مباحث لغوية فی تفسير «الكشاف»

سعيد النجفی أسداللهی*

شفيع برهانی**

الملخص

احتل العلامة أبوالقاسم الزمخشری مكانةرفيعة بين العلماء و أرباب الأدب. و قد ترک آثارا قيمة فی مختلف العلوم، منها تفسيره الكشاف الذی عنی فيه المؤلف بالجانب الأدبی و البلاغی فی القرآن الكريم، و اهتم به المثقفون و أرباب العلم والأدب اهتماما يكاد يكون منفردا فی نوعه، و تناولوه بالشرح والتعليق أو الاختصار تازة، والنقد تازة أخری. و من الجوانب الهامة فی هذا التفسير هی الجانب اللغوی و تحقيق المفردات اللغوية التی أشبعها المؤلف بالبحث اعتمادا علی ما كان متمتعا به من سعة الاطلاع علی اللغة العربية و المعرفة التامة بدقائقها و أسرارها. و قد تناول هذا المقال نبذة من الأبحاث المتعلقة بهذا الجانب مع مقارنة بينها و بين ما فی بعض التفاسير والمصادر اللغوية مبدياً الرأی فيها بالاستناد إلی الأدلة و الشواهد.

پرتال جامع علوم انسانی

الكلمات الدليلية: المعنی الحقيقی، المعنی المجازی، المبالغة، التضمين.

*. أستاذ مشارک بجامعة العلامة الطباطبايی (دانشيار دانشگاه علامه طباطبايی).

**. خريج مرحلة الدكتوراه فی قسم اللغة والعربية و آدابها بجامعة العلامة الطباطبايی (فارغ‌التحصيل دكتری زبان و ادبيات عرب دانشگاه علامه طباطبايی).

تاريخ الوصول: ۱۳۸۸/۱/۲۷ هـ . ش

تاريخ القبول: ۱۳۸۸/٤/٥ هـ . ش

المقدمة

لیس یخفی علی الباحث فی الأدب ما احتله العلامة أبوالقاسم الزمخشری (۴۶۷ـ۵۳۸ هـ ق) من المکانة السامیة والمنزلة الرفیعة بین الأدباء و أرباب البیان؛ فإنه کان إماماً فی النحو واللغة، فصیحاً بلیغاً علامة (ابن الدمیاطی، ۱۴۲۵ق، ۱۷۲/۲۲) و کان رأساً فی البلاغةوالعربیة والمعانی والبیان (الفاسی، ۱۴۲۵ق، ۴۳۱/۲۱) و کان مجتهداًحرّاً فی تفکیره، یحترم عقله، و یری التقلید رأس الضلال، و مع أنه کان شدید التعصب لفکرة الاعتزال، یدافع عنها، و یباهی بانتسابه إلیها،لم یکن یقلد المعتزلة فی کل ما یقولونه خاصة فی ما یتعلق بالعربیة. (محمد أبوموسی، ۱۴۰۸ق، ۶۴)

ولا یفهم من هذا الکلام أن الزمخشری لم یکن یستفید فی تآلیفه و کتاباته من الکتب والآثار العلمیة التی سبقته؛ فإنه لا یکتمل أی أثر علمی ما لم یطلع صاحبه علی آراء الآخرین حول الموضوع الذی تناوله بالبحث، و لم یستفد منها فیه، و لا یستثنی من ذلک أیّ کاتب و محقق مهما بلغت مکانته العلمیة لا الزمخشری و لا أحد سواه. والذی یؤخذ علی الباحث هوالجمع بین آراء غیره والتألیف بینها دون أن یکون له أی جدید فیالبحث الذی تبناه.

وقد ترک الزمخشری تراثا ضخما فی علوم مختلفة، موزعة بین علوماللغة والنحو و الأدب والتفسیر والحدیث والفقه والأصول والتراجم والمنطق (المصدر نفسه، ۸۰) منها تفسیره «الکشاف» الذی عنی فیه المؤلف بالجانب الأدبی والبلاغی فی القرآن المکریم عنایة لم یسبق لها مثیل، فقد اتفق الجمیع علی علو قدره و رفعة شأنه، و کان له أثر کبیر فی التفاسیر بعده، عده المفسرون مرجعا لتفاسیرهم، واتخذوه أصلا فی أعمالهم، اقتبسوا من نوره، و ساروا علی نهجه، واستفادوا منه فوائد کثیرة، و أوردوا ما ساقه الزمخشری فیه من ضروب الاستعارات والمجازات والأشکال البلاغیة الأخری (الذهبی، لاتا، ۴۴۳/۱) کما نری ذلک فی تفسیر النسفی والبیضاوی و أبی السعود و غیرها من تفاسیر المتأخرین.

استفاد الزمخشری فی هذاالتفسیر و فی شتی جوانبه ـ سواء بصورة مباشرة أو غیر

مباشرة ـ من آراء العلماء قبله من المفسرين و غيرهم كالشيخ عبدالقاهر الجرجانی و الزجّاج والرُّمّانی و آخرين سواهم من المعتزلة و سائر الفرق الإسلامية. (محمد أبوموسی، ۱۴۰۸ق، ۱۰۴ـ۱۰۷)

و قد ذاع هذاالتفسير بين الناس، و صاح صيته فی أنحاء العالم الإسلامی، و اهتم به المثقفون و أرباب العلم و الأدب اهتماماً يكاد يكون منفرداً فی كتب اللغة والأدب و التفسير، و تناولوه بالشرح والتعليق والإيضاح والاختصار تارة، والكشف عن مواضع منه حمل الزمخشری فيها الآيات القرآنية علی ما رآه المعتزلة فی المسائل الاعتقادية، أو نقد آرائه البلاغية تارة أخری.

