

(في) في القرآن الكريم

بين المعاني المقصودة والفهم السطحي

تومان غازي

ملخص :

يسعى هذا البحث إلى دراسة الاستعمال الخاص لحرف الجر ("في" في القرآن الكريم) برفض فكرة نيابة بعض الحروف عن بعض التي اعتمدها النحاة المتأخرون، فكان نتيجة ذلك أن تحولت المعاني الدقيقة المقصودة في الاستعمال الخاص لهذا الحرف، إلى معاني غريبة، حتى كان بعضها لا يليق بصفات الله تعالى، فسبحانه عما يصفون.

وقد توصل البحث من الرحلة الممتعة في معاني (في) الواردة في الاستعمال القرآني، إلى بعض النتائج وأهمها:

- 1- إن (في) من الحروف العوامل، وهي وما يليها تعطي معنى الوعاء، والاشتمال الذي يتلبس بالأصل الحسي للمفردات بوصفها أصولاً لمعاني اللغة في أصل الوضع اللغوي، ليقاس عليها نسبة التحول التي يسبغها الاستعمال الخاص، لذا ينبغي أن لا نعد المعاني النحوية الأصول ممثلة للحقيقة، وأما ما عداها فمجاز، أو أنها غير مقبولة بالقياس إلى المعنى الحسي المألوف. وهذا ما وقع به بعض من تعرض لتفسير أي القرآن الكريم، فعدوا كلّ ما خرج عن الحسي المحدود خارجاً عن المعنى وراحوا يلتمسون له معنى يلائم وضع القاعدة بالنسبة إلى بعض النحويين ويلائم المدركات الحسية المباشرة بالنسبة إلى بعض المفسرين، وكأن القاعدة التي وضعها الإنسان هي المطلق وكلام الله تعالى هو النسبي، أو كأن اللغة واستعمالاتها مقصورة على التعبير السطحي للواقع، وليس لها واقع ذاتي خاص وإمكانات حينما تستثمر تصبح معبرة عن الحقائق الكلية أو المطلقة أو التي لا يصل إليها الإدراك المباشر، كعالم النفس الغامض والعوالم المفارقة أو التي تختفي تحت المرئي بمسافة تقصر أحياناً وتطول أحياناً

2- لعل من أسباب التأويلات البعيدة لمعاني (في) في القرآن الكريم، التي قد تعكس

المعنى المقصود، يرجع إلى ضعف ملكة الخيال، وقلة صبر الناظر في دلالات القرآن، وقلة ثقافته، أو قدمها بإزاء المعاني التي يتمثلها الإنسان المعاصر اعتمادا على معطيات العلوم الحديثة. فأدى ذلك إلى تحريف معاني (في) إلى معانٍ أخرى منها:
(في) بمعنى: (مع، أو على، أو من، أو السببية) وغيرها، لذا يجب أن لا نعدل عن دائرة المعنى الأصل لمعرفة التحولات المقصودة، إلا حينما نعجز عن الوصول إلى البنية التي توحى بالمعنى المتحول إليه.

المقدمة:

يكفي المرء شرفا أن يُؤتى سعة للنظر في كتابنا الكريم، المعجزة القائمة إلى يوم الدين، وان ينهل من منهل العذب، ويلج في عالم معانيه التي لا تنتضب، في بحث يرجع الفضل في اختياره وتقويمه لأستاذي الفاضلين: الأستاذ الدكتور عايد كريم الحريزي، والأستاذ الدكتور علي كاظم أسد، ليكون بفضلهما إسهاما متواضعا في الكشف عن بعض أسرار الاستعمال الأسلوبى لهذا الحرف، الذي توسعت فيه العربية فأكسبته مرونة كبيرة، للتعبير عن كثير من المعاني المختلفة المخبوءة في النفس، وقد زاده الاستعمال القرآني اتساعا وعمقا، حتى أوهم كثيرا من النحويين بأن معنى هذا الحرف استطاع أن يعبر عن معاني غيره من الحروف المختلفة، وقد أخذ كثير من المفسرين هذه الفكرة فكان تقسيمهم لمعاني الحرف (في) على النحو الآتي:

(في) الظرفية، وتشمل:

1. الظرفية المكانية.

2. الظرفية الزمانية.

. الظرفية المجازية.

1. (في) بمعنى (مع).

2. (في) للتعليل أو للسبب.

3. (في) بمعنى (على).

4. (في) مرادفة (من).

5. (في) بمعنى (عند).

6. (في) للمقايضة.

إلى غير ذلك من التقسيمات القائمة على فكرة نيابة بعض الحروف عن بعض، لاسيما في منطقة اتساع المعاني، التي وسّعت من سلة المجاز بسبب الإدراك السطحي للمعاني، الذي تولت عملية النيابة تبسيطه، وهذه الفكرة غير صحيحة، لأنها تبين الاتساع الأفقي للمعاني، على حساب الاتساع باتجاه العمق، الذي تعبر عنه (في) إن نحن أبقيناها على معنى الظرفية، التي توحى بمعاني جديدة تولدها علاقات النظم المخصوص، بإسنادها إلى غير ما تسند إليه في الاستعمال الاعتيادي. مع أننا يمكن الاستفادة من فكرة النيابة بوصفها مثيرا أسلوبيا، فيسأل المؤول نفسه لماذا حصلت النيابة، وكان من الممكن ألا تحصل؟، وهذا السؤال يثير التأمل للكشف عن معاني الإبدال الذي حصل في الدال. وعلى الرغم من رفض هذه الفكرة، فقد أثرت إبقاء تقسيمات النحاة السابقة على حالها، لتكون تقسيمات إجرائية نناقش في ضمنها الآراء التي اعتمدت على فكرة التناوب ليكون الرد عليها كلا في مكانه. إلا أنني جمعت التقسيم الأول والثاني تحت مبحث واحد يعنى ببيان المعاني الأصول للحرف (في)، وجعلت التقسيمات الأخر في مبحث ثانٍ يعنى ببيان المعاني المجازية لتسهيل الموازنة بين المعاني المقترحة والمعاني المقصودة. وقد وطئت للموضوع بتمهيد، ثم ختمته بخاتمة تبين نتائج البحث وأسباب شيوع فكرة النيابة التي سطحت معاني (في) في القرآن الكريم، وربما أدى بعضها إلى ما يوحى بوصف الله تعالى بما لا يليق به. تعالى الله سبحانه عما يصفون.

توطئة:

ذكر سيبويه (ت 180هـ) أن (في) ((للعواء، تقول: (هو في الجراب)، و (في الكيس)، و (هو في بطن أمه)، وكذلك: (هو في الغلّ)؛ لأنه جعله إذ أدخله فيه كالوعاء له... وإن اتسعت في الكلام فهي على هذا، وإنما تكون كالمثل يجاء به يقارب الشيء وليس مثله))^(١).

وكذلك استساغ الرّماني (ت 384هـ) اتساع معنى (في) للتعبير عن الاشتمال المعنوي الذي يدرك بالخيال عن طريق المشابهة، قال: ((وقد يُتسع فيها فيجري مجرى المثل، وذلك نحو قولك: فلان ينظر في العلم، كأن العلم قد اشتمل عليه))^(٢).

وبمثل هذا التحرك الدقيق، الذي يكشف عن عمق المعاني المتمثلة في الانتقال من الاشتمال الحسي إلى الاشتمال المعنوي، تحرك ابن يعيش (ت 643هـ) إلى مدى أوسع قال: ((أما (في) فمعناها الظرفية والوعاء... وقد يتسع فيها فيقال: "في فلان عيب" و "في يدي دار" جعلت الرجل مكانا للعيب يحويه مجازاً أو تشبيهاً، ألا ترى أن الرجل ليس مكاناً للعيب في الحقيقة، ولا اليد مكاناً للدار، وتقول: "أُتيت في عفوان شبابه"، وفي أمره ونهيه "فهو تشبيه وتمثيل، أي هذه الأمور قد أحاطت به))^(٣).

لكن الأمر لم يستمر على هذه الوتيرة من الإدراك العميق عند ابن يعيش عندما انتقل إلى الكشف عن معاني (في) في الكلام البليغ قرآناً وشعراً، إذ نجد عنده رأياً مضطرباً في تأويل معنى الآية الكريمة: ﴿لَأَصْلَبْنَكُمْ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ﴾^(٤). ففي الوقت الذي نجده يرد على من أول معنى (في) بـ (على)، نجده يؤول بطريق ملتوية معنى الفعل (صلب) بأنه يتضمن معنى الاستقرار ليصح إسناده مقبول من حيث المعنى العام بإسناده إلى الحرف (في)، قال: ((ولأصلبكم في جذوع النخل"، فليست في معنى (على) على ما يظنه من لا تحقيق عنده، وإنما لما كان الصلب بمعنى الاستقرار والتمكن، عديّ بـ (في) كما يعديّ الاستقرار، فكما يقال: "تمكن في الشجرة، كذلك ما هو في معناه نحو قول الشاعر:

بطلٌ كأن ثيابه في سرحة يُحذى نعال السبت ليس بتوأم)^(٥)

نلاحظ أن ابن يعيش استبدل تضمين (في) معنى (على)؟ بتضمين آخر، لا يستند إلى أساس إسلوبى متين. ولعل سبب الزيف عن التأويل الصحيح للمعنى، يرجع إلى تجزئة النص، إذ لم

ينظر إليه بوصفه تمثيلاً لغضب فرعون، الذي لا يقاس بمعايير نظرنا إلى الأشياء في الواقع الحسي المرئي، بسطحه الخارجي الساكن.

وإذا أردنا أن نوضح المعنى الدقيق . انطلاقاً من صورته التخيلية . نضخمه قليلاً لنكشف بعض معالم ظلال المعنى في الآية الكريمة وفي بيت عنتره معاً، فمثلاً لو قال فرعون للسحرة: لأحبسكنم في الجرّة، مشيراً إلى جرّة صغيرة، عندئذ لا نستطيع أن نقول أن فرعون أخطأ في كلامه، وإنما عبّر عن شدة غضب، ولا مجال إلى القول بأنه كان يحبس من يغضب عليه بجرّة كبيرة مخصصة لهذا الغرض. وكذلك المعنى الذي أرادته عنتره في تصوير عظم جسد البطل الموصوف بأن ثيابه تصغر عليه حتى يحتويها البطل، لا أن تحتويه هي. وهذا المعنى لا يمكن إدراكه على نحو مباشر إلا عن طريق الصورة التشبيهية، إذ شبه جسد بطله بالشجرة العظيمة العالية (السرحة) وألبسها ثياب البطل فتمثل للإدراك الخيالي أن السرحة هي التي احتوت الثياب لا على النحو الذي نشاهده في الواقع الحسي.

