Dirasat: *Shari'a and Law Sciences*, Volume 47, No. 1, 2020

Deanship of Scientific Research

Referring the Common to its Meaning at Ibn Ashour in his Explanation: A Comparative Study

Mansour Abu Zeina and Mohammad Al-Houri

Department of Usul Addin, Faculty of Shari'a and Islamic Studies ,Yarmouk University, Jordan

Received: 29/ 6/ 2019
Revised: 11/9/2019
Accepted: 30/ 10/ 2019
Published: 1/3/2020

Citation: Abu Zeina, M. ., & Al-Houri, M. . (2020). Referring the Common to its Meaning at Ibn Ashour in his Explanation: . *Dirasat: Shari'a and Law Sciences*, *47*(1), 291-309. Retrieved from https://dsr.ju.edu.jo/djournals/index.php/Law/article/view/2668

© 2020 DSR Publishers/ The University of Jordan.

This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY-NC) license https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/

Abstract

The aim of the study is to clarify the position of Ibn Ashour in referring the common on its meanings one time, presenting his applications for such rule, comparing it with the approaches adopted by other explainers. To achieve the aim of the study, a deductive (editing and enlightenment) design, an analytical and comparative design to analyze the evidences of Ibn Ashour, its applications and comparing them with other explanation books were used. At the conclusion of this study, the researchers came up with several results, including that referring the common to its meanings at Ibn Ashour is one part of an integrated explanation semantic system he adopts using Quran utterances and structures on all their possible meanings. This may be in the form of referring the common to its meanings- that is the census saying among scholars- has its evident effects in the explanation field as explainer may understand and absorb the various semantic meanings of Quran utterances and structures, which in turn contributes in clarifying that these have extended meanings and semantic structures. This implies that Ibn Ashour rule- referring the common to its meanings- is an active rule and used in the sayings of explainers.

Keywords Ibn Ashour, explanation, common verbal.

حَمْلُ المُشْتَرَك على معانيه عند ابن عاشور في تفسيره: دراسة مقارنة

منصور محمود أبو زينة، محمد رضا الحوري

كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، قسم أصول الدين، جامعة اليرموك، الأردن.

ملخّص

هدَفتْ هذه الدراسةُ إلى بيانِ موقفِ ابن عاشور من حَمْلِ المشترك على معانيهِ دُفْعَةً واحدة، ودراسةِ أدلَّتِه، وعرضِ تطبيقاتِه لهذه القاعدة، ومقارنتها مع مَسْلَكِ غيرِه من المفسِّرين. وسلكَت لتحقيق ذلك المنهجَ الاستقرائيَّ لـ (التحرير والتنوير) في هذا الشأن، والمنهجَ التحليلي والمنهجَ المُقارَن لتحليل أدلَّة ابن عاشور وتطبيقاتِه ومقارنتها مع كُتُبِ التفسير الأخرى. وقد توصَّلَ الباحثانِ في ختامِ هذه الدراسة إلى عدَّة نتائجَ، منها: أنَّ حَمْلَ المشترك على معنَيَيْهِ أو معانيه يُعَدُّ عندَ ابن عاشور جُزْءًا من منظومةٍ دلاليَّةٍ تفسيريَّةٍ متكاملةٍ يتبنَّاها، قِوامُها حَمْلُ الألفاظ والتراكيب القرآنيَّة على كافَّةِ محامِلِها المُمْكِنَة. ومنها: أنَّ حَمْلَ المشترك على معانيه –وهو قولُ جمهور العلماء- له آثارُه المشهودةُ في مجال التفسير؛ إذ يُمَكِّنُ المفسِّرَ من استيعابِ الدلالات المتعدِّدة للألفاظ والتراكيب القرآنيَّة، بما يُسْهِمُ في بيانِ اتِّساعِ معانيها وامتدادِ دلالاتِها. ومنها: أنَّ ابنَ عاشور يرى أنَّ قاعدةَ (حمل المشترك على معانيه) مُفَعَّلَةٌ ومُعْتَبَرَةٌ في سائرِ الأقوال التفسيريَّة ما ذَكَرَ منها في تفسيرِه وما لم يذكُر، ما دامَ سياقُ الآية يحتملُها.

الكلمات الدالّة: ابن عاشور، تفسير، المشترك اللفظي.

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدُ لله، والصلاةُ والسلامُ على سيدنا رسولِ الله، وعلى آلِه وصحبه ومن والاه.

أمَّا بعد، فقد أثبَتَ القرآنُ الكريم عروبتَه في عددٍ من آياتِه، وأكَّدَ أنَّه نَزَلَ بلسانٍ عربيٍّ مُبين، فقالَ اللهُ تعالى: {وكذلك أنزلناهُ قرآنًا عربيًّا} (طه/ 113)، وقال سبحانَه: {وكذلك أنزلْناهُ حُكْمًا عربيًّا} (الرعد/ 37)، ومن مجموعِ هاتَيْنِ الآيَتَيْنِ نعلمُ أنَّ القرآن الكريم قد نَصَّ على أنَّ ألفاظَه ألفاظٌ عربيَّةٌ صميمة، وأنَّ أساليبَه أيضًا أساليبُ عربيَّةٌ صميمة، وإذَنْ فلا سبيلَ إلى فَهْم القرآن حقَّ فهمه إلا من خلال فَهْمِ اللسانِ العربي، ولهذا قال تعالى: {كِتابٌ فُصِّلَتْ آياتُه قرآنًا عربيًّا لقومٍ يعلمون} (فصلت/ 3)، أي يعلمونَ اللسانَ العربيَّ، ويُدْرِكُونَ طرائقَ التعبير فيه، وذكرَ القرطبيُّ أنَّ المعنى: يعلمونَ العربيَّةَ فيَعْجِزونَ عن مثلِه، وَلَوْ كَانَ غَيْرَ عَرَبِيٍّ لَمَا عَلِمُوهُ؛ فسورةُ (فصلت) نَزَلَتْ تَقْرِيعًا وَتَوْبِيخًا لِقُرَيْشٍ فِي إِعْجَازِ القرآن (القرطبي، 1964).

ولأجلِ هذه الحقيقة حَرَصَ علماؤُنا على دراسة اللسان العربي، واستجلاء خصائصِه ومزاياه، وتقصِّي فنونِه وأساليبِه؛ لأنَّ سَبْرَ غَورِ اللسان العربي هو في الحقيقة تَعَمُّقٌ في فهم القرآن، وإدراكٌ إعجازه، وإتقانِ تفسيره. ومن هنا كانَ كثيرٌ من المباحث اللغويَّة على اختلافِ مجالاتِها مباحثَ قرآنيَّةً وتفسيريَّة، يأخُذُ منها أهلُ التفسير بحظٍّ وافِر، ويضربونَ فيها بسَهْمٍ صائب.

ومن هذه القضايا اللغويَّة حَمْلُ (المُشْتَرَك) على معنَيَيْهِ أو معانيه دُفْعَةً واحدة، وهي قضيَّةٌ بينَ العلماء شَهيرَة، ولهم فيها مذاهِبُ شَتَّى، كما سيأتي في (التمهيد)، وبحثُها المستفيضُ في كُتُب (أصولِ الفقه)، وقَلَّ في المفسِّرينَ من يُجلِّيها ويسرُدُ أدلَّتَها، ويذكُرُ تطبيقاتِها على آيات القرآن. ومن هؤلاء القليلينَ ابنُ عاشور صاحبُ (التحرير والتنوير)، الذي أولَى هذه القضيَّة عنايةً فائقةً في تفسيره تأصيلًا وتطبيقًا، ومن هنا جاءَتْ فكرةُ هذا البحث الموسوم بـ(حَمْلُ المشترك على معانيه عندَ ابن عاشور في تفسيره – دراسة مقارنة).

أهمية البحث:

تكمُنُ أهميَّةُ هذا البحث في تناوُلِه لقضيَّةٍ ذاتِ أثرٍ مشهودٍ في تفسير القرآن الكريم، وكَشْفِ دلالاتِه، وتجليةِ معاني آياتِه؛ ذلكَ أنَّ حَمْلَ المشترك على معانيه التي يحتملُها السياق يُكْسِبُ الآياتِ الكريمة توسُّعًا في المعنى، وامتدادًا في الدلالة، مع وَجازة اللفظ، وقِصَر العبارة. وقد رجَّحَ ابن عاشور -رحمه الله- صحَّةَ حَمْلِ المشترك على معانيه، وحَشَدَ لذلك أدلَّتَه، والتزمَ ذلك في تفسيره، فجَمَعَ بينَ كثيرٍ من الأقوال التفسيريَّة، من دونِ الحاجة إلى الترجيح بينَها؛ ما دامَ المقامُ يتَّسِعُ لها جميعًا.

مشكلةُ الدراسة وأسئلَتُها:

تتركَّزُ مشكلةُ الدراسة في هذا السؤال: ما موقفُ ابن عاشور في تفسيره من حَمْل المشترك على معانيه تأصيلًا وتطبيقًا؟

ويتفرَّعُ عن هذا السؤال عدَّةُ أسئلة:

1. ما موقفُ ابن عاشور من حَمْل المشترك على معنَيَيْهِ أو معانيه دُفْعَةً واحدة؟
2. ما الأدلَّةُ التي حَشَدَها ابنُ عاشور على صحَّةِ حمل المشترك على معانيه؟
3. كيفَ طَبَّقَ ابن عاشور هذه القاعدةَ في تفسيره (التحرير والتنوير)؟
4. ما الآثارُ التفسيريَّةُ لتطبيق هذه القاعدة عندَ ابن عاشور؟ وما أوجُهُ المقارنةِ بينَ مسلكِه ومسلكِ غيرِه من المفسِّرين؟

أهدافُ الدراسة:

يهدِفُ هذا البحث إلى تحقيق الأهدافِ الآتية:

1. بيانُ موقف ابن عاشور من حَمْل المشترك على معنَيَيْهِ أو معانيه دُفْعَةً واحدة.
2. بيانُ الأدلَّة التي حَشَدَها ابنُ عاشور على صحَّةِ حمل المشترك على معانيه.
3. عرضُ تطبيقاتِ ابن عاشور لهذه القاعدة في تفسيره.
4. تجليةُ الآثارِ التفسيريَّة لتطبيق هذه القاعدة عندَ ابن عاشور، وبيانُ أوجُهِ المقارنةِ بينَ مسلكِه ومسلكِ غيرِه من المفسِّرين.

الدراسات السابقة:

لم نجِدْ _في حدود اطِّلاعنا_ مَنْ خَصَّ هذه القضيَّةَ عندَ ابن عاشور بالبحث والدراسة، غيرَ أنَّ هناكَ بعضَ الدراسات السابقة التي لها صلةٌ بموضوع بحثنا، ومن هذه الدراسات ما يأتي:

1. بحث بعنوان (عموم المشترك في القرآن الكريم – دراسة أصوليَّة تطبيقيَّة)، د. عادل معروف لفتة، مجلة العلوم الإسلامية – جامعة

تكريت، العدد (24)، 2016م.

وقد عرضَ الباحثُ لحُكْمِ استعمال المشترك في معنيَيْهِ أو معانيه، مستعرضًا آراءَ العلماء في ذلك، ثم ذكرَ بعضَ تطبيقات (عموم المشترك) في آيات القرآن الكريم.

2. كتابٌ بعنوان (المشترك اللفظي في الحقل القرآني)، تأليف الدكتور عبد العال سالم مكرم، بيروت، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 1417هـ – 1996م

وقد عرضَ مؤلّفُ هذا الكتاب للمشترك اللفظي في الحقل اللغوي، ثم للمشترك اللفظي في آيات القرآن؛ من خلال دراسة الكُتُب التي تبحثُ الاشتراكَ اللفظيَّ في القرآن، وهي كُتُبُ (الأشباه والنظائر).

وتنفردُ دراستُنا عن هاتَيْنِ الدراسَتَيْنِ بما يأتي:

1. الاختصاصُ ببيانِ موقف ابن عاشور من (حمل المشترك على معانيه في القرآن).
2. دراسةُ الأدلَّة التي حَشَدَها ابنُ عاشور على صحَّةِ (حمل المشترك على معانيه).
3. أنَّ التطبيقاتِ في دراستنا تنطلقُ من تفسير ابن عاشور لتقارنه بغيرِه من المفسرين.

منهج البحث:

لتحقيق مقاصد هذا البحث اتَّبَعْنا المناهج البحثيَّةَ الآتية:

1. المنهج الاستقرائي: ويتمثَّلُ في استقراء تفسير ابن عاشور كاملًا؛ بغيةَ الوقوفِ على تطبيقات (حمل المشترك على معانيه) في كتابه.
2. المنهج التحليلي: ويتمثَّلُ في تحليل أدلَّةِ ابن عاشور على موقفِه، وتحليل تطبيقاتِه في تفسيره.
3. المنهج المُقارَن: ويتمثَّلُ في مقارنة كلام ابن عاشور في النماذج المختارة بكلامِ غيرِه من المفسرين.

خطة البحث:

وقد اقتضَتْ طبيعةُ هذا البحث أنْ يكونَ في مقدمة وتمهيد ومبحثَيْنِ وخاتمة، وذلك على النحو الآتي:

المقدمة: وتتضمَّنُ أهميَّةَ البحث ومنهجَ دراسته.

التمهيد: أقوالُ العلماء في حمل المشترك على معانيه

المبحث الأول: تأصيلُ ابنِ عاشور لِحَمْلِ المُشْتَرَك على معانيه في القرآن

وفيه مطلبان:

المطلبُ الأول: تمهيداتُ ابنِ عاشور لتأصيلِ هذه القاعدة

المطلبُ الثاني: أدلَّةُ ابنِ عاشور على صحَّةِ هذه القاعدة

المبحث الثاني: نماذجُ من (التحرير والتنوير) لحَمْلِ المُشْتَرَك على معانِيه

وفيه خمسةُ مطالب:

المطلبُ الأول: قولُه تعالى: {وزِنُوا بالقِسْطاس المستقيم}

المطلبُ الثاني: قولُه تعالى: {وكذلكَ يجتبيكَ ربُّكَ ويُعَلِّمُكَ من تأويل الأحاديث}

المطلب الثالث: قولُه تعالى: {واجعَلْ لي من لَدُنْكَ سُلطانًا نصيرًا}

المطلب الرابع: قولُه تعالى: {والشُّهَداءُ عندَ ربِّهم لهُم أجرُهُم ونورُهُم}

المطلب الخامس: قولُه تعالى: {يا أيُّها الذينَ آمَنُوا ادْخُلُوا في السِّلْمِ كافَّة}

الخاتمة: وتتضمَّنُ أهمَّ النتائج التي توصَّلَ إليها الباحثانِ.

واللهَ نسألُ أنْ يجعلَ بحثنا هذا خالصًا لوجهه الكريم، وأنْ يكتبَ لنا أجرَه وذُخْرَه، وأنْ يغفرَ لنا ما كانَ من خَطَلٍ أو زَلَلٍ غيرِ مقصود، وأنْ ينفعَ بهذا البحث كاتَبَيْهِ وقُرَّاءَه، وأنْ يرزقَنا حُسْنَ الفهمِ لكتابه، وحُسْنَ العمل به، ثم حُسْنَ شفاعتِه يومَ القيامة، وصلَّى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلَّم.

التمهيد

أقوالُ العلماء في حَمْلِ المُشْتَرَكِ على معانيه

جاءت عباراتُ العلماء في تعريف (المشترك) متباينةً في مبانيها، متقاربةً في معانيها، ولأنه ليسَ من مقاصد هذه الدراسة تحريرُ مصطلح

(المشترك) عند العلماء؛ نختارُ تعريفًا له يوقِفُنا على حقيقته، ويكشفُ لنا ماهيَّتَه. فنقول: (المُشْتَرَكُ) هو: "اللَّفْظُ الموضوعُ لحقيقَتَيْنِ مُخْتَلِفَتَيْنِ أو أكثرَ وَضْعًا أوَّلًا من حيث هما كذلك" (الرازي، 1997).

قال الشوكاني: "فَخَرَجَ بِـ(الْوَضْعِ): مَا يَدُلُّ عَلَى الشَّيْءِ بِالْحَقِيقَةِ وَعَلَى غَيْرِهِ بِالْمَجَازِ، وَخَرَجَ بِقَيْدِ: (أَوَّلًا) الْمَنْقُولُ، وَخَرَجَ بِقَيْدِ (الْحَيْثِيَّةِ): الْمُتَوَاطِئُ؛ فَإِنَّهُ يَتَنَاوَلُ الْمَاهِيَّاتِ الْمُخْتَلِفَةَ، لَكِنْ لَا مِنْ حَيْثُ هِيَ كَذَلِكَ، بَلْ مِنْ حَيْثُ إِنَّهَا مُشْتَرِكَةٌ فِي مَعْنًى وَاحِدٍ" (الشوكاني، 1998).

وهذا التعريف يبيّنُ لنا أن المقصود من (المشترك) هُنا لفظٌ واحدٌ يُطْلَقُ على أكثرَ من معنى في الوقت نفسه، كلفظة (العَيْن) مثلًا؛ فإنها تُطْلَقُ على العين الباصرة، وعين الماء، والجاسوس، والشمس (السيوطي، 1998).

وقبلَ عرضِ أقوالِ العلماء في حَمْلِ المشترك على معانيه لا بدَّ من تحرير موضع النزاع في هذه المسألة، فنقولُ: إنَّ العلماءَ مُتَّفِقُونَ على أنه لا يصحُّ حَمْلُ المشتركِ على معانيهِ في المعاني المتناقِضَة. قال الشوكاني: "وهذا الخلافُ إنما هو في المعاني التي يَصِحُّ الجمعُ بينَها، وفي المَعْنَيَيْنِ اللَّذَيْنِ يَصِحُّ الجمعُ بينَهما، لا في المعاني المتناقِضَة" (الشوكاني، 1998). وكذلك لا خلافَ بينَ العلماءِ في تعدُّدِ المعنى إذا تعدَّدَت الصيغةُ أو اختلَفَ المتكلِّمُ أو الوقت، وموضعُ النزاعُ إنما هو في حال المعاني التي يصحُّ الجمعُ بينَها، في اللفظة الواحدة من المتكلم الواحد في الوقت الواحد (الإسنوي، 1999).

وتُعْرَفُ هذه المسألةُ عند الأصوليين بمسألة (عموم المشترك) ويُقصَد بها: أن يُطْلَقَ اللفظُ المشترك ويُرادَ به جميعُ معانيه في وقت واحد. كأن يقال: (العَيْنُ مَخْلُوقَةٌ)، ويُرادَ بهذا القول أنَّ كلَّ ما يُطْلَقُ عليه لفظ (العَيْن) فهو مخلوق.

