منهج ابن قتيبة في رفع مشكل ألفاظ القرآن الكريم «البنية الصرفية أنموذجًا»

نورالدين الخرازي
أستاذ اللغة العربية، السلك الثانوي التأهيلي، أكاديمية جهة طنجة، تطوان، الحسيمة، المغرب
nelkharazi@gmail.com

تاريخ استلام البحث: ٢٥/ ١٠/ ٢٠٢٠ تاريخ تحكيمه: ١/ ٣/ ٢٠٢١ تاريخ قبوله للنشر: ٢٨/ ٦/ ٢٠٢٢

ملخص البحث

هدف البحث: يهدف هذا البحث إلى كشف معالم المنهج الذي اتبعه ابن قتيبة في فهم ما استُشكل معناه من ألفاظ القرآن الكريم في مستوى البنية الصرفية.

منهج البحث: سلك البحث في عرض تفاصيل الموضوع منهجًا قائمًا على آليات الاستقراء والمقارنة والاستنتاج؛ وقد ساعد ذلك في استخلاص نتائج علمية مهمّة ستشكّل مرجعًا مهمًا للباحثين في فهم دقائق معاني النص القرآني عمومًا.

النتائج: أبرز البحث أن منهج ابن قتيبة التفسيري يمكن أن يشكّل أنموذجًا في فهم معاني النص القرآني عمومًا؛ لكونه سلك منهجًا قائمًا على الاستناد إلى أساليب العرب في الكلام، التي نزل عليها النص القرآني، وبها خاطب الناس، وهذا ما حقق لاختيارات ابن قتيبة التأويلية قبولًا لدى المفسرين عمومًا.

أصالة البحث: تبدو جدّة البحث في كونه ركّز الاهتمام على مستوًى دقيق جدًا وهو مستوى البنية الصرفية، التي تشكّل صعوبات في الفهم، خصوصًا في ارتباطها بقضايا النص القرآني، ومن ثَمَّ يمكننا أن نعُدَّ معالجة البحث لمشكلات البنية الصرفية في النص القرآني بالشكل الذي تم تناوله غير مسلوكة من قبل، وقد شكّل منهج ابن قتيبة أنموذجًا مهمًّا في هذا الصدد. استحضر البحث بموازاة ذلك منهج بعض المفسرين؛ قصد إغناء النقاش العلمي، وفتح آفاق جديدة للبحث في هذا المجال.

الكلمات المفتاحية: النص القرآني، ابن قتيبة، التأويل، المنهج التفسيري، البِنْية الصرفية

للاقتباس: نور الدين الخرازي، «منهج ابن قتيبة في رفع مشكل ألفاظ القرآن الكريم "البنية الصرفية أنموذجًا"»، **مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية**، المجلد ٤١، العدد ٢، ٢٠٢٣.

https://doi.org/10.29117/jcsis.2023.0358

© ٢٠٢٣، نور الدين الخرازي، مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، دار نشر جامعة قطر. تم نشر هذه المقالة البحثية وفقًا لشروط Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0). وتسمح هذه الرخصة بالاستخدام غير التجاري، وينبغي نسبة العمل إلى صاحبه، مع بيان أي تعديلات عليه. كما تتيح حرية نسخ، وتوزيع، ونقل العمل بأي شكل من الأشكال، أو بأية وسيلة، ومزجه وتحويله والبناء عليه، طالما يُنسب العمل الأصلي إلى المؤلف. https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0-

Ibn Qutayba's Approach to Solving the Semantic Ambiguities of the Holy Qurʾān: A Morphological Approach

Nourdine Al-Kharrazi
High school teacher of Arabic, Regional Academy
Tangier-Tetouan-Al Hoceima, Morocco
nelkharazi@gmail.com

Received: October 25, 2020 Reviewed: March 1, 2021 Accepted: June 28, 2022

Abstract

Objective: This study aims to identify Ibn Qutayba's methodology in understanding the semantic ambiguities of the Holy Qurʾān, focusing on the morphological structure of its vocabulary.

Methodology: The use of inductive, comparative, and deductive methods yielded significant scientific results that will be a valuable reference for researchers interested in understanding the intricacies of the language of the Holy Qurʾān.

Results: The findings show that Ibn Qutaybah's interpretive method can be a general model for understanding the Holy Qurʾān. Based as they were on the conventions of Arabic as the living language in which the Qurʾān was revealed and addressed itself to mankind, Ibn Qutayba's interpretations gained wide acceptance among the interpreters in general.

Originality: This study's uniqueness lies in its specific focus on the intricacies of morphology as an obstacle to understanding the Qurʾān. No such research has been carried out to date. Ibn Qutayba's approach constituted an essential model in this regard. Furthermore, the present study broadens the academic discussion by integrating perspectives from diverse commentators, thereby opening up new avenues for future inquiry in this field.

Keywords: Qurʾānic Text; Ibn Qutayba; Interpretation; Interpretive Methodology; Morphological Structure

Cite this article as: Nourdine Al-Kharrazi "Ibn Qutayba's Approach to Solving the Semantic Ambiguities of the Holy Qurʾān: A Morphological Approach", *Journal of College of Sharia and Islamic Studies*, Volume 41, Issue 2, (2023).

https://doi.org/10.29117/jcsis.2023.0358

© 2023, Nourdine Al-Kharrazi. Published in *Journal of College of Sharia and Islamic Studies*. Published by QU Press. This article is published under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0), which permits non-commercial use of the material, appropriate credit, and indication if changes in the material were made. You can copy and redistribute the material in any medium or format as well as remix, trans.form, and build upon the material, provided the original work is properly cited. The full terms of this licence may be seen at:
https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/.

المقدمة

إن المبحث الذي سمّاه علماء القرآن بـ«مُشْكِلِ القُرْآن» الذي وضع ابن قتيبة معالمه الأساسية بتحديد مستوياته النصية، واقتراح آلياته الإجرائية التأويلية في كتابه «تأويل مشكل القرآن»، قد صار اليوم المرجع الذي بنى عليه كثير من المفسرين اختياراتهم التأويلية؛ ذلك أننا نجد اليوم نوعًا من التفاسير تسمى بالتفسير البياني تقوم مرتكزاتها الأساسية على الاستناد إلى علم «مشكل القرآن» من خلال الأخذ بنتائجه المعرفية والمنهجية.

إن المنجز التفسيري المهتم بالمشكل القرآني قد راكم تجارب تفسيرية متفردة، استمرت طيلة عقود من الزمن عبر الأجيال التفسيرية المتتالية، فالذي يولّي وجهه نحو التراث باحثًا عن المؤلفات التي اختصت على وجه التحديد بـ«مشكل القرآن» تبهره كثرة المصنفات التي لا تكاد تحصى، وبعناوين مختلفة؛ لكون موضوعات الاستشكال التي اهتم ببحثها المختصون في مشكلات القرآن قديمًا مختلفة الجوانب، وبإلقائنا نظرة موجزة على صعيد كتاب «تأويل مشكل القرآن» لابن قتيبة تتضح أمامنا مجالات هذا العلم ومستوياته النصية والتأويلية.

وما تزال البحوث في مشكل القرآن جارية إلى هذا اليوم عبر مشاريع تفسيرية عديدة في عالمنا الحالي، فقد اتخذها بعض المعاصرين مشروعًا تفسيريًا، كما هو شأن فاضل صالح السامرائي، وقبله الباحث الهندي عبد الحميد الفراهي، بل أصبحت تعقد لمشكل القرآن مؤتمرات دولية، كان آخرها بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا أيام (٧-٩ أكتوبر، ٢٠٢٠م)، بعنوان «مشكل القرآن والحديث في التراث والدراسات المعاصرة».

وتجدر الإشارة في هذا الصدد إلى أن موضوع أطروحتي في الدكتوراه التي ناقشتها بفضل الله تعالى يوم الثلاثاء ٥/ ١/ ٢٠٢١م، ينصب في هذا الاتجاه، فقد عنونتها بـ«الاستشكال في علوم القرآن دراسة في الأسس اللسانية والتأويلية».

إن البحث في مشكلات القرآن لم يتوقف لحظة واحدة، بل يمكن القول إنه قد تسارعت وتيرته اليوم وأخذ منعطفات مختلفة، وأكثر ذلك إثارة ما يخوض فيه اليوم بعض الباحثين الحداثيين من قضايا نصية وتأويلية متصلة بعلوم النص القرآني، وقد قمت بمناقشة بعض تلك القضايا في المدخل العام لأطروحتي في الدكتوراه.

وإذا كان موضوع الاستشكال في علوم القرآن لا تنحصر تفاصيله في جانب ضيق؛ إذ إن مستوياته النصية وتشعباته التأويلية لا تكاد تعد، فإن هذا البحث اختار التركيز على مستوى نصي دقيق ومحدد يتمثل في «مستوى الصيغ الصرفية القرآنية» كما عالجه ابن قتيبة في كتابه «تأويل مشكل القرآن»، وكما ناقشه في ذلك علماء التفسير، سواء الذين ساندوه في منهجه التأويلي أو الذين خالفوه في ذلك.

مشكلة البحث:

تتركز مشكلة البحث حول ما تثيره بعض الألفاظ القرآنية على مستوى البنية الصرفية من إشكالات في فهمها؛ إما لكون معانيها لا تتحدد بحسب ظاهر ورودها في سياق النص القرآني، وإما لكون بنيتها الصرفية قد تفيد أكثر من معنى، والأخطر من هذا كله هو أن بعض الصيغ الصرفية القرآنية تعرضت إلى التطويع المذهبي من قبل بعض المتكلمة بغية

خدمة قضاياهم الكلامية العقدية وهذا ما عمق الإشكال أكثر.

ومن هنا نتساءل، أليست الصيغ الصرفية القرآنية خاضعة لمنطق معهود العرب في الكلام، ومقيدة بالسياق النصي القرآني الداخلي المنتظم غاية الانتظام المعين على حسم الإشكال؟

وإذا كان الأمر كذلك فلماذا تثير هذه الصيغ الصرفية القرآنية إشكالات الفهم التي وقف إزاءها المفسرون موقفين مختلفين ومتباينين، وتجاذبها المتكلمة في ساحة المذهبية بتطويع معانيها على مقاس الموقف الكلامي؟

إن عرض المواقف التأويلية الإجرائية في فهم مشكل الصيغ الصرفية القرآنية وتمحيصها بكشف الأسس اللسانية والتأويلية التي استندت إليها المواقف التأويلية هو السبيل الأجدر بإبراز صلابة المواقف التأويلية، وأيها الأقرب إلى منطق النص من غيرها؛ وتجدر الإشارة إلى أن كثيرًا من هذه الاختلافات التأويلية التي أبداها المفسرون يمكن إدراجها ضمن خانة التنوع والاغتناء.