وبهذا نقلت لنا الصورة فكرة من الصعوبة إمساكها، أو التعبير عنها بسهولة أو على نحو مباشر^(٦)، وهو ما سمي بالاتساع في المعاني الذي نستشفه من علاقات المفردات بعضها ببعض في السياق الكلامي الذي يوفر صفة استقلال التعبير عن الواقع المعيش والتفكير المنطقي، الذي جعل ابن هشام (ت 761هـ) لم يستسغ قولهم: "أدخلت الخاتم في إصبعي، والقلنسوة في رأسي"، لأنّ فيهما قلباً^(٧)، فهو يريدنا أن نقول: "أدخلت إصبعي في الخاتم، ورأسي في القلنسوة"، ناسياً أن الخاتم والقلنسوة من حيث العلاقات اللغوية كانا مفعولين وقع عليها أثر الفعل (أدخل)، فهما المتحركان بحركة الفعل، في حين يكون الإصبع والرأس ظرفين ساكنين، وإذا غيرنا المواقع بحسب ما أراد ابن هشام يكون الإصبع والرأس هما المتحركان والخاتم والقلنسوة ثابتان، وذلك يوحي بصورة مضحكة، ذلك أن المعنى في التركيب الكلامي لا ينظر إليه من الناحية اللغوية حسب، وإنما من تشابك العلاقات اللغوية بنظمها المختلفة: النحوية ووظائف المفردات والسياق الذي ترد فيه الجملة Context of Situation ، الذي يؤثر في طريقة الخطاب من حيث اختيار العلامة وتجسيدها^(٨)، والمعاني المعجمية بوصفها شريكاً تتطلب شراكته استقامة المعنى منطقياً، فضلاً عن العودة إلى المرجع^(٩) الذي فضّل شومسكي N. Chomski الرجوع

إليه لتفسير الجملة تفسيراً دلالياً صحيحاً، إذ لا تكفي الصحة النحوية وحدها للحكم على صحة المعنى. فالجملة (أدخلت القلنسوة في رأسي) صحيحة نحوياً، ولكنها غير مقبولة مرجعياً، لشبهها بجملة شومسكي الشهيرة المضخمة Golorless green ideas sleep furiously، (أفكار خضر غير ملونة، تنام نوماً عنيفاً)^(١٠).

وبناءً على ما تقدم سيتابع هذا البحث معاني (في) المتفردة في الاستعمال القرآني التي تخرج على المعنى الحسي المباشر، اعتماداً على فريضة ثبات معني الحرف (في) على الأصل الظرفي، فلا ينبو عنه حرف آخر، لأن العبارة تفقد دقتها بالإنباء، التي تقوم على جعل اللغة واستعمالها انعكاساً للواقع الحسي، ويظهر فيها التأويل مسطحاً للمعاني المقصودة، التي يلتبسها الباحث في أغوار النصوص لالتماس الفروق بين معاني الحروف، وما تسبغه على سياقاتها من دلالات خاصة تكشف فيها أغراض النظم ودواعيه^(١١). لذلك سيناقدش البحث، جملة من تقسيمات (في) لدى النحويين ومن نهج نهجهم من المفسرين في مبحثين: الأول: (في) للظرفية الحقيقية، والآخر: (في) للظرفية المجازية.

المبحث الأول: (في) للظرفية^(١٢) الحقيقية:

1. الظرفية المكانية: وهي أصل المعنى للحرف (في) في معناها الحسي المحدد الخاضع للرؤية المباشرة، الذي لا يختلف فيه اثنان، ومثاله من القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿ غُلِبَتْ الرُّومُ * فِي أَدْنَى الْأَرْضِ ﴾^(١٣).

2. الظرفية الزمانية^(١٤): وهي التي تدخل على الأزمنة، ومثالها من القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿وَاذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَعْدُودَاتٍ ﴾^(١٥)، وقوله تعالى: ﴿ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ * فِي بَضْعِ سِنِينَ ﴾^(١٦). وهنا يمكن إرجاع هذا التفرع إلى الأصل ورده إلى (في) الظرفية المكانية؛ لأن الغلبة حدث، والحدث لا بد له من أن يحدث في بعدين (البعد المكاني، والبعد الزمني)، والبعد الزمني يمثل امتداد الحركة؛ لأن الزمن مقياس لها، وحين يحدث الحدث يكون الزمان قد مضى، ولو تأملنا في الماضي لم نجد زمناً كالذي يقاس بآلة التوقيت، وذلك ما أشار إليه (برجسون) (BergsonHenri)

(1859.1944م) بأن الزمان الحق هو الذي يحدث في المستقبل، أما الماضي فهو ترجمة للزمان إلى لغة مكانية، أو هو العقل نفسه، ويعني (الذاكرة)^(١٧).

أما حدود هذا الزمن التنبؤي فحصر بدخول (في) على لفظة (بضع)، فاشتركت اللفظتان في رسم حدوده، إذ حُصر في ضمن ثلاث سنين إلى عشر، وقيل: البضع من الثلاث إلى التسع، وقيل من أربع إلى تسع^(١٨). وتعد فيه (في) ظرفية زمانية عند من كان يتقرب هذا الزمن في حدود هذه البضع، أما بعد انتصار الروم، فيمكن ترجمة الظرفية الزمانية لـ (في) إلى لغة مكانية، لأنها أكثر ملائمة للحدث التاريخي الماضي، فهو ذاكرة بحسب قول برجسون.

وعَدَّ الهروي (ت 415هـ) (في) ظرفية زمانية بمعنى (بعد) في قوله تعالى: ﴿وَفَصَّالَةٌ فِي عَامَيْنِ أَنْ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ إِلَيَّ الْمَصِيرُ﴾^(١٩)، ((أي بعد عامين))^(٢٠)، وهذا تأويل غير صائب، لعل سببه يرجع إلى ضعف تصور الحركة الزمانية التي صورتها (في) في الآية الكريمة بإضافتها إلى لفظة (عام)، والعام زمن متحرك كعقرب الدقائق يتقدم إلى الأمام بكنل محددة هي الأيام، قال أبو هلال العسكري (ت 395هـ): ((إن العام جمع أيام... ويجوز أن يقال: العام يفيد كونه وقتاً لشيء، والسنة لا تفيد ذلك، ولهذا يقال: عام الفيل...))^(٢١).

وعلى هذا يمكن أن نطلق على العام الثاني من الرضاعة بأنه عام الفصال، ويبدأ من أول يوم في العام وصولاً إلى قبل الدخول في العام الثالث بيوم واحد. وقد حدد الزمخشري (ت 538هـ) سقف هذا الزمن، بقوله: ((فإن قلت ما معنى توقيت الفصال بالعامين؟ قلت: المعنى في توقيته بهذه المدة أنها الغاية التي لا تتجاوز...))^(٢٢). هذا هو السقف الدقيق لمعنى (في) في الآية الكريمة، وليس كما زعم الهروي، بأنها تدل على معنى (بعد)، ذلك أن التحديد غير الحركي لتمام الرضاعة قد حدد في آية أخرى في قوله تعالى: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنِمَّ الرِّضَاعَةَ﴾^(٢٣). أما الآية السابقة فزمنها حركي يبيح الفطام بزمن غير ثابت ((موكول إلى اجتهد الأم: إن علمت أنه يقوى على الفطام فلها أن تفضمه))^(٢٤)، ولها أن تنتمه، لكن أوصح فطامه في أول يوم من بدء العام الثاني؟ ، لا اعتقد ذلك لأن مثل هذه البداية الدقيقة لو أريد

تحديدها لعبر عنها بكلمة (من بعد...). والمهم أن الزمن بدء الفطام يبقى مفتوحا ابتداء من الأيام الأول للعام الثاني حتى آخر يوم في العام.

وبهذا نصل إلى نتيجة هي أن (في) يمكنها أن تعبر عن الظرفية الزمانية، وهذا المعنى يعد أحد المعاني الأصول لها. ولما كان المكان والزمان لا ينفكان عن الحدث، لذا يمكن دمج هذين الأصلين في معنى واحد هو الظرفية، وهذا المعنى لا يثبت البصريون غيره^(٢٥)، ويكون واضح التمييز في دخول (في) على الأمكنة والأزمنة.

المبحث الثاني: (في) للظرفية المجازية^(٢٦):

وهي التي تخرج في استعمالها الأسلوبى عن المعاني المدركة على نحو حسي مباشر، بما لا يحاكي الواقع المعيش، أو ما سمي بالاصطلاح البلاغي: الحقيقة المقابلة للمجاز. والمجاز هو ما خضع لعملية تحويل يلائم قصدية النص القرآني الإبداعية والابلاغية التي تضع المخاطب بإزاء تجربة تخيلية تكون أكثر واقعية من الأشياء التي تمثلها، ذلك أن العمل التخيلي يؤلف عالما كاملا معروضا أمامنا يكتف الواقع ويجمع ملامحه الجوهرية في بنية مركزية، تقوم باشتراع عالم مستعار، يستطيع أن يتقاطع مع عالم القارئ ويحوّله^(٢٧)، وذلك ما عبر عنه الجرجاني بشأن بلاغة الصورة الاستعارية بأنها ((تكون أبداً أبلغ من الحقيقة))^(٢٨).

ومثال ذلك الآية الكريمة من قوله تعالى: ﴿ وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ ... ﴾^(٢٩). لكن لو دقق النظر في سياق الآية الكريمة لوجدنا أن المعنى لا مجاز فيه؛ لأن معنى (في) تدل على الاشتمال والتضمن الحقيقي، أما كون هذا الحقيقي غير مرئي فهذه مشكلة من لا يرى غير سطوح الأشياء، فالحياة متضمنة في قتل القاتل، أي في ارتداع القاتل عن القتل حين يرى الجريمة التي تلبس فيها متلبسة فيه تلبسا؛ أي أن الحياة موجودة ضمنا في القتل (القصاص). فالقصاص . هنا . رد فعل حتمي على فعل القتل المحتمل، فهو ليس قتلا حقيقيا فلا مجاز فيه؛ لأنّ نص الآية يمثل تعبيراً تشريعيا عاما؛ أي لا يوجد قاتل ولا مقتول ولا مقتص، فلا ينطبق القصاص على أحد ما دام أي واحد لم يقتل، وينطبق على الجميع إذا قتل الجميع. أما إذا أردنا معرفة الحقيقة من المجاز فعلى أن نستقرئ الواقع

التاريخي في حال تطبيق هذا التشريع، فإذا كان يتضمن الردع فعلا فقد تضمن الحياة حقيقة، أما إذا لم يؤثر في الواقع . وهذا أمر مستبعد . فلنا أن نقول أن معنى (في) مجاز .

