بسم الله الرحمن الرحيم

جامعة اليرموك
كلية الآداب
قسم اللغة العربية وآدابها

المشكل اللغوي في القرآن الكريم:
مستوياته وأسبابه

The Linguistic Problem in the Study of Quran: Its Levels and Reasons

إعداد الطالب

زياد سلطي نهار مستريحي

إشراف الأستاذ الدكتور

سلمان القضاة

2011م

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

المشكل اللغوي في القرآن الكريم : مستوياته وأسبابه

The Linguistic Problem in the Study of Quran: Its Levels and Reasons

إعداد الطالب

زياد سلطي نهار مستريحي

بكالوريوس في اللغة العربية، جامعة اليرموك، 1999

ماجستير في اللغة والنحو، جامعة اليرموك، 2003

قدمت هذه الأطروحة استكمالاً لمتطلبات الحصول على درجة الدكتوراة في تخصص اللغة والنحو

كلية الآداب / قسم اللغة العربية

وافق عليها

أ. د. سلمان محمد القضاة.....مشرفا ورئيساً

أستاذ اللغة والنحو، جامعة اليرموك.

أ.د. سمير شريف إستيتية ..... عضواً

أستاذ اللسانيات، جامعة اليرموك.

أ.د. مخيمر صالح موسى ..... عضواً

أستاذ الأدب وعلوم القرآن، جامعة اليرموك.

أ.د. رسلان أحمد بني ياسين ..... عضواً

أستاذ اللسانيات، جامعة اليرموك.

أ.د. عبد القادر مرعي الخليل ..... عضواً

أستاذ النحو واللغة، جامعة مؤته.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

© Arabic Digital Library-Yarmouk University

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

الإهداء

إلى التي كنت استلهم منها نور العطاء بدعائها الدائم . . . . . إلى أمي

إلى الذي لم يألُ جهداً في تقديم دعمه الموصول . . . . . إلى أبي

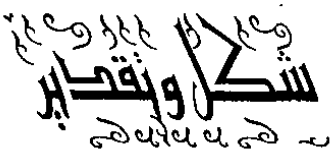
إلى المصدر الذي استلهمت منه معنى الثبات والصبر . . . . . إلى زوجي

إلى قرة العين ورعشة الفؤاد . . . . إلى أبنائي أحمد وراما ومحمد

إلى هؤلاء جميعاً أهدي هذا العمل

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

© Arabic Digital Library-Yarmouk University



إنه ليسعدني ويشرفني أن أتقدم بعميق الامتنان، وعظيم الشكر والتقدير إلى كل من قدم العون والنصح والإرشاد، لإخراج هذا العمل على هذه الصورة.

فأتقدم بالشكر الجزيل إلى أستاذي الدكتور سلمان القضاة الذي تفضل بقبول الإشراف على هذه الدراسة، والذي لم يدخر جهداً في إسداء توجيهاته وآرائه، فجزاه الله عنا خير الجزاء.

كما أتقدم بجزيل الشكر وعظيم العرفان إلى أستاذي الدكتور سمير إستيتية الذي لم يألُ جهداً في تقديم التوجيهات القيمة عند اختيار موضوع هذه الدراسة، فقد شرفني بتفضله متابعة خطة الدراسة، وتقديم آرائه وملاحظاته القيمة فجزاه الله عنا خير الجزاء.

وأتقدم كذلك بجزيل الشكر والعرفان إلى الأساتذة الكرام أعضاء لجنة المناقشة الميمونة التي وافقت على قبول مناقشة هذا العمل، وأدعو الله للجميع بموفور الصحة وطول العمر، وجزا الله الجميع جنات الفردوس نزلاً.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

المحتويات

الموضوع	رقم الصفحة

الإهداء ..... ج

الشكر ..... د

الفهرس ..... هـ

الملخص باللغة العربية ..... م

مقدمة 1

الفصل الأول: المشكل: تعريفه والفرق بينه وبين المجمل والمتشابه 5

أولاً: المشكل 8

1. تعريف المشكل لغة 8

2. تعريف المشكل اصطلاحاً 9

ثانياً: المجمل 12

1. تعريف المجمل لغة 12

2. تعريف المجمل اصطلاحاً 13

الفرق بين المشكل والمجمل 18

ثالثاً: المتشابه 19

1. تعريف المتشابه لغة 19

2. تعريف المتشابه اصطلاحاً 19

الفرق بين المشكل والمتشابه 24

الفصل الثاني: المشكل في دلالة الكلمة المفردة 25

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

© Arabic Digital Library-Yarmouk University

أولاً: التضاد 30
تعريفه 30
1. المسجور 35
2. وأسروا 37
3. الصريم 40
4. وراءهم 42
5. عسعس 44
قائمة ببعض ألفاظ الأضداد في القرآن 46
ثانياً: المشترك اللفظي 51
تعريفه 51
1. العابدين 58
2. النجم 59
3. الريحان 62
4. تتلوا 64
5. أمة 66
ثالثاً: الترادف 68
تعريفه 68
1. الإيناس 71
2. الضنين 73
3. العام والسنة 77

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

4. البدن والجسد والجسم..... 81
5. انبجست وانفجرت..... 88
رابعاً: مخالفة المعنى الأشهر في اللغة 91
1. ضحكت..... 91
2. برداً 95
3. ينصره..... 98
4. فومها 99
5. صفاً 101
خامساً: اختلاف اللغات أو اللهجات 102
1. تخوف 103
2. أمانيهم 105
3. مرجواً 107
4. اجتبيتها 109
5. ييأس..... 110
الفصل الثالث: المشكل في الدلالة الصرفية..... 113
أولاً: الإشكال الناتج عن العدول عن المطابقة في العدد..... 114
أولاً: إفراد ما حقه أن يجمع 115
1. إماماً..... 115
2. رفيقاً..... 117
3. سمعهم 119

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

4. الدبر 120
5. ذنب 122
ثانياً: جمع ما حقه الإفراد 123
1. خاضعين 124
2. بصائر 126
3. جمع الضمائر في (نورهم)، (وتركهم)، (لا يبصرون) 127
ثالثاً: جمع ما حقه التثنية 128
1. يختصمون 129
2. طائعين 130
3. جمع الضمير في (لحكمهم) 131
4. جمع الضمير في (ونصرناهم) 133
رابعاً: إفراد ما حقه التثنية 134
1. إفراد الضمير في (إنها) 134
2. إفراد الضمير في (ينفقونها) 136
3. إفراد الضمير في (يرضوه) 138
4. رسول 139
خامساً: تثنية ما حقه الإفراد 141
- تثنية (جنتان) 141
سادساً: دلالة اللفظ الواحد على الإفراد والجمع معاً 144
1. الطوفان 144

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

2. الصور 145
3. السلوى 146
4. الرفرف 148
5. رهان 149
ثانياً: الإشكال الناتج عن عدم المطابقة في التذكير والتأنيث 150
1. قريب 156
2. رميم 164
3. خاضعين 165
4. تذكير العدد (عشر) 167
5. بصيرة 169
6. قريباً 170
ثالثاً: الإشكال الناتج عن تناوب معاني الصيغ الصرفية 171
أولاً: مشكل في دلالة (فاعل) 172
1. دافق 173
2. عاصم 174
3. راضية 177
4. الطاغية 178
5. باقية 180
ثانياً: مشكل في دلالة مُفْعِلة 181

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

- مبصرة 181

ثالثاً: مشكل في دلالة فَعُول 183

1. نصوحاً 184

2. طهوراً 184

3. زبوراً 185

رابعاً: مشكل في دلالة فعيل 186

1. بديع 186

2. حكيم 188

3. كظيم 188

4. رهينة 189

5. رجيم 191

6. حفيظ 192

خامساً: مشكل في دلالة مفعول 192

1. مأتياً 192

2. مستوراً 194

3. المفتون 196

4. مهجوراً 197

سادساً: مشكل في دلالة اسم التفضيل 198

1. أهون 199

2. أعلم 201

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

3. أحق 202
4. أحب 204
5. أطهر 205
- خير 207
سابعاً: مشكل في دلالة أفعل الصفة المشبهة 209
- أعمى 209
ثامناً: مشكل في دلالة فَعِل 211
1. بخس 211
2. صفاً 212
3. عورة 213
تاسعاً: مشكل في دلالة فَعَل 214
1. رغداً 214
2. رصداً 215
عاشراً: مشكل في دلالة فِعِل 216
- بدعاً 216
حادي عشر: مشكل في دلالة فُعِل 218
- نكراً 218
الخاتمة 220
المصادر والمراجع 223
الملخص باللغة الإنجليزية 241

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

الملخص باللغة العربية

تناولت هذه الرسالة دراسة المشكل اللغوي في القرآن الكريم، وقد جاءت في مقدمة وثلاثة فصول وخاتمة، فالفصل الأول تم فيه تعريف المشكل والتفريق بينه وبين المتشابه والمجمل. أما الفصل الثاني، فقد خصص للبحث في مظاهر المشكل في دلالة الكلمة المفردة في القرآن الكريم، وقد وقع هذا الفصل في خمسة مطالب؛ مشكل يرد إلى ظاهرة التضاد، ومشكل يرد إلى ظاهرة المشترك اللفظي، ومشكل يرد إلى ظاهرة الترادف، ومشكل يرد إلى ظاهرة مخالفة اللفظ للمعنى المشهور في اللغة، والمطلب الأخير المشكل الذي يرد إلى ظاهرة اختلاف اللغات أو اللهجات.

وأما الفصل الثالث، فقد تناول المشكل في القرآن الكريم من ناحية الدلالة الصرفية وقد وقع كذلك في أربعة مطالب؛ مشكل ناتج عن الاختلاف في أصل اللفظ واشتقاقه، ومشكل ناتج عن العدول في المطابقة في العدد، ومشكل يرد إلى عدم المطابقة في التذكر والتأنيث، والمطلب الأخير المشكل الناتج عن تناوب المعاني في الصيغ الصرفية. وأخيراً الخاتمة، وقد تضمنت مجموعة النتائج التي توصل إليها الباحث من خلال هذه الدراسة.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

مقدمة

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده، وعلى آله الأطهار، وأصحابه المنتجبين الأخيار، وبعد:

لقد شرف الحق – تبارك وتعالى – هذه اللغة بمعجزة القرآن، وألهمها من فنون القول وأسرار البيان والإعجاز ما جعلها تعلو فوق اللغات جميعاً، فكان القرآن بحق كتاباً ليس مثله كتاب، لا من قبله ولا من بعده، وما من شك في أنه كان الباعث الأول للنهضة اللغوية والأدبية، والرائد الأول الذي أذكى روح البحث والتأمل لدى أهل اللغة قديماً وحديثاً، فبه نشأت الأبحاث والعلوم، وبه ازدهرت المعارف والفنون، وفيه صنف الأولون واللاحقون، محاولين كشف مكنونات أسراره التي لا تنضب، فألفوا في تفسيره وإعرابه، ودرسوا محكمه ومتشابهه ومجمله، وبحثوا في غريبه، وتعرضوا إلى أسرار نظمه وإعجازه، واستلهموا منه فنون البلاغة والبيان في نظم الكلام.

وكان مما يتصل بمجمل هذه الدراسات القرآنية مسألة مهمة جداً، كان قد نبه إليها بعض علمائنا منذ فجر النهضة، وهي ظاهرة المشكل، وهي ظاهرة نشأت نتيجة اختلاف العلماء في تفسير بعض ألفاظ القرآن الكريم، ونشأت كذلك نتيجة ادعاءات وافتراءات الزنادقة الذين كانوا يعترضون على كثير من ألفاظ القرآن الكريم. وهو خلاف ربما تعود جذوره إلى عصور الإسلام المبكرة، فهب الذين يغارون على دين الله سبحانه إلى المضي في التأليف في هذه الظاهرة محاولين كشف وجود هذه الخلاف بين العلماء حول ألفاظ القرآن الكريم.

وقد ذكر ابن النديم من هؤلاء العلماء ابن عيينة الذي ألف كتاباً في هذا الجانب بعنوان (جوابات القرآن). والفضل بن سلمة في كتابه (ضياء القلوب في معاني القرآن وغريبه

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

ومشكلة) وأبو الحسن علي بن عيسى بن داوود بن الجراح الوزير في كتابه (معاني القرآن وتفسيره ومشكلة) [1]. والذي يبدو أن هذه الكتب الثلاثة لم تصل إلينا.

ولعل أشهر كتاب وصل إلينا في ظاهرة المشكل هو كتاب (تأويل مشكل القرآن) لابن قتيبة، وكان ابن قتيبة في هذا الكتاب مدفوعاً في تأليفه للرد على الزنادقة الذين كانوا يعترضون على بعض التعبيرات والاستعمالات اللغوية في القرآن، كما كانوا ينتقدون آيات أخرى تبدو لهم متعارضة المعنى، فقام ابن قتيبة بدحض اعتراضات وإدعاءات هؤلاء بتقديم الحلول للمشكلات التي أثاروها.

وكان من العلماء من ألف في هذه الظاهرة أيضاً مكي بن أبي طالب القيسي، فألف كتابه المشهور (مشكل إعراب القرآن) وهو من الكتب المتفردة في مادتها وأسلوبها، غذ يبحث فيما أشكل من إعراب القرآن، فيفسره ويذكر علله، معتمداً السهولة والإيجاز[2].

إن هذين الكتابين – كتاب تأويل مشكل القرآن، ومشكل إعراب القرآن – وهما بحق بحق أشهر كتابين في ظاهرة المشكل، إلا أن كتاب تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة بحاجة إلى نظرة استبطانية لتؤذن باستشراف المحتكمات التي صدر عنها ابن قتيبة في تصنيفه له، هذا من جهة ومن جهة أخرى، فإن بعضاً من مظاهر الإشكال حول كثير من ألفاظ القرآن لم يتعرض لها ابن قتيبة، من مثل الإشكال الذي يرد إلى ظاهرة الترادف، والإشكال الذي يرد إلى ظاهرة الاختلاف في أصل اللفظ واشتقاقه ونحو ذلك، وكل ذلك ما زال بحاجة إلى مزيد من طول البحث وعميق الاستقصاء.

---

[1] انظر مقدمة كتاب فوائد في مشكل القرآن، لسلطان العلماء عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام، تحقيق الدكتور سيد رضوان علي الندوي، دار الشروق للنشر والتوزيع والطباعة، جدة، ط1، 1967، ص14.

[2] انظر مقدمة تحقيق كتاب مشكل إعراب القرآن الكريم لمكي بن أبي طالب القيسي، تحقيق ياسين السواس، دار اليمامة، دمشق، ط2، 2000، ص5.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

أما كتاب مشكل إعراب القرآن فكان موضوعه البحث فيما أشكل من الإعـراب فـي كثير من ألفاظ القرآن، فكان جانب الإعراب هو المسيطر على هذا الكتاب، وهذا هو الغرض الذي سعى إليه مكي– رحمه الله – فكان معنياً بالدرجة الأولى بالكشف عن الوجوه الإعرابية المحتملة، ولم يكن معنياً بالكشف عن وجوه الإشكال في الدلالة اللغوية أو الصرفية مثلاً وإن كان يحرص على مناقشة كثير من القضايا اللغوية والصرفية في كثير من السياقات.

ومن هنا تتأتى أهمية البحث في هذا الجانب، بأنه حاول أن يقدم رؤية فـي دراسـة ظاهرة المشكل في القرآن الكريم، وفق منهج ينسجم مع مقتضيات الدرس اللغـوي، ليتنـاول دراسة المشكل على مستويين من مستويات اللغة، مستوى دلالة الكلمة المفردة، ومستوى دلالة البنية الصرفية، ونأى في ذلك عن دراسة المشكل من الناحية التركيبية أو الإعرابية، لأن هذا الجانب نال حظه من البحث والدراسة.

ونظراً لطبيعة الموضوع الذي تقدمه هذه الدراسة، فإن فيه من جوانب السعة مـا لا يحتمل، ولذا ارتأى البحث أن يقف عند حد ما أتيح له من الآيات التي أشكلت على العلماء، ثم النظر فيها، ثم محاولة تبويبها وفق المظهر الذي تنتسب إليه هذه الآية أو تلك، ثـم الاكتفـاء بعرض بعض من الشواهد على كل مظهر. وكان ذلك كله يستدعي جهداً وصبراً عظيمـين، ويتطلب في الوقت نفسه قدرة على استيعاب الآراء المتعددة في المسالة الواحـدة، ومـن ثـم مناقشتها ومحاولة التوفيق بينها، أو ترجيح بعضها على الآخـر، أو اتخـاذ رأي فيـه مـن الاستقلالية ما لا فيه إجحاف بحق اللغة وأهلها.

وقد وقعت هذه الدراسة في ثلاثة فصول، فأما الفصل الأول فقد قدم فيه الباحث تعريفاً لمصطلح المشكل من الناحيتين اللغوية والاصطلاحية، واستعرض جـل الآراء التـي قالهـا العلماء فيه، ثم بسط القول في التفريق بينه وبين مصطلحين مهمين يتصلان به أيما اتـصال،

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

وهما مصطلح المتشابه ومصطلح المجمل، فكان للعلماء في ذلك كله آراء ووجهات نظر، وقد حاول البحث أن ينظر في مجمل هذه الآراء محاولاً التوفيق فيما بينها ما أمكن، ثم الخـــروج بإطار واضح يميز المشكل عن المتشابه والمجمل.

وأما الفصل الثاني، فقد تناول دراسة المشكل اللغوي من حيث الدلالة على مـــستوى الكلمة المفردة، فحاول أن يقدم رؤية واضحة عن مظاهر هذا الإشكال، فبعد استقصاء ما تيسر مما ينتسب من آي المشكل إلى هذا المستوى، تبين أن هذا الإشكال يرد إلى خمسة مظـــاهر، تناولها اجتهد البحث بدراستها وتحليلها، فكان من الإشكال ما يرد إلى ظاهرة التضاد في اللغة، ومنه ما ينتسب إلى ظاهرة المشترك اللفظي، ومنه ما ينتسب إلى ظاهرة الترادف، ومنه كذلك ما ينتسب إلى ظاهرة مخالفة اللفظ للمعنى المشهور في اللغة؛ وآخر مطلب كان الإشكال الذي يرد إلى ظاهرة اختلاف اللغات أو اللهجات.

وأما الفصل الثالث فقد درس المشكل من ناحية الدلالة الصرفية، فبحث في مظـــاهر الإشكال في دلالة البنية الصرفية، فوقعت تلك المظاهر في ثلاثة مطالب، أولها الإشكال الناتج عن العدول في المطابقة في العدد، وثانيها الإشكال الناتج عن عدم المطابقـــة فـــي التـــذكير والتأنيث، وآخرها الإشكال الذي يرد إلى ظاهرة تناوب الصيغ الصرفية.

هذا وأني لأعلم، أن الإنسان يخطئ ويصيب، فإن كنت أصبت فذلك بفـــضل مـــن الله وتوفيقه، وإن كنت قد أخطأت فما ذلك إلا من النفس الضعيفة، وأنني لأستغفر الله مـــن كـــل خطأ، فهو سبحانه عالم بخالص نيتي، وهو عليم بذات الصدور.

وصلى الله وسلم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين

والحمد لله رب العالمين

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

الفصل الأول

المشكل: تعريفه والفرق بينه وبين المجمل والمتشابه

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

© Arabic Digital Library-Yarmouk University

الفصل الأول

المشكل: تعريفه والفرق بينه وبين المجمل والمتشابه

لاشك في أن معرفة ظاهرة المشكل في القرآن الكريم، والبحث في أوجهها، والكشف عن أسباب وجود هذه الظاهرة – تعد ذات أهمية بالغة؛ ذلك لأن خطاب القرآن الكريم للمسلمين هو تكليف لهم، ولذا يتوجب علينا كمسلمين إدراك حقيقة هذه الظاهرة وما شاكلها، حتى يتسنى لنا القيام بواجب التكليف، ومن ثم لا غنى لأي عالم أو باحث أو دارس من معرفة في هذا الميدان، أو على الأقل معرفة شيء من جوانبه؛ لأنه يعتبر من الدعامات الأساسية في علم التفسير أو علوم القرآن بشكل عام، فضلاً عما يجنيه من ثمار طيبة من خلال الكشف عن بعض وجوه الإعجاز القرآني، ومن الكشف عن كثير من وجوه البلاغة وأسرارها الجميلة. هذا بالإضافة إلى أن البحث في ميدان كهذا يكون له عظيم الأثر في الرد على الطاعنين في كتاب الله –سبحانه وتعالى–، والمشككين في كثير من الحقائق التي جاء بها القرآن العظيم.

إن ظاهرة المشكل في القرآن الكريم – إلى جانب ظواهر أخرى بالطبع – قد تشكل عائقاً أمام الكثيرين ممن يقرأون القرآن ويحفظونه؛ فكثيراً ما يروق لهم أن يقرأوا القرآن بين الحين والآخر، ويمرروه على قلوبهم حيثما يأوون إلى فراشهم أو في أوقات فراغهم، أو وهم مسافرون، أو غير ذلك، فيتلون القرآن، ويرددون آياته، وبعد قليل يتوقفون. والسبب في ذلك ما يعتريه من لبس في فهم بعض الآيات أو المفردات، فلا يملك القارئ حينئذ سوى التوقف عن القراءة، حتى تتيسر له العودة إلى المصحف الكريم، أو إلى كتب التفسير ليتأكد من المعنى الحقيقي لهذه الكلمة أو تلك.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

فالقرآن الكريم – وإن نزل بلغة العرب، وجاء موافقاً لأساليبهم الخطابية – إلا أن كثيراً من دقائقه لا تتجلى إلا بعد السؤال والبحث وطول النظر، وهذا الأمر ليس جديداً، بل كان يحدث شيء من هذا في زمن الرسول – صلى الله عليه وسلم – وخير دليل على ذلك[1]، أن الصحابة – رضوان الله عليهم – كانوا قد سألوا الرسول – صلى الله عليه وسلم – عن معنى الظلم في قوله تعالى: ﴿ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَلَمْ يَلْبِسُوٓا۟ إِيمَٰنَهُم بِظُلْمٍ ﴾[2]. فقالوا له: وأينا لم يظلم نفسه؟ ففسره النبي – صلى الله عليه وسلم– بالشرك، واستدل عليه بقوله سبحانه: ﴿ إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ ﴾[3]. ومن ذلك أيضاً حديث عدي بن حاتم، قال: لما نزلت: ﴿ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ ﴾[4]. قال: عمدت إلى عقال أسود، فجعلت أنظر في الليل، ولا يستبين لي، فغدوت على رسول الله – صلى الله عليه وسلم – فذكرت له ذلك، فقال: إنما ذاك بياض النهار من سواد الليل[5].

هذا ومع مرور الزمن، أخذ يتسع نطاق ما استغلق فهمه، ويعود ذلك إلى جملة من الأسباب، أبرزها تباعد الزمن عن عهد نزول القرآن، وقصور المدارك عن معرفة أسرار العربية وأحكامها.

إن ظاهرة المشكل في القرآن الكريم إذاً، ظاهرة واسعة، تشتمل على جوانب كثيرة جداً ومتشعبة، وقد يطول البحث في هذه الظاهرة إلى درجة قد تصعب معها الإحاطة بكل

---

(1) انظر الألوسي: أبو الثناء شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت – لبنان، بلا تاريخ، 207/7.

(2) الأنعام/ 82.

(3) لقمان/ 13.

(4) البقرة/ 187.

(5) أنظر الألوسي، روح المعاني، 67/2.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

جوانبها، ولكن قبل البدء بمناقشة هذه الظاهرة ارتأى البحث في هذا الفصل أن يميز المشكل عن ظاهرتين مهمتين تتقاربان معه أيما تقارب وهما ظاهرتا المجمل والمتشابه. وفيما يلي مناقشة لهذه الظواهر جميعاً.

أولاً: المشكل

1. تعريف المشكل لغةً

المشكل اسم فاعل من الفعل (أَشْكَلَ)، تقول: فلان أَشْكل عليه الأمر إذا خفي، وقيل إن أصل مادة الكلمة من المماثلة، قال ابن فارس: "الشين والكاف واللام معظم بابه المماثلة. تقول: هذا شكل هذا، وهذا دخل في شكل هذا"[1].

والمشكل أيضاً الالتباس والاختلاط، جاء في اللسان "وأَشْكَلَ الأمرُ: التبس. وأمور أشكال: ملتبسة، وبينهم أشكلة أي لَبْسٌ. وفي حديث علي كرم الله وجهه: وأن لا يبيع من أولاد نخلِ هذه القرى وديَّةً حتى تُشْكِلَ أرضها غراساً، أي حتى يكثر غراس النخل فيها، فيراها الناظر على غير الصفة التي عرفها بها، فَيُشْكَلُ عليه أمرها..... والأَشْكَلُ من الإبل والغنم: الذي يخلط سوادَه حمرة، كأنه قد أَشْكل عليك لونُه وتقول: إن فيه لشكلةً من لون كذا وكذا، كقولك: أسمر فيه شُكلةً من سواد.... وشكْلةٌ: لونان فيه سواد وصفرة سمجة.... وأَشْكَلَ عليَّ الأمر إذا اختلط، ومنه قيل للأمر المشتبه مشكل"[2].

---

(1) ابن فارس، أحمد بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، 1991، مادة (شكل).

(2) ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي بن أحمد الأنصاري، لسان العرب، دار إحياء التراث العربي، بيروت – لبنان، الطبعة الثالثة، 1999، مادة (شكل).

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

2. تعريف المشكل اصطلاحاً

لقد اختلف علماء وأئمة المسلمين في تعريفهم لمصطلح المشكل، وذلك تبعاً لاختلافهم في المذهب. فقد عرفه الإمام الزركشي بقوله: "هو ما أوهم التعارض بين الآيات، وكلام الله سبحانه منزه عن الاختلاف"[1]. فهذا التعريف يظهر أن صاحبه قصر المشكل على ما أوهم تعارضاً، حتى أنه وضعه تحت عنوان: "مشكل القرآن وموهم الاختلاف والتناقض"[2].

وذهب صاحب التوقيف إلى تعريفه تعريفاً أقرب إلى اللغة منه إلى الاصطلاح، فقال: "المشكل هو الداخل في أشكاله؛ أي أمثاله وأشباهه مأخوذ من قولهم: أشكل أي صار ذات شكل، كما قال: أَحْرَمَ إذا دخل في الحرم، فصار ذا حرمة"[3].

وذهب الإمام عبد العزيز البخاري، والإمام السرخسي، إلى ما ذهب إليه صاحب التوقيف، ولكن مع الإشارة إلى أن المشكل لا يعرف المراد منه إلا بدليل، قال عبد العزيز البخاري: "إن المشكل اسم لما يشتبه المراد منه، بدخوله في أشكاله، على وجه لا يعرف المراد منه إلا بدليل، يتميز به من بين سائر الأشكال"[4].

وقد فسر الإمام عبد العزيز البخاري والإمام السرخسي علة هذا الإشكال، بأنه إما لغموض في المعنى أو لاستعارة بديعة، ومن نظائر الغموض في المعنى عندهما قوله تعالى:

---

(1) الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر، بيروت – لبنان، 1391هـ، 269/2.

(2) المرجع نفسه، 269/2.

(3) المناوي، محمد عبد الرؤوف، التوقيف على مهمات التعريف، تحقيق: محمد رضوان الداية، دار الفكر، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، 1990، 657/1.

(4) البخاري، عبد العزيز بن أحمد، كشف الأسرار على أصول فخر الإسلام البردوي، الناشر الصدف ببليشرز كراتشي باكستان، 36/2. وانظر السرخسي، أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل، أصول السرخسي، تحقيق: أبو الوفا الأفغاني، دار المعرفة، بيروت – لبنان، 1973، 169/1.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

﴿ فَأْتُوا۟ حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ ﴾[1]. فلفظ (أنى) مشكل لخفاء معناه، بسبب اشتراكه بين معنيين، هما (أين) و (كيف)، ومن تظافر الغموض بسبب الاستعارة البديعة قوله – سبحانه وتعالى – ﴿ فَأَذَٰقَهَا ٱللَّهُ لِبَاسَ ٱلْجُوعِ وَٱلْخَوْفِ ﴾[2]. فاللباس لا يذاق، ولكنه يشمل الظاهر، ولا أثر له في الباطن، والإذاقة أثرها في الباطن، فاستعيرت الإذاقة لما يصل من أثر الضرر إلى الباطن، واستعير للشمول، فكأن المعنى: فأذاقهم ما غشيهم من الجوع والخوف؛ أي أن أثرهما واصل إلى بواطنهم مع كونه شاملاً لهم[3].

وقال الجرجاني: "المشكل هو ما لا ينال المراد منه إلا بتأمل بعد الطلب"[4]. وهو بهذا التعريف يذهب إلى ما ذهب إليه الإمام عبد العزيز البخاري والإمام السرخسي. ومعنى الطلب والتأمل، أن ينظر – أولاً – في مفهومات اللفظ جميعاً فيضبطها، ثم يتأمل في استخراج المراد منها، ومن ذلك مثلاً، النظر في كلمة (أنى) في الآية الكريمة: ﴿ فَأْتُوا۟ حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ ﴾ فوجدت مشتركة بين معنيين، وهما معنى (أين) ومعنى (كيف)، وهذا هو الطلب. ثم يكون التأمل في هذين المعنيين؛ لتحديد المعنى المقصود، فوجد هذا اللفظ بمعنى (كيف)؛ لأنه لا يجوز إتيان المرأة من أي مكان، فتعين أن يكون المراد جواز الإتيان باعتبار الكيفية، لا باعتبار من أين شاء[5].

---

(1) البقرة/ 223.

(2) النحل/ 112.

(3) انظر عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار، 36/2، والسرخسي، أصول السرخسي، 168/1.

(4) الجرجاني، علي بن محمد بن علي، التعريفات، تحقيق إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، 1405هـ، 276/1.

(5) انظر عبد العزيز النجاري، كشف الأسرار، 36/2، والسرخسي، أصول السرخسي، 168/1.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

وإلى ذلك ذهب جمهور المحدثين، وبخاصة الأصوليون، فذهبوا إلى أن المشكل: "هو ما خفيت دلالته على المعنى المراد منه، خفاءً ناشئاً من ذات الصيغة أو الأسلوب، ولا يدرك إلا بالتأمل والاجتهاد"[1].

إن المشكل إذاً، غموض ناشئ من اللفظ أو الأسلوب، إذ لا يدل بذاته على المعنى المراد، ولهذا لا يمكن تطبيقه، أو العمل به إلا بعد الاجتهاد القائم على الأدلة من النصوص، أو القرائن، أو حكمة التشريع التي ترجح المعنى المراد في غالب ظن المجتهد وإزالة الإشكال والغموض.

ومن أمثلة المشكل من جهة اللفظ عند المحدثين، لفظ (القُرْء) في قوله تعالى: ﴿ وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ ﴾[2]. فالقرء لفظ مشترك بين معنيين هما (الحيض) و (الطهر)، وهذان المعنيان لا يمكن الجمع بينهما، والشارع قد قصد واحداً منهما، وترك للاجتهاد ترجيحه بالقرائن والأدلة.، فذهب فريق إلى أن المراد هو الحيض، وذهب فريق آخر إلى أن المراد هو الطهر وكل فريق منهما يقدم من الأمثلة ما يثبت به صحة ما ذهب إليه[3].

ومن أمثلته المشكل من جهة الأسلوب قوله سبحانه وتعالى: ﴿ وَإِن طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّآ أَن يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَا۟

---

(1) محمد فتحي الدريني، المناهج الأصولية، مؤسسة الرسالة، بيروت – لبنان، الطبعة الثالثة 1997، ص95. وانظر طاهر سليمان حمودة، دراسة المعنى عند الأصوليين، الدار الجامعية للطباعة والنشر والتوزيع، الاسكندرية، (د.ط) 1983، ص203

(2) البقرة/128.

(3) انظر محمد فتحي الدريني، المناهج الأصولية، ص96-98.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

﴿ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ ﴾[1]. فقد أشكل المعنى في هذا الأسلوب، أي المقصود في قوله تعالى: ﴿ أَوْ يَعْفُوَا۟ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ ﴾ أهو (الزوج) أم (الولي)؟ فذهب فريق إلى أن المقصود هو الزوج، وذهب فريق آخر إلى أن المقصود هو الولي[2].

ثانياً: المجمل

1. تعريف المجمل لغةً:

يطلق لفظ المجمل في اللغة بمعانٍ متعددة فيأتي بمعنى الكلام الموجز، ويطلق أيضاً ويراد به الكلام المبهم، فتقول: أجْملت الشيء، إذا أبهمته ولم توضحه للمخاطب، ويقال: جَمَلَ الشيءَ يُجْمَلُ جَمْلاً، إذا جُمع عن تفرقٍ. وأُجْمِل الحسابُ ونحوه إذا جُمع. والجُمْلة جماعة الشيء من الحساب وغيره، ومن ذلك قوله سبحانه وتعالى: ﴿ لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ ٱلْقُرْءَانُ جُمْلَةً وَٰحِدَةً ﴾[3]. وفي حديث القدر قال الرسول – صلى الله عليه وسلم–: "كتابٌ فيه أسماء أهل الجنة والنار، أجْمِلَ على آخرهم، فلا يزاد فيهم ولا ينقص"[4].

ويأتي لفظ المجمل بمعنى المُحَصّل، تقول: جَمَلْتُ الشيءَ إذا حصلته، ويطلق المجمل كذلك بمعنى المخلوط، وفي الحديث الشريف: "لعن الله اليهود، حُرِّمت عليهم الشحوم فجملوها، وباعوها، وأكلوا أثمانها"[5].

---

(1) البقرة/237.

(2) انظر محمد فتحي دريني، المناهج الأصولية، ص102-103

(3) الفرقان: 32.

(4) انظر ابن منظور، لسان العرب، مادة (جمل)، وابن فارس، مقاييس اللغة، مادة (جمل).

(5) انظر ابن منظور، لسان العرب، مادة (جمل)، وابن فارس، مقاييس اللغة، مادة (جمل).

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

ويستعمل هذا اللفظ أيضاً بمعنى الاعتدال في الشيء، يقال: أَجْمَلتُ الصنيعة عند فلان، وأجْمَل في صنيعه، وأجْمَل في طلب الشيء؛ أي اتأد واعتدل فلم يفرط[1].

2. تعريف المجمل اصطلاحاً

نقل الإمام أبو علي الآمدي تعريف بعض علماء وأئمة المسلمين لمصطلح المجمل بقوله: "عرفه بعض أصحابنا فقال: هو اللفظ الذي لا يفهم منه عند الإطلاق شيء"[2]. وقد تعقب الإمام الآمدي هذا القول، وأشار إلى هذا التعريف بأنه فاسد؛ لأن هذا التعريف يشير إلى تعريف الشيء بنفسه، وعنده أن تعريف الشيء بنفسه ممتنع، فضلاً عن أن التعريف السابق يشمل اللفظ المهمل، وهو اللفظ الذي لم يوضع للدلالة على شيء. ووجه شمول التعريف للفظ المهمل، أنه لفظ لا يفهم منه عند الإطلاق شيء، فصدق بذلك عليه التعريف، مع أن اللفظ المهمل ليس بمجمل؛ لأن الإجمال والبيان من صفات الألفاظ الدالة، والمهمل لا دلالة له، وبذلك دخل في التعريف ما ليس بمجمل[3].

وأشار الآمدي كذلك إلى أن التعريف السابق لا يشمل اللفظ المتردد على وجوه متعددة، كالمشترك، كلفظ العين في مقولة: (رأيت عيناً غير جارية) فقد فهم منه أن المراد عين غير جارية، ومع ذلك فلا زال اللفظ مجملاً؛ لاشتراكه بين معانٍ أخرى كالعين الباصرة والجاسوس[4].

---

(1) انظر ابن منظور، لسان العرب، مادة (جمل).

(2) الآمدي، سيف الدين أبو الحسن علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: سيد الجميلي، دار الكتاب العربي، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، 1984، 3-9.

(3) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، 9/3.

(4) انظر، المرجع نفسه، 9/3.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

وبعد هذا التعليق اختار الآمدي أن المجمل هو: "ما له دلالة على أحد أمرين، لا مزية لأحدهما على الآخر بالنسبة إليه"[1]. ثم شرح هذا التعرف، فقال: "فقولنا: (ما له دلالة) ليعم الأقوال والأفعال، وغير ذلك من الأدلة المجملة، وقولنا: (على أحد أمرين) احتراز عما لا دلالة له إلا على معنى و احد، وقولنا: (لا مزية لأحدهما على الآخر بالنسبة إليه) احتراز عن اللفظ الذي هو ظاهر في معنى، وبعيد في غيره، كاللفظ الذي هو حقيقة في شيء، ومجاز في شيء"[2].

وعلى نحو مما ذهب إليه الإمام الآمدي، ذهب الإمام ابن السبكي، فقال: "المجمل ما لم تتضح دلالته، والمراد ما له دلالة غير واضحة، فلا يراد المهمل.... وخرج المُبَيَّن لاتضاح دلالته"[3]. وإلى ذلك ذهب الإمام ابن الحاجب[4].

وقال أبو الحسين البصري: "المجمل هو ما أفاد شيئاً من جملة أشياء"[5]. ويبدو أن تعريف الإمام البصري هذا فيه إشارة إلى الألفاظ ذات المعاني المشتركة، وذكر مثل هذا

---

(1) المرجع نفسه، 11/3.

(2) المرجع نفسه، 11/3.

(3) انظر العطار، حسن بن محمد، حاشية العطار على جمع الجوامع، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، 1983، 93/2.

(4) انظر ابن الحاجب، جمال الدين ابو عمرو عثمان بن عمر، حاشية سعد الدين التفتازاني، المطبعة الأميرية 1998، 158/2.

(5) البصري، أبو الحسن محمد بن علي الطيب، المعتمد في أصول الفقه، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، 1990، 317/2.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

التعريف الإمام القرافي[1]. وعرفه أبو يعلى الفراء الحنبلي بقوله: "وأما المجمل فهو ما لا ينبئ عن المراد بنفسه، ويحتاج إلى قرينة تفسيره"[2] ومثل ذلك قال القفال[3].

وذهب الإمام فخر الدين البزدوي في تعريفه للمجمل إلى القول بأن المجمل: "ما ازدحمت فيه المعاني، واشتبه المراد اشتباهاً لا يدرك بنفس العبارة، بل بالرجوع إلى الاستفسار، ثم الطلب، ثم التأمل"[4].

وقد تعقب بعض العلماء تعريف الإمام البزدوي فقالوا، "أما تعريف الإمام البزدوي للمجمل على هذا النحو، فإنه على الرغم من أنه يشير إلى أن المشرع هو المرجع في التفسير، بقوله: "بالرجوع إلى الاستفسار"، لكن المجمل أوسع مفهوما مما ذكر، إذ الذي تزدحم فيه المعاني هو المشترك، ولعله أراد به (المشترك) الذي لم تقم قرائن تعين المجتهد على تبين المعنى المراد؛ إذ لو قامت لكان المشكل، على أن المشترك بهذا المعنى، لم يرد في الشريعة ولا يقع به التكليف، أما المجمل فأكثر صوره وقوعاً، هو اللفظ الذي نقل من معناه اللغوي إلى معنى شرعي خاص، قصده المشرع، ولا يفهم إلا من جهته، فيتولى تفسيره كاملاً أو غير كامل فيفسح بذلك مجالاً للاجتهاد، وهذا النوع من المجمل لا تزدحم فيه المعاني؛ لأن لفظ (الصلاة) مثلاً في اللغة الدعاء، وكذلك الربا بمعنى الزيادة، والسبب في الإبهام هو إلغاء الشارع المعنى اللغوي من اللفظ، وتضمينه معنى شرعياً"[5].

---

(1) انظر القرافي، شهاب الدين أبو العباس، شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1973، ص274.

(2) أبو يعلي الفراء، محمد بن الحسين بن محمد الحنبلي، العدة في أصول الفقه، تحقيق أحمد بن علي المباركي، مؤسسة الرسالة، بيروت- لبنان، 1980، 142/2.

(3) انظر الشوكاني، محمد بن علي، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، دار الكتاب العربي، بيروت- لبنان، الطبعة الثانية، 2001، ص167.

(4) عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار على أصول البزدوي، 54/1.

(5) انظر محمد فتحي الدريني، المناهج الأصولية، ص108.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

وعلى ذلك فإن تعريف المجمل هو اللفظ الذي خفيت دلالته على المراد منه، خفاءً ناشئاً من ذاته، ولا يمكن إدراك المعنى المراد منه إلا ببيان من الشارع، ثم الاجتهاد بالرأي إذا اقتضى شمول البيان ذلك[1].

ومن أمثلة المجمل قوله تعالى: ﴿ لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ ۚ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا ﴾[2]. فهذه الآية الكريمة شرعت مبدأ التوريث للنساء من تركة مورثهن المتوفى، فجعلت لهن نصيباً مفروضاً كما للرجال، غير أن هذا النصيب مجمل في مقداره، ولا يمكن تبيين هذا المقدار لكل من الرجال والنساء، وأحوال توريثهم، وطرق التوريث، إلا من قبل المشرع نفسه، وبذلك يبقى النص معطلاً فهماً وتطبيقاً حتى يرد التفسير من المشرع؛ لأن كل ما أفادته الآية الكريمة أنها جعلت للرجال نصيباً، وللنساء نصيباً مفروضاً في الإرث على وجه الإجمال، دون تبيين أو تفصيل لهذا النصيب الذي يخص كلاً من الفريقين، ثم تولى القرآن الكريم نفسه في آيات المواريث في سورة النساء تفصيل هذا المجمل، كما تولت السنة كذلك بيان هذا الإجمال[3].

ومن الأمثلة كذلك قوله تعالى: ﴿ أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ ﴾[4]. فإن لفظ (ما يتلى) لفظ عام مجمل، وقد تولى القرآن الكريم تفسيره في سورة المائدة، حيث يقول الله تعالى: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ ﴾[5].

---

(1) انظر المرجع نفسه، ص108.

(2) النساء/7.

(3) انظر محمد فتحي الدريني، المناهج الأصولية، ص109.

(4) المائدة/ 1.

(5) المائدة/ 3.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

ويدخل في باب المجمل أيضاً، الألفاظ ذات المدلول اللغوي الواضح عندما تكتسب دلالات شرعية جديدة، فالمعنى اللغوي للفظ قد يكون غير مراد للشارع، وإنما قد يقصد به معنى آخر، أو مدلولاً تشريعياً لا يمكن معرفته إلا من قبل المشرع، ولذا فإن الأصل في تفسير المجمل هو المعنى الذي حدده المشرع لا المعنى اللغوي، ومثال ذلك لفظ (الصلاة). فإن معنى الصلاة في اللغة الدعاء، إلا أن القرآن الكريم استعملها بمدلول آخر دخلت بموجبه دائرة المجمل؛ لأنها باستعمالها الجديد أصبح لا يدرك معناها الشرعي، ولا أركانها، ولا تفاصيلها، ولا عدد ركعاتها، أو كيفية أدائها إلا من قبل المشرع، فتولى الرسول – صلى الله عليه وسلم – تبيينها قولاً وفعلاً عندما قال: "صلوا كما رأيتموني أصلي"[1].

إذن، إن الأصل في كل الألفاظ المجملة في القرآن الكريم – أن معناها شرعي خاص، ولا يراد منها المعنى اللغوي، ولكن إذا أريد منها المعنى اللغوي فإنه حينئذٍ لا بد من قرينة تقوم على ذلك، من مثل قوله سبحانه وتعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ وَمَلَٰٓئِكَتَهُۥ يُصَلُّونَ عَلَى ٱلنَّبِيِّۚ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ صَلُّواْ عَلَيْهِ وَسَلِّمُواْ تَسْلِيمًا ﴾[2]. فالقرينة اللفظية هنا دلت على أن المراد بالصلاة في هذه الآية معناها اللغوي لا الشرعي، ومعنى القرينة اللفظية هنا أن المشرع لما نقل اللفظ (الصلاة) من معناه اللغوي إلى معناه الشرعي، أصبح المراد منه الأفعال والأقوال المخصوصة، أي هيئة الصلاة المعروفة، وأركانها وشرائطها، فهذا اللفظ بمعناه الشرعي أصبح دالاً على أن لفظ الصلاة في الآية ليس مراداً به المعنى الشرعي، بل المعنى اللغوي؛ لأن المعنى الشرعي أصبح لا يمكن تصوره بالنسبة إلى الله جل علاه، والمعنى

---

(1) انظر محمد فتحي الدريني، المناهج الأصولية، ص111.

(2) الأحزاب/56.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

اللغوي هو الدعاء، فالمراد إذن، أن الله تعالى يدعو لذاته للإنعام على النبي – صلى الله عليه وسلم – بالخير، وهذا يستلزم الرحمة، وكذلك الناس، فإن صلاتهم على النبي إنما هي دعـــاء، وكلها معانٍ لغوية[1].

الفرق بين المشكل والمجمل

من خلال ما سبق تبين أن كلاً من المشكل والمجمل خفي الدلالة على معناه، وأن هذا الخفاء أو الإبهام ناشئ من ذات اللفظ، مع فارق بينهما، وهو أن المشكل يزول إبهامه بالاجتهاد عن طريق الأدلة والقرائن، أما المجمل، فلا يمكن إدراك المعنى المـــراد منـــه، أو تفسيره أو تفصيله إلا ببيان من المشرع نفسه؛ لأنه لا توجد قرينة تعين الراد منه، وعلى هذا، فإن مجال الاجتهاد في المشكل واسع جداً[2]، ولهذا كان سبباً رئيساً من أسباب اختلاف علماء وأئمة المسلمين حول كثير من أمثلته وشواهده.

---

[1] انظر محمد فتحي الدريني، المناهج الأصولية، ص111.

[2] انظر المرجع نفسه، ص 93-94..

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

ثالثاً: المتشابه

1. تعريف المتشابه لغةً

الشَّبه في اللغة: المِثْل، يقال: هو شِبْهه، أي مثله، ومعنى المتشابه: المتماثل، جاء في لسان العرب: "الشِّبه والشَّبَهُ والشبيه: المثل، والجمع أشباه، وأشبه الشيء الشيءَ: ماثلـــه..... وشبَّهه إياه وشبَّهه له: مَثَّله ..... والمتشابهات: المتماثلات.... والتشبيه: التمثيل"[1].

ويأتي المتشابه بمعنى الالتباس والإشكال جاء في اللسان: "والشبه: الالتباس، وأمـور مُشْتبهه ومُبْهة: مشكلة يشبه بعضها بعضاً، وتشابه الشيئان، واشـتبها، واشـتبهت الأمـور، وتشابهت: التبست الأشباه بعضها بعضاً.... وشبهه الشيء إذا أُشكِل"[2].

وجاء المتشابه في اللغة أيضاً بمعنى الاستواء، فقيل في تعريف لفظ (متشابها) في قوله تعالى: ﴿وَأُتُوا۟ بِهِۦ مُتَشَٰبِهًا﴾[3]. أنه ليس من الاشتباه بمعنى المشكل، إنما هو من التـشابه الذي هو بمعنى الاستواء[4].

2. تعريف المتشابه اصطلاحاً:

ورد في معنى المتشابه في الشرع، أن يحتمل النص القرآني عدة معانٍ، كـأن تـرد القصة الواحدة مثلاً في صور شتى، وورد كذلك أن المتشابه في القرآن ما لا يحتمل إلا وجهاً

---

(1) ابن منظور، لسان العرب، مادة (شبه)، وانظر ابن فارس، مقاييس اللغة، مادة (شبه)

(2) ابن منظور، لسان العرب، مادة (شبه)، وانظر ابن فارس: مقاييس اللغة، مادة (شبه).

(3) انظر ابن منظور، لسان العرب، مادة (شبه) وابن فارس، مقاييس اللغة، مادة (شبه).

(4) البقرة / 25.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

واحداً، وما احتمل أوجهاً عدة، أو ما يعلم تأويله، وما لا يعلم تأويله، أو الناسخ الذي يعمل به، أو المنسوخ الذي لا يعمل به، وهو ما استأثر الله بعلمه[1].

ويمثل للمتشابه بمنسوخ القرآن الكريم، وكيفيات أسماء الله وصفاته والأفعال التي نسبت إليه مثل التشبيه بالمخلوقات، إضافة إلى القسم في القرآن الكريم، وأوائل السور المفتتحة بحروف المعجم المقطعة، وحقائق اليوم الآخر وعلم الساعة، على أن علماء وأئمة المسلمين اختلفوا في نظرتهم إلى المتشابه، وفي ذلك يقول السيوطي: "واختلف الناس في تفسير المتشبه، بحسب اختلافهم في أهل العلم"[2].

فمما جاء من أقوال العلماء في تعريفه قول الزركشي: "أما المتشابه فأصله أن يشتبه اللفظ في الظاهر، مع اختلاف المعاني، كما قال تعالى في وصف ثمر الجنة: ﴿وَأُتُوا۟ بِهِۦ مُتَشَٰبِهًا﴾؛ أي متفق المناظر مختلف الطعوم"[3].

وفصل الراغب الأصفهاني القول فيه، فقال: "والمتشابه من القرآن: ما أشكل تفسيره لمشابهته بغيره، إما من حيث اللفظ، أو من حيث المعنى، فقال الفقهاء: المتشابه ما لا ينبئ ظاهرة عن مراده.... وهو في الجملة ثلاثة أضرب؛ متشابه من جهة اللفظ فقط، ومتشابه من جهة المعنى فقط، ومتشابه من جهتهما"[4].

---

(1) انظر النسفي حافظ الدين أبو البركات عبد الله بن أحمد، تفسير النسفي، دار الكتاب العربي، بيروت – لبنان، 1982، 146/16.

(2) السيوطي، عبد الرحمن جلال الدين، التحبير في علم التفسير، تحقيق: فتحي عبد القادر فريد، دار العلوم للطباعة والنشر، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، 1403هـ، ص219-220.

(3) الزركشي، البرهان في علوم القرآن، 45/2.

(4) الراغب الأصفهاني أبو القاسم الحسين بن محمد، معجم مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق: نديم مرعشي، دار الفكر، بيروت، لبنان مادة (شبه).

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

وعرفه الخطابي بقوله: "فأما المتشابه فقد اختلفت الأقاويل فيه، وجماعها: ما اشتبه منها، فلم يُتَلَقَّ معناه من لفظه، ولم يدرك حكمه من تلاوته، وذلك على نوعين، منه ما إذا رُدَّ إلى المحكم واعتبر به، عُقِل مراده وعُلِم معناه، ومنه ما لا سبيل إلى معرفة كنهه، والوقوف على حقيقته، ولا يعلمه إلا الله عز وجل.... مثل الإيمان بالقدر والمشيئة، وعلم الصفات، ونحوها من الأمور التي لم يطلع عى سرها، ولم يُكْشف لنا عن مغيبها"[1].

واتخذ البعض الآخر من العلماء منحى آخر في تناوله لهذا المصطلح، ففي حين أن الخطابي جعل المتشابه على نوعين، ذهب الإمام المنذري إلى القول: "إنه ما صار المراد منه مشتبهاً على وجه لا طريق لإدراكه، حتى سقط طلبه ووجب اعتقاد الحقية فيه"[2]. فجعله بذلك ذا وجه واحد، وهو ما لا يمكن إدراك المراد منه. وإلى هذا الرأي ذهب الإمام السرخسي عندما قال: "بأنه اللفظ الذي خفي المراد منه، فلا تدل صيغته على المراد منه، ولا سبيل إلى إدراكه، إذ لا توجد قرينة تزيل هذا الخفاء فاستأثر الشارع بعمله"[3].

وهكذا فإن بعض العلماء ذهب إلى القول بأن المتشابه هو الذي لا يمكن إدراك معناه؛ لاستئثار الله تعالى بعلمه، في حين أن البعض الآخر منهم قد ذهب إلى ما هو أوسع من ذلك، فشمل عندهم كل ما اشتبه معناه على السامع، واحتاج إلى بيان، ذلك لأن المتشابه عندهم يمكن وهذا المتشابه قد يكون استأثر الله بعلمه أو أنه سبحانه ألهم عباده الراسخين في العلم العلم به

---

(1) الخطابي، أبو سليمان حمد بن محمد، أعلام الحديث في شرح صحيح البخاري، تحقيق: محمد بن سعد بن عبد الرحمن آل سعود، جامعة أم القرى، مطبوعات مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، 1825/3.

(2) المنذري، عمر بن مسعود، كشف الأسرار، وزارة التراث القومي والثقافي، سلطنة عمان، 1983 53/1-54.

(3) السرخسي، أصول السرخسي، 169/1.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

الوقوف عليه وإدراكه، وهذا ما ذهب إليه الإمام الخطابي[1]، وتبعه فيه المحدثون ومنهم، قال الدريني: "هو اللفظ الذي خفي معناه المراد منه من ذات اللفظ خفاءً لا يسع العقل البشري إدراكه في الدنيا، لعدم وجود قرينة تدل عليه، ولم يصدر من الشارع بيان له، أو لا يدركه إلا الراسخون في العلم"[2].

والذي يبدو أن الخلاف بين العلماء في المتشابه ناشئ من قوله تعالى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾[3]. فقد ذهب فريق من العلماء إلى القول بالعجز عن إدراك المراد من التشابه، وفوض الأمر فيه إلى الله تبارك وتعالى؛ وذلك لأنهم قالوا بلزوم الوقف على قوله تعالى في الآية السابقة المتعلقة بالمتشابه (وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ). وأما قوله تعالى: (وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ) فهو على الاستئناف، وخبره (يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ) وليس معطوفاً على لفظ الجلالة في قوله سبحانه: (وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ) وبحسب هذا، فإن الله تعالى يكون قد استأثر بعلم المتشابه، وبمراده منه، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فقد ذهب فريق آخر من العلماء إلى إمكانية تأويل المتشابه؛ ذلك

---

(1) انظر الخطابي، أعلام الحديث في شرح صحيح البخاري، 1825/3.

(2) انظر محمد فتحي الدريني، المناهج الأصولية، ص 137-138.

(3) آل عمران/ 7.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

لأنهم جعلوا قوله تبارك وتعالى: (وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلْعِلْمِ) معطوفاً على لفظ الجلالة في قوله تعالى: (وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ)، وبحسب هذا، فإن المتشابه يعلم تأويله إلا الله عز وجل، والراسخون في العلم أيضاً، ولم يروا أن الوقف لازم على قوله تعالى: (وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ)..... [1].

ومن أمثلة المتشابه في القرآن الكريم[2]. والآيات التي فيها ذكر لصفات الله سبحانه وتعالى، وللأفعال التي نسبت إليه سبحانه، بما يفيد معناها الظاهر الجهة والحدوث والتشبيه بالمخلوقات، فالله سبحانه وتعالى "ليس كمثله شيء. فهو منزه عن كل ذلك، وعن كل ما لا يليق به سبحانه، قال تعالى: ﴿ يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ﴾[3]. و ﴿ ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ﴾ [4]. و ﴿ تَبَٰرَكَ ٱلَّذِى بِيَدِهِ ٱلْمُلْكُ ﴾[5]. و ﴿ وَٱصْنَعِ ٱلْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا ﴾[6]. و ﴿ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ ﴾[7]. فهذه الآيات الكريمة وما جاء على نحوها

---

(1) انظر الكرماني، محمود بن حمزة بن نصر، البرهان في توجيه متشابه القرآن، تحقيق: أحمد عز الدين عبد الله، دار الوفاء للطباعة والتوزيع، المنصورة، ج م ع، الطبعة الثالثة، 2004، ص41. وانظر حسن نصار، المتشابه، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الأولى، 2003، ص72-78، وانظر محمد فتحي الدريني، المناهج الأصولية، ص137-138.

(2) انظر الدريني، المناهج الأصولية، ص139-140.

(3) الشورى/ 11.

(4) طه/ 5.

(5) الملك/ 1.

(6) هود/37.

(7) الرحمن/ 27.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

تُوقف عندها من قال إن العقل البشري لا يسع إدراكها في الدنيا، لعدم وجود قرينة تدل على كيفيتها، ولم يصدر من الشارع بيان له، في حين ذهب من قال بإمكانية تأويل المتشابه إلى تأويلها تأويلاً يليق بالذات العلية، فأولوا (اليد) بالقدرة، و (الاستواء) بالاستيلاء، و (الأعين) بالحفظ، و (الوجه) بالذات.

الفرق بين المشكل والمتشابه

باستعراض العلماء في المتشابه يتبين أن آراءهم وقعت في جانبين؛ الأول أن المتشابه لا يمكن إدراكه لعدم وجود قرينة تدل عليه وتوضح المراد منه، ولم يرد من الشارع ما يبينه، وهذا الرأي قريب من آراء العلماء في المجمل مع فارق بينهما، وهو أن المجمل قد ورد فيه من جهة المشرع ما أفاد بيانه وتفسير المراد منه، والثاني أن المتشابه يمكن تأويله بصرف النظر عن القرائن، وذلك من مثل تأويل الصفات والأفعال المنسوبة إلى الله عز وجل، حيث ذهب بعض المفسرين إلى تأويلها تأويلاً يليق بذات الله العلية. أما المشكل فإن الخفاء أو الإبهاء الناشئ منه يمكن أزالته بالاجتهاد عن طريق الأدلة والقرائن، وذلك من خلال الطلب ثم التأمل.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

الفصل الثاني

المشكل في دلالة الكلمة المفردة

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

© Arabic Digital Library-Yarmouk University

الفصل الثاني

المشكل في دلالة الكلمة المفردة

لقد أشار العلماء والباحثون كثيراً – على اختلاف اتجاهاتهم – إلى قضية كون اللغة العربية هي أوسع اللغات في ألفاظها ومفرداتها، وفيما تحمل تلك الألفاظ من معانٍ ودلالات، كما أشار الكثير منهم أيضاً إلى أنها أحسن اللغات في دقة العبارة، وقوة التراكيب، وجمال أساليبها وفنونها.

وقد كلل هذه اللغة نزول القرآن الكريم فأضاف إليها من أساليب التعبير، وفنون القول ما زادها حلاوة وجمالاً، وأضاف إليها من المعاني العظيمة السامية ما زادها شرفاً وفخاراً.

إن القرآن العظيم يحمل المعجزة إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، فمعجزته ببلاغته العربية، وتركيباته الأدبية وأساليبه الرائعة – دائمة أبداً مهما طال الزمن، بل إن الزمان يفنى ولا تفنى هذه المعجزة الخالدة؛ لأن القرآن هو كلام الله، وليس بعد كلام الله شيء.

ولكن الأمر الذي يمكن الإشارة إليه في هذا المقام، هو أن العرب الذين نزل عليهم القرآن الكريم، وهم أرباب الفصاحة والبيان، هل كانوا يفهمون معاني ألفاظه، بحيث تكون درجات الفهم لديهم في معرفة معاني هذه الألفاظ متساوية؟

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

إن هذه القضية جرى فيها خلاف بين العلماء؛ فهذا ابن خلدون يطالعنا في مقدمته بقوله: "إن القرآن نزل بلغة العرب، وعلى أساليب بلاغتهم، فكانوا كلهم يفهمونه، ويعلمون معانيه في مفرداته وتراكيبه"[1].

فابن خلدون بقوله هذا يجزم بأن العرب جميعاً يفهمون معاني ألفاظه، وأسرار تراكيبه، فما داموا عرباً خلّصاً، فإنه لا يصعب عليهم أن يفهموا كلاماً نزل بلغتهم، ولم ينزل بلغة غريبة عنهم. فمن البدهي أن يحيطوا بألفاظه، وجمال أساليبه وتراكيبه، فهو قرآن عربي، نزل على قوم وصلوا إلى أعلى المراتب في فصاحة القول، وبلاغة المعاني.

والذي يبدو من رأي ابن خلدون، أنه قول فيه شيء من المبالغة؛ لأن العرب هم أمة منهم البليغ، وفيهم من هو دون ذلك، وفيهم من ارتفع شأنه في فصاحة القول، ومنهم من هو غير ذلك أيضاً، فالحكم على العرب بأنهم جميعاً يدركون معاني القرآن، هو حكم فيه مبالغة، تخالفه الأدلة التي ذكرها بعض العلماء في هذا الجانب.

فهذا ابن تيمية مثلاً يخالف ما جاء به ابن خلدون، إذ يقول: "ويجب أن يعلم أن النبي – صلى الله عليه وسلم – بين لأصحابه معاني القرآن، كما بين لهم ألفاظه، فقوله تعالى: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾[2]. يتناول هذا وهذا، وقد قال أبو عبد الرحمن السلمي: حدثنا الذين كانوا يقرئوننا القرآن، كعثمان بن عفان، وعبد الله بن مسعود وغيرهما، أنهم كانوا إذا

---

[1] ابن خلدون، ولي الدين أبو زيد عبد الرحمن بن محمد، مقدمة ابن خلدون، مطبعة الشعب، القاهرة، 1971، ص403.

[2] سورة النحل / 44.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

تعلموا من النبي – صلى الله عليه وسلم – عشر آيات، لم يجاوزوها حتى يتعلموا ما فيها من العلم والعمل، قالوا: فتعلمنا القرآن والعلم و العمل جميعاً"[1].

فقول ابن تيمية هذا يؤكد أن العرب لم يكونوا على درجة واحدة من الفهم؛ ليدركوا جميعاً ما جاءت به ألفاظ القرآن الكريم من معانٍ، بل إن بعض الصحابة – رضوان الله تعالى عنهم – وهم على درجة عالية من بلاغة القول فصاحته، كانوا يتلقون الكثير من معاني القرآن من الرسول – صلى الله عليه وسلم – فالعرب إذن ليسوا على درجة واحدة حتى يفهموا معاني ألفاظ القرآن جملة.

وكان من العلماء من أكد على هذه القضية كذلك ابن قتيبة، حيث نقل بعض الباحثين عنه أنه قال: "إن العرب لا تستوي في المعرفة بجميع ما في القرآن من الغريب والتشابه، بل لبعضها الفضل في ذلك على بعض، والدليل عليه قول الله – عز وجل –: ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ ﴾[2]. ويدل عليه قول بعضهم: يا رسول الله: إنك لتأتينا بالكلام من كلام العرب ما نعرفه، ونحن العرب حقاً؟ فقال: إن ربي علمني فتعلمت"[3].

فابن قتيبة يرى في قوله تبارك وتعالى في الآية السابقة وفيما روي من حديث المصطفى –صلى الله عليه وسلم– ما يؤكد على أن العرب لا تستوي في المعرفة بجميع ما جاء في القرآن العظيم من ألفاظ ومعان وتراكيب، بل إن للبعض منهم الفضل في ذلك على

---

(1) ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد، مقدمة في أصول التفسير، مكتبة التراث الإسلامي، القاهرة، 1988، ص5.

(2) سورة آل عمران / 7.

(3) انظر عبد العال سالم مكرم، غريب القرآن في عصر الرسول والصحابة والتابعين، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، 1996، ص15.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

بعض. فالعرب إذن ليسوا على درجة واحدة من الوعي اللغوي ليدركوا جميعاً ما جاءت بـه ألفاظ القرآن العظيم من معانٍ ودلالات.

وإذا كان ابن تيمية قد أكد قضية عدم استواء العرب في فهم معاني ألفـاظ القـرآن – وتبعه في ذلك ابن قتيبة – فإن ابن تيمية قد أشار إلى مسالة أخرى مهمة، وهي تأكيده على أن النبي – صلى الله عليه وسلم – كان قد بين للصحابة معاني القرآن جميعها، وذلك فيما ذكـره عن أبي عبد الرحمن السلمي، وهذا أمر فيه نظر، وإلا لما كان هناك خلاف بين العلماء فـي تفسير كثير من آيات القرآن وألفاظه، باعتبار أن النبي – صلى الله عليه وسلم – قـد فـسر القرآن جملة.