أهمية البحث:

تكمن أهمية البحث في التعريف بجانب مهم من الجوانب النصية الدقيقة والمثيرة في النص القرآني التي تتمثل في مستوى الصيغ الصرفية القرآنية وما تشكله من صعوبات بالغة في الفهم، فهي تسمى بمنطقة مشكلة، أي تحتاج إلى رفع التباس معانيها، فقد أعيت المفسرين وحولت مواقفهم التأويلية إلى فرق متحاججة كل طرف يقترح فهمًا مغايرًا للآخر. كما تكمن أهمية البحث أيضا في إثارة الانتباه إلى وجهة معرفية دقيقة قلما يهتدي إليها الباحثون؛ إما لصعوبتها كما قرر ذلك النحويون القدامى وعلى رأسهم ابن جني، وإما لدقة موضوعها، وربما لِظن البعض ألا فائدة ترجى منها، والناظر لهذه الدراسة أقل ما يقال عنه إنه سيقتنع في كل الأحوال بجدوى وأهمية بحث الأبنية الصرفية بعدِّها إحدى المفاتيح الأساسية التي لا غنى عنها في فهم النص العربي عامة، والنص القرآني والحديثي خاصة.

هدف البحث:

يهدف هذا البحث إلى التعريف بمنهج ابن قتيبة التأويلي في فهم مشكل القرآن بعدِّه واضع أسس فهم هذا العلم في كتابه «تأويل مشكل القرآن»؛ ذلك أن منهجه التأويلي يكاد يضاهي نظريات تحليل الخطاب الحديثة، في كونه لا يدع مستوًى من مستويات النص القرآني سواء الصوتية منها أو المعجمية أو الصرفية أو التركيبية أو الدلالية أو البلاغية أو الأسلوبية إلا حاول رفع مشكلها. إضافة إلى تمحيص موقف ابن قتيبة التأويلي بميزان المفسرين؛ إذ ظهر أن هناك اختيارات تأويلية لبعض المفسرين لا توافق ما ذهب إليه ابن قتيبة.

منهج البحث:

سلك البحث في عرض تفاصيل الموضوع منهجًا وصفيًا قائمًا على استقراء المعطيات المعرفية للمواقف التأويلية، ثم

مقارنة تلك المواقف التأويلية انطلاقًا من إبراز مقومات كل موقف على حدة، إضافة إلى تحليل المقومات المعرفية لكل موقف تأويلي قصد الخروج بنتائج علمية تكون مرجعًا ميسرًا للقارئ بحيث تسهّل عليه فهم الموضوع.

خطة البحث:

انتظمت فقرات هذا البحث في مقدمة عامة ومدخل ومطلبين، تخلل المقدمة التأطير العام للموضوع، مع تحديد الإشكال العام المعالج وإبراز أهمية الموضوع وأهدافه ومنهجه، وفي المدخل تم التعريف بأهمية علم الصرف عند علماء القرآن بالنسبة لتفسير القرآن؛ أما المطلب الأول فقد عالج البحث من خلاله اختيارات ابن قتيبة التأويلية في بعض الصيغ الصرفية، بينما وقف المطلب الثاني عند مفهوم «العدول» الصرفي لبعض الصيغ القرآنية، مبرزًا فيها المواقف التأويلية. ثم ختم البحث بخاتمة لخلاصات عامة حول ما قدمه من مناقشات.

مدخل: أهمية علم الصرف في تفسير القرآن

إن الصرف من العلوم اللفظية الضرورية التي استوجبها علماء القرآن، وعدوها جزءًا لا يتجزأ من ثقافة المفسر التي لا يستقيم تفسير من دونها، وقد وضعها السيوطي في المرتبة الثالثة لدى ترتيبه للعلوم التي يحتاجها كل مفسر في تفسيره، وحكى أن العلماء يرون أن على المفسر أن يتحرى في تفسيره: «البداءة بالعلوم اللفظية، وأول ما يجب البداءة به منها تحقيق الألفاظ المفردة؛ فيتكلم عليها من جهة اللغة ثم التصريف.»(١).

وهذه السُلَّمية في الترتيب من الأهمية بمكان في اعتبار أن للصرف أولوية كبرى لدى علماء القرآن والمفسرين على حد سواء، وقد قال ابن فارس: «وأما التصريف فإنَّ من فاته علمه فاته المُعظَم؛ لأنا نقول (وَجَدَ) وهي كلمة مبهمة؛ فإذا صرفنا أفصحتْ، فقلنا في المال (وُجْدًا)، وفي الضالة (وِجْدانًا)، وفي الغضب (مَوْجِدَةً) وفي الحزن (وَجْدًا). وقال الله جلّ ثناؤه: ﴿وَأَمَّا ٱلْقَٰسِطُونَ فَكَانُواْ لِجَهَنَّمَ حَطَبًا ۝١٥﴾ [الجن: ٧٢]. وقال: ﴿وَأَقْسِطُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾ [الحجرات: ٤٩]. كيف تحول المعنى بالتصريف من العدل إلى الجَوْر»(٢).

إن عدم الإحاطة بعلم التصريف قد يوقع المفسر في بِدَعَ الفهم كما قال الزمخشري: «ومن بدع التفاسير: أن الإمام في قوله تعالى: ﴿يَوْمَ نَدْعُواْ كُلَّ أُنَاسٍۭ بِإِمَٰمِهِمْ﴾ [الإسراء: ١٧] جمع أمّ، وأن الناس يدعون يوم القيامة بأمهاتهم»(٣).

ويشير الزركشي في البرهان عند حديثه عن أهمية التصريف بالنسبة للتفسير بقوله: «وفائدة التصريف هي حصول المعاني المختلفة المتشعبة عن معنى واحد، فالعلم به أهم من معرفة النحو في تعرف اللغة؛ لأن التصريف نظر في ذات

(١) جلال الدين السيوطي، **الإتقان في علوم القرآن**، تحقيق، محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٣٩٤هـ/ ١٩٧٤م)، ج٤، ص٢٢٧.

(٢) أحمد بن فارس، **الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها** (محمد علي بيضون، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م)، ص١٤٣.

(٣) جار الله الزمخشري، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل** (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٧هـ)، ج٢، ص٦٨٢.

الكلمة، والنحو نظر في عوارضها، وهو من العلوم التي يحتاج إليها المفسر»[1].

إن أهمية علم الصرف تبرز من خلال وظيفته التي يؤديها داخل اللسان العربي، فيجب البدء به حسب ابن جني عند تعلم اللسان العربي، والانطلاق منه حسب علماء القرآن في التفسير بعد المعجم، فهو يعد من بين الأسس الأكيدة في المحافظة على اللسان العربي، وضبطه وضعًا واستعمالًا.

وفي الآن ذاته فهو يشكل آلية ضرورية لفهم النص العربي عموما، والنص القرآني والحديثي على وجه الخصوص لكل من أراد خوض غمار التفسير والتأويل.

والجاهل به لا يحق له الخوض في معاني القرآن؛ لأنه سيوقع نفسه في عديد الإشكالات التي لا قبل للتفسير بها، وهي ما سماها الزمخشري ببدع التفسير؛ حيث هناك من أُشكِل عليه لفظ (إمامهم)، وظن أنه جمع (لأم)، وهو غلط أوجبه الجهل بالتصريف كما قال[2].

ولكي تنجلي معالم هذا المكون اللغوي وأهميته المعرفية والتفسيرية بوضوح في فهم معاني النص القرآني ورفع مشكلاتها التأويلية كما قرر ذلك علماء القرآن، سنأخذ نماذج نصية مشكلة على مستوى الصيغ الصرفية وقف عندها ابن قتيبة في كتابه «تأويل مشكل القرآن» وبعض المفسرين؛ وذلك بغاية فهم تفاصيل إعمال المكون الصرفي بوصفه أحد أسس فهم مستغلقات النص القرآني الخفية.

المطلب الأول: استشكال الصيغ الصرفية

الفرع الأول: استشكال: صيغة «أَفْعَلَ»

فهذه الصيغة يمكن عدها من الاستشكالات الصعبة؛ فقد تجاذبتها الفرق الكلامية، وطُوّع معناها بحسب الموقف المذهبي، لا بحسب مراعاة أصل وضعها في اللغة واستعمالها العربي الصحيح، وهذا ما جعل ابن قتيبة ينتفض ضد تحوير هذه الصيغة، ويدعو إلى الاحتكام إلى أصلها اللغوي وضعًا وتداولًا.

وقد ناقش ابن قتيبة المعتزلة في مشكل صيغة «أفعَل»، وحاججهم بأصل وضعها وتداولها اللغوي العربي، في قوله تعالى: ﴿يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهۡدِي مَن يَشَآءُۚ﴾، وهذه الآية تكررت في القرآن مرتين بهذا اللفظ، مرة في سورة [النحل: ٩٣]، ومرة في سورة [فاطر: ٨]. وقد وردت أيضًا في موضع ثالث من القرآن لكنها ختمت بلفظ الإنابة، وذلك في قوله تعالى: ﴿يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهۡدِيٓ إِلَيۡهِ مَنۡ أَنَابَ﴾ [الرعد: ٢٧].

يقول ابن قتيبة في هذا السياق: «وذهب (أهل القدر) في قول الله عز وجل: {يضل من يشاء ويهدي من يشاء} . إلى

(١) بدر الدين الزركشي، **البرهان في علوم القرآن**، تحقيق، محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابى الحلبي وشركائه، ١٩٥٧م،) ج١، ص٢٩٧.

(٢) الزمخشري، **الكشاف**، ج٢، ص٦٨٢.

أنه على جهة التسمية، والحكم عليهم بالضلالة، ولهم بالهداية. وقال فريق منهم: يضلهم: ينسبهم إلى الضلالة، ويهديهم: يبين لهم ويرشدهم»[١].

ثم علق على هذا الكلام قائلًا: «فخالفوا بين الحكمين، ونحن لا نعرف في اللغة أفعلت الرجل: نسبته. وإنما يقال إذا أردت هذا المعنى: فعَّلت: تقول: شجعت الرجل وجبَّنته وسرَّقته وخطَّأته، وكفرته وضللته وفسَّقته وفجرته ولحنته. وقرئ: {إِنَّ ابْنَكَ سُرِّق} [يوسف: ٨]، أي نسب إلى السرق. ولا يقال في شيء من هذا كله: أفعلته، وأنت تريد نسبته إلى ذلك»[٢].