ولعل تقسيم الزركشي (ت 795هـ) أقرب إلى المنهج الوصفي لمعاني (في) الظرفية ^(٣٠)، وإن كان يشوبه التقسيم المنطقي، وهي:

١. أن يكون الظرف والمظروف حسيين، نحو: زيد في الدار، ومنه قوله تعالى: ﴿أَدْخِلْنِي بِرَحْمَتِكَ فِي عِبَادِكَ الصَّالِحِينَ﴾ ^(٣١)، وقوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ حَقَّ عَلَيْهِمُ الْقَوْلُ فِي أُمَمٍ﴾ ^(٣٢)، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي ظِلَالٍ وَعُيُونٍ﴾ ^(٣٣).

٢. أن يكون الظرف والمظروف معنويين، نحو قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ...﴾ ^(٣٤).

٣. أن يكون المظروف حسيا، نحو قوله تعالى: ﴿قَوْمِهِ إِنَّا لَنَرَاكَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾ ^(٣٥).

٤. أن يكون الظرف حسيا، نحو قوله تعالى: ﴿فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ﴾ ^(٣٦).

إلا أن الزركشي علق في خاتمة المطاف، بأن النوع الأول، أي الذي يكون الظرف والمظروف فيه حسيين أنه ((حقيقة، والرابع أقرب المجازات إلى الحقيقة)) ^(٣٧). لكن البحث لا يقر بمجازية كل المعاني السابقة الذكر، فكلها تعبير عن الحقيقة، لكن منها ما هو مدرك إدراكا حسيا مباشرا، ومنها ما يمكن إدراكه بالوجدان، وبالحس وبالخيال؛ لأن حقائقها لا تدرك بالحواس الخمس القاصرة. أما الآية الواردة في القسم الثالث من تقسيمات الزركشي، وهو الذي فيه المظروف حسي، فإننا لو تأملنا السياق الذي وردت فيه (في) في الآيات الكريمة من قوله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَى قَوْمِهِ فَقَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ * قَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِهِ إِنَّا لَنَرَاكَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ * قَالَ يَا قَوْمِ لَيْسَ بِي ضَلَالَةٌ وَلَكِنِّي رَسُولٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ ^(٣٨)، لوجدنا أن نوحا (عليه السلام) ينكر إلصاق الضلالة به (ليس بي ضلالة)، مؤكدا نفيها بقوله: (ولكنني رسول من رب العالمين)، لذا كان نوح (عليه السلام) منكرا حكم القوم بقوة، وإذا كان

المخاطب)) منكر الحكم وجب توكيده له بحسب الإنكار، وعلى قدره، كما قال تعالى حكاية عن رسل عيسى (عليه السلام)، إذ كذبوا في المرة الأولى: ﴿إِنَّا إِلَيْكُمْ مُّرْسَلُونَ﴾، وفي الثانية: ﴿إِنَّا إِلَيْكُمْ مُّرْسَلُونَ﴾ (...))^(٣٩).

وهكذا كان خطاب نوح (عليه السلام) بلاغيا بقدر إنكاره للضلالة، فإن قومه أكدوا خطابهم بمؤكدتين (إنّ و) (اللام)، ولم يكتفوا بهذا فجاء تأكيد ثالث إذ جعلوا نبيهم (عليه السلام) منغمسا في الضلالة، فلا مجاز هنا، وإنما الكلام فيه ثلاثة مؤكدات حكاها الله تعالى على لسان نبيه نوح (عليه السلام) على الحقيقة، وهو أعلم تعالى بما تكن صدور الكفار فكشفها على أسنتهم بالتعبير البليغ، وعلى وفق هذا التحليل سنتابع صور التعبير القرآني باستعماله الخاص لـ (في) على النحو الآتي:

1. (في) بمعنى (مع)^(٤٠):

ذكر بعض النحويين أن معنى (في) للمصاحبة وذلك في قوله تعالى: ﴿ادْخُلُوا فِي أُمَمٍ﴾^(٤١) أي معهم، ولو تأملنا سياق الآية الكريمة في قوله تعالى: ﴿وَشَهِدُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَنَّهُمْ كَانُوا كَافِرِينَ﴾ * قَالَ ادْخُلُوا فِي أُمَمٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ فِي النَّارِ كُلَّمَا دَخَلَتْ أُمَّةٌ لَعَنَتْ أُخْتَهَا حَتَّى إِذَا ادَّارَكُوا فِيهَا جَمِيعًا قَالَتْ أُخْرَاهُمْ لِأَوْلَاهُمْ رَبَّنَا هَؤُلَاءِ أَضَلُّونَا فَآتِهِمْ عَذَابًا ضِعْفًا مِنَ النَّارِ قَالَ لِكُلِّ ضِعْفٌ وَلَكِنْ لَا تَعْلَمُونَ﴾^(٤٢). نلاحظ أن الله تعالى أراد معنى اشتغال الأمم الكافرة السابقة من الجن والإنس للأمة اللاحقة، فالأخيرة ستدخل في الأمم أي وسطهم، بدليل أن الأمة الأخيرة تدعو على الأمم السابقة بأن يأتيهم الله ضعفا من النار؛ لأنهم أضلوهم، فلبى الله تعالى هذا الدعاء، فتحقق ضعف العذاب على الأمم السابقة، ولكنه في الوقت نفسه شمل الأمة اللاحقة هذا الضعف من غير أن يعلموا، والسبب واضح، لأن الأمة اللاحقة داخلية في الأمم، أي أن الأمم السابقة ظرف للأمة اللاحقة، ولو كانوا مصاحبين لهم لأمكن أن نتصور أن ضعف العذاب لا يشملهم بالتام والكمال^(٤٣)، فهذا الشمول يدل على التداخل والاحتواء في الأمم السابقة، فهم جزء لا يتجزأ منهم.

ولعل سبب زيغ من أول (في) بمعنى (مع)، آتٍ من اجتراء شاهد لتقوية القواعد التي

وضعها النحاة، وكان من المفترض أن يكون الأمر خلاف ذلك، إذن لاختصرت أبواب معنى (في) إلى معنى واحد، يضيق ويتسع بحسب المقام أو الموقف. وسيوضح حينئذ غرض تعدد الاستعمالات لإفادة اتساع المعاني وعمقها.

ومن الآيات الكريمة التي أول المفسرون معنى (في) بـ (مع) قوله تعالى: ﴿لَوْ خَرَجُوا فِيكُمْ مَا زَادُوكُمْ إِلَّا خَبَالًا وَلَأَوْضَعُوا خِلَالَكُمْ يَبْغُونَكُمُ الْفِتْنَةَ وَفِيكُمْ سَمَّاعُونَ لَهُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ﴾^(٤٤)، قال الطبرسي (ق 6هـ) في معنى الآية: ((ولو خرجوا فيكم... معناه: لو خرج هؤلاء المنافقون معكم إلى الجهاد))^(٤٥).

لكن لو تأملنا سياق الآية الكريمة لوجدنا أن فعل خروج المنافقين مع الرسول للمسلمين للجهاد يشبه الوباء الذي ينتشر بسرعة ويؤدي إلى انكسار الجيش بسرعة مدهشة، بدلالة (الإيضاح) وهو السرعة في بث الفساد بين صفوف المسلمين، لذا سيزداد المسلمون (خبالا) أو اضطرابا عقليا تغيب فيه لديهم ملكة الحكم فيقعون في (الفتنة). وهذا المعنى لا يمكن التعبير عنه بـ (مع)، فالمعية هي للمصاحبة من غير تداخل ونفاذ، وإنما هي قائمة على نيّة الانفصال، لذا نقول: حملت الزاد معي، مادمت لم أكله، أما إذا أكلته فلا يمكن أن أقول: الزاد معي.

أما معنى (في) في قوله تعالى: ﴿وَفِيكُمْ سَمَّاعُونَ لَهُمْ...﴾ فإنها لا تحتل المعية أيضا؛ لأن السياق السابق قد أبعدنا عن هذا المعنى إبعادا، فسرعة فساد العقل وطلب الفتنة لم يأت من قوة تأثير المفسد نفسه، وإنما أكثره آت من كره الإنسان لحرب تتصل بالدفاع عن القيم الحضارية التي تحد من غرائز الفرد^(٤٦)، بدليل الآية الكريمة: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ﴾^(٤٧)، وإن كانت حقا، ذلك أن الحق مكروه أيضا، قال تعالى: ﴿بَلْ جَاءَهُمْ بِالْحَقِّ وَأَكْثَرُهُمُ لِلْحَقِّ كَارِهُونَ﴾^(٤٨)، وقال تعالى: ﴿جِنَانَكُمْ بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَكُمْ لِلْحَقِّ كَارِهُونَ﴾^(٤٩). بسبب كره أكثر الناس لقيود النظم الدينية. وهذا يؤدي إلى كرههم خوض الحرب للدفاع عنها بالتضحية والنفاء، على الرغم من أن العرب كانت تحب خوض غمار الحروب، لكنها حروب تحقق لذة الأفراد.

ولما كان سياق الآية الكريمة . موضوع الدرس . قائم على الحرب، والحرب لا تحقق نتائجها المرجوة إلا بالمشاركة الجماعية المنظمة ، فنحن إذن بإزاء صورة جماعة واحدة متفاعلة، أكثر

أعضائها كارهون كرها نفسيا مركبا عميقا للإسهام بالحرب ،وهذا المعنى لا يصلح معه معنى المصاحبة، بل الاشتغال الذي تعبّر عنه (في) بكل أبعاده، ولذلك جاء معنى (في) مؤازرا لمعنى صيغة المبالغة (سمّاع) ويؤازره الجار والمجرور المتعلق باسم الفاعل (لهم) (سمّاعون لهم) بدلا من (تسمعونهم)، واللام للملكية، لذلك تجعل المستمع ملكا للمسمع يتصرف به أنى شاء، وهذا تؤازره صيغة الجملة الاسمية (سمّاعون لهم) الدالة على الثبات والاستمرار لا على التحول، فضلا عن وصف حال جيش المسلمين بالجملة الدالة على ثبات الصفة ،وهذه كلها تعبّر عن أن جيش المسلمين أصبح أرضا خصبة لسريان وباء الفتنة،التي توفر عناصر القوة لفعل المنافقين فيما لو خرجوا معهم، وعليه سيكون فصل المفسد الصريح عن الأرض المهيأة للفساد، عنصر قوة لجيش المسلمين.

وعلى هذا الأساس يمكن توجيه كثير من الآيات القرآنية التي حمل فيها معنى (في) على المصاحبة، وإبطالها ؛لأنها تستبعد المعنى العميق المتفرد المقصود الذي يصور الأبعاد النفسية بعيدة الغور ، وتوجيهه لفائدة المعنى الحسي السطحي الذي يحدد معنى (في) بالمعية التي تبعدها عن المعنى المقصود.

ومثل ذلك يمكن أن يقال فيما عدّه الزركشي في الآيتين الكريمتين من قوله تعالى: ﴿فِي تِسْعِ آيَاتٍ﴾^(٥٠)، وقوله تعالى: ﴿فَادْخُلِي فِي عِبَادِي﴾^(٥١)، بأنّ (في) بمعنى (مع)^(٥٢).

