كلية الدراسات العليا

برنامج ماجستير اللغة العربية وآدابها

"أثر السياق القرآني في الترجيح اللغوي: دراسة تطبيقية على سورة طه"

"The effect of the Qur'anic context on linguistic weighting: An applied study on Surat Taha"

إعداد الطالب: محمد نائل العملة

الرقم الجامعي: 1185138

إشراف: د. عمر محمود مسلم

قدمت هذه الرسالة استكمالًا لمتطلبات الحصول على درجة الماجستير في برنامج ماجستير اللغة العربية وآدابها (2022)

جامعة بيرزيت
BIRZEIT UNIVERSITY

رسالة ماجستير بعنوان:

"أثر السياق القرآني في الترجيح اللغوي: دراسة تطبيقية على سورة طه"

"The effect of the Qur'anic context on linguistic weighting: An applied study on Surat Taha"

إعداد الطالب: محمد نائل العملة

الرقم الجامعي: 1185138

أعضاء لجنة المناقشة:

1- الدكتور: عمر مسلم. (مشرفًا) .....

2- الدكتور: نصر الله الشاعر. (مناقشًا) .....

3- الدكتور: تمام الشاعر. (مناقشًا) .....

قدمت هذه الرسالة استكمالًا لمتطلبات الحصول على درجة الماجستير في برنامج ماجستير اللغة العربية وآدابها (2022)

بسم الله الرحمن الرحيم

[وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ] [يوسف: 76]

[وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا] [طه: 114]

إهداء

إلى والديّ اللذَين كانا داعمَين لي في كلّ مرحلة حتّى وصلتُ إلى هنا.

إلى أهلي وأصدقائي الذين وثقوا بي وأعانوني بالدعاء أو المساعدة أو التحفيز.

إلى روح جدّي الغالي الذي هو قدوة لي في كلّ ما أعمل.

إلى أرواح شهدائنا الأبرار الذين قدّموا لهذا الوطن أثمن ما يملكون.

إلى أسرانا البواسل الذين جعلوا أعمارهم فداءً لهذا الوطن العزيز.

شكر وتقدير

الشكر وعظيم العرفان إلى الأستاذ عمر مسلم الذي شرّفني بأن أشرف على هذه الدراسة، والذي كان الأب الذي لم يبخل عليّ بالمساعدة والمشورة حتّى اكتملت هذه الدراسة.

والشكر وعظيم الامتنان إلى الأستاذ نصر الله الشاعر الذي كان الداعم والمساند طوال هذه المسيرة.

والشكر والتقدير إلى الأستاذ تمّام الشاعر الذي شرّفني بأن قبل مناقشة هذه الدراسة.

المحتويات

إهداء **4**

شكر وتقدير **5**

الملخص

10

مقدّمة **13**

تمهيد **18**

المبحث الأوّل: **18**

السياق لغة: 18

السياق اصطلاحًا: 19

نظريّة السياق بين القدامى والمحدَثين: 20

أوّلًا: نظريّة السياق عند القدامى: 20

ثانيًا: نظريّة السياق عند المحدَثين: 25

أهمّية السياق: 26

المبحث الثاني **28**

الترجيح لغةً: 28

الترجيح اصطلاحًا: 29

قواعد الترجيح المتعلّقة بالسياق القرآنيّ: 30

المبحث الثالث: **34**

الفصل الأوّل: **37**

أثر السياق القرآنيّ في الترجيح بين معاني الحروف: 37

الترجيح بين معاني "هل": 37

الترجيح بين معنيي الفاء: 38

الترجيح بين معاني "لعلّ": 38

الترجيح بين معاني "في": 39

الترجيح بين معاني الواو: 41

الترجيح بين معاني "ما": 42

الفصل الثاني: 44

أثر السياق القرآنيّ في الترجيح بين معاني المفردات: 44

الترجيح بين معاني [السرّ وأخفى]: 44

الترجيح بين معاني [جَنَاحِكَ]: 45

الترجيح بين أقوال المفسّرين في معنى [أَوْحَيْنَا]: 47

الترجيح بين معاني [عَلَى قَدَرٍ]: 49

الترجيح بين معاني [قولًا ليّنًا]: 50

الترجيح بين أقوال المفسّرين في معنى [خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى]: 51

الترجيح بين أقوال المفسّرين في المقصود ب [آيَاتِنَا]: 53

الترجيح بين معاني [بِطَرِيقَتِكُمْ]: 55

الترجيح بين أقوال العلماء في معنى [عِجْلًا جَسَدًا لَهُ خُوَارٌ] و [أَثَرِ الرَّسُولِ]: 56

الترجيح بين معاني [زُرْقًا]: 60

الترجيح بين أقوال العلماء في معنى [أَعْمَى]: 61

الفصل الثالث: 64

أثر السياق القرآنيّ في الترجيح بين التراكيب النحويّة 64

الترجيح بين الأوجه الإعرابيّة ل [تَذْكِرَةً]: 64

الترجيح بين الأوجه الإعرابيّة ل [تَنْزِيلاً]: 65

الترجيح بين الوجهين الإعرابيّين ل [إِذْ]: 66

الترجيح بين الأوجه الإعرابيّة ل [سِيرَتَهَا]: 66

الترجيح بين الأوجه الإعرابيّة ل [آيَةً]: 67

الترجيح بين الوجهين الإعرابيّين ل [الْكُبْرَى]: 68

الترجيح بين الوجهين الإعرابيّين ل [وَأَنْ يُحْشَرَ النَّاسُ ضُحًى]: 69

الترجيح بين الأوجه الإعرابيّة ل [صَفًّا]: 70

الترجيح بين الأوجه الإعرابيّة ل [زَهْرَةَ]: 70

الترجيح بين الوجهين الإعرابيّين ل [مَنْ]: 73

خاتمة **74**

قائمة المصادر والمراجع: **75**

الملخص

تناولت الدراسة أثر السياق القرآنيّ في الترجيح اللغويّ بالاعتماد على كتب التفسير، وكتب إعراب القرآن، على مستوى معاني الحروف، وعلى مستوى معاني المفردات، وعلى مستوى التراكيب النحويّة، متّخذة من سورة طه نموذجًا للتطبيق، ومقسّمة إلى مقدّمة وتمهيد وثلاثة فصول وخاتمة.

أمّا **المقدّمة** فتحدثت عن أسئلة البحث، وأهدافه، ومنهجيّته، وبعض الدراسات السابقة في هذا المجال، وهيكليّة البحث.

وأمّا **التمهيد** فتناول مفهوم السياق، ونظريّة السياق بين القدامى والمحدثين، وأهمّية السياق، ومفهوم الترجيح وقواعد الترجيح المتعلّقة بالسياق القرآنيّ عند المفسّرين، والمصطلحات الإجرائيّة، وسبب اختيار سورة طه لإجراء الدراسة عليها.

وأمّا **الفصل الأوّل** فدرس أثر السياق القرآنيّ في الترجيح بين معاني الحروف في سورة طه.

وأمّا **الفصل الثاني** فتكلّم على أثر السياق القرآنيّ في الترجيح بين معاني المفردات.

وأمّا **الفصل الثالث** فبحث أثر السياق القرآنيّ في الترجيح بين التراكيب النحويّة.

وأمّا الخاتمة فاحتوت على أهمّ النتائج والتوصيات التي توصلّت إليها الدراسة لعلَّ من أهمّها: أنّه عند توظيف السياق في تحليل النصوص، يجب النظر في نوعيه: المقاليّ والمقاميّ، وأنّ للترجيح أهمّيّة بالغة في تصفية النصّ وتنقيته من الآراء والأقوال البعيدة عن مقصده.

وأوصت الدراسة باتّجاه الباحثين إلى إجراء مزيد من الدراسات السياقيّة التحليليّة للنصوص المختلفة –سواء أكانت قرآنيّة أم شعريّة–؛ حتّى يسهل فهمها على المتلقّين.

وانتهت بقائمة بأهمّ المصادر والمراجع.

ABSTRACT

The study dealt with the effect of the Qur'anic context on linguistic weighting based on interpretation books and Qur'an parsing books at the level of the meanings of letters, vocabulary meanings, and grammatical structures, taking Surat Taha as a model for application, and divided into an introduction, a preamble, three chapters and a conclusion.

The introduction talked about the research questions, its objectives, its methodology, some previous studies in this field, and the structure of the research.

As for **the preamble**, it dealt with the concept of context, the theory of context between the ancients and the moderns, the importance of context, the concept of weighting and the rules of weighting related to the Qur'anic context among the exegetes, and procedural terms, and the reason for choosing Surat Taha to conduct the study on it.

For **the first chapter**, it examined the effect of the Qur'anic context on the weighting between the meanings of the letters in Surat Taha.

As for **the second chapter**, it deals with the effect of the Qur'anic context on the weighting between the meanings of the vocabulary.

As for **the third chapter**, it examined the effect of the Qur'anic context on the weighting between grammatical structures.

As for **the conclusion**, it contained the most important results and recommendations that the study reached, the most important of it is: that when employing context in analyzing texts, it is necessary to consider its two types: articles and social, and the weighting is of great importance in filtering the text from opinions and sayings far from its purpose.

The study recommended that researchers must conduct more contextual and analytical studies of different texts -whether Quranic or poetic-; So that it is easy for the audience to understand.

It ended with a list of the most important sources and references.

مقدّمة

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، سيّدنا محمّد –صلّى الله عليه وسلّم– وعلى آله وصحبه أجمعين، أمّا بعد،

فقد عني النحاة والمفسرون والفقهاء بأهمّيّة السياق في الترجيح اللغويّ حينما تتعدّد وجهات نظر الدارسين، فعلى سبيل المثال: عندما يجد علماء النحو رأيين أو أكثر في مسألة نحويّة ما، فإنّهم يوظّفون الترجيح في دراستهم ليصلوا إلى رأي تطمئنّ إليه قلوبهم.

ومن تطبيقات ذلك أن يعتمد الباحث على مبدأ الترجيح في القرآن الكريم؛ إذ إنّ كتب التفسير مليئة بالآراء المختلفة حول كثير من المسائل، فيعمد العلماء إلى الترجيح بين الآراء؛ ليسهّلوا على المتلقّين فهم النصّ القرآنيّ بعيدًا عن تعدّد الآراء الذي يسبّب التشتّت.

وحتّى يبلغ الترجيح مراده، فإنّه يعتمد على ثلاثة أركان: السياق، والمأثور، واللغة.

وهذا ما سعت إليه هذه الدراسة؛ فقد تناولت الترجيح اللغويّ في سورة طه بتوظيف واحد من أركان الترجيح وهو السياق، فرجّحت بين معاني الحروف، وبين معاني المفردات، وبين التراكيب النحويّة، مستقاة من كتب تفسير القرآن، وكتب أعاريب القرآن.

وليس معنى ترجيح هذه الدراسة لرأي وتفضيله على غيره إغلاق دلالة النصّ القرآنيّ على رأي واحد، بل إنّ النصّ القرآنيّ قد يكون حمّالًا لأكثر من رأي، فيكون ذلك دليلًا على أنّ النصّ القرآنيّ متعدّد الزوايا والأبعاد، وهذه أمارة على البيان القرآنيّ وتأكيده على تفاوت أفهام المتلقّين؛ إذ يفهمه كلّ حسب مستواه الفكريّ والثقافيّ.

ولكنّ تعدّد الآراء يجعل فهم قصد النصّ صعبًا، فكان لا بدّ من التعويل على الترجيح لبلوغ مراد النصّ القرآنيّ، فإنّ بعض الآراء لا يكون معتمدًا على الترجيح في فهم قصد النصّ حقًّا، وذلك مدفوع بعدّة أسباب منها: أن يكون المفسّر غير موظّف لأركان الترجيح في تفسيره، أو أن يكون منتصرًا لرأي يخدم مذهبه الفكريّ... الخ؛ لذلك كان الهدف من الترجيح تصفية النصّ القرآنيّ وتنقيته من الآراء التي لا تخدم فهم النصّ كما ينبغي.

أسئلة البحث

سعت الدراسة إلى الإجابة عن الأسئلة الآتية:

- ما السياق القرآنيّ وما أهمّيته؟
- ما الترجيح وما قواعده عند المفسّرين؟
- ما مدى أثر السياق في تفسير العلماء للآيات، وهل وُفّقوا في ترجيحهم اعتمادًا عليه؟
- هل كان علماء التفسير الذين اعتمدوا على السياق أقرب إلى مقصود النصّ ممّن لم يعتمدوا عليه؟

أهداف البحث

هدفت هذه الدراسة إلى تقصّي دور السياق القرآنيّ في الترجيح اللغويّ في سورة طه؛ لما لقضيّة السياق من أهمّيّة بالغة في الوصول إلى المعنى الدقيق للنصّ.

منهجيّة البحث

اعتمدت الدراسة على المنهج الوصفيّ التحليليّ؛ فإنها بيّنت أثر السياق القرآنيّ في الترجيح اللغويّ، متّخذة من سورة طه نموذجًا للتحليل، فحلّلت آراء العلماء المتعدّدة على مستوى الحروف، وعلى مستوى المفردات، وعلى مستوى التراكيب النحويّة، ورجّحت أقربها إلى السياق القرآنيّ وأليقها به.

الدراسات السابقة

هناك عدد من الدراسات التي تناولت موضوع أثر السياق في الترجيح اللغويّ، لعل أهمها:

- **أبو ربيع، منال فهد**: (رسالة ماجستير): أثر السياق القرآنيّ في الترجيح بين المعاني: دراسة نظريّة تطبيقيّة على سورة يوسف –عليه السلام–، الجامعة الإسلاميّة، غزّة، 2019م:

درست الباحثة في رسالتها هذه أثر السياق القرآنيّ في الترجيح بين المعاني نظريًّا وتطبيقيًّا على سورة يوسف –عليه السلام–، وقسّمت رسالتها إلى مقدّمة وبابين وخاتمة وقائمة بالمصادر والمراجع.

فتحدّثت في الباب الأوّل عن السياق نظريًّا من حيث: مفهومه، وأهمّيّته، وعناية العلماء به.

وتناولت في الباب الثاني سورة يوسف –عليه السلام– بالتطبيق، إذ استعرضت قضايا الاختلاف ورجّحت استنادًا إلى السياق.

ثمّ انتهت بخاتمة أرفقت فيها أهمّ النتائج والتوصيات.

وأتبعت ذلك كلّه بقائمة المصادر والمراجع.

– **شنيف، عبد المجيد بن ماطر**: (رسالة دكتوراه): قواعد الترجيح عند المفسّرين: دراسة تطبيقيّة على تفسير التحرير والتنوير لابن عاشور، جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلاميّة، السودان، 2015م:

درس الباحث في رسالته هذه قواعد الترجيح عند المفسّرين مطبّقًا ذلك على كتاب (التحرير والتنوير)، ومقسمًا رسالته إلى مقّدمة وبابين وخاتمة وقائمة بفهارس متعّددة.

فعرّف في الباب الأوّل بابن عاشور ومنهجه، وقواعد الترجيح عند المفسّرين.

ودرس في الباب الثاني قواعد الترجيح المتعلّقة بالنصّ القرآنيّ، والسنّة والآثار والقرائن، ولغة العرب، مطبّقًا ذلك على تفسير التحرير والتنوير.

ثمّ انتهى بخاتمة تحدّث فيها عن أهمّ النتائج والتوصيات، وذيّل رسالته بفهارس متعدّدة كفهارس الآيات القرآنيّة، والأحاديث النبويّة، والأعلام... الخ.

– **محمود، المثنّى عبد الفتّاح محمود**: (رسالة دكتوراه): السياق القرآنيّ وأثره في الترجيح الدِلاليّ، جامعة اليرموك، الأردنّ، 2005م:

تناول الباحث في رسالته هذه ركنًا من أركان الترجيح وهو السياق، دارسًا إيّاه في المستوى الدلاليّ، ومقسّمًا رسالته إلى مقدّمة وثلاثة فصول وخاتمة.

فتكلّم في الفصل الأوّل على السياق القرآنيّ من حيث: مفهومه، وعلاقته بعلوم القرآن الأخرى.

وتناول في الفصل الثاني ضوابط السياق، وفوائده، والعلل الصارفة عن الأخذ به.

وخصّص الفصل الثالث للدراسة التطبيقيّة على سورة [فاطر].

ثمّ أنهى رسالته بخاتمة تحدّث فيها عن أهمّ النتائج التي توصّل إليها، مذيّلًا رسالته بقائمة بالمراجع والفهارس التحليليّة.

هيكليّة البحث

تناولت هذه الدراسة أثر السياق القرآنيّ في الترجيح اللغويّ، مطبّقة ذلك على سورة طه، وقد جاءت على النحو الآتي:

مقدّمة:

بدأت الدراسة بمقدّمة تضمّنت تعريفًا عامًّا بالدراسة، من حيث: أسبابها، وأهمّيّتها، وبعض الدراسات السابقة في هذا المجال.

تمهيد:

احتوى التمهيد على ثلاثة مباحث:

المبحث الأوّل: تناول السياق من حيث: المفهوم، ونظريّة السياق بين القدامى والمحدَثين، وأهمّيّة السياق في تحليل النصوص .

المبحث الثاني: تحدّث عن مفهوم الترجيح وأهمّ قواعد الترجيح المتعلّقة بالسياق القرآنيّ عند المفسّرين.

المبحث الثالث: تضمن المصطلحات الاجرائية وسبب اختيار سورة طه.

الفصل الأوّل:

درس أثر السياق القرآنيّ في الترجيح بين معاني الحروف في سورة طه؛ بتحليل آراء العلماء المختلفة في معاني الحروف في بعض آيات السورة، والترجيح بينها استنادًا إلى السياق القرآنيّ.

الفصل الثاني:

تكلّم على أثر السياق القرآنيّ في الترجيح بين معاني المفردات في سورة طه؛ وذلك باستقصاء اختلاف أقوال العلماء في معاني بعض المفردات في السورة، والترجيح بينها اعتمادًا على السياق القرآنيّ.

الفصل الثالث:

تحدّث عن أثر السياق القرآنيّ في الترجيح بين التراكيب النحويّة؛ من خلال تحليل الوجوه الإعرابيّة، وترجيح أقربها إلى السياق القرآنيّ.

خاتمة:

انتهت الدراسة بخاتمة تضمّنت أهمّ النتائج والتوصيات التي توصّلت إليها هذه الدراسة.

تمهيد

المبحث الأوّل:

❖ السياق لغةً واصطلاحًا:

السياق لغة:

ترتدّ كلمة سياق إلى الفعل الثلاثيّ ساق يسوق سَوقًا وسياقًا، قال الجوهريّ: "ويقال: ولدت فلانة ثلاثة بنين على ساقٍ واحد، أي بعضهم على إثر بعض، ليست بينهم جارية... قال أبو زيد: السيِّق من السحاب: الذي تسوقه الريح وليس فيه ماء. ويقال: أسقتك إبلًا، أي أعطيتك إبلًا تسوقها"[1].

وقال ابن فارس: "السين والواو والقاف أصل واحد، وهو حدو الشيء. يقال: ساقه يسوقه سوقًا. والسيِّقة: ما استيق من الدوابّ. ويقال: سُقت إلى امرأتي صَداقها، وأسقته. والسوق مشتقّة من هذا، لِما يساق إليها من كلّ شيء، والجمع أسواق. والساق للإنسان وغيره، والجمع سوق، إنّما سُمّيت بذلك لأنّ الماشي ينساق عليها"[2].

وأمّا الراغب الأصفهانيّ فقال: "سَوْق الإبل: جلبها وطردها، يقال: سُقته فانساق"[3].

وأضاف الفيروزآباديّ: "والسُوّاق، كزُنّار: الطويل الساق، وطلع النخل إذا خرج وصار شبرًا، وما صار على ساقٍ من النبت. وبعير مُسوِق، كمحسن: يُساوق الصيد. والأساقة: سير ركاب السروج. وأسقتُه إبلًا: جعلتُه يسوقها. وسوّق الشجرُ تسويقًا: صار ذا ساق، وفلانًا أمرهُ: ملّكه إيّاه. والمنساق: التابع، والقريب، ومن الجبال: المنقاد طولًا. وساوقه: فاخره في السَوق. وتساوقت الإبل: تتابعت وتقاودت،

والغنم: تزاحمت في السير"[4].

يلاحظ ممّا سبق: أنّ المعنيين اللذَين يدور حولهما الفعل الثلاثيّ سوق هما: الانقياد والتتابع؛ فالسياق هو الذي يقود النصّ باختيار الكلمات المناسبة الدالّة على المعاني المرادة؛ بما يتوافق مع الظروف التي قيل فيها النصّ؛ فلا يعقل أن تُستخدم الكلمات الدالّة على الفرح في العزاء. وكذلك فإنّ السياق يقود المتلّقي إلى فهم النصّ الفهم الذي أراده كاتبه. وليس معنى ذلك أنّ سياق النصّ بمعزل عمّن كتبه، بل إنّ كاتبه يعتمد فيه على الألفاظ والتراكيب المناسبة؛ ليربطها بالظروف المحيطة بالنصّ.

---

1 الجوهريّ، إسماعيل بن حمّاد: الصحاح تاج اللغة وصحاح العربيّة، تحقيق أحمد عبد الغفور عطّار، ط4، دار العلم للملايين، بيروت، 1987م، مادة سوق.

2 ابن فارس، أحمد بن فارس: مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون، (د.ط)، دار الفكر، 1979م، مادة سوق.

3 الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد: المفردات في غريب القرآن، تحقيق صفوان عدنان الداودي، ط1، دار القلم، بيروت، 1991م، مادة سوق.

4 الفيروزآباديّ، محمد بن يعقوب: القاموس المحيط، تحقيق مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة بإشراف: محمد نعيم العرقسوسي، ط8، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2005م، مادة سوق، والزبيدي، محمد بن محمد: تاج العروس، تحقيق مجموعة من المحققين، (د.ط)، دار الهداية، (د.ت)، مادة سوق.

والتتابع يُخرج نصًّا متكاملًا، كلّ جزء فيه مرتبط بما قبله وما بعده ارتباطًا وثيقًا، وهو مكمّل للصورة النهائيّة لفهم مراد النصّ.

السياق اصطلاحًا:

لم يجد الباحث عند علماء العرب القدامى الذين تمكّن من الاطّلاع على مؤلّفاتهم تعريفًا لماهيّة السياق، إلا أنّهم قد اهتمّوا بدراسته في جانبيه: المقاليّ والمقاميّ. فجاءت نظرية السياق لتغلق هذه الثغرة في فهمه.

وممّا قيل في السياق:

- عرّف أولمان السياق بقوله: "النظم اللفظيّ للكلمة، وموقعها من ذلك النظم"[1].
- وعرّفه محمود السعران بأنّه: "جملة العناصر المكوّنة للموقف الكلاميّ "أو للحال الكلاميّة"[2].

فهذا التعريف يسلّط الضوء على الجانب المقاميّ أو الاجتماعيّ للسياق؛ إذ إنّ اهتمام فيرث –رائد نظرية السياق الحديثة– به يكون بدراسته دراسة اجتماعيّة إلى جانب الدراسة اللغوّية.

وعرّف محمد علي الخولي السياق بأنّه: "البيئة اللغويّة المحيطة بالفونيم أو المورفيم أو الكلمة أو الجملة"[3].

وعرّف معجم المصطلحات الألسنيّة السياق بأنّه: "البيئة اللغويّة المحيطة بالوحدة الصوتيّة أو البنيويّة الصغرى، أو بالكلمة أو بالجملة، ويعني الوحدات التي تسبق وتلي وحدة لغويّة محدّدة. كما يعني هذا التعبير –السياق– مجموعة العوامل الاجتماعيّة التي يمكن أن تؤخذ بعين الاعتبار لدراسة العلاقات الموجودة بين السلوك الاجتماعيّ والسلوك اللغويّ"[4].

يتّضح مما سبق: أنّ دراسة السياق ينبغي أن ترتكز على شِقّيه: المقاليّ والمقاميّ؛ وذلك بأن يحلّل الدارس كلّ مستويات اللغة، ويربط ذلك كلّه بالظروف والملابسات الاجتماعيّة المحيطة بالنصّ. فيكون تعريف معجم المصطلحات الألسنيّة قد جمع بين جانبي السياق.

---

1 أولمان، ستيفن: دور الكلمة في اللغة، ترجمة كمال بشر، (د.ط)، مكتبة الشباب، (د.ت) ص57.

2 السعران، محمود: علم اللغة مقدمة للقارئ العربي، ط2، دار الفكر العربي، القاهرة، 1997م، ص252.

3 الخولي، محمد علي: معجم علم اللغة النظري، ط1، مكتبة لبنان، بيروت، 1982م، ص57.

4 مبارك، مبارك: معجم المصطلحات الألسنيّة فرنسي إنجليزي عربي، ط1، دار الفكر اللبناني، بيروت، 1995م، ص61.

- مفهوم السياق القرآنيّ:

لم يُعنَ المفسّرون بتعريف السياق القرآنيّ، بل اكتفوا بذكر أسباب وضع المفردات والتراكيب موضعها المناسب في القرآن، مستعينين بالسياق لتوضيح ذلك، وموظّفين سياق المقام مثل: معرفة أسباب النزول، وذكر الظروف المحيطة بالنصّ القرآنيّ مما روي عن الرسول –صلّى الله عليه وسلّم– والصحابة –رضي الله عنهم–.

وقد وضع المهتمّون بدراسة السياق القرآنيّ من المعاصرين تعريفات له منها ما قاله "المثنّى عبد الفتّاح": "تتابع المعنى وانتظامه في سلك الألفاظ القرآنيّة، لتبلغ غايتها الموضوعيّة في بيان المعنى المقصود، دون انقطاع أو انفصال"[1].

