الكفاءة القرائية
عند علماء التراث
دراسة دلالية

الدكتور عرابي أحمد

دار الكتب العلمية®
Dar Al-Kotob Al-ilmiyah
DKi
أسسها محمد علي بيضون سنة 1971 بيروت - لبنان
Est. by Mohammad Ali Baydoun 1971 Beirut - Lebanon
Établie par Mohamad Ali Baydoun 1971 Beyrouth - Liban

Title	**: The capability of recitation at The Arab scholars** **A semantic study**
Classification:	Semantics
Author	: Dr. Arabi Ahmed
Publisher	: Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah
Pages	: 128
Size	: 17*24
Year	: 2011
Printed in	: Lebanon
Edition	: 1st

الكتاب	: الكفاءة القرائية عند علماء التراث دراسة دلالية
التصنيف	: علم الدلالة
المؤلف	: د. عرابي أحمد
الناشر	: دار الكتب العلميـــة - بيروت
عدد الصفحات	: 128
قياس الصفحات	: 24*17
سنة الطباعة	: 2011
بلد الطباعة	: لبنـــان
الطبعة	: الأولى

ISBN 978-2-7451-6790-3
ISBN 2-7451-6790-1

جميع الحقوق محفوظة
2011

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

تعتبر الكفاءة القرائية نشاطا محفوفا بالمخاطر، تكتنفه التعددية التي تقف ورائها اتجاهات كثيرة، وذلك باعتبارها فعلا معرفيا يحاول كل قارئ أن يطل من خلالها على خفايا النص المقروء، فهي عملية تواصلية بين المتلقي والمكلف؛ لأن المؤول أو المفسر للخطاب القرآني فرد يمثل الجماعة وينوب عنها في تحمل مسؤولية تحديد مقصدية النص وهي تختلف في أحكامها ونتائجها تبعا لاختلاف المواقف الثقافية ووجهات النظر المتباينة، وخلفياتها كثيرة ومعقدة جدا منها على سبيل المثال؛

- المرجعيات الدينية والعقائدية في الديانة الواحدة.
- نظرة الجماعات الثقافية والفكرية إلى الحياة وما وراء الكون.
- تمسّك كل قارئ بما يراه أجدى من رأي غيره المخالف ومحاولته إيجاد البراهين على إقامة ما يذهب إليه من قراءات وتأويلات.

إذا كانت غاية كل متدبر أو متأمل للمقروء هي كشف عالم النص وضبط مقصديته، وتحديد ما يريده صاحب الخطاب، فإن الوصول إلى هذه الغاية ليس ميسورا؛ لأن آليات القراءة في اللغة قابلة هي الأخرى للاحتمال والتعدد علاوة على العوامل الخارجية عن النص والتي لا ينكر لها أثر على تأويل القارئ كالأحكام المسبقة التي يواجه بها كل مفسر النصوص وكأنه يفسر المقروء من خلال نفسه، والتي يعسر أن يتجرد الإنسان منها، إذ يحاول أن يجعل النص سندا لها، وقد يكون ذلك من حقه، كما قد يكون الرأي المخالف له أيضا حقا.

فالتعدد القرائي مشروع إنساني تقره سنن الله في البشر، بشرط ألا ينحرف بعيدا على النص، وأن لا يشط عن الأصول والغايات التي جاء القرآن لنشرها

بين الناس.

وعلى ضوء ما ذكرت آنفا أتناول في هذا العمل المتواضع بعض الكفاءات القرائية مبينا من خلالها كيف أطرها علماء التراث من مفسرين وعلماء كلام وأصوليين أثناء تناولهم للنص القرآني تأويلا أو تفسيرا. وقد ركز البحث على الآليات الآتية:

1- **دلالة الألفاظ.**

2- **التعدد في الدلالة اللفظية.**

3- **ضبط دلالة التراكيب.**

4- **تفسيرات اللافتات الدلالية.**

وقد أطرت هذه المباحث السالفة في دائرة علم النحو والصرف ودلالة الصوت (المورفيم) وهي أدوات قرائية أساسية في فهم النص وضبط مقاصده لدى كل من الناقد والمؤول والمفسر والمجتهد والمشرع.

وقد أردت بهذه المحاولة المتواضعة أن ألقي الضوء بدراسة للآليات اللغوية التي وظفها المفسرون وعلماء التأويل شرحا وتوضيحا لمقصدية الخطاب القرآني. دراسة عنوانها: "**الكفاءة القرائية عند علماء التراث**". تركز على وصف وتحليل الطاقة التأويلية الكامنة في الألفاظ والتراكيب العربية الواردة في الخطاب القرآني، وتدرس دلالات الأساليب في السياق من واقع النص ذاته والتركيز على المعاني المستفادة منه، سواء أكانت متعلقة بالعقيدة أم بالتشريع، كما يعرض البحث أراء المفسرين والنحاة وما يستعين به كل من المتأمل والمفسر على تفهم المقصود، بما يلاقيه من أساليب مثيرة في القرآن الكريم.

وإذا كانت الوسيلة الوحيدة التي توصل إلى ما يريد صاحب النص هي الدلالة اللغوية، فلا بد أن ينتج عن ذلك تلك العلاقة بين علم الدلالة "SEMANTICS " وعلم التفسير، فهو يهدف إلى معرفة المعنى المستقى من اللفظ أو من سياق الحال أو من الإشارة أو من كل ما يمكن أن يستقي منه معنى ولا تتأتى معرفة الدلالة أو المعنى من إدراك الدلالة المعجمية للكلمات فحسب، بل إن هناك أمورا أخرى لا بد من مراعاتها وجعلها في الحسبان حتى نتوصل إلى المعنى على

وجه الدقة.

وبهذا يقع البحث في صميم الدرس اللغوي، ويتخذ من النص القرآني مدونة له ومادة مثالية في إطار تعدد القراءات والتأويلات والاتجاهات، وكل ذلك للوقوف على دلالة الخطاب وتحديد مقصديته، وما يقف وراء تلك التحديدات الدلالية من خلفيات فكرية لدى كل قارئ لأن الدراسة اللغوية لا تنفك عن الفكر والعقيدة.

كانت المنافحات الجدلية بين العلماء على أساس العقل الذي يختفي وراء اللفظ والعبارة والأسلوب، وكان الداعي لذلك كله التعمق في فهم الديانات والمذاهب مما أدى إلى التطلع إلى العلوم والمعارف الأخرى ومن بينها اللغة بحيث استعملت هذه المعارف في فهم أسرار العقيدة الإسلامية وإلزام المجادلين والمعارضين بحقيقتها والبرهنة على صحتها وما تدعو إليه.

يهدف البحث إلى دراسة المعنى في تراثنا اللغوي الذي كان يأتي عرضا في ثنايا بعض الدراسات التي تناولت ذلك التراث الذي نجده على سبيل المثال في الدراسات اللغوية والدلالية عند علماء الأصول وعلماء التفسير وعلماء الكلام أثناء تناولهم لتحليل النص القرآني.

ومن هنا تكمن أهمية البحث وسبب اختيارنا له فهو يدرس ما تركه الأقدمون في مجال الدراسة الدلالية وهو قراءة جديدة في الدلالة اللغوية القديمة والكشف عن تصور العلماء القدامى للمعنى كما تدل هذه الدراسات على ما كانوا يتمتعون به من كفاءات تأويلية في كل مستوى من مستوياته المتعددة وحاولت الوصول إلى حقيقة هذه الافتراضات على ضوء الإجابة عن إشكالية تتمثل في التساؤلات التالية:

1. هل كانت الظاهرة الدلالية عموما والإعرابية خصوصا في خدمة التفسير بالرأي سواء أكان مذموما أم ممدوحا؟ وإذا كان الأمر كذلك فما هو هذا الأثر؟
2. هل التأثير الدلالي في فهم النص القرآني تفرضه طبيعة اللغة العربية أم هو مجرد تحامل وإجحاف في حقها، وفي حق النص القرآني؟
3. هل كان الإعراب والدلالة اللفظية والسياقية في خدمة النص ونصرته حتى ولو أدى ذلك إلى المغالاة من ناحية المعنى؟

4. هل يمكن اعتبار دور القارئ عاملا من عوامل التعدد الدلالي على أساس أن التأويل فعالية ذهنية يقوم بها المتأمل أثناء استنباط المعنى؟

للإجابة عن هذه التساؤلات وضعت خطة عامة وهي كما يلي:

مقدمة وثلاثة فصول، وخاتمة.

الفصل الأول: الكفاءة القرائية ودلالة العدول

لا ريب في أن العلاقة بين المنطوق اللغوي للنص وبين المعنى الذي يفيده أمر طبيعي ولكن فهمه لا يبدأ من القراءة البسيطة والسطحية، بل إن عملية التواصل بين القارئ وصاحب النص، والتي يقوم فيها النص بدور أساسي تتم عن طريق دوال كثيرة منها الروابط الثقافية التي تربط بين المتأمل ومقصدية النص وهنا تكمن شفرة الرسالة التي تصاحب عملية بث المرسل لخطابه إلى المتلقي، وهذه هي الفكرة الأساسية التي ركز عليها هذا الفصل، اعتمادا على المباحث التالية:

1. مفهوم المجاز ودلالته في التراث

2. اللفظ بين الدلالة المعجمية والاصطلاحية

3. الالتباس ودلالة العدول

4. الجدل القرائي ودلالة المجاز

5 - تأويلات التعبير المجازي

الفصل الثاني: تأطير أساليب التركيب في الكفاءة التفسيرية

تعتبر أساليب التركيب آلية هامة في قراءة النص، وقد أطرها علماء التراث واستخدموها مرجعية يستأنس بها في كثير من الأحيان في تفسير النصوص وترجيح الدلالة عند الاختلاف وهي:

1- دلالة أسلوب التركيب

2- دلالة الصيغة الأمرية وعلاقتها بمقصدية الآمر

3- دلالة الصيغة الأمرية على الوجوب

4- دلالة أسلوب العطف

5- دلالة أسلوب الاستثناء

وقد تناول الفصل ذلك من خلال دلالة النصوص وما يعتريه من حيث الظاهر

من غموض واختلاف في دلالة الألفاظ على المعاني التي يقصدها الشارع الحكيم.

أما **الفصل الثالث** فحمل عنوان: (**قراءة اللافتة القرآنية في التعبير القرآني**) وخصص لدلالة النصوص بوصفها مجموعة من القرائن موجهة لدلالة نص مركزي والهدف المنشود في هذا هو البحث عن المعنى وفق نظرية تظافر القرائن، ويولي السياق والمقام أهمية كبرى، وأهم القضايا التي سلكها لذلك في درس النص القرآني:

1- تعريف الوحدة اللغوية

2- دلالة الوحدة اللغوية

3- ترشيد دلالة الوحدة اللغوية

4- الجهود القرائية في حل مشكلات القرآن

وتعتبر هذه الآليات قرائن مهمة بوصفها سياقا تاريخيا من الآليات المساعدة على فهم مقاصد القرآن الكريم، وقد أطلقنا عليها اللافتات الدلالية ولها أثر بالغ في فهم الخطاب القرآني وتعامل معها علماء التأويل على أساس أنها أساليب تعبيريَّة مثيرة لذهنية القارئ.

وتقوم هذه الآليات على أسس عقلية أو حسية أو عادات وأعراف اجتماعية وأصول عقائدية. وقد أوجد النص القرآني هذه القواعد القائمة على إعمال الفكر والمناظرة والتأمل، وذلك لأن المتلقي ليس مستهلكا فحسب بل يعتبر عنصرا مفكرا فيه ولهذا أوجد القرآن هذا النوع من التلقي فدلالة النصوص تعتبر توسيعا لدلالة السياق.

وركزت في هذا البحث المتواضع على عمالقة من التراثيين، وخاصة فخر الدين الرازي، كما أنه من العلماء الذين وظفوا عدة علوم باعتبارها آليات هامة في تأويل النص القرآني، بما في ذلك الآلة اللغوية والسياقية، وغيرها.

الدكتور: عرابي أحمد

أستاذ بجامعة ابن خلدون تيارت - الجزائر

الفصل الأول
الكفاءة القرائية ودلالة العدول

1. مفهوم المجاز ودلالته في التراث
2. اللفظ بين الدلالة المعجمية والاصطلاحية
3. الالتباس ودلالة العدول
4. الجدل القرائي ودلالة المجاز
5. تأويلات التعبير المجازي

1 - مفهوم المجاز ودلالته في التراث

وقال السرخسي (ت490هـ): "هو كل لفظ مستعار لشيء غير ما وضع له بمناسبة بينهما أو لعلاقة مخصوصة".[1]

عرفه الجرجاني الشريف (ت 843 هـ) فقال: "هو الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له بالتحقيق في اصطلاح به التخاطب مع قرينة مانعة عن إرادته أي إرادة معناها في ذلك الاصطلاح".[2]

ويدل هذا التعريف على أن المجاز لا بدّ أن يكون اللفظ مصحوبا بقرينة تدل على أنه خرج عما وضع له في أصل اللغة، فهو توسع؛ وآلية مساعدة على تبليغ الخطاب بهذه الطريقة.

وقال عبد القاهر الجرجاني متحدثا عن المجاز اصطلاحا تحت عنوان: "في اللفظ يطلق والمراد به غير ظاهره". فقال: "أعلم أن لهذا الضرب اتساعا وتفننا لا إلى غاية إلا أنه على اتساعه يدور في الأمر الأعم على شيئين - الكناية والمجاز".[3]

وقال ابن القيم الجوزية (ت 751هـ) متحدثا عن مجاز المجاز: "هو أن يجعل المأخوذ عن الحقيقة بمثابة الحقيقة بالنسبة إلى مجاز آخر فيتجوز بالمجاز الأول عن الثاني بعلاقة بينه وبين الثاني".[4]

ومثل له السيوطي بقوله: "وجعل من ابن السيد قوله تعالى: ﴿ أَنزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا ﴾ فإن المنزل عليهم ليس هو نفس اللباس، بل الماء المنبت للزرع المتخذ منه الغزل المنسوج منه اللباس".[5]

---

(1) أصول السرخسي، ج170/1.

(2) التعريفات الجرجاني، الشريف، ص. 204.

(3) دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، ص: 52.

(4) الفوائد المشوق إلى علوم القرآن، ابن القيم الجوزية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، بدون تاريخ بدون طبعة، ص: 31 .

(5) البلاغة القرآنية المختارة من الإتقان ومعترك الأقران، السيوطي، تهذيب وتحقيق وتعليق دار =

وقد يفهم من هذه العبارة معنى آخر، كأن يعبر بها بنزول المصائب من السماء أو غير ذلك على سبيل استعمال المجاز الاصطلاحي.

وقد وسع ابن قتيبة (ت276هـ) في مفهوم المجاز فنراه يقول: "وللعرب المجازات في الكلام، ومعناها طرق القول ومآخذه، ففيها الاستعارة، والتمثيل والقلب والتقديم، والتأخير، والحذف، والتكرار والإخفاء، والإظهار، والتعويض والإفصاح والكتابة، والإيضاح، ومخاطبة الواحد مخاطبة الجميع، والجميع خطاب الواحد والواحد والجميع خطاب الاثنين، والقصد بلفظ الخصوص معنى العموم، وبلفظ العموم بمعنى الخصوص، مع أشياء كثيرة".[1]

ويعنون به الوجه الذي يخرج عليه الكلام بمفهومه الواسع، وهو ما يحس أن يقال في تفسير اللفظ كقوله تعالى: ﴿ ...وَأُشْرِبُواْ فِي قُلُوبِهِمُ ٱلْعِجْلَ ...﴾ الآية.[2] وينطبق على هذا المعنى مصطلح الاختصار الذي أطلقه سيبويه.

المراد بها التضمخ بدنس الذنوب، والاغتسال هو التوبة لكان هذا التفسير غير معتبر، لأن العرب لم تستعمل مثله في مثل هذا الموضع ولا عهد لها به. لأنها لا تفهم من الجنابة والاغتسال إلا الحقيقة".[3]

وقد يكون اللفظ الواحد بمعناه المجازي والحقيقي وذلك حسب ما يقتضيه السياق ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ وَمَن كَانَ فِي هَٰذِهِۦٓ أَعْمَىٰ ...﴾ الآية[4]"... أطلق وصف العمى مرة في معناه الحقيقي، وهو ذهاب البصر ومرة في معناه المجازي وهو الغفلة عن أوامر الله وشرعه، وهي صريحة في الدلالة على وجود المجاز في القرآن، لأنه لفظ واحد أطلق مرتين، على معنيين مختلفين، فكان حقيقة في أحدهما

=

المعرفة بدون طبعة، سنة: (1413هـ - 1993م)، ص: 56.

(1) تأويل مشكل القرآن، ابن قتيبة، ابو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، شرح ونشر السيد أحمد صقر المكتبة العلمية، الطبعة الثالثة، 1401هـ - 1981م، ص: 20، 21.

(2) البقرة الآية: 93.

(3) الموافقات، الشاطبي، ج50/3.

(4) الإسراء: 72.

ومجازا في الآخر، وإلا كان مشتركا، والحمل على المجاز أولى من الحمل على الاشتراك...".[1]

ونلخص في هذا البحث إلى أن في القرآن الكريم مجازا، "هذا هو رأي جماهير العلماء سلفا وخلفا".[2]

2 – اللفظ بين الدلالة المعجمية والاصطلاحية:

وهذه القاعدة مأخوذة من قوله تعالى في شأن المشركين: ﴿ مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ ﴿٤٢﴾ قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ ﴿٤٣﴾ وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ الْمِسْكِينَ ﴿٤٤﴾ وَكُنَّا نَخُوضُ مَعَ الْخَائِضِينَ ﴿٤٥﴾ وَكُنَّا نُكَذِّبُ بِيَوْمِ الدِّينِ ﴿٤٦﴾ حَتَّىٰ أَتَانَا الْيَقِينُ ﴿٤٧﴾ ﴾.[3]

والإشكالة الدلالية التي تطرحها الآية على مستوى دلالة اللفظ هي لفظة "المصلين". فالآيات تدل من حيث الظاهر على تكليف الكفار بفرع من فروع الشريعة وهو الصلاة. وهددتهم بالعقاب على تركها، وبينت الآية بأنهم سيدخلون النار للأسباب المذكورة ومنها ترك الصلاة. قال الرازي: "واحتج أصحابنا بهذه الآية على أن الكفار يعذبون بترك فروع الشرائع".[4]

وبذلك أصبحت هذه القاعدة موجهة لدلالة لفظ المصلين ليكون معناها الاصطلاحي هو المراد لأن المصلي هو الذي يؤدي الصلاة المعروفة فقها، أما إذا حمل هذا اللفظ على معنى المسلم أو المؤمن فلا إشكال في الدلالة ولا أثر للقاعدة الأصولية وقد يدعم ذلك بنصوص أخرى كقوله – عليه الصلاة والسلام – نهيت عن قتل المصلين".[5] قال السرخسي: "المراد المسلمين".[6] وهناك من

---

(1) استدلال الأصوليين بين الكتاب والسنة على القواعد الأولية، عياض بن نامي السلمي، ص: 90.

(2) التبصرة في أصول الفقه، الشيرازي، ص: 177هامش.

(3) المدثر: (42 – 47).

(4) التفسير الكبير، الرازي، ج258/8.

(5) أخرجه أبو داود في سننه – رقم 4280 – كتاب الآداب.

(6) أصول السرخسي، السرخسي، ج74/1.

العلماء من يحاول التوفيق بين دلالة اللفظ الأصلية أو الاصطلاحية، وبين القاعدة التي أراد تقريرها فيتعسف في التأويل اللفظي لأجل ذلك، ولهذا أولت المصلين بالمعتقدين للصلاة.

ويشبه هذا أيضا قوله تعالى: ﴿ ...وَوَيْلٌ لِّلْمُشْرِكِينَ ۝ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ ...﴾ الآية.[1] فهذه الآية يظهر فيها الوعيد الشديد للمشركين لشركهم وكونهم لا يؤتون الزكاة.

" فوصفهم بأنهم لا يؤتون الزكاة يدل على أنه سبب لذلك الوعيد، وإلا لما كان لإيراده فائدة، فهذا تنبيه على عاقبة استخفافهم لما توعدهم به، ومهما أورد على الاستدلال بهذه الآية من اعتراضات، فإن دلالتها على أن عدم إيتاء الزكاة من أسباب ذمهم يبقى ظاهرا لكل منصف ينظر إلى الآية متجردا عن أي اعتقاد سابق لأحد الأقوال المتضادة في المسألة".[2]

وقال الكلبي: "هي زكاة المال، وإنما خصها بالذكر لصعوبتها على الناس ولأنها من أركان الإسلام، وقيل يعني بالزكاة، التوحيد، وهذا بعيد، وإنما حمله على ذلك لأن الآيات مكية، ولم تفرض الزكاة إلا بالمدينة، والجواب، أن المراد النفقة في طاعة الله مطلقا وقد كانت مأمورا بها بمكة".[3]

ففي تأويله الزكاة بالتوحيد هدما للقاعدة، ثم دعم ذلك بكون الآية مكية والزكاة فرضت في المدينة، وهذا يعني أن اللفظ بمعناه اللغوي وهو التطهير من الشرك، لأنه كان ما زال لم يتطور إلى معناه الاصطلاحي الشرعي، وهذا فيه استدلال بالقرينة التاريخية التي تتحكم في دلالة الألفاظ على "المعاني" وبهذا يصبح النص القرآني السابق غير قابل للبرهان على تثبيت قاعدة: مخاطبة الكفار بفروع الشريعة.

وقال الرازي: "احتج أصحابنا في إثبات أن الكفار مخاطبون بفروع الإسلام

---

(1) فصلت: 06، 07.

(2) استدلال الأصوليين بالكتاب والسنة على القواعد الأصولية، عياض بن نامي السالمي، مكتبة فهد الوطنية، سنة 1418 هـ، ص: 84.

(3) كتاب التسهيل لعلوم التنزيل، الكلبي، ج11/4.

بهذه الآية فقالوا: إنه تعالى الحق الوعيد الشديد بناء على أمرين " أحدهما" كونه مشركا "و الثاني" أنه لايؤتي الزكاة فوجب أن يكون لكل واحد من هذين الأمرين تأثير في حصول ذلك الوعيد وذلك يدل على أن لعدم إيتاء الزكاة من المشرك تأثيرا عظيما في زيادة الوعيد... واحتج بعضهم على أن الامتناع عن إيتاء الزكاة يوجب الكفر فقال إنه تعالى لما ذكر الصفة ذكر قبلها ما يوجب الكفر وهو قوله: فويل للمشركين وذكر أيضا بعدها ما يوجب الكفر وهو قوله (و هم بالآخرة هم الكافرون)، فلو لم يكن عدم إيتاء الزكاة كفرا لكان ذكره فيما بين الصفتين الموجبتين للكفر قبيحا لأن الكلام إنما يكون فصيحا إذا كانت المناسبة مرعية بين أجزائه...".[1]

استدل الرازي بهذا الشرح على دلالة النظم وأثرها في ضبط دلالة اللفظ وهو تحديد مكانة اللفظة بالترتيب حيث ذكر لفظ "(المشركين)" ثم جاء لفظ "(لا يؤتون الزكاة)" وجاء بعدها ("و هم بالآخرة هم الكافرون)"، فيكون الترتيب هكذا:

فويل للمشركين ← لا يؤتون الزكاة ← هم كافرون

وإذا اختزلنا الألفاظ يصبح الترتيب كما يلي:

شرك ← منع الزكاة ← كفر

وإذا حاولنا تحديد الدلالة الاصطلاحية لهذه الألفاظ نلاحظ ما بينها من فروق فيكون معنى الشرك إقرار بالربوبية وجحود بالألوهية، أي أن المشرك يعترف بوجود الله كما ورد ذلك في كثير من نصوص القرآن ولكن يتخذ الواسطة بينه وبين الله. وهذا هو مفهوم الشرك اصطلاحا وشرعا.

أما الكفر فهو جحود بالألوهية والربوبية معا. ولما جاءت لفظة الزكاة بين اللفظتين وصلت درجة منعها إلى رتبة الكفر والشرك. واستدل الرازي على قاعدة أخرى من القواعد الأصولية في تدعيم ما ذهب إليه من دلالة لفظ الزكاة بمعناها الاصطلاحي وهذه القاعدة هي حجية الإجماع فقال: "ثم أكدوا ذلك بأن أبا بكر الصديق - رضي الله عنه - حكم بكفر مانعي الزكاة".[2]

(1) التفسير الكبير، الرازي، ج338/7.

(2) التفسير الكبير، الرازي، ج338/7.

ولما تعارضت دلالة هذا الإجماع مع أصل من أصول الأشاعرة وهو مفهومهم للإيمان حيث يرون أن الإيمان تصديق بالقلب وإقرار باللسان والغوا العمل فقال: "والجواب لما ثبت بالدليل أن الإيمان عبارة عن التصديق بالقلب والإقرار باللسان وهما حاصلان عند عدم إيتاء الزكاة ولم يلزم حصول الكفر بسبب عدم إيتاء الزكاة والله أعلم".[1]

نلاحظ هنا أنه وقع تعارض بين قاعدتين الأولى مخاطبة الكفار بفروع الشريعة والثانية مفهوم الإيمان المحصور في التصديق بالقلب، والنطق باللسان فالأولى قرينة توجب كفر من منع الزكاة والثانية لا توجب كفره. فلا بد من الترجيح بالأدلة اللغوية والقرائن الشرعية. وما دام الخلاف بين اللفظين في القاعدتين؛ اقتضى ذلك أن يحتالوا في لفظ الزكاة على احتمال معنيين وهما المعنى الاصطلاحي والمعنى اللغوي. ولهذا قال الرازي في موضع آخر ودفعا لهذه الاحتجاجات:"... إنه يجب على المكلف تنزيل ألفاظ القرآن على المعاني التي هي موضوعة لها بحسب اللغة العربية، فأما حملها على معان أخر لا بهذه الطريقة فهذا باطل قطعا...".[2]

ومن الأقوال والتأويلات التي حملت معنى لفظ الزكاة على معناه غير الشرعي قولهم: "إن المراد بالزكاة ليس معناها الشرعي وهو المال المخصوص الذي يدفع لأصناف مخصوصة في زمن مخصوص، وإنما المراد بها أنهم لا يزكون أنفسهم عن الشرك حتى لا يطهرونها من دونه".[3]

ويؤدي بنا هذا القول إلى طرح السؤال: هل الألفاظ في النص تفهم بمعناها الاصطلاحي أم بمعناها الشرعي، وإذا وقع الاحتمال فأيهما يرجح؟ وعليه فإننا نقول إن اللفظ إذا تطورت دلالته وأصبح له دلالة جديدة فيجب الأخذ بمعناه الجديد ولا يصرف إلى ماكان عليه إلا بقرينة صارفة وأدلة قوية. وقد استعمل القرآن لفظ

---

(1) المصدر نفسه، ج338/7.

(2) التفسير الكبير، ج334/7.

(3) استدلال الأصوليين بالكتاب والسنة على القواعد الأصولية، عياض بن نامي السالمي، ص: 83.

الصلاة بمفهومها الشرعي لأول مرة وفهمها المخاطبون في ذلك الوقت بهذا المعنى وهذا يرجح القول بأن النص القرآني يجب أن تفهم ألفاظه طبقا للمصطلحات الشرعية.

وقال الشيرازي: "الوضوء والصلاة والزكاة والحج أسماء منقولة من اللغة إلى معان وأحكام شرعية، إذا أطلقت حملت على تلك الأحكام والمعاني".[1]

أما الأشاعرة فيرون عدم نقل هذه الألفاظ إلى معناها الشرعي قال الباقلاني: "إنه لم ينقل شيء من ذلك عما وضع له اللفظ في اللغة وإنما ورد الشرع بشرائع وأحكام مضافة إلى ما وضع اللفظ له في اللغة...".[2]

ورد الشيرازي هذا القول على الباقلاني فقال: "لنا هو أن هذه الأسماء إذا أطلقت لم يعقل منها إلا هذه العبادات في الشرع...".[3] واحتج أيضا بقوله: "هو أنه لما حدث بالشرع عبادات وهيئات وأفعال ولم يكن لها اسم في اللغة، دعت الحاجة... إلى أن وضع لها اسم في الشرع، كما وضع أهل الصنائع لكل ما استحدثوه من أدوات اسما يعرفونها به عند الحاجة إلى ذكرها".[4]

واحتج الأشاعرة على أن هذه الألفاظ باقية عما وضعت له أصلا بقوله تعالى: ﴿ إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا ...﴾ الآية.[5] وبقوله سبحانه: ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ ...﴾ الآية[6]، والصلاة بلسان العرب هي الدعاء والصوم هو الإمساك والحج هوالقصد، فإذا ورد بها الشرع، وجب أن تحمل على ما يقتضيه لسان العرب".[7]

ورد الشيرازي أيضا هذا القول: "والجواب هو أن هذه الآيات تقتضي أنه

---

(1) التبصرة في أصول الفقه، الشيرازي، ص: 195.

(2) المصدر نفسه، ص: 195.

(3) المصدر نفسه، ص: 195.

(4) المصدر نفسه، ص: 195

(5) الزخرف: 03.

(6) إبراهيم: 04

(7) التبصرة في أصول الفقه: 196.

خاطبها بلسان العرب، ونحن نقول بذلك، لأن هذه الأسماء كلها عربية، والخطاب بها خطاب بلغة العرب، وليس إذا استعمل ذلك في غير ما وضعته العرب، يخرج أن يكون خطابا بلسان العرب ألا ترى أن الحمار قد استعمل في غير ماوضعته العرب وهو الرجل البليد، والبحر في غير ما وضعته العرب وهو الرجل الجواد ولا يخرج الخطاب بذلك عن أن يكون خطابا بلسان العرب فكذلك ههنا".[1]

إلا أن في هذا الجواب مغالطة، وهو أنه قد اعتبر لفظ الحمار والبحر من باب الاصطلاحات وهذا غير صحيح وإنما ذلك على سبيل التشبيه وهذا خلط بين الأمرين.

وكثيرا ما نجد علماء الأصول يوجهون الدلالة اللغوية اعتمادا على الجدل الفكري وهو ما يمكن تسميته بتوسيع الدلالة السياقية والتبعية عن طريق القياس وهومنهج مهم وقويم في دراسة النصوص لم نجده إلا عندهم ويدل على سعة الأفق في العلوم الدينية واللغوية. ونذكر واحدا من هؤلاء العلماء لتجسيد ما ذهبنا إليه وهو الشيرازي - مثلا - في كتابه التبصرة في أصول الفقه، ففي مسألة مخاطبة الكفار بالشرعيات، يذكر حجة الخصم ثم يرد عليها ويفندها وكل ذلك يدور حول المنطلق الأساسي ألا وهو النص، فقال: "واحتجوا بأنه لو كان الكافر مخاطبا بالشرعيات لوجب أن يصح ذلك منه في حال الكفر، ولوجب عليه القضاء في حال الإسلام، ولما لم صح في الحال ولم يجب القضاء في ثاني الحال، دل على أنه غير مخاطب بها...".[2]

ثم أجاب عن هذه الحجة مفندا لها، "والجواب: أنه إنما لم يصح منه لعدم الشرط، وهو الإسلام، وهذا لا ينفي توجه الخطاب، على أنه غير مخاطب بها، وإنما القضاء فإنما يجب بدليل غير الأمر، وذلك لم يوجد، فسقط. وهذا لا ينفي الخطاب في الابتداء، كما قلنا في قضاء الجمعة. تسقط عن المسافر لعدم الدليل، ثم لا يدل على أن الأمر بها لم يتوجه إليه".[3]

---

(1) المصدر نفسه: 196.

(2) المصدر نفسه، ص: 83.

(3) التبصرة في أصول الفقه، الشيرازي، ص: 83.

ويدل عليه أمر آخر وهو مخاطبة الناس جميعا بالدخول في الإيمان والمخاطبة به تستلزم الخطاب بالشرعيات، فهو خطاب بالكليات التي تكون الجزئيات تبعا لها.

ثم قال: "واحتجوا أيضا: بأن خطابه بالعبادات خطاب بما لا منفعة له فيه والتكليف لا يتوجه بما لا ينفع به المكلف".[1]

وهذا لأن الإسلام والإيمان شرطان في صحة أداء هذه العبادات، ولا يتحقق الشرط إلا إذا تحقق المشروط وهذه قاعدة لغوية شرعية مقبولة عقلا.

3 - الالتباس ودلالة العدول:

ونقصد بالالتباس ما اختلف في معناه من الألفاظ حيث احتمل اللفظ المعنيين الحقيقي والمجازي ولم يتفق الناس فيه على ترجيح جهة ما. فيتعذر لذلك الوصول إلى قصد أو معنى يتفق عليه الجميع، وخاصة النصوص القرآنية الكريمة التي وصف الله سبحانه وتعالى نفسه فيها ببعض الأوصاف والأفعال كالوجه واليد والنزول والضحك وغيرها...

وقد ورد في القرآن الكريم آيات يدل ظاهرها على أن لله يدا - مثلا - كقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ ٱللَّهَ يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ...﴾ الآية.[2] وقوله تعالى: ﴿ قَالَ يَٰٓإِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ ...﴾ الآية.[3] وقوله تعالى: ﴿ وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ ۚ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا۟ بِمَا قَالُوا۟ ۘ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَآءُ ...﴾ الآية[4]. فالإشكال الدلالي الذي يثيره هذا النص وغيره من النصوص المتعلقة بالصفات هو لفظ " اليد" - مثلا - في الآيات السالفة ويمكن أن يصاغ ذلك الإشكال في السؤال الآتي:

---

(1) المصدر نفسه، ص: 83.

(2) الفتح: 10.

(3) (ص): 75.

(4) المائدة: 64.

- هل اليد بمعناها المجازي أم الحقيقي؟

فإذا قلنا بالمجاز وأن اليد بمعنى القدرة أو القوة أو النعمة، نكون بذلك قد عطلنا اللغة ونفينا صفة أثبتها الله لنفسه، وإذا قلنا بظاهر اللفظ على معناه نكون قد شبهنا الخالق بالمخلوق وهذا لا يقول به عاقل؟ وإذا فوضنا معناها إلى صاحب النص نكون قد اعترضنا على التدبر الذي أمرنا به.