ففي قوله تعالى: ﴿وَأَلْقِ عَصَاكَ فَلَمَّا رَآهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَانٌّ وَلَّى مُدْبِرًا وَلَمْ يُعَقِّبْ يَامُوسَى لَا تَخَفْ إِنِّي لَا يَخَافُ لَدَيَّ الْمُرْسَلُونَ * إِلَّا مَنْ ظَلَمَ ثُمَّ بَدَّلَ حُسْنًا بَعْدَ سُوءٍ فَإِنِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ * وَأَدْخِلْ يَدَكَ فِي جَيْبِكَ تَخْرُجْ بَيْضَاءَ مِنْ غَيْرِ سُوءٍ فِي تِسْعِ آيَاتٍ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَقَوْمِهِ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ﴾^(٥٣).

اقتصروا اللغويون على اجتزاء ما له علاقة بحرف الجر (في) من الآية، في حين اتسع المفسرون في النظر إلى السياق لا لمعرفة معنى (في)، وإنما لمعرفة عدد الآيات الموجهة إلى فرعون دليلا على رسالة موسى (عليه السلام)، لتكون الاثنتان (العصا واليد) في ضمن التسع أم معهما، ليصبح عدد الآيات إحدى عشرة^(٥٤)، وقد لخص هذه الآراء ووضعها في صنفين ابن حيان الأندلسي (ت 745هـ) قال: ((قال الزمخشري: "ويجوز أن

يكون المعنى وألق عصاك وادخل يدك في (تسع آيات)؛ أي: في جملة تسع آيات، ولقائل يقول: كانت الآيات إحدى عشرة، ثنتان منها: اليد والعصا، والتسع: الفلق والطوفان والجراد والقمل والضفادع والدم والطمسة والجذب في بواديهم والنقصان في مزارعهم" (٥٥)... فعلى الرأي الأول تكون العصا واليد داخلتين في التسع، وعلى الثاني تكون (في) بمعنى (مع)، أي مع تسع آيات) (٥٦).

وهكذا شغل المفسرون بالعدد المجرد، حتى أولت (في) بمعنى (من) لدى ابن كثير (ت 774هـ) لضبط العدد وكأن الحكمة تكمن في التسع أو العشر أو الإحدى عشرة، قال ابن كثير: ((... (في تسع آيات) أؤيدك بهنّ وأجعلهنّ برهانا لك الى فرعون وقومه...)) (٥٧).

ومثلما اختلفوا في عدد الآيات في الآية المعنية، اختلفوا أيضا في العدد الذي ورد في بيت امرئ القيس، إذ يقول (٥٨):

ألا انعم صباحا أيها الظلل البالي وهل ينعمن من كان في العصر الخالي
وهل يمعن من كان أحدث عهده ثلاثين شهرا في ثلاثة أحوال

قال ابن هشام: ((وقال ابن جني: التقدير في عقب ثلاثة أحوال، ولا دليل على هذا المضاف (٥٩)... وقيل: الأحوال جمع حال لا حول، أي ثلاث حالات: نزول المطر وتعاقب الرياح، ومرور الدهور، وقيل: يريد أن أحدث عهده خمس سنين ونصف، ف(في) بمعنى (مع...) (٦٠).

ولم يلتفت ابن هشام إلى تأنيث العدد (ثلاثة) الذي يقتضي . قياسا . عند النحاة أن يكون المعدود المفرد مذكرا، أي أنه جمع حول، لا جمع حال. والمهم من ذلك أن مفتاح تفسير الآية الكريمة المعنية يكمن في تفسير بيت امرئ القيس الذي ورد فيه العدد، إذ أراد الشاعر معنى (في) الأصلي (الظرف) لفائدة بلاغية، وذلك نلمسه إذا عددنا أشهر ثلاثة الأحوال وهي (ست وثلاثون) شهرا، منهنّ ثلاثون شهرا هي المؤلمة عنده، لأنها هي مدة الهدم والعبث في هذا الظل، فهي ((أقرب عهده بالنعيم)) (٦١)، أي أن عبث الأنواء قد بدأ

بعد ستة أشهر، أي بعد انقلاب فصل الربيع إلى صيف، وهذه المدة هي التي جمعت المحبوبين على الماء والكأ في بدايتها وافترقا عند نهايتها، وهي مدة بناء الطلل، أي الذي تحوّل إلى طلل لاحقاً، وهذا مستقراً من حياة العربي القائمة على الحل والترحال طلباً للماء والكأ، وعند امرئ القيس أن البناء أصبح طللاً، لأنه لم يكتب قصيدته إلا بعد تحول ديار المحبوبة إلى طلل، والمهم أن عهد امرئ القيس بطلل المحبوبة هو ثلاثة أحوال، أي: (36) شهراً، ستة منهنّ يمثلن بناء للعلاقة، ثلاثون منهنّ يمثلن مراحل الهدم، في كل شهر يحدث تغيير مميز له وقع مؤثر في نفس الشاعر. وهذا المعنى لا يعبر عنه إلا استعمال (في) على الظرفية، أي أن الثلاثين المؤثرة هدماً موجودة في ضمن الستة والثلاثين شهراً، التي منها ستة فقط تمثل مرحلة البناء، ومعادلة الهدم واضحة، ثلاثون مقابل ستة، فلا أمل في إحياء الطلل ثانية ما دام الوضع جارياً على هذا النسق من التدمير.

ومن هنا يصبح تفسير معنى (في) في الآية الكريمة واضحاً، فالآيات عددها تسع، عددها ابن كثير ورجح هذا العدد على غيره قال: ((قال ابن عباس أيضاً ومجاهد وعكرمة والشعبي وقتادة: هي يده وعصاه والسنين ونقص الثمرات والطوفان والجراد والقمل والضفادع والدم، وهذا القول ظاهر جلي حسن قوي))^(٦٢).

ولو تأملنا في نص ابن كثير جيداً لاستطعنا أن نقسم هذه المجموعة على مجموعتين تضم عناصر مختلفة؛ الأولى: عناصرها تتضمن إضافة الضمير (الهاء) العائد على موسى (عليه السلام) وهما: (يده وعصاه)، والمجموعة الثانية: تضم عناصر لم تتضمن هذا الضمير وهي سبع: (السنين، ونقص الثمرات، والطوفان، والجراد، والقمل، والضفادع، والدم)، والمجموعة الأولى تمثل هبة من الله تعالى لنبيه، وهما من الآيات الدائمة التي تعبر عن إرادة الرسول (عليه السلام) تعبيراً مباشراً يستعملهنّ متى شاء، أما المجموعة الثانية فلم تعد مما وهبه الله تعالى لنبيه، فهنّ بمنزلة الكوارث الطبيعية التي يشكك الخصم في علاقتها المباشرة بدعوى الرسول (عليه السلام)، وهنّ غير دائمات ولا يستطيع الرسول أن يتحكم بهنّ ويستدعيهنّ متى شاء، لأنهنّ يعبرنّ عن إرادة الله تعالى المباشرة، بمعنى أن الآيتين الأوليين لهما تأثير خاص في الخصم، إن هو شكك فيهما سيستعملهما الرسول

لنفي الشك، وهذا ما وقع في الرهان مع سحرة فرعون.

هذا المعنى مهم؛ لأنه سيخرج البحث من دائرة التجريد العددي، فلا يهم بعد ذلك إن كانت الآيات تسعا أو إحدى عشرة أو مئة، مادام اثنتان منهما مختلفتي الدلالة عن السبع أو التسع أو المئة المتبقية، لأن المتبقي من صنف آخر. وقد عبّرت الآية الكريمة عن هذا المعنى العميق بـ(في) بأن إلقاء العصا وإدخال اليد هما المؤثرتان. من مجموع التسع. في نفوس الخصوم لمرونتهما بيد المخاصم وخضوع تأثيرهما للتجربة الحسية المباشرة، ولخوض الرهانات الناجحة، وإن تفاوتتا في التأثير، لأن تأثير العصا أبلغ في التجربة من تأثير اليد التي تحتاج إلى وسيط عقلي للوصول إلى الإيمان. فالعصا هي التي جعلت السحرة يؤمنون برب موسى على الرغم من تهديد فرعون لهم بالصلب، وتقطيع الأيدي والأرجل من خلاف، في حين لم يؤمن السحرة حين شملوا بالآيات السبع الباقية وقد شاهدها، قال تعالى: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ أَلْقِ عَصَاكَ فَإِذَا هِيَ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ *فَوَقَعَ الْحَقُّ وَبَطَلَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ * فَغُلِبُوا هُنَاكَ وَانْقَلَبُوا صَاغِرِينَ *وَأَلْقَى السَّحَرَةُ سَاجِدِينَ * قَالُوا آمَنَّا بِرَبِّ الْعَالَمِينَ * رَبِّ مُوسَىٰ وَهَارُونَ * قَالَ فِرْعَوْنُ آمَنْتُمْ بِهِ قَبْلَ أَنْ آدَنَ لَكُمْ إِنَّ هَذَا لَمَكْرٌ مَكْرَتُهُ فِي الْمَدِينَةِ لَتُخْرِجُوا مِنْهَا أَهْلَهَا فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ *لَأَقْطَعَنَّ أَيْدِيَكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ مِنْ خِلَافٍ ثُمَّ لأَصْلَبَنَّكُمْ أَجْمَعِينَ * قَالُوا إِنَّا إِلَىٰ رَبِّنَا مُنْقَلِبُونَ * وَمَا نَنْقِمُ مِنْآ إِلَّا أَنْ آمَنَّا بِآيَاتِ رَبِّنَا لَمَّا جَاءَتْنَا رَبَّنَا أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَتَوَفَّنَا مُسْلِمِينَ﴾ (٦٣).

والنتيجة أصبحت واضحة من الآيات السابقة، وهي تأثير إحدى الآيتين (العصا) في الخصم بحيث حوّلت السحرة من الكفر إلى الإيمان العميق الذي تحدى كل أنواع عذاب السلطة. وكذلك كانت ثلاثون امرئ القيس هي المؤثرة في نفسه من مجموع الستة والثلاثين شهرا، وكل هذه المعاني تولدت باستعمال (في) بمعناها الظرفي.

وكاد الزجاج (ت310هـ) يصل إلى ما توصل إليه البحث من موازنته بين أسلوب الآية الكريمة وكلام العرب. ويظهر ذلك في قوله: ((..(في) من صلة قوله عز وجل(وألق عصاك)، و(ادخل يدك في جيبك)، وقيل: تأويله: وأظهر هاتين الآيتين في تسع آيات، أي:

من تسع آيات، ومثله قولك: خذ لي عشرا من الإبل، وفيها فحلان، أي: ومنها (فحلان))^(٦٤)، وهذه التفاتة ذكية، لكن الزجاج شغل في النظر إلى العدد حسب، وكان عليه أن يركز على مقابلة الاختلاف والتعارض في معنى (الفحلين) ومزيتهما من الإبل المتبقية التي هي اناثى، ولو تأمل ذلك لوصل إلى حقيقة معنى الآية من غير وساطة أو الوقوف عند تجريدات العدد.

