



الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة باتنة 1

كلية اللغة والأدب العربي والفنون

قسم اللغة والأدب العربي



السياق ودوره في إنتاج الدلالة

دراسة في تفسير الشيخ عبد الحميد ابن باديس

رسالة مكمّلة لنيل شهادة دكتوراه العلوم في اللغة والأدب العربي

تخصّص: علوم اللسان العربي

إشراف الأستاذ الدكتور:

محمد بوعمامة

إعداد الطالب:

عبد الحميد عمروش

أعضاء لجنة المناقشة:

الصفة	الجامعة الأصلية	الرتبة	الأستاذ
رئيساً	جامعة باتنة 1	أستاذ التعليم ع	السعيد بن براهيم
مشرفاً ومقرراً	جامعة باتنة 1	أستاذ التعليم ع	محمد بوعمامة
عضواً مناقشاً	جامعة قالمة	أستاذ التعليم ع	رشيد شعلال
عضواً مناقشاً	جامعة بسكرة	أستاذ التعليم ع	صلاح الدين ملاوي
عضواً مناقشاً	جامعة باتنة 1	أستاذ التعليم ع	المرداسي جودي
عضواً مناقشاً	جامعة خنشلة	أستاذ محاضر أ	صورية جغبوب

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا مَا قَصَصْنَا عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ^ط وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ [النحل: 118].

﴿وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا كُلَّ ذِي ظُفْرٍ^ط وَمِنَ الْبَقَرِ وَالْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَا إِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَا أَوْ الْحَوَايَا أَوْ مَا اخْتَلَطَ بِعَظْمٍ^ع ذَلِكَ جَزَيْنَاهُمْ بِبَغْيِهِمْ^ط وَإِنَّا لَصَادِقُونَ﴾ [الأنعام: 146].

﴿قَالَ هِيَ رَأودَتْنِي عَن نَفْسِي^ع وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ أَهْلِهَا إِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدًّا مِنْ قَبْلِ فَصَدَقْتَ وَهُوَ مِنَ الْكَاذِبِينَ ﴿٢٦﴾ وَإِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدًّا مِنْ دُبُرٍ فَكَذَبْتَ وَهُوَ مِنَ الصَّادِقِينَ ﴿٢٧﴾ فَلَمَّا رَأَى قَمِيصَهُ قُدًّا مِنْ دُبُرٍ قَالَ إِنَّهُ مِنْ كَيْدِكُنَّ^ط إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ﴾ [يوسف: 26-28].

﴿الكلية الزيتونية﴾

امتحان التطويح

انتهى الامتحان السنوي التطويحي بالنجاح إلا أني ولنا ملاحظات في

هذا الخصوص سننشرها بالعدد القابل إن شاء الله.

المتطوعون في العلوم السادة:

- 1- عبد الحميد بن محمد المصطفى بن باديس من قسنطينة.
- 2- محمود بن علي بن جريو من القيروان.
- 3- عبد الله بن أحمد من النفيضة.
- 4- الشاذلي بن الصادق دويك من أبناء الحاضرة.
- 5- محمد الصادق الغرياني.
- 6- محمد الصادق بوعصيدة من صفاقس.
- 7- أحمد بن الحاج علي بن شعبان من صفاقس.
- 8- زين العابدين ابن الشيخ الحسين.
- 9- محمد ابن الشيخ بن مساكن.
- 10- أحمد ابن الشيخ محمد بن يوسف.
- 11- محمد الطيب بن محمد بن غشام.
- 12- أحمد بن محمد بن عثمان من الحاضرة.

قائمة المتحصلين على شهادة التطويح سنة 1911م

كما نشرتها جريدة المشير في 06 أوت 1911م ص 2.

شكر وامتنان

بسم الله الرحمن الرحيم



بسرّني أن أعبّر عن امتناني العميق لوالدي (المولدي عمروش) -رحمه الله تعالى- الذي كان يأمل كثيرا أن يشهد آخر أوراق البحث، لكنه رحل..... ترى هل رحل؟

ويسرّني كثيرا أن أعبّر عن شكري الجزيل للأستاذ الدكتور: (محمد بوعامة) على عنايته المستمرة، وتشجيعه المتواصل، لإتمام هذا البحث. فشكرا أستاذنا الفاضل على تلك التوجيهات القيّمة، والتنبهات المنهجية، التي كانت غرسا لهذا العمل.

شكرا بالغاً لأساتذتي أعضاء لجنة المناقشة (أ.د. محمد بوعامة، أ.د. السعيد بن براهيم، أ.د. جودي المراداسي، أ.د. رشيد شعلال، أ.د. صلاح الدين ملاوي، الدكتورة صورية جغبوب) احتراماً وتقديراً.

كما لا يفوتني أن أنوّه بإدارة جامعة باتنة 1. وقسم اللغة والأدب العربي بوجه أخصّ، على حسن تعاملهم وجهودهم الحثيثة لخدمة المعرفة، فألف شكر لكم.

بسم الله الرَّحمن الرَّحيم، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده وبعد:

التعبير اللغوي من أبرز القضايا ارتباطا بالفهم وإنتاج الدلالة، غير أن الاستناد على معنى اللفظ، ليس دائما معبرا سهلا للوصول إلى القصد، فاللفظ تتجاذبه أطراف عديدة اشتقاقية وعرفية واصطلاحية، ولذلك لا تتفصل اللغة عن الإدراك الجماعي، وتفاعله مع المحيط والمخزون الثقافي والحضاري للمجتمع.

وعلى هذا، ومن أجل فهم أقرب للقصد، يلزمنا استحضار الدلالات الثانوية، أو الرمزية المرتبطة بالكلمة؛ أي استحضار السياق.

وإذا كان التفسير القرآني هو الإبانة عن مراد الله عزّ وجلّ؛ فإنه ليس للمفسر أن يعطي لنفسه حقّ التفسير الذي لا تعقيب عليه من قبل الأجيال اللاحقة، بل سيظلّ التفسير متجدّدا باستمرار، وستظلّ دلالة السياق تصاحبه في آياته، وفي سوره، وفي لقرآن كلّها؛ لما لها من أثر كبير في إبراز الدلالات من ناحية، وقدرتها الكبيرة على جعل التفسير يتجدّد باستمرار من ناحية أخرى.

هذا الموضوع الموسوم ب: (السياق ودوره في إنتاج الدلالة دراسة في تفسير الشيخ عبد الحميد ابن باديس) هو بحث جديد في دلالة السياق عند عبد الحميد ابن باديس.

وتبدو أهميّة موضوع السياق -ودوره في إنتاج الدلالة- في كونه ممّا اشترك القدماء والمحدثون على السواء في بحثه، واعتماده أساسا قويا في تفسير الخطابات.

ويعدّ في الدراسات اللغوية الحديثة من أكثر النظريات اللغوية التصاقا بعلم الدلالة، وقد بوّأته مكانا عليا بين النظريات والمناهج التي جعلت اللغة موضوعا لها، وكان قبل ذلك مع القدماء ومن قبلهم، ولا يزال إلى اليوم وما بعده، من الظواهر التي ستظل تحظى بعناية واهتمام بالغين.

وقد دعنتي للكتابة في هذا الموضوع الأسباب الآتية:

أولاً: قلّة الدراسات التي تتناول العلماء الجزائريين ونتائجهم العلمي، على غرار نظرائهم في المشرق.

ثانياً: جدّة موضوع السياق ودوره في تفسير ابن باديس، حيث - على حدّ علمنا - لم يكتب أحد في هذا الموضوع في شكل بحث مستقل.

ثالثاً: إبراز العلاقة القائمة بين السياق في التفسير القرآني عند ابن باديس، وبين النهضة الإصلاحية في الجزائر، من خلال التأويل الذي مارسه في خطابه التفسيري.

نقطة البحث الأساسية محور دراستنا هي: كيف وظّف الشيخ عبد الحميد ابن باديس السياق في تفسيره (مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير)؟ ولا شك أن هذه النقطة المركزية تطرح تساؤلات ثانوية هامة في نطاق البحث، ومن أبرز هذه التساؤلات:

أولاً: إلى أي مدى تمّ توظيف المفسرين للسياق؟ وما مدى وعيهم وعلمهم بهذه الظاهرة؟

ثانياً: كيف نشأ التفسير القرآني، وكيف تطوّر عبر التاريخ، وما أبرز العوامل التي كانت وراء ذلك؟

ثالثاً: هل كانت مدرسة ابن باديس الإصلاحية، امتداداً طبيعياً لمدرسة المنار في الشرق؟ أم أن مدرسة الشهاب كانت أصيلة مبدعة، أملت الظروف الداخلية للجزائر إبّان الفترة الاستعمارية.

رابعاً: ما أثر السياق في إبراز المعنى في تفسير ابن باديس؟ وإلى أي مدى شابه هذا التفسير التفاسير القرآنية الأخرى، في المنهج وفي المعنى؟

خامساً: ما مدى حضور الحجاج في وعي ابن باديس وهو يفسّر القرآن الكريم؟ وما أثر ذلك على المخاطبين؟ وهكذا.

و قد سلطنا في هذا البحث على مستوى كلّ الفصول والمباحث، ثلاثة مناهج علمية وهي:

أولاً - المنهج الوصفي:

وهو من ممّوات العلم الحديث؛ بعدّه تمثيلاً مفصّلاً وصادقاً لأي بحث علمي، وقد استندنا إليه في وصف وتقرير الوقائع والنصوص.

ثانياً- المنهج التاريخي: وكان عمدتنا في تمثيل الأحداث المتعاقبة تمثيلاً محايداً، حيث يصفها ويسجّل تطوّراتها، فقمنا بتفسير هذه التطوّرات بأبعاد تلك الأحداث، وأسبابها ونتائجها؛ بما يساعد على فهمها.

ثالثاً- المنهج المقارن: وقد اعتمدنا عليه في الموازنة أو المقارنة بين الآراء والاتّجاهات، حيث -ومن خلاله- أمكننا استنتاج أوجه التشابه والاختلاف بين كثير من الآراء.

ولعلّ أبرز وأكبر صعوبة واجهتنا، هي قلّة -بل قد نقول انعدام- الدراسات التي تناولت السياق عند ابن باديس، سواء أكان ذلك فيما يتعلّق بالسياق اللغوي أم بالسياق المقامي- في جوانبه التطبيقية بخاصّة- ولذلك اضطررنا أن نستعين على ذلك بدراسات في مصادر أخرى، لا تتقاطع مع كثير ممّا كنّا نريده.

وجاءت دراستنا هذه في مدخل وأربعة فصول، تسبقها مقّمة، وتقفوها خاتمة، وفهارس للآيات القرآنية والأحاديث النبوية والموضوعات.

وقد وطّأنا في المدخل للمفاهيم الأساسية للبحث، فقمنا بدراسة مصطلحات البحث الأساسية -بشكل عام- كالسياق، والدلالة والمعنى، والتفسير والتأويل، كما قمنا بإضاءة موجزة ضرورية للمفسّر وتفسيره.

وأما فصول الدراسة فقد جاءت على النحو الآتي:

الفصل الأول: الموسوم ب: التفسير نشأته وتطوره أقسامه واتّجاهاته، وقد تطرّقنا فيه إلى كثير من القضايا، في ثلاثة مباحث أساسية، تدور حول: نشأة التفسير وتطوره، وأقسام التفسير، والتفسير واتّجاهاته في العصر الحديث.

وأما **الفصل الثاني** الموسوم ب: السياق اللغوي ودلالة التفسير القرآني في مجالس التذكير، فقد تطرّقنا فيه إلى أربعة مباحث، هي مدار البحث في السياق اللغوي في التفسير القرآني، وتدور حول: أثر السياق في بيان المعنى للآية الواحدة، وفي بيان المعنى للآيات المتتابعة، وفي بيان المعنى للسورة، وأثر السياق في بيان المعنى للقرآن كلّّه.

وأما **الفصل الثالث** الموسوم بـ: السياق المقامي ودلالة التفسير القرآني في مجالس التذكير ، فقد كانت في مبحثين أساسين، الأول نظري، ويدور حول السياق المقامي أسسه وصوره، والثاني تطبيقي، وهو دراسة تطبيقية للسياق المقامي في مجالس التذكير .

وأما **الفصل الرابع** الموسوم بـ: الحجاج وقضاياها في مجالس التذكير ، فقد تتبّعنا فيه كثيرا من قضايا الحجاج، وقد وظّفها الشيخ عبد الحميد ابن باديس كثيرا في خطابه التفسيري، وكان في مبحثين أساسين:

الأول: يدور حول مفهوم الحجاج وأسسها وقضاياها. والثاني: هو دراسة تطبيقية للحجاج في مجالس التذكير .

وقد ختمنا هذه الدراسة باستعراض أبرز النتائج التي تمّ التوصل إليها، من خلال تتبّع دور السياق في إبراز الدلالات القرآنية، من خلال تفسير ابن باديس .

ولقد وقفنا على طائفة كبيرة من المصادر، والمراجع، والتفاسير، والمعاجم المتخصصة، ذات الصلة بالسياق، وقد أفدنا منها، وكان أساسها (مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير) لـ: عبد الحميد ابن باديس، بتحقيق: أبو عبد الرحمن محمود، وأحمد شمس الدين .

وأما المصادر والمراجع القديمة فكان أبرزها: الموافقات لـ: الشاطبي، وكذا البرهان في علوم القرآن لـ: الزركشي، والإتقان في علوم القرآن لـ: السيوطي، والتفسير والمفسرون لـ: الذهبي . ومقّمة في أصول التفسير لـ: ابن تيمية. وما إلى ذلك...

وأما أبرز المراجع الحديثة التي اعتمدها فنجد: ابن باديس حياته وآثاره لـ: عمّار الطالبی. السلسلة السياقية القرآنية (عشرة أجزاء) لـ: عبد الوهاب أبو صفية، وفصول في علم الدلالة لـ: فريد عوض حيدر، وعلم التفسير لـ: خليل الكبيسي، وما إلى ذلك...

كما اعتمدنا طائفة من التفاسير المتنوعة المعتمدة -قديما وحديثا- كتفسير جامع البيان لـ: ابن جرير الطبري، والكشاف لـ: الزمخشري، والتحرير والتنوير لـ: محمد الطاهر ابن عاشور... وغيرها. وكذا معاجم وقواميس متخصصة، ومجالات ودوريات محكمة، أثبتناها في قائمة المصادر والمراجع.

وقد تصنّى كثير من الباحثين لدراسة السياق وتطبيقاته على مستوى التفسير القرآني، أو على مستوى تحليل الخطاب الشعري، أو غيره، كنظرية السياق دراسة أصولية ل: نجم الدين الزنكي، ودلالة السياق بين التراث وعلم اللغة الحديث ل: عبد الفتاح البركاوي، والسياق والمعنى ل: عرفات فيصل المناع وغيرها.

وإذا أردنا أن نتحدّث عن مشروع للسياق قائم بذاته، جديد من نوعه في رؤيته المنهجية؛ فإن أول ما يصادفنا، هو ذلك المشروع الموسوم ب: السلسلة السياقية القرآنية، والتي كان باكورة نتائجها هو: دلالة السياق منهج مأمون لتفسير القرآن الكريم، ل: عبد الوهاب رشيد صالح أبو صفيّة. ولئن كانت الدراسات السابقة وأمثالها تبحث في دلالة السياق من خلال المناهج الغربية في أكثرها فإن السلسلة السياقية القرآنية أنجزت لدراسة النص القرآني، في إطاره الحضاري والثقافي العام.

وإذا كان من الواجب أخلاقيا أن نقدّم الشكر لأحد -بعد الله سبحانه وتعالى- فإن أساتذتنا هم أولى بالشكر في ذلك، ويأتي الأستاذ الدكتور محمد بوعمامة في طليعة هؤلاء؛ لعنايته المستمرة بالبحث، فلأساتذتي وأستاذي الفاضل، كل الاحترام والتقدير.

مدخل إلى المفاهيم الأساسية:

أولاً: السياق.

ثانياً: الدلالة والمعنى.

ثالثاً: التفسير والتأويل.

رابعاً: المفسر وتفسيره.

مدخل إلى المفاهيم الأساسية.

أولاً: في مفهوم السياق:

السياق في التراث العربي.

السياق في الوضع اللغوي.

هناك -غالبا- علاقة وثيقة بين الوضع اللغوي والوضع الاصطلاحي للكلمات "فالمدلول الاصطلاحي للفظ، متى كان موصولا بمدلوله اللغوي، سهل مأخذه على الفهم؛ ومتى كان مفصولا عنه عسر على الذهن إدراكه"¹ فالمصطلحات هي مفاهيم العلوم على حدّ تعبير الخوارزمي، وقد قيل إن فهم المصطلحات نصف العلم، ومعرفة المصطلح ضرورة لازمة للمنهج العلمي، إذ لا يستقيم منهج إلا إذا بني على مصطلحات دقيقة وواضحة²...

وعلى هذا وفي مصطلح السياق - نجد أنه مأخوذ من "ساق - يسوق - سواق - وساقا وهو سائق وسواق، وأصل السياق السِّقْ، قلبت الواو منه ياء لكسر ما قبلها، ويأتي المصدر الميمي منه على صيغة ساق. وقد انساقت وتساوقت الإبل تساقا إذا نتابعت، وولد لفلان ثلاثة أولاد ساقا على ساق، أي واحد في إثر واحد. والسياق: المهر. وإيلق: نزع الروح، كأنّ روحه تساق لتخرج من بدنه. والسُّوق: موضع البياعات. وسوق القتال والحرب وسوقته: حومته، وقد قيل: إن ذلك من سوق الناس إليها. وساق الشجرة: جذعها"³.

وأما الفيروز آبادي (ت817هـ) ففي مادة (س، و، ق) يورد من دلالاتها الآتي: "الساق ما بين الكعب والركبة. وساقه الجيش مؤخره، واستاقها فهو سائق وسواق، والمنساق: التابع والقريب"⁴.

¹ - طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط04، 2012، ص334.

² - مهدي صالح سلطان الشمري، في المصطلح ولغة العلم، كلية الآداب، جامعة بغداد، بغداد، (د، ط) 2012، ص61.

³ - ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، لبنان، ط02، 2003، 304/07-306.

⁴ - القاموس المحيط، تح: يوسف البقاعي، دار الفكر، بيروت، لبنان، (د، ط) 2010، ص806.

وقد ذكر الزمخشري (ت467هـ) سياق الكلام في معرض حديثه عن السياق فقال: "وهو يسوق الحديث أحسن سياق، وإليك يُّساق الحديث. وهذا الكلام مساقه إلى كذا، وجئتك بالحديث على سَوْقه: على سرده"¹.

وبالنظر في الألفاظ اللغوية التي ذكرها المعجميون لمائة (س، و، ق) يمكن لنا أن نستشف المعاني الآتية: السرد والإيراد والتتابع. وكذا الاتّصال وعدم الانفصال. وأيضا التزاحم والالتفاف. وتعني أيضا الإبداع والقرب والتقديم. وتعني الموضع والموقف والتجميع، كما تعني الحدث، كما في قولهم: سوق الإبل، وهو المعنى الحسي والأصلي للكلمة، ثم تحوّل مجازا إلى ما يساق وهو الصداق إبلا كانت أو غيرها. كما تعني النزع، نزع الروح، فهو دلالة على الظرف أو الحال التي يحدث فيها الموت. وعلى هذا فإن كلمة ساق تُثير في الذهن معنى لحوق شيء لشيء آخر، واتّصاله به، واقتفائه أثره، كما تثير معنى الارتباط والتسلسل والانتظام في سلك واحد"². كما تثير هذه الكلمة معنى التآلف والتوارد والاتّصال.

أهمية السياق.

يضطلع السياق بأدوار كثيرة وهامة، وقد أولى له القدماء -على اختلاف مشاربهم- اهتماما بالغا نظير دوره في إيضاح الدلالة والكشف عن المعنى، وجعلوه طريقا آمنا لتفسير كلام الله عزّ وجلّ، وسنة نبيه ﷺ. وتعدّ الاستعانة به وجعله أساسا في التفسير والتأويل من مستلزمات تحقيق المعنى، وقد عرّوا عنه بمصطلحات عديدة وكلها تلتقي في دلالة تكاد تكون واحدة، فقد عرّوا عنه بالقرينة، ودلالة الحال، ومقتضيات الأحوال، والمقام، والمساق، والسباق واللاحق³، والسياق. وما إلى ذلك.

¹ - أساس البلاغة، تح: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط01، 1998، ص 484.

² - عبد الوهاب أبو صفية، دلالة السياق منهج مأمون لتفسير القرآن الكريم، دار عمار، عمان، الأردن، ط02، 2012، ص 85.

³ - استخدم الأصوليون مصطلح (السياق) للإشارة إلى اللفظ الذي يسبق أو يتبع اللفظ المعني (سواء أكانت كلمة أو قولة) غير أنه عندما يستخدم مصطلح (سياق) في مقابل مصطلح (سباق)، فإن الأول يقصر على الألفاظ اللاحقة، في حين يطلق الثاني على الألفاظ السابقة. (محمد محمد يونس، علم التخاطب الإسلامي دراسة لسانية لمناهج علماء الأصول في فهم النص، دار المدار الإسلامي، ط01، 2006، ص 65).

أهمية السياق عند المفسرين:

كان المفسرون من أسبق العلماء الذين اهتموا بالسياق واستعانوا به وسيلة مهمة من وسائل الكشف عن المعنى، مصرّحين بالمصطلح تارة، وملّمحين إليه تارة أخرى¹.

وكان أول من استخدم هذا المصطلح فيما يذكره الباحثون الإمام الشافعي حيث يقول: "وظاهرا يعرف في سياقه أنه يراد به غير ظاهره"². وللسياق أهميته البالغة في الكشف عن المعنى، يقول الإمام الزركشي: "ليكن محطّ نظر المفسّر مراعاة نظم الكلام الذي سيق له وإن خالف أصل الوضع اللغوي"³، ويقول أيضا -متحنّا عن كون السرقة والزنا علة لوجوب الجلد والقطع-: "إن اللفظ من حيث النطق لم يتعرّض لذلك، بل يتبادر إلى الفهم من فحوى الكلام"⁴. ويقول: " لا يستدلّ بالصفة العامة، إذا لم يظهر تقييد عدم التعميم، ويستفاد ذلك من السياق"⁵.

ويقتضي منهج التفسير بالسياق اللغوي ألاّ يقتصر المفسّر على دلالة الكلمة، بل يجاوزها إلى تركيب الكلام؛ فعن عبد الله بن مسلم بن يسار عن أبيه مسلم قال: "إذا حثت عن الله حديثا فقف حتى تنظر ما قبله وما بعده"⁶، أي السباق واللاحق.

وقد بنى العزّ بن عبد السلام دور السياق وأهمّيته بقوله: "السياق مرشد إلى تبيين المجملات، وترجيح المحتملات، وتقرير الواضحات، وكلّ ذلك بعرف الاستعمال، فكّل صفة وقعت في سياق المدح كانت مدحا، وكلّ صفة وقعت في سياق الذمّ كانت ذمّا، فما

¹ - ينظر: عقيد خالد العزاوي، محمد شاكِر، وظائف السياق في التفسير القرآني، دار العصماء، دمشق، سوريا، ط01، 2015، ص 48. و

² - الرسالة، تح: أحمد محمد شاكِر، مطبعة مصطفى الحلبي، القاهرة، مصر، ط01، 1938، ص 52.

³ - بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تح: أبي الفضل الدمياطي، دار الحديث، القاهرة، مصر، (د، ط)، 2006، ص.

⁴ - المرجع نفسه، ص 335.

⁵ - المرجع نفسه، ص 340.

⁶ - ينظر: أبو عبيد القاسم بن سلام الهروي، فضائل القرآن ومعالمه وآدابه، تح: أحمد الخياطي، وزارة الأوقاف، المملكة المغربية.

كان مدحا بالوضع، فوقع في سياق الذم صار نذا واستهزاء وتهكما، بعرف الاستعمال¹،
وقرائن الأحوال.

وأما اللغة -في نظر ابن تيمية- فتكاد تكون هي السياق نفسه، ويبرز دوره بقوله: "إن
الدلالة في كل موضع بحسب سياقه، وما يحفّ به من القرائن اللفظية والحالية"².
ويبين ابن قيم الجوزية (ت 752هـ) دور السياق وأهميته في عبارة واضحة حيث يقول:
"دلالة السياق: فإنها ترشد إلى تبيين المجل، والقطع بعدم احتمال غير المراد، وتخصيص
العام، وتقييد المطلق، وتنوع الدلالة، وهو من أعظم القرائن الدالة على مراد المتكلم، فمن
أهمله غلط في نظيره، وغلط في مناظرته"³.

ويحدّد دور السياق، وتفاوت الصحابة في العمل به في فهم القرآن الكريم، حيث يقول:
"ومنهم من يقتصر في الفهم على مجرد اللفظ دون سياقه ودون إيمائه وإشارته وتنبهه
واعتباره"⁴. وهو يشير إشارات لطيفة وواضحة إلى ما يعين على فهم المراد من خلال
قرائن حالية زائدة عن الألفاظ اللغوية في أداء المعنى، ففي حديثه عنها ذكر أنها "لم
تقصد لذواتها وإنما هي أدلة يستدلّ بها على مراد المتكلم، فإذا ظهر مراده ووضح بأي
طريقة، عمل بمقتضاه، سواء أكان بإشارة أو كتابة أو بإيماءة أو دلالة عقلية أو قرينة
حالية، أو عادة له مطردة لا يخلّ بها"⁵، وقد أشار كثيرا إلى سياق الحال وعناصره
بمفهومه الحديث، مستدلا بها في فهم المعنى، وبين كيف "يختل المعنى اختلا واضحا
إذا صرفنا النظر عن قرائن سياق الحال"⁶.

¹ - الإمام في بيان أدلة الأحكام، تح: رضوان مختار بن غريبة، دار البشائر الإسلامية، بيروت، لبنان، ط01،
1987، ص 159-160.

² - الفتاوى الكبرى، تح: محمد عبد القادر عطا، مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط01،
1987، 14/06.

³ - بدائع الفوائد، تح: علي بن محمد العمران، دار عالم الفوائد، جدة، السعودية، (د، س، ط) 9/4-10.

⁴ - إعلام الموقعين عن رب العالمين، دار الحديث، القاهرة، مصر، (د، ط)، (د، س، ط) 354/01.

⁵ - المرجع نفسه، 127/03.

⁶ - ظاهر حمودة، ابن قيم الجوزية وجهوده في درس اللغوي، دار الجامعات، الإسكندرية، مصر، ط03، ص184.
ص 85.

وأئمة التفسير يطلقون -غالبا- مصطلح السياق ويريدون به المقال ، ويعبرون عن دلالة الحال أو سياق الحال -بالمفهوم الحديث- بالحال، أو المقام، أو قرائن الأحوال، وغيرها.

ويرى بعض الباحثين اليوم أن كلمة السياق في اصطلاح المفسرين تطلق على "الكلام الذي خرج مخرجا واحدا، واشتمل على غرض واحد¹، هو المقصود الأصلي للمتكلم، وانتظمت أجزاءه في نسق واحد، مع ملاحظة أن الغرض من الكلام، أو المعاني المقصودة بالذات هي العنصر الأساسي في مفهوم السياق"².

ويمكن تصنيف السياق عند المفسرين إلى:

أولاً: السياق اللغوي أو سياق النص؛ حيث يعني سياق الآية أو الآيات داخل السورة، وموقعها بين السابق من الآيات أو اللاحق، وهو ينقسم بدوره إلى مستويين:

أ: السياق الأصغر، وهو سياق خاص جزئي، وهو الموضع القريب المحيط بالنص المفسر، كالكلمة في الجملة، أو الجملة في الآية، أو الآية ضمن الآيات القريبة السابقة واللاحقة.

ب: السياق الأكبر، وهو سياق عام، هو سياق القرآن كله³.

ثانياً: السياق المقامي: وهو ظروف الخطاب وملابساته الخارجية، كأسباب النزول، ويندرج ضمنها مراعاة حال المخاطب، وغرض المتكلم من كلامه، وما إلى ذلك...

¹ - أشار بعض الباحثين إلى أن مفهوم السياق في التراث العربي يدور حول المعاني الآتية:

الأولى: أن السياق هو الغرض: أي مقصود المتكلم من إيراد الكلام.

الثانية: أن السياق هو الظروف والمواقف والأحداث التي ورد فيها النص، أو نزل أو قيل بشأنها، وأوضح ما عبر به عن هذا المفهوم لفظا الحال والمقام.

الثالثة: أن السياق هو ما يعرف الآن بالسياق اللغوي الذي يمثله الكلام في موضع النظر أو التحليل، ويشمل ما يسبق أو يلحق به من كلام. (ينظر: ربة الله الطلحي، دلالة السياق، مكتبة الملك فهد، مكة المكرمة، السعودية، ط01، 1423هـ، ص 50-51).

² - عبد الوهاب أبو صافية، دلالة السياق، ص 86.

³ - عادل رشاد غنيم، المنهج السياقي وأثره في تطوير دراسات التفسير، جامعة الملك سعود، الرياض، السعودية، 2013، ص 17.

يقول ابن دقيق العيد: "وأما السياق والقرائن فإنها الدالة على مراد المتكلم من كلامه"¹. ولذا فهم يفرقون بين مفهوم السياق اللغوي، وغير اللغوي أو القرائن الدالة.

السياق في البحث الدلالي الحديث:

أولاً: السياق في الوضع اللغوي الغربي:

تحيلنا المعاجم اللغوية والاصطلاحية الغربية إلى أن لفظة السياق ليست حديثة، حيث يتكون لفظ (Con-Text) (حسب معجم Grosses f.R Wörterbuch) من السابقة اللاتينية Con بمعنى مع، و Text اللاتينية أيضاً، والتي كانت تعني في الأصل النسيج، ثم استعملت في معنى الكلمات المصاحبة للمقطوعات الموسيقية، ثم صارت تستعمل في معنى النص².

وجاء في معجم علم اللغة الألماني (Lexicon der sprachwissenschaft. 1983) أن كلمة Kontext تعود إلى اللفظة اللاتينية Contexere، وتعني بالألمانية Verknüpfen، ومعناها ربطاً وثيقاً. ويقرر معجم الإيتيمولوجيا للإنجليزية الحديثة (A.n Etymological Dictionary) أن الصيغة الثانية (Contextus) مأخوذة من الصيغة الأولى (From Contexere) بمعنى النسيج على نحو متصل (To weave together)³. ومن الواضح أن الربط الوثيق، والنسيج على نحو متصل، متقاربان في المعنى، وأن معنى الربط متطور عن معنى النسيج المتصل؛ إذ النسيج على هذا النحو هو ربط وثيق.

¹ - ابن دقيق العيد، إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، تح: محمد حامد الفقي، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، مصر، 1953، 225/02. وينظر: عبد الرحمن المطيري، السياق القرآني وأثره في التفسير، رسالة ماجستير، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، السعودية، 2008، ص 68.

² - ينظر: عبد الفتاح عبد العليم البركاوي، دلالة السياق بين التراث وعلم اللغة الحديث، دراسة تحليلية للوظائف الصوتية والبنوية والتركييبية في ضوء نظرية السياق، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (د، ط)، 1994، ص 46.

³ - ينظر: فريد عوض حيدر، فصول في علم الدلالة، مكتبة الآداب، القاهرة، مصر، ط03، 2011، ص 121-122.

ثانياً: السياق في الوضع الاصطلاحي الغربي.

ظهر الاهتمام بالسياق (Le Context) كمفهوم عام مع الفلسفة التحليلية، ثم نشأ نظرية مع الإنجليزي جون فيرث (j.firth)، وإن الاهتمام بالسياق والتتظير له كأداة إجرائية في الدرس اللساني الحديث، هو وليد علم الدلالة اللغوي (La sémantique Linguistique)¹.

وفي قاموس اللسانيات لـ جون ديوبوا (Jean dubois) يحدّد السياق بأنه:

أولاً: المحيط (L'environnement)، أي الوحدات التي تسبق أو تلتق وحدة محدّدة، ويسمّى بالسياق أو السياق الشفوي.

ثانياً: مجموع الشروط الاجتماعية الممكن أخذها بعين الاعتبار لدراسة العلاقات الموجودة بين السلوك الاجتماعي والسلوك اللساني... وغالباً ما يحدّد السياق بالسياق الاجتماعي للاستعمال اللغوي، وهو أيضاً السياق المقامي أو سياق المقام².

و في علم الدلالة في الدراسات الغربية اليوم، يضم السياق على الوجه العام نوعين:

الأول: (Linguistic Context) أو (Verbal Context)، ويراد به السياق اللغوي أو سياق النص.

الثاني: (The non-Linguistic Context) أو (Context of Situational)، ويراد به السياق غير اللغوي، أو سياق الموقف³، أو البيئة غير اللغوية Non Linguistic Environment التي تحيط بالخطاب وتبين معناه. والمفهوم الأول هو الأكثر شيوعاً عند الدارسين، فهو الجواب البدهي عندما يثار السؤال الهام: ما السياق؟ إنّه سلسلة من

¹ - علي آيت أوشان، السياق والنص الشعري من البنية إلى القراءة، دار الثقافة، الدار البيضاء، المغرب، ط01، 2000، ص 15.

² - ينظر: المرجع نفسه، ص34.

³ - ينظر: بالمر، علم الدلالة، تر: عبد المجيد الماشطة، الجامعة المستنصرية، بغداد، العراق، (د، ط)، 1985، ص141. وعقيد خالد العزاوي، محمد شاعر الكبيسي، وظائف السياق في التفسير القرآني، دار العصماء، دمشق، سوريا، ط01، 2015، ص26-27.

التتابعات اللغوية وهو تلك الأجزاء من الخطاب التي تحفّ بالكلمة في المقطع، وتساعد في الكشف عن معناها¹.

وقد تجاوز الباحثون هذا المفهوم إلى مفهوم أرحب، حيث أصبح السياق بمقتضاه يدلّ - علاوة على الوحدات اللغوية- على مجموعة الظروف التي تحيط بالحدث اللغوي والتي تسهم في تحديد معناه². وهذه الظروف والملابسات التي حدّدها (جون فيرث) من أجل الوصول إلى هدفه الأكبر -وهو بيان المعنى- هي:

أولاً: السمات المشتركة بين المشاركين والتي تشمل الأعمال اللفظية وغير اللفظية للمشاركين.

ثانياً: الدوافع المشتركة (الغايات) بينهما.

ثالثاً: أثر العمل اللفظي في المشاركين كالإقناع أو الألم أو الإغراء أو الضحك... إلخ³.

ويرى الباحثون أن نظرية سياق الحال "إنما ترجع بعض ملامحها إلى لغوي القرن التاسع عشر، وقد عرض فيجنر (Vegner) (1885) لما أسماه نظرية الموقف Situational theorie، لكن معالمها الرئيسية ترجع إلى العالم الأنثروبولوجي برونسلاو مالينوفسكي (B.Malinowski) (1884-1943)"⁴.

ويرى ستيفن أولمان (S.Ulman) أن كلمة (Context) قد استعملت حديثاً في معانٍ مختلفة، ويقول: "إن المعنى الوحيد الذي يهم مشكلتنا في الحقيقة هو معناها التقليدي، أي

¹ - عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب، مقارنة لغوية تداولية، دار الكتاب الجديد، بيروت، لبنان، ط01، 2004، ص40.

² - ينظر: خالد خليل هويدي، التفكير الدلالي في الدرس اللساني العربي الحديث الأصول والاتجاهات، الدار العربية للعلوم، بيروت، لبنان، ط01، 2012، ص93.

³ - ينظر: محمود السعران، علم اللغة (مقدمة للقارئ العربي)، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، (د، ط) (د، س، ط)، ص311.

ومعنى الكلمة عند أصحاب هذه النظرية هو الدور الذي تؤدّيه، ولهذا يصرّح فيرث بأن المعنى لا ينكشف إلا من خلال تسييق الوحدة اللغوية، أي وضعها في سياقات مختلفة. (أحمد مختار عمر، علم الدلالة، عالم الكتب، القاهرة، مصر، ط07، 2009، ص68).

⁴ - ينظر: فريد عوض، فصول في علم الدلالة، ص122.

النظم اللفظي، وموقعها من ذلك النظم، بأوسع معاني هذه العبارة¹. ويدعو إلى ضرورة الفصل بين اللغة والكلام، فالسياقات المختلفة بحسبه إنما تكون في المواقف الفعلية للكلام لا اللغة. وعلى هذا أنكر على بعضهم بأن الكلمة خارج السياق ليس لها معنى، ووصفه بأنه "مبالغة ضخمة وتبسيط كبير للأمر"². ومن ناحية تحقيق الدلالة وتثبيتها لا يمكن لنا أن نفصل بين السياق اللغوي وغير اللغوي فالفصل بين الجانب المقالي والجانب المقامي من السياق أمر في غاية الصعوبة والتعذر، وإن إنتاج الدلالة بدونهما سيظل تجديف في المجهول.

ثانياً: بين الدلالة والمعنى.

أولاً: في مفهوم الدلالة.

أ/الدلالة في الوضع اللغوي:

يشير الاستعمال اللغوي لهذا اللفظ كما أوردته المعاجم اللغوية العربية المتعددة، عن أن الدلالة مصدر للفعل الثلاثي (د، ل، ل). يقول ابن منظور (ت 711هـ): "والدلالة من: (دَلَّ، يَدُلُّ) فلان إذا هدى، وفلان يَدُلُّ على أقرانه كالبازي يَدُلُّ على صيده. وهو يَدُلُّ بفلان أي يثق به. ودلّه على الشيء يَدُلُّه دَلاًّ ودلالة فاندلّ: سَدّه إليه، والدليل: ما يستدلّ به، والدليل: الدالّ. وقد دلّه على الطريق يَدُلُّه دَلالة ودلالة وطلولة، والفتح أعلى. والدليل علمه بالدلالة ورسوخه فيها، والدليلية: المحجة البيضاء. والدلالة: تحريك الشيء المنوط"³.

ويقول أحمد ابن فارس (ت 395 هـ) في مادة (د ل ل): " الدال واللام أصلان: أحدهما إبانة الشيء بأمانة تتعلّمها، والآخر اضطراب في الشيء"⁴.

¹ - ستيفن أولمان، دور الكلمة في اللغة، تر: كمال بشر، مكتبة الشباب، القاهرة، مصر، ط03، 1973، ص 57.

² - المرجع نفسه، ص 69.

³ - لسان العرب، 291/05-292.

⁴ - مقاييس اللغة، تح: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، بيروت، لبنان، (د، ط)، 1979م، 02 / 259.

وأما الفيروز آبادي فيقول: "دلُّ المرأة، ودلالها: تدلُّها على زوجها، ودلّه عليه دلالة، ويتدلّ، ودلولة فاندلّ: سدده إليه، وتدلدل: تهلّ وتحرّك متدلّياً، وقوم لدال ودلّل، بالضمّ: تدلدلوا بين أمرين فلم يستقيموا"¹.

ويرى الزمخشري أن مائة (د، ل، ل) تشير إلى الاهتداء يقول: "دلّه على الطريق، وهو دليل المفازة، وهم أدلاؤها، وأدلتُ الطريق، اهتديت إليه... ومن المجاز "الدال على الخير كفاعله"، ودلّه على الصراط المستقيم: أرشده إليه، وسدده نحوه، وهدهاه، وتتاصرت أدلة العقل، وأدلة السمع، واستدلّ به وعليه"². وفلان يـ (د) بـ فلان أي يثق به"³.

وقال الراغب الأصفهاني: "الدلالة: ما يتوصّل به إلى معرفة الشيء كدلالة الألفاظ على المعنى، ودلالة الإشارات، والرموز، والكتابة، والعقود في الحساب، وسواء كان ذلك بقصد من يجعله دلالة أو لم يكن بقصد"⁴.

وبعد هذا العرض المعجمي، يمكن لنا أن نخلص إلى عدة معانٍ تشير إليها مائة (د، ل، ل) ومنها: المعنى الأساسي وهو الإبانة والهداية والإرشاد، وهو ما يتوصّل به إلى معرفة الشيء كدلالة الألفاظ على المعاني، كما تعني الثقة والركون، لكون الألفاظ جعلت بالوضع لتدلّ على المعاني، كما تعني المخالفة. وتعني أيضاً عدم الوضوح كما في قولهم: تدلدلوا بين أمرين فلم يستقيموا. ونستشفّ من نشأة الدلالة في التراث العربي بأنها بدأت بالأشياء المحسوسة، ثم تطوّرت إلى الدلالات المجردة⁵ بتطور العقل الإنساني ورقّيه.

¹ - القاموس المحيط، ص 900.

² - أساس البلاغة، تح: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 01، 1998، ص 193.

³ - الرازي، مختار الصحاح، تح: محمود خاطر، دار الفكر، بيروت، لبنان، (د، ط)، 2006، ص 96.

⁴ - المفردات في غريب القرآن، تح: هيثم طعيمة، دار إحياء التراث، بيروت، لبنان، ط 01، 2002، ص 246-247.

⁵ - ينظر: إبراهيم أنيس، دلالة الألفاظ، مكتبة الأنجلو المصرية، ط 06، 1991، ص 124.

ب/الدلالة في الوضع الاصطلاحي:

اهتم كثير من العلماء بإبراز مصطلح الدلالة¹، منهم اللغويون والمناطقية والأصوليون والبلاغيون وغيرهم، فالدلالة في مفهومها العام سواء أكانت دلالة رمز لغوي، أم غيره من الرموز غير اللغوية الموضوعية للدلالة، أو الإشارة إلى معنى، أو مفهوم خارجي هي: "كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر، والشيء الأول هو الدال، والثاني هو المدلول"². و"كون الشيء بحيث يفيد الغير علما إذا لم يكن في الغير مانع"³، وهذه هي الدلالة في مفهومها العام. وأما الدلالة في مفهومها اللغوي الخاص أي: الدلالة اللفظية الوضعية⁴، فهي: "كون اللفظ بحيث متى أُطلق أو تَخُلِّي، فهم منه معناه؛ للعلم بوضعه، وهي المنقسمة إلى المطابقة، والتضنن، والالتزام"⁵.

وقد أدرك العرب منذ البداية أن العمل المعجمي ليس مجرد علاقة لفظ معين بدلالة أو مسمى أو مفهوم معنٍ؛ وإنما هو رصد اللغة في حركتها الاجتماعية بملاحظة السياق الذي تجري فيه⁶.

¹ - يرى محمد محمد يونس "أن مصطلح الدلالة يكتفه غموض متأصل، وقد أسهم الاستخدام الواسع لهذا المصطلح في مجالات مختلفة من التراث الفكري العربي إسهاما كبيرا في عدم دقته. وثمة في الأقل ثلاثة معان متممة تعزى إلى مفهوم الدلالة: الدلالة signification (التي هي مرادف تقريبي للمعنى) والمفهوم implication، والاستدلال demonstration". (ينظر: علم التخاطب الإسلامي، ص 185).

² - علي بن محمد الجرجاني، كتاب التعريفات، تح: نصر الدين تونسي، القاهرة، مصر، ط1، 01، 2007، ص 174. وكيفية دلالة اللفظ على المعنى باصطلاح علماء الأصول محصورة في عبارة النص، وإشارة النص، ودلالة النص، واقتضاء النص. (المرجع نفسه، ص 175).

³ - أبو البقاء الكفوي، الكليات، معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط2، 1998، ص 439.

⁴ - ثمة توافق عام عند العرب على تقسيم الدلالة ثلاثة أنواع: عقلية، وطبيعية، ووضعية. هذا الحصر للدلالة في الأنواع المذكورة ليس حصرا عقليا، بل هو ناجم عن طريق الاستقراء. (ينظر: عادل فاخوري، علم الدلالة عند العرب دراسة مقارنة مع السيميائية الحديثة، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط3، 03، 2004، ص13).

⁵ - الجرجاني، التعريفات، ص 175.

⁶ - ينظر: هادي نهر، علم الدلالة التطبيقي في التراث العربي، عالم الكتب الحديث، إريد، الأردن، ط2، 02، 2011، ص 233.

وقد تنهوا إلى العلاقة بين الدال وما يحيل إليه، أي: المدلول، وبين دلالة اللفظ والعالم الخارجي، وقد حدّدوا منذ عهد مبكّر ما يتقاطع مع مصطلح الدلالة من مصطلحات أخرى تلتقي معه حيناً، وتفترق أخرى، فنجد عندهم مصطلحات من قبيل (الدلالة) و(الدليل) و(الاستدلال) و(العلامة) وما إلى ذلك. فالدلالة عندهم مصدر كالكتابة والأمانة، وهي ما يمكن أن يستدلّ به، سواء أكانت بقصد واضعها، أم من غير قصده. وأما الدليل فهو فاعل الدلالة، ثم اسم الدليل يقع على كل ما يعرف به المدلول، حسياً كان أو شريعياً، قطعياً كان أو غير قطعي، ثم سميّ الدليل دلالة لتسمية الشيء بمصدره¹.

والفرق بين الدلالة والعلامة -كما يقول أبو هلال العسكري-: هي كون الدلالة على الشيء ما يمكن كل ناظر فيها أن يستدلّ بها عليه... وأما العلامة فكالحجر تجعله علامة لدفين تدفنه فيكون دلالة لك دون غيرك، ولكن لا يمكن غيرك أن يستدلّ به عليه... ثم يجوز أن تزيل علامة الشيء بينك وبين صاحبك فتخرج من أن تكون علامة له، ولا يجوز أن تخرج الدلالة على الشيء من أن تكون دلالة عليه، فالعلامة تكون بالوضع والدلالة بالاقتضاء²، أي أن العلامة عارضة، ومتغوّة، والدلالة باقتضاء واضطرار.

ويمكن لنا أن نرى الفرق بين الاستدلال والدلالة من حيث إن الدلالة ما يمكن الاستدلال به، وأما الاستدلال فهو طلب الشيء من جهة غيره³، وهو فعل المستدل.

البحث الدلالي في التراث العربي.

كان الدرس الدلالي يدور في فلك العلوم التي كانت تهدف أساساً إلى فهم القرآن الكريم، فتأثّر تأثراً كبيراً بعلوم الشرع، حتى أن علماء اللغة أخذوا مصطلحات علوم الشرع وألبسوها علومهم اللغوية، مثل فقه اللغة والقياس والسمع والإجماع، واستصحاب الحال⁴. وقد شغلت الدلالة "حيزاً كبيراً من عناية الفقهاء والأصوليين، وذلك لما لها من

¹ - الكفوي، الكليات، ص 439.

² - أبو هلال العسكري، الفروق اللغوية، تح: محمد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة، القاهرة، مصر، (د، ط)، (د، س)، (ط) ص 70-71.

³ - ينظر: الجرجاني، التعريفات، ص 40. وأبو هلال العسكري، الفروق اللغوية، ص 70-71.

⁴ - ينظر: ريمون طحان، فنون التعميد وعلوم الألسنية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، ط1، 01، 1990، ص 26.

اتّصال وثيق بفهم نصوص كتاب الله عز وجل، وسنة نبيه الكريم فهما صحيحاً¹، لاستنباط الأحكام الشرعية منهما.

وقد تنبّه عبد القاهر الجرجاني إلى أهمية اللغة ودورها في تحقيق المعاني وأنها أصل عظيم يستند إليه في فهم مراد الله سبحانه وتعالى، ويربط أداء اللغة بنظمها لا بإفرادها، فدلالة اللفظ على ما يدل عليه تظل دلالة عرفية اجتماعية لا يتفاضل الناس في معرفتها، فالألفاظ لا تضيف إلى خبرتنا شيئاً جديداً، وإنما جعلت هذه الألفاظ -حسب رأيه- لكي تدخل في علاقات لتؤيّد وظائف دلالية مختلفة. يقول: "إن الألفاظ المفردة التي هي أوضاع اللغة لم توضع لتعرف معانيها في أنفسها، ولكن لأن يضم بعضها إلى بعض فيعرف فيما بينها فوائد، وهذا علم شريف، وأصل عظيم"².

وقد اعتنى المعتزلة كثيراً بالدلالة، واعتمدوا على مفهوم (القصد)³، وهو مفهوم يربط دلالة الكلام بالمتكلم، حيث تنبئ أهمية هذا الربط في أنه يمكنهم من إعطاء مشروعية دينية لتأويلاتهم للنص القرآني، من حيث إن قصد المتكلم به - وهو الله عز وجل - يمكن الوصول إلى معرفته بالاستدلال العقلي وحده⁴. ويرى (الجويني) أن الدلالة لا تفهم من

¹ - زينب عبد الحسين السلطاني، البحث الدلالي عند المفسرين، الدار المنهجية، عمان، الأردن، ط01، 2016، ص 39.

² - عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، تح: محمد عبده، تع: محمد رشيد رضا، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط03، 2001، ص.

³ - اعتنى الأصوليون كثيراً - ومنهم القرافي - بفكرة (القصد) أو (الإرادة) والتي كانت موضوعاً لخلاف كبير في سياق الخلافات المتعلقة بخلق القرآن، وفي هذا الإطار يعتقد المعتزلة أن التخاطب يحدث في شكل أفعال للكلام، التي تشمل الإخبار، والاستفهام، والأمر، والنهي، وهذا يفترض وجود المخاطب، وزمنية المقام التخاطبي. وبعد أن طُبقوا هذا على القرآن الكريم، استنتجوا أن القرآن الكريم قد خلق في زمن ما، وذهبوا إلى أن افتراض أفعال الكلام في القرآن الكريم قديمة يستلزم قدم المخاطبين، ومن ثم تعدد القديم.

وأما الأشاعرة فيفترقون بين نوعين من الكلام، أولاً: الكلام النفسي، الذي يمكن أن يعرف تعريفاً غير دقيق بأنه القضية التي يقصد المتكلم إبلاغها. ثانياً: التحقق اللساني للكلام النفسي الذي يسوّنه (العبارة)، فالأول قديم والآخر غير قديم. وأما الحنابلة فينكرون خلق القرآن الكريم، ويرفضون تفريق الأشاعرة بين الكلام النفسي والكلام اللساني. (ينظر: محمد محمد يونس، علم التخاطب الإسلامي، ص 60).

⁴ - سيزا قاسم، نصر حامد أبو زيد، أنظمة العلامات في اللغة والأدب والثقافة، مدخل إلى السيميوطيقا، القاهرة، مصر، (د، س، ط) ص104.

مراد المتكلم، بل بقرائن الأحوال، وأما (القرافي) فيرى أن الدلالة تفهم بالوضع في التعبير عن الحقيقة، وبالقرينة في التعبير عن المجاز¹.

وقد قَمَّ العقل العربي الكثير في مجال التأسيس النظري للدلالة وضروبها حيث اتخذ من النص القرآني أساساً لبحثه، وبخاصة إذا علمنا أن القدماء قد امتلكوا الأدوات المختلفة اللغوية والمنطقية والفلسفية، من أجل إبراز كل الجوانب المهمة في النص القرآني، فتأصيلهم لم يكن من واقع نظري، أو مجرد افتراضات وظنون، بل هو تأصيل عملي، وتأسيس علمي². وكان الغرض من كل ذلك هو بيان أحكام الشريعة، وبيان معاني الآيات القرآنية، وإظهار وجوه الإعجاز في القرآن الكريم.

ثانياً: في مفهوم والمعنى.

أ/ المعنى في الوضع اللغوي:

تشير مائة (ع، ن، ي) في المعجم اللغوي العربي إلى المعاني الآتية:

عَيْتُ الشَّيْءَ أَعْنِيَهُ إِذَا كُنْتَ قَاصِداً لَهُ. وَعَنْتُ الْقَرِيْبَةَ بِمَاءٍ كَثِيْرٍ تَعْنُو، لَمْ تَحْفَظْهُ فَظَهَرَ. وَأَعْنَاءُ الْوَجْهِ جَوَانِبُهُ. وَعَوْتُ الشَّيْءِ أَبْدِيْتُهُ. وَعَنْتُ الْأَرْضَ بِالنَّبَاتِ وَأَعْنَتْهُ أَظْهَرْتُهُ. وَعِنَاهُ الْأَمْرُ يَعْنِيهِ عِنَايَةٌ وَعُذِيًّا: أَهْمُهُ. وَعَوْتُ فُلَانًا عِنَاً أَي قَصَدْتُهُ. وَعَوْتُ بِالْقَوْلِ كَذَا: أُرِدْتُ. وَمَعْنَى كُلِّ كَلَامٍ وَمَعْنَاتُهُ وَمُعْذِيَّتُهُ: مَقْصِدُهُ. يُقَالُ: عَرَفْتُ ذَلِكَ فِي مَعْنَى كَلَامِهِ وَمَعْنَاةِ كَلَامِهِ، وَفِي مَعْنَى كَلَامِهِ. وَمَعْنَى كُلِّ شَيْءٍ: مَحْنَتُهُ وَحَالُهُ الَّتِي يَصِيرُ إِلَيْهَا أَمْرُهُ. وَالْمَعْنَى وَالتَّفْسِيْرُ وَالتَّأْوِيلُ وَاحِدٌ³. وَالْمَعْنَى فِي كُلِّ ذَلِكَ تَقْرِيْبًا هُوَ الْإِظْهَارُ وَالتَّقْصِدُ.

ب/ المعنى في الوضع الاصطلاحي:

يحوز المعنى في التراث اللغوي العربي مكاناً علياً، وقد نشأت البلاغة - كغيرها من علوم العربية - في ظل انشغال بالمعنى، وصراع من أجل حيازته وتملكه والاستحواذ

¹ - ينظر: محمد محمد يونس، علم التخاطب الإسلامي، ص 61.

² - ينظر: منقور عبد الجليل، علم الدلالة أصوله ومباحثه في التراث العربي، ص 48، وعقيد خالد حمودي العزاوي، الدلالة والمعنى دراسة تطبيقية، ص 29.

³ - ابن منظور، لسان العرب، 10/314-317.

عليه¹. ويذهب الرّماني إلى أن المعنى: "مقصد يقع البيان عنه باللفظ"². وهذا ما ذهب إليه أبو هلال العسكري حينما يقول: "المعنى هو القصد الذي يقع به القول"³. ويبيّن ذلك بأن المعنى هو قصد قلوبنا إلى ما نقصد إليه من القول.

وهذا ما يشير إليه ابن جنّي بقوله: "سُمّي القصيد قصيدا لأنّه قُصد واعتمد... فسّموا ما طال ووفر قصيدا أي مرادا مقصودا... وقال ابن جنّي: "أصل (ق، ص، د) ومواقعها في كلام العرب الاعتزام والتوجه والنهوض، والنهوض نحو الشيء"⁴.

ويرى ابن فارس أن الاسم دلالة على المعنى، يقول: "وأما جعل الاسم تنويها ودلالة على المعنى لأن المعنى تحت الاسم"⁵؛ أي وراءه. وهذا ما يوضحه ابن جنّي بقوله: "فإذا رأيت العرب قد أصلحوا ألفاظها وحسنوها، وصقلوا غروبها وأرهفوها، فلا تترين أن العناية إذ ذاك إنما هي بالألفاظ؛ بل هي عندنا خدمة منهم للمعاني، وتنويه [بها] وتشريف منها"⁶.

وقد فاضل العرب قديما بين الألفاظ والمعاني وأيهما أسبق، وكان الجاحظ من أبرز من قّم الألفاظ، يقول ابن جنّي في الردّ على من ادعى على العرب عنايتها بالألفاظ وإهمالها للمعاني: "أول ذلك عنايتها بألفاظها، فإنها لما كانت عنوان معانيها... تّبوها، وبالغوا في

¹ - ينظر: شكري الطوانسي، المقام في البلاغة العربية دراسة تداولية، عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد: 01، المجلد: 42، يوليو/سبتمبر، 2013، ص 74.

² - الحدود في النحو، (ينظر: عباس أمير، المعنى القرآني بين التفسير والتأويل دراسة تحليلية معرفية في النص القرآني، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، ط01، 2008، ص32).

ومع الدارسين المحدثين يرى بول غرايس (H.B.Grice) أن المعنى أوسع من المعنى اللغوي (linguistic meaning)، ذلك أن المعنى يقع في اللغة وخارجها على حدّ سواء، والمعنى اللغوي خالد، والمعنى الخالد (timeless meaning) هو المعنى الذي لا يخضع للزمن، وهو الذي تملكه منظوماتنا عندما لا ترتبط بمناسبة معيّنة للنطق، أو هو الذي لا يعتمد على أيّة مناسبة محدّدة للاستعمال، وفي هذا النطاق يكون المعنى اللغوي مثلا للمعنى الخالد، ويكون مقابلا للمعنى لدى المتكلّم الذي يرتبط بموقف النطق أو الكلام. (ينظر: صلاح إسماعيل، نظرية المعنى في فلسفة بول غرايس، دار قباء الحديثة، القاهرة، مصر، (د، ط) 2007، ص 68-69).

³ - الفروق اللغوية، ص 33-34.

⁴ - لسان العرب، 113/12-114.

⁵ - أحمد بن فارس، الصحاحي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، تح: عمر فاروق الطّباع، مكتبة المعارف، بيروت، لبنان، ط01، 1993، ص 89.

⁶ - ابن جنّي، الخصائص، تح: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط02، 2003، 238/01.

تحبيرها وتحسينها، ليكون ذلك أوقع لها في السمع، وأذهب بها في الدلالة على القصد"¹.
ويعدّل ذلك بقوله: "فكأن العرب إنّما تحلّي ألفاظها... عناية بالمعاني التي وراءها،
وتوصّلا بها إلى إدراك مطالبها"².

وبناء على هذا يتّضح أن علاقة الألفاظ بالمعاني لدى مفسّر المعنى أو مؤوِّله، هي من
حيث تابعة أحدهما للآخر، إذ إن تحوّل صفات اللفظ من حال إلى أخرى بالنسبة إلى
المعنى الواحد، مرّته لدى المتكلّم إلى تحوّل في أحوال الإدراك وصفاته، سواء بالنسبة إلى
المتكلّم أم بالنسبة إلى المتلقّي، وهناك أمر آخر ألا وهو القصد، فالمعنى هو القصد.

ويبرز -هنا- مصطلح آخر وهو المدلول، والفرق بينه وبين المعنى³، يتّضح في أن
المعنى هو الصورة الذهنية من حيث إنه وضع بإزائها اللفظ، وبدون هذه الحيثية لا تسمّى
معنى... والصورة التي تحصل في العقل من حيث كونها تقصد باللفظ تسمّى معنى، ومن
حيث إن اللفظ يدلّ عليها تسمّى مدلولاً⁴.

وفي هذا السياق ينبغي التنبيه إلى مصطلح آخر - كثيرا ما يستخدم في مقابل المعنى -
وهو (المراد)، والمراد هو مفعول الإرادة ونتائجها، وفي هذه الحالة يصبح المعنى أعمّ من

¹ - ابن جنّي، الخصائص، 238/01.

² - المرجع نفسه، 241/01.

³ - ومع الفلسفة التحليلية الحديثة تُرس المعنى بعمق وكثافة. وقد فرّق الفيلسوف الألماني (غوتلوب فريجه) Gottlop Frege (1848-1925) بين " المسمّى أي الشيء المسمّى به، والمعنى أي الطريقة التي يقمّ بها الشيء. وقد لاحظ فريجه أن التعبيرين نجم الصباح (the morning star)) ونجم المساء (the evening star) لهما نفس المسمّى، وذلك لأنهما اسمان للشيء نفسه، وهو ذلك النجم المسمّى الذي يدعى الزهرة (venus)، ومن خلال الموازنة بين ما هو موجود بالفعل والطريقة التي يقمّ بها، أي التي تعوّن عن ذلك الموجود، لاحظ أن ذلك الشيء واحد في وجوده الفعلي، ومختلف في طريقة التعبير عنه، فاستنتج أن للشيء معنى يتمثّل في طريقة التعبير عن مسمّاه بطرائق مختلفة، إضافة إلى مسمّاه، ولذلك فليس من الضروري إذا كان لتعبيرين معيّنين مرجع واحد أن يكون لهما نفس المعنى؛ فماهية الإشارة - كما تقول جانيت فودر (janet fodor) - ليست اشتراطا كافيا لماهية المعنى". (محمد محمد يونس، المعنى وظلال المعنى أنظمة الدلالة في العربية، دار المدار الإسلامي، بيروت، لبنان، ط02، 2007، ص 110).

⁴ - الأحمّد نكري، دستور العلماء أو جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، 198/03. (ينظر: عباس أمير، المعنى القرآني بين التفسير والتأويل، ص 48).

المراد، وبعبارة أخرى، فإن لكل لفظ معنى، ولكن لا يشتمل بالضرورة على مراد؛ لأن المراد ليس مطلوباً - كما يذكر ذلك القرافي - في دلالة اللفظ؛ بل في الدلالة باللفظ¹.

والمعنى - مع الجرجاني - لم يعد ذلك المعنى الجزئي البسيط، الذي يمكن إدراكه باستنكار العلاقة بين الاسم والمسمى، فاللفظ ومعناه الظاهر ليس إلا الخطوة الأولى التي لا بد منها للوصول إلى المعنى المجرد، أو الثاوي خلف المعنى الظاهر.

فالمعنى الذي يتمتع به الملفوظ هو مشاركة ذلك الملفوظ في بناء عالم ينشأ في الخطاب وعبره². وبهذا يصير المعنى في جانب من جوانبه بحثاً في العلاقة الكائنة بين الخطاب والعقل، ولا يمكن نيّله إلا بالاستدلال، يقول عبد القاهر الجرجاني: "الكلام على ضربين ضرب أنت تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده، وضرب آخر أنت لا تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده... وهي أن تقول المعنى ومعنى المعنى، تعني بالمعنى المفهوم من ظاهر اللفظ والذي تصل إليه بغير واسطة، وبمعنى المعنى أن تعقل من اللفظ معنى ثم يفرضي بك ذلك المعنى إلى معنى آخر"³، هو المعنى الثاوي خلف الأشكال اللغوية الظاهرة.

والمعاني لا تظهر إلا بالدلالة عليها، يقول الجاحظ: "المعاني القائمة في صدور الناس المتصورة في أذهانهم... والحادثة عن فكرهم، مستورة خفية ومحجوبة مكنونة، وإنما يحيي تلك المعاني ذكرهم لها وإخبارهم عنها واستعمالهم إياها... وعلى قدر وضوح الدلالة،

¹ - ينظر: محمد محمد يونس، علم التخاطب الإسلامي، ص 62.

وإذا كان المعنى - كما يرى جون سيرل - حالة قصدية، وخاصية تعكس الحالات الذهنية، المتعلقة بموضوعات أو حالات الأشياء المحيطة بنا، فإن تلك الحالة القصدية يجب أن تكون صادرة عن الوعي، ومنقولة إلينا بلغة تتضمّن نية وقصداً، وذلك أن بعض الأحداث أو الحالات لها دلالات، لكن ليس وراءها مقاصد؛ فتراكم السحاب في السماء، مثلاً، يدلّ على احتمال هطول المطر، ولكن ليس وراءه قصد (ينظر: محمد مفتاح، تحليل الخطاب الشعري، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط02، 1986، ص 164).

² - ينظر: صابر الحباشة، من قضايا الفكر اللساني في النحو والدلالة واللسانية، صفحات للدراسات والنشر، دمشق، سوريا، ط01، 2009، ص 56.

³ - دلائل الإعجاز في علم المعاني، تح: محمّد رشيد رضا، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط03، 2001، ص 177.

وصواب الإشارة... يكون إظهار المعنى... والدلالة الظاهرة على المعنى الخفي هو البيان¹.

إن أهم صفة للمعاني - كما يستفاد من كلام الجاحظ - هي الخفاء؛ إنها تبدو معدومة لشدة استتارها على الرغم من وجودها داخل الإنسان، والصفة الأخرى لها هي كونها مبسوبة إلى غير نهاية وممتدة إلى غير غاية، بينما نجد الألفاظ المعرّبة عنها عكس ذلك معدودة محدودة². وهذا الاستتار هو ما انتبه إليه فردينان دي سوسير حديثاً عندما يقول: "إن فكرنا من الناحية النفسية - وبقطع النظر عن التعبير عنه بالكلمات - لا يعدو أن يكون كتلة مبهمة الشكل غامضة الملامح... ولولا الاستعانة بالدلائل لكنا عاجزين عن التمييز بين فكرتين تميزا واضحا"³، فالألفاظ هي المنوطة بإظهار المعنى. وقد قسم علماء العربية معاني الألفاظ بحسب الاستعمال إلى قسمين:

الأول: معاني حقيقية أو وضعية وهي التي تفهم من الألفاظ عند إطلاقها.

الثاني: معاني مجازية أو معاني ثانوية ثانوية وراء المعاني الأول، ويطلق عليها معاني المعاني كما بينها عبد القاهر، ويطلق عليها أيضا أغراض الكلام، وتدرك من خلال السياق. ومما سبق ذكره يتسنى لنا معرفة مفهوم المعنى إجمالاً، وتظهر لنا الفروق بين تلك التسميات المختلفة، ويمكن أن نجمل ما سبق بقولنا: إذا نظرنا إلى الصورة الذهنية من حيث كونها مقصودة باللفظ سميت معنى، ومن حيث إن اللفظ يدل عليها سميت مدلولاً، ومن حيث كونها موضوعاً للفظ سميت مسمى، ومن حيث تحققها في العالم الخارجي سميت حقيقة أو مرجعاً⁴.

ونرى - في كل ذلك - أن الدلالة تحيل إلى المعنى وليست هي المعنى، فالدلالة الظاهرة على المعنى الخفي هو البيان، كما يرى ذلك الجاحظ.

¹ - البيان والتبيين، تح: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، ط07، 1998، 01/75.

² - ينظر: صلاح الدين زرال، الظاهرة الدلالية عند علماء العربية القدماء حتى نهاية القرن الرابع الهجري، منشورات الاختلاف، الجزائر/الدار العربية للعلوم، بيروت، لبنان، ط01، 2008، ص151.

³ - علم اللغة العام، تر: يوثيل يوسف عزيز، دار آفاق عربية، بغداد، العراق، (سلسلة 3)، 1985، ص273.

⁴ - ينظر: محمد محمد يونس، علم التخاطب الإسلامي، ص143.

ثالثاً: بين التفسير والتأويل.

أولاً: في مفهوم التفسير.

أ/التفسير في الوضع اللغوي:

اختلف في المعنى اللغوي والاشتقائي لكلمة (التفسير)¹، فهل هذه الكلمة من الفسر، أو السفر، أو التفسير. وقد ذكره الإمام السيوطي حيث يقول: "التفسير تفعيل من الفسر، وهو البيان والكشف، ويقال: هو مقلوب السفر، تقول: أسفر الصبح إذا أضاء. وقيل: مأخوذ من التفسرة، وهو اسم لما يعرف به الطبيب المرض"²، وإذا كنا بالضرورة أمام أصليين لغويين (فسر) و(سفر) فإنه يتوجب علينا العودة إلى بيان دلالة هذين الأصليين في الوضع اللغوي؛ ليتبين لنا -بصورة أوضح- وضعهما الاصطلاحي.

أولاً: مادة (فسر)³: تحيلنا مادة فسر في المعجم العربي إلى المعاني الآتية:

الفسر: البيان. فسّر الشيء يفِسه، ويفوه فسواً وفسره: أبانه.

التفسير: كشف المراد عن المعنى المشكل.

التفسير: البؤل الذي يسهل به على المرض، وينظر فيه الأطباء يستدلون بلونه على علة العليل.

التفسير: كل شيء يعرف به تفسير الشيء ومعناه.

¹ - وقد تكون دلالاته من الاشتقاق الأكبر الذي ذكره ابن جني في الخصائص، الذي هو أن تأخذ أصلاً من الأصول الثلاثية، فتعقد عليه وعلى تقاليبه الستة معنى واحداً. (ينظر: الخصائص، تح: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط02، 2003، 01/490). وقد ذهب بعضهم أن (فسر) مقلوب من (سفر)، وهو قول يحتاج إلى نظر؛ لأن دعوى القلب تحتاج إلى ما يدل على صحتها من لغة العرب، والقلب: تغيير ترتيب الكلمة الواحدة، والمعنى واحد، مثل: جذب وجذب. وأصح من دعوى القلب، ما قاله الراغب الأصفهاني: "الفسر والسفر يتقارب معناهما كتقارب لفظيهما، لكن جعل الفسر لإظهار المعنى المعقول...وجعل السفر لإبراز الأعيان للأبصار، فقيل: سرفت المرأة عن وجهها وأسفر الصبح". (ينظر: الكافي، التيسير في قواعد علم التفسير، تح: مصطفى محمد حسين الذهبي، مكتبة القدسي، القاهرة، مصر، ط01، 1998، ص 21. وينظر: مساعد بن ناصر الطيار، التفسير اللغوي للقرآن الكريم، دار بن الجوزي، ص 19).

² - جلال الدين السيوطي، الإتيان في علوم القرآن، تح: مركز الدراسات القرآنية، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف، السعودية، (د، ط) (د، س، ط)، 02/460.

³ - ابن منظور، لسان العرب، 11/180.

التفسير: هو التأويل. (التفسير والتأويل والمعنى واحد).

ثانياً: مادة (سَفَر) ¹: وتحيلنا مادة سَفَر في المعجم العربي إلى المعاني الآتية: سَفَر البيت وغيره يَسْفُوهُ سُفُواً: كَنَسَهُ، وَالْمِسْفَرَةُ: الْمَكْنَسَةُ، وَأَصْلُهُ الْكَثْفُ. وَسَفَرَتِ الرِّيحُ الْعَيْمَ عَنْ وَجْهِ السَّمَاءِ سَفَرًا فَاسْفَرَتْ: فَرَّقَتْهُ فَتَفَرَّقَ. وَسَفَرَتِ الرِّيحُ التُّرَابَ وَالْوَرَقَ تَسْفُوهُ سُفُواً: كَنَسَتْهُ. وَالْأَسْفَارُ: الْإِنْحِسَارُ. السَّفَرُ: قَطْعُ الْمَسَافَةِ، وَالْأَسْفَارُ: لَجْمُ الْأَسْفَارِ، وَيُسَمَّى السَّفَرُ سَفَرًا لِأَنَّهُ يَسْفُو عَنْ وَجْهِ الْمَسَافِرِينَ وَأَخْلَاقَهُمْ فَيُظْهِرُ مَا كَانَ خَافِيًا مِنْهَا.

وسفر الصبح وأسفر: أضاء، وسفر وجهه حسنا وأسفر: أشرق. والسفر: الفجر. وسفرت المرأة وجهها إذا كشفت النقاب عن وجهها.

وإذا لم يرد استعمال مادة (فسر) في القرآن الكريم سوى مرة واحدة، بمعنى البيان والحجة البالغة وذلك في قوله تعالى: ﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾ [الفرقان:33]. ومعناها أنه "لا يأتيك يا محمد هؤلاء المشركون وأمثالهم بكلام يحسنونه ويزخرفونه، ويصورون به شبهة باطلة، أو اعتراضا فاسدا، إلا جئناك بالكلام الحق، الذي يدمغ باطلهم، ويدحض شبهتهم، وينقض اعتراضهم، ويكون أحسن بيانا، وأكمل تفصيلا"². فهذه هي أمثال الله التي جاءت بالحق وأحسن تفسيرا، والتفسير عنده هو الكشف عن المعنى³.

وإذا لم ترد مادة (سَر) إلا مرة واحدة؛ فإن مادة (سَفَر) قد وردت عدة مرات، ﴿بِأَيْدِي سَفَرَةٍ﴾ كِرَامٍ بَرَرَةٍ ﴿ [عبس:15-16]. ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ مُّسْفِرَةٌ﴾ [عبس:38]. ﴿كَمَثَلِ الْجِمَارِ تَحْمِلُ أَسْفَارًا﴾ [الجمعة:05]. ويتتبع دلالة الكلمتين يّضح لنا المعنى أكثر.

¹ - ابن منظور، لسان العرب، 07/195-198

² - عبد الحميد ابن باديس، مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، تع: أبو عبد الرحمن محمود، دار الرشيد، الجزائر، ط01، 2009، 62/02. وينظر: تفسير ابن باديس، جمع وترتيب: توفيق محمد شاهين، محمد الصالح رمضان، تحقيق: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط02، 2003.

³ - المصدر نفسه، 61/02.

ويبدو من ظاهر الوضع اللغوي لكلمتي (فسر) و(سفر) أنهما متقاربان، أو متطابقان في المعنى، ولكن قراءة متأنية في معنيهما تكشف لنا عن رؤية مفادها أن مادة فسر تختص بكل ما يدرك؛ فالفسر هو البيان وهو متعلق بالإيضاح، وكذلك الفسر وهو كشف المراد عن المعنى فهو إدراكها، والتفسر البول الذي من خلاله يدرك الطبيب علّة المريض، وكذا التفسير الذي هو التأويل وهو إدراك متجاوز للمعنى.

وأما كلمة السفر فتختص بالانكشاف والانحسار، وتتعلق بالوقائع والأحوال والأحداث لا بالإدراك، فسفر البيت كنسه، والريح تسفر التراب والورق، والسفير ما تسفره الريح من الورق، والمرأة تسفر وجهها إذا كشفت النقاب عنه، والصبح يسفر إذا انكشف وأضاء، والانسفار حين ينسفر الشعر من مقم الرأس. وبهذا نرى بوضوح أن في (فسر) انكشاف للمعنى وإدراك للحقيقة، فهي تتعلق بالمدركات، في حين نرى مع (سفر) أنها تتعلّق - أكثر - بالمحسوسات، بانجلاء الأشياء وكشفها، كالريح تسفر الغيم، والمرأة تسفر وجهها... وهكذا.

ب/ التفسير في الوضع الاصطلاحي: يطلق التفسير في الاصطلاح العام على العلم¹ الذي يسعى إلى بيان مراد الله عزّ وجلّ بقدر الطاقة البشرية. وقد عرفه أبو حيان الأندلسي (ت 745 هـ) بقوله: التفسير علم يُبحث فيه عن كيفية النطق بألفاظ القرآن، ومدلولاتها، وأحكامها الإفرادية والتركيبية، ومعانيها التي تحصل عليها حالة التركيب، وتتمّت ذلك².

وما يلاحظ في هذا التعريف أنه ذكر فيه ما ليس من علم التفسير³، ونقصد به علم القراءات، وعلاقة التفسير بعلم القراءات أساساً هو ما كان له أثر في اختلاف المعنى، وذلك كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينٍ﴾ [التكوير: 24]. فمن قرأ:

¹ - لا يمكن فصل التفسير عن علم التفسير في اصطلاحات علماء التفسير، ذلك أن التفسير مرتبط ارتباطاً وثيقاً بالعلم الذي يستند إليه المفسر، وهذا ما وقفنا عليه في تعريفات عدّة للتفسير..

² - تفسير البحر المحيط، تح: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط01، 1993، 10/01.

³ - يرى الذهبي أن علم القراءات وعلم الرسم يدخلان في علم التفسير، وذلك لأن المعنى يختلف باختلاف القراءتين أو القراءات. (ينظر: التفسير والمفسرون، 13/01).

(بضنين)، فمعناه: ما هو ببخيل. ومن قرأ: (بظنين)، فمعناه: ما هو بمتهم. وأما ما عداه فيتعلق بعلم القراءات، وهو علم واسع وعظيم، وحسب المفسر أن يكون له منه ما يغنيه في تفسيره، وأما ما يتعلق بالأداء في القراءات كالإمالة وغيرها، فإنه لا أثر لها في تغيير المعنى، ومن ثم فهي ليست من علوم التفسير التي يحتاجها بالضرورة المفسر. ومثلها مثل (علم الفقه) فليس كل ما ذكر منه في كتب التفسير داخلا في مصطلح التفسير؛ لأن بعض المفسرين يتوسعون في ذلك على حساب التفسير، وهذا التوسع محطه كتب الفقه، وليس كتب التفسير¹، وقد ذبه العلماء على ذلك، فما كان له أثر في فهم المعنى وتغييره فيعد من التفسير، وأما ما كانت معرفته غير مؤثرة، فإنه ليس بالضرورة من التفسير، بل هو من باب التوسع في هذا العلم.

وقد اختلفت عبارات العلماء في البيان عن معنى التفسير في الاصطلاح، وجاءوا بعبارات شتى، وإن كان أشهرها تعريف الذهبي بأنه: علم يُّبحث فيه عن القرآن الكريم من حيث دلالاته على مراد الله تعالى بقدر الطاقة البشرية².

وقد أدرك (الكافيجي)³ في تعريفه للتفسير معنى آخر غير التي اعتاد عليه بعض المفسرين، وهي رؤية ثاقبة للدلالة وضروبها تساعد وتهدى المفسر إلى كشف المعنى، يقول: "وأما التفسير في العرف فهو كشف معاني القرآن، وبيان المراد، والمراد من معاني القرآن أعم سواء كانت معاني لغوية أو شرعية، وسواء كانت بالوضع أو بمعونة المقام

¹ - ينظر: مساعد بن ناصر الطيار، التفسير اللغوي للقرآن الكريم، ص 26.

² - ينظر: عثمان أحمد عبد الرحيم، التجديد في التفسير نظرة في المفهوم والضوابط، الوعي الإسلامي، المطبعة

العصرية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطاع الشؤون الثقافية، الإصدار: الحادي عشر، الكويت، ص 10.

³ - هو محمد بن سليمان بن سعد بن مسعود محبي الدين أبو عبد الله الرومي البرعمي الحنفي ويعرف بـ (الكافيجي) ولد بـ: (ككجة كي) من بلاد (صروخان) من ديار ابن عثمان الروم سنة 788هـ، أخذ عن الفنري، وحافظ الدين البرزاري، كان إماما في المعقولات والفقه والتفسير، والنظر في علوم الحديث، وأعظم تأليفه على الإطلاق (شرح قواعد الإعراب). توفي سنة 879هـ. (ينظر: الكافيجي، التيسير في قواعد علم التفسير، ص 5. وينظر: شهاب الدين ابن العماد، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تح: ع القادر الأرنؤوط، محمود الأرنؤوط، دار ابن كثير، دمشق-بيروت، ط1، 1993، 09/488-489. وينظر: مشرف الزهراني، أثر الدلالات اللغوية في التفسير عند الطاهر بن عاشور، مؤسسة الريان، بيروت، لبنان، ط1، 2009، ص70.)

وسوق الكلام وبقرائن الأحوال"¹. فهو -علاوة على دلالة الألفاظ- يضيف دلالات أخرى تساعد في التفسير وإنتاج الدلالة، كالمقام وقرائن الأحوال وغيرها.

ومن الذين وفّقوا في الفصل بين علوم القرآن وعلم التفسير -الذي يعدّ جزءاً من علوم القرآن- الإمام السيوطي، الذي عدّ مصطلح علم التفسير علماً مستقلاً بذاته، يختصّ بفهم كلام الله عزّ وجلّ، وما علوم القرآن إلاّ وسائل يستخدمها المفسّر لبيان مراد الله، حيث يعرف علم التفسير-الذي نقله عن الزركشي- بأنه علم يفهم به كتاب الله، المنزل على نبيه محمد ﷺ، وبيان معانيه، واستخراج أحكامه وحكمه، واستمداد ذلك من علم اللغة والنحو والتصريف، وعلم البيان، وأصول الفقه، والقراءات، ويحتاج لمعرفة أسباب النزول والناسخ و المنسوخ"²

وما يمكن ملاحظته فيما سبق، هو أنه في تعريف العلماء للتفسير، هناك تركيز واضح على الشروط التي يجب أن يتبعها المفسّر، من لوازم التفسير، والعلوم التي يستند إليها، وإغفال تلك التعريفات بناءً صلة معرفية قوية بين التعريف الاصطلاحي للتفسير و المفسّر، بوصفه الفاعل في إدراك معاني القرآن الكريم، كما أن مصطلحي التفسير وعلم التفسير يستخدمان في كثير من الأحيان بمفهوم واحد.

وفي هذا الصدد يجب ألاّ نخلط بين المنهج المتّبع، في التفسير بالنقل واعتماد الرواية والحديث- فهذا من خصائص مدرسة التفسير بالمأثور؛ إذ إن لكل منهج خصائصه التي تمّوزه- وبين أن يتحوّل هذا المنهج إلى نموذج للاحتذاء؛ فيصبح عندئذ هذا النموذج هو الأساس، ومن ثمّ يتساوى النصّ القرآني مع فهم المفسّر.

ثانياً: في مفهوم التأويل

أ/التأويل في الوضع اللغوي:

تشير مائة (أ، و، ل) في المعجم اللغوي العربي إلى المعاني الآتية:

¹ - الكافي، التيسير في قواعد علم التفسير، ص 21.

² - جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، دار الفكر، بيروت، لبنان، (د، ط) (د، س، ط). ص 2174.

الأول: الرجوع. آل الشيء يؤول أولاً ومآلاً: رجع. وأول إليه الشيء: رجع. وألت عن الشيء: ارتددت.

وأول الكلام وتأوله: دبّ ره وقدره، وأوله وتأوله: فسره. وآل الشيء يؤول إلى كذا رجع وصار إليه. والتأويل: تفعيل من أول يؤول تأويلاً، وثلاثيه آل يؤول أي رجع وعاد. وقيل التأويل والمعنى والتفسير واحد. وألت الشيء أوّلُهُ إذا جمعته وأصلحته. والتأويل والتأويل تفسير الكلام الذي تختلف معانيه. والتأويل المرجع والمصير، مأخوذ من آل يؤول إلى كذا أي صار إليه. وأولته: صوّته إليه. والتأويل تفسير ما يؤول إليه الشيء. والتأويل عبارة الرؤيا. والائتيال: الإصلاح والسياسة. والإيالة السياسة. وآل اللبن إيالا: تخدّر. والآل: السراب. وآل الجبل: أطرافه ونواحيه، والآل: صلة زائدة. وآل الرجل أتباعه. وإلة الرجل أهل بيته الذين ينل إليهم؛ أي يلجأ إليهم. وآل الخيمة: عمدتها¹.

وأول ما يلاحظ في الوضع اللغوي لكلمة التأويل، هو أنها لا تتكشف بصفاتها، إلا بالرجوع، والارتداد، والتقدير، والتدبير، والإصلاح، والجمع، والتصيير. فمعنى اللفظ لا يتبني بسهولة كما في التفسير، وإنما تتحقّق المعنى بالظن والاحتمال والمثابرة.

ب/التأويل في الوضع الاصطلاحي:

التأويل عند السلف له معنيان²:

أحدهما: تفسير الكلام وبيان معناه، وبذلك فالتأويل هو التفسير.

ثانيهما: هو نفس المراد بالكلام، فإن كان الكلام خبراً كان تأويله نفس الشيء المخبر به، وإن كان الكلام طلباً كان تأويله نفس الفعل المطلوب. فإذا قيل: طلعت الشمس، فتأويل هذا هو نفس طلوعها، وعلى هذا فيمكن إرجاع كل ما جاء في القرآن من لفظ التأويل - بحسب ابن تيمية - إلى المعنى الثاني.

وأما التأويل عند المتأخرين من الأصوليين وغيرهم: فهو "صرف اللفظ عن المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح لدليل يقترن به، وهذا هو التأويل الذي يتكلمون عليه في أصول الفقه

¹ - ابن منظور، لسان العرب، 193/01.

² - ينظر: مقدمة تفسير الكشاف للزمخشري، 42/01. وينظر: الذهبي، التفسير والمفسرون، 15/01. وينظر: خالد كبير، علال، نقد فكر الفيلسوف ابن رشد الحفيد على ضوء الشرع والعقل والعلم، دار الوراق، عمّان، الأردن، ط01، 2014، ص 13.

ومسائل الخلاف"¹. وهو كذلك "نقل اللفظ على ما اقتضاه ظاهره وعمّا وضع له في اللغة، إلى معنى آخر"².

وأما السيوطي فيعرف التأويل في القرآن بأنه "صرف الآية إلى معنى موافق لما قبلها وما بعدها تحتمله الآية، غير مخالف للكتاب والسنة من طريق الاستنباط"³. وهذا التعريف الأخير يحدد وسيلة التأويل، وهي الاستنباط، كما يضبط معنى الآية بسباقها ولحاقها، وهي من وجوه السياق القرآني، بل هي السياق نفسه.

ويمكن أن نقول: إن كلمة (تأويل) في القرنين الرابع والخامس الهجريين لم تكن تعني أكثر من الرجوع والعاقبة، ولكن في القرن السابع الهجري يظهر معنى آخر لها مع ابن (منظور) في معجمه، حيث يورد: وأول الكلام وتأوله: دوه وقدره، وألت عن الشيء: ارتددت. أي خرجت. فيصبح يعني كذلك إلى جانب المعنيين السابقين، تجاوز المعنى الظاهري إلى معنى آخر يحتمله⁴.

ونقول: إن التأويل عند المتأخرين من المفسرين، يدور حول صرف اللفظ عمّا اقتضاه ظاهره، إلى معنى آخر يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي يدل عليه ظاهر اللفظ لدليل يعضده، من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوّز⁵.

وتأخذ كلمة التأويل مع المحدثين شكلاً آخر للمعنى فهو تثبيت ومحو، وهدم وبناء... وهو حوار واختلاف وتوافق وتفاهم⁶... وما إلى ذلك.

وقد ارتبط فنّ التأويل في الغرب بإشكالية قراءة الكتابات اللاهوتية والنصوص المقدّسة، وقد قام (ماتياس فلاسيوس) إلى الثورة على سلطة الكنيسة في مصادرة حرية قراءة النص

¹ - الذهبي، التفسير والمفسرون، 19/01.

² - زياد محمد حميدان، المعجم الجامع للتعريفات الأصولية، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط01، 2006، ص27.

³ - الإتيقان في علوم القرآن، مطبعة مصطفى الحلبي، القاهرة، مصر، 1935، 173/02.

⁴ - ينظر: فتيحة فاطمي، التأويل عند فلاسفة المسلمين، دار جداول، بيروت، لبنان، ط01، 2011، ص 29.

⁵ - عرفه ابن رشد بقوله: "إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن يخل في ذلك بعادة لسان العرب في التجوّز من تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه أو ملاحقه أو مقارنه، أو غير ذلك من الأشياء التي عدت في تعريف أصناف الكلام المجازي" (ينظر: ابن رشد، فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال،

تح: محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط03، 2002، ص 97).

⁶ - ينظر: مصطفى ناصف، نظرية التأويل، النادي الأدبي، جدة، السعودية، ط01، 2000، ص 6، 14.

المقّس، ورأى وجوب مواجهة سلطة القراءة الأحادية للنص، ووجود استقلالية تامة في فهم محتوى النصوص بمعزل عن كل إكراه أو توجيه قسري.

وفي ظل هذا قام فلهم دلتاي (1833-1911م) بتأسيس مبدأ حديث في (فن التأويل) قوامه: ينبغي أن نفهم النصوص انطلاقاً من النصوص نفسها، وليس اعتباراً من المذهب الذي تنتمي إليه.

وعليه فإن الفهم لا يستد في هذا الإطار على التفسير اللاهوتي، وإنما بالتطبيق المنهجي لقواعد التأويل، من لغة ونحو ومنطق وترجمة، وهو ما يسمّى بـ (التأويل المطبّق).

وهذه الإزاحة التي مارسها فلاسيوس في قضايا فهم تأويل النصوص بعيداً عن الإطار الإيديولوجي، أو السياج الدوغمائي المغلق الذي تنحصر فيه، ليست كافية من منظور دلتاي؛ لأن هناك عوامل أخرى أغفلها فلاسيوس وهي قراءة كل كتاب على ضوء مختلف الظروف (التاريخية والاجتماعية) والسياقات والاستعمالات (اللغوية)¹. وهذا ما يفهم من قول بول ريكور: "التأويل مفهوم تاريخي هرمنيوطيقي"².

التأويل والقرآن الكريم:

وأما التأويل في القرآن الكريم فتحكمه ضوابط وقواعد معيّنة، وذلك أن يكون اللفظ المراد تأويله قابلاً للتأويل؛ لأن الأصل حمل الكلام على معناه الظاهر. ولقد نبه ابن رشد إلى ذلك عندما قال: "ومعنى التأويل هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن يُخلّ ذلك بعادة لسان العرب في التجوّز"³.

ويرى ابن رشد على أن التأويل جائز في بعض نصوص الشرع دون بقية النصوص الأخرى، وعلى وجود شواهد في النصوص هي التي تعين مواطن التأويل ومواضعه، وخلص إلى حقيقة بالغة الأهمية تقول: إن المقصد من التأويل القائم على قانون التأويل

¹ - ينظر: محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات فصول في الفكر العربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط01، 2002، ص 30-31.

² - من النص إلى الفعل أبحاث التأويل، تر: محمد بريدة، حسان بورقية، دار عين للدراسات والبحوث، القاهرة، مصر، ط01، 2001، ص 37.

³ - ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تح: محمد عمارة، القاهرة، مصر، (د، ط) (د، س، ط) ص32.

العربي، هو الجمع بين المنقول والمعقول؛ وليس إحلال المعقول محل المنقول ومقصد التأويل هو الجمع بينهما لا المقابلة بينهما، والانحياز لأحدهما¹.

وقد ورد في سورة آل عمران قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ ۚ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ ۗ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِ ۗ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ﴿٥٧﴾ [آل عمران:07]. وقد حدد العلماء ضوابط معينة في التعامل مع هذه الآية الكريمة وأمثالها، فلفظ التأويل في هذه الآية يحتمل وجهين:

الأول: التأويل بمعنى التفسير، وعلى هذا المعنى يكون الراسخون في العلم يعلمون تأويل القرآن؛ أي: تفسيره. وبذلك يكون الوقف في الآية - بناء على ما سبق - على قوله تعالى: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ وتكون الواو عاطفة.

الثاني: التأويل بمعنى ما تؤول إليه حقيقة الأشياء، وهي التي لا سبيل إلى الوصول إليها، وهي التي استأثر الله بعلمها، وحجب عنها جميع خلقه، وهي أوقات ما كان من آجال الأمور الحادثة، كوقت وقوع الساعة، ووقت طلوع الشمس من مغربها، وغيرها، وكثيرا ما يضرب الله للناس الأمثال منها ليكتفي بها في التصورات الإيمانية، ويكون الوقف في

¹ - ينظر: محمد عمار، مقدمة كتاب سعيد النكر، سؤال المعاصرة والشرعية في قراءة النص القرآني، دار السلام، القاهرة، مصر، ط01، 2013، ص 28.

² - (الفاء) في هذه الآية لم تكن للعطف، وليست زائدة؛ لأنه لا يصح الاستغناء عنها، فلذا تعين أنها (فاء الجزاء)، وأن معنى السببية فيها واضح، حيث إن ما بعدها مسبب لما قبلها ولازم له. (ينظر: يونس عبد مرزوك الجنابي، أسلوب التعليل وطرائقه في القرآن الكريم دراسة نحوية، دار المدار الإسلامي، بيروت، لبنان، ط01، 2004، ص 123).

³ - لقد تحقق صدق هذه الآية مرات عديدة، لقد صدقت على المشركين حين احتجوا على تسمية الله تعالى بالرحمن، وحين عقدوا شبيها بين البيع والربا، وصدقت على اليهود حين احتجوا على تحويل القبلة وحين قالوا: يد الله مغلولة إشارة لقوله تعالى: ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا﴾ [البقرة:245]. إلى آخر مواقفهم. وصدقت على النصارى حين تمسكوا بشبهه واهية للاندعاء بأن عيسى عليه السلام جزء من الله. (ينظر: عبد الوهاب أبو صافية، الإعجاز بما في أخبار ووعود القرآن من الإنجاز، سلسلة 10، دار عمار، عمان، الأردن، ط01، 2012، ص 18-19).

الآية-بناء على ما سبق- على لفظ الجلالة من قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾. وتكون الواو هنا مستأنفة لا عاطفة، ويكون علم تأويله بالمفهوم السابق مقصورا على الله عزّ وجلّ؛ لأنه لو عوّلنا على العقل في معرفة وإدراك كنه الغيب وجوهره، وكيفياته، ومآلاته، لما أسعفنا أبدا¹.

ومعرفة عجز العقل وقصوره، تأتي بالعقل نفسه، فغاية ما يدرك العقل في أغلب الأحيان هو الأعراض والظواهر والخصائص والآثار، وأما ما عدا ذلك فسيبيله اليقين والعلم الإلهي المطلق، ولذلك قال النبي ﷺ عندما تلا الآية كما تروي السيّد عائشة-: ((إذا رأيت الذين يتبعون ما تشابه منه فأولئك الذين سمى الله، فاحذروهم))².

وأما علاقة المتشابه بالتأويل الذي ورد في الآية السابقة فيمكن بيانه من خلال: أولاً: المحكمات أم للمتشابهات، فإذا أشكل أمر المتشابهات رتت إلى المحكمات فعلم تأويلها، والمتشابهات منها ما يعلم بردها إلى المحكم، ومنها ما لا يعلم مطلقاً. ثانياً: إذا كان التأويل بمعنى التفسير، فإن المتشابه يتعلّق بأمر يمكن أن يعلمه الناس. ثالثاً: وإذا كان التأويل بمعنى ما تؤول إليه حقيقة الشيء، فإن المتشابه يتعلّق بأمر + لا يمكن أن يعلمه الناس، وهو ما تؤول إليه حقائق الأشياء التي ذكرت في القرآن الكريم أو في سنة النبي ﷺ، وهذا يتعلّق بالغيبيات، الذي يستوي الناس كلهم في عدم إدراكها، ككيفية صفات الله عزّ وجلّ، وما وصف به نفسه، فإنه ممّا لا يمكن إدراكه أو تأويله³، وهذا بمنطق العقل نفسه.

¹ - ينظر: الطبري، جامع البيان عن تأويل أي القرآن، تح: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر، القاهرة، مصر، ط01، 2001، 42/01، 199/06، 201. وينظر: سعيد النكر، سؤال المعاصرة والشرعية في قراءة النص القرآني، ص 29. وينظر: ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، إشراف ومراجعة عبد الصبور شاهين، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة، مصر، ط01، 1989، ص 92. وينظر: يحيى رضا جاد، تأويل نصوص القرآن والسنة، مجلة الحياة، ص 200-204، 208.

² - محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، حديث رقم (4547)، تح: مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، دمشق- بيروت، ص 1114. وينظر: أبو داود، سنن أبي داود، حديث رقم (4598)، تح ناصر الدين الألباني، دار المعارف، الرياض، السعودية، (د، ط)، (د، س، ط)، ص 830.

³ - ينظر: يحيى رضا جاد، تأويل نصوص القرآن والسنة، مجلة الحياة، ص 200-204، 208. وينظر: الطبري، جامع البيان عن تأويل أي القرآن، 199/06، 201.

الفرق بين التفسير والتأويل.

وقد اختلف علماء التفسير في بيان الفرق بين التفسير والتأويل، فمنهم من ذهب إلى أنهما بمعنى واحد، وهو الشائع عند المتقّمين من علماء التفسير. ومنهم من فرق بينهما، وهو المشهور عند المتأخرين، والذي نميل إليه أنهما مختلفان، يقول أبو طالب الثعلبي: "التأويل إخبار عن حقيقة المراد، والتفسير إخبار عن دليل المراد؛ لأن اللفظ يكشف عن المراد، والكاشف دليل"¹.

ويقول الذهبي: "وذلك لأن التفسير معناه الكشف والبيان، والكشف عن مراد الله تعالى لا نجزم به إلا إذا ورد عن رسول الله ﷺ، أو عن بعض أصحابه الذين شهدوا نزول الوحي... وأما التأويل: فملحوظ فيه ترجيح أحد احتمالات اللفظ بالدليل، والترجيح يعتمد على الاجتهاد، ويتوصّل إليه بمعرفة مفردات الألفاظ ومدلولاتها في لغة العرب واستعمالها بحسب السياق، ومعرفة الأساليب العربية، واستنباط المعاني من كل ذلك"².

وعلى الرغم من الحدود التي بينهما؛ إلا أن المفسّر والمؤل لا يقفان عندها، فهناك من المفسّرين من يجتهد برأيه وفق أساليب اللغة ودلالات ألفاظها، وهناك من المؤلّين من يقف عند مناسبة الآية ونزولها لا يتعدّها.

رابعاً: بين المفسّر وتفسيره.

أولاً: المفسّر عبد الحميد ابن باديس و إضاءة لحياته.

ابن باديس نشأته ونسبه:

ولد الشيخ عبد الحميد بن محمّد المصطفى بن مكّي بن باديس³ في الحادي والعشرين من ربيع الآخر سنة 1308هـ الموافق للربيع من شهر ديسمبر 1889 ميلادية، على الساعة

¹ - السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، 173/02. وينظر: مفلح بن عبد الله، الخطاب القرآني وقضايا التأويل، دار الخلدونية، الجزائر، (د، ط)، 2011، ص 39.

² - الذهبي، التفسير والمفسّرون، 18/01.

³ - ينظر: عبد الحميد ابن باديس الصنهاجي، تفسير ابن باديس في مجالس التنكير من كلام الحكيم الخبير، تع: أحمد شمس الدين، ص06. وعمار الطالبي، ابن باديس حياته وآثاره، 72/01. وعبد العزيز فيلاي وآخرون، البيت الباديسي مسيرة علم ودين وسياسة، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، (د، ط) 2012، ص13. وعبد الكريم بوصفصاف، الفكر العربي الحديث والمعاصر، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، (د، ط) 2005، ص185، 189.

الرابعة بعد الظهر في مدينة قسنطينة، ووالده هو السيد (محمد المصطفى بن مكي بن باديس) من أعيان مدينة قسنطينة، ووالدته هي السيدة (زهيرة بن جلول) بنت (علي بن جلول) من أسرة مشهورة في قسنطينة، ويتصل نسب ابن باديس إلى الأمير (بلكين بن زيري بن مناد)، وهو من قبيلة (صنهاجة) الأمازيغية...

وهناك من يرى أن ليس لابن باديس خوولة تركية من جهة أسرة (آل جلول)، وعائلة ابن جلول من قبيلة (بني معاف)، انتقل أحد أفرادها إلى قسنطينة في عهد الأتراك العثمانيين، وهناك تزوج أميرة تركية هي جدّة الأسرة (ابن جلول) التي توجد في قسنطينة، ولذلك تزوج منها محمد المصطفى بن مكي بن باديس، وذلك على عادة العائلات الثرية التي لا تتزوج إلا من الأسر المعروفة مثلها¹.

ابن باديس، نشأته و تكوينه العلمي:

لزم ابن باديس القراءة والكتابة في منزل والده، حيث قرأ القرآن الكريم على يد الشيخ ((محمد المداسي))، وأتم حفظه في السنة الثالثة عشرة من عمره، ومن شدة إعجاب المؤبّ بحدّة ذكائه، واستقامة خلقه، وسيرته الطيبة، وأخلاقه العالية، قدمه ليصلي بالناس صلاة التراويح ثلاث سنوات متتابة في الجامع الكبير².

وفي سنة 1903م أخذ يدرس مبادئ العربية والمعارف والإسلامية على علماء أفاضل، كان أشهرهم وأعظمهم أثرا في نفسه الشيخ ((أحمد أبو حمدان لونيبي)) الذي وجهه وجهة علمية أخلاقية. وحين بلغ الخامسة عشر من عمره زوجه والده، غير أن العلاقة الزوجية لم تدم طويلا وانتهت بالطلاق³.

وتركي رابح عامرة، من أعلام الإصلاح والتربية في الجزائر الشيخ عبد الحميد ابن باديس أول رئيس لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين، مجلة الهداية، تونس، السنة 31، العدد 173، ديسمبر 2006 / أبريل 2007، ص20. ومحمد الصالح رمضان، نشأة ابن باديس، مجلة أفريقيا الشمالية، الجزائر، العدد الرابع، السنة الأولى، 1949، ص43.

¹ - ينظر: مازن صلاح حامد مطّقاني، عبد الحميد ابن باديس العالم الرّبلي والزعيم السياسي، دار عالم الأفكار، الجزائر، 2011، ص27.

² - ينظر: عمار الطالب، ابن باديس حياته وآثاره، 74/01.

³ - ينظر: عبد الكريم بوصفصاف، الفكر العربي الحديث والمعاصر، ص190.

وفي سنة 1908م سافر إلى مدينة تونس للدراسة بجامع الزيتونة الشهير¹، وفي رحاب الجامع الأعظم تفتح عقل عبد الحميد ابن باديس وذهنه على آفاق واسعة من الثقافة الإسلامية، واطّلع على عدد كبير من المصادر المهمة في الدراسات الإسلامية، والعربية، والأدبية². وقد أحرز شهادة التطويح سنة 1911م، وكان الأول على دفعته، وبسبب صعوبة الامتحان الذي تعده الرئيس الجديد لمجلس النظارة العلمية الشيخ (أحمد بيرم) - رفعا لمستوى شهادة التطويح - لم ينجح في هذه الدورة طالبا أصبح لهم شأن بعد ذلك في الإدارة والتعليم والقضاء³. وهكذا تتبى لنا أولى سمات التفوق والنبوغ والعبقرية في شخصية ابن باديس المعرفية والعلمية. ويتجلى نبوغه وتفوقه في أنه استطاع اختصار مراحل الدراسة التي تستلزم قضاء الطالب سبع سنوات كاملة - حسب البرامج المقررة - إلى ثلاث سنوات فحسب⁴.

وقد كان ابن باديس متبرّما من أساليب المفسّرين، واختلافهم، فذكر ذلك لشيخه ((محمد النخلي)) فيما يجده من التبرّم والقلق، فقال له: "اجعل ذهنك مصفاة لهذه الأساليب المعقّدة، وهذه الأقوال المختلفة، وهذه الآراء المضطربة، يسقط الساقط ويبقى الصحيح، وتستريح... فوالله [يقول ابن باديس] لقد فتح بهذه الكلمة القليلة عن ذهني آفاقا واسعة لا عهد له بها"⁵، وما دعاه لأن يسأل شيخه النخلي هو ما وجد فيه من لين، يلاءم طبعه وتطلّعه.

¹ - كان مستوى جامع الزيتونة عاليا بعلو مستوى أضرابها في القاهرة ومكة وفاس، وفي الزيتونة كانت الحضارة الإسلامية والثقافة العربية ما تزالان زاهيتين، ولم تستطع الحماية الفرنسية التي أعلنت في 1881م أن تغو الكثير من طبيعة المؤسسة أو تؤثر في استقلالها. (ينظر: أندري ديرليك، عبد الحميد ابن باديس مفكر الإصلاح وزعيم القومية الجزائرية، تر: مازن مطبقاني، عالم الأفكار، الجزائر، (د، ط)، (د، س، ط)، ص 153).

² - ينظر: تركي رابح، من أعلام الإصلاح والتربية في الجزائر، الشيخ عبد الحميد ابن باديس ص 21.

³ - ينظر: مجلة الهداية، تونس، عدد: 150، جوان/أوت 2002، ص 61-62. و الهداية، السنة 28، عدد: 154، مارس/أفريل، 2003، ص 28.

⁴ - ينظر: محمد صالح الجابري، العلامة عبد الحميد ابن باديس في تونس، مجلة الفكر، تونس، السنة: 26، عدد: 3، ديسمبر 1980، ص 51، 53.

⁵ - ينظر: عمار الطالبي، ابن باديس حياته و آثاره، 01/78.

وهناك في الزيتونة تعرّف على كبار العلماء، وأخذ عنهم أساليب البحث في التاريخ والحياة والاجتماع، وكان لكل واحد من هؤلاء تأثيره الخاص في جوانب من شخصيته. ومن لذين تأثر بهم ابن باديس الشيخ محمد النخلي، حيث وجد فيه ميّله إلى الاجتهاد واستعمال العقل¹ فيما يقتضيه، ولكن لم تكن هذه العلاقة علاقة تابع بمتبوع، فما لبث أن شارك في محاولة إصلاح التعليم بالزيتونة، عندما بعث باقتراح إلى لجنة وضع مناهج الإصلاح التي شكّلها الباي سنة 1931م².

ويمكن للباحث أن يرصد عددا من الظواهر التي كانت ذات أثر واضح على الحياة الفكرية والثقافية في تونس، والتي امتدّ أثرها إلى الجامع الأعظم، ومن ثمّ أثرت في ابن باديس. ومنها:

الحركة الإصلاحية في تونس، بتأثير حركة ((جمال الدين الأفغاني)) وتلامذته، وكانت ترمي إلى تخليص الفكر الديني من الجمود والركود، وكذا دور الصحافة³، وتأثيرها في الحياة السياسية والثقافية. وكان تأثير مجلة (المنار) المصرية (1896م) في تونس كبيرا. ثم تأثير مدرسة المنار التي ظهرت في الشرق، وقد بدأها (جمال الدين الأفغاني)، وأكملها تلميذه ((محمد عبده))، وأتمّها ((محمد رشيد رضا))، وتجسّدت في زيارة الشيخ محمد عبده⁴ إلى تونس سنتي (1302هـ/1884م) و(1321هـ/1903م).

¹ - ينظر: عبد القادر فضيل، محمد الصالح رمضان، إمام الجزائر عبد الحميد ابن باديس، ص 34.

² - ينظر: عمار الطالبي، ابن باديس حياته وآثاره، 111/01.

³ - بعد هذا الزمن بقليل نشأت في الجزائر جريدة (الجزائر) التي أصدرها الفنان عمر راسم سنة 1908م. ثم جريدة (الحق) سنة 1911م. ثم جريدة (الفاروق) سنة 1914م. وهذه الأخيرة متأثرة بحركة الإصلاح لمدرسة المنار. (ينظر: عمار الطالبي، ابن باديس حياته وآثاره، 55/01).

⁴ - ولد الشيخ محمد عبده حسن خير الله، في قرية (محلة نصر) في سنة (1266هـ/1849م) تلقى تعليمه الأولي للقراءة والكتابة، وحفظ القرآن بالقرية، وبدأ ذلك وهو في السابعة من عمره، ثم ذهب إلى (الجامع الأحمدى) بطنطا ليحضر هناك دروس تجويد القرآن الكريم، وبدأ في سنة (1281هـ/1864م) يتلقى أولى دروسه الأزهرية، ولكن أساليب التدريس العقيمة قد صنته عن قبول الدروس فعاد إلى قريته. توفي سنة (1323هـ/1905م). (ينظر: محمد عمارة، المنهج الإصلاحى للإمام محمد عبده، دار السلام، القاهرة، مصر، ط01، 2009، ص12).

هكذا كان حال البيئة التونسية عامّة، وحال الزيتونة خاصّة عندما انتسب لها الشيخ، ولا يمكن أبداً - والحال هذه - ألا يكون هناك تأثير من نوع ما على فكر عبد الحميد ابن باديس.

عوامل النبوغ في حياة ابن باديس:

غايتنا هنا هي وضع أيدينا على عوامل النبوغ والعبقرية والعظمة في شخص الإمام ابن باديس، مشيرين إلى درجات التطور والتقدم التي حدثت في مراحل حياته، ونحن في كل هذا نستفيد مما كتبه الشيخ عن نفسه، وما كتبه عنه تلامذته، وقبل هذا وذاك فنحن نحتكم إلى أعماله التي بين أيدينا، وإلى عصر الشيخ الحافل بالأحداث الفكرية والعملية، وبهذا فإننا نضيف عوامل نراها جديدة، حدّدت وبدرجة مهمّة مسار حياته. وأما عوامل تكوين شخصيته فإنها تتسلسل مع تطور حياته نفسها، ونستطيع حصرها في العوامل الآتية:

أولاً: فترة الصلابة التي لم يُترك فيها للظروف وحدها لتتولّى تنشئته، وإنما كفلته عائلته، وخصوصاً والده الذي رباه على القرآن، وأحضر له خيرة المرين لتعليمه وتنقيفه. ويرى ابن باديس أن "البيت هو المدرسة الأولى، والمصنع الأصلي لتكوين الرجال"¹.

ثانياً: الشعب الجزائري، وما ينطوي عليه من أصول الكمال، واستعدادات عظيمة للخير حيث "إن الطينة الجزائرية طينة علم وذكاء، إذا وانتها الظروف"². وهي ذات نسب عريق في المحامد والفضائل.