قال الزمخشري: "يريد أن يد رسول الله التي تعلو أيدي المبايعين هي يد الله، والله تعالى منزه عن الجوارح وعن صفات الأجسام".[1]

وقال الرازي: "اختلفت الأمة في تفسير يد الله فقالت المجسمة: "إنها عضو جسماني كما في حق كل أحد واحتجوا عليه بقوله تعالى: ﴿ أَلَهُمْ أَرْجُلٌ يَمْشُونَ بِهَآ أَمْ لَهُمْ أَيْدٍ يَبْطِشُونَ بِهَآ أَمْ لَهُمْ أَعْيُنٌ يُبْصِرُونَ بِهَآ أَمْ لَهُمْ ءَاذَانٌ يَسْمَعُونَ ...﴾ الآية.[2] وجه الاستدلال: "أنه تعالى قدح في إلهية الأصنام بسبب أنه ليس بها شيء من هذه الأعضاء، فلو لم تحصل لله هذه الأعضاء لزم القدح في كونه إلها ولما بطل ذلك وجب إثبات هذه الأعضاء له".[3]

ويعتبر هذا قياس بالدلالة التبعية.[4] وتطبيق نظرية الإلزام.[5] على النصوص وهذا لا يجوز لغة وشرعا؛ ويدل ظاهر الآية على أن المعنى نفي الأعضاء عن الآلهة لا على أساس مقارنتها بالخالق، وإنما على أساس مقارنتها بمن يتخذها آلهة تعبد، أي أنها جماد لا حراك لها، وأنها فاقدة لهذه الأعضاء ومنافعها التي خلقت لأجلها، فأنتم أفضل منها فالمقارنة بين المشركين وما يعبدون، فقول المجسمة:

---

(1) الكشاف، الزمخشري، ج543/4.

(2) الأعراف: 195.

(3) التفسير الكبير، الرازي، ج427/3.

(4) الدلالة التبعية، هي التي يترتب عليها فهم نص ما باتباع معناه على نص آخر، أو يتعدى به معنى نص إلى حكم لم يرد فيه نص كقوله تعالى: "فلا ينال عهدي الظالمين"، فهم منه بالشبه عدم جواز طاعة الحاكم الظالم النهر المار من البحر المحيط، ج140/1.

(5) الإلزام: هو أن يترتب على وجود شيء وجود غيره كعلاقة الشرط بالمشروط كقول كلمه التوحيد والاقرار بها ظاهرا يستلزم الإثبات بالفرائض. قاموس المصطلحات اللغوية والأدبية، أميل يعقوب، دار العلم للملايين سنة 1987م، الطبعة الأولى ص، 204.

"اسم اليد موضوع لهذا العضو فحمله على شيء آخر ترك للغة فيه مغالطة وإجحاف في حق النص أيضا لأنه ثبت فيها المجاز ولم يستطع أحد إنكاره في القرآن الكريم.

وأما أن تحمل اليد على ظاهرها من حيث الدلالة اللغوية فإن حملها على المجاز من اللغة أيضا، إلا لمن أنكر المجاز على الإطلاق وذلك مغالطة، لا تقوم على دليل ويأباها الواقع اللغوي.

وهناك من رد تأويل اليد على المجاز أي أن تكون بمعنى النعمة أو القدرة، ورأى أن ذلك تأويل باطل، من حيث الدلالة اللغوية، والقرائن العقلية والشرعية فلهذا قيل: "إن تأويل اليد بالنعمة أو القدرة باطل، وبيان ذلك: "أن الله تعالى قال:"..... بيدي....."، "وهذا يقتضي إثبات... أن يكون له تعالى قدرتان، وأنتم تقولون: إن للباري - سبحانه وتعالى - قدرة واحدة، فكيف يجوز أن تثبتوا له تعالى قدرتين؟!".[1] ولهذا يستبعد عقلا أن يكون لله نعمتان وقدرتان يقضي ذلك بطلان ذلك التأويل المجازي ولو كانت في غير حق الله لجاز الوجهان.

واحتج من رد هذا التأويل بقوله: "وأما تأويلكم اليد بالنعمة، فإنه يؤدي إلى أن الله تعالى خلق آدم بنعمتين، وهذا لايجوز، لأن نعم الله على آدم وغيره لاتحصى ولأنه لايقال في اللغة: رفعت الشيء بيدي، وهو يعني نعمته".[2]

وهذا النص حجة قوية من دلالة اللفظ على المعنى، في رد دلالة اليد على المجاز في كثير من الآيات، ويضاف إلى ذلك حقائق عقلية تستلزم ألا يكون هذا اللفظ بمعناه المجازي، وإن القول بالمجاز في هذا اللفظ يقتضي ألا يكون لآدم فضل على إبليس، لأن كليها مخلوق بنعمة الله، وقد يقول إبليس أوغيره: إن آدم لايفضل على إبليس بشيء فلماذا أمر أن يسجد له، إذا كان خلقهما بقدرة واحدة، فالقول بالحقيقة في اللفظ، يؤدي إلى أن الله خلق آدم بيده الموكول كيفيتها إلى الخالق سبحانه وتعالى.

---

(1) المعتزلة وأصولهم الخمسة وموقف أهل السنة منها، عواد بن عبد الله المعتق، ص: 144 - 145.

(2) المرجع نفسه، ص: 145.

4 – الجدل القرائي ودلالة المجاز:

تتعلق هذه القضية بمسألة نفي المجاز وإثباته في القرآن الكريم، ويمكن أن تتجسد إشكاليتها في السؤالين التاليين: ما هي طبيعة الخلاف بين المثبتين للمجاز والنافين له؟ هل الخلاف جوهري أم لفظي؟ فإن كان لفظيا سهل الجمع بين الفريقين على أساس استبدال لفظ المجاز بلفظ آخر يحظى برضاهما معا، أو إعطائه مفهوما لائقا، وإن كان الخلاف جوهريا وجب البحث عن نكتة الخلاف بينهما.

وإذا استعرضنا وجهة نظر الفريقين نجد كل واحد منهما يحاول أن يبرهن على خلاف ما ينفيه الآخر من الناحية النظرية وكذلك التطبيقية. فالقائلون بالمجاز هم أكثر علماء اللغة العربية، وهم القائلون به مطلقا سواء كان في القرآن أو الحديث إذ من قال به فيهما قال به في اللغة من باب أولى، كما يلزم من إثبات المجاز في اللغة إثباته في القرآن أيضا وقد انقسم العلماء في ذلك إلى خمسة مذاهب": (الأول): الجواز مطلقا وهو رأي الجمهور". "(الثاني): المنع مطلقا وهو المنسوب للأستاذ الاسفراييني وأبي علي الفارسي". "(الثالث): المنع في القرآن والجواز في غيره". "(الرابع): المنع في القرآن والحديث والجواز في غيرهما". "(الخامس): الجواز مع التحفظ، ويمثل هذا الإتجاه الأخير ابن حزم الظاهري، فيقول: "إنه لا يجوز استعمال المجاز في خطاب الله ورسوله إلا إذا ورد به النص، أو قام عليه الإجماع أو ضرورة حس".[1]

ومن الحجج التي ذكرها المنكرون لوجود المجاز في القرآن الكريم، ومنها ما ذكره الشيرازي في تبصرته، فقال: "بأن استعمال المجاز لموضع الضرورة، وتعالى الله بأن يوصف بالاضطرار".[2] ثم رد هذه الحجة بقوله: "والجواب أنا لا نسلم أن استعمال المجاز لموضع الضرورة، بل ذلك عادة العرب في الكلام. وهو عندهم مستحسن ولهذا تراهم يستعملون ذلك في كلامهم مع القدرة على الحقيقة. والقرآن نزل بلغتهم، فجرى الأمر فيه على عادتهم".[3]

---

(1) التبصرة في أصول الفقه، الشيرازي،، ص: 177. هامش

(2) المصدر نفسه، ص: 179.

(3) التبصرة في أصول الفقه، الشيرازي، ص: 179.

وقال ابن جني مؤكدا وجود المجاز في لغة العرب: "أعلم أن أكثر اللغة مع تأمله مجاز لاحقيقة، وذلك عامة الأفعال"[1] وقال في موضع آخر"... وكذلك قولك: ضربت عمرا مجازا أيضا من غير جهة التجوز في الفعل - وذلك أنك إنما فعلت بعض الضرب لاجميعه - ولكن من جهة أخرى، وهو أنك إنما ضربت بعضه لاجميعه ولاتراك تقول: ضربت زيدا ولعلك ضربت يده أو أصبعه أو ناحية زمن نواحي جسده؛ ولهذا إذا احتاط الإنسان واستظهر جاء يدل البعض، فقال: ضربت زيدا أو وجهه أو رأسه...".[2]

ويسوق دليلا آخر على سعة المجاز في كلام العرب، وذلك الدليل هو التوكيد: "نحو نفسه وعينه وأجمع، وكله وما أشبه ذلك قال: "ألا تراك قد تقول: "قطع الأمير يد اللص، ويكون القطع له بأمره لابيده، فإذا قلت: قطع الأمير نفسه اللص رفعت المجاز من جهة الفعل وصرت إلى الحقيقة؛ لكن يبقى عليك التجوز من مكان آخر وهو قولك: اللص وإنما لعله قطع يده أو رجله فإذا احتطت قلت: قطع الأمير نفسه يد اللص أو رجله".[3]

ويرى السيوطي (ت911هـ): "أن الفرق بين الحقيقة والمجاز: هوأن الحقيقة من علاماتها التوكيد في حين أن المجاز لا يؤكد".[4]

وما ذهب إليه ابن جني(ت392هـ) من تدقيق وتعميق تصبح به اللغة أو الدلالة اللغوية لا فائدة ترجى من ورائها، ولا ضابط للمعنى بهذه الطريقة لأن طبيعة اللغة وعفويتها تتنافى معه وتأباه.

وإذا كان تعريف المجاز ما تجوز به عن موضوعه، إما بزيادة أو نقصان أوتقديم أو تأخير، أو استعارة وقد وجد جميع ذلك في القرآن، وإذا كان ليس في القرآن مجاز فمعنى ذلك أننا نلغي الاستعارة وأن نحمل الألفاظ حقيقتها، ولو

(1) الخصائص بن جني، ج447/2.

(2) الخصائص بن جني،، ج450/2.

(3) المصدر نفسه، ج450/2.

(4) المزهر في علوم اللغة وأنواعها، السيوطي، تحقيق محمد أحمد جاد المولي وعلى محمد اليجاوي ومحمد أبو الفصل إبراهيم القاهرة، مطبعة عيسى الحلبي، ج303/1.

أخذنا على سبيل المثال الاستعارة في قوله تعالى: ﴿ ...أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمْ ۚ هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ ﴾.[1] شبه المرأة باللباس الذي يزين الإنسان ويستر قبحه ولولا اللباس لبدت سوءة الرجل فكان منظره قبيحا، فتنفر منه الطباع، فالمرأة ستر للرجل تزينه وتجمله وتكمله والرجل ستر للمرأة يسترها ويزينها ويحملها، وكل منهما بدون الآخر كأنه مكشوف بادي العورة، وهما حالة المعاشرة الزوجية، فهذه روعة البيان في تعبير القرآن، وهذا هو الأدب السامي الرفيع الذي أرشدنا إليه القرآن وأراد بهذا التعبير إباحة الجماع في ليالي رمضان، ولكنه سلك به مسلك الاستعارة اللطيفة، فهل يريد منكرو المجاز أن يقولوا: "هن سراويل لكم وقمصان وأنتم سراويل لهن وقمصان".[2]

وقال الصابوني في موضع آخر مؤكدا على المجاز في القرآن الكريم: "وهل تنقص مكانة القرآن إذا قلنا إن فيه استعارة ومجازا؟ هل نسأل الإبل ولا نسأل الرجال في قوله تعالى: ﴿ وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ٱلَّتِى كُنَّا فِيهَا وَٱلْعِيرَ ٱلَّتِىٓ أَقْبَلْنَا فِيهَا ...﴾ الآية.[3] والعير هي الإبل في لغة العرب، فهل إذا سألنا الإبل عما جرى ستجيبنا عن أخبار القوم؟ أم هناك مجاز بالحذف: أي اسأل أهل العير وأصحابها كما أجمع عليه المفسرون، وقوله تعالى: ﴿ أَيَّتُهَا ٱلْعِيرُ إِنَّكُمْ لَسَـٰرِقُونَ ...﴾ الآية[4]، هل يتهمون الإبل بالسرقة أم يتهمون أصحابها؟ "[5]

قال الشريف الرضي في تفسير الآية: "وهذه استعارة من مشاهير الاستعارات، والمراد اِسأل أهل القرية التي كنا فيها، وأصحاب العير التي أقلبنا فيها، ومما يكشف عن ذلك قوله تعالى في السورة التي يذكر فيها الأنبياء عليهم السلام: ﴿ وَنَجَّيْنَـٰهُ

(1) البقرة: 187.

(2) كشف الافتراءات في رسالة التنبيهات حول صفوة التفاسير، للشيخ الصابوني محمد علي، الناشر، دار الصابوني، ص: 82.

(3) يوسف: 82.

(4) يوسف،: 70.

(5) كشف الافتراءات، الصابوني، ص: 88.

مِنَ ٱلْقَرْيَةِ ٱلَّتِى كَانَت تَّعْمَلُ ٱلْخَبَٰٓئِثَ ۗ إِنَّهُمْ كَانُوا۟ قَوْمَ سَوْءٍ فَٰسِقِينَ ...﴾ الآيـــــة[1]، والقرية هي الأبنية المفروشة، والخطط المسكونة لا يصح منها عمل الخبائث، فعلم أن المراد بذلك أهلها".[2]

وقال ابن قتيبة(ت276هـ): "كما قال تعالى: ﴿ وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ﴾[3]، أراد أهلها". وقال: ﴿ ...حَتَّىٰ تَضَعَ ٱلْحَرْبُ أَوْزَارَهَا ...﴾ الآية[4] أي يضع أهل الحرب السلاح "[5] ذكرها في باب الحذف والاختصار وهما من المجاز. وهذه تدل على أن العرب كانت تضع اللفظ لمسمى واحد ثم يقع التعبير به عن مسمى آخر.

فأسند الفعل في النص الأول إلى القرية التي لايتوقع منها الجواب لأنها جماد، وأسند في الثاني وضع السلاح إلى الحرب ولايمكن أن يحدث منها الفعل فهذا إسناد لايقبله العقل والواقع، فحول اللفظ إلى الدلالة على المجاز. وهو أحسن وأدق من التعبير لوكان على الحقيقة والغرض تأكيد المعنى وتصويره في ذهن السامع.

فلفظ القرية والعير في ظاهره يدل على المنازل المسكونة وعلى قافلة الإبل وغيرها، والمقصود هو باطن اللفظ أي أهل القرية وأهل العير، وذلك مجاز عند البلاغيين علاقته المحلية. وهي أن يذكر اسم المحل ويراد به الحال به، فالمراد أهل القرية وأصحاب العير، فسمي الحال باسم محله مجازا مرسلا، وفي العدول عن الحقيقة إلى المجاز إشارة إلى ذيوع أمر السرقة، واشتهارها، إلى درجة أنه لو سئلت القرية والعير أي الجمادات والحيوانات لنطقت بها وأجابت، وهذا نوع من البيان والغرض منه التأكيد على الحقيقة التي لا يمكن إنكارها.

وفي هذا التعبير القرآني لفتة إعجازيه في مجال المجاز، فإن ما في الطبيعة

---

(1) الأنبياء: 74.

(2) تلخيص البيان في مجازات القرآن، الشريف الرضي. ص: 173.

(3) يوسف: 82.

(4) محمد: 04.

(5) تأويل مشكل القرآن، ابن قتيبة أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، شرح ونشر السيد أحمد، صقر المكتبية العلمية، الطبعة الثالثة، 1401هـ، ص: 170.

يعبر عن حقيقة الحكمة الإلهية التي لا تحيد عن الفطرة التي فطرها الله عليها، فلو سئلت وأجابت لكان جوابها صدقا لما أدعيا فهي مجاز المجاز بهذا الاعتبار.

وقد أشار الجاحظ إلى هذه القضية، وهي خمسة أنواع من الإشارة، منها: النصبة فقال: "وأما النصبة فهي الحال الناطقة بغير اللفظ والمشيرة بغير اليد، وذلك ظاهر في خلق السماوات والأرض، وفي كل صامت وناطق، وجامد ونام، ومقيم وظاعن، وزائد وناقص، فالدلالة التي في الموات الجامد كالدلالة التي في الحيوان الناطق، فالصامت ناطق من جهة الدلالة، والعجماء معربة من جهة البرهان".[1]

فالنصبة "هي الإشارة الصامتة والمعبرة عن مكنونها بمظهرها الخارجي: وهي تأويل الحال الناطقة بغير اللفظ والمشيرة بغير اليد".[2]

إن النصبة التي أشار إليها الجاحظ كوسيلة تبليغ هي نفسها رسالة غير ناطقة وهي تقوم مقام الحال وقد أظهر الخطاب القرآني هذه الظاهرة الكونية لتكون رسالة من الله إلى خلقه، وهي قريبة من المكلف بهذا الخطاب ليتأمل ما حوله وما يحيط به فهي في الأخير قد تكون آلية من أبلغ آليات التأويل وفهم الخطاب، ولهذا قيل: إن الأثر يدل على المثير...".

وقد بحث هذا عند الدارسين اللغويين تحت عنوان" العلامة" ويمثل هذا ما رواه الجاحظ عن الخطباء قائلا: "سل الأرض فقل: من شق أنهارك، وغرس أشجارك وجنى ثمارك؟ فإن لم تجبك حوارا، أجابتك اعتبارا".[3] وهذه: "دلالة سيميائية أسسها الجاحظ تأسيسا خارجا عن عرف الفرد... من سيمياء بيرس".[4]

وينضوي هذا النوع من التعبير تحت إمرة المجاز بل هو مجاز المجاز وهو عوض عن القول فكأنه أبلغ وأقوى تعبيرا منه وكأن صاحب الرسالة، يتخلى عن لغة

---

(1) البيان والتبيين، الجاحظ، ج81/1.

(2) النقد والدلالة نحو تحليل سيميائي للأدب، محمد عزام، منشورات وزارة الثقافة، دمشق 1996، ص: 109

(3) البيان والتبيين، الجاحظ، مكتبة الخازنجي عمر، الطبعة الرابعة، سنة 1395 هـ - 1975م ج81/1.

(4) النقد والدلالة تحليل سيميائي للأدب، محمد عزام، ص. 109.

الكلام لا لتعطل وإنما لتحويل ذهن المتلقي إلى ما هو أشد تأثيرا، فقد تتأثر اللغة كوعاء حامل لأفكار المتكلم بما يؤمن به، فلا تكتسي عندئذ الموضوعية والحياد في نقل المعاني والأفكار، أما النصبة أوالعلامة الكونية أوالاجتماعية، فهي دلالة محايدة ولا تعبأ بما يتأثر به الأفراد والجماعات، والمعنى أن المتكلم يريد أن يقول للمتلقي لو كانت هذه الجمادات ناطقة، لأخبرتك عن صدق ما ندعي ونقول، فهي تعبير قائم على التخييل لتجسيد وتأكيد دعوى المتكلم في ذهن السامع. وهذا أبلغ في الدلالة على أداء المعنى.

وقد أشار الرازي إلى هذا المنحى أيضا وهو سؤال الجمادات بقوله: "إن الشيء إذا ظهر ظهورا تاما كاملا فقد يقال له فيه: سل السماء والأرض وجميع الأشياء عنه والمراد أنه بلغ في الظهور الغاية التي ما بقي للشك فيه مجال".[1]

وورد في القرآن ما يدل على هذه الطريقة في التعبير مثل قوله تعالى: ﴿ وَقَدْ مَكَرُواْ مَكْرَهُمْ وَعِندَ ٱللَّهِ مَكْرُهُمْ وَإِن كَانَ مَكْرُهُمْ لِتَزُولَ مِنْهُ ٱلْجِبَالُ ﴿٤٦﴾ ﴾[2].

قال الشريف الرضي: "فيكون المراد: إن الجبال تزول من مكرهم استعظاما واستفظاعا، لو كانت مما يعقل الحال، ويقدر على الزوال"[3]. وهذا تعظيم وتهويل لفعلهم وهو توظيف للمظاهر الطبيعية لأداء المعنى عن طريق المجاز. وهو في كتاب الله كثير.

وقال الكلبي: "تقديره واسأل أهل القرية، وكذلك أهل العير، يعنون الرفقة وهذا هو قول الجمهور، وقيل المراد سؤال القرية بنفسها والعير بنفسها، ولا يبعد أن تخبره الجمادات لأنه نبي، والأول أظهر وأشهر على أنه مجاز".[4]

ويرجح ما سبق أن العير هي القافلة المجتمعة من الناس، مع الإبل ولا يقال للإبل عير بدون أن يكون معها أهلها، كما لا يقال لمجمع الناس قافلة إلا إذا كانت معهم إبل، وهذا يؤيد القول بالمجاز ومن ذلك في كلام العرب - ما قاله

(1) التفسير الكبير، الرازي، ج156/5.

(2) إبراهيم: 46.

(3) تلخيص البيان، في مجازات القرآن، الشريف الرضي، ص: 186.

(4) كتاب التسهيل التنزيل، الكلبي ج126/2.

عنترة بن شداد:

هلا سألت الخيل يا ابنة مالك إن كنت جاهلة بما لم تعلم.[1] فهل يطلب منها أن تسأل الخيل أم فرسان الخيل؟

وهناك حجة أخرى للمانعين وهي: "وشبهتهم أن المتكلم لايعدل عن الحقيقة إلى المجاز إلا إذا ضاقت به الحقيقة فيستعير، وهو مستحيل على الله سبحانه".[2]ومما يرد هذه الحجة: "أن الكذب لا تأويل فيه والمجاز مبني على التأويل والصرف عن الظاهر".[3] قال الشريف الرضي عن قوله تعالى: ﴿ ...فَأَذَٰقَهَا ٱللَّهُ لِبَاسَ ٱلْجُوعِ وَٱلْخَوْفِ ...﴾ الآية[4]. وإنما قال سبحانه: "لباس الجوع" ولم يقل طعم الجوع والخوف لأن المراد بذلك - والله أعلم - وصف تلك الحال بالشمول لهم، والاشتمال عليهم كاشتمال الملابس على الجلود، لأن ما يظهر منهم عن مضيض الجوع وأليم الخوف من سوء الأحوال وشحوب الألوان، وضآلة الأجسام كاللباس الشامل لهم، والظاهر عليهم".[5]

وقال ابن القيم - وهو من نفاه المجاز - في تفسيره لهذه الآية: "حقيقته وظاهره أنه أجاعها بعد شبعها، وأخافها بعد أمنها، وألبس بواطنها ذل الجوع وذل الخوف، فصار ذلك لباسا لبواطنهم تذوقه وتباشره، ولباس كل شيء بحسبه، فلباس الظاهر ظاهر، ولباس الباطن باطن، فذوق كل شيء بحسبه، فذوق الطعام والشراب بالفم وذوق الجوع والخوف بالقلب، وذوق الإيمان بالقلب أيضا ومنه قوله - عليه الصلاة والسلام -: "ذاق طعم الإيمان من رضى بالله ربا وبالإسلام دينا ومحمد رسولا".[6]" فهذا لذوق الباطن بالحاسة الباطنة وذوق الظاهر بالحاسة الظاهرة وهذا

---

(1) عنتره بن شداد شاعر جاهلي مات قبيل البعثة النبوية.

(2) البرهان في علوم القرآن، الزركشي، ج255/2.

(3) مباحث البيان عند الأصوليين والبلاغيين، الدكتور محمود سعد، ص: 63.

(4) النحل: 112.

(5) تلخيص البيان في مجازات القرآن، الشريف الرضي، ص: 197.

(6) الحديث في دليل الفالحين لطرق رياض الصالحين تأليف محمد بن علان الصديقي الشافعي =

حقيقة في مورده".[1]

ويبذل ابن القيم قصارى جهده في تأويل الآيات محاولا أن ينفي عنها المجاز لأنه لا يليق في نظره بكتاب الله، وهناك فرق آخر بينه وبين الكذب حيث: "إن المجاز لا بدّ فيه من نصب قرينة على إرادة خلاف الظاهر من اللفظ، مانعه من إرادة المعنى الحقيقي له.... أما الكذب فليس فيه قرينة على إرادة غير الظاهر بل أن الكذب يبذل قائله قصارى جهده لترويج ظاهره وإبراز صحة باطله".[2]

ويختلف المجاز عن الحقيقة في أن المجاز يحتاج إلى التأويل والحقيقة لاتحتمله لأن دلالة اللفظ في المجاز تكون على خلاف المعنى الذي وضع له ذلك ويكون هذا الخرق بمصاحبة القرينة التي تشير إلى دلالة اللفظ على المجاز وتبعده عن معناه الحقيقي: "فكان معنى مجاز القرآن طريق الوصول إلى فهم المعاني القرآنية...".[3]

ويلخص رأي المنكرين للمجاز في حجتين أولاهما أن المجاز كذب والكذب محال على الله، وثانيتهما أن الالتجاء إلى المجاز هو عجز عن التعبير بالحقيقة والعجز على الله محال.

ورد هذه الشبهة جماعة من العلماء، وكان أسبقهم إلى ذلك ابن قتيبة الذي يقول: "ولو كان المجاز كذبا... كان أكثر كلامنا فاسدا، لأنا نقول: نبت البقل وطالت الشجرة وأينعت الثمرة، وقام الجبل، ورخص السعر".[4]

ورد السيوطي على هذه الشبهة أيضا، حيث قال: "وهذه شبهة باطلة، ولو سقط المجاز من القرآن سقط منه شطر الحسن، فقد اتفق البلغاء على أن المجاز أبلغ من الحقيقة ولو وجب خلو القرآن من المجاز وجب خلوه من الحذف

=

المكي، دار الفكر، ج365/1.

(1) الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، ابن القيم الجوزية، ص: 274.

(2) علم البيان، دراسة تحليلية لمسائل البيان، الدكتور بسيوني عبد الفتاح، قيود، ص: 142.

(3) علم البيان، دراسة تاريخية فنية في أصول البلاغة العربية، بدوي طبانة، دار الثقافة، بدون طبعة، سنة: (1381هـ - 1962م)، ص: 125..

(4) تأويل مشكل القرآن، بن قتيبة، ص: 132.

والتوكيد وتثنيه القصص وغيرها".[1]

وينجم عن القول بنفي المجاز في القرآن الكريم أمور عقائدية مؤداها إثبات الجسمية والمكان لله تعالى أو نفيهما عنه، وهذه هي الخلفية التي دار حولها الجدل في إثباته ونفيه. والأمر الذي يتطلب القول بالحقيقة والمجاز معا، هو أن هناك نصوصا لا يجوز حملها إلا على المجاز كما أن هناك نصوصا لا يمكننا حملها إلا على الحقيقة،وهذا يعني أن اللغة وحدها لا تكفي في نقل المعاني وحدها ما لم يضف إليها ويدور ذلك حول الأدلة التي ذكرها الغزالي:"... فيعلم أن الأدلة ثلاثة: عقلية تدل لذاتها، وشرعية صارت أدلة بوضع الشرع، ووضعية وهي العبارات اللغوية".[2]

إن هذه الأدلة التي أشار إليها الغزالي تعتبر آليات يمكن للمتلقي أن يعتمد عليها في ترجيح دلالة اللفظ وصرفه إلى حقيقته أو مجازه. لأن المعاني هي المقصودة من الخطاب وكثير من الكلام في اللغة لا يفهم بظاهر اللغة، وأن العقل ينصرف إلى المعنى المقصود بفطرته ولا يلتفت إلى ما يقتضيه ظاهر التركيب ومعاني الألفاظ، ودليل ذلك قوله تعالى - مثلا -: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُواْ رَبَّكُمُ ...﴾ الآية.[3]، "فإن هذا الخطاب يتناول بعمومه من لا يفهم من الناس كالصبي والمجنون لكنه خرج بدليل العقل".[4]

ولهذا قال الشاطبي: "الأدلة الشرعية لا تنافي قضايا العقول... والدليل على ذلك... أنها لو نافتها لم تكن أدلة للعباد على حكم شرعي ولا غيره، لكنها أدلة باتفاق العقلاء، فدل على أنها جارية على قضايا العقول، وبيان ذلك أن الأدلة إنما نصبت في الشريعة لتتلقاها عقول المكلفين، حتى يعملوا بمقتضاها من الدخول تحت أحكام التكليف، ولو نافتها لم تنقلها فضلا أن تعمل بمقتضاها".[5]

---

(1) الإتقان في علوم القرآن، السيوطي، ج36/2.

(2) المستصفى من علم الأصول، الغزالي: ج385/2.

(3) البقرة: 21.

(4) مباحث التخصيص عند الأصوليين. محمود سعد، دار المعارف، ص: 28.

(5) الموافقات، الشاطبي، ج24/3.

وينجم عن نفي المجاز في بعض النصوص وعدم تحكيمه وإلغائه وخاصة في نصوص القرآن أمور عقائدية مؤداها إثبات الجسمية والمكان في حق الله تعالى أونفيهما عنه، وهذه خلفية أساسية دار حولها الجدل في إثبات المجاز ونفيه، والسبب في ذلك أن هناك نصوصا أثار ظاهرها إشكالية من حيث الدلالة على الحقيقة أو المجاز ومنها قوله تعالى: ﴿ ...لَا تَحۡزَنۡ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَنَا ...﴾ الآية.[1]، فالقول بظاهر اللفظ يؤدي إلى إثبات الجهة والمكان في حقه تعالى. لأنه يستحيل على الله في عقيدة الإسلام الصحيحة أن يكون الله، بذاته معهما في الغار، ولهذا قال الرازي: "ولا شك أن المراد من هذه المعية بالحفظ والنصرة والحراسة والمعونة".[2]

وقال في تفسيره لقوله تعالى: ﴿ ...إِنَّنِي مَعَكُمَآ أَسۡمَعُ وَأَرَىٰ ﴾[3]: "وهذه المعية ليست إلا الحفظ والعلم والرحمة، فهذه وأمثالها من الأمور التي لا بدّ لكل عاقل من الاعتراف بحملها على التأويل".[4]

إنما حمل هؤلاء العلماء على القول بالمجاز هو اعتقادهم في الله وفي ذاته وصفاته، التي استقتها عقولهم من موارد أخرى، والغرض تنزيه الله عن تشبيهه بخلقه ولكن لماذا خاطبنا الله بهذه الألفاظ والتراكيب التي يدل ظاهرها على التشبيه؟

والجواب عن ذلك أن الله يصور الأشياء على وفق ما تقدر عليه عقولنا على تصوره في الواقع اللغوي، وقد يخاطب بعضنا بعضا بما نعقل ونتدرج مع المخاطب في التصوير حتى نصل به إلى المعنى الذي نريد أن نفهمه إياه، والله رحمة بعباده يفعل معنا الشيء نفسه - ولله المثل الأعلى - وقد وجدنا من ذلك من يقول في قوله تعالى: ﴿ ...جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ فَأَقَامَهُۥ ...﴾ الآية.[5] لا مجاز فيه إذ

---

(1) التوبة: 40.

(2) التفسير الكبير، الرازي، ج439/4.

(3) طه: 46

(4) أساس التقديس في علم الكلام، الرازي، دار الفكر اللبناني، بيروت، الطبعة الأولى، سنة1993، ص: 70

(5) الكهف الآية: 77.

لا مانع من حمل الإرادة في الآية على حقيقتها، لأن للجمادات حقيقة إرادات يعلمها الله عز وجل لا نعلمها نحن.

ويوضح ذلك: "حنين الجذع الذي كان يخطب عليه رسول الله - عليه الصلاة والسلام - لما تحول عنه إلى المنبر وذلك "الحنين ناشئ عن إرادة يعلمها الله، وقد صح في صحيح مسلم أن النبي - عليه الصلاة والسلام - قال: "إني لأعرف حجرا كان يسلم علي في مكة"[1]، وسلامه عليه عن إرادة يعلمها الله كما صرح تعالى بذلك في قوله تعالى: ﴿ ...وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ ...﴾ الآية[2] " فصرح بأنا لا نفقه تسبيحهم وأمثال ذلك كثيرة في الكتاب والسنة".[3]

وقبل جزء الآية قوله تعالى: ﴿ تُسَبِّحُ لَهُ ٱلسَّمَٰوَٰتُ ٱلسَّبْعُ وَٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ ۚ وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ ۗ إِنَّهُۥ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا ﴿٤٤﴾ ﴾.[4]

قال أبو يحيى زكريا الأنصاري: "والتسبيح وهو التنزيه شامل للتسبيح بلسان المقال، كما في المؤمنين وبلسان الحال، كما في سائر الموجودات، إذ كل موجود يدل على قدرته تعالى، وفي ذلك جمع بين الحقيقة والمجاز، وهو جائز عند الشافعي رضي الله عنه فإن قلت: يمنع شموله للثاني قوله تعالى: "ولكن لا تفقهون تسبيحهم" لأنه مفقوه لنا؟ قلت: الخطاب فيه للكفار، وهم لم يفقهوا تسبيح الموجودات، لأنهم أثبتوا لله شركاء وزوجا وولدا بل هم غافلون عن أكثر دلائل التوحيد والنبوة والميعاد".[5]

وقرأ الرازي قراءة أخرى للنص إذ قال: "أعلم أن الحي المكلف يسبح لله

---

(1) الحديث صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، ج146/2.

(2) الإسراء: 44.

(3) مذكرة أصول الفقه، للشيخ محمد أمين بن المختار الشنقيطي، الدار السلفية - الجزائر، ص: 58.

(4) الإسراء: 44.

(5) فتح الرحمن بكشف ما يلتبس في القرآن، أبو يحيى زكريا الأنصاري، ص: 325، 326.