أما قوله تعالى: ﴿فَادْخُلِي فِي عِبَادِي * وَادْخُلِي جَنَّتِي﴾^(٦٥)، فلا يحتمل فيه (في) معنى (مع)؛ لأن ذلك يجعل معنى الآية ناقصا، إذ يجعلنا حين نسمع (ادخلي مع عبادي)، أو (مع عبدي)^(٦٦)، نقول أين تدخل؟ سيجيبك: وادخلي جنتي، وهنا يكون معنى (في) حقيقيا ولا حاجة إلى تحريف المعنى الذي لا يؤدي إلى إضافة رؤية جديدة وعميقة للمعنى الخاص المفترض، وإنما يؤدي إلى إفساد المعنى المطلوب، والصحيح ما ذكره ابن حيان الأندلسي وهو أن الله تعالى يخاطب النفس قائلاً لها: ((فادخلي في جسد عبدي، وتعدى (فادخلي) أولا: بـ(في)، وثانيا: بغير فاء، وذلك أنه إذا كان فيه غير ظرف حقيقي تعدى إليه بـ(في)، دخلت في الأمر، ودخلت في غمار الناس، ومنه (فادخلي في عبادي)، وإذا كان المدخول فيه ظرفا حقيقيا، تعدت إليه في الغالب بغير واسطة (في) ((...))^(٦٧).

ومن ذلك أيضا قوله تعالى: ﴿فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ فِي زِينَتِهِ﴾^(٦٨)، قيل إن (في) للمصاحبة^(٦٩)، لكن لو نظرنا في تفاصيل المأثور الذي ينقل لنا حال زينة قارون لوجدناه يروي أن قارونا: ((قد خرج على بغلة شهباء عليها الأرجوان، عليها سرج من ذهب، ومعه أربعة آلاف على زيه، وقيل عليهم وعلى خيولهم الديباج الأحمر، وعن يمينهم ثلاثمائة غلام، وعن يسارهم ثلاثمائة جارية))^(٧٠).

فالتأمل في هذا الوصف لا يجد مسوغا للقول إن معنى (في زينته) تعني (مع زينته)؛ لأن الزينة على هذه الحال أصبحت وعاء حسيا ماديا مدركا لا غبار عليه، وهذه الدلالة هي المقصودة ولا يمكن أن يعبر عنها إلا معنى (في) (الظرفي)، أي خرج على قومه وهو غائص في زينته، بمعنى مغمور فيها، وليس مع زينته لتكون الزينة مفصولة عنه!، فإذا

قلنا (مع) زينته فإن قارون بمكان والزينة بمكان آخر، على حين أن الآية تريد أنه متزيّن بها مغموس فيها^(٧١).

2. (في) للتعليل، أو للسبب^(٧٢):

العلة تترادف السبب إلا أنها قد تغايره، فالعلة توجد الشيء، والسبب طريق للوصول إليه؛ لأن السبب . لغة .: الحبل، ثم استعير لكل ما يوصل به إلى شيء^(٧٣)، وهو في اصطلاح الفلاسفة، يطلق على حالة نفسية، سواء أكانت شعورية، تؤثر في حدوث العقل الإرادي، أم غير شعورية. والسبب قسمان: عقلي (باعث)، وانفعالي (دافع)^(٧٤)، أي إن السبب ذو علاقة بوجود الأشياء، لكن الأشياء تحصل عنده، لا به، فهو بمنزلة الطرف الذي تحصل فيه الأشياء، وهو مطابق للعلة الطرفية التي تحصل عندها الأشياء، ولا تدخل في تكوينها أو وجودها. والسبب مختلف فقط عن العلة التامة التي تحصل بها الأشياء، لذلك نصح قول من يقول: (لولا الطبيب الفلاني أو الدواء، لما عاش زيد)، فنقول له: المحيي هو الله (علة تامة)، إنما الطبيب والدواء أسباب، أو (علل ظرفية) للشفاء^(٧٥). وعلى هذا المعنى ركزت سورة الواقعة في كثير من آياتها، قال تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ * أَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ﴾^(٧٦)، فالإنسان لا يشعر في حاله الطبيعية أن الله هو خالق المني، لأنه يشعر أن أعضائه هي التي تخلقه، إلا إذا حُرِمَ من الإنجاب أو حرم سلامة أعضائه التناسلية، ولذلك أشارت الآيات اللاحقة إلى التذكير بالحرمان، قال تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتُمُ الْمَاءَ الَّذِي تَشْرَبُونَ * أَأَنْتُمْ أَنْزَلْتُمُوهُ مِنَ الْمُزْنِ أَمْ نَحْنُ الْمُنْزِلُونَ * لَوْ نَشَاءُ جَعَلْنَاهُ أَجَاجًا فَلَوْلَا تَشْكُرُونَ﴾.

لعل هذه المقدمة المنطقية الطويلة مهمة لمعرفة الفرق بين التعبير اللغوي عن الشيء تعبيراً حراً لبيان الدلالة الإشارية في التعبير الذي يختلف عن اللغة التي تسمى الأشياء وتعد انعكاساً للواقع، فهذه اللغة تخضع لنظام علامي آخر من جنس لغات الحيوان، ولغات الإشارة الجسمية، ولغة الصم والبكم، ولغة المرور، وإن كان هناك بعض الخصائص التي تجمع بين اللغة الطبيعية، والأنظمة العلامية الأخرى المذكورة تميزها عن الدلائل الطبيعية، كدلالة الرماد على نار سابقة، أو دلالة الطرق على وجود طارق. وأهم هذه الخصائص إطلاقاً هو قصد الإبلاغ، أي نقل المعلومات، وتستلزم وجود

مخاطب(بالكسر)، ومخاطب(بالفتح)، ونظام رمزي يحتاج إلى تفكيك وتركيب، وسياق تستعمل فيه^(٧٧).

لذلك فمن الخطأ المنهجي أن نذهب إلى تأويل الآيات التي وردت فيها (في) بمعنى العلة أو السبب، ذلك أن علاقة العلة بالمعلول علاقة طبيعية، لو أراد الله تعالى أن يعبر عنها لما أعجزه أن يأتي بلفظة (بسبب)، أو (اللام) التي وضعت للتعبير عن هذا المعنى تعبيرا أكثر دقة وبيانا لمنع اللبس، من استعمال (في) التي تعد عدولا للتعبير عن دلالة اشارية جديدة، والدلالة الاشارية إيحائية وتكون ابلغ وأكثر تأثيرا. ومن ذلك قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَى بِالْأُنثَى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ...﴾^(٧٨)، قال ابن حيان: ((أي بسبب القتل، مثل: ((دخلت امرأة النار في هرة))^(٧٩)، والمعنى: أنكم أيها المؤمنون وجب عليكم استيفاء القصاص من القاتل بسبب قتل القاتل بغير موجب))^(٨٠).

ونجد أن من المفيد تفسير الحديث الشريف لفهم الآية، فإذا جعلنا أن حبس الهرة حتى الموت جوعا هو سبب دخول المرأة النار، نكون قد جعلنا أن الله يريد إدخال هذه المرأة النار فلم يجد له سبيلا عليها إلا الهرة سببا، لكن لم يريد الله إدخال هذه المرأة النار؟ أليس هذا المعنى يتضمن نسبة غير العدل إلى الله تعالى، فلم ينظر إلى أعمال المرأة الخيرية على وفق ما هو معروف (من يعمل مثقال ذرة خيرا يره)، ويوازن أعمالها الخيرة بهذا العمل الشائن المرتكب على الحيوان؟. المهم أن موازنة الأعمال لا أثر لها في الحديث، فضلا عن أن معنى السببية المقحم على الحديث نقلها من نطاق التفسير اللغوي المهم للوصول إلى حقيقة المعنى، إلى نطاق الخوض في الواقع الغيبي وملابساته التي لا نعرف عنها شيئا، إلا بما أخبرنا به الرسول ﷺ، وإلا فالخوض ربما يعرضنا إلى الزلل، حين ينحرف المعنى عن المقصود. كما سنرى. لذلك لم يستغ الزهري المعنى القريب المتبادر إلى الذهن على حقيقته، بل عده مثالا مفترضا خياليا للتخويف وعدم الاتكال؛ لذلك قال: ((ذلك لئلا يتكل رجل ولا ييأس رجل))^(٨١)، وقد حصل الزهري على هذا المعنى الاشاري من إحياء الصورة الوهمية المفترضة لقصة الهرة، فلم يعدها قصة حقيقية واقعة، فاكتشف المعنى الاشاري: أن صغائر الذنوب قد تدخل النار، وصغائر

الحسنات قد تدخل الجنة، فإطعام القطة الجائعة قد تدخل الجنة كما أن حرمانها من الأكل يدخل النار.

والمهم أن كثيرا من المغالطات التي تبدو صحيحة منطقيا قد بنيت على أساس خاطئ لعدم فهم التركيب الأسلوبي للحديث، فالزهري لم يحمل الحديث بأنه عبر عن حقيقة واقعة، فما زال الأمر مفترضا فلماذا لا نبني نظرية على الافتراض بما يتفق والدين، ونجعل الإسلام إنسانيا انطلاقا من الهرة، بلفت انتباه المسلم إلى الأمور الصغيرة فينشغل همه فيها، وينسى الأمور العظيمة لوقوعه تحت تأثير الخوف من صغائر الذنوب مثلا سحق نملة، أو دهس كلب أو رمي عصفور بحجر وغيرها. وقد يقول قائل أن هذه الأمور قد أكدها الإسلام ، ويستدل بحوادث كثيرة متوافرة وأقوال، ونحن نقول نعم أن الإسلام أكد هذه المعاني ولكن ليس في الأسلوب الذي نخوض فيه الآن.

ولعل الدلالة الاشارية المستوحاة المناسبة في قضية الهرة هو ما يحققه التعبير ب(في) فالمرأة أساسا شريرة وعدوانية خطيرة، وهي جبانة شديدة الجبن في الوقت نفسه تخشى مواجهة أي مخلوق، ولا تستطيع تحقيق إرادة الشر خارج محيطها بما هو اكبر من الحيوان الصغير الأليف (الهررة)، ودليلنا على هذا الافتراض (شرانية المرأة المطلقة)، هو أن التعبير ب(في) قد صوّر لنا الكيفية الأسلوبية لحشر إرادة المرأة كلها: العقلية والانفعالية في حيز ضيق هو (الهررة)، فالهررة إذن ظرف لنفس شريرة حقيرة، فصار حبس الهرة حتى الموت جوعا . ظاهرا . هو سبب دخول المرأة النار، ولذلك فالسبب من لوازم المعنى العميق، وهو ظاهر يمكن رصده بسهولة، لذا قيل إن (في) سببية، وبهذا المعنى نكون قد ضحينا بالدلالة الاشارية العميقة لصالح أحد لوازمها الظاهرة، ونكون قد وضعنا السياق الذهني المستمد من ترابط أحداث الواقع، بدلا من السياق النصي الذي هو المرجع الأول للبحث الدلالي وإن لم يكن الوحيد.