ولكنّ هذا التعريف يغفل أو يتجاهل الجانب المقاميّ من السياق، فلا يمكن فهم القرآن الكريم فهمًا سياقيًّا جيّدًا دون فهم السياق المقاميّ الذي ورد فيه، نحو: معرفة المتكلّم، والمخاطب، والملابسات الاجتماعيّة والثقافيّة المحيطة بهما، والزمان والمكان اللذين وقعت فيهما الأحداث... وكلّ ذلك مجموع تحت باب: "أسباب النزول". فإنّه ينبغي –حين يصار إلى تعريف السياق القرآنيّ– ربط جانبيه: المقاليّ والمقاميّ.

وقد أكّد هذا الكلام تمّام حسّان بقوله: "وهكذا تمتدّ قرينة السياق على مساحة واسعة من الركائز؛ تبدأ باللغة من حيث مبانيها الصرفيّة وعلاقاتها النحويّة ومفرداتها المعجميّة، وتشمل الدلالات بأنواعها من عرفيّة إلى عقليّة إلى طبيعيّة، كما تشتمل على المقام بما فيه من عناصر حسيّة ونفسيّة واجتماعيّة كالعادات والتقاليد ومأثورات التراث، وكذلك العناصر الجغرافيّة والتاريخيّة؛ مما يجعل قرينة السياق كبرى القرائن بحقّ؛ لأنّ الفرق بين الاستدلال بها على المعنى وبين الاستدلال بالقرائن اللفظيّة النحويّة كالبنية، والإعراب، والربط، والرتبة والتضامّ الخ؛ هو فرق ما بين الاعتداد بحرفيّة النصّ والاعتداد بروح النصّ"[2].

❖ نظريّة السياق بين القدامى والمحدَثين:

أوّلًا: نظريّة السياق عند القدامى:

لنظريّة السياق جذور في التراث العربيّ، ولكن ليس لها من التنظير ما يعين على فهمها، فليس عند العلماء القدماء تعريف لها في مؤلّفاتهم، لكنّهم أحسنوا تطبيقها.

وليس معنى ذلك أنّهم لم يفهموها، بل إنّهم وعَوها جيّدًا؛ بدليل أنّهم أحسنوا توظيفها في دراساتهم. وقد تناولها بالتطبيق المفسّرون، والبلاغيّون، واللغويّون، والأصوليّون.

---

1 محمود، المثنّى عبد الفتاح محمود: (رسالة دكتوراه): السياق القرآنيّ وأثره في الترجيح الدلاليّ، جامعة اليرموك، الأردن، 2005م، ص22.

2 حسّان، تمّام: البيان في روائع القرآن: دراسة لغوية وأسلوبية للنص القرآني، ط1، عالم الكتب، القاهرة، 1993م، ص221.

وقد كان للمفسّرين حديثٌ عنها، فألّف الراغب الأصفهانيّ كتاب: "المفردات في غريب القرآن"؛ ليشرح معاني مفردات القرآن الكريم، مستفيدًا من السياق، ومؤكّدًا أثر هذا المنهج في فهم المعاني بقوله: "أوّل ما يُحتاج أن يُشتغَل به من علوم القرآن العلوم اللفظيّة، ومن العلوم اللفظيّة تحقيق الألفاظ المفردة، فتحصيل معاني مفردات ألفاظ القرآن في كونه من أوائل المُعاون لمن يريد أن يدرك معانيه، كتحصيل اللِبن في كونه من أوّل المُعاون في بناء ما يريد أن يبنيه، وليس ذلك نافعًا في علم القرآن فقط، بل هو نافع في كلّ علم من علوم الشرع.

فألفاظ القرآن هي لبّ كلام العرب وزبدته، وواسطته وكرائمه، وعليها اعتماد الفقهاء والحكماء في أحكامهم وحكمهم، وإليها مفزع حذّاق الشعراء والبلغاء في نظمهم ونثرهم"[1].

ومن الأمثلة على توظيف الراغب الأصفهانيّ للسياق في فهم معاني مفردات القرآن الكريم شرحه لمعنى "قنت" إذ قال: "القنوت: لزوم الطاعة مع الخضوع، وفُسّر كلّ واحد منهما في قوله تعالى: [وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ] [البقرة: 23]، وقوله تعالى: [كُلٌّ لَهُ قَانِتُونَ] [الروم: 26]، قيل: خاضعون، وقيل: طائعون، وقيل: ساكتون"[2].

فلزوم الطاعة يوضّحه ما سبق من الآية إذ قال تعالى: [حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلاةِ الْوُسْطَى] [البقرة: 238]، فالحفاظ على الصلوات والصلاة الوسطى إنّما هو دليل الطاعة، وهو كذلك قرينة السياق في فهم أنّ القنوت هنا بمعنى: لزوم الطاعة.

وكذلك الأمر في آية سورة الروم إذ قال الله تعالى: [وَلَهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ؛ كُلٌّ لَهُ قَانِتُونَ] [الروم: 26]؛ فلئن كان لله من في السماوات والأرض، فإنّ ذلك يقتضي أن يخضع له كلّ من فيهما.

وقد وظّف ابن جماعة السياق في توضيح أسباب التشابه بين بعض عبارات القرآن الكريم في كتابه: "كشف المعاني في المتشابه من المثاني"؛ إذ بيّن أنّ الكلمة ذُكرت هنا في سياق كذا وذُكرت في موضع آخر في سياق كذا. ومن أمثلة ذلك توضيح سبب قوله تعالى في سورة البقرة: [رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولاً مِنْهُمْ] [البقرة: 129]، وقوله في آل عمران: [لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولاً مِنْ أَنْفُسِهِمْ] [آل عمران: 164]، وقوله في التوبة: [لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ] [التوبة: 128]، فتارة ذكر: [مِنْهُمْ]، وتارة ذكر: [مِنْ أَنْفُسِهِمْ]، وتارة ذكر: [مِنْ أَنْفُسِكُمْ]، فما سبب ذلك؟ قال ابن جماعة: "جوابه: أنّ آية البقرة في سياق دعاء إبراهيم. وفي آل عمران والتوبة في سياق المنّة عليهم، والرحمة والإشفاق منه عليهم"[3].

---

1 الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد: المفردات في غريب القرآن، ج1، ص54-55.

2 الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد: المفردات في غريب القرآن، مادة قنت.

3 ابن جماعة، محمد بن إبراهيم: كشف المعاني في المتشابه من المثاني، تحقيق عبد الجواد خلف، ط1، دار الوفاء، المنصورة، 1990م، ص106.

كما استعان ابن القيّم بالسياق على توضيح سبب إفراد الريح وجمعها إذ قال: "فحيث كانت –أي الرياح– في سياق الرحمة أتت مجموعة، وحيث وقعت في سياق العذاب أتت مفردة؛ وسرّ ذلك أنّ رياح الرحمة مختلفة الصفات والمهابّ والمنافع... وأمّا في العذاب فإنّها تأتي من وجه واحد"[1].

ووضّح الزركشيّ طريقة فهم القرآن بقوله: "وطريق التوصّل إلى فهمه –أي القرآن– النظر إلى مفردات الألفاظ من لغة العرب ومدلولاتها واستعمالها بحسب السياق"[2]، فالسياق عنده هو السبيل إلى فهم القرآن الكريم وإدراك معانيه الكامنة.

أمّا الأنصاريّ فقد ذكر سبب تكرار قوله تعالى: [وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ] [المرسلات: 15] إذ قال: "كُرّر هنا عشر مرّات، والتكرار في مقام الترغيب والترهيب مستحسن، لا سيما إذا تغايرت الآيات السابقة على المرّات المكرَّرة كما هنا"[3].

ومن علوم القرآن الكريم التي يكون فيها أثر السياق جليًّا علم المناسبة، ذلك العلم الذي ينظر في أسباب وقوع كل آية بجانب الأخرى، وارتباط أوائل السورة بخواتيمها، ووقوع كل سورة جانب الأخرى؛ اعتمادًا على السياق العامّ للقرآن الكريم[4].

وقد ذكر "الزركشيّ" فائدة هذا العلم الجليل بقوله: "وفائدته جعل أجزاء الكلام بعضها آخذًا بأعناق بعض؛ فيقوى بذلك الارتباط ويصير التأليف حاله حال البناء المحكم المتلائم الأجزاء"[5].

ومن العلوم التي ينبغي للمفسّر أن يعرفها أسباب النزول، ومعرفة ما إذا كانت الآيات التي يفسّرها مدنيّة أو مكيّة؛ إذ إنّ ذلك يعينه على فهم السياق الذي وردت فيه الآيات، فيفهم ما يراد بها دون عناء، وهذا يندرج تحت: "السياق المقاميّ" الذي ينظر فيما حول النصّ من ملابسات اجتماعيّة أو أحداث نزلت الآيات لتعالجها.

فالعناية بهذه العلوم: المناسبة، وأسباب النزول، ومعرفة المكيّ والمدنيّ يعين على فهم كلام الله فهمًا منتظمًا مترابطًا لا شبهة فيه.

وبذلك تتّضح أهمّيّة السياق القرآنيّ في التفسير، ويبرز تعدّد طرق توظيفه في الدراسة؛ فمن العلماء من انتفع به في فهم معاني مفردات القرآن الكريم، ومنهم من وظّفه في فهم المتشابه من القرآن الكريم، ومنهم من وضع علومًا تستفيد من السياق في توضيح مقاصده الجليلة.

---

1 ابن قيّم الجوزية، محمد بن أبي بكر: بدائع الفوائد، (د.ط)، دار الكتاب العربي، بيروت، (د.ت)، ج1، ص118.

2 الزركشي، محمد بن عبد الله: البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم، ط1، دار المعرفة، بيروت، 1957م، ج2، ص172.

3 الأنصاريّ، زكريا بن محمد: فتح الرحمن بكشف ما يلتبس في القرآن، تحقيق محمد علي الصابوني، ط1، دار القرآن الكريم، بيروت، 1983م، ص593.

4 انظر الزركشي، محمد بن عبد الله: البرهان في علوم القرآن، ج1، ص36.

5 الزركشي، محمد بن عبد الله: البرهان في علوم القرآن، ج1، ص36.

وهذا يشير إلى أنّ المفسّرين قد أولَوا السياق أهمّيّة كبيرة، وقد أكّد هذا تمّام الشاعر بقوله: "والمتأمّل في كتب التفسير يجد أنّ المفسّرين يولون السياق أهمّيّة كبيرة، ويعدّونه من أهمّ ما يرجع إليه المفسّر للوصول إلى المعنى"[1].

وأمّا البلاغيّون والنقّاد فقد أدركوا أهمّيّة الجمع بين سياقي المقال والمقام لفهم النصّ. وهذا يشير إلى أنّهم قد سبقوا المحدَثين بقرون عديدة في دراسة سياق المقام الذي يعدّ من الدراسات اللغويّة الحديثة التي تدرس سياق النصّ دراسة متكاملة منضوية تحت نظريّة لغويّة مستقلّة.

تحدّث الجاحظ عن ربط اللفظ بالمعنى قائلًا: "فإذا كان المعنى شريفًا واللفظ بليغًا، وكان صحيح الطبع، بعيدًا من الاستكراه، ومنزّهًا عن الاختلال مصونًا عن التكلّف، صنع في القلوب صنيع الغيث في التربة الكريمة"[2].

وحينما تناول عبد القاهر الجرجانيّ "نظريّة النظم" بالدراسة والتوضيح أكّد أهمّيّة اختيار اللفظ المناسب للمعنى المناسب في النظم المناسب؛ حتّى يتأتّى للمتكلّم أن يوصل ما يريد إلى المتلقّي بسلاسة ويسر، وحتّى يكون ذلك مؤشّرًا على انتظام اللفظ والمعنى في السياق انتظامًا يناسب ما وُضعا من أجله. فقال: "وجملة الأمر أنّه كما لا تكون الفضّة أو الذهب خاتمًا أو سوارًا أو غيرهما من أصناف الحليّ بأنفسهما، ولكن بما يحدث فيهما من الصورة، كذلك لا تكون الكلم المفردة التي هي أسماء وأفعال وحروف، كلامًا وشعرًا، من غير أن يحدُث فيها النظم الذي حقيقته توخّي معاني النحو وأحكامه"[3].

وقد كان للقزوينيّ منهج في توظيف مقتضيات المقام؛ لفهم الأسرار البلاغيّة وما يجيء في كلّ سياق مقام من مقتضيات تختلف عن سياقات المقامات الأخرى، إذ قال: "ومقتضى الحال مختلف. فإن مقامات الكلام متفاوتة؛ فمقام التنكير يباين مقام التعريف، ومقام الإطلاق يباين مقام التقييد، ومقام التقديم يباين مقام التأخير، ومقام الذكر يباين مقام الحذف... وكذا لكلّ كلمة مع صاحبتها مقام"[4].

كما أكّد المؤيّد بالله العلويّ أهمّيّة مطابقة الغرض المقصود من الكلام بقوله: "مطابقة الغرض المقصود من الكلام على اختلاف أنواعه وتباين فنونه، فلا بدّ من أن يكون موافقًا لما أريد به بعد اختصاصه بالتركيب، وهو غرض عظيم، لا بدّ من رعايته"[5].

1 الشاعر، تمّام: (رسالة ماجستير): منهج الإمام ابن جرير الطبريّ في الترجيح بين أقوال المفسّرين، جامعة النجاح الوطنيّة، نابلس، 2004م، ص135.

2 الجاحظ، عمرو بن بحر: البيان والتبيين، (د.ط)، دار ومكتبة الهلال، بيروت، 2002م، ج1، ص87.

3 الجرجاني، عبد القاهر بن عبد الرحمن: دلائل الإعجاز في علم المعاني، تحقيق محمود محمد شاكر، ط3، مطبعة المدنيّ، القاهرة، 1992م، ص488.

4 القزوينيّ جلال الدين، محمد بن عبد الرحمن: الإيضاح في علوم البلاغة، تحقيق محمد عبد المنعم خفاجي، ط3، دار الجيل، بيروت، (د.ت)، ج1، ص42-43.

5 المؤيد بالله، يحيى بن حمزة: الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، ط1، المكتبة العصريّة، بيروت، 2002م، ج1، ص66.

وأمّا اللغويّون والنحاة فكانوا ممّن انتفعوا بقرينة السياق، وأكّدوا على ضرورة أن يأتي الكلام تامًّا بلا فاصل يؤثّر في المعنى، قال أبو بكر ابن الأنباريّ: "كلام العرب يصحّح بعضه بعضًا، ويرتبط أوّله بآخره، ولا يُعرف معنى الخطاب منه إلا باستيفائه، واستكمال جميع حروفه"[1]؛ فالسياق ينبغي أن يكون متتابعًا لا يفصل بين أجزائه شيء؛ حتّى لا يختلّ المعنى؛ ذلك بأنّ الهدف من الكلام الوصول إلى المعنى المراد بلا انفصال ولا تشتّت.

وأشار إلى هذا المعنى كذلك ابن جنّي إذ قال: "القول قد لا يتمّ معناه إلا بغيره، ألا ترى أنّك إذا قلت: قام، وأخليته من ضمير فإنّه لا يتمّ معناه الذي وُضع الكلام عليه وله؛ لأنّه إنّما وُضع على أن يفاد معناه مقترنًا بما يُسنَد إليه من الفاعل"[2].

وأمّا الأصوليّون فقد كانوا أكثر العلماء فهمًا للسياق، إذ إنّهم أكثر حاجة إلى ذلك؛ لأنّهم حينما يريدون أن يستقوا الأحكام الفقهيّة، فلا بدّ أن يكونوا أكثر دقّة واحترازًا في فهم كلام اللَّه ووضع الأحكام الفقهيّة المناسبة لما أراد.

فقد ذكر الشافعيّ أثر السياق في الفهم إذ قال: "فإنّما خاطب اللَّه بكتابه العرب بلسانها، على ما تعرف من معانيها، وكان ممّا تعرف من معانيها: اتساع لسانها، وأنّ فطرته أن يخاطب بالشيء منه عامًّا، ظاهرًا، يُراد به العامّ الظاهر، ويُستغنى بأوّل هذا منه عن آخِره. وعامًّا ظاهرًا يُراد به العامّ، ويدخله الخاصّ، فيُستَدلّ على هذا ببعض ما خوطب به فيه؛ وعامًّا ظاهرًا يُراد به الخاصّ. وظاهرًا يُعرَف في سياقه أنّه يُراد به غير ظاهره. فكلّ هذا موجود علمه في أوّل الكلام، أو وسطه، أو آخره. وتبتدئ الشيءَ من كلامها يبين أوّل لفظها فيه عن آخره. وتبتدئ الشيء يبين آخر لفظها منه عن أوّله"[3].

وقال الشاطبيّ: "كلام العرب على الإطلاق لا بدّ فيه من اعتبار معنى المُساق في دلالة الصيغ"[4].

وقال ملمحًا إلى سياق المقام حين تحدّث عن فضل معرفة أسباب النزول: "علم المعاني والبيان الذي يُعرف به إعجاز نظم القرآن فضلًا عن معرفة مقاصد كلام العرب؛ إنّما مداره على معرفة مقتضيات الأحوال: حالِ الخطاب من جهة نفس الخطاب، أو المخاطِب، أو المخاطَب، أو الجميع؛ إذ الكلام الواحد يختلف فهمه بحسب حالَين، وبحسب مخاطَبَين، وبحسب غير ذلك"[5]. فهو إذن يدرك فضل توظيف سياق المقام؛ إذ إنّ لكلّ شخص ما يناسبه من خطاب يختلف عن غيره.

1 أبو بكر ابن الأنباري، محمد بن القاسم: الأضداد، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم، (د.ط)، المكتبة العصريّة، بيروت، 1987م، ص2.

2 ابن جني، أبو الفتح عثمان: الخصائص، ط4، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، (د.ت)، ج1، ص21.

3 الشافعيّ، محمد بن إدريس: الرسالة، تحقيق أحمد شاكر، ط1، مكتبة الحلبي، مصر، 1940م، ص51.

4 الشاطبيّ، إبراهيم بن موسى: الموافقات، تحقيق مشهور بن حسن آل سلمان، ط1، دار ابن عفان، 1997م، ج3، ص419.

5 الشاطبيّ، إبراهيم بن موسى: الموافقات، ج4، ص146.

ثانيًا: نظريّة السياق عند المحدَثين:

إذا ما أراد المتتبّع لنظريّة السياق تنظيرًا فعليًّا لها، فليس له إلا أن يقرأ المؤلّفات الغربيّة التي أحسنت التنظير؛ فوضعت مفهومًا لها يجمع ما كان يدور في خلد العلماء العرب القدماء.

لقد وضع فيرث أسس هذه النظريّة، وهو أحد علماء مدرسة لندن في القرن العشرين. وتأثّر بعالم الأنثروبولوجيا مالينوفسكي الذي رأى أنّ وظيفة اللغة وظيفة اجتماعيّة تقوم على تصريف شؤون المجتمع الإنسانيّ، عبر إنجاز الأعمال وقضاء الحاجات، لا مجرّد التعبير عن الأفكار والمشاعر ونقلها إلى الآخرين[1].

فكانت عناية فيرث منصبّة على الجانب المقاميّ من السياق، وتحديدًا الجانب الاجتماعيّ والثقافيّ بما سمّي "سياق الموقف"[2].

ودعا فيرث في نظريّته إلى: "تسييق الوحدات اللغويّة، أي وضعها في سياقات مختلفة"[3]. لذا كان تركيزه على كلّ العناصر في التحليل السياقيّ، بدءًا بالمستويات اللغويّة: من صوتيّة، وصرفيّة، ونحويّة، ومعجميّة، انتقالًا إلى الدراسة الدلاليّة التي تقوم على تحليل "سياق الحال"؛ لمعرفة المتكلّم والمخاطب والظروف الاجتماعيّة المحيطة بهما، ثمّ معرفة نوع الوظيفة الكلاميّة إن كانت مدحًا أو ذمًّا أو تحذيرًا، وأخيرًا معرفة التأثير الذي يتركه النصّ على المتكلّم، نحو: أن يكون مأساويًا أو تحفيزيًّا مثلًا[4]. فنظريّة السياق نظريّة لغويّة دلاليّة، تقوم على فهم مبتغى النصّ؛ بتحليل جانبيه المقاليّ والمقاميّ تحليلًا شاملًا.

أمّا نصيب العلماء العرب المحدَثين من هذه النظريّة على المستويين: النظريّ والتطبيقيّ فقد نقلوا عن الغرب أفكارهم، وحاولوا أن يؤكّدوا وجود مثل هذه الأفكار عند العلماء القدماء، جامعين في دراساتهم بين التنظير الغربيّ والتطبيق الأصيل لما وصل من مؤلّفات قديمة أخذ مؤلفوها على عاتقهم توظيف السياق في دراساتهم.

فقد درس تمّام حسّان السياق في كلّ مستويات اللغة، وأضاف إليها دراسة المقام إذ قال: "يعتبر النصّ "المقال" –منطوقًا كان أم مكتوبًا– غير منبتّ عمّن ساقه ومن سيق إليه، ولو أنّنا حاولنا فهم المقال

1 انظر أولمان، ستيفن: دور الكلمة في اللغة، ص23، والسعران، محمود: علم اللغة مقدمة للقارئ العربي، ص252.

2 انظر عمر، أحمد مختار: علم الدلالة، ط5، عالم الكتب، القاهرة، 1998م، ص68، والسعران، محمود: علم اللغة مقدمة للقارئ العربي، ص252.

3 انظر عمر، أحمد مختار: علم الدلالة، ص68.

4 انظر السعران، محمود: علم اللغة مقدمة للقارئ العربي، ص253.

منفصلًا عن المقام لجاء فهمنا إيّاه قاصرًا مبتورًا أو خاطئًا"[1]. وبذلك يتّضح ربطه بين ما جاء به الأقدمون وبين ما قيل في النظريّة السياقيّة الحديثة عند علماء الغرب.

وقد وضّح محمود السعران الجانب المقاميّ في التحليل السياقيّ فقال: "من أهمّ خصائص "سياق الحال" إبراز الدور الاجتماعيّ الذي يقوم به "المتكلّم" وسائر المشتركين في "الموقف الكلاميّ"[2].

بعد ما تقدّم، يظهر للباحث أنّ "نظريّة السياق" كانت موجودة عند العلماء العرب القدماء، ولو لم يضعوا لها تعريفًا محدّدًا أو يقعّدوا لها بنظريّة تلمّ بجميع جوانبها؛ ودليل ذلك عنايتهم الكبيرة بدراسة القرآن االكريم دراسة سياقيّة شاملة، تبحث في شِقّي السياق: المقاليّ والمقاميّ.

وقد كان لعلماء الغرب الفضل في وضع نظريّة سياقيّة شاملة، فأرسَوا الخطوط التنظيريّة العريضة ثمّ طفقوا يطبّقون ما نظّروا له على النصوص الأدبيّة المختلفة.

❖ أهمّية السياق:

السياق من أهمّ القرائن اللفظيّة[3]، وتتجلّى فائدته في أنّ له:

1- أثرًا في البحث الدلاليّ؛ لمعرفة الدلالات المتعدّدة للفظة الواحدة حسب استعمالها وموقعها[4]؛ فيمكن من خلاله تحديد المعنى المقصود للفظ الذي يكون له أكثر من معنى، وهذا هو: "المشترك اللفظيّ."
2- دورًا مهمًّا في فهم الجوّ العامّ للنصّ؛ بما فيه من دلالات تضيئه وتجعله واضحًا للقارئ[5]؛ وذلك بأن يعرف المتلقّي وظيفة النصّ والغرض منه.
3- سهمة في تحديد قيمة اللفظة أو العبارة وما تريد أن توصله إلى المتلقّي[6]؛ فالهدف الأساسيّ للنصّ هو إيصال المعلومة أو الفكرة إلى القارئ، ولا يكون ذلك إلا بفهم السياق.
4- أثرًا في توضيح معنى الكلمة إن كان أصليًا أو مجازيًا، كما يحدّد إن كان الكلام مقصودًا منه الكناية أو التورية أو المجاز[7].

---

1 حسّان تمّام: اللغة العربية معناها ومبناها، ط5، عالم الكتب، 2006م، ص351.

2السعران، محمود: علم اللغة مقدمة للقارئ العربي، ص253.

3 انظر حسّان، تمّام: البيان في روائع القرآن، ص7.

4 انظر خليل، إبراهيم محمود: (رسالة دكتوراه): السياق وأثره في الدرس اللغويّ، الجامعة الأردنية، عمّان، 1990م، ص43.

5 انظر خليل، إبراهيم محمود: (رسالة دكتوراه): السياق وأثره في الدرس اللغويّ، ص44.

6 انظر خليل، إبراهيم محمود: (رسالة دكتوراه): السياق وأثره في الدرس اللغويّ، ص44.

7 انظر حسّان، تمّام: البيان في روائع القرآن، ص222.

5- دورًا مركزيًّا في الترجيح بين آراء العلماء في قضيّة ما، أو الترجيح بين معاني الحروف ومعاني المفردات والتراكيب النحويّة، وهذا ما يسعى الباحث إلى توضيحه بعد تناوله مفهوم الترجيح وقواعده عند المفسّرين.

المبحث الثاني

الترجيح لغةً واصطلاحًا:

الترجيح لغةً:

ورد في كتاب "العين": "رجحتُ بيدي شيئًا: وزنتُه ونظرتُ ما ثِقْله. وأرجحتُ الميزان: أثقلتُه حتّى مال. ورجح الشيء رُجحانًا ورُجوحًا. وأرجحتُ الرجل: أعطيته راجحًا. وحِلم راجح: يرجُح بصاحبه. وقوم مراجيح في الحلم، الواحد مِرْجاح ومِرجَح... وأراجيح البعير: اهتزازه في رَتَكانه إذا مشى...

والفعل من الأرجوحة: الارتجاح. والترجُّح: التذبذب بين شيئين"[1].

وجاء في تهذيب اللغة: "كتائب رُجُح: جرّارة ثقيلة. وجفان رُجُح: مملوءة من الثريد واللحم... وقال الليث: الأراجيح: الفلوات كأنّها تترجّح بمن سار فيها أي تطوّح به يمينًا وشمالًا... قلت: ويقال للجارية إذا ثُقُلت روادفها فتذبذبت هي ترتجح عليها... ويقال للحبل الذي يُترجَّح فيه: الرُجّاحة والنُوّاعة والنُوّاطة والطّوّاحة"[2].