إن الإسلام من أهم خصائصه إتاحة الطريق للأفكار العطشى أن تنهـل مـن معـين القرآن ما شاء لها أن تنهل، بشرط أن تكون أدوات التفكير متكاملـة، وأن تكـون متطلبـات البحث متوافرة، ومن ثم ازدهر التفسير، وتعددت مناهجه عبر القرون إلى يومنا هذا.

وفي ضوء هذا، يمكن التأكيد مرة أخرى على أن النبي – صلى الله عليه وسلم – لـم يفسر جميع القرآن، وإنما كان – صلى الله عليه وسلم – يعمد إلى تفسير بعـض الآيـات، أو الألفاظ المشكلة من القرآن الكريم، التي عزّ فهمها على بعض الصحابة – رضوان الله عليهم – كما أنه كان يوضح لأصحابه ويبين لهم بعض المشكلات المتعلقة بالآيات في مجال العقيدة، والعبادة، والأخلاق، والتشريع، والأحكام[1].

وإذا كان قد عز على بعض الصحابة إدراك معاني بعض الألفـاظ، وهـم أصـحاب الفطرة اللغوية السليمة، فما هو حال من جاء بعدهم، ممن فـسدت لـديهم الفطـرة اللغويـة، وتباعدت قرائحهم عن فهم كثير من الألفاظ، خاصة أن كثيراً من الألفاظ اللغوية قـد مـرت

---

[1] انظر عبد العال سالم مكرم، غريب القرآن في عصر الرسول والصحابة والتابعين، ص16-17.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

وتمر في حالة من الحركة والتفاعل الدائمين، إما باستحداث بعضها، أو بهجر بعضها الآخر واستبداله بألفاظ أخرى، أو بإكساب هذا اللفظ أو ذاك معاني جديدة لم تكن معروفة من ذي قبل. فاتسعت بذلك اللغة اتساعاً يتزامن مع اتساع الهوة بين اللغة وأصحابها في فهمهم لكثير من معاني ألفاظها وصيغها وتراكيبها.

وتبع ذلك كله قضايا كثيرة متشعبة، أفاض العلماء في البحث فيها كالتضاد، والترادف، والمشترك اللغوي، وغير ذلك. وهي بالجملة قضايا كان لها انعكاس واضح على تفسير بعض ألفاظ القرآن، فساهمت في ظهور الإشكال بين العلماء في تفسيرها، وهو الأمر الذي يتناوله هذا الفصل – إن شاء الله–.

أولاً: التضاد

تعريفه:

لقد حظيت ظاهرة التضاد بعناية كبيرة من قبل علماء العربية قديماً وحديثاً على حد سواء، وشغلت هذه الظاهرة حيزاً غير يسير من تفكيرهم ومؤلفاتهم، كانت قد تركزت حول عدة مسائل، كتعريف هذه الظاهرة وتدوينها، وما تمخض عن ذلك من خلافات بين العلماء في إثباتها وإنكارها، ثم الأسباب التي أفضت إليها، والآثار المترتبة عليها[1].

والذي يبدو أن أول من أشار إلى هذه الظاهرة، هو الخليل بن أحمد الفراهيدي، وهو يبحث في مادة (شعب). فبعد أن ذكر معنييها المتضادين، قال: "هذا من عجائب الكلام، ووسع

---

[1] انظر محمد نور الدين المنجد، التضاد في القرآن الكريم، دار الفكر المعاصر، بيروت – لبنان، ط1، 1999، ص24.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

اللغةُ العربيةُ، أن يكون الشعب تفرقاً، ويكون اجتماعاً، وقد نطق به الشعر"[1]. ولم ينص الخليل على تسميتها بمصطلح الأضداد، بل اكتفى بتسجيل دهشته، وأن ذلك نطق به الشعر.

إن التضاد مفهوم ربما تعود جذوره إلى سيبويه عندما ذهب إلى تقسيم الألفاظ والمعاني حيث يقول: "اعلم أن من كلامهم اختلاف اللفظين لاختلاف المعنيين، واختلاف اللفظين والمعنى واحد، واتفاق اللفظين واختلاف المعنيين"[2].

ثم تلقى العلماء تقسيم سيبويه هذا، وراحوا يفصلون فيه القول، فهذا قطرب يقول في الجزء الثالث من مقولة سيبويه السابقة: "والوجه الثالث: أن يتفق اللفظ، ويختلف المعنى، فيكون اللفظ الواحد على معنيين فصاعداً.... ومن هذا اللفظ الواحد الذي يجيء على معنيين فصاعداً ما يكون متضاداً في الشيء وضده"[3].

وبقي هذا التقسيم الذي أشار إليه قطرب أساساً في التأليف في ظاهرة الأضداد عند بعض العلماء[4]، فهذا ابن الأنباري يقول: إنها "الحروف التي توقعها العرب على المعاني المتضادة، فيكون الحرف منها مؤدياً على معنيين مختلفين"[5]. وهذا التعريف لا يقل إيجازاً عما ذكره قطرب[6].

---

(1) انظر محمد نور الدين المنجد، التضاد في القرآن الكريم، ص35.

(2) سيبويه، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، عالم الكتب بيروت، 1966، 1/7-8.

(3) قطرب، محمد بن المستنير، كتاب الأضداد، تحقيق: حنا حداد، دار العلوم، الرياض، الطبعة الأولى، 1984، ص70.

(4) انظر محمد نور الدين المنجد، التضاد في القرآن الكريم، ص35.

(5) ابن الأنباري، محمد بن القاسم، كتاب الأضداد، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، 1987، ص1.

(6) انظر محمد نور الدين المنجد، التضاد في القرآن الكريم، ص35.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

ثم جاء أبو الطيب اللغوي، فقدم تعريفاً دقيقاً لمفهوم الأضداد، إذ يقول: "والأضداد جمع ضد، وضد الشيء ما نافاه، نحو البياض والسواد، والسخاء والبخل، والشجاعة والجبن، وليس كل ما خالف الشيء ضداً له، ألا ترى أن القوة والجهل مختلفان، وليسا ضدين، وإنما ضد القوة الضعف، وضد الجهل العلم، فالاختلاف أعم من التضاد؛ إذ كان كل متضادين مختلفين، وليس كل مختلفين ضدين"[1]. وبهذا التعريف يكون أبو الطيب قد أزال الإبهام والاضطراب عن فكرة التضاد التي هي أخص من الاختلاف في معناها العام[2].

وهكذا فإن الأضداد أو التضاد هو مصطلح أطلقه اللغويون على الألفاظ التي تنصرف إلى معنيين متضادين، وعليه فإن الأضداد اللفظية التي تتقابل فيها المعاني من دون أن يتحد فيها اللفظ، كالليل والنهار، والأبيض والأسود، والموت والحياة، والبخل والكرم – لا تعد من الأضداد بهذا المصطلح[3].

هذا وقد جعل كثير من العلماء والباحثين الأضداد نوعاً من المشترك اللفظي، غير أن هناك فريقاً منهم من يرى غير ذلك وهم الذين لا يسلمون بالمشترك إلا إذا دل على معنيين لا رابط بينهما، يرى هؤلاء أن التضاد ليس نوعاً من الاشتراك؛ لأن المتضادين تجمع بينهما صلة من نوع ما، فالجامع بين الأسود والأبيض أن كلاً منهما لون، والجامع بين الكبير والصغير أن كلاً منهما حجم .... وهكذا. ولولا هذه الصلة لما كان المتضادان ضدين، إذ إن الضدين شيئان اشتراكا في صفة واختلفا في مقدارها[4].

---

(1) أبو الطيب، عبد الواحد بن علي اللغوي الحلبي، الأضداد في كلام العرب، تحقيق: عزة حسن، مجمع دمشق، الطبعة الأولى، 1993، 1/1.

(2) انظر محمد نور الدين المنجد، التضاد في القرآن الكريم، ص35.

(3) انظر المرجع نفسه، ص36.

(4) انظر المرجع نفسه، ص36.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

ويذهب الدكتور محمد حسين آل ياسين إلى أنه ليس بين المشترك والأضداد من التشابه سوى انصراف اللفظ فيهما إلى أكثر من معنى، وبينهما فيما عدا ذلك من عدم التشابه ما بين كل منهما وأي من الظواهر اللغوية الأخرى؛ وذلك لأن أسباب نشأة الأضداد تختلف عما هي عليه في المشترك، ولا تتفق إلا في مسائل قليلة؛ ومن أقرب الأمثلة على هذا ما يقال في الاستحضار الذهني الطبيعي للمعنى المتضاد مما لا يتوافر مثله في المشترك، وما يقال في جنوح المتكلم إلى التفاؤل ودرء العين والتهكم والاستهزاء، مما يستدعي قلب المعنى الأول والنطق بضده، وهو مما لا يتوافر كذلك في المشترك[1].

وعلى أي حال، فإن المشترك اللفظي والتضاد يدخلان ضمن الوجه الثالث الذي ذكره سيبويه وقطرب، وهو اتفاق اللفظ واختلاف المعنى، بيد أن هذا الاختلاف في المعنى قد يصل إلى درجة التناقض أحياناً، وهو ما يعرف بالتضاد، وقد لا يصل إليها في أحيان أخرى، وهو ما يعرف بالمشترك اللفظي.

وإذا كان وجه الاتفاق بين الصنفين هو تعدد المعنى للفظ الواحد، فإن بينهما أيضاً اختلافاً يتمثل في أن المشترك اللفظي يدل فيه اللفظ الواحد على أكثر من معنى لا تضاد فيما بينها، أما إذا كانت الدلالة على معنيين متضادين، فهو من باب الأضداد. وقد ألمح إلى ذلك السيوطي عندما تحدث عن المشترك، فهو وإن كان قد جعل التضاد جزءاً من المشترك، إلا أنه فرق بينهما، إذا يقول: "إن المشترك يقع على شيئين ضدين، وعلى مختلفين غير ضدين، فما يقع على الضدين كالجون والليل، وما يقع على مختلفين غير ضدين كالعين، وذلك من

---

[1] انظر محمد نور الدين المنجد، التضاد في القرآن الكريم، ص37.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

حيث دلالتها على آلة الإبصار، أو ينبوع الماء، أو الجاسوس"[1]. فقوله: "يقع على شيئين ضدين" هو التضاد، وقوله: "على شيئين غير ضدين" هو المشترك.

وتبعاً لذلك يمكن القول بأن المشترك أعم من التضاد، وأن التضاد أخص من المشترك، إذ كل متضاد يمكن أن يكون من المشترك، ولكن ليس كل مشترك متضاداً، وثمة فرق آخر بينهما، وهو أن المشترك قد تزيد معانيه على اثنين، بأن تكون ثلاثة أو أربعة، أما في الأضداد فالمعاني لا تتجاوز الاثنين.

هذا وقد حاول بعض الباحثين تضييق باب الأضداد، فالدكتور إبراهيم أنيس مثلاً يرى أن الأضداد يعوز أكثرها الشواهد الصريحة والقوية، وأنها لا تعدو العشرين كلمة في جميع اللغة[2]. وهذا ما صرح به الدكتور علي عبد الواحد وافي عندما قال: "إن التضاد بمعناه الصحيح لا يعدو إلا مفردات قليلة"[3]. وهو ما ذهب إليه الدكتور إبراهيم السامرائي[4]. والدكتور رمضان عبد التواب[5].

غير أن هذا الذي ذهب إليه هؤلاء العلماء الأفاضل قد يكون داخله نوع من المبالغة، ذلك أن الألفاظ التي احتملت معاني متضادة ليست قليلة، وكتب المعاجم قدمت نماذج كثيرة من ذلك، وكذلك الحال عند الكثيرين من علماء اللغة الذين بحثوا في هذه المسألة، فقد قدم ابن الأنباري وقطرب وأبو حاتم والأصمعي وغيرهم نماذج غير يسيرة على ظاهرة الأضداد، وصنفوها في مؤلفات تعنى بهذه الظاهرة وتحمل مسماها.

---

(1) السيوطي، المزهر، 387/1.

(2) انظر محمد نور الدين المنجد، التضاد في القرآن الكريم، ص52.

(3) علي عبد الواحد وافي، فقه اللغة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة الثانية، 1994، ص191.

(4) انظر إبراهيم السامرائي، التطور اللغوي التاريخي، دار الأندلس، بيروت – لبنان، الطبعة الثانية، 1981، ص106 – 107.

(5) انظر رمضان عبد التواب، فصول في فقه اللغة، مكتبة الخانجي، مصر، الطبعة الثالثة، 1987، ص342.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

والألفاظ التي احتملت معنيين متضادين في القرآن الكريم ليست قليلة كذلك. وقد كانت هذه الألفاظ محط إشكال بين العلماء حول تحديد المعنى المقصود من بين كل معنيين متضادين. وفيما يلي بعض من الصور على ذلك:

1. المسجور في قوله تعالى: ﴿ وَٱلْبَحْرِ ٱلْمَسْجُورِ ﴾[1].

لقد تناول بعض العلماء الذين بحثوا في الأضداد هذا اللفظ، وجعلوه من الألفاظ المتضادة، وذكروا له معنيين، هما المسجور بمعنى المملوء، والمسجور بمعنى الفارغ[2]. وقد استشهد الأصمعي[3]. على المعنى الأول بقوله تعالى: ﴿ وَٱلْبَحْرِ ٱلْمَسْجُورِ ﴾، وعلى المعنى الثاني بقوله سبحانه: ﴿ وَإِذَا ٱلْبِحَارُ سُجِّرَتْ ﴾[4].

وقد وقف علماء الأضداد عند هذا اللفظ طويلاً، وأشكل عليهم تحديد المعنى المراد من هذين المعنيين، وفي ذلك يقول أبو حاتم: "وقالوا: المسجور المملوء.... وقال بعضهم: المسجور الفارغ، بلغني ذلك، ولا أدري ما الصواب، ولا أقول في ﴿ وَٱلْبَحْرِ ٱلْمَسْجُورِ ﴾ شيئاً، ولا ﴿ وَإِذَا ٱلْبِحَارُ سُجِّرَتْ ﴾؛ لأنه قرآن، وأنا أثق به"[5]. ولم يجد أبو حاتم حيلة تجاه ذلك سوى إمكانية حملة على التفاؤل، حيث تابع حديثه فقال: "وقالوا: قالت جارية بالحجاز: إن حوضكم لمسجور، ولم تكن فيه قطرة... يمكن أن يكون هذا على التفاؤل، كما يقال للعطشان ريان، وللملدوغ السليم"[6].

---

(1) الطور /6.

(2) انظر قطرب، كتاب الأضداد، ص102.

(3) الأصمعي، الأضداد، ص10.

(4) التكوير /6.

(5) السجستاني، أبو حاتم سهل بن عثمان، كتاب الأضداد، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1991، ص126.

(6) المرجع نفسه، ص126.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

والشيء نفسه يمكن أن يقال بالنسبة إلى المفسرين واللغويين إذ اختلفوا كذلك في تحديد المراد بلفظ (المسجور)، وترددوا كثيراً في تحديد أيهما المقصود من المعنيين المتضادين، فابن جرير الطبري يرى – بعد أن ذكر الوجهين – أن معنى المسجور المملوء، حيث يقول: "و أولى الأقوال في ذلك عندي بالصواب قول من قال: معناه: والبحر المملوء المجموع ماؤه بعضه في بعض، وذلك أن الأغلب من معاني السجر: الإيقاد، كما يقال: سجرت التنور، بمعنى: أوقدت، أو الامتلاء على ما وصفت، كما قال لبيد:

فَتَوَسَّطا عُرْضَ السَّرِيِّ وَصَدَّعا مَسْجُورَةً متجاوزاً قُلاَّمُها[1]

وكما قال النمر بن تولب العُكلي:

إذا شاءَ طالَعَ مَسْجُورَةً تَرى حَوْلَهَا النَّبْعَ والسَّاسما

سَقَتْها رُوَاعِدُ مِنْ صَيِّفٍ وإنْ مِنْ خريفٍ فَلَنْ يَعْدَما[2]

فإذا كان ذلك الأغلب من معاني السجر، وكان البحر غير مُوقد اليوم، وكان الله تعالى ذكره قد وصفه بأنه مسجور، فبطل عنه إحدى الصفتين، وهو الإيقاد صحت الصفة الأخرى التي هي له اليوم، وهو الامتلاء؛ لأنه كل وقت ممتلئ"[3].

ورجح هذا المعنى كذلك الفراء، وذكر أن المسجور في كلام العرب هو المملوء[4].

وكذلك فعل الزمخشري غير أنه ذكر الوجه الثاني ولم يعلق عليه حيث يقول: ﴿ وَٱلْبَحْرِ ٱلْمَسْجُورِ ﴾ المملوء، وقيل: الموقد ..... وروي أن الله تعالى يجعل يوم القيامة البحار كلها

---

(1) ديوان لبيد بشرح الطوسي، قدم له ووضع هوامشه وفهارسه حنا نصر الحتّي، دار الكتاب العربي، بيروت – لبنان، ط1، 1993 ص216.

(2) ديوان النمر بن تولب، تحقيق حمودي القيسي، المعارف، بغداد، 1388هـ، ص104.

(3) ابن جرير الطبري، تفسير الطبري، 26/27.

(4) انظر الفراء، أبو زكريا يحيى بن زياد، معاني القرآن، تحقيق: محمد علي النجار، دار السرور، بيروت – لبنان (بلا تاريخ)، 61/3.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

ناراً، تسجر بها نار جهنم، وعن علي – رضي الله عنه – أنه سأل يهودياً: أين موضعُ النار في كتابكم؟ قال: في البحر، قال علي: فما أراه إلا صادقاً لقوله تعالى: ﴿ وَٱلْبَحْرِ ٱلْمَسْجُورِ ﴾.....[1].

أما أبو حيان فقد ذكر الوجهين معاً دون أن يرجح أحدهما على الآخر إذ يقول: "قال مجاهد وشمر بن عطية والضحاك ومحمد بن كعب والأخفش: هو البحر الموقد ناراً... وقال قتادة: البحر المسجور المملوء... ورجحه الطبري بوجود ماء البحر كذلك...

وقال ابن عباس: المسجور الذي ذهب ماؤه، وروى ذو الرمة الشاعر عن ابن عباس قال: خرجت أمة لتستسقي، فقالت: إن الحوض مسجور، أي فارغ، فيكون من الأضداد، ويروى أن البحار يذهب ماؤها يوم القيام"[2].

2. وأسروا في قوله تعالى﴿ وَأَسَرُّواْ ٱلنَّدَامَةَ لَمَّا رَأَوُاْ ٱلْعَذَابَ ﴾[3]. وقوله سبحانه: ﴿ وَأَسَرُّواْ ٱلنَّجْوَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ ﴾[4].

---

[1] الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر الخوارزمي، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت – لبنان، الطبعة الثانية، 2001، 411/4.

[2] أبو حيان، محمد بن يوسف الأندلسي الغرناطي، البحر المحيط في التفسير، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1992، 567/9.

[3] يونس / 54.

[4] سبأ / 33.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

وكما أشكل على العلماء تحديد أحد المعنيين في (المسجور) أشكل عليهم كذلك تحديد معنى ﴿ وَأَسَرُّوا ﴾ فقد تناول بعض العلماء هذا اللفظ، وعدوه من ألفاظ الأضداد، في حين أن بعضهم الآخر نفى عنه هذه الصفة.

فمن الفريق الأول قطرب، إذ ذكر لهذا اللفظ معنيين متضادين هما الإسرار بمعنى الإظهار، والإسرار بمعنى الكتمان، واستشهد على المعنى الأول بقول الفرزدق:

فلما رأى الحجاجَ جَرَّدَ سَيْفَه أَسَرَّ الحروري الذي كان أضمرا[1].

ومن الفريق الثاني أبو حاتم السجستاني، فقد طعن بهذا الشاهد وصاحبه، يقول: "ولا أثق بقول الفرزدق في القرآن، ولا أدري لعله قال: "الذي كان أظهرا"، أي كتم ما كان عليه، والفرزدق كثير التخليط في شعره، وليس في قول نظيريه جرير والأخطل شيء من ذلك، فلا أثق به في القرآن"[2].

وصرح التوزي بأن هناك رواية أخرى لبيت الفرزدق، وهي "أسر الحروري الذي كان مظهراً"[3]. وهذا يعني إسقاط الشاهد، والطعن فيه لاحتمال هذه الرواية، ونفي صفة التضاد عن الكلمة – بحسب رأي التوزي – وأنه ليس للكلمة معنى آخر غير معنى الإخفاء أو الكتمان، وهذا ما مال إليه ابن الأنباري أيضاً[4].

---

[1] انظر قطرب، كتاب الأضداد، ص89. والبيت غير موجود في ديوانه.

[2] السجستاني، كتاب الأضداد، ص 114-115، وانظر الأصمعي، كتاب الأضداد، (ضمن ثلاثة كتب في الأضداد)، ص21.

[3] انظر التوزي، ثلاثة نصوص في الأضداد، تحقق: محمد حسين آل ياسين، عالم الكتب، بيروت – لبنان، 1996، ص174.

[4] انظر ابن الأنباري، أبو البركات عبد الرحمن، كتاب الأضداد، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة حكومة الكويت، الطبعة الثانية، 1986، ص206 – 207.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

وكما وقع الإشكال عند علماء الأضداد في تحديد المعنى المقصود من المعنيين المتضادين، اختلف كذلك أصحاب المعاجم، فهذا ابن فارس يذكر أن معنى الإسرار هو الإخفاء، إذ يقول: "هذا اللفظ مأخوذ من مادة (سَرَّ) وهو أصل يدل على إخفاء الشيء، فالسر خلاف الإعلان، يقال: أسررت الشيء إسراراً خلاف أعلنته"[1]. ثم يتابع حديثه بذكر رواية أخرى لمعنى الإسرار منقولة عن أبي عبيدة إذ يقول: "وقال أبو عبيدة: أسررت الشيء أخفيته، وأسررته أعلنته، وقرأ (وأسروا الندامة لما رأوا العذاب)، قال: أظهروها"[2]. أما الخليل فقد ارتضى المعنيين معاً[3]، وهو ما اختاره الجوهري عندما قال: "أسررت الشيء، كتمته، وأعلنته أيضاً، فهو من الأضداد، والوجهان جميعاً يفسران في قوله تعالى: ﴿ وَأَسَرُّواْ ٱلنَّدَامَةَ لَمَّا رَأَوُاْ ٱلْعَذَابَ ﴾ ....."[4].

وتناول المفسرون هذا اللفظ واختلفوا فيه كذلك، فابن جرير الطبري لم يذكر لمعنى ﴿ وَأَسَرُّواْ ﴾ إلا معنى واحداً وهو الإخفاء[5]. ومثل ذلك فعل الفراء[6]. والقرطبي[7].

أما الزمخشري فقد ذكر الوجهين معاً، ولكنه يرجح معنى الإخفاء[8]. وعكسه فعل أبو حيان، حيث رجح معنى الإظهار. يقول "وأسروا من الأضداد تأتي بمعنى أظهر.... وتأتي

---

(1) ابن فارس، مقاييس اللغة، مادة (سرر).

(2) المرجع نفسه، مادة (سرر).

(3) انظر الخليل بن أحمد، العين، مادة (سرر).

(4) الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق أحمد عطار، دار العلم للملايين، بيروت – لبنان، الطبعة الثالثة، 1984، مادة (سرر).

(5) انظر ابن جرير الطبري، تفسير الطبري، 142/11.

(6) انظر الفراء، معاني القرآن، 469/1.

(7) انظر القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، دار إحياء التراث العربي، بيروت – لبنان، 1966، 238/11.

(8) انظر الزمخشري، الكشاف، 335/2.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

© Arabic Digital Library-Yarmouk University

بمعنى أخفى.... أما الإظهار فإنه ليس بيوم تصبر ولا تجلد، ولا يقوى فيه الكافر على كتمان ما ناله، ولأن حالة رؤية العذاب يتحسر الإنسان على اقترافه ما أوجبه، ويظهر الندامة على ما فاته من الفوز ومن الخلاص من العذاب..... وأما إخفاء الندامة فقيل: أخفى رؤساؤهم الندامة من سفلتهم حياء منهم وخوفاً من توبيخهم، وهذا فيه بعد؛ لأن من عاين العذاب هو مشغول بما يناسبه منه، فكيف له فكر في الحياء، وفي التوبيخ الوارد من السفلة"[1].

وأما الراغب الأصفهاني فقد ذكر المعنيين معاً، دون أن يرجح أحدهما، فقال: "إن الإسرار إلى الغير يقضي إظهار ذلك لمن يفضي إليه بالسر، وإن كان يقضي إخفاءه عن غيره، فإذاً قولهم: "أسررت إلى فلان يقتضي من وجه الإظهار، ومن وجه الإخفاء"[2].

وإذا كان بعض المفسرين قد ذكر المعنيين، ورد معنى الإخفاء، وكان بعضهم الآخر قد ذكر المعنيين ووفق بينهما، وكان بعضهم الآخر قد اكتفى بذكر معنى الإخفاء وحده – فإن بعضهم الآخر اكتفى بذكر معنى الإظهار فقط، وهو ما ذهب إليه فخر الدين الرازي عندما قال: "إنهم أخفوا الندامة في الدنيا، لكفرهم وفسقهم حفاظاً على الرياسة، أما في القيامة، فيبطل هذا الغرض، لذا يجب الإظهار"[3].

3. (الصريم) في قوله سبحانه: ﴿ فَطَافَ عَلَيْهَا طَائِفٌ مِّن رَّبِّكَ وَهُمْ نَائِمُونَ ﴿١٩﴾ فَأَصْبَحَتْ كَالصَّرِيمِ ﴾[4].

---

[1] أبو حيان، البحر المحيط، 72/6.

[2] الراغب الأصفهاني، المفردات، مادة (سرر).

[3] الرازي، فخر الدين، التفسير الكبير، دار إحياء التراث العربي، بيروت – لبنان الطبعة الثالثة، 199، 3/5.

[4] القلم / 19، 20.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

يكاد يجمع علماء الأضداد على أن هذا اللفظ من ألفاظ الأضداد، فـذكر قطـرب لـه معنيين هما الصريم بمعنى الليل، والصريم بمعنى الصبح، واستشهد على المعنى الأول بقول ابن الرقاع:

فلما انْجَلَـى عَنْهـا الـصَّرِيمُ وأَبْـصَرَتْ هِجاناً يُـسَامي الليـلَ أبـيضَ مُعْلَمَـا[1]

واستشهد على المعنى الثاني بقول بشر يصف ثوراً:

فبـاتَ يقـولُ أصُـبْحُ لَيْـلُ حتـى تجلـى عـن صـريمته الظـلامُ[2].

ويرى أن كل ما انجلى من شيء فهو صريم كالليل ينصرم من النهار، والنهار ينصرم من الليل[3].

وإلى هذا ذهب أصحاب المعاجم، وفي ذلك يقول ابن فارس: "فأما الصريم، فيقال إنه اسم الصبح واسم الليل، وكيف كان فهو من القياس؛ لأن كل واحد منهمـا يـصرم صـاحبه، وينصرم عنه"[4]. ويؤكد ذلك الجوهري وابن منظور، يقـول الجـوهري: "الـصريم: الليـل المظلم.... والصريم: الصبح، وهو من الأضداد..." [5].

واختلف المفسرون واللغويون في تحديد المقصود من هذين المعنيـين المتـضادين، فالفراء مثلاً اكتفى بذكر معنى واحد منهما، يقول: "وقولـه (فأصـبحت كالـصريم) كالليـل المسود"[6]. وهذا يعني أن الفراء يقر هذا المعنى، وينفي عن اللفظ المعنى الآخر.

---

[1] ديوان عدي بن الرقاع، تحقيق الشريف عبد الله الحسيني البركاتي، المكتبـة الفيـصلية، مكـة المكرمـة 1985. ص74.

[2] ديوان بشر بن أبي خازم، تحقيق عزة حسن، دار الشرق العربي، بيروت – لبنان، 1995، ص209.

[3] انظر قطرب، كتاب الأضداد، ص12، وابن الأنباري، كتاب الأضداد، ص84.

[4] ابن فارس، مقاييس اللغة، مادة (صرم).

[5] انظر الجوهري، الصحاح، مادة (صرم) وابن منظور، لسان العرب، مادة (صرم).

[6] الفراء، معاني القرآن، 25/3.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library Yarmouk University

أما ابن جرير الطبري فقد ذكر الوجهين معاً، دون أن يرجح أحدهما على الآخر، واكتفى بالقول بأن هذا اللفظ مما اختلف فيه أهل التأويل[1]. ومثله فعل الزمخشري حيث يقول: "فأصبحت كالصريم" كالمصرومة لهلاك ثمرها، وقيل الصريم الليل، أي: احترقت واسودت، وقيل: النهار، أي: يبست وذهب خضرتها"[2]. وفي هذا السياق يقول أبو حيان، "وقال الأخفش: كالصبح انصرم من الليل، وقال المبرد: كالنهار، فلا شيء فيها، وقال شمر: الصريم الليل، والصريم النهار، أي ينصرم هذا عن ذاك، وذاك عن هذا"[3].

وهكذا فإنه يتبين أن لفظ (الصريم) هو من ألفاظ الأضداد، وأن اختلاف العلماء في تحديد المعنى المراد، من حيث كون اللفظ يدل على الليل، أو على النهار، هو اختلاف ناشئ عن كون هذا اللفظ من الأضداد، فالذي يبدو أن لفظ (الصريم) هو اسم يطلق على الليل، ويطلق على النهار أو الصبح، وبحسب هذا يكون المعنى أن جنة هؤلاء أصبحت محترقة سوداء كسواد الليل المظلم، أو أنها احترقت وفرغت من كل شيء، فأصبحت كالصريم، أي كالنهار في لونه وبياضه- والله تعالى أعلم-.

4. (وراءهم) في قوله تعالى: ﴿ وَكَانَ وَرَآءَهُم مَّلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا ﴾[4].

يدل هذا اللفظ في كتب الأضداد على معنيين متضادين هما الخلف والأمام[1]. وقد استشهد قطرب على المعنى الثاني بقوله سبحانه وتعالى: ﴿ وَمِن وَرَآئِهِۦ عَذَابٌ غَلِيظٌ ﴾[2]، واستشهد كذلك بأبيات من الشعر، منها قول سوار بن المضرب:

---

[1] انظر ابن جرير الطبري، تفسير الطبري، 29/38-39.

[2] الزمخشري، الكشاف، 4/594 – 595.

[3] أبو حيان، البحر المحيط، 10/242.

[4] الكهف /79.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

أترجو بنـو مـروانَ سـمعي وطـاعتي وقـومي تميـمٌ والفـلاةُ ورائيـا[3].

واستشهد أبو حاتم على المعنى الأول (الخلف) بقوله تعالى: ﴿ فَبَشَّرْنَاهَا بِإِسْحَاقَ وَمِن وَرَاءِ إِسْحَاقَ يَعْقُوبَ ﴾[4].واستشهد على المعنى الثاني (الإمام) بقول لبيد:

أَلَيْسَ ورائي إن تراخت منيّتي لزومَ العصا تُحنَى عليها الأصابع[5].

وتناولت المعاجم اللغوية هذا اللفظ، وأشار أصحابها إلى أنه من ألفاظ الأضداد التي استعملها القرآن، وفي ذلك يقول الجوهري: "وراء بمعنى خلف، وقد يكون بمعنى قدام، وهي من الأضداد"[6].

وقد ذكر ابن جرير الطبري بعض الآراء المنسوبة إلى بعض المفسرين، وكانت هذه الآراء بمجملها تتردد بين المعنيين، فبعضهم يشير إلى أن لفظ (وراء) بمعنى (أمام)، وبعضهم الآخر يشير إلى أن هذا اللفظ بمعنى (خلف)، إلا أن ابن جرير ذهب إلى القول بضدية هذا اللفظ، فذكر المبعنيين معاً، دون أن يرجح أحدهما على الآخر، إذ يقول: "وقوله: (وكان

---

(1) انظر قطرب، كتاب الأضداد ص 105 – 106، وأبو الطيب اللغوي، الأضداد في كلام العرب 2/ 657.

(2) إبراهيم /17.

(3) انظر قطرب، كتاب الأضداد ص105 – 106، والبيت منسوب لمالك بن الريب المازني التميمي، وليس لسوار، وهو من قصيدة له في الرثاء مطلعها:

ألا ليت شعري هل أبيتن ليلةً بجنب الغضى أزجي القلاص النواجيا

(4) هود /71.

(5) انظر أبو حاتم السجستاني، كتاب الأضداد، ص83، والبيت في ديوانه، ص112.

(6) الجوهري، الصحاح، مادة (وري)، وانظر ابن منظور، لسان العرب، مادة (وري) وابن فارس، مقاييس اللغة، مادة (وري).

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

وراءهم ملك) وكان أمامهم وقدامهم ملك[1]. وإلى ذلك ذهب القرطبي[2]. والزمخشري[3].

أما أبو حيان فقد ذكر المعنيين، ورجح أن يكون المعنى (أمامهم) فقال: ... (وراءهم) لفظ يطلق على الخلف وعلى الأمام، ومعناه هنا أمامهم[4].

ونقل أبو حيان عن ابن عطية أنه رجح معنى (خلفهم). يقول: "وقال ابن عطية: وقوله (وراءهم) عندي هو على بابه، وذلك أن هذه الألفاظ إنما تجيء يراعى بها الزمن، والذي يأتي بعد هو الوراء، وهو ما خلف.... فهذه الآية معناها أن هؤلاء وعملهم وسعيهم يأتي بعده في الزمن غصب هذا الملك...." [5].

لا شك إذاً في أن هذا اللفظ هو من ألفاظ الأضداد، فلفظ (وراءهم) الوارد في سياق الآية الشريفة، هو لفظ يتردد بين المعنيين، ولا شك أيضاً في أن العلماء يترددون في تحديد أي من هذين المعنيين هو المقصود، وإن كان البعض يرجح أحد المعنيين على الآخر، والذي يبدو أن السبب في حمل هذا اللفظ على هذين المعنيين – والله أعلم – هو المعنى اللغوي الذي يؤديه اللفظ، فهو لفظ مأخوذ من معنى المواراة التي بمعنى الاستتار، فما استتر عنك فهو وراء، سواء أكان خلفك أم أمامك.

5. (عسعس) في قوله سبحانه: ﴿ وَٱلَّيۡلِ إِذَا عَسۡعَسَ ﴾ [6].

---

[1] ابن جرير الطبري، تفسير الطبري، 5/16.

[2] انظر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 11 / 34 – 35.

[3] انظر الزمخشري، الكشاف 691/2.

[4] أبو حيان، البحر المحيط 213/7.

[5] أبو حيان، البحر المحيط 213/7.

[6] التكوير /17.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

وهذا اللفظ كذلك من ألفاظ الأضداد عند الكثير من العلماء، فقد ذكر علماء الأضداد لهذا المعنى معنيين، وهما ﴿ عَسْعَسَ ﴾ بمعنى أقبل، ﴿ عَسْعَسَ ﴾ بمعنى أدبر [1]. وقد استشهدوا على المعنى الأول بقول علقمة:

حتى إذا الليلُ عَسْعسا وأدركتْ منه بهيماً حِنْدِساً[2]

وقول الزبرقان بن بدر:

وَرَدْتُ بأفراسٍ عتاقٍ وفتيةٍ فوارطَ في أعجاز ليلٍ معسعسِ[3]

واستشهدوا على المعنى الثاني بقول علقمة:

حتى إذا الصبح لها تنفسا وانجاب عنها ليلُها وعسعسا[4]

وقول أبي البلاد النحوي:

عسعس حتى لو يشاءُ ادّنا كان له من ضوئه مَقْبَسُ[5]

وذهب أصحاب المعاجم إلى ما ذهب إليه أصحاب الأضداد، فقد جاء في اللسان قوله: "عَسَّ يعس عَسّاً، أي طاف بالليل.... وعسعس الليل عسعسة: أقبل بظلامه، وقيل: عسعسة: قبل السحر وفي التنزيل: ﴿ وَٱلَّيۡلِ إِذَا عَسۡعَسَ ﴾ قيل: هو إقباله بظلامه، وقيل: هو

---

(1) انظر قطرب، كتاب الأضداد، ص 122 – 123. وأبو حاتم السجستاني، كتاب الأضداد، ص97.

(2) والبيت ليس في ديوانه، بتحقيق لطفي الصقال وربة الخطيب، مراجعة فخر الدين قباوة، دار الكتاب العربي بحلب، ط1، 1969.

(3) والبيت في كتاب شعر الزبرقان بن بدر وعمر بن الأهتم، تحقيق: سعود محمود عبد الجابر، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1984، ص45.

(4) والبيت ليس في ديوانه.

(5) ليس له ديوان شعر مطبوع أو شعر مجموع.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

إدباره.... وقال أبو إسحاق السري: عسعس الليل إذا أقبل، وعسعس إذا أدبر، والمعنيان يرجعان إلى شيء واحد، وهو ابتداء الظلام في أولهِ، وإدباره في آخره"[1].

وذهب الزمخشري إلى ذكر المعنيين معاً، ونسب إلى نفسه المعنى (أدبر) دون أن ينفي المعنى الآخر. يقول: "عسعس الليل إذا أدبر، وقيل: عسعس إذا أقبل بظلامه"[2].

أما الطبري فقد رجح أن يكون المعنى هو الإدبار، ولكنه ذكر المعنى الآخر، ونسبه إلى ابن عطية[3]. في حين أن الماوردي جزم بضدية اللفظ عندما قال: "وأصل العس الامتلاء، ومنه قيل للقدح الكبير عسّ، لامتلائه بما فيه، فأطلق على إقبال الليل لابتداء امتلائه، وأطلق على إدباره لانتهاء امتلائه[4].

واكتفى أبو حيان بذكر رأي الفراء والخليل، فقال: "قال الفراء، عسعس الليل وعس، إذا لم يبق منه إلا القليل، وقال الخليل: عسعس الليل: أقبل وأدبر. قال المبرد: هو من الأضداد"[5].

وهكذا، فإنه يتبين أن هذا اللفظ هو من ألفاظ الأضداد، والقول بالضدية يجعل فيه رأيين، أحدهما عكس الآخر، وإذا كان بعض العلماء قد رجح معنى الإدبار على معنى الإقبال إلا أن هذا اللفظ لا يمنع – والله أعلم – من شمول المعنيين معاً، ومن ثم يكون هذا اللفظ قسماً بالليل في إقباله وفي إدباره جميعاً.

---

(1) ابن منظور، لسان العرب، مادة (عسس).

(2) الزمخشري، الكشاف 711/4.

(3) انظر ابن جرير الطبري، تفسير الطبري 30 /98 – 99.

(4) الماوردي، أبو حسن علي بن محمد بن حبيب، تفسير الماوردي، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، 1992، 217/6.

(5) أبو حيان، البحر المحيط، 413/10.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

كانت هذه بعض النماذج على ظاهرة الأضداد في القرآن الكريم، هذه الظاهرة التي لا شك في أنها تشكل مظهراً من مظاهر الإشكال بين العلماء في تحديد معاني بعض الألفاظ فالقول بالضدية يعني أن هناك رأيين، أحدهما يناقض الآخر، وألفاظ الأضداد في القرآن ليست باليسيرة، وقد حاول البحث أن تتبعها، فوقع علاوةً على ما سبق على أمثلةٍ غير يسيرة، منها:

اللفظ	الآية	السورة ورقم الآية	المعنيان المتضادان	المصدر
أبرح	﴿ لَآ أَبۡرَحُ حَتَّىٰٓ أَبۡلُغَ مَجۡمَعَ ٱلۡبَحۡرَيۡنِ ﴾	الكهف: ٦٠	ذهب وظهر	أضداد قطرب /107، وابن الأنباري /141.
البطانة	﴿ مُتَّكِـِٔينَ عَلَىٰ فُرُشِۭ بَطَآئِنُهَا مِنۡ إِسۡتَبۡرَقٖۚ ﴾	الرحمن: ٥٤	البطانة والظهارة	أضداد قطرب /139، وأبي حاتم، /145، وابن الأنباري /342 ومعاني القرآن للفراء 118/3
بلاء	﴿ وَنَبۡلُوكُم بِٱلشَّرِّ وَٱلۡخَيۡرِ فِتۡنَةٗۖ ﴾	الأنبياء: ٣٥	نعمة ونقمة	أضداد الأصمعي / 59.
الرهو	﴿ وَٱتۡرُكِ ٱلۡبَحۡرَ رَهۡوًاۖ إِنَّهُمۡ جُندٞ مُّغۡرَقُونَ ﴾	الدخان: ٢٤	الارتفاع والانخفاض	أضداد قطرب/112، والأصمعي/11 وابن الأنباري/148.
الضد	﴿ كَلَّاۚ سَيَكۡفُرُونَ بِعِبَادَتِهِمۡ وَيَكُونُونَ عَلَيۡهِمۡ ضِدّٗا ﴾	مريم: ٨٢	المخالف والمماثل	أضداد قطرب/113، وأبي حاتم/79 وأبي الطيب 449/1
ظنّ	﴿ إِنِّي ظَنَنتُ أَنِّي مُلَٰقٍ حِسَابِيَهۡ ﴾	الحاقة: ٢٠	الشك واليقين	أضداد قطرب/6، والأصمعي/34، والتوزي/164، وأبي حاتم/76، ومعاني القرآن للزجاج 331/1
شرى	﴿ وَلَبِئۡسَ مَا شَرَوۡاْ بِهِۦٓ أَنفُسَهُمۡۚ لَوۡ كَانُواْ يَعۡلَمُونَ ﴾	البقرة: ١٠٢	أخذ الثمن وأعطى الثمن	أضداد قطرب / 98، والأصمعي/30، ومعاني القرآن للفراء 30/1
الحنيف	﴿ وَٱتَّبَعَ مِلَّةَ إِبۡرَٰهِيمَ حَنِيفٗاۗ ﴾	النساء: ١٢٥	المائل عن الشر إلى	أضداد أبي الطيب /225.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

			الخير والمائل من الخير إلى الشر	
البيْن	﴿ لَقَد تَّقَطَّعَ بَيْنَكُمْ ﴾	الأنعام: ٩٤	الفراق والوصال	أضداد قطرب/138، والأصمعي/52، وابن الأنباري /76.
الخوف	﴿ وَإِنِ ٱمْرَأَةٌ خَافَتْ مِنۢ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا ﴾	النساء: ١٢٨	الشك واليقين	أضداد السجستاني/88 وقطرب وأبي الطيب 235/1.
الأحوى	﴿ فَجَعَلَهُۥ غُثَآءً أَحْوَىٰ ﴾	الأعلى: ٥	الأخضر من النبات الطري، والأسود من النبات الجاف	أضداد أبي الطيب 203/1، وابن الدهان/9، وابن الأنباري /353.
السارب	﴿ وَمَنْ هُوَ مُسْتَخْفٍۭ بِٱلَّيْلِ وَسَارِبٌۢ بِٱلنَّهَارِ ﴾	الرعد: ١٠	المتواري والظاهر	أضداد قطرب/120، وابن الأنباري/76 وأبي الطيب 3810/1
الصرّ	﴿ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ﴾	البقرة: ٢٦٠	الجمع والتفريق	أضداد قطرب/132، والسجستاني/98.
الطاحي	﴿ وَٱلْأَرْضِ وَمَا طَحَىٰهَا ﴾	الشمس: ٦	المنضجع والمرتفع	أضداد قطرب/125، وأبي الطيب1/460.
الفرط	﴿ لَا جَرَمَ أَنَّ لَهُمُ ٱلنَّارَ وَأَنَّهُم مُّفْرَطُونَ ﴾	النحل: ٦٢	المقدم والمؤخر	أضداد التوزي/5، والسجستاني/141 وقطرب/114.
الغابر	﴿ إِلَّا عَجُوزًا فِى ٱلْغَٰبِرِينَ ﴾	الشعراء: ١٧١	الماضي والباقي	أضداد الأصمعي/58، وابن الأنباري /129.
القرء	﴿ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ ﴾	البقرة: ٢٢٨	الحيض والطهر	أضداد قطرب/108، والأصمعي/5 وابن الأنباري/27.
المغازة	﴿ فَلَا تَحْسَبَنَّهُم بِمَفَازَةٍ مِّنَ ٱلْعَذَابِ ﴾	آل عمران: ١٨٨	المنجاة والمهلكة	أضداد قطرب/103، والأصمعي/38، والتوزي/109.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

السامد	﴿ وَأَنتُمْ سَٰمِدُونَ ﴾	النجم: ٦١	اللاهي والحزين	أضداد السجستاني/14، وقطرب/73 وأبي الطيب 369/1.
حسب	﴿ وَحَسِبُوٓاْ أَلَّا تَكُونَ فِتْنَةٌ فَعَمُواْ وَصَمُّواْ ﴾	المائدة: ٧١	الشك واليقين	أضداد السجستاني/108، وابن الأنباري/20، وأبي الطيب 184/1.
عسى	﴿ عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَن يَرْحَمَكُمْ ﴾	الإسراء: ٨	الشك واليقين	أضداد قطرب/70، والسجستاني/95، وابن الأنباري/22.
القانع	﴿ وَأَطْعِمُواْ ٱلْقَانِعَ وَٱلْمُعْتَرَّ ﴾	الحج: ٣٦	الراضي والسائل	أضداد قطرب/95، والأصمعي/49 ، وابن الأنباري/66
القرن	﴿ وَمَا كُنَّا لَهُۥ مُقْرِنِينَ ﴾	الزخرف: ١٣	القوي على الأمر والضعيف	أضداد أبي الطيب 568/2
نسل	﴿ مِّن كُلِّ حَدَبٍ يَنسِلُونَ ﴾	الأنبياء: ٩٦	طلع وسقط	أضداد ابن الأنباري/271
نسيان	﴿ نَسُواْ ٱللَّهَ فَنَسِيَهُمْ ﴾	التوبة: ٦٧	الترك بغفلة والترك مع العمد	أضداد السجستاني/156، وابن الأنباري/399
الهجر	﴿ وَٱهْجُرُوهُنَّ فِي ٱلْمَضَاجِعِ ﴾	النساء: ٣٤	الترك والعطف	أضداد قطرب141، وابن الأنباري/323، وأبي الطيب 683/2.
التولية	﴿ وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا ﴾	البقرة: ١٤٨	الإقبال والإدبار	أضداد قطرب/134، والسجستاني/144، وأبي الطيب 666/2.
ممنون	﴿ لَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ ﴾	فصلت: ٨	القوة والضعف	أضداد قطرب/127، والتوزي/8، وابن الأنباري156، وأبي الطيب 61/1.
المفزع	﴿ حَتَّىٰٓ إِذَا فُزِّعَ عَن قُلُوبِهِمْ ﴾	سبأ: ٢٣	الشجاع والجبان	أضداد قطرب/136، وابن الأنباري 119.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

العنوة	﴿ وَعَنَتِ ٱلْوُجُوهُ لِلْحَيِّ ٱلْقَيُّومِ ﴾	طه: ١١١	الغصب والغلبة والأخذ بمحبة ورضا	أضداد قطرب/137، والسجستاني/126 وابن الأنباري/79.
راغ	﴿ فَرَاغَ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦ ﴾	الذاريات: ٢٦	أقبل وولى	أضداد ابن الأنباري/153، وقطرب/148.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

ثانياً: المشترك اللفظي

تعريفه:

جاء في اللسان قوله: "قال الليث، واسم مشترك، يشترك فيه معـــان كثيـــرة، كـــالعين ونحوها، فإنه يجمع معاني كثيرة،.... وقوله أنشده ابن الأعرابي:

ولا يستوي المـــرآن: هـــذا ابـــن حُـــرَّةٍ وهذا ابنُ أخـــرى ظَهْرُهـــا مُتَـــشَرَّكُ[1]

فسره، فقال: معناه مشترك"[2].

فالمشترك اللفظي في اللغة هو كل لفظ دال على معان كثيرة، وهذا التعريف اللغوي لا يختلف عن التعريف الاصطلاحي، غير أن علماء العربية أولوا هذه الظاهرة عنايـــة كبيـــرة، وشغلت حيزاً غير يسير من تفكيرهم، واختلفت أراؤهم حولها.

فقد حدد السيوطي معنى المشترك اللفظي فقال: "وقد حده أهل الأصول بأنـــه اللفـــظ الواحد الدال على معنيين مختلفين فأكثر، دلالة على السواء عند أهل تلك اللغة"[3].

فالمشترك بحسب هذا هو دلالة اللفظ الواحد على عدة معانٍ، وقد أشار إليـــه ســـيبويه عندما قسم الألفاظ والمعاني، فقال "اعلم أن من كلامهم اختلاف اللفظين لاختلاف المعنيـــين، واختلاف اللفظين والمعنى واحد، واتفاق اللفظين واختلاف المعنيين"[4]. والملاحظ في مقولـــة سيبويه أنه لم يطلق مصالح المشترك، وأنه اكتفى بالإشارة إلى أن اللفـــظ يحتمـــل دلالتـــين مختلفتين، ولم يشر إلى أن اللفظ الواحد قد يحتمل أكثر من ذلك. وبحسب هذا، فلا فرق بين ما

---

(1) البيت منسوب إلى عبد الملك بن مروان، انظر: العقد الفريد، 130/6.

(2) ابن منظور، لسان العرب، مادة (شرك).

(3) السيوطي، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، 369/1.

(4) سيبويه، الكتاب، 7/1-8.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

أطلق عليه العلماء المشترك اللفظي والأضداد، علماً أنّ ثمة فرقاً بينهما كما تبين أثناء الحديث عن الأضداد.

ثم جاء ابن فارس، وأشار إلى المشترك في باب الأسماء كيف تقع على المسميات، حيث يقول: "وتسمى الأشياء الكثيرة بالاسم الواحد، نحو عين الماء، وعين المال، وعين السحاب"[1]. وأشار إليه كذلك في باب أجناس الكلام في الاتفاق والافتراض[2]. ثم أفرد باباً للاشتراك ذاكراً فيه هذا المصطلح، فعرفه، وذكر بعض الشواهد عليه، يقول: "معنى الاشتراك أن تكون اللفظة محتملة لمعنيين أو أكثر"[3]. وقوله: (أو أكثر) فيه احتراز عن التضاد الذي لا يكون إلا لمعنيين متضادين.

فمفهوم الاشتراك اللفظي عند القدماء عموماً يقوم على اتحاد اللفظ وتعدد المعاني، ولكن كتب اللغة تشير إلى وقوع خلاف بين العلماء القدماء في إثباته وإنكاره، غير أن أكثرهم كان قد ذهب إلى إثباته، وعلى رأسهم سيبويه، والمبرد، وابن جني، والثعالبي وغيرهم، فضلاً عن أصحاب المعاجم كصاحب القاموس المحيط، وصاحب تاج العروس، وصاحب مقاييس اللغة، وصاحب اللسان وغيرهم.

أما المنكرون للمشترك من القدماء فعلى رأسهم ابن درستويه، الذي ضيق مفهوم المشترك، وأخرج منه كل ما يمكن رد معانيه إلى معنى عام يجمعها، فقد نقل عنه السيوطي ما قاله في لفظ (وجد) واختلاف معانيه، يقول: "قال ابن درستويه في شرح الفصيح، هذه اللفظة من أقوى حجج من يزعم أن من كلام العرب ما يتفق لفظه، ويختلف معناه، لأن سيبويه

---

(1) ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا الرازي اللغوي، الصاحبي في فقه اللغة ومسائلها وسنن العرب في كلامها، تحقيق: الدكتور عمر فاروق الطباع، مكتبة المعارف، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، 1993، ص97.

(2) المرجع نفسه، ص206–207.

(3) المرجع نفسه، ص261.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

ذكره في أول كتابه، وجعله من الأصول المتقدمة، فظن من لم يتأمل المعاني، ولم يتحقق الحقائق أن هذا لفظ واحد، وقد جاء لمعانٍ مختلفة، وإنما هذه المعاني كلها شيء واحد، وهو إصابة الشيء خيراً كان أو شراً ..." [1]. ويقول أيضاً "فإذا اتفق البناءان في الكلمة والحروف، ثم جاء المعنيان مختلفين لم يكن بد من رجوعهما إلى معنى واحد، يشتركان فيه، فيصيران متفقي اللفظ والمعنى.... فلو جاز وضع لفظ واحد للدلالة على لمعنيين مختلفين أو أحدهما ضد الآخر، لما كان ذلك إبانة، بل تعمية وتغطية"[2]. والذي يبدو من كلام ابن درستويه أنه كان يرد المعاني المختلفة إلى أصل واحد، تجمع كلها تحت هذا الأصل، فيعتمد عليه في إنكاره للمشترك[3].

وممن سار على نهج ابن درستويه أبو هلال العسكري عندما قال: "لا يجوز أن يدل اللفظ الواحد على معنيين مختلفين حتى تضاف علامة لكل واحد منهما، فإن لم يكن فيه لذلك علامة أشكل، وألبس المخاطب، وليس من الحكمة وضع الدلالة المشكلة إلا أن يدفع إلى ذلك ضرورة أو علة، ولا يجيء في الكلام غير ذلك إلا ما شذ وقل"[4].

والذي يبدو من الناحية العملية أن أبا هلال العسكري يتردد بين إنكاره النظري للمشترك، والإقرار به في مواضع مختلفة من (فروقه) والتمثيل له، يقول مثلاً: "وأما السماع فيكون اسماً للمسموع، يقال لما سمعته من الحديث هو سماعي، ويقال للغناء سماع، ويكون

---

(1) السيوطي، المزهر 384/1، وانظر: محمد نور الدين المنجد، الاشتراك اللفظي في القرآن الكريم بين النظرية والتطبيق، دار الفكر المعاصر، بيروت – لبنان الطبعة الأولى، 1999، ص31.

(2) السيوطي، المزهر ، 385/1.

(3) انظر: محمد نور الدين المنجد، الاشتراك اللفظي في القرآن الكريم بين النظرية والتطبيق، ص31.

(4) أبو هلال العسكري، الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد بن يحيى بن مهران، كتاب الفروق، دار الآفاق الجديدة، بيروت – لبنان، الطبعة الرابعة، 1980، ص14.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

بمعنى السمع، تقول: سمعت سماعاً، كما تقول: سمعت سمعاً"[1]. ويقول في موضع آخر: "ولفظ النفس مشترك، يقع على الروح وعلى الذات، ويكون توكيداً..... والنفس: ملء الكف من الدباغ"[2]. ففي مثل هذه الأقوال دليل على قلق موقفه من ظاهرة الاشتراك اللفظي[3].

وكان ممن أسهم في التنظير لمفهوم المشترك أيضاً أبو علي الفارسي إذ ميز بعضاً من معالمه، فأنكر أن يكون المشترك أصيلاً في الوضع اللغوي، وعلل وجوده بتداخل اللهجات، والاستعارة، يقول: "اتفاق اللفظين واختلاف المعنيين ينبغي ألا يكون قصداً في الوضع ولا أصلاً، ولكنه من لغات تداخلت، أو تكون كل لفظة تستعمل بمعنى، ثم تستعار لشيء فتكثر وتغلب، فتصير بمنزلة الأصل"[4].

أما المحدثون فمن جهة أقر كثير منهم بهذه الظاهرة، وذهب كثير منهم كذلك إلى وجود هذه الظاهرة في جميع اللغات[5]، وقد علل الدكتور محمد المبارك ذلك بأن "أكثر الأصول التي تشتق منها الألفاظ للدلالة على معانٍ جديدة ذات معانٍ عامة، لذلك فقد تستعمل للدلالة على مسميات مختلفة، تشترك في تلك الصفة، أو ذلك المعنى العام"[6]. ويرى بعض المحدثين كذلك أن من التعسف إنكار الاشتراك في العربية، وتأويل جميع الأمثلة تأويلاً يخرجها من مفهوم الاشتراك، ففي بعض شواهده لا نجد بين المعاني التي يطلق عليها اللفظ الواحد أية رابطة تسوغ هذا التأويل[7].

---

(1) أبو هلال العسكري، كتاب الفروق، ص81.

(2) المرجع نفسه، ص96.

(3) انظر محمد نور الدين المنجد، الاشتراك اللفظي في القرآن الكريم بين النظرية والتطبيق، ص33-34.

(4) انظر محمد نور الدين المنجد، الاشتراك اللفظي في القرآن الكريم بين النظرية والتطبيق، ص34.

(5) انظر محمد نور الدين المنجد، الاشتراك اللفظي في القرآن الكريم بين النظرية والتطبيق، ص39.

(6) محمد المبارك، فقه اللغة وخصائص العربية، مطبعة جامعة دمشق، 1960، ص171.

(7) انظر محمد نور الدين المنجد، الاشتراك اللفظي في القرآن الكريم، ص39.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

ومن جهة أخرى، حاول كثير منهم تضييق دائرة المشترك، فقد تعمق بعضهم في أثر السياق في تحديد دلالة المشترك على وجه مخصوص، حتى أن بعضهم بالغ فيه، فنفى أن يكون المشترك إلا في طيات المعاجم[1]. يقول الدكتور رمضان عبد التواب: "إن المشترك اللفظي لا وجود له في واقع الأمر، إلا في معجم لغة من اللغات، أما في نصوص اللغة واستعمالاتها، فلا وجود إلا لمعنى واحد من معاني هذا المشترك اللفظي"[2]. ويعقب الدكتور محمد نور الدين المنجد على ذلك بقوله: "إننا لو تصفحنا بعض المعاجم العربية، لما وجدنا شروحاً للألفاظ وتبياناً لمعانيها إلا من خلال أمثلة سياقية من القرآن، أو الحديث، أو الأمثال والأشعار، وعلى هذا نقول: إن المعاجم نفسها لا تقوم إلا على شواهد، تبين معنى اللفظ من السياق، ورغم ذلك كله فإننا لا نذهب مذهب الدكتور رمضان، فننكر وجود المشترك في نصوص اللغة واستعمالاتها"[3].

ويرى الدكتور إبراهيم أنيس أن المشترك اللفظي لا يقع إلا في لفظة، تؤدي إلى معنيين مختلفين كل الاختلاف، ليس بينهما أدنى ملابسة، أو أية علامة، أو أي نوع من أنواع الارتباط[4].

ويدلل الدكتور أنيس على رأيه بضربه مثلاً بكلمة (الهلال)، فهي حين تعبر عن هلال السماء، وعن حديدة الصيد التي تشبه في شكلها الهلال، وعن هلال النعل الذي يشبه في شكله

---

(1) انظر أحمد مختار عمر، علم الدلالة، عالم الكتب، القاهرة، الطبعة الخامسة، 1998، ص68. وصبحي الصالح، دراسات في فقه اللغة، دار العلم للملايين، بيروت – لبنان، الطبعة الثانية عشرة، 1989، ص355. وفايز الداية، علم الدلالة العربية، النظرية والتطبيق دراسة تأصيلية نقدية، دار الفكر، دمشق، 1985، ص82.

(2) رمضان عبد التواب، فصول في فقه العربية، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1999، ص354.

(3) محمد نور الدين المنجد، الاشتراك اللفظي في القرآن الكريم، ص39.

(4) انظر إبراهيم أنيس، دلالة الألفاظ، مطبعة الأنجلو المصرية، الطبعة الخامسة، 1997، ص213.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

الهلال - لا يصح أن نعد من المشترك اللفظي، لأن المعنى واحد في كل هـذا، وقـد لعـب المجاز دوره في كل هذه الاستعمالات.

وإلى جانب هذا الشاهد، يقدم أنيس شاهداً آخر، تتضح فيه ظاهرة المشترك اللفظـي، فيرى أن المشترك يوجد حينما تفقد الصلة بين المعنيين في اللفظ المشترك، وهذا الشاهد هـو لفظ (الأرض)، فالأرض هي الكرة الأرضية، وهي الزكام، وكأنه يقال: إن الخال هـو أخـو الأم، وهو الشامة في الوجه، وهو الأكمة الصغيرة، ويؤكد الدكتور أنيس رأيه بـأن القـرآن الكريم لم يقع فيه المشترك اللفظي إلا قليلاً جداً، وأنه يندر مصادفة كلمة مثـل (أمـة) التـي استعملت في القرآن الكريم بمعنى الجماعة من الناس، كمـا فـي قولـه تعـالى: ﴿ وَمَا كَانَ ٱلنَّاسُ إِلَّآ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَٱخْتَلَفُوا۟ ﴾[1]. وفي قوله تعـالى: ﴿ إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ ﴾[2]. بمعنى الدين[3].

والظاهر من كلام الدكتور إبراهيم أنيس أن الألفاظ لها معنـى واحـد حقيقـي، وأن المعاني الأخرى للألفاظ المشتركة ليست إلا معاني مجازية، يمكن أن ترد إلى هـذا المعنـى الواحد الأصيل، بسبب وجود علاقة المشابهة بين المعنى الأصيل والمعنى المجازي.

وهذا الرأي الذي ذهب إليه الدكتور أنيس لا يرتضيه بعض المحدثين، وحجتهم فـي ذلك "أن ثمة مجازات غير قليلة يعسر فيها التمييز بين الحقيقة والمجاز، بل ربما غلبت الحقيقة في الاستعمال، والسبب في ذلك أن الصلة المجازية أصبحت غامضة في كثيـر مـن ألفـاظ

---

(1) يوسف/ 45.

(2) الزخرف/ 23.

(3) انظر إبراهيم أنيس، دلالة الألفاظ، ص213.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

المجاز بعد أن كانت واضحة في زمان حدوثها، فلبعدها عنا، وبعد الملابسات التاريخية التي حدثت في ظلها أصبحت خافية عنا، ولهذا لا نستطيع التمييز بين الحقيقة والمجاز في كثير منها، والذي نراه أن تصنف المجازات المنسية جنباً إلى جنب مع ألفاظ الحقيقة في عداد المشترك" [1].

ويذهب الدكتور الخفاجي إلى ما ذهب إليه الدكتور إبراهيم أنيس، عندما قال: "الأصل أن تكون الألفاظ المشتركة في لفظة واحدة منفصلة في الدلالة، لا تقوم بينها علاقة ما، كتلك العلاقات التي تقوم على التشابه، أو ألوان المجاز، وهذا يؤدي في النهاية إلى حذف أعداد كبيرة مما قد وضعه اللغويون في المشترك اللفظي، ويبقى في النهاية عدد من الألفاظ، يمكن أن يمثل المشترك تمثيلاً حقيقياً[2]

وحقيقة الأمر أن ظاهرة المشترك اللفظي موجودة في اللغة وكثرت أمثلتها في القرآن الكريم، و هي ليست في الإطار الضيق الذي ذهب إليه بعض المحدثين كما تبين؛ لأن المشترك غير المجاز أصلاً، فالمشترك ظاهرة لغوية، أما المجاز فهو ظاهرة بلاغية، و المشترك يدل على حقيقتين أو أكثر في أصل الوضع، أما المجاز فهو غير ذلك، ولعل تمايز القرائن بينهما ما يؤكد ذلك، فقرينة المشترك تميز أحد معانيه الحقيقية، أما قرينة المجاز فتدل على كونه مجازاً، والذي ينبغي إخراج المجاز من دائرة المشترك. [3]

ثم إذا كان المشترك يقع في جميع لغات العالم_ كما أكد ذلك الكثيرون_ فما بال اللغة العربية لا يقع فيها مثل هذا، وقد عدها الكثيرون من أوسع لغات العالم. فاللغات بطبيعتها

---

[1] محمد نور الدين المنجد، الاشتراك اللفظي في القرآن الكريم، ص43.

[2] محمد علي رزق الخفاجي، علم الفصاحة العربية، دار المعارف، القاهرة، 1979، ص: 377.