و من الجوانب الهامة فی هذا التفسير هی الجانب اللغوی و تحقيق المفردات اللغوية استناداً إلی الشواهد الشعرية والأمثال الشائعة، أو اعتمادا علی ما تمتع به المؤلف من المعرفة التامة بدقائق اللغة العربية و أسرار معانيها. بعد تصفّح تمّ انتقاء نبذة من الأبحاث المتعلقة بهذا الجانب مع المقارنة بينها و بين ما فی بعض المصادر اللغوية و التفاسير الأخری كالمحرر الوجيز لابن عطية الأندلسی (۴۵۸ـ۵۴۱ هـ. ق) و معانی القرآن للفرّاء (۱۴۴ـ۲۰۷ هـ. ق) و مجمع البيان للطبرسی (القرن السادس) و معالم التنزيل للبغوی (؟ ـ ۵۱۶ هـ. ق) مع إبداء الرأی فی بعض المواضع منها ـ بعد إيضاحها إذ كانت محتاجة إلی ذلک ـ اعتمادا علی ما توفّر من الأدلة.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

نماذج من المباحث اللغوية فی الكشاف

يقول الزمخشری فی قوله تعالی: ﴿الرحمن الرحيم﴾ [الفاتحة: ۲]: «و فی الرحمن من المبالغة ما ليس فی الرحيم، و لذلک قالوا: رحمن الدنيا والآخرة و رحيم الآخرة. و يقولون: إن الزيادة فی البناء لزيادة المعنی. و قال الزجاج فی الغضبان: هوالممتلیء غضباً».

و إذا راجعنا المعاجم نجد ما يقرب من بيانه، قال الإزهری ـ نقلا عن الزجاج ـ: «و فَعلان من أبنية ما يبالغ فی وصفه، فالرحمن الذی وسعت رحمته كل شیء، فلا يجوز

أن يقال: رحمن لغيرالله» (معجم تهذيب اللغة: ۱۳۸۳/۲) و فی لسان العرب: «والله الرحمن الرحيم، بنيت الصفة الأولى على فَعلان؛ لأن معناه الكثرة» (ابن منظور، ۱۴۰۸ق، ۱۷۳/۵). إلا أن كلام الزجاج و ابن منظور يدل على أنه لا دلالة للرحيم على المبالغة بخلاف ما قاله الزمخشری، فإن فی قوله: «و فی الرحمن من المبالغة ما ليس فی الرحيم» إشارة إلى أن كليهما يدل على المبالغة و إن كان الرحمن أكثر مبالغة. و هذا أصح الأقوال فيهما؛ قال البيضاوی (حاشية الشهاب: ۱۰۱/۱ـ۱۰۲): «و الرحمن الرحيم اسمان بنيا للمبالغة... والرحمن أبلغ من الرحيم؛ لأن زيادة البناءتدل على زيادة المعنى». و توضيح ذلک أن رحمة الله تؤخذ تارةباعتبار الكميةو كثرة أفراد متعلقها، و على هذا قيل: «رحمن الدنيا والآخرة و رحيم الآخرة»؛ لأن رحمته فی الدنيا تعم المؤمن والكافر و أما فی الآخرةفتختص بالمؤمنين، و تؤخذ أخرى باعتبار الكيفية و جلالتها فی نفسها، و لذلک جاءفی الحديث عن النبی ـ صلى الله عليه و سلم ـ : «اللهم فارجَ الهَمِّ كاشفَ الغَمِّ مُجيبَ دَعوةِ المُضطرّينَ رحمنَ الدّنيا والآخرةِ و رحيمَهما أنتَ تَرحمُنی فارحَمْنی رَحمةً تُغنِينی بها عمَّن سِواکَ». (الحاكم: ۵۱۵/۱)

و يقول فی قوله تعاليه: ﴿و يقيمون الصلاة و مما رزقناهم ينفقون﴾ [البقرة: ۳]: «و معنى إقامة الصلاة تعديلُ أركانها و حفظها من أن يقع زيغ فی فرائضها و سننها، من أقام العود: إذا قوَّمه،أو الدوامُ عليها و المحافظة عليها، كما قال عزَّ و علا: ﴿الذين هم على صلاتهم دائمون﴾ [المعارج: ۲۳] ﴿والذين هم على صلواتهم يحافظون﴾ [المؤمنون: ۹]، من قامت السوقُ: إذا نفقت، و أقامها، قال [أيمن بن خُزَيم]:

أقامت غزالة سوقَ الضرابِ لأهل العراقين حولاً قَميطاً

لأنها إذا حوفظ عليها كانت كالشیء النافق الذی تتوجه إليه الرغبات، و يتنافس فيه المحصلون، و إذا عطلت كانت كالشیء الكاسد الذی لا يرغب فيه، أو التجلدُ والتشمرُ لأدائها... من قولهم: قام بالأمر، و قامت الحربُ على ساقها... أو أداؤُها، فعبر عن الأداء بالإقامة».