وقال الجوهريّ: "رجح الميزان يرجَح ويرجُح ويرجِح، رُجحانًا، أي مال"[3].

وذكر ابن فارس في المقاييس: "الراء والجيم والحاء أصل واحد، يدلّ على رزانة وزيادة"[4].

وأضاف الفيّومي في المصباح: "ورجّحتُ الشيء بالتثقيل فضّلتُه وقوّيتُه"[5].

وأورد الزبيديّ: "ورجح في مجلسه يرجُح: ثقُل فلم يخِفّ، وهو مَثَل... (وترجّح) بين شيئين: (تذبذب)، عامّ في كلّ ما يشبهه...

والراجح: الوازن... ومن المجاز: رجّح أحد قوليه على الآخر. وترجّح في القول: تميّل به"[6].

وخلاصة ذلك: أنّ من معاني "رجح": الزنة لمعرفة الثِقْل، والميل، والتذبذب، والترجيح بمعنى التفضيل والتقوية؛ وبذلك فإنّ هذه المعاني تضيء المعنى الاصطلاحيّ وتجعله أكثر وضوحًا؛ فهي تحاكي عمل العالم في ثلاث مراحل:

---

1 الفراهيدي، الخليل بن أحمد: العين، تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، "د.ط"، دار ومكتبة الهلال، "د.ت"، مادة رجح، وانظر ابن دريد، محمد بن الحسن:جمهرة اللغة، تحقيق رمزي منير بعلبكي، ط1، دار العلم للملايين، بيروت، 1987م، مادة رجح.

2 الأزهري، محمد بن أحمد: تهذيب اللغة، تحقيق محمد عوض مرعب، ط1، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 2001م، مادة رجح.

3 الجوهري، إسماعيل بن حمّاد: الصحاح تاج اللغة وصحاح العربيّة، مادة رجح.

4 ابن فارس، أحمد بن فارس: مقاييس اللغة، مادة رجح.

5 الفيّومي، أحمد بن محمد :المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، (د.ط)، المكتبة العلمية، بيروت، (د.ت)، مادة رجح.

6 الزبيدي، محمد بن محمد: تاج العروس، مادة رجح.

- المرحلة الأولى: التذبذب وهو عدم التأكّد من أيّ الآراء أصحّ.
- المرحلة الثانية: زِنة الآراء؛ لمعرفة أصحّها.
- المرحلة الثالثة: الميل وهو تفضيل أحد الآراء على غيره وتقويته؛ وذلك استنادًا إلى الأدلّة التي تقوّيه .

وهذه المراحل تماثل ما يصنعه العالم حينما يريد أن يرجّح؛ فإنّه يجد أكثر من رأي في مسألة ما، فيكون غير متأكّد أيّ الآراء أصحّ، ثمّ يبحث في الأدلّة التي تثبت صحّة هذه الآراء، حتّى إذا كان أحد الآراء أقوى من غيره، رضي به وجعله الرأي الراجح، وجعل الآراء الأخرى مرجوحة؛ لضعف أدلّتها.

الترجيح اصطلاحًا:

عُني الأصوليّون بالترجيح عناية كبيرة؛ إذ إنّه من ركائزهم عند تعدّد الآراء الفقهيّة. وممّن وضع له تعريفًا: الآمديّ إذ قال: "اقتران أحد الصالحَيْن للدلالة على المطلوب مع تعارضهما بما يوجب العمل به وإهمال الآخر"[1].

والشريف الجرجانيّ الذي قال: "إثبات مرتبة في أحد الدليلين على الآخر"[2].

وابن النجّار الذي قال إنّ الترجيح هو: "تقوية إحدى الأمارتين على الأخرى لدليل"[3].

وصفوة القول أنّ التعريفات السابقة تدول حول معنى واحد، هو وجود رأيين أو أكثر بينها تعارض أو تعدّد، فيعمد العالم إلى الترجيح بينها استنادًا إلى الأدلّة وأركان الترجيح التي لكلّ منها قواعد عند العلماء.

قواعد الترجيح عند المفسّرين:

وضع المفسّرون القدامى قواعد للترجيح تكون منهجًا هاديًا يعينهم على الترجيح حينما تتعارض الآراء أو تتعدّد. وقد كان لهم ثلاثة أركان أساسية في الترجيح: السياق، والمأثور، واللغة. وجعلوا لكلّ ركن من هذه الأركان قواعد يسيرون عليها؛ حتّى يكون منهجهم واضحًا لا يشوبه أيّ تناقض أو تعارض. وسيكون التركيز على قواعد الترجيح المتعلّقة بالسياق الذي هو قصد هذه الرسالة.

1 الآمديّ، سيّد الدين عليّ بن أبي عليّ: الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق عبد الرزّاق عفيفي، (د.ط)، المكتب الإسلاميّ، دمشق، (د.ت)، ج4، ص439.

2 الجرجاني، علي بن محمد: التعريفات، تحقيق ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر، ط1، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1983م، ص56.

3 ابن النجّار، محمد بن أحمد: مختصر التحرير شرح الكوكب المنير، تحقيق محمد الزحيلي ونزيه حماد، ط2، مكتبة العبيكان، 1997م، ج4، ص616.

قواعد الترجيح المتعلّقة بالسياق القرآنيّ:

عندما لا يجد العلماء ضالّتهم في قواعد الترجيح المتعلّقة بالمأثور، ولا في قواعد الترجيح المتعلّقة باللغة، فإنهم يستأنسون بقواعد الترجيح المتعلّقة بالسياق القرآنيّ؛ إذ تساعد في الوصول إلى رأي راجح حينما تتعدّد الآراء أو تتعارض.

فوضع الباحثون رسائل علميّة استقصَوا فيها هذه القواعد. فدرسها بعضهم عند مفسّر واحد، ودرسها بعضهم عند أكثر من مفسّر. وبعد الاطّلاع على بعض هذه الرسائل، يمكن إجمال قواعد الترجيح المتعلّقة بالسياق القرآنيّ فيما يأتي:

- **القاعدة الأولى:**

إدخال الكلام في معاني ما قبله وما بعده أولى من الخروج به عنهما، إلا بدليل يجب التسليم له[1].

صورة القاعدة:

إذا اختلف المفسّرون في تفسير آية، ذهب بعضهم إلى تفسيرها تفسيرًا يخرج بها عمّا قبلها وما بعدها أي "السياق"، وذهب بعضهم إلى تفسيرها تفسيرًا يستند إلى ما قبلها وما بعدها، فإنّ حملها على ما قبلها وما بعدها أوفق للتفسير؛ لأنّه أقرب إلى مقصد النصّ، إلا إذا كان ثمّ دليل يدعو إلى الخروج عن السياق، فحينئذٍ يجب التسليم له[2].

مثال تطبيقيّ:

قال الله تعالى: [وَآمِنُوا بِمَا أَنْزَلْتُ مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ وَلا تَكُونُوا أَوَّلَ كَافِرٍ بِهِ؛ وَلا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلاً وَإِيَّايَ فَاتَّقُونِ] [البقرة: 41]. اختلف العلماء في عود الضمير في قوله: [بِهِ]، فقال ابن عطيّة: "واختُلف في الضمير في [بِهِ] على من يعود، فقيل: على محمد –عليه السلام–، وقيل: على التوراة إذ تضمنّها قوله: [لِمَا مَعَكُمْ].

قال القاضي أبو محمد –رحمه الله–: وعلى هذا القول يجيء [أَوَّلَ كَافِرٍ بِهِ] مستقيمًا على ظاهره في الأوليّة، وقيل: الضمير في [بِهِ] عائد على القرآن، إذ تضمّنه قوله: [بِمَا أَنْزَلْتُ]"[3].

وقال أبو حيّان الأندلسيّ: "والضمير في [بِهِ] عائد على الموصول في [بِمَا أَنْزَلْتُ]، وهو القرآن، قاله ابن جريج، أو على –محمد صلّى الله عليه وسلّم–، ودلّ عليه المعنى، لأنّ ذكر المنزَّل يدلّ على ذكر المنزِّل

1 الحربيّ، حسين بن علي: قواعد الترجيح عند المفسّرين، ط1، دار القاسم، الرياض، 1996م، ص125.

2 الحربيّ، حسين بن علي: قواعد الترجيح عند المفسّرين، ص125.

3 ابن عطيّة، عبد الحق بن غالب: المحرّر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق عبد السلام عبد الشافي محمد، ط1، دار الكتب العلميّة، بيروت، 2003م، ج1، ص134.

عليه، قاله أبو العالية، أو على النعمة على معنى الإحسان، ولذلك ذُكّر الضمير، قاله الزجّاج، أو على الموصول في [لِمَا مَعَكُمْ]، لأنّهم إذا كفروا بما يصدّقه، فقد كفروا به، والأرجح الأوّل، لأنّه أقرب، وهو منطوق به مقصود للحديث عنه، بخلاف الأقوال الثلاثة"[1]، وقد رجّح القول الأوّل كذلك السمين الحلبيّ وابن عاشور[2].

- **القاعدة الثانية:**

لا يجوز العدول عن ظاهر القرآن إلا بدليل يجب الرجوع إليه[3].

صورة القاعدة:

حينما يكون ثمّ رأيان في التفسير: أحدهما يعتمد على ظاهر القرآن، والآخر يخرج عنه، فإنّه ينبغي ترجيح الرأي الذي يفسَّر وفق ظاهر القرآن؛ لأنّ العدول عن ذلك قد يوقع في الخطأ في فهم المراد، وهذا مخالف لغرض التفسير الذي هو فهم المقصود من النصّ القرآنيّ[4].

مثال تطبيقيّ:

شاع أن يفسّر بعض طوائف الشيعة وغيرهم بعض مفردات القرآن الكريم تفسيرًا يخرج بها عن ظاهر الكتاب العزيز، قال ابن عاشور عن طائفة منهم إنّها: "طائفة من غلاة الشيعة عُرفوا عند أهل العلم بالباطنيّة، فلقّبوهم بالوصف الذي عرفوهم به، وهم يُعرَفون عند المُؤرّخين بالإسماعيليّة؛ لأنّهم ينسبون مذهبهم إلى جعفر بن إسماعيل الصادق، ويعتقدون عِصمته وإمامته بعد أبيه بالوصاية، ويرون أن لا بدّ للمسلمين من إمام هدى من آل البيت هو الذي يقيم الدين، ويبيّن مراد اللَّه.

ولمّا توقّعوا أن يحاجّهم العلماء بأدلّة القرآن والسنّة رأوا أن لا محيص لهم من تأويل تلك الحجج التي تقوم في وجه بدعتهم، وأنّهم إن خصّوها بالتأويل وصرف اللفظ إلى الباطن اتّهمهم الناس بالتعصّب والتحكّم فرأَوا صرف جميع القرآن عن ظاهره وبنَوه على أنّ القرآن رموز لمعان خفيّة في صورة ألفاظ تفيد معاني ظاهرة ليشتغل بها عامّة المسلمين"[5].

1 أبو حيّان الأندلسيّ، محمد بن يوسف: البحر المحيط في التفسير، تحقيق صدقي محمد جميل، (د.ط)، دار الفكر، بيروت، 1999م، ج1، ص288.

2 انظر السمين الحلبيّ، أحمد بن يوسف: الدرّ المصون في علوم الكتاب المكنون، تحقيق أحمد محمد الخرّاط، (د.ط)، دار القلم، دمشق، (د.ت)، ج1، ص318، وابن عاشور، محمد بن طاهر: التحرير والتنوير، (د.ط)، الدار التونسيّة للنشر، تونس، 1984م، ج1، ص460.

3 الحربيّ، حسين بن علي: قواعد الترجيح عند المفسّرين، ص137.

4 الحربيّ، حسين بن علي: قواعد الترجيح عند المفسّرين، ص137.

5 ابن عاشور، محمد بن طاهر: التحرير والتنوير، ج1، ص33.

فهم يؤوّلون معاني القرآن تأويلات باطنيّة لا دليل على صحّتها؛ إذ يفسّرونها تفسيرًا يبعد من أن يكون قد قصده النصّ والسياق، ومن ذلك: أنّهم فسّروا المقصود بفرعون أنّه القلب في قوله تعالى: [اذْهَبَا إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى] [طه: 43][1]. وهذا بعيد من أن يكون قد أفاده النصّ في أيّ وجه من الوجوه.

- **القاعدة الثالثة:**

حمل معاني كلام الله على الغالب من أسلوب القرآن ومعهود استعماله أولى من الخروج به عن ذلك[2].

صورة القاعدة:

للقرآن الكريم أسلوب مميّز في الإبانة، وهو أسلوب مطّرد في القرآن كلّه؛ فإذا وُجد رأيان يحمل أحدهما المعنى على ما هو معهود في غالب أسلوب القرآن، ويحمل الآخر المعنى على غير ما هو معهود، فإنّه ينبغي حمل المعنى على ما هو معهود؛ لأنّ ذلك أوفق في الفهم وأقرب إلى مقصد النصّ[3].

مثال تطبيقيّ:

ذكر الشنقيطيّ ثلاثة أقوال للعلماء في المقصود بالزينة في قوله تعالى: [وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا] [النور: 31]، إذ قال: إنّه ثمّ ثلاثة أقوال: "الأوّل: أنّ المراد بالزينة ما تتزيّن به المرأة خارجًا عن أصل خِلقتها، ولا يستلزم النظر إليه رؤية شيء من بدنها... وهذا القول هو أظهر الأقوال عندنا وأحوطها، وأبعدها من الريبة وأسباب الفتنة.

القول الثاني: أنّ المراد بالزينة: ما تتزيّن به، وليس من أصل خِلقتها أيضًا، لكنّ النظر إلى تلك الزينة يستلزم رؤية شيء من بدن المرأة، وذلك كالخضاب والكحل، ونحو ذلك؛ لأنّ النظر إلى ذلك يستلزم رؤية الموضع الملابس له من البدن، كما لا يخفى.

القول الثالث: أنّ المراد بالزينة الظاهرة بعض بدن المرأة الذي هو من أصل خِلقتها؛ كقول من قال: إنّ المراد بما ظهر منها الوجه والكفّان"[4].

واستدلّ على أنّ القولين –الثاني والثالث– غير صحيحين؛ فالقول الثالث وهو أن تكون الزينة بمعنى الوجه والكفّين غير صحيح؛ بقرينة أنّ العرب تقصد من الزينة أن تكون خارجة عن خلقة المرأة كالحليّ،

1 انظر ابن عاشور، محمد بن طاهر: التحرير والتنوير، ج1، ص34.

2 الحربيّ، حسين بن علي: قواعد الترجيح عند المفسّرين، ص172.

3 الحربيّ، حسين بن علي: قواعد الترجيح عند المفسّرين، ص172.

4 الشنقيطيّ، محمد الأمين: أضواء البيان في توضيح القرآن بالقرآن، (د.ط)، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1995م، ج5، ص515.

وأنّ القول الثاني الذي هو أن تكون الزينة جزءًا من بدن المرأة هو غير صحيح كذلك؛ إذ إنّ المقصود بالزينة في القرآن الكريم أن لا تكون جزءًا من المتزيّن بها كقوله تعالى: ﴿يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ﴾ [الأعراف: 31]، فالزينة هنا ليس مقصودًا بها أن تكون جزءًا من المتزيّن بها[1].

1 انظر الشنقيطيّ، محمد الأمين: أضواء البيان في توضيح القرآن بالقرآن، ج5، ص515.

المبحث الثالث:

المصطلحات الإجرائيّة

السياق القرآنيّ: تعاملَ الباحثُ مع السياق القرآنيّ معتبرًا نوعيْه: المقاليّ والمقاميَّ، آخذًا بعين الاعتبار أنّ حدود البحث ضيّقة في السياق المقاميّ ومتّسعة في السياق المقاليّ؛ إذ إنّ قصصيّتها تحجّم إمكانيّة التوسّع المقاميّ، وعليه، فسيظهر جهد الباحث أكثر ما يظهر في مسائل السياق المقاليّ، خاصّة وأنّ عنوان البحث مرتبط باللغة التي يراعيها سياق المقال.

وقد اعتمد الباحث السياق العامّ موجّهًا له في بحثه، متضمّنًا ذلك الاستعانة بآي القرآن في مواضع غير سورة طه؛ بما يخدم الترجيح اللغويّ.

وحدود الترجيح اللغويّ كما درسه الباحث تضمّ مستويات اللغة: المستوى المعجميّ، والمستوى الدلاليّ، والمستوى الأسلوبيّ، والمستوى النّحويّ، ولم يعمد الباحث إلى المستوى الصرفيّ؛ لاستقراء الباحث قلّة ما يحتاج بحثًا يتغيّا الجدّة في سورة طه، ولا إلى المستوى الصوتيّ؛ إذ البحث في أصوات السورة لم يصادف الباحث في مظانّ تفسير القرآن وإعرابه ومعانيه، فلا ترجيح هنا لانتفاء الآراء التي يمكن ترجيح أحدها.

- **<u>بين يدي سورة طه</u>**

سورة طه من السور المكّيّة، تبلغ عدد آياتها ١٣٥ آية، وتتضمّن عدّة موضوعات؛ فتبدأ بالحديث عن الهدف من إنزال القرآن، ووصف عظمة الله –عزّ وجلّ– وجلال قدرته، ثمّ تتحدّث عن قصّة موسى–عليه السلام–، فتذكر طرفًا من تفاصيل هذه القصّة، وبعض هذه التفاصيل لم تُذكر في غيرها من السور كقصّة السامريّ وإضلاله لبني إسرائيل.

وهذا الجزء من السورة يستغرق من آياتها الثلثين، وبذلك فإنّ لهذه القصّة نصيبًا كبيرًا من اهتمام السورة.

ثمّ تأتي للحديث عن أهوال يوم القيامة، وما فيها من أحداث معجبة تشيب لها الولدان، وما يلاقيه المجرمون والضالّون من عذاب أليم عقابًا لهم على سوء أفعالهم في الدنيا.

وفي خضمّ هذه الأحداث، تعود لتذكر قصّة وسوسة إبليس لآدم –عليه السلام–؛ ما تسبّب بإخراجه من الجنّة وهبوطه إلى الأرض هو وعدوّه اللدود.

ختامًا، تتحدّث عن فضل التسبيح والاستغفار على حياة الإنسان، وما سيناله أصحاب الصراط السويّ والمهتدون من أجر وثواب عظيمَين.

وما تتميّز به سورة طه أنّ قصّة موسى –عليه السلام– أخذت حيّزًا كبيرًا من مساحة السورة؛ إذ إنّها تقع في ٩٠ آية، وبهذا فهي السورة الوحيدة التي تقع فيها قصّة موسى –عليه السلام– في هذا العدد من الآيات؛ ما جعل دراستها سياقيًّا أمرًا مميّزًا، وهذا يساعد في إبراز أثر السياق القرآنيّ؛ لأنّ اللون القصصيّ من أهمّ مظاهر تتابع السياق وارتباط أجزائه بعضها ببعض، فالقصّة يجب أن تكون منظّمة، وبذلك يظهر البيان القرآنيّ بأجلّ صوره وأكثرها إعجازًا.

وقد كان للسياق أثر جليّ في ترجيح بعض القضايا المهمّة، لعلّ أهمّها قضيّة العجل الذي أخرجه السامريّ لبني إسرائيل، وأثر الرسول الذي بصُر به السامريّ، فقد كان للسياق الفضل في توضيح معنى العجل وأثر الرسول، بعيدًا عن التفسيرات التي لا يؤيّدها السياق في أيّ وجه من الوجوه، كما سيظهر في الدراسة التطبيقيّة لاحقًا.

لذلك كان اختيار سورة طه لتكون نموذجًا تطبيقيًّا لهذه الدراسة؛ لأنّها تعبّر عن أثر السياق القرآنيّ في الترجيح اللغويّ أصدق تعبير.

الفصل الأوّل:
أثر السياق القرآنيّ في الترجيح بين معاني الحروف:

الفصل الأوّل:

أثر السياق القرآنيّ في الترجيح بين معاني الحروف:

- **الترجيح بين معاني "هل":**

قال الله تعالى: [وَهَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ مُوسَى] [طه: 9]، قال الماورديّ: "أي قد أتاك حال موسى فيما اجتباه ربّه لنبوّته وحمله من رسالته. واحتمل ذلك أن يكون ذلك بما قصّه عليه في هذا الموضع واحتمل أن يكون بما عرفه في غيره"[1]، وذكر السمين الحلبيّ معنيين آخرين ل "هل" فقال: "و "هل" على بابها من كونها استفهامَ تقريرٍ، وقيل: بمعنى قد وقيل: بمعنى النفي"[2].

– الترجيح:

الرأي الراجح هو الاستفهام الذي يفيد التقرير، فأمّا أن تفيد "هل" معنى "قد" فهو بعيد؛ إذ إنّ أوّل سورة وردت فيها تفاصيل من قصّة موسى –عليه السلام– كانت سورة الأعراف، ثمّ تلتها سورة طه، ولكن لم ترد كثير من تفاصيل قصّة موسى –عليه السلام– التي في سورة طه في سورة الأعراف، كرؤية موسى النار، وتكليم الله إياه... إنّما وردت في سور أخرى نزلت بعد طه كسورتي النمل والقصص؛ لذلك فإنّ إفادة "هل" معنى "قد" يلمح إلى أنّ ما ورد من تفاصيل قصة موسى في سورة الأعراف هو ذاته ما سيرد في سورة طه، وهذا غير صحيح.

والنفي بعيد كذلك؛ فإنّه لم يُعهد أن يبتدئ المرء قصّة بالقول: إنّه لم يقصّ على السامع هذه القصّة وهذا معلوم بداهة، بل يبدأ بقصّة لا يعلمها السامع أو يذكر تفاصيل لم يسمع بها من قبل؛ حتّى يحثّه على الإنصات ليستميله إلى سماع ما سيأتي.

ويتجلّى هذا الرأي بأن تكون "هل" بمعنى الاستفهام الذي يفيد التقرير؛ ذلك بأنّ الاستفهام التقريريّ يفيد التشويق وحثّ السامع على الإنصات لمعرفة ما سيأتي تاليًا، فيقرّر بعد ذلك إن كان الكلام الذي سمعه قد ورد عليه سابقًا أو لا. وقد أشار إلى ذلك ابن عطيّة إذ قال: "هذا الاستفهام هو توقيف مضمنه تنبيه النفس إلى استماع ا يورد عليها، وهذا كما تبدأ الرجل إذا أردتَ إخباره بأمر غريب فتقول أعلمتَ كذا وكذا، ثم تبدأ تخبره"[3].

1 الماورديّ، علي بن محمد: تفسير الماورديّ، تحقيق السيد ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم، (د.ط)، دار الكتب العلميّة، بيروت، (د.ت)، ج3، ص395.

2 السمين الحلبيّ، أحمد بن يوسف: الدرّ المصون في علوم الكتاب المكنون، ج8، ص15.

3 ابن عطيّة، عبد الحق بن غالب: المحرّر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ج4، ص38، وانظر ابن عجيبة، أحمد بن محمد: البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، ج3، ص376.

- **الترجيح بين معنيي الفاء:**

قال الله تعالى: [فَلا يَصُدَّنَّكَ عَنْهَا مَنْ لا يُؤْمِنُ بِهَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَتَرْدَى] [طه: 16]. ذكر السمين الحلبيّ وجهين إعرابيّين للفعل "تردى"؛ إذ قال: "يجوز فيه أن ينتصب في جواب النهي بإضمار "أن"، وأن يرتفع على خبر ابتداء مضمر تقديره: فأنت تردى"[1].

وعلّة ذلك أنّ الفعل "تردى" لا تظهر عليه علامة الإعراب؛ فلا تُتبيَّن حركته أهي مرفوعة أم منصوبة.

- الترجيح:

والراجح هو النصب ب "أن" المضمرة بعد فاء السببيّة، وذلك من جانبين:

الأوّل: أنّ الفاء واقعة في جملة جواب النهي، وقد وضع علماء النحو لعمل فاء السببيّة شروطًا منها: أن تقع في جملة جواب النهي وهو ما كان، وهي كذلك جارية على عرف استعمال العرب ومطّردة في كلامهم، فلا حاجة إلى إهمالها.

والثاني: أنّ الله أراد نهي موسى –عليه السلام– عن أن يصدّه عن الإيمان بالساعة غير المؤمن بها ومتّبع الهوى، وإلا فإنّه سوف يهلك. فكان نهي الله لموسى حماية له من الوقوع فيما هو مفضٍ إلى الهلاك، وهو كذلك رسالة تحذيريّة إلى كلّ من تسوّل له نفسه أن لا يؤمن باليوم الآخر، فالنصب أكثر وقعًا وتأثيرًا في النفوس من الرفع على إرادة الاستئناف؛ لأنّ النهي يكون متبوعًا بالسبب الداعي إليه.

- **الترجيح بين معاني "لعلّ":**

اختلف العلماء في معنى "لعلّ" في قوله تعالى: [فَقُولا لَهُ قَوْلاً لَيِّنًا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى] [طه: 44]، فقال الزجّاج: "لعلّ في اللغة ترجٍّ وطمع، تقول: لَعلّي أصير إلى خير، فمعناه أرجو وأطمع أن أصير إلى خير، والله –عزّ وجلّ– خاطب العباد بما يعقلون.

والمعنى عند سيبويه فيه: اذهبا على رجائكما وطمعكما[2].

والعلم من الله –عزّ وجلّ– قد أتى من وراء ما يكون. وقد علم الله –عزّ وجلّ– أنّه لا يتذكر ولا يخشى، إلا أنّ الحجّة إنّما تجب عليه بالإبانة، وإقامتها عليه، والبرهان.

1 السمين الحلبيّ، أحمد بن يوسف: الدرّ المصون في علوم الكتاب المكنون، ج8، ص23.