وقد تباينَتْ أقوالُ العلماء إزاءَ استعمال المشترك في معانيه في آنٍ واحد، واختلفت آراؤهم على مذاهبَ أربعة، نعرضُها بإيجاز على النحو الآتي[1]:

المذهب الأول (الباقلاني، 1998؛ الزركشي، 1994a؛ ابن مفلح، 1999؛ البصري، 1964): يصحُّ إطلاقُ المشترك وإرادةُ جميع معانيه. وهذا مذهبُ المالكيّة، وجمهورِ الشافعيّة والحنابلة، وقدماء المعتزلة، ونُقِلَ أنه مذهبُ أكثر أصحاب أبي حنيفة كأبي يوسف ومحمد، ونقله الإمام الجوينيُّ عن مذاهب المحققين وجماهير الفقهاء.

المذهب الثاني (الزركشي، 1994a؛ الغزالي، 1993؛ الرازي، 1997؛ أبو يعلى، 1994؛ ابن القيم، 2005): لا يَصِحُّ إطلاقُ المشترك وإرادةُ جميع معانيه، وهذا مذهب أبي حنيفة، واختاره الكرخي والرازي والغزالي من الشافعيّة، وأبو يعلى وابن القيم من الحنابلة، وأبو هاشم الجبائي، وأبو عبد الله البصري من المعتزلة.

وعندَ هؤلاء إذا وَرَدَ لفظٌ مشترك يحتمل أكثر من معنى في آنٍ واحد، ولا قرينةَ تُبَيّنُ المرادَ منه، وَجَبَ التوقُّفُ فيه، وعُدَّ مُجْمَلًا حتى يقوم الدليل على تعيين المراد منه.

المذهب الثالث (البصري، 1964؛ الرازي، 1997؛ الزركشي، 1994a): يجوزُ استعمالُ المشترك في معانيه في حالة النفي دون الإثبات؛ وذلك أنّ النكرة في سياق النفي تَعُمُّ. وممَّن قال بهذا الرأي المرغينانيُّ والكمالُ بن الهمام من الحنفيّة، وأبداه احتمالًا كلٌّ من أبي الحسين البصري، والرازي.

المذهب الرابع (البصري، 1964؛ الزركشي، 1994a، ابن مفلح، 1999): يجوزُ استعمالُ المشترك في معانيه في حالة الجمع دون الإفراد سواء في حالتيْ الإثبات والنفي؛لأنّ الجمع في حكم تعديد الأفراد؛ فكأنه ذكر ألفاظًا وأرادَ بكلٍّ معنى، بخلاف المفرد. وهذا القولُ حكاه الماورديُّ عن بعض الشافعية، ونقله ابن تيميَّة الجدُّ عن القاضي أبي يعلى.

والذي نُرَجِّحُهُ من بين هذه المذاهب هو المذهبُ الأوَّل، الذي هو رأيُ الجمهور من جهة، وأدلَّتُه قويَّةٌ ووافرةٌ من جهة أخرى.

ومن المفسِّرينَ الذينَ ذَهَبُوا إلى هذا المذهب –وهو حَمْلُ المشترك على معانيه- البقاعيُّ الذي قالَ في تفسير قولِه تعالى: {الذينَ آمنُوا ولم يَلْبِسُوا إيمانَهم بظلمٍ أولئكَ لهم الأمْنُ وهم مهتدون} (الأنعام/ 82): "وتفسيرُ النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فيما أخرجَ الشيخان والترمذي والنسائي عن عبد الله بن مسعود -رضي الله عنه- لهذا الظلم المطلَق في قوله تعالى {بِظُلْمٍ} بـ(الشِّرْك) الذي هو ظلمٌ موصوفٌ بالعِظَمِ في قوله تعالى: {إن الشرك لظلم عظيم} (لقمان/ 13) تنبيهٌ للصحابة رضوان الله عليهم على أنَّ هذا التنوين للتعظيم، ولأنَّهم أهلُ اللسان المطبوعون فيه صَفَوْا بذلك واطمأنُّوا إليه، ولا شكَّ في أنَّ السياقَ كُلَّه في التنفير عن الشرك، وأنه دالٌّ على الحث على التَّبْرِيء عن قليل الشرك وكثيره، فآل الأمرُ إلى أن المراد: ولم يلبسوا إيمانهم بشيء من الشرك، فالتنوين حينئذٍ للتحقير كما هو للتعظيم، فهو من استعمال الشيء في حقيقته ومجازه أو في مَعْنَيَيْهِ المشترَك فيهما لفظُه معًا" (البقاعي، 2003).

وقالَ عند تفسيرِ قولِه تعالى: {خَلَقَ الإنسانَ من عَلَق} (العلق/ 2): "(من عَلَق) أي خَلَقَ هذا النوع من هذا الشيء، وهو دَمٌ شديد الحمرة جامدٌ غليظ، جمع عَلَقَة، وكذا الطينُ الذي يَعْلَقُ باليد يُسَمَّى عَلَقًا، وهم مُقِرّون بخلق الآدميّ من الأمرينِ كليهما؛ فالآيةُ من أدلَّةِ إمامنا الشافعيّ رضي الله تعالى عنه على استعمال المشترك في مَعْنَيَيْهِ" (البقاعي، 2003).

ومالَ الألوسيُّ إلى ذلك في تفسير قولِه تعالى: {قل لعباديَ الذينَ آمنُوا يقيموا الصلاة وينفقوا مما رزقناهم سرًّا وعلانيةً من قبل أنْ يأتي يومٌ لا بيع فيه ولا خِلال} (إبراهيم/ 31)، فقال: "وقيل: إنَّ البيع كما يستعمل في إعطاء المثمَّن وأخذ الثمن وهو المعنى الشائع، يستعمل في إعطاء الثمن وأخذ المثمَّن وهو معنى الشراء، وعلى هذا جاءَ قولُه صلى الله عليه وسلم: (لا يَبيعَنَّ أحدُكم على بَيْعِ أخيه). ولا مانعَ من إرادة المعنَيَيْنِ هنا، فإنْ قلنا بجواز استعمال المشترك في معنَيَيْهِ مطلقًا كما قال به الشافعيَّة أو في النفي كما قال به ابن الهمام فذاك، وإلا احتجْنا إلى ارتكاب عموم المجاز فكأنه قيل: لا مُعاوَضَةَ فيه" (الألوسي، 1995).

ومن المفسِّرينَ المعاصرين الشيخ رشيد رضا صاحب (تفسير المنار)، الذي قالَ في تفسير قولِ الله تعالى: {كما أرسلنا فيكم رسولًا منكم يتلُو عليكم آياتنا ويزكّيكُم ويُعلّمُكُم الكتابَ والحِكْمَة} (البقرة/ 151): "(وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ) أَيِ: الْكِتَابَ الْإِلَهِيَّ، أَوِ الْكِتَابَةَ الَّتِي تَخْرُجُونَ بِهَا مِنْ ظُلْمَةِ الْأُمِّيَّةِ وَالْجَهْلِ إِلَى نُورِ الْعِلْمِ وَالْحَضَارَةِ، وَيَجُوزُ الْجَمْعُ بَيْنَ الْمَعْنَيَيْنِ عَلَى الْقَوْلِ الصَّحِيحِ بِاسْتِعْمَالِ الْمُشْتَرَكِ فِي مَعْنَيَيْهِ أَوْ فِيمَا يَقْتَضِيهِ الْمَقَامُ مِنْ مَعَانِيهِ" (رشيد رضا، 1990).

وقال عند تفسير قولِه تعالى: {وجَعَلَ الظُّلُماتِ والنور} (الأنعام/ 1): "وَجُمْلَةُ الْقَوْلِ أَنَّ بَعْضَهُمْ قَالَ بِأَنَّ الْمُرَادَ بِ(الظُّلُمَاتِ) هُنَا الظُّلُمَاتُ الْحِسِّيَّةُ وَبِ(النُّورِ) النُّورُ الْحِسِّيُّ، وَبَعْضَهُمْ قَالَ بِمَا يُقَابِلُ ذَلِكَ، وَفِي الْقَوْلِ الْأَوَّلِ رَدٌّ عَلَى الْمَجُوسِ أَوِ الثَّنَوِيَّةِ الَّذِينَ زَعَمُوا أَنَّ لِلْعَالَمِ رَبَّيْنِ، أَحَدُهُمَا النُّورُ وَهُوَ الْخَالِقُ لِلْخَيْرِ، وَالثَّانِي الظُّلْمَةُ وَهُوَ خَالِقُ الشَّرِّ. وَيَجُوزُ الْجَمْعُ بَيْنَ إِرَادَةِ الْحِسِّيِّ وَالْمَعْنَوِيِّ مِنْ كُلٍّ مِنَ اللَّفْظَيْنِ. وَقَالَ الْوَاحِدِيُّ: الْأَوْلَى حَمْلُ اللَّفْظَيْنِ عَلَيْهِمَا معًا. وَاسْتَشْكَلَهُ الرَّازِيُّ؛ لِأَنَّهُ مَبْنِيٌّ عَلَى الْقَوْلِ بِجَوَازِ الْجَمْعِ بَيْنَ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ. وَالْمُخْتَارُ عِنْدَنَا جَوَازُهُ وَجَوَازُ اسْتِعْمَالِ الْمُشْتَرَكِ فِي مَعْنَيَيْهِ أَوْ مَعَانِيهِ إِذَا احْتَمَلَ الْمَقَامُ ذَلِكَ بِلَا الْتِبَاسٍ كَمَا هُنَا" (رشيد رضا، 1990).

ومن المعاصرين أيضًا الشنقيطيُّ الذي قال: "وَلَا خِلَافَ بَيْنَ الْعُلَمَاءِ الْقَائِلِينَ بِوُقُوعِ الِاشْتِرَاكِ فِي أَنَّ إِطْلَاقَ الْمُشْتَرَكِ عَلَى أَحَدِ مَعْنَيَيْهِ فِي مَوْضِعٍ، لَا يُفْهَمُ مِنْهُ مَنْعُ إِطْلَاقِهِ عَلَى مَعْنَاهُ الْآخَرِ فِي مَوْضِعٍ آخَرَ. أَلَا تَرَى أَنَّ لَفْظَ (الْعَيْنِ) مُشْتَرَكٌ بَيْنَ الْبَاصِرَةِ وَالْجَارِيَةِ مَثَلًا؛ فَهَلْ تَقُولُ: إِنَّ إِطْلَاقَهُ تَعَالَى لَفْظَ الْعَيْنِ عَلَى الْبَاصِرَةِ فِي قَوْلِهِ: {وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ} (المائدة/ 45) الآية يَمْنَعُ إِطْلَاقَ الْعَيْنِ فِي مَوْضِعٍ آخَرَ عَلَى الْجَارِيَةِ، كَقَوْلِهِ: {فِيهَا عَيْنٌ جَارِيَةٌ} (الغاشية/ 12)؟ وَالْحَقُّ الَّذِي لَا شَكَّ فِيهِ أَنَّ الْمُشْتَرَكَ يُطْلَقُ عَلَى كُلِّ وَاحِدٍ مِنْ مَعْنَيَيْهِ، أَوْ مَعَانِيهِ فِي الْحَالِ الْمُنَاسِبَةِ لِذَلِكَ" (الشنقيطي، 1995).

وسيكونُ التركيزُ في هذا البحث على تأصيلِ ابن عاشور لهذه القضيَّة، وحشدِها الأدلَّةَ لها، ثم تطبيقِها على امتدادِ تفسيره.

المبحث الأول

تأصيلُ ابنِ عاشور لِحَمْلِ المُشْتَرَك على معانيه في القرآن

نالَتْ هذه القضيَّةُ من ابن عاشور حَظًّا وافرًا من التأصيلِ والتقعيد، والاستدلال والتمثيل، وذلك حينَ خَصَّصَ لها المُقَدِّمةَ التاسعةَ من مُقَدِّماتِ تفسيره، وجَعَلَ عُنوانَها: (المقدِّمة التاسعة في أنَّ المَعَانِيَ الَّتِي تَتَحَمَّلُهَا جُمَلُ الْقُرْآنِ تُعْتَبَرُ مُرَادَةً بِهَا) (ابن عاشور، 1984)، وقد استغرَقَتْ هذه المقدِّمة نحوًا من ثماني صَفَحات، حَشَدَ فيها ابنُ عاشور ما أمكَنَه من الأدلَّةِ العقليَّة والنقليَّة واللُّغَويَّة والأُصوليَّة على وجوبِ حَمْلِ المشترَكِ على معنيَيْهِ أو معانيهِ دُفْعَةً واحدةً في آياتِ القرآن كلِّها.

ولا ريبَ أنَّ ابنَ عاشور يذهبُ هذا المذهبَ في المعاني التي يَصِحُّ الجَمْعُ بينها لا في المعاني المتناقِضَة، وفي اللفظةِ القرآنيَّة الواحدة في الجُملةِ الواحدة، لا في الجُمَل المتعدِّدة؛ فإنَّ هذَيْنِ الأمرين _أي حالَ تناقض المعاني وحالَ تعدُّدِ الجُمَل_ ليسا محلَّ نزاعٍ؛ كما سبقَ بيانُه في (التمهيد).

وسنتاولُ تأصيلَ ابنِ عاشور لهذه القضيَّة من خلال مطلَبَيْنِ اثنَيْن، الأولُ في التمهيداتِ التي مهَّدَ بها ابنُ عاشور لتأصيلِ هذه القاعدة، والثاني في الأدلَّةِ التي استدلَّ بها على صحَّةِ هذه القاعدة.

المطلبُ الأول: تمهيداتُ ابنِ عاشور لتأصيلِ هذه القاعدة

بدأ ابن عاشور المقدِّمةَ التاسعة، التي خصَّصَها لهذه القضيَّة، بتقريرِ حقيقةٍ مُفادُها أنَّ العربَ الذينَ تَنَزَّلَ بلسانِهم القرآنُ مجبولونَ على ذكاءِ القرائح وفِطنَةِ الأفهام، وعلى دِعامةِ فِطْنَتِهم وذكائِهم أقيمَتْ أساليبُ كلامِهم؛ فكانَ الإيجازُ عَمودَ بلاغتِهم، وكَثُرَ في لسانِهم المَجازُ، والاستعارةُ ، والكِنايةُ، والتعريضُ، والاشتراكُ، والتسامُحُ في الاستعمال كالمبالغة، والاستطرادُ، ومُسْتَتْبَعاتُ التراكيب، والتَّلْميحُ، والتَّمْليحُ (التهانوي، 1996)، ونحوُ ذلك، مما يسبِقُ إلى فَهْمِه ذِهْنُ السامِع الفَطِن (ابن عاشور، 1984).

وقد نَبَّهَ إلى هذه الحقيقةِ عددٌ من العلماء الأقدمين، الذينَ درسُوا اللسان العربي، من هؤلاء الشافعيُّ في (الرسالة)، وابنُ قتيبةَ في (تأويل مُشْكِلِ القرآن) ، وثعلب في (قواعد الشِّعْر)، والطبري في (جامع البيان).

قال ابنُ قتيبة: "وإنما يَعْرِفُ فَضْلَ القرآن مَنْ كَثُرَ نظَرُه، واتَّسَعَ عِلْمُه، وفَهِمَ مذاهبَ العرب، وافتنانَها في الأساليب، وما خَصَّ اللهُ به لُغَتَها دونَ جميعِ اللُّغات؛ فإنَّه ليس في جميعِ الأُمَم أُمَّةٌ أوتِيَتْ من العارضةِ والبيان، واتِّساعِ المجال ما أُوتِيَتْهُ العرب ... وللعربِ المَجازاتُ في الكلام،

ومعناها: طُرُقُ القولِ ومآخِذُه؛ ففيها الاستعارةُ، والتمثيلُ، والقَلْبُ، والتقديمُ والتأخيرُ، والحَذْفُ، والتكرارُ، والإخفاءُ، والإظهارُ، والتعريضُ، والإفصاحُ، والكِنايَةُ، والإيضاح ... وبكلِّ هذه المذاهب نَزَلَ القرآن" (ابن قتيبه، 1981؛ الشافعي، 1985؛ الطبري، 2002).

وقال أبو العباس ثعلبُ في كتابه (قواعد الشعر): "أَخَفُّ الكلام على الناطق مَئُونَةً، وأسهلُه على السامع مَحْمَلًا، ما فُهِمَ عن ابتدائه مُرادُ قائله، وأبانَ قليلُه، ووَضَحَ دليلُه؛ فقد وَصَفَتِ العربُ الإيجازَ فقَرَّظَتْهُ، وذَكَرَت الاختصارَ فَفَضَّلَتْهُ، فقالوا: (لَمْحَةٌ دالَّةٌ)، و(لا تُخْطِئُ ولا تُبْطِئُ)، و(وَحْيٌ صَرَحَ عن ضَميرٍ)، و(أَوْمَأَ فَأَغْنَى)" (ثعلب، 1996).

ويرى ابنُ عاشور أنَّ القرآنَ الكريمَ بوصفِه كتابًا مُعْجِزًا لا بدَّ أنْ يكونَ أَكْثَرَ مَعَانِيَ مِنَ الْمَعَانِي الْمُعْتَادَةِ الَّتِي يُودِعُهَا الْبُلَغَاءُ فِي كَلَامِهِمْ. وَهُوَ لِكَوْنِهِ كِتَابَ تَشْرِيعٍ وَتَأْدِيبٍ وَتَعْلِيمٍ كَانَ حَقِيقًا بِأَنْ يُودَعَ فِيهِ مِنَ الْمَعَانِي وَالْمَقَاصِدِ أَكْثَرُ مَا تَحْتَمِلُهُ الْأَلْفَاظُ، فِي أَقَلِّ مَا يُمْكِنُ مِنَ الْمِقْدَارِ، بِحَسَبِ مَا يسمَحُ به اللسانُ العربي (ابن عاشور، 1984).

يقول: "وَلَمَّا كَانَ الْقُرْآنُ نَازِلًا مِنَ الْمُحِيطِ عِلْمُهُ بِكُلِّ شَيْءٍ، كَانَ مَا تَسْمَحُ تَرَاكِيبُهُ الْجَارِيَةُ عَلَى فَصِيحِ اسْتِعْمَالِ الْكَلَامِ الْبَلِيغِ بِاحْتِمَالِهِ مِنَ الْمَعَانِي الْمَأْلُوفَةِ لِلْعَرَبِ فِي أَمْثَالِ تِلْكَ التَّرَاكِيبِ، مَظْنُونًا بِأَنَّهُ مُرَادٌ لِمُنَزِّلِهِ، مَا لَمْ يَمْنَعْ مِنْ ذَلِكَ مَانِعٌ صَرِيحٌ أَوْ غَالِبٌ مِنْ دَلَالَةٍ شَرْعِيَّةٍ أَوْ لُغَوِيَّةٍ أَوْ تَوْقِيفِيَّةٍ" (ابن عاشور، 1984).