فالقدرية يقولون بأن صيغة «أفْعَلَ» هي للحكم على الشيء، والنسبة إليه، فـ«يضلهم» في الآية هي للحكم على الكفار بالضلالة، أو لنسبة الضلالة إليهم.

والرأي الأول: القائل بالحكم عليهم بالضلالة وهم الجبرية الخالصة؛ لأنه بني على نظرهم في القدر، فهم يرون أن الإنسان مجبر في كل أفعاله وما يصدر عنه من خير أو شر لا ينسب إليه حقيقة وإنما مجازا، فالفاعل الحقيقي هو الله، لذلك حوروا هذه الصيغة إلى وجهة مذهبية محضة.

أما الرأي الثاني القائل بنسبة الضلالة إلى الكفار؛ فهو للقدرية النفاة (المعتزلة) القائلين بأنه لا قدر، وأن الله لا يضل أحدًا ولا يهدي أحدًا، الإنسان مسؤول عن إضلال نفسه أو هدايتها، وأن الله لا يخلق أفعال عباده ولا يعلمها إلا بعد وقوعها، فوصفوا الله بالعجز -حاشاه- وهم بدورهم قد حوروا هذه الصيغة استنادا إلى نظرهم المذهبي[٣].

فابن قتيبة يرى أن «أفْعَل» لم يعرف لها في العرف اللغوي أنها تستعمل للنسبة، وإنما من أراد أن ينسب إلى الشيء فعلًا أو وصفًا أو حالًا عليه أن يستعمل صيغة «فعَّل»، واستشهد على ذلك بقول الكسائي الذي يرى أن «العرب تقول أَكْذَبْتُ الرجل: إذا أخبرت أنه راوية للكذب: وكذَّبْتُه: إذا أخبرت أنه كاذب. ففرق بين المعنيين»[٤].

فالكسائي يفرق بين دلالة صيغتي «أفعَل» و«فعَّل» كما ذهب إلى ذلك ابن قتيبة، لكن خصوم ابن قتيبة لهم رأي آخر، فقد «احتج رجل من النحويين كان يذهب إلى (القدر) لقول العرب: كذَّبْتُ الرجل وأكذَبْتُه، بقول الله تعالى: ﴿فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ﴾ [الأنعام: ٣٣] ولا يكْذِبونك. وذكر أن أكذَبت وكذَّبت جميعًا، بمعنى: نسبت إلى الكذب»[٥].

وإذا كان ابن قتيبة ينطلق في حل الإشكال من خلفية لغوية لسانية محضة، ويرى ألا مساواة بين «أفعَل» و«فعَّل» في اللغة بدليل ما قاله الكسائي، وما سيقوله ابن السراج وابن جني وابن الحاجب.

(١) أبو محمد عبد الله بن مسلم، ابن قتيبة، **تأويل مشكل القرآن**، تحقيق، سعد بن نجدت عمر (بيروت: مؤسسة الرسالة ناشرون، ٢٠١١م)، ص١٣٩.
(٢) المرجع نفسه، ص١٣٩.
(٣) انظر: ابن قتيبة، **الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة**، تحقيق: عمر بن محمود أبو عمر (دار الراية، ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م).
(٤) ابن قتيبة، **تأويل مشكل القرآن**، ص١٤٠.
(٥) المرجع نفسه، ص١٤٠.

فإن النحوي القدري يستند أيضًا إلى اللغة ويرى أن العرب تقول: كذَّبت الرجل وأكذْبته بمعنى واحد. واستشهد على ذلك بقوله تعالى: ﴿فَإِنَّهُمْ لَا يُكذبُونَكَ﴾ بتخفيف الذال أو بتضعيفها حسب القراءات[1]

ويرد ابن قتيبة هذا الزعم بقوله إن «معنى أكذبت الرجل: ألفيته كاذبا. وقول الله تبارك وتعالى: ﴿فَإِنَّهُمْ لَا يُكذبُونَكَ﴾ بالتخفيف أي: لا يجدونك كاذبًا فيما جئت به، كما تقول: أبْخَلْتُ الرجل وأجْبَنْتُهُ وأحْمَقْتُه، أي وجدته جبانا بخيلا أحمق»[2].

يحاول ابن قتيبة في هذا الموضع أن يحل الإشكال من خلال التفريق بين معنى صيغتي «أفعَلت» و«فعَّلت» بالاحتكام إلى أصل اللغة وأساطينها؛ لكون ما سماهم بالقدرية يسوون بينهما في الدلالة خدمة للأصول المذهبية.

وكلمة الفصل في هذا الموضع تبقى لأساطين اللغة والمشتغلين بدقائقها والمنحازين لصفائها، يقول ابن جني في المسألة: «أفعَلْتُ الشيء أي صادفته ووافقته، كذلك: فمضى وأخلف من قتيلة موعدا. أي: صادفه مخلفًا»[3].

وحكى ابن جني عن الكسائي قوله: «دخلت بلدة فأعْمَرتها، أي وجدتها عامرة، ودخلت بلدة فأخْرَبتها أي وجدتها خرابا، ونحو ذلك، أو يكون ما قاله الخصم: أن معنى أغفلنا قلبه: منعنا وصددنا، نعوذ بالله من ذلك»[4].

يبدو أن الكسائي وابن جني يذهبان إلى ما ذهب إليه ابن قتيبة في أن معنى «أفعَلتُ» وجدت وألفيت الشيء على حال أو صفة، وليس معنى نسبت وحكمت عليه، وبمثلهم قال ابن السراج: فـ«أحمدتُه: وجَدتُهُ مستحقا للحمد مني»[5].

وذكر ابن الحاجب معاني أفْعَلَ، فقال: «وأفعل للتعددية غالبا، نحو أحْلَسته، وللتعريض نحو أبَعْتُه، ولصيرورته، نحو أغَدَّ البعير، ومنه أحْصَدَ الزرع، ولوجوده على صفة نحو أحْمَدتُه وأنْحَلتُه، وللسلب نحو أشْكيتُه، وبمعنى فعل نحو قِلْتُه وأقَلْتُه»[6].

لاحظ كيف أن ابن الحجاب لم يشر إلى أن من معاني صيغة أفْعَلَ الحكم على الشيء أو النسبة إليه، في حين أشار إلى أن من معانيها وجود الشيء على صفة، وهي ما قصده ابن قتيبة بألفيت الشيء ووجدته على حال.

نخلص إلى أن ابن قتيبة استند في حل الإشكال إلى المرجعية اللغوية العربية الأصيلة القائمة على أصول وضعية

(١) «اختلفوا فى التخفيف والتشديد من قوله تعالى (لا يكذبونك)، فقرأ ابن كثير وعاصم وأبو عمرو وحمزة وابن عامر (لا يُكَذِّبُونَكَ)، وقرأ نافع والكسائى (لا يُكْذِبُونَكَ) خفيفة». أبو بكر بن مجاهد البغدادي، **كتاب السبعة في القراءات**، تحقيق، شوقي ضيف (مصر: دار المعارف، ١٤٠٠هـ)، ص٢٥٧.

(٢) ابن قتيبة، **تأويل مشكل القرآن**، ص١٣٩.

(٣) ابن جني، **الخصائص**، تحقيق، محمد علي النجار (بيروت: عالم الكتب، ٢٠٠٦م)، ص٨٠٣.

(٤) المرجع نفسه، ص٨٠٤.

(٥) ابن السراج، **الأصول في النحو**، تحقيق عبد الحسين الفتلي (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٨م، ج٣، ص١١.

(٦) نجم الدين الإستراباذي، **شرح شافية ابن الحاجب**، مع شرح شواهد عبد القادر البغدادي صاحب خزانة الأدب، تحقيق، محمد محيي الدين عبد الحميد وآخرون (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٧٥م)، ج١، ص٨٣.

وتداولية سليمة الاستعمال، وهي دعوة إلى تخليص اللغة من المذهبية التي حورت الكثير من جزئياتها إلى استشهادات تعسفية من شأنها أن تخرج الصيغ اللغوية عن أصلها اللغوي وسلامة استعمالها.

فابن قتيبة يرى أن صيغة «أفْعَل» معناها في الأصل اللغوي والاستعمال التداولي وجدت وألفيت الشيء على صفة أو صادفته على حال كما يرى ابن جني[١]، أما فعَّلت فهي للنسبة إلى الشيء[٢].

أما القدرية فيرون ألا فرق بين صيغتي «أفعَل» و«فعَّل» فكلاهما للحكم على الشيء والنسبة إليه، والظاهر أن رأي القدرية استند إلى المرجعية المذهبية، بحيث تم تحوير الصيغ الصرفية على مقاسات مذهبية خادمة للمرجعية الكلامية الاعتزالية؛ إذ إن الغاية من هذا التحوير هي إثباتهم أن الإنسان حر في أفعاله وغير مجبر عليها، وهذا يدخل ضمن أصل كبير عندهم هو العدل.

وقد احتكم ابن قتيبة في رأيه إلى الكسائي، وهو مرجع يعتد به في اللغة، كما وجد رأي ابن قتيبة سنده عند ابن السراج وابن جني والإستراباذي، وهم مَن هم في النحو وأصوله، وهذا من شأنه أن يخلص رأي ابن قتيبة من الشبهة، ويجعله مخرجًا صحيحًا في حل الاستشكالات القرآنية ومقبولًا لدى الباحثين.

الفرع الثاني: استشكال: صيغة «المُفاعَلة»

أورد ابن قتيبة استشكالًا واحدًا لهذه الصيغة هو قوله تعالى: ﴿وَذَا ٱلنُّونِ إِذ ذَّهَبَ مُغَٰضِبًا﴾ [الأنبياء: ٨٧]. وهذه الصيغة وردت في سياق قصة حدثت بين النبي يونس عليه السلام وقومه.

سياق الإشكال: جاء في تفسير الطبري عن ابن عباس قال: (بعث الله يونس إلى أهل قريته، فردّوا عليه ما جاءهم به وامتنعوا منه، فلما فعلوا ذلك أوحى الله إليه: إني مرسل عليهم العذاب في يوم كذا وكذا، فاخرج من بين أظهرهم، فأعلم قومه الذي وعده الله من عذابه إياهم، فقالوا: ارمقوه، فإن خرج من بين أظهركم فهو والله كائن ما وعدكم، فلما كانت الليلة التي وُعدوا بالعذاب في صبحها أدلج ورآه القوم، فخرجوا من القرية إلى براز من أرضهم، وفرّقوا بين كل دابة وولدها، ثم عجوا إلى الله، فاستقالوه، فأقالهم، وتنظّر يونس الخبر عن القرية وأهلها، حتى مر به مار، فقال: ما فعل أهل القرية؟ فقال: فعلوا أن نبيهم خرج من بين أظهرهم، عرفوا أنه صدقهم ما وعدهم من العذاب، فخرجوا من قريتهم إلى براز من الأرض، ثم فرقوا بين كل ذات ولد وولدها، وعجُّوا إلى الله وتابوا إليه، فقبل منهم، وأخَّر عنهم العذاب، قال: فقال يونس عند ذلك وغضب: والله لا أرجع إليهم كذّابا أبدًا، وعدتهم العذاب في يوم ثم رُدّ عنهم، ومضى على وجهه مغاضبًا»[٣].