2 سيبويه، عمرو بن عثمان: الكتاب، تحقيق عبد السلام محمد هارون، ط3، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1988م، ج1، ص331.

وإنّما تُبعث الرسل وهي لا تعلم الغيب ولا تدري أيُقبَل منها أم لا، وهم يرجون ويطمعون أن يُقبَل منهم، ومعنى "لعلّ" متصوّر في أنفسهم، وعلى تصوّر ذلك تقوم الحجّة، وليس علم الله بما سيكون تجب به الحجّة"[1].

وأضاف الشوكانيّ: "وقيل: لعلّ ها هنا بمعنى الاستفهام. والمعنى:

فانظرا هل يتذكّر أو يخشى؟ وقيل: بمعنى كي"[2].

- <u>الترجيح:</u>

وأرجح الآراء أن تكون "لعلّ" بمعنى رجاء موسى وهارون –عليهما السلام– أن يتذكّر فرعون أو يخشى؛ ذلك بأنّ الله لو أراد التعليل لأمرهما بالقول الليّن لأجل أن يتذكّر فرعون أو يخشى، فيكون التذكّر أو الخشية نتيجة حتميّة للقول الليّن، ولكنّه لم يتذكّر أو يخشَ والله يعلم ذلك.

ولئن كان الله يعلم أنّه لن يتذكّر أو يخشى، فلن تكون "لعلّ" كذلك مفيدة معنى الاستفهام، فهذا لا يليق بمقام الله؛ فإنّه من المعروف أنّه حين يأمر أحد غيره بفعل شيء، لا يُتبع الآمر ذلك بسؤال نفسه أو المأمور عن نتيجة هذا الأمر، بل يُتبعه بتوضيح السبب الذي دعاه إلى أن يأمره بما أراد، فإذا جُعلت "لعلّ" بمعنى السؤال كان التقدير: "فقولا له قولًا ليّنًا لتنظرا هل يتذكّر أو يخشى"؛ وهذا التقدير بعيد. لذلك كان الترجّي هو الراجح؛ لأنّ تذكّر فرعون أو خشيته نتيجة للقول الليّن الذي أمرهما الله أن يقولاه له، ورجَوا أن يتحقّق. فيكون الترجّي منهما مقدّمة لما أُرسلا من أجله، وهو إنقاذ بني إسرائيل من طغيان فرعون.

- **الترجيح بين معاني "في":**

اختلف العلماء في علّة ورود "في" بدل "على" في قوله تعالى: [وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ] [طه: 71]، فالمتوقّع ورود حرف الجر "على"؛ لأنّ الصلب يكون على جذوع النخل لا فيها، ومن أقوال العلماء في ذلك: أنّ "في" بمعنى "على"، وقد ذهب إلى هذا الرأي أبو عبيدة وابن قتيبة والزجّاجيّ والسمرقنديّ والمراديّ[3].

وذهب فريق آخر إلى أنّها على بابها، أي أنّها ليست بمعنى "على".

---

1 الزجّاج، إبراهيم بن السري: معاني القرآن وإعرابه، تحقيق عبد الجليل عبده شلبي، ط1، عالم الكتب، بيروت، 1988م، ج3، ص357-358.

2 والشوكانيّ، محمد بن علي: فتح القدير، ط1، دار ابن كثير، دمشق، 1993م، ج3،ص433.

3 أبو عبيدة، معمر بن المثنّى: مجاز القرآن، تحقيق محمد فواد سز_ين، (د.ط)، مكتبة الخانجي، القاهرة، (د.ت)، ج2، ص23، والدينَوَري ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم: تأويل مشكل القرآن، تحقيق إبراهيم شمس الدين، (د.ط)، دار الكتب العلميّة، بيروت، (د.ت)، ص298، والزجّاجيّ، عبد الرحمن بن إسحق: معاني الحروف والصفات، تحقيق علي توفيق الحمد، ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1984م، ص12. والسمرقنديّ، نصر بن محمد: بحر العلوم، (د.ط)، (د.ت)، ج2، ص405، والمراديّ حسن بن قاسم: الجنى الداني في حروف المعاني، تحقيق فخر الدين قباوة ومحمد نديم فاضل، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1992م، ص151.

وأوضح الزمخشريّ ذلك بقوله: "شبّه تمكّن المصلوب في الجذع بتمكّن الشيء الموعى في وعائه، فلذلك قيل: [فِي جُذُوعِ النَّخْلِ]"[1].

وقال العكبريّ: ""في" هنا على بابها; لأنّ الجذع مكان للمصلوب ومحتوٍ عليه"[2].

- الترجيح:

والراجح أنّ "في" على بابها لا أنّها بمعنى على؛ ذلك بأنّه لو كانت بمعنى "على" لما احتيج إلى استخدام "في"، ولكن ثَمّ لمسة سياقيّة في وضع "في"، وهي في قوله تعالى في سباق الآية: [فَلَأُقَطِّعَنَّ أَيْدِيَكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ مِنْ خِلافٍ] [طه: 71]، فإنّه إذا عُرف أنّ فرعون قد قطّع أيديهم وأرجلهم من خلاف، فهذا يعني أنّهم قد أصبحوا بلا أطراف ظاهرة، فيكون وضعهم في جذوع النخل قريب التصوّر.

ويبدو غضب فرعون مسوّغًا بما رآه من خسارة السحرة الذين كان يعوّل عليهم في هزيمة موسى وإعلاء سلطته وإثبات كونه ربًّا –لعنه الله–. فيمكن أن يكون غضبه قد دفعه إلى القول إنّه سيصلّبهم في جذوع النخل دون أن يفعل ذَك حرفيًّا، فأراد الله أن يظهر شدّة غضبه وحقده اللذين دفعاه إلى هذا القول. فمن المعلوم أنّ الإنسان حين يكون في حالة الغضب الشديد يتفوّه بكلام كثير ربما لا يستطيع تنفيذه؛ إذ يكون في حالة فقدان للصواب والمنطق.

وقد أشار محمد الخضريّ إلى ذلك إذ قال: "والذي يبدو لي –والله أعلم– أنّ للظرفيّة في النظم الكريم ظلالًا وإيحاءات يعجز حرف الاستعلاء عن الوفاء بها، ففرعون يعبّر بقوله هذا عن غيظ بلغ مداه، وثورة غاضبة عاصفة، وهو يرى عرشه يهتزّ تحت قدميه بعد هزيمة مَن ظنّهم سيقهرون خصمه، ويثبّتون دعائم ملكه، وتحوّلهم من جند يدافعون عنه إلى عدوّ يحاربه ويناصر خصمه، فأطلق هذه الكلمات منذرًا بأقصى العقوبة، تنكيلًا بالسحرة وتمثيلًا بهم، معلنًا أنّه سيقطّع أيديهم وأرجلهم من خلاف، وهو القتل صبرًا ثمّ يمثّل بهم إعلامًا لغيرهم، وتهديدًا لمن تسوّل له نفسه أن يحذو حذوهم.

وتعبيرًا عن شدّة الأخذ وعدم الرحمة بالمصلوبين جاء حرف الوعاء، دالًّا على أنّهم سيُشَدّون إلى الجذع شدًّا بالغ القوّة والقسوة، حتّى لَيكاد المصلوب يواريه الجذع ويشتمله، وذلك يتناغم مع صيغة التضعيف في الفعل (أصّلب)، ويجسّد حالة الغيظ التي تموج بها نفس فرعون، كما يشفّ لك تفلّت أعصابه، وما أثاره الموقف في نفسه من هلع، وكأنّه يخشى تفلّت هذا الجسد الميّت، وروغانه من الجذع المصلوب فيه"[3].

1 الزمخشريّ، محمود بن عمرو: الكشّاف، ط3، دار الكتاب العربيّ، بيروت، 1986م، ج3، ص76.

2 العكبريّ، عبد الله بن الحسين: التبيان في إعراب القرآن، تحقيق علي محمد البجاوي، (د.ط)، عيسى البابي وشركاه، (د.ت)، ج2، ص897.

3 الخضريّ، محمد أمين: من أسرار حروف الجرّ في الذكر الحكيم، ط1، مكتبة وهبة، القاهرة، 1989م، ص127-128.

وبعد أن انتهى من تهديده وجد أنّ ما قاله لصالحه، فسارع إلى تنفيذه. فيكون بذلك قد قذف الرعب في قلوب السحرة ليتراجعوا عمّا قالوه، فإن لم يفعلوا نفّذ فيهم تهديده وجعلهم عبرة لغيرهم؛ حتّى يحجموا عن الإيمان بموسى –عليه السلام–، ولكنّ ذلك لم يحدث؛ لقوله تعالى: **[قَالُوا لَن نُّؤْثِرَكَ عَلَىٰ مَا جَاءَنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالَّذِي فَطَرَنَا ۖ فَاقْضِ مَا أَنتَ قَاضٍ ۖ إِنَّمَا تَقْضِي هَٰذِهِ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا * إِنَّا آمَنَّا بِرَبِّنَا لِيَغْفِرَ لَنَا خَطَايَانَا وَمَا أَكْرَهْتَنَا عَلَيْهِ مِنَ السِّحْرِ ۗ وَاللَّهُ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰ** [طه 72–73]، فخاب فرعون واستطاع موسى –عليه السلام– أن ينقذ بني إسرائيل.

- **الترجيح بين معاني الواو:**

قال تعالى: "**قَالُوا لَن نُّؤْثِرَكَ عَلَى مَا جَاءَنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالَّذِي فَطَرَنَا فَاقْضِ مَا أَنتَ قَاضٍ ۖ إِنَّمَا تَقْضِي هَٰذِهِ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا]** [طه: 72]، ذهب جمهور النحاة إلى أنّ الواو في قوله: **[وَالَّذِي فَطَرَنَا]** إمّا أن تكون عاطفة، أي: "لن نؤثرك على ما جاءنا من البيّنات وعلى الذي فطرنا"، وإمّا أن تكون واو القسم، أي: "والله الذي فطرنا"[1].

- <u>الترجيح:</u>

والرأي الراجح أنّ الواو تفيد القسم؛ ذلك بأنّه لو أراد العطف لقال: "ولا على الذي فطرنا"، فإنّ نفي إيثارهم فرعون على ما جاء من البيّنات يقتضي بالضرورة أن يُؤثِروا الله كذلك؛ إذ البيّنات من الله. فيكون إيثارهم لما عند الله متضمّنًا إيثارهم الله –عزّ وجلّ–.

لذلك يكون القَسَم راجحًا؛ إذ يضيف دلالة استعانة السحرة بالله على تحمّل ما هم فيه من العذاب؛ فيكون ذلك تقوية لهم وزيادة في الصبر والتحمّل؛ إذ توعدّهم فرعون بالعذاب الأليم؛ لقوله تعالى على لسان السحرة: [قَالُوا إِنَّا إِلَى رَبِّنَا مُنْقَلِبُون، وَمَا تَنْقِمُ مِنَّا إِلَّا أَنْ آمَنَّا بِآيَاتِ رَبِّنَا لَمَّا جَاءَتْنَا، رَبَّنَا أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَتَوَفَّنَا مُسْلِمِينَ] [الأعراف: 125–126].

1 الفرّاء، يحيى بن زياد: معاني القرآن للفرّاء، تحقيق أحمد يوسف النجاتي وآخرين، ط1، دار المصريّة للتأليف والترجمة، مصر، (د.ت)، ج2، ص187، والزجّاج، إبراهيم بن السري: معاني القرآن وإعرابه، ج3، ص368، والنحّاس، أحمد بن محمد: إعراب القرآن للنحّاس، ج3، ص35، والعكبريّ، عبد الله بن الحسين: التبيان في إعراب القرآن، ج2، ص897، والسمين الحلبيّ، أحمد بن يوسف: الدرّ المصون في علوم الكتاب المكنون، ج8، ص77.

- **الترجيح بين معاني "ما":**

ذكر العلماء أكثر من وجه ل "ما" في قوله تعالى: [إِنَّا آمَنَّا بِرَبِّنَا لِيَغْفِرَ لَنَا خَطَايَانَا وَمَا أَكْرَهْتَنَا عَلَيْهِ مِنَ السِّحْرِ] [طه: 73]، فذهب الفرّاء والزجّاج إلى أنّها معطوفة على الخطايا[1]، أي: "ليغفر لنا خطايانا وإكراهك إيّانا على السحر"، وقال النحّاس: "وقيل: لا موضع لها –أي ما– وهي نافية، أي: ليغفر لنا خطايانا من السحر وما أكرهتنا عليه"[2]. وقصده من ذلك –كما أوضح العكبريّ– أنّ التقدير: "ليغفر لنا خطايانا من السحر ولم تُكرهنا عليه"[3]، فتكون "ما" نافية لإكراهه إيّاهم.

– الترجيح:

والراجح أن تكون "ما" المصدريّة؛ لأنّ فرعون قد أكرههم على السحر إذ أتى بهم ليهزموا موسى –عليه السلام–، واعدًا إيّاهم بمنحهم أجرًا كبيرًا وبتقريبهم منه إن نجحوا، حتّى إذا انقلبوا صاغرين تخلّى عنهم. فهم أرادوا من الله أن يغفر لهم خطاياهم وإكراه فرعون إيّاهم على السحر، وهذا ما رجّحه النحّاس والسمين الحلبي][4].

وممّا يدلّ على إكراهه إيّاهم قوله تعالى على لسان فرعون: [وَقَالَ فِرْعَوْنُ ائْتُونِي بِكُلِّ سَاحِرٍ عَلِيمٍ] [يونس: 79]، فلا بدّ أن يكونوا قد أُكرِهوا على الإتيان إلى فرعون لينازلوا موسى ويغلبوه، ففي ذلك من الإكراه ما فيه؛ إذ لا يستطيعون أن يعصوا أوامره.

1 انظر الفرّاء، يحيى بن زياد: معاني القرآن للفرّاء، ج2، ص187، والزجّاج، إبراهيم بن السري: معاني القرآن وإعرابه، ج3، ص369.

2 انظر النحّاس، أحمد بن محمد: إعراب القرآن للنحّاس، تحقيق عبد المنعم خليل إبراهيم، ط1، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلميّة، بيروت، 2000م، ج3، ص22، ص35.

3 العكبريّ، عبد الله بن الحسين: التبيان في إعراب القرآن، ج2، ص898.

4 انظر النحّاس، أحمد بن محمد: إعراب القرآن للنحّاس، تحقيق عبد المنعم خليل إبراهيم، ط١، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلميّة، بيروت، ٢٠٠٠م، ج3، ص35، والسمين الحلبيّ، أحمد بن يوسف: الدرّ المصون في علوم الكتاب المكنون، ج8، ص79.

الفصل الثاني:
أثر السياق القرآنيّ في الترجيح بين معاني المفردات

الفصل الثاني:

أثر السياق القرآنيّ في الترجيح بين معاني المفردات:

- **الترجيح بين معاني [السرّ وأخفى]:**

ذكر العلماء أكثر من تأويل لمعنى [السِّرَّ] و [وَأَخْفَى] في قوله تعالى: [وَإِنْ تَجْهَرْ بِالْقَوْلِ فَإِنَّهُ يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى] [طه: 7]، فقال الفرّاء إنّ: "[السِّرَّ] ما أسررتَه و [وَأَخْفَى] ما حدَّثتَ به نفسك"[1]، وأضاف الزجّاج إلى معنى [وَأَخْفَى] أنّه: "ما يكون من الغيب الذي لا يعلمه إلا الله"[2].

وذكر الماورديّ ستّة تأويلات أخرى إذ قال: "أحدها: أنّ [السِّرَّ] ما حدّث به العبد غيره في السرّ. [وأَخْفَى] ما أضمره في نفسه، ولم يحدّث به غيره، قاله ابن عبّاس. الثاني: أنّ السرّ ما أضمره العبد في نفسه. وأخفى منه ما لم يكن ولا أضمره أحد في نفسه قاله قتادة وسعيد بن جبير. الثالث: يعلم أسرار عباده، وأخفى سرّ نفسه عن خلقه، قاله ابن زيد. الرابع: أنّ السرّ ما أسرّه الناس، وأخفى: الوسوسة، قاله مجاهد. الخامس: أنّ السرّ ما أسرّه من علمه وعمله السالف، وأخفى: وما يعلمه من عمله المستأنف، وهذا معنى قول الكلبيّ. السادس: السرّ: العزيمة، وما هو أخفى: هو الهمّ الذي دون العزيمة"[3].

وأضاف الزمخشريّ إلى ذلك أنّه: "يعلم ما أسررتَه إلى غيرك وأخفى من ذلك، وهو ما أخطرتَه ببالك، أو ما أسررتَه في نفسك [وَأَخْفَى] منه وهو ما ستسرّه فيها"[4].

وبذلك يتّضح أنّ [السِّرَّ]: إمّا أن يكون ما أسرّه المرء لغيره، وإمّا أن يكون ما أسرّه في نفسه. [وَأَخْفَى]: ما أخفاه في نفسه فلم يحدّثها به، أو ما خفي عليه فهو كائن في المستقبل.

- <u>الترجيح:</u>

إنّ كلّ ما ذُكر من تأويلات راجح مقبول سياقيًّا، وقد ورد في مواضع أخرى من القرآن الكريم بصيغ مختلفة منها: قوله تعالى: [أَوَلا يَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ] [البقرة: 77]، وقوله: [وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ؛ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ وَيَعْلَمُ مَا تَكْسِبُونَ] [الأنعام: 3]، وقوله: [أَلا إِنَّهُمْ يَثْنُونَ صُدُورَهُمْ لِيَسْتَخْفُوا مِنْهُ، أَلا حِينَ يَسْتَغْشُونَ ثِيَابَهُمْ يَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ، إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ] [هود: 5]، وقوله: [إِنَّهُ يَعْلَمُ الْجَهْرَ مِنَ الْقَوْلِ وَيَعْلَمُ مَا تَكْتُمُونَ] [الأنبياء: 110]، فالله يعلم كلّ شيء

1 الفرّاء، يحيى بن زياد: معاني القرآن للفرّاء، ج2، ص174.

2 الزجّاج، إبراهيم بن السري: معاني القرآن وإعرابه، ج3، ص350.

3 الماورديّ، عليّ بن محمد: تفسير الماورديّ، ج3، ص394.

4 الزمخشريّ، محمود بن عمرو: الكشّاف، ج3، ص52.

وليس لعلمه حدود، فهو يعلم ما يعلمه المرء وما لا يعلمه، فما أوتي الإنسان من العلم إلا قليلًا، وبهذا فإنّ سياق الآيات السابقة لهذه الآية في القرآن الكريم والآيات اللاحقة، توضّح المقصود بقوله: [يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى]. وما ذكره العلماء من تأويلات لا يعدو إلا أن يكون على سبيل التمثيل.

- **الترجيح بين معاني [جَنَاحِكَ]:**

ذكر أهل التفسير عدّة معانٍ ل [جَنَاحِكَ] في قوله تعالى: [وَاضْمُمْ يَدَكَ إِلَى جَنَاحِكَ تَخْرُجْ بَيْضَاءَ مِنْ غَيْرِ سُوءٍ آيَةً أُخْرَى] [طه: 22]، فقال الفرّاء: "الجناح في هذا الموضع من أسفل العَضُد إلى الإبط"[1]، وقال أبو عبيدة: إن الجناح بمعنى ناحية الجنب[2]، وروى السمرقنديّ نقلًا عن الكلبيّ: "قال الكلبيّ: الجناح أسفل الإبط، يعني: أدخل يدك تحت إبطك"[3]، وذكر الماورديّ أنّ الجناح بمعنى الجيب[4]، وقال الزمخشريّ: "والمراد إلى جنبك تحت العضد"[5].

وقال ابن عطيّة: "أمره الله –عزّ وجلّ– أن يضمّ يده إلى جنبه وهو الجناح استعارة ومجازًا... وبعض الناس يقولون: الجناح اليد وهذا كلّه صحيح على طريق الاستعارة، ألا ترى أنّ جعفر بن أبي طالب يسمّى ذا الجناحين؛ بسبب يديه حين أقيمت له الجناحان مقام اليدين شُبِّه بجناح الطائر، وكلّ مرعوب من ظلمة أو نحوها فإنّه إذا ضمّ يده إلى جناحه فتر رعبه وربط جأشه، فجمع الله لموسى –عليه السلام– تفتير الرعب مع الآية في اليد"[6].

وقال البيضاويّ في تفسير الجناح أي: "إلى جنبك تحت العَضُد، يقال لكلّ ناحيتين جناحان كجناحي العسكر، استعارة من جناحي الطائر، سُمّيا بذلك؛ لأنّه يجنحهما عند الطيران"[7].

وجمع البقاعيّ بين هذه المعاني في قوله: "والجناح: اليد، والعَضُد، والأبط، والجانب –قاله في القاموس–[8]، فلا يعارض هذا ما في القصص؛ لأنّه أطلق الجناح هناك على اليد وهي أحقّ به، وهنا على الجنب الذي هو موضعها تسمية للمحلّ باسم الحال"[9].

---

1 الفرّاء، يحيى بن زياد: معاني القرآن للفرّاء، ج2، ص178، وانظر الزجّاج، إبراهيم بن السري: معاني القرآن وإعرابه، ج3، ص355.

2 أبو عبيدة، معمر بن المثنّى: مجاز القرآن، ج2، ص18.

3 السمرقنديّ، نصر بن محمد: بحر العلوم، ج2، ص393.

4 انظر الماورديّ، عليّ بن محمد: تفسير الماورديّ، ج3، ص400.

5 الزمخشريّ، محمود بن عمرو: الكشّاف، ج3، ص59.

6 ابن عطيّة، عبد الحق بن غالب: المحرّر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ج4، ص42.

7 البيضاويّ، عبد الله بن عمر: أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تحقيق محمد عبد الرحمن المرعشلي، ط1، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، 1997م، ج4، ص25.

8 الفيروزآباديّ، محمد بن يعقوب: القاموس المحيط، مادة جنح.

9 البقاعيّ، إبراهيم بن عمر: نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، (د.ط)، دار الكتاب الإسلاميّ، القاهرة، (د.ت)، ج12، ص282.

- الترجيح:

وظاهر الأقوال الاختلاف، لكنّ الأمر ليس كذلك؛ إذ إنّ المقصود بالجناح المنطقة الممتدّة من الإبط إلى أسفل العَضُد، تشبيهًا لذلك بجناح الطائر الذي يمتدّ على جانب جسمه. وليس المقصود بالجناح الجيب؛ إذ إنّ الله تعالى ذكر الجيب في مواضع أخرى من القرآن الكريم كقوله تعالى: [وَأَدْخِلْ يَدَكَ فِي جَيْبِكَ تَخْرُجْ بَيْضَاءَ مِنْ غَيْرِ سُوءٍ] [النمل: 12]، وقد جمع بين الجيب والجناح في قوله تعالى: [اسْلُكْ يَدَكَ فِي جَيْبِكَ تَخْرُجْ بَيْضَاءَ مِنْ غَيْرِ سُوءٍ وَاضْمُمْ إِلَيْكَ جَنَاحَكَ مِنَ الرَّهْبِ] [القصص: 32]، فثَمّ فارق بين الجيب والجناح، فجمع الله بينهما في سورة القصص، وذكر الجيب في سورة النمل والجناح في سورة طه.

وثَمَّ فرق بين الجناح في هذه الآية: [وَاضْمُمْ يَدَكَ إِلَى جَنَاحِكَ] [طه: 22]، وفي آية القصص: [وَاضْمُمْ إِلَيْكَ جَنَاحَكَ مِنَ الرَّهْبِ] [القصص: 32]، فالجناح في آية طه بمعنى الجانب، والجناح في آية القصص بمعنى اليد.

وقد ذكر علماء المعاجم عدّة معانٍ للجناح في مؤلّفاتهم؛ فذهب الفراهيديّ إلى أنّ الجناح بمعنى اليد[1]، وقال ابن دريد: "وجناح الطائر من هذا اشتقاقه؛ لأنّه في أحد شقّيه، وكل ناحية جناح"[2].

وقد وضّح الراغب الأصفهانيّ الفرق بين الجناح في سورتي طه والقصص بقوله: "وسمّي جانبا الشيء جناحيه، فقيل: جناحا السفينة، وجناحا العسكر، وجناحا الوادي، وجناحا الإنسان لجانبيه، قال –عزّ وجلّ–: [وَاضْمُمْ يَدَكَ إِلَى جَنَاحِكَ] [طه: 22]، أي: جانبك [وَاضْمُمْ إِلَيْكَ جَنَاحَكَ] [القصص:32]، عبارة عن اليد، لكون الجناح كاليد، ولذلك قيل لجناحي الطائر يداه"[3]، وأيّده الفيّوميّ في أنّ الجناح بمنزلة اليد عند الإنسان[4].

وذكر الفيروزآباديّ عدّة معانٍ للجناح إذ قال: "والجناح: اليد، ج: أجنحة وأجنُح، والعَضُد، والإبط، والجانب"[5].

وبذلك يتّضح أنّ آراء العلماء يكمّل بعضها بعضًا لتأتي بالصورة الواضحة لمعنى الجناح الذي هو بمعنى الجانب، وهي المنطقة الممتدّة على جانب الجسم.

---

1 الفراهيدي، الخليل بن أحمد: العين، مادة جنح.

2 ابن دريد، محمد بن الحسن: جمهرة اللغة، مادة جنح.

3 الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد: المفردات في غريب القرآن، مادة جنح.

4 الفيّومي، أحمد بن محمد: المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، مادة جنح.

5 الفيروزآباديّ، محمد بن يعقوب: القاموس المحيط، مادة جنح، وانظر الزبيدي، محمد بن محمد: تاج العروس، مادة جنح.