ولا يفوتُ ابنَ عاشور في تمهيده لتأصيل هذه القاعدة أنْ يُؤَكِّدَ وجوبَ الاجتهادِ في استنباطِ كلِّ الدلالاتِ التي يُمْكِنُ استنباطُها من القرآن؛ لأنَّ القرآنَ نفسَهُ قد دَعا "إِلَى تَدَبُّرِهِ وَبَذْلِ الْجُهْدِ فِي اسْتِخْرَاجِ مَعَانِيهِ فِي غَيْرِ مَا آيَةٍ، كَقَوْلِهِ تَعَالَى: {فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ} (التغابن/ 16)، وَقَوْلِهِ: {وَإِذا جاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ} (النساء/ 83)، وَقَوْلِهِ: {بَلْ هُوَ آياتٌ بَيِّناتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ} (العنكبوت/ 49) وَغَيْرِ ذَلِكَ" (ابن عاشور، 1984).

ويضيفُ أيضًا أنَّ القرآن هو المرجعُ الأول عند علماء الإسلام كافَّة، لا يختلفونَ في كونِه حُجَّةَ شريعتِهم، وإن اختلفوا في بعضِ الأحاديث؛ لِشِدَّةِ الْخِلَافِ فِي شُرُوطِ تَصْحِيحِ الْخَبَرِ، وَلِتَفَاوُتِهِمْ فِي مِقْدَارِ مَا يَبْلُغُهُمْ مِنَ الْأَخْبَارِ مَعَ تَفَرُّقِ الْعُصُورِ وَالْأَقْطَارِ، فَلَا مَرْجِعَ لَهُمْ عِنْدَ الِاخْتِلَافِ يَرْجِعُونَ إِلَيْهِ أَقْوَى مِنَ الْقُرْآنِ وَدَلَالَتِهِ (ثعلب، 1996).

المطلبُ الثاني: أدلَّةُ ابنِ عاشور على صحَّةِ هذه القاعدة

حاولَ ابنُ عاشور أن يحشُدَ طائفةً من الأدلَّةِ العقليَّةِ والنقليَّة على صحَّةِ حَمْلِ المشترك على معانيه في آيات القرآن، ويُمْكِننا تقسيمُ هذه الأدلَّةِ التي سردَها ابنُ عاشور في تلكَ المقدّمة على النحوِ الآتي (ابن عاشور، 1984):

أولًا: تفسيراتٌ نبويَّة لآيات كريمة:

استدلَّ ابنُ عاشور على صحَّةِ هذه القاعدة بعددٍ من الأحاديث النبويَّة الشريفة التي فسَّرَ بها النبيُّ صلى الله عليه وسلم بعضَ آياتِ القرآن، قال ابنُ عاشور: "وَيَدُلُّ لِتَأْصِيلِنَا هَذَا مَا وَقَعَ إِلَيْنَا مِنْ تَفْسِيرَاتٍ مرويَّة عَن النَّبِي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِآيَاتٍ، فَنَرَى مِنْهَا مَا نُوقِنُ بِأَنَّهُ لَيْسَ هُوَ الْمَعْنَى الْأَسْبَقَ مِنَ التَّرْكِيبِ، وَلَكِنَّا بِالتَّأَمُّلِ نَعْلَمُ أَنَّ الرَّسُولَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ مَا أَرَادَ بِتَفْسِيرِهِ إِلَّا إِيقَاظَ الْأَذْهَانِ إِلَى أَخْذِ أَقْصَى الْمَعَانِي مِنْ أَلْفَاظِ الْقُرْآنِ" (ابن عاشور، 1984).

ومن هذه الأحاديث ما يأتي:

1- حديثُ أبي سعيد بنِ المُعَلَّى -رضي الله عنه-، قَالَ: دَعَانِي رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وَأَنَا فِي الصَّلَاةِ فَلَمْ أُجِبْهُ، فَلَمَّا فَرَغْتُ أَقْبَلْتُ إِلَيْهِ، فَقَالَ: "مَا مَنَعَكَ أَنْ تُجِيبَنِي؟" فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ كُنْتُ أُصَلِّي، فَقَالَ: "أَلَمْ يَقُلِ اللَّهُ تَعَالَى: {اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذا دَعاكُمْ} (الأنفال/ 24)؟" (البخاري، 1999)؛ فقد حَمَلَ النبيُّ صلى الله عليه وسلم (الاستجابة) في هذه الآية على معنى إجابةِ النداء، إضافةً إلى معناها الذي يقتضيهِ السياق، وهو الطاعةُ والامتثال.

2- قَوْلُهُ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "إِنَّكُم تُحْشَرونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ حُفَاةً عُرَاةً غُرْلًا: {كَما بَدَأْنا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ} (الأنبياء/ 104)" (البخاري، 1999)؛ فمقصودُ هذه الآية "إِنَّمَا هُوَ تَشْبِيهُ الْخَلْقِ الثَّانِي بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ لِدَفْعِ اسْتِبْعَادِ الْبَعْثِ، كَقَوْلِهِ تَعَالَى: {أَفَعَيِينا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ} (ق/ 15)، وَقَوْلِهِ: {وَهُوَ الَّذِي يَبْدَؤُا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ} (الروم/ 27)، فَذَلِكَ مَوْرِدُ التَّشْبِيهِ، غَيْرَ أَنَّ التَّشْبِيهَ لَمَّا كَانَ صَالِحًا لِلْحَمْلِ عَلَى تَمَامِ الْمُشَابَهَةِ، أَعْلَمَنَا النَّبِيءُ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّ ذَلِكَ مُرَادٌ مِنْهُ، بِأَنْ يَكُونَ التَّشْبِيهُ بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ شَامِلًا لِلتَّجَرُّدِ مِنَ الثِّيَابِ وَالنِّعَالِ" (ابن عاشور، 1984).

3- قولُه صلى الله عليه وسلم: "خَيَّرَنِي رَبِّي، وسأزيدُ على السَّبْعين" (البخاري، 1999)، إشارةً إلى قولِ اللهِ سبحانَه في شأنِ المنافقين: {استغفر لهم أو لا تستغفر لهم إنْ تستَغْفِر لهم سبعينَ مرَّةً فلن يغفرَ اللهُ لهم} (التوبة/ 80)، وذلك جوابًا لسؤالِ عمرَ -رضي الله عنه-: (يَا رَسُولَ اللهِ أَتُصَلِّي عَلَيْهِ وَقَدْ نَهَاكَ اللهُ أَنْ تُصَلِّيَ عَلَيْهِ؟)؛ فقد حَمَلَ عليه الصلاةُ والسلام الأمرَ في قوله تعالى: (استَغْفِرْ لهم أو لا تستَغْفِرْ لهم) على التخيير، مع أنَّ ظاهرَه مُسْتَعْمَلٌ في التَّسْوِيَة، وحَمَلَ اسمَ العَدَد على دلالتِه الصريحة، دونَ كونِه كِنايةً عن الكَثْرَة كما هو قرينةُ السياق؛ لأنَّه لَمَّا كانَ الأمرُ

واسمُ العَدَد صالِحَيْنِ لِما حَمَلَهُما عليه، كانَ الحَمْلُ تأويلًا ناشِئًا عن الاحتياط.

4- واستدلَّ ابنُ عاشور أيضًا بسجود النبيّ صلى الله عليه وسلم في مواضعِ السجودِ من القرآن، فقال: "وَمَا أَرَى سُجُودَ النَّبِيءِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي مَوَاضِعِ سُجُودِ التِّلَاوَةِ مِنَ الْقُرْآنِ إِلَّا رَاجِعًا إِلَى هَذَا الْأَصْلِ؛ فَإِنْ كَانَ فَهْمًا مِنْهُ رَجَعَ إِلَى مَا شَرَحْنَا تَأْصِيلَهُ، وَإِنْ كَانَ وَحْيًا كَانَ أَقْوَى حُجَّةً فِي إِرَادَةِ اللَّهِ مِنْ أَلْفَاظِ كِتَابِهِ مَا تَحْتَمِلُهُ أَلْفَاظُهُ مِمَّا لَا يُنَافِي أَغْرَاضَهُ" (ابن عاشور، 1984).

وعندَ أوّلِ سَجْدَةٍ في القرآن، وهي سجدةُ (الأعراف)، نَبَّهَ ابنُ عاشور على أنَّ سُجودَ التلاوة إنما كانَ بناءً على حَمْلِ ألفاظِ آياتِ السُّجود على كلِّ ما يُمْكِنُ أنْ تحتملَه من معانٍ ودلالاتٍ وإشاراتٍ، فقال: "وَمُقْتَضَى السَّجْدَةِ هُنَا أَنَّ الْآيَةَ جَاءَتْ لِلْحَضِّ عَلَى التَّخَلُّقِ بِأَخْلَاقِ الْمَلَائِكَةِ فِي الذِّكْرِ، فَلَمَّا أَخْبَرَتْ عَنْ حَالَةٍ مِنْ أَحْوَالِهِمْ فِي تَعْظِيمِ اللَّهِ وَهُوَ السُّجُودُ لِلَّهِ، أَرَادَ الرَّسُولُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ أَنْ يُبَادِرَ بِالتَّشَبُّهِ بِهِمْ تَحْقِيقًا للمقصد الَّذِي سِيقَ هَذَا الْخَبَرُ لِأَجْلِهِ. وَأَيْضًا جَرَى قَبْلَ ذَلِكَ ذِكْرُ اقْتِرَاحِ الْمُشْرِكِينَ أَنْ يَأْتِيهم النبيء صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِآيَةٍ كَمَا يَقْتَرِحُونَ، فَقَالَ اللَّهُ لَهُ: {قُلْ إِنَّما أَتَّبِعُ مَا يُوحى إِلَيَّ مِنْ رَبِّي} (الأعراف/ 203) وَبِأَنْ يَأْمُرَهُمْ بِالِاسْتِمَاعِ لِلْقُرْآنِ، وَذَكَرَ أَنَّ الْمَلَائِكَةَ يَسْجُدُونَ لِلَّهِ، شَرَعَ اللَّهُ عِنْدَ هَذِهِ الْآيَةِ سُجُودًا لِيَظْهَرَ إِيمَانُ الْمُؤْمِنِينَ بِالْقُرْآنِ وَجُحُودُ الْكَافِرِينَ بِهِ حِينَ يسْجُدُ الْمُؤْمِنُونَ، وَيُمْسِكُ الْمُشْرِكُونَ الَّذِينَ يَحْضُرُونَ مَجَالِسَ نُزُولِ الْقُرْآنِ" (ابن عاشور، 1984).

ثانيًا: آثارٌ عن الصحابة والأئمَّةِ بَعْدَهُم:

واستدلَّ ابنُ عاشور أيضًا على تقريرِ هذه القاعدة بعددٍ من الآثارِ الواردةِ عن الصحابةِ -رضي الله عنه-م، ومن هذه الآثار ما يأتي:

1- ما وردَ أَنَّ عَمْرَو بْنَ الْعَاصِ -رضي الله عنه- أَصْبَحَ جُنُبًا فِي غَزْوَةٍ فِي يَوْمٍ بَارِدٍ، فَتَيَمَّمَ وَقَالَ: "اللَّهُ تَعَالَى يَقُولُ: {وَلا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كانَ بِكُمْ رَحِيمًا} (النساء/ 29)" (البخاري، 1999)، مَعَ أَنَّ مَوْرِدَ الْآيَةِ أَصْلُهُ فِي النَّهْيِ عَنْ أَنْ يَقْتُلَ النَّاسُ بَعْضَهُمْ بَعْضًا.

وقد جَعَلَ عددٌ من المفسرينَ الأقدمينَ هذا التأوُّلَ لعمرو بنِ العاص أحدَ الوجوهِ في معاني الآية الكريمة، فقال ابنُ الجوزي: "قوله تعالى: (وَلا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ) فيه خمسةُ أقوال: أحدها: أنه على ظاهره، وأن الله حَرَّمَ على العبد قَتْلَ نفسه، وهذا الظاهر. والثاني: أن معناه: لا يَقْتُلْ بعضُكم بعضًا ... والثالث: أن المعنى: لا تُكَلِّفُوا أنفسَكم عَمَلًا ربَّما أدَّى إلى قتلها وإن كان فَرْضًا، وعلى هذا تأوَّلَها عمرو بن العاص ... والرابع: أن المعنى: لا تغفُلُوا عن حَظِّ أنفسكم، فمن غفل عن حظِّها، فكأنما قتلها ... والخامس: لا تقتلوها بارتكاب المعاصي" (ابن الجوزي، 2001).

وقال أبو حيان: "وَقَدِ احْتَجَّ عَمْرُو بْنُ الْعَاصِ بِهَذِهِ الْآيَةِ حِينَ امْتَنَعَ مِنَ الِاغْتِسَالِ بِالْمَاءِ الْبَارِدِ، وَأَقَرَّ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ احْتِجَاجَهُ" (أبو حيان، 2001؛ ابن جزي الغرناطي، 1996).

واستدلَّ الشوكانيُّ بقصَّةِ عمرو بن العاص على صِحَّةِ حَمْلِ الآية على هذه المعاني المتعدِّدة، فقال: "قَوْلُهُ: (وَلا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ) أَيْ: لَا يَقْتُلْ بَعْضُكُمْ أَيُّهَا الْمُسْلِمُونَ بَعْضًا إِلَّا بِسَبَبٍ أَثْبَتَهُ الشَّرْعُ، أَوْ: لَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ بِاقْتِرَافِ الْمَعَاصِي. أَوِ الْمُرَادُ: النَّهْيُ عَنْ أَنْ يَقْتُلَ الْإِنْسَانُ نَفْسَهُ حَقِيقَةً. وَلَا مَانِعَ مِنْ حَمْلِ الْآيَةِ عَلَى جَمِيعِ هَذِهِ الْمَعَانِي؛ وَمِمَّا يَدُلُّ عَلَى ذَلِكَ: احْتِجَاجُ عَمْرِو بْنِ الْعَاصِ بِهَا حِينَ لَمْ يَغْتَسِلْ بِالْمَاءِ حِينَ أَجْنَبَ فِي غَزَاةِ ذَاتِ السَّلَاسِلِ، فَقَرَّرَ النبي صلّى الله عليه وَسَلَّمَ احْتِجَاجَهُ" (الشوكاني، 1994).

2- ما وردَ أنَّ عُمَرَ بنَ الخطاب -رضي الله عنه- لَمَّا فُتِحَتِ الْعِرَاقُ وَسَأَلَهُ جَيْشُ الْفَتْحِ قِسْمَةَ أَرْضِ السَّوَادِ بَيْنَهُمْ قَالَ: "إِنْ قَسَمْتُهَا بَيْنَكُمْ لَمْ يَجِدِ الْمُسْلِمُونَ الَّذِينَ يَأْتُونَ بَعْدَكُمْ مِنَ الْبِلَادِ الْمَفْتُوحَةِ مِثْلَ مَا وَجَدْتُمْ، فَأَرَى أَنْ أَجْعَلَهَا خَرَاجًا عَلَى أَهْلِ الْأَرْضِ يُقْسَمُ عَلَى الْمُسْلِمِينَ كُلَّ مَوْسِمٍ؛ فَإِنَّ اللَّهَ يَقُول: {وَالَّذِينَ جاؤُا مِنْ بَعْدِهِمْ} (الحشر/ 10)" (أبو يوسف، د.ت). وَهَذِهِ الْآيَةُ نَزَلَتْ فِي فَيْءِ قُرَيْظَةَ وَالنَّضِيرِ، وَالْمُرَادُ بِالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِ الْمَذْكُورِينَ هُمُ الْمُسْلِمُونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا بَعْدَ الْفَتْحِ المذكور.

3- اسْتِنْبَاطُ عُمَرَ ابْتِدَاءَ التَّارِيخِ بِيَوْمِ الْهِجْرَةِ، مِنْ قَوْلِهِ تَعَالَى: {لَمَسْجِدٌ أُسِّسَ عَلَى التَّقْوى مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ أَحَقُّ أَنْ تَقُومَ فِيهِ} (التوبة/ 108)؛ فَإِنَّ الْمَعْنَى الْأَصْلِيَّ أَنَّهُ أُسِّسَ مِنْ أَوَّلِ أَيَّامِ تَأْسِيسِهِ، وَاللَّفْظُ صَالِحٌ لِأَنْ يُحْمَلَ عَلَى أَنَّهُ أُسِّسَ مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ مِنَ الْأَيَّامِ أَيْ أَحَقُّ الْأَيَّامِ أَنْ يَكُونَ أَوَّلَ أَيَّامِ الْإِسْلَامِ فَتَكُونُ الْأَوَّلِيَّةُ نِسْبِيَّةً.

وقد أشارَ السُّهَيْلِيُّ رحمه الله إلى احتمالِ دلالة الآية على هذا المعنى فقال: "وَفِي قَوْلِهِ سُبْحَانَهُ {مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ} (التوبة/ 108) وَقَدْ عُلِمَ أَنَّهُ لَيْسَ أَوَّلَ الْأَيَّامِ كُلِّهَا، وَلَا أَضَافَهُ إِلَى شَيْءٍ فِي اللَّفْظِ الظَّاهِرِ، فَتَعَيَّنَ أَنَّهُ أُضِيفَ إِلَى شَيْءٍ مُضْمَرٍ، فِيهِ مِنَ الْفِقْهِ صِحَّةُ مَا اتَّفَقَ عَلَيْهِ الصَّحَابَةُ مَعَ عُمَرَ حِينَ شَاوَرَهُمْ فِي التَّارِيخِ فَاتَّفَقَ رَأْيُهُمْ أَنْ يَكُونَ التَّارِيخُ مِنْ عَامِ الْهِجْرَةِ لِأَنَّهُ الْوَقْتُ الَّذِي عَزَّ فِيهِ الْإِسْلَامُ، وَالَّذِي أُمِّرَ فِيهِ النبيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَأَسَّسَ الْمَسَاجِدَ. وَعَبَدَ اللهَ آمِنًا كَمَا يُحِبُّ، فَوَافَقَ رَأْيُهُمْ هَذَا ظَاهِرُ التَّنْزِيلِ، وَفَهِمْنَا الْآنَ بِفِعْلِهِمْ أَنّ قَوْلَهُ سُبْحَانَهُ {مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ} أَنّ ذَلِكَ الْيَوْمَ هُوَ أَوَّلُ أَيَّامِ التّارِيخِ الّذِي يُؤَرَّخُ بِهِ الْآنَ، فَإِنْ كَانَ أَصْحَابُ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَخَذُوا هَذَا مِنَ الْآيَةِ فَهُوَ الظنُّ بِأَفْهَامِهِمْ؛ فَهُمْ أَعْلَمُ النّاسِ بِكِتَابِ اللهِ وَتَأْوِيلِهِ، وَأَفْهَمُهُمْ بِمَا فِي الْقُرْآنِ مِنْ إِشَارَاتٍ وَإِفْصَاحٍ، وَإِنْ كَانَ ذَلِكَ مِنْهُمْ عَنْ رَأْيٍ وَاجْتِهَادٍ، فَقَدْ عَلِمَ اللهُ ذَلِكَ مِنْهُمْ قَبْلَ أَنْ يَكُونُوا، وَأَشَارَ إِلَى صِحّتِهِ قَبْلَ أَنْ يُفْعَلَ؛ إِذْ لَا يُعْقَلُ قَوْلُ الْقَائِلِ: (فَعَلْته أَوَّلَ يَوْمٍ) إلّا بِإِضَافَةٍ إِلَى عَامٍ مَعْلُومٍ أَوْ شَهْرٍ مَعْلُومٍ أَوْ تَارِيخٍ مَعْلُومٍ، وَلَيْسَ هَاهُنَا إِضَافَةٌ فِي الْمَعْنَى إلّا إِلَى هَذَا التّارِيخِ الْمَعْلُومِ؛ لِعَدَمِ الْقَرَائِنِ الدّالّةِ عَلَى غَيْرِهِ مِنْ قَرِينَةِ لَفْظٍ، أَوْ قَرِينَةِ حَالٍ، فَتَدَبّرْهُ؛ فَفِيهِ مُعْتَبَرٌ لِمَنْ ادَّكَرَ، وَعِلْمٌ لِمَنْ رَأَى بِعَيْنِ فُؤَادِهِ وَاسْتَبْصَرَ" (السهيلي، 2001).