بوجهين: بالقول كقوله: سبحان الله، والثاني بدلالة أحواله على توحيد الله تعالى وتقديسه، فأما الذي لا يكون مكلفا مثل البهائم ومن لا يكون حيا مثل الجمادات فإنما تسبح لله تعالى بالطريق الثاني لأن التسبيح بالطريق الأول لا يكون إلا مع الفهم والعلم والإدراك وكل ذلك في الجماد محال واحتج الذين قالوا بأنها تسبح الله تعالى بهذا النص، لأنه قال و"ولكن لا تفقهون تسبيحهم" وإذا كان هذا التسبيح غير معلوم لنا فاكتفى التسبيح الاعتباري[1] الذي أول بالمجاز".[2]

وقال الكلبي: "اختلف في كيفية هذا التسبيح فقيل هو تسبيح بلسان الحال أي بما يدل عليه صنعتها من قدرة وحكمة وقيل: إنه تسبيح حقيقة وهذا أرجح".[3]

لقد أسند التسبيح إلى السماوات والأرض ثم اسند إلى كل شيء.

ومما يدل على الكفاءة التأويلية التي يتمتع بها الرازي، اعتماده على دلالة الفاصلة.[4] وهي قوله تعالى في آخر الآية: "**إنه كان حليما غفورا**" حيث قال: "ومما يدل على أن الأمر كما ذكرناه قوله "إنه كان حليما غفورا"، فذكر الحليم الغفور" ههنا يدل على أن كونهم بحيث لا يفقهون ذلك التسبيح جرم عظيم صدر عنهم وهذا إنما يكون جرما إذ كان المراد من ذلك التسبيح كونها دالة على كمال قدرة الله تعالى وحكمته، ثم إنهم لغفلتهم وجهلهم ما عرفوا وجه دلالة تلك الدلائل، أما لو حملنا هذا التسبيح على أن هذه الجمادات تسبح الله بأقوالها وألفاظها لم يكن ذلك

---

(1) الاعتبار من العبرة وهو الموعظة وهو أن يتوصل المتأمل في آية الله إلى الله ويكون ذلك بالتفكير وانشغال القلب بعظمة الخالق من خلال مشاهدة مخلوقاته، كتاب التعريفات، الجرجاني، ص: 30.

(2) التفسير الكبير الرازي، ج 5 /404

(3) كتاب التسهيل لعلوم التنزيل، الكلبي، ج172/4.

(4) الفاصلة: هي النهاية التي تذيل الآيات القرآنية وهي تحمل شحنه موسيقية وشحنة من المعنى المتمم للآية ومن أمثلتها قوله تعالى: ﴿ إِن تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ ۖ وَإِن تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴿١١٨﴾ ﴾ المائدة: 118. وفاصلتها: "الحكيم" فدلت على أن الله لا يغفر للنصارى الذين يموتون على ملتهم الباطلة، ولو ختمت بالغفور الرحيم لتغير المعنى واحتمل أن يغفر لهم والحكيم لا يتصرف تصرفات خاطئة ومناقضة لحكمته، التعبير الفني في القرآن الكريم، بكري الشيخ أمين، 209.

جرما ولا ذنبا لم يكن لقوله "إنه: كان حليما غفورا" لائقا بهذا الموضع".[1]

ويتبين لنا من خلال اختلاف القراءات السابقة للآية، أن النص يحمل المعنى المتعدد، لأن المجاز ارتحال من دلالة إلى أخرى في النص نفسه وإعطاء الأولية لمعنى على آخر من قارئ إلى آخر، ولهذا كان التأويل نتيجة عن إثارة المجاز، قال محمد المبارك:"... وبالتأويل تظهر قدرة المتلقي الحقيقية في تحليله للنص واستخلاص دلالته الكامنة".[2]

وإذا كانت لفظة التسبيح في الآية السابقة تدل بمعناها المجازي أي إسناد الفعل إلى الجمادات فإن هذا إشارة تعبيرية جعلت هذه الجمادات رسالة إلى القارئ ليقرأ الخطاب قراءة سيميائية، فهو رموز وعلامات تدل على شيء آخر، فهي تعبير مجازي يحدث في نفسية المتلقي العاقل ما لا تحدثه الحقيقة، فهي علامات شاهدة على تثبيت دلالة الخطاب وتجسيد مقاصد النصوص. هذا إذا كان ذلك اللفظ بمعناه المجازي أما إذا رجح الظاهر وهو ما يطابق الحقيقة ترتحل الدلالة إلى دائرة أخرى قد تكون بعيدة عن الإثارة، وذلك هو الأصل في الحكم على المعاني إلا إذا دل الدليل قال ابن الأثير (ت637هـ): "اعلم أن الأصل في المعنى أن يحمل على ظاهر لفظه، ومن يذهب إلى التأويل يفتقر إلى دليل".[3] ولهذا قيل: "كل ممنوع مرغوب فيه" والنفوس جبلت على التشويق للذي يظهر لها منه شيء، وفي التلويح دون التصريح والإشارة دون العبارة تلفظ، ورب إشارة أبلغ من عبارة: فلن يكون هناك شوق إلى الشيء من كمال العلم به ولا كمال الجهل به، بل إذا علم من وجه شوق ذلك الوجه الآخر، فتتعاقب الآلام واللذات ويكون الشعور بتلك اللذات والآلام أتم.[4]

---

(1) التفسير الكبير، الرازي، ج405/5.

(2) استقبال النص، د. محمد المبارك، دار الفارس للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، سنة: 1999، ص: 228.

(3) المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ابن الأثير، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا بيروت، سنة1420هـ - 1999 م، ج49/1.

(4) ينظر المجاز وأثره في الدرس اللغوي، محمد بدري عبد الجليل، ص: 60.

وما دام الحكم يختلف من متلق إلى آخر وجدنا قراءات عدة لنص واحد، وبهذا أصبحت العملية يحيطها كثير من العسر لأن كل شارح يختلي بالنص، وفي هذه الخلوة تتدخل عوامل كثيرة تتصل بالشارح، منها ثقافته الشخصية ومكوناته النفسية وموقعه الاجتماعي والعقائدي إلى حد قد يغرق التأويل في الذاتية، وكانت نتيجة ذلك تعدد القراءات للنص القرآني الواحد من مفسر إلى مفسر آخر كما سنرى.

5 - تأويلات التعبير المجازي:

كانت الظاهرة اللغوية من أسباب الخلافات المذهبية والمدارس الفقهية والفرق الإسلامية سواء أكانت تلك الخلافات في الأصول أم في الفروع وما ترتب بعدها من صراعات فكرية أدى في النهاية إلى أن انقسمت الحياة الإسلامية على نفسها إلى فرق في الاعتقاد والسياسة، وكل منها يعتمد على النص القرآني أو الحديث النبوي مؤولا، معتمدا في تأويله ذاك على الظواهر اللغوية، ومنها المجاز.

لقد دارت معركة التأويل وكان أبطالها علماء المسلمين بالدرجة الأولى وكانت حلبة المعركة على مستوى النص القرآني، ونتجت عن هذه المعركة نتائج يعارض بعضها بعضا سلبا وإيجابا، والدوافع التي كانت وراء هذه الجهود العظيمة هو الدفاع عن العقيدة الإسلامية التي حمل فحواها النص القرآني، ولكن هذا الخطاب استعمل ألفاظا تحتمل المعنى وضده على مستوى الدلالة المجازية.

ويرتبط تاريخ هذه الظاهرة اللغوية بتاريخ الدرس اللغوي وهي جزء لا يتجزأ منه والبحث اللغوي مبناه على النظر في معاني الآيات القرآنية وما يتحصل بذلك من حملها على المجاز أو الحقيقة بناء على تأويل اللفظ أو أخذه على ظاهره وخاصة إذا كانت الآية بنظمها تحتمل المعنيين، ولهذا عرفوا التأويل بأنه: "اللفظ الذي صرف عن المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح لقرينة يقترن بها"[1]، ومن هنا أعطى الكلام قيمته التي بها تتشوق إليه النفوس: "وبذلك اكتسبت اللغة مرونة

(1) تكامل المنهج المعرفي عند ابن تيمية، إبراهيم عقيلي، تقديم، الدكتور طه جابر العلواني، ص: 152.

وتجددا في استخدام الدلالات".[1]

وقد يتيه القارئ بين المعنى الحقيقي والمجازي فيصاب بالحيرة التي تبقيه واقفا في مفترق الطرق لا يدري ماذا يرجح، وخاصة إذا تكافأت الأدلة. وقد يكون ذلك بالنسبة إلى النص القرآني ابتلاء من الخالق لأهل العلم، فهو تمحيص للقارئين ليضل من يضل ويهتدي من يهتدي، فالتأويل في القرآن طريق محفوف بالمخاطر فقد يقول المؤول على الله ما لا يعلم. وقد يؤدي القول بالمجاز أو بالحقيقة إلى الخطأ وسوء الفهم، وحارت في هذا الصحابة وهم أهل اللسان ومن الفصاحة بمكان. ومن هذا روى عن عدي بن حاتم - رضي الله عنه - قال: لما نزلت:

﴿ ...حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ ...﴾ الآية[2].

قال: عمدت إلى عقال أسود وإلى عقال أبيض فجعلتهما تحت وسادتي فجعلت أنظر في الليل فلا يستبين لي فغدوت على رسول الله - عليه الصلاة والسلام - فذكرت له ذلك. فقال: "إنما ذلك سواد الليل وبياض النهار وفي رواية قلت يا رسول الله: ما الخيط الأبيض من الخيط الأسود، أهما الخيطان؟ قال: "إنك لعريض القفا[3]، إن أبصرت الخيطين ثم قال: هما سواد الليل وبياض النهار".[4]

كان القرآن الكريم يراعي طبيعة العربي كما يراعي طبيعة المخلوقين عموما، وهذا العربي الذي التبس عليه الأمر في الدلالة منهم، وبالرغم من ذلك فقد احتمل الخطاب معنى آخر غير المعنى المقصود، وذلك من إثارات المجاز.

إذا كان هذا العربي الخالص، شاهد نزول الوحي ونشأ على لسان قومه، قد التبس عليه الأمر ورجح دلالة الخيط على المجاز ثم استرشد بالرسول - عليه الصلاة والسلام - فأفهمه أن اللفظ لا يخرج عن دائرة المجاز، فما بالنا بغيره، وكل هذا يستدل به على احتمال الخطاب معنى غير المعنى المقصود ويشبه هذا ما ذكر ابن الأثير في الباب نفسه حيث قال: "فما جاء منه قوله تعالى: ﴿ ...وَلَا تَقْتُلُوٓاْ

(1) المجاز وأثره في الدرس اللغوي، الدكتور محمد عبد الجليل، ص: 165.

(2) البقرة الآية: 187.

(3) القفا العريض: يستدل على قلة فضل الرجل كناية عن سوء الفهم.

(4) الحديث: استشهد به في الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، ج320/2.

أَنفُسَكُمْ ...﴾ الآية.[1] فإن هذا له وجهان من التأويل، أحدهما القتل الحقيقي الذي هو معروف، والآخر: "وهو القتل المجازي، وهو الإكباب على المعاصي، فإن الإنسان إذا أكبّ على المعاصي قتل نفسه في الآخرة".[2]

وقد يحتمل اللفظ أكثر من تأويل في النص الواحد ومن هذه الاحتمالات ماذكر الرازي في تفسيره للآية السابقة حيث قال: "اتفقوا على أنه: (الأول) "نهى عن أن يقتل بعضهم بعضا وإنما قال أنفسكم... لأن العرب يقولون قتلنا ورب الكعبة إذا قتل بعضهم بعضا لأن قتل بعضهم يجري قتلهم".[3](الثاني) "اختلفوا في أن هذا الخطاب هل هو نهي لهم عن قتلهم أنفسهم؟ فأنكره بعضهم وقال إن المؤمن مع إيمانه لا يجوز أن ينهى عن قتل نفسه... لأن الصارف عنه في الدنيا وهو الألم الشديد والذم العظيم، والصارف عنه في الآخرة أيضا قائم وهو استحقاق العذاب العظيم، وإن كان الصارف خالصا امتنع منه أن يفعل ذلك. وإذا كان كذلك لم يكن النهي عنه فائدة".[4]

فالدليل الأول الذي استدل به الرازي دليل لغوي اعتمد على أساليب العرب في القول وبهذا يصبح دالا على الحقيقة، وهو هنا عدم قتل النفس بغير حق. ثم دعم هذا المذهب بدليل آخر يمكن إستيحاؤه من الواقع الذي تتصور منه حقيقة المسلم والذي لا يمكن أن يقدم على قتل نفسه، وذلك مما يفرضه إيمانه وعقله.

وذكر بعد ذلك دليلا آخر يرد التأويل الأول ويحتمل القتل معناه الحقيقي وهو قوله: "و يمكن أن يجاب عنه بأن المؤمن مع كونه مؤمنا بالله وباليوم الآخر قد يلحقه من الغم والأذية ما يكون القتل عليه أسهل من ذلك، ولذلك نرى كثيرا من المسلمين قد يقتلون أنفسهم... وإذا كان كذلك كان في النهي عنه فائدة".[5]

وهذا استدلال بالواقع من حيث ظاهر الناس على الإسلام، وأن الجانب

---

(1) النساء: 29.

(2) المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ابن الأثير، ج53/1.

(3) التفسير الكبير، الرازي، ج207/3.

(4) المصدر نفسه، ج207/3.

(5) المصدر نفسه، ج207/3.

الاجتماعي له دور مهم في توجيه دلالة الألفاظ والأساليب، وأضاف تأويلا آخر فقال: "وفيه احتمال آخر أنه قيل: لا تفعلوا ما تستحقون به القتل من القتل والردة والزنا بعد الإحصان...".[1]

فقتل النفس الوارد في الآية السابقة احتمل مجموعة من المعاني وكلها محتملة ولهذا يجب على المتلقي أن يذكر الأدلة التي يستند عليها في ترجيح المعنى الذي يذهب إليه، وهذا معنى قول ابن الأثير: "من يذهب إلى التأويل يفتقر إلى الدليل".[2]

وأما التأويل الذي يفتقر إلى الأدلة، نستدل به على ما ذكره ابن الأثير، حين فسر قوله تعالى: ﴿ وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ ۝ ﴾.[3] فقال: "ولكن التأويل إلى المجاز يفتقر إلى الدليل... فالظاهر من لفظ الثياب هو ما يلبس ومن تأوّل ذهب إلى أن المراد هو القلب لا الملبوس، وهذا لا بد له من دليل؛ لأنه عدول عن ظاهر اللفظ... فالمعنى المحمول على ظاهره لا يقع في تفسيره خلاف، والمعنى المعدول عن ظاهره إلى التأويل يقع فيه الخلاف؛ إذ باب التأويل غير محصور".[4]

والدليل على أن التأويل لا ينحصر كما قال ابن الأثير ما ذكره المفسرون وأهل اللغة في تأويل لفظ "فطهر" في الآية الكريمة، ذكر الكلبي ثلاثة تأويلات فقال: "فيه ثلاثة أقوال: أحدها أنه حقيقة في تطهير الثياب من النجاسة... والآخر أنه يراد به الطهارة من الذنوب والعيوب فالثياب على هذا مجاز والثالث لا تلبس الثياب من مكسب خبيث".[5]وكل تأويل من التأويلات السابقة يحتاج إلى أدلة تدعمه وترجحه على غيره.

إنَّ اقتران التأويل بالمجاز يعين على ضبط هوية الكلام الذي ينصرف التأويل إليه، وأوجد عبد القاهر الجرجاني(ت 471هـ). ارتباطا وثيقا بين المجاز والتأويل إذ

(1) التفسير الكبير، الرازي، ج207/3.

(2) المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ابن الاثير، ج49/1.

(3) المدثر: 04

(4) المثل السائر، ابن الأثير، ج49/1.

(5) كتاب التسهيل لعلوم التنزيل، الكلبي ج160/4.

قال: "ولا يتخلص لك الفصل بين الباطل وبين المجاز حتى تعرف حد المجاز وحده أن كل جملة أخرجت الحكم المفاد بها عن موضعه من العقل لضرب من التأويل فهي مجاز".[1]

ويعبر بالتعبير المجازي والاستعاري عن المعنى الذهني والحالة النفسية والحادث المحسوس فيضفي على الأشياء الحياة ويضف إليها الحركة والإحساس، فإذا هي تحاور وكأنها حقائق شاخصة للعيان، وقد يهب النص القرآني للجمادات العقل زيادة في تصوير المعنى وتمثيله للنص ومن تعقيل الجماد قوله تعالى: ﴿ وَلِلَّذِينَ كَفَرُواْ بِرَبِّهِمْ عَذَابُ جَهَنَّمَ ۖ وَبِئْسَ ٱلْمَصِيرُ ۝٦ إِذَآ أُلْقُواْ فِيهَا سَمِعُواْ لَهَا شَهِيقًا وَهِىَ تَفُورُ ۝٧ تَكَادُ تَمَيَّزُ مِنَ ٱلْغَيْظِ ۖ كُلَّمَآ أُلْقِىَ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَآ أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ ۝٨ ﴾.[2]

قال الرازي: "فإن: قيل النار ليست من الأحياء فكيف يمكن وصفها بالغيظ؟ والجواب من وجوه: الأول: أن البنية عندنا ليست شرطا للحياة فلعل الله يخلق فيها وهي نار حياة. الثاني: أنه شبه صوت لهبها وسرعة تيارها بصوت الغضبان وحركته.

الثالث: يجوز أن يكون المراد غيظ الزبانية".[3]

ولعل هذا التميز من الغيظ يشعر بشدة ما جناه هؤلاء الكفرة المجرمون حتى لقد شعر به واغتاظ منه هذا الذي لا يحس، وهو معنى يتوصل إليه بالدلالة التبعية.

إن إضفاء الحياة والإحساس على ما لا يعقل من الجمادات ظاهرة مألوفة في اللغة وذلك بهدف التعبير عن بعض المعاني بأساليب مثيرة ومصورة للمعنى لتصل إلى ذهن السامع ليتجسد المعنى أمامه شاخصا كشخوص المحسوسات والقرآن استعمل هذه الأساليب في توصيل المعاني الغيبية التي لا يقدر العقل الإنساني على تصورها بيسر وسهولة.

---

(1) أسرار البلاغة، الجرجاني عبد القاهر، تحقيق محمد رشيد رضا، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، سنة 1409هـ - 1988م، ص: 332.

(2) الملك: 6 - 8.

(3) التفسير الكبير، الرازي، ج176/8.

ولهذا وجدنا الدلالة المجازية تسير في هذا المنحى، بل تذهب إلى أقصى من ذلك عندما تحول دلالة اللفظ ليدل على ضد المعنى الذي أنشئ له أصلا. نجد - مثلا - في ألفاظ المدح والذم التي يحول السياق دلالتها لتصبح تحمل المعنى وضده من ذلك قوله تعالى متحدثا عن مصير الكفار: ﴿ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ﴿١١﴾ ﴾. وجاءت هذه الآية بمناسبة الحديث عن المشركين والمنافقين لأن لفظ البشارة وضع أصلا في الأمور المحمودة السارة فتحولت لتعبر عن سوء العاقبة، وأصبحت هذه الألفاظ عن طريق الاستعارة تكتسي إيحاءات لاتحصى، جعلت المتلقي يقف على المعنى ويحس به، أيما إحساس.

وقد يرتكز التأويل على المجاز إلى أدلة عقلية خارجة عن الأدلة اللغوية، لأن اللغة لاتستغني عن العقل فهي منه وإليه، لأنها معقوله الاستعمال، ولهذا وظف العلماء الأدلة العقلية لإثبات المجاز أو نفيه في تأويلهم لبعض النصوص، ومن ذلك آيات الصفات التي يوهم ظاهرها التجسيم وهي تطرح إشكالية دلالية وعقائدية، تمثلت في وجود التعارض بين الدلالة اللغوية والمعاني العقائدية، ومن ذلك - مثلا - قوله تعالى: ﴿ ...يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ...﴾ الآية.[1] فما معنى اليد التي وصف الله بها نفسه في هذه الآية؟

هل هي بمعناها المجازي؟ أم تؤخذ على ظاهرها؟

ومن الأدلة العقلية التي تثبت دلالة اليد على الحقيقة مع عدم التكييف: فالألفاظ المستعارة - لأداء المعاني - ألفاظ موحية لأنها تجعل القارئ يحس بالمعنى أجمل إحساس وأكمله وقد أثار القرآن الكريم - أثناء اشتماله على المجاز قضايا كبرى في العقيدة الإسلامية، ومن ذلك آيات الصفات التي يوهم ظاهرها التجسيم ومشابهة المخلوقات كقوله تعالى - مثلا:- ﴿ ...يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ...﴾ الآية.[2]

وذكر العثيمين أدلة عقلية تثبت دلالة اليد على الحقيقة وهي:

---

(1) الفتح: 10.

(2) الفتح الآية: 10.

- "إذا شبهنا الخالق بالمخلوق يكون الخالق الكامل من جميع الوجوه مشابها في صفاته للمخلوق الناقص المقتصر إلى من يكلمه واعتقاد ذلك يقتضي لحوق الخالق بالمخلوق وهو تشبيه للكامل بالناقص وهذا لا يقبله عاقل".[1]

"إننا نشاهد في المخلوقات ما يتفق في الأسماء ويختلف في الحقيقة والكيفية فنشاهد أن للإنسان يدا ليست كيد الفيل مع الاتفاق في الاسم فهذه يد وهذه يد، وهذه قوة وتلك قوة وبينهما اختلاف في الكيفية والوصف. فعلم من ذلك أن الاتفاق في الاسم لا يلتزم منه الاتفاق في الحقيقة".[2]

- " إن الشيء لا تعرف كيفية صفاته إلا بعد العلم بكيفية ذاته أو العلم بالنظير المساوي من أجل القياس عليه، وما دامت ذات الله لا تحيط بها العقول فكذلك صفاته، وأي كيفية تقدرها في ذهنك فالله أعظم وأجل من ذلك، وعليه فإن أي كيفية تقدرها لصفات الله فإنك ستكون كاذبا فيها لأنه لا علم لك بذلك وكل ما خطر ببالك فالله مخالف لذلك".[3]

فالصفات معلومة لنا باعتبار، ومجهولة باعتبار آخر، فاعتبار المعنى هي معلومة لنا وباعتبار الكيفية التي هي عليها مجهولة والذين أنكروا التأويل في الصفات على أساس حمل الألفاظ على المجاز أن ذلك أدى بهم إلى نفي ما أثبت الله لنفسه من الصفات ومن هذه الصفات العلو، التي أثبتها لنفسه بأنه في السماء، وعلى أساس المجاز فإنه ليس في السماء رب يعبد، ولا فوق العرش إله يطلب ويقصد، فهل يؤدي هذا التأويل إلى نفي الألوهية؟ والجواب عن ذلك أن عدم إحاطتنا بالأشياء التي لاتقدر عقولنا على إدراكها لايعني ذلك أنها غير موجودة، فالعقل الذي نؤمن بحقيقة وجوده ولانقدر على معرفة كنهه ولا على

(1) القواعد المثلى في صفات الله الحسنى وأسمائه الحسنى، محمد صالح العثيمين، الدار السلفية - الجزائر - ص: 30.

(2) المرجع نفسه، ص: 26.

(3) القواعد المثلى، في صفات الله وأسمائه الحسنى، محمد صلاح العثيمين، الدار السلفية - الجزائر - ص: 34.

تحديد مكانه لايعني ذلك أن ليس لنا عقول، ولكن المثل الأعلى".[1]

"إن بين الخالق والمخلوق تباينا في الذات وهذا يستلزم أن يكون بينهما تباين في الصفات... كما هو ظاهر في صفات المخلوقات المتباينة في الذوات... فإذا ظهر التباين بين المخلوقات مع اشتراكها في الإمكان والحدوث فظهور التباين بينها وبين الخالق أجلى وأقوى".[2]

لقد استعان العثيمين بالعقل لتأييد النقل وعلى الرغم من ذلك فإن هناك إشكالية مطروحة وهي أن الله أمر عباده أن يتلقوا القرآن بالفهم والتدبر، يعارض ما ذهب إليه أهل التفويض لأن التفويض في كيفية المدلول تعطيل لوظيفة الدال الذي هو اللفظ وإلا تبقى اللغة عاجزة عجزا كليا عن نقل الحقائق الإلهية إلى البشر، ولو كان الأمر كذلك والله لا يخفى عليه شيء وهو يعلم حقيقة عباده. فلماذا دلل عن هذه الحقائق الإلهية بألفاظ يعرف المخاطبون معانيها؟ أو أن يكون الله قد أنزل إلينا نصوصا من القرآن ولا يريد منا التفكر فيها أو فهمها؟ فما الحكمة من ذلك؟

وتحدث ابن تيمية عن هذه المسألة فقال:"... وأما التفويض فمن المعلوم أن الله تعالى أمرنا أن نتدبر القرآن وحضنا على عقله وفهمه، فكيف يجوز مع ذلك أن يراد منا للإعراض عن فهمه ومعرفته وعقله، وأيضا فالخطاب الذي أريد به هدانا والبيان لنا وإخراجنا من الظلمات إلى النور إذا كان ما ذكره فيه من النصوص ظاهره باطل وكفر ولم يرد منا أن نعرف لا ظاهره ولا باطنه أو أريد منا أن نعرف باطنه من غير بيان في الخطاب لذلك... وأراد منا ألا نفهم منه شيئا أو أن نفهم منه ما لا دليل عليه فيه وهذا كله مما يعلم بالاضطرار تنزيه الله ورسوله عنه...".[3]

والإشكالية في تأويل نصوص الصفات لا تطرح على مستوى الدال وعلاقته

---

(1) كتاب موافقة صريح المعقول الصحيح المنقول، لابن تيمية، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان ج1/ 118، هامش، كتاب منهاج السنة النبوية للمؤلف نفسه.

(2) القواعد المثلى في صفات الله الحسنى وأسمائه الحسنى، محمد صالح العثيمين، الدار السلفية -الجزائر ص: 26.

(3) كتاب موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول لابن تيمية، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ج1/116.

بالمدلول وإنما تطرح على مستوى التكييف أي أن المدلول معروف ومعتبر الوجود في ذهن المتلقي ولكنه عاجز عن التكييف وليس هذا من باب الإعراض عن فهم النص وتقديره. فالتفويض واقع في الكيف لا في علاقة الدال بالمدلول ومن حيث اللغة والعقل أن الإنسان قد يدرك الأشياء ويفهمها ويعتبر هذه الألفاظ دالة عليها دلالة صحيحة على الرغم من جهله لكيفيها سواء كانت هذه المدلولات مرئية أم خفية. كذلك الشأن بالنسبة للذات الشريفة والصفات.

واستدل ابن تيمية على القرائن الاجتماعية والنظرية التي فطر عليها الإنسان وذلك عندما يرفع يده إلى السماء عند الاضطرار متضرعا إلى خالقه حتى ولو كان كافرا. فقال: "ونشاهد في الفطرة التي جبل عليها الإنسان دلالة على علو الله وفوقيته على عباده أنه ما من داع أو خائف فزع إلى ربه إلا ووجد في قلبه ضرورة الاتجاه نحو العلو لايلتفت يمينه ولا يسرة".[1]

وهذا توجيه للدلالة اللفظية بالاستئناس إلى القرائن السلوكية، والأعراف الاعتقادية والنفسية ولا يقل في الدلالة أهمية عن القرائن الأخرى.

إن ابن تيمية لم يفهم التفويض على أنه عدم التأويل، بل هو يقول ما من آية في القرآن إلا وقد أمرنا بفهمها وتأويلها تأويلا يناسب مقاصد الشارع، وإنما يقول بعدم الكيف وهو عنده ليس تفويضا. وبهذا يردّ على الملاحدة. الذين دخلوا من باب القول بالتفويض ليطعنوا في كتاب الله. قال ابن تيمية في ذلك: "فيقول كل ملحد ومبتدع الحق في نفس الأمر ما علمته برأيي وعقلي وليس في النصوص ما يناقض ذلك لأن تلك النصوص مشكلة متشابهة ولا يعلم أحد معناها وما لا يعلم أحد معناه لا يجوز أن يستدل به فيبقى هذا الكلام سدا لباب الهدى والبيان من جهة الأنبياء لأنا نحن نعلم ما نقول ونبنيه بالأدلة العقلية والأنبياء لم يعلموا ما يقولون فضلا عن أن يبينوا مرادهم فتبين أن قول أهل التفويض الذين يزعمون أنهم متبعون للسنة والسلف من شر أقوال أهل البدع والإلحاد...".[2]

---

(1) المصدر نفسه، ج118/1، هامش، كتاب منهاج السنة النبوية للمؤلف نفسه.

(2) موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول، ابن تيمية، ج117/1. على هامش منهاج السنة النبوية.

وأكد الزركشي على أنه لا يوجد نص في القرآن لا يؤول عندما روي عن مجاهد في قوله تعالى: ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ ﴾ يعلمونه و﴿ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ ﴾، ولو لم يكن للراسخين في العلم حظ من المتشابه إلا أن يقولوا "آمنا" لم يكن لهم فضل على الجاهل؛ لأن الكل قائلون ذلك ونحن لم نر المفسرين إلى هذه الغاية توقفوا عن شيء من القرآن فقالوا: هو متشابه، لايعلمه إلا الله، بل أمروه على التفسير، حتى فسروا الحروف المتقطعة.[1] ثم ذكر الحجج التي ترد على القائلين بالتفويض فقال:"... هل في القرآن شيء لا تعلم الأمة تأويله؟ قال الراغب في مقدمة تفسيره: وذهب عامة المتكلمين إلى أن كل القرآن يجب أن يكون معلوما، إلا إذا أدى إلى إبطال فائدة الانتفاع به،...".[2]

وذكر الحكمة من نزول المتشابه في القرآن الكريم فقال: "ليحث العلماء على النظر الموجب للعلم بغوامضه، والبحث عن دقائق معانيه، فإن استدعاء الهمم لمعرفة ذلك من أعظم القرب... فلو كان القرآن كله محكما لا يحتاج إلى تأويل أسقطت المحنة، وبطل التفاضل، واستوت منازل الخلق، ولم يفعل الله ذلك، بل جعل بعضه محكما ليكون أصلا للرجوع إليه، وبعضه متشابها يحتاج إلى الاستنباط والاستخراج ورده إلى المحكم، ليستحق بذلك الثواب الذي هو الغرض... ومنها إظهار فضل العالم على الجاهل، ويستدعيه علمه إلى المزيد في الطلب في تحصيله ليتحصل درجة الفضل وللأنفس الشريفة تتشوق لطلب العلم وتحصيله...".[3]

وهذا المقتبس الأخير يدل على فهم المتشابه لدى الراسخين في العلم، ويحتمل أن يعرفوا مراده وإلا كيف يقدم العلماء على البحث في شيء فيكون جهودهم داخلة في العبث وهم أعلم من أن يكونو كذلك. وإذا كان البحث في المتشابه عبادة تعبد الله بها أشرف عباده وهم الراسخون في العلم سواء وصلوا

(1) ينظر البرهان في علوم القرآن، الزركشي، ج73/2.

(2) المصدر نفسه، الزركشي، ج74/2.

(3) البرهان في علوم القرآن، الزركشي، ج75/2.

إلى المراد أم لم يصلوا فإن الغرض جلبهم إليه وتعلقهم به ما داموا على قيد الحياة إلى أن يلقوه، وبذلك يحصل لهم الثواب العظيم. وهذا ما تفعله العلماء قديما وحديثا.

وإذا عجز العالم عن الوصول بطريق الدلالة اللغوية إلى هذه المعاني الغيبية ومنها الصفات الإلهية فإن ذلك ما يقلل من غروره ويحط من كبريائه، ويحمله إلى الاستسلام أمام الحقائق الإلهية التي لا تحيط بكنهها العقول مهما كانت عظيمة ويمكن أن يكون هذا ضمن الإعجاز الدلالي في القرآن الكريم.

الفصل الثاني
تأطير أساليب التركيب في الكفاءة التفسيرية

1. دلالة أسلوب التركيب
2. دلالة الصيغة الأمرية وعلاقتها بمقصدية الآمر
3. دلالة الصيغة الأمرية على الوجوب
4. دلالة أسلوب العطف
5. دلال أسلوب الاستثناء

1 - دلالة الأسلوب التركيبي

عرفه عبد القادر الجرجاني (ت 471 هـ) فقال: "أن لا نظم في الكلام ولا ترتيب حتى يعلق بعضها ببعض، ويبني بعضها على بعض وتجعل هذه بسبب من تلك هذا ما لا يجهله عاقل ولا يخفى على أحد من الناس...".[1]

وعرفه الجرجاني الشريف (ت 843 هـ) بأنه: "جمع الحروف البسيطة ونظمها لتكون كلمة".[2]

وهذا التعريف خاص بنظم الحروف الهجائية لتصنع منها الكلمات، وهذا المعنى لا يتعارض مع نظم الكلمات، ولا يبتعد عن المفهوم الاصطلاحي لكلمة تركيب. وعرف بأنه: "ضم الأشياء بعضها إلى بعض، في نحو الجملة..".[3]

ويقصد به التركيب في الكلمات التي تخضع إلى نظام معين متعارف عليه لدى أهل تلك اللغة، أو ما يطلق عليه التركيب التعبيري، وهو: "مجموعة منسقة من الكلمات تؤدي معنى مفيدا كالجملة الإسمية أو الفعلية أو الجزء من الجملة الذي يؤدي دلالة ما".[4]

وذكر الزركشي (ت 794 هـ) أهمية معرفة التركيب بالنسبة للمتعامل مع النص القرآني، وهو من الأمور التي يجب البداءة به، وهو معرفة معاني المفردات فقال: "باعتبار كيفية التراكيب بحسب الإعراب ومقابله من حيث إنها مؤدية أصل المعنى، وهو ما دل المركب بحسب الوضع وذلك متعلق بعلم النحو".[5]

---

(1) دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ص: 44.