- **الترجيح بين أقوال المفسّرين في معنى [أَوْحَيْنَا]:**

قال الله تعالى: [إِذْ أَوْحَيْنَا إِلَى أُمِّكَ مَا يُوحَى] [طه: 38]. ذكر العلماء أكثر من معنى للإيحاء في هذه الآية، فقال السمرقنديّ: إنّ الإيحاء بمعنى الإلهام[1]، وقال الزمخشريّ: "الوحي إلى أم موسى: إمّا أن يكون على لسان نبيّ في وقتها، كقوله تعالى: [وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى الْحَوَارِيِّين] [المائدة: 111، أو يبعث إليها مَلَكًا لا على وجه النبوّة، كما بعث إلى مريم. أو يريها ذلك في المنام فتتنبه عليه. أو يلهمها كقوله تعالى: [وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ] [النحل: 68] أي أوحينا إليها أمرًا لا سبيل إلى التوصّل إليه ولا إلى العلم به إلا بالوحي، وفيه مصلحة دينيّة فوجب أن يوحى ولا يُخل به، أي: هو ممّا يوحى لا محالة وهو أمر عظيم، مثله يحقّ بأن يوحى"[2].

وأضاف أبو حيّان الأندلسيّ: "قال الجمهور: هي وحي إلهام كقوله: [وَأَوْحى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ] [النحل: 68]. وقيل: وحي إعلام إمّا بإراءة ذلك في منام، وإمّا ببعث مَلَك إليها، لا على جهة النبوّة كما بُعِث إلى مريم وهذا هو الظاهر لظاهر قوله: [يَأْخُذْهُ عَدُوٌّ لِي وَعَدُوٌّ لَهُ] [طه: 39]، ولظاهر آية القصص: [إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكِ وَجاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ] [القصص: 7]. ويبعد ما صدّر به الزمخشريّ قوله: من يردّ يده إمَّا أن يكون على لسان نبيّ في وقتها كقوله: [وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى الْحَوارِيِّينَ] [المائدة: 111]؛ لأنّه لم يُنقَل أنّه كان في زمن فرعون، وكان في زمن الحواريّين زكريّا ويحيى"[3].

وقال الألوسيّ: "المراد بالإيحاء عند الجمهور ما كان بإلهام كما في قوله تعالى: [وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ] [النحل: 68] وتعقب بأنّه بعيد؛ لأنّه قال تعالى في سورة القصص: [إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ] [القصص: 7]، ومثله لا يُعلَم بالإلهام وليس بشيء؛ لأنّها قد تكون شاهدت منه عليه السلام ما يدلّ على نبوّته وأنّه تعالى لا يضيعه، وإلهام الأنفس القدسية مثل ذلك لا بعد فيه فإنه نوع من الكشف. ألا ترى قول عبد المطلب وقد سمّى نبينا –صلّى الله عليه وسلّم– محمدًا فقيل له: لِمَ سمّيت ولدك محمدًا وليس في أسماء آبائك؟: إنّه سيُحمَد، وفي رواية رجوت أن يُحمَد في السماء والأرض مع أنّ كون ذلك داخلًا في الملهم ليس بلازم"[4].

واستظهر أبو حيّان أنّه كان يبعث مَلَكًا إليها لا على جهة النبوّة كما بعث إلى مريم وهو مبنيّ على أنّ المَلَك يُبعَث إلى غير الأنبياء –عليهم السلام– وهو الصحيح لكن قيل: عليه أنّه حينئذ ينتقض تعريف النبيّ بأنه من أوحي إليه، على وجه النبوّة دار التعريف وأجيب بأنه لا يتعيّن ذلك. ولو قيل: من أوحى إليه بأحكام شرعيّة لكنّه لم يُؤمَر بتبليغها لم يلزم محذور. وقال الجبائيّ: أنّه كان بالإراءة منامًا. وقيل:

---

1 انظر السمرقنديّ، نصر بن محمد: بحر العلوم، ج2، ص394.

2 الزمخشريّ، محمود بن عمرو: الكشّاف، ج3، ص62، وانظر ابن عطيّة، عبد الحق بن غالب: المحرّر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ج4، ص43.

3 أبو حيّان الأندلسيّ، محمد بن يوسف: البحر المحيط في التفسير، ج7، ص329-330.

4 الألوسيّ، محمود بن عبد الله: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تحقيق علي عبد الباري عطية، ط1، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1994م، ج8، ص501.

كان على لسان نبيّ في وقتها كما في قوله تعالى: [وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى الْحَوارِيِّينَ] [المائدة: 111] وتعقب بأنّ خلاف الظاهر فإنّه لم يُنقَل أنّه كان نبيّ في مصر زمن فرعون قبل موسى –عليه السلام–.

وأجيب بأنّ ذلك لا يتوقّف على كون النبيّ في مصر، وقد كان شعيب –عليه السلام– نبيًّا في زمن فرعون في مدين فيمكن أن يكون أخبرها بذلك، على أنّ كثرة أنبياء بني إسرائيل –عليهم السلام– ممّا شاع وذاع، والحقّ أنّ إنكار كون ذلك خلاف الظاهر مكابرة".

وعلّة اختلافهم في معنى الوحي أنّ أمّ موسى ليست نبيّة، فقد تصوّروا أنّ الوحي بوساطة مَلَك لا يكون إلا إلى نبيّ، ولكنّ ذلك غير صحيح؛ فقد أوحى الله إلى مريم –عليها السلام– وهي ليست نبيّة كما في قوله: [وَإِذْ قَالَتِ الْمَلائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفَاكِ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ] [آل عمران: 42].

- <u>الترجيح:</u>

الرأي الراجح في معنى الوحي أن يكون وحيًا بوساطة مَلَك؛ إذ إنّ عِظم هذا الأمر ينبغي أن يُحرص على تحقّقه؛ كما في لحاق الآية: [مَا يُوحَى] [طه: 38]. وقد ترتّب على تحقّق هذا الوحي أن يكون موسى –عليه السلام– محفوظًا من القتل؛ إذ قد وُلد في السنة التي كان فرعون يقتل فيها أبناء بني إسرائيل. وكذلك فإنّه يشير إلى أنّ موسى –عليه السلام– قد أريد به أن يكون مرسلًا من عند الله لمحاربة فرعون وقومه. لذلك ليس يمكن أن يُقصد بالوحي الإلهام أو رؤيا المنام.

وقد جاء في سورة القصص دليل آخر على عدم جواز معنى الإلهام أو رؤيا المنام إذ قال الله تعالى: [وَأَوْحَيْنَا إِلَى أُمِّ مُوسَى أَنْ أَرْضِعِيهِ؛ فَإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ وَلا تَخَافِي وَلا تَحْزَنِي إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ] [القصص: 7]، فخاطبها الله بوساطة مَلَك، وبشّرها بردّ ابنها إليها وجعله من المرسلين. فما كان منها إلا أن صدّقت الوحي وفعلت ما أُمرت به، حتّى إذا مضى بعض الوقت على الإلقاء أمرت أخته بأن تقصّه، لقول الله تعالى: [وَقَالَتْ لِأُخْتِهِ قُصِّيهِ؛ فَبَصُرَتْ بِهِ عَنْ جُنُبٍ وَهُمْ لا يَشْعُرُونَ] [القصص: 11]، ولو كان هذا محض إلهام أو رؤيا في المنام لما أمرت أخته بأن تقصّه، ولوجدت بعض التردّد في إلقائه أصلًا، إذ إنّها أمّ، وما يكون لها إلا أن تحافظ على حياة ابنها إلا أن يكون الإلقاء وحيًا من الله بوساطة مَلَك. فهي تعلم إذن أنّه لم يمت وواثقة مصدّقة بما أوحي إليها.

- **الترجيح بين معاني [عَلَى قَدَرٍ]:**

ذكر أهل التفسير تأويلات عدّة لمعنى [عَلَى قَدَرٍ] في قوله تعالى: [ثُمَّ جِئْتَ عَلَى قَدَرٍ يَا مُوسَى] [طه: 40]، فأوّل الفرّاء هذه العبارة بقوله: "يريد على ما أراد الله من تكليمه"[1]، وأضاف النحّاس أنّها بمعنى: "في الوقت الذي أراد الله إرساله فيه"[2]، وأورد السمرقنديّ أكثر من تأويل لها فقال: "يعني: على وقت مقدور عليك يا موسى، وهذا قول ابن عبّاس، وقال مقاتل: [عَلى قَدَرٍ] أي: على ميقات، ويقال: على موعد، ويقال: على قدر من تكليمي إياك، ويقال: على قضاء قضيّته، ويقال: على تمام الذي يوحى للأنبياء أربعين سنة"[3]، وأتى الماورديّ باحتمال آخر هو: "جئتَ على مقدار في الشدّة وتقدير المدّة"[4].

وصرّح الزمخشريّ بأنّ هذا القَدَر مقدور لا يستأخر عنه موسى ولا يستقدم، فقد أتى في الوقت المقدور تمامًا إذ قال: "سبق في قضائي وقدري أن أكلّمك وأستنبئك، وفي وقت بعينه قد وقتُّه لذلك، فما جئتَ إلا على ذلك القدر غير مستقدم ولا مستأخر"[5].

وجمع السعديّ بين آراء المفسّرين بقوله: "جئتَ مجيئًا قد مضى به القَدَر، وعلمه الله وأراد في هذا الوقت وهذا الزمان وهذا المكان، ليس مجيئك اتفاقًا من غير قصد ولا تدبير منا"[6].

ووضّح ابن عاشور معنى القَدَر توضيحًا جيّدًا إذ قال: "والقَدَر: تقدير الشيء على مقدار مناسب لما يريد المقدِّر بحيث لم يكن على سبيل المصادفة، فيكون غير ملائم أو في ملاءمته خلل.

فقوله: [ثُمَّ جِئْتَ عَلى قَدَرٍ يَا مُوسى] يفيد أنّ ما حصل لموسى من الأحوال كان مقدّرًا من الله تقديرًا مناسبًا متدرّجًا، بحيث تكون أعماله وأحواله قد قدّرها الله وحدّدها تحديدًا منظّمًا لأجل اصطفائه وما أراد الله من إرساله، فالقَدَر هنا كناية عن العناية بتدبير إجراء أحواله على ما يُسفر عن عاقبة الخير.

فهذا تقدير خاصّ، وهو العناية بتدرّج أحواله إلى أن بلغ الموضع الذي كلّمه الله منه"[7].

وعلّة اختلاف المفسّرين في معنى [قَدَر] أنّها نكرة فلم تُعرّف أو تُضف حتّى يكون تحديدها بشيء، وهذا من براعة النظم؛ إذ أراد الله منها أن تكون نكرة حتّى تتّسع دلالتها.

---

1 الفرّاء، يحيى بن زياد: معاني القرآن للفرّاء، ج2، ص179.

2 انظر النحّاس، أحمد بن محمد: إعراب القرآن للنحّاس، ج3، ص27.

3 السمرقنديّ، نصر بن محمد: بحر العلوم، ج2، ص399.

4 الماورديّ، عليّ بن محمد: تفسير الماورديّ، ج3، ص404.

5 الزمخشريّ، محمود بن عمرو: الكشّاف، ج3، ص65.

6 السعديّ، عبد الرحمن بن ناصر: تفسير السعديّ، تحقيق عبد الرحمن بن معلا اللويحق، ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت، 2000، ص504.

7 ابن عاشور، محمد بن طاهر: التحرير والتنوير، ج16، ص222.

- الترجيح:

بناءً على ما تقدّم، يكون من المناسب الجمع بين معاني القَدَر المختلفة التي ذكرها المفسّرون؛ إذ إنّ ما حدث مع موسى –عليه السلام– مقدّر من الله؛ فقد كان تحت عناية الله ورعايته مذ وُلد حتّى بلغ الموعد الذي كلّمه الله فيه. فكان هذا الأمر مهيأً، فجاء موسى –عليه السلام– بعد تهيئته بما حدث له من ابتلاءات جعلته مستعدًّا لتلقّي رسالة النبوّة، فحضر في الزمان المناسب والمكان المناسب والظروف المحدّدة بعد مروره بالابتلاءات المهيّئة لما سيحصل بعد ذلك، كما ذكر الله تعالى في سباق الآيات إذ قال مخاطبًا موسى –عليه السلام–: [وَلَقَدْ مَنَنَّا عَلَيْكَ مَرَّةً أُخْرَى، إِذْ أَوْحَيْنَا إِلَى أُمِّكَ مَا يُوحَى، أَنِ اقْذِفِيهِ فِي التَّابُوتِ فَاقْذِفِيهِ فِي الْيَمِّ فَلْيُلْقِهِ الْيَمُّ بِالسَّاحِلِ يَأْخُذْهُ عَدُوٌّ لِي وَعَدُوٌّ لَهُ، وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِنِّي وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي، إِذْ تَمْشِي أُخْتُكَ فَتَقُولُ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى مَنْ يَكْفُلُهُ؛ فَرَجَعْنَاكَ إِلَى أُمِّكَ كَيْ تَقَرَّ عَيْنُهَا وَلا تَحْزَنَ، وَقَتَلْتَ نَفْسًا فَنَجَّيْنَاكَ مِنَ الْغَمِّ وَفَتَنَّاكَ فُتُونًا، فَلَبِثْتَ سِنِينَ فِي أَهْلِ مَدْيَنَ ثُمَّ جِئْتَ عَلَى قَدَرٍ يَا مُوسَى] [طه: 37–40]، فهذا العرض الموجز لما حدث مع موسى هو لأجل هذا القَدَر الذي جاء إليه، وهو أيضًا إعداد له لأجل ما سيكون من أمره بعد ذلك.

- **الترجيح بين معاني [قولًا ليّنًا]:**

اختلف المفسّرون في معنى القول الليّن الذي أمر الله موسى وهارون أن يقولاه لفرعون في قوله تعالى: [فَقُولا لَهُ قَوْلاً لَيِّنًا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى] [طه: 44]، فذكر السمرقنديّ أكثر من احتمال له إذ قال: "يعني: كلامًا باللين والشفقة والرفق، لأنّ الرؤساء بكلام اللين أقرب إلى الانقياد من الكلام العنيف. أي: قولا له: أيّها الملك، ويقال: [فَقُولا لَهُ قَوْلًا لَيِّنًا] لوجوب حقّه عليك بما ربّاك، وإن كان كافرًا"[1].

ونقل السمرقنديّ عن السُدّيّ أنّ القول الليّن ما أغرى موسى –عليه السلام– به فرعون من بقائه شابًّا وملكًا[2].

وذكر الماورديّ وجهين آخرين: أحدهما: أن يدعواه بكنيته، والآخر: أن يأتياه بالرغبة قبل الرهبة؛ حتّى يلين لها قبل أن يذكرا له وعيد الله[3].

وذكر الزمخشريّ آيات من القرآن الكريم استشهد بها على معنى القول الليّن[4]، وهي قوله تعالى: [فَقُلْ هَلْ لَكَ إِلَى أَنْ تَزَكَّى، وَأَهْدِيَكَ إِلَى رَبِّكَ فَتَخْشَى] [النازعات: 18–19].

1 السمرقنديّ، نصر بن محمد: بحر العلوم، ج2، ص400.

2 انظر السمرقنديّ، نصر بن محمد: بحر العلوم ج2، ص400.

3 انظر الماورديّ، عليّ بن محمد: تفسير الماورديّ، ج3، ص405.

4 انظر الزمخشريّ، محمود بن عمرو: الكشّاف، ج3، ص65.

- الترجيح:

بعد ذكر أقوال المفسّرين يظهر أنّ ما قالوه من روايات تحاول تفسير القول الليّن ضعيف ولا يرجحّه السياق.

فأمّا قولهم: إنّ القول الليّن بمعنى إغراء فرعون بالخلود فغير صحيح؛ إذ إنّ الحضارة الفرعونيّة قد أدركت أهميّة الحياة بعد الموت وعرفت أنّه لا بدّ من مغادرة الدنيا. ومن معتقداتهم أن يجعلوا فرعون إلهًا أو وسيطًا للّه في الدنيا. كما أنّ عندهم طقوسًا تضمن أن يصل فرعون إلى الحياة الأخرى بسلام؛ لذلك فإنّ إغراءات موسى غير مثيرة للاهتمام بالنسبة إلى فرعون، فلِمَ يتنازل عمّا هو فيه ليصبح عبدًا لغيره؟

وأمّا القول: إنّ موسى قد كنّى فرعون فهو بعيد كذلك؛ إذ إنّ هذا لا ينفع معه، ولا يأتي بنتيجة. كما أنّ الكنى التي اقترحها العلماء له وهي أنّ كنيته أبو الوليد... فهي خاطئة. فالفراعنة لم يكونوا يتكلّمون العربيّة حتّى يكنّوا أنفسهم بكنى عربيّة.

لذلك كلّه، فأرجح الأقوال أن يكون القول الليّن الكلام الرقيق السهل؛ حتّى يُقبل فرعون على دعوتهما ولا يقابلها بالرفض والاستعلاء.

وقد أرشدهما اللّه إلى خير ما يقولانه له حينما يلاقيانه في قوله: [وَالسَّلامُ عَلَى مَنِ اتَّبَعَ الْهُدَى] [طه: 47]. ومنه كذلك قول اللّه لموسى: [فَقُلْ هَلْ لَكَ إِلَى أَنْ تَزَكَّى، وَأَهْدِيَكَ إِلَى رَبِّكَ فَتَخْشَى] [النازعات: 18–19]، فالآيات القرآنيّة تكفّلت بتوضيح معنى القول الليّن الذي يجب أن يقوله موسى لفرعون.

- **الترجيح بين أقوال المفسّرين في معنى [خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى]:**

قال اللّه تعالى: [قَالَ فَمَنْ رَبُّكُمَا يَا مُوسَى، قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى] [طه: 49–50].

اختلف المفسّرون في تأويل قول موسى مجيبًا عن سؤال فرعون: [قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى] [طه: 50]، ومن تأويلاتهم:

قال الفرّاء: "يقال: أعطى الذكر من الناس امرأة مثله من صنفه، والشاة شاة، والثور بقرة.

وقوله: [ثُمَّ هَدى] ألهم الذكر المأتى"[1].

وقال الزجّاج: "معناه خلق كل شيء على الهيئة التي بها ينتفع، والتي هي أصلح الخلق له، ثمّ هداه لمعيشته، وقد قيل ثمّ هداه لموضع ما يكون منه الولد.

1 الفرّاء، يحيى بن زياد: معاني القرآن للفرّاء، ج2، ص181.

والأوّل أبين في التفسير، وهذا جائز؛ لأنّا نرى الذكر من الحيوان يأتي الأنثى ولم ير ذكرًا قد أتى أنثى قبله فألهمه الله –عزّ وجلّ– ذلك وهداه إلى المأتيّ.

والقول الأوّل ينتظم هذا المعنى؛ لأنّه إذا هداه لمصلحته فهذا داخل في المصلحة"[1]، فالزجّاج بقوله هذا يرى أنّ المعنى أعمّ من أن يكون خلقًا للذكر والأنثى ثمّ هدايتهما إلى التناسل.

وذكر السمرقنديّ تفسيرًا آخر هو أن يكون أعطاه شكله وصورته ثم هداه إلى المأكل والمشرب[2]، وأضاف الماورديّ أنّه أعطاه الصناعة والعلم ثمّ هداه إلى معرفته[3].

وكان البقاعيّ أكثر عمومًا في التعبير عن هذا المعنى إذ قال: "أي ما هو عليه ممّا هو به أليق في المنافع المنوطة به، والآثار التي تتأثّر عنه من الصورة والشكل والمقدار واللون والطبع وغير ذلك ممّا يفوت الحصر، ويجلّ عن الوصف.

ولمّا كان في إفاضة الروح من الجلالة والعظم ما يضمحلّ عنده غيره من المفاوتة، أشار إلى ذلك بحرف التراخي فقال: {ثُمَّ هَدَى} أي كل حيوان منه مع أنّ فيها العاقل وغيره إلى جميع منافعه فيسعى لها، ومضارّه فيحذرها، فثبت بهذه المفاوتة والمفاصلة مع اتّحاد نسبة الكلّ إلى الفاعل أنّه واحد مختار، وأنّ ذلك لو كان بالطبيعة المستندة إلى النجوم أو غيرها كما كان يعتقده فرعون وغيره لم يكن هذا التفاوت"[4].

- <u>الترجيح:</u>

يُلاحظ من سياق الآية أنّ جواب موسى كان عامًّا مختصرًا؛ ذلك بأنّ سياق المقام يقتضي ذلك، فموسى لم يُرسَل إلى فرعون وقومه عامّة، بل إنّ رسالته كانت خاصّة ببني إسرائيل.

وقد أراد فرعون من هذا السؤال أن يحرف موسى عن الهدف الذي جاء من أجله، فأجابه موسى هذه الإجابة؛ حتّى يحافظ على ما أتى لتحقيقه ولا ينشغل عنه بغيره.

لذلك كانت تأويلات المفسّرين متعدّدة؛ لأنّ موسى قد قصد ذلك، وبذلك تكون كلّ التأويلات صحيحة؛ إذ إنّ الله قد أعطى خلقه كلّ شيء ثمّ هداهم إلى كلّ ما يريدون وإلى كلّ ما يصلح لهم، والأرجح أن يؤخذ التأويل على عموميّته لا أن يؤخذ على جانب واحد. وما ذكره المفسّرون من تأويلات إن هو على سبيل التمثيل.

1 الزجّاج، إبراهيم بن السري: معاني القرآن وإعرابه، ج3، ص358-359.

2 انظر السمرقنديّ، نصر بن محمد: بحر العلوم، ج2، ص401.

3 انظر الماورديّ، عليّ بن محمد: تفسير الماورديّ، ج3، ص406.

4 البقاعيّ، إبراهيم بن عمر: نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، ج12، ص294.

وما يدعم عموميّة المعنى قول الزمخشريّ معقّبًا على ذلك: "ولله درّ هذا الجواب ما أخصره وما أجمعه، وما أبينه لمن ألقى الذهن ونظر بعين الإنصاف وكان طالبًا للحقّ"[1].

وليس يستطيع الإنسان أن يحصي ما أنعم الله به عليه، كما هو واضح في قوله تعالى: [وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لا تُحْصُوهَا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ] [إبراهيم: 34].

- **الترجيح بين أقوال المفسّرين في المقصود ب [آيَاتِنَا]:**

اختلف المفسّرون في معنى [آيَاتِنَا] في قوله تعالى: [وَلَقَدْ أَرَيْنَاهُ آيَاتِنَا كُلَّهَا فَكَذَّبَ وَأَبَى] [طه: 56]، فمنهم من قال: إنّ الآيات هي الدلائل والعلامات كالسمرقندي[2]، وهذا تفسير لغويّ لمعنى الآيات.

ومنهم من قال: إنّها بمعنى حجج الله الدالّة على وجوده ووجوب توحيده كالماورديّ في أحد قوليه[3].

ومنهم من قال: إنّها الآيات التي جاء بها موسى –عليه السلام– كالماورديّ في قوله الثاني[4].

ثمّ إنّ المفسّرين بعد ذلك قالوا: إنّها إما أن تكون الآيات التي أُنزلت على الأنبياء، أو تكون التي أنزلت على موسى. فذكر الزمخشريّ هذين الوجهين إذ قال: "أحدهما: أن يحذى بهذا التعريف الإضافيّ حذو التعريف باللام لو قيل الآيات كلّها، أعني أنّها كانت لا تعطي إلا تعريف العهد، والإشارة إلى الآيات المعلومة التي هي تسع الآيات المختصّة بموسى –عليه السلام–: العصا، واليد، وفلق البحر، والحجر، والجراد، والقمّل، والضفادع، والدم، ونتق الجبل. والثاني: أن يكون موسى قد أراه آياته، وعدّد عليه ما أوتيه غيره من الأنبياء من آياتهم ومعجزاتهم، وهو نبيّ صادق لا فرق بين ما يخبر عنه وبين ما يشاهد به، فكذّبها جميعًا، وأبى أن يقبل شيئًا منها. وقيل: فكذّب الآيات وأبى قبول الحقّ"[5].

وذهب ابن عجيبة إلى القول إنّ الآيات المقصودة، ما هي إلا آيتا موسى اللتان عرضهما أمام فرعون أي: العصا واليد، مستدلًّا بقوله تعالى: [قَالَ إِنْ كُنْتَ جِئْتَ بِآيَةٍ فَأْتِ بِهَا إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ، فَأَلْقَى عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُبِينٌ، وَنَزَعَ يَدَهُ فَإِذَا هِيَ بَيْضَاءُ لِلنَّاظِرِينَ] [الأعراف: 106–108]، فقال ابن عجيبة معقّبًا على ذلك: "وعبّر بالجمع، مع كونهما اثنتين، باعتبار ما في تضاعيفهما من الخوارق، التي كلّ واحدة منها آية... ونزع يده من جيبه، فإذا هي بيضاء بياضًا نورانيًا خارجًا عن العادة. ففي

1 الزمخشريّ، محمود بن عمرو: الكشّاف، ج3، ص67.

2 انظر السمرقنديّ، نصر بن محمد: بحر العلوم، ج2، ص402.

3 انظر الماورديّ، عليّ بن محمد: تفسير الماورديّ، ج3، ص408.

4 انظر الماورديّ، عليّ بن محمد: تفسير الماورديّ، ج3، ص408.

5 الزمخشريّ، محمود بن عمرو: الكشّاف، ج3، ص69-70.

تضاعيف كلّ من الآيتين آيات جمّة، لكنّها لمّا كانت غير مذكورة بالصراحة، أُكّدت بقوله تعالى: [كُلَّهَا]، كأنّه قيل: أريناه آياتنا بجميع مستتبعاتها وتفاصيلها، قصدًا إلى بيان أنّه لم يبق له في ذلك عذر"[1].

واستبعد بذلك الرأيين الآخرين أي: أن تكون الآيات التسع، أو الآيات التي للأنبياء السابقين والتي كان موسى عرضها على فرعون[2].

ولكنّ ابن عاشور رجّح أن تكون الآيات التسع إذ قال: "أي أرينا فرعون آياتنا التي جرت على يد موسى، وهي المذكورة في قوله تعالى: [فِي تِسْعِ آيَاتٍ إِلَى فِرْعَوْنَ وَقَوْمِهِ] [النمل: 12]. وهي انقلاب العصا حيّة، وتبدّل لون اليد بيضاء، وسنوّ القحط، والجراد، والقمّل، والضفادع، والدم، والطوفان، وانفلاق البحر"[3].