ثالثًا: استدلالاتٌ للفقهاء:

واستدلَّ ابنُ عاشور أيضًا على تقريرِ هذه القاعدة ببعضِ الاستدلالات الفقهيَّة، كاستدلال الفقهاء عَلَى مَشْرُوعِيَّةِ الْجَعَالَةِ وَمَشْرُوعِيَّةِ الْكَفَالَةِ (عبد المنعم، د.ت) فِي الْإِسْلَامِ بِقَوْلِهِ تَعَالَى فِي قِصَّةِ يُوسُفَ: {وَلِمَنْ جاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ} (يوسف/ 72) (ابن الهمام، د.ت؛ الرُّعَيني، 1992؛ الرافعي، 1997؛ المقدسي، 1997)، مَعَ أَنَّهُ حِكَايَةُ قِصَّةٍ مَضَتْ فِي أُمَّةٍ خَلَتْ، لَيْسَتْ فِي سِيَاقِ تَقْرِيرٍ وَلَا إِنْكَارٍ، وَلَا هِيَ مِنْ شَرِيعَةٍ سَمَاوِيَّةٍ، إِلَّا أَنَّ الْقُرْآنَ ذَكَرَهَا وَلَمْ يُعْقِبْهَا بِإِنْكَارٍ.

ومن ذلك أيضًا اسْتِدْلَالُ الشَّافِعِيِّ عَلَى حُجِّيَّةِ الْإِجْمَاعِ وَتَحْرِيمِ خَرْقِهِ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: {وَمَنْ يُشاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَساءَتْ مَصِيرًا} (النساء/ 115)، مَعَ أَنَّ سِيَاقَ الْآيَةِ فِي أَحْوَالِ الْمُشْرِكِينَ، فَالْمُرَادُ مِنَ الْآيَةِ مُشَاقَّةٌ خَاصَّةٌ، وَاتِّبَاعُ غَيْرِ سَبِيلٍ خَاصٍّ، وَلَكِنَّ الشَّافِعِيَّ جَعَلَ حُجِّيَّةَ الْإِجْمَاعِ مِنْ كَمَالِ الآية (الشافعي، 1985؛ البيهقي، 1994).

رابعًا: اختلافُ القراءات القرآنية:

واستدلَّ ابنُ عاشور أيضًا على تقريرِ هذه القاعدة باختلافِ القراءات القرآنيَّة؛ فقال: "وَإِنَّ الْقِرَاءَاتِ الْمُتَوَاتِرَةَ إِذَا اخْتَلَفَتْ فِي قِرَاءَةِ أَلْفَاظِ الْقُرْآنِ اخْتِلَافًا يُفْضِي إِلَى اخْتِلَافِ الْمَعَانِي لِمَّا يَرْجِعُ إِلَى هَذَا الْأَصْلِ" (ابن عاشور، 1984).

وكان ابن عاشور قد نبَّهَ في (المقدِّمة السادسة) التي خصَّصَها للقراءات، إلى أنَّ تعدُّدَ القراءات بابٌ من أبواب بلاغة القرآن، القائمةِ على الإيجازِ وتوفيرِ المعاني في الألفاظ القليلة، فقال هناك: "وَالظَّنُّ أَنَّ الْوَحْيَ نَزَلَ بِالْوَجْهَيْنِ وَأَكْثَرَ؛ تَكْثِيرًا لِلْمَعَانِي إِذَا جَزَمْنَا بِأَنَّ جَمِيعَ الْوُجُوهِ فِي الْقِرَاءَاتِ الْمَشْهُورَةِ هِيَ مَأْثُورَةٌ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، عَلَى أَنَّهُ لَا مَانِعَ مِنْ أَنْ يَكُونَ مَجِيءُ أَلْفَاظِ الْقُرْآنِ عَلَى مَا يَحْتَمِلُ تِلْكَ الْوُجُوهَ مُرَادًا لِلَّهِ تَعَالَى؛ لِيَقْرَأَ الْقُرَّاءُ بِوُجُوهٍ فَتَكْثُرَ مِنْ جَرَّاءِ ذَلِكَ الْمَعَانِي، فَيَكُونُ وُجُودُ الْوَجْهَيْنِ فَأَكْثَرَ فِي مُخْتَلِفِ الْقِرَاءَاتِ مُجْزِئًا عَنْ آيَتَيْنِ فَأَكْثَرَ، وَهَذَا نَظِيرُ التَّضْمِينِ فِي اسْتِعْمَالِ الْعَرَبِ، وَنَظِيرُ التَّوْرِيَةِ وَالتَّوْجِيهِ فِي الْبَدِيعِ، وَنَظِيرُ مُسْتَنْبَعَاتِ التَّرَاكِيبِ فِي عِلْمِ الْمَعَانِي، وَهُوَ من زِيَادَة ملائمةِ بَلَاغَةِ الْقُرْآنِ" (ابن عاشور، 1984).

وقد نَصَّ العلماء كالزركشي والسيوطي (الزركشي، 1994b؛ السيوطي، 1996) على أنَّ تَعَدُّدَ القراءات بمنزلة تعدُّد الآيات، وفَصَّلَ في ذلك الزرقاني فقال: "إنَّ تنوُّعَ القراءات يقوم مقام تعدُّد الآيات، وذلك ضَرْبٌ من ضروب البلاغة يبتدِئُ من جمال هذا الإيجاز، وينتهي إلى كمال الإعجاز، أضف إلى ذلك ما في تنوُّع القراءات من البراهين الساطعة، والأدلة القاطعة على أنَّ القرآنَ كلامُ الله، وعلى صدق مَنْ جاء به وهو رسول الله صلى الله عليه وسلم؛ فإنَّ هذه الاختلافاتِ في القراءة على كَثْرَتِها لا تؤدِّي إلى تناقض في المقروء وتضادّ، ولا إلى تهافُتٍ وتخاذل، بل القرآنُ كلُّه على تنوُّع قراءاته يُصَدِّقُ بعضُه بعضًا، ويُبَيِّنُ بعضُه بعضًا، ويشْهَدُ بعضُه لبعضٍ على نَمَطٍ واحدٍ في عُلُوّ الأسلوب والتعبير، وهدفٍ واحدٍ من سُمُوّ الهداية والتعليم" (الزرقاني، 1995).

ثم إنَّ ابنَ عاشور لا يقتصِرُ في هذا الصَّدَد على حَمْلِ المشتركِ على معانيه المتعدِّدة في آياتِ القرآن، بل يذهَبُ إلى وجوبِ حملِ الكلامِ في القرآن على كلِّ المحامِل التي يحتملُها، من حقيقةٍ ومَجاز، وصريحٍ وكناية، ووَصْلٍ ووَقْفٍ، وغيرِ ذلك مما تسمَحُ به أساليبُ الاستعمال العربي؛ ما دامَتْ تلكَ المعاني المتعدِّدةُ لا تُنافي المقصودَ من السياق القرآني.

يقول: "وَإِنَّكَ لَتَمُرُّ بِالْآيَةِ الْوَاحِدَةِ، فَتَتَأَمَّلُهَا وَتَتَدَبَّرُهَا، فَتَنْهَالُ عَلَيْكَ مَعَانٍ كَثِيرَةٌ، يَسْمَحُ بِهَا التَّرْكِيبُ عَلَى اخْتِلَافِ الِاعْتِبَارَاتِ فِي أَسَالِيبِ الِاسْتِعْمَالِ الْعَرَبِيِّ، وَقَدْ تَتَكَاثَرُ عَلَيْك؛ فَلَا تَكُ مِنْ كَثْرَتِهَا فِي حَصَرٍ، وَلَا تَجْعَلِ الْحَمْلَ عَلَى بَعْضِهَا مُنَافِيًا لِلْحَمْلِ عَلَى الْبَعْضِ الْآخَرِ، إِنْ كَانَ التَّرْكِيبُ سَمْحًا بِذَلِكَ. فمُخْتَلِفُ الْمَحَامِلِ الَّتِي تَسْمَحُ بِهَا كَلِمَاتُ الْقُرْآنِ وَتَرَاكِيبُهُ وَإِعْرَابُهُ وَدَلَالَتُهُ، مِن اشْتِرَاكٍ، وَحَقِيقَةٍ وَمَجَازٍ، وَصَرِيحٍ وَكِنَايَةٍ، وَبَدِيعٍ، وَوَصْلٍ وَوَقْفٍ، إِذَا لَمْ تُفْضِ إِلَى خِلَافِ الْمَقْصُودِ مِنَ السِّيَاقِ، يَجِبُ حَمْلُ الْكَلَامِ عَلَى جَمِيعِهَا" (ابن عاشور، 1984).

ومن هذا الكلام بضميمة الأمثلة التطبيقيَّة في تفسير ابن عاشور، يتَّضِحُ لنا أنَّ ابنَ عاشور يُطْلِقُ (المشترك) على ما هو أوسَعُ من اصطلاحِه المتعارَفِ عليه بينَ العلماء، فيُدْخِلُ فيه الأساليبَ البلاغيَّةَ كالتوكيد والتشبيه والقَصْر، كما يُدْخِلُ فيه التراكيبَ والأدوات.

ويرى ابنُ عاشور أنَّ العلماءَ السابقين المتصدِّينَ لاستخراجِ معاني القرآن قد تردَّدُوا في تأصيلِ هذا الأصل وتقعيدِه، وتفعيلِه في استنباطِ دلالة الآياتِ القرآنيَّة، ويلتمِسُ العذرَ لهم في ذلك بأنَّ حَمْلَ المُشْتَرَكِ على معانيه كلِّها كانَ أمرًا غيرَ واقعٍ في كلامِ العرب قبلَ القرآن، أو نادرَ الوقوع.

بل يزيدُ ابنُ عاشور على ذلك، فيَنْسُبُ إلى المفسرين السابقينَ الغَفْلَةَ عن اعتمادِ هذه القاعدة، فيقول: "وَقَدْ كَانَ الْمُفَسِّرُونَ غَافِلِينَ عَنْ تَأْصِيلِ هَذَا الْأَصْلِ؛ فَلِذَلِكَ كَانَ الَّذِي يُرَجِّحُ مَعْنًى مِنَ الْمَعَانِي الَّتِي يَحْتَمِلُهَا لَفْظُ آيَةٍ مِنَ الْقُرْآنِ، يَجْعَلُ غَيْرَ ذَلِكَ الْمَعْنَى مُلْغًى. وَنَحْنُ لَا نُتَابِعُهُمْ عَلَى ذَلِكَ بَلْ نَرَى الْمَعَانِيَ الْمُتَعَدِّدَةَ الَّتِي يَحْتَمِلُهَا اللَّفْظُ بِدُونِ خُرُوجٍ عَنْ مَهِيعِ الْكَلَامِ الْعَرَبِيِّ الْبَلِيغِ، مَعَانِيَ فِي تَفْسِيرِ الْآيَةِ" (ابن عاشور، 1984).

وفي موضعٍ آخر يقول ابنُ عاشور: "وَمِنْ أَسَالِيبِ الْقُرْآنِ الْمُنْفَرِدِ بِهَا الَّتِي أَغْفَلَ الْمُفَسِّرُونَ اعْتِبَارَهَا أَنَّهُ يَرِدُ فِيهِ اسْتِعْمَالُ اللَّفْظِ الْمُشْتَرَكِ فِي مَعْنَيَيْنِ أَوْ مَعَانٍ إِذَا صَلُحَ الْمَقَامُ بِحَسَبِ اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّة لِإِرَادَة مَا يَصْلُحُ مِنْهَا، وَاسْتِعْمَالُ اللَّفْظِ فِي مَعْنَاهُ الْحَقِيقِيِّ وَالْمَجَازِيِّ إِذَا صَلُحَ الْمَقَامُ لِإِرَادَتِهِمَا،

وَبِذَلِكَ تَكْثُرُ مَعَانِي الْكَلَامِ مَعَ الْإِيجَازِ. وَهَذَا مِنْ آثَارِ كَوْنِهِ مُعْجِزَةً خَارِقَةً لِعَادَةِ كَلَامِ الْبَشَرِ، وَدَالَّةً عَلَى أَنَّهُ مُنَزَّلٌ مِنْ لَدُنِ الْعَلِيمِ بِكُلِّ شَيْءٍ، وَالْقَدِيرِ عَلَيْهِ. وَقَدْ نَبَّهْنَا عَلَى ذَلِكَ وَحَقَّقْنَاهُ فِي الْمُقَدِّمَةِ التَّاسِعَةِ" (ابن عاشور، 1984).

ولسنا مع ابنِ عاشور في أنَّ المفسرينَ السابقينَ كانوا غافلينَ عن تأصيلِ هذا الأصل، بل كانت هذه القضيَّةُ موضعَ خلافٍ بينَ العلماءِ من مفسِّرينَ وأصوليّينَ ولُغَويّينَ؛ فمَن ذَهَبَ من المفسرين إلى حَمْلِ المشترك على معانيه، اعتمَدَ ذلك في تفسيره، تصريحًا تارةً، وتلويحًا تارةً أخرى، كما سبقَ بيانُ ذلك في (التمهيد)، وكما سيأتي في (المبحث الثاني) عند عرضِ النماذج والأمثلة التطبيقيَّة.

وقد أشارَ ابنُ عاشور نفسُه إلى هذا الخلاف بينَ العلماء في حَمْلِ المشترك على كُلِّ معانيه؛ غيرَ أنه جعلَه بابًا من أبواب التردُّد، منشَؤُه عَدَمُ الْعَهْدِ بِمِثْلِهِ عِنْدَ الْعَرَبِ قَبْلَ نُزُولِ الْقُرْآنِ، ثم جزمَ بأنَّ "الذي يَجِبُ اعْتِمَادُهُ أَنْ يُحْمَلَ الْمُشْتَرَكُ فِي الْقُرْآنِ عَلَى مَا يَحْتَمِلُهُ مِنَ الْمَعَانِي، سَوَاءٌ فِي ذَلِكَ اللَّفْظُ الْمُفْرَدُ الْمُشْتَرَكُ، وَالتَّرْكِيبُ الْمُشْتَرَكُ بَيْنَ مُخْتَلِفِ الِاسْتِعْمَالَاتِ، سَوَاءٌ كَانَتِ الْمَعَانِي حَقِيقِيَّةً أَوْ مَجَازِيَّةً، مَحْضَةً أَوْ مُخْتَلِفَةً" (ابن عاشور، 1984).

ويختِمُ ابنُ عاشور (المقدِّمة التاسعة) التي خصَّصَها لتأصيلِ هذا الأصل، بالتنبيهِ على أنه بالجري على هذا القانون يكونُ طريقُ الجمعِ بينَ المعاني التي يذكُرُها المفسِّرون، أو ترجيحِ بعضِها على بعض. ثم يقول: "فنحنُ في تفسيرنا هذا إذا ذكَرْنا مَعْنَيَيْنِ فصاعدًا، فذلكَ على هذا القانون، وإذا تركْنا معنًى مما حَمَلَ بعضُ المفسِّرينَ عليه في آياتٍ من القرآن، فليس تركُنا إياهُ دالًّا على إبطالِه، ولكنْ قد يكونُ ذلك لترجُّحِ غيرِه، وقد يكونُ اكتفاءً بذكرِه في تفاسيرَ أخرى تجنُّبًا للإطالة، فإنَّ التفاسيرَ اليومَ موجودةٌ بينَ يدي أهلِ العلم، لا يَعُوزُهم استقراؤُها، ولا تمييزُ محاملِها متى جَرَوْا على هذا القانون" (ابن عاشور، 1984).

وقد أحالَ ابنُ عاشور إلى هذا التأصيل، في ثنايا تفسيره، في مواضع متعدِّدة[2].

المبحث الثاني

نماذجُ من (التحرير والتنوير) لحَمْلِ المُشْتَرَك على معانِيه

ليس بمستطاعٍ سَرْدُ كُلِّ المواضعِ التي حَمَلَ فيها ابنُ عاشور (المشتركَ) على معنيَيْهِ أو معانيه؛ فهي من الكثرة والوَفْرَة بمكان، ولذلك تَخَيَّرْنا من تفسيرِه نماذجَ شاهدةً على اعتنائِه بهذه القضيَّة، ووفائِه بما التزمَ في مقدِّمة تفسيره من السيرِ على أساسِها، والأخذ بمقتضاها.

وقد آثَرْنا أنْ تكونَ هذه النماذجُ المدروسةُ ممَّا نَصَّ فيه ابنُ عاشور على استعمال المشترك في معانيه؛ تحقيقًا للمطلوب، ودرءًا لفَهْمِ غيرِ مقصود، أو تحميلِ كلامِ صاحبِ (التحرير والتنوير) ما لا يحتمل. ورأينا الاقتصارَ على خمسة نماذجَ كاشفةٍ كافيًا في تجلية المُراد، وتبيانِ موقفِ ابن عاشور من هذه القضيَّة.

