمّد الطّاهر بن عاشور بالمرسى، ضاحية من الضواحي الشمالية للعاصمة التونسية، تبعد عنها حوالي عشرين كيلومترا، وهي مدينة ساحلية جميلة مطلّة على البحر الأبيض المتوسط، وكانت ولادته في جمادي الأولى من سنة 1296هـ، الموافق لشهر سبتمبر من سنة 1879م، بقصر جدّه لأمّه؛ الشّيخ الصّدر محمد العزيز بوعتور الوزير، وفي أحضان والده -الذي يأمل أن يكون مثل جدّه في العلم والنبوغ-، نشأ على أفضل الصفات والقيم والأخلاق، وفي كنف جدّه الوزير ترعرع[2].

3- **أسـرته:** بسقت شجرة الأسرة العاشورية في منابت الشّرف والعلم والصّلاح، وامتدّت فروعها في عهد ازدهار الحضارة الأندلسية ببلاد الأندلس، ومنها انتقلت إلى سلا ببلاد المغرب سنة 1030هـ/1620م، ثم ارتحلت إلى تونس في حدود سنة 1060هـ/ 1648م، لتستوطن بها إلى عصرنا الحاضر، والشيخ سليل هاته الأسرة الكريمة الجليلة بالفقه، المعروفة بالدين، والمتميزة بالعلم والإصلاح؛ مما جعل أفرادها يتوارثون المراتب العلمية، والمناصب السياسية[3].

---

1 - ينظر: من أعلام الزيتونة، شيخ الجامع الأعظم، محمد الطاهر بن عاشور حياته وآثاره، د بلقاسم الغالي، ص 35-36، دار ابن حزم بيروت-لبنان، ط 1: 1417هـ/1996م. وتراجم المؤلفين التونسيين، محمد محفوظ، (304/3). وشيخ الإسلام الأكبر محمد الطاهر بن عاشور، محمد الحبيب بن الخوجة، ص 147، الدار العربية للكتاب - تونس 2008م.

2 - ينظر: من أعلام الزيتونة شيخ الجامع الأعظم، محمد الطاهر بن عاشور حياته وآثاره، د بلقاسم الغالي، ص 37. والتقريب لتفسير التحرير والتنوير، محمد بن إبراهيم الحمد، (15/1)، دار ابن خزيمة، د ط ولا سنة نشر. وشيخ الإسلام الأكبر محمد الطاهر بن عاشور، محمد الحبيب بن الخوجة، ص 148.

3 - ينظر: المرجع نفسه، ص 147. ومن أعلام الزيتونة شيخ الجامع الأعظم، محمد الطاهر بن عاشور حياته وآثاره، د بلقاسم الغالي، ص 5.

تزوج محمد الطاهر بن عاشور ابنة نقيب الأشراف بتونس، وأنجبت له ثلاثة بنين، هم: العلامة البحر محمد الفاضل[1] بن عاشور، والسيدان الجليلان عبد الملك وزين العابدين، وبنتان[2].

4-**عصـــره:** عاش العلامة ابن عاشور في مرحلة تميّزت في جملتها بالتبعيّة الفكرية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية للقوى الغربية الاستعمارية، حيث كانت الولايات التابعة للخلافة العثمانية إمّا مستعمرة، أو محميّة تابعة لإحدى تلك الدّول الكافرة؛ الأمر الذي ساعد على تفشي الجهل والتصوّف. ومن تلك الولايات تونس، فقد شهدت إبّان الحقبة التي عاش فيها ابن عاشور موجة من الاضطرابات السياسية، والفوضى الاجتماعية؛ كثرت بذلك الفتن، وتنوعت الآفات، كالسرقة وقطع الطريق، وفُقد الأمن، وسيطر الصوفيون ورجال الزوايا على عامّة الناس، كما تفشت الأمية بين أفراد المجتمع، وعمّ الخراب والفساد سائر البلاد التونسية، سياسيًّا وأمنيًّا واجتماعيًّا واقتصاديّا ودينيّا وثقافيّا، وفي ظل تردّي هذه الأوضاع، وبروز خطرها على الحضارة العربية والإسلامية؛ انبرى علماء ناصحون، ودعاة مصلحون، ومنهم مترجَمنا الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، بالدعوة الإصلاحية التنويرية، فكان لها أثر حميد، وتأثير إيجابي في استرجاع ما سُلب من التّراث الإسلامي، وإصلاح ما فسد من الأخلاق، واسترداد ولو بعض ما فُقد من الحضارة العربية الإسلامية[3].

5- **مذهبه العقدي:** لا ريب أنّ ابن عاشور أشعريّ المعتقد، وهذا واضح جليّ لكلّ من قرأ للشيخ فيما كتب وألّف، كتفسيره الذي حوى زبدة علمه ونتاج فكره؛ حيث أبان فيه عن مذهبه العقدي، خاصّة عند تعرّضه لآيات الصفات، فتراه ينتصر لمذهب الأشاعرة، ويقرّر مسلكهم، ومن

---

1 - محمد الفاضل، ابن الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، أحد الأعلام في تاريخ تونس المعاصر، ولد بالمرسى أو بتونس في الثاني من شوال سنة 1327هـ/ 16 اكتوبر 1909م، التحق بالزيتونة سنة 1929م، وانتسب إلى كلية الآداب بجامعة الجزائر سنة 1931م، من تلاميذه الطيب السحباني، له مؤلفات عدة، منها: التفسير ورجاله، توفي غرّة أفريل سنة 1970م. ينظر: تراجم المؤلفين التونسيين، محمد محفوظ (310/13 -314). والأعلام، الزركلي، (325/6-326)، دار العلم للملايين، ط 15: 2002م.

2 - ينظر شيخ الإسلام الأكبر محمد الطاهر بن عاشور، محمد الحبيب بن الخوجة، ص 162-163.

3 - ينظر: العلامة المجدد والداعية المصلح الشيخ محمد الطاهر بن عاشور وأثره في الحفاظ على التراث العربي والإسلامي، د أحمد عيساوي، مجلة آفاق الثقافة والتراث، ص 101-102، تصدر عن قسم الدراسات والمجلة بمركز جمعية الماجد للثقافة والتراث، دبي-الامارات العربية المتحدة، العدد الثالث والأربعون 2003م. وشيخ الإسلام الأكبر محمد الطاهر بن عاشور، محمد الحبيب بن الخوجة، ص 18-20.

ذلكم ما ذكره –رحمه الله–، في معرض كلامه عن نفي العلاقة بين القدر والتكليف، الذي ضلّت فيه القدرية والمعتزلة ومن نحى منحاهما، فقال: "... فكان مذهب الأشاعرة أسعد بالتحقيق، وأجرى على طريق الجمع بين ما طفح به الكتاب والسنة من الأدلة..."[1] بل يصرّح أحيانا بهذه النسبة فيقول: "... فلذلك كانت الآية أسعد بمذهبنا أيها الأشاعرة..."[2].

قال محمد العمري: " فإنّه مع مكانة الشيخ ابن عاشور العلمية الرفيعة، ودفاعه عن الإسلام ودعوته إلى الالتزام بالكتاب والسنة... إلاّ أنّه خالف منهج السلف، ونهج منهج الأشاعرة في باب الاعتقاد..."[3].

ولعلّ تمسك ابن عاشور بمعتقد الأشاعرة يرجع إلى أمرين هما:

الأمر الأول: أنه المذهب العقدي الذي تلقاه عن مشايخه، لشيوع ذلك بين أوساط أهل العلم في تلكم الحقبة الزمنية.

الأمر الثاني[4]: اعتقاده بأنه لا طريق للتصدي لما أحدثه وطعن به الملاحدة في آيات الصفات، التي لم تستوعبها عقولهم إلاّ بتأويل بعض الصفات لله ﷻ، كصفة الإتيان وغيرها، وهذا ما يخالف منهج ومعتقد السلف ﷺ في ذلك.

مذهبه الفقهي: أمّا مذهبه الفقهي، فقد كان –رحمه الله–كثير الاحتفال بالمذهب المالكي، له ينتصر، وبه يفتي، ولا عجب في ذلك؛ فإنّ الشيخ عليه تتلمذ ونشأ؛ إذْ هو السائد على المغرب العربي عامّة، وعلى جامع الزيتونة، وكثير من دور العلم بالمغرب العربي خاصة، ولا أدلّ على ذلك من تسميته قاضيا مالكيا للجماعة سنة 1913م، كما سمي شيخ الإسلام المالكي سنة 1932م[5].

---

1 – التحرير والتنوير، ابن عاشور، (1/ 257)، وما ذكره ابن عاشور هنا من مذهب الأشاعرة، هو الموافق لمذهب أهل السنة عامة، وهو (أنّ الله هو مقدر أفعال العباد، إلاّ أنّ فعلها ينسب للعبد لا إلى الله ﷻ)، وهو ما صرّح به هو نفسه قبل هذا النقل بأسطر قليلة.

2 – المرجع نفسه، (443/1).

3 – منهج الطاهر بن عاشور في أصول الاعتقاد –دراسة وتقويما– محمد بن حسن بن سعيد العمري، ص 5، كلية أصول الدين بجامعة الامام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، د ط ولا سنة نشر.

4 – ينظر التحرير والتنوير، ابن عاشور، (284/2).

5 – ينظر تراجم المؤلفين التونسيين، محمد محفوظ، (305/3).

قال د. محمد بوزغيبة: " وكان الشيخ ابن عاشور مقيّدا بمذهبه المالكي، لأنّ الأمر الذي سمي به مفتيا، ثمّ شيخا للمالكية، ينصّ على التزامه[1] بالإفتاء بمذهب إمامه"[2].

فهذه لمحة يسيرة عن مذهب الشيخ العقدي والفقهي، أردت ذكرها لتكتمل مفردات ترجمة شخصيته، وإلاّ فهو معروف المعتقد والمذهب.

الفرع الثاني: حياته العلمية: وتضمّ طلبه العلم، ورحلاته، ومكانته العلمية، والمناصب التي تقلدها، ومؤلفاته، وشيوخه وتلاميذه، ثم وفاته.

1-**طلبه العلم:** احتفى الجد الوزير بحفيده ابن عاشور منذ ولادته، فما إن بلغ سن السادسة إلا وقد رُغّب إلى الفتى القرآن فحفظه[3]، وأتقنه على يد الشيخ المقرئ محمد الخياري، ثم ولع بحفظ المتون فأتقن بعضها، كمتن ابن عاشر، والآجرّومية، والقطر وغيرها، والتي هي بمثابة الركيزة الأولى والحجر الأساس لطالب العلم، ليتسنى له الالتحاق بجامع الزيتونة، ولما بلغ سن الرابعة عشر من عمره، التحق بجامع الزيتونة، وأخذ ينهل من معينه برعاية من جده الوزير، وتوجيه من أبيه، وتشجيع من أساتذته، فكان -رحمه الله- غير مستكف بما يتلقاه من علم بالمسائل الشرعية، بل يمحّص ذلك ويناقشها بفكر عميق ونظر ثاقب، حتى صقلت ملكته، وتمرس في كثير من الفنون، وأتقن كثيرا من العلوم، ومن العلوم التي تلقاها في هذه المرحلة؛ علوم الآلة، كالنحو والبلاغة واللّغة وأصول الفقه والحديث، وجمع إليها علم الكلام والمنطق والسيرة والتاريخ، كما تعلم اللغة الفرنسية[4].

قال فيه محقق كتاب مقاصد الشريعة: " كان تحصيله للعلم والمعرفة طابعه الشمول والاستيعاب،

---

1 - هذا الالتزام ليس مطلقا، فقد ثبت عنه -رحمه الله-، أنه يخالف مذهبه، بل حتى الإمام مالك في بعض الأحيان. ينظر التحرير والتنوير، ابن عاشور، (440/2).

2 - فتاوى الشيخ الإمام محمد الطاهر بن عاشور، جمع وتحقيق د محمد بن إبراهيم بوزغيبة، ص 20، مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث - دبي، ط 1: 1425هـ/ 2004م.

3 - اختلف مَن كَتب في ترجمة الشيخ، هل كان حفظه القرآن بالمسجد القريب من بيت الأسرة، أم كان ذلك في البيت؛ فذكر محمد الحبيب بن الخوجة أن ذلك كان بمسجد سيدي أبي حديد المجاور لبيتهم، وفند المعلومة غيره؛ بأن ذلك كان في بيت الأسرة. وعلى كلٍّ؛ فالفتى قد أقبل على القرآن وأتقنه منذ سن تمييزه. ينظر: المرجع السابق، ص 148. وأثر الدلالات اللغوية في التفسير عند الطاهر بن عاشور في كتابه التحرير والتنوير، مشرف بن أحمد جمعان الزهراني، ص20، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، د ط ولا سنة نشر.

4 - ينظر: شيخ الإسلام الأكبر محمد الطاهر بن عاشور، محمد الحبيب بن الخوجة، ص 148. وشيخ الجامع الأعظم محمد الطاهر بن عاشور حياته وآثاره، د بلقاسم الغالي، ص 37-38.

ونهجه التمحيص والتدقيق، وديدنه الاستقلال في الرأي والنظر"[1].

وبهذا التحصيل المعلوماتي الهائل؛ ربّى ابن عاشور ملكته العلمية الموسوعية في سن مبكرة، فكان لها الأثر الكبير في الترقي في درجات العلم والمعرفة، وفسح له المجال لتقلّد مناصب العلم والدعوة، وظهور نتاجها في مؤلفاته المتنوعة، ولاسيما تفسيره الذي هو ميدان بحثنا.

2- **رحلاته:** لم يكتف الشيخ محمد الطاهر بن عاشور بالدعوة الإصلاحية ببلاده التونسية والمغرب العربي فحسب، بل صال وجال في كثير من بقاع العالم داعيا ومصلحا، ومن ذلك ما ذكره الدكتور بلقاسم الغالي عن رحلاته إلى المشرق وأوربة واستانبول، وقد شارك في المئات من الملتقيات والمؤتمرات العربية والإسلامية والعالمية[2].

3- **مكانته العلمية وثناء العلماء عليه:** إنّ الآثار العلمية التي تركها ابن عاشور، ومنها تفسيره الموسوعي؛ تُنبئ عن المكانة العلمية التي حضي بها الشيخ، والمنصب المرموق الذي وصله، نعم لقد جمع الشيخ بين فنون شتى وعلوم متنوعة، بل وأتقنها، حتى إن القارئ له يظن أنه لا يحسن سوى هذا العلم؛ لغزارة المادة العلمية التي يتكلم بها، والشواهد التي يستشهد بها.

قال فيه زميله وصديقه العلامة المرحوم الشيخ محمد الخضر حسين[3]: " وللأستاذ فصاحة منطق وبراعة بيان، ويضيف إلى غزارة العلم وقوة النظر، صفاء الذوق وسعة الاطلاع في آداب اللغة...، وبالإجمال ليس إعجابي بوضاءة أخلاقه وسماحة آدابه، بأقلّ من إعجابي بعبقريّته في العلم"[4].

وقال فيه مصلح الجزائر العلاّمة محمد البشير الابراهيمي: " عَلم من الأعلام الذين يعدّهم التاريخ

---

1 – مقاصد الشريعة الإسلامية، محمد الطاهر بن عاشور، تحقيق محمد الطاهر الميساوي، ص 14، دار النفائس للنشر والتوزيع، الأردن، ط 2: 1421هـ/2001م.

2 – ينظر: شيخ الجامع الأعظم محمد الطاهر بن عاشور حياته وآثاره، د بلقاسم الغالي، ص 65-66. والعلامة المجدد والداعية المصلح الشيخ محمد الطاهر بن عاشور وأثره في الحفاظ على التراث العربي والإسلامي، د أحمد عيساوي، مجلة آفاق الثقافة والتراث، ص 105.

3 – هو محمد الخضر بن الحسين بن علي من أصول جزائرية، ولد بنفطة بتونس يوم 23 جويلية 1873م، حفظ القرآن ثم التحق بجامع الزيتونة، فأخذ عن جماعة من أعلامها: كسالم بوحاجب وعمر بن الشيخ وغيرهما، تولّى التدريس بجامع الزيتونة وغيره، ترك عدة مؤلفات منها: أسرار التنزيل وبلاغة القرآن، وافته المنية بالقاهرة يوم الأحد 12 فيفري 1958م ودفن بالقاهرة. ينظر تراجم المؤلفين التونسيين، محمد محفوظ، (2/126-135).

4 – موسوعة الأعمال الكاملة للإمام محمد الخضر حسين، محمد الخضر حسين، جمعها وضبطها علي الرضا الحسيني، 11-157/1)، دار النوادر- سوريا، ط 1: 1431 هـ / 2010 م.

الحاضر من ذخائره، فهو إمام متبحّر في العلوم الإسلامية، مستقلّ في الاستدلال لها، واسع الثراء من كنوزها، فسيح الذرع بتحمّلها، نافذ البصيرة في معقولها، وافر الاطلاع على المنقول منها، أقرأ وأفاد، وتخرّجت عليه طبقات ممتازة في التحقيق العلمي، وتفرّد بالتوسّع والتجديد لفروع من العلم ضيّقها المنهاج الزيتوني، وأبلاها الركود الذهني، وأنزلتها الاعتبارات التقليدية دون مترلتها بمراحل: فأفاض عليها هذا الإمام من روحه وأسلوبه حياة وجدّة، وأشاع فيها مائية ورونقًا، حتى استرجعت بعض قيمتها في النفوس، ومترلتها في الاعتبار"[1].

فهذه شهادة علَمين من دعاة الإصلاح عاصرا الشيخ وشهدا له بما نقلت، تبيّن مكانة ابن عاشور العلمية والعملية، فقد جمع -رحمه الله- بين ذكاء القريحة وقوّة الحافظة، مع الهمّة العالية في الطلب والدعوة، فحاز بذلك قصب السّبق بين أقرانه وحاز منازل الشّرف بين خلاّنه.

4- **المناصب التي تقلّدها:** تبوّأ ابن عاشور منازل مرفوعة، وتقلّد مناصب علميّة مرموقة، وما ذاك إلاّ بالعلم الشرعي الذي اكتسبه، وبخدمة كتاب الله وسنة نبيه ﷺ التي هي ديدنه، قال تعالى: ﴿يَرْفَعِ ٱللَّهُ ٱلذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمْ وَالذِينَ أُوتُواْ ٱلْعِلْمَ دَرَجَـٰتٍ﴾ (المجادلة: 11).

بعد تخرُّج الشيخ من جامع الزيتونة، فاز في مناظرة التدريس من الطبقة الثانية سنة 1903م، ثم انتدب للتدريس بالمدرسة الصادقية سنة 1904م، ليعين عضوا بمجلس إدارة الجمعية الخلدونية سنة 1905م، فنائبا أوّلا في نظارة جامع الزيتونة سنة 1907م، وهكذا توالت الأيام بارتقاء الشيخ في درجات المسؤولية، إلى أن عيّن سنة 1913م قاضيا مالكيا للجماعة بالمجلس الشرعي إلى سنة 1923م، وبموجب ذلك دخل في هيئة النظارة العلمية المديرة لشؤون جامع الزيتونة، وفي السنة نفسها عُيّن مفتيا، ثم رئيس المفتين سنة 1924م، كما ارتقى إلى منصب كبير أهل الشورى سنة 1927م وعضوا في النظارة العلمية سنة 1930م، وفي سنة 1932م عين شيخا للجامع الأعظم وفروعه مدة العام والنصف، ثم فصل عنه إلى غاية سنة 1944م، ليعود إلى مباشرة مهامه كشيخا للجامع الأعظم وفروعه في نفس السنة، وبقي على هرمه إلى غاية 1951م، ثم عين عميدا للجامعة

1 - آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي، الإبراهيمي، جمع وتقديم أحمد طالب الإبراهيمي، (549/3)، دار الغرب الإسلامي، ط 1: 1997م.

الزيتونية إثر استقلال البلاد التونسية إلى غاية سنة 1960م[1].

فالناظر فيما تولاه الشيخ من مناصب، يدرك حقيقة ما كان عليه -رحمه الله- من قدر علمي واجتماعي بين أوساط أهل العلم والسياسة، رغم ما شهدته تلك الفترة من أحداث وغزو سياسي وفكري وعقدي من طرف المستعمر الغاشم.

5-**مؤلفاته**[2]: كان ابن عاشور ذا ثقافة موسوعية متنوعة، ودراية بمختلف الفنون فائقة، أهّلته للتأليف في كثير من العلوم المتباينة، والكتابة في المجالات المختلفة، وسأذكر جمعا منها على سبيل التّمثيل لا على سبيل الاستقصاء، ليتبين للقارئ سعة ما عَقِل ابن عاشور وخلّف من مؤلفات بين مطبوع ومخطوط.

أ- **مؤلفاته في العلوم الإسلامية**[3]:

* تفسيره الموسوعي المسمى: التحرير والتنوير (مطبوع)، إلاّ أنه يحتاج إلى تحقيق علمي رصين، لوجود أخطاء ونقص في طبعاته الموجودة. ولا شك أنه يعدّ أعظم ما ألف ابن عاشور؛ لتضمّنه كثيرا من العلوم الإسلامية؛ التي لابدّ للمفسر أن يتقنها ليتصدى للتفسير؛ كعلم الناسخ والمنسوخ، وأسباب النزول، والفقه واللغة وغيرها.
* مقاصد الشريعة الإسلامية، (مطبوع).
* أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، (مطبوع).
* أليس الصبح بقريب، (مطبوع).
* الوقف وآثاره في الإسلام، (مطبوع).
* كشف المغطى من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ، (مطبوع).
* فتاوى الشيخ الإمام محمد الطاهر بن عاشور، (مطبوع)

---

1 - ينظر: محمد الطاهر ابن عاشور علامة الفقه وأصوله والتفسير وعلومه، إياد خالد الطّباع، ص 50-55، دار القلم - دمشق، ط 1: 1426هـ/2005م. والعلامة المجدد والداعية المصلح الشيخ محمد الطاهر بن عاشور وأثره في الحفاظ على التراث العربي والإسلامي، د أحمد عيساوي، مجلة آفاق الثقافة والتراث، ص 105.

2 - ينظر شيخ الجامع الأعظم محمد الطاهر بن عاشور حياته وآثاره، د بلقاسم الغالي، ص 68-70.

3 - ينظر أليس الصبح بقريب، محمد الطاهر بن عاشور، ص 230، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة بمصر، دار سحنون للنشر والتوزيع بتونس، ط 1: 1427هـ/2006م.

* التوضيح والتصحيح في أصول الفقه، وأصله حواشي على التنقيح لشهاب الدين القرافي (مطبوع).
* النظر الفسيح عند مضايق الأنظار في الجامع الصحيح، (مطبوع).
* تعليق وتحقيق على شرح حديث أم زرع.
* قضايا شرعية وأحكام فقهية وآراء اجتهادية ومسائل علمية.
* آمال على مختصر خليل.

ب- **مؤلفاته في اللغة العربية وآدابها:**

* أصول الإنشاء والخطابة، (مطبوع).
* موجز البلاغة، (مطبوع).
* شرح قصيدة الأعشى في مدح المحلق، (مطبوع).
* شرح ديوان بشار، (مطبوع).
* الواضح في مشكلات المتنبي، (مطبوع).
* شرح المقدمة الأدبية للمرزوقي على ديوان الحماسة، (مطبوع).
* ديوان النابغة الذبياني (جمع وشرح وتعليق)، (مطبوع).
* تحقيق مقدمة في النحو لخلف الأحمر.

إن النّاظر والمتأمّل فيما كتب ابن عاشور وورّث؛ يعرف ما حاز الرّجل من علوم، وجمع من فهوم، فلقد ألف في أبرز العلوم الخادمة للتفسير، كالفقه وأصوله، والحديث وعلومه، واللغة وآدابها، والنحو والبلاغة وأفانينها؛ فخرج بذلك وبحق تفسيره الموسوعي جامعا لكثير من الفوائد البلاغية، والدقائق التفسيرية، والنكت العلمية، والدرر الفقهية.

6-**شيوخه**[1]: لا شكّ أنّ من جمع بين فنون كثيرة، وعلوم متنوعة -كابن عاشور-، قد نهل من مصادر كثيرة، وكرع من مشارب عديدة، وتتلمذ على شيوخ عدّة؛ فتكونت بذلك شخصيته العلمية الفريدة، وصقلت ملكته الفكريّة، وفيما يلي أذكر بعض شيوخه، والعلوم التي أخذ عنهم.

* الشيخ عبد القادر التميمي: أخذ عنه علم القراءات والتجويد.

1 - ينظر: شيخ الإسلام الأكبر محمد الطاهر بن عاشور، محمد الحبيب بن الخوجة، ص 149-150. وكشف المغطى من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ، محمد الطاهر بن عاشور، تحقيق د. طه بن علي بوسريح التونسي، ص 7- 8، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة بمصر ، دار سحنون للنشر والتوزيع بتونس، ط 2: 1428هـ/2007م.

* الشيخ محمد النّخلي[1]: أخذ عنه علم النحو والبلاغة، وأصول الفقه، والفقه المالكي، وعلم المنطق.

* الشيخ محمد الصالح الشريف: قرأ عليه كتاب الشيخ خالد الأزهري، والقطر لابن هشام، والمكودي على الخلاصة في النحو، والسّلّم في المنطق، ومختصر السعد على العقائد النسفية في علوم المقاصد، والتاودي على التحفة في الفقه.

* الشيخ عمر بن عاشور: أخذ عنه لامية الأفعال وشروحها في الصرف، والدرة في الفرائض وغيرها.

* الشيخ محمد النجار الشريف[2]: درس عليه كتاب المكودي على الخلاصة في النحو، والمواقف في علم الكلام، والبيقونية في مصطلح الحديث.

* الشيخ محمد طاهر جعفر: قرأ عليه شرح المحلى على جمع الجوامع في أصول الفقه، والشهاب الخفاجي على الشفا للقاضي عياض في السيرة النبوية.

* الشيخ محمد العربي الدُّرْعي: أخذ عنه كفاية الطالب على الرسالة في الفقه.

كما أخذ ابن عاشور عن الشيخين اللذين ذاع صيتهما بداية القرن العشرين في الأوساط العلمية:

* الشيخ سالم بوحاجب[3]: كان رحمه الله من المصلحين والمحققين الأثبات، لازمه مترجَمنا؛ فقرأ عليه صحيح البخاري بشرح القسطلاني قراءة تحقيق، وأجزاء من شرح الزرقاني على الموطأ.

* جدّه لأمه الشيخ محمد العزيز بوعتور: الذي كما أسلفت، كانت له عناية خاصّة به؛ فأخذ عنه بعض أمّهات الكتب.

---

1 – هو محمد النخلي القيرواني، من أعلام جامع الزيتونة في عصره، درس بجامع الزيتونة على شيوخ منهم محمد الطيب النيفر وسالم بوحاجب، وتتلمذ عليه الكثيرون، منهم: الشيخ المصلح عبد الحميد بن باديس، له ألفية في الجغرافيا، توفي بتونس في رجب من سنة 1342هـ/1924م. ينظر: تراجم المؤلفين التونسيين، محمد محفوظ، (5/26-27). وشجرة النور الزكية في طبقات المالكية، محمد بن مخلوف، (605/1)، دار الكتب العلمية، لبنان، ط 1: 1424 هـ / 2003 م.

2 – هو محمد بن عثمان بن محمد النجار، ولد بتونس في 15 شعبان سنة 1255هـ/1839م، أخذ عن والده القرآن ومبادئ العلوم، ثم التحق بجامع الزيتونة، فتتلمذ على شيوخ عدة، منهم: محمد النيفر الأكبر، ومحمد الطاهر بن عاشور الجد، له تلامذة منهم: ابنه بلحسن النجار وحمودة تاج، خلّف مؤلفات عدة، منها: تحرير على كتاب العلم من صحيح البخاري، توفي ليلة السادس من رمضان عام 1331هـ/1913م. ينظر تراجم المؤلفين التونسيين، محمد محفوظ، (5/16-18).

3 – هو سالم بن عمر بوحاجب البنيلي، ولد سنة 1243 هـ، كان من أعلام عصره، حفظ القرآن، ثم التحق بجامع الزيتونة، فأخذ عن أعلامه كإبراهيم الرياحي، وأحمد عاشور، وغيرهما، له مؤلفات، منها: رحلة وشرح على الفية ابن عاصم في الأصول، تتلمذ عليه جمع منهم: أحمد بيرم، وإسماعيل الصفائحي، توفي في ذي الحجة سنة 1342هـ بالمرسى بتونس، ودفن بمقبرة الزلاج. ينظر: شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، محمد بن مخلوف، (605/1-606). وتراجم المؤلفين التونسيين، محمد محفوظ، (2/77-81).

هذا ذكرٌ لعدد من المشايخ الذين أخذ عنهم مترجَمنا مختلف العلوم، لاسيما علوم الآلة، التي أهّلته لطروق علوم الشريعة والبروز فيها، وتعدّد أسماء أشياخه وتنوّع العلوم التي أخذ عنهم، تنمّ عن همّة عالية، ونبوغ فكر، وصبر جميل، وسعي في طلب العلم حثيث، فرحمه الله رحمة واسعة.

7- **تلاميذه**[1]: لم يبخل ابن عاشور بما أخذ من علوم، وما أفاد من مشايخه من مختلف الفنون، بل سعى في نشر ما تعلّم وزكاة ما جمع وحصّل؛ فورّث بذلك تلاميذ نجباء، أخذوا بنهج شيخهم في الإصلاح والدّعوة، فخلّد الله ﷻ بهم ذكره، ورفع بذلك قدره، ومن تلامذته الذين نهلوا من علومه وتعلّموا من دروسه:

* الشيخ الابن محمّد الفاضل بن عاشور: فهو ابنه الأكبر، وصاحبه في السفر والحضر، يقول عن إجازته إيّاه: "قرأت عليه بجامع الزيتونة درسا مدّة خمس سنين، تفسير البيضاوي، والموطأ، وديوان الحماسة، واقتبست من ملازمته وخدمته سفرا وحضرا؛ أدبا ورأيا وعلما وهديا ..."

* الأستاذ عبد الملك بن عاشور: وهو الابن الثاني، له بحوث وتحقيقات علمية نشرت بالمجلات التونسية، كالهداية وغيرها.

* أحفاده: لابن عاشور أحفاد، نهلوا من علمه وتعلّموا من درسه، فكانوا أساتذة بالجامعات التونسية، وامتازوا بنتاجهم العلمي في ميادين اختصاصهم.

فهؤلاء هم قرابة الشيخ نسبا، أخذوا عنه وتعلّموا من دروسه؛ وهذا يعكس مدى اهتمام الشيخ برحمه، حيث جمع إلى أعماله العلمية من دروس وتأليف، تربية لأهله ونصح لقرابته ومجتمعه.

وممن أخذ عنه من غير قرابته:

* الشيخ الدكتور محمد الحبيب خوجة: حيث كان متتبّعا لنشاطه العلمي، ويشهد دروسه الكثيرة، قال عن نفسه: كان من أمتع ما شهدت له من المجالس، حصص رواية الحديث الشريف في بيته، التي كان يعقدها -رحمه الله- بعد صلاة التراويح من ليالي رمضان من كل سنة.

* الشيخ عبد الحميد بن باديس: ممن هاجر من الجزائر إلى تونس، وكرع من مناهل الزيتونة، فتتلمذ هناك على ابن عاشور، يقول عن نفسه: " وإن أنس، فلا أنسى دروسا قرأتها من ديوان الحماسة

1 - ينظر شيخ الجامع الأعظم محمد الطاهر بن عاشور حياته وآثاره، د بلقاسم الغالي، ص 66-67.

على الأستاذ ابن عاشور ... فقد حبّبتني في الأدب والتفقّه بكلام العرب، وأحسست من الشّعور بعزّ العروبة والاعتزاز بها كما أعتز بالإسلام"[1].

فهذه إشارة لطيفة، ونبذة يسيرة عن نتاج الشيخ وما خلّف من تلاميذ وهم كثر، وإنّما ذكرت بعضهم لشهرتهم ولشدّة قرابتهم من الشيخ نسبا أو صحبة، فرحمهم الله أجمعين.

8- **وفاته**[2]: توفي العلامة ابن عاشور يوم الأحد الثالث عشر من شهر رجب من سنة 1393هـ، الموافق للثاني عشر من شهر أوت سنة 1973م، بعد قضاء حياة علمية ملؤها النشاط والحيوية، والإفادة والتأليف؛ ليترك موروثا علميّا زاخرا في شتى العلوم، ينير طريق الدارسين، وميدان بحث لمبتغي دقائق العلوم، فرحمه الله وغفر له وأسكنه فسيح جناته.

المطلب الثّاني: التعريف بتفسير التحرير والتنوير.

الدّارس لتفسير ابن عاشور، يلحظ بل يجزم أنّه جمع فيه زبدة علمه؛ وذلك باستعمال العلوم التي حفظها وأتقنها مدّة تعلّمه على مشايخه، فهو كتاب بحقٍّ جامع لكثير من العلوم، يجد فيه الفقيه الفقه، والأصولي قواعد علمه، والبلاغي أفانين فنّه، والنحوي وجوه الإعراب، فغير مخطئ من وصفه بالتفسير الموسوعي.

لهذا كان حقيق عليّ أن أخصّص ترجمة لهذا التفسير الكبير، متعرّضا في ذلك لأهمّ العناصر المعرّفة به؛ من ذكر اسمه الكاملِ الذي خصه به مصنِّفهُ واختصارِه، ودوافع تأليفه، ومدّة مكوثه في إنجازه، مع بيان المصادر التي اعتمدها، وكذا أهمّيته والقيمة العلمية التي حازها.

1-اسم تفسير ابن عاشور:

لمعظم المؤلّفات اسم مختصر مشهور يعرف به، يُقتصر فيه عادة على كلمتين أو ثلاث بارزة، عليها مدار التّسمية، وبها يعرف الكتاب عند الإطلاق. واسم كامل يختاره له مصنّفه، ينبع من جملة خصائص الكتاب، وعنوان يترجم ما حوى من بحوث وأبواب، ومنه يختصر الاسم المشهور، وكتابنا المترجَم له من هذا القبيل، فقد سمّي باسم طويل، متكون من كلمات منتقاة، لا يشابهه فيها كتاب آخر في التفسير ولا في أي علم من العلوم على حدّ اطلاعي، وهذا من حسن التسمية التي اختارها

1 – جامع الزيتونة المعلم ورجاله، محمد العزيز بن عاشور، ص 133، دار سراس للنشر، تونس، ط: 1991م.

2 – ينظر من أعلام الزيتونة، شيخ الجامع الأعظم، محمد الطاهر بن عاشور حياته وآثاره، د بلقاسم الغالي، ص 68.

له مؤلِّفه، ودقائق الاختيار التي امتاز بها مصنِّفه، ثمّ انتزع منه اسم قصير عُرف به في الأوساط العلمية حتى صار كالعَلم عليه فغطّى بذلك الاسم العتيق.

أ-الاسم الكامل لتفسير ابن عاشور:

جاء في التمهيد الذي استهل به ابن عاشور تفسيره بيان لجوانب الكتاب، وتعريف بأهمّ ما تضمّنه من علوم وفوائد، عليها بنى الاسم المختار، فقال: " وسميته (تحرير المعنى السّديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد)[1].

يظهر من خلال تسمية ابن عاشور تفسيره بهذا الاسم، أنّه أراد تبصرة وإنارة العقول، بنظرة تجديدية في التّفسير؛ وذلك إمّا بالوقوف كالحَكَم بين أقوال المفسّرين؛ تارة بترجيح المعنى الصحيح في نظره من جملة المعاني التي ذكروها، وأخرى بتوجيهها كلّها، ما دامت الآية تحتملها ولا تناقض بينها، وإمّا بإحداث نكت تفسيرية لم يسبق إليها مع تضمّن الآية لها، ولعلّ هذا الذي أراده بقوله: "فجعلت حقّا عليّ أن أبدي في تفسير القرآن نكتا لم أر من سبقني إليها، وأن أقف موقف الحكم بين طوائف المفسرين تارة لها، وآونة عليها،... وهنالك حالة أخرى ... وهي أن نعمد إلى ما شاده الأقدمون فنهذّبه ونزيده، وحاشا أن ننقضه أو نبيده "[2].

ب-الاسم المختصر المشهور به تفسير ابن عاشور:

اختصار أسماء المؤلفات عادة متّبعة في كثير من أسماء الكتب، وبخاصة الطويل منها، فيأتي إختصاره إمّا من جهة مؤلِّفه، كما هي الحال هنا، أو يجيء عن طريق دارسيه من بعده، وللاختصار أوجه متنوّعة؛ فتكون إمّا بالتركيز على الألفاظ البارزة، كما فعل ابن عاشور حيث سمّاه (التّحرير والتّنوير من التّفسير)[3]، وإمّا أن يُقتصر على اللّفظ الأوّل مع إضافته لاسم مؤلِّفه، فيقال مثلا: (تحرير ابن عاشور)، أو يكون بإضافة كلمة التّفسير لاسم صاحبه فيقال مثلا: (تفسير ابن عاشور).

2- دوافع تأليفه

لا شكّ أن لكلّ عمل من محرّك يبعث بالعامل إلى القيام به، بغية الوصول إلى أهداف كان قد سطّرها من قبل، أو نتائج يصبوا إلى تحقيقها بفضل جهده -بعد الله- الذي يبذله، وتختلف هاته

1 - التحرير والتنوير، ابن عاشور، (9/1).
2 - المرجع نفسه، (7/1).
3 - المرجع نفسه، (9/1).

المحرّكات والبواعث حسب كلّ عامل في المجال الواحد، بل في الشيء الواحد، فضلا عن مختلف الميادين والمجالات، وهذا متجلٍّ في مؤلفي الكتب والبحوث، فكلٌّ منهم له دوافع تحركه لتحقيق أهدافه، وابن عاشور من ذلكم المؤلفين؛ فقد ذكر في التمهيد بمفتتح تفسيره جملة من البواعث، التي أزّته لاقتحام هذا الميدان الوعر الذي نزل، والمرتقى الصعب الذي صعد، فقال -رحمه الله-: " فقد كان أكبر أمنيتي منذ أمد بعيد، تفسير الكتاب المجيد، الجامع لمصالح الدّنيا والدين، وموثق شديد العُرى من الحق المتين، والحاوي لكليات العلوم ومعاقد استنباطها، والآخذ قوس البلاغة من محلّ نياطها، طمعا في بيان نكت من العلم وكلّيات من التشريع، وتفاصيل من مكارم الأخلاق، كان يلوح أنموذج من جميعها في خلال تدبّره، أو مطالعة كلام مفسّره "[1].

3- مدّة تأليفه:

تتوقّف مدّة إنجاز أي عمل، سواء كان ذهنيًّا أم عضليًّا بعد توفيق الله تعالى، على أمور ثلاثة؛ وهي الظروف العامة والخاصة المحيطة بالعامل، وقوة العامل وهمّته، وصعوبة العمل أو سهولته، ولكلّ واحدة من هذه الثلاثة إسهام بالتحكم في مدّة الإنجاز.

والعمل الذهني أجهد على الإنسان من العمل العضلي، وأجهده إذا كان مستعملا في استنباط أحكام الشّرع، بله في تفسير كلام الله ﷻ، الذي يخافه كلّ من عرف قدر القرآن والكلام فيه بدون علم، فقد روى ابن أبي شيبة في مصنفه، عن الشعبي أنه قال: (أدركت أصحاب عبد الله، وأصحاب علي، وليس هم لشيء من العلم أكره منهم لتفسير القرآن، قال: وكان أبو بكر يقول: (أي سماء تظلني، وأي أرض تقلّني إذا قلت في كتاب الله ما لا أعلم))[2].

وصاحب ترجمتنا وإن كان ذو همّة عالية، ومُكْنة في العلم والتفسير فائقة، إلاّ أنه قد عرضت له الظروف كما ذكرت سابقا، مع عظم العمل المُقدِم عليه، جعلته يمكث طويلا في إخراج هذا التفسير الموسوعي، قال مصنِّفه وهو يحكي تردّده وتخوّفه من الولوج في هذا الميدان: "... ولكني كنت على كلفي بذلك، أتجهّم التقحّم على هذا المجال، وأحجم عن الزّجّ بسية[3] قوسي في هذا النضال. اتّقاء

---

1 - المرجع السابق، (5/1).

2 - المصنف في الأحاديث والآثار، أبو بكر بن أبي شيبة، تحقيق كمال يوسف الحوت، رقم 30103، (136/6)، مكتبة الرشد – الرياض، ط 1: 1409.

3 - سية القوس: ما عطف من طرفيها، ينظر القاموس المحيط، الفيروزآبادي، ص 1298.

ما عسى أن يعرّض له المرء نفسه من متاعب تنوء بالقوة، أو فلتات سهام الفهم، وإن بلغ ساعد الذهن كمال الفتوّة، فبقيت أسوّف النفس مرّة، ومرّة أسومها[1] زجرا، فإن رأيت منها تصميما أحلتها على فرصة أخرى، وأنا آمل أن يمنح من التيسير، ما يشجّع على قصد هذا الغرض العسير..."[2]

وأردت بهذا التقديم، الاعتذار لابن عاشور مكوثه سنين طويلة في تأليف تفسيره، وتحرير مسائله، ولا ضير فقد خرج بفوائد كثيرة، ودقائق بلاغية فريدة، وأوجه في التفسير جليلة، قال في نهايته حاكيا تتمّته: " وكان تمامُ هذا التّفسير عصرَ يوم الجمعة، الثّاني عشر منْ شهر رجبٍ، عام ثمانين وثلاثمائة وألف. فكانت مدة تأليفه تسعا وثلاثين سنة وستة أشهر"[3].

4- مصادر ابن عاشور في تفسيره:

اعتمد ابن عاشور –شأن كل مصنِّف في العصور المتأخرة– على كتب من سبقه من العلماء، الذين ألّفوا في التّفسير، إلاّ أنّه لم يقتصر على جمع المادّة العلمية فحسب، بل استفاد ممن سبقه، وزاد بيانا لما قد أغمض، وترجيحا لما ترجّح له من الوجوه التفسيرية، أو توجيها لقول قد ذُكر، أو تعقيبا على رأي قد سُطر، قال ابن عاشور: " فجعلت حقّا عليّ أن أبدي في تفسير القرآن نكتا لم أر من سبقني إليها، وأن أقف موقف الحكم بين طوائف المفسّرين تارة لها وآونة عليها،...ولقد رأيت النّاس حول كلام الأقدمين أحد رجلين: رجل معتكف فيما أشاده الأقدمون، وآخر آخذ بمعوله في هدم ما مضت عليه القرون، وفي كلتا الحالتين ضرّ كثير، وهنالك حالة أخرى ينجبر بها الجناح الكسير، وهي أن نعمد إلى ما أشاده الأقدمون فنهذّبه ونزيده، وحاشا أن ننقضه أو نبيده، عالما بأنّ غَمْض فضلهم كفران للنعمة، وجَحد مزايا سلفها ليس من حميد خصال الأمة"[4].

فهذا النّقل عنه –رحمه الله– يبيّن اعتماده على تفاسير من سبقه؛ مبينًا موقفه منها، وقد صرّح بعدم العزو إليها في ثنايا تفسيره قصد الاختصار، وهي[5]:

أ- جامع البيان للطبري. (ينظر مثلا المواضع: (2/11-12 و150 و300) من التحرير والتنوير).

---

1 – السّوم: التّكليف، وأسومها أي أكلّفها وألزمها، ينظر لسان العرب، ابن منظور، (312/12).

2 – التحرير والتنوير، ابن عاشور (1/5-6).

3 – المرجع نفسه، (636/30).

4 – المرجع نفسه، (7/1).

5 – المرجع نفسه، (7/1).

ب- الكشاف للزمخشري. (ينظر مثلا المواضع: (223/1 و256) و(176/2) من التحرير والتنوير).

ت- المحرر الوجيز لابن عطية. (ينظر مثلا المواضع: (276/1 و462) و(301/2) من التحرير والتنوير).

ث- مفاتيح الغيب لفخر الدين الرازي. (ينظر مثلا المواضع: (270/1 و379-380 و459) من التحرير والتنوير).

ج- أنوار التنزيل واسرار التأويل للبيضاوي الملخص من الكشاف. (ينظر مثلا المواضع: (216/1 و233 و381) من التحرير والتنوير).

ح- روح المعاني لشهاب الدين الألوسي. (ينظر مثلا المواضع: (118/2-119) و(140/7-141) و(30/18-31) من التحرير والتنوير).

خ- أحكام القرآن للقرطبي. (ينظر مثلا المواضع: (508/1 و512-513 و613-614) من التحرير والتنوير).

د- إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم لأبي السعود. (ينظر مثلا المواضع: (8 ب/69-70) و(274/14) و(39/21) من التحرير والتنوير).

ذ- تفاسير الأحكام. (ينظر مثلا المواضع: (8/2-10 و69) و(430/2) و(148/4-149) من التحرير والتنوير).

ر- ما كتبه الطيبي والقزويني والقطب والتفتازاني على الكشاف. (ينظر مثلا المواضع: (1/ 251 و337 و663-664 و665-666) من التحرير والتنوير).

ز- ما كتبه الخفاجي على تفسير البيضاوي. ينظر مثلا المواضع: (139/18) و(5/28) و(418/29) من التحرير والتنوير).

س- الموجود من تفسير الشيخ محمد بن عرفة التونسي. ينظر مثلا الموضعين: (1/ 465) و(201/13-202) من التحرير والتنوير).

ش- درة التنزيل المنسوب لفخر الدين الرازي، وربما ينسب للراغب الأصفهاني. ينظر مثلا المواضع: (70/14 و116-117 و117-118) من التحرير والتنوير).

يبدو من خلال جملة المصادر التي استغلّها واعتمدها ابن عاشور في بناء تفسيره، أنها متنوعة المناهج والاتجاهات، بين ما هو أثري كتفسير الطبري، وما هو عقلي كتفسير الزمخشري، وغيرها من التفاسير كما ذكرت؛ وهذا يدلّ دلالة واضحة على ثراء المادة العلمية التي حواها تفسيره، مع ما أضفى عليه من الفوائد العلمية، والنّكات البلاغية، والدّرر التفسيرية.

5- القيمة العلمية للتحرير والتنوير:

بلغ تفسير التحرير والتنوير شأوًا بعيدا بين تفاسير المتأخرين، سواء من ناحية ما تضمّنه من دقائق المسائل والعلوم في كثير من الأبواب الفقهية والتفسيرية واللغوية وغيرها، أو من ناحية طوله وموسوعيته التي ضاهت تفاسير المتقدمين، حتى وصفه الدّكتور أحمد عيساوي بالمرجع الأساس عند أهل المغرب حديثا، فقال مترجمًا له: " عمدة تفاسير أهل المغرب العربي في العصر الحديث، بعد تفسير ابن عطية الأندلسي قديما"[1]، وقيمته العلمية ظاهرة لكلِّ من طالعه ووقف عليه، فتجده في التفسير مرجعا، وفي البلاغة ميدان تطبيق لقواعدها، وفي اللغة والنحو معتمَدًا، فما طرق من علم إلاّ ونثر فيه الدّرر ما لا قد تجده في غيره من التفاسير المتأخرة، ولقيمته العلمية القوية؛ ألحقه تلميذ الشيخ الدكتور محمد الحبيب بن الخوجة بتفاسير القدامى، فقال: " لا يعدّ كتاب التفسير: التحرير والتنوير من بين كتب التفسير المعاصرة. فهو بالمنهج العلمي ألصق، وبطرق السابقين المتقدمين ألحق"[2].

6- أهمّية تفسير ابن عاشور:

لكلّ كتاب من كتب أهل العلم أهمّية تُستمدّ من قيمته العلمية، وتكبر هذه الأهمية وتصغر حسب ما انطوى عليه السِّفر من المباحث، وجمع من الفنون، ومن ذلكم كتاب التحرير والتنوير، فإنّ له أهمّية بالغة بين كتب التفسير؛ إذْ يُعدّ مرجعا مهمًّا في كثير من العلوم، فمنه ينهل طالب البلاغة كثيرا من الدروس، ويستقي طالب اللّغة والنّحو مختلف الأساليب والوجوه، ويستفيد منه طالب الفقه والتفسير بغيته ويزيد، ولأهميته تناوله الباحثون بالدراسة في كثير من الجوانب، حتى ربت عدّة البحوث التي أُلِّفت حوله عن الخمسين، ولازال الباحثون لحد الساعة يستخرجون منه دررا

1 – العلامة المجدد والداعية المصلح الشيخ محمد الطاهر بن عاشور وأثره في الحفاظ على التراث العربي والإسلامي، د أحمد عيساوي، ص 107.

2 – شيخ الاسلام الأكبر محمد الطاهر بن عاشور، د محمد الحبيب بن الخوجة، ص 314.

ومسائلا حقيق بأن تدرس وتفصّل في رسائل علمية وبحوث مستقلة، قال محمد صلاح المستاوي: " يعدّ تفسير التحرير والتنوير من أهمّ الأعمال العلمية الإسلامية لا على مستوى تونس والشمال الإفريقي فحسب، بل وعلى مستوى العالمين العربي والإسلامي"[1].

1 – الطاهر بن عاشور وجهوده البلاغية في ضوء تفسير التحرير والتنوير المعاني والبديع، رانية جهاد إسماعيل الشوبكي، ص 14، كلية الآداب بالجامعة الإسلامية – غزة –، د ط ولا سنة نشر. (رسالة ماجستير).

الباب الأول

الدراسة النظرية لقاعدة تعدّد المعاني القرآنية في تفسير التحرير والتنوير

وفيه

*الفصل الأول: الدراسة التحليلية والتأصيلية لقاعدة تعدّد المعاني القرآنية من خلال المقدمة التاسعة

*الفصل الثاني: الدراسة التحليلية والتأصيلية لقاعدة تعدّد المعاني القرآنية بباقي المقدمات مع بيان شروطها وضوابطها

الفصل الأول

الدراسة التحليلية والتأصيلية لقاعدة تعدّد المعاني القرآنية من خلال المقدمة التاسعة.

وفيه

*المبحث الأول: مسلك ابن عاشور في تأصيل القاعدة نظريا من خلال المقدمة التاسعة.

*المبحث الثاني: طريقة تأصيل قاعدة تعدّد المعاني القرآنية عند بعض علماء التفسير

الباب الأول: الدّراسة النظرية لقاعدة تعدّد المعاني القرآنية في تفسير التحرير والتنوير:

قبل البدء في الدراسة النظرية للقاعدة، يحسن أن أسوق نصها كما أورده ابن عاشور في المقدّمة، حيث قال: " **بل نرى المعاني المتعددة التي يحتملها اللفظ بدون خروج عن مهيع الكلام العربي البليغ، معاني في تفسير الآية** "[1]

قاعدة اتّساع المعاني وتعدّدها من القواعد المهمّة في فهم كتاب الله ﷻ، من خلالها يستنبط الباحث عدّة فوائد للكلمة أو الآية الواحدة، كما يستفيد الفقيه تنوع الأحكام، وبها يستظهر المفسّر مختلف الوجوه والبيان، ومن ثمّ يظهر إعجاز القرآن في كونه مختصر الألفاظ، متعدّد المعاني، ومتسع الاحتمال، ولأهمّية القاعدة في علم التفسير خصّص لها ابن عاشور المقدمة التاسعة من مقدمات تفسيره، مع ما نثر في بعض المقدمات الأخرى من مزيد بيان، لذا قسّمت هذه الدّراسة بين فصلين؛ فعنيت الأول منهما بدراسة المقدّمة التاسعة؛ لما تضمنته من تأصيل وتفصيل للقاعدة المدروسة، وثنّيت بآخر؛ لأدرس فيه بعض المواضع من بعض المقدمات الأُخَر، حيث نظّر ابن عاشور للقاعدة المقصودة.

الفصل الأول: الدراسة التحليلية والتأصيلية لقاعدة تعدّد المعاني القرآنية، من خلال المقدمة التاسعة.

ترجم ابن عاشور –عليه رحمة الله– لهاته المقدّمة فقال: "المقدمة التاسعة في أنّ المعاني التي تتحملها جمل القرآن تعتبر مرادة بها"[2]، وهذه الترجمة جاءت على سَنَن علماء الحديث في وضعهم تراجم الأبواب بكتبهم، حيث يفهم منها نتاج ما يصبوا إليه من تأصيل، وما يرمي إليه من تقعيد، وفي هذا الفصل سأحاول بيان مسلكه في تقرير قاعدته وتأصيلها، مقارنا لها ببعض ما ذكر أهل التفسير من تنظير في ذلك.

1- التحرير والتنوير، ابن عاشور، (100/1).

2 - المرجع نفسه، (93/1).

المبحث الأول: مسلك ابن عاشور في تأصيل القاعدة نظريا من خلال المقدمة التاسعة.

لقد سلك ابن عاشور في بيان قاعدته منهجا قويما، وتأصيلاً قويًّا؛ وذلك من خلال ربطه استعمال العرب لأسلوب الإيجاز الذي هو عمدة القاعدة، بتوظيف القرآن له، على وَفق سننهم وديدنهم في الخطاب، ثمّ مثل لذلك بآيات من القرآن ليتضح البيان ويكتمل البرهان، ولذلك رأيت أن أقسّم هذا المبحث إلى مطلبين، أوضح في أوّلهما طريقة تأصيل ابن عاشور للقاعدة من خلال المقدّمة المذكورة، وأثني بآخر فأوضّح فيه أهمّ الأمثلة القرآنية التي ذكرها؛ لتتّضح الصّورة وتُعقل المعلومة.

المطلب الأول: طريقة تأصيل ابن عاشور لقاعدة تعدّد المعاني القرآنية.

استهلّ ابن عاشور المقدّمة التاسعة من مقدّمات تفسيره للتأصيل لقاعدته بكلام متين؛ حيث ربط أساليب اللّغة العربية بفطنة وذكاء أهلها، فعلى قدر نباهتهم جاءت تراكيب لغتهم، التي بها يتخاطبون ويتواصلون، وذكر من بين تلكم الأساليب، أسلوب الإيجاز في الألفاظ، والاقتصار على أقل ما دلّ من الكلمات، فاعتبره عمود بلاغتهم؛ لارتكازه على حذاقة المخاطِب وفهم المخاطَب، والخطاب العربي البليغ يعتمد على أمرين هما:

أوّلا: بلاغة المتكلم في اختيار الألفاظ الموجزة، وسبكها في تراكيب منتظمة، لتأدية ما في نفسه من المعاني التي يريد إيصالها للسامع أو المخاطَب.

ثانيا: فطنة السامع أو المخاطَب في تلقيه تلكم الألفاظ والتّراكيب، فيفهم منها المعاني الكثيرة.

وقد اعتمد ابن عاشور في تأصيله للقاعدة على هذا الاستهلال الذي ذكرتُ؛ حيث جعله أساس بنائه لما بعده من تأسيس للقاعدة وتقرير لها، ثمّ راح يذكر جملة من الأدلّة الأثرية والنظرية لبيان ما ادّعاه والتنظير لمرماه، فقال: " فالقرآن من جانب اعجازه يكون أكثر معان من المعاني المعتادة التي يودعها البلغاء في كلامهم، وهو لكونه كتاب تشريع وتأديب وتعليم، كان حقيقا بأن يودع فيه من المعاني والمقاصد أكثر ما تحتمله الألفاظ، في أقلّ ما يمكن من المقدار، بحسب ما تسمح به اللغة الوارد هو بها..."[1].

1 - المرجع السابق، (93/1).

فابن عاشور -رحمه الله- بعد أن بيّن المستند المشترك بين أسلوب القرآن وكلام البلاغيين من العرب في توفير المعاني، أراد بيان الفرق بينهما، ليظهر وجه إعجاز القرآن في تحصيل معان أكثر مما يقصدها البلغاء من كلامهم؛ كونه كتاب تشريع مخاطب به جميع أمّة الدّعوة، وفيه بيان لكلّ شيء قال تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ﴾ (النحل: 89)، فهاتان سمتان تميّز بهما القرآن عن كلام بلغاء العرب في استجلاب ما أمكن من المعاني المحتملة من الألفاظ والتراكيب، المتمثلة في جوامع الكلم التي أخبر بها النبي ﷺ،كما جاء في الصحيحين[1] واللفظ للبخاري من حديث أبي هريرة ﷺ قال: سمعت رسول الله ﷺ، يقول: « بعثت بجوامع الكلم، ونصرت بالرعب، وبينا أنا نائم أتيت بمفاتيح خزائن الأرض فوضعت في يدي»، وفي رواية لمسلم قال ﷺ: « فُضِّلت على الأنبياء بستّ: أعطيت جوامع الكلم...» الحديث.

قال أبو عبد الله: " وبلغني أن جوامع الكلم: أن الله يجمع الأمور الكثيرة، التي كانت تكتب في الكتب قبله، في الأمر الواحد، والأمرين، أو نحو ذلك "[2]، قال ابن حجر: " وقال غيره -أي غير البخاري- المراد الموجز من القول مع كثرة المعاني، وجزم في النهاية بأن المراد القرآن "[3].

وعلى هذا فالحديث -خاصة من رواية مسلم- يدلّ دلالة واضحة على أفضلية النبي ﷺ بالقرآن؛ الذي جمع بين إيجاز اللفظ وإيفاء كل المعاني المحتملة، والتي لم يؤتها نبيٌّ قبل نبيّنا محمد ﷺ، فمن بابٍ أولى لم يؤتها مَن دون الأنبياء مِن فصحاء العرب، فضلا عن غيرهم، لهذا قال ابن عاشور: "فمعتاد البلغاء إيداع المتكلم معنى يدعوه إليه غرض كلامه وترك غيره، والقرآن ينبغي أن يودع من المعاني كل ما يحتاج السامعون إلى علمه، وكل ما له حظّ في البلاغة، سواء كانت متساوية أم متفاوتة في البلاغة، إذا كان المعنى الأعلى مقصودا، وكان ما هو أدنى منه مرادا معه لا مرادا دونه، سواء كانت دلالة التركيب عليها متساوية في الاحتمال والظهور، أم كانت متفاوتة بعضها أظهر من بعض، ولو أن تبلغ حدّ التأويل وهو حمل اللفظ على المعنى المحتمل المرجوح "[4].

---

1 - رواه البخاري في صحيحه، كتاب التعبير، باب المفاتيح في اليد، رقم 7013، (36/9)، ط 1: 1422هـ. ومسلم في صحيحه، تحقيق محمد نظر الفاريابي، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، رقم 523، (237/1)، دار طيبة للنشر والتوزيع - الرياض، ط 1: 1427 هـ/ 2006م.

2 - رواه البخاري في صحيحه، كتاب التعبير، باب المفاتيح في اليد، رقم: 7013، (36/9).

3 - فتح الباري، ابن حجر، (99/1)، دار المعرفة - بيروت، ط: 1379هـ.

4 - التحرير والتنوير، ابن عاشور، (93/1-94).

زاد ابن عاشور بكلامه هذا بيانا للمسألة؛ فالبلغاء وإن قصدوا في كلامهم أكثر من معنى بلفظ موجز، إلاّ أنهم لا يستقصون جميع ما يحتمله اللفظ من معانٍ، بل يتقصدون بعض المعاني وأظهرها، وذلك راجع لأمرين هما:

أولاهما: ما استقر في نفس المخاطِب من معان يريد إيصالها للمخاطَب.

ثانيهما: حصر المخاطَبين بالخطاب.

وهذا بخلاف النصّ القرآني، فإنّه يتقصّد جميع المعاني التي يحتملها اللفظ، ما لم تكن قرينة تخرج بعض المعاني من العموم المراد، قال السعدي: "ومن بيانه وإيضاحه -أي القرآن-: أنه أنزله باللسان العربي، أشرف الألسنة، وأبينها، المبين لكل ما يحتاجه الناس من الحقائق النافعة "[1]؛ كونه كتاب مخاطَب به جميع الأمّة، فحريٌّ به أن يستودع كل ما يحتاجه المخاطبون من معان تضبط عباداتهم وأحكامهم ومعاملاتهم، ولا يضير كون المعاني مختلفة الظهور إن كانت غير متناقضة، أمّا إن كانت متضادّة، فلا يمكن حمل القرآن عليها جميعا، بل لابدّ من الترجيح بين المعاني؛ فيُؤخذ ما كان موافقا للضوابط التي يقبل بها المعنى، ويُطرح المرجوح غير الموافق لتلكم الضوابط، وعلى هذا فقول ابن عاشور في تتمة النقل السابق "ولو أن تبلغ حدّ التأويل، وهو حمل اللفظ على المعنى المحتمل المرجوح" فيه نظر من ناحية إطلاقه! إذ الحمل على المعنى المرجوح، المخالف للمعنى الراجح والمناقض له، مع عدم موافقته للضوابط، لا يقبل بل يرد، قال تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ إِخْتِلَٰفاً كَثِيراً﴾ (النساء: 81)، وقد بيّن -رحمه الله- هذا بعد أن ضرب أمثلة من القرآن في تعدّد محامل اللفظ على أكثر من معنى، قال: " ولما كان القرآن نازلا من المحيط علمه بكل شيء، كان ما تسمح تراكيبه الجارية على فصيح استعمال الكلام البليغ باحتماله من المعاني المألوفة للعرب في أمثال تلك التراكيب، مظنونا بأنه مراد لمنزِّله، ما لم يمنع من ذلك مانع صريح أو غالب من دلالة شرعية أو لغوية أو توقيفية "[2].

لهذا فليس كل ما احتمله اللفظ من معان يُحمل النصّ القرآني عليها، بل هناك شروط وضوابط تضبط المحامل، سأتناولها بالبحث في المبحث الثالث بالفصل الثاني من هذا الباب.

---

1 - تفسير السعدي، عبد الرحمن السعدي، تحقيق عبد الرحمن بن معلا اللويحق، ص 393، مؤسسة الرسالة، ط 1: 1420هـ/ 2000 م.

2 - التحرير والتنوير، ابن عاشور، (94/1).

استطرد ابن عاشور في تأصيل قاعدته بذكر شواهد تدلّ على ما ذهب إليه من تأصيل؛ وذلك من خلال تدبّره، ومردّ العلم للعلماء الذين يستنبطون المعاني الدقيقة، التي تخفى على عموم الناس، ثمّ قال: " ويدلُّ لتأصيلنا هذا، ما وقع إلينا من تفسيرات مروية عن النبي ﷺ لآيات، فنرى منها ما نوقن بأنّه ليس هو المعنى الأسبق من التركيب، ولكنّا بالتّأمل نعلم أنّ الرسول عليه الصلاة والسلام ما أراد بتفسيره إلا إيقاظ الأذهان إلى أخذ أقصى المعاني من ألفاظ القرآن "[1].

لقد أحسن ابن عاشور في استشهاده، فهو بحق من أقوى الأدلّة على صحّة القاعدة، وتفسير النبي ﷺ لبعض الآي، وتأويله لبعضها بفعله، كما مثّل[2] ابن عاشور، يبيّن ذلك؛ إذ المعاني التي أوردها ﷺ -كما في الأمثلة التي أحلْتُ إليها- لم تكن هي المستوحاة من الألفاظ أو التراكيب مباشرة، بل تُعدّ إحدى المحامل التي قد تحمل عليها، ومع ذلك فسّر بها النبي ﷺ، وفي هذا دعوة للأمة إلى تدبّر آي القرآن، وأخذ أقصى المعاني الممكنة من الألفاظ والتراكيب القرآنية.

ومما يزيد بيانا للمسألة، هو فهم الصحابة ﷺ لهذا المنهج النبوي في التعامل مع النصوص القرآنية؛ حيث طبقوه في تفاسيرهم، ثمّ أخذ عنهم هذا المنهج الأتباع، ومن تبعهم من المفسرين؛ فأودعوا في تفاسيرهم ما لاح لهم من محامل تُحمل عليها آي القرآن، قال[3] ابن عاشور- وهو يدعّم تأصيله للقاعدة-: "وكذلك -أي من الأمثلة - لما ورد عن أصحاب النبي ﷺ ومن بعدهم من الأئمة "، ثم سرد بعض الأمثلة من فهم الصحابة ﷺ، ومن بعدهم من الأئمة في استنباطاتهم واحتجاجهم بكثير

---

1 - المرجع السابق، (94/1). نقد عثمان بن منصور تفسير ابن عاشور لاستشهاد النبي ﷺ لأبي سعيد بن المعلى عدم إجابته ندائه ﷺ؛ إذ كان في صلاة، فتلا عليه قول الله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلذِينَ ءَامَنُواْ ٱسْتَجِيبُواْ لِلهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ﴾ (الانفال: 24)، إذ اعتبر ابن عاشور أن استشهاد النبي ﷺ بهذه الآية على عدم إجابة دعائه من طرف الصحابي، من باب إيقاظ الأذهان إلى أخذ أقصى المعاني من ألفاظ القرآن، فجعل دلالة فعل ﴿ٱسْتَجِيبُواْ﴾ على معنى إجابة ندائه ﷺ، هو أقصى المعاني، وأن المعنى المسوق له الآية، هو بمعنى الاستجابة لشرعه والانقياد له، وبه فسر أهل التفسير، منهم السعدي، ينظر تفسير السعدي، السعدي ص 318. وانتقاد عثمان بن منصور له، من باب أن هذا هو المعنى الظاهر من الآية وليس بمعنى خفي، حتى يكون استشهاد النبي ﷺ بالآية، من باب الدعوة إلى إيقاظ الأذهان إلى أخذ أقصى المعاني من ألفاظ القرآن. نعم لعلّه يكون هو المعنى الظاهر من الآية، لكنه ليس المعنى المقدّم والمسوق له الآية، بدليل ما فسر به أهل التفسير الآية، كما نقلت عن السعدي. ولعل بهذا الاعتبار، قال ابن عاشور ما قاله من إيقاظ الأذهان ...إلخ. ينظر نقد عثمان في البشر في نقد المقدمات العشر، عثمان بن منصور، الشركة التونسية لفنون الرسم، ص 58-59، د ط ولا سنة نشر.

2 - ينظر الأمثلة في التحرير والتنوير، ابن عاشور، (94/1-95). وسيأتي التعليق عليها في المطلب الآتي.

3 - ينظر المرجع نفسه، (95/1-96).

من الآيات القرآنية، وإسقاطها على أمور غير ظاهرة ظهور المعنى الأساسي المسوق له الآية.

لم يكتف ابن عاشور ببيان معتمده في تأصيل القاعدة، بل كشف عن صورها التي تعتبر أدوات تولُّد المعاني المتعددة فذكر منها[1]:

1-تعدّد القراءات المتواترة: -سيأتي بيانها في الفصل الآتي- وقد ذكرها ابن عاشور هنا للملمة الموضوع، وإلاّ فإنّه قد خصّها بالمقدمة السادسة.

وتنوع القراءات يعدّ من أقوى الصور في إفادة المعاني الأثرية المتعددة؛ إذ المعاني المستفادة مستوحاة من ألفاظ قرآنية متواترة.

2-صيغ العموم والخصوص: النصوص القرآنية منها ما نزلت ابتداء، ومنها ما نزلت على سبب خاص.

أمّا الأولى فلا شكّ أنّ العام منها يفيد تعدّد المعاني وتكثيرها، والخطاب الخاص قد يفيد العموم فيُلحق بالعام، وقد لا يفيده، والضابط في ذلك وجود القرينة التي تصرف الخطاب عن إرادة العموم.

والثاني منهما -أعني النصوص التي نزلت على سبب- فإنّ إفادتها تعدد المعاني أو عدم إفادتها، يتوقف على بحثِ هل النص العام النازل على سبب خاص يفيد العموم أم لا؟

وحسبنا في هذا المقام بيان أنّ أحد صور إفادة اتّساع المعاني[2]، هو صيغ العموم والخصوص، وسيأتي مزيد بحث وتفصيل للمسألة في المبحث الأول، بالفصل الثالث من الباب الثاني.

3- صيغة المطلق: قال ابن عاشور: " وقد يكون بينهما -أي المعاني المحتملة- التغاير؛ بحيث يكون تعيين التركيب للبعض منافيا لتعيينه للآخر بحسب إرادة المتكلم عرفا، ولكن صلوحية التركيب لها على البدليّة مع عدم ما يعيّن إرادة أحدها تحمل السامع على الأخذ بالجميع، إيفاء بما عسى أن يكون مراد المتكلم، فالحمل على الجميع نظير ما قاله أهل الأصول في حمل المشترك على معانيه احتياطا "[3].

للمطلق حالتان:

أ-إمّا أن يبقى الاطلاق على عمومه فلا يدخله التقييد، فيكون بلا شك أحد طرق إفادة تعدد المعاني، فيحمل على جميع المعاني الصالح لها إيفاء -كما قال ابن عاشور- بكل ما من شأنه أن يكون مقصود المتكلم، والقرآن في هذا أولى من كلام العرب؛ إذ هو مخاطب به كل الأمة.

---

1 - ينظر المرجع السابق، (1/96-97).

2 - لا مشاحة في تسمية القاعدة بهذا الاسم، أو بتعدّد المعاني القرآنية فهما بمعنى واحد.

3 - التحرير والتنوير، ابن عاشور، (1/96-97).

ب-وإمّا أن يطرأ عليه ما يقيد عمومه البدلي، فلا يحمل إلاّ على ما أفاده ذلك القيد من المعاني؛ إذ أنّ المطلق عمومه بدلي، فإذا سقط اللفظ أو التركيب على معنى فيخرج كل المعاني سواه من ذلكم العموم.

4- مستَتبِعات التراكيب (الكناية والتعريض والتهكم): لا شكّ في إفادة المستَتبِعات مع معانيها الصريحة أكثر من معنى.

فالكناية مثلا عرّفها أهل البلاغة: بأنها إطلاق اللفظ وإرادة لازم معناه، مع جواز إرادة المعنى الأصلي[1].

والتعريض هو: كالكناية، بل أخفى منها، لكن لا يشترط فيه لزوم ذهني ولا مصاحبة ولا ملابَسَةٌ بين معنى الكلام الأصلي وما يُراد الدلالة به عليه، إنّما قد تكفي فيه قرائن الحال، وما يُفهم ذهنا بها من توجيه الكلام[2].

والتهكّم هو: " إخراج الكلام على ضدّ مقتضى الحال استهزاءً بالمخاطَب "[3].

من خلال ما قدمت من التعريفات للمصطلحات البلاغية (الكناية، التعريض والتهكم)، يتبين أنّ لكل واحدة منها معنى صريح مترتب على إطلاق اللفظ أو التركيب، ومعنى مبطن يفهم بالقرائن المحفوفة بذلكم الإطلاق.

5-مختلف المحامل الأخرى: أجمل ابن عاشور ذكر محامل أخرى بعد ما عيّن بعضها، -كما ذكرت سابقا- فقال: " فمختلف المحامل التي تسمح بها كلمات القرآن وتراكيبه وإعرابه ودلالته، من اشتراك وحقيقة ومجاز، وصريح وكناية، وبديع، ووصل، ووقف، إذا لم تفض إلى خلاف المقصود من السياق، يجب حمل الكلام على جميعها "[4].

ذِكْرُ ابن عاشور لبعض أنواع وصور القاعدة على شيء من التفصيل مع التمثيل، وإجماله لبعضها،

---

1 - ينظر: البلاغة العربية، عبد الرحمن بن حسن حبنكة، (127/2)، دار القلم، دمشق، الدار الشامية، بيروت، ط 1: 1416 هـ / 1996 م. والبلاغة الواضحة، علي الجارم ومصطفى أمين، ص 125، دار المعارف، د ط ولا سنة نشر.

2 - ينظر البلاغة الواضحة، علي الجارم ومصطفى أمين، ص 125.

3 - الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، يحيى بن حمزة المؤيد باللّه، (91/3)، المكتبة العصرية – بيروت، ط 1: 1423 هـ.

4 - التحرير والتنوير، ابن عاشور، (97/1).

من حسن تحريره وتأصيله للقاعدة، وهذه فائدة من الفوائد المنهجية في طرح المادة العلمية، وتقريب المسائل البحثية.

وقد حصر ابن عاشور منبع المحامل في أربعة أمور وهي: كلمات القرآن، تراكيبه، إعرابه ودلالاته، فكل صور القاعدة تعود إليها، والمعاني المستفادة من تلكم الصّور مدارها عليها، بشرط ألا يلزم من ذلك مخالفة المبتغى من السّياق الذي جيء به لتحقيقه، والنظم المسوق لأجله.

ولعلّ ذكر ابن عاشور لبعض الصّور بعد ذكره منبع المحامل وتمثيله[1] لبعضها؛ للفصل بين منبع تكوين المعاني المتعددة، وبين صور القاعدة التي تستعمل ذلكم المنبع في إظهار المعاني المقصودة وتعيينها.

بعد أنْ أصّل ابن عاشور لقاعدته، ثمّ أبان عن بعض صورها مع ذكر مصادر تولّد المعاني، انتقل إلى بيان الحكمة من نزول القرآن على لسان العرب؛ لتعضيد تأصيله؛ لأنّ العلم بالحكمة يزيد من الاطمئنان إلى ما أسّس وقبول ما أصّل، قال -رحمه الله-: " وقد أراد الله تعالى أن يكون القرآن كتابا مخاطبا به كلّ الأمم في جميع العصور، لذلك جعله بلغة هي أفصح كلام بين لغات البشر، وهي اللغة العربية، لأسباب يلوح لي منها: أنّ تلك اللغة أوفر اللغات مادة، وأقلها حروفا، وأفصحها لهجة، وأكثرها تصرفا في الدلالة على أغراض المتكلم، وأوفرها ألفاظا "[2].

فلمّا كان القرآن هو خاتم الكتب المنزلة، ومخاطب به جميع أمم الدّعوة؛ كان حريٌّ به أن يستودع من المعاني ما يحتاجه كل مكلّف؛ لأجل هذا نزل على لغة العرب المتضمنة مزايا لم تكن لغيرها من اللغات، تلكم الخصائص والتي عدّدها ابن عاشور كما مرّ، من وفرة المادة اللغوية مع قلّة الحروف الأبجدية، وقمة الفصاحة واتساع الدلالة، وكثرة الألفاظ، كلّها تساهم في توفير المعاني المرجوّة من المخاطِب، وإيصال المفاهيم المقصودة للمخاطَب بأوجز عبارة وأكثر دلالة.

والقرآن أولى من العرب وبلغائهم في استعمال تلكم المزايا؛ وذلك بتوفير أكثر معاني مما كانوا يقصدون، مع أوجز لفظ مما يلفظون، قال ابن عاشور: "وجعله -أي القرآن- جامعا لأكثر ما يمكن أن تتحمله اللغة العربية في نظم تراكيبها من المعاني، في أقلّ ما يسمح به نظم تلك اللغة، فكان قوام

---

1 - ينظر المرجع السابق، (1/97-98).

2 - المرجع نفسه، (1/98).

أساليبه جاريا على أسلوب الإيجاز؛ فلذلك كثر فيه ما لم يكثر مثله في كلام بلغاء العرب "[1].

إنّ تقرير ابن عاشور-قبلُ- لمزايا لغة العرب التي نزل القرآن بها ليس مقصودا لذاته؛ بل لتأسيس ما جاء في هذا النقل الأخير، على طريقة الأصوليين في الاستدلال بفحوى الخطاب، فإذا كان هذا استعمال العرب للغتهم بمزاياها التي تقدمت، من أجل توفير معان كثيرة باستعمال ألفاظ قليلة، فكيف بكلام ربّ اللغة والعرب والناس أجمعين، لا شك في تحمّل ألفاظه ونظمه من المعاني ما عجز ويعجز عنه فطاحلة الفصاحة والبيان، مذ عهد نزول القرآن إلى قيام الساعة، ومن ذلكم ما جاء عن استعمال القرآن للمشترك اللفظي وغيره من الأساليب، والتي زاد فيها القرآن وتميّز عن بلغاء العرب بقصد معنييه أو معانيه ما دام السياق سمحا بذلك، بخلاف كلام البلغاء، فإنّ الشخص منهم وإن نطق بما يحتمل لفظه من معانٍ متعددة إلاّ أنّه لا يكون قاصدًا لجميعها؛ بله يقصد إلاّ المعنى الذي يريد إيصاله لسامعه أو مخاطَبه، والشاهد على هذا -كما نوّه[2] ابن عاشور- هو تردّد المتصدّين للتفسير، واختلاف علماء اللغة مع أهل الأصول في حمل ألفاظ القرآن وتراكيبه على معنيي أو معاني المشترك اللفظي، والحقيقة والمجاز، وسبب ذلك -وهو بيت القصيد- عدم العهد بمثله عند العرب قبل نزول القرآن الكريم، وقد ساق ابن عاشور اختلاف العلماء في ذلك، ثم قال: " والذي يجب اعتماده أن يحمل المشترك في القرآن على ما يحتمله من المعاني، سواء في ذلك اللفظ المفرد المشترك، والتركيب المشترك بين مختلف الاستعمالات، سواء كانت المعاني حقيقية أو مجازية، محضة أو مختلفة"[3].

فهذه أحد الميزات التي فاق بها القرآن بلغاء العرب؛ لجواز بل لوجوب حمل ألفاظه وتراكيبه على ما احتملت من المعاني؛ إذ هو مقصود الشارع من ذلك، بل لا يجوز إبعاد معنى من المعاني المحتملة ما لم يمنع من ذلك مانع؛ كونه مخاطب به كلّ البشر وصالح لكل مكان وزمان.

هذا ولعلّ تخصيص ابن عاشور لهاتين الصورتين؛ بإيجاب حمل ما استجلبتا من معاني ألفاظ وتراكيب القرآن، لحدوث الخلاف فيهما من جهة، ولبيان خصوصية القرآن في جواز حمل ما وفّرتا من معان وإن لم تعهده العرب على أحد قولي العلماء من جهة أخرى، لاعتمادهما في وفرة المعاني ودرءًا لما قد يلحق القارئ من شكٍّ في عدم تأصيل هاته المسألة من كلام العرب، ثمّ لبيان إعجاز القرآن في إفادة أقصى المعاني التي عجز عنها فصحاؤهم.

---

1 - المرجع السابق، (98/1).

2 - ينظر المرجع نفسه، (98/1).

3 - المرجع نفسه، (98/1-99).

ثم ختم ابن عاشور هاته المقدمة بنتيجة ما قدّم له من تأصيل، مع ذكر الهدف من هذا التأسيس، فقال: " وعلى هذا القانون يكون طريق الجمع بين المعاني التي يذكرها المفسرون، أو ترجيح بعضها على بعض، وقد كان المفسرون غافلين عن تأصيل هذا الأصل؛ فلذلك كان الذي يرجح معنى من المعاني التي يحتملها لفظ آية من القرآن، يجعل غير ذلك المعنى ملغى، ونحن لا نتابعهم على ذلك بل نرى المعاني المتعددة التي يحتملها اللفظ بدون خروج عن مهيع الكلام العربي البليغ، معانيَ في تفسير الآية "[1].

فهذه فائدة عزيزة وقاعدة يمكن عدّها من قواعد[2] التفسير الخفية في إفادة المعاني المتنوعة عن طريق الجمع بين أقوال المفسرين المختلفة، كما يمكن عدّها من قواعد الترجيح في قبول الأقوال المتنوعة المتوافقة، والموافقة لقواعد التفسير وردّ الأقوال المضادّة لها.

وهذه القاعدة وإن كانت مغفلة إلى حدّ ما -كما ذكر ابن عاشور-، لكن وُجد من بين أهل التفسير من أشار إليها في مقدمة تفسيره، بل وطبقها عمليّا في ثنايا تحريره، ومن ذلكم ما ذكره الطوفي في الإكسير[3]، وشيخ الإسلام في مقدّمة في أصول التفسير[4]، وأشار الشنقيطي إلى ذلك، فقال: " وربّما كان في الآية الكريمة أقوال كلّها حقٌّ، وكل واحد منها يشهد له قرآن، فإنّا نذكرها، ونذكر القرآن الدّال عليها من غير تعرض لترجيح بعضها؛ لأنّ كلّ واحد منها صحيح..."[5]، ولعل مراد ابن عاشور بقوله "وقد كان المفسرون غافلين عن تأصيل هذا الأصل"، هو عدم اقتدار الكثير منهم هاته القاعدة حق قدرها في التأصيل، و لم يولوها حقّها في استيفاء أوجه التفسير، بل يكتفون عادة

---

1 - المرجع السابق، (100/1).

2 - رأيتُ عدّها من قواعد التفسير؛ لما فيها من جمع بين أقوال عدّة متنوعة، ينظر التحرير في أصول التفسير، مساعد الطيار، ص 300، مركز الدراسات والمعلومات القرآنية بمعهد الإمام الشاطبي، ط 1: 1435هـ / 2014م. وإن كانت الباحثة عبير قد عدّتها من قواعد الترجيح، ولعلها رأت بأن الجمع بين الأقوال التفسيرية المتنوعة للآية الواحدة، بمثابة ترجيحها كلها. ولا مشاحة في الاصطلاح إن كان المسمى واحد، ويؤدي نتيجة واحدة، ينظر قول الباحثة عبير في: قواعد الترجيح المتعلقة بالنص عند ابن عاشور في تفسيره التحرير والتنوير - دراسة تأصيلية تطبيقية- عبير بنت عبد الله النعيم، ص 851، دار التدمرية، الرياض - المملكة العربية السعودية، ط 1: 1436 هـ / 2015 م.

3 - ينظر الإكسير في علم التفسير، الطوفي، تحقيق عبد القادر حسين، ص 41 - 44، مكتبة الآداب - القاهرة، د ط ولا سنة نشر.

4 - ينظر مقدمة في أصول التفسير، ابن تيمية، ص 17.

1- أضواء البيان في تفسير القرآن بالقرآن، محمد الأمين الشنقيطي، (29/1-30)، دار عالم الفوائد، د ط ولا سنة نشر.

بما ظهر لهم من التفسير القريب للآية، ويضربون صفحا عما تتحمله من معان أخرى؛ لعدم ظهورها، وبيانِها بيانَ ما به يفسرون، حتى أنهم يلغونها، ويضيّقون ما وسِعتْه الآيات القرآنية من معان كثيرة.

وإن كان الطوفي قد بسط القول في تأصيل هذا القانون كما أسماه، مع التمثيل له بمواضع من القرآن الكريم، وقد أجاب -رحمه الله- عن مثل هذا الاعتراض الذي ذكره ابن عاشور، في كون من سبقه من المفسرين لم يولوا اهتماما لهذه القاعدة، فقال -أي الطوفي-: " نقل المفسرون كل ما بلغهم من وجوه التّفسير، وعدم تعرّضهم للقانون الذي ذكرته، لا يدلّ على عدم اعتباره؛ لجواز أنهم نقلوا ما نقلوه ليُعتبر بالقانون المذكور...، ومن الجائز غفل المتقدم عما تنبه له المتأخر، وإلا لوجب أن لا يزداد علم الشريعة عما كان عليه في أول طبقاته، وقد زاد زيادة كثيرة، وما ذاك إلاّ لاستدراك المتأخرين على من سبقهم، وزيادة على ما قرروه، وتنبيههم على ما أغفلوه"[1]

الخلاصة:

لقد اتّبع ابن عاشور طريقة دقيقة في تأصيل قاعدته؛ فتدرج بين بيان أصالتها في لغة العرب عن طريق ربطها بمعهود العرب في كلامها وإيجاز ألفاظها وتراكيبها، وهذا هو المعتمد الأساس والركن الشديد الذي عليه بنى ما بعده، فبتقريره لهذا ظهر إعجاز القرآن، في كونه أدق استعمالا للغة العرب من أهلها، ليستدل على ذلك بأدلة أثرية نقلية، وأخرى نظرية، على تحقيق ما أسّس، ثم استجلب لها من الشواهد ما يقرّ به ذهن القارئ، وتطمئن به نفس الباحث، و لم يكتف -عليه رحمة الله- بما قدم من الدلائل، بل راح يذكر جملة من الصّور التي وقعت عليها القاعدة في تحقيق اتساع المعاني، ليختم ذلك بتعضيد ما أصّل عن طريق ذكر الحكمة -على طريقة الفقهاء-، من مجيء القرآن على لغة العرب، وكأني بابن عاشور استدرك ما فاته في أوّل تأصيله عند ربطه القرآن بلغة العرب.

1 - الإكسير في علم التفسير، الطوفي، ص 43-44.

المطلب الثاني: بيان وتفصيل لأغلب الآيات التي استشهد بها ابن عاشور على تأصيل قاعدته.

سأورد في هذا المطلب أغلب الشّواهد التي أدرجها بها ابن عاشور في بيان قاعدة تعدّد المعاني القرآنية، مستدلاً بها على صحة تأصيله، وقد قسمت الآيات على نسق ما قسّم، دارسا لها مع مقارنتها ببعض التفاسير الواردة فيها؛ فيكون هذا المطلب بمثابة الشاهد لما أصّل والتعضيد لما قرّر.

القسم الأول: دلالة التركيب بين الظهور والخفاء

ذهب ابن عاشور[1] إلى أنّ المعاني المحتملة من التركيب سواء كانت متساوية الظهور أو متفاوتة، بعضها أظهر من بعض، تعتبر كلها مرادة، وقد مثّل لذلك بالآيات الآتية:

1- قوله تعالى: ﴿وَمَا قَتَلُوهُ يَقِيناً﴾ (النساء: 156).

الدراسة:

استشهد ابن عاشور بهذه الآية على أنّ المعنيين المحتملين فيها مرادان، وهما: ما أيقن النصارى الذين اختلفوا في قتل عيسى علم ذلك يقينا، بل فهموه خطأ، أو عدم تيقنهم قتله ولكنه وَهْم[2].

هكذا أجمل -رحمه الله- هناك وقد قال في موضعها من تفسيره ما نصه: "﴿وَمَا قَتَلُوهُ يَقِيناً﴾ بعد قوله: ﴿إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ﴾، إلى قوله: ﴿وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِن شُبِّهَ لَهُمْ﴾ (النساء: 156)، يدلّ على أن انتفاء قتلهم إياه أمر متيقن، فصح أن يكون يقينا مؤكدا لهذا المضمون. ويصح أن يكون في موضع الحال من الواو في ﴿قَتَلُوهُ﴾، أي ما قتلوه متيقنين قتله، ويكون النفي منصبا على القيد والمقيد معا، بقرينة قوله قبله ﴿وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ﴾، أي: هم في زعمهم قتله ليسوا بموقنين بذلك؛ للاضطراب الذي حصل في شخصه حين إمساك من أمسكوه، وعلى هذا الوجه فالقتل مستعمل في حقيقته، وضمير النصب في ﴿قَتَلُوهُ﴾ عائد إلى عيسى ابن مريم عليه السلام، ويجوز أن يكون القتل مستعملا مجازا في التمكن من الشيء والتغلب عليه، كقولهم: قتل الخمر، إذا مزجها حتى أزال قوّتها...، وضمير النّصب في ﴿قَتَلُوهُ﴾، عائد إلى العلم من قوله تعالى: ﴿مَا لَهُم بِهِۦ

1 - ينظر التحرير والتنوير، ابن عاشور، (1/93-94).

2 - ينظر المرجع نفسه، (1/93-94).

مِنْ عِلْمٍ ﴾، فيكون يقينا على هذا تمييزا لنسبة ﴿ فَتَلَوهُ﴾"[1].

فهذا تفسير ابن عاشور للفظ ﴿فَتَلَوهُ﴾، وقد حمّله معنيين: أحدهما من جهة الحقيقة والآخر من جهة المجاز، واستشهد لكل منهما بما دل عليه؛ ليفيد بذلك اتساع المعاني وتنوعها في اللفظ الواحد.

وقبل الخوض في أقوال المفسرين للآية الكريمة، لابدّ من معالجة أمر مهمّ تباينت فيه أقوال العلماء بين قائل به ونافيه، ألا وهو جريان المجاز في كلام الله ﷻ.

لقد اختلف العلماء في هذه المسألة على ثلاثة مذاهب[2]:

المذهب الأول: وهو الذي عليه جمهور العلماء، قالوا بوقوعه مطلقا في القرآن والحديث واللغة، واختاره الزركشي والسيوطي، ودليلهم أن المجاز يضفي على القرآن الحسن في البيان، والبلغاء اتفقوا على أن المجاز أبلغ من الحقيقة، وقالوا لو وجب خلو القرآن من المجاز، وجب خلوه من الحذف والتوكيد وتثنية القصص وغيرها.

المذهب الثاني: وهو مذهب محمد بن خويز منداد[3] وابن القاص[4] وابن حامد، ومحكي عن داوود الظاهري، وابنه أبي بكر، وأبي مسلم الأصفهاني، حيث قالوا بعدم وقوع المجاز في القرآن، وواقع في

---

1 - المرجع السابق، (23/6).

2 - ينظر: البرهان في علوم القرآن، الزركشي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، (255/2)، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركائه، ط 1: 1376 هـ / 1957 م. والإتقان في علوم القرآن، السيوطي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، (120/3)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط: 1394هـ/ 1974 م. ومنع جواز المجاز في المنزل للتعبد والإعجاز، محمد الأمين الشنقيطي، ص 5-7، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، مكة المكرمة - المملكة العربية السعودية، مطبوعات مجمع الفقه الإسلامي – جدة، د ط، ولا سنة نشر، والإنارة شرح كتاب الإشارة، محمد على فركوس، ص 28-32، دار الموقع للنشر والتوزيع- الجزائر العاصمة، ط1: 1430هـ/ 2009م.

3 - هو محمد بن علي بن إسحاق، وقيل محمد بن أحمد بن عبد الله بن خويز منداد، المالكي البصري، أخذ الفقه عن أبي بكر الأمهري، وسمع من أبي بكر بن داسة، وأبي إسحاق الهجيمي وغيرهما وصنف كتبا كثيرة منها: كتابه الكبير في الخلاف، وكتابه في أصول الفقه، وكتابه في أحكام القرآن، تكلم فيه ابن الوليد الباجي وابن عبد البر، وكان في أواخر المائة الرابعة. ينظر لسان الميزان، ابن حجر، تحقيق دائرة المعرف النظامية - الهند، (291/5-292)، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات بيروت -لبنان، ط 2: 1390هـ /1971م.

4 - هو أبو العباس أحمد بن أبي أحمد القاص، الطبرى الفقيه الشافعى، إمام عصره، تفقه على أبى العباس بن سريج، له تصانيف كثيرة منها: التلخيص، والمفتاح، والمواقيت وغيرها، أخذ عنه الفقه أهل طبرستان، توفي بطرسوس سنة 335هـ. ينظر: تهذيب الأسماء واللغات، يحيى بن شرف النووي، (252/2-253)، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، د ط ولا سنة نشر. ووفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ابن خلكان، (68/1-69).

غيره، ودليلهم أنّ المتكلم لا يعدل عن الحقيقة إلى المجاز إلاّ إذا ضاقت به الحقيقة فيستعير، وهو مستحيل على الله ﷻ.

المذهب الثالث: قالوا بعدم وقوعه مطلقا، لا في القرآن ولا في اللغة، وهو مذهب الاسفرائيني[1] وأبو على الفارسي[2] وانتصرا له شيخ الإسلام ابن تيمية، وتلميذه ابن القيم، واختاره الشنقيطي من المتأخرين، وأدلّتهم: أنّ الشرع لم يَرِدْ بتقسيم الألفاظ إلى حقيقة ومجاز، ولم يؤثر عن السلف من الصحابة والتابعين وتابعيهم، بله لم ينقل عن العرب منه شيء، ثمّ إنّ من قال بوقوع المجاز في القرآن يستلزم قوله أنّ في القرآن ما يجوز نفيه، ولا شكّ أنّه لا يجوز نفي شيء من القرآن.

ولعلّ أسعد المذاهب بالترجيح – على هذا المفهوم للحقيقة والمجاز– هو المذهب الأخير لقوّة أدلّتهم من جهة، ومن جهة أخرى قطع الطريق أمام أهل البدع؛ لكيلا يحرفوا حقائق الصّفات.

لكن ثمّة مسألة أشار إليها الشنقيطي، تجعل من تأمّلها يرى بأن الخلاف بين مجوِّزي المجاز ومانعيه لفظي[3]، حيث قال عليه رحمة الله: "وكل ما يسمّيه القائلون بالمجاز مجازًا، فهو عند من يقول بنفي المجاز أسلوب من أساليب اللغة العربية"[4].

---

1 – هو أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران، الأصولي الشافعي المتكلم، كان يلقب بركن الدين، روى عن دعلج وطبقته، وروى عنه أبو بكر البيهقي وغيره، له مصنفات كثيرة منها: الجامع في أصول الدين، والرد على الملحدين وغيرهما، توفي بنيسابور يوم عاشوراء من سنة 418هـ، ودفن باسفرايين. ينظر: شذرات الذهب في أخبار من ذهب، عبد الحي العَكري، تحقيق محمود الأرناؤوط، (5/90-91)، دار ابن كثير، دمشق-بيروت، ط 1: 1406 هـ/1986م. وطبقات الشافعية الكبرى، تاج الدين السبكي، تحقيق د. محمود محمد الطناحي و د. عبد الفتاح محمد الحلو، (4/256-258)، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ط 2: 1413هـ.

2 – هو الحسن بن أحمد أبو علي الفارسي النحوي، ولد سنة 288 هـ بمدينة فسا من أعمال فارس، أخذ النحو عن جلّة من أئمة هذا الشأن، كأبي إسحاق الزجاج وأبي بكر السراج وغيرهما، من تلامذته: أبو الفتح عثمان بن جني، وعلي بن عيسى الشيرازي وغيرهما، خلّف مؤلفات عديدة: مثل التذكرة في علوم العربية، والحجة في علل القراءات وغيرهما، توفي ببغداد يوم الأحد لسبع عشر ليلة خلت من ربيع الأول سنة 377هـ، ودفن بالشونيزيه. ينظر تاريخ بغداد وذيوله، الخطيب البغدادي، (7/285-286). ومعجم الأدباء، ياقوت الحموي، تحقيق إحسان عباس، (2/811-812)، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 1: 1414 هـ / 1993 م. والمنتظم في تاريخ الأمم والملوك، أبو الفرج ابن جوزي، تحقيق محمد عبد القادر عطا، مصطفى عبد القادر عطا، (14/324-325)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1: 1412 هـ / 1992 م. والأعلام، الزركلي، (2/179-180).

3 – ينظر المجاز عند الإمام ابن تيمية وتلاميذه بين الإنكار والإقرار، عبد العظيم المطعني، ص 16، مكتبة وهبة، ط 1: 1416 هـ /1995 م.

4 – منع جواز المجاز، الشنقيطي، ص 5.

هذا النقل عن الشنقيطي –وهو كما مرّ من مانعي وقوع المجاز في اللغة فضلا عن القرآن–، يبين أنّ الاختلاف ليس في فحوى المسألة، وإنّما هو خلاف تسميّات، لا تؤثر في حقيقة المسمّيات.

فإذا تقرّر هذا فالحقيقة والمجاز أسلوبان استعملهما العرب في كلامهم وخطاباتهم، فلا ضير إن استعمل القرآن هذا الأسلوب على ما عُهد استعماله عند العرب، بقرائن تضبط مراد المتكلم وتحدد المعنى للمخاطَب.

والذي يهمّني في هذا المقام هو سواء إن جرينا على تسمية هذا الأسلوب العربي بالمجاز أو غيره، لا يغير من مقصود القاعدة التي أنا بصدد دراستها، فتعدد المعاني تبع لما دلّ عليه هذا الأسلوب مع قسيمه.

وبعد هذا الاستطراد في بيان هذه المسألة أعود إلى أقوال المفسرين في الآية المدروسة، فأقول:

لقد أدرج القرطبي المعنيين المذكورين آنفا في تفسيره، لكن على خلاف مع ابن عاشور في طريقة الحمل فقال: "﴿وَمَا قَتَلُوهُ يَقِيناً﴾، قال ابن عباس والسّدي: (المعنى ما قتلوا ظنهم يقينا)[1]، كقولك: قتلته علما إذا علمته علمًا تامًّا، فالهاء عائدة على الظن. قال أبو عبيد: ولو كان المعنى وما قتلوا عيسى يقينا لقال: ﴿وَمَا قَتَلُوهُ﴾ فقط. وقيل: المعنى وما قتلوا الذي شبّه لهم أنه عيسى يقينا، فالوقف على هذا على ﴿يَقِيناً﴾. وقيل: المعنى وما قتلوا عيسى، والوقف على ﴿وَمَا قَتَلُوهُ﴾ و﴿يَقِيناً﴾ نعت لمصدر محذوف، وفيه تقديران: أحدهما– أي قالوا هذا قولا يقينا، أو قال الله هذا قولا يقينا. والقول الآخر– أن يكون المعنى وما علموه علما يقينا"[2].

وبهذين المعنيين فسّر الماوردي الآية في النكت والعيون[3]، والزمخشري في تفسيره الكشاف[4]، وابن

1 – جامع البيان في تأويل القرآن، الطبري، تحقيق أحمد شاكر، (377/9)، مؤسسة الرسالة، ط 1: 1420 هـ/2000م

2 – الجامع لأحكام القرآن، أبو عبد الله القرطبي، تحقيق أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، (10/6)، دار الكتب المصرية – القاهرة، ط 2: 1384هـ / 1964 م.

3 – ينظر النكت والعيون، الماوردي، تحقيق ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم، (544/1)، دار الكتب العلمية – بيروت – لبنان، د ط ولا سنة نشر.

4 – ينظر الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، الزمخشري، (587/1-588)، دار الكتاب العربي– بيروت، ط 3: 1407هـ.

عطية في المحرر الوجيز[1]، واقتصر ابن جزي في التسهيل[2] على المعنى الأول، ورجحه أبو حيان في البحر المحيط[3]، والسمين الحلبي في الدّر المصون[4]، وخالفهم الطبري[5] فرجح القول الثاني.

وجلّ هؤلاء المفسرين لم يذكروا اصطلاح الحقيقة والمجاز حين تعرضهم لمعنيي التفسير، إلاّ ما كانت من إشارة لصاحب الدّرّ المصون إلى ذلك، وعليه فلا مشاحة في الاصطلاح، سواء إن عددنا ذلك أسلوبًا عربيًّا أو مجازًا.

من خلال ما نقلت تبيّن أنّ المراد بلفظ ﴿وَمَا قَتَلُوهُ﴾ معنيين:

المعنى الأول: المراد به الحقيقة؛؛ وهو القتل المعروف بسفك دمه، وظنهم هنا إما أن يكون شكهم في المقتول أهو عيسى عليه السلام، أم هو شبيهه.

المعنى الثاني: المراد به المجاز وهو -كما قال القرطبي- "قتلته علما إذا علمته علما تاما"، وظنهم هنا في تمكنهم من قتْل عيسى عليه السلام، من عدمه.

والقولان متلازمان فالقرطبي وإن لم يصرّح بطريقة حمل اللفظ على الحقيقة والمجاز فإنّ مآله إلى ذلك؛ لأن طريقة الحمل التي ذكرها بالوقف تارة على ﴿وَمَا قَتَلُوهُ﴾، وأخرى بالوقف على ﴿يَقِينًا﴾، تؤول إلى ما ذكر ابن عاشور من حمل اللفظ على الحقيقة والمجاز؛ إذْ الوقف على ﴿وَمَا قَتَلُوهُ﴾، يفيد المعنى الحقيقي للقتل؛ وهو قتل عيسى عليه السلام كما ذكر القرطبي، والوقف على ﴿يَقِينًا﴾، يفيد المعنى المجازي كما نقل القرطبي أيضا عن ابن عباس والسّدي قولهما: (ما قتلوا ظنهم يقينا).

النتيجة:

بناء على ما سبق، فإنّ التفسيرين محتملان وغير متعارضين؛ فيحمل اللّفظ عليهما كما ذهب ابن

---

1 – ينظر المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ابن عطية، تحقيق عبد السلام عبد الشافي محمد، (134/2)، دار الكتب العلمية – بيروت، ط 1: 1422 هـ.

2 – ينظر التسهيل لعلوم التنزيل، ابن جزي، تحقيق عبد الله الخالدي، (216/1)، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم – بيروت، ط 1: 1416هـ.

3 - ينظر البحر المحيط في التفسير، أبو حيان، تحقيق صدقي محمد جميل، (128/4)، دار الفكر – بيروت، ط: 1420هـ.

4 – ينظر الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، السمين الحلبي، تحقيق أحمد محمد الخراط، (147/4- 148)، دار القلم – دمشق، د ط ولا سنة نشر.

5 – ينظر جامع البيان، الطبري، (377/9).

عاشور والقرطبي ومن معهما، والله أعلم.

كما أنّ تمثيل ابن عاشور بهذه الآية لبيان صورة من صور توفير المعاني القرآنية؛ ألا وهي حمل اللفظ على الحقيقة والمجاز، وإن كان فيها نوع تشريك بين هاته الصورة مع صورة حمل التركيب على الوقف والابتداء، وهذا من مظاهر الإعجاز البياني للقرآن.

2- قوله تعالى: ﴿وَقَالَ لِلَّذِي ظَنَّ أَنَّهُ نَاجٍ مِّنْهُمَا اذْكُرْنِي عِندَ رَبِّكَ فَأَنسَاهُ الشَّيْطَانُ ذِكْرَ رَبِّهِ﴾ (يوسف: 42).

الدراسة:

لم يورد ابن عاشور الآية من أوّلها، بل اكتفي بموضع الاستشهاد المتمثل في قوله تعالى: ﴿فَأَنسَاهُ الشَّيْطَانُ ذِكْرَ رَبِّهِ﴾، وإنما ذكرت مطلعها لما في التفاسير التي سأدرجها من الحاجة لذكره، وقد مثل بها – عليه رحمة الله – للإشارة إلى أنّ في لفظي ﴿ذِكْرَ﴾ و﴿رَبِّهِ﴾، معنيان[1].

قال ابن عاشور في تحريره عند موضع هاته الآية: " قال يوسف عليه السلام للذي ظن نجاته من الفتيين وهو الساقي، والظن هنا مستعمل في القريب من القطع، لأنه لا يشك في صحة تعبيره الرؤيا، وأراد بذكره ذكر قضيته ومظلمته، أي اذكرني لربك، أي سيدك، وأراد بربه ملك مصر، وضميرا ﴿فَأَنسَاهُ﴾ و﴿رَبِّهِ﴾، يحتملان العود إلى ﴿لِلَّذِي﴾، أي أنسى الشيطان الذي نجا أن يذكره لربه، فالذكر الثاني هو الذكر الأول، ويحتمل أن يعود الضميران إلى ما عاد إليه ضمير ﴿وَقَالَ﴾، أي يوسف عليه السلام أنساه الشيطان ذكر الله، فالذكر الثاني غير الذكر الأول، ولعل كلا الاحتمالين مراد، وهو من بديع الإيجاز؛ وذلك أن نسيان يوسف عليه السلام أن يسأل الله إلهام الملك تذكر شأنه، كان من إلقاء الشيطان في أمنيته، وكان ذلك سببا إلهيا في نسيان الساقي تذكير الملك، وكان ذلك عتابا إلهيا ليوسف عليه السلام على اشتغاله بعون العباد دون استعانة ربه على خلاصه..."[2]

هذا التّفسير من ألطف التّفاسير التي ذُكرتْ في الآية وأدقّ الاستنباطات التي تميّز بها ابن عاشور

1 – ينظر التحرير والتنوير، ابن عاشور، (94/1).

2 – المرجع نفسه، (278/12-279).

في فهم كلام الله ﷻ وبيانه؛ حيث ذكر الاحتمالين في كلا اللفظين ﴿ذِكۡرَ رَبِّهِۦ﴾، المُستجْلَب من وجهي عود ضمير النصب المتصل بلفظتي ﴿فَأَنسىٰهُ﴾ و ﴿رَبِّهِۦ﴾.

وقد ذكر الشوكاني هذين المعنيين فقال: " وجملة ﴿ٱذۡكُرۡنِي عِندَ رَبِّكَ﴾ هي مقول القول، أمره بأن يذكره عند سيّده، ويصفه بما شاهده منه، من جودة التعبير والاطلاع على شيء من علم الغيب، وكانت هذه المقالة منه عليه السلام صادرة عن ذهول ونسيان عن ذكر الله بسبب الشيطان، فيكون ضمير المفعول في أنساه عائدا إلى يوسف عليه السلام، هكذا قال بعض المفسرين، ويكون المراد بربه في قوله: ﴿ذِكۡرَ رَبِّهِۦ﴾ هو الله سبحانه، أي: إنساء الشيطان يوسف ذكر الله تعالى في تلك الحال، وقال للذي ظن أنه ناج منهما يذكره عند سيده، ليكون ذلك سببا لانتباهه على ما أوقعه من الظلم البين عليه بسجنه، بعد أن رأى من الآيات ما يدل على براءته، وذهب كثير من المفسرين إلى أنّ الذي أنساه الشيطان ذكر ربه هو الذي نجا من الغلامين وهو الشرابي، والمعنى: إنساء الشيطان الشرابي ذكر سيده، أي: ذكره لسيده، فلم يبلغ إليه ما أوصاه به يوسف عليه السلام من ذكره عند سيده، ويكون المعنى: فأنساه الشيطان ذكر إخباره بما أمره به يوسف مع خلوصه من السجن، ورجوعه إلى ما كان عليه من القيام بسقي الملك"[1]، وبنحو هذا قال البغوي[2]، والزمخشري[3]، والقرطبي[4]، والسعديُّ[5].

هكذا ورد تفسير الآية عن جمع من المفسرين، بذكر المعنيين المحتملين لكلا اللفظين ﴿ذِكۡرَ رَبِّهِۦ﴾، دون ترجيح أحدهما، فيفهم منه قبول القولين جميعا، ولعلّ هذا يشكل -أعني حمل اللفظ على المعنيين- مع اعتبار القاعدة[6] النّحوية التي تنصّ على أنّ غالب عوْد الضّمير يكون على أقرب

1 - فتح القدير، الشوكاني، (35/3)، دار ابن كثير، دار الكلم الطيب - دمشق، بيروت، ط 1: 1414 هـ.

2 - ينظر معالم التنزيل في تفسير القرآن، البغوي، تحقيق محمد عبد الله النمر وآخران، (244/4)، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط4: 1417 هـ /1997م.

3 - ينظر الكشاف، الزمخشري، (472/2).

4 - ينظر الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، (195/9-197).

5 - ينظر تفسير السعدي، السعدي، ص 398.

6 - ينظر الموجز في قواعد اللغة العربية، سعيد بن محمد الأفغاني، ص 106، دار الفكر- بيروت لبنان، ط: 1424هـ/ 2003م.

مذكور، ما لم تقم قرينة على خلاف ذلك، حتى إنّ بعضهم[1] رجّح معنى عود الضمير على ﴿لِلذِى﴾ وهو الساقي؛ كونه أقرب مذكور بناء على هاته القاعدة، لكن لما كان القرآن -كما قال ابن عاشور[2]- منزّلا من المحيط علمه بكل شيء، كان اتّساعه للمعاني أكثر مما يقصده فصحاء العرب، وحوى من البيان ما عجز عنه بلغاؤهم، لذلك لا يحسن تقييده بمثل هاته القواعد التي بُنيت هي عليه، فالقرآن قاض على اللغة وقواعدها وليس العكس، بل إنّ هاته القاعدة النحوية تتعارض مع القاعدة التفسيرية التي نصّ عليها أهل التفسير وهي: "إذا كان في الآية ضمير يحتمل عوده إلى أكثر من مذكور وأمكن الحمل على الجميع يحمل عليه"[3]، وهذا مسلك من مسالك توفير المعاني القرآنية التي بينها النبي ﷺ كما جاء في الصحيح عن أبي سعيد بن المعلى قال: «كنت أصلّي في المسجد، فدعاني رسول الله ﷺ فلم أجبه، فقلت: يا رسول الله، إني كنت أصلي، فقال: ألم يقل الله: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلذِينَ ءَامَنُواْ ٱسْتَجِيبُواْ لِلهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾ (الانفال: 24)...» الحديث[4]، ففي استشهاد النبي ﷺ بهذه الآية وحملها على عدم إجابة النداء من طرف أبي سعيد ﷺ -رغم ظهور معناها المتمثل في امتثال أوامر الله ورسوله ﷺ-، دعوة لأمته بتدبر القرآن واستنباط ما أمكن من المعاني المحتملة من الآية؛ كون هذا المحمل غير ظاهر ظهور الأمر المسوق له الآية[5].

إذا تقرر هذا، فيُقدّم ما كان من قبيل الحقيقة الشرعية على الحقيقة اللّغوية، ونعمل بالقاعدة التفسيرية المفيدة تعدد المعاني القرآنية بشتى صورها، وإن تعارضت مع قاعدة من القواعد النحوية

---

1 - ينظر: البحر المحيط في التفسير، أبو حيان، (280/6). ومجموع الفتاوى، ابن تيمية، تحقيق عبد الرحمن بن قاسم، (112/15)، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، ط: 1416هـ/1995م. وهامش معالم التنزيل، البغوي، (244/4).

2 - ينظر التحرير والتنوير، ابن عاشور، (94/1).

3 - قواعد التفسير جمعا ودراسة، خالد بن عثمان السبت، (400/1)، دار ابن عفان، د ط، ولا سنة نشر. وينظر: الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية والمعطلة، ابن القيم، تحقيق علي بن محمد الدخيل الله، (1372/4)، دار العاصمة، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط: 1408هـ. وفصول في أصول التفسير، د مساعد الطيار، ص 65، دار ابن جوزي للنشر والتوزيع، ط 3: 1420هـ / 1999م.

4 - رواه البخاري في صحيحه، كتاب تفسير القرآن، باب ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَـٰكَ سَبْعًا مِّنَ ٱلْمَثَانِى وَٱلْقُرْءَانَ ٱلْعَظِيمَ﴾ (الحجر: 87)، رقم 4703، (81/6)، وباب ما جاء في فاتحة الكتاب، رقم 4474، (17/6)، وكتاب فضائل القرآن، باب فضل فاتحة الكتاب، رقم 5006، (187/6).

5 - ينظر التحرير والتنوير، ابن عاشور، (94/1-95).

التي مصدرها استقراء علماء اللّغة والنّحو، والآية المدروسة من هذا القبيل؛ لذلك سوّغ جمع من أهل التفسير حملها على المعنيين بناء على ما تقدّم، قال الدكتور عبد الخالق عضيمة: "أسلوب القرآن معجز، لذلك احتمل كثيرًا من المعاني وكثيرًا من الوجوه، ومن ذلك أيضًا صلاحية الضمير لأن يعود على أشياء متنوعة سبقته، وقع ذلك في القرآن كثيرًا جدًا"[1].

النتيجة:

بناء على ما تقدم من الدراسة، فإنّ الآية تحتمل المعنيين في لفظتي ﴿ذِكۡرَ رَبِّهِۦ﴾، كما ذهب ابن عاشور ومن معه، لإمكانية عود الضمير على المذكورين سلفا كما نصت عليه القاعدة التفسيرية. وإيراد ابن عاشور هذه الآية لبيان مسلكا من مسالك تكثير المعاني القرآنية؛ ألا وهو الاعجاز النظمي.

3- قوله تعالى: ﴿ قَالَ مَعَاذَ ٱللَّهِۖ إِنَّهُۥ رَبِّيٓ أَحۡسَنَ مَثۡوَايَۖ﴾ (يوسف: 23).

الدّراسة:

استدل أيضا ابن عاشور بهاته الآية على أنّ المعاني التي يحتملها اللفظ القرآني مرادة، وأشار بأنّ في لفظ ﴿رَبِّيٓ﴾ معنيان[2].

وقد بين-رحمه الله- هذين المعنين عند موضع الآية في سورتها، فقال: " وضمير ﴿إِنَّهُۥ﴾ يجوز أن يعود إلى اسم الجلالة، ويكون ﴿رَبِّيٓ﴾ بمعنى خالقي، ويجوز أن يعود إلى معلوم من المقام وهو زوجها الذي لا يرضى بأن يمسّها غيره، فهو معلوم بدلالة العرف، ويكون ﴿رَبِّيٓ﴾ بمعنى سيدي ومالكي.

ذكر المعنيين الماوردي في النكت والعيون[3]، والقرطبي في الجامع لأحكام القرآن[4]، والشوكاني في فتح القدير[5]، والبغوي في معالم التنزيل[6]، ونسب المعنى الثاني -أي السيد والمالك- إلى قول أهل

1 - دراسات لأسلوب القرآن الكريم، محمد عبد الخالق عضيمة، (23/8)، دار الحديث – القاهرة، د ط، ولا سنة نشر.
2 - ينظر التحرير والتنوير، ابن عاشور، (94/1).
3 - ينظر النكت والعيون، الماوردي، (23/3).
4 - ينظر الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، (165/9).
5 - ينظر فتح القدير، الشوكاني، (21/3).
6 - ينظر معالم التنزيل، البغوي، (228/4).

التفسير، وعليه اقتصر الطبري في جامعه[1]، والسعدي في تفسيره[2]، وقال ابن عطية: " ﴿إِنَّهُۥ رَبِّىٓ﴾ فيحتمل أن يعود الضمير في ﴿إِنَّهُۥ﴾ على الله ﷻ، ويحتمل أن يريد العزيز سيده"[3].

فهذه جملة من أقوال المفسرين في معنى لفظ ﴿إِنَّهُۥ رَبِّىٓ﴾، بين ذاكر للمعنيين الذين أوردهما ابن عاشور، وبين مقتصر على معنى واحد غير ناف للمعنى الآخر؛ تدل دلالة واضحة على صحة القولين والاحتمالين في تفسير الآية.

النتيجة:

بناء على ما تقدم من دراسة هذا التمثيل بالآية الكريمة، يتبين صحة استدلال ابن عاشور بها على ما أصّل من صحة اعتبار المعاني التي احتملها اللفظ القرآني وتركيبه من جهة نظمه.

الخلاصة:

هذا القسم من الشواهد، أدرجه ابن عاشور في مفتتح الأقسام الأخرى؛ لأنه بمثابة الأم والأساس لها، ومعظمها أو كلها ترجع إليه، وقد مثل -رحمه الله- كما رأيت بما تقدم من الآيات.

القسم الثاني: دلالة الاعجاز اللفظي.

استشهد[4] ابن عاشور أيضا على صحة تأصيله، بظاهرة نزول بعض الآيات على وجهين أو أكثر تكثيرا للمعاني، وقد مثل -رحمه الله- بالآية الآتية.

قوله تعالى: ﴿ إِلاَّ عَن مَّوْعِدَةٍ وَعَدَهَآ إِيَّاهُ ﴾ (التوبة: 115).

الدّراسة:

قال ابن عاشور: "... والموعدة: اسم للوعد، والوعد صدر من أبي إبراهيم لا محالة، كما يدل عليه الاعتذار لإبراهيم عليه السلام؛ لأنّه لو كان إبراهيم هو الذي وعد أباه بالاستغفار، وكان استغفاره له للوفاء بوعده، لكان يتجه من السؤال على الوعد بذلك وعلى الوفاء به ما اتجه على وقوع الاستغفار له، فالتفسير الصحيح أنّ أبا إبراهيم وعد إبراهيم عليه السلام بالإيمان، فكان بمنزلة المؤلفة قلوبهم بالاستغفار

---

1 - ينظر جامع البيان، الطبري، (32/16).

2 - ينظر تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، السعدي، ص 396.

3 - المحرر الوجيز، ابن عطية، (233/3).

4 - التحرير والتنوير، ابن عاشور، (94/1).

له، لأنّه ظنَّهُ متردّدا في عبادة الأصنام لما قال له: ﴿وَاهْجُرْنِي مَلِيّاً﴾ (مريم: 46)، فسأل الله له المغفرة لعلّه يرفض عبادة الأصنام..."[1]

مثّل ابن عاشور بهذه الآية لتعدّد المعاني المتأتي من تعدد وجوه القراءة، فقال في المقدمة التاسعة: "وقد تكثر المعاني بإنزال لفظ الآية على وجهين أو أكثر تكثيرا للمعاني مع إيجاز اللفظ، وهذا من وجوه الإعجاز، ومثاله قوله تعالى: ﴿إِلاَّ عَن مَّوْعِدَةٍ وَعَدَهَآ إِيَّاهُ﴾ (التوبة: 115)، بالمثناة التحتية، وقرأ الحسن البصري (أباه) بالباء الموحدة، فنشأ احتمال فيمن هو الواعد"[2].

اقتصر ابن عاشور على محمل واحد، وهو الدال على معنى وعْد أبي إبراهيم لابنه بالإيمان، مرجّحا له ومصححا، لدلالة سياق الآية من القراءة المتواترة والصحيحة لذلك، وكان قد مثل بالآية في المقدمة التاسعة من مقدمات تفسيره –كما نقلتُ– بحملها على معنيين؛ وذلك بإضافة معنى أنّ الوعد كان من قِبَل إبراهيم عليه السلام، ولعلّه لم يدرجه في تفسيره و لم يعدّه؛ كونه مستفادا من قراءة الحسن البصري وهي قراءة شاذة، فهي وإن كان يؤخذ بها في تعدد محامل الآية[3] –كما ذكر رحمه الله–، إلاّ أن إفادة هذا المعنى قد أتى من جهة النظم؛ وهو إمكانية عوْد ضمير النصب في لفظ ﴿وَعَدَهَآ﴾ على إبراهيم عليه السلام كإمكانية عوده على أبيه، والأخذ بهذا المسلك أوْلى، ثم يُستأنس بدلالة القراءة الشاذة على هذا المعنى، وقد جاء في تفسير البغوي ما يعضّد هذا، حيث قال –رحمه الله–: " قال بعضهم: الهاء في ﴿إِيَّاهُ﴾ عائدة إلى إبراهيم عليه السلام. والوعد كان من أبيه، وذلك أنّ أباه كان وعده أن يسلم، فقال له إبراهيم: ﴿سَأَسْتَغْفِرُ لَكَ رَبِّيَ﴾ (مريم: 47)، يعني إذا أسلمت، وقال بعضهم: الهاء راجعة إلى الأب، وذلك أنّ إبراهيم عليه السلام وعد أباه أن يستغفر له رجاء إسلامه، وهو قوله: ﴿سَأَسْتَغْفِرُ لَكَ رَبِّيَ﴾ يدلُّ عليه قراءة الحسن: "وعدها أباه" بالباء الموحدة[4]، وبنحو هذا قال

---

1 – المرجع السابق، (45/11).

2 – المرجع نفسه، (94/1).

3 – ينظر: مجموع الفتاوى، أحمد بن تيمية، (391/13). والنشر في القراءات العشر، ابن الجزري، تحقيق علي محمد الضباع، (50/1)، المطبعة التجارية الكبرى –تصوير دار الكتاب العلمية–، د ط ولا سنة نشر.

4 – معالم التنزيل، البغوي، (4/ 101).

الماوردي في النكت والعيون[1]، وابن عطية في المحرر الوجيز[2]، والقرطبي في الجامع لأحكام القرآن[3]، وغيرهم.

هكذا جاء عن جمهرة من أهل التفسير، حيث ذكروا المعنيين المستفادين من وجهي عود الضمير، تارة على إبراهيم عليه السلام، وأخرى بعوده على أبيه، والوجهان محتملان:

فالأول منهما بيّنته قراءة الحسن البصري: " وعدها أباه" فهي وإن كانت شاذة إلاّ أنّه يُستأنس بها، لبيان مبهم أو تفصيل مجمل أو غير ذلك من أنواع التفسير[4].

قال الدّكتور عبد الله بن حماد القرشي في معرض كلامه على ما تضيفه القراءة الشاذة من معانٍ على القراءة المتواترة: " ... أن ترد قراءة شاذة في معنى الآية لا تجتمع مع معنى المتواترة لفظا ولا معنىً، بل لكلّ قراءة معنىً ليس هو معنى الأخرى، لكن كلا المعنيين حقٌّ، فهما يتفقان من وجه آخر لا يقتضي التضاد"[5].

والثاني أرشد إليه السياق -كما ذكر ابن عاشور آنفا-، مع القرينة المنفصلة والمتمثلة في قوله تعالى على لسان إبراهيم عليه السلام: ﴿سَأَسْتَغْفِرُ لَكَ رَبِّيَ﴾ (مريم: 47).

وبهذا يتبنّ أنّ الآية تحتمل معنيين متنوعين، وكلاًّ منهما دلّت عليه قرينة، فيقبلا بمجموعهما وتفسّر الآية بهما. كما أن استدلال ابن عاشور على صحة تأصيله القاعدة بوجهي القراءة (الصحيح والشاذ) في الآية صحيح، وإن كان الأوْلى اعتبار مسلك النظم في إفادة المعنى الأول، الذي عُضّد بقراءة أبي الحسن البصري الشاذة. والله تعالى أعلم.

النتيجة:

بناء على ما سبق بيانه، فإنّ القراءات الشاذة معتبرة في تكثير المعاني القرآنية، ما لم تعارض المعاني المستفادة من القراءات الصحيحة معارضة تامة. وفي هذا بيان للإعجاز اللفظي في القرآن.

---

1 - ينظر النكت والعيون، الماوردي، (410/2).

2 - ينظر المحرر الوجيز، ابن عطية، (91/3).

3 - ينظر الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، (274/8).

4 - ينظر الاستذكار، ابن عبد البر، (35/2) و(350/3)، سالم محمد عطا، محمد علي معوض، دار الكتب العلمية -بيروت، ط 1: 1421 هـ / 2000م.

5 - القراءات الشاذة وأثرها في التفسير، عبد الله بن حماد القرشي، ص 35، مجلة معهد الامام الشاطبي للدراسات القرآنية، العدد السابع، جمادي الآخرة 1430هـ.

القسم الثالث: دلالة تفسير النبي ﷺ

أدرج ابن عاشور هذا الاستشهاد لبيان صحة تأصيله، كونه مأثورا عن النبي ﷺ؛ وذلك عن طريق تفسيره ﷺ لبعض الآيات بمعنى غير المعنى الأوْلى من التركيب، وقد مثل لذلك بالآيات الآتية[1].

1- قوله تعالى: ﴿اسْتَجِيبُواْ لِلهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾ (الانفال: 24).

الدراسة:

صرّح ابن عاشور عند تمثيله بهاته الآية على ما يشهد لتأصيله فقال ما ملخصه: ويدلّ لتأصيلنا هذا ما وقع إلينا من تفسيرات مروية عن النبي ﷺ لآيات، فنرى منها ما نوقن بأنه ليس هو المعنى الأسبق من التركيب، ولكنا بالتأمل نعلم أنّ الرسول ﷺ ما أراد بتفسيره إلاّ إيقاظ الأذهان إلى أخذ أقصى المعاني من ألفاظ القرآن، ثم مثل بدعوة النبي ﷺ أبا سعيد بن المعلّى وهو في الصلاة، فتخلف، فلما أتاه واعتذر، استدل له النبي ﷺ بالآية على وجوب الاستجابة لندائه، فيه دليل على حمل الدعوة هنا على النداء، رغم تعلق لفظ ﴿إِذَا دَعَاكُمْ﴾ بلفظ ﴿لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾، أي امتثال الأمر لما فيه صلاحكم، غير أن لفظ الاستجابة لما كان صالحا للحمل على المعنى الحقيقي أيضا، وهو إجابة النداء، حمل النبي ﷺ الآية على ذلك في المقام الصالح له، بقطع النظر عن المتعلَّق[2].

هذا وقد أبان ابن عاشور على سبب حمل النبي ﷺ الآية على المحمل الخفي، فقال: "وإعادة حرفٍ -أي اللام- بعد واو العطف في قوله: ﴿وَلِلرَّسُولِ﴾ للإشارة إلى استقلال المجرور بالتعلق بفعل الاستجابة، تنبيها على أن استجابة الرسول ﷺ أعم من استجابة الله؛ لأنّ الاستجابة لله لا تكون إلا بمعنى المجاز وهو الطاعة، بخلاف الاستجابة للرسول عليه الصلاة والسلام فإنها بالمعنى الأعم الشامل للحقيقة، وهو استجابة ندائه، وللمجاز، وهو الطاعة، فأريد أمرهم بالاستجابة للرسول ﷺ بالمعنيين كلما صدرت منه دعوة تقتضي أحدهما"[3].

لا شك أن معنى ﴿اسْتَجِيبُواْ﴾ المسوق له الآية هو بمعنى أطيعوا -كما نوّه ابن عاشور[4]-، لكن لما كانت صلوحية اللفظ تسمح باتساع المعنى إلى ما بعد المعنى الظاهر والأوْلى، جاز أن تحمل عليه

---

1 - ينظر التحرير والتنوير، ابن عاشور، (94/1-95).

2 - ينظر المرجع نفسه، (94/1-95).

3 - المرجع نفسه، (312/9).

4 - ينظر المرجع نفسه، (95/1).

الآية في خصوص دعوة النبي ﷺ، بقرينة إستشهاده بالآية حين دعا أبا سعيد بن المعلّى ﷺ فتخلّف عن إجابة دعوته ﷺ، فقال له النبي ﷺ: «ما منعك أن تأتيني؟» فقلت-أي أبو سعيد-: كنت أصلي، فقال: «ألم يقل الله: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلذِينَ ءَامَنُواْ ٱسْتَجِيبُواْ لِلهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾ (الانفال: 24)...» الحديث[1].

لم يدرج أهل التفسير -في حدود ما بحثت- المعنى الثاني الذي ذكره ابن عاشور، ولعلّهم يدخلونه في مطلق معنى الطاعة، سواء كان لمطلق الأوامر والزواجر، أو لنداء الرسول ﷺ أصحابَه ﷺ كما مرّ في الحديث، وخاصة أنهم يستدلون به في تفسير هاته الآية، وعلى كلّ فابن عاشور قد أضاف هذه اللطيفة في تحمُّل لفظ ﴿ٱسْتَجِيبُوا﴾ معنى إجابة النداء، إلى المعنى الأوْلى المتبادر من السياق، والذي دفع بابن عاشور إلى ذكر هاته النكتة أمران هما:

أ-إعادة حرف لام الجرّ المفيد التعدية[2] بعد حرف العطف في لفظ ﴿وَلِلرَّسُولِ﴾ رغم ذكره مع لفظ ﴿لِلهِ﴾ المعطوف عليه، وكان يكتفي باللام الأولى لتعدية فعل ﴿ٱسْتَجِيبُوا﴾، لكن لما كان المراد من الفعل في حق الرسول ﷺ أعمّ منه في حق الله ﷻ، استدعى المقام إعادة اللام لبيان ذلك.

ب-إستشهاد النبي ﷺ بالآية لأبي سعيد حين ناداه فتخلّف ﷺ؛ إذْ كان في صلاة، قرينة في تحمّل لفظ ﴿ٱسْتَجِيبُوا﴾ معنى إجابة ندائه ﷺ.

النتيجة:

يظهر مما سبق أن لفظ ﴿ ٱسْتَجِيبُوا﴾ في الآية بمعنى طاعة الله وطاعة رسوله ﷺ في حياته وبعد مماته في صورته الاجمالية، ويحتمل معنى زائدا دقيقا، وهو المتمثل في إجابة ندائه ﷺ أصحابه ﷺ في حياته.

وفي التمثيل بهاته الآية وتفسير النبي ﷺ لها، تأصيل لقاعدة تعدّد المعاني القرآنية، وزيادة تمثيل لصورة الحقيقة والمجاز ودورها في اتّساع المعاني وتنوعها.

---

1 - سبق تخريجه، ينظر العزو رقم 4 من هامش ص 54 من هذا البحث.

2 - ينظر: الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، (389/7). والتحرير والتنوير، ابن عاشور، (312/9).

2 – قوله تعالى: ﴿كَمَا بَدَأْنَآ أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُۥ﴾ (الانبياء: 103).

الدراسة:

قال ابن عاشور عند تمثيله بهاته الآية: " قوله ﷺ: «يحشر الناس يوم القيامة حفاة عراة غرلا، ﴿كَمَا بَدَأْنَآ أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُۥ﴾»[1] إنما هو تشبيه الخلق الثاني بالخلق الأول لدفع استبعاد البعث... فذلك مورد التشبيه، غير أنّ التشبيه لما كان صالحا للحمل على تمام المشابهة أعلمنا النبي ﷺ أنّ ذلك مراد منه، بأن يكون التشبيه بالخلق الأول شاملا للتجرد من الثياب والنعال"[2].

أجمل ابن عاشور تفسير الآية عند التمثيل والاستدلال بها على التأصيل للقاعدة، وقد فصل ذلك في أثناء تحريره في موضع الآية من سورتها فقال: "... وظاهر ما أفاده الكاف من التشبيه في قوله تعالى: ﴿كَمَا بَدَأْنَآ أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُۥ﴾، أنّ إعادة خلق الأجسام شبهت بابتداء خلقها، ووجه الشبه هو إمكان كليهما والقدرة عليهما، وهو الذي سيق له الكلام، على أنّ التشبيه صالح للمماثلة في غير ذلك. روى مسلم عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: «قام فينا رسول الله خطيبا بموعظة فقال: يا أيّها الناس إنكم تحشرون إلى الله حفاة عراة غرلا ﴿كَمَا بَدَأْنَآ أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُۥ وَعْداً عَلَيْنَآ إِنَّا كُنَّا فَٰعِلِينَ﴾ (الانبياء: 103)...»، الحديث[3]. فهذا تفسير لبعض ما أفاده التشبيه وهو من طريق الوحي، واللفظ لا يأباه، فيجب أن يعتبر معنى للكاف مع المعنى الذي دلت عليه بظاهر السياق...."[4].

هكذا أورد تفسير الآية –عليه رحمة الله– بذكر محملي كاف التشبيه؛ المعنى الظاهر من السياق وذلك بتشبيه إعادة الخلق بالخلق ابتداء، فالقادر على إيجاد الخلق من عدم لا يعجزه إعادته بعد الموت، قال تعالى: ﴿أَفَعَيِينَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ (ق: 15)، وقال

---

1 –سيأتي تخريجه قريبا.

2 – التحرير والتنوير، ابن عاشور، (95/1).

3 – رواه مسلم في صحيحه، كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب فناء الدنيا وبيان الحشر يوم القيامة، رقم 2860، (1309/2). ورواه البخاري في عدة مواضع من صحيحه منها: في كتاب تفسير القرآن، باب ﴿كَمَا بَدَأْنَآ أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُۥ وَعْداً عَلَيْنَآ﴾، رقم: 4740، (97/6).

4 – التحرير والتنوير، ابن عاشور، (160/17-161).