و هذا الكلام ـ مع ما فيه من التفصيل و توجيه ما فسر به إقامةالصلاةمن المعانی ـ

يمكن أن يعترض عليه أولاً بأن الإقامة فی «أقام العودَ» هو تقويم العود و إزالة العوج عنه بعد أن كان معوجّا غير معتدل، و هذا المعنی غير مقصود فی وصف صلاة المتقين فی الآية، بل المطلوب فی الصلاة عامة هو كونها مستوية معتدلة الأركان من أول أمرها و حتی الفراغ منها، و ثانياً بأن الدوام علی الشیء و المحافظة عليه هو أحد معانی الإقامة كما قاله ابن منظور (ابن منظور، ۱۴۰۸ق، ۳۵۶/۱۱)، فليس هناک حاجة إلی الربط بين هذا المعنی و بين ما فی «قامت السوقُ» ـ بمعنی نفقت ـ والانتهاء منه إلی «أن الصلاة إذا حوفظ عليها كانت كالشیء النافق...» بل و لا يصح ذلک أصلا؛ لأنه لا تلازم ـ لغة ـ بين «قيام السوق» بمعنی نفاقها و بين ما وصل إليه الزمخشری من أن «إقامتها» هی جعلها نافقة رائجة، و ما استشهد به من البيت فإقامة سوق الضراب فيه بمعنی ضرب السوق و إثباتها،لا جعلها نافقة، و ثالثا بأنه لا دلالة لقولهم: «قام بالأمر» علی التجلد والتشمر له كما قال، بل معناه مجرد الحفظ للشیء والتمسک به (المصدر نفسه، ۳۵۸/۱۱)، و رابعا بأنه علاقة بين التعبير عن الصلاة بالقيام ـ كما يعبر عنها بالقراءة والركوع والسجود أيضاً ـ و بين أن تكون إقامتها بمعنی أدائها كما لا يخفی.

و يقول فی قوله تعالی: ﴿و اقتلوهم حيث ثقفتموهم و أخرجوهم من حيث أخرجوكم﴾ [البقرة: ۱۹۱]: «حيث ثقفتموهم: حيث وجدتموهم فی حِلّ أو حَرَم. والثَّقْف: وجود علی وجه الأخذ والغلبة، و منه رجل ثَقْف: سريع الأخذ لأقرانه».

و هذا ما قد صرح به ابن عطية حيث يقول: «و ثقفتموهم معناه: أحكمتم غَلبهم، و لقيتموهم قادرين عليهم، و لقيتموهم قادرين عليهم، يقال: رجل ثَقْف لَقْف: إذا كان محكما لما يتناوله من الأمور» (ابن عطية، ۱۴۱۸ق، ۱۷۰). و فی لسان العرب: «ثُقِف الرجلُ ظُفِر به» (ابن منظور، ۱۴۰۸ق، ۲۱۱/۲). ثم استشهد الزمخشری علی هذا المعنی بقول الشاعر:

فـإمـا تَثقَفونی فـاقتلونی فمَن أثقَف فليس إلی خُلود

و وجه الدلالة فی البيت هو المقابلة بين قوله: «تثقفونی» و بين قوله: «فمن أثقف» المرتَّب علی الأول الأمر بأن بقتله مخاطَبوه و علی الثانی الحكم بعدم خلودهم؛ فإن فی

ذلک دلالةواضحة علی أن معنی الکلمة هو الوجود علی وجه الغلبة لا الوجود مطلقا.

و یقول فی قوله تعالی: ﴿فإن خفتم أن لا تعدلوا فواحدة أو ما ملکت أیمانکم ذلک أدنی أن لا تعولوا﴾ [النساء: ۳]: «أدنی أن لا تعولوا: أقرب من أن لا تمیلوا،من قولهم: عال المیزان عَولاً: إذا مال،و میزان فلان عائل، و عال الحاکم فی حکمه: إذا جار». و قال ابن عطیة: «یقال: عال الرجلُ یعول: إذا مال،و جار... و قالت فرقة ـ منهم زیدبن أسلم و ابن زید والشافعی ـ: معناه: ذلک أدنی أن لا یَکثُر عیالکُم. و حکی ابن الأعرابی أن العرب تقول: عال الرجل یعول:إذا کثر عیالُه» (ابن عطیة، ۱۴۱۸ق، ۴۰۰). و قال الأزهری فی معنی الآیة: «قال أکثر أهل التفسیر: معناه: ذلک أقرب أن لا تَجُوروا و تَمیلوا. و روی عن عبد الرحمن بن أسلم أنه قال ـ فی قوله تعالی: ذلک أدنی أن لا تعولو ـ: أی أدنی أن لا یکثر عیالکم. قلت: و إلی هذا القول ذهب الشافعی... قال الکسائی: و من العرب الفصحاء من یقول: عال یعول: إذا کثر عیالُه. قلت: و هذا یؤید ما ذهب إلیه الشافعی فی تفسیرالآیة» (معجم تهذیب اللغة: ۳/۲۲۸۷). و فی لسان العرب (ابن منظور، ۱۴۰۸ق، ۴۷۸/۹) ما یقرب من هذا الکلام.

لکن عندما ینقل الزمخشری هذا المعنی عن الشافعی یبادر إلی تأویل کلامه و حمله علی إرادة المجاز، فیقول: «والذی یحکی عن الشافعی ـ رحمه الله ـ أنه فسر «أن لا تعولوا»: أن لا تکثر عیالکم، فوجهه أن یجعل من قولک: عال الرجل عیالَه یعولهم کقولهم: مانَهم یَمونهم: إذا أنفق علیهم؛ لأن من کثر عیاله لزمه أن یعولهم [أن ینفق علیهم] و فی ذلک ما یُصَعِّب علیه المحافظةَ علی حدود الورع و کسب الحلال و الرزق الطیب». یرید أنه یلزم من الإنفاق علی العیال کثرتهم و من کثرتهم الجور أن العدول عن حدود الشرع. فقد أوّل مقالة الشافعی علی المعنی المجازی حتی یلتئم بین کلامه و بین ما قاله أکثر المفسرین فی تفسیر الآیة. والذی حمله علی ذلک ـ مع أنه لا یلزم من الإنفاق علیهم کثرتهم ـ هو إجلاله للشافعی والإعجاب بعلمه و إمامته کما قال: «و کلام مثله من أعلام العلم و أئمة الشرع و رؤوس المجتهدین حقیق بالحمل علی الصحة والسداد، و أن لا یظن به تحریف «تُعیلُوا» [من أعال الرجلُ إعالة: کثر عیالُه] إلی تَعولوا».