المطلبُ الأوَّل: قولُه تعالى: {وزِنُوا بالقِسْطاس المستقيم}

قال ابن عاشور عند تفسير قولِه تعالى: {وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا} (الإسراء/ 35): "و(القُسطاسُ) بضمِّ القاف في قراءة الجمهور، وقرأه بالكسر حفصٌ، وحمزةُ، والكسائيُّ، وخَلَف[3]. وهما لُغتانِ فيه، وهو اسمٌ للميزان أي آلةِ الوَزْن، واسمٌ للعَدْل ... ومعنى العَدْل والميزان صالحانِ هنا، لكنَّ التي في (الأنعام)[4] جاء فيها (بالقِسْط)، فهو العَدْل؛ لأنها سيقت مساق التذكير للمشركين بما هم عليه من المفاسد، فناسبَ أن يُذَكَّروا بالعدل؛ ليعلموا أنَّ ما يفعلونَه ظُلْم. والباء هنالِك للملابَسَة. وهذه الآيةُ جاءت خطابًا للمسلمين فكانت أجدرَ باللفظ الصالح لمعنى آلةِ الوزن؛ لأنَّ شأن التشريع بيانُ تحديد العمل، مع كونه يُومِئُ إلى معنى العدل، على استعمال المشترك في معنييه. فالباءُ هنا ظاهرةٌ في معنى الاستعانة والآلة، ومُفيدَةٌ للملابَسَة أيضًا. و(المستقيمُ): السَّويُّ، مُشْتَقٌّ من القَوام -بفتح القاف- وهو اعتدالُ الذات. يقال: قَوَّمْتُه فاستَقام. ووَصْفُ الميزان به ظاهرٌ. وأما العَدْلُ فهو وَصْفٌ له كاشِفٌ؛ لأن العَدْلَ كلَّه استقامة" (ابن عاشور، 1984).

الأثرُ الدَّلالي:

بَيَّنَ ابن عاشور في تفسيره لهذه الآية أنَّ لفظَ (القِسطاس) مُشْتَرَكٌ بينَ معنيَيْنِ هما: آلةُ الوزن، والعَدْلُ، أي بينَ معنى محسوس، ومعنى غيرِ محسوس، ثم لم يجِدْ غَضاضةً في حمل هذه الكلمة القرآنيَّة على المعنيَيْنِ جميعًا؛ انسجامًا مع الأصل الذي أصَّلَه، وهو حَمْلُ المُشْتَرَك على معنَيَيْه أو معانيهِ في الآيات القرآنيَّة ما دامَ ذلك مُمْكِنًا.

ويمضي ابنُ عاشور في هذا السياق مُوَجِّهًا ألفاظَ الآيةِ؛ لتَتَّسِعَ لهذَيْنِ المعنَيَيْنِ اللَّذَيْنِ اختارَهُما معًا، فيُجَوِّزُ استعمالَ (الباء) في قوله تعالى: (بالقِسطاسِ المستقيم) بمعنى الاستعانَةِ اللائقِ بمعنى (آلة الوزن)، وبمعنى الملابَسَةِ اللائقِ بمعنى (العَدْل). ثم يجعَلُ صفةَ (المُستقيم) صفةً مُقَيِّدَةً للقسطاسِ بمعنى (آلة الوزن)، وكاشِفَةً للقسطاسِ بمعنى (العَدل).

وبهذا السلوك يجعلُ ابن عاشور دلالةَ الآية الكريمة واسعةً رَحيبَة؛ لتشملَ كُلَّ المعاني المحسوسة وغيرِ المحسوسة لـ(القِسطاس)، ولكنَّنا لم

نجِدْ من المفسِّرينَ القُدامَى أو المُحْدَثينَ مَنْ نَهَجَ هذا النَّهج، بل وجدناهُم سلكُوا سبيلَ الترجيحِ بينَ هذينِ المعنَيَيْن، أو ذكروهُما دونَ ترجيح.

فعلى سبيلِ المثال رجَّحَ الطبريُّ أنَّ معنى (القسطاس) هو الميزان، ولكنْ أشارَ إلى أنَّ المقصودَ من الكلامِ هو العَدْلُ وعدمُ الخِداع، فقال: "(وَزِنُوا بالقِسْطاس المُسْتَقِيمِ) يقول: وقَضَى أنْ زِنُوا أيضًا إذا وَزَنْتُم لهم بالميزان المستقيم، وهو العَدْلُ الذي لا اعوجاجَ فيه، ولا دَغَلَ، ولا خديعة" (الطبري، 2002).

والفرقُ بينَ مسلَكِ الطبري ومسلكِ ابن عاشور في تفسيرِ هذه الآية أنَّ الطبريَّ يجعلُ لفظَ (القسطاس) مُؤَدِّيًا لمعنًى واحد هو (آلةُ الوزن)، ويجعَلُ الأمرَ بالعدلِ مُسْتَفادًا من فَحْوَى الكلامِ ومقصودِه. على حين أنَّ ابن عاشور يجعلُ لفظَ (القسطاس) مُؤَدِّيًا لمَعْنَيَيْنِ اثنَيْنِ دُفعَةً واحدة، وهما آلةُ الوزن، والعَدْل.

واختارَ البقاعيُّ أنَّ (القسطاسَ) في هذه الآية بمعنى العَدْل، فقال: "{وزِنُوا} أي وزنًا مُتَلَبِّسًا {بالقسطاس} أي ميزان العدل الذي هو أقومُ الموازين، وزاد في تأكيد معناه فقال تعالى: {المستقيم} دون شيءٍ من الحَيْف" (البقاعي، 2003).

وأشارَ الألوسيُّ إلى استبعادِ تفسير (القِسطاس) بالعَدْل حينَ قال: "(وَزِنُوا بِالْقِسْطاسِ) هو القَبَّانُ على ما روي عن الضحَّاك، ويقال له (القرسطون) بلغة أهل الشام كما قال الأزهري، وقال الزجاج: هو الميزانُ صغيرًا كان أو كبيرًا من موازين الدراهم وغيرها، وقال الليث: هو أقومُ الموازين، وأخرج ابن أبي حاتم عن قتادة أنه العَدْل، وعن الحسن أنه الحديد ... (الْمُسْتَقِيمِ) أي العَدْلِ السَّوِيِّ، وهو يُبْعِدُ تفسير (القسطاس) بالعَدْل" (الألوسي، 1995).

وأمَّا المفسِّرونَ المُحْدَثونَ فقد جرى أغلبُهم على تفسير (القسطاس) بالميزان، فمثلًا قال المراغي: "(وَزِنُوا بِالْقِسْطاسِ الْمُسْتَقِيمِ) أي وزنوا بالميزان العَدْلِ دون شيءٍ من الجَوْر أو الحَيْف، لأن جميع الناس محتاجون إلى المعاوَضات والبيع والشراء" (المراغي، 1996). وقال القاسمي: "(وَزِنُوا بِالْقِسْطاسِ الْمُسْتَقِيمِ) أي بالميزان السويّ بلا اعوجاجٍ ولا خديعة" (القاسمي، 1998). وقال طنطاوي: "والمعنى: وأتمُّوا أيها المؤمنون الكيل إذا كلتم لغيركم عند بيعكم لهم ما تريدون بيعَه، وزنوا لهم كذلك بالميزان المستقيم العادل ما تريدون وزنَه لهم" (طنطاوي، 1998).

ولا يرى الباحثانِ ضيرًا فيما اختارَه ابنُ عاشور من توسيع دلالة اللفظ بما تحتملُه اللغة، ويحتملُه السياقُ؛ لأنَّ الآيةَ حينئذٍ تكونُ شاملةً للعدل الحسّي، وللعدل المعنويّ، وكلاهما في الحقيقةِ والواقعِ وَزْنٌ بالقِسطاسِ المستقيم.

المطلب الثاني: قولُه تعالى: {وكذلكَ يجتبيكَ ربُّكَ ويُعَلِّمُكَ من تأويل الأحاديث}:

قال ابن عاشور عند تفسير قوله تعالى: {وكذلك يجتبيك ربك ويعلمك من تأويل الأحاديث} (يوسف/ 6): "والتأويلُ: إرجاع الشيء إلى حقيقته ودليله ... والأحاديثُ: يصحُّ أن يكون جمع حديث بمعنى الشيء الحادث، فتأويلُ الأحاديث: إرجاعُ الحوادث إلى عِلَلِها وأسبابِها بإدراك حقائقها على التمام، وهو المَعْنِيُّ بالحكمة، وذلك بالاستدلال بأصناف الموجودات على قدرة الله وحكمته. ويصحُّ أن يكون الأحاديثُ جمعَ حديث بمعنى الخبر المتحدَّث به؛ فالتأويلُ: تعبيرُ الرؤيا. سُمِّيَتْ أحاديثَ لأن المَرائِيَ يتحدَّث بها الراؤون، وعلى هذا المعنى حَمَلَها بعضُ المفسرين، واستدلُّوا بقوله في آخر القصة: {وقال يا أبت هذا تأويل رؤياي من قبل} (يوسف/ 100). ولعلَّ كِلا المعنيين مُرادٌ بناءً على صحَّة استعمال المشترك في معنييه وهو الأصحُّ، أو يكونُ اختيارُ هذا اللفظ إيجازًا مُعْجِزًا؛ إذ يكونُ قد حُكِيَ به كلامٌ طويلٌ صَدَرَ من يعقوب -عليه السلام- بلُغَتِه، يُعَبِّرُ عن تأويل الأشياء بجميع تلك المعاني" (ابن عاشور، 1984).

الأثرُ الدَّلالي:

يستصحِبُ ابن عاشور في تفسيره لهذه الآية الأصلَ الذي أصَّلَه في مقدِّمة تفسيره، وهو صحَّةُ استعمال المشترك في معنييه، فيرى أنَّ لفظَ (الأحاديث) في الآية يَصِحُّ حملُه دُفْعَةً واحدةً على معنى (الأشياء الحادِثة) وعلى معنى (الأخبارِ المُتَحَدَّثِ بها)، بل يُجَوِّزُ أنْ يكونَ هذا التعبيرُ (تأويلُ الأحاديث) إيجازًا مُعْجِزًا طُوِيَ فيه كلامٌ كثيرٌ ممَّا قالَه يعقوبُ ليوسُفَ عليهما السلام.

ولم يذكُر ابنُ عاشور أنَّ حملَ المُشتركِ على مَعنييهِ في هذه الآية جارٍ أيضًا على لفظ (تأويل)؛ وذلك لأنَّه لا حاجةَ لذلك؛ إذ إنَّ لَفْظَ التأويلَ يتَّسِعُ بأصلِ دلالتِه لمعنَيَيْ (الأحاديث) اللَّذَيْنِ ذكرَهُما، فقد قالَ الراغبُ الأصفهاني: "التأويلُ من الأَوْل، أي الرجوع إلى الأصل، ومنه الموئِلُ للموضعِ الذي يُرجَعُ إليه، وذلك هو ردُّ الشيءِ إلى الغايةِ المُرادَةِ منه عِلْمًا كانَ أو فِعلًا؛ ففي العِلم: {وما يعلمُ تأويلَه إلا اللهُ والراسخونَ في العلم} (آل عمران/ 7)، وفي الفِعل كقولِ الشاعر: (وللنَّوَى قَبْلَ يومِ البَيْنِ تأويلُ)" (الراغب الأصفهاني، 1997).

وقبلَ أنْ نسترسِلَ في بيانِ الأثرِ الدلاليّ لهذا الاختيار لابن عاشور، نودُّ أنْ نُنَبِّهَ إلى أنَّ القولَ الذي نَسَبَهُ ابنُ عاشور إلى بعضِ المفسرين هو في الواقع القولُ الذي قَدَّمَه جمهورُ المفسرين على غيرِه من الأقوال (الطبري، 2002؛ الواحدي، 2008؛ البغوي، 1997؛ الخازن، 1995؛ البيضاوي، 1998؛ أبو حيان، 2001؛ القاسمي، 1998؛ الألوسي، 1995؛ رشيد رضا، 1990)، ولهذا فالأصحُّ أنْ يقالَ: إنَّ تفسير (تأويل الأحاديث) في هذه الآية بتعبير الرُّؤَى هو ما ذهبَ إليه جمهورُ المفسرين؛ لأنَّ عبارةَ ابن عاشور (وعلى هذا المعنى حَمَلَها بعضُ المفسرين) ربَّما تُوهِمُ أنَّ نفرًا قليلًا من المفسرين هُمُ الذينَ قالُوا بهذا القول، والواقعُ بخلاف ذلك.

وقد وَقَفْنا على كلام لابن عطية يُمْكِنُ أنْ يُعَدَّ سَلَفًا لما ذهبَ إليه ابن عاشور؛ فقد قال صاحبُ (المحرَّر الوجيز): "وقوله: {وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ} قال مجاهد والسدي: هي عبارةُ الرؤيا. وقال الحسن: هي عواقبُ الأمور. وقيل: هي عامَّةٌ لذلك وغيره من المُغَيَّبات" (ابن عطية، 2001). فهذا القولُ الثالثُ الذي أوردَه ابن عطية يجعلُ القَدْرَ المُشْتَرَكَ بينَ القولَيْنِ (عبارة الرؤيا) و(عواقب الأمور) _وهو المعنى الغيبيُّ_ عامًّا يدخُلُ في عمومِه هذانِ القولانِ وغيرُهما، ممَّا يتحقَّقُ فيه معنى المُغَيَّبات.

وهناكَ قولٌ أوردَهُ الفخر الرازي وغيرُه (الرازي، 1999؛ ابن الجوزي، 2001؛ البيضاوي، 1998) في معنى (تأويل الأحاديث) في هذه الآية، وهو تأويلُ الأحاديثِ في كُتُبِ الله تعالى والأخبارِ المرويَّة عن الأنبياءِ المُتَقَدِّمين. غيرَ أنَّ الألوسيَّ لم يرتَضِ سِوى حملِ (تأويل الأحاديث) على تعبير الرُّؤَى، فقال: "والظاهرُ أنَّ المراد من تأويل الأحاديث تعبير الرؤيا؛ إذ هي إخبارات غيبيَّة يخلق الله تعالى بواسطتها اعتقاداتٍ في قلب النائم حسبما يشاؤه ولا حَجْرَ عليه تعالى، أو أحاديثُ المَلَك إن كانت صادقة أو النفس أو الشيطان إن لم تكن كذلك ... وكونُ المراد من (تأويل الأحاديث) تعبيرَ الرؤيا هو المرويُّ عن مجاهد والسدي، وعن الحسن أنَّ المراد عواقبُ الأمور، وعن الزجاج أنَّ المراد بيانُ معاني أحاديث الأنبياء والأمم السالفة والكتب المنزَّلة. وقيل: المراد بالأحاديث الأمورُ المُحْدَثَةُ من الروحانيَّات والجسمانيَّات، وبتأويلها كيفيَّةُ الاستدلال بها على قدرة الله تعالى وحكمته وجلالته. والكلُّ خلافُ الظاهر فيما أرى" (الألوسي، 1995).

ولسنا مع الألوسي فيما ذهبَ إليه من أنَّ تفسير (تأويل الأحاديث) بغيرِ تعبير الرُّؤَى خلافُ الظاهر؛ لأنَّ هذا التركيبَ (تأويل الأحاديث) يحتملُ بدرجاتٍ متساويةٍ أو متقاربَةٍ أكثرَ من معنى، وليس له معنًى ظاهرٌ ينساقُ إليه الذهنُ بمجرَّدِ سماعه، اللهُمَّ إلا أنْ يُقال: إنَّ هذا الظاهرَ حاصلٌ بدلالة القصَّة وسياقِها، وما وَرَدَ فيها من رُؤًى تمَّ تأويلُها. ولكنَّ ذلك ليس بمانعٍ من توسيعِ دلالةِ التركيب ليشملَ كُلَّ هاتيكَ المعاني التي ذكرَها ابنُ عاشور وغيرُه ممَّا هو مُحْتَمَلٌ لُغَةً، ومقبولٌ سياقًا.

المطلب الثالث: قولُه تعالى: {واجعَلْ لي من لَدُنْكَ سُلطانًا نصيرًا}

قال ابن عاشور عند تفسير قوله تعالى: {وقل رب أدخلني مدخل صدق وأخرجني مخرج صدق واجعل لي من لدنك سلطانا نصيرا} (الإسراء/ 80): "وقد عمَّت هذه الدعوةُ جميع المداخل إلى ما يُقَدَّرُ له الدخولُ إليه، وجميعَ المخارج التي يخرُج منها حقيقةً أو مجازًا. وعُطِفَ عليه سؤالُ التأييد والنصر في تلك المداخل والمخارج وغيرها من الأقطار النائية، والأعمال القائم بها غيرُه من أتباعه وأعدائه بنصر أتباعه وخذل أعدائه. فالسلطانُ: اسمُ مصدر يُطْلَقُ على السلطة وعلى الحُجَّة وعلى المُلْك، وهو في هذا المقام كلمةٌ جامعةٌ على طريقة استعمال المشترك في معانيه أو هو من عموم المشترك، تشمَلُ أن يجعل له اللهُ تأييدًا وحُجَّةً وغلبةً ومُلْكًا عظيمًا، وقد آتاه الله ذلك كلَّه، فَنَصَرَهُ على أعدائه، وسَخَّرَ له مَنْ لم يُنَوِّهْ بنهوض الحُجَّة وظهور دلائل الصدق، ونَصَرَهُ بالرُّعْب" (الواحدي، 2008).

الأثرُ الدَّلالي:

يذكُرُ ابن عاشور في تفسيره لهذه الآية أنَّ لفظَ (السلطان) مُشْتَرَكٌ بينَ ثلاثة مَعانٍ هي: السُّلْطَة، والحُجَّة، والمُلْك. وبكُلِّ هذه المعاني وَرَدَ تفسيرُ (السلطان) هنا؛ فقد قالَ الواحديُّ: "وقوله تعالى: {وَاجْعَلْ لِي مِنْ لَدُنْكَ سُلْطَانًا نَصِيرًا} قال ابن عباس ومجاهد: أي حُجَّةً بَيِّنَةً تنصُرني بها على جميع من خالَفَني. وقال الحسن وقتادة: مُلْكًا قويًّا تنصُرني به على من ناوَأَني، وعزًّا ظاهرًا أقيمُ به دينَك، وهذا معنى قول الحسن: اجعلني أُقِيمُ الحدود. وعلى هذا القول: سألَ اللهَ تعالى سلطانَ القدرة، وعلى القول الأول: سألَ الحُجَّة. وقد جَمَعَ بينهما أبو إسحاق فقال: أي اجعل نُصْرَتي من عندك تسليطي بالقُدْرة والحُجَّة" (ابن عاشور، 1984).

وروايةُ (قتادة) أوردَها يحيى بنُ سلَّام في تفسيره بلفظ: "عَلِمَ نَبِيُّ اللَّهِ أَلَّا طَاقَةَ لَهُ بِهَذَا الأَمْرِ إلا بِسُلْطَانٍ، فَسَأَلَ سُلْطَانًا نَصِيرًا لِكِتَابِ اللَّهِ وَلِحُدُودِهِ وَلِفَرَائِضِهِ وَلِإِقَامَةِ الدِّينِ" (سلَّام، 2004).

