المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم العالي
جامعة أم القرى
كلية اللغة العربية
قسم الدراسات العليا
فرع اللغة

٠٠٥٣٩٤

٣٠١٠٢٠٠٠٠٤٥٣٥

الأثر الدلالي للمفسرين في المعجم العربي

(التهذيب نموذجا)

بحث تكميلي للحصول على درجة الماجستير في اللغة العربية وآدابها

(تخصص لغويات)

إعداد الطالبة

أماني بنت عبد العزيز بن عبدالله الداود

الرقم الجامعي: ٤١٩-٨٤٤٤٥

إشراف

أ.د./مصطفى إبراهيم علي عبد الله

١٤٢٣هـ

بسم الله الرحمن الرحيم

المملكة العربية السعودية

وزارة التعليم العالي

جامعة أم القرى

كلية اللغة العربية

نموذج رقم : (٨)

إجازة أطروحة علمية في صيغتها النهائية بعد إجراء التعديلات :

الاسم الرباعي : أماني بنت عبد العزيز بن الداود الرقم الجامعي : (٤١٩-٨٤٤٤-٥)

كلية : اللغة العربية قسم : الدراسات العليا العربية فرع : اللغة .

الأطروحة مقدمة لنيل درجة : الماجستير في تخصص : اللغويات

عنوان الأطروحة : «الأثر الدلالي للمفسرين في المعجم العربي : التهذيب نموذجًا» .

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، وعلى آله وصحبه أجمعين ؛ وبعد :

فبعد إجراء التصويبات المطلوبة التي أوصتْ بها اللجنةُ التي ناقشتْ هذه الأطروحة بتاريخ : ٢٧/٣/١٤٢٤ هـ ، توصي اللجنةُ بإجازتها في صيغتها النهائية المرفقة

والله الموفق ،،،،

أعضاء اللجنة :

المشرف : أ.د. مصطفى إبراهيم علي المناقش الأول : أ.د. سليمان العايد المناقش الثاني : د. حمد السالمي

التوقيع : التوقيع : التوقيع :

يعتمد : رئيس قسم الدراسات العليا العربية

أ.د : سليمان بن إبراهيم العايد

التوقيع :

ملخص الرسالة

تجمع هذه الدراسة بين علمين هما: علم الدلالة والمعجم وعلم التفسير، وهذا الجمع يهدف إلى الكشف عن الأثر الدلالي للمفسرين في المعجم العربي من خلال دراسة تطبيقية على معجم "تهذيب اللغة" للأزهري، لذا عنونت الرسالة بـ "الأثر الدلالي للمفسرين في المعجم العربي – التهذيب نموذجاً" وتتكون هذه الرسالة من مقدمة، وتمهيد، وخمسة فصول، وخاتمة، وضح في التمهيد أمور منها: الصلات والروابط بين المعجم والتفسير، أهداف الأزهري الدينية، ومكانة التفسير والمفسرين عنده.

أما الفصول فكان الأول منها بعنوان "الأصول" وفيه دراسة للأصول التي حواها التهذيب نقلاً عن المفسرين لاسيما الزجاج، وبيان لطرق التعبير عنها، وسماتها، وآثارها. أما الثاني وهو "تعدد المعنى" ففيه دراسة للمعاني اللغوية التي تفرد بها المفسرون حيث أسهمت في تعدد المعاني الفرعية، وبروز ظاهرتي المشترك اللفظي والأضداد. أما الثالث فجاء بعنوان "المعاني الإسلامية" ودرس فيه طائفة من الألفاظ الإسلامية وتبين فيه تفرد المفسرين بشرح كثير منها وتضمن نصوصهم لاشارات إلى الملامح التطورية. أما الرابع فجاء بعنوان "تحديد المعنى" وعني بالكشف عن أثر المفسرين في تحديد الدلالات اللغوية إذ كان لهم أثر كبير في ذلك برز في مظاهر منها عنايتهم بالسياق ودقة التعريفات. أما الخامس فجاء بعنوان "توثيق المعنى" ودرس فيه أثر الأدلة السماعية التي استشهد بها المفسرون في توثيق المعاني الواردة في المعجم وتوضيحها.

ومن أهم ما توصل إليه البحث أن المفسرين كانوا مصدراً أمد المعجم بالمعاني الأصلية والفرعية والإسلامية، وأسهم في تحديد المعاني وتوضيحها.

وسلكت الدراسة في سبيل إيضاح ذلك سبلاً منها: وصف الظواهر المدروسة وصفاً مدعماً بأمثلة من المعجم، وتحليل نصوص المفسرين ومقارنتها بغيرها، واتجهت إلى تعليل الظواهر، واستنتاج ما خلفته النصوص من آثار لغوية ومعجمية.

﴿Summary﴾

This study combines between tow science as fdlow: the science of semantics and dictionary and the science of explanation. This combination the semanti al influence of he explainers at the Arabic dictionary via an applying study upm he dictionary of "Tahzeeb Al-logah" by Al-Azhary so it was entitled by "The semartical in fluence of the explainers at the Arabic Dictionary a Mobil of correction".

The study consists of an introduction and a preface, five chapters and a conclusim. Some matters were clarified at the preface like: connections and joins between the dictionary and explanation, the Azhary's religious aims, and the prestige of explanation and explainers for him.

Concerning the chaptas, the first we entitled by "the fundemertals" when tundmontals which were in cluded by correction, were studied through the explainers, for example Al- Zagag. Also, it discussed ways of expressing it, its traits and influenco.

The second, was about "the diversity of meaning".

Here we can see he study of the linguistic meanings individuali zed by the explainers as they participated in the sub- meanings and the emergence of the two features of the verbal common and opposities. The third, was entitled by "the Islamic meanings" where some of the Islamic classes were studied and show the individuality of explainers in explaining many of them and there texts in dude signs of the developmental ones. The fourth, was entitled by "meaning determination and it was interested in showing the explainers" influemce in determining the linguistic semantics as they had a great influence. Many fetuses appeared like theis interest in context and the accuracy of meanings the fifth was entitled by the "authenzatim of meanings" where the auditory semantic influence was studied. It was mentioned by the explainers in authenizing the coming meanings at the dictionary and theis explanation.

The most important things reached by the research were that the explainers were a source for the dictionary, the main and sub- Islamic meanings. It also participated in determining and explaining meanings.

The study, to explain this, followed many ways like: describing the studied phenomenon aided by examples from the dictionary, analyzing the explainers' texts and comparing them the others. It aimed at analyzing phenomenon and deducing what the texts orated of linguistic and dictionary's in fluenas.

This study was presented to get the mastes dagsee by the female student.
Amany abdul-Aziz Al- Dawood.
The study's super visor:
M.D.: Moustafa Ibrahim.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على نبيه الكريم، وبعد، فموضوع هذا البحث هو "الأثر الدلالي للمفسرين في المعجم العربي - التهذيب نموذجاً" وهو موضوع جديد وحقل خصب لم يرتده أحد من قبل.

وقد دعاني إلى اختياره ما يجمع بين المفسرين والدراسات اللغوية من اتصال وثيق وارتباط قديم وجد منذ نزول القرآن الكريم،وذلك عندما أدرك الصحابة أن اللغة هي مفتاح تفسير ألفاظ القران وتحديد دلالاته ، وعليها معول في استنباط أحكامه، فجدوا في دراستها والدعوة إلى تعلمها ، عند ذلك نشأت أول حركة علمية لدراسة اللغة وكان أحد أوجه هذه الحركة يتمثل فيما أثير من تساؤلات حول معاني الألفاظ القرآنية، وتحفيز الجهود للبحث عن إجابات مما يعد نواة للفكرة المعجمية، لذا فإن كثيراً من الباحثين عن نشأة المعجم العربي ينسبون للمفسرين الفضل الأول في نشأة المعجم، لكن ما قد يكون غاب عن كثير منهم هو أن أثر المفسرين لم يقف عند حدود النشأة، وإنما تجاوزه إلى جوانب أخرى تتعلق بتكوينه وتطوره.

لذا فلا غرو أن يكون للمفسرين ومؤلفاتهم آثار مهمة على المعجم العربي، فهم أول من درس اللغة واعتنى بها، وظلت عنايتهم باللغة موصولة وآخذه في التطور والتعمق خاصة بعد أن ضعفت السليقة العربية، وأسفرت تلك العناية عن مصنفات ضخمة في تفسير ألفاظ القرآن الكريم وهي إن تنوعت اتجاهاتها وطرق تناولها تكشف عن نماذج متميزة في معالجة الألفاظ من نواحيها المختلفة الدلالية، والصرفية والنحوية، والصوتية،كما أنها تصور مدى تطور التفكير اللغوي العربي وسبقه الزمني في معالجة كثير من القضايا اللغوية.

وموضوع الكشف عن آثار المفسرين في المعجم العربي موضوع كبير يأخذ أبعاداً هائلة تجعله أكبر من أن يلمَّ به باحث أو يطوى بين دفتي رسالة حيث تتعدد فيه المؤثرات وجوانب التأثر لذا رأيت في بادئ الأمر أن تتناول الدراسة نموذجا يمثل المعاجم العربية وهو "تهذيب اللغة" وعلى هذا كان عنوان الرسالة "أثر المفسرين في المعجم العربي-التهذيب نموذجا" ولكن تبين بعد طول البحث وتعدد المحاولات في جمع المادة وتصنيفها أن اقتصار الدراسة على التهذيب ليس كافيا لحصر قضايا الموضوع، فرأيت الاقتصار على دراسة جانب من جوانب الأثر وهو الجانب الدلالي ،وذلك من منطلق الحرص على أن يكون البحث مجديا والنتائج دقيقة.

وقد كان لكل من الاختيارين السابقين (نموذج الدراسة ،ونوع الأثر)أسبابهما والدوافع وراءهما

أما اختيار نموذج للدراسة فقد وقع الاختيار على معجم "تهذيب اللغة" للأزهري نظرا لما تميز به من خصائص وما توفر فيه من مقومات جعلته أقدر المعاجم العربية على تصوير مدى تأثر المعجم العربي بالمفسرين، ومن هذه الخصائص والمقومات ما يلي-:

١- ما عرف به من عناية بالآيات القرآنية وإيراد أقوال المفسرين عناية فاق بها غيره من المعاجم، وكان ذلك صدوراً عن أهداف دينية وقد جاء المعجم تطبيقاً وافياً لما أراده صاحبه من أهداف.

٢- أن هذا المعجم تأثر بالمعاجم التي سبقته كالعين والجمهرة، وأثّرَ في المعاجم التي تلته كاللسان والعباب.

٣- أن الفترة الزمنية التي ظهر فيها المعجم (ق٤هـ) تعد مرحلة مهمة في تاريخ المعاجم العربية.

٤- ما يتمتع به هذا المعجم من قيمة معجمية عالية وصحة لما يريده.

أما عن الجانب الذي وقع الاختيار عليه وهو الجانب الدلالي فقد اختير لأسباب من أهمها ما يلي:

١- إمكانية حصر هذا الجانب فيما تضمنه المعجم من نقول عن المفسرين.

٢- أهمية الجانب الدلالي للمفسرين وصلته الوثيقة بهم فهو الأساس الذي ينصب عليه جهدهم فعلم التفسير عرَّفه بعضهم: "بأنه علم يُبحث فيه عن أحوال القرآن المجيد من حيث دلالته على مراد الله تعالى بقدر الطاقة البشرية" [١] حتى إن جهد المفسرين في الجوانب الأخرى كالصرفية والنحوية هو لخدمة الجانب الدلالي غالباً.

٣- أهمية هذا الجانب بالنسبة للمعجم فشرح المعنى أهم وظيفة يقدمها المعجم [٢] وأول أهدافه وأولاها.

ولعل أهمية هذه الدراسة تكمن في أمور منها-:

١- ارتباطها بكتاب الله عز وجل فما أثر المفسرين في دلالة الألفاظ إلا انعكاس لأثر القرآن الكريم الذي كان عاملاً مهماً في ثراء اللغة ونموها.

٢- كونها وسيلة لإبراز جانب من حقيقة المنفعة العلمية المتبادلة بين طرفي البحث الرئيسين (المفسرين واللغويين).

---

[١] الذهبي، التفسير والمفسرون: ١/١١.

[٢] أحمد مختار عمر، صناعة المعجم الحديث ص١١٧.

٣- أن فيها محاولة لإعادة قراءة جزء من تراثنا اللغوي المعجمي للإشارة إلى مواطن العبقرية فيه واستخراج شيء من كنوزه.

ولعل ميزة هذه الدراسة تكمن في سمتها التطبيقية فهي تنطلق من نموذج يمثل المعاجم العربية وهو "تهذيب اللغة" وتعتمد على نصوصه ومواده فيما يدرس من قضايا وما يتوصل إليه من نتائج، فكل قول مقترن بمثالٍ يوضحه، وكل رأي مدعم بدليل يؤيده.

والبحث عموماً لا يخلو من صعوبات، وقد واجهت في هذا البحث صعوبات كثيرة كان أشدها بداية سعة الموضوع وتشعب قضاياه حتى اقتصرت على دراسة الجانب الدلالي أو دلالة المفردات تحديداً، ثم صادفت غزارة المادة في المعجم وتفرع القضايا الدلالية، فكان علي أن أحصر هذه القضايا وأختار منها أهمها وأغزرها مادة، وأن أجمع ما يمكن جمعه من قضايا متشعبة في قضية واحدة، وقد جمعت المادة من أجزاء المعجم حتى صارت الدراسة في بعض القضايا تميل إلى الاستقصاء.

ولعل مما زاد البحث صعوبة رغبتي في أن تكون القضايا التي أنطلق منها آثاراً للمفسرين ولها سمة المعجمية، و لم أرد أن تكون الدراسة منطلقة من القضايا الدلالية أو متجهة للكشف عن آراء المفسرين الدلالية ومواقفهم،ذلك لأن الدراسة بهذه الكيفية لا تخدم المعجم ولا تبرر اختياره دون غيره مجالاً للدراسة والتطبيق، كما أن الدراسة هكذا ستتجه لتكون دراسة للأشخاص لا دراسة للمعجم وهذا لا يحقق الغرض الأساسي من الدراسة.

كما أنني لم أجد فيما بحثت دراسة شبيهة لهذه الدراسة في أنها دراسة للمعاجم لبيان أثر فئة حتى أستفيد منها وأسير في ضوئها.

وتمتد الصعوبات إلى مادة المعجم نفسها وقراءتها حيث كان يصعب في كثير من الأحيان تمييز أقوال المفسرين عن غيرهم في شروح المواد، فالأزهري لكثرة نقوله قد يأخذ ولا ينسب وقد يكون القول للمفسرين ولكن في غير التفسير، هذا إلى جانب أن بعض أجزاء التهذيب لم يعتنَ بإخراجها وفهرستها.

ولكن هذه الصعوبات وغيرها كنت أجد في تخطيها لذة ومتعة وذلك لحبي للموضوع والفائدة التي أجنيها منه.

وقد اقتضت طبيعة البحث أن يقسم بعد المقدمة إلى تمهيد وخمسة فصول وخاتمة.

أما التمهيد فقد درست فيه قضيتين خُصَّ لكل قضية منهما مبحث.

المبحث الأول بعنوان: "المعجم والتفسير" وفيه محاولة للكشف عن العلاقة بين المعجم والتفسير والروابط التي تربط بينهما،ودواعي الجمع بينهما في هذه الدراسة.

المبحث الثاني بعنوان: "التفسير والمفسرون في معجم التهذيب" ويتناول مكانة التفسير والمفسرين عند الأزهري وهل كانوا في مقدمة مصادره وأهمها أم كانوا مصادر ثانوية؟ وتستظهر الدراسة ذلك من خلال محورين، هما:

أ- أهداف الأزهري الدينية ب- مصادر الأزهري في التفسير.

أمَّا الفصل الأول فجاء بعنوان "الأصول" ويقصد بها المعاني الأصلية التي ترد إليها المعاني الفرعية في شرح المواد. وهذا الفصل محاولة لمعرفة هل كان للمفسرين أثر في قضية الأصول في معجم التهذيب؟ وهل هو أثر ظاهر أم خفي؟ ثمَّ مَنْ هم المفسرون الذين برز هذا الاتجاه عندهم وأمدوا المعجم بالأصول؟ وما سمات هذه الأصول وصورها التي ظهرت عليها في المعجم، ثم ما آثارها على المعجم؟ وأخيراً هل فطن لها صاحب المعجم أم كان غافلاً عنها؟

أما الفصل الثاني فجاء بعنوان "تعدد المعنى" ويقصد به تعدد المعنى للفظ الواحد، وتعدد المعاني الفرعية للمعنى الأصلي.

وفيه دراسة لهذه القضية لمعرفة هل كان للمفسرين أثر في إبراز ظاهرة تعدد المعنى في المعجم؟ وهل تضمنت شروح المواد اللغوية معاني تفرد بها المفسرون و لم ترد عند غيرهم، أو مفردات شرحها المفسرون و لم يتعرض لها غيرهم؟

ثم إن وجد ذلك فما أثر تلك المعاني على المعجم؟ هل أدت إلى بروز علاقتي الاشتراك أو التضاد بين معاني اللفظ الواحد؟ وما قدرها هل تعد بالآحاد أم أنها كثيرة تصل إلى حدٍّ أن تشكل ظاهرة تلفت الانتباه وتجعل المفسرين مصدراً من المصادر اللغوية للمعجم العربي؟.

ومن الأسئلة التي تطرح هنا: ما طبيعة هذه المعاني التي يتفرد بها المفسرون، أهي معانٍ غريبة أم نادرة؟ أم أن ألفاظها غريبة؟ ثم ما أسرار هذا التفرد وأسبابه؟

أما الفصل الثالث فجاء بعنوان: "المعاني الإسلامية" وهي المعاني التي اكتسبتها الألفاظ بمجيء الإسلام، وهي قضية مهمة لأنها تتصل بمرحلة مهمة في حياة اللغة شهدت تطورات وتغيرات كثيرة، كما أنها مهمة للمعجم لأنها تحمل رصيداً من الدلالات الجديدة التي ينبغي للمعجم أن يسجلها. لذا كان من الأنسب دراسة هذه القضية وإفرادها لتميزها وخصوصيتها، وذلك لغرض الوقوف على أثر المفسرين في هذه القضية من خلال جوانب منها: هل كان لهم أثر في الكشف عن المعاني الإسلامية وبيانها في اللغة؟ ثم ما أثرهم في معجم التهذيب؟ هل كانوا مصدراً للمعاني الإسلامية فيه؟ ثم ما

الموضوعات الإسلامية التي شرحوا ألفاظها؟ وهل قصرت تعريفا لهم في جانب عن جانب آخر وما أسباب ذلك؟ وهل كان شرحهم لها وتناولهم إياها بالطريقة نفسها التي استعملها غيرهم من الشراح، أم كان لهم تميزهم وخصوصيتهم وإضافاتهم التي أفاد منها المعجم؟

وأخيراً هل تعدُّ نصوص المفسرين إشارات إلى التطور الدلالي في معجم التهذيب؟ وما نوع هذا التطور؟

أما الفصل الرابع فجاء بعنوان: "تحديد المعنى" وقصد به تخليص الدلالة اللغوية مما قد ينتابها من الغموض أو الإبهام أو التعدد أو التداخل ويبحث هل كان للمفسرين أثر في تحديد المعنى في معجم التهذيب وتقديم دلالات للألفاظ تتسم بالوضوح والدقة والصحة، وقد قسمت هذا الفصل إلى مبحثين، هما:

الأول: صور تحديد المعنى ومظاهره. وفيه دراسة لطرق المفسرين وسبلهم التي سلكوها وأسهمت في تحديد المعنى وحل مشكلات تعدد المعنى.

الثاني: أنواع الدلالة. وفيه دراسة لمدى إفادة المفسرين من أنواع الدلالة الأخرى كالدلالة الصرفية ودلالة السياق في تحديد دلالة الألفاظ. هل وظفوها وأفادوا منها أم عطلوها و لم يحسنوا الإفادة منها؟

أما الفصل الخامس فجاء بعنوان "توثيق المعنى" وفيه دراسة لاحتجاج المفسرين بالأدلة السماعية في شرح الألفاظ، وإبراز لأثر ذلك في توثيق المعنى في المعجم وتوضيحه، لذا فإن الفصل جاء مقسماً على أساس هذه الأدلة، وهي: القرآن الكريم، الحديث والآثار، أقوال العرب، الشعر.

وفيه محاولة للإجابة عن تساؤلات منها: ما موقف المفسرين من الاستشهاد بهذه الأدلة؟ وما طريقتهم في الاستشهاد بها؟ وما أهم القضايا التي يُستشهد عليها بتلك الأدلة؟

ثم تأتي الخاتمة، وفيها عرض لأهم نتائج البحث.

وقد التزمت في كل فصل من الفصول أن أقدم له تقديماً نظرياً مبسطاً يُعرِّف بالظاهرة المدروسة ويبين أهميتها للمعجم ويمهد الحديث عنها، كما حرصت عند بحثي في كل قضية من القضايا أو أثر من الآثار أن ألمح إلى أثر ابن عباس رضي الله عنهما، وذلك من خلال نص من كلامه أو تفسير له ما أمكنني ذلك، وحسبما توفر لي من نصوص وقد دفعني إلى الإشارة إلى جهوده -وإن كانت بحاجة إلى دراسة متعمقة ومتخصصة- رغبتي في إبراز أثره فهو مؤسس علم التفسير، وله السبق في كثير من القضايا.

ثم كنت أردف ذلك التقديم بمحاولة لتحديد موقف المفسرين من الظاهرة المدروسة، ثم أعرض مظاهر وصور هذه الظاهرة من خلال وصفها كما ظهرت في المعجم وصفاً يتجه لبيان الأثر، وملتزمة في كل ذلك بأن أؤيِّد الملاحظ والنتائج التي أصل إليها بأمثلة من المعجم توضحها، وقد أكتفي بمثال واحد اخترته من بين عشرات الأمثلة لأنه الأوضح ويحقق أكثر من هدف ويشمل أكثر من أثر. وربما يزيد عدد الأمثلة عن مثال في بعض الظواهر لأن بيان الأثر يتطلب زيادة عدد الأمثلة كما في الحديث عن "تعدد المعنى" فلن يكون للمفسر أثر في ذلك إن تفرد بذكر معانٍ قليلة في المعجم.

كما أنني كنت أحاول من خلال الأمثلة التي أوردها تحليل نصوص المفسرين وإبراز اتجاهاتهم، والوقوف على ما فيها من قيمٍ دلالية ومعلومات معجمية، والكشف من خلالها عن آرائهم، ومواقفهم من القضايا الدلالية.

وفي بعض الأحيان كنت أعرض كلام المفسرين أو النتائج التي أتوصل إليها على كلام غيرهم من علماء اللغة أو المفسرين السابقين أو اللاحقين لا سيما حال وجود الخلاف حتى أصل إلى تقويم للموقف أو تقويم لكلام المفسرين.

كما تعمدت في دراسة بعض القضايا أن أسلك سبيل المقارنة بين نصوص المفسرين ونصوص غيرهم في المعجم، وذلك حتى يتضح الأثر وتبرز قيمة كلام المفسر من حيث تفرده ببعض المعلومات أو تميزه عن غيره.

كما حرصت على الإشارة إلى موقف الأزهري من تلك القضايا ذلك لأن له شخصية ووجوداً ومواقف لم يكن من السهل نسيانها والتغافل عنها.

ويبقى أخيراً الاعتراف بالجميل وتقديم الشكر الجزيل إلى الأستاذ الدكتور "مصطفى إبراهيم علي عبد الله" المشرف على هذا البحث الذي لم يألُ جهداً و لم يدخر نصحاً في رعاية هذا البحث.

كما أتقدم بالشكر للأستاذ الدكتور سليمان العايد الذي كان مرشداً لي ومشرفاً على البحث في أول مراحله وكان لتوجيهاته أكبر الأثر في تحديد معالم البحث ووضع أسسه.

ولا أصف هذا البحث بالكمال، ولا أدعي فيه الصواب، فهو جهد بشر لا يخلو من الخطأ والزلل، فما كان فيه من صواب فمن الله عز وجل، وما كان فيه من خطأ فمن نفسي والشيطان، أسأل الله عز وجل أن يجعل هذا العمل خالصاً لوجهه الكريم وأن ينفعني بما علمني إياه من تفسير آيات القرآن العظيم وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

التمهيد

أ- "المعجم والتفسير"

تتناول هذه الدراسة الحديث عن جانب من أثر المفسرين في المعجم العربي. وقد يظن ظان للوهلة الأولى عند مطالعته للعنوان أن الصلة بعيدة بين التفسير والمعجم، وأن الأثر ضعيف وأن الربط بينهما فيه تكلف، ولكن الصلة بينهما صلات، والروابط بينهما من أوثق الروابط والعلاقات.

ذلك لأن الدراسات اللغوية نشأت ووجدت لخدمة القرآن الكريم [1] فهو كلام الله عز وجل، وهو المصدر التشريعي الأول، ودستور المسلمين، نزل به الروح الأمين بلسان عربي مبين. ومن ثَمَّ صار فهم القرآن وبيان معانيه غاية للصحابة، واللغة وسيلة مهمة لتحقيق ذلك. ومن هنا نشأت الدراسات التفسيرية الأولى التي كان من أهم جوانبها العناية بالجانب اللغوي وتفسير ألفاظ القرآن وتحديد دلالاته فكانت هذه أول حركة لغوية يعرفها العرب [2].

ويمكن القول إن لهذه الدراسات التفسيرية الأولى أثراً مهماً على حركة المعاجم العربية يتمثل ذلك فيما يلي:

١- صدور توجيهات من كبار المفسرين حرَّكت الجهود تجاه اللغة جمعاً ودراسة، ومن ذلك قول عمر بن الخطاب: "أيها الناس: عليكم بديوان شعركم في الجاهلية، فإن فيه تفسير كتابكم" [3].

وابن عباس يقول: "إذا سألتموني عن غريب القرآن فالتمسوه في الشعر، فإن الشعر ديوان العرب" [4].

وروي عن مجاهد أنه قال: "لا يحل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يتكلم في كتاب الله إذا لم يكن عالماً بلغات العرب" [5].

إن مثل هذه التوجيهات حرَّكت الجهود للبحث عن معاني الألفاظ، وفتحت المجال للبحث عن تفسير

---

[1] انظر فقه اللغة وخصائص العربية لمحمد المبارك ص٢٤-٢٥، والدراسات اللغوية عند العرب لمحمد آل ياسين ص٤٩، وأصول تراثية في علم اللغة لكريم حسام الدين ص١١.

[2] انظر المعجم العربي لحسين نصار، ص٢٦.

[3] الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، ٦٧/٢.

[4] الاتقان للسيوطي، ٥٥/٢، البرهان للزركشي: ٢٩٣/١.

[5] الزركشي، البرهان ٢٩٢/١.

ما يشكل منها، والاجتهاد في ذلك اعتماداً على لغة العرب وفهمها، كما أنها وجهت الأنظار والجهود إلى ديوان العرب وهو الشعر، وهو ما سيعرض له لاحقاً [1].

كما أن هذه التوجيهات جعلت العلم باللغة أساساً لفهم القرآن الكريم، وأعطتها أهمية كبيرة وعَوَّلَت عليها في مجال التفسير وفهم مراد العزيز القدير.

كل ذلك وغيره هَيَّأ لوجود الدراسات اللغوية ونَشَّطها وأعطاها دفعة وقوة، كما مهد لأن تكون اللغة علماً يُعتنى به وبدارسته ويشتد الحرص على تعلمه والإقبال عليه.

٢- كان من ثمار هذه الحركة التفسيرية كتب غريب القرآن، وهذه الكتب تُعدُّ البدايات الأولى للمعاجم العربية، فهي تتناول ألفاظاً من القرآن الكريم وتفسر معانيها اللغوية، وهي نوع من الرسائل اللغوية المتخصصة، والتي كانت إرهاصات للمعجم العربي، يقول عبد الكريم بكار في هذا الصدد: "وتعدُّ جهود ابن عباس في تفسير غريب القرآن ومشكله، وشرح بعض أساليبه البداية الحقيقية لتأسيس "علم الدلالة اللغوية"... وقد تطورت ملاحظات ابن عباس وتفسيراته للغريب والمشكل إلى ما عرف بتفسير غريب القرآن حيث أفردت له المصنفات فيما بعد، ودعم ذلك في مرحلة تالية الرسائل اللغوية المتخصصة في موضوعات معينة... وقد هَيَّأ ذلك كله لولادة المعجم العربي على يد نابغة العرب الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت ١٧٥هـ)" [2].

٣- من ثمار هذه الحركة أيضاً كتب لغات القرآن، وهذه الحركة التي نشأت حول الألفاظ القرآنية ولغاتها حرَّكت الجهود للبحث عن لغات القبائل، وعن اللغات الأعجمية، وتمييز الأصلي من الأعجمي وغيره، يقول حسين نصار: "وثار البحث عن لغات القبائل والمعرَّب منذ زمن قديم، بل إنه من أقدم البحوث اللغوية عند العرب؛ لأنه من الأبحاث الدائرة حول القرآن مباشرة، فهو والبحث عن معاني الألفاظ القرآنية تربان، وكان الدافع إلى هذا البحث الآية الكريمة: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ [الزخرف/٣] والحديث الشريف: "أُنْزِلَ القرآنُ على سبعة أحرف..." [3].

وخلاصةُ القول: أن الدراسات التفسيرية الأولى التي قامت حول القرآن الكريم كان لها أكبر الأثر في حركة المعاجم العربية، إذ إن أحد أوجه هذه الدراسات التفسيرية هو الدراسات اللغوية الأولى التي عرفها العرب، فقد نشأت أول حركة لغوية متزامنة مع التفسير مرتبطة به وعاملة من أجله. حتى إنَّ المؤلفات أو الكتب التي خَلَّفتها الدراسات التفسيرية تعد رسائل لغوية متخصصة وهي

---

[1] انظر ص ٢٣٠-٢٣١ من هذا البحث.

[2] ابن عباس مؤسس علوم العربية، ص٥٩.

[3] المعجم العربي، ص٥٩.

البدايات الأولى للمعاجم العربية.

ومن الصلات بين المعجم والتفسير ما يجمع بينهما من أوجه شبه في بعض الوظائف وطرق المعالجة، فهما يلتقيان في بعض الأمور، ويتشابهان في بعض المسائل، ومما يساعد على توضيح هذه الصلة الوقوف على تعريف كل من المعجم والتفسير، فالمعجم يُعرَّف بأنه: "الكتاب الذي يجمع كلمات لغة ما ويشرحها ويوضح معناها، ويرتبها بشكل معين" [1].

أما التفسير فقد عرفه أبو حيان بأنه: "علم يبحث عن كيفية النطق بألفاظ القرآن ومدلولاتها وأحكامها الإفرادية والتركيبية، ومعانيها التي تحمل عليها حالة التركيب وتتمات ذلك" [2].

يلاحظ على التعريفين السابقين أن المعجم والتفسير يلتقيان في نقطة واحدة ويجمع بينهما اهتمام واحد وهو شرح الألفاظ وبيان معانيها، ولكن المعجم يجمع ألفاظ اللغة عامة، في حين أن التفسير يشرح ويتناول ألفاظ القرآن الكريم، وألفاظ القرآن جزء من ألفاظ اللغة.

ومن أوجه الشبه الأخرى التي تجمع بينهما ما يلي:

١- أن المعجم من وظائفه إعطاء معلومات صرفية ونحوية وصوتية [3] أساسية عن اللفظ المشروح، وعلم التفسير يعالج هذه القضايا كذلك ويهتم بها كما ذكر في التعريف، ويوضح ذلك قول أبي حيان تعليقاً على التعريف: "وقولنا يبحث فيه عن كيفية النطق بألفاظ القرآن، هذا هو علم القراءات وقولنا ومدلولاتها أي: مدلولات تلك الألفاظ، وهذا هو علم اللغة الذي يحتاج إليه في هذا العلم، وقولنا أحكامها الإفرادية والتركيبية، هذا يشمل علم التصريف وعلم الإعراب وعلم البيان، وعلم البديع، وقولنا معانيها التي تحمل عليها حالة التركيب يشمل ما دلالته عليه بالحقيقة وما دلالته عليه بالمجاز" [4].

وهذا يعني أن التفسير يهتم بهذه القضايا من خلال شرح الألفاظ وبيان معاني الآيات، ويفترق المعجم عن التفسير في هذه الجوانب في أمور منها:

١- يتسم التفسير بالاتساع في معالجة القضايا السابقة، فالتفسير يهتم بهذه القضايا ويسعى للإحاطة بكل ما يتصل باللفظ ويساعد على فهم معناه، والمعجم الأصل فيه أنه يهتم

---

[1] أحمد مختار عمر، صناعة المعجم الحديث، ص١٦.

[2] تفسير البحر المحيط، ١/٢١.

[3] أحمد مختار عمر، صناعة المعجم الحديث، ص١١٥.

[4] البحر المحيط: ١/١٢١.

بالمعلومات الأساسية لأنه يتناول كل ألفاظ اللغة واستعمالاتها في اللغة عامة [1].

٢- العمق، تأتي معالجة التفسير غالباً للألفاظ القرآنية أكثر عمقاً في تناول القضايا الدلالية والصرفية والنحوية، ذلك لأن التفسير علم متخصص في ألفاظ القرآن، والتخصص في دراسة الشيء يؤدي إلى العمق والتشعب في الدراسة والإحاطة بالجوانب المختلفة.

يقول الحمزاوي في مقارنة بين تفسير التحرير والتنوير والمعجم: "ولا غرابة أن يكون التفسير المركز على المجموع الملتئم أثرى مادة من المعجم، فيه من المعرفة والشوق والمتعة ما لم يتوفر إلا في القليل النادر من معاجمنا...".

ثم يتحدث عن العمق قائلاً: "إن التحرير لا يقتصر على ضبط المادة التي يستوجب جمعها بل يتجاوز ذلك إلى التعمق في وجوه معالجتها وتوظيفها في التفسير والمعجم ومداخلها..." [2].

ب- التفسير والمفسرون في معجم التهذيب:

تَميَّز معجم التهذيب بين معاجم اللغة الأخرى بميزة أَهَّلَتْه لأن يكون محلاً لدراسة أثر المفسرين، ومنحته القدرة على تصوير هذا الأثر، وهي غناه بأقوال المفسرين وثراؤه بالمنقول عن كتبهم، وهذه الميزة عرف بها التهذيب ومشهود له بها [3]، يقول أحمد فارس الشدياق: "كلف الأزهري في التهذيب بتفسير الآيات القرآنية" [4] فهي تشكل ظاهرة واضحة تبدو لقارئ التهذيب من بداية مطالعته له، فهو مترعٌ بنصوص المفسرين، محشود بتفسيراتهم التي تتعدى أحياناً حدود شرح المفردات أو بيان المعنى الإجمالي للآيات إلى قضايا أخرى متنوعة تتصل بالتفسير كالقضايا النحوية والصرفية والأحكام الفقهية.

ويحق للسائل أن يستغرب هذا الوجود للتفسير والمفسرين في التهذيب فهو معجم عام للغة، والتفسير يبحث معاني ألفاظ القرآن الكريم، وقد يطرح السائل عدة تساؤلات، منها: هل كان للأزهري أهداف يسعى لتحقيقها؟ وإن كان له أهداف فما نوع هذه الأهداف؟

وللإجابة على هذه التساؤلات رأينا الوقوف على مقدمة الأزهري للتهذيب لما لها من

---

[1] قد يعني المعجم ببعض المعلومات الموسوعية كما هو الحال في لسان العرب وتاج العروس.

[2] من قضايا المعجم العربي، ص٧٠.

[3] انظر المعجم العربي لحسين نصار: ٢٧٥/١ - والمعاجم اللغوية لإبراهيم أبو النجا ص٤٨، والمعاجم العربية المُحدَثة في ضوء علم اللغة الحديث لمحمد العريان، ص١١٦، البحث اللغوي عند العرب لأحمد مختار عمر ص١٩٦.

[4] الجاسوس على القاموس، ص٤٨.

أهمية كبيرة، فهي تكشف عن أهدافه من وضع معجمه، واتجاهاته في صناعته كما أنها تصور مكانة التفسير والمفسرين عنده.

وبعد القراءة المتكررة المتأنية للجزء الأول من مقدمة الأزهري والذي يبدأ بقوله (الحمد لله ذي الحول والقوة ...) وينتهي عند قوله: "المعروفين بالمعرفة الثاقبة والدين والاستقامة"، وجد أنها تشير إلى أن هدفه من تأليف معجمه وجمعه لمادته هو خدمة القرآن الكريم بشرح ألفاظه وبيان معانيه، كما كان يهدف إلى أمرٍ آخر متمم للأول، وهو الدفاع عن لغة العرب، وتهذيبها لأنها لغة القرآن.

ويتضح هدف الأزهري السابق في قوله: "**وكتابي هذا، وإن لم يكن جامعاً لمعاني التنزيل وألفاظ السنن كلها، فإنه يجوز جملاً من فوائدها، ونكتاً من غريبها ومعانيها، غير خارج فيها عن مذاهب المفسرين، ومسالك الأئمة المأمونين من أهل العلم وأعلام اللغويين المعروفين بالمعرفة الثاقبة والدين والاستقامة**" [1].

وقد يبدو هذا الأمر للوهلة الأولى جديداً ومستغرباً! لذا كان من الأحسن الوقوف على أجزاء هذه المقدمة وتحليلها حتى يظهر بوضوح هدف الأزهري الديني، وبتحليل الأجزاء الأولى من المقدمة نجدها تشير إلى أنه قد كان وراء ذلك الهدف الديني عدة أسباب، نوردها مرتبة كما ذكرها الأزهري.

السبب الأول: حاجة أهل عصره إلى معرفة بيان مجمل الكتاب (القرآن الكريم) وغامضه ومتشابهه لضعف سليقتهم وقلة علمهم بالعربية، وقد عبر الأزهري عن تلك الحاجة بقوله: "يقول الأزهري في ذلك: "**نزل القرآن الكريم والمخاطبون به قوم عرب أولو بيان فاضل، وفهم بارع، أنزله جل ذكره بلسانهم، وصيغة كلامهم الذي نشؤوا عليه، وجبلوا على النطق به، فتدربوا بعرفون وجوه خطابه، ويفهمون به فنون نظامه، ولا يحتاجون إلى تعلم مشكله وغريب ألفاظه حاجة المولدين الناشئين فيمن لا يعلم لسان العرب حتى يعلّمه ولا يفهم ضروبه وأمثاله، وطرقه وأساليبه، حتى يفهّمها. وبيّن النبي صلى الله عليه وسلم للمخاطبين من أصحابه رضي الله عنهم ما عسى الحاجة إليه من معرفة بيان لمجمل الكتاب وغامضه ومتشابهه، وجميع وجوهه التي لا غنى بهم وبالأمة عنه، فاستغنوا بذلك عما نحن إليه محتاجون من معرفة لغات العرب واختلافها والتبحر فيها، والاجتهاد في تعلم العربية الصحيحة التي بها نزل الكتاب وورد البيان**" [2].

---

[1] التهذيب: ١/٥.

[2] التهذيب: ١/٣-٤.

إن الأزهري في النص السابق يصور مشكلة ظهرت في عصره وهي حاجة المولدين الناشئين الذين لا يعلمون لسان العرب حتى يُعلَّموه - إلى تعلم العربية الصحيحة التي نزل بها الكتاب حتى يفهموا مجمل الكتاب وغامضه ومتشابهه ومشكله وغريبه. وهذه الحاجة لم تكن في عهد الصحابة لسلامة سليقتهم وسعة علمهم باللغة ووجود الرسول عليه الصلاة والسلام بينهم يفسر ويوضح ويبين ما يشكل عليهم، فاستغنوا عما يحتاج إليه المولدون.

ويمكن أن يستنبط من كلام الأزهري الأمور التالية:-

١- أن الأزهري أراد لمعجمه أن يكون وسيلة تعليمية يعلَّم بها المولدون الناشئون حتى يصلوا إلى فهم القرآن.

٢- يحدد الأزهري الفئة التي يوجه إليها المعجم، وهي فئة العامة، ومن ثم حاول أن يقدم لها ما تحتاجه، وقد أشار إلى هذه الفئة في غير موضع، منها قوله: "جماعة أهل الدين" [١] وقوله: "وأدل على التصحيف الواقع في كتب المتحاذقين والمُغْوِر من التفسير... لئلا يغتر به من يجهله، ولا يعتمده من لا يعرفه" [٢].

٣- أنه يرى أن الحاجة ماسة إلى معرفة بيان مجمل الكتاب وغامضه ومتشابهه وجميع وجوهه فهذه الأنواع أو المعارف في نظره من الضروريات التي يلزم المسلم العلم بها، إذ يقول عنها: "لا غنى بهم وبالأمة عنه".

السبب الثاني: الشبه والأباطيل التي أثيرت حول كتاب الله عز وجل. وقد عبر عن ذلك بقوله: "فعلينا أن نجتهد في تعلم ما يتوصل بتعلمه إلى معرفة ضروب خطاب الكتاب، ثم السنن المبينة لجمل التنزيل، الموضحة للتأويل، لتنتفي عنا الشبهة الداخلة على كثير من رؤساء أهل الزيغ والإلحاد، ثم على رؤوس ذوي الأهواء والبدع الذين تأولوا بآرائهم المدخولة فأخطئوا، وتكلموا في كتاب الله -جل وعز- بلكنتهم العجمية دون معرفة ثاقبة فضلوا وأضلوا" [٣] وقال في موضع آخر: "فإن من جهل سعة لسان العرب وكثرة ألفاظها، وافتنانها في مذاهبها جهل جمل علم الكتاب، ومن علمها ووقف على مذاهبها، وفهم ما تأوله أهل التفسير فيها، زالت عنه الشبه الداخلة على من جهل لسانها من ذوي الأهواء والبدع" [٤].

---

[١] السابق: ١/٤.

[٢] السابق: ١/٧.

[٣] التهذيب: ١/٤.

[٤] التهذيب: ١/٥.

فالأزهري يريد أن يردَّ من خلال معجمه على هذه الشبه والأباطيل وذلك عن طريق تعلم ما يتوصل بتعلمه إلى معرفة ضروب خطاب الكتاب، والسنن المبيِّنة للقرآن، وتفسير القرآن التفسير الصحيح، خاصة أن هذه الشبه دخلت على القرآن من طريقين -كما يرى- هما:

أ- أن فئة من المفسرين تأولوا القرآن بآرائهم المدخولة فأخطئوا.

ب- أن فئة من المفسرين قلَّ علمهم بالعربية تكلموا في كتاب الله عز وجل بلكنتهم العجمية فأخطئوا.

السبب الثالث: رغبته في تقديم النصيحة للمسلمين لأنه من الخاصة الذين يجب عليهم نصح العامة لا سيما وقد أنعم الله عليه بفهم للكتاب ومعرفة للغات العرب. لذا نجده يقول: "**ونعوذ بالله من الخذلان وإياه نسأل التوفيق للصواب فيما قصدناه والإعانة على ما توخيناه من النصيحة لجماعة أهل دين الله - إنه خير موفق ومعين**" [1]، ويقول في بداية كلامه: "**الحمد لله ذي الحول والقوة... على ما أسبغ علينا من نعمه الظاهرة والباطنة، وآتانا من الفهم في كتابه المنزل على نبي الرحمة سيد المرسلين وإمام المتقين محمد صلى الله عليه وعلى آله الطيبين صلاة زاكية... ووفقنا له من تلاوته، وهدانا إليه من تدبر تنزيله، والتفكر في آياته، والإيمان بمحكمه ومتشابهه، والبحث عن معانيه، والفحص عن اللغة العربية التي بها نزل الكتاب، والاهتداء بما شرع فيه ودعا الخلق إليه، وأوضح الصراط المستقيم به، إلى ما فضلنا به على كثير من أهل هذا العصر في معرفة لغات العرب التي بها نزل القرآن ووردت سنة المصطفى النبي المرتضى عليه السلام**" [2].

السبب الرابع: قناعته بأن تمام العلم بلغة الكتاب لا يتأتى إلا بجمع ما عند أهل العلم بها، والمعجم هو الوسيلة لذلك، فلا يحصل فهم القرآن ووجوهه ولغاته... إلا بجمع ما عند أهل اللغة. وهو في هذا متأثر بكلام الشافعي الذي قال فيه: "لسان العرب أوسع الألسنة مذهباً وأكثرها ألفاظاً، وما نعلم أحداً يحيط بجميعها غير نبيّ، ولكنها لا يذهب منها شيء على عامتها حتى لا يكون موجوداً فيها، والعلم بها عن العرب كالعلم بالسنن عند أهل الفقه، لا نعلم رجلاً جمع السنن كلها فلم يذهب عليه منها شيء، فإذا جمع علمَ عامة أهل العلم بها أتى على جميع السنن، وإذا فرِّق علم كل واحد منهم ذهب على الواحد منهم الشيء منها، ثم كان ما ذهب عليه منها موجوداً عند غيره... وكذا لسان العرب عند عامتها وخاصتها لا يذهب منه شيء عليها،

---

[1] السابق: ١/٤.

[2] التهذيب: ١/٣.

ولا يطلب عند غيرها، ولا يعلمه إلا من قِبله عنها..." [1].

وكأن الأزهري يريد أن يقول بأن الأهداف السابقة لن تتحقق، ولن يتوصل إلى تعليم لغة الكتاب وغامضه ومشكله... ورد الشبه عنه إلا بجمع ما عند العرب من لغة، والمعجم هو الوسيلة التي تحقق هذا الجمع.

كما يصوّر كلام الأزهري السابق اتجاهاً ومبدأ من المبادئ التي أقام عليها صناعته لمعجمه وهو الاتجاه إلى الجمع والحرص والإحاطة والشمول. لأنه وسيلة تحقق أهدافه، وقناعةٌ هو مؤمن بها وقد ظهرت آثار هذا المبدأ والاتجاه في معجمه في جانب التفسير كما سيأتي.

وكتاب الأزهري لم يكن كتاباً يحوي ألفاظ القرآن ومعانيه فحسب، وإنما جمع إلى جانب ذلك ألفاظ اللغة وغريبها ونوادرها ولغاتها وأشعارها، وقد دعاه إلى جمع هذه المادة اللغوية في كتابه ثلاثة أسباب، عبر عنها في القسم الثاني بقوله:

"وقد دعاني إلى ما جمعتُ في هذا الكتاب من لغات العرب وألفاظها، واستقصيتُ في تتبع ما حصّلتُ منها والاستشهاد بشواهد أشعارها المعروفة لفصحاء شعرائها، التي احتج بها أهل المعرفة المؤتمنون عليها، خلال ثلاث:

١ – منها تقييد نكت حفظتها ووعيتها عن أفواه العرب الذين شاهدتهم وأقمت بين ظهرانيهم....

٢ – ومنها النصيحة الواجبة على أهل العلم لجماعة المسلمين في إفادتهم ما لعلهم يحتاجون إليه....

٣ – والخلة الثالثة التي لها أكثر القصد: أني قرأت كتباً تصدى مؤلفوها لتحصيل لغات العرب فيها، مثل كتاب العين المنسوب إلى الخليل، ثم كتب من احتذى حذوه في عصرنا هذا..." [2].

يسوّغ الأزهري في النص السابق وجود مادة لغوية أخرى في المعجم وغرائب ونوادر لا تتصل بالقرآن الكريم.

وقد ذهب بعض الدارسين [3] للمعاجم اللغوية إلى أن الداعي إلى تأليف الأزهري معجمه والحافز له إنما هو تلك الخلال الثلاث التي ذكرها.

وجَعْلُ تلك الخلال الثلاث هي وحدها دوافع تأليف المعجم لا يتفق مع ما دلت عليه مقدمته

---

[1] السابق: ١/٥.

[2] التهذيب: ١/٦.

[3] انظر المعجم العربي لحسين نصار: ١/٢٥٩، والمعاجم اللغوية لإبراهيم نجا ص٤١، ومقدمة التهذيب لعبد السلام هارون ص١٧.

وما عبر عنه من أهداف دينية، وقد أشار إلى ذلك حسين نصار بعد حديثه عن غرض الأزهري من تأليف كتابه، قال: "وكان هذا الجهد يرمي إلى هدف ديني خالص" ثم نقل جزءاً من كلامه [1].

ونحن لا ننفي وجود هذه الخلال وكونها من الدواعي، ولكن نقول إنها كانت -كما صرح بذلك الأزهري- أسباباً لجمع النوادر والغريب من لغات العرب وتتبع الصحيح من السقيم والتنبيه على المصحف. حتى إنَّ الأزهري يؤكد على أن جمعه لهذه المادة وتنبيهه على التصحيف إنما هو للدفاع عن لغة القرآن وتهذيبها حتى تظل أداة صحيحة لفهم الكتاب والسنن والآثار، يقول الأزهري في ذلك:

"وكان من النصيحة التي التزمتها للمثوبة من الله عليها أن أنضح عن لغة العرب ولسانها العربي الذي نزل به الكتاب، وجاءت به السنن والآثار، وأن أهذبها بجهدي غاية التهذيب، وأدل على التصحيف الواقع في كتب المتحاذقين والمعور من التفسير المزال عن وجهه، لئلا يغتر به من يجهله، ولا يعتمده من لا يعرفه" [2].

يعبر الأزهري في كلامه السابق عن الهدف الثاني الذي دعاه إلى تأليف المعجم وهو الدفاع عن لغة العرب وتهذيبها -وهو كما ذكرنا- هدف متمم للأول خادم له.

وخلاصة القول: أن الأزهري أراد أن يقدم لأهل عصره كتاباً يشرح معاني التنزيل ويجمع اللغة ويهذبها حتى يسهل تعلمها.

وقد كان لهذه العوامل والأسباب آثار على المعجم تؤكد أنها كانت أهدافاً عند الأزهري وجهته في صناعته لمعجمه وتركت آثارها على كتابه.

أثر العامل الأول:

وهو حاجة أهل عصره إلى معرفة بيان مجمل الكتاب وغامضه ومتشابهه، وقد ترك هذا العامل أثراً على جوانب من المعجم منها نوعية التفسير المنقول والذي كان محل عناية واهتمام وذلك حتى يسدَّ به الأزهري حاجة أهل عصره، فاعتنى بالآيات المشكلة [3]، والمراد بالمشكل ما يوهم التعارض بين الآيات [4]،

---

[1] المعجم العربي: ١/٢٦١.

[2] التهذيب: ١/٦-٧.

[3] انظر التهذيب (عمد ٢/٢٣٠)، (عفا ٣/٢٢٥-٢٢٦)، (حبل ٥/٨٠)، (عبأ ٣/٢٣٤).

[4] السيوطي، الإتقان في علوم القرآن ٢/٧٥.

ومما يدل على عنايته بالمشكل وتتبعه له في معجمه قوله في (علم) بعد أن عرض أقوال المفسرين في تفسير قوله تعالى : ﴿وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولاَ إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلاَ تَكْفُرْ﴾ [البقرة/١٠٢]، قال: "وليس كتابنا هذا مقصوراً على علم القرآن فنودع موضع المشكل كل ما قيل فيه. وإنما نثبت ما نستصوبه، وما لا يستغني أهل اللغة عن معرفته" [١].

كما اعتنى ببيان المجمل وهو ما لم تتضح دلالته [٢]، وله أسباب منها الاشتراك [٣]، وعدم كثرة الاستعمال [٤].

أثر العامل الثاني:

وهو الشبه والأباطيل التي أثيرت حول القرآن الكريم، وقد أثر هذا العامل على جوانب من المعجم منها:

١- نوعية التفسير المنقول والقضايا المختارة حيث التزم الأزهري هذا الهدف وحاول أن يحققه من خلال تتبع الآيات التي أثيرت حولها شبه وأباطيل وتأولها المتأولون بآرائهم فأخطئوا فتعرض لها في المادة التي تدرج تحتها الآية. وجمع لها أقوال المفسرين التي ترد عليها وتبطلها وتفسرها التفسير الصحيح الذي يوافق قول أهل السنة والجماعة [٥].

٢- اختيار الأزهري للمفسرين الذين جعلهم من مصادره في المعجم، إذ كان حريصاً على صحة اعتقاد المفسر وسلامة منهجه في التفسير، وخلو تفسيره من الآراء المغلوطة والشبه والأباطيل، فكانت المجموعة المختارة من المفسرين قد روعي فيها هذا المعيار حيث اختار فئة توفرت لها تلك الصفات.

٣- أن الأزهري اعتنى بالسنن المبينة لمجمل التنزيل وهذه العناية ترجع إلى أسباب أهمها أنها -كما ذكر- خادمة للقرآن موضحة له، وقد وصفها بقوله: "السنن المبينة لمجمل التنزيل الموضحة للتأويل" وقد ظهر اعتناء الأزهري بالسنن التي تفسر القرآن وتوضحه، كما اعتنى بنوع من السنن وهو في

---

[١] التهذيب: (٤١٧/٢).

[٢] السيوطي، الإتقان: ٥٢/٢.

[٣] انظر التهذيب: (عسعس ٧٨/١)، (قرأ ٢٧١/٩).

[٤] السابق: (عطف ١٧٩/٢).

[٥] انظر التهذيب: (حرم ٤٣/٥)، (صار ٢٢٨/١٢)، (بصر ١٧٨/١٢)، (سار ٥٠/١٣).

الوقت نفسه تفسير للقرآن وهو التفسير المأثور عن الرسول عليه الصلاة والسلام والصحابة، فجاء هذا النوع من التفسير محل عناية واهتمام في المعجم ومقدماً على غيره ومرجحاً عليه عند الاختلاف [1].

أثر العامل الرابع:

وهو قناعته بأن الجمع هو الوسيلة لتمام العلم بلغة العرب. وقد ترك هذا العامل آثاراً على المعجم منها:

١- جمع التفاسير المتنوعة للآية الواحدة [2]، وتكرار التفسيرات المنقولة للآية الواحدة إما بمعناها [3]، وإما بلفظها [4].

كما أثر في اختيار النصوص المنقولة في التفسير حيث حرص الأزهري على أن يكون النص المنقول جامعاً لأقوال المفسرين أو اللغويين. ومما يدل على حرصه على النصوص الجامعة لقوله في (راح): "وقد ألفتُ في الروح وما جاء فيه في القرآن والسنة كتاباً جامعاً واقتصرت في هذا الكتاب على ما جاء عن أهل اللغة مع جوامع ذكرها للمفسرين" [5]. كما قال في حديثه عن لفظ أشياء في (شيء): "لم يختلف النحويون في أن أشياء جمع شيء، وأنها غير مجراة، واختلفوا في العلة، فكرهت أن أحكي مقالة كل واحد منهم واقتصرت على ما ذكره أبو إسحاق الزجاج في كتابه لأنه جمع أقاويلهم على اختلافها واحتج لأصوبها عنده..." [6].

ويترتب على ما تقدم من الحديث عن أهداف الأزهري الدينية وموقفه من القرآن الكريم وتفسيره أنَّ الآيات القرآنية عند الأزهري كانت مقصودة لذاتها، وأنَّ بيان معانيها وتفسيرها كان غاية سعى إليها، وهذا يعني أن الشواهد القرآنية أو الآيات القرآنية عند الأزهري لم يكن الغرض من إيرادها تأييد الاستعمال أو توضيح المعنى، وإن كان لها أثر كبير في ذلك وغيره من الأمور، ولكنها في أول الأمر كانت هي الهدف وليست وسيلة.

---

[1] انظر التهذيب : (حجر ١٣٢/٤)، (شبه ٩١/٦)، (وزن ٢٥٧/١٣).

[2] انظر السابق: (حفد ٤٢٧/٤-٤٢٨)، (عصف ٤١/٢)، (أب ٥٩٩/١٥).

[3] انظر السابق: (عرب ٣٦٤/٢)، (تلا ٣١٩/١٤).

[4] انظر السابق: (رهن ٢٠٦/٦)، (حمل ٩١/٥).

[5] انظر التهذيب: (٢٢٣/٥).

[6] السابق: (٤٣٩/١١).

٠٠٥٣٩٤

جامعة أم القرى / مكة المكرمة
UMM AL-QURA UNIVERSITY
قسم المخطوطات

ولإثبات أهداف الأزهري الدينية والبرهنة على أن الآيات القرآنية كانت مقصودة لذاتها، نقدم الظواهر التالية التي ظهرت من خلال المعجم والتي تصور أهمية الآيات القرآنية وتفسيرها عند الأزهري، وتبرز مكانة التفسير والمفسرين عنده، وتثبت وتؤكد أن عملية النقل عن المفسرين كانت مقصودة لذاتها، ومن زاوية أخرى فإن هذه الظواهر تعد آثاراً عامة لتلك الأهداف الدينية، وانعكاساً لتوجهات صاحبها، لذا فإن هذه الظواهر يمكن تسمية هذه الظواهر أدلة كما يصح تسميتها آثاراً.

ومن هذه الظواهر ما يلي:

١- ما اعتمده الأزهري من مصادر وكتب في تفسير القرآن وعلومه.

إن حصر كل مصادر الأزهري في معجمه أمر صعب ويحتاج إلى جهد كبير، وفي محاولة لتحديد مصادره في التفسير كما جاءت من خلال مقدمته، وبالاستعانة بما ورد في المعجم من نصوص تَمَّ التوصلُ إلى أن مصادر التفسير التي حددها في المقدمة والتي كان عليها اعتماده كما عبر عن ذلك [١] بلغ عددها تسعة مصادر، هذا بالإضافة إلى مصادره السماعية التي اعتمد فيها على سماعه عن أصحابه وشيوخه على نحو ما سيعرض فيما بعد.

ولا شك في أن ذلك العدد عدد كبير، وقد التزم الأزهري النقل عنها في معجمه، فهو لم يحدد تلك المصادر فقط، وإنما ظهر من خلال معجمه ملتزماً بها عملياً، ومطبقاً لذلك الاعتماد الذي وصفه، إذ أخذ الأزهري على عاتقه أن ينقل في شرح المواد اللغوية تفسير الآيات التي تتضمن ألفاظاً تنتمي إلى تلك المواد التزاماً يمكن وصفه بأنه ملمح عام أو خط عام سار عليه في شرحه لأكثر المواد اللغوية و لم يحد عنه.

ولو قورنت مصادر الأزهري في التفسير بغيرها من المصادر كمصادره في الحديث لاتضح الفرق، فمصادر الأزهري في شرح الحديث كما ذكرها في المقدمة تتمثل في ثلاثة مصادر هي:

١- كتاب غريب الحديث لأبي عبيد [٢].

٢- ما أفاده المنذري عن إبراهيم الحربي [٣].

٣- رواية أبي داود عن النضر بن شميل المازني [٤].

---

[١] مقدمة التهذيب (١/٨).

[٢] السابق (١/٢٠).

[٣] السابق (١/١٥).

[٤] السابق (١/١٨).

ولعل قلة مصادر شرح الحديث والأثر أو قصورها بجانب مصادر التفسير هو ما دعا ابن منظور لإضافة كتاب "النهاية في شرح غريب الحديث والأثر" لابن الأثير، وكأن ابن منظور رأى أن جانب تفسير الآيات القرآنية مكتمل وواف من خلال معجم التهذيب والمصادر الأخرى لا سيما المحكم، ولكن جانب شرح الأحاديث والآثار قاصر فكمله بالنهاية، وهذا ما عبر عنه ابن منظور بقوله: "وقصدت توشيحه بجليل الأخبار وجميل الآثار، مضافاً إلى ما فيه من آيات القرآن الكريم، والكلام على معجزات الذكر الحكيم، ليتحلى بترصيع دررها عقده، ويكون على مدار الآيات والأخبار والآثار والأمثال والأشعار حله وعقده؛ فرأيت أبا السعادات المبارك بن محمد بن الأثير الجزري قد جاء في ذلك بالنهاية وجاوز في ذلك حدّ الغاية" [1].

٢- رتبة الآيات القرآنية وتفسيرها في شرح المواد.

التزم الأزهري بالسير على طريقة ثابتة في الترتيب الداخلي لمواده اللغوية فيما يتعلق بالمواد التي تشتمل على ألفاظ قرآنية، وأهم سمات هذا الترتيب ما يلي:

١- افتتاح شرح المادة بإيراد الآية القرآنية متلوة بتفسيرها، وهذه أهم سمات الترتيب الداخلي وأكثرها وضوحاً وبروزاً، فالناظر إلى معجم التهذيب يجد أن مواده المشتملة على ألفاظ قرآنية افتتحت غالباً بالآيات القرآنية، ومن أمثلة ذلك المواد التالية: (جبت، جثم، جبر، جاب) [2] وهذا النهج أو الترتيب التزمه الأزهري و لم يحد عنه إلا فيما ندر، وهذه الندرة لا تقدح في ذلك النهج.

٢- أن الآيات التي تضمنتها المادة إذا تعددت أوردها الأزهري غالباً في بداية شرح المادة وعرضها الواحدة تلو الأخرى، كل آية بتفسيرها [3].

٣- إذا اشتملت المادة على أحاديث وآثار فإنما لا تُقَدَّمُ على الآيات، وإنما تأتي متأخرة عنها. ومعلوم أن تقديم الشيء دليل على أهميته، وإعطاء الآيات القرآنية وتفسيرها الصدارة في شرح المواد خير شاهد على أهميتها عند الأزهري وكونها هدفاً له.

كما أن نظرة مقارنة سريعة بين التهذيب وغيره من المعاجم كالعين واللسان يتضح من خلالها الفرق وتظهر تلك الخاصية في افتتاح المواد بالآيات القرآنية [4].

---

[1] لسان العرب: ١/٨.

[2] التهذيب (١١/٧-٢٥-٥٧-٢١٨).

[3] السابق: (ضعف ١/٤٨٠-٤٨٢).

[4] انظر العين (صدع ١/٢٩١)، والتهذيب (صدع ٢/٤)، واللسان (صدع ٨/١٩٤).

٣- طريقة الأزهري في إيراد الآيات القرآنية.

كان للأزهري طريقة في إيراد الآيات القرآنية في شرح المواد، وأهم معالم هذه الطريقة ما يلي:

١- أنه يقدم للآيات غالباً بعبارة: "قال الله جل وعز" [١]، وإذا كان بعدها آية أخرى، أو انتقل من فكرة إلى فكرة قدَّم للآية التالية بعبارة: "وأمَّا قول الله جل وعز" [٢] ثم يتبع ذلك بالتفسير، أو أنه يقدم لها بقوله: "وقال الزجاج أو (الفراء) في قول الله جل وعز...".

وتقديم الأزهري للآيات بتلك الكيفيات وتعامله معها يبين أن الآيات القرآنية كانت مقصودة لذاتها، وأنها إنما أتي بها لتفسر وتوضح معانيها لا لتكون شواهد.

وإذا ما قورنت طريقة الأزهري تلك بطريقة غيره في إيراد الآيات يتضح الفرق، فالخليل يورد المعنى أحياناً ثم يتبعه بقوله: "ومنه قول الله عز وجل..." [٣] وربما لا يتبع الآية بتفسير لها وكأنه أراد أن يستشهد للمعنى أو يوثقه، أو أراد أن يفسر الآية بطريقة مختصرة.

٢- جمع الآيات التي تحتوي على ألفاظ تنتمي إلى المادة التي هو بصددها، ومثال ذلك ما جاء في (قطع) فقد جمع الأزهري فيها الآيات التي وردت فيها مشتقات تلك المادة ومفرداتها [٤].

٣- تكرار الآية وتفسيرها في أكثر من مدخل، فمثلاً قوله تعالى: ﴿وَلَأَوْضَعُواْ خِلَالَكُمْ يَبْغُونَكُمُ الْفِتْنَةَ﴾ [التوبة/٤٧] جاءت في مادة (وضع) مع شرح لمعناها [٥]، وجاءت في مادة (خلّ) مع تفسير لمعنى الوضع والخلال [٦]. وهذا يعني أن الأزهري لم يكتف بشرحها في موضع واحد من كتابه ولم يستخدم طريقة الإحالة في هذا الجانب رغم أنه استخدمها في مواضع من معجمه [٧].

٤- الكم المنقول من التفسير:

اتسم الكم المنقول من التفسير في معجم التهذيب بالغزارة والكثرة حتى صار ظاهرة واضحة في معجم التهذيب تميزه عن غيره، إذ استغرقت نصوص المفسرين وأقوالهم عدداً كبيراً من صفحات

---

[١] التهذيب (ضعف ١/٤٨٠).

[٢] السابق (ضعف ١/٤٨٢).

[٣] انظر العين (نعج ١/٢٣٢)، (صنع ١/٣٠٤).

[٤] التهذيب (١/١٨٧-١٨٨).

[٥] السابق (٣/٧٣).

[٦] السابق (٦/٥٦٩).

[٧] السابق (تبع ٢/٢٨٢).

التهذيب، وشغلت حيزاً كبيراً من شرح المواد. فنجدهم يشغلون صفحات كثيرة من شرح المادة ففي مادة (عبد) مثلاً شغلت نصوص المفسرين ست صفحات من صفحات المادة المكونة من تسع صفحات ونصف الصفحة [1]، وفي مادة (قرأ) شغلت نصوصهم ثلاث صفحات من المادة المكونة من أربع صفحات تقريباً [2]. وربما تجد المادة تقوم على نصوصهم والمنقول عنهم ومن ذلك مادة (بعثر) [3].

وغزارةُ الكم المنقول وضخامته نتيجةٌ طبيعية مترتبة على الأهداف الدينية التي أرادها الأزهري لمعجمه، إذ إن أهداف صانع المعجم من أهم العوامل التي تؤثر في كمية المادة ونوعها واتساعها وضيقها، كما أن المصادر التي اختارها الأزهري مصادر غنية وغزيرة المادة، وهذه الغزارة والتنوع قابلت عند الأزهري نقلاً أميناً دقيقاً، والأزهري كان ينقل من مصادره غالباً دون اختصارٍ أو حذف إلا فيما ندر، وهذا ساعد في اتساع المنقول وغزارته.

٥- نوعية المنقول وطبيعته.

تضمنت النصوص المنقولة عن المفسرين كثيراً من القضايا التي لا تتصل بالمعجم اتصالاً مباشراً، ولا تخدم بشكل مباشر إلا الآية القرآنية وتفسيرها، ومن أهم تلك القضايا ما يلي:

١- القضايا النحوية، وتتمثل في إعراب كلمات الآية وجملها وذكر آراء النحويين فيها، وما كان زائداً عن المعلومات النحوية الأساسية التي يتطلبها المعجم، ومن أمثلة ذلك ما جاء في (سفه): "قال الله جل وعز: ﴿إِلاَّ مَن سَفِهَ نَفْسَهُ﴾ [البقرة/١٣٠]. قلت: اختلفت أقاويل النحويين في معنى قوله: "إلا من سفه نفسه" وانتصابه، فقال الأخفش..." ثم أورد أقاويل النحويين وبعد أن فرغ من ذلك قال: "فهذا جميع ما قال النحويون في هذه الآية" [4].

٢- القضايا الصرفية:

ومن أمثلة ذلك ما جاء في (شيء): "قال الله تبارك وتعالى: ﴿أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَسْأَلُواْ عَنْ أَشْيَاء﴾ [المائدة/١٠١] قلت: لم يختلف النحويون في أن (أشياء) جمع شيء، وأنها غير مجراة، واختلفوا في العلة فكرهتُ أنْ أحكيَ مقالة كل واحد منهم، واقتصرت على ما ذكره أبو إسحاق الزجاج في كتابه لأنه جمع أقاويلهم على اختلافها، واحتج لأصوبها عنده" [5].

---

[1] السابق (٢٢٩-٢٣٩).

[2] السابق (٢٧١-٢٧٥).

[3] السابق (٣/٣٥٩).

[4] التهذيب (٦/١٣١-١٣٣).

[5] السابق (١١/٤٣٩-٤٤١).

٣- الأحكام الفقهية: وتتمثل في إيراد ما تتضمنه الآيات من أحكام، ومن أمثلة ذلك ما جاء في (متع) "وأما قول الله -جل وعز- في سورة النساء يعقب ما حَرَّم من النساء فقال: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَاء ذَلِكُمْ أَن تَبْتَغُواْ بِأَمْوَالِكُم مُّحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ﴾ [النساء/٢٤]، أي عاقدين النكاح الحلال غير زناة ﴿فَمَا اسْتَمْتَعْتُم بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً﴾ [النساء/٢٤] فإن أبا إسحاق الزجاج ذكر أن هذه الآية قد غلط فيها قوم غلطاً عظيماً لجهلهم باللغة، وذلك أنهم ذهبوا إلى أن قوله ﴿فَمَا اسْتَمْتَعْتُم بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً﴾ من المتعة التي قد أجمع أهل العلم أنها حرام، وإنما معنى ﴿فَمَا اسْتَمْتَعْتُم بِهِ مِنْهُنَّ﴾ فما نكحتموه منهن على الشريطة التي جرت في الآية أنه الإحصان..." [١].

٤- تفسير الآيات المشكلة والمجملة وهو ما سبق الإشارة إليه.

ونَقْلُ الأزهري لهذه القضايا يدل على أنه كان يريدها أن تدخل معجمه ليحقق أهدافه الدينية، ولو كان مقصده وهدفه تهذيب اللغة والإشارة إلى التصحيف. والمعور فحسب لاستغنى عن تلك القضايا و لم ينقلها و لم ينفق من أجلها جهداً ووقتاً، و لم يتركها تشغل من معجمه حيزاً، وهو الذي ظهر حرصه على الإيجاز والاختصار في غير ما موضع [٢].

كما أن الأزهري لم يكن ناسخاً ناقلاً من مصادره، لا شخصية له أمام تلك المصادر، بل إن مواقفه في معجمه وعباراته تشهد له ببروز الشخصية وفعاليتها في كافة القضايا. ورغم ذلك كله لم يتدخل الأزهري بحذف تلك القضايا أو اختصار النصوص وقصرها على تفسير المعنى.

وتجدر الإشارة هنا إلى قضية مهمة هي أن ابن منظور كان ينقل تلك القضايا المتصلة بالتفسير إلى معجمه دون أن يحذفها أو يختصرها -هذا فيما تم الرجوع إليه من أمثلة في أثناء الدراسة- ويصف عبد السلام هارون نقل ابن منظور عن التهذيب بقوله: "وأستطيع أن أقول إن صاحب اللسان قد أفرغ معظم الكتاب في تضاعيف معجمه. فندر أن تجد نصاً للأزهري لم ينقله ابن منظور" [٣].

ونَقْلُ ابن منظور لقضايا التفسير المتنوعة يشير إلى أنه كان يرى أهميتها لما تحققه من أغراض دينية، إذ تراه يقول: "وهو المسؤول أن يعاملني فيه بالنية التي جمعته لأجلها، فإنني لم أقصد سوى حفظ أصول هذه اللغة النبوية وضبط فضلها إذ عليها مدار أحكام الكتاب العزيز والسنة النبوية..." [٤].

---

[١] التهذيب (٢/٢٩٣).

[٢] انظر التهذيب: (١/٤١-٤٢)، (راجع ٥/٢٢٣).

[٣] مقدمة التهذيب ١/٢٥.

[٤] اللسان ١/٨.

جـ- "مصادر الأزهري في التفسير":

حتى يحقق الأزهري أهدافه الدينية من معجمه، ويفي بحاجة مستعمل المعجم إلى فهم القرآن الكريم حدَّد لنفسه مصادر في تفسير القرآن [1] ينقل عنها في معجمه وذكرها في مقدمته ضمن مصادره المتنوعة التي حددها. فالأزهري بعد أن حدَّد أهدافه بدأ يحدد طرقه ووسائله في سبيل تحقيق هذه الأهداف، وكان من أهم هذه الطرق تحديد مجموعة متكاملة لتكون مصادر للتفسير في كتابه، فهو لم يترك عملية الأخذ عن المفسرين خبط عشواء أو دون ضبط أو تنسيق، وإنما اختار مجموعة من كتب التفسير والمفسرين يكون عليها اعتماده في كتابه، ويستند عليها في جانب تفسير الآيات.

وهذه وقفة على مصادر الأزهري في التفسير لأنها تصور المكانة التي يحتلها التفسير والمفسرون عند الأزهري وفي معجمه، كما أنها تعطي تصوراً مبدئياً لما يمكن أن تكون عليه المادة المنقولة عن المفسرين من حيث كمها وكيفها، وهذه المصادر تكشف من جانب آخر دقة الرجل في عمله وانتظامه وبراعته في صناعته لمعجمه.

وسنعرض لهذه المصادر من خلال تقسيمها إلى ثلاثة أقسام:

١- مصادر ذكرها الأزهري في مقدمته وصرح بالأخذ عنها.

٢- مصادر ذكرها الأزهري في مقدمته و لم يصرح بالأخذ عنها.

٣- مصادر لم يذكرها في المقدمة وأخذ عنها في معجمه.

١- مصادر ذكرها في المقدمة وصرح بالأخذ عنها.

وتتمثل هذه المصادر في العلماء الذين ذكرهم الأزهري في مقدمته ضمن العلماء الذين كان عليهم اعتماده في كتابه وصرح بالأخذ عنهم في تفسير القرآن وحدد طرقه في ذلك؛ وقد التزم الأزهري بالنقل عنهم في معجمه بل قد ظهرت نصوص هذه الفئة أكثر النصوص وروداً في المعجم.

وسنعرض هذه المصادر مرتبة كما ذكرها الأزهري.

المصدر الأول:

صاحبه: أبو زيد سعيد بن أوس الأنصاري (٢١٥هـ).

طرقه: كان للأخذ عنه طريقتان، الأولى عبر عنها الأزهري بقوله: "وأفادني المنذري عن ابن اليزيدي عنه فوائد في القرآن ذكرتها في مواضعها" [2].

---

[1] سميت مصادر لأنها تشمل كتباً وأشخاصاً.

[2] التهذيب (١/١٣).

أما الثانية: التي عبر عنها بقوله: "وما كان في كتابي لأبي حاتم في القرآن عن أبي زيد فهو مما سمعته من أبي بكر بن عثمان السجزي حدثنا به عن أبي حاتم" [1] فإن هذا مما جاء مضمناً في كتاب القراءات الذي ذكره عند حديثه عن أبي حاتم.

المصدر الثاني:

صاحبه: أبو عبيدة معمر بن المثنى (ت ٢١٠هـ) [2].

عنوانه: لم يذكر الأزهري له عنواناً، والغالب أنه كتاب (مجاز القرآن) [3].

طريقه: قال الأزهري : "وما كان من غريب القرآن فهو مما أسمعنيه المنذري عن أبي جعفر الغساني عن سلمة عن أبي عبيدة" [4].

المصدر الثالث:

صاحبه: الكسائي (ت ١٨٩هـ)، وله كتابان.

أولهما: عنوانه: معاني القرآن، وهذا مستفاد من عبارة الأزهري: "وللكسائي كتاب في معاني القرآن حسن".

طريقه: عبر عنها الأزهري بقوله: "وكان أبو الفضل المنذري ناولني هذا الكتاب وقال فيه: أخبرتُ عن محمد بن جابر عن أبي عُمر عن الكسائي".

أما الآخر فهو كتاب في قراءات القرآن.

طريقه: عبر عنها الأزهري بقوله: "وله كتاب في قراءات القرآن قرأته على أحمد بن علي بن رزين، وقلت له: حدثكم عبد الرحيم بن حبيب عن الكسائي، فأقر به إلى آخره" [5].

المصدر الرابع:

صاحبه: الفراء (ت ٢٠٧هـ).

عنوانه: معاني القرآن.

---

[1] السابق (١٣/١).

[2] انظر الفهرست لابن النديم (ص٧٩).

[3] ذكر ابن النديم كتباً لأبي عبيدة تتصل بالقرآن تحمل عدة أسماء (ص٧٩)، ورجح محقق كتاب المجاز أنه ليس لأبي عبيدة غير كتاب المجاز انظر مقدمة المجاز (١٧/١-١٨). كما يرجح ذلك أن كثيراً من النصوص المنقول في التهذيب هي نفسها الواردة في المجاز.

[4] التهذيب (١٤/١).

[5] التهذيب (١٤/١).

طريقه: يقول الأزهري: "أخبرني به أبو الفضل بن أبي جعفر المنذري عن أبي طالب بن سلمة عن أبيه عن الفراء لم يفته من الكتاب كله إلى مقدار ثلاثة أوراق في سورة الزخرف" [1].

المصدر الخامس:

صاحبه: أبو عبيد القاسم بن سلام (٢٢٤هـ).

عنوانه: معاني القرآن. وهذا العنوان مستفاد من قول الأزهري: "ولأبي عبيد كتاب في معاني القرآن".

طريقه: عبر عنها الأزهري بقوله: "وكان المنذري سمعه من علي بن عبد العزيز، وقرئ عليه أكثره وأنا حاضر" [2].

المصدر السادس:

صاحبه: أبو حاتم السجستاني (٢٥٠هـ).

عنوانه: لم يعنون له الأزهري وإنما قال: "له مؤلفات حسان وكتاب في قراءات القرآن جامع".

طريقه: عبر عنها الأزهري بقوله: "قرأه علينا بهراة أبو بكر بن عثمان" [3].

المصدر السابع:

صاحبه: أبو الهيثم الرازي (٢٧٦هـ).

عنوانه: لم يعنون له، وهو عبارة عن زيادات في كتاب معاني القرآن للفراء [4].

يقول الأزهري: "وفي الزيادات التي زادها في معاني القرآن للفراء".

المصدر الثامن:

صاحبه: أبو العباس أحمد بن يحيى الشيباني "ثعلب".

عنوانه: لم يعنون له.

طريقه: قال الأزهري: "أخبرني المنذري أنه اختلف إليه سنة في سماع كتاب النوادر لابن الأعرابي، قال (المنذري): وكتبت عنه من أعاليه في معاني القرآن وغيرها أجزاء كثيرة" [5].

---

[1] التهذيب (١/١٨).
[2] السابق (١/١٩).
[3] السابق (١/٢٢).
[4] السابق (١/٢٦).
[5] التهذيب (١/٢٦-٢٧).

المصدر التاسع:

صاحبه: أبو إسحاق إبراهيم الزجاج (٣١١هـ).

عنوانه: المعاني في القرآن.

طريقه: قال الأزهري عن الكتاب: "و لم أتفرغ ببغداد لسماعه منه، ووجدت النسخ التي حملت إلى خراسان غير صحيحة فجمعت منها عدة نسخ مختلفة المخارج، وصرفت عنايتي إلى معارضة بعضها ببعض حتى حصّلت منها نسخة جيدة" [١].

٢- مصادر ذكرها في المقدمة ولم يصرح بالأخذ عنها في التفسير:

يمثل هذا القسم المفسرون الذين ذكرهم الأزهري ضمن علمائه وهم علماء الطبقة الخامسة التي أدركها الأزهري، وهؤلاء العلماء باستثناء الزجاج لم يصرح بنقله أقوالهم في التفسير أو يحدد مؤلفا من مؤلفاتهم، في حين ورد عنهم في المعجم نصوص كثيرة في التفسير.

وهؤلاء العلماء هم:

١- أبو بكر الأنباري (ت ٣٢٨هـ):

وهو من شيوخ الأزهري البغداديين [٢]، قال عنه الأزهري: "وكان واحد عصره، وأعلم من شاهدت بكتاب الله ومعانيه وإعرابه، ومعرفته اختلاف أهل العلم في مشكله، وله مؤلفات حسان في علم القرآن" [٣].

إن في وصف الأزهري له بقوله (أعلم من شاهدت) فيه دلالة على أنه أخذ عنه، كما يلاحظ أن الأزهري لم يحدد المصدر الذي نقل عنه من كتب ابن الأنباري في علوم القرآن واكتفى بالإشارة إلى أن له مؤلفات حسانا في علم القرآن.

وبتتبع نصوص ابن الأنباري في التفسير الواردة في المعجم وطريقة الأزهري في إيرادها لمعرفة طريقته في ذلك وجد أنه يقدم لها بعبارة: "قال ابن الأنباري [٤]، أو قال أبو بكر في قول الله جل وعز..." [٥].

---

[١] السابق (١/٢٧).

[٢] انظر ترجمة الأزهري في طبقات الشافعية الكبرى للسبكي ٢/١٠٦.

[٣] التهذيب (١/٢٨).

[٤] التهذيب (نفس ١٣/٧)، (خزن ٧/٢٠٨).

[٥] السابق (حفا ٥/٢٥٩).

٢- ابن عرفة (نفطويه) (ت ٣٢٩هـ):

وهو من شيوخ الأزهري البغداديين، قال عنه الأزهري: "وقد شاهدته فألفيته حافظاً للغات ومعاني الشعر، ومقدَّماً في صناعته" [١].

ويتضح من قول الأزهري، "وقد شاهدته".. أنه أخذ عنه، وقال في موضع آخر: "فسألت إبراهيم بن محمد ابن عرفة الملقب بنفطويه" [٢] ولكن كلام الأزهري لم يتضمن إشارة إلى أنه أخذ منه في تفسير القرآن، و لم يحدد مؤلفاً من مؤلفاته مع أن من المصادر من أشار إلى أن له كتاباً في غريب القرآن [٣].

وقد ورد في المعجم نصوص في التفسير لابن عرفة، وكان الأزهري يقدم لها بقوله: "وقال ابن عرفة في قوله جل وعز..." [٤].

وقد يرجع عدم تحديد الأزهري لطريقته في الأخذ أو المؤلَّف الذي أخذ عنه في المصدرين السابقين إلى أنهما من شيوخه الذين جلس إليهم وأخذ عنهم، وقد يكون كتب عنهم في مجالسهم التي حوت شيئاً من التفسير، كتب ذلك في دفاتره، فلم تُحدد الطريقة، لأنه اتصل بهم مباشرة بلا رواية، و لم يحدد الكتاب، لأنه أخذ عن مجالسهم، وهذا بخلاف ما حدث مع الزجاج، فهو وإن كان ممن أدركهم في عصره، لم يتفرغ لسماع كتابه ببغداد، فأخذ عن نسخ جمعها، وعارض بعضها ببعض، فحدد الطريقة هنا، لأنه لم يأخذ مباشرة عنه.

٣- ابن قتيبة (ت ٢٧٦هـ):

ويختلف ابن قتيبة عن سابقيه في أنه لم يكن ممن أدركهم الأزهري في عصره، كما أنه ذكره ضمن العلماء الذين ألفوا كتباً أودعوها الصحيح والسقيم، ولكنه يشترك مع المفسرين السابقين في أن الأزهري ذكره في مقدمته، ونقل عنه نصوصاً في التفسير في معجمه، وقد قال عنه الأزهري: "فإنه ألف كتباً في مشكل القرآن وغريبه، وألف كتاب غريب الحديث،... وما رأيت أحداً يدفعه عن الصدق فيما يرويه عن أبي حاتم السجِّزي ، والعباس ابن الفرج الرياشي، وأبي سعيد المكفوف البغدادي، فأما ما يستبد فيه برأيه من معنى غامض أو حرف من علل التصريف، والنحو مشكل، أو حرف غريب، فإنه ربما زلَّ فيما لا يخفى على مَن له أدنى معرفة، وألفيته يحدس

---

[١] السابق (١/٢٨).

[٢] السابق (١/٣١).

[٣] انظر الفهرست لابن النديم، ص١٢١.

[٤] التهذيب (سفه ٦/١٣٢)، (نذر ١٤/٤٢٢).

بالظن فيما لا يعرفه ولا يحسنه، ورأيت أبا بكر الأنباري بنسبه إلى الغفلة والغباوة وقلة المعرفة، وقد ردَّ عليه قريباً من ربع ما ألفه في مشكل القرآن" [1].

يلاحظ على كلام الأزهري عن ابن قتيبة أنه لم يصرح بأنه نقل شيئاً من تفسيره و لم يحدد المؤلَّف الذي أخذ منه أهو مشكل القرآن أم غريبه؟

وبتتبع أقوال ابن قتيبة في التفسير وطريقة الأزهري في إيرادها وجد أنه كان يقدم لها بقوله: "وقال القتيبي" [2] وقد عُني الأزهري ببيان خطئه [3]، والتنبيه على غلطه، ولكنه لم يكن دائماً مُخَطِئاً له، بل ظهر في بعض المواقع مقراً لتفسيره راضياً عنه [4].

٣- مصادر لم تذكر في المقدمة وأخذ عنها في معجمه:

ويتمثل هذا القسم في المفسرين الذين روى عنهم الأزهري في كتابه، ونقل من تفسيرهم، ولكنه لم يذكرهم في المقدمة و لم يشر إليهم.

وأكثر هذا التفسير هو تفسير الصحابة والتابعين الذي حرص الأزهري على تزويد معجمه به، وتقديمه على غيره.

١- الصحابة:

أ- ابن عباس (ت ٦٨هـ).

وكان ابن عباس يلقب بالحبر والبحر لكثرة علمه، كما لقب بترجمان القرآن.

ويحتل المرتبة الأولى في كثرة المروي عنه من التفسير [5]. وقد تضمن معجم التهذيب نصوصاً كثيرة من تفسير ابن عباس، وقد تعددت طرق أخذها ومن ذلك ما يلي:

١- جاء في (حرف): "حدثنا عبد الله بن عُروة عن أبي بكر بن زَبْخَوَيْه عن محمد بن يوسف عن سفيان قال حدثنا أبو إسحاق عن قسر بن كركم عن ابن عباس في قوله..." [6].

٢- جاء في (حيّ): "حدثنا الحسين عن عثمان بن أبي شَبَّبَة عن أبي معاوية عن إسماعيل بن سميع عن أبي

---

[1] التهذيب (١/٣٠-٣١).

[2] السابق (هوى ٦/٤٩١)، (محل ٥/٩٥)، (أمر ١٤/٢٩٤).

[3] انظر (محل ٥/٩٥)، (أمر ١٤/٢٩٤).

[4] انظر (شفع ١/٤٣٧).

[5] الذهبي، التفسير والمفسرون: ١/٤٥.

[6] التهذيب (٥/١٥).

مالك عن ابن عباس في قول الله..." [1].

٣- جاء في (همز): "وروى شهر بن حوشب عن ابن عباس في قول الله..." [2].

وكان الأزهري يقدم تفسير ابن عباس على غيره ويعتد به، فهو يرى أن التفسير المأثور مقدم على غيره من التفسير إن صحت روايته، وقد عَبَّر عن هذا في مواضع من كتابه، منها ما جاء في (شبه) حيث جاء: "فروي عن ابن عباس أنه قال: المتشابهات "آلم" و "آلر" وما اشتبه على اليهود من هذه ونحوها، قلت: وهذا لو كان صحيحاً عن ابن عباس كان التفسير مسلماً له، ولكن أهل المعرفة بالأخبار وهنوا إسناده، وقد كان الفراء يذهب إلى ما روى عن ابن عباس في هذا..." [3].

ب- عبد الله بن مسعود (ت ٣٢هـ).

٢- التابعون:

ومنهم مجاهد (ت ١٠٤هـ) وهو من أبرز التابعين الذين جاء تفسيرهم في المعجم، وقد كان الأزهري ينقل تفسيره كثيراً في المعجم ويعتمد عليه، وكان يقدم له بقوله: "وقال مجاهد [4]، دون أن يذكر سنداً أو رواية أو يحدد مصدراً. وقد رجعت إلى ما تيسر من مصادر الأزهري في التفسير فلم أجد ذلك منقولاً من مصادره.

ومن التابعين الذي تكرر ذكرهم في المعجم سعيد بن جبير (ت ٩٥هـ) وعكرمة (ت ١٠٤هـ) وقتادة (ت ١١٧هـ).

ومن هذه الفئة التي لم تذكر في المقدمة وأخذ عنها في المعجم الشافعي (ت ٢٠٤هـ): حيث وردت نصوص في التفسير للشافعي في التهذيب، ولعل ذلك يرجع إلى أسباب منها:

١- الشيوخ الذين تتلمذ عليهم الأزهري، لا سيما أبو محمد عبد الملك البغوي الذي أخذ الفقه عن الربيع بن سليمان تلميذ الشافعي وقد أخذ عنه الأزهري الفقه على مذهب الإمام الشافعي [5].

٢- أن الأزهري كان شافعي المذهب متأثراً بالإمام الشافعي منتصراً له كما وصف بذلك [6] وظهر ذلك في مواضع متعددة من كتابه. كما أنه صاحب كتاب الزاهر في غريب ألفاظ الإمام الشافعي.

---

[1] السابق (٥/٢٨٤).

[2] السابق (٦/١٦٦).

[3] التهذيب (٦/٩١).

[4] السابق (رهق ٥/٣٩٩)، (دهر ٦/١٩٤).

[5] مقدمة التهذيب (١/٤).

[6] انظر طبقات الشافعية الكبرى للسبكي (٢/١٠٦).

لذا كانت الآيات التي نقل الأزهري تفسيرها عن الشافعي غالباً آيات الأحكام [1] وكان يقدم لتفسيره بقوله: "قال الشافعي" وأحياناً يذكر السند [2].

ولا غرو أن يمد الأزهري معجمه بهذا التفسير المأثور، فهو من المفسرين، صنف في تفسير القرآن كتابه المسمى "التقريب في التفسير" "تفسير الأسماء الحسنى" [3].

---

[1] انظر التهذيب (صعد ٢/٧)، (طهر ٦/١٧١)، (خطط ٧/٢٣٨)، (خبث ٧/٣٤١).

[2] السابق (قرأ ٩/٢٧٢).

[3] انظر طبقات المفسرين للداودي ٢/٦٥-٦٦، وطبقات الشافعية الكبرى للسبكي (٢/١٠٦).

الفصل الأول: الأصول

١- تمهيد

٢- الأصول عند الزَّجاج.

٣- الأصول عند غير الزجاج من المفسرين.

٤- سمات الأصول.

٥- آثار الأصول على المعجم.

٦- موقف الأزهري من الأصول.

١- تمهيد:

الأصول جمع أصل، ويُقصد بها ذلك المعنى الأصلي الذي ترد إليه الدلالات الفرعية لمشتقات المادة ومفرداتها.

وترتبط الأصول المعنوية ارتباطاً وثيقاً بالاشتقاق الأصغر الذي يعني: "أخذ صيغة من أخرى مع اتفاقهما معنى ومادة أصلية، وهيئةَ تركيب لها؛ ليدل بالثانية على معنى الأصل، بزيادة مفيدة لأجلها اختلفا حروفاً أو هيئة، كضارب من ضَرَبَ وحَذِرٌ من حَذِر" [١].

ويقول ابن جني عن هذا الاشتقاق: "الاشتقاق عندي على ضربين: كبير وصغير، فالصغير ما في أيدي الناس وكتبهم كأن تأخذ أصلاً من الأصول فتتقرّاه فتجمع بين معانيه وإن اختلفت صيغه ومعانيه" [٢].

ويمكن القول إن كل مادة لها أصل لغوي وهو الذي قصده ابن جني بكلمة أصل، وأصل معنوي وهو دلالة الأصل اللغوي، وهو الذي قصده ابن فارس بالأصل...

وقبل أن نبدأ بدراسة موقف المفسرين من هذه القضية كما ظهر في معجم التهذيب نقف وقفة سريعة مع ابن عباس رضي الله عنهما فقد روي عنه تفسيرات تشير إلى تنبهه إلى الاشتقاق، إذ يفسر اللفظ تفسيراً اشتقاقياً يبين فيه سبب التسمية، ومن ذلك قوله في تفسير المعصرات "في قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَآءً ثَجَّاجًا﴾ [النبأ/١٤] قال: المعصرات السحاب يعصر بعضها بعضاً فيخرج الماء من بين السحابتين" [٣].

يعلل ابن عباس تسمية السحاب بالمعصرات لأنه يعصر بعضه أي يضغط بعضه بعضاً، وقد رد ابن فارس مادة (عصر) إلى ثلاثة أصول، أحدها: ضغط شيء حتى يتحلب وجعل منه المعصرات عين السحاب [٤].

ومن ذلك أيضاً ما روي عنه أنه قال: "إنما سُمي إنساناً لأنه عُهد إليه فنسي" [٥].

٢- الأصول عند الزجاج:

جاءت شروح كثير من المواد اللغوية في معجم التهذيب متضمنة للمعاني الأصلية منسوبة

---

[١] السيوطي، المزهر ١/٣٤٦.

[٢] الخصائص ٢/١٣٣-١٣٤.

[٣] السيوطي، الإتقان: ١/٣٣٨.

[٤] المقاييس (٤/٣٤١).

[٥] ابن قتيبة، تفسير غريب القرآن، ص٢٦.

للمفسرين منقولة عن كتبهم.

وأكثر ما جاءت تلك الأصول في التهذيب منسوبة إلى الزجاج فقد كان صاحب النصيب الأوفر في الكشف عن المعاني الأصلية والربط بين الدلالات الفرعية في كثير من المواد اللغوية.

ولا غرو في ذلك فالزجاج إمام في اللغة عرف بولعه بالبحث في الاشتقاق وقد تعددت الروايات التي تدل على ذلك منها ما نقله السيوطي في مزهره: "قال حمزة بن الحسن الأصبهاني في كتاب الموازنة كان الزجاج يزعم أن كل لفظتين اتفقتا ببعض الحروف وإن نقصت إحداهما عن حروف الأخرى فإن إحداهما مشتقة من الأخرى، فنقول الرِّحل مشتق من الرحيل. والثور إنما سمي ثوراً لأنه يثير الأرض، والثوب إنما سمي ثوباً لأنه ثاب لباساً بعد أن كان غزلاً، حسبيه الله! كذا قال" [1].

