

مخالفة السياق وأثره في توجيه النص القرآني دراسة دلالية

أبوبكر حسن عمر البقار

قسم اللغة العربية - كلية التربية - جامعة بني وليد

الملخص :

السياق القرآني يأخذ جانباً من جوانب الترجيح الدلالي، فكان الالتفات إليه باعتباره قرينة أساسية من قرائن الترجيح من أولويات المُفسِّر الذي يسلك سبيل الترجيح بين المعاني القرآنية، ولما كان الكمال المطلق لا يتصف به إلا منزل الكتاب، كان عدم الالتفات للسياق من الأمور التي يرتكبها بعض من اتصف بالنقص والعجز.

فتفسير القرآن الكريم وتفسير الشعر لا يكادان في جانب اللغة يختلفان، وإن كان للقرآن الكريم خصوصيته؛ ولذا كان الواجب أن تكون معاني كتاب الله لمعاني كلام العرب موافقةً، وظاهره لظاهر كلامها مُلائماً، وإن بايئته كتاب الله بالفضيلة التي فضَّلَ بها سائر الكلام والبيان. ولذلك لم يكن رواة الشعر وعلماءه يقبلون تفسيراً لا دليل عليه، ولا حجة تؤيده، ولا سيما من الشعر الذي يُعدّ من أهم ما استشهد به أهل العربية والمفسرون في بيان الدلالة اللغوية، والاحتجاج للأحكام النحوية، وقد احتلَّ في كتب التفسير منزلة هامة، يعتمد عليه في الاحتجاج، والتوضيح، والتدليل، والترجيح.

وقد حاولت في هذا البحث دراسة بعض الآيات القرآنية، واختلافات المفسرين في تأويلها، ومدى اعتمادهم على الشاهد الشعري في تفسير ألفاظها واستجلاء معانيها. فكل الشواهد التي تُعرض كانت انتقائية لاستجلاء الفكرة فقط، ولم يكن من منهج البحث الوقوف عند الأوجه النحوية ومحاكمتها في ضوء الأصول النحوية النظرية للوصول إلى الأقوى؛ بل الغاية هي استجلاء السياق في توجيه الدلالة، وكيفية توظيفه مع المعطيات النصية الأخرى، للوصول إلى المعنى الذي يقتنع به المفسر ويمس الجانب الدلالي، وسنقف في هذا المبحث على أمثلة تطبيقية توضح مدى خروج بعض المفسرين عن الالتفات لدلالة السياق.

مفهوم السياق في اللغة: يأتي السياق على عدة معان منها: ساق الإبل يسوقها سوقاً وسباقاً، وهو سائقٌ وسوّاقٌ، والمساوقة: المتابعة، كأن بعضها يسوق بعضها، وسباق الكلام: سرده وأسلوبه الذي يجري عليه. ((المعجم الوسيط (السياق): 1/467)).

أمّا في الاصطلاح فيقصد به: الجُمْلُ المحيطة بالتركيب، أي الجُمْلُ التي تسبقه والجُمْلُ التي تتلوّه، أو هو بناء كامل من فقرات مترابطة، في علاقته بأي جزء من أجزائه أو تلك الأجزاء التي تسبق أو تتلو مباشرة فقرة أو كلمة معينة. ((الخولي: احتمالات المعاني/ 80)).

وللسياق أهميته الكبيرة في بيان المعنى وتوضيحه سواء أكان ذلك على مستوى المفردة أم على مستوى التركيب، فوجود الكلمات في المعاجم هو وجودٌ مصطنع لأنّ الكلمات وجدت لكي تستعمل لا لكي تحفظ، فما المعاجم- في حقيقة أمرها إلا أدوات تعليمية وتربوية في كلّ المستويات، ومصادر أساسية لتسهيل عملية التبليغ في اللسان ذاته، وأنّ طبيعة المعنى الذي يقدمه المعجم قاصر على المعنى الاجتماعي أو الدلالي، ولا يعنى بالظروف والملابسات التي تحيط بالكلام، وأنّه يتسم بالتعدد ومن هنا يأتي دور السياق في تحديده. (الجيلالي: في طبيعة المعنى/ 177).

توجيه قوله تعالى: ﴿إِنَّ أَمْلَأَ يَأْتَمُرُونَ بِكَ لِيَقْتُلُوكَ﴾. ((القصص/ 20)).

يقول أبو عبيدة: ((مجازه: يهْمُونَ بك ويوامرون فيك ويتشاورون فيك ويرتئون، قال النمر بن تولب. ((ديوانه: / 64)).

أَرَى النَّاسَ قَدْ أَحْدَثُوا شَيْمَةً وَيَفِي كُلِّ حَادِثَةٍ يُؤْتَمَرُ

وقال ربيعة بن جُشَم النَّمَرِيّ. ((المعاني الكبير: 3/1259)).

أَحَارِبُ بَنِ عَمْرٍو كَأَنِّي خَمِرٌ وَيَعْدُو عَلَى الْمَرْءِ مَا يَأْتَمُرُ

فقوله: (مَا يَأْتَمُرُ)، أي: ما يرى لنفسه، فيرى أنه رُشِدٌ، فربّما كان هالِكُه من ذلك))،

أي: إذا ائتمر أمراً غير رشِدٍ عَدَا عليه فأهلكه. ((مجاز القرآن: 2/100)).

أمّا ابن قتيبة فيرى أنّ تفسير أبو عبيدة للشاهد الشعري ليس دقيقاً؛ إذ يقول: وهذا غلطٌ بيّن لمن تدبّر، ومضادة للمعنى، كيف يعدو على المرء ما شاور فيه، والمشاورة بركةٌ وخيرٌ، وإنّما أراد: يعدو عليه ما همّ به للناس من الشرِّ، ومثله قولهم: مَنْ حَضَرَ حُفْرَةً وَقَعَ فِيهَا، وقوله: ﴿إِنَّ أَمْلَأَ يَأْتَمُرُونَ﴾، أي: يهْمُونَ بك، يدلّك على ذلك قول النمر بن تولب. ((ديوانه: / 135)).

اعْلَمَنَّ أَنَّ كُلَّ مُؤْتَمِرٍ مُخْطِئٌ فِي الرَّأْيِ أَحْيَانًا

فَإِذَا مَا لَمْ يُصِْبْ رَشْدًا كَانَ بَعْضُ اللَّوْمِ ثُنْيَانًا

يعني: أَنَّ كُلَّ مَنْ رَكِبَ هَوَاهُ، وَفَعَلَ مَا فَعَلَ بِغَيْرِ مَشَاوِرَةٍ، فَلَا بُدَّ مِنْ أَنْ يُخْطِئَ أحياناً، فإذا لم يُصَبِّ رَشْداً لَأَمَهُ النَّاسُ مَرَّتَيْنِ: مَرَّةً لِرُكُوبِهِ الْأَمْرَ بِغَيْرِ مَشَاوِرَةٍ، وَمَرَّةً: لِغَلَطِهِ، وَمِمَّا يَدُلُّكَ عَلَى ذَلِكَ أَيْضاً قَوْلُهُ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿وَأَتَمُّوْا بَيْنَكُمْ بِمَعْرُوفٍ﴾ ((الطلاق/6))، لَمْ يَرُدُّ: تَشَاوَرُوا، وَإِنَّمَا أَرَادَ: هُمُّوْا بِهِ، وَاعْتَزَمُوا عَلَيْهِ، وَقَالُوا فِي تَفْسِيرِهِ: هُوَ أَنْ لَا تَضُرَّ الْمَرْأَةَ بِزَوْجِهَا، وَلَا الزَّوْجَ بِالْمَرْأَةِ، وَلَوْ أَرَادَ الْمَعْنَى الَّذِي ذَهَبَ إِلَيْهِ أَبُو عُبَيْدَةَ، لَكَانَ أَوْلَى بِهِ أَنْ يَقُولَ: (إِنَّ الْمَلَأَ يَتَأَمَّرُونَ فِيكَ)؛ أَي: يَسْتَأْمَرُ بَعْضُهُمْ بَعْضاً. ((غريب القرآن/ 331)).