وأمَّا أبو إسحاق الذي ذكرَه الواحديُّ، فالمقصودُ به الزجَّاج، وقد جَمَعَ بينَ معنَيَيْ القُدْرَة والحُجَّة لـ(السُّلطان) في تفسير هذه الآية، فقال: "وقوله: (واجْعَلْ لِي مِنْ لَدُنْكَ سُلْطَانًا نَصِيرًا) أي اجعل نُصرتي من عندك بتسليطي بالقُدرة والحُجَّة، وقد أجاب اللَّه -عزَّ وجلَّ- دعاءه، وأَعْلَمَهُ أنه يعصِمُه من الناس، فقال: {وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ} (المائدة/ 67)، وقال: {فَإن حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الغَالِبُونَ} (المائدة/ 56)، وقال: {لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ} (التوبة/ 33)" (الزجاج، 1988).

وقد نَحَا هذا النحوَ أيضًا الماتريديُّ في (تأويلات أهل السنَّة)؛ فقد قالَ عند تفسير هذه الآية: "وقد ذكرنا في غير موضع أنَّ حرف (السلطان) يتوَجَّهُ إلى وجوه ثلاثة: يكونُ مرَّةً عبارةً عن حُجَّة قاهرة غالبة، ويكون عبارةً عن ولاية نافذة غالبة، ويكون عبارةً عن اليد الغالبة الظاهرة أيضًا، وقد كان -بحمد اللَّه ومِنَّتِه- لرسولِ الله على الكَفَرَة ذلك كُلُّه" (الماتريدي، 2005). وكذلك فَعَل الألوسيُّ حينَ قال عندَ هذه الآية: "والحقُّ أنَّ المراد من (السلطان) كلُّ ما يفيدُه الغَلَبَةَ على أعداء الله تعالى، وظهورَ دينِه جلَّ شأنُه" (الألوسي، 1995).

وهذا الجمعُ من الزجاج ومَنْ وافقَه يُعَدُّ أصلًا لما ذهبَ إليه ابنُ عاشور من تعميم دلالة لفظ (السلطان) في الآية الكريمة، ليشملَ معانيَ الحُجَّةِ والسُّلْطَةِ والمُلك؛ استعمالًا للمُشْتَرَك في معانيه كُلِّها.

وقد نَهَجَ هذا النَّهْجَ أيضًا كُلٌّ من المراغي وأبي زهرة في تفسيرَيْهما؛ فقد قال المراغي: "(وَاجْعَلْ لِي مِنْ لَدُنْكَ سُلْطانًا نَصِيرًا) أي واجعل لى تسلُّطًا بالحُجَّةِ والمُلْك، فأُقْنِعُ المستمعين للدعوة بالحُجَّة، ويكونُ للإسلام الغَلَبَةُ بالاستيلاء على أهل الكفر" (المراغي، 1996).

وقال أبو زهرة: "وكان الدعاءُ بأن يكون للنبي -صلى الله عليه وسلم- ومَعَهُ غيرُه بأن يَهَبَهُ ومَن معه السلطان أي القُوَّة، و(نَصِيرًا)، أي قُوَّةً تنصره وتؤيّدُه. ويُسْتَعْمَلُ السلطان بمعنى الحُجَّة، وبمعنى التسلُّط، وبمعنى القُوَّة، وهي في هذا الموضع تشمل الحُجَّةَ والقُوَّةَ الناصرة التي لَا تنهزم، وقد أعطاه اللَّه سبحانه وتعالى كُلَّ ما طلب، وأعطاه سلطانًا له ولمن معه، فأجيبت دعوتُه، وعَصَمَهُ اللَّه تعالى من الناس، وجعل حزبه هو الغالب، وقال: {فَإِن حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الغَالِبُونَ} (المائدة/ 56)، وأظهرَ دينَه على الدين كلِّه، واستخلفَهم في الأرض، ونَزَعَ اللَّه مُلْكَ فارس وممالك أخرى، وهكذا" (أبو زهرة، د.ت).

وإذا كان الزجَّاجُ ومَنْ وافقَه من القُدامَى والمُحْدَثين قد سَلَكُوا مسلَكَ الجمع، فإنَّ الطبريَّ قد سلكَ مسلكَ الترجيح؛ فبعدَ أنْ ذَكَرَ قولَ مَنْ فَسَّرَ السُّلطان بـ(المُلْك والعِزّ)، وقولَ من فَسَّرَه بـ(الحُجَّة البَيِّنَة)، قالَ: "وأولى الأقوال في ذلك بالصواب قولُ مَن قال: ذلك أمرٌ من الله تعالى نبيَّه بالرغبة إليه في أن يؤتيه سلطانًا نصيرًا له على مَنْ بَغاه وكادَه، وحاول منعه من إقامته فرائضَ الله في نفسه وعباده. وإنما قلتُ ذلك أولى بالصواب، لأن ذلك عقيبَ خبرِ الله عما كان المشركون هَمُّوا به من إخراجه من مكة، فأعلمه الله عزّ وجلّ أنهم لو فعلوا ذلك عوجلوا بالعذاب عن قريب، ثم أمره بالرغبة إليه في إخراجه من بين أظهرهم إخراج صدق يحاوله عليهم، ويدخله بلدة غيرها، بمدخل صدق يحاوله عليهم ولأهلها في دخولها إليها، وأن يجعل له سلطانا نصيرا على أهل البلدة التي أخرجه أهلها منها، وعلى كلّ من كان لهم شبيهًا، وإذا أوتي ذلك، فقد أوتِيَ لا شكَّ حُجَّةً بَيِّنَة" (الطبري، 2002).

وقد تابعَ ابنُ كثير الطبريَّ على هذا الترجيح، وقال: "وَهُوَ الْأَرْجَحُ؛ لِأَنَّهُ لَا بُدَّ مَعَ الْحَقِّ مِنْ قَهْرٍ لِمَنْ عَادَاهُ وناوَأَه؛ ولهذا قال تَعَالَى: {لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنزلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ} (الحديد/ 25). وَفِي الْحَدِيثِ: "إِنَّ اللَّهَ لَيَزَع بِالسُّلْطَانِ مَا لَا يَزَعُ بِالْقُرْآنِ" أَيْ: لَيَمْنَعُ بِالسُّلْطَانِ عَنِ ارْتِكَابِ الْفَوَاحِشِ وَالْآثَامِ، مَا لَا يَمْتَنِعُ كثيرٌ مِنَ النَّاسِ بِالْقُرْآنِ، وَمَا فِيهِ مِنَ الْوَعِيدِ الْأَكِيدِ، وَالتَّهْدِيدِ الشَّدِيدِ، وَهَذَا هُوَ الْوَاقِعُ" (ابن كثير، 1994).

غيرَ أنَّنا لا نجدُ في كلامِ الطبري بُعْدًا عن مسلكِ الجمع بينَ معاني (السُّلطان) في هذه الآية؛ فإنَّه قد خَتَمَ ترجيحَهُ بقوله: "... وأن يجعل له سلطانًا نصيرًا على أهل البلدة التي أخرجه أهلُها منها، وعلى كلّ من كان لهم شبيهًا، وإذا أُوتِيَ ذلك، فقد أُوتِيَ _لا شكَّ_ حُجَّةً بَيِّنَة" (الطبري، 2002). وإذنْ فَمُحَصِّلُ معنى العبارة عندَ الطبريِّ أنَّ السلطانَ النصيرَ ينتظمُ القُوَّةَ الغالبة، والحُجَّةَ البيِّنَة.

وفي هذا النموذج لا نجدُ ابنَ عاشور يبتعدُ كثيرًا عمَّا ارتضاهُ عددٌ من المفسِّرين قديمًا وحديثًا؛ غيرَ أنَّ ما جعلُوه من باب تعميم دلالة اللفظ (سلطان) جَعَلَهُ هو من باب استعمال المشترك في معانيه، وقد تَبَيَّنَ لنا من خلال استعراضِ الأقوال أنَّ الأثرَ الدلاليَّ واحدٌ في الحالَتَيْن، وأنَّ حاصلَ المعنى مُشْتَرَكٌ بينَ الفريقَيْن.

المطلب الرابع: قولُه تعالى: {والشُّهَداءُ عندَ ربِّهم لهُم أجرُهُم ونورُهُم}:

قال ابن عاشور عند تفسير قولِه تعالى: {والذين آمنوا بالله ورسله أولئكَ هم الصدِّيقونَ والشهداء عندَ ربِّهم لهم أجرُهم ونورُهم} (الحديد/ 19): "(والشُّهداءُ عند ربِّهم لهم أجرُهم ونورُهم): يجوز أن يكون عطفًا على (الصِّدِّيقُون) عطفَ المفرد على المفرد، فهو عطفٌ على الخبر، أي وهُمُ الشُّهداء ... فقيل: معنى كونهم (شُهَداء): أنهم شهداءُ على الأُمَمِ يومَ الجزاء ... فالشهادةُ تكونُ بمعنى الخبر بما يُثْبِتُ حَقًّا يُجازَى عليه بخير أو شر. وقيل معناه: أنَّ مؤمني هذه الأُمَّة كشُهَداءِ الأُمَم، أي كقَتْلاهم في سبيل الله ... فتكونُ جملةُ (عندَ ربِّهم لهم أجرُهم ونورُهم) استئنافًا بيانيًّا نشأ عن وصفهم بِتَيْنِكَ الصفتَيْنِ؛ فإنَّ السامعَ يترقَّبُ ما هو نَوالُهم من هذين الفَضْلَيْن. ويجوزُ أن يكون قولُه: (والشهداءُ) مبتدًا وجملةُ (عندَ ربِّهم لهم أجرُهم ونورُهم) خَبَرٌ عن المبتدأ، ويكونُ العطفُ من عطف الجمل، فيُوقَفُ على قوله: (الصِّدِّيقُون) ... فالشهداءُ إذن هم المقتولون في الجهاد في سبيل الله. والمعنيانِ من الشهداء مُمْكِنٌ الجَمْعُ بينهما؛ فتُحْمَلُ الآية على إرادتهما على طريقة استعمال المشترك في معنييه. وقد قررنا في مواضع كثيرة أنه جرى استعمال القرآن عليه" (ابن عاشور، 1984).

الأثرُ الدَّلالي:

بَيَّنَ ابن عاشور في تفسيره لهذه الآية أنَّ لفظَ (الشُّهداء) مُشْتَرَكٌ بينَ معنيَيْنِ هما: (الشاهدونَ على الأُمَم)، و(المقتولونَ في سبيل الله)، وجَوَّزَ انسجامًا مع الأصلِ الذي أَصَّلَه أنْ يكونَ هذانِ المعنيانِ مُرادَيْنِ دُفْعَةً واحدةً في هذه الآية الكريمة. ولم تكُن القضيَّةُ النحويَّةُ عندَه مانعةً من هذا التجويز؛ فعلى المعنى الأوَّل يكونُ الكلامُ من باب (عطف المُفْرَدات)، وعلى المعنى الثاني يكونُ الكلامُ من باب (عطف الجُمَل). وهكذا يجعَلُ ابنُ عاشور أصلَهُ الذي أَصَّلَه مُطَّرِدًا في كُلِّ السياقات، ومع سائر الاحتمالات التي يتَّسِعُ لها التركيب، ما دامَ ذلك مُمْكِنًا.

ولم يذْكُرِ ابنُ عاشور القولَ الذي يذهبُ إلى أنَّ المرادَ بـ(الشهداء) في هذه الآية الأنبياءُ الذينَ يشهَدونَ على أُمَمِهم يومَ القيامة؛ استدلالًا بقولِه تعالى: {فكيفَ إذا جئنا من كُلِّ أُمَّةٍ بشهيدٍ وجِئْنا بكَ على هؤلاءِ شهيدًا} (النساء/ 41) (الفراء، د.ت؛ الزجاج، 1988؛ الطبري، 2002). كما

لم يذكُرْ أيضًا القولَ بأنَّ المرادَ بـ(الشُّهداء) هنا الشاهدونَ على أنفُسِهم بالإيمان والتصديق، كما قال مجاهد: (كلُّ مؤمنٍ صِدِّيقٌ وشَهيدٌ) (الطبري، 2002؛ الثعلبي، 2002؛ الداني، 1987؛ البغوي، 1997؛ البقاعي، 2003).

فالحاصَلُ أنَّ لفظَ (الشهداء) في هذه الآية فيه خمسةُ أقوال:

1- المؤمنونَ الشاهدونَ على الأُمَم يومَ القيامة.
2- الأنبياءُ الشاهدونَ على أُمَمِهم يومَ القيامة.
3- المؤمنونَ الشاهدونَ على أنفُسِهم بالإيمان والتصديق.
4- المقتولونَ في سبيل الله من هذه الأُمَّة.
5- المقتولونَ في سبيلِ الله من الأُمَم السابقة.

وابنُ عاشور قد ذكرَ من هذه الأقوال الأوَّلَ والرابعَ والخامس، وحاصلُ هذه الأقوال الثلاثة معنيانِ لـ(الشَّهادة)، هما: معنى الشهادةِ على الأُمَمِ يومَ القيامة، ومعنى الشهادة في سبيل الله، ويرى ابنُ عاشور جوازَ الجمع بينَ هذَيْنِ المعنَيَيْن؛ ليكونَ لَفْظُ (الشُّهداء) في هذه الآية مُؤَدِّيًا دُفْعَةً واحدةً لمعنَيَيْ الشهادة على الأُمَم يومَ القيامة، والشهادةِ في سبيل الله.

وفي هذا النموذج لا يقتصِرُ ابنُ عاشور على حَمْلِ المُشْتَرَك على مَعْنَيَيْهِ، بل يتجاوزُ ذلك إلى الجمعِ بينَ الأقوالِ التي ينشأُ عنها اختلافٌ في الوقف والابتداء، وهو في ذلك مُنْسَجِمٌ تمامَ الانسجام مع الأصلِ الذي قَرَّرَه في (المُقَدِّمة التاسعة) من تفسيره، وهو وجوبُ حملِ الكلامِ في القرآن على كلِّ المحامِلِ التي يحتملُها، من حقيقةٍ ومَجاز، وصريحٍ وكناية، ووَصْلٍ ووَقْفٍ، وغيرِ ذلك مما تسمَحُ به أساليبُ الاستعمال العربي؛ ما دامَتْ تلكَ المعاني المتعدِّدةُ لا تُنافي المقصودَ من السياق القرآني.

يقول في هذا الصَّدَد: "وَإِنَّكَ لَتَمُرُّ بِالْآيَةِ الْوَاحِدَةِ، فَتَتَأَمَّلُهَا وَتَتَدَبَّرُهَا، فَتَنْهَالُ عَلَيْكَ مَعَانٍ كَثِيرَةٌ، يَسْمَحُ بِهَا التَّرْكِيبُ عَلَى اخْتِلَافِ الِاعْتِبَارَاتِ فِي أَسَالِيبِ الِاسْتِعْمَالِ الْعَرَبِيِّ، وَقَدْ تَتَكَاثَرُ عَلَيْك؛ فَلَا تَكُ مِنْ كَثْرَتِهَا فِي حَصَرٍ، وَلَا تَجْعَلِ الْحَمْلَ عَلَى بَعْضِهَا مُنَافِيًا لِلْحَمْلِ عَلَى الْبَعْضِ الْآخَرِ، إِنْ كَانَ التَّرْكِيبُ سَمْحًا بِذَلِكَ. فمُخْتَلِفُ الْمَحَامِلِ الَّتِي تَسْمَحُ بِهَا كَلِمَاتُ الْقُرْآنِ وَتَرَاكِيبُهُ وَإِعْرَابُهُ وَدَلَالَتُهُ، مِنِ اشْتِرَاكٍ، وَحَقِيقَةٍ وَمَجَازٍ، وَصَرِيحٍ وَكِنَايَةٍ، وَبَدِيعٍ، وَوَصْلٍ وَوَقْفٍ، إِذَا لَمْ تُفْضِ إِلَى خِلَافِ الْمَقْصُودِ مِنَ السِّيَاقِ، يَجِبُ حَمْلُ الْكَلَامِ عَلَى جَمِيعِهَا" (ابن عاشور، 1984).

فالمعنى الأوَّلُ للَفْظِ (الشُّهداء) في الآية، وهو الشهادةُ على الأمَم يومَ القيامَة، ينشأُ عنه الوقفُ على قوله تعالى: (عندَ ربِّهم)، والابتداءُ بقوله سبحانَه: (لهم أجرُهم ونورُهم). والمعنى الثاني للَفْظِ (الشُّهداء)، وهو الشهادةُ في سبيل الله، ينشأُ عنه الوقفُ في الآية الكريمة على كلمة (الصِّدِّيقون)، والابتداءُ بقوله سبحانَه: (والشُّهداءُ عندَ ربِّهم لهم أجرُهم ونورُهم).

وما ذهبَ إليه ابنُ عاشور هنا من تجويز تَعَدُّدِ المعاني مع ما ينشأُ عنه من تعدُّدِ الإعراب قد سلكَهُ بعضُ العلماء أيضًا، كالسامرائي الذي قال: "فالإتيانُ بنائب المصدر قد يُوَسِّعُ المعنى توسيعًا لا يُؤَدِّيهِ ذكرُ المصدر، وذلك كالمجيء بصفة المصدر بدلًا منه؛ فإنك إذا حذفتَ المصدرَ وجئتَ بصفته، فربما احتمل معنى جديدًا، لم يكن ذكرُ المصدر يفيده، ولا يحتملُه، وذلك نحو قوله تعالى: {واذكر ربك كثيرا وسبّح بالعشي والإبكار} (آل عمران/ 41)، فهنا تحتملُ كلمة (كثيرًا) أن يراد بها الدلالةُ على المصدر، أي ذكرًا كثيرًا، ويحتمل أن يراد بها الدلالةُ على الوقت، أي زمنًا كثيرًا. فهذا تعبير يحتمل معنيَيْنِ في آنٍ واحد، بخلاف ما لو ذكرت الموصوف، فإنه لا يَدُلُّ إلا على معنى واحد. وقد يكون المعنيانِ مطلوبَيْنِ، أي ذكرًا كثيرًا، زَمَنًا كثيرًا فتكسَبُهما بالحذف، فيكون الحذف قد أدى معنيَيْنِ في آن واحد، وهذا توسُّعٌ في التعبير، وزيادة في المعنى. ومثلُه قولُه تعالى: {فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا} (التوبة/ 82)، فأنت ترى أنه إذا قال ضحكًا قليلًا وبكاء كثيرًا، كان نَصًّا على الضحك والبكاء. وإذا قال زمنًا قليلًا أو كثيرًا، كان نَصًّا على الزمن، في حين أنه لما حذف الموصوف احتمل معنيَيْنِ: المصدرية أي ضحكًا قليلًا، والزمن أي زمنًا قليلًا، وقد يكون المعنيانِ مُرادَيْنِ في آن واحد، فَكَسَبَهما من أيسر طريق، وأوجز تعبير، فبدلَ أن يقول: فليضحكوا ضحكًا قليلًا وقتًا قليلًا، وليبكوا بكاءً كثيرًا وقتًا كثيرًا، قال: {فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا} فأدَّى المعنيَيْنِ معًا ... وقد يُكْتَسَبُ بحذف الموصوف معنى المفعولية والمصدرية، كأنْ تقول: هو لا يفقَهُ إلا قليلًا، قال تعالى: {بل كانوا لا يفقهون إلا قليلا} (الفتح/ 15)، فقد يحتمل أن يراد بـ (قليلًا) المفعولية، أي إلا قليلًا من الأمور، وقد يحتمل المصدرية، أي فقهًا قليلًا، وقد جَمَعَ المعنيَيْنِ بحذف الموصوف، أي لا يفقهونَ إلا قليلًا من الأمور فقهًا قليلًا. والله أعلم" (السامرائي، 2008).