(١) انظر: ابن جني، **الخصائص**، ص٨٠٣.

(٢) انظر: ابن قتيبة، **تأويل مشكل القرآن**، ص١٣٩.

(٣) ابن جرير الطبري، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي (الدمام: دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ٢٠٠١ م)، ج١٨، ص٥١٢.

وأصل الإشكال في صيغة «مغاضبا» هي المعاني التي تؤديها؛ ذلك أنها تحتمل دلالتها على الواحد كما تحتمل دلالتها على المشاركة في الفعل من اثنين، ويقربنا ابن قتيبة من ذلك فيقول: «والقول في هذا؛ أن المغاضبة: المفاعلة من الغضب، والمفاعلة تكون من اثنين، تقول: غاضبت فلانا مغاضبة وتغاضبنا: إذا غضب كل واحد منكما على صاحبه، كما تقول: ضاربته مضاربة، وقاتلته مقاتلة، وتضاربنا وتقاتلنا.

وقد تكون المفاعلة من واحد، فنقول: غاضبت من كذا: أي غضبت، كما تقول: سافرت وناولت، وعاطيت الرجل، وشارفت الموضع، وجاوزت، وضاعفت، وظاهرت، وعاقبت»[1].

فإذا كانت صيغة «المفاعلة» تدل على المشاركة في الحدث وتدل أيضًا على وقوعها من واحد، فما هو التأويل السديد والمخرج الصحيح من هذا المشكل؟

تعددت التأويلات لهذه الآية حتى وصلت إلى ستة تأويلات، قال ابن جرير في تفسيره: «وحُدثت عن الحسين، قال: سمعت أبا معاذ يقول: ثنا عبيد، قال: سمعت الضحاك يقول في قوله (إِذ ذَّهَبَ مُغَاضِبًا) أما غضبه فكان على قومه.

وحدثنا القاسم قال: ثنا الحسين، قال: ثنا يحيى بن زكريا بن أبي زائدة، عن مجالد بن سعيد، عن الشعبي، في قوله تعالى ﴿وَذَا ٱلنُّونِ إِذ ذَّهَبَ مُغَٰضِبًا﴾، قال: مغاضبا لربه»[2].

فالتأويلات السابقة التي أوردها الطبري ترى في صيغة «المغاضبة» أنها واقعة من الواحد وليس من طرفين، أي: أن الغضب وقع من النبي يونس عليه السلام فقط دون قومه سواء أكان لربه أم على قومه.

ويرى النسفي أن معنى: «مغاضبته لقومه أن أغضبهم بمفارقته لخوفهم حلول العقاب عليهم عندها، روي أنه برم بقومه لطول ما ذكرهم فلم يتعظوا وأقاموا على كفرهم فراغمهم، وظن أن ذلك يسوغ حيث لم يفعله إلا غضبًا لله وبغضًا للكفر وأهله، وكان عليه أن يصابر وينتظر الإذن من الله تعالى في المهاجرة عنهم، فابتلي ببطن الحوت»[3].

يظهر أن النسفي يرى أن المغاضبة للمفاعلة أي المشاركة في فعل المغاضبة، فإذا كان قومه أغضبوه لعدم إيمانهم برسالته فإنه أغضبهم بتركه لهم ووعيدهم بنزول العذاب عليهم، وهو قول يجد صوابه في كون قوم يونس عليه السلام لما أحسوا أن العذاب سيحل بهم خرجوا متضرعين.

وهناك رأي آخر يرى أن المغاضبة لم تكن على قومه، وإنما على مَلِك أرغمه على تحمل النبوة، فكان غضبه من ذلك إما لعلمه بثقل الرسالة، وإما لأنفته أن يكون الإذن من غير الله، قال الزجاج: «حدثنا ابن حميد، قال: ثنا سلمة، عن ابن إسحاق، عن يزيد بن زياد، عن عبد الله بن أبي سلمة، عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس، قال: ذهب مغاضبًا قومه،

(١) ابن قتيبة: **تأويل مشكل القرآن**، ص٢٩٠.

(٢) الطبري، **جامع البيان**، ج١٦، ص٣٧٤.

(٣) حافظ الدين النسفي، **مدارك التنزيل وحقائق التأويل**، تحقيق، يوسف علي بديوي (بيروت: دار الكلم الطيب، ١٩٩٨م)، ج٢، ص٤١٧.

وقيل إنه ذهَب مغاضبا مَلِكًا من الملوك»[١].

وذكر ابن جرير أن هناك من قال بأن يونس عليه السلام: «ذهب عن قومه مغاضبا لربه؛ إذ كشف عنهم العذاب بعدما وعدهموه»[٢].

هذا المعنى هو الذي استبعده ابن قتيبة وغيره من المفسرين لمنافاته وظيفة النبوة، يقول ابن قتيبة: «وإن كان الغضب عليهم بعد أن آمنوا، فهذا أغلظ مما أنكروا، وأفحش مما استقبحوا، كيف يجوز أن يغضب على قومه حين آمنوا، ولذلك انتخب وبه بعث، وإليه دعا؟ وما الفرق بين عدو الله ووليه إن كان وليه يغضب من إيمان مائة ألف أو يزيدون»[٣].

ونجد رأيا آخر يؤول المغاضبة بمعنى الأنفة «وكان غضبه أنفة من ظهور خلف وعده، وأنه يسمى كذابًا لا كراهية لحكم الله تعالى، وفي بعض الأخبار أنه كان من عادة قومه أن يقتلوا من جربوا عليه الكذب فخشي أن يقتلوه لما لم يأتهم العذاب للميعاد الذي وعدهم فيه فغضب، والمغاضبة هاهنا من المفاعلة التي تكون من واحد، كالمسافرة والمعاقبة، فمعنى قوله مغاضبا أي غضبان»[٤].

هذا التأويل هو الذي اختاره ابن قتيبة في قوله: «ومعنى المغاضبة هاهنا: الأنفة، لأن الأنف من الشيء يغضب، فتسمى الأنفة غضبًا، والغضب أنفة، إذا كان كل واحد بسبب من الآخر، تقول: غضبت لك من كذا، وأنت تريد أنفت»[٥].

فالقصد من المغاضبة في الآية الأنفة حسب ابن قتيبة، «فكأن نبي الله»، لما أخبرهم عن الله أنه منزل العذاب عليهم لأجل، ثم بلغه بعد مضي الأجل أنه لم يأتهم ما وعدهم، خشي أن ينسب إلى الكذب ويعير به، ويحقق عليه، لا سيما ولم تكن قرية آمنت عند حضور العذاب فنفعها إيمانها غير قومه، فدخلته الأنفة والحمية، وكان مغيظا بطول ما عاناه من تكذيبهم وهزئهم وأذاهم واستخفافهم بأمر الله، مشتهيا لأن ينزل بأس الله بهم. هذا إلى ضيق صدره، وقلة صبره على ما صبر على مثله أولوا العزم من الرسل»[٦].

يجد هذا الرأي نظيره عند الشوكاني حيث ذهب إلى أن يونس عليه السلام «لم يغاضب ربه، ولا قومه، ولا الملك، ولكنه مأخوذ من غضب إذا أنف، وذلك أنه لما وعد قومه بالعذاب وخرج عنهم تابوا وكشف الله عنهم العذاب، فلما

(١) أبو إسحاق الزجاج، **معاني القرآن وإعرابه**، تحقيق، عبد الجليل عبده شلبي (بيروت: عالم الكتب، ١٩٨٨م)، ج٣، ص٤٠٢.
(٢) الطبري، **جامع البيان**، ج١٨، ص٥١١.
(٣) ابن قتيبة: **تأويل مشكل القرآن**، ص٢٩١.
(٤) أبو محمد الحسين البغوي، **معالم التنزيل في تفسير القرآن**، تحقيق: عبد الرزاق المهدي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٠هـ)، ج ٣، ص٣١٣.
(٥) ابن قتيبة، **تأويل مشكل القرآن**، ص٢٩١.
(٦) المرجع نفسه، ص٢٩١.

رجع وعلم أنهم لم يهلكوا أنف من ذلك، فخرج عنهم»[1].

ويرى الشعبي أن معنى: «مغاضبته ليست مراغمة، لأن مراغمة الله كفر لا تجوز على الأنبياء، وإنما هي خروجه بغير إذن، فكانت هي معصيته»[2].

فالشعبي يرى أن مغاضبة يونس عليه السلام لربه لا تجوز؛ لأنها مخالفة للوظيفة التي بعث من أجلها، وبالتالي الخطأ لم ينشأ من المغاضبة في حد ذاتها، وإنما نشأ من الاستعجال في الخروج من غير إذن ربه له، كما فعل سيدنا محمد ﷺ في الهجرة حيث لم يخرج إلا بعد إذن ربه له.

ونخلص إلى أن صيغة المغاضبة (المفاعلة) في الآية شكلت محل إشكال كبير بين المفسرين حسب ما بدا، فمنهم من أجراها على ظاهرها بمعنى المشاركة في فعل المغاضبة، وقصده بذلك أن المغاضبة كانت من الطرفين، أي: من يونس، وقومه، فكلاهما غضب من صاحبه، وهذا الرأي استند في تفسيره على ما تؤديه صيغة المفاعلة من معاني صرفية في عرف اللغة العربية، فهي تدل على المشاركة في الفعل.

وهناك من أولها بمعنى المفاعلة من واحد، أي: أن المغاضبة كانت من يونس فقط، ومن ثم يكون قد أجرى اللفظ على غير ظاهره وأَوَّلَه إلى معاني أخرى محتملة وهي الأنفة؛ ومعنى ذلك أن يونس عليه السلام أحس بالحمية، لأنه لم يستطع مواجهة قومه حتى لا يتهموه بالكذب من جراء ما وعدهم به من العذاب، وهذا ما اختاره ابن قتيبة وطائفة من المفسرين، وهو موقف له سنده أيضًا في عرف المعجم اللغوي العربي.