(2) كتاب التعريفات، الجرجاني الشريف، ص: 56.

(3) قاموس المصطلحات اللغوية والأدبية، إميل يعقوب، دار العلم للملايين، طبعة أولى، سنة 1987م
ص: 120

(4) قاموس المصطلحات اللغوية والأدبية، إميل يعقوب، دار العلم للملايين، طبعة أولى، سنة 1987م ص: 120

(5) البرهان في علوم القرآن، الزركشي، دار المعرفة بيروت - لبنان، الطبعة الثانية، ج2/ 173.

ومن الأمثلة التي ذكرها قوله: "ومن شواهد الإعراب قوله تعالى: ﴿ فَتَلَقَّىٰٓ ءَادَمُ مِن رَّبِّهِۦ ﴾ الآية.[1] ولولا الإعراب لما عرف الفاعل من المفعول به".[2]

وقد تثير الظاهرة التركيبية بعض الإشكالات فيما يتعلق في فهم بعض النصوص وتعرض الشاطبي لهذه القضية وذلك في ربطه بين الخبر أي النص وبين مقررات الدين الواردة في خبر الله تعالى، وما استدل به في هذا المكان قوله تعالى: ﴿ وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً ﴾.[3] فقال الشاطبي: "إن حمل على أنه إخبار، لم يستمر مخبره، لوقوع سبيل الكافر على المؤمن كثيرا بأسره وإذلاله. فلا يمكن أن يكون المعنى إلا على ما يصدقه الواقع ويطرد عليه، وهو تقرير الحكم الشرعي فعليه يجب أن يحمل".[4]

لقد صرح النص بأن المؤمن لا يغلبه الكافرأبدا، ولكن ربط ظاهر النص بواقع المسلمين فإننا نجدهم مغلوبين مهزومين من الناحية الواقعية، فوقع تعارض بين ما قرره النص وبين ما هو مشاهد في الواقع.

وهذا يبين لنا أن دلالة التركيب اللغوي في السياق قد لاتكفي لضبط المعنى وعليه يقام بعملية تأويلية الهدف منها الموافقة بين النص والواقع الذي يتحدث عنه فإذا وعد الله المؤمنين بالنصر الدائم على الكافرين إلى يوم القيامة وهو وعد من الله فإذا تخلف معنى النص عن جريانه في الواقع فلا بد من البحث في دلالة النص على الرغم من وضوحه من الناحية التركيبية، ولهذا كتب في التعليق على هذه الآية كحل للإشكالية الدلالية التي أثارها بأنه: "يجوز بقاء الآية على معنى الخبر، ويكون المراد من المؤمنين جماعة المسلمين العاملين بما يقتضيه الإيمان الراسخ من الاستعداد والاتحاد والثبات"، والمسلمين لا يغلبون ماداموا كذلك".[5]

قال الكلبي: "قال الإمام علي بن أبي طالب - رضي الله عنه - وغيره: "ذلك

(1) البقرة: 37.

(2) البرهان في علم القرآن، الزركشي، ج176/2.

(3) النساء: 141.

(4) الموافقات، الشاطبي، ج89/1.

(5) الموافقات في أصول الشريعة، الشاطبي، ج89/1. هامش.

في الآخرة، وقيل السبيل هنا الحجة البالغة".[1] وأضاف الرازي مدعما هذا التأويل قائلا: "والدليل أنه عطف على قوله: فالله يحكم بينكم يوم القيامة، الثاني: أن المراد به في الدنيا ولكنه مخصوص بالحجة والمعنى أن حجة المسلمين غالبة على حجة الكل وليس لأحد أن يغلبهم بالحجة".[2]

وأردت أن أبين من خلال عرض هذه التأويلات أن دلالة التركيب قد لاتكفي وغير قادرة على تحديد المعنى وحدها إلا إذا أضيفت ضمائم أخرى وهذه الضمائم قد تكون نصا أو واقع مشاهد وهوهنا بمثابة المقام. وعلى الرغم من أن الزركشي - مثلا - قال: "قالوا: والإعراب يبين المعنى؛ وهو الذي يميز المعاني، ويوقف على أغراض المتكلمين".[3] إلا أن النظم قد لا يكون كافيا ولهذا نجده يقول في موضع آخر مبينا أهمية معرفة دلالة التركيب بالنسبة للناظر في كتاب الله حيث قال: "وعلى الناظر في كتاب الله، الكاشف عن أسراره، النظر في هيئة الكلمة وصيغتها ومحلها، كونها مبتدأ أو خبرا، أو فاعلة أو مفعولة، أو في مبادئ الكلام أو في جواب، إلى غير ذلك من تعريف أو تنكير أو جمع قلة أو كثرة إلى غير ذلك".[4]

ولهذا كان الأصوليون يستدلون على القواعد الأصولية بالحجة اللغوية من خلال النص القرآني نفسه، وقام الاستدلال على هذه القواعد من حيث المعاملة مع الخطاب القرآني هو المقصود الأعظم وتبين أن المعنى الإفرادي لا يعبأ به إذا فهم المعنى التركيبي بدون التشبث بحرفه".[5]

إلا أن هذا المعنى التركيبي لا يمكن الاعتماد عليه منعزلا عن غيره من النصوص الأخرى التي بينه وبينها مناسبة ما. وتلك المناسبة قد تكون على مستوى المبنى والمعنى أو الموضوع. ولقد اخترت بعض القواعد الأصولية واللغوية على سبيل المثال لا الحصر ودرستها من الناحية الدلالية وذلك من خلال بعض

(1) كتاب التسهيل لعلوم التنزيل، الكلبي، ج161/1.
(2) التفسير الكبير، الرازي، ج333/3.
(3) البرهان في علوم القرآن، الزركشي، ج302/1.
(4) المصدر نفسه، الزركشي، ج302/1.
(5) المدخل إلى بلاغة النص، مصطفى السعدي، ص: 21.

النصوص القرآنية المتعلقة بكل قاعدة كدلالة الأمر على الوجوب. ودلالة الأمر وإرادة الأمر ودلالة الواو على الترتيب أو غيره، وأخيرا دلالة عود الاستثناء على الجمل المتعاطفة قبل إلا.

2 – دلالة الصيغة الأمرية وعلاقتها بمقصدية الآمر

إن صيغة الأمر صيغة لغوية ترتبط أساسا بالآمر والمأمور من حيث الطلب والإرادة بالنسبة للآمر ومن حيث التكليف بالنسبة للمأمور ولكن الأوامر في القرآن تختلف عنها من حيث الدلالة في غيره، لأن الأوامر هي صادرة من الخالق وقد عرف الشاطبي هذه المصطلحات بقوله: "الأمر والنهي يستلزم طلبا وإرادة من الآمر فالأمر يتضمن طلب المأمور به وإرادة إيقاعه".[1]

وعرفه الشيرازي بقوله: "الأمر استدعاء الفعل بالقول مما هو دونه".[2] وهذا الكلام فيه فرق بين القول والأمر؛ "فالأمر معنى قائم في النفس يعبر عنه بالقول.[3]

وصيغته من أهم القضايا اللغوية من حيث الدلالة على المعاني، وخاصة بالنسبة للقرآن الكريم والسنة النبوية سواء على مستوى العبادات والمعاملات أو على مستوى تبليغ العقائد وبه يحدد المكلف علاقته بربه عقيدة وشريعة، ويضاف إليه النهي. ودلالة الأمر وتعريفاته اختلفت باختلاف العقائد والمذاهب ولهذا نجد المعتزلة يعرفون الأمر بقولهم: "هو إرادة الفعل بالقول ممن هو دونه".[4]

ويعني هذا التعريف عندهم أن الله إذا أمر بشيء أراده. وإذا لم يحدث ما أمر به، فإن الإنسان هو الذي لم يرد الفعل وهو قادر على أن يفعل ما أمره ربه به. أما الأشاعرة فإن الأمر عندهم مرتبط بتصورهم حول الإرادة الشرعية والإرادة الكونية. قال الشاطبي: "وبيان ذلك أن الإرادة جاءت في الشريعة على معنيين أحدهما:

---

(1) الموافقات، الشاطبي، ج111/3.

(2) ينظر، التبصرة في أصول الفقه، الشيرازي، ص: 17 هامش.

(3) المصدر نفسه، ص: 17.

(4) المصدر نفسه، ص: 17.

الإرادة الخلقية القدرية المتعلقة بكل مراد فما أراد الله كونه كان، وما أراد ألا يكون فلا سبيل إلى كونه..."[1].

وقد اشتهر عند علماء الأصول تعقيد القواعد الشرعية أن تدعم بنصوص من القرآن الكريم ثم تحلل تلك النصوص تحليلا لغويا دلاليا لإثبات البرهان على ما يذهبون إليه، فلا يقتصرون على الكلام النظري كشأن غيرهم من الدارسين اللغويين ولهذا نجد الشيرازي - مثلا - يرد على المعتزلة قولهم إرادة الفعل بالقول بقوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَبَتِ ٱفۡعَلۡ مَا تُؤۡمَرُ ﴾ الآية.[2] فقال: "لنا: هو أن الله تعالى أمر إبراهيم - عليه السلام - بذبح ابنه إسماعيل، ولهذا قال في الحكاية عن إسماعيل... يا أبت افعل ما تؤمر " ولم يرد منه ذلك، لأنه لو أراد منه ذلك، لوقع منه على أصلهم، لأنه لا يجوز أن يريد أمرا ولا يوجد... "[3]. وقد سار على منهج المحاورة للخصم التي تتمثل في ذكر حجة الخصم ثم نقضها بالأدلة اللغوية نذكر منها ما يتعلق بإرادة، المأمور به ومنها قوله ذاكرا لحجة الخصم. " فإن قيل الذي أمر به مقدمات الذبح، من الإضجاع. وتله للجبين، وقد فعل ذلك "[4] ثم رد هذه الحجة بقوله: "قلنا: هذا خلاف الظاهر الذي في القرآن: ﴿ ...إِنِّيٓ أَرَىٰ فِي ٱلۡمَنَامِ...﴾ الآية[5] ولأنه لو كان به هو المقدمات. لم يكن في ذلك بلاء مبين لاحتاج فيه إلى صبر وقد قال عز وجل: ﴿ إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ ٱلۡبَلَٰٓؤُاْ ٱلۡمُبِينُ ﴿١٠٦﴾ ﴾ الآية.[6] وقال: ﴿ سَتَجِدُنِيٓ إِن شَآءَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلصَّٰبِرِينَ ﴾[7] فدل على أن الأمر تناول جميع ذلك ولأنه لوكان المأمور به مقدمات الذبح لما احتاج فيه إلى الفداء لأنه قد فعل ذلك.

---

(1) الموافقات الشاطبي، ج112/3.

(2) الصافات: 102.

(3) التبصرة في أصول الفقه، الشيرازي، ص: 17.

(4) المصدر نفسه، ص: 17.

(5) الصافات: 102.

(6) الصافات: 106.

(7) الصافات: 102.

وقد قال الله تعالى: ﴿ وَفَدَيْنَٰهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ ﴿١٠٧﴾ ﴾.[1] فبطل ما قالوه[2] استدل الشيرازي على دلالة السياق في رد حجة المعتزلة ومن هذه الحجج اللغوية التي استدل عليها لفظ الصبر، والذبح العظيم، والبلاء المبين، ودلالة هذه الألفاظ تنافي أن يكون المقصود بالذبح مقدماته لأنها لا تقتضي معاني هذه الكلمات. وقال الهراسي: "ظاهره أنه كان مأمورا بذبح الولد. "[3]

ويبدو أن دلالة الأمر على فعل المأمور لا تتعلق بإرادة الآمر ولا تفهم من خلال صيغة الأمر لهذا قيل: "فإن السيد من العرب إذا قال لعبده، افعل كذا سموا ذلك آمرا، وإن لم يعلم مراده، ولو كان شرط الأمر الإرادة. لما أطلقوا عليه هذا الإسم قبل أن يعلم إرادته".[4] ودلالة الأمر على الإرادة يدل عليه قوله تعالى: ﴿ وَنَٰدَيْنَٰهُ أَن يَٰٓإِبْرَٰهِيمُ ﴿١٠٤﴾ قَدْ صَدَّقْتَ ٱلرُّءْيَآ ﴾ الآية.[5]

وذكر الرازي أدلة الأشاعرة على أن الأمر لا يقتضي موافقة الإرادة فقال: "قال أصحابنا الطاعة موافقة الأمر لا موافقة الإرادة، لنا أنه لا نزاع في أن موافقة الأمر طاعة إنما النزاع أن المأمور به هل يجب أن يكون مرادا أم لا فإذا دللنا على أن المأمور به قد لا يكون مرادا ثبت حينئذ أن الطاعة ليست عبارة عن موافقة الإرادة وإنما قلنا إن الله قد يأمر بما لا يريد لأن علم الله وخبره قد تعلقا بأن الإيمان لا يوجد من أبي لهب البتة، وهذا العلم وهذا الخبر يمتنع زوالهما وانقلابهما جهلا ووجود الإيمان مضاد ومناف لهذا العلم ولهذا الخبر والجمع ين الضدين محالاً فكان صدور الإيمان من أبي لهب محالا والله تعالى عالم بكل هذه الأحوال فيكون عالما بكونه محال والعالم بكون الشيء محالا لا يكون مريدا له فثبت أنه تعالى غير مريد للإيمان من أبي لهب، وقد أمره بالإيمان فثبت أن الأمر قد يوجد بدون الإرادة، وإذا ثبت هذا وجب القطع بأن طاعة الله عبارة عن موافقة أمره لاعن موافقة

(1) الصافات 107.

(2) التبصرة في أصول الفقه، الشيرازي، ص: 19.

(3) أحكام القرآن، الهراسي، ج357/4.

(4) التبصرة في أصول الفقه الشيرازي، ص: 19.

(5) الصافات 104، 105.

إرادته...".[1]

وقال الشنقيطي: "الإرادة نوعان، إرادة شرعية دينية وإرادة كونية قدرية، والأمر الشرعي إنما تلازمه الإرادة الشرعية الدينية ولا تلازم بينه وبين الإرادة الكونية القدرية، فالله أمر أبا جهل - مثلا - بالإيمان وأراده منه شرعا ودينا، ولم يرده منه كونا وقدرا إذ لو أراده كونا لوقع: ﴿ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكُواْ ﴾ الآية[2] وقوله: ﴿ وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَىٰهَا ﴾ الآية[3] وقوله: ﴿ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى ٱلْهُدَىٰ ﴾ الآية[4]، فإن قيل ما الحكمة في أمره بشيء وهو يعلم أنه لا يريد وقوعه كونا وقدرا، فالجواب: إن الحكمة في ذلك ابتلاء الخلق وتمييز المطيع من غير الطيع.... فظهر بطلان قول العتزلة أن لا يكون أمرا إلا بإرادة وقوعه، وقد جرهم ضلالهم هذا إلى قولهم إن معصية العاصي ليست بمشيئة الله لأنه أمر بتركها، ولم يرد إلا الالتزام الذي أمر به لأن الأمر لا يكون أمرا إلا بالإرادة فنسبوا إليه تعالى العجز واستقلال الحادث بالفعل دونه".[5]

ولهذا الأصل العقائدي أثر في دلالة الأمر الوارد في النص القرآني، وهو يتعلق بأفعال الإنسان وحرية الاختيار وغيرهما مما كان مسرحا للجدل بين الأشعرية والمعتزلة وغيرهم من الفرق الإسلامية. والحقيقة اللغوية: أن إرادة الآمر لا دخل للمأمور فيها سواء أكان مطبقا لإثبات الفعل أم لا؟ فهي باقية في نية المتكلم التي لا نستطيع الاطلاع عليها أما بالنسبة للخالق سبحانه فإنها ضمن ما أخفاه الله عنا وهو الغيب، ولكن علماء الأصول والمؤولون اقتحموا هذه الدائرة لأنهم رأوا حالة المأمورين بعد وقوع الأمر بحيث أن بعضهم طبق الأمر وهو الإيمان - مثلا - أي آمن. وبعضهم لم يؤمن على الرغم من التساوي الحاصل من الجميع على قدرة الفعل من حيث الظاهر وهذه ظاهرة واقعية انطلق منها

(1) التفسير الكبير الرازي، ج242/3.

(2) الأنعام: 107.

(3) السجدة: 13.

(4) الأنعام: 35.

(5) مذكرة أصول الفقه، محمد الأمين سي المختار الشنقيطي، الدار السلفية - الجزائر، ص: 190.

الأصوليون بربط دلالة الأمر بإرادة الآمر وقدرة المأمور على التمثيل أو عدم قدرته، ولم يجدوا مخرجا من هذا الإشكال غير أن يقولوا إن الآمر قد يأمر بالفعل ولا يريد وقوعه وهذه قاعدة أصولية هامة اعتمد عليها الأشاعرة في تأويل بعض النصوص التي جاءت بصيغة الأمر.

قال أبو زكريا الأنصاري: "إن قلت كيف، قال: قد صدقت الرؤيا، مع أن تصديقها إنما يكون بالذبح ولم يوجد"؟[1] " قلت: معناها " قد فعلت ما في غاية وسعك، مما يفعله الذابح من إلقاء ولدك، وإمرار المدية على حلقه، ولكن الله منعها أن تقطع، أوأن الذي رآه في النوم معالجة الذبح فقط لا إرقة الدم وقد فعل ذلك في اليقظة فكان مصدقا للرؤيا".[2]

إلا أن النص لم يذكر مسألة الالتحام وهي قول بعضهم: ولكن كلما قطع جزءا التحم، أو منع المدية أن تقطع فكل هذا لا يوجد عليه دليل بالنسبة لدلالة النص ظاهرا أو مؤولا. ولهذا قيل: "ولو كان هذا صحيحا لكان قد ذكره الله سبحانه وأخبر عنه لأن ذلك من المعجزات والآيات الباهرة الظاهرة".[3]

3 - دلالة الصيغة الأمرية على الوجوب

إذا تجردت صيغة الأمر عن القرينة اقتضت الوجوب ولكن الأشعرية قالوا: "إذا ثبت كون الصيغة الاستدعاء، وجب التوقف فيها ولا تحمل على الوجوب ولا على غيره إلا بدليل "[4].

وهذا صحيح لأن دلالة هذه الصيغة ترجع في الغالب إلى غرض المتكلم ومقام الحال الذي تحدث أثناءه عملية الكلام، واحتج الأشاعرة على التوقف. " بأن هذه الصيغة ترد والمراد بها الإيجاب، وترد والمراد بها الاستحباب، وترد والمراد بها الإباحة وليس حملها على أحد هذه الوجوه بأولى من حملها على الوجه الآخر.

(1) فتح الرحمان يكشف ما يلتبس في القرآن أبو زكريا الأنصاري، ص: 483.
(2) فتح الرحمان يكشف ما يلتبس في القرآن أبو زكريا الأنصاري، ص: 483.
(3) التبصرة الشيرازي، ص: 19..
(4) التبصرة في أصول الفقه، الشيرازي، ص: 19.

فوجب التوقف فيها..."[1].

ولكن ما تفيده الأوامر من هذه المعاني السابقة بدلالة السياق والقرائن اللغوية والشرعية فالتوقف لا يكون على الإطلاق، ولهذا نجد الأشاعرة وعلى رأسهم الفخر الرازي لا يقولون بوجوب الأمر حتى ولو كان النص يدل على الوجوب من حيث الظاهر، ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِى ٱلْأَمْرِ ﴾ الآية.[2]

قال الرازي: "زعم الكثير من الفقهاء أن قوله تعالى: أطيعوا الله وأطيعوا الرسول " يدل على أن ظاهر الأمر للوجوب، واعترض المتكلمون عليه فقال: قوله: أطيعوا الله" فهذا لا يدل على الإيجاب إلا إذا ثبت أن الأمر للوجوب، وهذا يقتضي افتقار الدليل إلى المدلول وهو باطل".[3]

ثم ذكر أدلة الفقهاء على أن دلالة الأمر في هذه الآية أنه يقتضي الوجوب فقال: "وللفقهاء أن يجيبوا عنه من وجهين: (الأول): إن الأوامر الواردة في الوقائع المخصوصة دالة على الندبية فقوله: "أطيعوا" لو كان معناه أن الإتيان بالمأمورات مندوب فحينئذ لا يبقى لهذه الآية فائدة لأن مجرد الندبية كان معلوما من تلك الأوامر فوجب حملها على إفادة الوجوب حتى يقال إن الأوامر على أن فعل المأمورات أولى من تركها وهذه الآية دلت على المنع من تركها فحينئذ يبقى لهذه الآية فائدة". (الثاني): أنه تعالى ختم الآية بقوله: ﴿ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْأَخِرِ ﴾ الآية.[4] وهو وعيد، فكما أن احتمال اختصاصه بقوله فردوه إلى الله والرسول قائم فكذلك احتمال عوده إلى الجملتين... "[5].

إن هذين القولين يردان حجة الأشاعرة في دلالة الأمر على التوقف لأن عدم

(1) المصدر نفسه، ص: 31.

(2) النساء: 59.

(3) التفسير الكبير، الرازي، ج246/3.

(4) النور: 2.

(5) التفسير الكبير، الرازي، ج246/3.

الطاعة جاء التهديد بقضية الإيمان وهي من القضايا الكبرى في الإسلام. وهذه قرينة لفظية شرعية دلت على ضبط دلالة الأمر في هذه الآية بالخصوص على الوجوب لأنها لو كانت للندب فلا يقتضي ذلك التهديد والوعيد.

وإذا أضفنا إليها نصوصا أخرى كضمائم مثل قوله تعالى: ﴿ فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾ الآية[1] ومعنى الآية: "أن الله توعد الذين يخالفون أمر الرسول - صلى الله عليه وسلم - بأن تصيبهم فتنة أويصيبهم عذاب أليم " ولا يتوعدهم بالفتنة والعذاب إلا على ترك واجب فثبت أن امتثال أمره واجب".[2]

ولكن العبارة هنا لا تقتضي الوجوب في لفظ " أمره" لأن الأمر هنا المقصود به ما جاءنا به من فرائض وأوامر ونواه فهو يتعلق بكلمة الأمر وليس بصيغة الأمر التي بمعنى " افعل" أو ما يقوم مقامها ولهذا قيل: "هذا يدل على وجوب أوامر الله تعالى وأوامر الرسول - صلى الله عليه وسلم - وكلامنا في مقتضى اللغة".[3]

ولكن أوامر الله وأوامر الرسول - عليه الصلاة والسلام - يدخل ضمنها صيغة الأمر التي بمعنى "افعل" وما دام الوجوب حاصل في الأوامر فلا بد أن يتتحق بصيغة " افعل" حيثما وجدت. وإذا كانت دلالة الأمر تخرج عما وضعت في البلاغة إلى معان تستفاد من السياقات والقرائن والأحوال فإننا نجد هذه الصيغة قد لا تقتضي الوجوب في بعض النصوص نظرا للقرائن الصارفة إلا أن ذلك لا يدل على أنه غير موضوع للوجوب أصلا. وهذا قياسا على المجاز والاستعارة، لأن في هذه الأساليب تخرج الألفاظ اللغوية عما وضعت له أصلا. وقد تعلقت دلالة الأمر باستنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية، وكانت الآلية الأساسية في ذلك هي الدلالة اللغوية.

ولهذا قال السرخسي(ت 490 هـ): "أحق ما يبدأ به في البيان الأمر والنهي لأن

---

(1) النور: 63.

(2) استدلال الأصوليين، عياض بن نامي السالمي، ص: 47.

(3) التبصرة في أصول الفقه، الشيرازي، ص: 29.

معظم الابتلاء بهما ومعرفتهما تتم معرفة الأحكام، ويتميز الحلال من الحرام".[1]

وبَيّنَ السرخسي أن دلالة الأمر ترتبط بالمقام والأحوال التي تحيط بالمخاطب فقال: "فإن كان المخاطب ممن يجوز أن يكون مأمور المخاطب كان أمرا، وإن كان ممن لا يجوز أن يكون مأموره لا يكون أمرا كقول الداعي: "اللهم اغفر لي وارحمني يكون سؤالا ودعاء لا أمرا".[2]

وهذا الشرط هو نفسه عند البلاغيين ويسمى أوجه استعمال صيغة الأمر والتي يحددها السياق. وهناك أوامر دل فيها فعل الأمر على الوجوب دون اقتران بالقرائن اللغوية، اللهم إلا إذا كانت هذه القرائن استقاها من أدلة أخرى منفصلة عن النص أوهي عبارة عن قواعد وعقائد وأصول ثابتة لدى المؤول فيسقطها على النص، فيكون النص عندئذ دالا على الوجوب بدون قرينة ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ ۞ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ ...﴾ الآية[3]" فهذا فعل لا يمكن إخراجه عن الوجوب وإلا فلا فائدة من الاحتكام إلى الدلالة اللغوية وما دام هذا الوجوب ثابتا لغة وشرعا، فإنّ السامع لهذه الصيغة لدى أهل العربية وقبل ورود الشرع لا يفهم إلا هذا المعنى وهو الوجوب وأما شرعا فلأن معصية الله والرسول منهي عنهما بنصوص أخرى ومنها قوله تعالى: ﴿ وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًا مُّبِينًا ﴾ الآية،[4] ولا يوصف بالضلال إلا من كان تاركا للواجب وهو الأصل عند أهل اللغة وأهل الشرع".[5] وبذلك علم أن فهم الوجوب لا يحتاج إلى القرينة لأنه متبادر إلى ذهن السامع.

---

(1) أصول السرخسي، السرخسي، تحقيق أبو الوفاء الأفغاني، دار المعرفة، بيروت لبنان، ج11/1.

(2) المصدر نفسه، ج13/1.

(3) محمد: 33

(4) الأحزاب: 36.

(5) إرشاد الفحول إلى الحق من علم الأصول، محمد الشوكاني. دار المعرفة للطباعة والنشر بيروت – لبنان سنة 1399هـ 1979 م، ص: 94.

4 – دلالة أسلوب العطف

إن هناك قواعد أصولية لها علاقة بالدلالة اللغوية أطلق عليها علماء الأصول: "قواعد المبادئ اللغوية" ومن هذه المبادئ جواز وقوع اللفظ المشترك في القرآن الكريم، وجواز استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه، ومسائل الاستثناء، ودلالة الواو على الترتيب أو مطلق الجمع، وثبوت الألفاظ الشرعية بالنقل ونعني بها دلالة اللفظ اصطلاحا. وقواعد الأمر والنهي من حيث الدلالة على الأحكام والعقائد وغيرها ومن هذه القواعد أيضا دلالة الواو على الترتيب والجمع.

اختلف النحاة وعلماء الأصول في وظائف حروف العطف والجر والنصب والجزم، وأحاول أن أبين من خلال هذا البحث كيف أثرت هذه الحروف كآليات لغوية على الاختلاف لدى الفقهاء عبر التخريجات الدلالية فهل لهذه الحروف دلالة مطلقة ثابتة لا تتغير أم أن دلالتها يحددها السياق الذي وردت فيه؟ ومعنى ذلك أن تعامل معاملة اللفظ في الجملة وحسب ما يقتضيه النظم، ولهذا قال السرخسي: "فمنها ما يكون مستعملا في الحقيقة ومنها ما يكون مستعملا في المجاز وغيره".[1]

ومفهوم مما قاله السرخسي أن دلالته تحدد من خلال السياقات فهي كاللفظ أي تحتمل المعنى الأصلي الذي وضعت له وتحتمل غيره من المعاني، قد ذكر السيوطي هذه الحروف تحت عنوان: "الأدوات التي يحتاج إليها المفسر فقال:"... وأعني بالأدوات الحروف وما شاكلها من الأسماء والأفعال والحروف:... أعلم أن معرفة ذلك من المهمات المطلوبة لاختلاف مواقعها، ولهذا يختلف الكلام والاستنباط بحسبها. "[2]

ومن هذه الحروف حروف العطف وأم الباب "الواو"، واختلف بين إفادتها للترتيب أو بمجرد مطلق الجمع، ولعل سبب هذا الاختلاف راجع إلى النصوص التي وردت فيها الواو حيث أثبتت تلك الآيات من حيث الظاهر أن الحروف ليست

(1) أصول السرخسي، دار المعارف، بيروت لبنان، تحقيق أبو الوفاء الأفغاني: ج200/1.
(2) الإتقان في علوم القرآن، السيوطي، ج145/1.

لها دلالة ثابتة بل تتغير من نص إلى نص، ولو أن العرب وضعت كل حرف ليكون دليلا على معنى مخصوص كما هو الشأن في دلالة الأسماء والأفعال، ولهذا قال السرخسي مؤيدا هذه الحقيقة: "وتكرار اللفظ بمعنى واحد يوجب إخلاءه عن الفائدة فلا يليق بالحكمة".[1]

ولعله يقصد بذلك دلالتها من حيث الوضع الأصلي ولا يجوز الانصراف عنه إلا بالقرائن التي يقتضيها السياق. وذكر ابن هشام (ت 769 هـ) معانيها فقال: "الأول: القاطعة، ومعناها مطلق الجمع"[2]. ورد على القائلين بأنها للجمع المطلق فقال: "وقول بعضهم " إن معناها الجمع المطلق " غير سديد، لتقييد الجمع بقيد الإطلاق، وإنما هي للجمع لا بقيد، وقول السيرافي: "إن النحويين أجمعوا على أنها لا تفيد الترتيب مردود "[3].

وعندما يريد النحويون أوالأصوليون إثبات ما يريدونه من دلالة لفظ من الألفاظ أو حرف من الحروف فإننا نجد كل واحد منهم يقوم بجمع النصوص من القرآن الكريم أو من الشعر، والحديث باعتبارها شواهد شاهدة على تأصيل قواعدهم، ومن ذلك استدلالهم على أن الواو للجمع المطلق، ولهذا روى الشيرازي قولهم: "قالوا ولأنا رأينا الواو تستعمل في مواضع تحتمل الترتيب كقوله تعالى: ﴿ وَٱدۡخُلُواْ ٱلۡبَابَ سُجَّدٗا وَقُولُواْ حِطَّةٞ ﴾ الآية[4] وقوله: ﴿ وَقُولُواْ حِطَّةٞ وَٱدۡخُلُواْ ٱلۡبَابَ سُجَّدٗا ﴾ الآية.[5] فلو رتبت الواو لم يجز أن يقدم في أحد الموضعين ما أخره في الموضع الآخر، وكقول الشاعر:

وَمَـــنْهَلٍ فِـــيهِ الغُـــرَابُ مَـــيّتُ كَأَنّـــهُ مِـــنَ الأَجُـــونِ زَيْـــتُ
سَـــقَيْتُ مِـــنْهُ القَـــوْمَ واسْـــتَقِيتُ

(1) أصول السرخسي، السرخسي، ج200/1.

(2) مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، ابن هشام الأنصاري، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا بيروت، سنة 1407 هـ - 1987 م، ج354/1.

(3) المصدر نفسه، ج354/1.

(4) البقرة: 58.

(5) الأعراف: 161.

ومعلوم أنه استقى ثم سقى، فدل على أنه لا يقتضي الترتيب".[1]

ووجه الدلالة في الآيتين: أن الله تعالى أمر بني إسرائيل بشيء واحد في آيتين كل واحدة وردت في سورة، فأخر في سورة ما قدم في السورة الثانية. والقصة واحدة فتبين من هذا أن الواو لمطلق الجمع، ولا تفيد الترتيب، إذ لو كانت للترتيب لثبت التناقض الذي يجب أن ينزه القرآن الكريم عنه في هذه الآية على الأقل.

وقد رويت نصوص كثيرة في هذا المجال وفهمت فهما مختلفا فيما يتعلق بدلالة الواو على الترتيب أو عدمه منها نصوص في النثر والشعر والقرآن الكريم والحديث الشريف وغيرها، ومنها ما استشهد الشيرازي عما يدل على دلالتها على الترتيب كقوله" وأيضا ما روي أن عبد بني الحسحاس[2] أنشد عمر - رضي الله عنه - قوله:

عُمَيْـــرَةٌ وَدِّعَ إِنْ تَجَهَـــزْتُ غَادِيًـــا كَفَى الشَّيبُ والإِسْلاَمُ لِلْمَرْءِ نَاهِيًا.

فقال: عمر - رضي الله عنه - لو قدمت الإسلام على الشيب لأجزتك. فدل على أن الواو اقتضت الترتيب".[3]

وعلق المحقق على هذا الدليل بقوله: "يمكن أن يجاب عن هذا بأن عمر لم ينكر عليه ذلك من أجل أنه فهم الترتيب من الواو بل لأن التقديم في ذاته شرف للمقدم فكان الأولى أن يقدم الإسلام ثم يعقبه بالشيب لا أن يبدأ بالشيب ثم يعقبه بالإسلام".[4]

ولكن التقديم والتأخير في حالة المعطوف والمعطوف عليه يأتي بمعنى، وهو إشعار المتلقى بالمقدم وما بينه وبين المقدم عليه من فروق ولا يكون ذلك اعتباطا وهو المعنى نفسه الذي تفيده الواو عندما يفهم أنها للترتيب، إلا أن الواو قرينة

---

(1) التبصرة في أصول الفقه، الشيرازي ص: 235.

(2) هو سحيم عبد بني الحسحاس أدرك النبي - صلى الله عليه وسلم - وقد تمثل الشيب من شعره... قتل في حدود 40 هـ ولكنهم أطبقوا على أن مقتله كان في خلافة عثمان أي قبل (35هـ)، التبصرة في أصول الفقه الشيرازي، ص: 232. هامش

(3) التبصرة في أصول الفقه، الشيرازي، ص: 230.

(4) المصدر نفسه، ص: 232 هامش.