ثالثاً: تأثير الحركة الإصلاحية في الشرق، عن طريق المجلّات والجرائد التي كانت تدخل الجزائر خفية وعلناً، وتحمل في ثناياها مبادئ الدعوة الإصلاحية التي أطلقتها مدرسة المنار مثل جريدة (العروة الوثقى)³.

¹ - ينظر: عمار الطالبي، ابن باديس حياته و آثاره، 201/04 - 202.

² - المصدر نفسه، 152/04

³ - ينظر: محمد ناصر، الصحف العربية الجزائرية من 1847 - 1939م، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1980، ص12.

رابعاً: الحراك الثقافي والسياسي في تونس، يقول ابن باديس: «أنا شخصياً أُصرح بأن كرايس البشير صفر الصغيرة الحجم، الغزيرة العلم، هي التي كان لها الفضل في اطلاعي على تاريخ أمتي وقومي، والتي زرعت في صدري هذه الروح التي انتهت بي اليوم لأن أكون جندياً من جنود الجزائر»¹.

خامساً: بيئة الدراسة وتأثير المربين الذين نوا استعداه، وتعهدّ دوه بالتوجيه والتكوين، وهذا ما يدركه ويذكره في شيخين من شيوخه، فأما الأول فهو الشيخ (حمدان لونيبي) الذي غرس في نفسه مبدأ العلم لأجل العلم، ولأجل الوطن². وأما الثاني فهو الشيخ (محمد النخلي القيرواني)³، والذي قّم له رؤية ثاقبة، وفتح له آفاقاً واعدة⁴ إلى إعمال الرأي.

عقيدة عبد الحميد ابن باديس ومذهبه:

على الرغم من وجود عديد الفرق الصوفية في الجزائر، وعدد من الشيوخ الذين يرون تلامذتهم على طريقة المتكلمين في العقائد الإسلامية في تونس؛ إلا أن الشيخ ابن باديس كان ينكر بعلمه وذوقه ما كان يبني عليه مشايخه من تربية النشء على هذه الطرق، كما أنكر ضلال العقائد، وبدع العبادات، ومسحة التقليد التي كانت مستحكمة هنا وهناك.

وعلى الرغم من كل هذا فقد اختار طريق الشارع الحكيم في تعليم العقائد في التوحيد، المبنية على مراعاة الفطر الإنسانية السليمة⁵، البعيدة عن نظر الفلاسفة ومناهج المتكلمين، وقد نهج طريق القرآن في الاستدلال، وأساليبه في الردّ والحجاج، ذلك المنهج الذي يتلاءم مع الفطر الإنسانية، فتستجيب له وتطمئن إليه.

¹ - الشهاب، ج:05، مج:13، جمادي الأولى 1356هـ، جويلية 1937م، ص 225-228. وينظر: عمار عمار الطالب، ابن باديس حياته وآثاره، 327/04.

² - ينظر: عمار الطالب، ابن باديس حياته وآثاره، 77/01.

³ - محمد النخلي (1862-1924م)، ولد بالقيروان، وتوفي بتونس، شاعر وفقه، من أعلام مدرّسي جامع الزيتونة، تميّز بنظرته الإصلاحية، وتأثر بأراء جمال الدين الأفغاني و محمد عبده. (ينظر: محمد صالح الجابري، العلامة عبد الحميد ابن باديس في تونس، مجلّة الفكر، ص 53).

⁴ - ينظر: عمار الطالب، ابن باديس حياته وآثاره، 78/01.

⁵ - من مقمّة العقائد الإسلامية من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، للأستاذ الإمام عبد الحميد ابن باديس، تع: محمد الصالح رمضان، الشركة الجزائرية مرآة بوداود، الجزائر، ط03، 1981، ص 16.

يقول ابن باديس -مبرزاً طريقة سلف الأمة في تثبيت العقائد في نفوس المؤمنين-: " نثبت له تعالى ما أثبتته لنفسه، على لسان رسوله، من ذاته، وصفاته، وأسمائه وأفعاله، وننتهي عند ذلك ولا نزيد عليه، وننزهه في ذلك عن مماثلة أو مشابهة شيء من مخلوقاته"¹.

ويقول - مفنداً عقيدة التواكل التي نادى بها بعض المتصوفة في عصره-: " لا يحتج بالقدر في الذنوب لأن حجة الله قائمة على الخلق بالتمكّن والاختيار والدلالة الفطرية والدلالة الشرعية"². ويقول - مبرزاً دور العقل في الفهم والإدراك - : "يجب على المؤمن مع تصديقه وجزمه أن ينظر في آيات الله، ويستعمل عقله للفهم"³.

ويظهر من فتاويه وتفسيره وكتاباته، أنه يسلك طريقة المجتهدين في الاستدلال والترجيح والمناقشة والردّ، وهذا ما ظهر عند ربه على شيخه محمد الطاهر ابن عاشور، ولكن ذلك لا يمنع كونه ينتمي إلى مذهب الإمام مالك بن أنس⁴؛ وخاصة وهو يقرّر على طلبته كتاب ((العواصم من القواصم)) للقاضي المالكي ابن العربي، يقول: " فليتأمل المسلمون - وخصوصاً المنتسبين إلى مذهب مالك- في فقه هذا الإمام العظيم، ووقوفه عند حدود الله وليحذروا من عاقبة المتزيّدين المتغالين"⁵.

ولم يجمد على المنقول في كتب المتأخرين فقط، ولم يتفوق داخل المذهب، وإنما وسّع مداركه، وأجال النظر، وأفتى بغير المشهور في المذهب، حيث كان يقرّر على طلبته كتاب ((بداية المجتهد ونهاية المقتصد)) للعلامة ابن رشد الحفيد، الذي يعدّ من أنفس ما كتب في الفقه الإسلامي المقارن دقّة علمية وموضوعية⁶، ويظهر من مسلكه أنه كان ينظر إلى جميع المدارس الاجتهادية بعين الإنصاف، ويجتهد في الاستفادة منها جميعاً.

1 - عبد الحميد ابن باديس، العقائد الإسلامية، ص 73.

2 - المرجع نفسه، ص 95-96.

3 - المرجع نفسه، ص 38.

4 - ينظر: أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط01، 1998، 21/07.

5 - مجالس التذكير، 433/01.

6 - محمد الدراجي، الاختلاف الفقهي ووحدة الأمة الإسلامية عند ابن باديس تعدد المسار ووحدة المصير، مجلة الوعي، دار الوعي، الجزائر، عدد:01، جويلية، 2010، ص 60.

ابن باديس ومرحلة جديدة في الجزائر:

وفي عام 1912م عاد من تونس ليهتم بالتدريس، لكنه ما لبث أن غادر الجزائر متوجّها إلى الحجاز لأداء فريضة الحجّ وفي المدينة النبوية تعرّف على البشير الإبراهيمي، ثم عاد إلى الجزائر ليبدأ مرحلة جديدة لتفسير القرآن العظيم في رحاب (الجامع الأخضر)، يقول: "لما قفلنا من الحجاز وحلّلنا بقسنطينة عام 132¹ وعزمنا على القيام بالتدريس...أحدثنا تغييرا في أساليب التعليم، وأخذنا نحثّ على تعلّم جميع العلوم باللسان العربي والفرنسي، ونحبّ الناس في فهم القرآن وندعو الطلبة إلى الفكر والنظر"².

وبهذه الجهود العلمية هيأ النفوس وأعدّها للثورة لاحقا، لأن شغله الشاغل كان تربية النشء على قيم الإسلام الصحيحة، وعلى قيم العصر والتحضّر، يقول: "كن عصريا في فكرك وفي عملك وفي تجارتك، وفي صناعتك وفي فلاحتك وفي تمنّك ورقّك...احذر من التوحّش فإن المتوحّش في عصر المدنية محكوم عليه طبيعيا بالتناقض ثم الفناء...احذر من التعصّب الجنسي الممقوت فإنه أكبر علامة من علامات الهمجية والانحطاط"³. فكان الحاضر بالنسبة إليه كما هو الماضي والمستقبل زمن واحد.

وفاة الشيخ عبد الحميد ابن باديس:

كان الاستعمار على علم بمرض ابن باديس، فقد جاء في تقرير الشرطة السرية، أن الشيخ عبد الحميد ابن باديس رئيس جمعية العلماء المصلحين الجزائريين الذي كانت

¹ - ومن حالاته المتعدّدة التي اتّخذت أبعادا فكرية، قام مرة أخرى برحلتين إلى فرنسا اتّخذتا أبعادا سياسية، فأما الأولى فكانت في 1355هـ/ 1936م، مع وفد المؤتمر الإسلامي الجزائري للمطالبة ببعض الحقوق كالسماح بفتح المدارس العربية، والاحتكام إلى القضاء الإسلامي وغيرها. وأما الرحلة الثانية فكانت سنة 1357هـ/ 1938م ضمن وفد جديد برئاسة فرحات عباس للإصرار والمطالبة بحقوق الجزائريين المشروعة. (ينظر: الشهاب الجزء: 7. م: 12 أكتوبر 1936). وفي هذه الفترة كانت جمعية العلماء المسلمين الجزائريين التي تأسست في 05 ماي 1932م، تقوم بنشاط صحفي حثيث، فتأسست جريدة المنتقد في 02 جويلية 1925م، ثم الشهاب في 1343هـ، وبعد الشهاب تأسست صحيفة السنّة سنة 1933م، ثم خلفتها جريدة الشريعة في جويلية 1933م، ثم خلفتها الصراط في سبتمبر 1933م، ثم خلفتهم جميعا جريدة البصائر في ديسمبر 1935م. ثم توقفت وعادت مرة أخرى للظهور سنة 1947م، واستمرت إلى أن توقّفت أثناء الثورة.

² - السنة الأولى، عدد: 03، 1351هـ 1932م، ص01. وينظر: عمار الطالبي، ابن باديس حياته وآثاره، 27/03.

³ - عمار الطالبي، ابن باديس حياته وآثاره، 177-178/03.

صحته متدهورة وسيئة للغاية منذ شهر قد توفي... وشيئت جنازته في اليوم التالي، في وسط جموع غفيرة تعدّ بالآلاف من سكان المدينة، ومن الذين جاؤوا من مختلف أنحاء القطر¹.

ويذكر الإبراهيمي أنه بعد استقراره في المنفى بأسبوع، تلقى الخبر بموت الشيخ عبد الحميد ابن باديس -رحمه الله- بداره في قسنطينة بسرطان في الأمعاء، كان يحسّ به من سنوات، ويمنعه انهماكه في التعليم وخدمة الشعب من التفكير فيه وعلاجه². وهكذا فاضت روحه الطيبة في الساعة الثانية والنصف بعد الزوال من يوم الثلاثاء 8 ربيع الأول 1359هـ، الموافق لـ 16 أبريل 1940م³، رحمك الله في الخالدين.

ثانياً: التفسير (مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير).

يتحدّث أحد تلامذة ابن باديس عن دروس التفسير فيقول: "هو درس عام، يحضره إلى جانب الطلبة جمهور كبير، ويقع يومياً بعد صلاة العشاء في الجامع الأخضر، ما عدا يوم العطلة الأسبوعية، تدوم حصّة الدرس ساعة واحدة في الغالب، أو تقلّ عنها تارة... ولم يكن يتاح الدوام على حضور هذا الدرس القيم، إلاّ للقلّة"⁴. وكان يراعي في تفسيره مقتضيات العصر فيقوم بتفسير "الألفاظ بأرجح معانيها اللغوية، وحمل التراكيب على أبلغ أساليبها البيانية، وربط الآيات بوجوه المناسبات، معتمدين في ذلك [يقول ابن باديس] على

¹ - ينظر: بو الصفصاف عبد الكريم، صدى وفاة ابن باديس في التقارير الفرنسية والصحافة الأهلية عام 1940، مجلة الأصالة، الجزائر، السنة: 08، عدد: 68-69، أبريل/ماي 1979، ص47.

² - ينظر: أحمد طالب الإبراهيمي، آثار الإمام البشير الإبراهيمي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط01، 1997، 284/05. وينظر: التجربة الدعوية للشيخ عبد الحميد ابن باديس، مركز البحوث والدراسات، الرياض، السعودية، 1435هـ، ص52.

³ - ينظر: محمد الدراجي، الشيخ عبد الحميد ابن باديس السلفية والتجديد، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، 2012، ص27. و ينظر: عمار الطالب، ابن باديس حياته و آثاره، 94-95/01. وينظر: التجربة الدعوية للشيخ عبد الحميد ابن باديس، ص52.

⁴ - علي مرحوم، لمحات من حياة الشيخ ابن باديس، مجلة الأصالة، الجزائر، السنة: 04، عدد: 24، مارس/أفريل 1975، ص96-97.

صحيح المنقول، وسديد المعقول، مما جلاه أئمة السلف المتقدمون، أو غاص عليه علماء الخلف المتأخرون"¹.

وأما أسلوبه وطريقته في التفسير، فقد كان "يستهل درس التفسير بما كان يستهل به النبي ﷺ خطبه (أما بعد فإن أحسن الحديث كتاب الله، وخير الهدي هدي محمد ﷺ)"².

وكان تفسيره للقرآن الكريم دعوة إلى المسلمين إلى الأخذ بأسباب التطور والتمدن، ويرجع ذلك إلى اهتمام ابن باديس بالربط بين معاني القرآن والحياة المعاصرة، ويمكن أن نسمي ذلك توليد المعاني من القرآن، لكي تناسب دعوته إلى النهضة والأخذ بأسباب الحياة... فتفسيره حثّ على العمل والنهوض، والاستعداد للتقّم³. والتجديد في منهجه التفسيري ضرورة فرضها الواقع، وأملتها الظروف، حيث يعني معالجة ما تعيشه الأمة الجزائرية والإسلامية على السواء من أسقام وعلل، في ضوء ما يُستلهم من خطاب الله تعالى للبشرية، فكانت مجالس التذكير دعوة صادقة إلى بعث الأمة الجزائرية، وإلى تفسير جديد للقرآن في أساليبه وفي معانيه.

وكان ينشر البعض من تلك الدروس كافتتاحيات لمجلة (الشهاب) بعد صدورها في شهر فبراير عام 1927م، ويعنى بتفسير آيات قرآنية مختارة.. يحللها تحليلًا يتدفق والسنن الكونية والعمرائية والبشرية، و إلى ما في خلق هذا الكون من بديع الصنع والإيجاد. وقد حرص ابن باديس على أن يكون تفسيره واضحًا كل الوضوح، يشرح ألفاظ الآية، ثم يعرج إلى معناها العام ... فلم يكن يعتسف في تأويل آيات الكتاب، ولم يكن يغرق في التفاصيل؛ حتى تضيع الحكم والمقاصد، والأصول العامة التي توحىها هداية القرآن، بل كان التفسير يحقق أهدافه العلمية والتربوية والاجتماعية"⁴.

ولعبد الحميد ابن باديس - كما يرى البشير الإبراهيمي - "ذوق خاص في فهم القرآن كأنه حاسة سادسة خصّ بها، يرفده بعد الذكاء المشرق والقريحة الوقّادة، والبصيرة النافذة، بيان

¹ - مجالس التذكير، 58/01.

² - ينظر: علي مرحوم، لمحات من حياة الشيخ عبد الحميد ابن باديس، ص 97.

³ - ينظر: أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، 20/07.

⁴ - بهي الدين سالم، ابن باديس فارس الإصلاح والتنوير، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط01، 1999، ص 85،

ناصر واطّلاع واسع، وذرع فسيح في العلوم النفسية والكونية، وباع مديد في علم الاجتماع، ورأي سديد في عوارضه وأمراضه¹.

ولم يكن الشيخ يدون تفسيره إلاّ ما ينشره في افتتاحيات مجلة (الشهاب) تحت عنوان ((مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير))، ثم جمعت بعد وفاته ونشرت، وإنه لمن "دواعي الأسف أنه لم ينتدب من مستمعي هذه الدروس من يقبّدها بالكتابة، ولو وجد من يفعل ذلك لربحت هذه الأمة ذخرا لا يقوم بمال، ولاضطلع هذا الجيل بعمل يباهي به جميع الأجيال، ولتمخض لنا ربع قرن عن تفسير يكون حجة هذا القرن على القرون الآتية، ومن قرأ تلك النماذج القليلة المنشورة في (الشهاب) باسم (مجالس التذكير) علم أي علم ضاع، وأي كنز غطّي عليه الإهمال"².

مصادره في التفسير:

زيادة على معارفه المتنوعة، وتبحره في العلوم الكونية والاجتماعية والتاريخية، كما يحكي ذلك عنه محمد البشير الإبراهيمي، وكما تؤكد المصادر المتنوعة التي قرأها، فقد كان في تفسيره للقرآن الكريم يستعين على عمد بالتفسير النقلية والعقلية، فهو يقّر ذلك بنفسه بمناسبة افتتاح دروس التفسير عندما يقول: "وعمدتنا فيما نرجع إليه من كتب الأئمة تفسير ابن جرير الطبري الذي يمتاز بالتفسير النقلية... وتفسير الكشاف الذي يمتاز بذوقه البياني في الأسلوب القرآني... وتفسير أبي حيان الأندلسي الذي يمتاز بتحقيقاته النحوية واللغوية وتوجيهه للقراءات... وتفسير الرازي الذي يمتاز ببحوثه في العلوم الكونية مما يتعلق بالجماد والنبات والحيوان والإنسان إلى غير هذا"³.

ومن ينظر في المصادر التي اعتمدها ابن باديس يجدها طائفة من أصول النقل والعقل، واللغة والبلاغة، وهي تشكّل في كليتها - أسس التفسير الصحيح.

¹ - ينظر: محمد الدراجي، الشيخ عبد الحميد ابن باديس السلفية والتجديد، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، (د، ط) 2012، ص 37.

² - ينظر: التجربة الدعوية للشيخ عبد الحميد ابن باديس ص 63-64. وينظر: ابن باديس حياته وآثاره...

³ - مجالس التذكير، 93/01.

وقد استفاد كثيرا من المنهج النقدي وتصحيح قضايا التاريخ كما عرضه القاضي (أبو بكر بن العربي) في كتابه (العواصم من القواسم)، بل لقد كان يقرره على تلاميذه؛ لما فيه من تصحيح لأحداث التاريخ ونقدها، ويبودو جليا كم كان يريد من تلامذته أن ينشأوا على التفكير والنقد والتدو، وهذا ما فعله من قبله أبو بكر بن العربي عندما "وجه بدوره نقدا لاذعا لحركة التعليم ومناهج العلم، ورمى الأندلسيين بالتقليد"¹.

وقد استمرت دروس التفسير من سنة 1913م حتى شهر جوان سنة 1938م، وختم الله على يديه تفسير القرآن العظيم واحتفلت الجزائر بهذا الختم احتفالا عظيما، لم تشهد الأمة مثله عظمة وتنظيما، وقام بعد ذلك أحد تلامذة الإمام وكاتبه والمؤتمن على أسراره السيد ((أحمد بوشمال)) بتجريدها من مجلة (الشهاب)، ونشرها كتابا مستقلا باسم ((مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير)) سنة 1948م، وقد حوت هذه الطبعة آيات مختارة من سورة الفرقان² فقط، ثم تلتها طبعات أخرى كاملة.

وعلى الرغم من تقادم الزمن عن آراء ابن باديس في التفسير؛ فإن هذا التقادم لم يزد لها إلا جنة، وهي كذلك لأن معينها هو القرآن الكريم.

¹ - عمار الطالبي، ابن باديس حياته وأثاره، 109/01.

² - ينظر: مقّمة تفسير ابن باديس، 31/01.

الفصل الأول

التفسير نشأته وتطوره أقسامه واتجاهاته.

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: نشأة التفسير وتطوره.

المبحث الثاني: أقسام التفسير.

المبحث الثالث: التفسير واتجاهاته في العصر الحديث.

الفصل الأول: التفسير نشأته وتطوره أقسامه واتجاهاته.

المبحث الأول: نشأة التفسير وتطوره.

القرآن الكريم وضرورة تفسيره:

يطلق التفسير في الاصطلاح العام على بيان معاني القرآن الكريم، وقد عرفه الكافي (ت 879هـ) بقوله: "وأما التفسير في العرف: فهو كشف معاني القرآن وبيان المراد، والمراد من معاني القرآن أعم سواء كانت معاني لغوية أو شرعية، وسواء كانت بالوضع أو بمعونة المقام وسوق الكلام وبقرائن الأحوال"¹.

وتفسير القرآن الكريم يختلف عن تفسير الكلام البشري لاعتبارات عديدة، وهو عسير لمن يتصدى له، يقول القاضي شمس الدين الخوي²: "أما عسره فظاهر من وجوه: أظهرها أنه كلام متكلم لم يصل الناس إلى مراده بالسماع منه، ولا إمكان للوصول إليه، بخلاف الأمثال والأشعار، فإن الإنسان يمكن علمه بمراد المتكلم بأن يسمع منه أو يسمع معنى سمع منه، أما القرآن فتفسيره على وجه القطع لا يعلم إلا بأن يسمع من الرسول عليه السلام، وذلك متعذر إلا في آيات قلائل، فالعلم بالمراد يستتبط بأمارات ودلائل، والحكمة فيه أن الله تعالى أراد أن يتفكر عباده في كتابه، فلم يأمر نبيه بالتنصيص على المراد"³.

وهذا لا يعني -قطعا- ألا تصدى لبيانه وتفسيره، فمن حيث كون القرآن معجزا فذلك "لا يخرج عن كونه عربيا جاريا على أساليب كلام العرب، ميسرا للفهم فيه عن الله ما أمر به ونهى، ولكن بشرط التربة في اللسان العربي، إذ لو خرج بالإعجاز عن إدراك العقول معانيه؛ لكان خطابهم به من تكليف ما لا يطاق... وعلى أي وجه فرض إعجازه؛ فذلك

¹ - الكافي، التيسير في قواعد علم التفسير، ص 21.

² - الخوي هو شمس الدين أحمد بن خليل بن سعادة الشافعي صاحب فخر الدين الرازي، الذي قرأ عليه العقليات، ولد سنة 628هـ، فقيها أستاذا في الطب والحكمة، و(خوي) مدينة في أذربيجان، توفي بالقاهرة سنة 686 هـ. (ينظر: ابن العماد، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، 183/05).

³ - بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ص 23-24.

غير مانع من الوصول إلى فهمه وتعقّب معانيه¹. ويجدر بنا أولاً، أن نبين حقيقة القرآن الكريم المراد تفسيره، ونتفهم طبيعته.

القرآن الكريم عهد جديد.

إن لفظ (القرآن) اسم مشتق من القراءة²، وهناك من رأى أنه اسم جامد، وهو اسم مؤنّ النصّ القرآني عن النصوص الأخرى المعروفة في تلك الفترة وأبرزها الشعر، فقد سمّي الفاصلة، والآية، والسورة، في مقابل ما كان يسميه العرب بيتاً، وقصيدة، وقافية، وشعراً.

"وتختلف لغة القرآن اختلافاً غير يسير عن لغة الشعراء، فهي تعرض صورة فذة لا يدانيها أثر لغوي في العربية على الإطلاق، ففي القرآن لأول مرة في تاريخ العربية ينكشف الستار عن عالم فكري تحت شعار التوحيد، لا تعدّ لغة الكهنة والعرّافين المسجوعة إلاّ نموذجاً واهياً له من حيث ظاهر وسائل الأسلوب، ومسالك المجاز في اللفظ والدلالة"³. وهكذا -ومن الناحية اللغوية- كان ظهور القرآن خلقاً للغة جديدة، ولأسلوب فريد.

وهذا الاختلاف والتمايز أحدث شكلاً جديداً من التعامل مع النصّ القرآني والشعر، فاصلاً بذلك بينه وبين ما كان سائداً عند العرب فصلاً واضحاً.

وقد سمّي القرآن الكريم (كتاباً) دلالة على ذلك، وهكذا فقد تحوّلت ثقافة العرب من مرحلة الشفوية إلى مرحلة الكتابة والتدوين⁴، هذا التحول لم يكن نتيجة لطبيعة الكتاب الكريم

¹ - الشاطبي، الموافقات، أو عنوان التعريف بأسرار التكليف، تع: عبد الله دراز، تح: محمد مراي، مؤسسة الرسالة، دمشق، سوريا، ط01، 2011، 292/03.

² - فيكون القرآن بمعنى القراءة، كما قال تعالى: ﴿ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ ﴾ [الإسراء:78]؛ أي: قراءة الفجر، وقوله: ﴿ فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ﴾ [القيامة:18]؛ أي: قراءته، وكذا في قول الشاعر حسان بن ثابت:

ضَحُوا بِأَشْطِ غَوَانِ السُّجُودِ بِهِ * قَطَعُ اللَّيْلَ تَسْبِيحًا وَقَرَأْنَا؛ أي قراءة. (ينظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنه من السنة وآي القرآن، تح: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط01، 2006، 24/01).

³ - يوهان فك، العربية دراسات في اللغة واللهجات والأساليب، تر: عبد الحليم النجار، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، عدد: 1271، 2014، ص 4-5.

⁴ - ينظر: محمد بن أحمد جهلان، فعالية القراءة وإشكالية تحديد المعنى في النصّ القرآني، دار صفحات، دمشق، سوريا، ط01، 2008، ص 89.

نفسه- وإن كان ذلك على قدر من الأهمية عظيم- وإنما كان نتيجة لتفاعل الإنسان مع القرآن فكرا وسلوكا ووجدانا.

مراتب حقيقة القرآن الكريم.

من المهم في هذا المضمار تحديد وبيان مراتب وحقيقة القرآن الكريم، لما لها من أهمية بالغة في تصورنا له.

أولاً: مرتبة قيامه بذات الله تعالى، ويعبر عن القرآن في هذه المرتبة بأنه: الكلمات النفسية القديمة القائمة بذاته تعالى، وبأنه صفة التكلم القديمة القائمة بذاته تعالى، باعتبار تعلقها بالكلمات النفسية القديمة القائمة بذاته تعالى، من أول سورة في القرآن إلى آخر سورة فيه.

ثانياً: مرتبة النطق الحسي، ويعبر عنه في هذه المرتبة بأنه: الألفاظ المتعبد بنطقها وبسماعها، والقرآن في هذه المرتبة مقصود بقوله تعالى: ﴿لَا تُحْرِكُ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ

بِهِ﴾ [القيامة: 16]¹. وفي قوله ﷺ لابن مسعود: (اقرأ عليّ) قال: (اقرأ عليك وعليك أنزل؟) قال: (إني أشتهي أن أسمع من غيري)². فما يقرأه المسلمون من القرآن، هو كلام

¹ - ((عن ابن عباس في قوله تعالى: ﴿لَا تُحْرِكُ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ﴾ قال: كان رسول الله ﷺ يعالج من التنزيل شدة، وكان مما يحرك شفتيه، فقال ابن عباس: فأنا أحركهما لكم كما كان رسول الله ﷺ يحركهما، وقال سعيد [ابن جبير] أنا أحركهما كما رأيت ابن عباس يحركهما -فحرك شفتيه- فأنزل الله تعالى: ﴿لَا تُحْرِكُ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ﴾ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ ﴿ قال جمع لك في صدرك وتقرأه، ﴿فَإِذَا قَرَأْتَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ﴾ قال فاستمع له وأنصت، ﴿ثُمَّ إِنْ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾ ثم إن علينا أن نقرأه، فكان رسول الله ﷺ بعد ذلك إذا أتاه جبريل استمع، فإذا انطلق جبريل قرأه النبي ﷺ كما قرأه)) (ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، تح: عبد العزيز بن عبد الله بن باز، دار المعرفة، بيروت، لبنان، كتاب بدء الوحي، حديث رقم (04)، 29/01).

² - البخاري، صحيح البخاري، حديث رقم (4582)، تح: مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، دمشق-بيروت، (د، ط)، (د، س، ط). وينظر: أحمد بن حنبل، المسند، حديث رقم (3606)، تح: أحمد محمد شاكر، دار الحديث القاهرة، مصر، ط01، 03/508، 1995. وينظر: أبو بكر عبد الله ابن أبي شيبة، المصنف، حديث رقم (30916)، تح: أبي محمد أسامة بن إبراهيم، دار الفاروق، القاهرة، مصر، ط01، 2008، 78/10.

الله، ودليل ذلك قوله ﷺ: ((ألا رجل يحملني إلى قومه لأبلاغ كلام ربي، فإن قریشا منعوني أن أبلاغ كلام ربي))¹. فالقرآن المتلو والمسموع، هو كلام الله عز وجل.

ثالثا: مرتبة الكتابة²، والمكتوب في المصحف قرآن حقيقة في الشرع والعرف واللغة، وهو كلام الله عز وجل كما علم من الدين بالضرورة، وهو القرآن الذي تجب صيانته وتعظيمه عن كل ما يخل به، وهو في هذه المرتبة المقصود بقوله تعالى: ﴿بَلَّ هُوَ قُرْءَانٌ مَّجِيدٌ

﴿n﴾ فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ ﴿﴾ [البروج: 21-22].

والمقصود في قوله ﷺ: ((لا تسافروا بالقرآن؛ فإنني لا آمن من أن يناله العدو))³.

رابعا: المرتبة الذهنية، المحفوظ في الذهن قرآن حقيقة، قال الله عز وجل: ﴿بَلَّ هُوَ عَايَةٌ يَبَيِّنُ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ﴾ [العنكبوت: 49]. والضمير عائد على الكتاب العزيز، وهو هنا المقصود في قوله ﷺ: ((وعرضت عليّ ذنوب أمّتي فلم أر ذنبا

¹ - رواه أبو داود كتاب السنة باب (20)، والترمذي في ثواب القرآن باب رقم (24)، وابن ماجه في المقامة باب (13). (ينظر: عبد الحليم ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، تح: محمد عبد القادر عطا، مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 01، 05، 1987/06).

² - في تحليل الخطاب الديني الحديث، ضمن مسار الأشكلة problématisation يقيم أركان تمييزا بين المستوى المتعالي كلياً للوحي، وبين المستوى المتجلي تاريخيا في لغة بشرية معيّنة، من خلال حروفها وأصواتها، ونحوها وصرفها، ويرى أركان أن المستوى الأول لا يمكن أن يصل إليه أي بشري ولا حتى الأنبياء لأنه يمثل (أم الكتاب)، أو (اللوح المحفوظ) عند الله فقط، وأما المستوى الثاني الذي تجلّى للبشر في الحياة الأرضية فهو ذو بعد تاريخي على الرغم من استلهامه المستوى الأول، وهو يتجسد في المصحف، أو في التوراة، أو في الإنجيل. (ينظر: محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، تر وتع: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط03، 2012، ص 22، 28).

³ - محي الدين بن شرف النووي، شرح صحيح مسلم، حديث رقم (1869)، تح: محمد محمد تامر، دار الفجر، القاهرة، مصر، ط02، 2010، 14/07. ورواه البخاري، تح: البغا، باب الجهاد، حديث رقم (2828). وفيه: (عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما: أن رسول الله ﷺ نهى أن يسافر بالقرآن إلى أرض العدو). ورواه النسائي في السنن الكبرى، حديث رقم (8006)، 07/274. وينظر: أبو عبيد القاسم بن سلام، فضائل القرآن ومعالمه وآدابه، تح: أحمد الخياطي، وزارة الأوقاف، المملكة المغربية، 01/295.

أعظم من سورة من القرآن أو آية، أوتيتها رجل ثم نسيها)¹. فالقرآن في هذه المرتبة هو قرآن حقيقة، وهو محفوظ في صدور المؤمنين. وكل هذه المراتب هي صورة واحدة للقرآن الكريم. وعلى هذا يكون تعريف القرآن الكريم هو: كلام الله المعجز، المنزل على النبي محمد ﷺ، باللفظ العربي، المكتوب في المصاحف، المتعد بتلاوته، المنقول بالتواتر، المبدوء بسورة الفاتحة، المختوم بسورة الناس². وبناء على هذا لا تسمى ترجمة القرآن قرآناً، وإنما هي تفسير للقرآن.

وقد نزل القرآن مفصلاً بينا ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَطْلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ﴾^ط تَنْزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾[فصلت:42]... وسماه هدى ونورا، وقطع منه بمعجز التأليف أطماع الكائدين، وأبانه بعجيب النظم عن حيل المتكلفين، وجعله مثلوا لا يمل على طول التلاوة، ومسموعا لا تمج الآذان، وغضاً لا يخلق على كثرة الرد، وعجيبا لا تتقضي عجائبه، ومفيدا لا تتقضي فوائده، وجمع الكثير من معانيه في القليل من لفظه³.

وقد نزل القرآن الكريم بلغة العرب⁴، فكانوا يفهمونه بالسليقة في الغالب الأعم، وهذا ما يذهب إليه ابن خلدون حيث يقول: "فاعلم أن القرآن نزل بلغة العرب، وعلى أساليب

¹ - أخرجه أبو داود والترمذي. وفي إسناده ضعف، وقد أخرج ابن أبي داود من وجه آخر مرسل نحوه، ولفظه (أعظم من حامل القرآن وتاركه) ومن طريق أبي العالية موقوفا (كنا نعد من أعظم الذنوب أن يتعلم الرجل القرآن ثم ينام عنه حتى ينساه) وإسناده جيد. (ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، كتاب: فضائل القرآن، 86/09).

² - وهبة الزحيلي، التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط10، 2009، 15/01. وينظر: عبد الغفور محمود، التفسير والمفسرون في ثوبه الجديد، دار السلام، القاهرة، مصر، ط01، 2007، ص 164-165. وينظر: محمد قبيسي، القرآن الكريم أضواء المعرفة على الشرق والغرب، مؤسسة الرحاب، بيروت، لبنان، ط01، 1996، ص 14. وللمتكلمين ورجال أصول الدين تعريف خاص بهم يقولون فيه: إنه صنعة التكلم القائمة بذاته تعالى، باعتبار تعلقه بالكلمات النفسية القديمة القائمة بذاته تعالى، وهذا التعريف هو الذي أنشأ المحنة التي عان منها الفكر الإسلامي في أيام المأمون الخليفة العباسي، والتي دارت حول قضية خلق القرآن. (ينظر: المرجع نفسه، ص 14).

³ - ينظر: ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، إشراف ومراجعة عبد الصبور شاهين، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة، مصر، ط01، 1989، ص 47-48.

⁴ - يرى الشاطبي أن القرآن ليس فيه كلمة أعجمية عند جماعة من الأصوليين، أو فيه ألفاظ أعجمية تكلمت بها العرب، وجاء القرآن على وفق ذلك؛ فوقع فيه المعرب الذي ليس من أصل كلامها. والقرآن نزل بلسان العرب على

بلاغتهم؛ فكانوا كلهم يفهمونه¹، ويعلمون معانيه في مفرداته وتراكيبه وكان يُنزل جملا جملا، وآيات آيات². وقد تأسست ورؤيته على ما توفر للمسلمين من فهم للقرآن الكريم، بلغة العرب في العصر النبوي، وما جاء بعد ذلك مع جيل الصحابة والتابعين.

وإن التحقيق في الدواعي الموضوعية التي ستدفع لظهور الجهود التفسيرية الأولى، يستدعي استحضار الخصوصية التي واكبت نزول القرآن الكريم، وهنا يبرز عنصران في غاية الأهمية.

أولهما: هو أن اللغة العربية التي كانت متداولة بمكة لا تكفي لبيان كل ألفاظ القرآن الكريم، وهذا ما حصل مع ابن عباس الذي لم يكن يعرف كلمة (فاطر) الواردة في قوله تعالى: ﴿فَاطِرُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [فاطر:01]. حتى أتاه أعرابيان يختصمان في بئر فقال أحدهما: أنا فطرتها؛ أي ابتدأتها³. وهو ما دفع إلى اللجوء في بعض الحالات إلى القرآن نفسه لتفسير ما بدا غامضا.

الجملة، فطلب فهمه إنما يكون من هذا الطريق خاصة؛ لأن الله تعالى يقول: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ [يوسف:2] وقال: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ [الشعراء:195]. إلى غير ذلك مما يدل على أنه عربي، ولسان العرب، لا أنه أعجمي ولا بلسان العجم، فمن أراد تفهّمه؛ فمن جهة لسان العرب يفهم، ولا سبيل إلى تطلب فهمه من غير هذه الجهة". (الموافقات، 383/02). وينظر: الشافعي، الرسالة، تح: أحمد محمد شاكر، مطبعة مصطفى الحلبي، القاهرة، مصر، ط1، 1938 ص 42.

¹ - يرى الذهبي أن ابن خلدون قد جانب الصواب، في زعمه أن العرب كانت كلها تفهم القرآن وتعلم معانيه، وفي هذا يقول: (كما كان طبيعيا أن يفهم أصحاب النبي ﷺ القرآن في جملته، أي بالنسبة لظاهره وأحكامه، وأما فهمه تفصيلا، ومعرفة دقائق باطنه؛ بحيث لا يغيب عنهم شاردة ولا واردة، فهذا غير ميسور لهم بمجرد معرفتهم للغة القرآن). (ينظر: التفسير والمفسرون، مكتبة وهبة، القاهرة، مصر، (د، ط)، (د، س، ط) 28/01).

² - عبد الرحمن ابن خلدون، المقدمة (مقدمة الكتاب المسّمى: كتاب العبر وديوان المبتدأ والخير في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر)، تح: عبد الله محمد الدرويش، فصل التفسير، دار يعرب، دمشق، سوريا، ط1، 2004، 02/174.

³ - السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، 113/02. وعن عكرمة عن ابن عباس أنه قال: كل القرآن أعلم إلا أربعا: غُسلين، وحنانا، والأواه، والرقيم. وكان هذا من قول ابن عباس في وقت، ثم علم ذلك بعد. (ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص 93).

ثانيهما: وهو الأهم، ويتعلق بنشأة الجهود التفسيرية الأولى، وعلاقتها بطبيعة المجتمع في تلك الفترة مع النبي ﷺ، وبعنايته الموصولة، وهو أن هم الصحابة رضوان الله عليهم كان منصباً على العمل بالأساس¹، يحدوهم في ذلك قوله تعالى: ﴿ وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِّمَّن دَعَا إِلَى اللَّهِ وَعَمِلَ صَالِحًا وَقَالَ إِنَّنِي مِنَ الْمُسْلِمِينَ ﴾ [فصلت:33]. وهو حث واضح على أن يلتزم المؤمن بالدعوة إلى الله والعمل الصالح، وألا يكثر التساؤل فيما لا ينفع ولا يفيد. هذا الحرص الشديد على العمل، هو الذي يفسر توجيهات النبي ﷺ إلى أصحابه بضرورة الاقتصاد في السؤال، والحرص على العمل.

ومع الاقتصاد في السؤال، فإن صحابة النبي ﷺ كانوا يدركون معاني القرآني العامة، وتوجيهاته في المعاملات والأخلاق والآداب، وكذا حرص القرآن الكريم على تثبيت قيم الإيمان في نفوس المؤمنين، ومع هذا فإنهم كانوا حريصين أشد الحرص على معرفة الأحكام والفروض والعقائد، من قبل النبي ﷺ، وكذا ما غاب عن أفهامهم من أسرار القرآن وحكمه، فأخذوا يتعلمونه ويعملون بمقتضاه. وعلى هذا فإن الجهود التفسيرية الأولى كانت وثيقة الصلة بالحرص على العلم والعمل معا.

وقبل الكلام عن التفسير في عهد النبي ﷺ وصحابته -وفي عهد التابعين- ينبغي في هذا السياق، التمييز والفصل بين تاريخ علم التفسير، وتاريخ التفسير، الذي بدأ مع النبي ﷺ.

وبناء على هذا يمكن الحديث هنا عن ظهور التفسير القرآني بمعنيين: بمعنى ظهور العلم الذي يعنى بـ ((بيان المراد من كلام الله تعالى))، وبمعنى ظهور التفسير نفسه عند النبي ﷺ وصحابته والتابعين².

وهنا نشير أننا لا نبحث عن طبيعة علم التفسير في أصوله وضوابطه وطبقاته -فهذا مجال آخر- وإنما نبحث عن كل ما يقربنا إلى التفسير القرآني؛ من حيث نشأته وتطوره

¹ - ينظر: احمدية النيفر، مدرسة ابن عباس وتأثيرها في كتب التفسير، مجلة التفاهم، مسقط، عمان، عدد 45، 2014، ص40.

² - ينظر: فريدة زمرد، ظهور التفسير القرآني دراسة في المأثور وأسباب النزول، مجلة التفاهم، ص 13-14.

الفصل الأول: التفسير نشأته وتطوره، أقسامه واتجاهاته.

واتجاهاته، وذلك لنتلمس فيه السياقات التاريخية والثقافية التي أعطت للتفسير مشروعيته ووجوده، وأعطت له أهميته البالغة في توجيه حياة الناس بعد وفاة النبي ﷺ، وإلى اليوم.

أولاً: التفسير في عصر النبوة (فترة الوحي).

أنزل الله القرآن على سيدنا محمد ﷺ بلغة العرب، وعلى أساليبهم في كلامهم جريا على سنة الله تعالى في إرسال رسله، قال تعالى: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ ﴾ [إبراهيم:4]. كما أمر تعالى نبيه ببيانه للناس فقال: ﴿ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ﴾ [النحل:44].

وقد بنى رسول الله ﷺ القرآن للناس، بتوضيح أحكامه، وتبيين حلاله وحرامه، وتخصيص عامه، وتقييد مطلقه، وكان يفسر لهم ما أشكل عليهم من آياته وما إلى ذلك، فكان ﷺ بهذا هو أول المفسرين لكتاب الله تعالى، وفي عصره نشأ التفسير، سواء بما كان يبادر إلى بيانه في المسجد وغيره، أو بما كان يجيب به على ما يوجه إليه من أسئلة.

وقد اختلف العلماء في مقدار ما فسره النبي ﷺ، هل فسّر كل القرآن جملة وتفصيلا بألفاظه ومعانيه؟ أم أنه ﷺ لم يفسر كل القرآن، وذهب العلماء في ذلك فريقين:

الفريق الأول وأدلته:

ذهب ابن تيمية (ت 728هـ) وغيره إلى أن الرسول ﷺ قد بنى للصحابة كتاب الله كله، ألفاظه ومعانيه، على سبيل التفسير والبيان، لفظا لفظا، ومعنى معنى؛ انطلاقا من بعض آيات القرآن حيث يقول يجب أن يعلم أن النبي ﷺ بنى لأصحابه معاني القرآن، كما بنى لهم ألفاظه: فقوله تعالى: ﴿ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ﴾ [النحل:44]، يتناول هذا وهذا¹، فهو بلا شك - يعني ما يحتاج فيه إلى بيان.

¹ - ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، تع: أبو عبد الله الداني، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، (د، ط) 2013، ص 35.

ويقول أيضا: "فالعادة تمنع أن يقرأ قوم كتابا في فن من العلم -كالطب والحساب- ولا يستشرحوه؛ فكيف بكلام الله تعالى الذي هو عصمتهم، وبه نجاتهم"¹. وهو ما ذهب إليه تلميذه ابن القيم -رحمه الله- عندما قال: "فكما بلغ الرسول ألفاظ القرآن للأمة، بلغهم معانيه، بل كانت عنايته بتبليغ معانيه أعظم من مجرد تبليغ ألفاظه، ولهذا وصل العلم بمعانيه إلى من لم يصل إليه حفظ ألفاظه، والنقل لتلك المعاني أشد تواترا وأقوى اضطرارا، فإن حفظ المعنى أيسر من حفظ اللفظ، وكثير من الناس يعرف صورة المعنى ويحفظها، ولا يحفظ اللفظ، والذين نقلوا الدين عنه علموا مراده قطعاً؛ لما تلا عليهم من تلك الألفاظ"².

كما اعتمد هؤلاء على قول ابن مسعود: ((كان الرجل منا إذا تعلم عشر آيات لم يجاوزهن حتى يعرف معانيهن، والعمل بهن)). وهذا ما ذكره أيضا أبو عبد الرحمن السلمي³ حين قال: حدثنا الذين كانوا يقرئونا القرآن: أنهم كانوا يستقرئون من النبي ﷺ، فكانوا إذا تعلموا عشر آيات لم يجاوزوها حتى يتعلموا ما فيها من العلم والعمل، قالوا: فتعلمنا القرآن والعلم والعمل جميعاً⁴. ولهذا كان الرجل منهم يطول به الأمد لحفظ سورة من القرآن.

الفريق الثاني وأدلته:

وأما الفريق الثاني -وهم أكثر، ومن بينهم السيوطي- فقد ذهب إلى أنه ﷺ لم يفسر القرآن كلاً، فلم يثبت أبداً أنه فسّر القرآن لفظاً لفظاً وآية آية، وهذا ما يثبت المروري في كتب السنة والتاريخ والسيرة والتفسير وغيرها، ولا يمكن أن يقول به أحد⁵. ويرون أنه مما يدل على أن النبي ﷺ لم يفسر القرآن كلاً، وجود الخلاف بين الصحابة رضوان الله عليهم في

¹ - ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، ص 13. وينظر: الذهبي، التفسير والمفسرون، 40/01.

² - الصواعق المرسلّة على الجهمية والمعتلّة، تح: علي بن محمّد الدخيل، دار العاصمة، الرياض، السعودية، ط01، 2009، 236/02.

³ - هو عبد الله بن حبيب بن ربيعة الكوفي المقرئ، ولد في حياة النبي ﷺ، وتوفي سنة 72هـ. ولأبيه صحبة. (ينظر: ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، ص 11).

⁴ - أخرجه الطبري في تفسيره، وابن أبي شيبه في مصنفه، وقال أحمد شاکر: هذا إسناد صحيح متّصل. (فهد بن عبد الرحمن الرومي، بحوث في أصول التفسير ومناهجه، مكتبة التوبة، الرياض، السعودية، ص16.) و(ينظر: ابن تيمية، مقمّة في أصول التفسير، ص 11).

⁵ - خليل الكبيسي، علم التفسير أصوله وقواعده، مكتبة الصحابة، الشارقة، الإمارات العربية، ط01، 2007، ص17.

معنى بعض ألفاظ القرآن، وإن كان أكثره يعود إلى اختلاف التبع، ولو كان بين أيديهم تفسير كامل للقرآن لما اختلفوا¹.

وبرأيهم أن ما يبين أن القرآن الكريم لم يفسّر كلاًه - بالمعنى التفصيلي لمصطلح التفسير - هو أن ألفاظه واضحة جارية على اللسان العربي، فكان العربي يتلقاها بوضوح ويسر لأنها مما ألفها في كلامه².

ومما استندوا إليه، ما ذهب إليه ((الزركشي)) من أن القرآن العظيم ينقسم إلى ما هو بنّ بنفسه، بلفظ لا يحتاج إلى بيان منه ولا من غيره... وإلى ما ليس بنّ بنفسه فيحتاج إلى بيان³. كما استندوا إلى قوله: "ولم ينقل إلينا عنهم تفسير القرآن وتأويله بجملته"⁴.

كما اعتمدوا أيضاً على أقوال أئمة التفسير، ومنهم ((القرطبي)) الذي أنكر على من زعم أن التفسير موقوف على السماع لقوله تعالى: ﴿فَإِنْ تَنَزَّعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ [النساء:59]. ورأى أن المراد ليس ألا يتكلم أحد في القرآن إلا بما سمعه، فالصحابه -برأيهم- قد فسّروا القرآن واختلفوا في تفسيره، وليس كل ما قالوه سمعوه من النبي ﷺ، فقد دعا النبي ﷺ لابن عباس وقال: ((اللهم فقهه في الدين، وعلمه التأويل))⁵، فإن كان التأويل مسموعاً كالتنزيل -يقول القرطبي- فما فائدة تخصيصه بذلك⁶.

ويقول الحافظ ((ابن حبان البستي)): "ومن أعظم الدليل على أن الله جلّ وعلا لم يرد بقوله: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ القرآن كله: أن النبي ﷺ ترك من الكتاب متشابهاً

¹ - ينظر: عبد العزيز الباتلي، التفسير النبوي مقدمة تأصيلية مع دراسة حديثة لأحاديث التفسير النبوي الصريح، دار كنوز إشبيلية، الرياض، السعودية، ط01، 2011، ص 46.

² - المرجع نفسه، ص 45.

³ - ينظر: البرهان في علوم القرآن، ص 415، وما بعدها.

⁴ - المرجع نفسه، ص 23.

⁵ - الحاكم النيسابوري، المستدرک على الصحيحين، حديث رقم (1878/2280)، تح: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط02، 2002، 615/03.

⁶ - ينظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 58/01.

من الآي، وآيات ليس فيها أحكام، فلم يبين كيفيتها لأمتها، فلما فعل رسول الله ﷺ، دل ذلك على أن المراد من قوله ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ كان بعض القرآن لا الكل¹.

والواقع أن النبي ﷺ ما فسّر كل آية في القرآن الكريم، كما أنه لم ينهج منهجا واحدا في التفسير، وما ذلك إلا محافظة على ثراء القرآن وخلوده؛ إذ لو فسّر كل آية، ما كان بوسع أحد أن يخالف ذلك التفسير، ولحرم الخلف من خاصية الخلود والشمول في القرآن، ولحرموا من استعمال عقولهم واستغلال مواهبهم، إلا في نطاق ضيق، ولصار من الأمور المحتمومة: إما أن تتوقّف الأجيال عن العطاء المتجدد - فلا يبقى في مقدورها أن تضيف شيئا سوى ما ورثته من التفسير - وإما أن تضطرّ إلى تجاوز هذا الموروث مع الشعور بإثم هذا التجاوز².

ويقول محمد حسين في كتابه ((المبادئ العامة لتفسير القرآن الكريم)): «والحكمة في قلّة المروي عنه ﷺ في التفسير، أن الله أراد أن يتفكّر عباده في كتابه، فلم يأمر نبيه بالتنصيص على المراد في جميع آياته، ولو كان قد ثبت عنه ﷺ تفسير كل القرآن، أو أكثره، لما احتجنا إلى سواه»³.

و إذا كان النسخ قد مسّ كثيرا من الأحكام، بحسب السياق والظروف "أفليس من العدل أن نستنتج أن الشارع متشوّف باستمرار لتكفّ النصوص المنزلة مع الواقع الجديد؟ وإذا كان التكفّ بمعنى نسخ ذات النص مستحيلا بعد موت الرسول ﷺ؛ فإنه يبقى أمامنا تكفّ آخر، تكفّ في فهم النص، لكن ضمن الشروط الشرعية التي وضعها العلماء، وضمن حدود الدلالة، وما القياس والاستحسان، والاستصلاح، وسدّ الذرائع، والعمل بالفحوى، والمفهوم، والقواعد الشرعية التي يتخرّج عليها ما لا ينحصر من الصور الجزئية؛ إلا بعض صور التكفّ الذي نعنيه، والتي يمكن ربّما جميعا إلى النصوص بوجه من وجوه الردّ، في حدود مرسومة بإتقان من قبل علماء الأصول»⁴.

¹ - ينظر: عبد العزيز الباتلي، التفسير النبوي، ص 48.

² - ينظر: عبد الوهاب أبو صفية، دلالة السياق، ص 28.

³ - المرجع نفسه، ص 30.

⁴ - المرجع نفسه، ص 69-70.

وإذا كان النبي ﷺ لم يفسر القرآن كله، فلا يعني هذا أنه ما فسّر إلا قليلا منه، فهذا ممّا لا يتوافق مع الواقع، وفي هذا يقول الطبري: " فأما ما لا بد للعباد من علم تأويله، فقد بنّ لهم نبيهم ﷺ ببيان الله ذلك له بوحيه مع جبريل، وذلك هو المعنى الذي أمره الله ببيانه لهم... ولو كان تأويل الخبر عن رسول الله ﷺ - أنه كان لا يفسر من القرآن شيئا إلا آيا بعدد- هو ما يسبق إليه أوهام أهل الغباء من أنه لم يكن يفسر من القرآن إلا القليل من آيه، واليسير من حروفه، كان إنما أنزل إليه ﷺ الذكر ليترك للناس بيان ما أنزل إليهم، لا ليبيّن لهم ما أنزل إليهم"¹.

ومع علّة حديث عائشة² رضي الله عنها، فإن القول بأن النبي ﷺ لم يفسر إلا القليل من القرآن، قول بلا تحقيق؛ إذ إن تفسير الرسول ﷺ للقرآن كما يشمل أقواله، فإنه يشمل أفعاله، فالسنة كلّها بيان للقرآن، وفي هذا يقول الإمام الشافعي: " جميع السنّة شرح للقرآن"³.

وليس هذا " بمعنى تقديمها عليه واطّراح الكتاب، بل على أن ذلك المفسر في السنّة هو المراد في الكتاب؛ فكأن السنّة بمنزلة التفسير والشرح لمعاني أحكام الكتاب"⁴.
وقد اتخذ التفسير النبوي مظاهر وأشكالا مختلفة تدرجت عبر مستويات متعدّدة.

¹ - جامع البيان عن تأويل آي القرآن، 82/01-83.

² - حديث عائشة - رضي الله عنها- الذي استدّأوا به، حديث منكر غريب، من رواية جعفر بن محمد بن خالد بن الزبير بن العوام، قال فيه البخاري: لا يتابع في حديثه، وقال الحافظ أبو الفتح الأزدي: منكر الحديث..(أبو الفداء ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، تح: سامي بن محمد السّلامة، دار طيبة، الرياض، السعودية، ط02، 1999، 14/01).
وعلى فرض صحّته فقد حمّله أبو حيان على مغيبات القرآن وتفسيره لمجمّله ونحوه ممّا لا سبيل إليه إلا بتوقيف من الله تعالى. (البحر المحيط 119/01).

³ - الشافعي، الرسالة، ص35.

⁴ - الشاطبي، الموافقات، 368/04.

أنواع البيان النبوي للقرآن الكريم وصوره¹:

أولاً: مستوى البيان التبليغي العام:

وهو ما يمكن أن ندخله تحت طائفة البيان العام، ككيفية قراءة القرآن وتلاوته من قبل النبي ﷺ، وتعليمهم، وتزكيتهم، استلهاما من الآيات القرآنية التي أشارت إليه كقوله تعالى: ﴿يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ [آل عمران:164]. وفي هذا وما يدخل في نطاقه يقول ابن أبي حاتم: (إن الله عز وجل ابتعث محمداً رسوله ﷺ إلى الناس كافة، وأنزل عليه الكتاب تبيانا لكل شيء، وجعله موضع الإبانة عنه، فقال: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل:44]. وقال عز وجل: ﴿وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ﴾ [النحل:64]. فكان رسول الله ﷺ هو المبين عن الله عز وجل أمره، وعن كتابه معاني ما خوطب به الناس، وما أراد الله عز وجل به وعنى فيه، وما شرع من معاني دينه، وأحكامه، وفرائضه، وموجباته، وآدابه، ومندوبه، وسننه التي سنّها، وأحكامه التي حكم بها، وآثاره التي بثّها، فلبث ﷺ بمكة والمدينة ثلاثاً وعشرين سنة يقيم للناس معالم الدين، يفرض الفرائض، ويسنّ السنن، ويمضي الأحكام، ويحرّم الحرام، ويحلّ الحلال، ويقوم الناس على منهاج الحقّ بالقول والفعل، فلم يزل على ذلك حتى توفاه الله عز وجل، وقبضه إليه ﷺ². فهذه الأعمال هي التي استغرقت مسيرة الدعوة الإسلامية كلها مدة ثلاث وعشرين سنة.

ثانياً: مستوى البيان القولي أو اللفظي:

وهو قليل جداً إذا ما قورن بأنواع البيان الأخرى، بل أصل المرفوع منه في غاية القلة، وربما هو الذي أشارت إليه عائشة رضي اله عنها، بقولها: (ما كان رسول الله ﷺ يفسر من كتاب الله إلا آيا بعدد، علمه إياهن جبريل). ومن أشهر ما ذكرته المصادر في هذا

¹ - ينظر: الشافعي، الرسالة، باب كيف البيان، ص 21. وينظر: الشاطبي، الموافقات، 363/04.

² - أبو محمد بن أبي حاتم الرازي، مقدمة المعرفة لكتاب الجرح والتعديل، تح: عبد الرحمن بن يحيى اليماني، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 01، 1952، ص 02.

الشأن من تفسير نبوي: تفسير لفظ الظلم بالشرك، وهو من تخصيص العموم الوارد في قوله تعالى: ﴿ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ ﴾ [الأنعام:82]، فقد أخرج أحمد والشيخان وغيرهم عن ابن مسعود قال: لما نزلت هذه الآية شق ذلك على الناس وقالوا: يا رسول الله: فأينا لا يظلم نفسه؟ قال: إنه ليس الذي تعنون، ألم تسمعوا ما قال العبد الصالح: ﴿ يَبْنِي لَّا تُشْرِكُ بِاللَّهِ ۗ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ ﴾ [لقمان:13]، إنما هو الشرك¹. وكذلك تفسيره للفظ (الوسط) بالعدل²، وتفسيره (القوة) بالرمي، وتفسير العبادة بالدعاء³... وغيرها.

وأحيانا يأتي البيان النبوي للمعاني التي قد تشكل على الصحابة، فقد أخرج مسلم عن عدي بن حاتم رضي الله عنه قال: لما نزلت ﴿ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ۗ ﴾ [البقرة:187]. قلت يا رسول الله! إنني أجعل تحت وسادتي عقالين: عقالا أبيض وعقالا أسود. أعرف الليل من النهار. فقال رسول الله ﷺ: (إن وسادتك لعريض. إنما هو سواد الليل، وبياض النهار)⁴... وهكذا.

مستوى البيان الفعلي:

وهو التفسير العملي التطبيقي للآيات، وهو في الغالب متعلق بالأحكام، فقد كان ﷺ يبين ويفصل المجمل كقوله تعالى: ﴿ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ ﴾ [البقرة:43]. فلم يبين القرآن كيفيتها وأركانها وعدد ركعاتها، وفسرها رسول الله ﷺ بفعله وقال: (صلوا كما رأيتموني أصلي)⁵. كما بين ﷺ مقادير الزكاة وأوقاتها، وأحكامها بعد أن جاءت مجملة في القرآن. وبين

¹ - محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، رقم (4629) ص 1139.

² - المصدر نفسه، حديث رقم (4487)، ص 1100.

³ - رواه مسلم، (ينظر: البرهان في علوم القرآن، 421).

⁴ - محي الدين النووي، صحيح مسلم، حديث رقم (1090)، تع: محمد محمد تامر، دار الفجر، القاهرة، مصر،

1999، 216/04. وينظر: البخاري، حديث رقم (4509)، ص 1105.

⁵ - النووي، شرح صحيح مسلم، حديث رقم (674).

مناسك الحج، وقال: (لتأخذوا مناسككم، فإني لا أدري لعلّي لا أحجّ بعد حجّتي هذه)¹. وغير ذلك، وهذا المستوى من البيان يشكّل القسم الأكبر من التفسير النبوي، وذلك أن الناس حينئذ كانوا في حاجة إلى من يعلمهم دينهم في مستوى القول وفي مستوى العمل². وهكذا يتّضح أن وجوه بيان السنة للقرآن متعدّدة فمنها بيان المجمل، وتوضيح المشكل، وتخصيص العام، وتقييد المطلق، وتفسير الألفاظ المبهمة، وغير هذا بقوله أو بفعله أو بتقريره، وأن الرسول ﷺ لم يلتحق بالرفيق الأعلى إلاّ وفّر من القرآن كل ما يحتاج إليه الناس من الحلال والحرام، وما يحتاجون إليه في دينهم ودنياهم.

وأما غير ذلك من الأسرار القرآنية، وعلل الأحكام وحكمة التشريع، ووجوه الإعجاز ومسائله ونحو هذا، فقد أوكل أمرها إلى تطوّر العقل الإنساني، فمن غير الممكن على البشرية أن تفهم كمالات القرآن في كل نواحيه في عصر واحد، كما لم يبحث لغاته ونحوه وصرفه ووجوه البيان الممكنة، لعدم الحاجة إليه في عصره، لأنّ العربية القرآن الكريم كانت مفتاح فهمه، فتركها لهم ولمن بعدهم³ يأخذ منها أهل كل عصر ما تقتضيه حياتهم.

ثانياً: التفسير في عصر الصحابة

الصحابة هم الصفوة الذين اختارهم الله تعالى لصحبة نبيه ﷺ، وحيث لم نجد التفسير في القرآن ولا في السنّة، رجعنا في ذلك إلى أقوالهم، فإنهم أدركوا ذلك، لما شاهدوا من القرائن والأحوال التي اختصّوا بها⁴. وقد تفرّقوا في الأمصار فاتحين، وقضاة ومفتين... وهم خير المفسّرين لأنّ القرآن نزل بلغتهم، فينبغي الاحتكام إليهم فيما هو بلغتهم، ولأنّهم سألوا الرسول ﷺ عمّا أشكل عليهم، وأكثرهم حضروا الوحي وشهدوا وقائع التنزيل، فينبغي أن

¹ - المصدر نفسه، حديث رقم (1297)، 44/05.

² - ينظر: فريدة زمر، ظهور التفسير القرآني، ص 19. و خليل الكبيسي، علم التفسير ص 19.

وزيادة على هذا فقد تعرّض علماء أصول الفقه في مسائل السنّة النبوية إلى ما كان من أفعال رسول الله ﷺ جليلاً بما لا يدخل في التشريع، وما ذلك إلاّ لأنهم لم يهملوا ما كان من أحواله ﷺ أثراً من آثار أصل الخلق، لا دخل للتشريع والإرشاد فيه. (ينظر: محمد الطاهر ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، دار السلام، القاهرة، مصر، ط4، 2009، ص 31).

³ - ينظر: خليل الكبيسي، علم التفسير، ص 20-21.

⁴ - ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، 07/01.

الفصل الأول: التفسير نشأته وتطوره، أقسامه واتجاهاته.

ينتهي الأمر إليهم فيما يمكن أن يكونوا قد حضروه وشهدوا وقائعه، ولهم من الفهم التام، والعلم الصحيح ما ليس لسواهم¹. فحريّ أن يؤخذ بفهمهم وعلمهم.

وكان الصحابة في عهد النبي ﷺ يرجعون إليه في فهم ما يريدون فهمه من القرآن، ولم يستقلّوا في عهده بالاجتهاد، وبعد وفاته ﷺ شرعوا ببيان ما يحتاج إليه الناس، ولا سيما أن المجتمع الإسلامي قد تطوّر، ودخل الناس في دين الله أفواجا، واختلط العرب بغيرهم، واستجّبت أحداث لم تكن على عهد النبي ﷺ، فتصّى لها الصحابة رضوان الله عليهم بالتفسير والبيان.

وحين تعرض المصادر والمراجع لأبرز من اعتنى بالتفسير من كبار الصحابة، فإنها تذكر -لا محالة- الخلفاء الأربعة، وعبد الله بن عباس، وعبد الله بن مسعود، وأبي بن كعب، وأبا موسى الأشعري، وزيد بن ثابت، وعبد الله بن الزبير²، وتفصّل المصادر نفسها بعد ذلك فتحدّد أن كثرة الرواية عن عرف بالمفسّرين من الصحابة تنحصر في أربعة منهم وهم: ((عبد الله بن عباس))، ثم ((عبد الله بن مسعود))، ثم ((علي بن أبي طالب))، ثم ((أبي بن كعب))³، مبيّنة أن الذي بؤأهم لهذه المكانة، صفات أربع وهي:

أولا: الدراية باللغة العربية بمناحيها وأساليبها.

ثانيا: معرفة الحوادث التي نزلت فيها آيات القرآن الكريم، أو ما يعو عنه بأسباب النزول.

ثالثا: القدرة على الاجتهاد في الفهم، وتقدير ما وقع التوصل إليه بالاجتهاد.

¹ - ينظر: ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، 07/01. وعبد الغفور مصطفى جعفر، التفسير والمفسرون في ثوبه الجديد، ص 447.

² - ينظر: السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، (في طبقات المفسّرين) ص 2325.

ويقول ابن تيمية: "وأما التفسير فإن أعلم الناس به أهل مكة؛ لأنهم أصحاب ابن عباس؛ كمجاهد وعطاء بن أبي رباح... وكذلك أهل الكوفة من أصحاب عبد الله بن مسعود... وعلماء أهل المدينة في التفسير: مثل زيد بن أسلم الذي أخذ عنه مالك التفسير". (ينظر: ابن تيمية، مقمّة في أصول التفسير، ص 50).

³ - هو أبي بن كعب بن قيس بن بني النجار الأنصاري الخزرجي، كان من السابقين إلى الإسلام، من الأنصار، شهد العقبة وبدرا وما بعدهما، وهو أحد المشهورين بحفظ القرآن من الصحابة، وإقراءه، وقد قال فيه عمر ((أبي أقرؤنا)). (ينظر: أبو حيان الأندلسي، تفسير البحر المحيط، تح: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمّد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط01، 1993، 18/01).

رابعاً: مداومة مجالسة النبي ﷺ وكبار الصحابة، والتفرغ للتحصيل¹.

وما يلاحظ في هذا التصنيف أنه يعطي عنصري المعرفة والاجتهاد أهمية قصوى، فضلاً عن سائر الاعتبارات الأخرى، ذلك ما نجده في أكثر من رواية منسوبة لهذا الصحابي أو ذاك²، ممن كان معدوداً من كبار المفسرين، وفي تلك الروايات إعلاء من شأن مداركهم العقلية وتفاوتهم فيها.

وقد كانوا متفاوتين في فهم القرآن تبعاً لتفاوت الملكات العقلية، والاطلاع على الظروف والملابسات المحيطة بالقرآن، ومعرفة مفردات اللغة، فمنهم من كان واسع الاطلاع فيها، ملماً بغريبها، ومنهم دون ذلك، ومنهم من كان يلزم النبي ﷺ فيعرف من أسباب النزول ما لا يعرفه غيره³.

ولقد تحققت لكثير منهم أدوات الاستنباط والاجتهاد؛ من معرفة بأسرار اللغة وقوة الفهم وسعة الإدراك، ومعرفة عادات العرب، وغير ذلك مما هو ضروري، فمثلاً لا يفهم أحد ولا يستطيع أن يفسر آية النسيء؛ حيث يقول تعالى: ﴿إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ يُضَلُّ بِهِ الَّذِينَ كَفَرُوا يُحْلُونَهُ عَامًا وَيُخَرِّمُونَهُ عَامًا﴾ [التوبة:37]، إلا إذا كان عارفاً بعادة العرب في ذلك الزمن.

ومن بدهة القول إن الصحابة هم حملة أمانة التفسير النبوي، فيما حملوه إلى من بعدهم من علوم الشريعة، وإنهم مع ذلك لم يكونوا طبقة واحدة، وإنهم أعملوا رأيهم مع ما حفظوه عنه ﷺ، وفيما حفظوه كذلك؛ أي فيما اجتهدوا فيه، ولكن ضمن القواعد التي تعلموها منه مباشرة... وربما قد دونت بعض التفاسير من قبل بعض الصحابة، ولكن كان الأغلب في

¹ - ينظر: حميدة النيفر، مدرسة ابن عباس وتأثيرها في كتب التفسير، مجلة التفاهم، ص 42.

² - ومن أمثلة ذلك أنه لما نزل قوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ

لَكُمْ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ [المائدة:3]. فرح الصحابة رضي الله عنهم، وبكى سيدنا عمر، وقال: (ما بعد الكمال إلا

النقص) مستشعراً من الآية نعي النبي صلى الله عليه وسلم، وفعلاً لم يعيش النبي صلى الله عليه وسلم بعدها إلا واحداً وثمانين يوماً (عبد الغفور محمود، التفسير والمفسرون في ثوبه الجديد، ص 448).

³ - ينظر: الذهبي، التفسير والمفسرون، 30/01.

ذلك العصر الرواية والنقل بالمشافهة¹. غير أن الصحابي الذي أحرز قدرا كبيرا من الاتِّفاق؛ بسبب ما توفّر لديه من التحصيل والنظر والتسديد؛ بدعاء النبي ﷺ له²، يظل عبد الله بن عباس بن عبد المطلّب، فعن عكرمة مولى ابن عباس، عن ابن عباس في قوله تعالى: ﴿يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُتُوا بِالْعِلْمِ دَرَجَاتٍ﴾ [المجادلة:11]. قال: يرفع الله الذين أتوا العلم على الذين آمنوا درجات³، فأبي فهم عميق، وأبي تأويل هذا!

ونقول: بدأ التفسير في عهد الصحابة رضوان الله عليهم يتأسس كعلم، وكمدارسة، ويظهر هذا مع عبد الله بن عباس الذي دعا له النبي ﷺ، وقد كان أكثرهم تفسيرا، وذلك لتأخر الزمان به، واتّساع الرقعة الإسلامية مع اشتداد حاجتها إلى لتفسير، وتفرّغه لنشر الدعوة والعلم بلا شاغل من خلافة أو سياسة، وكان طلاب العلم يدخلون عليه فوجا فوجا، ففوج للقرآن والقراءات، وفوج للسؤال عن الحلال والحرام، وفوج للسؤال عن الفرائض والمواريث، وفوج للأغة والشعر والغريب من الكلام، وفوج للتفسير، وهو يجيب الجميع عمّا سألوه، ثم يزيدهم، وكان أحيانا يجعل لكل علم يوما. مات وسنّه إحدى وسبعون سنة⁴.

مصادر التفسير عند الصحابة:

أولا: القرآن الكريم.

ومن أمثلة تفسير الصحابة رضوان الله عليهم للقرآن الكريم بعضه ببعض؛ ما جاء عن ابن عباس في تفسيره لقوله تعالى: ﴿قَالُوا رَبَّنَا آمَنَّا أَتَيْنَنَا وَأَحْيَيْتَنَا أَتَيْنَنَا﴾ [غافر:11]. حيث قال: ((كنتم ترابا قبل أن يخلقكم فهذه ميتة، ثم أحياكم فخلقكم فهذه حياة، ثم يميتكم فترجعون إلى القبور فهذه ميتة أخرى، ثم يبعثكم يوم القيامة فهذه حياة، فهما ميتينتان

¹ - ينظر: عبد الوهاب أبو صفية، دلالة السياق، ص 34-35.

² - ينظر: السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ص 2327.

³ - أبو محمد الدارمي، كتاب المسند الجامع، حديث رقم (379)، تح: نبيل بن هاشم الغمري، دار البشائر الإسلامية، بيروت، لبنان، ط01، 2013، ص 167.

⁴ - ينظر: عبد الغفور محمود، التفسير والمفسرون في ثوبه الجديد، ص 464.

وحياتان))، فهو قوله: ﴿ كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴾ [البقرة:28]¹. ومثله أيضا ما ورد في تفسير متشابه القرآن². ومثله تفسير سيدنا علي رضي الله عنه الشهير، لقوله تعالى: ﴿ وَحَمَلُهُ وَفِصْلُهُ رَثْلُ ثَلْثُونَ شَهْرًا ۗ ﴾ [الأحقاف:15]³.

ثانيا: السنة النبوية.

وهي المصدر الثاني في التفسير النبوي، والمصدر الثاني في التشريع بعد القرآن الكريم، وهي التطبيق العملي لما جاء فيه، وهي الكاشفة لمعانية، والشارحة لألفاظه ومبانيه، ولذلك فقد تلقاها الصحابة -رضوان الله عليهم- من النبي ﷺ وحفظوها، كما عايشوا التنزيل ووقفوا على أسبابه، وعرفوا مكيه ومدنيته، وأدركوا ناسخه ومنسوخه، وعامه

¹ - الطبري، تفسير الطبري، 445/01.

² - عن المنهال بن عمرو عن سعيد بن جبير قال: قال رجل لابن عباس: إني أجد في القرآن أشياء تختلف علي؟ قال: ﴿ فَلَا أَنْسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَاءَلُونَ ﴾ [المؤمنون:101]. ﴿ وَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ يَتَسَاءَلُونَ ﴾ [الصفوات:27]. ﴿ وَلَا يَكْتُمُونَ لِلَّهِ حَدِيثًا ﴾ [النساء:42]. ﴿ وَاللَّهُ رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ ﴾ [الأنعام:23]. فقد كتبت في هذه الآية؟... إلى آخر ما سأل عنه. فقال ابن عباس: ﴿ فَلَا أَنْسَابَ بَيْنَهُمْ ﴾ في النفخة الأولى، ثم ينفخ في الصور: ﴿ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ ﴾ [الزمر:68]: فلا أنساب بينهم عند ذلك ولا يتساءلون، ثم في النفخة الآخرة: ﴿ وَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ يَتَسَاءَلُونَ ﴾. وأما قوله: ﴿ مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ ﴾، ﴿ وَلَا يَكْتُمُونَ لِلَّهِ حَدِيثًا ﴾. فإن الله يغفر لأهل الإخلاص ذنوبهم، فقال المشركون: تعالوا نقول لم نكن مشركين، فحتم على أفواههم، فتتطق أيديهم، فعند ذلك عرف أن اللها يكتُم حديثًا. (صحيح البخاري، حديث رقم (4537)، تح: البغا، كتاب التفسير، ص 1815).

³ - أقل مدة للحمل ستة أشهر، مستدلا في ذلك بقوله تعالى: ﴿ وَالْوَالِدَاتُ يُرْضَعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ ﴾ [البقرة:233]. وقوله: ﴿ وَفِصْلُهُ فِي عَامَيْنِ ﴾ [لقمان:14]. فأية الأحقاف دلت على أن مدة الحمل والرضاع ثلاثون شهرا، وبينت آية البقرة أن مدة الرضع عامان (أربعة وعشرون شهرا)، فبقي من ثلاثين شهرا ستة أشهر للحمل. (ينظر: خليل الكبيسي، علم التفسير، ص 22).

وخاصه، ومطلقه ومقيد، وذلك لما لهذه العلوم من أوثق الصلة بتحديد معاني آيات القرآن الكريم. وتفسيرهم بالسنة النبوية يجري على وجوه: فقد يكون بالسنة القولية، ويصرح بنسبة التفسير إلى النبي ﷺ، وقد يكون بالسنة العملية الفعلية من النبي ﷺ نفسه، فعلا وقولا، فعن سعيد بن المسيب، عن أبيه قال: لما حضرت أبا طالب الوفاة، دخل عليه النبي ﷺ وعنده أبو جهل، وعبد الله بن أبي أمية، فقال النبي ﷺ: (أَيُّ مَعْقِلٍ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، أَحَاجُّ لَكَ بِهَا عِنْدَ اللَّهِ)، فقال أبو جهل وعبد الله بن أبي أمية: يا أبا طالب، أترغب عن ملة عبد المطلب؟ فقال النبي ﷺ: (لَأَسْتَغْفِرَنَّ لَكَ مَا لَمْ أُحْذِرْكَ عَنْكَ). فنزلت ﴿مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوا أَوْلَىٰ قُرْبَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ﴾ [التوبة:113]¹، وغيرها كثير².

ثالثا: اللغة والاجتهاد.

ومن المصادر الرصينة التي استندوا إليها في التفسير نجد اللغة والاجتهاد، وقد اجتهد الصحابة رضوان الله عليهم في ضوء ضوابط الشرع وقواعد التفسير، ومقتضى اللغة التي بها نزل، يساعدهم في ذلك حدة ذكائهم، وصفاء عقائدهم، وقوة بيانهم، وسلامة لغتهم، ومعرفتهم بظروف التنزيل وملابساته. ففي مجال التفسير بمقتضى اللغة كان يجب أن تراعى فيه أساليب العرب في كلامهم، ولذلك كان علماء اللغة والمفسرون على دراية بهذه الأساليب³ ودلالاتها.

¹ - صحيح البخاري، حديث رقم (4398)، تح: البغّاء، ص 1717-1718.

² - عن ابن عمر: أن رسول الله ﷺ وقف يوم النحر بين الجمرات في الحجة التي حجّ فيها، فقال النبي ﷺ: (أَيُّ يَوْمٍ هَذَا؟) قالوا: يوم النحر، قال: (فَأَيُّ بَلَدٍ هَذَا؟)، قالوا: هذا بلد الحرام، قال: (فَأَيُّ شَهْرٍ هَذَا؟)، قالوا: شهر الحرام. قال: هذا يوم الحج الأكبر. (ابن ماجة القزويني، السنن، حديث رقم (3058)، 04 / 246).

³ - ففي كتاب الله جل ثناؤه: ﴿الْمَرْءُ عُلْبِيَةُ الرُّومِ﴾ [الروم:1-2] قالوا: معناها لقد غلبت. إلا أنه لما أضمر (قد)، أضمر اللام. وفي كتاب الله جل ثناؤه: ﴿سَنَعِيدُهَا سِيرَتَهَا الْأُولَىٰ﴾ [طه:21]. فقالوا: إلى سيرتها. و﴿هَلَّا يَسْمَعُونَ كُمْ﴾ [الشعراء:73]. بمعنى لكم. وفي كتاب الله جل ثناؤه: ﴿فَإِنْ أَحْصَرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ﴾

ويوجز (ابن قتيبة) أساليب العرب في كلامها بقوله: "فالخطيب من العرب، إذا ارتجل كلاماً في نكاح، أو تحضيض، أو صلح، أو ما أشبه ذلك، لم يأت به من واد واحد، بل يفتن: فيختصر تارة إرادة التخفيف، وبطيل تارة إرادة الإفهام، ويكرر تارة، إرادة التوكيد، ويخفي بعض معانيه حتى يغمض على أكثر السامعين، ويكشف بعضها حتى يفهمه بعض الأعجمين، ويشير إلى الشيء ويكنى عن الشيء، وتكون عنايته بالكلام على حسب الحال، وقرن الحفل، وكثرة الحشد، وجلالة المقام"¹. كما اعتمدوا كثيراً واستندوا بقوة إلى دلالة اللغة وعرفها².

ومما يلفت الانتباه في هذه الفترة أن الصحابة لم يولعوا بالغريب من الألفاظ، فعن ابن شهاب أن أنس بن مالك أخبره أنه سمع عمر بن الخطاب رضي الله عنه - يقول: ﴿ فَأَنْبَتْنَا فِيهَا حَبًّا ۖ وَعَيْنَبًا وَقَضْبًا ۖ وَزَيْتُونًا وَخَلًّا ۖ وَحَدَائِقَ غُلْبًا ۖ وَفَنَكِهَةً وَأَبًّا ﴾ [عبس: 27-31]، قال: فكل هذا قد عرفناه، فما الأب؟ ثم نقض عصا كانت في يده، فقال: هذا لعمر الله التكلف، اتبعوا ما تبني لكم من هذا الكتاب³.

ولم يتوسعوا في التفسير بالاجتهاد كثيراً؛ لعدم وجود ما يدعو إلى ذلك، لأن الحياة الجديدة لم تتغير كثيراً. ومما وقع الاجتهاد فيه - مما يبين أن النبي ﷺ لم يفسر القرآن

[البقرة: 196]. أي فعليكم. (أحمد بن فارس، الصحاحي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، مكتبة المعارف، بيروت، لبنان، ط01، 1993. ص 233-234).

¹ - ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص 51.

² - ومما يروى في ذلك، ماجاء عن عمر رضي الله عنه في تفسير (حرجا) من قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ﴾

تَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا ﴿ [الأنعام: 125]. فقرأها عمر بفتح الراء، وقرأ بعض من كان عنده (حرجا) بكسر الراء، فقال عمر: أبغوني رجلا من كنانة واجعلوه راعيا، قال: فأتوه به، فقال له عمر: يا فتى ما الحجة؟ قال: الحجة فينا: الشجرة تكون بين الأشجار التي لا تصل إليها راعية ولا وحشية ولا شيء، فقال عمر: كذلك قلب المنافق لا يصل إليه شيء من الخير. (تفسير الطبري، 28/08).

³ - الحاكم النيسابوري، المستدرک على الصحيحين، حديث رقم (1035/3897)، 559/02. وقال: (هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه).

الكريم آية آية- اجتهاد عمر بن الخطاب وتلميذه ابن مسعود في عة المتوفى عنها زوجها، بأن عنتها وضع الحمل، طالت أو قصرت.

وقال علي بن أبي طالب وابن عباس: تعدد بأبعد الأجلين وضع الحمل أو الاعتداد بأربعة أشهر وعشر¹. وقد أخذ التفسير في عهد الصحابة رضوان الله عليهم صورتين: إحداهما قريبة ظاهرة تحتكم إلى اللغة وإلى النقل، وهي الأعم الأغلب، والأخرى أبعد و أعمق² تتجاوز الدلالة الظاهرة.

ثالثا: التفسير في عصر التابعين.

من طبقات المفسرين طبقة التابعين³. ولقد تصدى التابعون للتفسير لما اتسعت رقعة الإسلام، وابتعد الناس عن عصر الفصاحة والبيان، كما استجبت أحداث ووقائع دفعت الناس إلى اللجوء إلى التابعين للوقوف على ما أشكل عليهم من القرآن، فكان علماء التابعين يبيّنون للناس ما يحتاجون إليه من تفسير لآيات القرآن¹.

¹ - ومنشأ الخلاف، تفسير نصين عامين من القرآن الكريم، تعلّقاً بالحامل المتوفى عنها زوجها، وهما: قوله تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا ﴾ [البقرة:234]. وقوله:

﴿وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق:04]. فذهب عمر وابن مسعود إلى تخصيص آية البقرة بآية الطلاق. وذهب علي وابن عباس إلى إعمال الآيتين معا، ولم يريا تعارضا بينهما، وأن إعمال الدليلين ما أمكن خير من إهمالهما أو إهمال أحدهما (ينظر: خليل الكبيسي، علم التفسير، ص 25).

² - ومن ذلك ما يروى عن الحكاية التي يوردونها عن ابن عباس، حين احتج أشياخ بدر على إدخاله معهم، على الرغم من صغر سنه، وما فعله عمر أمامهم لإظهار فضله وتميزه ببركة دعاء النبي ﷺ له، حيث عرض عليهم بيان المقصود من سورة النصر؛ فرأى الصحابة أنها تعني معناها القريب الظاهر، ورأى ابن عباس أنها تنعي إلى المسلمين رسولهم الكريم، وتشير إلى قرب أجل النبي ﷺ. (عبد الوهاب أبو صافية، دلالة السياق، ص 72).

³ - والتابعي: هو من لقي الصحابي، ومات على الإسلام. ويشير إلى فضل التابعين حديث النبي ﷺ: خير الناس قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم. (صحيح البخاري، حديث رقم (2509) تح: البيضا، ص 938). والتابعون بإحسان، ممن يدخل تحت قوله تعالى: ﴿ وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أُولَئِكَ مِنْ الْقَوْمِ الشُّعْرَاءِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ﴾ [التوبة:100]. (ينظر: عبد الغفور محمود، التفسير والمفسرون في ثوبه الجديد).

ومن أشهر المصنفين في التفسير: سعيد بن جبير (ت 95هـ)، ومجاهد بن جبر المكي (ت 103هـ) والحسن البصري (ت 110هـ)، وغيرهم². وينتهي عصر التابعين بسنة 181هـ³.

ولم يكن ثمة فارق كبير بين منهج الصحابة رضي الله عنهم، ومنهج التابعين، فقد تلقى التابعون تفسيرهم منهم، وساروا على نهجهم في التثبت والتروي في القول في كلام الله عز وجل، فهذا ((سعيد بن المسيب)) كان إذا سئل عن تفسير آية من القرآن سكت كأن لم يسمع، وعن الشعبي عن مسروق، قال: اتقوا التفسير، فإنما هو الرواية عن الله⁴.

وعن عبيد الله بن عمر، قال: "لقد أدركت فقهاء المدينة، وإنهم ليعظمون القول في التفسير"⁵ خوفا من الله عز وجل من القول في كتابه بلا علم.

ومع عصر التابعين كانت بداية تدوين التفسير والتصنيف فيه، وقد بدأ على يد تلامذة مدارس التفسير في الأمصار الثلاثة، وسلخوا في التفسير مسلك الصحابة، مع توسع في الاجتهاد والنقل عن أهل الكتاب، ويمكن لنا أن نتصور توسعهم في التدوين؛ لشيوع فساد اللحن في زمانهم من جهة، واتصالهم بثقافات الأمم الأخرى المفتوحة من جهة ثانية، والأخذ في تدوين العلوم من جهة ثالثة. ولم تكن تشمل آيات القرآن وسوره كلها، وإنما كانت تتناول أجزاء مقتطعة منه، فلم تتسم بالشمول ولا بالترتيب⁶. وفي غضون العصر العباسي الأول، بدأ العلماء بالتأليف في التفسير على الترتيب المعروف.

¹ - وهكذا وجدت في العالم الإسلامي مدارس تفسيرية كبرى لكل منها منهجيتها في الأصول والاستنباط، متأثرة كل مدرسة بمن حل فيها من الصحابة الكرام ممن لهم مكانتهم في التفسير، فظهرت مدرسة مكة؛ وأصحابها تلاميذ عبد الله بن عباس رضي الله عنهما. ومدرسة المدينة؛ وأصحابها تلاميذ أبي بن كعب رضي الله عنه. ومدرسة العراق؛ وأصحابها تلاميذ علي بن أبي طالب، وعبد الله بن مسعود رضي الله عنهما. (ينظر: محمد أكرم الندوي، مبادئ في علم أصول التفسير، دار التربية، دمشق، سوريا، ط01، 2007، ص 16-17).

² - منهم: الضحاك بن مزاحم، وعامر الشعبي، وعكرمة مولى ابن عباس، وقتادة بن دعامة السدوسي، ومحمد بن كعب القرظي، وابن شهاب الزهري، والسدي، وعبد الله بن أبي نجيح، وشريح بن الحارث القاضي، وعلي بن أبي طلحة، وغيرهم... (ينظر: عبد الغفور محمود، التفسير والمفسرون، ص 471).

³ - ينظر: المرجع نفسه، ص 470.

⁴ - ابن تيمية، مقامة في أصول التفسير، ص 97-98.

⁵ - المرجع نفسه، ص 97.

⁶ - ينظر: عبد الوهاب أبو صافية، دلالة السياق، ص 35. وخالد الكبيسي، علم التفسير، ص 32.

المبحث الثاني: أقسام التفسير.

أولاً: التفسير بالمأثور.

الأثر في اللغة بقية الشيء، والأثر: الخبر، والجمع آثار وأثر وأثرته وأثارتُهُ؛ بقية منه تؤثر أي تروى وتذكر... وأثرة في معنى علامة، ويجوز أن يكون على معنى بقية من علم، ويجوز أن يكون على ما يؤثر من العلم¹.

ويحيل مصطلح (المأثور) على لفظ الأثر، الذي ارتبط في الاصطلاح الشرعي بما نقل عن النبي ﷺ أو الصحابة من أقوال، وقد استعمل مصطلح (الأثر) عند العلماء بموازاة مصطلحي (الحديث) و(الخبر) بهذا المعنى.

وأما مصطلح (المأثور) بصيغة اسم المفعول، فتدل على علم وأقوال تروى وتذكر، وإذا كان مصطلح الأثر بصيغة الإفراد والآثار بصيغة الجمع قديم التداول، وخصوصاً في مجال الحديث؛ فإن مصطلح المأثور - في مجال التفسير تحديداً - مصطلح حادث، لم يستعمل عند المتفهمين، وظهر مع الدراسات الحديثة التي اعتنت بعلم القرآن².

والشائع في استعمال مصطلح المأثور³، أو التفسير بالمأثور - في مقابل التفسير بالرأي - في اصطلاح العلماء هو: "ما جاء في القرآن نفسه من البيان والتفصيل لبعض آياته، وما

ولم يستقل علم التفسير عن الحديث في بادئ الأمر، فقد كان المحث في باب التفسير يورد الآثار المروية عن الرسول ﷺ والصحابة في تفسير بعض السور، أو بعض الآيات، والذي يرجع إلى كتب السنة يجد أنها قد أفردت للتفسير باباً - من الأبواب التي اشتملت عليها - ذكرت فيه كثيرا من التفسير المأثور عن الرسول ﷺ. وكانت رسالة الشافعي أولى القواعد الموضوعية لتفسير القرآن، فإنها كانت أميل إلى الدعوة الجادة إلى الدقة في تفسير النصوص التشريعية. (ينظر: العربي بن الشيخ، أسس تفسير القرآن الكريم عند المعتزلة، مجلة الإحياء، جامعة باتنة، الجزائر، العدد: 13، 2009، ص 133. و منصور كافي، مناهج المفسرين في العصر الحديث بين النظرية والتطبيق، دار العلوم، عنابة، الجزائر، (د، ط)، 2006، ص 39).

¹ - ابن منظور، لسان العرب، 52/01-53.

² - ينظر: فريدة زمر، ظهور التفسير القرآني، مجلة التفاهم، ص 15.

³ - استخدم ابن خلدون في سياق حديثه عن علم التفسير عبارات تدل على مصطلح المأثور مثل (وتداول ذلك التابعون من بعدهم... ونقلت الآثار الواردة فيه عن الصحابة والتابعين" و"صار التفسير على صنفين: تفسير نقلهمسند إلى الآثار المنقولة عن السلف... والصنف الآخر من التفسير، وهو ما يرجع إلى اللسان". ثم يبين ابن خلدون طبيعة

الفصل الأول: التفسير نشأته وتطوره، أقسامه واتجاهاته.

نقل عن الرسول ﷺ، وما نقل عن الصحابة رضوان الله عليهم، مما هو بيان وتوضيح لمراد الله تعالى من كلامه "وزاد بعضهم" وما نقل عن التابعين¹. وقصر بعضهم التفسير بالمأثور على ما كان متعلقاً بالسماع عن النبي ﷺ، وأما الأقوال المنقولة عن الصحابة والتابعين مما يتصل بالاجتهاد والاستنباط فليست من التفسير بالمأثور.

ويرى الشيخ محمد الصَّبَّاح أن ما جاء عن الصحابة، والتابعين العدول - فيما ليس من باب الاجتهاد والاستنباط، وإنما هو متوقَّف على السماع من النبي ﷺ - يعتبر من التفسير بالمأثور، وهو ملزم إن صحَّ سنده، وأما المنقول عنهم مما يتصل بالاجتهاد والاستنباط، فليس من المأثور². ويرجع سبب الخلاف فيما نرى في معياري القبول والرد، فالتفسير بالمأثور بحسب المضيقين - هو الذي له صفة القبول، وهو الذي نقل عن النبي ﷺ بقول أو فعل أو تقرير، أو نقل عن صحابته مما أخذوه عن النبي ﷺ، أو ما أخذه التابعون من الصحابة رضوان الله عليهم، وهو الذي يسمَّى بصورة أدقَّ التفسير بالنقل.

والذين يوسعون التفسير بالمأثور إلى تابعي التابعين، هم الذين لا يرون صفة القبول معياراً، فكونه مأثوراً لا يلزم منه الأخذ أو الرد.

وعلى العموم فإن ذبوع مصطلحي المأثور والرأي؛ بعضهما متقابلين يحتاج إلى بيان، حيث المأثور نوعان: المأثور بالمعنى الخاص، وهو المنقول عن الصحابة والتابعين مما لا سبيل للمتأخرين إليه إلاَّ عبر الرواية والنقل عنهم. والمأثور بالمعنى العام: وهو المنقول عن السابقين عموماً من الأقوال التفسيرية الاجتهادية وغيرها. وهكذا فما كان من قبيل

هذا المأثور والمنقول وهو: "معرفة الناسخ والمنسوخ، وأسباب النزول، ومقاصد الآي. وكل ذلك لا يعرف إلاَّ بالنقل عن الصحابة والتابعين". (ينظر: المقمة، تح: عبد الله محمد الدرويش، ص 175/02).

¹ - الذهبي، التفسير والمفسرون، 159/01. والزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، 12/02.

² - ينظر: محمد الخضير، تفسير التابعين عرض ودراسة مقارنة، دار الوطن للنشر، الرياض، السعودية، (د، ط) (د، س، ط) 32/01. ويرى ابن الصلاح (ت 643هـ) أن تفسير الصحابي يكون حديثاً مسنداً إذا تعلق بسبب نزول آية، يخبر بها الصحابي أو نحو ذلك، كقول جابر رضي الله عنه - : "كانت اليهود تقول: من أتى امرأته من دبرها في قبلها جاء الولد أحول، فأنزل الله عز وجل: ﴿نَسَأُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ...﴾ [البقرة:223]. فأما سائر تفاسير الصحابة التي لا تشمل على إضافة شيء إلى رسول الله ﷺ فمعدودة في الموقوفات". أبو عمرو عثمان ابن الصلاح، علوم الحديث، تح: نور الدين عتر، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، (د، ط)، 1986، ص 50.

المأثور الخاص فيمكن عدّه مقابلاً للرأي، وأما ما كان من قبيل المأثور العام فلا يمكن عدّه كذلك¹.

وقد تأسس التفسير بالمأثور أولاً على بيان النبي ﷺ لنصوص القرآن، فكان يبين المجمل، ويقيّد المطلق، ويميّز الناسخ من المنسوخ، وما إلى ذلك؛ فعرفوا سبب نزول الآيات ومقتضى الحال منها منقولاً عنه، كما علم من قوله تعالى: ﴿إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ﴾ [النصر:01]، أنها نعي النبي ﷺ²، وأمثال ذلك... ونقل ذلك عن الصحابة رضوان الله تعالى عليهم أجمعين، وتداول ذلك التابعون من بعدهم، ونقل ذلك عنهم.

ولم يزل ذلك متناقلاً بين الصدر الأول والسلف، حتى صارت المعارف علوماً، ودونت الكتب؛ فكتب الكثير من ذلك، ونقلت الآثار الواردة فيه عن الصحابة والتابعين. وانتهى ذلك إلى الطبري، والواقدي، والثعلبي، وأمثالهم من المفسرين؛ فكتبوا فيه ما شاء الله أن يكتبوه من الآثار³. وهذا هو التفسير بالمأثور المستند إلى الآثار المنقولة عن النبي ﷺ، وعن الصحابة ثم عن التابعين بعد ذلك.

وهذه المراحل المتقدمة من التفسير القرآني، تعدّ الأساس للمراحل اللاحقة، وذلك بسبب ما مرّها من أمور، وفي مقمّتها أنها مرحلة تؤرّخ للتعامل الأول مع النصّ القرآني، فالأقوال التفسيرية للنبي ﷺ ولصحابته الكرام، تعدّ أول فهم لآيات القرآن في التاريخ، يضاف إلى ذلك أن هذا الفهم تمّ بموازاة مع زمن التنزيل؛ وهو ما يتيح لتفسير هذه المرحلة أن يكون مؤسساً وموجّهاً لما سيأتي بعده، وأن يكون مبنياً على أكثر الطرق توصلاً لفهم صحيح للنص؛ حيث ساعدت الظروف الخارجية المحيطة به على فهمه وبيانه⁴، حيث تدلّ أسباب النزول على ارتباط كثير من آيات القرآن بالواقع أو بالحدث الذي توافق ونزولها.

¹ - ينظر: فريدة زمرد، ظهور التفسير القرآني، مجلة التفاهم، ص 17.

² - وينظر: شهاب الدين الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، (د، ط) (د، س، ط) 60/06.

³ - ينظر: ابن خلدون، المقمّة، ص 175.

⁴ - ينظر: فريدة زمرد، ظهور التفسير القرآني، مجلة التفاهم، ص 23.

مصادر التفسير بالمأثور

أولاً: تفسير القرآن بالقرآن.

تفسير القرآن بالقرآن يحتاج إلى علم ودراية، فهو بالغ الصعوبة، ومع نزول القرآن الكريم منجماً فإن هذه الصعوبة تبرز أكثر، ولا يمكن الإحاطة بالمعنى إلا بتتبع الآيات آية آية، ومعرفة سياقها الذي وردت فيها، والأحداث التي نزلت بسببها، ورد بعضها إلى بعض، وعندئذ ندرك ما للسياق من دور في الكشف عن المعنى¹.

وقد اتفقت كلمة المحققين من العلماء أن أفضل طرق التفسير وأصحها هي تفسير القرآن بالقرآن؛ لأن القرآن الكريم قد يتعرض لبعض الموضوعات بإطناب وإسهاب في موضع، ويوردها موجزة في مواضع أخرى، وعللوا ذلك بقولهم: "فما أجمل في مكان فإنه قد فسّر في موضع آخر، وما اختصر في مكان فقد بسط في موضع آخر"²، ومن هذا القبيل ما

¹ - يقول الله تعالى في سورة التوبة آية (114): ﴿ وَمَا كَانَ اسْتِغْفَارُ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ إِلَّا عَن مَّوَدَّةٍ وَعَدَّهَا بِأَبَاهُ ﴾، فأين حصل هذا الاستغفار؟ والجواب: في سورة الشعراء إشارة إلى الآية (86): ﴿ وَأَعْفَرَ لِأَبِي إِيَّاهُ كَانَ مِنَ الضَّالِّينَ ﴾، وفي سورة إبراهيم الآية (41): ﴿ رَبَّنَا أَعْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِلْمُؤْمِنِينَ يَوْمَ يَقُومُ الْحِسَابُ ﴾. ثم أين حصل وعد إبراهيم لأبيه بالاستغفار؟ والجواب: تجده في آية (47) من سورة مريم: ﴿ قَالَ سَلِّمْ عَلَيْكَ سَأَسْتَغْفِرُ لَكَ رَبِّي ﴾. وفي سورة الممتحنة الآية (04) ما يشبه في المعنى ما في سورة التوبة، من أنه لا ولاء بين مؤمن وكافر حين يظهر الأخير كفره، فلا بد عندئذ من التبرؤ منه مهما كانت قرابته: ﴿ إِذْ قَالُوا لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرءُؤُكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ أَبَدًا حَتَّى تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَحَدَهُ إِلَّا قَوْلَ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ لَأَسْتَغْفِرَنَّ لَكَ ﴾. ثم جاء القول الفصل في سورة التوبة الآية (113): ﴿ مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا أَن يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوا أُولَىٰ قُرْبَىٰ مِن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ ﴾ وذلك بموتهم على الكفر. وهكذا تتعاضد هذه الآيات جميعاً في السياق القرآني لتكشف عن المعنى. (ينظر: عبد الوهاب أبو صفة، حجية الدلالة السياقية في التفسير، السلسلة السياقية القرآنية (03)، ص 17-18).

² - ينظر: ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، ص 81.

جاء في القصص القرآني¹. ومن ذلك تفسير قوله تعالى: ﴿وَيُرِيدُ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الشَّهَوَاتِ أَنْ تَمِيلُوا مِيلًا عَظِيمًا﴾ [النساء:27]، بأهل الكتاب، لقوله تعالى في السورة نفسها: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا مِّنَ الْكِتَابِ يَشْتُرُونَ الضَّلَالََةَ وَيُرِيدُونَ أَنْ تَضِلُّوا السَّبِيلَ﴾ [النساء:44].

ومن تفسير القرآن بالقرآن النجم بين ما يُتوهم أنه مختلف، كذكر خلق آدم من تراب في بعض الآيات، وخلقه من طين ومن صلصال ومن حمأ مسنون في آيات أخرى، فإن هذا ذكر للأطوار التي مر بها آدم من مبدأ خلقه إلى نفخ الروح فيه. ومن تفسير القرآن بالقرآن حمل بعض القراءات² على غيرها، ويتجلى ذلك في قوله تعالى: ﴿يَتَأَيَّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ﴾ [الجمعة:09]، فقد فسرتها قراءة ابن مسعود الأخرى: (فامضوا إلى ذكر الله)؛ لأن السعي عبارة عن المشي السريع، وهو وإن كان ظاهر اللفظ؛ إلا أن المراد منه مجرد الذهاب.

ومن ذلك أيضا القراءة المنسوبة لابن عباس: (ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلا من ربحكم في مواسم الحج) فسوت القراءة الأخرى التي لا زيادة فيها في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ﴾ [البقرة:198]، ودفعت الحرج عن يتخرجون من الصفق في أسواق الحج.

¹ - "والناظر في القرآن الكريم يجد أنه قد اشتمل على الإيجاز والإطناب، وعلى الإطلاق والتقييد، وما أوجز في مكان قد بسط في مكان آخر، وما أجمل في موضع قد بين في موضع آخر، وما جاء مطلقا في ناحية قد يلحقه التقييد في ناحية أخرى... لهذا كان لابد لمن يتعرض لتفسير كتاب الله تعالى أن ينظر في القرآن أولا؛ فيجمع ما تكرر منه في موضوع واحد، ويقابل الآيات بعضها ببعض، ليستعين بما جاء مسهبا على معرفة ما جاء موجزا، وبما جاء مبينا على فهم ما جاء مجملا، وليحمل المطلق على المقيد، والعام على الخاص، وبهذا يكون قد فسّر القرآن بالقرآن، وفهم مراد الله بما جاء عن الله". (ينظر: الذهبي، التفسير والمفسرون، 31/01).

² - وينظر: أبو الحسن علي الماوردي، النكت والعيون تفسير الماوردي، تح: عبد المقصود بن عبد الرحيم، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (د، ط) (د، س، ط)، 30-29 /01.

وتختلف بعض القراءات بالزيادة والنقصان، وتكون إحدى القراءتين مفسدة للمجمل في القراءة التي لا زيادة فيها، وهذا النوع من القراءات كما يرى العلماء ليس من القرآن؛ وإنما هو من قبيل التفسير، لأن الصحابة كانوا يفسون القرآن ويرون جواز إثبات التفسير بجانب القرآن¹، وتسمى القراءات التفسيرية؛ وهي ما يضيفه بعض الصحابة من بعض الكلمات، تفسيراً منهم لبعض الآيات، وهم يعلمون أنها كلمات منهم، وأنها ليست من القرآن، وتسمى عند العلماء بـ: (المدرج)².

ومنهم من يرى أنها من القراءات، سواء ما كان منها بالزيادة والنقصان، أم بالتغيير والإبدال، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلِقَ﴾ [البقرة:227]. فقد قرأها ابن عباس (وإن عزموا السّراح)، وتسريح المرأة: تطليقها؛ والاسم السّراح، وقد سمى الله تعالى الطلاق سراحاً فقال: ﴿وَسَرَّحُوهُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا﴾ [الأحزاب:49]، وتطليق النساء لمعنيين: أحدهما: حل العقد، والآخر: بمعنى التخلية والإرسال³.

ومما سبق يتّضح أن القراءة المشهورة ﴿وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلِقَ﴾، فيكون المراد بقوله تعالى الطلاق، أي: الطلاق الرجعي أو البائن، وفي القراءة بوجه (وإن عزموا السّراح) دلالة على أن يكون المعنى المراد بالطلاق في القراءة المشهورة: البينة الكبرى؛ لأن السّراح معناه الإرسال والتخلية، فتكون القراءة بهذا الوجه- السّراح- قد حددت المعنى المراد من قوله تعالى: ﴿وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلِقَ﴾⁴. والملاحظ في هذه القراءات⁵ - وهي كثيرة- أنها تؤكد ما

¹ - ينظر: الذهبي، التفسير والمفسرون، 33/01.

² - ينظر: السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ص 491. ومنصور كافي، مناهج المفسرين في العصر الحديث، ص 98.

³ - ابن منظور، لسان العرب، 137/09.

⁴ - ينظر: محمد علي حسن، أثر القراءات القرآنية في الفهم اللغوي، ص 184.

⁵ - وكذلك قوله تعالى: ﴿فَمَنْ خَافَ مِنْ مَوْصٍ جَنَفًا﴾ [البقرة:182]. قرأه علي (حيفا) أي: ظلماً، والجنف: هو

الجرور والعدول عن الحق، وقيل: الحيف: الميل في الحكم، أي: الظلم. وكلها تبيّن المعنى وتفسره. وما جاء أيضاً في

قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلْقُوا رَبَّهُمْ﴾ [البقرة:46]. فقد قرأ ابن مسعود (يعلمون) وهي تقوي مجيء الظن

الفصل الأول: التفسير نشأته وتطوره، أقسامه واتجاهاته.

ذهب إليه العلماء، من أن هذه الكلمات هي من قبيل المدرج. فهذه بعض صور تفسير القرآن بالقرآن، وهو ما كان يرجع إليه الصحابة في التعرف على معاني القرآن.

وعلى هذا فتفسير القرآن بالقرآن ليس عملاً يسيراً؛ لا يقوم على شيء من النظر العقلي، وإنما هو عمل يقوم على كثير من التّدو والتأمل، إذ ليس حمل المجمل على المبين، أو المطلق على المقيد، أو العام على الخاص، أو إحدى القراءتين على الأخرى، بالأمر الهّن¹، وإنما هو أمر لا يستطيعه إلا الراسخون في العلم.

ثانياً: تفسير القرآن بالسنة

إن حاجة التفسير القرآني إلى السنة أمر لا ريب فيه عند "أهل العلم بهذا الفن، ومن ثم لم يؤثر عنهم خلاف في الاستشهاد بالحديث النبوي على تفسير آيات القرآن الكريم، فالحديث النبوي "حجة لا يجب إغفالها لدى المفسرين على اختلاف مناحيهم، وتعدّ نزعاتهم، فقد كان من هؤلاء المفسرين من جعل صدارة تفسيره لأي آية؛ ما نطق به ﷺ الذي لا ينطق عن الهوى"².

وقد كان الصحابة إذا أشكلت عليهم آية من كتاب الله، يرجعون إلى رسول الله ﷺ في تفسيرها، فبينها لهم. وبينه النبي ﷺ على خطورة الاعتماد على بيان القرآن وحسب؛ وذلك بقوله: (ألا إني أوتيت الكتاب ومثله معه، ألا يوشك رجل شبعان على أريكته يقول: عليكم بهذا القرآن، فما وجدتم فيه من حلال فأحلّوه، وما وجدتم فيه من حرام فحرّموه)³. فكثير من أحكام القرآن وفرائضه لا سبيل إليها، إلا عن طريق السنة.

هنا بمعنى اليقين، وقوله: ﴿يظنون﴾ معناه: يوقنون (ينظر: محمد علي حسن، أثر القراءات القرآنية في الفهم اللغوي، ص 240).

¹ - ينظر: الذهبي، التفسير والمفسرون، 33/01.

² - محمد إبراهيم عبد الرحمن، التفسير النبوي للقرآن الكريم وموقف المفسرين منه، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، مصر، (د، ط)، 1415هـ، ص 50.

³ - أبو داود، سنن أبي داود، حديث رقم (4604)، ص 831.

وفي هذا يقول الإمام الشاطبي: "وأنت تعلم أن الصلاة، والزكاة، والجهاد، وأشباه ذلك لم يتبن جميع أحكامها في القرآن، إنما بيّنتها السنّة"¹. ويقول أيضا: "فعلى هذا لا ينبغي في الاستنباط من القرآن، الاقتصار عليه، دون النظر في شرحه وبيانه، وهو السنّة"².

ومن ذلك قول النبي ﷺ (شغلونا عن صلاة الوسطى، صلاة العصر)³.

ثالثا: تفسير القرآن بأقوال الصحابة والتابعين.

أولا: تفسير القرآن بأقوال الصحابة.

وذلك لأن الصحابة رضي الله عنهم الذين شهدوا الوحي والتنزيل، تكون النفس إلى قولهم أسكن "لما شاهدوه من القرائن، والأحوال التي اختصوا بها، ولما لهم من الفهم التام، والعلم الصحيح، والعمل الصالح، لاسيما علماءهم وكبرائهم، كالأئمة الخلفاء الراشدين"⁴.

والذي ينظر في عصر الصحابة، يدرك لا محالة مزية اختصاصهم بقريهم من النبي ﷺ ومعاشتهم له، وأثر ذلك فيهم، وقد خصهم الله بمعرفة أوضاع اللغة وأسرارها، ومعرفة عادات العرب في أفعالهم وأقوالهم، ومعرفة أحوال اليهود والنصارى في جزيرة العرب وقت نزول القرآن، هذا إلى جانب ما خصهم الله به من قوة الفهم، وسعة الإدراك.

ومما يبيّن ذلك مثلا أن لا أحد غيرهم، يستطيع أن يفهم أو يفسر آية النسيء؛ حيث يقول تعالى: ﴿ إِنَّمَا النِّسْيُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ ﴾ [التوبة:37]، إلا إذا كان عارفا مثلهم بعادة العرب في ذلك الزمن؛ وهي أنهم كانوا أحيانا يحتاجون إلى القتال في الأشهر الحرم وهو

¹ - الشاطبي، الموافقات، 310/03.

² - المرجع نفسه، 311/03.

³ - النسائي، كتاب السنن الكبرى، حديث رقم(358)، تح: حسن عبد المنعم شلبي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط01، 2001، 220/01. وفي رواية البخاري، تح: البغّ (ملأ الله عليهم بيوتهم وقبورهم نارا كما شغلونا عن صلاة الوسطى حتى غابت الشمس)، حديث رقم (3885)، ص1509.