ومما زاد من تعقيد الإشكال وعدم الحسم فيه هو اختلاف المفسرين في الأمر الذي استوجب التأديب من قبل الله ليونس عليه السلام، فقد قيل: هو خروجه من غير إذن ربه له، وقيل راجع إلى طبيعة نفسية النبي يونس عليه السلام وعدم تحمله لما لحقه من أنفة وحمية في عدم نزول العذابِ بقومه الذي وعدَهم إيَّاه كما جاء في الروايات، فاستحق التأديب بالظلمات، «فعاقبه الله عن حميته وأنفته وإباقته، وكراهيته العفو عن قومه، وقبول إنابتهم بالحبس له، والتضييق عليه في بطن الحوت»[3]، فنادى ألا إله إلا أنت سبحانك إني كنت من الظالمين، فاستجاب الله دعاءه.

ويبدو أن الغضب قد وقع من الطرفين؛ أي أن صيغة المفاعلة (المغاضبة) تدل على المشاركة في الفعل، فكما أن قوم يونس عليه السلام قد غضبوا عليه بسبب ما كان يدعوهم إليه، غير أنهم استدركوا على ذلك بتوبتهم وإنابتهم إلى ربهم فعفا عنهم. فكذلك أن غضب يونس على قومه واقع لا شك فيه، لكنه شابَهُ شيء ما، وهو ما استحق عليه التأديب.

لكن هذا لا يمنع أبدًا من الجمع بين المعنيين؛ فحتى لو كان فعل المغاضبة قد وقع من الطرفين، ودلت صيغة المفاعلة

(١) محمد بن علي الشوكاني، **فتح القدير** (بيروت: دار ابن كثير، دار الكلم الطيب، ١٤١٤هـ)، ج٣، ص٤٩٦.
(٢) أبو الحسن الماوردي، **النكت والعيون**، تحقيق، السيد ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم (بيروت: دار الكتب العلمية)، ج٣، ص٤٦٥.
(٣) ابن قتيبة، **تأويل مشكل القرآن**، ص٢٩٢.

على مغاضبة أحدهما من الآخر، فإن الظاهر كما ذكرت الآيات القرآنية أن يونس عليه السلام قد استحق التأديب بالظلمات في بطن الحوت، ولعل ذلك أن يكون كما ذكر ابن قتيبة وغيره بسبب أنفة النفس التي لحقت النبي يونس، ومن ثم تكون المغاضبة وقعت من الطرفين، والأنفة وقعت من يونس عليه السلام، وبالتالي تكون الآية قد جمعت بين معنيين في لفظ واحد؛ وهو من دلائل الإعجاز والله أعلم.

المطلب الثاني: استشكال العدول الصرفي في الصيغ الصرفية القرآني

الفرع الأول: مفهوم العُدُول

قال ابن فارس: «(عَدَلَ) الْعَيْنُ وَالدَّالُ وَاللَّامُ أَصْلَانِ صَحِيحَانِ، لَكِنَّهُمَا مُتَقَابِلَانِ كَالْمُتَضَادَّيْنِ: أَحَدُهُمَا يَدُلُّ عَلَى اسْتِوَاءٍ، وَالْآخَرُ يَدُلُّ عَلَى اعْوِجَاجٍ»(١).

قال ابن منظور: «عَدَلَ عَنِ الشَّيْءِ يَعْدِلُ عَدْلًا وعُدولًا: حَادَ، وَعَنِ الطَّرِيقِ: جَارَ، وعَدَلَ إِليه عُدُولًا: رَجَعَ. وَمَا لَه مَعْدِلٌ وَلَا مَعْدُولٌ أَي مَصْرِفٌ. وعَدَلَ الطريقُ: مَالَ»(٢).

إن المعنى اللغوي للعدول يأخذ معان كثيرة منها: الميل والخروج والانصراف والمماثلة والالتفات والانحراف، وهي بهذا تقربنا من مفهوم العدول في العرف الصرفي.

فالعدول مفهوم وظف في كثير من الحقول العلمية في التراث العربي الإسلامي؛ إذ نجد الجرجاني يستعمله في مجال البلاغة عند حديثه عن أقسام الكلام الفصيح، فقد ذهب إلى أن «القسم الأول: «الكناية» و«الاستعارة» و«التمثيل الكائن على حد الاستعارة»، وكل ما كان فيه، على الجملة، مجاز واتساع وعدول»(٣).

ومثله فعل السكاكي فقد عده بابا من أبواب البلاغة قائلا: «العدول عن التصريح باب من البلاغة وإن أورث تطويلا»(٤).

ولم يخرج صاحب التعريفات أيضًا عن مجال البلاغة في حديثه عن العدول، غير أنه ذكر ذلك في علم البديع؛ حيث عرف الالتفات بأنه «العدول عن الغيبة إلى الخطاب أو التكلم، أو على العكس»(٥).

أما ابن جني فقد وقف كثيرًا على مفهوم العدول في كتابه الخصائص عند معالجته لقضايا صرفية متعددة، مشيرًا أيضًا إلى مقاصده التداولية، فـ«العدول عن معتاد حاله، وذلك فِعَال في معنى فعِيل، نحو طِوَال، فهو أبلغ معنى من

(١) أحمد بن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق، عبد السلام محمد هارون (دمشق: دار الفكر، ١٩٧٩م)، ج٤، ص٢٤٦.
(٢) ابن منظور، **لسان العرب** (بيروت: دار صادر، ١٤١٤هـ)، ج١١، ص٤٣٤.
(٣) عبد القاهر الجرجاني، **دلائل الإعجاز**، تحقيق، عبد الحميد هنداوي (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠١م)، ص٢٧٣.
(٤) أبو يعقوب السكاكي، **مفتاح العلوم**، ضبطه وعلق عليه نعيم زرزور (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣م)، ص١٨١.
(٥) الشريف الجرجاني، **التعريفات**، ضبطه وصححه جماعة من العلماء (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣م)، ج١، ص٣٥.

طَويل»[1]، وهذا العدول عن معتاد «ذلك أنك في المبالغة لا بد أن تترك موضعا إلى موضع؛ إما لفظا إلى لفظ، وإما جنسا إلى جنس»[2].

وبالنسبة لابن قتيبة فلم يرِد عنده مفهوم العدول صراحة في كتابه «تأويل مشكل القرآن» لكنه ورد بلفظ أعم وأشمل، وهو ما سماه باب «مخالفة ظاهر اللفظ معناه»، الذي عالج ضمنه كثير من القضايا البلاغية والصرفية معا، وهو ما يفسر أيضًا توظيف البلاغيين لمفهوم العدول في المجال البلاغي، وتجدر الإشارة إلى أن هذا التداخل الحاصل لمفهوم العدول في مجال البلاغة والصرف له ما يبرره؛ إذ يمكن للصيغة الصرفية الواحدة التي وقع فيها العدول مثلا أن تدرس من وجهة صرفية وبلاغية في الآن ذاته.

وقد سمى تمام حسان ظاهرة العدول بالخروج عن الاستخدام العادي للمعنى، مشيرا إلى أن ذلك من وسائل الإبداع في لغة القرآن الذي يتحقق عبر توظيف «قواعد الانعطاف»[3].

فالعدول إذن: هو الانحراف والميل والخروج والانعطاف بالكلام عن معتاد الحال إلى غير اعتياد. وعلى هذا فإن العدول الصرفي هو: خروج الصيغ الصرفية عن ظاهر معناها الأصلي لتدل على معاني أخرى مقصودة بالسياق، كاستعمال فاعِل بمعنى مفعُول أو استعمال فَعِيل بمعنى مُفْعِل.

لقد أخذ العدول الصرفي داخل النص القرآني مساحة واسعة؛ إذ شكل نقطة إشكال تأويلي لدى المفسرين، ولم يكن ابن قتيبة ببعيد عن هذا النقاش، فقد تحصل لديه وعي متقدم بأهمية هذا الجانب، لذلك شكل «مشكل الصيغ الصرفية» القائم على مبدأ «العدول» داخل كتاب «تأويل مشكل القرآن» حيزا مهما، سواء التي أخذ فيها العدول مظهر المجاز كما وقع في العدول من اسم المفعول إلى اسم الفاعل في قوله تعالى ﴿لَا عَاصِمَ ٱلْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ ٱللَّهِ إِلَّا مَن رَّحِمَ﴾ [هود: ٤٣]، وهو مثال تناولناه في بحث آخر ولن نعرض له هنا، أو التي شكل فيها العدول مظهرا صرفيا خالصا؛ وهو ما سنراه الآن من خلال الوقوف على بعض النماذج التي تم اختيارها بعناية بالغة التي وقف عندها ابن قتيبة وناقشه فيها بعض المفسرين.

الفرع الثاني: العُدول عن اسم «الفاعل» إلى اسم «المفعول»

ذكر ابن قتيبة لهذا الاستشكال قوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ كَانَ وَعْدُهُۥ مَأْتِيًّا﴾ [مريم: ٦١] أي آتيا. ومثله قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قَرَأْتَ ٱلْقُرْءَانَ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْءَاخِرَةِ حِجَابًا مَّسْتُورًا﴾ [الإسراء: ٤٥]، قال قتادة: وهو الأكنة، والمستور بمعنى الساتر»[4].

(١) ابن جني، **الخصائص**، ص٨١٢.
(٢) المرجع نفسه، ص٦٦٣.
(٣) انظر: تمام حسن، «بعض وسائل تحقيق الإبداع في لغة القرآن»، **مجلة الدراسات القرآنية**، جامعة لندن، مج٤، ع٢ (أكتوبر، ٢٠٠٢م)، ص١٥٢.
(٤) البغوي، **معالم التنزيل**، ج٣، ص١٣٦.

لقد استشكل قوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ كَانَ وَعْدُهُۥ مَأْتِيًّا﴾ على المفسرين، فهناك من أجرى «مأتيا» على ظاهر معناه بمعنى مفعول، وهناك من أول ذلك بحيث عد «مأتيا» بمعنى «آتيا»، أي مفعول بمعنى فاعل وهو صنيع ابن قتيبة.

يرى الطبري وهو ممن أجرى مأتيا على ظاهرها دون تأويلها بأن «وعده في هذا الموضع موعوده، وهو الجنة، مأتيًا يأتيه أولياؤه وأهل طاعته الذين يدخلهموها الله. وقال بعض نحويي الكوفة: خرج الخبر على أن الوعد هو المأتيّ، ومعناه: أنه هو الذي يأتي، ولم يقل: وكان وعده آتيا، لأن كلّ ما أتاك فأنت تأتيه، وقال: ألا ترى أنك تقول: أتيت على خمسين سنة، وأتت عليّ خمسون سنة، وكلّ ذلك صواب، وقد بيَّنت القول فيه، والهاء في قوله (إِنَّهُ) من ذكر الرحمن»[١].