كما أنه خصَّ ظاهرة الاشتقاق بمؤلفين، الأول منهما: هو تفسير أسماء الله الحسنى [2]، وثانيهما هو كتاب الاشتقاق [3].

وقد ظهر ولع الزجاج بهذه الظاهرة وتتبعه لها في كتابه "معاني القرآن وإعرابه" حيث طبقها من خلال تفسيره، فهو لا يقف عند بيان معنى اللفظ القرآني أو تفسيره السياقي وإنما يقوم ببيان المعنى الأصلي للمادة التي ينتمي إليها اللفظ، ويُردفها بمشتقات أخرى مفسراً لها ومحاولاً الربط بينها.

يقول في هذا الصدد محقق كتابه "معاني القرآن وإعرابه": "ومنهج الزجاج في تفسيره أن يبدأ عقب ذكر الآية القرآنية باختيار ألفاظ منها ليحللها على طريقته هو في الاشتقاق اللغوي ويذكر أصل الكلمة والمعنى اللغوي الذي تدل عليه، ثم يورد الكلمات التي تشاركها في حروفها أو بعضها ليردها جميعاً إلى أصل واحد ويستشهد على رأيه بما يؤيده من كلام العرب شعراً أو غير شعر" [4].

لذا فإن الحديث هنا سيرتكز على الزجاج، لأنه أكثر من اهتم بالأصول من المفسرين إذ كان النص عليها أو الإشارة لها جزءاً من منهجه في التفسير، والتحليل اللغوي لمفردات القرآن الكريم، كما أن نظرية الأصول برزت عنده واضحة الأصول محددة المعالم.

وقد تنوعت الطرق التي عبر بها الزجاج عن المعاني الأصلية في معجم التهذيب، إلا أن هناك طرقاً أربعة متميزة هي الأكثر استخداماً ودوراناً في المعجم، وهي:

---

[1] المزهر: ٣٥٤/١.

[2] الكتاب مطبوع بتحقيق أحمد يوسف الدقاق، ١٣٩٥هـ.

[3] ذكر كتاب الاشتقاق في عدة مصادر مثل الفهرست ص ٩٠، وإنباه الرواة ١٦٥/١، والمزهر ٣٥١/١.

[4] معاني القرآن وإعرابه، مقدمة المحقق ٢٢/١.

١- تفسير اللفظ القرآني التفسير السياقي، ثم الإتيان بمصدره والنص على دلالته الأصلية بعبارة: "وأصل كذا" "وأصل كذا في اللغة" ويتبع ذلك بإيراد بعض مشتقات المادة وتفسير معانيها الفرعية وربطها بالمعنى الأصلي، ومن ذلك ما جاء في (رجز): "قال الله جل وعز: ﴿وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ﴾ [المدثر/٥] قال أبو إسحاق: قرئ: (والرِّجز) و (الرُّجز) ومعناهما واحد، وهو العمل الذي يؤدي إلى العذاب، قال الله جل وعز: ﴿لَئِن كَشَفْتَ عَنَّا الرِّجْزَ لَنُؤْمِنَنَّ لَكَ﴾ [الأعراف/١٣٤] أي كشفت عنّا العذاب. قال: ويقال في قوله: ﴿وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ﴾ [المدثر/٥] إنه عبادة الأوثان.

قال: وأصل الرِّجْز في اللغة: تتابع الحركات، ومن ذلك قولهم: ناقة رجزاء إذا كانت قوائمها ترتعد عند قيامها، ومن هذا: رجز الشعر لأنه أقصر أبيات الشعر، فالانتقال من بيت إلى بيت سريع، نحو قوله:

يا ليتني فيها جَذَعْ أخُبُّ فيها وأضَعْ

ونحو قوله: *صبراً بني عبد الدار*

وكقوله: ما هاج أشجاناً وشجواً قد شجا.

قال: وزعم الخليل أن الرَّجَز ليس بشعر، وإنما هو أنصاف أبيات وأثلاث ودليل الخليل... قال أبو إسحاق: ومعنى الرِّجز في العذاب هو العذاب المقلقل لشدته قلقلة شديدة متتابعة"[١].

يتبين من النص السابق ما يلي:

أ- أن الزجاج حدَّد المعنى الأصلي لمادة (رجز) وهو: تتابع الحركات، وقد قرر ابن فارس لهذه المادة أصلاً يقارب ما جاء في التهذيب نصاً عن الزجاج إذ يقول "الراء والجيم والزاء أصل يدل على اضطراب"[٢].

ب- أن الزجاج ذكر بعض المعاني الفرعية وربطها بالمعنى الأصلي ومنها ما يلي:

١- الرجز بمعنى العمل المؤدّي للعذاب، والرجز بمعنى العذاب.

٢- الناقة الرجزاء وهي التي ترتعد قوائمها.

٣- رجز الشعر.

---

[١] التهذيب (١٠/٦١٠).

[٢] المقاييس (رجز ٢/٤٨٩).

أمَّا بقية المعاني الفرعية الناتجة عن تنوع السياق والتي أوردها صاحب المعجم فيمكن أن ترد بيسر إلى المعنى الأصلي الذي قدمه الزجاج. ومن ذلك:-

١- الريح الدائمة (ويقال للريح إذا كانت دائمة: إنها رجزاء) وذلك لحركتها المتتابعة.

٢- سماع صوت الرعد متتابعاً. (وارتجز الرعد ارتجازاً إذا سمعت له صوتاً متتابعاً) وذلك لتتابع صوته.

٣- تحرك السحاب (وترجز السحاب أي تحرك تحركاً بطيئاً لكثرة مائه).

٤- الرِّجَازَة: شيءٌ يُعْدَل به ميل الحِمل وهو شيء من وسادة أو أدم إذا مال أحد الشقين وضع في الشق الآخر ليستوي وتسمى رجازة الميل. وقد قال ابن فارس في ربطها بالمعنى الأصلي: "الرجازة كساء يجعل فيه أحجارٌ تعلق بأحد جانبي الهودج إذا مال وهو يضطرب".

قد عبر الزجاج عن المعنى الأصلي بهذه الطريقة في مواضع متعددة من التهذيب [١].

وقد يتأخر النص على المعنى الأصلي بهذه الطريقة فيأتي بعد إيراد المعاني الفرعية [٢]، وقد يتخللها، ومثال ذلك ما جاء في (نقب): "**وقال الله جل وعز: ﴿وَبَعَثْنَا مِنهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا﴾ [المائدة/١٢] قال أبو إسحاق: النقيب في اللغة كالأمين [٣] والكفيل. ونحن نبين حقيقته واشتقاقه. يقال: نَقَب الرجل على القوم ينقُب نِقابَة فهو نقيب. قال أبو زيد: وما كان الرجل نقيباً ولقد نَقُب - وفي فلان مناقب جميلة، أي أخلاق وهو حسن النقيبة أي حسن الخليقة. وإنما قيل للنقيب نقيب لأنه يعلم دخيلة القوم ويعرف مناقبهم وهو الطريق إلى معرفة أمورهم.**

وهذا الباب كله أصله التأثير الذي له عمق ودخول. ومن ذلك يقال: نقبت الحائط، أي بلغت في النقب آخره، والنقب في الجبل: الطريق ويقال: كلب نقيب، وهو أن يُنقب حنجرة الكلب لئلا يرتفع صوت نباحه وإنما يفعل ذلك البخلاء من العرب لئلا يطرقهم ضيف باستماع نباح الكلاب" [٤].

وقريب من هذا المعنى الأصلي قال ابن فارس في هذه المادة: "النون والقاف والباء أصل صحيح يدل على فتح في شيء" [٥].

---

[١] انظر التهذيب: ضنك (١٠/٤٠)، (ذكا ١٠/٣٣٨)، عبأ (٣/٢٣٤)، حجر (٤/١٣٢)، وحى (٥/٢٩٧)، (عجب ١/٣٨٦)، كفّ (٩/٤٥٤)، سعى (٣/٩٠)، هزم (٦/١٦١).

[٢] انظر التهذيب (أم ١٥/٦٣٥).

[٣] عند الزجاج (الأمير).

[٤] التهذيب (٩/١٩٧).

[٥] المقاييس (نقب ٥/٤٦٥).

وقد تحلُّ كلمة (حقيقة) محل كلمة (أصل) في التعبير عن المعنى الأصلي، ومن أمثلة ذلك ما جاء في (ألّ): "قال الزجاج: وحقيقة الإل عندي على ما توجبه اللغة: تحديد الشيء، فمن ذلك: الألّة الحربة، لأنها محددة؛ ومن ذلك: أُذُن مُؤَلَّلة إذا كانت محددة. فـ(الإل) يخرج في جميع ما فسر من العهد والقرابة والجوار على هذا، إذا قلت في العهد: بينهما إل فتأويله. أنه قد حدد في أخذ العهد. وإذا قلت في الجوار بينهما إل: فتأويله: جوار يحادّ الإنسان، وإذا قلت في القرابة، فتأويله القرابة التي تحادّ الإنسان" [1].

٢- تفسير اللفظ القرآني التفسير السياقي ثم الإتيان بمصدر المادة والنص على دلالته الأصلية بعبارة: "وكذا في اللغة. ثم إيراد بعض صيغ المادة وشرح معانيها الفرعية بما يتناسب مع دلالة المادة الأصلية. ومثال ذلك ما جاء في (محص): "وقال الفراء في قول الله جل وعز: "﴿وَلِيُمَحِّصَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُواْ﴾ [آل عمران/١٤١]...

وقال أبو إسحاق: جعل الله جل وعز الأيام دولاً بين الناس ليمحص المؤمنين بما يقع عليهم من قتل أو ألم أو ذهاب مال ويمحق الكافرين أي يستأصلهم، قال: والمحص في اللغة: التخليص والتنقية، وسمعتُ المبرد يقول: مَحِصَ الحبل يَمْحَصُ إذا ذهب وبره حتى يَمَلِصَ... وتأويل قول الناس: مَحِّص عنا ذنوبنا، أي: أذهب ما تعلق بنا من الذنوب. قال: ومحص الظبي يمحص إذا عدا عدواً شديداً، وكذلك فحص الظبي، ويستحب من الفرس أن تَمْحَصَ قوائمه أي تخلص من الرَّهَل" [2].

حُدِّدت الدلالة الأصلية في المثال السابق بأنها: التخليص والتنقية وقد اتفق ابن فارس مع الزجاج في أصل مادة (محص) كما ورد في التهذيب يقول ابن فارس: "الميم والحاء والصاد أصل واحد صحيح يدل على تخليص وتنقية.." [3].

أمَّا المعاني الجزئية الناشئة عن تنوع السياق والتي تضمنها نص المفسر، فهي كالتالي:

١- محص الحبل إذا ذهب وبره.

٢- تمحيص الذنوب بمعنى ذهابها والتخلص منها.

٣- محص القوائم بمعنى تخلصها من الرهل.

---

[1] التهذيب (ص ١٥/٤٣٤).

[2] التهذيب (٤/٢٧١).

[3] المقاييس (ص/٣٠٠).

٤- محص الظبي بمعنى عدوه وهذا المعنى راجع للمعنى السابق؛ إذ سرعة العدو لا تكـــون إلا بتخلص قوائم الظبي من الرهل.

أما بقية شرح المادة فإنه تضمن المعاني التي ذكرها المفسر ولكن عُبر عنها بطرق مختلفة ومن ثمَّ فإنه يمكن رجعها إلى المعنى الأصلي، وقد قام الأزهري بربط معنى من المعاني جاء آخر المـــادة، قال فيه:

"قال ابن عرفة: وليمحص الله الذين آمنوا. أي: ليبتليهم، قال: ومعنى التمحيص: النقص، يقال: محص الله عنك ذنوبك أي: نقصها، فسمى الله ما أصاب المسلمين من بلاء تمحيصاً لأنه ينقص ذنوبهم وسماه من الكافرين محقاً. قال أبو منصور: محصت العقب من الشحم إذا نقيته منه لتفتله وتراً وأراد أنه يخلصهم من الذنوب".

فسر ابن عرفة التمحيص بأنه النقص، ولكن الأزهري ردَّه بأن التمحيص هو التخليص موافقاً لمـــا ذهب إليه الزجاج.

وقد جاء التعبير عن المعنى الأصلي بهذه الطريقة في مواضع متعددة من المعجم [١].

٣- تفسير اللفظ القرآني التفسير السياقي ثم الإشارة إلى المعنى الأصلي بعبارة ويقال لكل ما كـــان كذا.. كذا، فكذا الأولى تدل على المعنى الأصلي وكذا الثانية اللفظ الذي أطلق عليه. ومن أمثلة ذلك ما جاء في (جنَّ): "وقول الله جل وعز ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًـــا﴾ [الأنعام/٧٦] يقال: جنّ عليه الليل وأجنه الليل إذا أظلم حتى يستره بظلمته، ويقال لكل ما ستر قد جنَّ وقد أجنَّ ويقال جنَّه الليل والاختيار جن عليه الليل وأجنه الليل.." [٢].

ووافق ابن فارس الزجاج في هذا المعنى الأصلي فقال: "الجيم والنون أصل واحد وهو الستر والتستر" [٣].

وفي بعض المواد يقوم الزجاج بإيراد بعض مشتقات المادة ومثال ذلك ما جاء في (شجر).

"وقال الله جل وعز: ﴿فَلاَ وَرَبِّكَ لاَ يُؤْمِنُونَ حَتَّىَ يُحَكِّمُـــوكَ فِيمَـــا شَجَـــرَ بَيْنَـــهُمْ﴾ [النساء/٦٥] قال الزجاج: أي فيما وقع بينهم من الاختلاف والخصومات حتى اشتجروا وتشاجروا

---

[١] انظر التهذيب نسخ (١٠/٧)، رحم (٥٠/٥)، زجر (١٠٢/١٠)، كفل (٢٥٢/١٠)، عنت (٢٧٣/٢)، حـــرض (٣٠٤/٤)، كـــدح (٦٤/٤)، رجس (٥٨/١٠)، حنف (١١٠/٥)، محل (٩٦/٥)، برك (٢٣٠/١٠)، عبد (٢٣٤/٢)، تعس (٧٨/٢)، شطر (٣٠٨/١).

[٢] التهذيب (٥٠١/١٠).

[٣] المقاييس (٤٢١/١).

أي تشابكوا مختلفين، ويقال: التقى فئتان فتشاجروا برماحهم أي تشابكوا واشتجروا برماحهم كذلك. وكل شيء خالف بعضه بعضاً فقد اشتبك واشتجر، وسمي الشجر شجراً لدخول بعض أغصانه في بعض ومن هذا قيل لمراكب النساء مشاجر لتشابك عيدان الهودج بعضها في بعض. ."

وقد ورد التعبير عن المعنى الأصلي بهذه الطريقة في مواضع متعددة من التهذيب [1].

وقد يردّ الزجاج مفردات المادة إلى معنى واحد دون أن يفسره أو يعرفه ومثال ذلك ما جاء في (خلّ): "قال الزجاج: الخليل: المحبُّ الذي ليس في محبته خلل قال: وقول الله: ﴿وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلاً﴾ [النساء/١٢٥] أي: أحبه محبة تامة لا خلل فيها.

قال: وجائز أن يكون معناه: الفقير أي: اتخذه محتاجاً فقيراً إلى ربه.

قال: وقيل للصداقة: خلة لأن كل واحد منهما يسدُّ خلل صاحبه في المودة والحاجة إليه. قال: والخَلُّ الذي يؤتدم به يسمى خلاً لأنه اختل عنه طعم الحلاوة" [2].

يلاحظ أن الزجاج في النص السابق يرد بعض مفردات المادة وهي الخليل، الخلّة، الخل إلى معنى واحد وهو (الخلل) أي: الاضطراب دون أن يفسره، ولعله اكتفى بوضعه في سياق لغوي يفسره.

٤- تفسير اللفظ القرآني التفسير السياقي ثم إيراد بعض مفردات المادة وتفسير دلالاتها تفسيراً يشترك في معنى واحدٍ هو المعنى الأصلي، ومثال ذلك ما جاء في (سفر): "قال الله جل وعز: ﴿بِأَيْدِي سَفَرَةٍ * كِرَامٍ بَرَرَةٍ﴾ [عبس/١٥-١٦] قال أبو إسحاق: . . وإنما قيل للكتاب سِفْر وللكتاب سافر، لأن معناه أن يبين الشيء ويوضحه، ومنه يقال:

أسفر الصبح إذا أضاء إضاءة لا يشك فيه. ومنه قول النبي صلى الله عليه وسلم: "أسْفِروا بالفجر فإنه أعظم للأجر" يقول صلّوا صلاة الفجر بعد ما يتبين الفجر ويظهر ظهوراً لا ارتياب فيه فكل من نظر إليه علم أنه الفجر الصادق [3]، ومن هذا يقال: سفرت المرأة عن وجهها: إذا كشفت النقاب عن وجهها تسفر سفوراً، ومنه يقال: سفرت بين القوم أسفر سفارة: إذا أصلحت بينهم وكشفت ما في قلب هذا وقلب هذا لتصلح بينهم" [4].

---

[1] انظر التهذيب (بدع ٢/٢٤١)، قلم (٩/١٨٠)، (دسر ١٢/٣٥٥).

[2] التهذيب (٦/٥٧٣).

[3] لم يرد الحديث في كتاب الزجاج، وظاهر الكلام في التهذيب يوحي أنه من كلامه، ولعله ساقط من النسخة ٥/٢٨٤.

[4] التهذيب (١٢/٤٠٠).

فسر الزجاج بعض مفردات المادة مثل (سفر، سافر، أسْفِر، سَفَر) بمعانٍ بينها رابط أو جزء مشترك هو الإبانة والكشف، ولم يصرح بأن المعنى الأصلي كذا ولكن يفهم من تفسيره لتلك المفردات وردها إلى معنى الكشف والإبانة أنه هو أصل المادة.

وقد وافقه ابن فارس حيث قال: "السين والفاء والراء أصل واحد يدل على الانكشاف والجلاء" [1].

---

[1] المقاييس (سفر ٣/٨٢).

٣- الأصول عند غير الزجاج من المفسرين

لم تكن الإشارة إلى المعنى الأصلي في التهذيب قصراً على الزجاج من المفسرين فقد جاءت عند غيره ولكنها كانت قليلة ونادرة، كما لم تكن الإشارة إليها بالنص عليها أو التصريح بها كما عند الزجاج، ومن هؤلاء المفسرين:

١- **الفراء**: شارك الفراء الزجاج في الإشارة إلى المعنى الأصلي بالطريقة الرابعة أو الأخيرة أي: إيراد بعض مفردات المادة وتفسيرها تفسيراً يشترك في معنى واحد ومن أمثلة ذلك عنده ما جاء في (فسق): "**وقال الفراء في قوله: ﴿فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ﴾ [الكهف/٥٠] خرج عن طاعة ربه. قال: والعرب تقول: فسقت الرطبة من قشرها لخروجها منه، وكأن الفأرة سميت فويسقة لخروجها من جحرها على الناس. . وقال أبو عبيدة في قوله: ففسق عن أمر ربه أي جار ومال عن طاعته. وأنشد: فواسقا عن قصده جوائرا**" [١].

نجد في النص السابق أن الفراء فسر اللفظ (فسق) بمعنى الخروج حيث فسر ثلاثة معان فرعية تفسيراً واحداً مما يشير إلى أن المعنى الأصلي للمادة هو الخروج وهو المعنى الذي قرره ابن فارس لهذه المادة إذ يقول: "الفاء والسين والقاف كلمة واحدة وهي الفسق وهو الخروج عن الطاعة، تقول العرب: فسقت الرطبة عن قشرها: إذا خرجت، حكاه الفراء. ويقولون إن الفأرة فويسقة، وجاء هذا في الحديث. قال ابن الأعرابي: لم يسمع قطُّ في كلام الجاهلية في شعر ولا كلام: فاسق. قال: وهذا عجب هو كلام عربي و لم يأتِ في شعر جاهلي" [٢].

وقد نقلنا كلام ابن فارس بأكمله في مادة (فسق) لأنه يبرز دور المفسرين في تأصيل المادة دلالياً واشتقاقياً أما تأصيلها دلالياً، فإن ابن فارس يستشهد بحكاية الفراء لصحة اعتبار الخروج دلالة أصلية للمادة. وأما تأصيلها اشتقاقياً فإن عبارة ابن الأعرابي تحمل بعض الشك في تأصيل مادة فسق، والسبب وراء ذلك أنها لم تسمع في كلام جاهلي وما حكاه الفراء من قول العرب دليل على أصالتها، والفراء ممن يوثق بروايته، كما أن الشاهد الذي رواه أبو عبيدة يثبت أصالة الكلمة في اللغة.

٢- **أبو الهيثم**:

جاء في (فجّ): ". . **وقوله تعالى: ﴿مِن كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ﴾ [الحج/٢٧] قال أبو الهيثم: الفجُّ: طريق**

---

[١] التهذيب (٨/٤١٤).

[٢] المقاييس (فسق ٤/٥٠٢).

في الجبل واسع يقال: فجٌّ وأَفُجٌّ وفِجَاجٌ، قال: وكل طريق بَعُد فهو فَجٌّ. والفجُّ في كلام العرب: تفريجك بين الشيئين، يقال: فاجَ الرجل يفاج فجاجاً ومفاجة إذا باعد ياحدى رجليه من الأخرى ليبول..." [1].

وجاء عند ابن فارس: "الفاء والجيم أصل صحيح يدل على تفتح وانفراج من ذلك الفجُّ: الطريق الواسع.." [2].

ولنا ملحظ على شرح مادة (عفا) رأينا أن نقف عنده في دراستنا لقضية الأصول. حيث جاء فيها: "وقال الله جل وعز: ﴿فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاء إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ﴾.

قلتُ: وهذه آية مشكلة، وقد فسرها ابن عباس ثم مَن بعده تفسيراً قربوه على قدر الأفهام. فرأيت أن أذكر قول ابن عباس، وأؤيده بما يزيده بياناً ووضوحاً.

حدثنا... قال: سمعت ابن عباس يقول: كان القصاص في بني إسرائيل، ولم تكن فيهم الدية، فقال الله جل وعز لهذه الأمة: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ﴾ إلى قوله: ﴿فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ﴾ [البقرة/١٧٨] قال، فالعفو: أن يُقبل الدية في العمد "ذلك تخفيف من ربكم ورحمة" مما كتب على من كان قبلكم، يطلب هذا بإحسان ويؤدي هذا بإحسان.

قلت: فقول ابن عباس: العفو: أن يقبل الدية في العمد الأصل فيه أن العفو في موضوع اللغة الفضل. يقال: عفا فلان لفلان بماله إذ أفضل له وعفا له عمَّا عليه إذا تركه.."

يُلاحظ على النص السابق أن الأزهري استنبط المعنى الأصلي لمادة (عفا) من تفسير ابن عباس، فابن عباس لم يشر إلى الأصل ولكنه فسر معنى العفو في سياق الآية، واستنتج الأزهري من ذلك التفسير أن الأصل في العفو هو الفضل، وعبارة الأزهري: "الأصل فيه أن العفو في موضوع اللغة الفضل" دلالة على أن معنى الفضل هو المعنى القديم الأصلي الذي وضع للفظ مع وضع اللغة.

ثم يمضي الأزهري يفسر الآية ويحاول إزالة إشكالها معتمداً على أن الأصل في العفو هو الفضل يقول: "وليس العفو في قوله "فمن عفي له" عفواً من ولي الدم ولكنه عفو من الله جل وعز، وذلك أن سائر الأمم قبل هذه الأمة لم يكن لهم أخذ الدية إذا قُتل قتيل، فجعله الله لهذه الأمة عفواً منه وفضلاً مع اختيار ولي الدم ذلك في العمد، وهو قول الله جل وعز: ﴿فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ

---

[1] التهذيب (١٠/٥٠٧).

[2] المقاييس (٤/٤٣٧).

فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة/١٧٨] أي من عفا الله جل اسمه بالدية حين أباح له أخذها بعدما كانت محظورة على سائر الأمم مع اختياره إياها على الدم.. والمعنى الواضح في قوله: ﴿فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ﴾ [البقرة/١٧٨] أي من أحل له أخذ الدية بدل أخيه المقتول عفواً من الله وفضلاً مع اختياره فليطالب بالمعروف..".

٤- سمات الأصول

اتسمت الأصول التي قدمها الزجاج للتهذيب بسمات مشتركة منها ما يلي:-

١- أنها لم يكن لها رتبة ثابتة في شرح المادة، ويرجع ذلك إلى ارتباطها بتفسير الآية القرآنية إذ هي تابعة لها، وضرورة العمل المعجمي تقتضي أن تكون الأصول متصدرة لشرح المادة وأول المعاني إيراداً. وقد وجدت الأصول في بعض المواد مقدمة وذلك عندما يفتتح الأزهري شرح المادة بتفسير الآية القرآنية فلا يتقدم عليها إلا المعنى السياقي، ومن أمثلة ذلك ما جاء في (ذعن): "قال الله جل وعز: ﴿وَإِن يَكُن لَّهُمُ الْحَقُّ يَأْتُوا إِلَيْهِ مُذْعِنِينَ﴾ [النور/٤٩].

قال ابن الأعرابي: مذعنين: مقرّين خاضعين، وقال أبو إسحاق: جاء في التفسير: مسرعين. قال: والإذعان في اللغة الإسراع مع الطاعة..." [١].

٢- المرونة والاتساع وإمكانية رد المعاني الفرعية إليها: حيث جاءت معانٍ عامة قابلة للتفرع إلى معانٍ جزئية أخرى، ومن ثَمَّ كان ردُّ المعاني الفرعية إليها أمراً سائغاً مقبولاً ومنطقياً في كثير من الأحيان، وبالرجوع إلى المعاني الأصلية التي جاءت في (رجز، محص، وسلم) نجد أنها كانت معانيَ عامة.

٣- أنها تكون أصلاً واحداً لكل مادة لا أكثر في أكثر الأحيان، فالزجاج يجتهد ليرد المعاني الفرعية إلى أصل واحد، إلا أننا نراه في (صلى) يجعل للمادة أصلين، يقول الزجاج: "الأصل في الصلاة اللزوم، يقال: قد صلى واصطلى إذا لزم، ومن هذا من يصلى في النار أي يلزم النار، وقال أهل اللغة في الصلاة، أنها من الصلوين وهما: مكتنفا الذنب من الناقة وغيرها، وأول موصل الفخذين من الإنسان فكأنهما في الحقيقة مكتنفا العصعص، قال: والقول عندي هو الأول، إنما الصلاة لزوم ما فرض الله، والصلاة أعظم الفرض الذي أمر بلزومه، أما المُصلِّي الذي يلي السابق فهو مأخوذ من الصلوين لا محالة وهما مكتنفا ذنب الفرس، فكأنه يأتي ورأسه مع ذلك المكان".

٤- التقارب والتشابه بين هذه الأصول الواردة في التهذيب وأصول ابن فارس ورأينا أن نقف عند هذه السمة لما لها من الأهمية، وسنحاول إيضاحها من خلال إيراد أمثلة لهذه الأصول ومقابلتها بما جاء عند ابن فارس حتى يتضح مدى التشابه بينهما.

---

[١] التهذيب (٢/٣٢٠).

المادة في التهذيب	المعنى الأصلي عند الزجاج	المادة في المقاييس	المعنى الأصلي عند ابن فارس
حجر ١٣٢/٤	وأصل الحجر في اللغة: ما حجرت عليه أي منعته من أن يوصل إليه.	حجر ١٣٨/٢	الحاء والجيم والراء أصل واحد مطرد وهو المنع والإحاطة على الشيء.
حار ٢٢٩/٥	وأصل التحوير في اللغة: الرجوع.	حور ١١٥/٢	الحاء والواو والراء ثلاثة أصول: أحدهما لون، والآخر: الرجوع، والثالث: أن يدور الشيء دورا.
عبأ ٢٣٤/٣	وأصل العبأ الثقل.	عبأ ٢١٥/٤	العين والباء والهمزة.. أصل واحد يدل على اجتماع في ثقل.
ضنك ٤٠/١٠	أصله في اللغة الضيق والشدة.	ضنك ٣٧٣/٣	الضاد والنون والكاف أصلان صحيحان وإن قل فروعها فالأول ضيق والآخر مرض.
كف ٤٥٤/٩	أصل الكف المنع	كف ٢٩/٥	الكاف والفاء أصل صحيح يدل على قبض وانقباض.
هزم ١٦١/٩	وأصل الهزم في اللغة كسر الشيء وثني بعضه على بعض.	هزم ٥١/٦	الهاء والزاي والميم أصل صحيح يدل على غمز وكسر.
وحي ٢٩٧/٥	وأصل الوحي في اللغة كلها (إعلام) في خفاء.	وحي ٩٣/٦	الواو والحاء والياء أصل صحيح يدل على إلقاء علم في إخفاء أو غيره إلى غيرك.
أول ٤٥٦/٥	.. أول في اللغة على الحقيقة ابتداء الشيء.	أول ١٥٨/١	الهمزة والواو واللام أصلان ابتداء الأمر وانتهاؤه.
حنف ١١٠/٥	ومعنى الحنيفية في اللغة الميل.	حنف ١١٠/٢	الحاء والنون والفاء أصل مستقيم وهو الميل.
ذعن ٣٢٠/٢	... والإذعان في اللغة: الإسراع مع الطاعة.	ذعن ١٥٨/٢	الذال والعين والنون أصل صحيح يدل على الإصحاب والانقياد.

المادة في التهذيب	المعنى الأصلي عند الزجاج	المادة في المقاييس	المعنى الأصلي عند ابن فارس
زجر ٦٠٢/١٠	الزجر النهي.	(٤٧/٣)	الزاي والجيم والراء كلمة تدل على الانتهار.
عبد ٢٣٤/٢	ومعنى العبادة في اللغة الطاعة مع الخضوع.	٢٠٥/٤	العين والباء والدال أصلان صحيحان، كأنهما متضادان والأول من ذنيك الأصلين يدل على لين وذل والآخر شدة وغلظة.
عنت ٢٧٣/٢	العنت في اللغة المشقة الشديدة.	١٥٠/٤	العين والنون والتاء أصل صحيح يدل على مشقة وما أشبه ذلك ولا يدل على صحة ولا سهولة.
كرس ٥٣/١٠	والكرسي في اللغة والكراسة إنما هو الشيء الذي قد ثبت ولزم بعضه بعضاً	١٦٦/٥	الكاف والراء والسين أصل صحيح يدل على تلبد شيء فوق شيء وتجمعه.
نسخ ١٧٠/٧	النسخ في اللغة: إبطال شيء وإقامة آخر مقامه.	٤٢٤/٥	النون والسين والخاء أصل واحد إلا أنه مختلف في قياسه قال قوم: قياسه رفع شيء وإثبات غيره مكانه.
بدع ٢٤١/٢	وكل من أنشأ ما لم يسبق إليه قبل له: أبدعت	٢٩/١	الباء والدال والعين أصلان: أحدهما ابتداء الشيء وصنعه لا عن مثال.
قلم ١٨٠/٩	وكل ما قطعت منه شيئاً بعد شيء فقد قلمته.	١٥/٥	القاف واللام والميم أصل صحيح يدل على تسوية شيء عند بريه وإصلاحه.

المادة في التهذيب	المعنى الأصلي عند الزجاج	المادة في المقاييس	المعنى الأصلي عند ابن فارس
لبد ١٣٠/١٤	وكل شيء ألصقته بشيء إلصاقاً شديداً فقد لبدته.	٢٢٨/٥	اللام والباء والدال كلمة صحيحة تدل على تكرس الشيء بعضه فوق بعض.
نجم ١٢٨/١١	ويقال لكل ما طلع قد نجم.		النون والجيم والميم أصل صحيح يدل على طلوع وظهور.

ويلاحظ على الجدول السابق أمور منها ما يلي:

١- أن عبارة الزجاج كانت أحياناً أدق من عبارة ابن فارس، كما في (وحي) مثلاً: فقد قال الزجاج: الوحي: إعلام في خفاء، في حين قال ابن فارس (إلقاء علم) وكلمة "إعلام" أدق وأكثر اختصاراً من إلقاء علم.

٢- أن الزجاج كان يجتهد لرد المعاني الفرعية إلى أصل واحد غالباً، في حين كان ابن فارس لا يحرص على ذلك فتجده يرد المادة إلى أكثر من أصل، كما في (ضنك) حيث ردها الزجاج إلى أصل واحد وهو الضيق والشدة، في حين ردها ابن فارس إلى أصلين، هما: الضيق والمرض، وبتأمل الأصل الثاني فإنه يمكن رده إلى معنى الضيق، فالمرض تضييق على الإنسان، ويجعله في حالة ضيق.

٣- أن هذا التشابه بين ما قدمه الزجاج من أصول في التهذيب وبين ما قدمه ابن فارس يورث اعتقاداً بأن ابن فارس متأثر بالزجاج مستفيد منه في هذا الجانب، رغم أنه لم يذكره ضمن مصادره، ولعله اطلع على مؤلفاته ونظر إليها، ثم حين بدأ وضع كتابه حدد مصادره فيما ذكره في مقدمته، وقد ناقش هذه القضية أحد الباحثين وذهب إلى أن ابن فارس قد يكون اعتمد على الزجاج في إنشاء فكرة كتابه واستند إلى أدلة منها: أن ابن فارس قد نقل في معجمه عن كتاب معاني القرآن وإعرابه مصرحاً باسم الزجاج [1].

---

[1] خالد الجمعة، كتاب معاني القرآن وإعرابه للزجاج دراسة لغوية، ص٤٨.

٥- آثار الأصول على المعجم

أصبح واضحاً من خلال عرض الأمثلة السابقة أن المفسرين أو الزجاج بمعنى أدق قدموا لمعجم التهذيب أصولاً معنوية لمواد لغوية سواء بالنص عليها أو الإشارة إليها أو حتى الإيحاء بها كما عند ابن عباس، وقد روعي في الأمثلة تفرد المفسرين بذلك.

ولهذه الأصول أهمية كبيرة بالنسبة للمعجم, بل إن الدراسات الحديثة ترى أنها من ضرورة العمل المعجمي فقد أثبتت الدراسات أن ذكر المعنى من أهم وظائف المعجم وذكر المعنى الأصلي يعد من أساسيات معالجة معنى المادة في المعجم، يقول أحمد مختار عمر: "ولكي تتم معالجة المعنى في معجم حديث وبصورة دقيقة لا تقنع بترديد ما جاء في المعاجم السابقة قديمها وحديثها، فإنه ينبغي حين معالجة المعنى بقصد تأليف المعجم وضع الأسس الآتية في الذهن وأخذها في الاعتبار حتى يمكن تلبية حاجة مستعمل المعجم بأعلى قدر من الدقة، وهي..." وذكر منها: "محاولة ربط المعاني الجزئية للجذر الناتجة عن تطبيقات الاستخدام أو تنوع السياق ربطها بمعنى عام يجمعها" [١].

ويجعل الداية المعنى الأصلي أهم ما يناط بالمعجم، فيقول: "وينظر إلى المعجم على أنه لا يفي بالغرض إذا ما رغبنا في حصر دقيق للدلالة بحسب السياقات وتنوعها، ومع ذلك لا يعد هذا نقصاً في الدرس المعجمي لأن المنوط به هو إيراد المعنى المشترك أو المركزي الذي يتشعب إلى مجموعة الحالات الجزئية التي تتباين وتتغاير بعدد السياقات التي تحل فيها..." [٢].

والسبب وراء أهمية الأصول للمعجم هو ما تقدمه من مزايا وفوائد، وسنذكر هنا بعض المزايا والفوائد التي استفادها التهذيب من الأصول التي قدمها المفسرون بناء على الأمثلة التي عُرِضت.

١- أن المعاني الأصلية وَفَّرت للمعجم اختصاراً، إذ هي تختزل المعاني الفرعية للمادة ووجودها يغني عن إيراد كل المعاني الفرعية ويساعد على فهمها، فمستخدم المعجم إذا كان يبحث عن معنى مفردة في سياق و لم يجده في المعجم؛ فإن المعنى الأصلي يلقي الضوء على معناها ويعينه على تفسيرها. وخير من يصور هذه المزية ابن فارس في مقدمته للمقاييس إذ يقول: "والذي أومأنا إليه باب من العلم جليل،

---

[١] صناعة المعجم الحديث، ص٩٧.

[٢] علم الدلالة العربي، ص٢١٧.

وله خطر عظيم، وقد صدرنا كل فصل بأصله الذي يتفرع منه مسائله حتى تكون الجملة الموجزة شاملة للتفاصيل، ويكون المجيب عما يُسأل مجيباً عن الباب المبسوط بأوجز لفظ وأقربه" [1].

وقال أحمد مختار عمر في حديثه عن أهمية ربط المعاني الجزئية بالمعنى العام في صناعة المعجم: "وعمليات الربط هذه بالإضافة إلى ما تحققه من تخفيض على الذاكرة الإنسانية وإكساب الكلمات نوعاً من المرونة والطواعية فتظل قابلة للاستعمالات الجديدة من غير أن تفقد معانيها القديمة.." [2].

وقد لوحظ أن المفسر يكتفي بإيراد بعض الفروع ولا يستقصي كلَّ فروع المادة وذلك لأنه يهدف إلى شرح ألفاظ القرآن وليس إلى تتبع دورانها في اللغة، وحاول أن يعالج المعنى بطريقة تثبت صحة المعنى الذي ذكره وتزيده إيضاحاً. وصنيعه هذا لا ينقص من قيمة العمل ولا من فائدته بالنسبة للمعجم بل يعد هو الأنسب والأصلح لأن تتبع كل مفردات المادة أمر يثقل كاهل المعجم ويؤدي إلى الفوضى والتكرار. والناظر لعمل ابن فارس في الأصول وربطه للمعاني الفرعية يرى اكتفاءه بذكر بعض الفروع وربطها بالمعنى الأصلي. وعندي ظن يقرب من الاعتقاد بأن الزجاج أثناء ربطه كان يختار أشهر المعاني وأكثرها استعمالاً، ويشهد لهذا التشابه بين نصوصه ونصوص ابن فارس وما تحويه من المعاني الفرعية.

٢- يمنح المعنى الأصلي المادة القدرة على التجديد في معانيها يقول أحمد مختار عمر في هذا الصدد: "فهي تسوغ قبول الدلالات الجديدة التي استحدثت في العصر الحديث أو تستحدث فيما بعد وتمنحها الشرعية وحق البقاء والقبول" [3].

ويقول الداية: "إن الفروق أو ما نسميه بالظلال تتسع وتضيق إلا أنها تبقى موصولة بالأصل الذي يرجع إليه في تثبيت الجدة الحادثة أو اللمحة المضافة" [4].

٣- يعد وجود المعاني الأصلية في المعجم إشارة إلى تطور دلالات الألفاظ، فالمعنى الأصلي هو المعنى الأقدم ووجوده في المعجم وإن لم يكن متصدراً شرح المادة يمنح الدلالات شيئاً من الترتيب والتأريخ. ويمكن أن نفترض أن أقدم المعاني الفرعية هو أقربها اتصالاً بالمعنى الأصلي والذي يمكن رده بيسر دون تأويل، وقد أبرزت الأمثلة براعة الزجاج في رد المعاني المتطورة والفرعية إلى المعنى الأصلي، فمثلاً في (رجز) رد معنى العذاب إلى الأصل وهو تتابع الحركات بأن جعل

---

[1] المقاييس، ١/٣.

[2] صناعة المعجم الحديث، ص١١٩.

[3] صناعة المعجم الحديث ص١١٩.

[4] علم الدلالة العربي، ص٢١٧.

العذاب عذاباً مقلقلاً لشدته. وعمله هذا يشير إلى تنبهه إلى قضية تطور دلالات الألفاظ.

لذا فإن الداية قد أنصف حين قال: "إن معاجمنا إضافة إلى تأديتها دورها في إعطاء الدلالة العامة تستطيع إضاءة جوانب من تاريخ الألفاظ ودلالاتها" [1] ولو قُدِّم المعنى الأصلي في أول المادة لأسبغ على الشرح مسحة من الترتيب، ولكن هذا لم يتوفر إلا في قليل من المواد، ولكن يمكن القول بأن نص المفسر في كثير من الأحيان كان يتوفر فيه عنصر الترتيب، إذ إنه قدم المعنى الأصلي ثم أتبعه بالمعاني الفرعية، وبهذا يكون الترتيب قد توفر في نص من نصوص المعجم.

٤- رَبْطُ اللفظ بالمعنى الأصلي دليل على أصالته في لغة العرب، وذلك لأن الألفاظ الأعجمية لا تشتق من العربية ومن ثم فلا معاني أصلية لها، لذا ترى الزجاج إذا فسر اللفظ و لم يذكر له معنى أصلياً أو لم يجدد له معنى اشتق منه فهذا دليل على أنه أعجمي وليس بعربي أصيل.

ولكن الزجاج أحياناً يبحث في اشتقاق بعض الألفاظ الأعجمية بغرض بيان اشتقاق أمثالها من كلام العرب، وهو يؤكد أعجميتها وأن الأعجمية لا تشتق من العربية ولعله يفعل ذلك لولعه بالاشتقاق والكشف عن الأصول.

ومما يوضح هذا ما جاء في شرح (يأجوج) "قال أبو إسحاق في يأجوج ومأجوج: هما قبيلان من خلق الله جاءت القراءة فيهما بهمز وبغير همز.

قال: وجاء في الحديث: "أن الخلق من الناس عشرة أجزاء، تسعة منها يأجوج ومأجوج".

قال: وهما اسمان أعجميان واشتقاق مثلهما من كلام العرب يخرج من أجَّت النار، ومن الماء الأجاج الشديد الملوحة والحرارة، مثل ماء البحر المحرق من ملوحته ويكون التقدير: في يأجوج: يفعول وفي مأجوج مفعول قال: ويجوز أن يكون يأجوج فاعولاً وكذلك مأجوج قال: وهذا لو كان الاسمان عربيين لكان هذا اشتقاقهما، فأما الأعجمية فلا تشتق من العربية" [2].

٥- تفسير بعض الظواهر اللغوية، حيث أسهمت المعاني العامة أو الأصول في تفسير نشأة بعض الظواهر اللغوية وقدمت حلاً لمشكلات تعدد المعنى، ومن هذه الظواهر التي فسرها ظاهرة الاشتراك وهي أن تسمى الأشياء الكثيرة بالاسم الواحد [3]، حيث حاول الزجاج أن يكشف عن المعنى الأصلي والرابط بين المعاني المختلفة للفظ الواحد.

---

[1] السابق، ص٢٢٥.

[2] التهذيب (٢٣٤/١١).

[3] ابن فارس، الصاحبي، ص١١٤.

ويعد هذا أثراً من آثار الكشف عن الأصول في المعجم رأينا أن تقف عند بعض أمثلته حتى يتضح كيف عالجت الأصول مشكلة تعدد المعنى في هذه الظواهر، ولأنها تكشف عن موقف الزجاج من هذه الظواهر، ومن أمثلة الألفاظ التي وقع فيها الاشتراك ما يلي:-

١- قضى:

جاء في (قضى): "وقضى في اللغة على ضروب كلها ترجع إلى معنى انقطاع الشيء وتمامه ومنه قول الله جل وعز: ﴿ثُمَّ قَضَى أَجَلاً﴾ [الأنعام/٢] معناه: ثم حتم بذلك وأتمه. ومنه الأمر، وهو قوله: ﴿وَقَضَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُواْ إِلاَّ إِيَّاهُ﴾ [الإسراء/٢٣] معناه: أمر[١]، لأنه أمر قاطع حتم.

ومنه الإعلام، وهو قوله: ﴿وَقَضَيْنَا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ﴾ [الإسراء/٤] أي أعلمناهم إعلاماً قاطعاً، ومنه القضاء الفصل في الحكم، وهو قوله جل وعز: ﴿وَلَوْلاَ كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِن رَّبِّكَ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ﴾ [يونس/١٩] أي لفصل الحكم بينهم، ومثل ذلك قولهم: قد قضى القاضي بين الخصوم، أي قد قطع بينهم في الحكم، قال: ومن ذلك قد قضى فلان دينه، تأويله قد قطع بالعزيمة[٢] عليه وأداه إليه، وقطع ما بينه وبينه.

وكل ما أحكم فقد قضى، تقول: قد قضيتُ هذا الثوبَ، وقد قضيت هذه الدار إذا عملتها وأحكمت عملها. قال أبو ذؤيب:

وعليها مسرودتان قضاهما
داود أو صَنَعُ السوابغ تُبَّعُ

ومنه قوله جل وعز: ﴿فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ﴾ [فصلت/١٢] أي: فخلقهن وعملهن وصنعهن"[٣].

رد الزجاج معاني (قضى) المختلفة إلى معنى انقطاع الشيء، وتمامه ولكن عبارة الزجاج في آخر النص والتي يقول فيها: (وكل ما أحكم فقد قضي) توحي بأنه يريد أن يضيف أصلاً آخر للمادة إذ وجد أن من معانيها إحكام الشيء و لم يربط بين معنى الإحكام، ومعنى القطع، إلا أنه في تعبيره عن المعنى الأصلي ذَكَرَ أنه انقطاع الشيء وتمامه ولعله أراد بالتمام الإحكام ولكن الجمع بين انقطاع

---

[١] الزجاج، معاني القرآن، (٢/٢٣٠) والعبارة: "معناه: أمر إلا أنه..".

[٢] السابق، والعبارة: (قد قطع ما لغريمه عليه).

[٣] التهذيب (٩/٢١١).

الشيء وتمامه أمر بعيد نسبياً، ويبدو أن الدافع وراء إضافة (تمامه) هي محاولة جعل المعنى الأصلي مناسباً لمعنى الإحكام متضمناً له. وهذا ما توصل إليه ابن فارس في تأصيله لمعنى المادة حين قال: "أصل صحيح يدل على إحكام أمر وإتقانه وإنفاذه لجهته" [1].

ومهما يكن فإن الزجاج قدم للمادة معنى أصلياً صالحاً لرد المعاني الفرعية إليه وقد لحظ هذا المعنى من تأمله لمعاني (قضى) فكشف عن علاقة دلالية بين معانيها المختلفة. كما أنه أورد المعاني المتعددة لـ (قضى) متتالية ومجتمعة في مدخل واحد في شرح المادة.

أمَّا بقية الدلالات الفرعية الواردة في شرح المادة فهي إما مرادفات للمعاني التي ذكرها وإما معان يسهل ردها للمعنى الأصلي ومن ذلك:

١- المنية ويمكن إرجاعها إلى المعنى الأصلي بأن يقال إن المنية سميت قضاء لأنها أمر قاطع حتم، ويقول ابن فارس في ربط المنية بالمعنى الأصلي: "وسميت المنية قضاء لأنه أمر ينفذ في ابن آدم وغيره من الخلق" [2].

وقد ذكر مقاتل لقضى عشرة معان، وهي (وصَّى، أخبر، فرغ، فعل، النزول، وجب، كتاب، أتم، فصل، خلق) [3].

والمعاني (١، ٢، ٣، ٤، ٦، ٨، ٩، ١٠) تضمنها نص الزجاج، أما معنى النزول والكتاب فهي راجعة لمعنى الفصل.

٢- الأمة:

جاء في (أمّ): "وقال أبو إسحاق في قوله تعالى: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ﴾ [البقرة/٢١٣] أي كانوا على دين واحد.

قال: والأمة في اللغة أشياء فمنها: أن الأمة الدين وهو هذا، والأمة: القامة، وأنشد:

وإن معاوية الأكرمين حسان الوُجوه طوال الأمم

أي: طوال القامات.

قال: والأمة من الناس [4] يقال: قد مضت أمم أي قرون.

---

[1] [2] المقاييس (قضى ٥/٩٩).

[3] الأشباه والنظائر، ص٢٩٤-٢٩٧.

[4] الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، (١/٢٨٣)، والعبارة: (والأمة القرن من الناس).

والأمة: الرجل الذي لا نظير له، ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتاً لِلَّهِ حَنِيفاً﴾ [النحل/١٢٠] وقال أبو عبيدة: معنى قوله (كان أمة) أي: كان إماماً.

والأمة: النعمة... وذكر أبو عمرو الشيباني أن العرب تقول للشيخ إذا كان باقي القوة: فلان يأمّة، راجع إلى الخير والنعمة، لأن بقاء قوته من أعظم النعم.

قال: وأصل هذا الباب كله من "القصد" يقال: أممت إليه إذا قصدته فمعنى "الأمة" في الدين أن مقصدهم مقصد واحد. ومعنى "الأمة" في النعمة إنما هو الشيء الذي يقصده الخلق ويطلبونه.

ومعنى الأمة في الرجل المنفرد الذي لا نظير له، أن قصده منفرد من قصد سائر الناس، قال النابغة:

وهل يأثمن ذو أُمّة وهو طائع

يروى: ذو إمة. فمن قال: ذو أمة، فمعناه: ذو دين، ومن قال: ذو إمة فمعناه: ذو نعمة أسديت إليه.

قال: ومعنى "الأمة" القامة سائر مقصد الجسد. فليس يخرج شيء من هذا الباب عن معنى "أممت" أي: قصدت..." [1].

وقد ذكر لهذه الكلمة هارون بن موسى في كتابه الوجوه والنظائر ثمانية معان وهي:

(العصبة، الملة، السنين، القوم، الإمام، الأمم الخالية، أمة محمد صلى الله عليه وسلم المسلمين منهم، أمة محمد صلى الله عليه وسلم الكفار خاصة) [2].

ولا تخرج هذه المعاني الذي ذكرها عن المعاني التي أوردها الزجاج وردها إلى أصل واحد وهو القصد.

أما ابن فارس فكانت له طريقة أخرى في تأصيل المادة، قال: "وأمَّا الهمزة والميم فأصل واحد، يتفرع منه أربعة أبواب: وهي الأصل والمرجع والجماعة والدين، وهذه الأربعة متقاربة، وبعد ذلك أصول ثلاثة وهي: القامة والحين والقصد..." [3].

أمَّا ظاهرة الأضداد التي تُعدُّ نوعاً من المشترك، ولكن العلاقة فيها بين المعنيين المختلفين علاقة تضاد. فقد وقف الزجاج عند كثير من ألفاظها الواردة في القرآن الكريم وحاول بطريقته السابقة أن

---

[1] التهذيب (١٥/٦٣٤).

[2] الوجوه والنظائر، ص٦٤ - ٦٥.

[3] المقاييس (١/٢١).

يجد لها أصولاً معنوية تجمع بين المعنيين المتضادين وتسوغ استعمال اللفظ للدلالة عليهما. وقد نقل الأزهري هذه الأصول إلى معجمه، ومن هذه الألفاظ ما يلي:

١- عَزَّر:

افتتحت (عزر) بالنص التالي: "قال الله جل وعز: ﴿وَتُعَزِّرُوهُ وَتُوَقِّرُوهُ﴾ [الفتح/٩] وقال: ﴿وَعَزَّرْتُمُوهُمْ﴾ [المائدة/١٢] وجاء في التفسير في قوله تعالى: (وَتُعَزِّرُوهُ) أي: لتنصروه بالسيف، ومن نصر النبي صلى الله عليه وسلم نصر الله تعالى.

وقال أبو عبيده في قوله: (وعزرتموهم)، قال: عظمتموهم، وقال غيره: عزرتموهم: نصرتموهم. وقال إبراهيم بن السريّ: وهذا هو الحق -والله أعلم-.

وذلك أن العزر في اللغة: الرد. وتأويل: عزَّرت فلاناً أي: أدبته، إنما تأويله: فعلتُ به ما يردعه عن القبيح كما أن نكلت به تأويله: فعلت به ما يجب أن ينكل معه عن المعاودة، فتأويل عزرتموهم نصرتموهم بأن تردوا عنهم أعداءهم. ولو كان التعزير هو التوقير لكان الأجود في اللغة الاستغناء به، والنصرة إذا وجبت فالتعظيم داخل فيها، لأن نصرة الأنبياء هي المدافعة عنهم والذب عن دينهم وتعظيمهم وتوقيرهم" [١].

عدَّ علماء اللغة هذا اللفظ من الأضداد [٢] لأنه يدل على معنيين متضادين هما: التعظيم والتأديب، وقد فسر الزجاج وجود التضاد في اللفظ (عزر) بالاشتراك في المعنى الأصلي للمادة وهو (الرد) ورجع المعنيين المتضادين إليه، فالمعنى الأول وهو التأديب فيه رد عن القبيح، والمعنى الثاني وهو النصر فيه رد للأعداء واشتراك المعنيين في هذا المكون الدلالي وهو المعنى الأصلي هو الذي أدى إلى استعمال اللفظ بالمعنيين. ولم يكتف الزجاج بتفسير وجود التضاد في اللفظ وإنما خفف من حدة التضاد بين المعنيين وذلك بترجيحه لمعنى النصر على التعظيم واستدل على ذلك بدليلين، هما:

١- أن التعزير لو كان معناه التعظيم لما جاءت كلمة التوقير في نفس السياق.

٢- أن التعظيم داخل في النصرة وحاصل معها.

وتفسير الزجاج هذا أبعد الكلمة عن دائرة التضاد؛ إذ النصرة ضدها الخذلان.

وقد وافق محمد نور الدين المنجد على هذا الرأي في حديثه عن اللفظة إذ يقول: "وقد ذهب بعض الدارسين إلى القول بضديتها على سبيل التهكم، والصواب ما ذهبت إليه المعاجم وكتب

---

[١] التهذيب (١٢٩/٢).

[٢] أضداد الصغاني: ٢٣٩، أضداد قطرب: ٩٠، وأضداد الأنباري: ١٤٧.

التفسير من أنَّ التعزير نصرة وتعظيم... وإنما استفيد معنى التعظيم من قوله تعالى: ﴿وَتُعَزِّرُوهُ وَتُوَقِّرُوهُ﴾ [الفتح/٩] يقول في ذلك ابن منظور: "ولو كان التعزير هو التوقير لكان الأجود في اللغة الاستغناء به، والنصرة إذا وجبت فالتعظيم داخل فيها) [١]، وهذا كلام الزجاج نقله ابن منظور.

وما يهم هو أن المعجم أفاد من ذلك التفسير إذ إن الزجاج حدَّد المعنى الأصلي للمادة بالنص عليه، وقد قرر الأزهري هذا المعنى وارتضاه، فنراه في شرح المادة يقول تعقيباً على كلام ابن الأعرابي:

"معنى قول سعد: أصبحت بنو أسد تعزرني على الإسلام، أي توقفني عليه قال الأزهري: قلت: وأصل العزر: الرد والمنع (برغم أنه قد جاء في الشرح نص لأبي عبيد فيه) وأصل التعزير التأديب، ولهذا يسمى الضرب دون الحد تعزيراً.." ولكن الأزهري اختار قول الزجاج.

أمَّا ابن فارس فقد وضع للمادة أصلين: يقول: "العين والزاء والراء كلمتان إحداهما التعظيم والنصر، والكلمة الأخرى جنس من العذب" [٢] ولعل المعنى الأصلي الذي قدمه الزجاج أعم وأشمل وأقدر على جمع المعاني الفرعية للمادة.

كما أنه حدَّد معنىً فرعياً من معاني المادة وهو التعزير بمعنى النصرة. وتجدر الإشارة هنا إلى أن الزجاج أورد المعنيين المتضادين في تفسيره وتحليله اللغوي للمادة رغم أن اللفظ ورد مرتين في القرآن بمعنى النصرة والتعظيم، وفي سياق لا يحتمل المعنى المضاد، وهذا يصور تعامل المفسرين مع لغة القرآن على أنها جزء لا يتجزأ من لغة العرب.

٢- عسعس:

جاء في (عس): "... **وقال أبو إسحاق السريّ: عسعس الليل إذا أقبل، وعسعس إذا أدبر، قال والمعنيان يرجعان إلى أصل واحد وهو ابتداء الظلام في أوله، وإدباره في آخره**" [٣].

وقد عدَّ علماء اللغة هذا اللفظ من الأضداد [٤] لدلالته على معنيين متضادين هما: إقبال الليل وإدباره.

وأقر الزجاج بأن (عسعس) تستعمل بمعنى إدبار الليل، وبمعنى إقباله، وفسر هذه الضدية برجوعهما إلى معنى أصلي، وهو ابتداء الظلام في أوله وإدباره في آخره.

---

[١] التضاد في القرآن الكريم، ص١٧٨-١٧٩.

[٢] المقاييس (عزر ٤/٣١١).

[٣] التهذيب (١/٧٨).

[٤] أضداد الأصمعي:٧، وانظر أضداد قطرب: ١٢٢، وابن السكيت: ١٦٧، وأبي حاتم: ٩٧.

وتعبير الزجاج عن المعنى الأصلي فيه شيء من الغموض، وربما كان يقصد: رقة الظلام وخفته وهذا يكون في أول الليل وعند إدباره يقول الراغب: (والليل إذا عسعس) أي: أقبل وأدبر، وذلك مبدأ الليل ومنتهاه، فالعسعسة والعساس رقة الظلام، وذلك في طرفي الليل" [1].

أبرزت الأمثلة السابقة موقف الزجاج من ظاهرتي المشترك اللفظي والتضاد والذي يتلخص في أنه لم يكن منكراً لوجود المعاني المختلفة أو المتضادة في اللفظ الواحد بل كان مقراً بذلك ويوردها أثناء شرحه، ولكنه كان ينكر وجود هذا التعدد أو التضاد في أصل الوضع وهذا مبني على القول بتوقيف لغة العرب من جانب وقدسية القرآن وتوقي القول فيه من جانب آخر.

فالتعامل مع لفظ من ألفاظ الأضداد وارد في القرآن الكريم فيه خطر كبير كان يتقيه المفسرون، وقد عبر عن هذا الموقف أبو حاتم السجستاني في كتابه الأضداد تعقيباً على تفسير عسعس. بقوله: "وكل شيء من ذا الباب (يقصد الأضداد) في القرآن فتفسيره يتقى وما لم يكن في القرآن فهو أيسر خطبا" [2].

ومذهب الزجاج في الاشتقاق وقدرته اللغوية مكنته من أن يفسر هذه الظاهرة تفسيراً علمياً مفاده: أن التضاد أو التعدد ناشئ عن استعمال اللفظ والاتساع في معناه العام.

والزجاج بهذا التفسير ينضم إلى طائفة المنكرين للتضاد المعللين لها كما سماها محمد آل ياسين وقد عبر عنها بقوله: "أما الطائفة الثانية فلم يتوفر فيها سوء النية وإن أفادت فكرة الإنكار من الأولى، وذلك أنها عمدت إلى الإنكار بشكل مختلف تتوفر فيه الإيجابية ويقوم على النظرة العلمية الموضوعية لمواد اللغة ودلالاتها، وأكبر الظن أن ثعلبا وإن لم يكن من رجال هذه الطائفة فهو الذي رسم المنهج لهؤلاء بما نقلناه عنه قبل قليل من رجع المعنيين المتضادين إلى معنى عام قديم فتسلم ابن درستويه هذا المفتاح وراح يبطل به أصالة ضدية الأضداد لأن واضع اللغة عز وجل حكيم عليم، كما يقول ابن درستويه، فالمنطلق إذن من الإيمان بتوقيف اللغة، والواقف هو الله، فلا يمكن أن يضع الحكيم العليم ألفاظاً تكون سبباً في التعمية والتغطية، فلا بد على هذا من الدفاع عن قداسة اللغة بإنكار الأضداد، وذلك برجع المعنيين إلى معنى واحد وقد أيّد الدرس اللغوي الحديث هذا المنهج في الاعتلال لنشأة الأضداد في اللغة لأن هذا الدرس أنكر أيضاً أن يكون التضاد أصيلاً في الوضع.

وبنفس الطريقة السابقة أنكرت هذه الطائفة المشترك "قال ابن درستويه في شرح الفصيح وقد ذكر لفظة "وجد" واختلاف معانيها: هذه اللفظة من أقوى حجج من يزعم أن من كلام العرب ما

---

[1] المفردات: (عسعس).

[2] أضداد أبي حاتم، ص٩٨.

يتفق لفظه ويختلف معناه، لأن سيبويه ذكره في أول كتابه، وجعله من الأصول المتقدمة، فظن من لم يتأمل المعاني و لم يتحقق الحقائق أن هذا لفظ واحد قد جاء لمعان مختلفة، وإنما هذه المعاني كلها شيء واحد وهو إصابة الشيء خيراً كان أو شراً، ولكن فرقوا بين المصادر، لأن المفعولات كانت مختلفة، فجعل الفرق في المصادر بأنها أيضاً مفعولة، والمصادر كثيرة التصاريف جداً، وأمثلتها كثيرة مختلفة وقياسها غامض، وعللها خفية، والمفتشون عنها قليلون، والصبر عليها معدوم لذلك توهم أهل اللغة بأنها تأتي على غير قياس، لأنهم لم يضبطوا قياسهم و لم يقفوا على غورها" [1].

[1] الدراسات اللغوية عند العرب، ص٤١٨-٤٢٢.

٦- موقف الأزهري من الأصول

قد كان للأزهري موقف مهم من الأصول التي قدمها المفسرون رأينا أن نبرزه ونقف عنده إذ إنه أسهم في تجلية الأصول والربط بين الدلالات الفرعية.

وموقفه هذا يجعلنا نذهب إلى أنه كان على وعي بفكرة الأصول ومدرك لأهميتها مما أدى إلى تفعيلها في المعجم وتحقيق الإفادة منها.

ومن مظاهر وعيه ودلائل فهمه، ما يلي:-

١- نقل الأزهري للمعاني الأصلية وما يتبعها من معان فرعية خلال عملية الربط وعدم وقوفه عند تفسير اللفظ القرآني يدل على اهتمامه بها، إذ إن المصادر التي ينقل عنها هذه الأصول مصادر فرضها على نفسه باختياره و لم تفرضها ضرورة العمل المعجمي وإنما اختارها ليحقق أهدافاً دينية، وهو يملك الحرية في الاختصار والحذف خاصة أنه نقل معنى اللفظ القرآني الذي يريد تفسيره. ولكن الذي يظهر أنه رأى أن في نقله لهذه الأصول ما يخدم المعجم ويعينه في معالجة المعنى وشرح المواد.

٢- أن شخصية الأزهري ظاهرة في معجمه وبارزة فيه، وقد أشار إلى هذه الحقيقة كثير من الباحثين [١]، فتراه في معجمه يصوب، ويُخَطِئ، ويرجح، ويدعم، ويؤيد، وسكوته عن هذه الأصول التي نقلها إشعارٌ بإقراره لها، ورضاه عنها، بل إنه في بعض الأحيان يعقب عليها بعبارة تدل على صحتها ومثال ذلك ما جاء في (عنت).

قال أبو إسحاق: ... العنت في اللغة: المشقة الشديدة، يقال: أكمة عنوت إذا كانت شاقة المصعد قلت: وهذا الذي قاله أبو إسحاق صحيح" [٢].

٣- تفاعل الأزهري مع الأصول وقيامه برد بعض المعاني الفرعية إلى المعنى الأصلي كلما أمكنه ذلك، ومن أمثلة ذلك ما يلي:

أ- جاء في (ملّ): "وقول الله تعالى: ﴿حَتَّى تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ﴾ [البقرة/١٢٠] قال أبو إسحاق: الملة في اللغة: سنتهم وطريقتهم، ومن هذا أخذ الملة أي الموضع الذي يختبز فيه، لأنه يؤثر في مكانها كما يؤثر في الطريق.

---

[١] انظر المعجم العربي لحسين نصار: ٢٧٦/١، والمعاجم اللغوية لإبراهيم محمد نجا ص٤٨، والأزهري اللغوي وكتابه الزاهر لسميح أبو مغلي ص٤٠.

[٢] التهذيب (٢٧٣/٢).

قال: وكلام العرب إذا اتفق لفظه فأكثره مشتق بعضه من بعض قلتُ: ومما يؤيد قوله قولهم: طريق مُمَلّ أي مسلوك معلوم" [1].

ب- جاء في (لمم): "قال الله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلاَّ اللَّمَمَ﴾ [النجم/٣٢] قال أبو إسحاق: قيل اللمم: نحو القبلة والنظرة وما أشبه ذلك. وقيل (إلا اللمم) أن يكون العبد ألمّ بفاحشة ثم تاب... وإنما الإلمام في اللغة يوجب أنك تأتي في الوقت ولا تقيم على الشيء فهذا معنى اللمم.

قلت: ويدل على صحة قوله قول العرب: ألممت بفلان إلماماً وما تزورنا إلا لماماً قال أبو عبيدة معناه: الأحيان على غير مواظبة ولا وقت معلوم" [2].

جـ- جاء في (وحي): "... وقال أبو إسحاق: وأصل الوحي في اللغة كلها إعلام في خفاء، ولذلك صار الإلمام يسمى وحياً.

قلت: وكذلك الإشارة والإيماء يسمى وحياً، والكتابة تسمى وحياً" [3].

ومن الأمثلة السابقة يتضح لنا أن الأزهري كان على وعي بأن المعنى الأصلي الذي قدمه الزجاج لا يخص اللفظ القرآني المفسر وإنما الجذر الذي اشتق منه، ومن ثمّ فهو صالح لردّ المعاني الفرعية الأخرى ولأن يكون معنى أصلياً للمادة التي يقوم الأزهري بشرحها في معجمه.

كما أن قيام الأزهري بعملية الربط يعد محاولة منه لإثبات صلاحية المعنى الأصلي إذ إن قبول المعاني الفرعية للرد إلى المعنى الأصلي معيارٌ لصحته.

٣- أنه أخرج المبهمات من التأصيل، جاء في مادة بهم: "قلتُ: والحروف المبهمة: التي لا اشتقاق لها، ولا يعرف لها أصول، مثل: الذي والذين وما، ومن وعن، وما أشبهها" [4].

وأوضح دليل على وعي الأزهري بقضية الأصول وإدراكه لأسسها هو استنباطه لأصول بعض المواد في المعجم مما يشير إلى أنه قد أفاد من طريقة الزجاج في ذلك وتأثر به، ومن أمثلة ذلك ما يلي:

---

[1] التهذيب (١٥/٣٥١).

[2] السابق (١٥/٣٤٧).

[3] السابق (٥/٢٩٧).

[4] التهذيب (٦/٣٣٨).

أ- افتتح الأزهري (فتن): "وجماع معنى الفتنة في كلام العرب الابتلاء والامتحان، وأصلها مأخوذ من قولك فتنت الفضة والذهب إذا أذبتهما بالنار ليتميز الرديء من الجيد، ومن هذا قول الله جل وعز: ﴿يَوْمَ هُمْ عَلَى النَّارِ يُفْتَنُونَ﴾ [الذاريات/١٣] أي يحرقون بالنار ومن هذا قيل للحجارة السود التي كأنها أحرقت بالنار: الفتين..." [١].

وفي بقية شرح المادة يقوم الأزهري بردّ المعاني الفرعية إلى المعنى الأصلي وقد أقر ابن فارس هذا الأصل: (الفاء والتاء والنون أصل صحيح يدل على ابتلاء واختبار) [٢].

ب- جاء في (نفل) بعد تفسير قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الأَنفَالِ﴾ [الأنفال/١]: "قلتُ: وجماع معنى النفل والنافلة ما كان زيادة على الأصل، سميت الغنائم أنفالاً لأن المسلمين فضلوا بها على سائر الأمم الذين لم تحل لهم الغنائم وسميت صلاة التطوع نافلة لأنها زيادة أجر على ما كتب من ثواب ما فرض عليهم. ونفّل النبي صلى الله عليه وسلم السرايا في البدأة الربع وفي القفلة الثلث تفضيلاً لهم على غيرهم... قال الله عز وجل لنبيه: ﴿وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَّكَ﴾ [الإسراء/٧٩]...

وقال أبو إسحاق: هذه نافلة زيادة للنبي صلى الله عليه وسلم خاصة ليست لأحد، لأن الله أمره أن يزداد في عبادته على ما أمر به الخلق أجمعين، لأنه فضله عليهم، ثم وعد أن يبعثه مقاماً محموداً، وصحّ أنه الشفاعة..

من كلام الأزهري: "والنافلة: ولد الولد، لأن الأصل كان الولد فصار ولد الولد زيادة على الأصل.

وقال الله جل وعز في قصة إبراهيم عليه السلام: ﴿وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَقَ وَيَعْقُوبَ نَافِلَةً﴾ [الأنبياء/٧٢] كأنه قال: وهبنا لإبراهيم إسحاق، فكان كالفرض له، لأنه دعا الله به ثم قال: "وَيَعْقُوبَ نَافِلَةً"، فالنافلة ليعقوب خاصة لأنه ولد الولد أي وهبناه له زيادة على الفرض له، وذلك أن إسحاق وهب له بدعائه وزيد يعقوب تفضلاً.. والله أعلم" [٣].

قدم الأزهري في النص السابق معنى أصلياً للمادة وهو الزيادة ثم قام بربط المعاني الفرعية بذلك المعنى الأصلي، ولعله استفاد هذا المعنى من تفسير الزجاج لمعنى النافلة في الآية

---

[١] السابق (١٤/٢٩٧).

[٢] المقاييس (٤/٤٧٢).

[٣] التهذيب (١٥/٣٥٥).

الأولى. والمتأمل لكلام الأزهري في تفسير النافلة بمعنى ولد الولد وكلام الزجاج يجد بينهما تشابهاً وتقارباً.

جـ- افتتح الأزهري (فاء) بإيراد ثلاث آيات قرآنية ثم قال: "فالفيء في كتاب الله على ثلاثة معان مرجعها إلى أصل واحد وهو الرجوع. . فهذا هو الفيء من الإيلاء وهو الرجوع إلى ما حلف عليه ألا يفعله. . وتفيؤ الظلال: رجوعها بعد انتصاف النهار وانتعال الأشياء ظلالها. . وأما قول الله تعالى: ﴿مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى﴾ [الحشر/٧] فإن الفيء: ما رد الله تعالى على أهل دينه من أموال من خالف أهل دينه بلا قتال. . وأصل الفيء الرجوع كما أعلمتك سمي المال فيئاً لأنه رجع إلى المسلمين من أموال الكفار عفواً بلا قتال.

وكذلك قوله تعالى في قتال أهل البغي ﴿حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ﴾ [الحجرات/٩] أي ترجع إلى الطاعة. ." [١].

في هذه المادة رجع الأزهري معاني اللفظ الواردة في القرآن إلى معنى عام، ولكن هذا لا يمنع من أن يكون هو المعنى الأصلي للمادة فهو صالح لذلك.

وهكذا فإن المتأمل للأمثلة السابقة وطريقة الأزهري في تأصيل المعنى يجد تشابهاً بينه وبين الزجاج مما يورث اعتقاداً بأنه متأثر به في ذلك، فالأزهري يثق بالزجاج وينتصر له عند الاختلاف وتنوع الآراء كما أنه ينقل عنه كثيراً خاصة في الأصول فلا تكاد تخلو مادة ذكر الزجاج لها أصلاً لم ينقله الأزهري في معجمه.

ويستأنس في هذا الموضع بما قاله الأزهري في ختام مادة (قطع) والذي يوضح تصوره لنظرية الأصول، يقول: "وكل ما مرَّ في الباب من هذه الألفاظ واختلاف معانيها فالأصل واحد، والمعاني متقاربة وإن اختلفت الألفاظ، وكلام العرب آخذ بعضه برقاب بعض، وهذا يدلك على أن لسان العرب أوسع الألسنة نطقاً وكلاماً" [٢].

ويقصد الأزهري بمصطلح (الباب) كل ما ينتمي للجذر (قطع) وهو نفس مقصد الزجاج من المصطلح.

وقد جاء هذا المعنى عند الزجاج حيث يقول: "وكلام العرب إذا اتفق لفظه فأكثره مشتق بعضه من بعض، وآخذ بعضه برقاب بعض" [٣].

---

[١] السابق (١٥/٥٧٧).

[٢] التهذيب (قطع/١٩٦).

[٣] معاني القرآن وإعرابه: ١/٢٠٢.

ولا ندعي أن الأزهري في مقولته السابقة وفي تأصيله مقلد الزجاج أو متأثر به وحده، ولكن نذهب إلى أن الزجاج كان من أبرز من أسهم في تحديد هذا الاتجاه للأزهري وتوضيح معالمه وتجلية أصوله.

ومن يطالع معجم التهذيب يجد أن الزجاج هو أبرز لغوي نقل عنه الأزهري وقام بتأصيل المعاني، وطريقته في التعبير عن المعنى الأصلي وإثبات صحته هي من أوضح الطرق وأبينها، كما أنه كان محل ثقة الأزهري وتقديره وإعجابه غالباً.

وتجدر الإشارة في ختام الحديث عن الأصول إلى أن عدداً من الباحثين أطلقوا حكماً عاماً على المعاجم العربية القديمة مفاده أنّ معجم المقاييس هو أول معجم يعالج قضية الأصول.

وفي هذا يقول حلمي خليل في حديثه عن عمل ابن فارس في المقاييس: "ونظر إلى الدلالة نظرة عامة استخلص بها من مشتقات كل جذر المعنى العام الذي تدور في فلكه هذه المشتقات، وهي نظرة لم يسبقه إليها أحد من علماء المعاجم العربية و لم يلتفت إليها أحد من المعجميين الذي جاءوا بعده.." [1].

ويقول صبحي الصالح: "إن الألفاظ التي تشترك في الحروف أو الأصوات الثلاثة الأصلية تشترك كذلك في معنى أصلي عام ينظم مفرداتها ويسميه ابن فارس في مقاييسه الأصل ويصدر به الكلام في كل مادة.. أما بقية المعاجم فإنها تلاحظ ذلك عرضاً في شرح المادة، وكثيراً ما تشير إلى ما بين ألفاظ المادة من صلة معنوية" [2].

وقد سقنا أمثلة للأصول التي جاءت في التهذيب اتضح من خلالها أن الزجاج وُفِقَ إلى حد بعيد في الوصول إلى المعاني الأصلية، وفي الربط بين المعاني الفرعية بما يتناسب مع الأصل وفي التعبير عن الأصول بعبارات واضحة صريحة، كما تبين أن الأزهري كصاحب معجم قد فطن إليها، وكان على وعي بأهميتها ومقراً بصحتها وصلاحيتها محاولاً تأصيل غيرها من المواد اللغوية.

ومعلوم أن المواد اللغوية التي ذُكرت هنا ليست هي كل ما في المعجم مما تضمن أصلاً.

لذا فإن الأصول التي قدمها الزجاج أو أشار إليها غيره من المفسرين في معجم التهذيب تمثل في مجموعها ظاهرة تسوغ لنا القول بأن معجم التهذيب تضمن أصولاً معنوية كانت في كثير من الأحيان تتفق مع أصول ابن فارس وأنها وصلت إلى المعجم عن طريق المفسرين.

ونحن بقولنا هذا لا ندعي أن معجم التهذيب بلغ المرتبة التي وصلها معجم المقاييس، أو تضمن ما تضمنه من الأصول، ولكننا نريد ألا نبخس التهذيب حقه وأن ننسب لكل ذي فضل فضله، فلم

---

[1] مقدمة لدراسة المعجم العربي، ص٢٢٣.

[2] دراسات في فقه اللغة ص٧٥.

الفصل الثاني: تعدد المعنى

١- تمهيد.

٢- تعدد المعاني الفرعية.

٣- المشترك اللفظي.

٤- غرائب التفسير.

٥- الأضداد.

أجد فيما قرأت إشارة إلى الأصول التي حواها التهذيب، وحتى إن وجدت إشارة من باحث إلى ذلك فإنها تنسب إلى اللسان ولا يذكر التهذيب، وهذا مثل ما حصل عند فايز الداية عندما قدم فرضيته التي يقول فيها: "إن معاجمنا إضافة إلى تأديتها دورها في إعطاء الدلالة العامة تستطيع إضاءة جوانب من تاريخ الألفاظ" [1]، ثم استشهد بأمثلة من اللسان هي للزجاج منقولة عن التهذيب.

وخلاصة القول: أن التهذيب حوى أصولاً معنوية لا يمكن تجاهلها ولا تجعلنا نرتاح إلى الحكم على المعاجم العربية بذلك الحكم، أما ابن فارس فهو أول من بنى معجمه على أساس هذه النظرية وحاول أن يطبقها على اللغة العامة.

---

[1] علم الدلالة العربي ص٢٢٦.

١- تمهيد

تتميز اللغة العربية بسعة مفرداتها التي لا تكاد تحصى [١]، كما تتميز بتعدد المعاني التي تدل عليها أكثر تلك المفردات وتنوعها، وقد أشار إلى هذه الخاصية الشافعي في عبارته التي قال فيها: "ولسان العرب أوسع الألسنة مذهباً، وأكثرها ألفاظاً، ولا نعلمه يحيط بجميع علمه إنسان غير نبي، ولكنه لا يذهب منه شيء على عامتها، حتى لا يكون موجوداً فيها من يعرفه" [٢]. فهذه العبارة تشير إلى عدم إمكانية إنسان الإحاطة بجميع لغة العرب إلا أن يكون نبياً، وذلك لسعتها وكثرة ألفاظها وتنوع استعمالاتها، وقد أقر ابن فارس هذه العبارة بقوله: "وهذا كلام حريٌّ أن يكون صحيحاً وما بلغنا أن أحداً ممن مضى ادعى حفظ اللغة كلها" [٣]. والأزهري أيضاً وافق على هذه العبارة ومضمونها ورأى مطابقتها لواقع اللغة العربية كما مرَّ في مقدمته [٤].

وبتأمل عبارة الشافعي يمكن القول إن السعة التي أرادها الشافعي تتناول غير جانب، منها:

١- سعة المفردات. ٢- سعة المعاني والدلالات التي تدل عليها المفردات.

ذلك لأن مفردات اللغة العربية كثيرة، ولكن الأكثر منها هو معانيها التي تستعمل فيها، والعلم بالمفردات وحده لا يكفي، لأن العلم بها مرتبط به العلم بمعانيها، ولو فرض أن هذه المفردات جمعت، وحصرت في كتاب، فإن معانيها لا يمكن حصرها، لأن اللفظ الواحد قد يستعمل بمعنى عند قوم، ويستعمل عند آخرين بمعنى آخر، كما أن السياق يكسب اللفظ معاني لم تكن له قبل دخوله في السياق، ومما يؤكد أن الشافعي أراد السعة في جانب المعنى ما قاله في موضع آخر من كتابه: "وإنما بدأت بما وصفت من أن القرآن نزل بلسان العرب دون غيره؛ لأنه لا يعلم من إيضاح جمل علم الكتاب أحد جهل سعة لسان العرب، وكثرة وجوهه وجماع معانيه وتفرقها، ومن علمه انتفت عنه الشبه التي دخلت على من جهل لسانها" [٥]. فالشافعي هنا يجعل فهم جمل علم الكتاب يعتمد على العلم بلسان العرب وكثرة وجوهه، وجماع معانيه وهي أمور تتعلق بجانب المعنى.

وهكذا فإن اللغة العربية تتميز بتعدد ألفاظها وتعدد معانيها، وهذه ولا شك مَيْزة وخَاصَّة للغة العربية تتيح لمستعملها التعبير عن كل المعاني وبدرجات عالية من الدقة، فاللفظ الواحد في

---

[١] عبد العال سالم مكرم، اللغة العربية في رحاب القرآن، ص٧.

[٢] الرسالة، ص٤٢.

[٣] الصاحبي، ص٢٦.

[٤] التهذيب: ١/٥.

[٥] الرسالة، ص٥٠.

اللغة العربية يمتلك غالباً طاقات كامنة ومتنوعة في التعبير والتصوير، وبحوزته معانٍ متعددة يمكنه أن يعبر عنها.

ولأن المعجم هو "الكتاب الذي يجمع كلمات لغة ما ويشرحها ويوضح معناها ويرتبها بشكل معين" [1] فهو لا يجمع مفردات اللغة فحسب وإنما يقدم شرحاً لمعانيها، وهذه من أهم الوظائف المنوطة بالمعجم [2]، حيث يتطلب من المعجم تقديم المعاني المتعددة للفظ الواحد والمعاني المتنوعة للمفردات التي تنتمي إلى مادة واحدة، والإيفاء قدر الإمكان بهذه المعاني وعرضها لأنها من أهم متطلبات مستعمل المعجم؛ وهذه المعاني وإن كانت تعدُّ معاني فرعية وتنوعات للمعنى الأصلي إلا أن وجودها كلها أو جزء واسع منها جزء مهم من شرح المعنى، وفي ذلك يقول حلمي خليل: "ومعنى هذا أن ما يتلازم مع الكلمات من دلالات غير دلالتها الأصلية، عنصر عريض واسع لا بد لصانع المعجم أن يهتم به بالإضافة إلى المعنى الأصلي" [3].

كما يصف تمام حسان المعنى المعجمي بالتعدد والاحتمال يقول: "إن طبيعة المعنى المعجمي أن يكون متعدداً ومحتملاً. وهاتان الصفتان من صفاته تقود كل منهما إلى الأخرى، فإذا تعدد معنى الكلمة المفردة حال انعزالها تعددت احتمالات القصد، وتعدد احتمالات القصد يعتبر تعدداً في المعنى" [4]. وذكر من وظائف المعجم الشرح فقال: "ويكون شرح الكلمة بذكر معانيها المتعددة التي يصلح كل واحد منهما لسياق معين" [5].

وبالنظر إلى تعدد المعنى في المعجم في شرح المواد وجد أن تعدد المعنى يكون على مستويين:

١- تعدد المعنى على مستوى المادة نفسها، وذلك بتعدد مفرداتها ويكون لكل مفردة معنى تستعمل فيه، وهي ظاهرة تعدد المعاني الفرعية. أو "التباين" حيث يكون للفظ معنى خاص فيه.

٢- تعدد المعنى على مستوى اللفظة، إذ تستعمل اللفظة بأكثر من معنى، وهو ما يعرف بظاهرة الاشتراك، وإن كان الثاني يؤدي إلى التعدد على المستوى الأول، ولكن ذلك للتفريق بينهما.

وقد أسهم المفسرون في تزويد المعجم وإمداده بتلك المعاني المتعددة في شرح المواد، إذ حملت نصوصهم في كثير من الأحيان جزءاً من تلك المعاني التي تستعمل فيها الألفاظ متفردين بذلك في المعجم.

---

[1] أحمد مختار عمر، صناعة المعجم الحديث، ص١٩.

[2] انظر السابق، ص١١٧-١١٩.

[3] مقدمة لدراسة التراث المعجمي العربي، ص٧٨.

[4] تمام حسان، اللغة العربية معناها ومبناها، ص٣٢٣.

[5] السابق، ص٣٢٨.

٢- تعدد المعاني الفرعية [١]

التباين هو أن يسمى الشيئان المختلفان بالاسمين المختلفين، وذلك أكثر الكلام [٢] وهذا يعني أن اللفظ الواحد يكون له معنى خاص به يدل عليه، ويمثل هذا عدد كبير من مفردات المواد في المعجم إذ يكون لكل مفردة معنى تستعمل فيه.

والتباين الذي نتناوله في هذا المبحث يتمثل في المفردات التي تفرد المفسرون بشرحها و لم تكن لها معانٍ متعددة، كألفاظ المشترك.

وسنعرض لهذه الظاهرة من خلال الجوانب الآتية:-

أولاً- الألفاظ المفردة:

وتصنف هذه الألفاظ حسب الموضوعات:

من الألفاظ الدالة على الأواني:-

١- الكأس:

جاء في (كيس): "قال الله تعالى: ﴿يُطَافُ عَلَيْهِم بِكَأْسٍ مِن مَّعِينٍ﴾ [الصافات/٤٥] قال الزجاج: الكأس: الإناء إذا كان فيه خمرٌ، فهو كأس، ويقع الكأس لكل إناء مع شرابه" [٣].

يلاحظ على تعريف الزجاج للكأس إضافة إلى تفرده به، أنه أشار إلى أن اللفظ يطلق على الإناء الذي فيه الخمر خاصة، ويصح إطلاقه على كل إناء مع شرابه، و لم يحدد الزجاج المعنى الأقدم، أو يستخدم (ثم) قبل المعنى الثاني، وإنما ذكر الاستعمالين وأشار إلى صحتهما.

كما اشتمل تعريفه على بعض المكونات الدلالية للمعنى (إناء، فيه خمر، فيه شراب).

وبالرجوع إلى كتاب العين وما جاء في تعريف لفظ الكأس وجدنا النص التالي: (الكأس يذكر ويؤنث وهو القدح والخمر جميعاً وجمعها أكؤس وكؤوس) [٤] وبمقارنته بما ورد في التهذيب عن الزجاج يتضح أن تعريف الزجاج كان فيه دقة ووضوح.

---

[١] كان أمامي تسميتان لهذا المبحث، أما الأولى فهي "تعدد المعاني الفرعية للمعنى الأصلي" وعدلتُ عنها لأن جزءاً من هذه المعاني جعلها ابن فارس أصولاً للمواد في حين لم يشر المفسرون إلى أنها أصول، أما الثانية فهي التباين، وعدلت عنها لأن بعض المفردات لا يصل اختلاف المعنى إلى درجة التباين، مثل واجفة بمعنى خائفة، وواجفة بمعنى مسرعة، وإنما هي معان سياقية ناتجة عن تنوع السياقات. كما أنها لا تتناسب مع التعبيرات الاصطلاحية.

[٢] ابن فارس، الصاحبي، ص١١٤.

[٣] التهذيب (٣١٤/١٠).

[٤] العين (كأس ٣٩٣/٥).

٢- الكوب:

جاء في (كوب): "قال الله جل وعز: ﴿يُطَافُ عَلَيْهِم بِصِحَافٍ مِّن ذَهَبٍ وَأَكْوَابٍ﴾ [الزخرف/٧١] قال الفراء: الكُوبُ الكوز المستدير الرأس الذي لا أذن له. وقال عدي بن زيد:

متكئاً تُصْفَقُ أبوابُه ... يسعى عليه العبدُ بالكوبِ" [١]

إن أهم ما يلاحظ على تعريف الفراء للفظ الكوب أنه عرفه بمرادف له بالإضافة إلى تحديد بعض المكونات الدلالية ففي قوله (المستدير الرأس) و (لا أذن له) يتضمن صفتين أو ملمحين تميزان اللفظ عن غيره ويظهر ذلك بمقارنته بالكأس في نفس المجال، فالكأس أعم من الكوب، فتميز الكوب عن غيره من الألفاظ الواردة معه في نفس المجال.

من الألفاظ الدالة على الأثاث:

١- الكرسي:

جاء في (كرس): "وقال أبو إسحاق في قول الله جل وعز: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ﴾ [البقرة/٢٥٥]. فيه غير قول. قال ابن عباس: كرسيه عِلمُه. وروي عن عطاء أنه قال: ما السمواتُ والأرض في الكرسيِّ إلا كحلقة في أرض فلاة. قال أبو إسحاق: وهذا قول بَيِّنٌ لأن الذي نعرفه من الكرسي في اللغة: الشيء الذي يعتمد عليه ويجلس عليه، فهذا يدل على أن الكرسي عظيم دونه السمواتُ والأرض.

وروى أبو عمر عن ثعلب أنه قال: الكرسي: ما تعرفه العرب من كراسيِّ الملوك" [٢].

ذكر المفسر معنى الكرسي: وهو الشيء الذي يعتمد عليه ويجلس عليه. وقد ذكره ضمن تفسيره لمعنى (الكرسي في الآية) وتعريفه للكرسي كان بالإشارة إلى وظيفته وهي الجلوس عليه والاعتماد عليه و لم يصف شكله الخارجي أو مادته، وذِكْرُ وظيفة الاسم المادي حين تعريفه من أهم شروط التعريف [٣].

وفي رواية أبي عمر الزاهد عن ثعلب وما قاله في تفسير الكرسي ذكر لفرد من أفراد المعرَّف أو نوع منه وهو كراسي الملوك التي يجلسون عليها، كما أن في قوله: (ما تعرفه العرب) إشارة إلى أن معنى الكرسي معنى معروف عند العرب ولعل هذا هو السبب وراء غياب تعريفه عن المعجم.

---

[١] التهذيب (١٠/٤٠٠).

[٢] التهذيب (١٠/٥٣).

[٣] أحمد مختار عمر، صناعة المعجم الحديث، ص١٢٥.

٢- الزرابي:

جاء في (زرب) وقال الزجاج في قوله جل وعز: ﴿وَزَرَابِيُّ مَبْثُوثَةٌ﴾ [الغاشية/١٦] الزَّرابيّ: البُسُطُ، واحدتها: زَرْبِيَّة. وقال الفراء: هي الطنافِس لها خَمْل رقيق.

وأخبرني ابن زريق عن محمد بن عمرو عن الشاه المؤرج أنه قال في قول الله جل وعز: ﴿وَزَرَابِيُّ مَبْثُوثَةٌ﴾ قال: زرابيّ النبت إذا اصفرَّ واحمرَّ وفيه خضرة وقد ازْرَبَّ، فلما رأوا الألوان في البُسُط والفُرُش والقُطف شبهوها بزرابيّ النبت، وكذلك العبقري من الثياب" [١].

فسر الزجاج الزرابي في الآية بالبسط، وفسرها الفراء بالطنافس وهي البسط التي لها خمل رقيق ولفظ الطنافس تكرر ذكره في الحديث، جاء في النهاية: (قد تكرر فيه ذكر "الطُّنْفُسة" وهي بكسر الطاء والفاء وبضمهما وبكسر الطاء وفتح الفاء: البساط الذي له خملٌ رقيق وجمعه طنافس) [٢].

وفي تفسير الفراء إضافة لمكون من مكونات المعنى وهو قوله: (له خمل رقيق) وبذلك ميزها عن غيرها من أنواع البسط.

من الأدوات:

١- المنسأة:

جاء في (نسأ): "وقال أبو زيد: نسأت الإبل عن الحوض إذا أخَّرتها... وقال الفراء في قول الله جل وعز: ﴿تَأْكُلُ مِنسَأَتَهُ﴾ [سبأ/١٤]. هي العصا الضخمة التي تكون مع الراعي، يقال لها المنسأة، أخذت عن نسأتُ البعير: أي زَجَرْتُه ليزداد سيرُه" [٣].

لم يرد شرح هذه الصيغة إلا عند المفسر ولم ترد إلا في الآية؛ وقد شرحت وعُرفت بذكر مكوناتها التميزية (الضخمة) (تكون مع الراعي) مما ميزها عن غيرها من أنواع العصا، كما شرح سبب تسميتها واشتقاقها.

وقد عَدَّ السيوطي هذا اللفظ من الألفاظ المعرَّبة وأن أصله حبشي [٤]. وتعامل المفسر مع اللفظ في هذه المادة يشير إلى أصالته في العربية.

---

[١] التهذيب (١٣/١٩٩).

[٢] ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث: ٣/١٤٠.

[٣] التهذيب (١٣/٨٢).

[٤] انظر المهذب، ص١٤٩.

٢- القاب:

جاء في (قاب): "وقال الله جل وعز: ﴿فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى﴾ [النجم/٩] قال مقاتل: لكلِ قابان وهما ما بين المقبض والسّيه، وقال الحسن: قاب قوسين أي طول قوسين وقال الفراء: (فكان قاب قوسين) أي قدر قوسين عربيّين، ونحو ذلك قال الزجاج"[١].

من الألفاظ الدالة على النبات:-

١- الأب:

جاء في (أبب): "وقوله تعالى: ﴿وَفَاكِهَةً وَأَبًّا﴾ [عبس/٣١] قال الفراء: الأبّ: ما تأكله الأنعام وقال الزجاج: الأب: جميع الكلأ الذي تعتلفه الماشية.

وقال عطاء: كل شيء ينبت على وجه الأرض، فهو أب.

وقال مجاهد: الفاكهة: ما أكله الناس، والأب: ما أكلت الأنعام، وأنشد بعضهم:

جِذْ منا قَيسٌ ونَجْدَ دارُنا ولنا الأبّ به والمَكْرَعُ"[٢]

لم ترد دلالة لفظ (الأب) على نوع من النبات إلا عند المفسرين، وتفردهم بذلك أمر متوقع ويتناسب مع طبيعة هذا اللفظ، فقد اشتهر أن هذا اللفظ من الألفاظ الغريبة التي غمض معناها، يدل على ذلك ما روي عن عمر بن الخطاب في حديث أنس أن عمر قرأ قول الله تعالى: ﴿وَفَاكِهَةً وَأَبًّا﴾ وقال: (فما الأبُّ؟ ثم قال: ما كلفنا بهذا وما أمرنا بهذا)[٣].

ويلاحظ أن تفسيرات الفراء والزجاج ومجاهد كلها تفيد معنىً واحداً تقريباً وإن اختلفت طرق التعبير عنها، أما تعريف عطاء فإنه يجعله من الكليات ويفيد كل ما ينبت على وجه الأرض معمِّماً بذلك الدلالة بعد تخصيصها عند الفراء والزجاج.

كما أن في تنوع طرق تعريف اللفظ ما أعطى صفات وملامح للمعنى، أكسبته مزيداً من الإيضاح حيث اشتملت التعاريف على فائدة هذا النبات وهو أكل الأنعام له، وأنه ينبت على وجه الأرض بالإضافة إلى التفريق بينه وبين غيره من الألفاظ في نفس المجال كالفاكهة.