وفي الحقيقة يبدو أن ابن قتيبة لم يتمعن في كلام أبي عبيدة، ولم ينقله كاملاً، فأبو عبيدة لم يقتصر على تفسير الموامرة بالمشاورة فحسب، بل أضاف إليها دلالات أخرى يقتضيها سياق الآية، وهي: (يهمون بك ويؤامرون فيك ويتشاورون فيك ويرتثون)، وهي دلالات جامعة مانعة، ومن ناحية أخرى فشرح ابن قتيبة لبیت ربعة بن جشم لا يستقيم والمعنى المراد، فانظر إلى قوله: (يعدو عليه ما هم به للناس من الشر)؟، فلا مقارنة دلالية بين اللفظ والمعنى، بل كان فهم أبي عبيدة أجود، وهو قوله: (ما يرى لنفسه، فيرى أنه رُشدٌ، فربما كان هلاكه من ذلك).

توجيه قوله تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا﴾ ((الفرقان/21)).

فأبو عبيدة يرى بأن قوله: ﴿لَا يَرْجُونَ﴾، معناه: (لا يخافون ولا يخشون). ((مجاز القرآن: 275/1))، واستدل على ذلك بقول أبو ذؤيب الهذلي. ((ديوان الهذليين: 143/1)).

إِذَا لَسَعَتْهُ النَّحْلُ لَمْ يَرْجُ لَسْعَهَا وَخَالَفَهَا فِي بَيْتِ ثُوبٍ عَوَامِلٍ

والمعنى: أنه لم يخف ولم يبال لسع النحل؛ لنفاسة العسل، ولذته، وعلى هذا فالبيت قد جاء موافقاً للمعنى الذي سبق له، فمعظم اللغويين ذكروا أن الرجاء في البيت بمعنى: الخوف. ((أمالى الزجاجي/20)).

لكن ابن عطية يرى بأن الرجاء في الآية والبيت جاء على بابهما؛ لأن خوف لقاء الله تعالى مقترن أبداً برجائه؛ فإذا نفي الرجاء عن أحد فإنما أخبر عنه أنه مكذب بالبعث لنفي الخوف والرجاء، وأما بيت الشعر المذكور فمعناه عندي: لَمْ يَرْجُ دَفْعَهَا وَلَا الْإِنْفِكَاءَ عَنْهَا، فَهُوَ لِذَلِكَ يُوَطَّنُ عَلَى الصَّبْرِ، وَيَجِدُ فِي شُغْلِهِ. ((المحرر الوجيز: 16/12)).

فتأويل ابن عطية ممكن، لكن الفراء وغيره ذهبوا إلى أن الرجاء الذي بمعنى الخوف لغة هذيل، إذا كان مع الرجاء جحد ذهبوا به إلى معنى الخوف، يقولون: فلان لا يرجو ربه، أي: لا يخاف ربه، ومن ذلك قوله: ﴿مَا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا﴾ ((نوح/13))، أي: لا تخافون لله عظمة، وإذا

قالوا: فلانٌ يرجو ربّه، فهذا معنى الرجاء لا على الخوف. ((البحر المحيط: 8/95))، وهنا كان ينبغي لابن عطية أن لا يتكلّف للتأويل، وأن يحمل اللفظة على لغتها.

وأما فيما يخص البيت الذي استدل به أبو عبيدة وهو قول الهذلي:

إِذَا لَسَعْتُهُ النَّحْلُ لَمْ يَرْجَ لَسْعَهَا وَخَالَفَهَا فِي بَيْتِ نُوبٍ عَوَامِلَ

فيبدو أن أبا عبيدة ومن وافقه قد فسّروا البيت اعتماداً على الدلالة اللفظية الجزئية، وهي

لا تصلح في مثل هذه المواطن؛ لأن ابن عطية اعتمد السياق، ونظر إلى البيت التالي وهو قوله:

فَحَطَّ عَلَيْهَا وَالضُّلُوعُ كَأَنَّهَا مِنْ الْخَوْفِ أَمْثَالُ السَّهَامِ النَّوَاصِلِ

فهذا البيت فيه دلالة على أن الخوف قد تملّك هذا الرجل، وأن البيت الذي قبله ليس نفيّاً

للخوف، وإنما نفي للرجاء مع بقاء الخوف، وقد يكون نفي الخوف في الأول مع اللسع، وإثبات الخوف

في الثاني من السقوط. ((شرح أشعار الهذليين: 1/144)).

توجيه قوله تعالى: ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا﴾. ((البقرة/17)).

ذهب أبو عبيدة إلى أن (الذي) في هذه الآية هي بمعنى (الذين)، وهي كقوله: ﴿وَالَّذِي جَاءَ

بِالصِّدْقِ وَصَدَقَ بِهِ أُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ﴾. ((الزمر/33))، والمعنى: (الذين جاءوا بالصدق

وصدّقوا به)، وهو نظير قول الأشهب بن رُميلة. ((مجاز القرآن: 2/190)).

فَإِنَّ الَّذِي حَانَتْ بِفُلْجٍ دِمَاؤُهُمْ هُمُ الْقَوْمُ كُلُّ الْقَوْمِ يَا أُمَّ خَالِدٍ

ومعنى: (الذي حانت بفُلْجٍ دِمَاؤُهُمْ)، أي: (الذين حانت دِمَاؤُهُمْ)، ف(الذي) هنا مفرد

بمعنى: (الذين).

لكن الطبري يرى بأن استدلال أبو عبيدة ليس في محله، فسياق الآية ليس كسياق البيت

محل الاستشهاد، ذلك أن أبا عبيدة أغفل الفرق الدلالي ما بين (الذي) في الآيتين وفي البيت؛

لأن (الذي) في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِي جَاءَ بِالصِّدْقِ﴾، دلالتها على الجمع واضحة، وهي قوله:

﴿أُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ﴾، وكذلك لفظة: (الذي) في البيت المستشهد به، فدلالة الجمع مستقاة

من قوله: (دِمَاؤُهُمْ)، وليست هذه الدلالة في قوله: ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا﴾؛ لأنها هنا باقية

على دلالتها الإفرادية، وغير جائز لأحد نقل الكلمة التي هي الأغلب في استعمال العرب على معنى إلى

غيره إلا بحجة يجب التسليم لها. ((تفسير الطبري: 1/320)).

والحقيقة أن أبا عبيدة لم يخرج عن السياق المألوف؛ فكان ينبغي على الطبري رحمه الله أن ينظر إلى الآية في سياقها، فقله: ﴿مَثَلُهُمْ﴾، جمع، وقوله ﴿ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ﴾، هنا جمع أيضاً، وقوله: ﴿وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ﴾، جمع أيضاً، وعليه فاستدلال أبو عبيدة كان في محله، ولفظة (الذي) هنا مفرد، يراد به الجمع، والذي سَوَّغَ ضَعْفَ (الذي) موضع (الذين)، ولم يُجزِ وضع (القائم) موضع (القائمين)، ولا نحوه من الصفات أمران: أحدهما: أن (الذي) لكونه وصلة إلى وصف كل معرفة بجملة، وتكاثر وقوعها في كلامهم، وكونه مستطالاً بصلته حقيقاً بالتخفيف؛ ولذلك نهكه بالحذف، والثاني: وقصد 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 شُبِّهَتْ قِصَّتُهُمْ بقصة المستوقد. ((الكشاف: 71/1)).