أما قضية القصاص في الآية الكريمة: ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ ﴾، فالقصاص من القص، وأصله القطع، والقصاص في الجراح مأخوذة من هذا إذا اقتص له منه بجرحه مثل جرحه إياه أو قتله به ^(٨٢)، إذا قتل بسبب هذا الجرح، فأصل القصاص

هو: ((أن يفعل بالثاني ما فعله هو بالأول مع مراعاة المماثلة، ومنه أخذ القصص كأنه يتبع آثارهم شيئاً بعد شيء))^(٨٣)، والتقضي بالمماثلة يقرب الشيء إلى المطابقة، وهنا يكون المعنى أن ما يراد فرضه على الجاني موجود (في) المجني عليه، مثل: مكان ضربة السيف، وعمقها، وطولها، ونتائجها، وهذه التفاصيل لا يمكن أن يقال عنها: (إن) القصاص وجد بسبب القتل)، وإنما القصاص موجود (في القتل)؛ لأن سبب القصاص من لوازم القتل، فلا ينبغي أن نضحي بالمعنى العميق المقصود لأجل ما هو تحصيل حاصل. حاشا لكلام الله من الفضول، وقد أكد الله تعالى معنى (في القتل) بالكتابة، أي الوجوب والفرض المفروض على قاضي الحكم ومنفذه أن يتقضى ما في المقتول من تفاصيل الجريمة، ووجوب تطبيقها على القاتل، أما سبب القصاص فهو حق طبيعي لا يحتاج إلى فرض يفرض علينا، إنما الفرض يحدد عدم مراعاة مطابقة الفعل بتفاصيله على الفاعل، وهذه المطابقة غالباً ما تنتهك، وذلك ما عبرت عنه الآية الكريمة، قال تعالى: ﴿وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَانًا فَلَا يَسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا﴾^(٨٤)، فالذي جعل له الله تعالى سلطاناً وأكد نصره لا يفرض عليه القصاص، لأن حقه قانون طبيعي (الفعل يساوي رد الفعل بالمقدار ويعاكسه بالاتجاه)، إنما المنهي عنه (الإسراف في القتل)، أي عدم توخي المماثلة في تطبيق القصاص، وذلك يؤدي إلى الانتهاك وجعل المظلوم ظالماً، ذلك أن القتل يدفع وليه للانفعال الحاد، فيدفعه للتزيد في القصاص، فلا يمكن أن يكون القتل سبباً للقصاص (المماثلة في الحكم)، أما سبب القصاص الحقيقي. بحسب المعنى الجديد. فيكمن في التروي والورع وتطبيق الشريعة، وترك الأمر لممثل العدالة، لأن الولي إذا نفذ القصاص فلا يمكن أن يكون عادلاً إلا إذا كان معصوماً، ولذلك أشار المفسرون إلى أن ((من يتولى القصاص فهو إمام المسلمين ومن يجري مجراه))^(٨٥)، وفي هذا دليل على أهمية حكم الإمام المعصوم بعد النبي.

ومن الآيات الأخرى التي أولت فيها (في) بمعنى السببية قوله تعالى: ﴿وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيرًا﴾^(٨٦)، قال العكبري (ت 616هـ): ((في "في" وجهان، أحدهما:

هي ظرف للهجران، أي اهجروهن بسبب المضاجع، كما تقول: في هذه الجناية عقوبة^(٨٧)، وقال ابن حيان: أي ((اهجروهن بسبب تخلفهن عن الفرش))^(٨٨).

وهنا يجب معرفة (النشوز) فيما قاله اللغويون والمفسرون، فقد قيل: هو المأخوذ من النشز (بتسكين الشين وفتحها)، وهو المتن المرتفع من الأرض^(٨٩)، وقيل: ((نشوز المرأة بغضها لزوجها ورفع نفسها عنه، وعينها إلى غيره))^(٩٠)، وقيل: المرأة الناشز هي المرتفعة على زوجها، الفاركة لأمره المعرضة عنه، المبغضة له^(٩١).

وتشير هذه المعاني إلى حال نفسية معقدة تمثل نكد العلاقة الزوجية التي يكون سلوك المرأة فيها هو السبب، ونلاحظ من الآية الكريمة أن الله تعالى أمرنا باستعمال ثلاث طرق لعلاج هذه الحال التي تبدو أنها منقسمة على ثلاث حالات في التعقيد، فالوعظ يلائم المرحلة الأولى، ثم الهجران في المضاجع الذي يلائم المرحلة الثانية، وأخيرا الضرب. ويبدو أن هذه العلاجات تمثل قفزات كبيرة ليس بينها تدرج، لذا يمكن أن نسميها صدمات: صدمة الوعظ، وصدمة الهجران، وصدمة الضرب. والذي يهمنا هنا هو علاج الهجران (في) المضاجع.

ولو دققنا النظر في معاني نشوز المرأة نجد أن المعنى اللغوي هو أقرب المعاني لتصور حال المرأة النفسية، فهي مترفعة متعالية تشعر بأفضليتها على الزوج، في حين أن خلاف ذلك هو الصحيح لما أقره الله تعالى بأن الرجال قوامون على النساء، أي أمراء عليهن (بما فضلهم) الله عليهن، أما تفسير النشوز بكره الزوج وخيانتة بماله وعرضه في حال تغيبه، وذلك بالمقابلة مع النساء الصالحات القانتات فبعيد، لأن معاني الكره والزنا وغيرها مستعملة في القرآن الكريم، ولو كانت متضمنة بالنشوز لصرح بها، لموضح دلالتها في تصوير الحال، نعم قد يؤدي النشوز (التعالي) إلى هذه الحال في النهاية، ولكن المرأة الناشز لما تصل بعد إليها، لذا يتخوف الرجل من النشوز ﴿وَاللَّائِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ﴾، لأن النشوز يؤلف البداية لفساد الحال في نهاية المطاف، فالمرأة الناشز (المتعالية) تكون على استعداد للإغواء، فضلا عن أن العلاجات التي أمرنا بها الله تعالى (الوعظ، والهجران، والضرب) لا تعالج كره المرأة وفسادها، بل قد تزيد من تمرداها وتماديها، فمرحلة

النشوز إذن هي مرحلة مبكرة للكشف عن السرطان الذي يمكن علاجه، إذا اكتشفه الطبيب مبكراً، بصور الوعظ التي تحطّ من شأن التعالي، والغرور والتكبر، وبالهجران . وهذا ما يهمننا . فكيف يكون الهجران علاجاً؟

ويمكن أن نتصور ما يجري نفسياً فالقضية مادامت متصلة بالنفس فإنها تبقى غامضة غموض النفس، ولهذا لا يمكن أن تصورها إلا بتجسيدات لغة المجاز القريبة من لغة النفس، فالمرأة المتعالية على الزوج ترغب في أن تبقى أعلى منه حتى في أثناء الجماع، فرغبتها تكمن في أن تكون عليه نفسياً لا هو عليها، ولإرجاع الوضع إلى طبيعته يجب نقلها من (الفوق) إلى (التحت) النفسي، وأول مرحلة لنقلها من على الزوج إلى على الفراش بعد الوعظ، هو سلب الزوج منها، أي ترك جماعها، ويظهر ذلك في قول ابن حيان بأن يترك الزوج ((الاجتماع وإظهار التجهم والإعراض عنهن مدة نهايتها شهراً، كما فعل (عليه السلام) حين حلف أن لا يدخل على نسائه شهراً))^(٩٢)، لما أظهروا بحسب السياق . للرسول من نشوز (أي تعال)، ولا يمكن أن نقول بحق زوجاته أنهن كرهنه أو أبغضنه أو رغب في غيره، وهذا يدعم ما ذهب إليه البحث بأن النشوز لا يتضمن إلا معنى التعالي والارتفاع والإحساس بالفوقية على الرجل لا أكثر، لحسب أو نسب أو جاه أو جهل أو غرور، وغيرها من أمور .

والمهم أن معنى الهجران في المضاجع (ترك الجماع على قلى) يكفي لكسر شوكة المرأة الناشز التي هي رغبة في النكاح أساساً، لكن ترغب فيه على طريقتها الخاصة التي تستغل بها الرجل، إذ تطبق حال الاستعلاء في الفراش، فإذا أضيف إليها التجهم و... وطول مدة الجرعة العلاجية (شهر) . بحسب السنة . ، كل هذه العوامل تفعل فعلها في نفس المتعالية فتنتقل من على المضجع وتصغر نفسياً حتى تغوص فيه، فيكون الفراش حاضنتها التي تشتمل عليها، ولعل هذا لا يكفي لدحر تكبر المرأة إلا بالضرب (العلاج الأخير)، الذي إذا صلحت به تحوّلت في نظر الرجل . بعد العلاجين الأوليين . ، من هالة كبيرة في نفسها إلى مخلوق حقير، فيعلو هو عليها بدلاً من علوها عليه نفسياً، وفي نفسه حفيظة الثأر، فيصبح المظلوم ظالماً وبالخلاف، لذلك نهانا الله تعالى إلا نبغي عليهم سبيلاً، أي حجاً واهية لضربهم وأهانتهن واحتقارهن على كل صغيرة وكبيرة، ولقسوة قلب

الرجل إذا علا من بعد ذلّ، هدهد الله بأن قال: (إن الله عليا كبيرا)، أي أعلى منك إذا علوت وأكبر، وسوف ينتقم لهنّ إذا ظلمتموهن بعد صلاحهن.

وهذا المعنى لا يصلح معه أن نقول (في) للعلة التي هي أساسا فكرة تجريدية، في حين ما وجده البحث شيئا حيويا مستمدا من أسلوب التعبير، فضلا عن أن معنى العلة أو السبب يفسد المعنى المطلوب، فهجرانهن بسبب تخلفهن عن الفراش، يعني تحقيقا لرغبة الكارهة للزوج أو لجماعه، هذا إذا كانت هي كارهة أصلا، أما المتعالية فإنها راغبة في الجماع تحب الزوج، ولكنها تستغل لحظة الجماع وسيلة للتعالي عليه، ولهذا فسلب رغبتها في الجماع سيحطم نفسيتهما فتثوب إلى رشداه، ويتراجع عجبها بنفسها.