[3] انظر محمد نور الدين المنجد، الاشتراك اللفظي في القرآن الكريم ص: 42.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

تستطيع أن تطوع ألفاظها للقيام بوظائف متعددة، وفي هذا يقول استيفن أولمان: "إن اللغة في استطاعتها أن تعبر عن الفكر المتعددة بواسطة تلك الطريقة الحصيفة القادرة، التي تتمثل في تطويع الكلمات وتأهيلها للقيام بعدد من الوظائف المختلفة، وبفضل هذه الوسيلة تكتسب الكلمات نفسها نوعاً من المرونة و الطواعية، فتظل قابلة لاستعمالات جديدة".[1]

وفيما يلي بعض نماذج من هذه الظاهرة، التي تعد مظهراً من مظاهر الإشكال بين العلماء في تحديد المعنى المقصود من بين المعاني المشتركة.

1- (العابدين) في قوله تعالى: ﴿ قُلْ إِن كَانَ لِلرَّحْمَٰنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعَابِدِينَ ﴾[2]

لقد وقف العلماء عند هذا اللفظ، و اختلفوا في تفسيره، وسبب اختلافهم يعود إلى انفتاح هذا اللفظ على عدة معانٍ مشتركة، فقد أشار الزمخشري إلى أن معنى (العابدين) في الآية الكريمة المعظمين، إذ يقول: "﴿ قُلْ إِن كَانَ لِلرَّحْمَٰنِ وَلَدٌ ﴾وصح ذلك، وثبت ببرهان صحيح توردونه، وحجة واضحة تدلون بها (فَأَنَا أَوَّلُ) من يعظم ذلك الولد، وأسبقكم إلى طاعته، والانقياد له، كما يعظم الرجل ولد الملك لتعظيم أبيه".[3]

وبعد أن فسر الزمخشري هذا الفظ على هذا النحو، راح يذكر له معنيين آخرين حيث قال: "قيل: إن كان للرحمن ولد في زعمكم فأنا أول الموحدين لله، المكذبين قولكم، بإضافة الولد إليه. وقيل: إن كان للرحمن ولد في زعمكم فأنا أول الآنفين من أن يكون له ولد"[4]

---

[1] استيفن أولمان، دور الكلمة في اللغة، ترجمة الدكتور كمال بشر، مكتبة الشباب، القاهرة، 1992، ص:115.

[2] الزخرف /81.

[3] الزمخشري، الكشاف 268/4، وانظر أبو حيان، البحر المحيط 390/9.

[4] الزمخشري، الكشاف 269/4.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

وفي قول الزمخشري هذا إشارة إلى معنيين، الأول : الموحدين لله المكذبين بأن يكون له ولد، والآخر: الآنفين.

وقد أشار ابن قتيبة إلى هذين المعنيين، فذكر أن لفظ (العابدين) قد يعني الموحدين، ومن وحد الله فقد عبده، وقد يعني الغضاب الآنفين[1] وهذا ما ذهب إليه ابن جرير الطبري[2]. وحقيقة الأمر أن هذا المعنى الثاني هو وجه متقبل لا يدفع، ذلك أنه جاء في كلام العرب" ومنه: عَبِدَ عليه عبداً و عبدة فهو عابد، وعَبد إذا غضب... وفي حديث علي_ رضي الله عنه_ وقد قيل له: أنت أمرت بقتل عثمان، أو أعنت على قتله، فعَبِدَ وضَمِدَ: أي غضب. [3]

وقد صرح الأزهري بأن هذه الآية مشكلة كثرت فيها الأقوال فأشار إلى أن المعنى قد يكون أن الله_جل اسمه_ قال لمحمد_ صلى الله عليه و سلم_: قل إن كان للرحمن ولد_ كما تقولون_ لكنت أولى من يطيعه ويعبده (يعبد الله). وقال الكسائي: يعني الآنفين الغضاب، الجاحدين لما تقولون. [4]

2- (النجم) في قوله سبحانه: ﴿ وَٱلنَّجْمُ وَٱلشَّجَرُ يَسْجُدَانِ ﴾ [5]

جاء في اللسان في معنى النجم في الآية الكريمة" والنجم من النبات كل ما نبت على وجه الأرض، ونجم على غير ساق، وتسطح فلم ينهض و الشجر ماله ساق"[6] ولم يذكر

---

(1) انظر ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم، تأويل مشكل القرآن، تحقيق: السيد أحمد صقر، المكتبة العلمية، المدينة المنورة، الطبعة الثالثة، 1981، ص:373.

(2) انظر ابن جرير الطبري، تفسير الطبري، 119/52.

(3) انظر ابن منظور، لسان العرب، مادة(عبد).

(4) انظر المرجع نفسه، مادة (عبد).

(5) الرحمن /6.

(6) ابن منظور، لسان العرب، مادة (نجم).

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

صاحب اللسان معنى آخر للنجم في هذا الموضع، وكأنه ينفي كونه من المشترك. أما المفسرون فقد اختلفوا في تفسير لفظ النجم على وجهين، الأول: أن يكون النجم هو كل ما نبت على وجه الأرض مما ليس له ساق، والثاني: أن يكون النجم بمعنى نجم السماء.

فأما الوجه الأول فقد اختاره ابن جرير الطبري عندما قال:" ولما ذكر الله تعالى ما أنعم به من منفعة الشمس والقمر، وكان ذلك من الآيات العلوية، ذكر في مقابلتهما من الآثار السفلية النجم و الشجر؛ إذ كان رزقاً للإنسان، وأخبر أنهما جاريان على ما أراد الله لهما، من تسخيرهما وكينونتهما على ما اقتضته حكمته تعالى، ولما ذكر ما به حياة الأرواح من تعليم القرآن، ذكر ما به حياة الأشباح من النبات الذي لا ساق له، وكان تقديم النجم، وهو ما لا ساق له؛ لأن أصل القوت، والذي له ساق يتفكه به غالباً. والظاهر أن النجم هو الذي شرحناه، ويدل عليه اقترانه بالشجر. [1]

والذي يفهم من كلام الطبري أن النجم هو كل ما لا ساق له مما ينبت على وجه الأرض، وقد وضع النجم في مقابلة الشجر الذي يعني كل ما نبت على الأرض مما له ساق. ووضع النجم والشجر في مقابلة الشمس والقمر في قوله تعالى﴿ ٱلشَّمۡسُ وَٱلۡقَمَرُ بِحُسۡبَانٖ ﴾ [2]

فالشمس و القمر من خلق الله في السماء أما النجم و الشجر فهما من خلق الله في الأرض، وهذا ما ذهب إليه الزمخشري كذلك[3] واختاره ابن عباس، وابن جبير، السدي، والكلبي[4]. وتبعهم فيه معظم أهل اللغة، فقد ذكر الأزهري عنهم قولهم:" وأما قوله جل و

---

(1) ابن جرير الطبري، تفسير الطبري، 10/55-56.

(2) الرحمن /5.

(3) انظر الزمخشري، الكشاف 4/ 443،

(4) انظر ابن جرير الطبري، تفسير الطبري، 10/56.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

عز: ﴿ وَٱلنَّجْمُ وَٱلشَّجَرُ يَسْجُدَانِ ﴾ فإن أهل اللغة، وأكثر أهل التفسير قالوا: النجم كل ما نبت على وجه الأرض مما ليس له ساق"[1] .

وأما الوجه الثاني فقد اختاره مجاهد وقتادة والحسن البصري، فقد نقل عنهم الطبري:" النجم : اسم الجنس من نجوم السماء"[2] وحكى الزجاج عن بعض اللغويين قوله[3]: "وقد قيل: إن النجم – أيضاً – يراد به النجوم، وهذا جائز أن يكون؛ لأن الله- عز وجل- قد علمنا أن النجم يسجد فقال: ﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يَسْجُدُ لَهُۥ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ وَٱلشَّمْسُ وَٱلْقَمَرُ وَٱلنُّجُومُ ﴾.....[4].

يتبين مما سبق أن الخلاف بين العلماء في تحديد معنى النجم يرد إلى ظاهرة المشترك اللفظي، حيث يطلق لفظ النجم في اللغة، ويراد به ما نجم من الأرض من نبات، ويطلق في اللغة كذلك، ويراد به نجم السماء.

والمتأمل في هذين الوجهين يجد أن لكل وجهٍ حظاً من النظر، من حيث صحة حمله على النبات، وعلى نجم السماء، وقد يحمل هذا على التنوع في المعنى الذي تحتمله الآية الشريفة. وفي ذلك يقول ابن عاشور:" وجعل لفظ النجم بواسطة الانتقال لصلاحيته؛ لأنه يراد

---

(1) الأزهري، أبو منصور محمد بن أحمد، تهذيب اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون وآخرون، الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1964. 128/11. وانظر الفراء معاني القرآن، 112/3.

(2) انظر ابن جرير الطبري، تفسير الطبري.56/10.

(3) الزجاج، أبو إسحاق إبراهيم بن السري، معاني القرآن وإعرابه، تحقيق عبد الجليل عبده شلبي، عالم الكتب، بيروت– لبنان، الطبعة الأولى، 1048ه، 96/5.

(4) الحج/18.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

منه نجوم السماء، وما يسمى نجماً من نبات الأرض.[1] ومن ثم فإن تفسير النجم بأنه كل ما لا ساق له من النبات يتناسب مع ما جاء بعده في الآية، وهو الشجر و لهذا قال بعضهم: إن النجم هو كل ما ليس له ساق، والشجر هو كل ما له ساق. وأما تفسير لفظ النجم بأنه نجم السماء فإنه يتناسب كذلك مع ما جاء قبله من الآيات الكونية العلوية، وهو قوله تعالى:

﴿ ٱلشَّمْسُ وَٱلْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ ﴾ فالشمس والقمر والنجوم كلها من آيات الله في السماء.

3. (الريحان) في قوله تعالى: ﴿ وَٱلْحَبُّ ذُو ٱلْعَصْفِ وَٱلرَّيْحَانُ ﴾ [2]

وعلى نحو اختلافهم في (العابدين) و (النجم) اختلفوا كذلك في تفسير (الريحان) في هذه الآية. فقد ذهب فريق من العلماء إلى القول بأن الريحان هو الرزق، وذهب فريق آخر إلى القول بأنه نبات الريحان الذي يشم. وقد ذكر صاحب اللسان هذين المعنيين بقوله: " والريحان هو كل نبت طيب الريح من أنواع المشموم،.... والريحان: الرزق، وقوله تعالى: ﴿ وَٱلْحَبُّ ذُو ٱلْعَصْفِ وَٱلرَّيْحَانُ ﴾ قيل: هو الرزق. [3]

وكان من العلماء من ذهب إلى القول بأنه النبات ذو الرائحة الطيبة أبو حيان، إذ يقول في معرض تفسيره للآية والآيات التي قبلها: "وبدأ بالفاكهة، وختم بالمشموم، وبينهما النخل

---

(1) ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد، تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر والتوزيع. 1984، 235/27.

(2) الرحمن /12

(3).ابن منظور، لسان العرب، مادة (روح).

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

والحب؛ ليحصل ما به يتفكه، وما به يتقوت، وما به تقع اللذات من الرائحة الطيبة"[1] وهذا ما اختاره ابن عباس والحسن البصري، وعبد الرحمن بن زيد[2].

أما الريحان بمعنى الرزق فقد اختاره الزمخشري، حيث يقول:"... و(الريحان) الرزق، وهو اللب، أراد فيها ما يتلذذ به من الفواكه، و الجامع بين التلذذ والتغذي وهو ثمر النخل، وما يتغذى به وهو الحب"[3] وهذا أيضاً ما ذهب إليه الفراء. [4] وابن قتيبة[5].

وذهب الطبري إلى هذا المعنى، فهو بعد أن ذكر أقوال العلماء واختلافاتهم حول المعنيين، راح يعلل سبب اختياره لمعنى الرزق، إذ يقول: "و أولى الأقوال في ذلك بالصواب قول من قال: عني به الرزق، وهو الحب الذي يؤكل منه. وإنما قلنا ذلك أولى الأقوال في ذلك بالصواب؛ لأن الله_جل ثناؤه_ أخبر عن الحب أنه ذو العصف، وذلك ما وصفنا من الورق الحادث منه؛ إذ كان من جنس الشيء الذي منه العصف، ومسموع عن العرب تقول: خرجنا نطلب ريحان الله ورزقه، ويقال: سبحانك وريحانك، أي رزقك"[6]

وواضح مما سبق أن عدم اتفاق العلماء على معنى واحد لكلمة (الريحان) يرد إلى ظاهرة المشترك اللفظي، ولكن الحق أن هذا الاختلاف لا يعطل المعنى في الآية الشريفة، فكلا المعنيين متقبل. فالقول بأن الريحان هو الرزق لا يدفع باعتبار أن سياق الآية يتحدث عن

---

(1).أبو حيان، البحر المحيط، 57/10

(2).انظر ابن جرير الطبري، تفسير الطبري، 27/ 143.

(3) الزمخشري، الكشاف، 444/4.

(4) انظر الفراء، معاني القرآن، 114/3، وقد ذكر شاهداً نثرياً وهو قول العرب : خرجنا نطلب ريحان الله.

(5) انظر ابن قتيبة، أبو محمد عبدالله بن مسلم الدنيوري، تفسير غريب القرآن، تحقيق: السيد أحمد صقر، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، 1398هـ، 1243/2.

(6) ابن جرير الطبري، تفسير الطبري، 143/27.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

الحب، فهذا الحب ينمو في الأرض، ثم يجف، ثم تجنى منه الحبوب التي تؤكل، وهذه الحبوب هي نوع من أنواع الرزق.

أما القول بأن الريحان هو الرائحة الطيبة، فهو أيضاً قول لا يدفع؛ لأن الله_عز وجل_ يتحدث عن نعمه التي أنعم بها على العباد، وهذه النعم كثيرة ومتنوعة.فمن نعمه-سبحانه وتعالى_ ما يتلذذ به العبد من طيب الطعام فقال: ﴿فِيهَا فَٰكِهَةٌ وَٱلنَّخْلُ ذَاتُ ٱلْأَكْمَامِ﴾ [1] ومن نعمه سبحانه ما تأكله الدواب المسخرة للعباد، وقد عبر عن ذلك قوله: ﴿ذُو ٱلْعَصْفِ﴾، والعصف هو النبات الجاف الذي تأكله الدواب. وهذه الدواب مسخرة للعبد ليتلذذ بلحمها و لبنها و ركوبها. ومنها ما يتلذذ العبد برائحته، وهو ما عبر عنه سبحانه:﴿وَٱلرَّيْحَانُ﴾. فالله _سبحانه وتعالى_ يذكر عباده بنعمه التي أنعمها عليهم، وهي نعم اجتمعت ليتلذذ بها الإنسان، والرائحة الزكية هي جزء من هذه اللذة.

4. (تتلوا) في قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَٱتَّبَعُوا۟ مَا تَتْلُوا۟ ٱلشَّيَٰطِينُ عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَٰنَ﴾ [2]

ذهب العلماء في تفسير هذا اللفظ على وجهين، الأول: تتلوا بمعنى تقرأ، والثاني: تتلوا بمعنى تتبع. وقد أشار صاحب اللسان إلى هذين الوجهين بقوله:" وقوله عز وجل: ﴿وَٱتَّبَعُوا۟ مَا تَتْلُوا۟ ٱلشَّيَٰطِينُ عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَٰنَ﴾ قال عطاء: على ما تحدث وتقص. وقيل: ما تتكلم به كقولك: فلان يتلو كتاب الله، أي: يقرؤهُ ويتكلم به .... وفلان يتلو فلاناً أي يحكيه و يتبع فعله"

---

(1).الرحمن / 11.

(2).البقرة / 102.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

[1] وذكر أبو حيان هذين المعنيين دون أن يرجح أحدهما على الآخر.[2] مما يدل على قبوله بهما معاً.

وكان من العلماء ممن ذهب إلى المعنى الأول الزمخشري، حيث يقول:" واتبعوا أي نبذوا كتاب الله، واتبعوا (مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ)، يعني واتبعوا كتب السحر و الشعوذة التي كانت تقرؤها (عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَانَ). أي على عهد ملكه و زمانه" [3] وقد علل الزمخشري هذا بقوله:" ذلك أن الشياطين كانوا يسترقون السمع، ثم يضمون إلى ما سمعوا أكاذيب يلفقونها، ويلقونها إلى الكهنة، ود دونوها في كتب يقرؤونها، ويعلمونها الناس"[4]."وهذا ما ذهب إليه مجاهد، وعطاء بن أبي رباح، وقتادة وغيرهم[5]. أما القول بأن (تتلوا) بمعنى تتبع فقد اختاره ابن عباس وأبو رزين الأسدي[6].

وقد نبه الطبري إلى هذا الاشتراك الحاصل في اللفظ، إذ يقول:" ويقول القائل: هو يتلو كذا، في كلام العرب معنيان. أحدهما الإتباع، كما يقال: تلوت فلاناً إذا مشيت خلفه، و تبعت أثره، كما قال رجل ثناؤه: ﴿هُنَالِكَ تَبْلُوا كُلُّ نَفْسٍ مَّا أَسْلَفَتْ﴾ [7]. يعني ذلك تتبع. والآخر: القراءة والدراسة، كما تقول: فلان يتلو القرآن، بمعنى يقرؤه ويدرسه، كما قال حسان بن ثابت:

---

(1).ابن منظور، لسان العرب، مادة (تلا).
(2).انظر أبو حيان، البحر المحيط، 522/1.
(3) الزمخشري، الكشاف، 198/1.
(4) المرجع نفسه، 198/1.
(5) انظر ابن جرير الطبري، تفسير الطبري، 513/1-514.
(6).انظر المرجع نفسه، 514/1.
(7).يونس /30.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

نبيٌّ يرى ما لا ترى الناسُ حولـــه ويتلو كتابَ اللهِ في كـــل مَـــشْهدِ[1]

ولم يخبرنا الله _ جل ثناؤه_ بأي معنى التلاوة كانت تلاوة الشياطين الذين تلوا ما تلوه من السحر على عهد سليمان بخبر يقطع العذر. وقد يجوز أن تكون الشياطين تلت ذلك دراسة ورواية و عملاً، فتكون كانت متبعته بالعمل، ودراسته بالرواية. فاتبعت اليهود منهاجها فـــي ذلك، وعملت به وروته"[2]. أي قرأته.

5- (أمة) في قوله سبحانه: ﴿ إِنَّ إِبْرَٰهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِّلَّهِ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴾ [3].

ولفظ (أمة) في هذا السياق الشريف من الألفاظ المشتركة و يدل على معنيين مختلفين، أحدهما: أمة بمعنى المعلم للخير، والآخر: أمة بمعنى الجماعة الكبيرة من الناس، شـــبه بهـــا سيدنا إبراهيم_ عليه السلام_.

وقد نبه صاحب اللسان إلى هذين المعنيين بقوله: " والأمة: الرجل الذي لا نظيـــر لـــه، ومنه قوله_عز وجل_: ﴿ إِنَّ إِبْرَٰهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِّلَّهِ ﴾ ، وقال أبو عبيـــدة: كـــان أمـــة، أي إماماً"[4]. فقوله: "الرجل الذي لا نظير له" فيه إشارة إلى المعنى الثاني؛ لأن كل من لا نظيـــر له في صفاتٍ، أو أقوال، أو أفعال، متفرد بها عن غيره، وكأن إبراهيم_عليه السلام_اجتمـــع عنده من الصفات والأقوال والأفعال ما يكون عند أمة بعينها. وقوله:" إماماً" فيه إشارة إلـــى المعنى الأول؛ لأن الإمام معلم للخير، فيؤمه الناس، ويجتمعون حوله، ليتعلموا منه ما ينفعهم.

---

[1] ديوان حسان بن ثابت، تحقيق وليد عرفات، دار صادر، لبنان، 1974، 464/1.

(2).ابن جرير الطبري، تفسير الطبري، 1/ 514-515.

(3).النحل /120.

(4).ابن منظور، لسان العرب، مادة (أمم).

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

وكان من العلماء من أشار إلى هذين المعنيين أيضاً الزمخشري في كشافه، إذ يقول: " ﴿كَانَ أُمَّةً﴾ فيه وجهان، أحدهما أنه كان أمة من الأمم لكماله في جميع صفات الخير.... وعن مجاهد: كان مؤمناً وحده والناس كلهم كفار، والثاني: أن يكون أمة بمعنى مأموم، أي: يؤمه الناس؛ ليأخذوا منه الخير".[1].

أما أبو حيان، فبعد أن أشار إلى الاشتراك الحاصل في اللفظ، أخذ يعلل سبب تسمية إبراهيم_عليه السلام_ بالأمة، يقول:" والأمة لفظ مشترك بين معانٍ عدة منها: الجمع الكثير من الناس ثم يشبه به الرجل الصائم، أو الملك، أو المنفرد بطريقة وحده عن الناس، فسمي أمة.... وعن ابن مسعود: أنه معلم للخير وقال ابن الأنباري: هذا مثل قول العرب: فلان رحمة، وعلامة، ونسابة"[2].

وعلى نحو ما ذكره أبو حيان من تعليل إطلاق لفظ(الأمة) على سيدنا إبراهيم _ عليه السلام_ ذهب ابن قتيبة إلى القول:" إن إبراهيم _ عليه السلام _ سمي امة؛ لأنه ومن اتبعه أمة؛ فسمي أمة؛ لأنه سبب الاجتماع. وقد يجوز أن يكون سمي أمة؛ لأنه اجتمع عنده من خلال الخير ما يكون مثله في أمة ومن هذا يقال: فلان أمة وحده، أي هو يقوم مقام أمة"[3].

وعلى أية حال، فإنه و إن كان ثمة خلاف بين العلماء في تحديد المقصود من بين هذين المعنيين ، إلا أنه خلاف في الحقيقة لا يعطل النص؛ لأن كلا المعنيين له حظة من النظر، فالقول بأن سيدنا إبراهيم _عليه السلام_ كان أمة بمعنى إمام، يؤمه الناس ليتعلموا منه

---

(1).الزمخشري، الكشاف، 599/2، وانظر الفراء، معاني القرآن، 114/2، و ابن جرير الطبري، تفسير الطبري، 277/14.

(2) أبو حيان، البحر المحيط، 609/6.

(3) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص 445.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

الخير، لا يتعارض مع النص الشريف، ويعزز ذلك أن الله_ تبارك و تعالى_ قال في سياق آخر ﴿ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا ﴾ [1]. أي معلماً وإماماً يؤتم به، ويقتدي به[2]. أما القول بأن (أمة) بمعنى الجماعة، فهو أيضاً وجه متقبل؛ لأن إبراهيم _ عليه السلام _ لما اجتمع فيه من صفات الخير ما يكون عند أمة بعينها، كان بحق أمة تشبيها له بها، ويجوز أن يكون سمي كذلك؛ لأنه _ كما ذكر ابن قتيبة _ ومن اتبعه أمة، فسمي لذلك أمة، كونه سبب الاجتماع _ والله أعلم_.

ثالثاً الترادف

تعريفه:

لقد تناول علماء العربية ظاهرة الترادف، وأولوها اهتماماً كبيراً وتعددت آراؤهم فيها، فلم يكن هناك اتفاق بين العلماء و الدارسين قديماً وحديثاً على وضع إطار واحد لمفهوم الترادف؛ وذلك لاختلافهم الكبير حول هذه الظاهرة.

وربما كان سيبويه هو أول من نبه إلى هذه الظاهرة في اللغة، وذلك عندما قسم علاقة الألفاظ بالمعاني، وقد أشار البحث إلى تقسيم سيبويه هذا فيما سبق، حيث يقول:" اعلم أن من كلامهم اختلاف اللفظين لاختلاف المعاني، واختلاف اللفظين و المعنى واحد..." [3]. فقوله:" اختلاف اللفظين و المعنى واحد" فيه إشارة واضحة إلى ظاهرة الترادف.

وانطلاقاً من قول سيبويه هذا، ذهب العلماء من بعده إلى البحث في الترادف، على نحو بحثهم في المشترك اللفظي و التضاد. بل إن الأمر بلغ عند بعضهم أن جعل من مقولة سيبويه

---

(1) البقرة / 124.

(2) انظر ابن جرير الطبري، تفسير الطبري، 609/1.

(3) سيبويه، الكتاب، 7/1-8.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

السابقة جزءاً من عناوين بعض مصنفاتهم. فهذا الأصمعي مثلاً ألف كتاباً أطلق عليه" ما اختلف لفظه و اتفق معناه" ومثله فعل أبو عبيد الذي ألف بدوره كتاباً بعنوان" الأسماء المختلفة للشيء الواحد". وهكذا ظهرت فكرة الترادف على أساس تعدد الألفاظ للمعنى الواحد كما ورد في تقسيم سيبويه"[1].

أما ظهور الترادف كمصطلح، فيعزوه بعضهم إلى ثعلب،[2]معتمدين في ذلك على ما نقله السيوطي من قول التاج السبكي في شرح المنهاج:" ذهب بعض الناس إلى إنكار المترادف في اللغة العربية، وزعم أن كل ما يظن من المترادفات، فهو من المتباينات التي تتباين بالصفات.... وقد اختار هذا المذهب أبو الحسن أحمد بن فارس في كتابه الذي ألفه في فقه اللغة..... ونقله عن شيخه أبي العباس ثعلب"[3]. ويعقب بعضهم على هذا بقوله: "ومما يعزز هذا الرأي أيضاً إشارة أحمد بن فارس نفسه إلى مذهب شيخه ثعلب في الترادف"[4].

والترادف في اللغة معناه التتابع، يقال: ترادف الشيء إذا تبع بعضه بعضاً[5]. ولعل هذا المعنى اللغوي كان منطلقاً إلى تحديد المصطلح من الناحية الاصطلاحية، فإذا أدى لفظ معنى من المعاني، وشابهه في إفادة هذا المعنى لفظ آخر، فإنه يكون قد تبعه في المعنى.

والترادف بمفهومه العام، هو تعدد الألفاظ بمعنى واحد، أو أن يكون للكلمتين أو الكلمات معنى واحد، أو الاتحاد في المفهوم لدلالة عدة كلمات مختلفة منفردة على المسمى الواحد[1].

---

(1) انظر محمد نور الدين المنجد، الترادف في القرآن الكريم بين النظرية والتطبيق، دار الفكر المعاصر، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، 1997، ص30.

(2) انظر حاكم مالك الزيادي، الترادف في اللغة، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، العراق، 1980، ص34.

(3) السيوطي، المزهر، 403/1.

(4) انظر حاكم مالك الزيادي، الترادف في اللغة، ص34 .

(5) انظر ابن منظور، لسان العرب، مادة (ردف).

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

وقد وقف علماء العربية من هذه الظاهرة مواقف متباينة، فانقسموا حولها إلى فريقين، فريق قد أقر بها محاولاً أن يجمع ألفاظها، وفريق أنكرها محاولاً التماس الفروق بين هذه الألفاظ. فمن الفريق الأول سيبويه، والأصمعي، والإمام فخر الرازي، وقطرب، وأبو عبيد القاسم بن سلام، وعلي بن عيسى الرماني، وابن جني، وأبو بكر الأنباري، والزجاج، وغيرهم. ومن الفريق الثاني ابن الأعرابي، وأحمد بن فارس في كتابه الصاحبي، وأبو علي الفارسي، وأبو هلال العسكري، و ابن درستويه[2].

وسار المحدثون على نهج القدماء تجاه هذه الظاهرة، فانقسموا كذلك إلى فريقين، فريق مثبت للترادف، ومهتم بجمع ألفاظه، وآخر منكر له، يحاول أن يتلمس كل فرق بين معاني كل ما قيل بترادفه. فمن الفريق الأول مثلاً الدكتور أنيس فريحة، حيث تعرض إلى هذه الظاهرة في كتابه(نظريات في اللغة) ، فرأى أن الترادف دليل قاطع على حيوية الحضارة العربية، التي تستلزم لغة واسعة للتعبير عنها، كما أنه دليل على قوة الإبداع في التعبير الجميل[3]. ومن المجوزين كذلك الدكتور إبراهيم أنيس، غير أنه وضع شروطاً لوقوع الترادف بين الكلمات. ومن هؤلاء أيضاً الدكتور صبحي الصالح في كتابه (دراسات في فقه اللغة)، والدكتور محمود فهمي حجازي في كتابه (علم اللغة بين التراث والمناهج الحديثة).

ومن الفريق الثاني الدكتور محمد المبارك في كتابه(فقه اللغة وخصائص العربية) الذي رأى فيه أن الترادف آفة اللغة العربية؛ لأن الألفاظ_ على حد تعبيره_ لها معانيها الخاصة،

---

(1) أنظر رمضان عبد التواب، فصول في فقه اللغة، ص3.9، وإميل يعقوب، فقه العربية وخصائصها، دار العلم للملايين، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، 1983، ص173. وأحمد مختار عمر، علم الدلالة، ص145.

(2) انظر السيوطي، المزهر، 1/403-411.

(3) انظر إبراهيم أنيس، في اللهجات العربية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، الطبعة الرابعة، 1973، ص 180-197.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

وهناك فروق دقيقة بين جميع المترادفات، غير أن هذه الآفات" أصابت التفكير نفسه، فضاعت الفروق الدقيقة بين الألفاظ المتقاربة، فعدت مترادفة، وكثر استعمال الألفاظ المجازية، وصرفت عن معانيها الأصلية، فضاع الفكر بين الحقيقة والخيال، وزالت الخصائص المميزة والفروق الفاصلة"[1]. ومن المنكرين كذلك الدكتورة عائشة عبد الرحمن بنت الشاطئ في كتابها (الإعجاز البياني)، والدكتور فضل حسن عباس في كتابه (إعجاز القرآن الكريم)، والدكتور محمد نور الدين المنجد في كتابه(الترادف في القرآن الكريم بين النظرية و التطبيق).

وعلى أية حال، فإن البحث في وجوه إثبات الترادف وإنكاره يعد من المباحث التي يطول الحديث فيها، ولا يتسع المقام للتطرق إليها لما تمتاز به من سعة، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن البحث ليس بصدد الكشف عن وجوه الإثبات والإنكار لهذه الظاهرة. وإنما ما يوده البحث هو الكشف عن ظاهرة الترادف، كمظهر من مظاهر الإشكال بين العلماء في تفسير بعض الألفاظ بمرادفاتها. ولعل الخلاف بين العلماء حول إثبات هذه الظاهرة وإنكارها كان في حد ذاته إشكالاً، انتقلت عدواه إلى كثير من ألفاظ القرآن الكريم عند محاولة تفسيرها. وفيما يلي بعض نماذج هذا الإشكال الناجم عن التفسير بالترادف:

1- تفسير الإيناس في قوله سبحانه: ﴿إِنِّيٓ ءَانَسْتُ نَارًا لَّعَلِّيٓ ءَاتِيكُم مِّنْهَا بِقَبَسٍ﴾ [2]. وقوله: ﴿وَسَارَ بِأَهْلِهِۦٓ ءَانَسَ مِن جَانِبِ ٱلطُّورِ نَارًا﴾ [1]. وقوله:﴿فَإِنْ ءَانَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَٱدْفَعُوٓاْ إِلَيْهِمْ أَمْوَٰلَهُمْ﴾ [2].

---

(1) محمد المبارك، فقه اللغة وخصائص العربية، ص 173.

(2) طه /10

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

جاء في اللسان قوله:" أُنس الشخص، واستأنسه: رآه و أبصره ونظر إليه.. وفي التنزيل العزيز:(آنس من جانب الطور ناراً) يعني: موسى أبصر ناراً"[3]. فصاحب اللسان بتعريفه هذا يرى أن (آنس) مرادف أبصر. وإلى ذلك ذهب الراغب الأصفهاني عندما قال في قوله تعالى: ﴿فَإِنْ ءَانَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَٱدْفَعُوٓا۟﴾ إنه بمعنى أبصرتم أنساً بهم[4].

وإلى ذلك مال بعض العلماء. قال الزمخشري:" الإيناس الإبصار البين الذي لا شبهة فيه، ومنه إنسان العين؛ لأنه يتبين به الشيء، والأنس لظهورهم، كما قيل الجن لاستتارهم"[5].

وإلى شيء من ذلك ذهب أبو حيان عندما قال:" ﴿إِنِّىٓ ءَانَسْتُ ٱلرَّحْمَٰنَ﴾ أي : أحسست، والنار على بعد لا تحس إلا بالبصر، فلذلك فسره بعضهم برأيت"[6]. وإلى ذلك ذهب أبو عبيدة[7]، وابن الأثير[8]. فهؤلاء جميعاً لم يفرقوا بين الإيناس والإبصار، فهو عندهم شيء واحد.

ويرى بعض العلماء في الإيناس معنى غير معنى الإبصار، فهذا الفراء يرى أن الإيناس بمعنى الوجود، حيث يقول: وقوله: ﴿إِنِّىٓ ءَانَسْتُ نَارًا﴾ ؛ وجدت ناراً. والعرب تقول: اخرُجْ فاستأنس، هل ترى شيئاً؟ ومن أمثال العرب: بعد اطلاع إيناس، وبعضهم يقول:بعد طلوع

---

(1) القصص /29.

(2) النساء /1

(3) ابن منظور، لسان العرب، مادة(أنس).

(4) انظر الراغب الأصفهاني، المفردات، مادة (أنس).

(5) الزمخشري، الكشاف، 55/3.

(6) أبو حيان، البحر المحيط، 315/7.

(7) انظر أبو عبيدة معمر بن المثنى، مجاز القرآن، تحقيق: محمد فؤاد سزكين، دار الكتب، مصر، الطبعة الأولى، 1994، 93/2.

(8) انظر ابن الأثير، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: طاهر الزاوي، المكتبة العلمية، بيروت- لبنان، 1979، 74/1.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

إيناس"[1]. فالفراء إذن يرى أن الإيناس معناه الوجود، وتبعه في ذلك ابن جرير الطبـــري [2]، وفي هذا زيادة في إشكالية معنى هذا اللفظ.

أما أبو هلال العسكري فقد قدم رأياً آخر، مفاده أن الإيناس إحساس بما يؤنس به، قـــد يكون هذا الإحساس عن طريق حاسة البصر، أو عن طريق غيرها،[3] فالإيناس عنـــد أبـــي هلال أعم من الإبصار؛ لأنه_ على حد تعبيره_ إحساس، والإحساس قد يكون عـــن طريـــق البصر، وقد يكون عن طريق غيره.

وأما القرطبي فله رأي آخر، فهو و إن كان لا يختلف عمن فسر الإيناس بالإبصار، إلا أنه اشترط في هذا الإبصار أن يكون عن بعد، يقول: ﴿ءَانَسْتُ نَارًا﴾ أبصرتها عن بعد[4].

وهكذا يتبين أن ثمة إشكالاً بين العلماء في تحديد معنى الإيناس، فإذا كان بعـــضهم قـــد فسره بالإبصار على عمومه، فإن بعضهم الآخر خصصه بإبصار الشيء عن بعد، وبعـــضهم الآخر يرى أنه الإحساس، والإحساس قد يكون بالبصر، وقد يكون بغيره. في حين أن للبعض الآخر رأياً مغايراً وهم من فسره بمعنى الوجود.

2- (الضنين) في قوله سبحانه: ﴿وَمَا هُوَ عَلَى ٱلْغَيْبِ بِضَنِينٍ﴾ .[5].

---

(1) الفراء، معاني القرآن ، 174/2.

(2) انظر ابن جرير الطبري، تفسير الطبري، 165/16.

(3) انظر أبو هلال العسكري، حسن بن عبد الله، الفروق في اللغة، دار الآفاق الجديـــدة، بيـــروت، 1973، ص68.

(4) القرطبي، أبو عبدالله محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، دار إحياء التراث العربي، بيـــروت_لبنـــان 1966، 13/ 156.

(5) التكوير /21.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

يرى كثير من العلماء أن (الضنين) مرادف للبخيل. فأما(البخيل) فقد جاء فيه في اللسان:" البُخْل والبَخَل لغتان، وقرئ بهما. و البخل ضد الكرم"[1]. وقال الراغب:" البخل إمساك المقتنيات عما لا يحق حبسها عنه ... يقال: بخل فهو باخل. وأما البخيل، فالذي يكثر فيه البخل.... والبخل ضربان: بخل بقنيات نفسه، وبخل بقنيات غيره، وهو أكثر ذماً، ودلنا على ذلك قوله تعالى:﴿ ٱلَّذِينَ يَبۡخَلُونَ وَيَأۡمُرُونَ ٱلنَّاسَ بِٱلۡبُخۡلِ ﴾[2].....[3]

والبخل عند أبي هلال العسكري يكون بالهيئات لا بالعواري، فلا يقال: بخيل بعلمه؛ لأن العلم لا يفارق صاحبه بتعليمه، ويسمى الرجل عنده بخيلاً أيضاً إذا منع الحق؛ لأنه لا يقال لمن يؤدي حقوق الله بخيل، والحقوق بهذا هيئات تغادر صاحبها عند البذل ولا تعود[4]. ويرى أبو البقاء أن البخل معناه المنع. [5].

وينقل أبو حيان في سياق تفسيره لقوله تعالى: ﴿ وَلَا يَحۡسَبَنَّ ٱلَّذِينَ يَبۡخَلُونَ بِمَآ ءَاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِن فَضۡلِهِۦ هُوَ خَيۡرٗا لَّهُمۖ ﴾[6]. بعض آراء المفسرين، فيقول:" قال السدي و جماعة: نزلت في البخل بالمال و الإنفاق في سبيل الله. وقيل: نزلت في مانعي الزكاة المفروضة، قاله ابن مسعود، وأبو هريرة، وابن عباس في رواية أبي صالح، والشعبي ومجاهد. وقيل: في النفقة على العيال وذوي الأرحام. ومناسبتها (أي الآية) لما قبلها أنه تعالى لما بالغ في التحريض على بذل

---

(1) ابن منظور، لسان العرب، مادة (بخل)

(2) النساء / 37.

(3) الراغب الأصفهاني، المفردات، مادة (بخل).

(4) أبو هلال العسكري، الفروق في اللغة.ص 170.

(5) انظر أبو البقاء ، أيوب بن موسى حسيني الكفوي، الكليات، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1993، ص:242.

(6) آل عمران / 180.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

الأرواح في الآيات السابقة، شرع في التحريض هنا على بذل الأموال في الجهاد وغيـره، و بين الوعيد الشديد لمن يبخل، والبخل الشرعي عبارة عن منع بذل الواجب. [1].

ومن هذه الآراء التي نقلها أبو حيان وفي ما ذكره من مناسبة الآية لما قبلها تأكيد على أن البخل هو منع المال خاصة عن مستحقيه، ولعل هذا المعنى يلمح في ختام الآية السابقة في قوله تعالى: ﴿ وَلِلَّهِ مِيرَاثُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾ [2].ففي ذكر الميراث عقب البخل ما يشي بتخصيص البخل بالمال. [3].

أما اللفظ (ضنين) فيقول فيه ابن فارس:" الضاد و النون أصل صحيح، يدل على بخل بالشيء"[4]. فالضن و البخل عند ابن فارس لفظان مترادفان، وهو ما ذهـب إليـه صـاحب اللسان، [5]. والقول بترادف الضن للبخل مؤشر إلى حدوث الإشكال حياله؛ لأن بعض العلماء ينفي عن اللفظين صفة الترادف.

فأما من قال بصفة الترادف فهم أصحاب المعاجم _ كما تبين عند ابن فارس و صاحب اللسان _ وبعض المفسرين. قال الزمخشري:" وقرئ (بضنين) من الضن، وهو البخل، أي لا يبخل بالوحي، فيزوي بعضه غير مبلغه، أو يسأل تعليمه فلا يعلمه"[6]. وإلى شيء مـن هـذا

---

(1) أبو حيان ، البحر المحيط، 451/3.

(2).آل عمران / 180.

(3).انظر محمد نور الدين المنجد، الترادف في القرآن الكريم بين النظرية و التطبيق، دار الفكر المعاصـر، بيروت–لبنان، الطبعة الأولى، 1997، ص 188.

(4).ابن فارس، مقاييس اللغة، مادة (ضنّ).

(5).انظر ابن منظور، لسان العرب، مادة (ضنن).

(6).الزمخشري، الكشاف، 4 /713.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

ذهب أبو حيان، إذ يقول:" وقرأ عثمان و ابن عباس بالضاد، أي بخيل، يشح به، لا يبلغ ما قيل له ويبخل..." [1]. وعلى نحو ذلك ذهب الفراء [2]. وابن جرير الطبري. [3].

فهؤلاء جميعاً يرون أن الضن مرادف البخل، وقوله تعالى: ﴿ وَمَا هُوَ عَلَى ٱلْغَيْبِ بِضَنِينٍ ﴾ معناه أن محمداً_ صلى الله عليه وسلم _ لا يبخل بتعليم الناس ما يأتيه من الوحي، هذا من جهة، ومن جهة أخرى. فإن البخل عند هؤلاء لا يختص بالهيئات _ كما أشار أبو هلال العسكري _ بل يتعدى ذلك إلى العواري.

وأما من نفى صفة الترادف بين الضن و البخل فأبو هلال العسكري، حيث حاول أن يتلمس الفرق بين اللفظين عندما قال:" الضن يكون بالعواري، و البخل بالهيئات؛ ولهذا تقولك هو ضنين بعلمه، ولا يقال: بخيل بعلمه؛ لأن العلم أشبه بالعارية منه بالهيئة؛ وذلك أن الواهب إذا وهب شيئاً خرج من ملكه، فإذا أعار شيئاً لم يخرج أن يكون عالماً به، فأشبه العلم بالعارية، فاستعمل فيه من اللفظ ما وضع لها، ولهذا قال الله تعالى: ﴿ وَمَا هُوَ عَلَى ٱلْغَيْبِ بِضَنِينٍ ﴾، ولم يقل ببخيل"[4].

وخلاصة القول أن العلماء انقسموا حيال (ضنين) فريقين، فريق يرى أن هذا اللفظ مرادف للفظ (بخيل) ، وفريق يرى أن ثمة فرقاً في المعنى بين اللفظين، فخصص البخل بالهيئات، وخصص الضن بالعواري، وهذا هو وجه الصواب_ والله أعلم_ لما ذكره أبو هلال العسكري من أن الله تبارك و تعالى قال:﴿ وَمَا هُوَ عَلَى ٱلْغَيْبِ بِضَنِينٍ ﴾، ولم يقل ببخيل ويدل على

---

(1).أبو حيان، البحر المحيط، 419/10.

(2).انظر الفراء، معاني القرآن، 242/3.

(3).انظر ابن جرير الطبري، تفسير الطبري 30 / 102-103.

(4) أبو هلال العسكري، الفروق في اللغة، ص 169-170.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

ذلك أن السياقات القرآنية التي ورد فيها لفظ بخل و مشتقاته [1]. تدل بمجملها على البخل بالمال وملحقاته، والمال من الهيئات. في حين أنّ الضن لم يرد في القرآن إلا في موضع واحد، وهو (ضنين) ، ولم يقل ببخيل؛ لأن العلم من العواري، وليس من الهيئات.

3- العام و السنة. قال تعالى:﴿ وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا فَأَخَذَهُمُ الطُّوفَانُ وَهُمْ ظَالِمُونَ ﴾ [2].

وهذان اللفظان من الألفاظ التي يرى فيها بعض العلماء أنها مترادفة. جاء في اللسان قوله:" العام: الحول، يأتي على شَتْوه وصيفه، والجمع أعوام"[3]. وقال في مادة (حول) :" الحول سنة بأسرها"[4]. فتعريف العام بالحول، ثم تعريف الحول بالسنة، يشير إلى أن صاحب اللسان يرى أن اللفظين مترادفان. وقد أكد على هذا عندما قال في موضع آخر: "السنة واحدة السنين. قال ابن سيدة: السنة العام"[5]. وهذا ما ذهب إليه بعض علماء غريب القرآن"[6].

وذهب بعض المفسرين إلى القول: إن المخالفة بين العام و السنة، كان من أجل تجنب التكرار، وهذا يعني أن اللفظين مترادفان، قال الزمخشري:" فإن قلت: فلم جاء المميز أولاً

---

(1) ورد لفظ البخل ومشتقاته في اثني عشر موضعاً في القرآن الكريم. انظر محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت-لبنان. 2000، ص، 146.

(2).العنكبوت /14.

(3).ابن منظور، لسان العرب، مادة (عوم).

(4).المرجع نفسه، مادة (حول).

(5).المرجع نفسه، مادة (سنه).

(6).انظر الراغب الأصفهاني، المفردات، مادة (سنه).

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

بالسنة وثانياً بالعام؟ قلت: لأن تكرير اللفظ الواحد في الكلام حقيق بالاجتناب في البلاغة، إلا إذا وقع ذلك لأجل غرض ينتحيه المتكلم من تفخيم، أو تهويل، أو تنويه، أو نحو ذلك"[1].

وهذا ما ذهب إليه النيسابوري، إذ يقول:" وإنما جاء بالمميز في المستثنى مخالفاً لما في المستثنى منه تجنباً من التكرار الخالي من الفائدة، وتوسعة في الكلام"[2]. واختار هذا الوجه ابن عاشور،[3] وأبو حيان الذي يقول:" وتمايز بين تمييز المستثني منه وتمييز المستثنى؛ لأن التكرار في الكلام الواحد مجتنب في البلاغة"[4].

هذا وقد قدم بعض العلماء فروقاً بين السنة و العام في أكثر من موضع، فذكروا أن لفظ السنة يطلق للدلالة على الجدب والشدة، وما فيه معاناة وقسوة، وأن لفظ العام يطلق للدلالة على الخصوبة والنماء، وعلى ما فيه رجاء بعد المعاناة والقسوة. لكن هذه الفروقات التي قدموها كانت في مواضع أخرى من القرآن الكريم، غير الموضع السابق الذي ورد فيه هذان اللفظان معاً.

وكان من هؤلاء الذين فرقوا بين اللفظين ابن منظور، فهو وإن كان قد أشار إلى ترادف اللفظين_ كما تبين فيما سبق_ إلا أنه قدم في موضع آخر رأياً آخر مفاده أن السنة تطلق على الجدب، يقول:" السنة مطلقة: السنة المجدبة،، أوقعوا ذلك إكباراً وتشنيعاً واستطالة، يقال: أصابتهم السنة، والسنة الأزمة"[5].

---

(1).الزمخشري، الكشاف، 3 /450.

(2).النيسابوري، الحسن بن محمد، غرائب القرآن ورغائب الفرقان، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، 1196، 81/20.

(3) انظر ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، 222/20.

(4) أبو حيان ، البحر المحيط، 347/8.

(5) أبن منظور، لسان العرب، مادة (سنه).

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

ومن الأدلة التي قدمها العلماء على التفريق بين اللفظين، قوله_ تبارك و تعالى_:﴿ قَالَ فَإِنَّهَا مُحَرَّمَةٌ عَلَيْهِمْ أَرْبَعِينَ سَنَةً يَتِيهُونَ فِي الْأَرْضِ ﴾[1]. فسياق الآية الكريمة يدل على أن مدة الأربعين سنة، هي مدة عذاب وعقاب لبني إسرائيل، وهذا ما يؤكده قوله تعالى: ﴿يَتِيهُونَ فِي الْأَرْضِ ﴾، أي: يسيرون فيها متحيرين، لا يهتدون طريقاً، والتيه على حد تعبير الزمخشري "المفازة التي يتاه فيها. روي أنهم لبثوا أربعين سنة في ستة فراسخ، يسيرون كل يوم جادين، حتى إذا سئموا و أمسوا إذا هم بحيث ارتحلوا عنه، وكان الغمام يظللهم من حر الشمس، ويطلع لهم عمود من نور بالليل يضيء لهم، وينزل عليهم المن والسلوى... فإن قلت: فلم كان ينعم عليهم بتظليل الغمام وغيره، وهم معاقبون؟ قلت: كما ينزل بعض النوازل على العصاة عركاً لهم، وعليهم من النعمة متظاهرة، وقيل ذلك مثل الوالد المشفق، يضرب ولده ويؤذيه ليتأدب ويتثقف، ولا يقطع عنه معروفه وإحسانه"[2].

ومما يؤكد معنى الشقاء والعذاب لبني إسرائيل في الآية ما ذكره أبو حيان حيث يقول:" وذكروا أن حكمة التيه هو أنهم لما قالوا:﴿ إِنَّا هَهُنَا قَاعِدُونَ ﴾[3]. عوقبوا بالقعود، فصاروا في صورة القاعدين وهم سائرون، كلما ساروا يوماً أمسوا في المكان الذي أصبحوا فيه. وذكروا أن حكمة كون المدة التي تاهوا فيه أربعين سنة، هي كونهم عبدوا العجل أربعين يوماً، فجعل عقاب كل يوم سنة في التيه"[4].

---

(1) المائدة /26.

(2) الزمخشري، الكشاف، 1/ 656-657.

(3) المائدة /24.

(4) أبو حيان، البحر المحيط ، 4/ 223-224.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

ومن الأدلة التي قدمها العلماء كذلك في التفريق بين العام و السنة، قوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ أَخَذْنَآ ءَالَ فِرْعَوْنَ بِٱلسِّنِينَ وَنَقْصٍ مِّنَ ٱلثَّمَرَٰتِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ ﴾ (1). فسياق الآية الكريمة يشير إلى مدى الظلم الذي سببه فرعون وحاشيته لبني إسرائيل، وكفرهم بآيات الله، فكان ذلك وبالاً عليهم، فعذبهم الله_سبحانه وتعالى_ وعبر عن هذا العذاب بالسنين، وبنقص الثمرات، والنقص بالثمر لا يكون إلا عن جدب و قحط. يقول الزمخشري:" بالسنين، سني القحط، والسنة من الأسماء الغالبة... وقد اشتقوا منها فقالوا: أسنت القوم بمعنى: أقحطوا، وقال ابن عباس_ رضي الله عنه _: أما السنون فكانت لباديتهم وأهل مواشيهم، وأما نقص الثمرات فكان في أمصارهم"(2).

أما لفظ العام، فقد ورد في القرآن الكريم في أكثر من موضع، ورأى فيه بعض العلماء أن معناه مغاير لمعنى السنة. فإذا كانت السنة تدل على الجدب والقحط، فإن العام يدل على الخصوبة والنماء وحسن الحال، وعلى ذلك جاء قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ يَأْتِى مِنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ عَامٌ فِيهِ يُغَاثُ ٱلنَّاسُ وَفِيهِ يَعْصِرُونَ ﴾ (3).

فسياق هذه الآية يؤكد على أن العام يدل على الخصب، وقد جاءت بعد قوله سبحانه: ﴿ قَالَ تَزْرَعُونَ سَبْعَ سِنِينَ دَأَبًا فَمَا حَصَدتُّمْ فَذَرُوهُ فِى سُنۢبُلِهِۦٓ إِلَّا قَلِيلًا مِّمَّا تَأْكُلُونَ ثُمَّ يَأْتِى مِنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ سَبْعٌ شِدَادٌ يَأْكُلْنَ مَا قَدَّمْتُمْ لَهُنَّ إِلَّا قَلِيلًا مِّمَّا تُحْصِنُونَ ﴾ (4).

---

(1) الأعراف/130.

(2) الزمخشري، الكشاف، 2/ 135-136.

(3) يوسف /43.

(4) يوسف / 47، 48.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

وهكذا يتبين أنه عند استعراض أقوال العلماء في معنى العام و السنة، أن ثمة فرقاً في المعنى بين اللفظين، فلا ترادف بينهما في السياقات القرآنية غير أن إشكالية الترادف بين اللفظين تبقى قائمة في الآية التي تمت الإشارة إليها أولاً وهي قوله سبحانه:﴿ وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِۦ فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا ﴾ حيث لم يجد الكثير من العلماء حيلة سوى القول بأن لفظ العام جاء في سياق الآية من أجل تجنب التكرار. وهذا بطبيعة الحال يتعارض مع الأقوال التي فرقت بينهما بشكل عام.

4- البدن و الجسد و الجسم، قال تعالى:﴿ فَٱلْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ لِتَكُونَ لِمَنْ خَلْفَكَ ءَايَةً ﴾ [1]. وقال:﴿ وَمَا جَعَلْنَٰهُمْ جَسَدًا لَّا يَأْكُلُونَ ٱلطَّعَامَ وَمَا كَانُوا۟ خَٰلِدِينَ ﴾ [2]. **وقال سبحانه:﴿ وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ ۖ وَإِن يَقُولُوا۟ تَسْمَعْ لِقَوْلِهِمْ ۖ ﴾** [3].

وعلى نحو اختلاف العلماء فيما سبق، اختلفوا كذلك في دلالة هذه الألفاظ فبعضهم يرى أن ثمة ترادفاً بين هذه الألفاظ، وبعضهم الآخر يرى غير ذلك، فذهب يلتمس فروقاً بينها.

فلفظ البدن لم يرد في القرآن الكريم إلا في موضع واحد، وهو قوله تعالى:(**فَٱلْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ**). جاء في اللسان في مادة (بدن) قوله:" بدن الإنسان جسده، والبدن من الجسد ما سوى الرأس والشوى والجمع أبدان"[4]. فصاحب اللسان يرى أن البدن جزءاً من الجسد، أو

---

(1) يونس /92.

(2) الأنبياء /8.

(3) المنافقون /4.

(4) ابن منظور، لسان العرب ، مادة(بدن).

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

© Arabic Digital Library-Yarmouk University

بمعنى آخر هو الجسد بدون الرأس والأطراف. وهو ما ذهب إليه ابن فارس[1]، وأبو هلال العسكري. [2]. في حين أن الجزائري اقتصر على استثناء الرأس وحده. يقول:" البدن: الجسد ما سوى الرأس"[3].

ويفرق الراغب الأصفهاني بين البدن و الجسد باعتبار الحجم واللون يقول:" البدن الجسد، لكن البدن يقال اعتباراً بعظم الجثة، والجسد يقال اعتباراً باللون"[4]. ومعنى الفخامة في البدن هو ما ذهب إليه صاحب الكليات كذلك[5]. في حين أن الجوهري يقرر أن البدن هو رديف الجسد. [6].

إن هذه الأقوال السابقة إذاً، تشير إلى أن هناك أربعة وجوه في معنى البدن، الأول: أن البدن هو الجسد دون الرأس والأطراف، والثاني: هو الجسد دون الرأس، والثالث: أن البدن هو الجسد مع فارق بينهما من ناحية الحجم واللون، والرابع: أن البدن مرادف للجسد وأنه لا فرق في الدلالة بينهما.

ومما يزيد الأمر إشكالاً ما نقله أبو حيان عن بعض العلماء في تفسير البدن في الآية السابقة، حيث يقول:" وببدنك، بدرعك، وكان من لؤلؤ منظوم لا مثال له. وقيل من ذهب. وقيل من حديد وفيها سلاسل من ذهب. و البدن بدن الإنسان، والبدن الدرع... وقيل: نلقيك ببدنك عرياناً، ليس عليك ثياب ولا سلاح، وذلك أبلغ في أهانته وقيل: معنى ببدنك بصورتك

---

(1) ابن فارس، مقاييس اللغة، مادة(بدن).

(2) انظر أبو هلال العسكري، الفروق، ص: 154.

(3) الجزائري، نعمة الله بن عبد الله بن محمد، فروق اللغات، تحقيق: محمد رضوان الداية، منشورات المستشارية الثقافية الإيرانية، دمشق، 1987، ص:70.

(4) الراغب الأصفهاني، المفردات، مادة (بدن).

(5) انظر أبو البقاء، الكليات، ص: 246.

(6) انظر الجوهري، الصحاح، مادة (جسد).

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

التي تعرف بها..."[1]. فمقولة أبي حيان هذه تضيف أن البدن قد يكون معناه الـدرع، وقـد يكون الجسد الإنسان عارياً، وقد يكون دالاً على صورة الإنسان وهيئته.

وأضاف الزمخشري على ما نقله أبو حيان، أن البدن هو ما لا روح فيه، أو أن البـدن هو البدن أو الجسم كاملاً سوياً، لم ينقص منه شيء و لم يتغير.[2].وهذا القول الأخير يخالف قول من قال: إن البدن هو جسم الإنسان دون الرأس أو دون الرأس والأطراف، ويتوافق مع قول من قال: إن البدن هو الجسد؛ أي أن البدن بحسب هذا يعد مرادفاً للجسد.

أما لفظ الجسد، فقد قال فيه صاحب اللسان:" والجسد: البدن، تقول منه تجسد. كما تقول من الجسم تجسم"[3]. فتعريفه للجسد بأنه البدن يعني عنده أنهما مترادفان، مع أنه فرق بينهمـا عندما تحدث عن معنى البدن. ثم أن قوله:" تقول منه تجسد كما تقول من الجسم تجسم" فيـه إشارة أيضاً إلى أن لفظ الجسد و الجسم مترادفان، ومن ثم فإن هذه الألفاظ الثلاثـة_ البـدن والجسم والجسد_ مترادفة.

وقد فرق الراغب الأصفهاني بين الجسد و الجسم بقوله:" الجسد كالجسم، لكنه أخـص. قال الخليل_ رحمه الله_: لا يقال الجسد لغير الإنسان من خلق الأرض ونحوه، وأيضاً فـإن الجسد ما له لون، والجسم يقال لما لا يبين له لون كالماء والهـواء. وقولـه تعـالى:﴿ وَمَا

---

(1) أبو حيان، البحر المحيط، 102/6

(2) الزمخشري، الكشاف، 350/2.

(3) ابن منظور، لسان العرب، مادة(جسد)

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

﴿ جَعَلْنَٰهُمْ جَسَدًا لَّا يَأْكُلُونَ ٱلطَّعَامَ ﴾ [1]. يشهد لما قال الخليل، وقال ﴿ عِجْلًا جَسَدًا لَّهُۥ خُوَارٌ ﴾ [2]....[3].

ومما يلحظ في قول الراغب أنه قد ناقض نفسه عندما استشهد لكلام الخليل قوله تعالى: ﴿ عِجْلًا جَسَدًا لَّهُۥ خُوَارٌ ﴾؛ لأن فحوى كلام الخليل أن لفظ الجسد يطلق للإنسان ولا يطلق لغيره. ومن ثم كانت الآية الكريمة التي استأنس بها شاهداً عليه بدلاً من أن تكون شاهداً له.

ويرى أبو هلال العسكري_ وهو الذي يبحث في الفروق اللغوية بين الألفاظ_ أن جسم الإنسان كله جسد، ورؤيته هذه إقرار صريح بأن لفظ الجسد مرادف للفظ الجسم، فيكون بذلك قد ناقض نفسه، وهو يحاول أن يلتمس الفرق بين اللفظين، فأشار إلى أن الجسد يفيد الكثافة، والجسد كذلك يعني الدم بعينه ولذلك يجوز عنده أن يقال: أنه سمي جسداً لما فيه من الدم، ولهذا خص به الحيوان، فيقال جسد الإنسان وجسد الحمار، ولا يقال جسد الخشبة. [4].

ومما يلمح كذلك من رأي أبي هلال العسكري في أن الجسد يفيد الكثافة أن ثمة خلطاً بين العلماء الذين يتحدثون عن الفروق بين الألفاظ، فالكثافة التي أشار إليها الراغب الأصفهاني لا تفسر في هذا المقام إلا بالجم، والحجم قد أشار إليه الراغب وهو يفرق بين لفظي البدن والجسد، إذ أعطى صفة الحجم للبدن، ومن ثم فإن القول في الجسد إنه يفيد الكثافة، والقول في البدن باعتبار عظم الجثة وحجمها، يشير إلى أن كلاً من الجسد والبدن

---

(1) الأنبياء /8.

(2) الأعراف/148.

(3) الراغب الأصفهاني، المفردات، مادة(جسد).

(4) انظر أبو هلال العسكري، الفروق، ص 154.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

مترادفان. ومما يلمح كذلك أن ثمة اضطرابا في دلالة الجسد بين الخليل و أبي هلال العسكري، ففي حين أن الخليل قد خص الجسد بالإنسان، ذهب أبو هلال العسكري إلى تخصصيه بالحيوان عموماً.

وقال الزمخشري في معرض تفسيره (جسداً) في قوله سبحانه: ﴿ عِجْلًا جَسَدًا لَّهُ خُوَارٌ ﴾ جسداً: بدناً ذا الحجم ودم كسائر الأجساد"[1]. وهو في هذا القول لا يفرق بين البدن و الجسد، فهما عنده بمعنى.

وقال أبو حيان: "وقال ابن الأنباري: ذكر الجسد دلالة على عدم الروح فيه، انتهى. وظاهر قوله (له خوار) يدل على أن فيه روح، لأنه لا يخور إلا ما فيه روح..."[2]. وقول ابن الأنباري هذا الذي نقله أبو حيان يلتقي مع أحد الآراء التي ذكرها الزمخشري أثناء تفسيره للفظ البدن عندما قال:" إن البدن ما لا روح فيه". فتفسير ابن الأنباري للجسد بأنه يدل على عدم الروح فيه، وتفسير الزمخشري للبدن بأن ما لا روح فيه إشارة إلى أن هذين اللفظين مترادفان.

وإذا كان أبو حيان قد اعترض على ابن الأنباري في أن الجسد يدل على ما لا روح فيه، فذكر أن الظاهر يدل على أن فيه روح، فأنه في موضع آخر يؤكد على ما ذهب إليه ابن الأنباري، حيث يقول في معرض تفسيره للفظ (جسداً) في قوله تعالى﴿ وَمَا جَعَلْنَاهُمْ جَسَدًا لَّا

---

(1) الزمخشري، الكشاف، 2/ 151.

(2) أبو حيان، البحر المحيط، 177/5.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library Yarmouk University

﴿ يَأْكُلُونَ الطَّعَامَ ﴾ أن" الجسد يقع على ما لا يتغذى من الجماد"[1]، والجماد لا روح فيه. فيكون أبو حيان بهذا قد ناقض نفسه. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، إن قوله الأخير لا يختلف عن قول الزمخشري في البدن، وقول ابن الأنباري في الجسد، فالجسد و البدن بهذا الاعتبار هما مترادفان أيضاً.

وأما لفظ الجسم، فقد قال فيه صاحب اللسان:" الجسم جماعة البدن، أو الأعضاء من الناس، والإبل، والدواب، وغيرهم من الأنواع العظيمة الخلق"[2]. فلا فرق عنده بين الجسم والبدن، وقال ابن فارس:" الجيم و السين و الميم يدل على تجمع الشيء، فالجسم كل شخص مدرك"[3].وقال في مادة (جسد):" الجيم والسين و الدال يدل على تجمع الشيء أيضاً، واشتداده و من ذلك جسد الإنسان"[4]. فابن فارس في هذين القولين يشير إلى أن لفظي الجسم والجسد مترادفان. في حين أن أبا هلال العسكري، وأبا البقاء، والراغب الأصفهاني يرون أن الجسم ماله طول وعرض وعمق. [5]. ورأيهم هذا ليس فيه خصوصية للجسم، فلا ميزة للجسم على الجسد أو البدن فيما ذهبوا إليه، لأنهما (أي الجسد والبدن) يمتدان كذلك في الجهات طولاً وعرضاً وعمقاً.

ومن الاضطراب الذي وقع فيه الراغب الأصفهاني، التفريق بين الجسم و الجسد باعتبار اللون، يقول:" وأيضاً فإن الجسد ما له لون، والجسم يقال لما لا يبين له لون كالماء و

---

(1) المرجع نفسه، 411/7.

(2) ابن منظور، لسان العرب، مادة(جسم)،

(3) ابن فارس، مقاييس اللغة، مادة(جسد).

(4) المرجع نفسه، مادة (جسد).