توجيه قوله تعالى: ﴿وَلَا يَكُنْ لَّآ تَوَاعِدُهُمْ سِرًّا إِلَّا أَنْ تَقُولُوا قَوْلًا مَعْرُوفًا﴾. ((البقرة/235)). يقول ابن فارس: ((السِّرُّ خلاف الإعلان، يقال: أسررت الشيء إسراءً، خلاف أعلنته، ومن الباب السِّرُّ وهو النكاح، وسُمِّيَ بذلك لأنه أمر لا يُعلن به)). ((المقاييس: (سرر/403))).

وقد اختلف العلماء في معنى قوله تعالى: ﴿سِرًّا﴾، فقيل: معناه نكاحاً، أي: لا يقل الرجل لهذه المعتدة تزوجيني، بل يعرض إن أراد، ولا يأخذ ميثاقها وعهدها ألا تنكح غيره في استسرار وخفية، وهذا رأي جمهور المفسرين، كابن عباس، ومجاهد، وابن مالك. ((القرطبي: 163/2)).

وقيل: السِّرُّ: الزنا، أي: لا يكون منكم مواعدة على الزنا في العدة ثم التزوّج بعدها، وهو رأي قتادة، والنخعي، واختاره الطبري. ((تفسير الطبري: 110/5))، واستدلوا على ذلك بقول الحطيئة. ((ديوانه، بشرح ابن السكيت/138)).

وَيَحْرُمُ سِرُّ جَارَتِهِمْ عَلَيْهِمْ وَيَأْكُلُ جَارُهُمْ أَنْفَ الْقِصَاعِ

وذهب الشافعي إلى أن السِّرَّ: الجماع، أي لا تصفوا أنفسكم لهنّ بكثرة الجماع ترغيباً لهنّ في النكاح، فإن ذكر الجماع مع غير الزوج فحشٌّ، واستدل على ذلك بقول امرئ القيس. ((ديوانه/154)).

أَلَا زَعَمْتَ بِسَبَاسَةِ الْيَوْمِ أَنَّنِي كَبَرْتُ وَأَلَّا يُحْسِنُ السِّرَّ أَمْنَالِي

والحقيقة أن الصواب هو ما ذهب إليه الجمهور كابن عباس، وغيره من أن السِّرَّ في الآية يُقصد به (النكاح)، وأيدهم في ذلك ابن عبيدة بقوله: السِّرُّ: الإفضاء بالنكاح، واختاره ابن عطية بقوله: ((هكذا جاءت عبارة هؤلاء في تفسير السِّرِّ، وفي ذلك عندي نظر، وذلك أن السِّرَّ في اللغة يقع

على الوطء حلاله وحرامه، لكن معنى الكلام وقرينته تردُّ إلى أحد الوجهين، فمن الشواهد قول الحطيئة:

وَيَحْرُمُ سِرَّ جَارَتِهِمْ عَلَيْهِمْ وَيَأْكُلُ جَارُهُمْ أَنْفَ الْقِصَاعِ

فقريئة هذا البيت تُعطي أَنَّ السَّرَّ أراد به الوطء حراماً، وإلا فلو تزوجت الجارة كما يحسن لم يكن في ذلك عارٌ، ومن الشواهد قول مرضاوي المهري. ((أمالى القالي: 1/127، 128)).

أَخَالَتْنَا سِرُّ النِّسَاءِ مُحَرَّمٌ عَلَيَّ وَتَشْهَادُ النَّدَامَى مَعَ الْخَمْرِ

لَنْ لَمْ أَصْبَحْ دَهْنًا وَلَفِيْفَهَا وَنَاعِبَهَا يَوْمًا بِرَاغِيَةِ الْبَكْرِ

فقريئة هذا الشعر تُعطي أنه أراد تحريم جماع النساء عموماً في حرامٍ وحلالٍ حتى ينال ثأره، والآية تعطي النهي عن أن يواعد الرجلُ المعتدة أن يطأها بعد العدة بوجه التزويج، وأما المواعدة في الزنا فمحرمٌ على المسلم مع معتدة وغيرها. ((المحرر الوجيز: 2/220)).

فابن عطية قد اعتمد في اختياره لتفسير السَّرِّ في الآية على الموازنة بين معاني السَّرِّ في الشواهد الشعرية التي ذكرها، وترجَّح لديه بعد النظر في معانيها أن المقصود بالسَّرِّ هو المواعدة سرّاً، وأن تفسير السَّرِّ هنا بالزنا لا وجه له في الآية، وهذا نظراً جيداً من ابن عطية.

((الشاهد الشعري في تفسير القرآن الكريم: ص/429)).

توجيه قوله تعالى: ﴿الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ﴾ ((البقرة/147)).

خطاب الآية للنبي صلى الله عليه وسلم، والمراد أمته، ودلّ الممتريين على وجودهم، ونهى أن يكون منهم، والنهي عن كونه منهم أبلغ من النهي عن نفس الفعل، والمعنى: لا تكوننَّ من الذين يشكون في الحق؛ لأنَّ ما جاء من الله لا يمكن أن يقع فيه شكٌّ ولا جدال، إذ هو الحقُّ المحض الذي لا يمكن أن يلحق فيه ريب ولا شكٍّ، والمرية: التردد في الأمر، وهو أخصُّ من الشكِّ، والامتراء والمماراة: المحاجة فيما فيه مرية. ((المفردات: (مري)، ص/603)).

ولم يكن ثمة اختلاف يذكر في معنى الآية، ولكن ثمة اختلاف في الاستشهاد لها، فقد استدلل الطبري على ذلك بقول الأعشى. ((ديوانه: ص/73)).

تَدْرُ عَلَى أَسْوَاقِ الْمُمْتَرِينَ رَكْضًا إِذَا مَا السَّرَابُ أَرْجَحَنُ

وإلى ذلك ذهب القرطبي إلى القول: بأن معنى الشكِّ في البيت موجودٌ، والمعنى: أنهم شاكون في دورها، لطول سيرها، ولهذا فهو يحتمل أن يختبر الفرسَ صاحبه، هل هو على ما عهده منه

من الجري، أم لا، لئلا يكون أصابه شيء، أو يكون هذا عند أول شرائه، فيُجريه، ليعلم مقدار جريه.))
الجامع لأحكام القرآن: 2/164)).

لكن ابن عطية يرى أن استدلال الطبري بهذا لم يكن بسديد، فالسياق في البيت ليس سياق شك، ولا دلالة فيه على الشك، فأبو عبيدة وغيره قالوا: الممتريين في البيت: هم الذين يَمُرُّون الخيل بأرجلهم همزاً لتجري؛ كأنهم يحتلبون الجري منها، فليس في البيت معنى من الشك كما قال الطبري.)) (المحرر الوجيز: 1/21، 22)).

والذي قاله ابن عطية هو الصواب، ففي اللغة كما يقول ابن فارس: ((الميم والراء والحرف المعتل أصلان صحيحان، يدل أحدهما على مسح شيء واستدار، والآخر: على صلابة في شيء، فالأول: المَرِي: مَرِي الناقة، وذلك إذا مُسِحت للحلب، يقال: مَرَيْتُهَا أَمْرِيها مَرِيًا، ومما يشبه بهذا: مَرِي الفرس بيده، إذا حركها على الأرض كالعابث، وكأنه يشبه بمن يَمْرِي الضرع بيده)). ((المقاييس: (مري)، ص/858)).