ومن الآيات التي فسرت فيها (في) بمعنى التعليل قوله تعالى: ﴿ فَلَمَّا سَمِعَتْ بِمَكْرِهِنَّ أَرْسَلَتْ إِلَيْهِنَّ وَأَعْتَدَتْ لَهُنَّ مُتَكَأً وَآتَتْ كُلَّ وَاحِدَةٍ مِنْهُنَّ سِكِّينًا وَقَالَتْ اخْرِجْ عَلَيْهِنَّ فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ وَقُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ * قَالَتْ فَذَلِكُنَّ الَّذِي لُمْتُنَّنِي فِيهِ وَلَقَدْ رَاودْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ فَاسْتَعْصَمَ ﴾ (٩٣).

ذكر ابن هشام والزرکشي ^(٩٤): إن (في) في قوله تعالى: (فَذَلِكُنَّ الَّذِي لُمْتُنَّنِي فِيهِ) للتعليل، ولو تأملنا سياق الآية الكريمة، نجد أن لجمال يوسف سطوة كبيرة على قلوب نساء الطبقة الحاكمة، وأولاهن امرأة العزيز التي ليمت على وقوعها في حبه، فاختبرت اللاتيمات من نساء السلطة، فلم يصمدن بوجه تلك السطوة، ومعنى ذلك أن جمال يوسف (عليه السلام) يستطيع أن يوقع فيه كل امرأة غير جزمة، وإن أدعت أنها متماسكة، فكل لائمة سابقا ملومة لاحقا في هذا السحر الملائكي الذي يوقع فيه كل من لم تحصن نفسها، من دون أن يتأثر هو، أو يفقد شيئا من طبيعته، وهذا التأثير لا يسمى علة ظرفية (أي سبب)، وإنما يسمى علة تامة بلغة المنطق، وهذا غير صحيح لأن يوسف لم يوقع بكل امرأة رأته، إلا نساء السلطة الضعيفات، وعليه يكون ضعف امرأة العزيز هو السبب، وليس جمال يوسف، لذلك تهاوت امرأة العزيز صاغرة بكل كيائها فيه، أي في دائرته حتى أحاط بها العشق وتلبست به فلا فكاك لها منه بسبب ضعفها وعدم ورعها، وهو برئ من أن يكون سببا للوم، لأن الملوم واللائم واللوم كله قد حدث فيه، فهو

ظرف للوم، حين احتواه وزاد على ذلك، حين أثبتت تجربة امرأة العزيز أنه أكبر مما يلام فيه، لأنه قطعت فيه الأيدي، وهكذا تتصاغر المرأة غير الحصان ،حين تواجهه فتشل إرادتها فيتهاوى الصغير في الكبير ، أما جعل يوسف علة للوم المرأة، فهذا المعنى يتضمن إدانة العلة أو السبب، وهذا خلاف المعنى المقصود، وعلى هذا المعنى نكون قد شرعنا بذنب يوسف عليه السلام.

ومن الآيات التي فسرت فيها (في) بمعنى التعليل قوله تعالى: ﴿لَوْلَا كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾^(٩٦)، وقوله تعالى: ﴿لَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ لَمَسَّكُمْ فِي مَا أَفَضْتُمْ فِيهِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾^(٩٧).

ولو تأملنا الآيات آفة الذكر، لوجدنا أن معنى (في) يمكن إرجاعه إلى الأصل الدال على الاحتواء، ذلك أن الشواهد تدل على حال من التلبس بالجرم والإصرار عليه، وعدم الندم والاستغفار له ليكفر عنه ،فمعاني الكلمات التي تحدد وصف المجرور بـ(في) هي (أخذتم)، و(أفضتم فيه)؛ أي: خضتم فيه واندفعتم وانغمستم بالإرادة الواعية المتحققة على ارتكاب الجريمة، لذلك كانت عقوبتها العذاب العظيم، فالعذاب العظيم متضمن في الإفاضة والأخذ على الإصرار وتعتمد الجرم.

3. (في) بمعنى (على)^(٩٨):

وذلك في قوله تعالى: ﴿لَأَصْلَبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ﴾^(٩٩)، قيل إن معنى (في) هو (على)^(١٠٠)، ولكن لو تأملنا سياق الآية لوجدناه يدل على المبالغة في الصلب بدلالة غضب فرعون على السحرة، فاستعمل القرآن الكريم صيغة فعل مشددة (صلب) التي اتصلت بنون التوكيد الثقيلة، وهذا التوكيد المضاعف لا بد له من صيغة أخرى تقويه تؤيدها لفظة (في) التي عبرت عن معنى احتواء النخلة للمصلوب حتى تداخل فيها فلا فكاك له منها.

وهذا الأسلوب استثمار لطاقت اللغة للتعبير عن المعاني الدقيقة المتفردة؛ لأن السحرة المعنيين بالصلب اسقطوا رهان الفرعون بين يدي موسى (عليه السلام)، وهو رهان صعب يمثل كيان الفرعون ووجوده، في حين احتكم من يرى أن (في) بمعنى (على) إلى إشارة

اللغة إلى الواقع ، فكان التعبير القرآني غريبا عليهم. لكن السياق يتطلب قطع الصلة التقليدية المألوفة بين الدال والمدلول (الكلمة ومعناها) ^(١٠١) لحساب نظم الآية الداخلي الذي يدل على معنى جديد هو المبالغة في الصلب للتعبير عن الغضب.

وكذلك في الآية الكريمة من قوله تعالى: ﴿ أَمْ لَهُمْ سُلَّمٌ يَسْتَمِعُونَ فِيهِ فَلْيَأْتِ مُسْتَمِعُهُمْ بِسُلْطَانٍ مُبِينٍ ﴾ ^(١٠٢)، قيل إن ((التقدير يستمعون عليه، فهو كقوله تعالى: ﴿ وَأَصْلَبْكُمْ فِي جُدُوعِ النَّحْلِ ﴾ ^(١٠٣)...)) ^(١٠٤).

ولا ادري كيف يكون وضع السلم، والى أي مكان يستند حين يراد منه الوصول إلى السماء؟. لقد تصور من قال بهذا الرأي أن السلم سلما خشبيا ذا درجات يستند إلى حائط يرتقي عليه من يريد أن يسمع الوحي من السماء، وهذا أمر غير معقول، أما المعقول بالنسبة إلى الذي يريد الارتقاء إلى السماء أن يكون في آلة طائرة تنفذ في أقطار السماء، قال تعالى: ﴿ يَا مَعْشَرَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ إِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ تَنْفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ فَانْفُذُوا لَا تَنْفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَانٍ ﴾ ^(١٠٥). وعلى هذا التصور يكون الشخص المعني، موضوعا فيها وليس عليها. حتى أن الاستماع يكون فيها أيضا على النحو الذي نشاهده اليوم عند رائدي الفضاء. وهذه إشارة دقيقة إلى طائرات التجسس التي تكون فيها أجهزة التنصت، ولكنهم ظلوا على عصرهم ومع سلالهم التي تثبت على الحائط ويصعد عليها صعودا مضحكا لينصت إلى السماء!! ^(١٠٦).

4- (في) مرادفة (من) ^(١٠٧):

من الآيات التي أولت فيها (في) بمعنى (من) قوله تعالى: ﴿ قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ ﴾ ^(١٠٨)، ذكر ابن حيان جملة من الآراء بشأن معنى (في) ولم ينتقدها ليرجح الصواب، قال: ((تقلب، وهو يتعدى بـ(في) على ظاهرها... وقيل: (في) بمعنى (إلى)، وقيل: في السماء متعلق بـ(نرى)، وفي: بمعنى (من)، أي: قد نرى من السماء تقلب وجهك، وإن كان الله يرى من كل مكان، ولا تتحيز رؤيته بمكان دون مكان)) ^(١٠٩).

نلاحظ أن مَنْ تأويل (في) بمعنى (إلى) يولد معنى حسيا، لأن (إلى) تفيد انتهاء الغاية وكأن الوجه راح يتقلب متدحرجا حتى وصل إلى مستقر له في نقطة معلومة من السماء، كما

يتدحرج الحجر على من على الجبل إلى الوادي، فهو يتقلب نتيجة اصطدامه بالأحجار هنا وهناك حتى يستقر، وهذا معنى لا يسوغ أبدا. أما من أول (في) بـ (من) فيؤدي إلى معنى غير مستساغ أيضا، لأنه يحدد رؤية الله تعالى من السماء وكأنه لا يرى من غيرها، فهو يتضمن معنى التجسيم.

أما المعنى الصحيح فإن (في) هي التي تؤديه على أصلها، وقوام المعنى أنه تعبير عن علاقة المادي بغير المادي، المحدود بغير المحدود، لأن دافع تقلب الوجه هو عدم الاستقرار على جهة القبلة التي تؤدي الصلاة نحوها، فالمعنى مبني أساسا على علاقات التضاد الاتجاهي^(١١٠)، ومن علاقة تضاد الاتجاهات الحسية (قبلة بيت المقدس) و (قبلة البيت الحرام)، يحدث التقلب الحسي، قال تعالى: ﴿لَا يَغُرُّكَ تَقَلُّبُ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي الْبِلَادِ﴾^(١١١)، لكن التقلب الحسي المعني في الآية قيد الدرس أريد له أن يتداخل بالمعنوي غير المحدود، لأن القبلة لها علاقة بالصلاة التي تمثل علاقة الحسي (العبد المحدود)، بالمعنوي (المعبود) غير المحدود، وعدم استقرار الحسي ابتداء من التوجه يؤدي إلى عدم استقرار لوازم هذا التوجه وأبرزها (الوجه)، الذي يحدد الجهة، لذا نسب تقلب الوجه إلى السماء، وفيها بالذات للدلالة على تداخل الحسي بالمعنوي، أي المحدود بغير المحدود، وهذه الصورة لا يمكن إدراكها بالحس، فضلا عن صعوبة إدراكها بالخيال، فلذلك لا ينبغي أن نبحث في كيفية هذا التقلب، لاسيما أن الله تعالى أخبرنا أنه هو الذي رآه، ولم نكن معنيين بكيفية رؤية هذه الخصوصية التي تعبر عن حيرة النبي h وعدم اطمئنانه للقبلة الحالية، ولذلك فكل من ورط نفسه بالولوج إلى معرفة كيفيات العوالم المفارقة سيصل إلى نتائج غير محمودة العواقب، ومن ذلك ما قالوه بشأن تفسير هذه الآية أنه ((كنى بالوجه عن البصر))^(١١٢)، لأنهم لم يستسيغوا معنى تقلب الوجه في السماء على الحقيقة، وكأن القائل شخص مثلهم فوضعوا أنفسهم مكانه فرأوا أنه لا يمكن كلامه أن يتحقق في الواقع، ولغرض منح كلامه إمكانية التحقق يجب استبدال الوجه بالبصر؛ لأن البصر له امتداد يمكنه أن يصل إلى السماء، والوجه ليس له ذلك الامتداد، ولهذا فالتعبير كناية بالكل (الوجه) عن الجزء (البصر). ومنهم من نفى هذه العلاقة البيانية وقدر محذوفًا لتستقيم إمكانية التحقق فقال: والتقدير: (بصر وجهك)، فأصبح هذا التقدير محط سخرية، قال ابن

حيان: ((هذا لا يكاد يستعمل، إنما يقال: بصرك، وعينك، وأنفك، لا يكاد يقال: أنف وجهك، ولا خد وجهك))^(١١٣).