---

[١] التهذيب (٣٥١/٩).

[٢] التهذيب (٥٩٩/١٥).

[٣] النهاية في غريب الحديث لابن الأثير ١٣/١، والموافقات للشاطبي ٦٦/٢.

٢- الأيـــك:

جاء في (أيك): "ومن قرأ: (أصحاب الأيكة) فإنَّ الأيكة والأيك: الشَّجَرُ الملتف. وجاء في التفسير أن شجرهم كان الدَّوْمَ، وهو شجر المَقْلِ" [١].

إن معنى الأيك وهو الشجر الملتف معنًى قيل في تفسير الآية وإن لم يرد منسوباً إلى مفسرٍ بعينه، وقد ورد عند الزجاج في تفسير هذه الآية نص مشابه لما ورد في المعجم نرجح أن يكون الأزهري قد نقله إذ نسب إلى الزجاج أجزاءً من كلامه من المادة، جاء عند الزجاج: "الأيكة: الشجر الملتف... ويقال في التفسير إن أصحاب الأيكة هؤلاء كانوا أصحاب شجر ملتف ويقال: إن شجرهم هو الدُّوم، والدَّوم هو شجر المُقْل" [٢].

من الألفاظ الدالة على الحيوان:

١- الدابة:

جاء في (دبّ): "وقال ابن المظفر: دبَّ النمل يَدب دبيباً أي مشى على هنيته. لم يسرع ودب الشراب في شاربه دبيباً، ودب القوم إلى العدو دبيباً أي مشوا على هنيتهم لم يسرعوا.

وقال الزجاج في قول الله جل وعز: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِن مَّاء﴾ [النور/٤٥] الدابة: اسم لكل حيوان مُمَيز وغيره، فلما كان لما يَعقل ولما لا يعقل قال: فمنهم ولو كان لما لا يعقل قيل: فمنها أو فمنهن" [٣].

لم يرد تفسير الآية إلا عند الزجاج وما ورد هو تفسير لمعنى الدَّب، وهو المشي، أما معنى الدابة واستعمال العرب لها فقد تفرد به المفسر. كما يلاحظ أن تعريف الزجاج شامل لأنواع المعرَّف، إذ قال: اسم لكل حيوان مميز وغيره.

وبذلك يدخل الإنسان في هذا المعنى وبتعريفه هذا يبين الحقيقة اللغوية للفظ الدابة، و لم يتعرض لما تعارف عليه العرب أو الحقيقة العرفية لأن الحقيقة اللغوية هي المرادة في الآية فأفاد منها المعجم.

---

[١] التهذيب (١٠/٤١٥).

[٢] معاني القرآن وإعرابه: ٤/٩٧.

[٣] التهذيب (١٤/٧٧).

٢- النَّعَم:

جاء في (نعم): "وأما قول الله جل وعز: ﴿وَإِنَّ لَكُمْ فِي الأَنْعَامِ لَعِبْرَةً نُسْقِيكُم مِّمَّا فِي بُطُونِهِ﴾ [النحل/٦٦] فإن الفراء قال: الأنعام ههنا بمعنى: النَّعم، والنَّعم يذكر ويؤنث. ولذلك قال جل وعز: ﴿مِّمَّا فِي بُطُونِهِ﴾ والعرب إذا أفردت النعم لم يريدوا بها إلا الإبل، فإذا قالوا: الأنعام، أرادوا بها الإبل والبقر والغنم" [١].

ومن العرب من يقول للإبل إذا كثرت الأنعام والأناعيم. وقول الله جل وعز: ﴿فَجَزَاء مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ﴾ [المائدة/٩٥] ادخل ههنا الإبل والبقر والغنم والله أعلم.

إن العبارة التي ورد فيها تعريف النَّعم هي العبارة الوحيدة في المادة ولكنها لا توجد في معاني الفراء، و لم ينص الأزهري على أنها له، لذا فقد تكون من زيادات أبي الهيثم أو من نسخة سلمة، إذ هي أجود النسختين كما وصفت.

ثانياً- التعبيرات الاصطلاحية

يعرِّف أحمد مختار عمر التعبيرات الاصطلاحية بأنها: (كل التعبيرات المكونة من تجمع من الكلمات يملك معاني حرفية ومعنى غير حرفي مثل التعبير العربي: ضرب كفاً بكف الذي يحمل معنى تحيَّر) [٢].

أما كريم حسام الدين فيقول عنها: "يمكن أن نعرف التعبير الاصطلاحي بأنه نمط تعبيري خاص بلغة ما، يتميز بالثبات، ويتكون من كلمة أو أكثر تحولت عن معناه الحرفي إلى معنى مغاير اصطلحت عليه الجماعة اللغوية" [٣].

وللتعبيرات الاصطلاحية شروط لا بد من أن تتوافر فيها، منها:-

١- عدم إمكانية التبادل بين كلماتها وكلمات أخرى غيرها.

٢- عدم إمكانية إضافة كلمات أخرى إلى التصاحب.

٣- أنه يصعب أو يستحيل استنتاج المعنى الكلي للتعبير من معاني مكوناته نظراً لاكتسابها معنى

---

[١] التهذيب (١٣/٣).

[٢] علم الدلالة، ص٣٣.

[٣] التعبير الاصطلاحي، ص٣٤.

جديداً زائداً على معنى مجموع هذه المفردات.

٤- أنه لا يمكن ترجمته إلى لغة أخرى بصورة حرفية.

٥- أنه يوظف في اللغة كما توظف الوحدة المعجمية ذات الكلمة الواحدة [١].

وقد نُقلت هذه الشروط هنا لأن عليها الاعتماد في تحديد التعبيرات الاصطلاحية وتميزها عن غيرها، كما ضُمَّت إلى هذا المبحث لأنه ينظر إليها على أنها وحدة معجمية ذات كلمة واحدة.

وقد تفرد المفسرون بشرح بعض التعبيرات الاصطلاحية، ومن أمثلة ذلك ما يلي:-

١- سُقِط في يده:

جاء في (سقط): "وقال الله جل وعز: ﴿وَلَمَّا سُقِطَ فِي أَيْدِيهِمْ﴾ [الأعراف/١٤٩] قال الفراء: يقال: سُقِطَ في يده وأُسقِطَ من الندامة، وسُقِط أكثر وأجود وأخبرني المنذري عن ثعلب عن ابن الأعرابي: يقال... وخُبِّر فلان خبراً فسُقِطَ في يده.

وقال الزجاج: يقال للرجل النادم على ما فرط منه قد سُقِط في يده وأُسْقِط، قال:... "[٢].

تضمن النص السابق تفسيراً لتعبير اصطلاحي وارد في الآية الكريمة وهو: سُقِط في أيديهم. ويتكون هذا التعبير من ثلاث كلمات رئيسة، هي: سُقط، وحرف الجر (في) و (يد)، وقد وضع الأزهري التعبير تحت أبرز كلمة في التعبير وهي "سُقِط".

ودلالة هذا التعبير الحرفية، هو وقوع الشيء في اليد، أمَّا دلالته الاصطلاحية فهي كما نص المفسرون تعبير عن الندم.

وقد تفرد المفسرون بشرح هذا التعبير الاصطلاحي في المادة، كما أشاروا إلى اللغات التي جاء عليها التعبير عند العرب وهي (سُقِط، أسقط..).

وهذا التعبير من التعبيرات التي شاع استعمالها عند العرب، يقول الطبري: "وكذلك تقول العرب لكل نادم على أمرٍ فات منه أو سلف، وعاجز عن شيء، وقد سقط في يديه..." [٣].

كما أن هذا التعبير يصور جانباً من البيئة العربية البدوية وذلك لأنَّ "أصله من الاستئسار وذلك أن يضرب الرجلُ الرجلَ أو يصرعه فيرمي به من يديه إلى الأرض ليأسره، فيكتفه، فالمرميّ

---

[١] السابق، ص٣٤-٤٣، وأحمد مختار عمر في صناعة المعجم الحديث، ص١٣٥.

[٢] التهذيب (٣٩٢/٨).

[٣] تفسير الطبري: ٦٣/٦.

به مسقوط في يدي الساقط به. فقيل لكل عاجز عن شيء، وضارع لعجزه، متندم على ما قاله: "وسقط في يده، وأسقط.." [1].

٢- سوط عذاب:

جاء في (ساط): "وقال الفراء في قول الله جل وعز: ﴿فَصَبَّ عَلَيْهِمْ رَبُّكَ سَوْطَ عَذَابٍ﴾ [الفجر/١٣] هذه كلمة تقولها العرب لكلى نوع من العذاب تُدخِل فيه السوط، جرى به الكلام والمثل وترى أن السوط من عذابهم الذي يعذبون به، فجرى لكل عذاب إذا كان فيه عندهم غاية العذاب" [2].

تضمنت الآية السابقة تعبيراً اصطلاحياً هو (سوط عذاب). وقد وضع الأزهري التعبير الاصطلاحي تحت أبرز الكلمتين في التعبير، فالسوط هي الكلمة البارزة في التعبير فجاء التعبير في مادة (ساط).

وهذا التعبير دلالته الحرفية هي: السوط: الجلد المضفور الذي يضرب به [3]، أما العذاب فهو معروف.

أما دلالته الاصطلاحية فهي -كما نصَّ الفراء- التعبيرُ عن كل نوعٍ من العذاب. فقد بيَّن الفراء المعنى الاصطلاحي الذي يستعمل فيه التعبير عند العرب وهو: التعبير عن كل نوعٍ من العذاب، فتُدْخِل العرب في التعبير عنه لفظ (السوط)، ثم علل الفراء هذا الاستعمال وقدَّم رؤيته وتوجيهه لهذا التعبير وهي أن الجلد بالسوط كان من أشد العذاب عند العرب، ثم كثر استعمالهم لهذا التعبير للإخبار عن شدة العذاب حتى صار مثلاً، وتحول من معناه العرفي إلى معنى اصطلاحي اصطلحت عليه الجماعة اللغوية.

وقد اختار الطبري في تفسير الآية تفسيراً مشابهاً لما ذهب إليه الفراء، وفي كلامه توضيح لمراد الفراء في نصه وتأكيد له، إذ يقول: "يقول تعالى ذكره فأنزل بهم يا محمد ربُك عذابه وأحل بهم نقمته، بما أفسدوا في البلاد، وطغوا على الله فيها، فصب عليهم ربك سوط عذاب، وإنما كانت نقماً تنزل بهم، إما ريحاً تدمرهم وإما رجفاً يدمدم عليهم، وإما غرقاً يهلكهم من غير ضربٍ بسوطٍ ولا عصا، لأنه كان من أليم عذاب القوم الذين خوطبوا بهذا القرآن الجَلْدُ بالسياط، فكثر استعمال

---

[1] السابق: ٦/٦٣.

[2] التهذيب (١٣/٢٤).

[3] الراغب الأصفهاني، المفردات، سوط.

القوم الخبر عن شدة العذاب الذي يعذب به الرجل منهم أن يقولوا: ضرب فلان حتى بالسياط إلى أن صار ذلك مثلاً، فاستعملوه في كلّ معذَّب بنوعٍ من العذاب شديد، وقالوا: صبَّ عليهم سوط عذاب" [1].

وقد فسر هذا التركيب بمعانٍ أخرى عند الزجاج وغيره، ولكن يبدو أن الأزهري ارتضى تفسير الفراء للآية، فاكتفى بنقل كلامه في شرح المادة، و لم ينقل تفسيراً لغيره رغم أن عادته أنه يقدم تفسير الزجاج.

وهذا التعبير الاصطلاحي من حيث التركيب تعبير بسيط من النمط المضاف، فأما أنه من الشكل البسيط فلأنه يتكون من كلمتين فحسب، وأما أنه من النمط المضاف فلأن الكلمة الأولى فيه مضافة إلى الكلمة الثانية [2].

وفي بعض العناصر الدلالية المكونة لهذا التعبير ما يصور البيئة العربية البدوية، ومن ذلك التعبير بالسوط. وهو من الآلات أو الأدوات التي يستخدمها العربي أو (البدوي) في العذاب، كما أن التعذيب بالجَلْد بالسياط والخوف من ذلك يصور جانباً من عادات العرب، وهذا من خصائص التعبيرات الاصطلاحية، يقول د. كريم حسام الدين: "فإننا سنجد العناصر الدلالية التي اعتمدت عليها التعبيرات الاصطلاحية في اللغة العربية، وما زال الكثير منها مستعملاً إلى الآن كانت أيضاً وليدة البيئة العربية البدوية، والإطار الثقافي المادي والمعنوي للجماعة العربية الأولى التي اكتملت العربية على لسانها" [3].

٢- عن يدٍ:

جاء في (يدي): "وأما قول الله جل وعز: ﴿حَتَّى يُعْطُواْ الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ [التوبة/٢٩] روى يحيى ابن آدم عن عثمان البزّي في قوله: عن يدٍ قال: نقداً عن ظَهْرِ يدٍ ليس بنسيئة.

وروى أبو عبيد عن أبي عبيدة أنه قال كل من أطاع لمن قهره فأعطاها عن غير طيبة نفس فقد أعطاها عن يد. وقال الكلبي في قوله عن يد: قال يمشون بها. وقال أبو عبيد: لا يجيئون بها ركباناً ولا يرسلون بها.

وقال أبو إسحاق: قيل معنى: عن يد: أي عن ذل وعن اعتراف وللمسلمين بأن أيديهم فوق أيديهم. وقيل عن يد: أي عن قهر وذل كما تقول: اليد في هذا لفلان أي الأمر النافذ لفلان، وقيل عن يد: عن إنعام

---

[1] تفسير الطبري: ٥٧١/١٢.

[2] كريم حسام الدين، التعبير الاصطلاحي، ص٢٦٣.

[3] السابق، ص١١٠.

عليهم بذلك، لأن قبول الجزية منهم وترك أنفسهم عليهم إنعام عليهم ويَدٌ من المعروف جزيلة" [1].

تضمن النص السابق تفسيراً لتعبير اصطلاحي ورد في الآية الكريمة وهو (عن يد) ويتكون هذا التعبير من كلمتين رئيسيتين هما: (عن) و (يد) أي من جار ومجرور والدلالة الحرفية أو المعجمية للتعبير معروفة. أما الدلالة الاصطلاحية لهذا التعبير فقد تنوعت التفسيرات الواردة لها في المعجم والتي نقلها الأزهري عن المفسرين، ومنها:

١- الدفع نقداً عن ظهر يد بدون تأجيل.

٢- الدفع عن غير طيبة نفس قهراً.

٣- الإتيان بالشيء مشياً.

٤- الإعطاء عن ذلٍ واستسلام.

٥- الإنعام عن فضلٍ وإنعام من المسلمين.

يلاحظ أن هذه التفسيرات ليست متباينة تماماً حيث يمكن الجمع بين بعضها وردها إلى معنى واحد، فالقولان الثاني والثالث كلاهما يفيدان إعطاء الشيء عن ذلٍ فالدافع أو المعطي إن كان مُذلاً فإنه سيعطي عن غير طيبة نفس، وكذلك الإتيان بالجزية مشياً هو صورة من صور الذل.

أما المعنى الأخير فهو معنى يتعلق بالآخذ بخلاف المعاني السابقة التي تخص المعطي، أما ابن جرير الطبري فقد ذهب إلى أن معنى (عن يد) المقابضة، يقول: "وأما قوله (عن يد) فإنه يعني: من يده إلى يد من يدفعه إليه. وكذلك تقول العرب لكل معطٍ قاهراً له، شيئاً طائعاً له أو كارهاً: أعطاه عن يده، وعن يد" وذلك نظير قولهم: كلمته فماً لفم" لقيته كفةً لكفةٍ، وكذلك أعطيته عن يدٍ ليد" [2].

وقد لخص الزمخشري ذلك فقال: إما أن يريد الآخذ فمعناه: حتى يعلوها عن يدٍ قاهرةٍ منبتولية عن إنعام عليهم، لأن قبول الجزية منهم وترك أرواحهم نعمة عظيمة عليهم، وإما أن يريد (يد) المعطي فالمعنى (عن يد) مواتية غير ممتنعة لأن من أبى وامتنع لم يعطِ يده بخلاف المطيع المنقاد..." [3].

---

[1] التهذيب (٢٣٩/١٤).

[2] تفسير الطبري: ٣٤٩/٦.

[3] البحر المحيط: ٣١/٥.

وبهذا يمكن أن تكون الدلالة الاصطلاحية للتعبير هي:

١- الإعطاء عن ذل واستسلام من المعطي.

٢- الأخذ عن إنعام، وفضل من الآخذ.

وقد وضع الأزهري هذا التعبير تحت المادة التي تنتمي إليها كلمة (يد) لأنها الكلمة الأبرز في التعبير.

٣- المشترك اللفظي

اهتم القدماء بدراسة المشترك اللفظي والتأليف فيه، وقد عرفه بعضهم بأنه: "اللفظ الواحد الدال على معنيين مختلفين فأكثر دلالة على السواء عند أهل تلك اللغة" [١].

وباستقراء الأمثلة التي أوردوها للمشترك اللفظي يلاحظ أنه يتحقق عندما تؤدي كلمة ما أكثر من معنى دون نظر إلى وجود علاقة بين الدلالتين أو لا، ودون نظر إلى انتماء الدلالتين إلى لهجة واحدة أو لهجتين، ودون اعتبار كذلك للقسم الكلامي (اسم - فعل - صفة) لنفظ ودلالته على المعنيين المختلفين [٢].

وعلى هذا الأساس بُنيت دراسة المشترك اللفظي هنا وجمع أمثلته، فمفهومه: هو اللفظ الذي يستعمل في عدة معانٍ سواء كان الاشتراك ناتجاً عن الحقيقة أو الاستعمال.

وقد يَرِدُ على هذا إيرادٌ وهو أن من الأصوليين كالشوكاني عرف المشترك بأنه: "اللفظة الموضوعة لحقيقتين مختلفتين أو أكثر وضعاً أولا" [٣]. ونَرد عليه بأننا لم نختر هذا المفهوم وإنما اختير سابقه لأن القصد هو عرض أمثلة المعجم وإبراز أثر المفسرين في إثراء المعجم بالمعاني اللغوية، كما أن ذلك المفهوم الواسع يتناسب مع مفهوم بعض مفسري البحثِ كما سيتضح من خلال الأمثلة.

والمشترك اللفظي هنا هو صورة من الصور التي ظهرت فيها المعاني اللغوية التي تَفَرَّد بها المفسرون في المعجم، وأثر من آثار تلك المعاني على شرح المواد اللغوية، إذ كثيراً ما كانت تلك المعاني المتفرد بها تخص ألفاظاً وردت لها معانٍ أخرى في المعجم، فانضمت معاني المفسرين إلى المعاني الأخرى واجتمعت لتكوِّن كلها معاني تخص لفظاً واحداً من مفردات المادة فيتكون المشترك اللفظي.

والمشترك اللفظي الذي نتناوله في هذا المبحث يتمثل في الألفاظ التي تفرد المفسر بذكر معنى من معانيها المتعددة، وبذلك يكون نص المفسر والمعنى الذي تضمنه إشارة إلى وقوع الاشتراك في اللفظ من ناحية، ومصدراً لمعنى من المعاني التي يستعمل فيها اللفظ من ناحية أخرى.

---

[١] السيوطي، المزهر: ٣٦٩/١.

[٢] انظر تفصيل المسألة: علم الدلالة، ص١٤٧ - ١٥٥.

[٣] إرشاد الفحول: ١٠٨/١.

أ- موقف المفسرين من ظاهرة المشترك اللفظي:-

يحسن قبل عرض أمثلة هذه الظاهرة الوقوف عند رأي بعض المفسرين المعنيّ بهم في هذا البحث في ظاهرة الاشتراك وإقرارهم بوجودها في اللغة أو إنكارهم؟ وهل ظهرت وجهة نظرهم من خلال المعجم؟ ثم ما هي مظاهر إقرارهم وأدلة اعترافهم؟

إنَّ هناك أموراً عدة يمكن أن يستدل بها على إقرار المفسرين بوجود المشترك اللفظي في اللغة، وقد ظهرت من خلال معجم التهذيب وفي ثنايا شرح المواد اللغوية، ومن هذه الأمور ما يلي:-

أولاً: النصوص الصريحة وغير الصريحة الواردة في المعجم، والتي يفهم منها إقرار أصحابها بوجود المشترك في اللغة، وإذا بدأنا بالمفسرين من الصحابة والتابعين فقد روي عنهم من الأقوال ما يشير إلى إقرارهم بوجود ظاهرة الاشتراك، وتنبههم وفهمهم لها، ومن هؤلاء المفسرين:-

١- ابن عباس رضي الله عنهما.

جاء عنه في (جدّ): "والجدُّ على وجوه، قال الله تعالى: ﴿وَأَنَّهُ تَعَالَى جَدُّ رَبِّنَا مَا اتَّخَذَ صَاحِبَةً وَلاَ وَلَدًا﴾ [الجن/٣] قال الفراء: حدّثني أبو إسرائيل عن الحكم عن مجاهد أنه قال: جَدُّ ربنا: جلالُ ربّنا، وقال بعضهم: عظمة ربنا، وهما قريبان من السواء.

وقال ابن عباس: لو عَلِمتِ الجنُّ أنَّ في الإنس جَدًّا ما قالت: تعالى جَدُّ ربنا: معناه: أنّ الجنّ لو علمت أن أبا الأب في الإنس يُدعى جَدًّا ما قالت الذي أخبر الله عنه في هذه السورة عنها"[1].

إن قول ابن عباس السابق: "لو علمت الجنُّ أن في الإنس جدًّا ما قالت: تعالى جدُّ ربنا..." فيه دلالة واضحة على تنبهه لقضية تعدد المعنى وحصول الاشتراك في بعض ألفاظ اللغة، فقد تضمن نصه الإشارة إلى دلالتين من دلالات لفظ (الجد)، وهي: أبو الأب، والعظمة والجلال، وهو يرى أن الجن لو علمت أن كلمة (الجد) تستعمل عند الإنس بمعنى أبي الأب لما اختارت هذه الكلمة في تنزيه الله عز وجل.

٢- سعيد بن جبير.

جاء في (عدل): "وكتب عبد الملك إلى سعيد بن جبير يسأله عن العدل، فأجابه: إن العدل على أربعة أنحاء: العدل في الحكم، قال الله تعالى: ﴿وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُواْ بِالْعَدْلِ﴾ [النساء/٥٨]. والعدل في القول: قال الله تعالى: ﴿وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُواْ﴾ [الأنعام/١٥٢]. والعدل: الفدية قال الله:

---

[1] التهذيب (١٠/٤٥٥).

﴿وَلاَ يُقْبَلُ مِنْهَا عَدْلٌ﴾ [البقرة/١٢٣]. والعدل في الإشراك، قال الله جل وعز: ﴿ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُواْ بِرَبِّهِم يَعْدِلُونَ﴾ [الأنعام/١][1].

إن في قول ابن جبير: "إن العدل على أربعة أشياء" يعد نصًّا صريحاً دالاً على إقراره بوجود المشترك في اللغة كما يدل نصه على وعيه بهذه القضية وفهمه لها، حيث إنه يحدد عدد المعاني المختلفة، ويسردها، ويستشهد لها بالآيات القرآنية.

وإن كانت المعاني التي ذكرها ترجع إلى المساواة إلا أن معنى الفدية معنى مختلف عنها، كما أن كلامه يكشف عن أوجه اللفظ في القرآن الكريم واستعمالاته الواردة فيه.

أما المفسرون من اللغويين فقد وردت في المعجم نصوص لهم تفيد أنهم كانوا يقرون بوجود الظاهرة في اللغة، ومن هؤلاء:-

١- **الفراء**: جاء عنه في (شطن): "في الشياطين في العربية ثلاثة أوجه" [2].

٢- **الزجاج**: جاء عنه في (قضى): "وقضى في اللغة على ضروب كلها ترجع إلى معنى انقطاع الشيء وتمامه" [3].

٣- **ابن الأعرابي**: جاء عنه في (حرد): "الحرد: القصد، والحرد: المنع، والحرد: الغيظ والغضب، قال: ويجوز أن هذا كله معنى قوله: ﴿وَغَدَوْاْ عَلَى حَرْدٍ قَادِرِينَ﴾ [القلم/٢٥]" [4].

ثانياً: تعاملهم مع ألفاظ المشترك حين تفسيرهم للآيات، فالمفسر عند تفسير لفظ واحد من ألفاظ المشترك في سياق واحد قد يُورِد له غير معنى، وتجده يقول: معناه كذا، وقِيل: كذا وقِيل كذا.

مثال ذلك ما جاء في (نحل): "وقال الزجاج في قول الله جل وعز: ﴿وَآتُواْ النِّسَاء صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً﴾ [النساء/٤]. قال بعضهم: فريضة، وقال بعضهم ديانة، كما تقول فلان ينتحل كذا وكذا أي يدين به. وقال بعضهم: هي نحلة من الله لهن أي جعل على الرجال الصَّداق، ولم يجعل على المرأة شيئاً من الغرم فتلك نحلة من الله للنساء، يقال: نحلتُ الرجل والمرأة إذا وهبت له نحلةً ونُحلا. "[5] تضمن نص الزجاج أقوالاً للمفسرين

---

[1] السابق (٢/٢١٠).

[2] التهذيب (١١/٣١٣).

[3] السابق (٩/٢١١).

[4] السابق (٤/٤١٤).

[5] السابق (٥/٦٤).

في تفسير لفظ نحلة، فيها ثلاثة معانٍ له، هي: ١- الفريضة. ٢- الديانة. ٣- الهبة والعطيـــة. وقد تفرد المفسرون بمعنى الديانة في شرح المادة.

يتبين مما سبق أن أكثر المفسرين كانوا يقرون بوجود المشترك اللفظي في اللغة، ولكن تعليلات بعضهم كالزجاج والفراء لأمثلته وطريقتهم في ردّ المعاني المختلفة إلى أصول معنوية مشتركة تجمعها يشير إلى أنهم يقرون بوجود المشترك في الاستعمال اللغوي لا في أصل الوضع، وهو ما سبق إيضاحه في الحديث عن الأصول [١].

ولعل هذا الرأي هو رأي اللغويين ممن تحدث عن هذه الظاهرة، فمن أقرَّ بوجودها تحدث عن أسباب وقوعها، ومن قيل إنه أنكرها وهو الرأي الذي ينسب إلى ابن درستويه دائماً فقد أنكـــر وجودها في أصل الوضع، واعترف بها في حالات عموم المعنى الأصلي واختلاف اللغات.

وهذا يعني أن كلا الفريقين يذهب إلى نفس الرأي وهما وإن لم يتفقا في طريقة التعبير عن الرأي وصورته، ولكن مضمون الفكرة والاعتقاد لا تعارض فيه بينهما.

هذه لمحة سريعة مجملة عن موقف المفسرين من خلال معجم التهذيب، لا نرى إطالة الوقوف عندها لأن ما تهدف إليه الدراسة هو إبراز أثرهم في المعجم، وتحصل الكفاية بمعرفـــة توجهـــهم وآرائهم، أما الخوض في تفاصيل آرائهم فهي دراسة للمفسرين أنفسهم وهم كـــثرة ومؤلفـــاتهم كذلك، وتعج بنصوص تصور آراءهم، وهي تحتاج إلى تتبع وبحث طويل، ولكن رأينا ألاَّ تخـــرج الدراسة عن حدود التهذيب، وأن تخدم جانب المعجم أكثر من خدمة الجوانب الأخرى.

أما أمثلة هذه الصورة من تعدد المعنى في المعجم فسنعرضها وفقاً لأسباب وقوع الاشـــتراك، ولأن الهدف إبراز أثر المفسرين فقد رأينا أن تكون هذه الأسباب مستفادة من شروحهم ونصوصهم ما أمكن ذلك، ومن هذه الأسباب ما يلي:

١- الاستعارة:-

وصورتها أن يكون للفظ الواحد معنى واحد على سبيل الحقيقة، ثم يتضمن معاني أخرى علـــى سبيل الاستعارة، وسَوَّغَ الاستعارة وجود علاقة مشابهة بين المعنى الحقيقي والمعاني الأخرى المجازية [٢].

وتفسير المشترك على ذلك الأساس رأي قديم أشار إليه ابن سيده في المخصص، وهو رأي

---

[١] انظر ص٤٨ من هذا البحث.

[٢] انظر تفصيل القول في هذه المسألة: د. أحمد مختار عمر: علم الدلالة، ص١٦١، وعبد الكريم مجاهد: الدلالة اللغويـــة عنـــد العـــرب، ص١١٦، ود. توفيق شاهين: المشترك اللغوي نظرية وتطبيقاً، ص٥٧.

الفارسي حين قال: "أو تكون لفظة تستعمل لمعنى، ثم تستعار لشيء فتكثر وتصير بمنزلة الأصل" [1].

ومن المحدثين من رفض عدَّ التعدد الناشئ عن الاستعارة من المشترك اللفظي منهم: إبراهيم أنيس [2] والكراعين، يقول الكراعين في ذلك "أما تعدد المعنى للفظ الواحد الناشئ عن طريق المشابهة، كالاستعارة والكناية أو غير المشابهة... فلا أرى ذلك من المشترك، لأنا لو أخذنا بهذا المفهوم في المشترك لدخلت ألفاظ اللغة جميعها أو غالبيتها تحت دائرة المشترك اللفظي..." [3].

ورأينا عدَّه ضمن الأسباب اتباعاً للفارسي وغيره وإبرازاً لجانب تعدد المعنى الذي أسهم فيه المفسرون.

ومن أمثلة ألفاظ المشترك الناشئة عن هذا العامل ما يلي:

١- الصياصي.

جاء في (صيص): "وقال الفراء في قول الله جل وعز: ﴿مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِن صَيَاصِيهِمْ﴾ [الأحزاب/٢٦]، معناه: من حصونهم، وقال الزجاج: الصّياص: كل ما يمتنع به وهي الحصون، وقيل: القصور لا يتحصن بها [4]. والصياصي قرون البقر والظباء، وكل قرن صَيْصَة، لأن ذوات القرون يتحصن بها، قال: وصيصة الديك: شوكته، لأنه مُحصّن بها أيضاً" [5].

ورد في النص السابق معنيان للفظ (صياصي)، هما:

١- الحصون وهو المعنى الذي تفرد به المفسرون وهو المراد في الآية.

٢- قرون البقر والظباء.

وبذلك فإن اللفظ يدخل دائرة المشترك اللفظي، ونرجح أن المعنى الأول هو المعنى الحقيقي للفظ، ثم استعمل اللفظ للدلالة على المعنى الثاني لعلاقة المشابهة، حيث إن القرون مما يتحصن به ويحارب به، ويؤيد هذا قول ابن فارس في مادة (صيّ): "الصاد والياء كلمة واحدة مطابقة، وهي كل شيء يتحصن به، من ذلك تسميتهم الحصون صياصي، ثم شُبِه بذلك ما يحارب ويتحصن به الديك، وسُمِّي صيصة، وكذلك قرون الثور يُسمَّى بذلك لأنه يتحصن به ويحارب به" [6].

وفي قول ابن فارس: "ثم شُبِه بذلك ما يحارب ويتحصن به الديك" إشارة إلى أن المعنى الأول للفظ

---

[1] المخصص: ٣/٢٥٩.

[2] انظر دلالة الألفاظ ص٢١٠.

[3] علم الدلالة بين النظر والتطبيق، ص١١٧.

[4] والعبارة عند الزجاج: "وقيل القصور، والقصور قد يُتحصن فيها" معاني القرآن للزجاج (٤/٢٢٣).

[5] التهذيب (١٢/٢٦٥).

[6] المقاييس (صيّ ٣/٧٩).

هو الحصون من الأبنية، ثم لعلاقة المشابهة وهو ما صرح به بقوله: (شُبِّه) أطلقت على ما يتحصن به الديك والثور وغيرهم.

وقد ذكر المعنى الأصلي في نص الزجاج، وهو: كل ما يمتنع به، فكشف بذلك عن علاقة المشابهة بين المعنيين، فالتحصن والامتناع هي المكون الدلالي الذي حصلت فيه المشابهة وبسببه استعمل اللفظ في الدلالة على قرون البقر والظباء والديك وغيرهم.

٢- الحَرَج.

جاء في (حرج): "الحَرَج: المأثم ورجل حَرَج وحَرِج: ضيق الصدر، وقال الفراء: قرأها ابن عباس وعمر: ﴿ضَيِّقًا حَرَجًا﴾ [الأنعام/١٢٥]، وقرأها الناس: حَرِجا . قال: والحرج فيما فسر ابن عباس هو الموضع الكثير الشجر الذي لا تصل إليه الراعية، قال: وكذلك صدر الكافر لا تصل إليه الحكمة... وقال الزجاج: الحَرَج في اللغة: أضيق الضيق...، والحَرَج: سرير الميت..." [١] .

ورد في النص السابق أكثر من معنى للفظ الحرج، منها:

١- الموضع الكثير الشجر وهو المعنى الذي تفرد به المفسر في شرح المادة.

٢- أضيق الضيق. ٣- سرير الميت.

وهو بذلك من ألفاظ المشترك اللفظي [٢]، وقد فسر اللفظ بكلا المعنيين السابقين، ويُرجَح أن تكون دلالة لفظ الحرج على الموضع الكثير الشجر هي الدلالة الحقيقية والأولى للفظ، ثم أُستُعيرت للدلالة على معنى الضيق. وذلك استناداً على ما جاء عند الفيروزآبادي حيث قال عن هذا اللفظ: "وهو مصدر بزنة فَعَل - وأصله مجتمع الشجر، وتصُوِّر فيه ضيق ما بينهما فقيل للضيق حَرَج، وللإثم حرج" [٣].

كما أن الطبري قال في تفسير الحَرَج في الآية السابقة: "وهو ههنا الصدر الذي لا تصل إليه الموعظة ولا يدخله نور الإيمان لرين الشك عليه، وأصله من الحَرَج جمع (حَرَجة) وهي الشجرة الملتف بها الأشجار" [٤]. وروى الطبري حديثاً عن عمر بن الخطاب يؤيد هذا المعنى جاء فيه: "أن عمر بن الخطاب رحمة الله عليه قرأ هذه الآية (ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقاً حرجاً) قال صفوان: فقال عمر: ابغوني رجلاً من كنانة، واجعلوه راعياً، وليكن مُدْلجيًّا، قال: فأتوَه به، فقال

---

[١] التهذيب (٤/١٣٧).

[٢] الأشباه والنظائر لمقاتل، ص١٥٠، والوجوه والنظائر لهارون بن موسى، ص١٤٠، انظر: المنجد في اللغة لكراع، ص١٧٧.

[٣] بصائر ذوي التمييز: ٢/٤٤٧.

[٤] تفسير الطبري: ٣/٣٣٦.

عمر: يا فتى ما الحَرَجة؟ قال: الحرجة فينا: الشجرة تكون بين الأشجار التي لا تصل إليها راعية ولا وحشية ولا شيء، فقال: فقال عمر: كذلك قلب المنافق لا يصل إليه شيء من الخير" [1].

٣- الرَّجْـع.

جاء في (رجع): "قال الله جل وعز: ﴿إِنَّهُ عَلَى رَجْعِهِ لَقَادِرٌ﴾ [الطارق/٨]، قال مجاهد: إنه على رد الماء إلى الإحليل لقادر، وأما قوله تبارك وتعالى: ﴿وَالسَّمَاء ذَاتِ الرَّجْـعِ﴾ [الطارق/١١]، فإن الفراء قال: تبدئ ثم ترجع به كل عام، وقال غيره: ذات الرجع: أي ذات المطر، لأنه يجيء ويرجع، وقال أبو عبيدة: الرجع في كلام العرب الماء، وأنشد قول الهذلي يصف السيف كالماء:

أبيـــضُ كـــالرَّجع رســـوبٌ إذا ... مـــا ثـــاخ في مُحتَفَـــل يختلـــى" [2]

ورد في النص السابق معنيان للفظ الرجع، هما:

١- الرَّد، وهو مصدر الواقع (رجعتُه رجْعا).

٢- المطر، وهو المعنى الذي تفرد به المفسرون. وبهذا يكون اللفظ من المشترك اللفظي [3].

ويمكن أن يفسر هذا الاشتراك بأن اللفظ كان يستعمل في معنى واحد وهو الرَّد، ثم استعمل في الدلالة على المعاني الأخرى لعلاقة المشابهة حيث يتوفر فيها مكون دلالي هو التردد والتكرار، وقد وُضِحت علاقة المشابهة بين المعنيين في نص المفسر حيث قال: "لأنه يجيء ويرجع".

وقد ذهب ابن فارس إلى أن معنى الرد هو المعنى الأصلي للمادة، يقول في ذلك: "الراء والجيم والعين أصل كبير مطرد يدل على ردٍّ وتكرار... الرجع: رجع الدابة يديها في السير،... فأما الرجع فالغيث وهو المطر في قوله جل وعز: (وَالسَّمَاء ذَاتِ الرَّجْعِ) [الطارق/١١]، وذلك أنها تغيث وتصب ثم ترجع فتغيث، وقال:

وجاءت سِـــلتمٌ لا رجـــع فيـــها ... ولا صُدْعٌ فتحتلـــب الرُّعـــاء" [4]

ولعل تسمية المطر بالرجع إشارة إلى دورة الماء في الطبيعة، وعلم بأصل المطـــر النـــازل مـــن السماء، إذ هو عبارة عن تبخر جزء من مياه البحار والمحيطات ثم رجوعها وعودتها علـــى هيئـــة

---

[1] تفسير الطبري: ٣٣٧/٣.

[2] السابق (٣٦٤/١).

[3] ذكر اللفظ في البصائر: ٣٩/٣.

[4] المقاييس (رجع ٤٩٠/٢).

أمطار، وكون اسمه "رجع" دلالة على أنه رجع بعد ذهابه إلى السماء، وقد تنبه إلى ذلك الراغب حيث قال: "وسُمِّي رجعا (أي المطر) لردِّ الهواء ما تناوله من الماء" [1].

٢- الكناية:-

تكون الكناية من أسباب وقوع الاشتراك اللفظي حين يستعمل لفظ له معنى معروف أو حقيقي، ثم يستعمل هذا اللفظ في الدلالة على معنى مكروه كناية عن التصريح باللفظ الذي يخص ذلك المعنى، ويحدث هذا الاستعمال لعلاقة بين المعنيين سوَّغت استعمال ذلك اللفظ في المعنى المكروه.

وبذلك يقع الاشتراك في اللفظة حيث يضاف إلى دلالتها على معناها الحقيقي دلالة على معنى آخر مكروه.

ولأن الحديث عن الكناية هنا حديث عنها كسبب من أسباب الاشتراك اللفظي، فإننا نقتصر على الكناية الواقعة في اللفظ المفرد وهي نوع من الكناية، يقول ابن الأثير في ذلك: "واعلم أن الكناية تشمل اللفظ المفرد والمركب، فتأتي على هذا تارة وعلى هذا أخرى" [2].

وقد أشار عبد الكريم مجاهد إلى الكناية كسبب من أسباب المشترك اللفظي، ولكنه لم يسمه كنايةً وإنما عبر عنه بقوله: "وقد يكون معنى إحدى الكلمات مستهجناً أو يحمل فكرة سيئة أو مرتبطاً بمعنى غير مقبول" ثم مثَّل له بكلمة Donky في الإنجليزية وأنها طغت على كلمة Ass و لم يمثل له بأمثلة من العربية [3].

وتأتي الكناية لتحقيق أغراضٍ عديدة [4]، لكن أكثر الأمثلة التي جاءت في المعجم كانت من الكناية التي غرضها الرغبة عن اللفظ الخسيس المفحش إلى ما يدل على معناه من غيره، وذلك بأن يفحش ذكره في السمع، فيكنى عنه بما لا ينبو عنه الطبع [5]، لذا سيقتصر الحديث عليها، حتى إن هناك من عرف الكناية بأنها إطلاق لفظ حسن يشير إلى معنى قبيح [6].

وقد اختلف العلماء في الكناية أحقيقة هي أم مجاز؟ فقال الطرطوسي في العمدة: "قد اختلف في

---

[1] المفردات: رجع.

[2] المثل السائر، ٣/٥٧.

[3] الدلالة اللغوية عند العرب، ص١١٧- ١١٨.

[4] انظر البرهان للزركشي: ٢/٣١٤ وما بعدها.

[5] الزركشي، البرهان في علوم القرآن: ٢/٣١٤.

[6] ابن القيم، الفوائد المشوق في علوم القرآن، ص١٨٧.

وجود الكناية في القرآن، وهو كالخلاف في المجاز، فمن أجاز وجود المجاز فيه أجاز الكناية، وهو قول الجمهور، ومن أنكر ذلك، أنكر هذا" [1].

وقال ابن الأثير: "حدُّ الكناية الجامع لها هو أنها كل لفظة دلت على معنى يجوز حمله على جانبي الحقيقة والمجاز بوصف جامع بين الحقيقة والمجاز" "ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَـٰذَا أَخِي لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً وَلِيَ نَعْجَةٌ وَاحِدَةٌ﴾ [ص/٢٣] فكنى بذلك عن النساء، والوصف الجامع بينهما هو التأنيث..." [2].

ومن أمثلة ذلك الواردة في المعجم ما يلي:-

١- الجِلْد.

جاء في (جلد): "الليث: الجِلْد: غشاء جسد الحيوان... وقال الله جل وعز ذاكراً أصحاب النار حين تشهد جوارحهم: ﴿وَقَالُوا لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدتُّمْ عَلَيْنَا﴾ [فصلت/٢١]، قال أهل التفسير: وقالوا لفروجهم، فكَنَى بالجلود عنها، وقال الفراء: الجلد هاهنا: الذَّكر، كنى الله عنه بالجلد كما قال: ﴿أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّن الْغَائِطِ﴾ [النساء/٤٣]، والغائط: الصحراء، والمراد من ذلك: أو قضى أحد منكم حاجة" [3].

ورد في النص السابق معنيان للفظ (الجلد)، هما:

١- غشاء جسد الحيوان.

٢- الفروج وهو المعنى الذي تفرد به المفسرون في شرح المادة. فيكون اللفظ بذلك مشتركاً لفظياً لاستعماله في الدلالة على معنيين مختلفين.

أما دلالة اللفظ على المعنى الأول فهي الدلالة الشائعة والمعروفة للفظ، وهي تتناسب مع المعنى الأصلي للمادة، يقول ابن فارس: "الجيم واللام والدال أصل واحد يدل على قوة وصلابة، فالجلد معروف، وهو أقوى وأصلب مما تحته من اللحم" [4].

أما دلالة اللفظ على الفروج فقد قدم المفسر سبب هذا الاستعمال في قوله: "فكنى بالجلود عنها" فالكناية هنا هي السبب في حصول الاشتراك في اللفظ واستعماله في معنى جديد. ذلك لأن

---

[1] الزركشي، البرهان: ٣١٢/٢.

[2] المثل السائر: ٥٢/٣-٥٣.

[3] التهذيب (٦٥٥/١٠).

[4] المقاييس (جلد ٤٧١/١٠).

المعنى المراد معنى قبيح فتُرِك التعبير عنه بلفظه الصريح وكُني عنه بلفظ آخر، وقد أكَّدَ الفراء ذلك بتشبيه الكناية الحاصلة في هذا اللفظ بالكناية في لفظ الغائط.

وإذا طُبِقَ حدُّ الكناية كما جاء عند ابن الأثير على هذا اللفظ وهو أن الكناية يجوز حملها على جانبي الحقيقة والمجاز، نجد أن جانب الحقيقة في لفظ (الجلود) هو الجلد المعروف، وجانب المجاز هو (الفروج) ويجوز حمل اللفظ على الجانبين، والدليل على صحة ذلك أن من المفسرين من فسر الجلود في الآية السابقة بمعناها الحقيقي كما جاء عند الطبري [1]، ومنهم من فسرها بالمعنى المجازي كما جاء في المعجم، وهو ما ذهب إليه الزركشي في البرهان [2].

٢- السُّوء [3].

جاء في (ساء): "﴿الظَّانِّينَ بِاللَّهِ ظَنَّ السَّوْءِ عَلَيْهِمْ دَائِرَةُ السَّوْءِ﴾ [الفتح/٦] ومن قرأ ظن السُّوء فهو جائز ولا أعلم أحداً قرأ بها إلا أنها رويت، وزعم الخليل وسيبويه أن معنى السُّوء ههنا: الفساد... قال الله: ﴿عليهم دائرة السوء﴾ أي: الفساد والهلاك يقع بهم، ويقال: إن السوء كناية عن اسم البرص لقول الله تعالى: ﴿بَيْضَاء مِنْ غَيْرِ سُوءٍ﴾ [طه/٢٢]، أي من غير برص" [4].

ورد في النص السابق معنيان للفظ (السوء)، هما:

١- الفساد والهلاك ٢- البرص، وهو المعنى الذي تفرد به المفسرون.

ودلالة اللفظ على المعنى الأول تتناسب مع الدلالة الأصلية للمادة، جاء عن ابن فارس: "فأما السين والواو والهمزة، فليست من ذلك إنما هي من باب القبح" [5].

أما دلالة اللفظ على معنى (البرص) فسببها الكناية، حيث ترك التعبير عن هذا المعنى بلفظه الصريح لما فيه من قبح، وعبر عنه بلفظ آخر كناية عن ذلك المعنى، وبين المعنيين صلة قوية فالبرص داء فيه قبح ومن هنا جاز إطلاق لفظ السوء عليه، والكناية به عنه.

وهكذا فإن دلالة لفظ السوء على القبح دلالة حقيقية، أما دلالته على البرص فهي مجازية، وعليه ينطبق حد الكناية كما ذكره ابن الأثير، إذ يجوز حمل اللفظ على المعنيين الحقيقي والمجازي، والوصف الجامع بينهما هو القبح والأذى.

---

[1] تفسير الطبري: ٩٩/١١.

[2] البرهان في علوم القرآن: ٣١٨/٢.

[3] ورد اللفظ في الأشباه والنظائر لمقاتل، ص١٠٦، والوجوه والنظائر لهارون بن موسى، ص٤٤.

[4] التهذيب (١١٣/١٣).

[5] المقاييس (سوء: ١١٣/٣).

٣- المَسُّ [١].

جاء في (مس): "قال الله جل وعز: ﴿الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ﴾ [البقرة/٢٧٥]، قال الفراء: المَسُّ: الجنون. . عمرو عن أبيه، . . والمَسُّ: مسك الشيء بيدك... قال الله جل وعز: ﴿وَإِن طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ﴾ [البقرة/٢٣٧]، وقرئ: (تماسُّوهُنّ) قال أحمد بن يحيى: اختار بعضهم (مالم تمسوهن) وقال: لأنّا وجدنا هذا الحرف في غير موضع من الكتاب بغير ألف: ﴿وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ﴾ [آل عمران/٤٧]، فكل شيء من هذا الباب فهو فعل الرجل في باب الغشيان. قال: وأخبرنا سلمة عن الفراء [٢] أنه قال:

إنه لحسن المس في ماله... والمس والمسيس: جماع الرجل المرأة" [٣].

ورد في النص السابق من شرح المادة ثلاثة معان للفظ المس، هي:

١- الجنون. ٢- مسُّ الشيء باليد.

٣- جماع الرجل المرأة، وهو المعنى الذي ورد في نص المفسر.

أما دلالة اللفظ على المعنى الثاني فهي الدلالة الأصلية للمادة، جاء عن ابن فارس: "الميم والسين أصل صحيح يدل على حَسِّ الشيء باليد" ودلالة اللفظ على معنى الجنون تتناسب مع المعنى الأصلي، يقول ابن فارس: "والممسوس الذي به مسٌّ كأن الجن مسته" [٤].

أما دلالة المس على الجماع فهي كناية عن اللفظ الصريح، ويلاحظ أن النص السابق لم يصرح فيه بالكناية، ولكن المفسرين كابن عباس ذهب إلى أن استعمال لفظ المس في معنى الجماع من باب الكناية [٥].

وعلى حدِّ ابن الأثير فإن للفظ المس السابق في الآية معنيين حقيقي ومجازي، الحقيقي هو جسُّ الشيء باليد، والمعنى المجازي هو الجماع، والوصف الجامع بينهما هو وجود الجس باليد في كل منهما.

---

[١] ذكر اللفظ في الأشباه والنظائر لمقاتل، ص٢٤، والوجوه والنظائر ص٢٥٦.

[٢] قال عن الفراء في تفسير الآية: "تماسوهن وتمسوهن واحد وهو الجماع" المعاني (١/١٥٥) ولم أجد الكلام الوارد في التهذيب، وربما يكون من زيادات نسخة سلمة، ومهما يكن من أمر فإن كلام الفراء قائله هو أحمد بن يحيى وحديثه كان في تفسير الآية.

[٣] التهذيب (١٢/٣٢٣).

[٤] المقاييس (مس ٥/٢٧١).

[٥] محمد فؤاد عبد الباقي، معجم غريب القرآن، ص١٩٣.

وللزمخشري فائدة لطيفة في الكناية بالمس عن الجماع، حيث يقول في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ﴾ [مريم/٢٠]: "جعل المسّ عبارة عن النكاح الحلال، لأنه كناية عنه كقوله تعالى: ﴿مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ﴾ [الأحزاب/٤٩]، ﴿أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ﴾ [النساء/٤٣]، والزنى ليس كذلك، إنما يقال: فجر فيها، وخبث فيها، وما أشبه ذلك، وليس بقمين أن تراعى فيه الكنايات والآداب" [١].

٣- التغير الصوتي:-

وهو من أسباب وقوع المشترك اللفظي في اللغة، وكيفيته هي: "أن تكون هناك كلمتان، كانتا في الأصل مختلفتي الصورة والمعنى، ثم حدث تطور في بعض أصوات إحداهما، فاتفقت لذلك مع الأخرى في أصواتها، وهكذا أصبحت الصورة الأخيرة التي اتحدت أخيراً مختلفة المعنى أي صارت لفظة واحدة مشتركة بين معنيين أو أكثر" [٢].

وقد تحدث عنه د/ أحمد مختار عمر تحت اسم (تغير النطق) وذكر له طريقتين، هما: القلب المكاني، والإبدال، وسيكون الحديث هنا عن الإبدال، لأن الأمثلة التي جاءت في المعجم كان التغير فيها عن طريق الإبدال [٣].

ومن أمثلة ألفاظ المشترك الناجمة عن هذا العامل ما يلي:-

١- كبتوا.

جاء في (كبت): "وقال أبو إسحاق الزجاج في قوله: ﴿كُبِتُوا كَمَا كُبِتَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ﴾ [المجادلة/٥]، معنى كبتوا: أذلوا وأخذوا بالعذاب بأن غلبوا كما نزل بمن قبلهم ممّن حاد الله.

(سلمة عن الفراء): في قوله: (كبتوا) أي غيظوا وأحزنوا يوم الخندق كما كُبتَ من قاتل الأنبياء قبلهم قلت: وقال بعض من يحتج لقول الفراء: أصل (الكبت): الكَبْدُ فقلبت الدال تاءً، أخذ ذلك من الكَبِد وهو موضع الغيظ والحقد، فكأن الغيظ لما بلغ منهم مبلغ المشقة أصاب أكبادهم فأحرقها ولذلك يقال للأعداء سود الأكباد" [٤].

---

[١] الكشاف: ٢/٥٠٥.

[٢] عبد الكريم جبل، في علم الدلالة، ص٣٠٧.

[٣] علم الدلالة، ص١٦١.

[٤] التهذيب (١٠/١٥٣).

- فُسِّر لفظ (كبتوا) في الآية بمعنيين مختلفين، هما: ١- أذلوا وأخذوا.

٢- أغيظوا وأحزنوا وهو المعنى الذي تفرد به المفسرون.

أما التفسير الأول فدلالة اللفظ عليه دلالة أصلية، يقول ابن فارس: "الكاف والباء والتاء كلمة واحدة وهي من الإذلال والصرف عن الشيء" [١].

أما تفسير الفراء، فقد علله الأزهري حيث أورد قول من يحتج له، وهذا القول مفاده: أن أصل لفظ الكبت في الآية هو الكبد، وقلبت الدال تاءً. ومعنى هذا أن دلالة الحزن والغيظ دلالة أصيلة للفظ الكبد ومجتلبة على لفظ الكبت، واستعمل لفظ (الكبد) للدلالة على الحزن والغيظ لأن الكبد هي موضع الغيظ والحقد وهما يتولدان عن المشقة وقد أشار إلى ذلك الأزهري حيث جاء في (كبد): "ويقال للأعداء سود الأكباد، والشدة والمشقة تولد الحزن والغيظ" [٢]. وقد أَقَرَّ ابن فارس ذلك حين جعل أصل المادة يدل على شدة في شيء وقوة.. [٣].

وبهذا يتبين أن دلالة لفظ (الكبت) على الحزن والغيظ دلالة مجتلبة عليه، وسبب ذلك حدوث إبدال صوتي أبدلت فيه الدال تاءً.

وهكذا فإن المفسرين كانوا سبباً في تعدد المعنى في شرح المادة من ناحية، وسبباً في تفسير هذا التعدد من ناحية أخرى، وهذا التفسير إن كان جاء عند من يحتج لقول الفراء و لم يكشف الأزهري هُويتهم، فقد يكون المراد بهم تلاميذه، أو من روى كتابه، أو أبو الهيثم، إلا أنه حركة ناشئة حول التفسير ووراءها قول لمفسر.

ومما تجدر الإشارة إليه في ختام الحديث عن هذا المثال أنه يصور الحس اللغوي الدقيق عند المفسرين والأزهري، وذلك في الإحساس بالفروق الدلالية بين معنيي: الذل والخزي، والحزن والغيظ، فقول الأزهري: "وقال بعض من يحتج لقول الفراء" إشارة إلى اختلاف قول الفراء عن غيره ووجود من يحتج له دليل على الانتصار له، وترك قول غيره، والمعنيان أو التفسيران قد يظهر لغير المتأمل أنهما معنى واحد ولا فرق بينهما.

٢- تفكهون.

جاء في (فكه): "وقال الفراء في قول الله: ﴿فَظَلْتُمْ تَفَكَّهُونَ﴾ [الواقعة/٦٥] أي تعجبون. . . قال:

---

[١] المقاييس (كبت ١٥٢/٥).

[٢] التهذيب (١٢٧/١٠).

[٣] المقاييس (كبد ١٥٣/٥).

ويقال: معنى تفكهون تندمون، وكذلك تفكنون، وهي لُغةٌ لِعُكْل".

فُسِّر لفظ (تفكهون) في الآية بمعنيين مختلفين، هما:

١- تتعجبون.

٢- تندمون وهو المعنى الذي تفرد به المفسر، في حين اشترك مع المفسر غيره في ذكر المعنى الأول.

وقد تضمن قول الفراء: (معنى تفكهون تندمون وكذلك تفكنون) إشارة إلى سبب وقوع الاشتراك في اللفظ، وسبب وجود هذا المعنى في المادة، وهو أن (تفكهون) بمعنى تندمون أصلها (تفكنون) وقلبت النون هاءً، إلا أن قول الفراء: (وهي لغة لعكل) فيه شيء من عدم الوضوح، ومن ثَمَّ فإنَّ قوله يترتب عليه احتمالان:

١- أن التندم من معاني التفكه، وتفكنون لغة فيها لعكل، قلبوا الهاء نونا.

٢- أن التندم ليس من دلالات التفكه، وإنما هو دلالة مجتلبة عليه سببها التغير الصوتي، فأصل تفكهون بمعنى تندمون أصلها تفكنون، وقلبت النون هاءً. لأن التندم هو الدلالة الأصلية للتفكن، ولكن تفكهون لغة لعكل فيها.

وكل رأي هناك من ذهب إليه، فالرأي الأول ذهب إليه بعض أصحاب كتب الأضداد كابن الأنباري حيث عدَّ لفظ (المتفكه) من الأضداد لدلالته على المسرور وعلى الحزين، أي أنه جعل دلالة اللفظ على التندم دلالة أصلية فيه، وقال: "قال الله عز وجل: ﴿فَظَلْتُمْ تَفَكَّهُونَ﴾ فمعناه: تندمون، وعكل تقول: تفكنون بالنون" [١].

أما الرأي الثاني فقد ذهب إليه ابن فارس، ولكنه لم يخص الإبدال بلغة معينة، بل يرى أن دلالة التفكن على التندم دلالة أصلية، ويقول في ذلك: " الفاء والكاف والنون كلمة واحدة وهي التندم" [٢] أما الأصل في فكه عنده فهو: "يدل على طيب واستطابة".

وقال في تفسير الآية: "فأما التفكه في قوله تعالى: ﴿فَظَلْتُمْ تَفَكَّهُونَ﴾ فليس من هذا، وهو من باب الإبدال، والأصل تفكنون وهو من التندم" [٣].

---

[١] أضداد ابن الأنباري، ص٦٥.

[٢] المقاييس (فكن ٤/٤٤٦).

[٣] السابق (فكه ٤/٤٤٦).

وهكذا فإن ابن فارس يرى أن دلالة التفكه على التندم دلالة مجتلبة عليه سببها الإبدال ودلالة التفكن هي الدلالة الأصلية، وهذا يتفق مع ما جاء في اللسان إذ جاء فيه: "تفكن تأسف وتلهف... وقيل هو التندم، وقال مجاهد في قوله: (فظلتم تفكهون) أي تتعجبون، وقال عكرمة، تندمون، وقال ابن الأعرابي: تفكهت وتفكنت أي: تندمت" [1].

٤- اختلاف لهجات العرب.

ويحدث ذلك حين يُستعمل اللفظ بمعنيين في بيئتين مختلفتين أو قبيلتين مختلفتين، مما يؤدي إلى وقوع الاشتراك في بعض ألفاظ اللغة حيث تستعمل الكلمة بمعنى عند قبيلة أو أكثر العرب وتستعمل عند قبيلة أو بيئة أخرى بمعنى آخر، ومن ثمَّ يحصل الاشتراك وتتعدد المعاني في شرح المواد اللغوية في المعاجم، وهو ما عبر عنه أحمد مختار عمر بقوله: "فإذا نحن نظرنا إلى الكلمة في بيئتها أو لهجتها لم يكن هناك مشترك لفظي، ولكن إذا نظرنا إليها داخل المادة اللغوية كلها كما فعل القدماء أو معظمهم على الأقل وجد الاشتراك اللفظي" [2].

وقد تحدث السيوطي عن هذا النوع من المشترك الناجم عن اختلاف اللغات ومَثَّل له [3].

وللمفسرين أثر في هذا المجال يسبق مفسري المعجم يتمثل ذلك فيما خلفه ابن عباس من جهود عظيمة كانت معالم واضحة ومنارات يهتدى بها، وأهم تلك الجهود الروايات المأثورة في الكتب المعتمدة والتي تضمنت تفسيراً باللهجات [4]، ومنها كتاب "اللغات في القرآن" الذي نسب إليه [5]، كما روي عنه أنه قال: "نزل القرآن على سبع لغات..." وحدد هذه اللغات من لهجات العرب [6].

ونظرة ابن عباس تلك وأعماله وجهت أنظار المفسرين واللغويين إلى هذا الحقل الخصب من اللغة وهذا الجانب الثري، ومنحته القبول والشرعية، ومن ثم حَفَّزت ووجهت الجهود إلى هذا الجانب جمعاً ودراسة، كما حَدَّدت مصدراً من مصادر اللغة، مصادر أخذها وجمعها والاحتجاج لها، وهو لغات القبائل الموثوقة.

---

[1] اللسان (فكن).

[2] علم الدلالة، ص١٦٠.

[3] المزهر: ٣٨١/١.

[4] انظر إيضاح الوقف والابتداء: (٧٣/١)، (٧١/١)، وتفسير القرطبي (١٦٠/٢).

[5] وهو برواية ابن حسنون المقري وبإسناده إلى ابن عباس، وهو مرتب على سور القرآن، وتسرد في كل سورة ما قيل فيها من تفسير لمحي، وهو مطبوع بتحقيق صلاح الدين المنجد.

[6] السيوطي، الإتقان: ١٣٥/١.

لذلك فإن عبد الكريم بكار لم يكن مبالغاً عندما قال في حديثه عن اضطراب بعض الروايات المنسوبة إلى ابن عباس،... قال: "ولكن لو صحَّ عُشر ما نسب إلى ابن عباس في هذا الباب لكان كافياً لجعل ابن عباس المؤسس الأول لدراسة اللهجات العربية" [1].

ومن أمثلة الألفاظ التي وقع فيها الاشتراك بسبب هذا العامل، ما يلي:-

١- ييأس.

جاء في (يئس): " وقال الفراء في قول الله جل وعز: ﴿أَفَلَمْ يَيْأَسِ الَّذِينَ آمَنُواْ أَن لَّوْ يَشَاء اللّهُ﴾ [الرعد/٣١]. قال الفراء: قال المفسرون: (أفلم ييأس) أفلم يعلم. قال: وهو في المعنى على تفسيرهم لأن الله تبارك وتعالى قد أوقع إلى المؤمنين أنه لو شاء لهدى الناس جميعاً، فقال: أفلم ييأسوا علماً، يقول: يؤيسهم العلم، فكان فيه العلم مضمراً، كما تقول في الكلام: قد يئستُ منك ألا تفلح، كأنك قلت: علمت علماً.

قال: ورُوي عن ابن عباس أنه قال: ييأس بمعنى يعلم لغة للنَّخَع، ولم نجدها في العربية إلا على ما فسرت.

وأنشد أبو عبيدة:

أقول لهم بالشّعب إذا يَبْسِرُونني ... ألم يَيْأسُوا أنّي ابن فارِس زَهْدَمِ

يقول: ألم تعلموا.

وقال أبو إسحاق: القول عندي في قوله تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَيْأَسِ الَّذِينَ آمَنُواْ أَن لَّوْ يَشَاء اللّهُ﴾ الآية: أفلم ييأس الذين آمنوا من إيمان هؤلاء الذين وصفهم الله بأنهم لا يؤمنون لأنه قال: لو يشاء الله لهدى الناس جميعاً" [2].

فُسِّر لفظ (ييأس) في الآية بمعنيين، هما:

١- ييأس بمعنى يعلم وهو تفسير مروي عن ابن عباس.

٢- ييأس بمعنى يقنط وهو المعنى الذي جاء في نص الزجاج ضمنا و لم يصرح بتفسيره.

وقد جاء في نص الفراء نص صريح على نسبة المعنى الأول إلى لغة النخع، فكشف بذلك عن سبب حصول الاشتراك في لفظ ييأس.

---

[1] ابن عباس مؤسس علوم العربية، ص٩٨.

[2] التهذيب (١٣/١٤٢).

أما دلالة اللفظ على معنى القنوط وهي الدلالة الشائعة والأصلية، فلم ترد في شرح المادة تعريف صريح لها إلا ما جاء في نص الزجاج ضمنًا حيث يفهم من السياق أن معنى ييأس يقنط.

٢- المعاذير.

جاء في (عذر): "وقال الله عز وجل: ﴿وَلَوْ أَلْقَى مَعَاذِيرَهُ﴾ [القيامة/١٥]. قال بعضهم: ولو أدلى بكل حجة يعتذر بها، وجاء في التفسير أيضاً، ولو ألقى ستوره، المعاذير: الستور بلغة أهل اليمن"[١].

فسر لفظ (معاذير) في الآية القرآنية بمعنيين، هما:

١- الحجج التي يعتذر بها وهو المعنى المعروف العام.

٢- الستور بلغة أهل اليمن، وهو المعنى الذي تفرد به المفسر، وهذا التفسير مروي عن الضحاك[٢].

٣- الحُقُب.

جاء في (حقب): "وقال الفراء: الحُقُب في لغة قيس: سنة، وجاء في التفسير أنه ثمانون سنة، ذكر ذلك في تفسير قوله: ﴿أَوْ أَمْضِيَ حُقُبًا﴾ [الكهف/ ٦٠]"[٣].

فسر لفظ (حُقب) في الآية القرآنية بمعنيين عند الفراء، هما:

١- السنة، وذلك في لغة قيس. وهو المعنى الذي تفرد به المفسر.

٢- ثمانون سنة.

ودلالة اللفظ على المعنى الثاني دلالة شائعة معروفة، ذهب إليها أكثر اللغويين والمفسرين كما جاء ذلك في التهذيب[٤]، أما دلالة اللفظ على المعنى الأول فهو استعمال يخص قبيلة (قيس) كما نص على ذلك الفراء.

ويلاحظ أن المعنيين متقاربان فهما في كلا الحالتين يدلان على زمن الاختلاف إنما هو في تحديد عدد السنين.

ومما لوحظ على أمثلة التفسير اللهجي التي وردت في المعجم أن جزءاً كبيراً منها جاء منسوباً إلى الفراء منقولاً عن كتابه، وهذا أمر يتوافق مع ثقافة الفراء اللغوية فإن من يطالع كتابه معاني

---

[١] التهذيب (٢/٣١٢).

[٢] السيوطي، الإتقان ١/٣٥٩.

[٣] التهذيب (٤/٧٣).

[٤] تفسير الطبري: ٨/٢٤٦.

القرآن يجد غزارة معرفته باللغات وتعرضه لها في أثناء التفسير سواء ما كان يرجع منها إلى اختلاف البنية أو الدلالة. هذا إضافة إلى أن بعض كتب التراجم عدَّت من مؤلفاته كتاب اللغات [1].

أما الزجاج الذي كان في كثير من القضايا هو صاحب النصيب الأوفر والذي فرض كتابه وتفسيراته على المعجم لما اتسمت به من شمول ودقة وتفصيل، إلا أننا نراه مقلاً في جانب التفسير بلغات القبائل، وإن ذكر المعنى اللهجي فإنه قد لا ينسبه كما في (بعل) حيث قال: "قيل إن بعلاً كان صنماً من ذهب يعبدونه وقيل: أتدعون بعلاً أي: ربًّا" [2] في حين نسب المعنى الأخير إلى لغة حمير [3].

٥- الاقتراض من اللغات الأخرى.

اشتهر الخلاف حول قضية وجود الألفاظ الأعجمية في القرآن الكريم [4]، وقد تقرر عند طائفة من المفسرين واللغويين أنَّ في القرآن ألفاظاً أعجمية دخلت إلى العربية من غيرها من اللغات عن طريق الاحتكاك والاختلاط، ويرجع جزء كبير من الفضل في هذا إلى ابن عباس رضي الله عنهما حيث أسهم في إقرار هذه الفكرة وإثباتها إذ رويت عنه روايات كثيرة نسب فيها ألفاظاً وردت في القرآن الكريم إلى لغات أعجمية أخرى، وصنيعه هذا فيه إشارة لإمكانية وقوع الألفاظ الأعجمية في القرآن الكريم، ومن ثمَّ توجيه الأنظار إلى اللغات الأخرى.

أمَّا المفسرون الذين نقل عنهم الأزهري في معجمه سواءً كانوا من الصحابة أو التابعين أمثال: ابن عباس، وسعيد بن جبير، وقتادة أو كانوا من المفسرين اللغويين أمثال: الزجاج، والفراء وأبو العباس، كل أولئك تشير نصوصهم المنقولة عنهم في التهذيب في تفسير تلك الألفاظ إلى أنهم يقرون بوجود الألفاظ الأعجمية في القرآن. فهم أحياناً يتفردون بذكر معنى اللفظ في لغته الأصلية، وأحياناً أخرى يشاركهم غيرهم في ذكر معناه، ولكن تأتي معالجتهم لتلك الألفاظ متميزة عن غيرهم من النواحي المختلفة، سواءً في نسبة اللفظ إلى لغته الأصلية، أو تفسير معناه، أو تحديد مظاهر تعريبه.

والأمثلة التي يدور حولها الحديث هنا هي جزء مما تفرد المفسرون بذكره في المعجم، ولكنه يتميز عن غيره بأن اللفظ الأعجمي صادف وجود لفظ عربي يوافقه في صورته ولكنه يختلف عنه في معناه، ومن ثمَّ يدخل اللفظ دائرة المشترك اللفظي.

---

[1] انظر الفهرست لابن النديم ص٩٩، بغية الوعاة للسيوطي: ٢/١٠٠.

[2] التهذيب (٢/٤١٢).

[3] ابن عباس، اللغات في القرآن، ص٤٠.

[4] ينظر الخلاف في هذه القضية، تفسير الطبري: ١/٣١، الصاحبي لابن فارس، ص٤٢-٤٣، المزهر للسيوطي: ١/٢٦٦-٢٢٧.

وقد تحدث المحدثون عن هذا العامل ضمن أسباب وقوع المشترك اللفظي ووصفوه بأنه سبب خارجي عن نطاق اللغة الواحدة، يقول عنه عبد الكريم مجاهد إنه يتمثل في: "أن لفظة أجنبية تدخل في اللغة فيتصادف أن يوجد لها نظير في صورتها وإن اختلفت عنها في المعنى" [1].

كما عرفه د/ أحمد نعيم الكراعين بقوله: "وهو دخول لفظ من لغة أخرى يتفق في صورته الصوتية مع لفظ موجود في نفس اللغة ثم يستعمل اللفظ بالدلالتين الدخيلة والأصيلة مما يجعله مشتركاً لفظياً" [2].

ومن أمثلة الألفاظ التي وقع فيها الاشتراك بسبب هذا العامل ما يلي:-

١- صلوات.

جاء في (صلى): "وأمّا قول الله جلّ وعزّ: ﴿أُولَـئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ﴾ [البقرة/١٥٧]. فمعنى الصلوات ههنا: الثناء عليهم من الله.

وقال أبو العباس في قول الله تعالى: ﴿وَبِيَعٌ وَصَلَـوَاتٌ﴾ [الحج/٤٠] قال: الصلوات: كنائس اليهود، قال: وأصلها بالعبرانية صَلُوتا، ونحو ذلك.

قال الزجاج: وقُرِئت: "وصُلُواتٌ ومساجد" قال: وقيل إنها مواضع صلوات الصابئين" [3].

ورد في المعجم في شرح المادة للفظ (صلوات) دلالتان، هما:

١- الثناء من الله.

٢- كنائس اليهود (مواضع صلوات الصابئين) وهو المعنى الذي تفرد به المفسر.

وبذلك يدخل اللفظ في نطاق المشترك بصيغته تلك.

أما دلالة اللفظ على الثناء فهي دلالة أصيلة فيه، تتناسب مع المعنى الأصلي للمادة إذ هو -(الدعاء-) [4].

أما دلالة اللفظ على كنائس اليهود فليست دلالة أصيلة فيه، وإنما هي دخيلة عليه فاللفظ مُعرَّب عن العبرانية، وقد نص المفسر (أبو العباس) على أن أصل اللفظ بالعبرانية (صَلُوتا) وبعد أن عُرِّب صار (صلوات) وهو بذلك فَسَّرَ وقوع الاشتراك في اللفظ، إذ وافقت الصيغة المعربة للفظ

---

[1] الدلالة اللغوية عند العرب، ص١٢٠.

[2] علم الدلالة، ص١٢٠.

[3] التهذيب (٢٣٧/١٢).

[4] المقاييس (صلى ٣٠٠/٣).

العبراني صيغة الجمع للفظ صلاة العربي الأصيل.

وقد افتتح الجواليقي باب الصاد بالآية وأعقبها بقوله: "هي كنائس اليهود، وهي بالعبرانية (صَلُوتا)" و لم يزد على ذلك [1] ولعله منقول عن التهذيب، إذ كثيراً ما كان ينقل من الأزهري [2].

٢- آزر.

جاء في (وزر): "وقال الزجاج: آزرت الرجل على فلان إذا أعنته عليه وقويته. قال: وقوله (فآزره فاستغلظ) أي: فآزر الصغار الكبار حتى استوى بعضه مع بعض. قال الأصمعي في قول الشاعر.

بمحنيةٍ قد آزَرَ الضّالَ نبتُها مَجَرَّ جيوشٍ غانمين وخُيَّب

وقال أبو إسحاق في قول الله جل وعز: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لأَبِيهِ آزَرَ﴾ [الأنعام/٧٤] يقرأ بالنصب (آزَرَ) ويقرأ بالضم (آزرُ) فمن نصب فموضع آزر خفض بدلاً من أبيه، ومن قرأ (آزر) بالضم فهو على النداء.

قال: وليس بين النسابين اختلاف أن اسم أبيه كان تارَخ قال: والذي في القرآن يدل على أن اسمه آزر. وقيل: آزر عندهم ذمٌّ في لغتهم، كأنه قال: (وإذ قال إبراهيم لأبيه) الخاطئ وروى سفيان عن ابن أبي نجيح عن مجاهد في قوله: آزر أتتخذ أصناماً.

قال: لم يكن بأبيه، ولكن آزر اسم صنم فموضعه نصب كأنه قال: (وإذ قال إبراهيم لأبيه: أتتخذ آزر إلهاً) أي أتتخذ أصناما آلهة) [3].

ورد في شرح المادة أربع دلالات للفظ (آزر)، وهي:

١- (آزر) فعل يدل على الإعانة والقوة. ٢- اسم لأبي إبراهيم عليه السلام.

٣- لفظ يدل على الذم. ٤- اسم صنم.

أما دلالة اللفظ على الإعانة والقوة فهي دلالة أصيلة فيه، إذ يدل الأصل اللغوي لمادة (أزر) على القوة والشدة [4].

أما دلالة اللفظ على المعاني الثلاثة الأخيرة فهي ليست أصيلة فيه. يدل على ذلك ما جاء

---

[1] المعرب، ص١٠٥.

[2] نقل عنه في المواضع التالية، ص٩٤، ص١٠٣.

[3] التهذيب (٢٤٧/١٣).

[4] المقاييس (١٠٢/١).

عند الجواليقي حيث قال: "(وآزر) اسم أعجميٌّ" [1] وهذا يعني أن (آزر) إن كان اسماً لأبي إبراهيم أو لصنم فهو اسم أعجمي ليس بمعرب قال أبو حيَّان: "آزر اسم أعجمي علم ممنوع من الصرف للعلمية والعجمة الشخصية" [2].

أما الدلالة على الذم فقد صرح المفسر بعدم أصالتها بقوله: (في لغتهم) ولكنه لم يصرح باللغة، وهو بهذا المعنى يعد من المعرب، جاء في المهذب: (آزر يعد في المعرب على قول من قال إنه ليس بعلم لأبي إبراهيم ولا للصنم" [3].

وقد اعتمد الجواليقي على كلام الزجاج السابق في التفسير عند حديثه عن اللفظ في كتابه، حيث جاء فيه: "وآزر" اسم أبي إبراهيم. قال أبو إسحاق: ليس بين الناس خلاف أن اسم أبي إبراهيم تارخ.." إلى آخر كلام الزجاج، وزاد الجواليقي: "وهو من العجميِّ الذي وافق لفظ العربي نحو (الإزرة)، وفي التنزيل: (أخرج شطأه فآزره)" [4].

يلاحظ على النص السابق أن الجواليقي تنبه إلى وقوع الاشتراك في لفظ (آزر)، حيث دخل إلى العربية لفظ أعجمي، ووافق لفظه العربي في صورته وشكله،

ولكنه يختلف عنه في معناه، وأورد الجواليقي اللفظ العربي الذي وافق اللفظ الأعجمي وهو الفعل (آزر) الوارد في الآية، و لم ينظر إلى أن الكلمتين كل منهما تنتمي إلى نوعٍ من الكلام، فآزر في العربية فعل، وفي العجمى اسم.

٣- طوبى.

جاء في (طاب): "وقال الله جل وعز: ﴿طُوبَى لَهُمْ وَحُسْنُ مَآبٍ﴾ [الرعد/٢٩]، قال أبو إسحاق: طُوبى فُعْلَى من الطِّيب، قال: والمعنى العيش الطيب لهم، قال: وقيل: إن طُوبى اسم شجرة في الجنة، وقيل: (طوبى لهم) حُسنى لهم، وقيل: خير لهم، وقيل: طوبى اسم الجنة بالهندية، وقيل: طوبى لهم: خيرة لهم. قال وهذا التفسير يسدد قول النحويين أنها فعلى من الطيب.

وروي عن سعيد بن جبير أنه قال: طوبى اسم الجنة بالحبشية. قلت: وطوبى كانت في الأصل طُيْبَى،

---

[1] المعرب، ص١٣.

[2] البحر المحيط ١٦٢/٤.

[3] السيوطي، المهذب، ص٦٨.

[4] المعرب، ص٢١.

فقلبت الياء واواً لانضمام الطاء" [1].

فسر لفظ (طوبى) في الآية بمعنيين، هما:

١- أنها فُعْلَى من الطِّيب بمعنى الحُسن والخير. ٢- اسم الجنة بالهندية أو الحبشية.

وبناء على التفسير الثاني يدخل اللفظ في نطاق المشترك. أما دلالة اللفظ على المعنى الأول فهي دلالة أصلية فيه، يقول ابن فارس: "الطاء والياء والباء أصل واحد صحيح يدل على خلاف الخبث" [2].

أما دلالة اللفظ على المعنى الثاني فهي دلالة مجتلبة عليه من اللغة الهندية أو الحبشية كما نص على ذلك المفسرون في المعجم. وقد وافق لفظ تلك الدلالة لفظاً عربياً أصيلاً وهو اللفظ السابق بمعناه المذكور فوقع الاشتراك في اللفظ.

وقد نسب هذا المعنى للفظ طوبى إلى لغة الحبشة في روايتين لسعيد بن جبير عن ابن عباس عند الطبري، كما نسب إلى الهندية عند الطبري أيضاً في روايتين [3] نقل السيوطي إحداهما في المهذب [4].

أما الجواليقي فقد أورد تفسيراً للفظ ينسبها إلى الهندية فقط [5]. وبهذا يكون المفسرون تفردوا بذكر المعنى وشرحه في كتابي المعرب والمهذب.

ويظهر من نص المعجم أن الزجاج والأزهري رجحا المعنى الأول للفظ، فالزجاج يقول: "وهذا التفسير كله يسدد قول النحويين أنها فُعْلى من الطيب" وهذا يعني أنه يرجح المعنى الأول كما أنه يتخذ من تفسير المفسرين دليلاً على صحة قول النحويين أنها فُعْلى من الطيب.

وهذا القول يبين نظرة الزجاج لأقوال المفسرين واتخاذها دليلاً يحتج به للغة أو لصحة مذهب النحويين ورأيهم.

أما الأزهري فإن في بيانه لتصريف الكلمة وأصلها وتعليل انقلاب الياء إلى واو دليلاً على أنه يرجح المعنى الأول للفظ، فهو يتعامل مع الكلمة على أنها أصيلة في اللغة.

ويمكن القول إن التفسير هنا -إن صحت نسبته- هو الذي كشف عن وقوع الاشتراك اللفظي في هذه اللفظة؛ فالمفسرون هم مصدر ذلك المعنى، وهم الذين كشفوا عنه في اللغة، ولهم

---

[1] التهذيب (٣٩/١٤).

[2] المقاييس (٤٣٥/٣).

[3] تفسير الطبري: (٣٨١/٧).

[4] المهذب، ص١١٣.

[5] المعرّب، ص١١٢.

السبق في ذلك، فبعض الروايات تنسب ذلك التفسير إلى ابن عباس. لذا فإن كان السبب في وقوع الاشتراك هو الاقتراض من اللغات فإن السبب في الكشف عن هذا الاشتراك هو جهد المفسرين وأقوالهم. وذلك لأن عدداً من هذه الألفاظ ورد في القرآن الكريم فاجتهد المفسرون في معرفة معانيها والإحاطة بها فتوصلوا إلى أن بعضاً منها مستعملٌ في لغات أخرى بمعانٍ أخرى.

وهذا يسلمنا إلى أن تفرد المفسرين ببعض هذه المعاني لم يكن تفرداً في المعجم فحسب وإنما سبق في الكشف عنها في اللغة.

ومما يقوي ذلك أن ما تم الرجوع إليه من كتب المعرّب حصل فيها تفرد المفسرين بذكر تلك المعاني كما حصل في التهذيب، بل إن بعض هذه النصوص هي نصوص منقولة عن التهذيب للمفسرين.

وما قيل هنا ينطبق على بعض الألفاظ مثل: آزر، أواه، فإن هذه الألفاظ ما كانت معانيها في لغاتها الأعجمية لتظهر لولا ورودها في القرآن، وجهد المفسرين في شرحها وتفسيرها.

ب- أمثلة أخرى للمشترك اللفظي:-

قد يتفرد المفسر بذكر معانٍ لألفاظ قرآنية فُسِّرت بمعانٍ أخرى ولكن نصوص المفسرين لم تكشف عن العلاقة بين اللفظ ودلالته الأصلية و لم تفسر حدوث الاشتراك كما مضى من الأمثلة.

وهذه المعاني تمثل جزءاً كبيراً مما تفرد به المفسرون لذلك رأينا ألاَّ نغفلها، كما أنها أشارت إلى وقوع الاشتراك في تلك الألفاظ أو احتمالية وقوعه إن صحت.

وقد حاولنا إيجاد تفسير لها من خلال بعض كتب اللغة، لا سيما إن كان ذلك المعنى معنى أقرَّ المفسرون بصحته ويقتضيه السياق القرآني لمناسبته له.

١- اصدع.

جاء في (صدع): "قال الله جل وعز: ﴿فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ﴾ [الحجر/٩٤]. قال بعض المفسرين: اجهر بالقرآن. وقال أبو إسحاق: فاصدع بما تؤمر: أظهِر ما تؤمر به: أُخِذ من الصديع وهو الصبح قال: وتأويل الصدع في الزجاج: أن يبين بعضه من بعض.

قال ثعلب: وسمعتُ أعرابياً كان يحضر مجلس ابن الأعرابيّ يقول: معنى اصدع بما تؤمر أي اقصد بما تؤمر قال: والعرب تقول: اصدع فلاناً أي اقصده لأنه كريم"[1].

---

[1] التهذيب، (٦/٢).

تفرَّد المفسر بمعنى: القصد في شرح المادة، وأكَّد صحة المعنى واستعمال العرب له بالمثال الذي ذكره عن العرب بأنها تقول: اصدع فلاناً. أي اقصده.

والمعنى الأصلي لهذه المادة والذي تدور حوله المعاني الفرعية التي ذكرت في تفسير اللفظ هو كما جاء عند ابن فارس: "الصاد والدال والعين أصل صحيح يدل على انفراجٍ في الشيء"، و لم يذكر ابن فارس هذا المعنى في شرح المادة أو تفسير الآية نفسها [1].

ويمكن تفسير ذلك وحمل المعنى على أنه لغة، فقد يكون الأعرابي الذي قال ذلك ينتمي إلى قبيلة معينة أو بيئة معينة تستعمل اصدع بمعنى اقصد، ففي قول ثعلب: سمعت أعرابياً. يوحي بأن ذلك الرجل ينتمي إلى قوم بعينهم.

وجاء في اللسان: (وصَدَعْتُ إلى الشيء أصدع صُدُوعاً: مِلْتُ إليه) وهو قريبٌ من المعنى السابق [2].

٢- حَـرَام.

جاء في (حرم): "وأمَّا قوله جل وعز: ﴿وَحَرَامٌ عَلَى قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا أَنَّهُمْ لاَ يَرْجِعُونَ﴾ [الأنبياء/٩٥]. قال قتادة عن ابن عباس: معناه: واجب عليها إذا هلكت ألاَّ ترجع إلى دنياها.

وقال أبو معاذ النحوي: بلغني عن ابن عباس أنه قرأها (وحَرِم على قرية) يقول: وجَبَ عليها. قال: وحُدِّثت عن سعيد بن جبير أنه قرأها (وحِرْمٌ على قرية) فسئل عنها، فقال: عَزْم عليها وقال أبو إسحاق في قوله: "وحرامٌ على قرية أهلكناها" يحتاج هذا إلى أن يبيَّن، وهو -والله أعلم- أنه جل وعز لما قال: "فلا كفران لسعيه وإنا له كاتبون" أعلمنا أنَّه قد حرَّم أعمال الكفار، فالمعنى حرام على قرية أهلكناها، أن يتقبل منهم عمل لأنهم لا يرجعون أي لا يتوبون..

وأخبرني المنذري عن ابن أبي الدُّمَيك عن حميد بن مسعدة عن يزيد بن زريع عن داود عن عكرمة عن ابن عباس أنه قال في قوله: الآية، قال: وجَبَ على قرية أهلكناها أنه لا يرجع منهم راجع: لا يتوب منهم تائب. قلت: وهذا يؤيد ما قاله الزجاج" [3].

فسر لفظ (حرام) في الآية بمعنيين مختلفين، هما:

---

[1] المقاييس (٣/٣٣٧).

[2] اللسان (صدع).

[3] التهذيب (٥/٤٨- ٤٩).

١- المنع، وهو المعنى الذي ذهب إليه الزجاج وإن كان لم يصرح به إلا أنه ورد عند غيره صراحة في شرح المادة.

٢- الواجب، وهو المعنى الذي تفرد به المفسرون، وبذلك يحصل الاشتراك في اللفظ.

أما المعنى الأول فيتفق مع المعنى الأصلي الذي ذكره ابن فارس في قوله: "الحاء والراء والميم أصل واحد وهو المنع والتشديد، فالحرام ضد الحلال، قال الله تعالى: ﴿وَحَرَامٌ عَلَى قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا أَنَّهُمْ لاَ يَرْجِعُونَ﴾ [١].

أما المعنى الثاني فإن صلته بالمعنى الأصلي غير ظاهرة، غير أنه يمكن إرجاع معنى (الوجوب) أو العزم إلى التشديد، ولعل هذه الآية وتفسيرها هو ما دعا ابن فارس إلى أن يضيف كلمة التشديد ويعطفها على المنع، وهو كما يظهر من خلال النص أردف المعنى الأصلي بالآية الكريمة و لم يعلق عليها، و لم يصرح بتفسير حرام فيها.

ومما يقوي صحة معنى الوجوب أمور منها:-

١- التفسير المروي عن سعيد بن جبير إذ قال في حرِم عليها: عزم عليها، وهو معنى قريب من الوجوب.

٢- تعدد الطرق التي نسبت إلى ابن عباس هذا التفسير، فقد ذكر الأزهري ثلاثة طرق وهي: (قتادة، أبو معاذ النحوي، المنذري عن عكرمة) وكل هذه الطرق اتفقت على نسبة معنى الوجوب إلى ابن عباس.

٣- جاء في اللسان: "وروى الفراء بإسناده عن ابن عباس: وحِرْم؛ قال الكسائي أي: واجب قال ابن بريّ: إنما تأول الكسائي وحرام في الآية بمعنى واجب، لتسلم له (لا) من الزيادة، فيصير عنده: واجب على قرية أهلكناها أنهم يرجعون، وتأويل الكسائي هو تأويل ابن عباس، ويقوي قول الكسائي حرام في الآية بمعنى واجب قول عبد الرحمن بن جمانة المحاربيّ جاهلي:

فإنَّ حراماً لا أرى الدَّهْرَ باكياً على شجوه إلا بكيت على عمرو" [٢].

تضمن نص اللسان السابق ذكر مفسر آخر فسر (حرام) بمعنى (واجب) وهو الكسائي، وقد يكون النص منقولاً عن التهذيب، وعلل فيه ابن بري تفسير الكسائي بتعليل وهو لتسلم (لا) في الآية من الزيادة كما أورد شاهداً شعرياً يقوي قول الكسائي ويعضده.

---

[١] المقاييس (حرم ٢/٤٥).

[٢] اللسان (حرم).

وعلى هذا فإن صحت الرواية عن ابن عباس -وهي كما سبق رواية تعددت طرقها- فإنه يثبت للكلمة ذلك المعنى سواء ظهرت صلته بالمعنى الأصلي أم لم تظهر، فربما كان له مخرج آخر أو توجيه آخر.

٣- أفنان.

جاء في (فنن): "وقال عكرمة في قول الله جل وعز: ﴿ذَوَاتَا أَفْنَانٍ﴾ [الرحمن/٤٨]، قال: ظل الأغصان على الحيطان، وقال أبو الهيثم: فسره بعضهم: ذواتا أغصان، وفسره بعضهم: ذواتا ألوان، وقال غيره: واحد الأفنان بمعنى الألوان: فَنّ، وإذا أردت الأغصان فواحدة: فنن"[١].

فسر لفظ (أفنان) في الآية بثلاثة معانٍ، هي:

١- الأغصان. ٢- الألوان. ٣- ظل الأغصان على الحيطان.

وقد تفرد المفسرون بذكر المعنيين الأخيرين، وتعدُّ الدلالة الأولى متناسبة مع الدلالة الأصلية والتي عبر عنها ابن فارس بقوله: "الفاء والنون أصلان صحيحان يدل أحدهما على تعِنيَةٍ والآخر على ضرب من الضروب في الأشياء كلها.. والآخر الأفانين: أجناس الشيء وطرقه، ومن الفنن وهو الغصن وجمعه أفنان" و لم يذكر ابن فارس دلالة اللفظ على المعنيين الأخيرين [٢]، والمعنى الثالث يمكن تفسيره على أنه مجاز مرسل علاقته (الكلية) حيث ذكر الكل وهو الأغصان، وأريد جزء منها وهو ظلها.

أما معنى الألوان فيمكن ردُّه إلى الأصل الثاني وهو الأجناس والضروب، فيكون بالألوان أنها مختلفة الأجناس والأنواع لذا اختلفت ألوانها. وقد جاء في اللسان ما يقارب هذا المعنى، جاء فيه: "الفنُّ واحد الفنون وهي الأنواع.. والتفنين التخليط؛ يقال: ثوب فيه تفنين إذا كان فيه طرائق ليست من جنسه، ويقال: فنَّ فلان رأيه إذا لوَّنه و لم يثبت على رأي واحد". وقد نقل ابن منظور كل ما جاء في التهذيب في تفسير الآية [٣].

جـ- تفرد المفسر بذكر غير معنى

عرضت أمثلة المشترك اللفظي السابقة وفقاً لأسباب وقوع المشترك اللفظي حسبما تضمنته نصوص المفسرين أنفسهم، وإذا نظرنا إلى أمثلته في المعجم من زاوية أخرى وهي عدد المعاني التي

---

[١] التهذيب (١٥/٤٦٥).

[٢] المقاييس (٤/٤٣٥).

[٣] اللسان (فنن).

تفرد بها المفسرون فإننا نجد أن هذه الألفاظ تنقسم باعتبار عدد المعاني المتفرد بها إلى قسمين رئيسين:

١- قسم تفرد المفسرون بذكر معنى واحد من معاني اللفظ المتعددة، ومن أمثلته الألفاظ السابقة مثل: (الحرج، الجلد، آزر).

٢- قسم تفرد المفسرون بذكر غير معنى من معاني اللفظ المتعددة.

ويحصل هذا عندما يتفرد المفسرون بذكر أكثر من معنى في شرح المادة من خلال تفسيرهم للفظ القرآني الواحد، وذلك لاحتمال اللفظ القرآني لغير معنى وصلاحيته للدلالة عليها وكونه مستعملاً فيها عند العرب، فترى المفسرين يقومون بذكر تلك المعاني المحتملة والأوجه المستعملة، وقد يصادف أن تكون هذه المعاني غير واردة إلا عند المفسر فهو المتفرد بها وصاحب الفضل في وجودها.

ولهذه المعاني صورتان:

أ- أن تأتي هذه المعاني مجتمعة عند مفسر واحد، ومن أمثلة ذلك ما يلي:

١- الشيطان.

جاء في (شطن): "وقال الله جل وعز في صفة شجرة تنبت في النار: ﴿طَلْعُهَا كَأَنَّهُ رُؤُوسُ الشَّيَاطِينِ﴾ [الصافات/٦٥] قال الفراء: في الشياطين في العربية ثلاثة أوجه: أحدها أنه يُشَبَّه طلعُ هذه الشجرة في قبحه برءوس الشياطين؛ لأنها موصوفة بالقبح وإن كانت لا ترى وأنت قائل للرجل إذا استقبحته: كأنه شيطان، والوجه الآخر: أن العرب تسمي بعض الحيات شيطاناً، وهو حية ذو عرف: قبيح المنظر، وأنشد لرجلٍ يذم امرأة له:

عنجرد تحلف حين أحلف ... كمثل شيطان الحماط أعرف

ويقال في وجه آخر: إن الشيطان نبتٌ قبيح يسمَّى برءوس الشياطين. قال: والأوجه الثلاثة تذهب إلى معنى واحد من القبح"[1].

إن في قول الفراء: "في الشياطين ثلاثة أوجه" إشارة إلى أن هذا اللفظ مستعمل بثلاثة معانٍ عن العرب وهو بذلك من المشترك اللفظي، كما تضمن نص الفراء المعاني الثلاثة المشار إليها، وهي:

---

[1] التهذيب (١١/٣١٣).

١- كائنات أو مخلوقات غير مرئية موصوفة بالقبح.

٢- نوع من الحيات ذو عرف قبيح.

٣- نوع قبيح من النباتات.

أما المعنى الأول فقد ورد في المادة في سياقات قصد بها ولكنه لم يعرف ذلك التعريف الوارد في نص الفراء حيث جاء عند الليث: "الشيطان فيعال من شطن...

والشيطان فعلان من شاط يشيط إذا هلك واحترق.

أما المعنيان الثاني والثالث فكلاهما غير واردٍ في المادة وهما معنيان استعمل فيهما اللفظ حيث أطلقه العرب على نوع من النباتات والحيوانات لقبح فيهما.