ثمّ عقّب على ذلك مثبتًا قوله هذا: "وظاهر صنيع المفسّرين أنّهم جعلوا جملة [وَلَقَدْ أَرَيْنَاهُ آيَاتِنَا] عطفًا على جملة [قَالَ فَمَنْ رَبُّكُمَا يَا مُوسَى] [طه: 49]، وجملة [قَالَ فَمَنْ رَبُّكُمَا] بيانًا لجملة فكذّب وأبى. فيستلزم ذلك أن يكون عزم فرعون على إحضار السحرة متأخّرًا عن إرادة الآيات كلّها فوقعوا في إشكال صحّة التعميم في قوله تعالى: [آيَاتِنَا كُلَّها]. وكيف يكون ذلك قبل اعتراف السحرة بأنّهم غُلبوا مع أنّ كثيرًا من الآيات إنّما ظهر بعد زمنٍ طويل مثل: سنيّ القحط، والدم، وانفلاق البحر. وهذا الحمل لا داعي إليه؛ لأنّ العطف بالواو لا يقتضي ترتيبًا"[4].

- <u>الترجيح:</u>

أقرب الأقوال إلى الترجيح أن يكون المقصود ب [آيَاتِنَا] آيتي العصا واليد؛ ذلك بأنّ الله تعالى قد ذكر بعد ذلك قول فرعون لموسى: [قَالَ أَجِئْتَنَا لِتُخْرِجَنَا مِنْ أَرْضِنَا بِسِحْرِكَ يَا مُوسَى، فَلَنَأْتِيَنَّكَ بِسِحْرٍ مِثْلِهِ فَاجْعَلْ بَيْنَنَا وَبَيْنَكَ مَوْعِدًا لا نُخْلِفُهُ نَحْنُ وَلا أَنْتَ مَكَانًا سُوًى] [طه: 57-58]، مع أنّ الله طوى ذكر إلقاء موسى عصاه وإخراج يده أمام فرعون، وذكرهما في سورة الأعراف إذ قال: [وَقَالَ مُوسَى يَا فِرْعَوْنُ إِنِّي رَسُولٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ، حَقِيقٌ عَلَى أَنْ لا أَقُولَ عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ، قَدْ جِئْتُكُمْ بِبَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ فَأَرْسِلْ مَعِيَ بَنِي إِسْرَائِيلَ، قَالَ إِنْ كُنْتَ جِئْتَ بِآيَةٍ فَأْتِ بِهَا إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ، فَأَلْقَى عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُبِينٌ، وَنَزَعَ يَدَهُ فَإِذَا هِيَ بَيْضَاءُ لِلنَّاظِرِينَ] [الأعراف: 104-108]، وفي سورة الشعراء إذ قال: [قَالَ أَوَلَوْ جِئْتُكَ بِشَيْءٍ مُبِينٍ، قَالَ فَأْتِ بِهِ إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ، فَأَلْقَى عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُبِينٌ، وَنَزَعَ يَدَهُ فَإِذَا هِيَ بَيْضَاءُ لِلنَّاظِرِينَ] [الشعراء: 30-33].

1 وابن عجيبة، أحمد بن محمد: البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، تحقيق أحمد عبد الله القرشي رسلان، ط1، الدكتور حسن عباس زكي، القاهرة، 1998م، ج3، ص396-397.

2 انظر ابن عجيبة، أحمد بن محمد: البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، ج3، ص397.

3 ابن عاشور، محمد بن طاهر: التحرير والتنوير، ج16، ص242.

4 ابن عاشور، محمد بن طاهر: التحرير والتنوير، ج16، ص243.

وسبب طيّ ذكر اليد والعصا أنّ الله ذكرهما حينما كلّم موسى فلا داعي لتكرارهما مرّة أخرى في السورة نفسها؛ إذ هما واضحتان من السياق.

ولو استقام أن يقال: إنّ الآيات هي الآيات التسع، لما جاز ذلك؛ إذ إنّ التسلسل القصصيّ لقصّة موسى وفرعون يقضي بأنّ وقوع الآيات الأخرى قد كان بعد نزال موسى والسحرة الذي وردت قصّته بعد هذه الآيات؛ لذلك فإنّ أرأي الراجح أن يكون المقصود ب [آيَاتِنَا] الآيتين اللتين أراهما موسى فرعون.

- **الترجيح بين معاني [بِطَرِيقَتِكُمْ]:**

تعدّدت أقوال العلماء في معنى طريقة في قوله تعالى: [قَالُوا إِنْ هَذَانِ لَسَاحِرَانِ يُرِيدَانِ أَنْ يُخْرِجَاكُمْ مِنْ أَرْضِكُمْ بِسِحْرِهِمَا وَيَذْهَبَا بِطَرِيقَتِكُمُ الْمُثْلَى] [طه: 63]، فقال الفرّاء: "الطريقة: الرجال الأشراف... والعرب تقول للقوم: هؤلاء طريقة قومهم وطرائق قومهم: أشرافهم، وقوله: [كُنَّا طَرَائِقَ قِدَدًا] [الجن: 11]، من ذلك"[1]، وقال أبو عبيدة: "بسنّتكم ودينكم وما أنتم عليه، ويقال فلان حسن الطريقة"[2]، وقال الزجّاج: "والذي عندي –والله أعلم– أنّ في الكلام محذوفًا يدلّ عليه ما بقي.

إنّما المعنى يذهبا بأهل طريقتكم المثلى، كما قال الله –عزّ وجلّ–: [وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا] [يوسف: 82]، معناه واسأل أهل القرية، وكذلك قول العرب: هذا طريقة قومه معناه هذا صاحب طريقة قومه"[3]، وقال السمرقنديّ: "برجالكم الأمثل فالأمثل. يقول: ليغلبا على الرجال من أهل العقول والشرف"[4].

وقد كان للبقاعيّ رأي مختلف عمّا ورد سابقًا إذ قال إنّ معنى الطريقة: "هذه السحريّة التي تعبتم في تمهيدها، وأفنى فيها أسلافكم أعمارهم، حتى بلغ أمرها الغاية، وبدينكم الذي به قوامكم"[5].

وأضاف السعديّ أنّها: "طريقة السحر حسدكم عليها، وأراد أن يظهر عليكم، ليكون له الفخر والصيت والشهرة، ويكون هو المقصود بهذا العلم، الذي أشغلتم زمانكم فيه، ويذهب عنكم ما كنتم تأكلون بسببه، وما يتبع ذلك من الرياسة، وهذا حضّ من بعضهم على بعض على الاجتهاد في مغالبته"[6].

1 الفرّاء، يحيى بن زياد: معاني القرآن للفرّاء، ج2، ص185.

2 أبو عبيدة، معمر بن المثنّى: مجاز القرآن، ج2، ص23.

3 الزجّاج، إبراهيم بن السري: معاني القرآن وإعرابه، ج3، ص364-365.

4 السمرقنديّ، نصر بن محمد: بحر العلوم، ج2، ص404.

5 البقاعيّ، إبراهيم بن عمر: نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، ج12، ص305.

6 السعديّ، عبد الرحمن بن ناصر: تفسير السعديّ، ص508.

- الترجيح:

يدور كلام العلماء حول قولين:

الأوّل: أن تكون طريقة بمعنى الرجال أو الأهل وهو مرجوح؛ إذ إنّه لو أريد بها قوم فرعون لتسبّبت خسارة السحرة بانهيار قوّتهم، ولكنّ ذلك لم يحدث؛ فقد استطاع فرعون أن يستجمع قوّته ويتبع موسى بجنوده.

الثاني: وهو الراجح أن تكون الطريقة بمعنى المذهب والأسلوب في صناعة السحر؛ ذلك بأنّ موسى قد أتى بمعجزة تقهر سحرهم. وقد عُرف أنّ الأنبياء يأتون بمعجزات تماثل ما يبرع به أقوامهم وتفوقها قوّة؛ حتّى يثبُت دليلهم ويستطيعوا أن يبلّغوا رسالة الله، فيكون ذلك سببًا في اتّباع الناس لهم وإيمانهم بهم.

ويتّضح معنى الطريقة في سباق الآية إذ قال الله تعالى: [يُرِيدَانِ أَنْ يُخْرِجَاكُمْ مِنْ أَرْضِكُمْ بِسِحْرِهِمَا] [طه: 63]، فالباء تفيد استعانة موسى بالسحر في هذه المبارزة كما زعموا، فاستعينوا أيّها السحرة بطريقتكم المثلى في السحر حتّى تغلبوا موسى. وبذلك تكون مواجهة السحر بالآية الدامغة، وإثبات العلوّ بالطريقة نفسها التي ستُجدي نفعًا وستُفضي إلى إيمان السحرة بموسى كما سيظهر فيما بعد.

- **الترجيح بين أقوال العلماء في معنى [عِجْلًا جَسَدًا لَهُ خُوَارٌ] و [أَثَرِ الرَّسُولِ]:**

قال الله تعالى: [فَأَخْرَجَ لَهُمْ عِجْلاً جَسَدًا لَهُ خُوَارٌ] [طه: 88]، وقال الله تعالى: [قَالَ بَصُرْتُ بِمَا لَمْ يَبْصُرُوا بِهِ فَقَبَضْتُ قَبْضَةً مِنْ أَثَرِ الرَّسُولِ فَنَبَذْتُهَا وَكَذَلِكَ سَوَّلَتْ لِي نَفْسِي] [طه: 96].

في هاتين الآيتين أكثر من كلمة ينبغي النظر في رأي العلماء فيها؛ إذ إنّها قضيّة متّصلة متسلسلة تسير في سياق واحد، وهذه الكلمات هي: [عِجْلًا جَسَدًا لَهُ خُوَارٌ]، و [أَثَرِ الرَّسُولِ].

تكلّم العلماء كلامًا طويلًا على قصّة فتنة السامريّ لبني إسرائيل، فاختلفوا في أصل السامريّ، وصورة العجل، وخواره والمقصود بأثر الرسول. وليس غرض الباحث النظر في أصل السامريّ؛ إذ إنّ العبرة في الحادثة لا في الأشخاص.

ولكن ثمّة قضيّة ينبغي الاستعانة بالسياق على فهمها، وهي قضيّة المقصود بالعجل، والصوت الذي أخرجه، وأثر الرسول.

في القصّة اختلاف في الآراء في معنى العجل وصوت الخوار الذي صدر منه ذكرها الماورديّ بقوله: "إنّ العجل إمّا أن يكون انقلب عجلًا حيًّا حينما ألقى عليه السامريّ قبضة أثر جبريل، بعد أن صاغه من

حليّ زينة قوم فرعون التي كانت مع بني إسرائيل، فصار يخور خوارًا وهو صوت الثور"[1]. وقد ذهب إلى هذا الرأي الزمخشريّ، وصاحبا تفسير الجلالين[2].

وإمّا أن يكون جسدًا على هيئة العجل لا روح فيه، وصوته ما هو إلا صوت الريح التي تدخل وتخرج من أماكن في جسده[3]، وقد ذهب إلى هذا الرأي ابن عطيّة، والبيضاويّ، وابن كثير، والبقاعيّ وغيرهم[4].

وأمّا رأيهم في معنى أثر الرسول، فإنّ لهم فيه قولين:

الأوّل: أن يكون أثر حافر فرس جبريل –عليه السلام–، إذ يقولون: إنّ السامريّ حصل على قبضة من أثر حافر فرس جبريل –عليه السلام– فقذفها على زينة بني إسرائيل فنتج عن ذلك أن تحوّلت إلى عجل، فعبده بنو إسرائيل من دون الله، ولم يفطنوا إلى أنّه فتنة لهم لا يضرّهم ولا ينفعهم، وقد ذهب إلى هذا الرأي جمهور المفسّرين.

فأورد المفسّرون روايات متعدّدة لقصّة فتنة السامريّ لبني إسرائيل نقلوها عن ابن عبّاس والسُدّيّ وغيرهما. قال السمرقنديّ: "روى سعيد بن جبير، عن ابن عبّاس قال: "كان السامريّ من أهل قرية يعبدون البقرة، فدخل في بني إسرائيل فأظهر الإسلام معهم وفي قلبه حبّ عبادة البقر، فابتلى الله –عزّ وجلّ– به بني إسرائيل فكشف له عن بصره، فرأى أثر فرس جبريل –عليه السلام– فأخذ من أثرها. وقد كان هارون قال لبني إسرائيل: إنّكم قد تحمّلتم من حليّ آل فرعون وأمتعتهم معكم، وهي نجسة فتطهّروا منها، وأوقدوا لهم نارًا ثم قل لهم: أحرقوها فيها. فجعلوا يأتون بالحليّ والأمتعة فيقذفونها في النار، فانسبك الحليّ. وأقبل السامريّ وفي يده تلك القبضة من أثر فرس الرسول يعني جبريل –عليه السلام– فوقف فقال: يا نبيّ الله ألقها فيه؟ فقال: نعم، وهارون لا يظنّ إلا أنّه من الحليّ الذي يأتي به بنو إسرائيل، فقذفها فيه وقال: كن عجلًا جسدًا له خوار"[5].

وأورد كذلك قولًا للسُدّيّ: "وقال السُدّيّ: "جاء جبريل ليذهب بموسى إلى ربه –عزّ وجلّ–، وجبريل –عليه السلام– على فرس، فبصُر به السامريّ، ويقال: إنّ ذلك الفرس فرس الحياة، فأخذ قبضة من أثر حافر

---

1 انظر الماورديّ، عليّ بن محمد: تفسير الماورديّ، ج3، ص419.

2 انظر الزمخشريّ، محمود بن عمرو: الكشّاف، ج3، ص82، والمحليّ جلال الدين محمد بن أحمد، والسيوطيّ جلال الدين، عبد الرحمن بن أبي بكر: تفسير الجلالين، ط1، دار الحديث، القاهرة، (د.ت)، ص414.

3 انظر الماورديّ، عليّ بن محمد: تفسير الماورديّ، ج3، ص419.

4 انظر ابن عطيّة، عبد الحق بن غالب: المحرّر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ج4، ص59، والبيضاويّ، عبد الله بن عمر: أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ج4، ص36، وابن كثير، إسماعيل بن عمر: تفسير القرآن العظيم (ابن كثير)، تحقيق محمد حسين شمس الدين، ط١، دار الكتب العلميّة، منشورات محمد علي بيضون، بيروت، ١٩٩٩م، ج5، ص273، والبقاعيّ، إبراهيم بن عمر: نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، ج12، ص330.

5 السمرقنديّ، نصر بن محمد: بحر العلوم، ج2، ص409.

الفرس، فلمّا ألقى التراب في الحليّ تفرّخ عجلًا جسدًا له خوار، فذلك قوله: [فَقَالُوا هَذَا إِلَهُكُمْ وَإِلَهُ مُوسَى] [طه: 88]"[1].

ونقل قول غيره: "قال بعضهم: كان السامريّ من بني إسرائيل، وقد ولدته أمّه في غار مخافة أن يُذبح، فربّاه جبريل –عليه السلام– في الغار حتّى كبر، فلمّا رأى جبريل على فرس الحياة، عرفه لأنّه قد كان ربّاه في صغره. فأخذ قبضة من تراب من أثر حافر فرسه، ثم ألقاها في جوف العجل، فصار عجلًا له خوار، يعني: صوت. وقال مجاهد: خوار العجل كان هفيف الريح إذا دخلت جوفه، وهكذا روي عن عليّ بن أبي طالب، وإحدى الروايتين عن ابن عبّاس –رضي الله عنه– أنّه قال: "صار عجلًا له لحم ودم وخرج منه الصوت مرّة واحدة"[2].

الثاني: أن يكون أثر الرسول بمعنى دين موسى –عليه السلام– وسنّته.

نقل الرازيّ عن أبي مسلم الأصفهانيّ قوله: "ليس في القرآن تصريح بهذا الذي ذكره المفسّرون، فهنا وجه آخر وهو أن يكون المراد بالرسول موسى –عليه السلام–، وبأثره وسنّته ورسمه الذي أمر به. فقد يقول الرجل: فلان يقفو أثر فلان ويقبض أثره، إذا كان يمتثل رسمه. والتقدير أنّ موسى –عليه السلام– لمّا أقبل على السامريّ باللوم والمسألة عن الأمر الذي دعاه إلى إضلال القوم في باب العجل، فقال: [بَصُرْتُ بِمَا لَمْ يَبْصُرُوا بِه،] [طه: 96]، أي عرفتُ أنّ الذي أنتم عليه ليس بحقّ، وقد كنتُ قبضتُ قبضة من أثرك أيّها الرسول أي شيئًا من سنّتك ودينك فقذفته أي طرحته. فعند ذلك أعلمه موسى –عليه السلام– بما له من العذاب في الدنيا والآخرة"[3].

ثمّ عقّب أبو مسلم على سبب ذكر الرسول بلفظ الغائب قاصدًا به موسى –عليه السلام– مع أنّه أمامه بقوله: "وإنّما أُورد بلفظ الإخبار عن غائب كما يقول الرجل لرئيسه وهو مواجه له: ما يقول الأمير في كذا؟ وبماذا يأمر الأمير؟ وأمّا دعاؤه بموسى –عليه السلام– رسولًا مع جحده وكفره فعلى مثل مذهب من حكى الله عنه قوله: [يَا أَيُّهَا الَّذِي نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ] [الحجر: 6]، وإن لم يؤمنوا بالإنزال"[4].

- <u>الترجيح</u>:

بعد النظر في هذه الأقوال يرى الباحث أنّ المقصود بالعجل أنّه جسد أخرجه السامريّ بعد أن أمر بني إسرائيل أن يأتوه بالحليّ، فعندئذ جمعه وشكّله على صورة تمثال بصورة جسد عجل، لا على أنّه عجل حيّ قصف فيه السامريّ الحياة بما ألقى عليه من أثر قبضة الرسول. والدليل على ذلك ما قاله الله تعالى

1 السمرقنديّ، نصر بن محمد: بحر العلوم، ج3، ص409.

2 السمرقنديّ، نصر بن محمد: بحر العلوم، ج3، ص409.

3 فخر الدين الرازيّ، محمد بن عمر: تفسير الرازيّ، ط1، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1981م، ج22، ص111.

4 فخر الدين الرازي، محمد بن عمر: تفسير الرازي، ج22، ص111.

في وصف هذا العجل إذ قال: [فَأَخْرَجَ لَهُمْ عِجْلاً جَسَدًا لَهُ خُوَارٌ] [طه: 88]، وأضاف وصفًا آخى له في سورة الأعراف إذ قال: [وَاتَّخَذَ قَوْمُ مُوسَى مِنْ بَعْدِهِ مِنْ حُلِيِّهِمْ عِجْلاً جَسَدًا لَهُ خُوَارٌ] [الأعراف: 148]، فلو كان عجلًا حيًّا لما ذكر الله –عزّ وجلّ– هذه الأوصاف ولاكتفى بالقول إنّه عجل، فهذه الأوصاف تشير إلى أنّه تمثال مجسّد على شكل عجل.

وإذا كان الأمر كذلك فإنّ صوت الخوار الذي أصدره العجل ما هو إلا صوت الريح التي تدخل من جوفه وتخرج من دبره عبر أنابيب صمّمها السامريّ لتحاكي صوت الخوار الحقيقيّ.

وأمّا قضيّة أثر الرسول التي ذكرها المفسّرون، فهي ليست ما أجمع عليه جمهورهم والتي تقضي بأن يكون معناه أثر فرس جبريل –عليه السلام–، فإنّه ليس ثمّ ذكر لجبريل –عليه السلام– في سياق الآيات، وما ذكروه من قصص عن علّة تعرّف السامريّ عليه ورؤيته ليس إلا من أخبار الإسرائيليّات.

ولو جُعل السياق هو الحكم لعُرف أنّ عمل السامريّ كان أن يضلّ بني إسرائيل ويعيدهم إلى عبادة الأصنام التي لطالما اعتادوا عليها ورأَوها حينما كانوا مستضعفين عند فرعون.

وإذا كان هذا هو عمل السامريّ فإنّ السياق لا بدّ أن يشير إلى أنّ أثر الرسول هو دين موسى –عليه السلام– وسنّته التي دعا إليها بني إسرائيل. وهذا الرأي أكثر انسجامًا مع مراد السياق. وقد كان الرازيّ رجّح هذا الرأي إذ قال: "واعلم أنّ هذا القول الذي ذكره أبو مسلم ليس فيه إلا مخالفة المفسّرين ولكنّه أقرب إلى التحقيق لوجوه:

"أحدها": أنّ جبريل –عليه السلام– ليس بمشهور باسم الرسول ولم يجر له فيها تقدّم ذكر حتّى تُجعل لام التعريف إشارة إليه، فأُطلق لفظ الرسول لإرادة جبريل –عليه السلام– كأنّه تكليف بعلم الغيب.

"وثانيها": أنّه لا بدّ فيه من الإضمار وهو قبضة من أثر حافر فرس الرسول والإضمار خلاف الأصل.

"وثالثها": أنّه لا بدّ من التعسّف في بيان أنّ السامريّ كيف اختُصّ من بين جميع الناس برؤية جبريل –عليه السلام– ومعرفته؟ ثمّ كيف عرف أنّ لتراب حافر فرسه هذا الأثر؟ والذي ذكروه من أنّ جبريل –عليه السلام– هو الذي ربّاه فبعيد؛ لأنّ السامريّ إن عرف جبريل حال كمال عقله، عرف قطعًا أنّ موسى –عليه السلام– نبيّ صادق، فكيف يحاول الإضلال؟ وإن كان ما عرفه حال البلوغ فأيّ منفعة لكون جبريل –عليه السلام– مربّيًا له في الطفوليّة في حصول تلك المعرفة.

"ورابعها": أنّه لو جاز إطلاع بعض الكفرة على ترابٍ هذا شأنه، لكان لقائل أن يقول: فلعلّ موسى –عليه السلام– اطّلع على شيء آخر يشبه ذلك، فلأجله أتى بالمعجزات. ويرجع حاصله إلى سؤال من يطعن

في المعجزات ويقول: لِمَ لا يجوز أن يقال: إنّهم لاختصاصهم بمعرفة بعض الأدلة التي لها خاصّيّة أن تفيد حصول تلك المعجزة أتَوا بتلك المعجزة؟ وحينئذ ينسدّ باب المعجزات بالكلّيّة"[1].

- **الترجيح بين معاني [زُرْقًا]:**

ذكر العلماء عدّة معانٍ ل [زُرْقًا] في قوله تعالى: [وَنَحْشُرُ الْمُجْرِمِينَ يَوْمَئِذٍ زُرْقًا] [طه: 102]، فأورد الفرّاء معنيين لها إذ قال: "يقال نحشرهم عطاشًا، ويقال نحشرهم عميًا"[2]، وعلّل الزجّاج هذين الرأيين بقوله: "وإنّما قيل زُرقًا؛ لأنّ السواد يزرقّ إذا ذهبت نواظرهم"[3]، هذا تعليله لمن قال إنّها بمعنى عمي، وأمّا تعليله للذين قالوا إنّها بمعنى العطاش فقال: "ومن قال عطاشًا فجيّدٌ أيضًا؛ لأنّهم من شدّة العطش يتغيّر سواد أعينهم حتى يزرقّ"[4]، وأضاف السمرقنديّ أنّ أعينهم زرق[5]، أي: أنّ أعينهم زرقاء اللون.

وقال الزمخشريّ: "الزرقة أبغض شيء من ألوان العيون إلى العرب؛ لأنّ الروم أعداؤهم وهم زرق العيون ولذلك قالوا في صفة العدوّ: أسود الكبد، أصهب السبال، أزرق العين.[6]"

هذا ما تحدّث عنه المفسّرون القدماء في معنى الزرقة، أمّا المفسّرون المحدَثون فإنهم قد انتقلوا إلى جعل هذه المسألة أكثر شمولًا لتكون الزرقة في أجسام المجرمين ووجوههم، إذ هي ليست مقتصرة على زرقة العيون.

قال المراغيّ: "وفي هذا اليوم يساق المجرمون إلى المحشر شاحبي الألوان زرق الوجوه؛ لِما هم فيه من مكابدة الأهوال ومقاساة الشدائد التي تحلّ بهم"[7]، وأيّده السعديّ[8].

وقال ابن عاشور: "وظاهر الكلام أنّ الزرقة لون أجسادهم فيكون بمنزلة قوله: [يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ] [آل عمرَان: 106]"[9].

1 فخر الدين الرازي، محمد بن عمر: تفسير الرازي، ج22، ص111.

2 الفرّاء، يحيى بن زياد: معاني القرآن للفرّاء، ج2، ص191.

3 الزجّاج، إبراهيم بن السري: معاني القرآن وإعرابه، ج3، ص376.

4 الزجّاج، إبراهيم بن السري: معاني القرآن وإعرابه، ج3، ظ376.

5 انظر السمرقنديّ، نصر بن محمد: بحر العلوم، ج2، ص412.

6 الزمخشريّ، محمود بن عمرو: الكشّاف، ج3، ص87.

7 المراغيّ، أحمد بن مصطفى: تفسير المراغيّ، ط1، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، 1956م، ج16، ص149.

8 انظر السعديّ، عبد الرحمن بن ناصر: تفسير السعديّ، ص513.

9 ابن عاشور، محمد بن طاهر: التحرير والتنوير، ج16، ص304.

- الترجيح:

والراجح من هذه الأقوال أن تكون الزرقة للوجوه والأجسام، فإنّه سيصيب المجرمين زرقة في وجوههم أو في أجسامهم؛ لخوفهم من سوء عاقبة مآلهم، إذ هم مجرمون يستحقّون العقوبة الغليظة على سوء ما ارتكبوه.