في موضع آخر: ﴿ وَهُوَ ٱلذِى يَبْدَؤُاْ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِۖ﴾ (الروم: 26)، فهذا هو مورد التشبيه المسوق له التركيب لمحاجّة جاحدي البعث والنشور، لكن لّما كان التشبيه في الآية يتسع لما هو أبعد من ذلك؛ فسّر به النبي ﷺ، وشبّه صفة الخلق بعد البعث من القبور بصفتهم حين مجيئهم للدّنيا[1].

هذا و لم يدرج أهل التفسير –ممّا اطلعت عليه[2]– التفصيل الذي ساقه ابن عاشور، وتمييز معنيين مستفادين من الآية، ولعلّ عدم ذكرهم له من باب دخول المعنى الثاني في الأول دخول اشتمال والله أعلم.

وإذا كان ذلك كذلك، فإنّ التشبيه في الآية المدروسة يُحمل على معنيين:

المعنى الأول: دلّ عليه سياق الآية، وهو دفع جحود منكري البعث، ببيان تماثل بدء الخلق بإعادت،ه بل هو أهون كما ذكر ربّنا ﷻ.

المعنى الثاني: دلّ عليه استشهاد النبي ﷺ بالآية، وهو تشبيه الصفة التي يكون عليها الخلق في مبعثهم كصفتهم في بدء خلقهم، وهذا فيه نوع إيغال في التشبيه بالمطابقة الدقيقة للطرفين، والمفضي إلى زيادة الحجة وبيان المحجة.

النتيجة:

بناء على ما سبق، فإنّ الآية تحتمل المعنيين لعدم التعارض بينهما، مع وجود قرينة مبينة لكل معنى من المعنيين.

وتمثيل ابن عاشور بهذه الآية وجلبه تفسير النبي ﷺ لها، تأسيس لما أصل وبيان لمسلك من مسالك تعدّد المعاني القرآنية ألا وهو السّياق.

3–قوله تعالى: ﴿إِن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَن يَّغْفِرَ ٱللَّهُ لَهُمْۚ ﴾ (التوبة: 81)[3].

الدراسة:

لم يفصح ابن عاشور –في موضع الآية من سورتها– على المعنيين المستفادين من حمل الآية على ما تحتمله ألفاظها، وإنما أشار إلى ما دوّنه في المقدمة التاسعة عند تمثيله بالآية فقال:

---

1 – ينظر المرجع السابق، (95/1).

2 – كتفسير الطبري والزمخشري والرازي والقرطبي وابن كثير وغيرهم.

3 – التحرير والتنوير، ابن عاشور، (95/1).

" ... ولعلّ النبي ﷺ أخذ بأضعف الاحتمالين في صيغة ﴿إِسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لاَ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ﴾ (التوبة: 81)، وكذلك في لفظ عدد ﴿سَبْعِينَ مَرَّةً﴾، استقصاء لمظنة الرحمة، على نحو ما أصّلناه في المقدمة التاسعة من مقدمات هذا التفسير"[1].

وقد ذكر -رحمه الله- المحملين -كما أحال إليهما- في المقدمة التاسعة فقال: " وكذلك قوله تعالى: ﴿إِن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَن يَّغْفِرَ ٱللَّهُ لَهُمْ﴾ (التوبة: 81)، فقد قال النبي ﷺ لعمر بن الخطاب رضي الله عنه لما قال له لا تصل على عبد الله ابن أبيّ بن سلول فإنّه منافق، وقد نهاك الله عن أن تستغفر للمنافقين، فقال النبي ﷺ: «خيرني ربي وسأزيد على السبعين»[2]، فحمل - أي النبي ﷺ - قوله تعالى: ﴿إِسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لاَ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ﴾ (التوبة: 81)، على التخيير مع أن ظاهره أنّه مستعمل في التّسوية، وحمل اسم العدد على دلالته الصريحة، دون كونه كناية عن الكثرة كما هو قرينة السياق؛ لما كان الأمر واسم العدد صالحين لما حملهما عليه، فكان الحمل تأويلا ناشئا عن الاحتياط"[3].

إذن فالآية لها محملان، أحدهما من جهة أمْر النبي ﷺ بالاستغفار للمنافقين وبين عدمه، الدّال بظاهره على التسوية بينهما، كما بيّنته القرينة السياقية في قوله تعالى ﴿إِن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَن يَّغْفِرَ ٱللَّهُ لَهُمْ﴾، الدّالة على التكثير لا على حقيقة العدد سبعين، والثاني من جهة دلالة الأمر على التخيير في الاستغفار وعدمه، الدّال عليه تفسير النبي ﷺ للآية وحمله عليه، مع حمل العدد سبعين على الحقيقة لا على معناه الكنائي، وذلك في قوله: «وسأزيد على السبعين».

ثمّ إنّ علماء التّفسير قد اختلفوا في ذلك بين من اقتصر على المعنى الأوّل، كالبغوي[4]، والرّازي[5]،

---

1 - المرجع السابق، (279/10).

2 - أخرجه البخاري في عدة مواضع من صحيحه ولعل أقربها إلى هذا اللفظ موضع في: كتاب تفسير القرآن، باب قوله تعالى:﴿إِسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لاَ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَن يَّغْفِرَ ٱللَّهُ لَهُمْ﴾ (التوبة: 81)، رقم: 4670، (68-67/6).

3 - التحرير والتنوير، ابن عاشور، (95/1).

4 - ينظر معالم التنزيل، البغوي، (79/4).

5 - ينظر مفاتيح الغيب، الرازي، (112/16)، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط 3: 1420 هـ.

والسعدي[1]. وبين من اقتصر على الثاني، كالواحدي في التفسير الوسيط[2]، والسيوطي[3] في الدر المنثور، ورجح الطبري[4] والزمخشري[5] المعنى الأول مع إشارتهما للمعنى الثاني، وذكر في البحر المحيط[6] وكذا ابن كثير[7]، والشوكاني في فتح القدير[8]، المعنيين ورجحوا المعنى الأول، وخالفهم ابن عطية[9] فرجح المعنى الثاني، وأشار القرطبي[10] إلى خلاف العلماء في ذلك دون ترجيح.

هكذا جاء تفسير هذه الآية عن جِلّة من أهل التفسير، بين مقتصر على ذكر أحد المحملين وبين من ذكرهما دون ترجيح، أو ترجيح أحدهما والانتصار له.

ولعل ما ذهب إليه ابن عاشور وقبله القرطبي، في عدم ترجيحه بين المعنيين هو عين الصّواب؛ لعدم تعارض القولين مع إمكانية حمل الآية عليهما من ناحية، وقيام القرينة لكل منهما من ناحية أخرى.

فأمّا المحمل الأول – أعني حمل الاستغفار وعدمه على التسوية، مع حمل العدد سبعين على معناه الكنائي– دلّت عليه القرينة المتصلة، المتمثلة في رأس الآية: ﴿فَلَن يَّغْفِرَ ٱللَّهُ لَهُمْ﴾ (التوبة: 81).

وأمّا الثاني وهو حمل الاستغفار وعدمه على التخيير مع اعتبار حقيقة العدد سبعين، فدل عليه الخبر عن رسول الله ﷺ، كما جاء في صحيح البخاري: « إنما خيرني الله فقال: ﴿إِسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لاَ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً﴾ (التوبة: 81) وسأزيده على السبعين»[11].

---

1 – ينظر تفسير السعدي، السعدي، ص 346.

2 – ينظر الوسيط في تفسير القرآن المجيد، الواحدي، تحقيق الشيخ عادل أحمد عبد الموجود وجماعة، (515/2)، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط 1: 1415 هـ / 1994 م.

3 – ينظر الدر المنثور، السيوطي، (253/4-255)، دار الفكر- بيروت، د ط ولا سنة نشر.

4 – ينظر جامع البيان، الطبري، (394/14-397).

5 – ينظر الكشاف، الزمخشري، (294/2-296).

6 – ينظر البحر المحيط، أبو حيان، (5/ 470-473).

7 – ينظر تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، تحقيق محمد حسين شمس الدين، (164/4-165)، دار الكتب العلمية –بيروت، ط 1: 1419هـ.

8 – ينظر فتح القدير، الشوكاني، (441/2).

9- ينظر المحرر الوجيز، ابن عطية، (64/3).

10 – ينظر الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، (219/8-220).

11 – سبق تخريجه، ينظر العزو رقم: 2 من حاشية الصفحة السابقة، وهو بهذا اللفظ.

النتيجة:

على ضوء ما سبق إيراده، تبين أن الآية تحمل على المعنيين المذكورين سابقا؛ لعدم وجود ما يوجب اقتصار المعنى على أحدهما، مع اتساع الدلالة لهما، والله أعلم.

وفي ايراد ابن عاشور لهذه الآية زيادة تأسيس للقاعدة، وبيان وتأصيل لصورة من صور توفير المعاني القرآنية وتنوعها، ألا وهو الحمل على المعنى الصريح والكنائي.

القسم الرابع: دلالة تفسير الصحابة ﷺ.

ألحق ابن عاشور دلالة فهم وتفسير الصحابة ﷺ على تأصيل قاعدته بدلالة تفسير النبي ﷺ، وإن كانت أقلّ منها درجة في الاستشهاد، وقد مثل لها بالآيات الآتية.

1- قوله تعالى: ﴿وَلاَ تَقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمۡ رَحِيمٗا﴾ (النساء: 29)

الدراسة:

مثل ابن عاشور بهاته الآية ليستشهد بها على تأصيل القاعدة من فعل الصحابة ﷺ، وإقرار النبي ﷺ على ذلك، فقال : " ورد عن أصحاب النبي ﷺ ومن بعدهم من الأئمة، مثل ما رُوي أن عمرو بن العاص أصبح جنبا في غزوة في يوم بارد فتيمم وقال: الله تعالى يقول: ﴿وَلاَ تَقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمۡ رَحِيمٗا﴾، مع أن مورد الآية أصله في النهي عن أن يقتل الناس بعضهم بعضا"[1].

هكذا أوردها -رحمه الله- في موضع استدلاله بها، مستشهدا بفهم الصحابي عمرو بن العاص ﷺ للآية، واستنباطه لمعنى خفي فيها غير المعنى الأصلي الظاهر من السياق، وقد زاد في تفصيلها وبيانها عند تعرّضه لتفسيرها في موضعها من سورتها، فقال: " قوله: ﴿وَلاَ تَقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمۡۚ﴾ نهي عن أن يقتل الرجل غيره، فالضميران فيه على التوزيع، إذ قد علم أنّ أحدا لا يقتل نفسه فيُنهى عن ذلك، وقتل الرجل نفسه داخل في النهي، لأن الله لم يبح للإنسان إتلاف نفسه كما أباح له صرف ماله، أمّا أن يكون المراد هنا خصوص النّهي عن قتل المرء نفسَه فلا، وأمّا ما في مسند[2] أبي داود: (أنّ

---

1 - ينظر التحرير والتنوير، ابن عاشور، (1/95-96).

2 - لم أجده في مسند أبي داوود، وقد أورده البخاري في صحيحيه معلقا بصيغة التمريض، ينظر صحيح البخاري، البخاري، كتاب التيمم، باب إذا خاف الجنب على نفسه المرض أو الموت أو خاف العطش، تيمم، (1/77). وأورده أبو داوود في سننه، بلفظ: «احتلمت في ليلة باردة...» ينظر سنن أبي داوود، أبو داوود، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، كتاب الطهارة، باب إذ خاف الجنب البرد أيتمّم، رقم 334، (1/92)، المكتبة العصرية، صيدا – بيروت، د ط ولا سنة نشر. وقال الألباني صحيح.

عمرو بن العاص ﷺ تيمّم في يوم شديد البرد و لم يغتسل، وذلك في غزوة ذات السّلاسل، وصلّى بالنّاس، وبلغ ذلك رسول الله ﷺ، فسأله وقال يا رسول الله، إنّ الله يقول: ﴿ وَلاَ تَقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْ ﴾) فلم ينكر عليه النبي ﷺ، فذلك من الاحتجاج بعموم ضمير ﴿تَقْتُلُوٓاْ﴾ دون خصوص السبب"[1].

فعدم إنكار النبي ﷺ على عمرو ﷺ فهْمَه، دلّ على الإقرار به؛ لأنّه لو كان مخطئا لسارع النبي ﷺ إلى بيان ذلك له؛ إذْ لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة، كما هو مقرر عند علماء الأصول[2]. فإذا تقرّر هذا، فيكون قتل الرجل نفسه معنى ثان للآية، أو على الأقل تأكيد لدخول هذه المفردة في عموم الآية، فينتج بذلك احتمالين مرادين منها لا محالة.

لهذا جاء عن أكثر أهل التفسير اعتبار المعنيين؛ منهم الماوردي في النّكت والعيون[3]، والواحدي في التفسير الوسيط[4]، والزمخشري في الكشاف[5]، والسيوطي في الدر المنثور[6]، والرازي في مفاتيح الغيب[7] وزاد محملا ثالثا، وهو قوله:" وأيضا ففيه احتمال آخر، كأنه قيل: لا تفعلوا ما تستحقون به القتل: من القتل والردة والزنا بعد الإحصان"، ومثله نحى القرطبي في جامع الأحكام[8]، وأبو حيان في البحر[9] فقال ما ملخصه: "يجوز حمل القتل على الحقيقة فيضم النهي عن قتل بعضهم بعضا، أو قتل المرء نفسه، ويجوز حمله على المجاز فيكون بمعنى الهلاك فيضم النهي عن اقتراف المعاصي المسببة هلاكه"، وبهذا المعنى المجازي صدّر ابن كثير[10] تفسيره الآية، ثم ذكر المحمل الآخر من قتل المرء نفسه، وقال الشوكاني في فتح القدير[11] بعد أن ذكر المحمل الحقيقي للقتل، بين قتل المرء نفسه وغيره من إخوانه،

---

1 – التحرير والتنوير، ابن عاشور، (25/5).

2 – ينظر المستصفى، أبو حامد الغزالي، تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي، ص 192، دار الكتب العلمية، ط 1: 1413هـ / 1993م.

3 – ينظر النكت والعيون، الماوردي، (475/1).

4 – ينظر التفسير الوسيط، الواحدي، (38/2-39).

5 – ينظر الكشاف، الزمخشري، (502/1).

6 – الدر المنثور، السيوطي، (496/2).

7 – ينظر مفاتيح الغيب، الرازي، (58/10).

8 – ينظر جامع لأحكام القرآن، القرطبي، (156/5-157).

9 – ينظر البحر المحيط، أبو حيان، (611/3-612).

10 – ينظر تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، (235/2-237).

11 – ينظر فتح القدير، الشوكاني، (527/1).

والمحمل المجازي المتمثل في اقتراف المعاصي المفضية إلى الهلاك: "ولا مانع من حمل الآية على جميع هذه المعاني"، واكتفى السعدي[1] بحمل الآية على الحقيقة بقتل المرء نفسه أو غيره من إخوانه، واقتصر الطبري[2] على معنى النهي عن قتل بعضكم بعضا.

فهذه جملة من أقوال أهل التفسير، وقد دارت كلّها على حمل الآية على أكثر من معنى، كما ذكر ابن عاشور، بل فيهم من حمّلها أكثر من ذلك، فجعلها دائرة بين المعنى الحقيقي وما تضمن من مفردات، وبين المعنى المجازي وما حوى من أنواع، بل صرّح الشوكاني بحمل الآية على كل ذلك، وما خالف في هذا إلاّ الطبري، باقتصاره على المعنى الظاهر من الآية فقط.

النتيجة:

بناء على ما تقدم من الدّراسة، لا مانع من حمل الآية على كل المعاني التي تضمنتها، سواء على الحقيقة أو المجاز؛ إذْ هو من مقصود القرآن في اتّساع معانيه والله أعلى وأعلم.

وإيراد ابن عاشور لهذه الآية، تأسيس لما أصل من تفسير الصحابة، كما يمكن إلحاقها بالقسم السابق، لما ورد من إقرار النبي ﷺ لفهم عمرو بن العاص للآية، وفي تمثيله بها، بيان صورة أخرى من صور اتساع المعاني القرآنية؛ ألا وهو حمل اللفظ القرآني على العموم والخصوص، كما أنّ الآية حسب ما جاء في تفسيرها عن بعضهم، يمكن عدها كذلك من أمثلة تكثير المعاني عن طريق الحمل على الحقيقة والمجاز.

2-قوله تعالى: ﴿وَالذِينَ جَآءُو مِنْ بَعْدِهِمْ﴾ (الحشر: 10).

الدراسة:

ذكر ابن عاشور عند تمثيله بهاته الآية أثر عمر ﷺ، لما استشهد بها على امتناعه من قسمة أرض السواد بين الجيش، حين سألوه ذلك عند فتحه العراق، فقال: " قال: -أي عمر ﷺ: (إن قسمتها بينكم لم يجد المسلمون الذين يأتون بعدكم من البلاد المفتوحة مثل ما وجدتم، فأرى أن أجعلها خراجا على أهل الأرض، يقسم على المسلمين كل موسم، فإنّ الله يقول: ﴿وَالذِينَ جَآءُو مِنْ

1 - ينظر تفسير السعدي، السعدي، ص 175.

2 - ينظر جامع البيان، الطبري، (229/8).

بَعْدِهِمْ﴾ [1]، وهذه الآية نزلت في فيء قريظة والنضير، والمراد بالذين جاءوا من بعد المذكورين، هم المسلمون الذين أسلموا بعد الفتح المذكور"[2].

هكذا أوردها -عليه رحمة الله- بشيء من الإجمال، وقد فصّل في بيانها في موضعها من السورة فقال: "عطف على ﴿وَالذِينَ تَبَوَّءُو ٱلدَّارَ﴾ (الحشر: 9)، على التفسيرين المتقدمين -وقد ذكر هناك هذين التفسيرين[3]-، فأمّا على رأي من جعلوا ﴿وَالذِينَ تَبَوَّءُو ٱلدَّارَ﴾ معطوفا على ﴿لِلْفُقَرَآءِ ٱلْمُهَـٰجِرِينَ﴾ (الحشر: 8)، جعلوا ﴿وَالذِينَ جَآءُو مِنۢ بَعْدِهِمْ﴾ فريقا من أهل القرى، وهو غير المهاجرين والأنصار، بل هو من جاء إلى الإسلام بعد المهاجرين والأنصار، فضمير من بعدهم عائد إلى مجموع الفريقين، والمجيء مستعمل للطروّ والمصير إلى حالة تماثل حالهم، وهي حالة الإسلام، فكأنهم أتوا إلى مكان لإقامتهم، وهذا فريق ثالث وهؤلاء هم الذين ذكروا في قوله تعالى بعد ذكر المهاجرين والأنصار: ﴿وَالذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحْسَـٰنٍ﴾ (التوبة: 101)، أي اتبعوهم في الإيمان، وإنما صِيغَ ﴿جَآءُو﴾، بصيغة الماضي تغليبا؛ لأنّ من العرب وغيرهم من أسلموا بعد الهجرة، مثل غفارة، ومُزيْنة، وأسْلم، ومثل عبد الله بن سلام، وسلمان الفارسي، فكأنه قيل: الذين جاؤوا ويجيئون، بدلالة لحن الخطاب، والمقصود من هذا: زيادة دفع إيهام أن يُختصّ المهاجرون بما أفاء الله على رسوله ﷺ من أهل القرى، كما اختصهم النبي ﷺ بفيء بني النضير، وقد شملت هذه الآية كل من يوجد من المسلمين أبد الدهر، وعلى هذا جرى فهم عمر بن الخطاب ﷺ، روى البخاري من طريق مالك عن زيد بن أسلم عن أبيه قال: قال عمر: (لولا آخر المسلمين ما فتحت قرية إلاّ قسمتها بين أهلها (أي الفاتحين)، كما قسّم النبي ﷺ خيبر)[4]..."[5].

---

1 - ينظر الأموال، القاسم بن سلام، تحقيق خليل محمد هراس، كتاب فتوح الأرضين صلحا وسننها وأحكامها، باب فتح الأرض تؤخذ عنوة وهي من الفيء والغنيمة جميعا، رقم152- 153، ص 75-79، دار الفكر- بيروت، د ط ولا سنة نشر.

2 - التحرير والتنوير، ابن عاشور، (96/1).

3 - ينظر المرجع نفسه، (90/28-95).

4 - رواه البخاري في صحيحه في ثلاثة مواضع: كتاب المزارعة، باب أوقاف أصحاب النبي ﷺ، وأرض الخراج ومزارعتهم، ومعاملتهم، رقم 2334، (106/3)، وكتاب فرض الخمس، باب الغنيمة لمن شهد الوقعة، رقم 3125، (86/4)، وكتاب المغازي، باب غزوة خيبر، رقم 4236، (138/5).

5 - التحرير والتنوير، ابن عاشور، (96/28)

وعليه فإن المقصود بالذين جاءوا من بعدهم، معنيان:

الأول: هم من أسلم بعد الهجرة، كقبيلة غفارة ومزينة وأسلم، وهذا دلت عليه آية التوبة كما مرّ.

الثاني: هم جميع من وُجِد وسيوجد من المسلمين أبد الدّهر، وهذا المعنى دلّ عليه أثر عمر ﷺ.

وممن ذهب إلى هذين المعنيين، الإمام الطبري في تفسيره[1]، والقرطبي في جامعه[2]، وقال الماوردي: "فيهم قولان: أحدهما: أنهم (الذين هاجروا بعد ذلك)، قاله السّدي والكلبي. الثاني: أنهم (التابعون الذين جاءوا بعد الصحابة، ثم مَن بعدهم إلى قيام الدنيا، هم الذين جاءوا من بعدهم)، قاله مقاتل"[3].

واقتصر الواحدي[4] والبغوي[5] وكذا السعدي[6] على المعنى الثاني، الذي عنى بهم التابعين بإحسان إلى قيام الساعة.

إذن فهذه جملة من أقوال المفسرين، ولعلّها متوافقة؛ لأنّ من اقتصر على تفسير قوله تعالى: ﴿وَالذِينَ جَآءُو مِنۢ بَعْدِهِمْ﴾، بالتابعين بإحسان للمهاجرين والأنصار إلى قيام الساعة، تضمّن قوله كل المعاني التي ذكرها غيره؛ إذْ هو أجمل وغيره فصّل.

النتيجة:

بناء على ما سبق يظهر والله أعلم، أن الآية تُحْمل على كل المعاني التي ذكرها أهل التفسير، سواء كانوا من طبقة الصحابة ممن هاجر بعد المهاجرين الأُوَل، أو من طبقة التابعين لهم بإحسان ممن عاصر الصحابة ﷺ، أو من طبقة أتباع التابعين إلى قيام الساعة ممن تربطهم رابطة الدين.

وفي التمثيل بهذه الآية، زيادة تأسيس وتأصيل للقاعدة بدلالة آثار السلف، مع مزيد بيان لمسلك الإعجاز النظمي ودوره في تعدّد المعاني القرآنية.

---

1 – ينظر جامع البيان، الطبري، (23/287-288، 373).

2 – ينظر الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، (18/31).

3 – النكت والعيون، الماوردي، (5/507).

4 – ينظر التفسير الوسيط، الواحدي، 4/275).

5 – ينظر معالم التنزيل، البغوي، (8/79).

6 – ينظر تفسير السعدي، السعدي، ص 851.

3-قوله تعالى: ﴿لَّمَسْجِدٌ اسِّسَ عَلَى ٱلتَّقْوِىٰ مِنَ اَوَّلِ يَوْمٍ اَحَقُّ أَن تَقُومَ فِيهِۖ﴾ (التوبة: 108).

الدراسة:

قال ابن عاشور وهو مسترسل في استشهاده على تأصيله: " وكذلك استنباط عمر ابتداء التاريخ بيوم الهجرة، من قوله تعالى: ﴿لَّمَسْجِدٌ اسِّسَ عَلَى ٱلتَّقْوِىٰ مِنَ اَوَّلِ يَوْمٍ اَحَقُّ أَن تَقُومَ فِيهِۖ﴾، فإن المعنى الأصلي أنه أُسّس من أول أيام تأسيسه، واللفظ صالح لأن يحمل على أنه أُسّس من أول يوم من الأيام؛ أي أحق الأيام أن يكون أول أيام الإسلام، فتكون الأولية نسبية"[1].

وقال في تفسير هذه الآية: "... ومن جليل المنازع من هذه الآية ما فيها من حجة لصحة آراء أصحاب رسول الله ﷺ؛ إذْ جعلوا العام الذي كان فيه يوم الهجرة مبدأ التاريخ في الإسلام؛ وذلك ما انتزعه السهيلي في الروض الأنف، في فصل تأسيس مسجد قباء، إذ قال: وفي قوله سبحانه: ﴿مِنَ اَوَّلِ يَوْمٍ﴾، -وقد علم أنّه ليس أوّل الأيام كلها ولا أضافه إلى شيء في اللفظ الظاهر فيه-، من الفقه صحة ما اتفق عليه الصحابة رضوان الله عليهم مع عمر، حين شاورهم في التأريخ، فاتفق رأيهم أن يكون التأريخ من عام الهجرة، لأنه الوقت الذي عزّ فيه الإسلام وأمن فيه النبي ﷺ، فوافق هذا ظاهر التنزيل"[2].

وظاهر التنزيل الذي عناه ابن عاشور، هو ما ذكره في المقدمة التاسعة عند تمثيله بهذه الآية، حيث قال: "المعنى الأصلي أنه أُسِّس من أول أيام تأسيسه"[3]، وبهذا تحصل لنا معنيان، يمكن حمل قوله تعالى: ﴿مِنَ اَوَّلِ يَوْمٍ﴾ عليهما:

الأول: أنّ المسجد المذكور بالآية أُسِّس على التقوى من أوّل أيّام تأسيسه، وهذا ما دلّ عليه سياق الآية.

الثاني: الأولية في الآية هي لبداية التأريخ الهجري عند المسلمين، وهذا ما دل عليه فهم الصحابة له مع عمر ﷺ، حيث جعلوا قوله ﴿مِنَ اَوَّلِ يَوْمٍ﴾ كأول يوم في الإسلام لما عزّ فيه المسلمون.

---

1 - التحرير والتنوير، ابن عاشور، (96/1).

2 - المرجع نفسه، (32/11)، وينظر النقل عن السهيلي في: الروض الأنف في شرح السيرة النبوية لابن هشام، أبو القاسم السهلي، تحقيق عمر السلامي، (155/4-156)، دار إحياء التراث العربي-بيروت، ط 1: 1421هـ/ 2000م.

3 - التحرير والتنوير، ابن عاشور، (96/1).

ولعل المعنى الثاني من استنباطات السهيلي وتبناه ابن عاشور فنقله عنه، حيث أني بحثت في جملة من التفاسير، فلم أجد من نوّه به فضلا عن أن يذكره، ومن ذكر منهم تفسير ﴿مِنَ أَوَّلِ يَوْمٍ﴾، اقتصر إلاّ على المعنى الأول الذي دل عليه سياق الآية، كالطبري في جامعه[1]، والبغوي في معالمه[2]، والزمخشري في كشافه[3]، وابن عطية في المحرر الوجيز[4]، والشوكاني في فتح القدير[5].

النتيجة:

بناء على سبق بيانه، يجوز حمل الآية على المعنيين؛ لعدم تناقضهما من جهة، ولدلالة قرينة السياق على الأول، وقرينة فعل عمر مع الصّحابة ﷺ على الثاني.

وفي هذا مزيد استشهاد على صحة تأصيل القاعدة، مع بيان لمسلك السياق في توفير معنى إلى جانب المعنى التطبيقي الذي بينه الصحابة ﷺ.

القسم الخامس: دلالة استنباط الفقهاء لمعاني خفية.

لم يهمل ابن عاشور ما استنبطه الأئمة من الفقهاء وغيرهم لمعان خفية من آي القرآن، ليستدلوا بها على أحكام فقهية، لا تدل عليها ظواهر النصوص القرآنية؛ ليعضد بها تأصيله لقاعدة تعدّد المعاني القرآنية، وقد مثل لها بالآيتين الآتيتين.

1- قوله تعالى: ﴿وَلِمَن جَآءَ بِهِۦ حِمْلُ بَعِيرٍ وَأَنَا بِهِۦ زَعِيمٌ ﴾ (يوسف: 72)

الدراسة:

قال ابن عاشور عند تمثيله بهذه الآية لتأصيل قاعدة تعدد المعاني القرآنية ما نصّه: "وقد استدل فقهاؤنا على مشروعية الجعالة، ومشروعية الكفالة في الإسلام بقوله تعالى في قصة يوسف ﴿وَلِمَن جَآءَ بِهِۦ حِمْلُ بَعِيرٍ وَأَنَا بِهِۦ زَعِيمٌ ﴾...، مع أنّه حكاية قصّة مضت، في أمة خلت ليست في سياق تقرير ولا إنكار، ولا هي من شريعة سماوية، إلاّ أنّ القرآن ذكرها و لم يعقبها بإنكار"[6].

---

1 - ينظر جامع البيان، الطبري، (681/11).

2 - ينظر معالم التنزيل، البغوي، (95/4).

3 - ينظر الكشاف، الزمخشري، (311/2).

4 - ينظر المحرر الوجيز، ابن عطية، (83/3).

5 - ينظر فتح القدير، الشوكاني، (459/2).

6 - التحرير والتنوير، ابن عاشور، (96/1).

هكذا أوردها -رحمه الله-، ذاكرا استنباط الفقهاء لمشروعية الجُعالة والكفالة من نص قرآني ليس في سياق تقرير هاته الأحكام، مقرّا لهم، لكنه لما تعرض للآية بالتفسير في موضعها من سورتها ناقض ما تبناه، وأقرّه هناك في المقدمة عند تمثيله بالآية، فقال: "وهذه الآية قد جعلها الفقهاء أصلا لمشروعية الجعل والكفالة وفيه نظر؛ لأنّ يوسف عليه السلام لم يكن يومئذ ذا شرع حتى يستأنس للأخذ بأنّ شرع من قبلنا شرع لنا، إذا حكاه كلام الله أو رسوله ﷺ، ولو قُدِّر أنّ يوسف عليه السلام كان يومئذ نبيئا، فلا يثبت أنه رسول بشرع؛ إذ لم يثبت أنه بعث إلى قوم فرعون، ولم يكن ليوسف عليه السلام أتباع في مصر قبل ورود أبيه وإخوته وأهليهم. فهذا مأخذ ضعيف"[1].

مثّل ابن عاشور بهذه الآية للاستدلال على صحة القاعدة بفعل الفقهاء؛ حيث أنهم استدلوا بالآية على مشروعية الجعالة والكفالة، وأنا في مقامي هذا لست بصدد مناقشة صحة وبطلان قول الفقهاء في استدلالهم هذا، إنما الذي يعنيني هو: هل استدلال الفقهاء -على فرض صحته- بهذه الآية على مشروعية الجعالة والكفالة، مع المعنى المتأتي من سوق الآية في حكاية قصة مضت في أمة خلت -كما ذكر ابن عاشور- يعتبر من باب تكثير المعاني واتساعها في الآية؟.

هذا فيه نظر، ولا أدري كيف بابن عاشور أدرجها ضمن الشواهد على صحة تقعيده، رغم أنه لما تعرض لتفسيرها أبطل ما ذهب إليه الفقهاء من استدلالهم بها على تلك المشروعية المذكورة. ثم إنّه على فرض صحة ما ذهب إليه الفقهاء، لا يصح اعتباره معنى ثان للآية؛ إذْ هو اسقاط لمعنى الآية الدّال على الجعالة والكفالة[2] على الفعل نفسه الذي عناه الفقهاء، لهذا ذكر كثير من أهل التفسير[3] المعنى الظاهر في القصة واقتصروا عليه والله أعلم.

النتيجة:

على ضوء ما سبق بيانه يظهر -والله أعلم-، أنّ هذا المقطع من الآية الذي استشهد به ابن عاشور على صحة تأصيله لقاعدة تكثير المعاني، ليس فيه ما قصد إليه، وعليه لا يصحّ الاستدلال به وليس فيه من المعاني حتى يمثل به لقاعدة تعدد المعاني القرآنية. إلا إذا اعتبرنا الحكم الفقهي المستنبط (شرع

---

1 - المرجع السابق، (29/13).

2 - ينظر: تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، (343/4)، والنكت والعيون، الماوردي، (62/3-63).

3 - ينظر: جامع البيان، الطبري، (177/16-179)، والتفسير الوسيط، الواحدي، (260/4)، ومعالم التنزيل، البغوي، (261/4)، والكشاف، الزمخشري، (490/2).

من قبلنا) معنى ثان، إلى جانب القصص الوارد في الآية.

2-قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُّشَاقِقِ اِلرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ اُلْهُدىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ اِلْمُومِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلّىٰ وَنُصْلِهِۦ جَهَنَّمَ وَسَآءَتْ مَصِيراً﴾ (النساء: 114).

الدراسة:

قال ابن عاشور في المقدمة التاسعة: " ومن هذا القبيل استدلال الشافعي على حجية الإجماع وتحريم خرقه بقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُّشَاقِقِ اِلرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ اُلْهُدىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ اِلْمُومِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلّىٰ وَنُصْلِهِۦ جَهَنَّمَ وَسَآءَتْ مَصِيراً﴾، مع أن سياق الآية في أحوال المشركين، فالمراد من الآية مشاقة خاصة، واتباع غير سبيل خاص، ولكن الشافعي جعل حجية الإجماع من كمال الآية"[1].

الآية وإن كانت في سياق أحوال المشركين لا تعني أنها خاصة؛ لأنها افتتحت بالاسم الموصول وهو نكرة في سياق الشرط، فتعم جميع من شاق الرسول ﷺ واتّبع غير سبيل المؤمنين؛ وقد بين ذلك عند تعرضه لتفسير الآية في موضعها، فقال: "وقد شاع عند كثير من علماء أصول الفقه الاحتجاج بهذه الآية، لكون إجماع علماء الإسلام على حكم من الأحكام حجة، وأول من احتج بها على ذلك الشافعي، قال الفخر: روي أن الشافعي سئل عن آية في كتاب الله تدل على أن الإجماع حجة، فقرأ القرآن ثلاثمائة مرة حتى وجد هذه الآية، وتقرير الاستدلال أن اتباع غير سبيل المؤمنين حرام، فوجب أن يكون اتباع سبيل المؤمنين واجبا"[2].

غاية ما يفهم من كلام الامام الشافعي -عليه رحمة الله- أنّه استنبط حجية الاجماع من معنى قوله تعالى: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ اِلْمُومِنِينَ﴾، الذي بينه جمع من المفسرين[3] بأنه غير طريق ومنهاج جماعة المسلمين أهل التوحيد والصدق، فكان ذلك الاستنباط من لوازم هذا المعنى، وليس هو بمعنى ثانٍ للآية حتى يستشهد به لتعزيز قاعدة اتساع المعاني القرآنية، بل لم يذكر أحد من المفسرين[4] استدلال

---

1 - التحرير والتنوير، ابن عاشور، (96/1).

2 - المرجع نفسه، (201/5).

3 - ينظر: جامع البيان، الطبري، (204/9-205)، ومعالم التنزيل، البغوي، (287/2)، ومفاتيح الغيب، الرازي، (219/11).

4 - ينظر مثلا: البحر المحيط، أبو حيان، (66/4-67)، وتفسير القرآن العظيم، ابن كثير، (365/2).

الامام الشافعي وغيره من الأصوليين بالآية على حجية الاجماع بأنّه معنى ثان لها، بل هو من الفوائد التي تضمنها المعنى الظاهر لألفاظ الآية، قال الزمخشري: "﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُومِنِينَ﴾ وهو السبيل الذي هم عليه من الدين الحنيفي القيم، وهو دليل على أنّ الإجماع حجة لا تجوز مخالفتها، كما لا تجوز مخالفة الكتاب والسنة، لأنّ اللّه عز وعلا جمع بين اتباع سبيل غير المؤمنين، وبين مشاقة الرسول ﷺ في الشرط، وجعل جزاءه الوعيد الشديد، فكان اتباعهم واجبا كموالاة الرسول عليه الصلاة والسلام"[1].

النتيجة:

إذا تقرر هذا فليس في الآية –فيما يظهر– دليل على ما ذهب إليه ابن عاشور من استشهاده بها على قاعدته اتساع المعاني القرآنية، إلا إذا اعتبرنا دلالة الآية على حجية الاجماع المستنبطة من المعنى الظاهري للآية معنى ثان لها. والله أعلم.

الخلاصة:

بناء على ما تقدم من دراسة الآيتين اللتين أوردهما ابن عاشور، ليستدل بهما على صحة تأصيله بدلالة استنباط الفقهاء لمعان خفية من الآيتين، يتبين بأنّ ما يستفيده الأئمة وغيرهم من الأحكام الفقهية من معاني الآيات القرآنية، لا يخوّلها أن تعتبر معنى ثان، بل تكون فائدة من فوائد معنى الآية؛ لهذا لا يكون استنباط العلماء لمثل هاته الفوائد شاهدا على صحة تأصيل قاعدة تعدّد المعاني القرآنية والله أعلم.

القسم السادس: دلالة العموم والخصوص

دلالة العموم والخصوص قد تُضمّن في أحد الشواهد التي مضت، ولعلّ ابن عاشور خصها كما خص غيرها من الدلالات الآتية، لكثرة مجي القاعدة على هاته الصور.

ذكر ابن عاشور في معرض استدلاله بهذا الشاهد على صحة ما أصّل: بأنّ معاني التركيب المحتمل أكثر من معنى قد يكون بينهما عموم وخصوص، فإذا كان كذلك، فإنه يستوجب حمل التركيب على جميع المعاني، ما لم تقم قرينة لفظية أو معنوية أو عقلية صحيحة، على إبطال أحد تلكم المعاني أو أكثر، وقد مثل لها بالآيتين الآتيتين[2].

---

1 – الكشاف، الزمخشري، (565/1).

2 – ينظر التحرير والتنوير، ابن عاشور، (96/1).

1- قوله تعالى: ﴿وَمَنْ جَٰهَدَ فَإِنَّمَا يُجَٰهِدُ لِنَفْسِهِۦٓ﴾ (العنكبوت: 5).

الدراسة:

ذكر ابن عاشور عند تمثيله بالآية بأنّ الجهاد يحمل على معنيين[1]:

- مجاهدة النفس في إقامة شرائع الإسلام، والجهاد هنا بالمعنى العام.

- مقاتلة الأعداء في الذبّ عن حوزة الإسلام، والجهاد هنا بالمعنى الخاص.

وقد فصل -رحمه الله- ما أجمل في المقدمة، فقال في تفسيرها عند موضعها من سورتها ما نصه: "والجهاد: مبالغة في الجهد الذي هو مصدر جَهَد كمنع، إذا جدّ في عمله وتكلف فيه تعبا، ولذلك شاع إطلاقه على القتال في نصر الإسلام، وهو هنا يجوز أن يكون الصبر على المشاق والأذى اللاحقة بالمسلمين، لأجل دخولهم في الإسلام ونبذ دين الشرك، حيث تصدى المشركون لأذاهم، فإطلاق الجهاد هنا هو مثل إطلاقه في قوله تعالى بعد هذا ﴿وَإِن جَٰهَدَاكَ لِتُشْرِكَ بِى﴾ (العنكبوت: 7)، ومثل إطلاقه في قول النبي ﷺ وقد قفل من إحدى غزاوته «رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر»[2]، وهذا المحمل هو المتبادر في هذه السورة، بناء على أنها كلّها مكية؛ لأنّه لم يكن جهاد القتال في مكة،... ويجوز أن يراد بالجهاد المعنى المنقول إليه في اصطلاح الشريعة، وهو قتال الكفار لأجل نصر الإسلام والذب عن حوزته، ويكون ذكره هنا لإعداد نفوس المسلمين لما سيُلجؤون إليه من قتال المشركين قبل أن يضطروا إليه ...، والأوفق ببلاغة القرآن أن يكون المحملان مرادين..."[3].

فهذان محملان في الآية ذكرهما ابن عاشور، وكلّ منهما له قرينة دلّت عليه:

أمّا **الأول**: الجهاد هنا بالمعنى العام: وهو جهاد النفس، دلّ عليه ظاهر الآية؛ إذْ السورة مكية[4] والجهاد الخاص بمعنى قتال العدو لم يشرع إلاّ في العهد المدني.

والثاني: الجهاد هنا بالمعنى الخاص: وهو قتال العدو؛ لما دلّ عليه هذا اللفظ عند الاطلاق وشيوعه فيه -كما ذكر ابن عاشور-، ثم للحقيقة الشرعية التي دلّ عليها، مع الاستئناس بقول ابن عاشور

---

1 - ينظر المرجع السابق، (96/1).

2 - رواه البيهقي في الزهد: ينظر الزهد الكبير، البيهقي، تحقيق عامر أحمد حيدر، رقم 373، ص 165، مؤسسة الكتب الثقافية - بيروت، ط 3: 1996م، وقال الألباني منكر: ينظر سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة، الألباني، رقم 2460، (487/5)، دار المعارف، الرياض - المملكة العربية السعودية، ط 1: 1412 هـ /1992م.

3 - التحرير والتنوير، ابن عاشور، (210/20-211).

4 - هذا على قول الجمهور، ينظر المرجع نفسه، (199/20).

مبيّنا مناسبة ذكره: "لإعداد نفوس المسلمين لما سيُلجؤون إليه من قتال المشركين..."، وخاصة إذا اعتمدنا قول من قال بأنّ سورة العنكبوت آخر[1] ما نزل بمكة.

ثم إنّ علماء التفسير تمايزوا في أقوالهم، فمنهم من ذكر المحملين للآية، مثل البغوي في معالم التنزيل[2]، وابن جزي في التسهيل[3]، والسعدي في تفسيره[4]، والقرطبي في أحكام القرآن[5]، والشوكاني في فتح القدير[6]، بل وزادا الأخيران محملا ثالثا، وهو وإن كان نابعا عن الثاني إلاّ أنّه استقل بمعنى آخر، وهو قولهما: "من جاهد عدوه لنفسه لا يريد وجه الله فليس لله حاجة بجهاده"، ومن أهل التفسير من اقتصر على المحمل الثاني، فحمل الجهاد على معناه الاصطلاحي الشائع، مثل الطبري في جامعه[7]، ومن اقتصر على المحمل الأول فلم يتعدّ المعنى الظاهر، مثل الواحدي في التفسير الوسيط[8]، والزمخشري في الكشاف[9]، وابن كثير في تفسيره[10].

هذه نخبة من أقوال المفسرين في الآية، بين متوسع فذكر ثلاثة معان للآية، وبين مكتف بمعنيين كما ذهب ابن عاشور، وبين مقتصد بذكر أحدهما، ولعلّ ما ذكره ابن عاشور ومن نحى نحوه من حمل الآية على معنيين هو الصواب؛ لما ذكرت سابقا من دلالة القرائن على كل منهما، ثم إنهما غير متضادّين، ويتسع لهما اللفظ القرآني، أمّا ما ذكراه الشوكاني ومن قبله القرطبي من حملها على المعنى الثالث، لا يستقيم مع سياق الآية والله أعلم.

النتيجة:

بعد هذا البسط في أقوال المفسرين يظهر والله أعلم، أن الآية تتسع لمعنيين رئيسين هما:

- الجهاد بالمعنى العام وهو جهاد النفس على الطاعة واجتناب المعاصي.

---

1 - ينظر الإتقان في علوم القرآن، السيوطي، (43/1).

2 - ينظر معالم التنزيل، البغوي، (233/6).

3 - ينظر التسهيل، ابن جزي، (123/2).

4 - ينظر تفسير السعدي، السعدي، ص 626.

5 - ينظر أحكام القرآن، القرطبي، (327/13).

6 - ينظر فتح القدير، الشوكاني، (223/4).

7 - ينظر جامع البيان، الطبري، (10/19).

8 - ينظر التفسير الوسيط، الواحدي، (413/3).

9 - ينظر الكشاف، الزمخشري، (441/3).

10 - ينظر تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، (238/6).

- والجهاد بالمعنى الخاص، وهو جهاد العدو، جهاد دفع أو جهاد طلب.

وفي هذا التمثيل استدلال من ابن عاشور على تأصيله لقاعدة تعدّد المعاني القرآنية، مع بيان صورة من الصور المهمة التي تأتي عليها، ألا وهي العموم والخصوص.

2-قوله تعالى: ﴿إِذَا جَآءَ نَصْرُ ٱللَّهِ وَٱلْفَتْحُ﴾ (النصر: 1-3).

الدراسة:

ذكر ابن عاشور في موضع تمثيله بهاته الآية أثر[1] ابن عباس -رضي الله عنهما-، لما سأله عمر ﷺ عن تفسير سورة النصر مع جمع من أشياخ بدر، فأجاب -رضي الله عنه- بدقيقة لم يعلمها غيره من شيوخ بدر -وقد أجاب بعضهم بعموم ما فهم من اللفظ- وقال ابن عباس ﷺ مغايرا لإجابتهم، فأجاب بمعنى خاص (بأنّه أجل رسول الله ﷺ)[2].

هكذا أوردها -رحمه الله-، وقد زاد في بيانها وتفصيلها في موضعها، فقال: "... وقد تظافرت الأخبار رواية وتأويلا أنّ هذه السورة -أي سورة النصر- تشتمل على إيماء إلى اقتراب أجل رسول الله ﷺ، وليس في ذلك ما يرجح أحد الأقوال في وقت نزولها؛ إذ لا خلاف في أن هذا الإيماء يشير إلى توقيت بمجيء النصر والفتح، ودخول الناس في الدين أفواجا، فإذا حصل ذلك، حان الأجل الشريف. وفي أثر ابن عباس ﷺ في صحيح البخاري[3]: (هو أجل رسول الله ﷺ أعلَمَه له قال: ﴿إِذَا جَآءَ نَصْرُ ٱللَّهِ وَٱلْفَتْحُ﴾ وذلك علامة أجلك: ﴿فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ﴾ (النصر: 3))..."[4].

إذن فهذا إيماء وإشارة منه سبحانه إلى نبيّه ﷺ بدنوِّ أجله بعد وعده بالنصر العظيم، الذي لم يختلف فيه أهل التأويل -كما قال ابن عاشور[5]- أنّه فتح مكة، وهذا الإيماء هو لازم النصر والفتح العظيم، ولا يفهم من مجرد ألفاظ السورة، لذلك لما جمع عمر ﷺ أشياخ بدر وسألهم عن تفسير

---

1 - ينظر تخريجه في العزو رقم 3.

2 - ينظر التحرير والتنوير، ابن عاشور، (97/1).

3 - جزء من حديث رواه البخاري في صحيحه في موضعين: كتاب المغازي، رقم 4294، (149/5)، وكتاب تفسير القرآن، باب قوله: ﴿فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُۥ كَانَ تَوَّابًا﴾ (النصر: 3)، رقم 4970، (179/6).

4 - التحرير والتنوير، ابن عاشور، (588/30).

5 - ينظر المرجع نفسه، (587/30).

قوله تعالى: ﴿إِذَا جَآءَ نَصْرُ ٱللَّهِ وَٱلْفَتْحُ﴾، فأجاب بعضهم بالمعنى الظّاهر والعام المتبادر من اللّفظ، رغم أنهم عرب يفهمون الخطاب القرآني؛ دلّ هذا على أن ذلكم الإيماء بقرب أجل الرسول ﷺ مستفاد من قرينة منفصلة عن طريق الوحي، أو من المعهود من ختام الأمور الفاضلة بالاستغفار؛ إذْ عمره فاضل ﷺ، كما قال السعدي[1]، لا من مجرد ألفاظ سورة النصر؛ لهذا قال ابن عباس ﷺ حين سأله عمر ﷺ عن تفسيرها: (هو أجل رسول الله ﷺ أعلمه له، قال: ﴿إِذَا جَآءَ نَصْرُ ٱللَّهِ وَٱلْفَتْحُ﴾ وذلك علامة أجلك)[2]، فسماها ابن عباس علامة، والعلامة هي الإشارة التي قد تكون وتفهم من دون تلفظ، وعلى كلّ فابن عباس ﷺ إمّا أن يكون قد سمعها من النبي ﷺ، لما روى الامام أحمد في مسنده[3] عنه ﷺ قال: (لما نزلت إذا جاء نصر الله والفتح قال رسول الله ﷺ: «نعيت إليّ نفسي»)، وإمّا أن يكون فهمها بلازم قوله تعالى: ﴿فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَٱسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُۥ كَانَ تَوَّابًا﴾ (النصر: 3)؛ إذْ أُمر بتسبيح خاص واستغفار خاص-كما قال ابن عاشور[4]-، إشارة له بقرب أجله. فهذان احتمالان لمصدر تفسير ابن عباس ﷺ، والأول منهما أرجح لأمرين:

الأول: كون هذا من علم الغيب، الذي لا يمكن لابن عباس ﷺ ولا غيره علمه إلا عن طريق السماع من رسول الله ﷺ.

الثاني: غياب هذا التفسير عن مشايخ بدر ﷺ، رغم أنهم من فطاحلة اللغة وأربابها، فلم يفهموا هذا المعنى من سياق ألفاظ السورة.

هذا وقد يكون ابن عباس ﷺ جمع إلى سماع هذا الإيماء بقرب أجله ﷺ، استنباطه الموافق لما سمع، فيكون جامعا بين الرواية والدراية، قال ابن القيم: " فانظر إلى فهم ابن عباس وقد سأله عمر: ومن حضر من أهل بدر وغيرهم عن سورة ﴿إِذَا جَآءَ نَصْرُ ٱللَّهِ وَٱلْفَتْحُ﴾، وما خُصّ به ابن عباس من فهمه منها: أنها نعي الله سبحانه نبيه إلى نفسه، وإعلامه بحضور أجله، وموافقة عمر له على ذلك، وخفائه عن غيرهما من الصحابة، وابن عباس إذ ذاك أحدثهم سنًّا، وأين تجد في هذه السورة الإعلام

---

1 - تفسير السعدي، السعدي، ص 936.

2 - سبق تخريجه، ينظر العزو رقم 3 من الصفحة السابقة.

3 - رواه الإمام أحمد في مسنده، ينظر المسند، أحمد، تحقيق أحمد شاكر، رقم 1873، (435/2)، دار الحديث – القاهرة، ط 1: 1416 هـ / 1995 م، وقال أحمد شاكر: إسناده صحيح، ونقله ابن كثير في تفسيره عن المسند، (481/8).

4 - ينظر التحرير والتنوير، ابن عاشور، (594/30).

بأجله، لولا الفهم الخاص؟ ويدقّ هذا حتى يصل إلى مراتب تتقاصر عنها أفهام أكثر الناس، فيحتاج مع النص إلى غيره. ولا يقع الاستغناء بالنصوص في حقه، وأما في حق صاحب الفهم فلا يحتاج مع النصوص إلى غيرها"[1].

وقد ذكر جِلّة من المفسرين هذا الإيماء، المتولِّد عن آي السورة بدنوِّ أجله صلوات ربي وسلامه عليه، حيث جاء ذلك عن الطبري في جامع البيان[2]، والثعلبي في الكشف والبيان[3]، والواحدي في التفسير الوسيط[4]، والبغويّ في معالم التنزيل[5]، والزمخشري في الكشاف[6]، والقرطبي في الجامع[7]، وغيرهم.

فعلى كلا الاحتمالين، سواء أكان ابن عباس تلقّى هذا الإيماء بقرب أجل النبي منه ﷺ، أم كان ذلك عن فهم دقيق حازه، فإنّه -أعني هذا الإيماء- يُعدُّ معنى خاص للآية، إلى جانب المعنى الظاهر والعام المتبادر من اللفظ، والله أعلى وأعلم.

النتيجة:

بناء على ما سبق من الدراسة، فإن الآية تحمل على المعنيين العام والخاص، وفي هذا التمثيل استدلال من ابن عاشور على تأصيله لقاعدة تعدّد المعاني القرآنية، مع بيان صورة العموم والخصوص في إفادة اتساع المعاني.

---

1 - التفسير القيم، ابن القيم، ص 44-45، تحقيق مكتب الدراسات والبحوث العربية والإسلامية، دار ومكتبة الهلال - بيروت، ط 1: 1410 هـ.

2 - ينظر جامع البيان، الطبري، (24/667-669).

3 - ينظر الكشف والبيان عن تفسير القرآن، الثعلبي، تحقيق أبي محمد بن عاشور، (10/318-321)، دار إحياء التراث العربي، بيروت – لبنان، ط 1: 1422، هـ / 2002 م.

4 - ينظر التفسير الوسيط، الواحدي، (4/566).

5 - ينظر معالم التنزيل، البغوي، (8/ 565-577).

6 - ينظر الكشاف، الزمخشري، (4/810-812).

7 - ينظر الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، (20/229-232).

القسم السابع: دلالة الوقف والوصل.

أشار ابن عاشور إلى أن الوقف والوصل في آي القرآن له أثر في المعنى؛ لذلك أدرجه مبينا أنه من ضمن الشواهد التي تدل على صحة ما أصّل من قاعدة تعدد المعاني القرآنية، وقد مثل لها بآيات منها:

1-قوله تعالى: ﴿لاَ رَيْبَ فِيهِۛ هُدىً لِّلْمُتَّقِينَ﴾ (البقرة: 1)، حال الوقف على ﴿لاَ رَيْبَ﴾ أو على ﴿فِيهِۛ﴾[1].

الدراسة:

قال ابن عاشور في تفسير هذه الآية: "... و لم يختلف متواتر القرّاء في فتح ﴿لاَ رَيْبَ﴾ نفيا للجنس على سبيل التنصيص وهو أبلغه؛ لأنه لو رُفع لاحتمل نفي الفرد دون الجنس، فإن كان الإشارة بقوله: ﴿ذَالِكَ﴾ إلى الحروف المجتمعة في ﴿الٓمٓ﴾، على إرادة التعريض بالمتحدَّيْنَ، وكان قوله: ﴿ٱلْكِتَٰبُ﴾ خبرا لاسم الإشارة على ما تقدم[2]، كان قوله: ﴿لاَ رَيْبَ﴾ نفيا لريب خاص، وهو الرّيب الذي يعرض في كون هذا الكتاب مؤلّفا من حروف كلامهم، فكيف عجزوا عن مثله، وكان نفي الجنس فيه حقيقة وليس ادعاء، فتكون جملة ﴿لاَ رَيْبَ﴾ مترّلةً منْزلةَ التأكيد لمفاد الإشارة في قوله: ﴿ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ﴾، وعلى هذا الوجه يجوز أن يكون المجرور وهو قوله: ﴿فِيهِۛ﴾ متعلقا بـــ ﴿رَيْبَ﴾، على أنه ظرف لغو[3]، فيكون الوقف على قوله: ﴿فِيهِۛ﴾، وهو مختار الجمهور... ويجوز أن يكون قوله: ﴿فِيهِۛ﴾ ظرفا مستقرا[4] خبرا لقوله بعده: ﴿هُدىً لِّلْمُتَّقِينَ﴾، ومعنى "في" هو الظرفية المجازية العرفية، تشبيها لدلالة اللفظ باحتواء الظرف، فيكون تخطئة للذين أعرضوا عن استماع القرآن، فقالوا: ﴿لاَ تَسْمَعُواْ لِهَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ﴾ (فصلت: 25)، استترالا لطائر نفورهم

1- ينظر التحرير والتنوير، ابن عاشور، (97/1).

2 - ينظر المرجع نفسه، (221/1).

3 - الظرف اللغوي: هو ما كان العامل فيه مذكورًا، نحو: زيد حصل في الدار. ينظر كتاب التعريفات، علي بن محمد الجرجاني، تحقيق جماعة من العلماء، ص 143، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، ط 1: 1403هـ /1983م.

4 - الظرف المستقر: هو ما كان فيه العامل مقدرًا، نحو: زيد في الدار. ينظر المرجع نفسه، ص 144.

كأنه قيل هذا الكتاب مشتمل على شيء من الهدى؛ فاسمعوا إليه..."[1].

فالوقف على لفظ ﴿فِيهِۛ﴾، يفيد معنى نفي الريب الخاص الذي لابس جاحدي القرآن في كون هذا الكتاب مؤلّفا من الحروف التي ينطقون -كما دلّ عليه مفتتح السورة-، فثبت أنه كلام الله ﷻ وإلاّ فكيف عجزوا على الإتيان بمثله؟

والوقف على لفظ ﴿ رَيْبَ﴾ ووصل لفظ ﴿فِيهِۛ﴾ بما بعدها، يتضمن معنى الرد والتخطئة لأولئك المعترضين، الذين يصدّون الناس عن سماع آي القرآن مخافة أن تلامس فصاحته وربّانيته بشاشة القلوب فيُذعنوا له، ويدلّ على هذا قوله تعالى: ﴿ وَقَالَ ٱلذِينَ كَفَرُواْ لاَ تَسْمَعُواْ لِهَـٰذَا ٱلْقُرْءَانِ وَالْغَوْاْ فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَغْلِبُونَ﴾ (فصلت: 25).

إذن تحصّل لدينا معنيان تبعا للوقف والابتداء -كما مرّ-، وتولد عن كلٍّ منهما معنى مغاير لما دلّ عليه الآخر.

وقد وجه ابن الأنباري كلا الوقفين في كتابه إيضاح الوقف والابتداء[2]، وذكرهما ابن كثير في تفسيره[3]، وقدّم المعنى المستفاد من وصل لفظ: ﴿ رَيْبَ﴾ بلفظ ﴿فِيهِۛ﴾ والوقف عليها، ومثله نحى الشوكاني في فتح القدير[4].

النتيجة:

بناء على ما سبق من الدراسة، تبين بأنّ للآية وقفان مشروعان، نتج عنهما معنيين مختلفين غير متضادين، وهذا صورة من الصور التي تأتي عليها قاعدة تعدّد المعاني القرآنية وتنوعها.

وفي التمثيل بها شاهد لتأصيل ابن عاشور للقاعدة.

---

1 - التحرير والتنوير، ابن عاشور، (222/1).

2 - ينظر إيضاح الوقف والابتداء، أبو بكر الأنباري، تحقيق محيي الدين عبد الرحمن رمضان، (488/1)، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، ط: 1390هـ / 1971م.

3 - ينظر تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، (73/1).

4 - ينظر فتح القدير، الشوكاني، (39/1).

2- قوله تعالى: ﴿ قَالَ أَرَاغِبٌ آنتَ عَنۡ ـالِهَتِي يَـٰٓإِبۡرَٰهِيمُ لَئِن لَّمۡ تَنتَهِ لَأَرۡجُمَنَّكَ﴾ (مريم: 46).

الدّراسة:

ذكر ابن عاشور عند تمثيله بهاته الآية، أنّ اختلاف ارتباط النداء من قوله: ﴿يَـٰٓإِبۡرَٰهِيمُ﴾ بالتوبيخ بقوله: ﴿أَرَاغِبٌ آنتَ﴾، أو بالوعيد في قوله: ﴿لَئِن لَّمۡ تَنتَهِ لَأَرۡجُمَنَّكَ﴾، يثمر تعدّدا في المعاني.

عنى -رحمه الله- أن الوقف على لفظ ﴿يَـٰٓإِبۡرَٰهِيمُ﴾، يثمر معنى توبيخ أبي إبراهيم لإبراهيم عليه السلام، لكن بوصلها مع ما بعدها والوقف عند قوله ﴿لَأَرۡجُمَنَّكَ﴾، يثمر معنى الوعيد بالرجم إن لم ينته عن كفره بآلهتهم[1].

هذا محصّل ما ذكر هناك، وقد رجح الوقف على لفظ ﴿يَـٰٓإِبۡرَٰهِيمُ﴾، عند تعرضه لتفسيرها في موضعها من السورة فقال: " والنداء في قوله ﴿يَـٰٓإِبۡرَٰهِيمُ﴾ تكملة لجملة الإنكار والتعجب؛ لأنّ المتعجب من فعله مع حضوره، يقصد بندائه تنبيهه على سوء فعله، كأنه في غيبة عن إدراك فعله، فالمتكلم يترله مترلة الغائب، فيناديه لإرجاع رشده إليه، فينبغي الوقف على قوله ﴿يَـٰٓإِبۡرَٰهِيمُ﴾، وجملة ﴿لَئِن لَّمۡ تَنتَهِ لَأَرۡجُمَنَّكَ﴾، مستأنفة"[2].

اقتصار ابن عاشور في تفسيره الآية على معنى توبيخ أبي إبراهيم لإبراهيم عليه السلام، وذلك بالوقف على لفظ ﴿يَـٰٓإِبۡرَٰهِيمُ﴾، وجعْل الجملة بعده مستأنفة، لا يغيّر شيئا مع ما ذكره عند تمثيله بالآية؛ لأنّ لفظ ﴿يَـٰٓإِبۡرَٰهِيمُ﴾ سواء ارتبط بقوله: ﴿لَئِن لَّمۡ تَنتَهِ لَأَرۡجُمَنَّكَ﴾، أم لم يرتبط به، لا يتغير المعنى؛ كون ضمير النصب في قوله: ﴿لَئِن لَّمۡ تَنتَهِ﴾ عائد على إبراهيم عليه السلام، فيسدّ مسدّه ويتحقق معنى الوعيد بالرجم.

وعليه فالمعنيان متحققان، سواء وقف على لفظ ﴿يَـٰٓإِبۡرَٰهِيمُ﴾، أو وصله بما بعده والوقف على لفظ

1 - ينظر التحرير والتنوير، ابن عاشور، (97/1-98).

2 - المرجع نفسه، (119/16).

﴿لَأَرْجُمَنَّكَ﴾، وبهذا التفسير قال الطبري في جامع البيان[1]، والزمخشري في الكشاف[2]، وابن عطية في المحرر الوجيز[3]، والقرطبي في الجامع لأحكام القرآن[4]، وابن كثير في تفسيره[5]، والشوكاني في فتح القدير[6].

النتيجة:

بناء على ما سبق من الدراسة، يتبين بأن الوقف والوصل بالآية الذي مثّل به ابن عاشور على قاعدة تعدّد المعاني القرآنية لا يفيد تنوعا في المعاني؛ لهذا فلا يصلح الاستشهاد بهاته الآية على صحة التأصيل للقاعدة والله أعلم.

القسم الثامن: دلالة الحقيقة والمجاز.

ذكر ابن عاشور من بين الاستشهادات على تأصيله، ما يدل عليه التركيب القرآني من معان حقيقية وأخرى مجازية، وقد مثل -رحمه الله- بالآية الآتية.

1-قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يَسْجُدُ لَهُۥ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَآبُّ وَكَثِيرٌ مِّنَ ٱلنَّاسِ﴾ (الحج: 18).

الدّراسة:

ذكر ابن عاشور عند تمثيله بهاته الآية، أنّ السّجود بالآية الكريمة له معنيان؛ معنى حقيقي وهو وضع الجبهة على الأرض، ومعنى مجازي وهو التعظيم، وقد استعمل فعل ﴿يَسْجُدُ﴾ هنا في معنييه[7].

هكذا أجمل المعنيين -رحمه الله- في موضع التمثيل بالآية، ثم فصّل في تفسيرها في موضعها من السورة، فقال: "... وقد استعمل السّجود في حقيقته ومجازه، وهو حسن وإن أباه الزمخشري، ... لأنّ السجود المثبت لكثير من الناس هو السجود الحقيقي، ولولا إرادة ذلك لما احترس بإثباته لكثير

1 - ينظر جامع البيان، الطبري، (205/18-206).
2 - ينظر الكشاف، الزمخشري، (20/3).
3 - ينظر المحرر الوجيز، ابن عطية، (18/4).
4 - ينظر الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، (111/11).
5 - ينظر تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، (208/5-209).
6 - ينظر فتح القدير، الشوكاني، (397/3).
7 - ينظر التحرير والتنوير، ابن عاشور، (99/1).

من الناس لا لجميعهم. ووجه هذا التفكيك، أنّ سجود الموجودات غير الإنسانية ليس إلاّ دلالة تلك الموجودات، على أنها مسخرة لخلق الله، فاستعير السجود لحالة التسخير والانطياع. وأمّا دلالة حال الإنسان على عبوديته لله تعالى فلما خالطها إعراض كثير من الناس عن السجود لله تعالى، وتلبسهم بالسجود للأصنام كما هو حال المشركين، غطى سجودهم الحقيقي على السجود المجازي الدّال على عبوديتهم لله؛ لأنّ المشاهدة أقوى من دلالة الحال، فلم يثبت لهم السجود الذي أثبت لبقية الموجودات، وإن كان حاصلا في حالهم كحال المخلوقات الأخرى"[1].

استشهد ابن عاشور بهذه الآية على تعدّد المعاني المتحصل من الدلالة الحقيقية والمجازية للفظ السجود بالآية الكريمة، فاستعمل الدلالة الحقيقية للسجود في حق العقلاء دون البهائم والجمادات، كما استعمل الدلالة المجازية لغير العقلاء، باستعارة السجود للتسخير والانطياع لله جلّ وعلا.

سبق وأن بيّنت اختلاف العلماء في اعتبار المجاز في القرآن واللغة من عدمه، وخلُصت من ذلك بأن الخلاف الدّائر بينهم لا يعدوا أن يكون خلاف لفظي، بين مقرٍّ له بمفهومه وتسميته، وبين معتبر له كأسلوب استعملته العرب في كلامها.

وعليه يستخلص من كلام ابن عاشور في تفسيره الآية معنيين للسجود:

أ–معنى حقيقي: وهو سجود كثير من الناس، وهو السجود المعروف في الشرع.

ب– معنى مجازي –كما أسماه –: وهو سجود الجمادات والشجر والدواب غير العاقلة، والمتمثل في التسخير والانطياع له ﷻ.

وعلى هذا النسق جرى الإمام الطبري في تفسيره[2]، حيث فسر السجود بالمعنى الأول الذي ذهب إليه ابن عاشور، وأدرج معنى ثانيا للجمادات وغيرها دون العقلاء، فقال: "والشمس والقمر والنجوم في السماء، والجبال، والشجر، والدوابّ في الأرض، وسجود ذلك ظلاله حين تطلع عليه الشمس، وحين تزول، إذا تحولّ ظلّ كل شيء فهو سجوده"، ثمّ خصّ الشمس والقمر والنجوم بمعنى التذلل والخضوع والانطياع لله جل وعلا، ونحوٌ منه ذكر البغوي في معالمه[3]، وذكر في البحر المحيط[4] المعنيان،

1 – المرجع السابق، (226/17).

2 – ينظر جامع البيان، الطبري، (586/18).

3 – ينظر معالم التنزيل، البغوي، (372/5).

4 – ينظر البحر المحيط، أبو حيان، (494/7).

واقتصر ابن عطية[1] على معنى الخضوع والانقياد للأمر، ونقل عن مجاهد[2] معنى سجود الأشياء هو سجود ظلالها، وبنفس قول مجاهد قال في الدرّ المنثور[3]، وأشار ابن كثير إلى المعنيين بقوله: "وسجود كل شيء بما يختص به"[4]، وبين الشوكاني في فتح القدير[5] المعنيين، وزاد تفصيلا في قوله تعالى: ﴿وَكَثِيرٌ مِّنَ ٱلنَّاسِ﴾، بذكره معنيين لها حسب العطف على ما قبلها أو الابتداء، فيكون السجود بمعنى الانقياد على الأول، ويكون بمعنى السجود الحقيقي على المحمل الثاني، وذهب الشنقيطي[6] إلى المعنى الحقيقي الشرعي للسجود، سواء للجمادات أو الحيوانات أو الناس بعد ذكره الخلاف الدائر بين من فسر السجود الواقع من العقلاء أو من غيرهم، بين المعنى الشرعي للسجود والمعنى اللغوي المتمثل في الانقياد.

فهذا التفسير من الإمام الشنقيطي على خلفية عدم وقوع المجاز في القرآن؛ لذلك ذكر أن الأشياء غير العاقلة لها إدراك لا نعلمه، تدرك به السجود لله جلّ وعلا، فيكون سجودها كذلك على صفة لا ندركها على ما يليق بهيئتها وصفتها.

النتيجة:

بناء على ما سبق بيانه من أنّ الخلاف الواقع بين مجيزي وقوع المجاز في القرآن وبين مانعيه، هو خلاف لفظي لا يؤثر في مقاصد هذا الأسلوب العربي، يظهر والله أعلم أنّ السجود في الآية دائر بين المعنى الشرعي الخاص بالعقلاء لا يشاركهم فيه غيرهم، والمعنى اللغوي العام الذي يدخل فيه العقلاء وغير العقلاء، مع زيادة تخصيص غير العقلاء بمعنىً للسجود يليق بهم لا ندركه.

وفي هذا زيادة استشهاد لتأصيل قاعدة تعدّد المعاني القرآنية وتنوعها، مع بيان لصورة الأسلوب العربي المتمثل في الحقيقة والمجاز ودوره في تكثير المعاني القرآنية.

---

1 – ينظر المحرر الوجيز، ابن عطية، (113/4).

2 – قال مجاهد في معنى سجود الأشياء بالآية: (ظلال هذا كله)، ينظر جامع البيان، الطبري، (586/18).

3 – ينظر الدر المنثور، السيوطي، (17/6).

4 – تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، (354/5).

5 – ينظر فتح القدير، الشوكاني، (524/3).

6 – ينظر أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، محمد الأمين الشنقيطي، (117/3-118).

القسم التاسع: دلالة المشترك اللفظي.

ذكر ابن عاشور من بين الاستشهادات على تأصيله ما يدل عليه المشترك اللفظي من معان، وقد مثل -رحمه الله- بالآية الآتية.

قوله تعالى: ﴿ وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ ﴾ (المطففين: 1).

الدراسة:

قال ابن عاشور عقب تمثيله بهاته الآية: "فمركب (ويل له) يستعمل خبرا ويستعمل دعاء، وقد حمله المفسرون هنا على كلا المعنيين"[1]، وقد أشار -رحمه الله- إلى هذين المعنيين عند تعرضه لتفسير الآية من سورتها، فقال: "افتتاح السورة باسم الويل، مؤذن بأنها تشتمل على وعيد" وهذا يشير به إلى المعنى الأول وهو الخبر، ثم صرح بالمعنى الثاني فقال: "وويل كلمة دعاء بسوء الحال"[2].

إذن فكلمة ﴿ وَيْلٌ ﴾ في مفتتح السورة دلّت على معنيين:

أ-المعنى الأول: إخبار بسوء عاقبة من وقع في هذا الصنيع، من تطفيف الميزان وغش المبتاعين عليه.

ب-المعنى الثاني: الدعاء بسوء العاقبة لمن تلبّس بهذا الفعل الشنيع.

وكلا المعنيين فيه الترهيب من الوقوع في غياهب هذا العمل الفاسد عن طريق مسلكي التذكير بسوء عاقبته، والدعاء على فاعله بسوء الحال.

قال مقاتل: (الويل واد في جهنم...)[3]، ونحوه ذكر الطبري في جامعه[4]، والقرطبي في تفسيره[5]، وزاد معنى ثان وهو شدة العذاب في الآخرة، وقال الماوردي: " وفي ﴿ وَيْلٌ ﴾ سبعة أقاويل: أحدها: أنه واد في جهنم،... الثاني: صديد أهل النار،... الثالث: أنه النار، ... الرابع: أنه الهلاك،... الخامس: أنه أشق العذاب، السادس: أنه النداء بالخسار والهلاك، السابع: أن أصله ويْ لفلان، أي الجور لفلان"[6]. فهذه الأقوال التي ذكرها الماوردي تعود إلى المعنيين السالفين؛ وذلك كونه وادًا في جهنم

---

1 - التحرير والتنوير، ابن عاشور، (100/1).

2 - ينظر المرجع نفسه، (189/30).

3 - تفسير مقاتل بن سليمان، أبو الحسن مقاتل بن سليمان، تحقيق عبد الله محمود شحاته، (621/4)، دار إحياء التراث – بيروت، ط 1: 1423 هـ.

4 - ينظر جامع البيان، الطبري، (277/24).

5 - ينظر الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، (250/19).

6 - النكت والعيون، الماوردي، (226/6).

أو وادًا من صديد أهل النار -كما ذكرا مقاتل والطبري-، أو أنّه النار، أو الهلاك، أو هو أشق العذاب كما نحى القرطبي، فهذا كله يفيد المعنى الأول وداخل فيه، فيستشف منه معنى الخبر عن الويل، أما النداء بالخسارة والهلاك وشبهه، فهو داخل في معنى الدعاء عليه، ورجح ابن عطية[1] معنى الخبر لمجيء ﴿ وَيْلٌ﴾ بالرفع على الابتداء، ونفى أن يكون بمعنى الدعاء لعدم مجيئه منصوبا، واختار هذا الترجيح السّمين الحلبي في الدرّ المصون[2]، وعليه اقتصر ابن كثير[3] ففسر الويل بالوعد بالهلاك والخسار، والذي هو في معنى الخبر، ومثله نحى السعدي في تفسيره[4].

وخالفهم الشوكاني في فتح القدير، فقال: "﴿ وَيْلٌ﴾ مبتدأ، وسُوِّغ الابتداء به كونه دعاء، ولو نُصب لجاز، قال مكي والمختار في ﴿ وَيْلٌ﴾ وشبهه: إذا كان غير مضاف الرفع، ويجوز النصب"[5].

فهذه أقوال أهل العلم بالتفسير في معنى الويل، بين من اقتصر فيه على المعنى المفيد للخبر بوقوع واستقرار المخبر به عنهم آجلا، وبين من جمع بين المعنيين، فحمّل الآية معنى الخبر ومعنى الدعاء، والراجح -والله تعالى أعلم- أنّ الويل هنا بالرفع لا يفيد إلاّ المعنى المقتضي الخبر عن هذا العذاب والهلاك المستقر لهم لا محالة، وذلك لأمرين:

أ-لفظ ﴿وَيْلٌ﴾ جاء بالرفع على الابتداء، لبيان استقرار هذا العذاب والهلاك للمخبر به وهم المطفّفون، ولأنه لو كان مفيدا لمعنى الدعاء عليهم بهذا الويل لجاء منصوبا؛ إذ هو عادة القرآن في ذلك، قال تعالى: ﴿ فَسُحْقاً لِّأَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾ (الملك: 12)، قال ابن عطية: " ﴿ فَسُحْقاً ﴾ نصب على جهة الدعاء"[6].

ب-اللغة التي نزل بها القرآن تأبى ذلك، قال في اللسان نقلا عن سيبويه: "لا ينبغي أن يقال ﴿وَيْلٌ﴾ دعاء هاهنا لأنّه قبيح في اللفظ، ولكن العباد كُلِّموا بكلامهم، وجاء القرآن على لغتهم على مقدار

1 - ينظر المحرر الوجيز، ابن عطية، (449/5).
2 - ينظر الدر المصون، السمين الحلبي، (384/10-385).
3 - ينظر تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، (343/8).
4 - ينظر تفسير السعدي، السعدي، ص 915.
5 - فتح القدير، الشوكاني، (482/5).
6 - المحرر الوجيز، ابن عطية، (340/5)، وينظر الدر المصون، السمين الحلبي، (385/10).

فهمهم،... أجري هذا على كلام العرب، وبه نزل القرآن"[1].

النتيجة:

بناء على ما سبق من الدراسة، فإنّ لفظ ﴿وَيْلٌ﴾ في الآية يحتمل إلاّ المعاني المقتضية معنى الخبر؛ لمجيئه بالرفع، فيكون استدلال وتمثيل ابن عاشور بها على قاعدة تعدد المعاني – فيما يبدو– غير صائب والله أعلم.

الخلاصة:

تمثيل ابن عاشور بآية المطففين واستدلاله بها على صحة تأصيله وإن كان غير صائب لما عرفت من المعنى الصحيح للفظ ﴿وَيْلٌ﴾، لا يعني أن المشترك اللفظي لا يعدّ صورة من صور قاعدة تعدّد المعاني القرآنية، بل يعدّ لما في الدلالة اللغوية لبعض الألفاظ العربية من اتساع، وسيأتي بيان ذلك عند عرضي لصور القاعدة.

1 – لسان العرب، ابن منظور، (739/11).

المبحث الثاني: طريقة تأصيل قاعدة تعدّد المعاني القرآنية عند بعض علماء التفسير.

أدرجت هذا المبحث هنا، لبيان أنّ لابن عاشور سلفا في تأصيل -أو على الأقل الإشارة إلى- قاعدة تعدّد المعاني القرآنية بمقدمات تفاسيرهم، أو تطبيقا عمليّا لها في ثناياها من جهة، وموازنة بين تأصيل ابن عاشور للقاعدة مع من سبقه من جهة أخرى؛ لذا قسمت هذا المبحث إلى مطلبين، جعلت الأول منهما لبيان تنظير بعض علماء التفسير لها من خلال مقدمات تفاسيرهم أو كتبهم ذات الصّلة بعلم التفسير، وضمّنت الثاني أمثلة من تفاسير بعضهم، حيث طبّقوا القاعدة عمليّا وإن لم يؤصّلوها نظريّا.

المطلب الأول: التنظير لقاعدة تعدّد المعاني القرآنية بمقدمات التفاسير.

أشرت في المبحث السابق إلى بعض من نظّر لهاته القاعدة، فذكرت منهم الطوفي[1] بتأصيله في الإكسير، وشيخ الإسلام ابن تيمية وما أدرجه في كتابه الموسوم بمقدمة في أصول التفسير، والشنقيطي وما نوّه به في مقدمة أضواء البيان.

وسأكتفي في هذا المقام بعرض تنظير هؤلاء الثلاثة للقاعدة، من خلال ما أودعوا في كتبهم التي ذكرت، محلّلا له ليتضح بذلك المراد.

1-تأصيل الطّوفي للقاعدة في كتابه الإكسير[2]:

قال -رحمه الله-: " ... وأمّا ما ورد فيه التأويل المختلف عن العلماء، فذلك الاختلاف إمّا أن يشتمل على التناقض والتضاد أو لا؛ فإن اشتمل عليه -أي التناقض-...، وإن لم يشتمل على

---

1 - نجم الدّين أبو الرّبيع سليمان بن عبد القوي الطّوفي، ولد سنة 657 هـ، بقرية طوفا من أعمال صرصر، أخذ الفقه عن الشيخ شرف الدّين الصّرصري، والعربية عن علي الموصلي، وسمع الحديث من ابن بطال وغيره، له تصانيف كثيرة منها: الاكسير في قواعد التفسير، والرياض النواضر في الأشباه والنظائر وغيرهما، كان شيعيا رافضيا منحرفا في العقيدة وقيل أنّه تاب ورجع عن ذلك، توفي ببلد الخليل في رجب سنة 716هـ. ينظر: شذرات الذهب في أخبار من ذهب، عبد الحي العَكري، (71/8-73). والدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، ابن حجر العسقلاني، تحقيق محمد عبد المعيد ضان، (295/2-300)، مجلس دائرة المعارف العثمانية - صيدر اباد/ الهند، ط2: 1392هـ/ 1972م. والأعلام، الزركلي، (127/3-128).

2 -ينظر الاكسير، الطوفي، ص 41-44.

التناقض؛ بل كان مجرد اختلاف وتعدّد أقوال، فإن احتمل اللفظ جميعها، وأمكن أن تكون مرادة منه، وجب حملها على جميعها ما أمكن".

ابتدأ تأصيله –رحمه الله– بعرض نوعي الاختلاف الوارد عن العلماء في تفاسيرهم، ثم فصل بينهما ليبين النوع الذي يُسوِّغُ حمل أقواله على اللفظ القرآني وهو ما يسمى باختلاف التنوع، من قسيمه الذي لا يمكن اعتبار أقواله كلها، بل بالترجيح بينها وقبول ما كان منها موافقا لظاهر السياق غير مناقض له، موافقا للقرائن، سواء منها المتصلة أو المنفصلة، وهو ما يسميه العلماء باختلاف التضاد.

وحمل اللفظ القرآني على معانٍ عدة، لابد له من شروط كما ذكر الطوفي هنا، ألخصها فيما يأتي:

1- أن يكون الاختلاف مجرد اختلاف تنوّع لا اختلاف تضاد.

2- أن تكون الأقوال المنبثقة من ذلكم الاختلاف يحتملها اللفظ القرآني.

3- أن يكون السياق القرآني يحتملها.

فإذا كان ذلك كذلك وتوفرت هاته الشروط، وجب حمل اللفظ القرآني عليها لاتّساع دلالته وفساحة مخاطبته للأمة جميعا.

ثم راح –رحمه الله– يبيّن مساوئ اعتبار قول دون آخر، أو معنى دون سواه، وإن كانا غير متساويين قربًا وبعدًا، من حيث دلالة اللفظ عليه فقال: "... سواء كان احتماله مساويا، أو كان في بعضها أرجح من بعض، وإلاّ فحمله على بعضها دون بعض إلغاء للّفظ بالنسبة إلى بعض محتملاته من غير موجب، وهو غير جائز، ولو جاز أن يكون مرادا، فإعمال اللفظ بالنسبة إليه أحوط من إهماله".

فحمْل اللفظ القرآني على جميع ما يحتمله من معانٍ، لا يعني أنّ كلّها متساوية في الظهور، فقد يكون من دقائق المعاني التي لا تظهر إلاّ لمن رسخ علمه، وشاب في الطلب رأسه، فيستنبط منها ما تلوح به من معانٍ لطيفة وفوائد دقيقة؛ لهذا تجد بعض أهل التّفسير بعد ذكره المحامل يرجح بينها، فيقدم ما عضدته القرائن وما لاح من التركيب ظاهر، وهذا الصنيع من بعضهم لا يدلّ على إلغاء المعاني الأخرى، وقد صرح بهذا ابن عاشور قائلا: " وإذا تركنا معنى مما حمل بعض المفسرين عليه في آيات من القرآن، فليس تركنا إيّاه دالاً على إبطاله، ولكن قد يكون ذلك لترجُّح غيره، وقد يكون اكتفاء بذكره في تفاسير أخرى تجنبا للإطالة"[1]، وفي الاقتصار على بعض المحامل دون بعضها من غير

1 – التحرير والتنوير، ابن عاشور، (100/1).

قرينة صارفة، إلغاء للإعجاز القرآني الذي فاق في هذه الحيثية فطاحلة اللغة وفصحاء العرب باتساع المعاني المرادة من ألفاظه.

لكن هنا لابد من التّفريق بين أمرين قد يقع بينهما التداخل، وهما الترجيح بين المعاني المتنوعة في اللفظ والتركيب، وبين المعاني المتناقضة المتضادة، فأما المتضادة فالترجيح بينها يكون بتقديم الصحيح منها وإبطال ما سواها من الأقوال، كترجيح الفقهاء بين الأحكام بين قائل بالجواز في مسألة ما وقائل بالتحريم مثلا، وأمّا الأقوال والمعاني المتنوعة فالترجيح بينها يكون بتقديم الأقرب والأظهر، دون إبطال ما سواها من المعاني المحتملة، وهذا كترجيح القرّاء بين القراءات الصحيحة، لهذا عقب الطوفي كلامه السابق بقوله: "... نعم إن كان احتماله لها متفاوتا في الرجحان، جاز في مقام الترجيح تقديم الأرجح فالأرجح بحسب دلالة اللفظ عليه، أو جلالة قائله، أو عاضده الخارجي، وغير ذلك من وجوه الترجيحات".

ذكر الطّوفي في هذا المقطع أوجه الترجيح بين الأقوال المتنوعة، فبدأ بالترجيح حسب دلالة اللفظ والمقصود به الظاهر منه، وهذا أمر مقطوع به في ترجيح ما دلّ عليه الظاهر ما لم تكن قرينة تصرف ذلك الظاهر إلى معنى آخر، أما جلالة قائله ففيه تفصيل؛ فإذا كان القائل رسول الله ﷺ فلابد من تقديمه، ويلحق به –وإن كان دونه في المرتبة– قول الصحابي، وخاصة ممّن عُرف بالتفسير كابن عباس رضي الله عنه أو ممن شاهد التنزيل، أمّا من كان دونهم[1] فقوله مقدّم ما وافق ظاهر السياق، ويقدم القول كذلك إن كان له ما يعضّده من قرائن خارجية، وغيرها من وجوه الترجيح عند العلماء.

ثم مثّل الطّوفي لِما أصّل بأمثلة فقال: "ومثال ذلك، أعني: احتمال اللفظ للوجوه المتعددة، قوله تعالى: ﴿فَلَآ أُقْسِمُ بِمَوَٰقِعِ ٱلنُّجُومِ﴾ (الواقعة: 78)، قيل هي: مساقط النجوم في المغرب، وقيل: إنّ منه نزول القرآن، لأنّه نزل في ثلاث وعشرين سنة، فاللفظ يحتمل القولين؛ فيجوز أن يكون القسم بهما مرادا لله ﷻ؛ لأنهما عظيمان لاسيما على قول من يقول: يجوز إرادة حقيقة اللفظ، ومجازه جميعا منه، وكذلك الأشياء التي قسم الله بها نحو: ﴿وَالضُّحَىٰ﴾ (الضحى: 1)، ﴿وَالَّيْلِ إِذَا يَغْشَىٰ﴾ (الليل: 1)، قيل : المراد القسم بحقائقها؛ لعظم الآيات فيها، وقيل: القسم بخالقها وربها

1 – من كان دون الصحابة رضي الله عنهم فقولهم حجة ما أجمعوا على شيء من التفسير وغيره، أما ما انفرد به بعضهم فلا يكون كذلك إلاّ ما وافق الدليل. ينظر مقدمة في أصول التفسير، ابن تيمية، ص 45-46.

على حذف المضاف، أي وربّ الضحى، والليل، والشمس، والقمر، فيجوز إرادة المعنيين في القسم، وأنه تعالى أقسم بنفسه، وبعظم آياته الصادرة عن قدرته، فيكون هذا في الحقيقة قسما بذاته وصفته، وكذا قوله تعالى: ﴿عَسىٰٓ أَنْ يَّبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَاماً مَّحْمُوداً﴾ (الاسراء: 79)، قيل: هو الشفاعة، وقيل: الوسيلة، وقيل يجلسه معه على العرش، وقيل غير ذلك، إلى اثني عشر قولا، واللفظ يحتملها، وإرادتها جائزة واجتماعها ممكن...".

فهذه بعض الأمثلة من القرآن التي مثل بها الطّوفي، لتوضيح قاعدة اتّساع المعاني القرآنية التي أصّلها، واستعمال هاته القاعدة فيه جمع لكثير من أقوال أهل التفسير المتنوعة في الآية؛ لذلك قال الطوفي: "واعلم أن التزام هذا القانون في التفسير يدفع عنك كثيرا من خبط المفسرين، بتباين أقوالهم، واختلاف آرائهم".

ثم نوّه الطوفي بشروط أهلية المفسر المتعرض لهذه القاعدة، فذكر منها:

أ-من له عقل راجح يميز به بين الأشياء.

ب- من كانت له دراية واسعة بالآثار المنقولة.

ج- من له اطلاع واسع بلغة العرب، وما وضعت لها ألفاظها من معانٍ.

د- من حاز جملة من علوم اللغة كالمعاني والبيان وغيرها.

فهذه شروط وضعها الطّوفي للمفسر لابدّ له من حذاقتها، حتى يتسنى له استنباط المعاني المتولدة من الألفاظ والتراكيب القرآنية، غير الخارجة عن نطاق ما فسّر به السّلف، وما وسعته اللغة من معان ومقتضيات الألفاظ والمباني.

ليختتم تنظيره بجواب على تساؤل قد يطرأ، فحواه: كيف غابت هاته القاعدة التفسيرية على من سبق من أهل التّفسير، رغم أنهم تتبّعوا ألفاظ القرآن ومعانيه، فلم يتركوا منها شيئا إلا تكلموا عليه، فإخلالهم مع ذلك بهذا، يدل على عدم اعتباره عندهم؟.

وقد أجاب عليه وأجاد فقال ما ملخصه: " نقْلُ السّلف من أهل التّفسير لوجوه التّفسير المتنوعة وعدم تعرضهم لهذه القاعدة، لا يدل على عدم اعتبارها عندهم، بل على العكس من ذلك؛ فنقلهم هذا يدل على تصحيحهم لهاته الوجوه الممكنة، أو على الأقل عدم ردّهم لها، وهذا فيه بوادر استنباط هذه القاعدة بحمل اللفظ أو التركيب القرآني على ما يتسع له من معان، ثم خلف من بعد السّلف خلَفٌ درسوا الأوجه التفسيرية، ووضعوا لها مثل هاته القواعد لتمييز صحيحها من ضعيفها، وهذا

ديدن العلماء في العصور المتوالية، يؤصّلون لكل أوان ما يُحتاج إليه من تقريب العلم وضبطه؛ لهذا قد تظهر علوم بأسماء لم تُعهد سلفًا، وضوابط وقواعد لم تنسج من قبل".

2-تأصيل شيخ الإسلام ابن تيمية للقاعدة في كتابه مقدّمة في أصول التفسير[1]:

استهل شيخ الإسلام تأصيله بذكر نوعي الاختلاف في التفسير، والمتمثل في اختلاف التضاد، الذي نفى أن يكون واردا عن السلف إلاّ النّزر القليل، واختلاف التنوع مصرّحاً بوروده عن السلف، وقد قسم اختلاف التنوع -حسب أثرته عن السلف- إلى صنفين، فقال:

"الصنف الأول: أن يعبّر كل واحد منهم عن المراد بعبارة غير عبارة صاحبه، تدل على معنى في المسمى غير المعنى الآخر مع اتحاد المسمى، بمنزلة الأسماء المتكافئة التي بين المترادفة والمتباينة، كما قيل في اسم السيف: الصارم والمهند، وذلك مثل أسماء الله الحسنى، وأسماء رسوله ﷺ، وأسماء القرآن، فإنّ أسماء الله كلها تدل على مسمّى واحد، فليس دعاؤه باسم من أسمائه الحسنى مضادًّا لدعائه باسم آخر، بل الأمر كما قال تعالى: ﴿قُلِ ٱدْعُواْ ٱللَّهَ أَوِ ٱدْعُواْ ٱلرَّحْمَـٰنَ أَيًّا مَّا تَدْعُواْ فَلَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾ (الاسراء: 109)...".

وقد مثل شيخ الإسلام لهذا الصنف بما ورد عن السلف تفسيرهم للصراط المستقيم، فقال: "فقال بعضهم: هو القرآن، وقال بعضهم: هو الإسلام، وعقّب بقوله: " فهذان القولان متفقان؛ لأنّ دين الإسلام هو إتّباع القرآن، ولكن كل منهما نبّه على وصف غير الوصف الآخر".

الصنف الثاني: تفسير السلف للفظ العام ببعض أنواعه على سبيل التمثيل، لا على سبيل الحد المطابق للمحدود في عمومه وخصوصه، وهذا ما يسميه العلماء التفسير بالمثال، وقد مثل له شيخ الإسلام بقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا ٱلْكِتَـٰبَ ٱلَّذِينَ ٱصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا ۖ فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِۦ وَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌۢ بِٱلْخَيْرَٰتِ﴾ (فاطر: 32)، وأورد فيها أقوالاً عدّة، ثم قال: "فكلّ قول فيه ذكر نوع داخل في الآية، ذكر لتعريف المستمع بتناول الآية له، وتنبيهه به على نظيره، فإنّ التعريف بالمثال قد يسهل أكثر من التعريف بالحد المطلق..."، ومن هذا الباب -كما قال شيخ الإسلام- سبب نزول الآية، فإنّ التفسير به، يعتبر من باب التمثيل للعموم الوارد فيه، وتفسير بالمثال، وإلاّ فكل فرد طاله العموم فهو داخل فيه، إلاّ ما دلّ على خروجه قرينة عقلية أو نقلية؛ لهذا قال شيخ

1 - ينظر مقدمة في أصول التفسير، ابن تيمية، ص 11-20.

الإسلام بعدما بيّن تنازع العلماء في اللفظ المحدد لسبب النزول: " فقول أحدهم: نزلت في كذا، لا ينافي قول الآخر: نزلت في كذا، إذا كان اللفظ يتناولهما، كما ذكرناه في التفسير بالمثال، وإذا ذكر أحدهم لها سببا نزلت لأجله وذكر الآخر سببا، فقد يمكن صدقهما بأن تكون نزلت عقب تلك الأسباب، أو تكون نزلت مرتين، مرة لهذا السبب ومرة لهذا السبب".

وقد ألحق -رحمه الله- بهذين الصنفين ما يَرِد من تنوّع في التفسير بسبب المشترك اللفظي، أو ما كان من قبيل تواطئ الألفاظ في الأصل، فمثال الأول قوله تعالى: ﴿ فَرَّتْ مِن قَسْوَرَةٍ﴾ (المدثر: 50)، فلفظ ﴿قَسْوَرَةٍ﴾ يراد به الرّامي كما يراد به الأسد، والمعنيان محتملان، ومثال الثاني قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ ﴾ (النجم: 8)، فالضمير في ﴿ دَنَا ﴾، قيل يعود على الربّ ﷻ، والدنو هنا على ما يليق به ﷻ، وقيل يعود على جبريل عليه السلام، وكل منهما له حظ في دلالة الضمير عليه[1].

ثم ختم -رحمه الله- تأصيله هذا بلفتة مهمّة، أشار بها إلى أنّ هذا التنوع في التفسير الوارد عن السلف لابدّ منه، للتّوصل إلى مقصود الخطاب القرآني؛ ذلك لأن الترادف بالنسبة للفظ القرآني إمّا نادر أو معدوم، وقَلَّ أن يعبّر عن لفظ واحد بلفظ واحد يؤدي جميع معناه، بل يكون فيه تقريب لمعناه، وفي هذا يقول الدكتور محمد مشري: " فاللفظ خير سفير عن المعنى الذي وضع له، حيث يتعذر إيجاد بديل عن اللفظ القرآني بلفظ يحلُّ محلَّه وينوب عنه"[2] وهذا من أسباب إعجاز القرآن -كما قال شيخ الإسلام-، فيستدعي ذلك جمع الأقوال المتنوعة الواردة في التفسير، والأخذ بها كلّها ما احتملها السياق ودلّت عليها القرائن، لتتكامل فيما بينها وتحوي ما قصد الشارع الحكيم من البيان القرآني.

1 - ينظر شرح مقدمة التفسير لابن تيمية، محمد الصالح بن عثيمين، ص 53، دار الوطن، الرياض، ط 1: 1415هـ-1995م. وينظر شرح مقدمة في أصول التفسير لابن تيمية، مساعد الطيار، ص 109، دار ابن الجوزي، ط 2: 1428هـ.

2 - تعدد المعاني اللغوية لألفاظ القرآن الكريم وأثرها في اختلاف تفسيره، د. محمد مشري، مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، العدد 4، مجلد 30، ص 129.

3-تأصيل الشنقيطي للقاعدة في مقدمة تفسيره[1].

لم يتوسع الشنقيطي في تأصيل قاعدة اتساع المعاني، وإنما اكتفى بذكرها، ممثلا لها لتقريب معناها فقال: "وربّما كان في الآية الكريمة أقوال كلّها حقّ، وكل واحد منها يشهد له قرآن، فإنّا نذكرها، ونذكر القرآن الدّال عليها من غير تعرّض لترجيح بعضها؛ لأنّ كل واحد منها صحيح"

هكذا أدرجها -رحمه الله- في مقدمة تفسيره، ورغم وجازة العبارات في بيانها، إلاّ أنّه ضمّنها ما يشترط لقبول الأقوال المتنوعة الواردة في الآية، فذكر ما مجمله:

أ-أن تكون الأقوال كلّها حقًّا، غير معارضة لصريح القرآن، ولا الوحي بصفة عامة:

هذا الشرط يتكون من شقين، ولابدّ من تحققهما ليتحقق الشرط؛ أمّا الأول: فيجب أن يكون اللفظ القرآني يحتمل كل المعاني التي فسّر بها، وأمّا الثاني: فلابد أن تكون تلك المعاني المحتملة متوافقة مع نصوص الوحي غير مناقضة له، فمتى سقط و لم يتحقق أحدين الشقين أو كلاهما، سقط الشرط، ومنه يسقط المعنى.

ب-أن يشهد لكلّ قول منها قرينة، سواء كانت متصلة من القرآن، أم منفصلة من مطلق الوحي[2].

هذا الشرط وإن كان مُتضمَّنٌ معناه في الشرط الأول، إلاّ أنّه أضفى قيدا مهمّا؛ وهو كون هاته المعاني المحتملة من اللفظ القرآني وغير مناقضة لنصوص الوحي، ومع ذلك يوجد في مطلق الوحي ما يشهد لها؛ ذلك لأنّ النصوص والمعاني الشرعية متوافقة ومتكاملة.

ثم أبان عن منهجه في سرد الأقوال الصحيحة؛ وذلك بعدم التعرض لها بالترجيح بينها؛ لصحة معانيها من جهة، ولقصر دلالة إحداها أو بعضها على المعنى القرآني المقصود، من جهة أخرى.

وقد ذيّل الشنقيطي هذا البيان بمثال فقال: " ومثاله قوله تعالى في أول سورة الانعام: ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِي ٱلۡأَرۡضِ يَعۡلَمُ سِرَّكُمۡ وَجَهۡرَكُمۡ﴾ (الانعام: 4) الآية، فإنّ فيه للعلماء ثلاثة أقوال[3]، ثمّ سرد الأقوال وعضّدها بما يستشهد لكلّ معنى من المعاني بشواهد قرآنيّة، فجعله كتطبيق

---

1 - ينظر أضواء البيان، الشنقيطي، (1/29-30).

2 - ذكرت هنا أن القرينة المنفصلة تكون من مطلق الوحي، أي من الكتاب أو السنة أو من كليهما؛ إذ السنة مبينة للقرآن، وهذا خلافا للشنقيطي، حيث اقتصر القرينة الشاهدة لمعنى الآية من القرآن فقط؛ كونه أخذ على نفسه بيان القرآن بالقرآن، فجعل القرينة منه و لم يتعدّه إلى غيره.

3 - سيأتي ذكرها قريبا إن شاء الله.

عملي لما أوضحه وبيّنه.

على ضوء ما عرضت من أقوال المفسرين السالف ذكرهم في تأصيل وبيان القاعدة، تبيّن أنّ جميعهم يرُدُّ تكثير المعاني القرآنية إلى اتّساع دلالة اللّفظ القرآني، من خلال ما أورده المفسرون قديما وحديثا من معانٍ صحيحة مقبولة، وقد اشترطوا لقبولها شروطا أُفصّلها فيما يلي:

قبل البدء في ذكر هاته الشروط، لابدّ من بيان معنى الشرط لغة واصطلاحا.

الشرط لغة: هو العلامة والأثر[1]، وسمي بذلك لدلالته على حصول ما يبنى عليه.

قال في اللسان: "والشرط إلزام الشيء والتزامه في البيع ونحوه"[2].

إذن فالشرط هو الأثر والعلامة، التي بحصولها يلزم حصول ما يترتب عليه والتزامه.

الشرط اصطلاحا: عادة ما يكون المعنى الاصطلاحي مستمدٌّ من المعنى اللغوي؛ إذْ هو أصله ومرجعه، لكن تتفاوت المعاني الاصطلاحية للفظ بحسب استعماله في مختلف العلوم؛ لذلك تباينت أقوال العلماء في حدّ الشرط.

قال في التعريفات: " الشرط: تعليق شيء بشيء، بحيث إذا وُجد الأول وُجد الثاني، وقيل: الشرط: ما يتوقف عليه وجود الشيء، ويكون خارجًا عن ماهيته، ولا يكون مؤثرًا في وجوده، وقيل: الشرط: ما يتوقف ثبوت الحكم عليه"[3].

وقال زكريا الأنصاري[4]: " الشرط: ... ما يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده وجود، ولا عدم ذاته، ويقال ما يتمُّ به الشيء وهو خارج عنه"[5].

---

1 - ينظر معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، (260/3).

2 - لسان العرب، ابن منظور، (329/7).

3 - كتاب التعريفات، علي الجرجاني، تحقيق جماعة بإشراف الناشر، ص 125، دار الكتب العلمية بيروت -لبنان، ط 1: 1403هـ /1983م.

4 - زكريا بن محمد بن أحمد بن زكريا الأنصاري، السنيكي المصري الشافعيّ، قاض مفسر، ولد بسنيكة سنة 823هـ، وقيل سنة 826هـ، من شيوخه: العلم البلقيني، وابن حجر، وغيرهم له تصانيف كثيرة منها: تحفة الباري على صحيح البخاري، وشرح ألفية العراقي، وغيرهما، تتلمذ على يديه وانتفع به خلق كثير منهم: ابن حجر الهيتمي، توفي سنة 925هـ، وقيل سنة 926هـ. ينظر: النور السافر عن أخبار القرن العاشر، محي الدين العَيْدَرُوس، ص 111- 116، دار الكتب العلمية - بيروت، ط 1: 1405هـ. والأعلام، الزركلي، (46/3).

5 - الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة، زكريا الأنصاري، تحقيق مازن المبارك، ص 71-72، دار الفكر المعاصر - بيروت، ط 1: 1411هـ.

فالملاحظ على هاته التعريفات أنّ كلها اشتركت في كون الشّرط والمشروط بينهما علاقة ترابط، ووجود المشروط متوقف على وجود الشّرط، هذا بشكل عام، أمّا على الاصطلاح الفقهي[1] فهو ما يتوقف ثبوت الحكم عليه، فينعدم المشروط بانعدام الشّرط، ولا يلزم من وجود الشرط حصول المشروط.

وعليه فاستعمال القواعد التفسيرية ومنها القاعدة محلّ البحث في بيان المعاني القرآنية، منوط بشروطها؛ متى توفّرت جاز استعمالها، ومتى عُدمت لم يجز استعمالها.

1-أن يكون اللفظ القرآني أو التركيب محتملا لتلك المعاني التي أوردوها:

هذا الشرط هو أصل الشروط التي ستذكر بعده، فلا تتحقق إلا بوجوده؛ ذلك أنّه إن لم ترد معانٍ لغوية مختلفة للّفظ عن العرب، فلا يمكن تصوُّر تنوُّع أقوال فيه، بل حتى وإن نقلها الشارع الحكيم من معناها اللغوي إلى معنى شرعي كالصلاة مثلا، فتحمل على معناها الشرعي إن أمكن وإلا فتُفسَّر بمعناها اللغوي، وأما الجمع بين المعنيين، بحمل اللفظ في نفس الآية على معنييه الشرعي المنقول واللغوي فلا يمكن بحال؛ كون اللفظ يدور حول حقائق ثلاث[2]:

أ- **الحقيقة الشرعية:** وهو الأصل في حمل اللفظ القرآني عليها، إلاّ إذا دلت قرينة على أنّها غير مرادة، فيحمل على:

ب- **الحقيقة العرفية،** فإن كان هناك صارف عن حمل اللفظ القرآني على هاته الحقيقة، أُنتقل إلى:

ت- **الحقيقة اللغوية:** فيحمل اللفظ على أصل وضعه اللغوي.

وعليه فلابدّ من توفر هذا الشرط لهاته القاعدة، حتى ننتقل منه إلى التحقق من باقي الشروط، وهذا يدلّ على أنّ أهمّ مصدر من مصادر جلب المعاني القرآنية هو ما تضمنه اللّفظ العربي -في الغالب- من دلالات مختلفة؛ لهذا جعله بعضهم المحور الأساس في تباين وتنوع أقوال المفسرين في الآية الواحدة[3].

---

1 - مثال ذلك الوضوء بالنسبة للصلاة، فهو شرط صحة، تبطل الصلاة بعدمه ولا يلزم من وجوده حصول الصلاة.

2 - ينظر: نهاية السول شرح منهاج الوصول، عبد الرحيم الإسنوي الشافعيّ، ص 148، دار الكتب العلمية -بيروت-لبنان، ط 1: 1420هـ/ 1999م. والإبهاج في شرح المنهاج، تقي الدين السبكي وولده تاج الدين، (231/3)، دار الكتب العلمية -بيروت، ط: 1416هـ / 1995 م.

3 - ينظر تعدد المعاني اللغوية لألفاظ القرآن الكريم وأثرها في اختلاف تفسيره، محمد مشري، ص 120.

2-أن يكون اختلاف المفسرين من باب اختلاف التنوع لا اختلاف التضاد:

الاختلاف الوارد عن أهل التفسير قسمان، يندرج تحت كل منهما نوعان[1].

القسم الأوّل: اختلاف التضادّ، ويضم نوعان هما:

أ -إمّا أن تكون جميع الأقوال الواردة في الآية متعارضة فيما بينها، ولا يمكن الجمع بينها بوجه من الوجوه، فمثل هذا لابدّ من المصير إلى الترجيح بينها، فيُقبل ما عضدته الأدلة، ويُطرح ما خالف ذلك، والترجيح له مسالكه كالترجيح بالسياق، أو القرينة المتصلة، أو المنفصلة، أو غيرها من المسالك المعروفة عند أهل الفن، وغالب ما يقع مثل هذا اللون من الاختلاف في المشترك اللفظي، أو المتواطئ المراد به أحد معانيه، ومثاله اختلاف المفسرين في المراد بالقرء من قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ (البقرة: 226)، بين مفسِّر له بالطهر، ومن فسّره بالحيض، واحتج كل فريق بالكتاب والسنة، ومردّ هذا الاختلاف راجع إلى الاشتراك الواقع في لفظ القرء بين معنيي الطهر والحيض[2].

ب-وإما أن تكون الأقوال ليست متعارضة فيما بينها، وإنما يكون لبعضها معارضا لدلالة آية أو آيات قرآنية، أو نصوص نبويّة صحيحة، أو خارقة لإجماع الأمة، ومثل هاته الأقوال تُرد من جهة معارضتها نصوص الكتاب والسنة، أو ما أجمع عليه علماء الأمة، وسيأتي بيانها في الشرط الثالث.

القسم الثاني: اختلاف التنوع، ويضم نوعان أيضا هما:

أ-أن تكون جميع الأقوال محتملة ومتساوية أو متقاربة الظهور، ففي هذه الحال تحمل الآية على جميع تلك الأقوال من غير ترجيح بينها، لقوة دلالة كلٍّ منها على المعنى المراد من الآية، ومثالها قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِي ٱلۡأَرۡضِ يَعۡلَمُ سِرَّكُمۡ وَجَهۡرَكُمۡ﴾ (الانعام: 4)، فقد أورد الشنقيطي -كما أسلفت- فيها ثلاثة أقوال، فقال -رحمه الله-:

" الأول: أنّ المعنى وهو الإله، أي: المعبود بحق في السماوات والأرض، ويدلّ له قوله تعالى: ﴿ وَهُوَ ٱلذِي فِي ٱلسَّمَآءِ إِلَٰهٞ وَفِي ٱلۡأَرۡضِ إِلَٰهٞ﴾ (الزخرف: 84).

---

1 - ينظر هذا التفصيل في قواعد الترجيح عند المفسرين، حسين بن علي الحربي، ص 42، دار القاسم - الرياض، ط1: 1417هـ/1997م.

2 - ينظر: تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، (1/457-458). وأضواء البيان، الشنقيطي، (1/96-97).

الثاني: أنّ قوله: ﴿ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِي ٱلأَرْضِ﴾ متعلق بقوله: ﴿يَعْلَمُ سِرَّكُمْ﴾ وعليه فالمعنى: وهو يعلم سركم وجهركم في السماوات والأرض، ويدل له قوله تعالى: ﴿ قُلْ أَنزَلَهُ ٱلذِي يَعْلَمُ ٱلسِّرَّ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَالأَرْضِ﴾ (الفرقان: 6).

الثالث: وهو اختيار ابن جرير[1]، أنّ الوقف على قوله: ﴿ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ﴾ وقوله: ﴿ وَفِي ٱلأَرْضِ﴾ متعلّق بقوله: ﴿يَعْلَمُ سِرَّكُمْ﴾، ويدلّ له قوله تعالى: ﴿ءَامِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمُ ٱلأَرْضَ﴾ (الملك: 17)"[2].

ب-أن تكون جميع الأقوال محتملة، لكن ليست بنفس قوة الاحتمال، وفي هذه الحال تفصيل:

ذكر هذا التفصيل الماوردي في مقدمة تفسيره، فقال: " والضرب الثاني: أن يترجح أحدهما على الآخر بدليل، وهو على ضربين:

أحدهما: أن يكون دليلاً على بطلان أحد المعنيين، فيسقط حكمه، ويصير المعنى الآخر هو المراد، وحكمه هو الثابت.

والضرب الثاني: أن يكون دليلاً على صحة أحد المعنيين، فيثبت حكمه ويكون مراداً ولا يقتضي سقوط المعنى الآخر، ويجوز أن يكون مراداً وإن لم يكن عليه دليل، لأنّ موجب لفظه دليل، فاستويا في حكم اللفظ وإن ترجح أحدهما بدليل، فصارا مرادين معاً"[3].

ومثال الضرب الأول منهما: ما أورده الطبري في تفسير قول الله تعالى: ﴿فَأَزَلَّهُمَا ٱلشَّيْطَٰنُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ﴾ (البقرة: 25)، رواية عن يزيد بن عبد الله بن قسيط، عن سعيد بن المسيب، قال: (سمعته يحلف بالله ما يستثني، ما أكل آدم من الشجرة وهو يعقل، ولكن حواء سقته الخمر، حتى إذا سكر قادته إليها فأكل)[4].

---

1 - ينظر جامع البيان، الطبري، (261/11).

2 - أضواء البيان، الشنقيطي، (30/1).

3 - النكت والعيون، الماوردي، (40/1).

4 - ينظر جامع البيان، الطبري، (530/1)، وأورد هذا الأثر كذلك الثعلبي في تفسيره، ينظر الكشف والبيان عن تفسير القرآن، الثعلبي، (183/1). والبغوي في تفسيره، ينظر: معالم التنزيل، البغوي، (83/1). وقال محقق تاريخ الطبري: إسناده ضعيف جدا وفي متنه نكارة، فخمر الجنة لا يذهب العقل. ينظر: صحيح وضعيف تاريخ الطبري، ابن جرير الطبري، تحقيق محمد بن طاهر البرزنجي، (69/6)، دار ابن كثير، دمشق - بيروت، ط 1: 1428 هـ /2007م.

فمثل هذا المعنى المستند إلى هذا الأثر مردود؛ لنكارة متنه، وذلك بمعارضته صريح القرآن، قال تعالى واصفا خمر الجنة: ﴿لاَ فِيهَا غَوْلٌ وَلاَ هُمْ عَنْهَا يُنزَفُونَ ﴾ (الصافات: 47)، فلا تغتال عقولهم فتُذهبها وتُفسدها[1]، لهذا قال القرطبي -رحمه الله-: " أما القول بأنّ آدم أكلها سكران ففاسد نقلا وعقلا... "[2].

ومثال الضرب الثاني: الآيات التي نزلت على سبب خاص، فيكون النص الوارد في هذا الفرد دليل صحّة المعنى المستفاد منه، ومرادا من الشارع الحكيم، بله لا يجوز إخراجه من العموم بأيّ مخصّص كان، بخلاف المعاني المستفادة من باقي أفراد العموم، فهي وإن دخلت في دلالة النص إلاّ أنها ليست بمرتبة صورة سبب النزول؛ لذلك ذهب بعض العلماء إلى ظنية الحكم المستفاد من الآية في هذه الحال على أفراد العموم دون السّبب[3].

3-ألاّ تتعارض مع نص من نصوص الوحي، أو سياق الآية، أو تخالف ما أجمعت عليه الأمة:

هذا الشرط بمثابة القاضي والحَكَم بين الأقوال الواردة في تفسير اللفظ والتركيب القرآني، فهو ميزان قبول أو ردّ الأقوال التفسيرية، فمتى وافق التفسير سياق الآية، مع عدم مناقضته لنص من نصوص الوحي أو اجماع قُبل، ومتى ناقض أحد هاته الأمور طُرح.

فالسياق مرشد للمعنى المراد، وكاشف للمبهمات، ومفصل للمجملات، بتحكيمه تتفاوت المحتملات، وتتنوع المقصودات، ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿ذُقِ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْكَرِيمُ﴾ (الدخان: 46)، فهذا الخطاب القرآني إنْ فسرناه بمعزل عن السياق الوارد فيه، كان مدحا للمخاطَب؛ إذْ فيه وصف له بالعزة والكرم، لكن إنْ نظمناه في سياقه الذي فيه وصف أكل أهل الجحيم تبيّن المراد من هذا الخطاب، وهو التهكم بهم، ليزيد فوق العذاب الجسدي عذاب نفسي، قال ابن عاشور: " وقوله: ﴿إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْكَرِيمُ﴾ خبر مستعمل في التهكم بعلاقة الضدية،

---

1 - ينظر: معالم التنزيل، البغوي، (40/7)، والبحر المحيط، أبو حيان، (261/1)، وتفسير القرآن العظيم، ابن كثير، (10/7)، وتيسير الكريم الرحمن، السعدي، ص 702.

2 - ينظر: أحكام القرآن، ابن العربي، (29/1-31). دار الكتب العلمية، بيروت -لبنان، ط 3: 1424 هـ / 2003 م.

3 - ينظر مناهل العرفان في علوم القرآن، عبد العظيم الزرقاني، تحقيق فواز أحمد زمرلي، (105/1-110)، دار الكتاب العربي بيروت - لبنان، ط 4: 1423 هـ/ 2002 م.

والمقصود عكس مدلوله، أي أنت الذليل المهان، والتأكيد للمعنى التهكمي"[1].

فهو بحقّ من أعظم القرائن الدّالة على مراد المتكلّم، الذي لا يجوز إهماله، ولا قبول معنى معارض لمدلوله[2].

ومناقضة أحد المعاني أو بعضها لصريح نص قرآني أو حديثي صحيح، يُردُّ به ذلك المعنى؛ إذْ أنّ الوحي متشابه يصدّق بعضه بعضا، ويبيّن بعضه بعضا، قال تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ إِخْتِلَٰفاً كَثِيراً﴾ (النساء: 81)، وقال النبي ﷺ: «ألا إني أُوتيت الكتاب، ومثله معه...» الحديث[3].

ومثله خرق أحد الأقوال لإجماع أهل العلم على معنى تفسيري للآية أو اللفظ القرآني، فيأتي ذلك القول بمعنى مناقض للمعنى المجمع عليه، فهو وإن اتّسعت له اللغة إلاّ أنه يُردّ بهذا الاجماع.

قال الجصاص: " فإذا حصل الإجماع سقط اعتبار الخلاف، لأن الإجماع على أيّ وجه حصل، وفي أي وقت وُجد – فهو حجة لله تعالى، فحكمه ثابت أبدا"[4].

4-أن تدلّ على كل معنى من تلكم المعاني قرينة متصلة أو منفصلة.

هذا الشرط هو بمثابة تتميم لما قبله؛ لأنّ المعنى الذي استوفى ما سبق من الشروط يستلزم تضمّنه هذا الشرط غالبا، ومن القرائن المتصلة سياق الآية أو الآيات، فمتى دلّ على صحة المعنى كفى، وإن لم تكن له قرينة أخرى منفصلة من القرآن كانت أو من السنّة الصحيحة.

---

1 – التحرير والتنوير، ابن عاشور، (316/25).

2 – ينظر: الإمام في بيان أدلة الأحكام، عبد العزيز بن عبد السلام، تحقيق رضوان مختار بن غربية، ص 159-161، دار البشائر الإسلامية – بيروت، ط 1: 1407هـ /1987م. وبدائع الفوائد، ابن قيم الجوزية، (4/9-10)، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، د ط، ولا سنة نشر، ودلالة السياق وأثرها في توجيه اللفظي في قصة موسى عليه السلام، فهد بن شتوي، ص 68-69، د ط ولا سنة نشر.

3 – سنن أبي داود أبو داود، كتاب السنة، باب لزوم السنة، رقم 4604، (200/4)، وصححه اسناده محقق مسند الامام أحمد، ينظر مسند الإمام أحمد، أحمد بن حنبل، تحقيق شعيب الأرنؤوط وآخرون، مسند الشاميين، رقم 17174، (410/28-411)، مؤسسة الرسالة، ط 1: 1421 هـ /2001م. وينظر شرح الحديث: فتح الودود في شرح سنن أبي داود، أبو الحسن السندي، تحقيق: محمد زكي الخولي، (418/4-421)، مكتبة لينة –دمنهور– جمهورية مصر العربية، مكتبة أضواء المنار– المدينة– المملكة العربية السعودية)، ط 1: 1431 هـ / 2010 م

4 – الفصول في الأصول، أبو بكر الرازي الجصاص، (310/3)، وزارة الأوقاف الكويتية، ط 2: 1414هـ / 1994م.

ومن القرائن المنفصلة موافقة عمومات نصوص الكتاب والسنّة للمعنى التفسيري، فمتى وافق الأخير مقصدا من مقاصد الشريعة، أو معنىً عامّا من المعاني التي دلت عليها نصوص الوحي قُبِلَ، مادامت اللّغة متسعة له، والسياق غير مناهض لذلك.

ومثال ذلك ما جاء في تفسير[1] قوله تعالى: ﴿إِنَّكَ لاَ تُسْمِعُ ٱلْمَوْتىٰ وَلاَ تُسْمِعُ ٱلصُّمَّ ٱلدُّعَآءَ إِذَا وَلَّوْاْ مُدْبِرِينَ ﴾ (النمل: 82)، من معنيين صحيحين للفظ ﴿ ٱلْمَوْتىٰ﴾، حيث دلّت عليهما القرائن القرآنية:

الأول: المراد بالموت موت القلب، وعليه فيكون معنى قوله تعالى: ﴿إِنَّكَ لاَ تُسْمِعُ ٱلْمَوْتىٰ ﴾، أي: لا تسمع الكفار الذين أمات الله قلوبهم، وكتب عليهم الشقاء في سابق علمه، والأسماع هنا إسماع هدى وانتفاع، ويدل على هذا المعنى القرينة السياقية، وذلك في قوله تعالى بعد هذه الآية: ﴿وَمَآ أَنتَ بِهَـٰدِے ٱلْعُمْيِ عَن ضَلَـٰلَتِهِمْۖ إِن تُسْمِعُ إِلاَّ مَن يُؤمِنُ بِـَٔايَـٰتِنَا فَهُم مُّسْلِمُونَ﴾ (النمل:83)، فتعليق وصف الإسلام والإيمان لمن استثني بهذا الإسماع من الإسماع الأول المنفي، دليل واضح على أن المراد بالموت في الآية موت الكفر والشقاء، لا موت مفارقة الروح للبدن.

الثاني: المراد بالموت الموت الفعلي، والمراد بالسماع المنفي في قوله: ﴿إِنَّكَ لاَ تُسْمِعُ ٱلْمَوْتىٰ ﴾، خصوص السّماع المعتاد الذي ينتفع صاحبه به؛ فيكون هذا مثل ضرب للكفار، والكفار يسمعون الصوت، لكن لا يسمعون سماع قبول بفقه واتّباع، قال تعالى: ﴿ وَمَثَلُ ٱلذِينَ كَفَرُواْ كَمَثَلِ ٱلذِے يَنْعِقُ بِمَا لاَ يَسْمَعُ إِلاَّ دُعَآءً وَنِدَآءًۖ صُمٌّ بُكْمٌ عُمْىٌ فَهُمْ لاَ يَعْقِلُونَ﴾، (البقرة: 170)، وقد دلّ على هذا التفسير قرينة من كتاب الله ﷻ، وذلك في وصفه ﷻ المنافقين في سورة البقرة بالصمم والبكمة والعمى فقال: ﴿صُمٌّۢ ﴿١٨﴾ بُكْمٌ عُمْىٌ فَهُمْ لاَ يَرْجِعُونَ ﴾، (البقرة: 16-17)، والذي وصفهم بهذه الأوصاف هو القائل فيهم: ﴿ وَإِنْ يَّقُولُواْ تَسْمَعْ لِقَوْلِهِمْ كَأَنَّهُمْ خُشُبٌ مُّسَنَّدَةٌۖ يَحْسِبُونَ كُلَّ صَيْحَةٍ عَلَيْهِمْۖ ﴾، (المنافقون: 4)، وكذا قوله: ﴿فَإِذَا جَآءَ ٱلْخَوْفُ رَأَيْتَهُمْ يَنظُرُونَ إِلَيْكَ تَدُورُ أَعْيُنُهُمْ كَالذِے يُغْشىٰ عَلَيْهِ مِنَ ٱلْمَوْتِۖ فَإِذَا ذَهَبَ ٱلْخَوْفُ سَلَقُوكُم بِأَلْسِنَةٍ حِدَادٍ﴾، (الاحزاب: 19)، فدلّ هذا على أنّ الصّمم والبكمة والعمى

1 - ينظر أضواء البيان، الشنقيطي، (6/124-128).

الموصوفون به في سورة البقرة، هو صمم وبكمة وعمى خاص، متعلق بما ينفعهم من الحق؛ فلا يسمعون ما جاءهم من الحق ولا ينطقون به ولا يرونه.

المطلب الثاني: التطبيق لقاعدة تعدّد المعاني القرآنية عمليًّا في التفاسير.

بسطت في المطلب السابق القول في تأصيل قاعدة تعدّد المعاني القرآنية وتنوعها[1] لدى بعض أهل العلم بالتفسير من الناحية النظرية، ولمزيد بيان ما ذكرتُ، سأورد في هذا المطلب بعض التطبيقات العمليّة للقاعدة، من خلال سوْق بعض النّماذج التفسيرية.

النموذج الأول: تعدّد المعاني القرآنية بسبب الوقف والوصل.

قال تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَاوِيلَهُۥٓ إِلاَّ ٱللَّهُۗ وَالرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ﴾ (آل عمران:7)

الدراسة:

أتى هذا الشطر من الآية عقب قوله تعالى الدّال على وجود التشابه في القرآن إلى جانب الإحكام، فقال سبحانه: ﴿هُوَ ٱلذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌۖ﴾ (آل عمران: 7)، وقد اختلف العلماء في قصر علم تأويل المتشابه على الله ﷻ وحده، أم يمكن أن يطال علمُها الراسخين في العلم، تبعا لاختلافهم في الوقف على لفظ الجلالة ﴿ٱللَّهُۗ﴾، وجعل الواو من كلمة ﴿وَالرَّٰسِخُونَ﴾ استئنافية، أم وصلها وجعل الواو حرف عطف.

وسأورد فيما يلي كلام أهل العلم بالتفسير، ليستبين كل وجه من وجهي الوقف والوصل وما ينتج عنهما من معانٍ.

قال ابن عاشور في المقدمة الثامنة من مقدمات تفسيره: " وكذلك قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَاوِيلَهُۥٓ إِلاَّ ٱللَّهُۗ وَالرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ﴾ (آل عمران: 7) الآية، فإذا وقف عند قوله: ﴿إِلاَّ ٱللَّهُۗ﴾ كان المعنى أنّ المتشابه الكلام الذي لا يصل فهم الناس إلى تأويله، وأنّ علمه مما اختص الله به، مثل اختصاصه بعلم الساعة ... وكان ما بعده ابتداء كلام يفيد أن الراسخين يفوضون فهمه إلى الله تعالى، وإذا وصل قوله: ﴿إِلاَّ ٱللَّهُۗ﴾ بما بعده كان المعنى أن الراسخين في العلم يعلمون تأويل

1 – ذكرت هنا لفظ (تنوعها) بدل (اختلافها)، وحيث وجدتها مقرونة بالمعاني القرآنية في جميع البحث، فإني أعني بالاختلاف اختلاف التنوع.

المتشابه في حال أنهم (يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ)"[1].

فكلام ابن عاشور يقتضي أنّ للآية معنيان حسب الوقف والوصل:

أ-فإذا وُقف على لفظ الجلالة، عنى بذلك أنّ المتشابه لا يعلمه إلا الله ﷻ ويكتفي الراسخون في العلم بالإيمان به وتفويض علمه إلى الله ﷻ.

ب-وإذا وصل لفظ الجلالة بما بعده ووقف على قوله تعالى ﴿ءَامَنَّا بِهِۦ﴾، اقتضى المعنى أنّ المتشابه يعلمه الله ويعلمه الراسخون في العلم.

وقد أورد الطبري الوجهان في تفسيره[2] ورجّح المعنى الأول بالوقف على لفظ الجلالة، ومثله نحى البغوي في معالم التنزيل[3]، ورجّح الزمخشري[4] الثاني بعد ذكره الوجهين، ومثله فعل القرطبي في تفسيره[5].

إيراد أهل التفسير ممن ذكرتُ للقولين وإن كانوا قد رجحوا أحدهما، فترجيحهم ارتكز على عدم التفصيل في معنى التشابه المذكور بالآية؛ لذلك نقل ابن عطية عن القاضي قوله: " وهذه المسألة إذا تؤمّلت قرب الخلاف فيها من الاتفاق، وذلك أن الله تعالى قسّم آي الكتاب قسمين: محكم ومتشابه، فالمحكم هو المتضح المعنى ... والمتشابه يتنوع، فمنه ما لا يُعلم البتّة، كأمر الروح، وآماد المغيبات التي قد أعلم الله بوقوعها إلى سائر ذلك، ومنه ما يحمل على وجوه في اللغة ومناح في كلام العرب، فيتأول تأويله المستقيم،... ولا يُسمّى أحد راسخا إلاّ بأن يعلم من هذا النوع كثيرا بحسب ما قدر له، وإلاّ فمن لا يعلم سوى المحكم فليس يسمّى راسخا..."[6].

إنّ الناظر في المعنيين السالفين ولأوّل وهلة يرى أنّهما متناقضان، لكن بشيء من البيان والتوضيح سينكشف الغطاء وينجلي اللّبس، وذلك بمعرفة معنى المتشابه ومعنى التأويل، اللذيْن اقتضتهما الآية

1 - التحرير والتنوير، ابن عاشور، (82/1).
2 - ينظر جامع البيان، الطبري، (201/6-204).
3 - ينظر معالم التنزيل، البغوي، (10/2).
4 - ينظر الكشاف، الزمخشري، (338/1).
5 - ينظر الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، (16/4-18).
6 - المحرر الوجيز، ابن عطية، (403/1).

الكريمة، فأقول وبالله وحده أستعين[1].

أوّلا: لابدّ من معرفة أن التشابه ينقسم إلى قسمين هما:

***القسم الأول:** التّشابه الحقيقي: وهو التشابه الذي لا يَسعُ أحد من المخلوقات علمه ولا معرفة حقيقته، مثل معرفة حقيقة ذات الله تعالى، ووقت قيام الساعة، وخروج الدّابة، ونحو ذلك من الأمور الغيبية التي لا يعلم كنهها إلاّ الله ﷻ.

***القسم الثاني:** التشابه النسبي: وهو التشابه الذي يمكن للعلماء معرفته بشيء من الدرس والبحث؛ مثل غوامض الأمور، ودقائق المسائل، وذلك بردّها إلى الآيات المحكمات فتتضح وتنجلي. فمن قال بأنّ التأويل المذكور في الآية لا يعلمه إلاّ الله، وجعل الوقف على لفظ الجلالة، والواو للاستئناف، عنى به القسم الأول الذي لا يعلمه إلاّ الله، وهو التشابه الحقيقي، ومن قال بأنّ التّأويل يمكن للعلماء معرفته، وجعل الواو للعطف، والوقف في الآية على لفظ ﴿ءَامَنَّا بِهِۦ﴾، عنى به القسم الثاني وهو التشابه النسبي.

ثانيا: لابدّ من معرفة أنّ للتأويل ثلاثة معان:

***المعنى الأوّل:** التأويل بمعنى التفسير: التأويل يطلق ويراد به في عرف القرآن والسلف المتقدمين "التفسير"، قال تعالى: ﴿نَبِّئْنَا بِتَأْوِيلِهِۦٓ﴾ (يوسف: 36)، أي بتفسيره، ومنه قول النّبي ﷺ لابن عباس رضي الله عنه : «اللّهم فقهُّ في الدّين وعلّمه التأويل»[2]، كما اشتهر به الإمام الطبري، حيث استعمل هذا المصطلح كثيرا في جامعه؛ فيقول مثلا في تفسير الآية: والقول في تأويل هذه الآية، ثم يسرد الأقوال المفسّرة للآية.

***المعنى الثّاني:** التّأويل بمعنى الحقيقة التي يؤول إليها الكلام: أي وقوع ما أخبر الله به من أهوال يوم القيامة، وما استأثر الله بعلمه من حقيقة ذاته وصفاته ونحو ذلك، وعلى هذا المعنى جاء قول عائشة

---

1 – ينظر الجمع بين القولين: تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، (11/2-12)، ومباحث في علوم القرآن، متاع القطان، ص 223-224، والمتشابه في القرآن الكريم مفهومه وأسبابه وحكمته، د طه عابدين طه، ص 131-133، مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة واللغة والعربية وآدابها، ج 19، ع 41، جمادي الثانية 1428هـ.

2 – أخرجه البخاري في صحيحه بلفظ: «اللّهم فقهه في الدّين» دون تتمته: «وعلّمه التأويل»، ينظر صحيح البخاري، البخاري، كتاب الوضوء، باب وضع الماء عند الخلاء، رقم 143، (41/1). ورواه أحمد في مسنده، رقم 3032، (159/5-160). وصحّحه الألباني، ينظر سلسلة الأحاديث الصحيحة، الألباني، رقم 2589، (173/6)، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، ط1: (ج1: 1415هـ/1995م، ج6: 1416 هـ/1996م. ج7: 1422هـ/2002م).

-رضي الله عنها-: «كان النبي ﷺ يُكثر أن يقول في ركوعه وسجوده: سبحانك اللهم ربنا وبحمدك اللهم اغفر لي يتأوّل القرآن»[1].

*المعنى الثّالث: التأويل بمعنى صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح بقرينة، وهذا المعنى غير مقصود من الآية، وقد ذمّه العلماء.

وعليه فكلا معنيي التشابه ومعنيي التأويل مقصود في الآية الكريمة، فإذا وقف على لفظ الجلالة، عُني بالتشابه التشابه الحقيقي، كما عني بالتأويل الحقيقة التي يؤول إليها الكلام، وإذا وُصل لفظ الجلالة بما بعده ووُقف على قوله تعالى ﴿ءَامَنَّا بِهِۦ﴾، قُصد بالتشابه التشابه النسبي، الذي يعلمه الله جلّ في علاه ويعلمه الراسخون في العلم، وأريد بالتأويل التفسير.