وقد فسر الفراء الاشتراك الواقع في لفظ "الشيطان" في خاتمة كلامه عندما ذكر أنها تشترك في معنى واحد وهو القبح.

٢- النون.

جاء في (نون): " ١- قال الله جل وعز: ﴿ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ﴾ [القلم/١]... .

قال أبو إسحاق: جاء في التفسير أن (ن) الحوت الذي دحيت عليه سبع أرضين وجاء في التفسير أن "ن" الدواة. ولم يجيء في التفسير كما فُسرت حروف الهجاء. قلت: "ن والقلم" لا يجوز فيه غير الهجاء، ألا ترى أن كُتَّاب المصحف كتبوه "ن" ولو أريد به الدواة والحوت لكَتَب: نون... .

وقول الله تعالى: ﴿وَذَا النُّونِ إِذ ذَّهَبَ مُغَاضِبًا﴾ [الأنبياء/٨٧]. هو يونس عليه السلام، سماه الله "ذا النون" لأنه حبسه في جوف الحوت الذي التقمه. والنون: الحوت"[1].

فسر لفظ (ن) في الآية القرآنية بثلاثة معانٍ، هي:

١- الحوت. ٢- الدواة، وقد تفرد المفسرون بهذين المعنيين.

٣- حرف من حروف الهجاء.

ويلاحظ أن التشابه بين لفظ (النون) بمعنى الحوت أو الدواة وبين لفظ (ن) كحرف من حروف الهجاء هو تشابه في الصورة الصوتية في حين يختلفان في الصورة المكتوبة. وهذا ما تنبه إليه الأزهري حين قال: "(ن والقلم) لا يجوز فيه غير الهجاء... ولو أريد به الدواة والحوت لكتب

---

[1] التهذيب (١٥/٥٦٠).

(نون)" وهذا يعني أن (نون) بهذه الصورة المكتوبة يقع فيه الاشتراك بين معنيين، هما: الحوت، والدواة.

وقد جعل ابن فارس لهذه المادة معنى واحداً هو الحوت، يقول: "النون والواو والنون كلمة واحدة والنون الحوت، وذا النون سيف لبعض العرب كأنه شُبِّهَ بالنون" [1].

ب- أن تكون المعاني المتعددة محصلة أقوال أكثر من مفسر، ومن أمثلة ذلك ما يلي:

١- قسورة.

جاء في (قسر): "وأما قول الله عز وجل: ﴿فَرَّتْ مِن قَسْوَرَةٍ﴾ [المدثر/٥١]، فقد اختلف أهل التفسير فيه، فروى سلمة عن الفراء أنه قال: القسورة: الرُّماة. قال: وقال الكلبي بإسناده هو الأسد، قال: وحدثني أبو الأحوص عن سعيد ابن مسروق عن عكرمة قال: قيل له الأسد القسورة بلسان الحبشة، فقال: القسورة الرُّماة، والأسد بلسان الحبشة عَنْبَسَة - وقال ابن عيينة كان ابن عباس يقول: القسورة ركز الناس، يريد حِسَّهم.

وروى أبو العباس عن ابن الأعرابي أنه قال: القسورة: الشجاع، والقسورة ظلمة أول الليل - فهذا جميع ما حصلناه في تفسير القسورة" [2].

حاول الأزهري أن يجمع ما قيل في تفسير لفظ (قسورة) في الآية الكريمة، وكانت هذه الأقوال تتضمن معاني متعددة مما أدى إلى تعدد المعنى في المادة، وهذه المعاني هي:-

١- الرماة ٢- الأسد ٣- ركز الناس ٤- الشجاع

٥- ظلمة أول الليل.

وبتأمل هذه المعاني وجد أن المعنى الأول ورد عند غير المفسرين في المعجم، في حين لم ترد المعاني الأخرى إلا عندهم، وإن كان يمكن رد معنى الشجاع إلى الرماة والصيادين، فإن معنى ركز الناس وكذلك ظلمة أول الليل لم يرد لهما أي إشارة في شرح المادة، أما معنى الأسد فقد تضمن النص نسبته إلى لغة الحبشة كما تضمن نفي تلك النسبة، وعلى صحة تلك النسبة يكون السبب في دخول المعنى الافتراض من اللغات الأخرى.

ومجموع ما ذكره المفسرون ونقلوه من معانٍ يشير إلى أن اللفظ كان مستعملاً في لغة العرب

---

[1] المقاييس (نون ٥/٣٧٣).

[2] التهذيب (٨/٣٩٩).

بهذه المعاني؛ إذ إن أصحاب تلك التفسيرات ثقات يوثق بتفسيرهم فيلزم من ذلك صحة ما قـــالوه، واللفظ بهذا من المشترك اللفظي [1].

وتجدر الإشارة إلى أن مقولة الأزهري التي ختم بها إيراده للأقوال تشير إلى منهجه المتعمد المقصود في جمع الأقوال المختلفة في تفسير اللفظ والموثوق بها خاصة إذا كان اللفظ غريباً كما في قسورة.

وقد ذهب ابن فارس إلى أن أصل المادة "يدل على قهرٍ وغلبة بشدة، والقسورة الأسد لقوتـــه وغلبته" [2].

٢- الموبق.

جاء في (وبق): "قال الفراء في قول الله جل وعز: ﴿وَجَعَلْنَا بَيْنَهُم مَّوْبِقًا﴾ [الكهف/٥٢]. يقول: جعلنا تواصلهم في الدنيا موبقاً، أي مهلكاً لهم في الآخرة.

وقال ابن الأعرابي: جعلنا بينهم موبقاً أي حاجزاً. قال: وكل حاجز بين شيئين فهو مَوْبِق.

وقال أبو عبيدة: الموبق: الموعد في قوله: (وجعلنا بينهم موبقا). واحتج بقوله:

وجـاد شَـرَوْرَى والسِّـتَار فلـم يَـدعْ يعـــارا لـــه والواديـــين بمويـــق

يعني: بموعد. وقال الفراء: يقال: أوبقت فلاناً ذنوبه أي أهلكته فَوَبق يوبق وبقاً ومَوْبقا إذا هلك" [3].

فسر (الموبق) في النص السابق بثلاثة معانٍ عند ثلاثة مفسرين، وهي:-

١- المهلك عند الفراء.

٢- الحاجز عن ابن الأعرابي.

٣- الموعد عند أبي عبيدة.

والمعنى الأول يمكن القول إنه وارد في المعجم، إذ جاء في الشرح: "وبقت الإبل في الطين إذا وحلت فنشبت فيه وهذا يعني الأذى أو الهلاك".

أما المعنيان الثاني والثالث فكلاهما غير موجود في شرح المادة البتة، وقد دعم أبو عبيدة تفسيره ببيت شعري.

---

[1] ذكر اللفظ ابن تيمية مثالاً على المشترك في اللغة في مقدمة التفسير. انظر شرح مقدمة التفسير لشيخ الإسلام، ص٥١.

[2] المقاييس (قسر ٥/٨٨).

[3] التهذيب (٩/٣٥٤).

وبالرجوع إلى ما ذكره ابن فارس في هذه المادة فإننا نجده يقول: "الـــواو والبـــاء والقـــاف كلمتان يقال لكل شيء حال بين شيئين موبق، والكلمة الأخرى: وبق: هلك... ويقال: الموبـــــق: الموعد" [1].

يلاحظ على كلام ابن فارس أن الأصلين اللذين ذكرهما، وعبر عنهما بقولـــه: (كلمتـــين) أحدهما تفرد به المفسر وهو الحاجز، وكذلك دلالة الموبق على الموعد مما تفـــــرد بـــه المفســـر في التهذيب. وكأن كلام ابن فارس يدور حول تفسير الآية وإن لم يوردها، ذلك لأنه ركـــــز علـــى (الموبق) من بين مشتقات المادة.

---

[1] المقاييس (وبق ٦/٨٢).

٣- غرائب التفسير

في مقابل المعاني اللغوية السابقة وجدت في المعجم معانٍ أخرى غريبة، إذ كانت المعاني السابقة معاني معروفة في اللغة تقبلها المعجم واللغويون، وانسجمت مع معاني المادة الأخرى، وهي وإن تفاوتت في قربها أو بعدها عن المعنى الأصلي أو ظهور الصلات ووضوحها أو غموضها وخفائها إلا أنها لم تلاقِ استغراباً من اللغويين. لذا فإن تفرد المفسرين بها في المعجم لم يكن يعني ندرتها أو شذوذها أو عدم صحتها.

أما المعاني الغريبة المقصودة هنا فإن منشأ غرابتها ليس غرابة اللفظ أو غموضه وإنما غرابة التفسير والمعنى الذي ذكره المفسر في اللغة، ومن هنا كان تفرده بذكرها في المعجم. ومعيار غرابة هذه المعاني الذي كان الاعتماد عليه هو حصول استنكار لها من اللغويين أو غيرهم، لذا فقد يكون تفرد المفسر بها ليس في المعجم فحسب وإنما قد يكون تفرداً في المسموع المجموع من اللغة المحصل عند اللغويين المتعارف عليه عندهم.

فالمفسرون في هذه المعاني اتخذوا خطاً مغايراً لما تعارف عليه اللغويون أو أكثر المفسرين في تفسير اللفظ القرآني.

ولكن رغم تفردهم ذلك واستنكار غيرهم عليهم يظل قولهم له حجيته وقبوله، وهذا لا يحصل غالباً إلا مع التفسير المأثور عن الصحابة أو التابعين، لذا فإن هذا التفسير يوجه الأنظار إليه لتخريجه أو تعليله أو الاحتجاج له. وذلك لأن قول مثل هؤلاء المفسرين لا يمكن تجاوزه أو غض النظر عنه، فهو على غرابته وتفرده يستلزم التوقف عنده وأخذه بعين الاعتبار، فالتفسير المأثور عن الصحابة إن صحت روايته فلا خلاف في الأخذ به، أما التفسير المأثور عن التابعين ففيه خلاف "وقد ذهب أكثر المفسرين إلى أنه يؤخذ بقول التابعي في التفسير، لأن التابعين تلقوا غالب تفسيراتهم عن الصحابة" [١].

وقد اشتهر مجاهد ببعض التفاسير الغريبة التي نسبت إليه، وقيل عنه في هذا الصدد: "ليس منشأ الغرابة في تفسير مجاهد النقول الكتابية أو بعض المسائل العقلية، ولكنه كان في بعض أقواله يخالف ما عليه جمهور المفسرين ويغرب في تصور المعنى بفهمه الخاص وطريقته التفسيرية الخاصة وهو قد يغرب في المعنى اللغوي أحياناً" [٢]. وتمثل هذه الغرائب صورة من صور المشترك اللفظي في معجم

---

[١] الذهبي، التفسير والمفسرون: ٨٧/١.

[٢] أحمد نوفل، مجاهد المفسر والتفسير، ص٦١.

التهذيب، والذي أسهم المفسرون بذكر بعض معانيه، حيث يفسر اللفظ في السياق القرآني الواحد بمعنيين، أحدهما: معنى معروف شائع في اللغة ويذهب إليه أكثر المفسرين واللغويين. أما الثاني فهو معنى غريب يخالف ما ذهب إليه أكثر المفسرين ويلاقي استنكاراً أو نفياً من المفسرين أو غيرهم. ولكن هذا المعنى الغريب قد يكون له من الأدلة والشواهد ما يقويه ويثبت صحته إن لم يكن في الآية ففي اللغة بوجه عام، وهو ما حاول بعض اللغويين أو المفسرين إثباته في المعجم.

وقد آثرنا فصل هذه الألفاظ ودراستها بشكل مستقل، ولم تعرض وفقاً لأسباب الاشتراك وذلك لأن بعض هذه الألفاظ قد خفي سبب دلالتها على ذلك المعنى، أو تعددت الاحتمالات والأسباب المؤدية إلى ذلك، هذا بالإضافة إلى الهدف الأساسي من عرض هذه الأمثلة هو الوقوف على مدى صحة هذه المعاني وثبوتها في اللغة، إذ هي معانٍ تفرد بها المفسرون في المعجم. وبصحتها يكونون قد أضافوا معاني لغوية إلى المعجم كانت ستغيب لو غابت تفسيراتهم.

كما أن استنكار طائفة لتلك المعاني ونفيهم لها فيه اتهام لأصحابها من المفسرين بالخطأ وبأنهم جاءوا بمعانٍ لا تصح في اللغة، لذا فإن عرض الأمثلة ومناقشتها يهدف إلى الدفاع عنهم إن كانوا على حق وتخريج أقوالهم إن أمكن.

ومما تجدر الإشارة إليه أن مصطلح "غرائب التفسير" استعمله السيوطي في الإتقان للدلالة على المعاني التي يجب الحذر منها لما فيها من أمور تخالف العقيدة والشرع [1]، ولكن المصطلح استعمل هنا للدلالة على المعاني الغريبة لغوياً فقط.

ومن أمثلة ذلك ما يلي:

١- عَجَل.

جاء في (عجل): "قال الله جل وعز: (خُلِقَ الإِنسَانُ مِنْ عَجَلٍ) [الأنبياء/٣٧]... وقال أبو إسحاق: خلق الإنسان من عجل وخلق الإنسان عجولا، خوطبت العرب بما تعقل، والعرب تقول للذي يكثر من الشيء خلقت منه... وقال ابن اليزيدي: سمعت أبا حاتم يقول في قوله: ﴿خُلِقَ الإِنسَانُ مِنْ عَجَلٍ﴾... وروى أبو عُمر عن أبي العباس أنه قال: العَجَل: العَجَلة. قال: والعجل: الطين، قاله ابن الأعرابي.

وقال ابن عرفة: قال بعض الناس: خلق الإنسان من عجل أي من طين، وأنشد *والنخل ينبت بين الماء

---

[1] الإتقان: ١/٥٢٧.

والعَجَل* قال: وليس عندي في هذا حكاية عمن يرجع إليه في علم اللغة" [1].

فسر لفظ (عَجَل) في الآية السابقة بمعنيين، هما:

١- السرعة، فالعَجَل مصدر (عَجِلَ).

٢- الطين، وهو المعنى الذي تفرد به المفسرون.

والمعنى الأول هو الذي ذهب إليه أكثر المفسرين، وهو المعنى المعروف، وجعله ابن فارس أصلاً للمادة، حيث قال: "العين والجيم واللام أصلان صحيحان، يدل أحدهما على السرعة" [2].

أما المعنى الثاني فقد ذهب إليه بعض المفسرين حيث رواه أبو عمر صاحب الياقوتة عن أبي العباس.

أما العبارة التي تشير إلى غرابة هذا المعنى وهي: "وليس عندي في ذلك حكاية عمن يرجع إليه في علم اللغة" فظاهر الكلام يدل على أنها من كلام ابن عرفة، ولكنها جاءت في اللسان منسوبة إلى الأزهري، ومهما يكن فإنه نص يشير إلى ندرة هذا المعنى وأن قائله لم يجد له رواية عن ثقة.

وهذا النص يلقي بعض الشكوك حول صحة هذا المعنى في اللغة، ولكن يقوي هذا المعنى أمور، منها:

١- رواية أبي عمر عن أبي العباس التي في النص تدعم كلام ابن عرفة، فكلاهما ذكر معنى: الطين.

٢- الشطر الذي أنشده ابن عرفة، حيث اُستعمل فيه العجل بمعنى الطين، وقد ورد البيت كاملاً في اللسان. قال الشاعر:

والنَّبعُ في الصخرة الصَّمَّاءِ مَنْبِتُه والنخل ينبت بين الماء والعَجَل

٣- ما جاء في اللسان منسوباً إلى ابن جني في تفسير الآية، حيث كان مما قاله: "وكأنَّ هذا الموضع لَمَّا خفي على بعضهم، قال: إن العجل ههنا: الطين، قال: ولعمري إنه في اللغة كما ذكر، غير أنه في هذا الموضع لا يراد به إلا نفس العجلة والسرعة، ألا تراه عز اسمه كيف قال عقيبه: ﴿سَأُرِيكُمْ آيَاتِي فَلاَ تَسْتَعْجِلُونِ﴾ [الأنبياء/ ٣٧] فنظيره قوله تعالى: ﴿وَكَانَ الإِنسَانُ عَجُولاً﴾ [الإسراء/١١] ﴿وَخُلِقَ الإِنسَانُ ضَعِيفًا﴾ [النساء/٢٨] لأن العجل ضربٌ من الضعف لما يؤذن به من الضرورة والحاجة، فهذا وجه القول فيه، وقيل: العجل ههنا الطين والحمأة، وهو العجلة أيضاً، قال

---

[1] التهذيب (١/٣٦٩).

[2] المقاييس (٤/٢٢٧).

الشاعر: والنبع..." [1].

يلاحظ أن في قول ابن جني: (ولعمري إنه في اللغة كما ذكر) دلالةً صريحة على صحة معنى الطين في اللغة، وإثباتاً لدلالة العجل عليها، وأكَّدَ ذلك بقوله: "غير أنه في هذا الموضع لا يراد به إلا نفس العجلة" أي أن المعنى رغم صحته في اللغة إلا أنه ليس هو المراد في الآية.

أما ابن فارس فلم يذكر معنى الطين في شرح المادة، كما أنه لا يتناسب مع الأصلين اللذين ذكرهما [2].

٢- أَكْبَرْنَه.

جاء في (كبر): "وأما قول الله جل وعز: ﴿فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ﴾ [يوسف/٣١]. فأكثر المفسرين يقولون: أعظمنه.

وروي عن مجاهد أنه قال: أكبرنه: حِضْنَ، وليس ذلك بالمعروف في اللغة، وأنشد بعضهم:

نأتي النساء على أطهارهنّ ولا ... نأتي النساء إذا أكبرن إكبارا

قلت: وإن صحت هذه اللفظة بمعنى الحيض فلها مخرج حسن، وذلك أن المرأة إذا حاضت أول ما تحيض فقد خرجت من حد الصِّغَر إلى الكبر، فقيل لها أكبرت، أي: حاضت فدخلت في حدّ الكبر الموجب عليها الأمر والنهي. وأخبرني المنذري عن أبي الهيثم أنه قال: سألت رجلاً من طيئ، فقلت له: يا أخا طيئ: ألك زوجة؟

قال: لا، والله ما تزوجت، وقد وعدتُ في بنت عمٍّ لي. قلت: وما سنُّها؟ قال: قد أكبرت أو كربت. فقلت: ما أكبرت؟ فقال: حاضت. قلتُ أنا: فلغة الطائي تصحح أن إكبار المرأة أول حيضها إلا أن هاء الكناية في قول الله: ﴿فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ﴾ ينفي هذا المعنى، فالصحيح أنهن لما رأين يوسف راعهن جماله فأعظمنه.

وحدثني المنذري عن عثمان بن سعيد عن أبي هشام الرفاعي، قال: حدثنا جميع عن أبي روق عن الضحاك عن ابن عباس في قوله: ﴿فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ﴾ قال: حِضْنَ. قلت: فإن صحت هذه الرواية عن ابن عباس سلمنا له، وجعلنا الهاء في أكبرنه هاء وقفة لا هاء كناية، والله أعلم بما أراد" [3].

---

[1] اللسان (عجل).

[2] المقاييس (٤/٢٢٧).

[3] التهذيب (١٠/٢١١- ٢١٢).

فُسر لفظ (أكبرنه) في الآية بمعنيين، هما:

١- أعظمنه، وهو المعنى الذي ذهب إليه أكثر المفسرين، وهو معنى معروف موافق للمعنى الأصلي للمادة [١].

٢- حضن، وهو المعنى الذي تفرد به المفسر وهو مروي عن مجاهد. وقد وصفه الأزهري بأنه ليس معروفاً في اللغة مما يشير إلى غرابة هذا التفسير.

ولغرابة هذا المعنى في المادة، ولأنه تفسير منسوب لمجاهد فإن الأزهري قام بتخريجه بغير طريقة.

١- أن حيض المرأة هو أول خروجها من الصغر إلى الكبر، وهو بذلك يوجد سبباً لتسمية الحيض إكباراً.

٢- ما سمعه شيخه المنذري عن أبي الهيثم والحوار الذي دار بينه وبين الطائي والذي مفاده أن أكبرت بمعنى حاضت لغة لطيء. وهو بذلك يصحح هذا المعنى ويقويه إلا أن هاء الكناية تضعف هذا التخريج.

ثم أورد الأزهري رواية عن ابن عباس فَسَّر فيها لفظ أكبرنه بمعنى حضن، وهي تقوي هذا المعنى وعلق الأزهري على هذه الرواية بعبارة تصور موقفه من التفسير المأثور إذ يسلِّم له ويؤخذ به مع غرابته بشرط صحة روايته، وبناء على صحة هذه الرواية خَرَّجَ الهاء على أنها هاء وقف.

وقد وصف ابن جرير هذا القول بأنه قول لا معنى له، وخرجه تخريجاً آخر، قال فيه: "ولكن الخبر إن كان صحيحاً عن ابن عباس على ما روي فخليق أن يكون كان معناه في ذلك: أنهن حضن لِمَا أكبرن من حسن يوسف وجماله في أنفسهن، ووجدن ما يجد النساء في ذلك" [٢].

٣- المَثَل.

جاء في (مثل): "وأخبرني المُنذريّ عن ابن فهم عن ابن سلام قال: أخبرني عُمر بن أبي خليفة قال: سمعتُ مقاتلاً صاحب التفسير يسأل أبا عمرو بن العلاء عن قول الله تعالى: ﴿مَّثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ﴾ [الرعد/٣٥]. ما مثلها؟ قال: فيها أنهارٌ من ماء غير آسن. قال: ما مثلها؟ فسكت أبو عمرو. قال: فسألت يونس عنها، فقال: مثلُها: صفتها.

---

[١] المقاييس (٥/١٥٣).

[٢] تفسير الطبري: ٧/٢٠٣.

قال محمد بن سلام: ومثل ذلك قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَمَثَلُهُمْ فِي الإِنجِيلِ﴾ [الفتح/٢٩] أي صفتهم. قلت: ونحو ذلك روي عن ابن عباس.

وأما جواب أبي عمرو لمقاتل حين سأله: ما مثلها؟ فقال: فيها أنهار. ثم تكريره السؤال: ما مثلها؟ وسكوت أبي عمرو عنه. فإن أبا عمرو أجابه جواباً مقنعاً، ولما رأى نبوة فَهْم مقاتل عما أجابه سكت عنه، لما وقف عليه من غِلَظ فهمه، وذلك أن قول الله عز وجل ﴿مَّثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ﴾ [الرعد/٣٥] تفسير لقوله عز وجل: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُدْخِلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأَنْهَارُ﴾ [الحج/١٤]. ففسر جل وعز تلك الأنهار فقال: ﴿مَّثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ﴾ مما قد عرفتموه في الدنيا من جناتها وأنهارها جنة فيها أنهار من ماء غير آسن وأنهار من كذا.

ولما قال الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُدْخِلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأَنْهَارُ﴾ وصف تلك الجنات فقال: (مثل الجنة) أي: صفتها.

وكذلك قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَاةِ﴾ [الفتح/٢٩] أي: ذلك صفة محمد صلى الله عليه وسلم في التوراة، ثم أعلم أن صفتهم في الإنجيل كزرع.

قلت: وللنحويين في قوله تعالى: ﴿مَّثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ﴾ قول آخر قاله محمد بن يزيد الثمالي في كتابه "المقتضب" قال: والتقدير: فيما يتلى عليكم مَثَلُ الجنة ثم فيها وفيها، قال: ومن قال: إن معناه صفة الجنة فقد أخطأ، لأن (مثل) لا يوضع في موضع صفة، إنما يقال: صفة زيد أنه ظريف، وأنه عاقل، ويقال: مَثَلُ فلان، المثل مأخوذ من المثال والحذو، والصفة تحلية ونعت..."[1].

فسر لفظ (مثل) في الآية السابقة بمعنيين، هما:

١- المثال والحذو والشبه.

٢- الصفة وهو المعنى الذي تفرد به المفسرون، وجاء منسوباً إلى كل من: أبي عمرو بن العلاء، يونس، محمد بن سلام. وبذلك يكون اللفظ من ألفاظ المشترك[2].

أما دلالة اللفظ على المعنى الأول فهي تتناسب مع المعنى الأصلي للمادة كما جاء عند ابن فارس، وهو: "الميم والثاء واللام أصل صحيح يدل على مناظرة الشيء للشيء"[3].

---

[1] التهذيب (٩٥/١٥).

[2] ذكر هذا اللفظ في الأشباه والنظائر لمقاتل ص٢٠٧، وفي الوجوه والنظائر لهارون، ص٢١٠.

[3] المقاييس (مثل ٢٩٦/٥).

وكان من أصحاب التفسير بالمعنى الأول مَنْ خَطَّأَ المعنى الثاني كالمبرد، فقد نقل الأزهري عنه أنه وصف هذا التفسير بالخطأ، ونفى استعمال المثل بمعنى الصفة في اللغة عامة، حيث قال: "ومَن قال: إن معناه صفة الجنة فقد أخطأ، لأن مثل لا يوضع في موضع صفة...".

ويظهر من نص المعجم أن الأزهريَّ ارتضى تفسير المثل بالصفة، واستند الأزهري على أمور منها:-

١- الرواية التي رواها عن سؤال مقاتل لأبي عمرو بن العلاء وجوابه عليه جواباً مقنعاً مُدَعماً بالآيات، ولكن نبوة فهم مقاتل -كما يرى الأزهريُّ- هي التي دفعت أبا العلاء إلى السكوت وعدم التصريح بالمعنى.

وقد يكون سكوت أبي العلاء تحرجا من القول في القرآن وخوفاً من التصريح بأن معنى المثل في الآية هو الصفة لا سيما وأن حول هذا المعنى خلافاً.

٢- سؤال مقاتل ليونس وإجابته الصريحة بأن معنى المثل في الآية هو الصفة.

٣- أن تفسير اللفظ بهذا المعنى يتناسب مع آية أخرى وهي قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَمَثَلُهُمْ فِي الإِنجِيلِ﴾ كما أشار إلى ذلك ابن سلام.

٤- وجود رواية لتفسير عن ابن عباس قريبة من ذلك المعنى، مما يؤيده ويقويه، وهو ما تنبه إليه الأزهري وإن كان لم ينقل الرواية، حيث قال: "ونحو ذلك روي عن ابن عباس".

٥- مناسبة معنى الصفة للسياق القرآني، فقد جاءت تفسيراً لآية أخرى وهي قوله عز وجل: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُدْخِلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأَنْهَارُ﴾ ففسرت الجنات بقوله تعالى: ﴿مَّثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ﴾.

أمّا من عارض ذلك الرأي ورفض استعمال المثل بمعنى الصفة فقد دلّت نصوصهم على أن السبب في تخطئة هذا المعنى عدم وجود حكاية عن العرب استعمل فيها اللفظ بهذا المعنى، ومن هؤلاء أبو علي الفارسي فقد جاء في اللسان: "قال ابن سيده: وقوله عز من قائل: ﴿مَّثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ﴾ قال الليث: مثلها: الخبر عنها، وقال أبو إسحاق: معناه: صفة الجنة، وردَّ ذلك أبو علي، قال: لأن المثل الصفة غير معروف في كلام العرب، إنما معناه التمثيل، قال عمر بن أبي خليفة: سمعت مقاتلاً صاحب التفسير..." [1] إلى آخر النص كما ورد في التهذيب.

وجليٌّ من النص السابق أن أبا علي ردَّ قول أبي إسحاق في تفسير المثل بالصفة لأنه لم يُسْمَع عن

---

[1] اللسان (مثل).

العرب وفسره بالتمثيل.

وهذا السبب هو السبب نفسه الذي عَلَّل به المبرد رفضه لذلك المعنى، حيث ذكر أن استعمال المثل عند العرب غير استعمال الصفة في كلامهم، فلكلٍ موضع ومعنى.

والذي يظهر من خلال تناول المفسرين واللغويين لهذا اللفظ أنه كان مشكلاً، فسؤال مقاتل وتكريره للسؤال حتى يصل إلى إجابة صريحة يدل على ذلك.

كما أن ابن فارس لم يتعرض لآية من الآيات التي فسر فيها المثل بمعنى الصفة على غير عادته في ذلك، فقد تجاوزها و لم يورد في شرح المادة إلا آية واحدة هي: ﴿وَقَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِمُ الْمَثُلَاتُ﴾ [الرعد/٦] و لم يشر أي إشارة لاستعمال المثل بمعنى الصفة، كما أن الأصل الذي قدمه لا يتفق مع معنى الصفة (١)، ولعل تخطيه لذلك كان عن عمدٍ منه لتحرجه من الخوض في ذلك التفسير.

والحق أن التفاسير خلت من الشواهد الشعرية أو النثرية التي تؤيد هذا المعنى، ولكن هناك أمور أخرى يمكن الاستناد إليها في إثبات ذلك المعنى مع الأمور السابقة، منها:-

١- أن تفسير المثل بمعنى الصفة يتفق مع آيات أخرى، وهو الأنسب لها، جاء عند الطبري: "وقال بعض نحويي البصريين: معنى ذلك صفة الجنة. قال: ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَهُ الْمَثَلُ الأَعْلَى﴾ [الروم/٢٧]. معناه: ولله الصفة العليا..." (٢).

٢- أن ابن جرير رَجَّح هذا الرأي على غيره من الآراء، فقال: "وأولى الأقوال في ذلك بالصواب أن يقال: ذكر المثل فقال: "مثل الجنة" والمراد الجنة، ثم وصفت الجنة بصفتها، وذلك أن مثلها إنما هو صفتها وليست صفتها شيئاً غيرها" (٣).

والطبري من المفسرين الثقات الأجلاء، وبانضمامه إلى طائفة المفسرين السابقين الذين فسروا المثل بالصفة، وهم: (أبو عمرو بن العلاء، يونس، ابن سلام، الزجاج، الأزهري) وقد ارتضاه ابن سيده، والجوهري كما مَرَّ في اللسان، وجاء عند ابن قتيبة في تأويل مشكل القرآن (٤). نستطيع القول إن عدم سماع ذلك المعنى عن العرب لا يقدح في صحة تفسير تواطأت جماعة على القول به، وهم إمَّا من اللغويين الثقات أو المفسرين المتورعين الموثوق بمذهبهم فلا يمنع ذلك من قبول

---

(١) المقاييس (مثل ٥/٢٩٦-٢٩٧).

(٢) تفسير الطبري: ٧/٣٩٥.

(٣) السابق: ٧/٣٩٦.

(٤) انظر تأويل مشكل القرآن، ص٤٩٦.

المعنى، فقد يكون لغة لجماعة بعينها، أو هو استعمال نادر خفي على بعض جماع اللغة. وبذلك يثبت المعنى للفظ، ويكون المفسرون قد أضافوا معاني للمعجم بصفة خاصة، وإلى اللغة بصفة عامة، فتفرُّدُ المفسرين بهذا المعنى لم يكن تفرداً في المعجم فحسب بل قد يكون تفرداً في اللغة، بدليل أن هناك من خطأ المعنى لعدم سماعه ومعرفته ولعدم وجود من يشارك المفسرين في الإشارة إليه أو القول به.

٤- ضَحِكَتْ.

جاء في (ضحك): "وقال الليث في قول الله جل وعزّ: ﴿فَضَحِكَتْ فَبَشَّرْنَاهَا بِإِسْحَقَ﴾ [هود/٧١] أي: طمثت قلت: وروى سلمة عن الفرّاء في تفسير هذه الآية، لمّا قال رسُلُ الله جَلَّ وعَزّ لعبده وخليله إبراهيم: لا تخف ضحكت عند ذلك امرأته وكانت قائمة عليهم وهو قاعد فضحكت فبُشّرت بعد الضحك بإسحاق، وإنما ضحكت سروراً بالأمن لأنها خافت كما خاف إبراهيم...

قال الفراء: وأما قولهم فضحكت: حاضت فلم نسمعه من ثقة.

وقال أبو عمرو: سمعت أبا موسى الحامض يسأل أبا العباس عن قوله: فضحكت أي: حاضت وقال: إنه قد جاء في التفسير فقال: ليس في كلام العرب، والتفسير مُسَلَّمٌ لأهل التفسير فقال له: فأنت أنشدتنا:

تَضْحَكُ الضَّبْعُ لقَتْلَى هُذَيْلٍ ... وتَرَى الذِّئْبَ بِهَا يَسْتَهِلّ

فقال أبو العباس: تضحك ههنا تكشر، وذلك أن الذئب ينازعها على القتيل فتكشِر في وجهه وعيداً فيتركها مع لحم القتيل ويَمُر.

وأخبرني المنذري عن أبي طالب أنه قال: قال بعضهم في قوله: فضحكت: حاضت. قال: ويقال: إن أصله من ضحَّكَ الطَّلْعة إذا انشقت. قال: وقال الأخطل فيه بمعنى الحيض:

تَضحَكُ الضبعُ من دِماءِ سُلَيم ... إذ رأتها على الحِرَابِ تَمُور

وكان ابن عباس يقول: فضحكت: عجبت من فزع إبراهيم...

قال أبو إسحاق: ... فأما من قال في تفسير: ضحكت: حاضت، فليس بشيء، قلت: وقد روي ذلك عن مجاهد وعكرمة - فالله أعلم" [1].

فسر لفظ (ضحك) في الآية بمعنيين، هما:

---

[1] التهذيب (٤/٨٩).

١- الضحك المعروف، وهو المعنى الذي ذهب إليه أكثر المفسرين وإن اختلفوا في أسباب الضحك.

٢- الحيض، وقد جاء في المعجم نقلاً عن الليث، وقد اكتفى الليث به في كتابه و لم يورد تفسيراً غيره [1].

وإذا نظرنا إلى الأقوال التي وردت في شرح المادة في نفي ذلك المعنى الغريب أو تضعيفه وجدناها متعددة، فالفراء يقول: "وأما قولهم فضحكت: حاضت فلم نسمعه عن ثقة" والزجاج يصفه بأنه ليس بشيء، وأبو العباس يقول عنه: "ليس في كلام العرب".

ولنا على الحوار الذي نقله أبو عمرو بين أبي موسى وأبي العباس ملاحظ، منها:

١- أن سؤال أبي موسى عن هذا المعنى فيه شك في صحته.

٢- أن في قول أبي موسى: "إنه قد جاء في التفسير" دلالة مهمة، وهي أن مجيئه في التفسير شيء يقويه ويدعمه، وإلا كيف يكون غير صحيح ويجيء في التفسير؟ وكأن بين الخطأ في المعنى والتفسير تعارضاً وعدم اجتماع، وبين الصحة والتفسير تلازم.

٣- أن في قول أبي العباس: "ليس في كلام العرب" نفياً منه لهذا المعنى في كلام العرب أي نفي دلالة لفظ الضحك على الحيض نفياً صريحاً عَمَّمه على كل كلام العرب و لم يستثنِ من ذلك لغة.

٤- أن عبارة أبي العباس: "والتفسير مسلم لأهل التفسير" من خير ما يصور حجية قول المفسر وسلطانه، إذ إنه لم يملك أن يخطئ المفسرين رغم نفيه للمعنى وعدم سماعه، وإنما سَلَّم ذلك الأمر ومسئوليته لهم، وكأنهم يملكون من الحجج والأسباب ما دفعهم لذلك، فهم أهل العلم وأربابه، وأصحاب كل علم وصناعة هم أعلم بها من غيرهم.

ولكن أبا موسى أورد عليه بيتاً كان أبو العباس أنشده إياه ظناً من أبي موسى أن معنى "تضحك" في البيت "تحيض" وهذا البيت مما احتج به من ذهب إلى ذلك التفسير، ولكن أبا العباس ردَّ عليه بأن تضحك في البيت بمعنى تكشر.

ثم أورد الأزهري كلاماً لأبي طالب تضمن تخريجاً للمعنى وشاهداً له، أما التخريج فهو أن الضحك بمعنى الحيض مأخوذ من ضحّاك الطلعة، وأما الشاهد فهو بيت الأخطل، وفسر لفظ تضحك فيه بمعنى تحيض.

---

[1] العين (ضحك ٣/٥٨) وقد أوردت هذا المثال هنا رغم نسبة المعنى الغريب لليث، وذلك لأن هذا التفسير -كما سيأتي- منقول عن التابعين كمجاهد وعكرمة، فالليث ناقل له وليس مصدراً له، ولو كان هو مصدره لما قام حوله ذلك الخلاف، كما أن في الخلاف الذي دار حول هذا المعنى فوائد مهمة تكشف عن جوانب من هذه القضية.

ومما يستدلُّ به على صحة معنى الحيض ما يلي:

١- جاء في اللسان: "قال ابن سيده: وضحكت الأرانب ضِحْكا: حاضت، قال:

وضِحْك الأرانب فـــوق الصَّفـــا كمثل دمِ الجَـــوف يـــوم اللقـــا

يعني: الحيض فيما زعم بعضهم، قال ابن الأعرابي في قول تأبط شرًّا:

تضحك الضبع لقتلى هذيل

أي: أن الضبع إذا أكلت لحوم الناس أو شربت دماءهم طمثت وقد أضحكها الدم..." [١].

٢- أن هذا التفسير مروي عن مجاهد، وقد أورده الطبري في تفسير الآية: "قال مجاهد: حاضت وكانت ابنة بضع وتسعين سنة، قال: وكان إبراهيم ابن مئة سنة" [٢] . ولعل هذا هو الذي جعل الأزهري لا يرتاح لنفي ذلك المعنى لأنه مروي عن مجاهد وعكرمة، لذا تورع الأزهري عن الخـــوض في المسألة و لم يحدد معنى بعينه وينفي الآخر، في حين كان يفعل ذلك في غيرها من الألفاظ، ولكنه اكتفى بقوله: -والله أعلم- بعد أن سرد الآراء والأدلة.

ولدلالة لفظ (ضحك) على معنى الحيض مخرج لطيف عند ابن القيم حيث عَدَّ تلك الآية من أمثلة الكناية بعد أن عَرَّفها وأورد أمثلة لها، قال: "ومنه قوله تعالى:

﴿وَامْرَأَتُهُ قَآئِمَةٌ فَضَحِكَتْ﴾ [هود/٧١] أي: حاضت" [٣].

وهذا التخريج يوفق بين أقوال المفسرين ويدفع عنها الخطأ والنقص، وهو قـــوي في اللغـــة إذ كثيراً ما يكنى عن الألفاظ المكروهة بألفاظ أخرى مقبولة.

وفي ختام هذا المثال نقول: إن سؤال أبي موسى وإيراده على أبي العباس وتخريج أبي طالب والبيـــت الذي أنشده، كل ذلك يشير إلى أن قول المفسر لا يمكن تجاوزه أو الحكم عليه بالخطأ إن صحـــت روايته عن صحابي أو تابعي، ومن ثَمَّ نشأت حركة حول التفسير لا حول اللفظ المفســـر، فحركـــة السؤال والبحث عن الاشتقاق، والبحث في أشعار العرب عن شاهد لاستعمال اللفظ بذلك المعـــنى الغريب كان وراءها تفسير غريب.

بقي أن نشير إلى أدب الخلاف الذي تجلى في عرض هذا المثال لا سيما عند أبي العباس والذي كان من صوره: تخطئة المعنى أو التفسير دون التعرض لصاحبه، واحترام خصوصية كل علم وأهله.

---

[١] اللسان (ضحك).

[٢] تفسير الطبري: ٧٢/٧.

[٣] الفوائد المشوق في علوم القرآن، ص١٨٧.

وأخيراً فإن أمثلة هذا النوع من المعاني في المعجم قليلة، حيث روعي فيها تفرد المفسر بذكر المعنى وحصول الاستغراب من غيره، هذا من جانب، ومن جانب آخر فإن الأزهري -كما سبق- [1] حرص على جمع التفاسير الصحيحة الموثوقة والتي بها تحصل الكفاية والعلم بمعاني القرآن، وهذه التفاسير الغريبة والتي يشق فيها المفسر طريقاً مغايرة لغيره لم يكن ليعنى بها الأزهري ويحرص على تتبعها، فهو إن كان يعنى باللفظ الغريب ليُعلم معناه فإنه لا يعنى باللفظ الواضح المعروف إن غرب تفسيره، هذا علاوة على أن هذه الغرائب قليلة جداً في جنب الروايات الكثيرة عن المفسرين من الصحابة والتابعين ويُصدِّق ذلك ما قاله أحد الباحثين عن غرائب التفسير عند مجاهد: "فإن هذه الغرائب قليلة إذا ما علمنا أن الروايات عن مجاهد ألوف كثيرة، ولعل بعضها نتج عن خلط الناقلين أو ضعف الروايات أو نحو ذلك، ويبقى الأمر محتملاً جداً، ولا يقدح في تفسير مجاهد أن يتضمن عدة أقوال غريبة تعدُّ بالآحاد" [2].

وقد يرجع إيراد الأزهري لبعض التفسيرات الغريبة إلى أن أكثرها منسوب إلى مجاهد والأزهري كثيراً ما يروى عن مجاهد في كتابه، ولعل من أسباب ذلك أن الأزهري شافعي المذهب، يقول الذهبي في ترجمة مجاهد: "كان مجاهد رحمه الله أقل أصحاب ابن عباس رواية عنه في التفسير وكان أوثقهم، لهذا اعتمد على تفسيره الشافعي، والبخاري وغيرهما، ونجد البخاري رضي الله عنه في كتاب التفسير من الجامع الصحيح ينقل لنا كثيراً من التفسير عن مجاهد، وهذه أكبر شهادة من البخاري على ثقته وعدالته واعتراف منه بمبلغ فهمه لكتاب الله تعالى" [3].

---

[1] انظر ص١٠ من هذا البحث.

[2] أحمد نوفل، مجاهد المفسر والتفسير، ص٦٢٢.

[3] الذهبي، التفسير والمفسرون: ٧٢/١.

٥- الأضداد

كان من المعاني التي تفرد بها المفسرون في معجم التهذيب معانٍ متضادة أو معانٍ هي ضدٌّ معـــان أخرى وردت في شرح المادة أو شرح اللفظ نفسه، ومن ثمَّ كانت أقوال المفسرين وتفسيراتهم سبباً في وجود علاقة التضاد بين معاني اللفظ الواحد في المادة وهو ما يعرف بظاهرة الأضداد وقد عرفها بعضهم بأنها اللفظ الواحد للشيء وضده" [١].

وقد كان موقف المفسرين من الأضداد يتسم غالباً بالحذر والحيطة، لذا لم أعثر في نصوصـــهم على نصٍ على الضدية في اللفظ، وإذا أردنا الوقوف وقفة سريعة على رأي أكثر مفسري التهذيب في ظاهرة التضاد وموقفهم منها كما ظهر من خلال المعجم فإنه يمكن تقسيمهم إلى فئتين:-

١- فئة قد تفسر اللفظ القرآني بالمعنيين المتضادين، دون أن تقدم تفسيراً لنشوء الضدية في ذلك اللفـــظ، ومن هؤلاء: أبو عبيدة [٢]، والأخفش [٣]، وابن الأعرابي [٤].

٢- فئة تفسر اللفظ القرآني بأحد المعنيين المتضادين، وتقدم تفسيراً لنشوء الضدية في ذلك اللفظ، أو تضيق دلالته على المعنى المضاد، ويمثل هؤلاء الزجاج كما مرَّ في الأصول والفراء كما سيأتي [٥]...

وسنعرض لأمثلة الأضداد التي تفرد المفسرون بذكر أحد معانيها من خلال تقسيمها إلى نوعين:

١- ألفاظ نصَّ علماء الأضداد على ضديتها.

٢- ألفاظ لم ينص علماء الأضداد على ضديتها.

أولاً: ألفاظ نص علماء الأضداد على ضديتها.

١- النِّد.

جاء في (ندّ): "شمر عن الأخفش في قول الله جل وعز: ﴿يَتَّخِذُمِن دُونِ اللَّهِ أَندَاداً﴾ [البقرة/١٦٥]، قال: النِّد: الضِّد والشَّبه. قال: وقوله: ﴿وَجَعَلَ لِلَّهِ أَندَادًا﴾ [الزمر/٨]، أي

---

[١] ابن فارس، الصاحبي ص١١٧.

[٢] انظر معجم التهذيب (سرّ ١٢/٢٨٥).

[٣] انظر التهذيب (سرب ١٢/٤١٣)، (ند ١٤/٧١).

[٤] انظر التهذيب (أزر ١٣/٢٤٧).

[٥] انظر ص١٨٥ وما بعدها من هذا البحث.

أضداد وأشباهاً، وفلان ند فلان، ونديده ونديدته أي مثله وشبهه، وأنشد للبيد:

كيلا يكون السَّنْدَرِيّ نَدِيدَتي وأجعل أقواماً عموماً عَمَاعِما" [1]

فسر الأخفش لفظ (الأنداد) في الآية بمعنيين متضادين، هما:

١- الأشباه. ٢- الأضداد.

أمَّا دلالة اللفظ على المعنى الأول فقد نص عليها غير المفسرين في المعجم، أمَّا المعنى الثاني فقد تفرد المفسر بذكره في شرح المادة، كما أن في تفسيره للفظ بالمعنيين المتضادين إشارة إلى وجود الضدية في دلالة اللفظ.

ولكن هل اللفظ من الأضداد؟ أو هل تثبت دلالته على المعنى المضاد؟ وهل تحتمل الكلمة في سياق الآيات المعنيين المتضادين؟

اختلف العلماء حول ضدية هذا اللفظ، فمنهم من عدَّه من الأضداد كابن الأنباري والصغاني، و لم يورد ابن الأنباري من الشواهد سوى الآيات القرآنية وما قيل في تفسيرها بالمعنيين المتضادين [2]، في حين اكتفى الصغاني بذكر المعنيين [3]، ومن المفسرين أبو عبيدة [4] والأخفش كما في النص السابق.

وقد أشارت بعض النصوص إلى تفرد أبي عبيدة بالقول بدلالة لفظ "الند" على الضد، ومن ذلك ما جاء عند أبي حيان حيث قال: "وقال المهدوي: الند: الكفؤ والمثل، هذا مذهب أهل اللغة سوى أبي عبيدة فإنه قال: الضد" [5].

ومنه أيضاً ما جاء عند أبي حاتم في حديثه عن النِّد حيث قال: "اجتمعت العرب على أن نِدَّ الشيء مثله وشبهه وعدله، ولا أعلمهم اختلفوا في ذلك... زعم قوم أن بعض العرب يجعل الضد مثل النِّد، ويقول: هو يضادني، في ذلك المعنى، ولا أعرف أنا ذلك" [6].

ويغلب على الظن أن المقصود بالقوم أبو عبيدة، لأن أبا حاتم قد تعقب رأيه في الأضداد في أكثر من لفظ منها "أسر".

---

[1] التهذيب (٧١/١٤).

[2] أضداد ابن الأنباري، ص٢٣.

[3] أضداد الصغاني، ص٢٤٦.

[4] مجاز القرآن: ٣٤/١.

[5] البحر المحيط: ٩٣/١.

[6] أضداد أبي حاتم، ص٧٣-٧٥.

ويمكن تفسير هذه الضدية ومنشئها بالاحتمالات التالية:-

أ- الاحتمال الأول وهو وارد في المعجم عقب التفسير وهو من كلام أبي الهيثم حيث قال: "يقال للرجل إذا خالفك فأردت وجهاً تذهب فيه ونازعك في ضده، فلان ندِّي ونديدي للذي يريد خلاف الوجه الذي تريد وهو يستقل من ذلك بمثل ما تستقل به" [1]. إن هذا الكلام يمكن أن تفسر به الضدية في استعمال لفظ "الند" وذلك بأن الند يطلق على الضد إذا خالفك واتخذ وجهاً مغايراً [2]، ويطلق على الشبه لأنه يستقل بمثل ما تستقل به.

وكأنَّ أبا الهيثم يفسر الضدية باختلاف الاعتبار وهي من طرق الفراء في تفسير التضاد كما سيأتي [3]، ولعله متأثر به في ذلك، فالند بمعنى الضد باعتبار اتخاذ الأمثال اتجاهات مختلفة ومتضادة، والند بمعنى الشبه باعتبار أن الضدين يستقلان بخصص متماثلة. وكلام أبي الهيثم قريب مما قاله ابن فارس في تعريف الند حيث قال: "ومن الباب النِّد والنديد: الذي ينادُّ في الأمر، أي: يأتي برأي غير صاحبه" [4].

ب- أن الضدية منشؤها التفسير فقد سبقت الإشارة إلى أن من زعم الضدية في هذا اللفظ هو إمَّا من المفسرين كأبي عبيدة أو الأخفش أو من اللغويين الذين استندوا في رأيهم على تفسير المفسرين للآية كابن الأنباري، لذا فإن هذا المعنى المضاد قد يكون ناجماً عن السياق الذي ورد فيه اللفظ، فالأنداد عند الطبري فسرت بمعنى واحد وهو الأمثال، وجاء في سرد من قال بهذا المعنى التفسيران الآتيان:-

١- "الأنداد بمعنى الآلهة التي جعلوها معه، وجعلوا لها مثل ما جعلوا له".

٢- "وروي عن عكرمة: لولا كلبنا لدخل علينا اللصُ الدارَ، لولا كلبنا صاح في الدار ونحو ذلك" [5].

يتضح من هذين التفسيرين أن المفسرين قد يكونون تأولوا المعنى: تجعلونهم أنداداً لله في العبادة وهم أضداد له في القدرة والصفات، ولعل هذا المعنى وهذا التفسير، وهو كونهم جعلوا لله أنداداً وهم ليسوا بأمثال له وإنما أضداد هو منشأ وجود هذا المعنى للفظ وتفسيره بمعنى الأضداد، وهذا

---

[1] التهذيب (ند ١٤/٧١).

[2] قد يقال إن معنى المخالفة وارد عند أبي الهيثم، وتقول إن وروده ضمني في حين ورد صريحاً عند الأخفش، كما أن أبا الهيثم إن لم يكن كلامه في التفسير، فإنه قد يكون تعقيباً على كلام الأخفش، وقد يكون من زياداته على كتاب الفراء.

[3] انظر ص١٨٩ من هذا البحث.

[4] المقاييس: ٥/٣٥٥.

[5] تفسير الطبري: ١/١٩٨-١٩٩).

ما حصل عند أبي عبيدة، إذ فسره بالأضداد فقط، والشاهد الذي استشهد به أبو عبيدة هو الشاهد نفسه الذي استشهد به الطبري على معنى الأمثال لا غير، وهو قول حسان:

أتهجـــوه ولســـت لـــه بنـــــدٌ فشر كما لخير كمـــا الفـــداء [1]

وقد علق المنجد على استشهاد أبي عبيدة بهذا الشاهد بقوله: "والمعنى في الشاهد لا يؤيد مـــا ذهب إليه أبو عبيدة من معنى الضد، لأنه لا يخرج عن معنى المثل والشبه والعدل الذي اجتمعت عليه العرب في اللفظة، وبهذا نقرر خروج الكلمة من دائرة الأضداد في النص القرآني، وكلام العرب من ورائه" [2].

وبذلك يكون التفسير هو منشأ الضدية في هذا اللفظ، ويقوي ذلك أمور منها:-

١- ما قاله محمد آل ياسين: "وكنا رجحنا سابقاً أن تكون الآية الكريمة: ﴿فَلاَ تَجْعَلُواْ لِلّهِ أَندَاداً﴾ [البقرة/٢٢] هي السبب في وجود هذه المعاني لاختلافهم في تفسير معنى أنداداً" [3].

٢- أن الأخفش أورد المعنيين في تفسير الآية على سبيل العطف لا الاحتمال وكأن المعنيين مرادان في الآية، فالأنداد بمعنى الأمثال في العبادة، والأنداد بمعنى الأضداد في الصفات والفضل.

٣- أن تفرد المفسرين بمعنى الأضداد حاصل في اللسان أيضاً ومن خلال نص الأخفش [4] وكـــأن هذا المعنى ناجم عن التفسير مرتبط به.

جـ- رجع المعنيين إلى معنى عام، جاء عند أبي حيَّان: "النِّد المقاوم المضاهي، مثلاً كان أو ضداً أو خلافاً" [5] ويقول المنجد تعقيباً عليه: "وهذا التأويل يرجع الضدية في اللفظ إلى معـــنى عـــام يشمل الضد وغيره في اتساع دائرة اللفظ، إذ هو المقاوم المضاهي مطلقاً، فيخرج اللفظ عـــن قصد التضاد، والعزم عليه خاصة".

٢- الأَزْر.

جاء في (أزر): "ثعلب عن ابن الأعرابي في قول الله جل وعز: ﴿اشْدُدْ بِـــهِ أَزْرِي﴾ [طه/٣١] قال: الأزر: القوة. والأزر: الظهر والأزر: الضعف. قال: والإزر: الأصل بكسر الهمزة، قال: فمن جعل

---

[1] مجاز القرآن: ٣٤/١.

[2] التضاد في القرآن الكريم، ص٢٠٣.

[3] الأضداد في اللغة، ص٢٣٣، وقد وجدت الإحالة ولم أعثر على حديثه عن الآية أو اللفظ.

[4] اللسان (ند).

[5] البحر المحيط: ٩٣/١.

الأزر: القوة، قال في قوله: ﴿اشْدُدْ بِهِ أَزْرِي﴾ أي: اشدد به قوتي. ومن جعله الظهر، قال: شُدَّ به ظهري، أي قوِّ به ظهري، ومن جعله الضعف قال: شُدَّ به ضعفي وقوِّ به ضعفي" [1].

فسر ابن الأعرابي لفظ (الأزر) في الآية بثلاثة معانٍ، هي:

١- القوة. ٢- الظهر. ٣- الضعف.

والقوة والضعف معنيان متضادان، وبذلك يكتسب اللفظ صفة الضدية، وقد ورد معنى القوة في المعجم عند غير المفسرين، وهو المعنى الأصلي للمادة كما قرر ذلك ابن فارس حيث قال: "الهمزة والزاء والراء أصل واحد وهو القوة والشدة" [2]. أمَّا المعنى المضاد له وهو الضعف فلم ترد له أية إشارة ما خلا تفسير المفسر.

و لم أجد فيما بحثت من ينص على ضدية اللفظ [3] سوى الصغاني حيث قال: "الأزر: القوة والضعف" [4] و لم يزد على ذلك و لم يورد شواهد له.

ويظهر من كلام ابن الأعرابي أنه ناقل لرأي غيره من المفسرين، يتضح ذلك في قوله: "فمن جعل الأزر القوة... ومن جعله الضعف..." وفي ذلك إشارة إلى أن هذه المعاني أقوال قيلت في تفسير اللفظ في سياقه من الآية، وأنها لم تكن من اختراعه وابتداعه. كما أنَّ في إحلاله للمعنى محل اللفظ في السياق تأكيداً على أنه يرى أن اللفظ محتمل للدلالة على أحد هذه المعاني أو على المعنيين المتضادين في السياق القرآني نفسه.

ويمكن تفسير وجود الضدية في هذا اللفظ بما يلي:-

أ- أن يكون التفسير هو منشأ الضدية في هذا اللفظ، إذ قد يكون السياق القرآني هو الذي حمل على تفسير اللفظ بمعنى الضعف، لأن السياق جاء فيه: "واشدد به" وفُسِّرت بأنها: قوِّ به، كما ذكر ابن الأعرابي، فكان من المناسب لهذا المعنى وذاك السياق أن يكون معنى (الأزر) الضعف، فيكون الكلام: قوِّ به ضعفي، وبيِّن من كلام ابن الأعرابي نسبة ذلك التفسير أو المعنى المضاد للمفسرين.

ويقوي هذا الاحتمال أن تفرد المفسرين بهذا المعنى حاصل في اللسان أيضاً [5]، وفي نص ابن الأعرابي تحديداً، وكأن المعنى مرتبط بالتفسير وناتج عنه، كما لم ترد شواهد لمعنى الضعف فيما قرأت.

---

[1] التهذيب (١٣/٢٤٧).

[2] المقاييس (أزر ١/١٠٢).

[3] ذكر المجد في كتابه (التضاد في القرآن) أن النص على ضدية اللفظ جاء في رسالة الأضداد للمنشي (ت ١٠٠١هـ)، ص٩٤.

[4] أضداد الصغاني، ص٢٢٣.

[5] اللسان (أزر).

ب- أن تكون "أزر" بمعنى الضعف أصلها "وزر" والأخيرة معناها الحمل والثقل [1] وهما يؤديان إلى الضعف، فأبدلت الواو همزة، حيث تبدل الهمزة من الواو جوازاً إذا كانت الواو مكسورة في أول الكلمة [2]، والواو في (وزر) مكسورة وفي أول الكلمة. ولعل هذا يصلح تفسيراً لمعنى الظهر أيضاً، وهو مما تفرد به المفسرون في شرح المادة وذلك لأن محل الإحساس بالثقل ومحل الحمل هو الظهر، قال تعالى: ﴿وَوَضَعْنَا عَنكَ وِزْرَكَ * الَّذِي أَنقَضَ ظَهْرَكَ﴾ [الشرح/٢-٣].

ثانياً: ألفاظ لم ينص علماء الأضداد على ضديتها.

إن التفسير بالمعنيين المتضادين وجد في مواد لم ينص علماء الأضداد على ضدية ألفاظها، ومن هذه الألفاظ ما يلي:

١- الذِّكْر.

جاء في (ذكر): "وقول الله تعالى: ﴿سَمِعْنَا فَتًى يَذْكُرُهُمْ يُقَالُ لَهُ إِبْرَاهِيمُ﴾ [الأنبياء/٦٠]، قال الفراء فيه وفي قوله تعالى: ﴿أَهَذَا الَّذِي يَذْكُرُ آلِهَتَكُمْ﴾ [الأنبياء/٣٦]. قال: يريد: يعيب آلهتكم. قال: وأنت قائل للرجل لئن ذكرتني لتندمنّ، وأنت تريد: بسوء فيجوز ذلك. قال عنترة:

لا تَذْكُرِي فَرَسِي وما أَطْعَمْتُه ... فيكونَ جِلدُك مِثلَ جلدِ الأجرب

أي: لا تعيبي مهري، فجعل الذكر عيباً، قلت: وقد أنكر بعضهم أن يكون الذكر عيباً. وقال أبو الهيثم في قول عنترة: لا تذكري فرسي... معناه: لا تولعي بذكره، وذكر إيثاري إياه باللبن على العيال وقال الزجاج نحوا من قول الفراء.

قال: يقال: فلان يذكر الناس أي: يغتابهم ويذكر عيوبهم، وفلان يذكر الله أي يصفه بالعظمة ويثني عليه ويوحّده، وإنما يحذف مع الذكر ما عُقِل معناه" [3].

اشتمل تفسير الفراء والزجاج في النص السابق على معنيين متضادين للذكر، هما:

١- العيب. ٢- المدح والثناء.

---

[1] ابن فارس، المقاييس (وزر ١٠٨/٦).

[2] الحملاوي، شذا العرف، ص١٨٨.

[3] التهذيب (١٦٣/١٠).

وقد تفرد المفسرون بذكر معنى العيب للفظ "الذكر" في شرح المادة في حين ورد المدح عند غيرهم، ودعم الفراء تفسيره ذاك بأمرين، هما:

١- مثال مصنوع، مشيراً بذلك إلى أن هذا المعنى مستعمل في كلام العرب وجائز فيه.

٢- شاهد شعري، وهو بيت لعنترة، وقد فسر لفظ "الذكر" فيه بالعيب.

كما أكّد الزجاج ذلك بمثال مصنوع للذكر وفسره بمعنى العيب والغيبة. ومما يقوي تفسير الذكر بالعيب سياق الآية التي ورد فيها اللفظ، كما أن اللفظ فُسِّر عند الطبري بمعنى العيب فقط [١].

وقد أورد الأزهري إنكاراً على من جعل الذكر عيباً و لم يحدد إن كان الإنكار على ذلك في الآية؟ أم في البيت الشعري؟ أم في اللغة عامة؟

والذي يظهر من كلام أبي الهيثم الذي أورده الأزهري أن الإنكار على تفسير الذكر بمعنى العيب في بيت عنترة.

وحاصل الكلام أن الذكر يستعمل بمعنى العيب والمدح، والسياق اللغوي والموقف، ونية المتكلم هي التي تحدد المراد بالذكر، ففي قوله تعالى: ﴿يَذْكُرُ آلِهَتَكُمْ﴾ يحدد هنا السياق اللغوي معنى الذكر، فكون الآلهة هي المذكورة من إبراهيم عليه السلام تجعل الذكر يحمل على معنى العيب والسَّب من إبراهيم عليه السلام. وقد عبر الزجاج عن هذا المعنى عندما قال: "وإنما يحذف مع الذكر ما عقل معناه" أي: إن صفة الذكر ووجهه يحذف إذا فهم من السياق وجه الذكر وصفته إن كانت مدحاً أو ذمًّا، لذا يقال: فلان يذكر الله، فيفهم أنه يثني عليه ويصفه بالعظمة.

ويمكن تفسير احتمال الذكر للمعنيين المتضادين بالاحتمالين التاليين:-

أ- عموم معناه، يقول ابن فارس في شرحه لأصل المادة: "والأصل الآخر: ذكرت الشيء خلاف نسيته، ثم حمل عليه الذكر باللسان، والذِّكر: العلاء والشرف وهو قياس الأصل..." [٢] و لم يذكر ابن فارس معنى العيب.

ب- أن يكون لفظ الذكر اُستعير للدلالة على معنى العيب كناية عن استعمال لفظ السَّب والشتم تأدباً وتحرزاً عن ذكر تلك الألفاظ الصريحة في دلالتها على العيب.

ومن الألفاظ التي لم ينص علماء الأضداد على ضديتها ألفاظ منشأ الضدية فيها هو التفسير، ففي شروح بعض المواد وجدت معانٍ متضادة نتيجة تفسير المفسرين لألفاظ قرآنية تنتمي إلى تلك

---

[١] تفسير الطبري: ٣٩/٩.

[٢] المقاييس (ذكر ٣٥٨/٢).

المواد، وهذه الألفاظ كما ذكرنا لم تذكرها كتب الأضداد وإنما أدى الاختلاف في تفسيرها وفهمها بين المفسرين إلى تفسيرها بمعنيين متضادين أحياناً.

وقد تنبه إلى هذا العامل محمد آل ياسين في دراسته للأضداد حيث ذكر ضمن عوامل وجود الأضداد وظروف نشأتها عاملاً أطلق عليه: "طريقة الاستعمال وضدية التفسير" وقال عن الأمثلة الناشئة عن هذه الحالة: "لأن فكرة الضدية في هذه الحالة لا تتوفر في اللفظة نفسها وإنما تتوفر في الاختلاف الذي ينشأ من تفسيرها بسبب ما يفسر به السياق أو التركيب العام للجملة، فالتضاد في التأويل لا في اللفظة، وفي متعلقاتها من الحروف لا بأصلها المفرد" [1].

وقد كان هذا العامل أحد الاحتمالات التي فسرت بها الضدية في اللفظين السابقين وهما: (الند، الأزر) وهي من الألفاظ التي نص علماء الأضداد على ضديتها أما ما لم ينص عليه فمن أمثلته ما جاء في (رهق): "وقال الزجاج في قول الله: ﴿وَأَنَّهُ كَانَ رِجَالٌ مِّنَ الْإِنسِ يَعُوذُونَ بِرِجَالٍ مِّنَ الْجِنِّ فَزَادُوهُمْ رَهَقًا﴾ [الجن/٦] قيل: كان أهل الجاهلية إذا مرت رفقة منهم بواد يقولون: نعوذ بعزيز هذا الوادي من مَرَدة الجن فزادوهم رَهَقاً أي ذلة وضعفاً. قال: -ويجوز والله أعلم- أن الإنس الذين عاذوا بالجن زادهم الجن رَهَقاً أي ذلة. وقال مجاهد في قوله: ﴿فَزَادُوهُمْ رَهَقًا﴾ قال: طغياناً. وقال قتادة: "زادوهم إثماً. وقال الكلبي: زادوهم غيًّا" [2].

فُسِّرَ لفظ (الرَّهق) في الآية عند الزجاج بمعنى الذلة والضعف، وفسر عند مجاهد بمعنى الطغيان، ومستعمل المعجم إذا قرأ تفسير اللفظ بهذين المعنيين المتضادين قد يظنه من الأضداد، فالذلة والضعف والطغيان يشتم فيها رائحة التضاد، فالطغيان معنى يستلزم القوة والجبروت وهي معانٍ ضد الذلة والضعف.

ولكن الاختلاف في تفسير لفظ (الرهق) في الآية ناجم عن السياق الذي وقع فيه، فمن فسر لفظ الرهق بالضعف والذلة، ومنهم الزجاج كان تقدير الكلام عنده: أن الأنسَ باستعاذهم بالجن زادهم الجنُّ رهقاً أي: ضعفاً وذلة وخوفاً، فالفاعل في (زادوهم) يعود على الجن، والمفعول هو الأنس.

أما من فسره بمعنى الطغيان كمجاهد فالسبب في ذلك أن تقدير الكلام عنده: أن الجن زادهم الإنس باستعاذهم بهم طغياناً وقوة، فيكون الفاعل هو الإنس والمفعول هو الجن، أو بعبارة أخرى:

---

[1] الأضداد في اللغة، ص٢١٤.

[2] التهذيب (٣٩٨/٥).

زاد الإنسُ الجنَّ طغياناً باستعاذتهم بهم.

ومما يؤكد أن الاختلاف بين المفسرين في تفسير الآية أكسب اللفظ صفة الضدية ما جاء في تفسير ابن كثير: "كان عادة العرب في جاهليتها يعوذون بعظيم ذلك المكان من الجان أن يصيبهم بشيء، فلما رأت الجن أن الإنس يعوذون بهم من خوفهم ﴿فَزَادُوهُمْ رَهَقًا﴾ أي: خوفاً وإرهاباً وذعرا، حتى بقوا أشد منهم مخافة وأكثر تعوذاً بهم... وقال الثوري ﴿فَزَادُوهُمْ رَهَقًا﴾ أي ازدادت الجنُّ عليهم جرأة" [1].

يلاحظ أن لفظ (رهقا) في التأويل الأول فسر بالخوف والذعر بناء على أن الجن زادت الإنس خوفاً على خوفهم، أما في التأويل الثاني وهو ما جاء عند الثوري فسر لفظ (رهقا) بالجرأة بناءً على أن الجن ازدادت بذلك جرأة. وبين الخوف والجرأة تضاد في المعنى وهو شبيه بما جاء في المعجم بين الضعف والطغيان، ولكنه بصورة أخرى.

وهكذا فإن الاختلاف في تفسير الآية وفهمها عند المفسرين هو منشأ الضدية في لفظ الرهق، ولعل منشأ الاختلاف وتعدد الاحتمال هو قوله تعالى: ﴿فَزَادُوهُمْ رَهَقًا﴾ حيث يحتمل -كما ذكرنا- أن يكون الفاعل هو الجن، أو الإنس، وقد وضع الزجاج هذين الاحتمالين، ولكنه أبقى على تفسير "رهقا" بمعنى واحد وهو الضعف، قال الزجاج: "ويجوز والله أعلم أن الإنس الذين كانوا يستعيذون بالجن زادوا الجن رهقا، ويجوز أن يكون الجن زادوا الإنس رهقا" [2].

وقد يوظف الأزهري نص المفسر ليخدم به مادة أخرى في معجمه كما حصل في (ظهر) حيث جاء فيها: "وقال الفراء: العرب تقول: هذا ظهر السماء، وهذا بطن السماء لظاهرها الذي تراه. قلت: وهذا جائز في الشيء ذي الوجهين الذي ظهره كبطنه كالحائط القائم" [3].

إن النص السابق جزء مما قاله الفراء في تفسير قوله تعالى: ﴿مُتَّكِئِينَ عَلَى فُرُشٍ بَطَائِنُهَا مِنْ إِسْتَبْرَقٍ﴾ [الرحمن/٥٤]، حيث قال: "قد تكون البطانة ظهارة، والظهارة بطانة، وذلك أن كل واحد فيهما قد يكون وجهاً، وقد تقول العرب: هذا ظهر السماء لظاهرها الذي تراه... " [4].

وقد نقل الأزهري هذا النص في (بطن) [5] ثم أورد جزءاً منه في (ظهر) وهو الجزء الذي

---

[1] تفسير ابن كثير: ٤/٤٣٨.

[2] معاني القرآن وإعرابه: ٥/٢٣٤. وهذا النص لم يرد كاملاً في التهذيب.

[3] التهذيب (٦/٢٥١).

[4] معاني القرآن: ٣/١١٨.

[5] التهذيب (١٣/٣٧٣).

يتصل بالظهارة، وبذلك يكون المفسر قد تفرد بالإشارة إلى الضدية في لفظ الظهارة رغم عدم ورود اللفظ في القرآن الكريم، لكن الأزهري أفاد منه في تكميل شرحه للمعنى المعجمي لمادة (ظهر) كما أنه حدد الدلالة وقيدها في الشيء ذي الوجهين، وسنعرض لتفسير نشأة الضدية في هذا اللفظ عند الحديث عن لفظ (البطانة) [1].

وقد ذكر أصحاب كتب الأضداد هذا اللفظ. مثل: ابن الأنباري [2]، والصغاني [3].

---

[1] انظر ص١٨٨ من هذا البحث.

[2] أضداد ابن الأنباري، ص٣٤٢.

[3] أضداد الصغاني، ص٢٣٨.

الفصل الثالث: المعاني الإسلامية

١- تمهيـــد.

٢- الألفاظ الدالة على ذوات.

٣- الألفاظ الدالة على أحداث.

٤- موقف الأزهري.

٥- التغيُّر الدلالي في الألفاظ الإسلامية.

٦- خلاصـــة الآثار المعجمية.

١- تمهيد

كانت عقيدة العرب في الجاهلية الوثنية، وتتحكم بهم العصبية القبلية، بعدوا عن التعاليم السماوية، وغرقوا في متعهم الدنيوية، ثم جاء الإسلام فغيرهم من حالٍ إلى حالٍ، وأخرجهم من الظلمات إلى النور، غير معتقداتهم وأفكارهم، وغير حياتهم وأخلاقهم، وكان مما هذَّبه الإسلام في العرب لغتهم وألفاظهم، ذلك لأن هذا الدين جاء بشرائع وعبادات ومفاهيم وغيبيات، وهذه كلها معانٍ جديدة وأمور مستحدثة تستلزم ألفاظاً تعبر عنها، وأسماءً تعرف بها، وقد عبر عن هذا ابن فارس حين قال: "كانت العرب في جاهليتها على إرث آبائهم في لغاتهم وآدابهم ونسائكهم وقرابينهم فلما جاء الله جل ثناؤه بالإسلام حالت أحوال، ونسخت ديانات، وأبطلت أمور، ونقلت من اللغة ألفاظ عن مواضع إلى مواضع أخر بزيادات زيدت، وشرائع شرعت وشرائط شرطت..." [١] كما أشار أبو هلال العسكري إلى هذا التغير حيث قال: "وقد حدثت في الإسلام معانٍ وسميت بأسماءٍ كانت في الجاهلية لمعانٍ أخر، ثم كثر ذلك حتى سُمِّي التمسح تيمماً، والفسق هو الخروج عن طاعة الله تعالى..." [٢].

وهكذا فإن هذه المرحلة كما أن لها أهميتها في حياة البشرية في دينها ودنياها لأنها مرحلة تغير وخروج من طور إلى طور، فإن لها أهمية كبيرة في حياة اللغة إذ شهدت تغيرات في ألفاظها ودلالاتها.

وتسجيل هذه التغيرات من أهم الأعمال المنوطة بالمعجم والوظائف التي ينبغي للمعجم أن يفي بها وذلك لأسباب، منها:

١- أن هذه المرحلة مرحلة مهمة في حياة اللغة لا بد أن يسجل المعجم آثارها وملامح التغير فيها.

٢- أن هذه المعاني المستحدثة والمفاهيم الجديدة تمس حاجة مستعمل المعجم إلى معرفتها، والعلم بها، لأنها جزء من دينه الذي هو أهم ما في حياة المسلم، فالألفاظ الإسلامية من أولى الأولويات، وأهم المصطلحات التي يلزم شرحها وبيان معانيها، فهي عنصر مهم بالنسبة للمعجم بصفة عامة، وللتهذيب بصفة خاصة لما لصاحبه من أهداف دينية وتوجهات إسلامية.

المفسرون والمعاني الإسلامية:

والسؤال الذي قد يطرح الآن، هو: ما الصلة بين المفسرين والمعاني الإسلامية؟ أو ما دور

---

[١] الصاحبي، ص٧٨.

[٢] الأوائل: ١/٧٧.

المفسرين في وجود المعاني الإسلامية في اللغة، وهي أثر من آثار الإسلام؟ وللإجابة على هذا السؤال نقول:

نعم، إن مجيء الإسلام ونزول القرآن بلغة العرب هو الذي أحدث هذه التغيرات وأوجد هذه المعاني الإسلامية، أما المفسرون فكان لهم فضل الكشف عن بعض هذه المعاني الإسلامية والسبق إلى الإشارة إليها.

إذاً فحديثنا عن أثر المفسرين هنا ليس حديثاً عن عوامل التغير الدلالي وأسباب وجود المعاني الإسلامية، وإنما الحديث هنا عن طريقة من طرق بيان هذه المعاني، ووسيلة من الوسائل التي كشفت وعبرت عنها فكأنها دخلت إلى اللغة عن طريقها وبواسطتها. وتتعدد هذه الطرق التي بينت المعاني الإسلامية وكشفت عنها، ومن هذه الطرق ما يلي:

١- السياق القرآني:

وذلك حين تأتي بعض الألفاظ الإسلامية مفسرة في القرآن، ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿كَلاَّ لَيُنبَذَنَّ فِي الْحُطَمَةِ * وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْحُطَمَةُ * نَارُ اللَّهِ الْمُوقَدَةُ * الَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى الأَفْئِدَةِ * إِنَّهَا عَلَيْهِم مُّؤْصَدَةٌ * فِي عَمَدٍ مُّمَدَّدَةٍ﴾ [الهمزة/٤-٥-٦-٧-٨-٩] فالمعنى الإسلامي للحطمة وهو اسم من أسماء النار جاء تالياً للفظ مبيناً له.

٢- السنة النبوية:

جاءت السنة النبوية مبينة للقرآن، قال تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل/٤٤]، وهذا المعنى أشار إليه الأزهري في مقدمته [١].

أ- السنة القولية: ومثال ذلك قوله صلى الله عليه وسلم حين سئل: "فما الإحسان؟ قال: أن تعبد الله كأنك تراه" [٢].

ب- السنة الفعلية: وتتمثل فيما كان يبينه عليه الصلاة والسلام بأفعاله، ومن أمثلة ذلك: بيانه عليه الصلاة والسلام لمعاني الصلاة والحج، ولذا قال: "خذوا عني مناسككم" [٣] وقال:

---

[١] انظر التهذيب: ١/٤.

[٢] خرجه البخاري في باب سؤال جبريل النبي صلى الله عليه وسلم عن الإيمان والإسلام برقم (٥٠) وخرجه مسلم في باب الإيمان برقم (١٠).

[٣] ورد عند ابن مالك في الموطأ في كتاب الحج برقم (٤٦٥) وورد في فتح الباري في كتاب العلم باب الإنصات للعلماء.

"صلوا كما رأيتموني أصلي" [1] وتلك الأفعال التي كان يقوم بها عليه الصلاة والسلام هي المعاني الإسلامية التي حملتها الألفاظ واستحدثت فيها.

٣- المفسرون:

وهم مقصدنا في هذا المبحث، ونعني بهم المفسرين الذين اصطلح على تسمية تفسيرهم بالتفسير المأثور أو التفسير النقلي [2]، إذ كان لهؤلاء السبق في الكشف عن المعاني الإسلامية والاجتهاد في بيان دلالاتها.

ومن أمثلة ذلك ما يلي:

١- ما روي عن ابن عباس في تفسير قوله تعالى: ﴿إِذَا وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ﴾ [الواقعة/١] قال: الواقعة والطامّة والصاخة ونحو هذا من أسماء يوم القيامة عظَّمه الله وحذَّر عباده [3].

٢- ما قاله ابن عباس في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَا آتَيْتُم مِّن رِّبًا لِّيَرْبُوَ فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلاَ يَرْبُو عِندَ اللَّهِ﴾ [الروم/٣٩] قال: "هو ما يعطي الناس بينهم بعضهم بعضاً، يعطي الرجل الرجل العطية يريد أن يعطى أكثر منها" [4].

٣- وخير ما يستشهد به على أثر المفسرين في الكشف عن المعاني الإسلامية وبيانها ما جاء في التهذيب في تفسير التفث وتعليق الزجاج عليه، حيث جاء في (تفث): "**قال الله جل وعز: ﴿ثُمَّ لْيَقْضُوا تَفَثَهُمْ وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ﴾ [الحج/٢٩] وحدثنا محمد بن إسحاق السِّندي قال: حدثنا علي بن خشرم عن... ابن عباس في قوله: ﴿ثُمَّ لْيَقْضُوا تَفَثَهُمْ﴾ قال: التفث: الحلق والتقصير والأخذ من اللحية والشارب والإبط والذبح والرمي... وقال الزجاج: التفث أهل اللغة لا يعرفونه إلا من التفسير...**" [5].

كانت هذه إشارة عن أثر المفسرين في الكشف عن المعاني الإسلامية في اللغة إذ كان لهم دور الترجمة والإيصال، أما عن أثرهم في معجم التهذيب فهو ما سنعرض له هنا وذلك من خلال أمثلة من المعجم لنوعين من الألفاظ الإسلامية، وهما:

١- الألفاظ الدالة على ذوات.

٢- الألفاظ الدالة على أحداث.

---

[1] ورد في صحيح ابن حبان برقم (٢٠١٢) خرجه الألباني في كتاب تمام المنة في التعليق على فقه السنة برقم (٣٤).

[2] الذهبي، التفسير والمفسرون: ١/٦٤/٦٥.

[3] تفسير الطبري: ١١/٦٢٢.

[4] السابق: ١٠/١٨٨.

[5] التهذيب (١٥/٢٦٦-٢٦٧).

٢- الألفاظ الدالة على ذوات

يقصد بالألفاظ الدالة على ذوات تلك الألفاظ التي يكون مدلولها الإسلامي ذاتاً لا حدثاً، ولفظ الذات يطلق ويراد به معانٍ متعددة [١]، لكن المراد به هنا معنى مقارب للشخص، جاء عند الجرجاني في تعريف الذات: "وقيل: ذات الشيء نفسه وعينه، وهو لا يخلو عن العرض، والفرق بين الذات والشخص: أن الذات أعم من الشخص، لأن الذات تطلق على الجسم وغيره، والشخص لا يطلق إلا على الجسم" [٢].

ومن أمثلة هذه الألفاظ: أسماء الله الحسنى، وأسماء الجنة، وأسماء الملائكة، وإطلاق لفظ الذات على هذه المدلولات استعمال جرى عليه المحققون من العلماء كابن تيمية، وابن القيم، من ذلك ما قاله ابن تيمية عن أسماء الله الحسنى: "وكل اسم من أسمائه يدل على الذات المسماة وعلى الصفة التي تضمنها الاسم" [٣] ويقول ابن القيم عن أسماء الجنة: "وللجنة عدة أسماء باعتبار صفاتها، ومسماها واحد باعتبار الذات... وهكذا أسماء الرب سبحانه وتعالى وأسماء كتابه، وأسماء رسله، وأسماء اليوم الآخر، وأسماء النار". لذا فإن تسمية هذه الألفاظ بهذا الاسم هنا مستمدة من النصوص السابقة ومعتمدة عليها.

وهذه الألفاظ كثيرة وموضوعاتها متنوعة وأمكن تصنيفها إلى موضوعات، ومنها: "أسماء الله الحسنى، وأسماء يوم القيامة، وأسماء الجنة، وأسماء النار، وأسماء الأماكن المقدسة، وأسماء الأنبياء والرسل، وأسماء الكتب السماوية، وأسماء أعداء الدين (إبليس، الشيطان، الجبت والطاغوت).

وبعد الرجوع إلى أكثر هذه الألفاظ في المعجم، رأيت الاقتصار على دراسة أربعة موضوعات منها هي الأربعة الأولى، وذلك لأسباب منها:

١- أن البحث لا يتسع لتتبعها كلها، وتحصل الكفاية بدراسة نماذج منها لما بينها من تشابه وتقارب.

٢- أن هذه الموضوعات هي من أهم الموضوعات الإسلامية وأشهرها.

٣- أنها أقدر من غيرها على تصوير أثر المفسرين لتوفر مادتها في المعجم، ووضوح التطور الدلالي فيها إذ إن بعض الموضوعات كانت مدلولاتها معروفة قبل الإسلام [٤].

---

[١] انظر التهذيب (تفسير ذو وذات ١٥/٤١-٤٣)، الكليات، ص٤٥٤.

[٢] التعريفات، ص٧٨.

[٣] محمد بن عثيمين، شرح مقدمة التفسير لابن تيمية، ص٣١.

[٤] ومن ذلك أسماء الكتب السماوية كالإنجيل، والتوراة فمدلولاتها كانت معروفة قبل الإسلام، وكذلك أسماء الأماكن المقدسة مكة.

أسماء الله الحسنى

هي الأسماء الدالة على الذات الإلهية والمتضمنة لصفاته عز وجل، "وكل اسم من أسمائه يدل على الذات المسماة وعلى الصفة التي تضمنها الاسم، كالعليم يدل على الذات والعلم..." [1].

وبالرجوع إلى عدد كبير من أسماء الله الحسنى في معجم التهذيب وجد أن أثر المفسرين في هذا النوع يمكن عرضه من خلال ثلاثة عناصر، هي: تفرد المفسرين، تميز المفسرين، أثر تفسير أسماء الله الحسنى على المواد اللغوية.

أ- تَفَرُّدُ المفسرين.

وفي هذا القسم إما أن يأتي الاسم في الآية القرآنية ويتبعه التفسير، وإمَّا أن يقدم الأزهري للتفسير بذكر الاسم وبيان أنه من أسماء الله وصفاته.

ومن أمثلة النوع الأول تفسير "المقيت" حيث جاء في (قوت): "وقال الفراء في قول الله جل وعز: ﴿وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُقِيتًا﴾ [النساء/٨٥] المقيت: المقتدر والمقدِر، كالذي يعطي كل رجل قوته.

وقال الزجاج في قوله جل وعز: (الآية)، قال: قال بعضهم: المقيت: القدير، وأنشد الفراء:

وذي ضغن كففت النفس عنه وكنت على إساءَته مُقيتا

أي مقتدرا. وقيل المقيت: الحفيظ، وقال أبو إسحاق: وهو عندي بالحفيظ أشبه لأنه مشتق من القوت، يقال: قت الرجل أقوته قوتا... والقوت اسم الشيء الذي يحفظ نفسه ولا فضل فيه على قدر الحفظ.

فمعنى المقيت والله أعلم: الحفيظ الذي يعطي الشيء قدر الحاجة من الحفظ وأنشد:....

وقال أبو عبيدة: المقيت عند العرب: الموقوف على الشيء، وأنشد:... " [2].

ومن أمثلة النوع الثاني تفسير "العزيز" حيث جاء في (عزّ): "العزيز من صفات الله جل وعز وأسمائه الحسنى، وقال أبو إسحاق بن السري: العزيز في صفة الله تعالى: الممتنع، فلا يغلبه شيء، وقال غيره، هو القوي الغالب على كل شيء. وقيل هو الذي ليس كمثله شيء" [3].

---

[1] محمد بن عثيمين، شرح مقدمة التفسير لابن تيمية، ص٣١.

[2] التهذيب (٢٥٤/٩).

[3] السابق (٨٢/٢).

ب- تَمَيُّز المفسرين.

قد يشترك المفسر مع غيره في تفسير الاسم ولكن يتميز عنه بأمور، من أهمها زيادة إيضاح المعنى وبيانه، ومثال ذلك ما جاء في تفسير اسمي (الرحمن) و (الرحيم) في (رحم) حيث افتتحت بالنص التالي: "قال الليث: الرحمن الرحيم اسمان اشتقاقهما من الرحمة، قال: ورحمة الله وسعت كل شيء، وهو أرحم الراحمين. وقال الزجاج: ... قال: وفعلان من أبنية ما يبالغ في وصفه، قال فالرحمن الذي وسعت رحمته كل شيء، وقال أبو إسحاق: والرُّحْم والرُّحُم في اللغة العطف والرحمة... وقال ابن عباس: هما اسمان رقيقان أحدهما أرق من الآخر؛ فالرحمن الرفيق، والرحيم العاطف على خلقه بالرزق"[1].

يلاحظ أن الليث اشترك مع المفسر في الإشارة إلى اسمين من أسماء الله الحسنى، ولكن بملاحظة تفسيره ومقارنته بما قدمه المفسرون فإننا نجد أن تفسير المفسرين (ابن عباس، الزجاج) هو الذي وضح المعنى وبينه، فالليث لم يفسر الاسمين بمرادف لهما يساعد على بيان المعنى.

في حين نجد أن تفسير ابن عباس وتفريقه بين الاسمين أسهم في تجلية المعنى، إذ قام بتعريفهما بمرادف لهما، ثم التفريق بينهما حيث جعل أحدهما أرق من الآخر، وكأنه بذلك يعلل الجمع بين الصيغتين، إذ الجمع بينهما يقتضي تغايرهما وعدم تطابقهما في المعنى ووجود فروق دلالية بينهما. كما أن المعنى العام الذي قدمه الزجاج زاد من إيضاح المراد بالاسمين.

جـ- أثر تفسير أسماء الله الحسنى على شروح المواد اللغوية.

كان لتفسير أسماء الله الحسنى آثار مخصوصة على شروح بعض المواد اللغوية، تميزت بها عن غيرها من الأسماء، ومن أهم هذه الآثار ما يلي:

١- قصر استعمال بعض صيغ المواد في ذات الله عز وجل.

ويتمثل هذا في الأسماء التي دلت نصوص المفسرين على قصر التسمية بها على الله عز وجل ومنع إطلاقها على غيره، يقول أحمد مختار عمر في هذا الصدد: "فقد لاحظ العلماء أن هناك عدداً من الصفات يختص بالذات الإلهية وحدها، ولا يصح وصف البشر بها، إما لأنها من صفات العظمة ومخالفة الحوادث فلا يصح وصف المخلوق بها، أو لأنها إن كانت صفات محمودة في جانب الله فهي غير محمودة في جانب البشر"[2]. ومن أمثلة ذلك ما يلي:

---

[1] السابق (٥/٤٩-٥٠).

[2] أسماء الله الحسنى دراسة في البنية والدلالة، ص١١٦.

١ - لفظ الجلالة (الله):

جاء في (وله): "وقال أبو الهيثم: فالله أصله إلاه، قال الله جل وعز: ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ﴾ [المؤمنون/٩١] قال: ولا يكون إلهاً حتى يكون معبوداً، وحتى يكون لعابده خالقاً ورازقاً ومدبراً، وعليه مقتدراً،

فإن لم يكن كذلك فليس بإله وإن عبد ظلماً، بل هو مخلوق ومُتعبَّد.

قال: وأصل إله ولاه، فقلبت الواو همزة... ومعنى ولاه أن الخلق إليه يَوْلهون في حوائجهم ويفزعون إليه فيما يصيبهم، ويفزعون إليه في كل ما ينوبهم كما يَوْله الطفل إلى أمه. وقد سمت العرب الشمس لما عبدوها: إلاهة...

وكانت العرب في جاهليتها يدعون معبوداتهم من الأصنام والأوثان آلهة وهو جمع إلاهة"[١].

إن تفسير أبي الهيثم لاسم (الله) والذي قال فيه: "ولا يكون إلهاً حتى يكون معبوداً،..." يشير إلى عدم صلاحية إطلاق هذا الاسم على غير الله، كما يشير إلى تفرده به سبحانه وتعالى. وفي هذا قال الرازي: "قال بعض العلماء: اسمه "الله" لأنه تفرد بهذا الاسم، فلم يُسَمَّ بهذا الاسم شيء من الخلق، و لم يوجد هذا الاسم لشيء من الأشياء... وتسمى الناس بسائر الأسماء و لم يتسموا بهذا الاسم الواحد وهو الله"[٢].

٢ - الرحمن:

جاء في (رحم): "وقال الزجاج: الرحمن الرحيم صفتان معناهما فيما ذكر أبو عبيدة: ذو الرحمة، قال: ولا يجوز أن يقال: رَحْمَن إلا لله جل وعز. قال: وفعلان من أبنية ما يبالغ في وصفه. قال: فالرحمن الذي وسعت رحمته كل شيء، فلا يجوز أن يقال: رحمن لغير الله"[٣].

يتضح من كلام الزجاج السابق كيف خُصِصَت صيغة من صيغ المادة وهي (رحمن) في إطلاقها على الله عز وجل، وعدم جواز تسمية غير الله عز وجل بها شرعاً، ثم يقدم الزجاج تعليلاً لذلك القصد، وهو أن الله وسعت رحمته كل شيء ولا تماثلها رحمة لذا تفرد بهذا الاسم و لم يطلق على غيره.

---

[١] التهذيب (٦/٤٢٣-٤٢٤).

[٢] الزينة: ٢/١٢.

[٣] التهذيب (٥/٤٩-٥٠).

٣- المتكبر:

جاء في (كبر): "وقول الله جل وعز: ﴿سَأَصْرِفُ عَنْ آيَاتِيَ الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ﴾ [الأعراف/١٤٦] قال الزجاج: أي أجعل جزاءهم الإضلال عن هداية آياتي. قال: ومعنى يتكبرون أي أنهم يرون أنهم أفضل الخلق، وأنّ لهم من الحق ما ليس لغيرهم.

وهذه الصفة لا تكون إلا لله خاصة، لأن الله جل وعز هو الذي له القدرة والفضل الذي ليس لأحد مثله، وذلك الذي يستحق أن يقال له: المتكبر، وليس لأحدٍ أن يتكبر لأن الناس في الحقوق سواء، فليس لأحد ما ليس لغيره، فالله المتكبر جل وعز، وأعلم الله أن هؤلاء يتكبرون في الأرض بغير حق أي هؤلاء هذه صفتهم" [١].

يفهم من كلام الزجاج السابق تخصيص استعمال صيغة (المتكبر) في حق الله تعالى، إذ هو أهل لذلك، كما أنه يعلل تخصيص هذا الاسم بالله عز وجل بأنه هو صاحب القدرة والفضل وحده ولا يشاركه فيه أحد.

ولكن هذه الصفة أو هذا الاسم لا يوصف به على وجه المدح وإن كان يجوز استعمالها على وجه الذم كما جاء في الآية.

٢- تخصيص بعض صيغ المواد بالدلالة على معانٍ خاصة في ذات الله عز وجل

ويتمثل ذلك فيما بقي من الأسماء الحسنى والتي يجوز إطلاقها على غير الله عز وجل حيث إن الصيغةَ نفسهَا إذا قُصِدَ به الله عز وجل، كان له معنى يليق به وصفة خاصة به، وإذا قصد به أحد المخلوقين فإنه يدل على معنى آخر يختلف عنه.

وقد تنبه المفسرون إلى ذلك وعمدوا في بعض الأحيان إلى التفريق بين المعنيين في المواد اللغوية. ومن أمثلة ذلك ما يلي:

١- الشكور:

جاء في (شكر): "والشكور من أسماء الله عز وجل معناه أنه يزكو عنده القليل من أعمال العباد. وأما الشكور من عباد الله فهو الذي يجتهد في شكر ربه بطاعته وأدائه ما وظف عليه من عبادته" [٢].

---

[١] التهذيب (١٠/٢١٠).

[٢] التهذيب (١٠/١٦).

٢- الملك:

جاء في (ملك): "وأخبرني المنذري عن أبي العباس أنه اختار "مالك يوم الدين" [الفاتحة/٣]، وكل من يملك فهو مالك لأنه بتأويل الفعل: مالك الدراهم ومالك الثوب.

ومالك يوم الدين، يملك إقامة يوم الدين، ومنه قوله: ﴿مَالِكَ الْمُلْكِ﴾ [آل عمران/٢٦] قال: وأمّا ملك الناس وسيد الناس ورب الناس، فإنه أراد أفضل من هؤلاء ولم يرد أنه يملك هؤلاء. وقد قال الله جل وعز: (مالك الملك) ألا ترى أنه جعله مالكاً لكل شيء فهذا يدل على الفعل. ذكر هذا بعقب قول أبي عبيد واختياره"[١].

أسماء يوم القيامة

يوم القيامة هو اليوم الذي يقوم فيه الناس لرب العالمين للحساب والجزاء، وهذا الاسم الشائع المعروف لذلك اليوم، وهو الاسم الذي تفسر به الأسماء الأخرى كما جاء عند المفسرين في التهذيب.