لفظية للدلالة على الترتيب، بينما التقديم والتأخير قرينة معنوية أو أصلية في التركيب العربي ولأن يرجح اللفظي أولى من أن يرجح المعنوي. ثم ما الدليل على أن عمر - رضي الله عنه - لم يفهم أن الواو للترتيب؟

وعليه أقول إن الواو في هذا البيت تفيد الترتيب ولا تتعارض مع غرض التقديم والتأخير. فكان على الشاعر أن يقدم الإسلام على الشيب لأنه أقوى موعظة للإنسان ونهياً له عن الغفلة والمعاصي بما احتوى عليه من نصائح وشرائع تنفع الإنسان الفاعل في حياته وبعد موته وهذا الفهم الذي يراه عمر خارج عن النص استقاه من روافد أخرى، بهذا نجد المتلقي قد يلفته الخطاب إلى بعض القضايا فلا يكتفي بالقراءة فقط بل يعزم على توجيه الخطاب وتعديله حسب ما يقتضيه فهمه وقدرته على إدراك المعاني العميقة للألفاظ والتراكيب اللغوية، فهناك نصوص من القرآن الكريم تثير حيرة لدى المكلفين يتساءلون عن مغزاها أو يسألون. ومنه: "ما روي أن رجلا قال لابن عباس رضي الله عنه - كيف تقدم العمرة على الحج، وقد قدم الله الحج على العمرة؟ فقال ابن عباس: كما قدم الدين على الوصية - فدل على أنهم فهموا من التقديم في اللفظ التقديم في الحكم".[1]

والآية التي قدمت الوصية على الدين هي قوله تعالى: ﴿ مِنۢ بَعۡدِ وَصِيَّةٖ يُوصِي بِهَآ أَوۡ دَيۡنٍ ﴾ الآية.[2] أما الآية التي قدمت الحج على العمرة هي قوله تعالى: ﴿ وَأَتِمُّواْ ٱلۡحَجَّ وَٱلۡعُمۡرَةَ لِلَّهِ ﴾ الآية.[3]

وما قام عبد الله ابن عباس به هو شرح إشكالية دلالية في نص بنص آخر على سبيل القياس بحيث يعتبر النص المقيس عليه قرينة سياقية لغوية موجهة لدلالة النص المقيس فكانت آية تقديم الوصية على الدين كآية تقديم الحج على العمرة في حين أن الفقه الإسلامي يقدم الدين على الوصية ويقدم الحج على العمرة. كما جوز الفقه تقديم العمرة على الحج فكذلك جوز الوصية على الدين. وهو استنباط

(1) التبصرة في أصول الفقه، الشيرازي، ص: 233.

(2) النساء: 11.

(3) البقرة: 196.

فقهي يدعم دلالة الواو على الترتيب إلا أن ابن العربي (ت 543 هـ) قال عن آية الحج:".... لأن الله سبحانه وتعالى إنما قرنها بالحج في وجوب الإتمام لا في الابتداء... ولما ذكر العمرة أمر بإتمامها لا ابتدائها".[1] ولهذا قدم الحج من حيث الإتمام لا من حيث الفرضية على العمرة لأهميته والعمرة ولو كانت سنة وهي مقدمة على الحج من حيث الواقع إلا أنها أخرت وقدم الحج لأهمية المقدم.

وإذا كانت الواو تفيد أن حكم ما قبلها منطبق على ما بعدها فإن العمرة هنا تأخذ حكم الفرضية كالحج فهي بالتعريف النحوي اللغوي عند النحاة واللغويين لدلالة الواو في المعطوف والمعطوف عليه تصبح واجبة. اعتمادا على الدلالة اللغوية إلا أن هذه القرينة تعارضت مع قرينة شرعية أو حكم شرعي مستنبط من مصادر الأدلة الأخرى فعندئذ ترجح القرينة الشرعية وهذه قاعدة عند علماء الأصول الأشاعرة وغيرهم. ولهذا قال ابن العربي: "ليس في هذه الآية حجة للوجوب "[2] وهذا من حيث الظاهر فقط وبعد التأمل نفهم أن لا تعارض بين القرينة الشرعية واللغوية، لأن الحكم هنا لا يفهم منه الفرضية أوالوجوب والقرينة اللفظية التي تدفع هذا التعارض هو لفظ " وأتموا" وهذا يستلزم أن الترتيب اللغوي لا يمكن الاعتماد عليه وجده في فهم مقصدية الخطاب وإنما لا بد أن ينظم إليه القرائن الأخرى كالدلالة اللفظية ودلالة السياق وغيرها من الأدلة والأحوال.

وذكر الآمدي (ت 635هـ) بعض الأدلة التي تثبت دلالة الواو على الترتيب فقال: "وأما المثبتون للترتيب فقد احتجوا بالنقل كقوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱرۡكَعُواْ وَٱسۡجُدُواْ ...﴾ الآية[3] فإنه مقتض للترتيب وهناك من نفى أن تكون الآية فيها دلالة على الترتيب، بل فهم الترتيب من أدلة، وهي أن النبي - صلى الله عليمه وسلم - رتب الركوع قبل السجود وقال: "صلوا كما رأيتموني أصلي". ولو

(1) أحكام القرآن، لأبي بكر محمد بن عبد الله المعروف بابن العربي، تحقيق علي محمد البجاوي، العيسي البابلي وشركاه، الطبعة الثانية، سنة: 1387هـ - 1967 م، ج119/1.

(2) المصدر نفسه، ج118/1.

(3) الحج: 77.

كانت الواو للترتيب لما احتاج النبي صلى الله عليه وسلم إلى هذا البيان".[1]

واستدل القرافي (ت 684 هـ) على عدم الترتيب بقوله تعالى: ﴿ وَقَالُوا۟ مَا هِىَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَآ إِلَّا ٱلدَّهْرُ ۚ وَمَا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنْ عِلْمٍ ۖ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ ﴿٢٤﴾ ﴾.[2] فقال: "فلو كانت للترتيب لكانوا معترفين بالحياة بعد الموت والبعث وليس كذلك. وقيل في هذه أن المراد تموت كبارنا وتولد صغارنا فنحيا فلا يلزم الاعتراف بالبحث عن القول بالترتيب والظاهر من اللفظ هو القول الأول، وأن مرادهم نحيا ونموت والواو لا تفيد الترتيب ولأن الواو قد ترد فيما لا يمكن الترتيب فيه كقولنا: تضارب زيد وعمر ولا ترتيب في ذلك فدل على أنها ليست للترتيب".[3]

وهذا المثال الذي ضربه القرافي على عدم الترتيب لا يخدم القضية لأن هناك قرينة لغوية صرفت الواو عن الترتيب وهي الصيغة الصرفية للفعل: تضارب، على وزن تفاعل وهذا الوزن يقتضي المشاركة ودلالتها لا يعني أن يكون أحدهما قبل الآخر، فهي هنا منسقة بين المتخاطبين لأن الفعل صدر من الفاعلين في زمن واحد فلا ترتيب في الزمن. ويدل ذلك على أن دلالة الواو على معنى معين لا يمكن البت فيه إذا كان بمعزل عن السياق وما فيه من قرائن سواء على مستوى الترتيب أو الدلالة اللفظية. ولهذا قيل: "والواو حرف نسق مبهم في الزمن، وهو يترك للسياق مهمة الدلالة على الزمن، ولكن السياق ههنا لم يفد الدلالة الزمنية...".[4]

وفي احتمال دلالة الواو على الترتيب أو مطلق الجمع قد أثار بعض الخلافات في فهم كثير من النصوص في القرآن الكريم، بحيث أدت إلى تعدد

---

(1) الأحكام في أصول الأحكام، سيف الدين على بن محمد الآمدي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ط1 سنة 1401 هـ - 1981 م، ج51/1.

(2) الجاثية: 24.

(3) تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول القرافي، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، دار الفكر الطبعة الأولى، سنة 1973م، ص: 99.

(4) أساليب العطف في القرآن الكريم، مصطفى حميدة، مكتبة لبنان ناشرون، الشركة المصرية العالمية للنشر لونجمان، سنة 1999، الطبعة الأولى، ص: 82.

المعنى في الآية الواحدة، وقد أدى ذلك إلى وجود معضلات دلالية في كثير من نصوص القرآن الكريم.

واختلف أصحاب التأويل في معناها ولم يصلوا إلى حل يتفق عليه الجميع وهذا على مستوى الدلالة اللغوية التي بصددها البحث. وسأقتصر على بعضها من خلال النصوص ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ ۞ إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱلْعَٰمِلِينَ عَلَيْهَا وَٱلْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِى ٱلرِّقَابِ وَٱلْغَٰرِمِينَ وَفِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ ۖ فَرِيضَةً مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴿٦٠﴾ ﴾.[1]

والإشكالية الدلالية المطروحة في هذه الآية: هل تصرف الزكاة لجميع الأصناف الثمانية بالتساوي أم يقتصر في صرفها على الأول فالأول؟ أم هي على التخيير؟ "وتبدو ضرورة فهم دلالة الواو في هذه الآية في توضيح أصل تشريعي مهم هو: أيجب أن تصرف الزكاة إلى الأصناف الثمانية جميعا، أم يجوز الاكتفاء بصرفها إلى ما دون الثمانية؟".[2]

وعلى هذا كان الاختلاف بين الفقهاء، "ومذهب مالك أن تفريقها في هؤلاء الأصناف إلى اجتهاد الإمام، فله أن يجعلها في بعض دون بعض، ومذهب الشافعي أنه يجب أن تقسم على جميع هذه الأصناف بالسواء".[3] وسبب الخلاف الدلالة اللغوية التي احتملت التعدد في المعنى وقال السيوطي في معنى الواو: "وترد بمعنى، (أو) وحمل عليها مالك. " إنما الصدقات للفقراء والمساكين..".[4]

وقال الدكتور مصطفى حميدة: "ولست أقيم رأيي على أساس أن الواو في الآية بمعنى "أو" في التخيير، لأنها لو كانت كذلك لوجب قصر صرف الزكاة على صنف واحد، ولامتنع الجمع بين الأصناف في الصرف لأن "أو" في الأصل كما قال المتقدمون هي لأحد الشيئين أو الأشياء، ويقوي هذه الدلالة قرينة "إنما" الدالة على

(1) التوبة: 60.

(2) أساليب العطف في القرآن الكريم، مصطفى حميدة، ص: 68.

(3) كتاب التسهيل لعلوم التنزيل، الكلبي، ج78/1.

(4) الإتقان في علوم القرآن، السيوطي، ج178/1.

القصر وقرينة لام التمليك في " الفقراء".[1]

وذكر الرازي (ت 606 هـ) حجة الشافعي حيث قال: "وحجة الشافعي وجوه (الأول). أنه تعالى إنما أثبت الصدقات لهؤلاء الأصناف دفعا لحاجتهم وتحصيلا لمصلحتهم، وهذا يدل على أن الذي وقع الابتداء بذكره يكون أشد حاجة لأن الظاهر وجوب تقديم الأهم على المهم... وأنشد عمر قول الشاعر: "كفى الشيب والإسلام للمرء ناهيا". فقال هلا قدم الإسلام على الشيب، فلما وقع الابتداء بذكر الفقراء وجب أن تكون حاجتهم أشد من حاجة المساكين".[2]

وقال الزمخشري: "فيحمل أن تصرف إلى الأصناف كلها وأن تصرف إلى بعضها..".[3]وهذا يدل على احتمال تعدد المعنى في النص الواحد الذي أفادته دلالة الواو.

وقال الغزالي أبو حامد (ت 505 هـ): "هل آية مصارف الزكاة نص في التشريك بينهم؟ يقرب ما ذكرنا تأويل الآية في مسألة أصناف الزكاة فقال قوم: قوله تعالى: "إنما الصدقات للفقراء والمساكين" نص في التشريك ووجوب الاستيعاب لأنه أضافه إليهم بلام التمليك، وعطف بواو التشريك فالصرف إلى واحد إبطال له".[4]

اعتمد الغزالي في دلالة التشريك على قرينتين لغويتين الأولى: لام التمليك في قوله تعالى: "للفقراء "ودلالة الواو على التشريك فحكم الأصناف المذكورة بعد الفقراء هو نفسه حكم الفقراء بدلالة القرينتين وهذا النص عنده لا يحتاج إلى تأويل وهذا يفهم منه أن الواو هنا: "تؤدي دلالتها المعهودة، وهي الجمع... إن القول بدلالة الواو على الجمع لا يعني بالضرورة اجتماع المتعاطفين في زمان أو في مكان أو في حالة واحدة بل يعين اجتماعهما في الحكم، أو في حصول

(1) أساليب العطف في القرآن الكريم، مصطفى حميدة، ص: 69.

(2) التفسير الكبير، الرازي، ج460/4.

(3) الكشاف، الزمخشري، ج197/2.

(4) المستصفى من علم الأصول، الغزالي، ج55/2.

مضمونيهما".[1]

" ومعنى هذا أن الواو في الآية الكريمة توجب الجمع بين الأصناف المذكورة في حكم استحقاق الزكاة ولا توجب الجمع بينهما في حالة تقسيم واحدة".[2] وما يلاحظ على هذه الحروف - ومنها الواو - أنها تستعمل فيما وضعت له أصلا وفيما لم توضع له، ومن ذلك أن نرى أن هذه الواو تستعمل فيما لا يمكن أن يفهم منه الترتيب ووردت أيضا في نصوص لا يجوز أن يفهم منها إلا الترتيب، وإلا تعارضت دلالتها مع قصد الشارع الحكيم، ومثل ذلك قوله تعالى: ﴿ وَأَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ لَعَلَّكُمۡ تُرۡحَمُونَ ﴿١٣٢﴾ ﴾.[3] ﴿ وَٱسۡتَعِينُواْ بِٱلصَّبۡرِ وَٱلصَّلَوٰةِۚ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى ٱلۡخَٰشِعِينَ ﴿٤٥﴾ ﴾.[4]

" ولا خلاف في أن الآيتين تأمران بالجمع بين المتعاطفين ولا خلاف في أن المسلم لا يكون ممتثلا إلا إذا جمع بين المتعاطفين".[5] ففي الآية الأولى تسوية بين الخالق والمخلوق وهو الرسول - صلى الله عليه وسلم - من حيث الطاعة لا غير. ومن هذا المنطلق فإن دلالة الواو على الترتيب باعتبارها قاعدة أصولية قد أثارت لدى الأشاعرة بعض الإشكاليات الدلالية وخاصة على مستوى دلالتها على الزمن الفاصل بين المتعاطفين أو من حيث التقديم والتأخير أو من حيث علاقة المعطوف بالمعطوف عليه فهل تقبل الواو العطف على المترادفين أم لا؟ وإذا كانت الواو لمطلق الجمع كما قرر جمهور اللغويين والنحاة، فهل تجمع وتغاير؟

لقد ذكر السيوطي أمثلة استدل بها على عطف الشيء على نفسه فقال "عطف أحد المترادفين على الآخر والقصد منه التأكيد أيضا وجعل منه ﴿ قَالَ إِنَّمَآ أَشۡكُواْ

(1) أساليب العطف في القرآن الكريم، مصطفى حميدة، ص: 69.

(2) المرجع نفسه، ص: 70.

(3) آل عمران: 132

(4) البقرة: 45.

(5) أساليب العطف في القرآن الكريم، حميدة مصطفى، ص: 63.

بَثِّي وَحُزْنِيٓ إِلَى ٱللَّهِ ...﴾ الآية[1]، ﴿ فَمَا وَهَنُواْ لِمَآ أَصَابَهُمْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَمَا ضَعُفُواْ ﴾ الآية[2][3]، وليس ذلك من باب عطف الشيء على نفسه بل من باب التأكيد كما يرى السيوطي وإنما ذلك من باب عطف المتغايرين، لأن البث هو شيء زائد على الحزن ولهذا عطف عليه. قال الكلبي: "البث أشد الحزن".[4] ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ وَإِذْ ءَاتَيْنَا مُوسَى ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْفُرْقَانَ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴿٥٣﴾ ﴾.[5] فكلمة الكتاب مغايرة لكلمة الفرقان. فليست من باب الترادف و: "الكتاب هنا التوراة والفرقان أي المفرق بين الحق والباطل، وهو صفة للتوراة، عطف عليها لاختلاف اللفظ، وقيل الفرقان هنا فرق البحر...".[6] وكل هذه التأويلات تبعد أن تكون الجملة من باب عطف الشيء على نفسه.

وقال القرطبي: "والكتاب التوراة بإجماع المتأولين، واختلف في الفرقان، فقال الفراء وقطرب: المعنى آتينا موسى التوراة ومحمدا - عليه الصلاة والسلام - الفرقان. قال النحاس: هذا خطأ في الإعراب والمعنى؛ أما الإعراب فإن المعطوف على الشيء خلافه، وأما المعنى فقد قال" وآتينا موسى وهارون الفرقان"، قال أبو إسحاق الزجاج يكون الفرقان هو الكتاب، أعيد ذكره باسمين تأكيدا. ومنه قول الشاعر:

أَلاَ حَبَّذَا هِنْدُ وَأَرْضٌ بِهَا هِنْدُ وهِنْدُ أَتَى مِنْ دُونِهَا النَّأْيُ وَالبُعْدُ

فنسق البعد على النأي، لاختلاف اللفظين تأكيدا "[7] فإذا تعارض النص القرآني مع ما تعارف عليه العرب من سنن كلامهم أولوا اللفظ حتى لا يقعوا في المخالفة ولهذا نجدهم في هذا يؤولون لفظ "الفرقان" بتأويلات مختلفة حتى

---

(1) يوسف: 86.

(2) آل عمران: 146.

(3) الإتقان في علوم القرآن، السيوطي، ج71/2.

(4) كتاب التسهيل لعلوم التنزيل، الكلبي، ج126/2.

(5) البقرة: 53.

(6) كتاب التسهيل لعلوم التنزيل، الكلبي، ج48/1.

(7) الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، ج399/1.

يتحاشوا عطف الشيء على نفسه. وقالوا في معنى الفرقان: "إنه فرقا بين الحق والباطل، والفرقان انفراق البحر له حتى صار فرقا فعبروا، وقيل: الفرقان الفرج من الكرب، لأنهم كانوا مستعبدين مع القبط... وقيل إنه الحجة والبيان، وقيل: الواو واصلة، والمعنى: آتينا موسى الكتاب الفرقان والواو قد تزاد في النعوت...".[1]

وانتهى أحد الدارسين لدلالة أسلوب العطف إلى خلاصة أرى أنها مهمة في هذا الباب وهي قوله: "وأشير أخيرا إلى أننا نستعمل في كلامنا تراكيب تتميزعطفا بالواو بين فعلين متحدين في اللفظ نحو: ظل يمشي ويمشي حتى بلغ القرية. وقد يقال إن هذا الاستعمال يخرق القاعدة القائلة بأن العطف يقتضي المغايرة، والجواب عن هذا أن المغايرة متحققة في تلك التراكيب، إلا أنها مغايرة في المعنى لا في اللفظ. فالفعل يمشي الثاني وهو المعطوف فيه دلالة على زيادة وتجدد وارتقاء في وقوع حدث المشي، وهي دلالة لا يتضمنها الفعل يمشي " الأول" فهو تكرير قائم على إرادة المتكلم الدالة على التدريج في درج الارتقاء وعلو الرتبة عند الإخبار بوقوع حدث".[2]

وخلاصة القول إن دلالة الواو لا يمكن الحكم بها على الجملة من حيث دلالتها على الترتيب ولا من حيث الدلالة الزمنية بين المتعاطفين دون الاحتكام إلى السياق وما يكتنفه من قرائن لغوية وغير لغوية.

5 – دلالة أسلوب الاستثناء

من أساليب الاستثناء: "إذا تعقب الاستثناء جمل عطف بعضها على بعض رجع الاستثناء إلى الجميع". وقال أصحاب أبي حنيفة: يرجع على أقرب مذكور فقط وقال الأشعرية: هو موقوف على الدليل".[3]

وإذا ركزنا على رأي الأشعرية في هذه القاعدة اللغوية الأصولية وهي عندهم الوقف على الدليل الأرجح لأنها تعتمد على دلالة السياق والتناص القرآني وهو

(1) المصدر نفسه، ج399/1.

(2) أساليب العطف في القرآن الكريم، مصطفى حميدة، ص: 120.

(3) التبصرة في أصول الفقه، الشيرازي، ص: 173.

منهج يعتمد على الإحاطة في البحث عن المعنى، وقوة التركيب اللغوي ودلالة السياق كما في النص الذي ساقه الشيرازي آنفا فإن المسألة تحتمل ثلاثة آراء:

- عود الاستثناء إلى الجميع.
- يرجع إلى أقرب مذكور.
- الوقوف على الدليل.

والحقيقة أن هذا الرأي ليس قولا مستقلا وإنما هو موقف بين الموقفين فقد يرجح إلى هذا أو ذاك، حسب ما تقتضيه القرائن والأدلة، وعلى الرغم من أنها قاعدة في التعامل مع النص إلا أنها مسألة جدلية، وذكر الغزالي ذلك ولخصه في قوله: "فإذا قال قائل من قذف زيدا فأضر به، وأردد شهادته، وأحكم بفسقه، إلا أن يتوب أو: ﴿ إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ ﴾ الآية.[1] ومن دخل الدار، وأفحش الكلام وأكل الطعام عاقبه إلا من تاب".[2]

ثم ذكر الآراء المختلفة فقال:

-" فقال قوم يرجع إلى الجميع".[3]

-" وقال قوم: يقتصر على الأخير".[4]

-" وقال قوم يحتمل كليهما. فيجب التوقف إلى قيام الدليل".[5]

وأضرب هذا المثال لتوضيح الإشكالية أكثر وهو قولنا: (أكرم طلاب الأدب وطلاب اللغة وطلاب الشريعة إلا المقيمين منهم). فإذا افترضنا أن صفة الإقامة موجودة في المجموعات الثلاثة فمن هي فئة المقيمين التي يقع عليها الإخراج وتحرم من الإكرام فئة المقيمين من المجموعة الأولى أو فئة المقيمين من المجموعة الثانية أوفئة المقيمين من المجموعة الثالثة؟

---

(1) النور: 5.

(2) المستصفى من علم الأصول، الغزالي، ج185/2.

(3) المصدر نفسه، ج185/2.

(4) المستصفى من علم الأصول، الغزالي، ج185/2.

(5) المصدر نفسه، ج185/2.

فإذا كان المعطوف يأخذ حكم المعطوف عليه وهما كالكلمة الواحدة، ففي هذه الحالة يعود الاستثناء على الجميع، ولهذا قال الشيرازي " قيل الواو تقتضي الجمع والتشريك، والمذكور بالعطف كالمجموع بلفظ عام، فإذا رجع الاستثناء إلى أحدهما فكذلك في الآخر يدل عليه هو أنه لا فرق بين أن يقول: اقتلوا اليهود والنصارى والمجوس وبين أن يقول اقتلوا المشركين".[1]

والخلاف في هذه القضية واقع في غير الجملة الأخيرة، فالاستثناء يرجع بالاتفاق وهذا من حيث الأصل في دلالة هذا الأسلوب، أما من حيث الاستعمال فإلى المرجح من ذلك قوله - عليه الصلاة والسلام -: "ليس على المسلم في عبده ولا فرسه صدقة إلا صدقة الفطر".[2]

فإنه عائد إلى الأولى فقط وفي هذا ترجيح القرينة الشرعية التي لا توجب زكاة الفطر في الحيوان، وبدل هذا أن قاعدة الأشعرية هي الأرجح والأعم. ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ فَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ عَدُوٍّ لَّكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ ﴾ الآية.[3] قال الغزالي: "يرجع إلى الأخير لأن التصدق لا يؤثر في الإعتاق".[4] قال ابن العربي (ت 543هـ): "أوجب الله تعالى الدية لأولياء القتيل إلا أن يصدقوا بها على القاتل والاستثناء إذا تعقب جملا عاد إلى جميعها إذا صلح ذلك فيها، وإلا عاد إلى ما يصلح به ذلك منها والذي تقدم الكفارة والدية، والكفارة حق الله سبحانه وتعالى، ولا تقبل الصدقة من الأولياء لأن الصدقة من المتصدق عليه لا تنفذ إلا فيما ملكه".[5]

---

(1) التبصرة في أصول الفقه، الشيرازي، ص: 174.

(2) استدل به محقق التبصرة في أصول الشيرازي، ص: 172 هامش.

(3) النساء: 92.

(4) المستصفى في علم الأصول، الغزالي، ج188/2.

(5) أحكام القرآن، ابن العربي، تحقيق على محمد علي البجاري، عيسى البابق الحلبي وشركاه، الطبعة الثانية، سنة 1387 هـ - 1967م، ج486/1.

ويقصد إلا فيما يملكه: أن الكفارة وهي الصيام حق من حقوق الله لا يجوز التصدق به من قبل أهل القتيل لأن ذلك ليس من حقهم وهذه قرينة شرعية دلت على أن الإخراج من حكم ما قيل " إلا" واقع على الدية فقط؟

وقوله: وإلا عاد إلى ما يصلح له ذلك منها" دليل على أنه يقول بالتوقيف في هذه المسألة حتى يحكم السياق وما يصحبه من قرائن.

وكانت هذه القواعد الأصولية باعتبارها آليات دلالية قد تسببت في الاختلاف في تأويل النصوص وفي استنباط الأحكام الفقهية منها. ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا۟ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا۟ لَهُمْ شَهَٰدَةً أَبَدًا ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ۝ ﴾.[1] قال الغزالي: "فقوله تعالى: ﴿ إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُوا۟ ﴾ لا يرجع إلى الجلد، ويرجع إلى الفسق، وهل يرجع إلى الشهادة فيه خلاف".[2]

حكمت هذه الآية على القاذف بثلاثة أحكام:

1- أن يجلد ثمانين جلدة.

2- ألا تقبل له شهادة أبدا.

3- وصفه بالفسق والخروج عن طاعة الله.

وجاءت الآية بعد هذه الأحكام الثلاثة بالاستثناء واختلف في مرجعيته هل يعود إلى الجملة الأخيرة، فيرفع عنه وصف الفسق ويبقى مردود الشهادة أم أن شهادته تقبل كذلك بهذه التوبة؟

ويرجع هذا الاختلاف في دلالة هذا التركيب إلى الاستثناء الوارد بعد الجمل المتعاطفة بالواو قبل إلا. فهل يرجع إلى الكل أم إلى الجملة الأخيرة؟

ويشترط البحث في هذا التركيب أن يكون لفظ الرمي بمعنى " الزنا" ولهذا نجد الرازي عندما تعرض لتفسير هذه الآية فسرها تفسيرا شموليا وهو دراسة التعبير

(1) النور: 4.

(2) المستصفى من علم الأصول، الغزالي، ج187/2.

من جميع نواحيه الدلالية لفظية كانت أو سياقية أوصرفية أو نحوية، فهذه الأحكام مترتبة على ارتكاب فعل وهو الرمي كيف هو؟ ولهذا قال الرازي: "اعلم أن ظاهر الآية لا يدل على الشيء الذي به رموا المحصنات، وذكر الرمي لا يدل على الزنا إذ قد يرميها بشرفها أو شرب خمر وكفر، بل لا بد من قرينة دالة على التعيين وقد أجمع العلماء على أن مراد الرمي هو الزنا وفي الآية أقوال تدل عليه (أحدها): تقدم ذكر الزنا (وثانيها). أنه تعالى ذكر المحصنات وهن العفائف فدل ذلك على أن الرمي رميهن بضد العفاف (وثالثها): قوله " لم يأتوا بأربعة شهداء " يعني على صحة ما رموهن به، ومعلوم أن هذا العدد من الشهود غير مشروط إلا في الزنا. (ورابعها) انعقاد الإجماع على أنه لا يجب الجلد بالرمي بغير الزنا فوجب أن يكون المراد هو الرمي بالزنا".[1]

نلاحظ أن الرازي قبل أن يناقش دلالة الاستثناء بدأ بضبط دلالة اللفظ الذي قد تترتب عليه دلالة الصيغة الصرفية أوالقاعدة النحوية، وهذا يعني أن دلالة التراكيب لا يمكنها تحديد المعنى في النص الذي وردت فيه منعزلة عن الدلالات والقرائن الأخرى وبعد ذلك يناقش الاستثناء، ثم تعرض للآية من جهة أحكام السياقات العامة وهي المقامات والأحوال وهي بالنسبة للنص القرآني أصول الدين والقواعد الأصولية والقرائن الشرعية والعقلية وغيرها مما يصلح أن يكون دليلا على ترجيح المعنى. وهذا يؤكد رأي الأشاعرة في التوقف في دلالة الاستثناء إلا بعد عرض البراهين والأدلة المرجحة.

وقال ابن العربي: "وقالوا: إن هذا الاستثناء راجع إلى جميع ما تقدم، ما عدا إقامة الحد، فإنه يسقط بالإجماع".[2] إنه لو رجع إلى جميع الجمل المتقدمة لوجب أن يسقط الحد وهو الجلد ثمانين جلدة، وهذا باطل بالإجماع، فتعين أن يرجع إلى الجملة الأخيرة فقط، وهذا استدلال بالقرينة لتحديد دلالة لغوية، فالقرينة الشرعية مرجحة على القرينة اللغوية، وهي دليل لإخراج الجملة الثانية من الحكم.

(1) التفسير الكبير، الرازي، ج227/6..

(2) أحكام القرآن، ابن العربي، ج1327/3.

إن الله تعالى قد حكم بعدم قبول شهادته على التأبيد" ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا" فلفظ "الأبد" يدل على الدوام والاستمرار حتى لو تاب وأناب، وقبول شهادته يناقض هذه الأبدية التي حكم القرآن بها، والاعتماد هنا القرينة اللفظية اللغوية أبدا".

وردت هذه القرينة بقرائن أخرى وهو ما يسمى بتنافر القرائن وتعارضها في النص الواحد وهي:

1 - قالوا: "إن التوبة تمحو الذنب والتائب من الذنب كمن لا ذنب له، فوجب أن يكون القاذف بعد التوبة مقبول الشهادة".[1]

2 - "إن الكفر أعظم جرما من القذف، والكافر إذا تاب تقبل شهادته فكيف لا تقبل شهادة المسلم إذا قذف ثم تاب؟ ولهذا ذكر الرازي قول الشافعي: "عجبا يقبل الله من القاذف توبته وتردون شهادته".[2] لأنه:"... صرف الأبد إلى مدة كونه قاذفا وهي تنتهي بالتوبة والرجوع عن القذف...".[3]

ورد الزمخشري دليل الإمام الشافعي بقوله:"... فإن قلت: الكافر يقذف فيتوب عن الكفر فتقبل شهادته بالإجماع، والقاذف من المسلمين يتوب عن القذف فلا تقبل شهادته... كأن القذف مع الكفر أهون من القذف مع الإسلام. قلت المسلمون لا يعبأون بسب الكفار لأنهم شهروا بعداوتهم والطعن بها بالباطل، فلا يلحق المقذوف بقذف الكافر من الشين والشنار ما يلحقه بقذف مسلم مثله، فتشدد على القاذف من المسلمين ردعا وكفا عن إلحاق الشنار".[4]

نرى فيما ذهب إليه الزمخشري أن تأويل التركيب اللغوي قد يوجه دلاليا بما تقتضيه مصلحة المتلقى المكلف بتطبيق مقاصد النص وهو إسقاط المصالح التي تقتضيها القيم الاجتماعية على النص، وهذا أصل من أصول الشريعة في التعامل مع

(1) التفسير الكبير، الرازي، ج228/6.
(2) الكشاف، ج51/3.
(3) التفسير الكبير، الرازي، ج228/6.
(4) الكشاف، ج51/3.

الخطاب القرآني، بل إننا نجد في بعض الأحيان أن تعطل دلالة هذا النص أوذاك تعطيلا نهائيا إذا اقتضت مصلحة المكلفين ذلك؛ وكل ذلك بضوابط محددة بالشريعة الإسلامية. وهو ما أطلق عليه التفسير الاجتماعي.[1]

وقد رجح المودودي هذا الاتجاه في تفسيره لهذه الآية حيث قال: "إن أسلوب عبارة القرآن بنفسه يدل دلالة واضحة على أن العفو المذكور في جملة "إلا الذين تابوا" إنما يرجع إلى جملة: "أولئك هم الفاسقون" لأن جلد القاذف ثمانين جلدة وعدم قبول شهادته جاء ذكرهما في العبارة بصيغة الأمر: "فاجلدوهم ثمانين جلدة، ولا تقبلوا لهم بشهادة أبدا" وجاء الحكم عليه بصيغة الخبر" أولئك هم الفاسقون". فإذا جاء قوله تعالى: "إلاالذين تابوا وأصلحوا فإن الله غفور رحيم. يعد هذا الحكم الثالث مقترنا به فهو بنفسه على أن هذا الاستثناء إنما يرجع على الجملة الخبرية الأخيرة ولا يرجع إلى جملتي الأمر الأوليتين... وليست التوبة عبارة عن تلفظ الإنسان بها باللسان بل هي عبارة عن شعوره بالندامة واعتزامه على إصلاح نفسه، ورجوعه إلى الخير وكل ذلك مما لا يعلمه إلا الله. ولأجل هذا فإنه لا تغتفر بالتوبة العفوية الدنيوية، وإنما تغتفر بها العفوية الآخروية فحسب، ومن ثم فإن الله تعالى لم يقل: إلا الذين تابوا وأصلحوا فاتركوهم أوخلوا سبيلهم أولا تبعدونهم بل قال: "إلا الذين تابوا وأصلحوا فإن الله غفوررحيم" فإنه لو كانت العقوبات الدنيوية أيضا تغتفر بالتوبة فمن ذا الذي ترونه من الجناة لا يتوب اتقاء العقوبة".[2]

اعتمد المودودي على قاعدتين من القواعد الأصولية في هذا التأويل:

الأولى: دلالة الآمر على الوجوب فهي قوله تعالى "فاجلدوهم ثمانين جلدة"

الثانية: قاعدة اجتماعية وهي مراعاة مصلحة الأفراد والجماعات، في تأويل النصوص لأنها نزلت لتحقيق مصالح العباد فكل تأويل يعارض هذه المصالح فهو

---

(1) ينظر التعبير الفني في القرآن الكريم، بكري الشيخ أمين، دار العلم للملايين، الطبعة الأولى سنة 1994 ص: 126.