قال السعدي: "للمفسرين في الوقوف على ﴿ٱللَّهُ﴾ من قوله ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَاوِيلَهُۥٓ إِلاَّ ٱللَّهُ﴾ قولان، جمهورهم يقفون عندها، وبعضهم يعطف عليها ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي ٱلْعِلْمِ﴾ وذلك كله محتمل، فإنّ التأويل إن أريد به علم حقيقة الشيء وكنهه كان الصواب الوقوف على ﴿إِلاَّ ٱللَّهُ﴾ لأنّ المتشابه الذي استأثر الله بعلم كنهه وحقيقته، نحو حقائق صفات الله وكيفيتها، وحقائق أوصاف ما يكون في اليوم الآخر، ونحو ذلك، فهذه لا يعلمها إلا الله،... وإن أريد بالتأويل التفسير والكشف والإيضاح، كان الصواب عطف ﴿وَالرَّاسِخُونَ﴾ على ﴿ٱللَّهُ﴾ فيكون الله قد أخبر أنّ تفسير المتشابه ورده إلى المحكم وإزالة ما فيه من الشبهة لا يعلمها إلا هو تعالى والراسخون في العلم يعلمون أيضا..."[2]

النتيجة:

بناء على ما تقدّم من الدراسة، فإنّ في الآية معنيان تبعا للوقف والوصل، دائران بين معنيي التشابه والتأويل كما بيّنت والله أعلم.

وفي التمثيل بهذه الآية بيان لاستعمال أهل التفسير صورة الوقف والوصل لتكثير المعاني القرآنية.

---

1 - رواه البخاري في صحيحه، كتاب الآذان، باب التسبيح والدعاء في السجود، رقم 817، (163/1). ورواه مسلم في صحيحه، كتاب الصلاة، باب ما يقال في الركوع والسجود، رقم 484، (222/1).

2 - تفسير السعدي، السعدي، ص 122.

النموذج الثاني: تعدّد المعاني القرآنية بسبب الاشتراك اللفظي.

قال تعالى: ﴿وَلاَ تُوتُواْ ٱلسُّفَهَآءَ امْوَٰلَكُمُ ٱلَّتِى جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمْ قِيَٰماً﴾، (النساء:5).

الدّراسة:

ذكر أهل التفسير[1] في لفظ ﴿ٱلسُّفَهَآءَ﴾ بالآية الكريمة عدّة معانٍ، مروية عن السلف ﷺ، فمنهم من فسرها (بالصبيان)، وهو قول سعيد بن جبير والحسن في رواية، وذهب جماعة منهم ابن عمر ﷺ إلى أنّ المقصود بها (النساء)، ومنهم من جمع بينهما، فجعل إطلاقها يتضمن (الصبيان والنساء)، وبه قال ابن عباس والسدي والحكم، وقيل غير هذا، وبالأخير قال الواحدي في الوجيز[2]، ورجح الطبري[3] بأن المراد به كل سفيه يستحق الحجر عليه، سواء كان صبيا أو كبيرا، رجلا كان أو امرأة، ومثله نحى البغوي في تفسيره[4]، والشوكاني في فتح القدير[5]، وعليه اقتصر السعدي في تفسيره[6].

ولعل الصواب فيما رجحه الطبري ومن معه؛ وذلك لعدم تناقضه مع ما روي عن السلف ﷺ، ويحتمله اللفظ ولا يأباه السياق، ثم إنّ في هذا القول جمع للأقوال الأخرى وزيادة عليها من غير نقض لها ولا خروج عن حيزها، هذا من جهة، ومن جهة أخرى أمر سبحانه وتعالى بعد هاته الآية بإتيان اليتامى أموالهم إذا بلغوا النكاح وأونس منهم رشدا، فقال سبحانه: ﴿وَابْتَلُواْ ٱلْيَتَٰمَىٰ حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغُواْ ٱلنِّكَاحَ فَإِنْ ءَانَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْداً فَادْفَعُوٓاْ إِلَيْهِمْ أَمْوَٰلَهُمْ﴾، (النساء:6)، فلم يفرق سبحانه في اليتامى بين الذكور والإناث، بل جعل الأمر واحدا والعلة واحدة وهي بلوغ النكاح مع إيناس الرشد منهم، فتبين بأن المقصود بـــ ﴿ٱلسُّفَهَآءَ﴾ كل من استحق الحجر[7].

---

1 – ينظر: جامع البيان، الطبري، (560/7-565)، والنكت والعيون، الماوردي، (452/1-453)، وأحكام القرآن، القرطبي، (28/5).

2 – ينظر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، أبو الحسن الواحدي، تحقيق صفوان عدنان داوودي، ص 252، دار القلم، الدار الشامية – دمشق، بيروت، ط 1: 1415 هـــ.

3 – ينظر جامع البيان، الطبري، (560/7-565).

4 – ينظر معالم التنزيل، البغوي، (164/2).

5 – ينظر فتح القدير، الشوكاني، (489/1).

6 – ينظر تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، السعدي، ص 164.

7 – ينظر جامع البيان، الطبري، (566/7-566).

النتيجة:

بناء على ما سبق بيانه، فإن هذا الترجيح من بعض المفسرين والتوسع في التأويل، يبين استعمالهم صورة المشترك اللفظي، وتطبيقهم قاعدة تعدد المعاني القرآنية وتنوعها، مادامت مستوفية الشروط.

النموذج الثالث: تعدّد المعاني القرآنية بسبب التنوع التفسيري الوارد عن السلف.

قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلذِے فَرَضَ عَلَيْكَ ٱلْقُرْءَانَ لَرَآدُّكَ إِلَىٰ مَعَادٍ﴾، (القصص:85).

الدراسة:

جاء في لفظ ﴿مَعَادٍ﴾، تفاسير عدّة، أوردها ابن كثير في تفسيره: فقيل أنّه يوم القيامة، وقيل الجنة، وقيل الموت، وقيل مكة، وقيل غيرها من المعاني التي تعود إلى إحدى المعاني المذكورة.

وكل هذه المعاني مرادة من اللفظ القرآني؛ لذلك جمع بينها ابن كثير فقال: " ووجه الجمع بين هذه الأقوال أنّ ابن عباس ﷺ فسر ذلك تارة (برجوعه إلى مكة)، وهو الفتح الذي هو عند ابن عباس أمارة على اقتراب أجل النبي ﷺ، كما فسر ابن عباس سورة ﴿إِذَا جَآءَ نَصْرُ ٱللَّهِ وَالْفَتْحُ﴾، (النصر:1)، إلى آخر السورة، أنّه (أجل رسول الله ﷺ نُعي إليه)، وكان ذلك بحضرة عمر بن الخطاب ﷺ، ووافقه عمر على ذلك وقال: (لا أعلم منها غير الذي تعلم)، ولهذا فسّر ابن عباس تارة أخرى قوله: ﴿لَرَآدُّكَ إِلَىٰ مَعَادٍ﴾، (بالموت)، وتارة (بيوم القيامة)الذي هو بعد الموت، وتارة (بالجنة) التي هي جزاؤه ومصيره ..."[1].

وهذا الجمع من ابن كثير دلّ على أن المعاني التي أوردها المفسرون مرادة؛ إذْ لا تناقض بينها من ناحية، كما اتسع لها اللفظ من ناحية أخرى، بل بينها ترابط وثيق وتلازم، فوعدُ الله نبيَّه ﷺ بردّه إلى أرض مولده مكة وهو المعنى الأول، ارتبط بفتحها وهو المعنى الثاني الذي ذهب إليه العلماء، وهذا الفتح إشارة وعلامة على دُنوّ أجله ﷺ، كما جاء عن ابن عباس ﷺ، وهو المعنى الثالث الذي أورده أهل التفسير، ثم يأتي بعد هذا الفناء، القيام لربّ العالمين، وهو المعنى الرابع، ثم يجازي ربّ العزّة نبيّه ﷺ بردّه إلى الجنة معدنه الأول، كما جاء ذلك عن أهل التفسير.

---

1 – ينظر تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، (233/6-234). والرواية عن ابن عباس في تفسير المعاد بشتى الأوجه، أوردها الطبري في جامع البيان، غير وجه تفسيره بيوم القيامة، فقد أورده عن غيره كمجاهد وغيره. ينظر جامع البيان، الطبري، (639/19-640). وروى البخاري تفسيره عنه "بمكة"، ينظر صحيح البخاري، البخاري، كتاب تفسير القرآن، باب ﴿إِنَّ ٱلذِے فَرَضَ عَلَيْكَ ٱلْقُرْءَانَ﴾، رقم 4773، (113/6).

النتيجة:

على ضوء ما أسلفت من الدراسة، فإن التنوع المعاني التفسيرية في الآية مع جمع ابن كثير بينها، يدلّ على توظيف قاعدة اتساع المعاني القرآنية باعتماد المتنوع التفسيري الوارد عن السلف.

النموذج الرابع: تعدّد المعاني القرآنية بسبب حمل اللفظ على الحقيقة والمجاز.

1- قوله تعالى: ﴿يُخْرِجُ ٱلْحَيَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ وَمُخْرِجُ ٱلْمَيِّتِ مِنَ ٱلْحَيِّ﴾ (الانعام: 96).

الدراسة:

قال ابن كثير في تفسير هذه الآية: " وقد عبّروا عن هذا وهذا -أي عن لفظي الميت والحي بالآية- بعبارات كلها متقاربة مؤدية للمعنى، فمن قائل يخرج الدجاجة من البيضة وعكسه، ومن قائل يخرج الولد الصالح من الفاجر وعكسه، وغير ذلك من العبارات التي تنتظمها الآية وتشملها"[1].

فهذا التفسير من ابن كثير للآية وتصريحه بتحمّلها عدّة معان، ما هو إلا تطبيق عملي لقاعدة اتساع المعاني القرآنية، وقد نوّه -رحمه الله- في آخر النقل عنه بشرطين من شروطها، متمثل في تحمل اللفظ القرآني للمعاني المتنوعة، مع موافقة النظم والسياق لتلكم المعاني.

وقد نقل الواحدي في التفسير الوسيط[2]، أقوالا متنوعة عن بعض السلف، دائرة بين المعنى الحقيقي المتبادر من اللفظ، والمعنى المجازي الذي دلّت عليه قرينة استدلال النبي ﷺ بالآية، وذلك في الأثر[3] الذي أورده ابن أبي حاتم بسنده، أن خالدة بنت الأسود بن عبد يغوث، دخلت على رسول الله ﷺ وهو عند بعض نسائه، فقال: «من هذه؟» قيل: إحدى خالاتك يا رسول الله، قال: «إن خالاتي بهذه البلدة لغرائبُ فمن هي؟» قيل: خالدة بنت الأسود بن عبد يغوث، فقال: «سبحان الله ﴿يُخْرِجُ ٱلْحَيَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ﴾ (الانعام: 96) »، وهذا استشهاد من النبي ﷺ بالآية على معنى مجازي هو غير المعنى الحقيقي الذي سيقت له الآية[4].

---

1 - تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، (272/3).

2 - ينظر الوسيط في تفسير القرآن المجيد، الواحدي، (302/2).

3 - تفسير القرآن العظيم، ابن أبي حاتم، تحقيق أسعد محمد الطيب، رقم 7655، (1351/4)، مكتبة نزار مصطفى الباز - المملكة العربية السعودية، ط 3: 1419 هـ. وأخرجه الطبري وزاد (وكانت امرأة صالحةً، وكان أبوها كافرًا)، ينظر جامع البيان، الطبري، رقم 6821، (308/6).

4 - ينظر التحرير والتنوير، ابن عاشور، (95/1).

فهذا هو المحمل الثاني المستجلِب معنى آخرًا للآية، دلّ عليه استشهاد النبي ﷺ بالآية في هذه القصة، ووجه الاستدلال؛ كون خالدة بنت الأسود -رضي الله عنها- مسلمة، وقد خرجت من صلب كافر، فشبه الإسلام بالحياة والكفر بالموت، فمن اعتنق الإسلام مدَّه بهاته الروح، ومن تنكّب عنه وارتضى بغيره حَكَم على نفسه بالموت، ومن المؤكّد أنّ هذا ليس المعنى السياقي للآية والظاهر منها، لهذا تباينت أقوال المفسرين في الآية، بين من أشار إلى المحملين دون ترجيح بينهما، كالرازي في مفاتيح الغيب[1]، وابن عطية في المحرر[2]، والقرطبي في تفسيره[3]، وبين من اقتصر على المعنى الظاهري للآية، كما فعل الزمخشري في الكشاف[4]، والشوكاني في فتح القدير[5]، والسعدي في تفسيره[6]، والطبري في جامع البيان[7] إلاّ أنه رجح المعنى الذي دلّ عليه السياق دون المعاني الأخرى، فكلّ هؤلاء فسّروا الآية على المعنى الظاهري، ولم يتعدّوها إلى ما احتملته من المعنى الذي دلت عليه القرينة الخارجة عن السياق، وهي استشهاد النبي ﷺ به كما ذكرت آنفا، وعدولهم هذا لا يُفهم منه إبطالهم للمعاني الأخرى، بل يحمل على كونه الأظهر فيما بدا لهم، أو فواتهم استشهاد النبي ﷺ بالآية، وفهم السلف للآية عليه، كما نُقل عن الحسن[8] وغيره؛ لهذا عقّب الطبري ترجيحه أحد المعاني الظاهرة من اللفظ في قوله تعالى: ﴿وَتُخْرِجُ ٱلْحَيَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ وَتُخْرِجُ ٱلْمَيِّتَ مِنَ ٱلْحَيِّ﴾ (آل عمران: 27)، بقوله: " وأمّا تأويل من تأوّله بمعنى الحبة من السنبلة، والسنبلة من الحبة، والبيضة من الدجاجة، والدجاجة من البيضة، والمؤمن من الكافر، والكافر من المؤمن، فإنّ ذلك، وإن كان له وجه مفهوم، فليس ذلك الأغلب الظاهر في استعمال الناس في الكلام. وتوجيه معاني كتاب الله ﷻ إلى الظاهر المستعمل في الناس، أولى من توجيهها إلى الخفيّ القليل في الاستعمال"[9].

وعلى كل فالمحملان معتبران كما ذهب ابن عطية وابن كثير وغيرهما، والله أعلم.

---

1 - ينظر مفاتيح الغيب، الرازي، (73/13).

2 - ينظر المحرر الوجيز، ابن عطية، (325/2).

3 - ينظر أحكام القرآن، القرطبي، (44/7) و(56/4-57).

4 - ينظر الكشاف، الزمخشري، (47/2-48).

5 - ينظر فتح القدير، الشوكاني، (162/2).

6 - ينظر تيسير الكريم الرحمن، السعدي، ص 265.

7 - ينظر جامع البيان، الطبري، (553/11-554).

8 - قال الحسن: (يخرج المؤمن من الكافر، ويخرج الكافر من المؤمن) ينظر: المرجع نفسه، (307/6).

9 - جامع البيان، الطبري، (309/6).

النتيجة:

بناء على ما تقدم من الدراسة، فإن المعنيين المستفادين من الآية مختلفان، وليسا بمتناقضين، وكلٌّ منهما دلّت عليه قرينة، استوجب حمل الآية عليهما وتفسيرها بهما، وقد اعتمدهما بعض المفسرين، مما دلّ على اعمالهم صورة القاعدة، المتمثلة في حمل ألفاظ القرآن وتراكيبه على الحقيقة والمجاز.

2- قال تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نُحْيِ الْمَوْتَىٰ وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا وَآثَارَهُمْ﴾، (يس:12).

الدراسة:

الأثر في اللغة يطلق ويراد به العلامة أو البقية من الشيء، والجمع آثار، وهي الأمارة أو التركة التي أبقاها صاحبها ومضى[1].

وعلى نسق معنيي ﴿وَآثَارَهُمْ﴾، لغويًّا جاء تفسيرها عند بعضهم:

المعنى الأول: ما سنّوه في الإسلام من سنة حسنة أو سيئة، فهو من آثارهم التي يعمل بها بعدهم.

المعنى الثاني: رسم خطاهم على الأرض حال ذهابهم إلى المساجد، أو نحوها من أفعال الخير والشر.

وقد دلّ على صحة المعنيين القرآن الكريم:

أمّا الأول: فدلّ عليه قوله تعالى: ﴿لِيَحْمِلُوا أَوْزَارَهُمْ كَامِلَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَمِنْ أَوْزَارِ الَّذِينَ يُضِلُّونَهُم بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾، (النحل:25). أي يحملوا فوق وزرهم وإثمهم على ما أحدثوا من أثر سيئ في الإسلام، ووزر من تبعهم على ذلك إلى قيام الساعة.

كما دلّ عليه أيضا قوله تعالى: ﴿يُنَبَّأُ الْإِنسَانُ يَوْمَئِذٍ بِمَا قَدَّمَ وَأَخَّرَ﴾ (القيامة:13)، أي يحاسب الانسان يوم القيامة على ما قدّم من أعمال في حياته الدنيوية، إنْ كانت خيرا فخيرا، وإنْ كانت شرّا فشرّا، كما يحاسب على كلّ من عمل بما سنّ من سنن في الإسلام؛ فإن كان ما تركه هُدى يُهتدى به، فيجازى به على ما باشره من ذلكم العمل في حياته، كما يجازى على كلّ من اقتفى أثره واستن به مِن بعده.

وأما المعنى الثاني: فدلّ عليه قوله تعالى: ﴿وَلاَ يَقْطَعُونَ وَادِياً إِلاَّ كُتِبَ لَهُمْ﴾، (التوبة:13). أي تكتب لهم خطاهم التي قطعوا بها الوادي، ويجازون عنها يوم القيامة[2].

---

1 - ينظر لسان العرب، ابن منظور، (5/4).

2 - ينظر أضواء البيان، الشنقيطي، (291/6-292).

فهذان معنيان اتّسع لهما لفظ ﴿وَءَاثَـٰرَهُمْ﴾ من الآية الكريمة، وكلاهما صحيح، بل دلّ عليهما القرآن، كما دلّت عليهما اللغة، فيُقبلان من غير ترجيح بينهما، لدلالة كل منهما على شيء لم يدلّ عليه الآخر؛ ذلك لأنّ:

حمل اللفظ على المعنى الأول يفضي إلى حمل الآية على معنى كتابة ما تركوه خلفهم من الهدى، الذي فيه قدوة لمن بعدهم، بدلالة هذا اللفظ، وحملها على معنى كتابة ما باشروه من أعمال صالحة في حياتهم، بدلالة لفظ ﴿مَا قَدَّمُوا۟﴾؛ لما في حرف العطف من إفادة المغايرة بين المعطوفين.

قال السّعدي: " ﴿وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا۟﴾ من الخير والشر، وهو أعمالهم التي عملوها وباشروها في حال حياتهم، ﴿وَءَاثَـٰرَهُمْ﴾ وهي آثار الخير وآثار الشرّ، التي كانوا هم السبب في إيجادها في حال حياتهم وبعد وفاتهم... ، فكل خير عمِل به أحد من الناس،... فاقتدى به غيره،... فإنها من آثاره التي تكتب له، وكذلك عمل الشرّ"[1].

وحمل اللفظ على المعنى الثاني يستلزم حمل الآية على معنى كتابة ما قدموا من أعمال في حياتهم، سواء أكانت هاته الأعمال حسّية[2] كالصلاة والحج، أو معنوية كأعمال القلب من نيّة واعتقاد واحتساب، ويدلّ على هذا سبب نزولها، فقد روى الترمذي من حديث أبي سعيد الخدري ﷺ قال: (كانت بنو سلمة في ناحية المدينة فأرادوا النّقلة إلى قرب المسجد فنزلت هذه الآية: ﴿إِنَّا نَحْنُ نُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰ وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا۟ وَءَاثَـٰرَهُمْ﴾، (يس:12)، فقال رسول الله ﷺ: « إن آثاركم تُكتب فلا تنتقلوا»)[3]. قال الترمذي: هذا حديث حسن غريب.

ومن المقرّر أنّ سبب النزول مفسر للآية بلا شك، وعليه فيكون المقصود من لفظ ﴿وَءَاثَـٰرَهُمْ﴾ هو الآثار الحسيّة، وعطفها على ﴿مَا قَدَّمُوا۟﴾، من باب عطف الخاص على العام والله أعلم.

---

1 – تفسير تيسير الكريم الرحمن، السعدي، ص 692.

2 – ينظر التحرير والتنوير، ابن عاشور، (256/22).

3 – رواه الترمذي في سننه، تحقيق أحمد شاكر وآخران، أبواب تفسير القرآن، باب ومن سورة يس، رقم 3226، (363/5). ورواه البخاري في صحيحه في موضعين منها، كتاب الآذان، باب احتساب الآثار، رقم 655 و656، (132/1)، ورواه مسلم من حديث جابر ﷺ، من غير سبب النزول، ينظر: صحيح مسلم، مسلم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، رقم 665، (300/1). وذكره مقبل الوادعي سببا لنزول الآية ينظر: الصحيح المسند من أسباب النزول، مقبل الوادعي، ص 173–174، مكتبة ابن تيمية – القاهرة، ط 4: 1408هـ/ 1987م.

النتيجة:

على ضوء ما أسلفت من الدراسة، فإنّ حمل اللفظ القرآني على ما دلّ عليه من المعاني الحسية أو المعنوية نوع من حمل اللفظ على الحقيقة والمجاز، الذي يُعدُّ صورة من صور اتساع المعاني القرآنية، ولونا من ألوان إعجازه البيانية.

النموذج الخامس: تعدّد المعاني القرآنية بسب تعدّد وجوه القراءة.

قال تعالى: ﴿وَمَا كُنتُ مُتَّخِذَ ٱلْمُضِلِّينَ عَضُدًا﴾ (الكهف: 50).

الدراسة:

اختلفت القرأة في لفظ ﴿وَمَا كُنتُ﴾، بين من ضمّ حرف التاء ومن فتحها، فقرأ أبو جعفر من غير طريق أبي القاسم الهذلي عن الهاشمي عن إسماعيل عن ابن جماز عنه، بفتح التّاء، وقرأ الجمهور بضمها[1].

وقد نتج عن اختلاف القراءتين معنيان:

1-قراءة الجمهور بضم تاء المتكلم من لفظ ﴿وَمَا كُنتُ﴾، العائدة على الله ﷻ، يكون المعنى بنفي اتخاذه ﷻ معاضدا له ومعينا، وفي هذا بيان لكمال قدرته ﷻ وعظم سلطانه، فلا يستحقّ من ينصره أو يعينه.

2-قراءة أبي جعفر بفتح تاء المخاطَب من لفظ ﴿وَمَا كُنتُ﴾، العائدة على النبي ﷺ، يكون المعنى بنفي اتخاذ النبي ﷺ أنصارا وأعوانا من المضلّين.

وتبعا للقراءتين الصحيحتين أورد المفسرون المعنيين المذكورين آنفا في تفاسيرهم، قال الزجاج: "المعنى في فتحها: ما كنتَ يا محمدُ لتتخذ الْمضلِّين أنصاراً، وضم التاء هي القراءة، وعليها المعنى. يخبر الله ﷻ بقدرته، وأنه لا يعتضد فيها ولا في نصرته بالمضلّين، والاعتضاد التقوِّي وطلب المعونة، يقال: اعتضدت بفلانٍ، معناه استعنتُ به"[2].

---

1 - ينظر النشر في القراءات العشر، ابن الجزري، (311/2).

2 - معاني القرآن وإعرابه، إبراهيم أبو إسحاق الزجاج، تحقيق عبد الجليل عبده شلبي، (294/3)، عالم الكتب - بيروت، ط 1: 1408 هـ / 1988 م.

وبنحو تفسير الزجاج نحى الزمخشري في الكشاف[1]، والقرطبي في الجامع لأحكام القرآن[2]، والسمين الحلبي في الدر المصون[3]، والشوكاني في فتح القدير[4].

مما سبق تبين أن الآية المدروسة تحتمل معنيين مختلفين، مبنيَّان على اختلاف حركة التاء من الفعل ﴿كُنتُ﴾، المنبثق عنه قراءتان صحيحتان، وفي هذا بيان للون من ألوان الاعجاز القرآني.

النتيجة:

بناء على ما تقدم من الدراسة، فإنّ اعتماد المفسرين تنوع المعاني القرآنية الناجم عن اختلاف القراءات الصحيحة، فيه بيان لإعمالهم قاعدة تعدد المعاني القرآنية على صورة تنوع وجوه القراءة.

النموذج السادس: تعدّد المعاني القرآنية بسبب النظم.

قال تعالى: ﴿وَكَم مِّن قَرْيَةٍ اَهْلَكْنَٰهَا فَجَآءَهَا بَأْسُنَا بَيَٰتاً اَوْ هُمْ قَآئِلُونَ﴾، (الاعراف:3).

الدّراسة:

اختلف المفسرون في تأويل مجيء البأس، أهُوَ بعد الإهلاك كما هو ظاهر الآية، أم هو مترتب على البأس حسب المنطق، على عدّة أوجه، وسأكتفي في هذا المثال بإيراد وجهين مما ذكروا ليحصل بهما المراد[5]:

الوجه الأول: قالوا ﴿وَكَم مِّن قَرْيَةٍ اَهْلَكْنَٰهَا﴾، أي بالخذلان وعدم التوفيق لاتّباع الحق وطاعة الله ﷻ، فحقّ عليها الهلاك والعذاب.

الوجه الثاني: قالوا في الآية حذف وذلك في قوله تعالى: ﴿وَكَم مِّن قَرْيَةٍ اَهْلَكْنَٰهَا﴾، وتقديره: ﴿وَكَم مِّن قَرْيَةٍ﴾ أردنا إهلاكها، فلما حصلت الإرادة حلّ البأس فكان الإهلاك.

وقيل في تأويلها أوجه أخرى، تتفاوت قربا وبعدا وقد ضعّف بعضَها بعضُهم.

والذي يهمّني هنا، بيان تعدّد الأوجه الصحيحة التي يحتملها نظم الآية الكريمة، مما يستوجب

---

1 – ينظر الكشاف، الزمخشري، (728/2).

2 – ينظر الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، (2/11).

3 – ينظر الدر المصون، السمين الحلبي، (508/7-509).

4 – ينظر فتح القدير، الشوكاني، (347/3).

5 – ينظر: جامع البيان، الطبري، (300/12-301). والنكت والعيون، الماوردي، (200/2). ومعالم التنزيل، البغوي، (214/3). والمحرر الوجيز، ابن عطية، (373/2-374). والدر المصون، السمين الحلبي، (248/5-249).

اعتبارها؛ إذْ ليس بينها تعارضا ليضطرّنا إلى سلوك سبيل الترجيح من جهة، ومن جهة أخرى لما بينها من تلازم وترابط؛ فوجه ترابط الآية مع المحملين دلّ عليه قوله تعالى: ﴿وَإِذَآ أَرَدْنَآ أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُواْ فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا ٱلْقَوْلُ فَدَمَّرْنَـٰهَا تَدْمِيرًا﴾، (الاسراء:16)، فإذا أراد الله إهلاك قوم، أمر مترفيهم بإحداث ما يستوجب حلول البأس فيحقّ عليهم، ويعمّهم العذاب[1].

النتيجة:

على ضوء ما درست، فإن ذكر جمع من المفسرين المعاني المتنوعة الواردة على اللفظ القرآني في نظمه، تأصيل عملي لقاعدة تعدّد المعاني القرآنية باستعمال مسلك النّظم.

النموذج السابع: تعدّد المعاني القرآنية بسبب النظم والاشتراك اللفظي معا.

قال تعالى: ﴿قَالَ مَعَاذَ ٱللَّهِ إِنَّهُۥ رَبِّىٓ أَحْسَنَ مَثْوَاىَ﴾ (يوسف: 23).

الدّراسة:

اختلف المفسرون في عود الضمير من لفظ ﴿إِنَّهُۥ﴾، هل هو عائد على لفظ الجلالة؛ كونه أقرب مذكور، أم أنّه عائد على المِلك بدلالة السياق وتتمة الآية، فقال ابن عطية: "﴿إِنَّهُۥ رَبِّىٓ﴾ فيحتمل أن يعود الضمير في ﴿إِنَّهُۥ﴾ على الله ﷻ، ويحتمل أن يريد العزيز سيده، أي فلا يصلح لي أن أخونه، وقد أكرم مثواي وائتمنني، قال مجاهد والسّدي ﴿رَبِّىٓ﴾، معناه سيّدي، وقاله ابن إسحاق. قال القاضي أبو محمد: وإذا حفظ الآدمي لإحسانه فهو عمل زاك، وأحرى أن يحفظ ربه"[2].

فهذا التفسير من ابن عطية، وقد حمّل لفظ ﴿رَبِّىٓ﴾ معنيين، أحدهما بحسب الحقيقة الشرعية في إطلاقه وهو الله ﷻ؛ كونه المتبادر من الآية لأول وهلة، ومعنىً ثانٍ بحسب العرف وهو الملك، مع ما دلت عليه القرينة السياقية وهي قوله سبحانه: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِى ٱشْتَرَىٰهُ مِن مِّصْرَ لِٱمْرَأَتِهِۦٓ أَكْرِمِى مَثْوَىٰهُ عَسَىٰٓ أَن يَنفَعَنَآ أَوْ نَتَّخِذَهُۥ وَلَدًا﴾ (يوسف: 22)، ومردّ ذلك كلّه إلى عود الضّمير من لفظ ﴿ إِنَّهُۥ﴾، فمتى عاد على لفظ الجلالة ﴿رَبِّىٓ﴾كان المعنى الأوّل، وإن كان العوْد على المعلوم

1 – ينظر تيسير الكريم الرحمن، السعدي، ص 455.

2 – المحرر الوجيز، ابن عطية، (233/3).

من المقام وهو العزيز زوج صاحبة البيت، كان المعنى الثاني[1].

وقد ذكر المعنيين القرطبي في تفسيره[2]، ومال الثعلبي[3] وكذا البغوي[4] إلى الاحتمال الثاني، على أنه قول أكثر أهل التفسير، ورجحه الزمخشري في كشافه[5]؛ بنقله المعنى الثاني بصيغة التمريض، واقتصر الطبري[6]، والرازي[7]، وابن كثير[8]، والسعدي[9] على القول بعود الضمير على الملك فقط، ورجح أبو حيان[10] القول بعود الضمير على لفظ الجلالة الله ﷻ.

هذه جملة من أقوال أهل التفسير في الآية وما احتملت من معانٍ، ففيهم -كما نقلتُ- مَنْ ذكر المحملين دون ترجيح أحدهما على الآخر، كما أنّ فيهم من اقتصر أو رجّح أحد المعنيين.

وبالجملة فالمعنيان صحيحان ومتلازمان كما نقل أبو حيان عن القاضي أبو محمد، فإذا كان يوسف عليه السلام راعى حق المِلك عليه في إكرامه، فمن بابٍ أولى قد راعى حق ربّه ﷻ عليه.

فإذا تقرر هذا، فلا تكون أقوال المفسرين ممن اقتصر على معنى واحد أو رجح بين المعنيين مبطلة للمعنى الآخر.

النتيجة:

على ضوء ما سبق من الدراسة، فإن الآية تحتمل معنيين حسب عود الضمير من لفظ ﴿إِنَّهُۥ﴾، وحيث لا قرينة مرجحة لأحدهما ولا تناقض، فالمعنيان مقصودان-كما ذهب ابن عطية ومن نحى نحوه- والله أعلم.

وفي هذا بيان لتشريك أهل التّفسير بين مسلك النظم وصورة المشترك اللفظي في إعمال قاعدة تعدد المعاني القرآنية وتنوعها.

---

1 - ينظر التحرير والتنوير، ابن عاشور، (251/12).

2 - ينظر الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، (165/9).

3 - ينظر الكشف والبيان عن تفسير القرآن، الثعلبي، (209/5).

4 - ينظر معالم التنزيل، البغوي، (4/ 228).

5 - ينظر الكشاف، الزمخشري، (455/2).

6 - ينظر جامع البيان، الطبري، (32/16).

7 - ينظر مفاتيح الغيب، الرازي، (438/18).

8 - ينظر تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، (325/4).

9 - ينظر تيسير الكريم الرحمن، السعدي، ص 396.

10 - ينظر البحر المحيط، أبو حيان، (257/6).

النموذج الثامن: تعدّد المعاني القرآنية بسبب النظم والحمل على الحقيقة والمجاز.

قال تعالى: ﴿وَيَبْسُطُوٓاْ إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ وَأَلْسِنَتَهُم بِالسُّوٓءِ﴾ (الممتحنة: 2).

الدراسة:

جاء في تفسير البسط من الآية الكريم معنيان حسب ما أضيف إليه:

المعنى الأول: قالوا هو بمعنى القتال والضرب إذا اضيف إلى الأيدي.

المعنى الثاني: قالوا هو بمعنى السبّ والشّتم إذا أضيف إلى اللّسان.

وبهذين المعنيين فسّر الطبري البسط في جامعه[1]، والبغوي في معالمه[2]، والزمخشري في الكشاف[3]، وابن عطية في المحرر الوجيز[4]، والقرطبي في الجامع لأحكام القرآن[5]، وأبو حيان في البحر المحيط[6]، وابن كثير في تفسيره[7]، والشوكاني في فتح القدير[8]، والسعدي في تفسيره[9].

فكلّ هؤلاء المفسرون اتّفقوا على تفسير لفظ ﴿وَيَبْسُطُوٓاْ﴾ في الآية بالمعنيين الذيْن ذكرتهما، دون الاشارة إلى التفريق بين محملي المعنيين، من جعل البسط في حقّ اليد حقيقة، وفي حق اللسان مجاز؛ لاعتمادهم على أنّ هذا الاطلاق معروف عند العرب.

وقد فصّل ابن عاشور في بيان ذلك، فقال: "والبسط: مستعار للإكثار لما شاع من تشبيه الكثير بالواسع والطويل، وتشبيه ضدّه وهو القبض بضد ذلك، فبسط اليد الإكثار من عملها. والمراد به هنا عمل اليد الذي يضرّ، مثل الضرب والتقييد والطعن، وعمل اللسان الذي يؤذي مثل الشتم والتهكم"[10].

---

1 – ينظر جامع البيان، الطبري، (316/23).

2 – ينظر معالم التنزيل، البغوي، (93/8).

3 – ينظر الكشاف، الزمخشري، (614/1) و(513/4).

4 – ينظر المحرر الوجيز، ابن عطية، (294/5).

5 – ينظر الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، (55/18).

6 – ينظر البحر المحيط، أبو حيان، (153/10).

7 – ينظر تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، (115/8).

8 – ينظر فتح القدير، الشوكاني، (251/5).

9 – ينظر تيسير الكريم الرحمن، السعدي، ص 854.

10 – التحرير والتنوير، ابن عاشور، (140/28).

يستخلص من كلام أهل التفسير عامة، وابن عاشور خاصة، بأنّ لفظ ﴿وَيَبْسُطُوٓاْ﴾ له معنيان؛ وذلك بحسب معموله، فإذا كان المعمول ﴿أَيْدِيَهُمْ﴾، كان للبسط المعنى الحقيقي، وهو البطش باليد من ضرب وغيره، وإذا كان المعمول ﴿وَأَلْسِنَتَهُم﴾، كان للبسط المعنى الثاني غير المعنى الحقيقي المتمثل في الإيذاء بكلمات سيئة.

النتيجة:

بناء على ما أسلفت من الدّراسة، فإنّ لفظ ﴿وَيَبْسُطُوٓاْ﴾ في الآية الكريمة يراد به معنيان حسب ما أسند إليه من الجوارح؛ فيطلق ويراد به الضرب والقتال ونحوهما في حقّ اليد، ويطلق ويراد به الشتم وقول السّوء في حقّ اللسان، وهو من أساليب العرب في التمييز بين المعاني.

وفي التمثيل بهذه الآية تأصيل عملي -من أهل التفسير- لقاعدة تعدّد المعاني القرآنية عن طريق اجتماع مسلك النظم من حيث تنوّع إسناد المعمول إلى العامل، وصورة القاعدة في مجيئها على أسلوب الحقيقة والمجاز، من حيث معنى البسط لكلا الجارحتين المذكورتين بالآية.

النموذج التاسع: تعدّد المعاني القرآنية بسبب النظم وتعدّد وجوه القراءة.

قال تعالى: ﴿إِذْ قَالَ ٱلْحَوَارِيُّونَ يَٰعِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَنْ يُنَزِّلَ عَلَيْنَا مَآئِدَةً مِّنَ ٱلسَّمَآءِ﴾ (المائدة: 96).

الدراسة:

اختلف القرّاء في قراءة لفظ ﴿يَسْتَطِيعُ﴾ بالآية الكريمة، فقرأه الجمهور بالياء كما هي مضبوطة هنا، وانفرد الكسائي عن باقي العشرة، فقرأها بالمثناة الفوقية بدلا من الياء[1].

نتج عن اختلاف القرّاء في هذا اللفظ من الآية، معنيان:

1-على قراءة الجمهور: يكون المعنى الظاهر أن الحواريين يستفهمون حول قدرة الله في إنزال ﴿مَآئِدَةً مِّنَ ٱلسَّمَآءِ﴾.

2-وعلى قراءة الكسائي: يكون المعنى المتبادر من الآية أنّ الحواريين يستفهمون حول استطاعة عيسى عليه السلام سؤال ربّه إنزال ﴿مَآئِدَةً مِّنَ ٱلسَّمَآءِ﴾.

1 - ينظر النشر في القراءات العشر، ابن الجزري، (256/2).

وبهذين المعنيين جاءت التفاسير متظافرة ومعتمدة لها، موجّهين كل معنى بحسب ما احتمله من أوجه، وما اتّسع له من محامل، ومن ذلك ما ذكره الماوردي في النكت والعيون[1] حيث جعل للمعنى الأول المستجلَب من قراءة الجمهور ثلاثة أوجه:

أ-**الوجه الأول**: هل يقدر ربّك؟ وهذا التساؤل لا ينجم عن الحواريين الموصوفين بالإيمان، إلاّ أن يكون قد وقع منهم بادئ الأمر قبل استحكام معرفتهم لخالقهم ﷻ.

ب-**الوجه الثاني**: (هل يفعل ربّك؟) وهذا القول منسوب إلى الحسن.

ج-**الوجه الثالث**: (هل يستجيب لك ربّك؟) منسوب إلى السّدي، بمعنى هل يستجيب لدعائك -والخطاب في جميع الأوجه لعيسى عليه السلام- فيحقّق لهم مبتغاهم.

كما جعل -رحمه الله- للمعنى الثاني المستفاد من قراءة الكسائي وجهين:

أ-**الوجه الأول**: هل تستدعي طاعة ربك فيما تسأله؟ وبه قال الزجاج[2].

ب-**الوجه الثاني**: (هل تستطيع أن تسأل ربّك؟) وبه قالت عائشة -رضي الله عنها- مترهة الحواريين عن المعنى الظاهر من قراءة الجمهور[3].

وممن ذكر هذين المعنيين مع تفاوت في توجيهها حسب الأوجه التي ذكرت، الزجاج في معاني القرآن[4]، والبغوي في تفسيره[5]، وابن عطية في المحرر الوجيز[6]، والقرطبي في جامعه[7]، والسمين الحلبي في الدر المصون[8]، والشوكاني في فتح القدير[9]، والزمخشري في كشافه[10] إلاّ أنّه مال إلى توجيه معنى قراءة الجمهور بما ينافي حال الحواريين بوصفهم ليسوا بمؤمنين؛ لما صدرت منهم هاته المقالة، وقد ردّ هذا التوجيه السمين الحلبي وغيره فقال: " قال ابن الأنباري: "لا يجوزُ لأحد أن يتوهَّم على

---

1 - ينظر النكت والعيون، الماوردي، (82/2).

2 - ينظر معاني القرآن وإعرابه، إبراهيم أبو إسحاق الزجاج، (220/2).

3 - ينظر جامع البيان، الطبري، (218/11-219)، والدر المصون، السمين الحلبي، (499/4).

4 - ينظر معاني القرآن وإعرابه، الزجّاج، (220/2).

5 - ينظر معالم التنزيل، البغوي، (117/3).

6 - ينظر المحرر الوجيز، ابن عطية، (259/2-260).

7 - ينظر الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، (364/6-366).

8 - ينظر الدر المصون، السمين الحلبي، (499/4-500).

9 - ينظر فتح القدير، الشوكاني، (105/2-106).

10 - ينظر الكشاف، الزمخشري، (692/1-693).

الحواريين أنهم شَكُّوا في قدرة الله تعالى"[1]، وبهذا يظهر أنَّ قول الزمخشري: "أنهم ليسوا مؤمنين"[2] ليس بجيّدٍ، وكأنه خارقٌ للإجماع. قال ابن عطية: "ولا خلاف أحفظُه أنهم كانوا مؤمنين"[3] "[4].

إنّ المتأمل في أقوال المفسرين، سواء منهم من نقلت عنه، أو من أحلت إلى موضع قوله من تفسيره، يدرك أن هاته الآية اتسعت لمعانٍ عدّة، ترجع في أصلها إلى اختلاف القراءتين -كما أسلفت الذكر- من جهة، ثم تنوع الأوجه داخل المعنى الواحد المستشفّ من كل قراءة، والعائد بدوره إلى مسلك النظم من جهة أخرى.

النتيجة:

بناء على ما أسلفت من الدراسة، فإنّ اعتبار المفسرين لعدد من الأوجه التفسيرية في هاته الآية على اختلاف قراءتها، تنمّ عن التطبيق العملي لقاعدة اتساع المعاني القرآنية، عن طريق مسلك النظم وصورة تنوع القراءات.

1 – نقله عنه الواحدي، ينظر التفسير الوسيط، الواحدي، (245/2).

2 – قاله الزمخشري بما في معناه، ينظر الكشاف، الزمخشري، (693/1).

3 – ينظر المحرر الوجيز، ابن عطية، (260/2).

4 – الدر المصون، السمين الحلبي، (500/4).

الفصل الثاني

الدراسة التحليلية والتأصيلية لقاعدة تعدّد المعاني القرآنية بباقي المقدمات مع بيان شروطها وضوابطها

وفيه

*المبحث الأول: الدراسة التحليلية والتأصيلية للقاعدة من خلال المقدمة السادسة المتعلقة بالقراءات

*المبحث الثاني: الدراسة التحليلية والتأصيلية للقاعدة من خلال مواضع أخرى من باقي المقدمات

*المبحث الثالث: شروط قاعدة تعدّد المعاني القرآنية وضوابطها عند ابن عاشور

الفصل الثاني: الدراسة التحليلية والتأصيلية لقاعدة تعدّد المعاني القرآنية بباقي المقدمات مع بيان شروطها وضوابطها.

لا شكّ أنّ لتنوع المعاني القرآنية سبلا متفرقة، وصورا متنوعة، استعملها القرآن الكريم لتكثير المعاني البيانية والأحكام الشرعية، لتستوفي حاجة الأمة المخاطبة به، ومن تلكم الصور ما حفل به القرآن من قراءات صحيحة متباينة، وأحكام ترتيليّة ضابطة لنطقه ومعانيه، ومنها أحكام الوقف والابتداء، التي زخرت به كتب علوم القرآن والتفسير لبيان أهميته، ولعلّ منها توفير المعاني القرآنية وفق شروط وضوابط، تميّز الصحيح منها فتقبله، وتكشف الضعيف منها فتتركه.

المبحث الأول: الدراسة التحليلية والتأصيلية للقاعدة من خلال المقدمة السادسة المتعلقة بالقراءات.

خصص ابن عاشور المقدمة السادسة من مقدمات تفسيره لبيان أهمية القراءات القرآنية وتنوعها، مع ما أفادت من معانٍ تفسيرية ودلالات شرعية، ليكون فيها نوع تمهيد –مع ما نثره في باقي المقدمات الأخرى– للمقدمة التاسعة، التي أصّل فيها للقاعدة موضوع البحث؛ ألا وهي تعدّد المعاني القرآنية وتنوعها.

المطلب الأول: تنظير ابن عاشور للقاعدة من خلال تنوع القراءات.

لم يتطرق ابن عاشور في المقدمة السادسة المتعلقة بالقراءات إلى ما أفادته القراءات من معانٍ تفسيرية متنوعة فحسب، بل زاد على ذلك ما صدر عن العلماء من اختلاف في المراد بالأحرف التي نزل عليها القرآن، مع بيان مراتب القراءات عندهم.

وحسبنا في هذا المطلب تحليل كلامه حول ما أفادت القراءات من أوجه تفسيرية، ومعانٍ إضافية، تُستشف من قراءتين أو أكثر بحسب ما وردت به الألفاظ القرآنية، وصحّت به الرواية عن المبعوث بالقرآن من ربّ البريّة –صلوات ربي وسلامه عليه–، ولنضرب صفحا عما أدلى به من النقاط الأخرى لعدم تعلّقها ببحثنا.

استهل ابن عاشور مقدمته بذكر ما يرمي إليه من تنظير فقال: "... ولكني رأيتني بمحل الاضطرار

إلى أن ألقي عليكم جملا في هذا الغرض، تعرفون بها مقدار تعلّق اختلاف القراءات بالتفسير..."[1].

فهذه نتيجة التأصيل الذي دندن حوله في هاته المقدمة، وفعله هذا أتى على سَنن بعض المحدِّثين في ترجمة الأبواب بكتبهم، وإن شئت فقل هو على طريقة البلاغيين في بعض أساليبهم من لفٍّ للكلام ثم نشره، ليأخذ القارئ الزبدة قبل معرفة طريقة استخراجها، وعلى كلٍّ فلا شك أن من الحِكم الربانية في تنوّع القراءات تكثير المعاني القرآنية، لتغني عن تعدّد الآيات، وتزيد في أوجه الاعجاز.

لكن هنا لابدّ من ذكر شيء من التفصيل في بيان ما حوت القراءات من مفردات؛ لبيان ما له علاقة بهذا التعدّد والتكثير في المعاني، وما كان من قبيل ضبط النطق بالآي الكريم كما نزل وتواتر عن سيّد المرسلين ﷺ، لذلك ابتدأ ابن عاشور بتمييز هذين النوعين من مفردات القراءات فقال: "أرى أن للقراءات حالتين، إحداهما لا تعلّق لها بالتفسير بحال، والثانية لها تعلّق به من جهات متفاوتة"[2].

فقصد -رحمه الله- بالحالة الأولى ما كان من قبيل أحكام التّرتيل والتجويد، الذي لا يخفى أنّ علاقته باللفظ القرآني من جهة النطق السليم به، وضبط مخارج حروفه وسائر أحكامه؛ ليتلوه المسلم كما نزل، وصحّت به القراءة إلى رسول الله ﷺ، قال ابن عاشور: " أمّا الحالة الأولى فهي اختلاف القرّاء في وجوه النطق بالحروف والحركات، كمقادير المد والإمالات والتخفيف والتسهيل والتحقيق والجهر والهمس والغنة ...، وهذا غرض مهم جدّا، لكن لا علاقة له بالتفسير؛ لعدم تأثيره في اختلاف معاني الآي..."[3].

وقد أشار إلى هذا المعنى ابن جزي في مقدمة تفسيره فقال: " وذكرنا من سائر القراءة ما فيها فائدة في المعنى والإعراب وغير ذلك، دون ما لا فائدة فيه زائدة"[4].

فقوله رحمه الله: "دون ما لا فائدة فيه زائدة"، لا يعني بذلك خلوّ هذا القسم من الفائدة[5]، كلاّ وإنّما هو باعتبار ما يتّصل بالتفسير فيكون له أثر في المعنى، وما ليس له اتصال فلا أثر له فيه.

---

1 - التحرير والتنوير، ابن عاشور، (51/1).

2 - المرجع نفسه، (51/1)

3 - المرجع نفسه، (51/1).

4 - التسهيل لعلوم التنزيل، ابن جزي، (16/1).

5 - ذكر ابن عاشور عدة فوائد لهذا القسم من القراءات منها حفظ اللغة العربية، ينظر: التحرير والتنوير، ابن عاشور، (51/1-52).

قال مساعد الطيار في شرحه على المقدمة: " وقد أشار المؤلف إلى ضابط لطيف فيما يحتاجه المفسر من هذا العلم، فقال: (وذكرنا من سائر القراءات ما فيها فائدة في المعنى، والإعراب، وغير ذلك، دون ما لا فائدة فيه زائدة)، وهذا يعني أنّ المفسّر لا يحتاج كل علم القراءات في التفسير، يحتاج منه الاختلاف الذي يكون مرتبطاً ببيان المعنى، ومن الأمثلة على ما لا نحتاجه في التفسير من القراءات، قوله تعالى: ﴿وَأَهْدِيَكَ إِلَىٰ رَبِّكَ فَتَخْشَىٰ﴾، (النازعات:19)، فـ (تخشى) قرئ بالفتح والإمالة، وهذه ليس لها أثر في التفسير... والمقصد أن اختلاف القراءات إذا كان له أثر في المعنى فلا شكّ أنّه من التّفسير، وإذا لم يكن له أثر في المعنى فيكون من خصوصيات علم القراءات"[1].

أمّا الحالة الثانية فلها علاقة وطيدة بعلم التفسير، ولا مناص للمفسر إلا بمعرفتها؛ إذْ بها يَبين مقصود الشارع في كثير من المبهمات، ويزداد بها معانيَ متنوعات، وأحكامًا متفرقات، قال ابن عاشور- عليه رحمة الله-: " وأما الحالة الثانية: فهي اختلاف القرّاء في حروف الكلمات، مثل ﴿مَلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ﴾ (الفاتحة:3)، على قراءة إثبات ألف بين الميم واللام، وحذفها... وكذلك اختلاف الحركات الذي يختلف معه معنى الفعل، كقوله ﴿وَلَمَّا ضُرِبَ ٱبْنُ مَرْيَمَ مَثَلًا إِذَا قَوْمُكَ مِنْهُ يَصُدُّونَ﴾، (الزخرف:57)، قرأ[2] نافع بضم الصّاد، وقرأ حمزة بكسر الصاد من ﴿يَصُدُّونَ﴾، فالأولى بمعنى يصدّون غيرهم عن الايمان، والثانية بمعنى صدودهم في أنفسهم، وهي من هذه الجهة لها مزيد تعلق بالتفسير؛ لأنّ ثبوت أحد اللفظين في قراءة قد يبين المراد من نظيره في القراءة الأخرى، أو يثير معنى غيره، ولأنّ اختلاف القراءات في ألفاظ القرآن يكثر المعاني في الآية الواحدة، نحو﴿حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ (البقرة:220)، على قراءة تشديد الطاء والهاء مع فتحهما، وسكون الطاء وضم الهاء مخففتين"[3].

فاختلاف القراءات من هذه الجهة تخدم بشكل مباشر علم التفسير والفقه، فالمفسّر قد يشكل عليه لفظ من جهة إجماله أو إبهامه، فلا ينكشف له إلا بمعاضدته بالقراءة الأخرى، وقد ينكشف له معنى من المعاني المرادة على قراءة، وتكثر هاته المعاني وتتعدّد بقراءات أخرى، وكذا الفقيه حين استنباطه للأحكام الشرعية، فلا يمكنه إصدار حكم شرعي مبناه على قراءة واحدة، دون الاطلاع على

1 - شرح مقدمة التسهيل لعلوم التنزيل لابن جزي، مساعد الطيار، ص 103، دار ابن الجوزي، ط 1: 1431 هـ.

2 - ينظر النشر في القراءات العشر، ابن الجزري، (369/2).

3 - التحرير والتنوير، ابن عاشور، (55/1).

القراءات الأخرى في ذلكم اللّفظ أو الآية؛ لما في القراءة الأخرى مزيد بيان أو ضبط حكم[1] قد يحتمل؛ فيكون موضع اختلاف عند الفقهاء، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنّ تعدّد القراءات بمنزلة تعدّد الآيات، يفسِّر بعضها بعضا، ومعلوم أنّ التفسير أو الحكم الفقهي لا يؤخذ من نصّ واحد بمفرده، وإنما بمجموع النصوص الواردة في ذلكم الباب، قال الشنقيطي: "وإنما ذكرنا أن الآية يبين بعض القراءات فيها معنى بعض؛ لأنّ المقرّر عند العلماء أنّ القراءتين في الآية الواحدة كالآيتين"[2]. فتفسّر إحداهما ما أبهم في الأخرى أو تزيد معنى غير مستفاد منها، وفي هذا نوع إيغال في الإعجاز البياني الذي واجه به القرآن فطاحلة البيان وفصحاء العرب، فجاء على سننهم في استعمال ألوان البيان وأصناف البديع، قال ابن عاشور: "والظنّ[3] أنّ الوحي نزل بالوجهين وأكثر، تكثيرا للمعاني...، على أنّه لا مانع من أن يكون مجيء ألفاظ القرآن على ما يحتمل تلك الوجوه مرادا لله تعالى؛ ليقرأ القرّاء بوجوه، فتكثر من جرّاء ذلك المعاني، فيكون وجود الوجهين فأكثر في مختلف القراءات مجزئا عن آيتين فأكثر، وهذا نظير التضمين في استعمال العرب، ونظير التورية[4] والتوجيه[5] في البديع، ونظير مستتبعات[6] التراكيب في علم المعاني، وهو من زيادة ملاءمة بلاغة القرآن، ولذلك كان اختلاف القرّاء في اللفظ الواحد من القرآن قد يكون معه اختلاف المعنى، و لم يكن معه حمل أحد القراءتين على الأخرى متعيّنا ولا مرجّحا..."[7].

فاختلاف القراءات ليس بالضرورة له أثر في تعدّد المعاني، وإنما هو بحسب ما دلّ عليه اللفظ في مختلف القراءات من معانٍ، وهذا الذي عناه ابن عاشور في تتمة النقل السابق حيث قال: " وقد يكون معه اختلاف..."، وهذا ضابط مهمّ لقاعدة تعدد المعاني القرآنية، لأنّ اختلاف القراءات في

---

1 – كتخصيص عام، أو تقييد مطلق، أو توجيه معنى.

2 – أضواء البيان، الشنقيطي، (538/5).

3 – الظن هنا بمعنى اليقين ينظر: الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، أبو نصر إسماعيل الجوهري، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، (2160/6)، دار العلم للملايين – بيروت، ط 4: 1407 هـ / 1987 م.

4 – التورية: هي استعمال المتكلم للفظ له معنيان، أحدهما قريب غير مقصود ودلالة اللفظ عليه ظاهرة، والآخر بعيد مقصود ودلالة اللفظ عليه خفية. ينظر: جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع، أحمد بن إبراهيم بن مصطفى الهاشمي، ص 300-301، المكتبة العصرية، بيروت، د ط ولا سنة نشر. والطراز لأسرار البلاغة، يحي بن حمزة، (36/3-39).

5- التوجيه: هو إيراد كلام يحتمل وجهين في المعنى متضادين. ينظر المرجعين السابقين على التوالي، ص 315 و(74/3-75).

6 – ينظر ص 39-40 من هذا البحث.

7 – التحرير والتنوير، ابن عاشور، (55/1).

اللفظ القرآني له حالتان:

أ-إمّا أن يمكننا حمل هذا اللفظ في إحدى القراءتين على الآخر، ففي هذه الحال يجب حمله؛ إذْ القرآن يفسّر بعضه بعضا، فما أبهم في مكان فسّر في مكان آخر.

ب-وإمّا ألاّ يمكننا حمل أحدهما على الآخر، هنا يفيد كلٌّ منهما معنى غير الذي أفاده الآخر، فتتعدّد المعاني وتكثر؛ إذ تعدّد القراءات بمنزلة تعدّد الآيات -كما سبق ذكره-.

والحال الثانية هي الغالبة على اختلاف القراءات القرآنية، وإن كان بعضهم لم يعتبرها، فأرجع أثر ذلك بل حصره في الحالة الأولى فقط، كما نقل[1] ابن عاشور عن أبي علي الفارسي في توجيه اختلاف القرّاء في قوله تعالى: ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ ٱلْغَنِىُّ ٱلْحَمِيدُ﴾ (الحديد:23)، دون ضمير الفصل (هو) على قراءة نافع وابن عامر، وبإضافته بين لفظ الجلالة ﴿ٱللَّهَ﴾ و﴿ٱلْغَنِىُّ﴾، على قراءة الجمهور[2]. قال أبو علي الفارسي في كتابه الحجة: " ينبغي أن يكون هو في قول من قال: هو الغني الحميد فصلا، ولا يكون مبتدأ؛ لأنّ الفصل حذفه أسهل، ألا ترى أنه لا موضع للفصل من الإعراب وقد يحذف، فلا يخلّ بالمعنى..."[3].

فهذا القول من أبي علي الفارسي يقتضي أنّ ضمير الفصل (هو) في قراءة من أثبته زائدٌ، يمكن حذفه!، فكيف ذلك وقد ثبتت به قراءة الجمهور، وما دفعه إلى هذا القول إلاّ أن يجعل القراءتين متطابقتين في المعنى، ولا أثر لتعدّد القراءات في تكثير المعاني القرآنية، وقد ردّ هذا المسلك أبو حيان عند تعرضه لتفسير هذه الآية من سورة الحديد، حيث قال: " وما ذهب إليه أبو علي ليس بشيء، لأنه بنى ذلك على توافق القراءتين وتركيب إحداهما على الأخرى، وليس كذلك. ألا ترى أنّه يكون قراءتان في لفظ واحد، ولكل منهما توجيه يخالف الآخر، كقراءة من قرأ: ﴿وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعَتْ﴾ (آل عمران:36)، بضم التاء، والقراءة الأخرى: ﴿بِمَا وَضَعَتْ﴾ بتاء التأنيث، فضم التاء يقتضي

---

1 - ينظر المرجع السابق، (55/1).

2 - ينظر التيسير في القراءات السبع، عثمان بن سعيد أبو عمرو الداني، تحقيق: اوتو تريزل، ص 208، دار الكتاب العربي - بيروت، ط 2: 1404هـ/ 1984م. وضُمّ إلى نافع وابن عامر أبو جعفر في العشر، ينظر المبسوط في القراءات العشر، أبو بكر النيسابوري، تحقيق سبيع حمزة حاكيمي، ص 430، مجمع اللغة العربية – دمشق، ط: 1981م.

3 - الحجة للقراء السبعة، أبو علي الحسن بن أحمد الفارسيّ، تحقيق بدر الدين قهوجي وبشير جويجابي، (276/6)، دار المأمون للتراث - دمشق - بيروت، ط 2: 1413 هـ /1993م.

أنّ الجملة من كلام أمِّ مريم، وتاء التأنيث تقتضي أنها من كلام الله تعالى، وهذا كثير في القراءات المتواترة، فكذلك هنا يجوز أن يكون (هو) مبتدأ في قراءة من أثبته، وإن كان لم يرد في القراءة الأخرى، ولكلٍّ من التركيبين في الإعراب حكم يخصه"[1].

من أجل هاته الحكمة وغيرها، اعتنى بعضهم بذكر القراءات، في تفاسيرهم، للإحاطة بالمعنى المراد من الشارع الحكيم من جهة، ولحفظ ما تواتر من ألفاظ القرآن الكريم كما أنزل من جهة أخرى، قال ابن عاشور: " وأنا أرى أنّ على المفسر أن يبين اختلاف القراءات المتواترة؛ لأنّ في اختلافها توفيرًا للمعاني غالبا، فيقوم تعدّد القراءات مقام تعدّد كلمات القرآن"[2].

ولعلّ في دراسة الأمثلة القرآنية التي ساقها ابن عاشور مستشهدا بها على تأصيله مزيد بيان.

1 – البحر المحيط، أبو حيان، (113/10).

2 – التحرير والتنوير، ابن عاشور، (56/1).

المطلب الثاني: دراسة الأمثلة التي ساقها ابن عاشور لبيان تأصيله للقاعدة.

عادة ما يستجلب العلماء شواهد على صحة تأصيلهم، وأدلّة على سلامة تنظيرهم لمسألة معينة، وهذه الشواهد أو الأدلة المساقة لها هدفين:

أوّلهما: تعضيد تأسيسه للقاعدة التي هو بصدد بيانها.

والثاني: بمثابة التطبيق العملي لتنظيره في تلكم التأصيل للقاعدة.

لهذا سأورد في هذا المطلب الآيات القرآنية التي استودعها ابن عاشور لهذا المرمى، دارسا لها؛ تبيانا لوجه استدلاله من جهة، وتطبيقا عمليا لما أصّل من جهة أخرى.

وقد قسمتها إلى قسمين حسب إفادة القراءات القرآنية معان تفسيرية، أو عدم إفادتها.

القسم الأول: الآيات المتعددة القراءة وليس لها أثر في تعدّد المعاني التفسيرية.

المثال الأول: قال تعالى: ﴿ فَالَ عَذَابِيَ أُصِيبُ بِهِۦ مَنَ اَشَآءُ﴾ (الاعراف:156).

الدراسة:

ذكر ابن عاشور في المقدّمة السادسة أن للقراءات حالتان -كما سبق ذكره-؛ حال لا تفيد تعدّدا في المعاني القرآنية وإنما إفادتها محصورة في كيفية النطق بالحروف والكلمات، وحال ثانية تفيد اتساعا في المعاني، فمثّل للحال الأولى بهاته الآية محل الدراسة، فقال: "مثل ﴿عَذَابِيَ﴾ بسكون الياء وفتحها"[1].

فوجها القراءة في لفظ ﴿عَذَابِيَ﴾ اللذان أشار إليهما ابن عاشور صحيحان، وقد وردا عن القرّاء العشر؛ حيث قرأ المدنيان نافع وأبو جعفر بفتح ياء الإضافة، وأسكنها الباقون[2] على جعلها ياء مدّية، لا تأثير لهما في المعنى؛ لذلك ترى كثيرًا من أهل التفسير[3] لم يتعرضوا لهذا التنوّع، بل اكتفوا ببيان اللفظ دون ذكر ما عليه القرّاء من تحريك ياء الإضافة بالفتح أو إسكانها.

---

1 - ينظر المرجع السابق، (51/1).

2 - ينظر: إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر، أحمد بن محمد البناء، تحقيق أنس مهرة، دار الكتب العلمية - لبنان، ط 3: 1427هـ/2006م. وفريدة الدهر في تأصيل وجمع القراءات، محمد إبراهيم محمد سالم، (755/2)، دار البيان العربي -القاهرة، ط 1: 1424 هـ/ 2003 م.

3 - ينظر: النكت والعيون، الماوردي، (267/2). ومعالم التنزيل، البغوي، (287/3). والمحرر الوجيز، ابن عطية، (461/2). والجامع لأحكام القرآن، القرطبي، (296/7). وفتح القدير، الشوكاني، (287/2). والتحرير والتنوير، ابن عاشور، (129/9).

ومثل هذا الاختلاف في القراءة وإن كان ليس له أثر في المعنى، إلاّ أنّه ذو أثر في اللغة العربية من جهة حفظها وتنوع لهْجاتها، قال ابن عاشور: " ومزية القراءات من هذه الجهة عائدة إلى أنها حفظت على أبناء العربية ما لم يحفظه غيرها؛ وهو تحديد كيفيات نطق العرب بالحروف في مخارجها وصفاتها، وبيان اختلاف العرب في لهجات النطق، بتلقي ذلك عن قرّاء القرآن من الصّحابة بالأسانيد الصحيحة، وهذا غرض مهمٌّ جدًّا لكنّه لا علاقة له بالتفسير، لعدم تأثيره في اختلاف معاني الآي"[1].

بل لعلّ من أهم المصادر التي اعتمدها أصحاب المعاجم اللغوية في تواليفهم هي القراءات القرآنية، وما حوت من اختلافات متنوعة، قال القادوسي: " احتوت العربية الفصحى العديد من اللغات (اللهجات)، وقد تبين ... أنّ القراءات قد حافظت على الكثير من هذه اللغات...، ولا شك في أنّ تعدّد اللغات قد أثرى المعجم العربي صوتيا...؛ لأنّ هذه الظاهرة أثمرت كلمات تعدّد نطقها ومعناها واحد، وفي تعدّد النطق تيسير على مستخدم اللغة"[2].

وليس بمخطئ من جعل القراءات القرآنية الوعاء الحافظ والمستند الأثري الذي حفظ للعرب لغاتها، ووسع ألفاظها لتجمع شتات القبائل العربية في رسم واحد مختلف الصوت وبمعنى واحد.

قال محمد محيسن مقرّرا هذا الأصل: " ولولا القرآن وقراءاته، لضاعت تلك اللهْجات التي لا زالت موجودة منذ نزول القرآن إلى أن يرث الله الارض ومن عليها، من هذا يتضح جليًّا أنّ القرآن وقراءاته كان لهما الأثر الواضح، والفضل الذي لا يختلف فيه اثنان في الحفاظ على الكثير من اللهجات العربية القديمة...، لولا القرآن وقراءاته، ما عرف الكثيرون من بني الإنسان هذه اللهجات، التي لا زال يردّدها وينطق بها الملايين من شتى بقاع الأرض، بما فيهم العربي وغير العربي. ألا يعتبر ما ذكرته أثرا واضحا للقراءات على اللهجات العربية؟"[3].

بلى، تعتبر القراءات على اختلافها صحيحها وشاذّها[4] الوعاء الرّبّاني الذي نقل هاته اللغات أو

---

1 – التحرير والتنوير، ابن عاشور، (51/1).

2 – أثر القراءات القرآنية في الصناعة المعجمية تاج العروس نموذجا، عبد الرازق بن حمودة القادوسي، ص 309، قسم اللغة العربية – كلية الآداب – جامعة حلوان، سنة النشر: 1431هـ / 2010م، د ط.

3 – القراءات وأثرها في علوم العربية، محمد سالم محيسن، (82/1)، مكتبة الكليات الأزهرية – القاهرة، ط 1: 1404 هـ / 1984 م.

4 – أعني بالشذوذ هنا ما كان من قبيل فقدان القراءة شرطا الإسناد الصحيح، أو موافقة أحد المصاحف العثمانية، أما شذوذها من حيث عدم موافقتها لوجه من وجوه العربية فغير معتبرة هنا.

اللهْجات لمختلف القبائل العربيّة إلى من بعدهم جيلاً بعد جيل، يتوارثونها سماعا، إلى أن جاء عصر التدوين فدوّنوها، وأثْروا به الملكة اللغوية للمعاجم العربية[1].

النتيجة:

بناء على ما سبق من الدراسة، يظهر بأن اختلاف اللهجات العربية التي حوتها القراءات من جهة تحقيق الحروف بتحريكها أو اسكانها، ما لم يكن له أثر من الناحية الإعرابية، لا يعدُّ طريقا من طرق تعدّد المعاني القرآنية.

المثال الثاني: قال تعالى: ﴿ حَتَّىٰ يَقُولَ ٱلرَّسُولُ﴾ (البقرة:212)[2].

الدراسة:

استدلّ ابن عاشور بهذه الآية وما فيها من قراءات، لبيان أنّ من الاختلاف في القراءة ما لا تعلق له بالمعنى التفسيري، ولا أثر له في ذلك، ومنها الاختلاف في الوجوه الإعرابية، وقد قال -رحمه الله- في تفسيرها ما نصه: "ولما كانت الآية مخبرة عن مسٍّ حلّ بمن تقدم من الأمم، ومنذرة بحلول مثله بالمخاطبين وقت نزول الآية، جاز في فعل ﴿يَقُولُ﴾ أن يعتبر قول رسول أمة سابقة؛ أي زلزلوا حتى يقول رسول المزلزَلين، فـ (أل) للعهد، أو حتى يقول كلُّ رسول لأمّة سبقت، فتكون (أل) للاستغراق، فيكون الفعل محكيا به تلك الحالة العجيبة، فيرفع بعد حتى، لأنّ الفعل المراد به الحال يكون مرفوعا، وبرفع الفعل قرأ[3] نافع وأبو جعفر، وجاز فيه أن يعتبر قول رسول المخاطبين عليه السلام، فـ (أل) فيه للعهد، والمعنى: وزلزلوا وتُزَلْزَلون مثلهم حتى يقولَ الرسول، فيكون الفعل منصوبا، لأن القول لّما يقع وقتئذ، وبذلك قرأ بقية العشرة، فقراءة الرفع أنسب بظاهر السياق، وقراءة النصب أنسب بالغرض المسوق له الكلام، وبكلتا القراءتين يحصل كلا الغرضين"[4].

هذا التفسير من ابن عاشور يدلّ على أنّ اختلاف القرّاء في رفع فعل ﴿يَقُولُ﴾ ونصبه له أثر في المعنى؛ إذْ أنّ هذا ليس من قبيل الاختلاف في الوجوه الإعرابية في الحركة الإعرابية الواحدة حتى

---

1 – ينظر أثر القراءات القرآنية في الصناعة المعجمية تاج العروس نموذجا، القادوسي، ص 79.

2 – التحرير والتنوير، ابن عاشور، (51/1).

3 – وَهِم ابن عاشور فجعل قراءة الرفع لنافع وأبي جعفر، والصحيح هي لنافع وحده، وقراءة النصب لباقين، ينظر المبسوط في القراءات العشر، أبو بكر النيسابوري، ص 146.

4 – التحرير والتنوير، ابن عاشور، (316/2).

يستشهد بها ابن عاشور على عدم أثره في التفسير، وإنما هو من اختلاف الحركات الإعرابيّة الذي له تأثير في المعنى كما سيأتي لاحقا، فقراءة الرفع على الحكاية تقصُّ سِيَر أمم سابقة مسّتهم البأساء والضرّاء، حتى سأل رسلُهم ومن معهم من المؤمنين ﴿مَتَىٰ نَصْرُ ٱللَّهِ﴾ (البقرة:212)، يستشفّ منه معنى موعظة وإيناس للأمة المخاطَبة بما حصل لأتباع الرسل ممن قبلهم، وقراءة النصب تخبر عمّا يستقبل من الزمان، وما سيحصل لكم أيها المخاطبون من ضرّاء وبأساء إلى حد سؤالكم مع رسولكم ﴿مَتَىٰ نَصْرُ ٱللَّهِ﴾، وهذا السّياق يستشف منه تصبير للمخاطبين، وألاّ يترعجوا مما سيحصل لهم؛ إذ الدائرة لهم.

فاختلاف الحركة الإعرابيّة بين فعلٍ قيل على الحكاية و لم تعمل فيه ﴿حَتَّىٰ﴾ فبقي على الرّفع يحكي قصة من سبق، وبين فعل عملت فيه ﴿حَتَّىٰ﴾ فانتصب على ما يستقبل من الزمان، وبين هذا وذاك معنيان متنوعان، أحدهما مناسب لظاهر السياق والآخر موافق لما سيق له الكلام.

قال مكي في مشكل إعراب القرآن: " من رفع ﴿يَقُولُ﴾ فلأنّه فعل قد ذهب وانقضى، وإنما الخبر عن الحال التي كان عليها الرسول فيما مضى، فالفعل دالٌّ على الحال التي كانوا عليها فيما مضى ...، وأمّا وجه من نصب فإنّه جعل ﴿حَتَّىٰ﴾ غاية بمعنى (إلى أن)، فنصب بإضمار أن وجعل قول الرسول ﷺ غاية لخوف أصحابه..."[1]، وبنحو قول مكي نحى أبو حيان في البحر المحيط[2]، والشوكاني في فتح القدير[3]، وذكر في حجة القراءات[4] احتجاجا لكلا المعنيين حسب تغير حركة الفعل بين الرفع والنصب بما يوافق أقوال المفسرين.

على ما سبق بيانه يظهر -والله أعلم- أنّ استشهاد ابن عاشور بهذه الآية على قسم الاختلاف في الوجوه الإعرابية والذي لا أثر له في المعنى التفسيري مخالف للصواب، ولا أدلّ على ذلك من تفسيره هو الذي صرّح فيه بهذا الأثر، والذي تولّد عنه معنيان في الآية، حيث اعتبر تغير الحركة في فعل ﴿يَقُولُ﴾ أثمر معنيين مختلفين.

---

1 - مشكل إعراب القرآن، مكي بن أبي طالب، تحقيق حاتم صالح الضامن، (1/126-127)، مؤسسة الرسالة -بيروت، ط 2: 1405.

2 - ينظر البحر المحيط في التفسير، أبو حيان، (2/ 373).

3 - ينظر فتح القدير، الشوكاني، (1/247).

4 - ينظر حجة القراءات، عبد الرحمن بن زنجلة، تحقيق سعيد الأفغاني، ص 131-132، دار الرسالة، د ط ولا سنة نشر.

النتيجة:

من خلال ما عرضت من بيان نستفيد فائدتين:

1-تعدّد الوجوه الإعرابيّة في الحركة الإعرابيّة الواحدة لا تأثير له في المعنى التفسيري للآية.

2-اختلاف الحركات الإعرابية الذي له أثر في المعنى بين قراءة صحيحة وأخرى، صورة من صور تعدد المعاني القرآنية.

المثال الثالث: قال تعالى: ﴿ لاَّ بَيْعٌ فِيهِ وَلاَ خُلَّةٌ وَلاَ شَفَاعَةٌ ﴾ (البقرة:252)[1].

الدراسة:

اختلفت القرأة في هذه الآية؛ فقرأ ابن كثير وأبو عمرو ويعقوب الحضرمي بفتح الكلمات الثلاث من غير تنوين، وقرأ الباقون بالرفع والتنوين[2].

مثّل ابن عاشور بهذه الآية واختلاف القراء فيها بين رفع الكلمات الثلاث مع تنوينها أو فتحها، على عدم تأثير ذلك في المعنى التفسيري لها، وقد صرّح بذلك عند تعرضه لبيانها في موضعها فقال: " وقرأ الجمهور ﴿لاَّ بَيْعٌ فِيهِ﴾ -وما بعده- بالرفع، لأنّ المراد بالبيع والخلة والشفاعة الأجناس لا محالة؛ إذ هي من أسماء المعاني التي لا آحاد لها في الخارج، فهي أسماء أجناس لا نكرات، ولذلك لا يحتمل نفيها إرادة نفي الواحد، حتى يحتاج عند قصد التنصيص على إرادة نفي الجنس إلى بناء الاسم على الفتح...، وقرأ ابن كثير وأبو عمرو ويعقوب بالفتح لنفي الجنس نصًّا، فالقراءتان متساويتان معنى"[3].

إذن فالقراءتان -كما ذكر ابن عاشور- ليس بينهما فرق في المعنى التفسيري للآية؛ إذ المراد بذلك نفي هاته الأمور الثلاثة يوم القيامة؛ لذلك حتى مَن[4] ذكر توجيها لكل قراءة لم يخرج عن كونها نفي

---

1 - التحرير والتنوير، ابن عاشور، (51/1).

2 - ينظر: كتاب السبعة في القراءات، أحمد بن موسى بن مجاهد، تحقيق شوقي ضيف، ص 187، دار المعارف -مصر ط 2: 1400هـ. وإتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر، أحمد بن محمد البناء، ص 177.

3 - التحرير والتنوير، ابن عاشور، (14/3-15).

4 - ينظر: الحجة في القراءات السبع، ابن خالويه، تحقيق عبد العال سالم مكرم، ص 99، دار الشروق – بيروت، ط 4: 1401 هـ. ومعاني القراءات للأزهري، أبو منصور الأزهري، (216/1)، مركز البحوث في كلية الآداب - جامعة الملك سعود، المملكة العربية السعودية، ط 1: 1412 هـ / 1991م. وحجة القراءات، ابن زنجلة، ص 141-142.

لأسماء الأجناس المذكورة بالآية. ولا أدلّ على ذلك من أنّ المفسرين[1] الذين تعرضوا لهاتين القراءتين منهم[2] مَن ذكرها دون توجيه للرفع أو الفتح في أسماء الأجناس بالآية، ومنهم[3] مَن تعرض لهما ببعض التوجيه؛ فجعل قراءة النصب دالّة على نفي العموم في تلكم المنفيات بالآية، وقراءة الرفع على نفي الخصوص، على أنّ كلاّ منهما جواب لسؤال مقدّر (هل فيه من بيع أو من خلة أو من شفاعة)، أو (هل في بيع أو خلة أو شفاعة) على الترتيب، وقد ردّ هذا التوجيه ابن عاشور فقال: "ومن التكلّف هنا قول البيضاوي: إنّ وجه قراءة الرفع وقوع النفي في تقدير جواب لسؤال قائل هل بيع فيه أو خلة أو شفاعة "[4]. ثمّ وإن كان كما ذكر البيضاوي من دعواه قراءة الرفع دالة على نفي العموم، بناء على تلكم السؤال العام المقدر، فإنّ الجواب سواء على قراءة الرفع أو قراءة النصب دالٌّ على نفي أسماء الجنس الثلاثة المذكورة بالآية، والذي لا يحتمل نفيها نفي بعض أفرادها دون البعض الآخر، والعبرة ما جاء في نص الجواب المتمثل في الآية الكريمة، لا بما قُدِّر من سؤال.

النتيجة:

بناء على ما عرضت من الدراسة،

يتبين أن اختلاف الحركات الإعرابية بين قراءة وأخرى ليس بالضرورة يفيد تعدّدا في المعاني القرآنية، وعليه فتنوع القراءات لا يفيد دائما تنوعًا في المعاني.

القسم الثاني: الآيات متعدّدة القراءات ذات الأثر في تعدّد المعاني التفسيرية.

المثال الأول: قال تعالى: ﴿مَلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ﴾ (الفاتحة:3)[5].

الدراسة:

استدلّ ابن عاشور بهذه الآية وما بعدها من الأمثلة على صحّة أثر اختلاف القراءات في تنوّع المعاني القرآنيّة، وابتدأ بهذه الآية الكريمة، فذكر في لفظ ﴿مَلِكِ﴾ قراءتين صحيحتين؛ قراءة عاصم

1 – ينظر معاني القرآن وإعرابه، الزجاج، (335/1).

2 – ينظر: معالم التنزيل، البغوي، (310/1). والمحرر الوجيز، ابن عطية، (340/1).

3 – ينظر: الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، (266/3-267). وأنوار التنزيل وأسرار التأويل، البيضاوي، تحقيق محمد عبد الرحمن المرعشلي، (153/1)، دار إحياء التراث العربي – بيروت، ط 1: 1418 هـ.

4 – التحرير والتنوير، ابن عاشور، (15/3).

5 –المرجع نفسه، (55/1).

والكسائي ويعقوب وخلف بإثبات ألف بين الميم واللام، وقراءة الباقين بحذفها[1].

دلّت القراءتان في الآية على اسمين من أسماء الله ﷻ، وقد انطوى كل منهما على معنى مختلف عن المعنى التي تضمنه الاسم الآخر، مما أثمر تعدّدا في المعاني القرآنية.

فمعنى قراءة الحذف ﴿مَلِكِ﴾، من المُلْك المختص به سبحانه دون ما سواه، وأنّ لله المُلْك يوم الدّين خالصا، لا ينازعه فيه منازع، ولا يشاركه فيه أحد، وقراءة الإثبات تعني أنّ الحكم لله ﷻ يوم القيامة وحده؛ فلا حاكم إلاّ هو ﷻ الذي يفصل بالقضاء بين عباده[2].

قال ابن كثير: "وقد رجح كلا من القراءتين مرجحون من حيث المعنى، وكلتاهما صحيحة حسنة"[3].

النتيجة:

بناء على ما سبق من الدراسة، يظهر بأنّ اختلاف القراءات المؤثر في المعنى التفسيري، يعدّ صورة من صور قاعدة تعدّد المعاني القرآنية.

المثال الثاني: قال تعالى: ﴿ وَانظُرِ اِلَى اَلْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِرُهَا﴾ (البقرة: 258)[4].

الدراسة:

قال ابن عاشور في تفسيرها: " قرأ جمهور العشرة ﴿نُنشِرُهَا﴾ بالراء، مضارع أنشر الرباعي، بمعنى الإحياء، وقرأه ابن عامر وحمزة وعاصم والكسائي وخلف[5]: ننشزها بالزاي مضارع أنشزه، إذا رفعه، والنشز الارتفاع، والمراد ارتفاعها حين تغلظ بإحاطة العصب واللحم والدم بها، فحصل من القراءتين معنيان لكملة واحدة"[6]

نتج من وجهي القراءة للفظ ﴿نُنشِرُهَا﴾ معنيان مختلفان -كما ذكر ابن عاشور-، فقراءة الجمهور من النشر بمعنى الإحياء بعد الموت، قال الماوردي: " والنشور: الحياة بعد الموت، مأخوذ من نشر الثوب؛ لأنّ الميت كالمطوي، لأنّه مقبوض عن التصرف بالموت، فإذا حيي وانبسط بالتصرف قيل:

---

1 - ينظر: كتاب السبعة في القراءات، ابن مجاهد، ص 104. والنشر في القراءات العشر، ابن الجزري، (271/1).

2 - ينظر: جامع البيان، الطبري، (148/1-151). والنكت والعيون، الماوردي، (55/1-56). والتفسير الوسيط، الواحدي، (67/1).

3 - تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، (46/1).

4 - التحرير والتنوير، ابن عاشور، (55/1).

5 - ينظر: النشر في القراءات العشر، ابن الجزري، (231/2). وإتحاف فضلاء البشر، أحمد البناء، ص 208.

6 - التحرير والتنوير، ابن عاشور، (37/3).

نُشِرَ وأُنشِر"[1].

أمّا قراءة ابن عامر ومن معه للفظ ﴿نُنشِرُهَا﴾ بالزاي المنقوطة، فهي من النّشز أي الارتفاع، ونشْزُ العظام رفعها وتركيب بعضها فوق بعض، قال البغوي: " أي نرفعها من الأرض، ونردها إلى مكانها من الجسد، ونركّب بعضها على بعض"[2].

جاءت الآية الكريمة بقراءتيها مبيِّنة كيفية إحياء الله ﷻ الموتى على مراحل متباينة، بدءاً بنشر العظام البالية، ثم نشزها بوضعها موضعها مركبة بعضها فوق بعض، ثم اكسائها لحما، والذي يهمّنا هنا أن كلّ قراءة في الآية جاءت بمعنى غير الذي جاءت به الأخرى، فأفادت معنيين مختلفين أغنى عن ذكر آيتين. قال ابن عاشور: " فحصل من القراءتين معنيان لكملة واحدة"[3].

وممن اعتبر المعنيين الطبري في جامع البيان[4]، والزجاج في معاني القرآن[5]، والواحدي في الوجيز[6]، والزمخشري في الكشاف[7]، وغيرهم.

النتيجة:

بناء على ما تقدّم من الدراسة، تبين بأنّ اختلاف القراءات المؤثر في المعنى ولو كان في اللفظ القرآني ذو الرسم الواحد، يُعدُّ صورة من صور قاعدة تعدّد المعاني القرآنية.

المثال الثالث: قال تعالى: ﴿ وَظَنُّوٓاْ أَنَّهُمْ قَدْ كُذِّبُواْ﴾ (يوسف: 110)[8].

الدراسة:

أشار ابن عاشور –عليه رحمة الله– عند تمثيله بالآية إلى القراءتين الصحيحتين في لفظ ﴿كُذِّبُواْ﴾، بتشديد الذّال وتخفيفها على أنها تحتمل معنيين، واكتفى عند تفسيره لها في موضعها من السورة بإيراد حديث عروة، حين سأل عائشة رضي الله عنها عن القراءة في هذا اللفظ، وإنكارها رضي الله عنها

1 – النكت والعيون، الماوردي، (1/332-333).
2 – معالم التنزيل، البغوي، (1/320).
3 – التحرير والتنوير، ابن عاشور، (3/37).
4 – ينظر جامع البيان، الطبري، (5/476-478).
5 – ينظر معاني القرآن وإعرابه، الزجاج، (1/344).
6 – ينظر الوجيز في التفسير، الواحدي، ص 185.
7 – ينظر الكشاف، الزمخشري، (1/307-308).
8 – التحرير والتنوير، ابن عاشور، (1/55).

قراءة التخفيف تبرئة للرّسل من هذا الظّن بربها من جهة، و لم تكن تعلم بصحّة قراءة التخفيف من جهة أخري، فقالت: (معاذ الله لم تكن الرسل تظن ذلك بربها)[1]، ثم عقّب بقوله:" وهذا الكلام من عائشة رضي الله عنها، رأي لها في التفسير، وإنكارها أن تكون ﴿كُذِّبُواْ﴾ مخففة إنكار يستند بما يبدو من عود الضمائر إلى أقرب مذكور وهو الرسل، وذلك ليس بمتعين، و لم تكن عائشة قد بلغتها رواية ﴿كُذِّبُواْ﴾ بالتخفيف"[2].

هذا ما أورد –رحمه الله – في معنيي القراءتين، فأوجز و لم يفصل كعادته، والقراءتان اللتان عناهما ابن عاشور، هما قراءة عاصم وحمزة والكسائي وأبو جعفر وخلف بتخفيف الذّال من لفظ ﴿كُذِّبُواْ﴾، وقراءة الباقين بتشديدها[3].

وتبعا لتنوع القراءة فيها، جاء تنوع المعاني القرآنية، وقد ذكر أهل التفسير[4] في ذلك معانٍ عدّة، وحسبي في هذا المقام أن أذكر معنيين مختلفين لبيان فائدة تعدّد القراءات من هذه الجهة.

فعلى قراءة التخفيف يكون المعنى: أنّ الرسل أَيِست من إيمان أقوامهم، وظن الأقوام أنّ الرسل كَذَبوهم في دعواهم النبوّة، أو ما توعّدوهم به من العذاب، وعلى هذا تكون جميع الضمائر عائدة على الأقوام.

وأمّا قراءة التّشديد فيكون معنى الآية: أنّ الرّسل أَيِست من إيمان أقوامهم لّما تيقنوا من تكذيبهم إيّاهم، وعلى هذا تكون جميع الضمائر بالآية عائدة على الرسل عليهم الصلاة والسلام.

فهذان المعنيان وغيرهما مما ذكر أهل التفسير جلّها محتملة، ولا يناقض بعضها بعضا، فتكون مقبولة إن شاء الله.

النتيجة:

بناء على ما سبق من الدّراسة فإنّ اختلاف أوجه القراءة في مثل هذا أفاد من جهتين:

---

1 – جزء من أثر رواه البخاري في صحيحه، كتاب تفسير القرآن، باب قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا ٱسْتَيْـَٔسَ ٱلرُّسُلُ﴾ (يوسف: 110)، رقم: 4695، (6/77-78).

2 – ينظر التحرير والتنوير، ابن عاشور، (13/70)

3 – ينظر إتحاف فضلاء البشر، أحمد البناء، ص 336.

4 – ينظر: النكت والعيون، الماوردي، (3/89). ومعالم التنزيل، البغوي، (4/286). والمحرر الوجيز، ابن عطية، (3/287-288). وإيجاز البيان عن معاني القرآن، أبو القاسم النيسابوري، تحقيق حنيف بن حسن القاسمي، (1/448)، دار الغرب الإسلامي – بيروت، ط 1: 1415 هـ. والجامع لأحكام القرآن، القرطبي، (9/275-277). وغيرها.

1- بيان إعجاز القرآن المتمثل في تعدّد المعاني، المترتب عن تخفيف حرف وتشديده من لفظ قرآني واحد.

2- بيان تعدّد المعاني المنبثق من تعدّد القراءات القرآنية الصحيحة.

المثال الرابع: قال تعالى: ﴿وَلَمَّا ضُرِبَ ٱبْنُ مَرْيَمَ مَثَلًا إِذَا قَوْمُكَ مِنْهُ يَصُدُّونَ﴾ (الزخرف:57)

الدّراسة:

قال ابن عاشور عند تمثيله بالآية ما نصه: " قرأ نافع بضم الصاد، وقرأ حمزة بكسر الصاد، فالأولى بمعنى يصدون غيرهم عن الإيمان، والثانية بمعنى صدودهم في أنفسهم، وكلا المعنيين حاصل منهم.."[1].

أجمل -رحمه الله- في نسبته كل قراءة إلى من قرأ بها من العشرة، كما أنّه اختصر المعنيين المستفادين من القراءتين في لفظ ﴿يَصُدُّونَ﴾، فجعل قراءة الضم من صدود غيرهم عن الإيمان، وقراءة الكسر من الإعراض بمعنى صدودهم أنفسهم، وقد ناقض ذلك عند تعرضه لتفسير الآية في موضعها من السورة فقال: " وقرأ نافع وابن عامر والكسائي وأبو بكر عن عاصم وأبو جعفر وخلف ﴿يَصُدُّونَ﴾، بضم الصّاد من الصّدود؛ إمّا بمعنى الإعراض، والمعرَض عنه محذوف لظهوره من المقام، أي يعرضون عن القرآن، لأنهم أوهموا بجدلهم أنّ في القرآن تناقضًا، وإمّا على أنّ الضم لغة في مضارع صدّ بمعنى ضجّ، مثل لغة كسر الصاد وهو قول الفرّاء والكسائي. وقرأ ابن كثير وأبو عمرو وحمزة وحفص عن عاصم ويعقوب بكسر الصاد، وهو الصّدّ بمعنى الضجيج والصخب"[2].

وتبعا لاختلاف القرّاء، اختلف المفسرون في المعنى المستفاد من القراءتين على قولين:

فمنهم[3] من جعل لغة الضم والكسر سواء، وأرجع أوجه الخلاف فيها إلى ما اشتهر عن العرب في اللفظ، بغض النظر عن ضم وكسر الصاد منه، وعلى هذا فأصل الخلاف لا يعود إلى القراءة، بل إلى اللفظ وما أُثر عن العرب في معناه.

ومنهم[4] مَن ذكر أوجه الخلاف فيه، وجعلها منبثقةً عن اختلاف القراءتين، فجعل لغة الضّم مِن

---

1 - التحرير والتنوير، ابن عاشور، (55/1).

2 - المرجع نفسه، (238/25). وينظر اختلاف القراء في: المبسوط في القراءات العشر، أبو بكر النيسابوري، ص 399.

3 - ينظر: جامع البيان، الطبري، (625/21-626)، والنكت والعيون، الماوردي، (233/5-234)، والجامع لأحكام القرطبي، (103/16)، وفتح القدير، الشوكاني، (642/4-643).

4 - ينظر أضواء البيان، الشنقيطي، (123/7).

الصدود والاعراض عن القرآن؛ أي يمنعون أنفسهم من قبوله، ولغة الكسر من الضجيج والصياح، بصدّ غيرهم عن قبول ما جاء به الرسول ﷺ .

ولعلّ قول وتفصيل ابن عاشور للآية في موضعها ومن نحى نحوه هو الصّواب؛ لبيانه وجه الاعجاز القرآني من جهة تنوع القراءة التي أنزل عليها، ثم موافقته لاختيار بعض اللغويين[1] الذين فرّقوا بين معنيي اللفظ في حال ضم الصادّ وكسرها، قال ابن منظور: " وفي التنزيل ﴿وَلَمَّا ضُرِبَ ٱبْنُ مَرْيَمَ مَثَلًا إِذَا قَوْمُكَ مِنْهُ يَصُدُّونَ﴾، وقرئ: يصِدّون بالكسر، فيصِدّون يضِجون ويعِجون...، ويصُدّون يعرضون، والله أعلم"[2].

النتيجة:

بناء على ما سبق من الدراسة، يتبين بأنّ اختلاف القرّاء في لفظ ﴿يَصُدُّونَ﴾، بين كسر الصاد وضمّها، أفاد معنيين مختلفين، وهذا سرّ من أسرار الإعجاز القرآني، الذي تحدى به ربّنا ﷻ فطاحلة اللّغة والبيان. وفيه بيان صورة من صور قاعدة تعدّد المعاني القرآنية، المتمثل في تغير الحركات غير الإعرابية المثمر تعدّد القراءات.

المثال الخامس: قال تعالى: ﴿وَلاَ تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ (البقرة: 220)[3].

الدّراسة:

اختلف القرّاء في لفظ ﴿يَطْهُرْنَ﴾ من الآية الكريمة؛ فقرأها الجمهور خفيفة الطاء مضمومة الهاء، وقرأها عاصم من رواية أبي بكر، وحمزة والكسائي وخلف مشدّدة الطّاء والهاء مفتوحة[4].

قال ابن عاشور في تفسير هاته الآية: "... فإن كان الأول -أي الاحتمال الأول على قراءة الجمهور بتخفيف الطاء وضم الهاء-، أفاد منع القربان إلى حصول النقاء من دم الحيض بالجفوف، وكان قوله تعالى ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَ﴾، بعد ذلك شرطًا ثانيًا، دالاً على لزوم تطهُّرٍ آخر، وهو غسل

1 – ينظر جمهرة اللغة، ابن دريد، تحقيق رمزي منير بعلبكي، (111/1)، دار العلم للملايين – بيروت، ط 1: 1987م.

2 – لسان العرب، ابن منظور، (246/3).

3 – التحرير والتنوير، ابن عاشور، (55/1).

4 – ينظر: المبسوط في القراءات العشر، أبو بكر النيسابوري، ص 146. والنشر في القراءات العشر، ابن الجزري، (227/2). والكتر في القراءات العشر، تاج الدين الواسطي، تحقيق خالد المشهداني، ص 425، مكتبة الثقافة الدينية – القاهرة، ط 1: 1425 هـ / 2004 م.

ذلك الأذى بالماء، لأنّ صيغة تطهّر تدلُّ على طهارة مُعْمَلة، وإن كان الثاني -أي الاحتمال الثاني وهي قراءة تشديد الطاء والهاء مفتوحة- كان قوله ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَ﴾ تصريحا بمفهوم الغاية ...، وعلى الاحتمال الثاني جاءت قراءة ﴿حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ بتشديد الطاء والهاء، فيكون المراد الطهر المكتسب وهو الطهر بالغسل..."[1].

وعلى نحو هذا التفسير ببيان معنيي القراءتين أدلى الطبري في جامعه[2]، وأشار الماوردي في النكت والعيون[3]، وكذا البغوي في تفسيره[4] والشوكاني في فتح القدير[5].

فإذا نظرنا في تفسير لفظ ﴿يَطْهُرْنَ﴾ مستقلاً عن تتمة الآية الكريمة وبقراءتيه، نستفيد معنيين مختلفين:

أحدهما انقطاع دم الحيض، وهو الموافق لقراءة الجمهور، وثانيهما الاغتسال[6] منه، وهو الموافق لقراءة الباقين، لكن إن نظرنا إلى تفسير الآية بمجملها فيكون مآل القراءتين واحد، وهو ما نوّه به ابن عاشور في النقل السابق، بل وصرح به بعده مباشرة فقال: "وبذلك كان مآل القراءتين واحد"[7].

صحيح أنّ ما ترمي إليه القراءتان واحدا في العمل بما دلت عليه الآية من الحكم الفقهي، المتمثل في عدم جماع الزوجة حتى ينقطع عنها دم الحيض وتغتسل، لكن هناك دقيقة دلّت عليها قراءة الجمهور، وهي تحديد غاية التحريم المطلق لوطئ الزوجة الحائض، الذي ليس لها فيه تصرّف، وهي شرط للغاية الثانية المتمثلة في الاغتسال، الذي لها فيه تصرّف، أما القراءة الأخرى فقد جمعت الغايتين في غاية واحدة، وهي الاغتسال المشروط بانقطاع الدم المفسر بالقراءة الأولى[8].

---

1 - التحرير والتنوير، ابن عاشور، (367/2).

2 - ينظر جامع البيان، الطبري، (4/ 383-384).

3 - ينظر النكت والعيون، الماوردي، (283/1).

4 - ينظر معالم التنزيل، البغوي، (258/1-259).

5 - ينظر فتح القدير، الشوكاني، (259/1).

6 - على خلاف بين الفقهاء في كيفية التطهر المجيز للرجل وطأ زوجته. ينظر الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، (88/3-89).

7 - التحرير والتنوير، ابن عاشور، (367/2).

8 - ينظر مجموع الفتاوى، ابن تيمية، (625/21).

وعليه فلا يصلح التمثيل بتعدد القراءات في هاته الآية على قاعدة تكثير المعاني القرآنية وتنوعها، وإن دلّت قراءة الجمهور على معنى لم تدل عليه القراءة الأخرى استقلالاً؛ إذ المعنى المستفاد من الآية واحد بمجموع القراءتين.

النتيجة:

بناء على ما أسلفت من البيان، يظهر بأنّ من القراءات القرآنية ما تكون تفسيرا وبيانا للقراءة الثانية، فلا تعدّ صورة من صور قاعدة تعدّد المعاني القرآنية.

المثال السادس: قال تعالى: ﴿أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾ (النساء: 45)[1].

الدّراسة:

اختلف القرّاء العشر في قراءة هاته الآية؛ فقرأ حمزة والكسائي وخلف ﴿لَٰمَسْتُمُ﴾ بحذف الألف بين اللاّم والميم، هنا وفي سورة المائدة، وقرأها الباقون بإثبات الألف في السورتين[2].

مثّل ابن عاشور في المقدمة السادسة بهاته الآية بقراءتيها الصحيحتين على أنها تفيد معنيين مختلفين، ثم ناقض قوله وتمثيله عند تعرّضه لها في موضعها من السورة، فقال: " وقوله: ﴿أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾ قرئ (لامستم) -بصيغة المفاعلة-، وقرئ (لمستم) -بصيغة الفعل-...، وهما بمعنى واحد على التحقيق، ومن حاول التفصيل لم يأت بما فيه تحصيل"[3].

فهذان قولان لابن عاشور، أحدهما يقتضي إفادة تعدّد في المعاني تبعا لاختلاف القراءتين، وثانيهما لا يقتضي ذلك؛ وعليه فالقراءتان بمعنى واحد.

فممّن ذهب إلى القول الأول الماوردي في النكت والعيون حيث قال: " وفي اختلاف القراءتين... قولان: أحدهما: أنّ ﴿لَٰمَسْتُمُ﴾ بالألف أبلغ من محذوفتها، والثاني: أنّ ﴿لَٰمَسْتُمُ﴾ بإثبات الألف، يقتضي وجوب الوضوء على اللاّمس والملموس. والمحذوف الألف، يقتضي وجوبه على اللاّمس دون

---

1 - التحرير والتنوير، ابن عاشور، (55/1).

2 - ينظر: المبسوط في القراءات العشر، أبو بكر النيسابوري، ص 180. وتحبير التيسير في القراءات العشر، ابن الجزري، تحقيق د. أحمد محمد مفلح القضاة، ص 340، دار الفرقان - الأردن – عمان، ط1: 1421هـ / 2000م.

3 - التحرير والتنوير، ابن عاشور، (66/5).

الملموس"[1]، ونقل القرطبي[2] والشوكاني عن المبرد قوله: " الأوْلى في اللغة أن يكون ﴿لَمَسْتُمُ﴾ بإثبات الألف بمعنى قبّلتم ونحوه، ومحذوفة الألف بمعنى غشيتم"[3].

وخالف هذا القول مفسرون[4] آخرون، فجعلوا القراءتين بمعنى واحد؛ وذلك لما دلّ عليه اللفظان من معنى مشترك، قال ابن منظور: " واللّمس: كناية عن الجماع، لَمَسَها يلْمسُها ولامسها، وكذلك الملامسة..."[5]، قال في التاج: " ولامَسه: مثل لَمسه. ومن المجاز: لَمس الجارية لَمْسا: جامعها، كلامسها..."[6].

ولعلّ هذا القول هو الأقرب إلى الصواب؛ لما دلّ عليه قول ترجمان القرآن، مِنْ جعْل الملامسة واللّمس شيئا واحدا وهو الجماع[7].

ومما يزيد هذا القول رجحانا، أنّ ابن عاشور نفسه الذي مثّل بهاته الآية في المقدمة –كما ذكرت آنفا– على تعدّد المعاني، استدرك على نفسه فجعل القراءتين بمعنى واحد أثناء تحريره، فيكون هذا من قبيل ما ذكر، أنّ من فوائد تعدّد القراءات القرآنية حفظ اللسان العربي[8].

النتيجة:

بناء على ما أسلفت من الدّراسة، يظهر بأنّ من القراءات القرآنية ما تكون فائدتها حفظ اللسان العربي من الاندثار، فلا تكون مصدرا من مصادر تعدد المعاني القرآنية، ولا صورة من صور القاعدة.

---

1 – ينظر النكت والعيون، الماوردي، (491/1).

2 – ينظر الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، (223/5).

3 – فتح القدير، الشوكاني، (542/1).

4 – ينظر: معالم التنزيل، البغوي، (222/2)، وتفسير القرآن العظيم، ابن كثير، (276/2).

5 – لسان العرب، ابن منظور، (209/6).

6 – تاج العروس، مرتضى الزبيدي، (484/16).

7 – ينظر جامع البيان، الطبري، (391/8)، والأثرين عن ابن عباس ﷺ، برقم 9590: قال ﷺ: (اللمس والمس والمباشرة، الجماع، ولكن الله يكني بما شاء)، وبرقم 9591: قال ﷺ: (الملامسة الجماع، ولكن الله كريم يكني عما شاء).

8 – ينظر الصفحة رقم 126 من هذا البحث.

المثال السابع: قال تعالى: ﴿وَجَعَلُواْ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ ٱلذِينَ هُمْ عِندَ ٱلرَّحْمَٰنِ إِنَٰثاً﴾ (الزخرف: 18)[1]

الدّراسة:

قال ابن عاشور في تفسيرها: " قرأ[2] نافع وابن كثير وابن عامر وأبو جعفر ويعقوب ﴿عِند﴾ بعين فنون ودال مفتوحة، والعندية عندية تشريف، أي الذين هم معدودون في حضرة القدس المقدسة بتقديس الله، فهم يَتلقّوْن الأمر من الله بدون وساطة...، وقرأ الباقون عباد الرحمن بعين وموحّدة بعدها ألف ثم دال مضمومة ...، فالإضافة إلى اسم الرحمان تفيد تشريفهم ...، والعبودية عبودية خاصّة وهي عبودية القرب..."[3].

فههنا معنيان أفادهما القراءتان، عندية وعبودية خاصة، وكلاهما يرميان إلى تشريف الملائكة، الذين رماهم أهل الكفر والباطل بالأنوثية والحطّ من قيمتهم، فكان الردّ عليهم بذكر مترلتهم الرفيعة عند الله ﷻ، فقراءة ﴿عباد﴾، أفادت دفع شبهة هؤلاء بوصفهم الملائكة إناثا على أنهم بنات الله – تعالى الله عمّا يقولون علوًّا كبيرًا–، فهم مخلوقون ليسوا من جنس الخالق ﷻ، وقراءة ﴿عِند﴾، أفادت بأنّهم مع كونهم عباد مخلوقون، فهم مكرّمون ومشرّفون بقربهم من الله ﷻ.

قال الطبري –رحمه الله–: " فتأويل الكلام على هذه القراءة –أي قراءة ﴿عِند﴾–: وجعلوا ملائكة الله الذين هم عنده يسبحونه ويقدسونه، إناثا، فقالوا: هم بنات الله جهلا منهم بحق الله، وجرأة منهم على قيل الكذب والباطل...، ومعنى الكلام على قراءة ﴿عباد﴾: وجعلوا ملائكة الله الذين هم خلقه وعباده، بنات الله، فأنثوهم بوصفهم إياهم بأنهم إناث، والصواب من القول في ذلك عندي، أنهما قراءتان معروفتان في قراءة الأمصار صحيحتا المعنى، فبأيّتهما قرأ القارئ فمصيب، وذلك أنّ الملائكة عباد الله وعنده"[4].

---

1 – التحرير والتنوير، ابن عاشور، (55/1).

2 – ينظر المبسوط في القراءات العشر، أبو بكر النيسابوري، ص 398.

3 – التحرير والتنوير، ابن عاشور، (182/25-183).

4 – جامع البيان، الطبري، (21/ 581-582).

النتيجة:

بناء على ما سبق من الدّراسة، فإنّ اختلاف القرّاء في الآية أفرز معنيين متنوعين في وصف الملائكة، أحدهما أنهم عباد لله مخلصين، وثانيهما أنهم عنده مقربين مشرّفين، وفي هذا بيان لصورة من صور قاعدة تعدّد المعاني القرآنية وتنوعها.

الخـــلاصة:

تنقسم القراءات القرآنية باعتبار علاقتها بالتفسير إلى قسمين:

القسم الأول: القراءات القرآنية التي لها فائدة وأثر في التفسير:

أثر القراءات القرآنية في التفسير له حالتان:

أ- **الحالة الأولى:** إن كانت القراءتان في الآية الواحدة تفيدان معنيين متنوعين، فإنها تعدّ صورة من صور قاعدة تعدد المعاني القرآنية، وتنوعها -أي القراءات- في هذه الحال يغني عن تعدّد الآيات، وهي سمة فاق بها القرآن أرباب اللّغة والبيان.

ب-**الحالة الثانية:** إن كانت القراءتان تؤديان معنى واحدا، وفي إحداهما مزيد بيان وتوضيح للأخرى، فإنها تكون بمثابة التفسير والبيان، وإفادتها في ضبط المعنى التفسيري، ببيان مشكل، أو إيضاح مجمل، أو غيرهما من الفوائد.

القسم الثاني: القراءات القرآنية التي ليس لها أثر في التفسير:

القراءات في هذا القسم لها فائدتان:

أ- **الفائدة الأولى:** ضبط لسان القارئ في التلفظ بكلمات القرآن، وفائدتها تدخل في أحكام ترتيل القرآن وتجويده.

ب- **الفائدة الثانية:** حفظ اللسان العربي عن طريق استعمال لهجات القبائل العربية المتنوعة في الكلمة الواحدة، وتنوعها هنا يفيد في حفظ مفردات اللغة العربية من الاندثار.

المبحث الثاني: الدراسة التحليلية والتأصيلية للقاعدة من خلال مواضع أخرى من باقي المقدمات:

خصص ابن عاشور المقدمة التاسعة لبيان قاعدة تعدد المعاني القرآنية، فتكلم فيها بإسهاب من ناحية تنظيرية تأصيلية، وقد مثل لها بأمثلة تطبيقية -كما سبق بيانه-، لكن لم يمنعه ذلك من التعرض لها في بعض المقدمات الأخرى؛ لما لها من علاقة وطيدة بهاته القاعدة، ومن هاته المقدّمات التي نثر فيها شيئا من التأصيل، المقدّمة الثامنة عند بيانه للوقف والابتداء، مع ذكر بعض الأمثلة كتطبيق عملي لها؛ لذا تراني قسّمت هذا المبحث إلى مطلبين، فجعلت الأول منهما لبيان تنظيره للقاعدة من خلال هذه الصورة التي تأتي عليها، وثنّيت بآخر لدراسة الأمثلة التي أوردها لبيان تأصيله.

المطلب الأول: تنظير ابن عاشور للقاعدة من خلال الوقف والابتداء.

علم الوقف[1] والابتداء: هو علم يبحث في معرفة ما يوقف عليه وما يُبتدأ به من ألفاظ وآيات القرآن[2].

لذلك عدّه العلماء من أجلّ علوم القرآن، فكما أنه عظيم القدر في معرفة الوقوف الصحيحة واستعمالها في بيان المعاني القرآنية، وفهم الأحكام الشرعية، فهو جليل الخطر في الوقوع في أوقاف قبيحة، تهدم المبنى وتفسد المعنى، ولا يتأتى لأحد معرفة معاني القرآن ولا استنباط الأدلة الشرعية منه، إلاّ بمعرفة الفواصل والوقوف الصحيحة[3].

ولما كان باب الوقف والابتداء من أعظم مسالك فهم المعاني القرآنية، وتوفيرها وبيانها، اعتنى به السلف أيما اعتناء، حتى شرّكوا تعلُّمه مع الأحكام الشرعية من حلال وحرام، فقد ثبت عن ابن عمر رضي الله عنه قوله: (لقد عشنا برهة من دهرنا وإنّ أحدنا يؤتى الإيمان قبل القرآن، وتنزل السورة على محمد ﷺ فيتعلم حلالها وحرامها، وما ينبغي أن يوقف عنده فيها كما تعلّمون أنتم القرآن، ثم قال:

---

1 - اصطلح العلماء على تسمية هذا الفن بعلم الوقف والابتداء، وإن كان في الحقيقة متضمن لقسيم الوقف ألا وهو الوصل، ولعل عدم ذكره في هذا الاصطلاح لاستغنائهم بذكر قسيمه عنه، ذكرت هذا لبيان أن اختلاف الوقف والوصل له أثر في المعاني القرآنية كما ستراه في تطبيق الأمثلة.

2 - ينظر مقدمات في علم القراءات، محمد مفلح القضاة وآخران، ص 198، دار عمار عمان -الأردن-، ط 1: 1422 هـ / 2001م.

3 - ينظر: الاقتداء في معرفة الوقف والابتداء، عبد الله النكزاوي، تحقيق مسعود أحمد سيد محمد إلياس، ص 198، جامعة المدينة - المملكة العربية السعودية، (رسالة دكتوراه مخطوطة). والإتقان في علوم القرآن، السيوطي، (283/1).

لقد رأيت رجالا يؤتى أحدهم القرآن، فيقرأ ما بين فاتحته إلى خاتمته ما يدري ما أمره ولا زاجره، ولا ما ينبغي أن يوقف عنده منه، ينثره نثر الدّقْل)[1].

فوصْف ابن عمر الصحابة ﷺ اهتمامهم بهذا العلم، حتى جمعوا تعلُّمَه مع تعلُّم الحلال والحرام، وذمّ من خلفهم من التابعين في تركهم هذا العلم، يدل دلالة واضحة على أهميته ودوره في توجيه المعاني القرآنية والأحكام الشرعية؛ لذلك أوْلى أهل العلم من بعدهم له عناية خاصة، فأفردوه بالتصنيف، وبيّنوا دقائقه، وأوضحوا مسائله، لينتفع بها التالي للقرآن الكريم، ويتدبر بها المفسر كلام رب العالمين.

قال أبو بكر الأنباري[2]: "ومن تمام معرفة إعراب القرآن ومعانيه وغريبه معرفة الوقف والابتداء فيه"[3].

وقال أبو جعفر النحاس[4]: " فقد صار في معرفة الوقف والائتناف التفريق بين المعاني"[5].

---

1 – رواه الهيثمي في مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، تحقيق حسام الدين القدسي، كتاب العلم، باب السؤال عن الفقه، رقم 755، (165/1)، مكتبة القدسي- القاهرة، ط :1414 هـ/1994م، ورواه الحاكم، ينظر المستدرك على الصحيحين، أبو عبد الله الحاكم، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، كتاب الإيمان، رقم 101، (91/1)، دار الكتب العلمية – بيروت، ط 1: 1411هـ/1990م، وقال صحيح على شرط الشيخين، ولا أعرف له علة و لم يخرجاه.

2 – هو محمد بن القاسم أبو بكر الأنباري، من أعلم أهل زمانه بالأدب واللغة، ولد بالأنبار سنة 271 هـ، سمع من إسماعيل بن إسحاق القاضي، وإبراهيم الحربي وغيرهما، له تصانيف كثيرة في علوم القرآن، وغريب الحديث، والمشكل، والوقف والابتداء، وغيرها، روى عنه أبو عمر بن حيويه، والدارقطني وغيرهما، توفي ببغداد، ليلة عيد الأضحى سنة 327 أو 328هـ. ينظر: طبقات الحنابلة، ابن أبي يعلى، تحقيق محمد حامد الفقي، (69/2-73)، دار المعرفة-بيروت، د ط ولا سنة نشر. ووفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ابن خلكان، (341/4-343). وتذكرة الحفاظ، الذهبي، (42/3-43)، دار الكتب العلمية بيروت-لبنان، ط 1: 1419هـ/1998م، والاعلام، الزركلي، (334/6).

3 – إيضاح الوقف والابتداء، أبو بكر الأنباري، (108/1).

4 – هو أحمد بن محمد بن إسماعيل، أبو جعفر النحاس النحوي المصري، كان أديبا لغويا مفسّرا، أخذ عن جماعة منهم: الأخفش والزجاج وابن الأنباري وغيرهم، له تصانيف كثيرة، منها: إعراب القرآن، ومعاني القرآن، والناسخ والمنسوخ، والكافي في علم العربية، وشرح المعلقات، وغيرها، توفي بمصر سنة 338 هـ، وقيل سنة 337هـ، غريقا في نهر النيل. ينظر: نزهة الألباء في طبقات الأدباء، عبد الرحمن بن محمد الأنباري، تحقيق إبراهيم السامرائي، ص 217-218، مكتبة المنار، الزرقاء – الأردن ط 3: 1405 هـ / 1985م. والوافي بالوفيات، صلاح الدين الصفدي، تحقيق أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، (237/7-238)، دار إحياء التراث – بيروت، د ط، سنة النشر: 1420 هـ/2000م. والبداية والنهاية، ابن كثير، تحقيق علي شيري، (251/11)، دار إحياء التراث العربي، ط 1: 1408، هـ/ 1988م. والمقفى الكبير، تقي الدين المقريزي، تحقيق محمد اليعلاوي، (437/1-438)، دار الغرب الاسلامي، بيروت – لبنان، ط 2: 1427 هـ /2006 م.

5 – القطع والائتناف، أبو جعفر النَّحَّاس، تحقيق عبد الرحمن بن إبراهيم المطرودي، ص 21، دار عالم الكتب – المملكة العربية السعودية، ط 1: 1413هـ/ 1992م.

وقال في البرهان: " وهو -أي علم الوقف والابتداء- فنٌّ جليلٌ، وبه يعرف كيف أداء القرآن، ويترتب على ذلك فوائد كثيرة، واستنباطات غزيرة، وبه تتبين معاني الآيات، ويحترز من الوقوع في المشكلات"[1]

فجميع هاته النّقول، تدلّ دلالة واضحة على أهمية هذا العلم؛ إذْ تتوقف عليه كثير من المعاني القرآنية، كما تحل به جملة من الإشكالات السياقية، فبمعرفة الوقوف الصحيحة تتبين المعاني المرادة من الشارع الحكيم، وبمعرفة الوقوف القبيحة تتبين المعاني المطروحة.

وقد سار ابن عاشور على نهج من سلفه في الإشارة إليه ولو بلمحة يسيرة بالمقدمة الثامنة، مع ما نثره بالمقدمة التاسعة من مقدمات تفسيره، حيث بين فيها مدى تعلق وقوف القرآن بالمعنى المراد من الشارع الحكيم.

ثم إنّ العلماء[2] بيّنوا أنواع الوقف في القرآن الكريم، وقسّموها أقساما متفاوتة، مجملها تعود إلى وقف اختياري، ووقف اضطراري، وذلك ليكون القارئ على بيّنة من أمره عند تلاوته القرآن، ويكون المفسر على دراية كافية حين استنباطه المعاني المرادة من آي الفرقان.

وكلا الوقفين له تعلق بالمعنى المراد من الآية؛ فمتى كان الوقف صالحا، كان اختياريا وأنتج معنى صحيحا، ومتى فسد، كان اضطراريّا قبيحا، ونتج عنه معنى فاسدا مردودا.

وعلى هذا، فإنّ إفادة المعاني الصالحة والمتنوعة من الآي الكريم، يكون في قسم الوقف الاختياري، أما القسم الثاني فهو وقف قبيح، وسمي بذلك لإفساده المعنى المراد، ولا يجوز الوقف عليه إلاّ من كان مضطرًّا.

والأصل في الوقف أن يكون على رؤوس الآي؛ إذْ هو سنّة النبي ﷺ في القراءة، فقد أخرج أحمد وغيره عن أم سلمة -رضي الله عنها- أنها سئلت عن قراءة رسول الله ﷺ فقالت: «كان يقطع قراءته آية آية: بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَـٰنِ ٱلرَّحِيمِ ﴿ٱلْحَمْدُ لِلهِ رَبِّ ٱلْعَـٰلَمِينَ ۝١ ٱلرَّحْمَـٰنِ ٱلرَّحِيمِ ۝٢

1 - البرهان في علوم القرآن، الزركشي، (342/1).

2 - ينظر: إيضاح الوقف والابتداء، أبو بكر الأنباري، (149/1-150). والمكتفي في الوقف والابتدا، أبو عمرو الداني، تحقيق يوسف عبد الرحمن المرعشلي، ص 138-139، مؤسسة الرسالة، ط2: 1407هـ/1987م. والنشر في القراءات العشر، ابن الجزري، (225/1-226).

مَلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ ۝٣﴾ (الفاتحة: 1-3)»[1]، وما كان من سنته ﷺ فهو أكمل وأتمّ[2] معنى، قال ابن عاشور: " والوقف عند انتهاء جملة من جمل القرآن قد يكون أصلا لمعنى الكلام"[3]، بل ذلك هو الغالب في آي القرآن؛ لما فيها من استيفاء القصص، وانقضاء المعنى المراد من الشارع الحكيم[4]، لكن وإن كان هذا هو الأصل، لا يمنع أن يكون هناك وقوف جائزة خلال الآية الواحدة، تمنح للجملة القرآنية معان متعددة؛ لهذا عقّب ابن عاشور كلامه المنقول سابقا بقوله: "فقد يختلف المعنى باختلاف الوقف..."[5] ثم مثل لذلك بأمثلة، سيأتي بحثها في المطلب القادم.

وبعض الوقوف وإن كانت جائزة خلال الآي القرآنية، قد يوهم الابتداء بما بعدها مباشرة معنى يخالف الهدي القرآني، أو يستجلب معنى يناقض السياق، فاستحسن لذلك العلماء[6] أن يبتدئ القارئ -المتدبر للمعاني- بما قبلها ليتضح له المراد، هذا مع كون اللغة العربية -كما قال ابن عاشور-واضحة وسياق الكلام حارس من الفهم المخطئ[7].

لهذا فإنّ تعدّد واختلاف الوقف في آي القرآن الكريم يعتبر مصدرا من مصادر تعدّد المعاني القرآنية، وقد صرح بهذا ابن عاشور فقال: " على أنّ التعدّد في الوقف يحصل به ما يحصل بتعدّد وجوه القراءات، من تعدّد المعنى مع اتحاد الكلمات"[8].

---

1 - مسند الإمام أحمد، أحمد، تحقيق شعيب الأرنؤوط وآخرون، رقم 26583، (206/44). سنن الترمذي، الترمذي، أبواب القراءات، باب في فاتحة الكتاب، رقم 2927، (185/5). وصححه الألباني في إرواء الغليل، ينظر إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، الألباني، رقم 343، (59/2-60)، المكتب الإسلامي-بيروت، ط 2: 1405 هـ / 1985م.

2 - وهذا في الغالب وإلاّ فإن من الفواصل ما لا يصح الوقوف عليه لفساد المعنى، لهذا منع بعضهم الوقوف على بعض رؤوس الآي؛ لشدة تعلقها بما بعدها، قال زكريا الأنصاري: " ويسن للقارئ أن يتعلم الوقوف، وأن يقف على أواخر الآي، إلاّ ما كان شديد التعلق بما بعده..."، ينظر: المقصد لتلخيص ما في المرشد في الوقف والابتداء، زكريا الأنصاري، ص 5، دار المصحف ط 2: 1405 هـ /1985 م. وفضل علم الوقف والابتداء وحكم الوقف على رؤوس الآيات، عبد الله علي الميموني، ص 84-86، دار القاسم للنشر والتوزيع، الرياض، ط 1: 1424 هـ/ 2003 م.

3 - التحرير والتنوير، ابن عاشور، (82/1).

4 - ينظر المكتفى في الوقف والابتدا، الداني، ص 11.

5 - التحرير والتنوير، ابن عاشور، (82/1).

6 - ينظر الإتقان في علوم القرآن، السيوطي، (284/1-293).

7 - ينظر التحرير والتنوير، ابن عاشور، (83/1).

8 - المرجع نفسه، (83/1).

نعم فكما أنّ تعدّد وجوه القراءات قد يفيد تنوع المعاني القرآنية -كما وضحته في المبحث السابق-، فكذلك الوقف، فإنه يترّل مترلته؛ فتارة يفيد معاني صحيحة، وأخرى مناقضة للسياق، أو مخالفة لمعهود الشرع، فلا يعوّل عليها في فهم القرآن الكريم، لهذا ميّز العلماء بين الوقوف صحيحها وقبيحها، مع ما قعّدوا من قواعد وضوابط لفهم المعاني القرآنية على الوجه السليم، وقد جاء هذا مصرّحا به في أثر ابن عمر -رضي الله عنهما- السابق، حيث قال: (... وما ينبغي أن يوقف عنده فيها...)، فهذا فيه إشارة إلى معرفة الوقوف الصحيحة الموافقة لمعاني القرآن، دون الوقوف القبيحة المناقضة لمراد الشارع الحكيم، هذا مع كونهم أصحاب فصاحة وبلاغة، ومع ذلك عنّف ابن عمر -رضي الله عنهما- عمن بعدهم في تركهم معرفة هاته الوقوف.

وبهذا تعلم بُعد قول ابن عاشور -رحمه الله-: "لم يشتدّ اعتناء السلف بضبط هاته الوقوف لظهور أمرها"[1]، فيردّه أثر ابن عمر -رضي الله عنهما- القاضي بعكس ما ذكر ابن عاشور.

قال أبو جعفر بن النحاس عقب هذا الأثر -كما نقل عنه السيوطي في الإتقان-: " فهذا الحديث يدلّ على أنهم كانوا يتعلمون الأوقاف كما يتعلمون القرآن، وقول ابن عمر: (لقد عشنا برهه من الدهر) يدل على أن ذلك إجماع من الصحابة."[2].

فهذا هو منطوق الأثر كما قال ابن النحاس، لكن العجب من ابن عاشور ردّه هذا المنطوق بقوله: " وما ذُكر عن ابن النحاس من الاحتجاج لوجوب ضبط أوقاف القرآن بكلام لعبد الله بن عمر -يقصد هذا الأثر- ليس واضحا في الغرض المحتج به..."[3]، ولعلّ قصد ابن عاشور من وراء هذا الكلام، تبرئة السلف من سوء الفهم، وذلك لسلامة صدورهم، وقوة فطنتهم، واعتمادهم على السليقة والنباهة في فهم المعاني القرآنية -كما نوّه[4] رحمه الله-، فلما تبلّد الفهم، وحاد اللسان العربي بسبب دخول كثير من دهماء العرب في الإسلام، انبرى أهل القرآن لضبط وقوفه، وبيانها تيسيرا على القارئ تدبّر معانيه الصحيحة، وضرب طريق سويٍّ أمام المفسر لاستنباط معانيه وبيان مراميه.

---

1 - ينظر المرجع السابق، (84/1).

2 - القطع والائتناف، أبو جعفر النَّحَّاس، ص 12، والإتقان في علوم القرآن، السيوطي، (282/1).

3 - التحرير والتنوير، ابن عاشور، (84/1).

4 - ينظر المرجع نفسه، (84/1).

فإن كان كما قلت فهو مقصد حسن، ولكنّه مع ذلك فقد خالف فهم كثير من الأئمة لهذا الأثر، حيث جعلوه نصّا في وجوب تعلم وقوف القرآن، من ذلكم قول الدّاني[1]: " ففي قول ابن عمر دليل على أن تعليم ذلك توقيفٌ من رسول الله ﷺ، وأنّه إجماع من الصحابة، رضوان الله عليهم"، ثم أكّد ذلك، بنقله مسندا عن ميمون بن مهران ذمُّه من لم يراع تمام المعنى في الآيات المتوقِّف عن تعلم الوقوف الصحيحة، ثم قال: " فهذا يبين أنّ الصحابة رضوان الله عليهم كانوا يتجنبون القطع على الكلام الذي يتصل بعضه ببعض، ويتعلق آخره بأوّله، لأن ميمون بن مهران إنما حكى ذلك عنهم؛ إذ هو من كبار التابعين. ولقد لقي جماعة منهم، فدلّ جميع ما ذكرناه على وجوب استعمال القطع على التمام، وتجنب القطع على القبيح، وحضٌّ على تعليم ذلك وعلى معرفته"[2].

وقال[3] ابن الجزري: " ولذلك حض الأئمة على تعلمه ومعرفته -أي الوقف والابتداء-"، وقد استدل على ذلك بأثر علي ﷺ: (الترتيل معرفة الوقوف وتجويد الحروف)، وأثر ابن عمر -رضي الله عنهما- ثم قال عقبهما: " ففي كلام علي ﷺ دليل على وجوب تعلُّمِه ومعرفته، وفي كلام ابن عمر برهان على أن تعلُّمَه إجماع من الصحابة ﷺ، وصح بل تواتر عندنا تعلمُه والاعتناء به من السلف الصالح، كأبي جعفر يزيد بن القعقاع إمام أهل المدينة، الذي هو من أعيان التابعين، وصاحبه الإمام نافع بن أبي نُعيْم، وأبي عمرو بن العلاء، ويعقوب الحضرمي، وعاصم بن أبي النّجود، وغيرهم من الأئمة، وكلامهم في ذلك معروف، ونصوصهم عليه مشهورة في الكتب، ومن ثم اشترط كثير من أئمة الخَلَف على المجيز أن لا يجيز أحدا إلاّ بعد معرفته الوقف والابتداء..."

---

1 - عثمان بن سعيد أبو عمرو الداني، المعروف بابن الصيرفي، ولد سنة 371هـ، أخذ القراءات عرضًا عن ابن خاقان، وأبي الحسن بن غلبون، وغيرهما، كان جيد الحفظ، ديِّنا، ورعا، مالكي المذهب، برز في القراءات والحديث والفقه والتفسير، وسائر أنواع العلوم، قرأ عليه محمد بن يحيى بن مزاحم، وأبو داود سليمان بن نجاح، وغيرهما، له مؤلفات كثيرة منها: جامع البيان، والتيسير، والمقنع، والفتن، والملاحم، وغيرها، تُوفّي بدانية يوم الاثنين منتصف شوال سنة 444 هـ، وشيعه خلق كثير. ينظر غاية النهاية في طبقات القراء، ابن الجزري، (503/1-505)، مكتبة ابن تيمية، ط: 1351هـ، وشذرات الذهب، عبد الحي العكري، (195/5-196).

2 - ينظر المكتفى في الوقف والابتدا، أبو عمرو الداني، ص 4-5. والأثر الذي أسنده إلى ميمون بن مهران قوله: (إني لأقشعر من قراءة أقوام يرى أحدهم حتماً عليه أن لا يقصر عن العشر. إنما كانت القراء تقرأ القصص إن طالت أو قصرت، يقرأ أحدهم اليوم ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لاَ تُفْسِدُواْ فِي ٱلأَرْضِ قَالُوٓاْ إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ﴾ (البقرة: 10) ويقوم في الركعة الثانية فيقرأ: ﴿أَلآ إِنَّهُمْ هُمُ ٱلْمُفْسِدُونَ﴾ (البقرة: 11)).

3 - النشر في القراءات العشر، ابن الجزري، (224/1-225).

فمن خلال ما عرضت من قوليْ الدّاني وابن الجزري، وما استشهدا به من أثر علي وابن عمر ﷺ، تبين أنّ فائدة معرفة الوقف والابتداء في القرآن، تتمثل في نقطتين أساسيتين هما:

1- حسن تلاوة كتاب الله ﷻ المأمور به في قوله تعالى: ﴿وَرَتِّلِ ٱلْقُرْءَانَ تَرْتِيلًا﴾ (المزمل: 3)، قال ابن كثير في تفسيرها: " أي اقرأه على تمهل، فإنّه يكون عونا على فهم القرآن وتدبره"[1].

2- معرفة المعاني الصحيحة، التي تدل عليها ألفاظ وتراكيب الآي الحكيم.

وبهما ينتج الإعجاز النظمي للقرآن، الذي جابه أرباب الفصاحة والبيان؛ فهو المقصد الأهمّ لبيان مصدرية القرآن، واهتمام الصحابة ﷺ بالوقوف على رؤوس الآي -كما ذكر ابن عاشور-[2]، لاكتمال معنى الآية -غالبا- من جهة، واتّباع هدي النبي ﷺ في تقطيع قراءته آية آية، كما جاء ذلك في حديث[3] أم سلمة -رضي الله عنها-من جهة أخرى، لكن لا يعني هذا الاهتمام من الصحابة ﷺ، إغفالهم الوقوف أثناء الآية الواحدة؛ إذ كانوا على دراية بمختلف المعاني المتولدة على ذلك، فلما قصرت الأفهام بعدهم، اعتنى أهل القرآن بضبط هاته الوقوف لبيان المعاني، قال تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ (النحل: 44)، ومن تمام البيان، بيان الوقوف الصحيحة؛ لهذا قال ابن عمر -رضي الله عنهما- في الأثر السابق: (... وإن أحدنا يؤتى الإيمان قبل القرآن، وتنزل السورة على محمد ﷺ فيُتعلم حلالها وحرامها، وما ينبغي أن يوقف عنده فيها)، فهذا يدلّ على أنّ الصحابة أخذوه توقيفا عن النبي ﷺ، وتعلموه من أجل فهم مراد الشارع الحكيم، وليس ذلك محصور في رؤوس الآي، فقد يتم المعنى بعد رأس الآية، كما قد يفسد المعنى إن وقف على رأس الآية، كما مثل بعضهم[4] بالوقف على قوله تعالى: ﴿فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّينَ ۝٤﴾ (الماعون: 4)، وبهذا نعلم أن قول أمّ سلمة -رضي الله عنها- في وصف قراءة النبي ﷺ، ووقوفه على رؤوس الآي

---

1 - تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، (261/8). وينظر هاته الفائدة في: فضل علم الوقف والابتداء وحكم الوقف على رؤوس الآيات، عبد الله علي الميموني، ص 10-11.

2 - ينظر التحرير والتنوير، ابن عاشور، (84/1).

3 - سبق تخريجه، ينظر ص 143-144 من هذا البحث.

4 - ينظر جمال القراء وكمال الإقراء، علم الدين السخاوي، تحقيق مروان العطيَّة ومحسن خرابة، ص 674، دار المأمون للتراث - دمشق -بيروت، ط 1: 1418 هـ /1997 م.

هو الغالب على قراءته ﷺ، وليس ذلك مطلقًا، وإن صرّحت بالديمومة في ذلك بقولها: «كان[1] يقطّع قراءته آية آية...»[2]، وذلك للقرائن الآتية:

أولا: أنّ أثر أم سلمة -رضي الله عنها- مُعارَض بأثر ابن عمر ﷺ في وصف ما أخذ كل منهما عن النبي ﷺ، ولا يصحّ الجمع بينهما، إلاّ بحمل قول أم سلمة على غالب أحوال قراءة النبي ﷺ.

ثانيا: أن أثر أم سلمة لم يأت إلاّ من طريق ابن أبي مُلَيْكة[3]، ولو كان ذلك فعله ﷺ على الدوام، لنقل إلينا من غير هاته الطريق؛ لأنّ ذلك يتم على مسمع من الصحابة ﷺ في الصلاة وغيرها، وقيام الدّاعي على ذلك موجود والله أعلم[4].