(5) انظر أبو هلال العسكري، الفروق، ص:152، وأبو البقاء، الكليات، ص: 344، والراغب الأصفهاني، المفردات، مادة(جسم).

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

الهواء"[1]. وكأن الراغب الأصفهاني يريد بقوله هذا أن الجسم لا يطلق على الإنسان، وهـذا مخالف لما ذهب إليه جمهور اللغويين.

وقد ذهب بعض المحدثين إلى أن الفرق بين الجسم و الجسد هو الروح لا غير، فـرأوا أن الجسد يكون جماداً لا روح فيه، في حين أن الجسم يدل على اقترانه بـالروح.[2]. وقـد استشهد هؤلاء على ذلك بالآيتين اللتين ورد فيهما ذكر الجسم، وهما قولـه تعـالى:﴿ وَزَادَهُۥ بَسْطَةً فِى ٱلْعِلْمِ وَٱلْجِسْمِ ﴾ [3].وقوله تعالى في وصف المنافقين:﴿ وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ وَإِن يَقُولُوا۟ تَسْمَعْ لِقَوْلِهِمْ ﴾ [4].

فبعد الآية الأولى يذكر الله_عز وجل_ أن طالوت قاد جنوده لقتال جـالوت وجنـوده، والبسطة في الجسم مما يورث عظماً في النفوس و هيبة وقوة، وهذا مما يناسب قيادة الجـيش وقتال الأعداء، والآيات بعد ذلك تدل على حياة طالوت، وليس فيها ما يشير إلى موته أو قتله، أما الآية الثانية فقد وصفت الأجسام بالإعجاب، والأجسام لا تعجب إن كانت هامـدة لا روح فيها، ثم أن الآية ذكرت أنهم يقولون، أي أنهم يتكلمون، والكلام دليل الحياة، والله تعالى يحذر نبيه_ صلى الله عليه وسلم_ في آخر الآية منهم، والتحذير لا يكون من الأموات، وفي بـاقي السورة يذكر لهم أفعالاً كتلوية الرأس، والصد، والاستكبار، وأقولاً كالنهي عن الإنفاق، وكـل ذلك دليل الحياة. واقتران الروح بالجسم. [5].

---

(1) الراغب الأصفهاني، المفردات، مادة (جسم).

(2) انظر محمد نور الدين المنجد، الترادف في القرآن الكريم بين النظرية و التطبيق، ص198-199

(3) البقرة / 247.

(4) المنافقون /4.

(5) انظر محمد نور الدين المنجد، الترادف في القرآن الكريم بين النظرية و التطبيق، ص 198-199.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

وهكذا فإنه يتبين من جميع ما سبق أن ثمة اضطراباً واختلافاً وتداخلاً في أقوال العلماء في البدن والجسد والجسم، وواضح كذلك أن هذا الاضطراب والتداخل والاختلاف يرد إلى ظاهرة القول بالترادف وعدمه.

5- انبجست وانفجرت. قال تعالى: ﴿ وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰ مُوسَىٰٓ إِذِ ٱسْتَسْقَىٰهُ قَوْمُهُۥٓ أَنِ ٱضْرِب بِّعَصَاكَ ٱلْحَجَرَ ۖ فَٱنۢبَجَسَتْ مِنْهُ ٱثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا ﴾ [1]. وقال سبحانه : ﴿ وَإِذِ ٱسْتَسْقَىٰ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِۦ فَقُلْنَا ٱضْرِب بِّعَصَاكَ ٱلْحَجَرَ ۖ فَٱنفَجَرَتْ مِنْهُ ٱثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا ﴾ [2].

إن القول بترادف هذين اللفظين وعدم ترادفهما هو موضع خلاف بين العلماء.

قال صاحب اللسان في معرض حديثه عن بجس:" بَجَسْتُ الماء فانبجس، أي فجرته فانفجر... وانبجس الماء وتبجس أي تفجر" [3]، فصاحب اللسان يرى أن الانبجاس مرادف الانفجار. وهذا ما ذهب إليه ابن فارس [4]، واختاره كثير من أصحاب كتب الغريب. [5].

وإلى هذا الرأي كذلك ذهب بعض المفسرين، قال الزمخشري:"...(فانبجست): فانفجرت، والمعنى واحد، وهو الانفتاح بسعة و كثرة" [6]. وقال ابن جرير الطبري:"...(فانبجست): فانصبت و انفجرت من الحجر" [7].

---

(1) الأعراف /160.

(2) البقرة /60.

(3) ابن منظور، لسان العرب، مادة (بجس).

(4) ابن فارس، مقاييس اللغة، مادة (بجس).

(5) انظر المصري، أحمد بن محمد، التبيان في تفسير غريب القرآن، تحقيق: فتحي الدابولي، دار الصحابة للتراث، القاهرة، الطبعة الأولى، 1992، ص 211، وابن الحسين، زيد بن علي، تفسير غريب القرآن، تحقيق محمد جواد الحسيني، مركز النشر، قم، الطبعة الثانية، 1418، ص200.

(6) الزمخشري، الكشاف، 2/ 159.

(7) ابن جرير الطبري، تفسير الطبري، 108/9.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

أما أبو حيان، فقد نقل بعض الآراء التي تفرق بينهما، ثم أكد على ترادفهما، حيث يقول:" قيل: هما سواء، انفجر وانبجس وانشق مترادفات.وقيل: بينهما فرق، وهو أن الانبجاس هو أول خروج الماء، والانفجار استاعه وكثرته، وقيل الانبجاس خروجه من الصلب والانفجار خروجه من اللين، وقيل: الانبجاس هو الرشح، والانفجار هو السيلان، وظاهر استعمالهما بمعنى واحد؛ لأن الآيتين قصة واحدة" [1].

وذهب فريق من العلماء إلى التفريق بين اللفظين. فهذا الراغب الأصفهاني ذهب بداية إلى أن الانبجاس هو الانفجار، ثم استدرك على هذا بقوله:" إن الانبجاس أكثر ما يقال فيما يخرج من شيء ضيق، بعكس الانفجار الذي يستعمل في ما يخرج من شيء ضيق، وكذا فيما يخرج من شيء واسع" [2]. وقال القرطبي:" الانبجاس أول الانفجار" [3]. وقال الثعالبي:" الانبجاس في الماء أقل من الانفجار" [4].

وأشار الكرماني إلى التفريق بينهما من جهة المبالغة في أحدهما على الآخر، فقال:" الانفجار: انصباب الماء بكثرة، والانبجاس: ظهور الماء، وكان في هذه السورة_ أي البقرة_(كلوا وأشربوا) ، فذكر بلفظ بليغ، وفي الأعراف ﴿كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا

---

(1) أبو حيان، البحر المحيط، 1/ 369.

(2) الراغب الأصفهاني، المفردات، مادة (بجس).

(3) القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، دار إحياء التراث العربي بيروت- لبنان، 1966، 416/1.

(4) الثعالبي، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد، الجواهر الحسان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت- لبنان، د-ت، 70/1.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library Yarmouk University

﴿رَزَقْنَاكُمْ﴾، وليس فيه (واشربوا)، فلم يبالغ فيه"[1]. وذهب السيوطي إلى القول:" إن المقام في سورة البقرة مقام التكريم وتعداد النعم، فعبر بالانفجار؛ لأنه أبلغ في تصوير كثرة الماء، وعبر في سورة الأعراف بالانبجاس؛ لأن المقام في تصوير العقوبات وإهلاك الأمم بذنوبها"[2].

وذهب الغرناطي و ابن كثير إلى التفريق بين اللفظين بالنظر إلى طلب السقيا، فقد أشارا إلى أن الله _ عز وجل _ استخدم لفظ (فانبجست)؛ لأن سياق الآية يدل على أن السقيا كانت بطلب بني إسرائيل من موسى، ولم تكن بطلب موسى من ربه، فناسب هذا المقام استعمال اللفظ(انبجست)؛ للدلالة على ابتداء الانفجار. أما الآية الثانية فقد استعمل فيها لفظ (فانفجرت)؛ لأنها جاءت بعد طلب موسى من ربه السقيا إلى قومه، وطلب موسى مترتب على طلب قومه، وواقع بعده، فناسبه اللفظ الدال على السقاية وهو قوله (فانفجرت) [3].

وهكذا، فإنه يتبين مما سبق أن ثمة خلافاً بين العلماء حول هذين اللفظين، فبعضهم أنكر ترادفهما، وراح يقدم فروقاً بينهما، في حين أن بعضهم الآخر لا يرى أن هناك فرقاً في الدلالة بين اللفظين، على أن الذين ذهبوا إلى التفريق بينهما يبدو في أقوالهم شيء من الافتعال؛ ذلك لأن المقام في إحدى الآيتين لا يختلف عنه في الأخرى، وهو ما عبر عنه أبو حيان عندما قال:" وظاهر استعمالهما بمعنى واحد؛ لأن الآيتين قصة واحدة".

---

(1) الكرماني، محمود بن حمزة بن نصر، أسرار التكرار في القرآن الكريم، تحقيق: عبد القادر أحمد عطا، دار الاعتصام، القاهرة، الطبعة الثانية، 1976، ص 30.

(2)السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، الإتقان في علوم القرآن تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، 1987، 3/ 342.

(3)انظر الغرناطي، أحمد بن إبراهيم، ملاك التأويل، تحقيق: سعيد فلاح، دار الغرب الإسلامي، بيروت- لبنان، 1983، 212/1-213. وابن كثير، إسماعيل بن عمر، تفسير القرآن العظيم، دار الفكر، بيروت- لبنان، 1401هـ، 102/1.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

رابعاً: مخالفة المعنى الأشهر في اللغة.

ويقصد بذلك أن يحتمل اللفظ معنى من المعاني مخالفاً لمعناه المعروف أو المشهور في اللغة، وليس بالضرورة أن يكون هذا المعنى المخالف مستعملاً في اللغة، إنما هو معنى قد يقتضيه سياق بعينه، و لا دليل على استعماله في اللغة في غير هذا السياق.

ويمكن أن يدخل هذا في باب المشترك اللفظي، مع فارق بينهما، وهو أنّ الألفاظ المشتركة تحتمل معاني متعددة قد تقبل جميعاً؛ لأن هناك ما يفسر سبب قبول هذه المعاني، وذلك من خلال القرائن السياقية والحالية. في حين أن المعاني هنا تخالف المعاني المشهورة في اللغة التي اتفق عليها جمهور اللغويين، ومن ثم فإنه ليس هناك دليل لغوي على قبول هذه المعاني المخالفة. وفيما يلي بعض النماذج على ذلك:

1- (ضحكت) في قوله تعالى: ﴿ وَٱمۡرَأَتُهُۥ قَآئِمَةٞ فَضَحِكَتۡ فَبَشَّرۡنَٰهَا بِإِسۡحَٰقَ وَمِن وَرَآءِ إِسۡحَٰقَ يَعۡقُوبَ ﴾[1].

اختلف العلماء في معنى الضحك في هذا السياق الشريف على قولين، الأول: أن الضحك معناه الضحك المعروف، و الثاني: أن الضحك معناه الحيض.

فأما المعنى الأول، وهو الضحك المعروف، فهو ما ذهب إليه جمهور العلماء، كعبد الله بن عباس، والصنعاني، وقتادة و السدوسي و إسماعيل السدي، ومحمد بن سائب الكلبي [1]. ومن هؤلاء أيضاً أبو زكريا الفراء [2]. وأبو إسحاق الزجاج [3].

---

(1)هود /71.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

وفي سياق هذا المعنى يقول الزمخشري في معرض تفسيره للآية:" فضحكت سروراً بزوال الخيفة، أو بهلاك أهل الخبائث، أو كان ضحكها ضحك إنكار لغفلتهم، وقد أظلهم العذاب. وقيل: كانت تقول لإبراهيم: اضمم لوطاً ابن أخيك إليك، فإني أعلم أنه ينزل بهؤلاء القوم العذاب، فضحكت سروراً لما أتى الأمر على ما توهمت"[4].

فواضح أن الزمخشري في قوله هذا أنه يفسر الضحك بالضحك المعروف، والضحك عند الزمخشري، في سياق ما ذكر، يحتمل وجهين، الأول منهما أنّ الضحك الذي تشير إليه الآية هو ضحك ناتج عن السرور بسبب زوال الخيفة، والذي يقوي هذا المعنى عند الزمحشري قوله تعالى:﴿ وَلَقَدْ جَآءَتْ رُسُلُنَآ إِبْرَٰهِيمَ بِٱلْبُشْرَىٰ قَالُوا۟ سَلَٰمًا ۖ قَالَ سَلَٰمٌ فَمَا لَبِثَ أَن جَآءَ بِعِجْلٍ حَنِيذٍ فَلَمَّا رَأَىٰٓ أَيْدِيَهُمْ لَا تَصِلُ إِلَيْهِ نَكِرَهُمْ وَأَوْجَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً ۚ قَالُوا۟ لَا تَخَفْ إِنَّآ أُرْسِلْنَآ إِلَىٰ قَوْمِ لُوطٍ ﴾[5]، فالذي يبدو _ والله أعلم _ أن الملائكة لما لم يأكلوا، وأوجس إبراهيم في نفسه خيفة بعدما نكر حالهم، لحق المرأة من ذلك أعظم ما لحق بالرجل، فلما قالت الملائكة: لا تخف، ثم ذكروا سبب مجيئهم زال عنه الخوف وسُرَّ، فلحقها هي من السرور أن ضحكت، إذ إن النساء في باب الفرح و السرور أطرب من الرجال، وغالب عليهن ذلك[6]. أما الوجه الثاني لمعنى الضحك عند الزمخشري، فهو الضحك المحمول على الإنكار و التهكم، بسبب

---

(1)انظر ابن جرير الطبري، تفسير الطبري، 12 / 86-88، وأبو حيان، البحر المحيط، 181/6.

(2)انظر الفراء، معاني القرآن 22/2.

(3)انظر أبو إسحاق الزجاج، إبراهيم بن السري، معاني القرآن وإعرابه، تحقيق: عبد الجليل عبده شلبي، عالم الكتب، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، 1408هـ، 62/3.

(4)الزمخشري، الكشاف، 388/2.

(5)هود / 69-70.

(6)انظر أبو حيان، البحر المحيط، 181/6-182.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

غفلة قوم لوط، وإحلال العذاب بهم. وفي ذلك يقول قتادة: "ضحكت من غفلة قوم لوط و قرب العذاب منهم"[1].

وأما المعنى الثاني لـ (ضحكت) ، وهو ضحكت بمعنى حاضت، فقد ذكره ابن قتيبة، ولم يعترض عليه [2]. وعدم اعتراضه على هذا المعنى دليل على قبوله له. وذكر هذا المعنى ابن أبي حاتم في رواية عن ابن عباس [3]. وذكره ابن جرير الطبري عن مجاهد [4]. وذكره السيوطي عن عكرمة [5].

ونقل الطبري عن بعض البصريين هذا المعنى مع شواهد عليه، إذ يقول:" حدثني سعيد بن عمرو السكوني: قال ابن الوليد عن علي بن هارون... وذكر بعض أهل العربية من البصريين أن بعض أهل الحجاز أخبره عن بعضهم أن العرب تقول: ضحكت المرأة: حاضت... قال: وقد قيل: الضحك: الحيض,.... وذكر أن بعض أصحابه أنشده في الضحك بمعنى الحيض:

وَضَحِكُ الأَرانبِ فَوقَ الصَّفا كمثلِ دمِ الجَوفِ يومَ اللّقا[6]

قال: وذكر له بعض أصحابه أنه سمع للكميت:

---

(1)انظر المرجع نفسه، 181/6.

(2) انظر ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم، تفسير غريب القرآن، تحقيق السيد احمد صقر، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، 1398، 39/1هـ ص205.

(3) انظر ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي، تفسير ابن أبي حاتم، تحقيق: حكمت بشير ياسين، مكتبة الدار بالمدينة، الطبعة الأولى، 1408، 2055/6.

(4)انظر ابن جرير الطبري، تفسير الطبري، 88/12.

(5)انظر السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. الدر المنثور في التفسير المأثور، دار الفكر، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، 1403، 452/4.

(6) البيت لأبي ذؤيب الهذلي، انظر ابن منظور، لسان العرب، مادة (ضحك).

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

فَأَضْحَكتِ الضِّباعَ سيوفُ سعدٍ بقتلى ما دُفِنَّ ولاَ ودِينا[1]

وقال: يريد الحيض. قال كعب: يقولون: ضحكت النخلة إذا أخرجت الطلع أو البسر، وقالوا: الضحك: الطلع. قال: وسمعنا من يحكي: أضحكت حوضاً، أي ملأته حتى فاض، قال: وكأن المعنى قريب بعضه من بعض كله؛ لأنه كأنه شيء يمتلئ فيفيض"[2].

وقال أبو بكر بن دريد:" وفي التنزيل(وامرأته قائمة فضحكت)، ذكر المفسرون أنها حاضت_ والله أعلم_ قال أبو بكر: ليس في كلامهم(ضحكت) في معنى حاضت إلا في هذا[3]. وفي هذا يقول ابن الأنباري أيضاً:" أنكر الفراء وأبو عبيد أن يكون(ضحكت) بمعنى حاضت، وعرفه غيرهم، قال الشاعر:

تَضْحكُ الضَّبُعُ لقتلى هذيلٍ وترى الذئبَ لها يَستَهِلُّ[4]

قال بعض أهل اللغة: معناه تحيض"[5].

ويبدو أن الذي جعل بعض العلماء يقول بأن(ضحكت) بمعنى حاضت هو قوله تعالى: ﴿فَبَشَّرْنَاهَا بِإِسْحَاقَ وَمِن وَرَاءِ إِسْحَاقَ يَعْقُوبَ﴾، ومعروف أن المرأة لا يمكن أن تنجب إذا انقطع عنها الحيض، وسارة زوج إبراهيم_ عليه السلام_ عندما بشرت بإسحاق ويعقوب كان قد مر

---

(1) ديوان الكميت، جمع وتقديم داوود سلوم، مكتبة الأندلس-بغداد، 1969، 125/2.

(2) ابن جرير الطبري، تفسير الطبري، 88/12-89.

(3) ابن دريد، محمد بن الحسن، جمهرة اللغة، تحقيق: رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين، الطبعة الأولى.1987، 546/1.

(4) البيت لتأبط شراً، انظر: ديوان تأبط شراً وأخباره، تحقيق وشرح علي ذي الفقار شاكر، دار الغرب الإسلامي، لبنان، ط1، 1984، ص254.

(5) انظر ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي، زاد المسير في علم التفسير، تحقيق: محمد عبد الرحمن عبد الله، دار الفكر، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، 1407هـ، 103/4.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

من عمرها بضع و تسعون عام*، ومعروف أن هذه السن لا يمكن أن تحيض فيه المرأة ولكن الله _ عز وجل_ عندما بشرها بإسحاق و يعقوب، فإن هذه البشارة لا تحصل إلا بحصول الحيض، فحاضت ليتم الحمل_ والله أعلم_.

وهكذا فإنه يتبين مما سبق أن المعنى الأول للفظ (ضحكت) وهو الضحك المعروف، هو المشهور في اللغة، أما المعنى الثاني وهو الحيض فقليل و نادر، ولذا أنكره بعض اللغويين، وإن كان بعضهم الآخر قد قال به، وذكر له شواهد من اللغة، ولكنه مع ثبوته لغةً فإنه يبقى أضعف قولاً من المعنى الأول؛ لأن المعنى المشهور مقدم على المعنى النادر_ والله أعلم_.

2-(برداً) في قوله تعالى: ﴿ لَّا يَذُوقُونَ فِيهَا بَرْدًا وَلَا شَرَابًا ﴾ [1].

اختلف العلماء في هذا اللفظ على معنيين؛ الأول: البرد الهواء البارد الذي يبرد حرارة الجسم، والثاني: البرد النوم. وقد ذكر هذين المعنيين صاحب اللسان[2].

فأما القول الأول فقد اختاره معظم العلماء، ومنهم ابن جرير الطبري، إذ يقول في معرض تفسيره للآية:" لا يطعمون فيها برداً يبرد حر السعير عنهم إلا الغساق، ولا شراباً يرويهم من شدة العطش الذي بهم إلا الحميم"[3]. اختار هذا المعنى الزمخشري حيث يقول:" وقوله ﴿ لَّا يَذُوقُونَ فِيهَا بَرْدًا وَلَا شَرَابًا ﴾... يعني: لا يذوقون فيها برداً وروحاً ينفس عنهم حر

---

*ذكر هذه السن الطبري في تفسيره، وذكر أنّ إبراهيم عليه السلام كان قد مر من عمره مئة عام، انظر ابن جرير الطبري، تفسير الطبري، 88/12.

(1) النبأ / 24.

(2) انظر ابن منظور، لسان العرب، مادة (برد)

(3) ابن جرير الطبري، تفسير الطبري، 18/30.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

النار، ولا شراباً يسكن من عطشهم، ولكن يذوقون فيها حميماً وغساقاً"[1]. وقال المـــاوردي:" إنه برد الماء وبرد الهواء. وهو قول كثير من المفسرين"[2]. واختار هذا المعنى كذلك مقاتـــل بن سليمان. [3].وأبو جعفر النحاس. [4].

وأما القول الثاني فقد نسب إلى بعض العلماء مـــن مثـــل ابـــن عبـــاس [5]. ومجاهـــد والسدي[6]. ونقل أبو حيان عن بعض العلماء قولهم:" وقال أبو عبيدة، والكساني، والفضل بن خالد، ومعاذ النحوي: البرد هنا النوم، و العرب تسميه بذلك؛ لأنه يبرد سورة العطش، ومـــن كلامهم: منع البرد البرد... وفي كتاب اللغات في القرآن أن البرد هو النوم بلغة هذيل"[7].

وذكر الفراء المعنيين معاً، ونسب الأول إلى ابن عباس، ونسب الآخر إلى بعض العلماء دون أن يسمي أحداً منهم، وقد اختاره بقوله:" وقال بعضهم: لا يذوقون فيها برداً، يريد: نوماً. قال الفراء: وإن النوم يبرد صاحبه، وإن العطشان لينام، فيبرد بالنوم"[8]. وكان ممن اختار هذا المعنى كذلك ابن قتيبة. [9].

---

(1) الزمخشري، الكشاف، 689/4.

(2) الماوردي، أبو حسن علي بن محمد بن حبيب، تفسير الماوردي، دار الكتب العلمية، بيـــروت – لبنـــان، 1992، 187/6.

(3) انظر البغوي، الحسين بن مسعود، معالم التنزيل، تحقيق خالد العك و مـــروان ســـرور، دار المعرفـــة، بيروت–لبنان، الطبعة الثانية، 1407هـــ، 438/4.

(4) انظر النحاس، أبو جعفر أحمد بن محمد إسماعيل، إعراب القرآن، تحقيق: زهير غازي زاهـــد، مطبعـــة العاني، بغداد، 1977، 131/5-132.

(5) انظر البغوي، معالم التنزيل، 438/4.

(6) انظر الماوردي، تفسير الماوردي، 187/6.

(7)أبو حيان، البحر المحيط، 387/10.

(8)الفراء، معاني القرآن، 228/3

(9) انظر ابن قتيبة، تفسير غريب القرآن، ص 509.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

وهكذا، فإنه عند النظر إلى هذين المعنيين يتبين أن المدلول الأول الذي فسر فسر بـــه لفظ (البرد) أشهر من المدلول الثاني. وفي هذا السياق يقول ابن جرير الطبري:" وقد زعـــم بعض أهل العلم بكلام العرب أن البرد في هذا الموضع النوم، وأن معنى الكلام: لا يـــذوقون فيها نوماً ولا شراباً، واستشهد لقوله ذلك بقول الكندي:

بَـــرَدَتْ مَرَاشِـــفُها علـــيّ فَـــصَدَّني عنهـــا وعـــن قُبُلاتهـــا البَـــرْدُ [1]

يعني بالبرد النعاس و النوم إن كان يبرد غليل العطش، فقيل له من أجل ذلـك البـــرد، فليس هو باسمه المعروف، وتأويل كتاب الله على الأغلب من معـــروف كـــلام العـــرب دون غيره، وبنحو الذي قلنا في ذلك قال أهل التأويل"[2].

وتبع النحاس ابن جرر الطبري، فاختار المعنى الأول، ثم علل سبب اختياره بقولـــه: "وأصح هذه الأقوال القول الأول؛ لأن البرد ليس باسم من أسماء النوم، وإنما يحتال فيه، فيقال للنوم برد؛ لأنه يهدي العطش. والواجب أن يحمل كتاب الله – جل وعـــز – علـــى الظـــاهر والمعروف من المعاني، إلا أن يقع دليل على غير ذلك"[3].

يتبين إذاً أن هذا الخلاف بين جمهور العلماء حول دلالة لفظ (برداً) الوارد في ســـياق الآية الكريمة السابقة، إنما يرد إلى حمل اللفظ على معنيين أحدهما معروف مشهور، والآخر قليل ونادر، وكان الواجب – كما ذكر بعض العلماء – حمل اللفظ على معناه المشهور؛ لأنـــه لا دليل في الآية على حمله على المعنى الآخر – والله أعلم–.

---

(1) لم يعثر على ديوان شعر للكندي.

(2) ابن جرير الطبري، تفسير الطبري، 30/18–19.

(3) النحاس، إعراب القرآن، 5/132.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

3. (ينصره) في قوله سبحانه: ﴿ مَن كَانَ يَظُنُّ أَن لَّن يَنصُرَهُ ٱللَّهُ فِي ٱلدُّنْيَا وَٱلْآخِرَةِ فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى ٱلسَّمَآءِ ثُمَّ لْيَقْطَعْ فَلْيَنظُرْ هَلْ يُذْهِبَنَّ كَيْدُهُ مَا يَغِيظُ ﴾[1].

اختلف العلماء في دلالة لفظ (ينصره) الوارد في هذا السياق على قولين؛ القول الأول: إن (ينصره) بمعنى يعينه في الغلبة على أعدائه، والقول الثاني: إن (ينصره) بمعنى يرزقه.

فالقول الأول قال به جمهور العلماء، كمقاتل والكلبي والضحاك وقتادة وابن زيد والسدي[2]. واختاره الفراء إذ يقول في معرض تفسيره للآية: "من كان منكم يظن أن الله لن ينصر محمداً بالغلبة حتى يُظهر دين الله، فليجعل في سماء بيته حبلاً، ثم ليختنق به"[3]. وإلى ذلك ذهب الزمخشري[4].

والقول الثاني قال به أبو عبيدة، ومجاهد، وابن عباس[5]. ونسبه الزمخشري إلى بعض المفسرين، إذ يقول بعد تفسره لـ (ينصره) على المعنى الأول: "وقد فسر النصر بالرزق، وقيل: معناه أن الأرزاق بيد الله، لا تنال إلا بمشيئته، ولا بد للعبد من الرضا بقسمته، فمن ظن أن الله غير رازقه، وليس به صبر، فليبلغ غاية الجزع، وهو الاختناق؛ فإن ذلك لا يقلب القسمة، ولا يرده مرزوقاً"[6].

---

(1) الحج / 15.

(2) انظر ابن جرير الطبري، تفسير الطبري، 148/17-149، وابو حيان، البحر المحيط، 492/7.

(3) الفراء، معاني القرآن، 218/2.

(4) انظر الزمخشري، الكشاف، 148/3.

(5) انظر أبو عبيدة، مجاز القرآن 46/2.

(6) الزمخشري، الكشاف، 149/3.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

واختار ابن جرير الطبري هذا المعنى، وذكر شواهد من أقوال العرب تدلل عليه، حيث يقول: في معرض تفسيره للآية: "من كان يظن أن لن يرزق الله محمداً في الدنيا، ولن يعطيه. وذكروا سماعاً عن العرب: من ينصرني نصره الله، بمعنى من يعطيني أعطاه الله، وحكوا أيضاً سماعاً منهم: نصر المطر أرض كذا إذا جادها وأحياها، واستشهد لذلك بقول الفقعسي:

وإنك لا تُعطي امْرأً فوق حظِّه ولا تملك الشِّقَّ الذي الغيثُ ناصرُه"[1].

فالخلاف بين العلماء إذاً، هو خلاف ناشئ من كون اللفظ يحمل – إلى جانب معناه المعروف المشهور – وجهاً آخر، وهو احتمالية أن يكون معناه الرزق.

وهذا المعنى قليل ونادر، قال ابن عطية: "والنصر معروف إلا أن أبا عبيدة ذهب به إلى معنى الرزق"[2]. وكان الواجب حمله على ما هو معروف.

4. (فومها) في قوله تعالى: ﴿فَٱدْعُ لَنَا رَبَّكَ يُخْرِجْ لَنَا مِمَّا تُنۢبِتُ ٱلْأَرْضُ مِنۢ بَقْلِهَا وَقِثَّآئِهَا وَفُومِهَا وَعَدَسِهَا وَبَصَلِهَا﴾[3].

فسر العلماء هذا اللفظ على قولين؛ الأول: أن (فومها) في هذا السياق بمعنى الثوم المعروف، والثاني: أن (فومها) بمعنى الحنطة أو الخبز. وقد ذكر صاحب اللسان هذين المعنيين[4].

---

[1] ابن جرير الطبري، تفسير الطبري، 148/17–150، والبيت ليس في ديوان الفقعسي.

[2] ابن عطية، عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: أحمد صادق الملاح، القاهرة، 1388هـ، 239/10.

[3] البقرة /61.

[4] انظر ابن منظور، لسان العرب، مادة (فوم).

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

فأما القول بأن (فومها) بمعنى الثوم، فقد ذكره مجاهد وابن الربيع[1]. واختاره الفراء، ورجحه على المعنى الثاني. إذ يقول: "وهي في قراءة عبد الله (وثومها) بالثاء، فكأنه أشبه المعنيين بالصواب؛ لأنه مع ما يشاكله من العدس والبصل وشبهه والعرب تبدل الفاء بالثاء، فيقولون: جَدَثٌ وجَدَفٌ، ووقعوا في عاثور شرٍّ وعافور شرٍّ، والأثاثي والأثافي، وسمعت كثيراً من بني أسد يسمي المغافير والمغاثير"[2].

وتبع الفراء أبو حيان، حيث يقول في معرض حديثه عن أصناف الطعام الخمسة الواردة في الآية الشريفة: "وأحوال هذه الخمسة التي ذكروها مختلفة، فذكروا أولاً: ما هو جامع للحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة؛ إذ البقل منه ما هو بارد رطب كالهندبا، ومنه ما هو حار ويابس كالكرفس والسداب، ومنه ما هو حار وفيه رطوبة عرضية كالنعناع. وثانياً: القثاء، وهو بارد رطب، وثالثاً: الثوم، وهو حار يابس. ورابعاً: العدس، وهو بارد يابس. وخامساً: البصل، وهو حار رطب"[3].

وأما القول بأن (فومها) بمعنى الخبز أو الحنطة، فقد نسب إلى ابن عباس، والحسن، وقتادة، ومجاهد، وابن عطاء، وابن زيد[4]. وذكر الطبري أن تسمية الحنطة والخبز فوماً من اللغة القديمة، وأنه حكي سماعاً من أهل اللغة، ومنه قولهم: فوموا لنا، أي: اخبزوا[5]. وذكر ذلك الزمخشري[6].

---

(1) انظر ابن جرير الطبري، تفسير الطبري، 359/1.

(2) الفراء، معاني القرآن، 41/1.

(3) أبو حيان، البحر المحيط، 386/1.

(4) انظر المرجع نفسه، 386/1.

(5) انظر ابن جرير الطبري، تفسير الطبري، 359/1.

(6) انظر الزمخشري، الكشاف، 174/1.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

وكما هو ملاحظ، فإن الخلاف بين العلماء يرد إلى احتمال اللفظ معنيين، أحدهما مشهور وهو الثوم، و الآخر نادر وغير مشهور وهو الخبز أو الحنطة، ومع أن هذا النادر غير المشهور قد سمع عن العرب، فإن المعنى الأول هو الأقوى، والأكثر قبولاً، خاصة وأن ظاهرة الإبدال بين حرفي الفاء والثاء هي من الظواهر الموجودة في العربية، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإن كثيراً من الألفاظ في العربية قد انزاحت عن معانٍ قديمة، واكتسبت معاني جديدة، فإذا كان الفوم بمعنى الخبز أو الحنطة من اللغات القديمة – كما ذكر الطبري – فإنه مما لا شك فيه، أن هذا المعنى قد هجر، ولم يعد مستعملاً؛ ولذا فإن تفسير الفوم بأنه الثوم المعروف هو الأقرب إلى الصواب – والله أعلم –.

5. (صفاً) في قوله سبحانه: ﴿ فَأَجْمِعُوا۟ كَيْدَكُمْ ثُمَّ ٱئْتُوا۟ صَفًّا ۚ وَقَدْ أَفْلَحَ ٱلْيَوْمَ مَنِ ٱسْتَعْلَىٰ ﴾[1].

لقد فسر فريق من العلماء هذا اللفظ بمعنى جميع أو مجتمعين، وفسره فريق آخر بمعنى المصلى.

فالقول بأن (صفاً) في هذا السباق الشريف بمعنى (جميعاً) أو (مجتمعين) هو المعنى المشهور، واختاره الزمخشري؛ إذ يقول: "أمروا بأن يأتوا صفاً؛ لأنه أهيب في صدور الرائين، وروي أنهم كانوا سبعين ألفاً، مع كل واحد منهم حبل وعصا، وقد أقبلوا إقباله واحدة"[2]. فقوله: "وقد أقبلوا إقبالة واحدة" إشارة إلى معنى مجتمعين. وهذا ما ذهب إليه أبو

---

[1] طه / 64.

[2] الزمخشري، الكشاف، 74/3.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

حيان عندما قال: "وتداعوا إلى الإتيان (صفاً)؛ لأنه أهيب في عيون الرائين"[1]. واختاره ابن جرير الطبري[2].

والقول بأن (صفاً) بمعنى المصلى، أو المكان الذي تقام فيه الصلاة، فقد قال به أبو عبيدة[3]. وذكره صاحب اللسان، ونسبه إلى الأزهري[4].

ومع أن هذا المعنى قد يكون متقبلاً، باعتبار أن الصف في كلام العرب قد يحتمله، كقولهم: أتيت الصف اليوم، يعني به المصلى الذي يصلي به[5]، إلا أن تفسير (صفاً) على معنى مجتمعين هو الأقرب؛ كونه الأكثر شيوعاً واستعمالاً، والدليل على ذلك أن هذا اللفظ ورد في أكثر من موضع في القرآن الكريم دالاً على هذا المعنى، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ وَعُرِضُواْ عَلَىٰ رَبِّكَ صَفًّا ﴾[6]. وقوله: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَ فِى سَبِيلِهِۦ صَفًّا ﴾[7].

خامساً: اختلاف اللغات أو اللهجات

ومن المظاهر التي أفضت إلى الإشكال بين العلماء في دلالة بعض الألفاظ في القرآن الكريم، ما يسمى اختلاف اللغات أو اللهجات، إذ إن كثيراً ما يعزى الاختلاف في دلالة بعض الألفاظ إلى هذه الظاهرة.

---

(1) أبو حيان، البحر المحيط، 351/7.

(2) انظر ابن جرير الطبري، تفسير الطبري، 215/16.

(3) انظر النحاس، إعراب القرآن، 348/2، والزمخشري، الكشاف، 74/3.

(4) انظر ابن منظور، لسان العرب، مادة (صفف).

(5) انظر ابن جرير الطبري، تفسير الطبري، 215/16.

(6) الكهف /48.

(7) الصف /4.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

وتؤكد بعض المصادر أن العلماء العرب القدامى كانوا قد بحثوا في هذه الظاهرة، وذكر ابن النديم من بين هؤلاء: الفراء، والأصمعي، وأبا زيد الأنصاري، وابن دريد[1]. غير أن مصنفات هؤلاء العلماء في هذا الجانب على ما يبدو قد فقدت، وإذا كان الأمر كذلك، فإن كتاب "اللغات في القرآن الكريم" لابن عباس، هو أقدم كتاب متداول في هذا الباب، وهو كتاب اهتم فيه صاحبه بإحصاء الألفاظ الواردة في القرآن الكريم من لغات العرب جميعاً.

ومن طريف ما يروى عن ظاهرة اختلاف اللغات في القرآن، ما روي عن ابن عباس، حيث روي عنه أنه قال: "ما كنت أدري ما فاطر السماوات والأرض، حتى أتاني أعرابيان يختصمان في بئر، فقال أحدهما: أنا فطرتها، يعني ابتدأتها"[2]. وروي عن الحسن إنه قال: "كنا لا ندري ما الأرائك، حتى لقينا رجل من اليمن، فأخبرنا أن الأريكة عندهم الحَجَلة فيها السرير"[3]. والحجَلة بيت كالقبة يستر بالثياب. قال أدهم بن الزعراء:

وبالحَجَل المقصورِ خَلْفَ ظهورنا نواشئُ كالغِزلانِ نُجْلٌ عيونُها[4].

وصور الاختلاف بين العلماء التي ترد إلى هذه الظاهرة غير يسيرة منها:

1. (تخوف) في قوله تعالى: ﴿ أَفَأَمِنَ ٱلَّذِينَ مَكَرُوا۟ ٱلسَّيِّـَٔاتِ أَن يَخْسِفَ ٱللَّهُ بِهِمُ ٱلْأَرْضَ أَوْ يَأْتِيَهُمُ ٱلْعَذَابُ مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُونَ ﴿٤٥﴾ أَوْ يَأْخُذَهُمْ فِى تَقَلُّبِهِمْ فَمَا هُم بِمُعْجِزِينَ ﴿٤٦﴾ أَوْ يَأْخُذَهُمْ عَلَىٰ تَخَوُّفٍ فَإِنَّ رَبَّكُمْ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴾[1].

---

[1] انظر ابن النديم، أبو الفرج محمد بن أبي يعقوب، الفهرست، دار المعرفة، بيروت – لبنان، 1987، ص53.

[2] انظر الزركشي، البرهان في علوم القرآن، 293/1.

[3] انظر السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، 133/1.

[4] ابن منظور، لسان العرب، مادة (حجل)، ولم يعثر على ديوان أدهم بن الزعراء.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

اختلف العلماء في معنى هذا اللفظ، فانقسموا فيه فريقين، فريق ذهب إلى أن معناه النقص، وفريق أبقاه على ظاهر معناه وهو الخوف.

فأما من قال بأنه على معنى التنقص، فقد استند فيه إلى لغة هذيل، فهو عندهم يستعمل بهذا المعنى، وأما من قال بأنه على معنى الخوف، فقد ذهب فيه إلى المعنى المعجمي المعروف في الاستعمال اللغوي، وقد أشار صاحب اللسان إلى هذين المعنيين[2].

وكان من العلماء من ذهب إلى تفسير هذا اللفظ بالخوف الزمخشري، إذ يقول: "....(على تخوف) متخوفين، وهو أن يهلك قوماً قبلهم، فيتخوفوا، فيأخذهم بالعذاب وهم متخوفون متوقعون"[3]. وقد أجاز الزجاج هذا المعنى[4]. واختاره ابن دريد[5].

أما القول بأن التخوف بمعنى التنقص، فقد اختاره معظم أهل اللغة والمفسرين، ومنهم الفراء[6]، ومجاهد، والضحاك، وابن عباس، وابن قتيبة، وقتادة[7]. ومن طريف ما يروى في ذلك ما نقله الزمخشري عن بعضهم "وقيل: هو من قولك: تخوفته وتخونته إذا تنقصته، قال زهير:

---

[1] النحل / 47.

[2] انظر ابن منظور، لسان العرب، مادة (خوف).

[3] الزمخشري، الكشاف، 568/2.

[4] انظر الزجاج، أبو القاسم عبد الرحمن بن إسحاق، الأمالي في المشكلات القرآنية والحكم والأحاديث النبوية، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 1990، ص26.

[5] انظر ابن جرير الطبري، تفسير الطبري، 14/136-137.

[6] انظر الفراء، معاني القرآن، 101/2.

[7] انظر أبو حيان، البحر المحيط، 535/6.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

تخـــوّفَ الرَّحْـــلُ منهـــا تامكـــاً قَـــرِداً كمـــا تخـــوّفَ عُـــودَ النَّبْعَـــةِ الـــسَّفَنُ[1]

وعن عمر – رضي الله عنه – أنه قال على المنبر: ما تقولون فيها (أي التخـوف)؟ فسكتوا. فقام شيخ من هذيل فقال: هذه لغتنا، التخوف التنقص، قال: فهل تعرف العرب ذلـك في أشعارها؟ قال: نعم. قال شاعرنا، وأنشد البيت، فقال عمر: أيها الناس، عليكم بـديوانكم لا يضل، وقالوا: ما ديواننا؟ قال: شعر الجاهلية؛ فإن فيه تفسير كتابكم"[2].

يتبين إذاً، أن سبب الإشكال في هذا اللفظ، هو احتماله معنيين يرد أحدهما إلى لغة من لغات العرب، وهي لغة هذيل. ومعروف أن لغة هذيل هي من لغات العرب التي يعتـد بهـا، ويؤخذ عنها، ويحسب هذا، فإن القول في التخوف بأن معناه التنقص لا يدفع، وهـذا القـول بطبيعة الحال يتعارض مع ما اشتهر في الاستعمال اللغوي لهذا اللفظ، وهو الخوف المعروف.

2. (أمانيهم) في قوله سبحانه: ﴿ وَقَالُوا۟ لَن يَدْخُلَ ٱلْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَٰرَىٰ ۗ تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ ۗ قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴾[3].

إن هذا اللفظ في العرف اللغوي يستعمل للدلالة على تمني الشيء المرغوب فيه. قال صاحب اللسان: "قال ابن الأثير: التمني تشهي حصول الأمر المرغوب فيه، وحديث النفس بما يكون وما لا يكون..... وتمنيت الشيء، أي قدرته، وأحببت أن يصير إلي"[4].

---

[1] والبيت غير موجود في ديوانه بشرح الأعلمي الشنتمري، تحقيق فخر الـدين قبـاوة، طبعـة دار الكتـب المصرية.

[2] الزمخشري، الكشاف، 568/2.

[3] البقرة /111.

[4] ابن منظور، لسان العرب، مادة (مني).

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

وقد ذهب كثير من العلماء إلى تفسير لفظ (أمانيهم) الوارد في هذا السياق الشريف على هذا المعنى، ومن هؤلاء قتادة والربيع[1]، واختار هذا المعنى الزمخشري حيث يقول: "فإن قلت: لم قيل (تلك أمانيهم) وقولهم (لن يدخل الجنة) أمنية واحدة؟ قلت: أشير بها إلى الأماني المذكورة، وهو أمنيتهم أن لا ينزل على المؤمنين خير من ربهم، وأمنيتهم أن يردوهم كفاراً، وأمنيتهم أن لا يدخل الجنة غيرهم، أي تلك الأماني الباطلة أمانيهم"[2].

غير أن بعض العلماء قد ذهب إلى غير ذلك، فذكروا أن معنى (أمانيهم) هو الأباطيل والأكاذيب. وروي عن أبي عبيد قوله: "أمانيهم: أباطيلهم بلغة قريش"[3]. واختار هذا المعنى الفراء، وذكر أنه يجوز في الياء التشديد والتخفيف[4]. ومن العلماء من ذهب إلى هذا المعنى كذلك ابن جرير الطبري، حيث يقول: "وأما قوله (تلك أمانيهم) فإنه أماني منهم يتمنونها على الله بغير حق، ولا حجة، ولا برهان، ولا يقين علم بصحة ما يدعون، ولكن بادعاء الأباطيل وأماني النفوس الكاذبة"[5].

فالخلاف بين العلماء في دلالة هذا اللفظ إذاً، هو خلاف يرد إلى التعارض بين الاستعمال اللغوي والأصل اللهجي، والحقيقة أن هذين المعنيين هما وجهان متقبلان؛ لأن الذي يتأمل فيهما يرى أنهما متقاربان. فأمانيهم قد تكون أكاذيب وأباطيل أدعوها دون أن يقوم على ادعائهم بها دليل سماوي على صحتها، أو هي أمور اختاروها تمشياً مع شهواتهم دون أن

---

(1) انظر ابن جرير الطبري، تفسير الطبري، 566/1.

(2) الزمخشري، الكشاف، 203/1-204.

(3) انظر راضي نواصرة، لهجات القبائل الواردة في القرآن الكريم، مؤسسة حمادة للنشر والتوزيع، إربد – الأردن، 2005، ص169.

(4) انظر الفراء، معاني القرآن، 49/1-50.

(5) ابن جرير الطبري، تفسير الطبري، 566/1.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

تكون مؤيدة ببرهان أو دليل، فهي كلها أباطيل[1]، ولهذا جوز أبو حيان المعنيين معاً عندما قال: "يحتمل أن يكون المعنى تلك أباطيلهم وأكاذيبهم، أو تلك مختاراتهم وشهواتهم"[2].

3. (مرجواً) في قوله سبحانه: ﴿ قَالُوا يَا صَالِحُ قَدْ كُنتَ فِينَا مَرْجُوًّا قَبْلَ هَٰذَا ﴾[3].

جاء في لسان العرب قوله: الرجاء من الأمل نقيض اليأس"[4]. وعلى هذا، فإن الأصل أن يقال في معنى (مرجواً) في الآية الكريمة، مؤملاً فيه الخير، وهذا ما ذهب إليه جمهور العلماء، فقد ذكر الزمخشري في معرض تفسيره لهذا اللفظ عدة وجوه، وكانت كلها تدل على معنى الرجاء والأمل، يقول "كانت تلوح فيك مخايل الخير وأمارات الرشد، فكنا نرجوك لننتفع بك، وتكون مشاوراً في الأمور، ومسترشداً في التدابير، فلما نطقت بهذا القول انقطع رجاؤنا عنك، وعلمنا أن لا خير منك، وعن ابن عباس: فاضلاً خيراً نقدمك على جميعنا. وقيل: كنا نرجو أن تدخل في ديننا، وتوافقنا على ما نحن عليه"[5].

وأضاف أبو حيان على ذلك ما نقله عن بعضهم، يقول: "قال كعب: كانوا يرجونه للمملكة بعد ملكهم؛ لأنه كان ذا حسب وثروة.... وقال مقاتل: كانوا يرجون رجوعه إلى دينهم، إذ كان يبغض أصنامهم، ويعدل عن دينهم، فلما أظهر إنذارهم انقطع رجاؤهم منه"[6].

---

[1] انظر راضي نواصرة، لهجات القبائل الواردة في القرآن الكريم ص169.

[2] أبو حيان، البحر المحيط، 562/1.

[3] هود / 62.

[4] ابن منظور، لسان العرب، مادة (رجا).

[5] الزمخشري، الكشاف، 385/2.

[6] أبو حيان، البحر المحيط، 175/6.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

وهذا الذي ذكره أبو حيان لا يخرج من باب الرجاء والأمل. وإلى هذا المعنى ذهب ابن جرير الطبري"[1].

وبعد، فإن تفسير اللفظ (مرجواً) على هذا الوجه جاء موافقاً للاستعمال اللغوي، غير أن بعض العلماء ذهب به إلى غير ذلك، فقد قيل – برواية عن ابن عباس – إن معناه (حقيرا) في لغة حمير [2]. وقد أنكر بعضهم هذا المعنى ، ونفى أن يكون في كلام العرب. قال أبو حيان: "وحكي النقاش عن بعضهم أنه قال: معناه حقيرا. فأما أن يكون لفظ مرجو بمعني حقير فليس ذلك من كلام العرب" [3].

إن إنكار النقاش لهذا المعنى ، ونفيه أن يكون في كلام العرب ، مخالف لما روي عن ابن عباس، من أن هذا اللفظ يستعمل في لغة حمير بهذا المعنى . غير أن إنكار النقاش لـه لا يعنى بالضرورة عدم وجوده في الحميرية ، وإلا لما قال به ابن عباس . ولكن اقتصار العلماء على الأخذ عن قبائل بعينها في التقعيد اللغوي – ولغة حمير بالطبع ليست منها – كان السبب – والله أعلم في إنكار النقاش هذا المعنى.

على أن استعمال هذا اللفظ في لغة حمير بهذا المعنى لا يعني بالضرورة أيضا أن يكون معناه كذلك، بل إن القول بأن (مرجوا) يدل على معنى الرجاء والأمل هو الأقرب ؛ لتناسبه مع سياق الآية الكريمة – والله أعلم–.

---

[1] انظر ابن جرير الطبري، تفسير الطبري، 12/ 76.

[2] انظر ابن عباس ،عبد الله بن عباس ، كتاب اللغات في القرآن، برواية ابن حسنون عن ابن عباس ، تحقيق صلاح الدين المنجد ، دار الكتاب الجديد ،بيروت –لبنان ، الطبعة الثالثة ، 1987 ، ص 29

[3] أبو حيان ، البحر المحيط ، 175/6.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

4- (اجتبيتها) في قوله سبحانه : ﴿ وَإِذَا لَمْ تَأْتِهِم بِآيَةٍ قَالُوا لَوْلَا اجْتَبَيْتَهَا قُلْ إِنَّمَا أَتَّبِعُ مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ مِن رَّبِّي هَٰذَا بَصَائِرُ مِن رَّبِّكُمْ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴾[1].

جاء في اللسان قوله : " واجتباه أي اصطفاه . وفي الحديث أنه اجتباه لنفسه ، أي اختاره واصطفاه[2]. "وإلى هذا المعنى المعجمي ذهب بعض العلماء في تفسير لفظ (اجتبيتها) في الآية الكريمة . يقول ابن حرير الطبري: " يقول تعالى ذكره : وإذا لم تأت يا محمد هؤلاء المشركين بآية من الله (قَالُوا لَوْلَا اجْتَبَيْتَهَا) يقول : قالوا هلا اخترتها واصطفيتها، من قوله تعالى : ﴿ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ يَجْتَبِي مِن رُّسُلِهِ مَن يَشَاءُ ﴾[3]. يعني :يختار ويصطفي"[4].

وذهب الفراء إلى القول بأن (اجتبى) في الأصل يعني الاختيار ، ثم جاز في كلامهم أن يقال : هذا اختيار فلان ، أي افتعاله واختلاقه للأشياء[5].وهذا ما ذهب إليه أكثر العلماء كالزمخشري[6]، ومجاهد وقتادة وابن زيد وغيرهم[7].غير أن بعض المصادر تذكر أن معنى (اجتبيتها) هو أتيتها ، بلغة ثقيف وقد فسره بعضهم على هذا المعنى[8]. وهذا المعنى بطبيعة الحال مغاير لما أجمع عليه جمهور أهل اللغة والمفسرين .

---

(1) الأعراف/203.

(2) ابن منظور ، لسان العرب ، مادة (جبي)

(3) آل عمران /179.

(4) ابن جرير الطبري، تفسير الطبري ، 190/9.

(5) انظر الفراء ، معاني القرآن ، 402/1.

(6) انظر الزمخشري، الكشاف، 181/2.

(7) انظر ابن جرير الطبري ، تفسير الطبري ، 190/9-191، وأبو حيان ،البحر المحيط ،260/5.

(8) انظر ابن عباس ، كتاب اللغات في القرآن ، ص 50.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

5-(ييأس) في قوله تعالى : ﴿ وَلَوْ أَنَّ قُرْءَانًا سُيِّرَتْ بِهِ ٱلْجِبَالُ أَوْ قُطِّعَتْ بِهِ ٱلْأَرْضُ أَوْ كُلِّمَ بِهِ ٱلْمَوْتَىٰ ۗ بَل لِّلَّهِ ٱلْأَمْرُ جَمِيعًا ۗ أَفَلَمْ يَايْـَٔسِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَن لَّوْ يَشَآءُ ٱللَّهُ لَهَدَى ٱلنَّاسَ جَمِيعًا ۗ ﴾[1].

إن اليأس في اللغة معناه القنوط . وقيل : نقيض الرجاء . يقال : يئس من الشيء ييأس يأسا[2]. وهذا المعنى هو الأصل المتعارف عليه عند أهل اللغة. إلا أن علماء التفسير انقسموا في تفسير لفظ (ييأس) في الآية السابقة إلى فريقين .

أما الفريق الأول فقد ذهب إلى القول بأن (ييأس) معناه يعلم أو يتبين، وهذا ما اختـــاره بعض البصريين ،ونقل ذلك عنهم ابن جرير الطبري حيث يقول: "اختلف أهل المعرفة بكـــلام العرب في معنى قوله: (أفلم ييأس)، فكان بعض أهل البصرة يزعم أن معناه: ألم يعلم ويتبين، ويستشهد لقوله ذلك ببيت سحيم بن وثيل الريا حي:

أقولُ لهم بالشّعْب إذ يأمرونني ألم تَيْأسوا أني ابن فارس زَهْدمِ[3]

وأنشدوا أيضا في ذلك:

ألم ييأسِ الأقوامُ أني أنا ابنه وإن كنت عن أرضِ العشيرة نائيا[4]

---

[1] الرعد /31.

[2] انظر ابن منظور ،لسان العرب ، مادة (يئس) .

[3] لم يعثر على ديوانه.

[4] لم يعثر على ديوانه.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

وفسروا قوله: " ألم ييأس ": ألم يعلم ويتبين"[1]. وقد اختار هذا المعنى ابن عباس وابن كثير ومجاهد وقتادة وابن زيد[2].

وتذكر المصادر أن لفظ (ييأس) بهذا المعنى هو لغة ، اختلف أهل اللغة في نسبتها، فقد ذكر أبو حيان أنه منسوب إلى لغة هوازن[3]. وذكر الزمخشري أنه لغة قوم من النخع ، وعلل سبب استعمال هذا اللفظ على هذا المعنى ، بأنه يتضمن معناه ؛ لأن اليائس عن الشيء عالم بأنه لا يكون ، كما استعمل الرجاء في معنى الخوف، والنسيان في معنى الترك لتضمن ذلك[4].

وأما الفريق الثاني، فقد أبقى لفظ (ييأس) على معنى القنوط وقد أضمر فيه (العلم) وهم بعض أهل الكوفة، وأكد ذلك ابن جرير الطبري نقلاً عن الفراء، حيث يقول: "وأما بعض الكوفيين فكان ينكر ذلك، ويزعم أنه لم يسمع أحدا من العرب يقول(يئست) بمعنى (علمت). يتوجه إلى ذلك أن الله قد أوقع المؤمنين أنه لو شاء لهدى الناس جميعا، فقال: أفلم ييأسوا علما .... فكان فيه العلم مضمرا. كما يقال : قد يئست منك أن لا تفلح علما"[5].

وأضاف الفراء: "وقال الكلبي عن أبي صالح عن ابن عباس قال: ييأس في معنى يعلم لغة للنخع. قال الفراء: ولم نجدها في العربية إلا على ما فسرت"[6].

---

(1) ابن جرير الطبري، تفسير الطبري، 13/182-183والبيت لمالك بن عوف .

(2) انظر المرجع نفسه ، 13/183.

(3) انظر أبو حيان ، البحر المحيط ، 6/389.

(4) انظر الزمخشري ، الكشاف، 2/499.

(5) ابن جرير الطبري، 13/183.

(6) الفراء ،معاني القرآن ، 2/63.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

يتبين إذاً، أن الاختلاف بين العلماء في معنى (ييأس) يرد إلى ظاهرة اختلاف اللغات، وتعارضها مع واقع الاستعمال اللغوي للفظ، فاستعمال (ييأس) بمعنى يعلم هو لغة، أقرها البعض وأنكرها البعض الآخر، وفي ضوء هذا الإقرار وهذا الإنكار وقع الإشكال حول معنى هذا اللفظ.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

الفصل الثالث

المشكل في الدلالة الصرفية

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

© Arabic Digital Library-Yarmouk University

الفصل الثالث

المشكل في الدلالة الصرفية

أولاً: الإشكال الناتج عن العدول عن المطابقة في العدد:

إن الأصل في الكلام أن يدل كل لفظ على ما وضع له. فالأصل في صيغة المفرد أن تدل على المفرد، والأصل في صيغة المثنى أن تدل على المثنى، والأصل في صيغة الجمع أن تدل على الجمع. وهذا أمر لا خلاف فيه، غير أن العربية تمتاز في سجيتها بالمرونة والاتساع، الأمر الذي جعلها لا تقف عند حدود القوالب الثابتة، أو القواعد الجامدة.

وهذا أمر لم يغفله العلماء، فأدركوا أن اللغة قد تتحول من النمط المألوف إلى صور متعددة، تخالف الأصول المتفق عليها في النظام اللغوي، فكما اهتموا بالتقعيد اللغوي من أجل المحافظة على هوية اللغة و كيانها، واهتموا بمدى الالتزام ما تمخض عنه هذا التقعيد من قواعد وأصول، واهتموا كذلك بما يحدث من تغير وتبدل أو تحويل في الصياغة الذي من شأنه خرق تلك القواعد والأصول، فرأوا أنه من الضروري البحث عن تخريج لهذا الخرق[1]. وأفردوا له أبواباً.

ومع أن العلماء قد نبهوا إلى قضية العدول عن المطابقة في العدد، ونبهوا إلى أهمية البحث في هذا الخروج، إلا أن هذه القضية قد تكون مدخلاً من مداخل توهم الإشكال؛ ذلك أن قارئ القرآن كثيراً ما تستوقفه ظواهر من هذا القبيل، فيلتبس عليه أمرها، ويشكل عليه مرادها، وقد نبه ابن قتيبة في كتابه," تأويل مشكل القرآن" إلى مثل هذا، ملمحاً إلى ما قد يقع

---

(1) انظر فتح الله أحمد سليمان، الأسلوبية مدخل نظري ودراسة تطبيقية، الدار الفنية، القاهرة، 1990، ص: 23-24.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

فيه المرء من حيرة وهو يصادف مثل ذلك في القرآن الكريم[1]. ولذا ارتأى البحث التنبيه إلى هذه القضية من خلال عرض صورها المتعددة، ومن هذه الصور:

أولاً: إفراد ما حقه أن يجمع:

إن من العوارض التي تعترض المرء، أن يصادف في سياق القرآن الكريم ألفاظاً جاءت بصيغة المفرد، وكان حقها أن تكون بصيغة الجمع، فيستوقفه هذا الأمر كثيراً، وقد يستشكل عليه الكشف عن سبب مجيء هذا اللفظ أو ذاك على هذه الصورة. لذلك نبه العلماء على هذه القضية، وأفاضوا في القول فيها وهو ما عبر عنه الزركشي بـ (إفراد ما حقه أن يجمع) [2]. ومن ذلك:

1. (إماماً) في قوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَٰجِنَا وَذُرِّيَّٰتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ وَٱجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا ﴾ [3].

فقد جاء لفظ (إماماً) على صيغة المفرد، مع أن السياق يستدعي أن يكون جمعاً، أي (أئمة)، وقد اختلف العلماء في سبب إفراده.

قال الفراء: "ولم يقل: أئمة وهو واحد؛ يجوز في الكلام أن تقول: أصحاب محمد أئمة الناس، وإمام الناس... ومعناه:اجعلنا أئمة يقتدى بنا" [4]. فالفراء بهذا القول يجعل اللفظ محمولاً على معنى الجمع.

ويقدم أبو البركات الأنباري في هذا اللفظ رأيين، الأول منهما يتفق مع ما ذهب إليه الفراء، من أن اللفظ محمول على معنى الجمع، والآخر يرى فيه أن لفظ (إماماً) جمع آمّ،

---

(1) انظر تأويل مشكل القرآن، ص282-288.

(2) انظر الزركشي، البرهان في علوم القرآن.63/1.

(3) الفرقان /74.

(4) الفراء، معاني القرآن، 274/2.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

وأصله آمم، على وزن فاعل، وصيغة فاعل تجمع على فِعَال، نحو: قائم وقيام، وصاحب وصحاب[1].

وأجاز الزمخشري أن يكون ""أراد: أئمة، فاكتفى بالواحد لدلالته على الجنس، كقوله تعالى: ﴿ ثُمَّ يُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ﴾[2] أو أراد: اجعل كل واحد منا إماماً أو أراد: جمع آم كصائم وصيام، أو أراد: اجعلنا إماماً واحداً لاتحادنا واتفاق كلمتنا"[3]. فالزمخشري بقوله هذا يقدم أربعة وجوه، الأول: حمل اللفظ على معنى الجمع كما ذكر الفراء، والثاني: حمله على تقدير مفعول به محذوف، والتقدير اجعل كل واحد منا إماماً، والثالث: أن إماماً جمع آم، والرابع: أن اللفظ محمول على معنى تشبيه الجماعة بالمفرد على تأويل: اجعلنا إماماً واحداً لاتحادنا واتفاق كلمتنا، أي كالإمام الواحد.

أما أبو البقاء العكبري، فذكر في إفاراده أربعة وجوه، حيث أضاف إلى كون اللفظ محمولاً على معنى الجمع، أو أنه جمع آمّ، وجهين؛ يقول: "فذكر في إفراده أربعة وجوه، الأول: أن هذا اللفظ مصدر مثل قيام وصيام، فلم يجمع لذلك، والثاني: أنه جمع إمامة مثل قلادة وقلاد، والثالث: أنه جمع آم من أم يؤم مثل حالّ وحلال، والرابع، أنه واحد اكتفى به عن أئمة"[4]. والملاحظ من هذا أن العكبري، بحسب الرأي الأول، يخالف الزمخشري في جعل (صيام) مصدراً، في حين أن الزمخشري يرى أن الصيام جمع.

---

(1) الأنباري، أبو البركات عبد الرحمن بن محمد، البيان في غريب إعراب القرآن، تحقيق طه عبد الحميد طه، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، 1970، 201/2.

(2) غافر /67.

(3) الزمخشري، الكشاف، 302/3.

(4) العبكري، أبو البقاء عبد الله بن الحسن، التبيان في إعراب القرآن، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار الجيل، بيروت – لبنان، الطبعة الثانية، 1997، 165/2.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

أما أبو حيان فقد جاء على ذكر جميع ما سبق، غير أنه أضاف إلى الرأي القائل بأنه محمول على معنى الجمع أن هذا الحمل كان لأجل الفاصلة القرآنية يقول: "وأفرد إماماً إما اكتفاء بالواحد عن الجمع، وحسنه كونه فاصلة..." [1].

وهكذا فإن العلماء رحمهم الله لم يتفقوا على رأي واحد في سبب إفراد لفظ (إماماً) في هذا السياق الشريف، والحق أن كل وجه من وجوه المعاني التي قدموها له حظه من النظر، فكلها وجوه متقبلة،لا تتعارض مع السياق الشريف غير أن قبول المعاني التي قدمها هؤلاء العلماء لا تعني بالضرورة اتفاقهم في تخريج اللفظ من الناحية الشكلية، بل إن هذه التخريجات الشكلية فيها تعارض. ففي حين أن الزمخشري يرى (إماماً) جمع آم على نحو جمع صائم على صيام، يرى العكبري أنه جمع إمامة، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، يرى العكبري أن الصيام الذي يمكن أن يكون لفظ (إماماً) محمولاً عليه – هو مصدر، وليس جمعاً كما ذكر الزمخشري.

2. (رفيقاً) في قوله سبحانه: ﴿وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ فَأُوْلَٰٓئِكَ مَعَ ٱلَّذِينَ أَنعَمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِم مِّنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ وَٱلصِّدِّيقِينَ وَٱلشُّهَدَآءِ وَٱلصَّٰلِحِينَ ۚ وَحَسُنَ أُوْلَٰٓئِكَ رَفِيقًا﴾[2].

وعلى نحو اختلاف العلماء في سبب إفراد (إماماً) اختلفوا كذلك في (رفيقاً) وقد حمله أبو عبيدة على معنى الجمع، حيث يقول: "أي رفقاء، والعرب تلفظ بلفظ الواحد، والمعنى يقع على الجميع"[3].