وقد جاءت مادة (قام) في التهذيب[٢] خالية من الإشارة إلى هذا الاسم من المفسرين، ويرجع هذا لشهرة الاسم وغناه عن التفسير، ومنهج المفسرين في كتب المعاني شرح ما يحتاج إلى تفسير لغموضه أو غرابته أو غير ذلك، ولم يكن ذلك في كتب المعاني فقط بل في كتب التفسير الأخرى. وقد أشار إلى ذلك أحد الباحثين حين قال: "ولم تتوقف كتب التفسير عند يوم القيامة، واعتبرته واضحاً لا يحتاج إلى شرح، اللهم إلا ما كان من إسهاب بعض التفاسير في ذكر صفاته وأهواله وأحداثه"[٣] وتفرد بالإشارة إلى هذا الاسم ومعناه الإسلامي في المادة الليث حيث قال: "القيامة يوم البعث، يوم يقوم الخلق بين يدي الحي القيوم"[٤] وقد فسر هذا الاسم في القرآن في قوله تعالى: ﴿أَلاَ يَظُنُّ أُولَئِكَ أَنَّهُم مَّبْعُوثُونَ لِيَوْمٍ عَظِيمٍ يَوْمَ يَقُومُ النَّاسُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [المطففين/٤-٥-٦] وكلام الليث مأخوذ من ذلك.

---

[١] السابق (١٠/٢٦٨).

[٢] السابق (٩/٣٥٦-٣٦٢).

[٣] أبو عودة، التطور الدلالي، ص٣٦٢.

[٤] التهذيب (قام ٩/٣٦٠).

وبالرجوع إلى أكثر أسماء يوم القيامة الواردة في المعجم وجد أن أثر المفسرين في هذا الجانب يمكن عرضه من خلال عنصرين، هما: ١- تفرد المفسرين، ٢- سبق المفسرين في الكشف عن معاني بعض أسماء يوم القيامة.

أ- تفرد المفسرين.

تفرد المفسرون بذكر المعنى الإسلامي لأكثر أسماء يوم القيامة في مواضع من معجم التهذيب، منها ما يلي:

١- الحاقة:

وقول الله جل وعز: ﴿الْحَاقَّةُ * مَا الْحَاقَّةُ * وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْحَاقَّةُ﴾ [الحاقة/١-٢-٣] الحاقة: الساعة والقيامة، سميت حاقة، لأنها تحق كل إنسان بعمله من خير وشر، قال ذلك الزجاج وقال الفراء: سميت حاقة لأن فيها حواق الأمور والثواب. قال: والعرب تقول لما عَرَفت الحَقَّة مني هربت والحَقّة والحاقة بمعنى واحد.

وقال غيرهما: سميت القيامة حاقة لأنها تَحُقّ كل مُحاقّ في دين الله بالباطل أي كل مجادل ومخاصم، فتحقه أي: تَغْلِبُه وتَخْصِمُه، من قولك: حاقَقْتُه أُحاقُّه حِقاقاً ومُحَاقّة" [1].

من أهم ما يلاحظ على النص السابق ما يلي:

١- أن الاسم وهو (الحاقة) ورد في الآية، و لم يرد في السياق القرآني ما يبين معناه الإسلامي فالآية التي جاءت بعدها هي: ﴿كَذَّبَتْ ثَمُودُ وَعَادٌ بِالْقَارِعَةِ﴾ [الحاقة/٤]، في حين جاء المعنى الإسلامي عند المفسر عندما فسر الزجاج الحاقة بأنها الساعة أو القيامة.

٢- قول الزجاج "الساعة والقيامة" إشارة إلى أنهما شيء واحد عنده، أو هما اسمان لمسمى واحد، وفي هذا ما يوضح أثر التغير الدلالي في وجود الترادف في اللغة.

٣- دلالة الحاقة على أنها يوم يبعث فيه الناس ويحاسبون على أعمالهم بالحق دلالة إسلامية جديدة، ولكن هل (الحاقة) صيغة جديدة؟ إن في قول الفراء: "والعرب تقول: لما عرفت الحقة مني هربت، والحقة والحاقة بمعنى واحد" إشارة إلى أن الصيغة كانت مستعملة قبل ذلك.

٤- تفسير الفراء للفظ الحاقة وتعليله للتسمية لا يبعد عن تعليل الزجاج، وكلاهما لا يبعدان عن المعنى الأصلي للمادة الذي نص عليه ابن فارس بقوله: "الحاء والقاف أصل واحد يدل على إحكام

---

[1] التهذيب (٣/٣٧٧).

الشيء وصحته، فالحق نقيض الباطل، ثم يرجع كل فرع إليه بجودة الاستخراج وحسن التلفيق... والحاقة القيامة لأنها تحق بكل شيء" [1].

وهذا يعني أن المعنى الإسلامي مرتبط بالمعنى الأصلي ويدور في فلكه و لم يخرج عنه، وقد أدرك المفسرون ذلك ونبهوا عليه، وهو ما فعله الزجاج في تعليل التسمية.

كما أورد الأزهري تعليلاً ثالثاً للتسمية وهو: "لأنها تحق كل محاق في دين الله بالباطل أي كل مجادل ومخاصم فتحقه أي تغلبه وتخصمه" وهذا معنى من معاني المادة وهو المغالبة والمخاصمة وقد أشار إليه ابن فارس بقوله: "ويقال حاقّ فلان فلاناً إذا ادعى كل واحد منهما، فإذا غلبه على الحق قيل حَقَّه وأحَقه..." [2].

وكما تسمى القيامة بأسماء مفردة تسمى بأسماء مركبة تركيباً إضافياً يتكون من كلمة يوم مضافة إلى مشتق من مشتقات المادة، أو أحد مصادرها ومثال ذلك (يوم الخروج).

جاء في (خرج): "وقال أبو عبيدة في قول الله جل وعز: ﴿ذَلِكَ يَوْمُ الْخُرُوجِ﴾ [ق/٤٢]، قال: الخروج من أسماء يوم القيامة، وقال العجاج:

أَلَيْسَ يومٌ سُمِّي الخروجا ... أعظم يومٍ رَجَّةً رَجُوجا

وقال أبو إسحاق في قوله عز وجل: ﴿ذَلِكَ يَوْمُ الْخُرُوجِ﴾ أي: يوم يبعثون فيخرجون من الأرض" [3].

ب- سبق المفسرين في الكشف عن المعنى:

شارك المفسرين غيرُهم في الإشارة إلى اسم واحد من أسماء يوم القيامة في المادة التي تنتمي إليها، ولكن رغم وجود هذه المشاركة يعد المفسر هو المصدر الأول للمعنى الإسلامي ويرجع الفضل إليه في الكشف عنه، وهذا الاسم هو (الواقعة).

جاء في (وقع): "الليث: الواقعة النازلة من صروف الدهر، والواقعة اسم من أسماء يوم القيامة. قال الله جل وعز: ﴿إِذَا وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ * لَيْسَ لِوَقْعَتِهَا كَاذِبَةٌ﴾ [الواقعة/١-٢]، وقال أبو إسحاق: يقال لكل آنٍ يتوقع، قد وقع الأمر... والواقعة ههنا: الساعة والقيامة" [4].

---

[1] المقاييس (حق ٢/١٥-١٧).

[2] السابق (حق ٢/١٦).

[3] التهذيب (٧/٤٩).

[4] السابق (٣/٣٥).

إن تفسير الليث السابق والذي اشترك فيه مع الزجاج له أصل في التفسير المأثور؛ إذ روي عن ابن عباس في تفسير الآية السابقة قوله: "الواقعة والطامَّة والصاخَّة، ونحو هذا من أسماء يوم القيامة عظمه الله وحذر عباده" [1].

كما تفرد الليث بذكر المعنى الإسلامي لاسم من أسماء يوم القيامة، ولكنه في ذلك معتمد على التفسير المأثور مستند عليه، جاء في (غشي): "**الليث: ... الغاشية اسم من أسماء يوم القيامة في القرآن**" [2].

وكلام الليث السابق له أصل في التفسير المأثور أيضاً، فقد روي عن ابن عباس أنه قال: "الغاشية: من أسماء يوم القيامة" [3].

أسماء ما يتبع يوم القيامة من أحداث وأهوال:

وقد تفرد المفسرون بذكر معاني أكثر هذه الأسماء ومن ذلك ما يلي:

١- الصَّاخة.

جاء في (صخ): "وقال أبو إسحاق في قول الله جل وعز: ﴿فَإِذَا جَاءتِ الصَّاخَّةُ﴾ [عبس/٣٣]، قال: هي الصيحة التي تكون عنها القيامة، تصخ الأسماع، أي تصمها فلا تسمع إلا ما تُدْعَى به للإحياء. وقال غيره: يقال للداهية: صاخة" [4].

٢- الناقـور.

وقال أبو إسحاق في قول الله جل وعز: ﴿فَإِذَا نُقِرَ فِي النَّاقُورِ﴾ [المدثر/٨]، قال أهل التفسير: الصور الذي ينفخ فيه للحشر.

روى أبو العباس عن ابن الأعرابي في قوله: ﴿فَإِذَا نُقِرَ فِي النَّاقُورِ﴾ قال: الناقور: القلب وقال الفراء: يقال: إنها أول النفختين. وقال مجاهد وقتادة: الناقور: الصور" [5].

---

[1] تفسير الطبري: ٦٢٢/١١.

[2] المصدر السابق (١٥٤/٨).

[3] تفسير الطبري: ٥٥٠/١٢.

[4] التهذيب (٥٥٢/٦). وقد جاء قبل النص: قال الليث: الصاخة: صيحة تصخ الآذان فتَصِمُّها... ولم يحدد الليث وقت هذه الصيحة مما جعل التعريف أشبه ما يكون بتعريف عام لأن المعنى الإسلامي لم يتضح، لذا لا يقدح في تفرد المفسر بذكره.

[5] السابق (٩٧/٩).

٣- الراجفة.

وقال الله: ﴿يَوْمَ تَرْجُفُ الرَّاجِفَةُ * تَتْبَعُهَا الرَّادِفَةُ﴾ [النازعات/ ٦-٧]، قال الفراء: هي النفخة الأولى تتبعها الرادفة، وهي النفخة الثانية. وقال أبو إسحاق: الراجفة: الأرض ترجف تتحرك حركة شديدة. وقال مجاهد: الراجفة الزلزلة" [١].

"أسماء الجنة وما جاء في نعيم أهلها"

الجنة هي اسم المكان الذي وعد الله عباده المؤمنين بالتنعم فيه في الآخرة، وهو الاسم الأكثر استعمالاً في القرآن الكريم للدلالة على هذا المكان.

وشهرة المعنى الإسلامي لهذا الاسم وذيوعه [٢]، وكثرة استعماله في القرآن وروده أغنى عن ذكره في شرح المادة التي ينتمي إليها وهي (جن) [٣] إذ لم يرد هذا المعنى عند المفسرين أو غيرهم، كما لم ترد آيات تتضمن لفظه.

وهناك أسماء أخرى وردت في القرآن الكريم للدلالة على منازل الجنة ودرجاتها؛ إذ دلت بعض الآثار والتفاسير على أن للجنة منازل ودرجات، ومن ذلك قول ابن عباس: "الجنان سبع، جنة الفردوس، وجنة عدن، وجنة نعيم، وجنة الخلد، وجنة المأوى، ودار السلام، ودار الجلال" [٤].

وبالرجوع إلى أكثر أسماء الجنة في التهذيب وجد أن أثر المفسرين يمكن عرضه من خلال عنصر واحد وهو تفرد المفسرين.

تفرد المفسرين:

أ- أسماء الجنة:

وقد تفرد المفسرون بتفسير معاني أكثر تلك الأسماء، و لم يشارك نصوصهم نصوص أخرى لشراح الحديث أو أصحاب المعاجم، ومن أمثلة ذلك ما يلي:

---

[١] التهذيب (١١/٤٣).

[٢] عند ابن القيم هذا الاسم علماً بالغلبة يقول: "فقد صار هذا الاسم علماً عليها بالغلبة كالمدينة والنجم... فحيث ورد لفظها معرفاً، انصرف إلى الجنة المعهودة المعلومة... وأما إن أريد بها جنة غيرها فإنها تجيء منكرة أو مقيدة بالإضافة...". حادي الأرواح ص٣١.

[٣] التهذيب (جن ١٠/٤٩٦-٥٠٣).

[٤] الرازي، الزينة: (٢/١٩٦).

١- جنات عدن:

جاء في (عدن): قال الله جل وعز: ﴿جَنَّاتِ عَدْنٍ﴾ [التوبة/٧٢]، روي عن ابن مسعود أنه قال: جنات عدن: بطنان الجنة. قلتُ: وبطنانها وسطها . . . ، قلت: والعَدْنُ مأخوذ من قولك: عَدَنَ فلان بالمكان إذا أقام به" [١].

افتتح الأزهري المادة بإيراد الآية الكريمة وذِكْر المعنى الإسلامي للفظ (عدن) مما يوحي بأهميته، كما يلاحظ على التفسير السابق أن الأزهري لم يحدد مصدره ويغلب عل الظن أنه من التفسير المأثور عن الصحابة المحفوظ عند الأزهري، ثم قدم الأزهري تعليلاً لتسمية جنّات عدن بهذا الاسم وهو أنها مكان للإقامة بها، أُخذ ذلك من عدن بالمكان.

٢- الفردوس:

جاء في (فردس): "وقال الزجاج في قول الله جل وعز: ﴿الَّذِينَ يَرِثُونَ الْفِرْدَوْسَ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ [المؤمنون/١١]، روي أن الله جل وعز جعل لكل امرئ في الجنة بيتاً، وفي النار بيتاً، فمن عمل عمل أهل النار ورث بيته، ومن عَمِل عمل أهل الجنة ورث بيته.

قال: والفردوس أصله روميّ أعرب، وهو البستان، كذلك جاء في التفسير. وقد قيل: الفردوس تعرفه العرب، ويسمَّى الموضع الذي فيه كَرْم: فَرْدوسا. وقال أهل اللغة: الفردوس مذكر وإنما أنث في قوله: (الآية) لأنه عني به الجنة، وفي الحديث: (نسألك الفردوس الأعلى). وأهل الشام يقولون للبساتين والكروم: الفراديس. قال الزجاج: وقيل الفردوس: الأودية التي تنبت ضروباً من النبت.

قال: وحقيقته أنه البستان الذي يجمع كل ما يكون في البستان، لأنه عند أهل كل لغة كذلك" [٢].

يفهم من النص السابق أن العرب كانت تعرف الفردوس بمعنى البستان الذي يجمع كل ما يكون في البستان من نبات وأودية وغيرها، وهذا التعريف تعريف استخلصه الزجاج من المعاني المتعددة التي استعمل فيها اللفظ في لغات مختلفة. فهو كما يظهر من كلامه يرى أن هذا اللفظ من باب توافق اللغات.

أمَّا المعنى الإسلامي للفردوس وهو بستان يتنعم به المتقون في الآخرة، فإن الإشارات إليه جاءت في تفسير الزجاج للآية، وفي القول المنسوب إلى أهل اللغة ويقصد به الفراء غالباً [٣]، حيث

---

[١] التهذيب (٢/٢١٨).

[٢] التهذيب (١٣/١٥٠).

[٣] نسب الهمذاني في تعليقه على كتاب الزينة هذا القول للفراء نقلاً عن الجواليقي، ولم أجده في المعاني كما لم أجده عند الجواليقي ولعله من كتاب "المذكر والمؤنث" وعلى كل حال فالمعنى الإسلامي جاء في تفسير الآية.

علل فيه تأنيث الفردوس في الآية الكريمة بأن المقصود به الجنة، وهذا يعَدُّ تفسيراً للآية تضمن المعنى الإسلامي للفظ.

كما تدل العبارة المنسوبة إلى أهل اللغة أن المعنى القديم للفظ الفردوس لا يزال باقياً فيه واللفظ يستعمل للدلالة عليه، بالإضافة إلى دلالته على المعنى الإسلامي، فهو مذكر لدلالته على البستان، وأنث لأن المراد به الجنة، والسياق هو الذي يحدد المقصود بالفردوس إن كان المعنى الأول لها وهو بستان في الدنيا أو المعنى الإسلامي الجديد.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن ما نقله الأزهري عن الزجاج كان من موضعين مختلفين في كتابه [1]، ولكن الأزهري جمعهما عند الحديث عن الفردوس.

ب- ما جاء في نعيم أهلها:

وكما تفرد المفسرون بذكر المعاني الإسلامية لأكثر أسماء الجنة تفردوا كذلك بشرح الألفاظ التي جاءت في وصف نعيم أهل الجنة، ومن أمثلة ذلك ما يلي:

١- تسنيم.

جاء في (سنم): "وقول الله جل وعز: ﴿وَمِزَاجُهُ مِن تَسْنِيمٍ﴾ [المطففين/٢٧]، أي: من ماء يتنزل عليهم من معالٍ، ... والتسنيم معرفة، وإن كان اسماً للماء فالعين معرفة فخرجت نصباً، وهذا قول الفراء، وقال الزجاج قولاً يقرب معناه مما قاله الفراء" [2].

٢- سلسبيل.

"ثعلب عن ابن الأعرابي: لم أسمع سلسبيل إلا في القرآن، وقال الزجاج: سلسبيل اسمُ العين، وهو في اللغة صفة لما كان في غاية السلاسة فكأن العين سميت بصفتها" [3].

تضمن كلام الزجاج المعنى الإسلامي للفظ وهو اسم للعين في الجنة، كما أن في كلام ابن الأعرابي إشارة إلى أن اللفظ لم يكن معروفاً، وهذا ما عبر عنه الرازي حين قسم الألفاظ الإسلامية، وأشار إلى هذا النوع بقوله: (وأسامٍ جاءت في القرآن لم تكن العرب تعرفها ولا غيرها من الأمم، مثل تسنيم، وسلسبيل...) [4] فهذا الاسم والذي قبله لم تكن العرب تعرفهما.

---

[1] معاني القرآن وإعرابه: (٣/٣١٤)، (٤/٨).

[2] التهذيب (١٣/١٦).

[3] المصدر السابق (باب رباعي السين ١٣/١٥٦).

[4] الزينة: ١/١٣٤.

وهناك ألفاظ أخرى جاءت في وصف نعيم الجنة لا يتسع المجال لذكرها [1].

"أسماء النار وما جاء في عذاب أهلها"

النار اسم للمكان الذي يعذب الله به في الآخرة من استحق عذابه، وهو الاسم الأكثر استعمالاً وورودًا في القرآن الكريم، وهو الاسم الذي تفسر به الأسماء الأخرى.

وكما هو الحال في الجنة فإن شهرة هذا الاسم ووضوح معناه أغنى عن ذكره في المعجم، إذ لم يرد في مادة (نار) إشارة إلى المعنى الإسلامي للفظ، أو آية ورد فيها اللفظ بمعناه الإسلامي [2].

وتبين بالرجوع إلى أسماء النار وما جاء في عذاب أهلها أن أثر المفسرين يمكن عرضه من خلال عنصرين، هما:

أ- غياب تفسير المفسرين.

للنار أسماء أخرى وردت في القرآن الكريم وقد تضمنها التهذيب في موادها اللغوية التي أخذت منها، ولكن تفسيرها جاء غير منسوب لقائل بعينه.

وبالرجوع إلى النصوص الواردة في شرح هذه الألفاظ وجد أن غياب تفسير المفسرين قد يرجع إلى أمور، منها ما يلي:

١- أن أسماء النار مما اشتهر عند المفسرين وغيرهم بأنه من أسماء النار التي يعذب الله بها، من ذلك ما جاء في تعريف سقر: "اسم معروف لجهنم" [3]. وبعضها جاء أعلاماً لهذا المكان مثل (جهنم [4]، وسقر، لظى [5]) فاستغنت عن التعريف.

٢- أن هذه الأسماء لم يرد خلاف في تفسيرها أو نزاع في دلالتها، لذلك لم يكن الجهد منصباً على دلالاتها، وإنما على ألفاظها من حيث إجراؤها أو عدمه.

ب- سبق المفسرين في الكشف عن المعنى.

جاء اسم واحد من أسماء النار ورد تفسيره منسوباً للمفسر ويشاركه فيه ابن المظفر وهو (الهاوية).

---

[1] انظر أمثلة أخرى في (حي ١٨٢/٥)، (مرجن ٢٥٦/١١)، زنجبيل ٢٦٠/١١.

[2] التهذيب (٢٣٥/١٥).

[3] السابق (سقر ٤٠٢/٨).

[4] السابق (جهنم ٥١٥/٦).

[5] السابق (لظى ٣٩٥/١٤).

جاء في (هوى): "وقال ابن المظفر: ... الهاوية اسم من أسماء جهنم. سلمة عن الفراء في قول الله جل وعز: ﴿فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ﴾ [القارعة/٩] قال بعضهم: هذا دعاء عليه... وقال بعضهم: أمه هاوية، صارت هاوية مأواه كما تؤوي المرأة ابنها فجعلها إذ لا مأوى له غيرها أمًا له)[١].

إن التفسير الذي ورد مسبوقاً بعبارة "قال بعضهم" جاء عند الطبري منسوباً إلى ابن عباس، وقد يكون هذا التفسير هو الأصل الذي يستند عليه كلام ابن المظفر[٢].

ما جاء في عذاب أهل النار:

١- غسلين: جاء في (غسل): "وقول الله جل وعز: ﴿إِلاَّ مِنْ غِسْلِينٍ لاَ يَأْكُلُهُ إِلاَّ الْخَاطِؤُونَ﴾ [الحاقة/٣٦-٣٧]، قال ابن المظفر: غسلين شديد الحر، وقال الفراء: يقال إنه مما يسيل من صديد أهل النار، وقال الزجاج: اشتقاقه مما ينغسل من أبدان أهل النار، قلت: هو على تقدير فِعْلين فجعل اسماً واحداً لما يسيل من أهل النار"[٣].

يعد لفظ (غسلين) من الألفاظ الإسلامية الجديدة، فقد عدَّه الرازي ضمن الألفاظ التي لم تكن العرب تعرفها. لذا فإن الزجاج في بيانه لاشتقاق اللفظ وجعله من الغسل يشير بذلك إلى أصالته في العربية ومن ثمَّ فإن الأزهري أورده في مادة "غسل" و لم يجعله في مدخل مستقل.

٢- الويل: جاء في (ويل): "وقال الله تعالى: ﴿وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ﴾ [المطففين/١] و ﴿وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ﴾ [الهمزة/١] قال أبو إسحاق: ... وروي عن عطاء بن يسار أنه قال: الويل: وادٍ في جهنم لو أرسلت فيه الجبال لماعت من حره قبل أن تبلغ قعره"[٤].

٣- الزقوم: ومما جاء في عذاب أهل النار أنهم يأكلون من "شجرة الزقوم" وقد ورد ذكرها في شرح المادة حيث جاء فيها: "وقال الله جل وعز: ﴿إِنَّ شَجَرَةَ الزَّقُّومِ * طَعَامُ الأَثِيمِ﴾ [الدخان/٤٣-٤٤] وقال في موضع آخر: ﴿إِنَّهَا شَجَرَةٌ تَخْرُجُ فِي أَصْلِ الْجَحِيمِ * طَلْعُهَا كَأَنَّهُ رُؤُوسُ الشَّيَاطِينِ﴾ [الصافات/٦٤-٦٥] وذكر هذه الشجرة في موضع آخر فقال: ﴿وَالشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ فِي الْقُرْآنِ﴾ [الإسراء/٦٠] وهي هي وافتتن بها المشركون فقال اللعين أبو جهل: ما نعرف الزقوم إلا أكل التمر

---

[١] السابق (٦/٤٩١).

[٢] تفسير الطبري: ١٢/٦٧٧.

[٣] التهذيب (٨/٣٥).

[٤] السابق (١٥/٤٥٤).

بالزبد فتزقموا . وقال بعض المشركين: النار تأكل الشجر فكيف ينبت فيها الشجر ولذلك قال الله: ﴿وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلاَّ فِتْنَةً لِّلنَّاسِ وَالشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ فِي القُرْآنِ﴾ [الإسراء/٦٠] وما جعلنا هذه الشجرة إلا فتنة للكفار.

وقال الليث: الزقم الفعل من أكل الزقوم، والازدقام كالابتلاع. قال: ولما نزلت آية الزقوم لم تعرفه قريش فقدم رجل من إفريقية وسُئِل عن الزقوم. فقال الإفريقيُّ: الزقوم بلغة إفريقية الزبد بالتمر فقال أبو جهل: هاتي يا جارية زبداً وتمراً نزدقمه فجعلوا يأكلون منه ويتزقمون ويقولون: أفبهذا تُخَوِّفُنا يا محمَّد. فأنزل الله: ﴿إِنَّهَا شَجَرَةٌ تَخْرُجُ فِي أَصْلِ الْجَحِيمِ﴾ [الصافات/٦٤]" [1].

إن التفسير السابق بما تضمنه من معنى إسلامي وأسباب نزول سواءً كان للأزهري أو الليث فإن له أصلاً في التفسير المأثور فهو مروي عن قتادة ومروي عن السدِّي بلفظ يشابه إلى حد كبير اللفظ الوارد في المعجم [2].

وهذا يعني أن المعنى الإسلامي هنا وإن جاء في صورة كلام لليث أو الأزهري فإن مرجعه ومصدره هو التفسير وكلام المفسرين في شرح الآيات، لأن مثل هذا التفسير مرجعه النقل وليس العقل.

تعقيب:

اتسمت الألفاظ الإسلامية الدالة على ذوات بسمات مشتركة، منها ما يلي:

١- تعدد الأسماء للمسمى الواحد أو الذات الواحدة، وتضمن كل اسم لصفة ومعنى ليس في غيره، يقول ابن القيم: "وللجنة عدة أسماء باعتبار صفاتها، ومسماها واحد باعتبار الذات، فهي مترادفة من هذا الوجه وتختلف باعتبار الصفات، فهي متباينة من هذا الوجه، وهكذا أسماء الرب سبحانه وتعالى، وأسماء كتابه، وأسماء رسله، وأسماء اليوم الآخر، وأسماء النار" [3].

٢- أن طريقة شرحها وتعريفها تكون غالباً بقولهم: اسم من أسماء كذا، ولا تفسر الذات نفسها لأنها معروفة، فلا يقال مثلاً: الفردوس هي جنة صفتها كذا ومكانها كذا، وكأن المسمى معروف، ثم تشرح الصفة التي تضمنها الاسم.

٣- أن الاسم المشهور من بين تلك الأسماء كان لا يفسر ولا يرد ذكره في المعجم غالباً.

---

[1] التهذيب (٨/٤٤٠).

[2] تفسير الطبري: ٨/١٠٥.

[3] التفسير القيم، ص٤٦٦.

٤- أن المسميات أو الذوات هي مفاهيم جديدة [١] أو لم يكن يعرفها العرب، اشتقت لها أسماء في اللغة تدل عليها، وتُعَرِّف بها، لذا كانت هذه الأسماء تحمل صفات المسمى وملامحه، ومثال ذلك يوم القيامة اشتقت له أسماء تعبر عن صفاته مثل الحاقة والطامة، يقول المبارك في ذلك: "وكأن الاشتقاق كذلك كان طريقاً للتجديد والتنويع الفني كاستعمال القرآن للفظ الواقعة والغاشية والطامة والقارعة بمعنى القيامة لتجديد اللفظ وإلباس المعنى حلة جديدة، وربما ألقى اللفظ بظله على معنى آخر فأكسبه بذلك جمالاً وجدَّة" [٢].

ولأن هذه المفاهيم جديدة كثرت الأسماء التي تعبر عنها لتزيد المعرفة بها، ومن ذلك أسماء الله الحسنى "فنظراً لعدم معرفة العرب وجهلهم بما يجب لله وما يستحيل أو يجوز في حقه تعالى، فقد جاء القرآن بأسماء وصفات لله تعالى، وضح من خلالها كل أنواع الكمالات التي يتصف بها الله جل علاه، ونزهه عن جميع نواحي النقص التي لا تليق بجانبه الكريم" [٣].

وهذه الخاصية لم تتوفر كما سيتضح - في الألفاظ الدالة على أحداث، لأن الأخيرة يختص كل واحد منها بمسمى بعينه، ولا تتعدد الأسماء الدالة عليه.

٥- ظلَّ أكثر تلك الأسماء محتفظاً بمعانيه اللغوية وصالحاً للاستعمال في معناه الأول، ومعناه الإسلامي والسياق هو الذي يحدد المعنى المراد بها، وهذا ما لحظه المفسرون وتنبهوا إليه كما في أسماء الله الحسنى فكثير منها كالشكور والملك صالح لأن يستعمل لوصف البشر فتكون له دلالاته، وصالح لأن يستعمل في وصف الله عز وجل فتكون له دلالاته الخاصة به.

وكذلك لفظ (جنة) فقد استعمل في القرآن الكريم بمعناه الأول قال تعالى: ﴿وَدَخَلَ جَنَّتَهُ وَهُوَ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ...﴾ [الكهف/٣٥] واستعمل بمعناه الإسلامي في مواضع كثيرة، والسياق هو الذي يحدد المراد به.

---

[١] استعمال لفظ (جديدة) فيه تجوز، إذ إن بعض هذه المفاهيم كان معروفاً قبل الإسلام.

[٢] فقه اللغة، ص٨٠.

[٣] عبد الجليل عبد الرحيم، لغة القرآن الكريم، ص٣٦٨.

٣- الألفاظ الدالة على أحداث

ويقصد بهذه الألفاظ تلك الألفاظ التي يكون مدلولها الإسلامي حدثاً، والحدث كون شيء لم يكن [١]، ويقال: حَدَث أمر أي وقع [٢].

ويمثل هذا القسم الألفاظ التي تدل مصادرها على أحداث أو أفعال لا ذوات أو أشخاص [٣]، وألفاظ هذا النوع كثيرة وسنعرض لها من خلال تصنيفها حسب موضوعاتها إلى نوعين رئيسين، هما:

أ- ألفاظ العقيدة.

ب- ألفاظ العبادات.

أولاً: "ألفاظ العقيدة وما يتصل بها":

العقيدة هي "مجموعة من قضايا الحق البدهية المسلمة بالعقل، والسمع والفطرة، يعقد عليها الإنسان قلبه، ويثني عليها صدره، جازماً بصحتها قاطعاً بوجودها وثبوتها، لا يرى خلافها أن يصح أو يكون أبداً" [٤].

"والعقيدة ليست أموراً عملية، بل أمور علمية، يجب على المسلم أن يعتقدها في قلبه لأن الله أخبر بها بطريق كتابه، أو بطريق وحيه إلى الرسول صلى الله عليه وسلم" [٥].

وسيكون الحديث عن ألفاظ العقيدة من خلال ثلاثة عناصر، هي: تفرد المفسرين، تميزهم حين اشتراكهم، ألفاظ لم يذكر المفسرون معانيها.

أ- تَفرُّد المفسرين:

اتضح من خلال دراسة ألفاظ العقيدة أنَّ تفرد المفسرين بذكر معانيها في المعجم أمثلته قليلة، إذ كثيراً ما كانت تشترك المصادر الأخرى مع المفسرين في ذكر تلك المعاني أو الإشارة إليها في شرح المواد اللغوية، ولعل هذا يرجع إلى أمور منها:

---

[١] ابن فارس، المقاييس (حدث ٢/٣٦).

[٢] اللسان (حدث).

[٣] لأن المشتقات من هذه المصادر تدل على الحدث والذات كالمصلي والفاسق، ولكن مصادرها تدل على الحدث فقط، وهذا ما اعتمدنا عليه للتميز بينها وبين الألفاظ الدالة على ذوات.

[٤] أبو بكر الجزائري، عقيدة المؤمن، ص١٨.

[٥] عمر الأشقر، العقيدة في الله، ص١٠.

١- أن أكثر ألفاظ العقيدة لم يكن مستعملاً في القرآن فحسب، بل استعمل في الأحاديث، كما جرى ذكره على ألسنة الشعراء وغيرهم، ومن ثم كان شرحه ليس خاصّاً بالمفسرين.

٢- أن لها قدراً كبيراً من الأهمية إذ إن فهم معانيها يتصل بعقيدة المسلمين وأمورهم الدينية مما جعل اللغويين من أصحاب المعاجم وكتب اللغة الأخرى يحرصون على شرحها وبيان معانيها.

ولكن رغم ذلك ظل للمفسرين تفردهم في المعجم بذكر المعنى الإسلامي للألفاظ التي تتصل بالعقيدة، مع ما حملته نصوصهم من قيم دلالية ومعلومات معجمية ذات أهمية، ومن أمثلة ذلك ما يلي:

١- الغَيْبُ:

جاء في (غاب): "وقال أبو إسحاق في قول الله جل وعز: ﴿يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾ [البقرة/٣] أي يؤمنون بما غاب عنهم مما أخبرهم به رسول الله صلى الله عليه وسلم من أمر البعث والجنة والنار وكل ما غاب عنهم مما أنبأهم به فهو غيب" [١].

ذكر الزجاج في المثال السابق المعنى الإسلامي للغيب، كما اتسم تعريفه بالدقة والشمول وبيان ما طرأ على المعنى من تغير، فالمعنى الإسلامي للغيب صار محدوداً بحدود ومقيداً بضوابط هي ما أخبر به الرسول عليه الصلاة والسلام مما غاب عن المسلمين و لم يستطيعوا إدراكه من أمور غيبية.

٢- اللَّمَم:

جاء في (لمم): "ابن السكيت: ... واللمم دون الكبيرة من الذنوب؛ قال الله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلاَّ اللَّمَمَ﴾ [النجم/٣٢]، وقال أبو إسحاق: قيل اللمم: نحو: القبلة والنظرة وما أشبه ذلك، وقيل: "إلا اللمم" إلا أن يكون العبد ألَمَّ بفاحشة ثم تاب... وإنما الإلمام في اللغة يوجب أنك تأتي في الوقت ولا تقيم على الشيء، فهذا معنى "اللمم"....

قال أبو عبيد: معناه: الأحيان على غير مواظبة لا وقت معلوم، وقال الفراء: في قوله "إلا اللمم" يقول: إلا المقارب من الذنوب الصغيرة... قال: وذكر الكلبي: أنها النظرة على غير تعمد فهي لمم، وهي مغفورة، فإن أعاد النظر فليس بلمم، وهو ذنب.

أخبرني المنذري عن ثعلب عن ابن الأعرابي: اللمم من الذنوب: ما دون الفاحشة" [٢].

---

[١] التهذيب (٨/٢١٤).

[٢] التهذيب (١٥/٣٤٧-٣٤٨).

تضمنت أقوال المفسرين ذكر المعنى الإسلامي للفظ (اللمم) [1]، وهي تشير على تنوعها إلى أن اللمم هو ما دون الكبائر من الذنوب والتي لا يقيم عليها العبد.

كما تضمنت التعريفات ذكر بعض أفراد المعرَّف، وأمثلة له، كما عند الزجاج والكلبي، وعلل الزجاج التسمية وبين العلاقة بين المعنى الإسلامي والمعنى الأصلي عندما قدم المعنى الأصلي للمادة.

ب- تميز المفسرين وانفرادهم ببعض المعلومات:

شاركت نصوصَ المفسرين نصوصٌ لغيرهم تشرح المعاني الإسلامية لبعض ألفاظ العقيدة وما يتصل بها [2]، ويمثل هذا القسم جزءاً كبيراً من الألفاظ، وذلك لأن هذه الألفاظ -كما سبق أن ذُكِر- أصبح لها من الشيوع والأهمية ما جعلها جزءاً أساسياً عند من أراد شرح المواد التي تنتمي إليها. لذا نجد في شرح المواد مَن يشارك المفسرين في ذكر هذه المعاني الإسلامية كشراح الحديث، أو أصحاب كتب اللغة الأخرى لا سيما الليث.

ولكن رغم حصول الاشتراك يظل للمفسرين في كثير من الأحيان تميزهم وتفردهم، إذ حوت نصوصهم وشروحهم معلومات قيمة تفسر ما حدث للألفاظ من تغير دلالي. وكان لهذا الانفراد والتميز أوجه، منها ما يلي:

١- انفراد المفسرين بذكر الاستعمال الجاهلي للفظ:

ومثاله (الحَنِيف):

جاء في (حنف): "وقال الليث: الحنيف المسلم الذي يستقبل البيت الحرام على مِلَّة إبراهيم فهو حنيف. وقيل: كلّ من أسْلَمَ لأمر الله ولم يلْتَوِ فهو حنيف.

وقال أبو عبيدة في قول الله جل وعز: ﴿بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا﴾ [البقرة/١٣٥]. قال: من كان على دين إبراهيم فهو حنيف. قال: وكان عبدة الأوثان في الجاهلية يقولون: نحن حنفاء على دين إبراهيم، فلما جاء الإسلام سَمَّوُا المسلم حنيفاً.

---

[1] قد يقول قائل إن كلام أبي عبيد وابن الأعرابي ليسا من التفسير، ونقول إن ظاهر النص يشير إلى أنهما من التفسير، لأنها مسرودة مع أقوال المفسرين في تفسير اللفظ، وإن لم تكن من التفسير فإن الأزهري وظفها في تفسير اللفظ الوارد في الآية القرآنية.

[2] انظر أمثلة أخرى في: (شرع ٤٢٤/١)، (حشر ١٧٧/٤)، (لحد ٤٢١/٤)، (حرم ٤٣/٥)، (برزخ ٦٧١/٧)، (فجر ٤٩/١١-٥٠)، (ظلم ٣٨٥/١٤).

وقال الأخفش: الحنيف المسلم وكان في الجاهلية يُقال لِمَنْ اختتن وحجَّ البيت حنيف؛ لأن العرب لم تتمسك في الجاهلية بشيء من دين إبراهيم غير الختان وحَجِّ البيت، فكل من اختتن وحجَّ قيل له حنيفٌ، فلمَّا جاء الإسلام عادت الحنيفيَّة فالحنيف المسلم.

حدثنا... قال سمعت الضَّحَّاك يقول في قوله تعالى: ﴿حُنَفَاء لِلَّهِ غَيْرَ مُشْرِكِينَ بِهِ﴾ [الحج/٣١] قال: حُجَّاجاً وكذلك قال السّدي قال: حنفاء: حُجَّاجاً.

وقال أبو إسحاق الزجاج:... ومعنى الحنيفية في اللغة الميل، والمعنى أن إبراهيم حنف إلى دين الله ودين الإسلام، فإنما أخذ الحَنَف من قولهم: رِجْل حَنْفَاء ورَجُل أَحْنَف، وهو الذي تميل قدماه كل واحدة إلى أختها بأصابعها.

وقال الفراء: الحنيف مِنْ سُنَنِه الاختتان".

اشترك الليث مع المفسرين في ذكر المعنى الإسلامي للفظ "الحنيف" وهو المسلم الموحد، لكن انفرد المفسرون بذكر الاستعمال الجاهلي للفظ، وقد ظهر ذلك من خلال يلي:

١- ذِكْرُ أبي عبيدة للمعنى الجاهلي الذي كانت تستعمل فيه كلمة "حنيف" في الجاهلية وهو عابد الأوثان، إذ كان هؤلاء يسمون أنفسهم حنفاء إدَّعاءً منهم بأنهم على دين إبراهيم عليه الصلاة والسلام.

٢- ذِكْرُ الأخفش للمعنى الإسلامي للفظ، وإتباعه بالمعنى الجاهلي له، وهو دلالته على مَن اختتن وحج البيت، ثم علل تلك التسمية بقوله: "لأن العرب لم تتمسك في الجاهلية بشيء من دين إبراهيم غير الختان وحج البيت، فكل من اختتن وحج البيت قيل له حنيف" والأخفش بكلامه هذا يشير إلى أن معنى الحنيف كان يستعمل أصلاً لمن كان على دين إبراهيم وهو الإسلام، ولكن درست كثير من معالم هذا الدين وشرائعه، ولم يبق منها إلا الاختتان والحج فسمي من يفعلها بالحنيف.

وقول الأخفش: "فلمَّا جاء الإسلام عادت الحنيفية، فالحنيف المسلم" تأكيد للمعنى السابق ومن ثمَّ فإنه يمكن القول استناداً على نص أبي عبيدة ونص الأخفش: إن التغير الذي حدث للحنيفية إنما هو تغير في الاستعمال لا في حقيقة دلالة الكلمة، لأن دلالتها الحقيقية هي ملة إبراهيم وهي التوحيد، ولكن معناها حُرِّف كما حُرِّف الدين نفسه.

أمَّا الزجاج فهو كعادته ومنهجه في الاشتقاق، إذ أورد المعنى الأصلي للمادة وهو الميل، وفسر

المعنى الإسلامي بما يناسب المعنى الأصلي، وعلل التسمية بأن الحنيف هو الذي مال إلى دين الإسلام.

وهكذا نستطيع أن نقرر أن المفسرين وإن ظهر من خلال النص اشتراكهم إلا أنهم تفردوا بذكر المعنى الجاهلي وبالتالي انفردوا بالإشارة إلى حدوث التغير الدلالي في اللفظ.

٢- انفراد المفسرين بذكر المعنى الأصلي:

ومثاله (الفسق):

جاء في (فسق): "قال الليث: الفسق: ترك لأمر الله... قال وكذلك الميل عن الطاعة إلى المعصية كما فسق إبليس عن أمر ربه.

وقال الفراء في قوله: ﴿فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ﴾ [الكهف/ ٥٠] خرج عن طاعة ربه، قال: والعرب تقول فسقت الرطبة من قشرها لخروجها منه وكأن الفأرة سميت فويسقة لخروجها من جحرها على الناس.

وقال الأخفش في قوله: ﴿فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ﴾ قال عن رده أمر ربه، نحو قول العرب اتخم عن الطعام أي عن أكله الطعام ولما رد هذا الأمر فسق.

قال أبو العباس: ولا حاجة به إلى هذا لأن الفسوق معناه الخروج: فسق عن أمر ربه أي خرج وقال أبو عبيدة في قوله: ﴿فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ﴾ أي جار ومال عن طاعته، وأنشد: فواسقا عن قصده جوائرا.

وأخبرني المنذري عن أحمد بن يحيى أنه قال: فسق أي خرج. وقال أبو الهيثم: الفسوق يكون الشرك ويكون الإثم".

تضمن النص السابق قيماً دلالية، أهمها:-

١- ذِكْرُ الفراء للمعنى الأصلي للمادة وهو الخروج، ذَكَرَه بعد ما قَدَّم المعنى الإسلامي لأن نصه تفسير للآية، وقد أكد أبو العباس هذا المعنى وقرره حين أتى بالمصدر "الفسوق" وفسره بالخروج.

وقد أشرنا سابقاً إلى أن ذكر المعنى الأصلي يعد من أهم الملامح التطورية لأنه يبين المعنى القديم للفظ [١].

٢- توضيح أبي الهيثم لمعنى الفسوق، وذلك في قوله: "الفسوق يكون الشرك، ويكون الإثم" فقوله هذا فيه تفصيل وتوضيح لمعنى الخروج عن أمر الله، إذ إن المعنى الإسلامي للفسق له صورة عامة،

---

[١] انظر ص٤١ من هذا البحث.

وهي الخروج عن الطاعة، ثم يختلف باختلاف قدر الذنب ونوعه أي أن له درجات ومراتب، ويرجع الفضل للمفسرين في تجلية ذلك المعنى وتحديده، وقد أشار أحد الباحثين إلى قيمة كلام أبي الهيثم السابق بقوله: "وعلى هذا تكون كلمة أبي الهيثم السابقة أقرب الأقوال إلى الحقيقة في بيان معنى الفاسق، فالفاسق قد يكون مشركاً، وقد يكون آثماً، وذلك بحسب الذنب الذي اقترفه، وعليه يكون مقدار خروجه عن دينه" [1].

٣- ألفاظ لم يذكر المفسرون معانيها الإسلامية:

إنَّ هناك جزءاً من الألفاظ التي استعملت بمعانٍ إسلامية لم يرد في موادها شروح لتلك المعاني عند المفسرين، ومن ثمَّ كان لا بد من الوقوف على هذه الألفاظ وما طرأ عليها من تغير دلالي للتعرف على سبب غيابها عن المعجم.

وبعد تأمل هذه الألفاظ ودراسة معانيها وجد أنه يمكن تقسيمها إلى قسمين رئيسين، هما:

أ- ألفاظ حدث فيها تغير دلالي:

ومن أمثلة هذا النوع ما يلي:

١- الجاهلية:

قرر العلماء أن الجاهلية اسم حدث في الإسلام، ومن ذلك ما جاء في المزهر: "وفي كتاب ليس لابن خالويه: إن لفظ الجاهلية اسم حدث في الإسلام للزمن الذي كان قبل البعثة، والمنافق اسم إسلامي لم يعرف في الجاهلية وهو من دخل في الإسلام بلسانه دون قلبه، سُمِّي منافقاً مأخوذ من نافقاء اليربوع" [2]. ولكن رغم حدوث هذا التغير فإن هذا اللفظ لم يرد في مادة (جهل) التي ينتمي إليها نصٌ لمفسر يشرح المعنى الإسلامي له، ولكن الليث شرح ذلك المعنى قائلاً: "والجاهلية الجهلاء: زمان الفترة ولا إسلام" [3] وقد يكون الأزهري اكتفى بورود هذا المعنى عند الليث فلم ينقله عن المفسرين، علماً بأن الزجاج وقف على معنى الجاهلية وفسره في كتابه [4]، وهذا يعني أن المعنى الإسلامي لم يغب عن المعجم.

---

[1] أبو غزالة، التطور الدلالي، ص ٢٧٠.

[2] السيوطي، المزهر: ١/٣٠١.

[3] التهذيب (٦/٥٦).

[4] معاني القرآن وإعرابه: ٤/٢٢٥.

٢- المنافـــق:

وهذا اللفظ أيضاً قرر العلماء أنه اسم إسلامي لم يعرف في الجاهلية كما دل علـــى ذلـــك النص السابق من المزهر، ولكن رغم حدوث هذا التغير فإن شرح مادة (نفق) التي ينتمـــي إليها اللفظ خلا من نص لمفسر يشرح المعنى الإسلامي للمنافق، في حين ورد ذلك عنـــد أبي عبيد [١]، ولعل الأزهري اكتفى بورود ذلك المعنى عند أبي عبيد.

ب- ألفاظ لم يحدث فيها تغير دلالي واضح:

لقد تبين بعد الرجوع إلى كثير من الألفاظ التي تتصل بالعقيدة في معجم التهذيب مثل: العقاب، والعذاب، والفلاح، والرشد، والفوز، والإثم [٢]. تبين أن شرح المواد اللغوية التي تنتمي إليـــها تلك الألفاظ قد خلا من أقوال المفسرين وشروحاتهم أو النصوص المنقولة عن كتب اللغة والتي تخصها بمعنى إسلامي خاص، ووجد أن المعنى اللغوي للفظ يشرح من غير تحديد للمعنى الإسلامي ومن أمثلة ذلك ما يلي:

العقاب: "وقال الليث: والعقاب والمعاقبة أن تجزي الرجل بما فعل سوءاً، والاسم العقوبة".

العذاب: "قال الليث:... وكل من منعته شيئاً فقد أعذبته وعذبته، وعذبته تعذيبـــاً وعذابـــاً مـــن العذاب".

الغـــي: "الليث:... ويقال: أغواه إذا أضله".

الرشد: "الليث:... وهو نقيض الغي وهو نقيض الضلال، إذا أصاب وجه الأمر والطريـــق فقـــد رشد، والإرشاد الهداية والدلالة".

الإثم : "قال الليث: أثم فلان يأثم إثماً أي وقع في الإثم، وتأثم أي تَحَرَّج من الإثم وكفَّ عنه".

والقول في هذه الألفاظ إنها استعملت في القرآن بمعانيها التي كانت تستعمل فيها قبل الإسلام، ولكنها صبغت بصبغة إسلامية اكتسبتها من استعمالها في القرآن والأحاديث، ومن وقوعها في سياقات معينة منحتها تلك السياقات الصبغة الإسلامية.

كما أن الدين الإسلامي هو خاتم الأديان وأحسن الشرائع جاء وجبَّ كل ما كان قبلـــه مـــن مفاهيم وعقائد وسلوكيات ومقاييس وأحلَّ محلها شرائع وقيم سماوية إسلامية، فأصبح العرب

---

[١] التهذيب (١٩٢/٩).

[٢] انظر التهذيب في المواضع التالية: (عقب ٢٧٧/١)، (عذب ٣٢١/٢)، (فلح ٧٢/٥)، (رشد ٣٢١/١١)، (فـــاز ٢٦٤/١٣)، (أثم ١٦٠/١٥).

يزنون كل أمورهم بميزان واحد هو ميزان العقيدة الصحيحة، وصارت أعمالهم وحياتهم كلها تسير وفق شرع الله.

وبهذا الفكر وهذا التصور يفهمون معاني ألفاظ القرآن الكريم، فكلمة مثل: الرشد معلوم أنه يراد بها الهداية لطريق الحق طريق الإسلام، وكلمة مثل الغي يراد بها الخروج من هذا الدين.

أما كلمتا العقاب والعذاب فإنهما كثيراً ما تردان في القرآن منسوبة كل منهما إلى الله عز وجل، كما في قوله تعالى: ﴿وَاتَّقُواْ اللّهَ وَاعْلَمُواْ أَنَّ اللّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ [البقرة/١٩٦]، وقوله تعالى: ﴿قَالَ اللّهُ إِنِّي مُنَزِّلُهَا عَلَيْكُمْ فَمَن يَكْفُرْ بَعْدُ مِنكُمْ فَإِنِّي أُعَذِّبُهُ عَذَابًا لاَّ أُعَذِّبُهُ أَحَدًا مِّنَ الْعَالَمِينَ﴾ [المائدة/١١٥]، إن مثل هذه السياقات وغيرها كثير يفهم منه المعنى الإسلامي لهذه الألفاظ، وأن العذاب والعقاب لمن خالف أمر الله عز وجل.

أما كلمة الإثم فقد شاعت في الاستعمال الجاهلي بمعنى الذنب الذي يوجب العقوبة، من ذلك قول امرئ القيس:

فاليوم أشرب غير مستحقبٍ إثماً من الله ولا واغل [1]

ولمعرفة ما إذا كان المفسرون شرحوا معنى الإثم فقد تتبعت تفسير الزجاج للآيات التي وردت فيها كلمة الإثم في سورة البقرة [2] وهي ثماني آيات، فلم أجده شرح واحدة منها [3]، وهكذا فإن معنى الإثم باقٍ على استعماله الجاهلي ولكن الأعمال التي يطلق عليها الإثم هو ما جاءت به الشريعة وحددته.

وبهذا يتضح أن هذه الألفاظ استعملت بمعانيها التي كانت عليها مع صبغتها بصبغة إسلامية لذا فإن التغير الدلالي الذي حدث فيها لم يكن تغيراً كبيراً بحيث طرأت عليها معانٍ جديدة، ولعل هذا يكون من أسباب غياب نصوص المفسرين عن المعجم.

وللأزهري إشارة لطيفة في هذا المقام، جاءت في شرحه للإضلال حيث جاء في (ضلّ): "**وقوله جل وعز: ﴿إِن تَحْرِصْ عَلَى هُدَاهُمْ فَإِنَّ اللّهَ لاَ يَهْدِي مَن يُضِلُّ﴾ [النحل/٣٧]، قال الزجاج: هو كما قال جل وعز: ﴿مَن يُضْلِلِ اللّهُ فَلاَ هَادِيَ لَهُ﴾ [الأعراف/١٨٦]، قلتُ: والإضلال في كلام العرب ضد الهداية والإرشاد، يقال: أضللت فلاناً إذا وجهته للضلال عن الطريق، وإياه أراد لبيد:**

---

[1] الأصمعيات ص١٣٠، وديوان امرئ القيس ص١٢٢.

[2] اخترت تفسير الزجاج لأنه أوسع الكتب وأغزرها مادة دلالية، واخترت سورة البقرة لأن عادة المفسرين تفسير اللفظ حين وروده أول مرة، فإذا تكرر بنفس المعنى اكتفوا بتفسيره السابق.

[3] وهذه المواضع في كتابه هي: (١/١٦٦)، (١/٢٤٤)، (١/٢٥١)، (١/٢٥٨)، (١/٢٧٦)، (١/٢٧٧)، (١/٢٩٢).

مـن هـداه سُـبل الخـير اهْتـدى نـاعمَ البـالِ ومـن شـاء أضـل

وقال لبيد هذا في جاهليته فوافق قوله التنزيل (يضل من يشاء)" [1].

قدم الأزهري في النص السابق تفسيراً لمعنى الإضلال الذي لم يشرحه المفسر واكتفى بتفسيره بآية أخرى، ولكن الأزهري شرح اللفظ بذكر المعنى اللغوي له، والذي كان مستعملاً عند العرب وهو ضد الهداية والإرشاد، واستشهد بقول لبيد، معلقاً عليه بأن قوله وافق التنزيل حين قال: "ومن شاء أضل". وهذه إشارة من الأزهري إلى أن اللفظ استعمل في الإسلام بالمعنى الذي كان مستعملاً فيه في الجاهلية مع اختلاف في صفات المعنى وخصائصه.

وقد تتبعت هذه المادة ومشتقاتها في تفسير سورة البقرة عند الزجاج فلم أجده وقف على تفسيرها لغوياً أو إسلامياً [2].

ثانياً: "ألفاظ العبادات":

"العبادة: هو فعل المكلف على خلاف هوى نفسه تعظيماً لربه" [3]. وقد ورد في التهذيب شرح لمعنى العبادة في (عبد): "قال الزجاج في قول الله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ [الفاتحة/٥]، إياك نطيع الطاعة التي تخضع معها. قال: ومعنى العبادة في اللغة: الطاعة مع الخضوع..." [4].

سيكون الحديث عن ألفاظ العبادات من خلال العناصر التي درست من خلالها ألفاظ العقيدة.

أ- تفرد المفسرين:

تفرد المفسرون بشرح عدد كبير من ألفاظ العبادات وكانوا هم مصدر معانيها في شرح المواد التي تنتمي إليها، مع ما تضمنته نصوصهم من قيم دلالية ومعلومات معجمية ذات أهمية، ومن أمثلة ذلك ما يلي:-

١- الدعاء [5]:

جاء في (دعا): "وقال أبو إسحاق في قول الله جل وعز: ﴿أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ﴾

---

[1] التهذيب (٤٦٣/١١).

[2] انظر المواقع التالية من كتابه: (٥٤/١)، (٩١/١)، (١٠٥/١)، (١٩٣/١)، (٢٤٥/١)، (٢٧٣/١)، (٣٦٣/١).

[3] الجرجاني، التعريفات. ص١٠٥. وقد اخترت هذا التعريف على غيره كتعريف ابن تيمية لمناسبته للألفاظ ولأن تعريف ابن تيمية يشمل العبادات الظاهرة والباطنة.

[4] التهذيب (٢٣٤/٢).

[5] ورد المعنى الإسلامي للدعاء في شرح المادة في نصوص أخرى لا تخرج عن كونها تفسيراً للآيات. وكان نص الزجاج أشملها وأبينها.

[البقرة/١٨٦]. يعني الدعاء لله على ثلاثة أضرب. فضرب منها توحيده والثناء عليه؛ كقولك: يا ألله لا إله إلا أنت وكقولك: ربنا لك الحمد، إذا قلته فقد دعوته بقولك: ربنا، ثم أتيت بالثناء والتوحيد ومثله قوله تعالى: ﴿وَقَالَ رَبُّكُمُ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ﴾ الآية [غافر/٦٠]. فهذا الضرب من الدعاء.

والضرب الثاني مسألة الله العفو والرحمة وما يقرّب منه، كقولك: اللهم اغفر لنا والضرب الثالث: مسألته الحظ من الدنيا، كقولك: اللهم ارزقني مالاً وولداً. وإنما سُمّي هذا أجمع دعاء لأن الإنسان يصدّر في هذه الأشياء بقوله: يا ألله يا ربّ يا رحمن. فلذلك سمّي دعاء"[1].

ذكر الزجاج المعنى الإسلامي للدعاء، وهذا المعنى يتضمن ثلاثة أضرب كما بين الزجاج، وإن كان يمكن القول بأنّ المعنيين الثاني والثالث مرجعهما إلى نوع واحد وهو المسألة. والمسلم إذا قام بأحد هذه الأنواع فهو داعٍ لله متعبد له بذلك.

كما علل الزجاج تسمية هذه الأمور بالدعاء حين قال: "لأن الإنسان يُصَدِّر هذه الأشياء بقوله: يا الله... فلذلك سُمّي دعاء، وهو بذلك يشير إلى المعنى الأصلي للمادة وهو النداء، وهو ما ذهب إليه ابن فارس حين قال: "الدال والعين والحرف المعتل أصل واحد وهو أن تُميل الشيء إليك بصوت وكلام يكون منك"[2].

٢- القرض:

افتتحت (قرض) بالنص التالي: "قال الله عز وجل: ﴿مَّن ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ﴾ [البقرة/٢٤٥]. القرض في قوله: قرضاً حسناً اسم، ولو كان مصدراً لكان إقراضاً. والقرض اسم لكل ما يلتمس عليه الجزاء من صدقة أو عمل صالح، وأصل القرض في اللغة: القطع ومنه أخذ المقراض، وأقرضته أي قطعت له قطعة يجازى عليها. والله عز وجل لا يستقرض من عوز ولكنه يبلو عباده بما مثّل لهم من خير يقدمونه وعمل صالح يعملونه، فجعل جزاءه كالواجب لهم مضاعفاً. وإذا أقرض الرجل صاحبه قرضاً فواجب على المقرض رده عليه كما استقرضه فأما الله جل وعز فإنه يضاعف لعبده ما تقرب به إليه من صدقة أو برّ. والتضعيف على حسب هيئة العبد وحسن موقع ما قدم والقرض في اللغة: البلاء الحسن، والبلاء السيئ تقول العرب: لك عندي قرض حسن وقرض سيئ، قال أمية بن الصلت:

---

[1] التهذيب (٣/١١٩).

[2] المقاييس: (٢/٢٧٩).

كلُّ امرئٍ سوفَ يجزَى قَرضَه حسناً أو سيّئاً ومَدِيناً كالذي دَانَا

وقال لبيد: وإذا جُوزِيتَ قَرضاً فاجْزِه إنما يَجْزِي الفتى ليس الجَمل" [1].

يتضح مما سبق أن "القرض" ليس اسماً لعبادة مخصوصة، وإنما هو اسم لما يتقرب به من صفة أو عمل صالح لذا تناولناه مع ألفاظ العبادات، لأنه اسم جامع لأعمال صالحة؛ وهذا المعنى الإسلامي للقرض أو هذا المسمّى الجديد لم يرد إلا في النص السابق بغير نسبة، وبالرجوع إلى ما قاله الزجاج في تفسير الآية وُجد أن النص السابق كله من كلام الزجاج [2]. ويؤكد نسبة النص للزجاج أنه ورد في اللسان منسوباً له [3].

ومن القيم الدلالية التي حواها النص إضافة إلى المعنى الإسلامي ما يلي:-

١- أنه تضمن النص على المعنى الأصلي للمادة وهو القطع.

٢- أنه تضمن معنى القرض في استعمال العرب، وهو البلاء الحسن والبلاء السيئ.

٣- أنه اشتمل على الشواهد الشعرية التي وضحت معنى القرض ووثقته.

٤- تقديم المفسر تعليلاً لتسمية الأعمال الصالحة بالقرض في الإسلام وذلك في قوله: "فجعل جزاءه كالواجب لهم مضاعفاً، وإذا أقرض الرجل صاحبه قرضاً فواجب على المقرض رده عليه كما استقرضه" فالعرب كانت تستعمل القرض في الشيء الواجب الرد، وسميت الصدقة والبر قرضاً تأكيداً من الله عز وجل على مجازاة صاحبها ومضاعفة أجره.

وفي ذلك المعنى يقول الطبري: "وإنما سماه الله تعالى "قرضاً" لأن معنى القرض إعطاء الرجل غيره ماله مملّكاً له ليقضيه مثله إذا اقتضاه، فلما كان إعطاء من أعطى أهل الحاجة والفاقة في سبيل الله إنما يعطيهم ما يعطيهم من ذلك ابتغاء ما وعده الله عليه من جزيل الثواب عنده يوم القيامة سماه "قرضاً" إذ كان معنى القرض في لغة العرب ما وصفنا" [4].

٣- التبتّل:

جاء في (بتل): "قال الليث: ... والبتول كل امرأة تنقبض عن الرجال لا شهوة لها ولا حاجة فيهم ومنه التبتّل وهو ترك النكاح والزهد فيه، قال ربيعة بن مقروم الضبي:

---

[1] التهذيب: (٨/٣٤٠).

[2] معاني القرآن وإعرابه: ١/٣٢٤.

[3] اللسان (قرض).

[4] تفسير الطبري: ٢/٦٠٧.

لو أنها عَرَضت لأشمط راهبٍ عبد الإله صرورة مُتبتّلِ

وقال الزهري: أخبرنا سعيد بن المسيب: أنه سمع سعد بن أبي وقاص يقول: لقد ردّ رسول الله صلى الله عليه وسلم على عثمان بن مظعون التبتّل، ولو أحله له، إذن لاختصينا، وفسر أبو عبيد التبتّل بنحو ما ذكرنا، وأصل البتّل القَطْع. . . .

وقال الفراء: في قول الله جل وعز: ﴿وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلاً﴾ [المزمل/ ٨]. يقول: أخْلِصْ له إخلاصاً، يقال للعابد إذا ترك كل شيء وأقبل على العبادة، قد تبتّل أي قطع كل شيء إلا أمر الله وطاعته. قال أبو إسحاق في قوله: وتبتّل إليه أي: انقطع إليه في العبادة، وكذلك صدقة بتلة أي منقطعة من مال المتصدّق بها خارجة إلى سبيل الله" [1].

لم يرد المعنى الإسلامي للتبتل في شرح المادة إلا عند الفراء والزجاج في تفسيرهما للآية، كما لم يأت في الشرح إشارة تدل على أن معنى التبتل وهو الانقطاع للعبادة كان معروفاً في الجاهلية، ولكن باحثاً ذهب إلى أن معنى التبتل ليس جديداً إذ يقول: "ولكن معنى التبتل في الإسلام ليس جديداً، وإنما هو معروف منذ العصر الجاهلي. ذلك أن وجود فئة الحنفاء نشرت في تلك البيئة بعض المعاني الدينية. . . وهذه الفئة كانت دائمة التفكير في خالق السموات والأرض، معتزلة ما يعبده أقوامهم من أصنام وأوثان منقطعة إلى نوع من العبادة الموروثة عن الشرائع السابقة، ولذلك سموا بالحنفاء ووصفوا بالتبتل، قال ربيعة بن مقروم الضبي:

لو أنها عرضت لأشمط راهب لرنا في رأس مشرفة الذرى يتبتل

لبهجتها وحسن حديثها ولهمَّ من ناموسه يتنزل" [2].

من الملاحظ أن الباحث استشهد بالبيت نفسه الذي استشهد به الليث على أن معنى التبتل هو ترك النكاح، وإن اختلفت الرواية فالنسبة واحدة، وبناء على ما سبق يكون هناك احتمالان في تفسير التبتل:

الأول: أن معنى التبتل في الجاهلية هو ترك النكاح فقط كما ذكر ذلك الليث.

الثاني: أن معناه الانقطاع للعبادة منذ العصر الجاهلي وهو ما ذهب إليه الباحث.

وإذا اعتبرنا أن التبتل في الجاهلية هو ترك النكاح كما فسره الليث، فإن التبتل بمعنى الانقطاع للعبادة يكون هو المعنى الإسلامي الجديد، وهذا التفسير أقرب وأنسب للبيت إذ إن الوصف بالانقطاع للعبادة جاء في قوله: "راهب"، و "عبد الإله".

---

[1] التهذيب (١٤/٢٩١-٢٩٢).

[2] عودة أبو عودة، التطور الدلالي بين لغة الشعر ولغة القرآن، ص٢٠٨.

أما إن اعتمدنا على الاحتمال الثاني وجعل اللفظ دالاً على معنى الانقطاع للعبادة قبل الإسلام فإن معنى البيتين يُفهم عنهما أن ترك النكاح كان من مكونات التبتل وأفعال المتبتل لأنه رغم انقطاعه للعبادة وتركه للنكاح لو عرضت له لرنا لبهجتها.

وفي هذه الحالة نقول: إن المعنى الإسلامي للتبتل حدث فيه تغيير وهو أن ترك النكاح لم يعد من مكوناته، والحديث الذي أورده الأزهري أسهم في تحديد المعنى الإسلامي للتبتل الذي أُمِر به الرسول صلى الله عليه وسلم.

وهكذا يكون الجديد في التبتل هو الانقطاع لله عز وجل وحده ووفق شرعه مع التمتع بالنكاح وذلك لأن التبتل بهذه الكيفية يحقق للمسلم صحة العبادة وتمام الإخلاص.

وتجدر الإشارة إلى أن هذه العبادة لم ترد إلا في القرآن الكريم، ولعل هذا هو السبب وراء تفرد المفسرين بشرحها في المعجم.

ب- تميز المفسرين:

اشترك غير المفسرين مع المفسرين في شرح ألفاظ العبادات وما يتصل بها ويمثل هذا الجزء المشترك جزءاً كبيراً من الألفاظ [1] إلا أن المفسرين رغم اشتراكهم ظل لهم تميزهم، وبقي لهم تفردهم، ومن صور تميزهم عن غيرهم ما يلي:-

١- حجية قول المفسر وسبقه في الكشف عن المعنى:

ومثاله ما جاء في تفسير "التفث" جاء في (تفث): "قال الله جل وعز: ﴿ثُمَّ لْيَقْضُوا تَفَثَهُمْ وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ﴾ [الحج/٢٩] وحدثنا محمد بن إسحاق السّندي قال: حدثنا علي بن خشرم عن عيسى عن عبد الملك عن عطاء عن ابن عباس في قوله: ﴿ثُمَّ لْيَقْضُوا تَفَثَهُمْ﴾ [الحج/٢٩] قال: التفث الحلق والتقصير والأخذ من اللحية والشارب والإبط، والذبح والرمي.

وقال الفراء: التَفَث نحر البُدن وغيرها من البقر والغنم وحلق الرأس، وتقليم الأظفار وأشباهه. وقال الزجاج: التفث أهل اللغة لا يعرفونه إلا من التفسير، قال: التفث: الأخذ من الشارب وتقليم الأظفار، وتتف الإبط وحلق العانة، والأخذ من الشعر كأنه الخروج من الإحرام إلى الإحلال. وقال أعرابي ما أتفثك وأدرنك.

---

[1] انظر أمثلة أخرى للاشتراك في (سبح ٤/٢٣٨)، (ذكر ١٠/١٦٢)، (صبر ١٢/١٧٠-١٧١).

وقال ابن شميل: التفث النسك من مناسك الحج، رجل تَفِثٌ أي: مُغْبَر شَعِثٌ لم يَدَّهِن ولم يستحدّ.

قلتُ: لم يفسر أحد من اللغويين التَّفث كما فسره ابن شميل: جعل التفث التشعُّث، وجعل قضاءه إذهاب الشعث بالحلق والتقليم وما أشبهه. وقال ابن الأعرابي في قوله: ﴿ثُمَّ لْيَقْضُوا تَفَثَهُمْ﴾ قال: قضاء حوائجهم من الحلق والتنظيف وما أشبهه"[1].

إنَّ التفث كما هو مفسر فيما سبق عمل من أعمال الحج يشمل أشياء يتعبد بها ويتقرب بها كالذبح والحلق والرمي، وقد افتتح الأزهري المادة بالآية وتفسيرها تفسيراً مأثوراً عن ابن عباس ذاكراً سند الرواية وهو بهذا يستند عليه ويحتج به لأنه يرى أن الرواية إن صحت عن ابن عباس فالتفسير مسلَّم له[2]، وتفسير ابن عباس للتفث يجعله متضمناً للحلق والتقصير والذبح والرمي وغيرها من أعمال الحج التي ذكرها. ثم أتبع الأزهري تفسير ابن عباس بتفسير الفراء والزجاج وكلاهما متضمنٌ لما ذكره ابن عباس من أعمال.

أما كلام ابن شميل فإنه غالباً قيل في شرح الحديث، وفسر فيه التفث بأنه التشعث.

وبذلك نرى أن لقول كل من الزجاج والفراء والمعنى الإسلامي الذي تضمنه كلامهما حجية، لأنه يستند على تفسير مأثور عن الصحابة، وهذا السند يجعل الأخذ به أولى ويرجحه على غيره ويمنحه الصحة والثبات، كما أن هذا التفسير المأثور يمنح المفسرين السبق في الكشف عن المعنى الإسلامي. ويَنْسب لهم الفضل في التعريف به، وهو ما نص عليه الزجاج صراحة، حين قال: "التفث أهل اللغة لا يعرفونه إلا من التفسير" فمقولته هذه تدل على أن معنى التفث كان سيغيب عن أهل اللغة لولا المفسرون.

ويُشار في هذه المادة إلى دور الأزهري إذ إنه هو الذي زوَّد المادة بهذا التفسير المأثور ورواه رواية يتصل سندها بابن عباس رضي الله عنهما.

وقد نُقِلت هذه المادة كاملة وهذا خير ما يصور اعتماد المادة على المفسرين وقيامها على شرحهم.

٢- تحديد ملامح المعنى الإسلامي وصفاته:

ومثاله ما جاء في شرح السجود في (سجد): "أبو عبيد عن أبي عمرو: أسجد الرجل إذا طأطأ رأسه وانحنى، وسجد إذا وضع جبهته بالأرض....

فقال الليث في قول الله: ﴿وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ﴾ [الجن/١٨]. قال: السُّجُود مواضعه من الجسد، والأرض:

---

[1] التهذيب (١٤/٢٦٦).

[2] انظر التهذيب (شبه ٦/٩١).

مَسَاجِد، واحدها: مَسْجَد. قال: والمسْجِد اسم جامعٌ حيث يُسْجَد عليه وفيه....

وقال الزجاج: قيل المساجد: مواضع السجود من الإنسان، الجبهة، الأنف، واليدان، والركبتان، والرجلان، ونحو ذلك"[1].

إن التفسير الذي قدمه الزجاج للفظ المساجد وضح المعنى الإسلامي للفظ السجود، وبين الهيئة الإسلامية له[2]، إذ إن السجود كان معروفاً قبل الإسلام بمعنى الانحناء أو التطامن إلى الأرض كما ورد في بداية شرح المادة.

والليث وإن اشترك مع الزجاج في تفسير (المساجد) إلا أنه لم يبين الهيئة الإسلامية له، بينما في تحديد الزجاج لأعضاء السجود ومواضعه بيان لكيفية سجود المسلم، ويقول ابن فارس في هذا الصدد: "وقد كانوا عرفوا الركوع والسجود، وإن لم يكن على هذه الهيئة".

كما أن في قول الزجاج "مواضع السجود من الإنسان" تحديد للمراد بالسجود هنا وهو السجود الشرعي الذي يتعبد به المسلم وذلك لأنه قيده بقوله: "من الإنسان" وبهذا لا يرد على المعنى سجود الموات الذي ذكر في القرآن الكريم وفسره الأزهري في آخر المادة بأنه طاعته لما سُخِّر له.

٣- ذكر المعنى الأصلي:

افتتح الأزهري (قنت) بالنص التالي: "قال الله جل وعز: ﴿وَقُومُواْ لِلَّهِ قَـٰنِتِينَ﴾ [البقرة/٢٣٨] قال زيد بن أرقم: كنَّا نتكلم في الصلاة حتى نزلت: ﴿وَقُومُواْ لِلَّهِ قَانِتِينَ﴾ فأمرنا بالسكوت ونُهينا عن الكلام.

فالقنوت ههنا: الإمساك عن الكلام في الصلاة.

وقال أبو عبيد: القنوت في أشياء: فمنها القيام، وبهذا جاءت الأحاديث في قنوت الصلاة لأنه إنما يدعو قائماً.

ومن أبين ذلك حديث جابر أن النبي صلى الله عليه وسلم سئل: أي الصلاة أفضل؟ قال: "طول القنوت" يريد طول القيام، والقنوت أيضاً: الطاعة.

وقال عكرمة في قوله: ﴿كُلٌّ لَّهُ قَانِتُونَ﴾ [البقرة/١١٦]، قيل: القانت: المطيع.

---

[1] التهذيب (٥٦٩/١٠).

[2] وهذا بغض النظر عن صحة التفسير، حيث انتقده ابن قتيبة في غريب القرآن ص١١.

وقال الزجاج: القانت: المطيع. قال: والقانت: الذاكر لله كما قال: ﴿أَمَّنْ هُوَ قَانِتٌ آنَاءَ اللَّيْلِ سَاجِدًا وَقَائِمًا﴾ [الزمر/٩] وقيل: القانت: العابد. وقيل في قوله: ﴿كَانَتْ مِنَ الْقَانِتِينَ﴾ [التحريم/١٢] أي من العابدين. قال: والمشهور في اللغة أن القنوت: الدعاء. وحقيقة القانت أنه القائم بأمر الله، فالداعي إذا كان قائماً خُصَّ بأن يقال له: قانت، لأنه ذاكر لله وهو قائم على رجليه. فحقيقة القنوت: العبادة والدعاء لله في حال القيام، ويجوز أن يقع في سائر الطاعة لأنه إن لم يكن قيام بالرجلين فهو قيام بالشيء بالنية" [١].

يتميز نص المفسر السابق بوجود قيم دلالية منها:-

١- ذكر المعاني الإسلامية المتعددة التي استعمل فيها لفظ القنوت في القرآن الكريم.

٢- ربط المعاني المتعددة على طريقة الزجاج في الاشتقاق بمعنى أصلي عام وهو: العبادة في حالة القيام.

٣- ذكر المعنى المشهور في الاستعمال للفظ وهو الدعاء.

٤- جواز استعمال القنوت في سائر أنواع الطاعة لأنها وإن لم يكن فيها قيام حقيقة إلا أن فيها قياماً بالشيء بالنية.

وقد استنبط ابن فارس لهذه المادة أصلاً عَبَّرَ عنه بقوله: "والقاف والنون والتاء أصل صحيح يدل على طاعة وخير في دين، لا يعدو هذا الباب، والأصل فيه الطاعة، ثم سمي كل استقامة في طريق الدين قنوتاً" [٢].

٣- ألفاظ لم يذكر المفسرون معانيها:

وُجدت ألفاظ لعبادات مشهورة لم يرد في موادها نصوص منسوبة للمفسرين تشرح معانيها الإسلامية، ومن أمثلة ذلك ما يلي:

١- الصيام:

لم يرد في شرح مادة (صام) نص لمفسر يشرح المعنى الإسلامي للصيام باستثناء ما جاء منسوباً إلى سفيان بن عيينة ضمن ما نقل عن أبي عبيد في شرح الحديث الذي فيه: "إلا الصوم فإنه لي وأنا أجزي به..." حيث جاء في شرحه: "وقال سفيان بن عيينة: والصوم هو الصبر، يصبر

---

[١] التهذيب (٩/٥٩).

[٢] المقاييس (قنت ٥/٣١).

الإنسان على الطعام والشراب والنكاح، ثم قرأ: ﴿إِنَّمَا يُوَفَّى الصَّابِرُونَ أَجْرَهُم بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ [الزمر/١٠]" [١] في حين ورد المعنى الإسلامي عند الليث وابن الأعرابي.

وبالرجوع إلى كتب المعاني وما قاله أصحابها في تفسير آيات الصيام لم نجد من شرح المعنى الشرعي للصوم باستثناء ما ورد عند الزجاج في تفسير قوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ﴾ [البقرة/١٥٧] حيث قال في شرحه للمعنى اللغوي للصلاة: "ألا ترى أن الاسم للصيام هو الإمساك عن الطعام والشراب" [٢] والزجاج في شرحه هذا مرَّ بالمعنى الإسلامي، وألمح إليه أثناء شرحه لمعنى لفظ آخر، و لم يقصده قصداً عند تفسير آيات الصيام.

٢- الصلاة:

الصلاة من العبادات التي غاب عن شرح مادتها (صلى) ذكر المعنى الإسلامي الواضح لها، وقد ورد في شرح المادة نصٌ لابن الأعرابي يقول فيه: "الصلاة من الله رحمة، ومن المخلوقين الملائكة والإنس والجن القيام والركوع والسجود والدعاء والتسبيح، والصلاة من الطير والهوام التسبيح" [٣] وكلام ابن الأعرابي السابق لم يحدد مصدره و لم يأتِ تالياً لآية لذا لا يمكن الاعتماد عليه على أنه نوع من التفسير، وإذا أخرج نص ابن الأعرابي من دائرة التفسير، تكون المادة قد خلت من شرح المعنى الشرعي للصلاة سواءٌ عند المفسرين أو غيرهم.

وقد ورد عند الزجاج في كتابه شرح للصلاة في تفسير قوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِّن رَّبِّهِمْ...﴾ يقول فيه: "والصلاة في اللغة على ضربين: أحدهما: الركوع والسجود، والآخر: الرحمة والثناء والدعاء... وصلاتنا الركوع والسجود كما وصفنا... وأصل هذا كله عندي من اللزوم" [٤] ولكن الأزهري لم ينقل ذلك الشرح، وإنما نقل الجزء الأخير من النص الذي تضمن المعنى الأصلي.

وعلى كل حال فإن قول الزجاج في الشرح: (الركوع والسجود) إنما هو تمييز للصلاة الشرعية عن غيرها، ولا يعد تعريفاً يبين المعنى الشرعي ويحده، ويتضح ذلك إذا ما قورن بما قيل في تعريف الصلاة بأنها "عبادة تتضمن أقوالاً وأفعالاً مخصوصة مفتتحة بتكبير الله تعالى، مختتمة بالتسليم" [٥].

---

[١] التهذيب (١٢/٢٥٩-٢٦١).

[٢] معاني القرآن وإعرابه: ١/٢٣١.

[٣] التهذيب (١٢/٢٣٦-٢٤٠).

[٤] معاني القرآن وإعرابه: ١/٢٣١.

[٥] السيد سابق، فقه السنة: ١/٨٦.

وهكذا نرى أن وقوف المفسرين من أصحاب كتب المعاني على المعاني الإسلامية لبعض ألفاظ العبادات كان سريعاً أو معدوماً أحياناً، ومن ثمَّ فإن أثرهم في المعجم في هذا الجانب جاء خافتاً، وقد يرجع ذلك إلى عدة أمور منها:

١- أن السنة النبوية بينت المعاني الشرعية لبعض العبادات وفصلت ما أجمل في القرآن كما في الصلاة والحج وغيرها.

٢- أن بعض العبادات جاء مفسراً في السياق القرآني مبيناً معناه الإسلامي كما في الصيام إذ قال تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَآئِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ عَلِمَ اللّهُ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخْتانُونَ أَنفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنكُمْ فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُواْ مَا كَتَبَ اللّهُ لَكُمْ وَكُلُواْ وَاشْرَبُواْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتِمُّواْ الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ...﴾ [البقرة/١٨٧] إن هذه الآية بينت وقت الصيام والأشياء التي يمسك عنها الصائم، واتجه المفسرون إلى بيان ما يحتاج إلى بيانه فتوقفوا عند الخيط الأبيض والخيط الأسود وشرحوا المراد بهما [١].

هذا بالنسبة للعبادات التي كان لها كيفيات مخصوصة وصفات جاءت بها الشريعة المطهرة، ولكن هناك عبادات أخرى أمر المسلم بصرفها كلها لله عز وجل كالخشية، والخوف، والرجاء، وهذه العبادات ظهر أثر المفسرين فيها خافتاً أيضاً ولعل ذلك يرجع إلى أنها وردت في سياقات قرآنية خصتها بالله عز وجل وقصرتها عليه، كما استعملت بمعانيها اللغوية التي كانت تستعمل فيها قبل الإسلام.

ولنأخذ الخشية مثالاً على ذلك، فقد جاءت الخشية في سياقات قرآنية تبين معناها، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿فَلاَ تَخْشَوُاْ النَّاسَ وَاخْشَوْنِ﴾ [المائدة/٤٤]، وقوله تعالى: ﴿فَاللّهُ أَحَقُّ أَن تَخْشَوْهُ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ [التوبة/١٣]، وقال في وصف المؤمنين: ﴿وَلاَ يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلاَّ اللّهَ﴾ [الأحزاب/٣٩] ولأن الخشية اتضح معناها من السياق القرآني جاءت مادة (خ ش ى) مشتملة على آية واحدة وهو قوله تعالى: ﴿فَخَشِينَا أَن يُرْهِقَهُمَا طُغْيَانًا وَكُفْرًا﴾ [الكهف/٨٠] وفسرت بما يلي: "قال الفراء: أي فعلمنا، وقال الزجاج: فخشينا من كلام الخضر، ... قال: وجائز أن يكون (فخشينا) عن الله عز وجل، لأن الخشية من الله تعالى معناها: الكراهة ومعناها من الآدميين: الخوف" [٢].

وجلي من التفسير السابق أن التفسير كان يتجه إلى فاعل الخشية، ومعناها، وهو أمر مختلف

---

[١] انظر التهذيب (خيط ٧/٥٠٠).

[٢] التهذيب (خشي ٧/٤٦٢).

عليه وفيه إشكال، لذا اختار المفسرون الآية، ولذا اختيرت في المعجم.

وهذا يقودنا إلى أن غياب كثير من المعاني الإسلامية لألفاظ العقيدة أو العبادات عن كتب المعاني وبالتالي غيابها عن التهذيب كان وراءه سبب رئيس هو أن أصحاب كتب المعاني يختارون من الآيات ما أشكل وغمض معناه واختلف حول تفسيره أو إعرابه أو تصريفه. هذا إلى جانب غلبة الطابع النحوي على بعضها ككتابي الفراء والأخفش.

ويؤكد وجود هذا الغياب في كتاب الزجاج وهو أغزرها دلالةً ما قاله أحد الدارسين لكتابه، حيث قال عن الزجاج: "يؤخذ عليه قصور تعريفاته الشرعية في بعض الأحيان، ومن ذلك قوله: "الصلاة في اللغة على ضربين: أحدهما الركوع والسجود... ولكن يعتذر له بأن كلامه عن الدلالات الشرعية لا يمكن قياسه ومقارنته بكلام المختصين؛ لأن هؤلاء إذا اتضحت عندهم الدلالة الشرعية فلأنهم يرسمون حدوداً فاصلة لإبراز المضمون الشرعي للفظ، ثم إن طبيعة كتاب الزجاج وكونه كتاباً للمعاني لا للتعريفات له أكبر الأثر في هذا" [1].

---

[1] خالد الجمعة، "كتاب معاني القرآن وإعرابه للزجاج دراسة لغوية"، ٤٢٢/١.

٤- موقف الأزهري

كان للأزهري أثر بارز في بيان المعاني الإسلامية في معجمه، إذ إنه زوَّد معجمه بتفسير كثير من الألفاظ الإسلامية، واهتم بوضع الحدود والتعريفات لها في شرح المواد اللغوية التي تنتمي إليها.

لذا فإن هذا الأثر استحق منا الوقوف عليه من جهة، ولنرى الصلة بينه وبين المفسرين من جهة أخرى وطبيعة العلاقة بينهما في هذا الجانب إذ صرح الأزهري بأن التفسير الذي يسوقه في معجمه يعتمد فيه على ما صح عند أهل التفسير.

وقد اتسع نطاق تفسير الأزهري ليشمل موضوعات متعددة دلت عليها الألفاظ الإسلامية وكان من أبرز هذه الموضوعات ما يلي:-

١- أسماء الله الحسنى:

وجد قسم من تفسير هذه الأسماء غير منسوب لمفسر بعينه، ويغلب على الظن أن هذا الجزء كان للأزهري إذ إنه أخذ على نفسه أن يورد في المادة اللغوية الاسم الذي ينتمي إليها، وكأنه متطلب لها وجزء أساسي منها.

وأكثر ما يكون ذلك في الأسماء واضحة المعاني والتي لا خلاف كبيراً في معانيها أما الأسماء التي تتعدد فيها الآراء فإنه يورد تفسيرات المفسرين وأقوالهم كما في تفسير "الصمد" [١] ومعلوم أن الأزهري في تفسيره لأسماء الله الحسنى هو ناقل له، ومحفوظ عنده عن المفسرين وغيرهم.

ومن أمثلة ذلك ما قاله في تفسير الحفيظ في (حفظ)، قال: **"والحفيظ من صفات الله جل وعز، لا يعزب عن حفظه الأشياء مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض، وقد حفظ على خلقه وعباده ما يعملون من خير وشر"** [٢].

ومن أمثلة التفسير غير المنسوب ما جاء في تفسير الخبير في (خبر): **"والخبير من أسماء الله تعالى معناه العالم بما كان وما يكون، وهذه الصفة لا تكون إلا لله تبارك وتعالى"** [٣].

ويؤيد هذا الظن وهو أن هذا التفسير للأزهري أنه صاحب كتاب "تفسير الأسماء الحسنى" [٤].

---

[١] التهذيب (صمد ١٢/١٥٠).

[٢] السابق (٤/٤٥٨).

[٣] التهذيب (٧/٣٦٨).

[٤] ذكره بهذا الاسم كل من السبكي في "طبقات الشافعية (٣/٦٤)، والصفدي في "الوافي بالوفيات" (٢/٤٥) والداودي في طبقات المفسرين" (٢/٦٥).

٢- ألفاظ العقيدة وما يتصل بها:

ومن ذلك (الشرك):

افتتح الأزهري (شرك) بالنص التالي: "قال الله جل وعز مخبراً عن عبده لقمان الحكيم أنه قال لابنه: ﴿يَا بُنَيَّ لاَ تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [لقمان/١٣]. والشرك: أن تجعل لله شريكاً في ربوبيته تعالى الله عن الشركاء والأنداد..."[١].

وقد نقل هذا النص إلى اللسان مجرداً عن النسبة، وكأن الأزهري دخل اللسان بتفسيراته كمفسر من المفسرين ومن ذلك شرحه للإحسان. جاء في (حسن): "قلتُ والإحسان ضد الإساءة، وفسر النبي صلى الله عليه وسلم الإحسان حين سأله جبريل، فقال: هو أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك، وهو تأويل قوله جل وعز: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ﴾ [النحل/ ٩٠][٢]

وقد نقل النص للسان بدون نسبة قبله أو بعده، وبهذا فإن إسهامات الأزهري في التفسير دخلت إلى معجم اللسان في بعض الأحيان على هيئة التفسير أو على أن صاحبها مفسر لا صاحب معجم. وقارئ المعجم يظنها من أقوال المفسرين.

٣- ألفاظ العبادات وما يتصل بها:-

ومن ذلك (العمرة):

جاء في (عمر): "وقال الله جل وعز: ﴿وَأَتِمُّواْ الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ [البقرة/١٩٦] والفرق بين الحج والعمرة أن العمرة تكون في السنة كلها، والحج لا يجوز أن يحرم به إلا في أشهر الحج: شوال وذي القعدة، وعشر من ذي الحجة. وتمام العمرة أن يطوف بالبيت، ويسعى بين الصفا والمروة. والحج لا يكون إلا مع الوقوف بعرفة يوم عرفة والعمرة مأخوذة من الاعتمار وهو الزيارة. يقال: أتانا فلان معتمراً أي زائراً. ومنه قوله: *وراكبٌ جاء من تثليث معتمرُ* ويقال الاعتمار: القصد، وقال: *لقد سما ابن معمر حين اعتمر*... وقيل: إنما قيل للمحرم بالعمرة: معتمر لأنه قصد لعمل في موضع عامر، فلهذا قيل: معتمر ومكان عامر: ذو عمارة"[٣].

---

[١] التهذيب (١٠/١٦).

[٢] السابق (٤/٣١٥).

[٣] التهذيب (٢/٣٨١).

يلاحظ أن الأزهري بيَّن المعنى الإسلامي للعمرة بقوله: (وتمام العمـــرة أن يطـــوف بـــالبيت ويسعى بين الصفا والمروة)، كما زاد من إيضاح معناها وصفتها من خلال المقارنة بينها وبين الحج.

و لم يقتصر الأزهري على ذلك القدر من الإيضاح وإنما حرص على بيان المعنى الأصلي للمادة أو الاستعمال الجاهلي للاعتمار فذكر الأقوال التي قيلت في ذلك مزودة بالشواهد الشعرية مما ساعد في بيان التطور الدلالي للفظ العمرة.

وهذا النص ورد عند الزجاج نص مشابه له في تفسير الآية [1]، وقد يكون الأزهري ناقلاً له، أو متأثراً بكلامه.

٢- التمتع:

جاء في (متع): "ذكر الله عز وجل - المتاع والتمتع والاستمتاع والتمتيع في مواضع من كتابه ومعانيها -وإن اختلفت- راجعة إلى أصل واحد. وأنا مفسر كل لفظة منها على ما يصح لأهل التفسير ولأهل اللغة، لئلا تشتبه على من أراد علمها ولأقربها على من قرأها. والموفق للصواب ربنا جل وعز.

فأما المتاع في الأصل فكل شيء ينتفع به ويُتبلَّغ به ويتزود؛ والفناء يأتي عليه في الدنيا وقول الله جل وعز: ﴿فَمَن تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ﴾ [البقرة/١٩٦] وصورة المتمتع بالعمرة إلى الحج أن يحرم بالعمرة في أشهر الحج. فإذا أحرم بالعمرة بعد إهلاله شوالاً فقد صار متمتعاً بالعمرة إلى الحج، وسمي متمتعاً بالعمرة إلى الحج لأنه إذا قدم مكة وطاف بالبيت وسعى بين الصفا والمروة حل من عمرته وحلق رأسه وذبح نسكه الواجب عليه لتمتعه وحل له كل شيء كان حرم عليه في إحرامه: من النساء والطيب. ثم ينشئ بعد ذلك إحراماً جديداً للحج وقت نهوضه إلى منى أو قبل ذلك، من غير أن يجب عليه الرجوع إلى الميقات الذي أنشأ منه عمرته. فذلك تمتعه بالعمرة إلى الحج أي انتفاعه وتبلغه بما انتفع به من حلاق وطيب وتنظيف وقضاء تَفَث والمام بأهله إن كانت معه،... ومن هنا قال الشافعي إن المتمتع أخف حالاً من القارن، فافهمه".

قدم الأزهري للمادة بمقدمة تصور منهجه في التفسير الذي يسوقه في معجمه والتي تتلخص في:

١- اعتماده على ما صح عند أهل التفسير وأهل اللغة في تفسير الآيات، وهذا يعني أنـــه يســـتقي تفسيره هذا من مصدر محدد وهو ما صح عن المفسرين.

٢- محاولة رجع المعاني المختلفة اللفظ إلى أصل واحد.

---

[1] معاني القرآن وإعرابه: ٢٦٧/١.

كما يلاحظ أن الأزهري أسهب في بيان المعنى الإسلامي ووضحه في ضوء الأحكام المتعلقة باللفظ، مما يعكس ثقافته الفقهية وانتصاره للشافعي.

٤- ومن ألفاظ المعاملات:

ما جاء في لعن: "والملاعنة بين الزوجين إذا قذف الرجل امرأته أو رماها برجل أنه زنى بها فالإمام يلاعن بينهما ويبدأ بالرجل ويقفه حتى يقول: أشهد بالله أنها زنت بفلان وإنه لصادق فيما رماها به فإذا قال ذلك أربع مرات قال في الخامسة: وعليه لعنة الله إن كان من الكاذبين فيما رماها به. ثم تقام المرأة فتقول أيضاً أربع مرات: أشهد بالله إنه لمن الكاذبين فيما رماني به من الزنى، ثم تقول في الخامسة: وعليها غضب الله إن كان من الصادقين. فإذا فرغت من ذلك بانت منه ولم تحل له أبداً. وإن كانت حاملاً فجاءت بولد فهو ولدها ولا يلحق بالزوج، لأن السنة نفته عنه، سمي ذلك كله لعانا لقول الزوج: عليه لعنة الله إن كان من الكاذبين، وقول المرأة: عليها غضب الله إن كان من الصادقين"[1].

وضح الأزهري معنى "الملاعنة" وهو معنى إسلامي، وتفسير الأزهري للفظ معتمد على الآيات القرآنية التي تحدثت عن الملاعنة وإن لم يرد اللفظ في القرآن، ويلاحظ على النص السابق ظهور شخصية الأزهري كعالم فقهي في بيان الأحكام المترتبة على الملاعنة.

كما كان لتعليقات الأزهري على نصوص المفسرين أثر في بيان المعاني الإسلامية ومن أمثلة ذلك ما جاء في شهد: "وقال ابن شميل في تفسير الشهيد الذي يستشهد: الشهيد: الحيُّ. قلت: أراه تأول قول الله جل وعز: ﴿وَلاَ تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُواْ فِي سَبِيلِ اللّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاء عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ [آل عمران /١٦٩]. كأن أرواحهم أحضرت دار السلام أحياء وأرواح غيرهم أُخِّرت إلى يوم البعث وهذا قول حسن.

وقال ابن الأنباري: سُمِّي الشهيد شهيداً لأن الله وملائكته شهدوا له بالجنة، وقيل: سُمُّوا شهداء لأنهم ممن يستشهد يوم القيامة مع النبي صلى الله عليه وسلم على الأمم الخالية.

قال الله جل وعز: ﴿لِّتَكُونُواْ شُهَدَاء عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [البقرة/١٤٣].

وقال أبو إسحاق الزجاج: جاء في التفسير أن الأمم تكذب في الآخرة إذا سئلوا عمَّن أرسلوا إليهم، فيجحدون أنبياءهم. هذا فيمن جحد في الدنيا منهم أمر الرسول فتشهد أمة محمد صلى الله عليه وسلم بصدق الأنبياء عليهم السلام وتشهد عليهم بتكذيبهم. ويشهد النبي صلى الله عليه وسلم لهذه الأمة بصدقهم.

---

[1] التهذيب (٣٩٦/٢).