وينظر: أبو بكر بن خزيمة النيسابوري، صحيح ابن خزيمة، حديث رقم (1335)، تح: محمد مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط03، (د، س، ط)، ص653-654. وفي صحيح ابن خزيمة بصيغة: (مالهم ملأ الله قبورهم وبيوتهم نارا، كما شغلونا عن الصلاة الوسطى حتى غابت الشمس). (وينظر: الذهبي، التفسير والمفسرون، 36/01).

⁴ - ابن تيمية، مقامة في أصول التفسير، ص84.

ممنوع عندهم فيها؛ فيستبيحونها ويحرمون غيرها بدلا منها¹. ومعرفة أحوال اليهود والنصارى وقت نزول القرآن، تعين كذلك على فهم الآيات التي فيها الإشارة إلى أعمالهم والرد عليهم، ومعرفة أسباب النزول وما أحاط بالقرآن من ظروف وملابسات، تعين على فهم كثير من الآيات القرآنية².

ثانيا: تفسير القرآن بما صحَّ عن التابعين.

وهو معدود من التفسير بالمأثور لدى الكثير من العلماء، وجعلوا له حكم المروي عن الصحابة، لأن ما جاء عنهم من التفسير مأخوذ من الصحابة رضوان الله عليهم³.

وقد اعتمد هؤلاء المفسرون في فهمهم لكتاب الله تعالى، على ما جاء في الكتاب نفسه، وعلى ما رووه عن الصحابة -رضوان الله عليهم- وعلى ما رووه من تفسير الصحابة أنفسهم، وعلى ما أخذوه من أهل الكتاب، وعلى اجتهادهم ونظرهم في كتاب الله. ومع هذا فقد قال شعبة بن الحجاج وغيره: أقوال التابعين في الفروع ليست حجة، فكيف تكون حجة في التفسير؟ يعني: أنها لا تكون حجة على غيرهم ممن خالفهم⁴.

وفي هذا الصدد نقول: إنه يجب ألا نخلط بين المنهج المتبع، في التفسير بالنقل واعتماد الرواية والحديث، وتفسير الآية بالآية والآية بالحديث، وما إلى ذلك -فهذا من خصائص مدرسة النقل- وأن يتحول هذا المنهج إلى نموذج يحتذى ومأل لكل متبع؛ فيصبح حينئذ هذا النموذج مقسما، وهنا تتمكّن مسحة التقليد، ويعدم الإبداع.

¹ - ينظر: الفراء، معاني القرآن، ص 156.

² - ولهذا قال الواحدي: "لا يمكن تفسير الآية دون الوقوف على قصتها وبيان نزولها، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنْ اللَّهِ صِبْغَةً﴾ [البقرة:138]. فقد قال ابن عباس: "إن النصارى كان إذا ولد لأحدهم ولد فأتى عليه سبعة أيام، صبغوه في ماء لهم يقال له المعمودي ليطهر روه بذلك، ويقولون: هذا طهور مكان الختان، فإذا فعلوا ذلك قالوا: الآن صار نصرانيا حقا، فأنزل الله تعالى هذه الآية" (أبو الحسن الواحدي، أسباب النزول، تح: أيمن صالح شعبان، دار الحديث، القاهرة، مصر، (د، ط) 2003. ص 40). والذي يصبغ الإنسان المؤمن حقيقة ويطهره من الأئس والأتام ويطهر جماله، هو الإيمان بالله عز وجل واتّباع دينه، فتلك هي الصبغة الحقيقية لأنها صبغة إلهية لا تمحى ولا تزال علاماتها.

³ - ينظر: ابن تيمية، مقمّة في أصول التفسير، ص 100.

⁴ - ينظر: المرجع نفسه، ص 90-91.

ثانيا: التفسير بالرأي.

ونحن نتحدث عن تفسير القرآن الكريم بالرأي، ينبغي التفكير والإشارة إلى أن القراءة الشرعية والصحيحة للقرآن الكريم، يجب أن تتجدد باستمرار؛ أي تجديد المنهج القرائي للقرآن الكريم، وعدم الاكتفاء بمنهج محدد في زمن محدد؛ وذلك لأن القرآن الكريم لا تنتهي آيات إعجازه، ولا تتوقف معالم إبهاره.

وقد أجمع علماء الإسلام على أن هذا القرآن الكريم لا تتقضي عجائبه، ولذلك قال جمهور العلماء بالتأويل الذي يجعل آيات القرآن مفتحة الأبواب دائما وأبدا، لاكتشاف كل ما هو جديد، وهل اتسعت التفاسير وتفتت مستنبطات معاني القرآن إلا بما رزقه الذين أوتوا العلم من فهم في كتاب الله. وهل يتحقق قول علمائنا (إن القرآن لا تتقضي عجائبه)، إلا بازدياد المعاني باتساع التفسير؟¹.

ومهما بلغ اجتهاد البشر واستنفادهم الجهد في قراءة القرآن وتأويله، فإن معانيه ستظل في كل مرة تسمو فوق حدود الفهم البشري، وهذا لا يعني إعجازا مطلقا للعقل البشري عن إدراك معانيه، وإنما هو إعجاز تدريجي، تتجدد مستوياته على حسب تطور القدرات العقلية والمعرفية الإنسانية، وهذا من حكمة الله عز وجل في تجديد الشوق لكتابه، وإدامة النهل منه، وفي هذا لطف بالعباد بعدم كشف كل آفاق الفهم لهم؛ لأن هذا مما لا تحتمله عقولهم في الوقت نفسه². وإذا كان كذلك فإن كل الدعاوي التي تريد أن تحصر القرآن في الزمان والمكان تظل دعاوي باطلة.

مفهوم التفسير بالرأي:

الرأي في اللغة: تفيد مادة (ر، أ، ي) في اللغة الرؤية التي تفيد النظر بالعين والقلب، وقوله عز وجل: ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيْبًا مِّنَ الْكِتَابِ ﴾ [آل عمران:23]. قيل: معناه ألم تعلم؛ أي ألم ينته علمك إلى هؤلاء. ومعناه اعرفهم... وارتأينا في الأمر

¹ - محمد الطاهر ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984، 28/01.

² - ينظر: سعيد النكر، سؤال المعاصرة والشرعية في قراءة النص القرآني، ص 67. ومحمد عمارة، مقدمة كتاب سؤال المعاصرة والشرعية، ص 27.

وتراءينا: نظرناه، والرأي: الاعتقاد، اسم لا مصدر. والرؤية مع الإحاطة تسمى إدراكا، وحقيقة الرؤية إذا أضيفت إلى الأعيان كانت بالبصر.

والشَّوْخِدُّ يُسَمُّونَ أصحاب القياس أصحاب الرأي؛ يعنون أنهم يأخذون بآرائهم فيما أشكل من الحديث، أو ما لم يأت فيه حديث ولا أثر. ورؤية العين كقولك كما تبصر، والآخر من رؤية القلب في معنى العلم، فيصير كقولك كما تعلم، والثالث من رأيت التي بمعنى الرأي الاعتقاد¹.

وأما الرأي في الاصطلاح: فقد عرّفه الكفوي بأنه "إجالة خاطر في المقّمات، التي يرجى منها إنتاج المطلوب"². وذهب آخرون إلى أن الرأي "يطلق على الاعتقاد، وعلى الاجتهاد، وعلى القياس ومنه: أصحاب الرأي: أي أصحاب القياس"³.

ويعرّف التفسير بالرأي بأنه: "عبارة عن تفسير القرآن بالاجتهاد بعد معرفة المفسر لكلام العرب ومناحيهم في القول، ومعرفته للألفاظ العربية ووجوه دلالتها، واستعانته في ذلك بالشعر الجاهلي، ووقفه على أسباب النزول، ومعرفته بالناسخ والمنسوخ من آيات القرآن، وغير ذلك من الأدوات التي يحتاج إليها المفسر"⁴.

والتفسير بالرأي هو تفسير القرآن باجتهاد المفسر، معتمدا على دلالة كلمات الآيات، وعلى أسباب النزول، ومعرفة الناسخ والمنسوخ، وغير ذلك من أدوات التفسير وآلياته، وينطلق هذا الاتجاه من منطلقات التفسير بالمأثور نفسها، أي من الحقائق التاريخية والمعطيات اللغوية⁵ ولكنّه -مع هذا- ينظر في آيات القرآن بقلبه ومداركه.

¹ - ابن منظور، لسان العرب، 62/06. والكفوي، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط2، 02، 1998، ص 474.

² - الكليات، ص 474.

³ - الذهبي، التفسير والمفسرون، 183 /01.

⁴ - المرجع نفسه، 183/01.

⁵ - صبحي الصالح، مباحث في علوم القرآن، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط10، 1977، ص 291.

الفصل الأول: التفسير نشأته وتطوره، أقسامه واتجاهاته.

وإذا كان التفسير بالرأي¹ نوعان: نوع محمود مقبول؛ يقوم على أسس علمية، وتتحقق فيه الشروط والضوابط المطلوبة. ونوع مذموم؛ يقوم على الهوى أو الجهل - حيث يخرج من دائرة القبول إلى حوز الذم والرفض، وعلى مثل هذا التفسير المذموم يُحمل قول من يرى حرمة التفسير بالرأي - فإن الذي نقصده هنا هو النوع المقبول؛ حيث لا ينطلق هذا الاتجاه في اعتماد الرأي المجرد في تفسير النص القرآني، بل المقصود من هذا الإطلاق هو اعتماد الرأي المستند إلى الدليل، وهو مقيّد بالرأي المعتمد عند جمهور المفسرين، والتفسير بالرأي المجرد لا اعتبار له عند أهل العلم.

وقد نبه الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور في تفسيره إلى نوع من القراءات الباطنية للقرآن الكريم، وهذه القراءات ليست حديثة أو معاصرة، وإنما قديمة قدم التفسير ذاته، وذلك في معرض حديثه عن مزالق التفسير بالرأي؛ حيث يكون المؤول "له ميل إلى نزعة أو مذهب، فيتأول القرآن على وفق رأيه، ويصرفه عن المراد ويرغمه على تحمله ما لا يساعد عليه المعنى المتعارف، فيجرّ شهادة القرآن لتقرير رأيه، ويمنعه عن فهم القرآن حق فهمه ما قيد عقله من التعصب عن أن يجاوزه، فلا يمكنه أن يخطر بباله غير مذهبه، حتى إن لمع له بارق حق، وبدا له معنى يباين مذهبه"².

وعلى هذا فلا نرى ما يذهب إليه بعض المحدثين من أن التفسير بالرأي " قام في أساسه على مراجعة ما بناه التفسير النقلي الأثري من سنن تفسيرية، وضوابط تأويلية تستند في جوهرها إلى سلطة السلف رجالاً وأقوالاً"³.

¹ - يمدّل التفسير بالرأي لاتجاه الثاني من اتجاهات تفسير النص، وقد يطلق التفسير بالعقل ويراد به التفسير بغير النقل على نحو عام، سواء أكان التفسير بالعقل الفطري، أم بالقواعد المشهورة في المدارس الكلامية، أم بتأويلات الباطنية، أم الصوفية، أم التفسير بحسب العلوم الحديثة. والتفسير بالعقل أو الرأي، بهذا المعنى، يعم جميع هذه الأنواع من التفسير، وبهذا قسّمت المناهج التفسيرية إلى منهج الرأي والعقل مقابل الرواية والنقل. (ينظر: محمد جهلان، فعالية القراءة، ص 222).

² - ابن عاشور، التحرير والتنوير، 31/01.

³ - علي الشبعان، الحجاج والحقيقة وأفاق التأويل (بحث في الأشكال والاستراتيجيات)، دار الكتاب الجديد، بيروت، لبنان، ط01، 2010، ص 225.

والتفسير بالرأي وحتى مع استيفائه جميع الشروط التي تجعله محموداً " لا مسوغ له إذا عارضه التفسير بالمأثور الذي ثبت بالنص القطعي؛ لأن الرأي اجتهاد، ولا مجال للاجتهاد في مورد النص، وأما إذا لم يكن هناك تعارض بين التفسير بالرأي والتفسير بالمأثور، فكل منهما يؤيد الآخر ويثبتته؛ وذلك أكثر ما نجده في كتب التفسير"¹.

وعلينا أن نلاحظ في هذا المقام أن النصوص التي وردت في النهي عن القول في القرآن بمجرد الهوى، والرأي الفاسد، لا تمنع في الحقيقة الاجتهاد ولا تحظره، وإنما تمنع التصبي للقرآن بغير علم، وأما التدو والإدراك، والفهم، وإعمال العقل، فهي من الأسس التي حثّ عليها القرآن نفسه: ﴿ كَتَبَ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبْرَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ ﴾ [ص:29]، وقوله تعالى: ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا ﴾ [محمد:24]. فهذه الآيات وغيرها كثير تحضّ الناس على تدو آيات القرآن وتفهمه، وتحثهم على الاهتداء بما جاء فيه، ولا يتسنى لهم ذلك بغير إعمال العقل، والتدو، والتفكر.

نشأة التفسير بالرأي وتطوره:

ويسمى التفسير بالرأي (التفسير بالاجتهاد) و(التفسير بالدراية) و(التفسير بالعقل).

وإذا كان التفسير بالرأي يعتمد على المدلول اللغوي للألفاظ والنصوص، ويتكى على العقل في بيان ما يحتمله هذا اللفظ أو النص من معنى؛ فإننا نستطيع القول بأنه نشأ "يسيراً في زمن النبي ﷺ، حيث استغنى الناس عنه بالوحي عن طريق القرآن الكريم والسنة النبوية، ثم نما في خير القرون بعد وفاة النبي ﷺ، وتوزع الصحابة رضي الله عنهم في الأمصار، واستقام مستويًا في عهد التابعين حتى مطلع القرن الثاني للهجرة، ثم استكمل نضجه بعد ذلك حتى منتصف القرن الرابع الهجري، حيث ظهر الأئمة المجتهدون في العواصم والأمصار الإسلامية، ودونت مذاهبهم وخدّت آثارهم"².

¹ - صبحي الصالح، مباحث في علوم القرآن، ص 292.

² - ينظر: فهد بن عبد الرحمن الرومي، بحوث في أصول التفسير ومناهجه، مكتبة التوبة، الرياض، السعودية، (د، ط)، (د، س، ط)، ص100. وعبد الوهاب طويلة، أثر اللغة في اختلاف المجتهدين، دار السلام، القاهرة، مصر، ط03، 2010، ص 13.

ومن أبرز التفاسير التي اتكأت على الرأي والعقل، نجد تفسير جار الله أبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري، المسمى ((الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل))، فهو زيادة على اعتناؤه بمسائل البلاغة وتنميق العبارة، كان يحقق المرويات ويمحصها، ويؤول الآيات وفق اجتهاد وعلم عميقين؛ ليؤيد بذلك صحة مذهبه الاعتزالي¹.

التفسير بالرأي في زمن النبي ﷺ.

لم يفسر النبي ﷺ القرآن بالرأي بالصورة التي نعدها، ولكن النبي ﷺ اجتهد في صور أخرى ترتبط بنزول الوحي، وطبيعة المجتمع، وقضاياها، وما إلى ذلك. وهاهو ﷺ ينزل عند رأي أبي بكر رضي الله عنه في مفاداة الأسرى بعد بدر، فينزل قوله تعالى في ذلك: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يَكُونَ لَهُمْ أَسْرَى حَتَّى يُشْخَبَ فِي الْأَرْضِ﴾ [الأنفال:67]. وقد حرم على نفسه بعض ما أحل الله له لمصلحة رآها ﷺ فصرفه الله عن ذلك بقوله: ﴿يَتَأْتِيهَا النَّبِيُّ لِمَ حُرِّمَ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْضَاتَ أَزْوَاجِكَ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [التحریم:01].

بل ذهب (الماوردي)² في تفسيره، إلى أن النبي ﷺ قد مارس الاجتهاد والرأي في بعض الحالات، فقد قال تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرْنَاكَ اللَّهُ﴾ وَلَا تَكُنْ لِلْخَائِبِينَ خَصِيمًا [النساء:105]، فقال: "يحتمل وجهين: أحدهما: بما أعلمك الله أنه حق. والثاني: بما يؤيدك اجتهادك إليه أنه حق³.

¹ - ينظر: محمد بن أحمد جهلان، فعالية القراءة، ص 226.

² - الإمام (الماوردي) هو أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي، البصري الشافعي، ولد في البصرة سنة 364هـ، وذلك في أزهى عصور الثقافة الإسلامية، أخذ عن أبي القاسم الصيمري، وأبي حامد الاسفراييني، كان عالماً بالحديث والفقه والأدب، والنحو والفلسفة والسياسة، وعلوم الاجتماع والأخلاق، تولّى القضاء ببلدان كثيرة، من مؤلفاته الأحكام السلطانية. توفي ببغداد سنة 450هـ. (ينظر: أبو الحسن علي الماوردي، النكت والعيون تفسير الماوردي، 01/13).

³ - الماوردي، النكت والعيون، 01/528.

التفسير بالرأي في زمن الصحابة رضوان الله عليهم:

نستطيع أن نقول إن التفسير بالرأي وجد مع صحابة رسول الله ﷺ، بل إن الشواهد للأخذ بالاجتهاد في التفسير وجدت في حياته ﷺ، فهذا عمر بن الخطاب رضي الله عنه - يستشعر من قوله تعالى: ﴿ أَلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا ﴾ [المائدة:3]، قرب أجل الرسول ﷺ.

والاجتهاد والتفسير بالرأي، فعل قد قام به الصحابة رضوان الله عليهم، حكما وقضاء وإفتاء، ففي عصر الخلفاء الراشدين انقطع الوحي، واتسعت الفتوحات، وتفرق الصحابة في البلاد يحملون القرآن الكريم والسنة المطهرة، وقد بسط الإسلام سلطانه على أقاليم فيها نظم، وأعراف، وتقاليد، فكثرت الوقائع، ونشأت حوادث ومشكلات جديدة، مما دعاهم إلى البحث والنظر في العلل، والحكمة الظاهرة التي يمكن تبنيها؛ لاستتباط الأحكام من النصوص، وتطبيقها على الواقعة المعروضة بظروفها القائمة، تحقيقا لمقاصد النص ولمصلحة المسلمين¹.

ومن ذلك اجتهاد عمر رضي الله عنه في سهم ((المؤلفة قلوبهم)) من الزكاة؛ حيث انتهى به اجتهاده إلى حجه عنهم، على الرغم من صراحة النص؛ وذلك لتغير الظروف العامة في الدولة يومئذ، فقد أصبحت الدولة قوية وغنية، وفي منعة عن التأليف. ومثل ذلك ما جاء عن عدد كبير من الصحابة، كعثمان، وعلي، وابن مسعود، وابن عباس، في مسائل فقهية عملية مشهورة، ومرجعها الاجتهاد في تفسير النصوص، وحمل بعضها على بعض².

ومن الاجتهادات المشهورة عن الصحابة، ما قاله ابن عمر رضي الله عنهما - أن النبي ﷺ قال يوم الأحزاب: ((لا يُصَلِّ بَيْنَ أَحَدِ الْعَصْرِ، إِلَّا فِي بَنِي قَرِيظَةَ))، فأدرك بعضهم

¹ - ينظر: خليل الكبيسي، علم التفسير، ص 65.

² - ينظر: المرجع نفسه، ص 66.

العصر في الطريق، فقال بعضهم: لا نصلي حتى نأتيها، وقال بعضهم: بل نصلي، لم يرد منا ذلك، فذكر ذلك للنبي ﷺ، فلم يعف واحدا منهم¹.

وما رواه جابر بن عبد الله -رضي الله عنهما- قال: ((صلينا ليلة في غيم، وخفيت علينا القبلة، وعلمنا علما، فلما انصرفنا نظرنا فإذا نحن قد صلينا إلى غير القبلة، فذكرنا ذلك لرسول الله ﷺ فقال: ((قد أحسنتم)) ولم يأمرنا أن نعيد))². وكذلك اجتهاد الصحابة، بل واختلافهم فيمن يكون خليفة لرسول الله ﷺ، أو اجتهادهم واختلافهم في إمضاء جيش أسامة رضي الله عنه، وكذلك اختلافهم واجتهادهم في قتال مانعي الزكاة، فهذه من القضايا التي استجدت، والتي تحدث باستمرار، وتحتاج دوما للاجتهاد والرأي.

هذا ما فعله الخلفاء الراشدون في المدينة المنورة، وأما في سائر البلاد حيث تفرق الصحابة - رضوان الله عليهم - فكان أحدهم إذا استفتي في مسألة أو واقعة أجاب بما حفظ من الكتاب والسنة، أو بما استنبطه منهما، فإن لم يجد فيما حفظه أو استنبطه ما يصلح للجواب اجتهد برأيه، وعرف العلة التي أدار عليها رسول الله ﷺ الحكم في منصوصاته، فاطرد الحكم حيثما وجد، لا يألو جهدا في معرفة وجه الصواب، ومرد اجتهاده إلى ما يراه - بعد فكر وتأمل - أنه غرض النبي ﷺ³.

وكان منهاج الصحابة - رضي الله عنهم - في الاجتهاد أن يرجعوا أولا إلى الكتاب، ثم إلى السنة، فإن أعياهم النص فيهما، أعملوا الشورى فيما بينهم. فعن ميمون بن مهران - فيما أخرجه البغوي - قال: كان أبو بكر - رضي الله عنه - إذا ورد عليه الخصوم نظر في كتاب الله، فإن وجد فيه ما يقضي به بينهم قضى به، وإن لم يكن في الكتاب، وعلم من سنة رسول الله ﷺ في ذلك سنة قضى بها، فإن أعياه خرج فسأل المسلمين؛ أنا في كذا وكذا، فهل علمتم أن رسول الله ﷺ قضى في ذلك قضاء؟ فرما اجتمع عليه نفر،

¹ - صحيح البخاري، حديث رقم (3893)، تح: البغا، ص 1510.

² - أبو بكر البيهقي، السنن الكبرى، حديث رقم (2242)، كتاب الصلاة، تح: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 03، 2003، 02/18.

³ - ينظر: عبد الوهاب عبد السلام طويلة، أثر اللغة في اختلاف المجتهدين، ص 19 - 20.

كلّهم يذكر فيه عن رسول الله ﷺ قضاء، فإن أعياه أن يجد فيه سنة عن رسول الله ﷺ جمع رؤوس الناس وخيارهم فاستشارهم، فإن أجمع رأيهم على شيء قضى به.

وكذلك فعل عمر - رضي الله عنه - فإن أعياه أن يجد في القرآن والسنة نظر هل كان فيه لأبي بكر - رضي الله عنه - قضاء؟ فإن وجد أبا بكر - رضي الله عنه - قضى فيه بقضاء قضى به، وإلا دعا رؤوس الناس، فإذا اجتمعوا على الأمر قضى به¹.

التفسير بالرأي في زمن التابعين رضوان الله عليهم:

وإذا لم يكن الصحابة قد توسّعوا في الرأي كثيرا كتوسّع من بعدهم؛ لعدم حاجتهم آنذاك إلى ما احتاج إليه من بعدهم، لتمكنهم من اللغة، ومعرفتهم بطبائع مجتمعاتهم، ومشاهداتهم لأحوال تنزيل القرآن، وصحبتهم لنبيهم ﷺ؛ فإن التابعين قد توسّعوا في التفسير بالرأي، فكان مفسوهم يفسرون بما أخذوه عن الصحابة - رضوان الله عليهم - وبما اهتدى إليه اجتهادهم.

وقد روت لنا كتب التفسير كثيرا من أقوال هؤلاء التابعين في التفسير، قالوها بطريق الرأي والاجتهاد، ولم يصل إلى علمهم شيء فيها عن رسول الله ﷺ، أو عن أحد من الصحابة، يقول الذهبي: "إن ما نقل عن رسول الله ﷺ وعن الصحابة، من التفسير لم يتناول جميع آيات القرآن، وإنما فسروا ما غمض فهمه على معاصريهم ثم تزايد هذا الغموض - على تدرج - كلما بعد الناس عن عصر النبي ﷺ والصحابة، فاحتاج المشتغلون بالتفسير من التابعين إلى أن يكملوا بعض هذا النقص، فزادوا في التفسير بمقدار ما زاد من الغموض"². وكان منهم من ينهج منهاج المصلحة إن لم يكن ثمة نص، ومنهم من ينهج منهاج القياس، وكان أكابر التابعين يفتون في الدين ويستفتيهم الناس، وأكابر الصحابة حاضرون يجوزون لهم ذلك، وكان في التابعين كما كان في الصحابة - رضي الله عنهم - من يقرأ بالبسملة في الصلاة ومن لا يقرأها، ومن يجهر بها ومن لا يجهر، ومن

¹ - عبد الوهاب طويلة، أثر اللغة في اختلاف المجتهدين، ص 18-19.

² - الذهبي، التفسير والمفسرون، 76/01.

يقنت في الفجر ومن لا يقنت... غير أنهم يقصرون الاجتهاد على ما وقع من الحوادث، ولا يحكمون فيما لم يحدث¹.

ثم بدأ القول بالرأي يظهر في التفاسير، فهذا مجاهد بن جبر يقول في تفسير قوله تعالى: ﴿فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾ [البقرة:65]. لم يمسخوا قرده، ولكنه كقوله: ﴿كَمَثَلِ الْحِمَارِ تَحْمِلُ أَسْفَارًا﴾ [الجمعة:05]². ثم أخذ يتسع شيئاً فشيئاً، وهذا ما قام به الطبري في ترجيح بعض الروايات على بعض، بالاعتماد على اللغة، وعلى عادات العرب في كلامها، فهو وإن كان يفسر بالمأثور إلا أنه أخذ فيه بالرأي، متأسياً بمن سبقه من أعلام الصحابة.

وقد تعرض لقضايا السياق القرآني، كما في تفسيره لمعنى البخل في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَبْخُلُونَ وَيَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبُخْلِ وَيَكْتُمُونَ مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُهِينًا﴾ [النساء:37]، موجهاً إياه إلى أنه البخل في العلم لا في المال، مستندا لقول سعيد بن جبير: ((هذا للعلم، ليس للدنيا منه شيء)) ومرجحا ذلك بدلالة السياق، يقول الطبري: "وانما قلنا: هذا القول أولى بتأويل الآية؛ لأن الله جل ثناؤه وصفهم بأنهم يأمرون الناس بالبخل، ولم يبلغنا عن أمة من الأمم أنها كانت تأمر الناس بالبخل ديانة ولا تخلقا، بل ترى ذلك قبيحا، ويذم فاعله ولا يمتدح، وإن هي تخلقت بالبخل واستعملته في أنفسها، فالسقاء والجود تعد من مكارم الأفعال... إلا أن يكون معنى ذلك: الذين يبخلون بأموالهم التي ينفقونها في حقوق الله وسبله"³.

فوجود لفظة (البخل) في سياقها الذي يقتضي أنهم يأمرون الناس به، رجح عنده دلالتها على كتمان العلم بالنبي ﷺ، وليس هو البخل بالمال كما قد يبدو.

¹ - عبد الوهاب طويلة، أثر اللغة في اختلاف المجتهدين، ص 30.

² - ينظر: مجاهد بن جبر، تفسير الإمام مجاهد بن جبر، تح: محمد عبد السلام أبو النيل، دار الفكر الإسلامي الحديثة، القاهرة، مصر، ط1، 01، 1989، ص 205.

³ - الطبري، تفسير الطبري، 25/07.

وعلى غرار التفسير اللغوي، كان للمفسرين بالرأي مناهج متنوعة: فمنهم من انتهج منهاجاً عقلياً، ومنهم من انتهج منهاجاً فقهياً، أو عقائدياً، أو بيانياً، أو صوفياً، أو غيرها... وأكثر المناهج التفسيرية أخذاً بالرأي هو ما نجده في تفاسير المعتزلة.

ومن الظاهر عند المفسرين أن القرآن منفتح المعاني، ومتسع الدلالات، لكن هذا الانفتاح ليس انفتاحاً مطلقاً... بل هو انفتاح تتعدّد به إمكانات الدلالة والمعنى، لكن إمكانات الانفتاح هذه تتحصر في حدود ما يليق ويناسب ويصلح من المعاني، التي لا تخالف ثابتاً من ثوابت الدين، ولا تمسّ أسس عقيدة المسلم، أو دينه بشكل أو بآخر.

دوافع التفسير بالرأي.

وترجع أهم الدوافع التي جعلت التفسير بالرأي يتّسع إلى جملة من القضايا نوردتها تباعاً:
أولاً: أن التفسير بالمأثور لم يغطّ كل الآيات القرآنية، وأن ما فسّوه السلف لم ينقل إلينا جميعه، فاحتاج الناس إلى ما لم يرد فيه مأثور.

ثانياً: ضعف اللغة وشيوع اللحن، بسبب الاختلاط بغير العرب، بوعد الزمن عن عصر الفصاحة؛ ممّا جعل الناس بحاجة إلى من يفسّر لهم الألفاظ والتراكيب القرآنية، وبيان ما أجمل.

ثالثاً: الخلافات المذهبية بين الفرق؛ ممّا دفعهم إلى تلوين التفسير باللون المذهبي، والانتصار للرأي بشتى طرق التأويل.

رابعاً: تطور الحياة الفكرية والاجتماعية والثقافية في العصور اللاحقة اقتضى تفسير القرآن بما يتّسع له النص؛ فالنص القرآني لا بد أن ينتج دلالاته باستمرار، فهو لا يخلق على كثرة الرد، ويوصفه نصّاً لرسالة خاتمة أبدية لا بد أن يكون معاصراً باستمرار، بحيث يصبح على الدوام مجاوزاً للتاريخ، وأمام الظروف الإنسانية لا خلفها¹.

¹ - ينظر: خالد الكبيسي، علم التفسير، ص 68. و سعيد الكر، سؤال المعاصرة والشرعية، ص 67.

وإذا كانت هناك من دواعٍ أخرى تدعو إلى تفسير القرآن بالرأي، فهي في خصائص القرآن نفسه؛ حيث هو أولاً: منظومة دالة على سلوك في الحياة ونظام للكون، وهو في الوقت نفسه معرفة متكاملة حول كل ما يشغل الإنسان في نفسه، وفي العالم من حوله.

ثانياً: القرآن أداة ومصدر للمعرفة، ووسيلة للدلالة على الحقيقة، بل هو الحقيقة نفسها، وذلك بما يمنحه للإنسان من وسائل منهجية، ومن مخزونات معرفية، ومحفزات معنوية تساعد على البحث والتقصي والاستكشاف.

ثالثاً: القرآن الكريم تفوق دلالاته ومضامينه ألفاظه بما لا نستطيع حصره ولا استنفاده، وهو مجال مفتوح لاستعمال العقل، ومحفزاً على ذلك، مما يجعل العقل تبعاً له، ووسيلة للنظر فيه، فتتعدّد بذلك مستويات النظر، ودرجات التفكير.

وهكذا تبرز أهمية النظر والتفكير في القرآن الكريم، وتبرز أهمية تفسيره ليكون القرآن هو الموجه في الحياة الإنسانية، نبراساً لها، تسير وفق شروطه وتوجيهاته وتشريعاته. والتفسير هو صلة الوصل بين مراد الله عز وجل، وبين الحياة وواقع الناس؛ لأن هذا هو أساس نجاح الإنسان في الحياة الدنيا، وفوزه في الآخرة¹.

حكم التفسير بالرأي.

اختلف العلماء في جواز تفسير القرآن بالرأي، ووقفوا منه موقفين متعارضين، فذهب بعضهم إلى منعه وعدم جوازه، ورأوا أنه لا يجوز لأحد تفسير شيء من القرآن، وإن كان عالماً، وذهبوا إلى لزوم الوقوف على المأثور عن النبي ﷺ وصحابته، وتابعيهم. وقال آخرون بجوازه ولم يروا بأساً من أن يفسروا القرآن باجتهادهم، وكل فريق من هؤلاء يعزز رأيه ويقويه بالأدلة والبراهين.

¹ - ينظر: سؤال المعاصرة والشريعة، ص 97.

أولاً: أدلة المانعين للتفسير بالرأي.

استدل المانعون على عدم التفسير بالرأي بأدلة منها: أن التفسير بالرأي قول على الله بغير علم، وهو منهي عنه، وأن المفسر بالرأي ليس على يقين بأنه أصاب ما أراد الله تعالى، وغاية الأمر انه يقول بالظن، والقول بالظن قول على الله بغير علم.

واستدلوا على هذا بقوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا يَأْمُرُكُمْ بِالسُّوِّءِ وَالْفَحْشَاءِ وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾ [البقرة:169]، وهو معطوف على ما قبله من المحرمات في قوله تعالى في الآية (33) من سورة الأعراف ﴿ قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ ﴾. وقوله تعالى في الآية (36) من سورة الإسراء ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ﴾. ووجه الدلالة في هذا أن الآيات -برأيهم- تنتهي عن القول على الله تعالى بالظن، وأن التفسير بالرأي ظن، وقول على الله بغير علم، فهو غير جائز. كما استدل المانعون بقوله تعالى: ﴿ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ﴾ [النحل:44]، فقد أضاف البيان إليه ﷺ فلم أنه ليس لغيره شيء من البيان لمعاني القرآن¹.

كما استدلوا على عدم جواز التفسير بالرأي من السنة، فعن ابن عباس رضي الله عنهما عن النبي ﷺ أنه قال: (من قال في القرآن بغير علم فليتبوأ مقعده من النار)².

وما رواه الترمذي وأبو داود عن جندب أنه قال: قال رسول الله ﷺ : (من تكلم في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ)³. وهما صريحان في النهي عنه.

¹ - ينظر: الذهبي، التفسير والمفسرون، ص 185.

² - رواه الترمذي، الجامع الكبير، حديث رقم (2950)، باب: ما جاء في الذي يفسر القرآن برأيه. 65/05. والنسائي، السنن الكبرى، حديث رقم (8030)، باب: من قال في القرآن بغير علم، 285/07.

³ - رواه أبو داود، سنن أبي داود، حديث رقم (3652)، ص 657. والترمذي، الجامع الكبير، حديث رقم (2952)، 66/05. والنسائي، السنن الكبرى، حديث رقم (8032)، 286/07.

وضف العلماء -ومنهم الألباني- الحديثين، فالحديث الأول حسب الترمذي حديث حسن صحيح. وقال العلماء: إنه ضعيف؛ لأن كل طريقه تدور على عبد الأعلى بن عامر الثعلبي الكوفي، وقد تكلموا فيه وضغوا حديثه. وأما الحديث

وأما من الآثار المروية عن الصحابة، فقد استدلوا بما روي عن أبي بكر رضي الله عنه أنه سئل عن قوله تعالى: ﴿ وَفِكَهَةٌ وَأَبَّاءٌ ﴾ [عبس:31]، وقيل غير ذلك، فقال: أي أرض تَقَلَّني، وأي سماء تظَلَّني إن أنا قلت في كتاب الله ما لا أعلم¹. وكذلك بما روي عن عمر بن الخطاب عندما قرأ قوله تعالى: ﴿ وَفِكَهَةٌ وَأَبَّاءٌ ﴾، حيث سأل: ما الأبُّ؟ ثم رجع إلى نفسه وقال: ما كَلَّفنا هذا. فكل هذه الروايات -بحسب رأيهم- تدل على عدم جواز التفسير بالرأي.

وقد ردَّ المجيزون عن أدلة المانعين بقولهم:

أولاً: إن المراد بالظن هو الظن الذي يغلب على صاحبه من غير دليل يقوم عليه، وأما التفسير بالرأي والاجتهاد الذي يشده الدليل ويسنده البرهان، فهو وإن كان ظنياً لكنه يستند إلى دليل صحيح، فهو نوع من العلم، وهذا ما يذهب إليه البيهقي في (شعب الإيمان) بأن هذا "إن صحَّ فإنما أراد -والله أعلم- الرأي الذي يغلب من غير دليل قام عليه"². وكذلك النهي محمول على من يقول في القرآن بظاهر العربية من غير أن يرجع إلى أخبار الصحابة، وبدون أن يرجع إلى السماع والنقل فيما يتعلَّق بغريب القرآن، وما فيه من المبهمات والحذف، والاختصار والإضمار، ومراعاة مقتضى الحال³، وما إلى ذلك.

ثانياً: إن الدليل من الكتاب لا يفيد النهي عن الرأي في التفسير؛ لأن الصحابة أنفسهم قد فسَّروا برأيهم، بشهادة اختلافهم في تفسير بعض الآيات والألفاظ.

ثالثاً: وأما بيان النبي ﷺ فقد ردَّ المجيزون على ذلك بقولهم: نعم إن النبي ﷺ مأمور بالبيان؛ ولكنه ﷺ مات ولم يبين كل شيء، فما ورد بيانه عنه ﷺ ففيه الكفاية عن فكره

الثاني فهو ضعيف، قال الترمذي فيه: تكلموا في سهيل بن أبي حزم، وقد تكلم فيه أحمد والبخاري والنسائي وغيرهم. ينظر: الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ص 424. وينظر: خليل الكبيسي، علم التفسير، ص (71).

¹ - ابن تيمية: مقممة في أصول التفسير، ص 103.

² - ينظر: أبو بكر البيهقي، الجامع لشعب الإيمان، تح: عبد العلي عبد الحميد حامد، مكتبة الرشد ناشرون، الرياض، السعودية، ط1، 2003. وينظر: الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ص 424.

³ - ينظر: الذهبي، التفسير والمفسرون، ص 185.

من بعده، وما لم يرد عنه ففيه حينئذ فكرة أهل العلم بعده فيستدلون بما ورد بيانه على ما لم يرد، والله تعالى يقول في آخر الآية: ﴿وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل:44].

وقالوا: إن النهي محمول على "من تسور على تفسيره برأيه، دون النظر في أقوال العلماء، وقوانين العلوم، كالنحو واللغة والأصول، وليس من اجتهد ففسر على قوانين العلم والنظر بداخل في ذلك الحديث"¹. وهو أيضا محمول على من قال برأيه في مشكل القرآن، ومتشابهه مما لا يعلم جهته إلا بطريق النقل عن النبي ﷺ وصحابته، علاوة على ما في الحديثين من وهن.

وأما معنى قول الصديق رضي الله عنه، وعمر وابن عباس وغيرهم، فمحمول على من يتسارع التفسير برأيه، آخذا بظاهر العربية من غير استظهار بالنقل والسماع، ولا سيما في الغريب الذي يشكل تفسيره من غير استعانة بالسماع وأسباب النزول ونحو ذلك². وإحجام السلف يؤخذ على ورعهم وتقواهم؛ حتى لا يصير التفسير لكل أحد من بعدهم، كما يؤخذ على عدم علمهم ببعض الألفاظ، كما خفي على ابن عباس معنى فاطر السموات والأرض، وغيرها.

ثانياً أدلة المجيزين للتفسير بالرأي.

وأما المجيزين فقد استدلوا على رأيهم من الكتاب الكريم، ومن السنة ومن الآثار والمعقول. فقد دعا الله سبحانه وتعالى عباده إلى تدو القرآن الكريم، والاعتبار بآياته، قال تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ [محمد:24]، وقال أيضا: ﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبْرَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾ [ص:29]، فقد حث الله على تدو القرآن، ليعرف ما فيه من أحكام ودلائل واعتبار، ولا يمكن تدوه إلا بالنظر

¹ - أبو حيان الأندلسي، تفسير البحر المحيط، 19/01.

² - مثل قوله تعالى: ﴿وَأَتَيْنَا ثَمُودَ النَّاقَةَ مُبْصِرَةً فَظَلَمُوا بِهَا﴾ [الإسراء:59]، فمعناها: وأتينا ثمود الناقة آية واضحة، فظلموا أنفسهم بعقرها. ومن يفسرها بظاهر العربية سيظن أن (مبصرة) من إِبْصَارِ الْعَيْنِ، ولا يدري بم ظلموا؟ ولا لم ظلموا؟. (ينظر: خليل الكبيسي، علم التفسير، ص 74-75).

وإعمال العقل والفهم. "ومن المعلوم أن كتاب الله تعالى تتفاوت دلالة آياته على المعاني وضوحا وخفاء ولو كانت آياته تتساوى في إدراكها الأفهام، لخدمت الهمم، وركدت الأفهام، لكن الله جلت حكمته جعل كتابه الكريم بحيث تختلف الأفهام والقرائح في إدراك أسرارها واجتلاء معانيه"¹.

وقوله تعالى: ﴿لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ [النساء:83]. فقد أثبت القرآن لأهل العلم استنباطا، ومعلوم أنه وراء السماع؛ لأن الاستنباط لا يتعلّق بالمنقول، وقد دلّت هذه الآية على أن في القرآن ما يستنبطه أولو العلم باجتهادهم، ويصلون إليه بإعمال عقولهم"².

وأما من السنة فقد دعا رسول الله ﷺ لابن عباس بقوله: (اللهم فقهه في الدين، وعلمه التأويل). فلو كان التأويل مقصورا على السماع والنقل كالتنزيل لما كان هناك فائدة لتخصيص ابن عباس بهذا الدعاء، فدلّ ذلك على أن التأويل الذي دعا به رسول الله ﷺ لابن عباس أمر آخر وراء النقل والسماع، ذلك هو التفسير بالرأي والاجتهاد³، وهو فهم زائد على المسموع.

وقد استدلل فريق المجيزين أيضا بما ثبت من أن الصحابة رضوان الله عليهم قرأوا القرآن واختلفوا في تفسيره على وجوه، ومعلوم أنهم لم يسمعوا كل ما قالوه في تفسيره من النبي ﷺ، إذ أنه لم يبين لهم كل معاني القرآن، وبعض القرآن قد توصلوا إليه بعقولهم واجتهادهم. وقد استدلوا أيضا بقضية الاجتهاد⁴ فقالوا: لو كان التفسير بالرأي غير جائز لما كان الاجتهاد جائزا، ولتعطل كثير من الأحكام، وهذا باطل؛ لان الاجتهاد حاصل ومأمور به لاستنباط الأحكام الشرعية.

¹ - خالد عبد الرحمن العك، أصول التفسير وقواعده، دار النفائس، دمشق، سوريا، ط02، 1986، ص12.

² - عبد الرحمن العك، أصول التفسير وقواعده، ص 169.

³ - ينظر: المرجع نفسه، ص170.

⁴ - الاجتهاد: افتعال من جهد يجهد: إذا تعب؛ والافتعال فيه للتكلف لا للطوع؛ وهو بذل المجهود في إدراك المقصود ونيله، وفي عرف الفقهاء: هو استقراغ الفقيه الوسع، بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه؛ وذلك لتحصيل ظن بحكم شرعي. (ينظر: أبو البقاء الكفوي، الكليات، ص44).

والقول بعدم جواز التفسير بالرأي يعني غلق باب الاجتهاد، وتعطيل كثير من النصوص، وهذا باطل بِنِ البطلان، فالاجتهاد ثابت قطعاً؛ لأن الوقائع متجددة غير محدودة، والنصوص محدودة¹.

والرأي الذي ترتضيه العقول، وتسكن إليه القلوب، هو ما بينه قديماً ((الراغب الأصفهاني)) وهو أن وقوف الفريق الأول عند المنقول فلم يتجاوزوه، وإجازة الفريق الثاني لكل أحد الخوض فيه، إفراط وتقريط؛ إذ إن الجمود على المنقول تقصير وتقريط بلا نزاع، والخوض في التفسير لكل إنسان غلو وإفراط بلا جدال².

ومما سبق بيانه، يتبين لنا رجحان رأي من قال بجواز التفسير بالرأي لمن استكمل الشروط والأدوات الواجب توفرها في المفسر.

ويتجلى منهج الاجتهاد العقلي في تفسير القرآن الكريم، في الكشف عن المعاني المعقولة التي تتضمنها آيات القرآن، واستخراج مقاصدها وتوجيهاتها، واستنباط أسرارها، وبيان مواطن العبر في القصص القرآني، وإيضاح مواضعه، ويتجلى هذا المنهج كذلك في إظهار عظمة القرآن في بلاغته المعجزة³. وهكذا فالتفسير يتجدد مع كل مفسر ومع كل عصر.

ونقول: إن القرآن الكريم يشتمل على العقائد الثابتة التي ظلت عماد دعوات الرسل جميعاً، لكل الأمم، كما يشتمل على المبادئ والقيم الأخلاقية التي تتعالى على الزمان والمكان، وعلى السنن الكونية وقوانين الاجتماع التي يستحيل عليها التطور؛ والتي كانت ولا تزال في ثباتها تقف وراء نهضة المجتمعات والدول، أو وراء أفولها زوالها.

وفي القرآن آيات مشتملة على أمور لا يلحقها التغيير، من عقائد وعبادات، وسنن وفرائض، وأحكام شرعية ثابتة ومقننة، ومبادئ وقيم وغيبيات، ونحو ذلك من الثوابت، فهذه من الأمور التي لا تدعو حاجة أصلاً إلى النظر فيها⁴.

¹ - ينظر: عبد الرحمن العك، أصول التفسير وقواعده، ص 169. وينظر: خليل الكبيسي، علم التفسير، ص 70.

² - عبد الرحمن العك، أصول التفسير وقواعده، ص 175.

³ - ينظر: المرجع نفسه، ص 175.

⁴ - ينظر: عبد الوهاب أبو صفية، دلالة السياق، ص 62.

فإذا ما جاوزنا ذلك فإن التفكير في كتاب الله والتدبر فيه، وتفسيره، تفرضه دواع عديدة، ولكن ضمن شروط محددة، وضوابط علمية صارمة، تحول دون وقوع أي محذور أو تحريف، منطلقين في ذلك من اعتبارات مهمة وأسس ثابتة¹.

وباستحضار هذه الأبعاد "تبطل المماثلة اللغوية التي أقامها ((التأنيس)) المقلد بين النص القرآني والنصوص البشرية... ولا ضير في أن يتعرض النص القرآني بموجب أشكاله التعبيرية، إلى بعض ما تتعرض له النصوص البشرية من تأويلات متنوعة، وتحليلات متفاوتة، بل واستنتاجات متضاربة؛ لكن ليست الآيات القرآنية مجرد أشكال تعبيرية؛ وإنما مضامين تبليغية، وهي الأصل فيها، ويتصوّر هذه المضامين المضمون العقدي، حتى إنه لا آية فيه إلا وتحمل وجها عقدياً يتعنّ طلبه وفهمه"².

والمفسر في كل هذا يستمد قوته وتوازنه وثبات خطواته من الوحي، لا يترك اليقين إلى الظن، ولا يترك الهداية إلى الضلال، تستغرقه مسؤولية خلافة الكون والحياة، والإعمار، والإصلاح، وهو في هذا الإطار الواعي من اليقين والمعرفة يشكّل رؤيته ويحدّد مسلماته³. منطلقاً من عقيدته التي تفرض عليه نمطا خاصا من التفكير، وأسلوبا متمّزا في تحصيل الحقائق، يختلف عن أنماط التفكير الأخرى.

المبحث الثالث: التفسير واتجاهاته في العصر الحديث.

إن الأوضاع السيئة التي مرّ ويمرّ بها العالم الإسلامي في العصر الحديث، تظهر الوضع الحضاري المترّي الذي وقع فيه المسلمون، فقد بعدوا عن هدي القرآن الكريم وفهم مقاصده، وخبث جذوة الفكر الإسلامي الصحيح وتوقّفت حركة العلم، واصطبغ

¹ - "وأول هذه الاعتبارات هو اعتبار البعد الغيبي والعقدي للقرآن الكريم، فالقرآن الكريم ليس نصّا لغويا فحسب، أو خطابا تواصليا، وإنما هو بجانب هذا وذاك كتاب مقدّس، منزل من الله عزّ وجلّ، يحمل بالإضافة إلى المعاني والدلالات اللغوية، حقائق غيبية وقضايا عقديّة، لا يصحّ إسلام المرء ولا يكتمل إيمان المسلم إلاّ بالاعتقاد فيها، وصدق الإيمان بها. وهذا جانب لا ينبغي لكل من يتصنّى لتفسيره وتأويل وفهم القرآن الكريم أن يغفل عنه". (ينظر: سعيد النكر، سؤال المعاصرة والشرعية، ص 116).

² - ينظر: طه عبد الرحمن، روح الحداثة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2000، ص 199.

³ - ينظر: عبد الله أخواض، التأسيس المنهجي في الفكر العربي، مجلة الحياة، بيروت، لبنان، السنة: 18، عدد: 29، صيف- خريف 2014، ص 265.

العقل المسلم بصبغة الخرافة والجمود، وكان ذلك بسبب غفلة المسلمين عن منهج القرآن في التطور وال عمران، وتجاهلهم أحكامه وسننه في التغيير، فوقع العالم الإسلامي تحت سيطرة المستعمرين، فدفعت هذه الظروف القاهرة العلماء إلى التفكير في التغيير، ونهضة الأمة من جديد.

وهكذا بدأت نظراتهم في الإصلاح والتغيير من القرآن؛ حيث يستمّون منه معالم الاهتداء، والتطور، والتجدد. ونتيجة لذلك ظهرت دعوات متعددة، واتجاهات متباينة في سبيل العودة إلى القرآن، وتحقيق التّقدم المعرفي والحضاري، ومثّلت المدارس التفسيرية أبرز ملامح هذه العودة وكان من أبرز هذه الاتجاهات:

أولاً: مدرسة التفسير اللغوي.

تعريف التفسير اللغوي:

التفسير اللغوي هو: بيان معاني القرآن بما ورد في لغة العرب، والتفسير بما ورد في لغة العرب قيد واصف لنوع البيان الذي وقع لتفسير القرآن، وهو ما كان طريق بيانه عن لغة العرب، وهو بهذا تخرج أنواع البيانات الأخرى، كأسباب النزول وقصص الآي وغيرها.

ونعني بمدرسة التفسير اللغوي: رجال اللغة الذين عرضوا لغة القرآن، وأساليب تعبيره على لغة العرب ونصوصها الأدبية، ويقابلون بينهما مشيرين إلى سمات التعبير العربي، وإلى معاني اللفظ القرآني بما عرف مثله عند العرب، وكان هؤلاء يضمّنون إلى تفسيرهم اللغوي ما تيسر من تفسير السلف، وما أُناهم إليه اجتهادهم اللغوي في تفسير القرآن¹.

وإن أول ما يمكن أن يقال حول بداية الدراسة اللغوية للقرآن هو ما نسب إلى ابن عباس من شرح لغريب القرآن، ويعد ذلك تعددت المصنّفات حول اختلاف القراءات القرآنية، وتفسير القرآن الكريم بصورة تعدّ وثيقة الصلة بالناحية اللغوية، إذ أن التأليف في قراءات

¹ - ينظر: عبد الغفور محمود، التفسير والمفسرون في ثوبه الجديد، ص 517.

القرآن كان يقوم على اختلاف أوجه النطق بين القراءات؛ وقد يعلّل بعض المؤلّفين لهذه الأوجه المختلفة بتعليلات لغوية¹.

وقد بدأ هذا الاتجاه واضحاً في أواخر القرن الثاني الهجري، وأوائل القرن الثالث؛ إذ نشأ علم النحو، ونضجت علوم اللغة على أيدي الرواد، وكان الغرض الأسمى من تأصيل هذه العلوم وتلقيحها خدمة القرآن الكريم، وقد أثرت هذه الدراسات في تفسير القرآن تأثيراً كبيراً؛ إذ اشتغل اللغويون أنفسهم بالقرآن ولغته، وكان من أشهر هؤلاء العلماء (أبو عبيدة معمر بن المثنى)، وقد ألّف كتابه (مجاز القرآن) سنة 188هـ، ويعدّ هذا الكتاب أقدم مؤلّف في معاني القرآن وصل إلينا².

وتعدّ معرفة اللغة شرط لفهمه، ومن لا يعرف اللغة التي نزل بها القرآن الكريم؛ فإنه لا محالة سيقع في الزلل، بل سيحرّف الكلم عن مواضعه، ومن الأمثلة التي تبين خطورة الجهل بلغة العرب وبأساليبهم في البيان، ما ورد في تراثنا اللغوي وأدى إلى منازعات مازالت آثارها غائرة في بطون التفاسير. قال الأزهري: "ومن قال: إن معنى قوله: ﴿إِلَى رِبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾ [القيامة:23]، بمعنى: منتظرة، فقد أخطأ، لأن العرب لا تقول: نظرت إلى الشيء بمعنى: انتظرته، إنما تقول: نظرت فلاناً؛ أي: انتظرته، فإذا قلت: نظرت إليه: لم يكن إلاّ بالعين"³. ويتّبع اللغويون - وخاصة القدماء منهم - صورة الكلمة في القرآن،

¹ - عيسى شحاتة، الدراسات اللغوية للقرآن الكريم في أوائل القرن الثالث الهجري، دار قباء، القاهرة، مصر، (د، ط) 2001، ص 21. ومن أشهر الكتب في ذلك: (غريب القرآن، ولغات القرآن ل: ابن عباس المتوفى 68هـ. ومعاني القرآن ل: واصل بن عطاء المتوفى 131هـ. ومعاني القرآن ل: الكسائي، المتوفى 189هـ. وإعراب القرآن ل: محمد بن المستنير قطرب، المتوفى 206هـ. ومعاني القرآن ل: أبي زكريا يحيى بن زياد الفراء، المتوفى 207هـ. ومجاز القرآن ل: أبي عبيدة معمر بن المثنى، المتوفى 210هـ. وتأويل مشكل القرآن ل: ابن قتيبة، المتوفى 276هـ. الدراسات اللغوية).

² - جار الله الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تح وتع: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، مكتبة العبيكان، الرياض، السعودية، ط01، 1998، 81-82.

³ - ينظر: مساعد بن سليمان الطيار، التفسير اللغوي للقرآن الكريم، دار ابن الجوزي، الرياض، السعودية، (د، ط) (د، س، ط)، ص47.

ويتناولون من كل سورة ما يرونه مثيرا للقضايا الصوتية والصرفية والنحوية والدلالية، بل ويبحثون في صور القراءات التي وردت فيها، وأصولها اللهجية¹.

ومن أعظم من زعم أنه لا يحتاج إلى لغة العرب، الباطنية، لكي يتسنى لهم تحريف كتاب الله سبحانه على ما يريدون، مما لا يضبطه لغة ولا عقل ولا نقل. وإذا كان هذا شأن اللغة في تفسير القرآن، فهل يعني هذا أنه يمكن أن تستقل بتفسير القرآن؟ وقد ذكر العلماء أن اللغة بمجرد أنها لا تستقل بتفسير القرآن². ولا تكشف لوحدها عن درره وخفاياه، ولكن هذا النوع من التفسير مقبول ما دام ملتزما بالمعروف في اللغة، وأساليب العرب في خطابها، مع مراعاة المروي من التفسير، ومراعاة مذهب السلف الصالح في التأويل³.

ومن أبرز البواعث على هذا النوع من التفسير هو الاستناد إلى شواهد علمية ودلائل موضوعية تؤيد المفسر فيما ذهب إليه من دلالات ومعان؛ وذلك لأن القرآن الكريم نزل بلغة العرب وعلى لسانهم.

ومن أشهر التفاسير الحديثة في هذا المجال، التفسير البياني للقرآن الكريم ل: عائشة عبد الرحمن، بنت الشاطي. وتفسير القرآن الكريم (تدو آيات الله في في النفس والكون والحياة) ل: محمد راتب النابلسي...

ثانيا: مدرسة التفسير الإشاري.

التفسير الإشاري⁴: هو تأويل آيات القرآن الكريم على غير ما يظهر منها بمقتضى إشارات خفية تظهر لأهل العلم والسلوك، تقوم على التطابق بينها وبين الظواهر المرادة

¹ - ففي تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَقَالَتْ هَيْتَ لَكَ﴾ [يوسف:23] يقول الفراء: قرأها عبد الله بن مسعود وأصحابه... قال: قرأني رسول الله ﷺ (هَيْتَ) ويقال: إنها لغة لأهل حوران، سقطت إلى مكة فتكلموا بها. وأهل المدينة يقرأون هَيْتَ لك بكسر الهاء ولا يهمزون، وذكر عن علي بن أبي طالب وابن عباس أنهما قرآ (هَيْتُ لَكَ) يراد بها: تهَيَّأتُ لك". (الفراء، معاني القرآن، ص 181).

² - ينظر: مساعد بن سليمان الطيار، التفسير اللغوي ص50.

³ - ينظر: عبد الغفور محمود، التفسير والمفسرون في ثوبه الجديد، ص 517.

⁴ - ومما يلزم التنبيه له أن التفسير الإشاري الذي تقيده أصحابه بالشروط التي وضعها العلماء، يغاير ويخالف المنهج الفلسفي النظري الصوفي في التفسيرات الإشارية، التي خرجت عن حوز التفسير المشروع. (ينظر: خالد عبد الرحمن العك، أصول التفسير وقواعده، ص 209).

من الآيات القرآنية، بوجه من الوجوه الشرعية. وقد جوزه العلماء بشروط منها: ألا يتنافى وما يظهر من معنى النظم القرآني. وألا يدعى أنه هو المراد وحده دون الظاهر، أو باقي وجوه التفسير. وألا يكون له معارض شرعي أو عقلي. وأن يكون له شاهد شرعي يؤيده¹. ومن أبرز من مثله من القدماء الألووسي في تفسيره (روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني).

وقد نشأ تفسير القرآن الكريم عموماً واضحاً سهلاً، بدأ بالاعتماد على الوحي وما روي عن الرسول ﷺ. وعلى العقل بمفهومه الصحيح، ثم حين اتّصل العرب بالحضارات الشرقية كالفارسية والهندية اكتسبوا منها أفكار الذوق والوجد والعرفان، ونشأت تفاسير تنحو هذا المنحى، وقد أطلق على هذا النوع من التفاسير، التفسير العرفاني، والتفسير الرمزي، والتفسير الفيضي والإشاري، والتفسير الصوفي... وما إلى ذلك. ومن العلماء من لا يعدّ ذلك تفسيراً أصلاً، ليس لأنه يحيد بالدلالة عما وضعت له، ولأن اعتماد أصحابه في التفسير لا يقوم على أساس من النص القرآني، ولا من السنّة الشريفة، ولا من برهان ولا عقل - حيث يجد العقل نفسه منقاداً وضيع القيمة لحساب المعرفة الصوفية² - وإنما لأنه يقوم على المعرفة الروحية والفيض العرفاني.

والتفسير الإشاري قريب من التفسير الصوفي³، ومفاد التفسير الإشاري أن نصوص القرآن محمولة على ظواهرها، ومع ذلك ففيها (إشارات) خفية إلى دقائق تتكشف على أرباب السلوك. وهو لا ينكر كون الظاهر مراداً ولكن يقول: إن هناك دلالات ثاوية خلف هذه الرموز الظاهرة لا تتبى إلا لأرباب السلوك وأولو العقل⁴.

¹ - ينظر: عبد الرحمن العك، أصول التفسير وقواعده، ص 208. وعبد اللطيف عبادة، التفسير الصوفي للشيخ عبد الرحمن الثعالبي، عالم الأفكار، الجزائر، ط01، (د، س، ط) ص 14.

² - ينظر: جيل جاستون جارانجي، العقل، تعر: محمود بن جماعة، مكتبة العربية، سلسلة أضواء، صفاقس، تونس، ط01، 2004، ص 18.

³ - يرى التفسير الصوفي النظري أن الآية تحتمل معنى واحداً لا تتعداه، وأما في التفسير الإشاري فلا يرى الصوفي أنه كل ما يراد من الآية، بل يرى أن هناك معنى آخر تحتمله الآية ويراد منها أولاً وقبل كل شيء، وذلك هو المعنى الظاهر الذي ينساق إليه ذهن قبل غيره. (ينظر: الذهبي التفسير والمفسرون، 261/02).

⁴ - ينظر: السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، (في طبقات المفسرين) ص 2329. وينظر: محمد بن أحمد جهلان، فعالية القراءة، ص 232.

ويمثل الألوسي للتفسير الإشاري بما أورده في تفسيره (روح المعاني) عن فهم عمر بن الخطاب في حجة الوداع لقوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ [المائدة:3]، قال: "وفهم عمر -رضي الله تعالى عنه- لما سمع الآية نعي رسول الله ﷺ... فعن ابن أبي شيبه أن عمر -رضي الله تعالى عنه- لما نزلت الآية بكى، فقال له النبي ﷺ: ما يبكيك؟ قال: أبكاني أنا كنا في زيادة من ديننا، فأما إذا كمل فإنه لم يكمل شيء قط إلا نقص، فقال عليه الصلاة والسلام: صدقت"¹.

ولكن هناك تفاسير أخرى في هذا اللون قد بعدت كل البعد عن منهج القرآن، وعن لغة القرآن، وعن أساليب العرب في بيانهم، ويمثل هذا المنهج بوضوح أبو محمد الشيرازي في تفسيره (عرائس البيان في حقائق القرآن)، وهو من تفاسير (الشيعة)، فقد فسّر قوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَى الضُّعَفَاءِ وَلَا عَلَى الْمَرْضَى وَلَا عَلَى الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يَنْفِقُونَ حَرَجٌ﴾ [التوبة:91]، بقوله: ﴿لَيْسَ عَلَى الضُّعَفَاءِ﴾ يعني الذين أضعفهم حمل أوقار المحبة. ﴿وَلَا عَلَى الْمَرْضَى﴾ الذين أمرضهم مرارة الصبابات. ﴿وَلَا عَلَى الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يَنْفِقُونَ﴾ الذين يتجرّدون عن الأكوان، بتجريد التوحيد وحقائق التفرّد. ﴿حَرَجٌ﴾ عتاب من جهة العبودية والمجاهدة، لأنهم مقتولون بسيف المحبة، مطروحون بباب الوصلة، ضعفهم من الشوق، ومرضهم من الحب، وفقدهم من حسن الرضا"².

وأما التفسير الصوفي النظري والعرفاني - وهو قريب جدا من التفسير الباطني - فإنه يتجاوز حدود الدلالة التي تتبادر إلى الذهن، وكذا التي تؤول إلى معنى قريب يأنس له العقل بأدلته وبراهينه، إلى دلالة بعيدة عن أي معنى محتمل مستنتج من سياق أو اجتهاد، وغلاتهم يرون صرف جميع القرآن عن ظاهره، ويرون أن القرآن رموز لمعان خفية في صورة ألفاظ، تفيد معاني ظاهرة... فمذهبهم مبني على قواعد الحكمة الإشراقية، ومذهب

¹ - شهاب الدين الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، 60/06.

² - عرائس البيان، 339/01. (ينظر: الذهبي، التفسير والمفسرون، 289/02).

التناسخ والحلول، فهو خليط من ذلك ومن طقوس الديانات اليهودية والنصرانية، وبعض طرائق الفلسفة¹.

ومن أمثلة التفسير الصوفي النظري تفسير ابن عربي لقوله تعالى: ﴿مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ ﴿١٩﴾ بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَّا يَبْغِيَانِ﴾ [الرحمن: 19-20]، حيث يقول: ﴿مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ﴾ بحر الهيولى الجسمانية الذي هو الملح الأجاج، وبحر الروح المجردة الذي هو العذب الفرات ﴿يَلْتَقِيَانِ﴾ في الوجود الإنساني، ﴿بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ﴾ هو النفس الحيوانية التي ليست في صفاء الأرواح المجردة ولطافتها، ولا في كدورة الأجساد الهيولانية وكثافتها².

ويمكن لنا أن نتلمس علاقة وثيقة بين تفسيرات الصوفية والعرفانية والباطنية في التراث العربي، وبين التفسيرات غير متناهية الدلالة في الفكر الغربي حين تأثر بالغنوصية والهرمسية؛ حيث ظهرت الهرمنيوطيقا بوصفها قراءة رمزية تأويلية، تعنى بتفسير المعاني الباطنية الخفية... والعمل على تأويل الدلالات الحرفية الظاهرة المباشرة بدلالات رمزية مجازية أو إيحائية³. والانتقال من الظاهر إلى الباطن، ومن السطح إلى العمق.

ثالثاً: مدرسة التفسير العلمي.

من مظاهر التجديد في العصر الحديث الاتجاه العلمي في التفسير، وقد دفع إليه وجود كثير من الآيات التي تشير إلى مظاهر الكون؛ مما دفع العلماء إلى البحث عن مثل هذه الإشارات العلمية، والمسائل الكونية، والعمل على ربطها بما أظهرته البحوث العلمية

¹ - ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، 33/01.

² - تفسير ابن عربي، دار الأندلس، بيروت، لبنان، ط02، 1978، 573/02.

ويقول الذهبي - معلقاً على تفسير ابن عربي - : وأما ما فيه من تفسير إشاري، فكثير منه لا نفهم له معنى، ولا نجد له من سياق الآية، أو لفظها ما يدل عليه. (الذهبي، التفسير والمفسرون، 68/03).

³ - ينظر: جميل حمداوي، السيميوطيقا التأويلية عند بول ريكور، مجلة الحياة ص 67.

ومصدر الضرر على الأمة وعلى التاريخ هو استيراد مناهج غريبة بشكل يفقد شروط الانتقال العلمي السليم للآيات والمبادئ القرآنية من انتقاء وتبصّر وملاءمة، ويتجنب تجريد هذه الوسائل المنهجية من خصوصياتها الفكرية والتاريخية. (ينظر: سعيد النكر، قراءة النص القرآني الإيديولوجيا والمنهج، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط01، 2014 ص 27).

الحديثة، وما كشفت عنه الدراسات المستجدة، بوصفها مما يشهد لصدق القرآن، ويؤيد أنه من عند عليم خبير، وذلك بأن يعمد المفسر إلى الكشف عما أشار إليه القرآن من أمور علمية طيبة، أو فلكية، أو نباتية، أو غيرها، جاء العلم الحديث يصنّفها¹.

هذا الاتجاه وإن كان موجودا عند المفسرين القدماء، كجلال الدين السيوطي، وفخر الدين الرازي؛ إلا أنه راج في العصر الحديث أكثر نتيجة الاتصال بين العالم الإسلامي والغربي، وكان لتقدم الغرب العلمي وتخلّف المسلمين أثر كبير في انتشار هذا اللون من التفسير.

فالعرب قد أقام حضارته الحديثة على اكتشافات العلم التجريبي، ومن ثم بدأت عملية ترجمة الكتب العلمية إلى العربية، وبدأ الترويج للنظريات العلمية، حتى أصبح العلم أحد المحاور الجديدة في الحياة الثقافية للعالم الإسلامي، وقد تبنى معظم رجال التجديد الديني، والإصلاح الاجتماعي في العالم الإسلامي الاتجاه العلمي في التفسير، وروجوا له، ودعوا الناشئة إلى الاهتمام به².

وإذ نجد جمال الدين الأفغاني يقرّ هذا المنهج التفسيري حيث يقول: "عمّ الجهل وتفشى الجمود في كثير من المترين برداء العلماء، حتى تخرّصوا على القرآن بأنه يخالف الحقائق العلمية الثابتة، والقرآن بريء مما يقولون"³ فإننا -بالمقابل- نجد من لا يطمئن إلى هذا التوجه في التفسير، حيث يرى الشيخ محمود شلتوت أن المتقّفين الذين أخذوا بطرف من العلم الحديث نظروا في القرآن فوجدوا الله سبحانه وتعالى يقول: ﴿مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: 38]. فتأولوها على نحو زين لهم أن يفتحوا في القرآن فتحا جديدا، ففسّروه على أساس من النظريات العلمية المستحدثة، ثم فيقول: "هذه النظرة

¹ - ينظر: خليل الكبيسي، علم التفسير، ص 44.

² - ينظر: محمد دراجي، محاضرات في علم التفسير ومناهج المفسرين، ص 168. ومن هؤلاء: جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، ومحمد رشيد رضا، وطنطاوي جوهرى، ومحمد فريد وجدي... وكثير من المحدثين غيرهم.

³ - فهد بن سليمان الرومي، منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط02،

1983، ص 273.

خاطئة من غير شك؛ لأن الله لم ينزل القرآن ليكون كتابا يتحّث فيه إلى الناس عن نظريات العلوم¹.

وهذا النوع من التفسير -برأينا- لم يكن تنفيسا عن واقع علمي مترد؛ وإنما كان نظرة صحيحة إلى حقائق النص القرآني، وإلى خصائص الكون والحياة. وهذا ما خلص إليه كثير من العلماء في العصر الحديث ومنهم (موريس بوكاي) الذي يقول: "لم أكن أتوقع بأيّ حال أن أجد في القرآن الكريم ما كشفت عنه، إذ إتي كنت بعد كل اكتشاف، وأنا المعتاد على الشك... بأن معلومات جديدة كان يمكن أن تنبثق من هذه الدراسة، تلك العائدة لمطابقة بين نصوص القرآن الكريم، والمعارف الحديثة المقّمة تماما، والتي تتعلّق بمواضيع لم يكن بوسع أي إنسان في عهد النبي محمد [ﷺ] ولا حتى النبي نفسه، أن يملك المعرفة التي نملكها نحن اليوم، بالإضافة إلى أنني لم أجد في النص القرآني أية إشارة إلى أساطير أو معتقدات باطلة في فترة إبلاغه للناس، كما نجد ذلك في الكتاب المقّس"². ثم يقول: "إن كتابي (الكتاب المقّس والقرآن الكريم والعلم) الذي ظهرت طبعته الأولى عام 1976م، يبن الأساس لهذه الوقائع"³. وكان هذا تصديقا لما جاء في كتاب الله من الحقائق التي أثبتها العلم الحديث.

ومن أهم الكتب التي وضعت ضمن هذا اللون التفسيري نجد الإسلام والطب الحديث ل: عبد العزيز إسماعيل، والإسلام في عصر العلم ل: أحمد الغمراوي، والتفسير العلمي للآيات الكونية ل: حنفي أحمد. كما ظهرت كتب في مجال الأديان والعلم، ومن بينها كتابي موريس بوكاي: (الكتاب المقّس والقرآن الكريم والعلم)، و(أصل الإنسان بين العلم والكتب السماوية)...وما إلى ذلك.

¹ - ينظر: المرجع نفسه، ص 270-275.

² - موريس بوكاي، أصل الإنسان بين العلم والكتب السماوية، تر: فوزي شعبان، المكتبة العلمية، بيروت، لبنان، (د، ط) ص 173.

³ - موريس بوكاي، أصل الإنسان بين العلم والكتب السماوية، ص 173.

رابعاً: الاتجاه الإصلاح الاجتماعي:

يرى كثير من الباحثين أن بوادر النظر في الإصلاح تبلورت مع المفكر والمصلح جمال الدين الأفغاني (1838-1897م)، الذي يعدّ مؤسس المنهج التجديدي الحديث في التفسير في القرن الرابع عشر الهجري، فهو أحد أبرز مؤسسي النهضة الحديثة، ورجل الإصلاح الواعي، الذي تبلورت في ذهنه الأفكار الداعية إلى النهوض من التخلف. وقد تمّزت دعوته التجديدية في التفسير بمهاجمته للمناهج التي أقحمت علومها ومصطلحات غريبة في التفاسير اللغوية والعقلية وحتى النقلية، وجعلت من القرآن أغازاً؛ حرمت المسلم - طويلاً - من تذوق القرآن وفهمه والانفعال بروحه، كما دعا إلى فهم القرآن الكريم والسنة النبوية، وأعمال السلف الصالح، وغربلتها مما تراكم عليها من آراء الرجال واستتباطاتهم.

كما اهتم كثيراً - بما كان يفسره من آيات قرآنية في العروة الوثقى - بالربط بين السنن الإلهية وبين واقع المسلمين في عصره، وينتهي إلى بيان حكمة هداية القرآن للمجتمع الإنساني؛ بحيث يكون حافظاً إلى النهوض وتطبيق السنن الإلهية في أوضاعهم التي لا تتسجم مع ما دعا إليه القرآن¹، تلك "السنن الإلهية التي قوّها الله في علمه الأزلي والتي لا يغيرها شيء من الطوارئ الجزئية"².

وقد قاد جمال الدين الأفغاني تلميذه محمد عبده (1849-1905م) من التصوف والتسكك إلى ساحة الفلسفة والحكمة، والعمل في سبيل الوطن والشرق والإسلام³، حيث استلهم هذا الأخير المنهج وصاغه صياغة جديدة فكان مصلحاً دينياً، وعالماً اجتماعياً، ومفسّراً عميق التفكير، أرسى بشهادة الباحثين والمحققين - دعائم التجديد في تفسير

¹ - ينظر: خليل الكبيسي، علم التفسير، ص 41.

² - محمد عمارة، المنهج الإصلاح للإمام محمد عبده، دار السلام، القاهرة، مصر، ط01، 2009، ص 84.

³ - المرجع نفسه، ص 11.

وإذا كان جمال الدين الأفغاني ميّالاً بطبعه إلى السياسة والثورة على الأوضاع السائدة بقوة وبحزم؛ فإن محمد عبده كان لا يدبها بعدما تعرّض للسجن ولمضايقات الخديوي وأتباعه، فكان يميل إلى العلم والتربية والتعليم، حتى أن بعض البلطيين اتّهمه بالضعف والتخاذل والتخلف عن الكفاح السياسي، واختلافه في هذه الناحية مع أستاذه جمال الدين الأفغاني، وربما ميل عبده للتربية هو الذي جعله يكره السياسة ويصرّح - كما يقول عنه تشارلز أدامس - "خلقت لكي أكون معلماً". (ينظر: محمد طهاري، الشيخ عبد الحميد بن باديس الحركة الإصلاحية في الفكر الإسلامي المعاصر، دار الأمة، الجزائر، (د، ط) 2010، ص 54).

القرآن، وهو كما يرى الذهبي المؤسس والمؤصل للمدرسة الاجتماعية الأدبية، حيث لم يعد التفسير في عصره يظهر عليه ذلك الطابع الجاف، الذي يصرف الناس عن هداية القرآن الكريم، وإنما ظهر عليه طابع آخر يكاد يكون جديداً وطارئاً على التفسير، وهو معالجة النصوص القرآنية معالجة تقوم على الأسس الآتية:

أولاً: إظهار مواضع الدقة في التعبير القرآني.

ثانياً: تصاغ المعاني التي يهدف القرآن إليها في أسلوب شق أخذ.

ثالثاً: يطبق النص القرآني على ما في الكون من سنن الاجتماع ونظم العمران¹.

ويمكننا أن نجمل أهم الأسس التي مؤت فلسفته في التفسير وهي:

أولاً: نظرت إلى القرآن نظرة بعيدة عن التأثر المذهبي، حيث يؤتي التأثر المذهبي إلى تأويل القرآن بما يتفق مع هذه المذاهب.

ثانياً: وقفت من الروايات الإسرائيلية موقف الناقد البصير، فلم تشوه التفسير بما شوه به في كثير من كتب المتقّمين. كما رعت هذه المدرسة الأحاديث الضعيفة أو الموضوعية التي اغتر بها كثير من المفسرين، والتي كان لها أثر سيئ في تفسير القرآن.

ثالثاً: عدم الخوض في مبهمات القرآن والأمور الغيبية؛ التي لا تعرف إلا من جهة النصوص الشرعية الصحيحة، بل قررت مبدأ الإيمان بما جاء من ذلك مجملاً، وهذا مبدأ سليم يمنع تسرب الخرافات إلى العقائد والعقول، ويمنع التأويل الفاسد.

رابعاً: إبعاد اصطلاحات العلوم والفنون التي زج بها في التفسير، دون أن يكون في حاجة إليها، ولم تتناول من ذلك إلا بمقدار الحاجة، وعلى حسب الضرورة فحسب.

وعموماً فقد كشفت هذه المدرسة عن بلاغة القرآن وإعجازه، وأوضحت معانيه ومرامييه، وأظهرت ما فيه من سنن الكون ونظم الاجتماع، وعالجت مشاكل الأمة الإسلامية بخاصة، ومشاكل الأمم بعامة، بما أرشد إليه القرآن من هداية وتعاليم، ووفقت بين القرآن

¹ - ينظر: الذهبي، التفسير والمفسرون، 401/02.

وما أثبتته العلم من نظريات صحيحة، وجذت للناس القرآن، كتاب الله الخالد، الذي يساير الزمان والمكان، ودفعت ما ورد من شبه عليه، وقدت ما أثير حوله من شكوك وأوهام¹.

ويمكن أن نلاحظ هذا في تفسير المنار للسيد (محمد رشيد رضا) - وهي الطريقة التي جرى عليها في دروسه في الأزهر الشيخ الإمام (محمد عبده) - في قوله في فاتحة تفسير القرآن الحكيم، نداء المسلمين وتذكيرهم بكتاب ربهم يقول: "إن الله تعالى أنزل عليكم كتابه هدى ونورا ليعلمكم الكتاب والحكمة ويزكيكم، ويعتكم لما يعدكم به من سعادة الدنيا والآخرة، ولم ينزله قانونا دنيويا جافاً كقوانين الحكام، ولا كتاباً طياً لمداواة الأجسام، ولا تاريخاً بشرياً لبيان الأحداث والوقائع، ولا سفراً فنياً لوجوه الكسب والمنافع، فإن ذلك مما جعله تعالى باستطاعتكم، لا يتوقف على وحي من ركم، وهذا بعض مما وصف الله تعالى به كتابه في محكم آياته"².

ويقول أيضاً عن ما في التفاسير من الشواغل عن هداية القرآن، مبيناً كيفية فهم القرآن والتفقه فيه: "إنما يفهم القرآن ويتفقه فيه، من كان نصب عينه ووجهة قلبه في تلاوته في الصلاة، وفي غير الصلاة ما بينه الله تعالى فيه من موضوع تنزيله، وفائدة ترتيله، وحكمة تدوره، من علم ونور، وهدى ورحمة، وموعظة وعبرة، وخشوع وخشية، وسنن في العالم مطردة، فتلك غاية إنذاره وتبشيريه، ويلزمها عقلاً وفطرة: تقوى الله تعالى؛ بترك ما نهى عنه، وفعل ما أمر به بقدر الاستطاعة، فإنه كما قال: (هدى للمتقين)"³.

وكان من سوء حظ المسلمين "أن أكثر ما كتب في التفسير يشغل قارئه عن هذه المقاصد العالية، والهداية السامية، فمنها ما يشغله عن القرآن بمباحث الإعراب وقواعد النحو، ونكت المعاني ومصطلحات البيان، ومنها ما يصرفه عنه بجدل المتكلمين، وتخريجات الأصوليين، واستنباطات الفقهاء المقلدين، وتأويلات المتصوفين، وتعصب الفرق والمذاهب بعضها على بعض؛ وبعضها يلفته عنه بكثرة الروايات، وما مزجت به من

¹ - ينظر: الذهبي، التفسير والمفسرون، 402/02.

² - محمد رشيد رضا، تفسير القرآن الحكيم، المشتهر باسم تفسير المنار، دار المنار، القاهرة، مصر، ط02، 1947، 04/01.

³ - المرجع نفسه، 07/01.

خرافات الإسرائيليات، وقد زاد الفخر الرازي صارفاً آخر عن القرآن؛ هو ما يورده في تفسيره من العلوم الرياضية والطبيعية وغيرها من العلوم الحادثة¹.

كما يمكننا أن نبرز الأسس العامة التي أقام عليها محمد عبده فلسفته ومنهجه في الإصلاح²، وتتمثل في:

أولاً: أقام محمد عبده مشروع الحضاري على قيم الوسطية الإسلامية؛ لأنها هي الجامعة بين عناصر الحق والعدل من الأقطاب المتناقضة التي تمثل غلو الإفراط والتفريط، وقد تنبه مبكراً لهذه القيمة.

ثانياً: وفي نظرية المعرفة تفردت الوسطية الإسلامية بالتأليف بين ما سماها الإمام محمد عبده ((الهدايات الأربع))، هدايات العقل، والنقل، والتجربة، والوجدان، في مقابل ما وقف عليه المائيون والوضعيون عند العقل والحواس فحسب. وما وقف عليه أهل الجمود والتقليد عند ظواهر النصوص وحدها. وما وقف عليه غلاة الباطنية عند خطرات القلوب.

ثالثاً: وفي مجال العقل³ وحدوده ومقامه، تفردت الوسطية الإسلامية في مفهوم محمد عبده بأن وضعت للعقل مقاما بين غلو السلفية الحرفية التي تنكرت لهداية العقل، وغلو المادية الوضعية التي تجاوزت حدود النسبية لمدرجات العقل، إلى حيث أدعت الإطلاق لمدرجاته.

رابعا: وعن السنن الكونية والقوانين الاجتماعية، أفاض الإمام محمد عبده في تفسير الآيات القرآنية التي تتحدث عن سنن الله الحاكمة للكون المائي، ولعالم الاجتماع الإنساني، وأفاض الحديث عن قيام الحضارات وسقوطها، وأسباب التفتت والتخلف، وتداول

¹ - المرجع نفسه، 07/01.

² - ينظر: محمد عمارة، المنهج الإصلاحى للإمام محمد عبده، ص 35.

³ - جاءت مادة (ع ق ل) في القرآن الكريم تسعا وأربعين مرة (49) كلها - إلا واحدة - جاءت بصيغة الفعل المضارع، وخصوصا ما اتصل به واو الجماعة: (تعقلون)، و (يعقلون) ففعل تعقلون تكرر 24 مرة، وفعل (يعقلون) تكرر 22 مرة. وفعل (عقل) و(نعقل) و(يعقل) جاء كل منها مرة واحدة. (يوسف القرضاوي، العقل والعلم في القرآن الكريم، من التفسير الموضوعي للقرآن الكريم 02، دار وهبة، القاهرة، مصر، ط1، 01، 1996، ص 13).

الازدهار والانحطاط بين الناس، حتى أنه تَمَنَّى أن ينشئ المسلمون علما يسمّى (علم الاجتماع الديني).

خامسا: أقام الإمام محمد عبده علاقة وثيقة بين مفهوم الدين، ومفهوم الدولة؛ حيث رفض الإمام السلطة الدينية الكهنوتية - كما عرفت الكنيسة الأوروبية في عصورها الوسطى- وبنى موقفه من علاقة الدين الإسلامي بالدولة، وكون دولة الإسلام هي مدنية وإسلامية في ذات الوقت، مدنية تصنع الأمة نظمها ومؤسساتها، وإسلامية؛ لأن الإسلام وشريعته وفقه معاملاته هو المرجعية العقديّة والثقافية لذلك.

سادسا: يجعل الإمام محمد عبده من المرأة والأسرة دعامة المجتمع، ويركّز على أن إصلاح هذه الدعامة هو الضمان لتكوين المجتمع والأمة.

ونقول: إن التفسير في الاتجاه الإصلاحى الاجتماعى يجب أن يلبى حاجة النهضة الإسلامية المعاصرة، والدعوات الإصلاحية الجادة، ويركّز المفسر على مجتمعات المسلمين، ويحرص على إصلاح تلك المجتمعات على أساس القرآن، وينهض لمعالجة أمراض ومشكلات المجتمع المختلفة¹. ويقدم السنن الاجتماعية الكفيلة برقي هذه المجتمعات وتقمّمها.

عبد الحميد ابن باديس بين المدارس التفسيرية.

ابن باديس ورحلته العلمية:

في سنة 1908م سافر ابن باديس إلى مدينة تونس للدراسة²، بجامع الزيتونة الشهير¹، وفي رحاب الجامع الأعظم تفتّح عقله، واطّلع على عدد كبير من المصادر المهمة في

¹ - ينظر: منصور كافي، مناهج المفسرين في العصر الحديث، دار العلوم، عنابة، الجزائر، (د، ط) 2006، ص 114.

² - المتقوّون الجزائريون الذين سافروا إلى تونس في القرن التاسع عشر الميلادي ثلاثة أصناف: فمنهم من دخل في خدمة الحكومة التونسية، وسكن تونس ومات فيها. وأما الصنف الثاني فهو الذي رحل إلى تونس لطلب العلم بها بجامعة الزيتونة، ثم رجع إلى بلاده بعد إتمام دراسته. وأما الصنف الثالث والأخير فقد أقام في تونس إقامة مؤقتة، أو دخلها لفترة محدودة ثم انتقل منها حيث مقصده الذي كان عادة مشرقيا. (عمار هلال، العلماء الجزائريون في البلدان العربية والإسلامية فيما بين القرنين التاسع والعشرين الميلاديين. ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط02، 2010، ص 58).

الدراسات الإسلامية والعربية والأدبية، التي لم تتح له في مسقط رأسه قسنطينة². وفي سنة 1911 أحرز شهادة التطويح.

تجلى نبوغ ابن باديس وتفوقه في أنه استطاع اختصار مراحل الدراسة التي تستلزم قضاء الطالب سبع سنوات كاملة، إلى ثلاث سنوات فحسب؛ إذ أهله الدروس التي تلقاها بقسنطينة للحصول على مستوى السنة الرابعة من التعليم الزيتوني دفعة واحدة³.

ويذكر ابن باديس أنه كان متبرماً من أساليب المفسرين وتأويلاتهم، فذاكر ذلك لشيخه النخلي فيما يجده، فقم له النخلي رؤية ثاقبة، وفتح له آفاقاً واعدة إلى أعمال الرأي، "وخلصه مما كان ينتابه من الضجر والقلق، جراء أساليب المفسرين وتأويلاتهم، وجدالاتهم، واختلافهم فيما لا اختلاف فيه من كتاب الله"⁴. وكان لابد لهذه القريحة الوقادة أن تقتدق أجلاً أو عاجلاً بنصيحة شيخه النخلي بما تحمله من قيمة عظيمة في منهج العلم - أو دونها. وهناك في الجامع الكبير وخلال المدة التي قضاها في التعلم تعرف على كبار العلماء في الزيتونة وأخذ عنهم الثقافة العربية الإسلامية، وأساليب البحث في التاريخ والحياة والاجتماع⁵.

وفي الفترة التي بدأ فيها يتطلع إلى أفق جديد في مساره المعرفي، كانت الزيتونة تواجه تحديات كثيرة، ناتجة عن حالة الغليان الفكري والسياسي التي كان يعيشها العالم الإسلامي عامة، والبلاد العربية على وجه الخصوص، وهذا مما أعطى للرجل دفعا جديداً لحياته الفكرية والعلمية.

¹ - كان مستوى مدرسة تونس (جامع الزيتونة) العريقة عالياً بعلو مستوى أضرابها في القاهرة ومكة وفاس. في الزيتونة كانت الحضارة الإسلامية والثقافة العربية ما تزالان زاهيتين. (أنديري ديرليك، عبد الحميد بن باديس، ص 152).

² - ينظر: تركي رابح، من أعلام الإصلاح والتربية في الجزائر، الشيخ عبد الحميد بن باديس أول رئيس لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين، ص 21.

³ - ينظر: محمد صالح الجابري، العلامة عبد الحميد بن باديس في تونس، مجلة الفكر، تونس، السنة 26، العدد 3، ديسمبر 1980، ص 51، 53.

⁴ - عمار الطالب، ابن باديس حياته وأثاره، 78/01.

⁵ - ومن الذين تأثر بهم ابن باديس الشيخ (محمد النخلي) حيث وجد فيه ما يلائم طبعه و تطلعه و ميله إلى الاجتهاد واستعمال العقل. (ينظر: عبد القادر فضيل، محمد الصالح رمضان، إمام الجزائر عبد الحميد بن باديس، ص 34).

هذا كان حال البيئة التونسية عامّة، وحال الزيتونة خاصّة عندما انتسب لها الشيخ عبد الحميد ابن باديس ولا يمكن أبداً - والحال هذه - ألا يكون هناك تأثير من نوع ما في فكر عبد الحميد ابن باديس.

ابن باديس وثورة الإصلاح:

بعد عودته إلى الجزائر، بدأ ابن باديس عمله الإصلاحية¹ فردياً، ولكنّه كان يخطّط إلى الانتقال إلى العمل الجماعي المنظم، ولقاؤه بالإبراهيمي في موسم الحج عام 1913م، في المدينة المنورة، وقضاؤه الليالي والأيام الطوال للتخطيط للإصلاح في الجزائر، دليل على منزعه الجماعي، وما من شك في أن تلك اللقاءات شهدت ميلاد فكرة تأسيس جمعية العلماء².

وبوضّح ابن باديس رؤيته للإصلاح بقوله: "ومضينا على ما رسمنا من خطّة، لتكوين نشء علمي... ورأينا واجبا علينا أن نقوم بالدعوة العامّة إلى الإسلام الخالص، والعلم الصحيح إلى الكتاب والسنة، وهدى صالح سلف الأمة وطرح البدع والضلالات... وكانت هذه المرّة غضبة الباطل أشدّ ونطاق فتنته أوسع... وأصبحت الجماعة الداعية إلى الله يُدعون من الداعين إلى أنفسهم ((الوهابيين))، ولا والله ما كنت أملك يوماً كتاباً واحداً لابن عبد الوهاب، ولا أعرف من ترجمة حياته إلاّ القليل، والله ما اشتريت كتاباً من كتبه إلى اليوم"³. وهذه وثيقة مهمّة تبرز خصوصية دعوته التي كان أساسها القرآن الكريم، وسنة النبي ﷺ، دون أثر لفرد أو جماعة محدّدة على الوجه الخاص.

¹ - تعلّقت اهتمامات ابن باديس بالقضايا الدينية والسياسية، وانصبّ فكره على الهموم الاجتماعية والثقافية. لقد طرح آراء حول المسائل الحضارية الجزائرية، وكذا بخصوص البشرية جمعاء، كما حرص على أخلاق المجتمع. لقد كانت نظرته إلى العالم تحرك دائماً آراءه في هذه المواضيع المختلفة، لقد كان فكر عبد الحميد ابن باديس ثابتاً على مبدأ تبنّاه، هو أهميّة الإسلام بالنسبة إلى الإنسانية. (أنديري ديرليك، عبد الحميد ابن باديس مفكر الإصلاح وزعيم القومية الجزائرية، ص 205).

² - ينظر: أحمد طالب الإبراهيمي، آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط01، 1997، 10/01.

³ - الشهاب، السنة الأولى، العدد3، 1351هـ 1932م، ص01. وينظر: عمار الطالبي، ابن باديس حياته و آثاره، 27/03.

وقد عرف ابن باديس كيف يستثمر نصيحة الشيخ الهندي، عندما نصحه بأن يعود إلى وطنه ليبدأ بالإصلاح، بدل أن يظل في البقاع المفسدة، فنهض إلى الإصلاح في الأمة الجزائرية التي بالرغم مما فيها -كما يقول- "من أصول الحيوية القومية، فقد عركتها البلايا والمحن حتى استخنت وذلت، وسكنت على الضيم، ورئمت للهوان، وبرغم ما بينها من روابط الوحدة المتينة، فقد عملت فيها يد الطرقيّة المحرّكة تفرّيقاً وتشتيتاً، حتى تركتها أشلاء لا شعور لها ببعضها ولا نفع، تتخطفها وحوش البشرية من هنا ومن هنالك بسطان القوة على الأبدان، أو شيطان الدجل على العقول والقلوب"¹.

لقد عنى الإصلاح لعبد الحميد ابن باديس وأتباعه تنقية الدين وإعادة تأهيل العلماء²، وتجديد العلوم الإسلامية، وتضمنت أيضاً أن تعاد الأخلاق إلى المسلمين في الجزائر، حيث تراجع الجزائريون إلى حالة الجاهلية عندما كانت الغرائز والطيش تسيطر عليهم. وهكذا فرض على نفسه مهمة شاقّة لإنقاذ شعبه من اللعنة الأبدية³.

إن الإصلاح في نظر ابن باديس هو صحّة العقيدة، واستتارة الفكر، وطهارة النفس، وكمال الخلق، واستقامة العمل، وهذا مما يشترك فيه جميع المسلمين بل جميع بني الإنسان⁴

وهكذا و"في يوم النحر من ذي الحجة خاتمة شهر عام ثلاثة وأربعين وثلاثمائة وألف، برزت جريدة ((المنتقد)) تحمل فكرة الإصلاح الديني بتنزيه الإسلام عما أحدثه فيه المبتدعون، وحرفه الجاهلون، وبيانه كما جاء في القرآن العظيم والسنة المطهّرة... وعن

¹ - عمار الطالبي، ابن باديس حياته وأثاره، 367/04.

² - لم تبدأ عملية الإصلاح في الجزائر من فراغ، فقد كان الشيخ عبد الحليم بن سماية (1866-1933م) والشيخ محمد بن مصطفى بن الخوجة (1864-1915م) من المصلحين وهما من أنصار محمد عبده وكانا يهتمان بالثعالبي ومؤلفاته، وقد درس الشيخ ابن سماية رسالة التوحيد للإمام محمد عبده. كما قام بتحقيق الجواهر الحسان للثعالبي. (ينظر: عبد اللطيف عبادة، التفسير الصوفي للشيخ عبد الرحمن الثعالبي، ص 75). كما كان الشيخ صالح بن مهنا (1840-1910م) ممن بذروا الحركة الإصلاحية في الجزائر، وكذلك عبد القادر المجاوي (1848-1914م) الذي ألف كثيرا من الكتب التربوية. (ينظر: عمار الطالبي، ابن باديس حياته وأثاره، 19/01).

³ - ينظر: أندري ديرليك، عبد الحميد ابن باديس مفكر الإصلاح وزعيم القومية الجزائرية، ص 242.

⁴ - ينظر: الشهاب، أفريل، 1936، ص.

قوة وبصيرة في الأخذ بأسباب الحياة الراقية، والمدنية الطاهرة، مشاركين للأمم الدنيا في خدمة الإنسانية، وترقية وتوسيع العمران¹.

وعلى الرغم من كون ابن باديس كان مدركاً بأنه لا فائدة من مهادنة الاستعمار الفرنسي، وأن من الواجب رفضه والتصي له؛ إلا أنه كان يقوم بذلك بكيفية هادئة ومدروسة، لعلمه بطبيعة الاستعمار، فتعامل معه ببصيرة وذكاء، وكان يصرح بين الفينة والأخرى بقوله: "ونحن نهيب بفرنسا - التي لا نرى من مصلحة الجزائر في الوقت الحاضر قطعاً أن تتراخى علاقاتها بها - أن تحترم الأمة الجزائرية في إسلامها وعريبتها، وتقبلها حقوقاً لها"². وتجتت عملية الإصلاح في ميادين كثيرة، وكانت أبرزها دروس التفسير.

ابن باديس و مجالس التذكير:

كان ابن باديس يستهل درس التفسير "بما كان يستهل به النبي ﷺ خطبه، ((أما بعد فإن أحسن الحديث كتاب الله، وخير الهدي هدي محمد...إلخ))، ثم يأخذ في تلاوة الآيات التي يريد تفسيرها من حفظه، وبعد ذلك يشرع في التفسير بلغة عربية فصيحة، وبأسلوب غاية في الوضوح، يركّز فيه على استجلاء المقاصد والعبر، وكثيراً ما ينزل معاني الآي على ما تنطبق عليه من أحوال المجتمعات الإسلامية، أو البشرية، في العصر الراهن ويجري المقارنة الملائمة بين الماضي والحاضر، مع الإشارة إلى أسباب النزول عند الاقتضاء"³.

وكانت دروسه جذابة أسرة... والحيوية في دروسه -زيادة على ما اختصت به من الفضائل - كانت في شدة اتّصالها بالحياة أياً كان نوع الفن، وفي تلك النصائح الثمينة التي كان يزود بها تلاميذه، والأخلاق الطيبة التي يغرسها فيهم، وفي الروح العظيمة التي

¹ - الشهاب، جزء 01، م 11، أبريل، 1935، ص 1. (ينظر: عمار الطالب، ابن باديس حياته وآثاره، 04/352).

² - عمار الطالب، ابن باديس حياته وآثاره، 03/407.

³ - المصدر نفسه، 03/97.

(وقد اعتمد ابن باديس في تفسيره على مصادر متنوعة منها: أولاً: تفسير ابن جرير الطبري. ثانياً: تفسير الزمخشري، الكشاف. ثالثاً: تفسير ابن حيان الأندلسي. رابعاً: تفسير الرازي (ينظر: مجالس التذكير، 01/51)).

يُوحى بها إليهم، فينشأون على الطموح والتطلع إلى الجِدِّ والاستماتة في سبيل الأمانة التي يحملونها نحو أمتهم¹.

وتفسيره للقرآن الكريم، دعوة إلى العلماء إلى الاهتمام بالجانب الدنيوي²، الذي أهملوه في العهود المتأخرة، كما هو دعوة إلى المسلمين إلى الأخذ بأسباب التطور والتمدن، التي مكّنت أوربا من التقدم. وكان ينشر البعض من تلك الدروس كافتتاحيات لمجلة ((الشهاب)) تحت عنوان ((مجالس التذكير)) بعد صدورها في شهر فبراير عام 1927م، وكان معنيا بتفسير آيات قرآنية مختارة. يحلّها تحليلًا يتّفق والسنن الكونية والعمرائية والبشرية، وإلى ما في خلق هذا الكون من بديع الصنع والإيجاد، ومن براهين القوة والعظمة. وقد حرص على أن يكون تفسيره لآيات الذكر الحكيم واضحًا، يشرح ألفاظ الآية، ثم يعرج إلى معناها العام... ولم يكن يعتسف تأويل آيات الكتاب؛ ليحملها ما لا تحتمل، ويتجاهل دلالة الآية البينة الصريحة، كما أنه لم يكن يغرق في تفاصيل الألفاظ والحروف والمعاني الجزئية؛ حتى تضع الحكم والمقاصد، والأصول العامة التي توحىها هداية القرآن³.

وله - كما يرى الإبراهيمي - "ذوق خاص في فهم القرآن، كأنه حاسة سادسة خصّ بها، يرفده بعد الذكاء المشرق، والقريحة الوقّادة والبصيرة النافذة، بيان ناصع واطّلاع واسع، وذرع فسيح في العلوم النفسية والكونية"⁴.

¹ - ينظر: عبد القادر فضيل، محمّد الصالح رمضان، إمام الجزائر، ص 264.

² - يقول ابن باديس شارحا حديث النبي صلى الله عليه وسلم الذي رواه البخاري (ويحك يا أنجشة! رويدك سوفك بالقوارير) في عرض حديثه عن الفن: "والنفوس تميل إلى الحسن وتتشرح له وتتفر من القبيح وتتقبض عنه. ولذا كان أكثر الفن الأدبي في تصوير الحسن وعرضه على الناس ليشاركوا الفنّان في إدراك ذلك الحسن والشعور به، والتذوق للذة ذلك الإدراك والشعور". (عبد الحميد ابن باديس، مجالس التذكير من حديث البشير النذير، تح: أبو عبد الرحمن محمود، دار الفضيلة، الجزائر، ط1، 01، 2014، ص 102).

³ - ينظر: محمد بهي الدين سالم، ابن باديس فارس الإصلاح والتطوير، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط01، 1999، ص 85، 166.

⁴ - ينظر: محمد الدراجي، الشيخ عبد الحميد ابن باديس السلفية والتجديد، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، (د، ط) 2012، ص 37.

ولقد تأثر ابن باديس بالحركة الإصلاحية في الشرق ولو بشكل ما، وهو تأثير غير مباشر عن طريق المجلات والجرائد¹ التي كانت ترد من الشرق، والتي كانت تدخل الجزائر خفية وعلنا، وتحمل في ثناياها مبادئ الدعوة الإصلاحية التي أطلقتها مدرسة المنار.

ابن باديس والحركة الإصلاحية في الشرق.

التقى ابن باديس ومحمد عبده في ميدان الدعوة وإصلاح الإسلام، فقد عمل كلاهما على تصحيح المفاهيم والعقائد، واعتمد كلاهما على تفسير القرآن لتطهير العقول من ركام التقاليد البالية، والبدع والضلالات، واهتم كلاهما بالتربية والتعليم وإنشاء المدارس للنهوض بالأجيال القادمة من أبناء المسلمين، وقد كان محمد عبده معروفا في الجزائر، وبخاصة بعد انتشار مجلة ((المنار)) هناك، وبعد زيارته للجزائر في آخر أيامه، ولكن ذلك لا يعو عن متابعة وتبعية، وإنما يعو عن استجابة فطنة من الرجلين للظروف القائمة المتشابهة في بلديهما، ولمؤثرات العصر المحيطة بهما... ويبدو في جلاء من شخصيتي ابن باديس و محمد عبده ونشاطهما أن الأول كان أكثر حركية، لقد كان محمد عبده رجل بحث وعلم وتأليف وتدرّيس بوجه خاص، ولم يكن رجل عمل شعبي منظم مستمر مثل ابن باديس².

ويقرّ ابن باديس بسبق رواد مدرسة المنار، في مجال زراعة بذور النهضة والإصلاح³. لكن سيرته تثبت أنه لم يكن متأثرا بفكر أيّ منهما، إنما كان واحدا من تلك القافلة التي شهدتها المرحلة الحاسمة من تاريخ الأمة⁴؛ حيث تشابهت الظروف والأحوال، وتطابقت

¹ - مثل جريدة (العروة الوثقى) وجريدة (المؤيد) وجريدة (اللواء) وجريدة (المنار)، والفتح، والزهور، والأهرام وغيرهم. وعلى الرغم من صدور عدد من القرارات الفرنسية بمنع دخول هذا النوع من الصحف أو بعضها إلا أنها كانت تدخل بطرق شتى مع الحجاج أو الطلاب الذين ينتقلون بين مصر والجزائر أو بين تونس والجزائر.

² - ينظر: بهي الدين سالم، ابن باديس فارس الإصلاح والتتوير، ص 87-88. وعبد الكريم بوصفصاف، الفكر العربي الحديث والمعاصر، ص 269.

³ - يقول عن رشيد رضا: " لقد كان الأستاذ نسيجا وحده في هذا العصر، فقها في الدين، وعلما بأسرار التشريع، وإحاطة بعلوم الكتاب والسنة، ذا منزلة كاملة في معرفة أحوال الزمان، وسير العمران والاجتماع. (عمار الطالب، ابن باديس حياته وآثاره، 194/04).

⁴ - سليمان عشارتي، ابن باديس التحوّل من برزخية القول إلى حضور الفعل، دار الغرب، وهران، الجزائر، (د، ط) 43/02، 2006.

الرؤى والأفكار، "وتكمن قيمة إصلاح عبد الحميد ابن باديس في النظام الفكري المتكامل الذي غرسه في حركته التي أوجدها"¹. ويمكن لنا أن نقول - في غير تردد - إن الخصائص التي تمّزت بها مدرسة المنار في الإصلاح، تتقارب كثيرا مع منهج الإمام عبد الحميد ابن باديس في الإصلاح، وأبرز هذه الخصائص:

أولاً: العودة بالأمة إلى المعين الصافي الكتاب والسنة الصحيحة، كما فهمهما النبي وصحابته من بعده والتابعون، دون شطط أو غلو، أو إفراط وتفریط.

ثانياً: الدعوة إلى الاهتمام بعلوم العصر، والاستفادة من الغرب في صنائعه وعلومه ومناهجه في البحث، وهذا ما حرص إليه الرجلان بقوة².

وعلى هذا يمكن لنا أن نقول: إن تفسير ابن باديس اتخذ من القرآن وسيلة لتوضيح القيم والمثل العليا، والدعوة إليها؛ من أجل بناء المجتمع الإسلامي، المتلائم مع روح العصر، والوفى لروح الإسلام.

وهكذا يصبح تفسير ابن باديس، ومدرسة ((الشهاب)) مصدرا أساسيا للفكر الإصلاحى في الجزائر، وربما مصدرا أساسيا للفكر الإصلاحى الحديث عموماً³. ومنهجه في الإصلاح ينتمى إلى الاتجاه الإصلاحى الاجتماعى الشامل.

وعلى الرغم من تباعد الزمن، وتبلى الظروف والأحوال، فإن آراء ابن باديس في الإصلاح ظلت خالدة، وظلت شخصيته معلما من معالم الوطنية والإسلام.

ونقول: لقد تطوّرت التفسيرات القرآنية، وتتنوّعت وتباينت في الشكل والموضوع، وكانت مجالس التذكير لـ عبد الحميد ابن باديس صورة فذة جديدة تجمع بين العلم والعمل، تكاد تعتمد كلياً على السياق.

¹ - أندري ديرليك، عبد الحميد ابن باديس، ص 206.

² - حيث يرى ابن باديس "أن المدنية الإسلامية نقلت أصول المدينيات السابقة نقل الأمين، ونخلتها نخل الناقد البصير، وزادت عليها من نتائج أفكارها وثمار أعمالها ما كان الأساس المتين لمدينة اليوم" (ينظر: عمار الطالبي، ابن باديس حياته وآثاره، 508/03).

³ - ينظر: أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافى، 21/07.

الفصل الثاني

السياق اللغوي ودلالة التفسير القرآني في مجالس التذكير.

وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأول: أثر السياق اللغوي في بيان المعنى للآية الواحدة.

المبحث الثاني: أثر السياق اللغوي في بيان المعنى للآيات المتتابعة.

المبحث الثالث: أثر السياق اللغوي في بيان المعنى للسورة.

المبحث الرابع: أثر السياق اللغوي في بيان معنى الآية للقرآن كله.

الفصل الثاني: السياق اللغوي ودلالة التفسير القرآني في مجالس التذكير.

قد يقتصر السياق في القرآن الكريم على حدود الآية الواحدة، وقد يتجاوز ذلك إلى الآيات، وإلى السورة، بل وإلى القرآن الكريم كله. وقد حدّد العلماء والدارسون هذه الصور. يقول عبد الوهاب أبو صفيّة: "السياق قد يقتصر على آية واحدة، ويضاف إليها، وقد يضاف إلى مجموعة من الآيات التي تدور حول غرض أساسي واحد، وقد يكون له امتداد في السورة كلّها، بعد أن يمتدّ إلى ما يسبقه ويلحقه، وقد يطلق على القرآن بأجمعه، ويضاف إليه، بمعنى أن هناك: سياق آية، وسياق النص، وسياق السورة، والسياق القرآني؛ فهذه دوائر متداخلة متكافئة حول إيضاح المعنى؛ ولذا فإن من واجب المفسّر أن لا يغفل عن هذا الارتباط، وعن هذه الأبعاد"¹.

ويظهر أن كل آية تلي أختها بينهما نسب وقرب؛ يكون إدراكه راجع إلى ما عند المفسّر من دقّة التأمّل، وحسن التّفكّر، وكمال العلم بالتفسير، ولا مانع من تعدّد المناسبات²، فهي دالّة على إعجاز هذا القرآن من أوجه متعدّدة، بتعدّد وجوه المناسبة، وإن القول بوجود المناسبات بين السور، يعتمد أساساً على القول بأن ترتيب السور في المصحف توقيفي لا اجتهادي³.

والمناسبة المتعلقة بالسور والآيات، تأتي على مستوى النص، وتتضح من خلال ما يقوم به المفسّرون من "إيجاد العلاقة الدلالية بين أجزاء النص القرآني سورته وآياته، وتعتمد على ربط أجزائه ربطاً دلالياً على مستوى الوحدات الكبرى المتمثلة في الجمل والسياقات لا الوحدات الصغرى المتمثلة في المفردات، وهو يشابه إلى حد بعيد ما ينادي به المحدّثون من علماء النص من النظر إليه نظرة كلية تتناول جميع أجزائه.

¹ - عبد الوهاب أبو صفيّة، دلالة السياق، ص 88.

² - ينظر: السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ص 1840. وعبد الحكيم القاسم، دلالة السياق القرآني وأثرها في التفسير، دار التدمرية، الرياض، السعودية، ط1، 2012، 416/02.

³ - مصطفى مسلم، مباحث في التفسير الموضوعي، دار القلم، دمشق، سوريا، ط08، 2013، ص 78.

ويظهر ذلك من خلال تعريفهم له بأنه: "جمل متتابعة يرتبط بعضها ببعض سياقيا ارتباطا ملائما، وينبغي أن يبرز النص الخصائص التي تربطه بوصفه وحدة كآية من حيث الشكل والمضمون"¹.

ويرى العلماء أنه على متدو كتاب الله أن يبحث عن ارتباط المعنى المستفاد من جملة قرآنية، بما تفرّق في القرآن من معان تجتمع معه في موضوع واحد، وله ارتباط آخر وثيق بمعاني الجمل الأخرى التي اشتملت عليها الآية.