(2) نقله في روائع البيان في تفسير أحكام القرآن، الصابوني، ج71/2، هامش، تفسير سورة النور، المولودي ص: 117.

مردود، إلا أنه يشترط ذلك أن تراعى ضوابط المصلحة.

ونخلص القول أن الاستثناء لا يرجع إلى الجملة الأولى أو ما قبل الأخيرة أوحتى الأخيرة قد لا يرجع إليها، إلا ما كان مصحوبا بدليل وهو ما تقتضيه القرائن السياقية، ولهذا " قال الأشعرية هو موقوف على الدليل".[1]

(1) ينظر التبصرة في أصول الفقه الشيرازي، ص: 173، هامش، المستصفى الغزالي، ج187/2 - مثلا -

الفصل الثالث
دلالة اللطائف القرآنية وتأويلاتها في التراث

1. توطئة

2. دلالة الوحدة اللغوية وأثرها في التأويل

3. ترشيد دلالة الوحدة اللغوية

4. الجهود القرائية في حل مشكلات القرآن

1 - توطئة:

في القرآن الكريم كنوز ضخمة من اللطائف والإيحاءات والأساليب المثيرة للدهشة. وتنطوي هذه الألفاظ السابقة تحت مصطلح الأسلوب أو اللافتات الدلالية، ولتحديد دلالتها يهتمّ علم الأسلوب بالبحث فيها وفي الطرائق المستعملة في التعبير ويشمل كل ما يتعلّق باللغة من أصوات، وكلمات، وصيغ، وتراكيب، وصرف ونحو ودلالة، إذ المثير هو تلك اللطائف التعبيرية التي تثير انتباه القارئ وتدفعه إلى التدبر والتأمل، ونتطرّق إلى دراسة بعضها من خلال مجموعة من النصوص التي احتوت على هاته اللافتات.

2 - دلالة الوحدة اللغوية وأثرها في التأويل

المورفيم هو الوحدة اللغوية: "وهي أصغر عنصر له معنى في الكلمة، لايمكن تجزئته إلى وحدات أصغر ذات معنى، فكلمة "المعلمون" - مثلا - تتألف من ثلاثة وحدات لغوية أو مورفيمات:

1 - "ال"وهي أداة التعريف في العربية، 2 - "معلم"، 3 - "ون" وهي علامة جمع "المذكر السالم" وكلمة "معلمتان" تتألف من ثلاث مورفيمات أيضا وهي: 1 - "معلم"، 2 - "ة" وهي تاء التأنيث، 3 - "ان" وهي علامة المثنى".[1]

وحسب التعريف السابق أن مصطلح المورفيم يقابله في الدرس اللغوي القديم الحركات والحركات الإعرابية وما ينوب عنها من حروف وكل أدوات الربط بصفة عامة كحروف الجر والعطف وغيرها. وهذه الآليات اللغوية لها دور في تكوين التراكيب النحوية وما يطرأ عليها من تغيرات على مستوى المبنى والمعنى.
ومن هنا فإن الدلالة لها جانب صوتي يطلق عليه الدلالة الصوتية، وجانب صرفي يطلق عليه الدلالة الصرفية، وجانب نحوي يطلق عليه الدلالة النحوية، وجانب معجمي يطلق عليه الدلالة المعجمية، وجانب سياقي يطلق الدلالة السياقية.. والتي

(1) قاموس المصطلحات اللغوية والأدبية، أميل يعقوب، ص: 403.

لايستغني عنها اللغوي عند إجرائه عملية التحليل الدلالي للخطاب، فكل دراسة لغوية لا بدّ أن تتجه إلى المعنى، والمعنى هو الهدف، الذي تصوب إليه سهام الدراسة من كل جانب".[1]

ويكون المورفيم عنصرا صوتيا في الكلمة أو التركيب وله أهمية في رفع الالتباس الذي قد يظهر على معنى الجملة، "فحين نقرأ قوله تعالى: ﴿ ...إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُا ...﴾ الآية.[2] "جاءت الضمة وهي وحدة صوتية، للتعبير عن الفاعل الذي يقوم بالخشية والفتحة وهي وحدة صوتية تدل على معنى تقع عليه الخشية بالإضافة إلى القرينة المعنوية التي تحدد المعنى".[3] والذي يهمنا في هذه الآلية هو الجانب التطبيقي.

وقد تعرض العلماء لهذا النوع من الدلالات ولكن بدون ذكر للمصطلح ومنهم الرازي عندما حاول أن يجد تفسيرات للمورفيم "نَ" في قوله تعالى: ﴿ إِيَّاكَ نَعْبُدُ ...﴾ الآية.[4]

فقال: "لماذا عبر بنون الجمع بدلا من ألف المتكلم المفرد" "أَعْبُدُ" وكل من "نَ" و"أَ" مورفيم متصل من السوابق فأجاب قائلا (الأول): إن هذه النون نون العظمة فكأنه قيل له: متى كنت خارج الصلاة فلا تقل "نحن".... أما لما اشتغلت بالصلاة وأظهرت العبودية لنا فقل "نَعْبُدُ، ليظهر للكل أن من كان عبداً لله ملك الدنيا والآخرة. (الثاني): ولو قال: "إياك أَعْبُدُ" لكان ذاك تكبراً ومعناه أني أنا العابد، أما لما قال: "نعبد" قال: أنا واحد من عبيدك فالأول تكبر والثاني تواضع ومن التواضع لله رفعه. (الثالث): إن الرجل إذا كان يصلي في الجماعة بالجماعة فيقول "نعبده" والمراد منه ذلك الجمع وجميع الملائكة الذين يعبدون الله. (الرابع) إن المؤمنين

---

(1) علم الدلالة دراسة نظرية وتطبيقية، فريد عوض حيدر، ص: 29، وينظر ص(30 - 58) من المرجع نفسه.

(2) فاطر: 28.

(3) علم الدلالة والمعجم العربي، عبد القادر بوريشة، ص: 34

(4) الفاتحة: 05.

إخوة فلو قال: "أعبد" لكان قد ذكر عبادة نفسه ولم يذكر عبادة غيره أما مع النون فيذكر عبادة المؤمنين شرقا وغربا وهو السعي في إصلاح جميع مهمات المؤمنين؛(الخامس): كأنه لما قال للعبد لما فوضت بقولك: "الحمد لله... إلى إياك نعبد" فقد عظم قدرك، فلا تقتصر على إصلاح مهماتك وحدك ولكن على إصلاح مهمات جميع المؤمنين؛(السادس): كأن العبد يقول: ما بلغت عبادتي إلى حيث أن تذكر وحدها لأنها ممزوجة بالتقصير ولكن أخلطها بعبادة جميع العابدين وأذكر الكل بعبارة واحدة، وكأنه يقول: فلست وحيدا في هذه العبادة ففيها الأنبياء والملائكة والصالحون فلا تردني لأني لست وحيدا".[1]

وهذا من الرازي تبرير لاستعمال المورفيم الصغير المتصل، وما يوحي به من دلالات عميقة وله علاقة بما يسمى بالوحدة الدلالية.

وهي مقسمة كالتالي:

1 - الكلمة المفردة

2 - الجملة

3 - التركيب

4 - المورفيم[2] المنفصل وهو أصغر من الكلمة.

5 - المورفيم المتصل الصغير أصغر من المورفيم المنفصل وهو "صامت + صائت في اللغة العربية ويمثل ذلك اختلاف الحركات.

ولا يمكن فصل بعض هذه المصطلحات عن بعضها أثناء العملية الكلامية، بل هي مرتبطة ومتأثرة بعضها ببعض لأداء المعنى، وإذا أخذنا الكلمة "نفس" في قوله تعالى: ﴿ وَٱتَّقُواْ يَوْمًا لَّا تَجْزِى نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْـًٔا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَـٰعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ ﴿٤٨﴾ ﴾.[3] اختلف في دلالة كلمة "نفس هل هي كل نفس

(1) التفسير الكبير، الرازي، ج14/1.

(2) المورفيمات المنفصلة هي السوابق واللواحق، فالأولى مثل، أحرف المضارعة، والثانية مثل الضمائر المتصلة ولا تعد هذه الضمائر أقل من مورفيم. ينظر: أبحاث في اللغة والعروض الدكتور سليمان أحمد ياقوت، دار المعرفة الجامعية، سنة 1995م، ص: 38.

(3) البقرة: 48.

أم النفس الكافرة فقط؟ قال القرطبي(ت671هـ): "أجمع المفسرون على أن المراد بقوله: "نفس النفس الكافرة لا كل نفس".[1]

إن دلالة (نَفْس) فكرة تفيد العموم عند النحاة وتعني هذه الدلالة نفي الشفاعة لعصاة المسلمين يوم القيامة وهي ثابتة بنصوص أخرى فاقتضى ذلك أن يخصص لفظ (نفس) ويجعله مقصورا على الكافرين والآية التي خصصت دلالة المورفيم هي القرينة الشرعية الثابتة عند المتلقي الذي يعتقد هذا الاعتقاد.

وقد تقيد دلالة المورفيم اللفظ بمقيدات خارجة عن النص الذي ورد فيه، ومن هذه المقيدات للنص السابق قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَمَاتُواْ وَهُمۡ كُفَّارٞ فَلَن يُقۡبَلَ مِنۡ أَحَدِهِم مِّلۡءُ ٱلۡأَرۡضِ ذَهَبٗا وَلَوِ ٱفۡتَدَىٰ بِهِۦٓ ...﴾ الآية،[2] ولكن كيف عرفنا أن النص الثاني مقيد للأول، يشترط في ذلك أن تكون بين النصين علاقة ما وهي الاشتراك في الموضوع الواحد وهو هنا مسألة النحاة يوم القيامة لمن؟ فالأول عمم بالنكرة والثاني قيد بالموت على الكفر. وهذا على مستوى النصين وقد تضاف نصوص أخرى معممات أو مخصصات الأمر الذي قد يؤدي إلى ما يسمى بالجدل الدلالي.

نزلت هذه الآية خطابا موجها إلى اليهود والكفار وكل من أنكر نبوة محمد - عليه الصلاة والسلام - ومات على ذلك إنَّ هؤلاء لاتنفعهم ندامة يوم القيامة ولا توبة نبعد الموت.

فإذا كان المراد بالنفس في الآية النفس الكافرة، فالشفاعة المنفية في الآية "الشفاعة للكفار، لا العصاة، وإذا فلا دلالة في الآية على نفي الشفاعة لأهل الكبائر وقد تدعم دلالة لفظة"نفس" على الخصوص وإخراجها من العموم بالقرائن الخارجية ومنها إرجاع الخطاب إلى المناسبة التي قيل فيها.

ومناسبة الخطاب أو المقام أو المسرح اللغوي هو قرينة مقوية تساعد على تحديد دلالة اللفظة داخل النص اللغوي ويضاف إلى ذلك نصوص أخرى من

(1) الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، ج379/1.
(2) آل عمران: 91.

القرآن أو من السنة بصفتها قرائن خارجية كلها تتضافر لإثبات معنى معين تدل عليه الكلمة.

ونجد مما سبق أن المؤول للظاهر قد يتشبث في تأويله إما بظاهرة نحوية أوصرفية أو دلالة لفظية أو يعتمد على دلالة سياق آخر ليقارن بينه وبين السياق المقصود بالتحليل وذلك على سبيل التشاكل ليصل في النهاية إلى الجمع والتحليل والمقارنة والمقابلة بين السياقات اللغوية إلى ما يريد ترجيحه. ونتعرض فيما يلي إلى ظاهرة أخرى تمثل الدلالة النحوية وأثرها في تأويل النص القرآني لدى الأشاعرة وغيرهم

ومما له علاقة بدلالة المورفيم مسألة القراءات لأن التغيير فيها يقع على مستوى الحركات التي هي مورفيمات. وكثيرا من القراء كانوا من النحاة فألف كل منهم في إعراب القرآن حتى يوجه القراءة التي يقرأها من حيث الإعراب، ويخرجها، على نحو يوافق الأصول العربية، فمن ذلك قوله تعالى: ﴿ ...وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلْأَرْحَامَ ...﴾ الآية[1] ووردت القراءة في لفظ الأرحام بالجر وبالنصب وكل من الحركتين مورفيم، قال ابن الأنباري (ت 577هـ): فمن قرأ بالنصب جعله معطوفا على اسم الله تعالى وتقديره، واتقوا الأرحام أن تقطعوها".[2] والمعطوف يأخذ حكم المعطوف عليه ويعني هذا جواز القسم بالأرحام ثم قال ابن الأنباري: "ومن قرأ بالجر فقد قال الكوفيون: إنه معطوف على الهاء في (به)، وأباه البصريون فقالوا: ولا يجوز العطف على الضمير المجرور إلا بإعادة الجار"[3]، والمعنى الذي يفيده المورفيم (الكسرة) على (الأرحامِ) غير المعنى الذي أفادته الفتحة. وهو: اتقوا الله واتقوا الأرحام أي لاتقطعوها.

إن للمورفيم أثرا واضحا على إحداث المعنى وتغييره وقد يترتب عليه

(1) النساء: 1.

(2) البيان في غريب إعراب القرآن، ابن الأنباري، تحقيق الدكتور طه عبد الحميد الهيئة المصرية العلمية للتأليف والنشر، دار الكتاب العربي سنة1389هـ/1969م، ج240/1. وينظر الإنصاف، المسألة: 65، ج272/2.

(3) المصدر نفسه، ج240/1.

المعنى أويلتبس ومن ذلك على سبيل المثال قوله تعالى: ﴿ ۞ وَإِذِ ٱبْتَلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ رَبُّهُۥ بِكَلِمَـٰتٍ فَأَتَمَّهُنَّ ...﴾ الآية،[1] فلو نصب المتأخر (ربه) ورفع المتقدم (إبراهيم) لأدى المعنى إلى مالا يجوز في حق الله، ومن هنا تبدو دلالة الحركة (المورفيم) في ضبط المعنى.

وكذلك قوله تعالى: ﴿ فَلَا يَحْزُنكَ قَوْلُهُمْ ۘ إِنَّا نَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ ﴿٧٦﴾ ﴾[2]، قال ابن قتيبة: "ولو أن قارئا قرأ وترك طريق الابتداء بأنا، وأعمل القول فيها بالنصب على مذهب من ينصب "أن" بالقول كما ينصبها بالظن، لقلب المعنى عن جهته، وأزاله عن طريقته، وجعل النبي - عليه الصلاة والسلام - محزونا لقولهم: "إن الله يعلم ما يسرون وما يعلنون"، وهذا كفر ممن تعمده وضرب من اللحن لا تجوز الصلاة به...".[3]

وأثر الإعراب في المعنى لا يقتصر على النص القرآني فحسب، بل نجده في غيره من النصوص الأخرى. فقد روى ابن قتيبة أيضا قوله - عليه الصلاة والسلام -: "لا يقتل قريشي صبرا بعد اليوم". ثم قال: "فمن رواه جزما أي يقتل" - أوجب ظاهر الكلام أن القرشي لا يقتل إن ارتد ولا يقتص منه إن قتل، ومن رواه رفعا انصرف التأويل إلى الخبر عن قريش أنه لا يرتد منهم أحد عن الإسلام فيستحق القتل، ثم قال: أفما ترى "الإعراب" كيف فرق بين هذين المعنيين".[4]

والمراد من الحديث أن القريشي لا يعود إلى الكفر فيقتل على كفره صبرا، لا أنه لا يقتل قرشي صبرا على الإطلاق، فكم قتل منهم في الإسلام صبرا".[5] وهذا ترجيح لدلالة المورفيم بتوظيف القرائن الاجتماعية والتاريخية، مما يدل على أنهم كانوا يراعون الواقعية في الخطاب.

إن الانتقال من الضمة إلى السكون وهي من الوظائف النحوية، وهذا أخذا

---

(1) البقرة: 124.

(2) يس: 76.

(3) تأويل مشكل القرآن، ابن قتيبة، ص: 14، 15.

(4) المصدر نفسه، ص: 15.

(5) المصدر نفسه، ص: 15. هامش

بمعيار الدلالة جنبا إلى جنب مع معيار الحركة الإعرابية، وإذا احتمل اللفظ أكثر من حركة أدى ذلك إلى الاختلاف في المعنى. فهذه العلاقات قرائن مساعدة على إدراك النص، ويبقى الترجيح لهذه العلامة أو تلك للسياقات المختلفة. من هنا تظهر صلة الحركات الإعرابية بالمعنى عند القدماء، ولهذا يجب أن تدرس هذه العلامات على أنها دوال على معان، فبذلك يختلف المعنى الذي يقصد إليه المتلقي أو المنتج للنص فيختلف الإعراب تبعا له.

وما يقتضيه السياق هو تلك التخريجات الدلالية التي تلح عليها ما يحتمله المتدبر للكتاب الله من فهم لا يخرج النص عن المعنى الذي يريده القرآن الكريم وضبط معناه فقد قال الله تعالى: ...﴿ فَمَن تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾.[1]"... أن الرفع والتنوين في كلمة (خوف) أوجه من البناء، وذلك أن اسم (لا) النافية للجنس يبنى على الفتح وتدل في هذه الحالة على نفي جنس اسمها إطلاقا أو على معنى العموم في النفي، كقوله " لارجل في الدَّار" نفيت وجود جنس الخوف كله على العموم بل المراد نفيه عنهم في الآخرة فحسب، كذلك كان إعراب (خوف) أليق في المعنى من بنائها".[2]

وبحركة الرفع والإعراب ينفي عنهم الخوف في الدنيا وفي الآخرة، وأما النصب فيكون نفي الخوف عنهم في الآخرة فحسب، ولذلك كان ترجيح الحركة الدالة على العموم أولى.

وقال أبوحيان: "الظاهر عموم الخوف والحزن عنهم لكن يختص ذلك بما بعد الدنيا، لأنه قد يلحق المؤمن الخوف والحزن في الدنيا فلا يمكن الحمل على العموم".[3]

إن الحركة الإعرابية لا تكفي وحدها، بل قد يضاف الواقع الاجتماعي أو السياق الاجتماعي وهذا ما اعتمد عليه أبو حيان في تأويله، ولكن الله سبحانه

(1) البقرة: 38.

(2) ظاهرة الإعراب في النحو العربي وتطبيقاتها في القرآن الكريم، أحمد سليمان ياقوت، ديوان المطبوعات الجامعية بالجزائر، الطبعة الأولى، سنة (1401هـ - 1981م)، ص: 248

(3) النهر المار من البحر المحيط، أبو حيان، ج110/1.

وتعالى لا يقيم للدنيا اعتبارا مقارنة بالدار الآخرة، وهذه قيمة عقائدية يجب مراعاتها أثناء دلالة القرينة على المعنى.

وهناك اعتبارات نفسية يمكن أن تتدخل في تحديد الدلالة وهي أن المؤمن لا يحزن على مصائب الدنيا فيعيش مطمئن البال لأنه موقن أن الدنيا مرحلة عابرة ولا تستحق للإنسان الذي يؤمن بلقاء ربه، ويعرف ماذا أعد الله لعباده فلا يحزن على الدنيا، وهذا جانب عاطفي له دوره في ترجيح المعنى، وقد تستبدل كلمة بكلمة أخرى للغرض نفسه أو يقدر لها تقديرًا، وقد يغير الأصل في إعراب الكلمة لتعرب إعرابا لم يوضع له في القواعد المعيارية قياسا على نظرية التوسع والمجاز تمثل له بقوله تعالى: ﴿ وَاتَّقُواْ يَوْمًا لَّا تَجْزِى نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْـًٔا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَـٰعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ ﴿٤٨﴾ ﴾.[1] قال ابن الأنباري (ت 577هـ): "يوماً منصوب لأنه مفعول به (اتقُوا) لا على الظرف لأنه كان يوجب تكليفهم يوم القيامة، وليس المعنى كذلك، وإنما المعنى؛ واتقوا عذاب يوم فحُذِف المضاف، وأُقِيمَ المضاف إليه مقامه".[2]

نلاحظ توجيه المعاني الدينية والعقائدية لإعراب الكلمة، فلا تعرب يوما ظرفا لأن ذلك يقتضي أن يكون الإنسان مكلفا بعد الموت وذلك لايجوز من حيث دلالة العقائد فعقيدة المتلقي لها أثرها في تأويل الألفاظ.

وهذا يسمى "ترخصا" في الدلالة ولا يكون ذلك إلا في ظل تضافر القرائن بمعنى أن الوظيفة النحوية الواحدة لا بدّ أن تتضافر على بيانها عدة قرائن، هذا إذا كانت على استعمالها فكيف إذا خرجت عما وضعت له.

3 – ترشيد دلالة الوحدة اللغوية

المورفيم لايقابل الحركة أو الضمائر أو غيرها من العلامات الدالة على المعنى وإنما يضاف إليه حروف الجر والعطف وغيرها حيث نجد تغايرا في المعنى من حرف إلى حرف آخر كما هو الحال في الحركات فلو قلنا: هذا لك وهذا منك

(1) البقرة: 48.

(2) البيان في غريب إعراب القرآن، أبو البركات ابن الأنباري، ج80/1.

وهذا عليك وهذا فيك، فإننا نجد أن الدلالة تتغير من حرف إلى حرف. ويعني هذا أن ينطبق عليها مصطلح المورفيمات، ولها أثرها الواضح في تأويل نصوص القرآن الكريم، وقد تؤدي إلى الاختلاف في الحكم.

وتعرض القدماء إلى هذه الظاهرة اللغوية خاصة علماء الأصول وعلماء الكلام وناقشوا وظائفها الدلالية كقواعد نحوية ودلالات لغوية على الأحكام الفقهية والعقائدية وتعامل هذه الآليات معاملة اللفظ في الجملة من حيث الدلالة على المعاني فهي كاللفظ تدل مرة على الحقيقة ومرة على المجاز حسب مقتضيات السياق.

والأصل في معرفة دلالة هذه الحروف، هو التأمل في الكلام والأصل من الكتاب والسنة والرجوع إلى الأصول، وذكر السيوطي هذه الحروف تحت عنوان: "في معرفة معاني الأدوات التي يحتاج إليها المفسر، وأعني بالأدوات الحروف وما شاكلها من الأسماء والأفعال والظروف".[1] ثم ذكر أهمية هذه الأدوات في تحديدها لدلالة الجملة فقال: "اعلم أن معرفة ذلك من المهمات المطلوبة لاختلاف مواقعها ولهذا يختلف الكلام والاستنباط بحسبها".[2]

قد تؤدي دلالة الحرف في النص إلى الاختلاف في الحكم، من ذلك قوله تعالى: ﴿ وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴿١٠٤﴾ ﴾[3]، فقوله تعالى: "منكم" فيه حرف جر "من" وقد احتملت دلالتين: إما التبيين أو للتبعيض، وكلاهما تحتاج إلى أدلة للترجيح، فقال الزمخشري: "

من للتبعيض لأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من فروض الكفايات، ولأنه لا يصلح له إلا من علم المعروف والمنكر، وعَلِمَ كيف يرتب الأمر في إقامته وكيف يباشر، فإن الجاهل ربما نهى عن معروف وأمر بمنكر..".[4]

---

(1) الإتقان في علوم القرآن، السيوطي، المكتبة الثقافية، بيروت لبنان، ج145/1.

(2) المصدر نفسه، ج1/: 145.

(3) آل عمران: 104.

(4) الكشاف، الزمخشري، ج1/ 452.

وجهت دلالة المورفيم عن طريق القرينة العقلية والشرعية، وهما في الدلالة أقوى من الآلة اللغوية ومن ذلك ما قاله الرازي.[1]: "إن (من) ههنا ليست للتبغيض لدليلين (الأول): إن الله تعالى أوجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على كل الأمة في قوله تعالى: ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ...﴾ الآية[2]، و(الثاني): هو أنه لامكلف إلا ويجب عليه أن يأمر بالمعروف وينهي عن المنكر، حيث يجب عليه أن يدفع الضرر عن النفس، ومن هذا قوله تعالى: ﴿ ...فَٱجْتَنِبُواْ ٱلرِّجْسَ مِنَ ٱلأَوْثَٰنِ ...﴾ الآية.[3] وكقولهم: "إن لفلان من أولاده جندا وللأمير عسكرا يريد بذلك جميع أولاده وغلمانه لا بعضهم، وهناك من يرى دلالتها على المعنيين فإن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإن كان واجبا على الكل، إلا أنه متى قام به قوم سقط التكليف على الباقين".[4]

وذكر الرازي دلالتها على التبعيض فقال: "إن فائدة كلمة (من) هي أن في القوم من لايقدر على الدعوة ولا على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مثل النساء والمرضى والعاجزين".[5]

ويضاف إلى ما ذهب إليه الرازي بعض المرجحات الشرعية والعقلية لدلالتها على التبعيض ومنها، أن التكليف مهمة العلماء لأن الأمر والنهي مشروطان بالعلم والحكمة ولاريب أن العلماء هم بعض الأئمة وتتوفر فيهم هذه الشروط ويعني هذا أنه اختلف في دلالتها في بعض النصوص وهي تعامل معاملة اللف في دلالته على المعنى وهي متأثرة بالسياق الذي ترد فيه إلا أن ذلك قد يختلف في دلالته يحسب ما يكتنفه من القرائن علاوة على ثقافة وفكر المتلقي.

وجدنا أبا زكريا الأنصاري يقول في قوله تعالى: ﴿ وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ

(1) تفسير الرازي، ج19/3.
(2) آل عمران: 110.
(3) الحج: 30.
(4) التفسير الكبير، للرازي، ج19/3.
(5) المصدر نفسه، ج19/3

وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ مِنۡهُم مَّغۡفِرَةً ...﴾ الآية[1] قال " (منهم) أي من الذين مع محمد - صلى الله عليه وسلم - الصحابة بمغفرة وأجرا عظيما، فـ (من) هنا لبيان الجنس... لا للتبعيض لأن الصحابة كلهم موصوف بالإيمان والعمل الصالح".[2]

فلماذا قال: "إن، (من) هنا لبيان الجنس لا للتبعيض أو هذا حتى لا يطعن طاعن في أحد الصحابية أو بعضهم ليخرجهم من ذلك الفضل والإكرام العظيم، وهكذا يغلق الباب على المتأولين بهذا التأويل فهو رد بما حدث وبما قد يحدث.

ويشبه ذلك قوله تعالى: ﴿ ٱلَّذِينَ ٱسۡتَجَابُواْ لِلَّهِ وَٱلرَّسُولِ مِنۢ بَعۡدِ مَآ أَصَابَهُمُ ٱلۡقَرۡحُۚ لِلَّذِينَ أَحۡسَنُواْ مِنۡهُمۡ وَٱتَّقَوۡاْ أَجۡرٌ عَظِيمٌ ﴿١٧٢﴾ ﴾،[3] قال الرازي: "(من) في قوله تعالى: "الذين أحسنوا منهم، للتبين لأن الذين استجابوا لله والرسول واتقوا كلهم لا بعضهم".[4]

وكلما حاولنا أن نفهم معنى في نص محتمل الدلالة وجدنا أنفسنا مضطرين إلى ما يسمى: انضمام القرينة التي تجعلنا نفهم معنى قصده المتكلم أو صاحب الشرع وهذه القرينة قد تكون مصاحبة للنص أو خارجة عنه. ونتعامل مع هذه الحروف كمورفيمات حسب مصطلح المحدثين وما تتركه من أثر على معنى الكلام، ففي قوله تعالى: ﴿ ...أَتِمُّواْ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيۡلِ ...﴾ الآية،[5] فهل تدخل الغاية في الحكم أم لا؟ إن دخولها وعدمه في الغاية لا بدّ أن يحدده ما يصحبها من قرينة، فإن الصيام في الآية لا يتناول الليل وإنما يمتد حكم الصيام إلى الليل، إذ لو دخل لكان وصالا منهي عنه بنصوص أخرى وهي قرائن موجهة لدلالتها على عدم دخولها في الغاية وقد تدل على الدخول في الغاية مثل قوله تعالى: ﴿ ...وُجُوهَكُمۡ وَأَيۡدِيَكُمۡ إِلَى

(1) الفتح: 29.

(2) فتح الرحمن بكشف ما يلتبس من القرآن، أبو زكريا الأنصاري، حققه وعلق عليه محمد علي الصابوني دار القرآن الكريم، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، سنة 1403هـ - 1983م ص: 526.

(3) آل عمران: 172.

(4) التفسير الكبير، الرازي، ج99/3.

(5) البقرة: 187.

ٱلْمَرَافِقِ...﴾ الآية،[1] وجاءت لفظة المرافق مقيدة لكلمة اليد، وهي هنا من رؤوس الأصابع إلى المرفقين، لأن مفهوم اليد قد يكون من رؤوس الأصابع إلى الإبط، وهذا مما كانت تفهمه العرب من اليد.

فتكون فائدة ذكر الغاية على إسقاط ما وراء المرفق من حكم الغسل، فإلى المرافق غاية للترك لا للغسل، وإذا احتملت الحروف إحدى الدلالتين، بما يأتي به من أدلة، قد تحتاج هي الأخرى إلى أدلة وبراهين، وهكذا إلى ما لا غاية له، ويضاف إلى ذلك أيضا ظاهرة الإبدال في هذه المورفيمات، وكمثال على ذلك قوله تعالى: ﴿ ...وَٱمْسَحُواْ بِرُءُوسِكُمْ ...﴾ الآية،[2] حيث قال القرافي (ت 684هـ) متحدثا عن دلالة (الباء): "والقائلون بالتبعيض اشترطوا أن تكون مع فعل يتعدى بنفسه، حتى لاتكون للتعدية وزعموا أن من ذلك قوله تعالى: ﴿ ...وَٱمْسَحُواْ بِرُءُوسِكُمْ ...﴾ الآية،[3] فإن العرب تقول مسحت برأسي، فلم يبق فرق إلا التبعيض...".[4]

وقال القرافي في موضع آخر: "ولنا قاعدة أخرى إجماعية وهي أن الأئمة أجمعت على أن الله تعالى لم يوجب علينا إزالة شيء عن رؤوسنا ولا عن جميع الأعضاء بل أوجب علينا أن ننقل رطوبة أيدينا لرؤوسنا وجميع أعضاء الوضوء".[5]

وقد تتعلق دلالتها بمعان خارجية عن النص، وقدر بعضهم دلالة (ب) المورفيم على التبعيض ومنهم ابن العربي (ت 543هـ)، فقال: "ألا ترى أنك تقول: مسحت رأسي كله فتؤكده؛ ولو كان يقتضي البعض لما تأكد بالكل؛ فإن التأكيد لرفع الاحتمال المتطرق إلى الظاهر وإطلاق اللفظ".[6]

---

(1) المائدة: 06.

(2) المائدة: 06.

(3) المائدة: 06.

(4) شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، للإمام القرافي، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد دار الفكر، الطبعة الأولى، سنة 1393هـ - 1973م،، ص: 104.

(5) المصدر نفسه، ص: 105.

(6) أحكام القرآن الكريم، لابن العربي، تحقيق محمد البجاوي، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ج2/ 570

وهذا تخصيص لدلالة المورفيم بآليات التأويل الحسية، التي لا يخفى دورها في ضبط القصد من الكلام، ودفع ما يمكن أن يتصور وابتعاد لدلالة العبارة عن دائرة الاحتمال والتعدد أو الغموض.

ورد الهراسي (ت 504هـ) دلالتها على التبعيض فقال: "واستنبط الرازي من قوله: "وامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه، أن الباء للتبعيض، وجب بحكم الظاهر جواز مسح بعض الوجه... والذي ذكره ليس بصحيح على ما تعدم، فإن الباء لاتدل على شيء مما ذكره، وقد قال تعالى: ﴿ وَلْيَطَّوَّفُواْ بِٱلْبَيْتِ ٱلْعَتِيقِ...﴾ الآية، ولو طاف ببعض البيت لم يجز".[1] ولكن دليل الهراسي لايقوى على ما ذهب إليه الرازي لأن الفعل طوف تختلف دلالته عن دلالة الفعل مسح.

فكل هذه السياقات عامة ومختلفة تنضم إلى النص لهدم دلالة ما وإقامة أخرى مقامها، وهل يقتضي من الواقف أمام النص أن يكون ملما بما لا يحصى من النصوص وكلام العرب لكي يفهم دلالة لفظة واحدة؟ لعل هذا هو الذي جعل عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - يقول: لا يقرأ القرآن إلا عالم باللغة العربية.

ونتأكد مما سبق أن هذه (المورفيمات) لاتدل على ما تدل عليه إلا إذا صاحبتنا القرائن اللفظية والمعنوية ولذلك يقع الخلاف في دلالة حرف الباء على هذا المعنى أوذاك في الجملة الواحدة ولخص الحسن بن قاسم المرادي (ت 749 هـ) آراء العلماء في دلالتها فقال: "وجعل قوم من ذلك الباء - (يقصد التبعيض) - في قوله تعالى: ﴿ وَٱمْسَحُواْ بِرُءُوسِكُمْ...﴾ الآية. وجعلها قوم زائدة. وجعلها قوم للإلصاق على الأصل وقال بعضهم إنها باء الاستعانة، فإن (مسح) يتعدى 'إلى مفعول بنفسه وهو المزال عنه وإلى آخره بحرف جر، وهو المزيل، فيكون تقدير الآية، فامسحوا أيديكم برؤوسكم".[2]

---

(1) أحكام القرآن، عماد الدين محمد الطبري المعروف بالكيا الهراسي، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان الطبعة الثانية، سنة: (1405هـ - 1985م)، ج58/3.

(2) الجنى الداني في حروف المعاني، الحسن بن قاسم المرادي، تحقيق فخر الدين قباوة، ومحمد نديم فاضل دارالكتب العلمية، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، سنة: 1413هـ - 1992م، ص: 44.