و نحن إذا لا حظنا ما نقله الكسائی من قول بعض فصحاء العرب: عال يعول بمعنى كثر عياله، نرى أنه لا حاجة إلى تأويل كلام الشافعی و أن ما قاله صحيح ـ من حيث اللغة ـ دون أن يكون هناک داع إلى التأويل.

بقی أنه كيف يمكن تعليل ما قاله الشافعی ـ رحمه الله ـ فی معنى الآية من حملها على معنى كثرة العيال حتى تدل بطريق اللزوم على العدول عن حدود الشرع، مع أن المادة (عال يعول) تدل على معنى الجور و العدول وضعاً، و من المشهور أنه لا يصح حمل اللفظ على المعنى المجازی إلا عند تعذر المعنى الحقيقی له. (الغزالی، ۱۴۱۷ق، ۱۹۰)

و يقول فی قوله تعالى: ﴿إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما أنما يأكلون فی بطونهم ناراً﴾ [النساء: ۱۰]: «فی بطونهم: ملء بطونهم، يقال: أكل فلان فی بطنه و فی بعض بطنه، قال: كلوا فی بعض بطنكُموا تَعِفُّوا.

يريد أنه إذا زيدت كلمة البعض، و قيل: أكل فلان فی بعض بطنه، فمعنى العبارة أنه أكل دون الشبع كما فی البيت؛ قال البغدادی ـ نقلا عن الأعلم الشنتمری فی معنى البيت ـ: «كلوا فی بعضی بطونكم و لا تملؤوها حتى تعتادوا ذلک، تَعِفُّوا عن كثرة الأكل، و تقنعوا باليسير؛ فإن الزمان ذو مخمصة و جدب» (البغدادی، ۱۴۱۸ق، ۵۲۶/۷)، و إذا حذفت، و قيل: أكل فی بطنه، فيكون معناها ـ بقرينة مقابلها ـ أنه أكل حتى شبع و امتلأ بطنه.

و يقول فی قوله تعالى: ﴿و قالت اليهود يد الله مغلولة﴾ [المائدة: ۶۴]: «غل اليد و بسطها مجاز عن البخل والجود، و منه قوله تعالى: ﴿و لا تجعل يدک مغلولة إلى عُنقک و لا تبسُطها كل البسط﴾ [الإسراء: ۲۹]. و لا يقصد من يتكلم به إثبات يد و لا غل و لا بسط، و لا فرق عنده بين هذا الكلام و بين ما وقع مجازا عنه؛ لأنّهما كلامان متعقبان على حقيقة واحدة... و لو أعطى الأقُطعُ إلى المنكب عطاء جزيلا، لقالوا: ما أبسط يده بالنوال؛ لأن بسط اليد و قبضها عبارتان وقعتا متعاقبتين للبخل والجود،و قد استعملوهما حيث لا تصح اليد كقوله:

جـادَ الحِمی بسطُ الیدین بوابل　　شکـرتْ نـداه تلاعُه و وِهـادُه

... و یقال: بسط الیأس کفیه فی صدری».

و هناک تأویل آخر للآیة ذکره ابن منظور، فقال: «و قیل: معناه: یده مقبوضة عن عذابنا» (ابن منظور، ۱۴۰۸ق، ۱۱۰/۱۰) لکن الزمخشری لم یعتد بهذا المعنی لأن فی نفس الآیة ما یرده، و هو قوله: «بل یداه مبسوطتان ینفق کیف یشاء»، و أیضا فإن کون الید مغلولة قد شاع فی معنی البخل، فلا داعی للعدول إلی غیرالمشهور من المعنی و الذی لم یستعمل فیه اللفظ، و إن کان صحیحا من حیث دلالته علیه مجازا.

و یقول فی قوله تعالی: ﴿قد نعلم إنه لیحزنک الذی یقولون﴾ [الأنعام: ۳۳]: «قد فی قد نعلم بمعنی ربما الذی یجیء لزیادة الفعل و کثرته، کقوله (زهیر بن أبی سُلمی):

أخو ثقةٍ لا تُهلک الخمرُ مالَه　　و لکنه قد یهلک المالَ نائلُه».

و هذا ما ذکره سیبویه، فقال: «و تکون قد بمنزلة ربما و قال الشاعر الهذلی:

قد أترک القِرن مصفَرّاً أنامِلُه　　کـأنّ أثـوابه مُجَّت بـفِرصاد»

(سیبویه، ۱۹۸۸م، ۲۲۴/۴)

لکن الظاهر أن قد فی البیت الذی استشهد به الزمخشری للتحقیق الذی هو من أشهر معانیها؛ لأن المراد وصف الممدوح بالجود و التأکید علی أن کثرة عطائه سوف یکون سببا لهلاک ماله، و کونها للتحقیق أنسب بهذا الغرض من التکثیر، بخلاف ما استشهد به سیبویه فإنها فیه للتکثیر. و أما فی الآیة،فللتحقیق لیس غیر؛ إذ لا معنی للقول بأن الله یعلم ـ کثیراً ـ أن ما یقوله الکافرون یحزن النبی ـ ص ـ فإنه یعلم ذلک دائما؛ قال ابن عطیة: «قد الملازم للفعل حرف یجیء مع التوقع إما عند المتکلم و إما عند السامع أو مقدرا عنده، فإذا کان الفعل خالصا للاستقبال، کان التوقع من المتکلم کقولک: قد یقوم زید، و قد ینزل المطر فی شهر کذا، و إذا کان الفعل ماضیا أو فعل حال بمعنی المضی مثل آیتنا هذه، فإن التوقع لیس من المتکلم بل المتکلم موجِب ما أخیر به». (ابن عطیة، ۱۴۱۸ق، ۶۱۶)