فالارتباط الأول: وهو ارتباط معنى الجملة القرآنية بما تفرّق في القرآن من معان، ويتطلب من المتدو للنص القرآني أن يتتبع ما في القرآن من نصوص ذات دلالات تشترك ولو بوجه من الوجوه- مع المعنى الذي يبحث عنه في موضوع واحد، ليكتشف موقع هذا المعنى من جملة الموضوع.

الارتباط الثاني: وهو ارتباط معنى الجملة القرآنية بمعاني سائر الجمل في الآية، وفي السورة، ويتطلب من المتدو أن يبحث عن النسق الذي يكشف عن التلاحم، أو التناسب بين معاني جمل الآية القرآنية، ووحدة موضوع السورة.²

وعناية المفسرين بالسياق اللفظي، أو المقالي، تبين في الغالب أثر السياق أو النظم، في تحديد قيمة الكلمة ودلالاتها، وبيان الأنسب والأصلح من طرق النظم ووسائله في الدلالة على المعاني.³

ومعرفة المناسبات بين الآيات مظهر من مظاهر مراعاة السياق في الفهم والتفسير... وفائدته جعل أجزاء الكلام بعضها مرتبطا ببعض؛ حتى يصير التأليف كحال البناء المحكم، المتلائم الأجزاء.¹

¹ - مصطفى شعبان عبد الحميد، المناسبة في القرآن دراسة لغوية أسلوبية للعلاقة بين اللفظ والسياق اللغوي، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، مصر، ط01، 2007، ص 39.

² - ينظر: عبد الرحمن حبنكة الميداني، قواعد التّدو الأمثل لكتاب الله عزّ وجلّ تأملات، دار القلم، دمشق، سوريا، ط04، 2009، ص14.

³ - ينظر: طاهر سليمان حمودة، دراسة المعنى عند الأصوليين علماء أصول الفقه، دار الجيل، بيروت، لبنان، (د)، ط 1998، ص 187.

المبحث الأول: أثر السياق في بيان المعنى للآية الواحدة.

تستمد دلالة السياق القرآني أهميتها من كونها تفسيراً للقرآن الكريم بالقرآن نفسه، حيث إنها: "بيان المعنى من خلال تتابع المفردات، والجمل، والتراكيب القرآنية المترابطة، بل إن سياق الآية، وسياق المقطع، من أعلى مراتب تفسير القرآن بالقرآن؛ لأنه في محل واحد"².

في تفسير ابن باديس ((مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير)) وفي دعوة أهل الكتاب نقرأ قوله تعالى: ﴿يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ﴾ [المائدة:16]. ولما كانت هداية الله لخلقها إنما تكون برسوله وكتابه، ولما كان في حكم شيء واحد في الهداية، يصتق كل واحد منهما الآخر، جاء بالضمير مفرداً في قوله تعالى: ﴿يَهْدِي بِهِ اللَّهُ﴾، وهو قرينة لفظية³ تدل بجمعية السياق - على أن النبي ﷺ والقرآن الكريم شيء واحد في الهداية.

ويفرق الإمام ابن باديس بين نوعين من الهداية⁴: هداية الدلالة، وهي من فضل الله للناس أجمعين، وهداية التوفيق، وهي من فضل الله الخاص بمن قبلوا دلالته وأقبلوا عليه

¹ - عبد الرحمن بودرع، الخطاب القرآني ومناهج التأويل نحو دراسة نقدية للتأويلات المعاصرة، مركز الدراسات القرآنية، الرباط، المغرب، ط01، 2014، ص 202.

² - عقيد خالد العزاوي، محمد شاکر، وظائف السياق في التفسير القرآني، ص 62.

³ - القرينة اللفظية هي عنصر من عناصر الكلام، يستدل به على الوظائف النحوية، فيمكن بالاسترشاد بها أن تقول هذا اللفظ فاعل، وذاك مفعول به، أو غير ذلك. ومثل هذه القرائن كمثل معالم الطريق التي يهتدي بها المرء إلى المكان الذي يقصده، وتختلف القرائن باختلاف اللغات. وفي العربية من القرائن اللفظية قرينة البنية، والإعراب، والربط، والرتبة، والتضام، وفيها فوق ذلك كبرى القرائن اللفظية وهي قرينة السياق. (تمام حسان، البيان في روائع القرآن دراسة لغوية وأسلوبية للنص القرآني، عالم الكتب، القاهرة، مصر، (د، ط) 1993، ص7). وينظر: (خديجة محمد الصافي، أثر المجاز في فهم الوظائف النحوية وتوجيهها في السياق، دار السلام، الإسكندرية، مصر، ط01، 2009، ص69-99).

⁴ - ونظير هذا من القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿يُضِلُّ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَن أُنَابَ﴾ [الرعد:27]. فهنا أطلق المشيئة في الإضلال وقديها في الهداية بمن أناب، وفي قوله تعالى: ﴿إِنَّ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ تُضِلُّ بِهَا مَن تَشَاءُ وَيَهْدِي مَن تَشَاءُ﴾ [الأعراف:155]. أطلق المشيئة في الهداية وقديها في الإضلال، مما يستنتج منه أن كلا من الإضلال والهداية مقيدان، لكن المقام قد يقتضي تقييد إحداهما وإطلاق الأخرى لحكم قد تظهر وقد تخفى حسب القدرة على استبصار السياق والإحاطة بمراميه. (ينظر: عبد الوهاب أبو صافية، دلالة السياق، ص 36).

لقول تعالى: ﴿وَالَّذِينَ أَهْتَدُوا زَادَهُمْ هُدًى وَءَاتَاهُمْ تَقْوَاهُمْ﴾ [محمد:17]. وأما من أعرضوا عن ذكره وزاغوا عما دلّهم عليه، فأولئك يخذلهم، لقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ^١ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾ [الصف:5]، وهذا الربط الشرعي بين التوفيق والاتّباع، يقتضي الربط بين ضيّبهما: الإعراض والخذلان.

وقد أفاد تخصيص التوفيق بأهل الاتّباع، وجعل التوفيق مسيّا عنه، وذلك للتعليل الذي أفادته صلة الموصول لقوله تعالى: ﴿مَنْ أَتَّبَعَ رِضْوَانَهُ^١﴾. وتكون سبل السلام التي هي سلامة ونجاة، نتيجة لتوفيق الله وإرشاده، جزاء لاتّباع الله وتصديقه. فمن يتّبع رضوان الله يوفّقه الله ويرشده، ويهديه إلى سبل السلام².

وفي سبيل السعادة والنجاة نقرأ قوله تعالى: ﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي^ط وَسُبْحَانَ اللَّهِ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [يوسف:108]. يرى ابن باديس أن الله أمر نبيه أن يبين سبيله للناس، أمره أن يبينها البيان الذي يصبّوها مشاهدة بالعيان، ويشير إليها كما يشار إلى أيّ موجود يشاهد مشاهدة عينية، فسبيل الله واضحة بما سبقها من اسم الإشارة (هذه)، فالرسول يجب أن يدعو إلى الله على بينة وحيّة يحصل بها الإدراك التام للعقل، حتى يصير الأمر المدرك واضحا لديه كوضوح الأمر المشاهد بالبصر.

والهدى يستعمل في القرآن الكريم استعمالين: أحدهما عام والثاني خاص، أما الهدى العام فمعناه: إبانة طريق الحق وإيضاح المحجّة، سواء سلكها المبين له أم لا، ومنه بهذا المعنى قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا تَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ﴾ [فصلت:17]. أي بيّنا لهم طريق الحق مع أنهم لم يسلكوها، بدليل قوله عزّ وجلّ. ﴿فَأَسْتَحَبُّوا أَلْعَمَىٰ عَلَىٰ أَلْهُدَىٰ﴾. وأما الهدى الخاص: فهو تفضّل الله عزّ وجلّ بالتوفيق على العبد، ومنه بهذا المعنى قوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَىٰ اللَّهُ^ط﴾ [الأنعام:90]. (ينظر: محمد الأمين الشنقيطي، دفع إيهام الاضطراب عن آيات الكتاب، دار عالم الفوائد، مكّة

المكرّمة، السعودية، ط01، 1426هـ، ص10).

¹ - ينظر: مجالس التذكير، 114/01.

² - ينظر: المصدر نفسه، 115/01.

والإشارة إلى الشريعة بتنزيل المعقول منزلة المحسوس لبلوغه من الوضوح للعقول حدا لا يخفى فيه إلاّ همّ لا يُعدّ مدركا.

و(على) فيه للاستعلاء المجازي، كما في (على هدى من ربهم). وجملة (هذه سبيلي) قد فسّرتها جملة (أدعو إلى الله على بصيرة)، وجملة (أدعو إلى الله على بصيرة) قد فسّرتها وبيّنتها جملة (وسبحان الله وما أنا من المشركين) أي أدعو إلى الله وأنزهه، ولا أشرك به.. وهكذا تفسّر الجمل بعضها بعضا في هذه الآية.

وفي (أنا) صورة من روائع الأسلوب القرآني، حيث الضمير (أنا) تأكيد للضمير المستتر في (أدعو) أتى به لتحسين العطف بقوله (من أتبعني) وهو تحسين واجب في اللغة¹. ودلالة الاستتار الأولى والتأكيد الثانية، هي صورة تشير -كما يرى ابن باديس- إلى إعلان الداعية بنفسه في مقام الدعوة، وألاّ يستتر وراءها، وهذا بدلالة السياق. ثمّ بنّ سبيل الله بثلاثة أشياء، الدعوة إلى الله على بصيرة، وتنزيه الله تعالى، والبراءة من المشركين. وتدّل عليها الصيغة اللاحقة لـ (هذه سبيلي)².

وما يفيد أن على أتباعه أن تكون الدعوة إلى الله سبيلهم، ولكن لتأكيد هذا عليهم، وبيان أنه من مقتضى كونهم أتباعه، وأن أتباعهم له لا يتم إلاّ بالدعوة إلى الله؛ جاء التصريح بذلك هكذا ﴿أَنَا وَمَنْ اتَّبَعَنِي﴾، وأن تكون دعوتهم على بينة وحجة، وأن تكون دعوتهم وفقا لدعوته وتبعا لها³. وكل هذا بإفادة السياق. والدعاة منهم الصادقون ومنهم الكاذبون والصادقون يتمّون بكونهم يدعون ﴿إِلَى اللَّهِ﴾ لا إلى أنفسهم. كما أن الصادقين يدعون بحجة و ﴿عَلَىٰ بَصِيرَةٍ﴾. فتخصيص الدعوة بأنها (إلى الله) لا إلى غيره، ووصفها بأن تكون (على بصيرة) مما أظهره السياق. وتقتضي أي دعوة إلى الله تنزيه الله سبحانه عما

¹ - ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، 65/13.

² - ينظر: مجالس التذكير، 121/01. وابن عاشور، التحرير والتنوير، 66/13.

³ - ينظر: مجالس التذكير، 124/01.

لا يليق به من صفات النقص والشرك، وهذا التنزيه ﴿وَسُبِّحَانَ اللَّهِ﴾ خصص بالذكر لعظم شأنه، وإن ضلال أكثر الخلق جاءهم من هذه الناحية¹.

وفي كيف تكون الدعوة إلى الله والدفاع عنها نقرأ قوله تعالى: ﴿أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ ۗ وَجَدِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ ۗ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ [النحل:125]. يستدل ابن باديس على دلالة الآية بالحذف الذي يدل عليه السياق. والحذف من خصائص الأسلوب القرآني وممّزاته فهو فرع من فروع الإيجاز، ولا يجب أن نغفل عن شرط ضروري في الحذف وهو وجود قرينة تدل على المحذوف ذلك أنك تجد في كثير من تراكيب القرآن حذفاً، ولكنك لا تعثر على حذف يخلو الكلام من دليل عليه من لفظ أو سياق، زيادة على جمعه المعاني الكثيرة في الكلام القليل². والحذف هنا ليس من بديع الإيجاز في القرآن فحسب؛ بل هو دلالة قائمة يدل عليها السياق. فقد أمر الله نبيه أن يدعو الناس أجمعين إلى سبيل الله، وما يبين دعوة الله للناس أجمعين هي دلالة السياق، وما يفيد ذلك هو حذف معمول (ادع) لإفادة العموم.

والسبيل هو أكثر ألفاظ الطريق المستعارة في القرآن الكريم، والسبيل في اللغة الطريق وما وضح منه³. والسبيل الطريق الذي فيه سهولة، وسبيل سابلة: مسلوكة¹. وتلك المعاني

¹ - ينظر: مجالس التذكير، 128/01.

² - ابن عاشور، التحرير والتنوير، 122/01.

³ - السبيل يذكر ويؤث، ووردت لفظ السبيل مؤثاً في القرآن الكريم في مواضع منها قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ نُفَصِّلُ

الآيَاتِ وَلِتَسْتَبِينَ سَبِيلُ الْمُجْرِمِينَ﴾ [الأنعام:55]. و﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي﴾ [يوسف:108]. و﴿وَمِنَ النَّاسِ

مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [لقمان:6]. كما وردت بالتذكير في مواضع أخرى ومنها:

﴿وَأَنَّهَا لِسَبِيلٍ مُّقِيمٍ﴾ [الحجر:76]. ووردت بالتذكير والتأنيث في سياق واحد في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَصُدُّونَ

عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَيَبْغُونَهَا عِوَجًا﴾ [الأعراف:45]. و﴿الَّذِينَ يَسْتَحِبُّونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا عَلَى الْآخِرَةِ

"تشير إلى أن السبيل في المعنى الحسي أخص من الطريق؛ إذ تطلق على ما هو معتاد السلوك فيه"² وأضافه الله إلى نفسه ﴿سَبِيلِ رَبِّكَ﴾ ليعلموا أنه من وضعه، ويدل اسم (الرب) بدل الله، ليعلم العباد أن الذي خلقهم ولطف بهم في جميع أطوار خلقهم هو الذي وضع لهم هذه السبيل، فكما كان رحيمًا بهم في خلقه كان رحيمًا بهم في شرعه³. والدعوة أصل قائم دائم، والمقصود بالذات هو الدعوة، والجدال يكون عند وجود ما يقتضيه، ومع المشككين تستلزم الدعوة إلى الله "حجة قوية وقدرة على الإقناع حتى لا يستطيع الكافرون المنازعة في الأمر والمغالبة عليه"⁴.

وفي إرادة الدنيا وإرادة الآخرة يقول الله تعالى: ﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ عَجَلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُ جَهَنَّمَ يَصَلُّهَا مَذْمُومًا مَدْحُورًا﴾ [الإسراء:18]، فمن الناس من يريد بأعماله الدار العاجلة والحياة الدنيا، فمن كان هذه إرادته، وهذا عمله عجل الله له في الدنيا ما مضى في مشيئته تعالى أن يعجله له، إن كان ممن أراد التعجيل لهم، والقرينة اللفظية الدالة من السياق هو إبدال الجار والمجرور في قوله: ﴿لِمَنْ نُرِيدُ﴾ من الجار والمجرور في قوله: ﴿عَجَلْنَا لَهُ﴾، يقول ابن باديس: فالتعجيل منه تعالى لمن يريد، لا لكل مريد، والشيء المعجل - في قدره وجنسه ومدته - على ما

وَيَصُدُّونَ عَنِ سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [إبراهيم:3]. و﴿وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ وَمِنْهَا جَايِزٌ﴾ [النحل:9]. وفيما سبق يتضح أن لفظ السبيل يذكر ويؤث في كتاب الله تعالى. وهو كذلك في كلام العرب، حيث يقول الشاعر:
فلا تجزع فكل قفى أناس * سيصبح سالكا تلك السبيل. وهذا الاختلاف اللغوي أدى إلى اختلاف في القراءات القرآنية، يقول تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ [النحل:55]. حيث كان ابن كثير، وأبو عمرو يرفعان السبيل، ويقرآن: (ولتستبين) بالتاء، فيؤثان السبيل. وكان عاصم، والأعمش، وحمزة، والكسائي، يقرءون: (وليتستبين سبيل) بالياء مع رفع السبيل، فيذكرون السبيل. (أبو بكر ابن الأنباري، المذكر والمؤث، تح: محمد عبد الخالق عضيمة، لجنة إحياء التراث، القاهرة، مصر، 1981، 423/01).

¹ - ينظر: ابن منظور، لسان العرب، 116/07.

² - محمد الشايع، الفروق اللغوية وأثرها في تفسير القرآن الكريم، مكتبة العبيكان، الرياض، السعودية، (د، ط) 1993، ص 265.

³ - ينظر: مجالس التذكير، 135/01.

⁴ - مصطفى شعبان عبد الحميد، المناسبة في القرآن، ص 90.

يشاء الرب المعطي¹. فقله: (لمن نريد) بدل من (له)، وهو بدل البعض من الكل، لأن الضمير يرجع إلى (من) وهو في معنى الكثرة. وفي قراءة أخرى (يشاء) وقيل: الضمير لله تعالى، وما دام الضمير كذلك فلا فرق في المعنى، ويجوز أن يكون ذلك للعبد بقراءة (يشاء)، بل قد يكون راجحاً، على أن له ما يشاء في الدنيا.

ولما كانت القراءة الراجحة هي (نشاء) فقد قيد الأمر تقييدين: أحدهما تقييد المعجى بمشيئته. والثاني تقييد المعجى له بإرادته²، وكلا الأمرين: المشيئة والإرادة لله تعالى، ليس لغيره، ولذلك كانت الدلالة التي اختارها ابن باديس هي: عجل الله له في الدنيا ما مضى في مشيئته تعالى أن يعجله له، إن كان ممن أراد التعجيل لهم، وهو ما يتناسب مع السياق.

وفي عموم النوال من الكبير المتعال نقراً قوله تعالى: ﴿كُلًّا نُمِدُّ هُنُوْلًا وَهَتُوْلًا مِّنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا﴾ [الإسراء:20]، يورد ابن باديس الآية تتجلى فيها رحمة الله تعالى بعباده، فالبشر كلهم - يقول ابن باديس - قد أعطوا من نعم الحياة، ومكّوا من أسبابها، وقد تساوا في الخلقة البشرية، وفي العقل الممّز المفكر. لا فرق بين برّ وفاجر، ومؤمن وكافر وهذا معنى قوله تعالى: ﴿كُلًّا نُمِدُّ هُنُوْلًا وَهَتُوْلًا مِّنْ عَطَاءِ رَبِّكَ﴾ وليس تعالى مانعاً كافراً لكفره، أو عاصياً لعصيانه من هذه الحياة وأسبابها، وهذا معنى قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا﴾، ومقتضى دوام عطائه ومدده لعموم خلقه، هو قرينة السياق اللفظية التي هي تقديم المفعول وهو (كلاً) رداً على من يعتقد أن الله تعالى يمدّ بعضاً دون بعض، وفيه إيجاز بالحذف، والأصل كلا الفريقين، يعني فريق مریدی العاجلة، ومریدی الآخرة³. لدلالة السياق عليه، ف (كلاً): كل واحد من الفريقين،

¹ - ينظر: مجالس التذكير، 160/01.

² - ينظر: الزمخشري، الكشاف، 502/03.

³ - ينظر: مجالس التذكير، 175/01.

والتتوين عوض من المضاف إليه، و(نمد) هم، نزيدهم من عطائنا، ونجعل الأنف منه مددا للسالف لا نقطعه¹، وعلى هذا تتجلى صفة الرازق للخلق جميعا.

وفي تفضيل الإحسان إليهما في القول والعمل وتأكيده في حالة الكبر نقراً قوله تعالى: ﴿ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا ۚ إِنَّمَا يُبَلِّغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ² وَلَا تَنْهَرَهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا ﴿٢٣﴾ وَأَخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذَّلِيلِ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ أَرْحَمُهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا ﴾ [الإسراء: 23-24].

في أعظم آية في برّ الوالدين يقول ابن باديس: إن الوالدين عند ولدهما في كنفه كالفراخ الضعيفة المحتاجة، وولدهما يقوم لهما بالسعي كما يسعى الطائر لفراخه، فشبه الولد في سعيه، وحنوه وعطفه على والديه، بالطائر في ذلك كله على فراخه، وحذف المشبه به وأشير إليه بلازمه وهو خفض الجناح، وإنما يخفض الطائر جناحه على فراخه حنواً وعطفاً، وجعل جناح الذلّ (مخفوضاً) دلالة على الاحترام الكامل لهما، والتدلل بحضرتهما، ووجوب ذلك بدلالة فعل الأمر (أخض).

وفي الكلام استعارة بالكناية، وأضيف الجناح إلى الذلّ، إضافة موصوف إلى صفة، أخض لهما جناحك الذليل، وهذا ليفيد هونه وانكساره عند رعايتهما، حتى يشعر بأنهما مخدومان للاستحقاق لا متفضّل عليهما بالإحسان. وما يؤكّد هذا من السياق هو القرينة اللفظية (من) في قوله تعالى: ﴿مِنَ الرَّحْمَةِ﴾ حيث (من) للتعليل متعلقة بـ (أخض) فتفيد مع متعلقها الأمر بأن يكون ذلك الخفض ناشئاً عن الرحمة الثابتة في النفس، لا

¹ - ينظر: الزمخشري، الكشاف، 506/03.

² - إن منطوق قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ﴾ هو تحريم قول (أفّ) للوالدين، وهو معنى موجود في صيغة الكلام، ولكن هذا المعنى المصرّح به تصريحاً واضحاً يرمي إلى شيء آخر، وهو تحريم ضرب الوالدين وشتمهما، ونحو ذلك. ويرى علماء الأصول أن تحريم كلّ من هذه الأعمال الشنيعة، من المعاني المفهومة من الكلام، ويقولون: إن هذه المعاني مفهومة من القرينة، وهو ما يؤول إلى تحقيق مقصود الكلام. ومن البين أن السياق الكامل للآية القرآنية مسوق لحثّ الناس على احترام الوالدين، وبذلك يكون مقصود الكلام هو تحريم الأذى للوالدين بأيّ شكل من الأشكال. (ينظر: محمد محمد يونس علي، علم التخاطب الإسلامي، ص 214).

عن مجرد استعمال ظاهر، وهذا حتى يتطابق على الإحسان إليهما الظاهر والباطن، ليتم البرور. ومما يدل على أن إحسان الولد لوالديه ليس تكراً وإنما هو دين، وإعلان لسابق إحسانهما العظيم، القرينة اللفظية (الكاف) في قوله تعالى: ﴿كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا﴾ فالكاف للتعليل¹، أي: ربّ ارحمهما لتربيتهما لي، وجزاء على إحسانهما إليّ في حالة الصغر، حالة الضعف والافتقار².

ومما يؤكّد عليه القرآن في رعاية الوالدين التامة هو القرينة اللفظية (ما) ف (إملا) هي (إن) الشرطية، زيدت عليها (ما) تأكيداً لها، ولذلك دخلت النون المؤكدة في الفعل³، ولو أفردت (إن) لم يصح دخولها، والتأكيد اللفظي هو وجه آخر من التأكيد المعنوي.

وفي هذه الصورة استعارة تقوم على بنية تتشكّل من استعارة لفظين مع أحادية (المستعار له والمستعار منه) حيث المستعار هو: (اخفض) و(جناح). والمستعار له هو: (الذل). والمستعار منه هو: الطائر. ومجيء اللفظ المستعار (ثنائياً) له دلالاته الإيحائية، من حيث أولاً: أثبت للذل (جناحا)، ليعو عن رعاية الولد لأبويه والحنو عليهما، وتلك الرعاية لا بد أن تكون كالجناح يشمل به الولد والديه ويحيطهما به فيكون حماية لهما وظلا. وتلازم تعامله مع والديه. وثانياً: جعل جناح الذلّ (مخفوضاً) دلالة على الاحترام الكامل لهما، والتذلل عندهما. فالجناح المخفوض دلالة قوية على القرب والرعاية والحضور⁴.

وفي صلاح النفوس وإصلاحها نقرأ قوله تعالى: ﴿إِنْ تَكُونُوا صَالِحِينَ فَإِنَّهُ كَانَ لِلْأَوَّابِينَ غُفُورًا﴾ [الإسراء:25]، يقول ابن باديس: هو كثير المغفرة، لأنه على وزن

¹ - وقد يكون الكاف للتشبيه، فهي نعت لمصدر محذوف، أي: رحمة مثل رحمتها، والكاف في قوله ﴿كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا﴾ للتشبيه المجازي، يعو عنه النحاة بمعنى التعليل في الكاف...أي ارحمهما رحمة تكافئ ما ربّاني صغيراً. (ينظر: يونس عبد مرزوك الجنابي، أسلوب التعليل وطرائقه في القرآن الكريم، ص 183).

² - ينظر: مجالس التذكير، 202/01.

³ ينظر: الزمخشري، الكشاف، 507/03.

⁴ - ينظر: منير عبده، الأسلوب وفاعلية السياق دراسة في تجليات الصورة الاستعارية في القرآن الكريم، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط01، 2014، ص 56. وفي مسألة الحقيقة والمجاز للفظ الجناح يراجع: محمد محمد يونس، علم التخاطب الإسلامي، ص 165.

فعول، وهو من أمثلة المبالغة الدالة على الكثرة. ذكر الله تعالى من أسمائه الحسنی ما يدل على كثرة مغفرته ليقع التناسب في الكثرة من الجانبين، ومغفرته أكثر. والعبد لا تقعه كثرة ما يذنب عن تجديد الرجوع إلى الله، ومما يدل على عظم مغفرة الله من السياق هو تأكيد الكلام بـ (إن) لتقوية الرجاء في المغفرة، ثم جيء بالقرينة اللفظية (كان) لتنفيذ أن ذلك هو شأنه مع خلقه من سابق. وهذا مما يقوي الرجاء فيه في اللّاحق فقد كان عباده يذنبون ويتوبون إليه ويغفر لهم، ولا يزالون كذلك، ولا يزال الله تعالى لهم غفورا.

ويستدل ابن باديس بالسياق لإفادة شرط المغفرة، فقد كان يقتضي الظاهر في تركيب الآية أن يقال: إن تكونوا صالحين فإنه كان لكم غفورا، لأن المقام للإضمار، لكنه عدل عن الضمير إلى الظاهر فقول: (فإنه كان للأوابين غفورا) لينص على شرط المغفرة وهو الأوبة والرجوع¹. ف ﴿إِنْ تَكُونُوا صَالِحِينَ﴾؛ أي قاصدين الصلاح والبر، ثم فرطت منكم - في حال الغضب وعند حرج الصدر وما لا يخلو منه البشر - هنة توتّي إلى أذاهما، ثم أنبتم إلى الله واستغفرتن منها فإن الله غفور ﴿لِلْأَوَّابِينَ﴾².

وفي حفظ النفوس نقراً قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ حَشِيَّةً إِمْلَاقٍ حُنَّ نَزَرُ قُهُمْ وَإِيَّائِكُمْ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْئًا كَبِيرًا﴾ [الإسراء:31]. قتلهم أولادهم: هو وأدهم بناتهم، كانوا يئدونهن خشية الفاقة، فنهاهم الله وضمن لهم أرزاقهم³. وقد جاءت الشرائع السماوية كلها بإيجاب حفظ النفوس البشرية، فكان حفظها أصلاً قطعياً، وكلية عامة في الدين، ولما كان الأولاد أفلاذ الأكباد، وبضعة من لحم المرء ودمه، فمحبّتهم فطرة، والعطف التام عليهم خلقة، فكيف يكون قبح وفضاعة فعل من بلغ بهم القتل؟ ولذلك بين تعالى فضاعة هذا القتل بقوله: ﴿أَوْلَادَكُمْ﴾ بإضافة الأولاد إليهم لما للإنسان من محبة مركوزة فيه لأولاده. ثم بيّن تعالى سوء العاقبة لهذا القتل بقوله: ﴿إِنْ قَتَلْتُمْ كَانَ خِطْئًا كَبِيرًا﴾ أي

¹ - ينظر: مجالس التذكير، 215/01.

² - الزمخشري، الكشاف، 511/03.

³ - المرجع نفسه، 515/03.

إنما كبيراً، واستعمل الفعل خَطِيءٌ¹ يخطأ خطأً الذي يدلّ على قصد الفعل القبيح وفعله، بدل أخطأ يخطأ الذي يدلّ على قصد الشيء وإصابة غيره². وهذا ما يدلّ على تحقق القصد والفعل معاً. واستعمال الفعل خَطِيءٌ ملائمة وتناسب لسياق قصد القتل. وهذا من نوع النهي عن الفعل بلفظ (لا)³.

وفي الوفاء بالعهد نقرأ قوله تعالى: ﴿وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا﴾ [الإسراء:34]. وعهد الله إلى العباد أي إعلامهم بما عليهم أن يلتزموه. والمسؤول: من سأل. وسأل: بمعنى طلب، إما طلب علماً وإما طلب شيئاً. وإذا كانت الأولى تعنى الفعل إلى المفعول الثاني بعن، تقول: سألته عن كذا فأجابني. وإن كانت الثانية تعنى الفعل إليه بنفسه، تقول: سألته ثوباً فأعطانيه. فقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا﴾، إذا كان من الأولى فالأصل (مسؤولاً عنه)؛ فحذف إيجازاً لظهور المراد، وإذا كان من الثاني فلا حذف، والمعنى حينئذ مطلوب أي مطلوب الوفاء به. فإذا كان (مسؤول) بمعنى مطلوب فإنه مطلوب في الفطرة وفي الشريعة، فالعباد فطروا على استحسان الوفاء ومطالبة بعضهم بعضاً به، ففيه ترغيب لهم في الوفاء بحسنه وحسن الجزاء عليه، ويتضمن هذا الترغيب بالتخويف من ترك المطلوب.

¹ - الخطأ: ما لم تُعَدَّ، والخطءُ: ما تُعَدَّمُ وأخطأ يخطئ إذا سلك سبيل الخطأ عمداً وسهواً، والخطيئة: الذنب على عمدٍ (ابن منظور، لسان العرب، 96/05).

² - ينظر: مجالس التذكير، 242/01.

³ - والتعبير عن النهي في القرآن الكريم له أساليب كثيرة: كالإتيان في جانب الفعل بمادة النهي ﴿إِنَّمَا يَنْهَىكُمُ اللَّهُ

﴿[المتحنة:9]. والإتيان في جانب الفعل بمادة التحريم ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ﴾ [الأعراف:33]. ونفي

الحلّ عن الفعل ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرِهًا﴾ [النساء:19]. وذكر الفعل مقروناً

بالوعيد ﴿وَالَّذِينَ يَكْتُمُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [التوبة:34]. وذكر الفعل

منسوباً إليه الإثم ﴿فَمَنْ بَدَّلَهُ بَعْدَ مَا سَمِعَهُ فَإِنَّمَا إِثْمُهُ عَلَى الَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُ﴾ [البقرة:181]. ومنها وصف

الفعل بأنه ليس براءً، ووصف الفعل بأنه شر، وما إلى ذلك... (ينظر: جمال حضري، المقاييس الأسلوبية في الدراسات القرآنية، دار مجد، بيروت، لبنان، ط1، 01، 2010، ص 258).

وإذا كان المسؤول بمعنى (مسؤول عنه) فإن المعنى: أن الله تعالى يسأل العباد يوم القيامة عن عهودهم، وفي الآية على هذا أيضا ترغيب وترهيب¹. وعلى هذا لا يرجح ابن باديس بدلالة السياق أيا من المعنيين لدلالته عليهما معا، فالعهد مطلوبه أداؤها ويحاسب من يخل بها. وإسناد المسؤولية إلى العهد وهي لصاحبه مبالغة في وجوب الالتزام².

وفي الدفاع الله عن المؤمنين نقرأ قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُدْفِعُ عَنِ الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّ اللَّهَ لَا تُحِبُّ كُلَّ خَوَّانٍ كَفُورٍ﴾ [الحج:38]. عندما يكون المؤمنون في قلة وضعف، وأعداؤهم في كثرة وقوة، تشكُّ النفوس في منعتهم من عدوهم، ولذا جاء هذا الخبر مؤكدا بـ (إن). وما يؤكد أن الظلم من الظالمين والدفع من الله عن المؤمنين متجدد - مثلما يرى ابن باديس - هو الفعل المضارع (يدافع) الذي يقتضي التجدد والاستمرار. وسبب دفاع الله عن الذين آمنوا هو الجملة المستأنفة التي لحقت الجملة الأولى. وقد وقع الحذف في مفعول (يدافع) ليعم كل ما يدفع، فشمّل هذا كيد جميع الكائدين. وهكذا فلما كان المسلمون أهل الإيمان والأمانة دافع الله عنهم، فلما يخونون يتركهم الله ويمكن منهم³.

وفي منزلة الرسالة العليّة والضرورات البشرية نقرأ قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنَ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا إِنَّهُمْ لَيَأْكُلُونَ الطَّعَامَ وَيَمْشُونَ فِي الْأَسْوَاقِ﴾ [الفرقان:20]. جاءت هذه الآية لتؤكد أن هذا هو حال جميع الأنبياء والمرسلين السابقين. ويؤكد القرآن ذلك بجملة من القرائن اللفظية التي تنضوي تحت (الإعراب) فيكون مفعول أرسلنا محذوف تقديره (رجالا)، وعليه عاد الضمير في (إنهم) وهو صاحب الحال، والحال في الجملة التي بعد إلا، والجملة الثانية (حال) بالعطف على الأولى. وتقدير الكلام: وما أرسلنا قبلك رجالا من المرسلين إلا حالة أنهم ليأكلون الطعام ويمشون في الأسواق؛ أي ما أرسلناهم في حالة من الأحوال إلا في هذه الحال. و(إن) و(اللام) والحصر بـ (ما) و(إلا)، كل هذا لتأكيد المعنى الذي سيق إليه الكلام، وهو إثبات آدمية الرسل، وأن رسول

¹ - ينظر: مجالس التذكير، 254/01.

² - ينظر: عبد الوهاب طويلة، أثر اللغة في اختلاف المجتهدين، ص 158.

³ - ينظر: مجالس التذكير، 405/01.

البشر لا يكون إلا بشرا. وعو بالمضارع - يقول ابن باديس - في (ياكلون) و(يمشون)، وهذا ليدل على التجدد والتكرار؛ لأن ذلك من طبيعة بشريتهم.

وفي فتنة العباد بعضهم ببعض نقرأ قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا بَعْضَكُمْ لِبَعْضٍ فِتْنَةً أَتَصْبِرُونَ¹ وَكَانَ رَبُّكَ بَصِيرًا﴾ [الفرقان:20]. الفتنة من حكمة الله تعالى واختبارا للعباد، ويتغير مدلول الفتنة على حسب تغو طبيعتها، قال تعالى: ﴿أَحْسِبَ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا ءَامَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ﴾ [العنكبوت:2]. يستدل ابن باديس رحمه الله على طبيعة الفتنة والابتلاء من خلال القرائن اللغوية الموجودة في هذه الآية، ففي الاستفهام مثلا ﴿أَتَصْبِرُونَ﴾ يدل على الأمر أي اصبروا، ويعلل ابن باديس ذلك بقوله: وخرج الأمر في صور الاستفهام تنبيها على قلة الصبر في الوجود، فهو الأمر المعلوم الذي يسأل عنه هل يوجد؟ وفي ذلك بعث اللهم على تحصيله والتمسك به. وجملة (وكان ربك بصيرا) معطوفة على جملة (وجعلنا)، ثم يعلل ورود الجملة المعطوفة على هذه الصيغة، وذلك أنه تعالى عدل عن مقتضى الظاهر وهو (وكنّا بصراء) بالإضمار إلى (وكان ربك بصيرا) بالإظهار، للتنبيه على أن فتنته لعباده من مقتضى ربوبيته لهم وحسن تدبيره فيهم. وموقع هذه الجملة - يقول ابن باديس - بعد الجملة الأولى لبيان أن فتنته لهم هي عن علم وبصر بصواب ذلك وحكمته، وأنه مطلع على حقيقة ما يكون منهم عند الاختبار، ليجازيهم عليه، وفي هذا - يقول - وعد ووعد للممتحنين.

وإذا كانت الفتنة من قولك: فتنت الفضة والذهب، إذا أذبتهما بالنار لتمييز الرديء من الجيد؛ فإن الصبر على الابتلاء عزيز شديد، وفإنه لا يخرجنا من هذا الامتحان خالصين خلوص الذهب الإبريز إلا الصبر¹.

ومن صفات عباد الرحمن في هذا السياق نقرأ قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا﴾ [الفرقان:72]، فإنه لما وصفهم الله تعالى في الآيات

¹ - ينظر: مجالس التذكير، 31/02، 29.

المتقدمة بصفات دالة على كمال أخلاقهم واستقامة أعمالهم وحسن سريرتهم وصحة علمهم، وصفهم هنا ببعدهم عن الباطل ومشاهده. وما يربط هذه الآية بسابقتها إنما هو اسم الموصول الدال على عباد الرحمن المتقدمة، وكذا العطف والربط بالواو لاستمرار السياق وعدم انقطاعه. والمعنى وكما في قوله تعالى: ﴿وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنََّّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا﴾ [الإسراء:34]. التي كان فيها للقرينة اللفظية (مسؤولًا) معنيين من خلال الفعل (سأل) الدال على السؤال (سأل عن) والمسألة (سأل) بمعنى طلب، فإنه لما كان كذلك؛ فإنه هنا أيضا. وفي هذه الآية جاءت القرينة اللفظية (شهد)¹ لتدل على معنيين مشتركين، فدلت على (الشهود) وهو الحضور الذي يكون فيه إدراك بالحواس أو البصيرة، وفي هذه الحالة تأتي ﴿لَا يَشْهَدُونَ﴾ بمعنى لا يحضرون، والزور في هذا السياق (مفعول به). ودلت أيضا على (الشهادة) وهي الإخبار عن علم حصل عن شهود. وفي هذه الحالة تأتي ﴿لَا يَشْهَدُونَ﴾ بمعنى لا يخبرون، والزور في هذا السياق (مفعول مطلق) بعد حذف المضاف، والأصل: ولا يشهدون شهادة الزور.

وإذا لم يرجح ابن باديس في الصيغة اللفظية (مسؤولًا) في الآية السابقة، وآثر المعنيين بدلالة السياق؛ فإنه هنا قد رجح الصيغة الأولى وهي الشهود معللاً ذلك بقوله: يلزم من أنهم لا يشهدون مشاهدة الباطل أنهم لا يشهدون الزور لوجهين: الأول: لأنهم إذا كانوا لا يحضرون مجالس الباطل، فبالأحرى أنهم لا يقولونه. والثاني: أن مشهد شهادة الزور من مشاهد الباطل التي لا يحضرونها، فيكون الوجه الأول أولى لأنه اشتمل.

وعلى الرغم من ذلك فإنه يقر بالوجهين كما هو منهجه في عدم تفضيل صيغة لغوية على أخرى، كما في (سأل). أو قراءة قرآنية على أخرى كما في (سأله)². يقول: على أنه

¹ - يقول ابن منظور: شَهِدَ الشَّاهِدُ عِنْدَ الْحَاكِمِ أَي بَيَّنَّ مَا يَعْلَمُهُ وَأَظْهَرَهُ. وَالْمَشَاهِدَةُ: الْمَعَايِنَةُ، وَقَوْمٌ شَهِدُوا أَي حَضَرُوا. وَشَهِدَ لَهُ بِكَذَا شَهَادَةٌ أَي أَلَى مَا عِنْدَهُ مِنَ الشَّهَادَةِ. وَالشَّاهِدُ وَالشَّهِيدُ: الْحَاضِرُ. وَالْجَمْعُ شُهَدَاءُ وَشُهِدُوا وَأَشْهَادُ وَشُهُودٌ. وَالْمَشَاهِدَةُ: الْمَعَايِنَةُ. وَشَهِدَهُ شُهِدُوا: أَي حَضَرَهُ. وَالشَّهَادَةُ: الْإِخْبَارُ بِمَا شَاهَدَهُ، وَشَهِدَ اللَّهُ بِمَعْنَى عَلِمَ اللَّهُ. وَسَمِيَ الشَّهِيدَ شَهِيدًا لِأَنَّهُ حَيٌّ لَمْ يَمُتْ كَأَنَّهُ شَهِيدٌ أَي حَاضِرٌ. (ابن منظور، لسان العرب، 151/08).

² - ينظر: ناصر الدين البيضاوي، تفسير البيضاوي أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تح: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث، بيروت، لبنان، ط01، (د، س، ط). 255/03.

من بلاغة القرآن أن تأتي مثل هذه الآيات بوجوه من الاحتمالات متناسبات غير متناقضات، فتكون الآية الواحدة بتلك الاحتمالات كأنها آيات، نظير مجيء الآية بقراءتين: فتكون كآيتين¹. وكما نفى الله تعالى عن عباد الرحمن حضور مشاهد الزور، كذلك نفى عنهم مقدماته، وأخبر أنهم لا يقفون عند اللغو عندما يمرّون عليه، تقياً في وصفهم بالبعد عن الباطل ومجانبة أهله.

المبحث الثاني: أثر السياق في بيان المعنى للآيات المتتابعة

اللفظ في النظم القرآني يأتي مستقراً في موضعه مرتبطاً بما قبله أو ما بعده من الكلام أو ما يعرف بالسياق اللغوي ارتباطاً وثيقاً دلالياً أو غير دلالي. هذا الارتباط يمكن أن نسميه بالمناسبة².

اختلف المفسرون في معنى كلمة (حكمة) الواردة في القرآن الكريم، ويعرض لها ابن باديس من خلال السياق، ففي سورة الإسراء ثمان عشرة آية جمعت أصول الهداية من قوله تعالى: ﴿لَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا ءَاخَرَ فَتَقَعُدَ مَذْمُومًا مَّخْذُولًا﴾ [الإسراء:22]. إلى ﴿وَلَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا ءَاخَرَ فَتُلْقَىٰ فِي جَهَنَّمَ مَلُومًا مَّدْحُورًا﴾ [الإسراء:39]. وقد جمعت تلك الآيات العقائد الحقّة، والأعمال المستقيمة، والكلمات الطيبة، والأخلاق الكريمة، وقد سمى الله ذلك كله حكمة، فقال معقّباً على هذه القيم النبيلة: ﴿ذَلِكَ مِمَّا أَوْحَىٰ إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ﴾ [الإسراء:39]. ولذلك يعرف ابن باديس الحكمة من خلال السياق، فالآية اللاحقة هي التي بينت معنى الحكمة التي يصفها بأنها: (البيان الجامع الواضح للعقائد بأدلّتها، والحقائق وبراهينها، والأخلاق الكريمة بمحاسنها ومقابح أضرارها، والأعمال الصالحة بمنافعها ومضار خلافها)³.

¹ - ينظر: مجالس التذكير، 153/02-154.

² - مصطفى شعبان عبد الحميد، المناسبة في القرآن ص 3.

³ - ينظر: مجالس التذكير، 140/01.

وفي تفاوت الأرزاق من حكمة الخلاق نقرأ قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكَ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَن يَشَاءُ وَيَقْدِرُ إِنَّهُ كَانَ بِعِبَادِهِ خَبِيرًا بَصِيرًا﴾ [الإسراء:30]. فإنه لما أرشدنا الله تعالى إلى السلوك الأقوم في الإنفاق في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا﴾ [الإسراء:29]. فقد أرشدنا في لحاق هذه الآية إلى العقد الصحيح في مسألة تفاوت الأرزاق، فعلمنا تعالى أنه يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر، وكل ذلك لحكمة بالغة وإن خفي علينا وجهه، فهو الخبير البصير بعباده مطلعاً على دواخل أمورهم وبواطن أسرارهم. وكما أنه - يقول ابن باديس - بالعمل بآية الإنفاق ينتظم أمر العباد في معاشهم، كذلك بالإيمان بهذه العقيدة تزول حيرتهم وتطمئن قلوبهم فيما يرونه من أحوال الرزق في أنفسهم وفي غيرهم. وهذا الربط تفيده دلالة السياق¹.

وفي حفظ النفوس بحفظ النسل وحفظ الفرج وعدم العدوان نقرأ قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الرِّزْقَ إِنَّهُ كَانَ فَحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا﴾ [الإسراء:32] وقد نكرت هذه الآية عقب آية النهي عن قتل الأولاد، حيث يقول تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ² نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْئًا كَبِيرًا﴾ [الإسراء:31]. ذلك أن في الزنا إراقة للنطفة، وسفح لها في غير محلها، فلو كان منها ولد لكان مقطوع النسب، مقطوع الأصل، فمن تسبب في وجوده على هذه الحالة فكأنه قتله، ولذلك بعد النهي عن قتل الأولاد جاءت الآية عقبها

¹ - ينظر: مجالس التذكير، 236/01.

² - وفي سورة الأنعام نقرأ قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِمَّنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ﴾ [الأنعام:151]، فالظاهر أن الخطاب في آية الأنعام للفقراء؛ ﴿مِمَّنْ إِمْلَاقٍ﴾ أي إن الفقر حاصل، ولذلك قام رزق الآباء على رزق الأبناء لأنهم الكاسبون للرزق (في الغالب) والآية الأخرى ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ﴾ [الإسراء:31]، الخطاب فيها موجه لمن يخشى الفقر بسبب الأبناء ولذا قدم رزق الأبناء؛ والمعنى إن الله يرزق أبناءكم كما رزقكم. وهناك مظهر من مظاهر التكامل وهو التكامل بين النظم والمعنى؛ (من إملاق) (خشية إملاق). (ينظر: عبد الوهاب أبو صفية، التكامل السياقي دلالة وتفسير، دار عمار، عمان، الأردن، 01، 2011، ص 64).

تتهي عن الزنى الذي هو أيضا قتل للأولاد، وذلك لأن الزاني سبب في وجودهم غير المشروع¹. فهذه الآية اتضح معناها الدقيق من خلال السياق.

وفي حفظ الأموال باحترام الملكية نقرأ قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ﴾ [الإسراء: 34]. فمال الإنسان هو ما كان ملكا له. والأشد هو القوي، وبلوغ الأشد هو بلوغ القوى والوصول إلى الحالة التي تحصل فيها القوى للإنسان، القوى البدنية والقوى العقلية. ولا يقال في الشخص قد بلغ أشده إلا إذا حصل على قواه من الجهتين: فالقوى البدنية علامة حصولها البلوغ، والقوى العقلية علامة حصولها الرشد وعند بلوغ اليتيم أشده يُدفع إليه ماله، فيستغنى عن الناصر، ويبلغ أشده عندما تجتمع فيه قوته البدنية والعقلية كما قال تعالى: ﴿وَأَبْتَلُوا أَلْيَمَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنَّ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ﴾ [النساء: 6]. ومال المرء قطعة من بدنه، ولذلك نراه يدافع عنه كما يدافع عن نفسه؛ لأن به قوام أعماله في حياته. ولما كانت الأموال مقرونة بالنفوس في الاعتبار - يقول ابن باديس - فقد قرنت كذلك في سياق الآيات ونظمها آية حفظ الأموال بآية حفظ النفوس السابقة وهي قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ [الإسراء: 33]. وذلك بدلالة السياق².

وفي إيفاء الحقوق عند التعامل نقرأ قوله تعالى: ﴿وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ﴾ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [الإسراء: 35]. فالمكيات والموزونات - يقول ابن باديس - مورد عظيم للتعامل، ومعرضة تعريضا كبيرا للبخس والتطيف، وأخذ مال الناس بالزيادة أو بالتقصيص، إما بفعل الشخص وإما بفساد الآلة، فأمر تعالى بإيفاء الكيل، وأمر باختيار الآلة الصالحة لذلك. والأمر بإيفاء الكيل من موضوع ما قبله في الأمر بحفظ الأموال واحترام الملكية، حيث يقول تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا

¹ - ينظر: مجالس التذكير، 243/01.

² - ينظر: المصدر نفسه، 250/01.

بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ ﴿٣٤﴾ [الإسراء: 34]. فحفظ أموال اليتيم كحفظ أموال الناس سواء بسواء بدلالة السباق¹. وجملة (ذلك خير) جملة اسمية علل بها الطلب المتقدم عليها من الأمر².

وفي العلم والأخلاق نقرأ قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا ﴿٣٦﴾ وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّكَ لَن تَخْرِقَ الْأَرْضَ وَلَن تَبْلُغَ الْجِبَالَ طُولًا﴾ [الإسراء: 36-37]. يربط ابن باديس بين الآيات السابقة من سورة الإسراء ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ و﴿وَأَوْفُوا الْكَيْلَ﴾ و﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ﴾ و﴿وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ﴾ و﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزَّيْنَىٰ﴾ وهذين الآيتين آية العلم وآية الأخلاق، وذلك أن العلم الصحيح والخلق المتين هما الأصلان اللذان يبني عليهما كمال الإنسان، وبهما يضطلع بأعباء ما تضمنته الآيات المتقدمة من أصول التكليف، فهما أعظم مما تقدمهما من حيث توقّفه عليهما؛ فجيء بهما ببعده ليكون الأسلوب من باب الترقّي من الأدنى إلى الأعلى. ولما كان العلم أساس الأخلاق قمت آيته على آياتها تقدم الأصل على الفرع³.

وفي تأكيد الأوامر والنواهي بطريق الإيجاز نقرأ قوله تعالى: ﴿كُلُّ ذَلِكْ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا﴾ [الإسراء: 38]. فلما كانت التكليف الإسلامية كلها شرعت لتحقيق السعادة للإنسان في الدارين، ولما كانت أصولها قد تضمنتها الآيات السابقة أمرا ونهيا بطريق الإطناب والتفصيل، فقد أعيد الحديث عنها بهذه الآية بطريق الإيجاز والإجمال. ويلجأ ابن باديس في الآيات التي تتضمن أكثر من قراءة إلى دلالة القراءات القرآنية، والتخريجات النحوية لتفسيرها، ف (ذلك) في قوله تعالى: ﴿كُلُّ ذَلِكْ﴾ إشارة إلى جميع

¹ - ينظر: مجالس التذكير، 258/01.

² - ينظر: يونس الجنابي، أسلوب التعليل وطرائقه في القرآن الكريم، ص 293.

³ - ينظر: مجالس التذكير، 261/01.

ما تقم من المأمورات والمنهيات على قراءة (بَيْدُهُ) ، فالمكروه هو سئى ما تقم، وهو القبائح المنهية عنها. أو إشارة على خصوص القبائح على قراءة (سَيِّئَةً). ومكروها وقعت خبر (كان) على القراءة الأولى. وأما في القراءة الثانية (سَيِّئَةً) فقد وقعت (مكروه) خبر ثان. فعلى القراءة الأولى: كل ذلك المذكور كان (بَيْدُهُ) - وهو المنهيات - مكروها عند ربك، ومفهومه أن هنه - وهو المأمورات - محبوب عنده¹.

وعلى القراءة الثانية: كل ذلك المنهية عنه كان (سَيِّئَةً) مكروها عند ربك، ومفهومه أن المأمور به هن عنده. ويتوقف ابن باديس عن الترجيح بين القراءتين، بل يعطي التخريج اللغوي لكل قراءة ودلالاتها من خلال السياق، والقراءتان صحيحتان في سياقهما. ونفصل في هذه الآية من جهة قرائتها.

اختلف القراء وكذا المفسرون في كلمة (سَيِّئَةً). يقول الطبري: "فقرأه بعض قراء المدينة وعامة قراء الكوفة: ﴿كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا﴾ على الإضافة؛ بمعنى: كل هذا الذي ذكرنا من هذه الأمور التي عدنا من مبتدأ قولنا: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ [الإسراء:23]... إلى قولنا: ﴿وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا﴾²

¹ - ينظر: مجالس التذكير، 280-281/01

² - ونورد الآيات - التي بها المأمورات والمنهيات من سورة الإسراء - تباعا، ليتضح السياق القرآني ودلالته. ونقرأ من الآية الثالثة والعشرين من سورة الإسراء إلى الآية الثامنة والثلاثين من نفس السورة. يقول تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَيَالْوَالِدِينَ إِحْسَنًا ۚ إِنَّمَا يَبْغُنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفٍّ وَلَا تَبْهَرُهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا ۝٢٣ وَأَخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا ۝٢٤ رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا فِي نُفُوسِكُمْ ۚ إِن تَكُونُوا صَالِحِينَ فَإِنَّهُ كَانَ لِلأَوَّابِينَ غَفُورًا ۝٢٥ وَءَاتَ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ وَالْمَسْكِينِ وَابْنَ السَّبِيلِ وَلَا تَبْذُرْ تَبْذِيرًا ۝٢٦ إِنَّ الْمُبْذِرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيْطَانِ ۗ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا ۝٢٧ وَإِنَّمَا تَعْرِضَنَّ عَنْهُمْ أَبْغَاءَ رَحْمَةٍ مِّن رَّبِّكَ تَرْجُوهَا فَقُلْ لَهُمْ قَوْلًا مَّيْسُورًا ۝٢٨ وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا ۝٢٩ إِنَّ رَبَّكَ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَن يَشَاءُ وَيَقْدِرُ ۚ إِنَّهُ كَانَ بَعِيدًا ۝٣٠ وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ حَشِيَّةً ۖ إِلْمَلْتُمْ حُنَّ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ ۝٣١

[الإسراء:37] ﴿كَانَ سَيِّئُهُ﴾ يقول: سيئ ما عدنا عليك عند ربك مكروها. وقال قارئو هذه القراءة: إنما قيل: ﴿كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ﴾ بالإضافة؛ لأن فيما عدنا من قوله: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ أمورا هي أمر بالجميل، كقوله: ﴿وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾، وقوله: ﴿وَأَتِ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ﴾ وما أشبه ذلك، قالوا: فليس كل ما فيه، نهيا عن سيئة؛ بل فيه نهى عن سيئة، وأمر بحسنات، فلذلك قرأنا ﴿سَيِّئُهُ﴾. وقرأ عامة قرأة أهل المدينة والبصرة وبعض قرأة الكوفة: ﴿كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئَةً﴾.

وقالوا: إنما عنى بذلك: كل ما عدنا من قولنا: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ﴾ ولم يدخل فيه ما قبل ذلك. قالوا: وكل ما عدنا من ذلك الموضع إلى هذا الموضع سيئة لا حسنة فيه. فالصواب قراءته بالتثوين. ومن قرأ هذه القراءة، فإنه ينبغي أن يكون من نية أن يكون المكروه مقما على السيئة، وأن يكون معنى الكلام عنده: كل ذلك كان مكروها سيئة؛ لأنه إن جعل قوله: ﴿مَكْرُوهًا﴾ من نعت السيئة، لزمه أن تكون القراءة: (كل ذلك كان سيئة عند ربك مكروها)، وذلك خلاف ما في مصاحف المسلمين¹.

وبعد هذا التعليل يرجح الطبري القراءة الأولى حيث يقول: "وأولى القراءتين عندي في ذلك بالصواب: قراءة من قرأ: ﴿كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ﴾ على إضافة السئ إلى الهاء،

إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْئًا كَبِيرًا ﴿٦٠﴾ وَلَا تَقْرَبُوا الزَّوْجَ إِنَّهُ كَانَ فَحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا ﴿٦١﴾ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيَّهِ سُلْطٰنًا فَلَا يُسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا ﴿٦٢﴾ وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا ﴿٦٣﴾ وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كَلَّمْتُمْ وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴿٦٤﴾ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا ﴿٦٥﴾ وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّكَ لَنْ تَخْرِقَ الْأَرْضَ وَلَنْ تَبْلُغَ الْجِبَالَ طُولًا ﴿٦٦﴾ كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا ﴿٦٧﴾.

¹ - الطبري، تفسير الطبري، 600/14.

بمعنى: كل ذلك الذي عدنا من: ﴿ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ﴾... ﴿ كَانَ سَيِّئُهُ ﴾ لأن في ذلك أمورا منهيًا عنها، وأمورا مأمورا بها، وابتداءً الوصية والعهد من ذلك الموضع دون قوله: ﴿ وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ ﴾، إنما هو عطف على ما تقدم من قوله: ﴿ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ﴾ فإذا كان ذلك كذلك، فقراءته بإضافة السيئ إلى الهاء، أولى وأحق من قراءته (سَيِّئَةً) بالتثوين، بمعنى السيئة الواحدة. [فتأويل الكلام إذن]: كل هذا الذي ذكرنا لك من الأمور التي عدناها عليك، كان سيئُهُ مكروها عند ربك يا محمد، يكرهه، وينهى عنه، ولا يرضاه، فاتق مواضعه والعمل به¹. وهكذا فالإشارة إلى جمع بأنه مكروه سيئ، وفي الجمع المتقدم أفعال حسنة، كان إلحاق الجميع بالمكروه غير صحيح، لما يوجب من قطع الكلام بعضه عن بعض، مع أن العطف بين الآيات ما زال متصلًا². ولكن من قرأ: (سَيِّئَةً) - بحسب الأزهري - كان المعنى بالنسبة له إحاطة بالمنهي عنه فقط؛ أي كل ما نهى الله عنه كان سيئًا³. ولذلك أقر ابن باديس القراءتين، لدلالة المعنيين عليهما، ولعدم تعارضهما.

وفي مكانة هذه الأصول علما وعملا، نقرأ قوله تعالى: ﴿ ذَٰلِكَ مِمَّا أَوْحَىٰ إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ ﴾ [الإسراء:39] ولما بيّنت الأصول تمام البيان وقررت، جاءت هذه الآية للتبويه بها. ويدل السياق على أن ﴿ ذَٰلِكَ ﴾ إشارة إلى ما تضمنته الآيات السابقة من قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ ﴾ [الإسراء:39].

و(من) في ﴿ مِمَّا ﴾ تبعيضية. و(من) في ﴿ مِنَ الْحِكْمَةِ ﴾ بيانية، مجرورها بين المبهم وهو ما في قوله: ﴿ مِمَّا ﴾، والتقدير: ذلك بعض الحكمة التي أوحاها إليك ربك، وبدلالة السياق يتضح معنى ذلك من سياقها. ولما كانت الآيات السابقة في أصول الهداية

¹ - الطبري، تفسير الطبري، 600/14.

² - ينظر: عبد الحكيم القاسم، دلالة السياق القرآني وأثرها في التفسير دراسة نظرية تطبيقية من خلال تفسير ابن جرير، 390/02.

³ - ينظر: المرجع نفسه، 390/02.

الإنسانية وأساسها وشرطها هو التوحيد، ختمت الآيات بالنهي عن الشرك كما بدئت به. وكما حذر في فاتحة الآيات بعود المشرك في الدنيا مذموماً بالشرك الذي ارتكبه، مخذولاً لا ناصر له، كذلك حذر الله في هذه الآية بمآل المشرك في آخرته.

وفي نافلة الليل وحسن عاقبتها نقراً قوله تعالى: ﴿وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَكَ عَسَىٰ أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا﴾ [الإسراء:79]، وهذه الصلاة مؤداة على وجه التطوع دون الوجوب، ودليل ذلك كلمة (نافلة) وهي بمعنى الشيء الزائد، وبقرينة الإعراب نفهم أن (من الليل) متعلق بفعل محذوف دل عليه تهجد، تقديره أسهر، والضمير في (به) - يقول ابن باديس - عائد على القرآن في الآية السابقة لتقدم ذكره، وهو قوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَىٰ غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا﴾ [الإسراء:78]، والباء باء الأداة لأن التهجد بمعنى التعبد يحصل بالقرآن أي بالصلاة. ويحتمل ابن باديس أن يكون الضمير عائداً على الليل، بدليل أن (الباء) بمعنى في، أي فيه. ونافلة: مصدر منصوب بتهجد لاتفاقهما في المعنى. والتقدير: تنفل نافلة، وهذا يجري على الوجهين في معاد الضمير. وهذا يجري على عود الضمير على القرآن بمعنى الصلاة. ثم بقريضة سباق الآية يرجح ابن باديس بأن المعنى أسهر بعضاً من الليل، فتعبد بالقرآن في الصلاة زيادة على تعبدك به في صلاة فرضك¹.

وفي ندامة الظالم على تركه السبيل القويم وصحبته للمضدين نقراً قوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ يَعَضُّ الظَّالِمُ عَلَىٰ يَدَيْهِ يَقُولُ يَلِيَّتَنِي أَخَذْتُ مَعَ الرَّسُولِ سَبِيلاً﴾ ﴿يَوَيْلَٰتِي لِيَتَنَّىٰ لَمَّ أَخَذْنَا فَلَانًا خَلِيلاً﴾ ﴿لَقَدْ أَضَلَّنِي عَنِ الذِّكْرِ بَعْدَ إِذْ جَاءَنِي ۗ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِلْإِنْسَانِ خَذُولًا﴾ [الفرقان:27-29]. وتأتي هذه الآية الكريمة استكمالاً ومحصلة لآيات سابقة تحث فيها الله عز وجل عن هؤلاء الظلمة المستكبرين؛ لما سألو الله أن يروا الملائكة، حيث أخبروا بأنهم سيرون الملائكة في يوم آخر يكون عليهم عظيماً وعسيراً،

¹ - ينظر: مجالس التذكير، 333/01.

فقد نُكر في الآيات السابقة ما يكون من حبوط أعمالهم، وتشقق السماء بالغمام، وتنزل الملائكة، ذلك ما كان منهم من صحبة المجرمين، وعتوهم عتوا كبيرا، غير أبهين بهذا اليوم العظيم، حيث يقع منهم التحسر والتفجع، لما ألم بهم في هذا اليوم العصيب. وهو من الأغراض البلاغية¹، وهو: إظهار الحسرة والحزن بوساطة النداء. وفي مثل هذا النوع من النداء يبدي الظالم اعترافا مشوبا بالمرارة، وندما عظيما وحسرة هائلة، يعلل لنا ذلك النداء الموجع الأليم².

وسياق الآيات السابقة هو قوله تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْنَا الْمَلَائِكَةُ أَوْ نَرَىٰ رَبَّنَا لَقَدِ اسْتَكْبَرُوا فِي أَنفُسِهِمْ وَعَتَوْا عُتُوًّا كَبِيرًا ﴿٢١﴾ يَوْمَ يَرَوْنَ الْمَلَائِكَةَ لَا بُشْرَىٰ يَوْمَئِذٍ لِلْمُجْرِمِينَ وَيَقُولُونَ حِجْرًا مَّحْجُورًا ﴿٢٢﴾ وَقَدِمْنَا إِلَىٰ مَا عَمِلُوا مِنِّ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَّنْثُورًا ﴿٢٣﴾﴾ [الفرقان: 21-23]. إلى قوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ تَشْقُقُ السَّمَاءُ بِالْغَمِّمِ وَتُنزِلُ الْمَلَائِكَةُ تَزِيلًا ﴿٢٥﴾ الْمَلِكُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ لِلرَّحْمَنِ ﴿٢٦﴾ وَكَانَ يَوْمًا عَلَى الْكَافِرِينَ عَسِيرًا ﴿٢٧﴾﴾ [الفرقان: 25-26]. لما سيقّت هذه الآيات لبيان حالة المستكبرين في الدنيا وعتوهم وصحبتهم للمجرمين، جاءت الآيتان اللاحقتان: ﴿وَيَوْمَ يَعْضُ الظَّالِمُ عَلَىٰ يَدَيْهِ ... وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِلْإِنْسَانِ خَدُولًا ﴿٢٨﴾﴾ لتبين حالة الحسرة والندامة والغيط، وعضّ اليد لازم لهذه الحالة، فلذا يكتفى به عنها من إطلاق اللازم وإرادة الملزوم. ويوم - بهذه الدلالات - تكون معطوبة على (يوم يرون الملائكة)، كما عطف عليه (يوم تشقق السماء). وجملة (يقول يا ليتني) حالية، فهو يعضّ حالة كونه قائلاً: يا ليتني، فبينت هذه الجملة ما يقول، كما بينت التي قبلها ما يعمل، وكل هذا يوم القيامة. كما بينت الآيات السابقة حاله في الدنيا عندما كان مستكبرا متجورا يسأل الله أن يريه

¹ - ومن الأغراض البلاغية للنداء التحسر كقوله تعالى: ﴿أَن تَقُولَ نَفْسٌ يَحْسَرْتَنِي عَلَىٰ مَا فَرَطْتُ فِي جَنبِ

اللَّهِ وَإِن كُنْتُ لَمِنَ السَّخِرِينَ ﴿٥٦﴾﴾ [الزمر: 56]. والإغراء، والاستغاثة، والندبة، والزجر، والتمني. (ينظر: عمر عبد

الهادي عتيق، علم البلاغة بين الأصالة والمعاصرة، دار أسامة، عمان، الأردن، ط01، 2012، ص 200).

² - ينظر: يونس الجناي، أسلوب التعليل وطرائقه في القرآن الكريم، ص 298.

الملائكة؛ فأراه الله الملائكة، ولكن حاله الشنيع الفضيع جعله يغرق في الغيظ والحسرة والندامة. وهكذا وبدلالة السياق تفسر الآيات السابقة هذا المعنى وتوضحه¹.

ومن إكرام الله تعالى عبده تحميله أعباء الرسالة وحده نقرأ قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَبَعَثْنَا فِي كُلِّ قَرْيَةٍ نَذِيرًا﴾ [الفرقان:51]. فإنه لما أودي النبي ﷺ من قومه، وما كان يلقاه من مكابرتهم للحق وتعنتهم بالباطل، وما كان يعانيه من الجهد في إنذارهم وتبليغ دين الله إليهم، وقد لقيته العقبات، وأحاط به قومه يصنونه عن دعوته، ويستهنئون به، وكان ذلك مما لا تحتمله الجبال وذلك كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا رَأَوْكَ إِن يَتَّخِذُونَكَ إِلَّا هُزُوعًا أَهَذَا الَّذِي بَعَثَ اللَّهُ رَسُولًا﴾ [الفرقان:41]. وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَاهُ بَيْنَهُمْ لِيَذَّكَّرُوا فَأَبَى أَكْثَرُ النَّاسِ إِلَّا كُفُورًا﴾ [الفرقان:50]. فإنه لما واجهته هذه العقبات كلُّها، أراد الله تعالى أن يبين له أن تخصيصه بالقيام بهذا العمل العظيم إنما هو من أجل تكريمه وتعظيمه، وإجزال الثواب والأجر العظيم له. فالله تعالى يذكره بأنه لو أراد لأرسل في كل بلدة رسولا ينذرهم ويخوفهم من حلول نقمته بهم؛ فيخف عنه عبء ما حمل، ولكنه لم يرد ذلك، وحمله هو وحده أعباء وأثقال الدعوة، ولذلك جاءت هذه الآية بهذا السياق.

وفي القرآن يصف عباد الرحمن وفي الصفة الأولى والثانية نقرأ قوله تعالى: ﴿وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا﴾ [الفرقان:63]. لما تجاهل المشركون الرحمن، واستكبروا عن السجود له، في قوله تعالى السابق عن هذه الآية: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ اسْجُدُوا لِلرَّحْمَنِ قَالُوا وَمَا الرَّحْمَنُ أَنَسْجُدُ لِمَا تَأْمُرُنَا وَزَادَهُمْ نُفُورًا﴾، عرفهم القرآن بالرحمن، بخلقه وتدبيره وإنعامه، وبين حالة الاضطراب التي تكتنفهم فلا يملّون من سؤالهم ونكرانهم واتخاذهم غير الرحمن إليها².

¹ - ينظر: مجالس التذكير، 35/02.

² - من قوله تعالى: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾ ﴿الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا﴾ ﴿١٦٦﴾

مر كل ذلك معهم عرفهم الله تعالى بعباده الذين يختلفون عنهم، والذين عرفوه فأمنوا به، وخضعوا له، وعرفهم الله بصفاتهم، وكما كانت مخلوقات الله المذكورة في سياق هذه الآية دالة عليه، ومعرفة به؛ بما فيها من آثار قدرته وآثار رحمته، كذلك كان عباد الرحمن أدلة عليه ومعرفين به بأقوالهم وأفعالهم وسلوكهم، فذكروا بعد ذكر تلك المخلوقات، وذكرت هي قلوبهم لأنها كانت أدلة لهم. وقد أضاف العباد للرحمن تخصيصاً لهم وتفضيلاً وتقريباً، وفيه تعريض بأولئك المستكبرين الجاهلين المبعدين.

وهكذا لقد وصلت الجملة بما قبلها بالواو لاشتراكهما في القصد، وهو التعريف بالرحمن وعباده، وإذن فإن في هذا الربط بين صفات غير المؤمنين السابقة، وصفات عباد الرحمن، ما يوضح القصد، ويبين المعنى ويجليه، اعتباراً بسياق ما سبق، وإلا لكان السياق منقطعاً لا معنى لصفة (الجاهلون) التي وردت في هذه الآية ولا معنى لـ (سلاماً) بصفتها التي ندرناها دون أن نستحضر سياق الآيات السابقة، والقول (سلاماً) محمود ومطلوب في كل حال، وإنما خصت حالة خطاب الجاهل؛ لأنها الحالة التي تثور فيها نائرة الغضب بما يكون من سفه الجاهل ومهاترتة¹.

وفي الصفة الثالثة وفي السياق نفسه نقراً قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَبِيتُونَ لِرَبِّهِمْ سُجَّدًا وَقِيَمًا﴾ [الفرقان:64]. فإنه لما ذكر الله سبحانه وتعالى سلوكهم مع الخلق، وحالهم عند اختلاطهم بالعباد، ذكر في هذه الآية سلوكهم في القيام بعبادة الحق وبيان حالهم عند خلوتهم بربهم عز وجل. وذكر ابن باديس التعليقات الإعرابية لذلك، وذلك لأن (الذين) عطف على الخبر الأول (الذين يمشون...) وأعيد لفظ (الذين) الثانية لاستقلال الحالة الثانية عن الأولى، وقدم الجار ليفيد تخصيص عبادتهم بربهم، حيث يفيد الكلام إخلاصهم لله سبحانه وتعالى، كما قدم لفظ (سجداً) لأن السجود أقرب أحوال العبد للرب. ففي هذه الآية ربط بينها وبين الآيات السابقة بدلالة السياق.

[الفرقان:1-2]، إلى قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ اسْجُدُوا لِلرَّحْمَنِ قَالُوا وَمَا الرَّحْمَنُ أَنَسْجُدُ لِمَا تَأْمُرُنَا وَزَادَهُمْ

ثُفُورًا ﴿١٦٦﴾ تَبَارَكَ الَّذِي جَعَلَ فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَجَعَلَ فِيهَا سِرَاجًا وَقَمَرًا مُنِيرًا ﴿١٦٧﴾ [الفرقان:60-61].

¹ - ينظر: مجالس التذكير، 81/02.

وفي الصفة الرابعة وفي نفس السياق نقراً قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَصْرِفْ عَنَّا عَذَابَ جَهَنَّمَ إِنَّ عَذَابَهَا كَانَ غَرَامًا﴾ ﴿١٥﴾ إِنَّهَا سَاءَتْ مُسْتَقَرًّا وَمُقَامًا ﴿١٦﴾ [الفرقان: 65-66]. فلما ذكر تعالى حسن سلوكهم مع العباد واجتهادهم وإخلاصهم لله تعالى، ذكر في هذه الآية خوفهم من ربهم، واعتمادهم عليه في نجاتهم وعدم اغترارهم بأعمالهم، فهم يأتون الأعمال الصالحة كحسن تعاملهم مع الخلق، وصلاتهم بالليل لله عز وجل، ومع هذا فهم يرجون رحمة ربهم لا يبالون بما قَمَوْه من عمل¹.

ومجيء جملة (إن ومعمولياتها) قد يكون علّة لعلّة، كما قد جاءت علّة لما قبلها. وفي هذه الآية يقول أبو حيان: والظاهر أن التعليلين غير مترادفين، ذكر أولاً لزوم عذابها، وثانياً مساءة مكانها، وهما متغايران، وإن يلزم من لزوم العذاب في مكان دوام ذلك المكان. ويقول الزركشي: وفي هذا وجهان من التأويل، أحدهما: أن سؤالهم لصرف العذاب معلّل بأنه غرام، أي ملازم الغريم، وبأنها ساءت مستقراً ومقاماً، والآخر: أن (ساءت) تعليل لكونه (غراماً). وإفادة مضمون جملة (إن ومعمولياتها) التعليل له فائدتان، أولاًهما: التوكيد كما سبق، والثاني الربط، إذ تربط جملتها بسابقتها فتألفان، ولو أسقطت من الكلام لنبا ما بعدها عما قبلها².

وفي صفات عباد الرحمن دائماً نقراً قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا ءَاخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ^٣ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا﴾ ﴿١٨﴾ [الفرقان: 68]. فإنه لما أثبت لهم أصول الطاعات في الآيات السابقة نفى عنهم المعاصي في هذه الآية، وهذا تنبيهاً وتثبيتاً بأن الإيمان الكامل الذي تجسّد فيما سبق من الالتزام بأحكام القرآن، ورقابة الله عز وجل، وطاعة له، هو ما تثبت معه الطاعات وتنتفي المعاصي، وذلك هو غاية الامتثال لأوامر الله، وفيه تعريض بما كان عليه المشركون من الاتّصاف بهذه المعاصي.

¹ - ينظر: مجالس التذكير، 96/02.

² - ينظر: يونس الجنابي، أسلوب التعليل وطرائقه في القرآن الكريم، ص 280.

وقمّ إثبات الطاعات على انتفاء المعاصي بما للطاعات من أثر في إضعاف دواعي الشر والفساد، وكان النفي للفعل بصيغة المضارع للإشارة إلى استمرار ذلك النفي، فهم مستمرون لا يدعون مع الله إليها آخر على خلاف غيرهم من المشركين ممن تقمّ وصفهم في الآيات السابقة¹.

وفي الصفة التاسعة وفي نفس السياق نقرأ قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا﴾ [الفرقان:72]، فإنه لما وصفهم الله تعالى في الآيات المتقدمة بصفات دالة على كمال أخلاقهم واستقامة أعمالهم وصحة علمهم، وصفهم هنا ببعدهم عن الباطل ومشاهده. وما يربط هذه الآية بسابقاتها إنما هو اسم الموصول الدال على عباد الرحمن المتقدمة، وكذا العطف والربط بالواو لاستمرار السياق وعدم انقطاعه. وكما نفى الله تعالى عن عباد الرحمن حضور مشاهد الزور، كذلك نفى عنهم مقدماته، وأخبر أنهم لا يقفون عند اللغو عندما يمرّون عليه، ترقياً في وصفهم بالبعد عن الباطل ومجانبة أهله، وللشر - كما يقول ابن باديس - أسباب متواصلة، وأنساب متصلة، يؤدي بعضها إلى بعض، فينتقل المغرور الغافل من خفيها إلى جليها، ومن صغيرها إلى كبيرها².

وفي هذا السياق وفي صفات عباد الرحمن نقرأ قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ إِذَا ذُكِّرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ لَمْ يَخْرُوا عَلَيْهَا صُمًّا وَعُمْيَانًا﴾ [الفرقان:73-74].

لما وصف الله تعالى عباد الرحمن فيما تقمّ بإعراضهم عن الباطل، ومجانبتهم لأهله، والبعد عن مواطن الزور واللغو، وصفهم هنا بإقبالهم على الحق متفهمين مستبصرين، وكما وصفهم الله بأنهم أهل خير وكمال في أنفسهم فيما تقمّ؛ فقد وصفهم هنا بما دل على محبتهم الخير والكمال لغيرهم من النوجة والذرية وعباد الله المتّقين، ومن استحكام

¹ - ينظر: مجالس التذكير، 131/02-132.

² - ينظر: المصدر نفسه، 159/02-160.

خصال الخير في أنفسهم هو سؤالهم الله عز وجل قرة أعين، لتسكن أنفسهم بها، لئلا تتعلق أنفسهم بما عند غيرهم فتتشوف إليه، فتمتد إليه العين ويطمح إليه البصر.¹

وفي جزاء عباد الرحمن نقرأ قوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ يُجْزَوْنَ الْغُرْفَةَ بِمَا صَبَرُوا وَيُلَقَّوْنَ فِيهَا تَحِيَّةً وَسَلَامًا ﴿٧٥﴾ خَلِدِينَ فِيهَا حَسُنَتْ مُسْتَقَرًّا وَمُقَامًا ﴿٧٦﴾﴾ [الفرقان: 75-76]. ففي سياق الآيات السابقة² عرف الله تعالى بعباد الرحمن، وعرف بأعمالهم وسلوكهم وقوة إيمانهم، وصبرهم على المكاره والشدائد التي يلاقونها من غير المؤمنين، فإنه لما ذكر ذلك ذكر ما أعد لهم من عظيم الجزاء على تلك الأعمال تنبيها على ما وضعه تعالى بحكمته ورحمته من الارتباط بين هذه الأعمال وهذا الجزاء، وإفضائها إليه إفضاء السبب لمسيه، ليسعى الراجون لهذا الجزاء من طريق هذه الصفات وهذه الأعمال، كما يسعى لسائر المسيات من طريق أسبابها.

¹ - ينظر: المصدر نفسه، 166/02.

² - يقول الله تعالى عن صفات عباد الرحمن في الآيات السابقة وعاقبتهم: ﴿وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا ﴿٢٣﴾ وَالَّذِينَ يَبِيتُونَ لِرَبِّهِمْ سُجَّدًا وَقِيَامًا ﴿٢٤﴾ وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا اصْرِفْ عَنَّا عَذَابَ جَهَنَّمَ إِنَّ عَذَابَهَا كَانَ غَرَامًا ﴿٢٥﴾ إِنَّهَا سَاءَتْ مُسْتَقَرًّا وَمُقَامًا ﴿٢٦﴾ وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا ﴿٢٧﴾ وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ ﴿٢٨﴾ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا ﴿٢٩﴾ يُضَعَفُ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَخْلُدُ فِيهِ مُهَانًا ﴿٣٠﴾ إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا فَأُولَئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا ﴿٣١﴾ وَمَنْ تَابَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَإِنَّهُ يَتُوبُ إِلَى اللَّهِ مَتَابًا ﴿٣٢﴾ وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا ﴿٣٣﴾ وَالَّذِينَ إِذَا ذُكِّرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ لَمْ تَحْزُوا عَلَيْهَا صُمًّا وَعُمْيَانًا ﴿٣٤﴾ وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا ﴿٣٥﴾ أُولَئِكَ يُجْزَوْنَ الْغُرْفَةَ بِمَا صَبَرُوا وَيُلَقَّوْنَ فِيهَا تَحِيَّةً وَسَلَامًا ﴿٣٦﴾ خَلِدِينَ فِيهَا حَسُنَتْ مُسْتَقَرًّا وَمُقَامًا ﴿٣٧﴾﴾ [الفرقان: 63-76].

وما يدلّ على هذه العلاقة -برأي ابن باديس- هو جملة (أولئك...) المستأنفة ببيانها، فإن تلك الصفات والأعمال تشوّق السامع إلى معرفة مآلهم، وثمرة أعمالهم فيسأل عنهما، فكانت الجملة جواباً لذلك السؤال المقفّر، وعرف المسند إليه بالإشارة تنبيهاً على أن استحقاؤه للمسند كان بما تقدّم من صفات¹.

وفي ملك النبوة مجمع الحق والخير، ومظهر الجمال والقوة. وفي سورة النمل يتحدّث الله عز وجل عن مملكة سليمان فنقرأ بداية من قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ عِلْمًا^ط وَقَالَ اللَّهُ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي فَضَّلَنَا عَلَى كَثِيرٍ مِّنْ عِبَادِهِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [النمل:15]. عظام نعم الله عز وجل على داوود وسليمان الملكان النبيان، وعلى ما خصّهما دون غيرهما من الفضل والخير، يقول ابن باديس: ومن طبيعة الملك من حيث إنه ملك -سواء أكان بشرياً أم نبويّاً- مظاهر الأبهة والجمال والقوة والفخامة لما جبل عليه الخلق من اعتبار المظاهر والتأثر بها.

والعلم حقاً ممّا يحمّد عليه، وهو أساس الملك وأساس الإيمان، ولذلك قدّم لينبني عليه سياق الآيات اللاحقة كلها، ولذلك جاء الشكر والحمد والامتنان عقب ذلك مباشرة، بقولهما: ﴿وَقَالَ اللَّهُ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي فَضَّلَنَا عَلَى كَثِيرٍ مِّنْ عِبَادِهِ الْمُؤْمِنِينَ﴾، وقولهما متسبب وناشئ عن العلم، وذلك أنه لو قيل: ﴿فَقَالَ﴾ بالفاء، لما أفاد أن غير القول تسبب منهما عن العلم، ولما عطف - يقول ابن باديس - بالواو دلّ على أن هنالك أعمالاً كثيرة عظيمة، كانت منهما في طاعة الله وشكره، نشأت عن العلم، وعليها عطف قولهما هذا². وستبين الآيات اللاحقة هذا الفضل وهذا الإكرام.

وفي الآية الثانية في هذا السياق والسادسة عشر من سورة النمل، نقرأ قوله تعالى: ﴿وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُدَ^ط وَقَالَ يَتَأْتِيهَا النَّاسُ عُلْمًا مِّنَ الْمَنطِقِ وَالطَّيْرِ وَأُوتِينَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ^ط إِنَّ هَذَا هُوَ الْفَضْلُ الْمُبِينُ﴾ [النمل:16]. وفي هذه الآية قام سليمان مقام أبيه داوود،

¹ - ينظر: مجالس التذكير، 175/02.

² - ينظر: المصدر نفسه، 191/02.

فكان في بني إسرائيل من بعد نبيا ملكا. وقام في قومه يشهر نعمة الله عليه منوها بها، وذكر لهم ما خصه الله به من فضل، وهو علم منطق الطير وما أوتي من كل شيء، وهو الذي أشار إليه في الآية السابقة بقوله: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي فَضَّلَنَا عَلَى كَثِيرٍ مِّنْ عِبَادِهِ الْمُؤْمِنِينَ﴾، وتتجلى هنا نعمتان عظيمتان، أئى واجب الثناء والحمد عليهما إلى الله في الآية السابقة.

وللحيوانات كلها فهم وإدراك وأصوات تدل بها على ما في نفسها وتتفاهم بها أجناسها بعضها عن بعض، وتلك الغاية من الإدراك والنطق - يقول ابن باديس - لا سبيل لنا إليها لاختلاف الخلقة وجهل مدلولات الأصوات، وقد أدركها سليمان فضلا من الله عز وجل، ونوه سليمان بعلم منطق الطير، وهو قد عظم منطق غير الطير أيضا كالنمل، فاقتصر على الطير تنبيها بالأعلى على الأدنى، ثم ستتجلى شيئا فشيئا هذه النعم التي أوتيتها ﴿عَلَّمَنَا مَنطِقَ الطَّيْرِ وَأُوتِينَا مِن كُلِّ شَيْءٍ﴾ في نظام مملكته¹، وهذا ما توضحه الآيات اللاحقة.

وفي الآية الثالثة في هذا السياق والسابعة عشر من سورة النمل، نقرأ قوله تعالى: ﴿وَحُشِرَ لِسُلَيْمَانَ جُنُودُهُ مِنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ وَالطَّيْرِ فَهُمْ يُوزَعُونَ﴾ [النمل:17]. وهذه صورة لمملكة سليمان حيث جنوده من الجن والإنس والطير، في مملكة أوتي فيها من كل شيء، وكما أن للإنس من يعرفهم من أعوان سليمان، ومن ينظّمهم من رؤسائهم حيث هم يوزعون فيكفرون عن الخروج عن النظام؛ كذلك يكون للجن، وكذلك يكون للطير. وسلطة سليمان على الجن، وتسخيروه لهم، وسلطته على الطير وفهمه لها وفهمها عنه معجزة له وفضل من الله².

وفي هذه الآية حشر للجنود من الإنس والجن والطير لغرض ما، لا ننتبئه إلا من خلال الصورة التي توضحها الآية اللاحقة.

¹ - ينظر: مجالس التذكير، 204/02.

² - ينظر: المصدر نفسه، 211/02.

وفي الآية الرابعة في هذا السياق والثامنة عشر من سورة النمل، نقرأ قوله تعالى: ﴿ حَتَّىٰ إِذَا أَتَوْا عَلَىٰ وَادِ النَّمْلِ قَالَتْ نَمْلَةٌ يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسْكِنَكُمْ لَا يَحْطَمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَجُنُودُهُ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ ﴾ [النمل:18]. وإذن فإن ذلك الحشر كان لغرض السفر، حيث سار سليمان في تلك الجنود العظيمة يحيط به الإنس والجن، وتظلم الطير حتى هبطوا على وادي النمل، وفي وادي النمل الذي لم تتوقف العبرة على تعيينه فلم يعنى، رأت نملة جند سليمان فصاحت في بني جنسها فنادتهم للتنبيه، وأمرتهم بالدخول في مساكنهم، وحذرتهم من الهلاك بحطم سليمان وجنوده لهم عن غير شعور منهم. فنسبت اللوم للنمل، لا لسليمان وجنوده. وجيء بـ (إذا) وجوابها - يقول ابن باديس- لإفادة أن قولها كان بسبب إتيانهم عند أول ما أتوا، فنهتهم عن المسبب والمراد النهي عن السبب، لما في ذلك من الإيجاز المناسب لسرعة الإنذار لسرعة النجاة، ولما في ذكر المسبب وهو الحطم من التخويف الحامل على الإسراع إلى الدخول.

وعلى ما كان من النملة من التنبيه لبني جنسها، وعلى ما كان منها من إلقاء اللوم على النمل لا على جند سليمان، ما يشعر سليمان بفضل الله عليه السابق حيث علمه منطق الطير وما دون الطير وما أوتي من كل شيء¹. فما يكون منه إزاء هذا الفضل العظيم.

وفي الآية الخامسة في هذا السياق والتاسعة عشر من سورة النمل، نقرأ قوله تعالى: ﴿ فَتَبَسَّمَ ضَاحِكًا مِّن قَوْلِهَا وَقَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَىٰ وَالِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ وَأَدْخِلْنِي بِرَحْمَتِكَ فِي عِبَادِكَ الصَّالِحِينَ ﴾ [النمل:19]. وهذه الآية تفسر الآية بل الآيات السابقة، يقول ابن باديس: صدور ذلك الإنذار البليغ من مثل تلك النملة في ضعفها وصغرها طريف مستظرف، ككل شيء يصدر من حيث لا ينتظر صدوره، فهذا مبعث تعجب سليمان -عليه السلام- وشهادة النملة له ولجنوده بأنهم لو وطئوا النمل لوطئوه من غير شعور منهم وقصد، أدخلت السرور على سليمان؛ فتبسم ضاحكا من قولها.

¹ - ينظر: مجالس التذكير، 215/02.

كما بعث سروره شعوره بما أتاه الله من الملك العظيم والعلم الذي لم يؤته غيره، حتى فهم به ما همست به النملة. فهذا مما أشعر به من قبل قومه بأنه ﴿عَلِمْنَا مَنْطِقَ الطَّيْرِ وَأُوتِينَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ﴾،¹ وإنه لما تبسم ضاحكا من قولها السابق: ﴿يَتَأْتِيهَا النَّمْلُ أَدْخُلُوا مَسَكِنَكُمْ لَا تَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَنُ وَجُنُودُهُ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾ طلب من ربه على الفور أن يلهمه شكر ما أفاض عليه من النعم، لأن ما سمعه من تلك النملة جعله غير قادر عن الشكر فلجأ إلى ربه يطلب منه أن يلهمه الشكر؛ فيؤتي بعض ما عليه مما أعطاه الله من الفضل. فكانه قال: ألهمني أن أشكرك واجعلني ملازما لشكرك فلا أنفك لك شاكرا¹، بل وأن أعمل عملا صالحا يترجم شكري لك لأنال رضاك، على علمك وفضلك، وفي ﴿رَبِّ أَوْزِعْنِي﴾ دعاء، وهو الأمر من الأدنى إلى الأعلى، حيث حددت العلاقة أو المنزلة بين المخاطب والمخاطب المعنى المجازي البلاغي للأمر².

وفي الآية الثامنة في هذا السياق والثانية والعشرين من سورة النمل، نقرأ قول الله عز وجل: ﴿فَمَكَثَ غَيْرَ بَعِيدٍ فَقَالَ أَحَطْتُ بِمَا لَمْ تَحِطْ بِهِ وَجِئْتُكَ مِنْ سَبَإٍ بِنَبَأٍ يَقِينٍ﴾ [النمل: 22]. في هذه الآية لم تطل غيبة (الهدهد) الذي عاد مسرعا. والذي تحيل إليه الأفعال (مكث) و(قال) و(أحاط) و(جاء)، وأما الكاف في (جئتك) فهو يحيل إلى سليمان - عليه السلام - والذي يدل على حقيقة الهدهد هو الآية السابقة في قوله تعالى: ﴿وَتَفَقَّدَ الطَّيْرَ فَقَالَ مَا لِيَ لَأَ أَرَى الْهُدْهَدَ أَمْ كَانَ مِنَ الْغَائِبِينَ﴾ [النمل: 20]. والفعل (تفقد) يحيل على سليمان - عليه السلام - ومع هذه الآية فإن غيبة الهدهد عن مركزه في جنود سليمان كانت قصيرة، فما لبث أن عاد وأسرع بالجواب والاعتذار عن الغيبة والدفاع عن نفسه فقال مخاطبا سليمان: اطلعت على شيء لم تطلع أنت عليه، وعرفته من جميع نواحيه وقد أتيتك من سبأ بخبر خطير ذي شأن عظيم تيقنته غاية اليقين. وفي الكلام إيجاز بالحذف والتقدير: فجاء الهدهد فسأله سليمان - عليه السلام - عن سبب مغيبه

¹ - ينظر: مجالس التذكير، 218/02.

² - ينظر: عمر عبد الهادي عتيق، علم البلاغة، ص 193.

فقال. والذي يؤكّد ذلك هو قول سليمان في آية سابقة بعد أن تفقّد الطير وعلم غياب الهدد: ﴿وَتَفَقَّدَ الطَّيْرَ فَقَالَ مَا لِيَ لَأَ أَرَى الْهَدَّهْدَ أَمْ كَانَ مِنَ الْغَائِبِينَ ﴿٢١﴾ لَأَعَذِّبَنَّهُ عَذَابًا شَدِيدًا أَوْ لَأَأْذَنُحَنَّهُ أَوْ لِيَأْتِيَنِّي بِسُلْطَنِ مُبِينٍ﴾ [النمل:21]. فهنا سينا سليمان - عليه السلام- لا يسأل عن سبب غياب الهدد، إذ من المألوف في مملكته - التي يطبعها النظام والصرامة- ألاّ يغيب الهدد إلاّ بإذنه، بل إنه يتعجب من غيابه، فلما لم يجده تعجب من نفسه كيف لا تراه على ما بينهما من ملازمة، فهو -عليه السلام- يتعجب بقوله: ﴿مَا لِيَ﴾¹. أي أي شيء حصل لي حال كوني ﴿لَأَ أَرَى الْهَدَّهْدَ﴾، أي أهو حاضر وستره عني ساتر، وعلى هذا فالملازمة التي بينهما هي التي دعت سليمان إلى هذا التعجب².

وهاهو الهدد يقدّم حجة غيابه معتزاً بما أحاط به من العلم، متحصّناً بالعلم من العقاب، ولم تمنعه عظمة سليمان من إظهار علمه وإعلان اختصاصه به دون سليمان³؛ الذي لم يكن يعلم عن مملكة سبأ شيئاً. وفي تهديد سليمان للطير غرابية، إذ كيف لإنسان أن يهدّد طيراً؟ وتعليل ذلك هو أن سليمان عظم منطق الطير ﴿عُلِّمْنَا مَنْطِقَ الطَّيْرِ﴾ والطير يفهم عن سليمان بدليل قول سليمان: ﴿أَوْ لِيَأْتِيَنِّي بِسُلْطَنِ مُبِينٍ﴾ فحوارهما دليل فهمهما عن

¹ - وهنا استفهام غرضه التعجب، والسياق والقرائن هما اللذان يشكّلان الأغراض البلاغية للخطاب الاستفهامي، ولعلّ نصيب هذه القرائن في الدلالة على تلك المعاني البلاغية أكبر من نصيب أدوات الاستفهام نفسها في الدلالة عليها، والمعاني البلاغية للخطاب الاستفهامي يصعب حصرها، وهي تتغير في سياق الكلام الذي يكون فيه من الدلائل والقرائن والإشارات النفسية، ما يفتح المجال لتقرير معان بلاغية كثيرة، كالتعجب، والاستفهام التقريري، والاستفهام الإنكاري، والتشويق، والاستبطاء، والأمر، والتهكم والاستهزاء، والاستبعاد، والنفي، والتحقير، والوعيد والتهديد، والتهويل، والتثنية. (ينظر: إسماعيل الصيفي وآخرون، فصول من البلاغة والنقد الأدبي، مكتبة الفلاح، الكويت، ط01، 1983، ص152. و: عمر عبد الهادي عتيق، علم البلاغة بين الأصالة والمعاصرة، ص 180. وحسن طبل، علم المعاني في الموروث البلاغي تأصيل وتقييم، مكتبة الإيمان، المنصورة، مصر، ط02، 2004، ص82).

² - ينظر: عرفات فيصل المناع، السياق والمعنى دراسة في أساليب النحو العربي، منشورات ضفاف، بيروت، لبنان، ط01، 2013، ص 228.

³ - ينظر: مجالس التذكير، 232/02.

بعضهما البعض. وهذا بسياق الآيات السابقة. وبدليل قول الهدهد: ﴿وَجِئْتُكَ مِنْ سَبَإٍ بِنَبَأٍ يَقِينٍ﴾ فما هو هذا النبأ اليقين؟ لحاق هذه الآية هو الذي سيكشف لنا عنه.

وفي الآية التاسعة في هذا السياق والثالثة والعشرين من سورة النمل، نقرأ قول الله عز وجل: ﴿إِنِّي وَجَدْتُ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ﴾ [النمل:23]. في هذه الآية يقول الهدهد لسليمان ذاكرة الخبر العظيم الذي جاء به من مملكة سبأ: إني وجدت أولئك القوم الذين يسكنون مدينة سبأ قد جعلوا امرأة ملكة عليهم وقد أعطيت من كل شيء مما تحتاج إليه في نظام ملكها، ومن مظاهر تلك العظمة العرش العظيم¹. ولم يترك الهدهد لسليمان التساؤل عن دين هذه المملكة فجاء جوابه في الآية اللاحقة.

وفي الآية العاشرة في هذا السياق والرابعة والعشرين من سورة النمل، نقرأ قول الله عز وجل: ﴿وَجَدْنَاهَا وَقَوْمَهَا يَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَزَيْنَ لَهُمْ الشَّيْطَانُ أَعْمَلَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ فَهُمْ لَا يَهْتَدُونَ﴾ [النمل:24]. بادر الهدهد لسليمان بقوله: ﴿وَجَدْنَاهَا﴾ وهذه الجملة -يقول ابن باديس- مستأنفة للبيان جوابا على تقدير سؤال، فالكلام السابق يبين حالتها من ناحية الدنيا، فتتشوف نفس السامع إلى معرفة حالتها من ناحية الدين، فهذه الآية أظهرت وبيّنت عقيدة مملكة سبأ بدلالة اللحاق².

وفي الآية الثانية عشرة في هذا السياق والسادسة والعشرين من سورة النمل، نقرأ قوله تعالى: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ﴾ [النمل:26]. جاءت هذه الآية تنويجا لآية سابقة فإنه لما ذكر الله تعالى استحقاقه للعبادة بكمالاته وإنعاماته، والمستحقّ فعلا لسجود العباد دون غيره في قوله تعالى: ﴿أَلَّا يَسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي تُخْرِجُ الْخَبَاءَ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَيَعْلَمُ مَا تُخْفُونَ وَمَا تُعْلِنُونَ﴾ [النمل:25]. جاءت هذه الآية لتدلّ

¹ - ينظر: مجالس التذكير، 237/02.

² - ينظر: المصدر نفسه، 241/02.

على وحدانية الله، وذكر أن لا مستحق للعبادة غيره، إذ لا يشاركه في تلك الكمالات والإنعامات سواه، فكأن الجملة كالنتيجة لما قبلها؛ فإنه لما ذكر -يقول ابن باديس- وحدانيته في الألوهية فلا يعبد سواه؛ ذكر وحدانيته في الربوبية بانفراده في الخلق، والملك، والتصرف، والتدبير¹.

فالملك الحق هو الله العلي العظيم وما ملك سليمان ومملكة سبأ إلا صورة صغيرة متناهية في الصغر لما هو عند الله عز وجل الذي لا إله إلا هو ربّ العرش العظيم.

المبحث الثالث: أثر السياق في بيان المعنى للسورة.

لكل سورة في القرآن الكريم محور عام وغرض رئيس أو أكثر يستخلص من سياقها العام، وتكون المقاطع ذات الأغراض الخاصة في السورة خادمة لهذا المحور العام والغرض الرئيس². فأعمد إلى سورة من تلك السور التي تتناول أكثر من معنى واحد، "وتنقّ بفكرك معها مرحلة مرحلة، ثم أرجع البصر كرّتين: كيف بدئت؟ وكيف ختمت؟ وكيف تقابلت أوضاعها وتعادلت؟ وكيف تلاقت أركانها وتعانقت؟ وكيف ازدوجت مقدماتها بنتائجها ووطأت أولها لأخراها؟... فلا تزال تنتقل بين أجزائها كما تنتقل بين حجرات وأفنية في بنيان واحد.. كل ذلك بغير تكلف ولا استعانة بأمر من خارج المعاني أنفسها، وإنما هو: حسب السياق، ولطف التمهيد في مطلع كل غرض ومقطعه وأثنائه، يريك المنفصل متّصلاً، والمختلف مؤتلفاً"³.

وهذا التناسب بين الآيات بعضها ببعض والسور بعضها ببعض من مظاهر إعجاز القرآن الكريم.

ففي أصول الهداية نقرأ من قوله تعالى: ﴿لَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا ءَاخَرَ فَتَقْعُدَ مَذْمُومًا مَّخْذُولًا﴾ [الإسراء:22]، إلى ﴿وَلَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا ءَاخَرَ فَتُلْقَىٰ فِي جَهَنَّمَ مَلُومًا مَّدْحُورًا﴾ [الإسراء:39]. فهذه الآيات قد أتت في إيجاز ووضوح على أصول الهداية

¹ - ينظر: مجالس التذكير، 246/02.

² - ينظر: عقيد خالد العزاوي، محمد شاكر، وظائف السياق في التفسير القرآني، ص 83.

³ - ينظر: المرجع نفسه، ص 84.

الإسلامية كلها. وهي - يقول ابن باديس - مرتبطة بما قبلها، وموقعها موقع البيان والتفصيل للسعي المشكور المنقّم في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَىٰ لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُورًا﴾ [الإسراء:19]. ووقعها في لحاق قوله تعالى: ﴿أَنْظُرْ كَيْفَ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۚ وَلَلْآخِرَةُ أَكْبَرُ دَرَجَاتٍ وَأَكْبَرُ تَفْضِيلًا﴾ [الإسراء:21]، إشارة إلى أن التفاضل في الدرجات يتناسب مع التفاضل في السلوك والسعي المشكور المستفاد من هذه الآيات¹.

وفي حسن المقال عند العجز عن النوال نقرأ قوله تعالى: ﴿وَأِمَّا تَعْرِضْ عَنْهُمْ أَبْتِغَاءَ رَحْمَةٍ مِّن رَّبِّكَ تَرْجُوهَا فَقُلْ لَهُمْ قَوْلًا مِّسُورًا﴾ [الإسراء:28]، فهذه الآية - يقول ابن باديس - مرتبطة بدلالة السياق بآية قبلها في سورة الإسراء متعلّقة بها، فإنه لما علّمنا الله تعالى كيف نتصق بأموالنا في حالة الوجد على ذوي القربى والمساكين في قوله: ﴿وَأَتِ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَلَا تَبْذِرْ تَبْذِيرًا﴾ [الإسراء:26]؛ فإنه علّمنا كذلك كيف نصنع في حالة العوز من الرد الجميل والقول اللين الحسن. وذلك أنك إن أعرضت عنهم فلم تعطهم؛ لأنك لم تجد ما تعطهم، وهي الحالة التي تكون فيها تطلب رحمة من ربك راجيا رزقه فقل لهم قولا لينا سهلا فتواسيهم به بدل تركهم في حالة الإهمال، ويكون حينئذ القول اللين بديلا عن المال الذي كنت تعطيه لهم في حالة الوجد². فهو رحمه الله يستدلّ بذلك من خلال سياق السورة، فقد ورد المعنيين متلازمين.

وفي العدل في الإنفاق نقرأ قوله تعالى: ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا﴾ [الإسراء:29]، لما أمرنا الله بالإنفاق وحدد لنا أصناف من ننفق عليهم، فقد حذرنا من التبذير في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْمُبَذِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ

¹ - ينظر: مجالس التذكير، 183/01.

² - ينظر: المصدر نفسه، 226/01.

الشَّيْطَانِ^ط وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا ﴿ جاءت الآية لتبين لنا أدب الإنفاق والعدل فيه. فقد نقل الكلام المركب الدال على المشبه به فاستعمل في المشبه على طريق الاستعارة التمثيلية لتقبيح حالة البخيل، والمعنى لا تبخل بالنفقة في حقوق الله، ولا تمسك إمساك المغلولة يده الذي لا يقدر على الأخذ بها والإعطاء. وشبهت حالة المسرف الذي لا يبقي على شيء بحالة الشخص الباسط لكفيه، فلا يمساك عليه من شيء.

وبهذا يعلم أن كل البسط المنهي عنه في هذه الآية غير التبذير المنهي عنه في الآية المنتقمة، ذلك توزيع المال وتبديده في غير وجوهه، وهذا التجاوز في الإنفاق المطلوب، والتوسع في الإنفاق المأذون، فحذر تعالى من سوء عاقبة التبذير، والتقتير، والإسراف. والمأمور به هو العدل الوسط، ليكون إنفاقه محمودا. والسياق هو الذي كشف لنا صور هذه الأصناف بالجمع بين هذه الآية، والآية المنتقمة¹.

وفي الهدايات الإنسانية وفي افتتاح آيات الإسراء نقرأ قوله تعالى: ﴿لَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا ءَاخَرَ فَتَقْعُدَ مَذْمُومًا مَّخْذُولًا﴾ [الإسراء:22]. وفي اختتامها نقرأ قوله تعالى: ﴿وَلَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا ءَاخَرَ فَتُلْقَىٰ فِي جَهَنَّمَ مَلُومًا مَّدْحُورًا﴾ [الإسراء:39]. فهذا بيان من الله تعالى على أن الدين هو أصل هذه الكمالات كلها، وهو سياج وقايتها وسور حفظها، وأن التوحيد هو ملاك الأعمال وقوامها، ومنه بدايتها وإليه نهايتها، فكما حذر في فاتحة الآيات بقعود المشرك في الدنيا مذموما بالشرك الذي ارتكبه، مخذولا لا ناصر له، كذلك حذر هنا بمال المشرك في آخرته؛ بإلقائه في جهنم، ملوما على ما قنم، مطرودا مبعدا في جهنم².

وفي صدق المدخل والمخرج نقرأ قوله تعالى: ﴿وَقُلْ رَبِّ أَدْخِلْنِي مُدْخَلَ صِدْقٍ وَأَخْرِجْنِي مُخْرَجَ صِدْقٍ وَأَجْعَلْ لِي مِنْ لَدُنْكَ سُلْطٰنًا نَّصِيْرًا﴾ [الإسراء:80]، وهو أمر من الله تعالى لنبيه بسؤاله أن يختار له، وفي هذا تفويض أمره إلى ربه في اختياره،

¹ - ينظر: مجالس التذكير، 230/01.

² - ينظر: المصدر نفسه، 284/01.

ورضاه بما يختاره له. وإذا نظرنا إلى ما كان من المشركين من الكيد لنبيه ﷺ بمحاولتهم فتنته في دينه، ومبالغتهم في عداوته، حتى كادوا يستقزونه ويزعجونه من الأرض فيخرجونه منها كما قال تعالى: ﴿وَإِنْ كَادُوا لَيَسْتَفِزُّونَكَ مِنَ الْأَرْضِ لِيُخْرِجُوكَ مِنْهَا وَإِذَا لَا يَلْبُثُونَ خَلْفَكَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء:76]. وجاء بعدها أمر الله تعالى بإقامة الصلاة والتهجد بالليل ﴿وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَكَ عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا﴾ [الإسراء:79]، وفي ذلك أمر الله له بالقيام بعبادة ربه والتوجه والانقطاع إليه، وعدم المبالاة، والاشتغال عن مهام العبادة بهم. وجاء بعد ذلك الأمر بسؤاله أن يختار له. فالآيات السابقة أمر بالتجرد لعبادته، وهذه أمر بالتسليم لمشيئته، فبتلك يكون منقطعاً إليه، وبهذه يكون معتمداً عليه. يقول: وإذا نظرنا إلى عموم اللفظ حملنا الآية على العموم اعتباراً بحكم اللفظ، كما أنه لا يفوت اعتبار المناسبة لما تقدم. والحمل على العموم - كما يقول - محصل لا اعتبار اللفظ واعتبار السياق¹.

وفي منزلة الرسالة العليّة والضرورات البشرية نقرأ قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنَ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا إِنَّهُمْ لَيَأْكُلُونَ الطَّعَامَ وَيَمْشُونَ فِي الْأَسْوَاقِ﴾ [الفرقان:20]. ولتتضح الآية أكثر نورد قوله تعالى في نفس السورة استغراب من اعتقد أن الرسول لا يجب أن يأكل الطعام ويمشي في الأسواق، فقال تعالى: ﴿وَقَالُوا مَا لِهَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ لَوْلَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مَلَكٌ فَيَكُونَ مَعَهُ نَذِيرًا﴾ [الفرقان:7]. فلما طعنوا في رسالته بأنه بشر يفعل ما يفعله البشر؛ جاءت هذه الآية لتؤكد أن هذا هو حال جميع الأنبياء والمرسلين السابقين. وليس من حقهم الإنكار وقد علموا أنه ما من رسول كان قبل رسول الله إلا وهذه حالته².

¹ - ينظر: مجالس التذكير، 341/01. ويرجع ابن باديس بسياق الآية السابقة على أن المراد بمدخل الصدق هو المدينة. ومخرج الصدق هو مكة بسياق المقام.

² - ينظر: المصدر نفسه، 21/02.

وفي الحق والبيان في آيات القرآن نقراً قوله تعالى: ﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾ [الفرقان:33]. يبين ابن باديس المثل الذي أتوا به فيقول: المثل هو الشبه، هذا أصله، ثم يطلق على الكلام الذي قيل أول ما قيل في مقام، ثم لحسنه وإيجازه حفظ وجرى على الألسنة وصار يقال في كل مقام يشابهه مقامه الذي قيل فيه أولاً، ويطلق على كل كلام فيه بيان لشيء وتصوير له، سواء أطابق ذلك البيان والتصوير الواقع وأتى بالحق أم لم يطابقه. والمعنى الأخير هو المراد في الآية الكريمة. ولكي نفهم المثل الوارد في الآية وجب أن نعود إلى ما قاله في الآيات السابقة وإلا فلن ندرك معناها على وجهها الصحيح والأمثال التي ضربوها هي التي وردت في قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا أَسْطِطِيرُ الْأَوَّلِينَ أَكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمَلَّى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا﴾ [الفرقان:5]. وقوله تعالى: ﴿وَقَالُوا مَا لِهَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ لَوْلَا أَنْزَلَ إِلَيْهِ مَلَكٌ مَعَهُ نَذِيرًا﴾ [الفرقان:7]. وقوله تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا لَوْلَا أَنْزَلَ عَلَيْنَا الْمَلَتِيكَةَ أَوْ نَرَى رَبَّنَا لَقَدِ اسْتَكْبَرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ وَعَتَوْا عُتُوًا كَبِيرًا﴾ [الفرقان:21]. وقوله تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلًا﴾ [الفرقان:32]. وجاءت آيات القرآن رداً على أمثالهم الباطلة بكلمات الحق الدامغة، حيث ردت على شبه المبطلين واعتراضاتهم، ونقضتها بالحق الواضح، والبيان الكاشف، والحجة البالغة.