---

(1) أبو حيان، البحر المحيط، 133/8-134.

(2) النساء./69.

(3) أبو عبيدة، مجاز القرآن 131/1، وانظر ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص 219.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library- Yarmouk University

وعلى نحو ذلك ذهب الفراء، إذ يقول: قوله: (وحسن أُولئك رفيقاً) إنما وَحَّد الرفيق، وهو صفة لجمع؛ لأن الرفيق والبريد والرسول تذهب به العرب إلى الواحد وإلى الجمع.... ولا يجوز في مثله من الكلام أن تقول: حسن أولئك رجلاً، ولا قبح أولئك رجلان إنما يجوز أن توحد صفة الجمع، إذا كان اسماً مأخوذاً من الفعل، ولم يكن اسماً مصرحاً، مثل رجل و امرأة...." [1]. وهذا ما ذهب إليه الأخفش[2].

أما الزمخشري، فيضيف إلى الرأي السابق رأيا آخر، مفاده أن يكون (رفيقاً) مفرداً على بابه، قد بين الجنس في باب التمييز، يقول: "والرفيق كالصديق والخليط في استواء الواحد والجمع فيه ويجوز أن يكون مفرداً، بين به الجنس في باب التمييز"[3]. وإلى احتمالية هذين الوجهين ذهب ابن جرير الطبري[4]. وأبو حيان[5].

وعلل ابن يعيش مجيء التمييز مفرداً نكرة بأنه لبيان الجنس، فيغني فيه الواحد عن الجمع كما أن النكرة أخف، وبه يحصل الغرض فلم يعدل عنه إلى ما هو أثقل منه وقال في موضع آخر: "وشرط التمييز أن يكون نكرة جنساً مقدراً بمن، وإنما كان نكرة لأنه واحد في معنى الجمع"[6].

يتبين إذاً، أن هناك رأيين في إفراد (رفيقاً) الأول أنه لفظ يجوز فيه الإفراد والتثنية والجمع على نحو صديق، فيقال: هذا رفيقي، وهذان رفيقي، وهؤلاء رفيقي فيحمل رفيقي في

---

(1) الفراء، معاني القرآن، 268/2.

(2) انظر الأخفش، معاني القرآن. 242/1.

(3) الزمخشري، الكشاف، 1/ 563.

(4) انظر ابن جرير، تفسير الطبري، 195/5.

(5) انظر أبو حيان، البحر المحيط، 701/3.

(6) انظر ابن يعيش، موفق الدين يعيش بن علي، شرح المفصل، عالم الكتب، بيروت- لبنان، مكتبة المثنى، القاهرة، 1988، 21/6.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

قولك: هذا رفيقي على معنى التثنية، ويحمل رفيقي في قولك: هؤلاء رفيقي على معنى الجمع. أما الرأي الثاني، فيرى أنه جاء مفرداً لأنه تمييز، ومحمول في الوقت نفسه على معنى الجمع، ولم يجمع لأن الأصل في التمييز يقتضي الإفراد.

3. (سمعهم) في قوله سبحانه: ﴿ خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ ۖ وَعَلَىٰ أَبْصَٰرِهِمْ غِشَٰوَةٌ ۖ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾ [1].

إن اللافت للنظر في هذه الآية هو مجيء(قلوبهم) و (أبصارهم) بلفظ الجمع، في حين أن (سمعهم) جاء مفرداً، وللعلماء في هذا السياق أراء عدة.

قال أبو جعفر النحاس: "فيه ثلاثة أجوبة: منها أن السمع مصدر فلم يجمع، وقيل هو واحد يؤدي عن الجميع، وقيل: التقدير: وعلى مواضع سمعهم"[2]. وعلى هذا النحو ذهب الزمخشري، إذ يقول: "ووحد السمع كما وحد البطن في قوله: "كلوا في بعض بطنكم تعفوا، يفعلون ذلك إذا أمن اللبس، فإذا لم يؤمن كقولك: فرسهم وثوبهم، وأنت تريد الجمع رفضوه ولك أن تقول: السمع مصدر في أصله، والمصادر لا تجمع..... ولك أن تقدر مضافاً محذوفاً، أي: وعلى حواس سمعهم"[3]. ويضيف أبو حيان على ذلك: "أنه اكتفى بالمفرد على الجمع؛ لأن ما قبله وما بعده يدل على أنه أريد به الجمع"[4].

يتبين من هذه الأقوال أن في إفراد السمع ثلاثة وجوه؛ الأول: أنه وحد على معنى الجمع، أي أنه محمول على الجمع كما يقال في البطن، والثاني: أنه وحد كونه مصدراً، والمصدر لا يجمع، والثالث: على تقدير جمع مضاف، والتقدير: وعلى مواضع سمعهم.

---

(1) البقرة /7.

(2) النحاس، إعراب القرآن،. 186/1.

(3) الزمخشري، الكشاف، 92/1.

(4) أبو حيان، البحر المحيط، 81/1.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library Yarmouk University

والحق أن هذه الوجوه لا تدفع، غير أن اللافت للنظر هو قول من قال أن السمع مصدر، والمصدر لا يجمع فإذا كان ذلك هو الأصل في المصادر فإنه يتعارض مع قوله (وعلى أبصارهم) فقد جاء لفظ(أبصارهم) جمعاً، وهو مصدر أيضاً فلم وحد في(سمعهم) وجمع في(أبصارهم).

في الحقيقة أن الأمر لابد أن يؤخذ على شيء من الإمعان وطول تأمل، فالسمع يتم بطريقة واحدة، حتى وإن كان السامعون متعددين، فالجميع يسمعون بالطريقة نفسها، ولا يختلف أحد عن الآخر في عملية السمع؛ فالجهاز السمعي يستقبل الأصوات بطريقة واحد؛ ولذا فقد جاء لفظ السمع في السياق الشريف مفرداً في حين أن الإبصار لا يكون بطريقة واحدة، فكل إنسان يبصر أشياء متعددة، وتتعدد طرق الإبصار تبعاً لما يقع عليه البصر، فتتعدد الأبصار، ومن ثم ناسب الآية أن يكون البصر جمعاً وناسب السمع أن يكون مفرداً[1].

4. (الدبر)في قوله تعالى: ﴿ سَيُهْزَمُ الْجَمْعُ وَيُوَلُّونَ الدُّبُرَ ﴾[2].

إن الأصل يقتضي أن يكون (الدبر) جمعاً والدليل على ذلك مجيؤه كذلك في قوله تعالى: ﴿ لَن يَضُرُّوكُمْ إِلَّا أَذًى ۖ وَإِن يُقَاتِلُوكُمْ يُوَلُّوكُمُ الْأَدْبَارَ ثُمَّ لَا يُنصَرُونَ ﴾ [3]. قال الفراء: "وقال: الدبر فوحد، ولم يقل الأدبار، وكل جائز صواب أن تقول: ضربنا منهم الرؤوس

---

(1) انظر رائد فريد طافش، العدول الصرفي في القرآن الكريم، رسالة ماجستير، إشراف الدكتور سمير استيتية، جامعة اليرموك، إربد، 1998، ص 85، وذكر الباحث أن هذا الرأي هو للدكتور سمير استيتية.

(2) القمر /45.

(3) آل عمران/111.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

والأعين، وضربنا منهم الرأس واليد، وهو كما تقول: إنه لكثير الدينار والدرهم وتريد الدنانير والدراهم"[1]. وإلى هذا القول ذهب ابن جرير الطبري[2].

فالفراء وابن جرير الطبري يتأولان الدبر على معنى الجمع، وفي ذلك يقول الزمخشري: "(ويولون الدبر) أي الأدبار، كما قال: كلوا في بعض بطنكم تعفوا، وقرئ الأدبار"[3].

وقد علق أبو حيان على قول الزمخشري، فرأى أن (الدبر) ليس مثل بطنكم؛ لأن مجيء الدبر مفرداً ليس بحسن، ولا يحسن لإفراد بطنكم، ولذا يرى أن سبب الإفراد في هذا الموضع يرد إلى كونه فاصلة[4].

غير أن رأي أبي حيان هذا يضعفه أن اللفظ ورد فاصلة في موضع آخر على صيغة الجمع وذلك في قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا لَقِيتُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ زَحْفًا فَلَا تُوَلُّوهُمُ ٱلْأَدْبَارَ ﴾[5]. فإذا كانت الفاصلة في سورة القمر قد استدعت إفراد (الدبر)، ليتناسب إيقاعه مع إيقاع الفواصل السابقة واللاحقة فإن الفاصلة هنا خالفت الفاصلة اللاحقة، وهي (المصير) في قوله سبحانه: ﴿ وَمَأْوَىٰهُ جَهَنَّمُ ۖ وَبِئْسَ ٱلْمَصِيرُ ﴾[6]. ومن هنا فإن الرأي القائل بأن (الدبر)

---

(1) الفراء، معاني القرآن 110/30.

(2) انظر ابن جرير الطبري، تفسير الطبري، 126/27.

(3) الزمخشري، الكشاف، 440/4.

(4) انظر أبو حيان، البحر المحيط، 47/10.

(5) الأنفال/15.

(6) الأنفال/16.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

© Arabic Digital Library-Yarmouk University

محمول على معنى الجمع أولى، ويجوز أن يكون على تقدير مفرد مضاف أي: يولي كل واحد دبره[1].

5-(ذنب) في قوله سبحانه: ﴿ فَٱعْتَرَفُوا۟ بِذَنۢبِهِمْ فَسُحْقًا لِّأَصْحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ ﴾[2].

فقد أفرد(ذنب) المضاف إلى ضمير الجماعة، وكان القياس يقتضي أن يكون جمعاً من أجل الضمير. ودليل ذلك مجيئه جمعاً في أكثر من موضع في القرآن الكريم، نحو قوله تعالى: ﴿ فَأَخَذَهُمُ ٱللَّهُ بِذُنُوبِهِمْ ﴾[3]. وقوله: ﴿ وَٱلَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا۟ فَٰحِشَةً أَوْ ظَلَمُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ ذَكَرُوا۟ ٱللَّهَ فَٱسْتَغْفَرُوا۟ لِذُنُوبِهِمْ ﴾[4]. وقوله :﴿ فَأَهْلَكْنَٰهُم بِذُنُوبِهِمْ وَأَنشَأْنَا مِنۢ بَعْدِهِمْ قَرْنًا ءَاخَرِينَ ﴾[5].

يرى الفراء أن السبب في إفراد هذا اللفظ هو تضمينه معنى الفعل، يقول: " ولم يقل بذنوبهم؛ لأن في الذنب فعلاً. وكل واحد أضفته إلى قوم بعد أن يكون فعلاً أدى عن جمع أفاعيلهم، ألا ترى أنك تقول: قد أذنب القوم إذناباً. ففي معنى إذناب: ذنوب، وكذلك تقول: خرجت أُعْطِيَتُهُ الناس، وعطاء الناس. فالمعنى واحد والله أعلم"[6]. وإلى هذا الرأي مال ابن جرير الطبري[7].

أما الزمخشري فيرى أن معنى(بذنوبهم) بكفرهم، ولا يرى بحسب هذا ضرورة في جمع اللفظ؛ لأن الكفر واحد غير متعدد"[8]. وتفسير الذنب بالكفر يجعله من باب الإفراد، لا

---

(1) أنظر البيضاوي، عبد الله بن عمر، تفسير البيضاوي (أنوار التنزيل وأسرار التأويل)، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، 1988، 449/2.

(2) الملك /11.

(3) آل عمران /11.

(4) آل عمران /135.

(5) الأنعام /6.

(6) الفراء، معاني القرآن، 171/3.

(7) انظر ابن جرير الطبري، تفسير الطبري، 10/29..

(8) انظر الزمخشري، الكشاف، 583/4.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

من باب إفراد ما حقه الجمع. وهذا ما اختاره أبو حيان عندما قال: (فَٱعۡتَرَفُواْ بِذَنۢبِهِمۡ) أي: بتكذيب الرسل"[1]. فالتكذيب واحد وغير متعدد. هذا ويصح أن يفهم من كلام الزمخشري وأبي حيان أن الذنب مصدر، والمصدر يصلح للواحد والمثنى و الجمع، ودليل ذلك تفسيره بالكفر والتكذيب، وكلا اللفظين مصدر.

وأما أبو البركات الأنباري، فيرى في هذا اللفظ قولين؛ الأول: أنه وحد؛ لأنه أضيف إلى ضمير الجماعة، والإضافة إلى الجمع تغني عن جمع المضاف، والثاني أنه مصدر، والمصدر يصلح للواحد و الجمع." [2].

والذي يبدو أن أقرب هذه الآراء إلى الصواب هو ما ذهب إليه الزمخشري، عندما فسر اللفظ بمعنى الكفر؛ وذلك لأن سياق الآية يتحدث عن استحقاق العذاب في الآخرة على من كفر، والكفر ذنب ليس قبله ذنب ولا بعده، فحق الذنب من هذا الوجه أن يكون مفرداً لا جمعاً. ودليل ذلك أن الأمر لما كان متعلقاً بالآخرة، كان الجزاء واحداً وهو جهنم. فناسب الإفراد جنس العذاب. فكما أن العذاب واحد، وهو جهنم، كان سبب استحقاقه واحداً وهو الكفر على إطلاقه دون تعدد.

في حين أن مجيء اللفظ مجموعاً في السياقات الأخرى، كان لأجل تعدد الجزاء في الدنيا بتعدد الذنوب. فلما كان الجزاء هنا دنيوياً، فإن طرقه وأساليبه تتعدد بتعدد الذنوب. فصح جمع الذنوب ههنا، ولم يصح هناك_ والله أعلم_ كون طريق و أسلوب الجزاء في الآخرة واحداً، وهو جهنم وحدها.

ثانياً: جمع ما حقه الإفراد

---

(1) أبو حيان، البحر المحيط، 224/10.

(2) انظر أبو البركات الأنباري، البيان في تفسير غريب القرآن، 45/2.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

ومن العوارض التي تعتري الكثيرين كذلك مصادفة كثير من الألفاظ قد جاءت على صيغة، الجمع، وكان حقها أن تكون مفردة، وهو أمر تصدى له العلماء، وأفاضوا القول فيه، وقد عبر عنه الزركشي وابن قتيبة بـ (جمع ما أصله أن يفرد)[1]. ومن الأمثلة على ذلك ما يلي:

1-(خاضعين) في قوله سبحانه: ﴿ إِن نَّشَأْ نُنَزِّلْ عَلَيْهِم مِّنَ السَّمَاءِ آيَةً فَظَلَّتْ أَعْنَاقُهُمْ لَهَا خَاضِعِينَ ﴾[2].

إن القياس في هذا السياق يقتضي أن يكون خاضعة، لأنه موضع خبر عما لا يعقل، وهو قوله (أَعْنَاقُهُمْ). والإخبار عما لا يعقل يقتضي الإفراد لا الجمع السالم.

وللعلماء في هذا المقام آراء عدة، فأبو عبيدة يرى أن الإخبار جاء عن الضمير المتصل بالأعناق الدال على العاقل، حيث يقول:" ومن مجاز ما يحول خبره إلى شيء من سببه، ويترك خبره هو، قال: (فَظَلَّتْ أَعْنَاقُهُمْ لَهَا خَاضِعِينَ)، حول الخبر إلى الكناية التي في آخر الأعناق"[3].

وذهب الفراء إلى القول:" وأحب إلى أن الأعناق خضعت، فأربابها خاضعون، فجعلت الفعل أولاً للأعناق، ثم جعلت خاضعين للرجال"[4]. فالفراء، بحسب هذا القول، يرى أن اللفظ يتعلق بالأعناق، من حيث أن المعنى قد صير إلى العاقلين، وإلى هذا الرأي ذهب الزمخشري"[5].

---

(1) انظر الزركشي، البرهان في علوم القرآن، 64/1، وابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص286.
(2) الشعراء /4.
(3) أبو عبيدة، مجاز القرآن، 12/1..
(4) الفراء، معاني القرآن، 27/2..
(5) انظر الزمخشري، الكشاف، 205/3-206.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

أما الأخفش، فيرى أن هـذا محمـول علـى المجـاورة؛ إذ إن المـضاف المؤنـث (أعناق)اكتسب من المضاف إليه المذكر(هم) التذكير[1].

ويرى بعض العلماء كذلك أن (خاضعين) محمول على المعنى، فقد نقل السجـستاني عن أبي زيد الأنصاري قوله:" إن الأعناق بمعنى الجماعات، تقول: أتاني عنق من الناس، أي جماعة، كما قال القائل لعلي بن أبي طالب -رضي الله عنه-:

أَبلغْ أمير المؤمنين أخا العراقِ إذا أتيتا أنَّ العراقَ وأهلَهُ عُنُقٌ إليك فَهَيْتَ هَيْتَـا[2]

أراد الأعناق، وجاء بالخبر على أصحابها؛لأنه إذا خضع عنقه، فقد خضع هو، كمـا يقال: قُطع فلان إذا قُطعت يده"[3].

وذهب المبرد إلى أن (أعناقهم) هي من باب الإقحام النحوي، أي الزيادة فالأعنـاق زائدة، والمعنى" فضلوا لها خاضعين، والخضوع بين في الأعناق، فأخبر عنهم فأقحم الأعناق توكيداً"[4].

والذي يبدو من مجمل هذه الآراء، أنها تجري في مدار المعنى، والظاهر أن أقربها ما حمل على معنى الجماعات. أو أن الإخبار كان عن أصحاب الأعناق، على تقـدير مـضاف محذوف وهو (أصحاب) ويدل على هذا المحذوف الضمير في (أعناقهم). وهذا كله لا يمنـع من الاستئناس البلاغي القائم أيضاً على المعنى فيما يقع في باب المجاز المرسل، من أنه أطلق

---

(1) الأخفش، معاني القرآن، 425/2.

(2) لم يعثر على قائله.

(3) السجستاني، سهل بن محمد، المذكر والمؤنث، تحقيق حاتم الضامن، دار الفكـر، دمـشق الطبعـة الأولى، 1997، ص112.

(4) المبرد، محمد بن يزيد، الكامل في اللغة والأدب، تحقيق: محمد أحمـد الـدالي، مؤسـسة الرسـالة، بيروت، الطبعة الثانية، 1993، 669/2.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

الجزء وهو الأعناق، وأراد الكل وهم أصحابها، فأخبر عن ذلك الكل حملاً على المعنى_ والله أعلم _.

2-(بصائر) في قوله تعالى: ﴿ قُلْ إِنَّمَآ أَتَّبِعُ مَا يُوحَىٰٓ إِلَيَّ مِن رَّبِّي ۚ هَٰذَا بَصَآئِرُ مِن رَّبِّكُمْ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴾[1].

وظاهر الإشكال في هذا اللفظ يتأتى مما قد يوهم البعض أنه جاء جمعاً وكان حقه الإفراد؛ كونه أخبر به عن مفرد، وهو اسم الإشارة(هذا).

يتولى الزمخشري الإجابة عن ظاهر هذا الإشكال، حيث يقول:" (هذا بصائر): هذا القرآن بصائر(من ربكم)، أي حجج بينه يعود المؤمنون بها بصراء بعد العمى"[2].

فالزمخشري يرى أن اسم الإشارة (هذا) يشار به إلى القرآن الكريم، فالله _عز وجل_ يخبر عن القرآن بأنه بصائر، وهو كذلك؛ لأنه لو قيل بصيرة لكان المعنى يحتمل أن القرآن ليس إلا بصيرة واحدة، وحاشا لله أن يكون كذلك. وبحسب هذا، لا يكون لفظ(بصائر) قد خرج عن القياس، ومما يقوي رأي الزمخشري كذلك أن (بصائر) في هذا السياق بمعنى حجج، وحجج القرآن كثيرة ومتعددة. فمن حق (بصائر) أن يكون جمعاً على الأصل لا أن يكون جمعاً معدولاً به عن المفرد.

أما أبو حيان، فقد ذكر في تفسير سبب جمعه رأيين؛ الأول ذهب فيه مذهب الزمخشري، فجعله جمعاً على الأصل؛ لأن القرآن ناسبه القول(بصائر)، ولم يناسبه القول

---

(1) الأعراف /203.

(2) الزمخشري، الكشاف، 181/2.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

بصيرة. والثاني يرى فيه أبو حيان أنه على تقدير مضاف محذوف، والتقدير:ذو بصائر.[1]

وهذا الوجه ليس ببعيد: لأنه لا يخل بالمعنى.

3- جمع الضمائر في (بنورهم) و (تركهم) و (لا يبصرون) في قوله تعالى:﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ﴾[2].

وكان حق هذه الضمائر أن تكون مفردة؛ كونها عائدة على اسم الموصول(الذي).

وللعلماء في هذا السياق آراء عدة.

قال الفراء:" وإنما قال الله_ عز وجل_(ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ)؛ لأن المعنى ذهب إلى المنافقين فجمع لذلك. ولو وحد لكان صواباً"[3].

ويرى الأخفش أن هذه الآية مما جاء حملاً على المعنى؛ لأن(الذي) يكون للجمع، ولذلك وحد الكلام في أول الآية على اللفظ، وجمعه في آخرها على المعنى"[4].

وذكر أبو البركات الأنباري عن بعضهم أن الاسم الموصول (الذي) اسم مبهم على نحو (من) و (ما) يفيد التكثير، فجاز الحمل على معناه في الجمع[5].

ويرى بعض العلماء أن أصل (الذي) هو (الذين)، فحذفت النون حيث طال الكلام؛ لأن الموصول مع الصلة بمنزلة الاسم الواحد. قال الزمخشري:" والذي سوغ وضع الذي موضع الذين أمران؛ أحدهما: أن (الذي) لكونه وصلة إلى وصف كل معرفة بجملة، وتكاثر وقوعه

---

(1) انظر أبو حيان، البحر المحيط، 261/5.

(2) البقرة /17.

(3) الفراء، معاني القرآن، 15/1.

(4) انظر الأخفش، معاني القرآن. 49/1.

(5) انظر أبو البركات الأنباري، التبيان في غريب إعراب القرآن، 59/1.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

© Arabic Digital Library-Yarmouk University

في كلامهم، ولكونه مستطالاً بصلته، حقيق بالتخفيف، ولذلك نهكوه بالحذف,...والثاني: أن جمعه ليس بمنزلة جمع غيره بالواو والنون"[1].

ويضيف الزمخشري رأياً آخر، وهو أن الاسم الموصول (الذي) باقٍ على إفراده على تقديره نعتاً لاسم جمع محذوف، والتقدير في قوله تعالى: (كَمَثَلِ ٱلَّذِى ٱسْتَوْقَدَ) كمثل الجمع أو الفوج أو الفريق الذي استوقد.فيحمل ضمير الجمع على معنى الاسم المحذوف، كون هذا الاسم المحذوف يدل على الجمع . يقول:" أو قصد جنس المستوقدين، أو أريد الجمع أو الفوج الذي استوقد ناراً، على أن المنافقين وذواتهم لم يشبهوا بذات المستوقد حتى يلزم منه تشبيه الجماعة بالواحد، إنما شبهت قصتهم بقصة المستوقد"[2].

والذي يبدو أن أقرب هذه الآراء إلى الصواب ما ذكره الفراء؛ لأن المعنى في الآية ينصرف إلى المنافقين. والمنافقون جمع فحملت الضمائر عليه، على أن الرأي الثاني الذي قدمه الزمخشري ليس ببعيد، إذ لا ضير من تقدير موصوف محذوف يحتمل معنى الجمع، وهو الفوج أو الجماعة أو الفريق، فإن صح هذا فإنه يصح كذلك جمع الضمائر حملاً على معنى الجمع في هذا الموصوف_والله اعلم_.

ثالثاً: جمع ما حقه التثنية:

إن الأصل في النظام اللغوي كذلك، أن يدل المثنى على اثنين، أو اثنتين، ولكن قد يعدل عن هذا الأصل، فيعبر عن الجمع بلفظ الاثنين، وفي هذا يقول الفراء:" وربما ذهبت

---

(1) الزمخشري، الكشاف، 109/1.

(2) المرجع نفسه، 110/1.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

العرب بالاثنين إلى الجمع كما يذهب بالواحد إلى الجمع"[1]. وربما يكون هذا العدول مظهراً من مظاهر الإشكال في كثير من الألفاظ ومن ذلك:

1- (يختصمون) في قوله سبحانه: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَآ إِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَٰلِحًا أَنِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ فَإِذَا هُمْ فَرِيقَانِ يَخْتَصِمُونَ﴾[2].

فالأمر اللافت للنظر في هذا السياق الشريف مجيء الفعل(يختصمون) مسنداً إلى ضمير الجمع، وكان حقه أن يكون مسنداً إلى ضمير المثنى، كونه نعتاً لـ(فريقان) المثنى. فالأصل في التابع أن يوافق متبوعة في الإفراد والتثنية والجمع، وهذا يقتضي أن يكون (يختصمون) على التثنية، أي: يختصمان.

ولكن عند التأمل في الآية الكريمة، يتبين أن هذا العدول له ما يبرره، فالقرآن الكريم عدل عن التثنية إلى الجمع لغاية معنوية يحتملها لفظ (فريقان)، ذلك أن كل فريق من هذين الفريقين يشتمل على مجموعة من الأفراد. ولذلك جاء (يختصمون) مسنداً إلى ضمير الجماعة حملاً على معنى الجمع في لفظ (فريقان)، وفي ذلك يقول أبو حيان:"وجاء (يختصمون) على المعنى، لأن الفريقين جمع، فإن كان الفريقان من آمن ومن كفر، فالجمعية حاصلة في كل فريق، ويدل على أن فريق المؤمن جمع قوله: ﴿إِنَّا بِٱلَّذِىٓ ءَامَنتُم بِهِۦ كَٰفِرُونَ﴾[3]. فقال (آمنتم),وهو ضمير الجمع، وإن كان الفريق المؤمن هو صالح وحده، فإنه قد انضم إلى قومه، والمجموع جمع...."[4].

---

(1) الفراء، معاني القرآن، 391/2.

(2) النمل /45.

(3) الأعراف /76.

(4) أبو حيان، البحر المحيط، 248/8.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

وعلى نحو (يختصمون) في الآية السابقة (اقتتلوا) في قوله سبحانه: ﴿ وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُواْ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَا ﴾[1]. فقال (اقتتلوا) ولم يقل اقتتلتا، حملاً على معنى الجمع الذي يحتمله لفظ (طائفتان).

2- (طائعين) في قوله سبحانه: ﴿ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلأَرْضِ ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ ﴾[2].

والإشكال في هذا الموضع يتأتى من وجهين، الأول: التعبير عن المثنى(السماء) و(الأرض) بصيغة الجمع،والثاني: التعبير عن المثنى غير العاقل بصيغة العاقل وكان الأصل يقتضي أن يقال:(طائعتين). فعدل عن المثنى إلى الجمع، وعدل بالجمع عن المؤنث السالم إلى المذكر السالم، وكان حق غير العاقل أن يجمع على المؤنث السالم لا على المذكر السالم.

لقد بحث العلماء في هذا الإشكال، وبسطوا القول فيه، فهذا الفراء يقول:" ولم يقل: طائعتين ولا طائعات، ذهب به إلى السماوات ومن فيهن. وقد يجوز: أن تقولا: وإن كانتا اثنتين أتينا طائعين، فيكون كالرجال لما تكلمتا"[3].

فالفراء يرى أنه عبر عما لا يعقل بما يعقل؛ لأن غير العاقل أنزل منزلة العاقل؛ فالله _سبحانه و تعالى_ يخاطب السماء والأرض، فلما قدر الله تعالى لهما أن تقولا و تتكلما جعلتا في منزلة العاقل.

---

(1) الحجرات /9.

(2) فصلت /11.

(3) الفراء، معاني القرآن. 13/3.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

وذهب الزمخشري إلى ما ذهب إليه الفراء إذ يقول:" فإن قلت: هلا قيل(طائعتين) على اللفظ، أو طائعات على المعنى، لأنها سماوات و أرضون؟ قلت لما جعلن مخاطبات و مجيبات، ووضعهن بالطوع و الكره، قيل: (طائعين) في موضع طائعات"[1].

وإلى هذا الرأي ذهب الزركشي، فجعل الآية في باب خطاب الجمادات خطاب من يعقل، غير أنه يقدر في موضع (طائعين) طائعة على الإفراد، وعلل الجمع بقوله:" لما كانت ممن يعقل، وهي حالة عقل، جرى الضمير في (طائعين) عليه"[2].

ويضيف بعض العلماء إلى ما سبق رأياً آخر، وهو أن الجمع كان لأجل أنه رأس آية؛ ليتوافق مع الفواصل القرآنية الأخرى في مطلع السورة، وهذا الرأي نقله النحاس عن الكسائي. [3].

وهو رأي ضعيف على ما يبدو؛ وذلك لأن ما يتوفر في سياق الآية من قرائن، تفسر سبب العدول في هذا اللفظ على نحو ما ذكر الفراء والزمخشري و الزركشي، لا يقف عند حد كونه فاصلة، وإنما قد يكون هذا الانسجام في الفوامل مجرد غرض حققه العدول، وليست الفاصلة هي التي استدعت ذلك العدول_ والله أعلم_.

3- جمع الضمير في (لحكمهم) العائد على المثنى في قوله سبحانه:﴿ وَدَاوُۥدَ وَسُلَيۡمَٰنَ إِذۡ يَحۡكُمَانِ فِي ٱلۡحَرۡثِ إِذۡ نَفَشَتۡ فِيهِ غَنَمُ ٱلۡقَوۡمِ وَكُنَّا لِحُكۡمِهِمۡ شَٰهِدِينَ ﴾[4].

---

(1) الزمخشري ، الكشاف، 195/4.

(2) الزركشي، البرهان في علوم القرآن، 246/2.

(3) انظر النحاس، إعراب القرآن، 51/4..

(4) الأنبياء /78

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

إن وجه الإشكال في هذه الآية هو جمع الضمير العائد على المثنى(داوود وسليمان). وكان الأصل يقتضي أن يكون الضمير مثنى أي (لحكمهما). ويدل على ذلك قراءة من قرأها على التثنية.

وكان للعلماء في هذا الموضع رأيان، الأول ما ذهب إله الفراء، وهو إنزال المثنى منزلة الجمع، حيث يقول:" وفي بعض القراءة: (وكنا لحكمهما شاهدين) وهو مثل قوله:﴿فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخۡوَةٞ ﴾[1]، يريد أخوين فما زاد، فهذا كقوله: (لحكمهم شاهدين)، إذ جمع اثنين"[2].

أما الرأي الثاني، فيرى أن جمع الضمير كان لأجل حمله على المعنى، لأن المعنى يدل على الحاكمين داوود وسليمان، والمتحاكمين صاحب الغنم وصاحب الزرع، وهذا ما ذهب إليه الزمخشري[3]. وتبعه فيه أبو حيان. حيث يقول: "والضمير في (لحكمهم) عائد على الحاكمين و المحكوم لهما وعليهما"[4].

والذي يبدو أن هذا الرأي الأخير الذي اختاره الزمخشري وأبو حيان، هو الأقرب إلى الصواب مما ذهب إليه الفراء، فلا حجة لجعل داوود وسليمان جمعاً قياساً على (إخوة)، لأن سياق الحال في قوله تعالى(كَانَ لَهُۥٓ إِخۡوَةٞ) يشير إلى كون الإخوة قد يكونان اثنين فما زاد، أو حتى واحد فما زاد، في حين أن سياق الحال في قوله تعالى: ﴿وَكُنَّا لِحُكۡمِهِمۡ شَٰهِدِينَ ﴾ لا يشير إلى كون داوود وسليمان جمعاً؛ فداوود وسليمان علمان، ولا يصح بحال إنزال العلمين منزلة الجمع. فلو صح ذلك لصح أن تقول: جاء المحمدون، وأنت تقصد محمدين اثنين، فهذا

---

(1)النساء /11.

(2) الفراء، معاني القرآن، 2 /208.

(3) انظر الزمخشري، الكشاف، 3/ 129.

(4) أبو حيان، البحر المحيط، 455/4.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

غير جائز، وإنما يجوز ما ذهب إليه الزمخشري وأبو حيان كون المعنى ينصرف إلى الحاكمين والمتحاكمين_ والله أعلم_

4- جمع الضمير في (ونصرناهم) في قوله تعالى:﴿ وَلَقَدْ مَنَنَّا عَلَىٰ مُوسَىٰ وَهَٰرُونَ وَنَجَّيْنَاهُمَا وَقَوْمَهُمَا مِنَ الْكَرْبِ الْعَظِيمِ وَنَصَرْنَاهُمْ فَكَانُوا هُمُ الْغَالِبِينَ ﴾[1].

وظاهر الإشكال في هذه الآية هو مجيء الضمير في قوله (نصرناهم) جمعاً، مع أن ظاهر السياق في الآية يشير إلى الحديث عن موسى و هارون، فكان قياس ذلك يقتضي أن يكون الضمير على التثنية، أي (ونصرناهما).

يقدم العلماء في هذا السياق عدة تخريجات، فالفراء يرى فيه وجهين؛ الأول أنه من باب مخاطبة الاثنين ذوي السلطة مخاطبة الجمع، كما يخاطب المفرد ذا السلطة مخاطبة الجمع. يقول:" وقوله: (وَنَصَرْنَاهُمْ فَكَانُوا هُمُ الْغَالِبِينَ) فجعلهما كالجمع، ثم ذكرهما بعد ذلك اثنين، وهذا من سعة العربية، أن تذهب بالرئيس، النبي، والأمير وشبهه، إلى الجمع لجنوده وأتباعه، وإلى التوحيد؛ لأنه واحد في الأصل...."[2].

والوجه الثاني يرى فيه الفراء أنه من باب ذهاب العرب بالاثنين إلى الجمع، حيث يقول:" وربما ذهبت العرب بالاثنين إلى الجمع كما يذهب بالواحد إلى الجمع، ألا ترى أنك تخاطب الرجل فتقول: ما أحسنتم ولا أجملتم، وأنت تريده بعينه"[3].

أما أبو حيان، فيقدم هو الآخر رأيين؛ أحدهما يتوافق مع ما ذهب إليه الفراء في الوجه الأول، والآخر يرى فيه أبو حيان أن ضمير الجماعة عائد على موسى وهارون وقومهما.

---

(1) الصفات 114، 115، 116.

(2) الفراء، معاني القرآن، 2/390-391

(3) المرجع نفسه، 2/391.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

© Arabic Digital Library-Yarmouk University

يقول:" والضمير في (نصرناهم) عائد على موسى و هارون وقومهما، وقيل: عائد على موسى وهارون فقط، تعظيماً لهما بكناية الجماعة"[1].

والظاهر من هذه الآراء أن وجه الصواب، هو ما ذهب إليه أبو حيان من أن الضمير عائد على موسى و هارون وقومهما؛ وذلك لأن النجاة من الكرب لم تكن لموسى و هارون وحدهما، و إنما كانت النجاة لهما ولقومهما جميعاً، فجمع الضمير حملاً على هذا المعنى_ والله أعلم_.

رابعاً: إفراد ما حقه التثنية

ومما يطالعنا في هذا الباب أن السياق القرآني كثيراً ما يبدأ الحديث عن المثنى، ثم يصرف عنه إلى الإفراد. وقد نبه العلماء على هذا، وهو ما عبر عنه بعض العلماء بالاستغناء عن التثنية بالإفراد [2]. وأكثر ما يقع مثل هذا في الضمائر، ومنه:

1- إفراد الضمير في (إنها) في قوله تعالى: ﴿ وَٱسْتَعِينُواْ بِٱلصَّبْرِ وَٱلصَّلَوٰةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى ٱلْخَٰشِعِينَ ﴾ [3].

إن ظاهر الإشكال في هذه الآية يرد إلى أن السياق يتحدث عن الصبر والصلاة، وهذا الظاهر يقتضي تثنية الضمير في (إنها)، خاصة أن الصلاة معطوفة على الصبر بالواو، والعطف بالواو يقتضي مطابقة الضمير العائد على المتعاطفين في التثنية والجمع.

---

(1) أبو حيان البحر المحيط، 121/9.

(2) انظر السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، 299/3.

(3) البقرة /45.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

يقول الزمخشري في هذا الموضع إن " الضمير للصلاة، أو للاستعانة، ويجوز أن يكون لجميع الأمور التي أمر بها بنو إسرائيل، ونهوا عنها من قوله(اذكروا نعمتي) إلى (واستعينوا)"[1].

فالزمخشري، يحسب هذا القول، يرى أن في إفراد الضمير ثلاثة وجوه هي:

أ- أن الضمير في (إنها) عائد على الصلاة.

ب-أن الضمير عائد على الاستعانة.

ج- أن الضمير عائد على جميع ما أمر به بنو إسرائيل في سياق هذه الآية و الآيات الأربع التي سبقتها، وهذه الأمور هي: ذكر نعمة الله، والوفاء بالعهد، والإيمان بآيات الله، وألا يلبسوا الحق بالباطل، وأن يقيموا الصلاة، ويؤتوا الزكاة، ثم الاستعانة بالصبر والصلاة .

وتابع أبو حيان الزمخشري ورجح أن يكون الضمير عائداً على الصلاة وحدها، إذ يقول: "الضمير عائد على الصلاة، هذا ظاهر الكلام، وهو القاعدة في علم العربية: أن الضمير الغائب لا يعود على غير الأقرب إلا بدليل"[2].

ثم يضيف أبو حيان إلى الوجوه الثلاثة التي ذكرها الزمخشري أقولاً أخرى حيث يقول:" وقيل: يعود على إجابة رسول الله_صلى الله عليه وسلم_؛ لأن الصبر والصلاة مما كان يدعو إليه، قاله الأخفش. وقيل: على العبادة التي يتضمنها بالمعنى ذكر الصبر والصلاة.

---

(1) الزمخشري، الكشاف، 162/1-163.

(2) أبو حيان، البحر المحيط، 299/1.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

© Arabic Digital Library-Yarmouk University

وقيل: يعود على الكعبة، لأن الأمر بالصلاة إليها"[1]. وجميع هذه الأقوال تقتضي أن يكون الضمير مفرداً.

وهكذا، فإنه يتبين أن عدم تثنية الضمير قد جعلت العلماء يذهبون فيه مذاهب شتى؛ ذلك أنه استشكل عليهم الجهة التي يعود عليها الضمير، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإنه مما يزيد الأمر إشكالاً أن بعض العلماء يرى أن الضمير يحتمل معنى التثنية، فكان حقه أن يكون مثنى وهذا ما نقله أبو حيان عن بعضهم حيث يقول:" وقيل: المعنى على التثنية، واكتفى بعوده على أحدهما، فكأنه قال:(وإنهما)...."[2].

وأولى هذه الآراء بالصواب هو _والله أعلم_ الرأي القائل بعودة الضمير إلى الصلاة؛ وذلك لسببين؛ الأول منهما لفظي، وهو ما ذكره أبو حيان من أن الضمير لا يعود على غير الأقرب إلا بدليل. و الآخر معنوي، يتعلق بأمر الصلاة، فكان لأهميتها وعلو شأنها من بين سائر الأعمال أن أفردها الله_ سبحانه و تعالى_ بالذكر، والدليل على ذلك أن الله _عز وجل_ ذكر في ختام الآية الخشوع، والخشوع من مستلزمات الصلاة.

2-إفراد الضمير في (ينفقونها) في قوله سبحانه:﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْأَحْبَارِ وَٱلرُّهْبَانِ لَيَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلنَّاسِ بِٱلْبَٰطِلِ وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱلَّذِينَ يَكْنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلْفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ﴾[3].

---

(1) أبو حيان، البحر المحيط، 299/1.

(2) المرجع نفسه، 299/1.

(3) التوبة /34.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

جاء في هذا السياق اسمان متعاطفان هما (الذهب و الفضة)، ثم أنبأ عنهما بالضمير المفرد في (ينفقونها)، وكان القياس يقتضي أن يثنى هذا الضمير، لتتم المطابقة بينه وبين المتعاطفين، وكان للعلماء في ذلك آراء متعددة.

فالفراء يرى أن ذلك يمكن أن يرد إلى أحد وجهين؛ الأول: أن يحمل الضمير على المعنى، باعتبار أن الذهب والفضة كليهما كنوز. والثاني: أنه استغنى بأحدهما عن الآخر [1]. وإلى هذا ذهب الزمخشري [2]. وبحسب الرأي الثاني يكون الضمير إما عائد على الذهب، وإما عائد على الفضة.

أما أبو حيان فقد ذكر في ذلك وجوهاً عدة هي [3]:

أ- أن الضمير عائد على الذهب، وعلل تأنيث الضمير بأن تأنيث الذهب أشهر من تذكيره.

ب-أن الضمير عائد على الفضة، وذلك لأنه الأقرب، ولأنه مؤنث فأنث معه الضمير.

ج- أن الضمير عائد على المكنوزات، لدلالة يكنزون، والذهب و الفضة جزء من هذه المكنوزات.

د- أن الضمير عائد على الأموال.

ه- أن الضمير يدل على الزكاة، فاستغنى به عنها، والتقدير: ولا ينفقون زكاة الأموال.

وأولى هذه الأقوال بالصواب_ والله أعلم_ وجهان، الأول: أن يكون الذهب والفضة مراداً بهما الكنوز، وكأنه قيل: (والذين يكنزون) الكنوز (ولا ينفقونها في سبيل)، لأن الذهب

---

(1) انظر الفراء، معاني القرآن، 434/1.

(2) انظر الزمخشري، الكشاف، 255/2.

(3) انظر أبو حيان، البحر المحيط، 412/5.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

والفضة هي الكنوز في هذا الموضع. والآخر أن يكون قد استغنى بإحداهما عن الأخرى، لدلالة الكلام عليها، وذلك كثير في كلام العرب وأشعارها، ومنه قول قيس بن الخطيم:

نحن بما عندنا وأنت بما عندك راضٍ والرأيُ مختلفُ[1]

فقال: راضٍ، ولم يقل رضوان. وقال حسان بن ثابت:

إنّ شَرْخَ الشبابِ والشَّعرَ الأسـ ودَ ما لم يُعاصَ كان جنونا[2]

فقال: يعاصَ، ولم يقل:يعاصيا، ومنه قوله تعالى:﴿ وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا انفَضُّوا إِلَيْهَا ﴾[3]. فقال (إليها) ولم يقل إليهما. [4].

3- إفراد الضمير في (يرضوه) في قوله تعالى:﴿ يَحْلِفُونَ بِاللَّهِ لَكُمْ لِيُرْضُوكُمْ وَاللَّهُ وَرَسُولُهُ أَحَقُّ أَن يُرْضُوهُ إِن كَانُوا مُؤْمِنِينَ ﴾ [5].

وظاهر الإشكال في هذا السياق يتداعى من إفراد الضمير الواقع بعد اسمين متعاطفين، هي لفظ الجلالة (الله) و(رسوله). وكان القياس بحسب هذا الظاهر يقتضي تثنية الضمير في (يرضوه).

يرى بعض العلماء أن إفراد الضمير كان لأجل أنه لا تفاوت بين رضا الله_عز وجل_ ورضا رسوله_ صلى الله عليه وسلم_ فكانا في حكم مرضي واحد، هذا وجه، والوجه

---

(1) البيت ليس في ديوانه بتحقيق ناصر الدين الأسد.

(2) البيت في ديوانه، 236/1.

(3) الجمعة /11

(4) انظر ابن جرير الطبري، تفسير الطبري، 141/1.

(5) التوبة /62

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

الآخر أنه على تقدير: والله ورسوله أحق أن يرضوه و رسوله كذلك[1]. وبحسب الوجه الأخير، يكون الضمير عائداً على لفظ الجلالة، على أن يقدر مثله في (ورسوله)، أي ورسوله أحق أن يرضوه.

والراجح من هذين الوجهين هو الوجه الأول؛ لأنه محمول على الظاهر، و الحمل على ظاهر المعنى أولى من التأويل، فكان الأصل يقتضي أن يثنى الضمير، ولكنه أفرد، لأن رضا الله و رضا رسوله كالشيء الواحد، ويدل على ذلك كثرة النصوص الواردة في القرآن والسنة التي تؤكد على اقتران رضا الله _عز وجل_ وطاعته برضا وطاعة الرسول_ صلى الله عليه وسلم_ وهذا الاقتران يجعل طاعة الله وطاعة الرسل بمنزلة الطاعة الواحدة_والله أعلم_.

4- (رسول) في قوله تعالى: ﴿ فَأْتِيَا فِرْعَوْنَ فَقُولَآ إِنَّا رَسُولُ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾ [2].

وظاهر الإشكال في هذا اللفظ كذلك عدم مطابقته لاسم إنَّ الدال على اثنين، ودليل التثنية قوله(فأتيا)، فكان ظاهر القول يقتضي التثنية، أي: إنا رسولا، كما جاء ذلك في قوله تعالى:﴿ إِنَّا رَسُولَا رَبِّكَ ﴾[3].

يرى الزمخشري أن لفظ (رسول) يمكن أن يحمل على أحد وجهين، الأول: أن يحمل على معنى المصدر، يقول:"فإن قلت: هلا ثنى الرسول كما ثنى في قوله (إِنَّا رَسُولَا رَبِّكَ) قلت: الرسول يكون بمعنى الرسالة، فجاز التسوية فيه_إذا وصفت به_ بين الواحد و التثنية و الجمع، كما يفعل بالصفة بالمصادر"[4]. والثاني: أن يحمل الإفراد على اتفاق الاثنين، موسى

---

(1) انظر الفراء، معاني القرآن 445/1، والزمخشري، الكشاف، 272/2، وأبو حيان ، البحر المحيط، 450/5 ، والسيوطي، الإتقان في علوم القرآن، 82/2..

(2) الشعراء. /16.

(3) طه، /47.

(4) الزمخشري، الكشاف، 310/3-311.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

وهارون، في الحكم حيث يقول:" ويجوز أن يوحد؛ لأن حكمهما، لتساندهما واتفاقهما، على شريعة واحدة و اتحادهما لذلك وللأخوة كان حكماً واحداً، فكأنهما رسول واحد" [1]. وبحسب هذا الأخير، كان الأصل التثنية، ولكنه عدل عن ذلك، لاتحاد موسى و هارون في الحكم والهدف.

وقد تابع أبو حيان الزمخشري وذهب إلى ما ذهب إليه [2]. في حين أن ابن جرير الطبري اكتفى بحمل اللفظ على المصدرية، واستشهد عليه بشاهدين من الشعر، يقول:" وقال رسول رب العالمين، وهو يخاطب اثنين بقوله(فقولا)، لأنه أراد به المصدر من أرسلت. يقال: أرسلت رسالة ورسولاً، كما قال الشاعر:

لقد كَذَبَ الواشون ما بُحْتُ عندهم بسوءٍ ولا أرسلتُهُم برسولِ[3]

يعني رسالة. وقال الآخر:

ألا مَنْ مبلِّغٌ عني خُفَافاً رَسُولاً بَيْتُ أهلِكَ مُنْتَهاها[4]

يعني بقوله: (رسولا) رسالة ، فأنث لذلك الهاء"[5].

وحقيقة الأمر أن كلا الوجهين السابقين لا يدفع، فيمكن أن يحمل اللفظ على معنى المصدر، لاستعمال العرب له على هذا النحو، والمصدر في اللغة يستوي فيه المفرد والمثنى والجمع. ويمكن أن يحمل اللفظ على ظاهر المعنى، فكان الأصل التثنية، ثم عدل عن هذه التثنية لاتفاق الاثنين موسى و هارون في الهدف.

---

(1) الزمخشري، الكشاف، 311/3.

(2) انظر أبو حيان، البحر المحيط، 145/8.

(3) البيت لكثير عزة، انظر ابن منظور، لسان العرب، مادة (رسل).

(4) البيت لعباس بن مرداس، انظر ابن منظور، لسان العرب، مادة (رسل).

(5) ابن جرير الطبري، تفسير الطبري.78/19.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

هذا و يمكن أن يحمل إفراد(رسول) على وجه آخر، وهو أن يحمل على مـا أطلـق عليه البلاغيون الالتفات ، فقد تحولت الآية من خطاب الاثنين(موسى و هارون) إلى مخاطبة المفرد وهو (موسى) عليه السلام. وإنما التفت إلى موسى إظهاراً له كونه الأعلى درجـة و منزلة من هارون، لأن موسى رسول، وهارون تابعه ووزيره. وبحسب هـذا، يكـون قولـه سبحانه(فقولا) موجهاً إلى موسى وهارون معاً، ويكون قوله(إننا رسول) موجهاً إلى موسى وحده، لأن موسى هو الذي يتولى مخاطبة فرعون، باعتباره الأعلى منزلة.

والدليل على ذلك أن القرآن الكريم، في غير هذا الموضع، قد خاطبهما معاً، ثم التفت في الخطاب إلى موسى_ عليه السلام_ وذلك في قوله تعالى:﴿ قَالَ فَمَن رَّبُّكُمَا يَا مُوسَىٰ ﴾[1]. فالله _عز وجل_ يخاطب موسى وهارون، وكنى عنهما بضمير المثنى في قوله(ربكما)، ثم التفت إلى موسى؛ لأن النبوة له وحده، فتوجه النداء في الآية إلى موسى، ولم يتوجه إلـى الاثنـين إظهاراً لمكانة موسى_عليه السلام_باعتباره نبياً_والله أعلم_.

خامساً: تثنية ما حقه الإفراد

وتعد هذه الظاهرة من الظواهر القليلة في القرآن الكريم، وقد ألمـح إليهـا العلمـاء وذكروا لها شواهد من الشعر، وذلك في سياق تفسيرهم لسبب تثنية(جنتان) في قوله سبحانه: ﴿ وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّتَانِ ﴾[2].

وظاهر الإشكال في هذه الآية هو تثنية (جنتان)، وكان الظاهر يقتضي أن يقال جنة؛ لأن الجنة واحدة.

---

(1) طه /49

(2) الرحمن /46.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

ذكر الفراء في هذا السياق قوله:" ذكر المفسرون أنهما بستانان من بساتين الجنة، وقد يكون في العربية جنة، تثنيها العرب في أشعارها، أنشدني بعضهم:

ومَهْمَـــيْن قَـــذَفيْن مَـــرَّتَيْن قَطَعْتُـــهُ بـــالأمّ لا بالـــسَّمتَيْنِ[1]

يريد: مهمهاً و سمناً واحداً، وأنشدني آخر:

يـــسعى بكَيـــداءَ ولِهَـــذَمَيْن قَـــدْ جَعَـــلَ الأَرْطَـــاةَ جَنتَـــيْنِ[2]

وذلك أن الشعر له قواف يقيمها الزيادة و النقصان، فيحتمل ما لا يحتمله الكلام. قال الفراء: الكبداء القوس، ويقال لهذِم و لهذَم لغتان وهو السهم[3].

يستنتج من قول الفراء أن تثنية (جنتان) بجمل على وجهين؛ الأول: أن يؤول هذا اللفظ على معنى (بستانان)، والجنة فيها بساتين كثيرة، فخص مَن يخاف مقام الله بستانين من هذه البساتين، وهذا الوجه قال به أيضاً أبن جرير الطبري[4]. والثاني: أن تحمل التثنية على باب الزيادة، كما الحال في ضرورات الشعر، فالأصل جنة، ثم عدل عنها إلى(جنتان)؛ ليتحقق التوافق في الانسجام الموسيقي بين هذه الفاصلة و فواصل الآيات الأخرى.

وقد رد ابن قتيبة على الفراء في رأيه الثاني، ورفض أشد الرفض أن تحمل التثنية على الزيادة في الكلام، إذ يقول: وهذا (الذي ذكره الفراء) من أعجب ما حمل عليه كتاب الله، ونحن نعوذ بالله من أن نتعسف هذا التعسف، و نخبر على الله _ جل ثناؤه_ الزيادة و النقص في الكلام لرأس آية، و إنما يجوز في رؤوس الآي أن يزيد هاء السكت...ألفاً.... أو يحذف همزة من الحرف ...أو ياء... لتستوي رؤوس الآي؛ على مذاهب العرب في

---

(1) لم يعثر على قائله.

(2) لم يعثر على قائله.

(3) الفراء، معاني القرآن، 118/3.

(4) انظر ابن جرير الطبري، تفسير الطبري، 169/27.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

كلامهم... فأما أن يكون الله_عز وجل_ وعد جنتين، فيجعلهما جنة واحدة من أجل رؤوس الآي فمعاذ الله"[1].

وللزمخشري في هذا اللفظ رأي آخر، فقال[2].:" فإن قلت: لم قال(جنتان)؟ قلت الخطاب للثقلين، فكأنه قيل لكل خائفين منكما جنتان؛ جنة للخائف الإنسي وجنة للخائف الجني. ويجوز أن يقال: جنة لفعل الطاعات، وجنة لترك المعاصي؛ لأن التكليف دائر عليهما، وأن يقال: جنة يثاب بها، وأخرى تضم إليها على وجه التفضيل كقوله تعالى:﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾[3].

ويضيف أبو حيان على ما ذكره الزمخشري قوله:" قيل: إحداهما منزله؛ والأخرى لأزواجه وخدمه. وقال مقاتل: جنة عدن، وجنة نعيم، وقيل: منزلان ينتقل من أن أحدهما إلى الآخر؛ لتتوفر دواعي لذته، وتظهر ثمار كرامته.... وقال أبو موسى الأشعري: جنة من ذهب للسابقين، وجنة من ذهب للتابعين"[4].

والذي يبدو أن أولى هذه الآراء بالصواب هو ما ذهب إليه الزمخشري من الجنتين هما جنة للإنس وجنة للجن؛ وذلك لأن الخطاب في الآيات التي تسبق هذه الآية موجه إلى الإنس و الجن، فكان جزاء من خاف مقام الله من الإنس الجنة، وجزاء من خاف مقام الله من الجن الجنة. فالأصل جنة واحدة، ثم ثنى حملاً على هذا المعنى_ والله أعلم_.

---

(1) انظر ابن جرير الطبري، تفسير الطبري 169/27.

(2) ابن قتيبة، تفسير غريب القرآن، ص 440.

(3) يونس /26.

(4) أبو حيان، البحر المحيط، 67/10.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

سادساً: دلالة اللفظ الواحد على الإفراد والجمع معاً.

ومن مظاهر الإشكال بين العلماء في المجال الصرفي كذلك، ما يرد إلى ظاهرة دلالة اللفظ الواحد على الجمع والإفراد معاً، حيث جاء في القرآن الكريم ألفاظ اختلف العلماء حولها، فبعضهم يجعلها من قبيل المفرد، وبعضهم الآخر يجعلها من قبيل الجمع. ومن ذلك:

1- (الطوفان) في قوله تعالى:﴿ فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ الطُّوفَانَ وَالْجَرَادَ وَالْقُمَّلَ وَالضَّفَادِعَ وَالدَّمَ آيَاتٍ مُّفَصَّلَاتٍ فَاسْتَكْبَرُوا وَكَانُوا قَوْمًا مُّجْرِمِينَ ﴾[1].

يرى بعض العلماء أن (لطوفان) جمع، ومفرده طُوفَانة، ويرى بعضهم الآخر أنه مفرد، جاء في اللسان قوله:" قال ابن سيدة: قال الأخفش: الطوفان جمع طوفانه، والأخفش ثقة. قال: وإذا حكي الثقة شيئاً لزم قبوله. قال ابن عباس: و هو من طاف يطوف، قال: الطوفان مثل الرجحان والنقصان، ولا حاجة به إلى أن يطلب له واحد"[2].

ويضيف أبو حيان على ما ذكره صاحب اللسان، أن من جعل(الطوفان) جمع طوفانة إنما هو رأي البصريين نقله عنهم الأخفش، وأن من جعله مفرداً باعتباره مصدراً، إنما هو مذهب الكوفيين، مصدر كالرجحان"[3]. ويرد أبو زيد على الكوفيين، فأنكر أن يكون مصدراً، قال أبو حيان:" وحكى أبو زيد في مصدر طاف طوفاً وطوافاً، ولم يحك طوفاناً، وعلى تقدير كونه مصدراً، فلا يراد به هنا المصدر"[4].

لفظ(طوفان) إذاً، يحتمل أن يكون جمعاً، وأن يكون مفرداً، والظاهر _والله أعلم_ أن حمله على الإفراد باعتباره مصدراً أولى؛ وذلك لأن معناه، كما فسره بعض العلماء، السيل

---

(1) الأعراف /133.

(2) ابن منظور، لسان العرب، مادة(طوف) و وانظر الأخفش، معاني القرآن، 308/2.

(3) أبو حيان، البحر المحيط، 5 /150.

(4) المرجع نفسه، 150/5.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

العظيم أو الموت الذريع.[1]. والمعنى الأول أقرب، لأنه الأشهر في الاستعمال اللغوي، فـإذا كان الطوفان هو السيل، فإنه بهذا المعنى مفرد، كقول القائل، طاف بهـم أمـر الله يطـوف طوفاناً، كما يقال نقص هذا الشيء ينقص نقصاناً.

2- (الصور) في قوله تعالى:﴿ وَلَهُ ٱلْمُلْكُ يَوْمَ يُنفَخُ فِى ٱلصُّورِ ﴾[2].

جاء في اللسان قوله:" والصور: القرن...و به فسر المفسرون قوله تعالى: (فإذا نفخ في الصور) ونحوه. وأما أبو علي فالصور هنا عنده جمع صورة.... قال أبو الهيثم: اعترض قوم فأنكروا أن يكون الصور قرناً، .... وادعوا أن الصور جمع صورة، كمـا أن الـصوف جمع الصوفة، والثوم جمع الثُّومة، ورووا ذلك عن أبي عبيدة"[3].

وقد ذكر ابن جرير الطبري ذلك، ورجح أن يكون لفظ(الصور) مفرداً علـى معنـى القرن، يقول:" واختلف في معنى الصور في هذا الموضع، فقال بعضهم: هو قرن ينفخ فيـه نفختان: إحداهما لفناء من كان حياً على الأرض، والثانية لنشر كل ميت، واعتلوا لقولهم ذلك بقوله:

﴿ وَنُفِخَ فِى ٱلصُّورِ فَصَعِقَ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ إِلَّا مَن شَآءَ ٱللَّهُ ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَىٰ فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنظُرُونَ ﴾[4]. وبالخبر الذي روي عن رسول الله_ صلى الله عليه وسلم_ أنه قال إذ سئل عن الصور:" هو قرن ينفخ فيه".وقال آخرون: الصور في هذا الموضع: جمع صورة يـنفخ فيها روحها فتحيا كقولهم سُور لسور المدينة، وهو جمع سورة، كما قال جرير:

---

(1) انظر ابن جرير، تفسير الطبري، 41/9، وابن قتيبة، تفسير غريب القرآن، ص171

(2) الأنعام /73.

(3) ابن منظور، لسان العرب.، مادة (صور).

(4) الزمر /68.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

© Arabic Digital Library Yarmouk University

والعرب تقول: نفخ في الصور، ونفخ الصور، ومن قولهم: نفخ الصور قول الشاعر:

لولا ابنُ جَعْدَةَ لم تُفْتَحْ قُهُنْدُزُكُمْ ولا خُرَاسانُ حتى يُنْفَخَ الصّورُ[2].

ونسب إلى عمرو بن عبيد برواية عن عياض أن الصور جمع صورة، وعلل ذلك بأن الصورة (صورة الإنسان) ينفخ بها نفخاً حقيقياً يوم القيامة[3].

غير أن هذا الرأي القائل بأن الصور جمع صورة غير مقبول لدى جمهور العلماء، والصواب عندهم أن الصور قرن، وبهذا المعنى يكون اللفظ مفرداً لا جمعاً، وفي هذا المقام يقول ابن الهيثم:" وهذا (أي الجمع) خطأ فاحش، وتحريف لكلمات الله_عز وجل_ من مواضعها؛ لأن الله _ عز وجل_ قال:﴿ وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ ﴾[4]، ففتح الواو، قال: ولا نعلم أحداً من القراء قرأها فأحسن صُوْرَكم"[5].

وفي هذا السياق يقول ابن جرير الطبري:" والصواب من القول في ذلك عندنا ما تظاهرت به الأخبار عن رسول الله _ صلى الله عليه وسلم_ أنه قال:" إن إسرافيل قد التقم الصور وحنى جبهته ينتظر متى يؤمر فينفخ"، وأنه قال:" الصور قرن ينفخ فيه". وذكر عن ابن عباس أنه كان يقول في قوله: (يَوْمَ يُنفَخُ فِي ٱلصُّورِ) يعني: أن عالم الغيب والشهادة هو الذي ينفخ في الصور"[6].

3- (السلوى) في قوله تعالى:﴿ وَظَلَّلْنَا عَلَيْكُمُ ٱلْغَمَامَ وَأَنزَلْنَا عَلَيْكُمُ ٱلْمَنَّ وَٱلسَّلْوَىٰ ﴾[7].

---

(1) انظر ديوانه، بشرح محمد إسماعيل الصاوي، دار مكتبة الحياة، لبنان، د.ت، وصدر البيت (لما أتى خَبَرُ الزبير تواضعت)، 345/1.

(2) ابن جرير الطبري.تفسير الطبري، 279/7-280، والبيت مجهول القائل.

(3) انظر أبو حيان، البحر المحيط، 557/4.

(4) غافر/64.

(5) انظر ابن منظور، لسان العرب، مادة(صور).

(6) ابن جرير الطبري، تفسير الطبري، 280/1

(7) البقرة /57.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

قيل: إن السلوى هو نوع من أنواع الطيور، وقيل: هو طائر أبيض يشبه طائر السُماني، و احدته سَلْواه، قال الشاعر:

كما انتفض السلواةُ من بلل القَطرِ[1].

وقال الأخفش: لم أسمع له بواحد، وهو شبيه أن يكون واحده سَلْوى مثل جماعته، كما قالوا: دفلى للواحد والجماعة[2].

وذكر هذا الرأي ابن جرير الطبري. حيث يقول:" والسلوى: اسم طائر يشبه السماني، واحده وجماعه بلفظ واحد كذلك السماني لفظ جماعها وواحدها سواء"[3].

واكتفى الزمخشري بتفسير السلوى بأنه السماني"[4]. دون أن يشير إلى مسألة الإفراد و الجمع في حين أن أبا حيان قد ذكر ما يشير إلى أنه قد يكون مفرداً أو قد يكون جمعاً، وذلك عندما قال: "وفي السلوى الذي أنزله الله على بني إسرائيل أقوال: طائر يشبه السماني، أو هو السماني نفسه، أو طيور حمر بعث الله بها سحابة، فمطرت في عرض ميلٍ وطول رمحٍ في السماء"[5]. فقوله "طائر" فيه إشارة إلى أن السلوى مفرد، وقوله "طيور حمر" فيه إشارة إلى أنه جمع.

والظاهر من هذه الأقوال أن هذا اللفظ يصلح للواحد والجمع، وتبعاً لهذا فإن المعنى يحتمل وجهين، فإما أن يكون السلوى طيوراً من صنف واحد، وبسبب هذا المعنى يكون

---

(1) انظر ابن منظور، لسان العرب، مادة(سلا)، ولم يعثر على قائله.

(2) انظر ابن منظور، لسان العرب، مادة (سلا)، والأخفش، معاني القرآن، 90/1، وأبو عبيدة، تفسير غريب القرآن .ص 50، والفراء، معاني القرآن، 38/1.

(3) ابن جرير الطبري، تفسير الطبري، 339\1.

(4) لنظر الزمخشري، الكشاف، 171/1.

(5) أبو حيان البحر المحيط، 346/1.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

جمعاً، وإما أن يكون السلوى طائراً كنى به عن الجمع، على نحو قوله تعـالى: ﴿ وَأَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ ﴾[1]. فأفرد (طيراً) وأراد الجمع أي طيور.