وفي اللسان: (مَرِيَةُ الفرس): ما استخرج من جريه قدرٌ لذلك عرقه، وقال الجوهري: مَرَيْتُ الفرس إذا استخرجت ما عنده من الجري بسوطٍ وغيره.)) (لسان العرب: (مرو)، 8/268)).

توجيه قوله تعالى: ﴿خُلِقَ الْإِنْسَانُ مِنْ عَجَلٍ سَأُورِيكُمْ آيَاتِي فَلَا تَسْتَعْجِلُون﴾.)) (الأنبياء/37)).

يقول أبو عبيدة: ((مجاز: مجازُ خُلِقَ العجلُ من الإنسان، وهو العجلة، والعرب تفعل هذا إذا كان الشيء من سبب الشيء بدءوا بالسبب، وفي آية أخرى: ﴿مَا آتَا مَفَاتِحَهُ لَتَنُوءَ بِالْعُصْبَةِ أُولَى الْقُوَّةِ﴾.)) (القصص/76))، والعصبة هي التي تنوء بالمفاتيح، ويقال: (إنها لتنوء عجيرتها)، والمعنى: أنها هي التي تنوء بعجيرتها)). ((مجاز القرآن: 2/38، 39)).

واستدل على ذلك بقول الأعشى.)) (ديوانه: ص/149)).

لَمَحْقُوقَةٌ أَنْ تَسْتَجِيبِي لَصَوْتِهِ وَأَنْ تَعْلَمِي أَنَّ الْمُعَانَ مُوقِّقُ

يريد: أَنَّ الْمُوقِّقَ معان.

ويبدو أن ما ذهب إليه أبو عبيدة ليس في محله؛ لأن القلب الصحيح فيه أن لا يكون في كلام فصيح، وأن بابَه الشعر، وحمله على القلب يبعد في الصنعة، ويصغر المعنى، وعلى هذا فالمعنى كما يرى الأندلسي: أنهم لما كانوا يستعجلون عذاب الله وآياته الملحّة إلى الإقرار والعلم، نهاهم تعالى عن الاستعجال، وقدم أولاً ذم الإنسان على إفراط العجلة، وأنه مطبوع عليها، وكونه خلق من عجل هو

على سبيل المبالغة لما كان يصدر منه كثيراً، كما يقال لمكثر اللعب: أنت من لعبٍ. ((البحر المحيط: 430/7)).

وذهب بعضهم إلى أن قوله: ﴿خُلِقَ الْإِنْسَانُ مِنْ عَجَلٍ﴾، أي: من طين، واستدلوا لذلك بقول

الشاعر:

وَالنَّبْعُ يَنْبُتُ بَيْنَ الصَّخْرِ ضَاحِيَةً وَالنَّخْلُ يَنْبُتُ بَيْنَ الْمَاءِ وَالْعَجَلِ

وهذا لا يعرف قائله، فهو مجهول النسب، ولا تطابق بينه وبين الآية الكريمة، فكيف يكون

المعنى: (خلق الإنسان من طين)، ثم تُختتم الآية بقوله: ﴿سَأُورِيكُمْ آيَاتِي فَلَا تَسْتَعْجِلُونِ﴾، فلا مطابقة دلالية هنا، والسياق لا يحتمل مثل هذه التأويلات.

يقول الأصفهاني: ((من فسرهما بالطين: ليس بشيء؛ بل تنبيه على أنه لا يتعزى من ذلك، وأن ذلك أحد الأخلاق التي رُكِبَ عليها، وعلى ذلك قال تعالى: ﴿وَكَانَ الْإِنْسَانُ عَجُولًا﴾. ((الإسراء/11))، فالعرب خُوطِبَتْ بما تعقل، والعرب تقول للذي يُكثر الشيء: خُلِقَتْ منه)). ((المفردات: (عجل)، ص/419)).

ومن جهة أخرى فتفسير الآية لا يتناسب مع سياقها بوجه، وهذا لا يصح لمخالفته المعنى الذي لأجله سيقَّتْ الآية، وذلك أنه سبحانه وتعالى: بيّن في هذا السياق استهزاء الكافرين بمحمد صلى الله عليه وسلم، فقال: ﴿وَإِذَا رَأَوْكَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَتَّخِذُونَكَ إِلَّا هُزُوًا أَهَذَا الَّذِي يَذْكُرُ آلِهَتَكُمْ وَهُمْ يَذْكُرُ الرَّحْمَنَ هُمْ كَافِرُونَ﴾، واستهزأؤهم هذا كان نتيجة استعجالهم فري الحكم على دعوة الرسول صلى الله عليه وسلم، فكان التنبيه على أمر الاستعجال، ومدى خطورته في بلوغ رتبة الكفر من دواعي السياق، هذا من حيث السياق، ومن حيث اللحاق نجد قوله تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ مَتَى هَذَا الْوَعْدُ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾، مبيناً وجه استعجالهم، وأنهم يريدون تحديد وقت الوعد، فكان السياق حديثاً عن أمر الاستعجال، لا عن أصل الخلق وأنه من (طين)، فلا يصح العدول عن المعنى الأشهر في لغة العرب إلى آخر لا موجب له.

وهذا التفسير لا يتعارض مع اللغة، فالعجلة: طلب الشيء وتحريره قبل أوانه، وهو من مقتضى الشهوة؛ فلذلك صارت مذمومة في عامة القرآن حتى قيل: العجلة من الشيطان، قال تعالى: ﴿سَأُورِيكُمْ آيَاتِي فَلَا تَسْتَعْجِلُونِ﴾. ((الأنبياء/37))، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ﴾. ((طه/114))، وقوله تعالى: ﴿وَمَا أَعْجَلَكَ عَنْ قَوْمِكَ يَمُوسَى﴾. ((طه/83))، وأما قوله سبحانه

وتعالى: ﴿وَعَجِلْتُ إِلَيْكَ رَبِّ لِتَرْضَى﴾ ((طه/84))، فذكر أن عجلته وإن كانت مذمومة فالذي دعا إليها أمر محمود، وهو طلب رضا الله تعالى. ((المفردات: (عجل)، ص/419)).

توجيه قوله تعالى: ﴿حَقَّقْ إِذَا فَرِحُوا بِمَا أُوتُوا أَخَذْنَاهُمْ بَغْتَةً فَإِذَا هُمْ مُبْلِسُونَ﴾ ((الأنعام/44)) أي: فتحنا عليهم أبواب الرزق من كل ما يختارون، وهذا استدراج منه تعالى وإملاء لهم، ولهذا قال: ﴿حَقَّقْ إِذَا فَرِحُوا بِمَا أُوتُوا﴾، أي: من الأموال والأولاد والأرزاق، ﴿أَخَذْنَاهُمْ بَغْتَةً﴾، أي: غفلة، ﴿فَإِذَا هُمْ مُبْلِسُونَ﴾، أي: آيسون من كل خير. ((تفسير ابن كثير: 133/2))، يقول الضراء: ((المبلس: اليائس، المنقطع رجاءه، ولذلك قيل للذي يسكت عند انقطاع حجته، ولا يكون عنده جواب: قد أبلس، وقد قال الراجز:

يَا صَاحِ هَلْ تَعْرِفُ رَسْمًا مُكْرَسًا قَالَ: نَعَمْ، أَعْرِفُهُ، وَأَبْلَسَا

أي: لم يُحَرِّ إِلَيَّ جواباً)). ((معاني القرآن: 335/1))، والمعنى: تحير مندهشاً لا يقدر أن يتكلم.