وفي هذه الأمثلة التي ذكرَها السامرائيُّ يتعدَّدُ المعنى، ويتعدَّدُ معه الإعرابُ أيضًا؛ فعلى تقدير المعنى: واذكر ربَّكَ ذكرًا كثيرًا، يكونُ إعرابُ (كثيرًا) نائبًا عن المفعول المطلق، وعلى تقدير المعنى: واذكُرْ ربَّكَ زمنًا كثيرًا، يكونُ إعرابُ (كثيرًا) نائبًا عن ظرف زمان. وكذلك الأمرُ في آية: {فَلْيَضْحَكُوا قليلًا}.

وقال السامرائيُّ في موضع آخر: "وقد يُتَّسَعُ به [أي الحذف] أكثرَ من هذا، فيؤدي أكثرَ من معنيَيْنِ، وذلك نحو قوله تعالى: {وبصدِّهم عن سبيل الله كثيرًا} (النساء/ 160)، فهنا يحتملُ أن يكون المراد بـ(كثيرًا) المصدر، أي صَدًّا كثيرًا، ويحتمل أن يراد به الوقت، أي وقتًا كثيرًا، ويحتمل أن يرادَ الخلقُ أي خلقًا كثيرًا، فَجَمَعَتْ ثلاثةَ مَعانٍ في آن واحد، وهو توسُّعٌ في التعبير كثير" (السامرائي، 2008).

وهذه المعاني الثلاثة التي ذكرَها السامرائيُّ ينشأُ عنها أعاريبُ ثلاثة؛ فعلى المعنى الأول يكونُ إعرابُ (كثيرًا) نائبًا عن المفعول المطلق، وعلى المعنى الثاني يكونُ إعرابُ (كثيرًا) نائبًا عن ظرف زمان، وعلى المعنى الثالث يكونُ إعرابُ (كثيرًا) مفعولًا به للمصدر (صَد).

المطلب الخامس: قولُه تعالى: {يا أيُّها الذينَ آمَنُوا ادْخُلُوا في السِّلْمِ كافَّة}

قال ابن عاشور عند تفسير قوله تعالى: {يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافَّة ولا تتَّبِعُوا خُطُواتِ الشيطان إنه لكم عدو مبين} (البقرة/ 208): "و(السّلم) بِفَتْحِ السِّينِ وَكَسْرِهَا مَعَ سُكُونِ اللَّامِ، قَرَأَ نَافِعٌ وَابْنُ كَثِيرٍ وَالْكِسَائِيُّ وَأَبُو جَعْفَرٍ بِفَتْحِ السِّينِ، وَقَرَأَ بَاقِي الْعَشَرَةِ بِكَسْرِ السِّينِ[5]... وَحَقِيقَةُ السِّلْمِ الصُّلْحُ وَتَرْكُ الْحَرْبِ ... قَالُوا: وَيُطْلَقُ السِّلْمُ بِلُغَاتِهِ الثَّلَاثِ عَلَى دِينِ الْإِسْلَامِ، وَنُسِبَ إِلَى ابْنِ عَبَّاسٍ وَمُجَاهِدٍ وَقَتَادَةَ ... وَهَذَا الْإِطْلَاقُ انْفَرَدَ بِذِكْرِهِ أَصْحَابُ التَّفْسِيرِ، وَلَمْ يَذْكُرْهُ الرَّاغِبُ فِي (مُفْرَدَاتِ الْقُرْآنِ) وَلَا الزَّمَخْشَرِيُّ فِي (الْأَسَاسِ) وَصَاحِبُ (لِسَانِ الْعَرَبِ)، وَذَكَرَهُ فِي (الْقَامُوسِ) تَبَعًا لِلْمُفَسِّرِينَ، وَذَكَرَهُ الزَّمَخْشَرِيُّ فِي (الْكَشَّافِ) حِكَايَةَ قَوْلٍ فِي تَفْسِيرِ (السِّلْمِ) هُنَا؛ فَهُوَ إِطْلَاقٌ غَيْرُ مَوْثُوقٍ بِثُبُوتِهِ ... فَكَوْنُ السِّلْمِ مِنْ أَسْمَاءِ الصُّلْحِ لَا خِلَافَ فِيهِ بَيْنَ أَئِمَّةِ اللُّغَةِ فَهُوَ مُرَادٌ مِنَ الْآيَةِ لَا مَحَالَةَ، وَكَوْنُهُ يُطْلَقُ عَلَى الْإِسْلَامِ إِذَا صَحَّ ذَلِك جَازَ أَنْ يَكُونَ مُرَادًا أَيْضًا، وَيَكُونُ مِنَ اسْتِعْمَالِ الْمُشْتَرَكِ فِي مَعْنَيَيْهِ. فَعَلَى أَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ بِالسِّلْمِ الْمُسَالَمَةَ كَمَا يَقْتَضِيهِ خِطَابُهُمْ بِ(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا) الَّذِي هُوَ كَاللَّقَبِ لِلْمُسْلِمِينَ كَانَ الْمَعْنَى أَمْرَهُمْ بِالدُّخُولِ فِي الْمُسَالَمَةِ دُونَ الْقِتَالِ، وَكَمَا تَقْتَضِيهِ صِيغَةُ الْأَمْرِ فِي (ادْخُلُوا) مِنْ أَنَّ حَقِيقَتَهَا طَلَبُ تَحْصِيلِ فِعْلٍ لَمْ يَكُنْ حَاصِلًا أَوْ كَانَ مُفَرَّطًا فِي بَعْضِهِ ... فَأَمَّا إِذَا فُسِّرَ السِّلْمُ بِالْإِسْلَامِ أَيْ دِينِ الْإِسْلَامِ فَإِنَّ الْخِطَابَ بِ(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا) وَأَمْرَ الْمُؤْمِنِينَ بِالدُّخُولِ فِي الْإِسْلَامِ يُؤَوَّلُ بِأَنَّهُ أَمْرٌ بِزِيَادَةِ التَّمَكُّنِ مِنْهُ وَالتَّغَلْغُلِ فِيهِ" (ابن عاشور، 1984).

الأثرُ الدَّلالي:

أوَّلُ ما يلفِتُ النظرَ في تفسير ابن عاشور لهذه الآية أنَّه يرى أنَّ لفظَ (السّلم) له من حيثُ الموثوقيَّةُ معنًى واحدٌ في كلام العرب، وهو (الصُّلْحُ وَتَرْكُ الْحَرْبِ)، ويجعَلُ إطلاقَ (السلم) على دينِ الإسلام إطلاقًا غيرَ موثوقٍ بثبوتِه؛ على الرَّغمِ من ورودِه عن ابن عباس ومجاهد وقتادة!! ثم يذكُرُ أنَّ المُعْجَماتِ لم تذكُرْ هذا المعنى، وإنما ذكرَه صاحبُ (القاموس المحيط) تبعًا للمفسّرين.

وليس هذا الكلامُ دقيقًا؛ فإذا كانَ الراغبُ لم يذكُر هذا المعنى في (مفردات ألفاظ القرآن)، ولا الزمخشريُّ في (أساس البلاغة)، ولا ابنُ منظور في (لسان العرب)، فقد ذكرَه مَنْ هو سابقٌ على هؤلاءِ جميعًا، وهو أبو إسحاق الزجَّاج (ت311ه) وأبو منصور الأزهري (ت370ه) الذي نَقَلَ عبارةَ الزجَّاج في (تهذيب اللغة)، فقال: "قَالَ: وقولُه تَعَالَى: {ادْخُلُواْ فِي السِّلْمِ كَآفَّةً} (الْبَقَرَة: 208) ، قَالَ: عُنِي بِهِ الإسلامُ وشرائعُه كلُّها، والسَّلْمُ والسِّلْمُ: الصُّلح" (الأزهري، 2001).

وعبارةُ الزجَّاج كما في (معاني القرآن وإعرابه): "وقولُه عزَّ وجلَّ: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ} (البقرة/ 208) (كافَّة) بمعنى الجميع الإحاطة، فيجوزُ أن يكون معناه ادخلوا جميعًا، ويجوز أن يكون معناه: ادخلوا في السلم كلِّه، أي في جميع شرائعه، ويقال السِّلْم والسَّلْم جميعًا، ويُعنَى به الإسلامُ والصُّلْح، وفيه ثلاث لغات: يقال: السِّلْم، والسَّلَمُ، والسَّلْمُ" (الزجاج، 1988).

ثمَّ أليس ورودُ هذا المعنى عن ابن عباس -رضي الله عنه-ما ومجاهد وقتادة رحمهما الله دليلًا كافيًا على أنَّ هذا الإطلاقَ معنًى عربيٌّ صحيح؟!

ثمَّ إنَّ المُعجَماتِ وكُتُبَ التفسير قد ذكَرَتْ لكلمة (السلم) ثلاثةَ معانٍ، لا معنَيَيْنِ فقط كما أوردَ ابنُ عاشور، وهي: 1- الصُّلْح 2- والانقياد 3- ودينُ الإسلام (الطبري، 2002؛ الأزهري، 2001؛ ابن فارس، 1979؛ الماوردي، د.ت؛ ابن الجوزي، 2001؛ الرازي، 1999).

ومع تسليمنا بقاعدة (حمل المشترك على معانيه) نرى أنَّ الأوْلَى في هذه الآية الكريمة تفسيرُ (السلم) بدينِ الإسلام؛ لأنَّ هذا هو الأوفَقُ بسِياقِ الآية ولِحاقِها، فهو حديثٌ عن حقيقةِ الإيمان، والالتزامِ به ظاهرًا وباطنًا، وعقيدةً وشريعةً، وتوبيخٌ للمنافقينَ الذينَ يُظْهرونَ الإيمانَ ويُبْطِنونَ الكُفْر، ويسعَوْنَ في الأرضِ فسادًا، ويُهْلِكونَ الحَرْثَ والنَّسْل، واللهُ لا يُحبُّ الفساد .. فجاءَتْ هذه الآيةُ الكريمة تدعُو المؤمنينَ إلى الدخول في الإسلامِ كُلِّه، دِقِّه وجِلِّه، ظاهرِه وباطنِه، شعائرِه وشرائعِه، ثم تُحَذِّرُ من الزَّلَل عن هذا الدين بعدما جاءَتْهُم البيِّنات.

وممَّا يُؤَكِّدُ ترجيحَ هذا المعنى أنَّه لم يكُنْ في زمن نزولِ الآية صُلْحٌ أو مُسالَمَةٌ، يُدعَى المؤمنونَ إلى الدخول فيها، ولهذا رجَّحَ الواحديُّ أنَّ المرادَ بـ(السلم) على اختلافِ القراءة هو الإسلام، وأنَّ معنى (الصُّلْح) يُقْصَدُ به هنا الإسلام، فقال: "ويجوزُ أن يكون المراد به الصُّلْح، والمعنيُّ بالصلح: الإسلامُ؛ لأن الإسلام صُلْح، ألا ترى أنَّ القتالَ والحربَ بين أهله موضوع، وأنهم أهلُ اعتقاد واحد، وبدٌ واحدةٌ في نصرة بعضهم لبعض، فإذا كان ذلك موضوعًا بينَهم وفي دينهم، كان صُلْحًا في المعنى، فكأنه قيل: ادخلوا في الصُّلْح، والمراد به: الإسلام، فسمَّاه صُلْحًا لما ذكرنا ... وليس المراد: ادخُلُوا في الصُّلْح، وليس ثَمّ صُلْحٌ يُدْعَوْنَ إلى الدخول فيه، إلا على التأويل الذي ذكرنا أنَّ الإسلامَ صُلْح" (الواحدي، 2008).

وفي كلام الواحديّ هذا ردٌّ على ابن عاشور في تشكيكِه في إطلاق لفظ (السِّلم) على دينِ الإسلام؛ فعلى فرضِ عدمِ ثبوتِ هذا الإطلاق –وهو غيرُ مُسَلَّم-، فلا شكَّ أنَّ الإسلامَ سِلْمٌ وصُلْحٌ في الحقيقة؛ بمعنى أنَّه دينُ سلام، وبحثُّ أتباعَه على المسالمة فيما بينَهم، ومسالمةِ مَنْ لم يعتدِ عليهم أو على دينِهم وعقيدتِهم.

قال سعيد حوَّى: "يلاحَظُ أنَّ قوله جل جلاله: {ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً} (البقرة/ 208) قد فُسِّرَ بأنه أمرٌ بالدخول في الإسلام. وسنرى أنه في

أكثر من مكان في القرآن يُعَبِّرُ عن الإسلام بالسلام، كقوله تعالى: {وَلا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقى إِلَيْكُمُ السَّلامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا} (النساء/ 94)، أي: لا تقولوا لمن قال لكم: (لا إلهَ إلا الله) لستَ مُؤمِنًا. وفي ذلك دليلٌ على أنه لا سلامَ إلا بهذا الإسلام. صحيحٌ أنَّ الإسلامَ فَرَضَ القتالَ على المسلمين، وأنَّ الجهاد في الإسلام هو بذل الجهد في القتال من أجل أن تكون كلمة الله هي العليا. ولكنَّ ذلك كلَّه من أجل أن يَعُمَّ السلامُ العالَم" (حوَّى، 2003).

ومع ذلك فلا تثريبَ على ابن عاشور في تجويز المعنَيَيْنِ، وحملِ الآية على كليهما، وهو مسلَكٌ سَلَكَهُ قبلَه صاحب (المنار) الذينَ جَعَلَ لفظَ (السلم) متناولًا لمعاني الإسلام والطاعة والصلح، فقال: "(السِّلْمُ): الْمُسَالَمَةُ وَالِانْقِيَادُ وَالتَّسْلِيمُ، فَيُطْلَقُ عَلَى الصُّلْحِ وَالسَّلَامِ، وَعَلَى دِينِ الْإِسْلَامِ. قَرَأَ ابْنُ كَثِيرٍ وَنَافِعٌ وَالْكِسَائِيُّ (السَّلْمِ) بِفَتْحِ السِّينِ، وَالْبَاقُونَ بِكَسْرِهَا، وَهُمَا لُغَتَانِ. وَقَدْ فَسَّرَهُ بَعْضُ الْمُفَسِّرِينَ بِالصُّلْحِ، وَبَعْضُهُمْ بِالْإِسْلَامِ وَعَلَيْهِ (الْجَلَالُ)، وَقَالَ فِي تَفْسِيرِ (كَافَّةً) حَالٌ مِنَ السِّلْمِ؛ أَيْ: فِي جَمِيعِ شَرَائِعِهِ. وَأَقُولُ: إِنَّ أَسَاسَهَا الِاسْتِسْلَامُ لِأَمْرِ اللهِ وَالْإِخْلَاصُ لَهُ، وَمِنْ أُصُولِهَا الْوِفَاقُ وَالْمُسَالَمَةُ بَيْنَ النَّاسِ وَتَرْكُ الْحُرُوبِ وَالْقِتَالِ بَيْنَ الْمُهْتَدِينَ بِهِ. وَاللَّفْظُ يَشْمَلُ جَمِيعَ مَعَانِيهِ الَّتِي يَقْتَضِيهَا الْمَقَامُ، وَالْأَمْرُ بِالدُّخُولِ فِيهِ يُشْعِرُ بِأَنَّهُ حِصْنٌ مَنِيعٌ لِلدَّاخِلِينَ فِي كَنَفِهِ، وَهُوَ لِلْكَامِلِينَ مِنْهُمْ أَمْرٌ بِالثَّبَاتِ وَالدَّوَامِ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: {يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللهَ} (الأحزاب/ 1) (33: 1) وَلِمَنْ دُونَهُمْ أَمْرٌ بِالتَّمَكُّنِ مِنْهُ وَتَحَرِّي الْكَمَالِ فِيهِ، وَعَلَى الْقَوْلِ بِأَنَّ الْخِطَابَ فِيهِ لِأَهْلِ الْكِتَابِ أَوْ كُلِّ مَنْ يُؤْمِنُ بِاللهِ فَالدُّخُولُ عَلَى حَقِيقَتِهِ. يَقُولُ لَهُمْ: إِذَا لَمْ تَدْخُلُوا فِي دِينِ الْإِسْلَامِ الَّذِي أَكْمَلَهُ لِخَلْقِهِ كَافَّةً بِبَعْثَةِ خَاتَمِ النَّبِيِّينَ، فَلَا يَنْفَعُكُمْ إِيمَانُكُمْ بِهِ مَعَ بَقَائِكُمْ عَلَى تَعَادِيكُمْ وَتَفَرُّقِكُمْ، وَدِينُ اللهِ جَامِعٌ لَا تَفَرُّقَ فِيهِ"[6].

تلك نماذجُ خمسة من (التحرير والتنوير) أسْفَرَتْ –فيما يرى الباحثانِ- عن قيمَةِ هذا الرأي الذي يراهُ ابن عاشور، وكشَفَتْ آثارَه الدلاليَّةَ العميمة من خلال تطبيقِ ابن عاشور على امتدادِ تفسيره. وبانتهاءِ هذا المبحث ينتهي المقصودُ من البحث، واللهُ وليُّ التوفيق.

الخاتمة

بعدَ هذه الدراسة المستأنِيَةِ لموقف ابن عاشور من (حمل المشترك على معانيه) تأصيلًا وتطبيقًا، نُسَجِّلُ فيما يأتي أهمَّ النتائج التي توصَّلْنا إليها:

أوَّلًا: إنَّ حَمْلَ المشترك على معنَيَيْهِ أو معانيه يُعَدُّ عندَ ابن عاشور جُزْءًا من منظومةٍ دلاليَّةٍ تفسيريَّةٍ متكاملةٍ يتبنَّاها، قِوامُها حَمْلُ الألفاظ والتراكيب القرآنيَّة على كافَّةِ محامِلِها المُمْكِنَة، ما دامَتْ لا تُؤدِّي إلى خلاف المقصودِ من سياقِها.