أما القول بأن السلوى جمع مفرده سَلْواة فضعيف، ويضعفه أن بعض العلماء لم يسمع به، وأن الشاهد الذي ذكره بعضهم على هذا القول ضعيف، لأنه مجهول القائل، ولـم يـسمع غيره.

4- (الرفرف) فيقوله تعالى: ﴿ مُتَّكِئِينَ عَلَىٰ رَفْرَفٍ خُضْرٍ وَعَبْقَرِيٍّ حِسَانٍ ﴾[2].

جاء في اللسان قوله: (وقال الفراء في قوله: (متكئين على رفرف خضرٍ) قال: ذكروا أنها رياض الجنة، وقال بعضهم: الفرش والبسط، جمعه رفارف"[3]. وروي عن أبـي عبيـدة كذلك أن (رفرف) يجمع على رفارف[4]. فالفراء وأبو عبيدة إذاً يذهبان باللفظ إلى أنه مفرد.

في حين أن الكسائي يرى أن الرفرف جمع، ومفرده رفرفة[5]. وقد علل أبو حيان هذا الوجه بقوله: "ووصف بالجمع، لأنه اسم جنس*، والواحد منها رفرفة، واسم الجنس يجوز فيه أن يفرد نعته وأن يجمع"[6].

والذي يبدو أن هذا الذي ذهب إليه الكسائي وأبو حيان هو وجـه الـصواب، وذلـك لسببين الأول ما ذكره أبو حيان من أنه اسم جنس وصف بالجمع، فلو كان مفرداً لمـا صـح

---

(1) الفيل /3.

(2) الرحمن /76.

(3) ابن منظور،لسان العرب،مادة (رفف) والفراء، ،معاني القرآن، 120/3.

(4)ا ابن قتيبة، تفسير غريب القرآن، ص444.

* اسم الجنس هو الاسم الذي يفرق بينه وبين مفرده بالتاء المربوطة أو ياء النسب نحو تمر و تمرة، وعرب و عربيّ.

(5) انظر النحاس، إعراب القرآن، 274/2.

(6) أبو حيان، البحر المحيط، 7/10.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

نعته بالجمع، و الثاني أن بعض الذين قالوا بأنه مفرد فسره بمعنى الرياض أو الفرش أو البسط وتفسيراتهم هذه كلها جاءت على صيغة الجمع فلو كان الرفرف مفرداً لقالوا في معناه: روضة أو فرشة أو بساط – والله أعلم–.

5. (رهان) في قوله تعالى: ﴿ وَإِن كُنتُمْ عَلَىٰ سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ ﴾ [1].

إن ظاهر الإشكال حول إفراد هذا اللفظ وجمعه يرد إلى القراءة القرآنية (رهن) فمن قرأه (رهان) جعله جمعاً لرهن ومن قرأه (رهن) جعل (رهان) مفرده.

قال مكي بن أبي طالب: "رهان جمع رهن مثل بغل وبغال ومن قرأ (فَرُهُن) وبه قرأ أبو عمر بن كثير، فهو جمع رهان مثل كتاب وكتب" [2]. وقد ذكر ذلك صاحب اللسان [3].

وتتبع ابن جرير الطبري أقوال العلماء في هاتين القراءتين فقال: "واختلف القراء في قراءة قوله تعالى ﴿ فَرِهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ ﴾ فقرأ عامة قراء الحجاز والعراق ﴿ فَرِهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ ﴾ بمعنى جماع رَهْن، كما الكباش جماع كبش ....وقرأ ذلك جماعة آخرون (فرُهُنٌ مقبوضة) على معنى جمع رهان" [4].وهذا من ذكره الزمخشري [5]. وأبو حيان [6].

وأولى هذين القولين بالصواب، قراءة من قرأ ﴿ فَرِهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ ﴾ على جمع رَهْن، وذلك لما ذكره الطبري بقوله: "لأن ذلك الجمع المعروف لما كان من اسم على فَعْل، كما يقال: حبل وحبال، وكعب وكعاب، و نحو ذلك من الأسماء، فأما جمع الفَعْل على الفُعُل، فشاذ

---

(1) البقرة / 283.

(2) مكي، أبو محمد بن أبي طالب القيسي القيراوني، مشكل إعراب القرآن، تحقيق: ياسين محمد السواس، اليمامة للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، بيروت، الطبعة الثانية، 2000. ص123.

(3) انظر ابن منظور، لسان العرب، مادة (رهن).

(4) ابن جرير الطبري، تفسير الطبري، 165/3–166.

(5) انظر الزمخشري، الكشاف، 355/1.

(6) انظر أبو حيان، البحر المحيط، 743/2.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library Yarmouk University

قليل، إنما جاء في أحرف يسيرة، وقيل: سَقْف وسُقُف، وقَلْب و قُلُب من قلب النخل، وَجدٌ وجُدٌ للجد الذي هو بمعنى الحظ..... وإنما دعا الذي قرأ ذلك (فرُهُن مقبوضة) إلى قراءتـــه.... أنه وجد الرهان مستعملة في رهان الخيل، فأحب صرف ذلك عن اللفظ الملتبس برهان الخيل الذي هو بغير معنى الرهان الذي هو جمع رَهْن..... ووجد الرُّهُن مقولاً في جمع رَهْن، كما قال قعنب:

بانت سُعَادُ وأمـــسى دونَهـــا عَـــدَنُ وَغَلَقَتْ عندها مـــن قلبـــك الـــرُّهُنُ"[1].

ثانياً: الإشكال الناتج عن عدم المطابقة في التذكير والتأنيث:

لقد اهتم علماء العربية بمسألة المذكر والمؤنث اهتماماً كبيراً، وشغلت حيزاً غير يسير من تأليفاتهم، وأفرد بعضهم لها مصنفات ناقشت هذه المسألة من شتى جوانبها، من مثل كتاب" المذكر والمؤنث" للفراء، و "المذكر والمؤنث" لأبي بكر بن الأنباري، و "المـــذكر والمؤنـــث "لابن فارس، وكتاب "المذكر والمؤنث" لابن جني.

وتعد ظاهرة التذكير و التأنيث من الظواهر المهمة التي ينبغي لأصحاب اللغة معرفتها حق المعرفة، والإلمام بجميع جوانبها أي إلمام، فلا تقل أهمية معرفة التذكير و التأنيث عـــن معرفة قواعد التركيب، ويؤكد هذا أبو بكر بن الأنباري عندما قال: "إن تمام معرفـــة النحـــو

---

(1) ابن جرير الطبري، تفسير الطبري، 166/3، وانظر الأخفش، معاني القرآن، 191/1. وذكـــر صـــاحب اللسان هذا الشاهد، واستشهد به على أن قراءة الرُهُن جمع رَهْن، وبها قرأ بعضهم للتفريق بين معنـــى الرهان في الآية، ومعنى الرهان في رهان الخيل، ولم يعثر على ديوان قعنب.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

والإعراب معرفة المذكر و المؤنث، لأن من ذكر مؤنثاً أو أنث مذكراً كان من العيب لازماً له، كلزومه لمن نصب مرفوعاً، وخفض منصوباً، أو نصب محفوضاً"[1].

ومن الجدير الإشارة إليه في هذا المقام أن كثرة التأليف في ميدان التذكير و التأنيث، ربما يكون قد تأتى من كثرة ما يدخل في هذا الباب من مسائل شائكة؛ ولذا بسط العلماء القول فيه، محاولين وضع أطر عامة، تساعد على إزاحة ما قد يقع فيه صاحب اللغة من توهم أو اضطراب في بعض المسائل.

ويرى العلماء أن التذكير في الأسماء هو الأصل، ولذلك فإنه لم يحتج الاسم المذكر إلى علامة تميزه لفظاً أو تقديراً[2]. ويقسم إلى قسمين[3]. هما:

أ- المذكر الحقيقي: وهو ما كان بإزائه مؤنث من جنسه، نحو رجل الذي مؤنثه امرأة، وجمل الذي مؤنثه ناقة، وحصان الذي مؤنثه فرس.

ب-المذكر المجازي: وهو مذكر غير حقيقي، وليس له أي صفة من صفات المذكر المعروفة، وليس له مؤنث من جنسه، غير أنهم اصطلحوا على تسميته مذكراً نحو جدار و شارع وعلم وكتاب.

أما الاسم المؤنث، فإنه لما كان فرعاً للتذكير، فإنه احتاج إلى علامة لفظية ظاهرة أو مقدرة تميزه عن الاسم المذكر؛ لأن الأشياء الأوَل تكون بسيطة لا تركيب فيها، و الثواني تحتاج إلى ما يميزها عن الأوَل[1].

---

(1) ابن الأنباري، أبو بكر محمد بن القاسم، المذكر و المؤنث، تحقيق: محمد عبد الخالق عضيمة، لجنة أحياء التراث، مصر، 1981، ص 87.

(2) انظر ابن عقيل، بهاء الدين عبد الله بن عقيل المصري، شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، طبعة دار إحياء التراث العربي، بيروت-لبنان، 429/2.

(3) انظر الانباري، كمال الدين أبو البركات عبد الرحمن بن محمد، البلغة في الفرق بين المذكر و المؤنث، تحقيق: رمضان عبد التواب، دار الكتب، القاهرة، 1970، ص، 63.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

وعلامات التأنيث علامتان هما: التاء المتحركة نحو فاطمة و عائشة وهذه العلامة هي أشهر علامات التأنيث و أكثرها استعملاً، وتلفظ هاء عند الوقف عليها حتى أن بعض العلماء، سماها هاء التأنيث"[2] وهذه التاء تكون ظاهر في اللفظ كما الحال في فاطمة و عائشة، أو مقدرة كما في كلمة الرحى، فإنها على تقدير الرحاة[3].

وعلامة التأنيث الثانية هي الألف و هذه الألف إما ألف مقصورة، نحو هدى و سلوى، وإما ألف ممدودة نحو بيداء و أسماء.

ويرى جمهور البصريين أن الألف الممدودة هي فرع على الألف المقصورة، على تأويل أن الألف الممدودة هي الألف المنقلبة همزة بعد الألف. وبحسب هذا فإن في الاسم الممدود ألفين، الثانية منهما للتأنيث، و الأولى زيدت قبلها، فلما اجتمعت الألفان قلبت الثانية منهما همزة، فسمراء مثلاً أصلها سمرى، زيدت ألف قبل الألف المقصورة، فصارت سمراى فالتقى ساكنان، فأبدلوا الألف الثانية همزة، وهذه الهمزة هي الألف المقصورة وهي علامة التأنيث [4].

---

(1) انظر السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، تصحيح محمد بدر الدين النعساني، مطبعة السعادة، القاهرة، الطبعة الأولى، 1417هـ، 165/2.

(2) انظر المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد، المذكر و لمؤنث، تحقيق: رمضان عبد التواب و صلاح الدين الهادي ، دار الكتب، القاهرة، 1970، ص:84.

(3) انظر ناصيف اليازجي، الجمانة في شرح الخزانة، مكتبة دار البيان، بغداد، 1982.ص:41.

(4) انظر ابن يعيش، موفق الدين يعيش بن علي، شرح الملوكي في التصريف، تحقيق: فخر الدين قباوة، المكتبة العربية، حلب، الطبعة الأولى، 1973، ص:267-268.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

وبحسب هذا فإن جمهور البصريين يرى أن للتأنيث علامتين؛ التاء و الألف المقصورة، في حين أن جمهور الكوفيين يرى أن الألف المقصورة والألف الممدودة أصلان، و أن للتأنيث ثلاث علامات، هي التاء و الألف المقصورة والألف الممدودة[1].

هذا، ويقسم العلماء الاسم المؤنث إلى عدة أقسام هي[2]:

أ- الاسم المؤنث تأنيثاً حقيقياً: وهو الاسم الذي يتصف بصفات المؤنث المعروفة، كالتناسل و التكاثر، سواء أكانت علامة التأنيث ظاهرة نحو الرحى وسعدى، أم مقدرة نحو عائشة وفاطمة.

ب- الاسم المؤنث تأنيثاً مجازياً: وهو الاسم الذي لا يتصف بصفات المؤنث المعروفة، ولا يلد و لا يتناسل، سواء أكان مختوماً بعلامة تأنيث ظاهرة أم مقدرة، نحو شمس وأرض وسفينة، وهذا النوع يعرف عن طريق السماع.

ج- الاسم المؤنث تأنيثاً لفظياً: وهو ما كان اسم علمٍ مذكرٍ، وفيه علامة تأنيث ظاهرة، نحو عبيدة وطلحة وموسى و عيسى.

---

(1) انظر الصبان، أبو العرفان محمد بن علي، حاشية الصبان على شرح الاشموني على ألفية ابن مالك ، طبع دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه مصر(بلا تاريخ).94/4.

(2) انظر أبو البركات الأنباري، البلغة في الفرق بين المذكر و المؤنث، ص:63-81، والمبرد، المذكر والمؤنث ص 88. والفراء أبو زكريا يحيى بن زياد، المذكر و المؤنث' تصحيح مصطفى أحمد الزرقا، المطبعة العلمية، حلب، الطبعة الأولى، ص 25. وانظر مصطفى أحمد النماس، الضياء في تصريف الأسماء مطبعة السعادة ، الطبعة الرابعة، 1993، ص:162-163، وعبد الجبار علوان النايلة، الصرف الواضح، وزارة التعليم العالي و البحث العلمي، جامعة بغداد، 1988، ص242-243.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

د- الاسم المؤنث تأنيثاً معنوياً: وهو الاسم الذي يدل على مؤنث مطلقاً، ويخلو من علامات التأنيث، وهذا النوع يشمل الأسماء المؤنثة التي تتصف بصفات الأنوثة كالتكاثر و التناسل، نحو زينب وسعاد، والأسماء المختصة بالإناث، نحو أم و أخت، والأسماء المختصة بالمدن و القبائل، نحو بغداد و الموصل، وقيس و قريش، والأسماء المختصة بأعضاء الإنسان و الحيوان، نحو عين و رجل ويد وكتف و أذن.

وأضاف بعض العلماء إلى ذلك، أن هناك من الأسماء المؤنثة تأنيثاً مجازياً ما يجوز فيه التذكير و التأنيث، وذلك مثل الريح، والروح، والسبيل، والذهب، والشعير، والعنق، والإبط، والفلك، والسلم، و المسك، و السرى، والهدى، و الطريق، و الدرع[1]. وأضافوا كذلك نوعاً آخر، وهو الذي يصلح للمذكر والمؤنث، وهذا النوع منه ما يرجح فيه التأنيث على التذكير مثل كلمة النفس، ومنه ما يستوي فيه الاثنان مثل كلمة الحال، ومنه ما يرجح فيه التذكير على التأنيث مثل كلمة الدار، وكلمة اللسان إذا قصدت به العضو لا اللغة، فإذا قصدت به اللغة فهو مؤنث [2].

وإلى جانب هذا كله، أشار العلماء إلى مسألة التاء في ألفاظ الصفات المشتقة، وذلك عندما تحدثوا عن استعمالها لتمييز الصفات المذكرة و المؤنثة، فرأوا أن استعمال التاء لتمييز الصفات المذكرة من المؤنثة كثير، وذلك نحو: مسلم ومسلمة، وصائم وصائمة، غير أن هناك

---

(1) انظر ثعلب، أبو العباس أحمد بن يحيى، مجالس ثعلب، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار المعارف بمصر، القاهرة، الطبعة الثانية، 1960، 303/2.

(2) انظر الفراء، المذكر والمؤنث، ص 25.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

صفات لا تلحقها التاء عند التأنيث، ورأوا أنها مما يستوي فيها التذكير و التأنيث، وقد حصرها بعضهم في الصفات التي جاءت على الأوزان التالية [1].

أ- الصفات الخاصة بالمؤنث مما دل على معنى الثبوت، نحو حامل، وحائض، وطالق، وعاقر، وهذه الصفات لا تلحقها التاء إذا كانت على معنى الثبوت. أما إذا دلت على معنى الحدوث لحقتها التاء، نحو قولك هذه المرأة طالقة منذ شهر ومنه قوله تعالى: ﴿ يَوْمَ تَرَوْنَهَا تَذْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّآ أَرْضَعَتْ ﴾[2].

ب- فَعِيل بمعنى مَفْعول، بشرط أن يذكر الموصوف، نحو امرأة قتيل، وجريح، وعين كحيل، فإذا لم يذكر الموصوف، وجب إلحاق التاء، نحو هذه قتيلة وجريحة وكحيلة، وتلحق التاء كذلك إذا كانت صيغة فعيل من باب الصفة المشبهة نحو امرأة كريمة، وظريفة، ورحيمة، وسعيدة.

ج- فَعُول بمعنى فاعل، نحو امرأة صبور، وشكور، ونحو (بغيا) في قوله تعالى: ﴿ وَمَا كَانَتْ أُمُّكِ بَغِيًّا ﴾[3]. أما إذا كانت فعول بمعنى مفعول، جاز التأنيث بالتاء وعدمه، نحو ركوب وركوبة، وحلوب وحلوبة.

---

(1) انظر الأزهري، زين الدين خالد بن عبد الله بن أبي بكر، شرح التصريح على التوضيح، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه بمصر، القاهرة، الطبعة الأولى(بلا تاريخ)، 2/286-287. وانظر الحملاوي، أحمد بن محمد بن أحمد، شذا العرف في فن الصرف، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، الطبقة الرابعة، 2007، ص113-114. وعبد الجبار علوان النايلة، الصرف الواضح، ص 244-246، ومصطفى أحمد النحاس، الضياء في تصريف الأسماء، ص 162-171.

(2) الحج /2

(3) مريم /28. و أصل (بغيا) بغوي، من الفعل بغا الواوي، ولكنه لما التقى فيها واو ساكنة مع ياء بعدها قلبت الواو ياء، وجانستها في الحركة، فصارت(بغياً).

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library Yarmouk University

د_ مِفْعال الدالةُ على المبالغةِ و الكثْرةِ، نحو امرأةٌ منحار و معطـاء، أي كثيـرةُ النحـر و العطاء.

هـ- مِفْعِيل الدالة على المبالغة و الكثرة، نحو امرأة معطير، أي كثيـرة العطـر، وامـرأة منطيقة، أي بليغة، وشذ امرأة مسكينة، وحملوها على فقيرة.

و_مِفْعَل، نحو امرأة مِغْشَم؛ أي جريئة و شجاعة.

ويقال في الأوزان الثلاثة الأخيرة ما قيل في فعيل بمعنى مفعول، من أنه يستغنى عن التاء فيها إذا ذكر موصوفها، وإذا لم يذكر الموصوف، وجب ذكر التاء، فتقول: هذه معطاءة، ومعطيرة، ومِغْشمة، ولا تقول هذه مِعْطاء ومِعْطير ومِغْشم.

وبعد، فإنه إذا كان العلماء، قد وضعوا جميع هذه الأطر و المعايير التي تزيح ما قـد يقع فيه المرء من وهم في كثير من مسائل التذكير و التأنيث إلا أن هناك بعض المـسائل و الشواهد_ في القرآن الكريم_ قد خرجت عن هذه المعايير، مما كان لذلك أكبر الأثر في انقسام العلماء حولها، وهي قليلة ومنها:

1- (قريب) في قوله سبحانه: ﴿ وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا وَادْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِنَ الْمُحْسِنِينَ ﴾[1].

تعد هذه الآية من الآيات التي وقف عندها العلماء وقفة طويلة، فاستأثرت بشيء كبير من التفسير والتأويل، ووجه الإشكال في هذه الآية الكريمة هو الإخبار عن الاسـم المؤنـث(رحمة) بالمذكر(قريب)، وكان القياس يقتضي مطابقة الخبر للمبتدأ في التأنيث.

يرى ابن جني أن الرحمة في هذا الموضع تؤول على وجهـين؛ الأول: أن الرحمـة بمعنى المطر، والثاني: أن التذكير هنا يجوز لأجل فعيل [1]. فابن جني في الوجه الأول، يجعل

(1) الأعراف /56.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

تذكير الخبر(قريب) من قبيل الحمل على معنى المبتدأ(رحمة)، فإن صح أن تكون الرحمة بمعنى المطر جاز أن يذكر الخبر (قريب) حملاً على هذا المعنى. أما الوجه الثاني الذي ذكره ابن جني، فيبدو أنه من باب حمل(قريب) على فعيل بمعنى مفعول. فإن صح تأويل هذا الوجه على هذا النحو، فإن ابن جني يكون قد خالف جمهور العلماء؛ لأن فعيلاً بمعنى مفعول لا يستغنى فيها عن التاء إلا إذا ذكر موصوفها، والموصوف في الآية غير مذكور.

ويرى الزركشي أن التذكير كان لأجل الاستغناء بخبر المحذوف عن خبر الموجود، والتقدير هو قريب من المحسنين [2].

وذهب الفراء إلى القول:" ذكرت قريباً لأنه ليس بقرابة في النسب، قال: ورأيت العرب تؤنث القريبة في النسب لا يختلفون فيها، فإذا قالوا: دارك منا قريب، أو فلانة منك قريب في القرب و البعد ذكروا و أنثوا، فالتأويل هي من مكان قريب، فجعل القريب خلفاً في المكان"[3].فالفراء يفرق بين معنيين لقريب، فإذا كانت على صفة القرابة أنثت بالتاء، فيقال فاطمة قريبة محمد. وإذا كانت بمعنى القرب في المسافة جاز عدم لحاق التاء، وهي عنده بهذا المعنى على تأويل من مكان قريب.

ويقدم الزمخشري في سياق هذا اللفظ خمسة وجوه وهي [4]:

أ- أن تذكير(قريب) على تأويل الرحمة بالرحم أو الترحم.

ب-أنه صفة لموصوف محذوف، والتقدير: شيء قريب.

ج- أنه يشبه فعيل الذي هو بمعنى مفعول.

---

(1) انظر ابن جني، الخصائص، 414/2.

(2) انظر الزركشي، البرهان في علوم القرآن، 361/3.

(3) الفراء، معاني القرآن، 380/1-381.

(4) انظر الزمخشري، الكشاف، 106/2.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

د- أن (قريب) مصدر على نحو النقيض و الضغيب، وهما صوت العقاب وصوت الأرنب.

هـ- أن تأنيث (الرحمة) غير حقيقي.

وقد جارى أبو حيان الفراء والزمخشري، فذكر ما ذهبا إليه، وأضاف إلى ذلك وجوهاً عدة، فقال[1]:

أ- قيل: ذُكر على المعنى؛ لأن الرحمة بمعنى الرحم و الترحم.

ب- وقيل: ذكر لأن الرحمة بمعنى الغفران و العفو، قاله النضر بن شميل، و اختاره الزجاج.

ج- وقيل: ذكر لأن الرحمة بمعنى المطر، قاله الأخفش، أو بمعنى الثواب، قاله ابن جبير. فالرحمة في هذين القولين يدل على مذكر.

د- وقيل: قريب نعت لمذكر محذوف؛ أي شيء قريب.

هـ- وقيل: التذكير على طريق النسب؛ أي ذات قرب.

و- وقيل: قريب مشبه بفعيل الذي هو بمعنى مفعول، نحو خضيب وجريح.

ز- و قيل: هو مصدر جاء على فعيل، كالضغيب، والنقيق.

و- وقيل: لأن تأنيث الرحمة غير حقيقي.

ط- وقيل: إن(قريب) ليس بقرابة في النسب، وإنما هي لقرب المسافة أو الزمن.

وأفرد ابن هشام الأنصاري في هذه الآية مصنفاً وسمه بـ" مسألة الحكمة في تذكير قريب في قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَحْمَتَ ٱللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾وقد ذكر فيه أربعة عشر وجهاً، أتى فيها على جميع ما قاله العلماء في هذا اللفظ، وفي سياق هذا يقول:" وقد أجاب

(1) انظر أبو حيان، البحر المحيط، 71/5.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

العلماء_ يرحمهم الله_ بأوجه تتبعتها، فوقفت منها على أربعة عشر وجهاً، منها قوي و ضعيف، وكلّ مأخوذ من قوله ومتروك، ونحن نسرد ذلك بحول الله و قوته، متتبعين له بالتصحيح والإبطال، بحسب ما يظهر الله، والله يقول الحق، وهو يهدي إلى السبيل [1].

وقد أتى ابن هشام في هذا المصنف على ذكر جميع ما ذكره العلماء في هذا المسألة، وأوصلها إلى نحو خمسة عشر وجهاً، رد من هذه الوجوه جميعاً نحو ثلاثة عشر وجهاً و ارتضى وجهين فأما الوجوه التي اعترض عليها فهي:

أ- الرحمة بمعنى الرحم و الترحم، قال:" وهذا القول ليس بشيء؛ لأن الوعظ و الموعظة و العظة تتقارب أيضاً، فينبغي أن يجيز هذا القائل موعظة نافع و عظة نافع، وكذلك الذكر و الذكرى، فينبغي أن يقال: ذكرى نافع كما يقال ذكر نافع" [2].

ب-أن (قريب) محمول على معنى النسب، فمعنى قريب عند بعضهم: ذات قرب، وقد رده ابن هشام، ووصفه بأنه رأي باطل؛ لأن استعمال الصفات على معنى النسب مقصور على أوزان خاصة، وهي: فعّال وفعيل وفاعل"[3].

ج-أن (قريب) نعت لمحذوف على تقدير شيء قريب، وقد اعترض ابن هشام على هذا الرأي، ووصفه بالضعف؛وذلك لأن تذكير صفة المؤنث باعتبار إجرائها على موصوف محذوف مذكر شاذ، ينزه عنه كتاب الله_ سبحانه و تعالى_ ثم أن الأصل عدم الحذف [4].

د- أن (قريب) بمعنى مفعول، قال ابن هشام: "وهذا خطأ فاحش؛ لأن فعيلاً ليس بمعنى مفعول"[1]. ورد هذا القول كذلك أبو حيان، إذ يقول:" وليس بجيد؛ لأن ما ورد من ذلك إنما هو من الثلاثي غير المزيد، وهذا بمعنى مقربة، فهو من الثلاثي المزيد [2].

---

(1) ابن هشام، أبو محمد جمال الدين عبد الله بن يوسف الأنصاري، مسأله الحكمة في تذكير قريب، تحقيق عبد الفتاح الحموز، دار عمار، عمان-الأردن، الطبعة الأولى، 1985، ص 33

(2) المرجع نفسه، ص51.

(3) المرجع نفسه، ص53.

(4) المرجع نفسه، ص 39.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

هـ- أن (الرحمة) في تقدير الزيادة، وأن التقدير: إن الله قريب، حملاً على قوله سبحانه: ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى﴾[3]. أي سبح ربك الأعلى؛ لأنه لا يقال في التسبيح: سبحان اسم ربي، إنما يقال: سبحان ربي. ورد ابن هشام هذا الوجه؛ لأنه لا يصح عند البصريين، فالأسماء لا تزاد في رأيهم، و إنما تزاد الحروف. وأما قوله تعالى:﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى﴾ فلا يدل على الزيادة؛ لاحتمال أن يكون المعنى: نزه أسماءه عما لا يليق بها، فلا تجر عليه إلا ما يليق بكماله، أولا تجر عليه اسماً غير مأذون فيه شرعاً، وهذا هو أحد التفسيرين. وإذا أمكن الحمل على مَحْمَل صحيح لا زيادة فيه وجب الإذعان له؛ لأن الأصل عدم الزيادة. [4].

و- أن التقدير على حذف مضاف؛ أي: مكان رحمة الله قريب، على نحو قوله_صلى الله عليه وسلم_في الذهب و الفضة: "إن هذين حرام على ذكور أمتي" فأخبر عن المثنى بالمفرد؛ لأن حقيقة الكلام وأصلة أن استعمال هذين حرام. ويرى ابن هشام أن هذا المضاف المقدر في غاية البعد، و أن الأصل عدم الحذف، و المعنى مع ترك هذا المضاف أحسن منه مع وجدوه. [5].

ز- ورد ابن هشام كذلك قول من قال: إن ذلك محمول على إعطاء المضاف حكم المضاف إليه في التذكير و التأنيث إذا صح الاستغناء عنه، مثل قطعت بعض أصابعه، فأعطوا البعض حكم الجمع المضاف إليه في التأنيث. وقد اعترض ابن هشام

---

(1) المرجع نفسه، ص 48.

(2) أبو حيان ، البحر المحيط، 71/5.

(3) الأعلى/ 1

(4) انظر ابن هشام، مسألة الحكمة، ص 35.

(5) انظر المرجع نفسه، ص37.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

على حمل الآية الكريمة على ذلك، فقال:" هذا التقدير و التأويل بعيد كالفاسد، وإنما يجوز في ضرورة الشعر [1].

ز- أن فعيلاً يستوي فيه المذكر و المؤنث مطلقاً، فيرى ابن هشام أن هذا القول من أفسد ما قيل؛ لأنه خلاف الواقع في كلام العرب، يقولون امرأة طريفة، وامرأة عليمة ورحيمة، ولا يجوز التذكير في شيء من ذلك [2].

ط- ورد ابن هشام قول من قال بأن ذلك يحمل على تأويل المؤنث بمذكر موافق لها في المعنى، فمنهم من يقدر: إن إحسان الله قريب، ومنهم من يقدر: إن لطف الله قريب. فيرى ابن هشام أن هذا الوجه باطل، ولا يقع مثل ذلك إلا في ضرورة الشعر [3].

ي- ورد الرأي القائل بأن (قريب) مصدر؛ لأن مصدر قريب ليس كذلك ألبته[4].

ك- و أنكر ابن هشام قول من قال بأن الرحمة في سياق الآية، هو اسم مؤنث تأنيثاً غير حقيقي؛ لأنه قيل: إن تأنيث المصدر غير حقيقي إلا مع تقدم الفعل، أما إذا تأخر فالتأنيث واجب نحو الشمس طالعة، فلا يصح أن يقال طالع في مثل هذا[5]. ويؤكد هذا أبو حيان عندما قال:" وهذا (أي الرحمة مؤنث غير حقيقي) ليس بجيد إلا مع تقديم الفعل، أما إذا تأخر فلا يجوز إلا التأنيث، تقول: الشمس طالعة وأطالع الشمس"[6].

---

(1) المرجع نفسه، ص41.

(2) انظر ابن هشام، مسألة الحكمة، ص 54.

(3) انظر المرجع نفسه، ص61.

(4) انظر المرجع نفسه، ص65.

(5) انظر المرجع نفسه، ص:65.

(6) أبو حيان، البحر المحيط، 71/5.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

© Arabic Digital Library-Yarmouk University

ل- أن تذكير (قريب) من باب أن العرب تخبر عن المضاف إليه، ويتركون المضاف، كقوله تعالى: ﴿ فَظَلَّتْ أَعْنَاقُهُمْ لَهَا خَاضِعِينَ ﴾[1]. فخاضعين خبر عن الضمير المضاف إليه، وليس خبراً عن الأعناق.وقد رد ابن هشام هذا الوجه؛ لأنه يرجع إلى القول بالزيادة[2].

م-ورد قول من قال: إن ذلك من باب قولهم: فلانة قريب من كذا، فيفرقون بين قريب من معنى النسب، وقريب من قرب المسافة فإذا قالوا: هي قريبة، فمعناه قرب المسافة، وإذا قالوا: هي قريب فمعناه من القرابة. وهذا القول في رأيه باطل؛ لأنه مبني على أنه يقال في القرب النسبي، وهذا خطأ، و الصواب أن يقال: فلان ذو قرابتي[3].

كانت هذه هي الوجوه التي اعترض عليها ابن هشام، أما الذي لم يعترض عليه فوجهان هما:

أ- القول بأن فعيلاً في هذا السياق بمعنى فاعل، فقد ذكر ابن هشام هذا القول، ولم يعترض عليه، و عدم الاعتراض عليه دليل على تقبله له.

ويبدو أن هذا الوجه بعيد، لأن فعيلاً إذا كانت بمعنى فاعل، فأنه يميز المذكر فيها عن المؤنث بالتاء، فتقول: رجل كريم، و امرأة كريمة، ولا تقول: امرأة كريم.

ب-أن (قريب) في هذا الموضع بمعنى المطر، وهذا الوجه ارتضاه ابن هشام وذكر عليه قوله تعالى: ﴿ وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ ﴾[4]، والرحمة في هذا السياق هي المطر[5].

---

(1) الشعراء/4

(2) انظر ابن هشام، مسألة الحكمة، ص:50.

(3) انظر ابن هشام، مسألة الحكمة، ص 59.

(4) الأعراف /57.

(5) ابن هشام، مسألة الحكمة، ص 62.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

والظاهر أن هذا الوجه أولى بالصواب؛ وذلك من عدة وجوه:

الأول: أن (قريب) في الآية الكريمة يمكن أن يحمل على نحو قولك: هند قام، توجهياً لهند و هي امرأة إلى معنى إنسان المذكر، أي أن وجه التذكير في(قريب) محمول على معنى الرحمة المذكر، وهو المطر.

الثاني: أنه تلا هذا اللفظ قوله تعالى: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى يُرْسِلُ ٱلرِّيَٰحَ بُشْرًۢا بَيْنَ يَدَىْ رَحْمَتِهِۦٓ ﴾ والرياح تبشر بالمطر.

الثالث: أنه تقدم هذا اللفظ قوله تعالى:﴿ وَلَا تُفْسِدُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَٰحِهَا وَٱدْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا ﴾ فقوله: (وَلَا تُفْسِدُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَٰحِهَا) دعوة من الله_ عز وجل_ إلى إصلاح الأرض، والمطر من مستلزمات هذا الإصلاح.

وإذا كان المطر من مستلزمات إصلاح الأرض، فأنه لا يكون إلا بتقوى الله _ عز وجل_ والبعد عن ارتكاب المعاصي و المفسدات، في حين أن ارتكاب المعاصي و المفسدات يكون سبباً في انقطاع المطر وانحباسه أو سبباً في إرسال الأمطار القوية المدمرة، وكلاهما أي انحباس المطر أو المطر القوي، سبب في إفساد الأرض.

أما قوله تعالى: (وَٱدْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا)، فإنه يؤكد ما سبق، وذلك لأن الله _عز وجل_ يدعو عباده إلى التوجه إليه في طلب الرحمة بالدعاء، فيحتمل أن يكون المعنى: توجهوا إلى الله بالدعاء خشية هلاككم إما بأن يرسل عليكم مطراً قوياً فتفسد أرضكم و تهلكوا، وإما أن يمنع عنكم هذا المطر فتفسد أرضكم فتهلكوا بفسادها.

ومما يلاحظ في هذه الآية أيضاً أن الله _ عز وجل_ قد قرن الخوف بالطمع، وربما يكون هذا دليلاً على أنه قصد بالرحمة المطر، وذلك لأنه سبحانه قد قرن الخوف بالطمع في

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

سياق الحديث عن المطر في غير هذا الموضع، وذلك في قولـــه تعـــالى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِى يُرِيكُمُ ٱلْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا وَيُنشِئُ ٱلسَّحَابَ ٱلثِّقَالَ ﴾[1]. وقولـــــه: ﴿ وَمِنْ ءَايَـٰتِهِۦ يُرِيكُمُ ٱلْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا ﴾ [2]، أي خوفاً من الهلاك بسبب البرق، وطمعاً في المطر الذي يبشر به هذا البـــرق. فكما قرن الله – عز وجل_ الخوف من البرق بالطمع فيه لما يُبَشِّر به من المطر، قرن كذلك الخوف من إهلاك الله لهم بسبب فساد الأرض بالطمع في رحمته الذي هـــو المطـــر_ و الله أعلم_.

2-(رميم) في قوله تعالى: ﴿ وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِىَ خَلْقَهُۥ ۖ قَالَ مَن يُحْىِ ٱلْعِظَـٰمَ وَهِىَ رَمِيمٌ ﴾[3].

اختلف العلماء في تذكير(رميم) وهي خبر عن الضمير المؤنث (هي)، وكان القيـــاس يقتضي تأنيثها بالتاء، وقد علل الجوهري سبب التذكير بقوله:" (وهي رميم لأن فعيلاً وفعـــولاً قد استوى فيهما المذكر والمؤنث، مثل رسول وعدو" [4]. فهو بهذا القول يجعل اللفظ(رميم) من قبيل الصفات، تشبيهاً له بفعول بمعنى فاعل الذي يستوي فيه التذكير و التأنيث، نحو رســـول وعدو.

وذهب ابن هشام في (مسألة الحكمة)، في معرض حديثه عن سبب تذكير (قريـــب)، إلى الرضا عن قول من قال بأنه قد يأتي فعيل بمعنى فاعل مستوياً فيه التـــذكير و التأنيـــث، تشبيهاً له بفعيل بمعنى مفعول، وذكر ابن هشام أن أصحاب هذا القـــول استـــشهدوا بالآيـــة الكريمة السابقة[5]. ولم يعلق ابن هشام على هذا، وهذا دليل على أنه يقبل به ويرتضيه .

---

(1) الرعد/12.

(2) الروم/24.

(3) ياسين /78.

(4) انظر ابن منظور، لسان العرب، مادة (رمم).

(5) .انظر ابن هشام، مسألة الحكمة، ص49.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

فالجوهري و ابن هشام إذاً يتفقان على أن(رميم) إنما هو من قبيل الصفات. ولكن إن صح أن يكون هذا اللفظ من قبيل الصفات، فالأصل فيه التأنيث؛ لأنه بالاحتكام إلى القواعد التي وضعها النحاة لا يجوز أن يستوي التذكير و التأنيث في فعيل بمعنى فاعل، فلا يقال مثلاً: امرأة رحيم، و امرأة ظريف، وإنما الواجب أن يقال: امرأة رحيمة وظريفة. كما لا يصح أن يستوي التذكير و التأنيث في فعيل إلا إذا كان فعيل بمعنى مفعول، وكان في موضع صفة لموصوف مذكور نحو امرأة جريح ورجل جريح، ولا يصح كذلك أن يحمل فعيل على فعول في استواء المذكر و المؤنث؛ لأنه لو جاز أن يستوي التذكير و التأنيث في فعيل في هذا الموضع لجاز في غيره، فيقال: هذه امرأة رحيم، وهذا_ والله أعلم_ لا يجوز.

وهكذا فإن حمل اللفظ(رميم) على ما ذهب إليه الجوهري وابن هشام يبقيه في دائرة الإشكال، إلا أن يحمل هذا اللفظ على ما ذهب إليه الزمخشري عندما أخرجه من باب الصفات، وجعله من قبيل أسماء الجنس، إذ يقول:" والرميم اسم لما بلي من العظام غير صفة كالرمة و الرفات، فلا يقال: لم لم يؤنث وقد وقع خبراً لمؤنث؟ ولا هو فعيل بمعنى فاعل أو مفعول"[1]. وهذا ما ذهب إليه أبو حيان[2]. وذكره صاحب اللسان ونسبه إلى اللحياني [3].

3-(خاضعين) في قوله تعالى: ﴿ إِن نَّشَأْ نُنَزِّلْ عَلَيْهِم مِّنَ السَّمَاءِ آيَةً فَظَلَّتْ أَعْنَاقُهُمْ لَهَا خَاضِعِينَ ﴾[4].

جاء(خاضعين) خبراً عن (أعناقهم)، فأخبر عن جمع غير العاقل بجمع المذكر السالم، وكان القياس يقتضي أن يخبر عنه بالمفرد المؤنث، أي خاضعة.

---

(1) الزمخشري، الكشاف، 33/4.

(2) انظر أبو حيان، البحر المحيط، 84/9.

(3) انظر ابن منظور، لسان العرب، مادة(رمم).

(4) الشعراء، /4.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

وقد اختلف العلماء في مجيء الخبر على هذه الصورة، فهذا أبو عبيدة يرى أن الخبر ليس عن الأعناق، بل هو عن الضمير المتصل بالأعناق الدال على العاقل، يقول:" ومن مجاز ما يحول خبره إلى شيء من سببه ويترك خبره هو قال:(فَظَلَّتْ أَعْنَاقُهُمْ لَهَا خَاضِعِينَ)، حول الخبر إلى الكناية التي في آخر الأعناق"[1]. وإلى شيء من هذا ذهب أبو إسحاق عندما جعل الأعناق بمعنى أصحاب الأعناق، حيث نقل عنه صاحب اللسان قوله:"قال خاضعين، وذكر الأعناق لأن معنى خضوع الأعناق هو خضوع أصحاب الأعناق، لما لم يكن الخضوع إلا خضوع الأعناق جاز أن يخبر عن المضاف إليه"[2].

ويرى الفراء أن (خاضعين) قد ذهب إلى الأعناق، غير أن المعنى صير إلى العاقلين، يقول:" وأحب إلى أن الأعناق خضعت، فأربابها خاضعون، فجعلت الفعل أولاً للأعناق، ثم جعلت خاضعين للرجال"[3].

وذهب الأخفش إلى غير ذلك، ورأى أن هذه الآية قد دخلتها المجاوزة، حيث اكتسب المضاف المؤنث(أعناق) من المضاف إليها المذكر (هم) التذكير.[4].

أما المبرد، فقد حمل ذلك على باب الإقحام النحوي، أي الزيادة، فالأعناق زائدة، والمعنى:" فظلوا لها خاضعين، والخضوع بيّن في الأعناق، فأخبرعنهم فأقحم الأعناق توكيداً"[5].

وأما الزمخشري، فقد ارتضى وجهين؛ الأول ذهب فيه مذهب المبرد، والآخر من باب الحمل على معنى العاقلين الذي اشتمل عليه الخضوع؛ لأن الخضوع لا يكون إلا للعاقل.يقول:"فإن قلت: كيف صح مجيء خاضعين خبراً عن الأعناق، قلت: أصل الكلام فظلوا

---

(1) أبو عبيدة، مجاز القرآن، 12/1.

(2) ابن منظور، لسان العرب، مادة(خضع)

(3) الفراء، معاني القرآن، 27/2.

(4) انظر الأخفش، معاني القرآن، 425/2.

(5) المبرد، الكامل في اللغة و الأدب، 669/2.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

لها خاضعين، فأقحمت الأعناق لبيان موضع الخضوع، وترك الكلام على أصله كقولهم: ذهبت أهل اليمامة، كأن الأهل غير مذكور، أو لما وصفت بالخضوع الذي هو للعقلاء قيل: خاضعين، كقوله: ﴿لِي سَٰجِدِينَ﴾[1]. . . [2].

وذهب مجاهد وابن زيد إلى حمل(أعناقهم) على معنى جماعتهم، واستشهد على ذلك بقول من قال: جاءني عنق من الناس؛ أي جماعة، ومنه قول الشاعر:

إنّ العراقَ و أهلَهُ عُنُقٌ إليك فهيت هيتا[3]

وقال بعضهم: إن معنى أعناق الناس رؤساءهم ومقدموهم، فشبهوا بالأعناق، كما قيل:

لهم الرؤوسُ والنواصي و الصدور[4].

وهكذا، فإنه يتبين أن العلماء اختلفوا في سبب الإخبار عما لا يعقل بالمذكر السالم، ويتبين كذلك أن جل تأويلاتهم محمولة على المعنى. والذي يبدو أن أولى هذه التأويلات بالصواب هو قول من قال بأن الإخبار كان عن أصحاب الأعناق، على تقدير مضاف محذوف وهو (أصحاب)، ويدل على هذا المحذوف الضمير في (أعناقهم) ولذلك قال (خاضعين) ولم يقل خاضعة على التأنيث. على أن ذلك لا يمنع أن يحمل تذكير (خاضعين) على ما تحتمله الآية الكريمة من ملمح بلاغي يدخل في باب المجاز المرسل، فقد ذكر الله_ سبحانه وتعالى_ الجزء وهو الأعناق" وأراد الكل وهو أصحاب هذه الأعناق، فحمل الخبر (خاضعين) على معنى الكل _والله أعلم _.

4- تذكير العدد (عشر) في قوله تعالى:﴿ مَن جَآءَ بِٱلْحَسَنَةِ فَلَهُۥ عَشْرُ أَمْثَالِهَا ۖ وَمَن جَآءَ بِٱلسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَىٰٓ إِلَّا مِثْلَهَا وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾[1].

---

(1) يوسف/4

(2) الزمخشري، الكشاف، 305/3.

(3) انظر أبو حيان، البحر المحيط، 140/8، ولم يعثر على قائله، وذكر صاحب اللسان أن البيت أنشد في أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، انظر ابن منظور، لسان العرب، مادة (هيت).

(4) انظر المرجع نفسه، 140/8، والزمخشري، الكشاف، 306/3، ولم يعثر على قائله.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

وظاهر الإشكال في هذه الآية هو تذكير العدد (عشر) مع المعدود (أمثالها)، وكان القياس يقتضي أن يقال: عشرة أمثالها، لأن المعدود مذكر. وقد ذهب العلماء في تخريج ظاهر هذا الإشكال على وجهين:

الأول: أن تذكير العدد كان لأجل موصوف محذوف، فالأصل عشر حسنات أمثالها، وهذا ما ذهب إليه الفراء والزمخشري[2]. وتبعهم فيه أبو حيان حيث يقول:" وأنث عشراً وإن كان مضافاً إلى جمع المفرد (مثل) وهو مذكر رعياً للموصوف المحذوف، إذ مفرده مؤنث، والتقدير: فله عشر حسنات أمثالها، ونظيره في التذكير مررت بثلاثة نسابات، راعي الموصوف المحذوف، أي بثلاثة نساء نسابات" [3].

الثاني: أن المضاف أمثال اكتسب التأنيث عن طريق المضاف إليه، وقد ذكر هذا الوجه أبو حيان إذ يقول:" وقيل: أنث عشراً وإن كان مضافاً إلى ما مفرده مذكر؛ لإضافة أمثال إلى مؤنث، وهو ضمير الحسنة"[4].

والظاهر في هذين الوجهين، أن كليهما جائز، ولا يخل بمعنى الآية، فيجوز أن يكون تذكير العدد لأجل المعنى؛ لأن سياق الآية يتحدث عن فعل الحسنات، فمن عمل الحسنة فله أجر عشر حسنات، فحذف الموصوف الحسنات لدلالة السياق عليه، و التقدير: فله عشر حسنات أمثال حسنته التي جاء بها، ويجوز كذلك أن يكون تذكير العدد لأجل أن المضاف(أمثال) اكتسب من المضاف إليه الهاء التأنيث، فذكر العدد لأجل هذا _ والله أعلم _.

---

(1) الأنعام /16.

(2) انظر الفراء، معاني القرآن، 366/1، والزمخشري، الكشاف، 79/2.

(3) أبو حيان، البحر المحيط، 702/4.

(4) المرجع نفسه، 702/4.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

5- (بصيرة) في قوله تعالى: ﴿ بَلِ ٱلْإِنسَٰنُ عَلَىٰ نَفْسِهِۦ بَصِيرَةٌ ﴾[1].

وظاهر الإشكال في هذه الآية مجيء الخبر (بصيرة) مؤنثاً عن المبتدأ المذكر (الإنسان). وقد اختلف العلماء في هذه المسألة على وجوه عدة فبعضهم رأى أن المبتدأ (الإنسان) هو بمعنى النفس، فأنث الخبر (بصيرة) حملاً على معنى التأنيث في النفس[2]. وبعضهم الآخر يرى أن (بصيرة) نعت لموصوف محذوف، والتقدير:عين بصيرة[3].

ووقف أبو حيان عند هذه الآية، وجمع ما قاله العلماء حولها، حيث يقول:" بصيرة: خبر عن الإنسان أي شاهد، قاله قتادة و الهاء للمبالغة. وقال الأخفش، هو كقولك: فلان عبرة وحجة، وقيل: أنث لأنه أراد جوارحه؛ أي جوارحه على نفسه بصيرة. وقيل: بصيرة مبتدأ محذوف الموصوف؛ أي عين بصيرة و (على نفسه) الخبر، والجملة في موضع خبر عن الإنسان، وإليه ذهب الفراء، وأنشد:

كأن على ذي العقل عيناً بصيرة ... بمقعدةٍ أو منظرٍ هو ناظره

يحاذر حتى يَحْسبَ الناسَ كلَّهم ... من الخوفِ لا تخفى عليهم سرائرُه[4]

والظاهر أن أولى هذه الأقوال بالصواب ما ذهب إليه الأخفش من أنه أراد بالإنسان جوارحه، لأن الإنسان كله جوارح، وهذه الجوارح هي التي ستشهد على الإنسان يوم القيامة، ودليل ذلك قوله تعالى: ﴿ يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴾[5]. فذكر الله تعالى

---

(1) القيامة /14.

(2) انظر الزجاج، أبو إسحاق إبراهيم بن السري، إعراب القرآن، تحقيق إبراهيم الأبياري، دار الكتاب المصري، الطبعة الرابعة، 1999، 619/2،

(3) انظر الزمخشري، الكشاف، 662/4.

(4) انظر الفراء، معاني القرآن، 211/3، ولم يعثر على قائل البيتين.

(5) النور /24.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library Yarmouk University

تعالى الجوارح ولم يذكر صاحبها. فإن صح أن يكون أُراد بالإنسان جوارحه جاز تأنيث (بصيرة) حملاً على هذا المعنى _ والله أعلم _.

6- (قريباً) في قوله تعالى: ﴿ يَسْئَلُكَ ٱلنَّاسُ عَنِ ٱلسَّاعَةِ قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِندَ ٱللَّهِ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ ٱلسَّاعَةَ تَكُونُ قَرِيبًا ﴾[1].

جاء اللفظ (قريباً) مذكراً وهو في موضع خبر عن المؤنث (الساعة)، وكان القياس يقتضي المطابقة بينهما في التأنيث، أي قريبة.

ذهب الزمخشري إلى أن تذكير (قريباً) و تأنيث (الساعة) كان لأجل أن الساعة معناها اليوم، فحمل (قريباً) على هذا المعنى، أو أن (قريباً) نعت لموصوف محذوف، والتقدير (شيئاً قريباً) [2].

وجارى أبو حيان ما ذهب إليه الزمخشري، فذكر الوجهين اللذين ذكرهما الزمخشري، وزاد عليهما وجهين آخرين، الأول : أن يكون التذكير في (قريباً)محمولاً على مضاف لا على قوله (الساعة)، والتقدير: لعل مجيء الساعة، و الثاني: أن الساعة محمولة على معنى البعث، فذكّر الخبر لأجل ذلك. [3].

والظاهر أن أولى هذه الأقوال بالصواب_ والله أعلم_ هو أن التذكير كان لأجل المضاف المحذوف، أي لعل مجيء الساعة، أو لعل قيام الساعة؛ وذلك لأن الإخبار في الآية الكريمة إنما هو هن توقع مجيء الساعة أو قيامها في موعد قريب، فلوحظ الساعة في (تكون)

---

(1) الأحزاب /63

(2) انظر الزمخشري، الكشاف، 571/3

(3). انظر أبو حيان، البحر المحيط. 507/8.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

فأنث حملاً على اللفظ، ولوحظ المضاف المحذوف وهو مجيء أو قيام فذكر (قريباً) حملاً عليه [1].

ثالثاً: الإشكال الناتج عن تناوب الصيغ الصرفية:

تعد ظاهرة تناوب الصيغ الصرفية من الظواهر المهمة في الدراسات اللغوية، وقد أطلق بعض العلماء على هذه الظاهرة مصطلح التحويل، ويقصد بهذه الظاهرة دلالة البناء الصرفي على معنى بناء صرفي آخر.وكان من العلماء الذين أشاروا إلى هذه الظاهرة أبو عبيدة في كتابه مجاز القرآن [2]. وابن فارس في مقاييسه [3]. والجوهري في صحاحه[4]، والفراء في معانيه[5]. ومن العلماء كذلك الزركشي الذي خص دراسة هذه الظاهرة في باب (إقامة صيغة مقام صيغة أخرى) [6]. ثم توالت الدراسات في هذه الظاهرة، فألف الدكتور محمود سليمان ياقوت كتاباً أطلق عليه (ظاهرة التحويل في الصيغ الصرفية) [7]، وخصص البعض الأخر في مؤلفاته جانباً يدرس هذه الظاهرة من مثل الدكتور عبد الفتاح الحموز في كتابه (التأويل النحوي في القرآن الكريم)[8]. والدكتور محمود نحلة في كتابه (دراسات قرآنية قرآنية في جزء عم) [9].

---

(1) انظر أبو حيان، البحر المحيط ، 507/8

(2) انظر أبو عبيدة، مجاز القرآن، 182/1، 16/2، 159، 136، 271.

(3) انظر ابن فارس، مقاييس اللغة، مادة(حول).

(4) انظر الجوهري، الصحاح، مادة (حول).

(5) انظر الفراء، معاني القرآن، 15/2، 389/38، 132/2. 255.

(6) انظر الزركشي، البرهان في علوم القرآن، 285/2-288..

(7) انظر محمود سليمان ياقوت، ظاهرة التحويل في الصيغ الصرفية، دار المعرفة، الإسكندرية، 1986.

(8) انظر عبد الفتاح الحموز، التأويل النحوي في القرآن، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، 1984. 1437/2-1446.

(9) انظر محمود أحمد نخلة، دراسات قرآنية في جزء عَمَّ، دار المعرفة، الإسكندرية، 1988، ص173-190.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

© Arabic Digital Library-Yarmouk University

هذا و في القرآن الكريم من شواهد التحول في الصيغ الصرفية الشيء الكثير، تناولها العلماء بالشرح و التفسير، وكانوا في أغلب الأحيان يتفقون على معاني هذه الصيغ، غير أنهم كانوا في الوقت نفسه يختلفون في تأويل كثير منها، فيستشكل عليهم معناها. وقد نبه ابن قتيبة إلى هذا، وإلى ما قد يقع من إشكال تبعاً لهذه الظاهرة، وذلك عندما تحدث عن إشكالية المعنى الصرفي في بعض الصيغ في (باب مخالفة ظاهر اللفظ معناه) [1]. و فيما يلي بعض هذه الصيغ:

أولاً: مشكل في دلالة(فاعل)

إن الأصل في هذه الصيغة، وكل صيغ اسم الفاعل، هو الدلالة على من قام بالحدث على سبيل الحدوث و التجدد، و قد عرف العلماء اسم الفاعل بأنه:" ما يجري مجرى الفعل المضارع في اللفظ و المعنى، كضارب ومكرم ومنطلق ومستخرج، أما اللفظ فلأنه جار عليه في حركاته وسكناته، وأما المعنى فلأنه يجري مجرى الفعل المضارع في الحال و الاستقبال، وعلى ذلك صار مثله من جهة اللفظ والمعنى"[2].

غير أن هناك كثيراً من الشواهد قد جرى فيها استعمال صيغة (فاعل) على غير ما وضع له في الأصل، فكان في كثير من السياقات يأتي دالاً على معانٍ أخرى وكان لهذا العدول عن مقتضى الأصل أعظم الأثر في حدوث الإشكال بين العلماء، ومن الأمثلة على ذلك:

---

(1).انظر ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص 296-298.

(2).انظر الزمخشري، أبو القاسم جاد الله محمود بن عمر، المفصل في علم العربية، دار الجيل، بيروت، الطبعة الثانية، (د-ت)، (بلا تاريخ) ص 226. والرضي الاستراباذي، نجم الدين محمد بن الحسن، شرح الرضي على الكافية لابن الحاجب، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان الطبعة الثالثة، 1982، 198/2.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

1- (دافق) في قوله تعالى: ﴿ خُلِقَ مِن مَّآءٍ دَافِقٍ ﴾[1].

وظاهر الإشكال في هذا اللفظ يتأتى من قول بعضهم كيف يمكن أن يكون الماء دافقاً مع كونه واقعاً عليه فعل الدفق؟ فالأصل في الماء أن يكون مدفوقاً وليس دافقاً.

كان للعلماء في تخريج هذا الظاهر بعض الآراء فقد أشار الفراء إلى أن (دافق) بمعنى مدفوق، فهو عنده محول عن اسم المفعول، إذ يقول: "وقوله_ عز وجل_:(خُلِقَ مِن مَّآءٍ دَافِقٍ)، أهل الحجاز أفعل لهذا من غيرهم، أن يجعلوا المفعول فاعلاً إذا كان في مذهب نعت، كقول العرب: هذا سر كاتم، وهم ناصب، وليل نائم...." [2]. والذي يفهم من قول الفراء أن مجيء(فاعل) بمعنى مفعول جائز إذا كان نعتاً، وأن هذا من واقع اللهجات العربية، وأن أهل الحجاز أكثر استعمالاً لـ(فاعل) بمعنى مفعول من غيرهم، و يؤكد ابن جرير الطبري ما ذهب إليه الفراء، فجعل ذلك من قبيل اللهجات، وأنه يصح إذا كان اسم الفاعل في موضع نعت، إذ يقول:" وهو (أي دافق) مما أخرجته العرب بلفظ فاعل وهو بمعنى مفعول، ويقال إن أكثر من يستعمل ذلك من أحياء العرب سكان الحجاز إذا كان في مذهب نعت"[3]. وإلى هذا المعنى ذهب ابن قتيبة، غير أنه اكتفى بالإشارة إلى أنّ هذا من قبيل تناوب الصيغ[4].

وإذا كان الفراء و ابن جرير الطبري و ابن قتيبة قد رأوا أن (دافق) بمعنى مدفوق، ذهب الزمخشري إلى أن هذا اللفظ يحتمل وجهين؛ الأول: أنه على النسب، والثاني: أنه على الإسناد المجازي، يقول: "ومعنى (دافق) النسبة إلى الدفق الذي هو مصدر دفق كاللابن و

---

(1).الطارق، /6.

(2).الفراء، معاني القرآن، 255/3.

(3).ابن جرير الطبري، تفسير الطبري، 174/30.

(4). انظر ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص296.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

© Arabic Digital Library-Yarmouk University

التامر، أو الإسناد المجازي، والدفق في الحقيقة لصاحبه"[1]. وهذا أيضاً ما ذهب إليه القرطبي.[2] أما أبو البقاء العكبري، فذكر ثلاثة وجوه، الأول منها يتوافق مع الوجه الأول الذي ذكره الزمخشري، والثاني يتوافق مع ما ذهب إليه الفراء وابن جرير الطبري وابن قتيبة، أما الوجه الثالث فيفهم منه أن (دافق) باقٍ على بابه في اسم الفاعل حيث يقول:"و دافق على النسب؛ أي ذو اندفاق، وقيل هو بمعنى مدفوق، وقيل هو على المعنى؛ لأن اندفق الماء بمعنى نزل"[3]. و إلى هذا الأخير ذهب أبو حيان، فهو بعد أن ذكر الوجهين الأولين الذين ذكرهما العكبري، راح يختار الوجه الثالث ، ثم علل بقاء (دافق) على بابه بقوله:"...و ثالثهما: ما هي عليه من هيئة تدل على اسم الفاعل، والمعنى (دافق)؛ ذلك أنه يصح في الفهم أن يكون الماء دافقاً؛ لأن بعضه يدفع بعضاً، فمنه دافق و منه مدفوق"[4].

والذي يبدو أن وجه الصواب من بين هذه الوجوه، هو الوجه القائل بأن(دافقٍ) بمعنى مدفوق، وذلك لما ذكره الفراء من أنه يقال دُفِقَ الماءُ ولا يقال دَفَقَ، على نحو كُسِيَ العريان لاكسا[5].

4- (عاصم) في قوله تعالى: ﴿لَا عَاصِمَ ٱلْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ ٱللَّهِ إِلَّا مَن رَّحِمَ﴾[6]..

وعلى نحو اختلافهم في (دافق) اختلفوا كذلك في (عاصم) في هذه الآية، فقد رأى الفراء أن (عاصم) ههنا بمعنى معصوم، وذلك في معرض حديثة عن (مَن) في الآية، إذ يقول:" فمن في موضع نصب؛ لإن المعصوم خلاف للعاصم، والمرحوم معصوم... وأنت لا

---

(1) الزمخشري، الكشاف، 436/4.
(2) انظر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 4/20.
(3) العكبري، التبيان في إعراب القرآن، 1281/2.
(4) أبو حيان، البحر المحيط،451/10.
(5) انظر الفراء، معاني القرآن، 16/2.
(6) هود /43.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

يجوز لك في وجه أن تقول: المعصوم عاصم، ولكن لو جعلت العاصم في تأويل معصوم كأنك قلت: لا معصوم اليوم من أمر الله، لجاز رفع (مَن)، ولا تنكرنَّ أن يخرج المفعول على فاعل... قال الشاعر:

دع المكارمَ لا ترحلْ لبغيتها واقعد فإنك أنت الطاعمُ الكاسي[1]

ومعناه المكسو[2]. و إلى هذا ذهب ابن قتيبة و المعنى عنده لا أحد معصوم من أمر الله[3].

وإذا كان الفراء وابن قتيبة قد ذهبا إلى أن(عاصم) بمعنى معصوم، فقد ذهب البعض الآخر إلى القول ببقاء الصيغة على بابها، وأن المعنى عندهم لا مانع[4]. وذهب بعضهم إلى ذكر أكثر من وجه فيها، فالزمخشري يضيف إلى احتمال أن يكون عاصم بمعنى معصوم وجهاً أخر، و هو أن (عاصم) قد يكون على معنى النسب، والتقدير لا ذا عصمة إلا من رحم الله[5].

وقد جمع أبو حيان الأقوال الثلاث السابقة، ولم يعلق عليها، مما يدل على أنه يقبلها جميعاً، يقول:" وجوزوا أن يكون (الاستثناء) من الله تعالى؛ أي لا عاصم إلا الراحم، وأن يكون عاصم بمعنى ذي عصمة، كما قالوا: لابن أي ذولبن، وذو عصمة مطلق على عاصم

---

(1) البيت للحطيئة، انظر ديوانه، تحقيق نعمان أمين طه، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط1، 1958، ص284.

(2) الفراء ، معاني القرآن، 15/2-16.

(3) انظر ابن قتيبة، تأويل القرآن، ص 296.

(4) انظر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن. 39/9..

(5) انظر الزمخشري، الكشاف375/2.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

وعلى معصوم، والمراد هنا معصوم، أو فاعل بمعنى مفعول، فيكون عاصم بمعنى معصوم كماء دافق بمعنى مدفوق"[1].

ولم يرتض ابن جرير الطبري القول بأن(عاصم) بمعنى معصوم أو أنه على النسب، ورجح أن يكون اللفظ على بابه[2]، يقول:"وقوله (لا عاصم) يقول: لا مانع اليوم من أمر الله الذي قد نزل بالخلق من الغرق والهلاك إلا من رحمنا فأنقذنا منه، فإنه الذي يمنع من شاء من خلقه و يعصم، فـ(من) في موضع رفع؛ لأن معنى الكلام لا عاصم يعصم اليوم من أمر الله إلا الله "[3]. ثم ذكر سبب رفضه أن يكون اللفظ بمعنى معصوم أو أنه على معنى النسب، حيث يقول:" ولا وجه لهذه الأقوال التي حكيناها عن هؤلاء؛ لأن كلام الله تعالى إنما يوجه إلى الأفصح الأشهر من كلام من نزل بلسانه ما وُجد إلى ذلك سبيلٌ، ولم يضطرنا شيء إلى أن نجعل عاصماً في معنى معصوم... إذ كنا نجد لذلك في معناه الذي هو معناه في المشهور من كلام العرب مخرجاً صحيحاً، وهو ما قلنا من أن معنى ذلك قال نوح:" لا عاصم اليوم من أمر الله إلا من رحمنا فأنجانا من عذابه... فهذا هو الكلام المعروف والمعنى المفهوم"[4].

وذكر الراغب الأصفهاني ما يؤكد بقاء(عاصم) على بابه حتى عند من قال: إن عاصم بمعنى معصوم، يقول:" (لا عاصم اليوم من أمر الله)؛ أي لا شيء يعصم منه. ومن قال: معناه لا معصوم فليس يعني أنّ العاصم بمعنى المعصوم، وإنما ذلك تنبيه منه على المعنى المقصود بذلك؛ وذلك أن العاصم و المعصوم يتلازمان، فأيهما حصل حصل الآخر"[5]..