يبدو أن معنى مأتيا في هذا الموضع قائم على قاعدة التلازم كما ذكر نحويو الكوفة، وهو ما ذهب إليه أبو أسحاق الزجاج قائلًا: «(مأتيًا) مفعول من الإتيان، لأن كل ما وصل إليك، فقد وصلت إليه، وكل ما أتاك فقد أتيته»[٢].

ويؤيد الزمخشري ما ذهب إليه الطبري والزجاج فقد ذكر أنه «قيل في مأتيا مفعول بمعنى فاعل، والوجه أن الوعد هو الجنة وهم يأتونها. أو هو من قولك: أتى إليه إحسانا، أي: كان وعده مفعولا منجزًا»[٣].

أما ابن عجيبة الأنجري فقد أجرى مأتيا على غير ظاهرها بتأويلها إلى معنى فاعل كما هو رأي ابن قتيبة، حيث ذهب إلى أن «{وعده مأتيا} يأتيه من وعد به لا محالة، وقيل: هو مفعول بمعنى فاعل، أي: آتيا لا محالة، وقيل: مأتيا: منجزًا، من أتى إليه إحسانًا، أي: فعله»[٤].

فابن عجيبة يشير إلى ما ذهب إليه ابن قتيبة، وهو عد «مأتيا» بمعنى «آتيا»، وذهب محي الدين درويش إلى أن هذا ما اختاره الجلال وشراحه، في كون «مأتيا» مفعول بمعنى فاعل[٥].

والخلاصة: أن استشكال لفظ «مأتيا» راجع إلى اعتبار معنى «الوَعْد» في الآية؛ فمن عده بمعنى «الموعود» أي اسم مفعول؛ أجرى «مأتيا» على ظاهر معناه، ومن عد الوعد على أنه مصدر، فأول مأتيا إلى فاعل، ويبدو أن التأويل حاصل لدى الفريقين، غير أن أحدهما: رأى إجراءه في «مأتيا» وهو موقف ابن قتيبة الذي صرف معنى اللفظ عن ظاهره إلى اسم الفاعل «آتيا». والرأي الثاني رأى إجراءه في الوعد، حيث عد الوعد بمعنى الموعود وهو رأي الزمخشري وابن جرير الطبري وآخرون، والنتيجة لا تختلف إلا إجرائيا، أما التأويل بمعنى صرف اللفظ عن ظاهره معناه فواقع وإن اختلفت مواقعه.

---

(١) الطبري، **جامع البيان**، ج١٥، ص٥٧٥.

(٢) الزجاج، **معاني القرآن وإعرابه**، ج٣، ص٣٣٦.

(٣) الزمخشري، **الكشاف**، ج٣، ص٢٧.

(٤) ابن عجيبة الحسني الأنجري، **البحر المديد في تفسير القرآن المجيد**، تحقيق، أحمد عبد الله القرشي رسلان (القاهرة: الدكتور حسن عباس زكي، ١٤١٩هـ)، ج٣، ص٣٤٨.

(٥) محيي الدين بن أحمد مصطفى درويش، **إعراب القرآن وبيانه** (حمص: دار الإرشاد للشؤون الجامعية، ١٤١٥هـ)، ج٦، ص١٢٤.

وسواء عُدَّ «مأتيا» بمعنى «آتيا»، أو عُدَّ الوعد بمعنى الموعود، فإن مقصد الآية لا يختلف؛ ألا وهو تحقيق وعد الله للمؤمنين، الذي فسر بقاعدة كل ما تأتيه يأتيك، للتأكيد على أن وعد الله ثابت لا يخلف في كل الأحوال.

الفرع الثالث: العُدول من مَفعِل إلى فَعِيل

لقد استشكلت صيغة «فعِيل» في القرآن الكريم على المفسرين، وذهبوا في ذلك مذاهب، فهناك من أجراها على ظاهرها، ومنهم من أولها إلى مفْعِل، أو مُفتَعِل، وقد ذكر لذلك ابن قتيبة (نموذجًا) قوله تعالى: ﴿بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۖ﴾ [البقرة: ١١٧]؛ أي مبدعها.

وقال عمرو بن معدي كرب (من الوافر): أَمِنْ رَيْحَانَةَ الدَّاعِي السَّمِيعُ... يُؤَرِّقُنِي وَأَصْحَابِي هُجُوعُ؟

يريد الداعي المسمع»[(١)].

الظاهر أن ابن قتيبة لم يجر اللفظ على ظاهره وأول فعيل بمعنى مُفْعِل: أي بديع بمعنى مبدع. يقول ابن جرير في الآية: «﴿بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۖ﴾؛ أي: مبدعها، وإنما هو مَفْعِل فصرف إلى فَعِيل، كما صرف المؤلم إلى الأليم، والمسمع إلى السميع، ومعنى المبدع المنشئ والمحدث، ما لم يسبقه إلى إنشاء مثله وإحداثه أحد»[(٢)].

يبدو أن ابن جرير يوافق ابن قتيبة في صرفه معنى «بديع» إلى معنى مُبدِع، ويؤيد النسفي هذا الموقف بقوله: «يقال بدع الشيء فهو بديع، وهو من إضافة الصفة المشبهة إلى فاعلها، يعني بديع سماواته وأرضه، أو هو بمعنى المبدع»[(٣)].

وذكر ابن منظور خلاف ما ذهب إليه ابن قتيبة وابن جرير قائلًا: فـ«البديع: من أسماء الله تعالى لإبداعه الأشياء وإحداثه إياها وهو البديع الأول قبل كل شيء، ويجوز أن يكون بمعنى مبدع، أو يكون من بدع الخلق أي بدأه، والله تعالى كما قال سبحانه: بديع السماوات والأرض؛ أي خالقها ومبدعها. قال أبو إسحاق: يعني أنه أنشأها على غير حذاء ولا مثال إلا أن بديعًا من بدع لا من أبدع»[(٤)].

يبدو أن ابن منظور يذهب إلى أن بديع من بَدَعَ، لا من أبْدَع كما يرى ابن قتيبة وابن جرير، واختار رشيد رضى ما ذهب إليه ابن منظور قائلا: «إن بديعًا من بدَع لا من أبْدَع، وهو معروف، فإن الأصل في صيغة فعيل أن تكون من الثلاثي، وقد سمع ورودها من الأفعال الرباعية شذوذًا، وهي تأتي بمعنى فاعل كقدير، وبمعنى مفعول كقتيل، وهو هنا بمعنى الفاعل أو الصفة المشبهة»[(٥)].

---

(١) ابن قتيبة، **تأويل مشكل القرآن**، ص٢٥٥.

(٢) الطبري، **جامع البيان**، ج٢، ص٤٦٤.

(٣) النسفي، **مدارك التنزيل**، ج١، ص٥٢٦.

(٤) ابن منظور، **لسان العرب**، ج٨، ص٦.

(٥) محمد رشيد بن علي رضا، **تفسير القرآن الحكيم – المعروف بتفسير المنار** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠م)، ج٧، ص٥٤١.

الظاهر إذًا أن بديعًا التي هي من بدع تحتكم في تأويلها إلى السياق؛ لكونها تأخذ معنى فاعل ومعنى مفعول حسب سياقها، لذلك نجد ابن منظور يرى أنه يمكن أن يصرف معنى بديع إلى مبدع أيضًا.

أما الإستانبولي فيرى أن الآية تحتمل وتحتمل، لذلك ذهب إلى أن «﴿بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۖ﴾؛ أي هو مبدعها على أن البديع بمعنى المبدع، وهو الذي يبدع الأشياء أي يحدثها أو ينشئها على غير مثال سبق، والإبداع اختراع الشيء، لا عن شيء دفعة، أي من غير مادة ومدة، وسمي صاحب الهوى مبتدعا لما لم يسبقه أحد من أرباب الشرع في إنشاء مثل ما فعله، أو المعنى بديع سماواته وأرضه، فعلى الأول من أبدع، والإضافة معنوية، وعلى الثاني من بدع إذا كان على شكل فائق وحسن رائق، والإضافة لفظية، وهو حجة أخرى لإبطال مقالتهم الشنعاء»[1].

والخلاصة: أن الإستانبولي قد لخص كل المواقف التأويلية تلخيصًا موفقًا وأحسن في ذلك إحسانًا، ببيانه لمعنى لم يرد عند كل المفسرين، وهو تفريقه بين معنى الـ«مبدع» أي الخالق المنشئ للسماوات والأرض على غير مثال سابق ومن غير مادة ولا مدة، وبين معنى بديع أي المتقن في خلقه وإبداعه للسماوات والأرض.

وبهذا يكون الإستانبولي قد خلص المواقف التأويلية التي أجريت للآية في لفظ بديع من ازدواجيتها الاحتمالية، ووضع منطقًا تأويليًا لها، وعلى ذلك نفهم أن من قال بصرف معنى «بديع» إلى مبدع مثل ابن قتيبة وابن جرير فإن المقصود هو الخلق المطلق، في حين أن من قال بإجراء معنى لفظ بديع على ظاهره وعده صفة مشبهة فقد زاد على الخلق معنى الإحسان والإتقان في الخلق والإبداع.

وفي كل الأحوال فإن معنى العدول حاصل؛ إذ عُدِل عن «مفعل» أي مبدع إلى «فعيل» أي بديع، وهذا الأمر يناسب مقصد العدول الصرفي عند ابن قتيبة الذي يقوم على تكثير المعنى والمبالغة فيه؛ إذ لفظ البديع فيه زيادة على حدث الخلق الحسن والإتقان كما ذكر الإستانبولي.

الفرع الرابع: العُدول عن معنى «فاعل» إلى «فعيل»

أورد ابن قتيبة أمثلة كثيرة لهذا الاستشكال وجلها متعلق بأسماء الله الحسنى نحو: «حفيظ، وقدير، وسميع، وبصير، وعليم، ومجيد، وبديء الخلق أي بادئه، من قولك: بدأ الله الخلق. وبصير في هذا المعنى من بصر، وإن لم يستعمل منه فاعل إلا في موضع واحد، وهو قولهم: أريته لمحًا باصرًا، أي نظرًا شديدًا باستقصاء وتحديق»[2].

وإذا كانت أسماء الله تعالى وصفاته العلا التي تتسم بالإحاطة التامة والشمول الكافي الوافي في الدلالة على الباري تعالى أدركنا معانيها الجليلة ومقاصدها الربانية، ومن ثم فإن مقاصد العدول الصرفي التي تتمثل في معنى المبالغة والتكثير في المعنى، تبدو أكثر وضوحا، إضافة إلى تحقيق مقصد آخر من مقاصد العدول الصرفي ألا وهو التأثير في الإفهام، يقول

(١) إسماعيل حقي بن مصطفى الإستانبولي، **روح البيان** (بيروت: دار الفكر)، ج١، ص٢١٤.
(٢) ابن قتيبة، **تأويل مشكل القرآن**، ص٢٥٦.