وعند ابن فارس: (بلس): الباء واللام والسين أصل واحد، وما بعده فلا معول عليه، فالأصل: اليأس، يقال: أبلس: إذا يئس، قال تعالى: ﴿فَإِذَا هُمْ مُبْلِسُونَ﴾، ومن ذلك اشتق اسم إبليس، كأنه يئس من رحمة الله. ((المقاييس: (بلس)، ص/111))، إذن: فأصل دلالة الإبلاس على اليأس، وأن ما عداه من المعاني يعود إليه .

وأبو عبيدة لم يبتعد كثيراً عن هذا المعنى، فقد فسّر الإبلاس بأنه: الحزين الدائم، وعليه قول العجاج. ((مجاز القرآن: 192/1)).

يَا صَاحِ هَلْ تَعْرِفُ رَسْمًا مُكْرَسًا قَالَ: نَعَمْ، أَعْرِفُهُ، وَأَبْلَسَا

وهذا وجه من وجوه تفسيرها، فالإبلاس عند الأصفهاني: الحزن المعترض من شدة البأس، يقال أبلس، ومنه اشتق إبليس فيما قيل، ولما كان المبلس كثيراً ما يلزم السكوت وينسى ما يعنيه قيل: أبلس فلان إذا سكت وإذا انقطعت حجته. ((المفردات: (بلس)، ص/76)).

وقد فسرها مجاهد بالاكئاب، وإلى ذلك ذهب أبو عبيدة، واستدل عليه بقول رؤبة. ((مجاز القرآن: 192/1)).

وَحَضَرَتْ يَوْمَ خَمَيْسِ الْأَخْمَاسِ وَفِي الْوُجُوهِ صُفْرَةٌ وَإِبْلَاسٌ

أي: اكئاب، وكسوف، وحزن .

إذن: فأصل الإبلّاس في كلام العرب: الحزن على الشيء، والندم عليه، وعند بعضهم: انقطاع الحُجّة، والسكوت عند انقطاع الحجة، وعند بعضهم: الاكتئاب والكسوف.

فكان ينبغي أن ينظر في لغة العرب، فيجد معنى للفظ ما ظاهره التثامه مع سياقه، فيظن أنه قد ظفر بالمقصود من المعنى، وحقيقة الأمر خلاف ذلك، فكان النظر المستوعب لجميع المعاني الواردة على اللفظ هو الواجب دون سواه، فلا يكفي النظر العابر، أو الأخذ بالشائع من لغة العرب إلا في حالة كونه أقرب إلى المعنى السياقي.

توجيه قوله تعالى: ﴿لَا يَرْفُؤُا فِيكُمْ إِلَّا وَلَا ذِمَّةٌ﴾ ((التوبة/8)).

يقول أبو عبيدة: ((مجاز الإلّ: العهد والعقد واليمين، ومجاز الذمّة: التذمّم ممن لا عهد له، والجميع: ذمّم، يرقبوا: أي: يراقبوا)). ((مجاز القرآن: 253/1)).

وهنا أبو عبيدة قد فصل بين (الإلّ)، و(الذمّة)؛ ورأى أن (الإلّ) غير العهد فهما لفظان متباينان؛ لأنّ العطف يتطلب المغايرة. ((روح المعاني: 56/10)).

واستدل أبو عبيدة على مجيء (الإلّ) بمعنى (القربة) بقول تميم بن مقبل.

أَفَسَدَ النَّاسَ خُلُوفٌ خَلَفُوا قَطَعُوا الْإِلَّ وَأَعْرَاقَ الرَّحِمِ

أي: قطعوا القربات ولم يصلوها. ((المحرر الوجيز: 137/8)).

لكن ابن عطية حمل (الإلّ) في البيت على معنى (العهد). ((المحرر الوجيز: 137/8)).

فالخلاف هنا في دلالة اللفظة في الشاهد على المعنى، واعتراض ابن عطية مبني على فهمه للمفردة من خلال سياق البيت، وإن كان البيت يحتمل الأمرين، وفهم أبي عبيدة غير بعيد، ومعرفته بالشعر أوسع.

ومما جاء فيه (الإلّ) بمعنى القربة قول حسان بن ثابت. ((ديوانه: ص/242)).

لَعَمْرُكَ إِنَّ إِلَّكَ فِي قُرَيْشٍ كَالِ السَّقْبِ مِنْ رَأْلِ النَّعَامِ

يعني: إن قرابتك في قريش كذب كقربة السقب؛ الذي هو الحوار- أعني ولد الناقة- من

رأل النعام، ولا قرابة بين أولاد الإبل وأولاد النعام.

ومن هذا المعنى قول: (يزيد بن مضر الحميري) في شعره الذي ينفي به نسب زياد بن أبيه عن قريش، ويُعَاتَب معاوية في استلحاقه له؛ لما كان بينه وبين عبّاد بن زياد من العداوة، وما أهانه به عبّاد بن زياد كما هو معروف، قال يزيد بن مضر الحميري في ذلك أبياته المشهورة التي يقول فيها. ((ديوانه، ص/230)).

أَلَا أَبْلَغُ مُعَاوِيَةَ بْنِ حَرْبٍ مُغْلَغَلَةً مِنَ الرَّجُلِ الْيَمَانِيِّ
فَأَشْهَدُ أَنَّ إِلَّكَ مِنْ قُرَيْشٍ كَالِ الْجَلِّ مِنْ وَلَدِ الْأَتَانِ
ومعنى: (إلك): أي: قرابتك في قريش .

و(الإلّ والإيل): يُطلق على الله سبحانه وتعالى، ومعروف في قصة أبي بكر الصديق رضي الله عنه لما جاءه قوم من أصحاب مسيلمة الكذاب قال لهم أبوبكر: اقروؤا عليّ ممّا يدّعي أنه ينزل عليه، فقرأوا عليه شيئاً من ثرّهات مسيلمة الكذاب؛ فقال: أنتم تعلمون أنّ هذا لم يخرج من إلّ، أي: إنّ هذا كلام لم يصدر من الله. ((العذب النمير: 290/5، 291)).

أمّا الطبري فقد صرّح باختياره قائلاً: ((والإلّ: اسم يشتمل على معانٍ ثلاثة: وهي العهد والعقد، والحلف، والقربة، وهو أيضاً بمعنى الله، فإذا كانت الكلمة تشمل هذه المعاني الثلاثة، ولم يكن الله خصّاً مع ذلك معنى دون معنى، فالصواب أن يعمّ ذلك، كما عمّ بها جلّ ثناؤه معانيها الثلاثة، فيقال: لا يرقبون في مؤمن الله، ولا قرابة، ولا عهداً، ولا ميثاقاً)).

وأما معناه إذا كان بمعنى العهد، فقول الشاعر: ((تفسير الطبري: 358/11، 359)).

وَجَدْنَاهُمْ كَاذِبًا إِلَهُمُ وَذُو الْإِلِّ وَالْعَهْدِ لَا يَكْذِبُ

فاللغة شرط أساس وضابط أصيل من ضوابط فهم السياق القرآني، والعدول عن الأخذ بها بعين الاعتبار، أو عدم إعطائها الأولوية التي تنسجم وتتناسب مع السياق القرآني هو لون من ألوان إهدار المفاهيم اللغوية التي أقرها لسان العرب، فكانت الدقة اللغوية والاهتمام بحمولات الألفاظ على الوجه الذي يقره السياق من أشدّ الضرورات في فهم كتاب الله عز وجل.