وقال المرادي (ت 724هـ): "باء السببية هي الداخلة على صالح الاستغناء به عن فاعل معداها مجازا نحو قوله تعالى: ﴿ ...فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ ...﴾ الآية،[1] فلو قصد إسناد الإخراج إلى الهاء لحسن، ولكنه مجاز... ومنه: كتبت بالقلم، وقطعت بالسكين، فإنه يقال: كتبت بالقلم، وقطعت بالسكين، والنحويون يعبرون عن هذه الباء بالاستعانة ولكنهم آثروا على ذلك التعبير بالسببية من أجل الأفعال المنسوبة إلى الله تعالى، فإن استعمال السببية فيها يجوز، واستعمال الاستعانة لا يجوز"[2]

وتظهر لنا أهمية دلالة اللفظ الاصطلاحية وأثرها في التعبير عن عقيدة المتلقي فيتخير ما يناسبه من هذه المصطلحات، لأنه يطبق الاستعمال الفقهي يجوز ولا يجوز وكان استعمال الألفاظ فيهاب الحلال والحرام، وأساس ذلك التأدب مع الله وتنزيهه.

وقال الزمخشري في تفسيره لهذه الآية: "قلت المعنى أنه جعل الماء سببا في خروج الثمرات ومادة لها كماء الفحل في خلق الولد، وهو قادر على أن ينشئ الأجناس كلها بلا أسباب ولا مواد... ولكن له في ذلك حكم ودواع... وعبر وأفكار صالحة... وسكونا إلى عظيم قدرته وغرائب حكمته.[3]

وتعرض لدلالة (من) في قوله تعالى: "من ثمرات" فقال: "و(من) في ﴿ مِّنَ ٱلثَّمَرَٰتِ﴾ للتبعيض بشهادة قوله - فأخرجنا من كل الثمرات - وقوله: ﴿ فَأَخْرَجْنَا بِهِۦ ثَمَرَٰتٍ﴾. ولأن المنكرين أعني: ماءً ورزقاً يكتنفانه، وقد قصد بتنكيرهما معنى البعضية فكأنه قيل: وأنزلنا من السماء بعض الماء فأخرجنا به بعض الثمرات ليكون بعض رزقكم وهذا هو المطابق لصحة المعنى، لأنه لم ينزل من السماء الماء كله ولا أخرج بالمطر جميع الثمرات ولا جعل الرزق كله في الثمرات".[4]

---

(1) البقرة: 22.

(2) الجني الداني في حروف المعاني، المرادي، ص: 39.

(3) الكشاف، ج1/ 234.

(4) المصدر نفسه، ج. 235/1.

استدل الزمخشري بدلالة المورفيم في هذا النص على دلالته على التبعيض بالواقع الحسي المشاهد وهي القرائن الحسية التي نشاهدها في واقعنا بالحواس وهي أدلة خارجية منفصلة عن النص ويدل هذا على أن المفسر أو المتلقي بالمعنى الحديث يتثبت بأي دليل يستعين به على ترجيح دلالة اللفظ الوارد في الخطاب على معنى ما، وهذا الحكم الدلالي تتحكم فيه القرائن الشرعية والعقلية، وبدليل على ذلك أن اعتباري اللفظ أو الحروف على ما وضع له أولا لاتسعفنا في كثير من النصوص، فلا بد والحال هذه أن يلجأ المؤول إلى ما يسمى بالاستبدال الدلالي.

قال الزمخشري في قوله تعالى: ﴿ ...فَوَيْلٌ لِّلْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُم مِّن ذِكْرِ اللَّهِ ...﴾ الآية،[1] "فإن قلت ما الفرق بين (من) و(عن) في هذا؟ قلت: إذا قلت: قسا قلبه من ذكر الله فالمعنى ما ذكرت من أن القسوة من أجل الذكر وبسببه، وإذا قلت عن ذكر الله فبالمعنى غلظ عن قبول الذكر وجفا عنه ونظيره سقاه من الغيمة: أي من أجل عطشه".[2]

ولو لم نلجأ إلى قاعدة الإبدال لما استقام المعنى مع المورفيم "من" التي تعني أن ذكر الله سبب إلى قساوة القلوب، مع أننا نعلم أن ذكر الله سبب لحصول النور والهداية والاطمئنان، ﴿ ...أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ ﴾.[3]؟! فمنهم من أجاب عن الإشكال الدلالي باللجوء إلى ظاهرة التبدل الدلالي، ومنهم من ترك النص على ظاهره وأول تأويلا يتناسب مع الحرف المستعمل "من" فقد قال الرازي: "إن النفس إذا كانت خبيثة الجوهر بعيدة عن مناسبة الروحانيات شديدة الميل إلى الطبائع البهيمية والأخلاق الدميمة، فإن سماعها لذكر الله يزيدها قسوة... والدليل على ذلك، أن الفاعل الواحد قد تختلف أفعاله بحسب اختلاف القوابل، فحرارة الشمس تلين الشمع وتعقد الملح، وقد نرى إنسانا واحدا يذكر كلاما واحدا في مجلس واحد فيستطيبه واحد ويستكرهه غيره، وما ذاك إلا لاختلاف جواهر

(1) الزمر: 22

(2) الكشاف، الزمخشري، ج394/3.

(3) الرعد: 28.

النفوس. فإذا عرفت هذا لم يبعد أن يكون ذكر الله يوجب النور والهداية والاطمئنان في النفوس الطاهرة، ويوجب القوة والبعد عن الحق في النفوس الخبيثة الشيطانية".[1]

وهناك من لجأ إلى قياس الآية على كلام العرب من قولهم، حدثته من فلان، أي عن فلان. وحاول الرازي حاول تفسير دلالة الحرف بحيث وجد لها تخريجا ناسب ظاهر النص على ما هو عليه، أي بدون استبدال "من" ب"عن"، وهذا في اعتقادي حسن، وبذلك جنب نفسه من التحريف، وهو يحافظ بذلك على ظاهر النص ولا يتصرف فيه، ولكن حتى الذين تصرفوا قالوا: بأن "من" بمعنى "عن" إن خرجوا في الظاهر عن ظاهر النص، إلا أنهم لم يخرجوا عن شائع عبارات العرب، إذ لا سبيل إلى فهم كتاب الله فهما صحيحا ومعرفة مقاصده معرفة سليمة، إلا بالعودة إلى سننهم في كلامهم، وهي التي استقى منها القرآن ألفاظه، لأن هناك من الكلام ما لا ينجلي إلا بالسماع، وعليه فإن استبدال بعض الحروف ببعض أيضا من كلامهم والتأويل على هذا الأساس صحيح هو الآخر.

وإذا سألنا لماذا استعمل القرآن الكريم الحرف بدل الآخر، كان الجواب، هكذا تكلمت العرب أو هكذا أراد الله أو هما معا، إذ القرآن كلام الله على عادة العرب وعرفهم، وعليه فإن السؤال بالصيغة العقلية لماذا قال كذا ولم يقل هكذا؟ لم يعد ذا معنى، ولا يعني هذا أن التأويل يتميز بالعبثية وعدم الانضباط، بل إن التأويل له قوانين تحكمه ومن هذا ضوابط قواعد كلام العرب، ففي قوله تعالى: ﴿ يَغْفِرْ لَكُم مِّن ذُنُوبِكُمْ وَيُجِرْكُم مِّنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ ...﴾ الآية.[2]

فلو كانت (مِنْ) في قوله تعالى: ﴿ مِّن ذُنُوبِكُمْ ﴾ للتبعيض لاقتضى أن بعض الذنوب تغفر وبعضها لايغفر وقد يكون الذي لايغفر هو الكبائر، ولكن في الآية عطف على ما بعدها وهو قوله تعالى:

﴿ وَيُجِرْكُم مِّنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ ﴾ وهذه قرينة يستدل بها على دلالة (من) على ابتداء

(1) تفسير الرازي، ج242/7.

(2) الأحقاف: 31.

الغاية. قال الزمخشري: "إنما بعض المغفرة لأن من الذنوب ما لا يغفره الإيمان كذنوب المظالم ونحوها".[1]

وما أطلقه ليس بصحيح، وهو قوله: "**إن الإيمان لا يغفر المظالم**"، لأن الكافر إذا أسلم وحسن إسلامه يجب الإسلام عنه إثم ما تقدم بلا إشكال.

وتعتبر ظاهرة الإبدال التي رأيناها في القرآن الكريم ظاهرة مخالفة لمعيارية اللغة، لأن هذه المعايير حددت على أساس نصوص مختارة من الشعر والنثر، وهذا يعني من الوجهة النظرية أنه لا بد من وجود فروق بين النظام اللغوي "المعيار" وظواهر الاستعمال اللغوي، فإذا كان المجاز هو كسر العلاقة العرفية بين اللفظ والمعنى الذي وضع له في الأصل، فإن ظاهرة إبدال الحروف كسر هو الآخر للعلاقة التي بين الحرف والمعنى الذي وضع له في أصل كلامهم، إلا أن النحاة القدامى أطلقوا على هذه الظاهرة مصطلح "الاتساع" وهو من سنن كلامهم، وبالتالي لا يخرج عن معيارية اللغة، والاتساع ينتج عن تبادل الوظائف النحوية، ويعد ذلك عندهم من الرخص الكلامية، مقابلة للرخصة عند الفقهاء، وقد أعطاه النحاة مصطلح التضمين وهو ما يقابل مصطلح الاتساع عند البلاغيين.

فحروف الجر التي يحل بعضها محل بعض قد تغير دلالة التركيب، وقد يبقى المعنى على ما هو عليه في الأصل، والحكم تحدده مقتضيات السياق وقد أطلق المحدثون عليها: "تبادل الوظائف الدلالية وهذه ظاهرة عامة في الاستخدام العربي وهي نوع من أنواع إبداع اللغة وواحدة من صورها، وهي - أيضا - من الوظائف النحوية الناشئة عن اتساع في استخدام الوحدات اللغوية لتؤدي المعاني المختلفة سواء في البلاغة أو في النحو أو في اللغة.

إن لعلماء الكلام وأهل التأويل موقفا خاصا وهم يتعاملون مع هذه الظاهرة اللغوية، وخاصة في القرآن الكريم، لأن الاقتصار عليها عندهم قد يؤدي إلى الغلط فالتأويل لا بد منه، وهو مطلب ضروري في النظر إلى معاني القرآن الكريم، وهذا بعد تحكيم العقل والسماع لأن العملية التأويلية تتطلب هذه الشروط بالإضافة إلى

(1) الكشاف، الزمخشري، جـ3 /527.

تحكيم الرأي والعقل الذي لا يتعارض مع السماع، وذلك بهدف البحث عن النواحي الداخلية أو الباطنية للنص ذاته، لتصل في النهاية إلى تحقيق الارتباط بين المنقول والمعقول والمشروع معا، لأن النص إذا أدى آخذه على الظاهر إلى المحال أو الاستحالة العقلية أو الشرعية، يجب حينئذ إزالة هذا المحال ومعالجته بالتأويل بحثا عن دلالة داخلية سعيا إلى الوصول ما أمكن إلى حقائق المعاني المتوخاه من النص، وهذا ما حاول علماء الكلام أن يحققوه خلال ما بذلوه من جهود في تأويل نصوص القرآن على خلاف بينهم طبعا، وهذا الخلاف ناتج عن الاختلاف في اعتماد القرائن الموجهة.

4 - الجهود القرائية في حل مشكلات القرآن

ومن ذلك أيضا قوله تعالى: ﴿ ...وَإِن يُقَـٰتِلُوكُمْ يُوَلُّوكُمُ ٱلْأَدْبَارَ ثُمَّ لَا يُنصَرُونَ ﴾[1] وقد تساءل الرازي: هلا جزم "لا ينصرون"؟: "قلنا عدل به عن حكم الجزاء إلى الإخبار ابتداء. كأنه قيل أخبركم أنهم لا ينصرون والفائدة فيه، أنه لو جزم لكان نفى النصر مقيد بمقاتلتهم كتولية الأدبار، وحين رفع نفى النصر وعدا مطلقا كأنه قال: ثم شأنهم وقصتهم التي أخبركم عنها وأبشركم بها بعد التولية أنهم لا يجدون النصر بعد ذلك قط بل يبقون في الذلة والمهانة أبدا دائما".[2]

ثم أراد الرازي أن يؤول الآية تأويلا نحويا معتمدا على ظاهرة الحذف الافتراضي لكي يطابقه معنى الصناعة النحوية فقال: "ما الذي عطف عليه قوله: (ثم لاينصرون) (الجواب): هو حملة الشرط والجزاء كأنه قيل: أخبركم أنهم إن يقاتلوكم ينهزموا ثم أخبركم أنهم لاينصرون، وإنما ذكر لفظ ثم لإفادة معنى التراخي في المرتبة، لأن الإخبار بتسليط الخذلان عليهم أعظم من الإخبار بتوليتهم الأدبار".[3]

وقال القرطبي: (ت، 671هـ): "وإن يقاتلوكم يولوكم الأدبار" يعني منهزمين

(1) آل عمران: 111

(2) التفسير الكبير، للرازي: ج28/3

(3) المصدر نفسه، ج28/3.

وتم الكلام " ثم لا ينصرون" مستأنف، فلذلك ثبت فيه النون".[1]

ودعم صاحب كتاب التسهيل هذا المعنى فقال: "قوله "لا ينصرون" إخبار مستأنف غير معطوف على"يولوكم الأدبار"وفائدة ذلك أن تولية الأدبار مقيد بوقت القتال، وعدم النصر على الإطلاق، وعطف الجملة على جملة الشرط والجزاء، "ثم" للترتيب لأحوال لأن عدم نصرهم على الإطلاق أشد من توليهم الأدبار حين القتال"[2].

ويطلق على هذا التأويل "الدلالة النحوية العامة"، "وهي الدلالة المحصلة من استخدام الألفاظ أو الصور الكلامية في الجملة المكتوبة أو المنطوقة على المستوى التحليلي أو التركيبي، ويطلق عليها أيضا الوظائف النحوية أو المعاني النحوية"[3] وهي المعاني العامة المستفادة من الجمل والأساليب بشكل عام.

وهذه الوظائف النحوية العامة (الدلالة النحوية) تحصل في الأغلب الأعم باستخدام الأدوات، وتكمن أهمية تلك الأدوات في أنها كلمات معجمية أو "مورفيمات"[4] حرة تعامل معاملة اللفظ داخل النظم، ومنها على سبيل المثال حروف المعاني بصفة عامة، إلا أن دلالة هذه المورفيمات لا يمكن إدراكها مستقلة عن السياق وهكذا تناولها العلماء الأقدمون، وكان هدفهم من ذلك أن المعنى هو الغاية التي ينشدها كل متلق، وما اللفظ إلا وسيلة لبلوغ المعنى، فهو خادم أو تابع له ولذلك وظفوا ما يطلق عليه " القرينة" ومن الأمثلة على ذلك قوله تعالى:

---

(1) الجامع لأحكام القرآن، القرطبي،. ج174/4.

(2) كتاب التسهيل لعلوم التنزيل، الشيخ الإمام محمد بن أحمد بن جزى الكلبي دار الكتاب العربي بيروت لبنان. ج160/4

(3) علم الدلالة دراسة نظرية وتطبيقية، الدكتور فريد عوض جيدر، مكتبة النهضة المصرية، 1999م ص45 وينظر اللغة العربية، معناها ومبناها، د. تمام حسان، الهيئة المصرية العامة للكتابة، سنة 1973م ص: 178. وينظر العربية والوظائف النحوية، دراسة في اتساع النظام والأساليب، الدكتور ممدوح عبد الرحمن الزمالي، دار المعرفة الجامعية سنة 1996 م ص: 104.

(4) المورفيم هو عبارة عن صائت أو صامت + صائت وهو ما يتصل بالكلمة من السوابق واللواحق فالأول مثل أحرف المضارعة في النحو العربي والثاني مثل الضمائر المتصلة. ينظر أبحاث في اللغة والعروض أحمد سليمان الياقوت، دار المعرفة الجامعية. ص: 38.

﴿ كَذَٰلِكَ يُوحِيٓ إِلَيۡكَ وَإِلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكَ ٱللَّهُ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡحَكِيمُ ۝٣ ﴾.[1]

"ففي الآية تقديم اللاحق على السابق؛ "والقرينة اللفظية في سياق المقال هنا وهي قوله "من قبلك" كافية لفهم أن المعطوف سابق في الزمان على المعطوف عليه"[2].

وجعل الأشعري التأويل النحوي داخلا فيما اشتهر به منهجهم في تأويل النص القرآني. لأن التراكيب اللغوية الدلالية النحوية من الآليات الهامة في تأويل النص القرآني أو ما يمكن أن يطلق عليه التأويل النحوي في القرآن الكريم. فلم يستغن أي مفسر للقرآن الكريم عن هذه الآلية، ولا يمكن فصلها عن الدلالة بصفة عامة،و ذكرها الغزالي في جملة ما سماه " طريقة فهم المراد من الخطاب".[3]

"والإعراب في اللغة العربية يقوم بدور أساسي في تحديد الوظائف النحوية للكلمات من خلال حركاته التي تفرق بين كلمة وأخرى بالاشتراك مع العنصر الصرفي الذي يميز بين الاسم والفعل والحرف..."،[4] وكما قد تتعارض دلالة اللفظ مع المعنى المقصود من النص من حيث الظاهر فكذلك الشأن بالنسبة لتراكيب النحو وذلك من حيث التقديم والتأخير أو الحذف وهذا الظاهر يرد أو يؤول اعتمادا على القرائن الخارجية التي يجب أن تكون دلالته قوية وراجحة على المعنى الظاهر. ومن ذلك مثلا قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمۡتُمۡ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ وَأَيۡدِيَكُمۡ إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ وَأَرۡجُلَكُمۡ إِلَى ٱلۡكَعۡبَيۡنِ ...﴾ الآية.[5]. فإن القيام في هذه مصروف عن معناه الظاهر إلى معنى قريب محتمل وهو العزم على أداء الصلاة.

قال أبو حيان: "والذي رجح هذا الاحتمال أن الشارع لا يطلب الوضوء من

---

(1) الشورى: 03

(2) أساليب العطف في القرآن الكريم، الدكتور مصطفى حميدة. مكتبة لبنان. ناشرون. الشركة المصرية العالمية للنشر. لو نجات. 1999م. ص: 56.

(3) المستصفى الغزالي، ج 21/2.

(4) علم الدلالة والمعجم، د. عبد القادر أبو شريفة، ص: 39.

(5) المائدة: 06.

المكلفين بعد الشروع في الصلاة، وإذا كان الوضوء شرطا لصحتها، والشرط يوجد قبل المشروط لا بعده وهو معنى قريب يتبادر فهمه بمجرد قراءة الآية أو سماعها"[1] ومنه قوله تعالى: ﴿ فَإِذَا قَرَأْتَ ٱلْقُرْءَانَ فَٱسْتَعِذْ بِٱللَّهِ مِنَ ٱلشَّيْطَٰنِ ٱلرَّجِيمِ ﴿٩٨﴾ ﴾.[2]

جاء في هذه تقديم القراءة على الاستعاذة والواقع الشرعي أن الاستعاذة مقدمة وذلك ما أقرته النصوص الشرعية الخاصة بآداب تلاوة القرآن وهذا التقديم هو الذي دعا المفسرين إلى التلاوة، فقال الرازي: "الفاء في قوله (فاستعذ بالله) للتعقيب، فظاهر هذه يدل على أن الاستعاذة بعد قراءة القرآن وإليه ذهب جماعة من الصحابة والتابعين... والفائدة فيه أنه إذا قرأ القرآن استحق به ثوابا عظيما فإن لم يأت بالاستعاذة وقعت الوسوسة في قلبه وتلك الوسوسة تحبط ثواب القراءة أما إذا استعاذ بعد القراءة اندفعت الوساوس وبقي الثواب مصونا عن الإحباط".[3]

وهذا النوع من التأويل يبقي النص على ما هو عليه من حيث الترتيب فهو محاولة لإيجاد ما يدفع التساؤل الذي يثيره ظاهر النص لأنه ترتيب غير مطابق للواقع. فهو تأويل توفيقي بين ظاهر النص والواقعية.

وقد يلجأ المتلقي إلى احتمال الحذف في النص ليبقى النص محافظا على ترتيبه ولهذا قال الرازي:"... إن الاستعاذة مقدمة على القراءة وقالوا: معنى الآية إذا أردت أن تقرآ القرآن فاستعذ وليس معناه استعذ بعد القراءة ومثله: إذا أكلت فقل باسم الله، وإذا سافرت فتأهب...".[4]

وما يلاحظ في الآية أن الفاء هي فاء الجواب الرابطة بين الشرط وجزائه وهي

---

(1) النهر المار من البحر المحيط، لإمام أبو حيان الأندلسي تحقيق خمر الأشقر، دار الجيل بيروت لبنان، ج204/2.

(2) النحل: 98

(3) التفسير الكبير الرازي، الإمام فخر الدين محمد بن عمر التميمي البكرى. دار النشر بيروت 1398هـ 1978 م، ط2، ج352/5.

(4) التفسير الكبير الرازي، الإمام فخر الدين محمد بن عمر التميمي البكرى. دار النشر بيروت 1398هـ 1978 م، ط2، ج352/5.

غير فاء العطف إلا أن كليهما يقوم بوظيفة الربط بين الشرط والجواب ووظيفة الترتيب والتعقيب. ويعد هذا دلالة على خروج حروف المعاني عما وضعت له أصلا.

وهذا خرق لمعيارية الترتيب بين الشرط وجزائه واعتمد هذا الخرق على الطريقة الشرعية والعقلية والتي تعني أن تكون الاستعاذة قبل البدء في القراءة. ولعله من الواضح أن فهم الجزاء لاحقا للشرط في الزمان مهم في بعض الآيات لأنه تقوم عليه أصول تشريعية، ويفهم من هذا أن الأصل في الفاء الواقعة في جواب الشرط أن تفيد الترتيب في الزمان إلا إذا قامت في السياق قرينة تفيد غير الترتيب وعليه فإنني أقول: إن الترتيب في هذه الفاء ظاهرة سياقية، أي أن السياق هو الذي يحدد دلالتها على هذا المعنى أو ذاك فدلالتها كدلالة اللفظ المعجمي تماما.

وقال تمام حسان: "وإذا كان النحو هو نظام العلاقات في السياق فمجال النظر في الزمن النحوي هو السياق وليس الصيغة المنعزلة... لأن معنى الزمن النحوي يختلف عن معنى الزمن الصرفي... وإن الزمن النحوي وظيفة السياق تحددها الضمائم والقرائن".[1]

قد يكون عدم الترتيب في الصناعة النحوية مثيرا كما في الآية السابقة، لأنه عندما يتعارض مع قرينة عقلية أو شرعية فسيكون ملفتا للنظر داعيا إلى التأمل مؤديا إلى التأويل، وقد لايكون هذا التأويل ملفتا من الناحية الصناعية، وإنما يبقى التساؤل للقارئ لماذا؟ كان كذا ولم هكذا؟ ومن ذلك - مثلا - قوله تعالى: ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٣٨﴾ ...﴾ الآية[2]، فقد قدم الذكر للكثرة، لأن تقديم السارق على السارقة يدل على أن الذكر أجرأ عليها من الأنثى ومنه إذا اتهم ذكر وأنثى في سرقة ولم توجد الأدلة التي تثبت التهمة على أحدهما، كان هذا التقديم دليل يستأنس به على اتهام الذكر

(1) اللغة العربية معناها ومبناها. الدكتور تمام حسان، عالم الكتب الطبعة الثالثة سنة 1998م، ص: 242.

(2) المائدة: 38.

وتبرئة الأنثى.

والدليل على ذلك أن ما قد يراه بعضهم تأويلا قريبا قد يبدو للبعض الآخر تأويلا بعيدا، والسياق هو الذي يرجح أحدهما على الآخر، وأن الذوق الفقهي يلعب دوره الهام في الحكم على التأويل بكونه قريبا أو بعيدا.

"ولكن المحور لايخرج عن دائرة اللغة ولو باحتمال. كما لا يبتعد عن حدود الشريعة في مبادئها ومقاصدها، ولو كان في ذلك الكلفة في بعض الأحيان... "[1]

ويقوم التأويل حسب المقتبس السابق على دائرتين الدائرة اللغوية والأصول الشرعية إلا أن هذه الأصول الشرعية لاتخرج هي الأخرى عن الدائرة اللغوية بل هي مرتكزها والأساس الذي تعتمد وإذا كانت الدلالة اللفظية أو التركيبية، لا تفيد اليقين كما قيل:"... الدليل اللفظي لايفيد اليقين لأنه مبني على نقل اللغة والنحو والصرف وعدم الاشتراك والمجاز والإضمار والنقل أي يكون منقولا من الموضوع له إلى معنى آخر... "[2]

وإذا كانت الدلالة اللغوية لا تفيد اليقين انعدمت فائدة الخطاب الذي نزل به القرآن، ولكن دلالتها ظنية على التوقيت حتى توجد الأدلة التي تنقلها إلى اليقين أو إلى أحد الاحتمالين.

ومن التأويل البعيد أيضا ما ذهب إليه القائلون بوجوب مسح الرجلين في الوضوء لا غسلهما في آية الوضوء السابقة، وذلك في قوله تعالى: ﴿ ...وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ وَأَرۡجُلَكُمۡ إِلَى ٱلۡكَعۡبَيۡنِ ...﴾ الآية.[3] "فقد احتجوا بقراءة الجر في قوله

(1) تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، أديب صالح، المكتب الإسلامي، الطبعة الثالثة، سنة: (1404هـ - 1984م)، ج1/431.

(2) شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه، سعد الدين مسعود بن عمر التفتزاني الشافعي ضبط وتخريج، الشيخ زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، سنة(1416هـ - 1996م)، ج1/240..

(3) المائدة: 06

"وأرجلِكم" وأن ذلك كان عطفا على قوله: "برؤوسِكم"وقراءة الخفض قراءة صحيحة سبعية، فيجوز التأويل بالمسح عندهم بهذا الاحتمال الذي جاء من هذه القراءة".[1]

وهذا ما كان يراعيه الرازي عندما كان يؤول نصوص القرآن الكريم ومن ذلك - مثلا - قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ ٱتَّقِ ٱللَّهَ وَلَا تُطِعِ ٱلْكَٰفِرِينَ وَٱلْمُنَٰفِقِينَ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا ۝ وَٱتَّبِعْ مَا يُوحَىٰٓ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا ۝ ﴾.[2]

فاللفظ الذي يثير الانتباه قوله تعالى ﴿ ٱتَّقِ ٱللَّهَ ﴾ خطابا للنبي - صلى الله عليه وسلم - وإذا كان النبي لا يتوقع منه عدم التقوى، فكيف يخاطب بالأمر الذي يدل في ظاهره على عدم امتثال المأمور به، وفي اللغة لا يصح أن يقال لمن ارتكب الفعل افعل. لأن النبي - عليه الصلاة والسلام - كان متقيا فما التأويل الذي يناسب دلالة اللفظ على المعنى المقصود من الشارع الحكيم.؟

أجاب الرازي بقوله: "إنه أُمرَ بالمداومة على التقوى، فإنه يصح أن يقول القائل للجالس: اجلس هاهنا إلى أن أجيئك، ويقول القائل للساكت قد أصبت فاسكت تسلم أي دم على ما أنت عليه".[3]

إلا أن تأويل الرازي لا يحل المعضلة الدلالية من حيث اللغة، لأننا لا نقول للساكت اسكت إلا إذا توقعنا منه الكلام، ولا نقول للجالس اجلس إلا إذا توقعنا منه القيام، فالنبي - عليه الصلاة والسلام - كان متقيا فما الوجه في ذلك؟ فأجاب الرازي عن السؤال بقوله: "هو أن النبي - صلى الله عليه وسلم -، كان كل لحظة يزداد تقوى وعلما ومرتبة حتى كان حاله بالنسبة إلى ما هو عليه تركا للأفضل، فكان له في كل ساعة تقوى متجددة، فقوله: "اتق الله" على هذا أمر بما ليس فيه".[4]

---

(1) تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، أديب صالح، ج391/1.

(2) الأحزاب، الآيتان (1، 2).

(3) التفسير الكبير، للرازي ج567/6.

(4) المصدر نفسه، ج567/6.

وقد ذهب الزمخشري(ت538هـ) إلى ما ذهب إليه الرازي فقال: "اتق الله" واظب على ما أنت عليه من التقوى واثبت عليه وازدد منه، وذلك لأن التقوى باب لا يبلغ آخره".[1]

وقال أبو حيان(ت745هـ): "نزلت تحذيرا له وتنبها له على عداوتهم لأن اليهود كانوا يظهرون النصائح في طرق المخادعة، ولخلقه الكريم وحرصه على ائتلافهم ربما كان يسمع منهم، وهذا منه لحرصه على إيمانهم ولرأفته بعباد الله حتى ولو كانوا مشركين ومنافقين، وهذا التأويل يقتضيه ظاهر اللفظ".[2]

وما يرد رأي أبي حيان ما ورد في النص من القرينة اللفظية التي اشتمل عليها السياق اللغوي وهي لفظة "النبي" وهي صارفة أيضا إلى المعنى الذي ذهب إليه كل من الرازي والزمخشري وتبين أن اللفظ لا يحمل على ظاهره، لأن النبي معصوم والعصمة تقتضي ألا يحتمل منه عدم التقوى، وحتى لا تصير دلالة اللفظ على ظاهره من باب تحصيل الحاصل الذي يجب أن ينزه عنه القرآن الكريم، وعلى الرغم من هذه التأويلات فإن دلالة الأمر في الآية مازالت في حاجة إلى جواب.

وتعرض الشيخ الصابوني وهو من الأشعرية المعاصريين في كتابه "أحكام القرآن " إلى تفسيرها حيث قال: "إن الأمر خطاب للرسول - عليه الصلاة والسلام - موجه إليه في الظاهر، والمراد به أمته، بدليل صيغة الجمع التي ختمت الآية الكريمة الثانية: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا ﴾[3]" قالوا وفي قوله "تعملون" فيه التفات[4] من ضمير المفرد إلى الجمع". وإذا أولنا "واو" الجماعة على مخاطبة

(1) الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، أبي القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ج248/3.

(2) النهر المار من البحر المحيط، للإمام أبي حيان الأندلسي، تحقيق الدكتور عمر الأشقر، دار الجيل بيروت. الطبعة الأولى. سنة 1416هـ - 1995م، ج500/4.

(3) روائع البيان في أحكام القرآن للصابوني. مكتبة الغزالي، مؤسسة مناهل العرفان. الطبعة الثالثة سنة 1400هـ - 1980م، ج60/2.

(4) الالتفات: هو نقل الكلام من خطاب الواحد أو الاثنين أو الجمع لخطاب الآخر، وهذا يحسن أن يسمى التفات الضمير، ينظر اصطلاحات العلوم الإسلامية المعروف بكشف اصطلاحات =

الواحد بضمير الجمع للتكريم والتشريف وهو الشائع في اللغة العربية، فإن المشكلة الدلالية تبقى دائما في حاجة إلى مناقشة. ولهذا رأينا الإمام الرازي - مثلا - يستعين بالقرائن الخارجية عن النص وهي القرائن غير المذكورة في السياق نفسه بل وردت في موضوع آخر، وقد تكون هذه القرائن آية كريمة أو حديثا شريفا. وهو ما يطلق عليه في علم الدلالة: "القرائن اللفظية المنفصلة.[1]

والآية السابقة لها علاقة بمسألة عصمة الأنبياء - عليهم السلام - وقد خاطبهم ربهم بهذا النوع من الخطاب في القرآن الكريم، ومن ذلك - مثلا - قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَطْرُدِ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِٱلْغَدَوٰةِ وَٱلْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُۥ ۖ مَا عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِم مِّن شَىْءٍ وَمَا مِنْ حِسَابِكَ عَلَيْهِم مِّن شَىْءٍ فَتَطْرُدَهُمْ فَتَكُونَ مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٥٢﴾ ﴾.[2]

وظاهر الآية يدل على أن النبي - صلى الله عليه وسلم - حصل منه الذنب والمخالفة والظلم وهذا يعني أن الأنبياء غير معصومين، وبذلك يصبح قوله تعالى: "يا أيها النبي اتق الله" على ظاهره ولا يحتاج إلى تأويل، وهذه من حجج الطاعنين في عصمة الأنبياء - عليهم السلام -.

وذكر الرازي أدلتهم أثناء تأويله لهذه الآية قائلا:

"احتج الطاعنون في عصمة الأنبياء - عليهم السلام - بهذه الآية من وجوه: (الأول): أنه - عليه الصلاة والسلام - طردهم والله تعالى نهاه عن ذلك الطرد، فكان ذلك الطرد ذنبا(الثاني): أنه تعالى قال: فتطردهم فتكون من الظالمين، وقد ثبت أنه طردهم فيلزم أن يقال إنه كان من الظالمين (الثالث): أنه تعالى حكى عن نوح - عليه السلام - أنه قال: ﴿ وَمَآ أَنَا۠ بِطَارِدِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ ...﴾ الآية[3] ثم أنه تعالى أمر محمد - عليه الصلاة والسلام - بمتابعة الأنبياء - عليهم السلام - حيث قال تعالى:

=

الفنون الشيخ محمد علي بن علي النهانوي بيروت المكتبة الإسلامي، ج1290/5.

(1) ينظر علم الدلالة دراسة نظرية وتطبيقية. الدكتور فريد عوض حيدر. مكتبة النهضة المصرية. القاهرة سنة 1999م. ص: 103.

(2) الأنعام: 52.

(3) هود: 29.

﴿ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهُدَاهُمُ ...﴾ الآية[1] فبهذا الطريق وجب على محمد عليه السلام أن لا يطردهم فلما طردهم كان ذلك ذنبا.. "[2]

استدل لصالح الطاعنين في عصمة الأنبياء - عليهم السلام - بظاهر النص، ثم دعم دلالة ذلك الظاهر بنصوص أخرى تتناول الموضوع نفسه، وظاهرة الاستدلال بالنصوص القرآنية على المعنى في نص ما منهج نهجه علماء الأصول ثم وظفه المفسرون في تأويل الخطاب القرآني.