---

(1) أبو حيان، البحر المحيط، 158/6.

(2) انظر الدايل، عبد الله بن حمد بن عبد الله، الوصف المشتق في القرآن الكريم، مكتبة الملك فهد، الرياض، ط1، 1996، ص184.

(3).ابن جرير الطبري، تفسير الطبري. 55/12.

(4).المرجع نفسه، 56/12.

(5).الراغب الأصفهاني، المفردات، مادة (عصم).

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

وهكذا فإنه يتبين أن وجه الإشكال في (عاصم) هو تردده بين ثلاثة معانٍ، فهو إما أن يكون محمولاً عن اسم المفعول معصوم، وأما يكون على معنى النسب، وإما أن يكن على بابه على تقدير لا عاصم يعصم اليوم من أمر الله إلا الله. فإن صح أن يكون المعنى على هذا الوجه الأخير، فإن ذلك يستدعي بقاء اللفظ على بابه؛ لأن كلام الله تعالى_ على حد تعبير ابن جرير الطبري_ إنما يوجه إلى الأفصح و الأشهر من الكلام إذا وُجِدَ سبيل إلى ذلك، في حين أن المعنيين الآخرين يحتملان تقديراً وتأويلاً، ومن ثم فإن حمل اللفظ على ظاهر المعنى أولى من التأويل والتقدير_ والله أعلم_.

3-(راضية) في قوله تعالى:﴿ فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَّاضِيَةٍ ﴾[1].

يرى الفراء أن (راضية) في هذا السياق بمعنى مرضية، واستند إلى هذا بأنه يقال رُضِيَتْ هذه المعيشة ولا يقال رَضِيَتَ، على نحو دُفق الماءُ.[2] ويؤكد الفراء هذا القول في موضع آخر عندما قال:" وقوله (فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَّاضِيَةٍ) فيها الرضاء، والعرب تقول: هذا ليل نائم و سر كاتم وماء دافق، فيجعلونه فاعلاً وهو مفعول في الأصل"[3] واختار هذا المعنى ابن قتيبة [4].

وإذا كان الفراء يؤكد على أن (راضية)بمعنى اسم المفعول مَرْضيّة، فإن في قوله الأخير ما يشي بأن يكون هذا اللفظ متضمناً معنى النسب، وذلك عندما قال:" فيها الرضاء". وقد ذكر ابن جرير هذين الوجهين، حيث يقول في معرض تفسيره لراضية:" في عيشة

---

(1) الحاقة /21.

(2) انظر الفراء، معاني القرآن. 2/15-16.

(3) المرجع نفسه.182/3.

(4) انظر ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن ، ص296.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library Yarmouk University

مرضيّة، أو عيشة فيها الرضاء فوصفت العيشة بالرضا وهي مرضيّة؛ لأن ذلك مدح للعيش، والعرب تفعل ذلك في المدح و الذم"[1].

وارتضى أبو حيان أن راضية بمعنى النسب، ونسب القول بأنها على معنى اسم المفعول إلى أبي عبيدة و الفراء، يقول:" (فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَّاضِيَةٍ): ذات رضا وقال أبو عبيدة و الفراء: راضية مرضية"[2].

أما الزمخشري، فقد ذكر وجهين الأول: أن يكون اللفظ على النسب، والثاني: أن يكون من قبيل الإسناد المجازي، حيث يقول:"(راضية) منسوبة إلى الرضا كالدارع والنابل... أو جعل الفعل لها مجازاً وهو لصاحبها"[3].

وجاء العكبري على ذكر جميع ما سبق إذ يقول:" و(راضية) على ثلاثة أوجه؛ أحدها: هي بمعنى مرضية مثل دافق بمعنى مدفوق، والثاني على النسب؛ أي ذات رضا مثل لابن و تامر، والثالث: هي على بابها، وكأن العيشة رضيت بمحلها وحصولها في مستحقها، أو أنها لا حال أكمل من حالها، فهو مجاز"[4].

والحق أن هذه الوجوه الثلاث التي ذكرها علماؤنا _ رحمهم الله_ متقبلة، وليس فيها ما يخلّ بمعنى الآية الكريمة، على أن القول بأن ذلك من قبيل المجاز أولى هذه الأقوال، باعتبار أن الله _ عز وجل_ ذكر العيشة، وأراد صاحبها، أو شبه المعيشة بصاحبها، فرضيت بمحلها وحصولها في مستحقها كما رضي صاحبها بها _ والله أعلم_.

4-(الطاغية) في قوله سبحانه:﴿ فَأَمَّا ثَمُودُ فَأُهْلِكُوا بِالطَّاغِيَةِ ﴾[5].

---

(1) ابن جرير الطبري، تفسير الطبري.73/92

(2) أبو حيان ، البحر المحيط، 261/10.

(3) الزمخشري، الكشاف، 207/4.

(4) العكبري، التبيان في إعراب القرآن، 1237/2.

(5) الحاقة/5.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

ذكر أبو عبيدة في مجازه أن في هذا اللفظ ثلاثة وجوه؛ فهو إما مصدر كالعاقبة، فكأنه قال بطغاينهم، وإما أن يكون الطاغية عاقر الناقة والهاء فيه للمبالغة كرجل راوية، فهي حينئذ اسم فاعل، وإما أن تكون صفة لموصوف محذوف، والتقدير: بالصيحة الطاغية، أو الغفلة الطاغية، أو الريح الطاغية [1]. وسار أبو حيان على نحو أبي عبيدة، فذكر هذه الوجوه جميعاً[2].

وإذا كان أبو عبيدة قد ارتضى ثلاثة وجوه في (الطاغية)، وتبعه في ذلك أبو حيان، فإن الزمخشري رد القول بأن الطاغية بمعنى المصدر طغيانهم، وارتضى أن يكون الوصف على بابه وذلك عندما فسره باسم الفاعل (الواقعة)، إذ يقول:" (الطاغية) بالواقعة المجاوزة للحد في الشدة، واختلف فيها...وقيل: الطاغية مصدر كالعاقبة، أي بطغيانهم، وليس بذاك لعدم الطباق بينها وبين قوله:﴿ بِرِيحٍ صَرْصَرٍ عَاتِيَةٍ ﴾[3] ...[4].

وعلى نحو هذا ذهب ابن جرير الطبري، فقد رد قول من قال بأن الطاغية بمعنى المصدر طغيانهم، وارتضى أن يكون على بابه. غير أنه خالف الزمخشري بأن جعله على تقدير موصوف محذوف وهو الصيحة، وترجح ذلك عنده هو مقابلة سبب الهلاك في ثمود بسبب الهلاك في عاد، وهو قوله تعالى:(بِرِيحٍ صَرْصَرٍ عَاتِيَةٍ) فكما وصف الريح بالصرصر العاتية وصف الصحية بالطاغية، ثم حذف الموصوف للدلالة عليه، يقول:" وإنما قلنا ذلك أولى بالصواب؛ لأن الله إنما أخبر عن ثمود بالمعنى الذي أهلكها به، كما أخبر عن عاد بالذي أهلكها به، فقال:"(وَأَمَّا عَادٌ فَأُهْلِكُوا بِرِيحٍ صَرْصَرٍ عَاتِيَةٍ)، ولو كان الخبر عن ثمود بالسبب الذي

---

(1) انظر أبو عبيدة مجاز القرآن، 297/2.

(2) انظر أبو حيان، البحر المحيط، 655/10.

(3) الحاقة./6.

(4) الزمخشري، الكشاف، 606/4.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

أهلكها من أجله كان أيضاً عن عاد كذلك؛ إذ كان ذلك في سياق واحد، و في إتباعه ذلك بخبره عن عاد بأن هلاكها كان بالريح الدليل الواضح على أن إخباره عن ثمود إنما هو ما بينت"[1].

وهذا هو وجه الصواب؛ لأن السياق الشريف_ كما ذكر ابن جرير الطبري_ يتحدث عن عاد وثمود، وعن سبب هلاك كل منهما فكما أخبر عن سبب هلاك عاد بالريح الصرصر العاتية، فوصف الريح بأنها عاتية، أخبر كذلك عن سبب هلاك ثمود، فكان هلاكهم بالصيحة الطاغية، فوصف الصيحة بالطاغية، فقابل هذا بذاك، ثم حذف الموصوف_ والله أعلم_.

5- (باقية)في قوله سبحانه: ﴿ فَهَلْ تَرَىٰ لَهُم مِّنۢ بَاقِيَةٍ ﴾ [2].

وعلى نحو ما ذكره العلماء من احتمال أن يكون المعنى في (الطاغية) على ثلاثة وجوه، ذكر العلماء هذه الوجوه في لفظ(باقية) في هذه الآية، حيث أشاروا إلى احتمالية أن يكون مصدراً بمعنى بقية أو بقاء، أو يكون صفة لموصوف محذوف والتقدير: حالة باقية أو نفس باقية، أو أن يبقى على بابه؛ أي باقٍ و الهاء للمبالغة" [3].

وذكروا كذلك هذه الوجوه في (كاشفة) في قوله سبحانه:﴿ لَيْسَ لَهَا مِن دُونِ ٱللَّهِ كَاشِفَةٌ ﴾[4]، و(كاذبة) في قوله:﴿ لَيْسَ لِوَقْعَتِهَا كَاذِبَةٌ ﴾[5].

واكتفى العلماء في (لاغية) في قوله تعالى:﴿ لَّا تَسْمَعُ فِيهَا لَٰغِيَةً ﴾[6]. بقولين : الأول: أنه مصدر بمعنى اللغو قد جاء على فاعله كالعاقبة، والثاني: على تقدير موصوف محذوف،

---

(1) ابن جرير الطبري، تفسير الطبري، 60/29.

(2) الحاقة /8.

(3) انظر الفراء، معاني القرآن، 18/3، وأبو عبيدة، مجاز القرآن، 267/2. وأبو حيان، البحر المحيط، 255/10.

(4) النجم /58، انظر الفراء معاني القرآن، 121/3، وأبو حيان ، البحر المحيط، 76/10.

(5) الواقعة /2، انظر الفراء، معاني القرآن، 121/3، وأبو حيان، البحر المحيط، 76/10.

(6) الغاشية/11.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

والتقدير كلمة لاغية أو جماعة لاغية [1]. وزادوا على هذين القولين في (الخاطئة) في قولـه: ﴿ وَجَآءَ فِرْعَوْنُ وَمَن قَبْلَهُۥ وَٱلْمُؤْتَفِكَٰتُ بِٱلْخَاطِئَةِ ﴾[2]وجهاً ثالثاً وهو ما ذكره العكبـري، عنـدما رأى أن تحمل (الخاطئة) على معنى جاؤوا بالفعلة ذات الخطأ على النسب مثل لابن و تامر [3].

ثانياً: مشكل في دلالة (مُفْعِلة):

وهذه الصيغة هي من صيغ اسم الفاعل، فالأصل فيها أن تدل على من يقوم بالحديث على سبيل الحدوث والتجدد، إلا أنه قد يعدل بها عن هذا الأصل إلى معان أخرى، وهو قليل، وجاء منه في القرآن الكريم القول (مُبْصرة) في قوله سـبحانه: ﴿ وَجَعَلْنَا ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ ءَايَتَيْنِ ۖ فَمَحَوْنَآ ءَايَةَ ٱلَّيْلِ وَجَعَلْنَآ ءَايَةَ ٱلنَّهَارِ مُبْصِرَةً لِّتَبْتَغُوا۟ فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ ﴾[4].

يرى ابن قتيبة أن (مبصرة) بمعنى اسم المفعول مُبْصراً بها، حيث يقـول: وقولـه: (وَجَعَلْنَآ ءَايَةَ ٱلنَّهَارِ مُبْصِرَةً)؛ أي مُبْصراً بها. والعرب تقول ليل نائم و سر كـاتم، قـال وعلـة الجرمي:

ولما رأيتُ الخَيْـلَ تجـري أثايجـاً علمت بـأن اليـوم أخمَـسُ فـاجِرُ[5]

أي يوم صعب مفجورٌ فيه"[6]. وإلى هذا الرأي ذهب الزمخشري عندما قال : "وجعلنا النهار مُبصِراً، أي تُبصَر فيه الأشياء، و تستبان، أو وجعلنا الشمس ذات شعاع يُبْـصَرُ فـي

---

(1) انظر الفراء، معاني القرآن، 57/3، وأبو عبيدة ، مجاز القرآن، 295/2، والزمخشري، الكشاف، 746/4، وأبو حيان ، البحر المحيط، 463/10،

(2) الحاقة /9.

(3) انظر أبو البقاء العكبري، التبيان في إعراب القرآن، 267/2.

(4) الإسراء، /12.

(5) لم يعثر على ديوانه.

(6) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص 296-297.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

في ضوئها كل شيء، لتتوصلوا ببياض النهار إلى استبانة أعمالكم والتصرف في معايشكم"[1].

واختار أبو حيان ما ذهب إليه ابن قتيبة و الزمخشري[2]، غير أنه ذكر عن بعض العلماء ثلاثة وجوه أخرى، الأول: أنها باقية على بابها، والمعنى مضيئة، والثاني: أنها محمولة على معنى الفعل (أفْعَل)، والثالث: أنها بمعنى المصدر أقيم مقام الاسم، يقول:" وقيل: معنى مبصرة مضيئة، وقيل هو من باب أفْعَل والمراد به غير من أسند أفعل إليه كقولهم: أجبن الرجل إذا كان أهله جبناء، وقرأ قتادة و علي بن الحسين(مُبْصَرة) بفتح الميم و الصاد، وهو مصدر أقيم مقام الاسم، وكثر مثل ذلك في صفات الأمكنة كقولهم: أرض مَسْبَعة ومكان مَضْبَعَة. [3].

واكتفى ابن جرير الطبري بذكر الوجهين الأولين الذين ذكرهما أبو حيان في القول السابق، دون أن يرجح أحدهما على الآخر، مشيراً إلى أن (مبصرة) بمعنى مضيئة هو قول نحويي الكوفة"[4].

والظاهر أن وجه الصواب هو إبقاء اللفظ على بابه؛ لأن تفسير مبصرة بمعنى مضيئة جائز ومقبول، وذلك على نحو(مُبْصِراً) في قول تعالى: ﴿ أَلَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا اللَّيْلَ لِيَسْكُنُوا فِيهِ وَالنَّهَارَ مُبْصِرًا ﴾[5]. حيث ذكر المفسرون أن (مبصراً) معناه: مضيئاً [6]. وكأنه ذهب إلى أنه قيل(مبصراً)؛ لأضاءته البصر للناس_ والله أعلم_.

---

(1) الزمخشري، الكشاف، 610/2.

(2) انظر أبو حيان، البحر المحيط، 20/7.

(3) المرجع نفسه، 20/7-21.

(4) انظر ابن جرير الطبري، تفسير الطبري. 59/15.

(5) النمل /86.

(6) انظر ابن جرير الطبري. تفسير الطبري، 59/15.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

ثالثاً: مشكل دلالة فَعُول

إن هذه الصيغة تدخل في أكثر من باب من أبواب الصرف، فقد تأتي للمبالغة، وفي ذلك يقول سيبويه:" وزعم الخليل أن فعولاً ... نحو قَوُول.. إنما يكون في تكثير الشيء وتشديده والمبالغة فيه"[1]. وتأتي كذلك في باب الصيغة المشبهة، وقد فرق سيبويه بين فعول المبالغة وفعول الصفة المشبهة وذلك في معرض حديثه عن الوصف(رسول)، إذ يقول:" وتقول: أعبد الله أنت رسولٌ له ورسوله، لأنك لا تريد بفعول ههنا ما تريد به في ضروب؛ لأنك لا تريد أن توقع منه فعلاً عليه، وإنما هو بمنزلة قولك، أعبد الله أنت عجوز له... فإذا لم يكن فيها مبالغة الفعل فإنما هي بمنزلة غلام و عبد..." [2].

وتأتي هذه الصيغة بمعنى فاعل، فيستوي فيها حينئذ المذكر و المؤنث، وتأتي كذلك بمعنى مفعول، فيجوز أيضاً استواء المذكر والمؤنث، غير أن فعولاً بمعنى مفعول تختلف عن فعول بمعنى فاعل في أن الأولى كثيراً ما تلحقها التاء، أي أن فعولاً بمعنى مفعول يجوز فيها التأنيث و عدمه، نحو ناقة ركوب وركوبة بخلاف فعول بمعنى فاعل إذ لا تلحقها التاء عند التأنيث إلا شذوذاً. وقد جعل الفراء هذا التاء علامة فارقة بين ما هو بمعنى فاعل و بين ما هو بمعنى مفعول[3].

---

(1) سيبويه، الكتاب، 56/1.

(2) المرجع نفسه. 117/1.

(3) انظر الفراء، المذكر و المؤنث، ص61-64.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

ومع أن العلماء اتفقوا في دلالات كثير من صيغ فعول في القرآن الكريم، إلا أنهم اختلفوا في دلالات بعضها الأخر، والذي يبدو أن استعمال هذه الصيغة في أكثر من باب صرفي كان له أعظم الأثر في اختلاف العلماء حول دلالة بعضها وهي قليلة ومنها:

1- (نصوحاً) في قوله تعالى :﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ تُوبُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ تَوۡبَةٗ نَّصُوحًا ﴾[1].

اختلف العلماء في دلاله هذا الوصف، فقد رأى ابن سيدة أنه بمعنى مفعول، يقول :" وتوبة نصوح أي منصوح لله فيها"[2]. في حين أن صاحب اللسان قد نقل عن بعضهم أنه من قبيل المبالغة، يقول :" في حديث أبيّ : سالت النبي – صلى الله عليه وسلم – عن التوبة النصوح، فقال : هي الخالصة التي لا يعاود بعدها الذنب . وفعول من أبنية المبالغة، فكأن الإنسان بالغ في نصح نفسه بها ..... قال أبو إسحاق : توبةٌ نصوح بالغة في النصح"[3].

وكان ممن نص على المبالغة كذلك أبو حيان حيث يقول :" وقرأ الجمهور نصوحاً بفتح النون وصفاً للتوبة، وهو من أمثلة المبالغة كضروب وقتول ..... ووصفها بالنصح على سبيل المجاز أو النصح صفة ألتأنيث"[4] وهذا الوجه أقرب إلى الصواب، لأن الظاهر أن الأصل فيها توبة ناصحة، ثم عدل من فاعل إلى فعول لإفادة المبالغة[5]–والله أعلم–.

2- (طهوراً) في قوله تعالى :﴿وَأَنزَلۡنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءٗ طَهُورٗا ﴾ [6]

أشار الزمخشري إلى أن طهوراً للمبالغة، غير أنه ذكر أن هذا اللفظ قد يستعمل كذلك اسماً لما يتطهر به، يقول :" طهوراً: بليغاً في طهارته .... والطهور على وجهين في العربية

---

(1) التحريم /8

(2) ابن سيدة ، أبو الحسن علي بن إسماعيل، المخصص، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1978 مادة (نصح).

(3) ابن منظور، لسان العرب، مادة (نصح) .

(4) أبو حيان، البحر المحيط، 213/10

(5) انظر: الدايل، الوصف المشتق في القرآن الكريم، ص226.

(6) الفرقان /48

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

صفة، واسم غير صفة، فالصفة قولك : ماء طهور ... والاسم قولك لما يتطهر بـــه: طهـــور كالوضوء والوقود لما يتوضأ به وتوقد به النار"[1] وبحسب قول الزمخشري هـــذا، ينفـــي أن يكون (طهوراً) اسماً لما يتطهر به، لأنه قال في تفسيره :" بليغاً في طهارته ".

أما الراغب الأصفهاني، فقد أشار إلى ثلاثة احتمالات في هذا اللفـــظ دون أن يـــرجح أحدهما، إذ يقول:" والطهور قد يكون مصدراً... ويكون اسماً غير مصدر... ويكـــون صـــفة كالرسول"[2].

وذكر أبو حيان ما ذكره الراغب الأصفهاني، غير أنه رجح أن يكون اللفظ في هـــذا السياق على بابه، حيث يقول:" والطهور فعول إما للمبالغة كنؤوم، فهو معدول عـــن طـــاهر، وإما أن يكون اسماً لما يتطهر به كالسحور والفطور، وإما مـــصدر... والظـــاهر أن يكـــون للمبالغة في طهارته"[3]. وهذا هو وجه الصواب، لأن اللفظ في موضع نعت لمـــاء، فوصـــف الماء بأنه طاهر، ثم عدل عن طاهر إلى طهور لإفادة المبالغة في الوصف.

3- (زبوراً) في قوله سبحانه: ﴿ وَءَاتَيْنَا دَاوُۥدَ زَبُورًا ﴾[4].

يرى الطبري أن (زبوراً) هو اسم للكتاب المنزل على داوود، وفي ذلك يقول:" قـــرأ عامة قراء أمصار الإسلام غير نفر من قراء الكوفة بفتح الزاي على التوحيد بمعنى: وآتينـــا داوود الكتاب المسمى زبوراً"[5].

---

(1) الكشاف ، الزمخشري، 289/3.

(2) الراغب الأصفهاني، المفردات، مادة(طهر).

(3) أبو حيان، البحر المحيط، 115/8.

(4) النساء/163.

(5) ابن جرير الطبري، تفسير الطبري.36/6.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

© Arabic Digital Library-Yarmouk University

وقد أشار أبو حيان إلى هذا المعنى، غير أنه ذكر أن فعولاً ههنا وصف بمعنى اسم المفعول إذ يقول:" ﴿وَءَاتَيْنَا دَاوُۥدَ زَبُورًا﴾ أي كتاباً، وكل كتاب يسمى زبوراً، وغلب على الكتاب الذي أوحاه الله إلى داوود، وهو فعول بمعنى مفعول كالحلوب والركوب"[1].

رابعاً: مشكل في دلالة فَعِيل

تأتي هذه الصيغة في أكثر من باب صرفي على نحو فعول، فتأتي تارة في باب المبالغة، وتارة أخرى في باب الصفة المشبهة، وتأتي كذلك في باب اسم المفعول، إضافة إلى أن هذه الصيغة قد تستعمل معدولاً بها عن معان أخرى كمُفعّل ومُفِعل ومفاعِل وغيرها.

واستعمال هذا الصيغة داله على أكثر من معنى صرفي كان له أثر واضح في وقوع الخلاف بين العلماء في دلالة كثير مما جاء عليها في القرآن الكريم، ومن ذلك:

1-(بديع) في قوله تعالى:﴿ بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُۥ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُن لَّهُۥ صَٰحِبَةٌ ﴾[2].

ذكر ابن جرير الطبري أن(بديع) في هذا السياق الشريف هو بمعنى مُبْدع حيث يقول:"(بديع السماوات والأرض)، يعني مُبْدعها ومحدثها وموجدها بعد أن لم تكن"[3]. واختار هذا المعنى ابن قتيبة. [4].

وذكر الزمخشري هذا المعنى، ولم يعترض عليه، غير أنه رأى في هذا الوصف وجهاً آخر، وهو أن يكون من باب الصفة المشبهة مضافة إلى فاعلها إذ يقول:" بديع السماوات من

---

(1) أبو حيان، البحر المحيط، 137/4.

(2) الأنعام/101.

(3) ابن جرير الطبري، تفسير الطبري، 347/7.

(4) انظر ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص 297.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

إضافة الصفة المشبهة إلى فاعلها، كقولك: فلان بديع الشعر أي بديع شعره؛...وقيل: البديع بمعنى المبدع"[1].

أما أبو حيان، فقد ذكر فيه وجهاً واحداً، رأى فيه أنه صفة مشبهة، وخالف الزمخشري، في أنه صفة مشبهة من باب إضافة الصفة إلى مفعولها وليس من باب إضافتها إلى فاعلها[2]، يقول:"وارتفاع بديع على أنه خبر مبتدأ محذوف، وهو من باب الصفة المشبهة باسم الفاعل، فالمجرور مشبه بالمفعول، وأصله الأول بديع سماواته، ثم شبه الوصف فأضمر فيه، فنصب السماوات، ثم جر من نصب، وفيه أيضاً ضمير يعود على الله تعالى، ويكون المعنى في الأصل أنه تعالى بدعت سماواته... وهذا الوجه ابتدأ به الزمخشري إلا أنه قال: وبديع السماوات من إضافة الصفة المشبهة إلى فاعلها، وهذا ليس عندنا" [3].

ثم اعترض أبو حيان على ما ذكره الزمخشري من أن (بديع) بمعنى مُبْدِع، فقال:" و حكي الزمخشري وجهاً ثانياً قال: وقيل: البديع بمعنى المبدع... والنظر الذي ذكره الزمخشري_ والله أعلم_ أن فعيلاً بمعنى مُفْعِل لا ينقاس"[4].

إذاً، هناك قولان في (بديع)، فهو إما بمعنى مُبدِع، وإما صفة مشبهة. والظاهر أن هذين القولان متقبلان؛ فالقول بأنه مبدع فيه إشارة إلى أن الله _ عز وجل_ قد خلق السماوات والأرض، وأبدع في خلقهما فكان سبحانه مُبدعاً لهما في هذا الخلق، وهو كما ترى معنى منسجم مع السياق، ولا يتعارض معه بحال. أما القول باعتبار (بديع) صفة مشبهة، فهو قول يجعل الوصف على بابه، وهو قول جائز كذلك، لأن من صفاته_ سبحانه وتعالى_ أنه بديع

---

(1) الزمخشري، الكشاف، 50/2.

(2) انظر الدايل، وصف المشتق في القرآن الكريم، ص282.

(3) أبو حيان ، البحر المحيط 562/1-583.

(4) المرجع نفسه، 563/1.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

وهو وصف ثابت في ذاته سبحانه، ولا يتغير بحال. غير أن القول بأنه صفة مشبهة من قبيل إضافة الصفة إلى مفعولها أولى من أن يكون من قبيل إضافتها إلى فاعلها؛ وذلك لأن(بديع) مضاف إلى السماوات. والسماوات كما ترى واقع عليها فعل الإبداع فالله هو البديع، والسماوات هي المُبْدَعة.

2- (حكيم) في قوله تعالى:﴿ فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ ﴾[1].

يرى ابن جرير الطبري أن (حكيم) بمعنى مُحْكَم[2]. في حين أن الزمخشري يرى أنه على معنى النسب إذ يقول في معرض تفسيره للآية:" كل شأن ذي حكمة، أي مفعول ما تقتضيه الحكمة، وهو مِن الإسناد المجازي؛ لأن الحكيم صفة صاحب الأمر على الحقيقة، ووصف الأمر به مجازاً"[3].

أما أبو حيان، فقد أضاف إلى المعنيين السابقين معنى ثالثا، وهو احتمال أن يكون هذا الوصف للمبالغة من حاكم، يقول:" قيل: فعيل بمعنى المحكم وهذا يقل أن يكون فعيل بمعنى مُفْعَل، ومنه عقدت العسل فهو عقيد؛ أي مُعْقَد، ويجوز أن يكون حكيم بمعنى حاكم، وقال الزمخشري: الحكيم ذو الحكمة...."[4].

3- (كظيم) في قوله سبحانه:﴿ وَٱبْيَضَّتْ عَيْنَاهُ مِنَ ٱلْحُزْنِ فَهُوَ كَظِيمٌ ﴾[5].

اختلف العلماء كذلك في معنى هذا الوصف، فقد رأى ابن جرير الطبري أنه بمعنى اسم المفعول مكظوم، حيث يقول في معرض تفسيره للآية:" هو مكظوم من الحزن، يعني أنه

---

(1) الدخان/4.
(2) انظر ابن جرير الطبري، تفسير الطبري، 130/25.
(3) الزمخشري، الكشاف، 274/4-275.
(4) أبو حيان ، البحر المحيط، 408/8.
(5) يوسف /84.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

مملوء منه ممسك عليه لا يبينه، صرف المفعول منه إلى فعيل"[1]. وإلى هذا المعنى ذهب الزمخشري عندما فسر(كظيم) بمعنى مملوء. إذ يقول:" فهو مملوء من الغيظ على أولاده، ولا يظهر ما يسؤوهم، فعيل بمعنى مفعول، بدليل قوله: ﴿وَهُوَ مَكْظُومٌ﴾[2]. من كظم السقاء إذا شده على ملئه"[3].

أما أبو حيان فيضعف هذا الرأي، ويرى أن اعتبار كظيم من باب المبالغة أولى، يقول:" والكظيم إما للمبالغة، وهو الظاهر اللائق بحال يعقوب؛ أي شديد الكظم، كما قال: ﴿وَٱلْكَٰظِمِينَ ٱلْغَيْظَ﴾[4]. ولم يشك يعقوب إلى أحد، وإنما كان يكتمه في نفسه، ويمسك همه في صدره فكان يكظمه... وإما أن يكون فعيلاً بمعنى مفعول، وهو لا ينقاس"[5].

والظاهر أن اعتبار كظيم صيغة مبالغة أولى، لما ذكره أبو حيان من أن المبالغة هي الأظهر بحال يعقوب، وذلك لأن فقد الإنسان ولده من أعظم المصائب وأكثرها أثراً في النفس، فكان الكظم على قدر المصيبة، فصح أن يكون كظيم صيغة مبالغة من كاظم من هذا الوجه، لأن هول مصيبة يعقوب بفقده ولده يوسف ناسبها القول بأنه كان كظيماً بمعنى شديد الكظم ـ والله أعلم ـ.

4- (رهينة) في قوله تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍۭ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾[6].

---

(1) ابن جرير الطبري، تفسير الطبري، 48/13.
(2) القلم /48.
(3) الزمخشري، الكشاف، 470/2.
(4) آل عمران /134.
(5) أبو حيان، البحر المحط، 314/6.
(6) المدثر /38.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

يرى ابن جرير الطبري أن رهينة في هذا السياق بمعنى مُرتَهَنَة، أي أنها بمعنى اسم المفعول، يقول:" يقول تعالى ذكره: كل نفس مأمورة منهية بما عملت من معصية الله في الدنيا، رهينة في جهنم (إلا أَصْحَاب اليَمِين) فإنهم غير مرتهنين"[1].

ويرى الراغب الأصفهاني في هذا الوصف دلالتين، فهو إما فعيل بمعنى فاعل، والمعنى ثابتة مقيمة، وإما بمعنى مفعول [2]. يقول:" رهينة ليست بتأنيث رهين في قوله: ﴿كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ﴾[3]. التأنيث النفس؛ لأنه لو قصدت الصفة لقيل: رهين؛ لأن فعيلاً بمعنى مفعول يستوي فيه المذكر والمؤنث، وإنما هي اسم بمعنى الرهن كالشتيمة بمعنى الشتم، كأنه قيل: كل نفس بما كسبت رهن، ومنه بيت الحماسة:

أبْعَدَ الذي بـالنَّعْفِ نَعْـفِ كُوَيْكـبٍ رهينةِ رَمْـسٍ ذي تُـرابٍ وجَنْـدلِ[4]

كأنه قال: رهن رمس، والمعنى: كل نفس رهن بكسبها عند الله غير مفكوك"[5].

أما أبو حيان، فقد ذكر ثلاثة وجوه؛ الأول منها ما ذكره الزمخشري من أن رهينة اسم وليست وصفاً، والثاني: أن الهاء للمبالغة لا للتأنيث، والثالث: أن الهاء للتأنيث، يقول: "ورهينة بمعنى رهن، كالشتيمة بمعنى الشتم، وليست بمعنى مفعول، لأنها بغير تاء للمذكر

---

(1) ابن جرير الطبري، تفسير الطبري، 150/29.

(2) انظر الراغب الأصفهاني، المفردات، مادة (رهن)

(3) الطور/21.

(4) البيت لمسورة بن زيادة، انظر شرح المرزوقي على الحماسة، تحقيق أحمد أمين وعبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، ط1، 1991، 245/1.

(5) الزمخشري، الكشاف، 655/4-656، والبيت لمسورة بن زيادة الحارثي وقيل لبعد الرحمن بن زيد النعف: الجبل والمكان المرتفع، كويكب : جبل بعينه، والرمس: القبر، والجندل: الحجارة.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

والمؤنث نحو رجل قتيل و امرأة قتيل، فالمعنى كل نفس بما كسبت رهن... وقيل: الهاء في رهينة للمبالغة، وقيل: على تأنيث اللفظ لا على الإنسان"[1].

ويرجح أبو حيان من هذه الآراء الرأي الثالث، حيث يقول:" والذي أختاره أنها مما دخلت فيه التاء وإن كان بمعنى مفعول في الأصل كالنطيحة، ويدل على ذلك أنه لما كان خبراً عن المذكر كان بغير تاء، قال تعالى: ﴿كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ﴾ فأنت ترى حيث كان خبراً عن المذكر أتى بغير تاء وحيث كان خبراً عن المؤنث أتى بالتاء، كما في هذه الآية"[2].

5- (رجيم) في قوله تعالى: ﴿ قَالَ فَاخْرُجْ مِنْهَا فَإِنَّكَ رَجِيمٌ ﴾[3].

ذهب ابن جرير الطبري إلى أن (رجيم) بمعنى اسم المفعول مرجوم، إذ يقول:" يقول تعالى ذكره لإبليس: (فاخرج منها) يعني من الجنة (فإنك رجيم)، يقول: فإنك مرجوم بالقوم، مشتوم ملعون"[4]. وإلى هذا المعنى ذهب الزمخشري.[5]

أما أبو البقاء العكبري، فقد زاد على هذا المعنى معنى آخر، وهو أن (رجيم) بمعنى فاعل، إذ يقول:" والرجيم فعيل بمعنى مفعول؛ أي مرجوم بالطرد واللعن، وقيل: هو فعيل بمعنى فاعل؛ أي يرجم غيره بالإغواء"[6].

والظاهر أن القول في (رجيم) بأنه مرجوم أولى، وذلك لما ذكره العلماء _ رحمهم الله _ من أن إبليس ملعون ومطرود من رحمة الله، فإن صح أن يكون رجيم بمعنى مرجوم بالشتم

---

(1) أبو حيان، البحر المحيط، 337/10،

(2) المرجع نفسه، 337/10-338.

(3) ص، /77.

(4) ابن جرير الطبري، تفسير الطبري، 218/23.

(5) انظر الزمخشري، الكشاف، 109/4.

(6) العكبري، التبيان في إعراب القرآن، 2/1.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

واللعن والطرد صح أن يكون فعيل معدولاً به عن اسم المفعول لإفادة المبالغة في الرجم_ والله أعلم_

6- (حفيظ) في قوله تعالى: ﴿ قَدْ عَلِمْنَا مَا تَنقُصُ ٱلْأَرْضُ مِنْهُمْ ۖ وَعِندَنَا كِتَٰبٌ حَفِيظٌ ﴾[1].

وعلى نحو اختلاف العلماء في دلالة جميع ما سبق اختلفوا كذلك في دلالة (حفيظ) في هذا الموضع، فقد ذهب ابن جرير الطبري إلى أن (حفيظ) هي بمعنى اسم الفاعل حافظ، ويرى بأن الله_ سبحانه وتعالى_" سماه حفيظاً لأنه لا يدرس ما كتب فيه ولا يتغير ولا يتبدل"[2].

في حين أن الزمخشري يضيف إلى المعنى السابق وجهاً آخر، وهو احتمال أن يكون بمعنى اسم المفعول محفوظ باعتبار" أن الكتاب قصد به اللوح المحفوظ ؛ أي محفوظ من الشياطين ومن التغيير"[3]. وذكر هذين المعنيين أبو حيان، مشيراً إلى أنه (أي الكتاب) حافظ لما فيه جامع لا يفوت منه شيء، أو محفوظ من البلى والتغير"[4].

خامساً: مشكل في دلالة مفعول

من المعلوم أن اسم المفعول يدل على من وقع عليه الحدث، وقد كانت جل الألفاظ التي وردت في القرآن الكريم على صيغة مفعول بهذا المعنى، غير أن العلماء اختلفوا في دلالة بعضها الآخر، ومن ذلك:

1- (مأتيا) في قوله سبحانه: ﴿ جَنَّٰتِ عَدْنٍ ٱلَّتِى وَعَدَ ٱلرَّحْمَٰنُ عِبَادَهُۥ بِٱلْغَيْبِ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ وَعْدُهُۥ مَأْتِيًّا ﴾[5].

---

(1) ق/4.

(2) ابن جرير الطبري، تفسير الطبري، 171/26.

(3) الزمخشري، الكشاف، 384/4.

(4) أبو حيان ، البحر المحيط. 530/9.

(5) مريم /61.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

يرى الفراء أن هذا الوصف يحتمل وجهين، الأول أن يكون بمعنى اسم الفاعل آتٍ، والثاني: أنه باقٍ على بابه وقد نبه إلى ذلك بقوله:" وقوله: (إِنَّهُۥ كَانَ وَعْدُهُۥ مَأْتِيًّا) ولم يقل آتياً، وكل ما أتاك فأنت تأتيه، ألا ترى أنك تقول: أتيت على خمسين سنة، وأتت عليَّ خمسون سنة، وكل ذلك صواب"(1). ففي قوله:" أتيت عليّ خمسين سنة" إشارة إلى أنه بمعنى فاعل؛ لأن كل من يأتي هو آتٍ، و في قوله:" أتت على خمسون سنة" إشارة على أنه باقٍ على بابه، لأن كل من يؤتى هو مأتي، وكلا الوجهين عند الفراء سواء. وإلى شيء من هذا ذهب الزمخشري. إذ يقول" مأتياً: مفعول بمعنى فاعل، والوجه أن الوعد هو الجنة وهم يأتونها، أو هو من قولك: أتى إليه إحساناً؛ أي كان وعده مفعولاً منجزاً"(2).

والتزم ابن قتيبة بالقول بأن هذا الوصف هو على معنى اسم الفاعل آتٍ، في حين أن ابن جرير الطبري التزم بأن يكون على بابه في اسم المفعول، حيث يقول في معرض تفسيره للآية: "وقوله (إنه كان وعده مأتياً) يقول تعالى ذكره: إن الله كان وعده- ووعده في هذا الموضع موعوده وهو الجنة -(مأتياً) يأتيه أولياؤه وأهل طاعته الذين يدخلهموها الله"(3). ففي تفسيره للوعد بأنه الجنة إشارة إلى أن (مأتياً) على بابه باعتبار أن الجنة تؤتى.

وهكذا ، فإنه يتبين أن ثمة احتمالين في دلالة (مأتياً)؛ الأول: أنه باق على بابه، والثاني: أنه بمعنى اسم الفاعل، والظاهر أن إبقاء هذا الوصف على بابه أولى؛ لأنه_ والله أعلم_ يمكن أن يؤول بمعنى (مفعولاً)؛ أي أن وعد الله تعالى لعباده كان مفعولاً منجزاً، هذا من جهة ومن جهة أخرى إذا صح أن يؤول الوعد بأنه الجنة فإنه يصح في (مأتياً) أن يكون على بابه؛ وذلك لأن الجنة تؤتى من قبل أصحابها فهي مأتية وليست آتية، ويؤكد الراغب

---

(1) الفراء، معاني القرآن ، 17/2.

(2).انظر ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص298.

(3) ابن جرير الطبري، تفسير الطبري، 119/16.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library Yarmouk University

الأصفهاني هذا عندما قال:" (مأتياً) مفعول من أتيته.قال بعضهم: معناه آتياً فجعل المفعول فاعلاً، وليس كذلك"[1].

2- (مستوراً) في قوله تعالى:﴿ وَإِذَا قَرَأْتَ ٱلْقُرْءَانَ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْآخِرَةِ حِجَابًا مَّسْتُورًا ﴾[2].

وظاهر الإشكال في هذا الوصف يتأتى مما قد يتبادر إلى الذهن من تساؤل عن كيفية أن يكون الحجاب مستوراً، مع العلم بأنه يستر و لا يُستر. ولذا كان للعلماء في هذا مذاهب عدة[3].

فابن جرير الطبري يرى أن هذا الوصف يحتمل وجهين؛ الأول: أنه بمعنى اسم الفاعل ساتر، والثاني: أنه باقٍ على بابه، يقول:" وكان بعض نحويي أهل البصرة يقول: يقال: قوله (حجاباً مستوراً) حجاباً ساتراً، ولكنه أخرج وهو فاعل في لفظ المفعول، كما يقال: إنك مشؤوم علينا و ميمون، وإنما هو شائم ويامن، وكان غيره من أهل العربية يقول: معنى ذلك حجاباً مستوراً عن العباد لا يرونه، وهذا القول الثاني أظهر بمعنى الكلام أن يكون المستور هو الحجاب، فيكون معناه أن لله ستراً عن أبصار الناس فلا تدركه أبصارهم، وإن كان للأول وجه مفهوم"[4].

---

(1) الراغب الأصفهاني، المفردات ، مادة(أتي)

(2) الإسراء /45.

(3) انظر الدايل، وصف المشتق في القرآن الكريم، ص357.

(4) ابن جرير الطبري، تفسير الطبري، 109/15.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

والظاهر من كلام ابن جرير الطبري أنه يرجح أن يكون (مستوراً) باقياً على بابـــه، وذلك على تأويل أن الحجاب مستور عن العباد فلا يرونه، على أنه يجوز في الوقـــت نفـــسه الرأي الأول وهو أن مستوراً بمعنى ساتر، وهذا أيضاً ما ذهب إليه الزجاج[1].

ويرى الزمخشري أن هذا الوصف يحتمل أن يكون باقياً على بابه، ويحتمل أن يكون على النسب، أي ذا ستر حيث يقول:"(حجاباً مستوراً) ذا ستر، كقولهم: سيل مُفعم ذو إفعـــام، وقيل: هو حجاب لا يرى فهو مستور، ويجوز أن يراد أنه حجاب من دونه حجاب أو حجـــب فهو مستور بغيره"[2]. وذهب إلى هذين المعنيين أبو البركات الأنباري[3].

ويضيف أبو حيان إلى جانب المعاني الثلاثة، السابقة معنى رابعاً، وهو أن اللفظ جاء وقد أريد به المبالغة[4]، غير أنه يرجح أن يكون(مستوراً) على بابه، ويرفض أن يكون مـــن باب المبالغة، إذ يقول:" والظاهر إفراد(مستوراً)على موضوعه من كونه اســـم مفعـــول؛ أي (مستوراً) عن أعين الكفار فلا يرونه، أو (مستوراً) به الرسول عن رؤيتهم، ونسب الستر إليه لما كان مستوراً به، قال المبرد:ويؤول معناه إلى أنه ذو ستر كما جاء فـــي صـــيغة لابـــن و تامر؛أي ذو لبن وذو تمر، وقالوا: رجل مرطوب؛ أي ذو رطبة ولا يقـــال رطبتـــه، ومكـــان مهول؛ أي ذو هول... وقال الأخفش: وجماعة(مستوراً) ساتراً، اسم الفاعل قد يجـــيء بلفـــظ المفعول، كما قالوا مشؤوم وميمون، يريدون شائم و يامن، وقيل: مستور وصف على جهـــة المبالغة كما قالوا شعر شاعر، ورُدَّ بأن المبالغة إنما تكون باسم الفاعل"[5].

---

(1) انظر الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، 242/3.

(2) الزمخشري، الكشاف 627/2.

(3) انظر أبو البركات الأنباري، البيان في غريب إعراب القرآن ، 91/2.

(4) انظر الدايل، وصف المشتق في القرآن الكريم، ص358.

(5) أبو حيان، البحر المحيط، 56/7.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

يتبين مما سبق أن ثمة إشكالا في معنى (مستوراً) لدى العلماء، والذي يبدو أن وجه الصواب من أقوال العلماء هو بقاء الوصف على بابه، وذلك على اعتبار أن الحجاب قد ستره الله_ تبارك وتعالى_ عن أعين الناس، فلا تدركه أبصارهم، وبقاء (مستوراً) على بابه مغاير لما ذكره العلماء من أنه محمول على اسم الفاعل، فلو كان بمعنى اسم الفاعل لاحتمل أن يكون الحجاب مرئياً، وهذا مما لا يكون؛ لأن السياق يتحدث عن كيف أن الله_ عز وجل_ قد جُعل حجاباً يحفظ قارئ القرآن من أعين الكفار، ويمنع كيدهم عنه، وهو حجاب غير مرئي ومستور عن أعينهم_ والله أعلم_.

3- (المفتون) في قوله تعالى:﴿ فَسَتُبْصِرُ وَيُبْصِرُونَ بِأَيِّيكُمُ ٱلْمَفْتُونُ ﴾ (1).

وعلى نحو اختلافهم في (ماتياً) و (مستوراً) اختلفوا كذلك في (المفتون) في هذه الآية. فقد رأى الفراء أن هذا الوصف يحتمل أن يكون مصدراً، أو أنه باقٍ على بابه إذ يقول: "المفتون ههنا بمعنى الجنون، وهو في مذهب الفتون كما قالوا: ليس له معقول رأي، وإن شئت جعلت (بأيكم) في أيكم؛ أي في أي الفريقين المجنون، فهو حينئذ اسم ليس بمصدر"(2).

وذهب ابن جرير الطبري إلى ما ذهب إليه الفراء، غير أنه قد بين أنه إذا كانت الباء في (بأيكم) زائدة فإن الوصف باقٍ على بابه، في حين أنه إذا كانت أصلية فإن اللفظ يكون بمعنى المصدر الفتنة أو الفتون، يقول:" واختلف أهل العربية في ذلك... فقال بعض نحويي البصرة: معنى ذلك فستبصر ويبصرون أيكم المفتون، كما قالوا: ليس له معقول و لا معقول. قال : وإن شئت جعلت (بأيكم) في أيكم، في أي الفريقين المجنون، قال: وهو حنيئذٍ اسم ليس بمصدر. وأولى الأقوال في ذلك عندي بالصواب قول من قال: معنى ذلك بأيكم الجنون، ووجه

---

(1) القلم/5، 6.

(2) الفراء معاني القرآن، 173/3.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

المفتون إلى الفتون بمعنى المصدر؛ لأن ذلك أظهر معاني الكلام إذا لم ينو إسقاط الباء، وجعلنا لدخولها وجهاً مفهوماً" [1].

وقد أكد الزمخشري على ما ذكره الطبري، فرأى أنه إذا كانت الباء زائدة في (بأيكم) فإن المفتون اسم مفعول، في حين أنه إذا كانت هذه الباء أصلية فإنه مصدر بمعنى الجنون[2]. وذكر ذلك أبو حيان، إلا أنه نسب إلى الأخفش إبقاء الوصف على بابه على تقدير مضاف محذوف إذ يقول:"... وقال الأخفش أيضاً: بأيكم فتن المفتون، حذف المضاف وأقام المضاف إليه مقامه... وهنا أبقاه اسم مفعول، وتأوله على حذف مضاف"[3].

4- (مهجوراً) في قوله تعالى: ﴿ وَقَالَ ٱلرَّسُولُ يَٰرَبِّ إِنَّ قَوْمِى ٱتَّخَذُوا۟ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ مَهْجُورًا ﴾[4].

واختلف العلماء كذلك في (مهجوراً)، فالفراء يبقي هذا الوصف على أصله في باب اسم المفعول، وهو عنده بمعنى متروكاً. [5] في حين أن الزمخشري يضيف إلى هذا الرأي وجهاً آخر، وهو أن يكون بمعنى المصدر (الهجر). يقول:" ويجوز أن يكون المهجور بمعنى الهجر كالمجلود والمعقول، والمعنى اتخذوه هجراً"[6].

أما أبو حيان، فقد نهج منهج الفراء، حيث رجح أن يكون بمعنى(متروكاً) أي أن هذا الوصف على بابه، غير أنه نسب إلى بعضهم وجهين آخرين؛ الأول أنه بمعنى اسم الفاعل

---

(1) ابن جرير الطبري، تفسير الطبري، 2/26-27.

(2) انظر الزمخشري، الكشاف.4/590.

(3) أبو حيان ، البحر المحيط.10 /237.

(4) الفرقان/30.

(5) انظر الفراء، . معاني القرآن ، 2/276

(6) الزمخشري، الكشاف، 3/282.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

والمعنى عند أصحاب هذا الرأي(باطلاً)، والثاني: أنه على ما ذكر الزمخشري من احتمال أن يكون بمعنى المصدر، يقول" والظاهر أن مهجوراً بمعنى متروكاً من الإيمان به، ومقصياً من الهجر بفتح الهاء، وقاله مجاهد و النخعي وأتباعه، وقيل: من الهجر والتقدير(مهجوراً) فيه بمعنى أنه باطل.... وقال الزمخشري؛ ويجوز أن يكون المهجور بمعنى الهجر... والمعنى اتخذوه هجراً"[1].

والظاهر أن بقاء الوصف على بابه أولى؛ لأنه يجوز أن يؤول بمعنى متروك، و المعنى أن الرسول_صلى الله عليه وسلم_ يناجي ربه، ويبلغه بأن قومه قد انصرفوا عن القرآن وهجروه إلى عبادة الأوثان والأصنام، وكأن القرآن بسبب صدهم عنه وكفرهم به أصبح عندهم في مقام المهجور؛ أي المتروك.

سادساً: مشكل في دلالة اسم التفضيل

إن الأصل في اسم التفضيل أن يدل على المفاضلة بين اثنين أو أكثر في صفه يشتركان فيها، ويعرفان بها، ولكن أحدهما فَضَلَ فيها الآخر، نحو قولك: الأسد أقوى من النمر، فالقوة صفة مشتركة مشهورة في الأسد و النمر، غير أنها في أولهما أكثر مما هي في الثاني. والأمثلة على ذلك في القرآن الكريم كثيرة نحو(أعز) في قوله تعالى:﴿ قَالَ يَٰقَوۡمِ أَرَهۡطِيٓ أَعَزُّ عَلَيۡكُم مِّنَ ٱللَّهِ ﴾[2]. و (أكثر) في قوله: ﴿فَقَالَ لِصَٰحِبِهِۦ وَهُوَ يُحَاوِرُهُۥٓ أَنَا۠ أَكۡثَرُ مِنكَ مَالٗا وَأَعَزُّ نَفَرٗا ﴾[3]. فدلالة (أعز) و(أكثر) على التفضيل واضحة، ونحو ذلك كثير.

---

(1) أبو حيان ، البحر المحيط، 103/8.

(2) هود /92.

(3) الكهف /34.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

هذا وقد يخرج اسم التفضيل عما وضع له في الأصل من الدلالة على المفاضلة، فلا يدل على الاشتراك بين طرفين في الصفة و الزيادة فيها لأحدهما على الآخر، وقد أشار إلى ذلك المبرد عندما تحدث عن إنزال أفعل منزلة فاعل، إذ يقول:" واعلم أن أفعل إذا أردت أن تضعه موضع فاعل فمطرد"(1).

وظاهر القول عند المبرد أن خروج اسم التفصيل عن معنى المفاضلة ليؤدي معنى الوصف يعد من قبيل القياس، وهذا ما يوحي به قوله (فمطرد)، في حين أن ابن مالك قد قصر ذلك على السماع إذ يقول:" واستعماله (أي اسم التفصيل) عارياً دون من، مجرداً عن معنى التفضيل مؤولاً باسم الفاعل أو الصفة المشبهة مطرد عند أبي العباس، والأصح قصره على السماع"(2).

وتبعاً لذلك_ أي جواز خروج اسم التفضيل عن معنى المفاضلة_ فقد كان له أعظم الأثر في اختلاف العلماء حول بعض الألفاظ التي وردت في القرآن الكريم من هذا الباب. وكان مما اختلفوا فيه ما يلي:

1- (أهون) في قوله سبحانه:﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ ﴾(3).

وظاهر الإشكال في هذا اللفظ يتأتى مما قد يتبادر إلى الذهن من تساؤل عن كيفية المفاضلة في الخلق بين شيئين، أحدهما أهون على الله من الآخر، وهو أمر حاشا لله أن يكون؛ لأنه سبحانه: ﴿ إِذَا قَضَىٰٓ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴾(4).

---

(1) المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد، المقتضب، تحقيق: محمد عبد الخالق عضيمة عالم الكتب، بيروت- لبنان، 1963، 347/3.

(2) ابن مالك، أبو عبد الله جمال الدين محمد بن عبد الله، تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد، تحقيق: محمد كامل بركات، دار الكتاب العربي، القاهرة، 1967، ص134.

(3) الروم /27.

(4) آل عمران /47.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

إنه و بالنظر إلى آراء العلماء في هذا اللفظ، يتبين أنه يحتمل ثلاثة وجوه؛ الأول: أنه على التفضيل بحسب ما يعتقده الناس من أن إعادة كثير من الأشياء أهون من البداءة، والثاني: أنه أيضاً على التفضيل، والمعنى أن إعادة الخلق أهون على الخلق من ابتدائه، وليست على الله، والثالث أنه بمعنى هيّن، وعندئذٍ يكون لمجرد الوصف لا للتفضيل[1].

فأما الرأيان الأول والثاني، فقد ذكرهما الفراء، ونسب القول في الأول إلى مجاهد، ونسب القول في الثاني إلى ابن عباس، إذ يقول:" حدث الحسن بن عمارة عن الحكم عن مجاهد أنه قال: الإنشاء أهون عليه من الابتداء، قال أبو زكريا: ولا أشتهي ذلك، والقول فيه أنه مثلٌ ضربه الله فقال: و تكفرون بالبعث فابتداء خلقكم من لا شيءٍ أشد، فالإنشاءة من شيء عندكم يا أهل الكفر ينبغي أن تكون أهون عليه، ثم قال: (وله المثل الأعلى)، فهذا شاهد أنه مثل ضربه الله. حدثنا أبو العباس، قال: حدثنا محمد قال: حدثنا الفراء قال: حدثني أبو حبان عن الكلبي عن أبي صالح عن ابن عباس قال: (وهو أهون عليه) على المخلوق؛ لأنه يقول يوم القيامة (كن فيكون)، وأول خلقه من نطفة ثم من علقة ثم من مضغة [2]. و أما الرأي الثالث فقد التزم به المبرد عندما قال:" (وهو أهون عليه) فإنما تأويله وهو عليه هيّن؛ لأنه لا يقال شيء أهون عليه من شيء"[3].

وذكر ابن جرير هذه المعاني، ورجح منها القول الثالث، فقال:" وقد يحتمل هذا الكلام وجهين غير القولين اللذين ذكرت (يعني القول الأول و الثاني)، وهو أن يكون معناه: (وَهُوَ

---

(1) انظر الدايل، وصف المشتق في القرآن الكريم، ص329.

(2) الفراء، معاني القرآن، 323/2-324.

(3) المبرد، المقتضب، 245/3.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

﴿ٱلَّذِى يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَهُوَ أَهْوَنُ﴾ على الخلق؛ أي إعادة الشيء أهون على الخلق من ابتدائه"[1].

والذي يبدو أن هذا القول الأخير هو الأقرب إلى الصواب، لأن(أهون) ليس متعلقاً بالله _ عز وجل_ وإنما هو متعلق بالخلق، فالآية الكريمة تبين أن إعادة خلق الإنسان يوم القيامة أهون على الإنسان من ابتداء خلقه في الدنيا، وذلك لأن عملية الخلق في الدنيا تمر بمراحل متعددة على امتداد تسعة شهور، في حين أن إعادة الخلق في الآخرة تتم بمجرد قول الله تعالى له (كن). فبالنظر إلى عامل الزمن في خلق الإنسان في الدنيا؛ و ما قد يلحق بالإنسان في رحم أمه من مشقة نتيجة لبعض العوامل الفسيولوجية للأم _ كانت إعادة خلقه يوم القيامة أهون عليه. ويؤكد هذا المعنى الزمخشري عندما قال:" (وهو أهون عليه) فيما يجب عندكم، وينقاس على أصولكم، ويقتضيه معقولكم؛ لأن من أعاد منكم صنعة شيء كانت أسهل عليه وأهون من إنشائها... ومعناه أن البعث أهون على الخلق من الإنشاء [2].

2- (أعلم) في قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِأَعْدَآئِكُمْ ۚ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ وَلِيًّا وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ نَصِيرًا﴾[3].

يرى ابن جرير الطبري أن (أعلم) في هذا السياق على بابها، حيث يقول في معرض تفسيره للآية:" والله أعلم منكم بعداوة هؤلاء اليهود أيها المؤمنون، يقول: فانتهوا إلى طاعتي عما نهيتكم عنه من استنصاحهم في دينكم، فإني أعلم بما هم عليه لكم من الغش والعداوة و الحسد"[4].

---

(1) ابن جرير الطبري، تفسير الطبري، 43/21.

(2) الزمخشري، الكشاف، 4/3

(3) النساء /45.

(4) ابن جرير الطبري، تفسير الطبري، 141/5.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

© Arabic Digital Library Yarmouk University

وتبع الزمخشري ما ذهب إليه ابن جرير.[1] وذكر هذا الوجه أبو حيان غير أنه ذكر وجهاً آخر، وهو احتمال أن يكون بمعنى الوصف(عليم)، وقد رجح عليه الوجه الأول، إذ يقول:" (وأعلم) على بابها من التفضيل، أي أعلم بأعدائكم منكم، وقيل بمعنى عليم؛ أي عليم بأعدائكم"[2].

والظاهر أن القول بأن (أعلم)بمعنى عليم فيه إشارة إلى أن أصحاب هذا القول قد أدركوا أن لا مفاضلة في العلم بين الله عز وجل والمخلوق[3]، غير أن الله تبارك وتعالى لما أودع في الإنسان صفة العلم بالأشياء من حوله، فقد حُقّ للإنسان أن يوصف بأنه عالم، ولذلك قد يصح أن يكون اللفظ (أعلم) للمفاضلة من باب التجوز وحسب_ إن جاز التعبير_ لأنها مفاضلة ليست للمقارنة بين علم الله تعالى و علم الإنسان، وإنما هي مفاضلة للتأكيد على أن علم الله مطلق، وأن علم الإنسان بالأشياء ضيق، ولا يكون إلا بإرادته سبحانه. فالمؤمنون يعرفون ويعلمون عداوة اليهود لهم، ولكنه علم لا يمكن أن يكون كعلم الله بهم وبصفاتهم و بطرائق تفكيرهم وعداوتهم؛ لأن كثيراً من هذه الصفات يتعلق بأشياء غير ظاهرة، وغير الظاهر لا يعلمه إلا الله، ولذلك لم تكن المفاضلة إلا تجوزاً لإظهار مدى علم الله المطلق بالأشياء، في الوقت الذي لا يكون للإنسان في الأشياء من علم إلا بما أراد الله له من ظاهر هذه الأشياء.

3- (أحق) في قوله سبحانه: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَٰلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا﴾[4].

---

(1) انظر الزمخشري، الكشاف، 548/1.

(2) أبو حيان، البحر المحيط، 258/3-259.

(3) انظر الدايل، الوصف المشتق في القرآن الكريم، ص331.

(4) البقرة/228.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

وعلى نحو اختلاف العلماء في (أهون) و(أعلم)، اختلفوا كذلك في (أحق) في هذه الآية، وظاهر الإشكال هو أنه ليس لغير الزوج الحق في رد زوجه، فكيف تكون المفاضلة في هذا الحق بينه وبين زوجه؟!

كان للعلماء في هذا الظاهر قولين، الأول يرى أن هذا اللفظ باق على بابه من التفضيل، والثاني يرى أنه ليس كذلك، وإنما هو بمعنى الوصف (حقيق).

فأما من رأى أنه على بابه، فهو ابن جرير الطبري، وهذا ما يفهم من كلامه عندما قال:" وأما تأويل الكلام، فإنه وأزواج المطلقات اللاتي فرضنا عليهن أن يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء، وحرمنا أن يكتمن ما خلق الله في أرحامهن أحق وأولى بردهن إلى أنفسهم في حال تربصن إلى الأقراء الثلاثة"[1].

وعلى نحو من هذا ذهب الزمخشري، إذ يقول:" فإن قلت: كيف جُعِلوا أحق بالرجعة كأن للنساء حقاً فيها؟ قلت: المعنى أن الرجل إن أراد الرجعة وأبتها المرأة وجب إيثار قوله على قولها، وكان هو أحق منها، لا أن لها حقاً في الرجعة" [2].

وأما من رأى أن هذا اللفظ ليس على بابه فهو أبو حيان: لأن المعنى عنده: وبعولتهن حقيقون بردهن، يقول:" وأحق هنا ليست على بابها؛ لأن غير الزوج لا حق له، ولا تسليط على الزوجة في مدة العدة، إنما ذلك للزوج، ولا حق لها أيضاً في ذلك، بل لو أبت كان له ردها، فكأنه قيل: و بعولتهن حقيقون بردهن." [3].

إذاً فظاهر الإشكال في هذا اللفظ يتأتى_ كما تبين_ من كونه لا مفاضلة بين الرجل و زوجه في حق الرجعة، لأن الحق في هذا إنما بيد الرجل وحده، ولا حق لها في الرجوع إلا

---

(1) ابن جرير الطبري، تفسير الطبري، 541/2.

(2) الزمخشري، الكشاف، 300/1.

(3) أبو حيان ، البحر المحيط، 456/2.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

إذا أراد الزوج ذلك، ولما كان الأمر كذلك قيل بأن هذا اللفظ ليس على بابه، وإنما هو بمعنى حقيق.

وعلى نحو(أحق) في الآية السابقة(أحق) في قوله سبحانه:﴿ أَفَمَن يَهْدِىٓ إِلَى ٱلْحَقِّ أَحَقُّ أَن يُتَّبَعَ أَمَّن لَّا يَهِدِّىٓ إِلَّآ أَن يُهْدَىٰ ﴾[1].

فقد رأى أبو حيان أنه لا مفاضلة في هذا اللفظ، وإنما هو بمعنى حقيق يقول:" وأحق ليست أفعل التفضيل، بل المعنى حقيق بأن يتبع"[2]. وقول أبي حيان هذا فيه نظر؛ لأن هذا اللفظ يحتمل معنى المفاضلة، والمعنى_ والله أعلم_ أن الذي يهدي إلى الحق ويدعو له أحق وأولى بأن يتبع ممن لا يهدي إليه[3].

4-(أحب) في قوله تعالى:﴿ قَالَ رَبِّ ٱلسِّجْنُ أَحَبُّ إِلَىَّ مِمَّا يَدْعُونَنِىٓ إِلَيْهِ ﴾[4].

وظاهر الإشكال في هذا اللفظ هو كيفية المفاضلة في الحب بين أمرين كليهما شر، ولذا فقد أنكر أبو حيان أن يكون (أحب) من باب التفضيل، إذ يقول:"وأحب هنا ليست على بابها من التفضيل؛ لأنه لم يحب ما يدعونه إليه قط، وإنما هذان شران، فآثر أحد الشرين على الآخر وإن كان في أحدهما مشقة وفي الآخر لذة" [5].

والذي يبدو أن قول أبي حيان هذا فيه نظر؛ إذ لا ظير في أن يكون هذا اللفظ بمعنى المفاضلة؛ وذلك لأن كلا الأمرين_ الدعوة إلى المعصية والتهديد بالسجن_ من الأمور التي تستدعي الصبر، فالمعصية فيها لذة و ولكن الصبر على فعلها محبب عند من يخاف عذاب الله، وكذلك السجن، فإنه لما كان ظلماً كان احتمال الصبر عليه محبباً كذلك. وإنما قيل عن

---

(1) يونس، /35.

(2) أبو حيان، البحر المحيط، 55/6

(3) انظر الدليل، الوصف المشتق في القرآن الكريم، ص324.

(4) يوسف /33.