رشيد رضا في هذا الصدد: و«كل صيغة مبالغة في أسمائه تعالى؛ لأنه لا تفاوت فيها، وفيه أنو المبالغة في الكلام، لأجل التأثير في الإفهام، فقوله: (علام الغيوب) أبلغ من قوله: (عالم الغيب)، ولكل منهما موقع»[1].

نخلص: إلى أن الإحاطة بسياق النص وإدراك مقاصد الخطاب من شـأنه أن يحل الاستشكال الذي قد يحيط بالنص، فمعرفة أن هذه الصفات هي من أسماء الله تعالى تجعلنا ندرك معاني المبالغة التي تحيط بهذه الصفات، فهي قمة في التعبير عن الموصوف بها جل جلاله، سمعا وبصرا وقدرة وحفظا وعلما.

الفرع الخامس: مجيء الفعل على بنية الماضي ومعناه الدوام أو الاستقبال

إن أمثلة هذا الاستشكال كثيرة في القرآن ولها أشباه ونظائر، وقد أورد ابن قتيبة بعضًا منها نقتصر على أربعة، وهي: قوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١١٠]، أي أنتم خير أمة.

وقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ ٱللَّهُ يَٰعِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ءَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ ٱتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَٰهَيْنِ مِن دُونِ ٱللَّهِ ۖ قَالَ سُبْحَٰنَكَ مَا يَكُونُ لِيٓ أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقٍّ﴾ [المائدة: ١١٦]، أي: وإذ يقول الله يوم القيامة. يدلك على ذلك قوله سبحانه: ﴿قَالَ ٱللَّهُ هَٰذَا يَوْمُ يَنفَعُ ٱلصَّٰدِقِينَ صِدْقُهُمْ﴾ [المائدة: ١١٩].

وكذلك قوله تعالى: ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ سَمِيعًۢا بَصِيرًا﴾ [النساء: ١٣٤]. وقوله: ﴿وَٱللَّهُ ٱلَّذِيٓ أَرْسَلَ ٱلرِّيَٰحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَسُقْنَٰهُ إِلَىٰ بَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَحْيَيْنَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾ [فاطر: ٩]. أي فنسوقه»[2].

فالأفعال الواردة في الآيات؛ هي إما للديمومة والاستمرار، مثل «كنتم خير أمة» و«كان الله». وإما للمستقبل كـ«قلت» و«فَسُقْنَاه». وهي كما ترى كلها وردت بلفظ الماضي، غير أنها تخرج إلى معنى المستقبل أو الدوام؛ فلفظ كان الوارد في الآية مرتبط بصفتين من صفات الله تعالى الثابتة في كل الأزمنة فهو كان ولازال وسيزال سميعا بصيرا؛ إذ هي بمثابة الإخبار ليس إلا وإن دلت على الزمن الماضي. كما أن ارتباط لفظ كان بخيرية الأمة المحمدية هي كذلك إخبار بصفة ثابتة لهذه الأمة في الزمن الماضي والحاضر والمستقبل، وإن دلت على الماضي. وكذلك سوق السحاب بالرياح من قبل الله تعالى فإنه متحقق في كل الأزمنة ولم يرتبط بزمن الماضي فقط، والظاهر من هذه الأفعال هو الإخبار عن صفات الله الثابتة وصنائعه الدائمة في مخلوقاته غير مقصورة على زمن دون آخر، وإن دلت هذه الأفعال بصيغها الصرفية على الزمن الماضي فإن السياق مخرج لها عن الماضي إلى الدوام والاستقبال.

فعلى الرغم من ورود الأفعال السابقة بلفظ الماضي إلا أن ذلك لا يعني أنها تدل بالضرورة على الماضي، فمعانيها محددة بسياق النص القرآني؛ إذ خرجت معانيها إلى معنى الدوام والاستمرار، أو إلى الحال والاستقبال، وذلك لمقاصد وغايات معينة استوجبت العدول من الماضي إلى الحاضر، يقول التهانوي بهذا الخصوص: «اعلم أن العدول من الماضي

(١) رشيد رضا، **تفسير المنار**، ج١، ص١٥٠.

(٢) ابن قتيبة، **تأويل مشكل القرآن**، ص٢٥٤.

إلى المضارع لإفادة استحضار صورة ما مضى، لأن المضارع مما يدل على الحال الذي من شأنه أن يشاهد، فكأنه تستحضر بلفظ المضارع تلك الصورة الماضية العجيبة ليشاهدها الحاضرون، ولا يفعل ذلك إلا في أمر يهتم بمشاهدته لغرابة، أو فظاعة، أو تنبيه، أو تحسين، أو تقبيح، أو تهويل، أو تعظيم، أو إهانة، أو غيرها» [١].

يمكن القول في خاتمة هذا المطلب الذي عالج قضايا العدول الصرفي التي تندرج ضمن ما سماه ابن قتيبة بـ«خروج اللفظ عن ظاهر معناه»، ووسَمَه ابن جني بـ«الخروج عن معتاد الحال»، بأن النص القرآني قائم في نظمه على إحكام دقيق، وفي أسلوب خطابه على حِكم جليلة؛ ذلك أن كل خروج عن معتاد الحال إلى غير اعتياد في النص القرآني كان لحكمة ومقصد، بل إن تلك العدولات النصية الصرفية قد «منحت المفسرين مجالا رحبا لتوظيف أفهامهم وقدراتهم، والتعبير عن توجهاتهم، وتحديد ألوان ثقافتهم»[٢].

الخاتمة

يبدو إذًا أن الاستشكالات الصرفية أخذت مساحةً لا بأس بها ضمن كتاب (تأويل مشكل القرآن)، لذلك اعتمد ابن قتيبة المكون الصرفي أساسًا لفهمها وحل مشكلها، ومن ثم يمكن عَدُّ تعاطي ابن قتيبة مع الاستشكالات الصرفية في النص القرآني، بأنه مبني على اختيارات منهجية واضحة المعالم، خالف فيها العَديدَ من المفسرين، كما التقى فيها أيضًا مع طائفة لا بأس بها من المؤولين، ونخلص من كل ما سبق إلى ثلاثة استنتاجات مهمة:

الاستنتاج الأول: إن اختيار ابن قتيبة، سواء على مستوى استشكال العدول في الصيغ الصرفية القرآنية، أو على مستوى استشكال معاني الصيغ الصرفية، اتسم كله – من غير استثناء – بتأويلها وعدم إجرائها على ظاهرها كما فعل بعض المفسرين، وهذا ينسجم مع هدف ابن قتيبة في تأليفه للكتاب.

الاستنتاج الثاني: لقد حوَّل ابن قتيبة المكون الصرفي من مكون مهمته ضبط اللسان العربي وتوليد الألفاظ وحماية المعاني، إلى مكون حجاجي يحاجج به المارقين باللغة المحورين لها عن جادة الاستعمال العربي إلى موطن المذهبية؛ حيث تضيع معاني اللغة، ومن ثم المساس بمعاني النص القرآني.

الاستنتاج الثالث: إن المكون الصرفي عند ابن قتيبة مكون توجيهي – بتعبير ابن الزبير الغرناطي – للمعنى داخل النص القرآني، فالعدول من صيغة إلى أخرى قائم على مراعاة سياق المعنى النصي، كما أن توظيف صيغة صرفية دون أخرى داخل النص القرآني ينسجم مع غايات النص ومقاصده.

---

(١) محمد بن علي التهانوي، **كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، تقديم ومراجعة وإشراف رفيق العجم، ترجمه إلى العربية: عبد الله الخالدي، وإلى الأجنبية جورج زيناتي، تحقيق: علي دحروج (بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ١٩٩٦م)، ج١، ص٦٩٢.

(٢) علي بن عبد الله آل غرمان الشهري، «المعاني الثانية في القرآن الكريم وأثرها في التفسير»، **مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية**، جامعة قطر، مج٣٣، ع٢ (خريف، ٢٠١٥-٢٠١٦م)، ص٣٧٧.

الاستنتاج الأخير: يبدو أن المواقف التأويلية التي أبداها كل من ابن قتيبة والمخالفين له في الصيغ الصرفية القرآنية لا تعني أنها تنحصر في هذا المستوى وحسب؛ وإنما تشكل منهجًا تأويليًا عامًا؛ إذ ظهر أن موقف الإجراء الذي اتخذه ابن قتيبة القائم على صرف اللفظ عن ظاهر معناه ينسحب على مستويات النص القرآني عمومًا، ولا يقف عند الصيغ الصرفية، وكذلك موقف بعض المفسرين الذين يتشبثون – غالبًا – بإجراء اللفظ على ظاهره؛ إذا بدا أن ذلك اختيارهم المنهجي في كل مستويات النص القرآني، فهم غالبًا ما يميلون إلى ذلك كما هو حال ابن جرير الطبري – رحمه الله.

المصادر والمراجع

أولًا: العربية

ابن السراج، أبو بكر محمد. **الأصول في النحو**، تحقيق: عبد الحسين الفتلي. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٣، ١٩٨٨م.

ابن جني، أبو الفتح عثمان. **الخصائص**، تحقيق محمد علي النجار. بيروت: عالم الكتب، ط١، ٢٠٠٦م.

ابن عجيبة الحسني الأنجري. **البحر المديد في تفسير القرآن المجيد**، تحقيق: أحمد عبد الله القرشي رسلان. القاهرة: الدكتور حسن عباس زكي، ١٤١٩هـ.

ابن فارس، أحمد بن زكرياء. **الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها**. الناشر محمد علي بيضون، ط١، ١٩٩٧م.

ـــــــ. **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق عبد السلام محمد هارون. دمشق: دار الفكر، ١٩٧٩م.

ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم. **الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة**، تحقيق عمر بن محمود أبو عمر. الرياض: دار الراية، ط١، ١٩٩١م.

ـــــــ. **تأويل مشكل القرآن**، تحقيق سعد بن نجدت عمر. بيروت: مؤسسة الرسالة ناشرون، ط١، ٢٠١١م.

ابن كثير. إسماعيل. **تفسير القرآن العظيم**، تحقيق محمد حسين شمس الدين. بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٩هـ.

ابن منظور، جمال الدين، **لسان العرب**. بيروت: دار صادر، ط٣، ١٤١٤هـ.

أبو السعود العمادي، محمد بن محمد بن مصطفى. **إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم**. بيروت: دار إحياء التراث العربي [د.ط، د.ت].