ثالثا: فساد المعنى بالوقوف على رؤوس بعض الآيات، وذلك مثل الوقوف على قوله تعالى: ﴿ فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّينَ ۝٤ ﴾ (الماعون: 4)، كما ذكرت سابقا.

والخلاصة أن معرفة المعاني القرآنية وتنوّعها، والتمييز بين صحيحها وضعيفها متوقّف على معرفة كثير من العلوم، ومنها علم الوقف والابتداء، وما لا يتم الواجب إلاّ به فهو واجب، كما قرّره علماء الأصول[5]؛ لهذا أوجب أهل العلم[6] على المتعرض لتلاوة القرآن أو التفسير، أن يتقن هذا الفن، ليتيسّر له تدبّره وإدراك معانيه.

---

1 – فعل الكينونة يفيد التكرار والمواظبة على ذلك الشيء، ينظر بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، شمس الدين الأصفهاني، تحقيق: محمد مظهر بقا، (185/2)، دار المدني – السعودية، ط 1: 1406هـ/ 1986م.

2 – سبق تخريجه.

3 – هو عبد الله بن عبيد الله بن أبي مليكة، تابعي جليل أدرك ثلاثين صحابيا ﷺ،كان قاضيا لابن الزبير ومؤذنا له، روى عن العبادلة الأربعة، وعبد الله بن جعفر بن أبي طالب، وعبد الله بن السائب المخزومي، وأسماء، وعائشة، وأم سلمة، وغيرهم، روى عنه جماعة منهم: ابنه يحيى، وعطاء بن أبي رباح، وحميد الطويل، وغيرهم، وثقه أبو زرعة وأبو حاتم، مات سنة 117 هـ. ينظر تهذيب التهذيب، ابن حجر العسقلاني، (306/5-307)، مطبعة دائرة المعارف النظامية -الهند، ط 1: 1326هـ.

4 – ينظر فضل علم الوقف والابتداء وحكم الوقف على رؤوس الآيات، عبد الله علي الميموني، ص 81.

5 – ينظر المستصفى، أبو حامد الغزالي، ص 57.

6 – ينظر هداية القاري إلى تجويد كلام الباري، عبد الفتاح المرصفي، (365/1)، مكتبة طيبة، المدينة المنورة، ط 2، دون سنة نشر.

المطلب الثاني: دراسة الأمثلة التي ساقها ابن عاشور لبيان تأصيله للقاعدة

لا شك أنّ لضرب الأمثلة فائدة عظيمة في بيان ما يعنيه الكاتب أو المتكلم، وفي سوق ابن عاشور للأمثلة التي سأتناولها بالدراسة مزيد بيان لما أسلفت ذكره.

المثال الأول: قال تعالى: ﴿وَكَأَيِّن مِّن نَّبِيٍّ قَٰتَلَ مَعَهُۥ رِبِّيُّونَ كَثِيرٌ﴾ (آل عمران: 146)

الدّراسة:

مثّل ابن عاشور بهاته الآية على أثر الوقف والابتداء في تنوّع المعاني القرآنية، فقال: " فإذا وقف عند كلمة قاتل[1]، كان المعنى أنّ أنبياء كثيرين قتلهم قومهم وأعداؤهم، ومع الأنبياء أصحابهم، فما تزلزلوا لقتل أنبيائهم، فكان المقصود تأييس المشركين من وهن المسلمين على فرض قتل النبي ﷺ في غزوته ...، وإذا وصل قوله: قاتل عند قوله ﴿كَثِيرٌ﴾، كان المعنى أنّ أنبياء كثيرين قُتل معهم رجال من أهل التقوى، فما وهن من بقي بعدهم من المؤمنين..."[2].

وقال عند موضعها من سورتها: "وجاءت هذه الآية على هذا النظم البديع، الصالح لحمل الكلام على تثبيت المسلمين في حال الهزيمة، وفي حال الإرجاف بقتل النبي ﷺ، وعلى الوجهين في موقع جملة ﴿مَعَهُۥ رِبِّيُّونَ﴾ يختلف حُسن الوقف على كلمة ﴿قَٰتَلَ﴾، أو على كلمة ﴿كَثِيرٌ﴾"[3].

فالوقفان اللذان أشار إليهما ابن عاشور تبعا لما ذكر علماء[4] الوقف والابتداء، يدلان على معنيين: أمّا الوقف الأول فهو عند لفظ ﴿قَٰتَلَ﴾، وقد دلّ على معنى: كم من نبيء قُتل، فما تزلزل أتباعه أو وهنوا من بعده في جهاد الأعداء، بسبب ما أصيبوا به من فقد متبوعهم وإمامهم.

وأما الوقف الثاني فيكون بوصل ﴿قَٰتَلَ﴾ مع ما بعده والوقف عند لفظ ﴿كَثِيرٌ﴾، وعلى هذا يكون

1- للقراء في لفظ قاتل قراءتان: ﴿قُتِلَ﴾ بضم القاف وحذف الألف وكسر التاء، وبه قرأ ابن كثير ونافع والبصريان، وقرأ الباقون بفتح القاف والتاء وألف بينهما. ينظر: النشر في القراءات العشر، ابن الجزري، (242/2). والكتر في القراءات العشر، تاج الدين الواسطي، (443/2).

2 – التحرير والتنوير، ابن عاشور، (82/1).

3 – المرجع نفسه، (118/4).

4 – ينظر: المكتفى في الوقف والابتدا، أبو عمرو الداني، ص 45-46. ومنار الهدى في بيان الوقف والابتدا ومعه المقصد لتلخيص ما في المرشد، مؤلف منار الهدى: أحمد الأشموني، ومؤلف المقصد، زكريا الأنصاري، تحقيق شريف أبو العلا العدوي، ص 190-191، دار الكتب العلمية – بيروت، ط 1: 1422 هـ /2002 م.

المعنى مخالفا لما دلّ عليه الوقف الأول، فمع قتْل نبيهم قُتل جمع كثير من أصحابه وأتباعه، فما ضعف وما استكان الباقون، جرّاء ما أصابهم من فقْدان نبيهم وإخوانهم.

وقد أثمرا فائدتين -كما أشار إليهما ابن عاشور في النقل السابق- متمثلتين في:

أ- تثبيت فؤاد المسلمين في ميدان الجهاد، ودفاعهم عن دينهم وعقيدتهم وإنْ قُتل النبي ﷺ؛ لأن هذا الدين لا يذهب بموت النبي ﷺ، بل هو قائم ما قامت الدنيا، وذلك بالوقف على ﴿قُتِلَ﴾.

ب- تثبيت المسلمين وعدم تقهقرهم في حال الهزيمة بقتل النبي ﷺ وكثير ممن معه؛ لئلا يصيبهم الوهن والضعف والانكسار أمام عدوهم، وهذا بوصل ﴿قُتِلَ﴾ بما بعدها والوقف على ﴿كَثِيرٌ﴾.

وقد أشار الزمخشري إلى المعنى الأول فقال: "والمعنى: فما وهنوا عند قتل النبي وما ضعُفوا عن الجهاد بعده وما استكانوا للعدو، وهذا تعريض بما أصابهم من الوهن والانكسار عند الإرجاف بقتل رسول اللّه ﷺ، وبضعفهم عند ذلك، عن مجاهدة المشركين واستكانتهم لهم ..."[1]، وذكر القرطبي في تفسيره[2] كلا المعنيين مرجحا الثاني، بحجة أنه أشبه بنزول[3] الآية؛ كون النّبي ﷺ لم يُقتل وإنّما قُتل بعض أصحابه.

والذي يظهر أنّ ترجيح القرطبي للمعنى الثاني، لا يستقيم؛ لأنّ الحجة التي ذكرها تصلح للمعنيين جميعا، وفائدتها تثبيت المسلمين في حال الإرجاف وحال الهزيمة، ثم إنّ المفردة التي هي أشبه بسبب النزول، وإن كانت لا نزاع في دخولها في المراد، فلا تمنع دخول غيرها معها في العموم إن عُدم التناقض.

وقد ضمّ بعضهم[4] إلى هذين المعنيين معنىً ثالثًا، مستفاد من الوقف على كلمة ﴿كَثِيرٌ﴾، وهو أنّ القتل حاصل إلاّ في الرّبيين دون النبي، وبهذا يكون مجموع المعاني المستفادة من الوقفين ثلاثة:

1- إمّا أن يكون القتل حاصل إلاّ في النبي فقط، وهذا بالوقف على لفظ ﴿قُتِلَ﴾.

2- وإمّا أن يكون القتل حاصل في النبي وكثير من الرّبيين، وهذا بالوقف على لفظ ﴿كَثِيرٌ﴾.

---

1 - الكشاف، الزمخشري، (424/1).

2 - ينظر الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، (229/4-230).

3 - ينظر أسباب نزول القرآن، الواحدي، تحقيق عصام الحميدان، ص 125، دار الإصلاح -الدمام، ط 2: 1412 هـ/ 1992 م.

4 - ينظر: معالم التنزيل، البغوي، (117/2). وتفسير القرآن العظيم، ابن كثير، (114/2).

3- وإما أن يكون القتل حاصل في الربّيين فقط، وهذا بالوقف على لفظ ﴿كَثِيرٌ﴾ أيضا.

وهاته المعاني كلّها معتبرة، ما لم تقم قرينة على صرف معنى أو أكثر، ولا يبقى إلاّ ما كان موافقا للسياق غير مخالف للوحي.

وبعرض هاته المعاني على النصوص الشرعية، تبيّن رجحان المعنى الأخير (القتل حاصل إلاّ في الربّيين)، واستبعاد المعنيين الأوّلين لمخالفتهما تلكم النصوص، وفيما يلي أورد بعض الشواهد على رجحان المعنى المختار[1]:

-المعنى الأول والثاني اللذان نصّا على أنّ القتل حاصل في النبي دون غيره، أو أنّه حاصل فيه مع كثير من الرّبيين، مردودان؛ لما دلت عليه الآيات القرآنية من أنّ النبي المقاتل غير مغلوب، بل هو غالب، قال تعالى: ﴿كَتَبَ ٱللَّهُ لَأَغْلِبَنَّ أَنَا۠ وَرُسُلِيٓ﴾ (المجادلة: 10)، ومعهود القرآن في الغلبة أنها تكون بالسيف.

-ما عهد أنّ نبيًّا قتل في جهاد قط؛ وذلك لما دلّت عليه الآيات التي قصّت قتل بعض الرسل من طرف أعدائهم، فكلّها كانت في قتل بني إسرائيل أنبياءهم في غير جهاد، إلاّ هذا الموضع، وقد نقل القرطبي وغيره عن الحسن قوله: (ما قتل نبيٌّ في حرب قط)[2].

-نائب الفاعل لفعل ﴿قُتِلَ﴾، لا يكون إلاّ ﴿رِبِّيُّونَ﴾، لموافقته آي القرآن، بخلاف أن نجعل نائب الفاعل ضمير النبي لمناقضته إيّاها، ومنها آية المجادلة السابقة.

-القراءة الشاذة لقتادة ﴿قُتِّلَ﴾ بتشديد التّاء، تشهد لما رجحته من كون ﴿رِبِّيُّونَ﴾ نائب فاعل لفعل ﴿قُتِلَ﴾[3].

وبهذا البيان تكون الآية دالّة عن معنى واحد، وهو أنّ القتل حاصل إلاّ في الربيين، سواء كان الوقف على لفظ ﴿قُتِلَ﴾، أم على لفظ ﴿كَثِيرٌ﴾. كما أنّ استشهاد ابن عاشور بالوقفين المذكورين في الآية على تعدّد المعاني غير صالح للقرائن المذكورة.

---

1 - ينظر أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، الشنقيطي، (210/1-214).

2 - الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، (229/4).

3 - ينظر المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها، أبو الفتح ابن جني، (173/1)، وزارة الأوقاف-المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ط: 1420هـ/ 1999م.

النتيجة:

بناء على ما سبق من الدّراسة، فإنّ إفادة الوقوف المتعددة بالآية على المعاني المتنوعة، مشروط بعدم وجود قرينة أو قرائن تبطلها.

المثال الثاني: قال تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَاوِيلَهُۥٓ إِلاَّ ٱللَّهُ وَالرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ﴾ (آل عمران: 7).

الدّراسة:

مثل ابن عاشور بهاته الآية على إفادة اختلاف الوقف والوصل تعدّد المعاني القرآنية، فقال: " فإذا وقف عند قوله: ﴿إِلاَّ ٱللَّهُ﴾، كان المعنى أنّ المتشابه: الكلام الذي لا يصل فهم الناس إلى تأويله، وأن علمه مما اختص الله به، مثل اختصاصه بعلم الساعة وسائر الأمور الخمسة، وكان ما بعده ابتداء كلام يفيد أنّ الراسخين يفوّضون فهمه إلى الله تعالى، وإذا وصل قوله: ﴿إِلاَّ ٱللَّهُ﴾ بما بعده، كان المعنى أنّ الراسخين في العلم يعلمون تأويل المتشابه في حال أنهم يقولون آمنا به"[1].

هكذا أورد كلامه مجملا هناك عند تمثيله بالآية، وقد فصّل في تفسيرها[2] عند موضعها من السورة، فحكى الوجهين؛ وجه عطف الراسخين في العلم على لفظ الجلالة، ومن قال به من السلف والخلف، وإليه مال -رحمه الله-، ووجه الوقف على لفظ الجلالة وجعل الواو للاستئناف، ومن قال به، وقد نسبه إلى جمهور السلف، مستجلبا أدلّة كل فريق على الوجه الذي تبناه. ولعلّ ميل ابن عاشور إلى الوجه الأول من باب تقديمه، وليس إبطالا للوجه الآخر، بل يرى صحته؛ لذلك قال: " وما ذكرناه -أي من ترجيح لوجه العطف- ... لا يَعدُو أن يكون ترجيحا لأحد التفسيرين، وليس إبطالا لمقابله...".

فهذا تقرير منه -رحمه الله- للمعنيين جميعا، تبعا لوصل لفظ الجلالة بلفظ ﴿وَالرَّٰسِخُونَ﴾ والوقوف على لفظ ﴿ٱلْعِلْمِ﴾، أو الوقف على لفظ الجلالة وجعل الواو للاستئناف.

---

1 - التحرير والتنوير، ابن عاشور، (82/1).

2 - ينظر المرجع نفسه، (164/3-166)

والوقفان واردان عن أهل العلم[1] ممن صنف في علم الوقف والابتداء؛ لذلك اختلف علماء التفسير في الواو من لفظ ﴿وَالرَّاسِخُونَ﴾، أهي للعطف أم للاستئناف؟، وما ينبني على ذلك من معان؛ من اقتصار علم المتشابه على الله ﷻ وحده، أم أنه يطال علمه حتى الراسخين في العلم.

خاض في ذلك جماهير المفسرين قديما وحديثا، فذهب قوم إلى أنّ الواو للاستئناف، واقتصروا علم المتشابه على الله ﷻ وحده لا يشاركه فيه أحد، ولا يعلمه غيره، وممن نحى هذا المنحى الطبري في جامعه[2] مستندا في ذلك إلى قراءة أبيّ ﷺ (وَيَقُولُ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ)، وقراءة عبد الله بن مسعود ﷺ (إِنْ تَأْوِيلُهُ إِلا عِنْدَ اللَّهِ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ)، وهو اختيار البغوي في تفسيره[3] بعد ذكره القولين، وإليه مال الرازي في مفاتيح الغيب[4]، وبه قال صاحب اللباب[5]، وفتح القدير[6]، وانتصر له الشاطبي في الأضواء[7].

وذهب آخرون إلى أنّ الواو للعطف، وأنّ الراسخين في العلم يعلمون تأويل المتشابه، وبه قال الزمخشري في الكشاف[8]، والقرطبي في الجامع لأحكام القرآن[9].

وتوسط قوم بين القولين، فجعلوا للراسخين حظّ من علم المتشابه، وذلك بردٍّ ما اشتبه عليهم من معان لبعض الآيات إلى المحكمات، فينجلي لهم ما غمض، ويبين لهم ما احتُمل، هذا إن أريد بالواو العطف، وإن كانت للاستئناف فلا حظّ لهم إلاّ قولهم ﴿ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾،

---

1 – ينظر: المكتفى في الوقف والابتدا، الداني، ص 37-38، ومنار الهدى في بيان الوقف والابتدا، أحمد الأشموني، تحقيق عبد الرحيم الطرهوني، (126/1)، دار الحديث – القاهرة، مصر، عام النشر: 2008م.

2 – ينظر جامع البيان، الطبري، (204/6).

3 – ينظر معالم التنزيل، البغوي، (10/2).

4 – ينظر مفاتيح الغيب، الرازي، (145/7-147).

5 – ينظر اللباب في علوم الكتاب، سراج الدين النعماني، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، (39/5-41)، دار الكتب العلمية – بيروت – لبنان، ط 1: 1419 هـ /1998م.

6 – ينظر فتح القدير، الشوكاني، (362/1-363)

7 – ينظر أضواء البيان، الشنقيطي، (191/1-193).

8 – ينظر الكشاف، الزمخشري، (338/1).

9 – ينظر الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، (16/4-18).

ومطلق علم المتشابه لله ﷻ دون غيره، وبهذا قال ابن عطية في المحرر الوجيز[1]، والسعدي في تفسيره[2].

ولعلّ أسعد الأقوال بالتقديم هو القول الأخير، ويرجحه ما يأتي:

1- هذا القول جمع بين أقوال السلف[3] المأثورة في كلا الوقفين.

2- لا يتم هذا الجمع إلاّ بمعرفة[4] أن المتشابه قسمان، حقيقي ونسبي، كما أنّ للتأويل ثلاثة معان، فيراد به إمّا التفسير، أو ما يؤول إليه الأمر، أو إرادة معنى بعيد غير ظاهر من اللفظ.

فالتشابه الحقيقي لا يعلم كنهه إلاّ الله، فلا يسع أحد من المخلوقين معرفته ولا إدراكه، وذلك كوقت قيام الساعة، وخروج الدّابة، وغيرها من المغيبات.

والتشابه النسبي هو الذي فُضِّل به العلماء الراسخون، فيسعهم معرفته بالاجتهاد ورد غموضه وإجماله للمحكم.

والتأويل قد يراد به التفسير، كما هو في عرف القرآن، قال تعالى: ﴿نَبِّئْنَا بِتَأْوِيلِهِۦٓ﴾ (يوسف: 36)، واشتهر باستعماله الإمام الطبري في تفسيره، فيقول مثلا "والقول في تأويل هذه الآية" ثم يسرد الأقوال المأثورة في تفسيرها.

وقد يراد بالتأويل الحقيقة التي يؤول إليها الكلام، أي وقوع ما أخبر به سبحانه وتعالى من أهوال يوم القيامة، وما استأثر الله بعلمه من حقيقة ذاته وصفاته.

كما قد يراد بالتأويل صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح بقرينة، وهذا المعنى غير مقصود من الآية، وقد ذمّه العلماء.

فإذا تقرر هذا فلا منافاة بين القولين؛ إذ كل منهما فسّر التأويل على معنى من المعاني المرادة من الشارع الحكيم، قال السّعدي: " فإن التأويل إن أريد به علم حقيقة الشيء وكنهه، كان الصواب الوقوف على ﴿إِلاَّ ٱللَّهُ﴾، لأنّ المتشابه الذي استأثر الله بعلم كنهه وحقيقته، نحو حقائق صفات الله وكيفيتها، وحقائق أوصاف ما يكون في اليوم الآخر، ونحو ذلك، فهذه لا يعلمها إلاّ الله، ... وإن

---

1 - ينظر المحرر الوجيز، ابن عطية، (1/402-403).

2 - ينظر تفسير السعدي، السعدي، ص 122.

3 - ينظر جامع البيان، الطبري، (6/202-203).

4 - ينظر هذا التفصيل في: مباحث في علوم القرآن، مناع القطان، ص 223-224، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ط 3: 1421هـ/ 2000م. والمتشابه في القرآن الكريم -مفهومه وأسبابه وحكمته-، د طه عابدين طه، ص 131-132.

أريد بالتأويل التفسير والكشف والإيضاح، كان الصواب عطف ﴿وَالرَّٰسِخُونَ﴾ على ﴿ٱللَّهُ﴾، فيكون الله قد أخبر أنّ تفسير المتشابه ورده إلى المحكم وإزالة ما فيه من الشبهة لا يعلمها إلاّ هو تعالى، والراسخون في العلم يعلمون أيضا..."[1].

وعليه فإنّ الوقفين بالآية يدلاّن على معنيين متنوعين -كما قال ابن عاشور-، فإن كان الوقف على لفظ الجلالة ﴿ٱللَّهُ﴾، دلّت الآية على أنّ المتشابه الحقيقي لا يعلمه إلاّ الله، وإن كان الوقف على لفظ ﴿ٱلْعِلْمِ﴾، دلّت الآية على أنّ المتشابه النسبي يعلمه الله والراسخون في العلم.

النتيجة:

بناء على فصّلت من الدراسة، يظهر بأنّ بعض الوقوف بآي القرآن يعدّ مصدر من مصادر تنوع المعاني القرآنية، وصورة من صور القاعدة التي تأتي عليها، وهاته الآية مثال على ذلك.

المثال الثالث: قال تعالى: ﴿وَالٓـِٔي يَئِسْنَ مِنَ ٱلْمَحِيضِ مِن نِّسَآئِكُمْ إِنِ ٱرْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَٰثَةُ أَشْهُرٍ وَالٓـِٔي لَمْ يَحِضْنَ وَأُوْلَٰتُ ٱلأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ (الطلاق: 4)[2].

الدّراسة:

مثل ابن عاشور أيضا بهاته الآية على أثر اختلاف الوقف في تنوع المعنى، فقال: " فإنه لو وقف على قوله: ﴿ثَلَٰثَةُ أَشْهُرٍ﴾، وابتدأ بقوله: ﴿وَالٓـِٔي لَمْ يَحِضْنَ﴾، وقع قوله: ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ معطوفا على ﴿وَالٓـِٔي لَمْ يَحِضْنَ﴾، فيصير قوله: ﴿أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ خبرا عن ﴿وَالٓـِٔي لَمْ يَحِضْنَ وَأُوْلَٰتُ ٱلأَحْمَالِ﴾، ولكنه لا يستقيم المعنى؛ إذ كيف يكون لـــ ﴿وَالٓـِٔي لَمْ يَحِضْنَ﴾، حمْلٌ حتى يكون ﴿أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾".

فبين -رحمه الله- أنه باختلاف الوقف على قوله: ﴿ثَلَٰثَةُ أَشْهُرٍ﴾، أو وصله والوقف على قوله: ﴿وَالٓـِٔي لَمْ يَحِضْنَ﴾، يتنوع المعنى، وحكم الصغيرة التي لم تحض بعد، فإن كان الوقف الأول، بجعل ﴿وَالٓـِٔي لَمْ يَحِضْنَ﴾ مستأنفة، فإن عدّة الصغيرة التي لم تحض بعد تلحق بعدّة الحامل، ويكون قوله:

---

1 - تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، السعدي، ص 122.

2 - التحرير والتنوير، ابن عاشور، (82/1).

﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلۡأَحۡمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنۡ يَضَعۡنَ حَمۡلَهُنَّۚ﴾ معطوف على قوله: ﴿وَٱلَّٰٓـِٔي لَمۡ يَحِضۡنَۖ﴾، وإن كان الثاني وذلك بوصل ﴿وَٱلَّٰٓـِٔي لَمۡ يَحِضۡنَۖ﴾ بما قبلها والوقف عليها، فإن عدّة الصغيرة التي لم تحض تلحق بعدّة الآيسة، ويكون قوله: ﴿وَٱلَّٰٓـِٔي لَمۡ يَحِضۡنَۖ﴾ معطوف على قوله: ﴿وَٱلَّٰٓـِٔي يَئِسۡنَ مِنَ ٱلۡمَحِيضِ﴾، وعدتهن المحددة بنص الآية ثلاثة أشهر.

وقد ذكر أهل العلم[1] في الآية وقفين تامّين:

الوقف الأول: عند لفظ ﴿لَمۡ يَحِضۡنَۖ﴾.

الوقف الثاني: عند لفظ ﴿حَمۡلَهُنَّ﴾.

وعلى وَفْق الوقفين جاء بيان الآية عن أهل التفسير[2]، فألحقوا عدّة الصغيرة التي لم تحض بعدة الكبيرة اليائسة، والمقدّرة في الآية بثلاثة أشهر، و لم يقفوا عند لفظ ﴿ثَلَٰثَةُ أَشۡهُرٖ﴾، لما يوهم أنّ عدة الصغيرة التي لم تحض ملحقة بعدة أولات الأحمال، المقدرة في الآية بوضع الحمل، وذلك للآثار[3] النقلية الواردة عن السلف، والقرينة العقلية التي تقتضي عدم وقوع الحمل قبل محيض الصغيرة، وهو ما صرح به ابن عاشور في نهاية النقل الآنف، كون الصغيرة التي لم تحض لا حمل لها، فكيف تعتدّ بوضع الحمل!

النتيجة:

بناء على ما أسلفت من الدراسة، فإنّ تعدّد الوقوف الجائزة بآي القرآن يفيد تعدّدا في المعاني القرآنية ما لم تقم قرينة تمنع من ذلك.

---

1 – ينظر: المكتفى في الوقف والابتدا، الداني، ص 218، ومنار الهدى في بيان الوقف والابتدا، أحمد الأشموني، (346/2).

2 – ينظر: جامع البيان، الطبري، (452/23-453). والنكت والعيون، الماوردي، (32/6-33). والتفسير الوسيط، الواحدي، (3146315/4). وتفسير القرآن العظيم، ابن كثير، (171/8-172). وفتح القدير، الشوكاني، (289/5)، وغيرهم من أهل التفسير.

3 – ومنها الأثر عن قتادة في قوله تعالى: ﴿وَٱلَّٰٓـِٔي يَئِسۡنَ مِنَ ٱلۡمَحِيضِ مِن نِّسَآئِكُمۡ﴾ قال: وهنّ اللواتي قعدن من المحيض فلا يحضن، ﴿وَٱلَّٰٓـِٔي لَمۡ يَحِضۡنَۖ﴾، هنّ الأبكار الّتي لم يحضن، فعدتهنّ ثلاثة أشهر. ينظر جامع البيان، الطبري، (452/23).

المثال الرابع: قال تعالى: ﴿يُخْرِجُونَ ٱلرَّسُولَ وَإِيَّاكُمْ أَن تُومِنُواْ بِاللَّهِ رَبِّكُمْ﴾ (الممتحنة:1)

الدّراسة:

مثل ابن عاشور[1] بهاته الآية والتي بعدها (المثال الخامس)، لبيان أنّ اللغة والسياق قاض على المعاني المستفادة من الوقوف وإن كانت جائزة، فيُقبل ما كان موافقا للغة والسياق، ويطرح ما كان مخالفا لهما، وأراد بذلك -رحمه الله- أن يبين بأن الوقوف تبع للمعنى الصحيح الموافق للغة والسياق؛ لذلك لما ساق هاته الآية محل الدراسة وما فيها من وقف حسن، عقّبها بقوله: " لو وقف القارئ على قوله: ﴿ ٱلرَّسُولَ﴾، لا يخطر ببال العارف باللّغة أنّ قوله: ﴿وَإِيَّاكُمْ أَن تُومِنُواْ بِاللَّهِ رَبِّكُمْ﴾ تحذير من الإيمان بالله، وكيف يخطر ذلك وهو موصوف بقوله: ﴿رَبِّكُمْ﴾، فهل يحذّر أحد من الإيمان بربه!".

لكن وإن كانت اللغة والسياق يحرسان من الوقوع في المعنى الخاطئ، لا يمنع ذلك من ضبط الوقوف الجائزة من غير الجائزة، لدرء الفهم السيء للقارئ والمتدبر، وقطع كل طريق يؤدي إليه، والوقف في هاته الآية على لفظ ﴿ ٱلرَّسُولَ﴾ وإن كان جائز لصلاح المعنى، لكن البدء بقوله ﴿وَإِيَّاكُمْ﴾ قبيح؛ لما في هذا اللفظ من معنى التحذير من الآتي بعده، وهو قوله تعالى ﴿أَن تُومِنُواْ بِاللَّهِ رَبِّكُمْ﴾[2]؛ لهذا جعل المفسرون[3] الواو من ﴿وَإِيَّاكُمْ﴾ واو عطف على ﴿ٱلرَّسُولَ﴾ معمول ﴿يُخْرِجُونَ﴾، فكان إخراج المشركين للرسول ﷺ وصحابته ﷺ معا، وعدّو قوله تعالى: ﴿أَن تُومِنُواْ بِاللَّهِ رَبِّكُمْ﴾ بيانا وعلة لذلكم الاخراج، قال ابن عاشور في تفسيرها عند موضعها من السورة: "وجملة ﴿يُخْرِجُونَ ٱلرَّسُولَ وَإِيَّاكُمْ﴾، حال من ضمير كفروا، أي لم يكتفوا بكفرهم بما جاء من الحق فتلبسوا معه بإخراج الرسول ﷺ، وإخراجكم من بلدكم؛ لأن تؤمنوا بالله ربكم، أي هو اعتداء حملهم عليه أنكم آمنتم بالله ربكم"[4]، و لم يجعلوها واوا استئنافية لما في ذلك من فساد

---

1 - المرجع السابق، (83/1).

2 - ينظر منار الهدى في بيان الوقف والابتدا، أحمد الأشموني، (28/1).

3 - ينظر: جامع البيان، الطبري، (310/23). ومعالم التنزيل، البغوي، (93/8)، والمحرر الوجيز، ابن عطية، (294/5). وتفسير القرآن العظيم، ابن كثير، (115/8)، وتيسير الكريم الرحمن، السعدي، ص 854، وغيرهم.

4 - التحرير والتنوير، ابن عاشور، (135/28).

المعنى، فدلّ ذلك على أن البدء بلفظ ﴿وَإِيَّاكُمُ﴾، لا يجوز، قال الأشموني: " والابتداء بـــ ﴿إِيَّاكُمُ﴾ قبيح لفساد المعنى؛ إذ يصير تحذيرًا من الإيمان بالله تعالى، ولا يكون الابتداء إلاّ بكلام موفٍّ للمقصود"[1].

إذن فلابد من ضبط ما يوقف عليه وما يبتدأ به من التراكيب القرآنية، وإن كان المتعرض لذلك ذو مُكْنة في اللّغة ومعرفة بالسياق؛ لما يترتب على ذلك من معان فاسدة، مناقضة لمعهود القرآن، ومباينة لمراد الشارع الحكيم.

النتيجة:

بناء على ما سبق من الدراسة، فإن الوقف وإن كان جائزا، إذا ترتّب على البدء بما بعده معنى فاسد مناقض للشرع، لا يصلح أن يكون موردا من موارد تعدّد المعاني القرآنية.

وفي تمثيل ابن عاشور بهذه الآية، بيان بأن تنوع الوقوف الجائزة قد يفيد معان متنوعة، إذا انتفت القرائن المانعة من ذلك، ومنها اللّغة والسياق.

المثال الخامس: قال تعالى: ﴿ءَآنتُمُ أَشَدُّ خَلْقاً اَمِ اِلسَّمَآءُ بَنَيٰهَا﴾ (النازعات: 27)[2].

الدّراسة:

تمثيل ابن عاشور بهاته الآية –كسابقتها– ليس من قبيل تأسيس قاعدة تعدّد المعاني القرآنية بتعدّد الوقوف، وإنما هو لبيان أنّ المعاني المتنوعة في الآية تبعا للوقوف الجائزة بها لا تعتبر، إلاّ ما كان منها موافقا للغة العربية والسياق؛ لذلك قال: " فإنّ كلمة ﴿بَنَيٰهَا﴾ هي منتهى الآية، والوقف عند ﴿اَمِ اِلسَّمَآءُ﴾، ولكن لو وصل القارئ لم يخطر ببال السامع أن يكون ﴿بَنَيٰهَا﴾ من جملة ﴿اَمِ اِلسَّمَآءُ﴾؛ لأن معادل همزة الاستفهام لا يكون إلاّ مفردا"[3].

فاستدل –رحمه الله– بمعهود اللغة على فساد المعنى، الذي قد يستفاد من وصل قوله ﴿بَنَيٰهَا﴾ بجملة ﴿اَمِ اِلسَّمَآءُ﴾، وعلّل ذلك بأنّ معادل همزة الاستفهام لا يكون إلاّ مفردا، وقد زاد في إيضاح

---

1 – منار الهدى في الوقف والابتدا، أحمد الأشموني، (28/1).

2 – التحرير والتنوير، ابن عاشور، (83/1).

3 – المرجع نفسه، (83/1).

ذلك عند تعرضه لتفسير الآية في موضعها من السورة، فقال: " وجملة ﴿بَنَيٰهَا﴾ يجوز أن تكون مستأنفة استئنافا بيانيًّا لبيان شدة خلق السماء، ويجوز أن تكون بدل اشتمال في قوله: ﴿ءَأَنتُمۡ أَشَدُّ خَلۡقًا أَمِ ٱلسَّمَآءُۚ﴾، لأنه في تقدير: أم السماء أشدّ خلقا. وقد جعلت كلمة ﴿بَنَيٰهَا﴾ فاصلة، فيكون الوقف عندها ولا ضير في ذلك، إذ لا لبس في المعنى، لأن ﴿بَنَيٰهَا﴾ جملة، وأم المعادلة لا يقع بعدها إلاّ اسم مفرد"[1].

لهذا تتابع أهل[2] هذا الفن على تفسير موحد للآية، وهي كونها ردّ على مشركي قريش لما كذّبوا بالبعث بعد الموت، مبيّنة لهم أنّ خلق السماء أشدّ من خلق الانسان، قال سبحانه وتعالى: ﴿لَخَلۡقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ أَكۡبَرُ مِنۡ خَلۡقِ ٱلنَّاسِ وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعۡلَمُونَ﴾ (غافر: 56)، وهذا التفسير يبيّن أنّ للآية وقف عند لفظ ﴿أَمِ ٱلسَّمَآءُۚ﴾، قال في الدر المصون: "قوله: ﴿أَمِ ٱلسَّمَآءُۚ﴾: عطفٌ على ﴿ءَأَنتُمۡ﴾، وقوله: ﴿بَنَيٰهَا﴾ بيانٌ لكيفيةِ خَلْقِه إياها. فالوقف على ﴿ٱلسَّمَآءُۚ﴾، والابتداء بما بعدها"[3].

هذا وقد نازع بعض النحويين[4] في القيد الذي صرح به ابن عاشور، وهو كون معادل همزة الاستفهام لا يكون إلاّ مفردا، فلم يعتبروه، بل ذهبوا إلى أن لفظ ﴿بَنَيٰهَا﴾، من جملة ﴿أَمِ ٱلسَّمَآءُۚ﴾، والمعنى (أم التي بناها). لكن لا ثمرة مرجُوّة من الخلاف؛ إذ المعنى واحد، سواء وُقف على لفظ ﴿أَمِ ٱلسَّمَآءُۚ﴾، أم وُصلت بما بعدها من لفظ ﴿بَنَيٰهَا﴾، ووقف عليها.

النتيجة:

بناء على الدراسة السابقة، فإنّ تعدد الوقوف بالآية قد لا يفيد تعددًا في المعاني، وإن أفاد، فإفادته تكون تبعا لضوابط لغوية وسياقية وغيرها.

---

1 – التحرير والتنوير، ابن عاشور، (84/30)

2 – ينظر: جامع البيان، الطبري، (205/24-206). والكشاف، الزمخشري، (696/4). والجامع لأحكام القرآن، القرطبي، (203/19)، تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، (317/8).

3– الدر المصون، السمين الحلبي، (678/10).

4 – ينظر معاني القرآن وإعرابه، أبو إسحاق الزجاج، (280/5).

المثال السادس: قال تعالى: ﴿ وَيُطَافُ عَلَيْهِم بِـَٔانِيَةٍ مِّن فِضَّةٍ وَأَكْوَابٍ كَانَتْ قَوَارِيرَاْ ۝١٥ قَوَارِيرَاْ مِّن فِضَّةٍ﴾ (الانسان: 15-16).

الدّراسة:

مثّل ابن عاشور بهاتين الآيتين على تعدّد المعاني القرآنية، المتأتي من اختلاف الوقوف فقال: "فإذا وقف على ﴿قَوَارِيرَاْ﴾ الأول، كان ﴿قَوَارِيرَاْ﴾ الثاني تأكيدا لرفع احتمال المجاز في لفظ ﴿قَوَارِيرَاْ﴾، وإذا وقف على ﴿قَوَارِيرَاْ﴾ الثاني كان المعنى الترتيب والتصنيف، كما يقال: قرأ الكتاب بابا بابا، وحضروا صفّا صفّا، وكان قوله ﴿مِّن فِضَّةٍ﴾، عائد إلى قوله: ﴿بِـَٔانِيَةٍ مِّن فِضَّةٍ﴾"[1].

هكذا أورد -رحمه الله- معنى الوقفين مجملا عند تمثيله بالآيتين، وقد زاد تفصيلا -مؤكدا على المعنيين الذين ذكرهما- عند تفسيرهما في موضعهما من السورة، فقال: " وفعل ﴿كَانَتْ﴾ هنا تشبيه بليغ، والمعنى: أنها مثل القوارير في شفيفها، وقرينة ذلك قوله: ﴿مِّن فِضَّةٍ﴾، أي هي من جنس الفضة في لون القوارير، لأن قوله ﴿مِّن فِضَّةٍ﴾ حقيقة، فإنّه قال قبله ﴿بِـَٔانِيَةٍ مِّن فِضَّةٍ﴾. ولفظ ﴿قَوَارِيرَاْ﴾ الثاني يجوز أن يكون تأكيدًا لفظيا لنظيره، لزيادة تحقيق أنّ لها رقّة الزجاج فيكون الوقف على ﴿قَوَارِيرَاْ﴾ الأول، ويجوز أن يكون تكريرا لإفادة التصنيف، فإنّ حسن التنسيق في آنية الشراب من مكملات رونق مجلسه،... فيكون الوقف على ﴿قَوَارِيرَاْ﴾ الثاني"[2]

لا شك في جواز الوقفين -كما ذكر ابن عاشور- على لفظ ﴿قَوَارِيرَاْ﴾ سواء الأول منهما أو الثاني، فأما الأول وهو قوله تعالى: ﴿كَانَتْ قَوَارِيرَاْ ۝١٥﴾؛ معدود رأس الآية، والمعنى به مكتمل، وأما الثاني وذلك بوصل اللفظ الأول بالثاني، والوقف على لفظ ﴿قَوَارِيرَاْ﴾ الآخر، فيتم به زيادة معنى، وقد وقف عليه بعض القرّاء[3].

---

1 - التحرير والتنوير، ابن عاشور، (83/1).

2 - المرجع نفسه، (393/29).

3 - مثل حمزة وأبي عمرو، ينظر إيضاح الوقف والابتداء، أبو بكر الأنباري، (367/1).

فتكرار لفظ ﴿فَوَارِيرَآ﴾، تارة أفاد معنى التوكيد اللفظي، لزيادة بيان صفة القوارير، وتارة أفاد معنى الترتيب والتّصنيف، لبيان حسن التنسيق، وذلك بحسب الوقف، فهما معنيان متنوعان ومحتملان لتعضُّد كلٍّ منهما بقرينة.

أما المعنى الأول، فقد دلت عليه القرينة السياقية المتصلة -كما أشار ابن عاشور- وهي قوله تعالى: ﴿مِّن فِضَّةٍ﴾، فلمّا عرف أنّ لفظ ﴿فَوَارِيرَآ﴾ الأول كان من جنس الفضة بهاته القرينة، دلّ ذكر ﴿فَوَارِيرَآ مِّن فِضَّةٍ﴾ الثاني على التكرار اللفظي.

وأما المعنى الثاني، فقد دلت علية قرينة منفصلة -كما ذكر ابن عاشور- وهي قوله تعالى: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفّاً صَفّاً﴾، (الفجر: 14)، فالتوكيد اللفظي هنا المتمثل في تكرار لفظ ﴿صَفّاً﴾، يشير إلى حسن تنظيمهم وتنسيقهم صفّا بعد صفٍّ[1]، والتكرار هنا مثل التكرار في لفظ ﴿فَوَارِيرَآ﴾.

لكن لم أجد من بين المفسرين[2] -في حدود اطلاعي- من تعرض للمعنى الثاني، الذي ذكره ابن عاشور، وإنما اكتفوا ببيان صفة هاته الأكواب، بأنها من جنس الفضة في نقاء وصفاء القوارير، بحيث يُرى داخلها من ظاهرها، دون ذكر لفائدة التكرار اللفظي في كلمة ﴿فَوَارِيرَآ﴾، ولعلهم اكتفوا بالمعنى الظاهر القريب عن ذكر المعنى البعيد وإن كان محتملا.

والظاهر أن المعنى الثاني الذي تفرّد به ابن عاشور يكون مقبولا -إن شاء الله-؛ كونه يحتمله السياق، وتشهد له القرينة التي ذكرت، ثم إنّه ليس في القرآن تكرار محض -كما قال شيخ الاسلام- بل لابد أن يتضمن فوائد وذلك في كل خطاب [3].

وعلى هذا فتكون للآية معنيان بحسب الوقف؛ فإن كان الوقف على اللفظ الأول من ﴿فَوَارِيرَآ﴾، أفاد المعنى الذي بيّنه جمهور المفسرين من تتمة الآية الثانية، وهو نفسه الذي أشار إليه ابن عاشور مستنبطا إيّاه من التشبيه على الآنية في قوله تعالى: ﴿بِـَٔانِيَةٍ مِّن فِضَّةٍ﴾، وعلى هذا يكون لفظ ﴿فَوَارِيرَآ﴾ الثاني، مع تتمة الآية توكيدا لفظيا؛ لما دلت عليه الآية الأولى من كون الأكواب قواريرا.

---

1 - ينظر تيسير الكريم الرحمن، السعدي، ص 924.

2 - ينظر: جامع البيان، الطبري، (104/24-105). وزاد المسير في علم التفسير، ابن الجوزي، تحقيق عبد الرزاق المهدي، (378/4)، دار الكتاب العربي - بيروت، ط 1: 1422 هـ ، وتيسير الكريم الرحمن، السعدي، ص 901.

3 - ينظر الحسنة والسيئة، ابن تيمية، ص 150، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، د ط ولا سنة نشر.

أمّا على وصل ﴿فَوَارِيرَآ﴾ الأولى بالثانية والوقف عندها، فإنّ التكرار هنا كما بين -ابن عاشور- لإفادة حسن التصنيف والترتيب، الذي يزيد في رونق مجلس أصحاب الجنة.

وهذا المعنى الذي أضافه ابن عاشور فيما يبدو لم يسبق إليه، وهو معنى محتمل، ولا يوجد ما يعارضه من قرينة سواء سياقية أو خارجية فيكون مقبولا إن شاء الله تعالى.

النتيجة:

على ضوء ما أسلفت من الدّراسة، فإنّ الوقفين المتواليين لكلا اللفظين أفادا معنيين متنوعين، وهذا من حسن نظم القرآن الكريم وسباكته.

وفي هذا التمثيل، مزيد بيان لصورة قاعدة تعدّد المعاني القرآنية المتمثلة في تعدّد الوقوف القرآنية، المثمر تعدّد المعاني التفسيرية.

الخلاصة:

تنوع الوقوف الجائزة الواقعة خلال الآيات القرآنية، أو على رؤوسها قسمان:

القسم الأول: تنوع في الوقوف لا يفيد تعدّدا في المعاني القرآنية، وإنما تكون فائدته مقصورة على ضبط التلاوة، ببيان كلمات القرآن وجمله، كما أنه يعتبر موردا مهما في تحديد وفهم المعنى.

القسم الثاني: تنوع في الوقوف له أثر في تعدّد المعاني القرآنية، لكن بضوابط لغوية وأخرى سياقية، وغيرها من القرائن المتصلة والمنفصلة المحددة لمراد الشارع الحكيم.

المبحث الثالث: شروط قاعدة تعدد المعاني القرآنية وضوابطها عند ابن عاشور.

لكلّ قاعدة تفسيرية شروط تؤطّرها، وضوابط تقيّدها، تمنح المفسر رؤية صحيحة تجاه النصوص القرآنية، ليتدبّر منها المعاني الصحيحة، ويستنبط منها الأحكام المتنوعة، وقد ذكرت منها –ما أشار إليه بعضهم– في المبحث الثاني بالفصل الأول من هذا الباب، عند ذكري تأصيل القاعدة عند بعض علماء التفسير، ولما كان بحث هاته القاعدة في التحرير والتنوير؛ كان لزاما عليّ أن أتطرق في هذا المبحث إلى بيان الطريق الصحيح لتطبيق قاعدة تعدد المعاني القرآنية عند ابن عاشور، وفق ما سنّه من شروط، وما قيّده من ضوابط.

المطلب الأول: الشروط اللازمة لتطبيق القاعدة عند ابن عاشور.

لقد درج المفسرون قديما وحديثا في تفسيرهم لكلام الله ﷻ على تطبيق قواعد، وضوابط تضبط الفهم الصحيح للمعاني القرآنية، ومن هاته القواعد التي استخدمها أهل التفسير –ومنهم ابن عاشور– هي قاعدة تعدّد المعاني القرآنية، وذلك وفق شروط لابدّ توفرها، وقيود لابد من حصولها.

الشرط الأول: جريان القاعدة في الآيات المحكمة والمتشابهة.

من الشروط المهمة لتطبيق القاعدة عند ابن عاشور وغيره من علماء التفسير، هي جريان قاعدة تعدد المعاني القرآنية في قسمي المحكم والمتشابه من الآيات، إلاّ أنّ دلالة الآيات المتشابهة على المعاني المحتملة تكون خفية، بخلاف الآيات المحكمة فإنّ دلالتها على المعاني المتنوعة تكون ظاهرة جلية مضبوطة عند السلف.

فهذا الشرط وإن كان إدراجه تحصيل حاصل؛ إلا أنّ ذكره واجب، لقطع الطريق أمام الحداثيين ومن لفّ لفهم في دعوى تأريخية المعاني؛ فيرون بتجدّد التفسير بمجرد تجدّد القراءة، حتى قال قائلهم: "فإذا سألني سائل الآن، ألا يسعك ما وسع الصحابة في فهم الكتاب والقرآن؟. فجوابي بكل جرأة ويقين! هو: كلا، لا يسعني ما وسعهم؛ لأن أرضيتي العلمية تختلف عن أرضيتهم، ومناهج البحث العلمي عندي تختلف عنهم، وأعيش في عصر مختلف تماما عن عصرهم، والتحديات التي أواجهها تختلف عن تحدياتهم"[1].

لذلك قال ابن عاشور عند تفسير قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ

1 – الكتاب والقرآن، محمد شحرور، ص 567، الأهالي، دمشق، سورية، د ط ولا سنة نشر.

مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾، (آل عمران: 07). ما نصّه: " وقد أشارت الآية إلى أنّ آيات القرآن صنفان: محكمات، وأضدادها التي سميت متشابهات، ثم بين أنّ المحكمات هي أم الكتاب، فعلمنا أن المتشابهات هي أضداد المحكمات...، فالمحكمات هي أصول الاعتقاد والتشريع والآداب والمواعظ، وكانت أصولا لذلك: باتّضاح دلالتها، بحيث تدل على معان لا تحتمل غيرها أو تحتمله احتمالا ضعيفا غير معتدّ به...، والمتشابهات مقابل المحكمات، فهي التي دلت على معان تشابهت في أن يكون كل منها هو المراد"[1].

أبان –رحمه الله– أنّ آي القرآن منها ما هو محكم متعين الدلالة والمعنى؛ فلا يمكن التوسع في معانيه بالزيادة على القدر الذي ورد عن السلف إلا ما كان تابعا لأحدها، بخلاف المتشابه، فإنّه لخفاء دلالته على المعنى، يمكن أن يُتوسع في معانيه المحتملة، من غير خروج عمّا فسّر السلف ﷺ. وسميت الآيات المحكمات بذلك، لأنها أُحكمت في الإبانة، فلا تحتاج إلى تأويل بل معناها ظاهر بيِّن[2]. قال الطبري: " فإنهن اللّواتي قد أحكمن بالبيان والتفصيل"[3].

والآيات المحكمات قائمة بنفسها، يُدرَك معناها من غير ردّ إلى غيرها نحو قوله تعالى: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾، (الاخلاص: 04)[4].

ونقل الماوردي عن الإمام الشافعي ومحمد بن جعفر بن الزبير قولهما: "أنّ المحكم ما احتمل وجها واحدا من التأويل"[5].

فهذا قول صريح في عدم الزيادة عما ورد عن السلف من معاني المحكم، بل لا يجوز مجاوزتها لظهورها من جهة، ولإحكام ألفاظها المانع من التصرف فيها بتأويلات مخالفة، لما لاحت به من معان بيِّنةٍ لا التباس فيها ولا تردّد من جهة أخرى[6].

---

1 – التحرير والتنوير، ابن عاشور، (155/3).

2 – ينظر معاني القرآن وإعرابه، الزجاج، (376/1).

3 – جامع البيان، الطبري، (170/6).

4– ينظر إعراب القرآن، النحاس، تعليق عبد المنعم خليل إبراهيم، (143/1)، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية– بيروت، ط 1: 1421 هـ.

5 – ينظر النكت والعيون، الماوردي، (369/1).

6 – ينظر: معالم التنزيل، البغوي، (8/2). والكشاف، الزمخشري، (337/1). وتفسير القرآن العظيم، ابن كثير، (5/2). والتحرير والتنوير، ابن عاشور، (154/3).

وقسيم الآيات المحكمات هو ما أسماه القرآن بالآيات المتشابهات، وسميت بذلك لأحد أمرين:

أوّلا: خفاء حقيقة ما دلّت عليه آيات هذا القسم من المتشابه، وهو ما يعرف عند العلماء بالتّشابه الحقيقي[1]، الذي لا يعلم تأويله إلاّ الله، قال تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَاوِيلَهُۥٓ إِلاَّ ٱللَّهُ﴾، (آل عمران: 07)، فبالوقف على لفظ الجلالة من الآية الكريمة، يدلّ على اقتصار علم المتشابه على الله ﷻ دون ما سواه، نحو حقيقة الذات، والصفات، وعلم الغيبيات، وغيرها من العلوم التي اختص بها سبحانه وتعالى.

وإذا كان ذلك كذلك، فلا يمكن للعلماء معرفة المعنى الحقيقي لما تضمّنته آيات هذا القسم من الحقائق الغيبية، فضلا على معرفتهم معانٍ متعدّدة في الآية الواحدة.

ومثال ذلك: قوله تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلًا﴾، (الاسراء: 85).

اختلف أهل التفسير في معنى لفظ الروح المذكور بالآية الكريمة على أقوال عدّة، نقلها الطبري وغيره[2]، فقيل هي جبريل عليه السلام، وقيل هي ملك من الملائكة ذو أوصاف خاصة، وقيل هي عيسى عليه السلام، وقيل القرآن، وقيل هي الروح التي يكون بها حياة الجسد، وقيل غير ذلك.

ورجح الجمهور القول الأخير، وهو كون الروح الشيء الخفي، الذي يكون به حياة الجسد، ولعل ترجيحهم مبني على أن الروح بهذا المعنى هو المشكل، الذي لم تتضح حقيقته[3].

ثم إنّ العلماء وإنْ خاضوا في معنى لفظ الروح، إلاّ أنهم لن يستطيعوا إدراك حقيقتها، التي نفى علمها عن الخلق، ليختص بها سبحانه وتعالى، وذلك في قوله: ﴿قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى﴾، قال ابن كثير: "أي من شأنه ومما استأثر بعلمه دونكم، ولهذا قال: ﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلًا﴾"[4].

ونقل ابن العربي عن ابن وهب عن مالك قوله: "لم يأته في ذلك جواب"[5]، أي لم يأت ردٌّ من

---

1 – ينظر تقسيم التشابه إلى تشابه حقيقي ونسبي في الصفحة رقم 102 من هذا البحث.

2 – ينظر: جامع البيان، الطبري، (544/17). وأحكام القرآن، القرطبي، (323/10-324). وتفسير القرآن العظيم، ابن كثير، (105/5-106).

3 – ينظر التحرير والتنوير، ابن عاشور، (197/15).

4 – تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، (106/5).

5 – أحكام القرآن، ابن العربي، (215/3).

طريق الوحي للنبي ﷺ جوابا عن السؤال الذي سئل، بل صرف السائلين عما لا نفع لهم في معرفته، بل وقطع الطريق أمامهم في الطمع في إدراكه[1].

والخلاصة أنّ حقيقة الروح لا يعلمها إلاّ هو سبحانه وتعالى، فالآية من قسم التشابه الحقيقي، المتوقف علمه على الله ﷻ، فلا يمكن للعلماء إدراك كنه ما دلّ عليه اللفظ، فضلا على أن يستنبطوا منه معان في حقيقته متنوعة.

ثانيا: خفاء دلالتها على المعنى؛ فيحصل بذلك تعدُّدًا في المعاني، وتنوعا في الوجوه[2]، وهذا مختص بالقسم الثاني من أقسام المتشابه، وهو ما يعرف عند العلماء بالتشابه النسبي، الذي يعلمه حتى الراسخين في العلم، قال تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَاوِيلَهُۥٓ إِلاَّ ٱللَّهُۗ وَالرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ﴾ (آل عمران: 07)، فبوصل لفظ الجلالة مع ما بعده، والوقوف عند قوله ﴿ءَامَنَّا بِهِۦ﴾، تكون دلالة الآية على معرفة تأويل المتشابه ليس مقتصرًا على الله ﷻ، بل يعلمه حتى العلماء الراسخون.

فلمّا كان هذا القسم من المتشابه يمكن إدراك تأويله من طرف الراسخين في العلم، كان ذلك مجالا للاجتهاد في بيان ما دلّ عليه من معانٍ مختلفة، وميدانا عمليًّا لتطبيق القاعدة والتوسع في المعاني التفسيرية على ما فسر السلف ﭫ، وذلك راجع لعدة أسباب منها:

1-خفاء معنى الآيات المتشابهات بخلاف المحكمات، والتي أسماها ﷻ أمّ الكتاب كونها المرجع والمردُّ لغيرها، ولما كان ردّ الآيات المتشابهات إلى المحكمات يتمّ عن طريق الاجتهاد، نتج عن ذلك اختلاف في المعاني وتنوّع في التفسير، تبع لتفاوت مدارك المفسرين، واتساع دلالة الألفاظ العربية.

2-تحمُّل الآيات المتشابهات لعدّة معانٍ تفسيريّة، تشهد لها قرائن، إمّا متصلة أو منفصلة، وكل معنى بحسب القرينة الشاهدة له.

3-عادة ما تكون الآيات المتشابهات في الفروع دون الأصول، كالأحكام الفقهية، لتستوعب كثيرا

1 - ينظر: التحرير والتنوير، ابن عاشور، (198/15). وتيسير الكريم الرحمن، السعدي، ص 466.

2 - ينظر: النكت والعيون، الماوردي، (369/1)، ومعالم التنزيل، البغوي، (8/2). والكشاف، الزمخشري، (337/1-338). وفتح القدير، الشوكاني، (360/1). والتحرير والتنوير، ابن عاشور، (154/3).

من المعاني الشرعية في قليل من الألفاظ القرآنية، فيستدل الفقيه على عدة فروع فقهية بلفظ واحد، يجمع كثيرا من الصّور؛ إمّا عن طريق الاشتراك اللفظي، أو القياس، أو دلالة العموم، أو غيرها من صور ومسالك تعدّد المعاني.

ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَاغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ وَامْسَحُواْ بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِ﴾، (المائدة:07).

في الآية الكريمة تفصيل لواجبات الوضوء، فبدأ ربّنا بما يجب غسله من الأعضاء، ثم عطف عليه مسح الرأس، ليُلحِق بعده في الترتيب غسل الرجلين على قراءة[1] من فتح لام ﴿وَأَرْجُلَكُمْ﴾.

وعلى هذا فتكون قراءة النصب مفيدة لغسل الرجلين؛ لعطفها على المغسولات وإن فصل بينها ذكر مسح الرأس؛ لورود القرينة الشاهدة على ذلك وهي سنة النبي ﷺ الفعلية، فقد ثبت في الصحيحين عن حمران مولى عثمان أنه رأى عثمان بن عفان ﷺ دعا بإناء، فأفرغ على كفيه ثلاث مرار، فغسلهما، ثم أدخل يمينه في الإناء، فمضمض، واستنشق، ثم غسل وجهه ثلاثا، ويديه إلى المرفقين ثلاث مرار، ثم مسح برأسه، ثم غسل رجليه ثلاث مرار إلى الكعبين، ثم قال: قال رسول الله ﷺ «من توضأ نحو وضوئي هذا، ثم صلى ركعتين لا يحدث فيهما نفسه، غفر له ما تقدم من ذنبه»[2]، وقد ذكر العلماء الحكمة من إدخال مسح الرأس بين المغسولات، حفاظا على ترتيب طهارة الأعضاء في الوضوء[3].

أمّا قراءة الخفض ففيها إشكال؛ لذلك تباينت فيها أقوال العلماء[4]:

-فمن تمسك بالظاهر، ذهب إلى القول بمسح الرجلين؛ كونها معطوفة على الممسوح.

-ومن ذهب إلى أنّ خفض لام ﴿وَأَرْجُلَكُمْ﴾ للمجاورة، قال بغسل الرجلين لدلالة القراءة الأولى عليها.

---

1 - قرأ نافع وابن عامر وحفص والكسائي ويعقوب بنصب اللام، والباقون بكسرها. ينظر البدور الزاهرة في القراءات العشر المتواترة من طريقي الشاطبية والدرة - القراءات الشاذة وتوجيهها من لغة العرب، عبد الفتاح القاضي، ص 89، دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان، د ط ولا سنة نشر.

2 - متفق عليه: ينظر: صحيح البخاري، البخاري، كتاب الوضوء، باب الوضوء ثلاثا ثلاثا، رقم 159، (1/ 43). وصحيح مسلم، مسلم، كتاب الطهارة، باب صفة الوضوء وكماله، رقم 226، (122/1).

3- ينظر أضواء البيان، الشنقيطي، (330/1).

4 - ينظر: جامع البيان، الطبري، (57/10-63). وأضواء البيان، الشنقيطي، (330/1- 336).

-ومنهم من جمع بين القولين فقال: من عمم مسح الرجلين بالماء يعتبر ماسحا غاسلا؛ لما في الغسل من معنى تعميمهما بالماء بإمراره عليهما، وما في المسح من معنى تعميمهما بإمرار اليد عليهما.
-ومنهم من ذهب إلى أن قراءة الخفض إشارة إلى سنة المسح على الخف الملبوس على الطهارة.

أمّا القول الأول القاضي بمسح الرجلين فقط، فمردود لورود سنة النبي ﷺ الفعلية والقولية بغسل الرجلين، ولا شكّ أنّ السنة مبيِّنة وشارحة للقرآن، امّا السنة الفعلية فقد مضى التمثيل عنها بحديث حمران مولى عثمان رضي الله عنه، كما مرّ قريبا. وأمّا السنة القولية، فقد روى الشيخان في صحيحيهما من حديث عبد الله بن عمرو رضي الله عنه، قال: «تخلف النبي ﷺ عنا في سفرة سافرناها، فأدركنا وقد أرهقنا العصر، فجعلنا نتوضأ ونمسح على أرجلنا، فنادى بأعلى صوته: ويل للأعقاب من النار مرتين أو ثلاثا»[1].

وأمّا قول من قال بأنّ لام ﴿وَأَرْجُلَكُمْ﴾ إنما كسرت لمجاورة المجرور، وإلاّ فهي معطوفة على المنصوبات، فقول مقبول؛ لما ثبت عن العرب فعل ذلك، والقرآن إنما نزل بلسانهم وعلى سننهم في الكلام[2]. لكن على هذا القول فإنّ القراءتين بمعنى واحد، ويفيدان غسل الرجلين فقط.

وأمّا على قول من جمع بين القول بالمسح والغسل، وهو ما رجحه الإمام الطبري[3]، فيفيد بذلك معنيان: وهو غسل الرجلين مع تدليكهما باليد بتمريرها عليهما.

وأمّا من ذهب إلى أن قراءة الخفض تفيد المسح على الخف وما في حكمه من الجوارب والنّعال، فقد أفادت هاته القراءة معنىً ثانٍ، وهو المسح على الخف وما في حكمه، كما أفادت قراءة النصب غسل الرجلين العاريتين في الوضوء.

والخلاصة أنّ الآية بقراءتيها أفادت معانيا ثلاثة، بحسب القرينة الشاهدة لكلّ معنى، فالغسل أفادته قراءة النصب، بعطف غسل الرجلين على المنصوبات بقرينة السياق، وزادت قراءة الخفض مع الغسل تمرير اليد على الرجلين بتدليكهما، وذلك بعطف الرجلين على المخفوض.

---

1 - صحيح البخاري، البخاري، كتاب الوضوء، باب غسل الرجلين ولا يمسح على القدمين، رقم 163، (44/1).
وصحيح مسلم، مسلم، كتاب الطهارة، باب غسل الرجلين بكمالهما، رقم 241، (129/1).
2 - ينظر أضواء البيان، الشنقيطي، (330/1).
3 - ينظر جامع البيان، الطبري، (61/10-62).

كما أفادت معنى ثانيا، وهو مسح المتوضئ على الخف وما في حكمه، بقرينة سنة[1] النبي ﷺ.
وهذا هو الشاهد من أنّ قاعدة تعدّد المعاني القرآنية تجري في قسم الآيات ذات التشابه النسبي، الذي يعلم تأويله بعد الله ﷻ الراسخون في العلم دون ما سواهم.

الشرط الثاني: عدم خرق إجماع السلف في المعنى التفسيري[2].

المقصود بإجماع السلف على المعاني التفسيرية، هو تواطؤهم على تقرير معنى أو معان معينة لآية ما من آي القرآن الكريم، فإذا اختلفوا اختلاف تنوع في بيان أحد آي القرآن، لا يجوز إحداث معنىً مناقض لما قرروه، ولا مباين لما بينوه، فربما فسّر أحدهم الآية بأحد أفراد العموم الذي نصت عليه ألفاظها، كما قد يبيّن الآخر معنى الآية بالمثال، وهكذا من غير حجر على المعاني المحتملة، ما دامت داخلة في إجماعهم غير مناقضة لتفسيرهم.

فتفسير السّلف لآي القرآن مقدّم على غيرهم ممن خلَفهم؛ لما تميزوا به من صفات، وفُضِّلوا به على مَن بعدهم مِن سمات، فكيف إذا زاد على ذلك إجماعهم على تأويل معين، مع تنصيصهم على فساد ما عداه؛ لذلك لم يختلف أهل العلم في بطلان ما أحدثه المتأخرون من معان تفسيرية، خارجة عن بوتقة إجماع السلف، وإنما كان خلافهم في حال عدم التنصيص، فقال بعضهم بجواز إحداث تأويل ثان شريطة ألاّ يكون فيه إبطال لما قرّر السّلف من معنى أو معان، وقال آخرون لا يجوز ذلك مطلقا لما فيه من تجهيل السّلف بالقرآن[3].

فتحصّل لدينا ثلاثة أقوال لأهل العلم تجاه إجماع السلف على تأويل معين، مع تنصيصهم على فساد ما سواه أو عدمه:

---

1 – روى البخاري ومسلم في صحيحيهما من حديث عروة بن المغيرة، عن أبيه قال: كنت مع النبي ﷺ في سفر، فأهويت لأنزع خفيه، فقال: «دعهما، فإني أدخلتهما طاهرتين». فمسح عليهما. ينظر صحيح البخاري، البخاري، كتاب الوضوء، باب إذا أدخل رجليه وهما طاهرتان، رقم 206، (52/1). وينظر صحيح مسلم، مسلم، كتاب الطهارة، باب المسح على الخفين، رقم 274، (138/1-139).

2 – ينظر قواعد التفسير جمعا ودراسة، خالد السبت، (200/1-205).

3 – ينظر: المسودة في أصول الفقه، آل تيمية، تحقيق، محمد محيي الدين عبد الحميد، ص 329، دار الكتاب العربي، د ط ولا سنة نشر. والتمهيد في أصول الفقه، محفوظ بن أحمد الكَلْوَذَاني، تحقيق مفيد محمد أبو عمشة ومحمد بن علي بن إبراهيم، (321/3)، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي- جامعة أم القرى (37)، ط 1: 1406 هـ/1985 م.

فأما الأول: وهو حال إجماع السلف على معنى أو معان متعددة، مع تقريرهم بطلان ما خرج عن هذا التأويل أو التأويلات، فلا إشكال فيه؛ لاتفاق العلماء على فساد ما أُحدث من تفسيرات خارجة عن حيّز ما بينه السلف وأجمعوا عليه.

وأمّا الثّاني والثالث: وهو كون السلف أجمعوا على تفسير معين، من غير تنصيص على ضعف وفساد ما عداه، فاختلف فيه أهل العلم -كما أسلفت-، بين مجوِّز لإحداث تأويل محتمل وبين مانع له.

ولعلّ أسعد القولين بالتّرجيح هو قول من قال بالجواز، وذلك لأمور منها:

أولا: أنّ قول المنع يتنافى مع وجوب تدبّر آي القرآن الكريم، قال تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ (النساء:81)، فهذا أمر منه سبحانه وتعالى لعباده بأن يتدبّروا القرآن، ولا يصح ذلك إلا بفهم معانيه[1]، واستنباط مراميه، وفق ما نص عليه العلماء من شروط وقواعد، وأمره هذا -سبحانه وتعالى- صالح لكل زمان، فلا يكون هذا حكرا على السلف ﷺ، ما دامت المعاني المستنبطة داخلة في إجماعهم غير مناقضة لتأويلهم.

ثانيا: لم يزل المفسرون يفسرون كتاب الله ﷻ، ويستنبطون منه معاني دقيقة، وعلى رأسهم التابعون، فقد أحدثوا تأويلات لم يذكرها الصحابة ﷺ ولم ينكر عليهم[2]، بل تلقّفها المفسرون من بعدهم واستشهدوا بها، مع تعنيفهم لمن حجر المعاني القرآنية على الصحابة ﷺ، حتى جعلوا اعتقاد ذلك مانعا من موانع تدبر القرآن، نقل ابن عاشور عن الغزالي قوله في الإحياء: " من قرأ تفسيراً ظاهراً، واعتقد أنه لا معنى لكلمات القرآن إلاّ ما تناوله النقل عن ابن عباس ومجاهد وغيرهما،... فهذا أيضا من الحجب العظيمة"[3]. كما نقل عن الفخر الرازي قوله: " وقد ثبت في أصول الفقه، أن المتقدمين إذا ذكروا وجها في تفسير الآية، فذلك لا يمنع المتأخرين من استخراج وجه آخر في تفسيرها، ولولا جواز ذلك، وإلاّ لصارت الدقائق التي استنبطها المتأخرون في تفسير كلام الله مردودة باطلة، ومعلوم

1 - ينظر تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، (321/2).

2 - ينظر التمهيد في أصول الفقه، محفوظ بن أحمد الكَلْوَذَاني، (321/3).

3 - ينظر: إحياء علوم الدين، أبو حامد الغزالي، (285/1)، دار المعرفة - بيروت، د ط ولا سنة نشر. والتحرير والتنوير، ابن عاشور، (29/1).

أن ذلك لا يقوله إلا مقلّد خُلْف..."[1]. بل لولا جواز ذلك، لما أمرنا ﷻ بتدبّر آيات القرآن، وما رتّب الأجور العظيمة في تدارسه واستنباط حِكمه وأحكامه، بل لما كان القرآن صالحا لكل زمان!

قال في التحرير والتنوير بعد نقله السابق عن الغزالي والرازي: " وهل استنباط الأحكام التشريعية من القرآن في خلال القرون الثلاثة الأولى من قرون الإسلام، إلاّ من قبيل التفسير لآيات القرآن بما لم يسبق تفسيرها به قبل ذلك؟"[2].

هاته النقول التي أوردها ابن عاشور عمن سبقه، وتعقيبه السالف الذكر، ليس فيه تصريح بهذا الشرط، وإنما قد يفهم من ثناياه، من الاعتداد باستنباطات العلماء من بعد الصحابة لدقائق في التفسير لم يسبقوا إليها، شريطة أن تكون من باب التنوع لا التضاد، لنقله عن الرازي السابق: "وإلاّ لصارت الدقائق التي استنبطها المتأخرون في تفسير كلام الله مردودة باطلة".

وما دام اعتد بها العلماء، فحتما تكون من باب التنوع مع أقوال السلف وإن اختلفت معها، داخلة في حيّز بيانهم، وإلاّ ردها المحققون من أهل التفسير؛ لمناقضتها لما أثر عن السلف والله أعلم.

ثالثا: القائلون بالمنع إنما ذهبوا إليه لدرء مفسدة التأويلات الباطلة، وقطع الطريق أمام أصحاب التأويلات المخالفة، القاصدين بها دفع حجج خصومهم لا معرفة المراد من الآية، وهذا ما صرح به شيخ الإسلام، وهو من القائلين بالمنع[3]. وهم في ذلك محقون؛ إذْ ظهر قديما أهل الكلام من المعتزلة وغيرهم في تأويل صفات الرحمن، وحديثا أهل الحداثة في صرفهم آي القرآن عن تأويل السلف الكرام، ومن سار على منهجهم في بيان مراد الله ﷻ من كلامه، لكن لا يمنع ذلك من قبول تدبّر آيات الكتاب، بشرط ألا يخالف خلاف تضاد مع ما جاء من تفسيرٍ عن الأصحاب ﷺ.

1 – مفاتيح الغيب، فخر الدين الرازي، (490/9). وينظر التحرير والتنوير، ابن عاشور، (29/1).

2 – المرجع نفسه، (29/1).

3 – ينظر مجموع الفتاوى، ابن تيمية، (95/15).

المطلب الثاني: ضوابط القاعدة عند ابن عاشور.

لابدّ لكل قاعدة من ضوابط تؤطرها، تمنع المفسر من الوقوع في الزلل، وتمنح المتدبر فهما صحيحا للمعاني القرآنية، لذا كان لزاما من بيانها لتُلتزم، وتفصيلها لتُفهم وتُعتبر.

وقبل البدء في معالجة هاته الضوابط، يحسن أن أبين معنى الضوابط المراد؛ لأنه ببيان مثل هاته الكلمات المفتاحية، يزول الغموض الذي قد يعتري ما بني عليها من معان ومعلومات دقيقة.

الضوابط لغة: جمعٌ مفرده ضابط، والضابط من الضبط، وهو لزوم الشيء وحبسه، بحيث لا يفارقه، وضبْطُ الشيء حفظه بالحزم[1].

إذن فالضبط يدور معناه اللغوي على لزوم الشيء والتقيّد به.

الضوابط اصطلاحا: عرف الفقهاء الضّابط بأنّه أمر كلّي، يضبط جزئيات شتى في باب معين، حتى جعله بعضهم بمثابة القاعدة والأصل، ومنهم من فرّق بينه وبين القاعدة، فجعل القاعدة أكثر اتّساعا وشمولا من الضابط[2]، لكن المعنى الذي أردناه هنا ليس الذي يعنيه الفقهاء، إنما هو المستمدّ من تعريفه اللغوي.

فالضابط إذن هو محدّد نطاق عمل القاعدة، فيُلزمها حدًّا ورسمًا لا تتعدّاه.

بعد هذا البيان لمفهوم الضابط المقصود هنا، سأعرض فيما يلي بعض الضوابط المقيِّدة لاستعمال قاعدة تعدّد المعاني القرآنية وتنوعها.

---

1 – ينظر لسان العرب، ابن منظور، (340/7).

2 – ينظر الأشباه والنظائر في قواعد الفقه، ابن الملقن، تحقيق ودراسة مصطفى محمود الأزهري، (33/1-37)، دار ابن القيم للنشر والتوزيع، الرياض – المملكة العربية السعودية، دار ابن عفان للنشر والتوزيع، القاهرة – جمهورية مصر العربية، ط 1: 1431 هـ / 2010 م.

الضابط الأول: احتمال اللفظ والتركيب والسّياق القرآني للمعاني التفسيرية.

هذا الضابط يتكون من شقين لابدّ للمفسّر من مراعاتهما، ليسلم له المعنى التفسيري.

أمّا **الشقّ الأول: وهو احتمال اللفظ والتركيب القرآني للمعاني التفسيرية:**

فقد قرره ابن عاشور في المقدمة التاسعة بقوله: " ... ولكن صلوحية التركيب لها -أي المعاني- على البدلية، مع عدم ما يعيّن إرادة أحدها، تحمل السامع على الأخذ بالجميع إيفاء بما عسى أن يكون مراد المتكلم...، وإنّك لتمر بالآية الواحدة فتتأملها وتتدبرها فتنهال عليك معان كثيرة، يسمح بها التركيب على اختلاف الاعتبارات في أساليب الاستعمال العربي، وقد تتكاثر عليك فلا تك من كثرتها في حصر، ولا تجعل الحمل على بعضها منافيا للحمل على البعض الآخر، إن كان التركيب سمحا بذلك. "[1].

وقال في موضع آخر من المقدمة نفسها: "... فلذلك كان الذي يرجح معنى من المعاني التي يحتملها لفظ آية من القرآن، يجعل غير ذلك المعنى ملغى، ونحن لا نتابعهم -أي المفسرين الذين يفعلون ذلك- على ذلك، بل نرى المعاني المتعددة التي يحتملها اللفظ بدون خروج عن مهيع الكلام العربي البليغ، معانيَ في تفسير الآية"[2].

إذن فهذا قيد من ابن عاشور في اعتبار المعاني المتعدّدة، التي تدل عليها ألفاظ وتراكيب القرآن الكريم، فمتى دلت الألفاظ والتراكيب على معان متعدّدة، وجب حمل كلام الله ﷻ عليها؛ إذ من المعلوم أنّ القرآن نزل بلسان العرب، خاطبهم بأصل ما يتكلمون، ففهموا منه ما يرمي إليه من معان بحسب ما دلّت عليه المباني، قال تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَـٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (يوسف:2)، قال القرطبي في تفسيرها: " أي يُقرأ بلغتكم يا معشر العرب، أعرب بيّن، ... ﴿لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ أي لكي تعلموا معانيه، وتفهموا ما فيه"[3].

ولما كان القرآن كذلك، وجب ألاّ يخرج تفسيره عن نطاق ما تدلّ علية لغة العرب المتمثلة في ألفاظها، ولا يتجاوز حدود ما رسمت له من معانيها؛ لذا فإنّ الضّابط[4] لقبول اللّفظ المفسَّر به أن

---

1 - التحرير والتنوير، ابن عاشور، (97/1).

2 - المرجع نفسه، (100/1).

3- الجامع لأحكام القرطبي، القرطبي، (119/9).

4 - ينظر هذا التفصيل في التفسير اللغوي للقرآن الكريم، مساعد الطيار، ص 617-626، دار ابن الجوزي، ط 1: 1432هـ.

يكون واردا عن العرب، فلا يكون المعنى اللغوي الذي دلّ عليه مُتأوَّلا مستحدَثا، كما لا يكون المعنى التفسيري مصطلحا حادثا.

فأمّا الأوّل: وهو ألاّ يكون المعنى اللغوي الذي دلّ عليه اللفظ المفسَّر به متأوَّلا مستحدثا، فلا يقبل إلاّ ما كان من قبيل عادة العرب في خطابها، وبهذا القيد تُردّ كثير من التأويلات الباطلة، والتفسيرات البدعية الخارجة.

ومثال ذلك: تفسير أهل التأويل للفظ الاستواء في قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ (طه:4)، بالاستيلاء[1]، ومصدر تأسيسهم لهذا المعنى هو بيت من الشعر، يقول فيه صاحبه:

قد استوى بشر على العراق ۞ من غير سيف ودم مهراق[2].

على أنّ معنى استوى بهذا البيت هو استولى، وهو استدلال باطل؛ لأنّه لم يثبت نقل صحيح أنه شعر عربي، بل وأنكره كثير من أئمة اللغة[3] وقالوا: إنّه بيت مصنوع لا يعرف في اللغة[4].

فلما كان هذا اللفظ المفسَّر به لم تستعمله العرب في المعنى الذي استعمله فيه أهل التأويل ليفسروا به الاستواء بالآية الكريمة، كان قولهم مردود، لمخالفته معهود العرب في كلامها.

وأمّا الثاني: وهو ألا يكون المعنى التفسيري مصطلحا حادثا، لم يكن معروفا عن العرب، ولا مألوفا في خطابهم، فيكون التفسير به من أشنع الأخطاء؛ لما فيه من تحريف الكلم عن مواضعه، والخروج بألفاظ القرآن عن مدلولها، قال ابن القيم في معرض ذكره لأنواع التأويلات الباطلة: " ما لم يؤلف استعماله في ذلك المعنى في لغة المخاطب، وإن أُلف في الاصطلاح الحادث، وهذا موضع زلّت فيه أقدام كثير من الناس، وضلّت فيه أفهامهم، حيث تأوّلوا كثيرا من ألفاظ النصوص، بما لم يؤلف استعمال اللفظ له في لغة العرب البتّة، وإن كان معهودا في اصطلاح المتأخرين، وهذا مما

---

1 – ينظر مفاتيح الغيب، الرازي، (8/22-9)، وينظر الرد على هذا التأويل لشيخ الإسلام في كتابه بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، ابن تيمية، تحقيق مجموعة من المحققين، (288/4-291)، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ط 1: 1426هـ.

2 – نسبه في تاج العروس إلى الأخطل، ينظر تاج العروس، الزبيدي، (331/38).

3 – نقل ابن الجوزي عن ابن الأعرابي قوله: " العرب لا تعرف استوى بمعنى استولى، ومن قال ذلك فقد أعظم...، والبيت لا يعرف قائله". ينظر زاد المسير، ابن الجوزي، (128/2-129).

4 – ينظر مجموع الفتاوي، ابن تيمية، (146/5).

ينبغي التنبه له، فإنّه حصل بسببه من الكذب على الله ورسوله ما حصل"[1].

نعم صدق –رحمه الله–، فقد نبتت نابتة تدعى بالحداثيين، تفسّر القرآن بما يتجدّد لهم من معانٍ وتخيلات حسب أفهامهم، بعيدا عن كل الضوابط والقيود التي سنّها أهل التفسير سلفا وخلفا لفهم كلام الله ﷻ.

بل إنّ من شروط الفصاحة التي نزل عليها القرآن، أن تكون ألفاظه عربية، لا مما أحدثه المولّدون ولا مما غلطت فيه العامّة، ناهيك عما ابتدعه الحداثيون وما لفّقه الباطنيون[2]

ومثال ذلك تفسير شحرور للفظ ﴿جُيُوبِهِنَّ﴾، من قوله تعالى: ﴿وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ﴾ (النور:31). قال: "فالجيوب في المرأة لها طبقتان، أو طبقتان مع خرق، وهي: ما بين الثديين، وتحت الثديين، وتحت الإبطين، والفرج، والأليتين"[3].

وقد استدل شحرور على تفسيره هذا بقوله: " والجيب كما نعلم هو فتحة لها طبقتان لا طبقة واحدة..."[4].

فالجيب في لغة العرب يطلق ويراد به الشق الذي يكون في أعلى القميص، أو الدرع، يخرج منه الرأس، ويقع على الصدر، ومن شيوعه في ذلك حتى قيل فيه المثل: فلان ناصح الجيب: يعنى بذلك قلبه وصدره، أي أمين[5]. وهذا من باب إطلاق الحال وإرادة المحل.

أمّا المعنى الذي أتى به شحرور فاعتمده في تفسير لفظ ﴿جُيُوبِهِنَّ﴾، فليس له أصل في اللغة، حتى يفسّر به كلام الله ﷻ، وإنما هو من كلام العامة، واصطلاح حادث لا يمتّ للغة العرب زمن الاحتجاج بصلة.

قال أحمد رضا: " الجيب عند العامة ما يشق في جانب الثوب، له كيس صغير متصل بالشق توضع فيه الأشياء الخفيفة الحمل، وهو الجيبة أيضًا. وكل هذا من الشقّ والقطع. وهو مولّد في هذا المعنى،

---

1 – الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية والمعطلة، ابن قيم الجوزية، (189/1).

2 – ينظر التسهيل لعلوم التنزيل، ابن جزيء، (24/1).

3 – الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، محمد شحرور، ص 607، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق– سورية، د ط ولا سنة نشر.

4 – المرجع نفسه، 606.

5 – ينظر لسان العرب، ابن منظور، (288/1). ومعجم مقاييس اللغة، ابن فارس، (497/1).

قاله ابن تيمية"[1].

نعم فهذا هو المعنى المولّد الذي تستعمله العامّة عندنا، وهو بلا شك الذي قصد شحرور بقوله: "والجيب كما نعلم هو فتحة لها طبقتان لا طبقة واحدة..."، ليفسِّر به الآية ويسقطه على جسد المرأة ليستخرج عددا من الجيوب!

وقد ردّ هاته الفرية يوسف الصيداوي في كتابه بيضة الديك، وفصّلها مميزًا بين المعنى العربي للجيب المقصود بالآية الكريمة، وبين المعنى العامي الذي اعتمده شحرور[2].

فتفسيرٌ يخالف لغة العرب التي نزل القرآن بها، بل ليس له أصل، وإنما هو مولّد، اصطلح عليه قوم في زمن ما، لا يصلح أن يكون بيانا لكلام الله ﷻ، وإلاّ لظلّ القرآن مرتعا لكل حداثي يفهم منه ما شاء، كيف شاء، متى شاء.

لعلّ هذا مثال يبين مدى شناعة مخالفة أحد الضوابط المهمة في تفسير كلام ربّ العزة، وهو كون اللفظ المفسَّر به عربيًّا أصيلاً في لغة العرب، غير مستحدث ولا عامّي.

وأما **الشقّ الثاني من الضابط: وهو احتمال السياق القرآني للمعنى أو المعاني التفسيرية.**

المقصود بالسّياق القرآني هو الموضوع الذي تعالجه الآية أو الآيات؛ لذا كان من المهمّ اعتبار هذا القيد أو الضّابط في فهم الآية، وتوجيه المعنى حسب ما يقتضيه السّياق أو يحتمله.

فأمّا المعنى الذي يقتضيه السياق، فهو المعنى الظاهر، وهو المقدّم عن الأقوال الأخرى إن وُجدت وصحّت؛ لذلك كثيرا ما يرجح أهل التفسير بين الأقوال المختلفة والمتنوعة بهاته القرينة والضابط، ولا يعني هذا طرح الأقوال الأخرى، بل تُقبل لعدم معارضتها للمعنى المقدّم من جهة، واحتمال السياق لها بشكل خفي من جهة أخرى.

وفي بيان أهمية هذا الضابط قال ابن عاشور: " فمختلف المحامل التي تسمح بها كلمات القرآن وتراكيبه وإعرابه ودلالته ...، إذا لم تفض إلى خلاف المقصود من السياق، يجب حمل الكلام على جميعها"[3].

---

1 – معجم متن اللغة، أحمد رضا، (595/1)، دار مكتبة الحياة–بيروت، د ط، سنة النشر: 1380/1377 هـ.

2 – ينظر بيضة الديك، يوسف الصيداوي، ص 82–90، د ط ولا سنة نشر. وقد استفدت منه في بيان هاته الشطحة الشحرورية.

3 – التحرير والتنوير، ابن عاشور، (97/1).

فمنطوق كلامه، يقضي بإيجاب حمل آي القرآن على جميع المحامل التي سنحت بها مصادر تعدد المعاني القرآنية، بضابط عدم مناقضة السياق ومعارضته، وإن كانت متفاوتة في الظهور والخفاء.

قال مساعد الطيار: " إذا تعدّدت المعاني المحتملة للآية، وكان هناك ما يدعو إلى تقديم قول على غيره من باب تقديم الأوْلى، فلا إشكال في ذلك، لأن ذلك التقديم ليس فيه إلغاء للأقوال الأخرى المحتملة"[1].

ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱلسَّبِيلَ يَسَّرَهُۥ﴾ (عبس:20).

اختلف أهل التفسير في معنى لفظ ﴿ٱلسَّبِيلَ﴾ بالآية الكريمة، على أربعة أقوال[2] مردها إلى معنيين:

المعنى الأول: سبيل وطريق المولود عند خروجه من بطن أمّه.

المعنى الثاني: سبيل السعادة أو الشقاوة.

ذهب إلى المعنى الأول من السلف[3] ابن عباس ﷺ، والسّدي، وقتادة، ومقاتل[4]، ورجحه الإمام الطبري في تفسيره[5]؛ لموافقته سياق الآيات المتحدثة عن صفة خلق الانسان ومآله في آخر حياته الدنيوية، ثم بعثه ونشره.

وذهب إلى المعنى الثاني من السلف مجاهد[6]، وغيره[7]، ورجحه الإمام ابن كثير في تفسيره[8]، وكذا الشنقيطي في الأضواء[9]، وعلّل ذلك بأنّ تيسير خروج الانسان من بطن أمه، ليس له في مزية زائدة عن الحيوانات؛ لاشتراك الجميع في هذا التيسير من جهة، ومن جهة أخرى دلالة لفظ ﴿فَقَدَّرَهُۥ﴾ (عبس:19)، في سياق الآيات على ذلك، أمّا معنى تيسير سبيل الهداية ببيانه، وبيان ضدّه فهو خاص

1 – التفسير اللغوي للقرآن الكريم، مساعد الطيار، ص 626-627.

2 – ينظر هاته الأقوال في النكت والعيون، الماوردي، (206/6).

3 – ينظر جامع البيان، الطبري، (223/24).

4 – ينظر تفسير مقاتل بن سليمان، مقاتل بن سليمان، (592/4).

5 – ينظر جامع البيان، الطبري، (223/24-224).

6 – ينظر تفسير مجاهد، مجاهد، تحقيق محمد عبد السلام أبو النيل، ص 7095، دار الفكر الإسلامي الحديثة، مصر، ط 1: 1410 هـ / 1989 م.

7- ينظر جامع البيان، الطبري، (223/24-224).

8 – ينظر تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، (323/8).

9 – ينظر أضواء البيان، الشنقيطي، (435/8).

بالإنسان، وهو المطلوب الأخذ به، والمتعلق ولو بشكل خفي بالسياق؛ لما في الآية التي قبلها من امتنان الله ﷻ عليه بالخلق والتقدير، وتذكيره بضعفه، فقال عز من قائل: ﴿مِن نُّطْفَةٍ خَلَقَهُۥ فَقَدَّرَهُۥ﴾ (عبس:19)، ثم امتنانه عليه بتعريفه سبيل الهداية والسعادة ليسلكه، وسبيل الغواية والشقاوة ليتركه، فقال سبحانه: ﴿ثُمَّ ٱلسَّبِيلَ يَسَّرَهُۥ﴾، ثم أخبر بعدها بإماتته وإقباره ثم نشره، فقال: ﴿ثُمَّ أَمَاتَهُۥ فَأَقْبَرَهُۥ ﴿٢١﴾ ثُمَّ إِذَا شَآءَ انشَرَهُۥ﴾ (عبس:20-21)، ليلاقي جزاء فعله في الحياة الدنيا، أسلك سبيل الرشاد فيفوز، أم سلك سبيل الغواية فيخسر، كما أنّ ثمّة قرينة متصلة تدل على اعتماد هذا المعنى، وهي قوله تعالى: ﴿كَلَّا لَمَّا يَقْضِ مَآ أَمَرَهُۥ﴾ (عبس:23)، فليس هنا ما يدل على الأمر إلاّ ما سبق من قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱلسَّبِيلَ يَسَّرَهُۥ﴾.

إذن فالمعنيان مقبولان لاعتماد السّلف لهما من جهة، ومن جهة أخرى دلالة السياق الظاهرة على المعنى الأول كما رجّح الطبري، ودلالته الخفية على المعنى الثاني كما رجّح الشنقيطي، مع عدم مناقضته للمعنى الأول؛ لهذا اعتبر بعض[1] أهل التفسير القولين في الآية من غير ترجيح بينهما.

والخلاصة أن من أوكد الضوابط في القاعدة هو ضابط السياق -وهو كما نوّه ابن عاشور- من غير تحجير على المعنى الظاهر منه، بل لابد من استيفاء جميع المعاني المحتملة الموافقة له، ولو بشكل خفي.

الضابط الثاني: عدم مناقضة المعاني التفسيرية للقرائن الخارجية.

من الضوابط المهمة أيضا في تطبيق قاعدة تعدّد المعاني القرآنية ألاّ تكون تلك المعاني مناقضة لقرينة من القرائن الخارجة عن السّياق.

وقبل التعرض لبيان هذا الضابط يحسن أن أبين معنى القرينة الخارجية فأقول:

القرينة لغة: من القران بمعنى المشاكلة والمشاركة، وقرينة الإنسان نفسه، أي لا تنفك عنه، وقرينة الرجل زوجه، أي شريكته وصاحبته[2].

1- ينظر: تيسير الكريم الر حمن، السعدي، ص 911. والتحرير والتنوير، ابن عاشور، (123/30).

2 - ينظر: معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، (77/5). ولسان العرب، ابن منظور، (336/13-337).

القرينة اصطلاحا: ما يدلّ على المراد من غير كونه صريحاً[1].

فالقرينة المرادة هنا: هي تلكم الأصول والكليات والأدلة من القرآن أو السنة الصحيحة، أو الإجماع، التي تشهد للمعاني القرآنية.

وكونها خارجية: أي تكون خارجة عن السّياق القرآني للآية المفسَّرة.

وعليه فيمكننا أن نعرف **القرينة الخارجية:** هي دلالة نصية أو لغوية أو عقلية صحيحة تضبط المراد من نص شرعي آخر ليست في سياقه.

ولمّا كان القرآن نازلا من حكيم حميد؛ استلزم أن يكون متشابها في الأحكام والمعاني، فلا يناقض بعضه بعضا، قال تعالى: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ ٱلْحَدِيثِ كِتَٰباً مُّتَشَٰبِهاً مَّثَانِىَ﴾ (الزمر:22)، بل يشهد بعضه لبعض، فلا اختلاف بين معانيه، ولا تضاد بين مقاصده ومراميه، قال تعالى: ﴿أَفَلاَ يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ إِخْتِلَٰفاً كَثِيراً﴾ (النساء:81).

فقد دلّت الآية بمفهومها على اتساق معاني القرآن الكريم، وائتلاف أحكامه، وتصديق بعضه بعضا؛ إذ هو مترل من عند الله، ويظهر ذلك لمن تدبّر آياته وعرف معانيه[2].

ومن هذا المنطلق، كان لزاما على المتعرض للتفسير أن يدع المعاني المناقضة لأحكام وأصول الشريعة، المستمدة من آيات القرآن وأحاديث النبي ﷺ، بل يتخيّر المعاني الصحيحة الموافقة لهدي الوحيين، والمصدقة لآي القرآن؛ لذا كان هذا الضابط بمثابة السد المنيع أمام كل النزعات التفسيرية المحدثة، فيصفّي ما كان من المعاني صحيحا مقبولا، ويقصي ما كان منها ضعيفا مردودا.

قال في التحرير والتنوير مقرّرا هذا الضابط: " ولما كان القرآن نازلا من المحيط علمه بكل شيء، كان ما تسمح تراكيبه الجارية على فصيح استعمال الكلام البليغ باحتماله من المعاني المألوفة للعرب في أمثال تلك التراكيب، مظنونا بأنه مراد لمترله، ما لم يمنع من ذلك مانع صريح أو غالب من دلالة شرعية أو لغوية أو توقيفية"[3].

فقوله في تتمة النقل: " ما لم يمنع من ذلك مانع صريح ..."، يعني إذا لم يكن هناك قرينة من القرآن أو السنة أو من مدلولات الألفاظ العربيّة تمنع حصول أحد المعاني المحتملة، فمتى قامت تلكم القرينة

---

1 – التعريفات الفقهية، محمد عميم الإحسان المجددي، ص 173، دار الكتب العلمية، ط 1: 1424هـ / 2003م.

2 – ينظر جامع البيان، الطبري، (567/8).

3 – التحرير والتنوير، ابن عاشور، (94/1).

صرفت ما خالفها من معان ومنعت.

وقد صرح بهذا في موضع آخر فقال: " ثمّ إنّ معاني التركيب المحتمل معنيين فصاعدا، قد يكون بينهما العموم والخصوص، فهذا النوع لا تردّد في حمل التركيب على جميع ما يحتمله، ما لم يكن عن بعض تلك المحامل صارف لفظي أو معنوي"[1].

فالصّوارف اللفظية التي عناها ابن عاشور، هي ما ذكر في النقل السابق من الموانع، المتمثلة في الدلالة الشرعية أو اللغوية أو التوقيفية، أما المعنوية فهي المتمثلة في مناقضة العقل الصريح لمعنى من المعاني المحتملة في الآية المفسَّرة.

ومثال الصّوارف اللفظية: ما ذكره ابن عاشور في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْحَسَنَٰتِ يُذْهِبْنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ﴾ (هود:114). فقال: " ومحمل السيئات هنا على السيئات الصغائر، التي هي من اللمم، حملا لمطلق هذه الآية على مقيد آية ﴿ٱلذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَٰٓئِرَ ٱلإِثْمِ وَالْفَوَٰحِشَ إِلاَّ ٱللَّمَمَ﴾ (النجم:31)، وقوله تعالى: ﴿إِن تَجْتَنِبُواْ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ﴾ (النساء:31)، فيحصل من مجموع الآيات، أنّ اجتناب الفواحش جعله الله سببا لغفران الصغائر، أو أن الإتيان بالحسنات يذهب أثر السيئات الصغائر"[2].

فمحمل السيئات المذكورة في آية (هود) من غير نظر إلى آية (النّساء) وآية (النجم) يكون جامعا لكبائر الذنوب وصغائرها؛ لما في مدلول لام التعريف المحلات به من عموم، لكن إن أعملنا القرائن الخارجية المتمثلة في مدلول لفظ آية (النساء) وآية (النجم)، فتفيد بمجموعها تقييد عموم لفظ ﴿ٱلسَّيِّـَٔاتِ﴾ بصغائر الذنوب دون كبائرها.

ومثال الموانع المعنوية ما جاء في تفسير قوله تعالى: ﴿وَالِٓـْٔي يَئِسْنَ مِنَ ٱلْمَحِيضِ مِن نِّسَآئِكُمْ إِنِ ٱرْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَٰثَةُ أَشْهُرٍ وَالِٓـْٔي لَمْ يَحِضْنَ وَأُوْلَٰتُ ٱلأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ (الطلاق:4).

---

1 – التحرير والتنوير، ابن عاشور، (96/1).

2 – المرجع نفسه، (180/12).

فقد ردّ ابن عاشور المعنى المستفاد من عطف قوله تعالى: ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلۡأَحۡمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنۡ يَضَعۡنَ حَمۡلَهُنَّۚ﴾ على قوله تعالى: ﴿وَٱلَّٰٓـِٔي لَمۡ يَحِضۡنَۖ﴾، بقوله: "ولكنه لا يستقيم المعنى؛ إذ كيف يكون للآء لم يحضن حمل حتى يكون أجلهن أن يضعن حملهن"[1].

فالقرينة التي رد بها ابن عاشور عدم صلاحية العطف، لما يترتب عليه من إلحاق الصغيرة التي لم تحض بذوات الأحمال، فتكون عدتها وضع الحمل كذات الحمل، هي القرينة العقلية، لأنه لا يتصور عقلا أن تكون الصغيرة التي لم تحض أن تحمل، حتى تعتدّ بوضع الحمل، فانتفاء الأول دليل على انتفاء الثاني.

والخلاصة أن تطبيق قاعدة تعدّد المعاني القرآنية منوط بتوفر شروط، متى توفرت جاز للمفسر استعمالها لتكثير المعاني، واستنباط الأحكام الشرعية، ومتى لم تتوفر لم يجز له تطبيقها؛ لما في ذلك من مخالفة أصول وقواعد علم التفسير من إدراج معنى مناقض لإجماع السلف، أو إيراد معان مختلفة لآية محكمة بينة الدلالة وصريحة الدراية، وإلى جانب تلكم الشروط للقاعدة، ضوابط تقيد تطبيقها في حدود ورسم معين، لا تتعدّاه في جلب المعاني، فتكون التفاسير في الآية وإن تنوعت، غير خارجة عما دلت عليه تلك النصوص القرآنية.

1 – التحرير والتنوير، ابن عاشور، (82/1).

الباب الثاني

الدراسة التطبيقية لقاعدة تعدّد المعاني القرآنية في تفسير التحرير والتنوير

وفيه

*الفصل الأول: طريقة ابن عاشور في تأصيل وتطبيق قاعدة تعدّد المعاني القرآنية عمليّا

*الفصل الثاني: مسالك توفير المعاني وعلاقتها بقاعدة تعدّد المعاني القرآنية عند ابن عاشور

*الفصل الثالث: صور قاعدة تعدّد المعاني القرآنية وتطبيقاتها في التحرير والتنوير

الفصل الأول

طريقة ابن عاشور في تأصيل وتطبيق قاعدة تعدّد المعاني القرآنية عمليّا

وفيه

*المبحث الأول: طريقة تأصيل ابن عاشور للقاعدة عمليّا

*المبحث الثاني: طريقة تطبيق ابن عاشور لقاعدة تعدّد المعاني القرآنية في تفسيره

الباب الثاني: الدراسة التطبيقية لقاعدة تعدد المعاني القرآنية في تفسير التحرير والتنوير.

أسلفت في الباب السابق الدّراسة النظرية لقاعدة تعدّد المعاني القرآنية، ليكون هذا الباب بمثابة الجزء العملي الذي يحوي الدّراسة التطبيقية للقاعدة، فتزداد وضوحا وبيانا؛ لذلك قسّمت هذا الباب إلى ثلاثة فصول، لأستفتح بالأول مبينا المنهج العملي لابن عاشور في تطبيق القاعدة، التي نظرّ لها في مقدمات تفسيره، وثنّيت بآخر لأوضّح فيه المسالك التي تبنّاها في توفير المعاني وتنوّعها، ثم اختتمته بفصل مجلّيًا فيه الصّور التي تأتي عليها قاعدة تعدد المعاني القرآنية.

وقبل البدء في عرض المادة العلمية لهذا الباب، يحسن أن أبين معاني المصطلحات التي صدرت بها عناوين فصوله الثلاثة: الطريقة، المسالك والصور.

المصطلح الأول: الطريقة:

الطريقة مؤنث الطريق بمعنى السبيل، وطريقة فلان: أي سبيله الذي اخذ في أمر ما[1].

المصطلح الثاني: المسالك:

المسالك جمع مفرده مسلك، والمسلك بمعنى السلوك مصدر سلك طريقا، والمسلك الطريق[2].

المصطلح الثالث: الصور:

الصّور جمع مفرده الصورة، وصورة الأمر بمعنى صفته وهيئته التي يأتي عليها[3].

من خلال ما عرضت من معاني المصطلحات الثلاثة، تبين بأن الطريق والمسلك كلاهما واحد، ليس بينهما فرق. ويختلفان مع المصطلح الثالث: "الصّور". وليس هنا إشكال في تماثل أو تباين المصطلح الأول: "الطريقة" مع المصطلحين الثاني والثالث: "المسلك والصور"

والذي يهمني هنا التفريق بين المصطلحين الثاني: "المسلك" والثالث: " الصور"؛ لأنهما يتعلقان بشيء واحد، والتفريق بينهما يوضح كل منهما زاوية وجهة من جهات هذا الشيء المراد بيانه، وعدم التفريق بينهما يوهم بأنهما أمر واحد.

---

1 – ينظر لسان العرب، ابن منظور، (220/10-221).

2 – ينظر المرجع نفسه، (442/10-443).

3 – ينظر: المرجع نفسه، (473/4). ومقاييس اللغة، ابن فارس، (320/3).

فمن خلال ما عرضت من معنيي المصطلحين الثاني والثالث، تبين بأنّ المسلك بمعنى الطريق التي يأتي عليه الشيء، وكأنه حامل له؛ لذلك جعلت النظم والسياق –ولكونهما شيء معنوي– كأنهما المسار والمسلك الذي تأتي عليه قاعدة تعدد المعاني القرآنية، كما اتضح بأن الصورة بمعنى الهيئة والصفة للشيء؛ فجعلت المشترك اللفظي وغيره من معاني الألفاظ صورا للقاعدة؛ كون هاته الأمور ظاهرة غير معنوية. فهذا هو الوجه المعتمد في هذا التفريق.

الفصل الأول: طريقة ابن عاشور في تأصيل وتطبيق قاعدة تعدّد المعاني القرآنية عمليّا.

تطرقت في الباب الأول إلى طريقة ابن عاشور في تأصيل قاعدة تعدّد المعاني القرآنية نظريا من خلال مقدمات تفسيره، ولتوضيح ما قرر وقعّد، سأعرض في هذا الفصل طريقة تأصيله القاعدة عمليا، من خلال استدلاله لها، وكذا التطبيق العملي لفحواها على آي القرآن الكريم.

المبحث الأول: طريقة تأصيل ابن عاشور للقاعدة عمليّا.

لا شك أنّ لكل باحث أو عالم طريقة في عرض نتاجه الفكري، ومنهجا لبيان تأصيله العلمي، تختلف باختلاف براعة المؤلف، ومراعاة حال المتلقي لذلك، وابن عاشور من العلماء الذين اعتنوا بتأصيل الأسس التي يعتمدها في تفسيره نظريا من خلال مقدمات تفسيره، وعمليًّا من خلال تطبيقه لها أثناء تحريره، ومن ذلكم ما خصّ به قاعدتنا محل البحث من العناية نظريا، حيث استدل لها وطبّق، ثم من خلال تفسيره ما أودع في ثناياه من تطبيق عملي لها وبيّن، وفي هذا المبحث بيان لطريقة استدلاله وتأصيله العملي للقاعدة، وقد تمثل في أمرين هما:

المطلب الأول: تقرير ابن عاشور القاعدة أثناء تفسيره، والربط بين التنظير لها والتطبيق.

من المناهج المتبعة لدى بعض علماء التفسير ذكر القواعد بمقدمات تفاسيرهم، خاصّة منها التي يكثر استعمالها، فتراهم يؤصّلونها ويبيّنونها، ويجلبون لها من الأمثلة التّطبيقيّة ما يكفي لجلائها ووضوحها، ولعلّ فعلهم ذلك، بغية تجنب الاستطراد في ذكرها عند كل تطبيق لها، من أجل الاستدلال بها على معنى أو ترجيحه، أو ردّه، فيكتفون بالإحالة لما قعّوده ونظّروه بالمقدمة.

قال ابن جزي: " وقد ذكرنا بعد هذه المقدّمة: مقدّمة في اللغات الكثيرة الدوران في القرآن. لئلا نحتاج أن نذكرها حيث وقعت؛ فيطول الكتاب بكثرة تكرارها"[1].

وقد طبق هذا المنهج، القاسمي في محاسن التأويل، حيث قدّم له بمقدمة كبيرة، ذكر فيها كثيرا من القواعد مثبتا لها، ثم أحال عليها في ثنايا تفسيره، من ذلكم ما ذكره من خلاف واقع في سبب نزول قوله تعالى: ﴿وَالذِينَ عَـٰقَدَتَ اَيْمَـٰنُكُمْ فَـَٔاتُوهُمْ نَصِيبَهُمْ﴾ (النساء:33)، ثم قال: "واعلم أن هذه الوجوه السلفية المروية في نزول الآية، كلها مما تصدق عليها الآية وتشملها، وينطبق حكمها عليها ولا تنافي بينها، لما أسلفناه في مقدمة التفسير"[2].

فقوله –رحمه الله– "لما أسلفناه في المقدمة" يشير إلى ما قرره هناك، من اعتماد الروايات الصحيحة في سبب النزول ما لم تكن متنافية، وقد درج على هذه الطريق في تفسيره من الإحالة على ما أثبته بمقدمة تفسيره[3].

وعلى هذا المنهج سار ابن عاشور، فقد كان هذا الصنيع منه واضحا جليّا في تحريره، خاصّة فيما تعلق بتطبيق هاته القاعدة –محل البحث–، حيث خصّها –كما سبق بيانه– بمقدمة كاملة للتعريف بها وتأصيلها، ثم درج على الإحالة لها خلال تفسيره لآي القرآن في مواطن متعدّدة كثيرة.

أكثر ابن عاشور –عليه رحمة الله– من الإحالة للمقدمة التاسعة، حيث التأصيل النظري لقاعدة تعدد المعاني القرآنية، حتى وصل التصريح بها –أي المقدمة التاسعة– إلى ما يربو عن عشرين موضعا، موزعة على التفسير كله؛ ليبقى الدارس للتفسير مرتبطا بما قدّمه المؤلف من تأصيل وتنظير للقاعدة، ثم بتطبيق عملي لها في المواضع التي صرح بها خاصة، وفي باقي المواضع عامة، وهذا ضرب من ضروب التأصيل والاستدلال للقاعدة عمليا؛ لتقريب الفهم لطالب العلم من جهة، وبيان نتاجها وثمرة تطبيقها في فهم المعاني القرآنية، مع الإشارة إلى بعض مسالكها وصُورها، من جهة أخرى. وفيما يلي أعرض المواضع التي قرّر فيها ابن عاشور بالقاعدة، مصرحا باسم المقدّمة:

---

1 – التسهيل لعلوم التنزيل، ابن جزي، (18/1).

2 – محاسن التأويل، القاسمي، تحقيق محمد باسل عيون السود، (91/3-95)، دار الكتب العلمية-بيروت، ط 1: 1418هـ.

3 – ينظر مثلا المواضع: (253/3)، (483/4)، (224/6) من المرجع نفسه.

الموضع الأول: في تفسير قوله تعالى: ﴿ أَلٓمٓ ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ لَا رَيۡبَۛ فِيهِۛ ﴾ (البقرة:1).

حمّل ابن عاشور جملة: ﴿لَا رَيۡبَۛ فِيهِۛ ﴾ معنيين هما:

- المعنى الأول: لا شك فيه، أي ليس في الكتاب شكٌّ أنّه منزّل من عند الله.

- المعنى الثاني: ليس في الكتاب ما يوجب ارتيابا في صحته؛ إذ ليس فيه اضطراب ولا اختلاف، أي أنّ القرآن لا يشتمل على كلام يوجب الريبة أنّه من عند الله ﷻ.

ثم عقّب -رحمه الله- ذلك بقوله: " والآية هنا تحتمل المعنيين، فلنجعلهما مقصودين منها، على الأصل الذي أصّلناه في المقدمة التاسعة"[1].

فإحالته على المقدمة هنا، رغم أنّه قريب عهد منها ومما أصّله فيها، يفيد أمرين:

الأول: هو تأكيد تأصيلها تطبيقيا، لما في استعمالها في استنباط المعاني القرآنية من مزيد بيان.

الثاني: ربط العمل التطبيقي بالعمل النظري، فلا يمكن لدارس تفسير التحرير والتنوير من فهم هاته المعاني، إلا بمراجعة المقدمات التي وضعها ابن عاشور لتفسيره.

الموضع الثاني: في تفسير قوله تعالى: ﴿ وَٱتَّخَذُواْ مِن مَّقَامِ إِبۡرَٰهِـۧمَ مُصَلّٗىۖ ﴾ (البقرة:124).

اختلف القراء[2] في قراءة لفظ ﴿ وَٱتَّخَذُواْ ﴾ من الآية الكريمة، بين من فتح الخاء على صيغة الماضي، حكاية عما وقع في زمن إبراهيم عليه السلام، وبين من كسر الخاء على صيغة الأمر، ليشمل ذلك التشريع الزمنيين؛ زمن إبراهيم عليه السلام، وزمن أمة نبيّنا محمد ﷺ، فأفادت القراءة الأولى خبر ما وقع في زمن إبراهيم، من اتخاذ قومه مقامه مصلّى من غير أمر، كما أفادت القراءة الثانية[3] هذا المعنى، لكن عن طريق أمرهم بذلك، وزادت معنى ثالثا، وهو أنّ هذا التشريع والأمر باتخاذ مقام إبراهيم مصلّى ليس

---

1 - ينظر التحرير والتنوير، ابن عاشور، (1/222-224).

2 - قرأ نافع وابن عامر بفتح الخاء على الخبر، وكسرها الباقون على الأمر. ينظر النشر، ابن الجزري، (2/222).

3 - اقتصر ابن عاشور على إفادة معنيين للقراءة الثانية، وجعل أحد تلك المعنيين مماثلا لما دلّت عليه القراءة الأولى، والحق أن القراءة الثانية دلّت على معنيين مستقلين غير الذي أفادته الأولى؛ إذ القراءة الأولى جاء الفعل فيها على صيغة الماضي، ليخبر ما كان واقعا في زمن إبراهيم عليه السلام من غير إفادة أنهم أُمروا بذلك، لكن القراءة الثانية أفادت أنّ هذا التشريع قد أُمروا به في زمن إبراهيم عليه السلام، كما أمرت به أمة محمد ﷺ. ومما يقوي هذا الذي قلته، قول ابن عاشور نفسه عند تفسيره هاته الآية: "... فالمعنى ألهمنا الناس أن يتخذوا من مقام إبراهيم مصلّى، أو أمرناهم بذلك على لسان إبراهيم فامتثلوا واتخذوه..." ففرّق ابن عاشور بين كونه إمّا إلهاما أو أمرا لهم باتخاذ المقام مصلى، يعود بالتفريق بين المعنيين المستفادين من القراءتين، اللذين جعلهما ابن عاشور معنى واحدا، والله أعلم. ينظر كلام ابن عاشور في التحرير والتنوير، ابن عاشور، (1/710).

مقتصرا على زمن إبراهيم عليه السلام فحسب، بل أُمرت به أمّة محمد ﷺ أيضا. وقد استدل ابن عاشور على اعتماده المعاني المستفادة من القراءتين فقال: "... إعمالا للقرآن بكل ما تحتمله ألفاظه، حسبما بيّناه في المقدمة التاسعة"[1].

وفي هذا بيان وتقرير من ابن عاشور لأحد صور تطبيق قاعدة تعدّد المعاني القرآنية، المتمثل في تعدّد القراءات، حيث صرّح باسم المقدمة محل التنظير، وهو ضرب من ضروب الاستدلال للقاعدة عمليًّا.

الموضع الثالث: في تفسير قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ (البقرة:142).

نقل ابن عاشور عن أهل التفسير في لفظ ﴿وَسَطًا﴾ من هاته الآية الكريمة معنيين:

الأول: بمعنى الخيرية، وذلك مصداق قوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ (آل عمران:110).

الثاني: بمعنى العدول، لتفسير النبي ﷺ للآية، وذلك من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه عند البخاري والترمذي « قال عدلا»[2].

ثم قال بعد أن ذكر المعنيين: "والجمع في التفسيرين هو الوجه، كما قدمناه في المقدمة التاسعة"[3].

فكلا المعنيين قد دلت عليه قرينة كما ذكر ابن عاشور، وما دام المعنيان غير متناقضين، فوجب الجمع بينهما من باب تكثير المعاني القرآنية، وإظهار إعجاز القرآن، وهو مسلك من المسالك التي اعتمدها –عليه رحمة الله– في تفسيره، وقد ذيّل كلامه في الجمع بين القولين بإحالته للمقدمة التاسعة، تقريرا منه عمليّا لما أصّله هناك.

---

1 – ينظر التحرير والتنوير، ابن عاشور، (711/1).

2 – رواه البخاري في صحيحه، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ (البقرة:142) وما أمر النبي ﷺ بلزوم الجماعة وهم أهل العلم، رقم 7349، (107/9). ورواه الترمذي في سننه، أبواب تفسير القرآن، باب ومن سورة البقرة، رقم 2961، (207/5)، قال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح. وصححه الألباني: ينظر صحيح سنن الترمذي، الألباني، كتاب تفسير القرآن، باب ومن سورة البقرة، رقم 2961، (186/3)، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع – الرياض، ط 1: 1420هـ/2000م.

3 – ينظر التحرير والتنوير، ابن عاشور، (17/2-18).

الموضع الرابع: في تفسير قوله تعالى: ﴿ وَلاَ تُوتُواْ ٱلسُّفَهَآءَ ٱمْوَٰلَكُمُ ٱلَّتِى جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمْ قِيَٰماً ﴾ (النساء:5).

فُسّرت لفظ ﴿ٱلسُّفَهَآءَ﴾ بعدة تفسيرات -كما ذكر ابن عاشور-، فيجوز أن تطلق على صغار السن لعدم تمييزهم، كما يمكن إطلاقها على جميع من لا يحسن التدبير في ماله لنقص في عقله، كما فسرت بأولاد الرجل وزوجته، وسبب اختلافهم في المعنى التفسيري راجع إلى إضافة المال بالآية الكريمة إلى المخاطبين، المتمثل في قوله: ﴿ٱمْوَٰلَكُمُ﴾، وقد نقل ابن عاشور هاته الأقوال مقرِّبا لبعضها، ومستبعدا لأخرى، ومن الأقوال التي نقلها وجعلها أبعد الأقوال؛ قول من جعل المخاطبين هم الآباء، الذين يكون تحتهم زوجات وأبناء، معتبرا إيّاهم من السفهاء الذين لا يؤتون المال، ثم ذيّل ذلك بقوله: " وإنما وصفته بالبعد، لأن قائله جعله هو المقصود من الآية، ولو جعله وجها جائزا يقوم من لفظ الآية لكان له وجه وجيه، بناء على ما تقرر في المقدمة التاسعة"[1].

إذن فاستبعاد ابن عاشور لبعض الأقوال، خاصة منها الأخير الذي ذكرته، ليس من باب أن القول ليس بمحتمل، وإنما ليبين فساد قول من اقتصر على معنى واحد فجعله مقصود الآية، دون اعتبار لجميع المحامل الأخرى، وهذا ما بيّنه في النقل الآنف، وهو منه إشارة إلى اعتبار ما أصله في المقدمة التاسعة، وتقريره لها بتصريحه باسم المقدمة، ثم هو بيان واستدلال عملي لما تثمر قاعدة تعدد المعاني القرآنية من الوجوه التفسيرية المقبولة.

الموضع الخامس: في تفسير قوله تعالى: ﴿ غَيْرَ مُحِلِّى ٱلصَّيْدِ وَأَنتُمْ حُرُمٌ ﴾ (المائدة:2).

حمّل ابن عاشور لفظ ﴿وَأَنتُمْ حُرُمٌ﴾ من الآية الكريمة معنيين:

الأول: وأنتم محرمون، فيكون بذلك تحريم الصيد في حقه داخل الحرم المكي وخارجه؛ إذ التحريم منوط بحال المحرم لا بالمحل.

الثاني: وأنتم حالّون بالحرم، وعلى هذا يكون تحريم الصيد على المحرم وغير المحرم؛ لارتباط التحريم بالمحل، لا بحال المحرم أو غيره.

ثم عقب -رحمه الله- تفصيله بقوله: "...ويكون - أي تنوع المعاني- من استعمال اللفظ في معنيين

1 - ينظر المرجع السابق، (4/234-235).

يجمعهما قدر مشترك بينهما وهو الحرمة، فلا يكون من استعمال المشترك في معنييه، إن قلنا بعدم صحة استعماله فيهما، أو يكون من استعماله فيهما، على رأي من يصحح ذلك، وهو الصحيح، كما قدمناه في المقدمة التاسعة"[1].

فهذا بيان من ابن عاشور لأحد صور القاعدة، المتمثل في استعمال اللفظ المشترك، وتطبيقه العملي لهاته الصورة في بيان المعاني المستفادة، وتصحيحه لذلك مع إحالته على المقدمة المعنية، كلها تفيد زيادة تأسيس واضح لها.

الموضع السادس: في تفسير قوله تعالى: ﴿ قُل لِّلذِينَ كَفَرُوٓاْ إِنْ يَّنتَهُواْ يُغْفَرْ لَهُم مَّا قَدْ سَلَفَ وَإِنْ يَّعُودُواْ فَقَدْ مَضَتْ سُنَّتُ ٱلأَوَّلِينَ ﴾ (الانفال:38).

ذكر ابن عاشور في معرض تفسيره لهاته الآية اختلاف العلماء والأئمة في آثار التوبة للكافر، هل تجبُّ ما قبلها، فلا يؤاخذ بعد إسلامه بما وقع منه قبلُ، سواء تعلق ذلك بحق من حقوق الله تعالى، أم تعلق بحق آدمي، أو يؤاخذ ببعضها؛ فأشار -رحمه الله- بأنّ جميعهم مستدل بهاته الآية على ما ذهبوا إليه، و لم يرجح ابن عاشور بين هاته الأقوال، وإنما اكتفى بالإشارة والإحالة إلى ما أصل وقرر في المقدمة التاسعة، من بيان لدلالة الألفاظ والتراكيب وما تدل عليه من صحة للمعاني[2].

إحالة ابن عشور في هذا الموضع إلى المقدمة التاسعة، ليس من باب ما أصّله هناك من دلالة الألفاظ والتراكيب على عدة معان متنوعة، سواء كانت بعيدة أم قريبة، وإنما كان ذلك منه لبيان القول الصحيح من أقوال العلماء في اختلافهم المذكور آنفا، أنّ مرجعه لما صحّ من دلالة الألفاظ والتراكيب فيُقبل، وما خالفها فيطرح.

وفي هذا البيان من ابن عاشور تأسيس عملي لشروط القاعدة، بأن تقبل المعاني الصحيحة الراجحة دون الضعيفة المرجوحة، مع تقريره القاعدة، بالتصريح باسم المقدمة محل التنظير لها.

---

1 - المرجع السابق، (79/6).

2 - ينظر المرجع نفسه، (344/9-345).

الموضع السابع: في تفسير قوله تعالى: ﴿ إِسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لاَ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَّغْفِرَ ٱللَّهُ لَهُمْ ﴾ (التوبة:81).

ذكر ابن عاشور في لفظ ﴿أَوْ لاَ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ﴾ محملين، بعد أن جعل لفعل ﴿ إِسْتَغْفِرْ لَهُمْ ﴾ محملا واحدا وهو الأمر بالاستغفار:

الأول: إما أن تكون لا نافية، ويكون الفعل بعدها معطوفا على الفعل الأول المجزوم بلام مقدرة.

الثاني: وإما أن تكون لا ناهية، وصيغة النهي هنا مستعملة للتسوية بين الأمر بالاستغفار والنهي عنه؛ كونهما لا يغيران ولا يؤثران، كما يجوز أن يكون الفعلان معمولين لفعل قول محذوف، تقديره: نقول لك: استغفر لهم، أو نقول لك: لا تستغفر لهم سواء.

كما حمّل لفظ ﴿ سَبْعِينَ ﴾ محملين أيضا:

الأول: أنه مراد به حقيقة العدد وهو ما بين الستين والثمانين.

الثاني: أن المراد به الكثرة لا حقيقة العدد؛ إذ العرب تكني عن الكثرة به.

ثم قال ابن عاشور: " ولعلّ النبي ﷺ أخذ بأضعف الاحتمالين في صيغة ﴿ إِسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لاَ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ ﴾، وكذلك في لفظ عدد ﴿سَبْعِينَ مَرَّةً﴾، استقصاء لمظنة الرحمة، على نحو ما أصّلناه في المقدمة التاسعة من مقدمات هذا التفسير"[1].

وفي بيان ابن عاشور هذا، تقرير للقاعدة بالتصريح باسم المقدمة محل التنظير لها، مع مزيد تأسيس عملي لصورة من صورها، المتمثلة في تنوع المعاني القرآنية بتنوع دلالة اللفظ بين التصريح والكناية.

الموضع الثامن: في تفسير قوله تعالى: ﴿ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴾ (الاسراء:1).

حكى ابن عاشور اختلاف العلماء في عود الضميرين -الضمير المتصل بحرف التوكيد إنّ وضمير الشأن- من قوله: ﴿ إِنَّهُۥ هُوَ ﴾، على قولين:

الأول: قال به بعضهم، وهو كون الضميران يعودان إلى النبي ﷺ.

الثاني: وهو قول الجمهور، على أنّ الضميرين عائدان إلى الله ﷻ.

---

1 - ينظر: المرجع السابق، (10/276-279). كما ينظر ص 62-64 من هذا البحث.

وكلا القولين دلّت عليه قرينة:

فأما قول من قال بعود الضميرين إلى النبي ﷺ، فقد استدل بأمرين هما:

1-ابتداء الآية بأسلوب الغيبة، المتمثل في الاسم الموصول من قوله تعالى: ﴿سُبْحَٰنَ ٱلَّذِىٓ﴾، ثم الالتفات إلى أسلوب المتكلّم في قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِى بَٰرَكْنَا حَوْلَهُۥ لِنُرِيَهُۥ﴾، فليس من اللاّئق ببلاغة القرآن العود إلى أسلوب الغيبة، والالتفات الأول قريب.

2-الشأن في النظم القرآني أن يكون متناسق الأسلوب والضمائر.

وأما قول الجمهور المقتضي عود الضميرين إلى الله ﷻ؛ فلأن هذا الإطلاق هو معهود القرآن على الذات الإلهية.

ثم قال ابن عاشور: " ولعلّ احتماله للمعنيين مقصود، وقد تجيء الآيات محتملة عدّة معان، واحتمالها مقصود تكثيرا لمعاني القرآن، ليأخذ كل منه على مقدار فهمه، كما ذكرنا في المقدمة التاسعة"[1].

وفي هذا تقرير من ابن عاشور لقاعدة تعدّد المعاني القرآنية، بالإحالة إليها عن طريق التصريح بالمقدمة التاسعة محل تنظيرها، مع البيان العملي لمسلك من مسالك توفير المعاني القرآنية، ألا وهو النظم.

الموضع التاسع: في تفسير قوله تعالى: ﴿ وَنُنَزِّلُ مِنَ ٱلْقُرْءَانِ مَا هُوَ شِفَآءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾ (الاسراء:82).

ذكر ابن عاشور في لفظ ﴿شِفَآءٌ﴾ معنيين، حقيقي ومجازي:

الأول: المعنى الحقيقي للشفاء هو البرء من المرض والتعافي منه.

الثاني: المعنى المجازي للشفاء هو زوال كل نقص، وعائق من شأنه أن يعيق وصول النفع لصاحبه من العقائد الضالة والأعمال الفاسدة.

ثمّ عقّب كلامه -رحمه الله- في بيان معنى الآية بقوله: " وفي الآية دليلٌ على أنّ في القرآن آيات

1 - ينظر التحرير والتنوير، ابن عاشور، (15/21-22).

يشتفى بها من الأدواء والآلام، ورد تعيينها في الأخبار الصحيحة[1]، فشملتها الآية بطريقة استعمال المشترك في معنييه[2]، وهذا مما بيّنا تأصيله في المقدمة التاسعة من مقدمات هذا التفسير"[3].

وفي هذا تقرير عملي لقاعدة تعدّد المعاني القرآنية، بالتصريح باسم المقدمة التاسعة محل التنظير لها، مع التأسيس العملي والتأصيل التطبيقي للقاعدة، عن طريق بيان صورة من صورها المتمثلة في توفير المعاني القرآنية باستعمال اللفظ في حقيقته ومجازه.

الموضع العاشر: في تفسير قوله تعالى: ﴿كَمَا بَدَأْنَآ أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُۥ﴾ (الانبياء:103).

حمّل ابن عاشور الآية معنيين، وذلك راجع لما أفاده حرف التشبيه "الكاف" مستقلاّ، وما أفاده في السياق:

الأوّل: دلّ حرف التشبيه " الكاف" على أنّ الخلق يحشرون يوم القيامة على الصّفات التي ولدوا بها وخلقوا أوّل مرّة، ومصداق ذلك قول النبي ﷺ من حديث ابن عباس ﷺ قال: «قام فينا رسول الله ﷺ خطيبا بموعظة، فقال: يا أيّها الناس إنكم تحشرون إلى الله حفاة عراة غرلا، ﴿كَمَا بَدَأْنَآ أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُۥ وَعْداً عَلَيْنَآ إِنَّا كُنَّا فَٰعِلِينَ﴾ (الانبياء:103)...» الحديث[4].

الثاني: دلّ "الكاف" بظاهر السياق على قدرة الله ﷻ على إعادة الخلق، وتشبيهها ببدء خلقها أول مرّة، ووجه الشبه في ذلك بيان قدرة الله على الأمرين، الإعادة والبدء.

ثم قال ابن عاشور بعد أن ذكر المعنيين: " فهذا تفسير لبعض ما أفاده التشبيه، وهو من طريق الوحي -يعني الحديث المذكور آنفا-، واللفظ لا يأباه، فيجب أن يعتبر معنى للكاف مع المعنى الذي

---

1 - من ذلكم ما جاء عن أبي سعيد ﷺ عند البخاري، من رقية بعض أصحاب النبي ﷺ سيد القوم إذ لدغ بفاتحة الكتاب، وإقرارهم النبي ﷺ على ذلك. ينظر صحيح البخاري، البخاري، كتاب الإجارة، باب ما يعطى في الرقية على أحياء العرب بفاتحة الكتاب، رقم: 2276، (92/3).

2 - هكذا ذكرها ابن عاشور، ولعل ذلك قد وقع منه على سهو؛ لأنه ذكر قبل هذا الكلام بأن المعنيين المستفادين من لفظ ﴿شِفَآءٌ﴾، باستعماله في المعنى الحقيقي والمجازي، والمشترك اللفظي لا يكون على هذه الصورة، بل يكون فيه المعنيان أو المعاني التي يدلّ عليها اللفظ حقيقة لا مجازا والله أعلم.

3 - ينظر التحرير والتنوير، ابن عاشور، (189/15-190).

4 - رواه مسلم في صحيحه، كتاب صفة القيامة والجنة والنار، باب فناء الدنيا وبيان الحشر يوم القيامة، رقم: 2860، (1309/2).

دلت عليه بظاهر السياق. وهذا من تفاريع المقدمة التاسعة من مقدمات تفسيرنا هذا"[1].

وفي هذا تقرير منه –رحمه الله– للقاعدة، بتصريحه باسم المقدمة التاسعة محل التنظير، وتأسيس عملي لمسلك من مسالك توفير المعاني ألا وهو السياق، مع تشريكه ببيان صورة من صور القاعدة، المتمثل في معنى حرف التشبيه، وما ينجم عنه من معان.

الموضع الحادي عشر: في تفسير قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يَسْجُدُ لَهُۥ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِي ٱلأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَآبُّ وَكَثِيرٌ مِّنَ ٱلنَّاسِ﴾ (الحج:18).

أحال ابن عاشور معنى السجود المقصود في هاته الآية إلى ما فسّره في سورتي الرعد والنحل، وقد ذكر هناك –أي في سورة النحل– في قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلأَرْضِ مِن دَآبَّةٍ وَالْمَلَٰئِكَةُ وَهُمْ لاَ يَسْتَكْبِرُونَ﴾ (النحل:49).

ففسر سجود الدواب بإلهام الله لها غريزيا في الأكل والشرب والمرح وغيرها من الحركات الظاهرة أو الخفية التي لا نشعر بها، والتي تقوم بها إيماء مقاربا للسجود، ويحصل ذلك منها شكرًا للمُنعم سبحانه، وقد عقّب تفسيره بقوله: " وإطلاق السجود على هذا مجاز...، وفي جعل الدواب والملائكة معمولين لـــ ﴿يَسْجُدُ﴾، استعمال للفظ في حقيقته ومجازه"[2].

كما أضاف –رحمه الله– عند تفسيره الآية محل الدراسة، مدلّلا على تأصيله لهاته القاعدة عمليّا فقال: " وقد استعمل السجود في حقيقته ومجازه، وهو حسن وإن أباه الزمخشري، وقد حققناه في المقدمة التاسعة؛ لأنّ السجود المثبت لكثير من الناس هو السجود الحقيقي، ولولا إرادة ذلك لما احترس بإثباته لكثير من الناس لا لجميعهم"[3].

1 – ينظر التحرير والتنوير، ابن عاشور، (160/17-161).
2 – ينظر المرجع نفسه، (170/14-171).
3 – المرجع نفسه، (226/17).

فهذا التكرار من ابن عاشور في بيان استعمال السجود في معناه الحقيقي والمجازي، مزيد تأصيل وتطبيق عملي لما قرّره في المقدمة التاسعة من التأصيل النظري، وبيان صورة من الصور التي تأتي عليها القاعدة، وهي حمل اللفظ على معنييه الحقيقي والمجازي.

الموضع الثاني عشر: في تفسير قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ ٱلظِّلَّ وَلَوْ شَآءَ لَجَعَلَهُۥ سَاكِناً ثُمَّ جَعَلْنَا ٱلشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا﴾ (الفرقان:45).

حمّل ابن عاشور الآية معنيين:

المعنى الأول: أفاد نظم الآية بما اشتمل عليه من تمثيل هيئة نزول القرآن منجما، بهيئة مدّ الظل مدرجا؛ لما فيه من تثبيت فؤاد النبي ﷺ، وردّا على الكفار قولهم كما أخبر عنهم ربنا ﷻ في نظم هاته الآيات: ﴿وَقَالَ ٱلذِينَ كَفَرُواْ لَوْلاَ نُزِّلَ عَلَيْهِ ٱلْقُرْءَانُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَٰلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِۦ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَٰهُ تَرْتِيلًا ﴿٣٢﴾ وَلاَ يَاتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلاَّ جِيْنَٰكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيراً﴾ (الفرقان:32-33).

المعنى الثاني: دلّ المعنى الحقيقي لمد الظل وانقباضه، على دقائق قدرة الله ﷻ.

ثم أتبع تفسيره -رحمه الله- بقوله: " وهذان المفادان من قبيل استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه، الذي ذكرناه في المقدمة التاسعة"[1]

وهذا تقرير عملي من ابن عاشور للقاعدة، بالإحالة إلى المقدمة مكمن التنظير لها، والتصريح باسمها، مع التأصيل التطبيقي لمسلك النظم في توفير المعاني القرآنية، وما دلّ عليه اللفظ من حمل على الصورة الحقيقية والمجازية.

الموضع الثالث عشر: في تفسير قوله تعالى: ﴿فَتِلْكَ بُيُوتُهُمْ خَاوِيَةً بِمَا ظَلَمُوٓاْ﴾ (النمل:54).