توجيه قوله تعالى: ﴿وَذَكِّرْهُمْ بِأَيْتِنَا﴾ ((إبراهيم/ 5)).

أيام الله تعني: بلاءه ونعماءه، والتذكير يقع بالوجهين، وفي التذكير تعظيم الكوائن المذكر بها؛ وعبر عنها بالظرف الذي وقعت فيه، وكثيراً ما يقع الإسناد إلى الظرف، وفي الحقيقة الإسناد لغيرها كقوله تعالى: ﴿بَلْ مَكْرٌ آلِيلٌ وَأَلْهَارٌ﴾ ((سبا/ 33))، ومن ذلك قولهم: يوم عبوس ويوم عصيب، ويوم بسام، والحقيقة وصّف ما وقع فيه من شدة وسرو.

فعادة العرب أن تذكر اليوم، ومُرادها ما فيه من البلايا والأوجال، ومنه قول عدي بن زيد: ((مجاز القرآن: 1/294)).

وَكُنْتُ لِرَأْسِ خَصْمِكَ لَمْ أُعْرَدْ وَقَدْ سَلَكَوكَ فِي يَوْمٍ عَصِيبٍ

فلا اختلاف بين المفسرين في معنى هذه الآية، ف(أيام الله) هي نعمه ومحنه، أي: بما أنعم الله عليهم من النجاة من فرعون، ومن التيه، واستدلوا لذلك بقول عمرو بن كلثوم: ((ديوانه: ص/370)).

وَأَيَّامٌ لَنَا غُرٌّ طَوَالٍ عَصَيْنَا الْمَلِكَ فِيهَا أَنْ نَدِينَا

لكن الطبري عاب على هذا الاستشهاد، ويرى أن (الأيام) في الآية الكريمة ليست هي التي في البيت محل الاستدلال، فوصف الشاعر للأيام بأنها غُرٌّ طوال، لا يعني ذلك إنعامهم على الناس فيها، وليس في البيت دليل على الآية.

يقول الطبري: وقد يكون تسميتها غُرّاً لعلوهم على الملك وامتناعهم منه، فأيامهم غُرٌّ لهم، وطوالٌ على أعدائهم، فليس في البيت دليل على أن الأيام معناها النعم وجه؛ لأن عمرو بن كلثوم إنما وصف ما وصف من الأيام بأنها غُرٌّ لعزّ عشيرته فيها، وامتناعهم عن الملك من الإذعان له بالطاعة، وذلك كقول بعض الناس: ما كان لفلان قط يوم أبيض، يعنون بذلك أنه لم يكن له يوم مذكور بخير، وأمّا وصفه إياها بالطول، فإنها لا تُوصف بالطول إلا في حال شدة، كما قال النابغة: ((ديوانه: ص/15)).

كَلِينِي لَهُمْ يَا أُمَيْمَةَ نَاصِبٍ وَلَيْلٍ أَقَاسِيهِ بَطِيءٍ الْكَوَاكِبِ

فإنما وصفها عمرو بالطول لشدة مكروهاها على أعداء قومه، ولا جة لذلك غير ما قلت. (تفسير الطبري: 3/191)).

توجيه قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا﴾. ((البقرة/ 34)).

ذهب أبو عبيدة إلى أن المعنى: (وقلنا للملائكة اسجدوا)، و(إذ) من حروف الزوائد، وحمل بعض الشواهد اللغوية على معنى الآية، واستدل على ذلك بقول الأسود بن يعفر:

فَإِذَا وَذَلِكَ لَا مَهَاةَ لِدِكْرِهِ وَالْدَهْرُ يُعْقِبُ صَالِحًا بِفَسَادِ

والمعنى: ليس لعيشنا مهة ومهاة، أي: ليس لها حسن أو نظارة، ولا طعم، ولا فضل، واستدل أيضاً بقول عبد مناف الهذلي:

حَتَّى إِذَا أَسْلَكُوهُمْ فِي قَتَائِدَةٍ شَلًّا كَمَا تَطْرُدُ الْجَمَالَ الشُّرْدَا

والمعنى: حتى أسلكوهم. ((مجاز القرآن: 36/1، 37)).

وهذان الشاهدان اللذان ذكرهما أبو عبيدة يصحان في (إذا)، وليس في (إذ)، فالكلام هنا مختلف، وقد تعقيه الطبري بقوله: ((زعم بعض المنسوبين إلى العلم بلغات العرب من أهل البصرة، أن

تأول قوله: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ﴾ ((البقرة/ 30))، (وقال ربك)، وأن (إذ) من الحروف الزوائد، وأن معناها الحذف، واعتلّ لقوله الذي وصفنا عنه في ذلك بيت الأسود بن يعفر،... والأمر في ذلك بخلاف ما قال؛ وذلك أن (إذ) حرف يأتي بمعنى الجزاء، ويدل على مجهول من الوقت، وغير جائز إبطال حرف كان دليلاً على معنى في الكلام. ((تفسير الطبري: 1/439 □ 442)).

هذا من جهة، ومن جهة أخرى ف(إذا) في بيت الأسود ليست زائدة، ولا يجوز حذفها، ولو حُذفت من الكلام لبطل المعنى، وذلك أنه أراد: فإذا الذي نحن فيه، وما مضى من عيشنا، وأشار بقوله: (ذَلِكَ)، إلى ما تقدم وصفه من عيشه الذي كان فيه (لا مهابة لذكره)، يعني: لا طعم له ولا فضل؛ لإعقاب الدهر صالح ذلك بفساد.

وكذلك الحال في الشاهد الثاني، (حتى إذا أسلكوهم)، فلو أسقطنا منه (إذا) لبطل المعنى؛ لأن معناه: حتى إذا أسلكوهم في قتائدهم سلخوا شلاً، فدل قوله: (أسلكوهم شلاً) على معنى المحذوف، فاستغنى عن ذكره بدلالة (إذا) عليه حذف، كما قال النمر بن تولب. ((خزانة الأدب: 11/101)).

فَإِنَّ الْمَنِيَّةَ مَنْ يَخْشَاهَا فَسَوْفَ تُصَادِفُهُ أَيَّامًا

أي: أينما ذهب.

ومن هنا تبين لنا مدى الخطأ الذي وقع فيه أبو عبيدة، فاستدلّاه على الآية الكريمة لم يكن دقيقاً، فهو قد استشهد بشواهد على (إذا) في موضع كان ينبغي له أن يورد فيه شواهد على (إذ). ((الشاهد الشعري في تفسير القرآن: ص/204)).

إضافة إلى ذلك إن سباق الآية وسياقها يقتضي أن يكون لـ (إذ) معنى؛ فهي رابط تصل الآية بما سبقها، فإن قال قائل: فما معنى ذلك؟ وما الجالب لـ (إذ) إذ لم يكن في الكلام قبله ما يعطف عليه؟ قيل له: إن الله جل ثناؤه خاطبهم بقوله: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أََمْوَئًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ ((البقرة/ 28))، بهذه الآيات والتي بعدها موبخهم مقبحاً إليهم سوء فعالهم ومقامهم على ضلالهم مع النعم التي أنعمها عليهم وعلى أسلافهم، ومذكرهم بتعدد نعمه عليهم، وعلى أسلافهم، ومحذرهم بأسه أن يسلكوا سبيل من هلك من أسلافهم في معصية الله، فكان في قوله: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ﴾... معنى: اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم، إذ خلقتكم ولم تكونوا شيئاً، وخلقْتُ لكم ما في الأرض جميعاً، وسويت لكم ما السماء، ثم عطف بقوله: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ﴾. على المعنى المقتضى بقوله: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ﴾.