و یقول فی قوله تعالی: ﴿و ما یشعرکم أنها إذا جاءت لا یؤمنون﴾ [الأنعام: ۱۰۹]:

و قيل: «أنَّها» بمعنى «لَعلَّها»، من قول العرب: ايتِ السوقَ أنَّک تشترى لحما. و قال امرؤ القيس:

عُوجا على الطللِ المُحيلِ لأنَّنا نـبكى الديارَ كما بكى ابنُ خُذام

و تقويها قراءة أبىّ: «لعلها إذا جاءت لا يؤمنون». و قال الفراء: «و هى فى قراءة أبىّ: لعلها إذا جاءتهم لا يؤمنون. و للعرب فى لعلّ لغة بأن يقولوا: ما أدرى أنک صاحبها، يريدون: لعلک صاحبها... و هو وجه جيد أن تجعل «أنَّ» فى موضع لعلّ» (معانى القرآن: ٣٥٠/١). و فى المحرر الوجيز: «و منهم من جعل «أنَّها» بمعنى لعلَّها. و حكاها سيبويه عن الخليل». (ابن عطية، ١۴١٨ق، ۶۵۴)

و من الملاحظ أن ما فى بيت امرىء القيس هو «لأنّ»، و هى و إن كانت أيضا لغة فى «لعلّ» كما فى شرح ألفية ابن مالک (الأشمونى، لاتا، ٢٧١/١) لكنها تختلف عما فى الآية، فليس استشهاد الزمخشرى بالبيت فى محله.

و يقول فى قوله تعالى: ﴿و لا تنازعوا فتفشلوا و تذهب ريحكم﴾ [الأنفال: ۴۶]: «الريح: الدولة، شبهت فى نفوذ أمرها و تمشيه بالريح و هبوبها، فقيل: هبَّتْ ريحُ فلان: إذا دالَتْ له الدولةُ و نفذ أمره».

يريد أن إطلاق الريح على الدولة استعارة مصرحة مبنية على تشبيهها بالريح فى النفوذ و التمشى. و قال ابن عطية: «و الجمهور على أن الريح هنا النصر والقوة، كما تقول: الريح لفلان: إذا كان غالبا على أمره» (ابن عطية، ١۴١٨ق، ٨٠۵). و فى لسان العرب: «يقال: الريح لآل فلان أى النصر والدولة». (ابن منظور، ١۴٠٨ق، ٣۵۵/۵)

والستشهد الزمخشرى على استعارة الريح للدولة عند العرب بما قاله سُلَيک بن سُلَكة:

يا صاحبىَّ ألا لا حىَّ بـالوادى إلا عـبيدٌ قـُعود بـين أذواد

أتـنظران قليلا رَيثَ غفلتِهم أم تعدُوان فإنّ الريح لـلعادى

أى إن الدولة تصبح نصيبا لمن يعدو على الناس، و حظا له. ثم التمس وجها آخر ـ غير التشبيه ـ لاستعمال الريح بمعنى الدولة والقوة، فقال: «و قيل لم يكن نصر قط

إلا بريح يبعثها الله تعالى. و فی الحديث: نُصرتُ بالصَّبا و أهلكَت عاد بالدَّبور» و كأنه يريد الإشارة ـ من وارء هذا الكلام ـ إلى أنه يمكن أن تكون المناسبة فی التجوز هی السببية.

و يقول فی قوله تعالى: ﴿لو خرجوا فيكم ما زادوكم إلا خبالا ولأوضعوا خلالكم يبغونكم الفتنة﴾ [التوبة: ۴۷]: «و لأوضعوا خلالكم: و لسعوا بينكم بالتضريب والنمائم و إفساد ذات البين، يقال، وضع البعيرُ وضعاً: إذا أسرع، و أوضعته أنا. والمعنى: ولأوضعوا ركائبهم بينكم. والمراد الإسراع بالنمائم؛ لأن الراكب أسرع من الماشی».

يعنی أن الإيضاع فی الحقيقة هو حمل البعير على الإسراع فی السير. و قوله: «والمعنى: و لأوضعوا ركائبهم بينكم» بيان لأصل المعنى، و ليس المراد أن هناک حذف المفعول به؛ قال الأزهری ـ نقلا عن الأخفش ـ: «يقال: أوضعت و جئت مُوضِعا، و لا توقعه على مفعول كما فی الآية» (معجم تهذيب اللغة: ۴/۳۹۰۵). و أما قوله: «و لسعوا بينكم بالتضريب والنمائم و إفساد ذات البين... و المراد الإسراع بالنمائم» فهو بيان للمعنى المجازی المراد فی الآية؛ قال الفراء: «الإيضاع: السير بين القوم» (الفرّاء، لاتا، ۴۳۸/۱)، أی: السير بالنميمة والإفساد.

و يقول فی قوله تعالى: ﴿قال يا بنیَّ لا تقصص رؤياک على إخوتک فيكيدوا لک كيدا﴾ [يوسف: ۶] «فإن قلت: هلا قيل: فيكيدوک،كما قيل: فكيدونی؟ قلت: ضمن فعل يتعدى باللام لتفيد معنى فعل الكيد، مع إفادة معنى الفعل المضمَّن فيكون آكد و أبلغ فی التخويف، و ذلک نحو فيحتالو لک. ألا ترى إلى تأكيده بالمصدر».