يقول تعالى: ﴿قُلْ أَنْزَلَهُ الَّذِي يَعْلَمُ السِّرَّ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ [الفرقان:6]. ويقول أيضاً: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنَ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا إِنَّهُمْ لَيَأْكُلُونَ الطَّعَامَ وَيَمْشُونَ فِي الْأَسْوَاقِ وَجَعَلْنَا بَعْضَكُمْ لِبَعْضٍ فِتْنَةً أَتَصْبِرُونَ وَكَانَ رَبُّكَ بَصِيرًا﴾ [الفرقان:20]. ويقول أيضاً: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا

نَزَلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً ۚ كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ ۗ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلًا ﴿٣٢﴾ [الفرقان:32].

وقد وصلت الجملة في هذه الآية لمشاركتها لما قبلها في الخبرية والمخبر عنهم، والموضوع المتحدث عنه؛ مما جاءوا به من الباطل، ومما رد عليهم به من الحق. وهكذا تتجلى أمثالهم التي ضربوها بدلالة السياق والآيات المبتوثة في السورة¹.

وفي قيمة العباد عند ربهم بقدر عبادتهم نقرأ في سورة الفرقان قوله تعالى: ﴿قُلْ مَا يَعْبُؤُا بِكُمْ رَبِّي لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ ۗ فَقَدْ كَذَّبْتُمْ فَسَوْفَ يَكُونُ لِزَامًا﴾ [الفرقان:77]. يرى ابن باديس أنه لما أفادت الآيات السابقة كمال حال عباد الرحمن في نفوسهم وأعمالهم وأخلاقهم، وعظيم منزلتهم عند ربهم، جاءت هذه الآية تفيد أن ذلك المقام العظيم الذي كان لهم عند ربهم إنما هو بسبب عبادتهم، وبدونها لا يكونون شيئاً يبالي به. ولكن ابن باديس يرى أن المعنى هو خطاب للنبي ﷺ بأن يقول للذين أرسل إليهم: ما يبالي بكم ربي ولا يعبا بكم ولا يكون لكم عنده وزن لولا إيمانكم وعبادتكم، فإذا كذبتم وكفرتم فهو فسوف يكون العذاب ملازماً لكم بسبب تكذيبكم².

والفعل منفي بـ (ما) إذا اعتبرنا (ما) نافية، وأما إذا اعتبرت للاستفهام فهو استفهام بلاغي الغرض منه النفي، بمعنى أن الله سبحانه لا يعتد بأحد لا يدعو الله ولا يلجأ إليه، إذ لولا دعاء الناس ربهم وإخلاصهم له في التوسل والرجاء لما كان هذا الاعتداد. والفعل بهذا المعنى يفيد الاهتمام والاستعداد، وهو ما يناسب مقام الربوبية القادرة المقننة التي تهتم وتعتد بالمخلصين من عباد الرحمن قدر اعتدادهم وتحملهم لتبعات الإيمان³.

ولكن المتأمل في نهاية سورة الفرقان يجد أن الله تعالى أنهى هذه السورة بنهايتين وليست نهاية واحدة، فالنهاية الأولى هي لعباد الرحمن الذين سبقت منهم الحسنى، وهي نهاية

¹ - ينظر: مجالس التذكير، 60/02.

² - ينظر: المصدر نفسه، 181/02.

³ - كمال عبد العزيز إبراهيم، بلاغة الفرائد الفذة في القرآن الكريم المضارع نموذجاً، الدار الثقافية للنشر، القاهرة، مصر، ط01، 2010.

طبيعية من إله كريم رحيم، تناسب السياق القرآني كعادته في الوعد والوعيد، فنقرأ قوله تعالى- مبينا جزاءهم ومقامهم الكريم وقد أجزل لهم الثناء والإكرام-: ﴿أُولَئِكَ يُجْزَوْنَ الْغُرْفَةَ بِمَا صَبَرُوا وَيُلَقَّوْنَ فِيهَا تَحِيَّةً وَسَلَامًا ﴿٧٥﴾ خَلِيدِينَ فِيهَا حَسُنَتْ مُسْتَقَرًّا وَمُقَامًا﴾ [الفرقان:75-76]. ولكن النهاية الثانية والأخيرة في السورة لا تناسب أسلوب القرآن في الخطاب، ومع المؤمنين خاصة.

فكيف - ولكون الكلام متصلاً- يكون المقصود عباد الرحمن؟ وهل من فصاحة الأسلوب القرآني المعجز أن يعدد لإنسان صفاته وأعماله الحسنة ويذكر له ما يستحقه من الأجر العظيم كما في الآية، ثم يختم ﴿مَا يَعْبَأُ بِكُمُ رَبِّي﴾ ثم يضيف ﴿فَقَدْ كَذَّبْتُمْ﴾ ثم يهدد ﴿فَسَوْفَ يَكُونُ لِرَأْمًا﴾¹.

فالآيات السابقة بدءاً من وصف عباد الرحمن، إلى ما قبل الآية الأخيرة في معرض الثناء ثم الجزاء على ذلك، خلافاً للآية الأخيرة المبدوءة بـ: ﴿قُلْ مَا يَعْبَأُ بِكُمُ رَبِّي﴾ فهل المقصود عباد الرحمن؟

يرى صاحب دلالة السياق القرآني أن هناك أمراً يتكرر في السورة مشكلاً نهجاً عاماً لها مما يعين على إدراك غوامضها كهذه الآية. فأسلوب هذه السورة وغرضها يتحد في شبهات وافتراءات على النبي ﷺ والقرآن، يثيرها مشركو قريش، وتتصنى السورة للرد عليهم بعد كل افتراء، وقد يكون الرد بصيغة مباشرة من الله تعالى، أو بتلقينه ﷺ ما يقوله في الرد عليهم.

ويتلخص أسلوب السورة وغرضها بدلالة السياق وفق هذا المسار:

أولاً: آية 4 و5 طعن في القرآن الكريم، يقول تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ هَذَا إِلَّا آفِكُ افْتَرَاهُ وَأَعَانَهُ عَلَيْهِ قَوْمٌ آخَرُونَ﴾^ط فَقَدْ جَاءُوا ظُلْمًا وَزُورًا ﴿٥﴾ وَقَالُوا أَسْطِطِيرُ

¹ - ينظر: عبد الوهاب أبو صافية، أهمية السياق ودقته وحدود حاكميته وآيات لا تفسر بالسياق، (سلسلة 9) دار عمار، عمان، الأردن، ط01، 2012، ص76.

الْأُولَئِينَ أَكْتَبْنَا فِيهَا فَهِيَ تُمَلَّى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا ﴿٦﴾ ثم يأتي الرد في الآية 6. ﴿قُلْ أَنْزَلَهُ الَّذِي يَعْلَمُ السِّرَّ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا﴾.

ثانياً: في آية 7 و 8 طعن في الرسول ﷺ، يقول تعالى: ﴿وَقَالُوا مَا لِي هَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ لَوْلَا أَنْزَلَ إِلَيْهِ مَلَكٌ فَيَكُونُ مَعَهُ نَذِيرًا ﴿٧﴾ أَوْ يُلْقَىٰ إِلَيْهِ كَنْزٌ أَوْ تَكُونُ لَهُ جَنَّةٌ يَأْكُلُ مِنْهَا ﴿٨﴾ وَقَالَ الظَّالِمُونَ إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَسْحُورًا﴾. وفي الآية 9 و 10 جاء الرد، يقول تعالى: ﴿أَنْظِرْ كَيْفَ ضَرَبُوا لَكَ الْأَمْثَالَ فَضَلُّوا فَلَا يَسْتَطِيعُونَ سَبِيلًا ﴿٩﴾ تَبَارَكَ الَّذِي إِنْ شَاءَ جَعَلَ لَكَ خَيْرًا مِمَّنْ ذَلِكَ جَنَّتِ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ وَيَجْعَلُ لَكَ قُصُورًا﴾. ثم حصل استطراد من الآية 11 إلى الآية 19¹، بخصوص تكذيب الناس بالساعة وجزاؤهم. وبعد ذلك تكميل للرد على الطعن الثاني في الرسول ﷺ في آية 20، يقول تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنَ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا إِنَّهُمْ لَيَأْكُلُونَ الطَّعَامَ وَيَمْشُونَ فِي الْأَسْوَاقِ ﴿٢٠﴾ وَجَعَلْنَا بَعْضَكُمْ لِبَعْضٍ فِتْنَةً أَتَصْبِرُونَ ﴿٢١﴾ وَكَانَ رَبُّكَ بَصِيرًا﴾.

ثالثاً: وفي الآية 21 استكبارهم وعتوهم. يقول تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْنَا الْمَلَكُ أَوْ نَرَىٰ رَبَّنَا لَقَدْ اسْتَكْبَرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ وَعَتَوْا عُتُوًّا كَبِيرًا﴾، ثم الرد عليهم من الله تعالى في الآية 22، حيث يقول تعالى: ﴿يَوْمَ يَرَوْنَ الْمَلَائِكَةَ لَا

¹ - من قوله تعالى: ﴿بَلْ كَذَّبُوا بِالسَّاعَةِ ﴿١١﴾ وَأَعْتَدْنَا لِمَنْ كَذَّبَ بِالسَّاعَةِ سَعِيرًا﴾ [الفرقان: 11]. إلى قوله تعالى: ﴿فَقَدْ كَذَّبُواكُمْ بِمَا تَقُولُونَ فَمَا تَسْتَطِيعُونَ صَرْفًا وَلَا نَصْرًا ﴿١٩﴾ وَمَنْ يَظْلِمِ مِّنْكُمْ نُدِقْهُ عَذَابًا كَبِيرًا﴾ [الفرقان: 19].

بُشِّرَى يَوْمَئِذٍ لِلْمُجْرِمِينَ وَيَقُولُونَ حَجْرًا مَّحْجُورًا¹. ثم بعد ذلك استطراد عن الجنة ومشاهد يوم القيامة¹.

رابعاً: وفي الآية 32 طعن في القرآن، ورد من قبل الله عليهم في نفس الآية، يقول تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلاً²﴾. ثم استطراد بذكر مصائر الأمم المكذبة كقوم نوح وعاد وثمود وغيرهم².

خامساً: وفي الآية 41، ﴿وَإِذَا رَأَوْكَ إِذْ يَتَّخِذُونَكَ إِلَّا هُزُوعًا أَهْذًا الَّذِي بَعَثَ اللَّهُ رَسُولًا³﴾ استهزاء بالنبي ﷺ، وهو استفهام غرضه التحقير، واستصغار المستفهم عنه، والتقليل من شأنه، فهم لا يريدون معرفة الذي بعثه الله رسولا، وإنما أرادوا إظهار تحقيره واستصغاره³. وفي الآية 42 رد مناسب عليهم، يقول تعالى: ﴿إِنْ كَادَ لِيُضِلَّنَا عَنْ ءَالِهَتِنَا لَوْلَا أَنْ صَبَرْنَا عَلَيْهَا وَسَوْفَ يَعْلَمُونَ حِينَ يَرَوْنَ الْعَذَابَ مَنْ أَضَلُّ سَبِيلًا⁴﴾.

سادساً: بيان موقفهم من الرسول ﷺ، ثم بيان بعض مظاهر قدرته سبحانه وفضله، وآيات وحدانيته⁴، إلى آية 56. ثم تكملة الرد من قوله تعالى: ﴿قُلْ مَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ

¹ - من قوله تعالى: ﴿وَقَدِمْنَا إِلَىٰ مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَنْثُورًا﴾ [الفرقان:23]. إلى قوله

تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا مِنَ الْمُجْرِمِينَ وَكَفَىٰ بِرَبِّكَ هَادِيًا وَنَصِيرًا﴾ [الفرقان:31].

² - من قوله تعالى: ﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾ [الفرقان:33]. إلى قوله

تعالى: ﴿وَكُلًّا ضَرَبْنَا لَهُ الْأَمْثَالَ وَكُلًّا تَبَرْنَا تَبِيرًا﴾ [الفرقان:40].

³ - ينظر: عمر عبد الهادي عتيق، علم البلاغة بين الأصالة والمعاصرة، ص 185.

⁴ - من قوله تعالى: ﴿أَرَأَيْتَ مَنْ أَخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ أَفَأَنْتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلًا﴾ [الفرقان:43]. إلى قوله

تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا مُبَشِّرًا وَنَذِيرًا﴾ [الفرقان:56].

إِلَّا مَنْ شَاءَ أَنْ يَتَّخِذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا ﴿الفرقان:57﴾. إلى قوله تعالى: ﴿الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ الرَّحْمَنُ فَسْئَلُ بِهِ خَبِيرًا ﴿الفرقان:59﴾.

سابعاً: وفي الآية 60 شبهة بخصوص (اسم الرحمن، الله سبحانه)، وأمرهم بالسجود له، ثم بيان رفضهم، بل وتجاهلهم لهذا الاسم، وازديادهم في النفور والاستكبار، في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ اسْجُدُوا لِلرَّحْمَنِ قَالُوا وَمَا الرَّحْمَنُ أَنَسْجُدُ لِمَا تَأْمُرُنَا وَزَادَهُمْ نُفُورًا﴾.

وبعد الاستطراد في ذكر عظمة الله؛ بأن جعل في السماء بروجاً وقمرًا منيراً، وجعل الليل خلفه للذكر والشكر، جاء ذكر صفات الرحمن في سياق غير منقطع إلى قوله تعالى: ﴿خَلْدِينَ فِيهَا حَسُنَتْ مُسْتَقَرًّا وَمُقَامًا﴾¹. ثم جاء الجواب الذي لم يذكر بعد في آخر السورة بنفس الصيغة الغالبة وهي: ﴿قُلْ﴾، مما يظهر أن المقصود هم كفار قريش الذين بالغوا في عنادهم وعتوهم واستكبارهم²، حيث جاء الرد مناسباً لتجاهلهم اسم الرحمن ﴿قَالُوا وَمَا الرَّحْمَنُ﴾ فقال تعالى: ﴿قُلْ مَا يَعْبُؤُا بِكُمْ رَبِّي﴾.

وهكذا فالنهاية الأخيرة للسورة، إنما هي نهاية هؤلاء المعاندين والمستكبرين، وجاءت متأخرة لما يناسب احتقارهم وإذلالهم. وهذا ما يناسب -تماماً- السياق ويؤكد.

¹ - من قوله تعالى: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي جَعَلَ فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَجَعَلَ فِيهَا سِرَاجًا وَقَمَرًا مُنِيرًا﴾ إلى قوله

تعالى: ﴿خَلْدِينَ فِيهَا حَسُنَتْ مُسْتَقَرًّا وَمُقَامًا﴾ [الفرقان:61-76].

² - ينظر: عبد الوهاب أبو صفة، أهمية السياق، ص 76-78.

المبحث الرابع: أثر السياق في بيان المعنى للقرآن كذاه.

مظهر أثر السياق في الدلالة هو توظيف القرائن التي يتضمنها السياق في تفسير الألفاظ اللغوية. وهذه القرائن قد تكون مجاورة للآية نفسها التي تفسر بها، أو تكون في موضع آخر من القرآن الكريم.

في سورة المائدة نقرأ قوله تعالى: ﴿يَتَأْهَلُ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ ﴿١٥﴾ يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴿١٦﴾﴾ [المائدة:15-16].

ففي تفسيره لكلمة (نور)¹، يورد الإمام ابن باديس بعضا من آيات القرآن الكريم لبيان معنى هذه الكلمة وإضافتها إلى النبي حيناً، وإلى القرآن الكريم حيناً آخر، ففي هذه الآية وصف محمد ﷺ بأنه نور ووصف القرآن بأنه مبين، وفي آيات أخرى وصف القرآن بأنه نور كقوله تعالى: ﴿فَأَمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالنُّورِ الَّذِي أَنْزَلْنَا﴾ [التغابن:8] ووصف الرسول بأنه مبين بقوله: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل:44]، وهذا ليبين لنا الله تعالى أن إظهار النبي ﷺ وبيانه وإظهار

¹ - هناك ظواهر أسلوبية في صور القرآن الاستعارية، وأبرز هذه الظواهر ظاهرة التقابل، وظاهرة التقابل قد تتشكل في صورة اقترانية في سياق خاص، أو قد تأتي في السياق القرآني العام. ومن أمثلته: صورة الحي والميت. يقول تعالى: ﴿أَوْ مَن كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا كَذَلِكَ زُيِّنَ لِلْكَافِرِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [الأنعام:122]. فاستعارة الميت والحي تكشف عن حقيقتي (الكافر - المؤمن) بتشكّل مختلف، تؤكد فيه على أوصاف من يعيش في ظل تلك الحقيقتين، فالموت حالة من الانطفاء والعجز التام، وقد تولّى تجسيد الحالة التي يعيش فيها الضالّ، لا فرق بينه وبين الموت، وليس لحياته معنى، لأن حياة الإنسان الحقيقية هي بحياة قلبه وعمرانه بالإيمان، وبحياة القلب تكون حياة الجسد الحقيقية (ينظر: منير عبده، الأسلوب وفاعلية السياق، ص172، 174).

القرآن وبيانه واحد¹. ففي قوله: ﴿ قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ ﴾ صورة استعارية، حيث المستعار هو النور، والمستعار له هو النبي ﷺ، وهي استعارة تصريحية تم فيها وصف الرسول عليه الصلاة والسلام بصفة النور، وهذا يؤكد مماثلة قوية بينه ﷺ وصفة النور، وأن مجيئه وبعثته بهذا الدين ما كان إلا نورا هاديا للبشرية جمعاء². وأما ما يخفيه أهل الكتاب، أو ما كانوا قد أخفوه عن عامتهم، فيجيبنا عنه السياق المقامي في حينه.

وفي الموعظة الحسنة يستعين ابن باديس بالسياق لبيان معنى (الموعظة) وهو لا يكتفي بالبحث عن مسوّج الجمع بين الآيات؛ بل كان يلتزم من وراء ذلك الإيحاءات والمعاني الخفية التي تتجلى من خلال السياق. ففي قوله تعالى: ﴿ وَلَوْ أَنَّهُمْ فَعَلُوا مَا يُوعَظُونَ بِهِ ﴾ [النساء:66]. يدل السياق على أن ما يوعظون به بمعنى ما يؤمرون به، لكن في قوله تعالى: ﴿ يَعِظُكُمُ اللَّهُ أَنْ تَعُودُوا لِمِثْلِهِ أَبَدًا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ﴾ [النور:17]. يدل السياق على أن يعظكم بمعنى ينهاكم.

¹ - ينظر: مجالس التذكير، 110/01.

² - ينظر: منير عبده، الأسلوب وفاعلية السياق ص 17. ومن الهيئات الاسمية في بنية الاستعارة التصريحية الاسم المجرور بالحرف، وجاء أكثرها مناسبا للتحوّل من الضلال إلى الهدى كما قوله عز وجل: ﴿ أَلَمْ يَكُنْ لَهُ الْبُؤْسُ أَلْفًا مِثْقَالَ حَبَّةٍ أَلْوَنٍ لَمَّا سَأَلْتَهُ عَنِ الْقُرْآنِ فَأَنزَلْنَاهُ رِجًّا وَنُورًا وَنُورًا كَرِيمًا ﴾ [النور:2]. وقد تجلّت هذه البنية في كون المستعار هو الظلمات، والمستعار له هو الكفر والشرك. ومن وجه آخر المستعار هو النور والمستعار له هو الإسلام، فدلالة الجر هنا قد عملت على تقوية الصلة بين (الظلمات) و (الكفر)، وبين (النور) و (الإيمان) بما أوحى من دلالة الإخراج من الجهالة والحيرة والاضطراب، حيث ظلمة الهوى والشهوة، وظلمة الشرود والتدبّر، وظلمة الكفر والطغيان، وهي صورة قائمة تتحوّل عن التخبط والتيه، إلى صورة مشرقة رحبة تتحوّل عن وضوح المسلك ووضوح المعالم ووضوح الرؤية. وعلى هذا فالنور يدلّ على الإيمان في هذا السياق الذي يحمل دلالات الهداية والرشاد والاستقامة. (ينظر: منير عبده، الأسلوب وفاعلية السياق، ص 24. وينظر: سيد قطب، في ظلال القرآن، دار الشروق، بيروت، لبنان، ط07، 1986، 293/04).

ويرى أن هذا من إطلاق الوعظ على الأمر والنهي؛ لأن شأن الأمر والنهي أن يقترن بما يحمل على امتثاله من الترغيب والترهيب¹.

وفي برِّ الوالدين نقراً قوله تعالى: ﴿ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا ۗ ﴾ [الإسراء:23]، حيث يستعين بالسياق فينظر في توزع الآيات في ثنايا السور، كون الكلام الأول وما بعده في موضوع واحد وجنس واحد، ومعناها متصلة مع تلك الآيات السابقة واللاحقة. ففي الآية السابقة على هذه الآية نقراً قوله تعالى: ﴿ وَأَعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا ۗ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا ۗ ﴾ [النساء:36]، فقد قرن الله ذكرهما بذكره، ولما أمر بعبادته، أمر بالإحسان إليهما، ولما أمر الله تعالى بشكره على إنعامه ومدده أمر بشكرهما فقال: ﴿ أَنْ أَشْكُرَ لِي وَلِوَالِدَيْكَ إِلَىٰ الْمَصِيرِ ﴾ [لقمان:14]. وفي هذا الجمع في القضاء والحكم بالإحسان، والأمر بالشكر لهما مع الله تعالى أبلغ التأكيد وأعظم الترغيب على عظيم قدرهما.

ثم زاد الله سبحانه وتعالى هذا الحكم وهذا الأمر تقريراً بالتوصية بهما ليحفظ حكم الله وأمره فيهما فقال: ﴿ وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْنًا ۗ ﴾ [العنكبوت:8]. وتقدير نظم الآية الأولى من سورة الإسراء- يقول ابن باديس- هكذا: وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبأن تحسنوا للوالدين إحساناً. فحذف (أن تحسنوا) لوجود ما يدل عليه وهو إحساناً. وفي تنكيره إفادة للتعظيم فهو إحسان عظيم في القول والفعل والحال².

وفي صلاح النفوس وإصلاحها نقراً قوله تعالى: ﴿ رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا فِي نُفُوسِكُمْ ۗ إِنَّ تَكُونُوا صَالِحِينَ فَإِنَّهُ كَانَ لِلْأَوَّابِينَ غَفُورًا ۗ ﴾ [الإسراء:25]، فصلاح الإنسان هو كونه على حالة اعتدال في ذاته وصفاته. وفساده هو كونه على حالة اختلال في ذاته وصفاته. ولذلك يذكر الله عباده بعلمه ليبالغوا في المراقبة، وذكر اسم الرب لأنه المناسب لإثبات صفة العلم، فهو الرب الذي خلق النفوس وصورها ودبها، ولا يكون ذلك إلا بعلمه

¹ - ينظر: مجالس التذكير، 142/01.

² - ينظر: المصدر نفسه، 193/01.

بها في جميع تفاصيلها ، وحتى يتبين ذلك أكثر يورد ابن باديس آية من سورة الملك في سياق خلق النفس والعلم بأحوالها توضح الأمر وتجليه، حيث يقول تعالى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [الملك:14]. فكيف يخفى عليه شيء منها وهو خلقها¹. وهذا استفهام إنكاري، حيث السياق والقارئ هما اللذان يشكلان الأغراض البلاغية لهذا الخطاب، وهو من الأساليب الإنشائية التي قد تخرج عن معانيها الأصلية لتدل على معان كثيرة تعلم من السياق وقرائنه، فالاستفهام هنا للإنكار والتعجب من اعتقادهم هذا مع كونهم من خلق الله.

وفي الطور الأخير لقيام الحضارات ونهاياتها نقرأ قوله تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ قَرْيَةٍ إِلَّا نَحْنُ مُهْلِكُوهَا قَبْلَ يَوْمِ الْقِيَامَةِ أَوْ مُعَذِّبُوهَا عَذَابًا شَدِيدًا ۗ كَانَ ذَلِكَ فِي الْكِتَابِ مَسْطُورًا﴾ [الإسراء:58]. وهذه من الآيات التي درست كثيرا ودار حولها كثير من النقاش والجدل، وهي من الآيات التي تتحدث عن أفول الأمم ونهاياتها، فالأمم -كما يقول ابن باديس- كالأفراد تمر عليها ثلاثة أطوار، فيشمل الطور الأول نشأتها إلى استجماع قوتها، ويشمل الطور الثاني ابتداء أخذها في التقدم والانتشار وسعة النفوذ، ويشمل الطور الثالث ابتداءها في التقهقر والضعف والانحلال.

وما من أمة إلا ويجري عليها هذا القانون العام وإن اختلفت أطوارها في الطول والقصر. وقد ذكر الله تعالى هذه الأطوار في آيات متفرقة من كتاب الله. ففي الطور الأول نقرأ

¹ -يقول محقق الكشاف: فإن الوجه فيها أن يكون (من) فاعلا مرادا به الخالق، ومفعول العلم محذوف تقديره ذلك، إشارة إلى السر والجهر. ومفعول خلق محذوف ضميره عائد إلى ذلك، والتقدير في الجميع: ألا يعلم السر والجهر من خلقهما، ومتى حذونا غير هذا الوجه من الإعراب ألقانا إلى مضايق التكلف والتعسف. وأما الزمخشري فيرى غير ذلك يقول: ويجوز أن يكون ﴿مَنْ خَلَقَ﴾ منصوبا بمعنى: ألا يعلم مخلوقه وهذه حاله... وهلا كان المعنى: ألا يكون عالما من هو خالق؛ لأن الخلق لا يصح إلا مع العلم؟ قلت: أبت ذلك الحال التي هي قوله: ﴿وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ لأنك لو قلت: ألا يكون عالما من هو خالق وهو اللطيف الخبير: لم يكن معنى صحيحا؛ لأن ألا يعلم معتمد على الحال، والشيء لا يوقت بنفسه، فلا يقال: ألا يعلم وهو عالم، ولكن ألا يعلم كذا وهو عالم بكل شيء. (ينظر: الزمخشري، الكشاف، 174/06).

قوله تعالى: ﴿عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَن يُهْلِكَ عُدُوَّكُمْ وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾ [الأعراف:129]. وفي الطور الثاني وهو طور استكمال القوة ورغد العيش، نقرأ قوله تعالى: ﴿وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ ءَامِنَةً مُّطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِّن كُلِّ مَكَانٍ﴾ [النحل:112]. وفي الطور الثالث طور الضعف والانحلال نقرأ قوله تعالى: ﴿تِلْكَ الْقُرَىٰ أَهْلَكْنَاهُمْ لَمَّا ظَلَمُوا وَجَعَلْنَا لِمَهْلِكِهِم مَّوْعِدًا﴾ [الكهف:59]. ومن ينظر في الآية الأولى تتملكه الحيرة، ويجول بخاطره السؤال، وفي استجماع آيات الكتاب العزيز، تتبين له حكمة الله البالغة وعدله¹ في مخلوقاته.

والمعنى -يقول ابن باديس-: ما من قرية إلا ولا بد أن يحل بها منا هلاك وفناء بما يببدها ويفنيها، أو عذاب شديد كالأمراض وفساد القلوب، وانحطاط الأخلاق، وتسلط الظلام وافتراق الكلمة وغيرها، لا يفنيها ولكنه يذيقها أنواع الآلام وشديد النكال، كان هذا قضاء سابقا في علم الله، مكتوبا في اللوح المحفوظ.

وقد قضى الله على القرى بهذه العاقبة من الهلاك أو العذاب الشديد، لأسباب وعلل قاهرة، فالله - لا شك - عادل حكيم خبير، وقد بين في آيات أخرى سبب استحقاقها لهذا الإفناء أو هذا العذاب، فقال تعالى: ﴿تِلْكَ الْقُرَىٰ أَهْلَكْنَاهُمْ لَمَّا ظَلَمُوا﴾ [الكهف:59]. وقال أيضا: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ الْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلِهَا مُصْلِحُونَ﴾ [هود:117]. وقال أيضا: ﴿وَمَا كُنَّا مُهْلِكِي الْقُرَىٰ إِلَّا وَأَهْلِهَا ظَالِمُونَ﴾ [القصص:59]. وقال تعالى: ﴿وَكَمْ قَصَمْنَا مِن قَرْيَةٍ كَانَتْ ظَالِمَةً﴾

¹ - في آية العنكبوت يصور لنا الله سبحانه وتعالى عدله ورحمته، من خلال الحوار الذي دار بين إبراهيم عليه السلام ورسول ربه، وإذ بارهم له أنهم جاءوا ليهلكوا أهل قرية لوط لظلمهم، فذكرهم أن فيها لوطا خشية منه أن يمسه سوء، فربوا عليه بأنهم يعلمون من فيها وأنهم منجوه إلا امرأته، يقول تعالى: ﴿وَلَمَّا جَاءَتْ رُسُلُنَا إِبْرَاهِيمَ بِالْبَشْرَىٰ قَالُوا إِنَّا مُهْلِكُوا أَهْلَ هَذِهِ الْقَرْيَةِ إِنَّا أَهْلُهَا كَانُوا ظَالِمِينَ﴾ قال إن فيها لوطا قَالُوا خُبْ أَعْلَمُ بِمَنْ فِيهَا لَنَنْجِيَنَّهُ وَأَهْلَهُ إِلَّا أُمَّرَأَتَهُ كَانَتْ مِنَ الْغَابِرِينَ﴾ [العنكبوت: 31-32].

[الأنبياء:11]. وقال تعالى: ﴿وَكَايْنٍ مِّن قَرْيَةٍ عَتَتْ عَنْ أَمْرِ رَبِّهَا وَرُسُلِهِ فَحَاسَبْنَاهَا حِسَابًا شَدِيدًا وَعَذَّبْنَاهَا عَذَابًا نُّكْرًا﴾ [الطلاق:8]. وقال أيضا: ﴿وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ ءَامِنَةً مُّطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِّن كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعَمِ اللَّهِ فَأَذَقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ﴾ [النحل:112].

ومن الإحالات القرآنية السياقية يرى ابن باديس أن سبب الهلاك والعذاب هو الظلم والفساد والعتو والتمرد عن أمر الله ورسله، والكفر بأنعم الله¹، وهذه الدلالات وردت من سياق القرآن الكريم كله.

وفي القرآن شفاء ورحمة نقرأ قوله تعالى: ﴿وَنُنزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ^٢ وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا﴾ [الإسراء:82]. فما طبيعة الشفاء الذي أراده الله تعالى؟

آيات القرآن الكريم سبب في حصول الشفاء، فجعلت هي شفاء على طريق المبالغة، تنبيهها على تحقق حصوله بها. وقد وصف الله تعالى القرآن بأنه شفاء فقال تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَتْكُمْ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِّمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾ [يونس:57]. وقال تعالى: ﴿قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا هُدًى وَشِفَاءٌ^٣ وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِي ءَاذَانِهِمْ وَقْرٌ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى﴾ [فصلت:44].

وأفادت الآيات كلها أنه شفاء لأهل الإيمان الذين يؤمنون، دون غيرهم فإنهم بإعراضهم عنه كانوا من الخاسرين. وآية يونس - يقول ابن باديس - قيدت الشفاء بها في الصدور الذي هو العقائد، لأن ذلك هو المقصود الأول من هداية القرآن، وأصل لغيره، فإنه إذا شفيت الصدور من عقائد السوء ونزغات الشكوك، واعتقدت الحق وارتبطت على اليقين، زكت النفوس واستقام سلوك الإنسان. ولا ينافي هذا أن القرآن شفاء للنفوس من سئ

¹ - ينظر: مجالس التذكير، 308، 304/01.

الأخلاق، ولا ينافي أيضا حصول الشفاء للأبدان بالقرآن في بعض الأحوال. وهكذا بدلالة سياق الآيات نفهم معنى كلمة (شفاء)¹.

وفي وعد الله للصالحين نقرأ قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ﴾ [الأنبياء:105]. المخاطبون في هذه الآية هم المؤمنون بالله تعالى، الموحدون له، المتبوعون لرسوله ﷺ، وهم الصالحون الموجودون آنذاك على وجه الأرض، فكانت هذه الآية إعلاما بما كتبه الله لهم، ووعدا بإرثهم الأرض. فهذه الأرض هي التي يرثها عباد الله الصالحين، وأن يرث الأرض الصالحون هو أن تنتقل إليهم من يد غيرهم، ولكن من هم الصالحون؟ الصالحون هم الذين نكرهم الله في سورة آل عمران بقوله تعالى: ﴿لَيْسُوا سَوَاءً مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ ءَانَاءَ اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ ﴿١٣﴾ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُسْرِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَأُولَئِكَ مِنَ الصَّالِحِينَ﴾ [آل عمران:113-114]. ومن هم بالضبط الذين يرثهم الله الأرض، وكيف ذلك؟ إنهم المؤمنون الصالحون الذين يستحقون هذه الخلافة الذين عانوا ويلات الخوف والظلم من أعدائهم، بدليل قوله تعالى: ﴿وَعَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّن بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [النور:55].

وقد حقق الله لهم هذا الوعد واستخلفهم في الأرض. ولكن علق وعد الله عز وجل بالوصف بالصلاح ليعلم أنه وعد عام، واقتضى هذا التعليق بالوصف تقييده بأهله، فإذا زال وصف الصلاح من أمة زال من يدها ما ورثت، وقد يرث الله الأرض لمن يشاء من

¹ - ينظر: مجالس التذكير، 354-355/01.

الأمم، ولكن عاقبة هذا الإرث بالتمكّن والاستخلاف هو للمؤمنين الصالحين يقول تعالى: ﴿إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ ۗ وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [الأعراف:128].

وسنة الله تعالى لا تتبّل، فهي سنن نافذة بمقتضى حكمته ومشينته في ملك الأرض وسيادة الأمم ﴿سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾ [الأحزاب:62]. ولكن ﴿لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ ۖ إِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ فَلَا يَسْتَعْجِرُونَ سَاعَةً ۗ وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ [يونس:49]. وهكذا تتضح معالم هذه الآية الكريمة من خلال سياق الآيات الأخرى التي تتوزع في مظان القرآن كله¹.

وفي أكل الحلال والعمل الصالح نقراً قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيَا الرُّسُلَ كُلَّوَا مِنْ الطَّيِّبَاتِ وَأَعْمَلُوا صَالِحًا ۗ إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ﴾ [المؤمنون:51]. والطيب على الوجه العام هو اللذيذ لذة حسية أو عقلية، ويقابله الخبيث وهو على الوجه العام المستقذر حساً أو عقلاً وما يبين ذلك هو قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي تَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَهُمْ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبِيثَاتِ﴾² [الأعراف:157]. ولهذا صار الطيب في لسان الشرع يجيء كثيرا بمعنى الحلال، ويكون ضده الخبيث بمعنى الحرام، ففي هذا السياق جاء الطيب بمعنى اللذيذ الحلال. وقد يجيء - يقول ابن باديس تحرراً - الطيب بمعنى

¹ - ينظر: مجالس التذكير، 391/01.

² - هذه الآية مرتبطة بقوله تعالى: ﴿فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَنِ سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيرًا ۗ وَأَخَذِهِمُ الرِّبَا وَقَدْ نُهُوا عَنْهُ وَأَكْلِهِمْ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ ۗ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾ [النساء: 160، 161]. وهذا يعني أنها كانت حلالاً من قبل في شريعتهم، ثم حرمت بسبب ما ذكر من معاصيهم كما سبق، ثم لما جاء الرسول صلى الله عليه وسلم، عادت حلالاً كما كانت. (ينظر: عبد الوهاب أبو صافية، حجية الدلالة السياقية الإحالات السياقية والتشابه السياقي ودلالة الرواية، دار عمار، عمان، الأردن، ط1، 01، 2010، ص 27).

الجِدِّ، ويجيء الخبيث بمعنى الرديء، وهو ما يبينه قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَنفِقُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ﴾ [البقرة:267].

ولما كان توقّف الأعمال على سلامة الأبدان، فكانت المحافظة على الأبدان من الواجبات، ولهذا قَدِمَ الأمر بالأكل على الأمر بالعمل. وفي تقديم الأكل من الطيّبات على العمل الصالح تنبيه على أنه هو الذي يثمرها. وبدلالة الإحالات السياقية القرآنية اتّضح معنى كلمة (الطيب)¹.

وفي منزلة الرسالة العليّة والضرورات البشرية نقرأ قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنَ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا إِنَّهُمْ لَيَأْكُلُونَ الطَّعَامَ وَيَمْشُونَ فِي الْأَسْوَاقِ﴾ [الفرقان:20]. وهذا عناد قديم يمتد إلى تاريخ الأنبياء عليهم السلام، واعتراضهم هذا من جهلهم بطبيعة الأنبياء وطبيعة الرسالات، فقد جهلوا ما تقتضيه الرسالة من مشاكلة بين الرسول والمرسل إليهم، لتحصل المفاهمة والاتّصال، وجهلوا ما يؤلّى به البشر لرتبة الرسالة، ونظروا إلى بشرية الرسل فقاوسوهم بهم، فكان جهلهم من ناحية، واستكبارهم من ناحية أخرى.

ولو حدث هذا مع النبي ﷺ وحسب لفهم الأمر؛ ولكنه امتدّ مع نوح، فقال قومه: ﴿فَقَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِن قَوْمِهِ مَا نَرَاكَ إِلَّا بَشَرًا مِّثْلَنَا وَمَا نَرَاكَ أَتْبَعَكَ إِلَّا الَّذِينَ هُمْ أَرَادُوا بِادِّئِ الرَّأْيِ وَمَا نَرَى لَكُمْ عَلَيْنَا مِن فَضْلٍ بَلْ نَظُنُّكُمْ كَذِبِينَ﴾ [هود:27]. وامتدّ مع هود فقال له قومه: ﴿وَقَالَ الْمَلَأُ مِن قَوْمِهِ الَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِلِقَاءِ الْآخِرَةِ وَأَتْرَفْنَاهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا مَا هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يَأْكُلُ مِمَّا تَأْكُلُونَ مِنْهُ وَيَشْرَبُ مِمَّا تَشْرَبُونَ﴾ [المؤمنون:33]. وامتدّ هذا العناد والاستكبار مع صالح عليه السلام فقالوا له: ﴿مَا أَنْتَ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا فَأْتِ بِغَايَةِ إِنْ كُنْتَ مِنَ الصّٰدِقِينَ﴾ ﴿١٥٤﴾

¹ - ينظر: مجالس التذكير، 415/01.

[الشعراء:154]. وامتد هذا مع شعيب عليه السلام فقال له قومه: ﴿وَمَا أَنْتَ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا وَإِنْ نَظُنُّكَ لَمِنَ الْكَاذِبِينَ﴾ [الشعراء:186].

وامتد أيضا مع موسى وهارون: ﴿فَقَالُوا أَنْزِلْ عَلَيْنَا مِثْلَ بَشَرَيْنِ مِثْلِنَا وَقَوْمُهُمَا لَنَا عَبِيدُونَ﴾ [المؤمنون:47]. وقال قوم نوح وعاد وثمود والذين من بعدهم لرسولهم: ﴿إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا تُرِيدُونَ أَنْ تَصُدُّونَا عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُنَا فَأْتُونَا بِسُلْطَانٍ مُبِينٍ﴾ [إبراهيم:10]. فهذه الآيات التي أوردها ابن باديس، والتي دلل بها، دلالات واضحة تظهر طبيعة النفس الإنسانية المكابرة، وتبين أن المشركين لم يخرجوا عما ألقوه ممن سبقهم من الجهل والمكابرة. وسياق الآيات هو الذي بين طبيعة هذه النفوس¹.

وفي مملكة سليمان وفي سياق الآية الخامسة التي تتحدث عن فضل الله على سليمان وشكر سليمان نعمة الله عليه نقرأ قوله تعالى: ﴿فَتَبَسَّمْ ضَاحِكًا مِّن قَوْلِهَا وَقَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَىٰ وَالِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ وَأَدْخِلْنِي بِرَحْمَتِكَ فِي عِبَادِكَ الصَّالِحِينَ﴾ [النمل:19]. ففي قوله: ﴿وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ﴾ وقوله: ﴿وَأَدْخِلْنِي بِرَحْمَتِكَ فِي عِبَادِكَ الصَّالِحِينَ﴾ جمع بين العمل الذي يطالب به المؤمن، وبين فضل الله ورحمته في دخول الجنة وهذا يفسره قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ تَتَوَفَّوهُمْ الْمَلَكَةُ طَيِّبِينَ يَقُولُونَ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ ادْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [النحل:32]، فأفادت الآية أن الأعمال سبب في دخول الجنة.

وفي الآية: ﴿وَأَدْخِلْنِي بِرَحْمَتِكَ فِي عِبَادِكَ الصَّالِحِينَ﴾ فقد أفادت هذه الآية أن الدخول بالرحمة، ولا منافاة بينهما وإنما يفهم السياق من الجمع بينهما، فالأعمال سبب شرعي لدخول الجنة والهداية إليه والتوفيق فيه وقبوله هو رحمة من الله، والعمل - يقول

¹ - ينظر: مجالس التذكير، 23، 21/02.

ابن باديس - من حيث ذاته لا يستحقّ على الله جزاء، لأنه لا ينتفع به إذ هو الغني عن خلقه، وإنما تفضّل فجعله سببا في نيل ثوابه¹.

وفي سورة يس نقرأ قوله تعالى: ﴿يَسَّ ۝﴾ [يس:1]. يرى ابن باديس أن مثل هذا اللفظ مما افتتحت به بعض سور القرآن طريقتان: الأولى: أنه لفظ له معنى يعلمه الله، فهو من المتشابه الذي لا يعلمه الراسخون، وإنما يؤمنون به، ويرتّبون علمه إلى الله عز وجل. وممن روي عنه هذا القول: أبو بكر، وعمر، وعثمان، وعلي، وابن مسعود - رضي الله عنهم - وعامر، والشعبي، وسفيان الثوري، والربيع بن خيثم... وغيرهم².

الثانية: ذهب جماعة من أهل العلم إلى أن هذه الفواتح يمكن التعرّض لبيانها³، ويمكن أن تكون لها معنى، واختلفوا في تلك المعاني ورأوا أن لا سبيل إلى تمييز واحد منها بدليل لأنه معدوم، ولا بأثر لأنه غير منقول، فقال بعضهم: إنها حروف تنبيه تفرع الأسماع فتلفت السامعين إلى الاستماع والتدو، فهي نظير أأ والهاء في مألوف الاستعمال.

وقال بعضهم: إنها حروف تعجيز وإفحام وتقريع، لأن القرآن الذي عجزوا عن مقارعته، من هذه الحروف وأخواتها تركبت كلماته، فكأنما يقال لهم: ما هذا الذي عجزتم عنه إلا كلام من جنس كلامكم. ويرجح ابن باديس هذا الرأي بدلالة السياق⁴، وذلك أن أكثر هذه الفواتح ذكر بعده الكتاب المعجز وصفاته في كثير من آيات القرآن الكريم، وذلك مثل قوله تعالى: ﴿الْمَ ۝﴾ ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴿البقرة:1-2﴾.

وقوله تعالى: ﴿الْمَصَّ ۝﴾ كَتَبُ أَنْزَلَ إِلَيْكَ فَلَا يَكُنْ فِي صَدْرِكَ حَرَجٌ مِّنْهُ لِتُنذِرَ بِهِ

¹ - ينظر: مجالس التذكير، 222-218/02.

² - محمد الأمين الشنطقي، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، إشراف: بكر بن عبد الله بوزيد، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، السعودية، ط01، 1426هـ، 05/03.

³ - ينظر: الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، 204/01. وينظر: أبو إسحاق الثعلبي، الكشف والبيان في تفسير القرآن المعروف بتفسير الثعلبي، تح: سيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط01، 2004، 62/01. وينظر: محمد علي طه الدرّة، تفسير القرآن العظيم وإعرابه وبيانه، دار ابن كثير، دمشق-بيروت، ط01، 2009، 30-29/01.

⁴ - ينظر: مجالس التذكير، 253/02.

وَذَكَرَى لِلْمُؤْمِنِينَ ﴿ [الأعراف: 1-2]. وقوله تعالى: ﴿الرَّ تِلْكَ ءَايَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ﴾¹
 ليونس: [1]. وقوله تعالى: ﴿الرَّ كِتَابٌ أَحْكَمْتُ ءَايَاتُهُ ثُمَّ فَصَّلْتُ مِنْ لَدُنِّ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾
 ﴿ [هود: 1]. وقوله تعالى: ﴿الرَّ تِلْكَ ءَايَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ﴾ [يوسف: 1].

وقوله تعالى: ﴿طَسَمَ ﴿١﴾ تِلْكَ ءَايَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ﴾ [القصص: 1-2]. وقوله تعالى:
 ﴿الْمَ ﴿١﴾ تَنْزِيلُ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [السجدة: 1-2].
 وقوله تعالى: ﴿حَمَّ ﴿١﴾ تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ﴾ [غافر: 1-2]. وغيرها¹.

وفي ردّ على تفسير آيات الزينة والستر، يردّ ابن باديس على أحد أعلام الإفتاء في تونس (الشيخ محمد ابن يوسف) المفتي الحنفي بحاضرة (تونس)، وذلك في معرض حديثه عن المراد بالزينة للمرأة اقتضاء تغطية وجهها وكفّها.

يقول الشيخ محمد ابن يوسف -بعد أن تلا قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا النَّبِيُّ قُلُوبًا لَلْأَزْوَاجِ كَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلِيبِهِنَّ﴾ ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذِينَ ﴿ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ [الأحزاب: 59]-: "يقال للمرأة إذا زال ثوبها عن وجهها: أدنى عليك من ثوبك. أي: استري وجهك. وتلا قوله تعالى: ﴿وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَعْضُضْنَ مِنْ أَبْصَرِهِنَّ وَخَفَّظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ [النور: 31]. فالزينة هي الوجه؛ إذ الوجه هو مناط جمال المرأة"².

وظاهر من مساق تلاوة الأستاذ للآية - يقول ابن باديس - أنه يستشهد بها على وجوب ستر الوجه، وظاهر من السؤال أنه عن المراد بلفظ: (الزينة) من: ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ﴾

¹ - كما في سور القرآن، الرعد، وإبراهيم، والحجر، والشعراء والنمل، ولقمان، وص، والزخرف، والدخان، وحم، والأحقاف، و ق.

² - مجالس التذكير، 381/02.

﴿. وظاهر من الجواب أنه فسّر الزينة بالوجه في قوله: ﴿زَيَّنْتَهُنَّ﴾، ولو ذهبنا على هذا الرأي - يقول - في الاستشهاد والجواب لكان تقدير الآية هكذا: ولا يبدين وجوههن إلا ما ظهر من وجوههن! وهذا لا قائل به، وتكاد لا تكون فائدة لمعناه، والصواب أن الذي فسّر بالوجه والكفين - لا الوجه فقط- هو لفظة: ﴿مَا﴾ في قوله: ﴿إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾. وهي واقعة على الزينة الظاهرة، إذ الزينة منها باطن، كالسوار والقرط، ومنها ظاهر، كالكل والخاتم.

والزينة في الحقيقة هي هاته الأشياء المتزّن بها... ونحوها، فتعلّق بها هذا الخطاب باعتبار محالّها، فالمقصود محالّها، بدليل أنها إذا لم تكن في محالّها لا يتعلّق بها هذا الخطاب، فلما قال تعالى: ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ﴾ عمّ اللفظ الباطنة والظاهرة، ولما قال: ﴿إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ خصّ الظاهرة، فجاز إبدائها، وبقيت الباطنة على المنع. فأفادت الآية منع كشف العنق والصدر والساق والذراع وجميع الباطن، وأباحت كشف الظاهر، وهما الوجه والكفّان. فبان بهذا بطلان تفسير الأستاذ (الزينة) من ﴿زَيَّنْتَهُنَّ﴾ بالوجه، وبطلان استدلاله بالآية على وجوب ستره؛ إذ هي بالعكس دالّة على جواز إبدائه، بحكم الاستثناء الصريح.

وفي حديث نظر الفجأة¹ عند العلماء حجة؛ أنه ليس بواجب أن تستر المرأة وجهها². وهذه القضايا ومثلها ممّا يوضّحها ويبينها أكثر السياق المقامي.

ونقول: لقد استند ابن باديس -كثيرا- إلى السياق اللغوي، وجعله أساسا متينا لتفسير آي القرآن، وذلك لما للغة من أهمية بالغة في تفسير كلام الله من ناحية، ولما لها من قيمة بالغة عند الإمام عبد الحميد ابن باديس من ناحية ثانية.

¹ - عن جرير بن عبد الله قال: (سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن نظر الفجأة، فأمرني أن أصرف بصري) (النووي، صحيح مسلم).

² - ينظر: مجالس التذكير، 381/02.

الفصل الثالث

السياق المقامي ودلالة التفسير القرآني في مجالس التذكير.

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: السياق المقامي حجيته وأسس.

المبحث الثاني: دراسة تطبيقية للسياق المقامي في مجالس

التذكير.

الفصل الثالث: السياق المقامي ودلالة التفسير القرآني في مجالس التذكير.

المبحث الأول: السياق المقامي حجته وأسسه.

يقرر العلماء أن القول الذي تؤيده قرائن في السياق مرجح على ما خالفه، حيث إذا اختلف العلماء في تفسير آية من كتاب الله، وكان في سياق الكلام قرينة من لفظة أو جملة أو غيرها تؤيد أحد الأقوال المقولة في الآية، فالقول الذي تؤيده القرينة أولى الأقوال بتفسير الآية، فإن تنازع المثال قرينتان؛ كل قرينة تؤيد قولاً، رجح أرجح القرينتين وأقواهما. والقرينة في هذا السياق هي: ما يوضح المراد لا بالوضع، بل تؤخذ من لاحق الكلام الدال على خصوص المقصود، أو سابقه أو من قرائن الحال¹.

والمفسرون للقرآن الكريم في بداية عصر التدوين، واشتداد الحاجة لكتابة ما ورد عن الصحابة من التفسير، ومن أخذ عنهم من التابعين رضوان الله عليهم جميعاً، قد سلكوا منهجين إجمالاً:

المنهج اللغوي: المعتمد على تفسير الألفاظ التي تتألف منها كلمات القرآن وآياته، من خلال الرجوع إلى ديوان شعر العرب، وبخاصة عرب الجاهلية الذين نزل القرآن بلسانهم، ومن خلال المعاجم اللغوية التي حفظت أصول اللغة العربية التي نزل بها القرآن، حيث قيض الله تعالى لهذه المهمة من تفرغوا لجمع أصول هذه اللغة من أهلها². وهو ما يمكن أن ندرجه ضمن منهج السياق اللغوي.

المنهج الروائي: وهو المنهج المعتمد على نقل ما ورد عن النبي ﷺ، وعن صحابته وعن التابعين³، وما تعلق بأسباب النزول. والمفسرون وعلماء القرآن عوّا أسباب النزول مقّمة ضرورة للتفسير، وآية ذلك أن المفسر محتاج إلى معرفة أسباب النزول والظروف التاريخية المباشرة الحافّة بها؛ حتى يتسنى له التعرف إلى السياقات التاريخية،

¹ - العز بن عبد السلام، الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز، دار الحديث، بيروت، لبنان، (د، ط)، (د، س)، ط، ص 220. وينظر: الكفوي، الكلّيات، ص 734.

² - ينظر: عبد الوهاب أبو صفية، التكامل السياقي دلالة وتفسير، ص 09.

³ - ينظر: المرجع نفسه، ص 09.

والاجتماعية، والثقافية، التي اقتضت نزول آي القرآن¹. ففي القرآن الكريم أسباب نزول لأبد من معرفتها، وفيه الناسخ والمنسوخ، والمحكم والمتشابه، والحقيقة والمجاز، والإطناب والإيجاز، وفيه الموهم بالاختلاف والتناقض، إلى غير ذلك من الظواهر التي عتت عماد إعجازه. وعلى هذا يمكن لنا أن ندرج كثيرا من هذه الظواهر ضمن السياق المقامي.

حكم الاستناد إلى القرائن وحجية سياق المقام:

كل عمل مرتبط بالدين وبخاصة إذا كان هذا الارتباط بأصل الدين وركيزته وأصله الأول والأعظم (القرآن الكريم) لأبد أن يبحث فيه عن أدلة مشروعيتها، وإلا صار عبئا ثقيلًا وعبئا لا طائل منه، ذلك أنه لا بد له من أن يستند إلى أصول تسنده وتؤيده، وتوسع وجوده.

أولا: حجية السياق من القرآن الكريم:

وإذا كانت اللغة تملك حجيتها بطبيعتها، وذلك أنها مادة النص القرآني؛ فإن حجية السياق المقامي تنأتى له من نصوص القرآن والسنة وأقوال وأفعال الصحابة وتابعيهم.

وحجية السياق بمفهومه العام والسياق المقامي بمفهومه الخاص، تجيء أولا من القرآن الكريم نفسه، الذي هو الأصل في الاستدلال والاحتجاج لمشروعية أي عمل، ثم تأتي هذه الحجية بعد من الحديث النبوي الشريف، وهذان الأصلان (القرآن والسنة) يغنيان عن تطلب المزيد من أدلة الاحتجاج من خارجهما، مع أن ذلك لا يمنع من الاعتماد والاستناد والاستئناس بأقوال وأفعال الصحابة رضوان الله عليهم، وتابعيهم مما يؤكد ويوضح هذه المشروعية من حيث أنها ما صدرت عنهم إلا لإيمانهم بكونها موافقة لما جاء في القرآن الكريم، والسنة النبوية المطهرة².

أما كيفية الاستدلال بالقرآن الكريم على حجية وصحة هذه المنهجية التفسيرية للقرآن الكريم، فإننا نجدها ماثلة بكثرة في الإحالات القرآنية - وقد رأينا ذلك في السياق اللغوي

¹ - ينظر: بسام الجمل، أسباب النزول علما من علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب/ بيروت، لبنان، ط02، 2013، ص 12.

² - ينظر: عبد الوهاب أبو صافية، حجية الدلالة السياقية في التفسير، ص 10.

والتفسير القرآني في الفصل السابق - حيث إن إحالة القرآن في موضع على موضع آخر منه تتضمن دلالة قاطعة على مشروعية هذه الحجية، ويتجلى ذلك في قوله تعالى: ﴿وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا مَا قَصَصْنَا عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ [النحل:118]. كيف لنا أن نفهم هذا المحرم من قبل، وأن نعرف مكانه في السياق القرآني العام، إلا بالبحث عنه في مواضع سبقت من القرآن.

وبعد البحث في سياق الآيات القرآنية، نجد ذلك واضحاً في آية الأنعام في قوله تعالى: ﴿وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا كُلَّ ذِي ظُفْرٍ وَمِنَ الْبَقَرِ وَالْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَا إِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَا أَوْ الْحَوَايَا أَوْ مَا اخْتَلَطَ بِعَظْمٍ ذَلِكَ جَزَيْنَاهُمْ بِبَغْيِهِمْ وَإِنَّا لَصَادِقُونَ﴾ [الأنعام:146]. وبهذا يكون القرآن نفسه هو الذي تولى عملية التفسير¹، وأمننا في الآن نفسه بالية التفسير، وهي دلالة السياق القرآني - اللغوي والمقامي - بشكله العام، وقرر في الوقت نفسه حجية هذه الدلالة. وكل إحالة في القرآن الكريم، تشكل بمفردها دليلاً مستقلاً على هذه الحجية، إلى جانب دلالة الإحالات مجتمعة.

وهذا الأسلوب القرآني في البحث عن دلائل السياق، له مزايا عدة ولعل أهمها: إعمال الذهن في البحث عما يحال عليه مما يكمله أو يوضحه أو يفصله. وهذا هو المراد بقوله تعالى: ﴿بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل:44]. ثم إن قوله تعالى: ﴿يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوه إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [النساء:59]. شامل لهذا المسلك في ترتيب هذه الدلالات على حجية السياق؛ وذلك لأن قوله (تتازعتم) يشمل الاختلاف في تفسير آية.

¹ - ينظر: عبد الوهاب أبو صفية، حجية الدلالة السياقية في التفسير، ص 10.

ويأتي بعد الإحالة في وضوح الدلالة على الحجية، موضوع التكامل السياقي؛ بمعنى أننا نجد في موضع من القرآن عبارة تحمل معنى، ونجد هذا المعنى لا تكتمل جوانبه، أو لا يتضح فهمه كاملاً؛ إلا بضمه إلى ما في موضع آخر مما يتضمن المعنى نفسه، ثم يأتي موضوع التكامل في هذا الشأن، التشابه الموجود بين آيتين أو مقطعين، ويكون في أحد الموضوعين أو المواضع ما يوضح مبهما في موضع آخر، أو يفصل مجملاً، أو غيرها من وجوه البيان¹.

وتتجلى حجية السياق بمفهومه العام في قوله تعالى: ﴿قَدْ قَالَهَا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَمَا أَغْنَى عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ [الزمر:50]. فهذا محال على ما في سورة القصص في قوله تعالى: ﴿قَالَ إِنَّمَا أُوتِيتُهُ عَلَىٰ عِلْمٍ عِنْدِي ۗ أَوَلَمْ يَعْلَم أَنَّ اللَّهَ قَدْ أَهْلَكَ مِنْ قَبْلِهِ مِنَ الْقُرُونِ مَنْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُ قُوَّةً وَأَكْثَرُ جَمْعًا ۗ وَلَا يُسْئَلُ عَنْ ذُنُوبِهِمُ الْمُجْرِمُونَ﴾ [القصص:78].

والقائل هو قارون كما علم من سورة القصص، كما يجوز أن يكون في الأمم الماضية آخرون - غير قارون - قائلون مثل ذلك².

وتتجلى حجية سياق المقام في ثنايا القرآن الكريم في آيات كثيرة ومنها قوله تعالى: ﴿وَإِذَا رَأَى الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَتَّخِذُونَكَ إِلَّا هُزُوًا أَهَذَا الَّذِي يَذْكُرُ آلِهَتَكُمْ وَهُمْ يَذْكُرُ الرَّحْمَنَ هُمْ كَافِرُونَ﴾ [الأنبياء:36]. فمعنى يذكر هنا: يعيب، ولولا السياق ما عرفنا ذلك، وقال الزمخشري: قرينة الحال هي التي تعني هذا الذكر للخير، أو للذم³.

ويستدل العلماء على حكم الاستناد إلى القرائن سواء اللغوية منها، أم المقامية إلى:

¹ - ينظر: عبد الوهاب أبو صافية، حجية الدلالة السياقية في التفسير، ص 12.

² - المرجع نفسه، ص 13.

³ - عبد الوهاب أبو صافية، أهمية السياق، ص 20.

أولاً: قوله تعالى: ﴿قَالَ هِيَ رَاوَدَتْنِي عَنْ نَفْسِي^ع وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ أَهْلِهَا إِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدًّا مِنْ قَبْلِ فَصَدَقَتْ وَهُوَ مِنَ الْكَاذِبِينَ ﴿٢٦﴾ وَإِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدًّا مِنْ دُبُرٍ فَكَذَبَتْ وَهُوَ مِنَ الصَّادِقِينَ ﴿٢٧﴾ فَلَمَّا رَأَى قَمِيصَهُ قُدًّا مِنْ دُبُرٍ قَالَ إِنَّهُ مِنْ كَيْدِكُنَّ^ط إِنْ كَيْدُكُنَّ عَظِيمٌ ﴿٢٨﴾ [يوسف: 26-28]. ففي هذه الآيات أقر الله عز وجل فيها حكم شاهد يوسف - عليه السلام - حين حكم بحكمه اعتماداً على قرائن الحال وهي (قد القميص)، فجعل قده من قبل قرينة على أنه كان مقبلاً عليها، فيكون هو المراد لها، وتكون هي صادقة في دعواها. وإن كان القد من دبر فالقرينة تدل على أن يوسف كان مولياً مدبراً عنها، فتكون بهذا هي المرادة، ويكون هو صادقاً في دعواه.

وعلى أدلة القرائن استحق يوسف - عليه السلام - البراءة من التهمة المنسوبة إليه، وهذا ما يدل على صحة اعتماد القرائن في الترجيح بين الأقوال وتصحيح الصحيح منها في الأحكام والدعاوي، وكذا في تفسير وفهم كتاب الله عز وجل¹.

ثانياً: حجة السياق من أقوال النبي ﷺ.

وأما من السنة فقد روى أبو هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: ((كانت امرأتان معهما ابناهما، جاء الذئب فذهب بابن إحداهما، فقالت لصاحبتهما: إنما ذهب بابنك، وقالت الأخرى: إنما ذهب بابنك. فتحاكما إلى داود - عليه السلام - ف قضى به للكبرى، فخرجتا على سليمان بن داود - عليهما السلام - فأخبرته فقال: أنتوني بالسكين أشقّه بينهما، فقالت الصغرى: لا تفعل - يرحمك الله - هو ابنها، ف قضى به للصغرى))². ففي هذا الحديث الصحيح حكم سليمان بن داود وتصحيحه لدعوى الصغرى، وذلك اعتماداً على القرينة التي استنبطها من حالهما، فأشفاق الصغرى على المولود وتنازلها عنه مقابل

¹ - ينظر: حسين بن علي الحري، قواعد الترجيح عند المفسرين دراسة نظرية وتطبيقية، دار القاسم، الرياض، السعودية، ط1، 01، 1996، 01/299-300.

² - البخاري، صحيح البخاري، كتاب الفرائض، حديث رقم (6769). وينظر: ابن حجر، فتح الباري، 06/536. وينظر: صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب: الأفضية، باب: بيان اختلاف المجتهدين، حديث رقم (1720)، 06/237. وفي رواية مسلم زيادة قول أبي هريرة: والله إن سمعت بالسكين قط إلا يومئذ، ما كنا نقول إلا: العيية. (النوي، 06/237).

بقائه حيًّا، يدلُّ بقريته الحال على إشفاق الأمومة الحانية، فالأم حقا ترضى ببقاء ابنها حيًّا ولو كان عند غيرها، أما الأخرى المدّعية فهي إما أن تظفر به أو يموت حتى تستويا في المصاب¹. وفي حكم سليمان - عليه السلام - دليل على اعتماد القرائن في تصحيح أقوال وتضعيف أخرى على حسب ما تقتضي به القرينة².

وقد اعتمد على حجّية السياق أئمة التفسير وغيرهم، ونصّ بعضهم على مضمونها ورجّح بها، ورجّح بها آخرون دون التنصيص عليها، وكلّ معتمد لها في الترجيح.

السياق المقامي وعناصره.

يسهم السياق المقامي، أو سياق الحال بعناصره المختلفة في معرفة دلالة الخطاب، والاقتراب من معنى النص، والتفسير القرآني هو في جانب منه تنبيه وإشارة إلى سياق الحال، والعوامل المختلفة التي أحاطت بنزول الآيات، وأهم هذه العوامل أساسا هي أطراف الخطاب ((المخاطب والمخاطب))، وكذا الظروف والملابسات الاجتماعية والتاريخية والثقافية، التي أحاطت بالخطاب القرآني، ورافقت نزول الآيات. ولذلك يرجع إليها المفسر ليتكّن من وضع النص في سياقه الصحيح، الذي يرتبط به معناه. واعتماد سياق المقام في تحليل الخطاب قديما، وحديثا، كان ولا يزال من الأسس المكيّنة المعتمدة.

فهذا ابن عطية يردّ على تفسير بعضهم (الإثم) في قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ وَالْإِثْمَ﴾ [الأعراف:33]، على أنه الخمر، إذ يرى أن الآية مكّية، وتحريم الخمر كان بالمدينة، ومن ثم لا مسوغ لهذا التفسير، يقول: " وهذا قول مردود لأن هذه السورة مكّية، ولم تكن الشريعة لتحريم الخمر إلا بالمدينة بعد أحد... ويعضد هذا أنا وجدنا الصحابة يشربون الخمر بعد نزول قوله: (قل فيهما إثم)"³.

¹ - ينظر: حسين الحربي، قواعد الترجيح عند المفسرين، ص 300. وينظر: ابن حجر، فتح الباري 536/06.

² - ينظر: حسين الحربي، قواعد الترجيح عند المفسرين، ص 300.

³ - أبو محمد عبد الحق بن عطية الأندلسي، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تح: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط01، 2001، 395/02.

ويستند السياق العام على ثلاثة أسس وهي:

أولاً: يعتمد التحليل اللغوي على سياق المقام أو سياق الحال، مع ملاحظة كل ما يتصل بمقام النص من ظروف وملابسات، ويشمل بصورة عامة الملامح الوثيقة بالمشاركين، والأشياء ذات الصلة بالموضوع، وتأثيرات الحدث الكلامي، والعوامل والظواهر المتعلقة باللغة، والسلوك اللغوي لمن يشارك في الموقف الكلامي، كزمان ومكان حدوث الفعل اللغوي، وجميع الأوضاع الخارجية الأخرى المرتبطة بالحدث مما يطرأ أثناء الكلام مما يتصل بالموقف.

ثانياً: تحديد بيئة النص المدروس وصيغته، حتى نضمن الاحتفاظ بالسياق الذي جاء فيه الكلام، فلا نخلط بين لغة وأخرى أو لهجة وأخرى، أو بين مستويين متباينين من الكلام؛ حيث يؤدي ذلك إلى تصديق أركان المعنى وتشويهه¹.

وهذا ما يقرره دومينيك مانغونو (Dominique mangeneu) بأن تحليل الخطاب يسعى إلى ربط الملفوظات بسياقاتها، أي أنه يسعى إلى الإحاطة بالخطاب بوصفه نشاطاً غير مفصول عن هذا السياق، ويلجّ على مسألة مهمة، وهي أن الفاعلية التأويلية للسياق سوف لن تظل ثابتة، فكثيراً ما تكون طبيعة نوع الخطاب ودور المشاركين، وطبيعة الإطار الزمني والمكاني، موضوع صراعات ومفاوضات، وفي نهاية التخاطب يمكن للسياق أن يختلف كثيراً عن السياق الذي كان عليه في البداية والمنطلق، وذلك أن المعلومات والسلوكيات المعتمدة في التفاعل قد ساهمت في تحويره²، ومن ثم ضياع المعنى بشكل ما.

ثالثاً: وجوب النظر إلى الكلام اللغوي على أنه مكوّن من أحداث معقّدة ومركّبة، فيكون المنهج الأيسر والأسلم هو تفريق النظر فيه إلى مراحل هي فروع اللغة، وتبدأ تلك المراحل من تحليل الدلالات اللغوية والاجتماعية، ولا بدّ من الربط بين نتائجها ربطاً يمتزج بسائر عناصر سياق الحال.

¹ - ينظر: نجم الدين كريم الزنكي، نظرية السياق دراسة أصولية، ص 81.

² - ينظر: دومينيك مانغونو، المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب، تر: محمد يحياتن، منشورات الاختلاف، الجزائر، الدار العربية للعلوم/بيروت، لبنان، ط01، 2008، ص 27-30.

فالبحث عن المعنى هو النتيجة الحتمية لدراسة مستويات اللغة التي يتطابق فيها نظم الكلام في مستوياته المتعددة مع المعنى العام للأسلوب، فإذا ما فسد التطابق بينهما التبتت الطرق المؤبقة إلى الغرض¹.

وهكذا فالسياق في التحليل اللغوي يحيلنا إلى العناية بالمتكلم والسامع، واللغة التي يتخاطبون بها، والأوضاع السائدة، وكذا العادات والتقاليد والطبائع والمعتقدات، والأحداث المخزونة في أذهان المتخاطبين وفي ذاكرة المجتمع، وكل الملابس التي تحيط بالنص؛ مما يتصل بالمتكلم ومقاصده واهتماماته، والمخاطب وما بينه وبين المتكلم من علاقة، بالإضافة إلى المحيط العام الذي حدث فيه الخطاب، كمكان التلفظ وزمانه وما فيه من الأحداث والأشخاص، وعوامل اجتماعية وثقافية وغيرها. ويمكن أن تضاف إليها حركات الجسم من إشارات بالأعضاء وتعبير بالملامح؛ مما يعدّ قرائن حالية في أثناء الكلام². وعلى هذا فالمقام -كما يقول ريتشاردز- هو القمين برفع اللبس وتوجيه دلالة المقال³. وهكذا فالسياق يحتفي بالعناصر اللغوية وغير اللغوية على السواء.

ويقترح فرانسوا لا ترافارس (François Latraverse) في دراسته للسياق جملة من العناصر السياقية⁴، التي يمكن من جعلها مقومات سياقية أساسية، ويمكن حصرها في الآتي:

أولاً: الأشخاص الحاضرين في وضعية التلفظ، أو الذين يستحضرهم التلفظ عن بعد.

ثانياً: الأشياء الحاضرة في وضعية التلفظ، أو التي يستحضرها التلفظ عن بعد.

¹ - ينظر: دومينيك مانغونو، المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب، ص 81. وينظر: عرفات فيصل المناع، السياق والمعنى دراسة في أساليب النحو العربي، ص 24.

² - ينظر: نجم الدين كريم، نظرية السياق، ص 84.

³ - ينظر: عبد الله صولة، في نظرية الحجاج، ص 32.

⁴ - لكن ليس من الضروري الاحتفاظ بكل هذه العناصر، فيمكن - حسب براون وبيول - الاكتفاء بالمتكلم والمخاطب والخطاب والزمان والمكان ونوع الخطاب، وفي رأيهما أنه كلما توفّر المتلقي على معلومات من هذه المكونات تكون أمامه حظوظ قوية لفهم الخطاب وتأويله، أي وضعه في سياق معين من أجل أن يكون له معنى. (ينظر: محمد خطابي، لسانيات النص مدخل إلى انسجام الخطاب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب/ بيروت، لبنان، ط03، 2012، ص 297).

ثالثا: جملة المحدّات التي تهَيُّ لوضعية الكلام. ((Situation de parole))

رابعا: المظاهر السلوكية لدى المتخاطبين.

خامسا: محصّلة ما يعرفه الدارس حول الأشخاص وسلوكهم وأشياءهم.

سادسا: هويّة المتخاطبين.

سابعا: المؤشرات المكانية والزمانية. ((Parametre spatio-temporels)).

ثامنا: ما يعرفه الدارس عن هذه المؤشّرات وعن الأحداث الطارئة عليها.

تاسعا: الأقوال الصادرة قبل هذه الأحداث، والأقوال المصاحبة لها.

عاشرا: المقاصد المتّبعة ظاهرا وباطنا من قبل المتخاطبين¹.

وهذه العناصر في جملتها تشكّل إطارا ملائما لحصر عناصر سياق المقام، والاشتغال في نطاقها. ونلجأ عادة إلى إعادة بناء عناصر السياق المقامي؛ لأننا نتعامل مع نص مكتوب فقد عنصرين من عناصر هذا السياق وهما: أولا: المنطوق الفعلي للكلام. ثانيا: ما يتّصل بالحدث الكلامي من ظروف وملابسات²، وفي النص القرآني فإننا يمكن أن نعيد بناء عناصر السياق المقامي بالطريقة الآتية:

أولا: أما بالنسبة لعنصر النطق الفعلي فيمكن إعادة بنائه بتطبيق مبدأ ((مضمون النطق)) The implication of utterance، وهذا يعني التوصل إلى نطق النص نطقا طبيعيا، بواسطة ناطق يمثّل بيئة النص تمثيلا صحيحا، بحيث تكون معرفته اللغوية مناسبة للمستوى الذي صيغ على أساسه النص موضوع البحث.

ثانيا: وأما بالنسبة للموقف أو الحدث الكلامي، فإنه يمكن صنع موقف مناسب للنص موضوع الدرس، ويمكن تشكيل هذا الموقف على أساس معرفتنا وخبرتنا بالمواقف الموجودة بالفعل، أو التي حدثت أثناء تنزّل النص القرآني، أو التي كانت موجودة في

¹ - محمد بن عياد، المقام في الأدب العربي، مطبعة التفسير الفني، صفاقس، تونس، (د، ط)، 2004، ص 35.

² - ينظر: فريد عوض حيدر، فصول في علم الدلالة، ص 134.

الفصل الثالث: السياق المقامي ودلالة التفسير القرآني في مجالس التذكير.

البيئة التي نزل فيها النص، بحيث يكون الموقف الذي ننشئه أقرب شبهة بالموقف الأصلي¹، وهذا بدوره يتطلب الأمور الآتية:

أولاً: الاستناد والاستعانة بالمعارف والمعلومات التاريخية الخاصة بالمجتمع الذي كان يعايش مراحل التنزيل، فإن هذا يمكن الدارس من إعادة بناء ظروف قريبة من الظروف التي تنزل فيها النص القرآني.

ثانياً: معرفة منشئ النص، والبيئة التي نزل فيها النص، وعادات هذه البيئة وتقاليدها، والزمان والمكان الذي تنزل فيهما النص، ومناسبة النص، والظروف الاجتماعية والثقافية التي كانت سائدة آنذاك.

ثالثاً: الوصف المكتوب الذي ينص على الأحداث المصاحبة، والملابس المحيطة بالحدث الكلامي².

وإذا كان لإعادة بناء عنصر النطق الفعلي عسير المنال في الكلام البشري - على الرغم من أهميته القصوى في إنتاج الدلالة؛ ومن ثمّ تحصيل المعنى - فإن إعادة بناء هذا العنصر في القرآن الكريم يبدو متيسراً، وذلك لاهتمام العلماء به من خلال (علم القراءات). وقد اهتم النبي ﷺ نفسه بقراءة القرآن ونقله كما أنزل، وهذا ابن عباس يتحدث عن سبب نزول الآيتين 16 و 17 من سورة القيامة قائلاً: ((كان رسول الله ﷺ يعالج من التنزيل شدة، وكان مما يحرك شفثيه. فأنزل الله تعالى: ﴿لَا تُحْرِكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ﴾

بِهِ ۖ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ³ [القيامة: 16-17])¹.

¹ - ينظر: فريد عوض حيدر، فصول في علم الدلالة، ص 134.

² - ينظر: المرجع نفسه، ص 134-135.

³ - والسياق هو الإحياء للرسول ﷺ بأن الله متكفل بحفظ القرآن وجمعه، وبيان مراميهِ ومقاصده، فلا عليه من القلق، فإنما هو مبالغ فحسب؛ وذلك لأن الرسول ﷺ إن إذا لقن القرآن نازع جبريل القراءة ولم يصبر إلى أن يتمها مسارعة إلى الحفظ، وخوفاً من أن ينفلت منه، فأمر بأن يستنصت، ملقياً إليه بقلبه وسمعه. (الزمخشري، الكشاف، 269/06). وفي هذه السورة نهى الله تعالى الرسول عن ملاحقة جبريل أثناء الوحي. ينظر: كمال عبد العزيز إبراهيم، بلاغة الفرائد الفذة في القرآن الكريم المضارع نموذجاً، الدار الثقافية للنشر، القاهرة، مصر، ط1، 01، 2010، ص 54.

وعلى الرغم من هذا الاهتمام، إلا أن الغاية لم تكن تتوخى الحالات التي نتج من خلالها منطوق الآيات القرآنية - لأن مصدرها الله سبحانه وتعالى، ولأنها قديمة لا يتعلّق بها غضب أو حزن أو فرح أو ما إلى ذلك، ولا يمكن بحال تتبّع هذه الحالات في حقّ الله تعالى - وإنما كان الاهتمام منصباً كلياً على ما يمكن أن يحور أو يحرف منطوقاً يوتّي التغيير فيه إلى تغيير في دلالة الآيات، فكان الاهتمام على المحافظة على القيمة الصوتية للكلمة، فالذي نقرأه اليوم - إذا قرئ على وجهه الصحيح - هو ما كان النبي صلى الله عليه وسلم يقرأه وأصحابه، وهذا ما يهتم به علم القراءات.

فعلم القراءات في اصطلاح علماء القراءات: هو علم يبحث فيه عن صور نظم كلام الله تعالى، من حيث وجوه الاختلافات المتواترة... وله أيضا استمداد من العلوم العربية، والغرض منه تحصيل ملكة ضبط الاختلافات المتواترة². وتتجلّى فائدته في صيانة كلام الله عن التحريف والتغيير، مع ما فيه من فوائد كثيرة تبني عليها الأحكام، ولم تزل العلماء تستنبط من كل حرف يقرأ به قارئ معني؛ لا يوجد في قراءة الآخر³.

ومع نزول القرآن اهتم العلماء كثيرا بكيفية نطق ألفاظ القرآن الكريم، واهتموا بالصور الممكنة لنطقه، يقول عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - : ((سمعت هشام بن حكيم يقرأ سورة الفرقان في حياة رسول الله ﷺ، فاستمعت لقراءته، فإذا هو يقرأ على حروف كثيرة لم يُقرئها رسول الله ﷺ، فكدت أساوره في الصلاة، فتصوّت حتى سلّم، فلببته بردائه فقلت: من أقرأك هذه السورة التي سمعتك تقرأ؟ قال: أقرأنيها رسول الله ﷺ، فقلت: كذبت، فإن رسول الله ﷺ قد أقرأنيها على غير ما قرأت، فانطلقت به أقوده إلى رسول الله ﷺ فقلت: إني سمعت هذا يقرأ بسورة الفرقان على حروف لم تُقرئنيها، فقال رسول الله ﷺ : (أرسله،

¹ - البخاري، صحيح البخاري، تح: مصطفى ديب البغا، حديث رقم (05)، ص 06. وينظر: ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، تح: عبد العزيز بن عبد الله بن باز، حديث رقم (04)، 29/01. وينظر: بسام الجمل، أسباب النزول علما من علوم القرآن، ص 224.

² - ينظر: السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ص 314-315. وعبد الله محمد الخليلي، مقمّة كتاب شمس الدين ابن الجزري، تقريب النشر في القراءات العشر، تح: عبد الله محمد الخليلي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط02، 2008، ص 12.

³ - ينظر: محمد علي حسن، أثر القراءات القرآنية في الفهم اللغوي، دار السلام، القاهرة، مصر، ط01، 2009، ص 15-16.

اقرأ يا هشام)، فقرأ عليه القراءة التي سمعته يقرأ، فقال رسول الله ﷺ: (كذلك أنزلت)، ثم قال: (اقرأ يا عمر)، فقرأت القراءة التي أقرأني، فقال رسول الله ﷺ: (كذلك أنزلت، إن هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف، فاقرءوا ما تيسر منه)¹.

وعلى هذا فالقرآن الكريم والقراءات القرآنية حقيقتان متحدثتان متغايرتان؛ متحدثتان لأن القراءات في مفهومها المحدد، إنما هي صور متعددة لقراءة بعض كلمات القرآن، ولا يمكن قراءة القرآن إلا بإحدى هذه الصور المتعددة في القراءة، فبين القرآن والقراءات الصحيحة إذن ارتباط وثيق لا يمكن الفصل بينهما، هو ارتباط الجزء بالكل، ومتغايرتان؛ لأن القرآن يكتفي في قراءته بإحدى تلك الصور المتعددة الواردة في القراءة، وحينئذ يسمى (قرآناً).

وأما الصور الأخرى المختلفة عن تلك الصورة فإنها تسمى (قراءات)، وإذا نظرنا إلى القراءات المختلفة فحسب فإننا نطلق عليها (قراءات) لا (قرآن)².

وكان اهتمام علماء القراءات على مر العصور لا بالصور الممكنة للقراءات فحسب وإنما بكيفية نطق ألفاظ القرآن الكريم³ كله بطريق التواتر. وعلى هذا نقل إلينا القرآن الكريم مقروءاً بالتواتر كما أنزل وقرئ أول مرة وهو ما نطلق عليه في الدراسات السياقية الحديثة بالنطق الفعلي. وقد نقل إلينا مشافهة وكتابة. ومع اندراج القراءات القرآنية ضمن نسق

¹ - البخاري، صحيح البخاري تح: البغّاء، حديث رقم (7111). وأبو عيسى الترمذي، الجامع الكبير، تح: بشار عواد معروف، باب ما جاء أنزل القرآن على سبعة أحرف، حديث رقم (2943)، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط01، 1996، 05/57-58.

² - ينظر: محمد علي حسن، أثر القراءات القرآنية في الفهم اللغوي، ص 16. وذهب بعض الباحثين استناداً إلى بعض الأحاديث التي يأمر الله فيها رسوله ﷺ بأن يقرأ أمته القرآن على سبعة أحرف، بأنه لا فرق بين كل من القرآن والقراءات؛ إذ كل منهما الوحي المنزل على النبي ﷺ. ويرى آخرون أن هذا الرأي مردود وغير مقبول، ولم يقل به أحد من العلماء السابقين، فلا يمكن أن يقال: إن القرآن والقراءات حقيقتان متحدثتان. (ينظر: صوي الأشوح، إعجاز القراءات القرآنية دراسة في تاريخ القراءات واتجاهات القراء، مكتبة وهبة، القاهرة، مصر، ط01، 1998، ص 14-15).

³ - وقد وضع العلماء لعلم القراءات مصطلحات دقيقة، مستمدة من الاشتغال على القرآن الكريم، في أصواته وألفاظه، كالاختلاس، والإدغام، والاستعلاء، والاستفال، والإشمام، والإشراب، والإمالة، والترتيل، والترجيع، والتكرير، والتنطيع، والحدرد، والغنة، والرّوم، والوصل، والوقف... وما إلى ذلك. (ينظر: رشيد عبد الرحمن العبيدي، معجم الصوتيات، مركز البحوث والدراسات الإسلامية، بغداد، العراق، ط01، 2007).

السياق اللغوي؛ فإننا هنا نعيد رسم هذا المنطوق الفعلي باعتبار اهتمام القراء بالنص القرآني نطقاً وحدثاً، ولأنه يمثل أساساً في كل نصّ سواء أكان نصاً دينياً أم بشرياً.

أسباب النزول والسياق المقامي:

سبق وأن أشرنا إلى أن أسباب النزول تشمل الظروف والملابسات المختلفة التي أحاطت بنزول الآيات، فالآيات القرآنية كانت تنزل بحسب الأحداث والوقائع، ومن هنا كانت معرفة هذه الأسباب والملابسات أمراً ضرورياً لفهم معنى الخطاب، والاهتمام البالغ الذي حرص عليه المفسرون للإحاطة بأسباب النزول وملابساته هو في الحقيقة محاولة للإحاطة بالسياق المقامي أو سياق الحال الذي تنزلت فيه آيات القرآن كما يفهم اليوم، مع فروق تميّز الخطاب القرآني عن غيره. وهذا كله للإحاطة بالمعنى وحصره. وللوقوف على أسباب النزول أهمية بالغة في تفسير القرآن الكريم.

أسباب النزول وأهميته:

لاشك أن المنهج السياقي ببعديه: البعد اللغوي الداخلي والبعد المقامي الخارجي، يقم بين يدي فهم النص الشرعي نسفاً من العناصر التي تقوي طريق فهمه وتفسيره والاستنباط منه؛ لأن العلم بخلفيات النصوص وبالأسباب التي تكمن وراء نزولها أو ورودها، يورث العلم بالمسيات، وينفي الاحتمالات والظنون غير المرادة، ويقطع الطريق على المقاصد المغرصة التي لم يردّها الشارع الحكيم، ولم يمها، ويصح ما اعوجّج من طرائق التفسير، كاقطاع النص من سياقه، والاستدلال به معزولاً عن محيطه الذي نزل فيه، هذه الأساليب وغيرها هي التي أخرجت النصوص عن مقاصدها العليا، ودفعت بها إلى وجوه من المعاني والاستنباطات البعيدة عن حقيقة المعنى، ومراد الله عز وجل¹.

لقد عدّ علماء الإسلام الوقوف على سبب النزول من المعالم والشواهد الحيّة التي تبين مراد الله عز وجل يقول الشاطبي: "معرفة أسباب النزول لازمة لمن أراد علم القرآن، والدليل على ذلك أن علم المعاني والبيان الذي يعرف به إعجاز نظم القرآن، فضلاً عن معرفة مقاصد كلام العرب، إنما مداره على معرفة مقتضيات الأحوال: حال الخطاب، من جهة نفس الخطاب، أو المخاطب، أو المخاطب، أو الجميع؛ إذ الكلام الواحد يختلف

¹ - ينظر: عبد الرحمن بوردع، الخطاب القرآني ومناهج التأويل، ص 180.

فهمة بحسب حالين، وبحسب مخاطبين، وبحسب غير ذلك، كالاستفهام...وكالأمر... وأشباهها، ولا يدل على معناها المراد إلا الأمور الخارجة، وعمدتها مقتضيات الأحوال، وليس كل حال ينقل ولا كل قرينة تقترن بنفس الكلام المنقول. وإذا فات نقل بعض القرائن الدالة؛ فات فهم الكلام جملة أو فهم شيء منه، ومعرفة الأسباب رافعة لكل مشكل في هذا النمط، فهي من المهمات في فهم الكتاب بلا بد؛ ومعنى معرفة السبب هو معنى معرفة مقتضى الحال¹.

وفي هذا الصدد فإن مقتضى الحال في مفهوم الشاطبي قصد به نسا عناصر خارج لغوية (extralinguistique)، مثل حال الخطاب من جهة نفس الخطاب، أو المخاطب، أو المخاطب، أو الجميع، وهي أمور من طبيعة سياقية ومقامية، تمنع حصول الجهل الموقع في الشبه².

وينشأ عن هذا الوجه... أن الجهل بأسباب التنزيل موقع في الشبه والإشكالات، وورد للنصوص الظاهرة مورد الإجمال حتى يقع الخلاف، وذلك مظنة وقوع النزاع³.

وقد اعتنى الصحابة رضوان الله عليهم بمعرفة أسباب النزول، ورأوا فيه أنه مانع من الوقوع في الاختلاف والزلل، ويوضح هذا المعنى ما "روى أبو عبيد عن إبراهيم التيمي، قال: خلا عمر ذات يوم، فجعل يحدث نفسه: كيف تختلف هذه الأمة ونبيها واحد وقبلتها واحدة؟ فأرسل إلى ابن عباس؛ فقال: كيف تختلف هذه الأمة ونبيها واحد وقبلتها واحدة؟ فقال ابن عباس: يا أمير المؤمنين إنا أنزل علينا القرآن فقرأناه، وعلمنا فيم نزل، وإنه سيكون بعدنا أقوام يقرؤون القرآن ولا يدرون فيم نزل، فيكون لهم فيه رأي، فإذا كان لهم فيه رأي اختلفوا، فإذا اختلفوا اقتتلوا؛ قال: فزجره عمر وانتهره، فانصرف ابن عباس، ونظر

¹ - الشاطبي، الموافقات، 292/03-293.

² - ينظر: إدريس مقبول، الأفق التداولي نظرية المعنى والسياق في الممارسة التراثية العربي، عالم الكتب الحديث،

إريد، الأردن، ط01، 2011، ص 67.

³ - الشاطبي، الموافقات، 292/03-293.

عمر فيما قال، فعرفه فأرسل إليه فقال: أعد علي ما قلت؟ فأعاده عليه، فعرف عمر قوله وأعجبه"1.

وقد نزل القرآن منجماً حيث كانت الوقائع تقع، والحوادث تحدث، والشبه تُعرض، والاعتراضات ترد، فكانت الآيات تنزل بما تتطلبه تلك الوقائع من بيان، وما تقتضيه تلك الحوادث من أحكام، وما تستدعيه تلك الشبه من رد، وتلك الاعتراضات من إبطال، إلى غير ذلك من مقتضيات نزول الآيات المعروفة بأسباب النزول"2.

وتعتبر أخبار أسباب النزول موجهة لعمل المفسر في تعيين مراد الله من كلامه؛ إذ لا يستخلص معنى الآية في المقام الأول، من بنيتها اللغوية، والتركيبية، والسياقية، وإنما يطلب من معارف خارج النص القرآني وثق القدماء بصحتها التاريخية، وبموافقتها للمعاني القرآنية. والتعويل على أسباب النزول في التفسير مختلف من آية إلى أخرى، فقد يتكئ المفسر على سبب النزول ليقرر معنى معيناً تؤويه أداة من الأدوات اللغوية، أو ليثبت فهماً محدداً لعبارة قرآنية، أو لتفسير عموم الآية"3.

وقد يعول المفسرون على سبب النزول لتفسير كلمة، أو عبارة واردة في نص الآية، وعادة ما يختارون ذلك التفسير من بين تفاسير أخرى ممكنة، ومن ذلك اختلافهم في معنى الإحصار المذكور في الآية: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ﴾ [البقرة: 196]، فالذي عليه علماء الشافعية أن المحصر، وهنا، العدو، بينما دلّ المحصر عند القرطبي على المرض، حتى يأتي التفسير منسجماً مع قوله في الآية نفسها: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِّن رَّأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِّن

1 - أبو عبيد القاسم بن سلام، فضائل القرآن ومعالمه وآدابه، 218/01. وينظر: البيهقي، الجامع في شعب الإيمان، وينظر: الشاطبي، الموافقات، 293/03.

2 - مجالس التذكير، 57/02.

3 - ينظر: بسام الجمل، أسباب النزول، ص 329.

صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ ﴿١﴾. واحتاج المفسر في إثبات معنى الإحصار إلى سرد قصة نزول الآية، ولذلك نراه يقول: "ومما يدل على ما قلناه، سبب نزول هذه الآية"¹.
وأما ابن عباس فيرى أن الإحصار قد يكون مرضاً، وقد يكون غيره، حسب الوقائع والأحداث، ففي قوله تعالى: ﴿وَأَتَمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ﴾، قال: "من أحرم بحج أو بعمره، ثم حبس عن البيت بمرض يجهده، أو عذر يحبسه، فعليه قضاؤها"².

وتبلغ أسباب النزول ذروتها في الفهم، حيث لا أحد يستطيع أن يفسر آية النسيء التي يقول فيها تعالى: ﴿إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ يُضِلُّ بِهِ الَّذِينَ كَفَرُوا تَحْلُونَهُ عَامًا وَتُحَرِّمُونَهُ عَامًا لِيُؤَاطِعُوا عِدَّةَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ فَيُحِلُّوا مَا حَرَّمَ اللَّهُ﴾ [التوبة:37]، إلا إذا كان عارفاً بعادات العرب في ذلك الزمن، حيث كانت العرب في الجاهلية إذا أرادوا الصدر عن منى قام رجل من بني كنانة يقال له ((نعيم بن ثعلبة))، وكان رئيس الموسم، فيقول: أنا الذي لا يرد لي قضاء، فيقولون: صدقت، أنسنا شهراً، يريدون آخر عنا حرمة المحرم واجعلها في صفر، وأحل المحرم، فيفعل ذلك، وإنما دعاهم إلى ذلك توالي ثلاثة أشهر حرم لا يغيرون فيها، وإنما كان معاشهم من الإغارة، فيفعل ذلك عاماً، ثم يرجع إلى المحرم فيحرمه ويحل صفرًا، فذلك الإنساء³.

¹ - ينظر: بسم الجمل، أسباب النزول، ص 330.

² - ينظر: تفسير ابن عباس المسمى صحيفة على ابن أبي طلحة عن ابن عباس في تفسير القرآن الكريم، تح: راشد عبد المنعم الرجال، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، لبنان، ط01، 1991، ص 99.

³ - أبو زكريا يحيى بن زياد الفراء، معاني القرآن، سلسلة تقريب التراث، مراجعة: عبد الصبور شاهين، مركز الأهرام للترجمة، القاهرة، مصر، ط01، 1989، ص 156.

والهدف من المواطنة في الآية ليوافقوا عدة ما أحله الله، حتى يبرروا ويقولوا لأنفسهم: نحن لسنا عاصين، فإن كان الله يريد أربعة أشهر حرم فنحن قد التزمنا بذلك. (ينظر: زكية محمد العتيبي، أحوال الكلمة في الجملة من خلال السياق القرآني سورة التوبة نموذجاً، مكتبة الطليعة العلمية، عمان، الأردن، ط01، 2014، ص 66). ودليل ذلك الإتيان بالموصول في قوله تعالى: ﴿عِدَّةَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ﴾ للإشارة إلى تعليل عملهم في اعتقادهم بأنهم حافظوا على عدة الأشهر التي حرّمها الله تعظيماً، ففيه تعريض بالتهكم بهم. وقد جاء تذكير (عاماً) في قوله تعالى: ﴿تَحْلُونَهُ عَامًا

وكثيرا ما يساق سبب النزول لتأكيد صحة التفسير الوحيد المذكور في شأن الآية، وبذلك تتخذ بعض أخبار أسباب النزول حجة على صواب التأويل الذي يرتضيه المفسرون في شأن عدد من الآيات، على حساب تأويلات أخرى ممكنة، وهذا ما نجده في قوله تعالى: ﴿لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ وَمَنْ يَسْتَنْكِفْ عَنْ عِبَادَتِهِ وَيَسْتَكْبِرْ فَسَيَحْشُرُهُمْ إِلَيْهِ جَمِيعًا﴾ [النساء: 172]. حيث يتمثل هذا السبب في أن "وفد نجران قالوا: يا محمد تعيب صاحبنا! قال: ومن صاحبكم؟ قالوا: عيسى، قال: وأي شيء أقول فيه؟ قالوا: تقول إنه عبد الله ورسوله، فقال لهم: إنه ليس بعبد لعيسى أن يكون عبدا لله، قالوا: بلى! فنزلت الآية"¹.

السياق الزمني بين وقوع السبب ونزول الوحي.

عند التطرق لأسباب النزول تبرز مسألة مهمة، وهي المدى الزمني بين وقوع الحدث، وعلم الرسول ﷺ به - أو عدم علمه - ونزول الوحي الموافق له؛ استنادا إلى أخبار أسباب النزول، ويمكن لنا أن نرصد ضربين محددين للعلاقة الزمنية بين السبب، ونزول الوحي وهما: التعاقب الفوري، والتباعد الزمني. وتشير عبارة (فأنزل الله تعالى الآية) إلى معان عديدة في سياق استعمالها من قبيل تعيين ما ترتب على السبب أو الأسباب من سرعة نزول الوحي عقيب السبب، أو من معنى التراخي بين السبب حدوثا، والوحي المنزل في شأنه².

أولا: التعاقب الفوري:

وهنا يكاد يتزامن حدوث السبب، ونزول الوحي المتعلق به؛ فما يلبث أن يقع الحدث حتى تنتزل آيات الوحي مبينة أو معللة أو مجيبة عن أمر ما، وقد يتحقق التعاقب الفوري حين لا يملك الرسول ﷺ جوابا عن مسألة ما، فيتعزّر عليه البتّ فيها، وهذا ما تبينه قصة نزول الآية الأولى من سورة المجادلة إذ تقول عائشة: "تبارك الذي وسع سمعه كل شيء،

وَحَرِّمُونَهُ عَامًا ۖ لِلنَّوْعِيَةِ أَي: يَطَّوْنَهُ فِي بَعْضِ الْأَعْوَامِ، وَيَحْرَمُونَهُ فِي بَعْضِ الْأَعْوَامِ. (ينظر: محمد الطاهر ابن

عاشور، تفسير التحرير والتتوير، 10/ 192، 194).

¹ - أبو الحسن الواحدي، أسباب النزول، ص 144.

² - ينظر: بسام الجمل، أسباب النزول، ص 233.

إني لأسمع كلام ((خولة بنت ثعلبة))، ويخفى عليّ بعضه، وهي تشتكي زوجها إلى رسول الله ﷺ وهي تقول: يا رسول الله أبلَى شبابي، ونثرت له بطني، حتى إذا كبر سني، وانقطع ولدي، ظاهر مني، اللهم إني أشكو إليك، قال: فما برحت حتى نزل جبريل - عليه السلام - بهذه الآيات "﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَدِّلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ﴾¹ [المجادلة:1].

ثانياً: التباعد الزمني:

التباعد الزمني هو المدى الزمني الذي قد يقصر أو يطول بين حصول السبب ونزول الوحي، وهذا ما توضّحه بعض أخبار أسباب النزول، فقد يقع السبب ويعلم به الرسول ﷺ، ولكن لا ينتزل الوحي على الفور، بل ينتزل لاحقاً، وفي هذا التباعد الزمني فائدة مهمة، وهي إثبات قدرة النبي على مواجهة ما يعرض له من عقبات، على الرغم مما في ذلك من مشقة على النفس، وفي هذا تثبيت لقلب النبي وتثبيت للمؤمنين على الإيمان، وإذا رأينا أن كثيراً من الآيات كان الوحي ينتزل بها على الفور على النبي ﷺ، كما في حادثة خولة بنت ثعلبة؛ فإن هناك أحداثاً أخرى انقطع فيها الوحي مدة من الزمن لحكمة بالغة من الله تعالى، فكانت ((حادثة الإفك)) اختباراً حقيقياً للنبي وللمؤمنين، وامتحاناً شاقاً لهم.

قالت عائشة: "وبكيت يومي ذلك لا يرقأ لي دمع ولا أكتحل بنوم، وأبواي يظنان أن البكاء فائق كبدي... فبينما نحن على ذلك، إذ دخل علينا رسول الله ﷺ ثم جلس، ولم يجلس عندي منذ قيل ما قيل، وقد لبث شهراً لا يوحى إليه في شأني شيء، فنتشهُد رسول الله ﷺ حين جلس ثم قال: ((أما بعد يا عائشة فإنه بلغني عنك كذا وكذا، فإن كنت بريئة فسيبرئك الله، وإن كنت ألممت بذنب فاستغفري الله وتوبي إليه، فإن العبد إذا اعترف بذنبه ثم تاب، تاب الله عليه))... فوالله ما رام رسول الله منزله ولا خرج من أهل البيت أحد، حتى أنزل الله تعالى على نبيه ﷺ... فأنزل الله سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ جَاءُوا بِالْإِفْكِ﴾² [النور:11].

¹ - الواحدي، أسباب النزول، ص 322.

² - المرجع نفسه، ص 248.

ويحدث أن يمتد الزمن سنة كاملة، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ﴾ ثم انقطع الوحي فلما كان بعد ذلك بحول... أنزل الله تبارك وتعالى الآية: ﴿إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا^٤ إِنَّ الْكٰفِرِينَ كَانُوا لَكُمْ عَدُوًّا مُّبِينًا﴾¹ [النساء:101]. وقد يحدث - وهو قليل - أن ينزل الوحي ويتأجل الحدث، كما في سبب نزول قوله تعالى: ﴿وَقُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ^٥ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا﴾ [الإسراء:81].

وعلى هذا كانت رغبة المفسرين وعلماء القرآن كبيرة في الإلمام بدقائق الوحي، وأثبتوا غلبة التعاقب الفوري بين السبب والوحي المرافق له، وهذا ما ينسجم مع نزول القرآن دفعة واحدة إلى السماء الدنيا، ثم نزوله منجما بحسب النوازل والحوادث².
بين أسباب النزول العامة والخاصة.

أسباب النزول تشمل الظروف والملابسات المختلفة التي أحاطت بنزول الآيات وعلى الأمر العام هناك نوعان من أسباب النزول:
أسباب النزول الخاصة:

تتنوع أسباب النزول الخاصة³ لتشمل حوادث أحدثها العرب قبل الإسلام، فنزل القرآن يبين موقف الشرع منها، ومنها ما وقع للمسلمين فيما بينهم، ومنها ما وقع للمسلمين مع اليهود، أو مع المشركين وغيرهم¹.

¹ - ينظر: الطبري، تفسير الطبري، 407/07. والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 72/07.

² - ينظر: بسام الجمل، أسباب النزول، ص 240.

³ - وعموما فالقرآن من حيث سبب النزول على قسمين: قسم نزل ابتداءً من غير سبب خاص، وقسم نزل بسبب خاص. فأما الأول فلا خلاف في عمومته لكل الناس، وأما الثاني فهو على أقسام: القسم الأول: أن يكون اللفظ مكافئاً لسبب النزول من حيث العموم والخصوص، بأن يكون كل منهما عاما أو خاصا، ويكون حكم اللفظ هنا مساواة السبب، فإن كان السبب عاما واللفظ عاما، كان اللفظ العام متناولا كل أفراد سببه في الحكم، كآيات سورة الأنفال التي نزلت في غزوة بدر، وآيات سورة آل عمران التي نزلت في غزوة أحد. وإذا كان اللفظ خاصا ونازلا في سبب خاص؛ فإن حكمه مقصور على شخص سببه الخاص، ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿وَسَيَجَنَّبُهَا الْأَتَقَى^٤ الَّذِي يُؤْتِي مَالَهُ يَتَزَكَّى﴾ [الليل:17-18]. فهي خاصة بأبي بكر الصديق على اعتبار (ال) في الأتقى للعهد، والمعهود هو الصديق رضي الله

فمن الحوادث الخاصة التي وقعت للمسلمين مع المشركين ما حثَّ لسعد بن أبي وقاص مع أمه قال: أنزلت في هذه الآية ﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْنًا وَإِنْ جَاهَدَاكَ لِتُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا﴾ [العنكبوت:8].

قال المفسرون نزلت في سعد بن أبي وقاص، وذلك أنه لما أسلم قالت له أمه ((جميلة)): يا سعد بلغني أنك صبوت، فوالله لا يظنني سقف بيت من الضح والريح، ولا آكل ولا أشرب حتى تكفر بمحمد، وترجع إلى ما كنت عليه، وكان أحب ولدها إليها، فأبى سعد، وصبرت هي ثلاثة أيام لم تأكل ولم تشرب، ولم تستنظ بظل حتى خشي عليها، فأتى سعد النبي ﷺ وشكا ذلك إليه، فأنزل الله تعالى هذه الآية. قال سعد: فلما رأيت ذلك قلت: يا أمي لو كانت لك مائة نفس، فخرجت نفسا نفسا، ما تركت ديني هذا لشيء، إن شئت فكلي وإن شئت فلا تأكلي، فلما رأيت ذلك أكلت².

ومما وقع للمسلمين مما يتصل بالتشريع ما حدث من شأن تحويل القبلة، قال ابن عباس: كان رجال من أصحاب رسول الله ﷺ قد ماتوا على القبلة الأولى، منهم أسعد بن زرارة وأبو أمامة، وأناس آخرون، جاءت عشائرتهم فقالوا: يا رسول الله توفي إخواننا وهم يصلون إلى القبلة الأولى فأنزل الله: ﴿وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَىٰ عَقْبَيْهِ ۗ وَإِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ ۗ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَحِيمٌ﴾ [البقرة: 143]³.

ومن أسباب النزول الخاصة ما وقع للمسلمين مع اليهود حيث يقول ابن عباس من رواية عطاء عن قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا آنظُرْنَا وَاسْمَعُوا ۗ وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [البقرة: 104]. ذلك أن العرب كانوا يتكلمون بها (راعنا)

عنه. (ينظر: السيوطي، الإتيان في علوم القرآن. و نعمان جيم، طرق الكشف عن مقاصد الشارع، دار النفائس، عمان، الأردن، ط1، 01، 2002، ص111).

¹ - مسعود بودوخة، السياق والدلالة، بيت الحكمة، العظمة، الجزائر، ط01، 2012، ص 173.

² - الواحدي، أسباب النزول، ص 261-262.

³ - المرجع نفسه، ص 41.

فلما سمعتهم اليهود يقولونها للنبي ﷺ أعجبهم ذلك، وكان: (راعنا) في كلام اليهود السب القبيح، فقالوا: إنا كنا نسب محمدا سرا، فالآن أعلنوا السب لمحمد فإنه من كلامهم، فكانوا يأتون نبي الله ﷺ فيقولون: يا محمد راعنا ويضحكون، ففطن بها رجل من الأنصار وهو سعد بن عباد، كان عارفا بلغة اليهود وقال: يا أعداء الله، عليكم لعنة الله، والذي نفس محمد بيده لئن سمعتها من رجل منكم لأضربن عنقه، فقالوا: ألستم تقولونها له؟ فأنزل الله تعالى هذه الآية¹.

وأسباب النزول الخاصة في كثير منها أحداث وقعت للمسلمين أثناء الحروب التي وقعت بينهم والمشركين، إذ كان يحدث لهم ما يحتاجون فيه إلى بيان حكم أو تصحيح فهم وغير ذلك حيث يعاتبهم ربهم أو يزيههم، وما إلى ذلك. ومن ذلك قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِلَّهِ وَالرَّسُولِ مِنْ بَعْدِ مَا أَصَابَهُمُ الْقَرْحُ﴾ [آل عمران: 172]. حيث أن رسول الله ﷺ استنفر الناس بعد أحد حين انصرف المشركون، فاستجاب له سبعون رجلا، فطلبهم فلقي أبو سفيان عيرا من خزاعة، فقال لهم: إن لقيتم محمدا يطلبني فأخبروه أنني في جمع كثير، فلقبهم النبي ﷺ فسألهم عن أبي سفيان فقالوا: لقيناه في جمع كثير، ونراك في قلة، ولا نأمنه عليك، فأبى رسول الله ﷺ إلا أن يطلبه، فسبقه أبو سفيان فدخل مكة. فأنزل الله تعالى هذه الآية².

وقد ذكر (الزمخشري) في سبب نزولها، أن أبا سفيان وأصحابه لما انصرفوا من أحد فبلغوا الروحاء ندموا وهما بالرجوع، فبلغ ذلك رسول الله ﷺ فأراد أن يرهبهم ويرهبهم من نفسه وأصحابه قوّة فندب أصحابه للخروج في طلب أبي سفيان وقال: لا يخرجن معنا أحد إلا من حضر يومنا بالأمس، فخرج مع جماعة حتى بلغوا حمراء الأسد، وهي من المدينة على ثمانية أميال، وكان بأصحابه القرع، فتحاملوا على أنفسهم حتى لا يفوتهم الأجر، وألقى الله الرعب في قلوب المشركين فذهبوا فنزلت³.

¹ - الواحدي، أسباب النزول، ص 34.

² - المرجع نفسه، ص 104-105.

³ - الزمخشري، الكشاف، 659/01.

وقد قالت عائشة رضي الله عنها - لعروة بن الزبير: ((يا ابن أختي، كان أبواك منهم: الزبير وأبو بكر))¹، وبأسباب النزول هذه نعرف معنى الاستجابة ومعنى القرع، ومن استجاب لله ولرسوله ﷺ.

أسباب النزول العامة:

أسباب النزول العامة هي ملابسات عامة تدخل ضمن عادات العرب وحياتهم الاجتماعية والظروف التاريخية وغيرها، وتمس ملابسات النزول العامة الأحكام التشريعية المختلفة، حيث تنزل الآية لتصح عبادة، أو تقوم خلقاً، أو عادة، والإحاطة بكل هذا لا بد منه لأجل فهم الخطاب القرآني².

فمن ذلك ما تعارفه المسلمون في صدر الإسلام إذ كانوا يتوارثون بالولاية في الدين وبالهجرة، لا بالقرابة، فتنزل الآيات تنسخ هذه الأعراف وتجعل التوارث بحق القرابة وذلك قوله تعالى: ﴿الْنَبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ وَأُولُو الْأَرْحَامِ

بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ﴾ [الأحزاب:6]. حيث أعقب نسخ أحكام التبني التي منها ميراث المتبني من تبنائه والعكس بإبطال نظيره وهو المؤاخاة التي كانت بين رجال من المهاجرين مع رجال من الأنصار... فتوارث المتأخون منهم بتلك المؤاخاة زماناً كما يرث الإخوة ثم نسخ ذلك بهذه الآية، كما نسخ التوارث بالتبني بآية: ﴿أَدْعُوهُمْ لِأَبَائِهِمْ

هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ﴾³ [الأحزاب:5]. فبينت هذه الآية أن القرابة هي سبب الإرث⁴.

وكذلك ما نزل في أحكام الموارث، فإن القرآن الكريم كان ينتزل بحسب الوقائع والأحداث، فمن ذلك قوله تعالى: ﴿لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا﴾ [النساء:7]. حيث

¹ - صحيح البخاري، حديث رقم (3849)، تح: البغّاء، ص 1497.

² - ينظر: مسعود بودوخة، السياق والدلالة، ص 176.

³ - عن عبد الله بن عمر أنه كان يقول: "ما كنا ندعو زيد بن حارثة إلا زيد بن محمد حتى نزلت في القرآن:

﴿أَدْعُوهُمْ لِأَبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ﴾ (ينظر: الواحدي، أسباب النزول، ص 271).

⁴ - ابن عاشور، التحرير والتنوير، 21/269-270.