(5) أبو حيان، البحر المحيط، 273/6.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

الصبر بأنه محبب؛ لأنه من مستلزمات التقرب إلى الله سبحانه، ولذا تجوز المفاضلة على معنى أن الصبر على السجن وهو ظلم أحب من فعل الفاحشة_ والله أعلم_.

والذي يؤيد هذا أنّ ابن جرير الطبري قد أبقى اللفظ على بابه عندما قال:" وتأويل الكلام قال يوسف: يا رب الحبس أحب إلي مما يدعونني إليه من معصيتك ويراودنني عليه من الفاحشة"[1]. ويؤكد ذلك أيضاً الزمخشري، إذ يقول:"... وقلن له: إياك وإلقاء نفسك في السجن والصغار، فالتجأ إلى ربه عند ذلك وقال: رب نُزُل السجن أحب إلى من ركوب المعصية، فإن قلت: نزول السجن مشقة على النفس شديدة، وما يدعونه إليه لذة عظيمة، فكيف كانت المشقة أحب إليه من اللذة؟ قلت: كان أحب إليه وآثره عنده نظراً في حسن الصبر على احتمالها لوجه الله، وفي قبح المعصية، وفي عاقبة كل واحدة منهما، لا نظراً في مشتهى النفس ومكروهها"[2].

5- (أطهر) في قوله تعالى:﴿ وَجَآءَهُۥ قَوۡمُهُۥ يُهۡرَعُونَ إِلَيۡهِ وَمِن قَبۡلُ كَانُواْ يَعۡمَلُونَ ٱلسَّيِّـَٔاتِۚ قَالَ يَٰقَوۡمِ هَٰٓؤُلَآءِ بَنَاتِي هُنَّ أَطۡهَرُ لَكُمۡۖ ﴾[3].

إن سياق الآية يتحدث عن لوط وقومه الذين يفعلون الفاحشة بإتيانهم الرجال دون النساء، فجاء لوطاً قومه يستحثون إليه، ويتدافعون من سرعة المشي مما بهم من طلب الفاحشة. [4].

---

(1) ابن جرير الطبري، تفسير الطبري، 251/12.

(2) الزمخشري، الكشاف، 441/2.

(3) هود /87.

(4) انظر ابن جرير الطبري، تفسير الطبري.99/12.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

وظاهر الإشكال في هذه الآية هو في كيفية المفاضلة في الطهر بين الرجال و النساء في أمر لا طهارة فيه للرجال. ولذا انقسم العلماء بشأن ذلك فريقين، فريق تأول ذلك على غير معنى المفاضلة، وفريق تأوله على معنى المفاضلة.

فأما من رأى بأن أطهر باق على بابه من التفضيل، فهو ابن جرير الطبري، وهو ما يفهم من كلامه عندما قال:" كأنه قيل: بناتي أطهر لكم مما تريدون من الفاحشة من الرجال".[1]

و أما من رأى بأنه على غير معنى التفضيل فهو أبو حيان إذ يقول في معرض تفسيره للآية:" هؤلاء بناتي، الأحسن أن تكون الإضافة مجازية؛ أي: بنات قومي... إذ النبي يتنزل منزلة الأب لقومه... وأطهر ليس أفعل التفضيل؛ إذ لا طهارة في إتيان الذكور"[2].

والذي يبدو أن (أطهر) في هذا السياق على بابها من التفضيل؛ وذلك لأنه لما كان إتيان الرجال مذهباً و ديناً عند قوم لوط لتواطئهم عليه، كان عندهم هو الحق، وأن نكاح الإناث من الباطل، فلذلك قالوا:﴿مَا لَنَا فِي بَنَاتِكَ مِنْ حَقٍّ﴾[3]. لأن نكاح الإناث أمر خارج من مذهبهم الذي هم عليه[4]. فلما كان إتيان الرجال ديدنهم، وأنه مباح عندهم وحلال، جاء الخطاب إليهم على الترغيب، فقيل" (أطهر) مراعاة لحال القوم الذين لا يرون في إتيان الرجال ظيراً، فناسب القول(أطهر) ليكون الخطاب لهم فيه شيء من اللين، عسى أن ينتهوا عما هم عليه_والله أعلم_

---

(1) المرجع نفسه، 102/12.

(2) أبو حيان، البحر المحيط، 187/6.

(3) هود/79.

(4) انظر الزمخشري، الكشاف، 391/2.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

هذا ويلحق بأفعل التفضيل كلمتا خير وشر، وقد اختلف العلماء في دلالة خير في بعض السياقات[1]، من ذلك قوله تعالى: ﴿ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ يَوْمَئِذٍ خَيْرٌ مُّسْتَقَرًّا وَأَحْسَنُ مَقِيلًا ﴾[2].

فالفراء يرى في (خير) أنها ليست على بابها من التفضيل، إذ يقول:" وأهل الكلام إذا اجتمع لهم أحمق وعاقل لم يستجيزوا أن يقولوا: هذا أحمق الرجلين ولا أعقل الرجلين، ويقولون: لا نقول: هذا أعقل الرجلين إلا لعاقلين تفضل أحدهما على صاحبه، وقد سمعت قوله تعالى: (خَيْرٌ مُّسْتَقَرًّا)، فجعل أهل الجنة خيراً مستقراً من أهل النار وليس في مستقر أهل النار شيء من الخير"[3].

ويرى ابن جرير الطبري، أنها للتفضيل حيث يقول:" يقول تعالى ذكره: أهل الجنة يوم القيامة خير مستقراً، وهو الموضع الذي يستقرون فيه من منازلهم في الجنة من مستقر هؤلاء المشركين الذين يفتخرون بأموالهم، وما أوتوا من عرض هذه الدنيا في الدنيا"[4].

وذكر أبو حيان هذين الوجيهن معاً، حيث قال:" و(خير) قيل: ليست على بابها من استعمالها على الأفضلية، فيلزم من ذلك خير في مستقر أهل النار، ويمكن إبقاؤها على بابها، ويكون التفضيل وقع بين المستقرين والمقيلين باعتبار الزمان الواقع ذلك فيه، فالمعنى (خير مستقراً) في الآخرة من الكفار المترفين في الدنيا، و(أحسن مقيلاً) في الآخرة من أولئك في الدنيا"[5].

---

(1) انظر الدايل، الوصف المشتق في القرآن الكريم، ص327.

(2) الفرقان /24.

(3) الفراء ، معاني القرآن، 2/266-267.

(4) ابن جرير الطبري، تفسير الطبري، 19/9.

(5) أبو حيان، البحر المحيط، 8/99.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

وعلى نحو اختلافهم في (خير) في الآية السابقة، اختلفوا كذلك في (خير) في قوله سبحانه: ﴿ أَذَٰلِكَ خَيْرٌ نُّزُلًا أَمْ شَجَرَةُ ٱلزَّقُّومِ ﴾[1]. فاسم الإشارة (ذلك) يشار به إلى رزق أهل الجنة فيكف تكون المفاضلة في الخير بين مقام أهل الجنة وبين مقام أهل النار وهو شجرة الزقوم التي لا خير فيها؟!

لقد تولى الزمخشري الإجابة عن هذا التساؤل عندما قال:" إن الرزق المعلوم نُزُل أهل الجنة، و أهل النار نزلهم شجرة الزقوم، فأيهما خير في كونه نزلاً؟ والنزل: ما يقدم للنازل بالمكان من الرزق، ومنه أنزال الجند لأرزاقهم كما يقال لما يقدم لساكن الدار: السكن. ومعنى الأول أن للرزق المعلوم نزلاً، ولشجرة الزقوم نزلاً، فأيهما خير نزلاً، ومعلوم أنه لا خير في شجرة الزقوم، ولكن المؤمنين لما اختاروا ما أدى إلى الرزق المعلوم، واختار الكافرون ما أدى إلى شجرة الزقوم_ قيل لهم ذلك توبيخاً على سوء اختيارهم"[2].

وقد تبع أبو حيان الزمخشري فيما ذهب إليه، حيث يقول:" و عادل بين ذلك الرزق وبين شجرة الزقوم، فلاستواء الرزق المعلوم يحصل به اللذة والسرور، وشجرة الزقوم يحصل بها الألم و الغم، فلا اشتراك بينهما في الخيرية و المراد تقرير قريش و الكفار و توقيفهم على شيئين أحدهما فاسد، ولو كان الكلام استفهاماً حقيقة لم يجز، إذ لا يتوهم أحد أن في شجرة الزقوم خيراً حتى يعادل بينهما و بين رزق الجنة، ولكن المؤمن لما اختار ما أدى إلى رزق الجنة، والكافر اختار ما أدى إلى شجرة الزقوم، قيل ذلك توبيخاً للكافرين و توقيفاً على سوء اختيارهم." [3].

---

(1) الصافات، /62.

(2) الزمخشري، الكشاف، 48/4.

(3) أبو حيان ، البحر المحيط، 106/9.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

سابعاً: مشكل في دلالة أفعل الصفة المشبهة.

يأتي بناء أفعل الذي مؤنثه فعلاء في باب الصفة المشبهة للدلالة على الألوان نحو أحمر حمراء، وعلى الجمال الجسدي الظاهر نحو أحور و حوراء، وعلى العيب الجسدي الظاهر نحو أعمى و عمياء، وعلى العيب الخُلُقي النفسي نحو أحمق و حمقاء[1].

ولا خلاف فيما جاء على هذا البناء دالاً على مجرد الوصف من نحو الأبتر، والأبرص، والأبيض، والأصم وغيرها، فهذه الألفاظ ونحوها واضح فيها معنى الوصف، ولم يختلف العلماء حولها، غير أنهم اختلفوا في دلالة (أعمى) في قوله: ﴿ وَمَن كَانَ فِي هَٰذِهِ أَعْمَىٰ فَهُوَ فِي ٱلْآخِرَةِ أَعْمَىٰ وَأَضَلُّ سَبِيلًا ﴾[2].

فأعمى الأولى هي أعمى الدنيا وأعمى الثانية هي أعمى الآخرة، وقد اختلف العلماء في دلالة هذه الأخيرة[3] فالفراء يرى أنها اسم تفضيل، حيث يقول:" والعرب إذا قالوا هو أفعل منك قالوه في كل فاعل و فعيل، وما لا يزاد في فعله شيء على ثلاثة أحرف، فإذا كان فعللت مثل زخرفت، أو افعللت مثل احمررت واصفررت لم يقولوا هو أفعل إلا أن يقولوا هو أشد حمرة منك، وأشد زخرفة منك، وإنما جاز في العمى؛ لأنه لم يُرِدْ به عمى العين، إنما أراد به_والله أعلم_ عمى القلب، فيقال: فلان أعمى من فلان في القلب، ولا يقال: هو أعمى منه في العين فذلك أنه لما جاء على مذهب أحمر و حمراء ترك فيه أفعل منك كما ترك في كثيره.

---

(1) انظر محمد خير حلواني، المغني الجديد في علم الصرف. ص371-372.

(2) الإسراء /72.

(3) انظر الدايل، الوصف المشتق في القرآن الكريم، ص331.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

© Arabic Digital Library-Yarmouk University

وقد تَلْقَى بعض النحويين يقول: أُجيزه في العمى والأعشى و الأعرج و الأزرق؛ لأنا لا نقول: عمي و زرق وعَرجَ وعشي، ولا نقول: صفِر ولا حَمِرَ ولا بَـيض، ولـيس ذلـك بشيء، إنما يُنظر في هذا إلى ما كان لصاحبه فيه فِعْل يقل أو يكثر، فيكون أفعل دليلاً علـى قلة الشيء و كثرته"[1].

وحذا ابن جرير الطبري حذو الفراء، فرأى كذلك أنها للتفضيل، وأن وجه المفاضـلة ليس متعلقاً بالبصر، وإنما يتعلق بالقلب[2]. في حين أن المبرد ذكر في هذه المسألة احتمالين؛ الأول ما ذكره الفراء وتبعه فيه ابن جرير الطبري من أن (أعمى) للتفضيل، باعتبـاره مـن عمى القلب، والثاني: أنه من عمى العين، فيكون حنيئذٍ لمجرد الوصف لا للتفضيل، يقول:" في هذا جوابان كلاهما مقنع، أحدهما أن يكون من عمى القلب، وإليه يُنسب أكثر الضّلال؛ لأنـه حقيقته كما قال: ﴿ فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى ٱلْأَبْصَٰرُ وَلَٰكِن تَعْمَى ٱلْقُلُوبُ ٱلَّتِى فِى ٱلصُّدُورِ ﴾[3]. والوجه الآخر: أن يكون من عمى العين، فيكون (فهو في الآخرة أعمى) لا تريد به أعمى من كذا ، ولكنه فـي الآخرة أعمى كما كان في الدنيا، وهو في الآخرة أضل سبيلا"[4].

والظاهر _ والله أعلم_ أن كلا هذين الوجهين جائز، إذ يمكن النظر إلى(أعمى) على أنه يؤدي معنى الوصف، باعتبار أن عمى الآخرة من عمى العين، فكأن الضالين فاقدو البصر في الآخرة كما كانوا في الدنيا عُمْياً عن النظر في آيات الله، ويمكن اعتبار(أعمى) من بـاب التفضيل إذا جاز أن يكون معناها دالاً على عمى القلوب، هذا من جهة، ومن جهة أخـرى أن بعض الكوفيين جوز صياغة أفعل التفضيل من الألوان و العيوب مباشرة كما ذكـر الفـراء،

---

(1) الفراء، معاني القرآن ، 127/2-128.

(2) انظر ابن جرير الطبري، تفسير الطبري، 149/15.

(3) الحج /46.

(4) المبرد، المقتضب، 182/4.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

فجاز القول عندهم أعمى للتفضيل على معنى أشد عمى؛ وذلك لأن الذي قد عمي في الدنيا عندما ابتعد عن الحق، وانصرف عن النظر في آيات الله_ كان جزاؤه في الآخرة أن يبعث أشد عمى، جزاء له على ما كان يفعل في الدنيا[1].

ثامناً : مشكل في دلالة فَعْل

إن هذا البناء مشترك بين الوصف والمصدر وهو في باب المصادر أشهر منه في باب الوصف، ولعله أكثر شيوعاً في الكلام من سواه من مصادر الأفعال الثلاثية حتى أن بعضهم عده قياسياً، حيث نقل الرضي الأستراباذي عن الفراء أن كل فعل لا يعرف مصدره يمكن أن يصاغ على فَعْل محاكاة للهجة الحجازية"[2].

أما (فَعْل) الوصف فقد عده العلماء من باب الصفة المشبهة، وقد ورد في القرآن الكريم منه ألفاظ كثيرة من نحو (رطب)و(عبد) و (عذب) و(فظاً) و(الحي) وغيرها، ودلالة هذه الألفاظ على الصفة المشبهة واضحة.

ولعل اشتراك هذا البناء بين الوصف والمصدر كان سبباً من أسباب وقوع الخلاف بين العلماء في دلالة بعض الألفاظ، ولاسيما أنهم يجوزون الوصف بالمصدر، ومن الألفاظ التي اختلف العلماء في دلالتها ما يلي:

1- (بخس) في قوله سبحانه:﴿ وَشَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ دَرَاهِمَ مَعْدُودَةٍ ﴾[3].

فقد رأى ابن جرير الطبري أن هذا اللفظ مصدر بمعنى اسم المفعول مبخوس، حيث يقول:" وأما قوله (بخس) فإنه يعني: نقص، وهو مصدر من قول القائل: بخسْت فلاناً حقه إذا ظلمته، يعني: ظلمه فنقصه عما يجب له من الوفاء، أبْخَسهُ بخساً ومنه قوله:﴿ وَلَا تَبْخَسُوا

(1) انظر الدايل، الوصف المشتق في القرآن الكريم، ص332-333.
(2) انظر الرضي الأستراباذي، شرح الرضي على الشافية لابن الحاجب، 151/1.
(3) يوسف /20.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

﴿ ٱلنَّاسَ أَشْيَآءَهُمْ ﴾ [1]. وإنما أريد بثمن مبخوس: منقوص، فوضع البخس وهو مصدر مكان مفعول، كما قيل:﴿ بِدَمٍ كَذِبٍ ﴾[2]. وإنما هو بدم مكذوب فيه"[3]. وقد واقفه في ذلك أبو حيان عندما قال:" وبخس وصف به بمعنى مبخوس"[4].

أما الراغب الأصفهاني، فقد ذكر فيه احتمالين دون أن يصرح بأنه مصدر، فذكر أنه بمعنى اسم الفاعل باخس، أو بمعنى اسم المفعول مبخوس. يقول:" قيل: معناه باخس؛ أي ناقص، وقيل: مبخوس؛ أي منقوص"[5]. وأما الزمخشري فقد التزم بأنه بمعنى مبخوس دون أن يصرح كذلك بأنه مصدر [6]. في حين أن أبا البقاء العكبري صرح بأنه مصدر بمعنى مفعول، غير أنه أشار إلى احتمال آخر، وهو أن يكون هذا اللفظ على النسب، والتقدير بثمن ذي بخس[7].

يتبين مما سبق أن للعلماء في (بخس) ثلاثة وجوه، فهو إما أن يكون مصدراً وصف به بمعنى اسم المفعول، وإما أن يكون مصدراً بمعنى اسم الفاعل، وإما أن يكون على النسب، وكلها وجوه مقبولة ولا تتعارض مع السياق الشريف.

2- (صفاً) في قوله سبحانه: ﴿ وَعُرِضُوا۟ عَلَىٰ رَبِّكَ صَفًّا لَّقَدْ جِئْتُمُونَا كَمَا خَلَقْنَٰكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍۭ ﴾[8]. وقوله: ﴿ ثُمَّ ٱئْتُوا۟ صَفًّا ﴾ [1].

---

(1) الأعراف /85.
(2) يوسف /18.
(3) ابن جرير الطبري، تفسير الطبري، 204/12.
(4) أبو حيان ، البحر المحيط، 253/6.
(5) الراغب الأصفهاني، المفردات، مادة(بخس).
(6) انظر الزمخشري، الكشاف، 427/2.
(7) انظر العكبري، التبيان في إعراب القرآن، 727/2.
(8) الكهف /48.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

ذكر الراغب الأصفهاني قوله:" (ثُمَّ ائْتُوا صَفًّا) يحتمل أن يكون مصدراً وأن يكون بمعنى الصافين"[2]. وبحسب الاحتمال الثاني يكون(صفاً) وصفاً، مع أنه لا يبتعد عن احتمال كونه مصدراً وصف به بمعنى اسم الفاعل (صافين)[3].

ولم ينص الزمخشري على أنه مصدر أو وصف، واكتفى بالقول: " (صفاً) مصطفين ظاهرين يرى جماعتهم كما يرى كل واحد، لا يحجب أحد أحداً"[4]. إلا أن قوله(مصطفين) يشير إلى أن هذا اللفظ عنده في مقام الوصف، أو أنه مصدر وصف به بمعنى مصطفين.

أما أبو حيان فقد أضاف إلى كون هذا اللفظ يحتمل أن يكون مصدراً قد وصف به وجهاً آخر، وهو أن يكون بمعنى صفوف، وقد استشهد على هذا الأخير بحديثين عن النبي – صلى الله عليه وسلم_ ورد في أحدهما (صفاً) على الإفراد، وورد في الآخر(صفوفاً) على الجمع، وهما عنده بمعنى، حيث يقول:" و انتصب (صفاً) على الحال، وهو مفرد تنزل منزلة الجمع؛ أي صفوفاً. وفي الحديث الصحيح: (يجمع الله الأولين والآخرين في صعيد واحد صفوفاً، يسمعهم الداعي، وينفذهم البصر)، وفي حديث آخر: (أهل الجنة يوم القيامة مئة و عشرون صفاً، أنتم منه ثمانون صفاً)، أو انتصب على المصدر الموضوع موضع الحال؛ أي مصطفين"[5].

3- (عورة) في قوله تعالى:﴿ يَقُولُونَ إِنَّ بُيُوتَنَا عَوْرَةٌ وَمَا هِيَ بِعَوْرَةٍ ﴾[6].

---

(1) طه /64.

(2) الراغب الأصفهاني، المفردات، مادة(صفّ)

(3) انظر الدايل، الوصف المشتق في القرآن الكريم، ص302.

(4) الزمخشري، الكشاف، 678/2.

(5) أبو حيان ، البحر المحيط، 187/7.

(6) الأحزاب /13.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

وعلى نحو اختلافهم في (بخس) و(صفاً) اختلفوا كذلك في (عورة)، فقد عده العكبري بأنه على معنى النسب، والمعنى عنده: ذات عورة.[1]. في حين أن أبا حيان قد نبه إلى احتمال أن يكون وصفاً أو مصدراً، حيث يقول:" (إن بيوتنا عورة) أي منكشفة للعدو... وقيل مصدر وصف به... وقال الليث: العورة سوأة الإنسان، وكل أمر يستحي منه فهو عورة، يقال: عورة في التذكير والتأنيث و الجمع كالمصدر"[2]. وكل هذه المعاني كما ترى جائزة ولا تخل بالمعنى الذي تنص عليه الآية.

تاسعاً: مشكل في دلالة فَعَل

و هذا البناء أيضاً مشترك بين الوصف و المصدر، وقد اختلف العلماء في دلالة بعض ما جاء عليه، ومن ذلك:

1- (رغداً) في قوله سبحانه: ﴿ وَقُلْنَا يَٰٓـَٔادَمُ ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا ﴾[3].

رجح الزمخشري أن يكون هذا اللفظ وصفاً لمصدر محذوف، حيث يقول:" و (رغداً) وصف للمصدر؛ أي أكلاً واسعاً رافهاً"[4]. فقوله (واسعاً) فيه إشارة إلى أنه وصف بمعنى اسم الفاعل.

أما أبو البقاء العكبري؛ فقد ذكر فيه احتمالين، فهو إما صفة لمصدر محذوف كما ذكر الزمخشري، وإما مصدر، إذ يقول:" و(رغداً) صفة مصدر محذوف؛ أي أكلاً رغداً... ويجوز

---

(1) انظر العكبري، التبيان في إعراب القرآن، 1053/2.

(2) أبو حيان، البحر المحيط، 460/8-461.

(3) البقرة /35.

(4) الزمخشري، الكشاف، 156/1.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

أن يكون مصدراً في موضع الحال، تقديره: كلا مستطيبين متهنئيين"[1]. وإلى هذا ذهب أبو حيان. [2]

2-(رصداً) في قوله سبحانه: ﴿ وَأَنَّا كُنَّا نَقْعُدُ مِنْهَا مَقَاعِدَ لِلسَّمْعِ فَمَن يَسْتَمِعِ الْآنَ يَجِدْ لَهُ شِهَابًا رَّصَدًا ﴾[3].

وعلى نحو اختلافهم في (رغداً) اختلفوا كذلك في (رصداً). فالفراء يرى أنه بمعنى أرصد به، والمعنى عنده: يجد له شهاباً رصداً قد أرصد به له ليرجمه"[4] والذي يفهم من كلامه أن (رصداً) بمعنى اسم المفعول، و دليل ذلك قوله:" أُرصِد به" والمعنى مُرْصد به، وإلى هذا المعنى ذهب ابن جرير الطبري [5].

وذكر الزمخشري أن هذا اللفظ يحتمل أن يكون اسم جمع بمعنى الراصدين أو صفة بمعنى الراصد، حيث يقول:" والرصد مثل الحرس، اسم جمع للراصد على معنى ذوي شهاب راصدين بالرجم، وهم الملائكة الذين يرجمونهم بالشهب و يمنعونهم من الاستماع، ويجوز أن يكون صفة للشهاب بمعنى الراصد"[6].

وأشار أبو البقاء العكبري إلى أن هذا اللفظ قد يكون بمعنى اسم المفعول مُرْصد، أو على النسب و المعنى ذا إرصاد [7]. في حين أن أبا حيان أشار إلى ما ذكره الزمخشري، غير أنه يرجح أن يكون اسم جمع بمعنى الراصدين [8].

---

(1) العكبري، التبيان في إعراب القرآن، 52/1.
(2) انظر أبو حيان، البحر المحيط، 255/1.
(3) الجن /9.
(4) الفراء، معاني القرآن، 193/3.
(5) انظر ابن جرير الطبري، تفسير الطبري، 132/29.
(6) الزمخشري، الكشاف، 627/4.
(7) انظر العكبري، التبيان في إعراب القرآن، 1244/2.
(8) انظر أبو حيان، البحر المحيط، 297/10.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

والذي يغلب على الظن أن (رصداً) وصف بمعنى اسم الفاعل راصد و التقدير: (شهاباً راصداً)؛ لأن الشهب سخرها الله تعالى لتكون راصدة للشياطين، فهي مأمورة من قبله سبحانه برجم الشياطين إذا تسللت إلى السماء لاستراق السمع_ والله أعلم_.

عاشراً: مشكل في دلالة فِعْل

وهذا البناء يندرج في باب الصفات، وهو قليل. وأكثر الألفاظ الواردة عليه في التنزيل جاءت لمجرد الصفة المشبهة نحو (بكر) و(أتراب) جمع تِرْب، و(أنداد) جمع نِدّ. وجاء منه ما يحتمل دلالة اسم المفعول نحو﴿ وَفَدَيْنَٰهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ ﴾[1] بمعنى مذبوح[2]. ونحو (ضعفاً) في قوله : ﴿ فَـَٔاتِهِمْ عَذَابًا ضِعْفًا ﴾[3] ف(ضعفاً) ههنا بمعنى مضاعفاً.[4]

وإذا كان العلماء قد اتفقوا في دلالة الألفاظ السابقة، فقد اختلفوا في معنى (بِدْعاً) في قوله تعالى:﴿ قُلْ مَا كُنتُ بِدْعًا مِّنَ ٱلرُّسُلِ وَمَآ أَدْرِى مَا يُفْعَلُ بِى وَلَا بِكُمْ ۖ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَىَّ وَمَآ أَنَا۠ إِلَّا نَذِيرٌ مُّبِينٌ ﴾[5].

فابن جرير الطبري يجعله من قبيل الوصف، غير أنه قرنه بمعنى بديع، و بدع و بديع عنده بمعنى واحد، يقول:" يقول تعالى ذكره لنبيه محمد_ صلى الله عليه وسلم_ قل يا محمد لمشركي قومك من قريش (ما كنت بدعاً من الرسل) يعني: ما كنت أول رسل الله التي أرسلها إلى خلقه، قد كان قبلي له رسل كثيرة أرسلت إلى أمم قبلكم. يقال منه: هو بِدْعٌ في هذا الأمر وبديع فيه إذا كان فيه أوّل، ومن البدع قول عدي بن زيد:

---

(1) الصافات /107.

(2) انظر الراغب الأصفهاني، المفردات، مادة(ذبح).

(3) الأعراف /38.

(4) انظر الزمخشري، الكشاف، 98/2. و أبو إسحاق الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، 336/2.

(5) الأحقاف /9.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

فلا أنا بِـدعٌ مـن حـوادثَ تعتـري رجالاً عَرَتْ من بعـد بُؤسـي وأسـعُدِ[1]

ومن البديع في قول الأحوص:

فَخَـرَتْ فانْتَمَـتْ فقلـتُ انظُرينـي لـيسَ جَهْـلٌ أَتَيْتَـه ببـديعِ[2]

يعني بأول، يقال: هو بدع من قوم أبداع[3].

ويرى الراغب الأصفهاني أن (بدعاً) في هذا السياق يحتمل أن يكـون بمعنـى اسـم الفاعل (مُبْدِعاً)، أو بمعنى اسم المفعول (مُبدَعاً). إذ يقول:"..." البدع بمعنى الفاعل والمفعول. وقوله تعالى:(ما كنت بدعاً من الرسل) قيل: معناه مُبْدِعاً لم يتقدمني رسول. وقيل: مُبْدَعاً فيما أقوله [4].

أما الزمخشري فقد أكد على أن (بدعاً) بمعنى البديع، على نحو ما ذهب ابن جريـر الطبري، حيث يقول:" البدع بمعنى البديع كالخف بمعنى الخفيف"[5]و قد واقفه أبو حيان عندما قال:" و البدع والبديع من الأشياء ما لم ير مثله .... و البدع و البديع كالخف و الخفيـف... وفلان بدع في هذا الأمر؛ أي بديع"[6].

ويضيف أبو البقاء العكبري إلى احتمالية أن يكون وصفاً وجهاً آخر، وهو أن يكـون على معنى النسب، يقول:" قوله تعالى: (ما كانت بدعاً)؛ أي ذا بِدعٍ.. ويجوز أن يكون وصفاً؛ أي ما كنت أول من ادعى الرسالة"[7].

---

(1) والبيت ليس في ديوانه.

(2) البيت في ديوانه، جمع وتحقيق عادل سليمان جمال، الهيئة المصرية العامة، القاهرة، 1977، ص57.

(3) ابن جرير الطبري، تفسير الطبري، 10/26.

(4) الراغب الأصفهاني، المفردات، مادة (بدع)

(5) الزمخشري، الكشاف، 301/4.

(6) أبو حيان البحر المحيط، 434/9.

(7) العكبري، التبيان في إعراب القرآن، 1154/2.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library Yarmouk University

والظاهر أن أولى هذه الأقوال بالصواب هو أن يكون(بدعاً) لمجرد الوصف، لأن معنى البدع الشيء الذي يكون أولاً، ويوافق هذا اللفظ أن يكون بمعنى(بديع) على نحو ما ذهب ابن جرير و الزمخشري وأبو حيان؛ لأنهما بمعنى واحد. و قد أكد هذا صاحب اللسان حيث يقول:" و البديع والبدع: الشيء الذي يكون أولاً، وفي التنزيل: (ما كنت بدعاً من الرسل)؛ أي ما كنت أول من أُرسل. قد أرسل قبلي رُسُل كثير"[1].

حادي عشر: مشكل في دلالة فُعل

وهذا البناء أيضاً من أبنية الصفة المشبهة وهو على نحو فِعْل في القلة، حيث لم يأت منه في التنزيل سوى لفظين هما (المر) و(نكراً).

فإذا كان معنى الصفة المشبهة واضحاً في لفظ(المر)؛ فإن دلالة (نكراً) في قوله تعالى:

﴿ فَٱنطَلَقَا حَتَّىٰٓ إِذَا لَقِيَا غُلَٰمًا فَقَتَلَهُۥ قَالَ أَقَتَلْتَ نَفْسًا زَكِيَّةًۢ بِغَيْرِ نَفْسٍ لَّقَدْ جِئْتَ شَيْـًٔا نُّكْرًا ﴾[2]. فيها خلاف.

فقد أكد ابن جرير الطبري على أن هذا اللفظ وصف بمعنى (مُنْكراً)، إذ يقول:"لقد جئت بشيء منكر"[3]. وتبعه في ذلك العكبري [4]. أما الزمخشري فقد زاد على هذا المعنى احتمالية أن يكون بمعنى اسم التفضيل (أنكر)، حيث يقول:" (أنكر).. وهو المنكر. وقيل: النكر أقل من الإمر لأن قتل نفس واحدة أهون من إغراق أهل السفينة، وقيل معناه جئت شيئاً أنكر من الأول؛ لأن ذلك كان خرقاً يمكن تداركه بالسد، وهذا لا سبيل إلى تداركه"[5]. وإلى هذين المعنيين ذهب أبو حيان [6].

---

(1) ابن منظور، لسان العرب، مادة(بدع).
(2) الكهف /74.
(3) ابن جرير الطبري، تفسير الطبري، 330/15.
(4) انظر العكبري، التبيان في إعراب القرآن ، 856/2.
(5) الزمخشري، الكشاف، 687/2.
(6) انظر أبو حيان ، البحر المحيط، 208/7-209.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

فالعلماء إذاً، يقدمون في هذا اللفظ وجهين؛ الأول : أن يكون بمعنى اسم المفعول منكر، وهو ما اختاره ابن جرير والعكبري، وذكره الزمخشري وأبو حيان، والثاني: أن يكون بمعنى اسم التفصيل أنكر، وهو أيضاً ما ذكره الزمخشري و تبعه فيه أبو حيان كذلك.

والذي يغلب على الظن أن كلا الوجهين جائز، ولا يخل بمعنى الآية الكريمة فالقول بأن (نكراً) بمعنى مُنْكر يتوافق مع ما تنص عليه الآية، والقول بأن (نكرا) بمعنى اسم التفضيل له ما يبرره؛ وذلك لأنه و بالنظر إلى السياق القرآني يُرَى بأن القول(نكراً) جاء بعد قوله تعالى ﴿لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا إِمْرًا﴾[1]. والإمر هو الشيء العظيم الشنيع[2]. فإذا كان خَرْق السفينة أمراً عظيماً شنيعاً منكراً، فإن قتل النفس هو أمر أعظم و أشنع و أنكر؛ وذلك لأنه ليس بالضرورة أن يؤدي خرق السفينة إلى إغراقها، وإنما هو خرق لأجل حصول عيب فيها، ولذا كان قتل النفس شيئاً أنكر من خرق السفينة_ والله أعلم_

(1) الكهف /71.

(2) انظر الزمخشري، الكشاف، 686/2، وابن منظور، لسان العرب، مادة (أمر)

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

الخاتمة

الحمد لله الذي لا تضيع ودائعه، الحمد لله حمداً كثيراً إذ وفقني إلى معالجة مفـردات هذا البحث، وأملي به سبحانه عظيم أن يدرج هذا العمل في ميزان الصالحات، فقد اجتهـدت وقد أكون أصبت أو أخطأت، فالبحث في مجال القرآن الكريم ليس بـالأمر الهـين، فكلامـه سبحانه لا ينفذ، ولا تحده دراسة بحد، فعلى الرغم من تحديد هذه الدراسة بـالمفردات القليلـة التي تم طرحها، إلا أن البحث في هذا المجال لا يزال واسعاً، وبحاجة إلى مزيد من المتابعـة والاستقصاء، و نسأل الله العلي القدير أن يهيء من هذه الأمة لهذا الكتاب العظيم المخلـصين من أهل العلم.

هذا وعلى الرغم من قلة ما تم عرضه ومناقشته في هذه الدراسة إلا أنه خلص إلـى مجموعة من النتائج وهي:

1. أن كثيراً من أمثلة المشكل مستحكمة، ولا يمكن الوقوف على المراد منها إلا بالاجتهاد بالرأي، وهذا يجعل المعاني التي اجتهدها العلماء والمفسرون منفتحة ومحتملة جميعاً دون أن يكون هناك اتفاق على معنى واحد، من مثل لفظ (المسجور) الذي يرد سـبب الإشكال فيه إلى معنيين متضادين هما المملوء والفارغ، فهذان المعنيان يترددان عنـد جمهور المفسرين، فكل فريق يقدم من الأدلة على صحة ما ذهب إليـه مـن هـذين المعنيين والنتيجة أن هذين المعنيين قائمان، وليس ثمة ما يرفع الإشكال عن هذا اللفظ.
2. أن بعض شواهد المشكل ينزاح عنها الإشكال بالثقافة اللغوية العالية، إذ إن صـاحب النظر والثقافة اللغوية العالية يمكن أن يقف على المتعين من المعاني معتمداً على ما استقر في نفسه من معرفة لغوية، وذلك من مثل لفظ النجم في قوله سبحانه ﴿ وَٱلنَّجْمُ

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

﴿وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ﴾ فهذا اللفظ يتجاذبه معنيان، فقيل بأنه كل ما نبت على وجه الأرض مما ليس له ساق، وقيل بأنه نجم السماء، فبالنظر إلى السياق الذي ورد فيه هذا اللفظ، وبالنظر إلى استعمال اللغة لهذا اللفظ بمعنى النبات، كاد يستقر الرأي عند معظم العلماء إلى أن معنى النجم في هذه الآية ليس نجم السماء وإنما هو النبات.

3. أن كثيراً من شواهد المشكل تتردد بين معاني متعددة، وعند النظر إلى هذه المعاني يتبين أنها كلها جائزة ومحتملة، وذلك من مثل الشواهد التي يرد إشكالها إلى ظاهرة الترادف، فالقول بالترادف لا يعطل النص، وليست المعاني المترادفة إلا معاني متقبلة وجائزة وإن كان لبعض هذه المعاني الأولوية على بعض، وذلك من مثل انفجرت بمعنى انبجست أو العكس، فقال بعضهم بأن الانفجار هو نفسه الانبجاس، وقال بعضهم بأن الانبجاس أول الانفجار، فأول خروج الماء يسمى انبجاساً، وعند اتساع الخروج وكثرته يسمى انفجاراً.

4. أن بعض شواهد الإشكال يرجع إلى نفحات بيانية وبلاغية صرفة، فعند النظر في بعضها يلاحظ أن الإشكال يمكن أن يرتفع بحمل كثير من الألفاظ إلى المعنى، وفي ذلك من النواحي البلاغية والبيانية ما يؤكد إعجاز القرآن، وذلك من مثل حمل كثير من شواهد العدول عن المطابقة في التذكير والتأنيث على المعنى ومن مثل حمل كثير من شواهد العدول على المطابقة في العدد على المعنى كذلك.

5. إن بعض شواهد الإشكال يُرَد الإشكال فيها إلى الجانب الاعتباطي، وذلك مثل الألفاظ التي فسرها البعض من العلماء بمعاني مخالفة للعرف اللغوي وللمعاني التي اشتهرت في اللغة،مثل تفسيرهم لـ (ضحكت) بمعنى الحيض، وتفسيرهم للبرد بمعنى النوم وتفسيرهم للنصر بمعنى يرزق وغير ذلك.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library Yarmouk University

6. أن بعض الإشكال يرجع السبب فيه إلى ما قرره النحـاة والـصرفيون مـن قواعـد صرفية، فالمعنى العام للوصف مثلاً هو الدلالة على موصوف بالحدث، ويشتمل اسم الفاعل وصيغ المبالغة والصفة الشبهة واسم المفعول واسم التفضيل، فاسم الفاعل يدل على وصف الفاعل بالحدث على سبيل الحدوث والتجدد، وصيغ المبالغة تفيد وضف الفاعل بالحدث على سبيل التكثير، والصفة المشبهة تدل على الموصوف بالحدث على سبيل الدوام أو شبه الدوام، واسم المفعول يدل على الموصوف بالحدث علـى سـبيل الحدوث والتجدد، واسم التفضيل يدل على وصف صاحبه بالحدث من جهـة تفـضله على غيره ممن يشترك معه في الصفة نفسها. ويكشف الاستعمال القرآني أن كل بناء من أبنية الوصف له دلالات متنوعة ومتعددة يستفاد من قرائن الـسياق، ومعظمهـا يخرج عن دلالته الأصلية التي قررها الصرفيون إلى دلالات أخرى، فصيغة فاعـل مثلاً خرجت عن أصل وضعها إلى معانٍ أخرى، فقد تدل على ما يـدل عليـه اسـم المفعول من مثل (عاصم) بمعنى معصوم، وقد تدل على ما يدل عليه المـصدر مـن مثل الطاغية بمعنى الطغيان، وقد تدل على معنى النسب من مثل (راضيه) بمعنى فيها الرضا. وكذلك الحال بالنسبة إلى بقية الأوصاف، ومن ثم فإن جواز هذا الخروج عن الأصل في اللغة وتعارضه مع أصل الوضع كان مظهراً من مظاهر الإشكال حـول معاني كثير من الصيغ.

وبعد، فهذا جهد المقل، ولا أزعم أنه جاء مبرءاً من النقص، فقد قيل قديماً إنه لا يكتب أحد كتاباً في يومه إلا قيل في غده لو غير هذا لكان أحسن، ولو زيد هذا لكان يستحسن، ولو قدم هذا لكان أفضل، ولو ترك هذا لكان أجمل، وهذا من أعظم العبر، وهو دليل على استيلاء النقص على جملة البشر. فأرجوا منه سبحانه أن أكون قد وفقت في عملي هذا، وأن يلقى قبولاً واستحساناً وصلى الله وسلم على سيدنا محمد النبي الأمين، وعلى آله وصحبه، والحمد لله رب العالمين.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

المصادر و المراجع

- **القرآن الكريم**

1- **الآلوسي، أبو الثناء شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني:**

- **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم و السبع المثاني**، دار إحياء التراث العربي، بيروت- لبنان، (بلا تاريخ).

2- **الآمدي، سيف الدين أبو الحسن علي بن محمد:**

- **الإحكام في أصول الأحكام**، تحقيق: سيد الجميلي، دار الكاتب العربي، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، 1984.

3- **ابن الأثير، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري:**

- **النهاية في غريب الحديث والأثر**، تحقيق: طاهر الزاوي، المكتبة العلمية، بيروت- لبنان، 1979.

4- **الأحوص:**

- **ديوانه**، تحقيق عادل سليمان جمال، الهيئة المصرية العامة، القاهرة، 1977.

5- **الأخفش، أبو الحسن سعيد بن مسعدة:**

- **معاني القرآن**، تحقيق: عبد الأمير محمد أمين الورد، عالم الكتب، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، 1985.

6- **الأزهري، زين الدين خالد بن عبد الله بن أبي بكر:**

- **شرح التصريح على التوضيح**، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه بمصر، القاهرة، الطبعة الأولى، (بلا تاريخ).

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

7- الأزهري، أبومنصور محمد بن أحمد.

- **تهذيب اللغة**، تحقيق عبد السلام محمد هارون وآخرون، الدار المصرية للتأليف و الترجمة، القاهرة، 1964.

8- الأصمعي، عبد الملك بن قريب الباهلي:

- **الأضداد، ضمن ثلاثة كتب في الأضداد**، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، (بلا تاريخ).

9- الأنباري، أبو البركات عبد الرحمن بن محمد:

- **البلغة في الفرق بين المذكر و المؤنث**، تحقيق: رمضان عبد التواب، دار الكتب، القاهرة، 1970.

- **البيان في غريب إعراب القرآن**، تحقيق: طه عبد الحميد طه، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، 1969.

- **كتاب الأضداد**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت- لبنان، 1987.

10- ابن الأنباري، أبو بكر محمد بن القاسم:

- **المذكر و المؤنث**، تحقيق: محمد عبد الخالق عضيمة، لجنة إحياء التراث، مصر، 1981.

11- أنيس، إبراهيم:

- **دلالة الألفاظ**، مطبعة الأنجلو المصرية، القاهرة، الطبعة الخامسة، 1997.

- **اللهجات العربية**، مطبعة الأنجلو المصرية، القاهرة، الطبعة الرابعة، 1973.

12- أولمان، ستيفن:

- **دور الكلمة في اللغة**، ترجمة الدكتور كمال بشر، مكتبة الشباب، القاهرة، 1992.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

13- بشر بن أبي خازم:

- **ديوانه**، تحقيق عزة حسن، دار الشرق العربي، بيروت، لبنان، 1995.

14- البخاري، عبد العزيز أحمد:

- **كشف الأسرار على أصول فخر الإسلام البزدوي**، الناشر الصدف ببلشرز، كراتشي، باكستان، (بلا تاريخ).

15- البصري، أبو الحسن محمد بن علي الطيب:

- **المعتمد في أصول الفقه**، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، 1990.

16- البغوي، الحسين بن مسعود:

-**معالم التنزيل**، تحقيق: خالد العك و مروان سرور، دار المعرفة، بيروت- لبنان، الطبعة الثانية، 1407هـ.

17- أبو البقاء الكفوي، أيوب بن موسى حسيني الكفوي:

- **الكليات**، مؤسسة الرسالة، بيروت- لبنان، 1993.

18- البيضاوي، عبد الله بن عمر:

- **تفسير البيضاوي (أنوار التنزيل وأسرار التأويل)**، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، 1988.

19- تأبط شراً:

- **ديوانه**، تحقيق علي ذي الفقار شاكر، دار الغرب الإسلامي، لبنان، ط1، 1984.

20- التوزي، أبو محمد عبد الله بن محمد:

- **ثلاثة نصوص في الأضداد**، تحقيق: محمد حسين آل ياسين، عالم الكتب، بيروت- لبنان، 1996.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

21- ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد:

- **مقدمة في أصول التفسير**، مكتبة التراث الإسلامي، القاهرة، 1988.

22- الثعالبي، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد:

- **الجواهر الحسان في تفسير القرآن**، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت- لبنان، (د- ت).

23- ثعلب، أبو العباس أحمد بن يحيى:

- **مجالس ثعلب**، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار المعارف بمصر، القاهرة، الطبعة الثانية، 1960.

24- الجرجاني، علي بن محمد بن علي:

- **التعريفات**، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، 1405هـ.

25- الجزائري، نعمة الله بن عبد الله بن محمد:

- **فروق اللغات**، تحقيق: محمد رضوان الداية، منشورات المستشارية الثقافية الإيرانية، دمشق، 1987.

26- ابن جني، أبو الفتح عثمان:

- **الخصائص**، تحقيق: محمد علي النجار، مطبعة دار الكتاب العربي، القاهرة، الطبعة الأولى، 1952.

- **المنصف في التصريف**، تحقيق: إبراهيم مصطفى وعبد الله أمين، مصر 55، 1960.

27- **الجوهري**، إسماعيل بن حماد:

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

- **الصحاح تاج اللغة و صحاح العربية**، تحقيق: أحمد عطار، دار العلم للملايين، بيروت- لبنان، الطبعة الثالثة، 1984.

28- ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي:

- **زاد المسير في علم التفسير**، تحقيق: محمد عبد الرحمن عبد الله، درا الفكر، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، 1407هـ.

29- جرير:

- **ديوانه**، شرح محمد إسماعيل الصاوي، دار مكتبة الحياة، لبنان، د.ت.

30- ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي:

- **تفسير ابن أبي حاتم**، تحقيق: حكمت بشير ياسين، مكتبة الدار بالمدينة، الطبعة الأولى، 1408هـ.

31- ابن الحاجب، جمال الدين أبو عمر عثمان بن عمر:

- **حاشية سعد الدين التفتازاني**، المطبعة الأميرية، 1998.

32- الحديثي، خديجة:

- **أبنية الصرف في كتاب سيبويه**، مكتبة لبنان، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، 2003.

33- حسان بن ثابت:

- **ديوانه**، تحقيق وليد عرفات، دار صادر، لبنان، 1974.

34- ابن الحسين، زيد بن علي:

- **تفسير غريب القرآن**، تحقيق: محمد جواد الحسيني، مركز النشر، قم، الطبعة الثانية، 1418هـ.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

© Arabic Digital Library-Yarmouk University

35- الحطيئة:

- **ديوانه**، تحقيق نعمان أمين طه، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط1، 1958.

36- حلواني، محمد خير:

- **المغني الجديد في علم الصرف**، دار الشروق العربي، بيروت-لبنان، (بلا تاريخ).

37- الحملاوي، أحمد بن محمد بن أحمد:

- **شذا العرف في فن الصرف**، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، الطبعة الرابعة، 2007.

38- حمودة، طاهر سليمان:

- **دراسة المعنى عند الأصوليين**، الدار الجامعية للطباعة والنشر و التوزيع، الإسكندرية، (د-ط)، 1983.

39- الحموز، عبد الفتاح:

- **التأويل النحوي في القرآن**، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، 1984.

40- أبو حيان، محمد بن يوسف الأندلسي الغرناطي:

- **البحر المحيط في التفسير**، دار الفكر للطباعة و النشر والتوزيع، 1992.

41- الخطابي، أبو سليمان حمد بن محمد:

- **أعلام الحديث في شرح صحيح البخاري**، تحقيق: محمد بن سعد بن عبد الرحمن آل سعود، مطبوعات مركز البحث العلمي و إحياء التراث، جامعة أم القرى، الطبعة الأولى، 1988.

42- الخفاجي، محمد علي رزق:

- **علم الفصاحة العربية**، دار المعارف، القاهرة، 1979.

43- ابن خلدون، ولي الدين أبو زيد عبد الرحمن بن محمد:

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

- **مقدمة ابن خلدون**، مطبعة الشعب، القاهرة، 1971.

44- الدايل، عبد الله بن حمد بن عبد الله،

- **الوصف المشتق في القرآن الكريم، مكتبة التوبة، الرياض، الطبعة الأولى، 1996.**

45- الداية، فايز:

- **علم الدلالة العربية النظرية و التطبيق دراسة تاريخية تأصيلية نقدية**، دار الفكر، دمشق، 1985م.

46- الدجني، فتحي عبد الفتاح:

- **في الصرف العربي نشأة و دراسة**، مكتبة الفلاح، الكويت، الطبعة الأولى، 1979.

47- ابن دريد، محمد بن الحسين:

- **جمهرة اللغة**، تحقيق: رمزي منير البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، 1978.

48- الدريني، محمد فتحي:

- **المناهج الأصولية**، مؤسسة الرسالة، بيروت- لبنان، الطبعة الثالثة، 1997.

49- الرازي، فخر الدين محمد بن ضياء الدين عمر:

- **التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب**، دار إحياء التراث العربي، بيروت- لبنان، الطبعة الثالثة، 1990.

50- الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد:

- **المفردات في غريب القرآن**، تحقيق: نديم مرعشلي، دار الفكر، بيروت- لبينان، (د-ت).

51- الرضي الأستراباذي، نجم الدين محمد بن حسين:

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

© Arabic Digital Library-Yarmouk University

- **شرح الرضي على الشافية لابن الحاجب**، مطبعة حجازي، مصر، الطبعة الأولى، 1396هـ.

- **شرح الرضي على الكافيه لابن الحاجب**، دار الكتب العلمية، بيروت- بنان الطبعة الثالثة، 1982.

52- الزبرقان بن بدر:

- **شعر الزبرقان بن بدر وعمر بن الأصم**، تحقيق سعود محمود عبد الجابر، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1984.

53- الزجاج، أبو إسحاق إبراهيم بن السري:

- **معاني القرآن وإعرابه**، تحقيق: عبد الجليل عبده شلبي، عالم الكتب، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، 1408هـ.

- **إعراب القرآن (المنسوب إلى الزجاج)**، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب المصري، الطبعة الرابعة 1999.

54- الزجاج، أبو القاسم عبد الرحمن بن إسحاق النهاوند:

- **الأمالي في المشكلات القرآنية و الحكم والأحاديث النبوية**، دار الكتاب العربي، بيروت- لبنان، 1990.

55- الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله :

- **البرهان في علوم القرآن**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر، بيروت- لبنان، 1391هـ.

56- الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر الخوارزمي:

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

-**الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت- لبنان، الطبعة الثانية، 2001.

- **المفصل في علم العربية**، دار الجيل، بيروت- لبنان، الطبعة الثانية، (د-ت).

57- زهير بن أبي سلمى:

- **ديوانه**، بشرح الأعلمي الشنتمري، تحقيق فخر الدين قباوة، طبعة دار الكتب المصرية، د.ت.

58- الزيادي، حاكم مالك:

- **الترادف في اللغة**، منشورات وزارة الثقافة و الإعلام، بغداد، 1980

59- الشوكاني، محمد بن علي:

- **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، دار الكتاب العربي، بيروت- لبنان، الطبعة الثانية، 2001.

60- الصالح، صبحي:

- **دراسات في فقه اللغة**، دار العلم للملايين، بيروت- لبنان، الطبعة الثانية عشرة، 1989.

61- الصبان، أبو العرفان محمد بن علي:

- حاشية **الصبان على شرح الأشموني على ألفية ابن مالك**، طبع دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي و شركاه بمصر، (بلا تاريخ).

62- طافش، رائد فريد:

- **العدول الصرفي في القرآن الكريم**، رسالة ماجستير، إشراف الدكتور سمير إستيتية، جامعة اليرموك، إربد، 1998.

63- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير:

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

- **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، المعروف تفسير الطبري، ضبط و تعليق: محمد شاكر، دار إحياء التراث العربي، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، 2001.

64- أبو الطيب اللغوي، عبد الواحد بن علي اللغوي الحلبي:

- **الأضداد في كلام العرب**، تحقيق: عزة حسن، مجمع دمشق، الطبعة الأولى، 1993.

65- ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد:

- **تفسير التحرير و التنوير**، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984.

66- ابن عباس، عبد الله بن عباس:

- **كتاب اللغات في القرآن، برواية ابن حسنون عن ابن عباس**، تحقيق: صلاح الدين المنجد، دار الكتاب الجديد، بيروت-لبنان، الطبعة الثالثة، 1978.

67- عبد الباقي، محمد فؤاد:

- **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم**، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت-لبنان، 2000.

68- عبد التواب، رمضان:

- **فصول في فقه اللغة**، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1999.

69- أبو عبيدة، معمر بن المثنى:

- **مجاز القرآن**، تحقيق: محمد فؤاد سزكين، دار الكتب، مصر، الطبعة الأولى، 1994.

70- عدي بن الرقاع:

- **ديوانه**، تحقيق الشريف الحسيني البركاتي، المكتبة الفيصلية، مكة المكرمة، 1985.

71- ابن عصفور، أبو الحسن علي بن موفق:

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

- **الممتع في التصريف**، تحقيق: فخر الدين قباوة، منشورت دار الآفاق الجديدة، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، 1970.

72- العطار، حسن بن محمد:

- **حاشية العطار على جمع الجوامع**، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، 1993.

73- ابن عطية، عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن:

- **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، تحقيق: أحمد صادق الملاح، القاهرة، 1388هـ.

74- ابن عقيل، بهاء الدين عبد الله بن عقيل المصري:

- **شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك**، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، طبعة دار إحياء التراث العربي، بيروت- لبنان، 1996.

75- العكبري، أبو البقاء عبد الله بن الحسين:

- **التبيان في إعراب القرآن**، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار الجيل، بيروت-لبنان، الطبعة الثانية، 1997.

76- علقمة الفحل:

- ديوانه، تحقيق لطفي الصقال وربة الخطيب، دار الكتاب العربي بحلب، ط1، 1969.

77- عمر، أحمد مختار:

- **علم الدلالة**، عالم الكتب، القاهرة، الطبعة الخامسة، 1998

78- الغرناطي، أحمد بن إبراهيم:

- **ملاك التأويل**، تحقيق: سعيد فلاح، دار الغرب الإسلامي، بيروت- لبنان، 1983.

79- ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا الرازي اللغوي:

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

© Arabic Digital Library-Yarmouk University

- **الصاحبي في فقه اللغة و مسائلها و سنن العرب في كلامها**، تحقيق: عمر فاروق الطباع، مكتبة المعارف، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، 1993.

- **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، 1991.

80- الفاخري، صالح سليم:

- **علم التصريف العربي**، منشورات ELGA، 1999.

81- الفراء، أبو زكريا يحيى بن زياد:

- **المذكر و المؤنث**، تصحيح مصطفى أحمد الزرقا، المطبعة العلمية، حلب، الطبعة الأولى.

- **معاني القرآن**، تحقيق: محمد علي النجار، دار السرور، بيروت- لبنان، (بلا تاريخ).

82- الفراهيدي، الخليل بن أحمد:

- **العين**، تحقيق: مهدي المخزومي، منشورات وزارة الثقافة، بغداد، 1983.

83- الفرزدق:

- **ديوانه**، دار صعب، بيروت، د.ت.

84- فريحة، أنيس:

- **نظريات في اللغة**، دار الكتاب اللبناني، بيروت- لبنان، 1973.

85- ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري:

- **تأويل مشكل القرآن**، تحقيق: السيد أحمد صقر، المكتبة العلمية، المدينة المنورة، الطبعة الثالثة، 1981.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

- **تفسير غريب القرآن**، تحقيق: السيد أحمد صقر، دار الكتب العلمية، بيـــروت-لبنـــان، 1398هـــ.

86- القرافي، شهاب الدين أبو العباس:

- **شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول**، مكتبة الكليـــات الأزهريـــة، القاهرة، 1973.

87- القرطبي، أبو عبد الله محمد بن احمد:

- **الجامع لأحكام القرآن**، دار إحياء التراث العربي، بيروت- لبنان، 1966.

88- قطرب، محمد بن المستنير:

- **كتاب الأضداد**، تحقيق: حنا حداد، دار العلوم، الرياض، الطبعة الأولى، 1984.

89- ابن كثير، إسماعيل بن عمر:

- **تفسير القرآن العظيم**، دار الفكر، بيروت- لبنان، 1401هـــ.

90- الكرماني، محمود بن حمزة بن نصر:

- **أسرار التكرار في القرآن الكريم**، تحقيق: عبد القادر أحمـــد عطـــا، دار الاعتـــصام، القاهرة، الطبعة الثانية، 1976.

- **البرهان في توجيه متشابه القرآن**، تحقيق: أحمد عز الـــدين عبـــد الله ، دار الوفـــاء للطباعة و النشر و التوزيع، المنصورة، ج م ع، الطبعة الثالثة، 2004.

91- قيس بن الخطيم:

- ديوانه، ناصر الأسد، مكتبة الخانجي، ط3، 2002.

92- الكميت:

- ديوانه، تحقيق داود سلوم، مكتبة الأندلس، بغداد، 1969.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

© Arabic Digital Library-Yarmouk University

93- لبيد بن ربيعة:

- **ديوانه**، شرح الطوسي، قدم له ووضع فهارسه حنا نصر الحتي، دار الكتـــاب العربـــي، بيروت، لبنان، ط1، 1993.

94- ابن مالك، أبو عبد الله جمال الدين محمد بن عبد الله:

- **تسهيل الفوائد و تكميل المقاصد**، تحقيق: محمد كامل بركات، دار الكاتـــب العربـــي، القاهرة، 1967.

95- الماوردي، أبو حسن علي بن محمد بن حبيب:

- **تفسير الماوردي**، دار المتب العلمية، بيروت- لبنان، 1992.

96- المبارك، محمد:

- **فقه اللغة و خصائص العربية**، مطبعة جامعة دمشق، 1960

97- المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد:

- **الكامل في اللغة و الأدب**، تحقيق: محمد أحمد الدالي، مؤسسة الرسالة، بيروت- لبنان، الطبعة الثانية، 1993.

- **المذكر والمؤنث**، تحقيق: رمضان عبد التواب وصلاح الـــدين الهـــادي، دار الكتـــب، القاهرة، 1970.

- **المقتضب**، تحقيق: محمد عبد الخالق عضيمة، عالم الكتب، بيروت-لبنان، 1963.

98- المرزوقي:

- **شرح المرزوقي على الحماسة**، تحقيق أحمد أمين وعبد السلام هارون، دار الجيـــل، بيروت، ط1، 1991.

99- المصري، أحمد بن محمد:

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

- **التبيان في تفسير غريب القرآن**، تحقيق: فتحي الدابولي، دار الصحابة للتراث، القاهرة، الطبعة الأولى، 1992.

100- مكرم، عبد العال سالم:

- **غريب القرآن في عصر الرسول و الصحابة و التابعين**، مؤسسة الرسالة، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، 1996.

101- مكي، أبو محمد بن أبي طالب القيسي القيرواني:

- **مشكل إعراب القرآن**، تحقيق: ياسين محمد السواس، اليمامة للطباعة و النشر والتوزيع، دمشق- بيروت، الطبعة الثالثة، 2000.

102- المناوي، محمد عبد الرؤوف:

- **التوقيف على مهمات التعريف**، تحقيق: محمد رضوان الداية، دار الفكر، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، 1990.

103- المنجد، محمد نور الدين:

- **الاشتراك اللفظي في القرآن الكريم بين النظرية و التطبيق**، دار الفكر المعاصر، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، 1999.

- **الترادف في القرآن الكريم بين النظرية و التطبيق**، دار الفكر المعاصر، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، 1997.

- **التضاد في القرآن الكريم**، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، ط1، 1999.

104- المنذري، عمر بن مسعود:

-**كشف الأسرار**، وزارة التراث القومي و الثقافي، سلطنة عمان، 1983.

105- ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي بن أحمد الأنصاري:

© Arabic Digital Library - Yarmouk University
© Arabic Digital Library-Yarmouk University

- **لسان العرب**، دار إحياء التراث العربي، بيرون- لبنان، الطبعة الثالثة، 1999.

106- النايلة، عبد الجبار علوان:

- **الصرف الواضح**، وزارة التعليم العالي و البحث العلمي، جامعة بغداد، 1988.

107- النحاس، أبو جعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل:

- **إعراب القرآن**، تحقيق: زهير غازي زاهد، مطبعة العاني، بغداد، 1977

108- نحلة، محمود أحمد:

- **دراسات قرآنية في جزء عم**، دار المعرفة، الإسكندرية، 1988.

109- ابن النديم، أبو الفرج محمد بن أبي يعقوب:

- **الفهرست**، دار المعرفة، بيروت- لبنان، 1987.

110- النسفي، حافظ الدين أبو البركات عبد الله بن أحمد:

- **تفسير النسفي**، دار الكتاب العربي، بيروت- لبنان، 1982.

111- نصار حسن:

- **المتشابه**، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الأولى، 2003.

112- النماس، مصطفى أحمد:

- **الضياء في تصريف الأسماء**، مطبعة السعادة، القاهرة، الطبعة الرابعة، 1993.

113- النمر بن تولب العكلي:

- **ديوانه**، تحقيق حمودي القيسي، المعارف، بغداد، 1388هـ.

114- نواصرة، راضي:

- **الهجات القبائل الواردة في القرآن الكريم**، مؤسسة حمادة للنشر والتوزيع، إربد- الأردن، 2005.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

115- النيسابوري، الحسن بن محمد:

- **غرائب القرآن و رغائب الفرقان**، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، 1996.

116- ابن هشام ، أبو محمد جمال الدين عبد الله بن يوسف الأنصاري:

- **مسألة الحكمة في تذكير قريب في قوله تعالى: (إن رحمة ربك قريب من المحسنين)**، تحقيق: عبد الفتاح الحموز، دار عمار، عمان- الأردن، الطبعة الأولى، 1985.

117- أبو هلال العسكري، الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد بن يحيى بن مهران:

- **الفروق في اللغة**، دار الآفاق الجديدة، بيروت- لبنان، 1973.

118- وافي، علي عبد الواحد:

- **فقه اللغة**، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة الثانية، 1994.

119- اليازجي، ناصيف:

- **الجمانة في شرح الخزانة**، مكتبة دار البيان، بغداد، 1982.

120- آل ياسين، محمد حسين:

- **الأضداد في اللغة**، مطبعة المعارف، بغداد، الطبعة الأولى، 1974.

121- يعقوب، إميل:

- **فقه اللغة العربية و خصائصها**، دار العلم للملايين، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، 1982.

122- أبو يعلي الفراء، محمد بن الحسين بن محمد الحنبلي:

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

© Arabic Digital Library-Yarmouk University

- **العدة في أصول الفقه**، تحقيق: أحمد بن علي المباركي، مؤسسة الرسالة، بيروت- لبنان، 1980.

123- ابن يعيش، موفق الدين يعيش بن علي:

- **شرح المفصل**، عالم الكتب، بيروت-لبنان، مكتبة المثنى، القاهرة، 1988.

- **شرح الملوكي في التصريف**، تحقيق: فخر الدين قباوة، المكتبة العربية، حلب، الطبعة الأولى، 1973.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

Abstract

The current study discussed the linguistics problem in the Holy Quran. The study is divided into an introduction, three chapters and a conclusion. The first chapter contained the definition of problem and differentiating between it and the similarities and brief. Chapter two was devoted to the search in the aspects of the problem in the indication of the singular word in the Holy Quran, this chapter was divided into five subjects, a problem for contradiction, a problem related to the common verbal aspect, the problem related to the Synonym, a problem related to the opposition between the spelling and the meaning and the last subject discussed the problem caused by the differences in languages and accents.

The third chapter, dealt with the problem form grammatical view, this chapter was divided into four subjects those arem, the problem resulted from the differences in the origin of the word and the derivation, problem resulted from the mismatch in the number, and problem resulted from the differences in Masculine and Feminine words. Meanwhile, the last subject discussed the continuity in grammatical shapes. Finally, the conclusion contained several findings that been reached by the researcher.

© Arabic Digital Library - Yarmouk University

© Arabic Digital Library-Yarmouk University