فسّر ابن عاشور لفظ الظلم بالآية الكريمة بمعنيين محتملين:

أما الأول: فهو بمعنى الشّرك والكفر، وهو المعنى الذي سيقت له الآية؛ إذ كانت تخبر عن خراب بيت قوم ثمود لما طغوا وأشركوا بالله ﷻ، وكذّبوا رسوله ﷺ. وقد دلّ على معنى حمل الظلم على الشّرك تفسير النّبي ﷺ للفظ الظلم بآية الانعام، بمعنى الشّرك الموجود في لفظ سورة لقمان، كما

1 - ينظر المرجع السابق، (19/38-39).

جاء ذلك في حديث[1] عبد الله بن مسعود ﷺ.

وأما الثاني: فهو الظلم بالمعنى المطلق، وهو أذيّة الخلائق، وقد استدل ابن عاشور على هذا المعنى بما رُوي عن ابن عباس ﷺ، أنّه قال: (أجد في كتاب الله أنّ الظلم يخرب البيوت وتلا: ﴿وَتِلْكَ بُيُوتُهُمْ خَاوِيَةً بِمَا ظَلَمُوٓاْ﴾)[2].

ثم عقّب -رحمه الله- ذكر هذا الأثر بقوله: " وهذا من أسلوب أخذ كلّ ما يحتمل من معاني الكلام في القرآن، كما ذكرناه في المقدمة التاسعة من مقدمات هذا التفسير"[3].

وفي هذا تقرير لقاعدة تعدّد المعاني القرآنية من خلال الإحالة إليها بذكر اسم المقدمة التاسعة مكمن التنظير لها، مع بيان عملي لصورة مهمة من الصور التي تأتي عليها القاعدة، ألا وهي المشترك اللفظي.

الموضع الرابع عشر: في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّكَ لاَ تُسْمِعُ ٱلْمَوْتىٰ وَلاَ تُسْمِعُ ٱلصُّمَّ ٱلدُّعَآءَ﴾ (النمل:82).

حمّل ابن عاشور الآية معنيين؛ معنى راجحا وآخر مرجوحا:

فأمّا **المعنى الراجح:** فهو من باب حمل لفظي ﴿ٱلْمَوْتىٰ﴾ و﴿ٱلصُّمَّ﴾ بالآية على سبيل الاستعارة، وليس على الحقيقة، فشبّه عدم قبول المشركين دعوة النبي ﷺ بالموتى الذين لا يعون ما يُدْعوْن إليه؛ لفقدهم الحياة، ولا الصّمّ الذين لا يسمعون ما يخاطبون به؛ لفقدهم حاسّة السّمع.

وأمّا **المعنى المرجوح:** فهو من باب حمل اللفظ على ظاهره وحقيقته، ودليل ذلك استدلال عائشة رضي الله عنها بهاته الآية، على عدم سماع قتلى بدر من المشركين لما خاطبهم النبي ﷺ، حيث ردّت

---

1 - عن عبد الله ﷺ، قال: (لما نزلت: ﴿ٱلذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمْ يَلْبِسُوٓاْ إِيمَـٰنَهُم بِظُلْمٍ﴾ (الانعام: 83)، شق ذلك على أصحاب رسول الله ﷺ، وقالوا: أينا لا يظلم نفسه؟ فقال رسول الله ﷺ: « ليس هو كما تظنون، إنما هو كما قال لقمان لابنه: ﴿يَـٰبُنَيَّ لاَ تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ (لقمان: 12)"»). رواه البخاري في صحيحه، كتاب تفسير القرآن، باب ﴿ٱلذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمْ يَلْبِسُوٓاْ إِيمَـٰنَهُم بِظُلْمٍ﴾، رقم: 4629، (56/6) وغيرها من المواضع، ورواه مسلم في صحيحه، كتاب الايمان، باب صدق الايمان وإخلاصه، رقم: 124، (68/1).

2 - رواه الدينوري في المجالسة وجواهر العلم، تحقيق مشهور بن حسن، رقم 2051، (223/5)، جمعية التربية الإسلامية البحرين - أم الحصم، دار ابن حزم بيروت -لبنان، تاريخ النشر : 1419هـ، د ط، وضعف إسناده المحقق.

3 - ينظر التحرير والتنوير، (285/19-286).

ظاهر حديث ابن عمر ﷺ بقولها كما جاء عند البخاري: «... إنما قال النبي ﷺ: إنهم الآن ليعلمون أن الذي كنت أقول لهم هو الحق، ثم قرأتْ ﴿ إِنَّكَ لاَ تُسْمِعُ ٱلْمَوْتىٰ﴾ حتى قرأت الآية»[1].

ولست هنا بصدد معالجة[2] معارضة عائشة رضي الله عنها، لما ثبت من حديث ابن عمر ﷺ وكيف جمع العلماء بينهما أو توجيههما، وإنما يهمّني ما تحتمله الآية من معان صحيحة، وما أدلى به ابن عاشور في تطبيق قاعدته.

وعليه وإن كان سياق الآية يدل على المعنى الأول، لكن لا يمنع من قبول المعنى الثاني؛ لعدم التعارض بينهما، مع إمكانية حمل ظاهر الآية عليه، كما استدلت عائشة رضي الله عنها؛ لهذا قال ابن عاشور بعد ذكره المعنيين وأثر عائشة رضي الله عنها: " وهذا من الاستدلال بظاهر الدلالة من القرآن، ولو باحتمال مرجوح كما بيناه في المقدمة التاسعة. وإلاّ فإنّ ﴿ٱلْمَوْتىٰ﴾ هنا استعارة وليس بحقيقة"[3].

وفي هذا تقرير لقاعدة تعدّد المعاني القرآنية، من خلال الإحالة إلى المقدمة التاسعة مكمن التنظير لها، وبيان تطبيقيّ لصورة أخرى من صور القاعدة، وهي حمل اللفظ على الظّاهر والحقيقة، أو الاستعارة. مع إيضاح مسلك السياق في الترجيح بين المعاني.

الموضع الخامس عشر: في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلذِے فَرَضَ عَلَيْكَ ٱلْقُرْءَانَ لَرَآدُّكَ إِلَىٰ مَعَادٍ﴾ (القصص:85).

فسّر ابن عاشور لفظ ﴿مَعَادٍ﴾ بالآية الكريمة بمعنيين:

المعنى الأول: آخر أحوال الشيء وقراره الذي لا انتقال بعده؛ لهذا سميت الآخرة بالمعاد؛ لأنها منتهى كل حي ومستقرّه.

---

1 - الحديث بتمامه: عن ابن عمر رضي الله عنهما، قال: وقف النبي ﷺ على قليب بدر فقال: «هل وجدتم ما وعد ربكم حقا» ثم قال: «إنهم الآن يسمعون ما أقول»، فذكر لعائشة، فقالت: إنما قال النبي ﷺ: «إنهم الآن ليعلمون أن الذي كنت أقول لهم هو الحق» ثم قرأت ﴿ إِنَّكَ لاَ تُسْمِعُ ٱلْمَوْتىٰ﴾ حتى قرأت الآية. الحديث رواه البخاري في صحيحه، كتاب المغازي، باب قتل أبي جهل، رقم: 3980، (77/5)، واللفظ له. ورواه مسلم في صحيحه، كتاب الجنائز، باب الميت يعذب ببكاء أهله عليه، رقم: 932، (414/1).

2 - ينظر الجمع بينهما: فتح الباري، ابن حجر، (234/3-235) و(303/7-304).

3 - ينظر التحرير والتنوير، ابن عاشور، (34/2-36).

المعنى الثاني: وهو المعنى المشهود القريب من الحقيقة، ويراد به هنا العود بعد المفارقة، وهو كناية عن مفارقة النبي ﷺ بلده مكة، ثم عودته إليها، على قول من قال بنزول الآية بمكة تبعا لمكية السورة، والنبي ﷺ لازال بها قبل هجرته، وأما على قول من قال بأنّ نزول الآية كانت بالجحفة[1]، والنبي ﷺ في طريق هجرته إلى المدينة، فتكون بشارة له بالعودة إليها.

بعد إيراد ابن عاشور المعنيين، عقّب ذلك بقوله: " وكلا الوجهين يصح أن يكون مرادا، على ما تقرّر في المقدمة التاسعة"[2].

وفي بيانه هذا، مزيد تأسيس عملي لصورة كثيرا ما تأتي عليها القاعدة، وهي استعمال اللفظ في معنيين أو أكثر، من باب الاشتراك اللفظي، ثم تقرير للقاعدة من خلال الإحالة للمقدمة التاسعة مكمن التنظير لها.

الموضع السادس عشر: في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَن جَٰهَدَ فَإِنَّمَا يُجَٰهِدُ لِنَفْسِهِۦٓ﴾ (العنكبوت:5).

حمّل ابن عاشور لفظ الجهاد بالآية الكريم معنيين:

المعنى الأول: هو بالمعنى اللغوي الذي يطلق على الصبر على المشاق والأذى، الذي يلحقهم من أعدائهم بدخولهم الإسلام، وهذا بناء على أنّ السورة كلها مكية، ولم يكن ثمة تشريع للجهاد.

المعنى الثاني: هو بالمعنى الاصطلاحي المنقول عن المعنى اللغوي، حيث صار حقيقة شرعية، تطلق على مقاتلة العدو دفاعا عن بيضة الإسلام ونصرة للدين، وهذا محمول على أن الآية فيها إشارة بتهيئة النفوس لما سيشرع لهم من أمر مجاهدة العدو.

وكلا المعنيين محتمل، كما ذهب ابن عاشور، وقد عقّب ذلك بقوله: " والأوفق ببلاغة القرآن، أن يكون المحملان مرادين، كما قدّمنا في المقدمة التاسعة من مقدمات هذا التفسير"[3].

وهذا كسابقه فيه بيان لصورة المشترك اللفظي في توفير المعاني القرآنية، بين معناه اللغوي والمعنى الشرعي، مع التقرير لقاعدة تعدّد المعاني القرآنية، عن طريق الإحالة للمقدمة التاسعة التي حوت التأسيس لها.

---

1 – قال مقاتل: (نزلت بالجحفة قبل الهجرة)، ينظر تفسير مقاتل، مقاتل بن سليمان، (333/3 و334 و359).

2 – ينظر التحرير والتنوير، ابن عاشور، (192/20-193).

3 – ينظر المرجع نفسه، (210/20-211).

الموضع السابع عشر: في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ﴾ (الاحزاب:33).

حمّل ابن عاشور لفظ ﴿أَهْلَ ٱلْبَيْتِ﴾ بالآية الكريمة معنى حقيقي وآخر مجازي:

أمّا حمله على **المعنى الحقيقي**: فيكون المقصود بـــ ﴿أَهْلَ ٱلْبَيْتِ﴾، هم زوجات النبي ﷺ لدلالة سياق الآيات على ذلك.

وأمّا حمله على **المعنى المجازي**: فيكون المقصود بـــ ﴿أَهْلَ ٱلْبَيْتِ﴾، هم من كان من نسل النبي ﷺ ونسبه، وذلك لما روى مسلم في صحيحه[1]، من حديث عائشة رضي الله عنها أنها قالت: « خرج النبي ﷺ غداة وعليه مِرْطٌ مُرَحّل، من شعر أسود، فجاء الحسن بن علي فأدخله، ثم جاء الحسين فدخل معه، ثم جاءت فاطمة فأدخلها، ثم جاء علي فأدخله، ثم قال: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾».

ثم قال –عليه رحمة الله– بعد ذكره المعنيين: " ويكون هذا من حمل القرآن على جميع محامله غير المتعارضة، كما أشرنا إليه في المقدمة التاسعة"[2].

وفي هذا مزيد بيان، وتأصيل عملي لصورة حمل اللفظ على الحقيقة والمجاز، لتوفير المعاني القرآنية، مع التقرير لقاعدة تعدّد المعاني القرآنية.

الموضع الثامن عشر: في تفسير قوله تعالى: ﴿وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُواْ وَءَاثَـٰرَهُمْ﴾ (يس:11).

فسّر ابن عاشور لفظ ﴿وَءَاثَـٰرَهُمْ﴾ بمعنيين، معنى معنويّا، وآخر حسيّا:

فأمّا **المعنى المعنوي**، فقد تمثل فيما يترتّب على الأعمال التي يقدّمونها من جزاء وعقاب، وقرينة ذلك قول النبي ﷺ: « من سنّ في الإسلام سنة حسنة، فله أجرها، وأجر من عمل بها بعده، من غير أن ينقص من أجورهم شيء، ومن سنّ في الإسلام سنة سيئة، كان عليه وزرها ووزر من عمل بها من بعده، من غير أن ينقص من أوزارهم شيء»[3].

---

1 – رواه مسلم في صحيحه، كتاب فضائل الصحابة، باب فضل أهل بيت النبي ﷺ، رقم: 2424، (1136/2).

2 – ينظر التحرير والتنوير، ابن عاشور، (15/22).

3 – رواه مسلم في صحيحه، كتاب الزكاة، باب الحث على الصدقة ولو بشق تمرة، أو كلمة طيبة وأنها حجاب من النار، رقم 1017، (451/1-452).

وأمّا **المعنى الحسي**، فقد تمثّل فيما تتركه الأعمال من آثار محسوسة مُبصرة، وذلك لقول النبي ﷺ لبيني سلمة لما أرادوا التحول من منازلهم لمجاورة مسجد النبي ﷺ، فأشار عليهم ﷺ بالتزام ديارهم، فقال: « يا بني سلمة دياركم تكتب آثاركم، دياركم تكتب آثاركم »[1].

وقد عقّب ابن عاشور ذكر المعنيين اللذين دلّ عليهما لفظ ﴿وَءَاثَـٰرَهُمْ﴾ بقوله: " وفي رواية الترمذي[2] عن أبي سعيد زاد: أنه قرأ عليهم: ﴿وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُواْ وَءَاثَـٰرَهُمْ﴾، فجعل الآثار عامًّا للحسية والمعنوية، وهذا يلاقي الوجه الثاني في موقع جملة ﴿ إِنَّا نَحْنُ نُحْيِ ٱلْمَوْتَىٰ ﴾، وهو جار على ما أسّسناه في المقدمة التاسعة"[3].

وفي هذا مزيد بيان للتأسيس العملي للقاعدة، من ناحية تقصّي كل المعاني المتنوعة التي دلت عليها ألفاظ الآية، وتقريرها من خلال الإحالة للمقدمة التاسعة، حيث التأصيل العلمي لها.

الموضع التاسع عشر: في تفسير قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحاً مِّنْ أَمْرِنَا﴾ (الشورى:49).

حمّل ابن عاشور الآية معنيين تبعا للسياق، ومعنى تبعا لدلالة لفظ ﴿أَوْحَيْنَآ﴾:

أمّا **المعنى الأول والثاني**: فقد دلّ السياق على أن الوحي الذي أُوحي إلى النبي ﷺ هو مثل تكليم الله ﷻ لمن قبله، مع ما جُمع له ﷺ من أنواع الوحي الثلاثة، المتمثلة في الآية المشار إليها في سابق الكلام، وهي قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلاَّ وَحْياً أَوْ مِنْ وَرَآءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُ﴾ (الشورى:48).

وأما **المعنى الثالث**: فقد دلّ عليه لفظ ﴿أَوْحَيْنَآ﴾، لتضمّنها معنى الإيحاء، والإشارة على هذا تكون إلى ما يستقبل؛ فيكون بذلك المعنى: أي مثل إيحائنا إليك أوحينا إليك، لتقرير أن ما أوحينا إليك هو الأشرف والأعزّ، الذي لا يماثله وحي.

---

1 – رواه مسلم في صحيحه، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب فضل كثرة الخطا إلى المساجد، رقم: 665، (300/1).

2 – ينظر صحيح سنن الترمذي، الألباني، كتاب تفسير القرآن، باب ومن سورة يس، رقم 3226، (315/3-316). وهاته الرواية في سبب نزول الآية.

3 – ينظر التحرير والتنوير، ابن عاشور، (356/22).

ثم عقّب ابن عاشور تفسيره هذا بقوله: " وكلا المعنيين[1] صالح هنا، فينبغي أن يكون كلاهما محملا للآية، على نحو ما ابتكرناه في المقدمة التاسعة من هذا التفسير"[2].

وفي هذا مزيد تأسيس لمسلك السياق، وبيان للتنوع في دلالة الألفاظ القرآنية، مع التقرير للقاعدة من خلال الإحالة للمقدمة التي حوت التنظير لها.

الموضع العشرون: في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمُبَشِّراً بِرَسُولٍ يَاتِي مِنْ بَعْدِيَ اسْمُهُۥٓ أَحْمَدُۖ﴾ (الصف:07).

حمّل ابن عاشور لفظا ﴿ اسْمُهُۥٓ أَحْمَدُۖ ﴾ ثلاثة معان:

الأول: الاسم بمعنى المسمّى، وعلى هذا يحمل لفظ ﴿أَحْمَدُۖ﴾: على أنّه اسم تفضيل.

الثاني: الاسم بمعنى الشهرة في الخير، وعلى هذا يحمل لفظ ﴿أَحْمَدُۖ﴾: على أنّ ذِكْره أحمد.

الثالث: الاسم بمعنى العَلَم، وعلى هذا يحمل لفظ ﴿أَحْمَدُۖ﴾: على أنّ عَلَمه أحمد.

وقد عقب ابن عاشور إيراده معاني الاسم الثلاثة بقوله: " ونحن نجري على أصلنا في حمل ألفاظ القرآن على جميع المعاني التي يسمح بها الاستعمال الفصيح، كما في المقدمة التاسعة من مقدمات هذا التفسير"[3].

وفي هذا مزيد بيان للتأسيس العملي لصورة المشترك اللفظي، التي تأتي عليها القاعدة، مع تقريرها من خلال الإحالة للمقدمة التاسعة مكمن التنظير لها.

الموضع الحادي والعشرون: في تفسير قوله تعالى: ﴿ وَشَاهِدٍ وَمَشْهُودٍ ﴾ (البروج:03).

ذكر ابن عاشور في المقصود من لفظي ﴿وَشَاهِدٍ وَمَشْهُودٍ﴾، عدّة معان منها:

الأول: أنّ الشاهد: هو الله ﷻ، لقوله تعالى ﴿وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴾ (البروج:09)، والمشهود الناس المحشرون، وهم أصحاب الأعمال المعرضون للحساب.

---

1 – ذكر ابن عاشور هنا معنيين، أما المعنى الثالث فقد ألحقه بعد كلامه هذا، فرأيت أن أجمع كل المعاني التي ذكرها ثم أذيلها بكلامه المشير إلى ما أثبته في المقدمة لتأسيس قاعدته.

2 – ينظر التحرير والتنوير، ابن عاشور، (25/150-151).

3 – ينظر المرجع نفسه، (28/183-184).

الثاني: أنّ المقصود بالشاهد: هما الشاهدين من الملائكة، وهم الحفظة لقوله تعالى: ﴿وَجَآءَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَّعَهَا سَآئِقٌ وَشَهِيدٌ﴾ (ق:21)، ، والمشهود هم أصحاب الأعمال.

الثالث: أنّ المقصود بالشاهد: هم الرسل المبلِّغين عن الله ﷻ، لقوله تعالى: ﴿فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِن كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَىٰ هَٰؤُلَاءِ شَهِيداً﴾ (النساء:41)، والمشهود هم الأمم المبلَّغة دعوة الرسل عليهم السلام.

كما يجوز أن يراد بالشاهد هو يوم الجمعة[1] والمشهود يوم عرفة، لقول النّبي ﷺ: «اليوم الموعود يوم القيامة، واليوم المشهود يوم عرفة، والشاهد يوم الجمعة...» الحديث[2].

فمن خلال ما نقلت عن ابن عاشور، يتبيّن أن لفظي ﴿وَشَاهِدٍ وَمَشْهُودٍ﴾ تحملان عن المعاني الحقيقية الثلاثة التي ذكرت، كما يمكن حملهما عن المعنى المجازي، وهو الذي دل عليه قول النبي ﷺ الأخير؛ لهذا ذيّل ابن عاشور تفسيره الآية والحديث الآنف بقوله: " ومحمل هذا الحديث على أنّ هذا مما يراد في الآية، من وصف شاهد ووصف مشهود، فهو من حمل الآية على ما يحتمله اللفظ في حقيقة ومجاز، كما تقدم في المقدمة التاسعة"[3].

وفي هذا بيان وتأصيل عمليّ لصورة كثيرا ما تأتي عليها قاعدة تعدّد المعاني القرآنية، ألا وهي حمل الألفاظ القرآنية على المعاني الحقيقية والمجازية، وتقرير للقاعدة من خلال الإحالة على المقدمة التاسعة.

والخلاصة أنّ ابن عاشور لم يتعرض لذكر قاعدة تعدّد المعاني القرآنية عند تطبيقه لها، بل اكتفى بالإشارة للمقدمة التي حوت تأصيلها النظري صراحة، وذلك في عدد يسير من المواضع -كما رأيت-، وزعت على تفسيره رغم استعماله لها بكثرة، ولعلّ ذلك منه ليتجنّب تكرارها في كل مرة، وذكره إياها في هاته المواضع القليلة لقصد تذكير طالب العلم والمطلع على التفسير بالقاعدة، وربطه بالمقدمة معقل التأسيس النظري لها مع موضع تطبيقها من تفسيره مكمن التأسيس العملي لها.

---

1 - وَهِم ابن عاشور فجعل في الحديث أن الشاهد يوم القيامة، وليس كذلك، بل هو يوم الجمعة كما ذكرت.

2 - جزء من حديث رواه الترمذي في سننه، ينظر سنن الترمذي، الترمذي، أبواب تفسير القرآن، باب ومن سورة البروج، رقم: 3339، (436/5). وحسنه الألباني، ينظر صحيح سنن الترمذي، الألباني، كتاب تفسير القرآن عن رسول الله ﷺ، باب ومن سورة البروج، رقم: 3339، (366/3).

3 - ينظر التحرير والتنوير، ابن عاشور، (238/30-339).

المطلب الثاني: اعتماد معان جديدة لا تتعارض مع تفسير السلف.

لقد نهج ابن عاشور في بيان قاعدة تعدّد المعاني القرآنية وتأصيلها عمليًّا إضافة إلى المسلك الأول الذي ذكرته في المطلب السابق، من تقرير القاعدة بالإحالة إلى المقدمة التاسعة موضع بيانها وتأسيسها، مسلكا ثانيا؛ تمثل في تصحيح أقوال المفسرين المتنوعة، واستنباط معان جديدة لألفاظ وتراكيب الجمل القرآنية.

ولأبين هذا المسلك الذي طرقه ابن عاشور، قسّمت هذا المطلب إلى فرعين.

الفرع الأول: تصحيح أقوال المفسرين المتنوعة في الآية:

تعددت اتجاهات ومناهج المفسرين في تفاسيرهم، مما أثمر تعدُّدًا وتنوعًا في الأقوال، فمِن مفسّر بما أُثر مقتصرا عليه، ومِن مبيِّن لمعاني القرآن لغويا مستكثرا منه، ومِن جامع بينهما أو لأحدهما مع غيره من باقي الاتجاهات التفسيرية؛ فنتج بذلك ثروة تفسيرية هائلة، من لدن السلف إلى يوم الناس هذا؛ الأمر الذي استدعى بعض أهل التفسير إلى أن يسنّ قاعدة تعدد المعاني القرآنية؛ لاحتواء جميع ما دلّت عليه الآيات القرآنية من دلائل، وما اشتملت عليه من معان.

ومن ذلكم العلماء والمفسرين النجباء، العلامة ابن عاشور، حيث أصّل لهاته القاعدة، مشرّكا بين تقعيد نظري وآخر عملي تعددت صوره، ومن صوره تصحيحُه واعتمادُه لأقوال المفسرين المتنوعة، ما لم تخرم بذلك شرطا من شروط القاعدة، أو تخرج عن قيد من قيودها، وأولاها عدم مخالفة تفسير السّلف ﷺ.

ولبيان هذا المسلك الذي درج عليه ابن عاشور في تأسيسه القاعدة، سأورد بعض المواضع من تفسيره، حيث جمع بين أقوال المفسرين مصححا لها.

الموضع الأول: في تفسير قوله تعالى: ﴿وَاسْتَعِينُواْ بِالصَّبْرِ وَالصَّلَوٰةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلاَّ عَلَى ٱلْخَٰشِعِينَ﴾ (البقرة:44).

الدّراسة:

ذكر[1] ابن عاشور في عود الضمير في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ﴾ أقوالا عدّة:

الأول: قيل بأنّه عائد إلى الصّلاة وعلى هذا يكون المعنى: إنّ الصّلاة تصعب على النّفوس؛ لأنها

1 – ينظر المرجع السابق، (479/1).

سجن للنفس.

الثاني: قيل بأنّ الضمير للاستعانة بالصبر والصلاة المأخوذة من قوله: ﴿وَاسْتَعِينُواْ بِالصَّبْرِ وَالصَّلَوٰةِ﴾، وعلى هذا يكون المعنى: أنّ الاستعانة بالصبر والصلاة من أعمال الخاشعين.

الثالث: قيل بأنّ الضّمير راجع إلى المأمورات المتقدمة من قوله تعالى: ﴿يَٰبَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ٱذْكُرُواْ نِعْمَتِيَ ٱلَّتِيٓ أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ﴾ (البقرة:39)، إلى قوله: ﴿وَاسْتَعِينُواْ بِالصَّبْرِ وَالصَّلَوٰةِ﴾، (البقرة:44).

ثم قال بعد أن أورد الأقوال الثلاثة: " وهذا الأخير مما جوّزه صاحب الكشاف[1]، ولعلّه من مبتكراته، وهذا أوضح الأقوال وأجمعها، والمحامل مرادة".

وقد ذكر أهل التفسير[2] أقوالا أخرى في عود الضمير، منها ما يقبله السياق والنظم، ومنها ما يمجُّه، من ذلكم ما ذكره بعضهم، بأن الضمير يعود على إجابة النبي ﷺ، وقد ردّ هذا المحمل الطبري بقوله: " وقد قال بعضهم: إن قوله: ﴿وَإِنَّهَا﴾ بمعنى: إنّ إجابة محمد ﷺ، و لم يجر لذلك بلفظ الإجابة ذكر فتجعل الهاء والألف كناية عنه، وغير جائز ترك الظاهر المفهوم من الكلام إلى باطن لا دلالة على صحته"[3].

فقول ابن عاشور "والمحامل مرادة"، لا يقصد بها كل ما ذُكر من أقوال في عود الضمير، وإنما هو تقرير لما نقله من تلكم الأقوال الموافقة للنظم والسياق، وفي هذا تصحيح منه واعتماد لمختلف المعاني المستفادة من مختلف الأقوال، ما لم تخرج عن شروط القاعدة وقيودها.

النتيجة:

بناء على ما أسلفت من الدّراسة، فإنّ جمْع ابن عاشور بين المحامل التي ذكرها المفسرون بالآية واعتماده لها، منوط بتحقيق شروط قاعدة تعدّد المعاني القرآنية وقيودها، وفيه نوع تأصيل للقاعدة بضبط استعمالها في حدود ما سمحت به شروطها وقيودها.

---

1 – ذكر الزمخشري عود الضمير إما للصلاة أو الاستعانة، كما جوز عوده إلى جميع ما ذكر قبل. ينظر الكشاف، الزمخشري، (134/1).

2 – ينظر: النكت والعيون، الماوردي، (115/1). والمحرر الوجيز، ابن عطية، (137/1). والجامع لأحكام القرآن، القرطبي، (373/1-374).

3 – جامع البيان، الطبري، (15/1).

الموضع الثاني: في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَثَلُ ٱلذِينَ كَفَرُواْ كَمَثَلِ ٱلذِے يَنْعِقُ بِمَا لاَ يَسْمَعُ إِلاَّ دُعَآءً وَنِدَآءً﴾ (البقرة:170).

الدراسة:

قال ابن عاشور في تفسيرها: " والمثل هنا لما أضيف إلى الذين كفروا كان ظاهرا في تشبيه حالهم عند سماع دعوة النبي ﷺ إياهم إلى الإسلام، بحال الأنعام عند سماع دعوة من ينعق بها، في أنهم لا يفهمون إلا أنّ النبي ﷺ يدعوهم إلى متابعته من غير تبصر في دلائل صدقه وصحة دينه،... والمقصود ابتداء هو تشبيه حال الكفار لا محالة، ويستتبع ذلك تشبيه حال النبي ﷺ وحال دعوته، وللكفار هنا حالتان: إحداهما حالة الإعراض عن داعي الإسلام، والثانية حالة الإقبال على عبادة الأصنام...، والآية تحتمل أن يكون المراد تشبيه حال المشركين في إعراضهم عن الإسلام بحال الذي ينعق بالغنم، أو تشبيه حال المشركين في إقبالهم على الأصنام بحال الداعي للغنم، وأياً ما كان فالغنم تسمع صوت الدعاء والنداء ولا تفهم ما يتكلم به الناعق..."[1].

يستشف من بيان ابن عاشور، مع ما ذكر أهل التفسير في المقصود بالمثل الذي ضربه الله ﷻ للذين كفروا قولان:

القول الأول: مُثِّل الكافر في سوء فهمه وردّه الحق وإعراضه عن دعوة الرسل بالبهيمة العجماء، التي تسمع ما يُنعق بها من غير إدراك لما طلب منها، أو ما أُرشدت إليه من خير.

القول الثاني: مثّل الكافر في دعائه آلهته التي لا تفقه ما يقول وينعق بها، كمثل الذي لا يسمع إلاّ ما يُردُّ إليه من صدى نعيقه ودعائه تلكم الآلهة.

رجح الطبري[2] الأوّل بعد ذكره القولين، ونقلهما الماوردي في النكت[3]، وابن عطية في المحرر[4]، والقرطبي[5] من غير ترجيح بينهما، وذكرهما ابن كثير في تفسيره[6] مرجحا القول الأول كما نحى ابن جرير الطبري.

---

1 – التحرير والتنوير، ابن عاشور، (2/111-112).

2 – ينظر جامع البيان، الطبري، (3/308-313).

3 – ينظر النكت والعيون، الماوردي، (1/221).

4 – ينظر المحرر الوجيز، الواحدي، (1/238).

5 – ينظر الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، (2/214-215).

6 – ينظر تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، (1/349).

قال ابن عاشور بعد أن ذكر كلا المحملين: " وقد جوّز المفسرون أن يكون التمثيل على إحدى الطريقتين، وعندي أن الجمع بينهما ممكن، ولعلّه من مراد الله تعالى"[1].

فهذا جمع منه –رحمه الله– لأقوال المفسرين المذكورة في الآية وتصحيحها، ما دامت بلاغة التركيب تحتملها، والقرائن تشهد لها، لهذا عقّب ابن عاشور كلامه السابق بقوله: " فقد قدّمنا أنّ التشبيه التمثيلي يحتمل كل ما حملته من الهيئة كلّها، وهيئة المشركين في تلقي الدعوة، مشتملة على إعراض عنها، وإقبال على دينهم، كما هو مدلول قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُواْ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُواْ بَلْ نَتَّبِعُ مَآ أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ﴾ (البقرة:169) الآية، فهذه الحالة كلها تشبه حال الناعق بما لا يسمع، فالنبي ﷺ يدعوهم كناعق بغنم لا تفقه دليلا، وهم يدعون أصنامهم كناعق بغنم لا تفقه شيئا. ومن بلاغة القرآن صلوحية آياته لمعان كثيرة ..."[2].

النتيجة:

بناء على ما سبق من الدراسة، فإنّ تصحيح ابن عاشور للمعنيين، فيه إعمال وتقرير وتأصيل لقاعدة تعدد المعاني القرآنية، عن طريق حمل الألفاظ والتراكيب القرآنية على ما أمكن من معان متنوعة.

الموضع الثالث: في تفسير قوله تعالى: ﴿عَمَّ يَتَسَآءَلُونَ﴾ (النبإ:1).

الدراسة:

جاء لفظ ﴿يَتَسَآءَلُونَ﴾ في الآية الكريمة بصيغة تفاعل، المفيدة وقوع الفعل مشتركا، وهاته الصيغة التي أتى بها لفظ ﴿يَتَسَآءَلُونَ﴾، يجوز أن تكون مستعملة في حقيقتها بأن يكون سؤال بعضهم بعضا سؤال متطلّع للعلم، لأنهم حينئذ –أي المشركين– لم يزالوا في شك من صحة ما أنبئوا به، ثم استقر أمرهم من بعد على الإنكار، كما يجوز أن تكون مستعملة في المجاز الصوري، فيتظاهرون بالسؤال وهم موقنون بانتفاء وقوع ما يتساءلون عنه...، ويكون على هذا الوجه، قصدهم بالسؤال الاستهزاء[3].

---

1 – التحرير والتنوير، ابن عاشور، (112/2).

2 – المرجع نفسه، (112/2).

3 – ينظر المرجع نفسه، (30/7-8).

فهذان معنيان نتجا عن حمل اللفظ على الحقيقة والمجاز؛ فإمّا أن يكون السؤال من بعضهم لبعض على حقيقة الأمر، بُغية معرفة ما سألوا عنه، وإمّا أن يكونوا متظاهرين بالسؤال قصد الاستهزاء بالنبي ﷺ وما جاء به.

وقد ذهب أكثر أهل التفسير[1] إلى المعنى الحقيقي، من اعتبار التساؤل كان حقيقة بين مشركي قريش، سؤال مطلع عن الخبر العظيم، وذكر بعضهم[2] إضافة إلى المعنى الأول، المعنى الثاني الدّال على أنّ المشركين كانوا متظاهرين بالسؤال، قصد الاستهزاء بالنبي ﷺ وما جاء به.

والمعنيان محتملان؛ لذلك عقّب ابن عاشور كلامه في المعنيين بقوله: " وذهب المفسرون فريقين في كلتا الطريقتين، يرجح كل فريق ما ذهب إليه. والوجه حمل الآية على كلتيهما"[3].

النتيجة:

بناء على ما سبق من الدّراسة، فإنّ جمع ابن عاشور بين مذهبي أهل التفسير في بيان الآية بتصحيحه المعنيين، فيه تقرير للقاعدة، وتأصيل لأحد صورها المتمثل في حمل الألفاظ على حقيقتها ومجازها.

الفرع الثاني: استنباط معان جديدة لا تتعارض مع تفسير السلف:

السلف رضوان الله عليهم حدّوا حدودا، ورسموا مجالا لتفسير وبيان كلام الله ﷻ، بما أُثر عنهم من تفاسير، وما نُقل عنهم من أقوال، لا يجوز الخروج عنها بحال، ولا معارضتها بقال، إلاّ ما كان في حيّزها من تفاسير غير مناهضة لها، وما عداها كان مطروحا لا يُقبل ومردودا لا يذكر.

لهذا نُقل عن الأئمة عدم جواز الخروج عن أقوال السلف في التفسير، كما لو ورد عنهم قولين في آية، لا يجوز إحداث قول ثالث يخرج عن بوتقة القولين المأثورين فيناقضهما، أو يناقض أحدهما[4].

فهذا ميزان الأقوال الذي يمحّص به ما تمخّض من تفاسير عن الخلف، فمتى وافقت تفاسير من سلف قُبلت، ومتى خالفتها وناقضتها طُرحت، وقاعدة تعدد المعاني القرآنية مشروطة بهذا الشرط؛

---

1 – ينظر: جامع البيان، الطبري، (149/24). والنكت والعيون، الماوردي، (182/6). ومعالم التنزيل، البغوي، (309/8). وغيرهم.

2 – ينظر الكشاف، الزمخشري، (684/4).

3 – المرجع نفسه، (8/30)

4 – ينظر: مختصر التحرير شرح الكوكب المنير، ابن النجار الحلبي، تحقيق محمد الزحيلي ونزيه حماد، (264/2)، مكتبة العبيكان، ط 2: 1418هـ/1997م. وقواعد التفسير جمعا ودراسة، عثمان السبت، (200/1-203).

فأثمرت بتطبيقها معاني مقبولة، واستنباطات معقولة، وإليك بعض المواضع التي أعمل فيها ابن عاشور القاعدة، مستنبطا معاني جليلة يحتملها اللفظ والتركيب، ولا يردها تفسير السلف.

الموضع الأول: في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلذِينَ كَفَرُواْ وَمَاتُواْ وَهُمْ كُفَّارٌ فَلَنْ يُّقْبَلَ مِنَ اَحَدِهِم مِّلْءُ ٱلاَرْضِ ذَهَباً وَلَوِ إِفْتَدىٰ بِهِۦ﴾ (آل عمران:90).

الدراسة:

استشكل النحاة وغيرهم من أهل التفسير -كما ذكر ابن عاشور- معنى حرف الواو المقترن بلفظ لو في قوله تعالى: ﴿وَلَوِ إِفْتَدىٰ بِهِۦ﴾، أهي للحال كما نحى ابن جني والراغب[1]، أم هي للعطف أو الاستئناف كما ذهب بعض النحاة، أم هي زائدة مقحمة كما ذكر بعض أهل التفسير[2]، وعلى كلٍّ فإنّ موقع هاته الواو مؤذن بأنّ الشرط الذي بعدها شرط مفروض، هو غاية ما يُتوقع معه انتفاء الحكم الذي قبلها، فيذكره المتكلم لقصد تحقق الحكم في سائر الأحوال، فيكون الشرط الذي قبلها نقيض الذي بعدها، وقد جاءت في هاته الآية متماثلتي الشرطين؛ إذْ بذل ملء الأرض ذهبا هو عين الافتداء به؛ لذلك اختلفت أقوال المفسرين فيها[3].

إذن مردُّ اختلاف المفسرين في الواو إلى أمرين: تباين أقوال النحاة في هاته الواو من جهة، وتساوي الشرطين المذكورين بالآية على طرفي الواو من جهة أخرى. واختلافهم هذا يفتح الباب لأهل التحقيق لاستخراج مكنونات النظم القرآني، واستنباط ما دلّ عليه؛ لذلك عقّب ابن عاشور ذكره اختلاف المفسرين والنحاة باستنباط عزيز، فقال: " وعندي أنّ موقع هذا الشرط في الآية جار على استعمال غفل أهل العربية عن ذكره، وهو أن يقع الشرط استئنافا بيانيا جوابا لسؤال محقق أو مقدر، يتوهّمه المتكلم من المخاطب فيريد تقريره، فلا يقتضي أن شرطها هو غاية للحكم المذكور قبله، بل قد يكون كذلك، وقد يكون السؤال مجرد استغراب من الحكم، فيقع بإعادة ما تضمنه الحكم تثبيتا على المتكلم...، ويجوز أن يكون الشرط عطفا على محذوف دل عليه ﴿إِفْتَدىٰ﴾،: أي لن يقبل من

---

1 - ينظر تفسير الراغب، الراغب الأصفهاني، تحقيق عادل بن علي الشِّدِي وآخرون، (208/2-210)، دار الوطن-الرياض، ط 1: 1424 هـ / 2003 م.

2 - ينظر معالم التنزيل، البغوي، (65/2).

3 - ينظر التحرير والتنوير، ابن عاشور، (306/3-307).

أحدهم ملء الأرض ذهبا يجعله رهينة. ولو بذله فدية"[1].

فقول ابن عاشور "وعندي..." يريد أن هذا التفسير كان منه -رحمه الله- استنباطا لم يُسبق إليه، وقد استوعبته الآية؛ لما كان من تعدّد فوائد حرف الواو المقترن بحرف الشرط؛ فتحمل الآية على كل ما يصلح لها -كما ذكر عليه رحمة الله- والله اعلم.

النتيجة:

بناء على ما أسلفت من الدراسة، فإنّ ما تبنّاه ابن عاشور من إضافة معنى تضمّنه التركيب واحتملته الألفاظ، فيه تقرير لقاعدة تعدد المعاني القرآنية وتأسيس عملي لها.

الموضع الثاني: في تفسير قوله تعالى: ﴿ وَإِن تُعْرِضْ عَنْهُمْ فَلَنْ يَّضُرُّوكَ شَيْـًٔا﴾ (المائدة:44).

الدّراسة:

قال ابن عاشور في تفسير هاته الآية: " فذلك تطمين للنبي ﷺ لئلا يقول في نفسه كيف أعرض عنهم، فيتخذوا ذلك حجّة علينا، يقولون ركنّا إليكم ورضينا بحكمكم فأعرضتم عنا، فلا نسمع دعوتكم من بعد. وهذا مما يهتم به النبي ﷺ؛ لأنه يؤول إلى تنفير رؤسائِهم دهماءَهم من دعوة الإسلام، فطمّنه الله تعالى بأنّه إن فعل ذلك لا تنشأ عنه مضرة، ولعلّ في هذا التطمين إشعارا بأنهم لا طمع في إيمانهم في كل حال، وليس المراد بالضرّ ضرّ العداوة أو الأذى؛ لأنّ ذلك لا يهتمّ به النبي ﷺ ولا يخشاه منهم، خلافا لما فسّر به المفسرون هنا"[2].

ولعل تخصيص ابن عاشور الضرّ هنا بما يجد النبي ﷺ في نفسه من الغمّ إن هو ردّ طلبهم في الاحتكام له، بعدم استجابتهم دعوتَه التي يرجو؛ لعدم اهتمامه ﷺ بما يلحقه من الأذى المادي والجسدي في سبيل دعوته، فهو تخصيص مقبول إلى حدّ بعيد، لكن لا يمنع حمل الضرّ على العموم، لما جاء من إطلاق الضرّ بالآية؛ لأن الله تعالى لما خير نبيه ﷺ في حال احتكام أهل الكتاب له، بين الحكم فيهم بشريعة الإسلام وبين الاعراض عنهم، طمأنه بأنّه لن يلحقه شيء من الضرر في حال إعراضه عنهم. و ﴿شَيْـًٔا﴾ نكرة في سياق النفي فتفيد العموم.

وقد جاء تفسير الضرّ بالعموم عن ابن جرير[3] -رحمه الله-، حيث فسّره بالضرر في الدنيا والدين،

---

1 - المرجع السابق، (307/3).

2- المرجع نفسه، (203/6).

3 - ينظر جامع البيان، الطبري، (334/10)

أي لن يلحقوك بضرر لا في أمور الدنيا، ولا فيما يتعلق بالدين، وفسّره ابن عطيه[1] بوعد الله رسولَه بالنصر في كل حال، وبمثله نحى الشوكاني في فتح القدير[2].

والمتأمّل في هاته التفاسير، يرى أنها جاءت عامّة من غير تقديم مفردة على أخرى؛ وعليه فلا يمكن للمطلع عليها إدراك ما دلّت عليه من المفردات الدقيقة الخفية؛ لذلك خالف ابن عاشور المفسرين في تفسيرهم هذا، ليلفت المتدبر إلى هاته اللطيفة التي غفلوا عن تخصيصها بالذكر، وهي كون الضرّ الجسدي والمادي لا يأبه به النبي ﷺ في سبيل دعوته.

فإذا كان ذلك كذلك، فإنّ استدراك ابن عاشور على جمهور المفسرين، ليس من باب تخطئتهم فيما فسروا به من عموم الضرّ، وإنما هو من باب تقديم هاته المفردة على غيرها من مفردات العموم، وتخصيصها بالذكر لما يعرف من اهتمام النبي ﷺ بالدعوة، واغتمامه بعدم استجابة المدعوّين، قال تعالى: ﴿أَفَمَن زُيِّنَ لَهُۥ سُوٓءُ عَمَلِهِۦ فَرَءَاهُ حَسَنًا فَإِنَّ ٱللَّهَ يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ فَلَا تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسَرَٰتٍ﴾ (فاطر:8).

وعلى كل فإن هاته الفائدة عزيزة، استنبطها ابن عاشور من هذا اللفظ والتركيب القرآني، لم يهتد لذكرها من سبقه، وهو في ذلك مطبّق لقاعدة تعدد المعاني القرآنية، السامحة باستنباط معان صحيحة.

النتيجة:

بناء على ما سبق من الدراسة، فإنّ تطبيق ابن عاشور لما دلت عليه القاعدة، هي في الحقيقة تأسيس عملي لها، من خلال استنباط وإبراز معان صحيحة، يحتملها التركيب ولا يردها السياق.

الموضع الثالث: في تفسير قوله تعالى: ﴿وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ﴾ (النساء:5).

الدراسة:

قال ابن عاشور في تفسير هاته الآية: " ومعنى قوله: ﴿وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ﴾ واقع موقع الاحتراس، أي لا تؤتوهم الأموال إيتاء تصرّف مطلق، ولكن آتوهم إياها بمقدار انتفاعهم من نفقة وكسوة، ولذلك قال فقهاؤنا: تسلم للمحجور نفقته وكسوته إذا أمن عليها بحسب حاله وماله، وعدل عن تعدية ﴿وَارْزُقُوهُمْ﴾ ﴿وَاكْسُوهُمْ﴾بـــ (من) إلى تعديتها بـــ (في) الدالة على الظرفية

1 – ينظر المحرر الوجيز، ابن عطية، (2/194-195).

2 – ينظر فتح القدير، الشوكاني، (2/49).

المجازيّة، على طريقة الاستعمال في أمثاله، حين لا يقصد التّبعيض الموهم للإنقاص من ذات الشّيء، بل يُراد أنّ في جملة الشّيء ما يحصل به الفعل تارة من عينه، وتارة من ثمنه، وتارة منْ نتاجه، وأنّ ذلك يحصل مكررا مستمرا"[1]

وقد جاء عن بعض أهل التفسير في بيان عدول الشارع الحكيم في هاته الآية عن لفظ "من" التبعيضية إلى لفظ ﴿وِفِيهَا﴾ الظرفية أقوالا؛ منها ما ذكره الواحدي في المحرر الوجيز حيث قال: "وإنما قال: ﴿وِفِيهَا﴾، و لم يقل منها؛ لأنّه أراد اجعلوا لهم فيها رزقًا، كأنّه أوجب ذلك لهم في المال..."[2]، وبمثله قال البغوي في تفسيره[3]، وذهب الزمخشري إلى القول بأن يُجعل لهم مكانا لرزقهم، بأن يُتّجر لهم فيها ويعطوهم من أرباح تلكم التجارة لا من صلب المال؛ لكيلا يأكلها الإنفاق[4].

نعم هاته فائدة ذِكْرِ﴿وِفِيهَا﴾ دون لفظ "من" التبعيضية، المقتضية إعطاء السفهاء من صلب المال ورأسه، فيذهب يتناقص حتى ينفذ باستمرار النفقة عليهم، أمّا ما دلّت عليه ﴿وِفِيهَا﴾ -كما وضح الزمخشري شيئا منها- من الإنفاق عليهم من أرباح استخدام أموالهم دون صلبها، هي في الحقيقة فائدة دقيقة قلّ من يتنبه لها؛ لذلك قال ابن عاشور: " وهذا معنى بديع في الاستعمال لم يسبق إليه المفسرون هنا، فأهمل معظمهم التنبيه على وجه العدول إلى (في)، واهتدى إليه صاحب «الكشاف» بعض الاهتداء"[5].

فقول ابن عاشور: " واهتدى له صاحب الكشاف بعض الاهتداء" يقصد أنه لم يأت بما دلّت عليه التعدية بـــ (في) على الوجه الصحيح الكامل، وإنما ذكر منها جانبا واحدا وأسقط الآخر، المتمثل في قوله: " لا من صلب المال" فنفى الزمخشري أن يعطى السفيه شيئا من صلب ماله، واقتصر في ذلك على ربحه فقط؛ لذلك فسرها ابن عاشور بأوسع مما ذكر الزمخشري -كما نقلت عنه آنفا- بقوله: "وعدل عن تعدية ارزقوهم واكسوهم بـــ (من) إلى تعديتها بـــ (في) الدالة على الظرفية المجازية، على طريقة الاستعمال في أمثاله، حين لا يقصد التبعيض الموهم للإنقاص من ذات الشيء،

---

1 - التحرير والتنوير، ابن عاشور، (236/4).

2 - المحرر الوجيز، الواحدي، (12/2).

3 - ينظر معالم التنزيل، البغوي، (164/2).

4 - ينظر الكشاف، الزمخشري، (472/1).

5 - التحرير والتنوير، ابن عاشور، (236/4).

بل يراد أنّ في جملة الشيء ما يحصل به الفعل: تارة من عينه، وتارة من ثمنه، وتارة من نتاجه، وأنّ ذلك يحصل مكررا مستمرا"[1].

إذن فالتعدية بـــ (في) يُستجلب منها كلّ هاته المعاني، التي أجملها بعض أهل التفسير، كالواحدي والبغوي، وبسطها بعض الشيء الزمخشري في الكشاف، وقد استدل ابن عاشور[2] على استنباطه هذا ببيت لسبرة بن عمرو الفقعسي حيث قال:

نحابي بها أكفاءنا ونهينها ۞ ونشرب في أثمانها ونقامر[3]

يريد بذلك الإبل التي سيقت إليهم في دية قتيل منهم، أي نشرب بأثمانها ونقامر، فإما شربنا بجميعها أو ببعضها أو نسترجع منها في القمار.

قال محمد شُرّاب في شرح البيت: " ... (في) قيل: إنّها بمعنى الباء في البيت. أي: ونشرب بأثمانها، ويجوز أن تكون (في) على معناها، بجعل أثمانها ظرفا للشراب والقمار مجازا"[4].

النتيجة:

بناء على ما أسلفت من الدّراسة، فإنّ استنباط ابن عاشور لمعنى جديد لم يسبق إليه، وفق ما سمحت به قاعدة تعدّد المعاني القرآنية، يدلّ على التأسيس العملي لها، من خلال ما أسفرت عليه من معان دقيقة متنوعة.

الخلاصة:

هذا المسلك الذي انتهجه ابن عاشور وإن كان في فحواه نتيجة وثمار تطبيقٍ لقاعدة تعدد المعاني القرآنية، لكنّه وبنظرة أخرى يعني التأكيد على ما أسّسه وأصّله نظريا وتطبيقيا لقاعدته؛ لصحة ما أسفرت عليه من معان دقيقة متعدّدة، وحِكم جليلة متنوّعة.

---

1 – المرجع السابق، (236/4).

2 – ينظر المرجع نفسه، (236/4).

3 – نسبه في الحماسة إلى سبرة بن عمرو الفقعسي، ينظر شرح ديوان الحماسة، يحيى بن علي بن محمد الشيبانيّ التبريزي، ص 80-81، دار القلم – بيروت، د ط ولا سنة نشر.

4 – شرح الشواهد الشعرية في أمات الكتب النحوية، محمد بن محمد حسن شُرَّاب، (388/1)، مؤسسة الرسالة، بيروت – لبنان، ط 1: 1427 هـــ/ 2007 م. وينظر خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، عبد القادر بن عمر البغدادي، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، (503/9)، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط 4: 1418 هـــ / 1997 م.

المبحث الثاني: طريقة تطبيق ابن عاشور لقاعدة تعدّد المعاني القرآنية في تفسيره.

اعتنى ابن عاشور بقاعدة تعدّد المعاني القرآنية في تفسيره أشدّ الاعتناء، فلم يكتف -عليه رحمة الله- بتأصيلها نظريًّا، بل جلب لها من التطبيقات العملية أثناء تنظيره ما يكفي المقتصد، واسترسل في تفسيره بتطبيقها وقطْف ثمارها ما يفي بغرض المستزيد، وله في تطبيق هاته القاعدة طريقان، وقد تمثلا فيما سأعرضه من خلال المطلبين الآتيين.

المطلب الأوّل: محاكمة ابن عاشور أقوال المفسرين لدلالة الألفاظ القرآنية.

لما كان القرآن متنزّلا على لغة العرب، كان لزاما على المتعرض للتفسير أن يفسره على وفق ما فهمه العرب من معاني ألفاظه، إلاّ ما دلت عليه القرينة من إرادة معنى آخر، كاعتبار المنقول من أصله اللغوي إلى غيره من المعاني الشرعية التي ارتضاها الشارع الحكيم، مثل الصلاة والزكاة وغيرهما من المنقولات؛ لهذا اعتنى كثير من المفسرين ببيان المعاني القرآنية، بل ورجح بعضهم[1] بها بين الأقوال على ما اشتهر عند العرب من تلكم المعاني، ولا شك أن هذا ضابط مهمّ لفهم القرآن وتدبّر معانيه، بل يعتبر من الحواجز المنيعة التي تصُدُّ حملات التنويريين وأهل الحداثة، من قلْب مدلولاته وتحريف معانيه إلى معان لا تمتُّ للغة العرب بصلة.

لأجل هذا كلّه أوْلى ابن عاشور هذا الجانب اهتماما كبيرا، حتى جعله بمثابة الميزان الذي توزن به أقوال المفسرين، وحاكم تُحكّم له تأويلاتهم المتنوعة، فيُقبل منها ما كان موافقا لأحوال العرب في معاني كلامها، ويُردُّ به ما كان خارجا عن معهود خطابها.

فتطبيق هذا الضابط له حظ في قاعدة تعدد المعاني القرآنية، وباعتباره يُتيح للمفسر توفير ما اتسعت له الألفاظ من معان صحيحة، ودرء ما أحدثه المحدثون من معان سقيمة.

وفيما يلي سأورد بعض النماذج التي طبق فيها ابن عاشور القاعدة من خلال هذا الضابط المهم.

---

1 - كالإمام ابن جرير الطبري في تفسيره جامع البيان.

النموذج الأول: في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا اَنْ يَّنكِحَ اَلْمُحْصَنَٰتِ اِلْمُومِنَٰتِ فَمِن مَّا مَلَكَتَ اَيْمَٰنُكُم مِّن فَتَيَٰتِكُمُ اَلْمُومِنَٰتِۚ﴾ (النساء: 25).

الدّراسة:

قال ابن عاشور: " ومعنى ﴿اَنْ يَّنكِحَ اَلْمُحْصَنَٰتِ﴾ أي: ينكح النساء الحرائر أبكارا أو ثيبات، دلّ عليه قوله: ﴿فَمِن مَّا مَلَكَتَ اَيْمَٰنُكُم مِّن فَتَيَٰتِكُمُ اَلْمُومِنَٰتِۚ﴾، وإطلاق ﴿اَلْمُحْصَنَٰتِ﴾ على النساء اللاتي يتزوجهن الرجال، إطلاق مجازي بعلاقة المآل، أي اللائي يصرن محصنات بذلك النكاح إن كن أبكارا،... أو بعلاقة ما كان، إن كن ثيبات... وهذا بيِّنٌ، وفيه غُنية عن تأويل ﴿اَلْمُحْصَنَٰتِ﴾ بمعنى الحرائر، فإنّه إطلاق لا تساعد عليه اللغة، لا على الحقيقة ولا على المجاز، وقد تساهل المفسرون في القول بذلك"[1].

فيفهم من كلام ابن عاشور بأنّ المحصنات هن الحرائر اللائي يكن محصنات بالزواج، إمّا أبكارا سيتزوجن، ووصفهن بالمحصنات من باب ما سيكون، فهو إطلاق مجازي بعلاقة المآل، وإما ثيّبات سبق لهن الزواج، ووصفهن بذلك من باب ما حصل لهن من قبلُ من الحصانة بالزواج، فهو إطلاق مجازي بعلاقة ما كان.

وقد جاء عن جماهير المفسرين[2] تفسير لفظ ﴿اَلْمُحْصَنَٰتِ﴾ من الآية الكريمة بمعنى الحرائر، وذلك للقرينة المتصلة الممثلة في قوله تعالى: ﴿فَمِن مَّا مَلَكَتَ اَيْمَٰنُكُم مِّن فَتَيَٰتِكُمُ اَلْمُومِنَٰتِۚ﴾، فمن لم يستطع الزواج من الحرة لفقده مهرها، فيجوز له التزوج من الإماء المملوكات، فبينت هاته القرينة أن المراد بالمحصنة بالآية هي من أحصنتها الحرية، ومنعتها من الوقوع في الرذيلة؛ إذ الحرائر يترفّعن عن مثل هاته السفاسف من الأمور، ولا أدلّ على ذلك من قول[3] هند بنت عتبة –رضي الله عنها– في مبايعة النساء رسولَ الله ﷺ: « وهل تزني الحرة؟»، وذلك لما اشترط النبي ﷺ في مبايعتهن

---

1 – التحرير والتنوير، ابن عاشور، (13/5).

2 – ينظر: جامع البيان، الطبري، (185/8). ومعالم التزيل، البغوي، (196/2). والجامع لأحكام القرآن، القرطبي، (139/5). والتسهيل لعلوم التنزيل، ابن جزي، (187/1). وتيسير الكريم الرحمن، السعدي، ص 174 وغيرهم.

3 – جزء من حديث طويل رواه الطبري بسنده عن ابن عباس –رضي الله عنهما– في مبايعة النساء رسول الله ﷺ، ينظر جامع البيان، الطبري، (342/23).

ألاّ يزنين، فردّت رضي الله عنها بهذا السؤال عليه ﷺ مستنكرة وقوع الحرة في مثل هذا الجرم؛ وذلك لما ترى في الحرية من الحصانة للمرأة، بخلاف الأمة المملوكة.

وعلى هذا يكون معنى ﴿أَلْمُحْصَنَٰتِ﴾ هو مطلق الحرائر، التي هي قسيم الإماء المملوكات؛ وذلك للقرينة السياقية كما ذكر أهل التفسير.

فإذا ما وازنّا بين تفسير جماهير المفسرين وتفسير ابن عاشور، يتبين بأنّ الأخير قيّد الحرائر بمن تكون محصنة بالزواج في المستقبل وهي البكر، أو من سبق لها الإحصان به وهي الثيب، دون التي تكون تحت رجل في الحال.

وعلى هذا فقول ابن عاشور في تتمة النقل السابق: " ... وهذا بيِّنٌ، وفيه غُنية عن تأويل ﴿أَلْمُحْصَنَٰتِ﴾ بمعنى الحرائر، فإنه إطلاق لا تساعد عليه اللغة، لا على الحقيقة ولا على المجاز، وقد تساهل المفسرون في القول بذلك". يرمي إلى تخصيص ﴿أَلْمُحْصَنَٰتِ﴾ بمعنى الحرائر اللائي سبق لهن زواج وهن الثيبات، المتزوجات بعلاقة ما كان أو اللائي لم يسبق لهن زواج وهن الابكار، المتزوجات بعلاقة ما سيكون.

والذي يهمُّنا هنا –بغض النظر عن صحة أو خطأ قول ابن عاشور– أن ابن عاشور قد حاكم أقوال المفسرين إلى المعنى اللغوي الذي دلّ عليه لفظ ﴿أَلْمُحْصَنَٰتِ﴾، على الحقيقة والمجاز، ليفسر اللفظ بما دلّت عليه اللغة؛ لما فيه من الاستغناء عن تأويلهم ﴿أَلْمُحْصَنَٰتِ﴾، بمطلق الحرائر.

النتيجة:

بناء على ما سبق من الدراسة، فإنّ تحكيم ابن عاشور أقوال المفسرين إلى ما دلت عليه الألفاظ القرآنية لغويا، فيه معنى التطبيق العملي لأحد ضوابط قاعدة تعدد المعاني القرآنية، المتمثل في تدقيق دلالات الألفاظ، وضبط الصحيح منها.

النموذج الثاني: في تفسير قوله تعالى: ﴿ فَمَثَلُهُۥ كَمَثَلِ ٱلْكَلْبِ إِن تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرُكْهُ يَلْهَثْۚ﴾ (الاعراف:176).

الدّراسة:

قال ابن عاشور: " فمعنى ﴿إِن تَحْمِلْ عَلَيْهِ﴾ إن تطارده وتهاجمه، مشتق من الحمل الذي هو الهجوم

على أحد لقتاله، يقال حمل فلان على القوم حملة شعواء، أو حملة منكرة، وقد أغفل المفسرون توضيحه، وأغفل الراغب في مفردات القرآن هذا المعنى لهذا الفعل"[1].

إذن فالحمل عليه بمعنى مطاردته مع الهجوم عليه، وهو إحضار لصفة المطاردة الشديدة المصاحبة للهجوم، والتي تُظهر بأن الحملة كانت شعواء منكرة، كما ذكر ابن عاشور.

ثم إنه قد تعددت ألفاظ أهل التفسير في بيان ذلك؛ ففسرها بعضهم[2] بالطرد: أي إن تطرده، وقال في التفسير القيّم[3] بمعنى إزعاجه، وفسرها ابن كثير[4] بالزجر، كما فسرها القرطبي[5] بالحمل عليه بالدّابة أو بالرِّجل، وجمع بينها في فتح القدير[6] فقال بها جميعا.

فهاته معان متنوعة لهذا اللفظ ذكرها أهل التفسير، وهي في الجملة متقاربة؛ إذ الطرد أو الزجر واحد؛ لما في اللفظين من معنى الإبعاد، والإزعاج أو الحمل على المطرود، هو الطريق الموصلة له، لكن ثمة معنى دقيق تحتمله عبارة ﴿إِن تَحْمِلْ عَلَيْهِ﴾، ذكره ابن عاشور-كما نقلت عنه آنفا- لم يتعرض له أهل التفسير قبل، وهو بمعنى المطاردة المصاحبة للهجوم؛ لذلك قال في تتمة النقل السابق: "وقد أغفل المفسرون توضيحه، وأغفل الراغب في مفردات القرآن هذا المعنى لهذا الفعل"[7].

فالمعنى الذي غفل عنه المفسرون -كما ذكر ابن عاشور- هو الحمل بمعنى الهجوم، وذلك إذا عُدِّي بحرف (على)، قال في معجم اللغة العربية: " حمَل فلانٌ على القوم: كرَّ وهاجَم"[8].

وهذا المعنى يضفي على الآية الكريمة صورة أكثر بلاغة؛ وذلك بتشبيه الضال في جحوده الحق واضطراب أمره بالكلب في حال مطاردتِه والهجوم عليه، أو حال تركه، فهو في لهثٍ مستمر، سواء

---

1 – التحرير والتنوير، ابن عاشور، (178/9).

2- ينظر: جامع البيان، الطبري، (272/13-273). والتفسير الوسيط، الواحدي، (428/2). ومعالم التنزيل، البغوي، (305/3). وغيرهم.

3 – ينظر التفسير القيم، ابن القيم، ص 290.

4 – ينظر تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، (461/3).

5 – ينظر الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، (323/7).

6 – ينظر فتح القدير، الشوكاني، (302/2).

7 – التحرير والتنوير، ابن عاشور، (178/9).

8 – معجم اللغة العربية المعاصرة، أحمد مختار عبد الحميد وجماعة، (562/1)، عالم الكتب، ط 1: 1429 هـ/ 2008 م.

في بحثه عن الحق أو مجيء الحق عنده[1].

وعليه فقول ابن عاشور: " وقد أغفل المفسرون توضيحه، وأغفل الراغب في مفردات القرآن هذا المعنى لهذا الفعل"، هو محاكمة منه –رحمه الله– أقوال من سبقه من المفسرين إلى معنى من معاني اللفظ القرآني.

النتيجة:

بناء على ما سبق من الدراسة، فإنّ محاكمة ابن عاشور أقوالَ المفسرين لما دلت عليه الألفاظ القرآنية من معانٍ، هو بمثابة التطبيق العملي لضابط مهم من ضوابط قاعدة تعدد المعاني القرآنية، في تحكيم ما أسفرت عليه من معان ودلالات.

النموذج الثالث: في تفسير قوله تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ (التين:4).

الدراسة:

قال ابن عاشور في بيان معنى الآية: " أي خلقه على الفطرة السليمة، مدركا لأدلة وجود الخالق ووحدانيته...، إلى أن قال: والتقويم: جعل الشيء في قَوام (بفتح القاف)، أي عدل وتسوية، وحسن التقويم أكمله وأليقه بنوع الإنسان، أي أحسن تقويم له، وهذا يقتضي أنه تقويم خاص بالإنسان، لا يشاركه فيه غيره من المخلوقات، ويتضح ذلك في تعديل القوى الظاهرة والباطنة، بحيث لا تكون إحدى قواه موقعة له فيما يفسده، ولا يعوق بعض قواه البعض الآخر عن أداء وظيفته، فإنّ غيره من جنسه كان دونه في التقويم..."[2].

يفهم من كلام ابن عاشور أنّ التقويم الذي خلق الله عليه الإنسان ليس مقصورا على هيئته الخارجية من حسن صورة وجمال مظهر، بل يطال الهيئة الداخلية من حسن تدبير وتفكير، المتمثل في العقل الذي ميّزه به سبحانه وتعالى دون سائر المخلوقات، ثم بما أودع فيه من الفطرة السليمة الموافقة لشريعة وهدي ربّه ﷻ.

هذا وقد جاء عن أهل التفسير في لفظ ﴿تَقْوِيمٍ﴾ بالآية الكريمة عدّة تفسيرات، وبتأملها يتبيّن أنها كلّها ترجع إلى معنيين هما:

---

1 – ينظر التحرير والتنوير، ابن عاشور، (178/9).

2 – المرجع نفسه، (30/ 422-424).

- أمّا **الأول**: تقويم جسدي، متمثل في عدالة خِلقة الإنسان وحسن صورته وانتصاب قامته، وغيرها من الصفات التي ميزته عن بقية المخلوقات.

- وأمّا **الثاني**: فهو تقويم عقلي، متثمل في قوة إدراك الأشياء وحسن التصرف في الأمور، فتكون آثاره ظاهرة على أعمال الجوارح والأعضاء.

فمن المفسرين[1] من اقتصر في بيانه التقويم على المعنى الأول؛ ففسره بالقوامة الجسدية، وذلك للقرينة المتصلة، المتمثلة في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ رَدَدْنَـٰهُ أَسْفَلَ سَـٰفِلِينَ﴾ (التين:5)، في حال حملها على الرد إلى أرذل العمر بخرم قوته وذهاب نظارته، لكن إن نظرنا إلى ما بعدها من الاستثناء المذكور في قوله تعالى: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ﴾ (التين:6)، وما أفاده من كون الايمان أثر التقويم العقلي، الذي يُلهم صاحبه اتّباع الحق، وتعديل سلوكه، وغيرها من الآثار الحميدة على أعماله وتصرفاته[2]، فإن المعنى يتعدد؛ لذلك ذهب جمعٌ من أهل التفسير[3] إلى الجمع بين القولين؛ فجعلوا التقويم تقويما جسديًّا، وهو ما يظهر على الإنسان من حسن صورة وانتصاب قامة وغيرهما، وعقليًّا ما يظهر منه من حسن تدبيرٍ، وضبط تصرفٍ، وغيرهما من الصفات، لكن ثمّة معنى دقيقا ربّما غفل عنه كثير من المفسّرين، فأبانه ابن جزي[4]، وتبعه عليه ابن عاشور[5]، والمتمثّل في الفطرة السليمة - كما نقلت عنه آنفا- التي يولد عليها المرء، وقد دلّ على هذا قول النبي ﷺ: «ما من مولود إلاّ يولد على الفطرة، فأبواه يهوّدانه أو ينصّرانه، أو يمجّسانه، كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء، هل تحسون فيها من جدعاء»[6].

فالفطرة السليمة التي يولد عليها المرء، هي داخلة في قوامته بلا شكّ؛ لما لها من آثار على معتقده وديانته وسلوكيّاته وأخلاقه، وفي جميع أعماله الظّاهرة، وهي نفسها من آثار اكتمال العقل - الذي

---

1 - ينظر: الكشاف، الزمخشري، (774/4). وتفسير القرآن العظيم، ابن كثير، (420/8).

2 - ينظر التحرير والتنوير، ابن عاشور، (422/30-425).

3 - ينظر: النكت والعيون، الماوردي، (302/6). ومعالم التنزيل، البغوي، (472/8). والمحرر الوجيز، ابن عطية، (500/5).

4 - ينظر التسهيل لعلوم التنزيل، ابن جزيء، (494/2-495).

5 - ينظر التحرير والتنوير، ابن عاشور، (422/30-425).

6 - رواه البخاري في صحيحه، كتاب الجنائز، باب إذا أسلم الصبي فمات هل يصلى عليه، وهل يعرض على الصبي الإسلام، رقم 1358، (95/2). ورواه مسلم في صحيحه، كتاب القدر، باب معنى كل مولود يولد على الفطرة، وحكم موت أطفال الكفار وأطفال المسلمين، رقم 2658، (1226/2)

فسّر به جمع من المفسرين – إن هو لم يبدِّل و لم يغيِّر ما فُطر عليه.

إذن فهذا معنى دقيق، قد دلّت عليه القرينة المتمثلة في حديث النبي ﷺ كما رأيت، يحتمله اللفظ ولا يمجّه النظم، لذلك حاكم ابن عاشور له المفسرين فقال: " و لم يعرِّج المفسرون قديما وحديثا على تفسير التقويم بهذا المعنى العظيم، فقصروا التقويم على حسن الصورة"[1].

وفي تتمة هذ النقل من كلام ابن عاشور –بهذا الإطلاق– فيه نظر؛ إذْ أنّ كثيرا من المفسرين لم يقصروا التقويم على حسن الصورة –كما نقلت عنهم آنفا–، بل جمعوا بين حسن القوامة الجسدية والعقلية، وإنما الذي غفل عنه جلّهم هو تفسير التقويم بالفطرة السليمة، ولعلّ ابن عاشور قصد بكلامه "إغفالهم" هذا المعنى والله أعلم.

النتيجة:

بناء على ما مضى من الدراسة، فإنّ في هذا المثال مزيد بيان للتطبيق العملي للقاعدة، من حيث محاكمة أقوال المفسرين لما اتسعت له الألفاظ القرآنية من معان ودلالات.

الخلاصة:

ميزان دلالة الألفاظ الذي حاكم إليه ابن عاشور أقوال المفسرين في التفاسير، هو بمثابة أحد الضوابط التي ترتكز عليها قاعدة تعدّد المعاني القرآنية؛ لذلك لا يُقبل من الأقوال إلاّ ما كان موافقا له، غير خارج عن نطاق ما قيّد.

1 – التحرير والتنوير، ابن عشور، (426/30).

المطلب الثاني: محاكمة دلالة ألفاظ الآيات لمسالك تكثير المعاني القرآنية عند ابن عاشور.

لا شكّ أنّ القرآن المنزل على النبي ﷺ هو آية إعجازه، التي حيرت وأعجزت فطاحلة اللغة وأرباب الفصاحة من لدن زمنه ﷺ إلى قيام الساعة، وقد تمثلت هاته المادة الإعجازية في كثير من جوانبه، منها نظم كلامه، وحسن سياقه، وتنوّع مدلولاته، وهاته الثلاثة كان العرب يتقنونها أشد الإتقان، فلا ترى في كلامهم خرما يعتري حسن سباكته، ولا ركاكة في سياقة ألفاظه، بل يتخيرون من الألفاظ ما يؤدَّى به قصدهم من الكلام، ويفي بغرضهم الذي أرادوا إبلاغه؛ لهذا كان ضابطا النظم والسياق، وانتقاء الألفاظ موازين ومُحكّمات، تُردُّ إليها معاني الألفاظ، وإذا كان هذا في كلام العرب فالقرآن أولى منهم بذلك؛ لأنه مصدر التشريع الأول، ودستور الحياة التي تنتظم به أحكام الدين، فينبغي التدقيق في معاني ألفاظه، ولا يكون ذلك إلاّ بتحكيم دلالات كلماته لمسالك توفير المعاني القرآنية، والمتمثلة في السياق الذي يربط بين مفرداته وآياته، والنظم الذي يسبك تركيبه، مع ما أثر عن السلف ومن بعدهم من المفسرين من اختلاف تنوع في معانيه.

ولمزيد بيان هذا التحكيم، سأورد نماذج تطبيقية لكل مسلك من هاته المسالك، التي طبّقها ابن عاشور في تفسيره:

الفرع الأول: نماذج مسلك السياق القرآني:

النموذج الأول: قوله تعالى: ﴿وَءَامِنُواْ بِمَآ أَنزَلْتُ مُصَدِّقاً لِّمَا مَعَكُمْ وَلاَ تَكُونُوٓاْ أَوَّلَ كَافِرٍ بِهِۦ﴾ (البقرة:40).

الدّراسة:

قال ابن عاشور في تفسير الآية: "... فإنّه لما أمرهم بالإيمان بالقرآن، وكانت صيغة الأمر محتملة لطلب الامتثال بالفور أو بالتأخير، وكانوا معروفين بشدة العداوة لدين الإسلام، عطف على أمرهم بالإيمان بالقرآن نهيهم عن أن يكونوا أول كافر بالقرآن؛ وذلك يصدق بمعان بعضها يستفاد من حق التركيب، وبعضها من لوازمه، وبعضها من مستتبعاته، وكلها تحتملها الآية، فالمعنى الأول: أن يحمل قوله: ﴿أَوَّلَ كَافِرٍ﴾ على حقيقة معنى الأوّل وهو السابق غيره... ثم إنّ وصف ﴿أَوَّلَ﴾ يشعر بتقييد النهي بالوصف، ولكن قرينة السياق دالّة على أنه لا يراد تقييد النهي عن الكفر بحالة أوليتهم في

الكفر، إذ ليس المقصود منه مجرد النهي عن أن يكونوا مبادرين بالكفر، ولا سابقين به غيرهم لقلّة جدوى ذلك، ولكن المقصود الأهم منه أن يكونوا أوّل المؤمنين، فأفيد ذلك بطريق الكناية التلويحية، فإنّ وصف ﴿أَوَّلَ﴾ أصله السابق غيره في عمل يعمل، أو شيء يذكر، فالسبق والمبادرة من لوازم معنى الأولى لأنها بعض مدلول اللفظ، ولما كان الإيمان والكفر نقيضين، إذا انتفى أحدهما ثبت الآخر، كان النهي عن أن يكونوا أوّل الكافرين يستلزم أن يكونوا أوّل المؤمنين"[1].

يُستخلص من كلام ابن عاشور وغيره من أهل التفسير في بيان الأوّلية المرادة في قوله تعالى: ﴿وَلاَ تَكُونُوٓاْ أَوَّلَ كَافِرٍ بِهِۦ﴾، معنيان هما:

المعنى الأول: قيل هي على ظاهرها بمعنى الأسبقية، وعليه يكون معنى الآية: لا تكونوا -يا أهل الكتاب- السبّاقين بالكفر بالقرآن، فكأنهم مؤاخذون على أسبقيتهم في الكفر لا وقوعهم في الكفر؛ وذلك لمتابعة غيرهم لهم على هذا الجرم.

المعنى الثاني: قيل إنّ نهيهم على هاته الأسبقية ليس مقصودا لذاته، وإنما المقصود وجوب الإيمان بما أمروا أن يؤمنوا به، وقد دلّ عليه مفتتح الآية، كما دلّ عليه مفهوم النهي عن أسبقيتهم في الكفر بالقرآن، وعلى هذا يكونون مؤاخذين على الكفر، سواء كانوا سباقين أو ليسوا بسباقين، وإن كانوا في حال سبقهم أكثر مؤاخذة، لتحملهم وزر من تبعهم على ذلك.

قال بالقول الأوّل: الماوردي في النكت والعيون[2]، والبغوي في معالم التنزيل[3]، وابن كثير في تفسيره[4]، وكذا السعدي في تيسيره[5].

وذهب إلى القول الثاني: الزمخشري في الكشاف[6]، وابن عطية في المحرر الوجيز[7].

ولعل أسعد القولين بالترجيح؛ هو القول الثاني، وذلك لدلالة السياق عليه من جهة، ودليل مفهوم

---

1 - المرجع السابق، (460/1).

2 - ينظر النكت والعيون، الماوردي، (112/1).

3 - ينظر معالم التنزيل، البغوي، (87/1).

4 - ينظر تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، (149/1).

5 - ينظر تيسير الكريم الرحمن، السعدي، ص 50.

6 - ينظر الكشاف، الزمخشري، (131/1).

7 - ينظر المحرر الوجيز، ابن عطية، (134/1).

الخطاب من جهة أخرى؛ لهذا قال ابن عاشور -كما نقلت عنه آنفا-: " ... ثم إنّ وصف ﴿أَوَّلَ﴾، يشعر بتقييد النهي بالوصف، ولكن قرينة السياق دالّة على أنه لا يراد تقييد النهي عن الكفر بحالة أوليتهم في الكفر؛ إذ ليس المقصود منه مجرد النهي عن أن يكونوا مبادرين بالكفر...، ولكن المقصود الأهمّ منه أن يكونوا أوّل المؤمنين...، فالسبق والمبادرة من لوازم معنى الأوّل؛ لأنها بعض مدلول اللفظ..."[1].

إذن فقرينة السياق -كما ذكر ابن عاشور- صرفت المعنى المتبادر والظاهر من قوله تعالى: ﴿وَلاَ تَكُونُوٓاْ أَوَّلَ كَافِرٍ بِهِۦ﴾، القاضي بنهيهم أن يكونوا السباقين إلى الكفر بما أنزل على محمد ﷺ، إلى معنى كنائي من لوازم المعنى الظاهري؛ وهو أن يكونوا مبادرين إلى الإيمان بالقرآن.

النتيجة:

بناء على ما سبق من الدراسة، فإنّ ما ذهب إليه ابن عاشور من بيان المعنى الكنائي للآية المتأتي من لازم المعنى الظاهري لها، هو محاكمة دلالة الألفاظ إلى مسلك السياق، فأثمر بذلك معنى خفيا مقصودا من الآية والله أعلم.

النموذج الثاني: في تفسير قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ۖ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُۥ ۚ وَٱللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ (المائدة:69)

الدراسة:

قال ابن عاشور في معنى الهداية بالآية: " والمراد بالهداية هنا تسديد أعمالهم، وإتمام مرادهم، فهو وعد لرسوله بأنّ أعداءه لا يزالون مخذولين، لا يهتدون سبيلا لكيد الرسول والمؤمنين، لطفا منه تعالى، وليس المراد الهداية في الدين؛ لأنّ السياق غير صالح له"[2].

فتخصيص الهداية وحصرها في هداية تسديد الأعمال وإتمام المراد، إنما كان من أمرين:

1 - التحرير والتنوير، ابن عاشور، (460/1).

2 - المرجع نفسه، (264/6).

الأمر الأول: أنّ الهداية محصورة في هداية التوفيق؛ لأنها خاصة به سبحانه وتعالى، ونفيها عنهم منسوب إلى فعل الله ﷻ.

الأمر الثاني: أنّ هاته الهداية وإن كانت مختصة به سبحانه وتعالى، فلا تعني أنها هداية توفيق في الدين، إنما هي هداية سداد الأعمال وتبليغ المراد -كما ذهب ابن عاشور-؛ وذلك للقرينة السياقية الموجودة بالآية.

فهذا محصل ما ذهب إليه ابن عاشور في معنى الهداية بالآية الكريمة، ومن أهل العلم بالتفسير من قال بمطلق هداية التوفيق، فتحصل لدينا من مجموع أقوالهم معنيان:

أما **الأول:** المقصود بالهداية: هي هداية التوفيق، وعلى هذا يكون معنى الآية: عليك يا أيها الرسول -والخطاب للنبي ﷺ-، تبليغ ما أوحي إليك من ربك للناس، فأنت مكلف بهداية الإرشاد، ببيان الحق الذي أنزل عليك، وأما هداية التوفيق فهي لله ﷻ قال تعالى: ﴿ لَّيْسَ عَلَيْكَ هُدَيٰهُمْ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهْدِي مَن يَّشَآءُ ﴾ (البقرة:271).

وأما **الثاني:** فالمقصود بالهداية: بلوغ -أي الكفار- مُناهم وغرضهم، وتسديد أعمالهم وإتمام مرادهم من النيل من محمد ﷺ.

ذهب إلى القول الأول: ابن عطية في المحرر الوجيز[1]، والقرطبي في جامعه[2]، وابن كثير في تفسيره[3]، والسعدي في تيسير الكريم الرحمن[4].

وذهب إلى القول الثاني: الشوكاني في فتح القدير[5]، وجمع بين القولين في النكت والعيون[6] فقال بهما جميعا.

ولعل أوْلى القولين بالترجيح القول الثاني؛ لدلالة السياق عليه كما ذهب الشوكاني، وتابعه عليه ابن عاشور؛ وذلك للقرينة المتصلة المتمثلة في قوله تعالى: ﴿ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِ ﴾، فنفي

1 - ينظر المحرر الوجيز، ابن عطية، (218/2).
2 - ينظر الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، (244/6).
3 - ينظر تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، (140/3).
4 - ينظر تيسير الكريم الرحمن، السعدي، ص 239.
5 - ينظر فتح القدير، الشوكاني، (69/2).
6 - ينظر النكت والعيون، الماوردي، (54/2).

الهداية عنهم بعدم تبليغهم مُناهم من النَّيل من رسول الله ﷺ، هو في الحقيقة تقرير مضمَّن تعليل ما سبق من العصمة؛ لذلك خص ابن عاشور-كما نقلت عنه آنفا- الهداية بهداية تسديد أعمال الكفار وإتمام مرادهم، ونفيها وعدًا منه سبحانه وتعالى لرسوله بأنّ أعداءه لا يزالون مخذولين، لا يهتدون سبيلا لبلوغ مناهم من الكيد برسوله ﷺ والمؤمنين معه؛ وذلك لدلالة السّياق.

فقول ابن عاشور في تتمة النقل السابق: " ... لأنّ السياق غير صالح له" هو المحاكمة لمسلك السياق؛ لما دل عليه لفظ الهداية من قوله ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لاَ يَهْدِے ٱلْقَوْمَ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾؛ إذْ الهداية لها معان متنوعة -كما سبق بيانه-، فضبَط السياق مراد الشارع الحكيم منها والله أعلم.

النتيجة:

بناء على ما أسلفت من الدراسة، فإنّ السياق -عند ابن عاشور- محَكَّم على مدلولات الألفاظ القرآنية، وضابط من ضوابط القاعدة في انتقاء المعاني القرآنية، وتمييز الصحيح منها من الضعيف.

النموذج الثالث: في تفسير قوله تعالى: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقاً وَعَدْلاًۖ لاَّ مُبَدِّلَ لِكَلِمَٰتِهِۦۚ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ﴾ (الانعام:116).

الدراسة:

قال ابن عاشور في تفسير لفظ ﴿كَلِمَتُ﴾ من الآية الكريمة: "... فقيل: المراد بالكلمات أو الكلمة القرآن، وهو قول جمهور المفسرين،... وهو الأظهر،... وقد أطلق في القرآن (الكلمات) على الكتب السماوية في قوله تعالى: ﴿ فَـَٔامِنُواْ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ٱلنَّبِےِّ ٱلأُمِّےِّ ٱلذِے يُومِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَٰتِهِۦ﴾ (الاعراف:158)، أي كتبه... واستبعد ابن عطية أن يكون المراد من ﴿كَلِمَتُ رَبِّكَ﴾ - بالجمع أو الإفراد[1]- القرآن، واستظهر أنّ المراد منها: قول الله، أي نفذ قوله وحكمه... وقيل: كلمات الله: أمره ونهيه، ووعده، ووعيده...، لكن السياق يشهد بأنّ تفسير الكلمات بالقرآن أظهر."[2]

وبمثل ما ذكر ابن عاشور في معنى ﴿كَلِمَتُ﴾ قال أهل التفسير، فتحصّل لدينا معنيين هما:

---

1 - يشير -رحمه الله- إلى القراءتين الصحيحتين، قرأ الكوفيون الثلاثة ويعقوب وخلف ﴿كَلِمَتُ﴾ بغير ألف على الإفراد، وقرأ الباقون بالألف على الجمع. ينظر: المبسوط في القراءات العشر، أبو بكر النيسابوري، ص 201.

2 - التحرير والتنوير، ابن عاشور، (8-أ/18-19).

الأول: عني بهاته الكلمات القرآن.

الثاني: عني بها كل ما أخبر به من الوعد والوعيد، والأمر والنهي، وغير ذلك.

ذهب إلى القول الأول، الطبري في جامع البيان[1]، والماوردي في النكت والعيون[2].

وذهب إلى القول الثاني: الزمخشري في الكشاف[3]، وابن كثير في تفسيره[4] والشوكاني في فتح القدير[5] والسعدي في تفسيره[6]، ورجحه ابن عطية في المحرر الوجيز[7] مستبعدا القول الأول.

وجمع القرطبي بين القولين في الجامع[8] فقال بهما جميعا.

ولعلّ أولى التفسيرين بالقبول هو قول من قال عُني بلفظ ﴿كَلِمَٰتُ﴾ القرآن؛ وهو قول الجمهور -كما نقل ابن عاشور-؛ لدلالة السياق عليه، قال تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلذِىٓ أَنزَلَ إِلَيْكُمُ ٱلْكِتَٰبَ مُفَصَّلًا ۚ وَالذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُۥ مُنَزَّلٌ مِّن رَّبِّكَ بِالْحَقِّ﴾ (الانعام:115)؛ لذلك قال ابن عاشور في تتمة النقل السابق: "... واستبعد ابن عطية أن يكون المراد من ﴿كَلِمَٰتُ رَبِّكَ﴾ -بالجمع أو الإفراد- القرآن، واستظهر أن المراد منها قول الله، أي نفذ قوله وحكمه...، لكن السياق يشهد بأنّ تفسير الكلمات بالقرآن أظهر".

فقول ابن عاشور: " لكن السياق يشهد ..." هو محاكمة منه -رحمه الله- لفظ ﴿كَلِمَٰتُ﴾، لضابط السياق، حتى تجري معنى الآيات على نسق واحد، والله أعلم.

النتيجة:

بناء على ما سبق من الدراسة، فإنّ قاعدة تعدد المعاني القرآنية تضبط المعاني وإن تعدّدت، عن طريق مسلكها المتمثل في السياق القرآني عند ابن عاشور.

---

1 - ينظر جامع البيان، الطبري، (62/12).

2 - ينظر النكت والعيون، الماوردي، (160/2).

3 - ينظر الكشاف، الزمخشري، (60/2).

4 - ينظر تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، (288/3).

5 - ينظر فتح القدير، الشوكاني، (177/2).

6 - ينظر تيسير الكريم الرحمن، السعدي، ص 270.

7 - ينظر المحرر الوجيز، ابن عطية، (377/2).

8 - ينظر الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، (71/7).

الفرع الثاني: نماذج مسلك النظم القرآني:

النموذج الأول: قوله تعالى: ﴿وَلاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُم بِهِۦ مِنْ خِطْبَةِ ٱلنِّسَآءِ أَوَ اَكْنَنتُمْ فِيٓ أَنفُسِكُمْ عَلِمَ ٱللَّهُ أَنَّكُمْ سَتَذْكُرُونَهُنَّ﴾ (البقرة:233).

الدراسة:

قال ابن عاشور في تفسير الآية: " وقوله: ﴿أَوَ اَكْنَنتُمْ فِيٓ أَنفُسِكُمْ﴾، الإكنان الإخفاء، وفائدة عطف الإكنان على التعريض في نفي الجناح، مع ظهور أن التعريض لا يكون إلاّ عن عزم في النفس، فنفي الجناح عن عزم النفس المجرد ضروري من نفي الجناح عن التعريض،... وأخّر الإكنان في الذكر، للتّنبيه على أنّه أفضل وأبقى، على ما للعدة من حرمة، مع التنبيه على أنه نادر وقوعه، لأنه لو قدّمه لكان الانتقال من ذكر الإكنان إلى ذكر التعريض جاريا على مقتضى ظاهر نظم الكلام، في أن يكون اللاحق زائد المعنى على ما يشمله الكلام السابق، فلم يتفطن السامع لهذه النكتة، فلما خولف مقتضى الظاهر، علم السامع أنّ هذه المخالفة ترمي إلى غرض، كما هو شأن البليغ في مخالفة مقتضى الظاهر، وقد زاد ذلك إيضاحا بقوله عقبه: ﴿عَلِمَ ٱللَّهُ أَنَّكُمْ سَتَذْكُرُونَهُنَّ﴾، أي علم أنكم لا تستطيعون كتمان ما في أنفسكم، فأباح لكم التعريض تيسيرا عليكم، فحصل بتأخير ذكر ﴿أَوَ اَكْنَنتُمْ﴾ فائدة أخرى؛ وهي التمهيد لقوله: ﴿عَلِمَ ٱللَّهُ أَنَّكُمْ سَتَذْكُرُونَهُنَّ﴾، وجاء النظم بديعا معجزا"[1].

والتعريض بالخِطبة -كما جاء عن أهل التفسير[2]-: هو ما لاح من الكلام الذي يفهم منه رغبة الخاطب في خطبة النساء، كما فسروا الإكنان في النفس من أمر هاته الرغبة بإسرارها، وإضمارها في النفس.

فمن خلال ما عرضت من كلام ابن عاشور وغيره من أهل التفسير، يظهر بأنّ التعريض بالخطبة أوسع دائرة من الإكنان؛ إذْ لا يكون التعريض بالشيء إلا بعد وقْع ذلكم الشيء في نفس المعرِّض، والإكنان هو الاقتصار على ذلك الوقع في النفس فيضمره ولا يبديه.

---

1 - التحرير والتنوير، ابن عاشور، (2/452-453).

2 - ينظر: جامع البيان، الطبري، (5/102). والنكت والعيون، الماوردي، (1/304). والكشاف، الزمخشري، (1/283). والمحرر الوجيز، ابن عطية، (1/315). ومفاتيح الغيب، الرازي، (6/ 469-471). وفتح القدير، الشوكاني، (1/287). وغيرهم.

ولما كان ذلك كذلك، استشكل بعض أهل التفسير عطف الإكنان في النفس من أمر خطبة المعتدة من النساء، على التعريض بخطبتهن الجائز بنص الآية، فمقتضى ظاهر نظم الكلام -كما ذكر ابن عاشور-، أن يُعطف ما كان زائد المعنى على ما كان أدناه، لكن لما خولف هذا الأمر في الآية محل الدّراسة، جعل بعضهم يتأوّلون لها مخرجا، فقال الفخر الرازي: "فإن قيل: إنّ التعريض بالخِطبة أعظم حالا من أن يميل قلبه إليها ولا يذكر شيئا، فلمّا قدّم جواز التعريض بالخطبة، كان قوله بعد ذلك: ﴿أَوَ اَكْنَنتُمْ فِيٓ أَنفُسِكُمْ﴾ جاريا مجرى إيضاح الواضحات، قلنا: ليس المراد ما ذكرتم، بل المراد منه أنه أباح التعريض وحرم التصريح في الحال، ... فالآية الأولى إباحة للتعريض في الحال، وتحريم للتصريح في الحال، والآية الثانية إباحة لأن يعقد قلبه على أنه سيصرح بذلك بعد انقضاء زمان العدة"[1].

وقال ابن عرفة: " فإن قلت: إذا نفي الجناح في التعريض، فأحرى أن ينتفي عما يخطر بالقلب، فما فائدة عطفه عليه، قلت: فائدته الإشعار بالتّسوية بينه وبين ما في النفس من الجواز، أي هما سواء في رفع الحرج عن صاحبهما"[2].

فتوجيه الرازي لهذا النظم لم يفد شيئا؛ ذلك لأنّه فسّر ظاهر اللفظ بعدم جواز التصريح للمعتدة بما وقع من رغبة في نفس الخاطب من نكاحها، وهذا مستفاد من مفهوم قوله تعالى: ﴿وَلاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُم بِهِۦ مِنْ خِطْبَةِ اْلنِّسَآءِ﴾، فنفي الجناح عن التعريض بما يختلج في القلب من أمر الخطبة، يستلزم عدم جواز التصريح بذلك، مع منطوق[3] قوله تعالى: ﴿وَلَـٰكِن لاَّ تُوَاعِدُوهُنَّ سِرّاً اِلآَّ أَن تَقُولُواْ قَوْلاً مَّعْرُوفاً﴾ (البقرة:233). وأمّا قوله "والآية الثانية -يعني شطر الآية الثاني المتمثل في قوله تعالى: ﴿أَوَ اَكْنَنتُمْ فِيٓ أَنفُسِكُمْ﴾ -، إباحة لأن يعقد قلبه على أنه سيصرح بذلك بعد انقضاء زمان العدة"، فهو تحصيل حاصل؛ إذ انعقاد القلب على ذلك أمر جبلّيّ في نفس الراغب لا يستطيع دفعه[4]-لذلك رفع ربّنا ﷻ الجناح عليه-، فتراه ينتظر انقضاء عدة المرغوب فيها

1 - مفاتيح الغيب، الرازي، (671/6).

2 - تفسير ابن عرفة، ابن عرفة، تحقيق حسن المناعي (678/2)، مركز البحوث بالكلية الزيتونية -تونس، ط 1: 1986م.

3 - ينظر تيسير الكريم الرحمن، السعدي، ص 105.

4 - ينظر التحرير والتنوير، ابن عاشور، (452/2).

ليصرّح لها برغبته في نكاحها، ودليل ذلك قوله تعالى: ﴿عَلِمَ ٱللَّهُ أَنَّكُمْ سَتَذْكُرُونَهُنَّ﴾.

وأمّا توجيه ابن عرفة فهو وإن كان أقرب من توجيه الرازي، لكن لم يأت بما يشفي الغليل، مما دل عليه النظم البديع[1]؛ فاقتصر دلالته على معنى التسوية بين التعريض بالخطبة والإكنان في النفس من الجواز ورفع الحرج، ولعلّه يريد أنّ التعريض وإن كان للنفس فيه دخل بخلاف الإكنان في النفس؛ إذ التعريض أمر زائد وثمرة عملية لما وقر في القلب والنفس من أمر الرغبة في خطبة المعتدة، إلاّ أن الشارع الحكيم بنظمه هذا أراد تعليل نفي الجناح عن التعريض؛ كونه أمر جبلي لا يستطيع ردّه الخاطب فسوّاه بالإكنان في النفس الذي هو عمل قلبي، يفوت الراغب فلا يستطيع ردّه، والله أعلم.

والسؤال المتبادر للذهن هنا هو: إن كان ما قاله الرازي وابن عرفة من توجيه ما دل عليه نظم الآية ليس مجزيا، فما هو التوجيه الصحيح له؟

نعم لقد أجاب ابن عاشور على هذا السؤال فقال ما ملخصه -كما نقلت عنه آنفا-: " وفائدة عطف الإكنان على التعريض في نفي الجناح، مع أنّ التعريض هو نتيجة ما وقر في النفس من عزم، فنفي الجناح عن هذا العزم المجرد أولى من نفي الجناح عن التعريض؛ إذ العزم أمر جبلي لا يمكن دفعه، وأخّر الإكنان في الذّكر لتحصيل فوائد منها:

أولا: بيان أنّ الإكنان في النفس من أمر الخطبة صفة أرقى من التعريض، وتكون أدعى لحفظ حرمة المعتدة.

ثانيا: الانتقال من ذكر التعريض إلى ذكر الإكنان فيه مخالفة لمقتضى ظاهر نظم الكلام، في أن يكون اللاحق زائد المعنى على ما يشمله الكلام السابق، فيتفطن السامع لهذه النكتة والغرض المقصود.

فتأخير ذكر ما حقه التقديم أثمر نظما بديعا، متضمّن لكل هاته الفوائد التي ذكر ابن عاشور، ولو جرت على مقتضى ظاهر النظم لفاتت عدّة فوائد.

النتيجة:

بناء على ما سبق من الدراسة، فإنّ محاكمة ابن عاشور قاعدة تعدّد المعاني القرآنية لمسلك النظم أثمر معان متنوعة، لا تُستفاد من مجرد الألفاظ، بل بما دلت عليه في قالب سبكها في نظم يُنوِّع معانيها، ويُثري مراميها.

---

1 - ينظر المرجع السابق، (453/2).

النموذج الثاني: قوله تعالى: ﴿لَّيْسَ بِأَمَانِيِّكُمْ وَلَآ أَمَانِيِّ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ مَن يَعْمَلْ سُوٓءًا يُجْزَ بِهِۦ﴾ (النساء:122).

الدراسة:

قال ابن عاشور في تفسير الآية: " ﴿لَّيْسَ بِأَمَانِيِّكُمْ﴾ استئناف ابتدائي للتنويه بفضائل الأعمال، والتشويه بمساويها، وأن في ﴿لَّيْسَ﴾ ضميرا عائدا على الجزاء المفهوم من قوله: ﴿يُجْزَ بِهِۦ﴾، أي ليس الجزاء تابعا لأماني الناس ومشتهاهم، بل هو أمر مقدّر من الله تعالى تقديرا بحسب الأعمال، ومما يؤيد أن يكون قوله: ﴿لَّيْسَ بِأَمَانِيِّكُمْ﴾ استئنافا ابتدائيا، أنه وقع بعد تذييل مشعر بالنهاية، وهو قوله: ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ ٱللَّهِ قِيلًا﴾ (النساء:121)، ومما يرجحه أنّ في ذلك الاعتبار إبهاما في الضمير، ثم بيانا له بالجملة بعده، وهي: ﴿مَن يَعْمَلْ سُوٓءًا يُجْزَ بِهِۦ﴾، وأن فيه تقديم جملة ﴿لَّيْسَ بِأَمَانِيِّكُمْ﴾ عن موقعها الذي يترقب في آخر الكلام، فكان تقديمها إظهارا للاهتمام بها، وتهيئة لإبهام الضمير، وهذه كلها خصائص من طرق الإعجاز في النظم، وجملة ﴿مَن يَعْمَلْ سُوٓءًا يُجْزَ بِهِۦ﴾ استئناف بياني، ناشئ عن جملة ﴿لَّيْسَ بِأَمَانِيِّكُمْ﴾؛ لأنّ السامع يتساءل عن بيان هذا النفي المجمل. ولهذا الاستئناف موقع من البلاغة وخصوصية، تفوت بغير هذا النظم الذي فسرناه"[1].

حصر ابن عاشور عود المضمر في قوله تعالى: ﴿لَّيْسَ بِأَمَانِيِّكُمْ﴾ في وجه واحد فقط، والمتمثل في عوده على الجزاء المفهوم من قوله: ﴿يُجْزَ بِهِۦ﴾.

وقد ذكر أهل التفسير إلى جانب قول ابن عاشور قولان آخران، فتكون مجموع الأقوال الواردة في حمل عود الضمير ثلاثة أقوال:

الأول: قالوا بأنّ الضمير يعود على ما سبق من أمر وعد الشيطان لأوليائه، وذلك في قوله تعالى: ﴿يَعِدُهُمْ وَيُمَنِّيهِمْ وَمَا يَعِدُهُمُ ٱلشَّيْطَٰنُ إِلَّا غُرُورًا﴾ (النساء: 119)، وعليه فيكون معنى الآية: ليس الأمر بأمانيّكم معاشر أولياء الشيطان، ولا أماني أهل الكتاب.

1 - المرجع السابق، (208/5).

الثاني: قالوا بأنّ الضمير يعود على الوعد بالثواب المذكور قبلُ، وذلك في قوله تعالى: ﴿ وَالذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ سَنُدْخِلُهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِے مِن تَحْتِهَا ٱلاَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَداًۖ وَعْدَ ٱللَّهِ حَقّاًۖ وَمَنَ اَصْدَقُ مِنَ ٱللَّهِ قِيلًا﴾ (النساء:121)، فيكون معنى الآية: ليس وعد الله بأمانيكم ولا أماني أهل الكتاب.

الثالث: قالوا بأنّ الضمير عائد على الجزاء المفهوم من قوله تعالى: ﴿مَنْ يَّعْمَلْ سُوٓءاً يُجْزَ بِهِۦ﴾، فيكون معنى الآية: ليس الجزاء بأمانيكم ولا أماني أهل الكتاب.

قال بالقول الأول الإمام الطبري في جامع البيان[1]، وبالثاني قال الماوردي في النكت والعيون[2]، والزمخشري في الكشاف[3]، ورجحه الرازي في مفاتيح الغيب[4]، وإليه رمى ابن كثير في تفسيره[5]، والسعدي في تيسيره[6].

وخالف الجميع ابن عاشور[7] فقال بالقول الثالث، حيث جعل الضمير دالٌّ على الجزاء المفهوم من الجملة بعد مفتتح الآية، وهي قوله تعالى: ﴿مَنْ يَّعْمَلْ سُوٓءاً يُجْزَ بِهِۦ﴾، وقد استدل -رحمه الله- على ما ذهب إليه، بأنّ قوله تعالى: ﴿لَّيْسَ بِأَمَانِيِّكُمْ﴾ استئناف ابتدائي للتنويه بفضائل الأعمال، والتشويه بمساويها، فليس له علاقة بما سبق؛ كون رأس الآية ﴿وَعْدَ ٱللَّهِ حَقّاًۖ وَمَنَ اَصْدَقُ مِنَ ٱللَّهِ قِيلًا﴾ تذييل مشعر بالنهاية، مع ما في الضمير في لفظ ﴿لَّيْسَ﴾ من إبهام، لتوضحه الجملة بعده ﴿مَنْ يَّعْمَلْ سُوٓءاً يُجْزَ بِهِۦ﴾، وهذا الإضمار وبيانه المتأخر، يدل على أن في الآية تقديما وتأخيرا؛ تقديم جملة ﴿لَّيْسَ بِأَمَانِيِّكُمْ﴾، التي من حقها التأخير، فيه إظهار للاهتمام بها، وتهيئة لإبهام الضمير الذي فُسر بالجملة الاستئنافية البيانية المتأخرة ﴿مَنْ يَّعْمَلْ سُوٓءاً يُجْزَ بِهِۦ﴾، ولهذا الاستئناف -كما قال

---

1 - ينظر جامع البيان، الطبري، (234/9).

2 - ينظر النكت والعيون، الماوردي، (531/1).

3 - ينظر الكشاف، الزمخشري، (567/1).

4 - ينظر مفاتيح الغيب، الرازي، (11/ 225).

5 - ينظر تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، (369/2).

6 - ينظر تيسير الكريم الرحمن، السعدي، ص 205.

7 - ينظر التحرير والتنوير، ابن عاشور، (208/5).

ابن عاشور- موقع من البلاغة وخصوصية، تفوت بغير هذا النظم الذي فسّر الآية به.

وعلى هذا فنستفيد معان متعددة ومتنوعة من عود الضمير المضمر في لفظ ﴿لَّيْسَ بِأَمَانِيِّكُمْ﴾، تبعا لكل المحتملات التي ذكرها أهل التفسير. واقتصار ابن عاشور على المعنى الأخير فقط، متأتّ من محاكمته معنى الآية لمسلك النظم والله أعلم.

النتيجة:

بناء على ما سبق من الدراسة، فإنّ النّظم بالنسبة لقاعدة تعدّد المعاني القرآنية - عند ابن عاشور- يعدّ مسلكا لتوفير المعاني وتنوّعها، ومحكَّما عليها في قبول صحيحها ودرء ضعيفها؛ لذا فهو باب من أبواب الاعجاز القرآني.

النموذج الثالث: في تفسير قوله تعالى: ﴿قُلْ يَٰعِبَادِ ٱلذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمْ لِلذِينَ أَحْسَنُواْ فِي هَٰذِهِ ٱلدُّنْيا حَسَنَةٌ﴾ (الزمر:11).

الدراسة:

قال ابن عاشور في تفسير هذه الآية: " وتوسيط قوله: ﴿فِي هَٰذِهِ ٱلدُّنْيا﴾ بين ﴿لِلذِينَ أَحْسَنُواْ﴾ وبين ﴿حَسَنَةٌ﴾ نظم مما اختص به القرآن في مواقع الكلم، لإكثار المعاني التي يسمح بها النظم، وهذا من طرق إعجاز القرآن؛ فيجوز أن يكون قوله: ﴿فِي هَٰذِهِ ٱلدُّنْيا﴾ حالا من ﴿حَسَنَةٌ﴾، قدّم على صاحب الحال للتنبيه من أول الكلام على أنها جزاؤهم في الدنيا، لقلّة خطور ذلك في بالهم، ضمن الله لهم تعجيل الجزاء الحسن في الدنيا قبل ثواب الآخرة...، ويجوز أن يكون قوله: ﴿فِي هَٰذِهِ ٱلدُّنْيا﴾ متعلِّقا بفعل ﴿أَحْسَنُواْ﴾، على أنه ظرف لغوي، أي فعلوا الحسنات في الدنيا، فيكون المقصود التنبيه على المبادرة بالحسنات في الحياة الدنيا قبل الفوات، والتنبيه على عدم التقصير في ذلك"[1].

وقريب مما ذكر ابن عاشور بشأن تعلق قوله: ﴿فِي هَٰذِهِ ٱلدُّنْيا﴾ بفعل ﴿أَحْسَنُواْ﴾ ولفظ ﴿حَسَنَةٌ﴾ ذكر المفسرون[2] معنيين أيضا، حسب متعلَّق جملة ﴿فِي هَٰذِهِ ٱلدُّنْيا﴾.

---

1 - المرجع السابق، (353/23-354).

2 - ينظر: جامع البيان، الطبري، (269/2). والنكت والعيون، الماوردي، (118/5-119). ومعالم التنزيل، البغوي، (111/7). ومفاتيح الغيب، الرازي، (430/26). والجامع لأحكام القرآن، القرطبي، (240/15)، وغيرهم.

فباعتبار متعلَّقها لفظ ﴿أَحْسَنُواْ﴾، يكون معناها: الذين أحسنوا أعمالهم في هذه الدنيا، سينالون حسنة في الآخرة، وهي دخولهم الجنة والتنعّم فيها.

وباعتبار متعلَّقها لفظ ﴿حَسَنَةٌ﴾، فيكون المعنى: الذين أحسنوا ينالون حسنة في الدنيا، وهي الصحة والعافية، وغيرهما من أنواع الخير.

هكذا جاء عن كثير من المفسرين، وقد مال الزمخشري[1] فأومأ بتقديم القول الأول، وتبعه ابن عطية[2] مرجّحا له.

إذن فموقع قوله تعالى ﴿فِي هَٰذِهِ ٱلدُّنْيَا﴾، ونظمها متوسطة بين لفظي ﴿أَحْسَنُواْ﴾ و﴿حَسَنَةٌ﴾، أفاد معنيين للآية، وكان لهذا التركيب وقع في تكثير المعاني، التي لا تستفاد من مجرد اللفظ؛ لهذا قال ابن عاشور: " وتوسيط قوله: ﴿فِي هَٰذِهِ ٱلدُّنْيَا﴾، بين ﴿لِلذِينَ أَحْسَنُواْ﴾ وبين ﴿حَسَنَةٌ﴾ نظم مما اختص به القرآن في مواقع الكلم لإكثار المعاني التي يسمح بها النظم، وهذا من طرق إعجاز القرآن"[3].

النتيجة:

بناء على ما أسلفت من الدراسة، فإنّ مسلك النظم حاكم على المباني اللفظية في توجيه معانيها وتكثيرها، فهو من المسالك المهمة لقاعدة تعدد المعاني القرآنية عند ابن عاشور.

الفرع الثالث: نماذج مسلك التنوع التفسيري:

المقصود من هذا المسلك أخذ ما احتمل اللّفظ من معاني التفسير التي وردت عن السلف، عن طريق تفسيرهم بسبب النزول، أو بأحد ألفاظ العموم، أو بالمثال؛ ذلك لأنّ السلف كانوا ربما يفسرون الآية بمفردة من مفردات عمومها حسب ما يقتضيه المقام، وما احتيج إليه في رد الجواب عن سؤال ربما يطرح عليهم، فتتنوع بذلك تفاسيرهم في الآية من هذا الباب، وربما أضاف مَن بعدهم تفاسير أخرى لا تخرج عن حدود ما فسروا، ولا تناقض ما بينوا، شريطة أن يحتملها اللفظ القرآني، وتستوفي شروط القبول، وفيما يلي سأورد نماذج تطبيقية، حكّم فيها ابن عاشور دلالة الألفاظ إلى التنوع التفسيري الوارد عن أهل التأويل والبيان.

---

1 – ينظر الكشاف، الزمخشري، (117/4).

2 – ينظر المحرر الوجيز، ابن عطية، (523/4).

3 – التحرير والتنوير، ابن عاشور، (353/23).

النموذج الأول: في تفسير قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِيٓ أَنشَأَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ﴾ (الانعام:99).

الدراسة:

نقل ابن عاشور[1] اختلاف أهل التفسير[2] في المراد بالاستقرار والاستيداع من قوله تعالى: ﴿فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ﴾، معتبرا منها قولان:

الأول: قالوا بأنّ المستقر الكون فوق الأرض، والمستودع الكون في القبر. وعليه فإنّ الآية تدل على أنّ حياة الناس في الدنيا يعقبها الوضع في القبور، وأنّ ذلك الوضع استيداع مؤقت إلى يوم البعث.

الثاني: قالوا بأنّ المستقر في الرحم، والمستودع في صلب الرجل. وعليه يكون معنى الآية: مكوث النطفة في صلب الرجل مستودعة فيه زمنا قصيرا، لتبقى في رحم المرأة مستقرة فيه –فينشأ عنها الجنين– زمنا طويلا.

وأعرض –رحمه الله– عن بعض الأقوال لبعدها في نظره.

وقد أوصل الطبري[3] الأقوال إلى خمسة معان كلّها مأثورة عن السلف[4]، ويصدق عليها بتنوعها لفظ ﴿فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ﴾، إلاّ أنّ من المفسرين من رجّح قول من قال الاستقرار في الأرحام، والاستيداع في الأصلاب دون غيره، كابن كثير[5]، ولعلّ ذلك منه –رحمه الله– لكثرة قائليه من السّلف، لكن هذا لا يمنع دلالة هذا اللفظ القرآني على المعنى الذي رجحه، إهمال المعاني الأخرى مادامت لا تتناقض، كيف وقد قال بها السلف أيضا؛ لذلك صحح الطبري جميع ما ورد عنهم من معان متنوعة فقال رحمه الله: " وأولى التأويلات في ذلك بالصواب أن يقال: إن الله جل ثناؤه عمّ بقوله: ﴿فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ﴾، كلَّ خلقه الذي أنشأ من نفس واحدة، مستقرًّا ومستودعًا، و لم يخصص من ذلك معنى دون معنى. ولا شك أن من بني آدم مستقرّا في الرحم، ومستودعا في الصلب،

---

1 – التحرير والتنوير، ابن عاشور، (396/7-397).

2 – ينظر: النكت والعيون، الماوردي، (148/2-149). ومعالم التنزيل، البغوي، (171/3). والجامع لأحكام القرآن، القرطبي، (46/7-47). وغيرهم.

3 – ينظر جامع البيان، الطبري، (562/11-571).

4 – مثل عبد الله بن مسعود وابن عباس رضي الله عنهما، وسعيد بن جبير وعكرمة والسدي وغيرهم.

5 – ينظر تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، (274/3).

ومنهم من هو مستقر على ظهر الأرض أو بطنها، ومستودع في أصلاب الرجال، ومنهم مستقر في القبر، مستودع على ظهر الأرض. فكلٌّ"مستقر" أو"مستودع" بمعنى من هذه المعاني، فداخل في عموم قوله: ﴿فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ﴾ ومراد به، إلاّ أن يأتي خبرٌ يجب التسليم له بأنه معنيٌّ به معنى دون معنى، وخاص دون عام"[1].

وقال ابن عطية: "والذي يقتضيه النظر، أن ابن آدم هو مستودع في ظهر أبيه، وليس بمستقر فيه استقرارا مطلقا، لأنه ينتقل لا محالة، ثم ينتقل إلى الرحم، ثم ينتقل إلى القبر، ثم ينتقل إلى المحشر، ثم ينتقل إلى الجنة أو النار، فيستقر في أحدهما استقرارا مطلقا، وليس فيها مستودع؛ لأنه لا نقلة له بعد، وهو في كل رتبة متوسطة بين هذين الظرفين مستقر بالإضافة إلى التي قبلها، ومستودع بالإضافة إلى التي بعدها"[2]

إذن فلِمَ تخصيص ما قصد به العموم، وتقييد ما أريد به الاطلاق ما دام اللّفظ يحتمله، وورود تنوّع تفسيره عن السلف؛ لذلك وجب قبول ما دلّ عليه من معان صحيحة، موافقة لما فهمه السّلف منها، وقد ذهب ابن عاشور إلى ما رجح الطبري وابن عطية، من اعتبار كل الأقوال الواردة عن السلف، فقال بعد نقله عنهما المعاني التي ذكرتُ في النقلين السابقين: " الأظهر أن لا يُقيّد الاستيداع بالقبور، بل هو استيداع من وقت الإنشاء، لأن المقصود التذكير بالحياة الثانية، ولأنّ الأظهر أن الواو ليست للتقسيم، بل الأحسن أن تكون للجمع، أي أنشأكم فشأنكم استقرار واستيداع، فأنتم في حال استقراركم في الأرض ودائع فيها، ومرجعكم إلى خالقكم كما ترجع الوديعة إلى مودعها. وإيثار التعبير بهذين المصدرين ما كان إلا لإرادة توفير هذه الجملة."[3].

فاعتبار ابن عاشور لكل المعاني التي رجحها الطبري وابن عطية، والمروية عن أهل التفسير من السلف، بعد استبعاده -أي ابن عاشور- لبعضها، ما ذاك منه إلاّ محاكمة دلالات ألفاظها لتنوع أقوال أهل التفسير من السّلف فيها.

---

1 - جامع البيان، الطبري، (571/11).

2- المحرر الوجيز، ابن عطية، (327/2)

3 - التحرير والتنوير، ابن عاشور، (397/7).

النتيجة:

بناء على ما سبق من الدراسة، فإنّ تنوع أقوال المفسرين من السلف عن طريق التفسير بالمثال، يعتبر مسلكا من مسالك توفير المعاني عند ابن عاشور، وحاكما على دلالة الألفاظ والتراكيب القرآنية.

النموذج الثاني: في تفسير قوله تعالى: ﴿وَيُرْسِلَ عَلَيْهَا حُسْبَـٰنًا مِّنَ ٱلسَّمَآءِ﴾ (الكهف:39).

الدراسة:

قال ابن عاشور في تفسير لفظ ﴿حُسْبَـٰنًا﴾ من الآية الكريمة: " والحسبان: مصدر حَسَبَ كالغفران. وهو هنا صفة لموصوف محذوف، أي هلاكا حسبانا، أي مقدرا من الله، كقوله تعالى: ﴿عَطَآءً حِسَابًا﴾ (النبإ:36)، وقيل: الحسبان اسم جمع لسهام قصار، يرمى بها في طلق واحد، وليس له مفرد، وقيل: اسم جمع حسبانة، وهي الصاعقة، وقيل: اسم للجراد، والمعاني الأربعة صالحة هنا"[1].

وقبل الخوض في إيراد معاني هذا اللفظ عند أهل التفسير وموازنته مع ما ذكر ابن عاشور، يحسن بي أن أعرج إلى بيان معناها عند أهل اللغة، ليتضح بذلك أصل التنوع في معناها الشرعي عند أهل التفسير.

قال في مقاييس اللغة[2]: حَسِبَ: الحاء والسين والباء أصول أربعة، وذكر منها حُسْبَانًا ثم فسّرها بالوسادة الصغيرة، والسهام الصغيرة والجراد.

وجاء في لسان العرب[3] في معنى الحُسبان: العذاب، والبلاء، والنار، والسّهام الصغيرة التي يرمي بها الرجل في جوف قصبته، والمرامي، والصاعقة، والوسادة الصغيرة، والسحابة، والجراد، وغيرها من المعاني.

فكل هاته المعاني أو جلّها تدور حول معنى العذاب، والبلاء، أو شيء من وسائله؛ ولذلك فسّر جمع من أهل التفسير لفظ ﴿حُسْبَـٰنًا﴾ بهذا التنوع في المعنى اللغوي، بين مقلّ من هاته المعاني ومكثر،

1 – التحرير والتنوير، ابن عاشور، (325/15).

2 – ينظر معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، (59/2-61)

3 – ينظر لسان العرب، ابن منظور، (315/1-316).

فقالوا[1] ﴿حُسْبَـٰنًا﴾ بمعنى: العذاب، والنار، والجراد، والصاعقة، والسهام الصغيرة التي يرمى بها وغيرها من المعاني، كما جاء عن أهل اللغة، واقتصر آخرون[2] على معنى العذاب، فقالوا هو عذاب بمطر عظيم، أو غيره من أنواع العذاب، وروى الطبري[3] عن قتادة والضحاك وغيرهما بمعنى (العذاب) مطلقا، وزاد عن ابن زيد قوله: (الحُسبان: قضاء من الله يقضيه).

ولعلّ هاته المعاني التي هي بمعنى العذاب أو من وسائله، صالحة في تفسير هاته اللفظة من الآية الكريمة؛ لموافقتها السياق من جهة، وتواطئ علماء التفسير على ذكرها من جهة أخرى؛ لذلك أورد ابن عاشور في تفسيره أربعة منها -كما نقلت عنه آنفا-، ثم قال: "والمعاني الأربعة صالحة هنا".

وتقرير ابن عاشور بصلوحية هاته المعاني ناجم عن المدلول اللغوي للفظ ﴿حُسْبَـٰنًا﴾ من جهة، وذكْر أهل التفسير لها مع دلالة سياق الآية عليها من جهة أخرى.

النتيجة:

بناء على ما أسلفت من الدراسة، فإنّ الجمع بين ما ورد عن السلف من التفسير بالمثال، أو بأحد مفردات العموم، يُعدّ مسلكا من مسالك توفير المعاني عند ابن عاشور خاصة، وأهل التفسير عامة لتواطئهم خلفا عن سلف في اعتباره.

النموذج الثالث: في تفسير قوله تعالى: ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ﴾ (الشرح:1).

الدراسة:

قال ابن عاشور في تفسير هاته الآية: " والشرح حقيقته: فصل أجزاء اللحم بعضها عن بعض، ومنه الشريحة للقطعة من اللحم، والتشريح في الطّب، ويطلق على انفعال النفس بالرضى بالحال المتلبس بها...، فالصدر مراد به الإحساس الباطني الجامع لمعنى العقل والإدراك. وشرح صدره كناية عن الإنعام عليه بكل ما تطمح إليه نفسه الزكية من الكمالات، وإعلامه برضى الله عنه، وبشارته بما سيحصل للدين الذي جاء به من النصر. هذا تفسير الآية بما يفيده نظمها، واستقلالها عن المرويات

---

1 - ينظر: النكت والعيون، الماوردي، (307/3). ومعالم التنزيل، البغوي، (173/5). والجامع لأحكام القرآن، القرطبي، (408/10). وغيرهم.

2 - ينظر تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، (144/5)، وفتح القدير، الشوكاني، (343/3)، وتيسير الكريم الرحمن، السعدي، ص 477.

3 - ينظر جامع البيان، الطبري، (25/18). قال قتادة والضحاك: (عذابا).

الخارجية، ففسرها ابن عباس بأنّ الله شرح قلبه بالإسلام، وعن الحسن قال: شرح صدره: أن مُلئ علما وحكما،... وعلى هذا الوجه حمله كثير من المفسرين، ونسبه ابن عطية إلى الجمهور. ويجوز أن يجعل الشرح شرحا بدنيا. وروي عن ابن عباس[1] أنه فسر به، وهو ظاهر صنيع الترمذي؛ إذ أخرج حديث شق الصدر الشريف في تفسير هذه السورة..."[2]

وقد اختلف المفسرون في الشرح المقصود بالآية، أهو على حقيقته الحسية من شق صدره ﷺ، أم هو على الحقيقة المعنوية، فيكون معناه اتساع صدره بالإيمان به ﷻ، ومعرفة الحق واتباعه، وقوة عزمه على تحمل أعباء الدعوة إلى الله، وعبادته، والصبر على ما يلاقي من أعدائه، وغيرها من الأوصاف التي تعينه على ذلك.

فذهب كثير من المفسرين[3] -كما نقلت عن ابن عاشور آنفا- إلى المعنى الثاني، بل أسنده ابن عطية[4] إلى جمهورهم، وهو المروي عن ابن عباس ﷺ في شرحه الآية؛ حيث قال: (شرح الله صدره للإسلام)[5]، وقال الحسن: (أي مُلئ حكما وعلما)[6].

وذهب إلى القول الأول: الترمذي في سننه؛ حيث فسر الشرح بإيراده حديث شق صدره ﷺ، وفيه يقول النبي ﷺ: «بينما أنا عند البيت بين النائم واليقظان، إذ سمعت قائلا يقول: أحد بين الثلاثة، فأتيت بطست من ذهب فيها ماء زمزم، فشرح صدري إلى كذا وكذا - قال قتادة: قلت لأنس بن مالك: ما يعني؟ - قال: إلى أسفل بطني، فاستخرج قلبي، فغسل قلبي بماء زمزم، ثم أعيد مكانه، ثم

---

1 - لم أجد هاته الرواية في حدود اطلاعي.

2 - التحرير والتنوير، ابن عاشور، (30/408-409).

3 - قاله ابن عاشور، ينظر المرجع نفسه، (30/409). كالطبري في جامعه، ينظر جامع البيان، الطبري، (24/493)، والزجاج، ينظر معاني القرآن، الزجاج، (5/341)، والماوردي، ينظر النكت والعيون، الماوردي، (6/296)، والسعدي، ينظر تيسير الكريم الرحمن، السعدي، ص 929، غيرهم.

4 - ينظر المحرر الوجيز، ابن عطية، (5/496).

5 - ذكره الإمام البخاري بصيغة التمريض (ويذكر عن ابن عباس...) الأثر، ينظر صحيح البخاري، البخاري، كتاب التفسير، سورة ألم نشرح لك، (6/ 172).

6 - مصنف ابن أبي شيبة، أبو بكر بن أبي شيبة، تحقيق كمال يوسف الحوت، كتاب الفضائل، باب ما أعطى الله تعالى محمدا ﷺ، رقم 31690، (6/311)، مكتبة الرشد – الرياض، ط 1: 1409 هـ.

حشي إيمانا وحكمة »[1]، ومثله فعل البيهقي في الدلائل[2]، إلاّ أنّه روى حادثة شق صدره وهو صغير ولازال عند مرضعته يلعب مع الغلمان.

ومن المفسرين[3] من جمع بين القولين، ففسر الشرح على الحقيقة الحسية والحقيقة المعنوية كليهما.

فهذا التنوع الوارد عن أهل التفسير سلفا وخلفا في تفسير الشرح بالآية الكريمة محتمل؛ لذلك عقّب ابن كثير تفسيره الشرح على الحقيقة المعنوية ذكره الشرح على الحقيقة الحسية، مشيرا إلى رواية الترمذي، ثم قال: "... وهذا وإن كان واقعا -أي شق صدره حسّيًّا- ليلة الإسراء، كما رواه مالك بن صعصعة، ولكن لا منافاة، فإنّ من جملة شرح صدره الذي فعل بصدره ليلة الإسراء، وما نشأ عنه من الشرح المعنوي أيضا، فالله أعلم"[4].

وقد سلك ابن عاشور مسلك من أخذ بالمعنيين؛ إذ فسر الشرح على الحقيقة المعنوية، كما ذهب كثير من أهل التفسير على أنه المعنى المستفاد من نظم الآية مستقلة عن النصوص الخارجية، وجوّز أن يكون الشرح على الحقيقة الحسية، مستندا إلى مرويات، منها ما سبق من رواية مالك بن صعصعة عند الترمذي؛ إذ جعلها تفسيرا للشرح المذكور بالآية[5].

النتيجة:

بناء على ما سبق من الدراسة، فإنّ اختلاف التنوع في التفسير عن طريق التفسير بالمثال، يعتبر مصدرا من مصادر تعدد المعاني القرآنية – عند ابن عاشور- وحاكمًا على معاني الألفاظ القرآنية في نظمها.

---

1 – رواه الترمذي في سننه، ينظر سنن الترمذي، أبواب تفسير القرآن، باب ومن سورة ألم نشرح، رقم: 3346، (442/5). وقال هذا حديث حسن صحيح، وصححه الألباني، ينظر صحيح سنن الترمذي، الألباني، كتاب تفسير القرآن عن رسول الله ﷺ، باب ومن سورة ألم نشرح، رقم: 3346، (372/3).

2 – ينظر دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة، البيهقي، باب ما جاء في شق صدر النبي صلى الله عليه وآله وسلم، واستخراج حظ الشيطان من قلبه، سوى ما مضى في باب ذكر رضاعه، (5/2)، دار الكتب العلمية – بيروت، ط 1: 1405هـ.

3 – ينظر: النكت والعيون، ابن عطية، (496/5). ومفاتيح الغيب، الرازي، (205/32-206). والجامع لأحكام القرآن، القرطبي، (104/20-105).

4 – تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، (415/8).

5 – ينظر التحرير والتنوير، ابن عاشور، (408/30-409).

الخلاصة:

من منهج ابن عاشور في تأصيل قاعدة تعدد المعاني القرآنية، تصريحه بها أثناء تفسيره، بالإحالة للمقدمة التاسعة مكمن تأسيسها النظري، فيجمع بين التأصيل النظري للقاعدة والتطبيق العملي لها، وهذا أدعى لفهمها والإحاطة بها.

كما أن فائدة تطبيق القاعدة ليس مقتصرا على توفير المعاني عن طريق مسالكها فحسب، بل يكتمل دورها في ضبط تلكم المعاني وتوجيهها وتنقيتها؛ فتقدم الصالحة منها وتطرح غيرها مما لا تتوافق مع ضوابط القاعدة وشروطها.

الفصل الثاني

مسالك توفير المعاني وعلاقتها بقاعدة تعدّد المعاني القرآنية عند ابن عاشور

وفيه

*المبحث الأول: اختلاف التنوع في التفسير وعلاقته بالقاعدة عند ابن عاشور

*المبحث الثاني: الإعجاز النظمي وعلاقته بالقاعدة عند ابن عاشور

*المبحث الثالث: السياق القرآني وعلاقته بالقاعدة عند ابن عاشور

الفصل الثاني: مسالك توفير المعاني وعلاقتها بقاعدة تعدّد المعاني القرآنية عند ابن عاشور.

لقاعدة تعدّد المعاني القرآنية مسالك تستجلب بها المعاني المتنوعة، وتثري بها مدلولات الألفاظ والتراكيب القرآنية، وقد تمثلت في ثلاثة مسالك كبرى، بها تتنوع أقوال أهل التفسير، وإليها تُحكّم المعاني، فيُرجّح بها ما يُرجّح، ويُضعّف بها ما يُضعّف، ويُقبل بها ما يُقبل من تنوع واختلاف، ولمكانة هاته المسالك بالنسبة لقاعدة تعدّد المعاني القرآنية، أفردتُ كل منها بمبحث خاص، أبيّن فيه المقصود بالمسلك، وأعالج فيه ما تيسّر لي من الأمثلة التطبيقية المستفادة والمستلّة من تفسير العلاّمة ابن عاشور -رحمه الله-.

المبحث الأول: اختلاف التنوع في التفسير وعلاقته بالقاعدة عند ابن عاشور.

من المسالك المهمّة في تكثير المعاني القرآنية هو اعتماد الخَلَف من المفسرين تفاسير السلف من الصحابة ﷺ والتابعين وتابعيهم، فتُعتمد كلّها في بيان الألفاظ والآيات القرآنية، مادام المسوغ قائما، ولا مناقض لها من القرائن؛ ذلك لأنّ السلف كانوا ربما يفسّرون بالمثال، كما يفسّرون بسبب النزول، أو بأحد معاني المشترك اللفظي، وغيرها من أوجه التفسير، ويدلّ على ذلك وجود أكثر من رواية عن الواحد منهم في تفسير لفظ أو آية؛ لهذا كان من المهمّ بيان هذا المسلك، بالتعريف به وبيان مصادره، وكذا علاقته بقاعدة تعدّد المعاني القرآنية.

المطلب الأول: التعريف باختلاف التنوع في التفسير وأسبابه.

بينت في الفصل التمهيدي[1] أنّ التقسيم الكلي للاختلاف في التفسير نوعان: إمّا اختلاف تضاد: وهو أن يفسّر أحد الخلف تفسيرا يكون مناقضا لما جاء عن أهل التفسير من السلف، أو ليس له مسوِّغ في لغة العرب التي نزل القرآن بها، أو مناهضا لمقاصد الشريعة، وغيرها من الشروط التي وضعها أهل العلم لقبول التفسير، وإمّا أن يكون الاختلاف اختلاف تنوع، غير مناقض لما أثر عن السلف، موافقا للغة العرب، مستوفيا شروط التفسير، وهذا هو المقصود هنا، ولبيانه لابدّ من التعريف به مع بيان أهم أسبابه.

1 - ينظر الصفحة رقم: 13، 14 و 15، من هذا البحث.

الفرع الأول: التعريف باختلاف التنوع في التفسير.

لتعريف هذا المركب الإضافي، لابدّ من تعريف كل طرف من طرفيه على حدة؛ لنتمكن من بيان المقصود منه كمصطلح مركب.

معنى الاختلاف[1]: بيّنت قبلُ أنّ الاختلاف بشكل عام يدور حول معنيين اثنين، إمّا عدم الاتفاق من غير إبطال للمذهب المغاير، وهو ما يعرف باختلاف التنوع، وهو المقصود هنا، وإمّا عدم الاتفاق مع إبطال للمذهب الآخر، وهو ما يعرف باختلاف التضاد.

وبهذا يتبين بأن إطلاق الاختلاف يكون عامًّا بين المتخالفين المتضادين، وغير المتضادين؛ لذلك جاء عن الراغب تعريفه الاختلاف بقوله: " والاختلاف والمخالفة: أن يأخذ كل واحد طريقا غير طريق الآخر في حاله أو قوله، والخلاف أعم من الضد، لأنّ كل ضدين مختلفان، وليس كل مختلفين ضدين"[2].

التنوع لغة: يدور معنى النَّوع بفتح النون في اللّغة حول معنيين[3] هما:

- الضرب أو الصنف من الشيء، والطائفة من الشيء المماثلة له.
- الحركة والتمايل، يقال ناع الغصن إذا تحرّك وتمايل.

وكلا المعنيين بينهما ترابط، فالحركة والتمايل للشيء يجعله يتنزل منازل عدة متنوعة، وكذلك الصنف من الشيء، أو الطائفة منه المماثلة لبقية أجزائه، تجعل التنقل بينها متساويا متشابها.

النوع اصطلاحا: لم أجد في حدود بحثي من عرّف هذا اللفظ تعريفا اصطلاحيا، ولكن الظاهر أنه غير خارج على حدّه اللغوي الموضوع له، فيكون معناه:

النوع: هو أحد أفراد الشيء المتشابهة والمتماثلة، يربط بينها رابط، إمّا في الشكل أو المضمون، أو غيرها من معايير التماثل والتشابه.