واستدلّ المفسّرون على أنّ الزرقة بمعنى العمي بقوله تعالى: [وَمَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ؛ وَمَنْ يُضْلِلْ فَلَنْ تَجِدَ لَهُمْ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِهِ؛ وَنَحْشُرُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَى وُجُوهِهِمْ عُمْيًا وَبُكْمًا وَصُمًّا؛ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ؛ كُلَّمَا خَبَتْ زِدْنَاهُمْ سَعِيرًا] [الإسراء: 97]، ولكنّ العمي هنا لكلّ ضالّ مضلّ، وكذلك فإنّ الله لو أراد العمي لذكر عميًا بدل زرقًا.

كما ذكر الله العمي صراحة في سورة طه بعد الآية التي ذكرت [زُرْقًا] إذ قال: [وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى] [طه: 124]، فلِمَ ذُكر [زُرْقًا] في موضع و [أَعْمَى] في موضع آخر، لأنّ العمى للضالّ المضلّ المعرض عن ذكر الله، والزرقة للمجرمين عقابًا لهم على ما اقترفت أيديهم.

- **الترجيح بين أقوال العلماء في معنى [أَعْمَى]:**

أورد العلماء عدّة أقوال لمعنى أعمى في قوله تعالى: [وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى] [طه: 124]، فذكر الفرّاء معنيين: أوّلهما: أن يكون أعمى عن الحجّة، وثانيهما: أن يكون بصيرًا بعد خروجه من قبره ثمّ يعمى عند الحشر[1]، وأضاف الماورديّ معنى ثالثًا هو: أن يكون أعمى عن وجهات الخير فلا يهتدي إليها[2].

وأضاف الزمخشريّ: "فُسِّر بأنّ آياتنا أتتك واضحة مستنيرة، فلم تنظر إليها بعين المعتبر ولم تتبصّر، وتركتَها وعميتَ عنها، فكذلك اليوم نتركك على عماك ولا نزيل غطاءه عن عينيك"[3].

وذكر ابن عطيّة أنّ أعمى إمّا أن يكون بمعنى عمى البصر أو يكون بمعنى عمى البصيرة مرجّحًا عمى البصر إذ قال: "قالت فرقة: العمى هنا هو عمى البصيرة عن الحجّة. قال القاضي أبو محمد: ولو كان هذا لم يخشَ الكافر؛ لأنّه كان أعمى البصيرة ويحشر كذلك، وقالت فرقة: العمى عمى البصر. وهذا هو الأوجه مع أنّ عمى البصيرة حاصل في الوجهين"[4]، وأيّده البيضاوي[5]، وذكر ابن كثير الآراء الآنفة الذكر

1 انظر الفرّاء، يحيى بن زياد: معاني القرآن للفرّاء، ج2، ص194.

2 انظر الماورديّ، عليّ بن محمد: تفسير الماورديّ، ج3، ص431.

3 الزمخشريّ، محمود بن عمرو: الكشّاف، ج3، ص95.

4 ابن عطيّة، عبد الحق بن غالب: المحرّر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ج4، ص68.

5 انظر البيضاويّ، عبد الله بن عمر: أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ج4، ص42.

دون أن يرجّح أحدها[1]، وجاء في تفسير الجلالين أنّ أعمى بمعنى أعمى البصر[2]، وقال المراغيّ: "وهو في الآخرة يكون أعمى عن الحجّة التي تنقذه من ذلك الخزي الدائم، والعذاب المقيم"[3].

- الترجيح:

والرأي الراجح أن يكون المقصود بالعمى عمى البصر؛ لِما ذكره ابن القيّم على لسان من يرجّحونه: "والذين رجّحوا أنّه من عمى البصر قالوا: السياق لا يدلّ إلا عليه .لقوله: [قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِي أَعْمَى وَقَدْ كُنْتُ بَصِيرًا] [طه: 125] وهو لم يكن بصيرًا في كفره قط، بل قد تبيّن له حينئذ أنّه كان في الدنيا في عمى عن الحقّ، فكيف يقول: وقد كنت بصيرًا؟ وكيف يجاب بقوله: [كَذَلِكَ أَتَتْكَ آيَاتُنَا فَنَسِيتَهَا؛ وَكَذَلِكَ الْيَوْمَ تُنْسَى] [طه: 126] بل هذا الجواب فيه تنبيه على أنّه من عمى البصر، وأنّه جوزي من جنس عمله. فإنّه لمّا أعرض عن الذكر الذي بعث الله به رسوله وعميت عنه بصيرته، أعمى الله بصره يوم القيامة. وتركه في العذاب، كما ترك هو الذكر في الدنيا، فجازاه على عمى بصيرته عمى بصره في الآخرة. وعلى تركه ذكره تركه في العذاب"[4].

وقد رجّحه ابن القيّم إذ قال: "وبهذا يظهر أنّ الصواب هو القول الآخر، وأنّه عمى البصر. فإنّ الكافر يعلم الحقّ يوم القيامة عيانًا، ويقرّ بما كان يجحده في الدنيا. فليس هو أعمى عن الحقّ يومئذ[5]".

1 انظر ابن كثير، إسماعيل بن عمر: تفسير القرآن العظيم (ابن كثير)، ج5، ص284.

2 انظر المحليّ جلال الدين محمد بن أحمد، والسيوطيّ جلال الدين، عبد الرحمن بن أبي بكر: تفسير الجلالين، ص418.

3 المراغيّ، أحمد بن مصطفى: تفسير المراغيّ، ج16، ص158.

4 ابن قيّم الجوزيّة، محمد بن أبي بكر: تفسير القرآن الكريم (ابن القيم)، تحقيق مكتب الدراسات والبحوث العربيّة والإسلاميّة بإشراف الشيخ إبراهيم رمضان، ط1، دار ومكتبة الهلال، بيروت، 1990م، ص378.

5 ابن قيّم الجوزيّة، محمد بن أبي بكر: تفسير القرآن الكريم (ابن القيم)، ص379.

الفصل الثالث:
أثر السياق القرآنيّ في الترجيح بين التراكيب النحويّة

الفصل الثالث:

أثر السياق القرآنيّ في الترجيح بين التراكيب النحويّة

- **الترجيح بين الأوجه الإعرابيّة ل [تَذْكِرَةً]:**

قال الله تعالى: [إِلَّا تَذْكِرَةً لِمَنْ يَخْشَى] [طه: 3]. اختلف العلماء في إعراب [تَذْكِرَةً]، فذهب فريق من العلماء منهم الفرّاء والأخفش الأوسط إلى أنّها بدل من [لِتَشْقَى]، أي: "ما أنزلناه إلا تذكرة"[1]، ولكنّ النحّاس ضعّف هذا الرأي وذهب إلى أنّها قد تُعرب مصدرًا أو مفعولًا لأجله[2]، وأيّده مكّي[3].

وأجاز الزمخشريّ أن تكون [تَذْكِرَةً] مفعولًا لأجله ل [أَنْزَلْنَا]، مسوّغًا ذلك بقوله: "وكل واحد من [لِتَشْقَى] و[تَذْكِرَةً] علّة للفعل، إلا أنّ الأوّل وجب مجيئه مع اللام لأنه ليس لفاعل الفعل المعلّل ففاتته شريطة الانتصاب على المفعوليّة، والثاني جاز قطع اللام عنه ونصبه لاستجماعه الشرائط"[4]. ولكنّه منع أن تكون بدلًا من [لِتَشْقَى] لاختلاف الجنسين[5]، وأضاف وجهين إعرابيّين آخرين: إمّا أن تكون استثناءً منقطعًا أو تكون في موضع الحال[6].

ولكنّ العكبريّ منع إعراب [تَذْكِرَةً] مفعولًا لأجله إذ قال: "ولا يجوز أن يكون مفعولًا له ل [أَنْزَلْنَا] المذكورة؛ لأنّها قد تعدّت إلى مفعول له، وهو [لِتَشْقَى] فلا تتعدّى إلى آخر من جنسه"[7].

وكان السمين الحلبيّ أيّد الزمخشريّ في أن تكون مفعولًا لأجله وضعّف رأي العكبريّ إذ قال: "وهذا المنع ليس بشيء؛ لأنّه يجوز أن يُعلَّل الفعل بعلّتين فأكثر، وإنّما هذا بناءً منه على أنّه لا يفضي العامل من هذه الفضلات إلا شيئًا واحدًا، إلا بالبدليّة أو العطف"[8].

---

1 انظر الفرّاء، يحيى بن زياد: معاني القرآن للفرّاء، ج2، ص174، والأخفش الأوسط، سعيد بن مسعدة: معاني القرآن للأخفش، تحقيق هدى محمود قراعة، ط١، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٩٠م، ج2، ص442.

2 انظر النحّاس، أحمد بن محمد: إعراب القرآن للنحّاس، ج3، ص22-23.

3انظر مكّيّ، حمّوش بن محمد: مشكل إعراب القرآن، تحقيق حاتم صالح الضامن، ط٢، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٥م، ج2، ص462.

4 الزمخشريّ، محمود بن عمرو: الكشّاف، ج3، ص50.

5 المصدر السابق، ج3، ظ51.

6 المصدر السابق، ج3، ظ51.

7 العكبريّ، عبد الله بن الحسين: التبيان في إعراب القرآن، ج2، ص884.

8 السمين الحلبيّ، أحمد بن يوسف: الدرّ المصون في علوم الكتاب المكنون، ج8، ص8.

- الترجيح:

واضح من مقصد النصّ أنّ الله تعالى نفى أن يكون أنزل على رسوله –صلّى الله عليه وسلّم– القرآن لأجل الشقاء، وبذلك فإنّ أرجح الأوجه الإعرابيّة ل [تَذْكِرَةً] أن تكون مفعولًا لأجله ثانيًا ل [أَنْزَلنَا]، إذ نفى عنه الشقاء وأثبت التذكرة، والتقدير: "ما أنزلنا عليك القرآن لتشقى، ولكن أنزلناه تذكرة لمن يخشى"؛ فالهدف من إنزال القرآن الكريم أن يكون مذكّرًا للناس بما ستكون عليه أمورهم في دنياهم وآخرتهم.

- **الترجيح بين الأوجه الإعرابيّة ل [تَنْزِيلاً]:**

اختلف النحاة في العامل الناصب ل [تَنْزِيلاً] في قوله تعالى: [تَنْزِيلاً مِمَّنْ خَلَقَ الْأَرْضَ وَالسَّمَوَاتِ الْعُلَى] [طه: 4]، فذهب فريق من العلماء كالأخفش الأوسط والزجّاج إلى أنّ العامل هو [أَنْزَلْنَا] في الآية السابقة وهي قوله تعالى: [مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى] [طه: 2][1]. وقال العكبريّ: "إنّه يمكن أن يكون منصوبًا بالفعل [يَخْشَى]"[2].

وذكر السمين الحلبيّ أوجهًا أخرى إذ قال: "في نصبه أوجه، أحدها: أن يكون بدلًا من [تَذْكِرَةً] إذا جُعل حالًا لا إذا كان مفعولًا [له]؛ لأنّ الشيء لا يعلَّل بنفسه. قلت: لأنّه يصير التقدير: ما أنزلنا القرآن إلا للتنزيل. الثاني: أن ينتصب ب نزّل مضمرًا. الثالث: أن ينتصب ب [أَنْزَلْنَا]؛ لأنّ معنى ما أنزلناه إلا تذكرة: أنزلناه تذكرة. الرابع: أن ينتصب على المدح والاختصاص. الخامس: أن ينتصب ب [يَخْشَى] مفعولًا به أي: أنزله للتذكرة لمن يخشى تنزيل الله، وهو معنى حسن وإعراب بيّن"[3].

- الترجيح:

إنّ أرجح الأوجه أن ينتصب [تَنْزِيلًا] بفعل مضمر تقديره: "نزّلنا"؛ ذلك بأنّه لم يرد في القرآن عبارة "أنزلنا تنزيلًا"، بل ورد نزّلنا تنزيلًا في قوله تعالى: [وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلاً] [الإسراء: 106]، وقوله: [وَيَوْمَ تَشَقَّقُ السَّمَاءُ بِالْغَمَامِ وَنُزِّلَ الْمَلائِكَةُ تَنْزِيلاً] [الفرقان: 25]، وقوله: [إِنَّا

1 انظر الأخفش الأوسط، سعيد بن مسعدة: معاني القرآن للأخفش، ج2، ص442، والزجّاج، إبراهيم بن السري: معاني القرآن وإعرابه، ج3، ص350.

2 انظر العكبريّ، عبد الله بن الحسين: التبيان في إعراب القرآن، ج2، ص884.

3 السمين الحلبيّ، أحمد بن يوسف: الدرّ المصون في علوم الكتاب المكنون، ج8، ص10-11.

نَحْنُ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ تَنْزِيلاً] [الإنسان: 23]، فحمله على ما ورد في القرآن أولى من حمله على ما لم يرد فيه وليس له نظير.

- **الترجيح بين الوجهين الإعرابيّين ل [إِذْ]:**

ذكر العكبريّ وجهين إعرابيّين ل [إِذ] في قوله تعالى: [إِذْ رَأَى نَارًا فَقَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَارًا لَعَلِّي آتِيكُمْ مِنْهَا بِقَبَسٍ أَوْ أَجِدُ عَلَى النَّارِ هُدًى] [طه: 10]، فقال: "[إِذْ] ظرف ل [حَدِيثُ]، أو مفعول به، أي اذكر"[1].

- <u>الترجيح:</u>

الراجح أن تُعرب [إِذ،] ظرفًا ل [حَدِيثُ] في قوله تعالى: [وَهَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ مُوسَى] [طه: 9]؛ إذ إنّ [حَدِيثُ] توضّح ما سيأتي بعد [إِذْ] من وقائع. وليس التقدير أن تكون [إِذ،] مفعولًا به لفعل محذوف تقديره اذكر إلا إذا لم يكن في سياق الآيات السابقة ما يوضّح ما تعود عليه [إِذ]، وفي هذا الآيات أغنى ذكر [حدِيثُ] عن تقدير فعل ل [إِذْ]، وقد رجّح السمين الحلبيّ هذا الرأي[2].

- **الترجيح بين الأوجه الإعرابيّة ل [سِيرَتَهَا]:**

ذكر العلماء أكثر من وجه إعرابيّ ل [سِيرَتَهَا] في قوله تعالى: [قَالَ خُذْهَا وَلَا تَخَفْ؛ سَنُعِيدُهَا سِيرَتَهَا الْأُولَى] [طه: 21]، فذهب الزجّاج إلى أنّها منصوبة على نزع الخافض، أي: "سنعيدها إلى سيرتها الأولى"[3]، ونقل النحّاس عن الأخفش الصغير أنّها منصوبة على المفعول المطلق؛ إذ إنّ [سَنُعِيدُهَا] معناها سنسيّرها"[4].

وأضاف العكبريّ وجهين آخرين إذ قال: "هو بدل من ضمير المفعول بدل الاشتمال؛ لأنّ معنى سيرتها: صفتها، أو طريقتها. ويجوز أن يكون ظرفًا؛ أي في طريقتها"[5].

---

1 العكبريّ، عبد الله بن الحسين: التبيان في إعراب القرآن، ج2، ص885.

2 السمين الحلبيّ، أحمد بن يوسف: الدرّ المصون في علوم الكتاب المكنون، ج8، ص14.

3 الزجّاج، إبراهيم بن السري: معاني القرآن وإعرابه، ج3، ص355.

4 انظر النحّاس، أحمد بن محمد: إعراب القرآن للنحّاس، ج3، ص26.

5 العكبريّ، عبد الله بن الحسين: التبيان في إعراب القرآن، ج2، ص889.

- الترجيح:

إذا ما عُرف أنّ العصا قد انقلبت حيّة تسعى، فإنّ إعادتها إلى أصلها تقتضي انتقالها من حال إلى حال، أو بالأحرى عودتها إلى ما كانت عليه وهذا ما حدث فعلًا، فيكون انتصاب [سِيرَتَهَا] على نزع الخافض هو الأقرب إلى مقصد النصّ، بحدوث المعجزة ثمّ انتهائها وعودة العصا إلى أصلها.

وقد أشار أبو عبيدة إلى ذلك بقوله: "وقد يجعلون أيضًا بينها وبين الذي قبلها [إِلَى]، كقولهم لمن كان على شيء فتركه ثم عاد إليه وتحوّل عن هذا: عاد فلان إلى سيرته الأولى"[1]، وهذا التقدير لا توضحّه الأوجه الإعرابيّة الأخرى.

- **الترجيح بين الأوجه الإعرابيّة ل [آيَةً]:**

اختلف العلماء في إعراب [آيَةً] في قوله تعالى: [وَاضْمُمْ يَدَكَ إِلَى جَنَاحِكَ تَخْرُجْ بَيْضَاءَ مِنْ غَيْرِ سُوءٍ آيَةً أُخْرَى] [طه: 22]، فقال الأخفش الأوسط: "أي: أخرج آية أخرى وجعله بدلًا من قوله {بَيْضَاءَ}"[2]، وقال الزجّاج: "[آيَةً] منصوبة؛ لأنّها في موضع الحال، وهي اسم في موضع الحال. المعنى –والله أعلم– تخرج بيضاء مُبيّنة [آيَةً أُخْرَى]. ويجوز أن تكون [آيَةً أُخْرَى] منصوبة على معنى آتيناك آية أخرى أو سنُؤتيّنك [آيَةً أُخْرَى]؛ لأنّه لمّا قال: [تَخْرُج بَيْضَاءَ] كان في ذلك دليل أنّه يُعطى آية أخرى، فلم يحتج إلى ذكر آتيناك؛ لأنّ في الكلام دليلًا عليه"[3].

وقال العكبريّ: "حال بدل من الأولى، أو حال من الضمير في [بَيْضَاءَ] أي تبيضّ آية، أو حال من الضمير في الجارّ. وقيل: منصوبة بفعل محذوف؛ أي وجعلناها آية، أو أتيناك آية"[4].

---

1 أبو عبيدة، معمر بن المثنّى: مجاز القرآن، ج2، ص18.

2 الأخفش الأوسط، سعيد بن مسعدة: معاني القرآن للأخفش، ج2، ص443.

3 الزجّاج، إبراهيم بن السري: معاني القرآن وإعرابه، ج3، ص355.

4 العكبريّ، عبد الله بن الحسين: التبيان في إعراب القرآن، ج2، ص889.

- الترجيح:

لمّا أمر الله تعالى موسى –عليه السلام– أن يضمّ يده إلى جناحه، وضّح له الهدف من ذلك بخروجها بيضاء من غير سوء آية أخرى. وخروج اليد بيضاء يستلزم خروج هذه الآية وظهورها بحيث لا يشكّ أحد في صحّتها .وقد جعلها الله منصوبة دون فعل محدّد تتّصل به؛ لأنّها بدل من [بَيْضَاءَ] فلا حاجة إلى تقدير فعل آخر ينصبها؛ فقد أغنى الفعل [تَخْرُجْ] عن ذلك، وهذا هو الرأي الراجح؛ فهذه الآية من آيات الله الدالّة على معجزاته الخالدة التي أراد أن يتحدّى بها فرعون وقومه، فما استطاعوا لها تفسيرًا أو مقارعة بما امتلكوه من قوى سحريّة ظنّوا أنّها ستغني عنهم ولكنّها لم تفعل شيئًا.

- **الترجيح بين الوجهين الإعرابيّين ل [الْكُبْرَى]:**

قال الله تعالى: [لِنُرِيَكَ مِنْ آيَاتِنَا الْكُبْرَى] [طه: 23]. اختلف العلماء في إعراب [الْكُبْرَى]؛ لأنّها اسم مقصور لا تظهر عليه علامة الإعراب، إذ هي مقدّرة منع من ظهورها التعذّر .فاختلفت الآراء في إعرابها، فقال العكبريّ: "و[الْكُبْرَى]: صفة لآيات، وحكمها حكم [مَآرِبُ] [طه: 18]. ولو قال الكُبَر لجاز؛ ويجوز أن تكون [الْكُبْرَى] نصبًا ب [نُرِيَكَ] و [مِنْ آيَاتِنَا] حال منها؛ أي لنريك الآية الكبرى من آياتنا"[1].

- الترجيح:

كلا الرأيين راجح؛ فآيات الله الكبرى كثيرة لا يستطيع إنسان أن يراها كلّها في حياته؛ ولذلك فإنّ [الْكُبْرَى] صفة ل [آيَاتِنَا]، فقد رأى موسى بعض آيات ربّه الكبرى لا كلّها؛ إذ إنّه قد جاء بعده أنبياء ورسل أراهم الله من آياته الكبرى التي لم يطّلع عليها موسى. وما يؤيّد هذا القول أنّ حرف الجرّ [مِن] يفيد التبعيض، فيكون التقدير: "لنريك بعض آياتنا الكبرى.

ولو أُعربت [الْكُبْرَى] مفعولًا به ثانيًا، فإنّ ذلك يضيف دلالة أخرى مفادها أنّ الله لم يُرِ موسى إلا الكبرى من آياته؛ لتكون دالّة على عظمته وقدرته، ولتحّطم غرور فرعون وجبروته اللذَين وصلا به إلى الادّعاء بأنّه الربّ الأعلى، –لعنه الله.–

1 العكبريّ، عبد الله بن الحسين: التبيان في إعراب القرآن، ج2، ص889، وانظر السمين الحلبيّ، أحمد بن يوسف: الدرّ المصون في علوم الكتاب المكنون، ج8، ص29.

- **الترجيح بين الوجهين الإعرابيّين ل [وَأَنْ يُحْشَرَ النَّاسُ ضُحًى]:**

قال الله تعالى حاكيًا عن موسى –عليه السلام– حينما طلب منه فرعون موعدًا فأجابه موسى –عليه السلام–: [قَالَ مَوْعِدُكُمْ يَوْمُ الزِّينَةِ وَأَنْ يُحْشَرَ النَّاسُ ضُحًى] [طه: 59]. لقد اختلفت الآراء في إعراب المصدر المؤوّل [وَأَنْ يُحْشَرَ النَّاسُ ضُحًى]، فقال الفرّاء: "وموضع (أن) رفع تردّ على اليوم، وخفض تردّ على الزينة أي يوم يحشر الناس"[1]، ورجّح النحّاس الخفض[2].

فالتقدير على الرفع: "موعدكم يوم الزينة وموعدكم حشر الناس ضحى"، والتقدير على الجرّ: "موعدكم يوم الزينة ويوم حشر الناس ضحى."

- <u>الترجيح</u>:

عند النظر إلى الفرق الدقيق بين رفع المصدر المؤوّل وجرّه، يتبيّن للباحث أنّ رفعه هو الأرجح؛ ذلك بأنّ جرّه يجعل هذا اليوم الذي هو يوم الزينة يومًا مخصصًا لحشر الناس كذلك، فكأنّما قال موسى –عليه السلام–: موعدكم يوم الزينة ويوم حشر الناس، فارتباط المضاف بالمضاف إليه يكوّن علاقة متلازمة بينهما، وليس هذا هو المراد .

وقرينة السياق التي تدلّ على أنّ الرفع هو الأرجح قوله تعالى: [وَقِيلَ لِلنَّاسِ هَلْ أَنْتُمْ مُجْتَمِعُونَ، لَعَلَّنَا نَتَّبِعُ السَّحَرَةَ إِنْ كَانُوا هُمُ الْغَالِبِينَ] [الشعراء: 39–40]، فإنّ هاتين الآيتين تشيران بوضوح إلى أنّ الناس قد دُعوا إلى الاجتماع لاتّباع السحرة، ولو كان الجرّ هو المقصود لكان لزامًا أن يُظنّ أنّ اجتماع الناس محتوم؛ إذ إنّ هذا اليوم يوم للزينة كما أنّه يوم للحشر، ولكنْ كانت الدعوة دعوة ناس لم يكونوا معتادين على الاجتماع في هذا الوقت أي: وقت الضحى. فلو كان هذا اليوم يومًا لحشر الناس لكان قدومهم إلى هذا الموعد إلزاميًّا، ولكنْ ليس هذا هو الحال كما تعرض الآيتان آنفتا الذكر.

1 الفرّاء، يحيى بن زياد: معاني القرآن للفرّاء، ج2، ص182، وانظر الزجّاج، إبراهيم بن السري: معاني القرآن وإعرابه، ج3، ص360.

2 انظر النحّاس، أحمد بن محمد: إعراب القرآن للنحّاس، ج3، ص30.

فالرفع إذن يضيف إلى موعد يوم الزينة موعد حشر الناس ضحى؛ ليكون موسى أكثر تحديدًا فيما قصد إليه من هذا الموعد، وليستغلّ هذا اليوم الذي هو يوم للعيد عند الفراعنة في ذلك الوقت –كما ذكر جمهور المفسّرين–، فيكون حضور الناس إليه أكثر رجحانًا وتحقّقًا.

- **الترجيح بين الأوجه الإعرابيّة ل [صَفًّا]:**

قال الله تعالى: [فَأَجْمِعُوا كَيْدَكُمْ ثُمَّ ائْتُوا صَفًّا] [طه: 64]. ذكر النحاة أكثر من وجه إعرابيّ ل [صَفًّا]، فقال الزجّاج: "معناه ائتوا الموضع الذي تجتمعون فيه لعيدكم وصلاتكم، يقال: أتيتَ صفًّا بمعنى أتيتَ المصلّى، ويجوز أن يكون [ثُمَّ ائْتُوا صَفًّا] ثم ائتوا مصطفّين مجتمعين ليكون أنظم لأموركم، وأشدّ لهيئتكم"[1]، وقال النحّاس إنّه: "منصوب بوقوع الفعل عليه"[2]، أي أنّه مفعول به منصوب على نزع الخافض .

- <u>الترجيح:</u>

والأرجح أن تُعرب [صَفًّا] حالًا؛ ذلك بأنّه أكثر تأكيدًا لما قيل قبله، إذ قال تعالى على لسانهم: [فَأَجْمِعُوا كَيْدَكُمْ؟ [طه: 64]، فإجماع الكيد يعقبه أن يكونوا مصطفّين؛ لتكون الغلبة للأكثر عددًا وعدّة، كما قالوا معقّبين: [وَقَدْ أَفْلَحَ الْيَوْمَ مَنِ اسْتَعْلَى] [طه: 64]. فتتجلّى القوّة أكثر ما تتجلّى فيمن هو أكثر عددًا وعدّة كما ظنّوا.