أقول: التضمين هو أن تشرب لفظا معنى لفظ آخر، فتعطيه حكمه. و فائدته أن تؤدی كلمة مؤدی كلمتين (ابن هشام، ۱۹۷۹م، ۸۹۷). و على هذا فليس ما فی الآية تضمينا؛ لأن الحيلة هو الكيد، فمؤدی الفعلين واحد و إن اختلف اللفظ فيهما، لكن يمكن القول بزيادة اللام للتأكيد و إن لم تكن بطريق التضمين (المصدر نفسه: ۲۸۴). هذا، و قد تطرق الزمخشری إلى موضوع التضمين فی مواضع كثيرة من تفسيره كما فی سورة البقرة: ۱۸۷، و سورة آل عمران: ۱۱۵، و سورة يوسف: ۲۵، و سورة إبراهيم: ۳۷، و سورة

الكهف: ۲۸.

و بحث فى قوله تعالى: ﴿أفعيينا بالخلق الأول بل هم فى لبس من خلق جديد﴾ [ق: ۱۵] مسألة الفرق بين تعريف كلمة الخلق تارة و تنكيرها تارة أخرى، فقال: «فإن قلت:لم نكر الخلق الجديد و هلا عرف كما عرف الخلق الأول؟ قلت: قصد فى تنكيره إلى خلق جديد له شأن عظيم و حال شديد، حق من سمع به أن يهتم به و يخاف و يبحث عنه، و لا يقعد على لبس فى مثله».

و يمكن أن يقال: إن البعث بما أنه إعادة الخلق و هى أهون من الإنشاء قد يكون أسهل من الخلق ابتداء، و هذا الاعتبار يناسب حمل التنكير على التحقير لكن لما لم يكن النظر إلى البعث فى نفسه و لا بالنسبة إلى قدرة الله تعالى و عظمته،بل بالنسبة إلى استبعادهم له و كونه غير معتاد حمله على التعظيم، نظير ما فى «حاجب» الأول من قول ابن أبى السمط:

لـــه حـاجب من كل أمـر يشينُه و ليس له عن طالب العرف حاجب

أى: له حاجب أىّ حاجب (القزويى: ۸۵).

و يقول فى قوله تعالى: ﴿يؤفک عنه من أفک﴾ [الذاريات: ۹] ـ بعد بيان معناه المشهور المتبادر و هو أنه يصرف عن القرآن والإيمان به من كان مصروفا فى علم الله تعالى ـ : «و وجه آخر: و هو أن يرجع الضمير إلى قول مختلف، و «عن» مثله فى قوله:

يَنهون عن أكل و عن شُرب [مثل المَها يرتَعنَ فى خِصب]

أى يتناهون فى السمن بسبب الأكل والشرب. و حقيقته: يصدر تناهيهم فى السمن عنهما. و كذلک يصدر إفكهم عن القول المختلف».

و هذا تصريح بأحد معانى «عن» الجارة و هو كونها للتعليل، كما فى قوله تعالى: ﴿و ما كان استغفار إبراهيم لأبيه إلا عن موعد و عدها إياه﴾ [التوبة: ۱۱۴] (ابن هشام، ۱۹۷۹م، ۷۹۱)، لكن مع محاولة منه لإرجاع هذا المعنى إلى معناها المشهور ـ و هو المجاوزة ـ عن طريق تضمين «ينهون» معنى «يصدرون». و قد مرمنا بيانه فى الآية:

﴿فيكيدوا لک كيدا﴾ [يوسف: ۶].

و يقول فی قوله تعالی: ﴿كانوا قليلا من الليل ما يهجعون﴾ [الذاريات: ۱۷]: «و فيه مبالغات: لفظ الهجوع، و هو الغرار من النوم، قال [قيس بن الأسلت]:

قـد حصَّت البَيضةُ رأسی فما أطـعم نـــوما غـــير تَهجاع

و قوله «قليلا» و «من الليل»؛ لأن الليل وقت السباب والراحة، و زيادة ما المؤكدة لذلک».

و كأنه نظر إلى التهجاع من النوم و استنتج منه أنه بمعنى النوم القليل. و هذا نفس الاستنتاج الذی وصل إليه ابن منظور، فقال ـ مع التصريح بأن الهجوع هو النوم ليلا ـ: «و التهجاع: النومة الخفيفة،قال قيس بن الأسلت: قد حصت البيضة رأسی...» ثم تابع الكلام بقوله: «و يقال: أتيت فلانا بعد هَجعة، أی: بعد نومة خفيفة من أول الليل» (ابن منظور، ۱۴۰۸ق، ۳۷/۱۵ـ۳۸)، فيمكن الجواب عنه بأن الدلالة على القلة مأخوذة من مصر المرة «هَجْعة»، والدليل على ذلک ما قاله ابن منظور فی آخر كلامه: «روی ابن حبيب عن ابن الأعرابی: يقال للرجل الأحمق الغافل عما يراد به: هِجع و هُجَعَة و مِهجَع، و أصله من الهجوع و هو النوم». (المصدر السابق)

و يقول فی قوله تعالی. ﴿هو الذی جعل لكم الأرض ذلولا فامشوا فی مناكبها﴾ [الملک: ۱۵]: «المشی فی مناكبها مَثَل لفرط التذليل و مجاوزته الغاية؛ لأن المنكبين و ملتقاهما من الغارب أدق شیء من البعير، و أنباه عن أن يطأه الراكب بقدمه، و يعتمد عليه، فإذا جعلها فی الذل بحيث يُمشَی فی مناكبها لم يترک».

و هذا الكلام مع ما فيه من الدقة من حيث بيان التجوز فی الكلمة و ذكر وجه الاستعارة فيها، لكن الملاحظ فيه أنه لم يذكر المعنى المجازی المراد بالمناكب هل هو جوانب الأرض كما قاله الفرّاء (الفراء، لاتا، ۱۷۱/۳)، أو الجبال كمال نقله هو عن الزجاج، أو الطرق كما فی معجم تهذيب اللغة. (الأزهری: ۴/۳۶۵۷)

و يقول فی قوله تعالی: ﴿يوم يكشف عن ساق و يدعون إلى السجود فلا يستطيعون﴾ [قلم: ۴۳]: «الكشف عن الساق والإبداء عن الخِدام مثل فی شدة الأمر و صعوبة الخطب.