ثانيًا: إنَّ حَمْلَ المشترك على معانيه –وهو قولُ جمهور العلماء- له آثارُه المشهودةُ في مجال التفسير؛ إذ يُمَكِّنُ المفسِّرَ من استيعابِ الدلالات المتعدِّدَة للألفاظ والتراكيب القرآنيَّة، بما يُسْهِمُ في بيانِ اتِّساعِ معانيها، وامتدادِ دلالاتِها.

ثالثًا: إنَّ حَمْلَ المشترك على معنَيَيْهِ أو معانيه يتداخَلُ أحيانًا مع الحقيقة والمجاز، ومع وجوه الإعراب، ووجوه الوقف والابتداء. وكُلُّ ذلك جائزٌ سائغٌ عند ابن عاشور كما نصَّ عليه في مقدمة تفسيره.

رابعًا: إنَّ ابن عاشور قد بذلَ غايةَ وُسْعِه واجتهادِه في حَشْدِ الأدلَّة والحُجج العقليَّة والنقليَّة على صحَّةِ القولِ الذي يرتئيهِ، وهو حَمْلُ المشترك على معنَيَيْهِ أو معانيهِ، بل حَمْلُ الألفاظ والتراكيب القرآنية على ما يسمَحُ به الاستعمالُ العربيُّ الذي نَزَلَ القرآنُ جاريًا على قوانينه: {وكذلك أنزلناهُ حُكْمًا عربيًّا}.

خامسًا: إنَّ ابن عاشور يرى أنَّ قاعدةَ (حمل المشترك على معانيه) مُفَعَّلَةٌ ومُعْتَبَرةٌ في سائرِ الأقوال التفسيريَّة ما ذكرَ منها في تفسيرِه وما لم يذكُر، ما دامَ سياقُ الآية يحتملُها.

سادسًا: إذا كُنَّا قد وَجَدْنا لابن عاشور سَلَفًا في حَمْلِ المشترك على معانيه، فإنَّنا لم نَجِدْ له في القُدامى سَلَفًا في إعمال سائر الدلالات الأخرى من وَصْلٍ ووَقْفٍ وأعاريب؛ غيرَ أننا وَجَدْنا بعضَ المعاصرينَ كالسامرائيّ ينحو هذا النحو، ويسلُكُ هذا المسلك.

والحمدُ لله الذي بنعمتهِ تتمُّ الصالحات.

الهوامش

(1) لخَّصْنا هذه المذاهب من بحث الديرشوي، عبدالله، مذاهب الأصوليين في استعمال المشترك في معانيه معًا، ومن رسالة الحوري، عبد الإله، أسباب اختلاف المفسرين في تفسير آيات الأحكام،(ص 240وما بعدها).

(2) ينظر مثلًا المواضع الآتية من التحرير والتنوير (1/ 123)، (6/ 79)، (15/ 190).

(3) ينظر: ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، (2 / 345)

(4) يعني قوله تعالى: {وأَوْفُوا الكَيْلَ والميزانَ بالقِسْط} (الأنعام/ 152).

(5) ينظر: ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، (2/ 259)

(6) رشيد رضا، تفسير المنار (2/ 205).

المصادروالمراجع

الأزهري، م. (2001). *تهذيب اللغة*. (ط1). بيروت: دار إحياء التراث العربي.
الإسنوي، ج. (1999). *نهاية السُّول شرح منهاج الوصول*. (ط1). بيروت: دار الكتب العلمية.
الألوسي، ش. (1995). *روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني*. (ط1). بيروت: دار الكتب العلمية.
الباقلاني، م. (1998). *التقريب والإرشاد*. (ط2). بيروت: مؤسسة الرسالة.
البخاري، م. (1999). *الجامع الصحيح المُسْنَد من حديثِ رسولِ اللهِ صلى الله عليه وسلم وسُنَنِهِ وأيَّامِهِ (صحيح البخاري)*. (ط2). الرياض: مكتبة دار السلام.
البغوي، م. (1997). *معالم التنزيل في تفسير القرآن*. (ط4). الرياض: دار طيبة.
البقاعي، ب. (2003). *نظم الدرر في تناسب الآيات والسور*. (ط2). بيروت: دار الكتب العلمية.
البيضاوي، ن. (1998). *أنوار التنزيل وأسرار التأويل*. (ط1). بيروت: دار إحياء التراث العربي.
البيهقي، أ. (1994). *أحكام القرآن للشافعي (جمع البيهقي)*. (ط2). القاهرة: مكتبة الخانجي.
التهانوي، م. (1996). *كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم*. (ط1). بيروت: مكتبة لبنان (ناشرون).
ثعلب، أ. (1996). *قواعد الشِّعْر*. (ط1). الرياض: مكتبة المعارف.
الثعلبي، أ. (2002). *الكشف والبيان عن تفسير القرآن*. (ط1). بيروت: دار إحياء التراث العربي.
ابن جزي الغرناطي، م. (1996). *التسهيل لعلوم التنزيل*. (ط1). بيروت: دار الأرقم.
ابن الجوزي، ج. (2001). *زاد المسير في علم التفسير*. (ط1). بيروت: دار الكتاب العربي.
البصري، م. (1964). *المعتمد في أصول الفقه*. (ط1). دمشق: المعهد العلمي.
الحطَّاب الرُّعَيني، ش. (1992). *مواهب الجليل في شرح مختصر خليل*. (ط3). بيروت: دار الفكر.
حوَّى، س. (2003). *الأساس في التفسير*. (ط6). القاهرة: دار السلام.
أبو حيان، م. (2001). *البحر المحيط في التفسير*. (ط1). بيروت: دار الكتب العلمية.
الخازن، ع. (1995). *لباب التأويل في معاني التنزيل*. (ط1). بيروت: دار الكتب العلمية.
الداني، ع. (1987). *المُكتَفَى في الوقف والابتدا في كتاب الله عزَّ وجلَّ*. (ط2). بيروت: مؤسسة الرسالة.
الراغب الأصفهاني، ح. (1997). *مفردات ألفاظ القرآن*. (ط2). دمشق: دار القلم.
الرافعي، ع. (1997). *العزيز شرح الوجيز (الشرح الكبير)*. (ط1). بيروت: دار الكتب العلمية.
رشيد رضا، م. (1990). *تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)*. (ط1). القاهرة: الهيئة المصرية العامَّة للكتاب.
الزجاج، إ. (1988). *معاني القرآن وإعرابه*. (ط1). بيروت: عالم الكتب.
الزركشي، ب. (1994a). *البحر المحيط في أصول الفقه*. (ط1). بيروت: دار الكتبي.
الزركشي، ب. (1994b). *البرهان في علوم القرآن*. (ط2). بيروت: دار المعرفة.
الزرقاني، م. (1995). *مناهل العرفان في علوم القرآن*. (ط1). بيروت: دار إحياء التراث العربي.
أبو زهرة، م. (د.ت). *زهرة التفاسير*. بيروت: دار الفكر العربي.
السامرائي، ف. (2008). *معاني النحو*. (ط3). عمان: دار الفكر.
السهيلي، ع. (2001). *الرَّوْض الأُنُف في شرح السيرة النبوية لابن هشام*. (ط1). بيروت: دار إحياء التراث العربي.
السيوطي، ج. (1996). *الإتقان في علوم القرآن*. (ط3). دمشق: دار ابن كثير.
السيوطي، ج. (1998). *المزهر في علوم اللغة وأنواعها*. *(ط1)*. بيروت: دار الكتب العلمية.
الشافعي، م. (1985). *الرسالة*. (ط1). بيروت: دار الكتب العلمية.
الشنقيطي، م. (1995). *أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن*. (ط1). بيروت: دار الفكر.
الشوكاني، م. (1998). *إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول*. (ط1). القاهرة: دار السلام.
الشوكاني، م. (1994). *فتح القدير الجامع بين فنَّي الرواية والدراية من علم التفسير*. (ط1). بيروت: دار الكتب العلمية.
الطبري، م. (2002). *جامع البيان عن تأويل آي القرآن*. (ط1). بيروت: دار ابن حزم.
طنطاوي، م. (1998). *التفسير الوسيط للقرآن الكريم*. (ط1). القاهرة: دار نهضة مصر.
ابن عاشور، م. (1984). *التحرير والتنوير*. تونس: الدار التونسية.
عبد المنعم، م. (د.ت). *معجم المصطلحات والألفاظ الفقهيَّة*. القاهرة: دار الفضيلة.

ابن عطية، ع. (2001). *المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز*. بيروت: دار الكتب العلمية.
الغزالي، م. (1993). *المستصفى من علم الأصول*. (ط1). بيروت: دار الكتب العلمية.
ابن فارس، أ. (1979). *مقاييس اللغة*. (ط1). بيروت: دار الفكر.
الرازي، م. (1997). *المحصول في علم الأصول*. (ط3). بيروت: مؤسسة الرسالة.
الرازي، م. (1999). *مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)*. (ط3). بيروت: دار إحياء التراث العربي.
الفراء، ي. (د.ت). *معاني القرآن*. (ط1). القاهرة: دار المصرية للتأليف والترجمة.
القاسمي، م. (1998). *محاسن التأويل*. (ط1). بيروت: دار الكتب العلمية.
ابن قتيبة، ع. (1981). *تأويل مُشْكِل القرآن*. (ط3). القاهرة: المكتبة العلمية.
القرطبي، م. (1964). *الجامع لأحكام القرآن*. (ط2). القاهرة: دار الكتب المصرية.
ابن القيم، م. (2005). *جلاء الأفهام في فضل الصلاة والسلام على خير الأنام*. (ط1). الرياض: دار علم الفوائد.
ابن كثير، إ. (1994). *تفسير القرآن العظيم*. (ط1). دمشق: دار الفيحاء.
الماتريدي، م. (2005). *تأويلات أهل السنة*. (ط1). بيروت: دار الكتب العلمية.
الماوردي، ع. (د.ت). *النكت والعيون*. بيروت: دار الكتب العلمية.
المراغي، أ. (1946). *تفسير المراغي*. (ط1). القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي.
المقدسي، ب. (1997). *العُدَّة شرح العُمْدَة*. (ط1). بيروت: المكتبة العصرية.
ابن مفلح، م. (1999). *أصول الفقه*. (ط1). الرياض: مكتبة العبيكان.
ابن الهمام، ك. (د.ت). *فتح القدير*. بيروت: دار الفكر.
الواحدي، ع. (2008). *التفسير البسيط*. (ط1). الرياض: عمادة البحث العلمي – جامعة الإمام محمد بن سعود.
سلَّام، ي. (2004). *تفسير يحيى بن سلَّام*. (ط1). بيروت: دار الكتب العلمية.
أبو يعلى، م. (1994). *العدة في أصول الفقه*. (ط3). بيروت: دار الكتب العلمية.
أبو يوسف، ي. (د.ت). *الخراج*. القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث.

References:

Al-Azhari, M. (2001). *Fine tune the language*. (1st ed.). Beirut: Arab heritage revival house.

Al-isnawi, J. (1999). *End of Sol explain platform access*. (1st ed.). Beirut: House of scientific books.

Aloisi, S. (1995). *The spirit of the meanings in the interpretation of the great Quran and the seven muthani*. (1st ed.). Beirut: House of scientific books.

Al-baqlani, M. (1998). *Approximation and extension*. (2nd ed.). Beirut: Mission Foundation.

Al-Bukhari, M. (1999). *The Prophet (peace and blessings of Allaah be upon him) Hadith, Sunnah and day (Sahih al-Bukhari)*. (2nd ed.). Riyadh: Dar es Salaam library.

Al-bughawi, M. (1997). *Download features in the interpretation of the Quran*. (4th ed.). Riyadh: Dar Tiba.

Al-Baqai, B. (2003). *Systems of pearls in the fit of verses and surahs*. (2nd ed). Beirut: House of scientific books.

Albaydawi, N. (1998). *Download lights and interpretation secret*s. (1st ed.). Beirut: Arab heritage revival house.

Al-bihaqi, A. (1994). *Provisions of the Qur'an for Shafi'i (collection of bihaqi)*. (2nd ed.). Cairo: Al-Khanji library.

Altahnawi, M. (1996). *Scout conventions of Arts and Sciences*. (1st ed.). Beirut: Lebanon library (publishers).

Tha'lab, A. (1996). Poetry rules. (1st ed.). Riyadh: knowledge library.

Altha'labi, A. (2002). *Revelation and explanation of the Qur'an*. (1st ed.). Beirut: Arab heritage revival house.

Ibn jezy Al-Granati, M. (1996). *Facilitation of tanzeel science*. (1st ed.). Beirut: Dar Al-Arqam.

Ibn al-Jawzi, J. (2001). *The path has increased in the science of interpretation*. (1st ed.). Beirut: Arabic book House.

Albasri, M. (1964). *Adopted in the principles of jurisprudence*. (1st ed.). Damascus: scientific institute.

Alhattab Alraeni, Sh. (1992). *Galilee's talents in a brief explanation Khalil*. (3rd ed.). Beirut: House of thought.

Hawei, S. (2003). *Basis in interpretation*. (6th ed.). Cairo: Dar es Salaam.

Abu Hayyan, M. (2001). *Albahar almuheet in interpretation*. (1st ed.). Beirut: House of scientific books.

Al-Khazen, P. (1995). *For the interpretation of the meanings altanzeel*. (1st ed.). Beirut: House of scientific books.

AlDani, P. (1987). *In the beginning, the book is written by God*. (2nd ed.). Beirut: Mission Foundation.

Al-Isfahani, H. (1997). *Vocabulary of the Qur'an*. (2nd ed.). Damascus: pen House.

Al-Rafi'i, P. (1997). *Dear explanation (the great explanation)*. (1st ed.). Beirut: House of scientific books.

Rashid Reza, M. (1990). *Tafsir al-Qur'an al-Hakim (interpretation of al-Manar)*. (1st ed.). Cairo: Egyptian General Organization for writers.

Alzujjaj, E. (1988). *The meaning and meaning of the Qur'an*. (1st ed.). Beirut: the world of books.

Zircchi, B. (1994a). *The surrounding sea in the origins of jurisprudence*. (1st ed.). Beirut: Dar Al Ketbi.

Zircchi, B. (1994b). *Proof in the sciences of the Qur'an*. (2nd ed.). Beirut: House of knowledge. Al-zarqani, M. (1995). *Knowledge of the Qur'an*. (1st ed.). Beirut: Arab heritage revival house.

Abu Zahra, M. (n.d). *Flower explanations*. Beirut: House of Arab Thought.

Samurai, F. (2008). *Grammar meanings*. (3rd ed.). Amman: House of thought.

Al-Sahili, P. (2001). *Al-Rawd Al-nose in explaining the prophetic biography of Ibn Hisham*. (1st ed.). Beirut: Arab heritage revival house.

Al-suwaiti, J. (1996). *Mastery in the sciences of the Qur'an*. (3rd ed.). Damascus: Dar Ibn Kathir.

Al-suwaiti, J. (1998). *Flowering in philology and its types*. (1st ed.). Beirut: House of scientific books.

Al-Shafi'i, M. (1985). *The letter*. (1st ed.). Beirut: House of scientific books.

Al-Shanqiti, M. (1995). *The light of the Qur'an is revealed in the Qur'an*. (1st ed.). Beirut: House of thought.

Al-shawkani, M. (1998). *Guide Stallions to achieve the right from the knowledge of assets*. (1st ed.). Cairo: Dar es Salaam.

Al-shawkani, M. (1994). *The Almighty opened the whole between the art of the novel and the know-how of the science of interpretation*. (1st ed.). Beirut: House of scientific books.

Al-Tabari, M. (2002). *Al-Bayan mosque on the interpretation of the Qur'an*. (1st ed.). Beirut: Dar Ibn Hazm.

Tantawi, M. (1998). *Intermediate interpretation of the Holy Quran*. (1st ed.). Cairo: the House of the renaissance of Egypt.

Ibn Ashour, M. (1984). *Liberation and enlightenment*. Tunisia: the Tunisian House.

Abdel Moneim, M. (n.d). *Glossary of idioms and idioms*. Cairo: House of virtue.

Ibn Attiyah, P. (2001). *The brief editor in the interpretation of the Dear Book*. Beirut: House of scientific books.

Al-Ghazali, M. (1993). *Recuperated from the science of assets*. (1st ed.). Beirut: House of scientific books.

Ibn Fares, A. (1979). *Language metrics*. (1st ed.). Beirut: House of thought.

Razi, M. (1997). *Yield in asset science*. (3rd ed.). Beirut: Mission Foundation.

Razi, M. (1999). *Unseen keys (grand interpretation)*. (3rd ed.). Beirut: Arab heritage revival house.

AlFra', J. (n.d). *Meanings of the Qur'an*. (1st ed.). Cairo: Egyptian House for authoring and translation.

Al-Qasimi, M. (1998). *The virtues of interpretation*. (1st ed.). Beirut: House of scientific books.

Ibn Qutaibbah, A. (1981). *Interpretation of the Qur'an*. (3rd ed.). Cairo: Scientific Library.

Cordoba, M. (1964). *The whole of the Qur'an*. (2nd ed.). Cairo: Egyptian Book House.

Ibn Alqaiam, M. (2005). *The prayer of prayer and peace be upon the best of sleep*. (1st ed.). Riyadh: Dar Alam Al-interest.

Ibn Katheer, E. (1994). *Interpretation of the great Quran*. (1st ed.). Damascus: Dar Al-Fayha.

Matredi, M. (2005). *Interpretations of the year*. (1st ed.). Beirut: House of scientific books.

Al-Mawardy, P. (n.d). *Jokes and eyes*. Beirut: House of scientific books.

Almaraghi, A. (1946). *Interpretation of screws*. (1st ed.). Cairo: Mustafa al-Babi al-Halabi press.

Al-Maqdisi, B. (1997). *The mayor explained*. (1st ed.). Beirut: The Modern Library.

Ibn Mufleh, M. (1999). *The origins of jurisprudence*. (1st ed.). Riyadh: Obeikan library.

Ibn AlHamam, K. (n.d). *Open the Almighty*. Beirut: House of thought.

Alwahidi, P. (2008). *Simple explanation*. (1st ed.). Riyadh: Deanship of scientific research – Imam Mohammed bin Saud University.

Salam, J. (2004). *Interpretation of Yahya Ibn Salam*. (1st ed.). Beirut: House of scientific books.

Abu Ali, M. (1994). *The kit in the principles of jurisprudence*. (3rd ed.). Beirut: House of scientific books.

Abu Yusuf, J. (n.d). *Abscess*. Cairo: Al-Azhar Heritage Library.