الإستراباذي، نجم الدين محمد بن الحسن الرضي. **شرح شافية ابن الحاجب**، مع شرح شواهد عبد القادر البغدادي صاحب خزانة الأدب، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد وآخرون. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٧٥م.

البغوي، أبو محمد. **معالم التنزيل في تفسير القرآن**. تحقيق: عبد الرزاق المهدي. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط١، ١٤٢٠هـ.

التهانوي، محمد بن علي. **كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، تقديم ومراجعة وإشراف رفيق العجم، ترجمه من الفارسية إلى العربية عبد الله الخالدي، وإلى الأجنبية جورج زيناتي، تحقيق علي دحروج. بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ط١، ١٩٩٦م.

الجرجاني، عبد القاهر. **دلائل الإعجاز**، تحقيق عبد الحميد هنداوي. بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠١م.

حسن، تمام. «بعض وسائل تحقيق الإبداع في لغة القرآن». **مجلة الدراسات القرآنية**، جامعة لندن، مج٤، ع٢(أكتوبر،

٢٠٠٢م).

درويش، محيي الدين بن أحمد مصطفى. **إعراب القرآن وبيانه**. حمص: دار الإرشاد للشئون الجامعية ط٤، ١٤١٥هـ.

رشيد رضى، محمد رشيد بن علي رضا. **تفسير القرآن الحكيم**. الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠م.

الطرابيشي، مطاع. **شعر** عمرو بن معدي كرب الزبيدي. دمشق: مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، ١٩٨٥م

الزجاج، أبو إسحاق إبراهيم. **معاني القرآن وإعرابه**، تحقيق عبد الجليل عبده شلبي. بيروت: عالم الكتب، ط١، ١٩٨٨م.

الزركشي، بدر الدين. **البرهان في علوم القرآن**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية عيسى البابى الحلبي وشركائه، ط١، ١٩٥٧م.

السكاكي، أبو يعقوب. **مفتاح العلوم**، ضبطه وعلق عليه نعيم زرزور. بيروت: دار الكتب العلمية، ط٢، ١٩٨٣م.

السيوطي، جلال الدين. **الإتقان في علوم القرآن**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٣٩٤هـ.

الشريف الجرجاني. **التعريفات**، ضبطه وصححه جماعة من العلماء. بيروت: دار الكتب العلمية ط،١، ١٩٨٣م.

الشهري، علي بن عبد الله آل غرمان. «المعاني الثانية في القرآن الكريم وأثرها في التفسير»، **مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية**، جامعة قطر، مج٣٣، ع٢ (خريف، ٢٠١٥-٢٠١٦م).

الشوكاني، محمد بن علي. **فتح القدير**. بيروت: دار ابن كثير، دار الكلم الطيب، ط١، ١٤١٤هـ.

الطبري، محمد بن جرير. **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي. الدمام دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ط١، ٢٠٠١م.

الماوردي، أبو الحسن علي. **النكت والعيون**، تحقيق السيد ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم. بيروت: دار الكتب العلمية [د.ط، د.ت].

النسفي، حافظ الدين أبو البركات. **مدارك التنزيل وحقائق التأويل**، تحقيق يوسف علي بديوي، راجعه وقدم له محيي الدين ديب مستو. بيروت: دار الكلم الطيب، ط١، ١٩٩٨م.

ثانيًا: الأجنبية

References:

Abū al-Sa'ūd al-'Imādī, Muḥammad ibn Muḥammad ibn Muṣṭafá. *Irshād al-'aql al-salīm ilá mazāyā al-Kitāb al-Karīm.* (in Arabic), Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, (n. d.)

al-Baghawī, Abū Muḥammad. *Ma'ālim al-tanzīl fī tafsīr al-Qur'ān*. (in Arabic), Ed. 'Abd al-Razzāq al-Mahdī. Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, Beirut 1420.

al-Istrābādhī, Najm al-Dīn Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Raḍī. sharḥ Shāfīyah Ibn al-Ḥājib. *Ma'a sharḥ shawāhid 'Abd al-Qādir al-Baghdādī ṣāḥib Khizānat al-adab.* (in Arabic), ed. Muḥammad Muḥyī al-Dīn 'Abd al-Ḥamīd wa-ākharūn. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyyah, 1975.

al-Jurjānī, 'Abd al-Qāhir. *Dalā'il al-i'jāz.* (in Arabic), ed. 'Abd al-Ḥamīd HindāwīBeirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 2001.

al-Māwardī, Abū al-Ḥasan 'Alī. *al-Nukat wa-al-'uyūn.* (in Arabic), ed. al-Sayyid Ibn 'Abd al-Maqṣūd ibn 'Abd al-Raḥīm. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, (n. d.)

al-Nasafī, Ḥāfiẓ al-Dīn Abū al-Barakāt. *Madārik al-tanzīl wa-ḥaqā'iq al-ta'wīl.* (in Arabic), ed. Yūsuf 'Alī Budaywī. Beirut: Dār al-Kalim al-Ṭayyib, 1998.

al-Sakkākī, Abū Ya'qūb. *Miftāḥ al-'Ulūm.* (in Arabic), ḍabaṭahu wa-'allaqa 'alayhi Na'īm Zarzūr. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyyah, 1983.

Al-Shihri, Ali Abdullah**,** "al-Ma'ānī al-thāniyah fī al-Qur'ān al-Karīm wa-atharuhā fī al-tafsīr". (in Arabic), *Journal of College of Sharia and Islamic Studies*, Qatar university, vol. 33, issue 2, (Fall 2015-2016). https://journals.qu.edu.qa/index.php/sharia/article/view/211

al-Sharīf al-Jurjānī. *alt'ryfāt.* (in Arabic), ḍabaṭahu wa-ṣaḥḥaḥahu Jamā'at min al-'ulamā'. (in Arabic), Dār al-Kutub al-'Ilmīyyah, Beirut 1983.

al-Shawkānī, Muḥammad ibn 'Alī. *Fatḥ al-qadīr.* (in Arabic), Beirut: Dār Ibn Kathīr, Dār al-Kalim al-Ṭayyib, 1414.

al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn. *al-Itqān fī 'ulūm al-Qur'ān.* (in Arabic), ed. Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm. Cairo: al-Hay'ah al-Miṣrīyyah al-'Āmmah lil-Kitāb, 1394.

al-Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr. *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl āy al-Qur'ān.* (in Arabic), ed. 'Abd Allāh ibn 'Abd al-Muḥsin al-Turkī. Dammam: Dār Hajar lil-Ṭibā'ah wa-al-Nashr wa-al-Tawzī' wa-al-I'lān, 2001.

al-Tahānawī, Muḥammad ibn 'Alī. *Kashshāf iṣṭilāḥāt al-Funūn wa-al-'Ulūm.* (in Arabic), ed. Rafīq al-'Ajam, 'Alī Daḥrūj. Beirut: Maktabat Lubnān Nāshirūn, 1996.

al-Ṭarābīshī, Muṭā'. *Shi'r 'Amr ibn Mu'addī krb al-Zubaydī.* (in Arabic), Damascus: Maṭbū'āt Majma' al-lughah al-'Arabīyah, 1985.

al-Zajjāj, Abū Isḥāq Ibrāhīm. *Ma'ānī al-Qur'ān wa-i'rābuh.* (in Arabic), ed. 'Abd al-Jalīl 'Abduh Shalabī. Beirut: 'Ālam al-Kutub, 1988.

al-Zarkashī, Badr al-Dīn. *al-burhān fī 'ulūm al-Qur'ān, ed. Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm.* (in Arabic), Cairo: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabīyah 'Īsá al-Bābī al-Ḥalabī wa-shurakā'ih, 1957.

Darwīsh, Muḥyī al-Dīn ibn Aḥmad Muṣṭafá. *I'rāb al-Qur'ān wa-bayānih.* (in Arabic), Ḥimṣ: Dār

al-Irshād lil-Shu'ūn al-Jāmi'īyah, 1415.

Ḥassan, Tammam. "Some Means of Achieving Creativity in the Language of the Qur'an". (in Arabic), *Journal of Quranic Studies*, London University, Volume 4, Issue 2, (October 2002), pp. 152-175, https://doi.org/10.3366/jqs.2002.4.2.152.

Ibn 'Ajībah al-Ḥasanī al'njry. *al-Baḥr al-madīd fī tafsīr al-Qur'ān al-Majīd.* (in Arabic), ed. Aḥmad 'Abd Allāh al-Qurashī Raslān. Cairo: al-Duktūr Ḥasan 'Abbās Zakī, 1419.

Ibn al-Sarrāj, Abū Bakr Muḥammad. *Al-Uṣūl Fī Al-Naḥw.* (in Arabic), ed. 'Abd al-Ḥusayn al-Fatlī. Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 1988.

Ibn Fāris, Aḥmad ibn Zakarīyā'. *al-Ṣāḥibī fī fiqh al-lughah al-'Arabīyah wa-masā'iluhā wa-sunan al-'Arab fī kalāmihā.* (in Arabic), al-Nāshir Muḥammad 'Alī Bayḍūn, 1997.

——. *Mu'jam Maqāyīs al-lughah.* (in Arabic), ed. 'Abd al-Salām Muḥammad Hārūn. Damascus: Dār al-Fikr, 1979.

Ibn Jinnī, Abū al-Fatḥ 'Uthmān. *al-Khaṣā'iṣ.* (in Arabic), ed. Muḥammad 'Alī al-Najjār. Beirut: 'Ālam al-Kutub, 2006.

Ibn Kathīr. Ismā'īl. *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm.* (in Arabic), ed. Muḥammad Ḥusayn Shams al-Dīn. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1419.

Ibn manẓūr, Jamāl al-Dīn. *Lisān al-'Arab.* (in Arabic), Beirut: Dār Ṣādir, 1414.

Ibn Qutaybah, Abū Muḥammad 'Abd Allāh ibn Muslim. *al-Ikhtilāf fī al-lafẓ wa-al-radd 'alá al-Jahmīyah wa-al-mushabbihah.* (in Arabic), ed. 'Umar ibn Maḥmūd Abū 'Umar. Riyadh Dār al-Rāyah, 1991.

——. *Ta'wīl mushkil al-Qur'ān.* (in Arabic), ed. Sa'd ibn Najdat 'Umar, Beirut: Mu'assasat al-Risālah Nāshirūn, 2011.

Rashīd Riḍá, Muḥammad Rashīd ibn 'Alī Riḍā. *Tafsīr Al-Qur'ān Al-Ḥakīm*. (in Arabic), al-Hay'ah al-Miṣrīyah al-'Āmmah lil-Kitāb, 1990.