و أصله فى الروع و الهزيمة و تشمير المخدَّرات عن سوقهن فى الهرب و إبداء خِدامهن عند ذلک».

و عندما نقارن بين هذا الكلام و بين ما فى معانى القرآن و المحرر الوجيز و ما جاء فى المعاجم، نرى أن ما قاله الزمخشرى أدق و أكثر تفصيلا بالنسبة إلى بعض و أصح بالنسبة إلى البعض الآخر، فقد ذكره الفراء باختصار شديد، فقال: ...عن ابن عباس أنه قرأ: يوم تَكشِف عن ساق، يريد القيامة، لشدتها. و أنشدنى بعض العرب لجد أبى طرفة:

كشفَتْ عن ساقها و بدا من الشر البُراحُ

(الفراء، لاتا، ۱۷۷/۳)

و قال ابن عطية: «... و على كل وجه مما ذكرته من كشف الساق ـ و ما فى الآية أيضا من ذلک ـ فإنما هو عبارة عن شدة الهول و عظم القدرة... و أصل ذلک أن من أراد الجد فى أمر يحاوله، فأنه يكشف عن ساقه» (ابن عطية، ۱۴۱۸ق، ۱۸۸۷)، و نقل ابن منظور عن الزجاج: «يوم يكشف عن ساق: عن الأمر الشديد، ثم أيد ما قاله بما عزاه إلى أهل اللغة من أنه يقال للأمر الشديد: ساق؛ لأن الإنسان إذا دهمته شدة شمر لها عن ساقه» (ابن منظور، ۱۴۰۸ق، ۷۳۴/۶). و من المعلوم أنه لا يلزم من كون كشف الساق مجازا عن الشدة أن تكون الساق بمعنى الأمر الشديد، فكيف استنتجوا من هذا ذاک؟

و يقول فى قوله تعالى: ﴿إنا نخاف من ربنا يوما عبوسا قمطريرا﴾ [الإنسان: ۱۰]: «القمطرير: الشديد العُبوس الذى يجمع ما بين عينيه».

و هذا ما قال الفراء (الفراء، لاتا، ۲۱۶/۳) و الطبرسى (الطبرسى، ۱۴۰۸ق، ۹ـ۶۱۰/۱۰) و البغوى (البغوى، ۱۴۰۷ق، ۴۲۹/۴) أيضا مع اختلاف قليل فى التعبير. ثم نقل الزمخشرى عن الزجاج قوله: «يقال: اقمطرّت الناقة: إذا رفعت ذَنبها و جمعت قُطريها و زمَّتْ بأنفها»، و أوّله على أنه يريد الإشارة إلى اشتقاق «القمطرير» من «القُطر» ـ أى: الجانب ـ فقال تفريعا على كلامه: «فاشتقه من القطر، و جعل الميم مزيدة». و هذا ما جرى عليه الزمخشرى فى تفسيره،كلما وجد فرصة لحمل زيادة حروف الكلمات على المبالغة فى

معانیها، حکم بها، و کرر القول بأن الزیادة فی البناء لزیادة حروف الکلمات علی المبالغة فی معانیها، حکم بها، و کرر القول بأن الزیادة فی البناء لزیادة المعنی (الکشاف: ۵۰/۱)، لکنه یمکن القول بأن الدلالة علی الشدة فی مادة الکلمة نفسها، و أن ما قاله الزجاج لا یدل علی الاشتقاق بین القمطریر والقطر و التعبیر بالقطر فی کلامه ـ بدل الجانب ـ مجرد اتفاق، و لو سلم فیعترض علیه بأن اشتقاق کلمة من أخری یحتاج إلی نوع من المناسبة بینهما فی المعنی، و لا توجد هنا مناسبة تسوغ الحکم بالاشتقاق.

و یقول فی تفسیر کلمة «أحقابا» من قوله تعالی: ﴿إن جنهم کانت مرصادا،للطاغین مآبا، لابثین فیها أحقابا﴾ [النبأ: ۲۱ـ۲۳]: «حُقُبا بعد حقب کلما مضی حقب تبعه آخر إلی غیر نهایة».

و هذا یدل علی أن «الحُقُب» مفرد، و قال الفراء أیضا: الحقب فی لغة قیس: سَنة (الأزهری: ۴۷۸/۱)، لکن جعله ابن عطیة جمعا للحِقبة، و قال: «هی (الحقبة) المدة الطویلة من الدهر غیر محددة» (ابن عطیة، ۱۴۱۸ق، ۱۹۴۰)، و قال الکسائی: «الحُقُب: السنون، واحدتها: حِقبة» (الأزهری: ۱/ ۸۷۴). ثم واصل الزمخشری کلامه، و قال: «ولا یکاد یستعمل الحُقُب والحِقبة إلا حیث یراد تتابع الأزمنة و تواتیها، و الاشتقاق یشهد لذلک. ألا تری إلی حَقیبة الراکب والحَقَب[1] الذی وراء التَصدیر[2]».

أقول: هذا مسلم، أما الدلالة علی غیر النهایة، فلیست المدلول اللغوی للکلمة بل لا بد لها من دلیل آخر، و یمکن القول بأن الآیات الأخری الدالة علی خلود الکفار فی النار هی التی تدل علی أن بقاءهم فیها إلی غیر النهایة لا نفس الکلمة.