وللسائل أن يسأل: كيف أُعربت حالًا والحال مشتقّة؟ الجواب: أنّ الحال قد تأتي جامدة في بعض الحالات، وهذه الحالة من ضمنها كما دلّت قرينة السياق على ذلك.

- **الترجيح بين الأوجه الإعرابيّة ل [زَهْرَةَ]:**

اختلف علماء النحو في إعراب [زَهْرَةَ] في قوله تعالى: [وَلا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَى مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْهُمْ زَهْرَةَ الْحِيَاةِ الدُّنْيَا لِنَفْتِنَهُمْ فِيهِ، وَرِزْقُ رَبِّكَ خَيْرٌ وَأَبْقَى] [طه: 131]. فقال الفرّاء: "نُصبت الزهرة على الفعل

1 الزجّاج، إبراهيم بن السري: معاني القرآن وإعرابه، ج3، ص365.

2 النحّاس، أحمد بن محمد: إعراب القرآن للنحّاس، ج3، ص33.

[مَتَّعْنَا بِهِ] زهرة في الحياة وزينة فيها. (زهرة) وإن كان معرفة فإنّ العرب تقول: مررت به الشريف الكريم"[1]. وقال الزجّاج: "و [زَهْرَةَ] منصوب بمعنى [مَتَّعْنَا]؛ لأنّ معناه جعلنا لهم الحياة الدنيا زهرة"[2].

وقد بيّن مكّيّ قصد الفرّاء بقوله: "يعني تنصبه على الحال على تقدير زيادة الألف واللام"[3]، وأضاف: "ويجوز أن تُنصب [زَهْرَةَ] على أنّها موضوعة موضع المصدر وموضع زينة مثل {صُنْعَ اللَّهِ} [النمل: 88] و {وَعْدَ اللَّهِ} [الروم: 6] وفيه نظر. قال أبو محمد: والأحسن أن تُنصب [زَهْرَةَ] على الحال ويُحذف التنوين لسكونه وسكون اللام من الحياة كما قرئ {وَلا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ} [يس: 40] بنصب [النَّهَارِ] ب [سَابِقُ] على تقدير حذف التنوين لسكونه وسكون اللام، وتكون الحياة مخفوضة على البدل من "ما" في قوله [إِلَى مَا مَتَّعْنَا] فيكون التقدير: "ولا تمدّنّ عينيك إلى الحياة الدنيا زهرة" أي في حال زهرتها. ولا يحسن أن تكون [زَهْرَةَ] بدلًا من "ما" على الموضع في قوله: [إِلَى مَا مَتَّعْنَا] لأنّ [لِنَفْتِنَهُمْ] متعلّق ب [مَتَّعْنَا]، فهو داخل في صلة "ما" و[لِنَفْتِنَهُمْ] داخل أيضًا في الصلة، ولا يتقدّم المبدل على ما هو في الصلة؛ لأنّ البدل لا يكون إلا بعد تمام الصلة للمبدل منه، فامتنع بدل [زَهْرَةَ] من "ما" على الموضع"[4].

وقال العكبريّ: "في نصبه أوجه؛ أحدها: أن يكون منصوبًا بفعل محذوف دلّ عليه: [مَتَّعْنَا] أي جعلنا لهم [زَهْرَةَ]... والثاني: أن يكون بدلًا من موضع [بِهِ]. والثالث: أن يكون بدلًا من [أَزْوَاجًا]، والتقدير: ذوي زهرة، فحذف المضاف. ويجوز أن يكون جعل الأزواج زهرة على المبالغة؛ ولا يجوز أن يكون صفة؛ لأنّه معرفة و [أَزْوَاجًا] نكرة. والرابع: أن يكون على الذمّ؛ أي أذمّ، أو أعني. والخامس: أن يكون بدلًا من "ما" اختاره بعضهم. وقال آخرون: لا يجوز؛ لأنّ قوله تعالى: [لِنَفْتِنَهُمْ] من صلة [مَتَّعْنَا]؛ فيلزم منه الفصل بين الصلة والموصول بالأجنبيّ.

والسادس: أن يكون حالًا من الهاء، أو من "مَا" وحذف التنوين لالتقاء الساكنين، وجرّ [الْحَيَاةِ] على البدل من "مَا" اختاره مكّيّ، وفيه نظر.

1 الفرّاء، يحيى بن زياد: معاني القرآن للفرّاء، ج2، ص196.

2 الزجّاج، إبراهيم بن السري: معاني القرآن وإعرابه، ج3، ص380.

3 مكّيّ، حمّوش بن محمد: مشكل إعراب القرآن، ج2، ص475.

4 المصدر السابق، ج2، ص475-476.

والسابع: أنّه تمييز لِ "مَا" أو للهاء في [بِهِ]؛ حكي عن الفرّاء، وهو غلط؛ لأنّه معرفة"[1].

واقترح السمين الحلبيّ وجهًا آخر وهو أن تكون [زَهْرَةَ] مفعولًا به ثانيًا، ل [مَتَّعْنَا] إذ ضُمّنت معنى أعطينا[2].

- <u>الترجيح:</u>

بعد سرد هذه الوجوه الإعرابيّة التي يبدو منها أنّ إعراب [زَهْرَةَ] قد أشكل على العلماء، يكون اللجوء إلى السياق هو الأقرب لترجيح أحد هذه الوجوه الإعرابيّة؛ إذ إنّ قصد النصّ يتجلّى في السياق الذي ورد فيه.

وبعد النظر في هذه الوجوه يتّضح أنّ أغلبها مرجوح؛ فالقائلون: إنّها حال أو تمييز، فقولهم بعيد؛ لأنّ الحال والتمييز في الأصل نكرة، و [زَهْرَةَ] مضافة إلى معرفة، فهي بذلك معرفة.

ومن قال: إنّها منصوبة على أن تكون نائبًا عن المفعول المطلق، فهو مرجوح كذلك؛ لأنّ النائب عن المفعول المطلق –في الغالب– يجب أن يكون اسم المصدر، وأن يكون من جنس الفعل، وهذا الاسم ليس كذلك.

ومن قال: إنّها منصوبة بفعل محذوف تقديره أعني أو أذمّ فهو مرجوح؛ لأنّه لا حاجة إلى نصبها بفعل محذوف لا يرجّحه السياق ولا يشير إليه.

فأقرب هذه الآراء إلى مراد السياق أن تكون [زَهْرَةَ] منصوبة بالفعل [مَتَّعْنَا] متضمّنًا معنى جعلنا أو أعطينا؛ ذلك بأنّ [مَتَّعْنَا] ينصب مفعولًا واحدًا، وجعلنا وأعطينا ينصبان مفعولين، فاقتضى أن يتضمّن هذا الفعل معنى إضافيًّا؛ ليكون معنى النصّ واضحًا؛ فإنّ الله –عزّ وجلّ– قد أعطى متاع زهرة الحياة الدنيا وجعله لبعض الناس فتنة يفتنهم بها، فإذا كفروا بما أعطاهم قامت الحجّة عليهم.

1 العكبريّ، عبد الله بن الحسين: التبيان في إعراب القرآن، ج2، ص909.

2 انظر السمين الحلبيّ، أحمد بن يوسف: الدرّ المصون في علوم الكتاب المكنون، ج8، ص122.

- **الترجيح بين الوجهين الإعرابيّين ل [مَنْ]:**

اختلف النحاة في إعراب [مَنْ] في قوله تعالى: [وَمَنِ اهْتَدَى] [طه: 135]، فذهب الفرّاء إلى أنّها مرفوعة عطفًا على [مَنْ] في قوله تعالى: [فَسَتَعْلَمُونَ مَنْ أَصْحَابُ الصِّرَاطِ السَّوِيِّ] [طه: 135][1]، وأيّده الزجّاج والنحّاس[2]، وذهب العكبريّ إلى أنّه يجوز أن تكون مجرورة عطفًا على [الصِّرَاطِ]، فيكون التقدير: "فستعلمون من أصحاب الصراط السويّ وأصحاب من اهتدى"[3].

- <u>الترجيح:</u>

الراجح هو الرفع عطفًا على [مَنْ]؛ ذلك بأنّ الجرّ يعني أنّهم سيعلمون أصحاب من اهتدى، وهذا المعنى بعيد؛ لأنّ الرفع يعني أنّهم سيعلمون أصحاب الصراط السويّ وسيعلمون المهتدين الذين اهتدَوا بعد أن كانوا ضالّين. فيكون في المسألة طائفتان: طائفة أصحاب الصراط السويّ الذين سبقوا بالإيمان، وطائفة المهتدين الذين كانوا ضالّين فاهتدَوا.

1 انظر الفرّاء، يحيى بن زياد: معاني القرآن للفرّاء، ج2، ص197.

2 انظر الزجّاج، إبراهيم بن السري: معاني القرآن وإعرابه، ج3، ص381، والنحّاس، أحمد بن محمد: إعراب القرآن للنحّاس، ج3، ص44.

3 انظر العكبريّ، عبد الله بن الحسين: التبيان في إعراب القرآن، ج2، ص910.

خاتمة

بعد الانتهاء من هذه الدراسة يخرج الباحث بعدّة نتائج يلخّصها كما يلي:

1- عند توظيف السياق في تحليل النصوص، يجب النظر في نوعيه: المقاليّ والمقاميّ؛ ذلك بأنّ لكلّ منهما سهمة في فهم النصّ، وإذا استُبعد أحدهما كان فهم النصّ ناقصًا.

2- ليست نظريّة السياق وليدة الدراسات اللسانيّة الحديثة، بل كان لها جذور في الدراسات القديمة، وكانت لها قواعدها وضوابطها، لكنها لم تكن مسجّلة في دراسات لغوية أو غيره.

3- للترجيح أهمّيّة بالغة في تصفية النصّ وتنقيته من الآراء والأقوال البعيدة عن مقصد النصّ، والتي تشتّت الفهم لدى المتلقّين.

4- تعدّد آراء المفسّرين في بعض القضايا يرجع إلى عدّة أسباب أهمّها: عدم الاحتكام إلى السياق لدى بعضهم؛ ما جعلهم ينقلون الآراء دون أن يعرضوها على السياق القرآنيّ ليحكم فيها. وقد تجلّى هذا في قضيّة السامريّ التي تحدّثوا عنها طويلًا، وأتَوا بآراء وتفسيرات بعيدة عن مراد النصّ كما حكم السياق.

5- إنّ اعتماد بعض المفسّرين على السياق كأداة للترجيح جعل آراءهم راجحة؛ ذلك بأنّها تتماشى مع مراد النصّ. وقد ظهر هذا في ترجيح ابن القيّم لمعنى أعمى.

6- يشي تعدّد الوجوه الإعرابيّة بأنّ جزءًا من هذه الوجوه باعثه التعامل مع النصّ على أنّه مجموعة من العلاقات اللغويّة بين الكلمات، لا على أنّه نصّ حيّ ينبغي التعامل معه على أساس السياق الذي وُضع له. فلو أُعرب النصّ بعد النظر في مراده لاجتُنبت بعض هذه الوجوه؛ لكونها مرجوحة.

ويوصي الباحث في النهاية باتّجاه الباحثين إلى إجراء مزيد من الدراسات السياقيّة التحليليّة للنصوص المختلفة –سواء أكانت قرآنيّة أم شعريّة–؛ حتّى يسهل فهمها على المتلقّين.

قائمة المصادر والمراجع:

-الأخفش الأوسط، سعيد بن مسعدة: معاني القرآن للأخفش، تحقيق هدى محمود قراعة، ط1، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1990م.

- الأزهريّ، محمد بن أحمد: تهذيب اللغة، تحقيق محمد عوض مرعب، ط1، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، 2001م.

-الأصبهانيّ، إسماعيل بن محمد :إعراب القرآن للأصبهانيّ، تحقيق فائزة بنت عمر المؤيد، ط1، 1995م.

- الألوسيّ، محمود بن عبد الله: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تحقيق علي عبد الباري عطية، ط1، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1994م.

-الآمديّ، سيّد الدين عليّ بن أبي عليّ: الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق عبد الرزّاق عفيفي، (د.ط)، المكتب الإسلاميّ، دمشق، (د.ت).

-الأنصاريّ، زكريّا بن محمد:

أ- إعراب القرآن العظيم، تحقيق موسى علي موسى مسعود، ط1، 2001م.

ب- فتح الرحمن بكشف ما يلتبس في القرآن، تحقيق محمد عليّ الصابونيّ، ط1، دار القرآن الكريم، بيروت، 1983م.

-أولمان، ستيفن: دور الكلمة في اللغة، ترجمة كمال بشر، (د.ط)، مكتبة الشباب، (د.ت).

-البقاعيّ، إبراهيم بن عمر: نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، (د.ط)، دار الكتاب الإسلاميّ، القاهرة، (د.ت).

-أبو بكر ابن الأنباريّ، محمد بن القاسم: الأضداد، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم، (د.ط)، المكتبة العصريّة، بيروت، 1987م.

-البيضاويّ، عبد الله بن عمر: أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تحقيق محمد عبد الرحمن المرعشلي، ط1، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، 1997م.

-الجاحظ، عمرو بن بحر: البيان والتبيين، (د.ط)، دار ومكتبة الهلال، بيروت، 2002م.

- الجرجانيّ، عبد القاهر بن عبد الرحمن: دلائل الإعجاز في علم المعاني، تحقيق محمود محمد شاكر، ط3، مطبعة المدنيّ، القاهرة، 1992م.

- الجرجانيّ، عليّ بن محمد: التعريفات، تحقيق ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر، ط1، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1983م.

-ابن الجزريّ، محمد بن محمد: النشر في القراءات العشر، تحقيق عليّ محمد الضباع، (د.ط)، المطبعة التجاريّة الكبرى [تصوير دار الكتاب العلميّة]، (د.ت).

-أبو جعفر النحّاس، أحمد بن محمد: إعراب القرآن للنحّاس، تحقيق عبد المنعم خليل إبراهيم، ط1، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلميّة، بيروت، 2000م.

-ابن جماعة، محمد بن إبراهيم: كشف المعاني في المتشابه من المثاني، تحقيق عبد الجواد خلف، ط1، دار الوفاء، المنصورة، 1990م.

-ابن جنّي، أبو الفتح عثمان: الخصائص، ط4، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، (د.ت).

-الجوهريّ، إسماعيل بن حمّاد: الصحاح تاج اللغة وصحاح العربيّة، تحقيق أحمد عبد الغفور عطّار، ط4، دار العلم للملايين، بيروت، 1987م.

-الحربيّ، حسين بن عليّ: قواعد الترجيح عند المفسّرين، ط1، دار القاسم، الرياض، 1996م.

-حسّان، تمّام:

أ- اللغة العربيّة معناها ومبناها، ط5، عالم الكتب، 2006م.

ب- البيان في روائع القرآن: دراسة لغوية وأسلوبية للنصّ القرآنيّ، ط1، عالم الكتب، القاهرة، 1993م.

– أبو حيّان الأندلسيّ، محمد بن يوسف: البحر المحيط في التفسير، تحقيق صدقي محمد جميل، (د.ط)، دار الفكر، بيروت، 1999م.

–الخضريّ، محمد أمين: من أسرار حروف الجرّ في الذكر الحكيم، ط1، مكتبة وهبة، القاهرة، 1989م.

–الخطابيّ، حمد بن محمد: بيان إعجاز القرآن، تحقيق محمد خلف الله، ود. محمد زغلول سلام، ط3، دار المعارف، مصر، 1976م.

–الخطيب الإسكافيّ، محمد بن عبد الله: درّة التنزيل وغرّة التأويل، تحقيق محمد مصطفى آيدين، ط1، جامعة أمّ القرى، مكّة المكرّمة، 2001م.

–خليل، إبراهيم محمود: (رسالة دكتوراه): السياق وأثره في الدرس اللغويّ، الجامعة الأردنيّة، عمّان، 1990م.

– الخولي، محمد علي: معجم علم اللغة النظري، ط1، مكتبة لبنان، بيروت، 1982م.

–ابن دريد، محمد بن الحسن: جمهرة اللغة، تحقيق رمزي منير بعلبكي، ط1، دار العلم للملايين، بيروت، 1987م.

–ديك، فان: النصّ والسياق، ترجمة وتحقيق عبد القادر قنيني، (د.ط)، أفريقيا الشرق، 2000م.

–الدينَوَري ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم: تأويل مشكل القرآن، تحقيق إبراهيم شمس الدين، (د.ط)، دار الكتب العلميّة، بيروت، (د.ت).

–الراغب الأصفهانيّ، الحسين بن محمد: المفردات في غريب القرآن، تحقيق صفوان عدنان الداوديّ، ط1، دار القلم، دمشق، 1991م.

–أبو ربيع، منال فهد: (رسالة ماجستير): أثر السياق القرآنيّ في الترجيح بين المعاني: دراسة نظريّة تطبيقيّة على سورة يوسف –عليه السلام–، الجامعة الإسلاميّة، غزّة، 2019م.

–رضا، محمد رشيد: تفسير المنار، (د.ط)، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، 1999م.

-الزبيديّ، محمد بن محمد: تاج العروس، تحقيق مجموعة من المحققين، (د.ط)، دار الهداية، (د.ت).

-الزجّاج، إبراهيم بن السري: معاني القرآن وإعرابه، تحقيق عبد الجليل عبده شلبي، ط1، عالم الكتب، بيروت، 1988م.

-الزجّاجيّ، عبد الرحمن بن إسحق:

أ- الإيضاح في علل النحو، تحقيق مازن المبارك، ط5، دار النفائس، بيروت، 1986م.

ب- معاني الحروف والصفات، تحقيق علي توفيق الحمد، ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1984م.

-الزركشيّ، محمد بن عبد الله: البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم، ط1، دار المعرفة، بيروت، 1957م.

- الزركلي، خير الدين: الأعلام، ط15، دار العلم للملايين، بيروت، 2002م.

- الزمخشريّ، محمود بن عمرو:

أ- أساس البلاغة، تحقيق محمد باسل عيون السود، ط1، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1998م.

ب- الكشّاف، ط3، دار الكتاب العربيّ، بيروت، 1986م.

-ابن السرّاج، محمد بن السري: الأصول في النحو، تحقيق عبد الحسين الفتلي، (د.ط)، مؤسسة الرسالة، بيروت، (د.ت).

-السعديّ، عبد الرحمن بن ناصر: تفسير السعديّ، تحقيق عبد الرحمن بن معلا اللويحق، ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت، 2000م.

-السعران، محمود: علم اللغة مقدمة للقارئ العربي، ط2، دار الفكر العربي، القاهرة، 1997م.

-السمرقنديّ، نصر بن محمد: بحر العلوم، (د.ط)، (د.ت).

-السمين الحلبيّ، أحمد بن يوسف: الدرّ المصون في علوم الكتاب المكنون، تحقيق أحمد محمد الخرّاط، (د.ط)، دار القلم، دمشق، (د.ت).

-سيبويه، عمرو بن عثمان: الكتاب، تحقيق عبد السلام محمد هارون، ط3، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1988م.

- السيوطيّ جلال الدين، عبد الرحمن بن أبي بكر:

أ- الإتقان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم، (د.ط)، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، 1974م.

ب- الاقتراح في أصول النحو، تحقيق محمود فجّال، ط1، دار القلم، دمشق، 1989م .

-الشاربي، سيد قطب: في ظلال القرآن، ط17، دار الشروق، القاهرة، 1992م.

-الشاطبيّ، إبراهيم بن موسى: الموافقات، تحقيق مشهور بن حسن آل سلمان، ط1، دار ابن عفان، 1997م.

- الشاعر، تمّام: (رسالة ماجستير): منهج الإمام ابن جرير الطبريّ في الترجيح بين أقوال المفسّرين، جامعة النجاح الوطنيّة، نابلس، 2004م.

-الشافعيّ، محمد بن إدريس:

أ- تفسير الإمام الشافعيّ، تحقيق أحمد بن مصطفى الفرّان ط1، دار التدمريّة، المملكة العربيّة السعوديّة، 2006م.

ب- الرسالة، تحقيق أحمد شاكر، ط1،مكتبة الحلبي، مصر، 1940م.

- الشنقيطيّ، محمد الأمين: أضواء البيان في توضيح القرآن بالقرآن، (د.ط)، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1995م.

-شنيف، عبد المجيد بن ماطر: (رسالة دكتوراه): قواعد الترجيح عند المفسّرين: دراسة تطبيقيّة على تفسير التحرير والتنوير لابن عاشور، جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلاميّة، السودان، 2015م.

-الشوكانيّ، محمد بن علي: فتح القدير، ط1، دار ابن كثير، دمشق، 1993م.

-ابن عاشور، محمد بن طاهر: التحرير والتنوير، (د.ط)، الدار التونسيّة للنشر، تونس، 1984م.

-أبو عبيدة، معمر بن المثنّى: مجاز القرآن، تحقيق محمد فواد سز ين، (د.ط)، مكتبة الخانجي، القاهرة، (د.ت).

-ابن عجيبة، أحمد بن محمد: البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، تحقيق أحمد عبد الله القرشي رسلان، ط1، الدكتور حسن عباس زكي، القاهرة، 1998م.

-ابن عطيّة، عبد الحق بن غالب :المحرّر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق عبد السلام عبد الشافي محمد، ط1، دار الكتب العلميّة، بيروت، 2003م.

-العكبريّ، عبد الله بن الحسين: التبيان في إعراب القرآن، تحقيق علي محمد البجاوي، (د.ط)، عيسى البابي وشركاه، (د.ت).

-عمر، أحمد مختار: علم الدلالة، ط5، عالم الكتب، القاهرة، 1998م.

-الغويل، المهدي إبراهيم: السياق وأثره في المعنى، (د.ط)، أكاديميّة الفكر الجماهيريّ، بنغازي، 2011م.

-ابن فارس، أحمد بن فارس:

أ- مجمل اللغة، تحقيق زهير عبد المحسن سلطان، ط2، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1986م.

ب- مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون، (د.ط)، دار الفكر، بيروت، 1979م.

-فخر الدين الرازيّ، محمد بن عمر: تفسير الرازيّ، ط1، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1981م.

-الفرّاء، يحيى بن زياد: معاني القرآن للفرّاء، تحقيق أحمد يوسف النجاتي وآخرين، ط1، دار المصريّة للتأليف والترجمة، مصر، (د.ت).

-الفراهيديّ، الخليل بن أحمد: العين، تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، (د.ط)، دار ومكتبة الهلال، (د.ت).

-الفيروزآباديّ، محمد بن يعقوب: القاموس المحيط، تحقيق مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة بإشراف: محمد نعيم العرقسوسي، ط8، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2005م.

-الفيّوميّ، أحمد بن محمد :المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، (د.ط)، المكتبة العلمية، بيروت، (د.ت).

-القرطبيّ، محمد بن أحمد: الجامع لأحكام القرآن، تحقيق أحمد البردوني، وإبراهيم أطفيش، ط2، دار الكتب المصريّة، القاهرة، 1964م.

-القزوينيّ جلال الدين، محمد بن عبد الرحمن: الإيضاح في علوم البلاغة، تحقيق محمد عبد المنعم خفاجي، ط3، دار الجيل، بيروت، (د.ت).

-القفطيّ، عليّ بن يوسف: إنباه الرواة على أنباه النحاة، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم، ط1، دار الفكر العربيّ، القاهرة، 1982م.

-ابن قيّم الجوزيّة، محمد بن أبي بكر:

أ- بدائع الفوائد، (د.ط)، دار الكتاب العربي، بيروت، (د.ت).

ب- تفسير القرآن الكريم (ابن القيم)، تحقيق مكتب الدراسات والبحوث العربيّة والإسلاميّة بإشراف الشيخ إبراهيم رمضان، ط1، دار ومكتبة الهلال، بيروت، 1990م.

-ابن كثير، إسماعيل بن عمر: تفسير القرآن العظيم (ابن كثير)، تحقيق محمد حسين شمس الدين، ط1، دار الكتب العلميّة، منشورات محمد علي بيضون، بيروت، 1999م.

-لاينز، جون: اللغة والمعنى والسياق، ترجمة عباس صادق الوهاب، ط1، دار الشؤون الثقافيّة العامّة، بغداد، 1987م.

-الماورديّ، عليّ بن محمد: تفسير الماورديّ، تحقيق السيد ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم، (د.ط)، دار الكتب العلميّة، بيروت، (د.ت).

-المؤيد بالله، يحيى بن حمزة: الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، ط1، المكتبة العنصرية، بيروت، 2002م.

-المبرد، محمد بن يزيد: المقتضب، تحقيق محمد عبد الخالق عظيمة، (د.ط)، عالم الكتب، بيروت، (د.ت).

-ابن مجاهد، أحمد بن موسى: السبعة في القراءات، تحقيق شوقي ضيف، ط2، دار المعارف، مصر، 1979م.

-المحليّ جلال الدين محمد بن أحمد، والسيوطيّ جلال الدين، عبد الرحمن بن أبي بكر: تفسير الجلالين، ط1، دار الحديث، القاهرة، (د.ت).

-محمود، المثنّى عبد الفتاح محمود: (رسالة دكتوراه): السياق القرآنيّ وأثره في الترجيح الدلاليّ، جامعة اليرموك، الأردنّ، 2005م.

- المراديّ، حسن بن قاسم: الجنى الداني في حروف المعاني، تحقيق فخر الدين قباوة ومحمد نديم فاضل،

ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1992م.

-المراغيّ، أحمد بن مصطفى: تفسير المراغيّ، ط1، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، 1956م.

-مكّيّ، حمّوش بن محمد: مشكل إعراب القرآن، تحقيق حاتم صالح الضامن، ط2، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1985م.

-ابن النجّار، محمد بن أحمد :مختصر التحرير شرح الكوكب المنير، تحقيق محمد الزحيلي ونزيه حماد، ط2، مكتبة العبيكان، 1997م.