بعد تعريفنا لكل لفظ من المركب الإضافي، نأتي إلى تعريف هذا الاصطلاح مجتمعا مركّبا:

---

1 - ينظر بيان هذا في الصفحة رقم: 13، 14 و15 من هذا البحث.

2- المفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهاني، تحقيق صفوان عدنان الداودي، ص 294، دار القلم، الدار الشامية -دمشق بيروت، ط 1: 1412 هـ.

3 - ينظر: مقاييس اللغة، ابن فارس، (370/5-371). ولسان العرب، ابن منظور، (364/8). وتاج العروس، الزبيدي، (287/22).

تعريف اختلاف التنوع:

عرّفه مساعد الطيار بقوله: " اختلاف التنوع: هو أن تحمل الآية على جميع ما قيل فيها، إذا كانت معان صحيحة غير متعارضة"[1]

الظاهر أنّ هذا التعريف من الدكتور مساعد ينقصه بعض الضبط؛ ذلك لأنّ هذا النوع من الاختلاف غير مختص بالمفسرين وبأقوالهم في بيان معاني الآي الكريم، بل هو مشهور عند الفقهاء أيضا، في حملهم وبيانهم نصوص الوحيين على ما دلّت عليه من أحكام متنوعة، وفوائد مختلفة؛ هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنّ اختلاف التنوع ليس حمل اللفظ القرآني أو الآية على الأقوال المتنوعة الواردة فيها، وإنما هو الأقوال المختلفة ذاتها، وحمل ألفاظ القرآن وتراكيبه عليها، هو التفسير بهاته الأقوال.

لهذا ومن خلال ما عرضت من تعريف طرفي هذا المركب الإضافي، يمكنني استخلاص تعريف له فأقول:

اختلاف التنوع عند المفسرين: هو ذلك الاختلاف الوارد عن أهل التفسير في بيان لفظة أو آية قرآنية، اختلافا غير متناقض ولا متضاد.

التفسير باختلاف التنوع: هو حمل الآية على أقوال المفسرين المتعددة والمتنوعة، لتكوّن بمجموعها تفسيرا متكاملا في بيان ما دلّت عليه الآية.

الفرع الثاني: أسباب اختلاف التنوع في التفسير.

لاختلاف التنوّع أسباب عديدة، هي بمثابة المصادر التي تغذي هذا التباين المؤتلف في المعاني لدى المفسرين، نذكر أمثلة منها في النقاط التالية[2]:

أ-أن تحتمل اللفظة أكثر من معنى في اللغة:

احتمال اللفظ لأكثر من معنى في لغة العرب، تجعل المفسرين يختلفون في إسقاط هاته المعاني المتعددة على اللفظ القرآني إذا سمح بذلك، ولعلّ من أهم أسباب هذا التعدد، يكمن في الاشتراك أو التنوع في الاستعمال العربي للفظة، أو أوجه تصريف اللفظ.

---

1 - فصول في أصول التفسير، مساعد الطيار، ص 80.

2 - ينظر المرجع نفسه، ص 88 - 96.

أ-1-الاشتراك: المشترك اللفظي قد يدل على أكثر من معنى في لغة العرب، فيكون في أحرف التوافق، كما يكون في أحرف التضاد.

فإذا كان من أحرف التوافق، فتحمل الآية على جميع ما ذكر أهل التفسير من معان فيها.

وأما إذا كان من أحرف التضاد فهنا ينظر، إذا كان إمكانية حمل الآية عليها فذاك، وإلاّ فلا.

ومثال الأول: قوله تعالى: ﴿فَرَّتْ مِن قَسْوَرَةٍ﴾ (المدثر:50).

فقد ورد في لفظ قسورة ستة معان[1]:

قيل هي (بمعنى الرّماة)، وهذا مروي عن ابن عباس وأبي موسى، ومجاهد وقتادة وعكرمة.

وقيل (بمعنى النبل)، وهذا مروي عن قتادة.

وقيل (بمعنى القناص)، وهو مروي عن ابن عباس، وسعيد بن جبير.

وقيل (بمعنى جماعة الرجال)، وهو مروي ابن عباس، وعبد الصمد بن عبد الوارث.

وقيل (أصوات الرجال)، وهو مروي عن ابن عباس.

وقيل (بمعنى الأسد)، وهذا مروي عن أبي هريرة، وزيد بن أسلم، وابن عباس، وابن زيد.

فكل هاته المعاني صالحة هنا؛ إذ ليس بينها تعارض ولا تناقض، بل قال ابن عاشور بعد ذكره أن في الآية تمثيلان: " وإيثار لفظ قسورة هنا لصلاحيته للتشبيهين "[2].

ومثال الثاني: قوله تعالى: ﴿وَالَّيْلِ إِذَا عَسْعَسَ﴾ (التكوير:17).

فقد جاء في لفظ ﴿عَسْعَسَ﴾ معنيان متناقضان:

قيل (بمعنى أدبر)[3] أي إدبار الليل، وهو مروي عن ابن عباس وعلي ﷺ، وقتادة والضحاك وابن زيد.

وقيل (بمعنى أقبل) أي إقبال الليل بظلامه، وهو مروي عن الحسن وعطية، ورجحه الإمام الطبري.

وقال مجاهد بالقولين جميعا[4].

---

1 - ينظر: جامع البيان، الطبري، (24/39-43). والنكت والعيون، الماوردي، (6/148-149). واقتصر ابن عاشور على ذكر معنيي: الرماة والأسد فقط، ينظر التحرير والتنوير، ابن عاشور، (29/330)

2 - التحرير والتنوير، ابن عاشور، (29/330)، مع الإشارة إلى أن ابن عاشور اقتصر على ذكر معنيين لقسورة فقط.

3 - ينظر صحيح البخاري، البخاري، كتاب تفسير القرآن، باب ﴿يَوْمَ يُنفَخُ فِي الصُّورِ فَتَأْتُونَ أَفْوَاجًا﴾ (النبإ: 18)، (6/166).

4 - ينظر جامع البيان، الطبري، (24/255-157).

ورجح ابن كثير القول الثاني، ثم استدرك -رحمه الله- اختياره هذا بقوله: " وإن كان يصح استعماله في الإدبار أيضا، لكن الإقبال هاهنا أنسب"[1].

ونقل ابن عطية عن المبرد والخليل، أنهما جعلاه في الإقبال والإدبار؛ ذلك لأنّ لفظ ﴿عَسْعَسَ﴾ في اللّغة يفيد عدم استحكام الظلام، فيصدق عليهما جميعا[2].

فإذا كان ذلك كذلك، فيمكن حمل القسم في الآية على الحالين جميعا وإن كانا متعارضين في المعنى، لكن يجمع بينهما جامع عدم استحكام الظلام؛ لهذا قال ابن عاشور: " وبذلك يكون إيثار هذا الفعل لإفادته كلا حالين صالحين للقسم به فيهما، لأنهما من مظاهر القدرة؛ إذ يعقب الظلام الضياء، ثم يعقب الضياء الظلام، وهذا إيجاز"[3].

أ-2-تنوع الاستعمال العربي للفظة: هذا النوع من الأسباب قريب من النوع الذي قبله، إلاّ أنه يختلف معه، كون المشترك اللفظي معانيه متساوية الظهور، بخلاف هذا النوع، فيكون فيه معاني اللفظ متفاوتة الظهور، فمِنْ مُستعملٍ للمعنى القريب، ومن مستعمل للمعنى البعيد.

ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ﴾ (المدثر:4).

ذكر أهل التفسير[4] في هاته الآية معان عدّة وردت عن السلف، أوصلها الطبري إلى خمسة أقوال:

القول الأول: بمعنى لا تلبس ثيابك على معصية، ولا على غدرة، أي طهر جسمك من الإثم والذنوب. مروي عن ابن عباس، وعكرمة والضحاك وقتادة وغيرهم.

القول الثاني: بمعنى لا تلبس ثيابك من مكسب غير طيب. مروي عن ابن عباس.

القول الثالث: بمعنى أصلح عملك. مروي عن مجاهد وغيره.

القول الرابع: بمعنى أعرض عمن وصف بالكاهن والساحر، فأنت لست كذلك. مروي عن مجاهد.

القول الخامس: بمعنى أغسل ثيابك بالماء وطهرها من النجاسة. مروي عن ابن سيرين.

---

1 - ينظر تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، (336/8).

2 - ينظر المحرر الوجيز، ابن عطية، (444/5). قال في اللسان: "وقال أبو إسحاق بن السري: عسعس الليل إذا أقبل وعسعس إذا أدبر، والمعنيان يرجعان إلى شيء واحد وهو ابتداء الظلام في أوله وإدباره في آخرة"، لسان العرب، ابن منظور، (139/6).

3 - التحرير والتنوير، ابن عاشور، (154/30).

4 - ينظر: جامع البيان، الطبري، (9/23-12). ومعاني القرآن، الزجاج، (245/5). والنكت والعيون، الماوردي، (135/6-137). ومعالم التنزيل، البغوي، (264/8-265). والمحرر الوجيز، ابن عطية، (392/5-393).

فكل هاته الأقوال وإن تنوّعت في معانيها، لكن بشيء من التأمل، تجد منها ما يرجع إلى القول الأول على المعنى الكنائي، بتطهير الجسم من الذنوب والمعاصي، ومنها ما يرجع إلى القول الأخير على المعنى الظاهري، بمعنى غسل الثياب من النجاسات وتطهيرها؛ لذلك رجح الطبري القول الأول المروي عن ابن عباس وأكثر السلف، والقول الأخير المتمثل في المعنى الحقيقي والظاهر من لفظ الآية، المروي عن ابن سيرين وغيره.

قال ابن عاشور: " وللثياب إطلاق صريح، وهو ما يلبسه اللاّبس، وإطلاق كنائي، فيكنى بالثياب عن ذات صاحبها...، وللتطهير إطلاق حقيقي وهو التنظيف وإزالة النجاسات، وإطلاق مجازي وهو التزكية...، والمعنيان صالحان في الآية فتحمل عليهما معا، فتحصل أربعة معان..."[1].

فلا شك أنّ الإطلاق الصريح والحقيقي يكون أقرب معنىً من الإطلاق الكنائي والمجازي، وكلا المعنيان وما تفرّع عنهما صالح لتفسير الآية.

أ-3-أوجه تصريف اللفظ: قد يحتمل اللفظ العربي أكثر من تصريف، فيفيد بذلك تنوعا في المعاني القرآنية، ويختلف المفسرون في المعنى تبعا لكل تصريف.

ومثاله قوله تعالى: ﴿وَلاَ يُضَآرَّ كَاتِبٌ وَلاَ شَهِيدٌ﴾ (البقرة:281).

اختلف أهل التفسير في المضارة، هل تقع من الكاتب والشاهد على أهل الحقوق، أم العكس.

ومصدر الخلاف في تصريف الفعل ﴿وَلاَ يُضَآرَّ﴾ هل هو مبني للمعلوم أم مبني لما لم يسم فاعله، فعلى القول ببنائه للمعلوم يكون أصله "ولا يُضارِرْ"، بكسر رائه الأولى وسكون الثانية، فتقع المضرة من الكاتب والشاهد على أصحاب الحقوق، من (كتابة الكاتب ما لم يمل عليه بالزيادة، أو ينقص من ذلك، أو يمتنع من الكتابة، وكذا الشاهد فيشهد بالباطل؛ فيزيد فيها أو ينقص). وهذا القول مروي عن الحسن وقتادة وغيرهما. ويلحق به إذا كانت المضارة بامتناعهما عن الدعوة إلى هذا الأمر، (بمعنى أن يؤدّيا ما عندهما من العلم). وهذا القول مروي عن ابن عباس وعطاء وغيرهما.

وعلى القول ببنائه لما لم يسم فاعله، يكون أصل الفعل "ولا يُضارَرْ" بفتح رائه الأولى وسكون الثانية، فتقع المضرة من أهل الحقوق على الكاتب والشاهد، بأن (يدعوانهما للكتابة والشهادة فيمتنعا لحاجتهما، فيلزمانهما بذلك). وهذا مروي عن ابن مسعود ومجاهد وابن عباس وعكرمة وغيرهم.

1 - التحرير والتنوير، ابن عاشور، (297/29).

فممن ذكر الوجهين الطبري في جامعه[1]، بل زاد قولا ثالثا مرجحا القول الثاني، والزجاج في معاني القرآن[2] مرجحا القول الأول، وذكر البغوي[3] وابن كثير[4] الوجهين من غير ترجيح، وحمّل ابن عطية[5] والقرطبي[6] الآية الوجهين.

ولعلّ ما ذهب إليه ابن عطية والقرطبي هو الوجه؛ لاحتمال وجود المضارة من الجهتين، ودلالة اللفظ القرآني عليه من غير تناقض بينهما؛ لذلك قال ابن عاشور في هاته الآية: " نهي عن المضارة، وهي تحتمل أن يكون الكاتب والشهيد مصدرا للإضرار، أو أن يكون المكتوب له والمشهود له مصدرا للإضرار؛ لأنّ ﴿يُضَآرَّ﴾ يحتمل البناء للمعلوم وللمجهول، ولعلّ اختيار هذه المادة هنا مقصود، لاحتمالها حكمين، ليكون الكلام موجها، فيحمل على كلا معنييه لعدم تنافيهما، وهذا من وجه الإعجاز."[7].

ب– الإبهام في الضمير: هذا هو السبب أو المصدر الثاني الذي تجعل أقوال المفسرين تتنوع في تفسير الضمير، وله صورتان:

ب–1– الصورة الأولى: احتمالية عود الضمير إلى أكثر من مذكور، فيرجعه كل مفسّر حسب اجتهاده إلى مذكور لم يرجعه إليه الآخر، فتتباين وتتنوع بذلك تفاسيرهم.

مثاله: قوله تعالى:﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلۡإِنسَـٰنُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدۡحٗا فَمُلَـٰقِيهِ﴾ (الانشقاق:6)

فقد جاء في عود الضمير المتصل بلفظ ﴿فَمُلَـٰقِيهِ﴾ قولان:

قيل إنه عائد إلى الربّ ﷻ، وقيل هو عائد إلى كدح الإنسان وعمله في الدنيا.

---

1 – ينظر جامع البيان، الطبري، (85/6-91).

2 – ينظر معاني القرآن، الزجاج، (366/1).

3 – ينظر معالم التنزيل، البغوي، (352/1).

4 – ينظر تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، (563/1).

5 – ينظر المحرر الوجيز، ابن عطية، (384/1-385).

6 – ينظر الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، (405/3-406).

7 – ينظر التحرير والتنوير، ابن عاشور، (117/3).

ذهب إلى القول الأول الطبري في جامعه[1]، والسعدي في تيسيره[2]، وابن عاشور في التحرير[3]، ونسبه ابن عطية[4] إلى جمهور المتأولين.

وممن ذهب إلى القول الثاني البغوي في معالمه[5]، وجمع بين القولين الزجاج في معاني القرآن[6]، وابن عطية في المحرر[7]، والقرطبي في الجامع[8]، وابن كثير في تفسيره[9] بل وجعل القولين متلازمين؛ إذْ المُجازِي عن العمل هو الله ﷻ، وملاقاة الإنسان ما قدم في الدنيا لا تكون إلا بملاقاة الربّ ﷻ.

فإذا كان ذلك كذلك، فتحمل الآية على المعنيين جميعا والله أعلم.

ب-2- الصورة الثانية: أن يكون في اللفظ ضميران يحتمل عود كلّ منهما إلى مذكور، فيختلف المفسرون في هذا العود، تبعا لما دلّ عليه كل مذكور.

مثاله: قوله تعالى: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾ (فاطر:10).

اختلف المفسرون[10] في عود ضمير الرفع وضمير النصب من لفظ ﴿يَرْفَعُهُ﴾ على ثلاثة أقوال:

*فقيل بعود ضمير النصب إلى العمل الصالح، ويكون معاد ضمير الرفع كمعاد الضمير المجرور في لفظ ﴿إِلَيْهِ﴾، أي أنه ﷻ يرفع العمل الصالح، كما يصعد إليه الكلم الطيب.

*وقيل بعود ضمير النصب إلى العمل الصالح، ويكون معاد ضمير الرفع إلى الكلم الطيب، أي أنّ الكلم الطيب يرفع العمل الصالح.

*وقيل بعود ضمير النصب إلى الكلم الطيب، ويكون ضمير الرفع عائدا إلى العمل الصالح، أي أنّ

---

1 - ينظر جامع البيان، الطبري، (312/24).

2 - ينظر تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، السعدي، ص 917.

3 - ينظر التحرير والتنوير، ابن عاشور، (222/30).

4 - ينظر المحرر الوجيز، ابن عطية، (457/5).

5 - ينظر معالم التنزيل، البغوي، (374/8).

6 - ينظر معاني القرآن، الزجاج، (304/5).

7 - ينظر المحرر الوجيز، ابن عطية، (457/5).

8 - ينظر الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، (271/19).

9 - ينظر تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، (351/8).

10 - ينظر: جامع البيان، الطبري، (444/20-445). ومعاني القرآن، الزجاج، (265/4). والنكت والعيون، الماوردي، (464/4). ومعالم التنزيل، البغوي، (414/6-415). والجامع لأحكام القرآن، القرطبي، (329/14-331). وغيرهم.

العمل الصالح يرفع الكلم الطيب.

وهذا الاختلاف مبني على اختلافهم في المعنى المراد من الكلم الطيب، المذكور بالآية الكريمة.

فعلى تفسير أنّ الكلم الطيب هو ذكر الله ﷻ، فيكون داخلا في العمل الصالح، وتكون هاء الكناية عائدة إلى لفظ الجلالة، وهو فحوى القول الأول من هاته الأقوال الثلاثة.

وعلى تفسير الكلم الطيب بمعنى التوحيد، فيكون بمثابة القاعدة والأساس للعمل الصالح، فلا يقبل هذا العمل إلاّ بتحقيق التوحيد، وهذا يصدق على القول الثاني من هاته الأقوال، ثم إنّ الأعمال الصالحة بمثابة غذاء هذا التوحيد والإيمان، فيزيد بزيادتها وينقص بنقصانها، وهو ما يرمي إليه القول الثالث.

فإذا كان ذلك كذلك، فتحمل الآية ومردّ الضميرين على كل ما فسر به أهل العلم، وتكون كل المعاني مرادة والله أعلم.

ج- تقدير المحذوف من الآية: أحيانا يكون بالآية حذف، وهذا الحذف يكون محتملا بين عدة معان، فيختلف لذلك المفسرون في تقديره.

ومثاله: قوله تعالى: ﴿وَأَضَلَّهُ ٱللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ﴾ (الجاثية:22).

اختلف أهل التفسير في تقدير المحذوف على قولين:

* الإضلال يكون على علم سابق من الله ﷻ بأنّ هذا الضّال لا يستحقُّ الهداية. وبه قال ابن عباس رضي الله عنه.

* الإضلال يكون على علم من هذا الضال، بأنّه لم يسلك سبيل الهداية رغم معرفته لها، وبلوغ العلم إليه.

قال بالأول: الإمام الطبري في جامعه[1]، والزجاج في معاني القرآن[2]، والماوردي في النكت[3]، والبغوي في معالم التنزيل[4]، وغيرهم.

1 - ينظر جامع البيان، الطبري، (76/22).

2 - ينظر معاني القرآن، الزجاج، (433/4).

3 - ينظر النكت والعيون، الماوردي، (5/ 265).

4 - ينظر معالم التنزيل، البغوي، (245/7).

وقال بالثاني: ابن عاشور في التحرير[1] موجّها ذلك بأنّ معنى حرف "على" هو "مع" المفيد للمصاحبة، فيكون معنى الآية: أنّ هذا الضال على علم بأنّه قد أحيط بأسباب الضّلال، مع ما يتمتّع به من عقل سليم وبلوغ العلم إليه.

وجمع بين القولين ابن عطية في المحرر الوجيز[2]، والقرطبي في الجامع[3]، وابن كثير في تفسيره[4]، بل صرّح بأنها تحتمل الاحتمالين فقال: " ﴿وَأَضَلَّهُ ٱللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ﴾ يحتمل قولين: "أحدهما وأضله الله لعلمه أنه يستحق ذلك، والآخر وأضله الله بعد بلوغ العلم إليه، وقيام الحجة عليه".

وهو الحق؛ إذْ المعنيان محتملان ولا تناقض بينهما، فتحمل الآية عليهما جميعا.

د- دوران حكم الآية بين الإحكام والنسخ: من الأسباب أيضا التي تجعل أهل التفسير يختلفون في بيان معنى الآية، هو اختلافهم في حكمها بين النسخ والإحكام.

ومن أمثلة ذلك قوله تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلِ ٱلْعَفْوَ﴾ (البقرة:217).

فقد اختلف أهل العلم في إحكام هاته الآية ونسخها، على ثلاثة أقوال[5]:

القول الأول: قيل هي (منسوخة بفرض الزكاة) في قوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا﴾ (التوبة:104). وهذا مروي عن ابن عباس ﷺ والسدي.

القول الثاني: قيل هي (الزكاة نفسها)، فتكون محكمة، وهذا مروي عن مجاهد.

القول الثالث: قيل هي شيء آخر غير الزكاة أمر به ولم ينسخ.

قال الماوردي: " واختلفوا في هذه النفقة التي هي العفو هل نسخت؟ فقال ابن عباس نسخت بالزكاة. وقال مجاهد هي ثابتة "[6].

---

1 - ينظر التحرير والتنوير، ابن عاشور، (358/25).

2 - ينظر المحرر الوجيز، ابن عطية، (86/5).

3 - ينظر الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، (169/16).

4 - ينظر تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، (247/7).

5 - ينظر: الناسخ والمنسوخ، النحاس، ص 188، تحقيق د. محمد عبد السلام محمد، مكتبة الفلاح – الكويت، ط 1: 1408 هـ. والناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم، ابن حزم، ص 28-29، تحقيق د. عبد الغفار سليمان البنداري، دار الكتب العلمية - بيروت، لبنان، ط:1 1406 هـ / 1986 م. وجامع البيان، الطبري، (344/4).

6 - النكت والعيون، الماوردي، (278/1).

وعلى إثر هذا الاختلاف اختلف أهل التفسير، فمن قال بأنها محكمة، قال بأن في المال حق سوى الزكاة[1]، ومن قال بأنها منسوخة، اعتمد ما روي عن ابن عباس ﷺ قوله[2]: (﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلِ ٱلْعَفْوَ﴾، قال: كان هذا قبل أن تفرض الصدقة).

هـ- دوران دلالة الآية بين العموم والخصوص: من الأسباب الموجبة لاختلاف المفسرين أيضا، هو ورود تفاسير عن السلف تدور بين معنى عام وآخر خاص للفظ القرآني.

ومن أمثلة ذلك ما جاء عنهم في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَعْطَيْنَـٰكَ ٱلْكَوْثَرَ﴾ (الكوثر:1).

فقد جاء عن السلف تفاسير عدة في معنى ﴿ٱلْكَوْثَرَ﴾، وجميعها يدور بين معنى عام تمثل في قولهم[3]: (الخير الكثير الذي أعطيه النبي ﷺ)، وهذا مروي عن ابن عباس[4] ﷺ وسعيد ابن جبير ومجاهد وغيرهم، ومعان خاصة، أشهرها أنّه: (نهر في الجنة أعطاه الله نبيه ﷺ)، وهذا مروي عن ابن عمر وابن عباس وعائشة[5]، وأنس[6] يرفعه إلى النبي ﷺ، وغيرهم من التابعين. قال سعيد بن جبير: (النّهر الذي في الجنة من الخير الذي أعطاه الله إيّاه) وغيرها من المعاني[7].

إذن فلفظ ﴿ٱلْكَوْثَرَ﴾، فسّر بمعنى عام، يشمل جميع المفردات التي وردت عن بعض السلف، كما فسر بمعان خاصة، أقربها كما رجح الطبري هو نهر في الجنة؛ لتفسير النبي ﷺ له بذلك.

وقد مال في التحرير والتنوير إلى القول بأنه الخير الكثير، حيث قال: " والكوثر: اسم في اللغة للخير

---

1 - ينظر فتح القدير، الشوكاني، (254/1).

2 - جامع البيان، الطبري، (344/4).

3 - ينظر المرجع نفسه، (645/24-651).

4 - ينظر صحيح البخاري، البخاري، كتاب تفسير القرآن، باب ﴿وَمَنْ يَّعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ (الزلزلة: 9)، رقم 4966، (178/6)، وكتاب الرقاق، باب في الحوض، رقم 6578، (119/8).

5 - ينظر المرجع نفسه، كتاب تفسير القرآن، باب ﴿وَمَنْ يَّعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ (الزلزلة: 9)، رقم 4965،(178/6).

6 - ينظر: الرجع نفسه، كتاب تفسير القرآن، باب ﴿وَمَنْ يَّعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ (الزلزلة: 9)، رقم 4964، (178/6). وغيرها من المواضع. وصحيح مسلم، مسلم، كتاب الصلاة، باب حجة من قال البسملة آية من كل سورة سوى براءة، رقم 400، (188/1). ولفظ الحديث كما في لفظ مسلم: «أنزلت عليّ آنفا سورة،... فإنه نهر وعدنيه ربي» الحديث.

7 - رواه البخاري في صحيحه في موضعين: كتاب تفسير القرآن، باب ﴿وَمَنْ يَّعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ (الزلزلة: 9)، رقم 4966،(178/6)، وكتاب الرقاق، باب في الحوض، رقم 6578، (119/8).

الكثير ...، ولذلك فسره الزمخشري بالمفرط في الكثرة، وهو أحسن ما فسر به وأضبطه"[1].

فعلى إثر اختلاف السلف في معنى ﴿ٱلْكَوْثَرَ﴾، بين معنى عام وآخر خاص اختلف أهل التفسير.

و- احتمال رجوع الوصف إلى أكثر من موصوف: من الأسباب الموجبة كذلك لاختلاف المفسرين، تعدّد محامل ردّ الوصف المذكور في الآية إلى أكثر من موصوف، أبهم فلم يذكر بالآية، فيحمل كل مفسر الوصف على موصوف معين، فتختلف بذلك المعاني.

ومثاله قوله تعالى: ﴿وَالنَّٰزِعَٰتِ غَرْقاً﴾ (النازعات:1).

اختلف أهل التفسير من السلف في معنى ﴿وَالنَّٰزِعَٰتِ﴾، على معان عدّة[2]:

المعنى الأول: قيل هي (الملائكة)، مروي عن عبد الله ومسروق وغيرهما.

المعنى الثاني: قيل هي (الموت) يترع النفوس، مروي عن مجاهد.

المعنى الثالث: قيل هي (النجوم) تترع من أفق إلى أفق، مروي عن الحسن وقتادة.

المعنى الرابع: قيل هي (القسيّ) تترع بالسهم، مروي عن عطاء.

المعنى الخامس: قيل هي (النفس) حين تُترع، مروي عن السدي.

فكل هاته المعاني مروية عن السلف ومحتملة؛ لذلك قال ابن عاشور: " وهذا الإجمال مقصود لتذهب أفهام السامعين كل مذهب ممكن، فتكثر خُطور المعاني في الأذهان، وتتكرر الموعظة والعبرة باعتبار وقع كل معنى في نفسٍ له فيها أشدُّ وقعٍ، وذلك من وفرة المعاني مع إيجاز الألفاظ"[3]

ز- تعدّد القراءات في الآية الواحدة: من الأسباب المهمة التي تجعل المفسرين يختلفون في تأويل معنى الآيات، هو ورود قراءات صحيحة في بعضها؛ فيفسر كل واحد منهم الآية بحسب القراءة التي قرأ، أو ما قرئ به في مصره، أو غيرها من الأسباب.

ومن أمثلة ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَا هُوَ عَلَى ٱلْغَيْبِ بِضَنِينٍ﴾ (التكوير:24).

اختلف القراء[4] في قراءة لفظ ﴿بِضَنِينٍ﴾ من الآية الكريمة، فقرأه ابن كثير، وأبو عمرو والكسائي،

---

1 - التحرير والتنوير، ابن عاشور، (30/572-573).

2 - ينظر جامع البيان، الطبري، (24/ 185-186).

3 - التحرير والتنوير، ابن عاشور، (30/61).

4 - ينظر النشر، ابن الجزري، (2/398-399). والبدور الزاهر في القراءات العشر المتواتر، عبد الفتاح القاضي، ص 338.

ورويس بالظاء المشالة، وقرأه الباقون بالضاد كما هو مرسوم هنا.

وعلى إثر اختلاف القرأة في قراءة هذا اللفظ، اختلف المفسرون[1] في تأويله على قولين:

القول الأول: على قراءة العامة ﴿بِضَنِينٍ﴾ بالضاد، بمعنى (ببخيل)، وعليه يكون معنى الآية: غير بخيل عليهم بتعليمهم ما علَّمه الله، وأنزل إليه من كتابه. وهذا مروي عن إبراهيم ومجاهد وقتادة وغيرهم.

القول الثاني: على قراءة ابن كثير ومن معه ﴿بِظَنِينٍ﴾، بالظاء المشالة، بمعنى (بمتّهم)، وعليه يكون معنى الآية: غير متّهم فيما يخبرهم عن الله من الأنباء. وهذا مروي عن ابن عباس وسعيد وغيرهما.

وقيل غير هذين القولين، رجّح الطبري القول الأول، وصحح ابن كثير[2] القولين، ومثله فعل ابن عاشور وقال: " وإذ تواترت قراءة بضنين بالضاد الساقطة، وبظنين بالظاء المشالة، علمنا أن الله أنزله بالوجهين، وأنه أراد كلا المعنيين"[3].

الخلاصة:

هذه جملة من الأسباب التي توجب اختلاف أهل التفسير في تأويل المعاني القرآنية، ذكرتها على سبيل التمثيل، لا على سبيل الاستقصاء والحصر، وإلاّ فالأسباب كثيرة، ومن ذلكم حمل اللفظ على الحقيقة والمجاز وعلى الصريح والكناية وغيرها والله أعلم.

1 – ينظر: جامع البيان، الطبري، (260/24-262). ومعالم التنزيل، البغوي، (351/8). وقيل غير هذين القولين.

2 – تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، (337/8-338).

3 – التحرير والتنوير، ابن عاشور، (162/30).

المطلب الثاني: اختلاف التنوع في التفسير وعلاقته بالقاعدة عند ابن عاشور.

اختلاف التنوع من المسالك المهمة، التي استغلها أهل التفسير في إثراء المعاني القرآنية، في حدود ما دلّت عليه الألفاظ والآيات؛ لهذا ترى أغلب المفسرين ينقلون أقوال بعض من سبقهم من السلف ومَن بعدَهم في معني اللفظ أو الآية القرآنية فيتبنّونها، وربما ألحق بعضهم معنى آخر لم يذكر من قبل، وغير خارج عن بوتقة المعاني المأثورة، وقد تمثل هذا الصنيع في شيخ المفسرين التونسيين محمد الطاهر بن عاشور -رحمه الله-، فقد جعل تفسيره تطبيقا عمليا لهذا المسلك، ولبيان ذلك سأورد بعض النماذج[1] التطبيقية لإيضاحه.

النموذج الأول: في تفسير قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا قُلُوبُنَا غُلْفٌ بَل لَّعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَقَلِيلًا مَّا يُومِنُونَ﴾ (البقرة:87).

الدراسة:

قال ابن عاشور في معنى ﴿غُلْفٌ﴾ من الآية الكريمة: " والغلف بضمّ فسكون جمع أغْلَفٍ، وهو الشديد الغلاف، مشتق من غلَّفه إذا جعل له غلافا، وهو الوعاء الحافظ للشيء والساتر له من وصول ما يكره له...، وفي الكلام توجيه؛ لأنّ أصل الأغْلَف أن يكون محجوبا عما لا يلائمه، فإنّ ذلك معنى الغلاف، فهم يخيلون أن قلوبهم مستورة عن الفهم، ويريدون أنها محفوظة من فهم الضلالات؛ ولذلك قال المفسرون: إنّه مؤذن بمعنى أنها لا تعي ما تقول، ولو كان حقا لوعته، وهذان المعنيان اللذان تضمنهما لتوجيهٍ، يلاقيهما الردّ بقوله تعالى: ﴿بَل لَّعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ﴾، أي ليس عدم إيمانهم لقصور في أفهامهم ولا لربْوها عن قبول مثل ما دعوا إليه، ولكن لأنهم كفروا فلعنهم الله بكفرهم وأبعدهم عن الخير وأسبابه؛ وبهذا حصل المعنيان المرادان لهم من غير حاجة إلى فرض احتمال أن يكون ﴿غُلْفٌ﴾ جمع غلاف؛ لما فيه من التكلف في حذف المضاف إليه، حتى يقدّر أنها أوعية للعلم والحق، فلا يتسرّب إليها الباطل"[2].

وقد ذكر غيرُه من أهل التّفسير في لفظ ﴿غُلْفٌ﴾ المعنى الأول الذي ذكره، والمعنى الثّاني الذي

---

1 - ينظر كذلك الآيات من سورة البقرة أرقام: (6 - 65 – 87 - 141- 147- 196 – 209 – 210 – 216 – 229 – 251 – 258 – 264 – 281).

2 - التحرير والتنوير، ابن عاشور، (1/599-600).

استبعده، فتحصّل لهم بذلك معنيان:

المعنى الأول: قالوا ﴿غُلْفٌ﴾ جمع أغلف، بمعنى (أغطية وأكنّة)، أي أنّ قلوبهم في أوعية مستورة محفوظة، لا يخلص إليها شيء مما يقوله لهم رسول الله ﷺ. وهذا مروي عن ابن عباس ومجاهد والأعمش وقتادة والسدي، وغيرهم.

المعنى الثاني: قالوا ﴿غُلْفٌ﴾ جمع غلاف بمعنى أوعية مملوءة علما، لا تحتاج إلى ما جاء به النبي ﷺ ودعاهم إليه. وهذا مروي عن ابن عباس وعطية.

ذهب كثير من أهل التفسير إلى اعتبار القولين، منهم الزجاج في معاني القرآن[1]، والماوردي في النكت والعيون[2]، وابن عطية في المحرر الوجيز[3]، والقرطبي في الجامع لأحكام القرآن[4]، وغيرهم، كما ذكر المعنيين الإمام الطبري في جامعه[5] مرجحا القول الأول، وعليه اقتصر السعدي في تفسيره[6]، واقتصر ابن كثير[7] على المعنى الثاني.

استبعد ابن عاشور -كما نقلت عنه- مُعتمدَ المفسرين في المعنى الثاني، من جعل لفظ ﴿غُلْفٌ﴾ جمع غلاف لما فيه -كما ذكر- من التكلّف في حذف المضاف إليه، حتى يقدّر أنها أوعية للعلم والحق؛ فلا يتسرب إليها الباطل. على أنّ المعنيين مستفادان من المعتمد الأول للمفسّرين، فلا حاجة إلى اعتبار الآخر مع تقدير محذوف.

وعلى كلّ فالمعنيان صحيحان، كما ذكر ابن عاشور ومن سبقه من المفسرين وذلك لأمور:

أولا: عدم تناقض المعنيين، فكون قلوبهم في أكنّة مستورة -كما زعموا-، لا يناقض ادّعاء قلوبهم أوعية للعلم مملوءة به، فلا مسلك لوصول الضلالات إليها بزعمهم.

ثانيا: كلّ معنى دلّت عليه قرينة، فأمّا المعنى الأول وهو زعمهم بأنّ قلوبهم مستورة لا يلج إليها شيء مما يُدعوْن إليه، دل عليه قوله: ﴿وَقَالُواْ قُلُوبُنَا فِيٓ أَكِنَّةٖ مِّمَّا تَدۡعُونَآ إِلَيۡهِ﴾ (فصلت:4).

---

1 - ينظر معاني القرآن، الزجاج، (169/1).

2 - ينظر النكت والعيون، الماوردي، (157/1).

3 - ينظر المحرر الوجيز، ابن عطية، (177/1).

4 - ينظر الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، (25/2).

5 - ينظر جامع البيان، الطبري، (324/2-328).

6 - ينظر تيسير الكريم الرحمن، السعدي، ص 58.

7 - ينظر تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، (215/1).

كما دلّ أثر ابن عباس ﷺ الذي أورده الطبري بسنده في قوله تعالى-الآية-، قال: (مملوءة علما لا تحتاج إلى محمد ﷺ ولا غيره)[1].

ثالثا: اعتبار كثير من أهل التفسير للمعنيين.

هذا ولعلّ ما اعتمده ابن عاشور في استجلاب المعنيين هو الأقرب لأمرين:

أوّلا: ضعف معتمدهم في المعنى الثاني، المتمثل في لفظ ﴿غُلْفٌ﴾ بضم اللام وهي قراءة غير صحيحة، بل شاذة[2]، والأوْلى اعتماد القراءة الصحيحة في جلب المعاني.

ثانيا: دلالة المعتمد الأول على كلا المعنيين كما ذهب ابن عاشور، والله أعلم.

النتيجة:

بناء على ما سبق من الدراسة، فإنّ اعتبار ابن عاشور للمعاني التفسيرية في الآية، مع ضبطها بضوابط قاعدة تعدّد المعاني القرآنية، يعدّ تطبيقا عمليا لمسلك التنوّع التفسيري في تكثير المعاني وتنوّعها.

النموذج الثاني: في تفسير قوله تعالى: ﴿وَدَّ كَثِيرٌ مِّنَ اَهْلِ اِلْكِتَبِ لَوْ يَرُدُّونَكُم مِّنْ بَعْدِ إِيمَـٰنِكُمْ كُفَّاراً حَسَداً مِّنْ عِندِ أَنفُسِهِم مِّنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ اٱلْحَقُّ﴾ (البقرة:108).

الدراسة:

قال ابن عاشور في تفسيرها: " فإنّه تبيّن أنّ ما عليه المسلمون حقّ من جهة التوحيد والإيمان بالرسل، بخلاف الشرك، أو من بعد ما تبيّن لهم صدق رسول الله ﷺ عندهم، إذا كان المراد بالكثير منهم خاصة علمائهم والله مطلع عليهم"[3].

يفهم من كلام ابن عاشور أنّ معنى ﴿اٱلْحَقُّ﴾ يدور حول معنيين، بحسب ما دلّ عليه لفظ ﴿كَثِيرٌ﴾:

- فإن عني بـــ ﴿كَثِيرٌ﴾ عدد كبير من أهل الكتاب، فإنّ معنى ﴿اٱلْحَقُّ﴾، هو ما عليه المسلمون من توحيد الله ﷻ، والإيمان برسله عليهم السلام.

1- جامع البيان، الطبري، (327/2).

2 - وهي قراءة ابن عباس والأعرج وابن محيصن. ينظر الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، (25/2).

3 - التحرير والتنوير، ابن عاشور، (670/1).

- وإن عني بـــ ﴿كَثِيرٌ﴾ خاصة علمائهم، فإنّ معنى ﴿ٱلْحَقُّ﴾ هو صدق الرسول ﷺ فيما أخبرهم به، وما جاء به من عند ربّه ﷻ.

وقد نقل غيره من أهل التفسير في معنى ﴿ٱلْحَقُّ﴾ أقوالا متنوعة، أجملها فيما يأتي:

المعنى الأول: قيل هو بمعنى (الرسول ﷺ)، وعليه يكون معنى الآية: من بعد ما تبين لهم أمر رسول الله ﷺ وأنه صادق. وهذا مروي عن أبي العالية والسدي وابن زيد وغيرهم.

المعنى الثاني: وقيل بمعنى (أنّ محمدا رسول الله ﷺ ودين الإسلام)، فيكون معنى الآية: من بعد ما تبين لهم صدق الرسول ﷺ، وما جاء به من تعاليم الإسلام. وهذا مروي قتادة.

المعنى الثالث: وقيل بمعنى (النور والضياء): فيكون معنى الآية من بعد ما أضاء لهم طريق الهداية، فلم يجهلوا منه شيئا. وهذا مروي عن ابن عباس ﷺ.

قال بالقولين الأوليين الماوردي في النكت والعيون[1]، والقرطبي في الجامع لأحكام القرآن[2].

وقال بالمعنى الثالث ابن كثير في تفسيره[3].

فالناظر في هاته الأقوال الثلاثة، يجد أنها كلّها متوافقة ليس بينها تعارض؛ لذلك جمع بينها كلّها الإمام الطبري في جامع البيان، فقال: "يعني جل ثناؤه بقوله: ﴿مِّنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ ٱلۡحَقُّ﴾، أي من بعد ما تبين لهؤلاء الكثير من أهل الكتاب -الذين يودون أنهم يردونكم كفارا من بعد إيمانكم- الحق في أمر محمد ﷺ، وما جاء به من عند ربه، والملة التي دعا إليها، فأضاء لهم أنّ ذلك الحق الذي لا يمترون فيه"[4].

ولقد قرّر ابن عاشور المعنيين الثاني والثالث، الذيْن نقلت عن أهل التفسير، في المعنى الثاني الذي ذكرت عنه في النقل السابق، متمثلا في كون ﴿ٱلْحَقُّ﴾ بالآية الكريمة عُني به صدق ما عليه المسلمون من التوحيد والإيمان بالرسل؛ إذ التوحيد والإيمان بالرسل متمثلان فيما جاء به القرآن ودين الإسلام، وهو النور الذي أضاء الكون، وقد استدل له ابن عاشور بما ورد في سياق الآية ودلالة لفظ ﴿يَرُدُّونَكُم﴾، من ودّ الذين كفروا برد المسلمين إلى الكفر المتفق عليه حتى من أهل الكتاب، وهو

1 - ينظر النكت والعيون، الماوردي، (1/ 173).

2 - ينظر الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، (71/2).

3 - ينظر تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، (670/1).

4 - جامع البيان، الطبري، (501/2-502).

الشرك، فالرد -كما قال عليه رحمة الله- لا يكون إلاّ إلى شيء سابق، وهو ما كان عليه المسلمون قبل مجيء الإسلام، كما وجه المعنى الأول المتمثل في صدق نبوته ﷺ وما جاء من الحق والنور، بأن يكون المقصود بالكثرة في قوله تعالى: ﴿وَدَّ كَثِيرٌ مِّنَ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ﴾ (البقرة:108)، هم علماء اليهود خاصة، لعلمهم بصدق نبوته ﷺ وما جاء به؛ إذْ كان موصوفا عندهم في التوراة، ويعرفونه حق معرفته، بل ويستفتحون به على مشركي العرب قبل مجيئه.

فهذه معان كلها معتبرة، سواء ما أدلى به أهل التفسير من قبل، أو ما ذكر ابن عاشور من معنى يتوافق مع ما أثر عنهم.

النتيجة:

بناء عل ما جاء في الدراسة، فإنّ اعتبار تنوع أقوال المفسرين في معاني اللفظ القرآني، وما يزاد عنه من معان متوافقة معها، يفضي إلى التنوع والتعدد في معاني الآية الواحدة، وهذا من مشاهد إعجاز القرآن الكريم، الذي لا تنقضي عجائبه.

النموذج الثالث: في تفسير قوله تعالى: ﴿وَأَنفِقُواْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا تُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ﴾ (البقرة:194).

الدراسة:

قال ابن عاشور:" وقد قيل في تفسير ﴿وَلَا تُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ﴾ أقوال:

الأول: أنّ أنفقوا: أمر بالنفقة على العيال، والتهلكة: الإسراف فيها أو البخل الشديد، رواه البخاري[1] عن حذيفة، ويبعده قوله ﴿فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾، وأنّ إطلاق التهلكة على السرف بعيد، وعلى البخل أبعد.

الثاني: أنها النفقة على الفقراء، أي الصدقة، والتهلكة: الإمساك، ويبعده عدم مناسبة العطف، وإطلاق التهلكة على الإمساك.

الثالث: الإنفاق في الجهاد، والإلقاء إلى التهلكة الخروج بغير زاد.

الرابع: الإلقاء باليد إلى التهلكة: الاستسلام في الحرب أي لا تستسلموا للأسر.

---

1 - رواه البخاري في صحيحه، كتاب تفسير القرآن، باب قوله تعالى: ﴿وَأَنفِقُواْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا تُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾، رقم: 4561، (27/6). وقول حذيفة: (نزلت في النفقة).

الخامس: أنه الاشتغال عن الجهاد وعن الإنفاق فيه بإصلاح أموالهم"[1].

وقد تنوّعت أقوال المفسرين[2] أيضا في معنى التهلكة بالآية الكريمة، حتى أوصلها بعضهم إلى خمسة تأويلات:

الأول: قيل ﴿أَلتَّهْلُكَةِ﴾ بمعنى (ترك النفقة)، وعليه يكون تأويل الآية: لا تتركوا النفقة في سبيل الله، فإنّ الله يُعوِّضكم منها أجرًا، ويرزقكم عاجلا. وهذا القول مروي عن جمع من السلف منهم: حذيفة وابن عباس، وقتادة ومجاهد وعكرمة وغيرهم.

الثاني: قيل ﴿أَلتَّهْلُكَةِ﴾ بمعنى (عدم التزود والإعداد للجهاد)، وعليه يكون تأويل الآية: لا تخرجوا في سبيل الله من غير نفقة ولا قوة. وهذ القول مروي عن ابن زيد.

الثالث: قيل ﴿أَلتَّهْلُكَةِ﴾ بمعنى (اليأس والقنوط من رحمة الله)، وعليه يكون تأويل الآية: لا تيأسوا من رحمة الله، فيسوقكم ذلك إلى الامتناع عن فعل الخير والوقوع في المعاصي. وهذا القول مروي عن البراء بن عازب وعبيدة السلماني.

الرابع: قيل ﴿أَلتَّهْلُكَةِ﴾ بمعنى (ترك الجهاد في سبيل الله)، وعليه يكون تأويل الآية: لا تتركوا الجهاد في سبيله. وهذا القول مروي عن أسلم أبي عمران.

الخامس: قيل ﴿أَلتَّهْلُكَةِ﴾ بمعنى (عذاب الله)، وعليه يكون تأويل الآية: لا تعرضوا أنفسكم لعذاب الله، بترك ما أوجب عليكم من النفقة. وهذا القول مروي عن ابن عباس ﷺ.

وقيل غير ذلك من المعاني، وقد اعتبر الطبري كل المعاني المحتملة في الآية، وتبعه على ذلك ابن عاشور -كما نقلت عنه سابقا- فذكر أقوالا متنوعة في معنى الآية، مقررا لبعضها، ورادًّا لبعضها للقرينة، ثم ذيل قوله في النقل السابق بقوله: " والآية تتحمل جميع المعاني المقبولة"[3].

فقوله -رحمه الله- " والآية تتحمل جميع المعاني المقبولة "، تقرير منه للمعاني المقبولة الواردة في معنى

---

1 - التحرير والتنوير، ابن عاشور، (2/214-215).

2 - ينظر: جامع البيان، الطبري، (3/583-594). والنكت والعيون، الماوردي، (1/253-254). والكشاف، الزمخشري، (1/ 237). والمحرر الوجيز، ابن عطية، (1/265). وتفسير القرآن العظيم، ابن كثير، (1/390-393). وفتح القدير، الشوكاني، (1/223).

3 - ينظر التحرير والتنوير، ابن عاشور، (2/214-215).

الآية، وتطبيق عملي للقاعدة في اعتبار الأقوال المتنوعة في التفسير، كمسلك مهم في تكثير المعاني، مع تحكيمه لشروطها في قبول ورد بعضها.

النتيجة:

بناء على ما أسلفت من الدراسة، فإنّ التنوع في المعاني التفسيرية – عند ابن عاشور– الواردة عن أهل التفسير، تثمر تعدّدا في المعاني الصحيحة المقبولة، بتحكيمها لشروط القاعدة.

النموذج الرابع: في تفسير قوله تعالى: ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَاتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ﴾ (البقرة:220).

الدراسة:

قال ابن عاشور في تفسير الآية: "وقوله: ﴿مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ﴾، ﴿حَيْثُ﴾: اسم مكان مبهم مبني على الضم، ملازم الإضافة إلى جملة تحدده لزوال إبهامها، وقد أشكل المراد من هذا الظرف على الذين تصدوا لتأويل القرآن، وما أرى سبب إشكاله إلاّ أن المعنى قد اعتاد العرب في التعبير عنه سلوك طريق الكناية والإغماض، وكان فهمه موكولا إلى فطنهم ومعتاد تعبيرهم. فقال ابن عباس ومجاهد وقتادة والربيع، أي: إلا من حيث أمركم الله، بأن تعتزلوهن منه مدة الحيض، يعني القبل، قال القرطبي: ﴿مِنْ﴾ بمعنى في[1] ...، وعن ابن عباس وأبي رزين مسعود بن مالك والسدي وقتادة أن المعنى: من الصفة التي أمركم الله وهي الطهر، فحيث مجاز في الحال أو السبب، و﴿مِنْ﴾ لابتداء الأسباب، فهي بمعنى التعليل"[2]. ثم ذكر ترجيحه مستبعدا القول الأول الذي هو بمعنى: "القبل"، مفسّرا الحيثية بالظرفية الزمانية لا المكانية.

وقد اختلف أهل التفسير –كما ذكر ابن عاشور– تبعا لخفاء المراد من الظرف ﴿حَيْثُ﴾ على عدة أقوال:

الأول: مروي عن ابن عباس ﷺ، وعكرمة ومجاهد وقتادة وغيرهم، قالوا بإتيان النساء يكون (من الوجه الذي نهى الله عن اتيانهن منه في حال الحيض، وهو الفرج).

---

1 – الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، (90/3).

2 – التحرير والتنوير، ابن عاشور، (369/2-370).

الثاني: مروي عن ابن عباس ﷺ، وأبي رزين وعكرمة وقتادة والسدي والضحاك، قالوا بإتيان النساء (من الوجه الذي أمر الله إتيانهن منه، أي من قُبْل طهرهنّ لا من قُبْل حيضهنّ).

الثالث: مروي عن ابن الحنفية، قال إتيان النساء (من قِبل النكاح الشرعي لا من قِبل الفجور والزنا).

الرابع: قيل بمعنى إتيان النساء من الوجه الذي أحل الله، فلا يُقربن وهن محرمات، ولا صائمات، ولا معتكفات.

رجح الطبري[1] القول الثاني بعد ذكره الأقوال الثلاثة الأولى، واقتصر صاحب الكشاف[2] والسعدي[3] على القول الأول، وجمع بينهما ابن كثير في تفسيره[4].

وذكر الأقوال الأربعة الماوردي في النكت والعيون[5]، والبغوي في معالم التنزيل[6]، والقرطبي في الجامع لأحكام القرآن[7]، والشوكاني في فتح القدير[8].

وقد اعتبر ابن عاشور بعض المعاني التي وردت عن أهل التفسير، عن طريق تحكيمها لشروط قاعدة تعدد المعاني القرآنية، فقال بعد ذكره لبعضها -في النقل السابق- ما ملخصه[9]: " والذي أراه أن قوله: ﴿مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ ٱللَّهُ﴾، قد علم السامعون منه أنه أمر من الله، كان قد حصل فيما قبل...، فيجوز أن المراد بأمر الله أمره الذي تضمنته الغاية بـــ ﴿حَتَّىٰ﴾ في قوله: ﴿وَلاَ تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾، لأن غاية النهي تنتهي إلى الإباحة، فالأمر هو الإذن...، أي لأن الله أمركم بأن تأتوهن عند انتهاء غاية النهي بالتطهر. أو المراد بأمر الله؛ أمره الذي به أباح التمتع بالنساء، وهو عقد النكاح...، وعلى هذين المعنيين لا يكون في الآية ما يؤذن بقصد تحديد الإتيان، بأن يكون في مكان

1 - ينظر جامع البيان، الطبري، (388/4-394).
2 - ينظر الكشاف، الزمخشري، (266/1).
3 - ينظر تيسر الكريم الرحمن، السعدي، ص 100.
4 - ينظر تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، (441/1).
5 - ينظر النكت والعيون، الماوردي، (283/1).
6 - ينظر معالم التنزيل، البغوي، (259/1).
7 - ينظر الجامع لحكام القرآن، القرطبي، (90/3-91).
8 - ينظر فتح القدير، الشوكاني، (259/1).
9 - ينظر التحرير والتنوير، ابن عاشور، (370/2).

النسل، ويعضد هذين المعنيين تذييل الكلام بجملة: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلتَّوَّٰبِينَ وَيُحِبُّ ٱلْمُتَطَهِّرِينَ﴾...".

فاعتبار ابن عاشور للمعنيين الثاني والثالث المتمثلين في تأويل معنى جهة مأتى النساء؛ بإتيانهن من قِبل الطهر لا الحيض، ومن قِبل النكاح الشرعي لا الفجور والزنا، وردّه المعنى الأول المتمثّل في إتيان النساء من قِبل الفرج، زعما منه بأنّ السياق يدعم المعنيين الثاني والثالث فقط، لا يُسلّم له به؛ وذلك لأمرين:

الأمر الأول: تأويل معنى قوله تعالى: ﴿فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ ٱللَّهُ﴾، بأنّ إتيان النساء يكون من قِبل فرجهن، مروي عن جمع من السلف منهم: ترجمان القرآن ابن عباس ﷺ كما ذكرت آنفا.

الأمر الثاني: عدم دلالة السياق عليه لا يضعِّفه، وإنما القول الذي يُضعَّف هو الذي يناقض السياق، وهذا المعنى لا يناقضه، ولا يناقض المعاني الأخرى، حتى يردّ ولا يقبل.

فإذا تقرّر هذا، وعلى أصول ابن عاشور – وإن خالفها–، فإنّ المعاني كلها مقبولة؛ لعدم مناقضتها لبعضها من جهة، وورودها عن السلف ومَنْ بعدهم من أهل التفسير من جهة أخرى.

النتيجة:

بناء على ما سبق من الدراسة، فإنّ المعاني المحتملة في الآية والواردة عن السلف كلّها مقبولة، جريا على ما أصّل ابن عاشور من قبول كل ما تحتمله الآية من معان ما لم تقم قرينة على ردّ بعضها، وقد تمثل هنا مسلك تنوع المعاني التفسيرية في استجلاب وتكثير معاني الآية والله أعلم.

النموذج الخامس: في تفسير قوله تعالى: ﴿ قَوْلٌ مَّعْرُوفٌ وَمَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِّن صَدَقَةٍ يَتْبَعُهَآ أَذًى﴾ (البقرة:262).

الدراسة:

قال ابن عاشور في معنى لفظ ﴿وَمَغْفِرَةٌ﴾ من الآية الكريمة: " والمغفرة هنا يراد بها التجاوز عن الإساءة، أي تجاوز المتصدق عن الملحِّ أو الجافي في سؤاله إلحاحَه أو جفاءه، مثل الذي يسأل فيقول: أعطني حقّ الله الذي عندك أو نحو ذلك، ويراد بها أيضا تجاوز الله تعالى عن الذّنوب بسبب تلك

الصدقة إذا كان معها قول معروف، وفي هذا تعريض بأن الأذى يوشك أن يبطل ثواب الصدقة"[1].

يفهم من كلام ابن عاشور معنيين للفظ ﴿وَمَغْفِرَةٌ﴾ وهما:

الأول: بمعنى تجاوز المتصدّق عما يبدر من السائل من إساءة.

الثاني: بمعنى تجاوز الله جلّ وعلا عن ذنوب المتصدّق إذا صحبها قول معروف.

وقد تنوّعت أقوال أهل التفسير[2] في لفظ ﴿وَمَغْفِرَةٌ﴾ من الآية الكريمة، إلى عدّة تأويلات:

الأول: العفو عن السائل إذا صدر منه ما يثقل عن المسئول.

الثاني: الستر للخلة وسوء حالة المحتاج.

الثالث: التجاوز عن الظالم.

الرابع: العفو من جهة السائل بسبب الرد الجميل من المسئول.

الخامس: المغفرة والتجاوز من الله، أو فعل يؤدي إلى مغفرة الله.

فهذه أقوال متنوعة في الآية وغيرها، صدرت عن أهل التفسير بشكل متفاوت بينهم، وهي في مجملها تعود إلى نوعين من المغفرة؛ إما تجاوز من المخلوق عن إساءة مخلوق مثله؛ بستر خَلّته أو العفو عن إساءته. وإما تجاوز من الله ﷻ عن ذنوب عباده والعفو عنهم، وهما عين ما أجمل ابن عاشور في تفسيره الآية –كما نقلت عنه سابقا–.

وعليه فتصحيح ابن عاشور للمعاني الواردة عن أهل التفسير؛ بتقريره لها بشكل مجمل، ما هو إلاّ تطبيق عملي لما أسّس من قاعدة تعدد المعاني القرآنية، عن طريق اعتبار معان متنوعة في الآية محتملة.

النتيجة:

بناء على ما أسلفت من الدراسة، فإنّ اعتماد ابن عاشور لما فسّر به أهل العلم ممن سبقه الآية الكريمة بتأويل لفظ ﴿وَمَغْفِرَةٌ﴾ إلى معان متنوعة، يعتبر تطبيقا عمليّا منه لمسلك تنوع المعاني التفسيرية.

---

1 – المرجع السابق، (47/3).

2 – ينظر: النكت والعيون، الماوردي، (338/1). ومعالم التنزيل، البغوي، (326/1)، والكشاف، الزمخشري، (312/1). والمحرر الوجيز، ابن عطية، (357/1). والجامع لأحكام القرآن، القرطبي، (310/3). وتفسير القرآن العظيم، ابن كثير، (532/1). وفتح القدير، الشوكاني، (327/1). وتيسير الكريم الرحمن، السعدي، ص 113.

المبحث الثاني: الإعجاز النظمي وعلاقته بالقاعدة عند ابن عاشور.

من المسالك المهمة والمستعملة في القرآن الكريم هو نظم ألفاظه وآياته، فهو مع كونه أسلوبا عربيّا، يتزين به الكلام، ويحدّد به المراد من المقال، فقد استعمله القرآن لمعاجزة أهل البيان، وذلك عن طريق تعدد المعاني بأوجز عبارة، وأقل ألفاظ، مرتبة ترتيبا بديعا، أعيا أهل الفصاحة عن الإتيان بمثله، وفي هذا المبحث سأبين معنى هذا الإعجاز النظمي الذي تحلّى به القرآن، ومدى علاقته بقاعدة توفير المعاني وتنوعها عند ابن عاشور.

المطلب الأول: معنى الإعجاز النظمي في القرآن وأنواعه.

جاء النظم القرآني تبعا لما كان عليه العرب في أساليب كلامهم، وعلى نسق ما يُعرف من أحوالهم، بل فاق العربَ في تنوع معاني تراكيبه، وأعجزهم في تعدد بيانه، وللنظم القرآني أوجه يأتي عليها، كلها تفيد ما تميز به القرآن عن سائر كلام الفصحاء، ولبيان ذلك لابدّ أن نعرف معنى المركب الإضافي أوّلا.

الفرع الأول: تعريف الاعجاز النظمي في القرآن.

لا شك أنّ المتعرض لبيان معاني مثل هذا المركب الإضافي، لابدّ له من التعريف بكل قسم على حدة، ثم الرّبط بينهما بتعريف إجمالي، يضمّ كل ما له علاقة بهذا المركب، ويخرج كل ما ليس له علاقة به.

الإعجاز لغة: مفعال من فعل عجَز بفتح الجيم، وعجَز عن الشيء يعجُز عجْزا فهو ضعيف، وأعْجَزني فلان إذا فاتني، وعجزت عن طلبه وإدراكه؛ ومنه الإعجاز بمعنى الفوْت والسّبق[1].

من خلال ما عرضت تبين بأنّ الإعجاز يقع بين طرفين، أحدهما يفوت ويسبق، والآخر يحاول اللّحاق، وعلى هذا جاء التعريف الاصطلاحي للإعجاز.

الإعجاز اصطلاحا: اقترن لفظ الإعجاز بالكلام، وبشكل أدق بكلام الله ﷻ؛ لهذا كان إطلاقه مرتبط مباشرة بالقرآن الكريم.

1 – ينظر معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، (232/4)، ولسان العرب، ابن منظور، (370/5).

قال الشريف الجرجاني[1]: " حدّ الإعجاز: هو أن يرتقي الكلام في بلاغته إلى أن يخرج عن طوق البشر، ويعجزهم عن معارضته"[2].

إذن **فالإعجاز:** هو عجز، وعدم مقدرة المعاجَز الإتيانَ بمثل ما أتى المعاجِز، من حسن نظم في الكلام وارتقاء في بلاغته.

النظم لغة: التأليف، وكل شيء قرنته بآخر، أو ضممت بعضه إلى بعض، فقد نظمته[3].

إذن فنظم الشيء هو سبك أجزائه في ترتيب معين مما يجعله مترابطا.

النظم اصطلاحا: عرفه الشريف الجرجاني فقال: " تأليف الكلمات والجمل مترتبة المعاني متناسبة الدّلالات، على حسب ما يقتضيه العقل، وقيل: الألفاظ المترتبة المسوقة المعتبرة دلالاتها على ما يقتضيه العقل"[4].

وهذا التعريف من العلامة الشريف الجرجاني يشمل كل كلام فهو تعريف عام، والقرآن الكريم له خاصية منفرد بها، فلا يسوّى بينه وبين كلامٍ غيره، حتى نلحقه بهذا التعريف.

ولما كان المقصود بالنظم هنا هو النظم القرآني، لزم ذلك أن يُحدّ بتعريف خاص؛ ذلك لأنّ التعريف الذي سقته للشريف الجرجاني لا ينطبق على كلام الله ﷻ من وجوه، ألخصها في النقاط الآتية: **أولا:** قال الشريف الجرجاني: "النظم: تأليف الكلام"، وهذا اللفظ إنْ عني به سباكة الكلام فذاك، وإن عني به أنّ هذا الكلام محدث، أي احتاج صاحبه إلى الكلام فنطق به مؤلِّفا له ومحدثا من غير وجود له قبلُ، فلا يجوز وصف القرآن به؛ لأنّ القرآن الكريم هو كلام ربّنا ليس بمخلوق ولا محدث حتى نصفه بالمؤلَّف.

ثانيا: قال الشريف الجرجاني: " متناسبة الدّلالات على حسب ما يقتضيه العقل"، وفي هذا تصريح منه على أن النّظم لابدّ أن تكون دلالاته جارية على ما يقتضيه العقل، والنظم القرآني له دلالات متناسبة، لكن ليست خاضعة لهيمنة العقل البشري القاصر، بل للحكمة الإلهية والمقاصد الشرعية؛

---

1 – هو علي بن محمد بن علي، المعروف بالشريف الجرجاني: فيلسوف. من كبار العلماء بالعربية، ولد في تاكو (قرب استراباد) لثمان بقين من شعبان سنة 740 هـ، خلّف نحو خمسين مصنفا منها التعريفات وشرح مواقف الإيجي وشرح كتاب الجغميني، ومقاليد العلوم وتحقيق الكليات وشرح السراجية في الفرائض، والكبرى والصغرى في المنطق وغيرها، توفي سنة 816 هـ.

2 – التعريفات، الشريف الجرجاني، ص 83.

3 – ينظر: معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، (443/5). ولسان العرب، ابن منظور، (578/12).

4 – التعريفات، الشريف الجرجاني، ص 242. وينظر التعريفات الفقهية، محمد البركتي، ص 229.

لذلك لا يسوغ أن نحجر النظم القرآني في هذا التعريف، بل لابدّ من سياغة تعريف له خاص فأقول:

النظم القرآني: هو سباكة الألفاظ والجمل القرآنية في نظم متقن[1]، لتكون لها دلالات على مراد الشارع الحكيم.

فإذا ظهر هذا فيمكنني أن أعرّف المركب الإضافي " الإعجاز النظمي القرآني" بالآتي:

الإعجاز النظمي القرآني: هو ذلك الترتيب المحكم لألفاظ وجمل القرآن الكريم، المعجز لأهل الفصاحة والبيان، والدّال على مراد الله ﷻ من نظمه.

الفرع الثاني: أنواع النظم القرآني[2].

يتنوع النظم القرآني إلى أنواع مختلفة، كلّها أتت عليها التراكيب القرآنية لإفادة معاني ودلالات تفوت بفواتها، وقد تمثلت في ثلاثة أساليب بلاغية هي:

أولا: أسلوب التقديم والتأخير: تقديم ما حقه التأخير والعكس، من الأساليب العربية التي استعملها القرآن الكريم، لكن ليس في إفادة الحصر والاختصاص فحسب، بل لتكثير المعاني أيضا؛ لأن في تغيير ترتيب التركيب تتعدد متعلقات بعض الألفاظ بغيرها في ذات النظم، وبتعدد المتعّلقات تتعدد المعاني وتتنوع.

ومثال ذلك: قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ إِلاَّ رِجَالًا نُّوحِيٓ إِلَيْهِمْ فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ ﴿٤٣﴾ بِٱلْبَيِّنَـٰتِ وَٱلزُّبُرِ﴾ (النحل:43-44).

تباينت أقوال العلماء في متعلَّق قوله تعالى: ﴿بِٱلْبَيِّنَـٰتِ وَٱلزُّبُرِ﴾، وذلك راجع للنظم الذي جاءت عليه الآية، فجعلها الأخفش[3] متعلقة بلفظ ﴿نُّوحِيٓ﴾، على أن يكون معنى الآية – وهو خطاب للنبي ﷺ – أنّه ما أُرسل من قبلك إلاّ رجالا مثلك، يوحى إليهم بالبينات والزبر، وعلّقه ابن عاشور[4]

---

1 – أعني بالإتقان هنا مراعاة الدلالة والمعاني النحوية، قال عبد القاهر الجرجاني معرفا النظم بأنه: "توخي معاني النحو". ينظر دلائل الإعجاز في علم المعاني، عبد القاهر الجرجاني، تحقيق محمود محمد شاكر، (81/1)، مطبعة المدني بالقاهرة – دار المدني بجدة، ط 3: 1413هـ/ 1992 م.

2 – ينظر هذا المبحث في التفسير اللغوي للقرآن الكريم، مساعد الطيار، ص 309-310.

3 – ينظر معاني القرآن، الأخفش، تحقيق هدى محمود قراعة، (328/1)، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط 1: 1411 هـ /1990م.

4 – ينظر التحرير والتنوير، ابن عاشور، (162/14).

بمستقر صفة أو حال من لفظ ﴿رِجَالًا﴾، أي رجالا متلبسين ﴿بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ﴾، وقد أحال الوجوه الأخرى إلى صاحب الكشاف كأنه متبنّيها، منها المتعَلقين الذين ذكرهما، وزاد الزمخشري[1] تعلُّقا بمفتتح الآية ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا﴾، فيكون المعنى: وما أرسلنا إلاّ رجالا بالبينات والزبر، وتعلُّقا آخرا بأرسلنا مضمرا، كأنه قيل بم أُرسلوا ؟، فيكون الجواب ﴿بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ﴾، أو يكون تعلّقه برأس الآية ﴿لاَ تَعْلَمُونَ﴾، فتكون الآية مضمّنة معنى التبكيت والإلزام، أي إن كنتم لا تعلمون -على طريقة الاستفهام الإنكاري، لأنهم يعلمون- فقد أرسلناهم ﴿بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ﴾.

فتحصّل لدينا خمسة أوجه للتعلّق كلها محتملة، وتفيد معان مختلفة ومتنوعة، ذكرها الشوكاني في فتح القدير[2]، وذكر بعضها البغوي في معالم التنزيل[3]، وابن جزي في التسهيل[4].

فانظر كيف كان للتقديم والتأخير من فائدة في تعدّد المعاني، تبعا لتعدد متعلقات الألفاظ المتقدمة أو المؤخرة.

ثانيا أسلوب الحذف والاختصار: من الأساليب البلاغية التي عُهدت عن العرب في خطاباتها وكلامها، حذف بعض الألفاظ، واختصار المطوّل من الكلام بغية تخفيفه، اعتمادا على فطنة السامع، ودلالة الكلام الظاهر عن المخفي المحذوف، قال أبو عبيدة: " العرب تختصر الكلام ليخففوه لعلم المستمع بتمامه"[5]، وقال ابن قتيبة: " العرب إنما تحذف من الكلام ما يدل عليه ما يظهر"[6]، وقد يكون الكلام الظاهر يحتمل معان متنوعة، فيحتمل بذلك المخفي منه معان تبعا له، لأنّ إدراك الناس للكلام مختلف، وفطنهم متفاوتة، فيحصل بذلك تعدُّدا في المعاني بهذا القدر القليل من المباني.

ويدخل في هذا الأسلوب ما يسمى بأسلوب الإضمار؛ إذْ المبتغى من الأسلوبين واحد، وهو تقليل الكلام واتساع المعنى، والعلّة واحدة، والمتمثلة في دلالة بعض الكلام على بعض.

---

1 - ينظر الكشاف، الزمخشري، (607/2-608).

2 - ينظر فتح القدير، الشوكاني، (197/3).

3 - ينظر معالم التنزيل، البغوي، (21/5).

4 - ينظر التسهيل لعلوم التنزيل، ابن جزيء، (427/1).

5 - مجاز القرآن، أبو عبيدة معمر بن المثنى، تحقيق محمد فواد سزگين، (111/1)، مكتبة الخانجى-القاهرة، ط: 1381 هـ.

6 - تأويل مشكل القرآن، ابن قتيبة، تحقيق إبراهيم شمس الدين، ص139، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، د ط ولا سنة نشر.

قال الفرّاء في معاني القرآن: " وإنما يحسن الإضمار في الكلام الذي يجتمع ويدلّ أوّله على آخره"[1].

والقرآن الكريم إنما نزل بلسان العرب، ومعهود الأمّيّين من خطابهم، بل فاق كلام العرب في أساليب نظمه حتى أعجزهم في أعز ما يملكون، وسبقهم في أسمى ما يتفاخرون، قال ابن عاشور: "وقد تتبعت أساليب من أساليب نظم الكلام في القرآن، فوجدتها مما لا عهد بمثلها في كلام العرب"[2].

ومن تلكم الأساليب القرآنية التي عناها ابن عاشور، هو أسلوب الحذف والاختصار، فجاء نظمه بديعا وجيزا في مبانيه، متسعا متنوعا في معانيه.

قال في الكشاف: " الحذف والاختصار هو نهج التنزيل"[3].

ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿وَتَرْغَبُونَ أَن تَنكِحُوهُنَّ﴾ (النساء: 126).

ذكر أهل التفسير في تأويل الحذف بالآية الكريمة قولان:

الأول: قالوا بأنّ تأويل الآية: (وترغبون في نكاحهن لما لهن من مال، وما عليهن من جمال)، وهو مروي عن عائشة[4] رضي الله عنها، وسعيد بن جبير.

الثاني: قالوا بأنّ تأويل الآية: (وترغبون عن نكاحهن لدمامتهن، وتعضلوهن طمعا في مالهن)، وهو مروي عن عائشة[5] وابن عباس ﷺ وقتادة وسعيد بن جبير، وغيرهم.

جمع بين القولين الإمام ابن جرير في جامعه[6]، والماوردي في النّكت[7]، والبغويّ في معالم التنزيل[8]،

---

1 – معاني القرآن، أبو زكريا يحي الفراء، (13/1). تحقيق جماعة منهم أحمد يوسف النجاتي، دار المصرية للتأليف والترجمة – مصر، ط: 1، دون سنة نشر.

2 – التحرير والتنوير، ابن عاشور، (122/1-123).

3 – الكشاف، الزمخشري، (655/4).

4 – رواه البخاري في صحيحه في موضعين منها: ينظر صحيح البخاري، البخاري، كتاب النكاح، باب تزويج اليتيمة، رقم 5140، (18/7).

5 – رواه البخاري في صحيحه، في عدّة مواضع منها: ينظر صحيح البخاري، البخاري، كتاب التفسير، باب ﴿وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي ٱلنِّسَآءِ قُلِ ٱللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فِي ٱلْكِتَٰبِ فِي يَتَٰمَى ٱلنِّسَآءِ﴾، رقم 4600، (49/6). ورواه مسلم في صحيحه، ينظر صحيح مسلم، مسلم، كتاب التفسير، رقم 3018، (1374/2).

6 – ينظر جامع البيان، الطبري، (254/9-257).

7 – ينظر النكت والعيون، الماوردي، (532/1).

8 – ينظر معالم التنزيل، البغوي، (160/2).

وابن عطية في المحرر الوجيز[1]، وغيرهم، واقتصر الزجاج في معاني القرآن[2] عن المعنى الثاني.

فاتّفاق جمع من أهل التّفسير ممّن ذكرنا على اعتبار المعنيان في الآية؛ راجع إلى أنهما مرويّان عن بعض السلف من جهة، ثم لاحتمال اللغة لهما بتقدير الحرف المحذوف إيجازا واختصارا من جهة أخرى، قال ابن عاشور: " ولحذف حرف الجر بعد ﴿وَتَرْغَبُونَ﴾، هنا موقع عظيم من الإيجاز وإكثار المعنى، أي ترغبون عن نكاح بعضهن، وفي نكاح بعض آخر، فإنّ فعل (رغب) يتعدّى بحرف (عن) للشيء الذي لا يُحب، وبحرف (في) للشيء المحبوب. فإذا حذف حرف الجر احتمل المعنيين إن لم يكن بينهما تناف"[3].

وهذا من بين الأساليب التي فاق بها القرآن الكريم نظم الفصحاء في كلامهم، فمع إيجازه وحذف بعضه، تتسع معانيه وتتعدد بتعدد التأويلات المسوّغة له.

ثالثا أسلوب الإضمار[4]: أعني به عدم التصريح باسم المذكور في النظم، ليُعوَّض عنه بالضمير إذا احتيج لذكره تصريحا مرة أخرى، وقد يكون في الآية أكثر من مذكور يُحتمل عود الضمير إليه، كما يُحتمل عوده إلى غير مذكور أصلا لدلالة الكلام عليه؛ لذا جاء أسلوب القرآن معجزًا في تراكيبه، متميّزا في نظمه؛ لاحتماله كثيرا من الوجوه والمعاني عن طريق مسالك متعددة، ومن ذلكم صلاحية عود الضمير في العديد من آياته على معاد متنوعة؛ لتتسع بها المعاني وتتنوع بها فوائد المباني[5].

لهذا كان من الواجب على المتعرض للتفسير، أن يبين كل المعاني السائغة والصالحة بعود الضمير على كل مذكور سابق، بله حتى ما لم يسبق له ذكر، إذا دلّ الكلام عليه، قال ابن عاشور: "عود الضمير يكتفى فيه بكل ما يفهم، حتى قد يعود على ما لا ذكر له"[6].

ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَعْرِفُونَهُۥ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمْ﴾ (البقرة: 145).

اختلف أهل التفسير في مرجع ضمير النصب من لفظ ﴿ يَعْرِفُونَهُۥ﴾، على خمسة أقوال:

---

1 – ينظر المحرر الوجيز، ابن عطية، (118/2).

2 – ينظر معاني القرآن، الزجاج، (114/2).

3 – التحرير والتنوير، ابن عاشور، (212/5-213).

4 – ينظر مبحث عود الضمائر في: قواعد التفسير جمعا ودراسة، خالد السبت، (400/1-419).

5 – ينظر دراسات لأسلوب القرآن الكريم، محمد عبد الخالق عضيمة، (23/8 و80).

6 – التحرير والتنوير، ابن عاشور، (135/6).

قيل هو راجع إلى الرسول ﷺ وإن لم يسبق له ذكر.

وقيل راجع إلى تحويل القبلة من بيت المقدس إلى البيت الحرام؛ لدلالة سياق الآيات عليه.

وقيل راجع إلى العلم في قوله تعالى: ﴿ مِّنۢ بَعۡدِ مَا جَآءَكَ مِنَ ٱلۡعِلۡمِ﴾ (البقرة: 144).

وقيل راجع إلى الحقّ في قوله تعالى: ﴿ لَيَعۡلَمُونَ أَنَّهُ ٱلۡحَقُّ مِن رَّبِّهِمۡۗ ﴾ (البقرة: 143).

وقيل راجع إلى القرآن، وإن لم يسبق له ذكر.

قال بالقولين الأولين الزجاج في معاني القرآن[1]، والماوردي في النكت والعيون[2]، وابن عطية في المحرر الوجيز[3].

واقتصر البغوي في معالمه[4]، وابن عرفة في تفسيره[5]، على مرد الضمير إلى الرسول ﷺ فقط، دون سائر المراجع الأخرى.

وتوسع الزمخشري[6] في ذلك فذكرها كلّها، عدا مرجع الضمير إلى الحق، وقريبا منه فعل ابن عاشور[7]، إلاّ أنه ذكر مردّه إلى الحقّ بدل القرآن، مع تضعيفه لقول من قال بعود الضمير إلى تحويل القبلة؛ لأنّ ذلك -على حدّ قوله- فيه تكرار لمضمون قوله تعالى: ﴿ وَإِنَّ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ لَيَعۡلَمُونَ أَنَّهُ ٱلۡحَقُّ مِن رَّبِّهِمۡۗ﴾ (البقرة: 143).

أما تضعيف ابن عاشور لهذا المعاد للعلّة التي ذكر ليس بالقوي؛ ذلك لأنّ في التكرار مزيد تأكيد وبيان، خاصة إذا صحب هذا التكرار، وصفُ مبْلغِ معرفتهم لذلكم الحق، وجعله كمعرفة أبنائهم، ثم إن هذا المرد والمرجع تواطأ على ذكره جلّة من أهل التفسير، والسياق شاهد له، وعليه فإنّ هذا العود معتبر، ويفسر به الضمير والله أعلم.

وعلى كل فتنوع مرد الضمير إلى هاته الأمور كلها، يثمر تنوعا في المعاني، يُستغنى به عن ذكر مراجعه وتكرارها صريحة.

---

1 - ينظر معاني القرآن، الزجاج، (225/1).

2 - ينظر النكت والعيون، الماوردي، (204/1).

3 - ينظر المحرر الوجيز، ابن عطية، (1/ 223-224).

4 - ينظر معالم التنزيل، البغوي، (55/1).

5 - ينظر تفسير ابن عرفة، ابن عرفة، (460/2).

6- ينظر الكشاف، الزمخشري، (204/1).

7 - ينظر التحرير والتنوير، ابن عاشور، (2/ 39).

المطلب الثاني: علاقة القاعدة بالإعجاز النظمي للقرآن عند ابن عاشور.

لا شكّ أنّ من أبرز سمات اللغة العربية ما اتسمت به من إفادة معان كثيرة بمبان وجيزة، ولعلّ من أهمّ طرق ومسالك تلكم السّمة ما يعرف بالنظم، الذي هو-كما أسماه الزمخشري-أمّ إعجاز القرآن[1]؛ لذلك ارتبط لفظ الإعجاز بالنظم القرآني؛ لمحاجّته فصحاء العرب في كلامهم، وسبقه لهم في ميدانهم، من خلال توفير معان متنوعة بتراكيب موجزة.

فإذا كنا قد عنينا بالإعجاز النظمي ما توفّره التراكيب القرآنية من معان مختلفة، وما تثمره من أحكام متنوعة، فالعلاقة بينه وبين قاعدة تعدد المعاني القرآنية متضحة، ولمزيد بيانها سأورد نماذج تطبيقية[2]، تبين مدى تعلّق اتّساع المعاني بالنظم القرآني المعجز.

النموذج الأول: في تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِذَا خَلَوۡاْ إِلَىٰ شَيَٰطِينِهِمۡ قَالُوٓاْ إِنَّا مَعَكُمۡ إِنَّمَا نَحۡنُ مُسۡتَهۡزِءُونَ ١٤ ٱللَّهُ يَسۡتَهۡزِئُ بِهِمۡ﴾ (البقرة:13-14).

الدراسة:

قال ابن عاشور في إفادة نظم قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ يَسۡتَهۡزِئُ بِهِمۡ﴾: " لم تعطف هاته الجملة على ما قبلها، لأنها جملة مستأنفة استئنافا بيانيا، جوابا لسؤال مقدر، وذلك أنّ السامع لحكاية قولهم للمؤمنين ﴿ءَامَنَّا﴾، وقولهم لشياطينهم ﴿إِنَّا مَعَكُمۡ﴾ إلخ. يقول لقد راجت حيلتهم على المسلمين الغافلين عن كيدهم، وهل يتفطّن متفطّن في المسلمين لأحوالهم فيجازيهم على استهزائهم، أو هل يَرُدّ لهم ما راموا من المسلمين، ومن الذي يتولى مقابلة صنعهم، فكان للاستئناف بقوله: ﴿ٱللَّهُ يَسۡتَهۡزِئُ بِهِمۡ﴾ غاية الفخامة والجزالة...، وذكر ﴿يَسۡتَهۡزِئُ﴾ دليل على أن مضمون الجملة مجازاة على استهزائهم. ولأجل اعتبار الاستئناف، قدّم اسم الله تعالى على الخبر الفعلي. و لم يقل يستهزئ الله بهم؛ لأنّ ممّا يجول في خاطر السّائل أن يقول من الذي يتولى مقابلة سوء صنيعهم، فأعلم أنّ الذي يتولى ذلك هو

---

1 - الكشاف، الزمخشري، (63/3).

2 - ينظر كذلك الآية رقم 7 من سورة الفاتحة، والآيات أرقام: (5-6 -15- 20- 28- 31- 34- 44- 54- 60- 82- 86- 87- 99- 102- 107- 119- 145- 170- 173- 174- 184- 188- 199- 208- 222- 226- 251- 257- 263- 264- 271- 281) من سورة البقرة، والآيتين رقم: (13-14) من سورة آل عمران.

ربّ العزّة تعالى، وفي ذلك تنويه بشأن المنتصَر لهم وهم المؤمنون... فتقديم المسند إليه على الخبر الفعلي هنا، لإفادة تقوّي الحكم لا محالة، ثم يفيد مع ذلك قصر المسند على المسند إليه"[1].

لم يتعرّض أهل العلم -عدا ابن عاشور- ممن اطلعت على تفاسيرهم على ما أفاده نظم الآية، من تقديم لفظ الجلالة في قوله تعالى: ﴿أَللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾، بل ركزوا في بيانهم على نسبة الاستهزاء إلى الله ﷻ، فراحوا يذكرون في ذلك تأويلات متنوعة، ألخصها فيما يأتي[2]:

القول الأول: أن الله يظهر للمنافقين من أحكامه في الدنيا، خلاف ما ادّخر لهم يوم القيامة من العذاب والعقاب، على مثل ما كانوا يُبدون خلاف ما يُسرُّون.

القول الثاني: أنه مجازيهم على استهزائهم، فسمى العقوبة باسم الذنب الذي اقترفوه، والعرب كانت تستعمل ذلك.

القول الثالث: أن الله يفعل أفعالا هي في نظر البشر وتأمّلهم استهزاء، وما هي بذاك.

القول الرابع: أنّه استدراج منه سبحانه وتعالى لأهل النفاق والكفر، فيمدهم بالنعم على كفرهم وعصيانهم، حتى إذا أُخذوا لم يفلتوا.

وقيل غير ذلك، ولعلّ في جملتها ترمي إلى معان متقاربة.

وبتأمل هاته المعاني التي ذكرها أهل التفسير مع ما ذكر ابن عاشور فيما أفاده نظم الآية، يظهر بأنّه ثمة معنى لم يتطرق إليه كثير من أهل التفسير، وقد أشار إليه الرازي في مفاتيح الغيب[3]، وصرّح به ابن عاشور في النقل السابق، وقد تأتّى هذا المعنى من طريق تقديم لفظ الجلالة على الخبر الفعلي في قوله تعالى: ﴿أَللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾، لأجل الإجابة عن سؤال مقدر -كما ذكر ابن عاشور في النقل السابق-، من يتولى مجازاة المنافقين على صنيعهم؟ فجاء النظم مجيبا عليه، بأنّ الله ﷻ هو من يتولّى ذلك، نصرة لعباده المؤمنين، وانتقاما لهم من أعدائهم المستهزئين، مع ما فيه من تنويه بشأن وعُلوِّ قدر المنتَصَر لهم، فجمع هذا التقديم إلى ما ذكر أهل التفسير من معان للآية الكريمة، إفادة تقوِّي الحكم مع الاختصاص، عن طريق قصر المسند على المسند إليه.

---

1 - التحرير والتنوير، ابن عاشور، (293/1).

2 - ينظر: جامع البيان، الطبري، (1/ 301-306). ومعاني القرآن، الزجاج، (90/1). والنكت والعيون، الماوردي، (77/1-78). والمحرر الوجيز، ابن عطية، (97/1). والجامع لأحكام القرآن، القرطبي، (207/1-209). والتسهيل لعلوم التنزيل، ابن جزي، (72/1). وغيرهم.

3 - ينظر مفاتيح الغيب، الرازي، (310/2).

وعلى هذا فإن لفظ الآية دل على عقوبة أهل النفاق في الدنيا والآخرة، على وفق ما جاء من معان عن أهل التفسير من جهة، كما أنّ نظمها دلّ على معنى آخر، متمثل في نصرة الله عباده المؤمنين، والتنويه برفعتهم في الدنيا والآخرة.

النتيجة:

بناء على ما سبق من الدراسة، فإنّ استعمال ابن عاشور نظم الآية لأجل استنباط معنى جديد، لا يتأتّى من مجرد اللفظ؛ لذلك كان للتقديم والتأخير في النظم القرآني أثر في اتّساع وتعدد المعاني القرآنية.

النموذج الثاني: في تفسير قوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ٱشْتَرَوُاْ ٱلضَّلَٰلَةَ بِٱلْهُدَىٰ فَمَا رَبِحَت تِّجَٰرَتُهُمْ وَمَا كَانُواْ مُهْتَدِينَ﴾ (البقرة:15).

الدّراسة:

قال ابن عاشور في معنى الاشتراء من الآية الكريمة: " والاشتراء افتعال من الشري، وفعله شرى الذي هو بمعنى باع، كما أنّ اشترى بمعنى ابتاع، فاشترى وابتاع كلاهما مطاوع لفعله المجرد ... وإطلاق الاشتراء هاهنا مجاز مرسل بعلاقة اللزوم، أطلق الاشتراء على لازمه الثاني، وهو الحرص على شيء والزهد في ضدّه، أي حرصوا على الضلالة، وزهدوا في الهدى؛ إذ ليس في ما وقع من المنافقين استبدال شيء بشيء؛ إذ لم يكونوا من قبل مهتدين، ويجوز أن يكون الاشتراء مستعملا في الاستبدال، وهو لازمه الأول، واستعماله في هذا اللازم مشهور"[1].

يستشف من كلام ابن عاشور أن معنى ﴿ٱشْتَرَوُاْ﴾ بالآية الكريمة يدور حول معنين:

الأول: وهو من لوازم فعل الاشتراء، أي الحرص على شيء والزهد في ضده، وقد تمثل في الآية بحرص المنافقين على الضلالة والزهد في الهدى.

الثاني: وهو اللازم الأول لفعل الاشتراء، أي استبدال شيء بآخر، وقد تمثل هنا استبدال المنافقين الإيمان بالكفر، والضلالة بالهدى.

وبمثل ما ذكر ابن عاشور في معنى الاشتراء جاء عن أهل التفسير، ولكن بشيء من التّنوع، فأتوا

1 – التحرير والتنوير، ابن عاشور، (298/1).

في ذلك بمعان متعددة[1]:

فقيل هي بمعنى اعتياض المنافقين، واستبدالهم الايمان بالكفر، والهدى بالضلالة.

وقيل بمعنى أنهم (آمنوا ثم كفروا). وهو مروي عن مجاهد.

وقيل بمعنى أنهم (استحبوا الضلالة على الهدى). وهو مروي عن قتادة.

وقيل بمعنى أنهم (أخذوا الضلالة وتركوا الهدى). وهذا مروي عن ابن عباس وابن مسعود ﷺ.

فهذه أقوال متنوعة وردت عن أهل التفسير في معنى الشراء الوارد في الآية الكريمة، وكلّها محتملة؛ لعدم تناقضها، وموافقتها للغة، ثم لورود بعضها عن السلف كما نقلت.

أما التأويلان الأول والثاني فهما وإن كانا بمعنى الشراء المتعارف عليه، من استبدال شيء بشيء آخر عوض عنه، إلا أنه اُختلف في قبولهما وردهما، ومردّ ذلك كون المنافقين الموصوفون في سياق الآيات، لم يسبق منهم إيمان حتى يستبدلوه بالكفر، فمن حكّم السياق نفى عنهم ذلك، وعليه ضعّف هذا المعنى للتأويلين[2]، ومن حكّم قرائن أخرى ككون أصلهم يولدون على الفطرة، أو أن ظاهرهم الإيمان أو تمكنهم منه، أو أنه حصل من بعضهم إيمان، اعتبر هذا المعنى[3].

وأمّا التأويل الثالث المروي عن قتادة، بمعنى (استحبابهم الضلالة على الهدى)، فهو وإن كان فيه معنى استبدال شيء بآخر؛ إذ الشراء اختيار سلعة عن عوضها، فقد اختلف فيه أيضا، فمن[4] قال به، استدل بالقرينة الخارجية المتمثلة في قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّواْ الْعَمَىٰ عَلَى الْهُدَىٰ﴾ (فصلت:16)، أي استبدلوا الهدى بالعمى وتكون (على) بمعنى (الباء)، ومن[5] قال ببعده، حكّم القرينة السياقية المتصلة ﴿فَمَا رَبِحَت تِّجَـٰرَتُهُمْ﴾؛ لما فيها من الدلالة الصريحة على أنّ الشراء بالآية المقصود به هو الشراء المتعارف عليه عند الناس، من استبدال شيء بشيء، وأخذ عوض على عوض.

---

1 – ينظر هذا التفصيل في جامع البيان، الطبري، (311/1-315).

2 – كما فعل بعضهم ينظر: جامع البيان، الطبري، (315/1). والنكت والعيون، الماوردي، (79/1). والجامع لأحكام القرآن، القرطبي، (210/1).

3 – ينظر: المحرر الوجيز، ابن عطية، (1، 98). وتفسير ابن عرفة، ابن عرفة، (153/1-154). وتفسير القرآن العظيم، ابن كثير، (96/1).

4 – كما ذكر ابن عطية والقرطبي، ينظر: المحرر الوجيز، ابن عطية، (98/1). والجامع لأحكام القرآن، القرطبي، (210/1).

5 – كما ذهب الطبري، ينظر جامع البيان، الطبري، (313/1-315).

وأما التأويل الرابع بمعنى (أخذوا الضلالة وتركوا الهدى)، المروي عن ابن عباس وابن مسعود ﷺ، فقد جمع بين المعنيين، معنى الشراء الذي هو استبدال شيء بآخر، مع موافقته لسياق الآيات الواصفة لأولئك المنافقين بأوصاف، يفهم منها السامع بأنهم لم يكونوا قط على إيمان سابق حتى يستبدلوه بالكفر، فكان معنى الشراء هو أخذ الضلالة وترك عوضها المتمثل في الهدى، وهو ما رجحه الإمام الطبري[1] عليه رحمة الله.

والحاصل أنّ هاته المعاني التي ذكرت كلها محتملة، لموافقتها اللغة، مع دلالة القرائن عليها، مع عدم تناقضها؛ كون من قال بأنّ المنافقين سبق لهم إيمان محمول على ميلادهم على الفطرة، أو غيرها من الاعتبارات كما سبق بيانه، ومن قال بعدمه لم يعتبرها؛ لعدم ثبوتهم على الفطرة، التي ليست من اختيارهم؛ لذا ينبغي حمل الآية على ما صح من أوجه؛ لما فيه من تكثير معانيها واتساع مفاهيمها.

هذا وقد أدلى ابن عاشور بما يزيد من بيان إعجازها، عن طريق ما أفاده نظم الآية من معان دقيقة إضافية، ونكت تفسيرية لطيفة، فقال -رحمه الله-: " وفصلت الجملة عن التي قبلها؛ لتفيد تقرير معنى: ﴿وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾ (البقرة:14)، فمضمونها بمنزلة التوكيد، وذلك مما يقتضي الفصل، ولتفيد تعليل مضمونها فتكون استئنافا بيانيا لسائل عن العلة، وهي أيضا فذلكة للجمل السابقة الشارحة لأحوالهم -أي أحوال المنافقين-، وشأن الفذلكة عدم العطف...، وكل هذه الاعتبارات مقتض لعدم العطف، ففيها ثلاثة موجبات للفصل."[2].

فهاته الفوائد من تقرير معنى وتأكيد، وتعليل مضمون، مع حوصلة لما سبق من آيات، كلّه أفاده هذا النظم الإعجازي للآية المدروسة مع ما سبقها من آيات، فإلى جانب ما لاحت به ألفاظ الآية من معان متنوعة، أضافت نكتا لطيفة بنظمها ضمن تركيب معجز، أبان عن أحوال أهل النفاق بأسلوب بديع، ضمّ كل هاته المعاني من جهة الألفاظ ومن جهة التركيب والنظم.

النتيجة:

بناء على ما أسلفت من الدراسة، فإنّ مسلك النظم يضفي على الآية معان لا تتأتى بمجرد الألفاظ والمباني؛ لذلك يعتبر مسلكا من مسالك اتساعها، وبابا من أبواب اعجاز القرآن عند ابن عاشور.

1 - ينظر المرجع السابق، (315/1).

2 - التحرير والتنوير، ابن عاشور، (297/1).

النموذج الثالث: في تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَاتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ﴾ (البقرة:22).

الدراسة:

قال ابن عاشور في مردّ الضمير من لفظ ﴿مِّثْلِهِۦ﴾: " والضمير في قوله: ﴿مِّن مِّثْلِهِۦ﴾ يجوز أن يعود إلى ﴿مِّمَّا نَزَّلْنَا﴾، أي من مثل القرآن، ويجوز أن يعود إلى ﴿عَبْدِنَا﴾، فإن أعيد إلى ﴿مِّمَّا نَزَّلْنَا﴾، أي من مثل القرآن، فالأظهر أنّ ﴿مِّن﴾ ابتدائية، أي سورة مأخوذة من مثل القرآن، أي كتاب مثل القرآن...، ويحتمل أن تكون ﴿مِّن﴾ تبعيضيّة، أو بيانيّة، أو زائدة، وقد قيل بذلك كله، وهي وجوه مرجوحة، ...، وإن أعيد الضمير لـــ ﴿عَبْدِنَا﴾ فـــ ﴿مِّن﴾ لتعدية فعل ﴿فَاتُوا﴾...، ويكون المعنى ائتوا بسورة منتزعة من رجل مثل محمد في الأمية...، وعندي أنّ الاحتمالات التي احتملها قوله: ﴿مِّن مِّثْلِهِۦ﴾ كلّها مرادة"[1]

من خلال ما ذكر ابن عاشور وأهل التفسير في مردّ الضمير من لفظ ﴿ مِّثْلِهِۦ﴾، يمكنني تحصيل ثلاثة أقوال:

الأول: قالوا بأنّ الضمير يعود إلى ﴿مِّمَّا نَزَّلْنَا﴾، فيكون تقدير الآية: فاتوا بسورة من مثل القرآن في بيانه ونظمه.

الثاني: قالوا بأنّ الضمير يعود إلى ﴿عَبْدِنَا﴾، فيكون معنى الآية: فاتوا بسورة من مثل محمد ﷺ من البشر في أمّيته.

الثالث: قالوا بأنّ الضمير يعود إلى ﴿مِّمَّا نَزَّلْنَا﴾، ويكون معنى الآية: فاتوا بسورة من مثل الكتب القديمة، كالتوراة والانجيل والزبور.

أغلب المفسرين[2] ممّن اطّلعت على تفاسيرهم حكوْا في ذلك القولين الأوّليْن دون القول الثّالث،

---

1 – المرجع السابق، (338/1).

2 – ينظر: جامع البيان، الطبري، (373/1-374). ومعاني القرآن وإعرابه، الزجاج، (100/1). والنكت والعيون، الماوردي، (84/1). والكشاف، الزمخشري، (98/1). وغيرهم

وبعضهم[1] زاد على ذلك بما أفاده القول الثالث من عود الضمير إلى ما أنزل من الكتب السماوية السابقة، كالتوراة والانجيل والزبور.

رجّح القول الأول الإمام الطبري في تفسيره[2]، والزمخشري في الكشاف[3]، والرازي في مفاتيح الغيب[4]، بل نسبه ابن كثير[5] إلى أكثر المحققين.

ولعلّ ترجيحهم هذا القول للقرائن الخارجية[6]، مع موافقته السياق؛ ذلك لأن المقصود من الكلام هو تحدي أهل الشك، وإعجازهم عن الإتيان بمثل هذا القرآن المترل على محمد ﷺ، مقدمين قرينة السياق على قرينة القاعدة، التي تنص على أن الضمير يعود على آخر مذكور، الذي هو ﴿عَبْدِنَا﴾، والمقصود به محمد ﷺ.

لكن مع هذا الترجيح لا يمنع اعتبار القول الثاني من عود الضمير، كما فسّر به ابن عاشور وغيره من أهل العلم، واعتمادهم في ذلك -كما سبق بيانه- على قاعدة عود الضمير على أقرب مذكور، مع ما فيه من نوع إيغال في الاعجاز؛ بأن فتح أمامهم خيارات في التحدي والإتيان بالمثل الذي شاءوا مما أعجزوا به، قال ابن عاشور بعد أن ذكر الاحتمالين الأول والثاني: " وعندي أن الاحتمالات التي احتملها قوله: ﴿مِّن مِّثْلِهِۦ﴾ كلها مرادة؛ لردّ دعاوي المكذبين في اختلاف دعاويهم، فإنّ منهم من قال: القرآن كلام بشر، ومنهم من قال: هو مكتتب من أساطير الأولين، ومنهم من قال: إنما يعلّمه بشر. وهاته الوجوه في معنى الآية تفنِّد جميع الدعاوي، فإن كان كلام بشر فأتوا بمماثله أو بمثله، وإن كان من أساطير الأولين فأتوا أنتم بجزء من هذه الأساطير، وإن كان

1- ينظر: المحرر الوجيز، ابن عطية، (1/106-107). والجامع لأحكام القرآن، القرطبي، (1/232). وفتح القدير، الشوكاني، (1/62-64).

2 - ينظر جامع البيان، الطبري، (1/374).

3 - ينظر الكشاف، الزمخشري، (1/99).

4 - ينظر مفاتيح الغيب، الرازي، (2/349-350).

5 - ينظر تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، (1/108).

6 - وهي المتمثلة في قوله تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرِىٰهُ قُلْ فَأْتُواْ بِسُورَةٍ مِّثْلِهِۦ﴾ (يونس: 38)، وقوله تعالى: ﴿آمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرِىٰهُ قُلْ فَأْتُواْ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِۦ مُفْتَرَيَٰتٍ﴾ (هود: 13)، وقوله تعالى: ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُواْ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ﴾ (الاسراء: 88).

يعلّمه بشر فأتوا أنتم من عنده بسورة، فما هو ببخيل عنكم إنْ سألتموه. وكلّ هذا إرخاء لعنان المعارضة، وتسجيل للإعجاز عند عدمها"[1].

أما القول الثالث الذي حكاه بعضهم ففيه شيء من البعد؛ لمناقضته السياق الدّال على أنّ المنزل مخصوص بما قد نزل على نبينا محمد ﷺ، وهو القرآن دون سائر الكتب السماوية الأخرى.

فمن خلال ما عرضت، تبين بأنّ الضمير محتمل عوده للقرآن، كما يحتمل عوده للنبي ﷺ؛ لعدم المناقضة من جهة، ولما في اعتبارهما من تكثير المعاني التي تفند -كما ذكر ابن عاشور- جميع دعاوي المشككين في المنزَّل والمنزَّل عليه، ويكون بذلك أكثر تعجيزا، وأبلغ من اعتبار أحدهما دون الآخر.

النتيجة:

بناء على ما أسلفت من الدّراسة، فإنّ إبهام الضّمير واحتمالية عوده على مذكورات سبقته، له أثر في تعدد المعاني القرآنية، ومسلك من مسالك الإعجاز النظمي في القرآن عند ابن عاشور.

النموذج الرابع: في تفسير قوله تعالى: ﴿وَاتَّبَعُواْ مَا تَتْلُواْ ٱلشَّيَٰطِينُ عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَٰنَ ۖ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَٰنُ وَلَٰكِنَّ ٱلشَّيَٰطِينَ كَفَرُواْ يُعَلِّمُونَ ٱلنَّاسَ ٱلسِّحْرَ وَمَآ أُنزِلَ عَلَى ٱلْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ ۖ﴾ (البقرة:101).

الدراسة:

قال ابن عاشور في معنى حرف الميم من قوله تعالى: ﴿وَمَآ أُنزِلَ عَلَى ٱلْمَلَكَيْنِ﴾: " يتعين أن ﴿مَآ﴾ موصولة، وهو معطوف على قوله: ﴿مُلْكِ سُلَيْمَٰنَ﴾، أي وما تتلوا الشياطين على ما أنزل على الملكين، والمراد بـــ ﴿وَمَآ أُنزِلَ﴾ ضرب من السّحر،... وقيل: ﴿مَآ﴾ نافية معطوفة على ﴿وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَٰنُ﴾، أي وما كفر سليمان بوضع السّحر كما يزعم الذين وضعوه، ولا أنزل السّحر على الملكين ببابل"[2].

وبمثل المعنيين الذيْن ذكر ابن عاشور قال أهل التفسير[3]، وحاصل قولهم أنّ ﴿مَآ﴾ بين أمرين؛ بين

---

1 - التحرير والتنوير، ابن عاشور، (338/1).

2 - المرجع نفسه، (639/1-640).

3 - ينظر: جامع البيان، الطبري، (419/2-427)، والكشاف، الزمخشري، (127/1)، والمحرر الوجيز، ابن عطية، (186/1)، ومفاتيح الغيب، الرازي، (629/3-630). وغيرهم.

من جعلها موصولة بمعنى "الذي" وبين من اعتبرها للجحد والنفي بمعنى "لم"، والاختلاف هذا مبني على تعدّد أوجه العطف؛ فمن قال بأنّ قوله تعالى: ﴿وَمَآ أُنزِلَ عَلَى ٱلْمَلَكَيْنِ﴾ معطوف على قوله: ﴿ٱلسِّحْرَ﴾، أو على قوله: ﴿مَا تَتْلُواْ ٱلشَّيَٰطِينُ عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَٰنَ﴾، حكم بأنها موصولة بمعنى "الذي"، فعلى العطف الأول يكون معنى الآية: أن الشياطين يُعلِّمون الناس السحر، الذي أنزل على الملكين ببابل، وعلى العطف الثاني يكون معنى الآية: أن اليهود اتبعوا ما افترته الشياطين في نسبتهم السحر لنبي الله سليمان عليه السلام، والذي أنزل على الملكين؛ إذ السحر منه ما هو كفر وهو الذي تلته الشياطين، ومنه ما هو دون ذلك؛ فيكون تأثيره في التفريق بين المرء وزوجه، فكأنّ اليهود جمعوا بين الأمرين، في اتباعهم ما تتلوه الشياطين من السحر الكفري، وما كان غاية تأثيره التفريق بين الزوجين. وقيل أنه معطوف على قوله: ﴿مُلْكِ سُلَيْمَٰنَ﴾، فيكون معنى الآية: أنّ اليهود اتبعوا ما افترته الشياطين على ملك سليمان، وما افترته على الملكين من كون المنزل عليهما سحر، و﴿مَآ﴾ على هذا القول موصولة أيضا.

ومن قال بأنّ قوله تعالى: ﴿وَمَآ أُنزِلَ عَلَى ٱلْمَلَكَيْنِ﴾ معطوف على قوله: ﴿وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَٰنُ﴾، قال بأنّ ﴿مَآ﴾ بمعنى "لم"، التي هي للجحود والنفي، وعليه يكون معنى الآية: لم يكفر سليمان و لم ينزل على الملكين سحر؛ لأنّ السّحرة كانت تضيف إلى سليمان السّحر، وتزعم أنه مما أنزل على الملكين ببابل.

والحاصل أنّ هاته الوجوه كلّها محتملة؛ لسماح النظم بذلك من جهة، مع إمكانية الجمع بينها؛ فأمّا على القول الأول بجعل ﴿مَآ﴾ موصولة بمعنى "الذي" بوجوهها الثلاثة، من عطف قوله تعالى: ﴿وَمَآ أُنزِلَ عَلَى ٱلْمَلَكَيْنِ﴾ على قوله: ﴿ٱلسِّحْرَ﴾، أو على قوله: ﴿مَا تَتْلُواْ ٱلشَّيَٰطِينُ﴾، أو على قوله: ﴿مُلْكِ سُلَيْمَٰنَ﴾، فإنّه يشكل في كون المنزّل للسحر هو الله ﷻ والمنزَّل عليهما هما الملكين، ويندفع هذا الاشكال بمعرفة أنّ الله إنما أنزله لفتنة الناس وامتحانهم، ثم غاية ما يكون منه هو تعليم الملكين الناس ما يفرَّق به بين المرء وزوجه، أو أن الله أنزله ليُعَّلم على جهة التحذير منه والنهي عنه.

وأمّا على القول الثاني مِن جعْل ﴿مَآ﴾ بمعنى "لم"، التي تفيد الجحود والنّفي، وهو كوْن الآية

معطوفة على قوله: ﴿وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَٰنُ﴾، فهذا العطف يفيد نفي الإنزال، والذي يشكل أيضا؛ لما في الآية من التصريح به، ويندفع هذا بمعرفة وحمل الإنزال -كما ذكر ابن عاشور[1]- على معنى الإلهام، ومعنى الإيداع في العقل، أو في الخلقة، بأن يكون الملكان قد برعا في هذا السحر، وابتكرا منه أساليب لم يسبق لهما تلقّيها من معلم، شأن العلامة المتصرف في علمه، المبتكر لوجوه المسائل وعللها، وتصاريفها وفروعها، أو أن المراد بالإنزال -وهو الذي رجحه- إنزال الأمر للملكين، أو إنزال الوحي، أو الإلهام للملكين بأن يتصدّيا لبثّ خفايا السّحر بين المتعلمين؛ ليبطل انفراد شرذمة بعلمه.

وبالجمع بين القولين واعتبارهما قال القاسم بن محمد، كما روى عنه الطبري في جامعه[2].

فهذه جملة من المعاني أفادها نظم الآية، بتعدّد محتملات عطف قوله تعالى: ﴿وَمَآ أُنزِلَ عَلَى ٱلْمَلَكَيْنِ﴾ على ما سبقها مما ذكرتُ، والذي أثمر اتّساعا وتعدّدا في المعاني القرآنية، لكن ثمّة فائدة دقيقة، ذكرها ابن عاشور في عطف الآية على قوله: ﴿مَا تَتْلُواْ ٱلشَّيَٰطِينُ﴾، وهي كون العطف هذا إمّا لتغاير الاعتبار، وذلك باختلاف النوع الذي تتلوه الشياطين مع النوع الذي أنزل على الملكين، أو يكون العطف للتنبيه على أنّ أصل السّحر مقتبس مما ظهر ببابل في زمن هذين المعلمين[3].

إذن فهذه نكت تفسيرية، أفادها ابن عاشور وأضافها عن طريق مسلك النظم، زادت من معاني الآية ووسّعت من دلالتها.

النتيجة:

بناء على ما سبق من الدّراسة، فإنّ ترتيب مقاطع الآية الواحدة في نظم منتظم، عن طريق عطف بعضها على بعض، يفيد لطائف تفسيرية، واتساعا في المعاني، بحسب ما حملت عليه من محتملات العطف.

1 - ينظر التحرير والتنوير، ابن عاشور، (640/1).

2 - ينظر جامع البيان، الطبري، (423/2-424).

3 - التحرير والتنوير، ابن عاشور، (639/1).

النموذج الخامس: في تفسير قوله تعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَهِلَّةِ قُلْ هِيَ مَوَٰقِيتُ لِلنَّاسِ وَٱلْحَجِّ﴾ (البقرة:188).

الدراسة:

قال ابن عاشور في تفسير هاته الآية: "... والسؤال عن الأهلة لا يتعلق بذواتها؛ إذ الذوات لا يُسأل إلاّ عن أحوالها، فيعلم هنا تقدير وحذف، أي عن أحوال الأهلة، فعلى تقدير كون السؤال واقعا بها غير مفروض، فهو يحتمل السؤال عن الحكمة، ويحتمل السؤال عن السبب، فإن كان عن الحكمة فالجواب بقوله: ﴿قُلْ هِيَ مَوَٰقِيتُ لِلنَّاسِ﴾، جار على وفق السؤال،... ولعلّ المقصود من السؤال حينئذ، استثبات كون المراد الشرعي منها موافقا لما اصطلحوا عليه؛ لأنّ كونها مواقيت ليس مما يخفى حتى يسأل عنه، فإنّه متعارف لهم، فيتعين كون المراد من سؤالهم إن كان واقعا، هو تحقق الموافقة للمقصد الشرعي، وإن كان السؤال عن السبب فالجواب بقوله: ﴿قُلْ هِيَ مَوَٰقِيتُ﴾، غير مطابق للسؤال، فيكون إخراجا للكلام على خلاف مقتضى الظاهر، بصرف السائل إلى غير ما يتطلب، تنبيها على أن ما صرف إليه هو المهم له..."[1].

يستشف من كلام ابن عاشور أن التقدير الصحيح للمحذوف في الآية هو لفظ "أحوال"؛ لأن السؤال عن الأهلة متعلق بأحوالها لا بذواتها؛ إذ ذاتها معروفة عندهم ومشاهدة، بخلاف ما يتعلق بأحوالها من مواقيت، ثم إن السياق يدل على هذا التقدير.

وقد خالف ذلك بعض أهل التفسير[2]، فذكروا في تقدير المحذوف تقديرين:

الأول: قالوا بأنّ المحذوف هو لفظ "ذوات"، وعلى هذا يكون تقدير الآية: يسألونك عن ذوات الأهلة، وكيف تولد رقيقة ثم تزيد إلى أن تستدير، ثم تتراجع إلى أن تختفي.

الثاني: قالوا بأن المحذوف هو لفظ " أحوال"، وعليه يكون تقدير الآية: يسألونك عن أحوال الأهلة؛ الحكمة منها وأسباب نشأتها.

فأمّا التقدير الأوّل فمبناه على ما رُوي من سبب النزول، أنّ معاذ بن جبل وثعلبة بن غنم، وهما رجلان من الأنصار قالا: (يا رسول الله ما بال الهلال يبدو ويطلع دقيقا مثل الخيط، ثم يزيد حتى

---

1 - المرجع السابق، (2/194-195).

2 - ينظر: جامع البيان، الطبري، (3/553-555). ومعاني القرآن، الزجاج، (1/285). ومعالم التنزيل، البغوي، (1/21)، والكشاف، الزمخشري، (1/234-235). والمحرر، ابن عطية، (1/261). وتيسير الكريم الرحمن، السعدي، ص 8. وغيرهم.

يعظم ويستوي ويستدير ثم لا يزال ينقص ويدقّ حتى يعود كما كان، لا يكون على حال واحد، فنزلت ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَهِلَّةِ قُلْ هِيَ مَوَٰقِيتُ لِلنَّاسِ﴾، في حلّ دَيْنهم ولصومهم ولفطرهم، وعِدّة نسائهم، والشروط التي تنتهي إلى أجل معلوم)[1].

وأما التقدير الثاني فمبناه على ما روى ابن عباس ﷺ وغيره، قال: (سأل الناسُ رسول الله ﷺ عن الأهلّة، فنزلت هذه الآية: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَهِلَّةِ قُلْ هِيَ مَوَٰقِيتُ لِلنَّاسِ﴾، يعلمون بها حَلّ دَيْنهم، وعدّة نسائهم، ووقت حجهم)[2].

فالقول الأول القاضي بتقدير المحذوف "ذوات" ضعيف، تبعا لضعف الرواية المبني عليها هذا القول؛ لذلك استبعده ابن عاشور[3] واعتمد القول الثاني -كما نقلت عنه آنفا- بجعل السؤال عن الأهلة لا يتعلق بذواتها، كونها معروفة ومشاهدة عند السائلين عنها، بل هو متعلق بأحوالها، وعلى هذا التقدير يكون السؤال محتمل بين استفسارهم عن الحكمة، واستفسارهم عن السبب، فإن كان عن الحكمة فالجواب بقوله: ﴿قُلْ هِيَ مَوَٰقِيتُ لِلنَّاسِ﴾، جار على وفق السؤال، والمقصود منه حينئذ استثبات كون المراد الشرعي منها موافقا لما اصطلحوا عليه، وإن كان قصدهم معرفة السّبب فالجواب بقوله: ﴿قُلْ هِيَ مَوَٰقِيتُ لِلنَّاسِ﴾، غير مطابق للسؤال، وعليه يكون الكلام مخرّج على خلاف مقتضى الظاهر، بصرف السائل إلى ما هو أهمّ له؛ وذلك بمعرفة كون الأهلة تترتب عليها آجال المعاملات، والعبادات كالحج والصيام والعدة؛ لهذا صرفهم عن بيان ما سألوا عنه إلى بيان فائدة أخرى[4].

---

1 - أخرجه ابن عساكر، ينظر تاريخ دمشق، ابن عساكر، تحقيق عمرو بن غرامة العمروي، باب اشتقاق اسم التاريخ وأصله وسببه وذكر الفائدة الداعية إلى الاعتناء به، (25/1)، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط: 1415 هـ/1995م. وهو ضعيف؛ لمجيئه من طريق الكلبي عن أبي صالح عن ابن عباس ﷺ، قال السيوطي: " وأوهى طرقه طريق الكلبي عن أبي صالح عن ابن عباس، ينظر الإتقان، السيوطي، (239/4).

2 - أخرجه الطبري، ينظر: جامع البيان، الطبري، رقم: 3073، (554/3). والروايات الأخرى ينظر (553/3-554).

3 - حيث نقل تضعيف العراقي له بقوله: " لم أقف لهذا السب على سند"، ينظر التحرير والتنوير، ابن عاشور، (194/2). ولعلّ الحافظ العراقي عنى بذلك أنه لم يقف على سند صحيح، وإلاّ فقد رواه ابن عساكر من طريق الكلبي عن أبي صالح عن ابن عباس ﷺ، وهو ضعيف أيضا كما أسلفت القول.

4 - ينظر التحرير والتنوير، ابن عاشور، (194/2-195).

وعلى هذا يحصل لدينا احتمالين لتقدير الحذف بالآية، إمّا بمعنى يسألونك عن الحكمة من هاته الأهلة، أو بمعنى يسألونك عن سبب خلق هاته الأهلة وزيادتها ونقصانها، وهذا كلّه على تقدير المحذوف لفظ " أحوال"، أمّا إذا اعتبرنا صحة القول الأول كما ذهب السعدي في تفسيره[1]، فإنّ المحتملات تزداد وتتنوع.

النتيجة:

بناء على ما سبق من الدّراسة، فإنّ من مسالك تعدّد المعاني القرآنية وتنوّعها عند ابن عاشور هو النظم القرآني، من حيث تنوّع التقديرات المحتملة للمحذوفات من تركيبه.

1 – ينظر تفسير الكريم الرحمن، السعدي، ص 88.

المبحث الثالث: السّياق القرآني وعلاقته بالقاعدة عند ابن عاشور.

كان فصحاء العرب يتسابقون في ميدان البيان، ويتمارون في بلاغة الكلام، فترى أحدهم يتخيّر من الألفاظ أبلغها، ثم يضعها في سياق مميّز ليؤدي بها معان في نفسه متنوعة، ربما تفوت بفوات الاختيار الصائب لنوع السياق، فجاء القرآن على سننهم في ذلك، بل وعاجزهم فيه؛ لما اختص به من جزالة الألفاظ، وسباكتها في سياقات متنوعة، أثمرت معان جليلة، ومقاصد شرعية نبيلة.

ولبيان هذا المسلك لابدّ من التعرض لمعنى السياق القرآني وأنواعه، ثم مدى أثره في تنوّع المعاني.

المطلب الأول: معنى السياق القرآني وأنواعه[1].

من المسالك المهمة إن لم أقل الأهمّ، التي اختارها الشارع الحكيم في توفير المعاني القرآنية، هو ما يعرف بالسياق، فما المقصود به وما هي أنواعه؟

الفرع الأول: معنى السياق القرآني.

من المتعارف عليه في البحوث العلمية أنّ بيان المركبات الإضافية لابدّ أن يتطرق الباحث فيها إلى بيان طرفي المركب، كل على حدة أوّلا، ثم بيانه مجملا.

معنى السياق لغة[2]:

جاء في الصحاح[3]: " وَلَدَتْ فلانةُ ثلاثةَ بنينَ على ساقٍ واحد، أي بعضُهم على إثر بعض، ليست بينهم جارية" أي متتابعين ليس بينهم ما يفصل أحدهم عن الآخر.

وقال في مقاييس اللغة[4]: سَوُقَ، السين والواو والقاف أصل واحد، وهو حَدْوُ الشيء. يقال ساقه يسوقه سوْقا. والسَّيِّقة: ما استيق من الدّواب. ويقال سُقت إلى امرأتي صداقها، وأسقته. والسُّوقُ مشتقة من هذا، لما يساق إليها من كل شيء، والجمع أسواق. والساق للإنسان وغيره، والجمع سوق، إنما سمّيت بذلك لأن الماشي ينساق عليها.

---

1 – ينظر هذا المبحث في: دلالة السياق القرآني وأثرها في التفسير –دراسة نظرية تطبيقية– من خلال تفسير ابن جرير، عبد الحكيم بن عبد الله القاسم، (1/86-95)، دار التدمرية –الرياض، ط 1: 143 هـ/ 2012م.

2 – ينظر أثر دلالة السياق القرآني في توجيه معنى المتشابه اللفظي، في القصص القرآني، تهاني بنت سالم بن أحمد باحويرث، ص 38-39، جامعة أم القرى، الملكة العربية السعودية، د ط ولا سنة نشر.

3 – الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، الفارابي، (4/149).

4 – معجم مقايس اللغة، ابن فارس، (3/117).

وقال ابن منظور: " وتَساوقَت الإبل تساوُقا إذا تتابعت، وكذلك تقاودت فهي متقاودة، ومتساوقة...، والمساوقة: المتابعة، كأنّ بعضها يسوق بعضا...، وساق إليها الصّداق 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. والسياق: المهر...، وساق بنفسه سياقا: نزع بها عند الموت. تقول: رأيت فلانا يسوق سووقا، أي يترع نزعا عند الموت...، والسياق نزع الروح"[1].

والسّاق الشدة، ومنه قوله تعالى: ﴿وَالْتَفَّتِ الْسَّاقُ بِالسَّاقِ﴾ (القيامة:28). أي التفّ آخر شدّة الدّنيا بأوّل شدّة الآخرة[2].

من خلال ما عرضت من معان لمادة "سوق"، تبين أنها تدور حول معنى التتابع والجمع والضم والعطاء والترع والشدة، وبشيء من التأمل والموازنة بين كل هاته المعاني، يظهر بأن بينها روابط؛ إذ جمع الشيء وضم بعضه إلى بعض في مكان واحد، لابد له من تتابع لمفرداته، الواحدة تلو الأخرى، وبذلك سمي المهر سياقا؛ لما فيه من قود العطايا للزوجة وتتابعها، ومنه نزع الروح من الجسد للشدة التي يعانيها المحتضر، وتتابع خروج الروح من جميع جسده.

إذن فالمعنى الذي يدور عليه لفظ السياق هو التتابع والضم.

معنى السياق اصطلاحا:

لا شك أن المعنى الاصطلاحي مستمدٌّ من المعنى اللغوي، إذ مبناه عليه، ومردّه إليه، وعلى ذلك جاءت تعاريف أهل العلم والباحثين لهذا المصطلح.

فقد عرفه السجلماسي[3] بقوله: السياق: هو ربط القول بغرض مقصود، على المقصود الأول[4].

---

1 – لسان العرب، ابن منظور، (166/10-167).

2 – ينظر تاج العروس، الزبيدي، (471/25).

3 – هو أبو محمد القاسم بن محمد بن عبد العزيز الأنصاري، السجلماسي، أديب، ولد ونشأ بسجلماس بالمغرب، لم يحدد تاريخ ولادته ولا وفاته، لكنه كان حيا سنة 704 هـ، رحل إلى فاس فأخذ عن علمائها، ودرّس في القرويين، من كتبه التي اشتهرت: كتاب المترع، وقد فرغ من إملائه وتأليفه في الحادي والعشرين من صفر سنة 704 هـ، كما أن من نقل ترجمته لم يذكر له اسم شيخ ولا تلميذ على وجه التأكيد. ينظر: المترع البديع في تجنيس أساليب البديع، السجلماسي، تحقيق علال الغازي، ص 13-14 و49 و74، مكتبة المعارف -الرباط، ط 1: 1401 هـ/ 1988م. والأعلام، الزركلي، (181/5)

4 – المترع البديع، السجلماسي، ص 188.

وقال عبد الحكيم بن عبد الله القاسم: "المقصود بالسياق: تتابع الكلام وتساوقه وتقاوده في الترتيب"[1].

وقيل: السياق هو الغرض الذي سيق لأجله الكلام، أو مقصود المتكلم الذي سيَّق بناء عليه النص[2].

نقد التعاريف:

التعريف الأخير أعني الذي عرف فيه صاحبه السياق بأنّه الغرض الذي سيق لأجله الكلام، هذا ليس تعريفا للسياق، وإنما هو ثمرة السياق؛ إذ المبتغى من السياق هو تحديد غرض معين من الكلام، فما يُستعمل لأجل ذلك من أدوات، هو الذي يطلق عليه السياق، لذلك جاء في التعريفين الأوّلين ما يفهم منه ذلك، فجعل السجلماسي السّياق تعليق المقصود من الكلام المتأخر بما قصد من الكلام المتقدم، فلا يخرج عن حده الذي عنى، وقريبا منه التعريف الثاني، الذي جعل السياق ارتباط الكلام بعضه ببعض، متقاودا مرتّبا.

والمتأمل في هذين التعريفين الأولين، يلحظ وجود خرم في كليهما؛ إذ السياق بأنواعه يعتمد على أمرين هما:

الأمر الأول: ترتيب الكلام وتسلسله وترابطه في نسق معين.

الأمر الثاني: تعليق الغرض والمقصد بسابق الكلام ولاحقه.

إذا تقرّر هذا، فأستطيع القول بأنّ تعريف السجلماسي ينقصه التصريح بالأمر الأول، والتعريف الثاني مفتقر إلى التصريح بالأمر الثاني، وهو بمثابة الثمرة من السياق، وبمجموعهما يمكنني سوق تعريف جامع مانع، فأقول:

تعريف السياق:

هو سبك الكلام جملة كانت أم جملا، في نظم مرتب؛ ليؤدي غرضا واحدا بين سابق الكلام ولاحقه.

شرح التعريف:

قولي: (سبك الكلام جملة كانت أم جملا): هو صياغة ألفاظه داخل جملة مفيدة واحدة، وصياغة

---

1 – دلالة السياق القرآني وأثرها في التفسير –دراسة نظرية تطبيقية– من خلال تفسير ابن جرير، عبد الحكيم بن عبد الله القاسم، (6/1).

2 – دلالة السياق، ردة الله بن ردة بن ضيف الله الطلحي، ص 35، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، د ط ولا سنة نشر.

جمله وتراكيبه داخل الفقرة أو النص.

وقولي: (في نظم مرتب، ليؤدي غرضا واحدا بين سابق الكلام ولاحقه): أي تكون هاته الصياغة للكلام وفق ترتيب منتظم، تؤدي غرضا موحدا، مشتركا بين أول الكلام وآخره.

بعد هذا التعريف لطرفي المركب الإضافي، يمكنني بيان معنى السياق القرآني كمركب دال عليه فأقول:

تعريف السياق القرآني: هو سباكة الجمل والتراكيب القرآنية وفق ترتيب معجز، تؤدي معنى أو معان مشتركة، بين مقدّم الكلام ومؤخره.

الفرع الثاني: أنواع السياق القرآني:

جاء القرآن معجزا للعرب في جوانب عدّة، ومن ذلكم سياقه الذي انتظمت عليه ألفاظه وآياته، والذي رضخت له فطاحلة العرب لبيانه، واستيقن بسبقه كل من بلغَه بلاغتُه، ولعل ذلك متأتٍّ من تنوع السياقات القرآنية، فتارة يرمي إلى المعنى بمجرد السباق من الكلام، وأخرى بلحاقه، وربما اجتمعا في ذلك لتتعدد المعاني وتتسع، وتتنوع المرامي وتكثر.

من خلال ما سقت سابقا من التعاريف للسياق، يظهر جليًّا أنه مؤسَّس على ركنين أساسيين هما: السباق من الكلام واللّحاق، ولمعرفة ذلك لابدّ من بيان المقصود منهما.

تعريف السباق لغة:

قال ابن فارس: " السين والباء والقاف أصل واحد صحيح، يدل على التقديم"[1].

وجاء في اللّسان: السبق: القُدمة في الجري وفي كل شيء، وسبقه يسبقه سبقا: تقدّمه[2].

وله سبْقٌ في هذا الأمر أي له قُدْمة[3].

من خلال ما عرضت من معاني السبق، يتضح بأنّه بمعنى التقدم، فإن كان باعتبار الزمن فالسابق والمتقدم هو القديم، والمتأخر عنه الحديث والجديد، وإن كان باعتبار المكان، فالسّابق هو المتقدم موضعا عن المتأخر.

---

1 – معجم مقايس اللغة، ابن فارس، (129/3).

2 – ينظر لسان العرب، ابن منظور، (151/10).

3 – ينظر تاج العروس، الزبيدي، (431/25).

التعريف الاصطلاحي للسباق:

عرّف بعضهم السباق بأنّه: " الكلام الذي يبيِّن معنى ما بعده"[1].

منطوق هذا التعريف حصر بيان المعنى المراد من الكلام في سباقه، ومفهومه حصر الإجمال والإبهام في لحاقه، والحقُّ أنه كما يكون للحاق إجمال، فيبيِّنُه ما سبقه من الكلام، فكذلك العكس.

لهذا يمكن أن أصوغ تعريفا أكثر دقّة فأقول:

السّباق: هو الكلام السابق لغيره، إمّا أن يكون مبيِّنه، أو مبيَّنه.

تعريف اللحاق لغة:

قال ابن فارس: " لحق: اللام والحاء والقاف، أصل يدل على إدراك شيء وبلوغه إلى غيره، يقال: لحق فلان فلانا، فهو لاحق... ولحِقتُه: اتّبعتُه"[2].

وجاء في اللّسان: لحق: اللَّحْقُ واللُّحوقُ والإلحاق: الإدراك، واللِّحاق: مصدر لحق يلحق لَحاقا. يقال: لَحِقتُه وألْحقتُه بمعنى، كتَبعتُه وأتْبعتُه[3].

من خلال ما عرضت من معاني اللحاق، تبين أنه يدور حول معنيين هما: الإدراك والإتباع، وهما متلازمان، فإدراك الشيء لا يكون إلاّ باتّباعه، كما أنّ الاتّباع مقصوده إدراك متبوعه.

التعريف الاصطلاحي للحاق:

اللّحاق هو قسيم السّباق؛ لذلك عرّفه صاحب دلالة السياق بقوله: " هو الكلام الذي يبين معنى ما قبله"[4].

وما قيل قبل في التعريف الإصلاحي للسباق، يقال هنا؛ إذ هما قسيمان متكاملان، فما أجمل أو أبهم في أحدهما يبينه الآخر، لذلك يمكن أن أعرّف اللّحاق بشيء من الدّقة فأقول:

اللّحاق: هو الكلام المتأخر عن غيره، ويكون إمّا مبيِّنه أو مبيَّنه.

---

1 – ينظر دلالة السياق القرآني وأثرها في التفسير –دراسة نظرية تطبيقية– من خلال تفسير ابن جرير، عبد الحكيم بن عبد الله القاسم، (1/94-95).

2 – معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، (5/238).

3 – ينظر لسان العرب، ابن منظور، (10/327).

4 – دلالة السياق القرآني وأثرها في التفسير –دراسة نظرية تطبيقية– من خلال تفسير ابن جرير، عبد الحكيم بن عبد الله القاسم، (1/95).

إذن فالسّياق هو مجموع السباق من الكلام واللحاق، كما يطلق على كل منهما سياقا؛ لذلك قال الكفوي في الكليات بعد ذكره السباق بالموحدة: " والسياق بالمثناة أعمّ"[1].

والخلاصة أن السياق بصفة عامة، والسياق القرآني بصفة خاصة، ثلاثة أنواع وهي: السباق من الكلام، واللحاق، والجمع بينهما.

المطلب الثاني: علاقة القاعدة بمختلف أنواع السياق القرآني.

بعدما بيّنت أنواع السّياق القرآني، استوجب عليّ التمثيل لها، وبيان علاقة كل نوع منها بقاعدة تعدد المعاني القرآنية[2].

أ-النماذج التطبيقية للسباق:

النموذج الأول: قوله تعالى: ﴿ ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِۖ﴾ (البقرة:227).

الدراسة:

قال ابن عاشور: " فالمقصود هنا الطلاق الرجعي، الذي سبق الكلام عليه آنفا في قوله: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَٰلِكَ﴾، فإنّه الطلاق الأصلي...، وحذف وصف الطلاق، لأنّ السياق دالّ عليه، فصار التقدير: الطلاق الرجعي مرتان"[3].

جاء لفظ الطلاق في الآية الكريمة عامّ، يحتمل الطلاق الرجعي البائن بينونة صغرى، كما يحتمل الطلاق البائن بينونة كبرى، إلاّ أنّ ابن عاشور عيّنه بأنّه رجعيّ بما سبق من قوله تعالى: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَٰلِكَ﴾ (البقرة:226)، ولا يكون للزوج الحق في ردّ زوجته إلاّ في الطلاق البائن بينونة صغرى.

فإذا كان ذلك كذلك، فإن حذف وصف الطلاق بالآية مبناه على ما سيق قبلُ، بما يحدد هذا الوصف، والمتمثل في أحقّية الزوج في إرجاع مطلّقته ما لم تنقض عدتها.

---

1 - الكليات، الكفوي، تحقيق عدنان درويش ومحمد المصري، ص 508، مؤسسة الرسالة -بيروت، د ط ولا سنة نشر. وينظر دلالة السياق القرآني وأثرها في التفسير -دراسة نظرية تطبيقية- من خلال تفسير ابن جرير، عبد الحكيم بن عبد الله القاسم، (95/1).