قال: والشهادة تكون للأفضل فالأفضل من أمته؛ فأفضلهم من قُتِل في سبيل الله مجاهداً أعداء الله لتكون كلمةُ الله هي العليا . . . ثم يتلوهم في الفضل من جعله النبي صلى الله عليه وسلم في عداد الشهداء فإنه قال: "المبطون شهيد، والمطعون شهيد" قال: ومنهم أن تموت المرأة بجمع، وعد فيهم الغريق والميت في سبيل الله، ودل حديث عمر بن الخطاب أنَّ من أنكر منكراً وأقام حقاً ولم يخف في الله لومة لائم أنه في جملة الشهداء . لقوله رضي الله عنه: "ما لكم إذا رأيتم الرجل يَخرق أعراض الناس أن لا تعربوا عليه؟ ! قالوا: نخاف لسانه، فقال: ذلك أدنى أن لا تكونوا شهداء، . . . وقال الليث: . . . واستشهد فلان فهو شهيد إذا مات شهيداً" [1].

تضمن النص السابق أقوالاً متعددة في تفسير الشهيد بمعناه الإسلامي، ولكنها كانت تتجه إلى بيان سبب التسمية، فتفسير ابن شميل للشهيد بأنه الحي هو تفسير لسبب التسمية و لم يوضح المعنى الإسلامي للشهيد وعلى من تطلق الكلمة.

كما أن كلام ابن الأنباري يعدُّ أيضاً تعليلاً للتسمية حيث قدم تعليلين لذلك، ومثله كلام الزجاج في تفسير الآية. أما تفسير الليث فإنه أشبه ما يكون بالتفسير الدوار فلم يوضح المعنى الإسلامي. في حين جاء المعنى الإسلامي للشهيد في النص الذي فيه: فأفضلهم من قتل في سبيل الله مجاهداً أعداء الله. وهذا النص من كلام الأزهري، وقد جاء في اللسان منسوباً إليه [2]، كما لم يتضمنه معاني القرآن للزجاج.

وكلام الأزهري السابق وضح المعنى الإسلامي للشهيد الذي كان غائباً عن المعجم أو غير واضح فيه، وبيَّن على من تطلق هذه الكلمة في تعريف جمع صفات الشهيد أو مكونات معنى الشهادة في الإسلام.

كما أن إضافة الأزهري التي ذكر فيها من جعله النبي صلى الله عليه وسلم في عداد الشهداء كالمبطون والمطعون، فيه مزيد إيضاح لاستعمالات الكلمة في الإسلام، فالشهيد له معنى إسلامي محدد وهو من يقتل في سبيل الله، وهناك معانٍ أخرى أو أحوال أخرى ينال بها المسلم مرتبة الشهداء ويسمى شهيداً.

تعقيب:

١- إن الأمثلة التي تصور دور الأزهري في بيان المعاني الإسلامية في معجمه كثيرة ومتنوعة لا يتسع المجال لسردها، وهذا أمر يتناسب مع طبيعة شخصية الأزهري وثقافته فهو فقيه شافعي،

---

[1] التهذيب (١١/٧٣).

[2] اللسان (شهد).

وصاحب كتاب في الفقه هو عمدة الفقهاء في تفسير ما يشكل عليهم من ألفاظ اللغة المتعلقة بالفقه وهو كتاب "الزاهر"، والفقهاء هم من أكثر من اهتم بالألفاظ الإسلامية ومعانيها اللغوية وتحديد دلالاتها الشرعية، ووضع الحدود والتعريفات لها. لذا فإن شروح الأزهري وتفسيراته في هذا الجانب هي امتداد للون من ألوان ثقافته وعلم من العلوم التي عرف بها، كما أنها فيضٌ من تلك الثقافة الضخمة التي اجتمعت لديه من ذلك المؤلَّف.

٢- تفسيرات الأزهري في هذا المجال توحي بأنه لاحظ غياب التعريفات الإسلامية لبعض الألفاظ، فحاول أن يسدَّ هذا النقص، فألفاظ كالإسلام والإيمان لَمَّا رأى غيابها عن مصادره، أو قصورها مع أهميتها أكملها بتعريفات من عنده، وصنيعه هذا يدل على تنبهه ويقظته، وقوة ويقظة هدفه الديني الذي ظلَّ محركاً وموجهاً له في صناعته للمعجمة.

٥- التغيُّر الدلالي في الألفاظ الإسلامية

يعد ما حدث في الألفاظ الإسلامية من قبيل التطور الدلالي، وهو كما مرَّ أثر من آثار مجيء الإسلام واستعمال القرآن للألفاظ لأنه تطور لحق معنى الكلمة نفسه، وهذا نوع من أنواع التطور الدلالي [١]. ولهذا النوع من التطور الدلالي نفسه مظاهر وصور منها تخصيص المعنى.

وقد ذهب بعض المحدثين إلى أن ما حصل في الألفاظ الإسلامية من تخصيص الدلالة، وقد عرَّفه أحمد مختار عمر بأنه "يعني تحويل الدلالة من المعنى الكلي إلى المعنى الجزئي أو تضييق مجالها، وعرفه بعضهم بأنه: تحديد معاني الكلمات وتقليلها" [٢].

كما قال علي عبد الواحد وافي ضمن حديثه عن عوامل تطور المعنى: "فكثرة استخدام العام مثلاً في بعض ما يدل عليه يزيل مع تقادم العهد عموم معناه، وتقصر مدلوله على الحالات التي شاع فيها استعماله، ولدينا في اللغة العربية وحدها آلاف من أمثلة هذا النوع، فمن ذلك جميع المفردات التي كانت عامة المدلول ثم شاع استعمالها في الإسلام بمعانٍ خاصة تتعلق بالعقائد أو الشعائر والنظم الدينية كالصلاة والحج... " [٣].

وفي هذا المبحث وقفة عند هذه القضية للإجابة عن تساؤلات منها: ما موقف المفسرين من التطور الدلالي في هذه الألفاظ؟ وهل ظهر موقفهم من خلال المعجم؟ ما نوع التطور الدلالي الذي حدث للألفاظ هل هو تخصيص في الدلالة كما ذهب المحدثون؟ أم تخصيص في إطلاق اللفظ على معنى بعينه؟

أولاً: موقف المفسرين:

حاولنا أن نستجلي ونستظهر موقف المفسرين من هذه القضية من خلال معجم التهذيب وذلك حتى نعرضه على آراء القدماء والمحدثين، وقد وجد أن ظاهر نصوصهم يشير إلى أنهم لا يرون حدوث تخصيص في دلالات الألفاظ الإسلامية وقد كان الاعتماد في هذا الاستنتاج على أمور عدة، منها ما يلي:

١- طريقة المفسرين في شرح الألفاظ الإسلامية. وإن كان لا يمكن استخلاص طريقة موحدة سار

---

[١] انظر علي عبد الواحد وافي، علم اللغة، ص٣١٤.

[٢] علم الدلالة، ص٢٤٥-٢٤٦.

[٣] علم اللغة، ص٣١٩.

عليها المفسرون في تفسيراتهم، إلا أن هناك طريقة غلبت على أكثر النصوص لا سيما نصوص الزجاج والفراء، إذ إن هذه النصوص كانت تشتمل في كثير من الأحيان على معلومات مرتبة كالتالي:

١- ذكر المعنى الإسلامي للفظ.

٢- ذكر المعنى الأصلي للمادة.

٣- الربط بين المعنى الإسلامي والمعنى الأصلي، وهو ما رأيناه في تعليل التسمية.

٤- ذكر الاستعمال الجاهلي للفظ -أحياناً- مع الاستشهاد بكلام العرب شعراً أو نثراً.

وهذا المنهج السالف الذكر الذي يُعنى ببيان المعنى الأصلي وربط المعنى الإسلامي به بإيجاد المناسبة بينهما هو منهج الاشتقاقيين في تناول الألفاظ، وأشهر مفسري التهذيب ينتمون إلى هذه المدرسة كالزجاج والفراء، وجهودهم في بيان المعاني الأصلية كما مرَّ [١] خير شاهد على ذلك، وهذا المنهج هو منهج صاحب الزينة أيضاً، إذ يقول عنه إبراهيم أنيس في تقديمه للكتاب: "فهو في رأيي ينتمي إلى مدرسة لغوية سادت في عصره - وهي مدرسة الاشتقاقيين الذين ربطوا بين الألفاظ ومدلولاتها ربطاً وثيقاً، وحاولوا رجع كثير من الألفاظ المشتركة في حروفها إلى معنى أصلي عام منه اشتقت تلك الكلمات، فمعاصره ابن دريد... حاول أن يرجع كل الأعلام المشهورة إلى مواد لغوية اشتقت منها... ويسلك أبو حاتم نفس المسلك في علاجه للألفاظ، فجنة عدن في رأيه مأخوذة من عدن بالمكان أي أقام..." [٢].

وهذا المنهج الذي اتبعه المفسرون وهو منهج الاشتقاقيين وطريقة تعاملهم مع الألفاظ الإسلامية يصور ذلك فكر المفسرين تجاه قضية التطور الدلالي، فهذه الطريقة تدل على أنهم كانوا يتعاملون مع المعاني الإسلامية على أنها معانٍ جديدة أضيفت إلى اللغة وسميت بأسماء تناسب هذه المعاني.

٢- أنه لم يرد فيما قرأت من نصوصهم في شرح المعاني الإسلامية عبارة: كان كذا ثم صار كذا أو كان كذا ثم خُصَّ بكذا [٣]، وهذه هي الطريقة التي يشرح بها اللغويون الألفاظ العامة التي تخصص معناها [٤].

---

[١] انظر فصل الأصول من هذا المبحث.

[٢] الرازي، الزينة: ١٠/١.

[٣] هذا باستثناء نص للزجاج سنعرض له فيما بعد.

[٤] انظر المزهر للسيوطي: ٤٢٧/١.

٣- أنهم يتعاملون مع المعاني الإسلامية تعاملهم مع المعاني الفرعية الأخرى سواء بسواء، لذا كانوا يجتهدون في الكشف عن المناسبة بين المعنى الإسلامي والمعنى الأصلي.

٤- أنهم كانوا غالباً عند الشرح يستعملون عبارة: سُميِّ بكذا، وكأن المعنى الجديد سُمّي بهذا اللفظ لمناسبة سوغت ذلك، ولعل استعمالهم لهذه العبارة يرجع إلى تورعهم وحرصهم على السلامة من الخوض في تفاصيل أو قضايا أخرى كقضية نشأة اللغة مثلاً.

مناقشة رأي المحدثين في ضوء رأي القدماء:

عند عرض رأي المحدثين السابق في موضوع تخصيص الدلالة على بعض آراء القدماء وجد أن القول بالتخصيص بالمفهوم السابق لا يتفق مع ما جاء عندهم من عدة جهات، فمثلاً عند عرض رأي المحدثين على رأي السيوطي والذي عبر عنه السيوطي عند حديثه عن العام المخصوص بقوله: "وهو ما وضع في الأصل عامًّا ثم خص في الاستعمال ببعض أفراده، ومثاله عزيز وقد ذكر ابن دريد أن الحج أصله قصدك الشيء، وتجريدك له ثم خُصَّ بقصد البيت، فإن كان هذا التخصيص من اللغة صلح أن يكون مثالاً فيه، وإن كان من الشرع لم يصلح، لأن الكلام فيما خصته اللغة لا الشرع، ثم رأيت له مثالاً في غاية الحسن، وهو لفظ "السبت" فإنه في اللغة "الدهر" ثم خُصَّ في الاستعمال لغة بأحد أيام الأسبوع، وهو فرد من أفراد الدهر" [1]. فإننا نجد أنه لا يتفق معه من جوانب، منها ما يلي:

١- أن السيوطي في تعليقه على المثال الذي مثل به ابن دريد على التخصيص وهو الحج، قال: "فإن كان هذا التخصيص من اللغة صلح أن يكون مثالاً فيه، وإن كان من الشرع لم يصلح، لأن الكلام فيما خصته اللغة لا الشرع" فالسيوطي في كلامه يضع شرطاً وقيداً للقول بالتخصيص، وهو أن تكون اللغة هي عامل التخصيص والسبب فيه لا الشرع، لأنه إن كان من الشرع فلا يدخل في هذا الباب، وقد قرر الشوكاني من الأصوليين أن العامل المتصرف في ذلك هو الشرع حيث قال في حديثه عن الخلاف حول ثبوت الحقيقة الشرعية: "وينبغي أن تعلم قبل ذلك الخلاف والأدلة من الجانبين أن الشرعية هي اللفظ المستعمل فيما وضع له بوضع الشارع لا بوضع أهل الشرع كما ظُنَّ" [2] وبهذا فإن هذه الألفاظ تخرج مما عدَّه السيوطي من العام المخصوص، حيث انتفى فيها الشرط الذي اشترطه.

---

[1] المزهر: ١/٤٢٧.

[2] إرشاد الفحول: ١/١٢١.

٢- أن تعبير السيوطي عن أمثلة هذا النوع "العام المخصوص" بقوله: "ومثاله عزيز" يتعارض مع ما ذهب إليه وافي من أن أمثلة هذا التخصيص هي آلاف الأمثلة، ومثل له السيوطي بمثال اطمأنَّ إليه ووصفه بأنه في غاية الحسن، وهو لفظ "السبت" بمعنى يوم من أيام الأسبوع بعد أن كان يعني الدَّهر.

٣- أن تعريف السيوطي للتخصيص والمثال الذي مثل به يفهم منه أن المعنى الخاص كله كان موجوداً في اللغة ضمن المعنى العام، فالسبت كان يعني في اللغة الدهر، ثم صار يعني أحد أيام الأسبوع، وهذا اليوم كان ضمن الدلالة العامة وهي الدهر، أما في الألفاظ الإسلامية كالصلاة مثلاً فإن المعنى الشرعي أو الخاص لم يكن موجوداً كما هو في اللغة ولا يمثل بكليته فرداً من أفراد العام.

وعند عرض رأي المحدثين على ما جاء عند بعض الأصوليين وجد أنه لا يتفق معه من جهات، منها ما يلي:

١- أن تخصيص الدلالة بالمفهوم الذي أورده أحمد مختار عمر، وهو: "تحويل الدلالة من المعنى الكلي إلى المعنى الجزئي أو تضييق مجالها"، أو بالمفهوم الذي جاء عند علي عبد الواحد وافي وهو "أن كثرة استخدام العام في بعض ما يدل عليه يزيل مع تقادم العهد عموم معناه ويقصر مدلوله على الحالات التي شاع فيها استعماله...". فإن هذا المفهوم يترتب عليه اختفاء المعنى الكلي أو زواله كما عبر وافي، أو تضييق مجاله، وأن المعنى الخاص أو الشرعي نتج عن نقل المعنى الكلي إليه، أو تضييق الكلي حتى صار إلى الخاص. في حين تقرر عند الأصوليين بقاء المعنى اللغوي ووجوده في اللفظ، ومما يدل على ذلك الأمور التالية:

١- أن الأصوليين قسموا دلالة الألفاظ إلى حقيقة ومجاز، ثم قسموا الحقيقة إلى لغوية وشرعية، فأما اللغوية فهي استعمال اللفظ فيما وضع له في اللغة، وأما الشرعية فهي استعمال اللفظ فيما وضع له في الشرع كالصلاة للأقوال والأفعال المعهودة في العبادة المخصوصة [١].

"واتفق أهل العلم على ثبوت الحقيقة اللغوية والعرفية، واختلفوا في ثبوت الحقيقة الشرعية... وذهب الجمهور إلى إثباتها" [٢]، وهذا دليل على أنهم كانوا ينظرون إلى المعنى اللغوي للفظ على أنه معنى مستقل وينظرون إلى المعنى الشرعي للفظ نفسه على أنه معنى آخر مستقل.

---

[١] عبد الكريم مجاهد، الدلالة اللغوية عند العرب، ص٤١.

[٢] الشوكاني، إرشاد الفحول: ١/١٢١.

٢- الخلاف الذي وقع بين الأصوليين في تحديد المعنى اللغوي أو الشرعي للفظ، وأيُّهما المراد في حالة عدم وجود القرينة يدل على بقاء المعنى اللغوي للفظ، يقول الشوكاني: "وثمرة الخلاف أنها إذا وردت في كلام الشارع مجردة عن القرينة هل تحمل على المعاني الشرعية، أو على اللغوية؟ فالجمهور قال بالأول، والباقلاني ومن معه قالوا بالثاني... واحتج الجمهور بما هو معلوم شرعاً من أن الصلاة في لسان الشارع وأهل الشرع لذات الأركان والزكاة لأداء مال مخصوص... وأن هذه المدلولات هي المتبادرة عند الإطلاق، وذلك علامة الحقيقة" [١].

إن هذا الخلاف يوحي ببقاء المعنى اللغوي للفظ، فتوارد المعنيين على اللفظ في كلام الشارع مجرداً عن القرينة يوحي بعدم زوال المعنى اللغوي أو الأصلي واحتمالية قصده، وأن اللفظ صار له معنيان: معنى لغوي، ومعنى شرعي، أو حقيقة لغوية وحقيقة شرعية، وهو ما أشار إليه ابن فارس في ختام حديثه عن الألفاظ الإسلامية حيث قال: "فالوجه في هذا إذا سئل الإنسان عنه أن يقول: في الصلاة اسمان لغوي، وشرعي، ويذكر ما كانت العرب تعرفه ثم جاء الإسلام به" [٢].

٢- أن القول بإضافة الملامح التمييزية كما ذكر أحمد مختار عمر، يشبه ما ذهب إليه القاضي أبو بكر الباقلاني في قضية المعاني الشرعية إذ ذهب إلى أن: "الحقيقة الشرعية غير موجودة، وما يظن أنه موجود منها فهو مستعمل في معناه اللغوي، غاية الأمر أن الشارع شرط في اعتبار هذا المعنى شروط لا يكون معتبراً بدونها، فالصلاة في الشرع مستعملة في الدعاء بشرط أن ينضم إليه أمور خاصة هي الركوع والسجود والقراءة، الخ... " [٣]. وهذا الرأي خلاف ما ذهب إليه الجمهور [٤].

٣- أن القول بالتخصيص بالمفهوم السابق وهو اختفاء المعنى الكلي أو زواله لو طبق على واقع اللغة ونصوصها ودلالة الألفاظ الإسلامية فيها نجده لا يتوافق معها، لأن المعنى الكلي لكثير من الألفاظ الإسلامية لا يزال باقياً مستعملاً فيها، والقرآن الكريم يشهد بذلك، فقد استعملت (الصلاة [٥]، والصيام [٦]، والإيمان) في القرآن بمعانيها اللغوية ومعانيها الشرعية، فمثلاً لفظ الإيمان استعمل في القرآن بمعناه اللغوي قال تعالى على لسان أبناء يعقوب: ﴿وَمَا أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا وَلَوْ

---

[١] الشوكاني، إرشاد الفحول: ١/١٢٥.

[٢] الصاحبي، ص٨٦.

[٣] الشوكاني: إرشاد الفحول: ١/١٢٢.

[٤] السابق، ص١٢٥.

[٥] ٥٦/ الأحزاب، ٣/البقرة.

[٦] ٢٦/مريم، ١٨٣/البقرة.

كُنَّا صَادِقِينَ﴾ [يوسف/١٧] واستعمل بمعناه الشرعي، قال تعالى: ﴿وَمَن يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتَ مِن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُوْلَـئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ﴾ [النساء/١٢٤] وكون السياق هو الذي يحدد المعنى لا ينفي وجود المعنى اللغوي، فالمهم أن المعنى العام لم يختفِ و لم يضق مجاله، وظل مستعملاً في النص القرآني نفسه مع وجود القرائن.

٤- أن مفهوم التخصيص عند المحدثين لا ينطبق على بعض الألفاظ التي لم تكن تعرف معانيها قبل الإسلام كالمنافق، فالمنافق كما قرر علماء اللغة مأخوذ من النافقاء "قال أبو عبيد: سُمِّي المنافق منافقاً للنفق وهو السِّرب في الأرض، وإنما سُمِّي منافقاً لأنه منافق كاليربوع وهو دخوله نافقاءه، يقال: قد نفق فيه ونافق، وله حُجر آخر يقال له القاصعاء فإذا طلب قَصَّع فخرج من القاصعاء، فهو يدخل في النافقاء، ويخرج، فيقال: هكذا يفعل المنافق، يدخل في الإسلام ثم يخرج منه من غير الوجه الذي دخل فيه" [1].

إن تطبيق تعريف التخصيص على مثل هذا اللفظ يعني أن المعنى اللغوي الذي أخذ منه معنى النفاق هو سرب في الأرض، أما المعنى الإسلامي فهو من يبطن الكفر ويظهر الإيمان، وأن المعنى الأول تخصص وهذا لا يتفق مع اللفظ ولا يصلح تفسيراً لما طرأ عليه.

والرأي الذي نخلص إليه بعد المناقشة والذي يوفق بين آراء القدماء وطريقة المفسرين ويتناسب مع ما حصل للألفاظ هو أن المعاني الإسلامية معانٍ جديدة أضيفت إلى اللغة، أما الدلالة اللغوية العامة فهي باقية في اللغة مستعملة فيها، وإنما أضيفت دلالات إسلامية جديدة للألفاظ المناسبة بين الدلالة العامة والدلالة الإسلامية ثم خص اللفظ بهذا المعنى الفرعي الشرعي الجديد وصار يدل عليه شرعاً، وشاع في العرف حتى صار هو المفهوم عند إطلاقه فصار حقيقة شرعية.

والفرق بين الرأيين دقيق وهو أن التخصيص حاصل في اللفظ في إطلاقه على ذلك المعنى الشرعي، أما المعنى فلم ينقل من الكلي إلى الخاص.

وهذا الرأي يستند على رأي ابن القيم إذ قال في تفسيره للفظ الصلاة: "في اللغة معناها الدعاء، والدعاء نوعان: دعاء عبادة، ودعاء مسألة، والعابد داعٍ كما أن السائل داعٍ . .

وبهذا تزول الإشكالات الواردة على اسم الصلاة الشرعية، هل هو منقول من موضعه في اللغة فيكون حقيقة شرعية، أو مجازاً شرعياً ؟ فعلى هذا تكون الصلاة باقية على مسماها في اللغة، وهو الدعاء . والدعاء دعاء عبادة ودعاء مسألة، والمصلي من حين تكبيره إلى سلامه بين دعاء العبادة ودعاء المسألة، فهو في صلاة حقيقية

---

[1] التهذيب (نفق ١٩٢/٩).

لا مجازاً، ولا منقولة، لكن خُصَّ اسم الصلاة بهذه العبادة المخصوصة كسائر الألفاظ التي يخصها أهل اللغة والعرف ببعض مسماها كالدابة والرأس ونحوها فهذا غاية تخصيص اللفظ وقصره على موضوعه، ولهذا لا يوجب نقلا ولا خروجاً عن موضوعه الأصلي والله أعلم" [1].

يوضح النص السابق أن ابن القيم يرى أن الصلاة باقية على مسماها في اللغة، أي على معناها العام وهو الدعاء، ولكن الصلاة استعملت بمعنى العبادة المخصوصة لمناسبة عبر عنها بقوله: (والمصلي من حين تكبيره إلى سلامه بين دعاء العبادة ودعاء المسألة) وهذا يعد تعليلاً لتسميتها صلاة، وهي العلاقة بين المعنى الإسلامي والمعنى الأصلي.

كما أن ابن القيم لا يرى حدوث تخصيص في الدلالة، ولكنه تخصيص الاسم بالعبادة إذ يقول: "ولكن خُصَّ اسم الصلاة بهذه العبادة المخصوصة" والعبادة المخصوصة يراد بها المعنى الإسلامي.

أما تشبيهه هذا اللفظ بالدابة والرأس فهو تشبيه فيما حصل لهذه الألفاظ، إذ الصلاة حصل لها التخصيص بتصرف الشرع، والدابة والرأس بتصرف العرف، فهو يريد هنا التشبيه في العمل الذي حصل للفظ لا الجزئية، يدل على ذلك أنه شبه الصلاة بالدابة والرأس، والحاصل في الدابة تخصيص، أما الحاصل في الرأس فهو تعميم [2] ولو أراد التخصيص لاكتفى بالتشبيه بالدابة.

وهذا الرأي قريب مما ذهب إليه الغزالي إذ قال: "والمختار عندنا أنه لا سبيل إلى إنكار تصرف الشرع في هذه الأسامي، ولا سبيل إلى دعوى كونها منقولة عن اللغة بالكلية كما ظنه قوم، ولكن عرف اللغة تصرف في هذه الأسامي من وجهين:

١- التخصيص ببعض المسميات، كما في الدابة، فتصرف الشرع في الحج والصوم والإيمان من هذا إذ للشرع عرف في الاستعمال كما للعرب" [3].

وهذا الرأي يمكن أن يحمل عليه كلام ابن فارس حين قال: "فالوجه في هذا إذا سئل الإنسان عنه أن يقول فيه اسمان: لغوي وشرعي، ويذكر ما كانت العرب تعرفه، ثم جاء الإسلام به" [4] فابن فارس كأنه يشير إلى الاصطلاح في هذه الألفاظ، وأنها صارت مصطلحات لها معانٍ لغوية ولها معان شرعية ويؤكد ذلك تشبيهه إياها بمصطلحات العلوم الأخرى، ولكن المصطلحات الشرعية لها من الشيوع وكثرة الاستعمال ما جعل معانيها الشرعية تكاد تغلب على معانيها اللغوية التي لم تزل باقية،

---

[1] التفسير القيم، ص٢٩٨.

[2] انظر الحديث عن هذين اللفظين في الإيمان لابن تيمية ص١٠٨.

[3] المستصفى، ص١٨٣-١٨٤.

[4] الصاحبي، ص٨٦.

ومعلوم أن العلاقة بين المعنى الاصطلاحي والمعنى اللغوي علاقة خاص بعام [1].

ومما يؤكد هذا أيضاً أن ابن فارس وهو من تحدث عن الألفاظ الإسلامية وتنبه إلى ما حدث فيها من تطور دلالي في كتابه الصاحبي نجده عندما شرح هذه الألفاظ في معجمه "المقاييس" تعامل معها على أنها معانٍ فرعية وردها إلى المعنى العام، و لم ينص على حدوث تخصيص فيها [2].

ولعل هذا الرأي هو رأي المفسرين أو قريب منه إذ للزجاج نص يفسر فيه لفظ العمرة ويقول فيه: "ومعنى العُمْرةِ في العمل الطَّوافُ بالبيت والسعي بين الصفا والمروة فقط، والعمرة للإنسان في كل سنة، والحجُّ وقته وقت واحد من السنة، ومعنى اعتمر عندي في قصد البيت أنه إنما خُصَّ بهذا -أعني بذكر أعتمر- لأنه قصد العمل في وضع عامر لهذا قيل معتمر" [3].

والشاهد في كلام الزجاج السابق قوله: (إنما خُصَّ بهذا) فالزجاج يعلل تسمية تلك العبادة بلفظ العمرة ويحاول أن يكشف عن المناسبة كمنهجه في الاشتقاق فقال: "إنما خُصَّ بهذا" أي: إن قصد البيت خصَّ بلفظ (اعتمر) لأنه قصد لموضع عامر.

وكأن الزجاج يرى أن التخصيص هو تخصيص معنى بلفظ بعينه، وهو قريب من كلام ابن القيم وشبيه به.

وبعد عرض هذه الآراء يمكن أن نجمل أهم مظاهر التطور الدلالي الذي حدث في الألفاظ الإسلامية في هذا المبحث وكما جاءت في نصوص القدماء في المظاهر التالية:

١- إعطاء ألفاظ قديمة دلالات إسلامية جديدة، وتخصيص اللفظ بالمعنى الشرعي على سبيل الاصطلاح، وهذا النوع يمثل أكبر جزء من الألفاظ الإسلامية، وهو القسم الذي عبر عنه الرازي بقوله: "ومنها أسام دلَّ عليها النبي صلى الله عليه وسلم في هذه الشريعة ونزل بها القرآن فصارت أصولاً في الدين وفروعاً في الشريعة لم تكن تعرف من قبل ذلك، وهي مشتقة من ألفاظ العرب" [4] ومثل لها بالمسلم والمؤمن والكافر [5].

وهو القسم الذي أشار إليه أبو هلال العسكري حين قال: "وقد حدثت في الإسلام معانٍ، وسميت بأسماء كانت في الجاهلية لمعانٍ أخر، فأول ذلك: القرآن والسورة والآية والتيمم..." [6].

---

[1] الصاحبي، ص٧٨.

[2] انظر المقاييس: الإسلام (سلم ٣/٩٠)، العمرة (عمر ٤/١٤١)، النفاق (نفق ٥/٤٥٥).

[3] معاني القرآن وإعرابه: ١/٢٦٧.

[4] الزينة: ١/١٣٤.

[5] السابق: ١/١٤٠.

[6] الأوائل: ١/٧٧.

٢- استحداث ألفاظ للتعبير عن معانٍ جديدة، وهي نوعان:-

١- ألفاظ مشتقة من كلام العرب، مثل: المنافق، والجاهلية، يقول الرازي: "أما المنافق فإنه لا ذكر له في كلام العرب" [١]، وقد مَرَّ الحديث عن المنافق، والجاهلية وكونهما اسمان حدثا في الإسلام [٢].

٢- ألفاظ قيل إن أصولها غير عربية كتسنيم، وسلسبيل، وهو القسم الذي قال عنه الرازي: "وأسامٍ جاءت في القرآن لم تكن العرب تعرفها ولا غيرهم من الأمم، مثل: تسنيم وسَلسبيل وغِسْلِين وسِجِّين، والرَّقيم وغير ذلك" [٣].

٣- إهمال ألفاظ كانت مستعملة، وهذا مظهر أمثلته غير واردة في القرآن وبعيد الصلة عن المفسرين، وقد أشار إليه ابن فارس [٤].

---

[١] الزينة: ١/١٤١.

[٢] انظر ص١٤٦-١٤٧ من هذا البحث.

[٣] الزينة: ١/١٣٤.

[٤] الصاحبي، ص ١٠٣-١٠٥.

٦- خلاصة الآثار المعجمية

بعد عرض الأمثلة والإشارة إلى بعض ما حوته من قيم دلالية وأثر المفسرين في بيـــان المعـــاني الإسلامية في معجم التهذيب، يمكن أن نجمل الآثار التي خلفتها نصوصهم في المعجم فيما يلي:-

١- أن اجتماع الأمثلة السابقة على تنوعها واختلاف مجالاتها تجعلنا نذهب إلى أنَّ معجم التهذيب حوى كثيراً من المعاني الإسلامية، وقد كان للمفسرين أثر كبير في ذلك أثبتناه من خلال مواطـــن تفردهم ومواطن تميزهم حين اشتراكهم، وحتى ما لم يذكره المفسرون فإنه يوجد غالباً من يحـــل محلهم من شراح الحديث أو أصحاب كتب اللغة، هذا مع ما قام به الأزهري من شـــرح لبعـــض المعاني الإسلامية حاول به تكميل هذا الجانب.

وبهذا فإن امتلاك المعجم لهذا القدر من المعاني الإسلامية وبكيفيات علمية في الشرح يمكننا من القول بأن المعجم استطاع أن يغطي مساحة واسعة من المعاني الإسلامية وأن التطور الدلالي في بعض الألفاظ قد ظهر على صفحاته متمثلاً في نصوص المفسرين وغيرهم ممن أشار إلى تلك المعاني، وهي فترة مهمة في حياة الألفاظ العربية كما أسلفنا.

وفي هذا المقام لنا وقفة مع مقولة لإبراهيم أنيس في تقديمه لكتاب الزينة يقول فيها: "**مع كل ما ذكرناه، فلسنا ننتقص من قيمة كتاب الزينة أو ننكر فضله بين كتب اللغة فيكفي أنه أول كتاب في العربية يعالج دلالة الألفاظ وتطورها، ويسوق النصوص والشواهد الصحيحة التي تؤيد ما يقول، ويرتبها بعض الأحيان ترتيباً تاريخياً يتبين القارئ منه أصل الدلالة وكيف تطورت، ويستطيع أن يستنبط سبب هذا التطور، وتلك هي الظاهرة التي افتقدناها في كل معاجمنا العربية من الجمهرة إلى القاموس المحيط رغم ضخامتها وشمولها لمعظم ألفاظ اللغة**" [1].

إن إبراهيم أنيس يُصْدِر في مقولته السابقة حكماً على المعاجم العربية بافتقادهـــا معالجـــة دلالـــة الألفاظ وتطورها، وفيما يخص معجم التهذيب فإن هذا لا ينطبق عليه، لأسباب منها ما يلي:-

١- أن الأمثلة التي عُرِضت تصور قدر المعاني الإسلامية كما تصور التطور في دلالات كثير من الألفاظ ظهر ذلك من خلال بيان المعنى الأصلي، أو الاستعمال الجاهلي، والصلة بين المعنى الأصلي والمعنى الإسلامي وهذا الترتيب إن لم يكن موافقاً لطبيعة التطور الذي حصل للألفاظ و لم يراع فيه الترتيب الزمني إلا أن طبيعة عمل المفسر تقتضي البدء بتفسير اللفظ القرآني وبيان معناه الإسلامي، ثم شرحـــه

---

[1] الرازي، الزينة: ١٢/١.

ببيان المعنى الأصلي أو اللغوي أو ذكر الاستعمال الجاهلي، إذ هي معلومات موظفة لخدمة المعنى الإسلامي نفسه، وكون هذه المعلومات التي اشتملت عليها النصوص لم ترد مرتبة ترتيباً زمانياً، فإن هذا لا يفقدها بالكلية عنصر الترتيب إذ النص على المعنى الأصلي، وذكر المعنى الجاهلي يعلم منه المراحل المختلفة للفظ.

٢- أن ما قام به صاحب الزينة في شرح الألفاظ وامتدحه به إبراهيم أنيس يشابه إلى حد كبير ما فعله المفسرون في نصوصهم المنقولة في المعجم، وقد أقرَّ بذلك إبراهيم أنيس عندما عدَّه من الاشتقاقيين [١]، فهو ينتمي إلى نفس المدرسة التي ينتمي إليها أشهر المفسرين الوارد ذكرهم في التهذيب كالزجاج والفراء، وسنقدم مقارنة بين شرح المفسرين الوارد في التهذيب وشرح صاحب الزينة من خلال شرح لفظين من الألفاظ الإسلامية وهما: (يوم التغابن) و (الزبانية) وذلك كنموذجٍ يصور التقارب بين النصين ومدى الاختلاف بينهما.

١- يوم التغابن:

جاء في غبن: "وقال أبو إسحاق في قول الله جل وعز: ﴿ذَلِكَ يَوْمُ التَّغَابُنِ﴾ [التغابن/٩]، يوم يغبن أهل الجنة أهل النار، ويغبن من ارتفعت منزلته في الجنة من كان دونه، وضرب الله ذلك مثلاً للشراء والبيع، كما قال: ﴿هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى تِجَارَةٍ تُنجِيكُم مِّنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ [الصف/١٠]، ثعلب عن ابن الأعرابي: أصل الغبن: ثني الشيء من دلو أو ثوب لينقص من طوله.

قال: وسئل الحسن عن قول الله: ﴿ذَلِكَ يَوْمُ التَّغَابُنِ﴾ فقال: غَبَنَ أهلُ الجنة أهل النار أي استنقصوا عقولهم باختيارهم الكفر على الإيمان.

ونظر الحسن إلى رجل غبن آخر في بيع فقال: إن هذا يغبن عقلك، قال أبو العباس: أي: ينقصه" [٢].

وجاء في الزينة: "ويوم التغابن، لأن المغبون من انكشفت سرائره في ذلك اليوم، فيظهر ما اكتسب في الدنيا من عبادة غير الله، وقدَّر أنه قد اهتدى وأنه ينجو، فيكون أمره كما قال الله عز وجل: ﴿وَقَدِمْنَا إِلَى مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَّنثُورًا﴾ [الفرقان/٢٣] فهذا هو المغبون في الدنيا الذي يشتري سلعة أو يبيعها فيُقدِّر أنه قد ربح؛ فإذا انكشف أمره ظهر خسرانه، فيقال له مغبون: فسمي يوم التغابن لذلك" [٣].

---

[١] انظر الزينة: ١/١٠.

[٢] التهذيب (٨/١٤٨).

[٣] الرازي، الزينة: ٢/٢٢٧.

تضمن نص المفسر الوارد في التهذيب معلومات، أهمها ما يلي:

١- المعنى اللغوي للغبن وهو النقص.

٢- المعنى الإسلامي الذي يفهم ضمناً أنه اليوم الآخر لأنه هو الذي يعرف فيه أهل الجنة وأهل النار.

٣- سبب التسمية وهو استنقاص أهل الجنة أهل النار.

أما نص الزينة فتضمن معلومات أهمها ما يلي:

١- المعنى اللغوي الذي فهم ضمناً وهو الانخداع، وظهور خلاف المتوقع.

٢- المعنى الإسلامي الذي يفهم من قوله: "ليوم القيامة أسماء كثيرة ثم أورد الاسم".

٣- سبب التسمية وهو أن المغبون في الدنيا المنخدع بعمله تنكشف له الحقائق في الآخرة.

٢- الزبانية:

جاء في (زبن): "وأما قول الله تعالى: ﴿سَنَدْعُ الزَّبَانِيَةَ﴾ [العلق/١٨]، فإن سلمة روى عن الفراء أنه قال: يقول الله ﴿سَنَدْعُ الزَّبَانِيَةَ﴾ وهم يعملون بالأيدي والأرجل، فهم أقوى. والناقة تَزْبِن الحالب برِجْلَيْها. قال: وقال الكسائي: واحد الزبانية زبنيّ. وقال قتادة: الزبانية: الشُّرَط في كلام العرب.

وقال الزجاج: الزبانية: الغلاظ الشِّداد، واحدهم زِبْنِيَة، وهو هؤلاء الملائكة الذين قال الله: ﴿عَلَيْهَا مَلَائِكَةٌ غِلَاظٌ شِدَادٌ﴾ [التحريم/٦] وهم الزبانية"[١].

وجاء في الزبنة: "[الزبانية]... وفي النار ملائكة يقال لهم الزبانية، قال الله تعالى: ﴿سَنَدْعُ الزَّبَانِيَةَ﴾ وهم الموكلون بعذاب أهل النار، واشتق اسمهم من الزَّبْن، والزَّبْن الدَّفع، سُموا بذلك زبانية، لأنهم يدفعون أهل النار في النار ويرمونهم فيها، ويقال: زبنه إذا دفعه برجله، ويقال: ناقة زبون، وهي التي تضرب حالبها برجلها. فالزبانية واحدهم زِبْنِيَة مثل عِفْرِيَة. وزَبَّان اسم رجل يكون من الزَّبون وهو الرَّموح من الإبل، قالت الخنساء:

وقوّاً دخيل للقاء كأنها ... سَعَالٍ وعِقبان عليها زبانية..."[٢]

اشتمل نص التهذيب على معلومات، أهمها ما يلي:

١- المعنى اللغوي وهو الدفع، جاء ضمناً في: "الناقة تزبن الحالب برجلها" وصراحة عند الليث.

٢- المعنى الإسلامي وهو ملائكة موكلة بعذاب أهل النار.

---

[١] التهذيب (١٣/٢٢٧-٢٢٨).

[٢] الرازي، الزينة: ٢/١٦٩.

٣- سبب التسمية وهو أنهم يدفعون الكفار إلى النار: "يعملون بالأيدي والأرجل".

٤- أن الكلمة جمع مفردها "زبنية".

أما نص الزينة فقد تضمن المعلومات نفسها التي تضمنها نص التهذيب مما يغني عن إعادة ذكرها.

وجليٌّ أنه كان بين النصين في كل مرة تشابه، إذ تضمنا معلومات متشابهة في نوعها.

٣- أن محقق كتاب الزينة صرح بأن صاحبه جمع كتابه من مصادر منها بعض كتب المعاني، يقول في ذلك: "وقد ذكرنا آنفاً أن موضوعات كتاب الزينة كانت منتشرة متفرقة في مؤلفات علماء العربية والمفسرين، ويدل على ذلك ما يكثر في الكتاب من ذكر مجازات أبي عبيدة ومعاني الفراء وتفسيرات ابن قتيبة الدينوري، فأخذ أبو حاتم على عاتقه أن يجمع في الزينة بعض الكلمات التي شاعت في كتب العلماء، والتي صارت بفضل اهتمامهم واستعمال الأمة US US مصطلحات في المجتمع الإسلامي" [١] وكلام المحقق هذا فيه تصريح باعتماد الرازي على كتب المفسرين وأن مما يكثر الاعتماد عليه مجازات أبي عبيدة ومعاني الفراء، وتفسيرات ابن قتيبة، وهذه الثلاثة من مصادر الأزهري في التفسير، والأولان هما مما عليهما اعتماده في كتابه. وهذا يعني أن بين الكتابين (التهذيب) و (الزينة) اشتراكاً في بعض المصادر.

وقد أشار إلى هذا الجانب الرازي في مقدمته حيث يقول متحدثاً عن كتابه: "ألفناه من ألفاظ العلماء وما جاء عن أهل المعرفة باللغة وأصحاب الحديث والمعاني..." [٢]، وأصحاب المعاني يُقصد بهم عادة أصحاب كتب معاني القرآن.

وهذا الحديث ليس الغرض منه الإقلال من قيمة كتاب الزينة فهو كتاب له الريادة في موضوع الألفاظ الإسلامية من حيث جمعها، وتصنيفها، ودراستها، لكن نود الإشارة إلى أن التهذيب حوى معاني كثير من تلك الألفاظ وملامح التطور الدلالي فيها، فالزينة كتاب متخصص في دراسة تلك الألفاظ، والتهذيب تضمن كثيراً من المعلومات التي تضمنها الزينة في شرح الألفاظ الإسلامية.

المهم أن الحكم على كل المعاجم العربية بافتقاد هذه الظاهرة حكم بعيدٌ عن الصحة والدقة لأنه لم يبن على دراسة علمية، فالافتقاد يعني عدم وجودها في كل المعاجم. وهذا أمر يحتاج إلى إعادة نظر في النصوص، كما أن فيه هضماً لحق المعاجم العربية لا سيما التهذيب وإقلالاً من جهد أصحابها.

---

[١] الرازي، الزينة: ١/٢٠.

[٢] السابق: ١/٥٦.

ولو كان ما نفاه إبراهيم أنيس هو جمع الألفاظ الإسلامية وتصنيفها حسب موضوعاتها ودراستها لكان محقاً في ذلك، ولكن ما نفاه "معالجة دلالة الألفاظ وتطورها" وهذه ظاهرة لم يفتقدها معجم التهذيب بالكلية.

ومما يدل على ذلك أن كتاب "التطور الدلالي بين لغة الشعر ولغة القرآن" [1] وهو من الدراسات التي درست الألفاظ الإسلامية وتطورها كان يعتمد كثيراً في المعاني الإسلامية على لسان العرب فهو مصدرٌ له في ذلك، ومن خلال هذه الدراسة تبين أن أكثر هذه النصوص مأخوذة من التهذيب [2]، وهذا فضل لأبي منصور الأزهري يحسن أن ينسب إليه، وإن كان معلوماً أن ما جاء في اللسان منقول عن مصادره، ولكن هي ملحوظة وددت الإشارة إليها لأنها تمس جانباً من جهد الأزهري، وتعدّ امتداداً لأثر من آثار المفسرين.

[1] لصاحبه عودة أبو عودة.

[2] انظر المواضع التالية من الكتاب، ص٣٢٨، ص٤٩٠، ص٤٩٥، ص٥٢٧.

الفصل الرابع: تحديد المعنى

١- صور تحديد المعنى ومظاهره.

٢- أنـــواع الدلالـــة.

أ- الدلالة الصرفيـــة.

ب- الدلالة السياقية.

١- صور تحديد المعنى ومظاهره

يقع المعنى في بؤرة اهتمام المعجمي لأنه يعد أهم مطلب لمستعمل المعجم [١]. ولا تقف وظيفة المعجم عند طرح المعنى وإيراده فحسب بل مطلوب منه في كثير من الأحيان شرح المعاني وعرضها بصورة دقيقة واضحة تخدم غرض الفهم والاستعمال عند القارئ.

كما يطلب من صانع المعجم أن يعالج المشكلات التي تتعلق بالمعنى من تعدد وتطور واشتراك وغموض وإبهام، وأن يتعامل معها بما يخلص الدلالة من تلك المشكلات ويقدمها للقارئ في أسهل صورة ممكنة وأدقها.

وفي هذا الصدد يقول أحمد مختار عمر: "ومع أهمية المعنى لصانع المعجم ومستخدمه فإنه يمثل أكبر صعوبة يواجهها صانع المعجم لعدة أسباب منها:

١- صعوبة تحديد المعنى، وتعدد الآراء حول المراد به وأنواعه.

٢- سرعة التطور والتغير في جانب المعنى قياساً إلى ما يحدث في جانب اللفظ.

٣- اعتماد تفسير المعنى على جملة من القضايا الدلالية التي تتعلق بمناهج دراسة المعنى وشروط التعريف والتغير الدلالي وتخصيص المعنى أو تعميمه.." [٢].

وهكذا فإن دلالة اللفظ قد يعتريها شبه وإشكالات وصعوبات تجعلها في حاجة إلى حلها والتخلص منها أو التقليل من حدتها حتى تخرج الدلالة في أوضح صورة.

لذا ظلت وظيفة ذكر المعنى في المعجم مرهونة بطريقة إيصاله وشرحه. وفي معجم التهذيب قد يرد للفظ الواحد عدة شروح وتعريفات عند أصحاب المعاجم أو غيرهم من اللغويين، ولكن يتميز تعريف المفسر في إعطاء أدق صورة عن المعنى واستيفاء الصفات أو الملامح التي تكونه، أو قد تتعدد الآراء حول معنى اللفظ ويقدم المفسرون معنىً محدداً وينفون غيره ويتبنى ذلك صاحب المعجم.

ومن هنا: فإن المقصود بمصطلح "تحديد الدلالة" في هذا الفصل تخليص الدلالة مما قد ينتابها من الإشكالات من الغموض أو الإبهام أو التعدد أو التداخل، وذلك بأن يضع المفسر من خلال نصه أو تعريفه حدوداً واضحة لتلك الدلالة تكون تلك الحدود مميزة لها عن غيرها. وموضحة لاستعمالاتها.

---

[١] أحمد مختار عمر، صناعة المعجم الحديث، ص١١٧.

[٢] السابق، ص ١١٧.

وفي معجم التهذيب أسهم المفسرون في تحديد الدلالات اللغوية لكثير من الألفاظ وبرز ذلك في عدة صور ومظاهر كان أبرزها المظاهر التالية:

- نفي دلالة من دلالات اللفظ.
- تخصيص المعنى بسياق معين.
- ذكر الملامح والمكونات الدلالية.
- الفروق اللغوية.

وآثرت اختيار مصطلح (تحديد الدلالة) لعدة أسباب، منها:-

١- لأنه يتناسب مع ما تركه المفسرون من أثر في جانب الدلالة إذ يتمثل في رسم حدود لدلالة اللفظ المشروح وإبراز لملامح المعنى ومكوناته.

٢- لأنه يتناسب مع الصور والطرق المتنوعة التي تم بها تحديد الدلالة فقد اشتركت تلك الطرق في إفراز نتيجة موحدة هي تحديد الدلالة أو إبرازها في شكل محدد الملامح والمعالم.

- نفي دلالة من دلالات المادة:

وصورته أن يرد في شرح المادة معنى يفسر به المفسرون أو غيرهم مفردة من مفردات المادة، ولكن المفسر يعترض على ذلك المعنى وينفي دلالة اللفظ عليه لا في سياق الآية فحسب وإنما في اللغة عامة، مقدماً الأدلة على ذلك، يكون نفي الدلالة غالباً في ألفاظ الأضداد، حيث يذهب المفسرون إلى نفي المعنى المضاد، وهذا الأمر في غاية الأهمية للمعجم فنفي دلالة لفظ من الألفاظ على معنى نسب إليه فيه تحديد لدلالة المفردة أو المادة بوضع حدود لها تقف تلك الحدود عند المعنى المثبت للمفردة ولا تتعداه إلى المعنى المنفي عنها.

كما أن فيه بياناً لمجالات استعمال اللفظ، والاستعمالات الصحيحة له، والصعوبة التي تتعرض لها دلالة اللفظ في هذه الصورة هي تعدد الآراء حول المراد به فقد ينسب إليه غير معنى أو يفسر بمعنى مضاد للمعنى المعروف. ومن أمثلة هذه الصورة ما يلي:-

أ- نفي دلالة (السبت) على (الاستراحة):

جاء في (سبت): "ثعلب عن ابن الأعرابي قوله عز وجل: ﴿وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا﴾ [النبأ/٩]. أي قطعاً. والسبت القطع، فكأنه إذا نام فقد انقطع عن الناس. وقال الزجاج: السُّبات: أن ينقطع عن الحركة والروح في بدنه، أي جعلنا نومكم راحة لكم.

وقال ابن الأنباري: السبت القطع، وسمي يوم السبت سبتاً لأن الله جل وعز ابتدأ الخلق وقطع فيه بعض خلق الأرض، ويقال: أُمِر فيه بنو إسرائيل بقطع الأعمال وتركها. قال وقوله عز وجل: (جعل لكم الليل لباساً والنوم سباتاً) [الفرقان/٤٧] أي قطعاً لأعمالكم. قال: وأخطأ من قال سمي السبتُ لأن الله أمر فيه بني إسرائيل بالاستراحة وخلق هو عز وجل السموات والأرض في ستة أيام آخرها يوم الجمعة، ثم استراح. قال: وهذا خطأ لأنه لا يعلم في كلام العرب سبت بمعنى استراح، وإنما معنى سبت قطع ولا يوصف الله تعالى بالاستراحة لأنه لا يتعب، والراحة لا تكون إلا بعد تعب أو شغل وكلاهما زائل عن الله جل وعز، قال واتفق أهل العلم على أن الله ابتدأ الخلق يوم السبت ولم تخلق يوم الجمعة سماءً ولا أرضاً قلت: والدليل على صحة ما قال ما حدثناه أبو إسحاق البزاز عن عثمان بن سعيد ... عن مجاهد عن عبد الله بن عمر قال: خلق الله التراب يوم السبت، وخلق الحجار يوم الأحد، وخلق الشجر يوم الاثنين، وخلق المكروه يوم الثلاثاء، وخلق الملائكة يوم الأربعاء، وخلق الدواب يوم الخميس، وخلق آدم يوم الجمعة فيما بين العصر وغروب الشمس"[1].

فسر ابن الأنباري لفظ (السبات) في الآية بالقطع، ثم أردف ذلك بكلام فيه نفي صريح لدلالة السبت على الاستراحة في كلام العرب، من ذلك قوله: (لأنه لا يعلم في كلام العرب سبت بمعنى استراح)، وقوله: (وأخطأ من قال سمي السبت لأن الله أمر فيه بني إسرائيل بالاستراحة).

واستند ابن الأنباري في نفيه على أمور منها:

١- أن الله عز وجل لا يوصف بالاستراحة لأنه لا يتعب.

٢- اتفاق أهل العلم على أن الله ابتدأ الخلق يوم السبت و لم يخلق يوم الجمعة سماءً ولا أرضاً.

وتعليق الأزهري على كلام ابن الأنباري يشير إلى تأييده لرأيه حيث أورد دليلاً يؤكد صحة كلامه وصحح كلامه بدون اعتراض على شيء منه أو استثناء حيث قال: (والدليل على صحة ما قال) كما أنه اختار من أقوال المفسرين من ذهب إلى معنى القطع كالزجاج وابن الأعرابي، كذلك لم يورد معنى الاستراحة في شرح المادة في معجمه عند غير المفسرين، وكل هذا يدل على رضا الأزهري عن نفي دلالة الاستراحة.

ب- نفي دلالة (أسر) على (أظهر):

جاء في (سرّ): "أبو عبيد عن أبي عبيدة: أسررتُ الشيء: أخفيته، وأسررتُه: أعلنته. قال: ومن

---

[1] التهذيب: ١٢/٣٨٥.

الإظهار قول الله جل وعلا: ﴿وَأَسَرُّواْ النَّدَامَةَ لَمَّا رَأَوُاْ الْعَـــذَابَ﴾ [يونس/٥٤] أي: أظهروها، وأنشد للفرزدق.

فلمَّا رأى الحجاج جرَّد سيفه أسرَّ الحروري الذي كان أضمرا

قال شمر: ولم أجد هذا البيت للفرزدق، وما قال غير أبي عُبيدة في قوله (وأسروا الندامة) أي أظهروها، ولم أسمع ذلك لغيره.

وأخبرني المنذري عن أبي طالب عن أبيه عن الفراء في قوله: ﴿وَأَسَرُّواْ النَّدَامَةَ لَمَّا رَأَوُاْ الْعَذَابَ﴾ [يونس/٥٤] يعني الرؤساء من المشركين أسروا الندامة من سفلتهم الذين أضلوهم. وأسروها أي أخفوها وعليه قول المفسرين"[1].

إن المتأمل للنص السابق يرى أنَّ المفسرين أسهموا في نفي معنى الإظهار من هذه المادة إذ إن دعوى التضاد التي جاءت في نص أبي عبيدة والتي نسبت للمادة معنى الإظهار أبطلها كلام شمر الذي قاله رداً على أبي عبيدة واعتمد في نفيه وإبطاله على ما يلي:

١- التشكيك في نسبة الشاهد الشعري للفرزدق.

٢- تَفَرُّد أبي عبيدة بتفسير لفظ (أسروا) في الآية بمعنى أظهروا.

٣- عدم سماع هذا المعنى من غيره من علماء اللغة.

والطريق الثاني لإبطال المعنى تتمثل في تفسير الفراء إذ إن وجود تفسيرٍ آخر ضد الأول مروي عن ثقة ومناسب لسياق الآية يقدح في صحة التفسير الأول.

والدليل الثالث هو إجماع المفسرين على ذلك التفسير وموافقتهم عليه. وبذلك يكون التفسير وإجماع المفسرين أدلة أسهمت في نفي معنى الإظهار.

كما يلاحظ أن الخلاف لم يكن مقصوراً حول تفسير لفظ (أسروا) بمعنى أظهروا في الآية وإنما الخلاف حول وجود هذين المعنيين المتضادين في اللغة لهذا اللفظ، لأن ثبوته في اللغة يعني أنه محتمل في الآية.

وجاء في اللسان: "قال الأزهري: وأهل اللغة أنكروا قول أبو عبيدة أشد الإنكار، وقيل: أسروا... أخفوها، وكذلك قال الزجاج، وهو قول المفسرين"[2]، ولعل هذا النص المفقود من التهذيب يزيد الأمر وضوحاً وجلاءً.

---

[1] التهذيب (١٢/٢٨٤).

[2] اللسان (سرّ).

جـ- نفي دلالة (بعد) على (قبل):

"وقال أبو حاتم: قالوا: قبل وبعد من الأضداد، وقال في قول الله تعالى: ﴿وَالأَرْضَ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا﴾ [النازعات/٣٠]. أي قبل ذلك.

قلت: والذي حكاه أبو حاتم عمن قاله خطأ، قبل وبعد كل واحد منهما نقيض صاحبه، فلا يكون أحدهما بمعنى الآخر، وهو كلام فاسد. وأمّا قول الله جل وعز: .. فإن السائل يسأل عنه فيقول: كيف قال: بعد ذلك والأرض أنشئ خلقها قبل السماء، والدليل على ذلك قول الله تعالى: ﴿قُلْ أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ﴾ [فصلت/٩] فلما فرغ من ذكر الأرض وما خلق فيها، قال الله: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ﴾ [البقرة/٢٩] وثم لا يكون إلا بعد الأول الذي ذكر قبله، ولم يختلف المفسرون أن خلق الأرض سبق خلق السماء.

والجواب فيما سأل عنه السائل أن الدحو غير الخلق، وإنما هو البسط، والخلق هو الإنشاء الأول فالله خلق الأرض أولاً غير مدحوة ثم خلق السماء ثم دحا الأرض أي بسطها والآيات فيها مؤتلفة ولا تناقض بحمد الله فيها عند من يفهمها. وإنما أُتِيَ الملحد الطاعن فيما شاكلها من الآيات من جهة غباوته وغلظ فهمه وقلة علمه بكلام العرب" [1].

في المثال السابق أورد الأزهري نصاً لأبي حاتم يشير إلى أن (بعد) تستعمل بمعنى (قبل) واستدل بآية فسرت فيها (بعد) بمعنى (قبل)، وقد خطَّأ الأزهري هذا وأبطل استعمال بعد بمعنى قبل في اللغة، ثم أخذ يرد الدليل على استعمال بعد بمعنى قبل والمتمثل في تفسير بعد في الآية بمعنى قبل، وقد ردَّ الأزهري ذلك التفسير بتفسير آخر أثبت فيه أن بعد لم تستعمل بمعنى قبل في الآية.

ولعل رد الأزهري والكلام الذي قاله في تفسير الآية كان متأثراً فيه بكلام ابن قتيبة حيث قال ابن قتيبة في تأويل مشكل القرآن: "وقوله: ﴿قُلْ أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ﴾ [فصلت/٩] فدلت هذه الآيات على أنه خلق الأرض قبل السماء، وقال في موضع آخر: ﴿أَمِ السَّمَاءُ بَنَاهَا...﴾ فدلت هذه الآية على أنه خلق السماء قبل الأرض وليس على كتاب الله تحريف الجاهلين وغلظ المتأولين، وإنما كان يجد الطاعن متعلقاً ومقالاً لو قال: والأرض بعد ذلك خلقها أو ابتدأها أو أنشأها، وإنما قال: (دحاها) فابتدأ الخلق للأرض على ما في الآي الأول في يومين، ثم خلق السموات وكانت دخاناً في يومين، ثم دحا بعد ذلك الأرض، أي بسطها ومدها، وكانت

---

[1] التهذيب (٢/٢٤٢).

ربوة مجتمعة وأرساها بالجبال، وأنبت فيها النبات في يومين فتلك ستة أيام سواء للسائلين، وهو معنى قول ابن عباس" [1].

إن المتأمل لنص ابن قتيبة ونص الأزهري في تفسير الآية يجد بينهما تشابهاً في الفكرة وبعض الألفاظ، ولعل هذا يؤيد ما نذهب إليه من أن الأزهري قد اطلع على المصادر وتمثلها، ثم حين بدأ يضع معجمه صار يكتب مما تمثله من المصادر، ومهما يكن من أمر فإن للمفسرين أثراً في نفي دلالة لفظ (بعد) على معنى قبل إذ إن حركة النفي والإبطال قامت على تفسير وردٍ لهذا التفسير سواءً كان هذا الرد مقتبساً من مفسر آخر أو غير مقتبس.

وإن لم يكن رد الأزهري قائماً على رد ابن قتيبة فإن تفسيره هو تفسير ابن عباس من قبل، جاء في تفسير الآية عند ابن كثير فيما ذكره البخاري عن سعيد بن جبير، قال: قال رجل لابن عباس رضي الله عنهما: إني لأجد في القرآن أشياء تختلف علي قال تعالى: (أأنتم أشد خلقاً أم السماء بناها) إلى قوله (والأرض بعد ذلك دحاها) فذكر خلق السماء قبل خلق الأرض، قال تعالى: (أئنكم لتكفرون بالذي خلق الأرض في يومين إلى قوله: طائعين) فذكر في هذه خلق الأرض قبل خلق السماء، وخلق الأرض في يومين، ثم خلق السماء، ثم استوى إلى السماء فسواهن سبع في يومين آخرين، ثم دحى الأرض ودحيها أن أخرج منها الماء والمرعى وخلق الجبال والرمال والجماد والآكام وما بينهما في يومين آخرين فذلك قوله تعالى: (دحاها) وقوله: (خلق الأرض في يومين) فخلق الأرض وما فيها من شيء في أربعة أيام، وخلق السموات في يومين [2].

٢- تخصيص المعنى بسياق معين:

ويظهر هذا في المعجم في الألفاظ التي وقع فيها التضاد حيث يكون اللفظ مستعملاً في معنيين متضادين في لغة العرب، أحدهما هو الأصل والشائع والمعروف، أما الآخر فهو فرع منه، وطارئ عليه.

ويرد المعنيان لذلك اللفظ في الشرح على وجه الإطلاق دون تخصيص أو تقييد إذ يُعرَّف اللفظ بالمعنيين عند اللغويين أو غيرهم من الشراح، فيفهم مستخدم المعجم من ذلك أن اللفظ يدل على المعنين على السواء ويمكن استعماله فيهما في حين يأتي نص المفسر ليضع حدوداً لدلالة اللفظ على المعنى المضاد، فيتضمن كلامه شروطاً تقيد استعمال اللفظ في المعنى المضاد وتخصصه بسياق معين يقع فيه ويسوغ دلالته عليه مقدماً الأدلة على ذلك.

---

[1] ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص ٦٧.

[2] محمد علي الصابوني، مختصر تفسير ابن كثير: ٢٥٧/٣.

وبذلك تكون دلالة اللفظ على أحد المعنيين قد تحددت وتخصصت بسياق معين يرد فيه اللفظ وتكون قد حُلّت الإشكالية أو الشبهة التي تعرض لها المعنى وهي الاختلاف حول المراد به ومعناه.

ومما يدفعنا إلى القول بأن هذا التخصيص كان له أثر في تحديد الدلالة في المعجم أنه كان يلاقي غالباً قبولاً من صاحب المعجم وتأييداً له إمَّا صريحاً أو ملتمساً في اختياره ونقله دون غيره كما سيرد.

وقد حُدِّدت بهذه الطريقة دلالة ألفاظ، منها ما يلي:-

أ- الوراء:

جاء في (ورى): "وقال أبو الهيثم: الوراء ممدود: الخلف، ويكون الأمام".

وقال الفراء: لا يجوز أن يقال للرجل: وراءك وهو بين يديك، ولا لرجل هو بين يديك أهو وراءك، إنما يجوز ذلك في المواقيت والأيام والليالي والدَّهر. تقول: وراءك برد شديد، وبين يديك برد شديد، لأنك أنت وراءه، فجاز لأنه شيء يأتي، فكأنه إذا لحقك صار من وراءك وكأنك إذا بلغته كان بين يديك، فلذلك جاز الوجهان، ومن ذلك قول الله تعالى: ﴿وَكَانَ وَرَاءَهُم مَّلِكٌ﴾ [الكهف/٧٩] أي: أمامهم. وهو كقوله تعالى: ﴿مِّن وَرَائِهِ جَهَنَّمُ﴾ [إبراهيم/١٦] أي أنها بين يديه"[1].

وردت الإشارة إلى دلالة الوراء على الأمام في شرح المادة عند المفسرين واللغويين، ولكن الفراء حدد استعمال لفظ "الوراء" بمعنى الأمام بوقوعه في سياقات لغوية معينة وهذه السياقات هي مصاحبتها للألفاظ الدالة على الأزمنة. وهذا يعني أن الفراء يرى جواز استعمال لفظ الوراء بمعنى الأمام إذا وقع بمصاحبة الأزمنة كما مثل لذلك بالبرد الشديد في حين نفى الفراء دلالة الوراء على الأمام في المدركات والمرئيات كما مثل لذلك بالرجل.

وقد عرض الفراء للأسباب التي جوزت ذلك الاستعمال الذي فيه خروج عن الأصل وحاول تعليله، ولكن طابعه الفلسفي وعقليته غلبت على ذلك فعبر عنه بلفظ يصعب فهمه.

والغالب أن الفراء في كلامه السابق يفسر استعمال اللفظ بالمعنين المتضادين "باختلاف الاعتبار" حيث يقول: "فجاز لأنه شيء يأتي، فكأنه إذا لحقك صار من ورائك وكأنك إذا بلغته كان بين يديك فلذلك جاز الوجهان" ويمكن أن يفسر كلامه بالآتي أن وراء مع البرد تدل على الخلف باعتبار أن البرد شيء سيأتي ويلحق به ومن ثَمَّ يصير وراءه. وأن وراء مع البرد تدل على الأمام باعتبار أن

---

[1] التهذيب (١٥/٣٠٥).

الشخص سيبلغه وإذا بلغه كان البرد أمام الشخص.

ويقوى هذا التفسير طريقه الفراء في ألفاظ أخرى حيث فسر تضادها باختلاف الاعتبار كما في (بطائن)، وهذا مع ما عرف عنه من التفلسف في تأليفاته وقد أثبت أحمد الأنصاري في دراسته للفراء تفلسفه واستشهد بكلامه السابق في تفسير لفظ الوراء على ذلك، قال: "وإنما تحس أثر الفلسفة في التكوين الداخلي لتفكير الرجل، فهو لا يقف عند توضيح المعنى فحسب كما فعل غيره من المفسرين حين ﴿وَكَانَ وَرَاءَهُم مَّلِكٌ﴾ [الكهف/٧٩] وراء بمعنى أمام، وإنما يتفلسف فيه فيقول: ..." ثم ينقل كلامه السابق [١].

وفي هذا المقام تجدر الإشارة إلى أن النص السابق قد ورد في البحر المحيط منسوباً إلى الفراء، وأضيف إليه: "قال: وإنما جاز هذا في اللغة لأن ما بين يديك وما قدامك إذا تواري عنك صار من ورائك" [٢]. وهذا الكلام الأخير لم يرد في معاني الفراء كما لم يرد في التهذيب، وهو من كلام الزجاج قاله في شرح الآية وتعليل الضدية [٣].

وقد اعتمد محمد المنجد على تلك الإضافة لنص الفراء وبنى عليها أن الفراء علل التضاد بمعنى التواري والخفاء [٤]، ولكنها في الحقيقة من كلام الزجاج وتتفق مع مذهبه في التوفيق بين المعنيين المتضادين برجعهما إلى معنى عام يجمعها.

ولكن الأزهري لم ينقل كلام الزجاج في التهذيب على غير عادته ولعله ارتضى كلام الفراء واكتفى به.

ومهما يكن من أمر فإن الفراء قد حدَّد دلالة من دلالات المادة، وضيقها إذ خصها بالوقوع في سياق معين.

ولهذا أثر مهم على مستخدم المعجم حيث يدله على الاستخدام الأصح للفظ الوراء، ويعلم أن استخدام الوراء بمعنى الأمام ليس مطلقاً في اللغة.

وترى الباحثة تعليلاً آخر للضدية وهو أن استعمال كلمة وراء بمعنى أمام تكون للشيء الذي يمثل حملاً ثقيلاً وهمّاً كبيراً على الشخص، وكأنه يحمله على ظهره، ومن ثم كأنه وراؤه وهو أمامه، فهو وراؤه من حيث وقعه وأثره وأمامه من حيث زمن وقوعه، فيقال مثلاً: خذ قسطاً من الراحة فوراءك عمل شاق.

---

[١] أبو زكريا الفراء ومذهبه في اللغة والنحو، ص٣٤٢.

[٢] أبو حيان، البحر المحيط ١٤٦/٦.

[٣] معاني القرآن وإعرابه ٣٠٥/٣.

[٤] محمد المنجد، التضاد في القرآن الكريم، ص٢١٤.

وهذا التفسير يتناسب مع قوله تعالى: ﴿وَكَانَ وَرَاءَهُم مَّلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا﴾. فذلك الملك كان يمثل حملاً وهماً على المساكين. وكذلك قوله تعالى: ﴿مِّن وَرَائِهِ جَهَنَّمُ﴾.

ب- البطانة:

جاء في (بطن): "وقال الأصمعي: . . ويقال: بطَّن فلان ثوبه تبطيناً وهي البطانة والظِهارة قال تعالى: ﴿بَطَائِنُهَا مِنْ إِسْتَبْرَقٍ﴾.

قال الفراء في قوله: ﴿مُتَّكِئِينَ عَلَى فُرُشٍ بَطَائِنُهَا مِنْ إِسْتَبْرَقٍ﴾ [الرحمن/٥٤] قد تكون البطانة ظِهارة، والظِهارة بطانة وذلك أن كل واحد فيها قد يكون وجهاً، وقد تقول العرب: هذا ظهر السماء لظاهرها الذي تراه.

وقال غير الفراء: البطانة: ما بطن من الثوب وكان من شأن الناس إخفاؤه، والظهارة ما ظهر وكان من شأن الناس إبداؤه.

وإنما يجوز ما قال الفراء في (ذي الوجهين المتساويين) إذا ولي كل واحد منهما قوماً لحائط يلي أحد صفحيه قوماً، والصفح الآخر قوماً آخرين، فكل وجه من الحائط ظهر لمن يليه، وكل واحد من الوجهين ظهر وبطن، وكذلك وجها الجبل وما شاكله، فأما الثوب فلا يجوز أن تكون بطانته ظِهارة، وظهارته بطانة، ويجوز أن يجعل ما يلينا من وجه السماء والكواكب ظهراً وبطناً وكذلك ما يلينا من سقوف البيت" [1].

أشار الفراء في النص السابق إلى أن التضاد واقع في لفظين، هما: البطانة، والظهارة. فالبطانة هي التي تهمنا هنا لأنها من مفردات المادة وتدل على باطن الشيء وقد تدل على ظاهره وكذلك الظهارة.

وتعبيره بكلمة (قد) يفهم منه أن الأصل والأكثر في البطانة دلالتها على الباطن والأصل في الظهارة دلالتها على الظاهر وأن المعنى المضاد فرع فيها وقليل في الاستعمال.

ولكن دلالة اللفظ على المعنيين المتضادين قيَّدها الفراء باستعمال اللفظ في أشياء مخصوصة وهي الأشياء التي يكون لها ظاهر وباطن يصلح كل منهما لأن يكون وجهاً، جاء ذلك في قوله: (وذلك أن كل واحد فيهما قد يكون وجهاً) ويقصد بقوله (كل واحد) الظهارة والبطانة.

ودعَّم الفراء شرطه وقيده بكلام العرب وأساليبهم كعادته في إثراء المعجم بهذا النوع وهذا القول كما جاء في كتابه هو "هذا ظهر السماء وهذا بطن السماء لظاهرها الذي تراه" [2].

---

[1] التهذيب (١٣/٣٧٣).

[2] معاني القرآن: ٣/١١٨.

ونقف عند تعليق الأزهري على كلام الفراء لما له من دلالات. فالقيد الذي ذكره الأزهري مبني على كلام الفراء السابق ومستمد منه حيث قال: (وذلك أن كل واحد فيهما قد يكون وجهاً ولا يكون ذلك إلا في الشيء ذي الوجهين المتساويين، ولكن عبارة الأزهري جاءت أكثر إيضاحاً حرر فيها اللفظ وفصله وزاد بيانه بالأمثلة وشرحها.

وقد ظهر تعقيب الأزهري في شكل إضافة خاصة منه ورؤية هو رآها ويوضح ذلك ما ذكره في مادة (ظهر) عند حديثه عن لفظ الظهارة فقد تحدث عن القيد وكأنه هو صاحب الرأي.

وعلى كل حال سواء نسب الأزهري الفضل للفراء أو لنفسه فإن تعليقه يدل على رضاه عن ذلك القيد والتخصيص لدلالة البطانة، ويصور تبني صاحب المعجم لرأي المفسر وذهابه مذهبه.

ونلمح إلى أن إضافة الفراء التي حصل بها تحديد الدلالة وتقييدها هي في الوقت نفسه من جهة أخرى تعد تفسيراً لوقوع التضاد في لفظي الظهارة والبطانة، فالقيد الذي عبر عنه الفراء بقوله (ذلك أن كل واحد منهما قد يكون وجهاً) يمكن أن يطلق عليه (اختلاف الاعتبار) وهو من أسباب وقوع التضاد حيث: (يكون اللفظ دالاً على مدلول واحد، بيد أن طبيعة هذا المدلول قد تسمح باعتبارات متعددة وقد يكون بعض هذه الاعتبارات متضادة مما قد يؤدي أحياناً إلى وقوع التضاد في اللفظ الخاص بهذا المدلول) [1].

والتفسير السابق يمكن أن يطبق على تعليل الفراء للتضاد في البطانة والظهارة، إذ إن طبيعة المدلول وهي كونه شيئاً ذا وجهين متساويين يصلح كل منها لأن يكون ظاهراً وباطناً هي التي سمحت بالاعتبارين المتضادين، وهذا ينطبق عل الحائط والجبل والأمثلة التي ذكرها الأزهري.

جـ- الرجاء:

جاء في (رجا): "الأزهري: "وأما قوله (الليث)، الرجو: المبالاة، فهو منكر، إنما يستعمل الرجاء في موضع الخوف إذا كان معه حرف نفي ومنه قول الله جل وعز: ﴿مَّا لَكُمْ لاَ تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا﴾ [نوح/١٣]. المعنى: ما لكم لا تخافون لله عظمة، ومنه قول الراجز وأنشده الفراء: لا ترتجي حين تلاقي الذائدا.

قال الفراء: وقد قال بعض المفسرين في قول الله: ﴿وَتَرْجُونَ مِنَ اللَّهِ مَا لاَ يَرْجُونَ﴾ [النساء/١٠٤] إن معناه: تخافون. قال الفراء: ولم تجد معنى الخوف يكون رجاءً إلا ومعه جحد، فإذا كان كذلك كان

---

[1] عبد الكريم حيل، في علم الدلالة، ٣٣٤.

الخوف على جهة الرجاء والخوف، وكان الرجاء كذلك كقول الله جل وعز: ﴿قُل لِّلَّذِينَ آمَنُوا يَغْفِرُوا لِلَّذِينَ لا يَرْجُون أَيَّامَ اللَّهِ﴾ [الجاثية/١٤] هذه للذين لا يخافون أيام الله.

وكذلك قوله: ﴿مَّا لَكُمْ لاَ تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا﴾ وقال أبو ذؤيب:

إذا لسعَتْه النَّحل لم يَرْجُ لسعَها

وحَالَفها في بَيتِ نُوبٍ عَوامِل

قال: ولا يجوز رجوتك، وأنت تريد خفتك، ولا خفتك وأنت تريد رجوتك"[1].

يلاحظ على النص السابق أن الليث عدَّ المبالاة من دلالات الرجو، ولكن الأزهري أنكر هذا المعنى على إطلاقه، وذهب إلى أن الرجاء لا يستعمل في موضع الخوف إلا إذا كان معه نفي وهذا هو مذهب الفراء وقاعدته التي أخذها عنه اللغويون والأضداديون.

وبهذا نرى أن صاحب المعجم يتبنى كلام المفسر ورأيه في تقييد الدلالة.

وقد حدَّد الفراء دلالة لفظ الرجاء على الخوف في مرحلتين:-

المرحلة الأولى: قيد فيها الفراء استعمال الرجاء بمعنى الخوف بوقوعه في سياق لغوي بمصاحبة أداة مخصوصة وهي النفي، والفراء في إصدار قاعدته تلك اعتمد على أمور وأدلة منها:

١- استقراؤه الاستعمالات العربية المختلفة وعدم سماعه لاستعمال الرجاء بمعنى الخوف إلا مع النفي عبر عن ذلك بقوله: (و لم نجد معنى الخوف يكون رجاءً إلا ومعه جحداً).

٢- الشاهدان الشعريان اللذان أوردهما لإثبات قاعدته وعمومها وهو بهذا أضاف للمادة شاهدين شعريين دعما مذهبه الذي هو مذهب صاحب المعجم.

ومما تجدر الإشارة إليه أن الفراء لم يخصص قاعدته بالقرآن وإنما جعلها قاعدة عامة تشمل اللغة يؤكد ذلك أدلته التي بنى عليها القاعدة وفي هذا تأكيد على المنهج الذي ينتهجه المفسرون وهو التعامل مع ألفاظ القرآن على أنها جزء من اللغة، فما ثبت للفظ في اللغة ثبت له في القرآن.

المرحلة الثانية: حدَّ د الفراء دلالة الرجاء حين وقوعه في سياق النفي:

أ- قال الفراء في ذلك: "فإذا كان كذلك كان الخوف على جهة الرجاء والخوف وكان الرجاء كذلك" وعبارة الفراء هذه صبغت بصبغته الفلسفية فاكتنفها بعض الغموض وهي في رأينا تحتاج

---

[1] التهذيب (١١/١٨١).

لمزيد من الإيضاح وتستحق الوقوف عندها لأن فيها تحديداً لدلالة جزئية من دلالات المادة وهي الخوف وفيما يلي محاولة لفهم كلام الفراء وتأويله:-

معروف أن دلالة الرجاء هي الطمع وإن وقعت بمصاحبة أداة النفي فإنها تدل على معنى الخوف ولكنه ليس خوفاً مطلقاً مضاداً لمعنى الرجاء وإنما حالة تجمع بين الخوف والرجاء وكأنه يريد أن يقول: إن الخائف في هذه الحالة خائف ولكنه يرجو.

وهذا يعني أن دلالة الرجاء لم تنتف من الكلمة بكليتها لأن الذي يخاف من أمر لا يخلو من رجاء في أمرٍ آخر.

ب- يفهم من كلام الفراء أن الرجاء إذا وقع في سياق النفي فإنه يدل على الخوف، وقد يبقى على معناه الأصلي وهو الطمع، فهو لم يقل: "ولم نجد الرجاء يكون معه جحد إلا وكان معناه خوفاً".

وتقول د/ سلوى العوا في ذلك: "ومن هنا نستنتج أن دخول لفظ الرجاء في سياق النفي لن تكون نتيجته دائماً تحول دلالة الرجاء إلى الخوف بل سيكون ذلك أحياناً بحسب عناصر السياق، لأن عدم وجود الشيء لا يعني بالضرورة حضور الضد، فليس كل رجاء في سياق النفي يدل على الخوف لكن الرجاء لا يمكن أن يدل على الخوف إلا في سياق النفي" [1].

وبذلك يكون الفراء خصص دلالة الرجاء على الخوف بسياق معين، ثم حاول أن يحدد معنى الخوف الحاصل ونوعه وعلاقته بالرجاء.

وقد اعتمد على قاعدة الفراء السابقة ابن الأنباري وانتصر لها [2].

٣- ذكر الملامح أو المكونات الدلالية [3]:

وذلك عندما تتضمن تعريفات وشروح المفسرين ونصوصهم ذكر بعض الملامح أو المكونات الدلالية للفظ والتي لم ترد عند غيرهم، مما يسهم في تحديد دلالة المفردة المشروحة وإعطاء صورة واضحة عنها محددة في صفاتها ومميزة عن غيرها. ومن أمثلة ذلك ما يلي:

---

[1] الوجوه والنظائر في القرآن الكريم، ص ١٣٢-١٣٣.

[2] انظر أضداد ابن الأنباري ص٩.

[3] وتقوم هذه الطريقة على فكرة أو نظرية العناصر التكوينية أو النظرية التحليلية تقوم على تحليل المحتوى الدلالي للكلمة إلى عدد من العناصر أو الملامح التميزية التي من المفترض ألا تتجمع في كلمة أخرى سوى الكلمة المشروحة وإلا كان اللفظان مترادفان " صناعة المعجم الحديث، ص ١٢٦.

أ- ركَنَ:

قال الله جل وعز: ﴿وَلاَ تَرْكَنُواْ إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُواْ﴾ [هود/١١٣]. قرأه القراء بفتح الكاف من ركن يركَنُ ركوناً إذا مال إلى الشيء واطمأن إليه، ولغة أخرى: ركَن يركِنُ وليست بفصيحة وقال الليث: ركن إلى الدنيا إذا مال إليها.

يلاحظ أن التفسير الذي ورد في النص السابق للفظ (ركن) اشتمل على ملمحٍ دلالي وهو الاطمئنان وبذلك يكون تفسير اللفظ في الصورة التالية الميل + الاطمئنان.

وتبرز قيمة ذلك التعريف وأثره في تحديد الدلالة إذا ما قارناه بما قاله الليث حيث فسر الركون بمعنى الميل فقط.

وقد أقر أبو هلال العسكري ما ذهب إليه المفسرون في تحديد دلالة الركون حيث قال: (الفرق بين الركون والسكون أن الركون السكون إلى الشيء بالحب له والإنصات إليه ونقيضه النفور عنه..) [1].

ب- الكوب:

جاء في (كاب): "قال الله جل وعز: ﴿يُطَافُ عَلَيْهِم بِصِحَافٍ مِّن ذَهَبٍ وَأَكْوَابٍ﴾ [الزخرف /٧١]. قال الفراء: الكوبُ: الكوز المستدير الرأس الذي لا أذن له. وقال عدي بن زيد:

مُتَّكِئاً تُصْفَقُ أبوابه ... يَسْقى عليه العبْدُ بالكوبِ

(ثعلب عن ابن الأعرابي) كاب يكوب إذا شرب بالكوب" [2].

فسر الفراء دلالة لفظ الكوب بذكر الملامح أو المكونات الدلالية أو الصفات الشكلية الخارجية حيث قال: مستدير الرأس، لا عروة له.

وفي ضوء هذا التعريف يمكن أن نضع التفسير الذي قدمه الفراء في صورة مكونات دلالية.

الكوب = كوز + مستدير الرأس + لا عروة له.

وبين أن هذا التفصيل بذكر ملامح اللفظ ومكوناته التميزية له أحسن الأثر في تحديد دلالته وإيضاحها في المعجم إيضاحاً يحول دون وقوع خلط عند مستخدم المعجم بين هذا اللفظ والألفاظ الأخرى التي تنتمي لنفس المجال.

---

[1] الفروق اللغوية، ص٢٥٥.

[2] التهذيب (١٠/٤٠٠).

وقد تفرَّد المفسر بشرح المفردة السابقة في المعجم و لم ترد لها إشارة ما عدا مـــا قالـــه ابـــن الأعرابي، وهو يعد تفسيراً اشتقاقياً، ليس فيه ما يفصح أو يوضح المعنى باستثناء كلمة (شرب) الـــتي تشير إلى أنه شيء يشرب به دون تفصيل أو تعريف.

٤- ذكر الفروق اللغوية:

وفيها يقوم المفسر بشرح دلالة اللفظ القرآني ثم يُرْدِفَ ذلك بإيراد لفظ مرادف له أو قريب منه ويقوم بشرحه والنص على الفروق اللغوية بين اللفظين.

وبهذه الطريقة تتحدد دلالة اللفظ المشروح وتتضح خصائصه، حيث تتضمن المقارنة ذكر الفروق وصفات اللفظ الدلالية وملامحه التميزية التي تميزه عن غيره.

وتكون النتيجة تقديم تعريف للفظ في المعجم يتسم بالدقة وربما يكون أدق ما ورد في شرح المادة وأكثره تفصيلاً.

وهذه الطريقة أو الصورة تشبه إيراد المكونات التميزية للفظ في اشتمالهما على تلك المكونات، ولكنها تختلف عنها في أن المُفَسِّر يشرح اللفظ ويشرح لفظاً آخر مرادفاً له غـــير وارد في النـــص القرآني، وإنما زيادة في البيان والإيضاح فيقابل بين المترادفين ويفرق بينهما وهذا ما لا يحـــدث في إيراد المكونات التميزية، لذا آثرت فصل هذه الطريقة أو الصورة وتسميتها "بذكر الفروق اللغوية". ومن أمثلة ذلك ما يلي:-

أ- الجانّ:

جاء في (جنَّ): "وقال الليث في قوله الله: ﴿تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَانٌّ وَلَّـــى مُدْبِـــرًا﴾ [النمل/ ١٠]. الجان: حية بيضاء. وقال أبو عمرو: الجانُّ: الحيَّة، وجمعها: جَوَانُّ.

وقال الزجاج: المعنى أن العصا صارت تتحرك كما يتحرك الجان حركة خفيفة، قال: وكانت في صورة ثعبان، وهو العظيم من الحيات، ونحو ذلك قال أبو العباس. قال: شبهها في عظمها بالثعبان، وفي خفتها بالجان. ولذلك قال الله مرة: ﴿فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ﴾ [الأعراف/١٠٧]، [الشعراء/٣٢]. ومرة: ﴿كَأَنَّهَا جَـــانٌّ﴾ [النمل/١٠]"[1].

ذكر الليث في تفسير لفظ (الجان) في الآية: أنها الحية البيضاء، و لم يزد أبو عمرو على أنها حية، في حين ذكر الزجاج صفة من صفات الجان عرف بها هذا النوع من الحيات وهي الحركة الخفيفـــة

---

[1] التهذيب (١٠/٤٩٦).

السريعة وزاد في إيضاح ذلك من خلال بيان الفرق بينها وبين نوع آخر من الحيات وهو الثعبان وهو أضخم الحيات جثة.

وبذلك تحددت دلالة الجان وهي من مفردات المادة بأنها حية بيضاء ذات حركة خفيفة وسريعة، وساعد على ذلك مقابلتها بالثعبان وإبراز الفرق بينهما لتعليل الاستعمال القرآني لكل لفظ، فالجان والثعبان يشتركان في أنهما أسماء للحيات ويفترقان في الصفات الشكلية الظاهرية.

ويلاحظ أن كلام المفسر وفروقه انبثقت من الاستعمال القرآني للفظين، وتتبعه وتأمل السياق الذي ورد فيه، فتعامل المفسر مع اللفظ من خلال النص أسهم بشكل كبير في الوقوف على الفروق اللغوية.

وقد أورد الأزهري مادة (ثعب) خلال شرحه للفظ الثعبان نصاً مشابهاً للنص السابق في التفريق بين الجان والثعبان مروي عن ثعلب، وعقب عليه بقول: "ونحو ذلك قال الزجاج " [1].

ب- الظل:

جاء في (ظل): "وقوله عز وجل: ﴿يَتَفَيَّأُ ظِلَالُهُ عَنِ الْيَمِينِ﴾ [النحل/٤٨]. أخبرني المنذري عن أبي الهيثم أنه قال: محل ما لم تطلع عليه الشمس فهو ظل، قال: والليل كله ظل، إذا أسفر الفجر فمن لدن الإسفار إلى طلوع الشمس كله ظل.

قال: والفيء لا يسمى فيئاً إلا بعد الزوال إذا فاءت الشمس: أي إذا رجعت إلى الجانب الغربي، فما فاءت منه الشمس وبقي ظلاً فهو فيء، والفيء شرقي والظل غربي، وإنما يُدّعَى الظل ظلاً من أول النهار إلى الزوال، ثم يدعى فيئاً بعد الزوال إلى الليل، وأنشد:

فلا الظل من برد الضحى تستطيعه ولا الفيء من بَرْد العشيّ تُذوقُ

قال: وسواد الليل كله ظلّ" [2].

حَدَّد أبو الهيثم دلالة مفردة من مفردات المادة وهي (الظل) في تفسير الآية الكريمة، وكان تحديده لها من خلال تحديد صفات الظل الدلالية وهي مكانه، وزمانه، أما المكان ففي قوله: محل ما لم تطلع عليه الشمس، وأما زمانه ففي قوله: (والليل كله ظل، وإذا أسفر الفجر فمن لدن الإسفار إلى طلوع الشمس كله ظل). وبهذا حدد أبو الهيثم بدايةً ونهايةً لزمان الظل.

---

[1] انظر التهذيب (٢/٣٣٤).

[2] السابق (١٤/٣٥٧).

وزاد في إيضاح معنى الظل وتحديد دلالته بشرح لفظ مرادف له وهو الفيء الذي حددت دلالته أيضاً بتحديد وقته الذي يبدأ من الزوال إلى الليل، أما الظل فيكون من أول النهار إلى الزوال إلى الليل.

وقد وافق أبو هلال العسكري أبا الهيثم فيما ذكره من فروق حيث جاء في كتابه "الفروق اللغوية": "الفرق بين الظل والفيء أن الظل يكون ليلاً ونهاراً، ولا يكون الفيء إلا بالنهار وهو ما فاء من جانب إلى جانب أي رجع" [1].

جـ- الإنذار، والنَّذر:

جاء في (نذر): "وقال ابن عرفة: ﴿لِتُنذِرَ قَوْمًا﴾ [القصص/٤٦] الإنذار الإعلام بالشيء الذي يُحذر منه، وكل مُنْذِر مُعْلِم وليس كل مُعلِم مُنذراً، ومنه قوله: ﴿وَأَنذِرْهُمْ يَوْمَ الْحَسْرَةِ﴾ [مريم/٣٩]. أي حذرهم، (أو نذرتم من نذر) أي أوجبتم على أنفسكم شيئاً من التطوع، يقال: نذرت أنذر وأنذر قال ابن عرفة: فلو قال قائل: عليّ أن أتصدق بدينار لم يكن ناذراً ولو قال: علي أن شفى الله مرضي أو ردّ علي غائبي صدقة دينار، كان ناذراً، فالنذر ما كان وعداً على شرط، وكل ناذر واعد وليس كل واعد ناذراً" [2].

يشتمل النص السابق على تفسير لابن عرفة فيه تحديد لدلالة مفردتين من مفردات المادة هما: (الإنذار، النَّذر) بطريقة التفريق بين المترادفات. أما (الإنذار) فقد عرفه ابن عرفه بمرادف له وهو الإعلام مضيفاً إليه صفة أو قيداً وهو الإعلام بالشيء الذي يحذر منه، ولخص العلاقة بينهما في أن كل منذر معلم وليس كل معلم منذراً، أي أن الإعلام قد يكون بما يحذر منه وما لا يحذر منه لذا فلا يتحتم أن يكون المعلم منذراً دائماً.

أما الإنذار وهو إعلام بما يحذر منه فقط، لذا فلا بد أن يكون المنذر مُعلِماً لأن ذلك طريقته في الإنذار.

وبذلك نرى أن المفسِّر قابل بين اللفظ المفسَّر ومرادف له غير مذكور في الآيات ونصَّ على العلاقة بينهما محدداً بذلك دلالة اللفظ المفسر وموضحاً لها في ضوء علاقتها بالمرادف.

أما اللفظ الثاني وهو (النذر) فقد فسره ابن عرفة بما يوجبه الشخص على نفسه من التطوع، ثم حدد ابن عرفة دلالة النذر، وجعل لها حدوداً وعلامات وذلك بالتفريق بينها وبين دلالة لفظ مرادف وهو الوعد، حيث قال: (فلو قال قائل: عليَّ أن أتصدق بدينار.. ثم حدد العلاقة بين

---

[1] الفروق اللغوية ص٢٥٣.

[2] التهذيب (١٤/٣٥٧).

المترادفين بأوجز لفظ (وكل ناذر واعد وليس كل واعد ناذراً) وبناء على كلامه فإن دلالة النـــذر تكون ما يوجبه الإنسان على نفسه من تطوع على شرطٍ.

أي أن دلالة الوعد أعم من النذر، فالناذر لا بد أن يكون واعداً، بينما الواعـــد لا يتحتـــم أن يكون ناذراً.

ويتضح من كلام ابن عرفه ومثاله أنه يخص النذر بما كان على شرط، في حين ذهب الفقـــهاء إلى أن النذر على قسمين، أحدهما النذر المشروط، والآخر غير المشروط أو المطلق [1]، و لم يختلـــف أصحاب المذاهب الأربعة على أن النذر المطلق من النذر [2].

ولولا إظهار الفروق الدلالية بين لفظي (النذر، والوعد) ما كانت لتتحدد دلالة النـــذر بهـــذه الصورة وبهذا الوضوح في المعجم. وقد تعرض للفظ الوعد على الرغم من عدم وروده في الآية ولكن ابن عرفة بَيَّن دلالة النذر في ضوء علاقته بلفظ آخر قريب من دلالته.

وقد أقر أبو هلال العسكري ما قدمه ابن عرفه من فروق حيث قال: "الفرق بين التخويـــف والإنذار أن الإنذار تخويف مع إعلام موضع المخافة من قولك نذرت بالشيء إذا علمته فاســتعددت له، فإذا خوف الإنسان غيره وأعلمه حال ما يخوفه به فقد أنذره، وإن لم يعلمه ذلك لم يقل أنذره، والنذر ما يجعل الإنسان على نفسه إذا سلم مما يخافه.." [3].

التفريق بين المترادفات ببيان الرتبة:-

وقد يكون التفريق بين المترادفات ببيان درجة الفرق بينهما، إذ يشترك اللفظان في الدلالة على معنى واحد، ولكنهما يختلفان في الشدة والقوة والدرجة في ذلك المعنى، فكل لفظ يدل على رتبـــة من رتب ذلك المعنى ودرجة من درجاته مما يسهم في تحديد دلالة اللفظ المعرَّف.. ومن أمثلة ذلـــك ما يلي:-

أ- المقت:

جاء في مقت: "قال الليث: المقتُ بغضٌ من أمر قبيح ركبه فهو مقيت.. وقال الزجاج في قول الله جل وعز: ﴿وَلاَ تَنكِحُواْ مَا نَكَحَ آبَاؤُكُم مِّنَ النِّسَاء إِلاَّ مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَمَقْتًا وَسَاء سَبِيلاً﴾ [النساء/٢٢] قال: المقت أشد البغض" [4].

---

[1] السيد سابق، فقه السنة، ٨٤/٢.

[2] عبد الرحمن الجزيري، الفقه على المذاهب الأربعة، ١٢٩/٢.

[3] الفروق اللغوية، ص ٢٠١.

[4] التهذيب (٦٦/٩).