و یقول فی قوله تعالی: ﴿فإنما هی زجرة واحدة، فإذا هم بالساهرة﴾ [النازعات: ۱۳ـ۱۴]: «والساهرة: الأرض البیضاء المستویة». و قال اللیث أیضا: هی الأرض العریضة البسیطة (الأزهری: ۲/۱۷۸۴). أما الفراء والطبرسی فقالا هی وجه الأرض (الفراء، لاتا، ۲۳۲/۲؛ الطبرسی، ۱۴۰۸ق، ۹ـ۶۵۱/۱۰) و لم یذکرا ما إذا کانت مستویة أو لا، لکن ما

۱. هو الحزام الذی یلی حقو البعیر.
۲. الحزام فی صدر البعیر.

استشهد به الزمخشری من قول الأشعث بن قيس:

و ساهرةٍ يُضحی السرابُ مُجلِّلا لأقـطارها قـد جُبتُها مـتلثِّما

يدل على أنها هی المستوية من وجه الأرض. و أما وجه تسميتها «ساهرة» فلأن السراب يجری فيها أو لأن ساكنها لا ينام خوف الهلكة. و يمكن الاستيناس للوجه الأول بما قاله الأشعث.

النتيجة

ناقشتْ هذه المقالة مباحث من تفسير الكشاف التی تكلم فيها الزمخشری عن أحوال المفردات اللغوية و معانيها و استعمالاتها، مع مقارنه بينها و بين ما فی بعض المعاجم و التفاسير الأخری حول تلک الكلمات، فظهر أنها أبحاث فی غاية من الدقة والأهمية، زاد فی بعضها المؤلف علی غيره والتمس لما اختاره من المعانی ـ خاصة عند اختلاف الآراء ـ دلائل من العقل و استعمال العرب مما يدل علی كثرة اطلاعه و سعة معرفته بدقائق اللغة العربية و أسرارها، و مع ذلک فقد كان البعض منها ـ حسب ما بدا للباحث ـ قابلة للنقد فعند ذلک بيّن رأيه ـ بعد إيضاح ما كان محتاجا إلی الإيضاح من كلامه ـ فی الموضوع معتمدا علی الدليل، والله الموفق.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

ابن الدمياطی، احمدبن أيبک. ۱۴۲۵ ق. *المستفاد من ذيل تأريخ بغداد*. تحقيق عبدالقادر عطا. ط ۲. بيروت: دارالكتب العلمية.

ابن منظور. ۱۴۰۸ ق. *لسان‌العرب*. ط ۱. بيروت: دار إحياء التراث العربی.

ابن هشام، جمال‌الدين الأنصاری. ۱۹۷۹م. *مغنی اللبيب عن كتب الأعاريب*. تحقيق مازن المبارک و محمدعلی حمدالله. ط ۵. بيروت: لانا.

أبوحامد، محمدبن محمدالغزالی. ۱۴۱۷ ق. *المستصفی فی علم الأصول*. لا ط.

أبوزکریاء، یحییبن زیاد الفراء. لاتا. *معانی القرآن*. تحقیق عبدالفتاح إسماعیل شبلی. ط ۱. تهران: انتشارات ناصرخسرو.

أبوعبدالله، محمدبن عبدالله الحاکم النیسابوری. ۱۴۱۱ ق. *تحقیق مصطفی عبدالقادر عطا*. ط ۱. بیروت: دارالکتب العلمیة.

أبوعلی، الفضلبن الحسن الطبرسی. ۱۴۰۸ ق. *مجمع البیان فی تفسیرالقرآن*. تحقیق هاشمالرسولی المحلاتی و فضلالله الیزدی الطباطبایی. ط ۲. بیروت: دارالمعرفة.

أبومحمد، الحسینبن مسعودالبغوی. ۱۴۰۷ ق. *معالمالتنزیل*. ط ۲. بیروت: دارالمعرفة.

أبومحمد، عبدالحقبن عطیة الأندلسی. ۱۴۱۸ ق. *المحرر الوجیز فی تفسیرالکتاب العزیز*. ط ۱. بیروت: دارابن حزم.

أبویوسف، یعقوببن إسحاق السِّکّیت. ۱۳۶۶ش. *کنزالحافظ فی تهذیب الألفاظ*. ط ۳،مشهد: المعاونیة الثقافیة للآستانة الرضویة.

الأشمونی. لاتا. *حاشیة الأشمونی علی ألفیةبن مالک*. القاهرة: دار إحیاء الکتب العربیة.

البغدادی، عبدالقادربن عمر. ۱۴۱۸ ق. *خزانةالأدب و لب لباب لسانالعرب*. بیروت: دارالکتب العلمیة.

الذهبی، محمدحسین. لاتا. *التفسیر والمفسرون*. بیروت: دار إحیاء التراث العربی.

سیبویه، عمروبن عثمان. ۱۹۸۸م. *الکتاب*. تحقیق عبدالسلام محمدهارون. ط ۳. القاهرة: مکتبة الخانجی.

شمسالدین، محمدبن أحمدالذهبی. ۱۴۲۵ ق. *سیر أعلام النبلاء* و معه کتاب: تعریف ذوی العلا بما لم یذکره الذهبی منالنبلاء للفاسی. ط ۱. بیروت: دارالکتب العلمیة.

شهابالدین، أحمدبن محمدالخفاجی. ۱۴۱۷ ق. *عنایة القاضی وکفایة الراضی*. ط ۲. بیروت: دارالکتب العلمیة.

القزوینی، الخطیب. ۱۴۲۴ ق. *الإیضاح فی علومالبلاغة*. تحقیق محمد عبدالقادر الفاضلی. المکتبة المصریة.

محمد أبوموسی، محمد. ۱۴۰۸ ق. *البلاغة القرآنیة فی تفسیر الزمخشری*. ط ۲. القاهرة: دارالتضامن.