قال المفسرون إنها نزلت في امرأة يقال لها (أم حجة) توفي زوجها وهو (أوس بن ثابت الأنصاري) وترك ثلاث بنات له منها، فقام رجلان هما ابن عم الميت ووصياه يقال لهما (سويد) و(عَفْجَة)، فأخذوا ماله ولم يعطيا امرأته ولا بناته شيئا، وكانوا في الجاهلية لا يورثون النساء ولا الصغير وإن كان نكرا، وإما يورثون الرجال الكبار، وكانوا لا يورثون إلا من قاتل على ظهر الخيل وحاز الغنيمة، فجاءت أم حجة إلى رسول الله ﷺ فقالت: يا رسول الله إن أوس بن ثابت مات وترك علي بنات وأنا امرأة وليس عندي ما أنفق عليهن، وقد ترك أبوهن مالا، وهو عند سويد وعرفجة لم يعطيانني ولا بناته منه شيئا وهن في حجرني، ولا يطعماني ولا يسقياني، فدعاهما رسول الله ﷺ، فقالا: يا رسول الله ولدها لا يركب فرسا، ولا يحمل كلاً، ولا ينكي عدواً، فقال رسول الله ﷺ: انصرفوا حتى أنظر ما يحدث الله لي فيهن، فانصرفوا، فأنزل الله هذه الآية¹.

ومثل هذه الآيات ومناسباتها لا تعطي لنا تفسيراً للميراث وأحكامه ومقاديره فحسب؛ وإنما تؤرخ للحياة العربية وطبيعتها، وتؤرخ للوضع الاجتماعي والنفسي والطبقي الذي كان يحياه العربي في ظل الحياة القبلية قبل الإسلام.

وأما ملابسات النزول العامة التي تتصل بحياة أهل الكتاب فكثيرة ومنها قوله تعالى: ﴿ صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً ط وَخُنُّ لَهُ عَبِيدُونَ ﴾ [البقرة:138]. فهذه الصبغة هي صبغة حقيقية وذلك أن النصارى كانوا إذا ولد لأحدهم ولد فأتى عليه سبعة أيام صبغوه في ماء لهم يقال له: المعمودي ليطهر روه بذلك، ويقولون: هذا ظهور مكان الختان، فإذا فعلوا ذلك قالوا: الآن صار نصرانياً حقاً. فأنزل الله تعالى هذه الآية².

وعلى العموم فإن العلم بأسباب النزول لا مناص منه للمفسر، غير أن التعويل عليه على حساب النص القرآني لا يخلو من الشطط، ويرى ابن عاشور أن أمر أسباب نزول القرآن دائر بين القصد والإسراف، ولا يخلو كل فريق من هؤلاء من تطرف. ويقرر ابن عاشور أنه لا يميل مع من ادعى أن لكل آية سبباً، كما أنه لا يؤيد الفريق الذي يرى أن أمر

¹ - ينظر: الواحدي، أسباب النزول، ص 114.

² - المرجع نفسه، ص 40.

الأسباب ليس بشيء وأن أكثره لا يصح. وعنده أن أسباب النزول التي لا غنى للمفسر عنها على مراتب:

فمن أسباب النزول ما ليس المفسر بغنى عن علمه لأن فيها بيان مجمل أو إيضاح خفي وموجز. ومنها ما يكون وحده تفسيراً. ومنها ما يدل المفسر على طلب الأدلة التي بها تأويل الآية أو نحو ذلك، ومنها ما ينبه المفسر إلى إدراك خصوصيات بلاغية تدبّع مقتضى المقامات فإن من أسباب النزول ما يعين على تصوير مقام الكلام¹.

ونقول: تتجلى أهمية معرفة أسباب النزول عند تفسيرنا لنوع من آيات القرآن الكريم، كقوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ [المائدة:44].

حيث يقول ابن عاشور - متحسناً عن قسم من أسباب النزول بين مجملات، ويدفع متشابهات-: " فإذا ظن أحد أن (من) للشرط أشكل عليه كيف يكون الجور في الحكم كفراً، ثم إذا علم أن سبب النزول هم النصارى علم أن (من) موصولة، وعلم أن الذين تركوا الحكم بالإنجيل لا يتعجب منهم أن يكفروا بمحمد"². فلننظر كم نتأول كتاب الله بغير علم، وبخاصة عندما يتعلّق الأمر بمثل هذا النوع من الآيات. ولهذا لم يكن الواحدي مجانباً للصواب عندما قال: "وأما اليوم فكل أحد يخترع للآية سبباً، ويختلق إفكاً وكذباً، ملقياً زمامه إلى الجهالة، غير مفكّر في الوعيد لجاهل بسبب نزول الآية"³. وقوله -مشدداً على الرواية- " لا يحلّ القول في أسباب نزول الكتاب، إلا بالرواية والسماع ممن شاهدوا التنزيل، ووقفوا على الأسباب"⁴.

أهمية معرفة أحوال العرب حال التنزيل و فهم الشريعة بلغتهم.

أولاً: أهمية معرفة أحوال العرب حال التنزيل.

تتبنى معرفة أحوال العرب حالة التنزيل بمعرفة عاداتهم في أقوالهم وأفعالهم ومجاري أحوالهم حالة التنزيل، لا بدّ من معرفة ذلك لمن أراد الخوض في علوم القرآن بوجه عام،

¹ - ابن عاشور، التحرير والتنوير، 47/01.

² - المرجع نفسه، 50-49/01.

³ - الواحدي، أسباب النزول، ص 14.

⁴ - المرجع نفسه، ص 14.

والتفسير بوجه خاص، وإلا وقع في الشبه والإشكالات التي يتعذر الخروج عنها إلا بهذه المعرفة ولا بد من ذكر أمثلة تعين على فهم المراد:

أحدها: قول الله تعالى: ﴿وَأْتَمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ [البقرة:196]. فإنما أمر بالإتمام دون الأمر بأصل الحج؛ لأنهم كانوا قبل الإسلام آخذين به، لكن على تغيير بعض الشعائر، ونقص جملة منها؛ كالوقوف بعرفة وأشباه ذلك مما غروا، فجاء الأمر بالإتمام لذلك، وإنما جاء إيجاب الحج نصاً في قوله تعالى: ﴿فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مِّمَّا مَكَرَ الْإِنسَانُ وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْهَا فَعَزَّزْنَاهُ بِطَمَعِهِ وَأَنزَلْنَاهُ إِلَىٰ سَبِيلٍ مَّا يَدْرِي أَهْلَ الْآيَاتِ أَلَّا يُرَىٰ لِلإِنسَانِ أَنَّهُ كَانَ يُكْفِرُ بِالْآيَاتِ الَّتِي كُتِبَ عَلَيْهِ وَلَهُ عِلْمٌ يَوْمَ الْقِيَامِ وَلَا يَسْتَعِينُ﴾ [آل عمران:97]. وإذا عرف هذا علم ببسر هل في الآية دليل على إيجاب الحج أو إيجاب العمرة، أم لا؟

الثاني: قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَهْطَأْنَا﴾ [البقرة:286]. نقل عن أبي يوسف أن ذلك في الشرك؛ لأنهم كانوا حديثي عهد بالكفر؛ فيريد أحدهم التوحيد، فيهم فيخطئ بالكفر، فعفا لهم عن ذلك، كما عفا لهم عن النطق بالكفر عند الإكراه، قال: فهذا على الشرك، ليس على الأيمان في الطلاق والعناق، والبيع والشراء، لم تكن الأيمان بالطلاق والعناق في زمانهم.

الثالث: قوله تعالى: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ [النحل:50]، ﴿ءَأَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمْ الْأَرْضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ﴾ [الملك:16]. وأشباه ذلك إنما جرى على معتادهم في اتخاذ الآلهة في الأرض، وإن كانوا مقرين بالهية الواحد الحق؛ فجاءت الآيات بتعيين الفوق وتخصيصه، تنبيهها على نفي ما ادعوه في الأرض؛ فلا يكون فيه دليل على إثبات جهة البتة، ولذلك قال تعالى: ﴿قَدْ مَكَرَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَأَتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ فَحَرَّ عَلَيْهِمُ السَّمَاءُ فَوَقَقَهُمُ وَالْأَرْضُ وَأَتَتْهُمُ الْعَذَابُ مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُونَ﴾ [النحل:26].

الرابع: قوله تعالى: ﴿وَأَنَّهُ هُوَ رَبُّ الشَّعْرَى﴾ [النجم:49]. فعن هذا الكوكب لكون العرب عبدته، وهم خزاعة، ابتدع ذلك لهم (أبو كبشة) ولم تعبد العرب من الكواكب غيرها فلذلك عيّت، وخصص لهذه الأسباب، وإلا فإن الله رب كل شيء¹.

ثانيا: ضرورة فهم الشريعة بلغة العرب القدماء.

لا يفهم النص القرآني حق الفهم إلا بمعرفة خصائص البيان العربي في زمن التنزيل، وأساليب الخطاب القرآني التي تتنوع وتختلف باختلاف مقامات الخطاب وأنواع المخاطبين، وباختلاف الأغراض. وتتنوع بتنوع المقامات وزوايا النظر، وباختلاف الناظرين والمتدوين. ولا يقف على خصائص البيان القرآني في مخاطبة الإنسان في أحواله المختلفة، وأطواره المتباينة، إلا من كان على بينة ببيان القرآني، ومن لم يكن على علم ببيان القرآن ولسان العرب غابت عنه معاني القرآن وألقي بينه وبين الخطاب القرآني ومقاصده حجاب حاجز، وهذا ما تفتن له الإمام الشافعي في الرسالة عندما تكلم عن أنواع البيان في القرآن، وجعل مدار فهم كتاب الله ومعرفة أحكامه، على معرفة البيان القرآني².

يقول الله تعالى: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ [الشعراء:195]. وقد صف الله سبحانه وتعالى اللسان العربي بأبلغ ما يوصف به الكلام، وهو البيان. فقال جل ثناؤه: ﴿خَلَقَ الْإِنْسَانَ لِيَخْبِرَ﴾ [الرحمن:3-4]. ففهم الله البيان على جميع ما توحد بخلقه وتفرّد بإنشائه... فلما خصّ جلّ ثناؤه اللسان العربي بالبيان علم أن سائر اللغات قاصرة عنه وواقعة دونه.

وقد قال بعض العلماء حين ذكر ما للعرب من الاستعارة والتمثيل والقلب والتقديم والتأخير وغيرها من سنن العرب في القرآن فقال: ولذلك لا يقدر أحد من التراجم على أن ينقله إلى شيء من الألسنة كما نقل الإنجيل... وترجمت التوراة والزيور، وسائر كتب الله عز وجل بالعربية³.

¹ - ينظر: الشاطبي، الموافقات، 297/03.

² - ينظر: عبد الرحمن بودرع، الخطاب القرآني ومناهج التأويل، ص 104.

³ - ابن فارس، الصحاح في لغة العربية، ص 44-45.

وإذا ثبت هذا فلا يمكن أن يترجم كلاما من الكلام العربي بكلام غير عربي على حال، فضلا على أن يترجم القرآن وينقل إلى لسان غير عربي¹.

ولما كان القرآن قد نزل في زمان معن، وفي مكان معن، وبلسان عربي مبين؛ فإنه لا بد في فهمه من اتباع معهود العرب الذين نزل القرآن بلسانهم، فإذا كان للعرب في لسانهم عرف مستمر؛ فلا يصح العدول عنه في فهم الشريعة، وإن لم يكن ثم عرف؛ فلا يصح أن يجري في فهمها على ما لا تعرفه. وهذا جار في المعاني والألفاظ والأساليب، مثال ذلك: أن معهود العرب أن لا ترى الألفاظ تعبدا عند محافظتها على المعاني، وإن كانت تراعيها أيضا، وليس أحد الأمرين عندها بملتمزم، بل قد تبني على أحدهما مرة وعلى الآخر أخرى، ولا يكون ذلك قادحا في صحة كلامها واستقامته، فإن أولى وإن أحق وإن أجدر، وإن أخرى، وإن أحجى، وإن أخلق، وإن أحظى، وإن أقضى، وإن أوجب² في لسان العرب أن يقال في أفانين من القول. والدليل على ذلك أشياء:

أحدهما: خروجها في كثير من كلامها عن أحكام القوانين المطردة، والضوابط المستمرة، ولكن بشرط أن لا يكون شاذًا ونادرا يخل بالفصاحة، وجريانها في كثير من منشورها على طريق منظومها، وإن لم يكن بها حاجة.

الثاني: أن من شأنها الاستغناء ببعض الألفاظ عما يرادفها أو يقاربها، ولا يعد ذلك اختلافا ولا اضطرابا، إذا كان المعنى المقصود على استقامة، والكافي من ذلك نزول القرآن الكريم على سبعة أحرف كلها شاف كاف، ومن ذلك تبديل لفظ بآخر ك تبتوا وتنتبوا وك اسعوا وامضوا، وما في معناهما.

وفي هذا المعنى من الأحاديث وكلام السلف العارفين بالقرآن كثير، وقد استمر أهل القراءات على أن يعملوا بالروايات التي صحت عندهم مما وافق المصحف، وأنهم في ذلك قارئون للقرآن من غير شك ولا إشكال، وإن كان بين القراءتين ما يعده الناظر ببادئ الرأي اختلافا في المعنى؛ لأن معنى الكلام من أوله إلى آخره على استقامة، لا تفاوت

¹ - ينظر: الشاطبي، الموافقات، 386/02.

² - أبو منصور الكرخي، كتاب الألفاظ، تح: يحيى مراد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط01، 2003، ص 25.

فيه بحسب مقصود الخطاب... لأن جميع ذلك لا تفاوت فيه بحسب فهم ما أريد من الخطاب، وهذا كان عادة العرب¹.

ومن لا يعرف اللغة التي نزل بها القرآن الكريم فإنه سيقع في الزلل، بل سيحرف الكلم عن مواضعه، ومن الأمثلة التي تبين خطورة الجهل بلغة العرب وبأساليبهم في البيان، ما ورد في تراثنا اللغوي وأدى إلى منازعات مازالت آثارها غائرة في بطون التفاسير. قال الأزهري: "ومن قال: إن معنى قوله: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة:23]، بمعنى: منتظرة، فقد أخطأ، لأن العرب لا تقول: نظرت إلى الشيء بمعنى: انتظرت، إنما تقول: نظرت فلانا؛ أي: انتظرت، فإذا قلت: نظرت إليه: لم يكن إلاّ بالعين"².

وهكذا يفهم القرآن الكريم بلسان العرب، وعلى أساليبهم في الكلام. وينبغي أن تعدّ اللغة التي كانت متداولة في زمن التنزيل المرجع في تفسير القرآن الكريم واستنباط الأحكام منه، دون الالتفات إلى اللغة الحادثة، وما طرأ عليها في العصور التالية من تطوّر في دلالات الألفاظ لا ينبغي تحكيمه في فهم القرآن الكريم.

ومعنى ذلك أن لغة التنزيل ينبغي أن ترافق سياق التنزيل وتلازمها... ولا ينبغي إخراج المصطلح الشرعي عن مدلوله الأصلي زمن التنزيل؛ وإلاّ فسيصير لفظ الشارع غير مطابق لمسمّاه الأصلي³، ومن ثمّ تتسع الهوة بين الدال ومدلوله، ولا يخفى ما في ذلك من تبديل في معاني كتاب الله.

ضرورة معرفة طبيعة النص القرآني.

ما أعنيه هو أن لكل نص طبيعة خاصة به، تمّوزه وتجعله مختلفا عن النصوص الأخرى، نستطيع أن نقول بأنها ماهية النص، أو تعريف النص، أو كيف نرى نحن النص. فلو نظرنا مثلا إلى (علوم القرآن) من زاوية البحث عن طبيعة النص القرآني، سنجد أنها محاولة جادة في هذا المجال، فأهم أبواب علوم القرآن هو تعريف القرآن والحديث عن الوحي، الوحي يعني ماهية القرآن في عالم الغيب قبل أن يوجد في عالم الشهادة، ثم كيف

¹ - ينظر: الشاطبي، الموافقات، 399/02.

² - ينظر: مساعد بن سليمان الطّيار، التفسير اللغوي للقرآن الكريم، دار ابن الجوزي، الرياض، السعودية، (د، ط) ص 47.

³ - ينظر: عبد الرحمن بودرع، الخطاب القرآني ومناهج التأويل، ص 184-185.

انتقل القرآن إلينا ، ويبدو أن أهم مسألة كانت تشغل أذهانهم هي علاقة القرآن بالزمان والمكان¹.

والقرآن يستخدم اليوم بمعنى الاسم العلم، فهو علم على مجموع النصوص التي يشتمل عليها المصحف. وأما حين كان الوحي ينزل من السماء فقد كانت كلمة القرآن تطلق على الدفعات التي تنزل من السماء، أي على بعض ما يسمّى الآن بالقرآن، وكان معنى اللفظ يومذاك ما يقرأ مما ينزل من السماء، وذلك هو الذي تشير إليه الآيات: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ

وَقُرْآنَهُ ﴿١٧﴾ فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ﴾ [القيامة: 17-18]. والقرآن الكريم بتعريف علماء

الأصول والفقهاء هو: "كلام الله، المنزل على نبيه محمد ﷺ، المعجز بلفظه، المتعبد بتلاوته، المنقول بالتواتر، المكتوب في المصاحف من أول سورة الفاتحة إلى آخر سورة الناس". وأما عند المتكلمين فهو: "صفة التكلم القائمة بذاته تعالى باعتبار تعلقه بالكلمات النفسية القديمة القائمة بذاته تعالى"، نزل به الوحي على نبينا محمد ﷺ لقوله تعالى: ﴿

وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿١٢﴾ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴿١٣﴾ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ

الْمُنذِرِينَ ﴿١٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ ﴿١٥﴾ [الشعراء: 192-195]. وقد نزل القرآن منجماً، وقد

كان هذا الأمر أداة لإنكار أن يكون القرآن من عند الله، وبالتالي إنكار نبوة محمد ﷺ، لقد كانوا يذهبون إلى أن كتاب السماء إنما ينزل دفعة واحدة من حيث أنه موجود منذ الأزل، ومرفوم في اللوح المحفوظ². ووقف القرآن يدحض هذا القول، ويزيل هذه الشبهات.

وأما اليوم فإن الرؤية اللسانية البنيوية، تذهب إلى اعتبار النص الديني - والقرآن على وجه الخصوص - بنية نصية مكونة من مجموعة من الأجزاء والمركبات الجمالية التي

¹ - مصطفى الحسن، موجز في طبيعة النص القرآني، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط01، 2014، ص 11، 15.

² - ينظر: محمد قبيسي، القرآن الكريم أضواء المعرفة على الشرق والغرب، ص 20.

تساءل كثير من الناس منذ القرون الأولى: وكيف كان القرآن ينزل على محمد؟ ومن كان ينقله إليه؟ وهل نزل عليه معنى ولفظاً؟ أم إن القرآن نزل في المعنى، والنبي نقله بلفظ من عنده بلغة عربية يفهمونها؟ وتساءلوا أيضاً لم ينزل القرآن دفعة واحدة كالإنجيل والتوراة، وغيرها من الأسئلة. ورأي الفقهاء أن القرآن نزل من عند الله جملة واحدة إلى السماء الدنيا، وجبريل ملاك الله كان ينقله إلى محمد تباعاً، وقد استمر نزول القرآن تباعاً على محمد قرابة ربع قرن. (محمد قبيسي، القرآن الكريم، ص 44).

ترتبط فيما بينها بنظام من العلاقات التركيبية والدلالية والنحوية، وفي هذا إشارة إلى أن النص نسيج من العلامات، وهكذا يتحوّل النص القرآني وفق هذه النظرة البنوية إلى بنية لغوية ونصّية¹، ولا يتمّ الانتباه لأيّ بعد آخر من أبعاد الوحي، وينظرون إليه كنص لغوي، دون اعتبار لوظيفته كنص ديني مرتبط برسالة سماوية، ودون اعتبار لمصدره الإلهي ومفارقته لبنية ثقافة عصر التنزيل، وتعالیه عن الزمان والمكان.

وهكذا تبدو القراءة الحداثيّة للنص القرآني قراءة شكلية، تبتغي استخراج الدلالات والمعاني اللغوية المرتبطة بالنص، دون أيّ بعد آخر ديني، أو عقدي، أو أخلاقي، والسبب في هذا يعود إلى الإقبال على منجزات الدراسات اللسانية الحديثة، ومناهج النقد الأدبي المعاصرة، التي استعملت وتستعمل لدراسة وفهم الخطابات البشرية، وكذا الإقبال على المناهج الهرمنيوطيقية، التي جعلت مبدأها الأساس هو أنسنة النص المقّس، والتعامل معه كنص بشري عند إخضاعه للنقد والتأويل والتحليل². وهذا ما تجلّى في المناهج الحداثيّة، وما بعدها.

وفي هذا الصدد يختصر محمد أركون ذلك بقوله: "أودّ أن أضيف ملاحظة أخيرة لتوضيح ما أقصده بفكر ((ما وراء الحداثة))، كان الفكر الديني ولا يزال مبنياً على مفهوم دين الحق الذي يقدّم للناس حقيقة مطلقة، ثابتة، أزلية، متعالية على مختلف أنواع الحقيقة النسبية المتحوّلة، الخاضعة للتاريخية وقوانين الكون، ثم جاءت الحداثة وألّحت على تاريخية الحقيقة، وعلى الرغم من ذلك فإن الميتافيزيقا الكلاسيكية تشبّثت بمفهوم الحقيقة المطلقة المتعالية، حتى بعد ظهور فلسفة التفكيك للمعنى، والاشتباه بالنظريات العقلانية"³.

ثم يضيف أركون -متحدثاً عن المناهج الحديثة وآليات النقد والتحليل-: "هناك نظام معتزلي، حنبلي، حنفي، إمامي، إسماعيلي، فلسفي، تاريخاني، علماني، أصولي، ماركسي، بنوي، كاثوليكي، تلمودي، بوذي...إلخ، للحقيقة، والعولمة كمرحلة تاريخية

¹ - يقول محمد أركون: "لقد شرعت في تطبيق إشكاليات ومناهج اللسانيات والسيميائيات لتحليل الخطاب القرآني منذ أوائل السبعينات من القرن الماضي ونشرت عام 1970 البحث الأول بعنوان: (كيف نقرأ القرآن)" (ينظر: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 5).

² - ينظر: سعيد النّكر، سؤال المعاصرة والشرعية في قراءة النص القرآني، ص 59-60.

³ - محدّد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 10.

جديدة من مراحل الفكر، تفتح لأول مرة المجال من أجل المقارنة بين أنظمة الحقيقة التي سيطرت على البشر عبر التاريخ، وهي إذ تفعل ذلك تخضع كل نظام لمنهجية الحفر الأركيولوجي العميق، من أجل الكشف عن البنيات التحتية المدفونة، التي انبنت عليها الحقائق السطحية الظاهرة، وهذه المرة لا يمكن استثناء أي نظام من أنظمة الحقيقة بحجة أنه إلهي منزل وغيره بشري زائل، أو دنيوي عرضي. لا. فجميع التراثات الدينية سوف تخضع لمنهجية النقد التاريخي والحفر الأركيولوجي في الأعماق¹.

وهكذا تتعامل القراءات التأويلية الحدائية بمنهجيات ووسائل نظر حديثة، يقصد أصحابها من ورائها إلى " عقلنة الظاهرة القرآنية، وإطلاق سلطة العقل، وعدم تقييده بحدود معينة في تفسير القرآن، واستخدام العلوم الاجتماعية والإنسانية لنقد العقل الديني، ولزحزحة إشكالية الوحي من النظام الفكري الخاص... إلى فضاءات التأويل التي يفتتحها العقل الاستطلاعي الجديد"². هذه بعض أسس وسمات المناهج الحديثة في التأويل، وآفاقها.

وبنظرة متأنية إلى النص القرآني تتبى لنا خصوصيته، وذلك من خلال التمايز الواضح في الأسلوب القرآني بين المخاطب والمخاطب. ويتجلى ذلك مثلا في أسلوب النداء، فحين مجيء النداء من قبل الله للعباد، يجيء بحرف النداء المقتضي للبعد، ثابتا غير محذوف؛ كقوله تعالى: ﴿يَعْبَادِي الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّ أَرْضِي وَاسِعَةٌ فَإِيَّيَ فَاعْبُدُونِ﴾

[العنكبوت:56]، وقوله تعالى: ﴿قُلْ يَعْبَادِي الَّذِينَ اسْرِفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ

﴿الزمر:53﴾، وقوله تعالى: ﴿قُلْ يَتَّيِّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا

الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [الأعراف:158]. فإذا أتى بالنداء من العباد إلى

الله تعالى؛ جاء من غير حرف نداء، فلا تجد فيه نداء الرب تعالى بحرف نداء ثابت،

بناء على أن حرف النداء للتنبية في الأصل، والله منزّه عن التنبية³.

هذا هو القرآن الكريم كلام الله تعالى لفظا ومعنى، المفارق لكلام البشر، المنزل على

النبي ﷺ عن طريق الوحي.

¹ - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 10.

² - عبد الرحمن بودرع، الخطاب القرآني ومناهج التأويل، ص 53.

³ - ينظر: الشاطبي، الموافقات، 415/02.

المبحث الثاني: دراسة تطبيقية للسياق المقامي في مجالس التذكير.

السياق المقامي وسبب النزول.

إن المتتبع للنص القرآني يدرك أن المساقات فيه تختلف باختلاف الأحوال والأوقات والنوازل، فالضابط الذي يلزم في فهم النص هو الالتفات إلى أول الكلام وآخره، بحسب القضية وما اقتضاه الحال فيها، مما تبيّنه أسباب النزول... فلا بد من رد آخر الكلام على أوله، وأوله على آخره لفهم مقاصد الشارع مقرّونا بمعرفة أحوال نزوله، أما إذا تفرّق النظر في الأجزاء بسبب الجهل بأسباب التنزيل فلا يتوصّل إلى إدراك المقاصد على الوجه المراد¹.

ففي دعوة أهل الكتاب نقرأ قوله تعالى: ﴿يَتَأْهَلُ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِّمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ ﴿١٥﴾ يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴿١٦﴾ [المائدة: 15-16].

وفي سبب نزولها عن ابن عباس قال: من كفر بالرجم فقد كفر بالقرآن من حيث لا يحتسب. قوله: ﴿يَتَأْهَلُ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِّمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ﴾ فكان الرجم مما أخفوا². وعن عكرمة قال: إن نبي الله أتاه اليهود يسألونه عن الرجم، واجتمعوا في بيت قال: (أيكم أعلم)؟ فأشاروا إلى ابن سوريا، فقال: أنت أعلمهم؟ قال: سل عما شئت. قال: (أنت أعلمهم)؟ قال: إنهم ليزعمون ذلك. قال: فناشده بالذي أنزل التوراة على موسى، والذي رفع الطور. وناشده بالمواثيق التي أخذت عليهم. فقال: إن نساءنا نساء حسان، فكثرت فينا القتل فاخترنا أخصورة، فجلدنا مائة وحلقنا الرؤوس. فأنزل الله فيهم الآية³.

¹ - ينظر: عبد الرحمن بودرع، الخطاب القرآني ومناهج التأويل، ص 188.

² - الطبري، تفسير الطبري، 262/08.

³ - المرجع نفسه، 263/08.

وفي رواية مالك والبخاري ومسلم وأبو داود تفصيلات أخرى، فعن نافع عن عبد الله بن عمر أنه قال: جاءت اليهود إلى رسول الله ﷺ فذكروا له أن رجلا منهم وامرأة زنيا، فقال لهم رسول الله ﷺ: ما تجدون في التوراة في شأن الرجم؟ فقالوا نفضحهم ويجلدون! فقال عبد الله بن سلام: كذبتم، إن فيها آية الرجم، فأتوا بالتوراة فنشروها فوضع أحدهم يده على آية الرجم ثم قرأ ما قبلها وما بعدها، فقال له عبد الله بن سلام: ارفع يدك! فرفع يده فإذا فيها آية الرجم، فقالوا: صدق يا محمد، فيها آية الرجم، فأمر بهما رسول الله ﷺ فرجما. فقال عبد الله بن عمر: فرأيت الرجل يحني على المرأة يقيها الحجارة¹. ففي قوله تعالى: ﴿يَأْهَلْ أَلْكِتَابِ﴾ خطاب لليهود والنصارى. و﴿مِمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ﴾ من نحو صفة رسول الله ﷺ ومن نحو الرجم².

وما أخفاه أهل الكتاب، فقد كانت كتبهم مقصورة على أبحارهم ورهبانهم، مخفية عندهم، لا تصل إليها أيدي عامتهم، فكانوا لا يظهرون منها إلا ما يشاءون، ولا تعرف عامتهم منها إلا ما أظهروا، فجاء رسول الله ﷺ يبين لهم بما أنزل الله عليه، وأوحى إليه به من آيات الله وحججه وأحكامه³.

وهكذا يبين الرسول ﷺ ويكشف بما أوحى إليه الله ما تواطأ أهل الكتاب على إخفائه من حقائق كتاب الله الذي معكم..سواء في ذلك اليهود والنصارى.. وقد أخفى النصارى الأساس الأول للدين..التوحيد..وأخفى اليهود كثيرا من أحكام الشريعة، كرجم الزاني وتحريم الربا كافة، كما أخفوا جميعا خبر بعثة النبي الأمي (الذي يجدونه مكتوبا عندهم في التوراة والإنجيل)⁴.

وهذا لا ينبئ عنه السياق اللغوي، لكن سياق الحال يستطیع أن يحدّد لنا المراد بالمخفي. ويستطيع أن يحدّد لنا أن الذين نزلت الآية فيهم، وهم أهل الكتاب اليهود ورهبان النصارى الذين كتموا أمر محمد ﷺ، وأخفوا كثيرا من أحكام الشريعة، وسبب نزول الآية في اليهود تحديدا. ويظهر ذلك من خلال أولا: سبب نزول الآية. وثانيا: من خلال

¹ - البخاري، صحيح البخاري، تح: البغا، حديث رقم (7104)، ص 2742. (وينظر: مجالس التذكير، 107/01).

² - الزمخشري، الكشاف، 217/02-218.

³ - مجالس التذكير، 106/01.

⁴ - سيد قطب، في ظلال القرآن، دار الشروق، بيروت، لبنان، ط32، 2003، 861/01.

نصوص الكتاب المقسّ نفسها. يقول ابن باديس: وفي أول الإصحاح العشرين من سفر اللاويين التصريح برجم الزناة، فأبطل أحبارهم هذا الحكم وعوضوه بغيره من التخفيف، وكتبوا النص، فبينه لهم النبي ﷺ¹.

وأما صفات النبي ﷺ التي لا تنطبق على غيره فقد كتبوها، مثل قول عيسى عليه السلام في الفقرة الثانية عشرة وما بعدها في الإصحاح السادس عشر من إنجيل يوحنا: (وأما متى جاء ذاك روح الحق فهو يرشدكم إلى جميع الحق، لأنه لا يتكلم من نفسه، بل كل ما يسمع يتكلم به ويخبركم بأمر آتية. ذاك يمجّدني لأنه يأخذ مما هو لي ويخبركم)². وهذا مما أخفي من بعثة النبي ﷺ.

وعناصر سياق الحال هنا هي: أولاً: الزمان: فترة إقامة النبي ﷺ في المدينة. ثانياً: المكان: المدينة المنورة. ثالثاً: الخطاب: موجّه لأهل الكتاب عموماً وللإهود هنا خصوصاً. رابعاً: أثر الخطاب القرآني فيهم: لم يبالوا بكلام الله، وظل الرجل منهم يحني على المرأة يقيها الحجارة. خامساً: الأحداث المصاحبة: (أ) وقوع خطيئة الزنا من قبل المرأة والرجل اليهوديين. (ب) حضور اليهود مجلس النبي ﷺ وحوارهم معه. (ج) نشر التوراة والكشف عن آية الرجم. (د) أمر تنفيذ عقوبة الزناة من قبل النبي ﷺ.

وهكذا ومن خلال هذا السياق تتبى لنا صفات اليهود التي تتميز بالمكابرة والإعراض عن الحق، وهذا ما يؤكده عنصر: أثر الخطاب القرآني فيهم، وما إلى ذلك.

وفي صدق المدخل والمخرج نقراً قوله تعالى: ﴿وَقُلْ رَبِّ أَدْخِلْنِي مُدْخَلَ صِدْقٍ وَأَخْرِجْنِي مَخْرَجَ صِدْقٍ وَأَجْعَلْ لِي مِنْ لَدُنْكَ سُلْطَانًا نَصِيرًا﴾ [الإسراء:80]. مضى في الآيات السابقة ما كان من المشركين وأهل الكتاب من الكيد للنبي ﷺ ومحاولتهم فتنته في دينه وإذابته، وذلك قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كَادُوا لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ لِتَفْتَرِيَ عَلَيْنَا غَيْرَهُ وَإِذَا لَا تَأْخُذُوكَ حَلِيلًا﴾ [الإسراء:73]. فقد ذكر قتادة أن قريشاً خلوا برسول الله ﷺ ذات ليلة إلى الصبح يكلمونه ويفخّمونه ويسودونه، ويقاربونه، فقالوا: إنك

¹ - ينظر: مجالس التذكير، 107/01.

² - ينظر: المصدر نفسه، 108/01.

تأتي بشيء لا يأتي به أحد من الناس، وأنت سيدنا وابن سيدنا، وما زالوا به حتى كاد يقاربهم في بعض ما يريدون، ثم عصمه الله تعالى عن ذلك، فأنزل الله تعالى هذه الآية¹.
وإذا نظرنا كذلك إلى ما تقدم من قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كَادُوا لَيَسْتَفِزُّونَكَ مِنَ الْأَرْضِ لِيُخْرِجُوكَ مِنْهَا وَإِذَا لَا يَلْبَثُونَ خَلْفَكَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء:76]. علمنا أن المراد بمدخل الصدق هو المدينة، ومخرج الصدق هو مكة².

وإذا كانت هذه الآية: ﴿وَإِنْ كَادُوا لَيَسْتَفِزُّونَكَ مِنَ الْأَرْضِ﴾ من المقدمات الضرورية لتوضيح آية ﴿وَقُلْ رَبِّ﴾ فإنه يجب توضيحها لتضعنا في السياق الصحيح.

ف عناصر سياق مقام هذه الآية هي:

أولاً: المخاطب: هو النبي ﷺ. ثانياً: المكان: هو مكة المكرمة على أرجح الأقوال، والمدينة المنورة على قول. ثالثاً: الزمان: قبيل العقبة الأولى على أرجح الأقوال، وبعد الهجرة على قول آخر.

رابعاً: الأحداث المصاحبة لنزول الآية: أ/ ذكر قتادة أن أهل مكة هموا بإخراج النبي ﷺ من مكة... ولكن الله كفهم عن إخراجهم حتى أمره، ولقدما مع ذلك لبثوا بعد خروج نبي الله ﷺ من مكة حتى بعث الله عليهم القتل يوم بدر³. ذكر ابن عباس أن النبي ﷺ كان بمكة، ثم أمر بالهجرة فأنزل الله تبارك وتعالى: ﴿وَقُلْ رَبِّ أَدْخِلْنِي﴾⁴ ب/ ذكر ابن عباس (في رواية أخرى) أن اليهود حسدت مقام النبي ﷺ بالمدينة، فقالوا: إن الأنبياء إنما بعثوا بالشام، فإن كنت نبياً فالحق بها، فإنك إن خرجت إليها صتقتناك وآمنا بك، فوقع ذلك في قلبه لما يحب من الإسلام، فرحل من المدينة على مرحلة، فأنزل الله تعالى هذه الآية⁵.
وتحديد دلالة لفظ الأرض في الآية يحتمل معنيين تبعاً لمكان نزول الآية، فإذا كانت نزلت بالمدينة فمعناها أرض المدينة المنورة، ويتبع ذلك أن واو الجماعة في

¹ - الواحدي، أسباب النزول، ص 223.

² - مجالس التذكير، 343/01.

³ - الطبري، تفسير الطبري، 19/15.

⁴ - المرجع نفسه، 54/15.

⁵ - الواحدي، أسباب النزول، ص 224.

﴿لَيْسَتْ فِرْزُونَكَ﴾ هم اليهود. وإذا كانت نزلت بمكة فالمراد بها أرض مكة والواو في ﴿لَيْسَتْ فِرْزُونَكَ﴾ هم أهل مكة. ولما:

(أ) كان السياق قبل آية الهجرة يتحدّث عن أدية المشركين للنبي ﷺ، وعن كيدهم ليفتونه في دينه، وذلك بشهادة أسباب النزول السابقة.

(ب) الاضطراب الحاصل في نقل رواية ابن عباس، حيث لم يرحل النبي ﷺ إلى الشام.

(ج) تأكيد ابن عباس من رواية أخرى وجود النبي ﷺ بمكة ثم أمر بالهجرة.

(د) تتبّع سياق الآيات النازلة قبل الهجرة؛ حيث وعده ربه بأن يقيمه مقاما محمودا في الآخرة: ﴿عَسَىٰ أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا﴾ [الإسراء:79]. ناسب أن يسأل أن يكون ذلك حاله في كل مقام يقومه، وفي هذا إشارة إلى أن الله تعالى مخرجه من مكة إلى المدينة¹.

(هـ) مراعاة أسباب النزول التي بينت أن السياق هو تهيئة الحال لهجرة النبي ﷺ.

وبمراعاة كل ذلك يتأكد أن الأرض هي أرض مكة وليس المدينة المنورة.

ولما كان الكيد والمكر بالنبي ﷺ في مكة، جاء بعد ذلك الأمر بسؤاله أن يختار له، وفي ذلك تفويض أمره إلى ربه، ورضاه بما يختاره له. والمعنى قل يا محمد سائلا ركب متضرعا إليه أدخلني في مكان حسن أو زمان حسن... إلخ، وأخرجني كذلك. وإذا نظرنا إلى ما تقدّم فإن المراد بمدخل الصدق هو المدينة، ومخرج الصدق هو مكة، وتكون مكة مخرج صدق لأنه يخرج منها على حقّ ويقين وبصيرة، وبإذن من الله تعالى وتأيدته، وتكون المدينة مدخل صدق لذلك كذلك².

وقد أمر الله نبيه بسؤاله التوفيق في الخروج من مكان والدخول إلى مكان، كيلا يضره أن يستفزه أعداؤه من الأرض ليخرجه منها، مع ما فيه من المناسبة لقوله: ﴿عَسَىٰ أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا﴾ [الإسراء:79]. وفي هذا إشارة إلهية إلى أن الله تعالى مخرجه من

¹ - ابن عاشور، التحرير والتنوير، 186/15.

² - مجالس التذكير، 343/01.

مكة إلى المدينة. وظاهر هذه الآية أنها نزلت قبيل العقبة الأولى التي كانت مقمة للهجرة إلى المدينة¹.

وسبب نزول هذه الآية أن كفار قريش لما أرادوا أن يخرجوا النبي ﷺ من مكة، أراد الله تعالى بقاء أهل مكة، وأمر نبيه أن يخرج مهاجرا إلى المدينة حيث نزل قوله تعالى²، الآية.

وبعد أن يورد الطبري قول ابن عباس: كان النبي ﷺ بمكة، ثم أمر بالهجرة فأنزل الله تبارك وتعالى الآية. يقول: وأولى الأقوال في ذلك بالصواب قول من قال: ذلك أمر من الله عز وجل نبيه، بالرغبة إليه في أن يؤتاه سلطانا ناصرا له على من بغاه وكاده، وحاول منعه من إقامة فرائض الله في نفسه وعباده، وإنما قلت [الطبري]: ذلك أولى بالصواب؛ لأن ذلك عقيب خبر الله عما كان المشركون هموا به من إخراجهم من مكة فأعلمه الله عز وجل أنهم لو فعلوا ذلك عوجلوا بالعذاب عن قريب، ثم أمره بالرغبة إليه في إخراجهم من بينهم ولأهلها في دخوله إليها، وأن يجعل له سلطانا نصيرا على أهل البلدة التي أخرجها منها، وعلى كل من كان لهم شبيها. وإذ أوتي ذلك، فقد أوتي - لا شك - حجة بيّنة³.

ولما كان السلطان المطلوب هو من عند الله، ولا يكون إلا سلطانا بالحق، سواء أكان في العلم أم في الحكم؛ فسوّاه بالحجة والبرهان والعدل والإحسان⁴. ويأظهار سياق الآية وما قبلها، وسياق سبب نزول الآيات، نفهم سبب ترجيح ابن باديس في تفسيره ل: ﴿أَدْخِلْنِي

مُدْخَلَ صِدْقٍ وَأَخْرِجْنِي مُخْرَجَ صِدْقٍ﴾ بأنهما البلدتان: المدينة المنورة ومكة المكرمة.

وعناصر سياق الحال هنا هي:

أولا: الزمان: وهو قبيل العقبة الأولى التي كانت مقمة للهجرة النبي ﷺ من مكة إلى المدينة.

¹ - ابن عاشور، التحرير والتنوير، 186/15.

² - الواحدي، أسباب النزول، ص 224.

³ - الطبري، تفسير الطبري، 60-59/15.

⁴ - مجالس التذكير، 343/01.

ثانيا: المكان: مكة المكرمة حيث بدأت دعوة النبي ﷺ.

ثالثا: الخطاب: موجه للنبي ﷺ.

رابعا: الأحداث السابقة لنزول الآية الكريمة: اشتداد الكيد من المشركين للنبي ﷺ.

خامسا: الأحداث المصاحبة لنزول الآية الكريمة:

أ/ تأمر مشركي مكة على النبي ﷺ ليفتتوه في دينه حتى كاد يركن إليهم شيئا قليلا.

ب/ استفزاز قريش للنبي ﷺ ليخرجوه من بلده.

ج/ سعيهم الحثيث لدى النبي ﷺ، وحوارهم معه للاستجابة لمطالبهم.

سادسا: أثر الآية في النبي ﷺ: الاستجابة المطلقة للنبي ﷺ في الدعاء وفي الفعل.

وتحديد دلالة الكلمات في الآية الكريمة يقتضي أن يكون المخرج هو: الهجرة من مكة.

والمُدخَل هو: الدخول إلى المدينة المنورة، وهذا تخصيص للمعنى العام للفظ الدخول

والخروج. ولو لا سياق المقام المبيّنة، لما عرف أحد معنى المدخل والمخرج الواردين في

الآية الكريمة، وهذا بمراعاة السياق العام لسبب النزول.

وفي مجيء الحق وزهق الباطل واستجابة دعاء الصادقين نقراً قوله تعالى: ﴿وَقُلْ جَاءَ

الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا﴾ [الإسراء:81].

فقد اختلف في تفسير الحق والباطل الواردين في الآية الكريمة، وكلها تدور على معنى

واحد، فذهب قتادة إلى أن الحق هو: القرآن، وأن الباطل هو الشيطان. وذهب ابن جريج

إلى أن جاء الحق، بمعنى دنا القتال، وزهق الباطل: الشرك وما هم فيه. وقال آخرون: بل

عنى بالحق جهاد المشركين، وبالباطل الشرك¹. ويرى الطبري أن الحق هو كل ما خالف

طاعة إبليس، وأن الباطل هو كل ما وافق طاعته².

ولا خلاف في ذلك ولكن وبالعودة إلى أسباب النزول والسياق الذي نزلت فيه هذه الآية

تتضح دلالتها، ويدرك معناها.

¹ - ينظر: الطبري، تفسير الطبري، 61/15.

² - المرجع نفسه، 62/15.

يقول ابن باديس: نزلت هذه الآية بمكة، والنبى ﷺ وأصحابه يلقون من المشركين ما يلقون، والمسلمون في ضعف وقلّة، والمشركون في قوة وكثرة، فكانت هذه الآية وعدا بما سيكون من غلبتهم وقوتهم وكثرة عددهم، فيبطل الشرك ويذهب سلطانه.

وقد صدق الله وعده، ففتح عليهم مكة، وتّت لهم على المشركين النصر¹. وهذا ما تحقّق فعلا، فعن عبد الله ابن مسعود رضي الله عنه قال: دخل النبي ﷺ مكة وحول البيت ستون وثلاثمائة نصب، فجعل يطعنها بعود في يده ويقول: ((جاء الحق وزهق الباطل إن الباطل كان زهوقا)). ((جاء الحق وما يبدئ الباطل وما يعيد))².

وإذا كان ما ذهب إليه المفسّرون على الوجه العام صحيحا، فالحق هو القرآن، والحق هو الجهاد، والحق هو التوحيد، فإن السياق يبيّن أنه "لما كانت دعوة الرسول هي لإقامة الحق، وإبطال الباطل، كان الوعد بظهور الحق وعدا بظهور أمر الرسول ﷺ، وفوزه على أعدائه، حيث استحفظه الله هذه الكلمة الجليّة إلى أن ألقاها يوم فتح مكة على مسامع ممّن كانوا أعداءه"³.

والمعنى يقول -ابن باديس-: "وقل يا محمد - معلنا بما أظهر الله على يدك، وما قضى به من نصرك، وما أجاب من دعائك- جاء الإسلام والتوحيد بأدلّته وحججه وقوته وسلطانه، وذهب الكفر والشرك، فبطلت شبهه، واضمّطت دولته، وأصبح الحق غالبا والباطل مغلوبا، وكذلك كان الباطل شأنه الذهاب والاضمحلال"⁴.

وهكذا وفي سياق المعاناة التي لقيها الرسول ﷺ وأصحابه في مكة وحول البيت، وهم ينشرون دعوة الحق، وهم قلّة مستضعفون، ودعاة الباطل في كثرة وقوة يكيدون للمؤمنين المكائد، في هذا السياق يأتي وعد الله لرسوله بالنصر والتمكين، ويدور الزمن دورته، وفي المدينة نفسها، وحول البيت العتيق يتحقق وعد الله، ويدخل المؤمنون بالحق البيت الذي طردوا منه ظلما وعدوانا، منتصرين ظافرين على أعدائهم، الذين صاروا قلّة مستضعفين

¹ - مجالس التذكير، 349/01.

² - صحيح البخاري، طبعة 2002، حديث رقم (4287)،(4288)، كتاب المغازي، ص 1049. (وينظر: مجالس التذكير، 347/01-348).

³ - ابن عاشور، التحرير والتنوير، 187/15.

⁴ - مجالس التذكير، 349/01.

أذلاء، ويدُ سقط الرسول ﷺ أصنامهم؛ رمز قوتهم وعبادتهم وباطلهم ، ويقول ما أمره ربه أن يقول: (جاء الحق وزهق الباطل إن الباطل كان زهوقاً).

والسياق تقرير حقيقة إلهية ثابتة، وهي أن الحق هو الأصل الثابت في الحياة، ومهما علا الباطل أو ساد فترة من الزمن؛ فإن الغلبة في النهاية تكون للحق كما قال تعالى: ﴿بَلْ نَقَدِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ﴾ [الأنبياء:18].

وهنا تتجلى بوضوح معنى هذه الآية، وهو أن الحق هو الإسلام والتوحيد، وأن الباطل هو الكفر والشرك، وهذا ما تبينه أسباب النزول.

أحوال العرب حال التنزيل والسياق المقامي.

ضرورة فهم أحوال العرب حال التنزيل مما يسهم في بيان المعنى.

في كلام الظالمين في الكتاب الحكيم والرسول الكريم وردَّ رب العالمين نقرأ قوله تعالى:

﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا إِفْكٌ افْتَرَاهُ وَأَعَانَهُ عَلَيْهِ قَوْمٌ آخَرُونَ فَقَدْ جَاءُوا

ظُلْمًا وَزُورًا ﴿٤﴾ وَقَالُوا أَسْطِيرُ الْأُولِينَ أَكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمَلَّى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا

﴿٥﴾ قُلْ أَنْزَلَهُ الَّذِي يَعْلَمُ السِّرَّ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا ﴿٦﴾

[الفرقان:4-6]. معرفة عادات وأحوال العرب حال التنزيل -في أفعالها وأقوالها وعيشتها

وتفكيرها مع أسباب النزول- مما يضيء ويعين على فهم آيات القرآن الحكيم، والمعنى -

يقول ابن باديس- وقال الذين أنكروا الحق مع ظهوره، وجدوه مع وضوحه: ما هذا

الكلام الذي يتلوه محمد علينا إلا كلام كذب مصروف عن وجه الحق، اخترعه وصوره،

وأعانه عليه غيره أناس آخرون! وقالوا أيضا: هذا الذي يتلوه علينا هو من أخبار الأوائل

وكتبهم المسطورة التي سطورها من أعاجيب أحاديثهم مما ينتهي به ولا يوثق بصحته

توصل إليها من غيره، أمر فكتبت له، فكاتبت لها يملئها عليه دائما في طرفي النهار،

فيحفظها هو ويأتينا بها.

ثم يضعنا ابن باديس في السياق، ويصف لنا واقع العرب حال التنزيل، يقول: بهر العرب

ما رأوا وما سمعوا، من رجل كان بالأمس معرضا عنهم، تاركا لهم وشأنهم، يشهد موسم

الحج معهم، ويجتنب مشاهد وثنياتهم، ولكنه لا يعاديهم، ولا ينكر عليهم، ويسير بينهم

بالصدق والجد والعفاف وكمال المروءة: سيرة تخالف سيرتهم، فهم لذلك يحبونه ويعظمونه ويدعونه الأمين: لقبا خصّصوه به فصار يدعى به بينهم¹.

وأصبح اليوم ينكر عليهم ويسفّه أحلامهم ويقبّح عبادتهم... ويستمر على دعوته غير مبال بهم ولا حاسب شيئا لكثرتهم ولا لسطوتهم، ثم هو يأتيهم بكلام مثل كلامهم في ألفاظه وفي تراكيبه، ثم هم يعجزون عن معارضته، فحاروا فيما يقذفون به هذا الرسول وهذا الكتاب، فأخذوا يقولون عن الكتاب إنه إفك مفترى، ورأوا هذا الكلام أكبر مما كانوا يسمعون من كلام محمد، فلم يكن ليأتي به وحده وهو فوق المعتاد من كلامه، فإذا هنالك أقوام يعينونه. ومن هم الأقوام؟ ثم هم يقولون إنه أساطير الأولين.

وقد كان منهم من عرف شيئا من أخبار الفرس وملوكهم وكان يحثهم بها، ويقصّها عليهم، ويزعم لهم أنها مثل ما يأتي به محمد، فقالوا - وقد علموا الفرق - هذه منها وهي مثلها².

وفي هذا السياق يرسم لنا ابن باديس المشهد الذي نزلت فيه هذه الآيات حيث يرى المنكرون أن هذا الذي جاءهم به محمد ﷺ كذب وبهتان، افتراه واختلقه وتخرّصه وتقولته ﴿وَأَعَانَهُ عَلَيْهِ قَوْمٌ آخَرُونَ﴾ فكانوا يقولون: إنما يعلم محمدًا هذا الذي يجيئنا به اليهود. وأرادوا: (عدّاس مولى حويطب ابن عبد العزى)، و(يسار أبو فكيهة الرومي مولى العلاء بن الحضرمي)، و(جبر مولى عامر).

وكان هؤلاء من موالي قريش بمكة ممن دانوا بالنصرانية، وكانوا يعرفون شيئا من التوراة والإنجيل ثم أسلموا³.

وعن ابن عباس قال: كان ((الضّر بن الحارث بن كَلّة)) من شياطين قريش، وكان يؤذي رسول الله ﷺ، وينصب له العداوة، وكان قد قدم الحيرة، وتعلّم بها أحاديث ملوك فارس، وأحاديث رستم وأسفندياز⁴، فكان رسول الله ﷺ إذا جلس مجلسا فذكر بالله، وحذر

¹ - مجالس التذكير، 18/02.

² - ينظر: المصدر نفسه، 18/01.

³ - ابن عاشور، التحرير والتنوير، 323/18.

⁴ - وفي سيرة ابن هشام ((أسفنديار)) (السيرة النبوية لابن هشام، تع: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط3، 03، 1990).

قومه ما أصاب من قبلهم - من الأمم من نعمة الله، خلفه في مجلسه إذا قام، ثم يقول: أنا والله يا معشر قريش أحسن حديثاً منه، فهلّوا فأنا أحسنكم أحسن من حديثه، ثم يحثّهم عن ملوك فارس ورستم وإسفندياز، ثم يقول: ما محمد أحسن حديثاً مني. قال: فأنزل الله تبارك وتعالى في النضر ثماني آيات من القرآن¹.

ولم يكن النضر بن الحارث وحده من يمثّل قوى الكفر، بل إن معه عبد الله بن أمية، ونوفل بن خويلد، ولذلك جاء السياق ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ بإسناد هذا القول إلى جميع الكفار؛ لأنه واقع بين ظهرائهم وكلهم يتناقلونه².

وهذه الأساطير التي كان يحثّهم بها النضر بن الحارث، والتي اتّهم بها النبي ﷺ بأنه اكتتبها هي: أشعارهم وكهانتهم، وهي أخبار وحكايات وقصص مسطورة، في كتب الأوائل³.

ولمّا كان النبي ﷺ أمياً لا يقرأ ولا يكتب، فكيف اتّصل بهاته التي زعموها أساطير؟ فما كان منهم إلا أن اخترعوا وسيلة لذلك، وأنه يكتبها له غيره ويمليها عليه فيحفظها. ومرة أخرى، من هذا الذي يكتب ويملي عليه؟ وهم قد عرفوا مدخل محمد ومخرجه، ومجلسه، وعرفوا بلدتهم ومن يساكنهم، فكيف لا يرونه - يقول ابن باديس - ولا مرة بين يدي هذا الكاتب المملي، ولا يشاهدونه يوماً في صحبتته؟ فاخترعوا لذلك أنه يمليها عليه في طرفي النهار، في ظلام من الوقت وسكون من الناس، بكرة ما بين الفجر والطلوع، وأصيلاً ما بعد العصر إلى الغروب⁴.

وردّ الله عليهم بأن هذا الكتاب لا يكون إلا من خالق المخلوقات، العالم بأسرارها. ويمكن لنا أن نعيد استحضار المشهد الذي حكاه القرآن باستحضار من حضره، ومن لم يحضره من الأشخاص الذين يستحضرهم اللفظ عن بعد، وطبيعة الخطاب، وزمانه ومكانه، والأحداث المصاحبة وغيرها... ولا يمكن أن نتبين ذلك إلا بالعودة إلى سياق المقام:

(أ) الزمان: في بداية الدعوة حيث كان الاهتمام منصباً على الطعن في الخطاب القرآني.

¹ - الطبري، تفسير الطبري، 400/17.

² - ابن عاشور، التحرير والتنوير، 322/18.

³ - ينظر: الطبري، تفسير الطبري، 401/17. ومجالس التذكير، 14/02.

⁴ - مجالس التذكير، 18/02.

(ب) المكان: مكة المكرمة. (ج) الخطاب: الخطاب موجه للنبي ﷺ وحيًا من الله عز وجل. وهو حكاية عن قول مشركي مكة، وردَّ عنهم. (د) الأشخاص الحاضرين في وضعية التلفظ: كثير من مشركي مكة. (هـ) هوية المتخاطبين: النبي ﷺ من ناحية، و (النضر بن الحارث)، و (عبد الله بن أمية)، و (نوفل بن خويلد) ومن تبعهم من ناحية ثانية. (و) الأشخاص الذين يستحضرهم التلفظ عن بعد: هم (عداس مولى حويطب ابن عبد العزى)، و (يسار أبو فكيهة الرومي مولى العلاء بن الحضرمي)، و (جبر مولى عامر). (ز) المظاهر السلوكية لدى المتخاطبين: الرسول ﷺ يحاور قومه فيذكروهم بالله ويحترّمهم، ويخلفه في مجلسه النضر بن الحارث فيدعو قومه ويحدثهم بحديثه.

(ق) الأحداث المصاحبة: تكذيب مشركي مكة بالقرآن الكريم واختلاق التهم للنبي ﷺ والسعي الحثيث للصدّ عن دعوته. وإذا فإن سياق المقام هو الذي يعرب عن: هوية الذين كفروا. و القوم الآخرين الذين أعانوا النبي ﷺ بزعمهم. وطبيعة أساطير الأولين. وبهذه العناصر المستحضرة تتجلى دلالة الآيات بوضوح.

وفي حفظ النفوس نقرأ قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ

وَأَيَّاكُمْ إِنَّا قَتَلَهُمْ كَانَ خِطْئًا كَبِيرًا﴾ [الإسراء:31]. هذه الآية وإن كانت معانيها تتجاوز الزمان والمكان إلا أنها نزلت لتعالج ظاهرة كانت منتشرة بين العرب في الجاهلية، وهي ظاهرة الوأد. وفي تفسير هذه الآية يضعنا الشيخ ابن باديس في جو النص القرآني، تمهيدا لفهم هذه الآية، فيقول: ولما كان العرب في زمان البعثة هم المخاطبون قبل الناس بالقرآن، وهم المأمورون أول الناس - لعموم الرسالة - بالبلاغ، وعلى اهتدائهم كان يتوقف اهتداء غيرهم، فمن الحكمة توجه القصد إلى تطهيرهم من مفسادهم.

وقد كانوا في الجاهلية منهم من يقتل البنات خشية الفقر، وليوفر ما ينفق عليهن لينفقهن على نفسه وبيته وبنيه¹، والوَأَد هو دفن البنات الصغيرات أحياء في التراب، وبحكم العادات المستحكمة، والوضع الاجتماعي القائم فإنهم كانوا يرون أن النفقة على البنات ضائعة وذلك لأسباب أهمها:

¹ - مجالس التذكير، 240/01.

(أ) أنه لا ينتظر منهن سعياً للكسب. (ب) أنه لا ينتظر منهن نصرة على العدو. (ج) الخشية من أن تفتضح الأنثى بالحاجة والفاقة إذا هلك أبوها. (د) كانوا يفعلون ذلك أيضاً مخافة السباء. (هـ) كانوا يفعلون ذلك من شدة الغيرة خشية أن يأتين ما يتعبر منه أهلهن. (و) كانوا يئدون من البنات تشاؤماً بهن من كانت زرقاء أو برشاء، أو شيماء أو رسحاء، وهذا من خور أو هامهم¹. وهذه هي الموعودة المذكورة في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا

الْمَوءُ رَدَّةٌ سُئِلَتْ ﴿٨﴾ بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ ﴿٩﴾﴾ [التكوير: 8-9].

وفي التاريخ العربي على ما يذكره المبرد، أن تميماً منعت (النعمان بن المنذر) الإتاوة، فوجه إليهم أخاه (الريل بن المنذر) فاستاق النعم وسبى الذراري، فوفدت إليه بنو تميم فأنابوا وسألوه النساء، فقال النعمان: كل امرأة اختارت أباهاً رتت إليه، وإن اختارت صاحبها (أي الذي صارت إليه بالسبي) تركت عليه. فكلهن اختارت أباهاً إلا ابنة لـ (قيس بن عاصم) اختارت صاحبها (عمرو بن المشمرج) فنذر قيس ألا تولد له ابنة إلا قتلها. فهذا شيء يعتل به من وأدوا، يقولون: فعلناه أنفة²، وكان من أبرز الدوافع للوآد هو الفاقة.

وقد كان قتل البنات شائعاً، ومنهم من كان يئد البنين عند المجاعة، ف جاء النهي عن القتل في الآية متعلقاً بلفظ الولد شاملاً للبنات والبنين، ومعه السبب الذي كان يحملهم على القتل وهو خشية الإملاق: أي خوف الفقر والإقتار. فنهوا عن هذا القتل الفظيع مع ذكر سببه لتصوير حالتهم بوجه عام، وليتخلص من ذكر السبب إلى إبطاله ورده³.

وعلى هذا الشيع فإن قتل الأولاد لم تكن تأتيه جميع القبائل العربية، وإنما كان في ربيعة ومضر، وهما جمهرة العرب، وليس كل الآباء من هاتين القبيلتين يفعله⁴. بل إنه كان من ساداتهم من يحيي الموعودة فيشتريها من عند أبيها وينجوها من القتل، ك (زيد ابن نفيل القرشي) أبي (سعيد بن زيد) أحد العشرة المبشرين رضي الله عنهم، وكان يقول للرجل إذا أراد أن يقتل ابنته: لا تقتلها أنا أكفيك مؤونتها، فيأخذها فإذا ترعرعت قال لأبيها: إن شئت

¹ - ينظر: مجالس التذكير، 238/01. وابن عاشور، التحرير والتنوير، 100/08.

² - ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، 100/08.

³ - مجالس التذكير، 240/01-241.

⁴ - ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، 99/08.

دفعتها إليك، وإن شئت كفيتك مؤنتها. و(صعصة بن ناجية التميمي) الصحابي، جد الفرزدق الشاعر المشهور؛ الذي افتخر بذلك في شعره في قوله:
ومنا الذي نَمَحَ الوائدات * وأحيا الوئيدَ فلم توءد.

ولا يعرف في تاريخ العرب في الجاهلية قتل أولادهم غير هذا الواد، إلا ما ورد من نذر عبد المطلّب. والواد طريقة سنّها أئمة الشرك لقومهم، إذ لم يكونوا يصدرون إلاّ عن رأيهم¹.

والواد من أعظم الذنوب عند الله، وبنّ تعالى سوء العاقبة لهذا القتل بقوله: ﴿إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْئًا كَبِيرًا﴾ وإن معنى ذلك كان إثما وخطيئة: لا خطأ من الفعل؛ لأنهم إنما كانوا يقتلونهم عمدا لا خطأ، وعلى عمدهم ذلك توعدهم ربهم بالإثم الكبير، وذلك لاقتران الشرك بالله بالواد. فعن ابن مسعود أن النبي ﷺ سئل أي ذنب أعظم؟ قال: (أن تجعل لله ندا وهو خلقك). قال: ثم أي؟ قال: (أن تقتل ولدك خشية أن يطعم معك)². وهكذا يتّضح لنا السياق العام لعادات العرب في حياتهم الاجتماعية والثقافية، وتنبّ لنا الأسباب والدوافع التي كانت وراء أفعالهم الفظيعة من وأد البنات وكيفيته، وواد الأطفال. وبتتبع هذه الحياة قبل الإسلام وفي صدره تتّضح الصورة كاملة وذلك من خلال سياق المقام.

السنة النبوية والسياق المقامي:

السنة النبوية بيان لكتاب الله عز وجل. وقد يكون من السنة ما هو إيضاح في سبب نزول آيات القرآن. فقد جاء القرآن الكريم معرّفا بالأحكام الشرعية، وجاء تعريفه بهذه الأحكام كليا لا يختصّ بشخص أو حال أو زمان أو غير ذلك، ويدلّ على صفة الكلية في القرآن الكريم أنه محتاج إلى كثير من البيان، والعرض على المساقات المختلفة، بحسب ما تسمح به مقاصد الشريعة³، ويلحق ببيان القرآن بالمقام، بيانه بالسنة؛ فكل ما حكم به رسول الله ﷺ فهو ممّا فهمه من القرآن، لقوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ

¹ - مجالس التذكير، 240/01. وينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير 100/08-101.

² - البخاري، صحيح البخاري، تح: البغّاء، حديث رقم (7094). و النووي، شرح صحيح مسلم. (ينظر: مجالس التذكير، 242/01).

³ - ينظر: عبد الرحمن بودرع، الخطاب القرآني ومناهج التأويل...

لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴿ [النحل:44]. وقوله تعالى: ﴿وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [النحل:64]. وقال رسول الله ﷺ: ((ألا إني أوتيت القرآن ومثله معه))¹، يعني السنة. وقد بينت السنة أفعال الصلاة والحج، ومقادير نصب الزكوات... وما إلى ذلك.

وفي برِّ الوالدين وتفضيل الإحسان إليهما نقرأ قوله تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبُلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا ﴿٢٣﴾ وَأَخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا﴾ [الإسراء:23-24].

يقول ابن باديس - موضحاً طبيعة الإحسان -: الأمر بالإحسان إلى الوالدين عام في جميع الأحوال، والله سبحانه وتعالى هو الخالق، والوالدان - بوضع الله - هما السبب المباشر في التخليق. ومن الإحسان ما يكون ابتداءً وفضلاً، ومنه ما يكون جزاءً وشكراً، فعليه أن يعلم أن كل إحسانه هو شكر لهما على سابق إحسانهما الذي لا يمكن أن يكافئه بمثله، لثبوت فضيلة سبقه².

وتقدير نظم الآية هكذا: وقضى ربك ألاّ تعبدوا إلاّ إياه وبأن تحسنوا للوالدين إحساناً. فحذف (أن تحسنوا) لوجود ما يدلّ عليه وهو إحساناً. وفي تنكيهه إفادة للتعظيم، فهو إحسان عظيم في القول والفعل والحال. ولكن ما طبيعة هذا الإحسان على وجه التحديد؟ فأول هذا الإحسان ألاّ يعقّبهما وألاّ يضيّع شيئاً من حقوقهما، فقد قال رسول الله ﷺ (ألاّ أخبركم بأكبر الكبائر: قلنا: بلى يا رسول الله، قال: الإشراف بالله وعقوق الوالدين)³. فلا يريان ولا يسمعان ولا يجدان من ولدهما إلاّ إحساناً.

¹ - أبو داود السجستاني، سنن أبي داود، حديث رقم (4604)، باب في لزوم السنة، تح: محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف، الرياض، السعودية، ط01، 1998، 117/03.

² - ينظر: مجالس التذكير، 192/01.

³ - ينظر: البخاري، صحيح البخاري، دار ابن كثير، دمشق-بيروت، ط01، 2002، حديث رقم (6273)، (وبقية الحديث: وكان متكناً فجلس، فقال: ألا وقول الزور، فما زال يكررها حتى قلنا ليته سكت. البخاري، حديث رقم (6274)). ص 1566. (وينظر: مجالس التذكير، 193/01).

وقد تغيب عنا كثير من معاني الإحسان إليهما ومن ذلك أن نتحفظ من كل ما يجلب لهما سوءا من غيرنا، فإن فاعل السبب فاعل للمسبب يقول ابن باديس. ومن هذا -يقول- أن لا نسبّ الناس حتّى لا يسوّا والدينا؛ لأنّنا إذا سببنا الناس فسوّهما كنا قد سببناهما، وسبّهما من أكبر الكبائر.

فعن عبد الله بن عمرو رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: (إن من أكبر الكبائر أن يلعن الرجل والديه)، قيل يا رسول الله، وكيف يلعن الرجل والديه؟ قال: (يسبّ أبا الرجل فيسبّ أباه، ويسبّ أمه فيسبّ أمه)¹.

وفي تعليق الحكم - الأمر بالإحسان - بلفظ الوالدين المشتق من الولادة إيذانا بعليتها في الحكم، فيستحقّان الإحسان بالوالدية سواء أكان مؤمنين أم كافرين، بارين أم فاجرين، محسنين إليه أم مسيئين.

وفي الصحيح عن أسماء بنت أبي بكر الصديق قالت: قدمت عليّ أمي وهي مشرّكة في عهد رسول الله ﷺ، فاستفتيت رسول الله ﷺ قلت: قدمت عليّ أمي وهي راغبة (أي في العطاء والإحسان) أفأصل أمي؟ قال: (نعم، صلي أمك)².

ويقول ابن باديس مؤكّداً أوجب الإحسان إلى الوالدين مستدلاً بحديث النبي ﷺ: وهذا الإحسان الواجب لهما، جانب الأم أكد فيه من جانب الأب، وحظها فيه أوفر من حظها. وجاء التصريح بهذا في الحديث الصحيح: فقد جاء رجل إلى رسول الله ﷺ فقال: من أحق الناس بحسن صحابتي؟ (أي صحبتي من حسن العشرة والبرّ والتكرمة) قال: (أمك). قال: ثم من؟ قال: (أمك). قال: ثم من؟ قال: (أمك). قال ثم من؟ قال: (أبوك)³ وقد كان لها هذا من أتعابها، وضعف جانبها، ورقة عاطفتها.

ومن صور برهما بعد موتهما، حفظهما بعد موتهما بالدعاء والاستغفار، وإنفاذ عهدهما، وإكرام صديقهما، وصلة رحمهما. فعن أبي أسيد مالك ابن ربيعة الساعدي رضي الله عنه قال: (بينما نحن جلوس عند رسول الله ﷺ، إذ جاء رجل من بني سلمة فقال: يا رسول

¹ - البخاري، صحيح البخاري، طبعة ابن كثير، ط01، 2002، حديث رقم (5973)، ص 1500-1501. (وينظر: مجالس التذكير، 203/01).

² - صحيح البخاري، طبعة ابن كثير، حديث رقم (2620)، ص 635-636. ورواه مسلم، حديث رقم (1003). (وينظر: مجالس التذكير، 194/01).

³ - صحيح البخاري، طبعة ابن كثير، حديث رقم (5971)، ص 1500. (وينظر: مجالس التذكير، 195/01).

الله، هل بقي من برّ أبويّ شيء أبرهما به بعد موتهما؟ قال: نعم، الصلاة (أي الدعاء) عليهما، والاستغفار لهما، وإنفاذ عهدهما من بعدهما، وصلة الرحم التي لا توصل إلاّ بهما، وإكرام صديقهما)¹.

ويرجّح جانبها على الواجب الكفائي، ما ثبت في الصحيح من حديث الرجل الذي أتى النبي ﷺ يستأذنه في الجهاد، فقال: (أحي والداك)؟ قال: نعم. قال: (ففيهما فجاهد)². وتأتي قِمة البرّ للوالدين بقول النبي ﷺ: (إن أبرّ البرّ صلة الولد أهل ودّ أبيه)³. وبسنة النبي ﷺ نتبين حقيقة الإحسان للوالدين وصورها. ولولا ذلك لبقى الغموض يكتنف هذا النوع من الإحسان.

وفي الصلاة لأوقاتها نقرأ قوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَىٰ غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا﴾ [الإسراء:78].

الصلاة عنوان هذا الدين وهي ركنه الأعظم، فمن صلحت صلاته صلح سائر عمله، ومن ساءت صلاته ساء سائر عمله. وفي هذه الآية يتعرّض ابن باديس إلى تحديد أوقات الصلاة، فيقول: يأمرنا سبحانه وتعالى بإقامة الصلاة - وأمره أمر لأمرته؛ لأنهم مأمورون بالاعتداء به - لأجل ميل الشمس أن نؤتي الظهر والعصر، وأن نؤتي المغرب والعشاء في غسق الليل، وأن نقيم صلاة الفجر لأنها صلاة مشهودة. وقرآن الفجر منصوب عطفًا على الصلاة، وخصّص بالذكر لأنها لم تكن عند ميل الشمس ولا عند الغسق، بل تكون عند الوقت الذي أضيفت إليه وهو الفجر⁴.

ثم لا يلبث ابن باديس أن يعود إلى السنة النبوية ليتبين منها طبيعة الصلاة وأسسها وأركانها وأوقاتها بأكثر إيضاح. فقد أرشدنا النبي ﷺ إلى وجوب اتّباع سنّته في الصلاة فقال: (صلّوا كما رأيتموني أصلي)⁵. وعن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ دخل المسجد،

¹ - رواه أبو داود (5131)، وابن ماجه (3664). (ينظر: مجالس التذكير، 204/01).

² - صحيح البخاري، طبعة ابن كثير، حديث رقم (3004)، باب الجهاد بإذن الأبوين، ص 740. ورواه مسلم، حديث رقم (2549). (وينظر: مجالس التذكير، 197/01).

³ - أخرجه مسلم، حديث رقم (2552). (ينظر: مجالس التذكير، 205/01).

⁴ - ينظر: المصدر نفسه، 322/01.

⁵ - رواه البخاري من رواية مالك بن الحويرث. (ينظر: شرف الدين النووي، صحيح مسلم، ص 311).

فدخل رجل فصلّي، ثم جاء فسلمّ على رسول الله ﷺ ، فردّ رسول الله ﷺ السلام. قال: (ارجع فصلّ فإنك لم تصلّ فرجع الرجل فصلّي كما كان صلّي، ثم جاء إلى النبي ﷺ فسلمّ عليه، فقال رسول الله ﷺ: (وعليك السلام) ثم قال: (ارجع فصلّ فإنك لم تصلّ حتى فعل ذلك ثلاث مرّات، فقال الرجل: والذي بعثك بالحق! ما أحسن غير هذا، علمني. قال: (إذا قمت إلى الصلاة فكّر، ثم اقرأ ما تيسر معك من القرآن، ثم اركع حتى تطمئن راكعاً، ثم ارفع حتى تعتدل قائماً، ثم اسجد حتى تطمئن ساجداً، ثم ارفع حتى تطمئن جالساً، ثم افعل ذلك في صلاتك كلّها)¹.

وفي (تفسير نبوي) يقول ابن باديس - معرجاً على بيان معنى وقرآن الفجر - : أخرج البخاري عن أبي هريرة، قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: (تفضل صلاة الجميع صلاة أحدكم وحده بخمس وعشرين جزءاً، وتجتمع ملائكة الليل وملائكة النهار في صلاة الفجر)². ثم يقول أبو هريرة: فاقروا إن شئتم: ﴿وَقُرْءَانَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْءَانَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُوداً﴾³. ثم يقول ابن باديس: "فاستشهد أبو هريرة بالآية على الحديث ليبين أنه تفسير لها، وأن صلاة الفجر مشهودة، تشهدا ملائكة الليل وملائكة النهار"⁴. ثم بين ذلك مرة أخرى فيقول: "وجاء اجتماع الملائكة بأبسط من هذا عند مالك رحمه الله، فعن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: (يتعاقبون فيكم ملائكة بالليل، وملائكة بالنهار، ويجتمعون في صلاة الفجر، وصلاة العصر)"⁵.

يقول ابن باديس: ومن تخصيص صلاة الفجر بجملة التذليل المؤكدة، وما اشتملت عليه من هذه المزية، أخذ جماعة من أهل العلم أفضليتها على غيرها. ثم يقول ابن باديس: إن

¹ - شرف الدين النووي، صحيح مسلم، حديث رقم (397)، 317/02.

² - وفي رواية مسلم: ((فُضِّلَ صَلَاةُ فِي الْجَمِيعِ عَلَى صَلَاةِ الرَّجُلِ وَحْدَهُ خَمْسًا وَعِشْرِينَ دَرَجَةً)). (ينظر: شرف الدين النووي، صحيح مسلم، 250- (650)، 147/03).

³ - البخاري، صحيح البخاري، تح: البغّاء، حديث رقم (4440)، ص 1748. وينظر: مجالس التذكير، 323/01.

⁴ - مجالس التذكير، 323/01.

⁵ - صحيح البخاري، طبعة ابن كثير، حديث رقم (555)، ص 143. (وينظر: مجالس التذكير، 324/01).

ثبوت هذه المزية للفجر قطعي بنص القرآن، ومتفق عليه في روايات الحديث... وتبقى الفجر ممتازة بتخصيصها بالتأكيد في نص الكتاب¹.

ويستند إلى الحديث النبوي في بيان أهمية الصلاة والترهيب من إضاعتها، والترغيب في أدائها، ففي حديث عبادة بن الصامت، قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: (خمس صلوات كتبهن الله عز وجل على العباد، فمن جاء بهن لم يضيع منهن شيئاً استخفافاً بحقهن، كان له عند الله عهد أن يدخله الجنة، ومن لم يأت بهن فليس له عند الله عهد، إن شاء عذبه وإن شاء أدخله الجنة)².

وهكذا ومن هذه الأحداث في سنة النبي ﷺ الفعلية والقولية، يتبين لنا معنى قوله تعالى: ﴿ أَقِمِ الصَّلَاةَ ﴾ وبأحاديث النبي ﷺ تتضح كيفية أدائها، وكل ذلك بسياق المقام.

أحوال الأمم قبل التنزيل والسياق المقامي:

تحدث القرآن كثيراً عن الأمم السابقة فيما يسمى بالقصص القرآني، وذلك للاعتبار بمآلات هذه الأمم.

ففي ملك النبوة مجمع الحق والخير، ومظهر الجمال والقوة. نقرأ قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ

ءَاتَيْنَا دَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ عِلْمًا ط وَقَالَا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي فَضَّلَنَا عَلَى كَثِيرٍ مِّنْ عِبَادِهِ

الْمُؤْمِنِينَ ﴿١٥﴾ وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُودَ ط وَقَالَ يَتَاءَتِيهَا النَّاسُ عِلْمَنَا مَنطِقَ الطَّيْرِ وَأُوتِينَا

مِن كُلِّ شَيْءٍ ط إِنَّ هَذَا هُوَ الْفَضْلُ الْمُبِينُ ﴿١٦﴾ وَحُشِرَ لِسُلَيْمَانَ جُنُودُهُ مِّنَ الْجِنِّ

وَالْإِنْسِ وَالطَّيْرِ فَهُمْ يُوزَعُونَ ﴿١٧﴾ حَتَّى إِذَا أَتَوْا عَلَى وَادِ النَّمْلِ قَالَتْ نَمْلَةٌ يَتَاءَتِيهَا

النَّمْلُ أَدْخُلُوا مَسْكِنَكُمْ لَا تَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَجُنُودُهُ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ ﴿١٨﴾

فَتَبَسَّ سَمَ ضَاحِكًا مِّن قَوْلِهَا وَقَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَى

وَالِدِي وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ وَأَدْخِلْنِي بِرَحْمَتِكَ فِي عِبَادِكَ الصَّالِحِينَ ﴿١٩﴾

¹ - مجالس التذكير، 325/01.

² - رواه مالك في الموطأ. (وينظر: مجالس التذكير، 326/01).

وَتَفَقَّدَ الطَّيْرَ فَقَالَ مَا لِيَ لَأَ أَرَى الْهَدْهَدَ أَمْ كَانَ مِنَ الْغَائِبِينَ ﴿٢٥﴾
لَأَعَدِّبَنَّهُ عَذَابًا شَدِيدًا أَوْ لَأَذْنَحَنَّهُ أَوْ لِيَأْتِيَنِي بِسُلْطٰنٍ مُّبِينٍ ﴿٢٦﴾ فَمَكَثَ غَيْرَ بَعِيدٍ
فَقَالَ أَحْطَتْ بِمَا لَمْ تُحِطْ بِهِءِ وَجِئْتُكَ مِنْ سَبَإٍ بِنَبَأٍ يَقِينٍ ﴿٢٧﴾ إِنِّي وَجَدْتُ أَمْرًا
تَمَلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَهَآءَ عَرْشٌ عَظِيمٌ ﴿٢٨﴾ وَجَدْتُهَا وَقَوْمَهَا يَسْجُدُونَ
لِلشَّمْسِ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَزَيْنَ لَهُمُ الشَّيْطٰنُ أَعْمٰلُهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ فَهُمْ لَا
يَهْتَدُونَ ﴿٢٩﴾ أَلَا يَسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي مَخْرَجَ الْحَبَّءَ فِي السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ وَيَعْلَمُ مَا
تُخْفُونَ وَمَا تُعْلِنُونَ ﴿النمل: 15-25﴾.

في سياق الآيات الكريمة يمهّد ابن باديس للجو العام الذي تتحتّ عنه هذه الآيات، حيث يضعنا في صلب القضية، قضية النبوة والملك، على الرغم من أن الآيات لا تفصح مباشرة عن طبيعتهما، فيقول: النبوة منزلة من الكمال التام البشري يهئى الله لها من يشاء من عباده، فيكون بذلك مستعداً لتلقي الوحي والاتصال بعالم الملائكة، ولتحمل أعباء ما يلقي إليه.

ويقول: والملك ولاية على المجتمع لحفظ نظامه، تقتضي عموم النظر، وشمول التصرف في روابط الناس ومعاملاتهم وتصرفاتهم، وتسييرهم في ذلك كله على أصول عادلة توصل كل أحد إلى حقه، وتكفّه عن حق غيره، ليعيشوا في رخاء وسلام.

وقد يتّصف الشخص بالنبوة دون الملك، وقد يتّصف بالملك دون النبوة. ويذكر ابن باديس أنه وجد الشخصان في (شمويل) و(طالوت)(شاول)، فكان الأول نبياً، وكان الثاني ملكاً¹. قال تعالى: ﴿وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا﴾

[البقرة: 247]. ثم يسوقنا ابن باديس؛ بما يملك من أدلة، ومعرفة بوقائع التاريخ، إلى نتيجة وهي: أن هناك من جمع بين الملك والنبوة، وتمثّل في داوود وسليمان عليهما السلام. يبرز السياق المقامي لهذه الآيات عن جملة من الحوادث والوقائع والأسماء والمعالم والتواريخ، ما كان أن تكشف لولا الاستعانة به للكشف عنها.

¹ - مجالس التذكير، 191/02.

يخبرنا الله تعالى عما أعطى لهذين النبيين الكريمين من هذا الخير العظيم، وعما كان منهما من الشكر له، والمعرفة بعظيم قدر عطائه، وقد ابتدئ الحديث عن هذا الملك العظيم بذكر العلم، وقّمت النعمة به على سائر النعم تنويها بشأن العلم، وتبنيها على أنه هو الأصل¹.

ثم يطوى خبر ملك داوود وبعض أحواله إلى وفاته؛ لأن المقصود هو قصة سليمان النبي الملك. ﴿وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُودَ﴾. وقد كان داوود ملكا على بني إسرائيل، ودام ملكه أربعين سنة، وتوفي وهو ابن سبعين سنة، ثم ورثه ابنه سليمان²، وهذا الإرث يفصح عنه وضع داوود مع أبنائه، ووضع سليمان مع اخوته. فسليمان هو وارث ملكه، والقائم في مقامه في سياسة الأمة، فالإرث هنا مستعمل في معناه المجازي، وهو تشبيه الأحوال الجليلة بالمال، وتشبيه الخلفة بانتقال ملك الأموال لظهور أن ليس غرض الآية إفادة من انتقلت إليه أموال داوود بعد قوله: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ عِلْمًا وَقَالَا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي فَضَّلَنَا﴾ فتعني أن إرث المال غير مقصود.

وقد كان لداود أحد عشر ولدا، فلا يختص إرث ماله بسليمان³. ومن ميزة الأنبياء أنهم يخرجون من الدنيا دون أن يتعلّقوا بشيء منها، فلا يورثون دينارا ولا درهما وإنما يورثون العلم، وفي الصحيح: (إنا معاشر الأنبياء لا نورث، ما تركناه صدقة)⁴. فلم يرث سليمان مالا، وإنما ورث ما نوه به من العلم والملك، وما دلّ عليه ذلك من النبوة، وقد خصّسه الله بذلك دون بقية إخوته⁵. وفي قوله: ﴿وَقَالَ يَتَأَيُّهَا النَّاسُ عُلِّمْنَا مَنْطِقَ الطَّيْرِ وَأُوتِينَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ﴾ تعبير لسليمان عن نفسه بنون العظمة، ونوه بذلك الفضل المبين، وإنما

¹ - مجالس التذكير، 200/01-201.

² - ابن عاشور، التحرير والتنوير، 235/19.

³ - المرجع نفسه، 235/19.

⁴ - صحيح البخاري، طبعة ابن كثير، حديث رقم (3093)، ص 762. ومسلم، حديث رقم (1758). (ينظر: مجالس التذكير، 205/02). وفي صيغة البخاري: (فقال لها [فاطمة] أبو بكر: إن رسول الله ﷺ قال: لا نورث، ما تركناه صدقة). البخاري.

⁵ - المصدر نفسه، 206/02.

الفصل الثالث: السياق المقامي ودلالة التفسير القرآني في مجالس التذكير.

أراد تعظيم نعمة الله في عيون الناس، وتفخيم ملك النبوة في قلوب الرعية ليملاً نفوسهم بالجلال والهيبة. وقد ذكر سليمان منطق الطير، وهو قد علم منطق غير الطير أيضا كالنمل، ليزدادوا هيبة، ولينتظموا في شؤونهم كلها.

وقد قال سليمان هذا في مجمع عظيم، لأن لهجة هذا الكلام لهجة خطبته في مجمع من الناس الحاضرين مجلسه من الخاصة، والسامعين من العامة، ليقدروا الناس قدره، ويعلموا واجب طاعته¹. وتذكر الروايات والأحداث كثيرا عن جنود سليمان، وأبرزها الجن والإنس والطير، كما قال تعالى: ﴿ وَحُشِرَ لِسُلَيْمَانَ جُنُودُهُ مِنْ الْجِنِّ وَالإِنْسِ وَالطَّيْرِ ﴾ وتفيدنا الآية صورة لنظام الجندية في ملك سليمان، وكان النظام محكما، مهيبا لعلم سليمان منطق الطير ولتسخيره الجن في مملكته.

وسار سليمان وجنوده حتى هبطوا على وادي النمل ﴿ قَالَتْ نَمْلَةٌ يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسْكِنَكُمْ لَا تَحْطَمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَجُنُودُهُ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ ﴾ فلما رأتهم كبيرة النمل صاحت في بني جنسها، فنادتهم للتنبية، وأرشدتهم إلى طريق النجاة حتى لا يحطمنهم سليمان وجنوده وهم لا يشعرون. وفي هذا السياق مقام نبوة وجب التعرض له. فقد اختلف المفسرون في قوله تعالى: ﴿ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ ﴾ فهل هو من كلام الله عز وجل أم من كلام النملة؟

هذه الآية يتجاذبها سياقان: السياق اللغوي والسياق المقامي، فإن كان من قول الله عز وجل كان الوقف على ﴿ وَجُنُودُهُ ﴾، وإن كان من قول النملة فلا وقف لعدم الفصل بين أقوالها، وتكون الواو هنا للحال. وعلى هذا فالمعاني والمدلولات عند الوقف على بعض الكلمات القرآنية والابتداء بما بعدها قد تختلف عنها عند الوصل²، وهذا ما يبرزه السياق اللغوي.

¹ - ابن عاشور، التحرير والتنوير، 236/19.

² - ينظر: أحمد عيسى المعصراني، محمد الدسوقي، الوقف والابتداء وأثرهما في اختلاف المفسرين، دار السلام، القاهرة، مصر، ط01، 2015.

ولكن نحن أمام مقام من نوع آخر هو مقام النبوة، وسياق المقام يبرز لنا ما رآه أكثر المفسرين، وهو أن قوله تعالى: ﴿وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾ من قول النملة، يقول ابن باديس: "وحدّرتهم من الهلاك بحطم سليمان وجنوده لهم، عن غير شعور منهم... ولم ينسها الخوف على نفسها وعلى بني جنسها من الخطر الداهم أن تذكر عذر سليمان وجنده"¹. وقال الرازي: "أن النملة قالت: (وهم لا يشعرون) كأنها عرفت أن النبي معصوم، فلا يقع منه قتل هذه الحيوانات إلاّ على سبيل السهو، وهذا تنبيه عظيم على وجوب الجزم بعصمة الأنبياء عليهم السلام"².

وقال محمد الطاهر ابن عاشور: "فتبسّم سليمان تبسّم تعجب... وإنما تعجب من أنها عرفت اسمه، وأنها قالت: (وهم لا يشعرون) فوسمته وجنده بالصلاح والرأفة، وأنهم لا يقتلون ما فيه روح لغير مصلحة، وهذا تنويه برأفته وعدله الشامل"³.

وقال الطبري: "وهم لا يعلمون أنهم يحطمونكم"⁴. وقال السعدي: "وعرفت حالة سليمان وجنوده، وعظمة سلطانه، واعتذرت عنهم، أنهم إن حطّموكم فليس عن قصد منهم ولا شعور، فسمع سليمان عليه الصلاة والسلام قولها وفهمه"⁵.

وإذا نظرنا إلى السياق العام للخطاب القرآني، وإلى ما أوتيته سليمان من فضل ربه من علم منطق الطير وكذا النمل، وقد أدركه سليمان بتعليم من الله كرامة له، وآية على نبوته، ومعجزة للناس، سهل علينا أن نتصوّر أن ﴿وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾ هو من كلام النملة، وما يؤكّد هذا أكثر أنه لم يثبت دليل أن ما بعده من كلام الله، كما أن الواو للحال ولا يجوز الفصل حتى لو كان من كلام الله⁶.

¹ - مجالس التذكير، 216/01.

² - تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير أو مفاتيح الغيب، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط01، 1981، 187/24.

³ - ابن عاشور، التحرير والتنوير، 243/19.

⁴ - الطبري، تفسير الطبري، 28/18.

⁵ - عبد الرحمن السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، تح: عبد الرحمن بن مَعْلَا اللويحق، دار السلام، الرياض، السعودية، ط02، 2002، ص706.

⁶ - أحمد عيسى المعصراوي، محمد الدسوقي، الوقف والابتداء، ص 179.

وربما كان تبسم سليمان من قولها الأخير، وهو إشارة لطيفة من الله عز وجل إلى عدل سليمان الشامل في مملكته حتى مع النمل؛ مما حدا بسليمان أن يطلب من ربه أن يلهمه شكر نعمته. وإلا فإن منطق النمل مما كان قد علمه من ربه.

وتستمر الأحداث، وتطلب سليمان ما غاب عنه من أحوال الطير فلم ير الهدهد، وأخذ يتساءل، فقال لمن يلون أمر الطير: مالي لا أرى الهدهد؟ فظن أن شيئاً ستره عنه فلم يره، ولما لم يكن شيء من ذلك ظن أنه كان غائبا غير حاضر، وذلك هو الظن الأخير الذي حصل به اليقين. ثم يقسم سليمان على معاينة الهدهد إما بالعذاب الشديد، أو الذبح، أو البينة. وأكد عزمه على عقابه بتأكيد الجملتين: (لأعذبه-لأذبحنه).

وأما تأكيد جملة (أو ليأتيني بسلطان مبين) فلإفادة تحقيق أنه لا منجى له من العقاب إلا أن يأتي بحجة تبرر تغيه لأن سياق تلك الجملة يفيد أن مضمونها عدل العقوبة¹.

ولكن لم تطل غيبة الهدهد عن موقعه في جنود سليمان، فلم يلبث غير زمن قصير، ويادر فأسرع بالجواب والاعتذار عن الغيبة والدفاع عن نفسه فقال: اطّعت على شيء لم تطّلع أنت عليه وعرفته من نواحيه كلّها، وقد أتيتك من بلدة (سبأ) بخبر خطير ذي شأن عظيم تيقنته غاية اليقين. وفي قوله: ﴿أَحَطْتُ بِمَا لَمْ تُحِطْ بِهِ﴾ تنبيه لسليمان بأن في مخلوقات الله ممالك وملوكا تداني ملكه، أو تفوقه في بعض أحوال الملك، فإن معرفة أحوال الممالك والأمم من أهم ما يعنى به ملوك الصلاح، ليكونوا على استعداد بما يفاجئهم من تلقائها، وتكون من دواعي الازدياد عن العمل النافع للمملكة، بالاعتداء بالنافع من أحوال غيرها².

ويكون الهدهد قد شاهد عمران اليمن من مكان بعيد ببصره الحاد فرغب في المعرفة، أو أن يكون قد مرّ باليمن من قبل ولم يتحقق من حالها فأراد أن يتحقق³؛ لأن صنف الطير هو من تمام الجند لتوجيه الإخبار وتلقيها وتوجيه الرسائل إلى قواده وأمرائه⁴، ويبدو أن الهدهد مكلف في مملكة سليمان بالاستطلاع والرصد فأتى سليمان بالنبا اليقين من سبأ.

¹ - ينظر: مجالس التذكير، 232/02. وابن عاشور، التحرير والتنوير، 247/19.

² - ابن عاشور، التحرير والتنوير، 249/19.

³ - مجالس التذكير، 233/02.

⁴ - ابن عاشور، التحرير والتنوير، 241/19.

وفي قوله تعالى: ﴿أَلَّا يَسْجُدُوا لِلَّهِ﴾ يقول ابن باديس: "عدم سجودهم، ف (أن) مصدرية، و(لا) نافية، وهو بدل بعض من ﴿أَعْمَلَهُمْ﴾ خصص بالذكر لأنه أصل كفرهم، ومبعث فساد أعمالهم"¹.

وقراه الجمهور بتشديد اللام على أنه مركب في الخط من (أن) و(لا) النافية، كتبنا كلمة واحدة اعتبارا بحالة النطق.

وقراها الكسائي بالتخفيف على اعتبار أن (ألا) تنبيه، وياء نداء، و(اسجدوا) فعل أمر، والمنادى محذوف تقديره (هؤلاء) أو (قوم).. وذهب ابن عاشور إلى أن قوله تعالى: ﴿وَزَيْنَ

لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَلَهُمْ ... رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ﴾ كلام آخر من القرآن، ذلّي به الكلام

الملقى إلى سليمان². والمخاطب هو الله سبحانه وتعالى. وأما ابن باديس فقد رأى أن

(المخاطب) هو الهدهد؛ مستدلا على ذلك بسياق المقام يقول: وهذا الهدهد بين الهداهد

فلهم إلهام خاص، يقتضيه تخصيصه بهذا الموقف، واتصاله بسليمان، وزمن الأنبياء زمن

خرق العوائد وظهور الآيات... فقد تحصن الهدهد بالعلم، ونوه بالنبأ المتيقن، وفصل النبأ

فشرح حالها الدنيوية والدينية، وتتلّى من تشويق إلى تشويق أبلغ منه، فكان متنبّتا فيما

أخبر، بارعا فيما صور، مستدلا فيما قرّر وفيما أنكر، بصيرا بكيد الشيطان للإنسان،

متقنّا لانبناء الضلالات بعضها على بعض، خبيرا بترتيب الأدلّة وحسن الاستنتاج³.

وإذا نظرنا في المقام الذي قيلت فيه هذه العبارة، والظروف التخاطبية الحافّة بها، وقائلها

والمخاطب بها، يجعلنا نميل إلى رأي ابن باديس، فقائل العبارة هو الهدهد، وذلك أن

خطابه ليس موجّها إلى سيدنا سليمان والحاضرين معه، فليسوا في حاجة إلى أن ينههم؛

لأنهم في حال انتباه، وسليمان ليس بحاجة لأن يأمره الهدهد بالسجود؛ لأنه وقومه ممن

يسجد لله أصلا، وذلك بعكس القوم المتحدّث عنهم.

وقد قال الهدهد ما قال؛ لأنه شاهد أمرا مخالفا لما اعتاده مع سليمان عليه السلام، إذ وجد

أناسا لا يسجدون لمن يستحقّ السجود، وقد أراد تعليل ما شاهده من حالهم فعزاه إلى أنه

¹ - مجالس التذكير، 243/02.

² - ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، 254-255.

³ - مجالس التذكير، 248/02.

من عمل الشيطان. وإن الهدد لم يكن يخاطب قومه أو قوم بلقيس، وإنما سليمان عليه السلام، وكان غرضه من الخطاب تبرير غيابه، وإخبار سليمان بما شاهده في رحلته إلى سبأ. وبعد أن تعجب من سجودهم للشمس، وعدم سجودهم لله، بفعل تأثير الشيطان فيهم، الذي صدّهم عن السبيل القويم، انتقل إلى خطاب سليمان والحضور بقوله: ﴿وَيَعْلَمُ مَا تُخْفُونَ وَمَا تُعْلِنُونَ﴾ وذلك أن هذه العبارة أمر مشترك بين القوم المتحدّث عنهم وقومه. في حين أن امتناع السجود كان مقتصرًا على قوم مملكة سبأ¹. هذه المملكة العظيمة، كانت مستقلة عن مملكة سليمان ومجهولة لديه، على قرب ما بين عاصمتها باليمن وعاصمته بالشام.

و(سبأ) هو (عَبْشَمَسُ بْنُ يَشْجَبَ) بن يعرب بن قحطان. فاسم سبأ غلب على القبيلة المتناسلة من سبأ المذكور وهم من الجذم القحطاني المعروف بـ (العرب المستعربة) أي الذين لم ينشؤوا في بلاد العرب، ولكنهم نزحوا من العراق إلى بلاد العرب².

وفي خبر الهدد إجمال لأولئك القوم الذين يسكنون تلك المدينة، وتلك المرأة التي تحكمهم، وقد أعطيت تلك الملكة كل ما تحتاج إليه في نظام ملكها وعظمتها، ومن مظاهر تلك العظمة ما أخبر عنه الهدد من أن (لها عرش عظيم). وهذه المرأة هي: (بلقيس) ابنة شرحبيل أو شراحيل. بإجماع المؤرخين والمفسرين. وهي التي بنت (سد مأرب) وكانت حاضرة ملكها (مأرب) مدينة عظيمة باليمن.

وكانت بلقيس ملكة على اليمن في منتصف القرن العاشر قبل الميلاد، وهي ملكة عظيمة على مملكة عظيمة راقية، وكل ذلك الرقي وتلك العظمة بلغتاهما المملكة العربية اليمنية بنفسها من تفكيرها، وعملها من قرون بعيدة.

وأما الإسرائيليون - وهم إذ ذاك في القرن الخامس من تاريخهم - فإنهم لم يبلغوا في ذلك العهد إلى شيء من ذلك، وما مملكة سليمان إلاّ ممّا صنعتها له الجنّ والشياطين، ولم

¹ - ينظر: منى الجابري، المشيرات المقامية في القرآن، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، ط01، 2013، ص 288-289.

² - ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، 250/19.

يترك بنو إسرائيل من الآثار ما يدلّ على شيء ذي بال من الفن والقوة وال عمران. وأما ما تركته اليمن فهو شيء كثير قائم مشاهد¹.

وأما خبر الهدد الآخر فهو حالهم من ناحية الدين، حيث وجدهم مجوسا يعبدون الشمس فيسجدون لها ولا يسجدون لله ﴿الَّذِي تَخْرِجُ الْخَبَّاءَ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَيَعْلَمُ مَا تُخْفُونَ وَمَا تُعْلِنُونَ﴾ وذلك هو محلّ استغراب الهدد من تركهم عبادة الله.

واعتمادا على ما سبق، واعتمادا على رسم المصحف؛ حيث الكلام متصلا، واعتمادا على سياق المقام؛ حيث الهدد في حالة استغراب ودهشة كبيرين، من قوم يعبدون الشمس، ولا يعبدون الله؛ فإن الخطاب كلّهُ كان خطاب الهدد إلى سليمان عليه السلام بدلالة السياق. "وهكذا لا بدّ من اعتبار المقام في فهم الكلام"². حيث تبّينت لنا طبيعة مملكة سليمان، وطبيعة المجتمع الذي كان سائدا فيها آنذاك، وكذا تبّينت لنا أيضا أصول هذه المملكة ونشأتها، ونظام الحكم فيها، وتاريخها وموقعها، وعظمتها ورقّيتها.

وهكذا وبسياق المقام تتّضح لنا قضايا تفسيرية مهمّة، ليس بوسع السياق اللغوي وحده- الكشف عنها وبيانها، وذلك أن الزمان والمكان والأحداث التي تنزّلت فيها الآيات، كانت دوما فاصلة وحاسمة في بيان آية، أو ترجيحها على غيرها من الآيات.

¹ - مجالس التذكير، 238/02.

² - المصدر نفسه، 247/02.

الفصل الرابع

الحجاج وقضاياه في مجالس التذكير.

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: في مفهوم الحجاج وأسسه.

المبحث الثاني: الحجاج ومجالس التذكير دراسة تطبيقية.

الفصل الرابع: الحجاج وقضاياها في مجالس التذكير.

المبحث الأول: في مفهوم الحجاج وأسسه.

في مفهوم الحجاج:

الحجاج في الوضع اللغوي:

تشير المعجمات العربية إلى أن حج تأتي بمعنى: القصد، وتأتي بمعنى الغلبة بالحجة. فحاجبته أحاجه حجاجا ومحاجة حتى حججته؛ أي غلبته بالحج التي أدليت بها. والمحجة: الطريق، ومحجة الطريق: سنده. واحتج بالشيء: اتخذه حجة. وكذلك محجة الطريق هي المقصد والمسلك. والحجة: البرهان¹.

ويظهر من المادة اللغوية للفظ الحجاج، أنه يدور مع الغلبة والخصومة والجدال بالحجة، وبغير حجة كما جاء في القرآن الكريم ﴿فَلِمَ تَحَاجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ﴾ [آل عمران:66]. والاستفهام في قوله: ﴿فَلِمَ تَحَاجُّونَ﴾ مقصود منه التنبيه على الغلط... فالاستفهام فيه إنكاري، فمعناه: فلا تحاجون².

وإن أبرز ما يتجلى فيه الخطاب الحجاجي بصورة واضحة، هو مجال العقائد والأفكار والمنازعات.

الحجاج في الوضع الاصطلاحي:

يعرف الحجاج على أنه: "توجيه خطاب إلى متلق ما، لأجل تعديل رأيه، أو سلوكه، أو هما معا"³.

ويعرف جاك موشلر وأن ريبول (jaques Moeschler. Anne reboul) الحجاج بقولهما:

¹ - أبو البقاء الكفوي، الكليات، ص 405-406. وابن منظور، لسان العرب، 37/04-38.

² - ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، 273/03-274.

³ - محمد الولي، مدخل إلى الحجاج أفلاطون وأرسطو وشايم بيرلمان، عالم الفكر، العدد: 02، المجلد: 40، أكتوبر-ديسمبر، 2011، ص 11.

"الحجاج في معناه العادي مجموعة من الترتيبات والاستراتيجيات¹ التي يستعملها المتكلم في الخطاب قصد إقناع سامعيه"².

وهو عند بيرلمان و تيتيكا (perelman et tyteca) في كتابهما (مصّف في الحجاج - الخطابة الجديدة) "جملة التقنيات الخطابية التي تمكّن مستعمليها من إثارة الاعتقاد أو ترسيخه في العقول، من خلال أطروحات مقّمة، وأقوال معروضة"³. وهو في النهاية ترسيخ لقيم الحوار والإقناع.

الحجاج: موضوعه وغايته وطبيعته.

وموضوع نظرية الحجاج عند بيرلمان وتيتيكا "هو درس تقنيات الخطاب، التي من شأنها أن تؤثّر بالأذهان إلى التسليم بما يعرض عليها من أطروحات، أو أن تزيد في درجة ذلك التسليم"⁴.

وغاية كل حجاج من منظورها هو: "أن يجعل العقول تدعن لما يطرح عليها، أو يزيد في درجة ذلك الإذعان، فأنجع الحجاج ما وفّق في جعل حدّة الإذعان تقوى درجتها لدى السامعين، بشكل يبعثهم على العمل المطلوب (إنجازه أو الإمساك عنه) أو هو ما وفّق على الأقل في جعل السامعين مهيين لذلك العمل في اللحظة المناسبة"⁵. ولفظ الحجاج (l'argumentation) يطلق -غالبا- على العلم وموضوعه.

¹ - وتتمّ العملية الحجاجية عن باقي العمليات التخاطبية الأخرى، بتوظيف مجموعة من التقنيات والطرانق الاستدلالية المختلفة، بعضها عام تشترك فيه مجموعة من العلوم، كاللسانيات، والمنطق، والخطابة، والجدل. وبعضها الآخر خاص تقتضيه شروط المحاجة، كالسياق الحجاجي، واللغة الحجاجية، وطبيعة المتخاطبين، وظروف ومقتضيات القول. (ينظر: عبد السلام عشير، عندما نتواصل نغو مقارنة تداولية معرفية لآليات التواصل والحجاج، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، ط02، 2012، ص 135).

² - القاموس الموسوعي للتداولية، تر: مجموعة من الباحثين، إشراف: عز الدين المجذوب، المركز الوطني للترجمة، تونس، دار سيناترا، سلسلة اللسان، ط02، 2010، ص93.

³ - ينظر: علي الشبعان، الحجاج بين المنوال والمثال نظرات في أدب الجاحظ وتفسيرات الطبري، مسكيلياني للنشر، زغوان، تونس، ط01، 2008، ص 15.

⁴ - ينظر: عبد الله صولة، في نظرية الحجاج دراسات وتطبيقات، دار الجنوب، تونس، ط01، 2011، ص 13.

⁵ - ينظر: المرجع نفسه، ص 13.

الفصل الرابع: الحجاج وقضاياها في مجالس التذكير.

والحجاج نظرية لسانية تهتم بالوسائل اللغوية وبإمكانات اللغات الطبيعية التي يتوفّر عليها المتكلّم، وذلك بقصد توجيه خطابه وجهة ما، تمكّنه من تحقيق بعض الأهداف الحجاجية، ثم إنها تنطلق من الفكرة الشائعة التي مؤداها: (أنا نتكلّم عامّة بقصد التأثير)¹.

وهو ليس استدلالاً تعليلياً، يدور في حقل البرهان المنطقي المحض²؛ وإنما يطلب أمراً آخر معاكساً لذلك تماماً، وهو وجود العلاقة التفاعلية بين المخاطب والمخاطب، وإن هذا التأثير المتبادل الحاصل بين المخاطب والمخاطب ضمن حركية الخطاب لغاية إقناعية، هو ما يمثّل حجر الزاوية في نظرية الخطابة الجديدة³، بل وفي الطاب الإنساني.

وعموماً فالحجاج هو كل منطوق به، موجه إلى الغير لإفهامه دعوى مخصوصة، ومن ثمّ فالحجّة عنصر دلالي متضمن في القول، يقمّه المتكلم على أنه يخدم ويؤيّد إلى عنصر دلالي آخر، والذي يصوّها حجّة أو يمنحها طبيعتها الحجاجية هو السياق⁴.

¹ - أبو بكر العزاوي، اللغة والحجاج، العمدة في الطبع، بيروت، لبنان، ط1، 01، 2006، ص 28.

² - الحجاج في الدراسات الحجاجية على ضربين: ضرب أنت فيه لا تبرح حدود المنطق، فهو ضيق المجال، ومرادف للبرهنة والاستدلال، إذ هو يعني بتتبع الجانب الاستدلالي في المحاجّة. وضرب هو واسع المجال لانعقاد الأمر فيه على دراسة مجمل التقنيات البيانية الباعثة على إذعان السامع أو القارئ. (ينظر: عبد الله صولة، الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط2، 02، 2007، ص 8. وينظر: حوّ القّاري، التحايج طبيعته ومجالاته ووظائفه، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، المغرب، ط1، 01، 2006، ص24).

³ - ينظر: علي الشبعان، الحجاج بين المنوال والمثال، ص 16. ويرى التهانوي أن "أهل العربية يشترطون القصد في الدلالة، فما يفهم من غير قصد من المتكلم لا يكون مدلولاً للفظ عندهم؛ فإن الدلالة عندهم هي فهم المقصود لا فهم المعنى مطلقاً. (التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، تح: لطفي عبد البديع، وزارة الثقافة، القاهرة، مصر، (د، ط) 1963، 291/02). وأما العلاقة بين العلامة والقصد في البحث الدلالي الحديث، فهو ما يجب أن نقبل من العلامات، تلك التي تكون تجليات مدركة ومرسلة قصداً بوصفها علاقات إحالة وناتجة عن قصد تواصلية، أو أن نقبل أيضاً تلك التي لا توجد بوصفها علامات إلا في مستوى من القصد العلاماتي، أي بوصفها ظواهر تأويلية؟ فإنه لا يوجد إجماع يتعلّق بهذه المسألة. (ينظر: أوزوالد ديكرو، جان ماري سشايفر، القاموس الموسوعي الجديد لعلوم اللسان، تر: منذر عياشي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب/ بيروت، لبنان، ط2، 02، 2007، ص 230).

⁴ - ينظر: ناديّة رمضان النجار، الاتّجاه التداولي والوظيفي في الدرس اللغوي، مؤسسة حورس الدولية، الإسكندرية، مصر، ط1، 01، 2013، ص 104. وينظر: طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 01، 1998، ص 226.

والبعد السياقي من الأبعاد التداولية المهمة في الحجاج حيث " لا يتم التفكير في الفعل الكلامي بمنظور قصدي إلا في إطار سياق يحدّد قيمته، فالفعل الكلامي لا يعو عنه بواسطة الجملة فحسب؛ ولكن يعو عنه في سياق معن¹. وللسياق تأثير كبير في التفاعل الحجاجي حينما يهدف هذا الأخير إلى التأثير على المعتقدات والسلوكيات معاً².

ويمثل مجالاً واسعاً من النشاط اللغوي " الذي شدّ إليه الأنظار على مرّ الأيام منذ بلاغة القدامى، الذين جعلوا منه الأساس ذاته للعلاقات الاجتماعية (فن الإقناع) حتى يومنا هذا، حيث أصبح من جديد أسلوب العصر"³.