أسهم الزجاج في تحديد دلالة (المقت) في المادة، إذ لم يكتف بتعريفه بمرادف له وإنما بين العلاقة بينهما، فقال: (المقت أشد البغض) أي أن المقت أعلى درجة في مشاعر البغض والكره، وعبر عن ذلك باستعماله لأفعل التفضيل، فالمقت والبغض يشتركان في أنهما يدلان على مشاعر الكره أو العداوة، ولكن يختلفان في الرتبة والدرجة، فالمقت رتبته أعلى من البغض والشعور بالكره فيه أشد من البغض.

وتتضح قيمة تفسير الزجاج وتعريفه إذا ما قورن بكلام الليث حيث عَرَّفَ المقت بأنه بغض من أمر قبيح، فعرفه بمرادف له وهو البغض و لم يحدد درجته ورتبته والفرق بينهما.

وقد أقر بهذا الفرق الثعالبي في فصل ترتيب العداوة حيث رتبها كما يلي: "البغض، ثم القلى، ثم الشنآن ثم الشَّنف، ثم المقت ثم البغضة وهو أشد البغض" [1].

ب- الحَرَج:

جاء في (حرج): "﴿يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾ [الأنعام/١٢٥]. وقال الزجاج: الحَرَج: الحَرَج في اللغة أضيق الضيق، ومعناه أنه ضيق جداً..

وقال الليث: أحرجت فلاناً صيّرته إلى الحَرَج وهو الضيق" [2].

عرَّف الزجاج الحَرَج في النص السابق بأنه أضيق الضيق، مبيناً العلاقة بينه وبين مرادف له وهو الضيق، وهذه العلاقة عبر عنها بأفعل التفضيل والتي أفادت أن الحرج على الشيء الضيق جداً الذي لا منفذ فيه وفي المقابل فإن الضيق يدل على درجة أقل من الحرج، في حين اكتفى الليث بتعريف الحرج بأنه الضيق، فكان تعريف المفسِّر أدق وأنفع في تحديد دلالة اللفظ وبيان خصائصه الدلالية وظلاله المعنوية.

وقد وافق الزجاج العسكري في التفريق بين الضيق والحرج، يقول أبو هلال: "والفرق بين الضيق والحرج أن الحرج ضيق لا منفذ فيه مأخوذ من الحرجة وهي الشجر الملتف حتى لا يمكن الدخول فيه ولا الخروج منه" [3].

تعقيب:

أ- أصبح جلياً مما سبق أن المفسرين أسهموا في تحديد دلالة كثير من مفردات المواد المعجمية في

---

[1] الثعالبي، فقه اللغة، ص٢٠٨.

[2] التهذيب (١٣٧/٤).

[3] الفروق اللغوية، ص٢٥١.

التهذيب، كما لوحظ أن المفسرين كانوا يُقَدِّمون تعريفات وتفسيرات للألفاظ تتسم بالدقة والتفصيل، ويسعون جاهدين لإزالة أي ظلال من الغموض أو اللبس عن دلالات الألفاظ القرآنية، ويحاولون إخراج دلالة اللفظ المفسر في أوضح صورة ممكنة، ويعمدون إلى تخليص دلالة اللفظ من غوائل الإيهام والغموض وهذا ما لم يحدث عند غيرهم في كثير من الأحيان، وهنا يبرز سؤال. لِمَ ظهرت دلالة تلك الألفاظ عند المفسرين موضحة أكثر من غيرهم؟

وللإجابة عليه يمكن القول إن ذلك يرجع إلى أمور منها:-

١- أن المفسرين يتعاملون مع اللفظ من خلال النص القرآني فيما يتعامل غيرهم مع اللفظ إما من خلال اللغة عامة كأصحاب كتب اللغة أو من خلال نصوص أخرى كشراح الحديث والشعر، وكون المفسر يتعامل مع اللفظ من خلال النص يختلف عن التعامل معه من خلال اللغة، فالمفسر عند شرحه للفظ في النص يسعى للوصول إلى أقصى درجات الوضوح في شرح اللفظ لأنه يهدف إلى شرح الآية وتفسير معناها وبيان مغزاها، ولا يتسنى ذلك إلا من خلال شرح المفردات، فهي وسيلته لبيان المعنى العام، فهو يحاول أن يكشف عن دلالة اللفظ، ويزيح عنها ما قد ينتابها من مشكلات الغموض والاشتباه حتى يصل إلى هدفه وهو فهم الآيات وما فيها من مقاصد وحكم ومضامين.

أما اللغوي فهو يتعامل مع اللفظ من خلال اللغة، ويهدف غالباً إلى التعريف به وتقريب معناه إلى الأفهام، فتحصل الكفاية بشرح المعنى بصورة مختصرة، لأنه يهدف إلى بيان دلالة ذلك اللفظ في اللغة، وما يشير إليه في العالم الخارجي، والإشارة إلى مدلوله في وسط الزخم الهائل من ألفاظ اللغة، كما أنه يميل إلى الاختصار والإيجاز في صياغة التعريفات وفي شرح دلالات الألفاظ، كما يظهر عند الليث حيث يكتفي في شرح المفردات بما يحصل به الفهم مع توخي الإيجاز، والاختصار، ولكن هذا قد لا يتناسب دائماً مع دلالات كل الألفاظ، فمنها ما هو بحاجة إلى مزيد من إيضاح لاشتباهه.

ومما يميز المفسر عن غيره من أصحاب كتب اللغة أن تعامل المفسر مع اللفظ من خلال النص يعني توفر عنصر السياق الذي يكشف عن كثير من صفات المعنى وظلاله وإيحاءاته، فشرح المفسر للفظ من خلال السياق يمكنه من الوقوف على كثير السمات والتفاصيل التي تحدد الدلالة فهو عنصر يساعد على شرح الدلالة وتحديدها كيف وهذا السياق هو السياق القرآني كلام الله عز وجل؛ لذا فإن الاستعمال القرآني لكثير من الألفاظ يمكن أن يعول عليه في تحديد دلالتها لأنه حجة في ذاته فهو كلام المولى عز وجل.

وقد أبدع المفسرون في استغلال هذا العنصر والاستفادة منه في تحديد دلالات الألفاظ والاستفادة من عناصره المتنوعة.

٢- ومن ناحية أخرى فإن المفسر يتميز عن غيره من شراح النصوص بقدسية النص الذي يتعامل معه ويشرحه، فقدسية النص القرآني مع ما تقابله من تورع وخشية في نفوس المفسرين، كل ذلك يدفع إلى تحري الدقة في شرح المفردة والحرص على تقديم الدلالة الصحيحة والتي يغلب على الظن أنها هي المرادة من الله عز وجل.

ب- أبرزت الأمثلة السابقة موقف المفسرين من ظاهرة التضاد وذلك من خلال أمثلة الصورة الأولى والثانية، ولا سيما الفراء حيث أبرزت الأمثلة موقفه من ألفاظ الأضداد في القرآن الكريم وكيف واجه هذه القضية، إذ أوضحت الأمثلة أن الفراء تعامل مع ألفاظ الأضداد بحذر شديد، وضيق دلالتها على المعنى المضاد وحصره في استعمالات معينة و لم يجز غيرها. و لم يقف عند ذلك الحد بل علل نشوء هذه الضدية وكون اللفظ دالاً على المعنيين المتضادين.

ويمكن القول إن الفراء أسهم في تضيق دلالة ألفاظ الأضداد في اللغة عامة.

وهذا الموقف أفاد منه المعجم إلى حد كبير، خاصة أن الأزهري كان يقف هذا الموقف الحذر من ألفاظ الأضداد في القرآن الكريم، حيث يعترف بوجودها إن كانت في غير القرآن ويتحرج من التصريح بضديتها إن وردت في القرآن. كما أفاد المعجم كما ذكرنا في الاستعمال الأسد للفظ وتحديد دلالته ومجالات استعماله.

ومما لوحظ على موقف الفراء من هذه الألفاظ تفلسفه في تعليل الضدية ونشوئها مما أظهر كلامه في كثير من الأحيان غامضاً يصعب فهمه والكشف عن قصده، وقد عرف بهذه الصفة عند القدماء، فها هو ذا أبو العباس يقول عنه: "وكان الفراء يتفلسف في تأليفاته ومصنفاته.. يعني يسلك في ألفاظه كلام الفلاسفة" [١].

ويقول عنه أحمد مكي الأنصاري "ذلك هو منهج الفراء في تصنيفه، يتفلسف فيحلل، ويعلل، ويدلل، ويمثل، ويقيس، ويفنن ويشقق الكلام حتى يستطرد في بعض الأحايين ثم يغوص ويتعمق حتى ليدق أحياناً على الفهم الدقيق" [٢].

---

[١] الفهرست لابن النديم، ص٩٩.

[٢] أحمد مكي الأنصاري، أبو زكريا الفراء ومذهبه في النحو واللغة، ص ٣٤٦.

٢- أنواع الدلالة

إن من سمات المعنى المعجمي التعدد والاحتمال [١]، فاللفظ الواحد قد يراد به غير معنى، ويحتمل غير دلالة، إلا أنه إذا وقع في سياق قلت نسبة التعدد والاحتمال، وربما زالت، لذا فإن تحديد دلالة اللفظ الوارد في نصٍ معين وتعيين المراد منه لا يكتفى فيها بالوقوف على المعنى المعجمي للفظ، لأن دلالته ومراده تكون أحياناً نتيجة تضافر عدة عوامل يسهم كل منها في تحديد المعنى وتجليته، ومن تلك العوامل صيغته الصرفية، والسياق الذي يقع فيه سواء كان سياقاً لغوياً، أو سياق الحال.

يقول عبد الكريم مجاهد عن أهمية تلك العوامل: "ولا يخفى أن الدلالة المعجمية هي الدلالة القاموسية الجامدة في وضع استاتيكي يحركها النطق بالألفاظ، فتخضع في تحديد معناها بشكل دقيق وواضح لجملة من العوامل أو المؤثرات الصوتية والاجتماعية والنحوية والصرفية، أي يظل المعنى القاموسي قاصراً بحاجة إلى الاستعانة بالأنظمة السابقة ليتحدد المعنى الدلالي" [٢].

وهذا يعني أن سلامة التفسير وصحته ووضوح المعنى ودقته لا تعتمد على معرفة الشارح بكلام العرب وثقافته فحسب، وإنما تعتمد على مهارة الشارح وقدرته على توظيف العوامل الأخرى في تحديد المعنى.

وهذا ما ظهر واضحاً جلياً عند المفسرين في معالجتهم لدلالة الألفاظ إذ استعانوا بكل ما يمكن أن يكون له أثر في تحديد المعنى وتجليته وإزالة شبه الغموض أو التعدد عنه، ومن ثم تحددت دلالات كثير من الألفاظ في المعجم تارة، وزوّد المعجم بدلالات جديدة تارة أخرى.

ومن أهم هذه الوسائل: الدلالة الصرفية، ودلالة السياق. أما الدلالة الصوتية، والدلالة النحوية فلم أجد أمثلة يوظف فيها المفسرون هاتين الدلالتين لتحديد دلالة الألفاظ المفردة، لأنها كانت توظف لتحديد دلالة التراكيب والمعنى الإجمالي للآيات.

أولاً: الجانب الصرفي أو الدلالة الصرفية:

والدلالة الصرفية: "هي دلالة تقوم على ما تؤديه الأوزان الصرفية العربية وأبنيتها من معانٍ" [٣].

---

[١] تمام حسان، اللغة العربية معناها ومبناها، ص٣٢٣.

[٢] الدلالة اللغوية عند العرب، ص١٦٥.

[٣] عبد الكريم مجاهد، الدلالة اللغوية عند العرب، ص١٨٧.

وقد أدرك المفسرون أثر هذا الجانب على دلالة اللفظ والفروق اللغوية بين المفردات عند اختلاف صيغها الصرفية، وأفادوا منها في خدمة الجانب الدلالي وتجليته، حيث تجدهم في شرح المواد اللغوية ينصون على معنى صيغة اللفظ المشروح وأثر الحركات أو الحروف الزائدة على دلالة اللفظ.

وبذلك ينضم إلى المعنى المعجمي للكلمة المعنى الصرفي لصيغتها مما يزيد في وضوح معناها وجلائه، فقد تأتي الكلمة على صيغة ذات دلالة معينة، فلا يكفي لبيان معناها بيان معناها المعجمي المرتبط بمادتها اللغوية، بل لا بد أن ينضم إلى ذلك معنى الصيغة الصرفي. لذا فإن معنى الصيغة حينما يكون له تأثير في تحديد معناها من المعلومات التي ينبغي توافرها في المعجم [1].

وعن أهمية هذا الجانب يقول المبارك: "إن صيغة الكلمة أو وزنها عنصر من العناصر الأساسية التي تحدد معناها ولولا ذلك لالتبست معاني الألفاظ المشتقة من مادة واحدة" [2].

وفي التهذيب قد يتفرد المفسر بالإشارة إلى معنى الصيغة ودلالتها حسب استعمال العرب في شرح المادة من خلال تفسيره للفظ القرآني.

و لم تُستقصَ هنا كل الصيغ الصرفية التي يأتي عليها اللفظ والتي تعرض لها المفسرون وإنما اكتُفِي بأمثلة لبعض الصيغ والعوارض التصريفية التي نبه المفسرون على معناها وأشاروا إلى دلالتها ومنها ما يلي:

١- أوزان المشتقات:

أ- الرحمن:

جاء في (رحم): "وقال الزجاج: الرحمن الرحيم صفتان معناهما فيما ذكر أبو عبيدة: ذو الرحمة، قال: وفعلان من أبنية ما يبالغ في وصفه، قال: فالرحمن الذي وسعت رحمته كل شيء... وقال أبو عبيدة: هما مثل ندمان ونديم" [3].

تضمن كلام المفسر في تفسير لفظ (الرحمن) إشارة إلى معنى الصيغة الصرفية للكلمة ودلالة الوزن الذي جاءت عليه وهو وزن (فعلان) وهي المبالغة في الوصف بالشيء.

---

[1] أحمد مختار عمر، صناعة المعجم الحديث، ص١١٩.

[2] فقه اللغة وخصائص العربية، ص١١٦.

[3] التهذيب (٥/٤٩-٥٠).

إذ إن تفسير الرحمن على أنه المتصف بالرحمة فقط دلالة غير تامة زادها إيضاحاً وتحديداً ذكر معنى الصيغة، وبهذا فإن انضمام المعنى الصرفي إلى المعنى المعجمي تم المعنى المراد وأدى الدلالة المقصودة، والمفسر تفرد بذلك في شرح المادة.

ب- المُفَزَّع:

جاء في (فزع): "قال الله تعالى: ﴿حَتَّى إِذَا فُزِّعَ عَن قُلُوبِهِمْ﴾ [سبأ/٢٣]... قال الفراء: المُفَزَّع يكون جباناً ويكون شجاعاً، فمن جعله مفعولاً به، قال: بمثله تنزل الأفزاع، ومن جعله جباناً، جعله يفزع من كل شيء، قال: وهذا مثل قولهم للرجل: إنه لمُغَلَّب، وهو غالب، ومُغلب وهو مغلوب" [١].

تضمن كلام الفراء السابق في تفسير الآية إشارة إلى صيغة صرفية غير واردة في الآية مفسراً لدلالتها وهي (المُفَزَّع) وذكر أن لها دلالتين، هما: ١- الشجاع ٢- الجبان. وفسر دلالتها على المعنيين بحسب قصد المتكلم ومستعمل اللغة، فإذا قصد أن بمثله تنزل الأفزاع وهو محل لها يتوقعها ومستعد لها فهي بمعنى الشجاع، وإذا قصد أنه يفزع من كل شيء يتزل به فهي بمعنى الجبان. لذا عُدَّ هذا اللفظ من الأضداد [٢]، ويرجع د/ محمد المنجد التضاد في هذه الصيغة لأسباب صرفية وهي كون تلك الصيغة (مُفعَّل) تدل على الفاعل والمفعول معاً [٣].

وإلى مثل رأي الفراء ذهب د. آل ياسين في حديثه عن لفظ (المختار) حيث يقول: "لا نستطيع أن نلحق بهذا النوع من الألفاظ معنيين متضادين، وإنما نقول إن فيها تضاداً في اتجاه المعنى، لا المعنى نفسه فهو مرة متجه إلى الفاعل وأخرى إلى المفعول، ولكنه هو هو في المرتين، فالاختيار لم يتغير، وإنما اتجه القائل ذات مرة إلى فاعل هذا الحدث، واتجه في المرة الثانية إلى الذي وقع عليه الحدث" [٤].

فقوله (إنما اتجه القائل...) هو ما سبق إليه الفراء في تفسيره للفظ (المفزع) حينما قال: "فإذا قصد... وإذا قصد...".

وبهذا يكون المفسر زوَّد المعجم بصيغة لم تكن واردة فيه، كما أمده بدلالتها وكيفية استعمالها.

---

[١] السابق (٢/١٤٥).

[٢] انظر أضداد ابن الأنباري، ص١٩٩.

[٣] التضاد في القرآن الكريم، ص٦٨-٦٩.

[٤] الأضداد في اللغة، ص١٨٧.

٢- العوارض التصريفية التي تلحق بالفعل:

ومن هذه التغيرات التي تلحق بالفعل وتؤثر في معناه أحياناً ما يلي:

أ- تضعيف العين:

إذ قد يدل تضعيف العين على النفي والسلب [١]، ومن أمثلة ذلك لفظ (فُزِّع) حيث جاء في (فزع): "قال الله تعالى: ﴿حَتَّى إِذَا فُزِّعَ عَن قُلُوبِهِمْ﴾ [سبأ/٢٣] اتفق أهل التفسير وأهل اللغة أن معنى قولهم: ﴿فُزِّعَ عَن قُلُوبِهِمْ﴾ كشف الفزع عن قلوبهم (وتأويل الآية أن ملائكة السماء الدنيا كان عهدهم قد طال بنزول الوحي من السموات العلا، فلما نزل جبريل بالوحي على النبي صلى الله عليه وسلم أول ما بعث نبيًا ظنت الملائكة الذين في السماء الدنيا أن جبريل نزل لقيام الساعة، ففزعوا له، فلما تقرر عندهم أنه نزل لغير ذلك كُشف الفزع عن قلوبهم فأقبلوا على جبريل ومن معه من الملائكة، وقالوا لهم ماذا قال ربكم؟ (قالوا قال الله الحق وهو العلي الكبير). والذين فُزِّع عن قلوبهم ههنا ملائكة السماء الدنيا. وقيل: إن ملائكة كل سماء فزعوا لنزول جبريل عليه السلام ومن معه من الملائكة، فقال كل فريق منهم لهم: ماذا قال ربكم؟

قلتُ: ويقال: فَزَّعتُ الرجل وأفزعته إذا روَّعته" [٢].

افتتح الأزهري المادة بإيراد الآية الكريمة واتفاق المفسرين على تفسير لفظ (فُزِّع) في الآية على أنه بمعنى (كُشِف الفزع) وهذه إشارة إلى معنى الصيغة الصرفية التي جاء عليها الفعل، فتضعيف عين الفعل أفاد معنى السلب والإزالة، في مقابل معنى (فَزِع) الذي يفيد وقوع الفزع والروع. والوقوف على معنى الصيغة هنا أعان على تحديد دلالة اللفظ وبين المراد منه.

وقد أشار الأزهري في السابق إلى دلالة لفظ (فَزَّع) على (روَّع) ولذا عُدَّ اللفظ من الأضداد [٣]، ولكن التضعيف في الفعل عند دلالته على "روَّع"، للتعدية وهو يصل إلى مفعول بنفسه، أمَّا (فزَّع) بمعنى كشف الفزع فالتضعيف فيه لإفادة السلب ويصل إلى مفعوله بحرف جر [٤]، وقد استدل الفراء بوجود (عن) على صحة تفسير (فُزِّع) بمعنى كشف الفزع [٥].

---

[١] عبد الكريم مجاهد: الدلالة اللغوية عند العرب، ص١٨٨.

[٢] التهذيب (١٤٥/٢).

[٣] انظر أضداد أبي حاتم، ص١٤٥، والصغاني، ص٢٤١.

[٤] انظر التضاد في القرآن الكريم لمحمد المنجد، ص١٨٧.

[٥] انظر معاني القرآن: ٣٦١/٢.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن المفسرين متفردون بالإشارة إلى معنى هذه الصيغة وإمكانية استعمالها للدلالة على هذا المعنى، أما أهل اللغة الذين عطفهم الأزهري على المفسرين فالمقصود بهم أهل اللغة من المفسرين كالفراء والزجاج.

ب- زيادة الهمزة في أول الفعل:

قد تؤدي زيادة الهمزة إلى تغيير معنى الفعل ومنحه دلالة إضافية، وقد نَبَّه المفسرون أثناء شرحهم عل أثر هذا التغير على دلالة اللفظ وأشاروا إليه، فاكتسب شرح المادة معلومة صرفية تخص مفردة من مفرداتها، ومن ذلك الفعل (أقبر) حيث جاء في (قبر): "سلمة عن الفراء في قوله: ﴿ثُمَّ أَمَاتَهُ فَأَقْبَرَهُ﴾ [عبس/٢١]، أي جعله مقبوراً ولم يجعله ممن يُلقى للطير والسباع، ولا ممن يلقى في النواويس كأن القبر مما أكرم به المسلم، قال: ولم يقل فقبره، لأن القابر هو الدافن بيده، والمقبر هو الله، لأنه صيره ذا قبر، وليس فعله كفعل الآدمي.

ثعلب عن ابن الأعرابي، قال: قَبَره، إذا دفنه، وأقبره إذا أمر إنساناً بحفر قبره.

وقال الزجاج: أقبره: جعل له قبراً يوارى فيه، وقبره، دفنه" [1].

جـ- زيادة التاء في أول الفعل والألف في وسطه:

قد يؤدي دخول هذه الزوائد أو اللواحق إلى تغيير في دلالة الفعل [2]، ومن ذلك (تفادوهم) حيث جاء في (فدى): "وقال الله جل وعز: ﴿وَإِن يَأْتُوكُمْ أُسَارَى تُفَادُوهُمْ﴾ [البقرة/٨٥] ... وأخبرني المنذري عن أبي الهيثم عن نصير الرازي: يقال: فاديتُ الأسير وفاديتُ الأُسارى هكذا تقول العرب. ويقولون: فديته بأبي وأمي وفديته بمالي كأنه اشتريته به وخلصته به إذا لم يكن أسيراً؛ وإذا كان أسيراً مملوكاً قلت: فاديته وكان أخي أسيراً ففاديته، كذا تقول العرب... قال: وإذا قلت: فديتُ الأسير فهو أيضاً جائز بمعنى فديته مما كان فيه أي خلصته منه، وفاديتُ أحسن في هذا المعنى...

وقال أبو معاذ: من قرأ: تفدوهم فمعناه تشتروهم من العدو وتنقذوهم، وأما تفادوهم فيكون معناه

---

[1] التهذيب (١٣٨/٩).

[2] انظر الدلالة اللغوية عند العرب لعبد الكريم مجاهد: ص١٨٩.

تماكسون من هم في أيديهم في الثمن ويماكِسُونَكم" [1].

تضمن تفسير الآية الكريمة التفريق بين دلالتي (فاديتُ) و (فديت). ففديت معناها تخليص المرء من ضيقه ما لم يكن أسيراً، أما تفادوهم فمعناه تخليص الأسير. وهذا حسبما تستعمل العرب الفعلين، وقد وردت في النص الإشارة إلى جواز استعمال فُديتُ لتخليص الأسير ولكن الأحسن فاديتُ.

٣- اختلاف الحركات بين المصادر:

من القيم الصرفية التي تنبه إليها المفسرون ووظفوها في تحديد دلالة الكلمة وبيان معناها "الوظيفة الدلالية للحركات" والذي برز جلياً في جانب الأسماء والمصادر التي تتطابق في حروفها ولا تختلف إلا في حركة واحدة.

وقد أدرك المفسر أثر اختلاف الحركة على دلالة اللفظ والتفريق بين المتشابهات، وقدَّم فروقاً دلالية بينها، وقد تكون هذه الفروق غير واردة في المعجم؛ ومن أمثلة ذلك ما جاء في (عاج): "..سلمة عن الفراء في قول الله جل وعز: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَل لَّهُ عِوَجَا﴾ [الكهف/١]... وقال في قوله: ﴿فَيَذَرُهَا قَاعًا صَفْصَفًا لاَ تَرَى فِيهَا عِوَجًا وَلاَ أَمْتًا﴾ [طه/١٠٦] قال: والعِوَج -بكسر العين- في الدين وفيما كان التعويج فيه يكثر مثل الأرض ومثل قولك: عجت إليه أعُوج عِياجاً وعوَجاً. وأنشد:

قفا نسأل منازل آل ليلى متى عِوَج إليها واشتاء

قال: وقوله جل وعز: ﴿يَوْمَئِذٍ يَتَّبِعُونَ الدَّاعِيَ لاَ عِوَجَ لَهُ﴾ [طه/١٠٨] أي: يتبعون صوت الداعي للحشر (لا عوج له) يقول: لا عِوج للمدعوين عن الداعي.

قال: وكل قائم يكون العوج فيه خلقة فهو عَوَج وأنشد ابن الأعرابي مثله:

في نابه عَوَج يخالف شِدْقه

قال: والحائط والرُّمح وكل ما كان قائماً يقال فيه: العَوَج، ويقال: شجرتك فيها عَوَج شديد قلت: وهذا لا يجوز فيه وفي أمثاله إلا العَوَج" [2].

---

[1] التهذيب (١٤/٢٠٠).

[2] السابق (٣/٤٧).

يوضح المثال السابق أن الفراء فرق بين العِوج بكسر العين، والعَوج بالفتح على طريقته ومذهبه الذي عُرِفَ به وظهر بارزاً في معجم التهذيب، فالعِوج: يستعمل في الشيء الذي يكثر فيه التعويج، والعَوج: يستعمل فيما كان التعويج فيه خلقة.

ويلاحظ على عبارة الأزهري الأخيرة موافقته للفراء في تفريقه حيث لم يجز في الحائط والرمح إلا استعمال العَوَج وهذا على غير عادته في ردّ الفروق اللغوية بين تلك المصادر وعدّها من اختلاف اللغات.

ومن المفسرين الذين فرقوا بين الأسماء والمصادر في معجم التهذيب أبو عبيدة حيث جاء في (سدَّ): **(وقرأ الباقون "بين السُّدين" بالضم، وأخبرني المنذري عن أبي جعفر الغساني عن سلمة عن أبي عبيدة قال: "السُّدَين" مضموم إذ جعلوه مخلوقاً من فعل الله تعالى، وإن كان من فعل الآدميين فهو سَدّ مفتوح، ونحو ذلك قال الأخفش"** [1].

وفيما يتصل بهذه القضية تظهر على صفحات المعجم في شرح المواد ظاهرة تلفت الانتباه وهي بروز اتجاهين عند المفسرين في موقفهم من قضية الفروق اللغوية بين المصادر.

الاتجاه الأول: يفرق بين هذه المصادر والصيغ، ويرى أن اختلاف الحركة يعني اختلاف المعنى ويبرز ويستنبط الفروق الدلالية بين تلك الألفاظ. ويمثل هذا الاتجاه: الفراء [2].

الاتجاه الثاني: لا يفرق بين الكلمات التي تختلف في حركاتها غالباً، ويرجع اختلاف الحركات إلى اختلاف اللغات والنطق عند العرب. وهذا الاتجاه يمثله الزجاج [3]، وقد ظهر الأزهري أكثر ميلاً لاتجاه الزجاج، حيث كان كثيراً ما يرجح رأيه ويرجع تلك الاختلافات إلى اللغات، وينكر تفريعات الفراء وفروقه.

ومن الأمثلة التي توضح هذين الاتجاهين ما جاء في (كره).

"ذكر الله تبارك وتعالى الكَره والكُره في غير موضع من كتابه واختلف الفراء في فتح الكاف وضمها، فأخبرني المنذري عن أحمد بن يحيى أنه قال: . . . ولا أعلم ما بين الأحرف التي ضمها هؤلاء وبين التي فتحوها فرقاً في العربية ولا في سُنَّةٍ تتبع، ولا أرى الناس اتفقوا على الحرف الذي في سورة البقرة خاصة إلا أنه اسم وبقية القرآن مصادر، وقد أجمع كثير من أهل اللغة أن الكَره والكُرْه لغتان فبأي لغة قرئ فجائز إلا الفراء فإنه زعم أن

---

[1] التهذيب (٢/٢٧٥-٢٧٦).

[2] [3] انظر التهذيب (عدل ٢/٢٠٩) (قرح ٤/٣٧) (ضيق ٩/٢١٧).

الكُره: ما أُكرهت نفسك عليه، والكَره، ما أكرهك غيرك عليه، جئتك كُرها، وأدخلتني كَرْها.

وقال الزجاج في قوله: ﴿وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ﴾ [البقرة/٢١٦]، يقال: كرهت الشيء كَرْها وكُرْها وكراهة وكراهية، قال: وكل ما في كتاب الله من الكَره بالفتح فالضم فيه جائز إلا هذا الحرف الذي في هذه الآية، فإن أبا عبيد ذكر أن القراء مجمعون على ضمه.

قلت: الذي قاله أبو العباس والزجاج فحسن جميل، وما قاله الليث، فقد قال بعضهم، وليس عند النحويين بالبيّن الواضح" [1].

وإن كان هذان الاتجاهان لم يقدما للقارئ أو مستعمل المعجم موقفاً محدداً وحاسماً، وتحديداً للدلالة متفقاً عليه، إلا أن كل اتجاه كان له آثاره على المعجم، فالاتجاه الأول من آثاره:

١- أنه يقدم للقارئ، فروقاً لغوية بين تلك الوجوه، ويستنبط معاني جديدة داخل الأصل اللغوي مدعمة بالشواهد التي تؤيدها. كما رأينا في العِوج والعَوج. كما تدل القارئ على الاستعمال الأسد.

٢- أنه يقدم طريقة متميزة في استنباط الفروق اللغوية، تعتمد على الحس اللغوي الدقيق والعقلية المبتكرة والاستقراء للغة، وهذه الطريقة تنمي لدى القارئ ذلك الحس وتساعده على استنباط الفروق.

أما الاتجاه الآخر وهو الذي مال إليه صاحب المعجم واختاره، فهو يطلع مستعمل المعجم على لغات العرب، وإمكانيات النطق المختلفة التي يمكن أن تنطق بها الكلمة.

وقد وصفت محققة كتاب علل القراءات نظرة الأزهري هذه بقولها: "ترى نظرة الأزهري الشمولية لتلك الوجوه واتساعه فيها باتساع الأخذ عن العرب، أعانه على ذلك رحابة صدر اللغوي في الأخذ عن الأعراب وإدراكه للفروق في النطق بينهم" [2].

و لم يكن ذلك مذهب الزجاج على الإطلاق فهو أحياناً يقف عند تلك الفروق وينبه عليها ويقر بوجودها، فقد فرق في كتابه مثلاً بين الرَّوع والرُّوع [3] ولكن الأزهري لم ينقله.

وفي التوفيق بين هذين الاتجاهين تقول محققة كتاب القراءات للأزهري:

---

[1] التهذيب (٦/١٢).

[2] انظر مقدمة المحققة نوال الحلوة: ١/١٤٨.

[3] معاني القرآن وإعرابه: ٣/٦٤.

"والحق أن مذهب الأزهري شامل واسع، ومذهب الفراء فيها دقيق فاصل، ليس فيه ابتداع بل هو رهين واقع لغوي استقرأه الفراء نتيجة لتغير الدلالة، فهذا التغير يصيب معنى الكلمة في بيئة دون أخرى فقد تتعدد الصيغ على أنها لغات، وقد تتعدد عند قبيلة أخرى على أنها معانٍ ، أما رأي الأزهري فحقيقة لغوية لا يمكن ردها بل هو رأي جمهور اللغويين في وجوه القراءات. وأما رأي الفراء ففرق لا يعجز القرآن من مثله... وحتى توفق بينهما فالأولى أن يوقف على الأصل اللغوي كما هو رأي الأزهري فيها حتى لا تكون القراءات في موضع تناقض، أما فروق الفراء فلا تسمى في رأيي فروقاً لغوية بل فالأولى بها أن تكون فروقاً بلاغية... " [1].

ثانياً: دلالة السياق:

ودلالة السياق نوعان، السياق الاجتماعي وهو المقام، والسياق اللغوي.

النوع الأول: المقام:

يمثل المقام مجموع العناصر الاجتماعية والثقافية المتصلة بالنص الكلامي [2]، وعلى هذا "فهو يضم المتكلم والسامع أو السامعين والظروف والعلاقات الاجتماعية والأحداث الواردة في الماضي والحاضر ثم التراث والفلوكلور والعادات والتقاليد..." [3].

وللمقام أثر مهم في تحديد دلالة اللفظ وتفسيرها التفسير الصحيح، وقد درس عبد الكريم مجاهد دلالة سياق الحال عند ابن جني وخرج بنتيجة هي "أن الأصالة في سياق الحال إنما هي لابن جني من اللغويين العرب، وليست للغوي الإنجليزي فيرث" [4] وهو محق في ذلك.

ويمكن القول هنا إن المفسرين منذ ابن عباس قد تنبهوا لأثر هذا العنصر وأهميته في تحديد دلالات الألفاظ، وهم إن لم ينظروا لذلك فقد طبقوه عملياً في تفسيراتهم، تمثل ذلك في جوانب منها عنايتهم بأسباب النزول والظروف المحيطة بالآيات، يقول الذهبي في ذلك: "ومعرفة أسباب النزول وما أحاط بالقرآن من ظروف وملابسات تعين على فهم كثير من الآيات القرآنية، ولهذا قال الواحدي: لا يمكن معرفة تفسير الآية دون الوقوف على قصتها وبيان نزولها"... .

وقال ابن تيمية: "معرفة سبب النزول يعين على فهم الآية، فإن العلم بالسبب يورث العلم

---

[1] مقدمة علل القراءات ١/١٥٠.

[2] عبد الكريم جبل، في علم الدلالة، ص٧٤.

[3] تمام حسان، اللغة العربية معناها ومبناها، ص٣٥٢.

[4] الدلالة اللغوية عند العرب، ص١٦٤، وفيرث هذا يعد رائد مدرسة سياق الحال في علم اللغة الحديث.

بالمسبب" [1]. لذا كان عبده الراجحي مصيباً عندما قال: "وقد لا يكون بعيداً عما نحن فيه أن نشير إلى أن العرب القدماء كانت لهم إشارات إلى الموقف أو المقام أو غير ذلك مما قد يشبه فكرة سياق الحال، من هذه الإشارات ما أفرده المفسرون لمعرفة أسباب النزول" [2].

وابن عباس ترجمان القرآن نلمح عنايته بالمقام وتوظيفه له في فهم المعنى وتحديده في بعض الروايات التي رويت عنه، ومن ذلك قوله: "وكنت لا أدري ما (فاطر السموات والأرض) حتى أتاني أعرابيان يختصمان في بئر فقال أحدهما: أنا فطرتها، أي ابتدأتها" [3] والشاهد في هذا أن ابن عباس فسر كلمة أحد الأعرابيين وهي (فطرتها) استناداً على الحال المشاهدة والمقام الذي قيلت فيه اللفظة وهو اختصامهما على البئر، ومن خلال هذا الموقف الذي يعد مناسبة قيلت فيها الكلمة فسر ابن عباس كلام الأعرابي، وحدَّد معنى كلمة فطر بأنه ابتدأ، ثم ربط بين كلامه وبين اللفظ الوارد في القرآن ففسره تبعاً لذلك لما رأى بين المعنى وسياق الآية من تناسب وتلاؤم، وقد عدَّ عبد الكريم بكار ابن عباس واضع اللبنات الأولى المكينة في اتجاه التفسير السياقي وأورد نماذج تصور عنايته بأسباب النزول وغيرها من القرائن والملابسات [4].

وقد كان هذا الاتجاه واضحاً عند مفسري التهذيب إذ تنبهوا لأثر هذا العنصر وما له من أهمية في تحديد دلالة الألفاظ وتفسيرها التفسير الأسد، حيث استعانوا بعناصر المقام في تحديد دلالة الألفاظ فظهرت شروحهم للفظ على درجة عالية من الوضوح والبيان.

ومن المظاهر التي تدل على عنايتهم بالمقام، ما يلي:

١- الإشارة إلى العادات والتقاليد التي تضمنتها الآيات:

ومن أمثلة ذلك ما يلي:

أ- (النسيئ):

"جاء في (نسأ) وقول الله جل وعز: ﴿إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ﴾ [التوبة/٣٧]. قال الفراء: النَسيء المصدر ويكون المنسوء، مثل قتيل ومقتول.

وقال الفراء: كانت العرب إذا أرادت الصَّدَر من منى قام رجل من بني كنانة -وسماه- فيقول: أنا الذي

---

[1] التفسير والمفسرون: ٤١/١.

[2] عبد الكريم جبل، في علم الدلالة، ص٢٣ نقلاً عن اللغة وعلوم المجتمع لعبده الراجحي، ص٣٢.

[3] التهذيب (فطر ٣٢٦/١٣).

[4] ابن عباس مؤسس علوم العربية، ص٦٨-٧٠.

لا أُعابُ ولا أُجاب، ولا يُرَدُّ لي قضاء، فيقولون: صدقت: أنسئنا شهراً، يريدون أَخِّر عنا حرمة المحرَّم واجعلها في صَفَر، وأَحِلَّ المحرَّمَ، فيفعل ذلك، لئلا يتوالى عليهم ثلاثة أشهر حُرُم، فذلك الإنساء.

قلتُ: والنسيء في قول الله معناه الإنساء اسم وُضِع موضع المصدر الحقيقي من أنسأت" [1].

يفهم من الكلام الذي قدمه الفراء أن النسيء هو التأخير، ولكن معنى النسيء في الآية لا يعني التأخير فقط، فالتأخير معنى عام للفظ، ولو أريد فهم النسيء في الآية من غير الاستعانة بما ذكره الفراء لما أمكن ذلك وستكون دلالة النسيء دلالة ناقصة وغير محددة. ولكن إشارة الفراء للعادة الجاهلية التي كانت سائدة عند العرب بينت أن النسيء هو تأخير حرمة المحرم إلى صفر لئلا تتوالى ثلاثة أشهر حرم. وهذا المعنى استعمل فيه اللفظ في الجاهلية.

وقد تفرد الفراء بشرح معنى النسيء وشرح العادات والظروف المحيطة به.

ب- المَوْءُودة:

جاء في (وأد): "وقال الله جل وعز: ﴿وَإِذَا الْمَوْءودَةُ سُئِلَتْ﴾ [التكوير/٨]. قال المفسرون: كان الرجل من أهل الجاهلية، إذا ولَدَتْ له بنتٌ دفنها حين تضعُها والدتُها حَيَّةً مخافة العار والحاجة فأنزل الله جل وعز: ﴿وَلاَ تَقْتُلُواْ أَوْلادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلاقٍ نَّحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُم﴾ الآية [الإسراء/٣١]. وقال في موضع آخر: ﴿وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِالأُنثَى﴾ إلى قوله: ﴿أَيُمْسِكُهُ عَلَى هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ﴾ [النحل/٥٨-٥٩] الآية. ويقال: وأدها الوائد يئدها وأداً فهو وائدٌ" [2].

يتضح من خلال النص السابق أن إيراد قول المفسرين والذي تضمن إشارة لعادة جاهلية وهي دفن البنات حيَّات كشف عن معنى مفردة من مفردات المادة أو دلالة جزئية من دلالاتها و لم يكن ليفهم معنى كلمة المؤودة لولا إشارة المفسرين إلى تلك العادة الجاهلية. فلم يرد في شرح المادة ذكر لمعنى الدفن أو القتل أو غيره. وكلام المفسرين وضح معنى كلمة الموءودة وحدد دلالتها بمعونة السياق الاجتماعي والملابسات المتصلة بالكلمة.

ولولا كلام المفسرين لغاب عن المادة معنى من المعاني التي استعملت فيها.

ومن ناحية أخرى فإن هذا المثال يمثل استغناء الأزهري في كثير من الأحيان بنص المفسر المتضمن لدلالة بعينها عن غيره من النصوص.

---

[1] التهذيب (٨٢/١٣).

[2] التهذيب (٢٤٣/١٤).

٢- الوقوف على أسباب نزول الآيات المشروحة:

ومن ذلك تفسير لفظ (يأتل) في (ألى) حيث جاء فيها:

"قال الله تعالى: ﴿وَلاَ يَأْتَلِ أُوْلُوا الْفَضْلِ مِنكُمْ﴾ [النور/٢٢] - الآية.

وقال الفراء: الائتلاء: الحلف، وقرأ بعض أهل المدينة "ولا يتألّ" وهي مخالفةٌ للكتاب من التألّيتُ "وذلك أن أبا بكر حَلف ألاَّ ينفق على مِسْطح بن أُثاثة وقرابته الذين ذكروا عائشة، فأنزل الله هذه الآية، وعاد أبو بكر إلى الإنفاق عليهم.

وقال أبو عبيدة: ﴿وَلاَ يَأْتَلِ أُوْلُوا الْفَضْلِ﴾ من: ألوت أي: قصَّرت. قلتُ: والقول هو الأول"[1]. وفي المعاني بقية لم تذكر في التهذيب.

تحرى المفسرون عند شرح كثير من الآيات، الوقوف على أسباب نزولها وقد كان ذلك منهجاً متبعاً عند المفسرين، إذ كانوا على علمٍ بأهمية الوقوف على أسباب النزول وكونها من أهم العوامل التي تعين على فهم الآيات وتوجيه دلالات ألفاظها توجيهاً سديداً.

وفي المثال السابق فسر الفراء لفظ "يأتل" في الآية بالحلف مستعيناً في ذلك بسبب نزول الآية، فالائتلاء يحتمل معاني متعددة، ولكن تحديد الفراء لدلالة الائتلاء بأنه الحلف كان استناداً على سبب نزول الآية. وهو مما جعل الأزهري يرجح قوله على قول أبي عبيدة.

وكانت نتيجة ذلك أن تفرد المفسرون بالإشارة إلى دلالة الحلف في شرح المادة.

٣- تحديد الدلالة بما يتناسب مع المتكلم أو السامع أو المتحدث عنه:

وذلك حين يأخذ المفسر بعين الاعتبار عناصر الموقف من متكلم وسامع أو متحدث عنه ويفسر اللفظ على ضوئها وبما يتناسب معها ومن أمثلة ذلك تفسير لفظ (نقدر) في (قدر) جاء فيها:

"وقال الفراء في قول الله جل وعز: ﴿وَذَا النُّونِ إِذ ذَّهَبَ مُغَاضِبًا فَظَنَّ أَن لَّن نَّقْدِرَ عَلَيْهِ﴾ [الأنبياء/٨٧]. قال: المعنى: فظن أن نُقَدِّر عليه من العقوبة ما قدرناه.

وقال أبو الهيثم: رُوي أنه ذهب مغاضباً لقومه، وروي أنه ذهب مغاضباً لربه، فأمّا من اعتقد أن يونس ظن أن لن يقدر الله عليه فهو كافر، لأن من ظن ذلك غير مؤمن، ويونس رسول لا يجوز ذلك الظن عليه. قال: والمعنى فظن أن لن نقدر عليه العقوبة. قال: ويحتمل أن يكون تفسيره فظن أن لن نضيق عليه من قوله جل

---

[1] التهذيب (١٥/٤٣٠).

وعز: ﴿وَمَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ﴾ [الطلاق/٧] أي من ضيّق عليه... وقد ضيق الله جل وعز على يونس أشد التضييق على معذب في الدنيا لأنه سجنه في بطن الحوت فصار مكظوماً. وسمعت المنذري يقول: أفادني ابن اليزيدي عن أبي حاتم... قال: ولم يدر الأخفش ما معنى فقدر وذهب إلى موضع القدرة"[1].

رد المفسرون تفسير (نقدر) في الآية بمعنى القدرة والتمكن، ومنهم (أبو الهيثم، وأبو حاتم) وفسره بعضهم بالتضييق، وبعضهم جعله بمعنى نقدر العقوبة أي نكتبها. وكان المقام وسياق الحال هو الدافع للاعتراض على التفسير الأول؛ والدافع لقبول التفسيرين الأخيرين، ونخص من عناصر المقام: المقصود بالكلام وفاعل الظن وهو يونس عليه السلام، حيث لا يجوز وهو رسول أن يظن عدم قدرة الله عليه وهذا ما أشار إليه أبو الهيثم.

وقد علق الأزهري على هذا المثال بما يدل على قيمة السياق في تحديد الدلالة. قال: (وكل ذلك شائع في اللغة -معاني تقدر- والله أعلم بما أراد، فأما أن يكون قوله: (أن لن نقدر عليه) في القدرة فلا يجوز، لأن مَن ظن هذا كفر، والظن شك، والشك في قدرة الله كفر، وقد عصم الله أنبياءه عن مثل ما ذهب إليه هذا المتأول، ولا يتأول مثله إلا الجاهل بكلام العرب ولغاتها!!.

وهذا المثال يبين أهمية السياق في تحديد دلالة اللفظ، إذ للفظ معانٍ متعددة، يحتملها، ولكن سياق الحال هو الذي حدَّد الدلالة المرادة ومنع دلالات أخرى، كما أن العناية بالسياق ودراسة معنى الكلمة من خلاله زوَّد المادة بمعنى من معانيها التي كانت تستعمل فيه و لم يكن وارداً في المعجم وهي معنى التضييق إذ تفرد المفسرون بالإشارة إليه.

كما يشير هذا المثال إلى أن المفسرين ومعهم الأزهري على وعي بقضية تعدد المعنى للفظ الواحد، وعلى إحاطة بتلك المعاني وأنها قد تكون ممكنة الإرادة ولكن الفاصل هو السياق.

النوع الثاني: السياق اللغوي:

ويقصد به استعانة المفسر بما يصاحب اللفظ من كلام سابق له أو لاحق [2] مما يساعد على تحديد معناه أو توضيحه.

"والسياق اللغوي يتمثل في الأصوات والكلمات والجمل كما تتابع في حدث كلامي معين أو نص..." وهكذا نجد أن السياق اللغوي عبارة عن العلاقات التي تنشأ بين الأصوات والكلمات

---

[1] التهذيب (٩/ ٢٠-٢١).

[2] عبد الكريم حبل، في علم الدلالة، ص٦٣.

داخل الجملة، وكذلك الجملة والجملة في نصٍ ما" [1].

وقد التفت علماؤنا إلى أهمية السياق اللغوي ومن ذلك ما قاله ابن القيم "دلالة التركيب وهي ضمُّ نص إلى نص آخر، وهي غير دلالة الاقتران بل هي ألطف منها وأدق وأصح" [2].

وقد تضمنت تفسيرات ابن عباس إشارات ونظرات تدل على مراعاته للسياق اللغوي وتشكل بوادر للاهتمام بالسياق اللغوي والاستعانة به عند التفسير، ومن أمثلة ذلك ما يلي:

أ- وقال حبان بن أبجر: (كنتُ عند ابن عباس، فجاءه رجل من هذيل، فقال له ابن عباس: ما فعل فلان؟ -لرجل منهم- قال: مات، وترك أربعة من الولد، وثلاثة من الوراء. قال ابن عباس: "فبشرناها بإسحاق، ومن وراء إسحاق يعقوب" قال: الوراء: ولد الولد".

الشاهد في المثال السابق أن ابن عباس فسر كلمة (الوراء) في كلام الهذلي مستعيناً بالسياق اللغوي الذي وردت فيه، فالكلمات التي سبقتها تدل على أن الكلمة لا يراد بها المعنى المعروف وهو "الخلف" وإنما معنى يتصل بما يتركه الرجل من ذرية إذا مات، وبما أن الأربعة الأولى كانت من الولد فإن الثلاثة الذين يلونهم هم ولد الولد.

ثم فسر ابن عباس اللفظ القرآني بربطه بين كلام الهذلي والآية القرآنية، ولولا المناسبة بين دلالة اللفظ في النصين لما وصل ابن عباس لهذا التحديد وهذا الفهم [3].

ب- روى ابن الأنباري بسنده عن ابن عباس أنه قال: (ريب): شك، إلا مكاناً واحداً في الطور: ﴿أَمْ يَقُولُونَ شَاعِرٌ نَّتَرَبَّصُ بِهِ رَيْبَ الْمَنُونِ﴾ [الطور/٣٠]، يعني حوادث الأمور، وأنشد ابن عباس: تربَّص بها ريبَ المنونِ لعلها تُطلَّقُ يوماً أو يموت حليلها: [4] يقول عبد الكريم بكار تعقيباً على هذا المثال: "وهذا يدل على أن ابن عباس استعرض مادة ريب كلها في الذكر الحكيم، كما يدل على أنه حكم السياق حين أعطى الآية حكماً خاصًّا، فجعل الريب فيها بمعنى حوادث الدهر" [5]. والسياق الذي حكمه ابن عباس هو مجيء كلمة "المنون" عقب كلمة "ريب".

وقد راعى مفسرو التهذيب السياق اللغوي في تعيين المراد من الألفاظ، وتحديد دلالة الألفاظ التي تعددت معانيها كألفاظ المشترك، والأضداد، وقد جاءت عنايتهم لجوانب متعددة من

---

[1] حلمي خليل، مقدمة لدراسة التراث المعجمي العربي، ص١٥٣.

[2] إعلام الموقعين ٣٦٢/١.

[3] إيضاح الوقف: ٧٣/١.

[4] السابق: ٩٨/١-٩٩.

[5] ابن عباس مؤسس علوم العربية، ص٧١.

السياق اللغوي، منها ما يلي:

أ- السياق الكلي وهو القرآن الكريم:

وهو مظهر من مظاهر عناية المفسرين بالسياق، وجانب من جوانبه التي راعاها المفسرون، فالقرآن الكريم هو محمل السياق اللغوي الذي ترد فيه لفظة من ألفاظه.

ويبرز أثر مراعاة هذا الجانب فيما استنبطه المفسرون من دلالات موحدة لألفاظ وردت في سياقات مختلفة من القرآن، ومن ذلك ما جاء في (سلط):

"قال الزجاج في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَى بِآيَاتِنَا وَسُلْطَانٍ مُبِينٍ﴾ [هود/٩٦]. أي: وحجة مبيَّنة، حدثنا أبو زيد عن عبد الجبار عن سفيان عن عمرو عن عكرمة عن ابن عباس في قوله: (قوارير من فضة) قال: في بياض الفضة، وصفاء القوارير. قال: وكل سلطان في القرآن فهو حجة" [1].

فسر ابن عباس لفظ سلطان بالحجة، وتفسيره هذا مبني على استقراء الكلمة في سياقاتها المختلفة في القرآن، مما جعله يتوصل إلى نتيجة وهي أن كل لفظ سلطان في القرآن فهو يدل على معنى الحجة، ولو لم يستقرِ هذه السياقات لم يكن ليطلق هذه النتيجة ويعممها.

وهذا المثال وهذه العناية بهذا الجانب تصور عناية المفسرين بالسياقات المختلفة التي يرد فيها اللفظ، وتتبعهم لدلالة اللفظ الواحد في سياقاته المختلفة، وتنبههم لقضية اختلاف المعنى باختلاف السياق.

وقد تعرض لهذا النوع من الألفاظ السيوطي في الإتقان وعنون لها بـ (تعدد اللفظ واتحاد المعنى مع استثناء) وذكر أمثلة لهذا النوع مروية عن الصحابة والتابعين [2].

ب- آيات واردة في مواضع أخرى من القرآن:

استعان المفسرون في تفسيرهم لآيات قرآنية بآيات قرآنية أخرى: (وهو ما يسمى بتفسير القرآن بالقرآن) وهو أوثق أنواع التفسير [3].

والمقصود منه هنا هو الاعتماد أو الاستعانة في تفسير لفظ وارد في آية قرآنية بآيات قرآنية أخرى، وهذا مظهر من مظاهر العناية بالسياق اللغوي، لأن فيه استعانة بالآيات التي تعد جزءاً من السياق اللغوي الكامل الذي ورد فيه اللفظ المفسر، وفيه تراعى العلاقات التي بين الآيات.

---

[1] التهذيب (١٢/٣٣٤).

[2] الإتقان: ١/٣٨٦-٣٩٢.

[3] الذهبي، التفسير والمفسرون: ١/٢٨

ومن أمثلة ذلك ما جاء في (ظلم): "وقول الله جل ثناؤه ﴿الَّذِينَ آمَنُواْ وَلَمْ يَلْبِسُواْ إِيمَانَهُم بِظُلْمٍ﴾ [الأنعام/٨٢] قال ابن عباس وجماعة أهل التفسير: لم يخلطوا إيمانهم بشرك، روى ذلك حذيفة وابن مسعود وسلمان، وتأولوا فيه قول الله جل وعز حكاية عن لقمان: ﴿إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [لقمان/١٣]. والظلم: الميل عن القصد"[1].

فسر لفظ (الظلم) في الآية بالشرك، وتم تحديد المفسرين دلالة اللفظ اعتماداً على الآية الواردة في سورة لقمان والظلم لفظ له معانٍ عدة واستعمل في القرآن بمعانٍ مختلفة منها ما ورد في المعجم مثل (الكفر، النقصان، الميل عن القصد) ولكن المفسرين حددوا دلالة اللفظ في ذلك السياق اعتماداً على آية أخرى وردت في القرآن.

وقد عُدَّ هذا التفسير في بعض الكتب من تفسير الرسول عليه الصلاة والسلام وإن كان كذلك فإن تفسيره عليه الصلاة والسلام استند على القرآن[2].

ومراعاة السياق في هذا المثال إضافة إلى أنها حَدَّدت المعنى فقد زودت المعجم بمعنى غير وارد فيه وهو معنى إسلامي، استعمل اللفظ فيه في القرآن.

جـ- الآيات السابقة للآية أو التالية لها:-

وفيه يستعان بالآيات التي تسبق الآية التي تتضمن اللفظ المفسر أو الآيات التي تليها مما يكون له دور في تفسير اللفظ وتحديد دلالته، ومن أمثلة ذلك ما جاء في (ضعف): "والضعف في كلام العرب: المثل إلى ما زاد، وليس بمقصور على مثلين... وأمّا قول الله تعالى: ﴿يُضَاعَفْ لَهَا الْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ﴾ [الأحزاب/٣٠] إنهما ضعفان اثنان، فإن سياق الآية والآية التي بعدها دل على أن المراد من قوله ضعفين مرّتين، ألا ترى قوله بعد ذكر العذاب: ﴿وَمَن يَقْنُتْ مِنكُنَّ لِلَّهِ وَرَسُولِهِ وَتَعْمَلْ صَالِحًا نُّؤْتِهَا أَجْرَهَا مَرَّتَيْنِ﴾ [الأحزاب/٣١] فإذا جعل الله لأمهات المؤمنين من الأجر مثلَيْ ما لغيرهن من نساء الأمة تفضيلاً لهن عليهن، فكذلك إذا أتت بفاحشة إحداهن عذبت مثلي ما يعذب غيرها ولا يجوز أن تعطى على الطاعة أجرين، وعلى المعصية أن تعذب ثلاثة أعذبة. وهذا الذي قلته قول حذاق النحويين وقول أهل المفسرين..."[3].

أورد الأزهري تفسيراً للفظ (الضعف) في الآية الكريمة وهو المثل. وهذا التفسير اعتمد على

---

[1] التهذيب (١٤/٣٨٥).

[2] انظر التفسير والمفسرون للذهبي: ١/٣٢-٣٣.

[3] التهذيب (١/٤٨١).

الآية التالية والتي يفهم منها أن لأمهات المؤمنين على الطاعة أجرين، إذا كان لهن على الطاعة أجران فكذلك لهن على الفاحشة مثلى ما يعذب غيرهن.

وهذا الكلام والتفسير هو كلام الزجاج كما أشار إلى ذلك الأزهري في آخر كلامه.

د- كلمات في نفس الآية:

وهنا يستعين المفسر على تحديد معنى اللفظ وتفسيره بكلمات واردة في نفس الآية أو في نفس السياق الذي ورد فيه اللفظ المفسر.

ومن أمثلة ذلك ما يلي:-

١- ضرب مثلاً:

جاء في (ضرب) "وقول الله جل وعز: ﴿وَاضْرِبْ لَهُم مَّثَلاً أَصْحَابَ الْقَرْيَةِ﴾ [يس/١٣] قال أبو إسحاق: معنى قوله: ﴿وَاضْرِبْ لَهُم مَّثَلاً﴾ اذكر لهم مثلاً. ويقال: عندي من هذا الضرب: أي عندي من هذا المثال. فمعنى "اضرب لهم مثلاً" مَثِّل لهم مَثَلاً" [1] كلمة (ضرب) لها معانٍ متعددة تختلف باختلاف مصاحباتها اللفظية أو الكلمات التي تقع لمصاحبتها، وفي المثال السابق فسر المفسر كلمة (اضرب) بمعنى (مَثِّل) معتمداً على السياق اللغوي، إذ وقعت بمصاحبة لفظ (مثل)، فجاء هذا المعنى السياقي في شرح المادة متفرداً به المفسر.

٢- الروح:

جاء في (راح) "قال: المنذري وسمعت أبا الهيثم يقول: الرُّوح إنما هو النفس الذي يتنفسه الإنسان... قال: وهكذا قوله للملائكة ﴿إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِن طِينٍ* فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي﴾ [ص/٧١-٧٢] ومثله ﴿وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾ [النساء/١٧١] والرُّوح في هذا كله خلق من خلق الله لم يعط علمه أحداً وخبرني المنذري عن أبي العباس أحمد بن يحيى أنه قال في قول الله جل وعز: ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا﴾ [الشورى/٥٢] قال: هو ما نزل به جبريل من الدين فصار يحيي به الناس.

قال: وأما قوله: ﴿وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ﴾ [البقرة/٨٧]، فهو جبريل عليه السلام. وأما قول الله جل

---

[1] التهذيب (١٢/٢٣).

وعز: ﴿وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ﴾ [المجادلة/٢٢] فمعناه برحمة منه كذلك قال المفسرون"[1].

استعمل لفظ "الروح" في القرآن بمعانٍ متعددة، وكان المفسرون يحددون المراد باللفظ في كل آية بالاستعانة بالسياق اللغوي الذي يقع فيه اللفظ.

وفي المثال السابق يمكن القول بأن تحديد المفسرين لدلالة الروح في كل آية كانت بالاستعانة بمعطيات السياق اللغوي وما توفر فيه من قرائن لفظية. ففي الآية الأولى: (خالق، بشراً، نفخت)، وفي الآية الثانية دلَّ ذلك على أن المراد هو الرّوح التي هي النفس. أما الآية الثالثة فاشتمالها على (أوحينا، أمرنا) تدل على أن المراد هو ما نزل على جبريل من الوحي والأمر. أما الآية الرابعة فوجود لفظ (القدس) تدل على أن المراد هو جبريل عليه السلام.

وهكذا فإن السياق اللغوي بمعطياته أعان على الفصل في قضية تعدد المعنى وتحديد المراد باللفظ في كل آية.

---

[1] السابق (٥/٢٢٤-٢٢٥).

الفصل الخامس: توثيق المعنى

١- القرآن الكـــريم.

٢- الأحاديث والآثار.

٣- أقـــوال العرب.

٤- الشعـــــر.

توطئة:

اتخذ علماء اللغة وسيلة لإثبات قواعدهم وآرائهم وهذه الوسيلة هي ما عرف بالاحتجاج أو الاستشهاد.

والاحتجاج كما عرفه بعضهم هو "إثبات صحة قاعدة، أو استعمال كلمة أو تركيب، بدليل نقلي صح سنده إلى عربي فصيح سليم السليقة" [1].

وهذا يعني أن الاحتجاج مبني على السماع ومعتمد عليه، أو أن الاحتجاج مصدره هو السماع عمن يوثق بفصاحتهم. ويُعرَّف السماع بأنه: "ما ثبت في كلام من يوثق بفصاحته فشمل كلام الله تعالى وهو القرآن، وكلام نبيه -صلى الله عليه وسلم- وكلام العرب قبل بعثته وفي زمنه وبعده، إلى زمن فسدت الألسنة بكثرة المولدين، نظماً ونثراً" [2].

"والسماع من أدلة اللغة الأساسية، ومن الوسائل المهمة في الثقافة اللغوية، وكان سابقاً في ظهوره على القياس، ويعد أفضل الطرق لضبط اللغة، لأن من اللغة ما لا يؤخذ قياساً" [3].

وجانب المعنى هو أحد جوانب اللغة التي كانت محل الاستشهاد، إذ جرى علماء اللغة على الاستشهاد بالأدلة المختلفة لإثبات صحة معنى، أو ترجيح معنى على آخر.

وقد سار أكثر المفسرين الوارد ذكرهم في التهذيب على هذا النهج في الاستشهاد بالمسموع وحرصوا على توثيق المعاني التي يوردونها بالأدلة التي تؤيدها. وكان لتلك الشواهد عند أكثرهم نصيب وافر من العناية والاهتمام فقد كانت جزءاً من جزئيات نصوصهم وشروحهم، فقلما يخلو نص في التفسير اللغوي لمفردة من المفردات من شاهد يدعمه أو يوضحه.

وهذا النهج ليس غريباً عند المفسرين أو جديداً عليهم، فابن عباس -رضي الله عنهما- فتح باب الاحتجاج بالشعر ومارسه واقعاً عملياً في تفسيره وأجوبته المعروفة على أسئلة نافع بن الأزرق على نحو ما سيعرض فيما بعد.

وقضية الاستشهاد هذه وثيقة الصلة بالمفسرين، ولعل من دواعي الاستعانة بها عند المفسرين خطورة العمل الذي يقوم به المفسر وهو تفسير ألفاظ القرآن، وقدسية النص الذي يتعامل معه فهو ينقل عن الله عز وجل، ويترجم كلامه، ومن هنا كان لا بد لكلامه من دليل يؤيده، إذ إن تفسيره

---

[1] سعيد الأفغاني، في أصول النحو، ص٦.

[2] السيوطي، الاقتراح في أصول النحو، ص٢٤.

[3] خالد الجمعة، رسالة ماجستير "معاني القرآن وإعرابه" للزجاج دراسة لغوية: ١٩٤/١.

للفظ بمعنى معين غالباً هو دعوى واجتهاد منه يحتاج إلى بينة ودليل يثبته، وهنا يظهر خطأ من عارض الاستشهاد بالشعر في القرآن مدعياً أن مَن فعل ذلك جعل الشعر أصلاً للقرآن [1]، وذلك لأن الاستشهاد بالشعر في قضايا الدلالة وتفسير المفردات هو استشهاد من المفسر على صدق كلامه، وصحة تفسيره، لا استشهاد على صحة اللفظ في القرآن، وهذا ما فعله ابن عباس، أما الاستشهاد بالشعر في جانب اللفظ في التراكيب أو النحو، فإنه استشهاد على أن مثل هذه الاستعمالات واردة في لغة العرب، وأن القرآن جاء موافقاً للغة العرب.

وفي هذا الفصل حديث عن الأدلة التي استشهد بها المفسرون لتوثيق المعنى، وهي: القرآن الكريم، والحديث والآثار، وأقوال العرب، والشعر.

أولاً: القرآن الكريم:

عُرِّف القرآن بأنه "اللفظ المنزل على النبي صلى الله عليه وسلم، المنقول عنه بالتواتر، المتعبَّد بتلاوته" [2] وهو من أهم الموارد السماعية، يقول السيوطي: "أما القرآن فكل ما ورد أنه قرئ به جاز الاحتجاج به في العربية سواء كان متواتراً أم آحاداً أم شاذاً" [3].

أما استشهاد مفسري هذا البحث بالآيات القرآنية لتوثيق المعنى أو توضيحه فإن أمثلته قليلة في معجم التهذيب، ولعل هذا يرجع إلى أنهم أصلاً يتعاملون مع القرآن ويفسرون آياته، فأنت تجد عند غيرهم من شراح الحديث أو اللغويين الاستشهاد بالآيات القرآنية كثيراً جداً، ولكن عند المفسرين قلما تجد استشهاداً بالآيات يكون الغرض منه توثيق المعنى المفسر لأن اللفظ استعمل في الآية المستشهد بها بالمعنى نفسه.

إن المفسر يستند على الآيات القرآنية ليفسر بها آيات أخرى من قبيل تفسير القرآن بالقرآن، أو قد يستدل بآية أخرى على صحة معنى ذكره، ومن أمثلة ذلك ما جاء في (شبه): "وأما قوله عز وجل: ﴿وَأُتُواْ بِهِ مُتَشَابِهاً﴾ [البقرة/٢٥]... وقال المفسرون: "متشابهاً" يشبه بعضه بعضاً في الصورة، ويختلف في الطعم، ودليل المفسرين قوله جل وعز: ﴿هَـذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِن قَبْلُ﴾ [البقرة/٢٥] لأن صورته الصورة الأولى، ولكن اختلاف الطعوم مع اتفاق الصورة أبلغ وأغرب عند الخلق..." [4].

---

[1] ابن الأنباري، إيضاح الوقف والابتداء: ١/٩٩-١٠٠.

[2] محمد الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن: ١/٢٠.

[3] السيوطي، الاقتراح في أصول النحو، ص٢٤.

[4] التهذيب (٦/٩٢).

إن المفسرين في النص السابق يستدلون بآية واردة في السياق نفسه لتحديد معنى اللفظ المفسر، ومثل هذا كثير، إذ يعتمد فيه المفسر على السياق ويستدل به على تعيين المعنى المراد.

أما ما نحن بصدد الحديث عنه وهو الاستشهاد بالآيات لتوثيق المعنى فإن هذا قليل وروده في المعجم.

وعند النظر في تلك الأمثلة التي استشهد فيها المفسر بالآيات وجد أن هذا يكون غالباً عند سوقه للمعاني المتعددة للفظ إن كان من ألفاظ المشترك، فيأتي المفسر لبعض تلك المعاني بشواهد من القرآن.

ومن أمثلة [1] ذلك ما جاء في (قضى): "قال أبو إسحاق: معنى قُضِي الأمر أَتَمَّ إهلاكهم، قال: وقضى في اللغة على ضروب كلها ترجع إلى معنى انقطاع الشيء وتمامه، ومنه قوله جل وعز: ﴿ثُمَّ قَضَى أَجَلاً﴾ [الأنعام/٢] معناه: ثم حتم بذلك وأتمه، ومنه الأمر وهو قوله: ﴿وَقَضَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُواْ إِلاَّ إِيَّاهُ﴾ [الإسراء/٢٣] معناه: أمر، لأنه أمر قاطع حتم، ومنه الإعلام وهو قوله: ﴿وَقَضَيْنَا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ﴾ [الإسراء/٤] أي: أعلمناهم إعلاماً قاطعاً، ومنه القضاء الفصل في الحكم وهو قوله جل وعز: ﴿وَلَوْلاَ كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِن رَّبِّكَ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى لَّقُضِيَ بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى/١٤]، أي لفصل الحكم بينهم" [2].

الشاهد في المثال السابق أن الزجاج استشهد على المعاني التي أوردها لـ (قضى) بآيات قرآنية، وقد وثقت تلك الآياتُ المعانيَ الواردة، كما أسهمت في إيضاحها، لأن الكلمات وردت فيها ضمن سياق لغوي يكشف عن معناها ويزيده إيضاحاً.

ومما يلاحظ على طريقة الزجاج في إيراد الآيات ما يلي:

١- أن الزجاج يورد موضع الشاهد من الآية كما في قوله جل وعز: ﴿ثُمَّ قَضَى أَجَلاً﴾.

٢- أنه كان يعقب على الآية بشرح لموضع الشاهد فيها، مما أسهم في إيضاح المعنى وتأكيده.

أما القراءات فلم أعثر على أمثلة لاستشهاد المفسرين بها في مجال توثيق المعنى في معجم التهذيب.

ثانياً: الأحاديث والآثار:

الحديث في الاصطلاح هو: ما أضيف إلى النبي صلى الله عليه وسلم من قولٍ أو فعلٍ أو تقرير أو صفة. أما الأثر ففيه قولان، أحدهما أنه مرادف للحديث، والآخر: أنه ما أضيف إلى الصحابة

---

[1] انظر أمثلة أخرى في التهذيب: (عدل ٢/٢٠٨)، (كفر ١٠/١٩٤)، (أمّ ١٥/٦٣٥).

[2] السابق (٩/٢١١).

والتابعين من أقوال أو أفعال [1].

والرأي الثاني في تعريف الأثر هو المختار هنا تمييزاً بين أقوال الرسول عليه الصلاة والسلام وأقوال غيره.

وقضية الاحتجاج بالحديث من القضايا التي كثر الخلاف حولها، وحاصل الخلاف أن اللغويين والنحاة فيما يروى من الأحاديث فريقان: فريق غلب على ظنه أنها لفظه عليه السلام فأجاز الاحتجاج بها، وفريق غلب على ظنه أنها مروية بالمعنى لا باللفظ، فلم يجز الاحتجاج بها [2].

أما المفسرون الذين نقل عنهم في التهذيب فقد استدلوا بالأحاديث ووثقوا شروحاتهم وتفسيراتهم بها، ومن ثمَّ حوى معجم التهذيب كثيراً من الأحاديث والآثار منقولة عن المفسرين.

وسيكون الحديث هنا عن الأحاديث والآثار من خلال النقاط التالية: طريقة المفسرين في الاستشهاد بالحديث، أهم القضايا التي اُستشهد عليها بالأحاديث والآثار، موقف المفسرين.

١- طريقة المفسرين في الاستشهاد بالحديث:

يمكن تبين ملامح هذه الطريقة مما يلي:

١- يقدم المفسرون للأحاديث التي يستشهدون بها بعبارات تدل على أنها أحاديث، ومن هذه العبارات ما يلي: "وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم [3]، و "قولُ النبي صلى الله عليه وسلم" [4] و "جاء في الحديث" [5] و "وفي الحديث" [6].

٢- ينسب المفسرون الآثار إلى من جاءت عنه، مثل: "جاء في الحديث أن عمر" [7]، و "عن عائشة وعمر" [8].

٣- قد يُقدم المفسر للحديث بقوله: "والدليل على ذلك" مما يدل على اعتماده عليه واستدلاله به، ومثال ذلك ما جاء في (حار): "**وقال الزجاج: الحواريّون خلصاء الأنبياء عليهم السلام**

---

[1] انظر تيسير مصطلح الحديث لمحمود الطحان ص١٥.

[2] ينظر تفصيل القول في هذه المسألة في: خزانة الأدب: ١/٧-١٥، الاقتراح في أصول النحو للسيوطي، ص١٦٠، في أصول النحو لسعيد الأفغاني ص٤٧-٥٨.

[3] التهذيب: (مرج ١١/٧١).

[4] السابق: (حار ٥/٢٢٩)، (فطر ١٣/٣٢٦)، (أمر ١٥/٢٢٤).

[5] السابق: (بحر ٥/٣٧)، (ران ١٥/٢٢٤).

[6] السابق: (هاد ٦/٣٨٧).

[7] السابق: (ران ١٥/٢٢٤).

[8] السابق: (قرأ ٩/٢٧٣).

وصفوتهم، والدليل على ذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم: الزبير ابن عمّتي وحواريّ من أمّتي، ..." [1].

٤- يسوق المفسرون الأحاديث غالباً من غير ذكر الأسانيد والرواة، كما أنهم لا يحكمون على الحديث المذكور صحة أو ضعفاً.

٥- يعقب المفسرون على الحديث أحياناً بشرح لموضع الشاهد مما يزيده وضوحاً، ومثال ذلك ما جاء في (ران): "قال الله عز وجل: ﴿كَلاَّ بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِم مَّا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ [المطففين/١٤] قال الفراء: يقول: كثرت المعاصي منهم والذنوب فأحاطت بقلوبهم فذلك الرَّين عليها. وجاء في الحديث أن عمر قال في أُسيفع جهينة لما ركبه الدَّين أصبح قد رين به. يقول: قد أحاط بماله الدَّين، وأنشد ابن الأعرابي: *ضحّيت حتى أظهرتْ ورِين بي* يقول: حتى غلبت من الإعياء، وكذلك غلبة الدين وغلبة الذنوب" [2].

القضايا التي استشهد عليها بالأحاديث والآثار:

كان من أهم القضايا الدلالية التي استشهد المفسرون عليها بالأحاديث والآثار ما يلي:

١- إثبات معنى من بين معاني المادة يراه المفسر ويذهب إليه في تفسير اللفظ:

ومثال ذلك ما جاء في (قرن) قال الله جل وعز: ﴿أَلَمْ يَرَوْاْ كَمْ أَهْلَكْنَا مِن قَبْلِهِم مِّن قَرْنٍ﴾ [الأنعام/٦]. قال أبو إسحاق: قيل القرن ثمانون سنة، وقيل: سبعون. قال: والذي يقع عندي والله أعلم أن القرن أهل كُلِّ مدة كان فيها نبي أو كان فيها طبقة من أهل العلم قلت السنون أو كثرت، والدليل على هذا قول النبي صلى الله عليه وسلم: "خيركم قرني ثم الذين يلونهم -يعني التابعين- ثم الذين يلونهم" يعني الذين أخذوا عن التابعين. قال: وجائز أن يكون القرن لجملة الأمة، وهؤلاء قرون فيها. وإنما اشتقاق القرن من الاقتران" [3].

٢- الأضداد وترجيح دلالة اللفظ على أحد المعنيين المتضادين:

ومثال ذلك ما جاء في (قرأ): "قلتُ: "ونحو ذلك أخبرنا عبد الملك عن الربيع عن الشافعي، أن القرء اسم للوقت... قال: ودلت سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم على أن الله أراد بقوله: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ

---

[1] التهذيب (٥/٢٢٩).

[2] السابق (١٥/٢٢٤-٢٢٥).

[3] السابق (٩/٨٧).

يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرة/٢٢٨] الأطهار، وذلك أن ابن عمر لما طلق امرأته وهي حائض فاستفتى عمر النبي عليه السلام فيما فعل، قال: (مره فليراجعها، فإذا طهرت فليطلقها، فتلك العدة التي أمر الله أن يطلق لها النساء... "[1].

رجح الشافعي دلالة لفظ (قروء) في الآية على الأطهار مستدلاً بما حصل لابن عمر وقول النبي صلى الله عليه وسلم لعمر (فإذا طهرت فليطلقها).

كما جاء في شرح المادة: "وصح عن عائشة وعمر أنهما قالا: الأقراء والقروء، الأطهار، وحقق ما قالاه من كلام العرب قول الأعشى.

مُوَرِّثَةٍ عِزًّا وفي الحَيِّ رِفْعَةً لما ضاعَ فيها من قروءِ نسائكا"[2].

وهذا النص من كتاب الزجاج [3] أورده في عرضه لأدلة أهل الحجاز الذين يذهبون إلى أن القروء هي الأطهار واستدلوا بأدلة منها الخبر المروي عن عائشة وعمر رضي الله عنهما.

وقد لوحظ على أمثلة الاستشهاد بالحديث الواردة في المعجم ملاحظات، منها ما يلي:

١- أن أكثر الأمثلة جاءت منقولة عن الزجاج والفراء، ولعل ذلك راجع إلى بروز اتجاه الاستشهاد بالحديث عندهما، فالفراء مشهود له بذلك، يقول أحمد الأنصاري عنه: "أما الاحتجاج بالحديث فكان مظهراً قوياً من مظاهر النزعة السلفية عند الفراء" [4]، وكذلك كان الزجاج أيضاً فقد أُحْصِيت الأحاديث الواردة في كتابه والتي جاءت على أنها شواهد لغوية فبلغ عددُها ثلاثة وعشرين حديثاً مع المكرر وتسعة عشر بدون المكرر وأربعة آثار [5].

أما غيرهما من المفسرين كالأخفش وأبي عبيدة، فالأول منهما لم يحتج في كتابه بالحديث مطلقاً [6]، أما الثاني فقد احتج بالحديث في مواضع من كتابه [7] ولكن لم تنقل في التهذيب.

---

[1] التهذيب (٢٧٢/٩).

[2] السابق (٢٧٣/٩).

[3] معاني القرآن وإعرابه: ٣٠٤/١.

[4] أبو زكريا الفراء ومذهبه في النحو واللغة، ص٨٨.

[5] خالد الجمعة، معاني القرآن وإعرابه للزجاج، دراسة لغوية: ٢٠٨/١.

[6] انظر مقدمة تحقيق فائز فارس لمعاني القرآن للأخفش: ١١٢/١.

[7] انظر مجاز القرآن: (٦٤/١)، (٧٧/١)، (٢٩٢/١)، (٣٧٤/١).

٢- أنه بمقارنة نصوص الزجاج والفراء في كتابيهما ونقول الأزهري عنهما في المعجم لوحظ أن الأزهري لم ينقل بعض الأحاديث والآثار الواردة عند المفسرين، ولعل هذا راجع إلى أن الأزهري كان ينقل عن كتب غريب الحديث، وفي تلك الكتب أكثر الأحاديث الواردة عند المفسرين، وقد تكون رغبة الأزهري في عدم التكرار وعدم الإطالةِ دفعته إلى التخلص من الأحاديث الواردة في نصوصهم كشواهد، وأتى بها مشروحة منقولة عن كتب الحديث، ومن ذلك ما جاء عند الفراء في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَن يَتِرَكُمْ أَعْمَالَكُمْ﴾ [محمد/٣٥]، قال: "من وترت الرجل إذا قتلت له قتيلاً، أو أخذت له مالاً فقد وترته، وجاء في الحديث: (من فاتته العصر فكأنما وتر أهله وماله) قال الفراء: وبعض الفقهاء يقول: أوتر، والصواب: وتر" [١] وقد نقل الأزهري أول كلام الفراء، أما الحديث فلم ينقله لأنه جاء به مشروحاً سابقاً كلام الفراء [٢].

ومن الآثار ما لم ينقله الأزهري، ومن ذلك ما جاء عند الفراء في تفسير قوله تعالى: ﴿مُتَّكِئِينَ عَلَى فُرُشٍ بَطَائِنُهَا مِنْ إِسْتَبْرَقٍ﴾ [الرحمن/٥٤]، حيث قال: "وقد تكون البطانة ظهارة والظهارة بطانة في كلام العرب وذلك أن كل واحد منهما قد يكون وجهاً... قال وأخبرني بعض فصحاء المحدثين عن ابن الزبير يعيب قتلة عثمان رحمه الله فقال: خرجوا عليه كاللصوص من وراء القرية فقتلهم الله كل قتلة، ونجا منهم من نجا تحت بطون الكواكب، يريد: هربوا ليلاً فجعل ظهور الكواكب بطوناً، وذلك جائز على ما أخبرتك به" [٣].

و لم ينقل الأزهري كلام ابن الزبير في (بطن) [٤] وقد يكون هذا راجعاً لاختلاف نسخة الأزهري عن نسخة معاني القرآن المحققة.

وقد يتكرر الحديث فيأتي في نص المفسر كشاهدٍ، ويأتي منقولاً عن كتب غريب الحديث، ومن ذلك ما حصل في (ران) حيث استشهد المفسر بحديث عمر الذي قال فيه في أسفيع جهينة لما ركبه الدين: "أصبح قد رين به" ثم جاء الحديث مشروحاً عند أبي عبيد [٥].

موقف المفسرين من الاستشهاد بالحديث إجمالاً:

إن الأحاديث الواردة في المعجم والمنقولة عن المفسرين تشير إلى مذهبهم في الاحتجاج بالحديث في قضايا الدلالة وهو قبولهم لذلك، واستنادهم عليها في جانب التفسير، فالمفسر إن كان

---

[١] معاني القرآن: ٦٤/٣.

[٢] انظر التهذيب (وتر ٣١٤/١٤).

[٣] معاني القرآن: ١١٨/٣.

[٤] التهذيب (٣٧٣/١٣).

[٥] انظر السابق (ران ٢٢٤/١٥-٢٢٥).

بصدد شرح لفظ وهذا اللفظ وارد في الحديث بالمعنى نفسه تجده لا يتردد في إيراده والاستشهاد به. إلا أنه لا يُنكَر أنها في عددها فيما يظهر جاءت أقلَّ من الشواهد الشعرية وأقوال العرب.

وقد كان الأزهري يقف الموقف نفسه فلا يتردد في الاستشهاد بالأحاديث لتوثيق المعنى وإثبات صحته، ولعل موقف الأزهري هذا مع ما وجد في مصادره من أحاديث هو ما جعله يوصف بأنه من المعاجم التي يكثر فيها الاستشهاد بالحديث [1].

وهكذا فإنه يمكن وصف موقف المفسرين من الاستشهاد بالحديث إجمالاً بالمرونة وعدم التشدد فهم يوردون الأحاديث دون ذكر أسانيدها، ودون الحكم عليها بالصحة والضعف وهذا خلاف موقف بعض النحاة المتشدد ولعل ذلك راجع إلى اختلاف الموقف بين المفسرين والنحاة، فالمفسرون هنا يستشهدون بالأحاديث في قضايا المعنى، أما النحاة فاستشهادهم بها في قضايا اللفظ، وكذلك أصحاب المعاجم يستشهدون بالأحاديث في قضايا المعنى، يقول في ذلك محمد عيد: "لقد تقدم أن علماء المعاجم كابن فارس والأزهري اعتمدوا على الحديث في معاجمهم -ويمكن التأكد من ذلك بأدنى جهد- ويبدو أن ذلك كان لاختلاف الموقف بين المعاجم والصيغ والتراكيب، الأول يعتمد على المعنى وهو غير موضع للنزاع، أما الأخيران فيعتمدان على صحة النطق وروايته وهذا لم يتأكد منه، ومن ثم حدث فيه الخلاف.." [2].

ولكن موقف المفسرين من الاستشهاد بالحديث يستفاد منه فائدة، وهي أنه إن كان هذا موقف المفسرين من الاستشهاد بالحديث على التفسير، فإن الاعتماد عليه في غير ذلك من القضايا أولى، فالتفسير هو نقل لكلام الله عز وجل وترجمة لمعانيه، ومعاني ألفاظ القرآن لا تقل خطورة عن الصيغ والتراكيب بل هي أخطر منها، فإثبات معنى للفظ قرآني بناء على الحديث أولى منه الاعتماد عليه في الصيغ والتراكيب.

ثالثاً: أقوال العرب:

والمقصود بأقوال العرب ما روي عن فصحاء العرب من الكلام المنثور الذي يستعملونه في مخاطباتهم ومعاملاتهم. أو بمعنى آخر هي جانب النثر من كلامهم الذي يقابل الشعر.

وقد جرى علماء اللغة على الاستشهاد بهذه الأقوال والعناية بها، وعدُّوها دليلاً لغوياً يستند عليه في تقعيد اللغة ودراستها [3].

---

[1] انظر الاستشهاد والاحتجاج باللغة لمحمد عيد ص١١١، وفي أصول النحو لسعيد الأفغاني ص٤٩.

[2] الاستشهاد والاحتجاج باللغة، ص١١١.

[3] السيوطي، الاقتراح في أصول النحو، ص٣٤.

وقد كان لابن عباس رضي الله عنهما أثر في العناية بهذا النوع من كلام العرب، والاستشهاد به، فقد روي عنه ما يدل على استناده إلى أقوال العرب في تفسير ألفاظ القرآن الكريم، من ذلك ما جاء في (فطر): "**وقال الله عز وجل: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ﴾ [فاطر/١] قال ابن عباس: ما كنت أدري ما فاطر السماوات والأرض حتى احتكم إليّ أعرابيان في بئر، فقال أحدهما: أنا فطرتها أي: أنا ابتدأت حفرها**" [١].

وهذه الرواية توضح استعانة ابن عباس بالكلام المنثور لفصحاء العرب في فهم القرآن الكريم. حيث ربط بين ما سمعه من الأعراب وبين الآية القرآنية وفسرها على ضوء ذلك. وعمل ابن عباس هذا دليل على إمكانية الاستشهاد بأقوال الفصحاء من العرب والاحتجاج بها. وهناك روايات أخرى متعددة وواردة في كتب موثوقة [٢]، ولكن آثرت نقل هذا المثال لأنه وارد في المعجم.

كما أن ابن عباس أسهم في توجيه أنظار اللغويين إلى مصدر ثري وموثوق من مصادر اللغة، فقد تحركت فيما بعد جهود اللغويين تجاه هذا المصدر متمثلة في الاستماع إلى العرب الوافدين على الحاضرة، ثم بدأت الرحلة إلى الصحراء، وكان لكلا هذين العملين أثرهما الكبير في جمع اللغة ودراستها وحفظها [٣].

ولا ندعي بهذه الإشارة أن ابن عباس أملى على اللغويين هذا النهج، ولكن تعامله مع أقوال العرب بهذه الكيفية والاستناد عليها في تفسير ألفاظ القرآن لا يستبعد أنه فتح الباب وشق الطريق أمام اللغويين للإفادة من هذا الجانب من اللغة، لأن ابن عباس ارتضاه مصدراً للتفسير والإفادة منه في غير ذلك مقبولة من باب أولى. وما صَحَّ أن تُفَسَّر اللغةُ من خلاله فهو دليل عليها، ويصح اعتباره شاهداً في مجال آخر.

وقد تضمنت شروح المواد في معجم التهذيب كثيراً من أقوال العرب منقولة عن المفسرين ومستشهداً بها في القضايا الدلالية المختلفة.

وسيكون الحديث عن أقوال العرب من خلال النقاط التالية: أنواعها، طريقة المفسرين في إيرادها، أهم القضايا التي اُستشهِد عليها بأقوال العرب.

أ- أنواعها:

١- الأمثال:

والمثل "عبارة عن قولٍ في شيء يُشْبِهُ قولاً في شيء آخر بينهما مشابهة ليُبَيِّن أحدهما

---

[١] التهذيب (٣٢٦/١٣).

[٢] انظر: الجمهرة (بعل ٣١٤/٣)، إيضاح الوقف والابتداء ٧١/١.

[٣] انظر: الأصول لتمام حسان ص١٠٧.

الآخر ويُصَوِّره" [1].

ومن ذلك ما جاء في (ذكا) من كلام أبي إسحاق في التفسير: "قال: وأصل الذكاة في اللغة كلها تمام الشيء... ومن أمثالهم "جَرْيُ المُذَكِّيات غِلاب" أي: جَرْيُ المَسَانِ القُرَّحِ من الخيل أن تغالب الجري غلابا..." [2].

وقد تفرد الزجاج بإيراد المثل في شرح المادة، فيكون بذلك زوَّد المادة بمثلٍ يتضمن إحدى مفرداتها بالإضافة إلى شرحه.

٢- الأقوال التي حفظت عند العرب لغرض الاستشهاد بها وهي من كلامهم المنثور، ومن ذلك ما جاء في (قرض): "وقال الفراء: العرب تقول: قرضته ذات اليمين وقرضته ذات الشمال وقبلاً ودبراً، أي كنت بجذائه من كل ناحية..." [3].

ب- طريقة المفسرين في الاستشهاد بأقوال العرب:

يمكن تبين هذه الطريقة من خلال ما يلي:

١- يقدم المفسرون للقول غالباً بقولهم: "والعرب تقول" [4] وهو الأكثر أو "يقال" [5].

٢- يقدم للمثل غالباً بعبارة: "ومن أمثالهم" [6]، أو "ومن أمثال العرب" [7].

٣- يترك المفسرون غالباً نسبة القول، وقد يورد المفسر القول منسوباً إلى راويه كما جاء في (أمّ) نقلاً عن الزجاج: "وذكر أبو عمرو الشيباني أن العرب تقول للشيخ إذا كان باقي القوة: فلان بِإمةٍ، راجع إلى الخير والنعمة، لأن بقاء قوته من أعظم النعم" [8].

٤- قد يردف المفسر القول بشرح له يبين معناه، ومن أمثلة ذلك ما جاء في (هزم) عند الزجاج: "وأصل الهزم كسر الشيء... يقال سقاء مهزوم إذا كان بعضه قد ثني على بعض، والعرب تقول:

---

[1] الراغب الأصفهاني، المفردات (مثل) ص٤٦٤.

[2] التهذيب (٣٣٨/١٠).

[3] السابق (٣٤٢/٨).

[4] التهذيب (هزم ١٦٠/٦)، (غرم ١٣١/٨)/ (فسق ٤١٤/٨).

[5] السابق (صبأ ١٥٧/١٢).

[6] السابق (ذكا ٣٣٨/١٠).

[7] السابق (ولد ١٧٧/١٤).

[8] السابق (٦٣٥/١٥).

هزمت على زيد أي عطفت عليه..." [1].

جـ- أهم القضايا الدلالية التي أستشهد عليها بأقوال العرب:

كان من أهم القضايا الدلالية التي استشهد المفسرون عليها بأقوال العرب ما يلي:

١- المعنى الأصلي للمادة:

ومن ذلك ما جاء في (نسخ): "قال الزجاج: النسخ في اللغة: إبطال شيء وإقامة آخر مقامه، والعرب تقول: نسخت الشمس الظل، والمعنى: أذهبت الظل وحلت محله" [2].

٢- إثبات معنى نادر قليل في الاستعمال:

وهذا حين يستشهد المفسر بأقوال العرب على إثبات استعمال اللفظ بهذا المعنى النادر في اللغة، ومن ذلك ما جاء في (بطن): "قال الفراء في قوله: ﴿مُتَّكِئِينَ عَلَى فُرُشٍ بَطَائِنُهَا مِنْ إِسْتَبْرَقٍ﴾ [الرحمن/٥٤]، قد تكون البطانة ظهارة، والظهارة بطانة، وذلك أن كل واحد فيها قد يكون وجهاً، وقد تقول العرب: هذا ظهر السماء لظاهرها الذي تراه" [3].

٣- إثبات اللغات:

وذلك حين يستعين المفسر على إثبات استعمال لفظ ما بمعنى معين في لغة قوم من العرب بقول مسموع محفوظ عن أفرادها، ومثال ذلك ما جاء في (ركز): "قال الله جل وعز: ﴿أَوْ تَسْمَعُ لَهُمْ رِكْزًا﴾ [مريم/٩٨]، قال الفراء: الرِّكز: الصوت. قال وسمعت بعض بني أسد يقول: كلمت فلاناً فما رأيت له ركزة، يريد ليس بثابت العقل" [4].

وقد تكون تلك اللغة غير معروفة أو مخالفة للاستعمال المعروف فيظن ظانٌّ أنها خطأ، ولم تروَ عن الفصحاء فيكون استشهاد المفسر بكلام أهل تلك اللغة إثباتاً لصحتها ووجودها في الاستعمال الفصيح، ومن أمثلة ذلك ما جاء في (عال):

"قال الله جل وعز: ﴿ذَلِكَ أَدْنَى أَلاَّ تَعُولُواْ﴾ [النساء/٣]، قال أكثر أهل التفسير: معناه: ذلك أقرب ألا تجوروا وتميلوا، وروي عن عبد الرحمن بن زيد بن أسلم أنه قال في قوله: ﴿ذَلِكَ أَدْنَى أَلاَّ تَعُولُواْ﴾ أي: أدنى

---

[1] السابق (٦/١٦٠).

[2] السابق (٧/١٨١).

[3] التهذيب (١٣/٣٧٣).

[4] السابق (١٠/٩٤).

ألا يكثر عيالكم. قلت: وإلى هذا القول ذهب الشافعي فيما أخبرني عبد الملك عن الربيع عنه. قلت: والمعروف في كلام العرب: عال الرجل يعول إذا جار، وأعال يعيل إذا كثر عياله.

وقد روى أبو عُمر عن أحمد بن يحيى عن سلمة عن الفراء أن الكسائي قال: عال الرجل يعيل إذا افتقر، وأعال الرجل إذا كثر عياله. قال الكسائي: ومن العرب الفصحاء من يقول: عال يعول إذا كثر عياله.

قلت: وهذا يؤيد ما ذهب إليه الشافعي في تفسير الآية، لأن الكسائي لا يحكي عن العرب إلا ما حفظه وضبطه، وقول الشافعي نفسه حجة، لأنه عربي اللسان فصيح اللهجة، وقد اعترض عليه بعض المتحذلقين فخطأه، وقد عجل ولم يتثبت فيما قال. ولا يجوز للحضري أن يعجل إلى إنكار ما لا يعرفه من لغات العرب" [1].

إنَّ في المثال السابق غير شاهد، أهمها ما يلي:

١- أن (تعولوا) فسرت في الآية بمعنى يكثر عيالكم عند الشافعي وعبد الرحمن بن أسلم وهو معنى نادر وغير معروف، وقد تفرد به المفسرون.

٢- أن الكسائي دعم هذا المعنى وأكد صحة التفسير باستدلاله بقولٍ ثابت لفصحاء من العرب استعمل فيه عال بمعنى كثر عياله، وهذا النص من كلام الكسائي في التفسير [2].

٣- يوضح هذا المثال انتصار الأزهري للشافعي حيث استند على حكاية الكسائي لإثبات صحة ما ذهب إليه الشافعي، ليس هذا فحسب بل هو يرى أن كلام الشافعي نفسه حجة. وهذا رأي ذهب إليه أحمد بن حنبل، قال: كلام الشافعي في اللغة حجة [3].