2 - ينظر كذلك النماذج: الآيات أرقام: (21- 25- 29- 68- 82- 96- 125- 175- 176- 183- 184- 190- 192) من سور البقرة.

3 - التحرير والتنوير، ابن عاشور، (404/2).

هذا وقد خالف الشنقيطي[1] ابن عاشور، فجعل مردّ تحديد الطلاق بالرجعي إلى ما سيق بعدُ من قوله تعالى: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعۡدُ﴾ (البقرة:228).

فالآية الكريمة تدلّ بمنطوقها على أنّ الطلقة الواقعة بعد الطلقتين تحرِّم المطلقة من زوجها، إلاّ بعد زواج من غيره، وتدل بمفهومها على أن الطلقتين الأوليين رجعيتان، وهذا المفهوم قد دلّ عليه منطوق السباق، بل مصرحا به -كما ذهب ابن عاشور- في قوله تعالى: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَٰلِكَ﴾، فتكون الآية التي استدل بها الشنقيطي -وهي بمثابة اللحاق- تأكيدا للمعنى المستفاد من السباق، كما أنها تدل على الطلقة الثالثة، التي يترتب عليها أحكام الطلاق البائن بينونة كبرى، ولما كان الأمر كذلك، فالأوْلى أن يعتبر بالمنطوق، وهو المتمثل في السباق، لا بالمفهوم المستفاد من اللحاق؛ لذلك قال الشوكاني في فتح القدير: " المراد بالطلاق المذكور: هو الرجعي، بدليل ما تقدم في الآية الأولى، أي: الطلاق الذي تثبت فيه الرجعة للأزواج هو مرتان، أي: الطلقة الأولى والثانية؛ إذ لا رجعة بعد الثالثة...، ﴿فَإِن طَلَّقَهَا﴾، أي: الطلقة الثالثة التي ذكرها سبحانه بقوله: ﴿تَسۡرِيحُۢ بِإِحۡسَٰنٖ﴾ (البقرة:227)..."[2].

فانظر كيف جعل الشوكاني سباق الآية المتمثل في قوله تعالى: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَٰلِكَ﴾، هو الدال على أنّ الطلاق المجمل في قوله تعالى: ﴿ ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِۖ﴾، هو الطلاق الرجعي، كما جعل اللحاق المتمثل في قوله: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعۡدُ﴾، دالاّ على الطلقة الثالثة المبِينة للمطلقة بينونة كبرى، إلاّ بعد الزواج من غيره.

فإذا تقرّر هذا، فإنّ الإجمال المذكور في لفظ الطلاق من قوله تعالى: ﴿ ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِۖ﴾، والمحتمل أن يكون طلاقا رجعيّا، أو طلاقا بائنا، قد بينه سباق الآية الذي حكّم إليه ابن عاشور هذا الاجمال، فأوضح بأن الطلاق المقصود هو الرجعي -كما بيّنت آنفا-، وفي هذا تقرير منه -رحمه الله- وتحكيم لأحد ضوابط القاعدة في قبول المعاني وردّها.

1 - ينظر أضواء البيان، الشنقيطي، (104/1).

2 - فتح القدير، الشوكاني، (273/1-274).

النتيجة:

بناء على ما سبق من الدراسة، فإن السّباق القرآني قد يحدد معنى لحاقه، فيبين معناه، ويكشف مجمله، ويخصّص عامّه، عند ابن عاشور.

النموذج الثاني: قوله تعالى: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ﴾ (البقرة:231).

الدراسة:

قال ابن عاشور في تفسير هاته الآية: " ﴿وَالْوَالِدَاتُ﴾ عامّ لأنّه جمع معرف باللام، وهو هنا مراد به خصوص الوالدات من المطلقات، بقرينة سياق الآي التي قبلها من قوله: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوَءٍ﴾ (البقرة:226)؛ ولذلك وصلت هذه الجملة بالعطف؛ للدلالة على اتحاد السياق، فقوله: ﴿وَالْوَالِدَاتُ﴾ معناه: والوالدات منهن، أي من المطلقات المتقدم الإخبار عنهن في الآي الماضية، أي المطلقات اللائي لهن أولاد في سن الرضاعة، ودليل التخصيص أن الخلاف في مدة الإرضاع لا يقع بين الأب والأم إلاّ بعد الفراق، ولا يقع في حالة العصمة؛ إذ من العادة المعروفة عند العرب ومعظم الأمم أنّ الأمهات يرضعن أولادهن في مدة العصمة"[1]

ولما جاء لفظ الوالدات عامّ، يضم كل الموصوفات بهذا الوصف، سواء من كان منهن في العصمة، أو المطلقات ذوات البينونة الصغرى، أو الكبرى، أشكل تحديد المراد منه؛ فاختلف لذلك أهل التفسير في تحديد المراد منه على أقوال:

القول الأول: قيل المراد منه جميع الوالدات، سواء المتزوجات منهن أو المطلقات، وهو الموافق لظاهر الفظ.

القول الثاني: قيل المراد منه الوالدات المطلقات؛ إذ السباق كله في الطلاق الرجعي، والبائن.

القول الثالث: قيل المراد منه الوالدات الباقيات في العصمة الزوجية؛ للحاق الدال على ذلك، والمتمثل في قوله تعالى: ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ (البقرة:231)؛ إذ الواجب على المولود له في حال الطلاق أجرة الرضاع دون الكسوة، فلما ذكرت الآية النفقة مع الكسوة، دلّ ذلك على أن المقصود بالوالدات هن من كن تحت العصمة الزوجية[2].

---

1 – التحرير والتنوير، ابن عاشور، (429/2)

2 – ينظر ذكر هذا الاختلاف في مفاتيح الغيب، الرازي، (458/6).

والراجح من هاته الأقوال، هو القول الثاني وذلك لأمرين:

أولا: أن سباق الآيات كلّه في ذكر الطلاق والأحكام المترتبة على ذلك، من حقوق المطلقة، والولد إن حصل بين الزوج ومطلّقته حمل.

ثانيا: الذين قالوا بأنّ المقصود بالوالدات هنّ عموم الوالدات، استدلوا بظاهر اللفظ، دون اعتبار للقرينة السياقية، أو اعتمدوا السباق الدال على حمل الوالدات على خصوص المطلقات منهن، واللحاق الدال على حمل الوالدات على خصوص المتزوجات الباقيات في العصمة.

وهذا القول مردود؛ إذ لا يفسَّر اللفظ القرآني إلاّ في سياقه، فلا يفهم اللفظ مجردا لوحده دون مراعاة القرينة السياقية، وأما حملهم الوالدات على المتزوجات منهن بقرينة اللحاق، فمردود أيضا؛ لأن كون الآية أوجبت النفقة مع الكسوة بالمعروف على المولود له ليس منحصرا في الوالدات الباقيات في العصمة، بل حتى المطلقات المرضعات لأولادهن، وذلك للأثر الذي رواه ابن جرير بسنده عن الضحاك حيث قال: (إذا طلق الرجل امرأته وهي ترضع له ولدا، فتراضيا على أن ترضع حولين كاملين، فعلى الوالد رزق المرضع والكسوة بالمعروف على قدر الميسرة، لا نكلف نفسا إلا وسعها)[1].

فما يبقى إلاّ حملهم الوالدات على خصوص المطلقات منهن، فإنّه موافق للقول الثاني الذي اعتمده ابن عاشور لقرينة السباق، وللذي ذكرتُ.

لهذا رجحه ابن عاشور -كما نقلت عنه- فقال: " ﴿وَالْوَٰلِدَٰتُ﴾ عامّ لأنّه جمع معرف باللام، وهو هنا مراد به خصوص الوالدات من المطلقات، بقرينة سياق الآي التي قبلها من قوله: ﴿وَالْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ (البقرة:226)..."

وقد رجح هذا المعنى الطبري في جامعه[2]، والبغوي في معالم التنزيل[3]، وابن عطية في المحرر الوجيز[4]، ورجّح القرطبي[5] القول بتخصيص الوالدات بالزّوجات الباقيات في العصمة، لإيجاب الكسوة على

---

1 - رواه الطبري بهذا اللفظ عن الضحاك، كما رواه عن سفيان والربيع بغير هذا اللفظ، ينظر جامع البيان، الطبري، (44/5).

2 - ينظر المرجع نفسه، (30/5-31).

3 - ينظر معالم التنزيل، البغوي، (277/1).

4 - ينظر المحرر الوجيز، ابن عطية، (311/1).

5 - ينظر الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، (160/3).

على المولود له نحو والدته المرضعة له، والردّ على هذا بأثر الضحاك الذي مرّ قريبا.

وعليه فإنّ المعنى الصحيح، هو ما ذهب إليه ابن عاشور ومن قبله من أئمة التفسير، من حمل الوالدات على المطلقات منهن، تحكيما لسباق الآية.

النتيجة:

بناء على ما سبق من الدّراسة، فإنّ السباق عادة ما يكون في تخصيص معنى عام، أو تقييد مطلق، أو إيضاح مبهم، فلا يفيد في توفير معان متنوعة، إلاّ ما كان من معان تبع لما دل عليه لفظه.

ب-النماذج التطبيقية للحاق:

النموذج الأول: قوله تعالى: ﴿فَالَ يَـٰٓـَٔادَمُ أَنۢبِئۡهُم بِأَسۡمَآئِهِمۡۖ فَلَمَّآ أَنۢبَأَهُم بِأَسۡمَآئِهِمۡ فَالَ أَلَمۡ اَفُل لَّكُمۡۚ إِنِّىَ أَعۡلَمُ غَيۡبَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَالاَرۡضِ وَأَعۡلَمُ مَا تُبۡدُونَ وَمَا كُنتُمۡ تَكۡتُمُونَ﴾ (البقرة: 32).

الدراسة:

قال ابن عاشور في تفسير قوله تعالى: ﴿فَالَ أَلَمۡ اَفُل لَّكُمۡۚ إِنِّىَ أَعۡلَمُ غَيۡبَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَالاَرۡضِ﴾: "جواب ﴿فَلَمَّا﴾، والقائل هو الله تعالى، وهو المذكور في قوله: ﴿وَإِذۡ فَالَ رَبُّكَ﴾ (البقرة:29)، وعادت إليه ضمائر ﴿فَالَ إِنِّىَ أَعۡلَمُ﴾ (البقرة:29)، ﴿وَعَلَّمَ﴾ و﴿عَرَضَهُمۡ﴾ (البقرة:30)، وما قبله من الضمائر، وهو تذكير لهم بقوله لهم في أول المحاورة: ﴿إِنِّىَ أَعۡلَمُ مَا لاَ تَعۡلَمُونَ﴾ (البقرة:29)، وذلك القول وإن لم يكن فيه: ﴿أَعۡلَمُ غَيۡبَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَالاَرۡضِ﴾ صراحة، إلاّ أنه يتضمنه؛ لأنّ عموم ﴿مَا لاَ تَعۡلَمُونَ﴾ يشمل جميع ذلك، فيكون قوله هنا: ﴿إِنِّىَ أَعۡلَمُ غَيۡبَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَالاَرۡضِ﴾ بيانا لما أجمل في القول الأول"[1].

أعاد ابن عاشور ضمير الرفع في قوله تعالى: ﴿فَالَ أَلَمۡ اَفُل لَّكُمۡۚ إِنِّىَ أَعۡلَمُ غَيۡبَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَالاَرۡضِ﴾ إلى لفظ الجلالة المذكور في قوله: ﴿وَإِذۡ فَالَ رَبُّكَ لِلۡمَلَـٰٓئِكَةِ﴾ (البقرة:29)، رغم ما ذُكر بين الآيتين من اسم آدم عليه السلام، وما تبعته من ضمائر عائدة عليه، والمتمثلة في لفظتي: ﴿أَنۢبِئۡهُم﴾

1 - التحرير والتنوير، ابن عاشور، (1/417-418).

و﴿أَنْبَأَهُم﴾، إذ الظاهر أن يكون عود الضمير على آدم عليه السلام؛ لما تقرّر عند أهل اللّغة من أنّ الضمير يعود إلى أقرب مذكور، إلاّ أن تدلّ قرينة على خلاف ذلك، ثم إنّ الأصل أن يصرّح بلفظ الجلالة بدل ضمير الرفع المشار إليه آنفا، لإبعاد توهّم عود الضمير على آدم عليه السلام، وعُدل عنه فلم يصرّح به، اعتمادا على لحاق الآية الدّال على أنّ الضمير لا يمكن إلحاقه بسابقه، فيعود على آدم عليه السلام، بل ردُّه كان إلى لفظ الربّ المذكور في قوله ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ﴾؛ لأن علم غيب السماوات والأرض لا يعلمه إلا الله، فأغنى هذا اللحاق عن ذاك التصريح؛ لهذا تواطأ أهل التفسير[1] على إسناد فعلي ﴿قَالَ﴾ و ﴿أَقُل﴾ من قوله تعالى: ﴿قَالَ أَلَمَ أَقُل لَّكُمۡ﴾ إلى لفظ الجلالة.

وقد أوضح هذا البيان ابن عاشور في تفسيره فقال: " وقوله: ﴿فَلَمَّآ أَنۢبَأَهُم بِأَسۡمَآئِهِمۡ﴾ الضمير في (أنبأ) لآدم، وفي ﴿قَالَ﴾ ضمير اسم الجلالة، وإنما لم يؤت بفاعله اسما ظاهرا مع أنّه جرى على غير من هو له -أي عقب ضمائر آدم- في قوله: ﴿أَنۢبِئۡهُم﴾، و ﴿أَنۢبَأَهُم﴾، لأنّ قرينة السياق دلت على أن هذا القول لا يصدر من مثل آدم"[2].

ثم إنّ قوله: ﴿قَالَ أَلَمَ أَقُل لَّكُمۡ إِنِّيٓ أَعۡلَمُ غَيۡبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ﴾ الآية، بيان لما قد أجمل في قوله تعالى: ﴿قَالَ إِنِّيٓ أَعۡلَمُ مَا لَا تَعۡلَمُونَ﴾ (البقرة:29)، لذلك ربط أهل التفسير[3] الآيتين ببعضهما، فقال ابن عاشور -كما نقلت عنه آنفا-: " وهو -أي قوله ﴿أَلَمَ أَقُل لَّكُمۡ إِنِّيٓ أَعۡلَمُ غَيۡبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ﴾- تذكير لهم بقوله لهم في أوّل المحاورة: ﴿إِنِّيٓ أَعۡلَمُ مَا لَا تَعۡلَمُونَ﴾، وذلك القول وإن لم يكن فيه: ﴿أَعۡلَمُ غَيۡبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ﴾ صراحة، إلاّ أنّه يتضمنه؛ لأنّ عموم ﴿مَا لَا تَعۡلَمُونَ﴾ يشمل جميع ذلك، فيكون قوله هنا: ﴿إِنِّيٓ أَعۡلَمُ غَيۡبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ﴾ بيانا لما أجمل في القول الأول".

فلما كان عموم لفظ ﴿مَا لَا تَعۡلَمُونَ﴾، شاملا لجميع الأشياء، جاء بيانه والمقصود منه في اللحاق،

1 - ينظر: جامع البيان، الطبري، (497/1). ومعالم التنزيل، البغوي، (80/1). وفتح القدير، الشوكاني، (7/1).

2 - التحرير والتنوير، ابن عاشور، (417/1).

3 - ينظر معالم التنزيل، البغوي، (80/1)، وغيره.

والمتمثل في علم غيب السماوات والأرض، أي أعلم غيب السماوات والأرض الذي أنتم لا تعلمونه، قال الزمخشري: وقوله: ﴿أَلَمَ اَقُل لَّكُمۡۚ إِنِّيَ أَعۡلَمُ غَيۡبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَالاَرۡضِ﴾ استحضار لقوله لهم ﴿إِنِّيَ أَعۡلَمُ مَا لاَ تَعۡلَمُونَ﴾، إلاّ أنه جاء به على وجه أبسط من ذلك وأشرح"[1].

النتيجة:

بناء على ما سبق من الدّراسة، فإنّ لحاق الكلام قد يفيد في بيان معنى سابقه، بتفصيل مجمل، أو تقييد مطلق، أو تخصيص عام.

النموذج الثاني: في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلذِينَ كَفَرُواْ سَوَآءٌ عَلَيۡهِمۡءَ ءَآنذَرۡتَهُمۡءَ أَمۡ لَمۡ تُنذِرۡهُمۡ لاَ يُومِنُونَ خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمۡ وَعَلَىٰ سَمۡعِهِمۡۖ وَعَلَىٰٓ أَبۡصٰرِهِمۡ غِشَٰوَةٞۖ﴾ (البقرة:5).

الدّراسة:

قال ابن عاشور في تفسير قوله تعالى: ﴿خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمۡ ... ﴾: " هذه الجملة جارية مجرى التعليل للحكم السابق في قوله تعالى: ﴿سَوَآءٌ عَلَيۡهِمۡءَ ءَآنذَرۡتَهُمۡءَ أَمۡ لَمۡ تُنذِرۡهُمۡ لاَ يُومِنُونَ﴾ (البقرة:5)، وبيان لسببه في الواقع؛ ليدفع بذلك تعجب المتعجبين من استواء الإنذار وعدمه عندهم، ومن عدم نفوذ الإيمان إلى نفوسهم مع وضوح دلائله، فإذا علم أن على قلوبهم ختما وعلى أسماعهم، وأنّ على أبصارهم غشاوة، عُلم سبب ذلك كله، وبطل العجب، فالجملة استئناف بياني، يفيد جواب سائل يسأل عن سبب كونهم لا يؤمنون"[2].

جاء الشطر الثاني من الآية الكريمة، المتمثل في قوله تعالى: ﴿خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمۡ وَعَلَىٰ سَمۡعِهِمۡۖ وَعَلَىٰٓ أَبۡصٰرِهِمۡ غِشَٰوَةٞۖ﴾ معلّلا الحكم الذي سبق في الشطر الأول، والمتمثل في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلذِينَ كَفَرُواْ سَوَآءٌ عَلَيۡهِمۡءَ ءَآنذَرۡتَهُمۡءَ أَمۡ لَمۡ تُنذِرۡهُمۡ لاَ يُومِنُونَ﴾؛ إذ بيّن سبب حكم الله عليهم بعدم الإيمان في الحالين، سواء بُذلت لهم النصيحة بإنذارهم، أو تُركوا لحالهم، فلا ينتفعوا بشيء؛ لما أُغلق عن قلوبهم فلا يفقهون، وطُبع على أسماعهم فلا يتدبّرون، وجُعل على أبصارهم غشاوة فلا يبصرون الحقّ.

---

1 – الكشاف، الزمخشري، (126/1)

2 – التحرير والتنوير، ابن عاشور، (254/1).

لهذا تواطأ جمع من علماء[1] التفسير على هذا البيان في جعلهم لحاق الآية موضحا سباقها؛ كونه سبب عدم إيمان أولئك الكفار، سواء أنذروا من طرف الرسول ﷺ أم لم ينذروا، قال في مفاتيح الغيب: " اعلم أنّه تعالى لما بين في الآية الأولى أنهم لا يؤمنون، أخبر في هذه الآية بالسبب الذي لأجله لم يؤمنوا، وهو الختم"[2].

إذن فهذا اللحاق أبان سبب إصرار ذلكم الكفار على كفرهم، وأوضح استواء النذارة وعدمها عندهم، كما أوضح ابن عاشور وغيره من علماء التفسير.

النتيجة:

بناء على ما أسلفت من الدراسة، فإنّ لحاق الكلام – عند ابن عاشور– قد يبين ما سبقه منه، فيحدد معناه، ويجلّي إبهامه، ويحل إشكاله، ولا يفيد تنوعا في معانيه.

ج – النماذج التطبيقية للسياق:

النموذج الأول: في تفسير قوله تعالى: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَٰتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿٢٨﴾ هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ (البقرة:27-28).

الدراسة:

قال ابن عاشور: " هذا –أي قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ –، إمّا استدلال ثان على شناعة كفرهم بالله تعالى، وعلى أنه مما يقضى منه العجب، فإن دلائل ربوبية الله ووحدانيته ظاهرة في خلق الإنسان، وفي خلق جميع ما في الأرض، فهو ارتقاء في الاستدلال بكثرة المخلوقات...، وإمّا أن يكون قوله: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ﴾ امتنانا عليهم بالنعم؛ لتسجيل أنّ إشراكهم كفران بالنعمة، أدمج فيه الاستدلال على أنّه خالق لما في الأرض من حيوان ونبات ومعادن، استدلالا بما هو نعمة مشاهدة، كما أشار إليه قوله: ﴿لَكُم﴾"[3].

---

1 – ينظر: المحرر الوجيز، ابن عطية، (88/1). والجامع لأحكام القرآن، القرطبي، (185/1). وتفسير ابن عرفة، ابن عرفة، (125/1)، وتيسير الكريم الرحمن، السعدي، ص41.

2 – مفاتيح الغيب، الرازي، (291/2).

3 – التحرير والتنوير، ابن عاشور، (378/1).

يُستشف من كلام ابن عاشور مع ما ذكر أهل التفسير[1] في قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلذِے خَلَقَ لَكُم مَّا فِے ٱلاَرْضِ جَمِيعاً﴾ معنيان هما:

المعنى الأول: قالوا الآية بمثابة الشاهد، والدليل الثاني على وجوب توحيده سبحانه وتعالى وإفراده بالعبودية؛ إذ كيف تكفرون بمن أحياكم بعدما كنتم أمواتا، ثم يحييكم ثم يميتكم، ثم تردّون إليه لمحاسبتكم، وهذا بمثابة الدليل الأول على الإيمان به وتوحيده، ثم ثنّاه بما تفرّد به من خلق ما في الأرض جميعا؛ لزيادة تقرير التعجّب من حال أولئك الكفار بالله ﷻ.

المعنى الثاني: قالوا بأنّ الآية للامتنان والاعتبار بما هيّأ لكم جميع ما في الأرض، إقامة لدينكم ودنياكم.

فالسّياق على المعنى الأول، جمع بين دلالة وحدانيته سبحانه وتعالى بما يشاهده المخاطبون من أنفسهم إحياء وإماتة، وبين ما سُخِّر لهم ممّا خلق في الأرض جميعا، قال ابن كثير: "لما ذكر تعالى دلالة من خلْقهم وما يشاهدونه من أنفسهم، ذكر دليلا آخر مما يشاهدونه من خلق السموات والأرض فقال: ﴿هُوَ ٱلذِے خَلَقَ لَكُم مَّا فِے ٱلاَرْضِ جَمِيعاً﴾، الآية"[2].

وعلى المعنى الثاني يكون فيه بيان للكفر الذي وصفوا به، بأنْ جمعوا إلى جانب الكفر الأكبر المنافي لوحدانية الله ﷻ، الكفر الأصغر، المتمثل في كفران النعم الموهوبة لهم.

إذن فقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلذِے خَلَقَ لَكُم مَّا فِے ٱلاَرْضِ جَمِيعاً﴾ باعتبار سباقه -كما نقلت عن ابن عاشور- يحمل على أنّه استدلال ثان على شناعة كفرهم بالله تعالى، الذي عرّفهم دلائل ربوبيته سبحانه وتعالى التي يشاهدون من إحياء وإماتة، وباعتبار ما دلّت عليه كلحاق للآية السابقة، امتنان عليهم بما قيض لهم ما في الأرض جميعا؛ لتسجيل أنّهم جمعوا إلى الكفر الأكبر الكفر الأصغر في جحودهم النعم التي مَنَّ الله عليهم بها.

---

1 - ينظر: جامع البيان، الطبري، (426/1-427). ومعاني القرآن وإعرابه، الزجاج، (107/1). والجامع لأحكام القرآن، القرطبي، (251/1).

2 - تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، (121/1).

النتيجة:

بناء على ما أسلفت من الدراسة، فإنّ سياق الآيات بطرفيه السباق واللحاق يفيد تكثير المعاني وتنوّعها عند ابن عاشور.

النموذج الثاني: قوله تعالى: ﴿وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ ٱلذِّلَّةُ وَٱلْمَسْكَنَةُ وَبَآءُو بِغَضَبٍ مِّنَ ٱللَّهِ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُواْ يَكْفُرُونَ بِـَٔايَـٰتِ ٱللَّهِ وَيَقْتُلُونَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ ذَٰلِكَ بِمَا عَصَواْ وَّكَانُواْ يَعْتَدُونَ﴾ (البقرة:60).

الدراسة:

قال ابن عاشور: "وقوله: ﴿ذَٰلِكَ بِمَا عَصَواْ وَّكَانُواْ يَعْتَدُونَ﴾، يحتمل أن تكون الإشارة فيه إلى نفس المشار إليه بـــ ﴿ذَٰلِكَ﴾ الأولى، فيكون تكريرا للإشارة؛ لزيادة تمييز المشار إليه حرصا على معرفته، ويكون العصيان والاعتداء سببين آخرين لضرب الذلة والمسكنة ولغضب الله تعالى عليهم، والآية حينئذ من قبيل التكرير، وهو مغن عن العطف...، ويجوز أن يكون المشار إليه بـــ ﴿ذَٰلِكَ﴾ الثاني، هو الكفر بآيات الله وقتلهم النبيئين؛ فيكون ﴿ذَٰلِكَ﴾ إشارة إلى سبب ضرب الذلة إلخ، فما بعد كلمة ﴿ذَٰلِكَ﴾ هو سبب السّبب، تنبيها على أنّ إدمان العاصي يفضي إلى التغلغل فيها، والتنقّل من أصغرها إلى أكبرها"[1].

حكت الآية الكريمة سبب ضرب الذلّة والمسكنة على اليهود، مع ما باءوا به من غضب الله ﷻ، فأشارت إليه بـــ ﴿ذَٰلِكَ﴾ الأولى والثانية، وتكرار الإشارة للسبب جعل ابن عاشور مع أهل[2] التفسير يذكرون فيها معنيين مختلفين:

- **الأول:** قالوا بأنّ ﴿ذَٰلِكَ﴾ الثانية هي من باب التكرار والتوكيد لـــ ﴿ذَٰلِكَ﴾ الأولى؛ لتعظيم الأمر وتهويله عليهم، فيكون قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُواْ يَكْفُرُونَ بِـَٔايَـٰتِ ٱللَّهِ وَيَقْتُلُونَ

1 - التحرير والتنوير، ابن عاشور، (530/1).

2 - ينظر: جامع البيان، الطبري، (142/2). والكشاف، الزمخشري، (146/1). والمحرر الوجيز، ابن عطية، (156/1). ومفاتيح الغيب، الرازي، (535/3). والجامع لأحكام القرآن، القرطبي، (432/1). وفتح القدير، الشوكاني، (109/1)، وتيسير الكريم الرحمن، السعدي، ص 53.

﴿ٱلنَّبِيِّـۧـۧـۧ

الفصل الثالث

صور قاعدة تعدّد المعاني القرآنية وتطبيقاتها في التحرير والتنوير

وفيه

*المبحث الأول: صور القاعدة اللغوية والبلاغية وتطبيقها عند ابن عاشور

*المبحث الثاني: صور القاعدة المتعلقة بالقراءة والترتيل وتطبيقها عند ابن عاشور

الفصل الثالث: صور قاعدة تعدّد المعاني القرآنية وتطبيقاتها في التحرير والتنوير.

كما أنّ لقاعدة تعدّد المعاني القرآنية مسالك تأتي منها، فكذلك لها صور تأتي عليها متنوّعة، ولما كانت كذلك حاولت تقسيم هذا الفصل إلى مبحثين، يجمع كل واحد منهما الصور ذات الصلة به، فكانت على صنفين؛ صور متعلقة باللغة والبلاغة، وصور متعلقة بالقراءات القرآنية والترتيل.

المبحث الأول: صور القاعدة اللغوية والبلاغية وتطبيقها عند ابن عاشور.

لما كان نزول القرآن على وفق لغة العرب ألفاظا وتراكيبا، بيانا وبلاغة، جرى تفسير ألفاظه على ما اتسعت له اللغة من معان متنوعة، وحمل تراكيبه على ما عهد عن العرب في كلامها، وما أثر عليها من أفانين بيانها، فكان لهذا أثر في تعدّد معانيه، المنبعث من تنوّع صور القاعدة اللغوية والبلاغية؛ لذا سأبيّن في هذا المبحث مختلف صور القاعدة اللغوية منها والبلاغية.

المطلب الأول: حمل المشترك على معنييه أو معانيه، ودوره في إثراء معاني القرآن الكريم.

من الصور اللغوية التي جاءت عليها قاعدة تعدّد المعاني القرآنية وكان لها أثر في اتّساع المعاني وتنوعها ما يعرف بالاشتراك اللفظي، فما هو الاشتراك اللفظي في اللغة، وما دوره في تكثير المعاني القرآنية؟

الفرع الأول: المقصود بالمشترك اللفظي

لبيان المقصود من المشترك اللفظي لابدّ من بيان طرفي المركب كل على حدة، ثم الجمع بينهما.

تعريف المشترك لغة: المشترك اسم مفعول من شَرَكَ، قال في مقاييس اللغة:" شرك: الشين والراء والكاف أصلان، أحدهما يدلّ على مقارنة وخلاف انفراد، والآخر يدل على امتداد واستقامة، فالأول الشّركة، وهو أن يكون الشيء بين اثنين، لا ينفرد به أحدهما. ويقال: شاركت فلانا في الشيء، إذا صرت شريكه"[1].

فالاشتراك من المشاركة وهي مفاعلة بين اثنين في شيء، لا ينفرد به أحدهما دون الآخر.

1 – مقاييس اللغة، ابن فارس، (265/3).

تعريف المشترك اصطلاحا: قال ابن فارس: الاشتراك أن تكون اللفظة محتملة لمعنين أَوْ أكثر[1].
وقيل ما وضع لأكثر من معنى[2].

تعريف اللفظ لغة: من لَفَظَ يَلْفِظُ أي طرح الشيء ورميه إلى الخارج، ومنه قولهم يلفظ أنفاسه الأخيرة، أي خروج الروح من جسده، وعادة ما يكون من الفم، فأقول تلفظت بالكلام لفظا، إذا تكلمت به ورميت بحروفه إلى خارج فمي[3].

تعريف اللفظ اصطلاحا: هو صوت يصدر من فم الإنسان أو من في حكمه مشتمل على حروف[4].

تعريف المشترك اللفظي:

من خلال ما قدّمت من تعريف لغوي واصطلاحي لطرفي المركب الإضافي يمكنني تحديد معنى المشترك اللفظي فأقول:

المقصود **بالمشترك اللفظي:** هو اللفظ الذي في أصل وضعه يدلّ على معنيين فأكثر في لغة العرب.

وقد استعمل القرآن هاته الصورة لتوفير المعاني في كثير من المواضع، ولعل استعماله لها من إعجازاته، أو على الأقل من الأمور التي احتفّ بها وفاق بها فصحاء العرب؛ لذلك اعتنى بها ابن عاشور في مقدمة تفسيره[5] بإيضاحه نظريا، ومن خلال تفسيره بتطبيقه عمليّا، منبّها على تردّد أهل التفسير في اعتماد المعاني الواردة باستعماله، وسببه -كما ذكر ابن عاشور- عدم ورود ذلك في كلام العرب أو ندرته؛ الأمر الذي جعل بعض المفسرين يدفعون محامل، ومعان محتملة لبعض الآيات، بدعوى أنها تجمع بين معنيي أو معاني المشترك، وحجتهم أن المشترك يفهم كما أراد المتكلم به، لا كما دلّت اللغة عليه للقرينة العقلية، وكلامهم هذا وإن كان له حظٌّ من النظر، فإنما يسقط على كلام البشر، لا على كلام ربّ البشر؛ لإعجازه ومخاطبته جميع الخلق؛ لذلك ذيّل ابن عاشور كلامه بقوله: "والذي يجب اعتماده أن يحمل المشترك في القرآن على ما يحتمله من المعاني، سواء في ذلك اللفظ

---

1 - الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، أحمد بن فارس، ص 207، محمد علي بيضون، ط 1: 1418هـ/1997 م.

2 - ينظر: التعريفات، الشريف الجرجاني، ص 19 و215. والتعريفات الفقهية، محمد عميم الإحسان البركتي، ص 206، دار الكتب العلمية (إعادة صف للطبعة القديمة في باكستان 1407هـ /1986م)، ط 1: 1424هـ / 2003م.

3 - ينظر: مقاييس اللغة، ابن فارس، (259/5). ولسان العرب، ابن منظور، (461/7).

4 - ينظر: التعريفات، الشريف الجرجاني، ص 192. والحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة، زكريا الأنصاري، ص 78.

5 - ينظر التحرير والتنوير، ابن عاشور، (98/1-99).

المفرد المشترك، والتركيب المشترك بين مختلف الاستعمالات، سواء كانت المعاني حقيقية أو مجازية، محضة أو مختلفة... إلى أن قال: " وعلى هذا القانون يكون طريق الجمع بين المعاني التي يذكرها المفسّرون، أو ترجيح بعضها على بعض، وقد كان المفسّرون غافلين عن تأصيل هذا الأصل؛ فلذلك كان الذي يرجح معنى من المعاني التي يحتملها لفظ آية من القرآن، يجعل غير ذلك المعنى ملغى. ونحن لا نتابعهم على ذلك، بل نرى المعاني المتعددة التي يحتملها اللفظ، بدون خروج عن مهيع الكلام العربي البليغ، معاني في تفسير الآية"[1].

ومما يدلُّ على إحياء ابن عاشور لهاته الصورة، التي تأتي عليها قاعدة تعدّد المعاني -التي أغفل اعتبار أثرها في إثراء المعاني القرآنية جماهير من المفسرين-، قوله: "ومن أساليب القرآن المنفرد بها التي أغفل المفسرون اعتبارها أنه يرد فيه استعمال اللفظ المشترك في معنيين أو معان، إذا صلح المقام بحسب اللغة العربية لإرادة ما يصلح منها...، وبذلك تكثر معاني الكلام مع الإيجاز، وهذا من آثار كونه معجزة خارقة لعادة كلام البشر، ودالّة على أنّه منزّل من لدن العليم بكل شيء، والقدير عليه"[2].

الفرع الثاني: دور المشترك اللفظي في إثراء المعاني القرآنية

أشرت في الفرع السابق إلى دور المشترك في إثرائه المعاني القرآنية عند ابن عاشور، ولمزيد بيان، سأورد في هذا الفرع نماذج تطبيقية[3] من تفسيره التحرير والتنوير.

النموذج الأول: في تفسير قوله تعالى: ﴿فَالُوٓاْ أَتُحَدِّثُونَهُم بِمَا فَتَحَ ٱللَّهُ عَلَيْكُمْ﴾ (البقرة:75).

الدّراسة:

قال ابن عاشور: " والمراد ﴿بِمَا فَتَحَ ٱللَّهُ﴾، إما ما قضى الله به من الأحوال والمصائب، فإن الفتح بمعنى القضاء، وعليه قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا ٱفْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِٱلْحَقِّ﴾ (الاعراف:88).والفتاح القاضي بلغة اليمن، وإمّا بمعنى البيان والتعليم، ومنه الفتح على الإمام في الصلاة بإظهار الآية له،

1 - المرجع السابق، (1/99-100).

2 - المرجع نفسه، (1/123).

3 - ينظر كذلك الآيات أرقام: (3 -17 -21 - 22 - 25 - 34 - 67 - 74 - 88 - 124 - 151 - 161- 164- 184- 201- 203- 206- 218- 223- 233- 243- 281) من سورة البقرة، والآية رقم: 13 من سورة آل عمران.

وهو كناية مشهورة؛ لأنّ القضاء يستلزم بيان الحق، ومنه قوله تعالى: ﴿وَكَانُواْ مِن قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى ٱلذِينَ كَفَرُواْ﴾ (البقرة:88).أي يسألونهم العلم بالأمور التشريعية على أحد الوجهين، فالمعنى بما علمكم الله من الدين"[1].

يستشفّ من كلام ابن عاشور مع ما ذكر أهل التفسير[2] في لفظ الفتح بالآية الكريمة عدّة معان، ألخصها فيما يأتي:

المعنى الأول: ﴿بِمَا فَتَحَ ٱللَّهُ عَلَيْكُمْ﴾، أي بما حكم الله عليكم وقضى من العذاب، وقد دلّ عليه قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا ٱفْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ وَأَنتَ خَيْرُ ٱلْفَاتِحِينَ﴾ (الاعراف:88).

المعنى الثاني: بما بيّن لكم في التوراة، وأعلمكم من صفات النبي محمّد ﷺ، ويدلّ عليه قوله تعالى: ﴿وَكَانُواْ مِن قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى ٱلذِينَ كَفَرُواْ﴾ (البقرة:88)، أي يخبرونهم على أحد وجهي الاستفتاح في الآية، ومنه الفتح على الإمام في الصلاة.

المعنى الثالث: الفتح بمعنى النصر والتأييد، ويدلّ عليه الوجه الثاني من الآية السابقة، أي وكانوا من قبل يستنصرون على الذين كفروا بالنبي الذي يجدونه عندهم مكتوبا في التوراة.

وهاته المعاني الثلاثة مستفادة من لفظ الفتح لما تدلّ عليه بالاشتراك، لكن موضعها هنا لا يفيد المعنى الأخير، لذلك ذكر كثير من المفسرين المعنيين الأولين، وجعلوهما تفسيرا لما دلّ عليه اللفظ المشترك من المعنين فقط.

وقد جمع ابن عاشور -كما نقلت عنه- هذين المعنيين المشار إليهما في تفسيره، فجعل المراد بقوله تعالى: ﴿بِمَا فَتَحَ ٱللَّهُ﴾، بمعنى ما قضى الله به من الأحكام؛ إذ الفتاح بمعنى القاضي على لغة أهل اليمن، أو بمعنى ما أبان الله لكم وعلّمكم من أمور الدّين، ومنها ما أخبر به ربّنا ﷻ من صفات النبي محمد ﷺ.

فانظر كيف فسّر - عليه رحمة الله- الفتح بردّه إلى اللغة، وما أفاد من معنيين مستدلاّ على ذلك

---

1 - التحرير والتنوير، ابن عاشور، (570/1).

2 - ينظر: جامع البيان، الطبري، (254/2-255). والكشاف، الزمخشري، (156/1). والمحرر الوجيز، ابن عطية، (168/1-169). والجامع لأحكام القرآن، القرطبي، (3/2-4). وفتح القدير، الشوكاني، (120/1-121).

بقرينة خارجية على كل معنى منهما، وما بينهما من ترابط؛ فالفتح على المعنى الأول وهو القضاء، يستلزم بيان الحقّ، ولا يتأتّى ذلك إلاّ بالعلم بالأمور الشرعيّة، وعليه فلا تناقض بينهما ولا تضادّ، فتحمل الآية عليهما وتفسّر بهما.

النتيجة:

بناء على ما أسلفت من الدّراسة، فإنّ المشترك اللفظي -عند ابن عاشور- يفيد معاني قرآنية متعدّدة، بحسب ما دلّ عليه أصله الوضعي في لغة العرب، ما لم تصرف أحد معانيه القرائن.

النموذج الثاني: في تفسير قوله تعالى: ﴿ وَمَنۡ أَظۡلَمُ مِمَّن مَّنَعَ مَسَٰجِدَ ٱللَّهِ أَن يُذۡكَرَ فِيهَا ٱسۡمُهُۥ وَسَعَىٰ فِي خَرَابِهَآۚ﴾ (البقرة:113).

الدراسة:

قال ابن عاشور في تفسير الظلم بالآية الكريمة: " والظلم الاعتداء على حق الغير بالتصرف فيه بما لا يرضى به، ويطلق على وضع الشيء في غير ما يستحق أن يوضع فيه، والمعنيان صالحان هنا"[1].

يستخلص من كلام ابن عاشور أنّ الظلم في هذا الموضع دلّ على معنيين هما:

المعنى الأول: الظلم بمعنى التعدّي على حق الغير، ومنه قوله تعالى: ﴿ وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ ٱللَّهِ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ (البقرة: 227).

المعنى الثاني: الظلم بمعنى وضع الشيء في غير موضعه، ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلشِّرۡكَ لَظُلۡمٌ عَظِيمٞ﴾ (لقمان: 12)؛ إذْ صرف العبادة لغير الله وضعٌ لها في غير محلّها.

فهذان معنيان صحيحان في الآية، دلّ عليهما الوضع اللغوي للفظ الظلم من باب الاشتراك، مع ما تعضّد به من القرائن الخارجية، وقد أغفل كثير من المفسرين[2] المعنى الثاني، مقتصدين في تفسيرهم على المعنى الأول؛ إذ هو الشائع عند إطلاق لفظ الظلم، رغم دلالته على المعنى الثاني كما أسلفت القول، وقد تنبّه لهذا الإمام الطبري فأشار إلى المعنى الثاني، كونه من معاني الظلم، إلاّ أنّ تفسيره لهذا الموضع يوحي بأنّه مثل غيره مقتصر على المعنى الأول، فقال: " قد دللنا فيما مضى قبلُ على أنّ

1 - التحرير والتنوير، ابن عاشور، (680/1).

2 - ينظر: المحرر الوجيز، ابن عطية، (19/1). ومفاتيح الغيب، الرازي، (10/4). وتفسير القرآن العظيم، ابن كثير، (269/1).

تأويل الظلم: وضع الشيء في غير موضعه. وتأويل قوله: ﴿وَمَنۡ أَظۡلَمُ﴾، وأيّ امرئ أشدُّ تعدّيًا وجراءة على الله وخلافا لأمره، من امرئ منع مساجد الله أن يعبد الله فيها؟"[1].

لهذا نبّه ابن عاشور على هذ الإغفال الذي وقع فيه جماهير المفسرين، فنظّر له كما أسلفت النقل عنه في الفرع السابق، وطبق ذلك في تفسيره، ومنه هذا الموضع الذي نقلت عنه.

وهذا التعقيب منه –رحمه الله– على جماهير المفسرين في التنبيه على هذ الإغفال، يبين مدى عنايته بهاته القاعدة، وبيان الإعجاز القرآني المتمثل في اتساع معانيه وتنوعها.

النتيجة:

بناء على ما أسلفت من الدّراسة، فإنّه ينبغي للمفسر –كما فعل ابن عاشور هنا– أن يستفيد من جميع ما دل عليه المشترك اللفظي من معان تفسيرية، لكن على وفق ضوابط قاعدة تعدّد المعاني القرآنية.

النموذج الثالث: في تفسير قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلۡنَٰكُمۡ أُمَّةٗ وَسَطٗا﴾ (البقرة:142).

الدّراسة:

قال ابن عاشور في معنى الوسطية بالآية الكريمة: " والوسط اسم للمكان الواقع بين أمكنة تحيط به، أو للشيء الواقع بين أشياء محيطة به، ليس هو إلى بعضها أقرب منه إلى بعض عرفا، ولما كان الوصول إليه لا يقع إلاّ بعد اختراق ما يحيط به، أخذ فيه معنى الصيانة والعزة طبعا: كوسط الوادي لا تصل إليه الرّعاة والدّواب، إلاّ بعد أكل ما في الجوانب، فيبقى كثير العشب والكلأ، ووضعا: كوسط المملكة يجعل محل قاعدتها، ووسط المدينة يجعل موضع قصبتها؛ لأنّ المكان الوسط لا يصل إليه العدو بسهولة، وكواسطة العقد لأنفس لؤلؤة فيه، فمن أجل ذلك صار معنى النفاسة والعزة والخيار من لوازم معنى الوسط عرفا، فأطلقوه على الخيار النفيس...، إلى أن قال: فالوسط في هذه الآية فسّر بالخيار، لقوله تعالى: ﴿كُنتُمۡ خَيۡرَ أُمَّةٍ أُخۡرِجَتۡ لِلنَّاسِ﴾، وفسّر بالعدول، والتفسير الثاني رواه الترمذي في سننه من حديث أبي سعيد الخدري عن النبي ﷺ قال «عدلا»، قال الترمذي حسن صحيح[2]، والجمع في التفسيرين هو الوجه، كما قدمناه في المقدّمة التاسعة"[3].

---

1 – جامع البيان، الطبري، (519/2).

2 – ينظر سنن الترمذي، الترمذي، أبواب تفسير القرآن، باب ومن سورة البقرة، رقم 2961، (207/5).

3 – التحرير والتنوير، ابن عاشور، (17/2-18).

يتحصّل من تفسير ابن عاشور مع ما ذكر أهل التفسير[1] للوسطية معان ثلاثة وهي:

المعنى الأول: الوسطية بمعنى الخيرية، ويدل عليه قوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ (آل عمران:110).

المعنى الثاني: الوسطية بمعنى العدالة، ويدلّ عليه تفسير النبي ﷺ للآية، فيما روى عنه الطبري من حديث أبي سعيد ﷺ وغيره، حيث قال: «﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾، أي عدولا»[2].

المعنى الثالث: الوسطية بمعنى وسط الشيء، أي الجزء الذي يكون بين طرفين.

قال الرازي بعد ذكره هاته المعاني: "واعلم أنّ هذه الأقوال متقاربة، غير متنافية والله أعلم"[3].

نعم وهو كما قال -عليه رحمة الله-، فالمعاني الثلاثة كلّها متقاربة، ومُتضمَّنة في المعاني اللغوية المشتركة في لفظ ﴿وَسَطًا﴾، فتكون مقبولة، خاصّة وقد دلّ على بعضها قرائن خارجية، كما رأيتَ، إلاّ المعنى الأخير فهو غير مراد في هاته الآية وإن كانت اللّغة تحتمله؛ لمخالفتة الواقع، والأدلّة الشّرعية القاضية بآخرية[4] هاته الأمة زمنا؛ لهذا اعتمد ابن عاشور في تفسيره الآية -كما نقلت عنه آنفا- المعنيين الأوّلين فقط بعد ذكره المعنى الأخير، واحتمال اللفظ له، فقال ما ملخصه: " والوسط لغة اسم للمكان الواقع بين أمكنة تحيط به، أو للشيء الواقع بين أشياء محيطة به، وهو هنا بمعنى الخيار، وبمعنى العدالة، وبهما تفسّر الآية.

النتيجة:

بناء على ما أسلفت من الدراسة، فإنّ حمل ألفاظ القرآن الكريم -عند ابن عاشور- على جميع ما دلّ عليه المشترك اللفظي من معان لغويّة واجب، ما لم يمنع من ذلك قرينة.

1- ينظر: جامع البيان، الطبري، (141/3-145). والنكت والعيون، الماوردي، (198/1-199). وتفسير الراغب، الراغب الأصفهاني، (328/1-329). والكشاف، الزمخشري، (198/1-199). والمحرر الوجيز، ابن عطية، (218/1-219). والجامع لأحكام القرآن، القرطبي، (153/2-154) وغيرهم.

2 - جامع البيان، الطبري، رقم: 2165، (142/3-143).

3 - مفاتيح الغيب، الرازي، (85/4).

4 - كحديث ابن عباس ﷺ أنّ النبي ﷺ قال: « نحن آخر الأمم وأول من يحاسب يقال أين الأمة الأمية ونبيها فنحن الآخرون الأولون»، رواه ابن ماجه في سننه وصححه الألباني، ينظر: صحيح سنن ابن ماجه، الألباني، باب أمة صلى الله عليه وسلم، رقم 4366، (396/3)، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ط 1: 1417هـ/1997م.

النموذج الرابع: قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ﴾ (البقرة:163).

الدّراسة:

قال ابن عاشور في معنى الاختلاف المذكور بالآية: " والاختلاف افتعال من الخَلْفُ، وهو أن يجيء شيء عوضا عن شيء آخر يخلفه في مكانه، والخِلفة بكسر الخاء الخَلف، قال زهير: "بها العين والآرام يمشين خلفة"[1]، وقد أضيف الاختلاف لكلّ من اللّيل والنهار؛ لأنّ كل واحد منهما يخلف الآخر، فتحصل منه فوائد تعاكس فوائد الآخر...، وللاختلاف معنى آخر هو مراد أيضا، وهو تفاوتهما في الطول والقصر...، ففي اختيار التعبير بالاختلاف هنا سرٌّ بديع، لتكون العبارة صالحة للعبرتين"[2].

يحصل من بيان ابن عاشور لمعنى لفظ: ﴿وَاخْتِلَافِ﴾ مع ما ذكر كثير من أهل التفسير[3] في ذلك، معنيين هما:

المعنى الأول: الاختلاف بمعنى التعاقب، ﴿وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ﴾ أي تعاقبهما في المجيء والذهاب؛ فيأتي النهار ويذهب الليل، ويحل الليل وينقضي النهار، فهما متواليان أحدهما تلو الآخر. ويدلّ عليه قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ خِلْفَةً﴾ (الفرقان:62).

المعنى الثاني: الاختلاف بمعنى التغاير في الأوصاف، كالطول والقصر، والظلمة والضياء، ويدلّ على هذا المعنى قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَتَيْنِ فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً﴾ (الاسراء:12).

فهذان معنيان يحتملهما الوضع اللغوي للفظ ﴿وَاخْتِلَافِ﴾، على وزن افتعال من الخلْف، وهو العوض ويحتمل معنى التغاير الذي هو ضد التشابه والتماثل، كما دلّ على كل منهما قرينة قرآنية كما سبق ذكره، وقد أبان ابن عاشور هذا الاشتراك -كما نقلتُ عنه سابقا-، معتمدا كلا المعنيين في تفسير الآية، فقال: "ففي اختيار التعبير بالاختلاف هنا سرٌّ بديع؛ لتكون العبارة صالحة للعبرتين".

---

1 - هذا صدر بيت من ديوان زهير بن أبي سلمى وعجزه: وأطلاؤها ينهضن من كل مجثم، ينظر: ديوان زهير بن أبي سلمى، شرح علي حسن فاعور، ص 10، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، ط1: 1408هـ/1988م.

2 - التحرير والتنوير، ابن عاشور، (2/78-79).

3 - ينظر: معالم التنزيل، البغوي، (1/177). والمحرر والوجيز، ابن عطية، (1/232). والجامع لأحكام القرآن، القرطبي، (2/192). والتسهيل في علوم التنزيل، ابن جزي، (1/105). وتيسير الكريم الرحمن، السعدي، ص 78. وغيرهم.

إذن فالتعبير بلفظ ﴿وَاخْتِلَفِ﴾ مقصود، ليفيد المعنيين المذكورين وما ينجم عنهما من فوائد عن طريق الاشتراك اللفظي، الذي يدور بين التعاقب والتغاير، وفي هذا تطبيق من ابن عاشور لصورة المشترك التي تجيء عليها قاعدة تعدّد المعاني القرآنية وتنوعها.

النتيجة:

بناء على ما سبق من الدراسة، فإن الاشتراك اللفظي واحد من أهمّ الصور – عند ابن عاشور– التي تأتي عليها قاعدة تعدّد المعاني القرآنية، لتفيد معان متنوعة بلفظ واحد.

النموذج الخامس: قوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ لَهُمْ نَصِيبٌ مِّمَّا كَسَبُواْ﴾ (البقرة:200).

الدراسة:

ذكر ابن عاشور في بيان لفظ ﴿مِّمَّا كَسَبُواْ﴾، معنيين، فقال: " "وكسبوا بمعنى طلبوا، لأنّ كسب بمعنى طَلَبُ ما يُرغب فيه، ويجوز أن يراد بالكسب هنا العمل"[1].

فمن خلال ما ذكر ابن عاشور في معنى لفظ ﴿مِّمَّا كَسَبُواْ﴾، وما دوّن أهل التفسير في بيانه، يمكنني تلخيص معنيين:

المعنى الأول: ﴿مِّمَّا كَسَبُواْ﴾، أي مما قدّموا من أعمال صالحة، فيكون معنى الآية: أولئك لهم نصيب من أعمالهم التي قدموها بمجازاتهم عليها.

المعنى الثاني: ﴿مِّمَّا كَسَبُواْ﴾، أي مما قدّموا من الطلب والدعاء، فيكون معنى الآية: أولئك لهم نصيب من الأمور التي طلبوها بدعائهم، وذلك بتحقيقها لهم.

فهذان المعنيان مستفادان من الاشتراك اللّغوي للفظ "كسب"[2]، وقد اقتصر بعض أهل التفسير على المعنى الأول[3]، واقتصر آخرون على الثاني[4]، كما جمع فريق آخر بين المعنيين[5].

---

1 – التحرير والتنوير، ابن عاشور، (249/2).

2 – ينظر مقاييس اللغة، ابن فارس، (179/5).

3 – ينظر: جامع البيان، الطبري، (207/4). والمحرر الوجيز، ابن عطية، (277/1). ومفاتيح الغيب، الرازي، (338/5). وفتح القدير، الشوكاني، (237/1).

4 – ينظر: معاني القرآن وإعرابه، الزجاج، (275/1).

5 – ينظر: معالم التنزيل، البغوي، (233/1). والتفسير الوسيط، الواحدي، (308/1).

وقد صحح ابن عاشور المعنيين -كما هو ظاهر كلامه في النقل السابق-؛ لاتساع اللغة لهما من جهة، واحتمال اللفظ القرآني لكليهما، واعتماده لهما -رحمه الله- إنما هو متأتٍّ من جهة المشترك اللفظي الدال على معنيين غير متناقضين، ولما كانا كذلك، أمكن حمل الآية عليهما، وباعتبارهما تجمع الآية بين معنى مجازاة المقصودين بالآية بخير الدنيا، وبين معنى ما ادّخر لهم من جزاء وفير في الآخرة؛ وذلك بمنحهم نصيب مما ابتغوا وطلبوا من الدنيا، ومنحهم نصيب مما عملوا وسألوا من جزاء الآخرة.

النتيجة:

بناء على ما أسلفت من الدّراسة، فإن المشترك اللفظي - عند ابن عاشور- يتيح معاني خفية ودقيقة لألفاظ القرآن، ربما تفوت بفواتها وعدم اعتبار ما دلت عليه من محامل.

المطلب الثاني: الحمل على الحقيقية والمجاز والصريح والكناية، ودورهما في إثراء المعاني القرآنية

من الصور البلاغية التي تأتي عليها قاعدة تعدّد المعاني القرآنية هي مجيء ألفاظ القرآن وتراكيبه على الحقيقة والمجاز، وأسلوبيْ التصريح والكناية، فتضفي لمسة بلاغية على جمله، ونكت بيانية تزيد من إعجازه، وتثري فوائده وأحكامه.

لذا كان من الواجب على المتعرض للتفسير أن يتقن هذا الباب؛ ليستخرج مكنونات المعاني، ويستخلص فوائد المباني، ولإيضاح هاته الصورة التي تأتي عليها القاعدة، لابدّ من التعرض لبيان المقصود من معاني الألفاظ الحقيقية والمجازية، والمعاني الصريحة والكنائية، ثم بيان دورهما في إثراء المعاني القرآنية.

الفرع الأول: بيان المقصود من الحقيقة والمجاز ودوره في إثراء المعاني القرآنية.

أولا: بيان المقصود من الحقيقة والمجاز

سبق وأن بيّنت معنى الحقيقة والمجاز واختلاف العلماء في وقوعهما في اللغة والقرآن، وسأقتصر هنا على تعريفهما لغويًّا واصطلاحيًّا.

الحقيقة لغة: من الحق: الحاء والقاف أصل واحد، وهو يدلُّ على إحكام الشيء وصحته، فالحق نقيض الباطل[1].

وقال في اللسان: الحقيقة في اللغة: ما أقرّ في الاستعمال على أصل وضعه، والمجاز ما كان بضد ذلك[2].

الحقيقة اصطلاحا: فعيلةٌ من حَقَّ الشيء بمعنى فاعلة، والحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع أوّلا[3].

وقيل هو: اللّفظ المستَعْمَل فيما وُضِع له في اصطلاحٍ به التخاطب[4].

المجاز لغة: من الجوز، وجاز الموضع سلكه، وأجازه بمعنى خلّفه وقطعه، وجاوز الشّيء إلى غيره،

---

1 – مقاييس اللغة، ابن فارس، (15/2).

2 – لسان العرب، ابن منظور، (52/10).

3 – ينظر: التعريفات، الشريف الجرجاني، ص 89. والحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة، زكريا الأنصاري، ص 78.

4 – البلاغة العربية، عبد الرحمن بن حسن حَبَنَّكَة، (217/2).

وتجاوزه بمعنًى، وتجوّز في كلامه أي تكلّم بالمجاز[1]. وجاوزت الشيء وتجاوزته تعدّيته[2].

إذن فالمجاز من المجاوزة، بمعنى التعدية إلى غير الشيء الأصلي، وهي ضدّ الحقيقة.

المجاز اصطلاحا: لفظ مستعمل في غير ما وُضِعَ له لمناسبة بينهما، كتسمية الشجاع أسداً[3].

وقيل: **المجاز:** اللّفظ 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].

ثانيا: حمل الألفاظ القرآنية على الحقيقة والمجاز ودوره في إثراء المعاني القرآنية.

من الصّور الإعجازية للقرآن الكريم هو مجيء ألفاظه على هذا الأسلوب العربي؛ فيزيد في بيانه، ويثري معانيه، ويعجز به مناوئيه، وسأورد هنا نماذج تطبيقية[5] لابن عاشور توضح المراد، وينجلي بها ما كان من تساؤل وإشكال.

النموذج الأول: في تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِذَ اَخَذْنَا مِيثَـٰقَكُمْ لاَ تَسْفِكُونَ دِمَآءَكُمْ وَلاَ تُخْرِجُونَ أَنفُسَكُم مِّن دِيَـٰرِكُمْ﴾ (البقرة:83).

الدراسة:

قال ابن عاشور في تفسير قوله تعالى: ﴿لاَ تَسْفِكُونَ دِمَآءَكُمْ﴾: "...وإضافة الدّماء إلى ضمير فاعل ﴿تَسْفِكُونَ﴾ اقتضت أنّ مفعول ﴿تَسْفِكُونَ﴾ هو دماء السّافكين، وليس المراد النهي عن أن يسفك الإنسان دم نفسه، أو يخرج نفسه من داره؛ لأنّ مثل هذا مما يزع المرء عنه وازعه الطبيعي، فليس من شأن الشريعة الاهتمام بالنهي عنه، وإنما المراد أن لا يسفك أحد دم غيره...، فوجه إضافة الدّماء إلى ضمير السافكين أنّ هذه الأحكام المتعلقة بالأمة أو القبيلة يكون مدلول الضمائر فيها مجموع الناس، فإذا تعلقت أحكام بتلك الضمائر من إسناد أو مفعولية أو إضافة، أرجع كل إلى ما

---

1 – ينظر: مختار الصحاح، زين الدين الرازي، تحقيق يوسف الشيخ محمد، ص 64، المكتبة العصرية –الدار النموذجية، بيروت– صيدا، ط 5: 1420هـ/1999م. وكتاب العين، الخليل بن أحمد الفراهيدي، تحقيق د مهدي المخزومي، د. إبراهيم السامرائي، (164/6-165)، دار ومكتبة الهلال، د ط ولا سنة نشر. وتاج العروس، مرتضى الزبيدي، (75/15).

2 – المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، أحمد الفيومي، (114/1)، المكتبة العلمية – بيروت، د ط ولا سنة نشر.

3 – ينظر: التعريفات، الشريف الجرجاني، ص 200.والتعريفات الفقهية، محمد البركتي، ص 194.

4 – البلاغة العربية، عبد الرحمن بن حسن حَبَنَّكَة، (218/2).

5 – ينظر كذلك الآيات أرقام: (50-92-100-163-165-196-202-203-222-229-241-243-246-284) من سورة البقرة.

يناسبه على طريقة التوزيع، وهذا كثير في استعمال القرآن، ونكتته الإشارة إلى أن المغايرة في حقوق أفراد الأمة مغايرة صورية، وأنها راجعة إلى شيء واحد، وهو المصلحة الجامعة أو المفسدة الجامعة...، ومبناه على المجاز في الضمير المضاف إليه في قوله: ﴿دِمَآءَكُمْ﴾...، وقيل: إنّ المعنى لا تسفكون دماءكم بالتسبب في قتل الغير، فيُقتصّ منكم...، وهذا مبنيٌّ على المجاز التبعي في ﴿تَسْفِكُونَ﴾... بعلاقة التسبّب"[1].

فحاصل ما ذكر ابن عاشور في بيان قوله: ﴿تَسْفِكُونَ﴾ معنيين وقد تمثلا في:

- إمّا قتل المرء أخاه من أهل دينه، فيعتبر بذلك قاتلا لنفسه؛ للآصرة الدينية بينهما.
- وإمّا قتل المرء غيره من غير وجه حق فيُقتص منه، فبذلك يكون قد عرّض نفسه للقتل.

مستبعدًا -رحمه الله- المعنى الظّاهر من قتل المرء نفسه، وحجّته في ذلك أنّ هذا الأمر لا يستدعي النهي عنه؛ لما في النفس من وازع طبيعي يدفع هذا الجرم.

ثم إنّ أهل التفسير ذكروا في ذلك معاني متنوعة أوصلها بعضهم إلى خمسة أقوال وهي:

القول الأول: قتل المرء نفسه، وهذا أخذا بظاهر اللفظ.

القول الثاني: قتل المرء أخاه من أهل ملّته ودينه، أي قتل بعضكم لبعض.

القول الثالث: النهي عن التعرض لأسباب القصاص، وذلك بقتل النفس بغير حق، فيقتل القاتل بها.

القول الرابع: النهي عن التعرض لمقاتلة من يقتلكم، فتكونوا بمثابة من قتل نفسه.

القول الخامس: النهي عن سفك دماء من قِوامكم في مصالح الدنيا بهم، فتكونوا مهلكين لأنفسكم.

ذكر هاته الأقوال الخمسة الرازي في تفسيره[2]، وإن كان في القولين الأخيرين بعض التكلّف؛ إذ الآية أضافت الدّم المسفوك إلى سافكيه، وفي هذا دلالة واضحة على أنّ الدم المنهي عنه هو دم السّافك نفسه على الظاهر، كما ذُكر في القول الأول، أو هو دم الأخوّة في الدين والملة، للرابطة الوثيقة بينهم هذا من ناحية، ومنة ناحية أخرى فإنّ الحمل على القولين الأخيرين يجعل أمر جهاد الكفار معطلا، سواء كان الجهاد جهاد دفع أو جهاد طلب، فيتحصل لدينا ثلاثة أقوال يحتملها اللفظ، وتدلّ عليها القرائن.

فأمّا القول الأول: وهو التفسير الظاهر للفظ، فيكون المقصود من النهي قتل المرء نفسه، ويدل عليه

---

1 - التحرير والتنوير، ابن عاشور، (1/585-586).

2 - ينظر مفاتيح الغيب، الرازي، (3/591).

قوله تعالى: ﴿وَلاَ تُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ﴾ (البقرة:194). كما يدلّ عليه أيضا قول النبي ﷺ: «من قتل نفسه بحديدة فحديدته في يده يتوجّأ بها في بطنه في نار جهنم خالدا مخلدا فيها أبدا، ومن شرب سمًّا فقتل نفسه فهو يتحسّاه في نار جهنّم خالدا مخلّدا فيها أبدا، ومن تردّى من جبل فقتل نفسه، فهو يتردّى في نار جهنّم خالدا مخلّدا فيها أبدا»[1].

وأمّا القول الثاني: بمعنى النهي عن قتل المرء أخاه ومن كان من أهل ملّته، فجعل من كان له صلة دين بمنزلة النفس، ويدلّ عليه قول النبي ﷺ: «لا ترجعوا بعدي كفارا، يضرب بعضكم رقاب بعض»[2].

وأمّا القول الثالث: النهي عن الأسباب الموجبة للقصاص، فإذا وقع فيها المرء، استوجب قتل نفسه قصاصا، فنُزّل من وقع في تلك الأسباب كمن قتل نفسه.

جمع بين القول الثاني والثالث الطبري في جامعه[3]، والماوردي في النكت[4]، والبغوي في المعالم[5]، والزمخشري في الكشاف[6]، واقتصر على القول الثاني ابن جزي في التسهيل[7]، وابن كثير في تفسيره[8]، والسّعدي في تيسيره[9]، وضعّف ابن عطية القول الثالث[10].

وضمّ في البحر المحيط[11] الأقوال الثلاثة، وزاد عليها قولا جامعا مقتضاه النهي عن جميع ما يوجب

---

1 – رواه مسلم في صحيحه من حديث أبي هريرة ﷺ، كتاب الإيمان، باب غلظ تحريم قتل الإنسان نفسه، وأنّ من قتل نفسه بشيء عذب به في النار، وأنّه لا يدخل الجنة إلاّ نفس مسلمة، رقم 109، (61/1).

2 – رواه البخاري في صحيحه في عدة مواضع وعن عدد من الصحابة ﷺ منهم ابن عمر ﷺ، ينظر: صحيح البخاري، البخاري، كتاب الفتن، باب لا ترجعوا بعدي كفارا يضرب بعضكم رقاب بعض، رقم 7077، (50/9). ورواه مسلم في صحيحه في موضعين عن جرير وابن عمر رضي الله عنهما، ينظر صحيح مسلم، مسلم، كتاب الإيمان، باب لا ترجعوا بعدي كفارا يضرب بعضكم رقاب بعض، رقم 65، (48/1).

3 – ينظر جامع البيان، الطبري، (300/2).

4 – ينظر النكت والعيون، الماوردي، (154/1-155).

5 – ينظر معالم التنزيل، البغوي، (117/1).

6 – ينظر الكشاف، الزمخشري، (160/1).

7 – ينظر التسهيل في علوم التنزيل، ابن جزي، (88/1).

8 – ينظر تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، (211/1).

9 – ينظر تيسير الكريم الرحمن، السعدي، ص 58.

10 – ينظر المحرر الوجيز، ابن عطية، (173/1).

11 – ينظر البحر المحيط، أبو حيان، (1/ 465).

قتل النفس.

والمعاني الثلاثة مستفادة من تنوّع محمل لفظ الآية على الحقيقة والمجاز، فإذا حملناه على الحقيقة، أفاد النهي عن قتل المرء نفسه بإزهاق روحه لشدّة ألّمت به أو ألم أصابه، وهو ما ذكره الرازي وأبو حيان كما سبق، وإذا حملناه على المجاز في الضمير المضاف إليه من لفظ ﴿دِمَآءَكُمْ﴾، فإنّه يفيد المعنى الثاني، وإذا حملناه على المجاز التبعي في ﴿تَسْفِكُونَ﴾، فإنّه يفيد المعنى الثالث. كما ذهب ابن عاشور.

واستبعاد ابن عاشور القول الظاهر حيث جعله غير مراد، معلّلا ذلك بأنّ قتل المرء نفسه ممّا يزعه وازعه الطبيعي فلا يستدعي تحذيره منه، تضعيف منه –رحمه الله– لهذا المعنى؛ للقرينة العقلية التي تدل على أن نفس المرء عليه عزيزة فلا يزهقها بنفسه، بل يدافع عنها ويدفع هذا الأمر بكل ما أوتي من قوة.

نعم لعلّ هذا يقبل منطقيّا وإلى حدٍّ ما فيمن كانت نفسه سويّة، ويردعه رادع الإيمان والخوف من الله ﷻ، مع انعدام ما يدلّ على ذلك من النصوص، فكيف وقد ورد التحذير من هذه الفعلة في قول النبي ﷺ من حديث أبي هريرة رضي الله عنه عند مسلم السالف الذكر؛ لذا فإنّ ما ذكره الرازي وأبو حيان من المعنى الظاهر، الذي دلّ عليه الحديث مقبول، وتكون الآية قد دلت على معان جليلة بألفاظ وجيزة.

فإذا تقرر هذا، تعلم أنّ ما ذهب إليه ابن عاشور من عدم اعتبار القول الظاهر، مناقض لما قرّر من قاعدة تعدّد المعاني القرآنية؛ لبيان ضعف القرينة التي استبعد بها هذا المعنى.

النتيجة:

على ضوء ما سبق من الدّراسة، فإنّ حمل الألفاظ القرآنيّة على المعاني الحقيقية والمجازية معتبر –على أصل ما قرر ابن عاشور–، إلاّ أن تكون قرينة صريحة صحيحة تسقط أحد المعاني فيُعمل بها، وإلاّ فالأصل قبولها جميعا ما لم تتناقض.

النموذج الثاني: في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَنْ يَّتَمَنَّوْهُ أَبَداًۢ بِمَا قَدَّمَتَ اَيْدِيهِمْۗ﴾ (البقرة:94).

الدراسة:

قال ابن عاشور في تفسير هاته الآية: " والمراد ﴿بِمَا قَدَّمَتَ اَيْدِيهِمْۗ﴾ ما أتوه من المعاصي سواء

كان باليد أم بغيرها بقرينة المقام، فقيل عبّر باليد هنا عن الذّات مجازا، كما في قوله: ﴿وَلاَ تُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ﴾ (البقرة:194)، وكما عبر عن الذات بالعين في باب التوكيد؛ لأن اليد أهم آلات العمل. وقيل: أريد بها الأيدي حقيقة؛ لأنّ غالب جنايات الناس بها، وهو كناية عن جميع الأعمال قاله الواحدي[1]، ولعل التكني بها دون غيرها، لأنّ أجمع معاصيها وأفظعها كان باليد، فالأجمع هو تحريف التوراة والأفظع هو قتل الأنبياء، لأنهم بذلك حرموا الناس من هدى عظيم، وإسناد التقديم للأيدي على الوجه الأول حقيقة، وعلى الوجه الثاني مجاز عقلي"[2].

وبمثل ما فعل ابن عاشور من نسبة التقديم إلى سائر أعضاء الجسم، فعل أهل التفسير ممن تقدّمه، رغم أن الآية خصتها باليد، ومعلوم أنّ الأعمال التي صدرت من اليهود وكانت سببا في مجازاتهم وعقابهم تشمل الأعمال القلبية من الكفر والحسد والبغض وغيرها تجاه النبي ﷺ، مع ما ينجم عنها من أعمال حسية باليد وغيرها من سائر الأعضاء، من البغي والظلم وغيرهما من أنواع المعاصي.

وقد ذكر ذلك الطبري في تفسيره[3] رادّا هذا الأسلوب إلى عادة العرب في منطقها، بإضافة جميع جنايات الجسد إلى اليد، كونها أكثر الأعضاء مباشرة لها، ولمثله ذهب البغوي في معالمه[4]، وبه نوّه الزمخشري[5] وغيره[6] دون ذكر سبب الإضافة إلى اليد، واقتصر الزجاج في تفسيره[7] فجعل معنى الآية خاصًّا بعمل القلب، وهو الكفر بالنبي ﷺ.

ولم يبين أحد منهم التفصيل في معنى نسبة ما قدّموا من أعمال إلى اليد خاصة، إلاّ ما كان من ذكر الطبري له، على أنّ ذلك أسلوب استعمله العرب، وقد فصّل ذلك ابن عاشور في تفسيره – كما نقلت عنه آنفا–، فجعل التعبير باليد هنا من باب الحقيقة والمجاز.

فأمّا ما كان من التقديم لأعمالٍ محسوسة، فنسبتها إلى الأيدي يكون على الحقيقة؛ إذْ أنّ تحريف التّوراة، والبغي والعدوان على الأنبياء، غالبًا ما يقع من بطش الأيدي، وما كان من إشْراك بعض

1 – ينظر التفسير الوسيط، الواحدي، (177/1).
2 – التحرير والتنوير، ابن عاشور، (616/1).
3 – ينظر جامع البيان، الطبري، (368/2-369).
4 – ينظر معالم التنزيل، البغوي، (123/1).
5 – ينظر الكشاف، الزمخشري، (167/1).
6 – ينظر: فتح القدير، الشوكاني، (134/1). وتيسير الكريم الرحمن، السعدي، ص 59.
7 – ينظر معاني القرآن وإعرابه، الزجاج، (177/1).

الأعضاء الأخرى إنما هو من باب الإعانة؛ فلهذا خرج هذا الإسناد مخرج الغالب والمباشَرة.

وأمّا ما كان من التقديم لأعمالٍ معنوية كالكفر برسالة نبينا محمد ﷺ، فالإسناد هنا على المعنى المجازي؛ إذ الكفر والحسد وغيرهما من الأعمال المعنوية محلّها القلب، وإنما نسبت إلى الأيدي مجازا بحسب ما تؤول إليه تلكم المعتقدات، وما ينجم عنها من أعمال ظاهرة، وأغلبها من بطش اليد كما تقدم، وما قتْل أنبيائهم إلاّ من نتاج الحسد والكفر بهم.

النتيجة:

على ما تقدم من الدراسة، فإنّ حمل الألفاظ القرآنية على الحقيقة والمجاز -عند ابن عاشور- إذا سنحت بذلك اللغة يفيد تعدّدا في المعاني، ما لم تقم قرينة على المنع من ذلك.

النموذج الثالث: في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا﴾ (البقرة:147).

الدراسة:

قال ابن عاشور: "والوجهة حقيقتها البقعة التي يُتوجه إليها...، وتستعار الوجهة لما يهتم به المرء من الأمور، تشبيها بالمكان الموجه إليه تشبيه معقول بمحسوس، ولفظ ﴿ وِجْهَةٌ ﴾ في الآية صالح للمعنيين الحقيقي والمجازي...، وذهب بعض المفسّرين إلى أنّ المراد من الوجهة القبلة، فاستبقوا أنتم إلى الخير وهو استقبال الكعبة، وقيل المراد لكل أمة قبلة، فلا سبيل إلى اجتماعكم على قبلة واحدة، فالزموا قبلتكم التي هي قبلة إبراهيم، فإنكم على الخيرات، وقيل المراد هيكل قبلة، فلا سبيل إلى اجتماعكم على قبلة واحدة، فالزموا قبلتكم التي هي قبلة إبراهيم، فإنكم على الخيرات، وقيل المراد لكل قوم قبلة، فلا يضركم خلافهم واتركوهم واستبقوا إلى الخيرات إلى الكعبة، وقيل المراد لكل طائفة من المسلمين جهة من الكعبة سيستقبلونها. ومعاني القرآن تحمل على أجمع الوجوه وأشملها"[1].

وقد ذكر أهل التفسير في معنى لفظ ﴿ وِجْهَةٌ ﴾ من الآية الكريمة ثلاثة معانٍ:

المعنى الأول: الوجهة بمعنى القبلة، فيكون معنى الآية: لكل أهل ملّة قبلة يستقبلونها.

المعنى الثاني: الوجهة بمعنى الدين والمنهاج والشرع، فيكون معنى الآية: لكل أهل ملّة منهاج وشريعة.

المعنى الثالث: الوجهة بمعنى الصلاة، فيكون معنى الآية: لكل أهل ملّة صلاة.

فإذا ما نظرنا إلى هاته المعاني الثّلاثة؛ يظهر بأنّ المعنى الثاني والثّالث بينهما خصوص وعموم؛ إذ

1 - التحرير والتنوير، ابن عاشور، (2/42-43).

تفسير الوجهة بالصلاة مضمّن في المعنى العام للدين والشرع، وعليه فيكون معنى الآية إذا ما حملنا لفظ ﴿وِجْهَةٌ﴾ على الصلاة خصوصا، أو على الشرع والدين عموما واحد، باعتبار الحقيقة والمجاز.

إذا تقرر هذا، فيمكننا اعتبار قولين في الآية متفرع عنهما معان دقيقة متقاربة.

فالمعنى الأول محمول على الظاهر من اللفظ، وعلى هذا فالجهة اسم للمكان المتوجه إليه، بمعنى القبلة.

والمعنى الثاني محمول على المجاز من اللفظ، فتكون الجهة بمعنى الشرعة والمنهاج التي يدينون بها.

ذهب إلى المعنى الأول جماعة من أهل التفسير، منهم الطبري في جامعه[1]، والبغوي في المعالم[2]، والشوكاني في فتح القدير[3] وغيرهم، وذهب إلى المعنى الثاني الواحدي في التفسير الوسيط[4]، وجمع بين المعنيين الماوردي في النكت والعيون[5]، والرازي في مفاتيح الغيب[6].

ولعلّ ما ذهب إليه ابن عاشور من اعتبار المعنيين الحقيقي والمجازي في اللفظ أعمّ مما ذكر أهل التفسير؛ إذ جعل المعنى الحقيقي للوجهة البقعة التي يتوجه لها، فتضم قبلة المسلمين (الكعبة) كما تضم جميع قِبَل الأمم والطوائف، فتصدق بذلك على جميعها، وتستوفي جميع ما ذكر المفسرون من معان في ذلك، كما جعل المعنى المجازي لما يهتمّ به المرء من الأمور، فهي بمثابة الوجهة التي يتوجه إليها، فاستعير اللفظ لذلك، وهي بهذا المعنى تستوفي جميع ما ذكر المفسرون من معان كالدين والشرعة والصلاة؛ لهذا ذيّل ابن عاشور كلامه بقوله: " ومعاني القرآن تحمل على أجمع الوجوه وأشملها".

فاعتبار ابن عاشور للمعنى الحقيقي والمجازي هو استيعاب جميع المعاني التي ذُكرت في الآية، وتطبيق عملي لما قرّر من صورة القاعدة في حمل اللفظ القرآني على الحقيقة والمجاز.

النتيجة:

بناء على ما أسلفت من الدّراسة، فإنّ دوران اللفظ بين الحقيقة والمجاز –عند ابن عاشور– يفيد معاني متنوعة تغني عن كثير من المباني.

---

1 – ينظر جامع البيان الطبري، (193/3).

2 – ينظر معالم التنزيل، البغوي، (164/1).

3 – ينظر فتح القدير، الشوكاني، (181/1).

4 – ينظر التفسير الوسيط، الواحدي، (231/1).

5 – ينظر النكت والعيون، الماوردي، (205/1).

6 – ينظر مفاتيح الغيب، الرازي، (113/4).

الفرع الثاني: بيان المقصود من المعاني الصريحة والكنائية ودورها في إثراء المعاني القرآنية

أولا: بيان المقصود من المعاني الصريحة والكنائية.

المعاني الصريحة:

المعاني: جمعٌ مفرده معنى، وهو القصد الذي يبرز ويظهر في الشيء إذا بحث عنه، يقال: هذا معنى الكلام، ومعنى الشعر، أي الذي يبرز من مكنون ما تضمنه اللفظ[1].

ولفظ **الصريحة:** من صَرَحَ أي ظهر وبان وبرز، وصرّح بما في نفسه، أي أظهر ما تكنّ نفسه[2]، والصريح الخالص من كلّ شيء، وهو ضد الكناية[3].

ولفظ **الكناية:** ضد التصريح، فيكون المعنى المراد مخفيا غير ظاهر، وإنما يفهم بالقرينة.

قال في لسان العرب: " والكناية: أن تتكلم بشيء وتريد غيره، وكنَّى عن الأمر بغيره يكنِّي كناية: يعني إذا تكلم بغيره مما يستدل عليه، نحو الرفث والغائط ونحوه"[4].

وقيل الكناية: لفظ أطلق، وأريد به لازم معناه الحقيقي، مع قرينة غير مانعة من إرادة هذا المعنى[5]

إذن فالمقصود **بالمعاني الصريحة:** هي تلكم المعاني التي يدلّ عليها الوضع الظاهري للألفاظ والتراكيب، وهي ضدّ المعاني الكنائية.

والمقصود **بالمعاني الكنائية:** هي تلكم المعاني غير الظاهرة من المباني، بل تكون خفية تفهم بالقرائن.

ثانيا: حمل ألفاظ القرآن على المعاني الصريحة والكنائية ودوره في إثراء المعاني القرآنية.

من الصور التي تأتي عليها قاعدة تعدّد المعاني القرآنية، هي مجيء ألفاظ وتراكيب القرآن الكريم تارة بمعان صريحة، وأخرى بمعان كنائية لأغراض بلاغية، تُظهر إعجازه وتُثري معانيه.

ولبيان ذلك سأورد بعض النماذج التطبيقية[6] لهاته الصورة من تفسير التحرير والتنوير:

---

1 – مقاييس ا للغة، ابن فارس، (4/148-149).

2 – ينظر المرجع نفسه، (3/347).

3 – ينظر لسان العرب، ابن منظور، (2/509).

4 – المرجع نفسه، (15/233).

5 – المنهاج الواضح للبلاغة، المؤلف: حامد عوني، (1/149)، المكتبة الأزهرية للتراث، د ط، ولا سنة نشر.

6 – ينظر كذلك الآيات أرقام: (25-29-105-123-171-218-237-244-274-281) من سورة البقرة، والآيتين رقم: (2-6) من سورة آل عمران.

النموذج الأول: في تفسير قوله تعالى: ﴿وَءَامِنُواْ بِمَآ أَنزَلْتُ مُصَدِّقاً لِّمَا مَعَكُمْ وَلاَ تَكُونُوٓاْ أَوَّلَ كَافِرٍ بِهِۦ﴾ (البقرة:40).

الدراسة:

قال ابن عاشور: "... فإنّه لما أمرهم بالإيمان بالقرآن، وكانت صيغة الأمر محتملة لطلب الامتثال بالفور أو بالتأخير، وكانوا معروفين بشدّة العداوة لدين الإسلام، عطف على أمرهم بالإيمان بالقرآن نهيَهم عن أن يكونوا أوّل كافر بالقرآن، وذلك يصدق بمعان بعضها يستفاد من حق التركيب، وبعضها من لوازمه، وبعضها من مستتبعاته، وكلّها تحتملها الآية، فالمعنى الأول أن يحمل قوله: ﴿أَوَّلَ كَافِرٍ﴾ على حقيقة معنى "الأوّل" وهو السابق غيره، فيحصل من الجملة المعطوفة تأكيد الجملة المعطوف عليها بدلالة المطابقة، فالنهي عن الكفر بالقرآن يؤكد قوله: ﴿وَءَامِنُواْ بِمَآ أَنزَلْتُ﴾، ثم إنّ وصف ﴿أَوَّلَ﴾ يشعر بتقييد النهي بالوصف، ولكن قرينة السياق دالّة على أنّه لا يراد تقييد النهي عن الكفر بحالة أوليتهم في الكفر، إذ ليس المقصود منه مجرد النهي عن أن يكونوا مبادرين بالكفر ولا سابقين به غيرهم؛ لقلّة جدوى ذلك، ولكن المقصود الأهمّ منه أن يكونوا أوّل المؤمنين، فأفيد ذلك بطريق الكناية التلويحية...، والمعنى الثاني أن يكون المقصود التعريض بالمشركين، وأنهم أشد من اليهود كفرا...، والمعنى الثالث: أن يراد من ﴿أَوَّلَ﴾ المبادر والمستعجل؛ لأنّه من لوازم الأوّلية، كما قال تعالى: ﴿وَأَنَآ أَوَّلُ ٱلْعَـٰبِدِينَ﴾ (الزخرف:81)...، والمعنى الرابع: أن يكون ﴿أَوَّلَ﴾كناية عن القدوة في الأمر، لأن الرئيس وصاحب اللواء ونحوهما يتقدمون القوم، قال تعالى: ﴿يَقْدُمُ قَوْمَهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ﴾ (هود:98)...، والمعنى الخامس: أن يكون المراد الأول بالنسبة إلى الدعوة الثانية، وهي الدعوة في المدينة، لأنّ ما بعد الهجرة هو حال ثانية للإسلام، فيما ظهر الإسلام متميزا مستقلاً. هذا كلّه مبني على جعل الضمير المجرور بالباء في قوله: ﴿كَافِرٍ بِهِۦ﴾ عائدا على ما ﴿بِمَآ أَنزَلْتُ﴾ أي القرآن، وهو الظاهر، لأنه ذكر في مقابل الإيمان به..."[1].

يستشف من كلام ابن عاشور خمسة معان للفظ ﴿أَوَّلَ﴾، كلها ترجع إلى معنيين: معنى حمل اللفظ على الحقيقة، ومعنى حمله على الكناية.

1 - التحرير والتنوير، ابن عاشور، (1/460-462).

وقد أبان أهل التفسير هذين المعنيين فقالوا ما ملخّصه:

المعنى الأول: حقيقي، وهو المعنى الظاهر من اللفظ، الدّال على نهي أهل الكتاب المخاطبين، بأن لا يكونوا سباقين في الكفر بالقرآن وبمحمد ﷺ.

المعنى الثاني: كنائي، وهو المفهوم من منطوق النهي عن الأولية في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُوٓاْ أَوَّلَ كَافِرٍۭ بِهِۦ﴾، وأعني بذلك التعريض بالأمر، بأن يكونوا السباقين إلى الإيمان بمحمد ﷺ وبما أنزل عليه.

اقتصر كثير من علماء التفسير[1] على المعنى الحقيقي، وذكروا في ذلك أقوالا متنوعة في الأوّلية الحقيقية، مردّها تعدّد احتمالات عود الضمير في قوله: ﴿بِهِۦ﴾، وزاد بعضهم[2] على ذلك، فذكر المعنى الكنائي للأولية المذكورة، وهو المعنى التعريضي، المفهوم من نهيهم عن الأوّلية والسبق إلى الكفر بمحمد ﷺ وبما أنزل عليه.

وقد جمع بين المعنيين العلاّمة ابن عاشور -كما نقلت عنه آنفا-: معنى النهي أن يكونوا السباقين إلى الكفر، ومعنى لازم النهي كذلك، وهو أمرهم أن يكونوا سباقين إلى الإيمان به، فباعتبار اللازم يكون النهي في معنى الأمر، فيتأكد به الأمر الذي قبله، كأنه قيل: (وآمنوا بما أنزلت، وكونوا أوّل المؤمنين)، وباعتبار الملزوم، يكون نهيا عن الكفر بعد الأمر بالإيمان، فيحصل بذلك غرضان، غرض صريح وآخر كنائي[3].

إذن فاعتبار ابن عاشور لكلا المعنيين، تطبيق عملي منه لما أصّل من صورة قاعدة تعدّد المعاني القرآنية وتنوعها في تفسيره.

النتيجة:

على ضوء ما سبق من الدّراسة، فإنّ أحد صور تعدّد المعاني القرآنيّة - عند ابن عاشور- يكون

---

1 - ينظر: جامع البيان، الطبري، (563/1). والنكت والعيون، الماوردي، (112/1). والوجيز، الواحدي، ص 102. ومعالم التنزيل، البغوي، (87/1). والجامع لأحكام القرآن، القرطبي، (333/1). وتفسير القرآن العظيم، ابن كثير، (149/1). وفتح القدير، الشوكاني، (89/1-90).

2 - ينظر: الكشاف، الزمخشري، (131/1). ومفاتيح الغيب، الرازي، (483/3-484). والتسهيل لعلوم التنزيل، ابن جزي، (81/1). وتيسير الكريم الرحمن، السعدي، ص 50.

3 - ينظر التحرير والتنوير، ابن عاشور، (460/1-461).

بتعدّد محامل الألفاظ القرآنية بين المعنى الحقيقي الظاهر من اللفظ، والمعنى الكنائي المراد من المفهوم[1].

النموذج الثاني: في تفسير قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا قُلُوبُنَا غُلْفٌ بَل لَّعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَقَلِيلًا مَّا يُؤْمِنُونَ﴾ (البقرة:87).

الدراسة:

قال ابن عاشور في تفسير قوله تعالى: ﴿فَقَلِيلًا مَّا يُؤْمِنُونَ﴾: " ﴿فَقَلِيلًا﴾ صفة لمحذوف دلّ عليه الفعل، والتقدير فإيمانا قليلا، وما زائدة للمبالغة في التقليل...، ويجوز أن يكون (قليلا) صفة للزمان الذي يستلزمه الفعل، أي فحينا قليلا يؤمنون، وقيل يجوز أن يكون باقيا على حقيقته، مشارا به إلى إيمانهم ببعض الكتاب، أو إلى إيمانهم ببعض ما يدعو له النبي ﷺ مما يوافق دينهم القديم، كالتوحيد ونبوءة موسى، أو إلى إيمان أفراد منهم في بعض الأيام، فإنّ إيمان أفراد قليلة منهم، يستلزم صدور إيمان من مجموع بني إسرائيل في أزمنة قليلة، أو حصول إيمانات قليلة، ويجوز أن يكون (قليلا) هنا مستعملا في معنى العدم، فإنّ القلّة تستعمل في العدم في كلام العرب، قال أبو كبير الهذلي:

قليل التشكي للمهم يصيبه ۞ كثير الهوى شتى النوى والمسالك[2]

أراد أنه لا يتشكى، وقال عون بن عبد الله بن عتبة بن مسعود في أرض نصيبين "كثيرة العقارب قليلة الأقارب" أراد عديمة الأقارب، ويقولون: فلان قليل الحياء، وذلك كلّه إمّا مجاز؛ لأنّ القليل شبه بالعدم، وإمّا كناية وهو أظهر؛ لأنّ الشيء إذا قلّ آل إلى الاضمحلال..."[3].

يستخلص من كلام ابن عاشور مع ما ذكر أهل التفسير في قوله تعالى: ﴿فَقَلِيلًا مَّا يُؤْمِنُونَ﴾، معنيان أساسيان:

المعنى الأول: حقيقي، وهو ما دلّ عليه ظاهر اللفظ من معنى القلة ضدّ الكثرة، ويتفرع عنه معانٍ:

أ- بمعنى لا يؤمن منهم إلاّ القليل، إذا كانت القلّة صفة لمن آمن منهم.

ب- بمعنى لا يؤمنون إلاّ بالقليل مما كلّفوا، إذا كانت القلّة صفة لما كلّفوا بالإيمان به.

ج- بمعنى لا يؤمنون إلاّ زمنا قليلا، إذا كانت القلّة صفة لمدّة إيمانهم.

---

1 – المقصود بالمفهوم هنا المعنى الكنائي للفظ، وليس المقصود منه المعنى الأصولي؛ إذ الصفة لا مفهوم لها، فالنهي على الأولية في الكفر لا يفهم منها جواز الآخرية فيه.

2 – شرح ديوان الحماسة، يحيى بن علي التبريزي، (22/1)،

3 – التحرير والتنوير، ابن عاشور، (600/1).

وكل هاته المعاني ترمي إلى معنى القلّة حقيقة، التي هي ضدّ الكثرة.

المعنى الثاني: كنائي، وهو ما دلّ عليه استعمال العرب للفظ القلّة من الكناية به عن العدم، وقد استدل بعضهم ببيت لدريد بن الصمة[1] في أخيه:

قَلِيلُ التَّشَكِّي للمصيبات، حافظٌ ۞ مِنَ الْيَوْمِ أعقابَ الأحاديث في غَدِ[2]

ويعني بالقلّة هنا العدم، فليس بمتشكٍّ لما يقع به من مصائب.

اقتصر بعض[3] أهل التفسير على المعنى الحقيقي للفظ ﴿قَلِيلًا﴾ من الآية الكريمة على تفاوت منهم في ذكر المعاني الثلاثة المضمّنة فيه، وزاد آخرون[4] فذكروا المعنيين جميعا، وضعّف أبو حيان في البحر المحيط[5] المعنى الكنائي.

وقد جمع ابن عاشور بين المعنيين الصريح والكنائي -كما نقلت عنه سابقا- بما تفرع عنهما من معان متعدّدة؛ لذلك تكون الآية دالّة -حسب ما ذكر- على معنين أساسيين: معنى حقيقي للقلّة الذي هو ضدّ الكثرة، مستفاد من ظاهر اللفظ، ومعنى كنائي وهو بمعنى العدم، مستفاد من عادة العرب في استعمالهم لفظ القلّة في الكناية عن العدم؛ إذْ القلّة تؤول إلى الاضمحلال والتلاشي.

---

1 - هو دُريد بن الصِمّة، بن الحارث بن معاوية بن جُداعة، ابن عزية بن جشم بن معاوية، بن بكر بن هوازن، من الشعراء المعمرين في الجاهلية، كان سيد بني جشم، وفارسهم وقائدهم، غزا نحو مئة غزوة، لم يهزم في واحدة منها، عاش حتى سقط حاجباه عن عينيه، وأدرك الإسلام و لم يسلم، هلك على دين الجاهلية يوم حنين لما استصحبته هوازن في خروجها لقتال المسلمين تيمّنا به، وهو أعمى، فلما انهزمت جموعها أدركه ربيعة بن رفيع السلميّ فقتله. ينظر: تهذيب الأسماء واللغات، أبو زكريا محيي الدين النووي، (185/1)، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، د ط ولا سنة نشر. والمحبر، محمد بن حبيب أبو جعفر البغدادي، تحقيق إيلزة ليختن شتيتر، ص 299، دار الآفاق الجديدة، بيروت، د ط ولا سنة نشر. والأعلام، الزركلي، (339/2).

2 - البيت بهذا اللفظ مروي عن دريد بن الصمة، والذي في ديوانه بلفظ:

صبورٌ على رُزء المصائب حافظٌ ۞ من اليوم أدبارَ الأحاديث في غدِ

ينظر: ديوان دريد بن أبي الصمة، تحقيق د. عمر عبد الرسول، ص 68، دار المعارف -القاهرة، د ط ولا سنة نشر، وشرح ديوان الحماسة، يحيى بن علي التبريزي، (339/1).

3 - ينظر: النكت والعيون، الماوردي، (157/1). والمحرر الوجيز، ابن عطية، (177/1). وفتح القدير، الشوكاني، (131/1)، وتيسير الكريم الرحمن، السعدي، ص 58.

4 - ينظر: جامع البيان، الطبري، (331/2). ومعالم التنزيل، البغوي، (120/1). والكشاف، الزمخشري، (164/1). ومفاتيح الغيب، الرازي، (598/3). وتفسير القرآن العظيم، ابن كثير، (216/1).

5 - ينظر البحر المحيط، أبو حيان، (484/1-485)

النتيجة:

على ضوء ما أسلفت من الدّراسة، فإنّ اللّفظ القرآني إذا احتمل معنىً حقيقيًّا وآخر كنائيًّا –عند ابن عاشور–، فيشرع حمله عليهما؛ لاتّساع كلام العرب لهما ما لم تقم قرينة تصرف أحدهما.

النموذج الثالث: في تفسير قوله تعالى: ﴿فَلاَ رَفَثَ وَلاَ فُسُوقَ وَلاَ جِدَالَ فِي ٱلْحَجِّ﴾ (البقرة:196).

الدراسة:

قال ابن عاشور في بيان قوله تعالى: ﴿فَلاَ رَفَثَ﴾: " والرّفث اللّغو من الكلام والفحش منه، قاله أبو عبيدة[1]، واحتج بقول العجاج[2]:

وَرُبَّ أَسْرَابِ حَجِيجٍ كُظَّمٍ ۞ عَنِ اللَّغَا وَرَفَثِ التَّكَلُّمِ[3]

وفعله كنصر وفرح وكرم، والمراد به هنا الكناية عن قربان النساء، وأحسب أنّ الكناية بهذا اللفظ دون غيره لقصد جمع المعنيين الصريح والكناية، وكانوا في الجاهلية يتوقُّون ذلك، قال النابغة:

حَيَّاكَ رَبِّي فَإِنَّا لا يَحِلُّ لَنَا ۞ لَهْوُ النِّسَاءِ وَإِنَّ الدِّينَ قَدْ عَزَمَا[4]"[5].

فحاصل كلام ابن عاشور مع ما ذكر أهل التفسير في لفظ ﴿فَلاَ رَفَثَ﴾ من الآية الكريمة، معنيان:

---

1 – هو معمر بن المثنى التيمي بالولاء، البصري، أبو عبيد النحوي من أئمة العلم بالأدب واللغة، ولد بالبصرة سنة 110 هـ، وقيل 111هـ وقيل غير ذلك، والأصح الأول، كان إباضيا شعوبيا يميل إلى مذهب الخوارج، أخذ عن يونس وأبي عمرو، وهو أول من صنّف غريب الحديث، وأخذ عنه أبو حاتم والمازني والأثرم وغيرهم، له نحو 200 مؤلف: منها نقائض جرير والفرزدق، ومجاز القرآن، ومعاني القرآن وغيرها، مات بالبصرة سنة 209 هـ وقيل 211هـ وقيل غير ذلك. ينظر وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ابن خلكان، (235/5-243). وبغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، جلال الدين السيوطي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، (294/2-296)، المكتبة العصرية – لبنان – صيدا، د ط ولا سنة نشر. والأعلام، الزركلي، (272/7).

2 – هو رؤبة بن عبد الله العجاج بن رؤبة التميمي السعدي، أبو الجحّاف، أو أبو محمد: راجز، من الفصحاء المشهورين، من مخضرمي الدولتين الأموية والعباسية. كان أكثر مقامه في البصرة، وأخذ عنه أعيان أهل اللغة، وكانوا يحتجون بشعره ويقولون بإمامته في اللغة، له ديوان رجز، مات مسنّا في البادية سنة 145هـ، فلما مات قال الخليل: دفنا الشعر واللغة والفصاحة. ينظر وفيات الأعيان، ابن خلكان، (303/2-305). والأعلام، الزركلي، (34/3).

3 – ديوان العجاج، رواية الأصمعي، تحقيق عبد الحفيظ الأسطلي، (456/1)، مكتبة أطلس – دمشق، د ط ولا سنة نشر.

4 – ديوان النابغة الذبياني، الذبياني، شرح وتقديم عباس عبد الساتر، ص 112، دار الكتب العلمية بيروت – لبنان، ط 3: 1416هـ/1996م.

5 – التحرير والتنوير، ابن عاشور، (234/2).

المعنى الأول: وهو الظاهر من اللفظ وصريحه، وهو بمعنى الفحش من الكلام، والتعريض بالجماع، خاصة في حضرة النساء.

المعنى الثاني: وهو الجماع نفسه.

تظافر علماء التفسير[1] على ذكر هذين المعنيين في تفاسيرهم؛ ففسّروا الرفث بأصل دلالته اللغوية، على أنه السبيل إلى الجماع، من الإعراب والتعرض للمرأة بالأقوال والأفعال، كما أنه استعمل للمقصد نفسه على سبيل الكناية، وقد أبان ابن عاشور هذا التفصيل في تفسيره الآية كما نقلت عنه سابقا.

إذن فتفسير ابن عاشور للفظ واعتماده كِلا المعنيين، تطبيق عملي منه لما أصّل من تطبيق قاعدة تعدّد المعاني القرآنية في أحد صورها، المتمثلة في حمل اللفظ القرآني على المعنى الصريح والكنائي.

النتيجة:

بناء على ما سبق من الدّراسة، فإنّ حمل الألفاظ القرآنية على المعنى الصريح والكنائي، يُكثر المعاني القرآنية، ويعدّ من أهمّ صور قاعدة تعدّد المعاني القرآنية وتنوعها.

1 – ينظر: جامع البيان، الطبري، (125/4-130). ومعاني القرآن واعرابه، الزجاج، (269/1-270). والنكت والعيون، الماوردي، (259/1). ومعالم التنزيل، البغوي، (226/1)، والمحرر الوجيز، ابن عطية، (272/1). ومفاتيح الغيب، الرازي، (269/5). وفتح القدير، الشوكاني، (233/1). وتيسير الكريم الرحمن، السعدي، ص 91. وغيرهم.

المطلب الثالث: الحمل على معاني الحروف والعموم والخصوص ودورهما في إثراء المعاني القرآنية

من الصّور المهمة التي تأتي عليها قاعدة تعدّد المعاني القرآنية، هي تنوّع دلالة حروف المعاني، وكذا دلالة بعض الألفاظ القرآنية والتراكيب على إرادة العموم والخصوص، وقد تشترك الصورتان في لفظ أو تركيب واحد فينتج عنهما تنوّع في المعاني.

الفرع الأول: الحمل على معاني الحروف ودورها في إثراء المعاني القرآنية

لم يرتكز اتّساع وتنوّع المعاني العربية على الألفاظ والتراكيب فحسب، بل جاء ذلك عن طريق دلالة حروف المعاني، فكان لها حظ في توجيه المراد، وبيان المقصد من الكلام، ولبيان هاته الصورة التي تأتي عليها القاعدة، لابدّ من ذكر نماذج تطبيقية، أبان فيها ابن عاشور دور هاته الحروف في استجلاب المعاني.

وقبل ذكر النماذج التطبيقية، لابدّ من بيان معنى حروف المعاني.

أولا: المقصود من حروف المعاني:

الحرف لغة: الحدّ، والعدول، وتقدير الشيء، فحرف كل شيء حدّه ومنه الوجه قال تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَنْ يَّعْبُدُ ٱللَّهَ عَلَىٰ حَرْفٍ﴾ (الحج:11). أي على وجه واحد. وانحرف عن الشيء عدل عنه ومنه تحريف الكلام أي الخروج به عن جهته، والمحراف حديدة يقدّر بها الجروح عند العلاج[1].

وقال في اللسان: الحرف من حروف الهجاء معروف، واحد حروف التهجي، والحرف: الأداة التي تسمى الرابطة؛ لأنها تربط الاسم بالاسم، والفعل بالفعل، كعن وعلى ونحوهما[2].

إذن فالحرف له عدّة معان في لغة العرب، والذي يهمّنا هنا، هو بمعنى الأداة الرابطة بين مفردات الجملة، كحروف الجرّ وغيرها من حروف المعاني.

الحرف اصطلاحا: ما دلّ على معنى في غيره[3].

المعنى لغة: المعنى هو القصد الذي يبرز ويظهر في الشيء إذا بحث عنه، يقال هذا معنى الكلام، ومعنى الشعر، أي الذي يبرز من مكنون ما تضمنه اللفظ[4].

---

1 – ينظر مقاييس اللغة، ابن فارس، (42/2-43).

2 – لسان العرب، ابن منظور، (41/9).

3- التعريفات، الشريف الجرجاني، ص 85.

4 – مقاييس اللغة، ابن فارس، (148/4-149).

المعنى اصطلاحا: هي الصورة الذهنية الحاصلة في العقل، من حيث إنّه وضع بإزائها اللفظ[1].

فالمعنى الاصطلاحي مستمد من المعنى اللغوي، الذي يدل على إبراز مكنونٍ تضمّنه اللفظ، وإبراز هذا المكنون يكون بارتسامه في العقل وإدراكه له، فيكون هذا اللفظ كأنه صورة دلالية على ذلك البناء.

وعليه **فحروف المعاني:** هي تلكم المباني الدّالة على معانٍ في لفظها، ومعانٍ في غيرها.

ثانيا: دور حروف المعاني في إثراء المعاني القرآنية.

بعد معرفتنا لدلالة حروف المعاني في نفسها وفي غيرها، سأتطرق هنا إلى بيان دور هاته الحروف في إثراء المعاني القرآنية وذلك بإيراد نماذج[2] تطبيقية لابن عاشور.

النموذج الأول: في تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمُ الْبَحْرَ فَأَنجَيْنَاكُمْ﴾ (البقرة:49).

الدراسة:

قال ابن عاشور في معنى حرف الباء من لفظ ﴿بِكُمُ﴾: " والباء في ﴿بِكُمُ﴾ إمّا للملابسة كما في طارت به العنقاء، وعدا به الفرس، أي كان فرْق البحر ملابسا لكم، والمراد من الملابسة أنه يُفْرق وهم يدخلونه، فكان الفرق حاصلا بجانبهم، وجوّز صاحب الكشاف كون الباء للسببية أي بسببكم يعني لأجلكم"[3].

يستشفّ من كلام ابن عاشور هذا مع ما ذكر أهل التفسير في حرف الباء من لفظ: ﴿بِكُمُ﴾، معنيان هما:

المعنى الأول: المقصود من حرف الجر الباء بيان السببية، فيكون معنى الآية: وإذ فرقنا بسببكم البحر، أو فرقنا لأجلكم البحر، أو فرقنا بسبب إنجائكم البحر.

المعنى الثاني: حرف الباء المقصود منه الملابسة، وعليه يكون معنى الآية: أي أنّ فرْق البحر كان حال مرورهم به.

---

1 – ينظر التعريفات، الشريف الجرجاني، ص 220.

2 – ينظر أيضا الآيات أرقام: (61-62-64-133-207-221-222-231-241-264-272-281) من سورة البقرة، والآية رقم: 10 من سورة آل عمران.

3 – التحرير والتنوير، ابن عاشور، (494/1).

فأما المعنى الأول فقد أفاد بأنّ فرق البحر إنما وقع بسبب مرور موسى عليه السلام وبني إسرائيل البحر، هربا من فرعون وجنده، فهيأ الله عز وجل لهم الطريق بشقّه يبسا.

وأما المعنى الثاني فقد أفاد بأنّ فرْق البحر إنما وقع حال مرورهم وملابستهم به، وعليه فتكون الآية قد دلّت عن معنى زائد، وهو تزامن شقّ البحر مع مرورهم في آن واحد.

ذهب جماعة من أهل العلم بالتفسير[1] إلى المعنى الأول؛ فجعلوا الباء للسببية فقط، وجمع بين القولين آخرون[2] فجعلوها مفيدة لبيان الحال والملابسة، كما جعلوها مفيدة للسببية.

وذكر بعضهم[3] قولا ثالثا وهو كون (الباء) بمعنى (اللام)، فيكون معنى الآية: وإذ فرقنا لكم البحر، إلاّ أنّه قول مرجوح، فقد ضعّفه ابن عطية في المحرر الوجيز[4]، واستبعده القرطبي في الجامع[5]؛ لذلك ذكر ابن عاشور في تفسيره المعنيين الأولين فقط، مسندا الآخر منهما إلى قول الزمخشري.

فاعتماد ابن عاشور قول الزمخشري بجعل الباء للسببية، إلى جانب ما صرّح به هو من معنى الملابسة، يكون من باب حمل الحرف على إفادة المعنيين، وهو كون فرق البحر حدث بسبب مرور موسى عليه السلام ومَن معه لأجل نجاتهم من فرعون وجنده، وفي نفس الوقت أنّ هاته الحادثة وقعت متزامنة مع مرورهم، وبذلك أفاد حرف الباء هاته الصورة في ذهن المتدبّر بجمع المعنيين.

النتيجة:

على ضوء ما أسلفت من الدراسة، فإنّ حروف المعاني -عند ابن عاشور- تفيد اتّساعا في المعاني، ومنها حرف الجر (الباء) الذي أفاد تنوّعا في معاني الآية؛ وذلك بحمله على معنيي السّببية والملابسة.

---

1 - ينظر: جامع البيان، الطبري، (50/2). والنكت والعيون، الماوردي، (119/1). والجامع لأحكام القرآن، القرطبي، (387/1).

2 - ينظر: الكشاف، الزمخشري، (138/1-139). والمحرر الوجيز، ابن عطية، (141/1).

3 - ينظر معالم التنزيل، البغوي، (91/1).

4 - ينظر المحرر الوجيز، ابن عطية، (141/1).

5 - ينظر الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، (387/1).

النموذج الثاني: في تفسير قوله تعالى: ﴿أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤمِنُواْ لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُۥ مِنۢ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ (البقرة:74).

الدراسة:

قال ابن عاشور في معنى اللام من لفظ ﴿لَكُمْ﴾: " واللام في قوله: ﴿لَكُمْ﴾ لتضمين ﴿يُؤمِنُواْ﴾ معنى يقرّوا، وكأن فيه تلميحا إلى أنّ إيمانهم بصدق الرسول ﷺ حاصل، ولكنّهم يكابرون ويجحدون، على نحو قوله تعالى: ﴿ٱلذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَعْرِفُونَهُۥ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمْ﴾ (البقرة:145) الآية، فما أبدع نسج القرآن، ويجوز حمل اللام على التعليل، وجعل ﴿يُؤمِنُواْ﴾ منزّلا منْزلة اللاّزم تعريضا بهم، بأنهم لم يؤمنوا بالحق الذي جاءهم على ألسنة أنبيائهم، وهم أخصّ الناس بهم، أفتطمعون أن يعترفوا به لأجلكم"[1].

فحاصل ما ذكر ابن عاشور مع ما جاء عن أهل التفسير في معاني الآية، المترتبة على تنوّع دلالة حرف اللام من لفظ ﴿لَكُمْ﴾، معنيان هما:

المعنى الأول: اللاّم في ﴿لَكُمْ﴾ لتضمين ﴿يُؤمِنُواْ﴾ معنى يقرّوا عندكم بتصديقهم، وإيمانهم برسالة النبي ﷺ الحاصل في قرارة أنفسهم، وما منعهم من الاقرار به إلاّ الكبر والحسد والجحود، ومصداق ذلك قوله تعالى: ﴿ٱلذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَعْرِفُونَهُۥ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقاً مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ ٱلْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ (البقرة:145).

المعنى الثاني: حمل اللاّم في ﴿لَكُمْ﴾ على التعليل، فيكون معنى الآية: أفتطمعون وترجون أن يستجيبوا ويؤمنوا برسالة النبي ﷺ لأجلكم، وقد كفروا بما جاء به أنبياؤهم، فكأنّه تأييس للمؤمنين من إيمانهم، وتعريض بهم بعدم إيمانهم برسلهم وما جاؤوهم به من الحق.

وبهذا يظهر خطأ منْ فسّر[2] الآية بقوله: أفتطمعون أنْ تُصدّقكم اليهود بما تُخبرونهم برسالة النبي ﷺ؛ لأنهم يعرفونه قبل مجيئه ومبعثه، وإنما استنكرت الآية طمع المسلمين بإقرارهم بذلك، إلاّ أن يكون عنى بالتصديق الإيمان المتضمن معنى التصديق مع الإقرار.

---

1 – التحرير والتنوير، ابن عاشور، (567/1).

2 – ينظر: جامع البيان، الطبري، (244/2). ومعالم التنزيل، البغوي، (113/1).

ذهب إلى المعنى الأول ابن عطية في المحرر الوجيز[1]، وابن جزي في التسهيل[2]، وابن كثير في تفسيره[3].

وذهب إلى المعنى الثاني الزمخشري في الكشاف[4]، والقرطبي في الجامع[5].

وجمع بين المعنيين الرازي في مفاتيح الغيب[6]، وابن عرفة في تفسيره[7]، والشوكاني في فتح القدير[8].

ولم يتعرّض جميعهم إلى نسبة هاته المعاني إلى دلالة حرف اللام من لفظ ﴿لَكُمْ﴾، بل مَنْ ذكر منهم معنىً أو معنيين إنما ذكره مجردا من نسبته إلى تنوع دلالة حرف اللام، ولعلّ من فصّل في ذلك وأبان هو ابن عاشور، فذكر مردّ المعنيين إلى ما أفاد حرف (اللام) في لفظ ﴿لَكُمْ﴾ من معنيي التعليل والتضمين، فنتج عن ذلك المعنيان المذكوران سابقا.

النتيجة:

بناء على ما أسلفت من الدراسة، فإن تنوّع دلالات حروف المعاني -عند ابن عاشور- يفيد اتّساعا في مدلولات المباني القرآنية.

النموذج الثالث: في تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِذْ جَعَلْنَا ٱلْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا﴾ (البقرة:124).

الدراسة:

قال ابن عاشور في تفسير الآية: " والمراد من الناس سكان مكة من ذرية إسماعيل، وكلّ من يجاورهم ويدخل في حلفهم، فتعريف الناس للجنس المعهود، وتعليق ﴿لِّلنَّاسِ﴾ بـــ ﴿مَثَابَةً﴾ على التوزيع، أي يزوره ناس ويذهبون فيخلفهم ناس، ولما كان المقصود من هذا ذكر منقبة البيت والمنة على ساكنيه، كان الغرض التذكير بنعمة الله أن جعله لا ينصرف عنه قوم إلاّ ويخلفهم قوم آخرون، فكان الذين يخلفون الزّائرين قائمين مقامهم بالنسبة للبيت وسكانه، ويجوز حمل تعريف النّاس على

1- ينظر المحرر الوجيز، ابن عطية، (167/1).
2 - ينظر التسهيل لعلوم التنزيل، ابن جزي، (87/1).
3 - ينظر تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، (201/1).
4 - ينظر الكشاف، الزمخشري، (1/ 156).
5 - ينظر الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، (1/2).
6 - ينظر مفاتيح الغيب، الرازي، (560/3).
7 - ينظر تفسير ابن عرفة، ابن عرفة، (340/1).
8 - ينظر فتح القدير، الشوكاني، (120/1).

العهد، أي يثوب إليه الناس الذين ألفوه وهم كُمّل الزائرين، فهم يعودون إليه مرارا، وكذلك كان الشأن عند العرب "[1].

وقد ذهب جماعة من أهل التفسير[2] ممن اطّلعت على تفاسيرهم إلى اعتبار الألف واللام من لفظ ﴿لِّلنَّاسِ﴾ للجنس، مما أضفى عليه صيغة العموم المستغرق جميع مفرداته، فهذا المعنى متأتٍّ من هذا الاعتبار، وقد تُحمل الألف واللام على العهد، فيفيد لفظ ﴿لِّلنَّاسِ﴾ الخاصة منهم، الذين يتعاهدون البيت الحرام دائما، وقد لاح إلى هذين المعنيين القرطبي في الجامع[3] وإن لم يصرح بالتفصيل الذي ذكرتُ، وأبان ذلك ابن عاشور في النقل السابق.

فإذا حمل تعريف الناس على الجنس أفاد عموم الناس، وعليه يكون معنى الآية: وإذ جعلنا البيت مرجعا لجميع الناس.

وإذا حملنا التعريف على العهدية، أفاد خاصة الناس، الذين يتعاهدونه بالصلاة والطواف وغيرها من أنواع العبادات.

وعلى هذا فاعتبار ابن عاشور لمعنى لام التعريف من لفظ ﴿لِّلنَّاسِ﴾، الدائر بين كونه للجنس أو العهد، أفاد معنيين في الآية مقبولين.

النتيجة:

على ضوء ما سبق من الدّراسة، فإنّ تنوّع دلالة حروف المعاني -عند ابن عاشور- يفيد تنوّعا في دلالة الألفاظ بين العموم والخصوص، ومنه تنوّعا واتّساعا في المعاني.

---

1 - التحرير والتنوير، ابن عاشور، (1/708-709).

2 - ينظر: النكت والعيون، الماوردي، (1/186). ومعالم التنزيل، البغوي، (1/146). وتفسير القرآن العظيم، ابن كثير، (1/289).

3 - ينظر الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، (2/111).

الفرع الثاني: الحمل على معاني العموم والخصوص ودورها في إثراء المعاني القرآنية

من الصّور التي أتت عليها قاعدة تعدّد المعاني القرآنية هي حمل اللفظ القرآني على المعنى العام والخاص، إذا سمحت بذلك اللغة وانتفت القرائن الصّارفة لمعنى من المعاني، ولبيان هاته الصورة يحسن أن أبيّن معنى العام والخاص، ثم أورد نماذج تطبيقية لابن عاشور من خلال تفسيره.

أولا: معنى العموم والخصوص

معنى اللفظ العام لغة: العام من العَمَم الذي يدل على التمام والكثرة، يقال جسم عَمِمٌ أي تام، ومنكب عمم أي طويل، وعمّهم الأمر يعمّهم عموما أي شملهم، والعامة خلاف الخاصة[1].

فلفظ العام يدلّ على تمام الأمر وشمولية الأجزاء، فلا يطلق على الأمر بالكمال والتمام إلاّ بعد استيفاء جميع أجزائه، واحتوائه لها.

معنى اللفظ العام اصطلاحا: لفظ وضع وضعا واحدا لكثير غير محصور، مستغرق جميع ما يصلح له[2].

معنى اللفظ الخاص لغة: من خصص وخصّه بالشيء واختصّه إذا أفرده دون غيره، والخاص ضد العام[3].

معنى اللفظ الخاص اصطلاحا: لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد، فيختص ببعض ما يصلح له[4].

إذن فالعام ضد الخاص لغة؛ لتضادّ دلالتهما اللغوية، فالشمولية ضد الجزئية، والتمام ضد النقصان، والكثرة ضد القلّة.

وأما من جهة ما اصطلح عليه من لفظهما فهما وإن كانا ظاهرهما التضاد، لكن من ناحية دلالتهما على المعاني فإنّ الخاص مضمّن في العام؛ لاشتماله له ولغيره من الأفراد.

---

1 – ينظر: مقاييس اللغة، ابن فارس، (15/4-18). ولسان العرب، ابن منظور، (426/12).

2 – التعريفات، الجرجاني، ص 145. وينظر: الإتقان في علوم القرآن، السيوطي، (48/3)، والحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة، زكريا الأنصاري، ص 82.

3 – ينظر: مقاييس اللغة، ابن فارس، (153/2). ولسان العرب، ابن منظور، (24/7-25).

4 – ينظر: التعريفات الفقهية، محمد البركتي، ص 84، والحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة، زكريا الأنصاري، ص 82، والتعريفات، الجرجاني، ص 95.

فإذا تقرّر هذا فحمل الألفاظ القرآنية على دلالة العموم والخصوص مطلوب، إذا سمحت بذلك اللغة وانتفى التناقض، مما يثمر ويزيد من المعاني القرآنية وينوعها.

ثانيا: الحمل على العموم والخصوص ودوره في إثراء المعاني القرآنية.

بعد معرفتنا لمعنيي العموم والخصوص والمقصود منهما، سأورد هنا بعض النماذج[1] التطبيقية لابن عاشور من خلال تفسيره التحرير والتنوير، أبان فيها عن هاته الصورة التي تأتي عليها قاعدة تعدّد المعاني القرآنية.

النموذج الأول: في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَنْ يُّعْجِبُكَ قَوْلُهُۥ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا﴾ (البقرة:202).

الدراسة:

قال ابن عاشور في تفسير الآية: " والخطاب إمّا للنبي ﷺ، أي ومن الناس من يظهر لك ما يعجبك من القول، وهو الإيمان وحب الخير والإعراض عن الكفار، فيكون المراد بـــ ﴿وَمِنَ﴾ المنافقين ومعظمهم من اليهود، وفيهم من المشركين أهل يثرب وهذا هو الأظهر عندي، أو طائفة معينة من المنافقين، وقيل: أريد به الأخنس بن شريق[2] الثقفي...، ويجوز أن الخطاب لغير معين ليعم كل مخاطب، تحذيرا للمسلمين من أن تروج عليهم حِيَلُ المنافقين، وتنبيه لهم إلى استطلاع أحوال الناس..."[3].

فحاصل ما ذكر ابن عاشور والمفسّرون في لفظ ﴿ٱلنَّاسِ﴾ من الآية الكريمة، قولان أساسيان:

القول الأول: قالوا هي خاصة بطائفة معينة من المنافقين، أو أخص من ذلك وهو الأخنس بن شريق. ويدل على كل منهما سبب النزول، فقد روى ابن عباس ﷺ قال: (لما أصيبت هذه السرية أصحاب خُبَيْب بالرجيع بين مكة والمدينة، فقال رجال من المنافقين: يا ويْح هؤلاء المقتولين الذين هلكوا هكذا! لا هم قعدوا في بيوتهم، ولا هم أدَّوْا رسالة صاحبهم! فأنزل الله ﷻ في ذلك من قول

---

1 – ينظر أيضا الآيات أرقام: (1-7-20-24-25-43-158-185-281) من سورة البقرة، والآيتين رقم: (3-10) من سورة آل عمران.

2 – أخطأ ابن عاشور فسماه: "الأخنس بن شريف"، والصحيح ما أثبته: "الأخنس بن شريق" كما هو عند الطبري، ينظر جامع البيان، الطبري، (4/229-230).

3 – التحرير والتنوير، ابن عاشور، (2/266).

المنافقين، وما أصاب أولئك النفر في الشهادة والخير من الله ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَنْ يُّعْجِبُكَ قَوْلُهُۥ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا﴾[1]. وروى أسباط عن السّدي فذكر الآية، ثم قال: (نزلت في الأخنس بن شريق الثقفي-وهو حليفٌ لبني زُهره- وأقبل إلى النبي ﷺ بالمدينة، فأظهر له الإسلام، فأعجبَ النبي ﷺ ذلك منه، وقال: إنما جئت أريد الإسلام، والله يعلم أنّي صادق! وذلك قوله: ﴿وَيُشْهِدُ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا فِى قَلْبِهِۦ﴾، ثم خرج من عند النبي ﷺ، فمرَّ بزرع لقوم من المسلمين وحُمُر، فأحرق الزرع، وعقر الحُمُر، فأنزل الله ﷻ: ﴿وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِى ٱلأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ ٱلْحَرْثَ وَالنَّسْلَ﴾ (البقرة:203)....)[2] الأثر.

القول الثاني: قالوا هي عامّة في كل من أبطن الكفر وأظهر الإسلام في كل زمان، بدلالة عموم لفظ الناس المحلى بالألف واللام الجنسية، المستغرقة جميع ما يصلح لها.

قال بالقول الأول الواحدي في الوجيز[3]، والبغوي في المعالم[4]، مقتصران على المعنى الأخص.

وجمع إلى قولهم، القول بالمعنى العام الزمخشري في الكشاف[5]، وذكر آخرون القولين معا، منهم ابن عطية في المحرر الوجيز[6]، والقرطبي في الجامع[7]، وابن عرفة في تفسيره[8]، وابن كثير في تفسيره[9] مرجّحا المعنى العام، وصحح القولين الرازي في مفاتيح الغيب[10] مقدّما المعنى العام.

والخلاصة أنّ كلا المعنين صحيح؛ لدلالة الأثر عن المعنى الخاص، ودلالة اللفظ عن المعنى العام، وقد نحى ابن عاشور -في النّقل السّابق- منحى آخر، لم ينحه من سبقه - في حدود ما اطّلعت عليه- مؤكّدا إرادة المعنيين؛ فجعل المعنى الخاص والعام تابعان لعموم وخصوص الخطاب، فعلى

---

1 - جامع البيان، الطبري، (230/4).

2 - المرجع نفسه، (229/4-230).

3 - ينظر الوجيز، الواحدي، ص 159.

4 - ينظر معالم التنزيل، البغوي، (235/1).

5 - ينظر الكشاف، الزمخشري، (250/1).

6 - ينظر المحرر الوجيز، ابن عطية، (279/1).

7 - ينظر الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، (14/3-15).

8 - ينظر تفسير ابن عرفة، ابن عرفة، (594/2).

9 - ينظر تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، (419/1).

10 - ينظر مفاتيح الغيب، الرازي، (344/5).

احتمال الخطاب خاص بالنبي ﷺ يكون المعنى: ومن الناس من يظهر لك ما يعجبك من القول، وهو الإيمان وحب الخير والإعراض عن الكفار، ويكون المراد بـــ ﴿وَمِنَ﴾ التبعيض، أي طائفة معينة من المنافقين، أو على وجه الأخص، الأخنس بن شريق الثقفي؛ لما كان من إظهاره المودّة للنبي ﷺ كما ورد بذلك سبب النزول. ويجوز أن يكون الخطاب لغير معيّن ليعمّ كل مخاطب؛ تحذيرا للمسلمين من أن تروج عليهم حيل المنافقين على مرّ الزمان؛ وذلك لدلالة الظرف من قوله ﴿فِي ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا﴾ وتعلقه بلفظ ﴿يُعْجِبُكَ﴾، وعليه يكون الخطاب للمسلمين عموما، تحذيرا لهم ممن أبطن الكفر وأظهر الإسلام عموما[1].

النتيجة:

بناء على ما أسلفت من الدّراسة، فإنّ حمل الألفاظ والتراكيب القرآنية على المعنى الخاص والعام -عند ابن عاشور- يفيد اتّساعا في المعاني، ما لم تقم قرينة على إرادة أحدهما.

النموذج الثاني: في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ ٱبْتِغَآءَ مَرْضَاتِ ٱللَّهِ وَٱللَّهُ رَءُوفٌۢ بِٱلْعِبَادِ﴾ (البقرة:205).

الدراسة:

قال ابن عاشور في معنى لفظ ﴿بِٱلْعِبَادِ﴾ من الآية الكريمة ما نصه: "والظاهر أنّ التعريف في قوله ﴿بِٱلْعِبَادِ﴾ تعريف استغراق؛ لأنّ الله رؤوف بجميع عباده، وهم متفاوتون فيها، فمنهم من تناله رأفة الله في الدنيا وفي الآخرة، على تفاوت فيهما يقتضيه علم الله وحكمته، ومنهم من تناله رأفة الله في الدنيا دون الآخرة وهم المشركون والكافرون، فإنّ من رأفته بهم أنّه أعطاهم العافية والرزق، ويجوز أن يكون التعريف تعريف العهد؛ أي بالعباد الذين من هذا القبيل، أي قَبِيل الذي يشري نفسه ابتغاء مرضاة الله، ويجوز أن يكون (ال) عوضا عن المضاف إليه...، والعباد إذا أضيف إلى اسم الجلالة يراد به عباد مقربون"[2].

فهذا تفصيل من ابن عاشور -عليه رحمة الله- في بيان ما دلت عليه لفظ ﴿بِٱلْعِبَادِ﴾، تبعا لدلالة

1 - ينظر التحرير والتنوير، ابن عاشور، (266/2).

2 - المرجع نفسه، (273/2-274).

لام التعريف المحلى بها اللفظ؛ فجعلها مرادا بها العموم، على معنى لام التعريف للاستغراق، ومرادا بها الخصوص، على معنى لام التعريف للعهد.

هذا و لم يتعرّض معظم المفسّرين ممّن اطّلعت على تفاسيرهم للمعنى المراد من لفظ: ﴿بِالْعِبَادِ﴾، أهو على عمومه، أم هو خاص بمن كان سببا[1] في نزول الآية، إلاّ ما كان من المعنيين الذيْن أوردهما الطبري في جامعه، وذلك بقوله: " والله ذو رحمة واسعة بعبده الذي يشري نفسه له في جهاد من حادَّه في أمره من أهل الشرك والفُسوق، وبغيره من عباده المؤمنين في عاجلهم وآجل معادهم، فينجز لهم الثواب على ما أبلوا في طاعته في الدنيا، ويسكنهم جناته على ما عملوا فيها من مرضاته"[2].

فيُفهم من كلام الطبري معنى خاص، وهو أن رأفة الله تلحق من اتصف بالصفات المفتتحة بها الآية، من بذل العبد نفسه في سبيل الله دفاعا عن حياض الدين، ومعنى أعمّ منه يشمل جميع المؤمنين.

وبالمعنى الثاني منهما فسر الرازي[3] الآية، وبمعنى أعمّ منهما فسّر ابن عرفة[4] الآية، حتى أدخل الكافر في اشتمال رأفة الله به في الدنيا، مع ذكره الوجه الخاص بمن اشترى نفسه أو بشيء من ذلك في الدنيا والآخرة.

وقد توسع ابن عاشور أكثر من سابقيه في ذلك، فجعل للفظ ﴿بِالْعِبَادِ﴾ ثلاثة معان: معنى عاما يستغرق جميع العباد المؤمن منهم والكافر، ومعنى خاصا بالمؤمنين الذين شروا أنفسهم ابتغاء مرضاة الله، ومعنى ثالثا أخص وهم المقربون، وكل ذلك بحسب ما دلت عليه لام التعريف المحلى بها اللفظ.

فاستنباط ابن عاشور للمعاني الثلاثة، جاء تبعا لدلالة اللّفظ القرآني وما تحلى به من لام التعريف؛ الذي دلّ على معنى عام، ومعنى خاص، وآخر أخص، ولعلّ في هذا النموذج بيان لاشتراك صورتين من صور القاعدة في تكثير المعاني القرآنية، وقد تمثلت في صورة دلالة حروف المعاني، وما تولّد عنها من صورة العموم والخصوص.

---

1 – اختلف في ذلك أهل التأويل، فقيل نزلت في المهاجرين والأنصار، مروي عن قتادة. وقيل في رجال من المهاجرين بأعيانهم (صهيب بن سنان وأبي ذر الغفاري)، وهذا مروي عن عكرمة. وقيل غير ذلك. ينظر جامع البيان، الطبري، (247/4-248). قال عكرمة: (لما خرج صهيب مهاجرا...) الأثر أخرجه الحاكم في مستدركه، ينظر المستدرك على الصحيحين، الحاكم، كتاب معرفة الصحابة ﷺ، رقم 5700، (450/3). وقال صحيح على شرط مسلم و لم يخرجاه.

2 – جامع البيان، الطبري، (251/4).

3 – ينظر مفاتيح الغيب، الرازي، (251/5).

4 – ينظر تفسير ابن عرفة، ابن عرفة، (598/2).

النتيجة:

بناء على ما أسلفت من الدّراسة، فإنّه من الممكن -عند ابن عاشور- اشتراك صورتين من صور القاعدة في تكثير المعاني القرآنية وتنوّعها.

النموذج الثالث: في تفسير قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يَقُولَ ٱلرَّسُولُ وَٱلذِينَ ءَامَنُواْ مَعَهُۥ مَتَىٰ نَصْرُ ٱللَّهِ﴾ (البقرة:212).

الدراسة:

قال ابن عاشور في المراد بلفظ ﴿ٱلرَّسُولُ﴾ من الآية الكريمة: " ولما كانت الآية مخبرة عن مسٍّ حلّ بمن تقدّم من الأمم، ومنذرة بحلول مثله بالمخاطبين وقت نزول الآية، جاز في فعل يقول أن يعتبر قول رسول أمّة سابقة، أي زلزلوا حتى يقول رسول المزلزلين، فـ(الـ) للعهد، أو حتى يقول كلّ رسول لأمّة سبقت، فتكون (الـ) للاستغراق"[1].

وقد أشار بعض أهل التفسير إلى المراد من اللفظ؛ فجعلوا دلالته تتقلّب بين العموم ليشمل جميع ما يصلح له اللفظ من معان، وبين كونها على الخصوص فيكون المراد منه هو النبي محمد ﷺ.

فعلى المعنى الأول تكون إفادة العموم متأتّية من حمل الألف واللام على الاستغراق؛ ليشمل اللفظ جميع الرسل المبعوثين إلى أممهم، وعلى المعنى الثاني فإنّ إفادة الخصوص آتية من حمل الألف واللاّم على العهد، فيكون لفظ ﴿ٱلرَّسُولُ﴾ خاص برسول المزَلْزَلين، فيصدق على المخاطَب بالآية وهو النبي محمد ﷺ.

فممّن قال بعموم دلالة اللفظ، ابن عطية في المحرر الوجيز[2]، وأشار إليه الرازي في مفاتيح الغيب[3]. وممّن أشار إلى المعنى الثاني، الزمخشري في الكشاف[4]، والبغوي في معالم التنزيل[5]، وجمع بين ذكر

1 - التحرير والتنوير، ابن عاشور، (316/2).
2 - ينظر المحرر الوجيز، ابن عطية، (288/1).
3 - ينظر مفاتيح الغيب، الرازي، (379/6).
4 - ينظر الكشاف، الزمخشري، (256/1).
5 - ينظر معالم التنزيل، البغوي، (245/1).