ثم رد حجج الطاعنين بقوله: "والجواب عن الأول:

- "أنه - عليه الصلاة والسلام - ما طردهم لأجل الاستخفاف بهم والاستنكاف من فقرهم وإنما عين لجلوسهم وقتا معينا سوى الوقت الذي كان يحضر فيه أكابر قريش، فكان غرضه منه التلطف في إدخالهم في الإسلام، ولعل - عليه السلام - كان يقول هؤلاء الفقراء من المسلمين لا يفوتهم بسبب هذه المعاملة أمرهم في الدنيا وفي الدين، وهؤلاء الكفار فإنه يفوتهم الدين والإسلام فكان ترجيح هذا الجانب أولى، فأقصى ما يقال: إن هذا الاجتهاد وقع خطأ إلا أن الاجتهاد في الخطاء مغفور، أما قوله: "إن طردهم يوجب كونه - عليه السلام - من الظالمين. فجوابه أن الظلم عبارة عن وضع الشيء في غيرموضعه، والمعنى أن أولئك الضعفاء الفقراء كانوا يستحقون التعظيم من الرسول - عليه السلام - فإذا طردهم من ذلك المجلس كان ذلك ظلما إلا أنه من باب ترك الأولى والأفضل لا من باب ترك الواجب".[3] وهذا التأويل يراعي أصول الدين التي اتفق عليها الأشاعرة ومن ذلك القول بعصمة الأنبياء.[4] أما التأويل الذي يحتال فيه المؤول على صرف اللفظ عن ظاهره إلى ما فيه تكلف غير مقبول " وذلك إذا أحسوا أن اللفظ القرآني يصادم مذهبهم الباطل، كما فعل بعض المعتزلة ففسر لفظ "إلى" في

(1) الأنعام: 90.

(2) التفسير الكبير، الرازي. ج49/4.

(3) التفسير الكبير، الرازي، ج50/4.

(4) ينظر أصول الدين،البغدادي، ص: 168.

قوله تعالى: ﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝٢٢ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ۝٢٣ ﴾.[1] بالنعمة، ذهابا منهم إلى أن "إلى" واحد الآلاء بمعنى النعم، فيكون المعنى. ناظر نعمة ربها، على التقديم، والتأخير وذلك كله ليصرف الآية عما تدل عليه من رؤية الله في الآخرة".[2] وهذا المذهب في التأويل يسمى "التفسير بالرأي[3]" وهو: "عبارة عن تفسير القرآن بالاجتهاد بعد معرفة المفسر كلام العرب ومناحيهم في القول، ومعرفته للألفاظ العربية ووجوه دلالتها".[4] وواضح من التعريف أن المفسر في تلك الحالة لا يكتفي بالنقل أو الأثر بل يدلي برأيه في تفسيره ويكون وجهة نظر خاصة به، وهو محمود إذا بعد عن الأهواء والميل إلى الأغراض الشخصية.

وتفاسير الفرق الإسلامية المختلفة ترجع - في الحقيقة - إلى التفسير بالرأي غير أنها تدخل في النوع المذموم منه، لأن أصحابها لم يؤلفوها إلا لتأييد أهوائهم أو الانتصار لمذاويقهم[5] ومواجيذهم[6]، من

(1) القيامة: 22، 23.

(2) التفسير والمفسرون، الدكتور حسين الذهبي، مكتبة وهبة القاهرة الطبعة الرابعة. 1409هـ - 1988م ج270/1

(3) ومن هذا التفسير برأي المذموم وهو أن يفسر اللفظ أو يؤول تأويلا فيه كثير من التعسف ومثل ذلك ما قاله عبد الله بن حميد السالمي أحد أئمة الأباضية "إن النظر في اللغة غير الرؤية، ولذا يقال نظرت للهلال فلم أره ولا يصح أن يقال رأيته فلم أره وإطلاقه على الرؤية مجاز لا يصح إلا بقرينة والعدول عن الحقيقة إلى المجاز خلاف الظاهر" ينتظر مشارق أنوار العقول، عبد الله السالمي. تحقيق الدكتور عبد الرحمن عميرة، دار الجيل الطبعة الأولى 1409هـ - 1989. ج369/4.

(4) التفسير والمفسرون، محمد حسين الذهبي ج246/1.

(5) والذوق في معرفة الله عبارة عن نور عرفاني يقذفه الحق بتجليه في قلوب أوليائه يفرقون فيه بين الحق والباطل من غير أن ينقلوا ذلك من كتاب أو غيره كتاب التعريفات، الشريف علي الجرجاني، ص: 107.

(6) مواجيدهم: ج. الوجد، مايصادف القلب ويرد عليه بلا تكلف وتمنع، وقيل: هو برق تلمح ثم تخمد، والوجود فقدان العبد بمحق أوصاف البشرية، ووجود الحق: لأنه لابقاء للبشرية عند ظهور سلطان الحقيقة، وهذا معنى أبي الحسن النوري: أنا منذ عشرين سنة بين الوجد والفقد، إذا وجدت ربي فقدت قلبي، وهذا معنى قول الجنيد: علم التوحيد بداية والوجود نهاية، والوجد واسطة بينهما. كتاب التعريفات الجرجاني، ص: 250.

ذلك تفسير المعتزلة والمتصوفة والباطنية[1]"[2].

(1) هم الإسماعيلية الشيعية ويلقبون بالباطنية لقولهم بباطن القرآن دون ظاهره، أو لقولهم بالإمام الباطن المستور. التفسير والمفسرون، حسين الذهبي، ج227/2.

(2) مباحث في علوم القرآن، صبحي صالح، دار العلم للملايين، الطبعة: 13، سنة 1981، ص: 294.

الخاتمة

درج الباحثون على أن يختموا بحوثهم بذكر أهم النتائج التي توصلوا إليها وإتباعا لهذه السنة الحميدة، أجملها فيما يلي:

1 - التأويل وجه من أوجه تعدد القراءات، وقد لا يقوم على الاختلاف من حيث الأصل بل قد تكون كل القراءات مهمة دون أن ترجح واحدة على غيرها وهي تشير إلى ممكنات النص وتوحي باحتمالاته وتعتمد على دقة المؤوّل وذوقه ومعرفته الواسعة، وأن إعمال الروية والدراية في النص من شروط القارئ المهمة عند علماء التأويل وعلماء الكلام، وعليه فلا يمكن أن يغيب العقل في العملية التأويلية للخطاب، وعدم إلغاء دور العقل في عملية تلقي الخطاب أساس من الأسس التي اعتمدها العلماء في تلقي البشر للخطاب الإلهي.

2 - إن علماء الكلام وعلماء التفسير قد عنوا بنصوص القرآن والسنة عناية كبيرة وجعلوهما مصدر التشريع الأساسي الذي ترجع إليه المصادر الأخرى، ولقد دققوا النظر في دلالات الكتاب والسنة ووضعوا القواعد الضابطة للاستدلال بهما، وهو ما لمسناه عند تلك الأصول التي وضعها العلماء للتأويل.

3 - إن استدلال العلماء بالكتاب أو السنة على المعاني التي تحملها النصوص، قد يؤدي إلى اشكالات متعددة، وأن الاستدلال بالنص اللغوي قد لا يجدي نفعا، ولذا وجدناه يقتصر عندهم إلى دليل آخر من النص أو الإجماع أو دليل العقل وهذا ما أسميناه بالدلالة النصوصية أو السياق الأكبر.

4 - إن أغلب القواعد الأصولية والقرائن اللغوية استمدها العلماء القدامى من القرآن الكريم حتى ولو كانت تبدو عقلية في الظاهر، ولكن عند التدقيق يتبين للناظر أنها راجعة إلى نصوص من القرآن والسنة استغنى المستدل عن نصوصها، وساق معانيها في صورة أدلة عقلية، ووجدنا هذا شائعا في أدلة الرازي وهو أكبر أئمة الأشعرية.

5 - إن بحث علماء الكلام في دلالة النص اللغوية كالحقيقة والمجاز والدلالة النحوية والصرفية لم يكن بحثا لغويا أو بلاغيا فحسب بل كان أيضا بحثا كلاميا فلسفيا دفعهم إلى ذلك اهتمامهم بقضايا العقيدة، فاتسم بحثهم اللغوي بالصيغة الفلسفية ومن الأمثلة على ذلك التفسير الكبير للرازي.

6 - لقد حظى الدرس الصوتي بنصيب وافر من جهودهم ولكن يفهم ذلك ضمنيا وقد مثلت لذلك بقوله تعالى: "إياك نعبد وإياك نستعين"، فالرازي يرى أن القرآن الكريم لم استعمل الصوت "نَ" في "نعبد" و"ن" في "نستعين" وهذا الحرف يطابق مصطلح المورفيم عند المحدثين وقد أبرز الرازي هذا الاستعمال القرآني وذكر له عدة تخريجات على أساس المعاني التي تفيدها الدلالة الصوتية وما توحي به من معان داخل السياق دون الإشارة إلى المصطلح.

7 - تناول هؤلاء العلماء اللفظ باعتبار وضعه للمعنى، فقسموه إلى "خاص" و"عام" ومطلق ومقيد، وما قد يراه أحدهم عاما قد يراه غيرهم خاصا في اللفظ نفسه، قال ابن تيمية: "إن غالب منازعات الناس في اللفظ دون الحكم ومنها مسألة الإيمان وقد يذكر مقرونا بالعمل أوالإسلام فتختلف دلالته بالإطلاق والاقتران، ومن هنا قال الغزالي: "من طلب المعنى في الألفاظ فقد هلك" ويدل هذا على عنايتهم بدلالة السياقات، لأن المعنى قد يكون فوق ما يشير إليه اللفظ.

8 - قدمت هذه الدراسة الأدلة الكافية على أصالة علم الدلالة(SEMANTICS) العربي عند الباحثين المسلمين وبالخصوص عند علماء الأصول والفقهاء وعلماء الكلام وعلماء التفسير.

9 - إن معالجة القضايا العقائدية كان في إطار لغوي دلالي عام على أساس النظرة الشاملة للغة وفلسفتها، كما طغى على أسلوبهم ومناقشاتهم المنهج الفلسفي والجدل التحليلي القائم على دحض أدلة الخصم وإثبات النقيض، الأمر الذي يجعل القارئ وهو يتتبعهم يدرك ما كانوا يتمتعون به من إمعان النظر في الدلالات اللغوية من خلال تلك التخريجات الدلالية القائمة على المناظرات الجدلية.

10 - لم يغب عن بال علماء الكلام وهم يدرسون الظاهرة اللغوية أن

المخاطب بالنصوص الشرعية لا يمكن عزله عن ظروفه الاجتماعية التي تحاصره من كل حدب وصوب وبذلك التزموا نظرية السياق العام في أسمى معانيها، ولهذا فقد أصبحت الحاجة ماسة إلى الرجوع إلى تلك المصادر وتوظيف ما تزخر به من ثروة لغوية ودلالية في تعليم اللغة العربية عموما وعلم الدلالة على الخصوص.

11 - إن هذه الدراسة حاولت وصل القديم بالحديث قدر الإمكان، وذلك بلفت النظر إلى بعض القضايا والمصطلحات الدلالية التي أشار إليها علماؤنا الأقدمون وبينت علاقتها بما وصل إليه المحدثون العرب وغيرهم من الباحثين الأوروبيين، وهذا الاتجاه يؤدي إلى إرشاد منهج علمي يساهم في الإخصاب النوعي لتراثنا اللغوي وتثمينه علميا لنتوصل في النهاية إلى أن ما وصل إليه العلماء العرب لا يقل أهمية وشأنا عما وصل إليه الغربيون وغيرهم، وهذه مهمة نبيلة تفرض نفسها اليوم بإلحاح على أهل العلم وذوي الاختصاص، إذ على الرغم من الجهود التي بذلت ومازالت تبذل في هذا المجال فإن الباب مازال مفتوحا لمن أراد الاستقصاء والغور في أعماقه وكشف كمائنة الثمينة.

وفي الختام، أشكر الله عز وجل الذي يسر هذا البحث، ثم أشكر كل من له يد في إخراجه، وأرجو الله جل وعلا أن يجعل عملي خالصا لوجهه الكريم، وأن ينفع به ويغفر تقصيري إنه عفو كريم والحمد لله أولا وآخرا، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه.

السيرة الذاتية للمؤلف

اللقب والاسم: الدكتور عرابي أحمد

الوظيفة: أستـاذ

الرتبـة: أستاذ محاضر (أ) .

التخصص :اللغة العربية وآدابها (النحو والصرف)

مكان العمل: جامعة ابن خلدون- تيارت- قسم اللغة العربية وآدابها.

الهاتف: 00213.46.42.23.34

الهاتف النقال: 00213.779.19.01.57

الفاكس: 00213.46.42.31.06

البريد الإلكتروني arabiahmed@hotmail.fr

مجموع سنوات الخبرة: 40 سنة في جميع مراحل التعليم بما في ذلك التعليم الجامعي.

العنوان: عرابي أحمد تعاونية الفلاح رقم 08 طريق عين قاسمة –تيارت-الجزائر

الملف الإداري

الشهـادات			
الشهادة	عنوان الدراسة	مكان صدورها	
شهادة الدكتوراه	الدلالـة اللغـوية وأثـرها فـي تأويـل الـنص القرآنـي لـدى الأشاعرة	جامعة وهران	
شهادة الماجستير	الدلالـة اللغـوية وأثـرها فـي الخلافات الفقهية	جامعة وهران	جوان 1997
شهادة الليسانس	/	جامعة وهران	1986

شهادة البكالوريا	/	وزارة التربية الوطنية	جوان 1976
شهادة الكفاءة للتفتيش	/	المعهد الوطني لتكوين إطارات التربية الوطنية الجزائر- الحراش-	جوان 1996
شهادة الكفاءة التربوية في اللغة العربية	/	وزارة التربية الوطنية	جوان 1976
الشهادة العليا لأهلية التعليم الابتدائي	/	وزارة التربية الوطنية	مارس 1975
شهادة نجاح معلمي اللغة العربية وحفظ القرآن	/	وزارة الفلاحة	جانفي 1969
شهادة التعليم المتوسط	/	وزارة التربية الوطنية	مارس 1973
شهادة الكفاءة للأستاذية في التعليم المتوسط	/	وزارة التربية الوطنية	1977

الملف العلمي

المنشورات

الرقم	عنوان الدراسة	المجلة	التاريخ	الجهة
1	أثر الوظائف النحوية في التأويل	مجلة الآداب والعلوم الإنسانية	العدد 02: 2002-2003 ص: 169-181	جامعة سيدي بلعباس كلية الآداب
2	أثر حروف المعاني في تعدد المعنى	مجلة التراث العربي-دمشق.	مارس 2003، العدد89، ص: 190	اتحاد الكتاب العرب دمشق
3	دلالة المصطلح العربي بين الأصالة والمعاصرة	مجلة المصطلح	فبراير 2003 العدد: 02	جامعة أبو بكر بلقايد تلمسان
4	أثر العوارض الصوتية في عملية التواصل	مجلة المجمع العلمي للغة العربية الجزائر	العدد: 01 سنة 2005	مجلة المجمع للغة العربية العلمي الجزائر
5	التأويل النحوي بين الخرق والمعيارية	المجلة الخلدونية	سنة 2005	جامعة ابن خلدون
6	التعدد القرائي لدلالة المصطلح	مجلة المصطلح	سنة 2006	جامعة تلمسان

7	التأويل وعلاقته بعلم الكلام	مجلة التراث العربي	سنة 2004	اتحاد الكتاب العرب دمشق
8	تأويلات نحوية في القرآن الكريم	مجلة الموقف الأدبي	سنة 2005	اتحاد الكتاب العرب دمشق
9	واقعية القارئ و أثرها في تحليل الخطاب	مجلة القلم	سنة 2006	جامعة وهران
10	الواقعية في الخطاب القرآني (حلقات)	جريدة البصائر	أوت 2002 العدد: 107	جمعية العلماء المسلمين الجزائريين
11	الأمير عبد القادر مفكرا ومتصوفا (حلقات)	جريدة البصائر	أوت 2002 العدد: 102	جمعية العلماء المسلمين الجزائريين

المشاركة في الملتقيات

الرقم	عنوان الملتقى	التاريخ	عنوان المداخلة	المكان
1	الملتقى الثقافي السابع بعنوان تيارت الاستراتيجية الحربية بين الأمير عبد القادر وفرنسا -قلعة تقدمت نموذجا-	7 -8 أفريل 2001	قراءات في إنتاج الأمير عبد القادر الفكري والأدبي	مؤسسة الأمير عبد القادر فرع تيارت
2	الملتقى الثامن بعنوان: المواقف والمعيار للأمير عبد القادر وأحمد بن يحي الونشريسي	23-24 أكتوبر 2002	أسس الفتوى في المعيار	مؤسسة الأمير عبد القادر فرع تيارت
3	المشاركة في مسابقة وطنية	27 ماي 1990	رحلة عبر التاريخ. الحصول على الجائزة السادسة من 21 جائزة	جريدة الجمهورية- وهران

4	الدراسات الصوتية والقضايا المعجمية	سنة 2006	أثر البنية الصوتية في عملية التواصل	جامعة البليدة
5	نقد النص الجزائري	سنة 2005	الأصول النقدية للنص	جامعة سعيدة
6	النحو العربي الواقع والآفاق	سنة 2005	النحو العربي بين التيسير والتعسير	جامعة ابن خلدون – تيارت
7	مساهمات ابن خلدون في الفكر الإنساني	سنة 2006	مفهوم الملكة عند ابن خلدون	جامعة ابن خلدون – تيارت
8	المصطلح العربي في العلوم اللغوية وعلم الاجتماع	سنة 2006	التعدد القرائي لدلالة المصطلح	جامعة تلمسان

إصدارات

1. جدلية الفعل القرائي عند علماء التراث "ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر"
2. أثر التخريجات النحوية في فقه الخطاب القرآني "ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر"
3. النص القرآني بين المقصدية و ثقافة المتأمل.
4. الآليات اللغوية وأثرها في تأويل النص القرآني "دار الفكر – دمشق" سوريا

الإشراف على رسائل الدكتوراه

الإشراف على رسائل الماجستير

إشراف على مذكرات التخرج منذ سنة 2000

مشاريع البحث العلمي

رئيس مشروع الماجستير الموسوم: **البحث الدلالي عند العرب في التراث والحداثة**

رئيس مشروع وحدة البحث الموسوم: **جدلية السياق وأثرها في تأويل النص القرآني من خلال آيات الأحكام** سنة 2002 / 2004 وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

رئيس مشروع وحدة البحث الموسوم: **التبدلات الصوتية وأثرها في عملية التواصل** سنة **2005 / 2008** وزارة التعليم العالي والبحث العلمي.

الملف البيداغوجي

الوظيفة	التاريخ
-التعليم الابتدائي -التعليم المتوسط - أستاذ بالمعهد التكنولوجي للتربية ابن رشد تيارت - أستاذ التعليم الثانوي - مفتش التربية والتكوين -أستاذ بجامعة التكوين المتواصل الإشراف على مذكرات التخرج	من 1970-1978 من 1978-1980 من 1980- 1986 من 1986-1996 من 1996- 1997 من 1992- 1996 ابتداء من سنة 2000 إلى حد الآن
نشاطات التدريس في التدرج	محاضرات: - في علمي النحو والصرف - البلاغة العربية - علم الدلالة - علوم القرآن
نشاطات التدريس في ما بعد التدرج	- الرواية العربية - النحو العربي - تعليمية اللغة العربية - علم الدلالة العربي (التراث، المعاصرة)

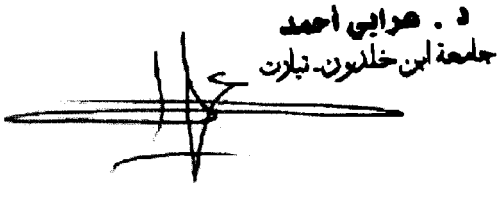
مقاييس التدريس

1-النحو والصرف
2- علم الدلالة
3-علم المصطلح
4-نظرية النظم والأسلوبية
5-البلاغة العربية
6-تطور الرواية العربية في ما بعد التدرج

المسؤوليات البيداغوجية

-عضو في هيئة التدريس في ما بعد التدرج		
- عضو في هيئة التدريس في التدرج		
-مجالات الاهتمام: علوم اللغة العربية، اللغة العربية والاتصال، واللسانيات		
- عضو بالمجلس العلمي لجامعة ابن خلدون	جامعة ابن خلدون تيارت	
- عضو بالمجلس العلمي لقسم اللغة العربية وآدابها	جامعة ابن خلدون تيارت	
- عضو بالمجلس العلمي للكلية	جامعة ابن خلدون تيارت	
- عضو في لجنة التوظيف للالتحاق بسلك الأساتذة المساعدين	جامعة ابن خلدون تيارت	
-عضو بالمجلس الإداري جامعة ابن خلدون تيارت		
-عضو باللجنة الوطنية لإعداد البرامج الجامعية		
مدير مخبر الدراسات النحوية بين التراث والحداثة - رئيس المجلس العلمي للكلية حاليا	جامعة ابن خلدون تيارت	

التوقيع



قائمة المصادر والمراجع

1 - القرآن الكريم على رواية ورش

- حرف الألف -

3 - أبحاث في اللغة، سليمان الأشقر، دار المعرفة الجامعية سنة 1995م

5 - الإتقان في علوم القرآن، جلال الدين عبد الرحمان السيوطي، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابلي، مصر، الطبقة الرابعة، سنة 1398 هـ.

6 - أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء، مصطفى سعيد الخن مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، سنة 1392هـ - 1976م.

7 - الإحكام في أصول الأحكام، أبو محمد علي بن حزم الظاهري، تحقيق وتقديم وتصحيح محمد أحمد عبد العزيز، مطبعة الامتياز القاهرة الطبعة الأولى 1398هـ.

8 - الإحكام في أصول الأحكام، الآمدي أبو الحسن علي بن أبي علي بن محمد، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، سنة1401هـ

9 - أحكام القرآن، ابن العربي، تحقيق محمد علي البجاوي، الطبعة الثانية، 1387هـ - 1967م.

10 - أحكام القرآن الهراسي، عماد الدين بن محمد الطبري المعروف بالكيا الهراسي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية، سنة1405هـ - 1985.

13 - إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، محمد بن علي بن محمد الشوكاني، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، سنة 1399 هـ.

15 - الإنصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال الإمام ناصر الدين أحمد بن محمد بن المنير الإسكندري المالكي على هامش الكشاف.

16 - أصول التفسير وقواعده، خالد عبد الرحمان العك، دار النفائس، الطبعة الثانية سنة 1406 هـ 1986 -م.

18 - أصول الفقه الإسلامي، علي حسبه الله، دار المعارف مصر، الطبعة

الثالثة سنة 1383 هـ -1964 م.

20 - أصول السرخسي، أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي، تحقيق أبو الوفاء الأفغاني، دار المعرفة، بيروت، سنة 1393 هـ1973م.

24 - أساليب العطف في القرآن الكريم، مصطفى حميدة، مكتبة لبنان ناشرون، الشركة المصرية العالمية للنشر، لونجان سنة 1999م.

25 - أساس التقديس في علم الكلام، الرازي فخر الدين، مطبعة كردستان العلمية بمصر الطبعة الأولى، سنة 1328 هـ - 1993م

26 - أسباب النزول، علي بن أحمد الواحد، دار مكتبة الهلال، بيروت، سنة 1400هـ.

27 - استدلال الأصوليين بالكتاب والسنة على القواعد الأصولية، عياض بن نامي السلمي. الطبعة الأولى، 1417هـ - 1960م.

28 - استقبال النص عند العرب، محمد المبارك، دار الفكر للنشر والتوزيع الطبعة الأولى، 1999 م.

- حرف الباء -

39 - البرهان في علوم القرآن، الزركشي بدر الدين عبد الله، دار المعرفة للطباعة والنشر، الطبعة الثالثة، بيروت - لبنان، سنة 1977 م.

40 - البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري، محمد أبو موسى، دار الفكر العربي، القاهرة (بدون طبعة بدون تاريخ).

42 - البيان في إعراب غريب القرآن، أبو البركات بن الأنباري، تحقيق طه عبد الحميد طه، مراجعة مصطفى السقا، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر سنة 1320هـ - 1970 م.

43 - البيان والتبيين، الجاحظ أبو عثمان عمرو بن بحر، تحقيق عبد السلام هارون الطبعة الرابعة، القاهرة الخانجي، سنة 1975 م.

- حرف التاء -

44 - تأويل مشكل الحديث وبيانه، أبو بكر محمد ابن الحسن ابن فورك، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، (بدون طبعة)، سنة 1400هـ - 1980م.

45 - تأويل مشكل القرآن، ابن قتيبة أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، شرح ونشر السيد أحمد صقر، المكتبة العلمية، الطبعة الثالثة، سنة 1401ه، 1981م.

46 - تاريخ الجدل أبو زهرة، دار الفكر، الطبعة الأولى، سنة: 1994م.

47 - التبصرة في أصول الفقه، الشيرازي، شرح وتحقيق حسن هيتو، دار الفكر دمشق، بيروت سنة 1980م

50 - تلخيص البيان في مجازات القرآن الشريف، الرضى محمد بن الحسين، تحقيق محمد عبد الغني حسن، دار إحياء الكتب العلمية، القاهرة، سنة 1955 م

53 - تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس القرافي، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، مصر العربية، الطبعة الأولى، سنة 1393هـ.

54 - التصور اللغوي عند علماء أصول الفقه، أحمد عبد الغفار، دار المعرفة الجامعية الإسكندرية، سنة 1996 م.

55 - التعبير الفني في القرآن الكريم، بكري شيخ أمين، دار العلم للملايين الطبعة الأولى، سنة 1994م.

56 - التعريفات، الشريف الجرجاني علي بن محمد الجرجاني، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، سنة 1416هـ - 1995م.

57 - تفسير بن كثير الحافظ عماد الدين أبو بكر الفداء إسماعيل بن كثيرالقرشي دار المعرفة، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى.

59 - التفسير الكبير، محمد فخر الدين الرازي، دار الفكر بيروت الطبعة الثانية، سنة 1398هـ - 1978م.

61 - تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، صالح أديب، المكتب الإسلامي الطبعة الثالثة سنة: 1404هـ1984م.

62 - التفسير والمفسرون، محمد حسين الذهبي، مكتبة وهبة، الطبعة الرابعة سنة 1409 - 1988م.

63 - التناص سبيلا إلى دراسة النص الشعري، سربل داغر، مجلة فصول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مجلد16، العدد01، القاهرة، 1997م.

- حرف الجيم -

63 - الجامع لأحكام القرآن، القرطبي أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري الطبعة الثالثة، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، سنة 1387 هـ.

65 - الجنى الداني في حروف المعاني، الحسن بن قاسم المرادي، تحقيق فخر الدين قباوة، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، سنة 1992م.

66 - جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع، أحمد السيد الهاشمي، المكتبة العصرية صيدا، بيروت، الطبعة الاولى، سنة 1420هـ 1999 م.

- حرف الخاء -

68 - الخصائص، ابن جني أبو الفتح عثمان، تحقيق علي النجارو آخرين الطبعة الأولى، دار الهدى، بيروت، الطبعة الأولى، د. ت.

- حرف الدال -

71 - دلائل الإعجازفي علم البيان، عبد القاهر الجرجاني، تصحيح وتعليق محمد رشيد رضا، دار الكتب العلمية، بيروت - لبان، (بدون تاريخ).

73 - دور الكلمة في اللغة، استيفن أولمان، ترجمة وتقديم وتعليق كمال بشر دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع.

- حرف الراء -

76 - روائع البيان في أحكام القرآن، الصابوني، مكتبة الغزالي، مؤسسة مناهل العرفان الطبعة الثانية، سنة 1400هـ - 1980م.

- حرف الكاف -

85 - كتاب التسهيل لمعلوم التنزيل، محمد بن أحمد بن جزي الكلبي، دار الكتاب العربي بيروت - لبنان، الطبعة الثالثة، سنة 1401هـ - 1981.

91 - الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، أبي القاسم جارالله محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع سنة 1399هـ - 1979م.

92 - كشف الافتراءات في رسالة التنبيهات حول صفوة التفاسير، الشيخ الصابوني محمد علي، الناشر، دار الصابوني.

- حرف اللاَّم -

93 - اللغة العربية معناها ومبناها، تمام حسان، عالم الكتب، الطبعة الثالثة سنة 1998 م.

95 - لسان اللسان، تهذيب لسان العرب، ابن منظور، المكتب الثقافي لتحقيق الكتب، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، سنة: 1413هـ -

1993م.

- حرف الميم -

96 - مباحث البيان عند الأصوليين والبلاغيين، محمود سعد، الناشر دار المعارف بالإسكندرية.

97 - مباحث التخصيص عند الأصوليين والنحاة، محمود سعد، منشأة المعارف للإسكندرية، بدون طبعة، بدون سنة.

100 - المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ابن الأثيرأبو الفتح نصر الله بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد المعروف بابن الأثير الملقب ضياء الدين، تحقيق الأستاذين أحمد الحوفي وبدوي طبانة القاهرة، نهضة مصر سنة 1959 م.

101 - المجاز وأثره في الدرس اللغوي، محمد بدري عبد الجليل، دار النهضة العربية، بيروت - لبنان، سنة 1980 م.

104 - مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، بن القيم الجوزية الدمشقي شمس الدين أبو عبد الله محمد بن بكر بن أيوب بن سعد الزرعي اختصره الشيخ محمد بن الموصلي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.

105 - مدخل إلى بلاغة النص، مصطفى السعدني، توزيع منشأة المعارف، سنة 1994 م.

107 - مذكرة أصول الفقه، الشيخ محمد الأمين بن المختار الشنقيطي، الدارالسلفية - الجزائر.

108 - المزهر في علوم اللغة وأنواعها، السيوطي، تحقيق محمد أحمد جاد المولى وعلي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة مطبعة عيسى الحلبي.

111 - المنهج الأصولي في فقه الخطاب، إدريس حمادي، المركز الثقافي العربي الطبعة الأولى، سنة 1998، الدار البيضاء.

113 - المعتزلة وأصولهم الخمسة وموقف أهل السنة منها، عواد بن عبد الله المعتق مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الثالثة سنة 1417هـ -1996 م.

115 - مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، ابن هشام الأنصاري، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة المصرية، صيدا -لبنان، سنة 1407هـ.

116 - مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، الطبعة الرابعة، سنة: 1998م.

118 - مقدمة بن خلدون أبو زيد، دار الكتاب اللبناني، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى سنة 1413هـ - 1993م.

119 - المستصفى من علم الأصول، الغزالي أبي حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، تحقيق وتعليق سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة بيروت الطبعة الأولى، سنة 1417هـ - 1997م.

120 - مشارق أنوار العقول، عبد الحميد السالمي، حققه وخرج أحاديثه عبد الرحمان عميرة، تصحيح وتعليق الشيخ أحمد بن حمد الخليلي دار الجيل بيروت - لبنان، سنة 1400هـ - 1980م.

121 - الموافقات في أصول الشريعة، أبي اسحاق الشاطبي، ضبط إبراهيم رمضان، دار المعرفة، بيروت، لبنان، الطبعة الخامسة، سنة 1422هـ - 2001م

- حرف النون -

125 - النهر المار من البحر المحيط، أبو حيان الأندلسي، تحقيق عمر الأشقر دار الجيل، بيروت لبنان، (بدون تاريخ).

- حرف العين -

131 - علم البيان دراسة تاريخية فنية في أصول البلاغة العربية بدوي طبانة، (بدون طبعة)، سنة: 1381هـ - 1962م.

133 - علم الدلالة، دراسة نظرية وتطبيقية، فريد عوض حيدر مكتبة النهضة المصرية، القاهرة سنة 1999 م.

- حرف الفاء -

139 - فتح الرحمان بكشف ما يلتبس في القرآن أبو يحيى زكريا الأنصاري تعليق وتحقيق الشيخ علي الصابوني، دار القرآن الكريم، بيروت الطبعة الأولى سنة 1403هـ - 1984م.

144 - الفوائد المشوق إلى علوم القرآن وعلم البيان، ابن القيم الجوزية شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي، تحقيق جماعة من العلماء دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية سنة 1408هـ - 1988 م.

- حرف القاف -

146 - قاموس المصطلحات اللغوية والأدبية، أميل يعقوب، دار العلم للملايين، الطبعة الأولى، سنة: 1987م.

148 - القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى، محمد صالح العثيمين الدار السلفية -الجزائر.

- حرف الشين -

152 - شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه، سعد الدين مسعود ابن عمر التبتازاني الشافعي، ضبط وتخريج: الشيخ زكريا عميرات، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، سنة: 1416هـ - 1996م.

153 - شرح العقيدة الطحاوية لأبي جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الأزدي الطحاوي النشر ليوسف بن موسى بن محمد أبو المحاسن، جمال الدين الملطي الطبعة الثالثة المكتب الإسلامي للطباعة والنشر.

فهرس المحتويات

مقدمة 3

الفصل الأول: الكفاءة القرائية ودلالة العدول 9

1 - مفهوم المجاز ودلالته في التراث 11

2 - اللفظ بين الدلالة المعجمية والاصطلاحية 13

3 - الالتباس ودلالة العدول 19

4 - الجدل القرائي ودلالة المجاز 22

5 - تأويلات التعبير المجازي 35

الفصل الثاني: تأطير أساليب التركيب في الكفاءة التفسيرية 47

1 - دلالة الأسلوب التركيبي 49

2 - دلالة الصيغة الأمرية وعلاقتها بمقصدية الآمر 52

3 - دلالة الصيغة الأمرية على الوجوب 56

4 - دلالة أسلوب العطف 60

5 - دلالة أسلوب الاستثناء 70

الفصل الثالث: دلالة اللطائف القرآنية وتأويلاتها في التراث 79

1 - توطئة 81

2 - دلالة الوحدة اللغوية وأثرها في التأويل 81

3 - ترشيد دلالة الوحدة اللغوية 88

4 - الجهود القرائية في حل مشكلات القرآن 98

الخاتمة 111

السيرة الذاتية للمؤلف 115

قائمة المصادر والمراجع 121

فهرس المحتويات 128