والحجاج Argumentation ليس هو الاستدلال المنطقي Démonstration؛ حيث الخطاب الطبيعي ليس خطاباً برهانياً بالمعنى الدقيق للكلمة، فهو لا يقم برهين وأدلة منطقية، ولا يقوم على مبادئ الاستنتاج المنطقي. ولفظة (حجاج) لا تعني البرهنة على صدق إثبات ما، ولكنها بحكم صيغتها الصرفية الدالة على معنى المشاركة في تقديم الحجج، وعلى مقابلة الحجة بالحجة؛ مؤهلة أكثر من كلمة الاستدلال لتؤي مفهومها مهماً جداً، تقوم عليه النظرية الحديثة (L'argumentation) وهو مفهوم المناقشة والحوار.

وعلى هذا فهو أوسع وأشمل من الاستدلال البرهاني، الذي ظل رغم انتقاله بين علوم مختلفة محافظاً على حده المنطقي الأول، الذي هو مجرد استنتاج قضية من أخرى استنتاج لزوم وتوقّف وضرورة. لهذا عدّ الاستدلال في نظرية الحجاج الحديثة نقيضاً للحجاج الذي ينطلق من مبدأ الحرية، ويقوم على الحوار⁴. وعلى هذا فالملفوظ الحجاجي على عكس الملفوظ الاستدلالي، يقوم على تعدد الدلالات والتأويلات.

¹ - عبد السلام عشير، عندما نتواصل نغو، ص 101.

² - محمد نظيف، الحوار وخصائص التفاعل التواصلية دراسة تطبيقية في اللسانيات التداولية، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، (د، ط)، 2010، ص 41.

³ - باتريك شارودو، الحجاج بين النظرية والأسلوب عن كتاب نحو المعنى والمبنى، تر: أحمد الوديني، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط01، 2009، ص 6.

⁴ - ينظر:نادية رمضان النجار، الاتجاه التداولي والوظيفي في الدرس اللغوي، ص 106. و عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، ص9.

وإن امتلاك التأثير في الطرف الآخر لم يكن مما يستأثر به العقل؛ لأنه في الكائن الإنساني كذلك الأحاسيس، وعلى هذا وقع التفريق منذ القديم، بين ما كان يرتبط بخالص البرهنة (ratio) التي كان يجب أن تطابقها آلية استدلال قابلة لـ (قول الحق)، وما كان يرتبط بـ (تفاعل النفوس)، والذي كان يجب أن تطابقه آلية تعبيرية قابلة لـ (أن تؤثر وتجلب) اهتمام طائفة من السامعين، ومنذ ذلك الحين حصل تفريق سيظل قائماً على امتداد هذا التاريخ للحجاج، بين ما ينتمي إلى البرهنة من ناحية، وما ينتمي إلى الإقناع، والذي يقاس بطاقة التأثير في طرف آخر من خلال حركات المؤثر¹.

وقد قامت التداولية وتحليل الخطاب في العقدين الأخيرين من القرن العشرين بتفجير ميدان اللسانيات، حيث اهتمت هذه الدراسات بكل المجالات المتعلقة أساساً بأفعال اللغة، وباستعمالاتها في التواصل والتداول والحجاج.

وقد انطلقت الحجاجيات اللسانية من الخلاصة التي انتهت إليها نظرية أفعال الكلام الأنجلوساكسونية؛ حيث ستبنى النظرية الحجاجية اللسانية على أساس هذا المفهوم، وكان من نتائج ذلك أن توجّهت الدراسات اللسانية نحو بنية تداولية تراعى فيها الدلالة، والتركيب، والسياق. وهو ما نشأ عنه ما يعرف فيما بعد مع أوزوالد ديكر (o.ducrot) بالتداولية المدمجة؛ التي اهتمت بدراسة وسائل الإقناع في الخطاب اللغوي الطبيعي، وركّزت خصوصاً على كيفية بناء الخطاب، لحمل المخاطب على مشاطرة المخاطب رأيه، أو التصرف وفقاً لما يراه أو يتوخّاه².

وإذا كان الخطاب اللغوي الإقناعي التأثيري يخضع لقواعد اللغة، فإنه يمكن من تقديم الحجج أو استنباطها واستقرائها، عن طريق جملة من الروابط مثل: ذلك أن، حيث، لهذا... فهذه العملية تخضع لعملية تفكير تساير المنطق، وتأخذ وضعية المخاطب بعين

¹ - ينظر: باتريك شارودو، الحجاج بين النظرية والأسلوب، ص 07.

² - ينظر: رضوان الرقبي، الاستدلال الحجاجي التداولي وآليات اشتغاله، عالم الفكر، ص 101. و رشيد الراضي، مفهوم الموضوع وتطبيقاته في الحجاجيات اللسانية لأنسكومبر وديكرو، عالم الفكر، ص 234.

الاعتبار، وعندئذ يحصل أن يكون الإقناع إما واضحا يستخلص من المعطى الظاهري للخطاب، وإما أن يكون ضمنيا يستخرج من المعطى الاحتمالي الاقتضائي للخطاب¹.

ولقد انكبَّ أوزوالد ديكرود في كتابيه ((أن تقول وألا تقول)) باريس 1972. و((القول والمقول)) باريس 1984. على الضمني، فهو يلحّ على أن اللسان ليس أداة تستخدم في نقل المعلومات، بل هو ليس كذلك بالأساس؛ إنما اللسان يقيم صلات ذاتية بين المتخاطبين، وذلك هو جوهر القوة المضمّنة في القول². وأن كل كلام يتوجّه إلى مخاطب إنما يؤسس معه علاقة ضرورية.

العوامل الحجاجية والروابط الحجاجية:

إذا كان الخطاب اللغوي الإقناعي يخضع لقواعد اللغة، فإنه يتمكّن بذلك من تقديم الحجج أو استنباطها واستقراءها عن طريق عوامل وروابط حجاجية، وقد اشتملت اللغة العربية على عدد كبير من هذه العوامل وهذه الروابط، التي لا يمكن تعريفها إلاّ بالإحالة إلى قيمتها الحجاجية، وهذا جانب انكبت عليه دراسات ديكرود وبخاصّة في كتاب ((كلمات الخطاب)) Les mots du discours، حيث كرّسه لدراسة كلمات وروابط من قبيل: أجد، أن، أرى أن je trouve que، لكن Mais، حتما Décidément، حسنا Eh bien!، من جهة أخرى Dailleurs. والتي وظيفتها الأولى -وفق ديكرود- خدمة التوجيه الحجاجي للمقولات. وهذه العوامل والروابط اللغوية - كما يرى ديكرود - ليس شيئا مضافا إلى اللغة؛ بل إنه موجود في نظامها الداخلي. والعوامل الحجاجية لا تربط بين متغوّات حجاجية؛ أي بين حجة ونتيجة، أو بين مجموعة حجج؛ ولكنها تقوم بحصر وتقييد

¹ - ينظر: رضوان الرقيبي، الاستدلال الحجاجي التداولي وآليات اشتغاله، عالم الفكر، ص 101.

² - ينظر: فيليب بلانشيه، التداولية من أوستين إلى غوفمان، تر: صابر الحباشة، عبد الرزاق الجماعي، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط01، 2012، ص 130-131.

يمزّ أنسكومير وديكرود في إطار الحجاجيات اللسانية تمييزا حاسما وأساسيا بين الجملة والمفوض، فالجملة في نظرهما مفهوم علمي نظري خاص بعالم اللسانيات، ويقصد بها الوحدة اللسانية المجردة، أي في غياب أي ارتباط بالسياق. وتنتقل الجملة المجردة لتصير ملفوظات محققة حين تستعمل في سياقات محدّدة. (ينظر: رشيد الراضي، مفهوم الموضوع وتطبيقاته في الحجاجيات اللسانية، عالم الفكر، ص 231).

الفصل الرابع: الحجاج وقضاياها في مجالس التذكير.

الإمكانات الحجاجية التي تكون لقول ما، وتضم مقولة العوامل أدوات من قبيل ربما، تقريبا، قليلا، كثيرا، كاد.

وأما الروابط الحجاجية فهي أحد المؤشرات الحجاجية، التي تسند معنى من المعاني إلى القولات التي يتلفظ بها المتكلم، وبها يوجه دفّة الحجاج، وهي تربط بين وحدتين دلالتين أو أكثر في إطار استراتيجية حجاجية واحدة، وتخدم دورا حجاجيا للوحدات الدلالية التي تربط بينها¹. وبناء القول الحجاجي يتشكّل عن طريق تفاعل مكوناته الداخلية (استدلال وآليات ومفاهيم...) ومكوناته الخارجية (وقائع إنسانية، تجربة، أسباب...) وهي عناصر ضرورية لكنها غير كافية لفهم وتحليل القول الحجاجي، ذلك لأن الحجاج يطرح إشكالات أخرى ترتبط بطبيعة أشكاله، وأنواع حججه، وطرق توظيفها² في علاقات حجاجية.

وتتمثل العلاقات الحجاجية في:

أ/ علاقة التتابع: حيث تتّصل الحجج فيما بينها، وتقتضي الحجّة حجّة أخرى وتؤكدّها.
ب/ العلاقة السببية: حيث يجعل المحاجج بعض الأحداث أسبابا لأحداث أخرى، ويسم فعلا ما بنتيجة متوقّعة لفعل سابق.

ج/ علاقة الاقتضاء: حيث تجعل الحجّة تقتضي النتيجة اقتضاء، فتغدو العلاقة ضربا من التلازم.

د/ علاقة الاستنتاج: هي علاقة منطقية، وهو الانتقال من فكرة إلى فكرة أخرى بشكل منظم ومنطقي.

ه/ علاقة التناقض: بواسطة علاقة التناقض ندفع أمرا بإثبات نقيضه. وتعدّ هذه العلاقة من أبرز العلاقات الحجاجية المستخدمة في التأثير³.

¹ - ينظر: نادية رمضان النجار، الاتجاه التداولي والوظيفي في الدرس اللغوي، ص 116. وينظر: رضوان الرقي، الاستدلال الحجاجي وآليات اشتغاله، علم الفكر، ص 101.

² - عبد السلام عشير، عندما نتواصل نغو، ص 156.

³ - ينظر: نادية رمضان النجار، الاتجاه التداولي والوظيفي في الدرس اللغوي، ص 120.

وتعمل هذه العلاقات في سلّم يدعى ب: ((السلّم الحجاجي))، حيث هو: علاقة ترتيبية للحجج تخدم نتيجة ما وموفية بالشرطين التاليين:

أولاً: كل قول يقع في مرتبة ما من السلّم يلزم عنه ما يقع تحته، بحيث تلزم عن القول الموجود في الطرف الأعلى على جميع القولات التي دونه.

ثانياً: كل قول كان في السلّم دليلاً على مدلول معن، كان ما يعلوه مرتبة دليلاً أقوى عليه.

وإذا كانت البراهين الرياضية متكافئة من حيث قوتها الحجاجية؛ فإن الحجج التي يتضمّنها الخطاب الطبيعي ليست كذلك، حيث إنها متفاوتة من حيث قوتها الحجاجية، فهناك الحجج القوية، وهناك الضعيفة، وهناك الأكثر قوة، وهناك الأكثر ضعفاً. ويرتبط مفهوم القوة الحجاجية بالسلّم الحجاجي الذي هو علاقة ترتيبية للحجج تحدّد بموجبها مراتب الأقوال ودرجاتها من حيث وجهتها وقوتها الحجاجيتين¹. ودون هذه الصورة لا يعدو كذلك.

المقّمات الحجاجية:

للخطاب الحجاجي منطلقاته، وهذه المنطلقات مدارها على مقّمات *des prémisses* تؤخذ على أنها مسلّمات يقبل بها الجمهور، واختيار هذه المقّمات وطريقة صوغها وترتيبها، له في حدّ ذاته قيمة حجاجية.

وفي استخدام الخطيب عادة لهذه المقّمات منطلقاً لحججه وأساساً له، إنما يعول على تسليم الجمهور بها، وإن كان الجمهور قد يرفضها، إما لكونها غير مسلّم بها، أو لكون الجمهور قد أدرك النوايا التي يبنيها الخطيب من إتيانه بهذه المقّمات... وما إلى ذلك.

¹ - ينظر: رضوان الرقيبي، الاستدلال الحجاجي وآليات اشتغاله، عالم الفكر، ص 93. وينظر: نادية رمضان النجار، الاتّجاه التداولي والوظيفي في الدرس اللغوي، ص 113.

ويقدم بيرلمان وتيتيكا في كتابهما ((مصّف في الحجاج - الخطابة الجديدة))¹ جملة من المقّمات² التي منها يكون الانطلاق في الاستدلال، ومن هذه المقّمات: الوقائع، والحقائق، والافتراضات، والقيم، وهمية القيم، والمعاني، أو المواضع، وغيرها. وتعدّ ذات قيمة بالغة في الفعل الحجاجي، وسوف نرى لاحقا كيف يستثمرها ابن باديس في خطابه التفسيري بشكل كبير.

أوّلا: الوقائع (les faits).

وتمثّل الوقائع كل ما هو مشترك بين عدة أشخاص أو بين جميع الناس، ولا تكون عرضة للشك أو الدحض، وهي تنقسم إلى: وقائع مشاهدة ومعينة من ناحية. ووقائع مفترضة من ناحية أخرى.

ثانيا: الحقائق (les réalités).

والحقائق أنظمة معقّدة تقوم على الربط بين الوقائع، ومدارها على نظريات علمية أو مفاهيم دينية أو فلسفية، وقد يعمد الخطيب أو المفسّر إلى الربط بين الوقائع والحقائق من حيث هي موضوعات متّفق عليها، ليحدث موافقة الجمهور على واقعة معيّنة غير معلومة.

ثالثا: الافتراضات (les présomptions).

وتحظى -عادة- بالموافقة العامة، ولكن الإذعان لها والتسليم بها لا يكونان قوّين حتى تأتي عناصر أخرى تقوّيهما، والافتراضات إنما تحدّد بالقياس إلى العادي أو المحتمل، ولكن هذا العادي وهذا المحتمل يتغيّران بتغيّر الحالات، كالسياقة بالنسبة للمبتدئ

¹ - صدر هذا الكتاب سنة 1958م، في السنة نفسها التي صدر فيها كتاب (وجوه استخدام الحجاج) ل: ستيفين ايلسون تولمين. وتبدو أهمية كتاب (مصّف في الحجاج - الخطابة الجديدة) في محاولته الجريئة في تخلص الحجاج من ريق المنطق، ومن أسر الأبنية الاستدلالية المجردة، مقربا إياه من مجالات استخدام اللغة مثل مجال العلوم الإنسانية والفلسفة والقانون، في حين ظل كتاب تولمين يراعي في جوانب كثيرة منه العلاقات التي تربط الحجاج بالمنطق. (ينظر: عبد الله صولة، في نظرية الحجاج، ص 66).

² - ينظر: عبد الله صولة، في نظرية الحجاج، ص 24-28.

الفصل الرابع: الحجاج وقضاياها في مجالس التذكير.

وبالنسبة للمحترف. ويتغير العادي بتغير الجماعات البشرية في كل مجال من مجالات الحياة.

رابعاً: القيم (les valeurs).

القيم عليها مدار الحجاج بكل ضروبه، ولئن خلت منها الاستدلالات ذات البعد العلمي؛ فإنها تمثل بالنسبة إلى مجالات القانون والفلسفة والدين مجالاً رحباً، فهي التي يعول عليها في جعل السامع يذعن لما يطرح عليه من آراء. والقيم نوعان: قيم مجردة كالعدل، وقيم محسوسة كالوطن أو المدرسة.

فكل ما هو كوني وخالد وعقلي ومقبول وثابت وباق هي من القيم التي تعدّ من الأسس الهامة في الفعل الحجاجي عند البعض، وكذا الأصيل والجديد والمتمنّى والخارق عند بعضهم الآخر.

خامساً: الهرميات (les hiérarchies).

القيم ليست مطلقة، وهي خاضعة لهرمية ما، فالحب درجات وكذا الجمال. والهرمية نوعان: مجردة مثل عدّ العدل أفضل من المنفعة. ومحسوسة كعدّ الإنسان أعلى درجة من الحيوان. وإن هرمية القيم في البنية الحجاجية أهم من القيم نفسها، والقيم وإن كانت تسلّم بها جماهير عريضة، فإن درجة تسليمها بها تكون مختلفة من جمهور لآخر، وهو ما يعني أن القيم درجات.

سادساً: المواضع (les lieux).

إن المواضع من الطرائق التي يستخدمها المفسر أو الخطيب طلباً للتصديق وهي أنواع:

أ/ مواضع الكم (lieux de quantité).

وهي المواضع التي تثبت أن شيئاً ما أفضل من شيء آخر لأسباب كمية. مثال ذلك أن كثرة المال أفضل من قلّته. وأن ما هو أبقى أفضل ممّا هو أقلّ بقاءً. وأن الكل خير من الجزء وأكبر منه.

ب/ مواضع الكيف (lieux de qualité).

وهي ضدّ الكم من حيث إنها نسيج وحدها، وتستمد قيمتها من وحدانيتها تلك، مثل الحق الذي يستمدّ قوته من طبيعته القيمية، مثل الحقيقة التي يضمنها الله فهي واحدة في مقابل آراء البشر المختلفة، وهكذا يتّضح أن موضع الكيف واحد من أهم مدارات الحجاج.

ج/ مواضع أخرى.

منها مواضع الترتيب كعدّ السابق مثل المبادئ والقوانين في التفكير غير الاختباري أفضل من اللّاحق، ومواضع الموجود التي تقول بفضل الموجود والراهن والواقع على المحتمل والممكن أو غير الممكن. ويمكن أن يطلق على هذه المواضع مصطلح مواضع المفضّل أو المؤثّر (le préférable). وتندرج كل هذه المقّمات المذكورة في ضربين اثنين: ضرب مداره على الواقع وهو المتعلّق بالوقائع والحقائق والافتراضات. وضرب مداره على المؤثّر والمفضّل وهو المتعلق بالقيم ومراتبها.

اللغة ووسائلها اللسانية التوجيهية.

لقد حصر بيرلمان وتيتيكا الموجهات اللسانية في أربعة هي:

أولاً: التوجيه الإثباتي modalité assertive. ثانياً: التوجيه الإلزامي injonctive modalité. ثالثاً: التوجيه الاستفهامي modalité interrogative. رابعاً: التوجيه بالتمني modalité optative. وصيغ لغوية أخرى شأن الأزمنة والضمان وغيرها.

وإن مجال هذه الصيغ التوجيهية في الحجاج أوسع من مجال التوجيهات المنطقية، فالهدف ليس التسليم ببعض القضايا المنطقية؛ بقدر ما هو توفير الوسائل المفضية إلى إقناع الجمهور، وحمله على الإذعان والتصديق، من خلال التنويع والتلوين في ضروب التعبير عن الفكرة.

وللموجات اللسانية عنة وسائل، منها: الأمر، والنهي، والاستفهام، والتحذير، والإغراء، وذكر العواقب... والتوجيه بألفاظ المعجم وما إلى ذلك¹.

¹ - ينظر: عبد الله صولة، في نظرية الحجاج، ص 38. وعبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب، ص

ضوابط التداول الحجاجي:

يوجد عدد من الضوابط الحجاجية التي تراعى في أي عملية حجاجية، ويفترض في المخاطب أن يلتزم بها ولأهميتها البالغة نورد أبرزها وأهمها¹:

أولاً: أن يكون الحجاج ضمن إطار مبادئ وثوابت محدّدة، مثل الثوابت الدينية والثوابت العرفية والأخلاقية العامّة، وفي هذا الصدد يجب احترام كثير من المسلّمات التي يتكئ عليها الحجاج. وهذه المبادئ هي مجموعة من المسلّمات والأفكار والمعتقدات المشتركة.

وفي هذا الإطار يجب على الجميع التسليم بصدقها وصحتها، فالكل مثلاً يجمع على أن العلم هو وسيلة التقدم للأمم، وأن العمل من ركائز النجاح، وكثير غيرها. وأنه بالمقابل، وفي ظل تعارضات عقديّة وإيديولوجية، يمكن أن ينطلق استدلالان من المقّمات نفسها، وأن يعتمد على الروابط والعوامل نفسها، ومع هذا نصل إلى نتائج مختلفة بل متضادة ومتضاربة²، فالقيم المشتركة أو المتعارضة هي التي تصنع النهايات المتوافقة أو المتباينة. وهذا كله في ظل مبادئ ترتبط بمجال القيم والأخلاق، ومبادئ ترتبط بالطبيعة ومعرفة العالم.

ثانياً: أن تحيلنا الألفاظ المستخدمة في الحجاج إلى معان محدّدة، وأن تحيلنا تلك الألفاظ بدورها إلى مراجع بعينها محدّدة - إن كانت تلك الألفاظ ممّا تحيل إلى مراجع - وهذا حتى لا ينشأ عن عدم التحديد مشكلة في تأويل الألفاظ، إذ قلّما يمكن اعتبار اللغة المستعملة في الحجاج ذات معنى واحد وهذا بتأثير السياق، وقد يكون تفاوت التأويل ممّا يكسب الخطاب ثراءً وغنى.

ثالثاً: ألا يقع المخاطب في التناقض والكذب بفعله أو بقوله، وأن يكون الحجاج موافقاً لمبادئ العقل، كمن يدعي التجرد والصدق والقوة وحاله يناقض ذلك.

¹ - ينظر: الشهري، استراتيجيات الخطاب، ص 465.

² -نادية رمضان النجار، الاتجاه التداولي والوظيفي في الدرس اللغوي، ص 116.

رابعاً: أن يتوفر قدر من المعارف المشتركة بين طرفي الخطاب، مما يسوغ قبول المخاطب لحجج المخاطب أو التعليق عليها ومناقشتها أو تفنيدها، وإلا انقطع الحجج بينهما وتوقفت عملية الفهم والإفهام، وبطل الإقناع.

خامساً: أن تكون لدى المخاطب صورة عامة وقريبة إلى الواقع عن المخاطب، إذ ينتج عن الجهل به تطرقات غير متوقّعة، مما يؤثّر إلى نتائج غير مرغوبة وغير محسوبة، فمن الأساس إذا أن نعرف الأطروحات التي يسلمّ المستمع بها، كما يجدر بنا معرفة درجة القوّة التي بها يعتنق الأطروحات، وذلك من أجل اختيار تلك التي تساعد الحجج، ويمكن اتّخاذها نقطة ارتكاز، من خلال عرضها باعتبارها مسلمات¹.

فاختيار الحجج وترتيب أولوياتها تتوقف على تلك المعرفة القبلية، وكذلك تركيب الخطاب، فالخطاب الحجاجي هو مجموعة من الترتيبات والاستراتيجيات التي يعمد إليها المتكلّم لتتمّ عملية التأثير والإقناع.

سادساً: أن يناسب الخطاب الحجاجي السياق العام؛ لأنه هو الكفيل بتسوية الحجج الواردة في الخطاب من عدمها، فقد يكون الحجج صحيحاً من الناحية النظرية، ولكنه غير مناسب للسياق "فمقام التشكّر يباين مقام الشكاية، ومقام التهنة يباين مقام التعزية، ومقام المدح يباين مقام الذم"²، كما يقول السكاكي. فما قد نراه نحن مدحاً يصوّه السياق ذماً، وهذا ما حصل مع المتوكّل حين مدحه الشاعر العباسي علي بن الجهم بقوله:

أنت كالكلب في حفاظك للودّ... وكالتيس في قراع الخطوب.

فالمتوكّل لم يعجبه البيت على الرغم من صحته الإقناعية؛ لأن السياق يأبى ذلك، فصورة الكلب في ذهن الشاعر المتأثّر بالبدواة ليست هي نفسها صورة الكلب في ذهن الأمير المتوكّل، الذي اعتاد وألف الحضارة.

¹ - ينظر: صابر الحباشة، التداولية والحجاج مداخل ونصوص، صفحات للدراسات والنشر، دمشق، سوريا، ط01، 2008، ص 71.

² - أبو يعقوب السكاكي، مفتاح العلوم، تح: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط02، 2011، ص 256.

سابعاً: ضرورة خلّو الحجاج من الإيهام والمغالطة والابتعاد عنهما، فالحجاج لا ينبت بالتعمية والمغالطات، وبدل من هذا حري بالمخاطب أن يمتلك الكثير من وسائل الإقناع ومن ضمنها الثقافة الواسعة، والمعرفة الموسوعية، وخصوصاً بالمجال الذي يدور ضمنه الحجاج مثل المجالات الدينية والسياسية والاجتماعية وما إلى ذلك...

الحجاج في التراث العربي:

لم يكن القديم بمنأى عن الوعي بمسالك الحجاج، فقد بنّ حازم القرطاجني قيمة الحجاج في الشعر وفي الخطابة، يقول: "إن التخييل هو قوام المعاني الشعرية، والإقناع هو قوام المعاني الخطابية. واستعمال الإقناعات في الأقاويل الشعرية سائغ، إذا كان ذلك على جهة الإلماع في الموضوع بعد الموضوع، كما أن التخييل سائغ استعمالها في الأقاويل الخطابية في الموضوع بعد الموضوع، بل سائغ لكليهما أن يستعمل يسيراً فيما تتقوم به الأخرى؛ لأن الغرض في الصناعتين واحد، وهو إعمال الحيلة في إلقاء الكلام من النفوس بمحلّ القبول لتتأثر لمقتضاه. فكانت الصناعتان متآخيتين لأجل اتّفاق المقصد والغرض فيهما"¹.

فإعمال الحيلة في إلقاء الكلام، غايته أن تقبل النفوس وتؤثر لمقتضاه، والقبول والتأثر من الأغراض الأساسية للحجاج. ويؤكد القرطاجني غرض الحجاج في الشعر والخطابة بقوله: "القصدي في التخييل والإقناع حمل النفوس على فعل شيء أو اعتقاده، أو التخلي عن فعله واعتقاده"². وهذا الذي قّمه القرطاجني لا يعدو إلا أن يكون نسخة معدّلة، أو هو صورة مثبتة للتعريف الحديث للحجاج في مفهومه العام الذي هو: توجيه خطاب إلى متلق ما، لأجل تعديل رأيه أو سلوكه، أو هما معاً.

كما تناول السكاكي في مفتاح العلوم ما يمكن أن ندرجه ضمن قضايا الحجاج، ويظهر ذلك حين يتحدّث عن المقام في تعريفه لعلمي المعاني والبيان يقول: "وإذ قد تحقّقت أن علم المعاني والبيان هو: معرفة خواص تراكيب الكلام، ومعرفة صياغات المعاني،

¹ - منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تح: محمد الحبيب ابن الخوجة، دار الكتب الشرقية، تونس، (د، ط) 1966، ص 361.

² - المرجع نفسه، ص 19.

ليتوصل بها إلى توفية مقامات الكلام حقها، بحسب ما يفى به قوة ذكائك، وعندك علم أن مقام الاستدلال بالنسبة إلى سائر مقامات الكلام جزء واحد من جملتها، وشعبة فردة من دوحتها، علمت أن تتبع تراكيب الكلام الاستدلالي، ومعرفة خواصها مما يلزم صاحب علم المعاني والبيان¹.

وبهذا يجعل السكاكي الاستدلال² من الأسس التي لا بد منها لصاحب علمي المعاني والبيان. وفي علم الاستدلال أو علم خواص تراكيب الكلام علم الاستدلال، يجعل السكاكي الاستدلال ركن أساس وشرط لازم في الكلام، وربط ذلك بمن ينتفع بالدليل حيث عد ذلك من الأهمية بمكان لأن يرخي فيه القلم يقول: "الكلام إلى تكملة علم المعاني وهي تتبع خواص تراكيب الكلام في الاستدلال، ولو لا إكمال الحاجة إلى هذا الجزء من علم المعاني، وعظم الانتفاع به لما اقتضانا الرأي أن نرخي عنان القلم فيه، علما منا بأن من أتقن أصلا واحدا من علم البيان... ووقف على كيفية مساقه لتحصيل المطلوب به، أطلعته ذلك على كيفية نظم الدليل... وكأني بكلامي هذا أعالج بابا مقفلا"³.

يربط السكاكي بين نظم الكلام⁴ ونظم الدليل من خلال عملية الاستدلال التي تربط الكلام بعضه ببعض، حيث على المتكلم الذي يتوخى التأثير في مخاطبه أن يرتب كلامه بما يقتضيه علمي المعاني والبيان مستندا إلى الاستدلال، مراعيًا تقديم الحجج وترتيبها، جاعلا الكلام مطابقا للحال.

ويولي السكاكي اهتماما بالغا بالمقام، حيث يتجلى البعد الحجاجي عنده في تعريفه للبيان الذي هو: "معرفة إيراد المعنى الواحد في طرق مختلفة، بالزيادة في وضوح الدلالة عليه،

¹ - السكاكي، مفتاح العلوم، ص 542-543.

² - إن المنطق الحجاجي لا يمثل كل الحجاج، وينبغي أن يضاف إلى العقل الاستدلالي عقل إقناعي، وهذا الأخير يرتبط بالفاعل المحاجج وبالمقام الذي يوجد فيه متقابلا مع الطرف المحاور (المخاطب) الذي يرتبط بواسطة نوع من العقد التواصلية. (ينظر: باتريك شارودو، الحجاج بين النظرية والأسلوب، ص 53).

³ - السكاكي، مفتاح العلوم، ص 544.

⁴ - بلغ اهتمام الدارسين قديما بقضية النظم درجة قصوى، وأولوها مكانا عليا في إنشاء القول، وذهبوا إلى أن جعلوا لها علما خاصا هو: علم المعاني، وهو العلم الذي يتوخى معاني النحو ووجوهه وفروقه بين معاني الكلم. ويبدو جليا مدى خصوبة المقاربة العربية للتركيب والمعنى أو النظم، الذي يعد مكونا جوهريا في تحليل القول. (ينظر: عبد السلام عشير، عندما نتواصل نغو، ص 73).

وبالنقصان ليحترز بالوقوف على ذلك عن الخطأ في مطابقة الكلام لتمام المراد منه¹. وهذه الطرق المختلفة هي التي تستدعيها مواقف مختلفة. وبهذا وعن طريق التشبيه والاستعارة والكناية يمكن للمستدلّ أو المحاجج أن يبلغ مراده بالكلام، ويحقق أهدافه، ويصل إلى مبتغاه.

الحجاج عند المفسرين:

اهتمّ المفسرون بالنصّ القرآني اهتماما بالغا، وذلك بتفسير ألفاظه وآياته وسوره، ويمكن القول إن عمل المفسر يقوم على البيان، والبيان في تصورات أهل الأثر مرتبة في تحصيل اليقين من النصّ القرآني، الذي نزل بلسان عربي مبين، يفهمه أهله فهم الجبلة والبداهة لا صعوبة في ذلك ولا معيقات، فهذا الاعتقاد في بيانية النصّ ألفاظا ومعاني قضى بالتبعية أن يكون الكلام عليه (التفسير) من جنس الأصل توافقا وتوازيا².

وسواء ذهبنا مع رأي من يقول: إنه يمكن الاطلاع على تمام مراد الله تعالى، أو ذهبنا مع رأي المعتزلة الذين يرون باستحالة الاطلاع على تمام مراده تعالى؛ فإن الغاية والقصد هو الإمكان الوقوعي لا العقلي، ولا مانع من التكليف باستقصاء البحث عنه بحسب الطاقة ومبلغ العلم مع تعذر الاطلاع على تمامه. وهذا الخلاف في رأي المفسرين لا طائل منه³.

وما يمكن ربطه بين جهود المفسرين في بيان آي القرآن، وبين الدرس الحجاجي، هو أن القرآن بوصفه كلاما دالا على ذاته ودالا على مبدعه، يضع نفسه في قلب التواصل اللساني، فعملية الكلام في الخطاب القرآني تحتوي على عناصر التواصل الثلاثة المخاطب والمخاطب والخطاب، وهو يتضمّن دلالة الكلام على منشئه، ودلالة الكلام

¹ - السكاكي، مفتاح العلوم، ص 249.

² - ينظر: علي الشبعان، الحجاج بين المنوال والمثال، ص 146.

³ - ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، 01 / 39.

على ذاته، ودلالة الكلام على متلقّيه، مع الأخذ بعين الاعتبار جلال المخاطب في الخطاب القرآني¹.

وإذا كان عمل المفسّر يقوم على بيان معاني كتاب الله، فإن هذا العمل ينجح إلى اختيار الحجج والبراهين المبيّنة للنص القرآني، ويقوم هذا العمل على منطق العقل الذي وظيفته الإقناع، وعلى ترتيب الدلائل وحيّتها في ذهن المفسّر قبل أن تلقى إلى المخاطب الذي قد لا يعي النص القرآني من الوهلة الأولى، لكن المفسّر يبسطه بطريقة حجاجية تحمل المخاطب على التقيّد بما ورد فيه أو العمل به².

إن الحجاج هو البديل عن العنف في (نظرية الحجاج) إذ يمكن حسب (برلمان و تيتيكاه) أن نسعى إلى تحقيق النتيجة نفسها باعتماد إحدى وسيلتين: العنف أو الخطاب، نفنح بواسطة الناس فيقتنعون، فاعتماد هذه الوسيلة أو تلك هو الذي يجعلنا ندرك على أحسن وجه الفرق ما بين حرية المعتقد والإكراه.

وغني عن البيان أن القرآن هو من هذه الناحية حجاج صرف، لا لكونه خطابا (حواريا) فحسب... وإنما لأنه يدعو أيضا بصريح اللفظ إلى (نبذ العنف) في شأن الإيمان، وهو ما يقتضي -حجاجيا- أنه حوار وحجاج، ويظهر هذا في آيات كثر منها: ﴿أَفَأَنْتَ تُكْرَهُ

النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ ﴿١١﴾ [يونس:99]. ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ ﴿١١﴾

لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ ﴿١١﴾ [الغاشية:21-22]. ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ﴿١١﴾ [البقرة:256]³. ويرى

ابن عاشور أن "نفي الإكراه خبر في معنى النهي، والمراد نفي أسباب الإكراه... وجيء بنفي الجنس لقصد العموم نصا، وهي دليل واضح على إبطال الإكراه على الدين بسائر أنواعه، لأن أمر الإيمان يجري على الاستدلال والتمكين من النظر، وبالاختيار"⁴.

¹ - ينظر: خلود العموش، الخطاب القرآني دراسة في العلاقة بين النص والسياق مثل من سورة البقرة، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط01، 2008، ص 145.

² - ينظر: عباس حشّاني، خطاب الحجاج والتداولية دراسة في نتاج ابن باديس الأدبي، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط01، 2014، ص 46.

³ - عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، ص44.

⁴ - ابن عاشور، التحرير والتنوير، 26/03.

وقد ورد لفظ الحجاج في عدة آيات من القرآن الكريم كقوله تعالى: ﴿هَاتِنْتُمْ هَتُؤُلَاءِ حَاجِبَتُمْ فِيمَا لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَاجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ﴾ [آل عمران:66]. وقوله تعالى: ﴿وَحَاجَّهُ قَوْمُهُ قَالَ أَتُحَاجُّونِي فِي اللَّهِ وَقَدْ هَدَانِ﴾ [الأنعام:80]. وقوله تعالى: ﴿وَإِذْ يَتَحَاجُّونَ فِي النَّارِ فَيَقُولُ الضُّعَفَاءُ لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا إِنَّا كُنَّا لَكُمْ تَبَعًا فَهَلْ أَنْتُمْ مُغْنُونَ عَنَّا نَصِيبًا مِّنَ النَّارِ﴾ [غافر:47]. وقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُحَاجُّونَ فِي اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مَا اسْتُجِيبَ لَهُمْ حُجَّتُهُمْ دَاحِضَةً عِندَ رَبِّهِمْ﴾ [الشورى:16].

أنواع الحجج وأنواع الحجاج. يمثل هذا النوع قيمة كبيرة في التفسير القرآني في مجالس التذكير.

أولاً: أنواع الحجج:

تتنوع الحجج بين ما هو موضوعي وما هو ذاتي، وبين ما هو صائب وما ليس صائباً، وما هو مقنع وما هو غير مقنع، إلى غير ذلك، وهي حجج تختلف منطلقاتها وأهدافها، منها ما ينطلق من العلم أي الحقائق التجريبية والظواهر الطبيعية المبرهن عنها، ومنها ما ينطلق من التجربة وما يخترنه الفرد والجماعة، من معارف وقناعات وثقافات وثوابت.

وتكون هذه الحجج دعامة لعمليات الإقناع، حيث يسعى الإنسان من خلالها إلى تمرير مواقفه لتغيير قناعات الآخرين، ويظل الإشكال هو الرغبة الملحة للمخاطب في الإقناع بكل الحجج دونما اعتبار لصدقيتها أو بطلانها، وهذه الأنواع من الحجج لا تظهر فائدتها إلا في ظل السياق، وفي ظل طبيعة الموضوع الذي تدعّمه أو تفدّه¹، ومن هذه الحجج:

أ/ **الحجة الطبيعية:** وهي حجة دامغة نافذة لها مطلق المقبولية، تعتمد في صدقيتها على التجربة والبرهان، وهذا النوع من الحجج يستخدم في الإثبات وفي النفي وفي النقض،

¹ - ينظر: عبد السلام عشير، عندما نتواصل نغو، ص 164.

وتكمن قوتها في اتكائها على مبادئ العلم التجريبي، وعلى مبادئ العقل، حيث لا يمكن رتبها إلا بقانون طبيعي جديد يدحضها ويأخذ مكانها بإثبات تجريبي علمي.

ب/ **الحجج شبه المنطقية:** وهي حجة تعتمد على البنى المنطقية وما يجاورها من أنواع، وما يتصل بها من مظاهر مثل التناقض وعدم الاتفاق، فيعمد المخاطب إلى الجمع بين حكمين متناقضين، فيثبت أحدهما ويقصي الآخر، ومثل التماثل الذي تكون فيه الحجة بلفظ مشابه للفظ الأول، وكحجة التعديّة، التي تعتمد عنصراً ثالثاً، ويتم المرور عبر أحد هذه العناصر، لتأكيد صدق العلاقة بين العنصرين الأول والثاني.

كما نجد الحجج شبه المنطقية التي تعتمد البنى الرياضية، مثل إدماج الجزء في الكل، وتقسيم الكل إلى أجزائه المكونة له¹.

ج/ **الحجج المؤسسة لبنية الواقع:** أي تأسيس الواقع بواسطة الحالات الخاصة كالمثل الذي يؤثر به لتأكيد الفكرة المطروحة، ويلحق بالمثل الاستشهاد بالنصوص ذات القيمة السلطوية على المخاطب كالمقولات الدينية من نصوص إلهية، أو أقوال الرسل والأنبياء، أو كلمات القواد الخالدين².

د/ **حجة التبرير:** وأداتها (بما أن) وتعتمد على المسلمات اليقينية للحجاج بمقدمات أقل يقينية من المسلمات، وقد يقتنع بها المخاطب وقد لا يقتنع. وتعتبر (بما أن) أداة تبرير تقم الحقيقة المسلم بها أولاً لتصل إلى النتيجة، وتتحقق أكثر في المجالات الفكرية والمطارات الجدلية³.

هـ/ **حجة الاتجاه:** وهدفها تحقيق الغاية من الحجاج، حيث توجه المخاطب على التحذير من القيام بفعل ما أو ترغيبه للقيام به، وهي تخدم أكثر الحجاج إذا تعلقت بقضايا التعليم والتربية والقضايا الدينية⁴.

¹ - ينظر: علي الشبعان، الحجاج والحقيقة وآفاق التأويل، ص 210.

² - ينظر: محمد سالم محمد الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة بحث في بلاغة النقد المعاصر، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط01، 2008، ص 131.

³ - ينظر: صابر الحباشة، التداولية والحجاج، ص 48. وعباس حشاني، خطاب الحجاج والتداولية، ص 86.

⁴ - ينظر: المرجع نفسه، ص 48.

و/ **الحجج التاريخية:** وفيها يعتمد المتكلم إلى الأحداث التاريخية المتعددة، والظواهر الاجتماعية المختلفة فيستشهد بها ليقنع المخاطب بصحة دعواه، ولعلّ القرآن الكريم فيما يقم لنا من أمثلة حجاجية يعدّ من أهم المصادر لهذه الأشكال الحجاجية¹.

ثانياً: أنواع الحجج:

يتمّو الحجج بالتنوع وذلك بالنظر لقصد المخاطب المحاجج، وكذلك بالنظر إلى طبيعة الحجج المقّمة وطبيعته.

أ/ **الحجج التجريدي:** وهو "الإتيان بالدليل على الدعوى على طريقة أهل البرهان علماً بأن البرهان هو الاستدلال الذي يعنى بترتيب صور العبارات بعضها على بعض بصرف النظر عن مضامينها واستعمالاتها"²، وهذا بتوظيف الحجّة على مبادئ معلومة مسبقاً لدى المخاطب، ولكن المحاجج يؤكّدها ويثبتها في ذهن المخاطب.

ب/ **الحجج التوجيهي:** وفي هذا النوع يكتفي المخاطب بإنتاج خطابه دون تفكير فيما لدى المخاطب من حجج قد يواجهه به، ويختص بتوجيه المحاجج أدلّته إلى غيره قصد التأثير، وهو إقامة الدليل على الدعوى بالبناء على فعل التوجيه، وهنا ينشغل المستدلّ بإلقاء أقواله دون أن يشغل نفسه بمقبوليتها عند المخاطب، وردّ فعله عليها، حيث يولي أقصى عنايته إلى مقاصده وأفعاله المصاحبة لأقواله الخاصة، وفي هذا يتناسى الجانب العقلاني من الاستدلال الذي يصله بالمخاطب³.

ج/ **الحجج التقويمي:** وفي هذا النوع يضع المخاطب تلك الحجج المفترضة أو المتوقّعة من المخاطب في حسبانها، فتصبح أساساً يبني عليه خطابه، وله قيمة كبيرة في نقد الذات، حيث يجرّد المحاجج نفسه ذاتاً ثانية وهمية، ينزلها منزلة المعارض على دعواه، يلقي إليها خطابه، وذلك باعتباره هو نفسه أول متلق لما يلقي فيبني أدلّته على مقتضى

¹ - ينظر: صابر الحباشة، التداولية والحجاج، ص 49.

² - طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، ص 226.

³ - ينظر: المرجع نفسه، ص 227. وينظر: الشهري، استراتيجيات الخطاب، ص 470.

ذلك، مستبقا استفسارات المخاطب واعتراضاته، وهذا حتى يجابه المعترض قبل اعتراضه، ويستكشف إمكانات تقبلها واقتناع المخاطب بها¹.

د/ **الحجاج بالسلطة**: ويقصد بالحجاج بالسلطة معنى قريب من الخبرة المعرفية، أي أن تكون للشخصية المتكلمة (مرسل الخطاب) على معرفة واسعة بالمجال الذي يتحدث فيه، وتفترض هذه السلطة - كيفما كانت: دينية أو إدارية أو سياسية أو علمية أو اجتماعية أو ثقافية- إيصال المعرفة إلى الآخرين عن طريق الاستدلالات المعقولة والملائمة للمجالات المعرفية التي تعالجها، لذلك فالمجال الحجاجي ينبغي ألا يوظف كل سلطة مباشرة مادية أو معنوية بل ينبغي أن يفتح أفقا للتفكير، وأن يقدم إمكانيات للعمل أكثر مما يضع من حلول جاهزة ومفروضة².

وهناك أنواع أخرى من الحجاج كالحجاج بالتجهيل والمغالطة المعرفية، والحجاج بالقوة، والمحاجة الجماهيرية، والمحاجة الانفعالية وما إلى ذلك.

الحجاج وآلياته في مجالس التذكير.

إن الغاية التي يصبو إليها المفسر المحاجج، إنما هي تطويع العقول والأهواء، حتى تزدعن وتسلم بما يلقي عليها من المعتقدات والأفكار والآراء. فالشيخ عبد الحميد ابن باديس يتوجه بخطابه التفسيري إلى جمهور يتلقاه، وينفعل به، ويستجيب له. ذلك أن جمهور الإمام من جموع المؤمنين، حيث يجعل الخطاب موجها إليهم توجيهها، يصيب غايته وهدفه المتمثل في الإقلاع، ولا يغفل الإمام أن خطابه يمكن أن يتلقاه الجاحدون، أو المتشككون، مما يجعل عمله في أحيان كثيرة مزدوجا، وفعله فعلا مركبا، لبلوغ تلك الغاية التي نذر نفسه لها، وهي تعميق الاعتقاد في نفوس المؤمنين، وتقويم أفكارهم، ودحض أفكار غيرهم وتعديل سلوكهم وتوجيههم بجملة من الوسائل اللفظية، المقالية، والمقامية، ليبلغ الغرض المطلوب.

¹ - طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، ص 228. وينظر: الشهري، استراتيجيات الخطاب، ص 470.

² - ينظر: عبد السلام عشير، عندما نتواصل نغزو، ص 165. وينظر: طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، ص 199.

تقنيات ووسائل الحجاج: دلالات الخطاب الحجاجية لا تتوقف على الملفوظات الظاهرة فحسب؛ بل تتعدى ذلك إلى التلميح، فالنص كما يرى أبو حامد الغزالي "ضربان: ضرب هو نص بلفظه ومنظومه... وضرب هو نص بفحواه ومفهومه"¹. وعلى المخاطب أن يزواج بين هذين الضربين في الحجاج.

ويمكن تقسيم تقنيات الحجاج - والتي استثمرها ابن باديس في تفسيره بكفاءة عالية كما سوف نرى - إلى:

أولاً: الأدوات اللغوية الصرفية مثل ألفاظ التعليل²، بما فيها الوصل السببي، والتركيب الشرطي، وكذلك الأفعال اللغوية، والحجاج بالتبادل، والوصف وتحصيل الحاصل.

ثانياً: الآليات البلاغية مثل الاستعارة والبديع والتمثيل.

ثالثاً: الآليات شبه المنطقية ويجسدها السلم الحجاجي بأدواته وآلياته اللغوية، ويندرج ضمنه كثير منها، مثل الروابط الحجاجية، ودرجات التوكيد، وبعض الآليات التي منها الصيغ الصرفية، مثل التعديدية وصيغ المبالغة³.

وأما وسائل الحجاج فهي:

أ/ الوسائل اللسانية: وهي أدوات الاتساق والانسجام والترابط التي تأخذ بعين الاعتبار العلاقات في الخطاب. ومن أبرز أدوات الاتساق التي تستعمل استعمالاً حجاجياً مايلي:

أولاً: الإحالة. عدّ بعض الباحثين الإحالة إلى أجزاء من الخطاب التي تنطلق من موقع المتكلم في الخطاب، مشيرات مقامية تخاطبية، يطلق عليها مصطلح (Discourse deixis)⁴، وهذه العناصر كيفما كان نوعها لا تكفي بذاتها من حيث التأويل، إذ لا بد من

¹ - المستصفي من علم الأصول، تح: نجوى ضو، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط1، 01، 1997، ص 25.

² - تعدّ ألفاظ التعليل من الأدوات اللغوية التي يستعملها المخاطب لتبليغ خطابه، وبناء حججه فيه، ومنها: كلمة السبب، والمفعول لأجله، ولأن، حيث يستعمل المخاطب هذه الأدوات تعليلاً أو تبريراً لخطابه بناء على سؤال ملفوظ به أو مفترض. (ينظر: عبد الهادي الشهري، استراتيجيات الخطاب، ص 478).

³ - ينظر: المرجع نفسه، ص 476-477.

⁴ - منى الجابري، المشيرات المقامية في القرآن، ص 65.

العودة إلى ما تشير إليه من أجل تأويلها، وتتوفر كل لغة طبيعية على عناصر تملك خاصية الإحالة، كالضمائر وأسماء الإشارة وغيرها¹.

ثانياً: الحذف، والحذف علاقة داخل النص، وفي كثير من الأمثلة يوجد العنصر المفترض في العنصر السابق... ولا يحل محل المحذوف أي شيء، ومن ثم نجد فراغاً يهتدي القارئ إلى ملئه اعتماداً على ما ورد في الجملة الأولى، أو النص السابق، أو السياق، وهذا ما يجعل منه عنصراً حجاجياً لا اشتغال المخاطب بملء المحذوف.

وإن وجود القرينة قد يفقد الحذف أسباب وجوده... وإذا خفي كان الحذف أبلغ، فأغراض الحذف لا تتحقق إلا متى ضمرت آثاره².

ثالثاً: الوصل، والوصل لا يتضمن إشارة موجّهة نحو البحث عن المفترض في السابق أو اللاحق، ولكنه تحديد للطريقة التي يترابط بها اللاحق مع السابق بشكل منظم، ولما كان النص عبارة عن جمل أو وحدات لغوية مترابطة ومتعاقبة، فإنه لكي تدرك كوحدة متماسكة تحتاج إلى عناصر رابطة، ذلك هو الوصل، حيث وظيفته هي تقوية الأسباب بين الجمل، وجعل المتواليات مترابطة متماسكة³.

رابعاً: التكرار. وهو شكل من أشكال الاتساق المعجمي، يتطلب إعادة عنصر معجمي أو ورود مرادف له أو شبه مرادف، أو عنصراً مطلقاً، أو اسماً عاماً⁴. وتكمن حجاجية التكرار في تأكيد المعنى، حيث التأكيد هو منحى حجاجي متمم.

ب/ الوسائل البلاغية: ارتبطت البلاغة منذ نشأتها بالحجاج، ولم يكن لهذا الارتباط أن ينشأ لولا أن البلاغة نشأت في أحضان الخطابة، وما تتمم به من مراعاة للمقام والمتخاطبين ومحاولة التأثير فيهم ودفعهم إلى الاقتناع بكلام المخاطب⁵. ومن ثم

¹ - ينظر: محمد خطابي، لسانيات النص، ص 16-17.

² - ينظر: محمد خطابي، لسانيات النص، ص 21. وينظر: عبد السلام عيساوي، الأبعاد التأويلية والمفهومية للدلالة المعجمية، مركز النشر الجامعي، منوبة، تونس، (د، ط)، 2010، ص 15.

³ - ينظر: محمد خطابي، لسانيات النص، ص 22-24.

⁴ - المرجع نفسه، ص 24.

⁵ - ينظر: رضوان الرقيبي، الاستدلال التداولي الحجاجي، عالم الفكر، ص 82.

الفصل الرابع: الحجاج وقضاياها في مجالس التذكير.

فالبلاغة تتحدّد بكونها فنّاً، أي مجموعة من القواعد المعيارية التي تتيح الإقناع أولاً، ثم التعبير الجيد ثانياً¹.

وتكمن ميزة البلاغة في الحجاج في أن "الكناية أبلغ من الإفصاح، والتعريض أوقع من التصريح، وأن للاستعارة مزية وفضلاً، وأن المجاز أبداً أبلغ من الحقيقة"².

وتكمن ميزة الاستعارة في الحجاج مثلاً في الخاصية التي تغلب على القول المجازي الاستعاري، وذلك لأنه لا يفضل المخاطب استعمالها إلا لثقتّه بأنها أبلغ من الحقيقة في الحجاج³.

وينبغي أن نعلم، أنه ليس كل شيء يجيّ مشبّهاً به يجوز أن تسلّط عليه الاستعارة... وإنما يجوز ذلك إذا كان الشبه بين الشئيين ممّا يقرب مأخذه، ويسهل متناوله، ويكون في الحال دليل عليه، وفي العرف شاهد له، حتى يمكّن المخاطب إذا أطلقت له الاسم، أن يعرف الغرض ويعلم ما أردت⁴.

وتعدّ الاستعارة من أفضل ضروب المجاز، وأشدّها وقعا على النفس وتأثيراً في العقل⁵، وهذا ما يجعلها والكناية والتشبيه من أبرز عناصر الحجاج في الخطاب.

ج/ الوسائل العقلية والفلسفية: ومنها القياس والتمثيل، حيث يعدّ القياس فعالية استدلالية خطابية، وهو يؤثّر به كوسيلة حجاجية في الخطاب، ليكون أكثر نجاعة وإقناعاً. وهو آلية حجاجية، يمكن للمحاجج أن يعتمد عليها في إقناع المعارض على كلامه، بل يمكن القول: إن الخطاب الحجاجي إنما هو حجاجي؛ لأنه يقوم على القياس⁶.

¹ - الأبعاد التداولية لبلاغة حازم من خلال منهاج البلغاء وسراج الأدباء، عالم الفكر، العدد1، المجلد 40، يوليو/ سبتمبر 2011، ص 266.

² - عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز في علم المعاني، ص 64-65.

³ - ينظر: عبد الهادي الشهري، استراتيجيات الخطاب، ص 494.

⁴ - عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، تع: عرفان مطرجي، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، لبنان، ط01، 2006، ص 192-193.

⁵ - عباس حشاني، خطاب الحجاج والتداولية، ص 93.

⁶ - ينظر: المرجع نفسه، ص 91.

وأما التمثيل فهو عبارة عن الاستدلالات التي يقع التوسل فيها بعلاقة المشابهة في استخلاص النتيجة، ولا أحد ينازع أن آليات التمثيل من أوسع الطرق الاستدلالية استعمالاً، ومن أشدها تأثيراً في الخطابات الإنسانية، والخطاب الفلسفي واحد منها¹... وما إلى ذلك.

منهج ابن باديس الحجاجي في تفسيره:

يستهلّ الشيخ ابن باديس تفسيره في العادة بتمهيد، يضع المستمع في جو النص القرآني، معتمداً في ذلك على مناسبة السورة لما قبلها وما بعدها، في صيغة ارتباط الآيات بما قبلها. ثم يلي ذلك المفردات والتراكيب، حيث يقوم بشرح لغوي للمفردات الأساسية، شرحاً يقرب القارئ من مضمون النص. ثم التفسير، ثم المعنى، وعادة ما يضيف مباحث تخدم التفسير في ذلك الموطن². كما يركّز كثيراً على ارتباط الآيات بما قبلها، يقول: موقع هذه الآيات (الآيات 22-39 من سورة الإسراء) موقع البيان والتفصيل للسعي المشكور المتقّم في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَىٰ لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُورًا﴾ [الإسراء:19]. كل هذا في تنوع يأبى الاطراد، ويدفع الملل عن القارئ.

وكان في كل ذلك يقوم باستخراج ما في النص القرآني من قيم كونية، مركزاً على البيئّة الجزائرية، ساعياً للكشف عن العلل التي أصابت المجتمع، في حقبة مظلمة من تاريخه. ويظهر هذا في قيامه بتفسيره للقرآن الكريم والسنة النبوية، موجّهاً رؤيته لتوجيه سلوك الجزائريين وفكرهم، نحو وعي جديد ينسجم مع توجيهات القرآن والسنة، وواقع الحياة.

وقد قام تفسير ابن باديس على رؤية جديدة، تستند في جوهرها إلى سلطة العقل مرة، وإلى سلطة الأثر مرة أخرى، فكان مزوجة تجمع بين المنقول والمعقول، حيث قام بمراجعة جديدة لبناء العقل المسلم، من خلال تغيير طرائق الفهم لديه، حيث أصبح التفسير

¹ - طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 174.

² - ومن ذلك ((أدب واقتداء، وبيان وتوجيه، وتفريغ، وتفصيل وتعليم، واستدلال واستنتاج، وبيان واستدلال، واستنباط، وتفريق بالتمثيل، وتطبيق واستدلال، واستنتاج وتطبيق، وتنظير وتقسيم، وتحذير وإرشاد، وعبرة وتحذير، وإيضاح وتعليل، وتوجيه وترجيح، وسلوك وامتنال، وأحكام وتبصير، وترغيب وترهيب، ورجاء وتفاؤل، وخاتمة، وثمره)).

بموجب هذه المغايرة، خاضعا لضوابط اللغة والأثر من ناحية، ولمقتضيات السياق من ناحية أخرى، فأصبح السياق عنده قوة وقدرة كامنة، تقود الجماهير إلى وعي جديد، وإلى فهم جديد، وإلى سلوك جديد.

المبحث الثاني: الحجاج ومجالس التذكير دراسة تطبيقية:

يبدو من الوهلة الأولى أن الحجاج في الخطاب التفسيري عند عبد الحميد ابن باديس، هو فعل عمدي وواع، بحيث لا يمكن تفسير شيء من لا شيء، فتفسيره منتج من نصوص القرآن، وهو فعل موجه لبلوغ أهداف، حددها المفسر مسبقا، ولا يمكن أن يكون هذا التفسير إلا بانتقاء وسائل لغوية، وأسلوب، ومستوى تعبيرى معن، حيث تنتظم هذه العناصر كلها لتشكّل بنية، هي طبيعة الخطاب التفسيري، وهذا ما يمنحه خصوصية تكمن في أن المفسر يعيد بعض الدلالات المهجورة للنص المفسر، وفق مستوى لغوي جديد، وبصيغ تعبيرية ذات أشكال وبنيات غير مألوفة، وهذا ما يجعل للخطاب تركيبا حجاجيا جديدا¹.

ويعدّ النص المفسر إعادة لإنتاج الدلالة وتذليلها ضمن بنية معيّنة، وآلية محدّدة تضمن إقناع المتلقي، والتأثير فيه، وهذا ما سنراه في تفسير الشيخ عبد الحميد ابن باديس.

ففي سبيل السعادة والنجاة نقرأ قوله تعالى: ﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُوا إِلَى اللَّهِ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي وَسُبْحَانَ اللَّهِ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [يوسف:108].

وفق الآليات الحجاجية التي يعتمدها ابن باديس فإنه في هذه الآية، وفي عديد الآيات يأتي بالبداية بالتمهيد الذي يعتمد فيه على الإشارة والاستمالة والتأثير، وهو أول ما يبادر به ليضع القارئ في مناخ النص، وليهيئ النفوس والعقول للقبول، وفي هذه الآية -ولما كانت تتحدّث عن سبيل الله الذي يمثّله النبي محمد ﷺ- يمهّد ابن باديس لذلك بقوله: " خلق الله محمدا ﷺ أكمل الناس، وجعله قدوتهم، وفرض عليهم اتّباعه والانتساء به، فلا

¹ - ينظر: عباس حشّاني، خطاب الحجاج والتداولية، ص 144.

الفصل الرابع: الحجاج وقضاياها في مجالس التذكير.

نجاه لهم من المهالك والمعاطب، ولا وصول لهم إلى السعادة في دنياهم وأخراهم، ومغفرة خالقهم ورضوانه، إلاّ باقتفاء آثاره والسير في سبيله"¹.

ففي اتّباع سبيل الله الذي يجسّده النبي محمد يضعنا ابن باديس أمام فرضية تثير المناقشة العقلية وترتّب النتائج على المقّمات، وتوصل الفكر إلى النتيجة التي لا يملك العاقل إلاّ التسليم بها والإذعان لها. وهذه صورة من صور أساليب المنطق الحجاجي²، وتعتمد على شكل من التسلسل ممثلاً في نتيجة استلزامية (إذا... ف) وهي من حالات البرهنة التي تستعمل (معطى سابقاً). فإذا كان الله عز وجل قد خلق محمداً ﷺ:

أولاً: أكمل الناس. ثانياً: جعله ﷺ قدوة للناس. ثالثاً: وفرض على الناس اتّباعه ﷺ.

فلا نجاه -إذا- للناس من المهالك والمعاطب إلاّ باقتفاء آثار النبي ﷺ والسير في سبيله، وفي هذا التمهيد يريد ابن باديس من المخاطب أن يلتزم بسلوكه منهج وسبيل الله عز وجل لأنه السبيل الذي سلكه النبي محمد ﷺ، ولما كان هذا السبيل قد سلكه النبي ﷺ ودعا إليه فإنه بهذا سبيل قويم يجب اتّباعه والانتساء به.

وبما أن هذا السبيل هو سبيل واضح بّين بالمشاهدة كأننا نراه فقد أمر الله نبيّه - يقول ابن باديس- أن يبيّنه "بيانا عاما للناس لتتضح المحجّة للمهتدين، وتقوم الحجّة على الهالكين، أمره أن يبيّنها البيان الذي يصوّرها مشاهدة بالعيان، ويشير إليها كما يشار إلى سائر المشاهدات فقال له: ﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي﴾"³.

هذا الاتّباع من الجمهور الموجه لهم الخطاب ليس اتّباعاً أعمى بتأثير الإقناع (persuasion) وإنما هو اتّباع واع بتأثير الاقتناع (conviction)، فما كان من ابن باديس إلاّ بيان السبيل بالحجّة والبرهان مثلما فعل ذلك محمد ﷺ مع أتباعه وغير أتباعه، يقول: " وكانت دعوته مبنية على الحجّة والبرهان... فكان يستشهد [النبي ﷺ] بالعقل،

¹ - مجالس التذكير، 121/01.

² - وهي أشكال من البرهنة تتيح تنظيم المنطق الحجاجي وفق منظور العقل الاستدلالي، كالاستنتاج (الاستنتاج عن طريق القياس المنطقي. الاستنتاج الذرائعي. الاستنتاج الحسابي. الاستنتاج الشرطي). والشرح، والتجميع، والاختيار التعاقبي، والتنازل الحصري، وغيرها. ينظر: باتريك شارودو، الحجاج بين النظرية والأسلوب، ص 36.

³ - مجالس التذكير، 121/01.

ويعتضد بالعلم، ويستنتصر بالوجدان، ويحتج بأليم الله في الأمم الخالية، وما استفاض من أخبارها وبقي من آثارها من أنباء الأولين، وما يمرّ الناس عليه مصبحين وبالليل¹. هذا الاتّباع أو لنقل هذا الاقتناع بسبيل الله، يراد منه حسب الآية وحسب رؤية ابن باديس تحقيق ثلاثة أشياء هي من صميم الدعوة إلى الله وإلى سبيله. وهذه الأشياء هي: أولاً: الدعوة إلى الله على بصيرة. ثانياً: تنزيه الله تعالى. ثالثاً: البراءة من المشركين. واختيار هذه الآية من ابن باديس لتكون ضمن الخطاب التفسيري لم يكن اختياراً اعتباطياً، وإنما كان اختياراً مقصوداً لتحقيق أغراض ومقاصد محدّدة، وضحتّها الآية وأرادها ابن باديس.

وتتجلّى في الدعوة إلى الله، حيث يستخدم ابن باديس في بيان دعوة الله أساليب وطرائق متعدّدة ليصل إلى التأثير في المتلقّي، فالنبي ﷺ -حسبه- كان يدعو الناس كلهم إلى الله من يوم بعثه إلى آخر لحظة في حياته، بأقواله وأفعاله وتقريراته وجميع مواقفه في سائر مشاهدته². هذه الدعوة التي قام بها النبي ﷺ بنفسه، كانت دعوة بالقول والفعل، ويبين ابن باديس ذلك من خلال آلية من آليات الحجاج وهي اللغة³.

ففي مباحث لفظية يقول: "(أنا) تأكيد للضمير المستتر في (أدعو). ونكته الإعلان بنفسه في مقام الدعوة، وشأن الداعي على بصيرة أن يجهر بدعوته ولا يستتر بها،

¹ - مجالس التذكير، 124/01.

² - المرجع نفسه، 121/01.

³ - فعلى الرغم من بقاء القول باستقلال الحجاج عن البنيات اللغوية، فإننا نجد بداية الحديث عن انعكاس الحجاج في اللغة عبر بعض الخصائص الدلالية الأساسية التي تمّز الملفات وقد تجلّى ذلك على وجه الخصوص في التمييز بين المحتوى العباري *pose*، والمحتوى الاقتضائي *présupposé*. ومع صدور كتاب "الحجاج داخل اللغة" يكشف أنسكومير وديكرو حقيقة بالغة الأهمية وهي وجود عوامل حجاجية في بنية الجمل ذاتها، وبالتالي سيتم تأكيد أن اللغة مشبعة بالقيم الحجاجية التي تحضر جنباً إلى جنب في دلالة الجمل مع القيم الخبرية *descriptive*. ينظر: رشيد الراضي، مفهوم الموضع وتطبيقاته في الحجاجيات اللسانية لأنسكومير وديكرو، عالم الفكر، عدد 02، مجلد 40، ص 195.

وَاتَّصَلَ اللَّفْظُ الدَّالُّ عَلَيْهِ بِاللَّفْظِ الدَّالِّ عَلَى أَتْبَاعِهِ، كَمَا تَتَّصَلُ دَعْوَتُهُمْ بِدَعْوَتِهِ، وَشَأْنُ الصُّورَةِ اللَّفْظِيَّةِ مِطَابَقَةُ الصُّورَةِ الْخَارِجِيَّةِ، وَالْكَلَامُ تَصْوِيرٌ لِلْوَاقِعِ¹.

هذه الدعوة التي على بصيرة هي التي يريد ابن باديس أن تكون الشغل الشاغل لكل مخاطب من جمهوره العريض، وهذا ما يتجلى في قوله (وشأن الداعي على بصيرة أن يجهر بدعوته ولا يستسر بها).

والبصيرة: فعيلة بمعنى فاعلة، وهي الحجة الواضحة. والمعنى: أدعو إلى الله ببصيرة متمكنا منها. ووصف الحجة ببصيرة مجاز عقلي. والبصير صاحب الحجة لأنه صار بصيرا بالحقيقة². ويستدل ابن باديس على هذا بأن دعوة الله بوجوهها كلها واضحة جلية لا خفاء بها مستندا إلى حديث النبي ﷺ: (وأيم الله لقد تركتكم على مثل البيضاء، ليلها ونهارها سواء)³. وهو من الوسائل الحجاجية التي يعتني بها كثيرا.

وبهذا يهين جمهور المتلقين لحملهم على الاقتناع والفعل بأنه لما " كان في بيان أن الدعوة إلى الله هي سبيل محمد ﷺ ما يفيد أن على أتباعه - وهو قدوتهم، ولهم فيه الأسوة الحسنة- أن تكون الدعوة إلى الله سبيلهم، ولكن لتأكيد هذا عليهم، وبيان أنه من مقتضى كونهم أتباعه، وأن اتّباعهم له لا يتم إلا به؛ جاء التصريح بذلك هكذا: ﴿أَدْعُوا إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي﴾⁴ ثم يصل ابن باديس إلى (علاقة استنتاجية) - وفق علاقات حجاجية واضحة يؤسس لها- أن على جميع المسلمين " أفرادا وجماعات أن يقوموا بالدعوة إلى الله، وأن تكون دعوتهم على بيّنة وحجة وإيمان وبقين، وأن تكون دعوتهم وفقا لدعوته وتبعها لها⁵. وهي هنا علاقة استنتاجية، مقدّما بذلك دعائم واضحة

¹ - مجالس التذكير، 127/01-128.

² - ابن عاشور، التحرير والتتوير، 65/13.

³ - أبو عبد الله ابن ماجة القزويني، السنن، تح: شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، دمشق، سوريا، ط01، 2009، حديث رقم (43) باب اتّباع سنة الخلفاء الراشدين المهديين، 29/01. (وينظر: مجالس التذكير، 122/01).

⁴ - مجالس التذكير، 124/01.

⁵ - المصدر نفسه، 124/01.

وبينة، مفرقا بين دعوة الحق ودعوة الباطل، حتى يصل بخطابه إلى أغراضه ومقاصده المحددة.

وفي تفرقة نجده يضعنا أمام نوعين من الدعاة: الدعاة الصادقون، والدعاة الكاذبون. فالصادقون لا يتحشون عن أنفسهم ولا يجلبون لها جاها ولا مالا، ولا يريدون من الناس مدحا ولا رفعة، وسندهم الحجة والبرهان فلا تجد في كلامه كذبا ولا تدليسا، ولا ادعاء مجردا، ولا تقع في سلوكه في دعوته على التواء ولا تناقض ولا اضطراب، ولذلك كانت الغاية والوجهة ﴿إِلَى اللَّهِ﴾. وأما الكاذب فإنه بخلافه، فإنه يلقي دعاويه مجردة، ويدعها بكل ما تصل إليه يده، ولا يزال لذلك في حنايا وتعاريج، لا حجة له ولا برهان، وهذا هو الفرق من قوله تعالى: ﴿عَلَىٰ بَصِيرَةٍ﴾¹.

وهكذا نرى بوضوح أن المفسر يبعث برسالته من أجل إحداث تغيير كلي في ذهن المتلقي وسلوكه. والدعوة إلى الله لا تتحقق إلا من خلال شيئين آخرين وهما: تنزيه الله تعالى. والبراءة من المشركين.

وفي ختام تفسير الآية يصل بنا ابن باديس إلى أن المسلمين المتبعين للنبي ﷺ يدعون إلى الله على بصيرة وينزهونه، ويباينون المشركين في عقائدهم وأعمالهم وأقوالهم. وهذا هو الهدف الذي أراد ابن باديس تحقيقه منذ البداية ورصد له كل وسائل وآليات الإقناع والتدليل.

وفي كيف تكون الدعوة إلى الله والدفاع عنها؟ نقرأ قوله تعالى: ﴿أَدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ ۗ وَجَدِلْهُم بِآلَتِي هِيَ أَحْسَنُ ۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ ۗ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ [النحل:125]. وبالنظر إلى منهاج الشيخ ابن باديس في تفسيره يمكن تحديد الآليات الحجاجية التي اعتمدها، ولما كانت الحجج تعني الطرق التي يسلكها صاحب الحجة لإقناع السامع أو المخاطب واستمالاته والتأثير فيه، فإن درجة هذا التأثير والافتناع تختلف وفق الطرق والآليات المستعملة في التحاج، وذلك بوضع كل

¹ - ينظر: مجالس التذكير، 127/01.

واحدة في المكان المناسب لها، فيزيدها ذلك قوة، ويمكن لها في ذهن المخاطب وقلبه، ويأتي ذلك بالبدء بالتمهيد.

يقول في **سبيل الربّ جلّ جلاله**: " شرع الله لعباده بما أنزل من كتابه وما كان من بيان رسوله ما فيه استتارة عقولهم وزكاة نفوسهم واستقامة أعمالهم"¹.

وهذا يجعل المستمع هو المخاطب بالرسالة، حيث يقوم بترغيبهم في اتباع سبيل الله الذي يحقق لهم أولاً: استتارة العقول، وثانياً: زكاة النفوس، وثالثاً: استقامة الأعمال. ولن تتحقق لهم هذه القيم الإنسانية النبيلة - بحسب ابن باديس - إلاّ باتباع سبيل الله، الذي يضمن لهم السعادة الأبدية في الدار الآخرة. يقول: "وسمّا سبيلا ليلتزموه في جميع مراحل سيرهم في هذه الحياة، ليفضي بهم إلى الغاية المقصودة، وهي السعادة الأبدية في الحياة الأخرى"².

وهذه نتيجة حتمية لمن اتّبع سبيل الله، الذي هو مسار ينبغي بالضرورة سلوكه للوصول إلى النتيجة. ولكن ما طبيعة هذا المسار؟

يسلك ابن باديس في ذلك مسلكاً تدرجياً، وهي خاصية من خصائص الحجاج، ولكي يمكن لخطابه ببلوغ مراميه؛ فإنه يبين طبيعة المسار ومصدره ليجد تأثيراً وقبولاً من المستمعين، بوصفه مسار الله عز وجل؛ أي سبيله، يقول ابن باديس: "وأضافه إلى نفسه ليعلموا أنه هو وضعه، وأنه لا شيء يوصل إلى رضوانه سواه"³. وهذا حتى يميّز لهم - بإيحاء وتلميح - بين مسار الله عز وجل، وبين المسار الذي وضعه الإنسان، إشارة إلى قيم التمنن التي تسعى فرنسا إلى ترسيخها في المجتمع.

ثم ينهج في تقديم مجموعة من الحجج، فيدركها المستمع بوعي، ومن ثم قبولها، يقول: " وذكر من أسمائه الربّ ليعلموا أن الربّ الذي خلقهم وطوّرههم ولطف بهم في جميع أطوار

¹ - مجالس التذكير، 135/01.

² - المصدر نفسه، 135/01.

³ - المصدر نفسه، 135/01.

خلقهم ومراحل تكوينهم، هو الذي وضع لهم هذا السبيل، لظفا منه بهم، وإحسانا إليهم، لينهجوها في مراحل حياتهم"¹.

ثم يضيف قائلا: " فكما كان رحيفا بهم في خلقه كان رحيفا بهم في شرعه، فيسيروا فيها عن رغبة ومحبة فيها، ومع شكر له وشوق إليه"². وكان الهدف من هذا كله، هو جعل المستمعين يدركون فعلا أن الرب الذي خلقهم، هو الذي وضع لهم هذه السبيل، حتى يعلموا ويتيقنوا أن نهج الله وسبيله غير نهج البشر وسبلهم، فيسلكون سبيل الله رغبة ومحبة وشوقا وشكرا.

تتجلى لنا في هذا الموضوع علاقات تربيبية للحجج (السلام الحجاجي) هي كالتالي: اتّباع سبيل الله يفضي بنا إلى استتارة العقول، وزكاة النفوس، واستقامة الأعمال. وهذه القيم بدورها تفضي إلى السعادة الأبدية في الحياة الآخرة. ومن ناحية أخرى اتّباع سبيل الله يفضي إلى استتارة العقول أولا، ومن ثم تزكو النفوس ثانيا، فتستقيم الأعمال ثالثا، لنصل إلى الغاية المقصودة (السعادة الأبدية) وهي النتيجة الحتمية لعلاقة الحجج بعضها ببعض.

ينتقل الشيخ إلى وسائل وآليات أخرى للإقناع والتأثير، وهي وحدات اللغة يستند إليها المخاطب للحث على القيام بالدعوة إلى سبيل الله، كما دعا إليها النبي ﷺ يقول: " وأمر نبيه ﷺ أن يدعو الناس أجمعين - وحذف معمول (ادع) لإفادة العموم - إلى هذه السبيل، فقال تعالى: ﴿ادْع إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ﴾ والنتيجة التي يرمى إليها المخاطب هي تشكيل جيل من الدعوة كلّ في مجاله، يقول في اقتداء: فالمسلم المتبع للنبي ﷺ لا يألوا جهدا في الدعوة إلى كل ما عرف من سبيل ربه"³.

وفي اهتداء يعرفنا الشيخ عبد الحميد ابن باديس بطبيعة الدعوة عن طريق جملة من الروابط اللغوية، وهي روابط استدلالية تؤسس معانيها لعلاقات استدلالية وربطها بظروف الخطاب وأغراضه البعيدة، حيث يخرج الرابط في حالات كثيرة عن معناه الأصلي

¹ - مجالس التذكير، 135/01.

² - المصدر نفسه، 135/01.

³ - المصدر نفسه، 136/01.

الحرفي إلى قوة استلزامية أخرى تنتج من خلال السياق. فالرابط واحد لم يتغير، ولكن الذي يتغير هو علاقة هذا الرابط بالعبارة والمقام.

وذلك مثل: أن يدعو، (الواو) وهو، (الفاء) فما ترك شيئاً، إلاّ دعا إليه، ما لم يدع، ليس من سبيل الربّ، هـ دعا.

ويتجلى هذا في مقّمات ونتائج تفهم بالتصريح والتلميح، يقول: "أمر الله نبيه ﷺ أن يدعو إلى سبيل ربه، وهو الأمين المعصوم، فما ترك شيئاً من سبيل ربه إلى دعا إليه"¹. وإذا فمادام النبي ﷺ هو الأمين المعصوم فإن ما يدعو إليه هو دعوة الله عزّ وجلّ وسبيله. ويصل ابن باديس بطريق الاستدلال وعن طريق مفهوم المخالفة² إلى أن "ما لم يدع إليه محمد ﷺ فليس من سبيل الربّ جلّ جلاله"³. ونتيجة لهذا يقول ابن باديس: "فاهتدينا بهذا إلى الفرق بين الحق والباطل، والهدى والضلال، ودعاة الله ودعاة الشيطان"⁴.

والنتيجة الحتمية لهذا كله هو: "من دعا إلى ما دعا إليه النبي ﷺ فهو من دعاة الله، يدعو إلى الحق والهدى. ومن دعا إلى ما لم يدع إليه محمد ﷺ فهو من دعاة الشيطان يدعو إلى الباطل والضلال"⁵.

وهنا يعلم القارئ أو المستمع - ضمناً - أنه معني بهذه الدعوة، وأن الآية تقصده لذاته.

¹ - مجالس التذكير، 136/01.

² - مفهوم المخالفة: هو ما يفهم منه بطريق الالتزام، وقيل: هو أن يثبت الحكم في المسكوت، على خلاف ما ثبت في المنطوق. وهو أيضاً: ثبوت نقض حكم المنطوق، نفياً كان أو إثباتاً للمسكوت عنه. ويسمى أيضاً دليل الخطاب؛ لأن دليلاً من جنس الخطاب، أو لأن الخطاب دالّ عليه. (ينظر: علي بن محمد الجرجاني، كتاب التعريفات، ص 354). وأما في دلالاته الشرعية فصيغته كالتالي: إذا دلّ النصّ الشرعي على حكم في محلّ مقيداً بقيد، بأن كان موصوفاً بوصف، أو مشروطاً بشرط، أو مغنياً بغاية، أو محدداً بعدد، يكون حكم النصّ في المحلّ الذي تحقّق فيه القيد هو منطوق النصّ، وأما حكم المحلّ الذي انتفى عنه القيد فهو مفهومه المخالف... وأما أنواع مفهوم المخالفة فهي: مفهوم الوصف، ومفهوم الغاية، ومفهوم الشرط، ومفهوم العدد، ومفهوم اللقب. (عبد الوهاب خلاّف، علم أصول الفقه، دار الحديث، القاهرة، مصر، (د، ط) 2003، ص 143-144).

³ - مجالس التذكير، 136/01.

⁴ - المصدر نفسه، 136/01.

⁵ - المصدر نفسه، 136/01.

الفصل الرابع: الحجاج وقضاياها في مجالس التذكير.

وتبرز في هذا الخطاب الاستدلالي¹ عدة قضايا، وأبرزها مقّمة تبدو من خلال المخاطب أو يريدّها هو أن تكون مسلمّة، ليسهل أن يكون ما بعدها مسلماً به كذلك، هذه المسلمّة هي أن سبيل الله بينه وبينه ﷺ ودعا إليه، وبحكم أمانة النبي ﷺ وعصمته؛ فإن دعوته إلى سبيل الله هي دعوة الحق.

وتقتضي دعوة الحق أن تكون كلّ دعوة مخالفة لها بالضرورة هي دعوة باطل، وإذن فإن المستمع سوف يدرك بالضرورة ويهتدي إلى الفرق بين الحق والباطل، و إلى الفرق بين الهدى والضلال، ومن ثمّ يميّز بين دعاة الله الذين يمثل ابن باديس أحدهم، والذين يدعون إلى الحق والهدى، وبين دعاة الشيطان لتي تمثّل الطريقة الضالّة أبرز دعائها، الذين يدعون -حسب ابن باديس ضمنا- إلى الباطل والضلال.

وعلى هذا تقوم دعوة الله الصحيحة على كاهل كل مسلم، "وبقيام كل واحد من المسلمين بهذه الدعوة بما استطاع تتّضح السبيل للسالكين، ويعمّ العلم بها عند المسلمين، وتخلو سبل الباطل على دعائها من الشياطين"².

وهكذا يضع ابن باديس القارئ أو السامع في الموضع المقصود من الدعوة، وهذه سلطة ترغيبية تكون مقترنة بفعل قائلها، ولن يحصل الاقتناع ولا التأثير في ذهن المستمع إلا إذا كان القول الحجاجي مطابقاً لعمل قائله؛ لأنه يمثّل حجة مادّية، والشيخ عبد الحميد ابن باديس من الذين يطابق قولهم فعلهم³، فالسامع يعرفه حق المعرفة.

وقد استعان الشيخ ابن باديس في تفسيره بعدة وسائل حجاجية رآها ذات تأثير بالغ في المتلقي، وقد عمد الشيخ إلى توظيف وتضمين وسائل دون غيرها بكونها موجهة لمتلق

¹ - الاستدلال عند المناطقة هو استخلاص حكم من حكم آخر، أو عدّة أحكام استخلاصاً تلزماً به الضرورة المنطقية. والاستدلال نوعان: استدلال مباشر: قوامه استخلاص صدق قضية أو كذبها من القبول بصدق قضية أخرى أو كذبها، من دون الاستعانة بأيّ حدّ يتوسّط بين القضية والنتيجة. واستدلال غير مباشر: وقوامه التأليف بين حكيمين أو عدّة أحكام تنشأ عنها بالضرورة نتيجة، وهو الانتقال من قضية إلى قضية ثابتة تلزماً بالضرورة المنطقية بقبولها، بيد أن هذا الانتقال يتمّ عبر وسائل كالقياس. (رضوان الرقيبي، الاستدلال الحجاجي التداولي وآليات اشتغاله، عالم الفكر، ص 79).

² - مجالس التذكير، 136/01.

³ - ينظر: عباس حشّاني، خطاب الحجاج والتداولية، ص 147.

يعرفه حق المعرفة، وهو العالم بالطرق المؤثرة في نفسه المؤدية إلى تغييره فيعمد ابن باديس إلى:

أ/ تفسير القرآن بالقرآن، وهذا لما لهذا النوع من التفسير من تأثير على المخاطب وقدرة على قبوله به، حيث قام ابن باديس بتفسير قوله تعالى: ﴿أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ﴾^ط بآيات أخرى من القرآن الكريم.

ففي استدلال واستنتاج يقول: "في سورة الإسراء ثمان عشرة آية، جمعت أصول الهداية من قوله تعالى: ﴿لَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا ءَاخَرَ فَتَقْعُدَ مَذْمُومًا مَّخْذُولًا﴾ [الإسراء:22]. إلى ﴿وَلَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا ءَاخَرَ فَتُلْقَى فِي جَهَنَّمَ مَلُومًا مَّدْحُورًا﴾ [الإسراء:39]. وقد جمعت تلك الآيات كل ما ذكرنا من العقائد الحقّة والحقائق العلمية، والأعمال المستقيمة، والكلمات الطيبة، والأخلاق الكريمة، وسمى الله ذلك كله حكمة، فقال تعالى: ﴿ذَلِكَ مِمَّا أَوْحَىٰ إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ﴾ [الإسراء:39]¹.

ب/ تفسير القرآن بالسنة، وقد عمد ابن باديس إلى تفسير القرآن بالسنة لما لها من أثر وتأثير على المخاطب، وكذا يعلم موقع السنة في بيان القرآن، لذلك استخدم ابن باديس السنة لبيان القرآن واستدل بذلك بقول النبي ﷺ: (إن من الشعر حكمة)². وقوله ﷺ: (أصدق كلمة قالها الشاعر)³ يقول ابن باديس: " وذلك لأن من الشعر ما فيه بيان عن عقيدة حق أو خلق كريم أو عمل صالح أو علم وتجربة"⁴.

¹ - مجالس التذكير، 138/01.

² - صحيح البخاري، حديث رقم (6145)، طبعة ابن كثير. وابن ماجه، السنن، حديث رقم (3756)، 686/04. (وينظر: مجالس التذكير، 138/01).

³ - تعليقا على صدر بيت للبيد بن ربيعة رضي الله عنه، الذي قال فيه: ألا كل شيء ما خلا الله باطل... وكل نعيم لا محالة زائل. ينظر: ابن ماجه، السنن، حديث رقم (3757)، 687/04. (ينظر: مجالس التذكير، 139/01).

⁴ - مجالس التذكير، 139/01.

ج/ الاستئناس في تفسير القرآن بأقوال الصحابة والتابعين، حيث يورد ابن باديس قول أبي الحسن - كرم الله وجهه - قوله: (الفقيه، كلّ الفقيه، كلّ الفقيه: من لم يقنط الناس من رحمة الله، ولم يؤمنهم من مكره، ولم يدع القرآن رغبة عنه إلى ما سواه)¹.

د/ الاستناد إلى لغة العرب، حيث يقول: "هدتنا الآية الكريمة بمنطوقها ومفهومها إلى أن من الموعظة ما هو حسن وهو الذي تكون به الدعوة، ومنها ما هو ليس بحسن فيجتنب"²، وابن باديس دائماً ما يعتمد إلى تفسير الآيات وفق دلالات الألفاظ حسب استعمالها المختلفة طبقاً للدلالة المعجمية من ناحية وطبقاً لظلال المعنى من ناحية أخرى.

هـ/ الاعتماد على السياق، وذلك بربط الآية بالسياق الذي وردت فيه من حيث إظهار المناسبة في الآية الواحدة، أو من حيث إظهار المناسبة بين الآيات المتتابعة.

وهكذا نجد ابن باديس يستعمل القرآن ويتّخذ وسيلة حاجية مرة، ومرة يستعمل السنة النبوية - حيث أفعال الرسول ﷺ وأقواله حجة - وكذا أقوال صحابته، وتابعيه بدرجة أقل، وللسياق أثره على نفس المتلقي إذ يشترط فيه أن يكون موافقاً لدلالة الآية المفسرة، والأخذ بمطلق اللغة، هو أن تكون عالماً باللغة وضروبها واستعمالاتها، وفي هذا كله صور للحجاج ووسائل، وكل وسيلة تتفرد بأسلوب، وتغيير الأسلوب من هذا لآخر أقدر على المستمع للتأثير فيه وبلوغ المراد³.

وفي تفضيل الإحسان إليهما في القول والعمل وتأكيده في حالة الكبر نقرأ قوله تعالى: ﴿ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا ۚ إِنَّمَا يُبَلِّغُنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرَهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا ﴿٢٣﴾ وَأَخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ أَرْحَمُهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا ﴿٢٤﴾ [الإسراء: 23-24].

¹ - ينظر: مجالس التذكير، 146/01.

² - المصدر نفسه، 145/01.

³ - ينظر: عباس حشاني، خطاب الحجاج والتداولية، ص 152.

لقد ربط علماء الحجاج الفعل الحجاجي بالجمهور بوصفه متقبل الخطاب، به يكون التفاعل ومعه يحصل التأثير، وكما أسلفنا من قبل يستعين ابن باديس -غالبا- بمقدمات حجاجية تعمل على شد السامع، وأسر كيانه عقلا، وعاطفة.

وفي هذه الآية لجأ في خطابه التفسيري إلى تحقيق هذه الغاية، وذلك من خلال جملة من الوسائل اللفظية المقالية، والمعتمدات المقامية السياقية، وجملة من الاستدلالات المنطقية العقلية، وكذا الصور البلاغية، يستعمل كل ذلك حججا وبراهين للإقناع.

يستهل ذلك بقضايا منطقية، واقعية، تجبر العقل على التسليم وهذه القضايا هي:

أولاً: الله هو خالق الإنسان. والوالدان -بوضع الله- هما السبب المباشر في التخليق.

ثانياً: الله هو المبتدئ بالنعم عن غير عمل سابق. والوالدان يبتدئان بالإحسان عن غير إحسان تقم.

ثالثاً: الله يرحم ويلطف مخلوقاته وهو الغني عنهم، وهم الفقراء إليه. والوالدان يكتفان الولد بالرحمة واللفظ، وهما في غنى عنه، وهو في افتقار إليهما¹.

رابعاً: الله يوالي إحسانه إلى عباده ولا يطلب الجزاء. والوالدان يببالغان في الإحسان إلى ولدهما دون تحصيل الجزاء.

فدلالات الخطاب الحجاجية عند ابن باديس لا تتوقف على الملفوظات الظاهرة فحسب، بل تتعدى ذلك إلى التلميح، وقد استند هنا إلى الأدوات اللغوية كالوصل، والحذف. كما استند إلى الآليات شبه المنطقية بأدواتها وآلياتها اللغوية، مثل الروابط الحجاجية، ودرجات التوكيد، كما استند إلى الآليات البلاغية مثل الاستعارة.

فبعد أن ذكر هذه القضايا التي تربط بشكل تعليلي بين إكرام الخالق لعباده وإكرام الوالدين لولدهما، جاء " قرن ذكرهما بذكره"² كعلاقة (اقتضائية) حجاجية، وهي علاقة حتمية للعلل السابقة. ثم يستخدم ابن باديس بعض الروابط الحجاجية لتأكيد هذا الربط يقول: " فلما

¹ - مجالس التذكير، 192/01.

² - المصدر نفسه، 192/01.

أمر بعبادته، أمر بالإحسان إليهما في هذه الآية، وفي قوله تعالى: ﴿وَأَعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا¹ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾ [النساء:36]. ولما أمر بشكره، أمر بشكرهما فقال تعالى: ﴿أَنْ أَشْكُرَ لِي وَلِوَالِدَيْكَ إِلَى الْمَصِيرِ﴾ [لقمان:14]. وفي هذا الجمع في القضاء والحكم بالإحسان، والأمر بالشكر لهما مع الله تعالى، أبلغ التأكيد وأعظم الترغيب¹. ويقول أيضا -مستندا إلى السنة النبوية لتأثيرها على المتلقي مستخدما (حجة الأجاه)²:- "وكما جاء هذا الجمع في باب الأمر في القرآن، كذلك جاء الجمع بينهما في باب النهي وكبر المعصية في السنة، فعن أبي بكر رضي الله عنه قال رسول الله ﷺ: (ألا أخبركم بأكبر الكبائر: قلنا: بلى يا رسول الله، قال: الإشراف بالله، وعقوق الوالدين)³".

وقد استعان ابن باديس بالوسائل اللغوية لزيادة التأثير في القلبي، ومن هذه الوسائل (الحذف)، وهذا ما يجعل منه عنصرا حجاجيا لاشتغال المخاطب بملء المحذوف، حيث يرى أن في الآية حذفًا، وكان تقدير نظم الآية هكذا: "وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه ويأن تحسنوا للوالدين إحسانا. فحذف (أن تحسنوا) لوجود ما يدل عليه وهو إحسانا"⁴. ويعلل ابن باديس ذلك بقوله: "وفي تكثيره إفادة للتعظيم، فهو إحسان عظيم في القول والفعل والحال"⁵.

ثم يشير إلى الفعل المتعبي بـ إلى وإلى المتعبي بـ الباء، ويوظف ذلك بما يخدم غرضه وهو أن تقول: أحسنت إليه وأحسنت به، وأحسنت به أبلغ لتضمن أحسنت معنى لطف، ولما في الباء من معنى اللصوق، ولهذا عني في الآية بالباء - يقول ابن باديس - ليفيد

¹ - مجالس التذكير، 192/01.

² - وهي نوع من أنواع الحجج، حيث هدفها أن توجه المخاطب على التحذير من القيام بفعل ما أو ترغيبه للقيام به.

³ - حديث صحيح رواه مسلم (87). شرف الدين النووي، صحيح مسلم بشرح النووي 326/01.

⁴ - مجالس التذكير، 193/01.

⁵ - المصدر نفسه، 193/01.

الفصل الرابع: الحجاج وقضاياها في مجالس التذكير.

الأمر باللطف في الإحسان والمبالغة في تمام اتّصاله بهما¹. وفي قوله تعالى: وقد أحسن بي. وتقديمه على متعلّقه للاهتمام به².

ويعلّل ابن باديس للأسباب التي تجعل الإنسان يبرّ والديه، حيث يستخدم لذلك جملة من العلاقات الحجاجية؛ كعلاقة التابع اللفظي، وعلاقة السببية، وعلاقة الاقتضاء، وهذا للتأثير في المتلقّي، وذلك بترغيبه في إكرام والديه وتحذيره من عقوبتهما، حيث لمّا كان الوالدان ممن سبق إحسانهما لولدهما، فهاهما قد عادا في نهايتهما إلى ما كان ولدهما عليه في بدايته، وليس عنده من فطرة المحبّة مثل ما عندهما، فكان - يقول ابن باديس - بأشدّ الحاجة إلى التذكير بما عليه من تمام العناية بهما، ومزيد الرعاية لهما، وشدة التوقّي والتحفّظ من كلّ ما يمسّ بسوء جانبهما في هاته الحال على الخصوص، فطول بقائهما عنده في كنفه، وثقل مؤونتهما عليه، وما يكون من ضرورات الكبر، والمرض؛ ممّا يستقذره في بيته، كل هذا ممّا قد يؤيّه إلى الضجر والتبرّم.

ثم يصل إلى مقصده وغرضه؛ وهو ألاّ يجب أن يصدر من الولد ما يدلّ على ضجره وتبرّمه، فنهى بذلك عن التفوّه بأقل كلمة تدلّ على ذلك، وهي كلمة (أفّ) من قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ هُمَا أَفٌّ﴾ وأحرى وأولى ما فوقها³ يقول ابن باديس.

وليس المقصود من النهي عن أن يقول لهما (فك) خاصّة. وإنما المقصود النهي عن الأذى الذي أقلّه الأذى باللسان... وبأنها غير دالّة على أكثر من حصول الضجر لقائلها دون شتم أو ذم، فيفهم منه النهي ممّا هو أشدّ أذى بطريق فحوى الخطاب. ثم عطف عليه النهي عن نهريهما؛ أي زجرهما بصياح، وإغلاظ، أو إظهار للغضب في الصوت واللفظ، ثم أمر بإكرام القول لهما، وبهذا الأمر انقطع العذر، بحيث إذا رأى الولد أن ينصح لأحد أبويه أنّى إليه ذلك بقول لئن حسن الوقع⁴.

¹ - مجالس التذكير، 193/01.

² - ابن عاشور، التحرير والتنوير، 68/15.

³ - ينظر: مجالس التذكير، 199/01.

⁴ - ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، 70/15. ومجالس التذكير، 200/01.

وبهذا الترتيب المنطقي والعقلي للخطاب يؤثر ابن باديس في جمهوره تأثيرا بالغا بحيث يؤدي إلى إقناعه والتأثير فيه فكرا وسلوكا.

يقول عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَأَخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ﴾ "مضى فيما تقدم أدب القول، وهذا أدب الفعل وبيان الحال التي يكون عليها"¹.

وفي خطابه يستثمر الوسائل البلاغية، كالاستعارة الواردة في الآية ليجعل منها وسيلة تأثير، حيث تعدّ من أفضل ضروب المجاز، وأشدّها وقعا على النفس، وتأثيرا في العقل، وهذا ما يجعلها من أبرز عناصر الحجاج في الخطاب، يقول: "الوالدان عند ولدهما في كنفه كالفراخ الضعيفة، وولدهما يقوم لهما بالسعي، كما يسعى الطائر لفراخه، ويحيطهما بحنّوه وعطفه، فشبه الولد في سعيه، وحنّوه وعطفه على والديه، بالطائر في ذلك كلّه على فراخه، وحذف المشبه به وأشير إليه بلازمه، وهو خفض الجناح؛ لأن الطائر هو ذو الجناح، وإنما يخفض جناحه حنّوا وعطفا، وحياطة لفراخه، فيكون في الكلام استعارة بالكناية، وأضيف الجناح إلى الذل - وهو الهون واللين - إضافة موصوف إلى صفة، اخفض لهما جناحك الذليل، وهذا ليفيد هونه وانكساره عند حياطتهما، حتى يشعر بأنهما مخدمان للاستحقاق، لا متفضّل عليهما بالإحسان".

فخفض الجناح عنوان الطاعة الكاملة، وهذه الاستعارة تجسّد روح الرحمة والعطف الكاملين بين الولد ووالديه، وهكذا يرسم لنا ابن باديس، أو بالأحرى يبيّن لنا صورة من صور الخطاب الإقناعي، تجعلك ترى أن برّ الوالدين من طاعة الله سبحانه، وأن من عقّبهما كان أجدر أن يعصي خالقه ومولاه.

وأخيرا يصل بخطابه إلى غايته ومقصده، يقول: " وفي ذكر هذه الصورة التي تتشاهد من الطير، تذكير بليغ مرّق للقلب، موجب للرحمة، وتنبيه للولد على حالته التي كان عليها معهما في صغره، ليكون ذلك أبعث له على العمل، وعدم رؤية عمله أمام ما قنما إليه"².

¹ - مجالس التذكير، 201/01.

² - المصدر نفسه، 201/01.

والنتيجة التي يروم تحقيقها في المجتمع هي: "من راض نفسه على هذه الأخلاق الكريمة والمعاملة الحسنة والأقوال الطيبة التي أمر بها مع والديه، حصل له من الارتياض عليها كمال أخلاقي مع الناس أجمعين"¹. وهكذا يغرس ابن باديس الخلق في المجتمع غرساً.

وفي صفات عباد الرحمن نقرأ قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا﴾ [الفرقان:67].

يمهّد ابن باديس لبيان المعنى الحقيقي للمال، ووجوه صرفه بالآيات السابقة على آية الإنفاق، حيث عمد إلى ربط الآيات السابقة بهذه الآية، من خلال أن عباد الرحمن "يبيتون لربهم سجداً وقياماً".

ويلجأ للتصديق على رؤيته إلى بعض الأسس الحجاجية، ومنها القيم (les valeurs) حيث عليها مدار الحجاج بكل ضروبه، وهي تمثل بالنسبة إلى الجانب الديني - والإسلامي بالخصوص- غذاء أساسياً، فهي يعول عليها في جعل المتلقّي يذعن لما يطرح عليه من آراء². وما يرسمه المحاجّ من مقّمات إنما هي لتثبيت قيم يعتقد فيها، ويقتنع بها، لذلك عمد ابن باديس إلى تثبيتها وترسيخها في الجمهور، من خلال صدق النص القرآني، وصدق ما يخبر به.

ويجمع في هذه المقّمة بين القيم بنوعيتها، المجردة والمحسوسة، حيث الإيمان الدافع والباعث للصلاة (القيمة المجردة)، هو الذي يجب أن يجعل قيمة المال (القيمة المحسوسة) محدودة الأثر أمام مغريات الدنيا، وقوية أمام بذله في الحق. وذلك أن شأن الصلاة - يقول ابن باديس - أن تنهى عن الفحشاء والمنكر، وذلك أنها تربي النفس على استصغار الدنيا وما فيها أولاً، وتعظيم الله عزّ وجلّ والوقوف عند حدوده ثانياً. هذه المقدمة المنطقية تحيلنا إلى نتيجة مستقاة من المقّمة، وذلك أن من تربّت نفسه على استصغار الدنيا فإنه - يقول ابن باديس - لا يعظم شيء منها عند أهل الصلاة، فيمسكوا

¹ - مجالس التذكير، 205/01.

² - ينظر: عبد الله صولة، في نظرية الحجاج، ص 26.

الفصل الرابع: الحجاج وقضاياها في مجالس التذكير.

عن بذله في الحق. وأنه كذلك من عظم الله عز وجل ووقف عند حدوده فإنه لا يستهويه شيء منها فينتهك لأجلها حدود الله وحرماته.

والنتيجة المنطقية لمفهوم المال وبذله من خلال هذه المقدمات، هي أن المال أعز شيء من هذه الدنيا، وهو أعظم سبب لنيل مبتغياتها ولذلك فإن عباد الرحمن - وهي صفة لما يجب أن يكون عليه المسلم - وصفوا بأنهم في تصرفهم في المال على أكمل حال، وهي حالة العدل التي أثمرتها لهم الصلاة، فهم لا يمسكونه عن حق أولاً. ولا يبذلونه في باطل¹ ثانياً.

ويلجأ إلى تأكيد هذا الأمر من خلال الوسائل اللسانية اللغوية، مستعينا بالسياق، حيث إن إنفاقهم كان بين ذلك قواماً. وقواماً حال مؤكدة، فلو قيل: وكان بين ذلك، لكان كافياً، ولكن أكد ب (قواماً) لما فيه من صريح اللفظ المفهم للعدل. ويرى ابن باديس أنه قدّم نفي السرف على نفي التقدير؛ لأن الإسراف شرهما، ففيه مجاوزة الحدود وضياع المال، وفي التقدير مفسدته مع بقاء المال فينفقه في الخير، وقد يبقى لغيره فينتفع به.

وقد وضع لذلك بعض المحددات التي تتيح فهم الإسراف والتقدير، وذلك عن طريق التمثيل، وهذا ما يمكن أن ندرجه في مجال مواضع الكم (lieux de quantité) والهرميات (les hiérarchies)، التي هي من مبادئ وأسس المقّمات الحجاجية.

ففي مواضع الكم نراه يقم نفي السرف على نفي التقدير، وذلك أن في الإسراف شر: ففيه مجاوزة الحدود، وضياع المال، في حين أن في التقدير فساد ولكن مع بقاء المال.

ويضعنا ابن باديس أمام أحكام فقهية من قبيل الواجب، والمندوب، و المحرم، والمباح. في شكل قيم هرمية تنتقل بنا من المحرم إلى المكروه إلى المباح، وذلك أن الإسراف مذموم وهو ما كان في منهي عنه: نهي تحريم، أو كراهة، أو في مباح قد يؤني إليهما بالصورة الآتية:

أولاً: شخص أولم وليمة أنفق فيها جميع ماله، وأصبح بعدها هو وأهله للضيعة والحاجة.

¹ - ينظر: مجالس التذكير، 128/02.

الفصل الرابع: الحجاج وقضاياها في مجالس التذكير.

ثانيا: شخص أولم وليمة دعته إلى الاستدانة، وإن كان يظن القدرة على الأداء، فالدين محتر منه.

ثالثا: شخص استمر على إيلاء الولائم مع القدرة عليها في الحال مما قد يؤتي إلى الحاجة أو الاستدانة. والتقتير مذموم أيضا وهو ما كان إمساكا عن مأمور به: أمر وجوب، أو استحباب، أو عن مباح يؤتي إليهما بالصورة الآتية:

أولا: شخص أمسك الإنفاق عن أهله شحا حتى يذيقهم ألم الجوع والبرد.

ثانيا: شخص لا يذيق أهله بعض الطيات التي يخص بها نفسه من السوق.

ثالثا: شخص يمسك عن تطيب خاطر زوجته ببعض الكماليات، مع قدرته عليها، مما قد يفسد قلبها عليه، أو يحملها على ما لا يرضيه.

ولما كانت هذه الصور الممكنة للإسراف والتقتير؛ فإن ابن باديس يضع بدلها القوام العدل، الذي هو الممدوح، وهو:

أولا: الإنفاق في الواجب والمندوب، وما يؤتي إليهما.

ثانيا: الإمساك عن المحرم والمكروه وما يؤتي إليهما.

ثالثا: التوسعة في الحلال دون مداومة في الأوقات، واستيفاء لجميع اللذات، واستهتار بالمشتريات¹.

وفي تطبيق يضعنا أمام ظاهرة الإنفاق في وطننا، وهذا أساسه الجمهور المتلقي للخطاب، ومن الوسائل الحجاجية المؤثرة التي استند إليها نجد وسيلة الحضور (la présence) ويتمثل ذلك في استحضار عنصر الإنفاق وجعله ماثلا بين أعين المخاطبين وفي أذهانهم، وهذه الوسيلة عامل جوهرية في الحجاج، ويستمد الحضور أهميته الحجاجية من كونه يؤثر في وجداننا تأثيرا مباشرا. والحاضر من حيث هو ظاهرة نفسية عنصر جوهرية في الحجاج².

¹ - ينظر: مجالس التذكير، 127/02-128.

² - ينظر: عبد الله صولة، في نظرية الحجاج، ص 31.

ويصوّر لنا هذا الإنفاق من خلال مواضع الموجود (les lieux d'existant) والتي تقول بفضل التمثيل الوجودي والواقعي على الممكن أو غير الممكن، يقول: " وثمة نوع آخر موجود في غالب القطر ويكثر في بعض الجبال، وهو أن بعض المأمورين من بعض شيوخ الطوائف يأتون بثلة من أتباعهم، فينزلون على المنتمين إليهم من ضعفاء الناس، فيذبح لهم العناق إذا كانت، ويستدين لشرائها إن لم تكن... ويصبح معدما فقيرا مدينا... ويصبح أهل ذلك المسكين يطحنهم البؤس ويميتهم الشقاء"¹.

وعلى الرغم من أنه قد أدار خطابهم د له بجمع من التقنيات الحجاجية، والمقاييس البرهانية، فإنه ظل مشغولا بمبدأ التقويم الأخلاقي الذي كان دائما غاية يتصل بها خطابه، يقول: " حالة وطننا في الأعم الأغلب في الولايم والمآتم لا تخلو من السرف فيها الذي يوتّي إلى التقنير من بعدها، فيكون الإثم قد أصاب صاحبها بنوعيه، وأحاط به من ناحيته، والشّرّ يجرّ إلى الشّرّ، والإثم يهدي إلى مثله"². وهذه نتيجة من تلك المقّمات.

ومن سورة يس نقرأ قوله تعالى: ﴿يَسَ ۝ وَالْقُرْآنِ الْحَكِيمِ ۝ إِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ ۝ عَلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ۝ تَنْزِيلَ الْعَزِيزِ الرَّحِيمِ ۝ لِتُنذِرَ قَوْمًا مَّا أُنذِرَ آبَاؤُهُمْ فَهُمْ غَافِلُونَ ۝﴾ [يس: 1-6].

يبتدئ ابن باديس خطابه بتوجيه وتنظير، وهذا لأجل لفت الانتباه إلى قيمة العقل في إدراك الآيات والحقائق، هذا التوجيه وهذا التنظير موجه أساسا لفهم تلك الحروف المقطّعة التي تبتدئ بها بعض السور - ومنها سورة يس - أو فهم مغزى ورودها. يقول: " إن الله تعالى أعطانا العقل الذي به ندرك الآيات التي نصّبها لنا لنستدلّ بها على وجوده، ووحدانيته، وقدرته، وعلمه، وحكمته، ولطفه، ورحمته. وبالنظر في هذه الآيات نصل - بتيسير الله - بعقولنا إلى إدراك بدائع عجيبة، وأسرار غريبة، ما تزال تتجلى لنا ما دمنا نتأمّل فيها ونعتبر بها"³.

¹ - مجالس التذكير، 129/02.

² - المصدر نفسه، 129/02.

³ - المصدر نفسه، 253/02.

وفي ظل هذه الدعوة الصريحة لاستخدام العقل والتتويه به، يستدرك ابن باديس ذلك محذراً من نتائج الغلو والإفراط في الاتكاء عليه. يقول: " غير أن استجلاء هذه الحقائق واستحصال هذه الفوائد من الآيات الكونية - على نفاستها وعظيم نفعها - محفوف بخطر الإعجاب بذلك العقل، حتى يحسب أنه محيط بالحقائق كلها"¹. ولما كان القرآن أنزل للبيان، ولا بيان إلا بالإفهام، فكيف يكون في القرآن لفظ لا يفهم له معنى؟ ثم يجيب على ذلك قائلاً: وأن عدم فهم معنى من بضع عشرة كلمة افتتحت بها بعض السور لا يخلّ ببيان القرآن لما أنزل لبيانه، من عقائد، وآداب، وأحكام، وغيرها من مقاصد القرآن.

وفي المعنى العام للآيات أنه تعالى أقسم بالقرآن الحكيم، أي المحكم بما فيه من أحكامه وبيانات حججه²، ووصف القرآن بالحكيم لأنه هو العلم الصحيح المثمر لهذا كله. وقد أقسم الله بالقرآن الحكيم على أن محمداً ﷺ من المرسلين رباً على من قالوا له: ﴿لَسْتَ مُرْسَلًا﴾ [الرعد:43]. وأخبر تعالى أن هذا الدين الذي جاء به النبي محمد ﷺ نزل عليه الله القوي الغالب... وبين تعالى أنه كان من المرسلين ليكون نذيراً³.

وفي (أصل المعرفة والسلوك من هذه الآيات الكريمة) يضعنا ابن باديس في صلب القضية الحجاجية، حيث غاية المحاج هي تغيير الفكرة أو السلوك أو هما معاً. ففي المعرفة يرسم لنا المفسر في خطابه التفسيري جملة من الأسس حدّتها الآية، ووضّحها المفسر هي كما يلي:

أولاً: المرسل وهو الله عزّ وجلّ، وله العلو والكمال، وله الخلق والأمر، ومنه الرحمة والعدل، والإحسان والفضل، وله الربوبية والألوهية دون شريك ولا مثال. وهذه الصفات العلى يقتضيها السياق، حيث يوردها تفصيلاً للتوحيد، ودورا في مداراته. فمن مظاهر اختيار المعطيات، وجعلها ملائمة للحجاج، اختيار النوع أو الصفات (le choix des qualifications) فالصفات تنهض بدور حجاجي يتمثل في كون الصفة، إذ نختارها

¹ - مجالس التذكير، 254/02.

² - الطبري، تفسير الطبري، 19 / 400.

³ - مجالس التذكير، 263/02.