وقد لوحظ على أمثلة الاستشهاد بأقوال العرب الواردة في المعجم ملاحظات منها ما يلي:

أ- أن الزجاج والفراء كان لهم النصيب الأوفر في الاستشهاد بأقوال العرب مما جعل أكثر الأمثلة المنقولة هنا منسوبة إليهما، وقد عرف كل منهما بعنايته بهذا النوع من الشواهد وغزارته في كتابه. فالفراء يقول عنه الأنصاري في هذا الصدد: "خَلَّف أبو زكريا الفراء ثروة لغوية ضخمة رواها أو سمعها بنفسه من العرب، ويكاد يقف في صعيد واحد مع كبار اللغويين... وإذا ذهبنا إلى المعاجم اللغوية وما إليها وجدناها تعتمد اعتماداً واضحاً على روايات الفراء" [4] وكذلك الزجاج

---

[1] التهذيب (٣/١٩٤).

[2] معاني القرآن للكسائي، ص١١٠.

[3] السيوطي، الاقتراح في أصول النحو، ص٣٤.

[4] أبو زكريا الفراء ومذهبه في النحو واللغة، ص٤٩٤.

فقد أحصيت الأقوال التي استشهد بها في كتابه فبلغت أربعة وخمسين قولاً [1].

أما غيرهما من المفسرين كأبي عبيدة والأخفش، فإن الأول منهما استشهد في كتابه بأقوال العرب ولكنها لم تنقل في التهذيب [2].

أما الأخفش فقد نقل عنه القول التالي في (فسق): "وقال الأخفش في قوله (ففسق عن أمر ربه) قال: عن ردِّه أمر ربه، نحو قول العرب: "تخم عن الطعام، أي عن أكله الطعام، ولَمَّا ردَّ هذا الأمر فسق" [3].

ب- أن الأزهري قد يترك الأقوال الطويلة التي يسوقها المفسر عن بعض فصحاء العرب ومن ذلك ما جاء في (محص) حيث نقل الأزهري عن الزجاج كل ما قاله في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلِيُمَحِّصَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُواْ﴾ [آل عمران/١٤١] باستثناء قول منسوب لحُنيف الحناتم فيه طول [4].

رابعاً: الشعر:

يعد الشعر من أهم المصادر السماعية التي استقى منها علماء العربية، إذ بنوا عليه كثيراً من قواعدهم، واعتمدوا عليه في جمع مادتهم ودراستها [5].

وقبل الحديث عن أثر المفسرين في التهذيب تجدر الإشارة إلى أن أثر المفسرين في هذا الجانب لا يقتصر على تزويد المعجم العربي بالشواهد الشعرية - وتوثيق المعاني وتوضيحها، وإنما يرجع أثر المفسرين إلى أبعد من ذلك، إذ إن ابن عباس رضي الله عنهما هو الذي افتتح باب الاحتجاج بالشعر العربي فقد احتج بالشعر ومارس ذلك واقعاً عملياً في تفسير القرآن لا سيما في أجوبته على نافع بن الأزرق [6].

ولأن المجال هنا لا يتسع للحديث عن آثار ابن عباس مفصلة، ولكن ما لا يدرك جله لا يترك كله، وحتى ننسب لكل ذي فضل فضله، فإننا نلمح إلى جهد ابن عباس في هذا المجال، ويمكن القول إجمالاً إن عمل ابن عباس واستشهاده بالشعر في تفسير ألفاظ القرآن الكريم كان له آثار على اللغويين من بعده، أهمها ما يلي:

---

[1] خالد الجمعة، معاني القرآن وإعرابه للزجاج دراسة لغوية: ١/٢١٤.

[2] انظر مجاز القرآن: (١/٢٩٩)، (١/١٩٨)، (٤/٢)، (٢/١٢٠)، (١٠/٢٣).

[3] التهذيب (٨/٤١٤).

[4] انظر التهذيب (٤/٢٧١) ومعاني القرآن وإعرابه للزجاج: ١/٤٧١.

[5] الاستشهاد والاحتجاج باللغة،ص١١٤.

[6] انظر الوقف والابتداء لابن الأنباري: ١/٧٦-٩٨، والإتقان للسيوطي ١/٣٢٧-٣٥٧.

١- أنه رَسَّخَ وأثبت فكرة ومبدأ مهماً وهو جواز الاستشهاد بالشعر على القرآن الكريم، وإذا كان ذلك جائزاً في القرآن وهو كلام الله عز وجل فمن باب أولى الاستشهاد به على ما دون ذلك من كلام العرب، وهو بذلك أكسب الشعر شرعية ومنحه ثقة تؤهله لأن يعول عليه في مجال الدرس اللغوي بكافة مجالاته، وترفعه إلى مرتبة عالية في كلام العرب.

٢- أن ابن عباس باستشهاده بالشعر في مسائل نافع بن الأزرق قد حدَّد جوانب الاستشهاد بالشعر وأغراضه، والتي منها ما يلي:

أ- إثبات وجود اللفظ في اللغة واستعمال العرب له، أو ما يمكن أن يطلق عليه (توثيق اللفظ) ويتجلى ذلك في سؤال نافع لابن عباس عندما كان يقول له مثلاً: "يا ابن عباس أخبرنا عن قول الله عز وجل: ﴿عَنِ الْيَمِينِ وَعَنِ الشِّمَالِ عِزِينَ﴾ [المعارج/٣٧]. قال: عزين: حلق الرفاق، قال: وهل تعرف العرب ذلك؟ قال: نعم، أما سمعت عبيد بن الأبرص يقول:

فجاءوا يهرعون إليه حتى يكونوا حول منبره عِزينا" [١]

إن سؤال نافع: وهل تعرف العرب ذلك؟ وإجابة ابن عباس: "نعم، أما سمعت قول..." يوضحان كيف أن ابن عباس وظف الشاهد الشعري في إثبات وجود اللفظ في اللغة، واستعمال العرب له.

ب- إثبات صحة المعنى المذكور، وهو جانب (توثيق المعنى)، فالشاهد الشعري الذي استشهد به ابن عباس استعمل فيه اللفظ بالمعنى نفسه الذي ذكره ابن عباس في تفسير اللفظ القرآني، وبهذا يكون ابن عباس أفاد من الشاهد الشعري في توثيق اللفظ، وتوثيق المعنى المفسَّر، وزيادته إيضاحاً وبياناً، إذ جاءت اللفظة المشروحة في سياق من كلام العرب كشف عن معناها ووضحه.

٣- توجيه علماء اللغة للشعر كمصدر من مصادر اللغة، تؤخذ منه اللغة، وتفسر من خلاله وهو مصدر يتناسب مع طبيعة الدراسة لأنه أسهل من غيره حفظاً وأيسر استعمالاً في الدراسة اللغوية، كما يتناسب مع طبيعة الدارسين إذ تميز العرب بسعة محفوظهم من الشعر، وقد جاء هذا التوجيه في عبارات لابن عباس منها قوله: "إذ أعنتكم العربية في القرآن فالتمسوها في الشعر، فإنه ديوان العرب" [٢].

وقد قرر عبد الكريم بكار ذلك حيث ذهب إلى "أن ابن عباس قد شق الطريق أمام اللغويين في مقام الاستفادة من الشعر في بناء مناهج العربية بصورة عامة وفي مجال الشرح المعجمي بصورة خاصة" [٣].

---

[١] السيوطي، الإتقان: ٣٢٧/١.

[٢] ابن الأنباري، إيضاح الوقف والابتداء: ١٠١/١.

[٣] ابن عباس مؤسس علوم العربية، ص١٢٧.

وقد اقتفى أكثر المفسرين أثر ابن عباس وساروا على خطاه في مجال الاستشهاد بالشعر ومن بينهم مفسرو التهذيب، فقد كان للشواهد الشعرية عندهم مكانة متميزة، فقد ملئت كتبهم بالشواهد الشعرية لا سيما الزجاج والفراء، ونقلت هذه الشواهد إلى معجم التهذيب حيث تضمن عدداً كبيراً من الشواهد الشعرية التي استشهد بها المفسرون في قضايا لغوية متعددة وكان من تلك القضايا القضايا الدلالية حيث اعتمد المفسرون في كثير من شروحهم وتفسيراتهم لدلالات الألفاظ على الشواهد الشعرية حتى إنها ظهرت وكأنها ركن أساسي في عملية الشرح والتفسير، فكثيراً ما تجد المفسر يردف تعريفه للكلمة وتفسيرها بشاهد شعري يدعم ما قاله.

وسيكون الحديث عن الشواهد الشعرية عند المفسرين في التهذيب من خلال النقاط التالية: طبقات الشعراء المستشهد بشعرهم، طريقة المفسرين في الاستشهاد بالشعر، أهم القضايا التي استشهد بها المفسرون بالشعر.

أ- طبقات الشعراء المستشهد بشعرهم:

الشعر مصدر ثري وكبير وهو من أهم المصادر لذا لم يترك العلماء الاستشهاد به بلا ضوابط وحدود، ومن ثم كان لهم موقف من الشعراء يتلخص في تقسيمهم من حيث الاستشهاد بشعرهم إلى أربع طبقات:

الأولى: طبقة الجاهليين كامرئ القيس وزهير، الثانية: طبقة المخضرمين كلبيد بن ربيعة (ت ٤١ هـ) وحسان بن ثابت (ت ٥٤ هـ)، الثالثة: طبقة الشعراء الإسلاميين، كالفرزدق (ت ١١١ هـ) وجرير (ت ١١١ هـ)، الرابعة: طبقة المولدين، كبشار بن برد (ت ١٦٧ هـ) [١].

وعن الاستشهاد بها يقول البغدادي: "فالطبقتان الأوليان يستشهد بشعرهما إجماعاً، وأما الثالثة فالصحيح صحة الاستشهاد بكلامها... وأما الرابعة فالصحيح أنه لا يستشهد بكلامها مطلقاً..." [٢].

وفي معجم التهذيب استشهد المفسرون بكثير من أشعار الطبقة الأولى كامرئ القيس [٣] وزهير [٤]، والأعشى [٥]، والمثقب العبدي [٦].

---

[١] البغدادي، خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب: ١/٥-٧.

[٢] السابق: ١/٧.

[٣] التهذيب (خلل ٦/٥٦٧).

[٤] التهذيب: (عون ٣/٢٠٣)، (ذكا ١٠/٣٣٨).

[٥] السابق (سح ٤/٣٣٨).

[٦] السابق (أو ٦٥/٤٨١).

كما استشهدوا بشعر المخضرمين كلبيد بن ربيعة [1]، وبشعر الإسلاميين كالعجاج بن رؤبة [2]، والفرزدق [3]، وجرير [4].

أما أشعار المولدين فلم أجد شاهداً لهم عند المفسرين.

وقد استشهد بأشعار بعض الشعراء الجاهليين الذين توقف العلماء في حجية شعرهم، وهم عدي بن زيد العبادي فقد استشهد به الفراء [5]، كما استشهد الزجاج بشعر أمية ابن الصلت [6].

ب- طريقة المفسرين في الاستشهاد بالشعر:

يمكن تبين معالم هذه الطريقة من خلال ما يلي:

١- جاء جزء كبير من الشواهد الشعرية عند المفسرين منسوبة إلى قائليها.

٢- في مقابل القسم السابق قسم آخر ترك المفسرون نسبته، وهذه الظاهرة برزت عند الزجاج والفراء لكثرة المنقول عنهما، وينقل الأزهري عنهما الشاهد غير المنسوب، ويقدم بعبارة (وأنشد) [7] ثم يورد الشاهد.

٣- يتبع المفسرون الشاهد الشعري أحياناً بشرح بعض مفرداته أو شرح إجمالي لمعناه، ومن أمثلة ذلك ما جاء في (لحن): "وقال أبو إسحاق الزجاج: ﴿فِي لَحْنِ الْقَوْلِ﴾ [محمد/٣٠] أي: نحو القول دل بهذا والله أعلم أن قول القائل وفعله يدلان على نيته وما في ضميره. قال: وقول الناس قد لحن فلان تأويله قد أخذ في ناحية عن الصواب إليها، وأنشد: * منطق صائب وتلحن أحياناً * وخير الحديث ما كان لحناً تأويله: وخير الحديث من مثل هذه الجارية ما كان لا يعرفه كل أحد إنما يعرف أمرها في أنحاء قولها" [8].

ولكن الأزهري لا ينقل هذه الشروح أحياناً، ولعل ذلك رغبةً منه في التخفيف والاختصار ومثال ذلك ما جاء في (وفض): "سلمة عن الفراء في قول الله جل وعز: ﴿كَأَنَّهُمْ إِلَى نُصُبٍ يُوفِضُونَ﴾ [المعارج/٤٣]، قال: الايفاض: الإسراع، وقال الراجز:

---

[1] التهذيب (قرض ٣٤٢/٨).

[2] السابق (رفض ٨١/١٢-١٢)، (خرج ٤٩/٧).

[3] السابق (سحت ٢٨٥/٤).

[4] السابق (حصر ٢٣٥/٤).

[5] السابق (كاب ٤٠٠/١٠).

[6] السابق (قرض ٣٤٢/٨).

[7] السابق (دهق ٣٩٤/٥).

[8] السابق (٦١/٥).

لأنعتن نعامةً مِيفاضا خرجاء ظلّت تطلب الإضاضا" [1].

والشاهد السابق جاء عند الفراء غير منسوب، كما أن الفراء أتبعه بقوله: "قال: الخرجاء في اللون، فإذا رُقّعَ القميص الأبيض برقعة حمراء فهو أخرج، تطلب الإضاضا: أي تطلب موضعاً تدخل فيه، وتلجأ إليه" [2].

جـ- أهم القضايا التي استشهد عليها بالشعر:

١- المعنى الأصلي للمادة:

ومن أمثلة ذلك ما جاء في (خبل): "وقال الله جل وعز: ﴿لاَ يَأْلُونَكُمْ خَبَالاً﴾ [آل عمران /١١٨]، قال الزجاج: الخبال: الفساد وذهاب الشيء، وأنشد (بيت أوس):

أَبِنِي لُبَينى لَسْتُمُو بِيَدٍ إلا يَداً مَخْبُولَةَ العَضُدِ" [3].

٢- اللهجات العربية:

حيث يستشهد المفسر بالشعر على إثبات استعمال اللفظ بمعنى معين عند قبيلة من قبائل العرب، ومن ذلك ما جاء في (يئس): "وقال الفراء في قول الله جل وعز: ﴿أَفَلَمْ يَيْأَسِ الَّذِينَ آمَنُواْ أَن لَّوْ يَشَاء اللّهُ﴾ [الرعد/٣١]، قال الفراء: قال المفسرون: أفلم ييأس: أفلم يعلم... قال: وروي عن ابن عباس أنه قال: ييأس بمعنى يعلم لغة للنخع، ولم نجدها في العربية إلا على ما فسرت. وأنشد أبو عبيدة:

أقول لهم بالشّعب إذ يَيْسرونني ألم تيأسوا أني ابن فارس زهدم

يقول: ألم تعلموا" [4].

٣- إثبات معنى نادر، وقليل في الاستعمال:

ومن ذلك ما جاء في (عجل): "وقال ابن عرفة: قال بعض الناس في خُلِق الإنسان من عجل أي من طين، وأنشد: *والنخل ينبتُ بين الماء والعجل* قال: وليس عندي في هذا حكاية عمن يرجع إليه في علم اللغة" [5].

---

[1] السابق (١٢/٨١-٨٢).

[2] معاني القرآن: ٣/١٨٦.

[3] التهذيب (٧/٤٢٦-٤٢٧).

[4] التهذيب (١٣/١٤٢).

[5] السابق (١/٣٦٩).

٤- تحديد دلالة اللفظ المختلف عليها:

ومثال ذلك ما جاء في (عار): "وأخبرني المنذري عن أبي الهيثم أنه قال في قول الله جل وعز: ﴿وَلَمَّا فَصَلَتِ الْعِيرُ﴾ [يوسف/٩٤] إنها كانت حُمُرا، قال: وقول من قال: العير: الإبل خاصة باطل، كل ما امتير عليه من الإبل والحمير والبغال فهي عير. قال: وأنشدنا نصير لأبي عمرو السعدني في صفة حمير سماها عيراً، فقال:

أهكـــذا لا ثَلَّـــة ولا لُبَـــن ولا يذكـين إذا الذيـن اطمـــأن

مُفَلطحـات الـروث يـأكلن الدِمـن لا بـدّ أن يخـترن منـى بـين أن

يُسقَن عيراً أو يُبَعن بالثمن" [١]

ذهب أبو الهيثم في المثال السابق إلى أن العير لفظ يشمل كل ما امتير عليه من الإبل وغـيره، واحتج ببيت شعري استعمل لفظ العير فيه للدلالة على الحمير.

٥- إثبات الاستعمال المجازي للفظ:

ومثال ذلك ما جاء في (ساق): "وقال الله جل وعز: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ﴾ [٤٢/القلم]. قال الفراء: عن ساق: عن شدة. قال: وأنشد في بعض العرب لجدّ أبي طرفة:

كشفت لهم عن ساقها وبدا من الشَّـرِّ البَـرَاحْ

وقال الزجاج في قوله: (يوم يكشف عن ساق): عن الأمر الشديد. قال: وأخبرني عبد الله بن أحمد عن أبيه عن غندر عن شعبة عن مغيرة عن إبراهيم قال: قال ابن عباس في قوله: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَـاقٍ﴾ إنه الأمر الشديد، قال: وقال ابن مسعود، يوم يكشف الرحمن عن ساقه" [٢].

والشاهد في المثال السابق أن لفظ ساق فسر في الآية بمعنى الشدة، وهو استعمال مجازي للكلمة وهو غير المعنى الحقيقي لها، وقد وثق الفراء هذا الاستعمال بالشاهد الشعري الذي أورده.

يتضح مما سبق أن الشواهد التي استشهد بها المفسرون أسهمت بدرجة كبيرة في توثيق المعـاني التي ذكروها وإثبات صحتها ووجودها في اللغة والاستعمال الفصيح.

وتسمى هذه الشواهد أيضاً بالشواهد التوضيحية أو الأمثلة التوضيحية، وتعرّف بأنها: "أية عبارة

---

[١] السابق (٣/١٦٧-١٦٨).

[٢] التهذيب (٩/٢٣٣).

أو جملة أو بيت شعر أو مثل سائر، يقصد منه توضيح استعمال الكلمة التي تعرفها أو تترجمها في المعجم" [1].

ومن أهم الوظائف التي تحققها الأمثلة التوضيحية وظيفة توثيق المعنى السابق ذكرها، يقول في ذلك أحمد مختار عمر: (إن المثال التوضيحي إذا كان اقتباساً نصيًّا فهو يحمل في داخله التوثيق والاستشهاد، إنه يقدم الدليل على صحة التعريف الذي هو مجرد تفسير اجتهادي يدعيه المعجمي، ولذا فهو في حاجة إلى أن يقول: إن معنى كذا كذا بناء على الاستشهادات المتاحة التي كذا وكذا) [2].

وإلى جانب هذه الوظيفة وذلك الأثر للشواهد في المعجم فإن هناك آثاراً أخرى خلفتها تلك الشواهد في المعجم من أهمها وظيفة توضيح المعنى، وذلك لأن إيراد الشواهد على مختلف أنواعها بعد التعريف فيه مزيد من إيضاح المعنى وبيانه وكشف لبعض تفاصيله ومكوناته إذ إن الشاهد يتضمن الكلمة المشروحة أو أحد مشتقاتها في داخل سياق لغوي استعملت فيه بالمعنى المشروح وقد يكون هذا السياق أقرب إلى فهم القارئ.

ومعلوم أن وجود الكلمة بجوار كلمات أخرى تتناسب معها أو وضعها في سياق يناسبها وسيلة تساعد على إيضاح معناها وتفسيره. حتى إن هذه الأمثلة التوضيحية تعد طريقة من طرق شرح الكلمة في المعجم [3]. ومن هنا سميت بالأمثلة التوضيحية لما لها من أثر في توضيح المعنى وبيانه والشواهد التي استشهد بها المفسرون أسهم عدد كبير منها في توضيح المعنى المذكور وإزاحة بعض ظلال الغموض عنه، ومن أمثلة ذلك ما جاء في (ران): "**قال الله جل وعز: ﴿كَلاَّ بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِم مَّا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ [المطففين/١٤] قال الفراء: يقول: كثرت المعاصي منهم والذنوب فأحاطت بقلوبهم فذلك الرَّين عليها. وجاء في الحديث أن عمر قال في أسيفع جهينة لما ركبه الدَّين أصبح قد رين به. يقول: قد أحاط بماله الدين، وأنشد ابن الأعرابي: *ضَحَّيت حتى أظهرتْ ورِين بي* يقول: حتى غُلِبت من الإعياء، وكذلك غلبة الدين وغلبة الذنوب**" [4].

يلاحظ على المثال السابق أن الحديث الذي استشهد به الفراء أسهم في توضيح دلالة الرين، إذ إن تفسير الفراء للفظ القرآني ربما لم يكن كافياً لإيضاح المعنى وبيان المقصود بالرين، ولكن مجيء

---

[1] علي القاسمي، علم اللغة وصناعة المعجم، ص١٣٧.

[2] صناعة المعجم الحديث، ص١٤٤-١٤٥.

[3] صناعة المعجم الحديث، ص١٤٤.

[4] التهذيب (١٥/٢٢٤-٢٢٥).

الكلمة في سياق الحديث، وتعقيب الفراء على الحديث يشرح موضع الشاهد فيه زاده وضوحاً. هذا بالإضافة إلى الشاهد الشعري الذي تضمن الفعل نفسه بصيغة المبني للمجهول زادت من نسبة وضوح المعنى.

وبهذا فإنه يمكن عدُّ هذه الشواهد أو معظمها شواهد توضيحية، وقد نفى أحد الباحثين أن يكون المعجميون الأوائل استخدموا الشاهد لتوضيح المعنى، يقول القاسمي في ذلك: "وقد أورد المعجميون العرب الأوائل شواهد لإثبات وجود كلمة أو وجود أحد معانيها في لغة العرب، وليس بقصد توضيح معناها. ولهذا نجدهم يضطرون أحياناً إلى شرح الشاهد أو التعليق عليه" [1].

ونقول إنه لا يمكن الجزم بأن وظيفة التوضيح لم تكن مرادة من المفسرين أثناء استشهاداتهم فربما كانت مقصودة منهم، كما أنه لا يمكن أن نسلب صفة التوضيحية من هذه الشواهد لأن ذلك لم يكن مقصوداً عند مستعمليها، في حين أنها أسهمت في توضيح المعنى وبيانه. ويتعارض مع كلام القاسمي السابق ما ذهب إليه حلمي خليل حيث يقول: "ولا أشك في أن الخليل كان يدرك وظيفة السياق بشقيه اللغوي والاجتماعي في تحديد المعنى أو إيضاحه، ويؤكد ذلك استخدامه للشواهد بكثرة سواء أكانت من القرآن الكريم أو الحديث النبوي الشريف أو الشعر العربي أو كلام فصحاء العرب، وأحياناً كان يستخدم كل هذا في مادة واحدة وكان لا يلتفت كثيراً لنظرية الاحتجاج بحدودها وقيودها" [2].

وصنع الخليل هذا شبيه بعمل المفسرين إذ تتعدد الشواهد وتتنوع في شرح لفظ واحد أو معنى واحد ولو كان الهدف هو التوثيق فحسب لحصلت الكفاية بشاهد واحد منها، ومن أمثلة ذلك المثال السابق في شرح (الرين) حيث استشهد المفسر بحديث وشاهد شعري، ومن أمثلة ذلك أيضاً ما جاء في (أمر): "وقال الله تعالى: ﴿وَإِذَا أَرَدْنَا أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُواْ فِيهَا﴾ [الإسراء/١٦] ... وقال أبو إسحاق الزجاج نحواً مما قال الفراء، قال: ... قال: وقد قيل: إن معنى "أمرنا مترفيها" كثرنا مترفيها. قال: والدليل على هذا قول النبي صلى الله عليه وسلم: خيرُ المال سكةٌ مأبورة أو مُهرة مأمورة، أي مُكثَّرة والعرب تقول: أَمِر بنو فلان أي كثروا، وقال لبيد:

إن ينبطوا يهبطوا وإن أَمِروا ... يوماً يصيروا للهُلك والنكدِ" [3]

---

[1] علم اللغة وصناعة المعجم، ص١٣٨.

[2] مقدمة لدراسة التراث المعجمي العربي، ص١٥٧.

[3] التهذيب (٢٩١/١٥).

لذا فإنه لا يستبعد أن يكون المفسرون قصدوا توضيح المعنى في كثير من الأحيان، ومما يؤيد هذا أنك تجد المفسر يورد الشاهد قبل تفسير اللفظ، ومن أمثلة ذلك ما جاء في (قرض) في تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِذَا غَرَبَت تَّقْرِضُهُمْ ذَاتَ الشِّمَالِ﴾ [الكهف/١٧]: "وقال الفراء: العرب تقول: قرضته ذات اليمين، وقرضته ذات الشمال وقبلا ودبرا، أي كنت بحذائه من كلّ ناحية، وقرضت مثل حذوت سواء".

يتضح من المثال السابق أن الفراء فسر اللفظ القرآني (تقرض) من خلال قول للعرب متضمن للفظ نفسه وفسره في سياقه ذلك، ثم فسر اللفظ بمرادفه بعد أن وضح معناه من خلال المثال التوضيحي.

وهكذا فإنه يمكن القول بأنه سواء كان توضيح المعنى مقصوداً أو غير مقصود من المفسرين فإنه حاصل في المعجم حاصل عند قارئ المعجم، ويكفي أن عمل المفسرين فيه ميزة لها أثر كبير في توضيح المعنى وهذه الميزة هي أنه يتحقق من خلال عملهم وضع الكلمة المشروحة في سياقات مختلفة فالكلمة المشروحة ترد عند المفسرين في غير سياق، السياق الأول هو الآية القرآنية نفسها والثاني هو الشاهد وكثيراً ما تتعدد الشواهد فتتعدد السياقات بذلك ومن ثمّ تزداد نسبة وضوح المعنى المشروح.

وفي ختام الحديث عن توثيق المعنى تجدر الإشارة إلى قضيتين تتصلان بهذه القضية وظاهرتين لوحظتا خلال دراستها، وهاتان القضيتان هما:

١- استشهاد اللغويين بأقوال المفسرين.

٢- توثيق الأزهري لأقوال المفسرين.

أولاً: استشهاد اللغويين بأقوال المفسرين:

وذلك أنك تجد نصوص المفسرين وتفسيراتهم استخدمت كشواهد في شروح بعض المواد اللغوية، حيث يورد صاحب المعجم معنى من معاني المادة ثم يستشهد عليه بنص للمفسر قاله في تفسير آية واستعمل فيه ذلك اللفظ بالمعنى الذي أورده صاحب المعجم، ومن أمثلة ذلك الواردة في المعجم ما جاء في (حمج): "قلت: التحميج عند العرب نظر بتحديق، وقال بعض المفسرين في قول الله جل وعز: ﴿مُهْطِعِينَ مُقْنِعِي رُءُوسِهِمْ﴾ [إبراهيم/٤٣]. قال: مُحَمِّجين: مديمي النظر وأنشد أبو عبيدة:

آآن رأيت بني أبيـ ـك محمجين إلى شوسا"[1].

---

[1] التهذيب (١٦٧/٤).

والشاهد في المثال السابق أن الأزهري ذكر معنى من المعاني التي أُستُعمِل فيها لفظ (التحميج)، ثم أورد تفسير المفسرين للآية المذكورة وهي لا تشتمل على مفردة من مفردات المادة إنما كلام المفسر هو الذي اشتمل عليها، حيث فسر لفظ مهطعين بمحمجين، وهو تفسير مروي عن ابن مسعود. وكأن الأزهري هنا استند عليه لإثبات صحة المعنى الذي أورده سابقاً، وهذا يدلل على حجية قول المفسر.

ومما يلاحظ على هذه النصوص أن التفسير يكون صاحبه غالباً هو أحد الصحابة أو التابعين أمثال: ابن عباس [1] الحسن بن علي [2]، وعبد الله بن مسعود [3]، وقتادة [4]، ومجاهد [5]، وعكرمة [6]، وهذا النوع من أقوالهم وتفسيراتهم صُنِّف ضمن الأحاديث أو الآثار، وهي وإن عُدَّت من الآثار فإنها أقوال قيلت في التفسير قالها المفسرون واستعان بها صاحب المعجم أو غيره من اللغويين لتوثيق معنى كلمة. وهذا بلا شك أثر من آثار المفسرين في المعجم، إذ إن نصوصهم قدمت نوعاً من الشواهد أفاد منه اللغويون، ووظفوه في خدمة معاجمهم وأغراضهم.

وقد يكون غرض الأزهري من إيراد قول المفسر أحياناً شرح عبارة المفسر التي تتضمن مفردة من مفردات المادة ومثال ذلك ما جاء في (جهد): "**قال أبو عمرو، وقال الحسن في قول الله جل وعز: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ﴾ [البقرة/٢١٩]. هو أن يجهد الرجل ماله ثم يقعد يسأل الناس، وقال النضر: معنى يجهد ماله يعطيه ههنا وههنا**" [7].

والشاهد في المثال السابق أن قول المفسر تضمن مفردة من مفردات المادة مستعملة بمعنى خاص وأعقبها شرح لذلك المعنى وتفسير له.

ولكن حتى لو كان هذا هو غرض الأزهري فإن نص المفسر مَثَّل شاهداً على صحة استعمال الكلمة بذلك المعنى، وأدى غرض توثيق المعنى المراد وتوضيحه، لأنه نص معتمد وموثوق به.

وقد أشار الأزهري إلى أهمية فهم هذا النوع من النصوص، ومكانتها في مقدمته، حين قال: "وأن على الخاصة التي تقوم بكفاية العامة فيما يحتاجون إليه لدينهم الاجتهادَ في تعلم لسان العرب

---

[1] التهذيب (حرف ٥/١٢).

[2] السابق (جهد ٦/٣٩).

[3] السابق (همم ٦/٣٣٨).

[4] السابق (هشم ٦/٩٦).

[5] السابق (دهر ٦/١٩٤).

[6] السابق (جندب ١١/٢٥٢).

[7] السابق (٦/٣٩).

ولغاتها التي بها تمام التوصل إلى معرفة ما في الكتاب والسنن والآثار، وأقاويل المفسرين من الصحابة والتابعين من الألفاظ الغريبة والمخاطبات العربية" [1].

ثانياً: توثيق الأزهري لأقوال المفسرين:

كان الأزهري كثيراً ما يوثق قول المفسر والمعنى الذي ذكره بتقديم الشواهد المختلفة التي تدعم قول المفسر وتعضده. فتجده ينتصر لقول المفسر ويرجحه ويقدم الأدلة التي تؤيد ذلك، وهو بهذا يكمل عمل المفسر فيوثقه بالشواهد المناسبة. وتتنوع الشواهد التي يقدمها، ومنها ما يلي:

١- الآيات القرآنية:

ومثالها ما جاء في (لفح): "وقال الزجاج في قوله: ﴿تَلْفَحُ وُجُوهَهُمُ النَّارُ﴾ [المؤمنون/١٠٤]. قال: تلفح وتنفح بمعنى واحد إلا أن النفح أعظم تأثيراً، قلت: ومما يؤيد قوله قول الله: ﴿نَفْحَةٌ مِّنْ عَذَابِ رَبِّكَ﴾ [الأنبياء/٤٦]" [2].

٢- الحديث:

ومن أمثلة [3] ذلك ما جاء في (بحر): "وقال أبو إسحاق النحوي في قول الله جل وعز: ﴿مَا جَعَلَ اللَّهُ مِن بَحِيرَةٍ وَلاَ سَآئِبَةٍ﴾ [المائدة/١٠٣] أثبت ما روينا عن أهل اللغة في البحيرة أنها الناقة كانت إذا نُتِجَتْ خمسة أبطُنٍ فكان آخرها ذكراً بحروا أُذُنَها أي شقوها، وأعفوا ظهرها من الرُّكوب والحَمْل والذبح ولا تُحَلأ عن ماء تَرِدُه ولا تُمنَع من مرعى، إذا لقيها المُعْيي المنقطع به لم يركبها وجاء في الحديث أن أول من بَحَّرَ البحائر وحمى الحامي وغير دين إسماعيل عمرو بن لُحَيّ بن قَمَعَة بن خِنْدِفٍ.

وقيل: البحيرة الشاة إذا ولدت خمسة أبطن فكان آخرها ذكراً بحروا أذنها أي شقوها وتركت فلا يَمَسُّها أحد.

قلت: والقول هو الأول لما جاء في حديث أبي الأحوص الجشميّ عن أبيه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال له "أرَبَّ إبلٍ أنت أم ربُّ غنم؟ فقال: من كُلٍ قد آتاني الله فأكثر فقال له: هل تنتج إبلك وافية أذنها فتشق فيها

---

[1] السابق (١/٥).

[2] التهذيب (٥/٧٣).

[3] انظر أمثلة أخرى في: (سفه ٦/١٣٣)، (قسم ٨/٤٢٠-٤٢١).

وتقول بُحرُ؟" يريد جمع بحيرة وقال الليث: البحيرة: الناقة إذا نُتِجَتْ عشرة أبطن لم تركب ولم ينتفع بظهرها فنهى الله عن ذلك. قلتُ والقول هو الأول. فقال الفراء: البحيرة: هي ابنة السائبة وسنفسر السائبة في موضعها" [1].

٣- الشعـــر:

ومن أمثلة [2] ذلك ما قاله الأزهري في (حمل) تعقيباً على تفسير الزجاج لقوله تعالى: "﴿إِنَّا عَرَضْنَـــا الأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الإِنسَـــانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولاً﴾ [الأحزاب/٧٢] قال: "قلت: وما علمتُ أحداً شرح من تفسير هذه الآية ما شرحه أبو إسحاق، ومما يؤيد قوله في حمل الأمانة أنَّ -هكذا- خيانتها وترك أدائها قول الشاعر أنشده أبو عبيد:

إذا أنتَ لم تبرح تؤدي أمانةً وتحمل أخرى أفرحتك الودائع

أراد بقوله: وتحمل أخرى أي تخونها فلا تؤديها يدلك على ذلك قوله: أفرحتك الودائع أي أثقل ظهرك الأمانات التي تخونها ولا تؤديها" [3].

٤- أقوال العرب:

ومن أمثلته ما جاء في (نظر): "وقول الله جل وعز: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ * إِلَى رَبِّـــهَا نَـــاظِرَةٌ﴾ [٢٢-٢٣/القيامة]... وقال أبو إسحاق نَضِرت بنعيم الجنة والنظر إلى ربها ... قلت: ومن قال: إن معنى قوله: إلى ربها ناظرة بمعنى منتظرة، فقد أخطأ لأن العرب لا تقول: نظرتُ إلى الشيء بمعنى انتظرته، إنما تقول: نظرتُ فلاناً أي انتظرته، ومنه قول الحطيئة:

وقـد نَظَرتكُمُ أبْنَـاءَ صَـادِرَةٍ للوِرْدِ طال بها حَوْزِي تَنَساسِي..." [4]

---

[1] التهذيب (٥/٣٧).

[2] انظر أمثلة أخرى في: (فرش ١١/٣٤٦).

[3] التهذيب (٥/٩٠).

[4] السابق (١٤/٣٧١).

الخاتمة

أسفرت هذه الدراسة عن نتائج عامة وأخرى خاصة، يمكن أن توجز فيما يلي:

١- أثبتت الدراسة أن هدف الأزهري من تأليف معجمه وجمعه لمادته هو خدمة القرآن الكريم بشرح ألفاظه وبيان معانيه، كما كان يهدف إلى أمر آخر متمم للأول وهو الدفاع عن لغة العرب وتهذيبها؛ لأنها لغة القرآن، دفعه إلى ذلك أمور منها حاجة أهل عصره لفهم القرآن ورغبته في الدفاع عن القرآن وتقديم النصيحة للمسلمين.

٢- توصلت الدراسة إلى أن الآيات القرآنية التي يوردها الأزهري كانت مقصودة لذاتها وأن بيان معانيها وتفسيرها كان هدفاً يسعى إليه، وهذا يعني أنه لا يصدق عليها تسميتها بالشواهد القرآنية عند الأزهري إذ لم يكن غرضه من إيرادها تأييد الاستعمال، ولكنها كانت هدفاً لا وسيلة، وقد ثبت ذلك من خلال أدلة ذكرت في موضعها من أهمها: ما اعتمده الأزهري في كتابه من مصادر في التفسير.

٣- كشفت الدراسة عن أن التفسير والمفسرين كان لهما مكانة كبيرة ومهمة عند الأزهري في معجمه.

٤- حاولت الدراسة حصر مصادر الأزهري في التفسير وتصنيفها فانتهت إلى أنها كانت مصادر كثيرة ومتنوعة فاقت غيرها من المصادر حرص على توفر الدقة والشمول والصحة فيها، ومن هذه المصادر ما ذكره في مقدمته وصرح بالأخذ عنه وهذه بلغ عددها تسعة مصادر هذا إلى جانب مصادر أخرى سماعية.

٥- أن معجم التهذيب حوى كثيراً من الأصول نقلاً عن المفسرين لا سيما الزجاج وهي تشبه إلى حد كبير الأصول التي قدمها ابن فارس في معجمه المقاييس، وقد أفاد منها معجم التهذيب في جوانب كان من أهمها: اختزالها للمعاني الفرعية، وكونها إشارات إلى تغير دلالات الألفاظ، وبناء على ذلك لا يكون معجم المقاييس هو أول معجم يعالج قضية الأصول كما ذهب بعض الباحثين، وإنما هو أول معجم بناه صاحبه على أساس هذه القضية وأدار معجمه عليها.

٦- أن الزجاج كمفسر ولغوي له فضل كبير في قضية الأصول من حيث تزويد معجم التهذيب بها، وتحديد معالم الطريق أمام الأزهري من ناحية، وابن فارس من ناحية أخرى.

٧- أسهم المفسرون في إبراز ظاهرة تعدد المعنى في المعجم، وذلك من خلال تفردهم بذكر جزء من المعاني المتعددة التي يستعمل فيها اللفظ فكانت نصوصهم إشارة إلى وقوع الاشتراك في اللفظ من

ناحية، ومصدراً للمعاني التي يستعمل فيها اللفظ من ناحية أخرى، كما اشتملت نصوصهم على إشارات إلى أسباب وقوع الاشتراك في كثير من الألفاظ.

٨- أمَدَّ المفسرون معجم التهذيب بكثير من المعاني اللغوية من خلال شرح المفردات التي لم يتعرض لها غيرهم وفي مقابل ذلك نَفَوا استعمال بعض الألفاظ لدلالات معينة نفياً يستند على الأدلة اللغوية.

٩- أظهرت الدراسة انفراد المفسرين بذكر معانٍ غريبة في تفسير بعض الألفاظ القرآنية، وقد لاقت غرائب التفسير هذه استنكاراً من بعض اللغويين والمفسرين، ولكن أثبتت الدراسة صحة هذه الغرائب ووجودها في الاستعمال من خلال الأدلة التي تؤيد ذلك، وبذلك يكون المفسرون قد أمدوا المعجم بمعانٍ كانت ستغيب لو غابت تفسيراتهم.

١٠- كشفت الدراسة عن أن تفسير اللفظ الوارد في الآية القرآنية وأقوال المفسرين كانت سبباً في نشوء الضدية في بعض الألفاظ وقول علماء الأضداد بضديتها كما في (النِّد ، والأزر).

١١- أن موقف المفسرين من الأضداد كان يتسم بالحيطة والحذر غالباً، كما قدم فريق منهم للمعجم تفسيراً لنشوء الضدية في عدد من ألفاظ الأضداد كان بعضها تفسيرات علمية ومنطقية، واتسم بعضها بالتفلسف والغموض كما عند الفراء.

١٢- أن رأي المفسرين في ظاهرة الاشتراك واتجاههم يمكن وصفه بأنه رأي معتدل انعكس على تعاملهم مع الألفاظ وسلوكهم في شرحها، فهم لم يقفوا موقف الجمود مع الألفاظ متعددة المعاني فيحرموها أو يفقدوها إمكاناتها وطاقاتها المتنوعة في الدلالة على معانٍ أخرى، مما يؤدي إلى أن يفقد النص القرآني أحياناً كثيراً من معانيه أو أغراضه أو جوانب إعجازه، وإنما فسروا اللفظ بما يحتمله من معان، حتى إنهم أخرجوه إلى نطاق لغات القبائل المختلفة تارة، ومن نطاق العربية إلى نطاق اللغات الأجنبية تارة أخرى، ولكن تلك المرونة لم تكن مطلقة وإنما محددة بحدود فقد حرصوا على استنادهم على التفسير المأثور والشواهد التي تدعم ما يذكرونه.

١٣- أظهرت الدراسة أن معجم التهذيب كان شبه معتمد على المفسرين في شرح الألفاظ الإسلامية الدالة على ذوات، إذ تفردوا بالإشارة إلى أكثرها، أما الألفاظ الدالة على أحداث فقد ظهر أثر المفسرين خافتاً مقارنة بغيره ومع ذلك ظل لهم تميزهم وانفرادهم بذكر معلومات معجمية لم تتوفر عند غيرهم، وكان لهذا أسبابه التي ذكرت في موضعها من الدراسة.

١٤- أثبتت الدراسة اشتمال معجم التهذيب على الملامح التطويرية للألفاظ الإسلامية منقولة عن

المفسرين وبذلك يتبين عدم دقة الحكم على المعاجم العربية بافتقادها ظاهرة معالجة دلالة الألفاظ وتطورها كما ذهب د/ إبراهيم أنيس.

١٥- كشفت الدراسة عن جوانب مما تميزت به تعريفات المفسرين وشروحهم من الدقة والوضوح والاتساع والعمق والاشتمال على صفات المعنى ومكوناته الدلالية، ظهر ذلك من خلال تحليل نصوصهم ومقارنتها بغيرها من النصوص الواردة في المعجم، وعللت الدراسة هذا التميز بأمورٍ ذكرت في موضعها.

١٦- أن المفسرين كان لهم أثر بارز في تحديد الدلالات اللغوية لكثير من الألفاظ الواردة في المعجم وتخليصها من الغموض والإبهام برز ذلك في مظاهر صور وصفتها الدراسة.

١٧- أثبتت الدراسة من خلال عرض آراء المفسرين وأقوالهم على آراء غيرهم من علماء اللغة في قضايا إثبات معنى للفظ أو نفيه أو تخصيص استعماله أثبت صحة كلام المفسرين وقوة حجتهم بل إن آراءهم كان يأخذ بها علماء اللغة أحياناً ويعتمدونها كما في لفظ (الرجاء).

١٨- أن الشواهد والأدلة السماعية المتنوعة التي حرص المفسرون على تدعيم تفسيراتهم بها أسهمت في توثيق كثير من المعاني اللغوية الواردة في المعجم، وقدمت دليلاً سماعياً على صحتها وثبوتها من جانب ومنحتها مزيداً من الإيضاح والبيان من جانب آخر.

١٩- أكّدت الدراسة أن المفسرين كان لهم أثر في إرساء قواعد الاستشهاد بكلام العرب شعراً ونثراً تمثل ذلك في جهود ابن عباس واستعانته في تفسيره بالشعر وكلام العرب.

٢٠- استعان المفسرون بالدلالة الصرفية في شرح الألفاظ القرآنية ومن ثمّ تحددت دلالة كثير من الألفاظ في المعجم، وزوّد المعجم بدلالات جديدة عليه.

٢١- أن المفسرين كان لهم أثر في تحديد دلالة بعض من الألفاظ الواردة في المعجم من خلال استعانتهم بدلالة السياق بشقيه: اللغوي، والاجتماعي. وقد كان لهم أثر يسبق ذلك إذ إن ابن عباس رضي الله عنهما كان له السبق في الاستعانة بالسياق اللغوي، وسياق الموقف وتوظيفهما في تحديد دلالة الألفاظ المفسرة.

٢٢- زوّد المفسرون المعجم بلهجات القبائل الأخرى، كما زودوه بدلالة بعض الألفاظ الأعجمية في لغاتها وقد كان لهم أثر يسبق ذلك يتمثل في جهود ابن عباس، إذ كان له فضل كبير في توجيه الأنظار إلى جانب اللهجات ومنحه القبول والشرعية، كما وجهت الأنظار إلى اللغات الأخرى وأشارت إلى إمكانية وقوع الألفاظ الأعجمية في اللغة العربية.

٢٣- أن الأزهري ظهر من خلال معجمه متبنياً لآراء المفسرين في أغلب الأحيان ومؤيداً لهم وموثقاً لكلامهم مما أسهم في تفعيل نصوصهم وتحقيق الفائدة منها في المعجم.

ومن ناحية أخرى اشتملت الدراسة على أمور قد تكون جديرة بالاهتمام في جدة المعالجة، أهمها ما يلي:

١- تصنيف الألفاظ الإسلامية إلى ألفاظ دالة على ذوات وألفاظ دالة على أحداث.

٢- محاولة تصنيف السياق اللغوي في القرآن الكريم إلى مستويات متعددة.

٣- تحديد صورة الأصول كما ظهرت في معجم التهذيب وهي في الوقت نفسه طرق التعبير عنها عند الزجاج.

٤- أنها تضمنت مقارنة بين النصوص الواردة في التهذيب والنصوص في مظانها الأساسية من كتب معاني القرآن ولوحظ عليها أمور منها:

١- أن الأزهري كان يترك نسبة بعض النصوص المنقولة من الزجاج كما أنه كان يتصرف فيها في حدود ضيقة بالحذف والاختصار.

٢- أن أبا عبيدة معمر بن المثنى الذي نقل عنه الأزهري وقال إنَّ له كتاباً في غريب القرآن، وجد أن بين نصوصه ونصوص مجاز القرآن تشابهاً يصل إلى حد التطابق مما يقود إلى أنهما اسمان لكتاب واحد لأبي عبيدة، وهذا يؤكد ما ذهب إليه محقق مجاز القرآن من أن ليس لأبي عبيدة غير كتاب المجاز.

٣- أن نسخة "معاني القرآن" للفراء التي نقل عنها الأزهري وكانت برواية سلمة بن عاصم التي وصفت بأنها أجود النسختين، لم يكن بينها وبين النسخة المحققة التي برواية محمد بن الجهم السِّمّري لم يكن بينهما اختلافات كثيرة، و لم أجد فيما -راجعته من نصوص- إضافات على نسخة محمد بن الجَهم، على الرغم من أن نسخة سلمة بن عاصم وصفت بأنها أجود النسختين.

فهرس الآيات القرآنية

السورة	الآيــة	رقم الآية	رقم الصفحة
الفاتحة	﴿مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾	٣	١٣
	﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾	٥	١٤٩
البقرة	﴿يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾	٣	١٤٢
	﴿فَلاَ تَجْعَلُواْ لِلّهِ أَندَاداً﴾	٢٢	١١٥
	﴿قَالُواْ هَـــذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِن قَبْلُ وَأُتُواْ بِهِ مُتَشَابِهاً﴾	٢٥	٢١٩
	﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ﴾	٢٩	١٨٤
	﴿وَإِن يَأْتُوكُمْ أُسَارَى تُفَادُوهُمْ﴾	٨٥	٢٠٤
	﴿وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ﴾	٨٧	٢١٦
	﴿وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولاَ إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلاَ تَكْفُرْ﴾	١٠٢	١٠
	﴿كُلٌّ لَّهُ قَانِتُونَ﴾	١١٦	١٥٥
	﴿حَتَّى تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ﴾	١٢٠	٥٠
	﴿وَلاَ يُقْبَلُ مِنْهَا عَدْلٌ﴾	١٢٣	٧١
	﴿إِلاَّ مَن سَفِهَ نَفْسَهُ﴾	١٣٠	١٥
	﴿بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا﴾	١٣٥	١٤٣
	﴿لِّتَكُونُواْ شُهَدَاء عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾	١٤٣	١٦٣
	﴿أُولَـــئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ﴾	١٥٧	٨٧-١٥٧
	﴿يَتَّخِذُ مِن دُونِ اللّهِ أَندَاداً﴾	١٦٥	١١٢
	﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالأُنثَى بِالأُنثَى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ﴾	١٧٨	٣٠-٣٤
	﴿أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ﴾	١٨٦	١٥٠

السورة	الآيــة	رقم الآية	رقم الصفحة
البقرة	﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَآئِكُمْ﴾ إلى قوله ﴿ثُمَّ أَتِمُّواْ الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾	١٨٧	١٥٨
	﴿وَأَتِمُّواْ الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّهِ﴾	١٩٦	١٦١
	﴿فَمَن تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ﴾	١٩٦	١٦٢
	﴿وَاتَّقُواْ اللّهَ وَاعْلَمُواْ أَنَّ اللّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾	١٩٦	١٤٨
	﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللّهُ النَّبِيِّينَ﴾	٢١٣	٤٤
	﴿وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ﴾	٢١٦	٢٠٧
	﴿وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ﴾	٢١٩	٢٣٩
	﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلاَثَةَ قُرُوَءٍ﴾	٢٢٨	٢٢٢
	﴿وَإِن طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ﴾	٢٣٧	٧٩
	﴿وَقُومُواْ لِلّهِ قَانِتِينَ﴾	٢٣٨	١٥٥
	﴿مَّن ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ﴾	٢٤٥	١٥٠
	﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ﴾	٢٥٥	٥٩
	﴿الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ﴾	٢٧٥	٧٩
آل عمران	﴿مَالِكَ الْمُلْكِ﴾	٢٦	١٣٠
	﴿وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ﴾	٤٧	٧٩
	﴿لاَ يَأْلُونَكُمْ خَبَالاً﴾	١١٨	٢٣٤
	﴿وَلِيُمَحِّصَ اللّهُ الَّذِينَ آمَنُواْ﴾	١٤١	٢٩-٢٣٠
	﴿وَلاَ تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُواْ فِي سَبِيلِ اللّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاء عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾	١٦٩	١٦٣
النساء	﴿ذَلِكَ أَدْنَى أَلاَّ تَعُولُواْ﴾	٣	٢٢٨

السورة	الآيــة	رقم الآية	رقم الصفحة
النساء	﴿وَآتُواْ النِّسَاء صَدُقَاتِهِنَّ نحْلَةً﴾	٤	٧١
	﴿وَلاَ تَنكِحُواْ مَا نَكَحَ آبَاؤُكُم مِّنَ النِّسَاء إِلاَّ مَا قَدْ سَلَفَ﴾	٢٢	١٩٦
	﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَاء ذَلِكُمْ أَن تَبْتَغُواْ بِأَمْوَالِكُم مُّحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ فَمَا اسْتَمْتَعْتُم بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً﴾	٢٤	١٦
	﴿وَخُلِقَ الإِنسَانُ ضَعِيفًا﴾	٢٨	١٠٢
	﴿أَوْ جَاء أَحَدٌ مِّنكُم مِّن الْغَآئِطِ﴾	٤٣	٩٦
	﴿أَوْ لاَمَسْتُمُ النِّسَاء﴾	٤٣	٧٧-٨٠
	﴿وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُواْ بِالْعَدْلِ﴾	٥٨	٨٧
	﴿فَلاَ وَرَبِّكَ لاَ يُؤْمِنُونَ حَتَّىَ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ﴾	٦٥	٣٠
	﴿وَكَانَ اللّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُّقِيتًا﴾	٨٥	١٢٦
	﴿وَتَرْجُونَ مِنَ اللّهِ مَا لاَ يَرْجُونَ﴾	١٠٤	١٨٩
	﴿وَمَن يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتَ مِن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُوْلَـئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ﴾	١٢٤	١٧١
	﴿وَاتَّخَذَ اللّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلاً﴾	١٢٥	٣١
	﴿وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾	١٧١	٢١٦
المائدة	﴿وَبَعَثْنَا مِنهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا﴾	١٢	٢٨
	﴿وَعَزَّرْتُمُوهُمْ﴾	١٢	٤٦
	﴿فَلاَ تَخْشَوُاْ النَّاسَ وَاخْشَوْنِ﴾	٤٤	١٥٨
	﴿فَجَزَاء مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ﴾	٩٥	٦٣
	﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَسْأَلُواْ عَنْ أَشْيَاء﴾	١٠١	١٥

السورة	الآيـــة	رقم الآية	رقم الصفحة
المائدة	﴿مَا جَعَلَ اللّهُ مِن بَحِيرَةٍ وَلاَ سَآئِبَةٍ﴾	١٠٣	٢٤٠
	﴿قَالَ اللّهُ إِنِّي مُنَزِّلُهَا عَلَيْكُمْ فَمَن يَكْفُرْ بَعْدُ مِنكُمْ فَإِنِّي أُعَذِّبُهُ عَذَابًا لاَّ أُعَذِّبُهُ أَحَدًا مِّنَ الْعَالَمِينَ﴾	١١٥	١٤٨
الأنعام	﴿ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُواْ بِرَبِّهِم يَعْدِلُونَ﴾	١	٧١
	﴿ثُمَّ قَضَى أَجَلاً﴾	٢	٤٣-٢٢٠
	﴿أَلَمْ يَرَوْاْ كَمْ أَهْلَكْنَا مِن قَبْلِهِم مِّن قَرْنٍ﴾	٦	٢٢٢
	﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لأَبِيهِ آزَرَ﴾	٧٤	٨٨
	﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا﴾	٧٦	٣٠
	﴿الَّذِينَ آمَنُواْ وَلَمْ يَلْبِسُواْ إِيمَانَهُم بِظُلْمٍ﴾	٨٢	٢١٥
	﴿يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾	١٢٥	٧٤-١٩٧
	﴿وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُواْ﴾	١٥٢	٨٧
الأعراف	﴿فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ﴾	١٠٧	١٩٣
	﴿سَأَصْرِفُ عَنْ آيَاتِيَ الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ﴾	١٤٦	١٢٩
	﴿وَلَمَّا سُقِطَ فِي أَيْدِيهِمْ﴾	١٤٩	٦٤
	﴿مَن يُضْلِلِ اللّهُ فَلاَ هَادِيَ لَهُ﴾	١٨٦	١٤٨
الأنفال	﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الأَنفَالِ﴾	١	٥٢
التوبة	﴿فَاللّهُ أَحَقُّ أَن تَخْشَوْهُ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾	١٣	١٥٨
	﴿حَتَّى يُعْطُواْ الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾	٢٩	٦٦
	﴿إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ﴾	٣٧	٢٠٩
	﴿وَلأَوْضَعُواْ خِلاَلَكُمْ يَبْغُونَكُمُ الْفِتْنَةَ﴾	٤٧	١٤

السورة	الآيــة	رقم الآية	رقم الصفحة
التوبة	﴿جَنَّاتِ عَدْنٍ﴾	٧٢	١٣٥
يونس	﴿وَلَوْلاَ كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِن رَّبِّكَ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ﴾	١٩	٤٣
	﴿وَأَسَرُّواْ النَّدَامَةَ لَمَّا رَأَوُاْ الْعَذَابَ﴾	٥٤	١٨٣
هود	﴿وَامْرَأَتُهُ قَآئِمَةٌ فَضَحِكَتْ فَبَشَّرْنَاهَا بِإِسْحَقَ﴾	٧١	١٠٨-١١٠
	﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَى بِآيَاتِنَا وَسُلْطَانٍ مُّبِينٍ﴾	٩٦	٢١٤
	﴿وَلاَ تَرْكَنُواْ إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُواْ﴾	١١٣	١٩٢
يوسف	﴿وَمَا أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ﴾	١٧	١٧٠
	﴿فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ﴾	٣١	١٠٣
	﴿وَلَمَّا فَصَلَتِ الْعِيرُ﴾	٩٤	٢٣٥
الرعد	﴿وَقَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِمُ الْمَثُلاَتُ﴾	٦	١٠٧
	﴿طُوبَى لَهُمْ وَحُسْنُ مَآبٍ﴾	٢٩	٨٩
	﴿أَفَلَمْ يَيْأَسِ الَّذِينَ آمَنُواْ أَن لَّوْ يَشَاء اللّهُ﴾	٣١	٨٤-٢٣٤
	﴿مَّثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ﴾	٣٥	١٠٤-١٠٥-١٠٦
إبراهيم	﴿مِّن وَرَآئِهِ جَهَنَّمُ﴾	١٦	١٨٦
	﴿مُهْطِعِينَ مُقْنِعِي رُءُوسِهِمْ﴾	٤٣	٢٣٨
الحجر	﴿فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ﴾	٩٤	٩١
النحل	﴿إِن تَحْرِصْ عَلَى هُدَاهُمْ فَإِنَّ اللّهَ لاَ يَهْدِي مَن يُضِلُّ﴾	٣٧	١٤٨
	﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾	٤٤	١٢٣

السورة	الآيـــة	رقم الآية	رقم الصفحة
النحل	﴿يَتَفَيَّأُ ظِلاَلُهُ عَنِ الْيَمِينِ﴾	٤٨	١٩٤
	﴿وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِالأُنثَى ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ * يَتَوَارَى مِنَ الْقَوْمِ مِن سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ...﴾	٥٨-٥٩	٢١٠
	﴿وَإِنَّ لَكُمْ فِي الأَنْعَامِ لَعِبْرَةً نُّسْقِيكُم مِّمَّا فِي بُطُونِهِ...﴾	٦٦	٦٣
	﴿إِنَّ اللّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ﴾	٩٠	١٦١
	﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلّهِ حَنِيفًا﴾	١٢٠	٤٥
الإسراء	﴿وَقَضَيْنَا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ﴾	٤	٤٣-٢٢٠
	﴿وَكَانَ الإِنسَانُ عَجُولاً﴾	١١	١٠٢
	﴿وَإِذَا أَرَدْنَا أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُواْ فِيهَا﴾	١٦	٢٣٧
	﴿وَقَضَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُواْ إِلاَّ إِيَّاهُ﴾	٢٣	٤٣-٢٢٠
	﴿وَلاَ تَقْتُلُواْ أَوْلاَدَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلاقٍ..﴾	٣١	٢١٠
	﴿وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلاَّ فِتْنَةً لِّلنَّاسِ وَالشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ فِي الْقُرْآنِ﴾	٦٠	١٣٨-١٣٩
	﴿فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَّكَ﴾	٧٩	٥٢
الكهف	﴿الْحَمْدُ لِلّهِ الَّذِي أَنزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَل لَّهُ عِوَجَا﴾	١	٢٠٥
	﴿وَإِذَا غَرَبَت تَّقْرِضُهُمْ ذَاتَ الشِّمَالِ﴾	١٧	٢٣٨
	﴿وَدَخَلَ جَنَّتَهُ وَهُوَ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ﴾	٣٥	١٤٠
	﴿فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ﴾	٥٠	٣٣-١٤٥
	﴿وَجَعَلْنَا بَيْنَهُم مَّوْبِقًا﴾	٥٢	٩٨
	﴿أَوْ أَمْضِيَ حُقُبًا﴾	٦٠	٨٥

السورة	الآيــة	رقم الآية	رقم الصفحة
الكهف	﴿وَكَانَ وَرَاءهُم مَّلِكٌ﴾	٧٩	١٨٦-١٨٧
	﴿فَخَشِينَا أَن يُرْهِقَهُمَا طُغْيَانًا وَكُفْرًا﴾	٨٠	١٥٨
مريم	﴿وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ﴾	٢٠	٨٠
	﴿وَأَنذِرْهُمْ يَوْمَ الْحَسْرَةِ﴾	٣٩	١٩٥
	﴿أَوْ تَسْمَعُ لَهُمْ رِكْزًا﴾	٩٨	٢٢٨
طه	﴿بَيْضَاء مِنْ غَيْرِ سُوءٍ﴾	٢٢	٧٨
	﴿اشْدُدْ بِهِ أَزْرِي﴾	٣١	١١٥-١١٦
	﴿فَيَذَرُهَا قَاعًا صَفْصَفًا * لاَ تَرَى فِيهَا عِوَجًا وَلاَ أَمْتًا﴾	١٠٦-١٠٧	٢٠٥
	﴿يَوْمَئِذٍ يَتَّبِعُونَ الدَّاعِيَ لاَ عِوَجَ لَهُ﴾	١٠٨	٢٠٥
الأنبياء	﴿أَهَذَا الَّذِي يَذْكُرُ آلِهَتَكُمْ﴾	٣٦	١١٧
	﴿خُلِقَ الإِنسَانُ مِنْ عَجَلٍ﴾	٣٧	١٠٢
	﴿سَأُرِيكُمْ آيَاتِي فَلاَ تَسْتَعْجِلُونِ﴾	٣٧	١٢٨
	﴿نَفْحَةٌ مِّنْ عَذَابِ رَبِّكَ﴾	٤٦	٢٤٠
	﴿سَمِعْنَا فَتًى يَذْكُرُهُمْ يُقَالُ لَهُ إِبْرَاهِيمُ﴾	٦٠	١١٧
	﴿وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَقَ وَيَعْقُوبَ نَافِلَةً﴾	٧٢	٥٢
	﴿وَذَا النُّونِ إِذ ذَّهَبَ مُغَاضِبًا﴾	٨٧	٩٦-٢١١
	﴿وَحَرَامٌ عَلَى قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا أَنَّهُمْ لاَ يَرْجِعُونَ﴾	٩٥	٩٢-١١٦
الحج	﴿إِنَّ اللَّهَ يُدْخِلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأَنْهَارُ﴾	١٤	١٣١- ١٣٢-١٣٣
	﴿مِن كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ﴾	٢٧	٣٣

السورة	الآيـــة	رقم الآية	رقم الصفحة
الحج	﴿ثُمَّ لْيَقْضُوا تَفَثَهُمْ وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ﴾	٢٩	١٢٤-١٥٣
	﴿حُنَفَاء لِلَّهِ غَيْرَ مُشْرِكِينَ بِهِ﴾	٣١	١٤٤
	﴿وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ﴾	٤٠	٨٧
المؤمنون	﴿الَّذِينَ يَرِثُونَ الْفِرْدَوْسَ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾	١١	١٣٥
	﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ﴾	٩١	١٢٨
	﴿تَلْفَحُ وُجُوهَهُمُ النَّارُ﴾	١٠٤	٢٤٠
النور	﴿وَلاَ يَأْتَلِ أُوْلُوا الْفَضْلِ مِنكُمْ﴾	٢٢	٢١١
	﴿وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِن مَّاء﴾	٤٥	٦٢
	﴿وَإِن يَكُن لَّهُمُ الْحَقُّ يَأْتُوا إِلَيْهِ مُذْعِنِينَ﴾	٤٩	٣٦
الفرقان	﴿وَقَدِمْنَا إِلَى مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاء مَّنثُورًا﴾	٢٣	١٧٦
	﴿جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ لِبَاسًا وَالنَّوْمَ سُبَاتًا﴾	٤٧	١٨٢
النمل	﴿تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَانٌّ وَلَّى مُدْبِرًا﴾	١٠	١٩٣
القصص	﴿لِتُنذِرَ قَوْمًا﴾	٤٦	١٩٥
الروم	﴿وَلَهُ الْمَثَلُ الأَعْلَى﴾	٢٧	١٠٧
	﴿وَمَا آتَيْتُم مِّن رِّبًا لِّيَرْبُوَ فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلاَ يَرْبُو عِندَ اللَّهِ﴾	٣٩	١٥٦
لقمان	﴿يَا بُنَيَّ لاَ تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾	١٣	١٦١-٢٥٦-٢١٥

السورة	الآيـــة	رقم الآية	رقم الصفحة
الأحزاب	﴿مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِن صَيَاصِيهِمْ﴾	٢٦	٧٣
	﴿يُضَاعَفْ لَهَا الْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ﴾	٣٠	٢١٥
	﴿وَمَن يَقْنُتْ مِنكُنَّ لِلَّهِ وَرَسُولِهِ وَتَعْمَلْ صَالِحًا نُّؤْتِهَا أَجْرَهَا مَرَّتَيْنِ﴾	٣١	٢١٥
	﴿وَلاَ يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلاَّ اللَّهَ﴾	٣٩	١٥٨
	﴿مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ﴾	٤٩	٨٠
	﴿إِنَّا عَرَضْنَا الأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الإِنسَانُ﴾	٧٢	٢٤١
سبأ	﴿تَأْكُلُ مِنسَأَتَهُ﴾	١٤	٦٠
	﴿حَتَّى إِذَا فُزِّعَ عَن قُلُوبِهِمْ﴾	٢٣	٢٠٢
فاطر	﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ﴾	١	٢٢٦
يس	﴿وَاضْرِبْ لَهُم مَّثَلاً أَصْحَابَ الْقَرْيَةِ﴾	١٣	٢١٦
الصافات	﴿يُطَافُ عَلَيْهِم بِكَأْسٍ مِن مَّعِينٍ﴾	٤٥	٥٨
	﴿إِنَّهَا شَجَرَةٌ تَخْرُجُ فِي أَصْلِ الْجَحِيمِ طَلْعُهَا كَأَنَّهُ رُؤُوسُ الشَّيَاطِينِ﴾	٦٤-٦٥	٩٥-١٣٨-١٣٣٩
ص	﴿إِنَّ هَذَا أَخِي لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً وَلِيَ نَعْجَةٌ وَاحِدَةٌ﴾	٢٣	٧٧
	﴿إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِن طِينٍ﴾	٧١	٢١٦
	﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي﴾	٧٢	٢١٦

السورة	الآيـــة	رقم الآية	رقم الصفحة
الزُّمَر	﴿وَجَعَلَ لِلَّهِ أَندَادًا﴾	٨	١١٢
	﴿أَمَّنْ هُوَ قَانِتٌ آنَاء اللَّيْلِ سَاجِدًا وَقَائِمًا﴾	٩	١٥٦
	﴿إِنَّمَا يُوَفَّى الصَّابِرُونَ أَجْرَهُم بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾	١٠	١٥٧
غافر	﴿وَقَالَ رَبُّكُمُ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ...﴾	٦٠	١٥٠
فصلت	﴿قُلْ أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ﴾	٩	١٨٤
	﴿فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ...﴾	١٢	٤٣
	﴿وَقَالُوا لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدتُّمْ عَلَيْنَا...﴾	٢١	٧٧
الشورى	﴿وَلَوْلاَ كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِن رَّبِّكَ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى لَّقُضِيَ بَيْنَهُمْ﴾	١٤	٢٢٠
	﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا﴾	٥٢	٢١٦
الزخرف	﴿يُطَافُ عَلَيْهِم بِصِحَافٍ مِّن ذَهَبٍ وَأَكْوَابٍ﴾	٧١	٥٩-١٩٢
الدخان	﴿إِنَّ شَجَرَةَ الزَّقُّومِ * طَعَامُ الأَثِيمِ﴾	٤٣-٤٤	١٣٨
الجاثية	﴿قُل لِّلَّذِينَ آمَنُوا يَغْفِرُوا لِلَّذِينَ لا يَرْجُون أَيَّامَ اللَّهِ﴾	١٤	١٩٠
محمد	﴿فِي لَحْنِ الْقَوْلِ﴾	٣٠	٢٣٣
	﴿وَلَن يَتِرَكُمْ أَعْمَالَكُمْ﴾	٣٥	٢٢٤

السورة	الآيـــة	رقم الآية	رقم الصفحة
الفتح	﴿الظَّانِّينَ بِاللَّهِ ظَنَّ السَّوْءِ عَلَيْهِمْ دَائِرَةُ السَّوْءِ﴾	٦	٧٨
	﴿وَتُعَزِّرُوهُ وَتُوَقِّرُوهُ﴾	٩	٤٦-٥٧
	﴿ذَلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَمَثَلُهُمْ فِي الأِنجِيلِ﴾	٢٩	١٠٥-١٠٦-١٣٣
الحجرات	﴿حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ﴾	٩	٥٣
ق	﴿ذَلِكَ يَوْمُ الْخُرُوجِ﴾	٤٢	١٣٢
الذاريات	﴿يَوْمَ هُمْ عَلَى النَّارِ يُفْتَنُونَ﴾	١٣	٦٤
الطور	﴿أَمْ يَقُولُونَ شَاعِرٌ نَّتَرَبَّصُ بِهِ رَيْبَ الْمَنُونِ﴾	٣٠	٢١٣
النجم	﴿فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى﴾	٩	٦١
	﴿الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلاَّ اللَّمَمَ﴾	٣٢	٥١-١٤٢
الرحمن	﴿ذَوَاتَا أَفْنَانٍ﴾	٤٨	٩٤
	﴿مُتَّكِئِينَ عَلَى فُرُشٍ بَطَائِنُهَا مِنْ إِسْتَبْرَقٍ﴾	٥٤	٢٢٤-٢٢٨
			٢٢٤-٢٢٨
الواقعة	﴿إِذَا وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ﴾	١-٢	١٢٤-١٣٢
	﴿فَظَلْتُمْ تَفَكَّهُونَ﴾	٦٥	٨١
المجادلة	﴿كُبِتُوا كَمَا كُبِتَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ﴾	٥	٨٠
	﴿وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ﴾	٢٢	٢١٧
الحشر	﴿مَّا أَفَاء اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى﴾	٧	٥٣
الصف	﴿هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى تِجَارَةٍ تُنجِيكُم مِّنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ﴾	١٠	١٧٦

السورة	الآيــة	رقم الآية	رقم الصفحة
التغابن	﴿ذَلِكَ يَوْمُ التَّغَابُنِ﴾	٩	١٧٦
الطلاق	﴿وَمَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ﴾	٧	٢١٢
التحريم	﴿عَلَيْهَا مَلاَئِكَةٌ غِلاَظٌ شِدَادٌ﴾	٦	١٧٧
	﴿وَكَانَتْ مِنَ الْقَانِتِينَ﴾	١٢	١٥٦
القلم	﴿ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ﴾	١	٩٦
	﴿وَغَدَوْا عَلَى حَرْدٍ قَادِرِينَ﴾	٢٥	٧١
	﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ﴾	٤٢	٢٣٥
الحاقة	﴿الْحَاقَّةُ * مَا الْحَاقَّةُ * وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْحَاقَّةُ﴾	١-٢-٣	١٣١
	﴿كَذَّبَتْ ثَمُودُ وَعَادٌ بِالْقَارِعَةِ﴾	٤	١٣١
	﴿إِلاَّ مِنْ غِسْلِينٍ * لاَ يَأْكُلُهُ إِلاَّ الْخَاطِؤُونَ﴾	٣٦-٣٧	١٣٨
المعارج	﴿عَنِ الْيَمِينِ وَعَنِ الشِّمَالِ عِزِينَ﴾	٣٧	٢٣١
	﴿كَأَنَّهُمْ إِلَى نُصُبٍ يُوفِضُونَ﴾	٤٣	٢٣٣
نوح	﴿مَّا لَكُمْ لاَ تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا﴾	١٣	١٨٩
الجن	﴿وَأَنَّهُ تَعَالَى جَدُّ رَبِّنَا مَا اتَّخَذَ صَاحِبَةً وَلاَ وَلَدًا﴾	٣	٧٠
	﴿وَأَنَّهُ كَانَ رِجَالٌ مِّنَ الْإِنسِ يَعُوذُونَ بِرِجَالٍ مِّنَ الْجِنِّ فَزَادُوهُمْ رَهَقًا﴾	٦	١١٩-١٢٠
	﴿وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ﴾	١٨	١٥٥
المزمل	﴿وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلاً﴾	٨	١٥٢

السورة	الآيــة	رقم الآية	رقم الصفحة
المدثر	﴿وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ﴾	٥	٢٧
	﴿فَإِذَا نُقِرَ فِي النَّاقُورِ﴾	٨	١٣٣
	﴿فَرَّتْ مِن قَسْوَرَةٍ﴾	٥١	٩٧
القيامة	﴿وَلَوْ أَلْقَى مَعَاذِيرَهُ﴾	١٥	٨٥
	﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ * إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾	٢٢-٢٣	٢٤١
النبأ	﴿وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا﴾	٩	١٨١
	﴿وَأَنزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاء ثَجَّاجًا﴾	١٤	٢٥
النازعات	﴿يَوْمَ تَرْجُفُ الرَّاجِفَةُ * تَتْبَعُهَا الرَّادِفَةُ﴾	٦-٧	١٣٤
	﴿أَمِ السَّمَاء بَنَاهَا﴾	٢٧	١٨٤
	﴿وَالأَرْضَ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا﴾	٣٠	١٨٤
عبس	﴿بِأَيْدِي سَفَرَةٍ * كِرَامٍ بَرَرَةٍ﴾	١٥-١٦	٣١
	﴿ثُمَّ أَمَاتَهُ فَأَقْبَرَهُ﴾	٢١	٢٠٤
	﴿وَفَاكِهَةً وَأَبًّا﴾	٣١	٦١
	﴿فَإِذَا جَآءَتِ الصَّآخَّةُ﴾	٣٣	١٣٣
التكوير	﴿وَإِذَا الْمَوْؤُودَةُ سُئِلَتْ﴾	٨	٢١٠
المطففين	﴿وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ﴾	١	١٣٨
	﴿أَلاَ يَظُنُّ أُولَئِكَ أَنَّهُم مَّبْعُوثُونَ * لِيَوْمٍ عَظِيمٍ * يَوْمَ يَقُومُ النَّاسُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾	٤-٥-٦	١٣٠
	﴿كَلاَّ بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِم مَّا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾	١٤	٢٢٢-٢٣٦
	﴿وَمِزَاجُهُ مِن تَسْنِيمٍ﴾	٢٧	١٣٦

السورة	الآيــة	رقم الآية	رقم الصفحة
الطارق	﴿إِنَّهُ عَلَى رَجْعِهِ لَقَادِرٌ﴾	٨	٧٥
	﴿وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الرَّجْعِ﴾	١١	٧٥
الغاشية	﴿وَزَرَابِيُّ مَبْثُوثَةٌ﴾	١٦	٦٠
الفجر	﴿فَصَبَّ عَلَيْهِمْ رَبُّكَ سَوْطَ عَذَابٍ﴾	١٣	٦٥
الشَّرح	﴿وَوَضَعْنَا عَنكَ وِزْرَكَ * الَّذِي أَنقَضَ ظَهْرَكَ﴾	٢-٣	١١٧
العلق	﴿سَنَدْعُ الزَّبَانِيَةَ﴾	١٨	١٧٧
القارعة	﴿فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ﴾	٩	١٣٨
الهمزة	﴿وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ﴾	١	١٣٨
	﴿كَلاَّ لَيُنبَذَنَّ فِي الْحُطَمَةِ * وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْحُطَمَةُ *	٤-٥	١٢٣
	نَارُ اللَّهِ الْمُوقَدَةُ * الَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى الأَفْئِدَةِ *	٦-٧	
	إِنَّهَا عَلَيْهِم مُّؤْصَدَةٌ * فِي عَمَدٍ مُّمَدَّدَةٍ﴾	٨-٩	

فهرس المصادر والمراجع

١- ابن عباس مؤسس علوم العربية، د. عبد الكريم بن محمد بكّار. مكتبة السوادي، جدة، ط١، ١٤١١هـ - ١٩٩٠م.

٢- الإتقان في علوم القرآن، لجلال الدين السيوطي. تح: محمد شريف سُكّر، دار إحياء العلوم، بيروت، ط٣، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م.

٣- إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول لمحمد الشوكاني. تح: محمد حسن إسماعيل الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م.

٤- الأزهري اللغوي وكتابه الزاهر، د. سميح أبو مغلي. دار الفكر، عَمَّان، ط١، ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م.

٥- الاستشهاد والاحتجاج باللغة، د. محمد عيد. عالم الكتب، القاهرة، ط٣، ١٩٨٨م.

٦- أسماء الله الحسنى. دراسة في البنية والدلالة، د. أحمد مختار عمر. عالم الكتب، القاهرة، ط١، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.

٧- الأشباه والنظائر في القرآن الكريم، لمقاتل بن سليمان البلخي. تح: د. عبد الله محمود شحاته، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط٢، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.

٨- الأصمعيات، لأبي سعيد عبد الملك الأصمعي. تح: أحمد محمد شاكر وعبد السلام محمد هارون، بيروت، ط٥.

٩- الأصول، د. تمّام حَسَّان. دار الثقافة، الدار البيضاء، ١٤١١هـ - ١٩٩١م.

١٠- أصول تراثية في علم اللغة، د. كريم زكي حسام الدين. مكتبة الأنجلو المصرية، ط٢، ١٩٨٥م.

١١- الأضداد، محمد بن المستنير، قطرب. تح: د. حنّا حدّاد، دار العلوم، الرياض، ط١، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٤م.

١٢- الأضداد، محمد بن القاسم الأنباري. تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

١٣- الأضداد في اللغة، محمد حسين آل ياسين. مطبعة المعارف، بغداد، ط١، ١٣٩٤هـ - ١٩٧٤م.

١٤- إعلام الموقعين عن ربّ العالمين، لابن القيم الجوزية. تح: محي الدين عبد الحميد، دار الفكر، بيروت.

١٥- الاقتراح في علم أصول النحو، لجلال الدين السيوطي. تح: محمد حسن إسماعيل الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م.

١٦- إنباه الرواة على أنباه النحاة، للقفطي. تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط١، ١٩٥٢م.

١٧- الأوائل، لأبي هلال العسكري. تح: د. وليد قصّاب ومحمد المصري، دار العلوم للطباعة والنشر.

١٨- إيضاح الوقف والابتداء في كتاب الله عز وجل، محمد بن القاسم الأنباري. تح: محي الدين عبد الرحمن رمضان، من مطبوعات مجمع اللغة العربية، دمشق، ١٣٩٠هـ - ١٩٧١م.

١٩- الإيمان، لابن تيمية. تح: محمد الزبيدي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.

٢٠- البحث اللغوي عند العرب، د. أحمد مختار عمر. عالم الكتب، القاهرة، ط٦، ١٩٨٨م.

٢١- البرهان في علوم القرآن، بدر الدين الزركشي. تح: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت.

٢٢- بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، لمجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي. المكتبة العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

٢٣- بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، جلال الدين السيوطي. تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت.

٢٤- تأويل مشكل القرآن، لابن قتيبة. تح: السيد أحمد صقر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٣، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.

٢٥- التضاد في القرآن الكريم بين النظرية والتطبيق، محمد نور الدين المنجد. دار الفكر، دمشق، ط١، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.

٢٦- التطور الدلالي بين لغة الشعر ولغة القرآن، عودة خليل أبو عودة. مكتبة المنار، الزرقاء، ط١، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.

٢٧- التعبير الاصطلاحي، د. كريم زكي حسام الدين، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٥م.

٢٨- التعريفات، للشريف الجرجاني. دار الفكر، بيروت، ط١، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.

٢٩- تفسير أسماء الله الحسنى، للزجاج. حققه ونشره: أحمد يوسف الدقاق، دمشق، ١٣٩٥هـ - ١٩٧٥م.

٣٠- تفسير البحر المحيط، لأبي حيان الأندلسي. تح: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي معوض وآخرون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.

٣١- تفسير غريب القرآن، لابن قتيبة. تح: إبراهيم محمد رمضان، دار مكتبة الهلال، بيروت، ط١، ١٤١١هـ - ١٩٩١م.

٣٢- تفسير القرآن العظيم، للإمام أبي الفداء الحافظ ابن كثير، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.

٣٣- التفسير العظيم للإمام ابن القيم، جمع: محمد أويس الندوي. تح: محمد حامد فقي، دار الكتب العلمية، بيروت.

٣٤- التفسير والمفسرون، د. محمد حسين الذهبي. ضبط نصوصه: أحمد الزعبي، دار الأرقم ابن أبي الأرقم، بيروت.

٣٥- تمام المنة في التعليق على فقه السنة، للألباني. دار الراية، الرياض - جدة، ط٤، ١٤١٧هـ.

٣٦- تهذيب اللغة، لأبي منصور الأزهري، والمحققون هم: (ج١/ عبد السلام هارون، ج٢/محمد علي النجار، ج٣/عبد الحليم النجار، ج٤/عبد الكريم الغرباوي، ج٥/د. عبد الله درويش، ج٦/محمد عبد المنعم خفاجي، ومحمود فرج العقدة، ج٧/د. عبد السلام سرحان، ج٨/عبد العظيم محمود، ج٩/عبد السلام هارون، ج١٠/علي حسن هلالي، ج١١/محمد أبو الفضل إبراهيم، ج١٢-١٣/محمد عبد العليم البردوني، ج١٤/يعقوب عبد النبي، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٣٨٤، ١٩٦٤م، ج١٥/إبراهيم الإبياري، دار الكاتب العربي.

٣٧- تيسير مصطلح الحديث، محمود الطحان. المركز الإسلامي للكتاب، الإسكندرية.

٣٨- ثلاثة كتب في الأضداد، للأصمعي، والسجستاني وابن السكيت ويليها ذيل في الأضداد للصغاني. تح: د. أوغست هفنر، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩١٣م.

٣٩- الجاسوس على القاموس، أحمد فارس أفندي. مطبعة الجوائب، القسطنطينية، ١٢٩٩هـ.

٤٠- جامع البيان في تأويل القرآن، لأبي جرير الطبري. دار الكتب العلمية، بيروت، ط٣، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.

٤١- الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي. مطبعة دار الكتب المصرية، ط٢، ١٣٥٤هـ - ١٩٣٥م.

٤٢- جمهرة اللغة، لابن دريد. دار صادر، ط١، ١٣٤٥هـ.

٤٣- حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح، لابن القيم الجوزية. تح: عصام الدين السبابطي، دار الحديث، القاهرة.

٤٤- خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، للبغدادي. تح: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، ط٤، ١٤١٨هـ.

٤٥- الخصائص، لابن جني. تح: محمد علي النجار، دار الكتب المصرية، ط٢.

٤٦- دراسات في فقه اللغة، د. صبحي الصالح. دار العلم للملايين، بيروت، ط١١، ١٩٨٦م.

٤٧- الدراسات اللغوية عند العرب، محمد حسين آل ياسين. دار مكتبة الحياة، بيروت، ط١، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.

٤٨- دلالة الألفاظ، إبراهيم أنيس. دار المعارف، ط٦، ١٩٨٦م.

٤٩- الدلالة اللغوية عند العرب، د. عبد الكريم مجاهد. دار الضياء، عمّان.

٥٠- ديوان امرئ القيس، دار صادر، بيروت، ط١، ١٣٧٧هـ - ١٩٥٧م.

٥١- الرسالة، للإمام الشافعي. تح: أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت.

٥٢- الزاهر في غريب ألفاظ الإمام الشافعي، لأبي منصور الأزهري. تح: د. عبد المنعم طوعي بشناتي، دار البشائر الإسلامية، ط١، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.

٥٣- الزينة في الكلمات الإسلامية العربية، لأبي حاتم الرازي. تح: حسين بن فيض الله الهمداني، دار الكتاب العربي، مصر، ط٢، ١٩٥٧.

٥٤- شذا العَرف في فن الصرف، أحمد الحملاوي. دار الثقة، ط٣.

٥٥- شرح مقدمة التفسير لشيخ الإسلام ابن تيمية، للشيخ محمد بن صالح العثيمين. تقديم: د. عبد الله محمد الطيار، دار الوطن، ط١، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.

٥٦- الصاحبي، لأبي الحسين أحمد بن فارس. تح: السيد أحمد صقر، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة.

٥٧- صحيح البخاري، للإمام البخاري، عالم الكتب، بيروت، ط٢، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.

٥٨- صحيح مسلم، للإمام مسلم، المكتبة الإسلامية، استانبول، ١٣٧٤هـ.

٥٩- صناعة المعجم الحديث، د. أحمد مختار عمر. عالم الكتب، ط١، ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م.

٦٠- طبقات الشافعية الكبرى، للإمام تاج الدين تقي الدين السبكي. دار المعرفة، بيروت، ط٢.

٦١- طبقات المفسرين، لشمس الدين الداودي. دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٣هـ.

٦٢- طبقات المفسرين، لجلال الدين السيوطي. راجع نسخة لجنة من العلماء بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية، بيروت.

٦٣- العقيدة في الله، محمد سليمان الأشقر. مكتبة الفلاح، بيروت، ط٥، ١٩٨٤م.

٦٤- عقيدة المؤمن، أبو بكر الجزائري. دار الكتب السلفية، القاهرة.

٦٥- علل القراءات، لأبي منصور الأزهري. تح: نوال إبراهيم الحلوة، ط١، ١٤١٢هـ - ١٩٩١م.

٦٦- علم الدلالة، د. أحمد مختار عمر. عالم الكتب، القاهرة، ط٣، ١٩٩٢م.

٦٧- علم الدلالة بين النظرية والتطبيق، د. أحمد نعيم الكراعين. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط١، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.

٦٨- علم الدلالة العربي النظرية والتطبيق، د. فايز الداية. دار الفكر، دمشق، ط١، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.

٦٩- علم اللغة، د. علي عبد الواحد وافي. دار نهضة مصر، القاهرة، ط٩.

٧٠- علم اللغة وصناعة المعجم، د. علي القاسمي. مطابع جامعة الملك سعود، الرياض، ط٢، ١٤١١هـ.

٧١- العين، للخليل بن أحمد الفراهيدي. تح: د. مهدي المخزومي و د. إبراهيم السامرائي، دار الرشيد للنشر.

٧٢- فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ابن حجر العسقلاني، رقّم كتبه وأبوابه محمد فؤاد عبد الباقي، دار الريان للتراث، القاهرة، ط١، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٦م.

٧٣- الفروق اللغوية، لأبي هلال العسكري. تح: حسام الدين القدسي، دار الكتب العلمية، بيروت.

٧٤- فقه السنة، السيد سابق. مكتبة الخدمات الحديثة.

٧٥- الفقه على المذاهب الأربعة، عبد الرحمن الجزيري. دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.

٧٦- فقه اللغة، للثعالبي. تح: د. جمال طلبة، دار الكتب العلمية، بيروت.

٧٧- فقه اللغة وخصائص العربية، محمد المبارك - دار الفكر، بيروت، ط٧، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.

٧٨- الفهرست، لابن النديم. دار المعرفة، بيروت.

٧٩- الفوائد المشوق في علوم القرآن وعلم البيان، لابن القيم الجوزية. دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

٨٠- في أصول النحو، سعيد الأفغاني. مطبعة جامعة دمشق، ط٣، ١٣٨٣هـ - ١٩٦٤م.

٨١- في علم الدلالة، د: عبد الكريم محمد حسن جبل. دار المعرفة الجامعية، الأزاريطة، ١٩٩٧م.

٨٢- الكشف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، للزمخشري. دار الفكر، ط١، ١٤٠٣هـ.

٨٣- الكليات، لأبي البقاء الكفوي. تح: د. عدنان درويش. محمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.

٨٤- لسان العرب، لابن منظور. دار صادر، بيروت، ط٣، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.

٨٥- اللغات في القرآن، لابن عباس. تح: صلاح الدين المنجد، دار الكتاب الجديد، بيروت، ط٢.

٨٦- اللغة العربية في رحاب القرآن الكريم، عبد العال سالم مكرم. عالم الكتب، ط١، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.

٨٧- اللغة العربية معناها ومبناها، د. تمام حسان. عالم الكتب، القاهرة، ط٣، ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م.

٨٨- لغة القرآن الكريم، عبد الجليل عبد الرحيم. مكتبة الرسالة الحديثة، ط١، ١٤٠١هـ.

٨٩- المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، لضياء الدين ابن الأثير. تح: د. أحمد الحوفي، د. بدوي طبانة، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة.

٩٠- مجاز القرآن، لأبي عبيدة معمر بن المثنى. تح: د. محمد فؤاد سزكين، مكتبة الخانجي، القاهرة.

٩١- مجاهد المفسر والتفسير، د. أحمد إسماعيل نوفل. دار الصفوة، ط١، ١٤١١هـ - ١٩٩٠م.

٩٢- مختصر تفسير ابن كثير، محمد علي الصابوني. دار القرآن الكريم، بيروت، ط٣، ١٣٩٩هـ.

٩٣- المخصص، لابن سيده. دار الكتب العلمية، بيروت.

٩٤- المزهر في علوم اللغة وأنواعها، عبد الرحمن جلال الدين السيوطي. تح: محمد أحمد جاد المولى، علي محمد البجاوي، محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر، بيروت.

٩٥- المستصفى في علم الأصول، لأبي حامد الغزالي. تح: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م.

٩٦- المشترك اللغوي نظرية وتطبيقاً، د. توفيق شاهين، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.

٩٧- المعاجم العربية المُجنَّسة في ضوء علم اللغة الحديث، د. محمد العريان. دار الطباعة المحمدية، القاهرة، ط٢، ١٤١٠هـ - ١٩٨٩م.

٩٨- المعاجم اللغوية، د. إبراهيم محمد نجا. ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م.

٩٩- معاني القرآن، للأخفش الأوسط. تح: د. فائز فارس، دار البشير، ط٣، ١٤٠٣هـ - ١٩٨١م.

١٠٠- معاني القرآن، لأبي زكريا الفراء. تح: أحمد يوسف نجاتي، محمد علي النجار، دار السرور.

١٠١- معاني القرآن، للكسائي. تح: د. عيسى شحاته عيسى، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٨م.

١٠٢- معاني القرآن وإعرابه، لأبي إسحق الزجاج. تح: د. عبد الجليل عبده شلبي، عالم الكتب، بيروت، ط١، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

١٠٣- المعجم العربي نشأته وتطوره، د. حسين نصار. دار مصر للطباعة، ط٤، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

١٠٤- معجم غريب القرآن مستخرجاً من صحيح البخاري، محمد فؤاد عبد الباقي. دار المعرفة، بيروت ط٢.

١٠٥- المُعَرَّب من الكلام الأعجمي على حروف المعجم، لأبي منصور الجواليقي. تح: خليل عمران المنصور. دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.

١٠٦- المفردات في غريب القرآن، للراغب الأصفهاني. تح: محمد خليل عيتاني. دار المعرفة، بيروت، ط١، ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م.

١٠٧- مقاييس اللغة، لأحمد ابن فارس. تح: عبد السلام محمد هارون. دار الجيل، بيروت.

١٠٨- مقدمة لدراسة التراث المعجمي العربي، د. حلمي خليل. دار النهضة العربية، بيروت، ط١، ١٩٩٧م.

١٠٩- مناهل العرفان في علوم القرآن، محمد عبد العظيم الزرقاني. دار الفكر، بيروت، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

١١٠- المُنَجِّد في اللغة، لأبي الحسين علي بن الحسن الهنائي المشهور بكراع. تح: د. أحمد مختار عمر، د. ضاحي عبد الباقي، عالم الكتب، القاهرة، ط٢، ١٩٨٨م.

١١١- من قضايا المعجم العربي قديماً وحديثاً، د. محمد رشاد الحمزاوي. دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٩٨٦م.

١١٢- المُهَذَّب فيما وقع في القرآن من المُعَرَّب، لجلال الدين السيوطي. تح: د. التهامي الراجحي الهاشمي، طبع تحت إشراف اللجنة المشتركة لنشر التراث الإسلامي بين حكومة المملكة المغربية وحكومة دولة الإمارات العربية المتحدة.

١١٣- الموافقات في أصول الشريعة، لأبي إسحاق الشاطبي. تح: عبد الله دراز، محمد عبد الله دراز، عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت.

١١٤- الموطأ للإمام مالك بن أنس، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة.

١١٥- النهاية في غريب الحديث والأثر، للإمام مجد الدين أبي السعادات، ابن الأثير. تح: طاهر أحمد الزاوي، محمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية، بيروت.

١١٦- الوافي بالوفيات، للصفدي. تح: هلموت ريتر، فسبادن ١٩٦١م.

١١٧- الوجوه والنظائر في القرآن الكريم، سلوى محمد العوا. دار الشروق، القاهرة، ط١، ١٩٩٨م.

١١٨- الوجوه والنظائر في القرآن الكريم، هارون بن موسى. تح: د. حاتم صالح الضامن، وزارة الثقافة والإعلام دائرة الآثار والتراث، ١٤٠٩هـ.

الرسائل الجامعية:

١- كتاب "معاني القرآن وإعرابه" للزجاج. دراسة لغوية. خالد بن محمد الجمعة، (رسالة ماجستير) جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض، مكتبة الجامعة قسم الطلاب، ١٤١٥هـ.

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة
- ملخص الرسالة	
- المقدمة .	
- التمهيد .	
أ- المعجم والتفسير .	١-٤
ب-التفسير والمفسرون في معجم التهذيب .	٥-٢٤
- الفصل الأول: الأصول .	
١- تمهيد	٢٥
٢- الأصول عند الزجاج .	٢٥-٣٢
٣- الأصول عند غير الزجاج من المفسرين .	٣٣-٣٥
٤- سمات الأصول .	٣٦-٣٩
٥- آثار الأصول .	٤٠-٤٩
٦- موقف الأزهري من الأصول .	٥٠-٥٥
الفصل الثاني: تعدد المعنى .	
١- تمهيد .	٥٦-٥٧
٢- تعدد المعاني الفرعية .	٥٨-٦٨
٣- المشترك اللفظي .	٦٩-٩٩
٤-غرائب التفسير .	١٠٠-١١١
٥- الأضداد .	١١٢-١٢١
الفصل الثالث: المعاني الإسلامية .	
١- تمهيد .	١٢٢-١٢٤
٢- الألفاظ الدالة على ذوات .	١٢٥-١٤٠
٣- الألفاظ الدالة على أحداث .	١٤١-١٥٩
٤- موقف الأزهري .	١٦٠-١٦٥
٥- التغير الدلالي في الألفاظ الإسلامية .	١٦٦-١٧٤
٦- خلاصة الآثار المعجمية .	١٧٥-١٧٩