﴿، إذ كان مقتضياً ما وصفت من قوله: اذكروا نعمتي إذ فعلتُ بكم وفعلت، واذكروا فعلي بأبيكم آدم؛ إذ قلت للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة. (تفسير الطبري: 1/439 □ 442)).
توجيه قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ مَنْ يَصِلُ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾.
(الأنعام/ 117)).

صيغة التفضيل في العربية قد تخرج من التفضيل إلى الوصف، كقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِالظَّالِمِينَ﴾. (الأنعام/ 58)).

والمقرر في علم العربية أن صيغة التفضيل تدل على مشاركة بين المفضل والمفضل عليه، إلا أن المفضل أكثر في المصدر من المفضل عليه، وقد تقرر في علم العربية، أن صيغة (أفعل) قد تأتي مراد بها الوصف من غير إرادة التفضيل، وشواهد ذلك كثيرة في كلام العرب، ومنه قول الشنفرى: (ديوانه: ص/59).

وَأَنْ مُدَّتِ الْأَيْدِي إِلَى الزَّادِ لَمْ أَكُنْ بِأَعَجَلِهِمْ إِذْ أَجْشَعُ الْقَوْمِ أَعْجَلُ
يعني: لم أكن أنا هو العجل منهم.

وكقول الفرزدق: (ديوانه: ص/489).

إِنَّ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاءَ بَنَى لَنَا بَيْتًا دَعَائِمُهُ أَعَزُّ وَأَطْوَلُ
يعني: دعائمه عزيزة طويلة.

لكن ثمة من استدل على أن (أعلم) قد تكون بمعنى (يعلم)، وحمل عليه قوله تعالى: ﴿وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾، واستدل على ذلك بقول قول حاتم الطائي: (ديوانه: ص/194).

فَحَالَفْتُ طِيَّءَ مَنْ دُونَنَا حَلِيفاً وَاللَّهُ أَعْلَمُ مَا كُنَّا لَهُمْ خُدَلَا
ويقول الخنساء: (ديوانها: ص/32).

الْقَوْمُ أَعْلَمُ أَنَّ جَفَنَّتُهُ تُعْدُو غَدَاةَ الرِّيحِ أَوْ تُسْرِي

ويرى الطبري أن هذا التأويل لا شك جائز في كلام العرب، ولكنه ليس كالأية الكريمة، وذلك أنه عطف عليه بقوله: ﴿وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾، فأبان بدخول الباء في (المهتدين) أن (أعلم)، ليس بمعنى (يعلم)؛ لأن ذلك إذا كان بمعنى (يفعل)، لم يُوصل بالباء، كما لا يقال: هو يعلمُ بزيد، بمعنى: (يعلمُ زيدا). (تفسير الطبري: 12/66، 67)).

وما ذهب إليه الطبري هو الصحيح، وذلك بعدم حمله معنى الآية على أسلوب الشاهد الشعري السابق، وإنما قدّم ما أجمعت عليه الحجة من أهل التفسير، ومن ثمّ دلالة سياق الآية، وكذلك دلالة اللغة، فوضّع الشاهد الشعري في موضعه الصحيح.

توجيه قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ ((الأنعام/ 117)).

أشار أبو عبيدة إلى أنّ من أساليب العرب في خطابها للشاهد خطابها للغائب، يقول: ((معناه: هذا القرآن، وقد تخاطب العرب الشاهد فتظهر له مخاطبة الغائب، قال خفاف بن ثدبة السلمي.)) (ديوانه: ص/13).

فَإِنْ تَكُ قَدْ أُصِيبَ صَمِيمُهَا فَعَمْدًا عَلَى عَيْنٍ تَيَمَّمْتُ مَالِكَا
أَقُولُ لَهُ وَالرُّمْحُ يَأْطُرُ مَتْنَهُ تَأْمَلُ خُفَاقًا إِنِّي أَنَا ذَلِكَا)).
((مجاز القرآن: 28، 29/1)).

لكنّ الطبري عدّ هذه الأبيات ليست في محلها من الاستشهاد، فأسلوب الشاهد الشعري الذي ساقه أبو عبيدة لا يشبه أسلوب الآية. ((تفسير الطبري: 230/1، 231)).
إذن فما استدلل به أبو عبيدة ليس لا تعلق له بالآية، فلا يُعدّ استدلاله تفسيراً لألفاظها، فإيراد هذا الشاهد ليس من الدقة؛ لأنّ التفسير يعني الكشف عن غامض المعاني، وخفيّ الدلالات.
توجيه قوله تعالى: ﴿ذَوَاتًا أَفْنَانٍ﴾ ((الرحمن/ 48)).

اختلف المفسرون في معنى هذه الآية، فذهب عكرمة إلى أنّ المقصود: ظلّ الأغصان على الحيطان، واستدل لذلك بقول ثابت بن كعب. ((الأغاني: 14/262)).

مَا هَاجَ شَوْقُكَ مِنْ هَدِيلِ حَمَامَةٍ تَدْعُو عَلَى فَنَنِ الْغُصُونِ حَمَامَا
تَدْعُو أَبَا فَرْحَيْنِ صَادَفَ ضَارِيًا ذَا مِخْلَبَيْنِ مِنَ الصُّقُورِ قَطَامَا

وفسر أبو عبيدة: ﴿ذَوَاتًا أَفْنَانٍ﴾ بـ(ذواتا أغصان). ((مجاز القرآن: 245/2))، وإلى ذلك ذهب الأصفهاني بأنّ الفنن: هو الغصن الغضّ الورق، وجمعه: أفنان، ويقال: ذلك للنوع من الشيء، وجمعه: فنون، وقوله: أي: ذواتا غصون، وقيل ذواتا ألوان مختلفة. ((المفردات: (فنن)، ص/499)).
ومما يؤخذ على هذا الشاهد عدم الدقة في الاستدلال، حيث إنّّه لا يدل على أنّ المقصود بـ(فنن الغصون) ظلّ الغصون، حيث إنّ الفنن هو: جزء متفرع من الغصن، فالفنون تكون في الأغصان، والأغصان تكون في الشَّعْب، والشَّعْب تكون في السُّوق، وتسمّى هذه الفروع: الشذب. ((لسان العرب: (فنن)).

فهذا الترجيح الدلالي للفظه (فَنَنِ الْغُصُونِ)، ومقابلتها بقوله تعالى: ﴿ذَوَاتًا أَقْنَانٍ﴾ راعين في ذلك ما جاورها في السياق من ألفاظ، وهو من الطرائق اللغوية التي تسنح لنا بالنظر إلى الدلالات اللفظية التي تشترك الألفاظ في بعضها وتفترق في البعض الآخر، الذي يلزم صاحب الخطاب بالمفاضلة بينها، فيختار منها ما يلائم السياق ويتوخى معاني النظم والتركيب.

فقد تكون دلالة اللفظ على المعنيين في درجة قوية من الاحتمال، وقبول السياق لهما، وقد تتفاوت هذه المعاني في هذا الاحتمال، فيكون اللفظ دائراً بين معنيين أحدهما أشهر وأظهر في معنى اللفظ من الآخر، وإذا دار الكلام بين هذين قُدِّمَ الأشهر والأظهر من معاني اللفظ.