المعنيين الشوكاني في فتح القدير[1]، بل أضاف إليها معنى آخرا على الوجه الخاص، فقال: "وقيل شعياء".

وقد أورد ابن عاشور التفصيل المذكور سابقا، جامعا بين المعنى العام الذي ذكره أهل التفسير، وبين المعنى الخاص وهو كون المراد من لفظ ﴿ٱلرَّسُولُ﴾ كلّ رسول أمة زلزلت، فيصدق بذلك على نبيّنا محمد ﷺ، كما يصدق على غيره من رسل الأمم السابقة ممن كان هذا شأن أمته. وعليه يكون هذا المعنى خاصا بالنسبة للمعنى العام الأول، ويكون عامّا بالنسبة لمن جعل لفظ ﴿ٱلرَّسُولُ﴾ متعلق بالنبي محمد ﷺ فقط.

فانظر كيف حكّم ابن عاشور معاني الآية لدلالة السياق، فأنتج بذلك معنى مباينا للمعنى الآخر الخاص، الذي ذكر غيره من أهل التفسير، والمستفادة جميعا من تنوع دلالة لام التعريف المحلى بها لفظ ﴿ٱلرَّسُولُ﴾، ليجتمع في هذا المثال صورتان للقاعدة، متمثلتان في صورة العموم والخصوص وصورة دلالة حروف المعاني، مع دلالة مسلك السياق.

النتيجة:

على ضوء ما قدمت من الدراسة، فإنّه من الممكن اجتماع صورتان من الصور التي تأتي عليها القاعدة مع أحد مسالكها؛ فتفيد بمجموعها اتّساعا في المعاني القرآنية الصحيحة.

1 – ينظر فتح القدير، الشوكاني، (247/1).

المبحث الثاني: صور القاعدة المتعلقة بالقراءة والترتيل وتطبيقها عند ابن عاشور.

لا شكّ أنّ نزول القرآن على سبعة أحرف له أثر في تعدّد أوجه القراءة وأحكام الترتيل[1]؛ لاشتراكهم في العلّة التي من أجلها نزل القرآن على أحرفه السبعة، والمتمثلة في التخفيف[2] على الأمة الأمّية، وقد أفاد هذا التعدد في اتساع المعاني على قلة المباني، وفي هذا المبحث سأبين دور تنوع القراءات، وكذا دور الوقف والابتداء في إثراء المعاني القرآنية.

المطلب الأول: تعدّد وجوه القراءة ودوره في إثراء المعاني القرآنية.

من الصور المهمة التي استعملها أهل التفسير في بيان المعاني القرآنية وتنوعها، هي تعرضهم لذكر القراءات الصحيحة الواردة في الآية أو اللفظ القرآني؛ ليستقوا منها ما أمكن من معان مختلفة تزيد في بيان الأحكام، وترقى به في منازل الاعجاز.

وقبل البدء في إيراد نماذج تطبيقية لبيان هاته الصورة، يحسن أن أبين ما المقصود بوجوه القراءات.

أولا: المقصود بوجوه القراءات القرآنية.

تعريف الوجه لغة: الواو والجيم والهاء أصل واحد يدلّ على مقابلة لشيء[3]، وجه الكلام: السبيل الذي تقصده به، أي المعنى الذي تريده، ومنه يقال القرآن حمّال وجوه، أي يحتمل معان متنوعة[4].

ويمكنني انطلاقا من التعريف اللغوي للوجه، أن أعرفه اصطلاحيا فأقول:

الوجه: واحد الوجوه، ووجوه الكلام هي معانيه المتنوعة والمتقابلة فيما بينها.

---

1 – وردت أقوال عدّة في معنى الأحرف القرآنية، منها ما ذهب إليه بعضهم من جعلها القراءات السبع، ولست –في هذا المقام– بصدد التعرض إلى تحقيق الأقوال في ذلك، لكن لا يخفى بُعْدُ هذا القول؛ لما ثبت من صحة القراءات الثلاث المتممة للسبع كما هو معلوم، وإنما أردت بقولي هذا أن للأحرف القرآنية –وإن لم نعتبر بقول من قال هي القراءات السبع– أثر فيها.

2 – ودليل ذلك حديث أبي بن كعب ﷺ « أنّ النبي ﷺ كان عند أضاة بني غِفار، قال: فأتاه جبريل عليه السلام، فقال: إنّ الله يأمرك أن تقرأ أمتك القرآن على حرف، فقال: «أسأل الله معافاته ومغفرته، وإنّ أمتي لا تطيق ذلك»، ثم أتاه الثانية، فقال: «إن الله يأمرك أن تقرأ أمتك القرآن على حرفين»، فقال: «أسأل الله معافاته ومغفرته، وإن أمتي لا تطيق ذلك»، ثم جاءه الثالثة، فقال: إن الله يأمرك أن تقرأ أمتك القرآن على ثلاثة أحرف، فقال: «أسأل الله معافاته ومغفرته، وإن أمتي لا تطيق ذلك»، ثم جاءه الرابعة، فقال: إن الله يأمرك أن تقرأ أمتك القرآن على سبعة أحرف، فأيما حرف قرءوا عليه فقد أصابوا». رواه مسلم في صحيحه، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب بيان أن القرآن على سبعة أحرف وبيان معناه، رقم 821، (367/1).

3 – مقاييس اللغة، ابن فارس، (88/6).

4 – ينظر لسان العرب، ابن منظور، (556/13).

تعريف القراءات لغة: القراءات جمع قراءة، والقراءة من قرأ يقرأ قرآنا بمعنى الجمع، وسمي القرآن بذلك لأنّه يجمع السور ويضمها، وقرأتُ الشيء قرآنا، أي جمعته وضممت بعضه إلى بعض، فالقراءة النطق بالكلمات مجموعة ومضمومة بعضها إلى بعض[1].

تعريف القراءات اصطلاحا:

عرّفها الزرقاني فقال: " مذهب يذهب إليه إمام من أئمة القراء مخالفا به غيره في النطق بالقرآن الكريم، مع اتفاق الروايات والطرق عنه، سواء أكانت هذه المخالفة في نطق الحروف، أم في نطق هيئاتها"[2]

إذن فاختلاف القراءات يكمن في اختلاف وجوه الأداء من الناحية الصوتية، أو التصريفية، أو النحوية، وهذا الاختلاف من باب التنوع والتغاير، وليس من باب التضاد والتناقص[3].

وعليه يمكننا أن نعرف المركب الإضافي "**وجوه القراءات**": بأنه أوجه الاختلاف والتنوع في نطق كلمات القرآن بين القرّاء العشر.

ثانيا: تعدّد القراءات وأثرها في إثراء المعاني القرآنية

من الصور التي أتت عليها قاعدة تعدّد المعاني القرآنية ما يعرف بالقراءات، فقد تنوعت في العديد من الألفاظ من جهة نطقها، أو تصريفها، أو إعرابها؛ لتثري المعاني القرآنية، وتَبين عن الحكم الجليلة، وسأورد بعض النماذج[4] التطبيقية لتوضيح ذلك.

النموذج الأول: في تفسير قوله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَاتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾ (البقرة:105).

الدراسة:

قال ابن عاشور: " وقوله: ﴿ أو نُنسِهَا﴾ قرأه نافع وابن عامر وعاصم وحمزة والكسائي ويعقوب وأبو جعفر وخلف ﴿نُنسِهَا﴾، بنون مضمومة في أوّله، وبسين مكسورة ثم هاء، وقرأه ابن كثير

1 – ينظر المرجع السابق، (128/1).

2 – مناهل العرفان، الزرقاني، (412/1).

3 – ينظر مدخل في علوم القراءات، السيد رزق الطويل، ص 27، المكتبة الفيصلية، ط 1: 1405هـ / 1985م.

4 – ينظر أيضا الآيات أرقام: (8-9-27-35-50-104-139-164-212-231-270-278-281) من سورة البقرة.

وأبو عمرو (ننسأها)، بنون مفتوحة في أوّله، وبسين مفتوحة وبعدها همزة ساكنة، ثم هاء. فعلى قراءة ترك الهمز فهو من النّسيان والهمزة للتعدية ومفعوله محذوف للعموم، أي ننس النّاس إياها؛ وذلك بأمر النبي ﷺ بترك قراءتها حتى ينساها المسلمون، وعلى قراءة الهمز، فالمعنى أو نؤخرها، أي نؤخر تلاوتها أو نؤخر العمل بها، والمراد إبطال العمل بقراءتها أو بحكمها فكني عنه بالنسء وهو قسم آخر مقابل للنسخ، وهو أن لا يذكّر الرسولُ الناسَ بالعمل بحكم مشروع، ولا يأمر من يتركه بقضائه حتى ينسى الناس العمل به؛ فيكون ذلك إبطالا للحكم ...، ومعنى النسء مشعر بتأخير يعقبه إبرام، وحينئذ فالمعنى بقاء الحكم مدة غير منسوخ، أو بقاء الآية من القرآن مدّة غير منسوخة. أو يكون المراد إنساء الآية بمعنى تأخير مجيئها، مع إرادة الله تعالى وقوع ذلك بعد حين، والاحتمالات المفروضة في نسخ حكم من الشريعة تتأتى في نسخ شريعة بشريعة، وإنسائها أو نسئها"[1].

اختلف القرّاء[2] -كما ذكر ابن عاشور- في قراءة لفظ ﴿نُنسِهَا﴾، فقرأها ابن كثير وأبو عمرو (ننسأها) بنون مفتوحة في أوّله وبسين مفتوحة، وبعدها همزة ساكنة ثم هاء، من التأخير بمعنى تأخير نسخها تلاوةً أو حكمًا، أو بتأخير العمل بها، وقيل غير ذلك، وقرأها الباقون ﴿نُنسِهَا﴾ من النّسيان، بمعنى إزالتها من القلوب وذلك بأمر النبي ﷺ ترك قراءتها حتى تذهب عن الناس، وقيل غير ذلك.

وقد ذكر معظم أهل التفسير[3] المعنيين الناشئين عن اختلاف القراءتين، إلاّ أنّ أقوالهم تنوّعت في المراد بالنسيان المترتب عن قراءة نافع ومن معه للفظ، كما تنوّعت كذلك أقوالهم في المراد من التأخير على القراءة الثانية، ولستُ هنا بمتعرض لأقوالهم وسردها كلّها ثم التوفيق بينها؛ إذ ليس ذلك المقصد من ضرب هذا المثال، وإنما المبتغى بيان تنوّع المعاني القرآنية بتعدد القراءات القرآنية عند ابن عاشور، وقد أبان -رحمه الله كما في النقل السابق- هذا المقصد في هاته الآية بعد إسناده كل قراءة لمن قرأ بها، فجعل قراءة الجمهور بترك الهمز من النسيان، وجعل قراءة ابن كثير وأبي عمرو (ننسأها) بإثبات الهمز من التأخير، أي (أو نؤخرها) إمّا تلاوة أو عملا.

فالآية بقراءتيْها دلّت على أنواع وأقسام النّسخ؛ فيكون إمّا نسخ ببدل أو نسخ إلى غير بدل،

---

1 - التحرير والتنوير، ابن عاشور، (1/ 658-659).

2 - ينظر البدور الزاهرة في القراءات العشر المتواترة، عبد الفتاح القاضي، ص 38.

3 - ينظر: جامع البيان، الطبري، (2/473-479). ومعاني القرآن وإعرابه، الزجاج، ص 189-190. والنكت والعيون، الماوردي، (1/170-171). ومعالم التنزيل، البغوي، (1/134-135). والمحرر الوجيز، ابن عطية، (1/192-194).

ونسخ البدل قد يقع في التلاوة والحكم معا، أو يكون في الحكم دون التلاوة، أو العكس، كما يمكن أن يتأخر النسخ حكما، أو تلاوة، أو كلاهما، أو يتأخر مجيء آية لحكمة إلهية، وهذا ما دلت عليه قراءة ابن كثير وأبي عمرو، أمّا النسخ إلى غير بدل فيقع برفع الآية من القلوب، أو بترك النبي ﷺ العمل بها حتى تُنسى ولا تُعلم، وهذا ما دلّت عليه قراءة الجمهور.

النتيجة:

بناء على ما أسلفت من الدراسة، فإنّ تعدّد القراءات القرآنية -عند ابن عاشور- يعدّ من الصّور المهمة لقاعدة تعدّد المعاني القرآنية، التي تفيد تنوّعًا في المعاني واتساعًا.

النموذج الثاني: في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَرْسَلْنَـٰكَ بِٱلْحَقِّ بَشِيراً وَنَذِيراً وَلاَ تَسْـَٔلُ عَنْ أَصْحَـٰبِ ٱلْجَحِيمِ﴾ (البقرة:118).

الدراسة:

قال ابن عاشور: " قرأ نافع ويعقوب بفتح الفوقية وسكون اللام، على أن (لا) حرف نهي جازم للمضارع، وهو عطف إنشاء على خبر، والسؤال هنا مستعمل في الاهتمام والتطلع إلى معرفة الحال مجازا مرسلا بعلاقة اللزوم؛ لأن المعنى بالشيء المتطلع لمعرفة أحواله، يكثر من السؤال عنه، أو هو كناية عن فظاعة أحوال المشركين والكافرين، حتى إنّ المتفكّر في مصير حالهم يُنهى عن الاشتغال بذلك؛ لأنها أحوال لا يحيط بها الوصف، ولا يبلغ إلى كنهها العقل في فظاعتها وشناعتها، وذلك أن النهي عن السؤال يَرِد لمعنى تعظيم أمر المسئول عنه، نحو قول عائشة: «يصلّي أربعا فلا تسأل عن حسنهن وطولهن»[1]...، وقرأه جمهور العشرة بضم الفوقية ورفع اللام على أن (لا) نافية، أي لا يسألك الله عن أصحاب الجحيم، وهو تقرير لمضمون ﴿إِنَّآ أَرْسَلْنَـٰكَ بِٱلْحَقِّ﴾ والسّؤال كناية عن المؤاخذة واللوم مثل قوله ﷺ: «وكلّكم مسؤول عن رعيته»[2][3].

---

1 - جزء من حديث رواه البخاري في صحيحه، في ثلاثة مواضع: منها في كتاب التهجد، باب قيام النبي ﷺ بالليل في رمضان وغيره، رقم: 1147، (53/2). ورواه مسلم في صحيحه، تحت كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب صلاة الليل وعدد ركعات النبي ﷺ في الليل وأن الوتر ركعة وأن الركعة صلاة صحيحة، رقم 738، (334/1). واللفظ لمسلم.

2 - رواه البخاري في صحيحه من حديث عبد الله بن عمر في ستة مواضع، منها في كتاب الجمعة، باب الجمعة في القرى والمدن، رقم: 893، (5/2). ورواه مسلم في صحيحه من حديث ابن عمر، كتاب الإمارة، باب فضيلة الإمام العادل وعقوبة الجائر والحث على الرفق بالرعية والنهي عن إدخال المشقة عليهم، رقم: 1829، (886/2-887).

3 - التحرير والتنوير، ابن عاشور، (692/1).

اختلفت القرأة -كما ذكر ابن عاشور- في لفظ ﴿وَلاَ تَسْـَٔلْ﴾ بين بناء الفعل على ما لم يُسمّ فاعله بضم التاء والرفع على الخبر، وهي قراءة عامّة القرّاء، وبين بنائه على ما يسمّى فاعله، بفتح التاء وجزم اللام على النهي، وهي قراءة نافع ويعقوب[1].

وعلى ضوء القراءتين فسّر ابن عاشور كما فسر غيره من أهل العلم الآية، وذكروا في ذلك معنيين:

المعنى الأول: معنى الآية على قراءة العامة (ولا تُسْأل)، أي: لستَ -والخطاب للنبي ﷺ- مسؤولا عن كفر من كفر، وتكون لا نافية، ويدلّ على هذا قوله تعالى: ﴿فَإِنَّمَا عَلَيْكَ ٱلْبَلَٰغُ وَعَلَيْنَا ٱلْحِسَابُ﴾ (الرعد:41).

المعنى الثاني: معنى الآية على قراءة نافع ويعقوب ﴿وَلاَ تَسْـَٔلْ﴾، أي: لا تسأل يا محمد عن حال أصحاب الجحيم، فإنما أنت مرسل بالحق لتبشر وتنذر لا لتسأل عن هؤلاء، وتكون لا على هذا المعنى ناهية، وقيل النهي هنا مفاده تعظيم أمر أصحاب الجحيم؛ لمجيئه لهذا الغرض، أي أنهم بلغوا فوق ما تظن من سوء حالهم، وهذا مثل قول عائشة رضي الله عنها وهي تصف صلاة النبي ﷺ بالليل: «ما كان رسول الله ﷺ يزيد في رمضان ولا في غيره على إحدى عشرة ركعة، يصلّي أربعا فلا تسل عن حسنهن وطولهن، ثم يصلّي أربعا فلا تسل عن حسنهن وطولهن، ثم يصلّي ثلاثا»[2].

فقولها رضي الله عنها «فلا تسل عن حسنهن وطولهن» لم تُرد به حقيقة النهي عن ذلك، وإنما أرادت بيان حسن وطول قيام النبي ﷺ في صلاة الليل وتمامها.

فممّن ذكر المعنيين الطبري في جامعه[3]، والبغوي في معالم التنزيل[4]، والزمخشري في الكشاف[5]، والقرطبي في الجامع[6]، وابن كثير في تفسيره[7]، وغيرهم.

وعلى نسق ما ذكر أهل التفسير، فصّل ابن عاشور في تفسيره، كما نقلت عنه آنفا.

والآية أفادت بمجموع قراءتيْها معنىً متكاملاً مركّبا من معنيين مختلفيْن؛ فنفت عن النبي ﷺ

---

1 - ينظر: النشر في القراءات العشر، ابن الجزري، (221/2). والكنز في القراءات العشر، تاج الدين الواسطي، (2/ 415).

2 - سبق تخريجه: ينظر العزو رقم (1) بالصفحة السابقة، واللفظ هنا للبخاري.

3 - ينظر جامع البيان، الطبري، (558/2).

4 - ينظر معالم التنزيل، البغوي، (143/1).

5 - ينظر الكشاف، الزمخشري، (182/1).

6 - ينظر الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، (92/2-93).

7 - ينظر تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، (279/1-280).

مسؤولية من عاند وكابر وكفر بعد إبلاغه ﷺ ما أرسل به، كما نهته عن السؤال عن حال المجرمين، والاشتغال بها عما هو أسمى من ذلك، أو هو لبيان فظاعة حالهم وشناعة مآلهم، ولولا مجيء الآية بقراءتيها لما أفادت هاته المعاني كلها، إلاّ بتكرارها مع زيادة المباني.

النتيجة:

على ضوء ما سبق من الدراسة، فإنّ تنوع القراءات الصحيحة – عند ابن عاشور– له أثر بليغ في اتّساع المعاني القرآنية بأوجز المباني.

النموذج الثالث: في تفسير قوله تعالى: ﴿وَاتَّخَذُواْ مِن مَّقَامِ إِبْرَٰهِيمَ مُصَلًّى﴾ (البقرة:124).

الدراسة:

قال ابن عاشور: " ﴿وَاتَّخَذُواْ مِن مَّقَامِ إِبْرَٰهِيمَ مُصَلًّى﴾ قرأه نافع وابن عامر بصيغة الماضي عطفا على ﴿جَعَلْنَا﴾، فيكون هذا الاتخاذ من آثار ذلك الجعل، فالمعنى ألهمنا الناس أن يتخذوا من مقام إبراهيم مصلى، أو أمرناهم بذلك على لسان إبراهيم فامتثلوا واتخذوه، فهو للدلالة على حصول الجعل بطريق دلالة الاقتضاء، فكأنّه قيل جعلنا ذلك فاتخذوا، وقرأه باقي العشرة بكسر الخاء بصيغة الأمر، على تقدير القول، أي قلنا اتخذوا بقرينة الخطاب"[1].

اختلفت القرأة في قوله تعالى: ﴿وَاتَّخَذُواْ﴾ –كما ذكر ابن عاشور–، فقرأ نافع وابن عامر بفتح الخاء على الخبر، وقرأ الباقون بكسرها على الأمر[2].

وقد ذكر ابن عاشور كما ذكر غيره من أهل التفسير[3] –على تفاوت بينهم في التفصيل–، معنيين تبعا لاختلاف القرّاء في ﴿وَاتَّخَذُواْ﴾ بين قراءة فتح الخاء على حكاية خبر مضى باتخاذ ولد إبراهيم مقامه مصلى، وبين قراءة كسر الخاء التي أفادت الأمر باتخاذ مقام إبراهيم مصلى، وذكروا احتمالات فيمن وُجِّه له الأمر، فقيل لإبراهيم عليه السلام وولده، وقيل لمحمد ﷺ وأمته.

أمّا الاحتمال الأوّل وهو كون المعنيّ بالأمر إبراهيم عليه السلام وولده، فقد دلّ عليه النّظم؛ وذلك

---

1 – التحرير والتنوير، ابن عاشور، (710/1).

2 – النشر في القراءات العشر، ابن الجزري، (222/2). وينظر البدور الزاهرة، عبد الفتاح القاضي، ص 40.

3 – ينظر: جامع البيان، الطبري، (30/2-33). والنكت والعيون، الماوردي، (186187/1). ومعالم التنزيل، البغوي، (146/1). والكشاف، الزمخشري، (185/1). ومفاتيح الغيب، الرازي، (43/4)، والجامع لأحكام القرآن، القرطبي، (111/2-112). وغيرهم.

بعطف جملة ﴿وَاتَّخَذُواْ مِن مَّقَامِ إِبْرَٰهِيمَ مُصَلًّى﴾ على ما قبلها.

وأما الاحتمال الثاني فقد دلّ عليه أثر عمر بن الخطاب ﷺ في سبب نزول الآية، حيث قال: (وافقت ربي في ثلاث: فقلت يا رسول الله، لو اتخذنا من مقام إبراهيم مصلى، فنزلت: ﴿وَاتَّخَذُواْ مِن مَّقَامِ إِبْرَٰهِيمَ مُصَلًّى﴾ ...) الأثر[1].

أبان ابن عاشور عن معنى القراءتين -كما نقلت عنه-، فجعل قراءة نافع وابن عامر للفظ ﴿وَاتَّخَذُواْ﴾ بصيغة الماضي معطوفة على قوله ﴿جَعَلْنَا﴾؛ فيكون هذا الاتخاذ تبعا لذلك الجعل، وعليه يكون معنى الآية (ألهمنا الناس أن يتخذوا من مقام إبراهيم مصلى، أو أمرناهم بذلك على لسان إبراهيم فامتثلوا واتخذوه)، وجعل قراءة الجمهور بكسر الخاء من الأمر بالاتخاذ.

فإذا ما نظرنا إلى القراءتين متجردتين عن سبب النزول، فإنهما تدلان على أنّ اتخاذ مقام إبراهيم مصلّى كان من عهده عليه السلام، على اعتبار المعنيين الذين ذكرهما ابن عاشور في النقل السابق، وذلك بدليل النظم الذي أتت عليه الآية، وأما إذا اعتبرنا مع القراءتين رواية عمر بن الخطاب ﷺ في سبب النزول، فإنّ قراءة ﴿وَاتَّخَذُواْ﴾ بكسر الخاء تدل -زيادة على توجيه الخطاب لإبراهيم عليه السلام وولده باتخاذ مقامه مصلّى- أيضا على توجيه الخطاب للنبي ﷺ وأمّته باتخاذ مقام إبراهيم مصلى.

وبهذا يستقيم الجمع بين معنى القراءتين ﴿وَاتَّخَذُواْ﴾ بصيغة الماضي وبصيغة الأمر، فإنّ صيغة الماضي لا تحتمل غير حكاية ما كان في زمن إبراهيم، وصيغة الأمر تحتمل ذلك، وتحتمل أن يراد بها معنى التشريع للمسلمين[2].

النتيجة:

بناء على ما أسلفت من الدّراسة، فإنّ تنوّع القراءات القرآنية -عند ابن عاشور- قد يثمر أكثر من المعاني الدالة عليها مباني الآية، إذا احتفت بها القرائن.

---

1 - رواه البخاري في صحيحه، كتاب الصلاة، باب ما جاء في القبلة ومن لم ير الإعادة على من سها فصلّى إلى غير القبلة، رقم 402، (89/1). ورواه مسلم في صحيحه، كتاب فضائل الصحابة ﷺ، باب من فضائل عمر ﷺ، رقم 2399، (1125/2). وينظر الصحيح المسند من أسباب النزول، مُقْبل بن هادي الوادعي، ص 20، مكتبة ابن تيمية - القاهرة، ط 4: 1408هـ/ 1987م.

2 - ينظر التحرير والتنوير، ابن عاشور، (711/1).

المطلب الثاني: الوقف والابتداء ودوره في إثراء المعاني القرآنية.

من الصّور التي تأتي عليها قاعدة تعدّد المعاني القرآنية فتثري تنوع معانيها، هي اختلاف الوقف والابتداء في الآية الواحدة، ولإيضاح أثرها في التفسير لابدّ من التعرض لبيان معنى الوقف والابتداء وأنواعه، ثم أتبعه بذكر نماذج تطبيقية لابن عاشور من خلال تفسيره، حيث استعمل هاته الصورة في جلب المعاني القرآنية وتعدّدها.

الفرع الأول: معنى الوقف والابتداء وأقسامه.

أولا: معنى الوقف والابتداء

الوقف لغة: بمعنى المكث والسّكون، قال ابن فارس: "الواو والقاف والفاء أصل واحدٌ يدلّ على تمكّث في شيء...، وحكى الشيباني: كلّمتُهم، ثم أوقفت عنهم أي سكتُّ، قال وكلُّ شيء أمسكتَ عنه، فإنّك تقولُ أوقفتُ"[1].

إذن فالوقف هو سكون ومكث بعد فعل، سواء كان من فعل الجوارح، كالبطش باليد والمشي بالرجل، أو بالقول وذلك نطقا باللسان.

الوقف اصطلاحا: الوقف له عدّة معان حسب العلم الذي يُتكلم فيه، والذي يهمّنا هنا هو علم القراءات، وأحكام الترتيل.

وعليه فالوقف في القراءة: هو فصل الكلمة عمّا بعدها، بقطع الصوت زمنا بمقدار التنفس عادة، وبنية استئناف القراءة[2].

الابتداء لغة: الافتتاح، قال ابن فارس: "الباء والدّال والهمزة من افتتاح الشيء، يُقال: بدأتُ بالأمر وابتدأتُ من الابتداء"[3]. والبدْء فعلُ الشيء أوّلُ[4].

إذن **فالابتداء:** هو افتتاح الشيء من أوّله أو بعد وقف عنه؛ لما في الوقف من معنى السكون والعدم.

---

1 – مقاييس اللغة، ابن فارس، (135/6).

2 – ينظر: فضل علم الوقف والابتداء وحكم الوقف على رؤوس الآيات، عبد الله علي الميموني، ص 7. والتعريفات الفقهية، محمد البركتي، ص 239. والتعريفات، الجرجاني، ص 253.

3 – مقاييس اللغة، ابن فارس، (212/1).

4 – لسان العرب، ابن منظور، (26/1).

الابتداء في اصطلاح القرآء: هو الشروع في القراءة، سواء كان بعد قطع وانصراف عنها، أو بعد وقف[1].

الوقف والابتداء اصطلاحا: لقب أطلق على أحكام القراءة من جهة مسائل الوقف والابتداء، حتى أصبحت كعلم مستقل يطلق عليه هذا الاصطلاح.

عرّفه الزركشي فقال: فنٌّ جليل وبه يعرف كيف أداء القرآن، ويترتب على ذلك فوائد كثيرة واستنباطات غزيرة، وبه تتبين معاني الآيات، ويؤمن الاحتراز عن الوقوع في المشكلات[2].

أبان الزركشي من خلال هذا التعريف أثر الوقف والابتداء في استنباط معان تفسيرية متنوعة، كما يوتمن به من الوقوع في معان متضادّة في بيان كلام الله ﷻ، عن طريق تمييز الوقوف الجائزة من القبيحة؛ لذلك يحسن بي في هذا المقام، أن أتعرّض إلى بيان أنواع الوقف والابتداء، فأقول:

ثانيا: أنواع الوقف والابتداء.

الأصل في هاته الأنواع والأقسام التي سأذكرها، هو أنواع الوقف؛ لأنه هو الذي يترتب عليه معرفة المعاني الصحيحة من السقيمة، وبه تتبين الأحكام وتتنوع المعاني، والابتداء إنما هو تبع له، فإذا ذكر الوقف يردف معه الابتداء لتعلقه به؛ لهذا تجد العلماء في ذكرهم هاته الأنواع عادة ما يسندونها إلى الوقف فيقولون:

أنواع الوقف:

اختلف أهل العلم في تقسيم الوقف إلى أقسام عدة، بين مقلٍّ منه ومكثرٍ، حتى أوصلها بعضهم إلى ثماني مراتب، لكن مجملها يعود إلى قسمين رئيسين كما حقق ذلك ابن الجزري[3] وهما:

أولا: الوقف الاختياري: وهو ما يكون فيه الكلام تامّا. وكون الكلام تامّا لا يخلوا إمّا:

- ألاّ يكون له تعلق بما بعده البتة، لا من جهة اللفظ ولا من جهة المعنى، فهو الوقف المسمى بالتام لتمامه المطلق، يوقف عليه ويبتدأ بما بعده.
- وإن كان له تعلق بما بعده، فلا يخلو إمّا أن يكون من جهة المعنى أو من جهة اللفظ:
  - فإن كان تعلّقه من جهة المعني فيطلق عليه الوقف الكافي، للاكتفاء به واستغنائه عما بعده، واستغناء ما بعده عنه.

---

1 – غاية المريد في علم التجويد، عطية قابل نصر، ص 233، القاهرة، ط 7، د. سنة نشر.

2 – البرهان في علوم القرآن، الزركشي، (342/1).

3 – ينظر: النشر في القراءات العشر، ابن الجزري، (225/1-230). والإتقان في علوم القرآن، السيوطي، (289/1-292).

- وإن كان تعلقه من جهة اللفظ فهو المسمى بالحسن؛ لأنّه في نفسه حسن مفيد، يجوز الوقف عليه دون الابتداء بما بعده للتعلق اللفظي، إلاّ أن يكون رأس آية فإنّه يجوز في اختيار أكثر أهل الأداء.

وعلى هذا فإنّ الوقف الاختياري بكل أصنافه قد يفيد اتساعا في المعاني، وقد لا يفيد بحسب ما احتفت به القرائن، من جهة النظم، أو من جهة التعلق بالإعراب، أو غيرهما من القرائن المؤثرة في المعنى.

ثانيا: الوقف الاضطراري: وهو مالم يتم عنده الكلام، وهو المسمى بالقبيح، لا يجوز تعمد الوقف عليه إلا لضرورة من انقطاع نفس ونحوه؛ لعدم الفائدة أو لفساد المعنى.

وعليه فإنّ الوقف الاضطراري لا يفيد في اتساع المعاني، بل على العكس من ذلك، فقد يحيل المعنى إلى معنى مناقض للمقصود.

وأما الابتداء فلا يكون إلاّ اختياريا؛ لأنه ليس كالوقف تدعو إليه ضرورة، فلا يجوز إلاّ بمستقل بالمعنى موف بالمقصود، وهو في أقسامه كأقسام الوقف الأربعة، وتتفاوت تماما وكفاية، وحسنا وقبحا بحسب التمام وعدمه، وفساد المعنى وإحالته.

فإذا تقرّر هذا، فالمقصود بالوقف الذي له أثر في المعاني التفسيرية ما كان منه اختياريًّا، دون الوقف الاضطراري كما علمت، والله أعلم.

الفرع الثاني: دور الوقف والابتداء في إثراء المعاني القرآنية.

المقصود بالكلام هنا هو الوقف؛ لما له أثر في إثراء المعاني القرآنية، وإنما يذكر الابتداء -كما أسلفت- تبعا له، وسأورد نماذج تطبيقية من تفسير ابن عاشور لبيان هاته الصورة، التي تأتي عليها قاعدة تعدّد المعاني القرآنية.

النموذج الأول: في تفسير قوله تعالى: ﴿أَلٓمٓ ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ لَا رَيۡبَۛ فِيهِۛ هُدٗى لِّلۡمُتَّقِينَ﴾ (البقرة: 1).

الدراسة:

قال ابن عاشور في تفسيره الآية: " فبالوقف على قوله تعالى: ﴿لاَ رَيْبَ فِيهِۛ﴾ وهو اختيار الجمهور، يكون المعنى نفي وقوع الريب في الكتاب، بنفي الشك في أنّه مترل من الله تعالى، أو ليس فيه ما يوجب ارتيابا في صحته، من اضطراب واختلاف، وبالوقف على قوله تعالى: ﴿ لا رَيْبَ﴾ وهو المروي عن نافع وعاصم، يكون المعنى من باب التأكيد لمفاد الإشارة في قوله: ﴿ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ﴾، أي أن المشار إليه بـــ ﴿ذَٰلِكَ﴾ وهو الكتاب المؤلف من الأحرف، وهو القرآن بلا شك"[1].

يُستشفُّ من كلام ابن عاشور مع ما ذكر أهل التفسير تبعا لاختلاف وقف القرّاء على قوله تعالى: ﴿أَلٓمٓ ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ لَا رَيۡبَ﴾، أو وصله بما بعده والوقف عند قوله: ﴿لاَ رَيْبَ فِيهِۛ﴾، معنيان هما:

المعنى الأول: الوقف على لفظ ﴿ لا رَيْبَ﴾، وهو المروي عن نافع وعاصم، يكون معنى النفي: تأكيد للإشارة في قوله ﴿ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ﴾.

المعنى الثاني: الوقف على لفظ ﴿لاَ رَيْبَ فِيهِۛ﴾، وهو المشهور عن القرّاء، يكون المعنى: لا شكّ فيه أنّه من عند الله، وأنّه الحقّ والصّدق، وقيل هو خبر بمعنى النهي، أي لا ترتابوا فيه، كقوله تعالى: ﴿فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ﴾ (البقرة: 196)، أي لا ترفثوا ولا تفسقوا[2].

1 - ينظر التحرير والتنوير، ابن عاشور، (221/1-223).

2 - ينظر: معالم التنزيل، البغوي، (81/1). والجامع لأحكام القرآن، القرطبي، (159/1-160).

أشار إلى الوقفين الشوكاني في فتح القدير[1]، وابن كثير في تفسيره[2]، والزمخشري في الكشاف وقال: "لابدّ للواقف -أي الواقف على قوله: ﴿لا رَيْبَ﴾- من أن ينوي خبرا...، والتقدير ﴿لاَ رَيْبَ فِيهِۛ﴾"[3].

وهذان الوقفان يسمّيان بالمعانقة، أو التعانق، أو وقف المراقبة، فإذا وقف القارئ على لفظ ﴿أَلٓمٓۚ ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لاَ رَيْبَ﴾، فلا يجوز له الوقف على ﴿فِيهِۛ﴾؛ ولهذا فالقارئ مخير بين الوقف على ﴿لا رَيْبَ﴾ ووصل ﴿فِيهِۛ﴾ بما بعده، أو وصل ﴿لا رَيْبَ﴾ بلفظ ﴿فِيهِۛ﴾ والوقف عليه إن شاء، وسبب المنع هو فساد المعنى[4].

ولما كان الوقف على أحد اللفظين ليس كالوقف على الآخر، نتج عن ذلك اختلاف في المعنى؛ لهذا لم يفوّت ابن عاشور ذكر ما تحتمله الآية بوقفيها من المعاني؛ فجعل معنى الآية بالوقف على قوله تعالى: ﴿لاَ رَيْبَ فِيهِۛ﴾، هو نفي وقوع الريب في الكتاب، بنفي الشك في أنه منزل من عند الله تعالى، أو ليس فيه ارتيابا في صحته، وجعل معنى الآية بالوقف على قوله تعالى: ﴿لا رَيْبَ﴾ توكيد لمفاد الإشارة في قوله: ﴿ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ﴾.

فالمعنيان بينهما اختلاف تنوّع؛ إذ الوقف على ﴿لا رَيْبَ﴾، فيه معنى نفي الشك عن كون القرآن هو الكتاب المؤلف من الأحرف التي تتكلمون، وبالوقف على ﴿لاَ رَيْبَ فِيهِۛ﴾، فيه معنى نفي الشك فيما جاء في القرآن من أخبار ومواعظ وأحكام، وغيرها، وليس فيه من التناقض الذي يستوجب الاضطراب. فهذان معنيان بحسب ما دلت عليهما الآية قبل الوقف، كما ينتج معنيان آخران بحسب ما دلت عليه شطر الآية بعد الوقف، فإذا وقف على ﴿لا رَيْبَ﴾، فإنّ لفظ ﴿فِيهِۛ﴾ يكون متعلقا بما بعده ﴿فِيهِۛ هُدٗى لِّلْمُتَّقِينَ﴾، فيكون المعنى: أنّ الكتاب مشتمل على شيء من الهدى، وإذا وقف على لفظ ﴿لاَ رَيْبَ فِيهِۛ﴾ والابتداء بقوله ﴿هُدٗى لِّلْمُتَّقِينَ﴾، يكون المعنى: أن الكتاب كلّه هدًى

1 - ينظر فتح القدير، الشوكاني، (39/1).

2 - ينظر تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، (73/1).

3 - الكشاف، الزمخشري، (35/1).

4 - ينظر الميزان في أحكام تجويد القرآن، فريال زكريا العبد، ص 215، الناشر، دار الإيمان - القاهرة، د ط ولا سنة نشر.

ورشاد للمتقين[1].

النتيجة:

على ضوء ما سبق من الدراسة، فإنّ باختلاف الوقف والابتداء – عند ابن عاشور– تتنوع المعاني وتتّسع فوائدها، مما يزيد في إعجاز القرآن الكريم.

النموذج الثاني: في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَاوِيلَهُۥٓ إِلاَّ ٱللَّهُۘ وَالرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ﴾ (آل عمران: 7).

الدراسة:

تعرّضت في الجزء النظري من هذا البحث إلى بيان ما قاله أهل العلم في الوقوف في هاته الآية الكريمة، وما ينبني عليه من معان مختلفة، لذا تراني هنا لا أكرر ما أسلفت ذكره، لأكتفي بتدوين ما فسّر به ابن عاشور الآية في موضعها من السّورة، واستنباطه معاني تبعا للوقف المتعدد لها.

قال ابن عاشور: " ﴿وَالرَّٰسِخُون﴾ معطوف على اسم الجلالة، وفي هذا العطف تشريف عظيم، كقوله: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلاَّ هُوَ وَالْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُوْلُواْ ٱلْعِلْمِ﴾ (آل عمران: 18)، وإلى هذا التفسير مال ابن عباس، ومجاهد، والربيع بن سليمان[2]، والقاسم بن محمد، والشافعية، وابن فورك، والشيخ أحمد القرطبي[3]، وابن عطية[4]، وعلى هذا فليس في القرآن آية استأثر الله بعلمها، ويؤيد هذا أن الله أثبت للراسخين في العلم فضيلة ووصفهم بالرسوخ، فآذن بأنّ لهم مزية في فهم المتشابه؛ لأنّ المحكم يستوي في علمه جميع من يفهم الكلام، ففي أي شيء رسوخهم!..، وقيل: الوقف على قوله: ﴿إِلاَّ ٱللَّهُۘ﴾، وأنّ جملة ﴿وَالرَّٰسِخُون فِى ٱلْعِلْمِ﴾ مستأنفة، وهذا مروي عن جمهور السلف، وهو قول ابن عمر، وعائشة، وابن مسعود، وأبيّ، ورواه أشهب عن مالك في جامع العتبية، وقاله عروة

---

1 – ينظر: تهذيب التفسير وتجريد التأويل مما ألحق به من الأباطيل ورديء الأقاويل، عبد القادر شيبة الحمد، (29/1)، مؤسسة علوم القرآن، ط 2: 1432هـ/2011م. والتحرير والتنوير، ابن عاشور، (222/1).

2 – الرواية عن ابن عباس ﷺ ومجاهد والربيع، رواها الطبري، ينظر جامع البيان، الطبري، بأرقام على الترتيب: 6632-6633و6634-6635، (203/6). وتفسيرهم بأن (التأويل يعلمه الله ويعلمه الراسخون في العلم). والرواية عن القاسم بن محمد لم أجدها.

3 – ينظر الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، (16/4-18).

4 – ينظر المحرر الوجيز، ابن عطية، (402/1-403).

بن الزبير[1]، والكسائي، والأخفش والفراء، والحنفية، وإليه مال فخر الدين[2]، ويؤيد الأول وصفهم بالرسوخ في العلم، فإنّه دليل بيِّن على أنّ الحكم الذي أُثبت لهذا الفريق، هو حكم من معنى العلم والفهم في المعضلات، وهو تأويل المتشابه، على أنّ أصل العطف هو عطف المفردات دون عطف الجمل، فيكون الراسخون معطوفا على اسم الجلالة، فيدخلون في أنهم يعلمون تأويله. ولو كان ﴿وَالرَّٰسِخُون﴾ مبتدأ وجملة: ﴿يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ﴾ خبرا، لكان حاصل هذا الخبر مما يستوي فيه سائر المسلمين الذين لا زيغ في قلوبهم، فلا يكون لتخصيص الراسخين فائدة. قال ابن عطية: "تسميتهم راسخين تقتضي أنهم يعلمون أكثر من المحكم الذي يستوي في علمه جميع من يفهم كلام العرب، وفي أي شيء هو رسوخهم إذا لم يعلموا إلاّ ما يعلمه الجميع، وما الرسوخ إلاّ المعرفة بتصاريف الكلام بقريحة معدة"[3] وما ذكرناه وذكره ابن عطية لا يعدو أن يكون ترجيحا لأحد التفسيرين، وليس إبطالا لمقابله؛ إذ قد يوصف بالرسوخ من يفرق بين ما يستقيم تأويله، وما لا مطمع في تأويله..."[4].

فهذا تقرير من ابن عاشور لصلوحية المعنيين الناتجين عن الوقفين، فعلى الوقف الأول عند لفظ الجلالة، يقتضي أنّ المتشابه الذي يعلمه إلاّ الله هو التشابه الحقيقي، المتمثل في علم الغيب، وكنه صفاته سبحانه وتعالى ونحو ذلك، ويكون حظ الراسخين الإيمان به مع تفويض العلم لله ﷻ.

وعلى الوقف الثاني عند قوله تعالى: ﴿وَالرَّٰسِخُون فِي ٱلْعِلْمِ﴾، يقتضي أنّ المتشابه من قبيل التشابه النّسبي، الذي يعلمه حتى الراسخين في العلم وذلك بشيء من البحث والاجتهاد، وهم مع ذلك ﴿يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ﴾. وهو مقتضى كلامه، خاصة منه الجملة الأخيرة من النقل السالف.

النتيجة:

بناء على ما سبق من الدراسة، فإنّ تعدّد الوقوف وتنوّعها يثمر تنوّعا في المعاني القرآنية واتّساعا.

---

1 – الرواية عن عائشة رضي الله عنها، وعروة وأشهب، رواها الطبري، ينظر جامع البيان، الطبري، بأرقام على الترتيب: 6626-6628 (202/6)-6631، (203/6). وتفسيرهم بأنّ: (علم تأويل المتشابه يعلمه إلا الله وحظ الراسخين الإيمان به). أما الرواية عن ابن عمر وابن مسعود وأبيّ ﷺ فلم أجدها في حدود اطلاعي والله أعلم.

2 – ينظر محاسن التأويل، الرازي، (145/7-147).

3 – المحرر الوجيز، ابن عطية، (403/1).

4 – التحرير والتنوير، ابن عاشور، (164/3-165).

الخاتـــمـــة

الخاتمـــة: وفيها أهم نتائج البحث وتوصياته ومقترحاته.

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، وبشكره تتوالى البركات، وتتنزل الرحمات، أحمده ربي على ما أسدل من النعم، وأعانني على ما سوّدت من وريقات بثمرة فكر ونظر، وما سطّرت من معلومات بنقل تفاسير عن أهل هذا الفن، أو ما دوّنتُه مما سنحت به القريحة من مناقشة أقوال العلماء، لأستخلص من ذلك فوائد ونتائج، أسردها ملخصة ليستفيد منها القارئ، ويقطف الجنى الداني من بحثها من كسل، ثم إني متبعها بتوصيات أرى من الواجب ذكرها، لتكتمل بها الفائدة.

النتائـــج:

1- شمولية تفسير التحرير والتنوير، متمثلة في ضمّه كثيرا من العلوم المهمة الخادمة للتفسير، مع التنوع في معالجته للنصوص.

2- من منهج ابن عاشور استدلاله ببعض ما يروى من القصص من كتب اليهود كالإصحاح وغيره، بل ويعتمد أحيانا على التوراة في الترجيح بين الأقوال، كما يستقي بعض المعلومات التاريخية من كتب بعض المستشرقين.

3- امتاز منهج ابن عاشور في بيان قاعدة تعدّد المعاني القرآنية بالتنظير لها في مقدمة تفسيره، والتطبيق لها عمليا في ثنايا تحريره.

4- تأصيل ابن عاشور لقاعدة تعدّد المعاني القرآنية، مستمدٌّ من زمن النبي ﷺ والسلف الصالح رضوان الله عليهم ومن تبعهم من العلماء.

5- يمكن القول بأن القاعدة محل إجماع عند أهل التفسير، أو على الأقل محل اتفاق وإن لم ينصّوا على ذلك؛ لما هو ملاحظ من تفاسيرهم، واعتبارهم الأقوال المتنوعة في الآية الواحدة.

6- الخلاف بين أهل العلم في مسألة وجود المجاز في اللغة والقرآن وعدمه، خلاف صوري، بين معتبر لوجوده، وبين مانع له بتسميته أسلوبًا عربيًّا.

7- حمل الألفاظ والتراكيب القرآنية على عدة معان متنوّعة ومتعدّدة، منوط بشروط وانتفاء موانع صارفة لبعضها

8- فائدة تطبيق قاعدة تعدّد المعاني القرآنية ليس مقتصرا على توفير المعاني فحسب، بل يكتمل دورها في ضبط تلكم المعاني وتوجيهها وتنقيتها.

9- الترجيح عند علماء التفسير بين أقوال السلف، أو من بعدهم من أهل التفسير، كترجيح علماء القراءات بين القراءات الصحيحة، فتقدم المعاني الظاهرة دون إبطال للخفية.

10- علاقة قاعدة تعدّد المعاني القرآنية بالترجيح، كعلاقة دلالة النص العام النازل على سبب خاص، فالمعنى الراجح وإن كان مقدّما لا يمنع من اعتبار باقي المعاني ما لم تكن متناقضة، ولا وجود لصارف يصرف بعضها.

11- إذا تعارضت قاعدة تفسيرية مُستمَدّة من القرآن، مع قاعدة نحوية مستنبطة من طرف علماء النحو، يُقدَّم ما دلّت عليه القاعدة التفسيرية على ما دلّت عليه القاعدة النحوية.

12- السياق يعتبر مسلكا من مسالك قاعدة تعدّد المعاني القرآنية، كما يعتبر شرطا في تطبيقها.

13- القراءات الصحيحة قسمان: قسم له تعلق بالتفسير وآخر ليس له تعلق به.
القسم الذي له تعلق بالتفسير على صنفين: صنف من الآيات له أثر في تعدد المعاني وتنوعها، وصنف له أثر في بيان مبهم أو تقييد مطلق أو تخصيص عام.
والقسم الذي ليس له تعلق بالتفسير يقتصر أثره على أحكام الترتيل وحفظ اللسان العربي من جهة اختلاف الألفاظ والنطق بها وتنوّع اللّهْجات فيها.

14- تنوع الوقوف الجائزة على قسمين:
القسم الأول: ليس له أثر في تنوع المعاني واختلافها، وإنما فائدتها مقصورة على ضبط التلاوة وسلامة المعنى.
القسم الثاني: له أثر في تعدّد المعاني القرآنية لكن بضوابط لغوية وأخرى سياقية.

15- قاعدة تعدّد المعاني القرآنية تُعدّ من قواعد التفسير، كما يمكن استعمالها في الترجيح بين الأقوال التفسيرية أحيانا.

التوصيات:

لا شك أن الدّارس لبحث ما، ينقدح في ذهنه أثناء درسه وتفتيشه أفكار وبحوث جزئية، تتصل ببحثه ولا يستطيع الإلمام بها؛ لذا كان لزاما عليه أن يوصي بها ويشير إليها، لعلّ غيره يتولاها ويكفي مؤنة بحثها وبيانها. وفيما يلي بعض التوصيات التي بانت لي من خلال هذ البحث:

1- اكتفيت في الجزء التطبيقي لقاعدة تعدّد المعاني القرآنية بالأجزاء الثّلاث الأولى من القرآن الكريم، حيث وجدت بُغيتي من النماذج التطبيقية لبيان القاعدة؛ لذا أوصي الباحثين في التفسير أن يتمّموا هذا البحث، باستخراج النماذج الأخرى من الأجزاء الموالية، ويدرسوها على وفق ما انتهجت في معالجتها وبحثها.

2- تفسير التحرير والتنوير من التفاسير المطولة والجامعة لكثير من الفوائد اللغوية والتفسيرية، والتطبيقات للقواعد التفسيرية، لذا أوصي طلبة التفسير والدّراسات القرآنية أن يولوا له اهتماما في دراساتهم وبحوثهم.

3- ابن عاشور -عليه رحمة الله- من علماء المغرب الذين برزوا في التفسير؛ فجمع بين طول نفس القدامى في تحرير المسائل، وبين استنباط المتأخرين في إضافة ما سمحت به القواعد من لطائف، فحريٌّ بطلبة العلم أن يعرضوا ما استخرج من الفوائد على تفاسير السلف؛ ليبينوا صحيحها من ضعيفها.

4- تفسير التحرير والتنوير من المصادر المهمة لأهل المغرب خاصة، وأهل الإسلام عامة؛ لما حوى من فوائد ونكت تفسيرية ولغوية؛ لذا ينبغي أن يُعتنى به من ناحية تحقيقه، تحقيقا علميا رصينا، وإخراجه في طبعة جديدة مُصحّحة الأخطاء ومُتمّمة السقطات.

هذا ما سمحت به القريحة، وسال به القلم من جمع وتحليل ومناقشة لأقوال أهل التفسير عامة، وتفسير التحرير والتنوير خاصة، قصد بيان هاته القاعدة المهمة من قواعد التفسير، فما كان من توفيق في إيضاحها وتقريبها فمن الله وحده، وأحمده على ذلك، وما كان من خرم ونقص فمن نفسي والشيطان ونعوذ بالله من الخذلان، ولا يسعني في هذ المقام إلا أن أطلب من كل من اطلع على بحثي أن يفيدني بسقطاته وهفواته لأستدركها؛ إذ الإنسان مجبول على النقص والخطإ. وصلّى الله وسلم على نبيّنا محمد ﷺ.

الفـــــــــهارس

*فهـــــرس الآيات القــرآنية

*فهـــــرس الأحاديث والآثار

*فهـــــرس الأبيات الشعــرية

*فهـــــرس الأعلام المترجم لهم

*فهـــــرس المصادر والمراجــع

*فهـــــرس المحتـــــــــويات

فهـــرس الآيات القـــــرآنية

﴿ســـورة الفاتحة﴾

الآيـــــــــة	رقمها	الصّفحة
﴿ٱلْحَمْدُ لِلهِ رَبِّ ٱلْعَـٰلَمِينَ﴾	3-1	147-146
﴿ مَلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ﴾	3	133-124

﴿ســـورة البقرة﴾

﴿ أَلَم ذَٰلِكَ ٱلْكِتَـٰبُ لاَ رَيْبَ فِيهِ ۛ﴾	1	352-190-80
﴿إِنَّ ٱلذِينَ كَفَرُواْ سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ ءَ﴾	5	298
﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لاَ تُفْسِدُواْ فِى ٱلاَرْضِ﴾	10	149
﴿أَلآَ إِنَّهُمْ هُمُ ٱلْمُفْسِدُونَ﴾	11	149
﴿وَإِذَا خَلَوْاْ إِلَىٰ شَيَـٰطِينِهِمْ﴾	14-13	274
﴿ وَيَمُدُّهُمْ فِى طُغْيَـٰنِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾	14	278
﴿أُوْلَـٰٓئِكَ ٱلذِينَ ٱشْتَرَوُاْ ٱلضَّلَـٰلَةَ﴾	15	276
﴿صُمٌّۢ ﴿١٨﴾ بُكْمٌ عُمْىٌ﴾	17-16	102
﴿وَإِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا﴾	22	279
﴿ فَأَزَلَّهُمَا ٱلشَّيْطَـٰنُ عَنْهَا﴾	25	99
﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللهِ﴾	28-27	300-299
﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَـٰٓئِكَةِ﴾	29	298-297-296
﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلاَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ﴾	30	296
﴿فَالَ يَـٰٓـَٔادَمُ أَنْبِئْهُم بِأَسْمَآئِهِمْ ۖ﴾	32	296
﴿يَـٰبَنِىٓ إِسْرَآءِيلَ ٱذْكُرُواْ﴾	39	207

﴿وَءَامِنُواْ بِمَآ أَنزَلْتُ مُصَدِّقاً﴾	40	323-225-224-223
﴿وَاسْتَعِينُواْ بِالصَّبْرِ وَالصَّلَوٰةِ﴾	44	207-206
﴿وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمُ ٱلْبَحْرَ﴾	49	330
﴿وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ ٱلذِّلَّةُ وَالْمَسْكَنَةُ﴾	60	302-301
﴿أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤمِنُواْ لَكُمْ﴾	74	332
﴿فَالُوٓاْ أَتُحَدِّثُونَهُم بِمَا فَتَحَ ٱللَّهُ﴾	75	306
﴿ وَإِذَ اَخَذْنَا مِيثَٰقَكُمْ لاَ تَسْفِكُونَ﴾	83	315
﴿وَقَالُواْ قُلُوبُنَا غُلْفٌ ﴾	87	325-257
﴿وَلَمَّا جَآءَهُمْ كِتَٰبٌ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾	88	307
﴿وَلَنْ يَّتَمَنَّوْهُ أَبَداًۢ بِمَا قَدَّمَتَ﴾	94	318
﴿وَاتَّبَعُواْ مَا تَتْلُواْ ٱلشَّيَٰطِينُ﴾	101	281
﴿مَا نَنسَخْ مِنَ ـايَةٍ اَوْ نُنسِهَا﴾	105	343
﴿وَدَّ كَثِيرٌ مِّنَ اَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ﴾	108	261-259
﴿ وَمَنَ اَظْلَمُ مِمَّن مَّنَعَ مَسَٰجِدَ ٱللَّهِ﴾	113	308
﴿إِنَّآ أَرْسَلْنَٰكَ بِالْحَقِّ بَشِيراً وَنَذِيراًۖ﴾	118	345
﴿ وَإِذْ جَعَلْنَا ٱلْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْناً وَاتَّخَذُواْ﴾	124	348-347-333-190
﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ ۤ اُمَّةً﴾	142	309-191
﴿ وَإِنَّ ٱلذِينَ ۤاوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ لَيَعْلَمُونَ﴾	143	273
﴿ مِّنۢ بَعْدِ مَا جَآءَكَ مِنَ ٱلْعِلْمِ﴾	144	273
﴿ٱلذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَعْرِفُونَهُۥ﴾	145	332-272

﴿وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا﴾	147	320
﴿إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَالأَرْضِ﴾	163	311
﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُواْ﴾	169	209
﴿وَمَثَلُ ٱلذِينَ كَفَرُواْ﴾	170	208-102
﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلأَهِلَّةِ﴾	188	284
﴿وَأَنفِقُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلاَ تُلْقُواْ﴾	194	319-317-261
﴿فَلاَ رَفَثَ وَلاَ فُسُوقَ﴾	196	352-327
﴿أُوْلَٰئِكَ لَهُمْ نَصِيبٌ﴾	200	312
﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَنْ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ﴾	202	336
﴿وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِي ٱلأَرْضِ﴾	203	337
﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ﴾	205	338
﴿حَتَّىٰ يَقُولَ ٱلرَّسُولُ﴾	212	340-131-130
﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ﴾	217	254-253
﴿وَلاَ تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾	220	263-138-124
﴿وَالْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ﴾	226	295-294-292-98
﴿ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِ﴾	227	308-293-292
﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلاَ تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ﴾	228	293
﴿وَالْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ﴾	231	294
﴿وَلاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُم بِهِۦ﴾	233	230-229
﴿لاَّ بَيْعٌ فِيهِ وَلاَ خُلَّةٌ وَلاَ شَفَٰعَةٌ﴾	252	132
﴿وَانظُرِ إِلَى ٱلْعِظَامِ﴾	258	134

﴿ فَوْلٌ مَّعْرُوفٌ وَمَغْفِرَةٌ خَيْرٌ﴾	262	265
﴿لَّيْسَ عَلَيْكَ هُدٰيهُمْ﴾	271	226
﴿وَلاَ يُضَآرَّ كَاتِبٌ وَلاَ شَهِيدٌ﴾	281	249

﴿سـورة آل عمران﴾

﴿هُوَ ٱلذِےٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ﴾	7	-166-155 -103 354-169-168-167
﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَـٰهَ إِلاَّ هُوَ﴾	18	354
﴿وَتُخْرِجُ ٱلْحَىَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ﴾	27	110
﴿وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعَتْ﴾	36	126
﴿إِنَّ ٱلذِينَ كَفَرُواْ وَمَاتُواْ وَهُمْ كُفَّارٌ﴾	90	211
﴿كُنتُمْ خَيْرَ اُمَّةٍ﴾	110	310-191
﴿وَكَأَيِّن مِّن نَّبِےٍّ قُتِلَ﴾	146	152

﴿سـورة النّساء﴾

﴿وَلاَ تُوتُواْ ٱلسُّفَهَآءَ امْوَٰلَكُمُ﴾	5	213-192-107
﴿وَابْتَلُواْ ٱلْيَتَـٰمىٰ حَتَّےٰٓ إِذَا بَلَغُواْ﴾	6	107
﴿وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا﴾	25	217
﴿وَلاَ تَقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْ﴾	29	65
﴿إِن تَجْتَنِبُواْ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ﴾	31	183
﴿وَالذِينَ عَـٰقَدَتَ اَيْمَـٰنُكُمْ﴾	33	189
﴿فَكَيْفَ إِذَا جِيْـٔنَا مِن كُلِّ اُمَّةٍ﴾	41	205
﴿أَوْ لَـٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾	45	140

﴿اَفَلاَ يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ وَلَوْ كَانَ﴾	81	182-173-101-39
﴿وَمَنْ يُّشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ﴾	114	73
﴿يَعِدُهُمْ وَيُمَنِّيهِمْ﴾	119	232
﴿وَالذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّلِحَتِ﴾	121	233-232
﴿لَّيْسَ بِأَمَانِيِّكُمْ وَلآَ أَمَانِيِّ﴾	122	232
﴿وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي ٱلنِّسَآءِ﴾	126	271
﴿إِنَّا قَتَلْنَا ٱلْمَسِيحَ﴾	156	47

﴿سـورة المائدة﴾

﴿غَيْرَ مُحِلِّي ٱلصَّيْدِ﴾	2	192
﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمْتُمْ﴾	7	170
﴿وَإِن تُعْرِضْ عَنْهُمْ﴾	44	212
﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ﴾	69	225
﴿إِذْ قَالَ ٱلْحَوَارِيُّونَ يَـٰعِيسَى﴾	96	118

﴿سـورة الانعام﴾

﴿وَهُوَ ٱللَّهُ فِي ٱلسَّمَـٰوَٰتِ﴾	04	98-95
﴿ٱلذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمْ يَلْبِسُوٓاْ إِيمَـٰنَهُم﴾	83	199
﴿يُخْرِجُ ٱلْحَيَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ...﴾	96	109
﴿وَهُوَ ٱلذِيٓ أَنشَأَكُم مِّن نَّفْسٍ﴾	99	236
﴿وَهُوَ ٱلذِيٓ أَنزَلَ إِلَيْكُمُ ٱلْكِتَـٰبَ﴾	115	228
﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقاً وَعَدْلاً﴾	116	227
﴿وَالنَّخْلَ وَالزَّرْعَ مُخْتَلِفاً اكُلُهُ﴾	142	13

﴿سـورة الاعراف﴾

﴿وَكَم مِّن قَرْيَةٍ اَهْلَكْنَاهَا﴾	3	114
﴿رَبَّنَا اِفْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ﴾	88	307-306
﴿قَالَ عَذَابِيَ اُصِيبُ بِهِۦ مَنَ اَشَآءُ﴾	156	128
﴿ءَامِنُواْ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾	158	227
﴿فَمَثَلُهُۥ كَمَثَلِ اِلْكَلْبِ﴾	176	218

﴿سـورة التّوبة﴾

﴿وَلاَ يَقْطَعُونَ وَادِياً﴾	13	111
﴿اِسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لاَ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ﴾	81	194-64-63-62
﴿وَالذِينَ اِتَّبَعُوهُم بِإِحْسَٰنٍ﴾	101	68
﴿خُذْ مِنَ اَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ﴾	104	253
﴿لَّمَسْجِدُ اسِّسَ عَلَى اَلتَّقْوىٰ﴾	108	70
﴿إِلاَّ عَن مَّوْعِدَةٍ وَعَدَهَآ إِيَّاهُ﴾	115	57 – 56

﴿سـورة الانفال﴾

﴿يَٰٓأَيُّهَا اَلذِينَ ءَامَنُواْ اِسْتَجِيبُواْ لِلهِ﴾	24	60 – 59 – 54-40
﴿قُل لِّلذِينَ كَفَرُوٓاْ إِنْ يَّنتَهُواْ يُغْفَرْ﴾	38	193

﴿سـورة يونس﴾

﴿أَمْ يَقُولُونَ اِفْتَرِيهُ قُلْ فَاتُواْ بِسُورَةٍ﴾	38	280

﴿سـورة هود﴾

﴿اَمْ يَقُولُونَ اِفْتَرِيهُ قُلْ فَاتُواْ بِعَشْرِ﴾	13	280
﴿يَقْدُمُ قَوْمَهُۥ يَوْمَ اَلْقِيَٰمَةِ﴾	98	323

﴿إِنَّ ٱلْحَسَنَٰتِ يُذْهِبْنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ﴾	114	183

﴿سـورة يوسف﴾

﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾	02	176-أ
﴿وَقَالَ ٱلَّذِى ٱشْتَرَىٰهُ مِن مِّصْرَ لِٱمْرَأَتِهِۦٓ﴾	22	115
﴿قَالَ مَعَاذَ ٱللَّهِ إِنَّهُۥ رَبِّىٓ﴾	23	115-55
﴿نَبِّئْنَا بِتَأْوِيلِهِۦٓ﴾	36	157-105
﴿وَقَالَ لِلَّذِى ظَنَّ أَنَّهُۥ نَاجٍ مِّنْهُمَا﴾	42	52
﴿وَلِمَن جَآءَ بِهِۦ حِمْلُ بَعِيرٍ﴾	72	71
﴿حَتَّىٰٓ إِذَا ٱسْتَيْـَٔسَ ٱلرُّسُلُ وَظَنُّوٓا۟﴾	110	136-135

﴿سـورة الرعد﴾

﴿فَإِنَّمَا عَلَيْكَ ٱلْبَلَٰغُ﴾	41	346

﴿سـورة إبراهيم﴾

﴿لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ﴾	9	شكر وعرفان

﴿سـورة الحجر﴾

﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَٰكَ سَبْعًا مِّنَ ٱلْمَثَانِى﴾	87	54

﴿سـورة النّحل﴾

﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا﴾	89	38-أ
﴿لِيَحْمِلُوٓا۟ أَوْزَارَهُمْ كَامِلَةً﴾	25	111
﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا﴾	44-43	269
﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ﴾	44	150
﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ﴾	49	197

﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا﴾	89	38-أ

﴿سـورة الاسراء﴾

﴿سُبْحَٰنَ ٱلَّذِىٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ﴾	1	194
﴿وَجَعَلْنَا ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ ءَايَتَيْنِ﴾	12	311
﴿وَإِذَآ أَرَدْنَآ أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً﴾	16	115
﴿عَسَىٰٓ أَن يَبْعَثَكَ رَبُّكَ﴾	79	92
﴿وَنُنَزِّلُ مِنَ ٱلْقُرْءَانِ مَا هُوَ شِفَآءٌ﴾	82	195
﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ﴾	85	168
﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ﴾	88	280
﴿قُلِ ٱدْعُواْ ٱللَّهَ أَوِ ٱدْعُواْ ٱلرَّحْمَٰنَ﴾	109	93

﴿سـورة الكهف﴾

﴿وَيُرْسِلَ عَلَيْهَا حُسْبَانًا﴾	39	238
﴿وَمَا كُنتُ مُتَّخِذَ ٱلْمُضِلِّينَ﴾	50	113

﴿سـورة مريم﴾

﴿قَالَ أَرَاغِبٌ أَنتَ عَنْ ءَالِهَتِى يَٰٓإِبْرَٰهِيمُ﴾	46	82 – 57
﴿سَأَسْتَغْفِرُ لَكَ رَبِّىٓ﴾	47	58 – 57

﴿سـورة طه﴾

﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾	4	177

﴿سـورة الانبياء﴾

﴿كَمَا بَدَأْنَآ أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُۥ﴾	103	196-61

﴿سـورة الحج﴾

﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَنْ يَّعْبُدُ ٱللَّهَ﴾	11	329
﴿ ٱلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يَسْجُدُ لَهُۥ﴾	18	197-83

﴿سـورة النّور﴾

﴿ وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ﴾	31	178

﴿سـورة الفرقان﴾

﴿قُلَ اَنزَلَهُ ٱلذِے يَعْلَمُ ٱلسِّرَّ﴾	06	99
﴿وَقَالَ ٱلذِينَ كَفَرُواْ لَوْلاَ نُزِّلَ﴾	33-32	198
﴿ ٱلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ ٱلظِّل﴾	45	198
﴿وَهُوَ ٱلذِے جَعَلَ ٱلَيْلَ﴾	62	311

﴿سـورة النّمل﴾

﴿فَتِلْكَ بُيُوتُهُمْ خَاوِيَةً﴾	54	199-198
﴿إِنَّكَ لاَ تُسْمِعُ ٱلْمَوْتىٰ﴾	82	200-199-102
﴿وَمَآ أَنتَ بِهَـٰدِے ٱلْعُمْيِ عَن ضَلَـٰلَتِهِمْ﴾	83	102

﴿سـورة القصص﴾

﴿إِنَّ ٱلذِے فَرَضَ عَلَيْكَ ٱلْقُرْءَانَ﴾	85	200-108

﴿سـورة العنكبوت﴾

﴿وَمَنْ جَـٰهَدَ فَإِنَّمَا يُجَـٰهِدُ لِنَفْسِهِۦٓ﴾	5	201-75
﴿ وَإِن جَـٰهَدَاكَ لِتُشْرِكَ بِے﴾	7	75

﴿سـورة الروم﴾

﴿وَهُوَ ٱلذِے يَبْدَؤُاْ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ﴾	26	62

﴿سـورة لقمان﴾

﴿إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾	12	308

﴿سـورة الاحزاب﴾

﴿فَإِذَا جَآءَ ٱلْخَوْفُ رَأَيْتَهُمْ يَنظُرُونَ﴾	19	102
﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ﴾	33	202

﴿سـورة فاطر﴾

﴿أَفَمَن زُيِّنَ لَهُۥ سُوٓءُ عَمَلِهِۦ﴾	8	213
﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾	10	251
﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا ٱلْكِتَٰبَ ٱلَّذِينَ ٱصْطَفَيْنَا﴾	32	93

﴿سـورة يس﴾

﴿وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا۟﴾	11	203-202
﴿إِنَّا نَحْنُ نُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰ﴾	12	203-112-111

﴿سـورة الصافات﴾

﴿لَا فِيهَا غَوْلٌ﴾	47	100

﴿سـورة الزمر﴾

﴿قُلْ يَٰعِبَادِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾	11	234
﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ ٱلْحَدِيثِ﴾	22	182

﴿سـورة غافر﴾

﴿لَخَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَالأَرْضِ أَكْبَرُ﴾	56	162

﴿سـورة فصّلت﴾

﴿وَقَالُوا۟ قُلُوبُنَا فِىٓ أَكِنَّةٍ﴾	4	258

﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَٰهُمْ فَاسْتَحَبُّواْ﴾	16	277
﴿وَقَالَ ٱلذِينَ كَفَرُواْ لاَ تَسْمَعُواْ﴾	25	81 – 80

﴿سـورة الشورى﴾

﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ اَنْ يُّكَلِّمَهُ﴾	48	203
﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ﴾	49	203

﴿سـورة الزخرف﴾

﴿وَجَعَلُواْ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ﴾	18	142
﴿وَلَمَّا ضُرِبَ ٱبْنُ مَرْيَمَ مَثَلًا﴾	57	138-137-124
﴿فَأَنَآ أَوَّلُ ٱلْعَٰبِدِينَ﴾	81	323
﴿وَهُوَ ٱلذِے فِے ٱلسَّمَآءِ اِلَٰهٌ﴾	84	98

﴿سـورة الدخان﴾

﴿ذُقِ اِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ﴾	46	100

﴿سـورة الجاثية﴾

﴿وَأَضَلَّهُ ٱللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ﴾	22	252-252

﴿سـورة النجم﴾

﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ﴾	08	94
﴿ٱلذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَٰٓئِرَ ٱلاِثْمِ﴾	31	183

﴿سـورة ق﴾

﴿أَفَعَيِينَا بِالْخَلْقِ اِلاَوَّلِ بَلْ هُمْ فِے لَبْسٍ﴾	15	61
﴿وَجَآءَتْ كُلُّ نَفْسٍ﴾	21	205

﴿سـورة الواقعة﴾

﴿فَلَآ أُقْسِمُ بِمَوَٰقِعِ ٱلنُّجُومِ﴾	78	91

﴿سـورة الحديد﴾

﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ ٱلْغَنِىُّ ٱلْحَمِيدُ﴾	23	126

﴿سـورة المجادلة﴾

﴿كَتَبَ ٱللَّهُ لَأَغْلِبَنَّ﴾	10	154
﴿يَرْفَعِ ٱللَّهُ ٱلذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمْ﴾	11	22

﴿سـورة الحشر﴾

﴿لِلْفُقَرَآءِ ٱلْمُهَٰجِرِينَ﴾	8	68
﴿وَالذِينَ تَبَوَّءُو ٱلدَّارَ﴾	9	68
﴿وَالذِينَ جَآءُو مِنۢ بَعْدِهِمْ﴾	10	68-67

﴿سـورة الممتحنة﴾

﴿يُخْرِجُونَ ٱلرَّسُولَ وَإِيَّاكُمْ﴾	1	160
﴿وَيَبْسُطُوٓاْ إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ﴾	2	117

﴿سـورة الصف﴾

﴿وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَاتِى مِنۢ بَعْدِى﴾	7	204

﴿سـورة المنافقون﴾

﴿وَإِنْ يَّقُولُواْ تَسْمَعْ لِقَوْلِهِمْ﴾	4	102

﴿سـورة الطلاق﴾

﴿وَالٓـِٔى يَئِسْنَ مِنَ ٱلْمَحِيضِ﴾	4	183-159-158

﴿سـورة الملك﴾

﴿فَسُحْقاً لِّأَصْحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ﴾	12	87
﴿ءَامِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ﴾	17	99

﴿سـورة المزمّل﴾

﴿وَرَتِّلِ ٱلْقُرْءَانَ تَرْتِيلًا﴾	3	150

﴿سـورة المدّثر﴾

﴿وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ﴾	4	248
﴿فَرَّتْ مِن قَسْوَرَةٍ﴾	50	247-94

﴿سـورة الانسان﴾

﴿وَيُطَافُ عَلَيْهِم بِـَٔانِيَةٍ مِّن فِضَّةٍ﴾	16-15	163

﴿سـورة القيامة﴾

﴿يُنَبَّؤُاْ ٱلإِنسَٰنُ يَوْمَئِذٍ﴾	13	111
﴿وَٱلْتَفَّتِ ٱلسَّاقُ بِالسَّاقِ﴾	28	288

﴿سـورة النبإ﴾

﴿عَمَّ يَتَسَآءَلُونَ﴾	1	209
﴿يَوْمَ يُنفَخُ فِي ٱلصُّورِ﴾	18	247
﴿عَطَآءً حِسَاباً﴾	36	238

﴿سـورة النازعات﴾

﴿وَٱلنَّٰزِعَٰتِ غَرْقاً﴾	1	255
﴿وَأَهْدِيَكَ إِلَىٰ رَبِّكَ فَتَخْشَىٰ﴾	19	124
﴿ءَأَنتُمْ أَشَدُّ خَلْقاً﴾	27	161

﴿سـورة عبس﴾

﴿مِن نُّطْفَةٍ خَلَقَهُۥ﴾	19	181-180
﴿ثُمَّ ٱلسَّبِيلَ يَسَّرَهُۥ﴾	20	181-180
﴿ثُمَّ إِذَا شَآءَ انشَرَهُۥ﴾	21	181
﴿كَلَّا لَمَّا يَقْضِ مَآ أَمَرَهُۥ﴾	23	181

﴿سـورة التكوير﴾

﴿وَالَّيْلِ إِذَا عَسْعَسَ﴾	17	247
﴿وَمَا هُوَ عَلَى ٱلْغَيْبِ بِضَنِينٍ﴾	24	255

﴿سـورة المطفّفين﴾

﴿وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ﴾	1	86

﴿سـورة الانشقاق﴾

﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلْإِنسَـٰنُ إِنَّكَ كَادِحٌ﴾	6	250

﴿سـورة البروج﴾

﴿وَشَاهِدٍ وَمَشْهُودٍ﴾	3	204
﴿وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ﴾	9	204

﴿سـورة الفجر﴾

﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا﴾	14	164

﴿سـورة الليل﴾

﴿وَالَّيْلِ إِذَا يَغْشَىٰ﴾	1	91

﴿سـورة الضحى﴾

﴿وَالضُّحَىٰ﴾	1	91

﴿سـورة الشرح﴾

﴿اَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ﴾	1	239

﴿سـورة التين﴾

﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ﴾	4	220
﴿ثُمَّ رَدَدْنَـٰهُ أَسْفَلَ﴾	5	221
﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾	6	221

﴿سـورة الزلزلة﴾

﴿وَمَنْ يَّعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾	9	254

﴿سـورة الماعون﴾

﴿فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّينَ﴾	4	151-150

﴿سـورة الكوثر﴾

﴿إِنَّآ أَعْطَيْنَـٰكَ ٱلْكَوْثَرَ﴾	1	254

﴿سـورة النصر﴾

﴿إِذَا جَآءَ نَصْرُ ٱللَّهِ﴾	1	108-78-77
﴿فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ﴾	3	78 – 77

﴿سـورة الاخلاص﴾

﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾	4	167

فهـــرس الأحاديث والآثار

بداية الحديث	الصفحة
«أمّك ثم أمّك ثم أمّك»	الإهداء
«من لا يشكر النّاس»	شكر وعرفان
«بلّغوا عنّي ولوْ آيةً»	ح
«بعثت بجوامع الكلم»	38
«فُضِّلت على الأنبياء بستّ»	38
«كنت أصلي في المسجد، فدعاني رسول الله ﷺ »	60-54
«قام فينا رسول الله خطيبا بموعظة»	196-61
«خيرني ربي وسأزيد»	63
«احتلمت في ليلة باردة»	66-65
«إنما خيرني الله»	63
«رجعنا من الجهاد الأصغر»	75
«نعيت إلي نفسي»	78
«ألا إني أُوتيت الكتاب»	101
«اللّهم فقهُّ في الدّين»	105
«كان النبي ﷺ يُكثر أن يقول»	106
«إن خالاتي بهذه البلدة لغرائبُ»	109
«إنّ آثاركم تُكتب»	112
«كان يقطع قراءته آية آية»	151-150-147-146
«من توضأ نحو وضوئي هذا»	170
«تخلف النبي ﷺ عنا في سفرة سافرناها»	171
«دعهما، فإني أدخلتهما طاهرتين»	172
«قال عدلا»	191
«انطلق نفر من أصحاب النبي ﷺ في سفرة سافروها	196

«ليس هو كما تظنون»	199
«وقف النبي ﷺ على قليب بدر»	200
«خرج النبي ﷺ غداة وعليه مِرْطٌ»	202
«من سنّ في الإسلام سنة حسنة»	202
«يا بني سلمة دياركم تكتب آثاركم»	203
«اليوم الموعود يوم القيامة»	205
«وهل تزني الحرة»	217
«ما من مولود إلاّ يولد على الفطرة»	221
«بينما أنا عند البيت بين النائم واليقظان»	241-240
«أنزلت عليّ آنفا سورة»	254
«﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾، قال عدلا»	309
«﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾، أي عدولا»	310
« نحن آخر الأمم وأول من يحاسب»	310
«من قتل نفسه بحديدة فحديدته في يده»	317
«لا ترجعوا بعدي كفارا»	317
«أنّ النبي ﷺ كان عند أضاة بني غِفار»	342
«ما كان رسول الله ﷺ يزيد في رمضان»	346-345
«وكلكم مسؤول عن»	345

بداية الأثر	الصفحة
(القرآن لا تنقضي عجائبه)	ج
(أغمي على عبد الله بن رواحة، فجعلت أخته عَمْرة تبكي)	11
(أي سماء تظلني)	29
(وبلغني أن جوامع الكلم: أن الله يجمع الأمور الكثيرة)	38

(ما قتلوا ظنهم يقينا)	50
(إن قسمتها بينكم لم يجد المسلمون)	68-67
(لولا آخر المسلمين ما فتحت قرية إلاّ قسمتها)	68
(﴿وَالذِينَ جَآءُو مِنْ بَعْدِهِمْ﴾ الذين هاجروا بعد ذلك)	69
(﴿وَالذِينَ جَآءُو مِنْ بَعْدِهِمْ﴾ التابعون الذين جاءوا بعد)	69
(هو أجل رسول الله ﷺ)	108-77
(لما نزلت إذا جاء نصر الله)	78
(﴿اَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يَسْجُدُ لَهُۥ...﴾ قال ظلال هذا كله)	85
(الويل واد في جهنم)	86
(سمعته يحلف بالله ما يستثني)	99
(﴿ٱلسَّبَهَآء﴾ الصبيان)	107
(﴿ٱلسَّبَهَآء﴾ النساء)	107
(﴿ٱلسَّبَهَآء﴾ الصبيان والنساء)	107
(﴿لَرَآدُّكَ إِلَىٰ مَعَادٍ﴾ رجوعه إلى مكة)	108
(﴿لَرَآدُّكَ إِلَىٰ مَعَادٍ﴾ الموت)	108
(﴿لَرَآدُّكَ إِلَىٰ مَعَادٍ﴾ يوم القيامة)	108
(﴿لَرَآدُّكَ إِلَىٰ مَعَادٍ﴾ الجنة)	108
(يخرج المؤمن من الكافر)	110
(كانت بنو سلمة في ناحية المدينة)	112
(﴿هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ﴾ هل يفعل ربك)	119
(﴿هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ﴾ هل يستجيب ربك)	119
(﴿هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ﴾ هل تستطيع أن تسأل ربك)	119

(معاذ الله لم تكن الرسل تظن)	135-136
(اللمس والمس والمباشرة، الجماع)	141
(الملامسة الجماع)	141
(لقد عشنا برهة من دهرنا)	144-145-148-150
(الترتيل معرفة الوقوف)	149
(إني لأقشعر من قراءة أقوام)	149
(ما قتل نبيٌّ في حرب قط)	154
(وهنّ اللواتي قعدن من المحيض فلا يحضن)	159
(المحكم ما احتمل وجها واحدا من التأويل)	167
(لم يأته في ذلك جواب).	168
(خروجه من بطن أمه)	180
(سبيل السعادة أو الشقاوة)	180
(أجد في كتاب الله)	199
(نزلت بالجحفة قبل الهجرة)	201
(﴿وَيُرْسِلَ عَلَيْهَا حُسْبَـٰنًا مِّنَ ٱلسَّمَآءِ﴾ عذابا)	239
(الحُسبان: قضاء من الله)	239
(شرح الله صدره للإسلام)	240
(أي ملئ حكما وعلما)	240
(﴿فَرَّتْ مِن قَسْوَرَةٍ﴾: بمعنى الرماة)	247
(﴿فَرَّتْ مِن قَسْوَرَةٍ﴾: بمعنى النبل)	247
(﴿فَرَّتْ مِن قَسْوَرَةٍ﴾: بمعنى القناص)	247
(﴿فَرَّتْ مِن قَسْوَرَةٍ﴾: بمعنى جماعة الرجال)	247
(﴿فَرَّتْ مِن قَسْوَرَةٍ﴾: أصوات الرجال)	247
(﴿فَرَّتْ مِن قَسْوَرَةٍ﴾: بمعنى الأسد)	247

(﴿وَالَّيْلِ إِذَا عَسْعَسَ﴾: بمعنى أدبر)	247
(﴿وَالَّيْلِ إِذَا عَسْعَسَ﴾: بمعنى أقبل)	247
(﴿وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ﴾: بمعنى لا تلبس ثيابك على معصية)	248
(﴿وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ﴾: بمعنى لا تلبس ثيابك من مكسب)	248
(﴿وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ﴾: بمعنى أصلح عملك)	248
(﴿وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ﴾: بمعنى أعرض عمن وصفك بالكاهن)	248
(﴿وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ﴾: بمعنى أغسل ثيابك بالماء)	248
(﴿وَلاَ يُضَآرَّ كَاتِبٌ وَلاَ شَهِيدٌ﴾: كتابة الكاتب ما لم)	249
(﴿وَلاَ يُضَآرَّ كَاتِبٌ وَلاَ شَهِيدٌ﴾: بمعنى أن يؤديا ما عندهما)	249
(﴿وَلاَ يُضَآرَّ كَاتِبٌ وَلاَ شَهِيدٌ﴾: يدعوانهما للكتابة)	249
(الزكاة نفسها)	253
(كان هذا قبل أن تفرض الصدقة)	254
(الخير الكثير الذي أعطيه)	254
(نهر في الجنة)	254
(النهر الذي في الجنة)	254
(﴿وَالنَّـٰزِعَـٰتِ﴾ هي الملائكة)	255
(﴿وَالنَّـٰزِعَـٰتِ﴾ هي الموت)	255
(﴿وَالنَّـٰزِعَـٰتِ﴾ هي النجوم)	255
(﴿وَالنَّـٰزِعَـٰتِ﴾ هي القسيّ)	255
(﴿وَالنَّـٰزِعَـٰتِ﴾ هي النفس)	255
(﴿بِضَنِينٍ﴾،بمعنى ببخيل)	256
(﴿بِضَنِينٍ﴾،بمعنى بمتّهم)	256

(﴿غُلْفٌۢ﴾، بمعنى أغطية)	258
(مملوءة علما لا تحتاج إلى محمد ﷺ)	259-258
(﴿ٱلْحَقُّ﴾ بمعنى: الرسول ﷺ)	260
(﴿ٱلْحَقُّ﴾ بمعنى: أن محمد رسول الله ﷺ ودين الإسلام)	260
(﴿ٱلْحَقُّ﴾ بمعنى: النور والضياء)	260
(نزلت في النفقة)	261
(﴿ٱلتَّهْلُكَةِ﴾: ترك النفقة)	262
(﴿ٱلتَّهْلُكَةِ﴾: عدم التزود والإعداد للجهاد)	262
(﴿ٱلتَّهْلُكَةِ﴾: اليأس والقنوط)	262
(﴿ٱلتَّهْلُكَةِ﴾: ترك الجهاد في سبيل الله)	262
(﴿ٱلتَّهْلُكَةِ﴾: عذاب الله)	262
(﴿مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ ٱللَّهُ﴾ من الوجه الذي نهى الله)	263
(﴿مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ ٱللَّهُ﴾ من الوجه الذي أمر الله)	264
(﴿مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ ٱللَّهُ﴾ من قِبل النكاح الشرعي)	264
(وترغبون في نكاحهن لما لهن من مال)	271
(وترغبون عن نكاحهن لدمامتهن)	271
(﴿ٱشْتَرَوُا۟ ٱلضَّلَٰلَةَ بِٱلْهُدَىٰ﴾ بمعنى آمنوا ثم كفروا)	277
(﴿ٱشْتَرَوُا۟ ٱلضَّلَٰلَةَ بِٱلْهُدَىٰ﴾ بمعنى استحبوا الضلالة)	277
(﴿ٱشْتَرَوُا۟ ٱلضَّلَٰلَةَ بِٱلْهُدَىٰ﴾ بمعنى أخذوا الضلالة)	278-277
(يا رسول الله ما بال الهلال يبدو ويطلع)	285-284
(سأل الناسُ رسول الله ﷺ عن الأهلّة)	285
(إذا طلق الرجل امرأته وهي ترضع له)	295

(لما أصيبت هذه السرية أصحاب خُبَيْب بالرجيع)	337-336
(نزلت في الأخنس بن شريق الثقفي)	337
(نزلت في المهاجرين والأنصار)	339
(نزلت في صهيب بن سنان وأبي ذر)	339
(لما خرج صهيب مهاجرا)	339
(وافقت ربي في ثلاث: فقلت يا رسول الله)	348
(التأويل يعلمه الله ويعلمه الراسخون في العلم)	354
(علم تأويل المتشابه يعلمه إلا الله)	355

فهـــرس الأبيات الشعرية

مطلع البيت	الصفحة
قد استوى بشر على العراق	177
نحابي بها أكفاءنا	215
بها العين والآرام يمشين خلفة	311
قليل التشكي للمهمّ يصيبه	325
قَلِيلُ التَّشَكِّي للمصيبات، حافظٌ	326
صبورٌ على رُزء المصائب حافظٌ	326
وَرُبَّ أَسْرَابِ حَجِيجٍ كُظَّمٍ	327
حَيَّاكَ رَبِّي فَإِنَّا لا يَحِلُّ لَنَا	327

فهـــرس الأعلام المترجم لهم

العلم المترجم له	الصفحة
ابن الأعرابي	11
محمد العزيز بوعتور	16
محمد الفاضل بن عاشور	18
محمد الخضر حسين	21
محمد النخلي	25
محمد النجار الشريف	25
سالم بوحاجب	25
محمد بن خويز منداد	48
ابن القاص	48
أبو إسحاق الاسفرائيني	49
أبو علي الفارسي	49
الطوفي	89
زكريا الأنصاري	96
أبو بكر الأنباري	145
أبو جعفر النحاس	145
أبو عمرو الداني	149
ابن أبي مليكة	151
علي الجرجاني	268
أبو محمد السجلماسي	288
دريد بن الصمة	326
أبو عبيدة معمر بن المثنى	327
رؤبة بن العجاج	327

فهـــرس المصادر والمراجع

*القرآن الكريم برواية ورش عن الإمام نافع.

* إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر، أحمد بن محمد البناء، تحقيق أنس مهرة، دار الكتب العلمية – لبنان، ط 3: 1427هـ/2006م.

* آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي، الإبراهيمي، جمع وتقديم أحمد طالب الإبراهيمي، دار الغرب الإسلامي، ط 1: 1997م.

* أثر الدلالات اللغوية في التفسير عند الطاهر بن عاشور في كتابه التحرير والتنوير، مشرف بن أحمد جمعان الزهراني، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، د ط ولا نشر. (رسالة دكتوراه).

* أثر القراءات القرآنية في الصناعة المعجمية تاج العروس نموذجا، عبد الرازق بن حمودة القادوسي، قسم اللغة العربية كلية الآداب –جامعة حلوان، سنة النشر: 1431هـ/2010م، د ط. (رسالة دكتوراه).

* أثر دلالة السياق القرآني في توجيه معنى المتشابه اللفظي، في القصص القرآني، تهاني بنت سالم بن أحمد باحويرث، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، د ط ولا سنة نشر. (رسالة ماجستير).

* أحكام القرآن، ابن العربي، تعليق محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط 3: 1424 هـ/ 2003 م.

* إحياء علوم القرآن، أبو حامد الغزالي، دار المعرفة – بيروت، د ط ولا سنة نشر.

* اختلاف القراء: المبسوط في القراءات العشر، أبو بكر النيسابورى، تحقيق سبيع حمزة حاكيمي، مجمع اللغة العربية دمشق، ط: 1981م.

* إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، الألباني، المكتب الإسلامي–بيروت، ط 2: 1405 هـ/1985م.

* أليس الصبح بقريب، محمد الطاهر بن عاشور، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة بمصر، دار سحنون للنشر والتوزيع بتونس، ط 1: 1427هـ/2006م.

* أنوار التنزيل وأسرار التأويل، البيضاوي، تحقيق محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي – بيروت، ط 1: 1418 هـ.

* إعراب القرآن، النحاس، تعليق عبد المنعم خليل إبراهيم، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية - بيروت، ط 1: 1421 هـ.

* أسباب نزول القرآن، الواحدي، تحقيق عصام الحميدان، دار الإصلاح -الدمام، ط 2: 1412 هـ/ 1992م.

* أضواء البيان في تفسير القرآن بالقرآن، محمد الأمين الشنقيطي، دار عالم الفوائد، د ط ولا سنة نشر.

* إيضاح الوقف والابتداء، أبو بكر الأنباري، تحقيق محيي الدين عبد الرحمن رمضان، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، ط: 1390هـ/1971م.

* إيجاز البيان عن معاني القرآن، أبو القاسم النيسابوري، تحقيق حنيف بن حسن القاسمي، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ط 1: 1415 هـ.

* الإبهاج في شرح المنهاج، تقي الدين السبكي وولده تاج الدين، دار الكتب العلمية -بيروت، ط: 1416هـ/1995م.

* الإتقان في علوم القرآن، السيوطي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط: 1394هـ/1974م.

* الإكسير في علم التفسير، الطوفي، تحقيق عبد القادر حسين، مكتبة الآداب - القاهرة، د ط ولا سنة نشر.

* الإمام في بيان أدلة الأحكام، عبد العزيز بن عبد السلام، تحقيق رضوان مختار بن غربية، دار البشائر الإسلامية -بيروت، ط 1: 1407هـ/1987م.

* الأموال، القاسم بن سلام، تحقيق خليل محمد هراس، دار الفكر- بيروت، د ط ولا سنة نشر.

* الإنارة شرح كتاب الإشارة، محمد على فركوس، دار الموقع للنشر والتوزيع - الجزائر العاصمة، ط1: 1430هـ/2009م.

* الأعلام، الزركلي، دار العلم للملايين، ط 15: أيار/ مايو 2002م.

* الاستذكار، ابن عبد البر، تحقيق سالم محمد عطا، محمد علي معوض، دار الكتب العلمية -بيروت، ط 1: 1421 هـ/2000م.

* الأشباه والنظائر في قواعد الفقه، ابن الملقن، تحقيق ودراسة مصطفى محمود الأزهري، دار ابن القيم للنشر والتوزيع، الرياض – المملكة العربية السعودية، دار ابن عفان للنشر والتوزيع، القاهرة – جمهورية مصر العربية، ط 1: 1431 هـ/2010م.

* الاقتداء في معرفة الوقف والابتداء، النكزاوي، تحقيق مسعود أحمد سيد محمد إلياس، جامعة المدينة – المملكة العربية السعودية، د ط، ولا سنة نشر. (رسالة دكتوراه).

* بدائع الفوائد، ابن قيم الجوزية، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، د ط، ولا سنة نشر.

* بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، جلال الدين السيوطي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية – لبنان – صيدا، د ط ولا سنة نشر.

* بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، شمس الدين الأصفهاني، تحقيق: محمد مظهر بقا، دار المدني – السعودية، ط 1: 1406هـ/1986م.

* بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، ابن تيمية، تحقيق مجموعة من المحققين، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ط 1: 1426هـ.

* بيضة الديك، يوسف الصيداوي، د ط ولا سنة نشر.

* البحر المحيط في التفسير، أبو حيان، تحقيق صدقي محمد جميل، دار الفكر – بيروت، ط: 1420هـ.

* البلاغة العربية، عبد الرحمن بن حسن حبنكة، دار القلم، دمشق، الدار الشامية، بيروت، ط 1: 1416 هـ/ 1996م.

* البداية والنهاية، ابن كثير، تحقيق علي شيري، دار إحياء التراث العربي، ط 1: 1408، هـ/ 1988م.

* البدور الزاهرة في القراءات العشر المتواترة من طريقي الشاطبية والدرة – القراءات الشاذة وتوجيهها من لغة العرب، عبد الفتاح القاضي، دار الكتاب العربي، بيروت – لبنان، د ط ولا سنة نشر.

* البرهان في علوم القرآن، الزركشي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابى الحلبي وشركائه، ط 1: 1376 هـ/1957م.

* البلاغة الواضحة، علي الجارم ومصطفى أمين، دار المعارف، د ط ولا سنة نشر.

* تاج العروس من جواهر القاموس، مرتضى الزبيدي، تحقيق مجموعة من المحققين، دار الهداية، د ط ولا سنة نشر.

* تاريخ بغداد وذيوله، الخطيب البغدادي، دراسة وتحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية - بيروت، ط1: 1417 هـ.

* تاريخ دمشق، ابن عساكر، تحقيق عمرو بن غرامة العمروي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط: 1415 هـ/1995م.

* تأويل مشكل القرآن، ابن قتيبة، تحقيق إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، د ط ولا سنة نشر.

* تحبير التيسير في القراءات العشر، ابن الجزري، تحقيق: د. أحمد محمد مفلح القضاة، دار الفرقان * الأردن - عمان، ط1: 1421هـ/2000م.

* تذكرة الحفاظ، الذهبي، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، ط 1: 1419هـ/1998م.

* تراجم المؤلفين التونسيين، محمد محفوظ، دار الغرب الإسلامي، بيروت - لبنان، ط 2: 1994م.

* تعدد المعاني اللغوية لألفاظ القرآن الكريم وأثرها في اختلاف تفسيره، د. محمد مشري، مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، العدد 4، مجلد 30.

* تفسير ابن عرفة، ابن عرفة، تحقيق حسن المناعي، مركز البحوث بالكلية الزيتونية - تونس، ط 1: 1986م.

* تفسير الراغب، الراغب الأصفهاني، تحقيق عادل بن علي الشِّدِي وآخرون، دار الوطن-الرياض، ط 1: 1424 هـ/2003م.

* تفسير السعدي، عبد الرحمن السعدي، تحقيق عبد الرحمن بن معلا اللويحق، مؤسسة الرسالة، ط 1: 1420هـ /2000م.

* تفسير القرآن العظيم، ابن أبي حاتم، تحقيق أسعد محمد الطيب، مكتبة نزار مصطفى الباز -المملكة العربية السعودية، ط 3: 1419 هـ.

* تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، تحقيق محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية -بيروت، ط 1: 1419هـ.

* تفسير مجاهد، مجاهد، تحقيق محمد عبد السلام أبو النيل، دار الفكر الإسلامي الحديثة، مصر، ط 1: 1410 هـ/1989 م.

* تفسير مقاتل بن سليمان، أبو الحسن مقاتل بن سليمان، تحقيق عبد الله محمود شحاته، دار إحياء التراث - بيروت، ط 1: 1423 هـ.

* تهذيب الأسماء واللغات، أبو زكريا محيي الدين النووي، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، د ط ولا سنة نشر.

* تهذيب التفسير وتجريد التأويل مما ألحق به من الأباطيل ورديء الأقاويل، عبد القادر شيبة الحمد، مؤسسة علوم القرآن، ط 2: 1432هـ/2011م.

* تهذيب التهذيب، ابن حجر العسقلاني، مطبعة دائرة المعارف النظامية – الهند، ط 1: 1326هـ.

* التحرير في أصول التفسير، مساعد الطيار، مركز الدراسات والمعلومات القرآنية بمعهد الإمام الشاطبي، ط 1: 1435هـ/2014م.

* التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن عاشور، الدار التونسية للنشر –تونس، سنة النشر: 1984م، د ط.

* التمهيد في أصول الفقه، محفوظ بن أحمد الكَلْوَذَاني، تحقيق مفيد محمد أبو عمشة ومحمد بن علي بن إبراهيم، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي–جامعة أم القرى، ط 1: 1406 هـ/1985م.

* التعريفات الفقهية، محمد عميم الإحسان البركتي، دار الكتب العلمية (إعادة صف للطبعة القديمة في باكستان 1407هـ /1986م)، ط 1: 1424هـ/2003م.

* التعريفات الفقهية، محمد عميم الإحسان المجددي، دار الكتب العلمية، ط 1: 1424هـ /2003م.

* التفسير القيم، ابن القيم، تحقيق مكتب الدراسات والبحوث العربية والإسلامية، دار ومكتبة الهلال – بيروت، ط 1: 1410 هـ.

* التفسير اللغوي للقرآن الكريم، مساعد الطيار، دار ابن الجوزي، ط 1: 1432هـ.

* التقريب لتفسير التحرير والتنوير، محمد بن إبراهيم الحمد، دار ابن خزيمة، د ط ولا سنة نشر.

* التسهيل لعلوم التنزيل، ابن جزي، تحقيق عبد الله الخالدي، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم – بيروت، ط 1: 1416هـ.

* التيسير في القراءات السبع، عثمان بن سعيد أبو عمرو الداني، تحقيق: اوتو تريزل، دار الكتاب العربي – بيروت، ط 2: 1404هـ/ 1984م.

* حجة القراءات، عبد الرحمن بن محمد ابن زنجلة، تحقيق سعيد الأفغاني، دار الرسالة، د ط ولا سنة نشر.

* الحجة في القراءات السبع، ابن خالويه، تحقيق عبد العال سالم مكرم، دار الشروق – بيروت، ط 4: 1401 هـ.

* الحجة للقراء السبعة، أبو علي الحسن بن أحمد الفارسيّ، تحقيق بدر الدين قهوجي وبشير جويجابي، دار المأمون للتراث – دمشق – بيروت، ط 2: 1413 هـ/1993م.

* الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة، زكريا الأنصاري، تحقيق د. مازن المبارك، دار الفكر المعاصر – بيروت، ط 1: 1411هـ.

* الحسنة والسيئة، ابن تيمية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، د ط ولا سنة نشر.

* جامع البيان في تأويل القرآن، الطبري، تحقيق: أحمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط 1: 1420 هـ/2000م.

* جامع الزيتونة المعلم ورجاله، محمد العزيز بن عاشور، دار سراس للنشر، تونس، ط: 1991م.

* جمال القراء وكمال الإقراء، علم الدين السخاوي، تحقيق مروان العطيَّة ومحسن خرابة، دار المأمون للتراث – دمشق – بيروت، ط 1: 1418 هـ/1997م.

* جمهرة اللغة، ابن دريد، تحقيق رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين – بيروت، ط 1: 1987م.

* جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع، أحمد بن إبراهيم بن مصطفى الهاشمي، المكتبة العصرية، بيروت، د ط ولا سنة نشر.

* الجامع لأحكام القرآن، أبو عبد الله القرطبي، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية – القاهرة، ط 2: 1384هـ/1964م.

* خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، عبد القادر بن عمر البغدادي، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط 4: 1418 هـ/1997م.

* دراسات لأسلوب القرآن الكريم، محمد عبد الخالق عضيمة، دار الحديث – القاهرة، د ط، ولا سنة نشر.

* دلالة السياق القرآني وأثرها في التفسير –دراسة نظرية تطبيقية– من خلال تفسير ابن جرير، عبد الحكيم بن عبد الله القاسم، دار التدمرية –الرياض، ط 1: 143 هـ/ 2012م.

* دلالة السياق وأثرها في توجيه اللفظي في قصة موسى عليه السلام، فهد بن شتوي، جامعة أم القرى د ط ولا سنة نشر. (رسالة ماجستير).

* دلالة السياق، ردة الله بن ردة بن ضيف الله الطلحي، جامعة أم القرى، الملكة العربية السعودية. د ط ولا سنة نشر. (رسالة دكتوراه).

* دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة، البيهقي، دار الكتب العلمية - بيروت، ط 1: 1405هـ.

* دلائل الإعجاز في علم المعاني، عبد القاهر الجرجاني، تحقيق محمود محمد شاكر، مطبعة المدني بالقاهرة - دار المدني بجدة، ط 3: 1413هـ/ 1992 م.

* ديوان العجاج، رواية الأصمعي، تحقيق عبد الحفيظ الأسطلي، مكتبة أطلس – دمشق، د ط ولا سنة نشر.

* ديوان النابغة الذبياني، الذبياني، شرح وتقديم عباس عبد الساتر، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، ط 3: 1416هـ/1996م.

* ديوان دريد بن أبي الصمة، تحقيق د. عمر عبد الرسول، دار المعارف - القاهرة، د ط ولا سنة نشر.

* ديوان زهير بن أبي سلمى، شرح علي حسن فاعور، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، ط1: 1408هـ/1988م.

* الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، السمين الحلبي، تحقيق أحمد الخراط، دار القلم -دمشق، د ط ولا سنة نشر.

* الدر المنثور، السيوطي، دار الفكر- بيروت، د ط ولا سنة نشر.

* الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، ابن حجر العسقلاني، تحقيق محمد عبد المعيد ضان، مجلس دائرة المعارف العثمانية - صيدر اباد- الهند، ط 2: 1392هـ/1972م.

* الروض الأنف في شرح السيرة النبوية لابن هشام، أبو القاسم السهلي، تحقيق عمر السلامي، دار إحياء التراث العربي-بيروت، ط 1: 1421هـ/ 2000م.

* الزهد الكبير، البيهقي، تحقيق عامر أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية - بيروت، ط 3: 1996م.

* زاد المسير في علم التفسير، ابن الجوزي، تحقيق عبد الرزاق المهدي، دار الكتاب العربي - بيروت، ط 1: 1422 هـ.

* طبقات الحنابلة، ابن أبي يعلى، تحقيق محمد حامد الفقي، دار المعرفة-بيروت، د ط ولا سنة نشر.

* طبقات الشافعية الكبرى، تاج الدين السبكي، تحقيق د. محمود محمد الطناحي و د. عبد الفتاح محمد الحلو، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ط 2: 1413هـ.

* الطاهر بن عاشور وجهوده البلاغية في ضوء تفسير التحرير والتنوير المعاني والبديع، رانية جهاد إسماعيل الشوبكي، كلية الآداب بالجامعة الإسلامية – غزة –، د ط ولا سنة نشر. (رسالة ماجستير).

* الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، يحيى بن حمزة المؤيد باللّه، المكتبة العصرية –بيروت، ط 1: 1423 هـ.

* كتاب التعريفات، علي الجرجاني، تحقيق جماعة بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية بيروت – لبنان، ط 1: 1403هـ/1983م.

* كتاب السبعة في القراءات، أحمد بن موسى بن مجاهد، تحقيق شوقي ضيف، دار المعارف – مصر ط 2: 1400هـ.

* كتاب العين، الخليل بن أحمد الفراهيدي، تحقيق د مهدي المخزومي، د. إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، د ط ولا سنة نشر.

* كشف المغطى من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ، محمد الطاهر بن عاشور، تحقيق د. طه بن علي بوسريح التونسي، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة بمصر، دار سحنون للنشر والتوزيع بتونس، ط 2: 1428هـ/2007م.

* الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، محمد شحرور، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق – سورية، د ط ولا سنة نشر.

* الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، الزمخشري، دار الكتاب العربي–بيروت، ط 3: 1407هـ.

* الكشف والبيان عن تفسير القرآن، الثعلبي، تحقيق أبي محمد بن عاشور، دار إحياء التراث العربي، بيروت – لبنان، ط 1: 1422 هـ/2002م.

* الكلّيات، الكفوي، تحقيق عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة – بيروت، د ط ولا سنة نشر.

* الكتر في القراءات العشر، تاج الدين الواسطي، تحقيق خالد المشهداني، مكتبة الثقافة الدينية – القاهرة، ط 1: 1425 هـ/2004م.

* لسان العرب، ابن منظور، دار صادر – بيروت، ط 3: 1414هـ.

* لسان الميزان، ابن حجر، تحقيق دائرة المعرف النظامية – الهند، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات بيروت – لبنان، ط 2: 1390هـ/1971م.

* اللباب في علوم الكتاب، سراج الدين النعماني، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية – بيروت – لبنان، ط 1: 1419 هـ/1998م.

* مباحث في علوم القرآن، مناع القطان، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ط 3: 1421هـ/ 2000م.

* مجاز القرآن، أبو عبيدة معمر بن المثنى، تحقيق محمد فواد سزكين، مكتبة الخانجى– القاهرة، ط: 1381 هـ.

* مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، الهيثمي، تحقيق حسام الدين القدسي، مكتبة القدسي– القاهرة، ط: 1414 هـ/1994م.

* مجموع الفتاوى، ابن تيمية، تحقيق عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، ط: 1416هـ/1995م.

* محاسن التأويل، القاسمي، تحقيق محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية – بيروت، ط 1: 1418هـ.

* محمد الطاهر ابن عاشور علامة الفقه وأصوله والتفسير وعلومه، إياد خالد الطّباع، دار القلم – دمشق، ط 1: 1426هـ/2005م.

* مختار الصحاح، زين الدين الرازي، تحقيق يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية – الدار النموذجية، بيروت – صيدا، ط 5: 1420هـ/1999م.

* مختصر التحرير شرح الكوكب المنير، ابن النجار الحلبي، تحقيق محمد الزحيلي ونزيه حماد، مكتبة العبيكان، ط 2: 1418هـ/1997م.

* مدخل في علوم القراءات، السيد رزق الطويل، المكتبة الفيصلية، ط 1: 1405هـ/1985م.

* مسند الإمام أحمد، أحمد، تحقيق أحمد شاكر، دار الحديث – القاهرة، ط 1: 1416 هـ/ 1995م.

* مسند الإمام أحمد، أحمد، تحقيق شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، ط 1: 1421 هـ/2001م.

* مشكل إعراب القرآن، مكي بن أبي طالب، تحقيق حاتم صالح الضامن، مؤسسة الرسالة – بيروت، ط 2: 1405هـ.

* مصنف ابن أبي شيبة، أبو بكر بن أبي شيبة، تحقيق كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد – الرياض، ط 1: 1409 هـ.

* معالم التنزيل في تفسير القرآن، البغوي، تحقيق محمد عبد الله النمر وآخران، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط4: 1417 هـ/1997م.

* معاني القرآن وإعرابه، إبراهيم أبو إسحاق الزجاج، تحقيق عبد الجليل عبده شلبي، عالم الكتب – بيروت، ط 1: 1408 هـ/1988م.

* معاني القرآن، أبو زكريا يحي الفراء، تحقيق جماعة منهم أحمد يوسف النجاتي، دار المصرية للتأليف والترجمة – مصر، ط: 1، دون سنة نشر.

* معاني القرآن، الأخفش، تحقيق هدى محمود قراعة، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط 1: 1411 هـ/ 1990م.

* معجم الأدباء، ياقوت الحموي، تحقيق إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 1: 1414 هـ/1993م.

* معجم اللغة العربية المعاصرة، أحمد مختار عبد الحميد وجماعة، عالم الكتب، ط 1: 1429 هـ/ 2008م.

* معجم متن اللغة، أحمد رضا، دار مكتبة الحياة-بيروت، د ط، سنة النشر: 1377-1380 هـ.

* معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، سنة النشر 1399هـ/1979م، د ط.

* مفاتيح الغيب، الرازي، دار إحياء التراث العربي – بيروت، ط 3: 1420 هـ.

* مقاصد الشريعة الإسلامية، محمد الطاهر بن عاشور، تحقيق محمد الطاهر الميساوي، دار النفائس للنشر والتوزيع، الأردن، ط 2: 1421هـ/2001م.

* مقدمات في علم القراءات، محمد مفلح القضاة وآخران، دار عمار عمان – الأردن-، ط 1: 1422 هـ/2001م.

* مقدمة في أصول التفسير، ابن تيمية، دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، ط: 1400هـ/1980م.

* من أعلام الزيتونة، شيخ الجامع الأعظم، محمد الطاهر بن عاشور حياته وآثاره، د بلقاسم الغالي، دار ابن حزم بيروت – لبنان، ط 1: 1417هـ/1996م.

* منار الهدى في بيان الوقف والابتدا ومعه المقصد لتلخيص ما في المرشد، مؤلف منار الهدى: أحمد الأشموني، ومؤلف المقصد، زكريا الأنصاري، تحقيق شريف أبو العلا العدوي، دار الكتب العلمية – بيروت، ط 1: 1422 هـ/2002 م.

* منار الهدى في بيان الوقف والابتدا، أحمد الأشموني، تحقيق عبد الرحيم الطرهوني، دار الحديث – القاهرة، مصر، عام النشر: 2008م.

* مناهل العرفان في علوم القرآن، عبد العظيم الزرقاني، تحقيق فواز أحمد زمرلي، دار الكتاب العربي بيروت – لبنان، ط 4: 1423 هـ/ 2002م.

* منع جواز المجاز في المنزل للتعبد والإعجاز، محمد الأمين الشنقيطي، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، مكة المكرمة – المملكة العربية السعودية، مطبوعات مجمع الفقه الإسلامي – جدة، د ط، ولا نشر.

* معاني القراءات للأزهري، أبو منصور الأزهري، مركز البحوث في كلية الآداب – جامعة الملك سعود، المملكة العربية السعودية، ط 1: 1412 هـ/1991م.

* منهج الطاهر بن عاشور في أصول الاعتقاد – دراسة وتقويما – محمد بن حسن بن سعيد العمري، كلية أصول الدين بجامعة الامام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، د ط ولا سنة نشر. (رسالة ماجستير).

* موسوعة الأعمال الكاملة للإمام محمد الخضر حسين، محمد الخضر حسين، جمعها وضبطها علي الرضا الحسيني، دار النوادر – سوريا، ط 1: 1431 هـ/2010م.

* المتشابه في القرآن الكريم مفهومه وأسبابه وحكمته، د طه عابدين طه، مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة واللغة والعربية وآدابها، ج 19، ع 41، جمادي الثانية 1428هـ.

* المحبر، محمد بن حبيب أبو جعفر البغدادي، تحقيق إيلزة ليختن شتيتر، دار الآفاق الجديدة، بيروت، د ط ولا سنة نشر.

* المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها، أبو الفتح ابن جني، وزارة الأوقاف– المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ط: 1420هـ/1999م.

* المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ابن عطية، تحقيق عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية – بيروت، ط 1: 1422 هـ.

* المجاز عند الإمام ابن تيمية وتلاميذه بين الإنكار والإقرار، عبد العظيم المطعني، مكتبة وهبة، ط 1: 1416 هـ /1995م.

* المجالسة وجواهر العلم، الدينوري، تحقيق مشهور بن حسن، جمعية التربية الإسلامية البحرين -أم الحصم، دار ابن حزم بيروت -لبنان، تاريخ النشر: 1419هـ، د ط.

* المكتفي في الوقف والابتدا، أبو عمرو الداني، تحقيق يوسف عبد الرحمن المرعشلي، مؤسسة الرسالة، ط 2: 1407هـ/1987م.

* المنتظم في تاريخ الأمم والملوك، أبو الفرج ابن جوزي، تحقيق محمد عبد القادر عطا، مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1: 1412 هـ/1992م.

* المترع البديع في تجنيس أساليب البديع، السجلماسي، تحقيق علال الغازي، مكتبة المعارف - الرباط، ط 1: 1040 هـ/ 1988م.

* المنطق، محمد رضا المظفر، دار التعارف للمطبوعات، ط 3: 1427هـ/2006م.

* المنهاج الواضح للبلاغة، حامد عونى، المكتبة الأزهرية للتراث، د ط، ولا سنة نشر.

* المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، أحمد الفيومي، المكتبة العلمية - بيروت، د ط ولا سنة نشر.

* المصنف في الأحاديث والآثار، أبو بكر بن أبي شيبة، تحقيق كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد - الرياض، ط 1: 1409هـ.

* المفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهانى، تحقيق صفوان عدنان الداودي، دار القلم، الدار الشامية - دمشق بيروت، ط 1: 1412 هـ.

* المقصد لتلخيص ما في المرشد في الوقف والابتداء، زكريا الأنصاري، دار المصحف ط 2: 1405 هـ/1985م.

* المقفى الكبير، تقي الدين المقريزي، تحقيق محمد اليعلاوي، دار الغرب الاسلامي، بيروت - لبنان، ط 2: 1427 هـ /2006 م.

* المستدرك على الصحيحين، أبو عبد الله الحاكم، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية - بيروت، ط 1: 1411هـ/1990م.

* المستصفى، أبو حامد الغزالي، تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، ط 1: 1413هـ/ 1993م.

* المسودة في أصول الفقه، آل تيمية، تحقيق، محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الكتاب العربي، د ط ولا سنة نشر.

* الموافقات، الشاطبي، تحقيق مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، ط 1: 1417هـ/ 1997م.

* الموجز في قواعد اللغة العربية، سعيد بن محمد الأفغاني، دار الفكر- بيروت لبنان، ط: 1424هـ/ 2003م.

* الموسوعة الفقهية الكويتية، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية - الكويت، (292/2)، دار السلاسل - الكويت، ط 2: من 1404-1427 هـ.

* الميزان في أحكام تجويد القرآن، فريال زكريا العبد، دار الإيمان - القاهرة، د ط ولا سنة نشر.

* نقد المقدمات العشر، عثمان بن منصور، الشركة التونسية لفنون الرسم، ص 58-59، د ط ولا سنة نشر.

* نزهة الألباء في طبقات الأدباء، عبد الرحمن بن محمد الأنباري، تحقيق إبراهيم السامرائي، مكتبة المنار، الزرقاء - الأردن ط 3: 1405 هـ/1985م.

* نهاية السول شرح منهاج الوصول، عبد الرحيم الإسنوي الشافعيّ، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، ط 1: 1420هـ/ 1999م.

* الناسخ والمنسوخ، النحاس، تحقيق د. محمد عبد السلام محمد، مكتبة الفلاح - الكويت، ط 1: 1408 هـ.

* الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم، ابن حزم، تحقيق د. عبد الغفار سليمان البنداري، دار الكتب العلمية - بيروت، لبنان، ط:1 1406 هـ/1986م.

* النشر في القراءات العشر، ابن الجزري، تحقيق الضباع، المطبعة التجارية الكبرى -تصوير دار الكتاب العلمية-، د ط ولا سنة نشر.

* النكت والعيون، الماوردي، تحقيق ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، د ط ولا سنة نشر.

* النور السافر عن أخبار القرن العاشر، محي الدين العَيْدَرُوس، دار الكتب العلمية - بيروت، ط 1: 1405هـ.

* صحيح البخاري، البخاري، تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط1: 1422هـ.

* صحيح سنن ابن ماجه، الألباني، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ط 1: 1417هـ/1997م.

* صحيح سنن الترمذي، الألباني، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع - الرياض، ط 1: 1420هـ/ 2000م.

* صحيح مسلم، مسلم، تحقيق محمد نظر الفاريابي، دار طيبة للنشر والتوزيع - الرياض، ط 1: 1427 هـ/ 2006م.

* صحيح وضعيف تاريخ الطبري، ابن جرير الطبري، تحقيق محمد بن طاهر البرزنجي، دار ابن كثير، دمشق - بيروت، ط 1: 1428 هـ/2007م.

* صحيح وضعيف سنن الترمذي، الألباني، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع -الرياض، ط 1: 1420هـ/2000م.

* الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، أحمد بن فارس، محمد علي بيضون، ط 1: 1418هـ/1997 م.

* الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، أبو نصر إسماعيل الجوهري، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين - بيروت، ط 4: 1407 هـ/1987م.

* الصحيح المسند من أسباب النزول، مُقْبل بن هادي الوادعي، مكتبة ابن تيمية - القاهرة، ط 4: 1408هـ/ 1987م.

* الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية والمعطلة، ابن القيم، تحقيق علي بن محمد الدخيل الله، دار العاصمة، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط: 1408هـ.

* علوم البلاغة «البديع والبيان والمعاني»، د. محمد أحمد قاسم ود محيي الدين ديب، المؤسسة الحديثة للكتاب، طرابلس - لبنان، ط 1: 2003 م.

* العلامة المجدد والداعية المصلح الشيخ محمد الطاهر بن عاشور وأثره في الحفاظ على التراث العربي والإسلامي، د أحمد عيساوي، مجلة آفاق الثقافة والتراث، تصدر عن قسم الدراسات والمجلة بمركز جمعية الماجد للثقافة والتراث، دبي-الامارات العربية المتحدة، العدد الثالث والأربعون 2003م.

* غاية النهاية في طبقات القراء، ابن الجزري، مكتبة ابن تيمية، طبع ونشر سنة 1351هـ.

* الفصول في الأصول، أبو بكر الرازي الجصاص، وزارة الأوقاف الكويتية، ط 2: 1414هـ/1994م.

* غاية المريد في علم التجويد، عطية قابل نصر، القاهرة، ط 7، د. سنة نشر.

* فتاوى الشيخ الإمام محمد الطاهر بن عاشور، جمع وتحقيق د محمد بن إبراهيم بوزغيبة، مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث - دبي، ط 1: 1425هـ/2004م.

* فتح الباري، ابن حجر، دار المعرفة - بيروت، ط: 1379هـ.

* فتح القدير، الشوكاني، دار ابن كثير، دار الكلم الطيب - دمشق، بيروت، ط 1: 1414 هـ.

* فتح الودود في شرح سنن أبي داود، أبو الحسن السندي، تحقيق: محمد زكي الخولي، مكتبة لينة -دمنهور- جمهورية مصر العربية، مكتبة أضواء المنار-المدينة- المملكة العربية السعودية)، ط 1: 1431 هـ/2010م.

* فريدة الدهر في تأصيل وجمع القراءات، محمد إبراهيم محمد سالم، دار البيان العربى - القاهرة، ط 1: 1424 هـ/ 2003م.

* فصول في أصول التفسير، د مساعد الطيار، دار ابن جوزي للنشر والتوزيع، ط 3: 1420هـ/ 1999م.

* فضل علم الوقف والابتداء وحكم الوقف على رؤوس الآيات، عبد الله علي الميموني، دار القاسم للنشر والتوزيع، الرياض، ط 1: 1424 هـ/2003م.

* قواعد الترجيح المتعلقة بالنص عند ابن عاشور في تفسيره التحرير والتنوير - دراسة تأصيلية تطبيقية - عبير بنت عبد الله النعيم، دار التدمرية، الرياض - المملكة العربية السعودية، ط 1: 1436 هـ/2015م.

* قواعد الترجيح عند المفسرين، حسين بن علي الحربي، دار القاسم - الرياض، ط1: 1417هـ/ 1997م.

* قواعد التفسير جمعا ودراسة، خالد بن عثمان السبت، دار ابن عفان، د ط، ولا سنة نشر.

* القاموس المحيط، الفيروزآبادى، تحقيق مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ط 8: 1426هـ/2005م.

* القراءات الشاذة وأثرها في التفسير، عبد الله بن حماد القرشي، مجلة معهد الامام الشاطبي للدراسات القرآنية، العدد السابع، جمادي الآخرة 1430هـ.

* القراءات وأثرها في علوم العربية، محمد سالم محيسن، مكتبة الكليات الأزهرية – القاهرة، ط 1: 1404 هـ/ 1984م.

* القطع والائتناف، أبو جعفر النَّحَّاس، تحقيق عبد الرحمن بن إبراهيم المطرودي، دار عالم الكتب – المملكة العربية السعودية، ط 1: 1413هـ/1992م.

* سلسلة الأحاديث الصحيحة، الألباني، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، ط 1: 1416 هـ/ 1996م.

* سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة، الألباني، دار المعارف، الرياض – الممكلة العربية السعودية، ط 1: 1412 هـ/1992م.

* سنن أبي داوود، أبو داوود، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا – بيروت، د ط ولا سنة نشر.

* سنن الترمذي، الترمذي، تحقيق وتعليق أحمد شاكر وآخران، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي – مصر، ط 2: 1395 هـ/1975م.

* شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، محمد بن مخلوف، دار الكتب العلمية، لبنان، ط 1: 1424 هـ/2003 م.

* شذرات الذهب في أخبار من ذهب، عبد الحي العَكري، تحقيق محمود الأرناؤوط، دار ابن كثير، دمشق – بيروت، ط 1: 1406 هـ/1986م.

* شرح الشواهد الشعرية في أمات الكتب النحوية، محمد بن محمد حسن شُرَّاب، مؤسسة الرسالة، بيروت – لبنان، ط 1: 1427 هـ/2007م.

* شرح ديوان الحماسة، يحيى بن علي بن محمد الشيبانّي التبريزي، دار القلم – بيروت، د ط ولا سنة نشر.

* شرح مقدمة التسهيل لعلوم التنزيل لابن جزي، مساعد الطيار، دار ابن الجوزي، ط 1: 1431 هـ.

* شرح مقدمة التفسير لابن تيمية، محمد الصالح بن عثيمين، دار الوطن، الرياض، ط 1: 1415هـ/1995م.

* شرح مقدمة في أصول التفسير لابن تيمية، مساعد الطيار، دار ابن الجوزي، ط 2: 1428هـ.

* شيخ الإسلام الأكبر محمد الطاهر بن عاشور، محمد الحبيب بن الخوجة، الدار العربية للكتاب – تونس 2008م.

* هداية القاري إلى تجويد كلام الباري، عبد الفتاح المرصفي، مكتبة طيبة، المدينة المنورة، ط 2، دون سنة نشر.

* وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ابن خلكان، تحقيق إحسان عباس، دار صادر – بيروت، ط (ج 1-3 و6) 1900م، و(ج4) 1971م، و(ج5 و7) 1994م.

* الوافي بالوفيات، صلاح الدين الصفدي، تحقيق أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث – بيروت، د ط، سنة النشر: 1420 هـ/2000م.

* الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، أبو الحسن الواحدي، تحقيق صفوان عدنان داوودي، دار القلم، الدار الشامية – دمشق، بيروت، ط 1: 1415 هـ.

* الوسيط في تفسير القرآن المجيد، الواحدي، تحقيق الشيخ عادل أحمد عبد الموجود وجماعة، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط 1: 1415 هـ/1994م.

فهـــرس المحتـــويات

الموضـــــوع	الصفحة
المقدمـــــة	أ
فصل تمهيدي: التعريف بالكلمات المفتاحية للبحث	10
– المبحث الأول: مفهوم تعدّد المعاني القرآنية واختلافها	10
– المطلب الأول: مفهوم تعدّد المعاني	10
– المطلب الثاني: ماهية الاختلاف	13
– المبحث الثاني: ترجمة موجزة لابن عاشور وتفسيره	16
– المطلب الأول: ترجمة موجزة لابن عاشور	16
– المطلب الثاني: التعريف بتفسير التحرير والتنوير	27
الباب الأول: الدراسة النظرية لقاعدة تعدّد المعاني القرآنية في تفسير التحرير والتنوير	36
الفصل الأوّل: الدراسة التحليلية والتأصيلية لقاعدة تعدّد المعاني القرآنية من خلال المقدمة التاسعة	36
– المبحث الأول: مسلك ابن عاشور في تأصيل القاعدة نظريا من خلال المقدمة التاسعة	37
– المطلب الأول: طريقة تأصيل ابن عاشور لقاعدة تعدّد المعاني القرآنية	37
– المطلب الثاني: بيان وتفصيل لأغلب الآيات التي استشهد بها ابن عاشور على تأصيل قاعدته	47
– المبحث الثّاني: طريقة تأصيل قاعدة تعدّد المعاني القرآنية عند بعض علماء التفسير	89
– المطلب الأول: التنظير لقاعدة تعدّد المعاني القرآنية بمقدمات التفاسير	89
– المطلب الثاني: التطبيق لقاعدة تعدّد المعاني القرآنية عمليًّا في التفاسير	103
الفصل الثّاني: الدراسة التحليلية والتأصيلية لقاعدة تعدّد المعاني القرآنية	122

بباقي المقدمات مع بيان شروطها وضوابطها	
– المبحث الأول: الدراسة التحليلية والتأصيلية للقاعدة من خلال المقدمة السادسة المتعلقة بالقراءات	122
– المطلب الأول: تنظير ابن عاشور للقاعدة من خلال تنوع القراءات	122
– المطلب الثاني: دراسة الأمثلة التي ساقها ابن عاشور لبيان تأصيله للقاعدة	128
– المبحث الثاني: الدراسة التحليلية والتأصيلية للقاعدة من خلال مواضع أخرى من باقي المقدمات	144
– المطلب الأول: تنظير ابن عاشور للقاعدة من خلال الوقف والابتداء	144
– المطلب الثاني: دراسة الأمثلة التي ساقها ابن عاشور لبيان تأصيله للقاعدة	152
– المبحث الثالث: شروط قاعدة تعدّد المعاني القرآنية وضوابطها عند ابن عاشور	166
– المطلب الأول: الشروط اللازمة لتطبيق القاعدة عند ابن عاشور	166
– الشرط الأول: جريان القاعدة في الآيات المحكمة والمتشابهة	166
– الشرط الثاني: عدم خرق إجماع السلف في المعنى التفسيري	172
– المطلب الثاني: ضوابط القاعدة عند ابن عاشور	175
–الضابط الأول: احتمال اللفظ والتركيب والسياق القرآني للمعاني التفسيرية	176
– الضابط الثاني: عدم مناقضة المعاني التفسيرية للقرائن الخارجية	181
الباب الثاني: الدراسة التطبيقية لقاعدة تعدّد المعاني القرآنية في تفسير التحرير والتنوير	187
الفصل الأول: طريقة ابن عاشور في تأصيل وتطبيق قاعدة تعدّد المعاني القرآنية عمليا	188
– المبحث الأول: طريقة تأصيل ابن عاشور للقاعدة عمليا	188
– المطلب الأول: تقرير ابن عاشور القاعدة أثناء تفسيره والربط بين التنظير لها والتطبيق	188
– المطلب الثاني: اعتماد معان جديدة لا تتعارض مع تفسير السلف	206

– الفرع الأول: تصحيح أقوال المفسرين المتنوعة في الآية	206
– الفرع الثاني: استنباط معان جديدة لا تتعارض مع تفسير السلف	210
– المبحث الثاني: طريقة تطبيق ابن عاشور لقاعدة تعدّد المعاني القرآنية في تفسيره	216
– المطلب الأول: محاكمة ابن عاشور أقوال المفسرين لدلالة الألفاظ القرآنية	216
– المطلب الثاني: محاكمة دلالة ألفاظ الآيات لمسالك تكثير المعاني القرآنية عند ابن عاشور	223
– الفرع الأول: نماذج مسلك السياق القرآني	223
– الفرع الثاني: نماذج مسلك النظم القرآني	229
– الفرع الثالث: نماذج مسلك التنوع التفسيري	235
الفصل الثاني: مسالك توفير المعاني وعلاقتها بقاعدة تعدّد المعاني القرآنية عند ابن عاشور	244
– المبحث الأول: اختلاف التنوع في التفسير وعلاقته بالقاعدة عند ابن عاشور	244
– المطلب الأول: التعريف باختلاف التنوع في التفسير وأسبابه	244
– الفرع الأول: التعريف باختلاف التنوع في التفسير	245
– الفرع الثاني: أسباب اختلاف التنوع في التفسير	246
– المطلب الثاني: اختلاف التنوع في التفسير وعلاقته بالقاعدة عند ابن عاشور	257
– المبحث الثاني: الإعجاز النظمي وعلاقته بالقاعدة عند ابن عاشور	267
– المطلب الأول: معنى الإعجاز النظمي في القرآن وأنواعه	267
– الفرع الأول: تعريف الإعجاز النظمي في القرآن	267
– الفرع الثاني: أنواع النظم القرآني	269
– المطلب الثاني: علاقة القاعدة بالإعجاز النظمي للقرآن عند ابن عاشور	274
– المبحث الثالث: السياق القرآني وعلاقته بالقاعدة عند ابن عاشور	287
– المطلب الأول: معنى السياق القرآني وأنواعه	287

- الفرع الأول: معنى السياق القرآني	287
- الفرع الثاني: أنواع السياق القرآني	290
- المطلب الثاني: علاقة القاعدة بمختلف أنواع السياق القرآني	292
الفصل الثالث: صور قاعدة تعدد المعاني القرآنية وتطبيقاتها في التحرير والتنوير	304
- المبحث الأول: صور القاعدة اللغوية والبلاغية وتطبيقها عند ابن عاشور	304
- المطلب الأول: حمل المشترك على معنييه أو معانيه ودوره في إثراء معاني القرآن الكريم	304
- الفرع الأول: المقصود بالمشترك اللفظي	304
- الفرع الثاني: دور المشترك اللفظي في إثراء المعاني القرآنية	306
- المطلب الثاني: الحمل على الحقيقة والمجاز والصريح والكناية، ودورهما في إثراء المعاني القرآنية	314
- الفرع الأول: بيان المقصود من الحقيقة والمجاز ودوره في إثراء المعاني القرآنية	314
- الفرع الثاني: بيان المقصود من المعاني الصريحة والكنائية ودورها في إثراء المعاني القرآنية	322
- المطلب الثالث: الحمل على معاني الحروف والعموم والخصوص ودورهما في إثراء المعاني القرآنية	329
- الفرع الأول: الحمل على معاني الحروف ودورها في إثراء المعاني القرآنية	329
- الفرع الثاني: الحمل على معاني العموم والخصوص ودورها في إثراء المعاني القرآنية	335
- المبحث الثاني: صور القاعدة المتعلقة بالقراءة والترتيل وتطبيقها عند ابن عاشور	342
- المطلب الأول: تعدّد وجوه القراءة ودوره في إثراء المعاني القرآنية	342
- المطلب الثاني: الوقف والابتداء ودوره في إثراء المعاني القرآنية	349

- الفرع الأول: معنى الوقف والابتداء وأقسامه	349
- الفرع الثاني: دور الوقف والابتداء في إثراء المعاني القرآنية	352
الخاتمـــــة	357
- النتائـــج	357
- التّوصيات	359
فهرس الآيات القرآنية	361
فهرس الأحاديث والآثار	376
فهرس الأبيات الشعرية	383
فهرس الأعلام المترجم لهم	384
فهرس المصادر والمراجع	385
فهرس المحتـــويات	402