تجلو وجهة نظرنا وموقفنا من الموضوع، على أن المقصد الحجاجي من إطلاق الصفة ليس وضع الموصوف في خانة ما مع سائر العناصر التي تشاركه تلك الصفة، وليس الكشف عن موقفنا منه فحسب؛ وإنما المقصد الحجاجي من إطلاق الصفة تحديد نوع الموقف الذي ينبغي أن يحكم به عليه¹. وهو هنا تثبيت العقيدة عن الله بصفاته وأسمائه، وتعميق المعرفة به.

ويلجأ إلى استخدام التكرار بكثافة في هذه الآيات، وفي مواطن أخرى من خطابه التفسيري، ذلك أنه من طرائق عرض الخطاب عرضا حجاجيا، هو اعتماد التكرار، لإبراز شدة حضور الفكرة المقصود إيصالها، والتأثير بها. وليس التكرار هنا بمفهومه النحوي والبلاغي وإنما بمفهومه الحجاجي، ومن طرائق العرض ذات الأثر الحجاجي كثرة إيراد التفاصيل حول الموضوع، فهذا من شأنه أن يلفت الانتباه إلى أهميته.

وكثيرا ما يصحب هذا الاهتمام البالغ به تقنية حجاجية أخرى هي كثرة الإشارات إلى الدقائق المتعلقة بذلك الموضوع تكثيفا لحالة الحضور التي يراد أن يتسم بها في ذهن المخاطب، ولإحداث الانفعال، إذ بقدر ما يكون الموضوع مخصصا يكون أبعث على الانفعال. هذا الموضوع هو قضية العقيدة والتوحيد التي يرصد لها المفسر كل طاقاته لبيانها أحسن بيان.

ثانيا: الرسالة حيث فيها الحق والحكمة والنور المخرج من كل ظلمة، والفرقان في كل شبهة، والفصل في كل خصومة. بها تفتح البصائر، وتطهر الضمائر، وتعرف طريق الحق والهدى، من طرائق الباطل والضلال.

ثالثا: الرسل - عليهم الصلاة والسلام- وهم أكمل ما يمكن للإنسان من كمال، وأكمل المعرفة بالمرسل - تعالى - وأكمل العلم بما جاءوا به. فلا كمال إلا بالإقتداء بهم، ولا نجاؤا إلا باتباعهم، ولا وصول إلى الله تعالى إلا باقتفاء آثارهم.

رابعا: المرسل إليهم وهم عباد الله تعالى، حيث عجز المخلوق أمام خالقه، وحاجته وافتقاره إليه، وعليه حق عبادته وطاعته، والخوف من عقابه، والفكر في آياته ومخلوقاته،

¹ - ينظر: عبد الله صولة، في نظرية الحجاج، ص 32.

الفصل الرابع: الحجاج وقضاياها في مجالس التذكير.

والنهوض للعمل في مرضاته، والشكر له على جميع آلائه¹. فبمعرفة هذه الأربعة حق معرفتها، ومعرفة مقام كل واحد منها، يتحقق كمال الإنسان العلمي، الذي هو أصل كماله العملي².

هذه الأسس الأربعة ذكرها تمهيدا لتكون النبراس الذي يهتدي به الجمهور، ومن ثم تكون سندا يعتمد عليه هؤلاء المخاطبون ليكونوا -هم بدورهم- دعاة إلى طريق الله، ويكونون منذرين للناس كما كان النبي ﷺ نذيرا لقوم غافلين ما أنذر أبائهم. يقول: " فعلى أهل العلم واجب التبليغ والندارة، والصبر على ما في طريق ذلك من الأذى والبلايا، والعطف على الخلق والرحمة"³.

وفي السلوك يضعنا ابن باديس بصيغة غير أمرية، فيها كثير من الإغراء، أمام عتبات الفعل والعمل، وهي الغاية المنوطة التي قدم ومهد لها في المعرفة، يقول: " فعلى مرید النجاة من المهالك، والفوز بأسمى المطالب، وأعلى المراتب، أن ينضم إلى القافلة الربانية، يتعاون مع أفرادها، ويقوم بحق الرفقة فيها، ويعد نفسه جزءا منها". هكذا هو ابن باديس غايته الكبرى هي تغيير الفكر والسلوك.

وفي سياق التدرج في الإنذار، ربط بين تدرج النبي ﷺ في الندارة، وبين ما يجب أن يكون عليه الدعاة إلى الله، وذلك اقتداء بأسلوب القرآن في الإنذار، وهذا حتى تتمكن هذه الفكرة في عقول وأذهان المتلقين فيهبوا سريعا للدعوة. يقول: أرسل الله محمدا ﷺ ودرجه في الندارة على مقتضى الحكمة من القريب إلى البعيد، فأمره بإنذار عشيرته بقوله تعالى: ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾⁴ [الشعراء:214].

ثم أورد ابن باديس الحديث الذي فيه استجابة النبي ﷺ لذلك، تأكيدا وحرصا منه على تمثّل الجمهور لهذه الدعوة الأسرية، التي تتأسس عليها الدعوة عامّة، حيث يقول النبي ﷺ

¹ - ينظر: مجالس التذكير، 264/02-265.

² - المصدر نفسه، 265/02.

³ - المصدر نفسه، 275/02.

⁴ - المصدر نفسه، 275/02.

لأهله: (اشترتوا أنفسكم، لا أغني عنكم من الله شيئاً)¹. ثم أمر الله نبيه بأن ينذر مكة ومن حولها من العرب بقوله تعالى: ﴿لَتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا﴾ [الشورى:7]. ثم أمر الله نبيه ﷺ بتعميم الإنذار بقوله تعالى: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾ [الأعراف:158]. فأرسل رسله إلى الأمم تحمل كتبه إلى ملوكها بالدعوة إلى الإسلام².

وعلى هذا التدرج في النذارة، وفي اقتداء يرى ابن باديس - بفعل هذا الربط الذي يبني النتيجة على السبب- أن "على المرء أن يبدأ في الإرشاد والهداية بأقرب الناس إليه، ثم من بعدهم على التدرج، وعندما يقوم كل واحد منا بإرشاد أهله وأقرب الناس إليه لا نلبث أن نرى الخير قد انتشر في الجميع... وعندما يقصد بخدمة أسرته خدمة أمته يثاب ثواب خادم الجميع، أسرته بالفعل، وأمته بالقصد"³.

هذه الفعل أو بالأحرى هذه الدعوة، هي استنهاض للعزائم والهمم حتى لا يقع الناس في الغفلة، ومن ثم يقعدون عن الدعوة.

¹ - شرف الدين النووي، صحيح مسلم، (206).

² - ينظر: مجالس التذكير، 277/02.

ولا يشكل على ذلك مثل ماتقّم من الآيات في إنذار عشيرته الأقربين وقومه العرب لأنه ابتداء بهما لحكمة التدرج وحقّ القريب. وهذا ما تؤكده كثير من الآيات، يقول تعالى: ﴿يَأْهَلْ أَلِكْتَبِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ عَلَى فَتْرَةٍ مِّنَ الرُّسُلِ أَنْ تَقُولُوا مَا جَاءَنَا مِن بَشِيرٍ وَلَا نَذِيرٍ فَقَدْ جَاءَكُمْ بَشِيرٌ وَنَذِيرٌ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [المائدة:19]. وتأكيد الفعل الماضي ب (قد) في قوله: ﴿قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا﴾ تحقيق بعثة الرسول ﷺ وتأكيدها ليرتّب عليها البلاغ والدعوة إلى الإيمان، وبين التعبير القرآني في هذا السياق غاية الرسول ﷺ وقد تمثلت بصيغة الفعل المضارع ﴿يُبَيِّنُ لَكُمْ﴾ لأن هذا يحتاج إلى تجديد كلما ظهر أمر فيه باطل، أو وضع أمر فيه تحريف أو تغوّر لحكم لإقامة العدل، فجاء التعبير بالجملة الفعلية التي تفيد التجدد مناسبة مع حال المخاطبين، وهذا يشير إلى أن التغيير والتحريف قد تطرّق إلى الشرائع المتقّمة لنقادم عهدا وطول زمانها. وعلّق على هذا البيان بقوله: ﴿عَلَى فَتْرَةٍ مِّنَ الرُّسُلِ﴾ تمهيدا لأمر آخر هو قطع لقول أهل الكتاب ﴿مَا جَاءَنَا مِن بَشِيرٍ وَلَا نَذِيرٍ﴾ في هذا الوقت الذي انقطع فيه إرسال الرسل. (معن توفيق دحام الحياي، النداء في القرآن الكريم، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2008، ص141).

³ - مجالس التذكير، 277/02.

ويتفادى ابن باديس استخدام التوجيهات الإلزامية (modalité injonctive)¹ في خطابه التفسيري على الرغم مما يملكه من تأثير بالغ على المتلقّي، مستخدماً بدلها عبارة من قبيل: (هكذا على المرء أن يبدأ في الإرشاد والهداية بأقرب الناس إليه) بدل (ابدأوا بالإرشاد).

ويؤكد ذلك - عن طريق الوسائل اللغوية الحجاجية - تثبيتاً لدعوته، وتأثيراً في المتلقّي بقوله: "أفادت الفاء في قوله تعالى: ﴿فَهُمْ غَافِلُونَ﴾ أن غفلتهم تسببت عن عدم إنذارهم، فكل أمة انقطع عنها الإنذار وتُرك فيها التذكير؛ واقعة في الغفلة لا محالة.

ثم يلجأ إلى علاج هذه الغفلة، من خلال ما قدّم له من أنها تسببت عن عدم الإنذار. و"لما كان [يقول ابن باديس] ترك الإنذار والتذكير موقعا في الغفلة، فالإنذار والتذكير يُزيلانها، فقد عرّفنا الآية الكريمة بسبب الغفلة وبالعلاج؛ لنحذر سببها ونعالج أنفسنا وغيرنا بعلاجها". وهكذا يستخدم السياق استخداما كثيفا، حتى يذعن المتلقّي إذعانا لا يقبل التردد؛ حيث يعرض ويفصل ويوازن ويقابل، بعيدا عن ملفوظ الآيات الظاهرة، وما تقتضيه من دلالات.

وتم وبالتمثيل بما هو موجود وبما هو واقع وحقيقي، وعن طريق ما يسمّى في اللسانيات الحجاجية ب: مواضع الوجود (les lieux d'existant) يحيلنا ابن باديس إلى الواقع الفعلي للإنذار، وهذا حتى يطابق قوله فعله يقول: "كان الناس منذ زمن قريب لا يسمعون ولا يسمع منهم لفظ الاهتداء بهداية القرآن العظيم، والافتداء بهدي الرسول الكريم ﷺ... في النهوض بأعباء الدنيا والدين، وهم - إلا قليلا - عن هذا غافلون، أما اليوم بعد أن نهض

¹ - ينظر: عبد الله صولة، في نظرية الحجاج، ص 38.

وصيغة التوجيهات الإلزامية اللغوية هي الأمر، لكن ليس لهذه الصيغة قوة إقناعية، وذلك على عكس ما قد يعتقد، إذ يستمد الأمر طاقته الإقناعية من شخص الأمر، وليس من ذات الصيغة، وعليه فليست المسألة لغوية بحتة، بل لغوية تداولية، إذ ليس المعيار اللغوي هو المعيار الأوحد، بل لابد أن تعضده مرتبة المرسل؛ لأنها هي التي تحوّل دلالة الصياغة من الأمر إلى غير ذلك. فالمعول عليه إذا هو اتفأقاها مع سلطة المرسل بشرط ألا تتعارض مع سلطة أعلى من سلطته؛ ولذلك فإنه لو أمر بمنكر ونهى عن معروف فإن خطابه لن ينال القبول لتعارض سلطته مع سلطة أكبر منها وهي سلطة الدين. (عبد الله صولة، في نظرية الحجاج، ص 38. وينظر: الشهري، استراتيجيات الخطاب، ص 342).

الفصل الرابع: الحجاج وقضاياها في مجالس التذكير.

العلماء المصلحون بواجبهم، ونشروا دعوة الحق في قومهم، فقد أصبح ذلك معروفا عند أكثر الناس، محلّ عناية طلاب العلم ومناطق رغبتهم، وفي متناول الناس بجميع طبقاتهم¹.

وهي تلميح -يكاد يكون تصريحاً- بأن ينهض هذا الجمهور، أو هذا المجتمع إلى مهمته التي أُعدّ من أجلها -بعناية فائقة- وهي الإصلاح الاجتماعي الشامل، والعمل من أجل بعث الأمة ونهضتها.

وهكذا يظل البعد السياقي من الأبعاد التداولية المهمة في الحجاج حيث لا يتم التفكير في الفعل الكلامي بمنظور قصدي إلا في إطار سياق يحدّد قيمته.

¹ - مجالس التذكير، 284/02.

خاتمة

نحمد الله تعالى على توفيقه لنا لإنجاز هذه الدراسة الموسومة ب: (السياق ودوره في إنتاج الدلالة دراسة في تفسير الشيخ عبد الحميد ابن باديس) حتى وصلنا بها إلى نهايتها، لا إلى غايتها، وقد قمنا على مدار إنجازها بجهد كبير في جمع مادتها، وقراءتها، وترتيبها. وقد رصدنا كثيرا من النتائج في خلال دراستنا للسياق ودلالته، وكانت أبرزها:

أولاً: من خلال دراسة موضوع السياق ودوره في إنتاج الدلالة في مناحيه النظرية عامة، والتطبيقية بخاصة، تبين لنا أن السياق في الفكر اللغوي الغربي يقوم على مجموعة من العناصر التي تكون مسؤولة عن توجيه دلالة النص، وهذه العناصر إما أن تكون لفظية وهي ما يعرف بالسياق اللغوي، وإما أن تكون غير لفظية وهي ما يعرف بسياق الموقف، أو السياق المقامي. وأما أنواع السياقات الأخرى كالاقتصادية والثقافية وغيرها، فلا تعدو أن تكون ضمن سياق الموقف جملة.

ثانياً: السياق في التراث اللغوي العربي لم يبتعد كثيرا عن مفهومه الحديث، بل قد تنوعت أسسه ومبادئه، وتنوعت مصطلحاته بين النظم، والمقام، والحال، والسباق، واللاحق، والسياق، والمناسبة وما إلى ذلك... وإن لم يخرج ذلك، عن إطار سياق اللغة، وسياق المقام.

وأما عند المفسرين فقد كان السياق اللغوي يعني عندهم السياق الأصغر والأكبر، أو السياق القريب والبعيد، وهو على الترتيب سياق الآية وما يحيط بها ضمن الآيات القريبة السابقة واللاحقة، وسياق القرآن كله.

ثالثاً: نبه العلماء في التراث العربي على أهمية استحضار السياق بنوعيه في فهم دلالة النص دون اقتصار ذلك على مجرد اللفظ، فاعتماد السياق اللغوي فحسب قد يكون مضللاً، بل قد يحرف الكلم عن مواضعه، وعلى هذا يجب العمل بمبدأ السياق مطلقاً في فهم الخطاب القرآني بخاصة، حيث المعنى المقصود يخطر على البال مباشرة، بمعنى أن عقل السامع يذهب مباشرة إلى قصد المتكلم دون الحاجة إلى معان وسيطة، وذلك لأن السياق الملائم - وليس المعنى المستقل عن السياق - هو الذي يتكلم بفهم قصد المتكلم.

رابعاً: في تفسيره يضعنا الشيخ عبد الحميد ابن باديس في عمق قضية السياق، بل إننا نستطيع القول بعد معايشة مباشرة مع المدونة، إن هذا التفسير لم يكن تفسيراً لغوياً، أو بيانياً، أو دلالياً - وإن كان ذلك على جانب من الأهمية عظيم - وإنما كان نداءً نذير مخلص، من أجل نهضة أمة وبعثها من جديد، عن طريق تنزيل الآيات الكريمة في سياق حضاري للأمة الجزائرية، من خلال فهم جديد يأخذ بالحسبان دلالة النص الأصلية، ودلالاتها الإيحائية، ويوظف هذا كله - عن طريق السياق - لإحداث وعي وبعث في المجتمع الجزائري، لتحقيق نهضته وتمننه.

وتجلى هذا في تفسيره كله تقريباً، وقد مرّ بين قيمتين عظيمتين في تفسيره، وهما:

أولاً: الحفاظ على مقصدية النص الأصلية أو التي رآها كذلك، من خلال ألفاظ اللغة ودلالاتها على معنى الآية أو الآيات.

ثانياً: تأويل أو بالأحرى إسقاط النص القرآني، أو قيمته الدلالية الإيحائية على واقع المجتمع الجزائري، لبعثه وتغييره، وهو وعي في ظل مقاصد القرآن، ووعي بأهمية المقامات التخاطبية، وهي ركيزة مهمة في قراءة الآيات وفهمها، وتنزيلها، انطلاقاً من وعي بمقتضيات الأحوال المختلفة.

خامساً: استند ابن باديس في تفسيره كثيراً إلى المناسبة، حيث عدم مراعاة علم المناسبات بين الآيات يوقع في بعد عن المعنى حتى في الآية الواحدة، وهذا ما بيناه في مباحث السياق اللغوي، حيث كان للسياق القرآني دور بالغ في إنتاج الدلالة من خلال سياق الآية الواحدة حيث يأتي اللفظ مستقراً في موضعه مع غيره من الألفاظ، إلا أن يكون من الألفاظ ما هو أنسب لمدلول السياق تحقيقاً للمناسبة المعنوية. وكذلك من خلال سياق الآيات المتتابعات، بل والسورة كلها، والقرآن كله، وتعدّ المناسبة نظرة كلية إلى النص القرآني بوصفه وحدة كلية متكاملة، وتوضّح المناسبة دقّة وبعد الفكر عند علماء التفسير قديمهم وحديثهم، حيث نظروا إلى القرآن الكريم على أنه وحدة متماسكة ترتبط أجزاءه بعضها ببعض، إما على المستوى الشكلي وإما على المستوى الدلالي.

سادسا: تبين المناسبة بين الآيات والسور والقرآن كله، أن الفاصل الزمني في التنزيل القرآني لا دخل له في الحكم بأهداف السورة، ومراميها، ومعانيها، ذلك أن الزمن لم يكن له اعتبار قبل نزول القرآن إلى اللوح المحفوظ، ثم إلى بيت العزة في السماء الدنيا، فكذاك ألغى هذا الاعتبار أيضا بعد جمع القرآن في مصحف واحد، ولم يبق لهذا البعد إلا أن يكون له دلالات مساعدة في إلقاء الضوء على مضمون الآية أو الحكم الذي تشتمل عليه هذه الآية أو تلك. وهذه الدلالات المساعدة ليست وضعا عرضيا، وإنما هي في عمق الدلالة و صلب المعنى، ولذلك وجب الفصل بينهما والوعي بهما.

سابعا: لقد شغلت قضية الدلالة ومن ثم قضية المعنى في التراث اللغوي العربي اهتمام علماء اللغة، والبلاغة، والأصول، والتفسير وغيرهم، وهيمنت على جهودهم العلمية كلها، فحازت بذلك على اهتمام وعناية كبيرين، وليس ذلك كذلك إلا لكونها تأتي في صلب الحدث اللغوي، بل الحدث الوجودي.

ولا نجانب الصواب إذا قلنا إن البحث العلمي اللغوي لقضايا النحو والبلاغة وغيرها - على امتداده- يكاد يبني كلياً على أساس البعد الدلالي، ويأتي علماء الأصول في مقامة من اشتغل بها؛ حيث انصرفت عنايتهم إلى دراسة مفهوم دلالة اللفظ، والدلالة باللفظ، والمعنى، والإرادة، والقصد، والمراد، والفحوى، والاقتضاء، والإشارة، والإيماء، والموافقة، والمخالفة وما إلى ذلك... فمذلت الدلالة بذلك في التراث العربي مدرسة هيمنت على كل العلوم التي دارت في فلکها. وعلى هذا نقول: إن دراسة الدلالة نشأت وتطوّرت ونضجت في البيئة العربية، قبل أن تتأسس علما له ضوابطه في الثقافة الغربية.

ثامنا: تستند عملية التأويل في التراث العربي إلى محددات واضحة، حيث يرى العلماء أن التأويل جائز في بعض نصوص الشرع دون بقية النصوص الأخرى، وعلى وجود شواهد في النصوص هي التي تعن مواطن التأويل ومواضعه، وأن المقصد من التأويل هو الجمع بين المنقول والمعقول، وليس إحلال أحدهما محل الآخر.

وبوسعنا أن نقول: إن التأويل في التراث العربي استطاع صوغ قواعد محددة يستند إليها المؤول في عملية التأويل أمتن وأقوم من التي استند لها التأويل في الفكر الغربي، ومن ذلك ما قرره العلماء من أن التأويل ممكن لكل لفظ ظاهر، بشرط وجود قرينة دالة على

خاتمة

أن المعنى الظاهر غير مراد، ومن أنه يجب على من يريد الفهم الصحيح أن يتتبع الاصطلاحات الحادثة في الملة ليمز بينها وبين ما ورد في الكتاب... وإن أفضل قرينة تقوم على حقيقة معنى اللفظ موافقته لما سبق من القول واتّفاقه مع جملة المعنى، واتّلافه مع القصد الذي جاء له الكتاب بجملته، وهذا بخلاف الهرمنيوطيقا التي انتقلت من البحث عن المعنى في الكتاب المقسّس، إلى البحث في حقيقة الوجود وكنهه، حيث التعددية التأويلية المطلقة.

تاسعا: اعتدّ ابن باديس كثيرا بالسياق المقامي وبحجّيته، في تفسيره، وعول عليه كثيرا.

وحجّية السياق بمفهومه العام والسياق المقامي بمفهومه الخاص، تجيء من القرآن الكريم، الذي هو الأصل في الاستدلال، ثم تأتي هذه الحجّية بعد من الحديث النبوي الشريف، مع الاعتماد والاستناد والاستئناس بأقوال وأفعال الصحابة رضوان الله عليهم، وتابعيهم.

ولم يعول ابن باديس كثيرا على أسباب النزول، وهذا ما يبيّن أن المفسّر لم تكن من غايته أبدا ربط الآيات بأسباب نزولها، حيث التقى ذلك مع رأي محمد الطاهر ابن عاشور حينما يشير إلى أن المفسرين تلقوا الروايات الضعيفة فأثبتوها في كتبهم... حتى أوهموا كثيرا من الناس أن القرآن لا تنزل آياته إلاّ لأجل حوادث تدعو إليها... والقرآن جاء هاديا إلى ما به صلاح الأمة، وهذا ما أدركه ووعاه ابن باديس، وبنى على ذلك منهجه. وقد عول أكثر على أحوال العرب وعاداتهم قبل التنزيل، كما عول على حوادث التاريخ، بل على الوعي التاريخي، ويظهر جليا تأثره بمنهج عبد الرحمن ابن خلدون في فلسفة التاريخ.

عاشرا: يعطي ابن باديس للحجاج مجالا واسعا في تفسيره، وذلك لأهميته البالغة في التأثير، وجعل منه وسيلة أساسية من وسائل الإقناع والتأثير في الفكر والسلوك معا.

وتبدو مدونة مجالس التذكير مليئة بهذا النوع من الحوار والإقناع، ويعمد إلى ذلك ببيانه الذي يعتمد على الحجّة والبرهان مثلما فعل ذلك محمد ﷺ مع أتباعه وغير أتباعه. وتبدو فعالية الحجاج عند ابن باديس في نوعية الجيل الذي درّسه، حيث اتّسم هذا الجيل بالفهم والوعي والقوة والإيمان.

خاتمة

ونقول: لو قرّر لأفكار عبد الحميد ابن باديس ومنهجه في الإصلاح أن يسودا في الجزائر، لكان الحال مغايرا تماما على ما هو عليه اليوم، ولجّبت الأمة الجزائرية محنا وفتنا هي في غنى عنها، ولارتقى التعليم بتلك الروح التي كانت سائدة في عصره.

وسيأتي اليوم الذي يخرج فيه ابن باديس من القبر كالمهدي المنتظر(?) ليقول كلمته في الانحراف الذي تعرفه الأمة.

ويمكن -لا محالة- للدارسين أن يدركوا قيما أخرى في (مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير) أغفلها الباحث لسبب أو لآخر... وما هذا العمل إلاّ بداية في الطريق.

والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات.

الفهارس

أولاً: فهرس الآيات القرآنية

ثانياً: فهرس الأحاديث والآثار

ثالثاً: فهرس المصادر والمراجع

رابعاً: فهرس الموضوعات

فهرس الآيات القرآنية

رقم الآية	الآية (سورة البقرة)	رقم الصفحة
02-01	﴿الْم ﴿١﴾ ذَٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ﴾	183
28	﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا﴾	70
43	﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾	66
104	﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا﴾	207
138	﴿صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً﴾	209
143	﴿وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ﴾	206
169	﴿إِنَّمَا يَأْمُرُكُم بِالسُّوْءِ وَالْفَحْشَاءِ﴾	95
187	﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ﴾	66
196	﴿وَأْتُمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾	211، 201
198	﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ﴾	80
227	﴿وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ﴾	81
256	﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾	264

180 ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَنفِقُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ﴾ 267

180 ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ﴾ 286

(سورة آل عمران)

38 ﴿هُوَ الَّذِي أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ ءَايَاتٌ مُحْكَمَاتٌ﴾ 07

85 ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا مِّنَ الْكِتَابِ﴾ 23

248، 264 ﴿هَتَانِمْ هَتُؤَلَاءِ حَاجَجْتُمْ فِيمَا لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ﴾ 66

248 ﴿فَلِمَ تَحَاجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ﴾ 96

211 ﴿فِيهِ ءَايَاتٌ يَّبِينُ مَقَامَ إِبْرَاهِيمَ﴾ 97

178 ﴿لَيْسُوا سَوَاءً ... يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ 114-113

64 ﴿يَتْلُوا عَلَيْهِمْ ءَايَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ 164

(سورة النساء)

209 ﴿وَأَبْتَلُوا أَلِيَّتَمَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ ءَانَسْتُمْ مِنْهُمْ زُشْدًا﴾ 06

209 ﴿لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ﴾ 07

79 ﴿وَيُرِيدُ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الشَّهَوَاتِ أَن تَمِيلُوا مِيلًا عَظِيمًا﴾ 27

285 ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ 36

173 ﴿وَأَعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾ 36

93	﴿ الَّذِينَ يَبْخُلُونَ وَيَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبُخْلِ ﴾	37
80	﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا مِّنَ الْكِتَابِ يَشْتُرُونَ الضَّلَالََةَ ﴾	44
190	﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ ﴾	59
173	﴿ وَلَوْ أَنَّهُمْ فَعَلُوا مَا يُوعَظُونَ بِهِ ﴾	66
173	﴿ وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ ﴾	101
89	﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ ﴾	105
203	﴿ لَن يَسْتَنكِفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ ﴾	172

(سورة المائدة)

105، 89	﴿ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي ﴾	03
219، 171	﴿ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا ﴾	15
219، 171، 124	﴿ يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ ﴾	16
210	﴿ وَمَن لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ ﴾	44

(سورة الأنعام)

265	﴿ وَحَاجَّهُ قَوْمُهُ قَالَ أَتُحِبُّونِي فِي اللَّهِ وَقَدْ هَدَانِ ﴾	80
65	﴿ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ ﴾	82
189	﴿ وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَمْنَا كُلَّ ذِي ظُفْرٍ ﴾	146

(سورة الأعراف)

183	﴿الْمَصَّ ﴿١٠﴾ كَتَبَ أَنْزَلَ إِلَيْكَ﴾	02-01
193، 95	﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ﴾	33
179	﴿إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ ۗ﴾	128
175	﴿عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَنْ يُهْلِكَ عَدُوَّكُمْ وَيَسْتَخْلِفَكُمْ﴾	129
180	﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ﴾	157
295، 218	﴿قُلْ يَتَأْتِيهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾	158

(سورة الأنفال)

89	﴿مَا كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يُكُونَ لَهُ أَسْرَىٰ﴾	67
----	--	----

(سورة التوبة)

202، 83، 69	﴿إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ يُضَلُّ بِهِ﴾	37
105	﴿لَيْسَ عَلَى الضُّعَفَاءِ وَلَا عَلَى الْمَرْضَىٰ﴾	91
71	﴿مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ﴾	113

(سورة يونس)

183	﴿الرَّءِءِءِ تِلْكَ ءَايَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ ﴿١٠﴾﴾	01
179	﴿لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ ۖ إِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ فَلَا يَسْتَعْجِرُونَ﴾	49

177 ﴿يَتَأْتِيهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَتْكُمْ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ﴾ 57

264 ﴿أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ 59

(سورة هود)

183 ﴿الرَّ كِتَبٌ أَحْكَمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ﴾ 01

181 ﴿فَقَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِن قَوْمِهِ﴾ 27

176 ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ الْقُرَىٰ بِظُلْمٍ﴾ 117

(سورة يوسف)

183 ﴿الرَّ تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ﴾ 01

191 ﴿قَالَ هِيَ رَأودَتِي﴾ ... ﴿فَلَمَّا رآ﴾ 28-26

273، 125 ﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ﴾ 108

(سورة الرعد)

292 ﴿وَيَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَسْتَ مُرْسَلًا﴾ 43

(سورة إبراهيم)

181 ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ 04

181 ﴿إِن أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا تُرِيدُونَ أَن تَصُدُّونَا﴾ 10

(سورة النحل)

212	﴿قَدْ مَكَرَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَأَتَى اللَّهَ بُنْيَانُهُمْ﴾	26
182	﴿الَّذِينَ تَتَوَفَّوهُمْ الْمَلَكَةُ طَيِّبِينَ يَقُولُونَ سَلَامٌ﴾	32
233، 189، 172، 97، 95، 59	﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ﴾	44
211	﴿يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾	50
233	﴿وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ﴾	64
177، 175	﴿وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ ءَامِنَةً مُطْمَئِنَّةً﴾	112
189	﴿وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا مَا قَصَصْنَا عَلَيْكَ﴾	118
282، 277، 127	﴿أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ﴾	125
(سورة الإسراء)		
128	﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ عَجَلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ﴾	18
272، 161	﴿وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَى لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ﴾	19
129، 49	﴿كُلًّا نُمِدُّ هَتُوْلًا وَهَتُوْلًا مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ﴾	20
161	﴿أَنْظُرْ كَيْفَ فَضَلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَلِلْآخِرَةِ أَكْبَرُ دَرَجَاتٍ﴾	21
282، 162، 138	﴿لَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا ءَاخَرَ فَتَقْعُدَ مَذْمُومًا مَخْذُولًا﴾	22
284، 234، 173، 161، 142، 130	﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾	23
284، 234، 130	﴿وَأَخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ﴾	24

- 25 ﴿إِنْ تَكُونُوا صَالِحِينَ فَإِنَّهُ كَانَ لِلأَوَّابِينَ غَفُورًا﴾ 174، 132
- 26 ﴿وَأَتَاتِ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ﴾ 161
- 27 ﴿إِنَّ الْمُبَذِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيْطَانِ﴾ 161
- 28 ﴿وَأِمَّا تَعْرِضْ عَنْهُمْ أَبْتِغَاءَ رَحْمَةٍ مِّن رَّبِّكَ﴾ 161، 161
- 29 ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ﴾ 162، 139
- 30 ﴿إِنَّ رَبَّكَ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَن يَشَاءُ وَيَقْدِرُ﴾ 138
- 31 ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ نَّحْنُ نَرْزُقُهُمْ﴾ 230، 139، 133
- 32 ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزَّوْجَىٰ إِنَّهُ كَانَ فَحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا﴾ 139
- 33 ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ 140
- 34 ﴿وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا﴾ 141
- 34 ﴿وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ 140، 136
- 35 ﴿وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ﴾ 140
- 36 ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ 141، 95
- 37 ﴿وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا﴾ 143، 141
- 38 ﴿كُلُّ ذَٰلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِندَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا﴾ 142

282، 163، 161، 145، 138	﴿ذَلِكَ مِمَّا أَوْحَىٰ إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ﴾	39
175	﴿وَإِنَّ مِنْ قَرْيَةٍ إِلَّا نَحْنُ مُهْلِكُوهَا قَبْلَ يَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾	58
222	﴿وَإِنْ كَادُوا لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ﴾	73
222، 163	﴿وَإِنْ كَادُوا لَيَسْتَفِزُّوكَ مِنَ الْأَرْضِ﴾	76
236، 146	﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَىٰ غَسَقِ اللَّيْلِ﴾	78
223، 163، 145	﴿وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَّكَ﴾	79
163	﴿وَقُلْ رَبِّ أَدْخِلْنِي مُدْخَلَ صِدْقٍ﴾	80
81، 205	﴿وَقُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ﴾	81
177	﴿وَنُنزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ﴾	82
(سورة الكهف)		
176، 175	﴿تِلْكَ الْقُرَىٰ ۖ أَهْلَكْنَاهُمْ لَمَّا ظَلَمُوا﴾	59
(سورة الأنبياء)		
27	﴿وَكَمْ قَصَمْنَا مِنْ قَرْيَةٍ كَانَتْ ظَالِمَةً﴾	11
227	﴿بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ﴾	18
191	﴿وَإِذَا رَأَى الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَتَّخِذُونَكَ﴾	36
178	﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزُّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ﴾	105

(سورة الحج)

134 ﴿ إِنَّ اللَّهَ يُدَافِعُ عَنِ الَّذِينَ ءَامَنُوا ۗ ﴾ 38

(سورة المؤمنون)

181 ﴿ وَقَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِهِ الَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا ﴾ 33

181 ﴿ فَقَالُوا أَنْزَلْنَا لِبَشَرَيْنِ مِثْلِنَا وَقَوْمُهُمَا لَنَا عَبِيدُونَ ﴾ 47

179 ﴿ يَتَأْتِيهَا الرُّسُلُ كُلُّهَا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا ۗ ﴾ 51

(سورة النور)

204 ﴿ إِنَّ الَّذِينَ جَاءُوا بِالْإِفْكِ عُصْبَةٌ مِّنْكُمْ ۗ ﴾ 11

173 ﴿ يَعِظُكُمُ اللَّهُ أَنْ تَعُودُوا لِمِثْلِهِ أَبَدًا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ۗ ﴾ 17

178 ﴿ وَعَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ﴾ 55

(سورة الفرقان)

227 ﴿ وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا إِفْكٌ افْتَرَاهُ ﴾ 04

165 ﴿ وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ ۗ اكْتَتَبَهَا ﴾ 05

227، 165 ﴿ قُلْ أَنْزَلَهُ الَّذِي يَعْلَمُ السِّرَّ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾ 06

165، 164 ﴿ وَقَالُوا مَا لِي هَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ ﴾ 07

165 ﴿ أَوْ يُلْقَىٰ إِلَيْهِ كَنْزٌ أَوْ تَكُونُ لَهُ جَنَّةٌ يَأْكُلُ مِنْهَا ۗ ﴾ 08

165	﴿أَنْظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا لَكَ الْأَمْثَالَ فَضَلُّوا﴾	09
165	﴿تَبَارَكَ الَّذِي إِنْ شَاءَ جَعَلَ لَكَ خَيْرًا مِّنْ ذَلِكَ﴾	10
180، 165، 164، 135	﴿وَجَعَلْنَا بَعْضَكُمْ لِبَعْضٍ فِتْنَةً﴾	20
165، 147	﴿وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا لَوْلَا أُنزِلَ﴾	21
147	﴿يَوْمَ يَرَوْنَ الْمَلَائِكَةَ لَا بُشْرَىٰ يَوْمَئِذٍ لِلْمُجْرِمِينَ﴾	22
147	﴿وَقَدِمْنَا إِلَىٰ مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَنْثُورًا﴾	23
147	﴿وَيَوْمَ تَشْقُقُ السَّمَاءُ بِالْغَمِّمِ وَنُزِلَ الْمَلَائِكَةُ تَنْزِيلًا﴾	25
147	﴿الْمَلِكُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ لِلرَّحْمَنِ﴾	26
146	﴿وَيَوْمَ يَعَضُّ الظَّالِمُ عَلَىٰ يَدَيْهِ يَقُولُ يَلِيَّتَنِي﴾	27
146	﴿يَنوِيلَتِي لِيَتَنِي لَمَّا أَتَّخَذْتُ فُلَانًا خَلِيلًا﴾	28
146	﴿لَقَدْ أَضَلَّنِي عَنِ الذِّكْرِ بَعْدَ إِذْ جَاءَنِي﴾	29
165	﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً﴾	32
164، 31	﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ﴾	33
148	﴿وَإِذَا رَأَوْكَ إِذْ يَتَّخِذُونَكَ إِلَّا هُزُوًا أَهَذَا الَّذِي﴾	41
148	﴿إِنْ كَادَ لَيُضِلَّنَا عَنْ ءَالِهَتِنَا لَوْلَا أَنَّ صَبَرْنَا﴾	42
148	﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَاهُ بَيْنَهُمْ لِيَذَّكَّرُوا فَأَبَىٰ أَكْثَرُ النَّاسِ﴾	50

148	﴿وَلَوْ شِئْنَا لَبَعَثْنَا فِي كُلِّ قَرْيَةٍ نَذِيرًا﴾	51
170	﴿قُلْ مَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِلَّا مَنْ شَاءَ﴾	57
170	﴿الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا﴾	59
170	﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ اسْجُدُوا لِلرَّحْمَنِ﴾	60
148	﴿وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ﴾	63
150	﴿وَالَّذِينَ يَبِيتُونَ لِرَبِّهِمْ سُجَّدًا وَقِيَمًا﴾	64
150	﴿وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا اصْرِفْ عَنَّا عَذَابَ جَهَنَّمَ﴾	65
150	﴿إِنَّهَا سَاءَتْ مُسْتَقَرًّا وَمُقَامًا﴾	66
288	﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا﴾	67
151	﴿وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ﴾	68
151، 136	﴿وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ﴾	72
151	﴿وَالَّذِينَ إِذَا ذُكِّرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ لَمْ تَحْزُوا عَلَيْهَا﴾	73
152	﴿وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا﴾	74
167، 152	﴿أُولَئِكَ تُحْزُونَ الْغُرْفَةَ بِمَا صَبَرُوا﴾	75
167، 152	﴿خَالِدِينَ فِيهَا حَسُنْتَ مُسْتَقَرًّا وَمُقَامًا﴾	76
166	﴿قُلْ مَا يَعْבוأُ بِكُمْ رَبِّي لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ﴾	77

(سورة الشعراء)

181	﴿مَا أَنْتَ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا فَأْتِ بِآيَةٍ﴾	154
181	﴿وَمَا أَنْتَ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا وَإِنْ نَظُنُّكَ لَمِنَ الْكَاذِبِينَ﴾	186

215	﴿ وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّكَ ... عَلَىٰ قَلْبِكَ ﴾	194-192
212	﴿ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴾	195
295	﴿ وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ ﴾	214
(سورة النمل)		
239، 154	﴿ وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ عِلْمًا ﴾	15
239، 154	﴿ وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُدَ وَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ ﴾	16
239، 155	﴿ وَحُشِرَ لِسُلَيْمَانَ جُنُودُهُ مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ ﴾	17
239، 155	﴿ حَتَّىٰ إِذَا أَتَوْا عَلَىٰ وَادِ النَّمْلِ قَالَتْ نَمْلَةٌ ﴾	18
239، 182، 156	﴿ فَتَبَسَّمْ ضَاحِكًا مِّنْ قَوْلِهَا وَقَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي ﴾	19
239، 157	﴿ وَتَفَقَّدَ الطَّيْرَ فَقَالَ مَا لِيَ لَا أَرَى الْهُدَىٰ ﴾	20
239، 158	﴿ لِأُعَذِّبَنَّهُ عَذَابًا شَدِيدًا أَوْ لَأَذْحَكَنَّهُ ﴾	21
239	﴿ فَمَكَثَ غَيْرَ بَعِيدٍ فَقَالَ أَحَطْتُ ﴾	22
239، 159	﴿ إِنِّي وَجَدْتُ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ ﴾	23
239، 159	﴿ وَوَجَدْتُهَا وَقَوْمَهَا يَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ ﴾	24
239، 160	﴿ أَلَّا يَسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي يُخْرِجُ الْخَبَاءَ ﴾	25

159 ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ﴾ 26

(سورة القصص)

183 ﴿طَسَمَ ﴿١﴾ تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ﴾ 02-01

176 ﴿وَمَا كُنَّا مُهْلِكِي الْقُرَىٰ إِلَّا وَأَهْلُهَا ظَالِمُونَ﴾ 59

190 ﴿قَالَ إِنَّمَا أُوتِيتُهُ عَلَىٰ عِلْمٍ عِنْدِي﴾ 78

(سورة العنكبوت)

135 ﴿أَحْسَبَ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا ءَامَنَّا﴾ 02

206، 174 ﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْنًا﴾ 08

206 ﴿بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ﴾ 49

218 ﴿يَعْبَادِي الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّ أَرْضِي وَاسِعَةٌ﴾ 56

(سورة لقمان)

65 ﴿يَبْنِي لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ ۗ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ 13

285 ﴿أَنْ أَشْكُرَ لِي وَلِوَالِدَيْكَ إِلَيَّ الْمَصِيرُ﴾ 14

(سورة السجدة)

183 ﴿الْم ﴿١﴾ تَنْزِيلُ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ 02-01

(سورة الأحزاب)

208	﴿ادْعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ﴾ ^ج	05
208	﴿النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ﴾ ^ط	06
81	﴿فَمَتَّعُوهُمْ وَسَرَّحُوهُمْ سَرَاحًا جَمِيلًا﴾	49
184	﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ﴾	59
179	﴿سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ﴾ ^ط	62
(سورة فاطر)		
58	﴿فَاطِرُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾	01
(سورة يس)		
291، 182	﴿يس ﴿١﴾... لَتُنذِرَ قَوْمًا مَّا أُنذِرَ ءَابَاؤُهُمْ فَهُمْ غَافِلُونَ﴾	06-01
(سورة ص)		
98، 88	﴿كَتَبْنَا أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبْرَكٌ لِيَدَّبَّرُوا ءَايَاتِهِ﴾	29
(سورة الزمر)		
190	﴿قَدْ قَالهَا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَمَا أَغْنَىٰ عَنْهُمْ﴾	50
218	﴿قُلْ يَاعِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ﴾ ^ج	53
(سورة غافر)		
183	﴿حَم ﴿١﴾ تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ﴾	02-01

70 ﴿ قَالُوا رَبَّنَا أَمَتْنَا اثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ ﴾ 11

265 ﴿ وَإِذْ يَتَحَاجُّونَ فِي النَّارِ فَيَقُولُ الضُّعْفَتَا ﴾ 47

(سورة فصلت)

33 ﴿ وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِمَّن دَعَا إِلَى اللَّهِ وَعَمِلَ صَالِحًا ﴾ 33

56 ﴿ لَا يَأْتِيهِ الْبَطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ ﴾ 42

177 ﴿ قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا هُدًى وَشِفَاءً ﴾ 44

(سورة الشورى)

295 ﴿ لَتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا ﴾ 07

265 ﴿ وَالَّذِينَ يُحَاجُّونَ فِي اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مَا اسْتُجِيبَ لَهُ ﴾ 16

(سورة الأحقاف)

70 ﴿ وَحَمَلُهُ وَفِصْلُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا ﴾ 15

(سورة محمد)

125 ﴿ وَالَّذِينَ أَهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى وَءَاتَاهُمْ تَقْوَاهُمْ ﴾ 17

98، 88 ﴿ أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْءَانَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ ﴾ 24

(سورة النجم)

212 ﴿ وَأَنَّهُ هُوَ رَبُّ الشَّعْرَى ﴾ 49

(سورة الرحمن)

213	﴿ خَلَقَ الْإِنْسَانَ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ ﴾	04-03
106	﴿ مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ ﴿١٥﴾ بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَا يَبْغِيَانِ ﴾	20-19
	(سورة الصف)	
125	﴿ فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ ۗ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ ﴾	05
	(سورة المجادلة)	
204	﴿ قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا ﴾	01
	(سورة الجمعة)	
32	﴿ كَمَثَلِ الْجِمَارِ تَحْمِلُ أَسْفَارًا ﴾	05
80	﴿ يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ ﴾	09
	(سورة التغابن)	
172	﴿ فَءَامِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ۗ وَالنُّورِ الَّذِي أَنْزَلْنَا ۗ ﴾	08
	(سورة الطلاق)	
176	﴿ وَكَأَيِّنْ مِنْ قَرْيَةٍ عَتَتْ عَنْ أَمْرِ رَبِّهَا وَرُسُلِهِ ﴾	08
	(سورة التحريم)	
89	﴿ يَتَأْتِيهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ ۗ تَبَتَّغِيَ مَرْضَاتَ أَزْوَاجِكَ ﴾	01
	(سورة الملك)	
174	﴿ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴾	14

174	﴿ءَأْمِنْتُمْ مَن فِي السَّمَاءِ أَن تَخْسِفَ بِكُمُ الْأَرْضَ﴾	16
	(سورة القيامة)	
197، 55	﴿لَا تُحْرِكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ﴾	16
215، 197	﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ ﴿١٧﴾ فَإِذَا قَرَأَهُ فَاتَّبِعْ﴾	18-17
214	﴿إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾	23
	(سورة التكويد)	
33	﴿وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينٍ ﴿٢٤﴾﴾	24
	(سورة عبس)	
96، 73	﴿وَفَكَهَةً وَأَبًّا﴾	31
	(سورة البروج)	
55	﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ ﴿١١﴾ فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ﴾	22-21
	(سورة الغاشية)	
264	﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ ﴿١١﴾ لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ﴾	22-21
	(سورة النصر)	
77	﴿إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ﴾	01

فهرس الأحاديث والآثار

الصفحة	طرف الحديث أو الأثر أو المروي (حسب التسلسل في البحث)
	(مدخل)
21	(الدال على الخير كفاعله)
49	(أما بعد فإن أحسن الحديث كتاب الله، وخير الهدي)
	(الفصل الأول)
55	(أقرأ عليك وعليك أنزل؟)
55	(إني أشتهي أن أسمع من غيري)
56	(لا تسافروا بالقرآن؛ فإني لا أؤمن من أن يناله العدو)
56	(وعرضت عليّ ذنوب أمّتي فلم أر ذنبا...)
60	(كان الرجل منّا إذا تعلّم عشر آيات لم يجاوزهنّ...)
60	(حدثنا الذين كانوا يقرئوننا القرآن: أنهم كانوا يستقرئون...)
62	(اللهم فقهه في الدين، وعلمه التأويل)
64	(أنه لم يكن يفسّر من القرآن شيئاً إلاّ آيا بعدد)
65	(ما كان رسول الله ﷺ يفسّر من كتاب الله إلاّ آيا بعدد...)
65	(إنه ليس الذي تعنون، ألم تسمعوا ما قال العبد الصالح...)
66	(إن وسادتك لعريض. إنما هو سواد الليل وبياض النهار)
66	(صلّوا كما رأيتموني أصلي...)
66	(لتأخذوا مناسككم. فإني لا أدري لعليّ لا أحجّ بعد حجّتي)
70	(كنتم ترابا قبل أن يخلقكم، فهذه ميتة، ثم أحياكم فخلقكم...)
73	(قال: ما الأب؟ ثم قال: ما كلفنا هذا. أو قال: ما أمرنا...)

- 74 (اتقوا التفسير فإنما هو الرواية عن الله...)
- 82 (ألا وإني أوتيت الكتاب ومثله معه. ألا يوشك رجل...)
- 83 (الصلاة الوسطى صلاة العصر...)
- 85 (إن القرآن لا تنقضي عجائبه...)
- 90 (لا يصلين أحد العصر إلا في بني قريظة...)
- 91 (أنا في كذا وكذا، فهل علمتم أن رسول الله ﷺ قضى في؟...)
- 93 (هذا للعلم، ليس للدنيا منه شيء...)

(الفصل الثالث)

- 191 (كانت امرأتان معهما ابناهما، جاء الذئب فذهب بابن إحداهما...)
- 197 (كان رسول الله ﷺ يعالج من الت نزيل شدة، وكان مما يحرك...)
- 198 (سمعت هشام بن حكيم يقرأ سورة الفرقان في حياة رسول الله ﷺ...)
- 198 (إن هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف، فاقروا ما تيسر منه...)
- 201 (كيف تختلف هذه الأمة ونبيها واحد وقبلتها واحدة؟...)
- 201 (إننا أنزل علينا القرآن فقرأناه، و علمنا فيم نزل، وإنه سيكون...)
- 203 (إنه ليس بعار لعيسى أن يكون عبدا لله...)
- 203 (تبارك الذي وسع سمعه كل شيء، إني لأسمع كلام خولة...)
- 203 (أبلى شبابي ونثرت له بطني، حتى إذا كبر سني...)
- 204 (وبكيت يومي ذلك لا يرقأ لي دمع ولا أكتحل بنوم...)
- 204 (أما بعد يا عائشة فإنه بلغني عنك كذا وكذا...)
- 206 (يا سعد بلغني أنك صبوت، فوالله لا يظلني سقف...)
- 206 (يا رسول الله توفي إخوتنا وهم يصلون إلى القبلة...)

- 207 (إنا كنا نسبَّ محمدا سراً، فالآن أعلنوا السبَّ لمحمد...)
- 207 (إن لقيتم محمدا يطلبني فأخبروه أنني في جمع كثير...)
- 207 (لقيناه في جمع كثير، ونراك في قلّة، ولا نأمنه عليك...)
- 207 (لا يخرجنّ معنا أحد إلا من حضر يومنا بالأمس...)
- 208 (إن أبويك لمن الذين استجابوا لله والرسول...)
- 209 (يا رسول الله إن (أوس بن ثابت) مات وترك عليّ بنات...)
- 209 (يا رسول الله، ولدها لا يركب فرسا، ولا يحمل كلاً...)
- 209 (انصرفوا حتى أنظر ما يحدث الله لي فيهن، فانصرفوا...)
- 209 (هذا ظهور مكان الختان... الآن صار نصرانيا...)
- 219 (فناشده بالذي أنزل التوراة على موسى، والذي رفع الطور...)
- 220 (ما تجدون في التوراة في شأن الرجم؟ فقالوا نفضحهم...)
- 221 (وأما متى جاء ذاك روح الحقّ، فهو يرشدكم إلى جميع...)
- 222 (إنك تأتي بشيء لا يأتي به أحد من الناس، وأنت...)
- 223 (فإن كنت نبيّاً فالحق بها، فإنك إن خرجت إليها...)
- 226 (جاء الحقّ وزهق الباطل إن الباطل كان زهوقاً...)
- 228 (إلما يعلم محمدا هذا الذي يجيئنا به اليهود...)
- 229 (أنا والله يا معشر قريش أحسن حديثاً منه، فهلّوا...)
- 232 (لا تقتلها أنا أكفيك مؤونتها، فيأخذها فإذا ترعرعت...)
- 232 (أن تجعل لله نداً وهو خلقك...)
- 232 (أن تقتل ولدك خشية أن يطعم معك...)
- 234 (الإشراك بالله وعقوق الوالدين...)

- 234 (إن من أكبر الكبائر أن يلعن الرجل والديه...)
- 234 (يسبّ أباً الرجل فيسبّ أباه، ويسبّ أمه فيسبّ أمه...)
- 235 (نعم، صلي أُمَّك...)
- 235 (قال: (أُمَّك). قال: ثم من؟ قال: (أُمَّك)...) (أُمَّك)...
- 235 قال: نعم، الصلاة عليهما، والاستغفار لهما...)
- 235 (قال: (أحي والداك)؟ قال: نعم. قال: (ففيهما فجاهد)...) (أحي والداك)؟
- 236 (إن أبرّ البرّ صلة الولد أهل ودّ أبيه...)
- 236 (هلّو كما رأيتموني أصلي...)
- 236 (ارجع فصاّفإنك لم تصلّ...)
- 236 (إذا قمت إلى الصلاة فكّو، ثم اقرأ ما تيسر معك...)
- 237 (تفضّل صلاة الجميع صلاة أحدكم وحده بخمس وعشرين...)
- 237 (يتعاقبون فيكم ملائكة بالليل وملائكة بالنهار، ويجتمعون...)
- 237 (خمس صلوات كتبهن الله عز وجل على العباد...)
- (الفصل الرابع)
- 240 (إنّا معاشر الأنبياء لا نورث، ما تركناه صدقة...)
- 276 (وأيم الله، لقد تركتكم على مثل البيضاء، ليلها ونهارها...)
- 282 (إن من الشعر حكمة...)
- 282 (أصدق كلمة قالها الشاعر...)
- 283 (الفقيه، كلّ الفقيه، كلّ الفقيه: من لم يقنّط الناس...)
- 285 ((ألا أخبركم بأكبر الكبائر... الإشراف بالله، وعقوق الوالدين))
- 295 (اشتروا أنفسكم لا أعني عنكم من الله شيئاً...)

فهرس المصادر والمراجع

القرآن الكريم (برواية حفص).

المصحف الإلكتروني (برواية حفص).

الحديث النبوي الشريف.

قائمة المصادر والمراجع العربية.

▪ ابن الأنباري (أبو بكر محمد بن القاسم).

01- المذكّر والمؤتّ، تح: محمد عبد الخالق عزيمة، لجنة إحياء التراث، القاهرة، مصر،
1981.

▪ ابن باديس (عبد الحميد بن مصطفى بن مكي).

02- العقائد الإسلامية من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، تع: محمد الصالح رمضان،
الشركة الجزائرية مرازقة بوداود، الجزائر، ط03، 1981.

03- مجالس التذكير من حديث البشير النذير، تح: أبو عبد الرحمن محمود، دار الفضيلة،
الجزائر، ط01، 2014.

▪ ابن تيمية (تقي الدين أحمد بن عبد الحلِيم الحرّاني).

04 الفتاوى الكبرى، تح: محمد عبد القادر عطا، مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية،
بيروت، لبنان، ط01، 1987.

05 مقدمة في أصول التفسير، تع: أبو عبد الله الداني، المكتبة العصرية، صيدا. بيروت، لبنان،
(د، ط)، 2013.

▪ ابن جنّي (أبو الفتح عثمان).

06 الخصائص، تح: عبد الحميد هنداي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط02، 2003.

▪ ابن الجزري (شمس الدين أبو الخير محمد بن محمد).

07- تقريب النشر في القراءات العشر، تح: عبد الله محمد الخليلي، دار الكتب العلمية،
بيروت، لبنان، ط02، 2008.

▪ ابن خلدون (ولي الدين عبد الرحمن بن محمد الحضرمي).

08- المقدمة (مقممة الكتاب المسمى: كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر)، تح: عبد الله محمد الدرويش، فصل التفسير، دار يعرب، دمشق، سوريا، ط01، 2004.

▪ ابن دقيق العيد.

09- إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، تح: محمد حامد الفقي، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، مصر، 1953.

▪ ابن رشد (أبو الوليد محمد بن أحمد).

10- فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، تح: محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط03، 2002.

11- فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تح: محمد عمارة، القاهرة، مصر، (د، ط) (د، س، ط).

▪ ابن الصلاح (أبو عمرو عثمان الشهرزوري).

12- علوم الحديث، تح: نور الدين عتر، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، (د، ط)، 1986،

▪ ابن العماد (شهاب الدين أبو الفلاح العكري).

13- شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تح: ع القادر الأرنؤوط، محمود الأرنؤوط، دار ابن كثير، دمشق-بيروت، ط01، 1993.

▪ ابن عاشور (محمد الطاهر).

14- مقاصد الشريعة الإسلامية، دار السلام، القاهرة، مصر، ط04، 2009.

▪ ابن فارس (أبو الحسين بن زكرياء القزويني)

15- الصحابي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، تح: عمر فاروق الطباع، مكتبة المعارف، بيروت، لبنان، ط01، 1993.

▪ ابن قتيبة الدينوري (أبو محمد عبد الله بن مسلم).

- 16- تأويل مشكل القرآن، إشراف ومراجعة عبد الصبور شاهين، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة، مصر، ط01، 1989.
- ابن القيم (شمس الدين محمد بن أبي بكر الجوزية).
- 17- بدائع الفوائد، تح: علي بن محمد العمران، دار عالم الفوائد، جدة، السعودية، (د، ط)،(د، س، ط).
- 18- إعلام الموقعين عن رب العالمين، دار الحديث، القاهرة، مصر، (د، ط)،(د، س، ط).
- 19- الصواعق المرسلّة على الجهمية والمعطلّة، تح: علي بن محمّد الدخيل، دار العاصمة، الرياض، السعودية، ط01، 2009.
- ابن هشام (أبو محمّد عبد الملك بن أوب).
- 20- السيرة النبوية، تع: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط03، 1990.
- أبو القاسم سعد الله.
- 21- تاريخ الجزائر الثقافي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط01، 1998.
- أبو بكر العزاوي.
- 22- اللغة والحجاج، العمدة في الطبع، بيروت، لبنان، ط01، 2006.
- أحمد مختار عمر.
- 23- علم الدلالة، عالم الكتب، القاهرة، مصر، ط07، 2009.
- إدريس مقبول.
- 24- الأفق التداولي نظرية المعنى والسياق في الممارسة التراثية العربي، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط01، 2011.
- إسماعيل الصيفي وآخرون.
- 25- فصول من البلاغة والنقد الأدبي، مكتبة الفلاح، الكويت، ط01، 1983.

▪ إبراهيم أنيس.

-26 دلالة الألفاظ، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، مصر، ط06، 1991.

▪ الإبراهيمي (أحمد طالب).

-27 آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي، تقديم: أحمد طالب الإبراهيمي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط01، 1997.

▪ بسام الجمل.

-28 أسباب النزول علما من علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب/بيروت، لبنان، ط02، 2013.

▪ تمام حسّان.

-29 البيان في روائع القرآن دراسة لغوية وأسلوبية للنص القرآني، عالم الكتب، القاهرة، مصر، (د، ط) 1993.

▪ الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر).

-30 البيان والتبيين، تح: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، ط05، 1985، ص 75.

▪ الجرجاني (أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن).

-31 أسرار البلاغة، تح: عرفان مطرجي، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، لبنان، ط01، 2006.

-32 دلائل الإعجاز، تح: محمد عبده، تح: محمد رشيد رضا، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط03، 2001.

▪ جمال حضري.

-33 المقاييس الأسلوبية في الدراسات القرآنية، دار مجد، بيروت، لبنان، ط01، 2010.

▪ حسن طبل.

-34 علم المعاني في الموروث البلاغي تأصيل وتقييم، مكتبة الإيمان، المنصورة، مصر، ط02، 2004.

▪ حسين بن علي الحربي.

- 35- قواعد الترجيح عند المفسرين دراسة نظرية وتطبيقية، دار القاسم، الرياض، السعودية، ط1، 01، 1996.
- حوّ النَّقَّاري.
- 36- التحاجج طبيعته ومجالاته ووظائفه، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، المغرب، ط1، 01، 2006.
- خالد خليل هويدي.
- 37- التفكير الدلالي في الدرس اللساني العربي الحديث الأصول والاتجاهات، الدار العربية للعلوم، بيروت، لبنان، ط1، 01، 2012.
- خالد بن عبد العزيز الباتلي.
- 38- التفسير النبوي مقدمة تأصيلية مع دراسة حديثة لأحاديث التفسير النبوي الصريح، دار كنوز إشبيلية، الرياض، السعودية، ط1، 01، 2011.
- خال كبير علال.
- 39- نقد فكر الفيلسوف ابن رشد الحفيد على ضوء الشرع والعقل والعلم، دار الوراق، عمّان، الأردن، ط1، 01، 2014، ص 13.
- خالد عبد الرحمن العك.
- 40- أصول التفسير وقواعده، دار النفائس، دمشق، سوريا، ط2، 02، 1986.
- خديجة محمد الصافي.
- 41- أثر المجاز في فهم الوظائف النحوية وتوجيهها في السياق، دار السلام، الإسكندرية، مصر، ط1، 01، 2009.
- خليل الكبيسي.
- 42- علم التفسير أصوله وقواعده، مكتبة الصحابة، الشارقة، الإمارات العربية، ط1، 01، 2007.
- دلدار غفور حمد أمين.
- 43- تفسير الكشاف للزمخشري دراسة لغوية، دار دجلة، عمان، الأردن، ط1، 01، 2010.
- الذهبي (شمس الدين محمد حسين).
- 44- التفسير والمفسرون، مكتبة وهبة، القاهرة، مصر، (د، ط)، (د، س، ط).

▪ ردة الله الظلحي .

45- دلالة السياق، مكتبة الملك فهد، مكة المكرمة، السعودية، ط01، 1423هـ.

▪ ريمون طحّان.

46- فنون التقعيد وعلوم الألسنية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، ط01، 1990.

▪ الزبير بن رحال.

47- الشيخ عبد الحميد بن باديس رائد النهضة العلمية والفكرية،

▪ الزركشي (بدر الدين محمد بن عبد الله).

48- البرهان في علوم القرآن، تع: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت،

لبنان، ط01، 1988.

▪ زكية محمد العتيبي.

49- أحوال الكلمة في الجملة من خلال السياق القرآني (سورة التوبة نموذجاً)، مكتبة

الطليعة العلمية، عمان، الأردن، ط01، 2014.

▪ زينب عبد الحسين السلطاني.

50- البحث الدلالي عند المفسرين، الدار المنهجية، عمان، الأردن، ط01، 2016.

▪ سعيد بنكراد.

51- سيرورات التأويل من الهرموسية إلى السميائيات، منشورات الاختلاف، الجزائر،

ط01، 2012.

▪ سعيد النّكر.

52- سؤال المعاصرة والشرعية في قراءة النص القرآني، دار السلام، القاهرة، مصر، ط01،

2013.

53- قراءة النص القرآني الإيديولوجيا والمنهج، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط01،

2014.

▪ السكاكي (أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر).

54- مفتاح العلوم، تح: عبد الحميد هندواوي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط02،

2011.

▪ سليمان عشراطي.

- 55- ابن باديس التحول من برزخية القول إلى حضور الفعل، دار الغرب، وهران، الجزائر، (د، ط) 2006.
- سيزا قاسم، نصر حامد أبوزيد.
- 56- أنظمة العلامات في اللغة والأدب و الثقافة، مدخل إلى السيميوطيقا، القاهرة، مصر، (د، س، ط).
- السيوطي (جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر).
- 57- الإتيقان في علوم القرآن، دار الفكر، بيروت، لبنان، (د، ط) (د، س، ط).
- 58- الإتيقان في علوم القرآن، تح: مركز الدراسات القرآنية، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف، السعودية، (د، ط) (د، س، ط).
- الشاطبي (أبو إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي).
- 59- الموافقات، أو عنوان التعريف بأسرار التكليف، تع: عبد الله دراز، تح: محمد مرابي، مؤسسة الرسالة، دمشق، سوريا، ط01، 2011.
- الشافعي (أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس).
- 60- الرسالة، تح: أحمد محمد شاكر، مطبعة مصطفى الحلبي، القاهرة، مصر، ط01، 1938.
- الشنقيطي (محمد الأمين بن محمد المختار الجكني).
- 61- دفع إيهام الاضطراب عن آيات الكتاب، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، السعودية، ط01، 1426هـ.
- الشهري (عبد الهادي بن ظافر).
- 62- استراتيجيات الخطاب، مقارنة لغوية تداولية، دار الكتاب الجديد، بيروت، لبنان، ط01، 2004.
- صابر الحباشة.
- 63- التداولية والحجاج مداخل ونصوص، صفحات للدراسات والنشر، دمشق، سوريا، ط01، 2008، ص 71.
- 64- من قضايا الفكر اللساني في النحو والدلالة واللسانية، صفحات للدراسات والنشر، دمشق، سوريا، ط01، 2009.
- صبحي الصالح.
- 65- مباحث في علوم القرآن، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط10، 1977.

- صلاح إسماعيل.
- 66- نظرية المعنى في فلسفة بول جرابيس، دار قباء الحديثة، القاهرة، مصر، (د، ط) 2007.
- صبري الأشوح.
- 67- إعجاز القراءات القرآنية دراسة في تاريخ القراءات واتجاهات القراء، مكتبة وهبة، القاهرة، مصر، ط01، 1998.
- صلاح الدين زرال.
- 68- الظاهرة الدلالية عند علماء العربية القدماء حتى نهاية القرن الرابع الهجري، منشورات الاختلاف، الجزائر/ الدار العربية للعلوم، بيروت، لبنان، ط01، 2008، ص 151.
- طه عبد الرحمن.
- 69- تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب/ بيروت، لبنان، ط04، 2012.
- 70- روح الحداثة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط02، 2000.
- 71- اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط01، 1998.
- طاهر سليمان حمودة.
- 72- ابن قيم الجوزية وجهوده في الدرس اللغوي، دار الجامعات، الإسكندرية، مصر.
- 73- دراسة المعنى عند الأصوليين علماء أصول الفقه، دار الجيل، بيروت، لبنان، (د، ط) 1998.
- عادل رشاد غنيم.
- 74- المنهج السياقي وأثره في تطوير دراسات التفسير، جامعة الملك سعود، الرياض، السعودية، 2013.
- عادل فاخوري.
- 75- علم الدلالة عند العرب دراسة مقارنة مع السيميائية الحديثة، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط03، 2004.
- عبد الحكيم القاسم.

- 76- دلالة السياق القرآني وأثرها في التفسير، دار التدمرية، الرياض، السعودية، ط01، 2012.
- عباس أمير.
- 77- المعنى القرآني بين التفسير والتأويل، دراسة تحليلية معرفية في النص القرآني، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، ط01، 2008.
- عباس حشاني.
- 78- خطاب الحجاج والتداولية دراسة في نتاج ابن باديس الأدبي، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط01، 2014.
- عبد السلام عشير.
- 79- عندما نتواصل نغزو مقارنة تداولية معرفية لآليات التواصل والحجاج، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، ط02، 2012.
- عبد السلام عيساوي.
- 80- الأبعاد التأويلية والمفهومية للدلالة المعجمية، مركز النشر الجامعي، منوبة، تونس، (د، ط) 2010،
- عبد الغفور محمود.
- 81- التفسير والمفسرون في ثوبه الجديد، دار السلام، القاهرة، مصر، ط01، 2007.
- عبد الفتاح عبد العليم البركاوي.
- 82- دلالة السياق بين التراث وعلم اللغة الحديث، دراسة تحليلية للوظائف الصوتية والبنوية والتركيبية في ضوء نظرية السياق، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (د، ط)، 1994.
- عبد القادر فضيل، محمد الصالح رمضان.
- 83- إمام الجزائر عبد الحميد بن باديس، دار الأمة، الجزائر، (د، ط)، 2012.
- عبد الرحمن بودرع.
- 84- الخطاب القرآني ومناهج التأويل نحو دراسة نقدية للتأويلات المعاصرة، مركز الدراسات القرآنية، الرباط، المغرب، ط01، 2014.
- عبد الرحمن حبنكة الميداني.

- 85- قواعد التّدو الأمتل لكتاب الله عزّ وجلّ تأملات، دار القلم، دمشق، سوريا، ط04، 2009.
- عبد الرحمن المطيري.
- 86- السياق القرآني وأثره في التفسير، رسالة ماجستير، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، السعودية، 2008.
- عبد العزيز فيلاي وآخرون.
- 87- البيت الباديسي مسيرة علم ودين وسياسة، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، (د، ط) 2012.
- عبد الكريم بوصفصاف.
- 88- الفكر العربي الحديث والمعاصر، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، (د، ط)، 2005.
- عبد اللطيف عبادة.
- 89- التفسير الصوفي للشيخ عبد الرحمن الثعالبي، علم الأفكار، الجزائر، ط01، (د، س، ط).
- عبد الله صولة.
- 90- الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط02، 2007.
- 91- في نظرية الحجاج دراسات وتطبيقات، دار الجنوب، تونس، ط01، 2011.
- عبد الوهاب خلاّف.
- 92- علم أصول الفقه، دار الحديث، القاهرة، مصر، (د، ط) 2003.
- عبد الوهاب رشيد صالح أبو صافية.
- 93- دلالة السياق منهج مأمون لتفسير القرآن الكريم، (1) دار عمار، عمان، الأردن، ط02، 2012.
- 94- الإعجاز في ترقيم الآيات من جديد العطاء القرآني بالفتح الرباني تنسيقا وتعليقا (2)، ط01، 2010.
- 95- حجية الدلالة السياقية في التفسير الإحالات السياقية والتشابه السياقي ودلالة الرواية (3)، ط01، 2010.

- 96- التكامل السياقي دلالة وتفسير توضيح إجمالي لأكثر من ألف آية بمنهج سياقي (4)، ط01، 2011.
- 97- البعد عن السياق وأهم أسبابه مفكّرون ومفسّرون ابتعدوا عن السياق (5)، ط01، 2011.
- 98- أعمال سياقية غير منضبطة أو مجافية للسياق (6)، ط01، 2011.
- 99- أعمال سياقية منضبطة أو قريبة من الانضباط (7)، ط01، 2012.
- 100- أعمال سياقية (8)، ط01، 2012.
- 101- أهمية السياق ودقّته وحدود حاكميته وآيات لا تفسر بالسياق (9)، ط01، 2012.
- 102- الإعجاز بما في أخبار ووعود القرآن من الإنجاز (10)، ط01، 2012.
- عبد الوهاب طويلة.
- 103- أثر اللغة في اختلاف المجتهدين، دار السلام، القاهرة، مصر، ط03، 2010.
- عرفات فيصل المنّاع.
- 104- السياق والمعنى دراسة في أساليب النحو العربي، منشورات ضفاف، بيروت، لبنان، ط01، 2013.
- عقيد خالد العزّوي، محمد شاكر.
- 105- وظائف السياق في التفسير القرآني، دار العصماء، دمشق، سوريا، ط01، 2015.
- عمار الطالبى.
- 106- ابن باديس حياته وآثاره، دار الأمة، الجزائر، طبعة 2009.
- العزّ بن عبد السلام.
- 107- الإمام في بيان أدلّة الأحكام، تح: رضوان مختار بن غربية، دار البشائر الإسلامية، بيروت، لبنان، ط01، 1987.
- عمار هلال.
- 108- العلماء الجزائريون في البلدان العربية والإسلامية فيما بين القرنين التاسع والعشرين الميلاديين. ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط02، 2010.
- عمر عبد الهادي عتيق.
- 109- علم البلاغة بين الأصالة والمعاصرة، دار أسامة، عمان، الأردن، ط01، 2012.

▪ علي آيت أوشان.

110- السياق والنص الشعري من البنية إلى القراءة، دار الثقافة، الدار البيضاء، المغرب، ط01، 2000.

▪ علي الشبعان.

111- الحجاج والحقيقة وآفاق التأويل (بحث في الأشكال والاستراتيجيات)، دار الكتاب الجديد، بيروت، لبنان، ط01، 2010.

112- الحجاج بين المنوال والمثال نظرات في أدب الجاحظ وتفسيرات الطبري، مسكيلياني للنشر، زغوان، تونس، ط01، 2008.

▪ عيسى شحاتة.

113- الدراسات اللغوية للقرآن الكريم في أوائل القرن الثالث الهجري، دار قباء، القاهرة، مصر، (د، ط)، 2001.

▪ الغزالي (أبو حامد محمد بن محمد).

114- المستصفي من علم الأصول، تح: نجوى ضو، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط01، 1997.

▪ فتيحة فاطمي.

115- التأويل عند فلاسفة المسلمين، دار جداول، بيروت، لبنان، ط01، 2011.

▪ الفراء (أبو زكريا يحيى بن زياد).

116- معاني القرآن، سلسلة تقريب التراث، مراجعة: عبد الصبور شاهين، مركز الأهرام للترجمة، القاهرة، مصر، ط01، 1989.

▪ فريد عوض حيدر.

117- فصول في علم الدلالة، مكتبة الآداب، القاهرة، مصر، ط03، 2011.

▪ فهد بن عبد الرحمن الرومي.

118- بحوث في أصول التفسير ومناهجه، مكتبة التوبة، الرياض، السعودية، (د، ط)، (د، س، ط).

119- منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط02، 1983.

▪ القرطاجني (أبو الحسن حازم بن محمد الأوسي).

- 120- منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تح: محمد الحبيب ابن الخوجة، دار الكتب الشرفية، تونس، (د، ط) 1966.
- الكافي (أبو عبد الله محي الدين محمد).
- 121- التيسير في قواعد علم التفسير، تح: مصطفى محمد حسين الذهبي، مكتبة القدسي، القاهرة، مصر، ط01، 1998.
- الكرخي (أبو منصور).
- 122- كتاب الألفاظ، تح: يحيى مراد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط01، 2003.
- كمال عبد العزيز إبراهيم.
- 123- بلاغة الفرائد الفذة في القرآن الكريم المضارع نموذجاً، الدار الثقافية للنشر، القاهرة، مصر، ط01، 2010.
- مازن صلاح مطبّقاني.
- 124- عبد الحميد بن باديس العالم الرباني والزعيم السياسي، دار عالم الأفكار، الجزائر، (د، ط) 2011.
- محمد إبراهيم عبد الرحمن.
- 125- التفسير النبوي للقرآن الكريم وموقف المفسرين منه، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، مصر، 1415هـ.
- محمد أركون.
- 126- القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، تر وتع: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط03، 2012.
- محمد أكرم الندوي.
- 127- مبادئ في علم أصول التفسير، دار التربية، دمشق، سوريا، ط01، 2007.
- محمد بازي.
- 128- التأويلية العربية نحو نموذج تساندي في فهم النصوص والخطابات، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط01، 2010.

▪ محمد بن أحمد جهلان.

129- فعالية القراءة وإشكالية تحديد المعنى في النص القرآني، دار صفحات، دمشق، سوريا، ط01، 2008.

▪ محمد بن عياد.

130- المقام في الأدب العربي، مطبعة التفسير الفني، صفاقس، تونس، (د، ط)، 2004.

▪ محمد بهي الدين سالم.

131- ابن باديس فارس الإصلاح والتنوير، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط01، 1999.

▪ محمد الخضير.

132- تفسير التابعين عرض ودراسة مقارنة، دار الوطن للنشر، الرياض، السعودية، (د، ط) (د، س، ط).

▪ محمد خطابي.

133- لسانيات النص مدخل إلى انسجام الخطاب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب/ بيروت، لبنان، ط03، 2012.

▪ محمد الشايع.

134- الفروق اللغوية وأثرها في تفسير القرآن الكريم، مكتبة العبيكان، الرياض، السعودية، (د، ط) 1993.

▪ محمد الدراجي.

135- الشيخ عبد الحميد بن باديس السلفية والتجديد، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، (د، ط) 2012.

136- محاضرات في علم التفسير ومناهج المفسرين، منشورات غبريني، الجزائر، ط01، 2005.

▪ محمد علي حسن.

137- أثر القراءات القرآنية في الفهم اللغوي، دار السلام، القاهرة، مصر، ط01، 2009.

▪ محمد سالم محمد الأمين الطلبة.

138- الحجاج في البلاغة المعاصرة بحث في بلاغة النقد المعاصر، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط01، 2008.

- محمد شوقي الزين.
139- تأويلات وتفكيكات فصول في الفكر العربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط01، 2002.
- محمد طهاري.
140- الشيخ عبد الحميد ابن باديس الحركة الإصلاحية في الفكر الإسلامي المعاصر، دار الأمة، الجزائر، (د، ط) 2010.
- محمد عمارة.
141- المنهج الإصلاحي للإمام محمد عبده، دار السلام، القاهرة، مصر، ط01، 2009.
- مركز البحوث والدراسات.
142- مركز البحوث والدراسات، التجربة الدعوية للشيخ عبد الحميد بن باديس ، الرياض، السعودية، 1435هـ.
- محمد قبسي.
143- القرآن الكريم أضواء المعرفة على الشرق والغرب، مؤسسة الرحاب، بيروت، لبنان، ط01، 1996.
- محمد محمد يونس.
144- علم التخاطب الإسلامي دراسة لسانية لمناهج علماء الأصول في فهم النص، دار المدار الإسلامي، ط01، 2006.
- 145- المعنى وظلال المعنى أنظمة الدلالة في العربية، دار المدار الإسلامي، بيروت، لبنان، ط02، 2007.
- محمد مفتاح.
146- محمد مفتاح، تحليل الخطاب الشعري، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط02، 1986.
- محمد نظيف.
147- الحوار وخصائص التفاعل التواصلي دراسة تطبيقية في اللسانيات التداولية، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، (د، ط)، 2010.
- محمد ناصر.

- 148- الصحف العربية الجزائرية من 1847 إلى 1939م، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1980.
- محمود السعران.
- 149- علم اللغة (مقدمة للقارئ العربي)، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، (د، ط) (د، س، ط).
- مسعود بودوخة.
- 150- السياق والدلالة، بيت الحكمة، العلمة، الجزائر، ط01، 2012.
- مساعد بن سليمان الطيار.
- 151- التفسير اللغوي للقرآن الكريم، دار ابن الجوزي، الرياض، السعودية، (د، ط) (د، س، ط).
- مشرف الزهراني.
- 152- أثر الدلالات اللغوية في التفسير عند الطاهر بن عاشور، مؤسسة الريان، بيروت، لبنان، ط01، 2009.
- مصطفى الحسن.
- 153- موجز في طبيعة النص القرآني، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط01، 2014.
- مصطفى شعبان عبد الحميد.
- 154- المناسبة في القرآن دراسة لغوية أسلوبية للعلاقة بين اللفظ والسياق اللغوي، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، مصر، ط01، 2007.
- مصطفى مسلم.
- 155- مباحث في التفسير الموضوعي، دار القلم، دمشق، سوريا، ط08، 2013.
- مصطفى ناصف.
- 156- نظرية التأويل، النادي الأدبي، جدة، السعودية، ط01، 2000.
- معن توفيق دحام الحياي.
- 157- النداء في القرآن الكريم، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط01، 2008.
- المعصراوي (أحمد عيسى محمد الدسوقي).

- 158- الوقف والابتداء وأثرهما في اختلاف المفسّرين، دار السلام، القاهرة، مصر، ط01، 2015.
- مفلح بن عبد الله.
- 159- الخطاب القرآني وقضايا التأويل، دار الخلدونية، الجزائر، (د، ط)، 2011.
- منقور عبد الجليل.
- 160- علم الدلالة أصوله ومباحثه في التراث العربي، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سوريا، 2001.
- منصور كافي.
- 161- مناهج المفسّرين في العصر الحديث بين النظرية والتطبيق، دار العلوم، عنابة، الجزائر، (د، ط) 2006.
- منى الجابري.
- 162- المشيرات المقامية في القرآن، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، ط01، 2013.
- منير عبده.
- 163- الأسلوب وفاعلية السياق دراسة في تجلّيات الصورة الاستعارية في القرآن الكريم، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط01، 2014.
- مهدي صالح سلطان الشمري.
- 164- في المصطلح ولغة العلم، كلية الآداب، جامعة بغداد، بغداد، (د، ط) 2012.
- نادية رمضان النجار.
- 165- الاتّجاه التداولي والوظيفي في الدرس اللغوي، مؤسسة حورس الدولية، الإسكندرية، مصر، ط01، 2013.
- نجم الدين كريم الزنكي.
- 166- نظرية السياق دراسة أصولية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط01، 2006.
- نعمان جُعيم.
- 167- طرق الكشف عن مقاصد الشارع، دار النفائس، عمّان، الأردن، ط01، 2002.

▪ الواحدي (أبو الحسن علي بن أحمد).

168- أسباب النزول، تح: أيمن صالح شعبان، دار الحديث، القاهرة، مصر، (د، ط)
2003.

▪ هادي نهر.

169- علم الدلالة التطبيقي في التراث العربي، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط02،
2011، ص 233.

▪ الهروي (أبو عبيد القاسم بن سلام).

170- فضائل القرآن ومعالمه وآدابه، تح: أحمد الخياطي، وزارة الأوقاف، المملكة المغربية،
(د، ط)، (د، س، ط).

▪ يوسف القرضاوي.

171- العقل والعلم في القرآن الكريم، من التفسير الموضوعي للقرآن الكريم 02، دار وهبة،
القاهرة، مصر، ط01، 1996.

▪ يونس عبد مرزوك الجنابي.

172- أسلوب التعليل وطرائقه في القرآن الكريم دراسة نحوية، دار المدار الإسلامي، بيروت،
لبنان، ط01، 2004.

قائمة المصادر والمراجع المترجمة.

▪ أوزوالد ديكر، جان ماري سشايفر (O.Ducrot j.m.scheifer)

173- القاموس الموسوعي الجديد لعلوم اللسان، تر: منذر عياشي، المركز الثقافي العربي،
الدار البيضاء، المغرب/ بيروت، لبنان، ط02، 2007.

▪ أندري ديرليك (Andre.durlick)

174- عبد الحميد بن باديس مفكر الإصلاح وزعيم القومية الجزائرية، تر: مازن مطبقاني،
عالم الأفكار، الجزائر، (د، ط)، (د، س، ط).

▪ باتريك شارودو (Patrick.Charaudeau)

175- الحجاج بين النظرية والأسلوب عن كتاب نحو المعنى والمبنى، تر: أحمد الودرني، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط01، 2009.

▪ بالمر (balmer.f.r).

176- علم الدلالة، تر مجيد الماشطة، الجامعة المستنصرية، بغداد، العراق، (د، ط) 1985.

▪ بول ريكور (Paul.ricœur)

177- من النص إلى الفعل أبحاث التأويل، تر: محمد برادة، حسان بورقية، دار عين للدراسات والبحوث، القاهرة، مصر، ط01، 2001.

▪ جاك موشر، آن ريبول (jaques Moeschler. Anne reboul).

178- القاموس الموسوعي للتداولية، تر: مجموعة من الباحثين، إشراف: عز الدين المجذوب، المركز الوطني للترجمة، تونس، دار سيناترا، سلسلة اللسان، ط02، 2010.

▪ جيل جاستون جارانجي (Gilles-Gaston Granger)

179- العقل، تعر: محمود بن جماعة، مكتبة العربية، سلسلة أضواء، صفاقس، تونس، ط01، 2004.

▪ دومينيك مانغونو (D.Maingueneau).

180- المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب، تر: محمد يحياتن، منشورات الاختلاف، الجزائر، الدار العربية للعلوم/ بيروت، لبنان، ط01، 2008.

▪ ستيفن أولمان (Stephen.Ullman)

181- دور الكلمة في اللغة، تر: كمال بشر، مكتبة الشباب، القاهرة، مصر، ط03، 1973.

▪ فردينان دي سوسير (ferdenand de saussure)

182- علم اللغة العام، تر: يوثيل يوسف عزيز، دار آفاق عربية، بغداد، العراق، (سلسلة) 3، 1985.

▪ فيليب بلانشيه (Philippe.Blanchet)

183- التداولية من أوستين إلى غوفمان، تر: صابر الحباشة، عبد الرزاق الجماعي، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط01، 2012.

▪ موريس بوكاي (mouriss boucaille)

184- أصل الإنسان بين العلم والكتب السماوية، تر: فوزي شعبان، المكتبة العلمية، بيروت، لبنان، (د، ط) (د، س، ط).

▪ يوهان فك (yohan fuck)

185- العربية دراسات في اللغة واللهجات والأساليب، تر: عبد الحليم النجار، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، 2014.

قائمة التفاسير.

▪ ابن باديس (عبد الحميد بن مصطفى بن مكي).

186- تفسير ابن باديس أو مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، تح: أبو عبد الرحمن محمود، دار الرشيد، الجزائر، ط01، 2009.

187- تفسير ابن باديس في مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، جمع وترتيب: توفيق محمد شاهين، محمد الصالح رمضان، تحقيق: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط02، 2003.

▪ ابن عربي (محي الدين محمد بن علي الحاتمي الطائي).

188- تفسير ابن عربي، دار الأندلس، بيروت، لبنان، ط02، 1978.

▪ ابن عاشور (محمد الطاهر بن محمد).

189- تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، (د، ط) 1984.

▪ ابن عباس (عبد الله بن عباس).

190- تفسير ابن عباس (صحيفة على ابن أبي طلحة عن ابن عباس في تفسير القرآن الكريم) تح: راشد عبد المنعم الرجال، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، لبنان، ط01، 1991.

▪ ابن عطية (أبو محمد عبد الحق بن غالب الأندلسي).

191- المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تح: عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط01، 1996.

▪ أبو حيان (محمد بن يوسف بن علي الأندلسي).

192- تفسير البحر المحيط، تح: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط01، 1993.

▪ البيضاوي (ناصر الدين أبو الخير عبد الله بن عمر).

- 193- تفسير البيضاوي أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تح: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث، بيروت، لبنان، ط01، (د، س، ط).
- الثعلبي (أبو إسحاق أحمد بن محمد).
- 194- الكشف والبيان في تفسير القرآن المعروف بتفسير الثعلبي، تح: سيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط01، 2004،
- الألوسي (أبو الثناء شهاب الدين السيد محمود).
- 195- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، (د، ط) (د، س، ط).
- الرازي (فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين التميمي).
- 196- التفسير الكبير ومفاتيح الغيب، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط01، 1981.
- الزحيلي (وهبة بن مصطفى).
- 197- التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط10، 2009.
- الزمخشري (محمود بن عمر بن محمد جار الله).
- 198- الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تح وتبع: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، مكتبة العبيكان، الرياض، السعودية، ط01، 1998.
- الطبري (محمد بن جرير بن يزيد).
- 199- تفسير الطبري جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تح: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر، القاهرة، مصر، ط01، 2001.
- القرطبي (أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري).
- 200- الجامع لأحكام القرآن، تح: هشام سمير البخاري، دار عالم الكتب، الرياض، السعودية، (د، ط)، 2003.
- السعدي (عبد الرحمن بن ناصر).
- 201- تفسير السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، تح: ابن عثيمين، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، 2000.
- سيد قطب (إبراهيم حسين الشاذلي).
- 202- في ظلال القرآن، دار الشروق، بيروت، لبنان، ط07، 1986.

▪ مجاهد بن جبر (المكي القرشي المخزومي).

203- تفسير الإمام مجاهد بن جبر، تح: محمد عبد السلام أبو النيل، دار الفكر الإسلامي الحديثة، القاهرة، مصر، ط01، 1989.

▪ محمد رشيد بن علي رضا.

204- تفسير القرآن الحكيم، المشتهر باسم تفسير المنار، دار المنار، القاهرة، مصر، ط02، 1947.

▪ قائمة كتب الأحاديث والسنن.

▪ ابن حنبل (أحمد بن محمد الشيباني).

205- المسند، تح: أحمد محمد شاكر، دار الحديث، القاهرة، مصر، ط01، 1995.

▪ ابن خزيمة (أبو بكر محمد بن إسحاق).

206- صحيح ابن خزيمة، تح: محمد مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط03، (د، س، ط).

▪ ابن أبي شيبة (أبو بكر عبد الله بن محمد).

207- المصنف، تح: أبي محمد أسامة بن إبراهيم، دار الفاروق، القاهرة، مصر، ط01، 2008.

▪ ابن ماجة (أبو عبد الله القزويني).

208- السنن، تح: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط01، 2009.

▪ أبو داود (سليمان بن الأشعث السجستاني).

209- سنن أبي داود، تح: محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف، الرياض، السعودية، (د، ط)، (د، س، ط).

▪ البخاري (محمد بن إسماعيل).

210- صحيح البخاري، تح: مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، دمشق- بيروت، (د، ط)، (د، س، ط).

211- صحيح البخاري، (د، ت)، دار ابن كثير، دمشق- بيروت، ط01، 2002.

▪ البيهقي (أبو بكر أحمد بن الحسين).

- 212- السنن الكبرى، تح: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط03، 2003.
- الترمذي (أبو عيسى محمد بن عيسى).
213- الجامع الكبير، تح: بشّار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط01، 1996.
- الحاكم (أبو عبد الله النيسابوري).
214- المستدرک علی الصحیحین، تح: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (د، ط)، (د، س، ط).
▪ الدارمي (أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن).
215- كتاب المسند الجامع، تح: نبيل بن هاشم الغمري، دار البشائر الإسلامية، بيروت، لبنان، ط01، 2013.
- العسقلاني (أحمد بن علي بن حجر).
216- فتح الباري بشرح صحيح البخاري، تح: عبد العزيز بن عبد الله بن باز، دار المعرفة، بيروت، لبنان، (د، ط)، (د، س، ط).
▪ النسائي (أحمد بن شعيب).
217- كتاب السنن الكبرى، تح: حسن عبد المنعم شلبي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط01، 2001.
- النووي (محيي الدين أبو زكريا يحيى).
218- صحيح مسلم بشرح النووي، تح: محمد محمد تامر، دار الفجر، القاهرة، مصر، ط02، 2010.

قائمة المعاجم والقواميس.

- ابن منظور (أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم).
219- لسان العرب، دار صادر، بيروت، لبنان، ط02، 2003.
- ابن فارس (أبو الحسن أحمد بن فارس بن زكريا).
220- مقاييس اللغة، تح: عبد السلام هارون، الناشر/مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، مصر، ط02، 1970.
- أبو هلال العسكري (الحسن بن عبد الله بن سهل).

- 221- الفروق اللغوية، تح: محمد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة، القاهرة، مصر، (د، ط)، (د، س، ط).
- التهانوي (محمّد بن علي بن القاضي الفاروقي).
- 222- كشاف اصطلاحات الفنون، تح: لطفي عبد البديع، وزارة الثقافة، القاهرة، مصر، (د، ط) 1963.
- الجرجاني (علي بن محمد بن علي الحسيني).
- 223- كتاب التعريفات، تح: نصر الدين تونسي، شركة القدس، القاهرة، مصر، ط01، 2007.
- الرازي (محمد بن عمر بن الحسين).
- 224- مختار الصحاح، تح: محمود خاطر، دار الفكر - بيروت - لبنان، (د، ط) 2006.
- رشيد عبد الرحمن العبيدي.
- 225- معجم الصوتيات، مركز البحوث والدراسات الإسلامية، بغداد، العراق، ط01، (2007).
- الراغب الأصفهاني (أبو القاسم الحسين بن محمّد).
- 226- المفردات في غريب القرآن، تح: هيثم طعيمة، دار إحياء التراث، بيروت، لبنان، ط01، 2002.
- الزمخشري (محمود بن عمر بن محمد بن عمر).
- 227- أساس البلاغة، دار صادر - بيروت - لبنان، ط01، 1992.
- زياد محمد حميدان.
- 228- المعجم الجامع للتعريفات الأصولية، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط01، 2006.
- الفيروز آبادي (مجد الدين محمد بن يعقوب).
- 229- البلغة في تاريخ أئمة اللغة، تح: بركات يوسف هود، المكتبة العصرية، صيدا/ بيروت، لبنان، ط01، 2001.
- 230- القاموس المحيط، تح: يوسف البقاعي، دار الفكر، بيروت، لبنان، (د، ط)، 2010.
- الكفوي (أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني).
- 231- الكلّيات، معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط02، 1998.

المجّلات والدوريات المحكّمة.

- 232- مجلة أفريقيا الشمالية، الجزائر، العدد الرابع، السنة الأولى، 1949.
- 233- مجلة الأصالة، الجزائر، السنة: 04، العدد: 24، مارس/أفريل 1975.
- السنة: 08، العدد: 68-69، أفريل/ماي 1979.
- 234- مجلة الإحياء، جامعة باتنة، الجزائر، العدد: 13، 2009.
- 235- مجلة التفاهم، مسقط، عمان، عدد 45، 2014.
- 236- مجلة الثقافة، الجزائر، عدد 98، رجب/شعبان 1407هـ، مارس/أفريل، 1987م،
- 237- عالم الفكر المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت.
- العدد: 01، المجلد 40، يوليو/ سبتمبر، 2011.
- العدد: 02، المجلد 40، أكتوبر/ ديسمبر، 2011.
- العدد: 05، المجلد: 42، يوليو/ سبتمبر، 2013.
- 238- مجلة الحياة، جامعة المصطفى العالمية، بيروت، لبنان، السنة: 18، العدد: 29، صيف/ خريف، 2014.
- 239- مجلة الفكر، تونس، السنة: 26، العدد: 3، ديسمبر، 1980.
- 240- مجلة الشهاب. السنة الأولى، العدد 3، 1351هـ 1932م
- الجزء: 01، المجلد: 11، أفريل 1935.
- الجزء: 07، المجلد: 12، أكتوبر 1936.
- الجزء: 05، المجلد: 13، جمادي الأولى 1356هـ، جويلية 1937م.
- 241- مجلة الوعي، تصدر عن دار الوعي، الجزائر، العدد 01، رجب/ شعبان، جويلية 2010.
- 242- مجلة الهداية.
- تونس، العدد: 150، جوان/ أوت، 2002.
- تونس، السنة 28، العدد: 154، مارس/ أفريل، 2003.
- تونس، السنة: 31، العدد: 173، ديسمبر/ أفريل، 2007/2006.

فهرس الموضوعات

10-06.....	مقدمة.....
51-12.....	مدخل إلى المفاهيم الأساسية للبحث.....
12	في مفهوم السياق.....
13	أهمية السياق.....
14	أهمية السياق عند المفسرين.....
17.....	السياق في البحث الدلالي الحديث.....
20	بين الدلالة والمعنى.....
23.....	البحث الدلالي في التراث العربي.....
25.....	في مفهوم المعنى.....
30.....	في مفهوم التفسير.....
35.....	في مفهوم التأويل.....
40.....	الفرق بين التفسير والتأويل.....
40.....	المفسر عبد الحميد ابن باديس و إضاءة لحياته.....
48.....	التفسير ((مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير)).....
121-53.....	الفصل الأول: التفسير نشأته وتطوره أقسامه واتجاهاته.....
53.....	المبحث الأول: نشأة التفسير وتطوره.....
53.....	القرآن الكريم وضرورة تفسيره.....
54.....	القرآن الكريم عهد جديد.....
55.....	مراتب حقيقة القرآن الكريم.....
59.....	التفسير في عصر النبوة (فترة الوحي).....
67.....	التفسير في عصر الصحابة.....
74.....	التفسير في عصر التابعين.....
75.....	المبحث الثاني: أقسام التفسير.....
75.....	التفسير بالمأثور.....
78.....	مصادر التفسير بالمأثور.....
78.....	أولاً: تفسير القرآن بالقرآن.....
82.....	ثانياً: تفسير القرآن بالسنة.....
83.....	ثالثاً: تفسير القرآن بأقوال الصحابة والتابعين.....

84.....	التفسير بالرأي.....
85.....	مفهوم التفسير بالرأي.....
88.....	نشأة التفسير بالرأي وتطوره.....
89.....	التفسير بالرأي في زمن النبي ﷺ.....
89.....	التفسير بالرأي في زمن الصحابة رضوان الله عليهم.....
91.....	التفسير بالرأي في زمن التابعين رضوان الله عليهم.....
93.....	دوافع التفسير بالرأي.....
95.....	حكم التفسير بالرأي.....
95.....	أولاً: أدلة المانعين للتفسير بالرأي.....
98.....	ثانياً: أدلة المجيزين للتفسير بالرأي.....
101.....	المبحث الثالث: التفسير واتجاهاته في العصر الحديث
101.....	أولاً: مدرسة التفسير اللغوي.....
104.....	ثانياً: مدرسة التفسير الإشاري.....
107.....	ثالثاً: مدرسة التفسير العلمي.....
108.....	رابعاً: الاتجاه الإصلاح الاجتماعي.....
113.....	عبد الحميد ابن باديس بين المدارس التفسيرية.....
119.....	ابن باديس والحركة الإصلاحية في الشرق.....
180-123.....	الفصل الثاني: السياق اللغوي ودلالة التفسير القرآني في مجالس التذكير
124.....	المبحث الأول: أثر السياق اللغوي في بيان المعنى للآية الواحدة
124.....	في دعوة أهل الكتاب.....
125.....	في سبيل السعادة والنجاة.....
127.....	في كيف تكون الدعوة إلى الله والدفاع عنها.....
128.....	في إرادة الدنيا وإرادة الآخرة.....
129.....	في عموم النوال من الكبير المتعال.....
130.....	في تفضيل الإحسان إليهما في القول والعمل وتأكيده في حالة الكبر.....
132.....	في صلاح النفوس وإصلاحها.....
133.....	في حفظ النفوس.....
134.....	في الوفاء بالعهد.....
134.....	في الدفاع عن الله عن المؤمنين.....
135.....	في منزلة الرسالة العلية والضرورات البشرية.....

- 135..... في فتنة العباد بعضهم ببعض
- 136..... في صفات عباد الرحمن
- 138..... المبحث الثاني: أثر السياق اللغوي في بيان المعنى للآيات المتتابعة**
- 138..... في أصول الهداية
- 138..... في تفاوت الأرزاق من حكمة الخلاق
- 139..... في حفظ النفوس بحفظ النسل وحفظ الفرج وعدم العدوان
- 140..... في حفظ الأموال باحترام الملكية
- 140..... في إيفاء الحقوق عند التعامل
- 141..... في العلم والأخلاق
- 142..... تأكيد الأوامر والنواهي بطريق الإيجاز
- 145..... في مكانة هذه الأصول علما وعملا
- 145..... في نافلة الليل وحسن عاقبتها
- 146..... في ندامة الظالم على تركه السبيل القويم وصحبته للمضلين
- 148..... من إكرام الله تعالى عبده تحميلة أعباء الرسالة وحده
- 148..... في القرآن يصف عباد الرحمن
- 152..... في جزاء عباد الرحمن
- 154..... في ملك النبوة مجمع الحق والخير، ومظهر الجمال والقوة
- 160..... المبحث الثالث: أثر السياق اللغوي في بيان المعنى للسورة**
- 161..... في أصول الهداية
- 161..... في حسن المقال عند العجز عن النوال
- 162..... في العدل في الإنفاق
- 163..... في الهدايا الإنسانية
- 163..... في صدق المدخل والمخرج
- 164..... في منزلة الرسالة العلية والضرورات البشرية
- 164..... في الحق والبيان في آيات القرآن
- 166..... في قيمة العباد عند ربهم بقدر عبادتهم
- 171..... المبحث الرابع: أثر السياق اللغوي في بيان المعنى للقرآن كله**
- 173..... في الموعدة الحسنة
- 173..... في برّ الوالدين
- 174..... في صلاح النفوس وإصلاحها

175.....	في الطور الأخير لقيام الحضارات ونهاياتها
177.....	في القرآن شفاء ورحمة
178.....	في وعد الله للصالحين
179.....	في أكل الحلال والعمل الصالح
180.....	في منزلة الرسالة العلية والضرورات البشرية
181.....	في مملكة سليمان وفي سياق الآية الخامسة
183.....	في ردّ على تفسير آيات الزينة والستر
239-182	الفصل الثالث: السياق المقامي ودلالة التفسير القرآني في مجالس التذكير
187.....	المبحث الأول: السياق المقامي حجّته وأساسه
188.....	حكم الاستناد إلى القرائن وحجّية سياق المقام
188.....	أولاً: حجّية السياق من القرآن الكريم
191.....	ثانياً: حجّية السياق من أقوال النبي ﷺ
192.....	السياق المقامي وعناصره
199.....	أسباب النزول والسياق المقامي
199.....	أسباب النزول وأهمّيته
203.....	السياق الزمني بين وقوع السبب ونزول الوحي
203.....	أولاً: التعاقب الفوري
204.....	ثانياً: التباعد الزمني
205.....	بين أسباب النزول العامّة والخاصّة
205.....	أسباب النزول الخاصّة
208.....	أسباب النزول العامّة
211.....	أهمّية معرفة أحوال العرب حال التنزيل و فهم الشريعة بلغتهم
211.....	أولاً: أهمّية معرفة أحوال العرب حال التنزيل
212.....	ثانياً: ضرورة فهم الشريعة بلغة العرب القداماء
215.....	ضرورة معرفة طبيعة النص القرآني
219.....	المبحث الثاني: دراسة تطبيقية للسياق المقامي في مجالس التذكير
219.....	السياق المقامي وسبب النزول:
219.....	في دعوة أهل الكتاب
221.....	في صدق المدخل والمخرج
225.....	في مجيء الحق وزهوق الباطل واستجابة دعاء الصادقين

227.....	أحوال العرب حال التنزيل والسياق المقامي
227.....	في كلام الظالمين في الكتاب الحكيم والرسول الكريم وردَّ ربِّ العالمين
230.....	في حفظ النفوس
233.....	السنة النبوية والسياق المقامي
233.....	في برِّ الوالدين وتفضيل الإحسان إليهما
236.....	في الصلاة لأوقاتها
238.....	أحوال الأمم قبل التنزيل والسياق المقامي:
238.....	في ملك النبوة مجمع الحق والخير ومظهر الجمال والقوة
290-241	الفصل الرابع: الحجاج وقضاياها في مجالس التذكير
248	المبحث الأول: في مفهوم الحجاج وأساسه:
248.....	في مفهوم الحجاج:
249.....	الحجاج: موضوعه وغايته وطبيعته
253.....	العوامل الحجاجية والروابط الحجاجية:
255.....	المقدمات الحجاجية
258.....	اللغة ووسائلها اللسانية التوجيهية:
258.....	ضوابط التداول الحجاجي:
260.....	الحجاج في التراث العربي:
263.....	الحجاج عند المفسرين:
265.....	أنواع الحجج وأنواع الحجاج:
268.....	الحجاج وآلياته في مجالس التذكير:
268.....	تقنيات ووسائل الحجاج:
272.....	منهج ابن باديس الحجاجي في تفسيره:
273	المبحث الثاني: الحجاج ومجالس التذكير دراسة تطبيقية:
273.....	في سبيل السعادة والنجاة
277.....	في كيف تكون الدعوة إلى الله والدفاع عنها
283.....	في تفضيل الإحسان إليهما في القول والعمل وتأكيده في حالة الكبر
288.....	في صفات عباد الرحمن
291.....	من سورة يس
298.....	خاتمة
304.....	فهرس الآيات القرآنية

321.....	فهرس الأءادبء والآءار
326.....	فهرس المصادر والمراجع
351.....	فهرس الموضوعاء
357.....	ملءص باللغة العربفة
359.....	ملءص باللغة الأءنبفة

ملخص

ملخص مختصر لأطروحة الدكتوراه الموسومة بـ: السياق ودوره في إنتاج الدلالة دراسة في تفسير الشيخ عبد الحميد ابن باديس. للطالب: عبد الحميد عمروش. إشراف الأستاذ الدكتور: محمد بوعمامة.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، وَالصَّلَاةَ وَالسَّلَامَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ وَمَنْ وَاوَاهُ وَبَعْدُ:

يعدّ السياق (Context) في الدراسات اللغوية الحديثة من أهم القضايا التي ترتبط ارتباطاً وثيقاً بعلم الدلالة (Sémantics)؛ وذلك لدوره الرئيس في كشف دلالة النصّ وتحديد معناه، فالكلمة لا تكتسب قيمتها إلاّ بفضل مقابلتها لما هو سابق ولما هو لاحق أو لكليهما معاً. ولا نعني بالسياق هنا النسق اللغوي الداخلي وحده؛ وإنما أيضاً المقام الذي حدث فيه الخطاب.

وقد كان للعلماء العرب جهود رائدة في العناية بدلالة السياق، إما على المستوى النظري، وإما على المستوى العملي، إذ أشاروا إلى أهميته ودوره في إنتاج الدلالة، إلاّ أن عنايتهم انصرفت أكثر إلى الجانب التطبيقي، وقد استعمل مصطلح السياق في التراث اللغوي العربي بهذه الصيغة، وبصيغ أخرى متقاربة كالمقام، والحال، والنظم، والسباق، واللاحق، والمساق، والقريئة، والمناسبة، وما إلى ذلك...

وقد اعتنى المفسّرون كثيراً بدلالة السياق لما لها من أهمية بالغة في تفسير كلام الله تعالى، فهي أصل ثابت من أصول هذا العلم، وبإهمالها يضع المفسّر قدمه على عتبات الزلل.

من هنا تأتي دراستنا الموسومة بـ: السياق ودوره في إنتاج الدلالة دراسة في تفسير الشيخ عبد الحميد ابن باديس، في هذا المضمار؛ إذ تنهض إلى الكشف عن دلالة السياق في تفسير (مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير) إذ رأيت أن الإمام رحمه الله - قد اعتنى بها كثيراً، إما تصريحاً أو تلميحاً.

وتشتمل خطة الرسالة على النحو التالي:

مقّمة، تناولنا فيها طبيعة الموضوع وأهمّيته، وأسئلة البحث وأهدافه، والمناهج المتّبعة في الدراسة، والدراسات السابقة التي أسهمت في بنائه. ومدخل إلى المفاهيم الأساسية للبحث، حيث تطرقنا فيها إلى أبرز المصطلحات التي لها علاقة وثيقة بعنوان البحث، وبموضوعه كالسياق، والدلالة، والمعنى، والتفسير، والتأويل. كما عرضنا ترجمة موجزة للشيخ عبد الحميد ابن باديس وإضاءة لمسار حياته، وعرضنا كذلك لطبيعة تفسيره، والسياق التاريخي لنشأته.

وتشتمل الرسالة على أربعة فصول:

فصل نظري يتناول التفسير نشأته وتطوره وأقسامه واتجاهاته. وثلاثة فصول تطبيقية: يتناول الفصل الثاني السياق اللغوي ودلالة التفسير القرآني في مجالس التذكير. وأما الفصل الثالث فيتناول السياق المقامي ودلالة التفسير القرآني في مجالس التذكير. وقد خصّصنا الفصل الرابع والأخير للحجاج وقضاياها في مجالس التذكير. ثم الخاتمة وأهمّ النتائج التي توصل إليها الباحث، ثم ثبتنا بالمصادر والمراجع التي أفاد منها البحث.

والله من وراء القصد.

ملخص باللغة الأجنبية (الإنجليزية).

Abstract

A brief summary of the thesis entitled: **The Context and its Role in the production of significance, study in the interpretation of Sheikh Abdelhamid Ben Badis.** Realized by: **Abdelhamid Amrouche.** Directed by Professor : **Mohamed Bouamama.**

In the name of Allah the Merciful, the Most Merciful, peace and blessings be upon the Messenger of Allah, peace be upon his family, his companions and allies and then:

The Context in modern linguistic studies is one of the most important issues closely related to Semantics; it has a principal role in detecting the text significance and determine its meaning. The word has no value except with what is earlier and what is later, or both. The context here does not mean only the internal linguistic system; but also El-Makam where the speech occurred.

Arab scientists have made pioneering efforts in terms of context, either at the theoretical side, or at the practical one. They have pointed to its importance and role in the production of significance especially at the practical side. The term of context was used in the Arab linguistic heritage equivalent to other terms like El-Makam, El-Hal, Anadhm, As-sabak, El-Lahak, El-Masak, El-Karina, El-Monasaba and so on...

interpreters have cared so much in terms of context, because of its great importance in the interpretation of the holy Quran. It is considered as a basic element which the interpreter could not neglect.

Our study is entitled : **The Context and its Role in the production of significance, study in the interpretation of Sheikh Abdelhamid IBen Badis.** We try to show the significance of context in the interpretation of (Majales Atadkir min Kalam El-Hakim El-Khabir) Reminder Meetings from the words of The All Encompassing and The Subtly Kind, as I saw that this Imam (may

Allah's mercy be up on him) It has cared very much about that, either explicitly or implicitly.

The thesis plan includes the following parts:

Introduction, we show the nature of the subject and its importance, the research questions and objectives, the methods used in the study, and the previous studies that have contributed to its construction. An **entrance** to the basic concepts of research, where we discussed the main terms that are related to the subject like context, significance, meaning and interpretation. Also we offered a brief biography of Sheikh Abdelhamid IBen Badis, and the nature of his interpretation.

This thesis includes **four chapters**: a theoretical chapter deals with interpretation: its origins, evolution, divisions and trends. **Three practical chapters**: **Chapter II** deals with the linguistic context and the significance of the Quran interpretation in the Reminder Meetings. **The third chapter** deals with the context of El-Makam and significance of the Quran interpretation in the Reminder Meetings. **The 4th chapter** concerns (El-hejaj) argumentation and its issues in the Reminder Meetings. Finally, the conclusion and the most important results, then the bibliography of this research.