توجيه قوله تعالى: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ (البقرة/255).

فعند الطبري: الوسن: خُثُورَةُ النَّوْمِ، واستدل على ذلك بقول عدي بن الرقاع: وَسَنَانُ أَقْصَدَهُ النَّعَاسُ فَرَنَّقَتْ فِي عَيْنِهِ سِنَّةٌ وَلَيْسَ بِنَائِمٍ)).

((ديوانه، ص/122))، ((تفسير الطبري: 389/5)).

لكن الأصفهاني يرى غير ذلك؛ إذ يقول: ((والوسنان: النائم، والوسن: النوم، الواحدة منه: سِنَّةٌ)). ((الأغاني: 312/9)).

وبالنظر إلى هذين التفسيرين يتضح لنا أن تفسير الطبري كان أدق، فالسِنَّة لا يُقصدُ منها النوم، بل هي مقدمته من الخثورة والثقل، ولو قال الأصفهاني: بأن المعنى: غشيه النعاس وليس بنائم، لكان كلامه مقبولاً، وفي الحديث: ((وتوقظ الوسنان))، أي: النائم الذي ليس بمستغرق في نومه.))

لسان العرب: (وسن)، (307/9)).

فسياق الآية هو من حدد دلالة اللفظة، فقوله: ﴿الْقَيُّومُ﴾، أي: الدائم الوجود، الذي لا يزول ولا يحول، القائم على كل نفس بما كسبت، وقوله: ﴿لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾، هو تأكيد للقيوم؛ لأن من جاز عليه ذلك استحال أن يكون قيوماً، فهو سبحانه لا يغفل عن دقيق ولا جليل. ((الكشاف: 270/1)).

الخاتمة:

إن بقاء اللفظ على معناه المعروف أولى من إخراجها عنه بلا دلالة، لأن ذلك سيؤدي إلى المزيد من الاحتمال والتوهم.

إِنَّ مِنْ يَتَأَمَّلُ فِي كُلِّ هَذِهِ الْوُجُوهِ مِنَ التَّفْسِيرِ، وَجَدَتْ أَنَّ لِكُلِّ وَجْهِ مِنْهَا حِظًّا مِنَ النَّظَرِ، فَالْأَيَّةُ قَدْ تَقَبَّلَ هَذَا، وَتَقَبَّلَ ذَلِكَ عَلَى جِهَةِ التَّفْسِيرِ، وَهُوَ مِنْ بَابِ اخْتِلَافِ التَّنَوُّعِ الَّذِي تَحْتَمِلُهُ الْآيَةُ بِلا تَضَادٍّ.

لقد أظهر السياق القرآني قدرة تلك الألفاظ على قيامها بعدد من الوظائف الدلالية، حتى أنه لتأتي اللفظة بدلالة في السياق وتأتي بالدلالة المقابلة في سياق آخر، بل قد تحمل اللفظة الدلالة وما يقابلها في السياق نفسه .

النص القرآني غنيٌ بمدلولاته، مرّن بتفاعله مع الواقع، ولا يجذب غناه ولا يقيد مرونته سوى البعد عن السياق، فهو الضابط للدلالات المتنوعة والمحددة لها.

المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم، برواية حفص عن عاصم.
1. أبو عبيدة، معمر بن المثنى، مجاز القرآن، تحقيق: د. محمد فؤاد سزكين، منشورات مكتبة الخانجي، القاهرة، 1988م.
2. الأصفهانى، الراغب، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق: صفوان داودي، منشورات دار القلم، ط/1، 1412هـ.
3. الأصفهانى، أبو الفرج، الأغاني، طبعة دار الكتب المصرية د. ط.
4. الأعشى الكبير، ديوانه، شرح وتعليق: د. محمد محمد حسين، منشورات مؤسسة الرسالة، ط/7، 1403هـ.
5. الألوسي، روح المعاني، نشر دار إحياء التراث العربي، بيروت.
6. الأندلسي، أبو حيان، البحر المحيط في التفسير، دار الفكر العربي، بيروت، 1992م.
7. ابن تولى، النمر، ديوانه، جمع: د. محمد نبيل طريفي، دار صادر بيروت، ط/1، 2000م.
8. ابن الرقاع، عدي، ديوانه تحقيق: د. حاتم الضامن، منشورات المجمع العلمي بالعراق، ط/1، 1407هـ.
9. ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبد العال السيد إبراهيم، ط/1، 1398م.
10. ابن فارس، مقاييس اللغة، تحقيق: أنس محمد الشامي، دار الحديث، القاهرة، 2.
11. ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، طبعة مؤسسة الرسالة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط/1، 2001م.
12. ابن كلثوم، عمرو، ديوانه، تحقيق: أيمن ميدان، منشورات الناشر الأدبي، جدة، ط/1413هـ.
13. ابن مفرغ الحميري، يزيد، ديوانه، تحقيق: عبد القدوس أبو صالح، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط/2، 1982م.
14. ابن منظور، لسان العرب، دار الحديث، القاهرة، 2003م.
15. حسان بن ثابت، ديوان حسان، تحقيق: د. سيد حنفي حسنين، مكتبة المعارف، القاهرة، د. ط.

16. الحطيئة، ديوان الحطيئة برواية وشرح ابن السكيت، تحقيق: د. نعمان محمد أمين، مكتبة الخانجي، ط/1، 1407هـ.
17. حلام، الجيلالي، في طبعة المعنى، مجلة الآداب والعلوم الإنسانية، الجزائر، ع/1، 2001-2002م.
18. الخولي، محمد علي، احتمالات المعاني في بعض التراكيب العربية، مجلة اللسان العربي، مج/19، ج/1، 1982 م.
19. الذبياني، ديوان النابغة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، ط/2 .
20. الهذليين، ديوان الهذليين، طبعة دار الكتب المصرية، 1384هـ.
21. الزمخشري، الكشاف، تحقيق: يوسف الحمادي، منشورات مكتبة مصر، القاهرة، د. ط.
22. الشنفرى الأزدي، ديوانه ، تحقيق: عبد العزيز الميمني، منشورات دار الكتب العلمية، بيروت، د. ط.
23. الشهري، عبد الرحمن بن معاضة، الشاهد الشعري في تفسير القرآن الكريم ، مكتبة دار المناهج للنشر والتوزيع، الرياض، ط/1، 1431هـ.
24. الطائي، ديوان حاتم، تحقيق: د. عادل سليمان جمال، منشورات مكتبة الخانجي، القاهرة، ط/2، 1411هـ .
25. الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، منشورات دار مكتبة الحياة.
26. الطبري، جامع البيان، تحقيق: أحمد محمد شاكر، ومحمود محمد شاكر، دار المعرف، مصر، ط/2 .
27. العجاج، رؤية ديوانه، رواية الأصمعي، تحقيق: د. عزة حسن، منشورات دار الشرق العربي، 1416هـ.
28. الفرزدق، ديوانه ، دار بيروت للطباعة والنشر، 1404 هـ.
29. القالي، أبو علي، أمالي مع كتاب ذيل الأمالي، تحقيق: صلاح بن فتحي هلال، المكتبة العصرية، بيروت، 2008م.
30. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: د. محمد إبراهيم الحنفاوي، ود. محمود حامد عثمان، دار الحديث، القاهرة، 2007م.
31. امرئ القيس، ديوان امرئ القيس، بشرح الحضرمي، تحقيق: د.أنور أبو سويلم، دار عمار الأردن، ط/1، 1412 هـ .