وجملة (لا يكاد يستعمل) تدل على أن الذين قدروا المحذوف أنهم قرنوا الاستعمال القرآني بكلام ممجوج مهمل، يوحى بتقليبات رياضية كالتى نجدها عند الخليل (ت 175هـ)، مثل: (ديز)، وهي تقليب حروف لفظة (زيد). ويكون تأويل "في" بمعنى (من) أضعف تأويل عندهم.

والمهم هو أن الله تعالى رأى صورة عدم اطمئنان نبيه h للقبلة الحالية في حينها، وعبر عنها بـ (تقلب الوجه في السماء)، ولا يسعنا أن نحدد هذه الحقيقة، المعبرة عن التحير وعدم الاطمئنان للقبلة الحالية، وعدم حسم الأمر بتحديد قبلة أخرى، لذلك أزيل التحير بصيغة المبالغة: ﴿فَلَنُؤَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾^(١١٤)، أي حدد التداخل بين المحدود واللامحدود، بالمدرک (الاتجاه والقبلة).

ومن الآيات التي أولت فيها معنى (في) بـ (من) قوله تعالى: ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ﴾^(١١٥)، فان تقدير معنى (في) بـ (من) يؤدي إلى تناقض الآية بعضها ببعض بدليل أن الله تعالى في مقدمة الآية نهى عن إعطاء السفهاء الأموال فكيف يأمر بإعطائهم منها؟، ولو أراد ذلك لما صعب عليه جل شأنه أن يقول: (وارزقوهم منها)، أي: أعطوهم بعضها.

والسفهاء من السفه وهو: خفة النفس لنقصان العقل^(١١٦)، من الذين يطمئن إليه الرجل لكونهم من أولاده الصبيان ونسائه وخدمه. وعلى هذا الرأي أكثر المفسرين^(١١٧)، ولذلك يكون المعنى انه: ((لا تعتمد إلى مالك وما خولك الله وجعله لك معيشة فتعطيه امرأتك أو ابنك ثم تنظر إلى ما في أيديهم، ولكن امسك مالك وأصلحه وكن أنت الذي تتفق عليهم من كسوتهم ومؤنتهم ورزقهم))^(١١٨)، وبهذا يكون السفهاء قد غمروا في الرزق من دون أن يعطوا شيئاً منه، فهم ينعمون فيه لكن لا يتصرفون به على النحو الذي يتلفونه سفهاً؛ لأنه ليس في أيديهم منه شيء، أي أسكنهم في بيت فخم على أن لا يكون البيت باسمهم، واجعلهم ينعمون في بستان هو ملكك لا يستطيعون التصرف به وهكذا.

ذكر الزركشي أن هذا المعنى موجود ^(١١٩) في قوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا﴾ ^(١٢٠)، وسياق الآية كاملاً هو: ﴿وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِمْ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَى هَؤُلَاءِ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ﴾.

اضطرب المفسرون في هذا أيما اضطراب في توجيه معنى الآية ^(١٢١)؛ لأنهم لم يوازنوا بين الآية السابقة وشبيهتها التي تسبقها بخمس آيات ليتبينوا الفرق الدلالي من التغيرات الأسلوبية في استعمال حرف الجر (في) مرة، ومرة أخرى في استعمال (من)، والآية الثانية هي قوله تعالى: ﴿يَوْمَ نَبْعَثُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا ثُمَّ لَا يُؤْذَنُ لِلَّذِينَ كَفَرُوا وَلَا هُمْ يُسْتَعْتَبُونَ﴾ ^(١٢٢). فهنا نجد (نبعث منهم شهيدا)، وهناك (نبعث فيهم شهيدا) + عليهم من أنفسهم، فإذا جعلنا (في) بمعنى (من) ساوينا معاني الآيتين، ولو أراد الله تعالى مساواة المعنيين لما اختلف الأسلوب.

والمهم أن كثير المفسرين متفقون على إبدال (في) بـ (من)، لأنهم لم يلتفتوا إلى هذا الفارق الدقيق في المعنى، لكن أغرب رأي وجدته عند ابن حيان الذي أخذ يحذف من هنا ويضيف إلى هناك جريا على الاحتمالات الرياضية التجريدية، واليك قوله: ((و (في كل أمة) فيها منها، حذف في السابق (من أنفسهم) وأثبتته هنا، وحذف هناك (في) وأثبتته هنا، والمعنى في كليهما: أنه يبعث الله أنبياء الأمم فيهم منهم، والخطاب في ذلك للرسول، والإشارة بهؤلاء، إلى أمته)) ^(١٢٣). ولكنه أورد رأيا جديرا بالاعتناء، ثم نقضه، قال: ((وقال الأصم أبو بكر: المراد بالشهيد هو أنه تعالى ينطق عشرة من أجزاء الإنسان حتى تشهد عليه، لأنه قال في صفة الشهيد من أنفسهم، وهذا بعيد...)) ^(١٢٤).

لكن هذا هو الرأي الصواب، بدليل أن الشهيد يبعث فيهم، فهم مشتملون عليه، كأن يكون السمع أو الجلد، قال تعالى: ﴿حَتَّىٰ إِذَا مَا جَاءُوهَا شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَأَبْصَارُهُمْ وَجُلُودُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ * وَقَالُوا لَجُلُودِهِمْ لَمْ شَهِدْنَا عَلَيْنَا قَالُوا أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ خَلَقَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَإِلَيْهِ تَرْجِعُونَ * وَمَا كُنْتُمْ تَسْتَتِرُونَ أَنْ يَشْهَدَ عَلَيْكُمْ سَمْعُكُمْ وَلَا أَبْصَارُكُمْ وَلَا جُلُودُكُمْ وَلَكِنْ ظَنَنْتُمْ أَنَّ اللَّهَ لَا يَعْلَمُ كَثِيرًا مِمَّا

هذه الآيات الكريمات تؤكد أن الشهداء كامنون فيهم، وفي الآية قيد الدرس أن الله تعالى يمنحهم ملكة النطق والشهادة يوم القيامة، وكأنهم ميتون وبعثوا في هذا اليوم، ولم يقتصر الشهداء على ما عُد أنفاء، إنما توحى الآية بأن الشهداء كثير، ابتداء من النفس (من أنفسكم) فصاعداً، أما النبي ﷺ فهو شهيد على هؤلاء الشهداء، أي: النفوس والجلود والأبصار والسمع، وقد عبرت الآية الكريمة عنهم بضمير العقلاء، كما عبرت الآيات السابقة من سورة فصلت عنهم بصيغ العقلاء الذكور (لم شهدتم علينا)، (قالوا أنطقنا...)، لأن سياق الآية قيد الدرس لا دليل فيه على أن لفظة (هؤلاء) تشير إلى أمة النبي محمد ﷺ، بخلاف قوله تعالى: ﴿فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَى هَؤُلَاءِ شَهِيدًا﴾ (١٢٦).

وثمة دليل آخر يثبت صحة هذا التأويل، وهو أن القوم لما شهد عليهم مبعوث فيهم من أنفسهم أخرجوا، فلم يهتموا بالدفاع عن أنفسهم ولم يملكهم شعور بالفضيحة والخزي، لأن ذواتهم منقسمة فبعض نفوسهم تشهد على بعض، وهذا يشبه موقف مجموعة من المجرمين يكشف بعضهم أسرار بعض من دون وجود داع إلى هذا، ولذلك حدث فعل اللوم في آيات سورة فصلت، ولهذا استؤنف الكلام (ونزلنا عليك الكتاب تبياناً)، في الآية قيد الدرس، أما حين يكون المبعوث منهم وليس (فيهم)، فإنهم تتملكهم رغبة في الدفاع عن أنفسهم، لكن الله تعالى لم يشأ أن يتيح لهم هذه الفرصة، وذلك واضح في قوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ نَبْعَثُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا ثَمَّ لَا يُؤْذِنُ لِلَّذِينَ كَفَرُوا وَلَا هُمْ يُسْتَعْتَبُونَ﴾، بمعنى أن لديهم رغبة في الكلام قد كبحت (لا يؤذن لهم...)، وكذلك في قوله تعالى: ﴿فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَى هَؤُلَاءِ شَهِيدًا * يَوْمَئِذٍ يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَعَصَوُا الرَّسُولَ لَوْ تُسَوَّى بِهِمُ الْأَرْضُ وَلَا يَكْتُمُونَ لِلَّهِ حَدِيثًا﴾ (١٢٧)، أي: (لو انشقت وبلعتهم مما يرون من أهوال الموقف وما يحل بهم من الخزي والفضيحة والتوبيخ...) (١٢٨).

ومن الآيات التي أولت فيها (في) بمعنى (من) قوله تعالى: ﴿أَلَا يَسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي يُخْرِجُ الْخَبَاءَ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَيَعْلَمُ مَا تُخْفُونَ وَمَا تُعْلِنُونَ﴾ (١٢٩)، قال الفراء (ت 207هـ): ((وقوله (يخرج الخباء) مهموز، وهو الغيب غيب السماوات وغيب

الأرض، وهي قراءة عبد الله (يخرج الخبء من السماوات)، وصلحت (في) مكان (من) لأنك تقول: لأستخرجن العلم الذي فيكم منكم، ثم تحذف أيها شئت، أعني (من)، و (في) فيكون المعنى قائما على حاله ((١٣٠)).

نلاحظ أن الفراء قد قاس الاستعمال القرآني الإبداعي لحرف الجر (في) على كلام لم يعرف قائله، وربما كان هذا مثال ضربه هو لتوضيح قاعدة، وشتان بين الاستعمالين، ولو نظر في المعاني الدقيقة لـ (في)، و (من) لما قال: (تحذف أيها شئت فيكون المعنى قائما على حاله)، لأن قولنا: (لأستخرجن العلم الذي فيكم)، مختلف عن (الذي منكم)، فالذي فيكم يعني المتغلغل والمتلبس والخفي في النفوس، وهنا يكون الاستخراج صعبا، وإذا أضيف إليها لفظة (المخبوء) كما في الآية، لدل على الصعوبة الكبيرة في الاستخراج، أما إذا قلنا: (الذي منكم) فيكون الاستخراج سهلا، لأنه يبدأ منهم ومن غيرهم، فهو علم أشبه بالمشاع عندهم وعند غيرهم.

وهنا يتضح اللعب بالألفاظ على طريقة الاحتمالات الرياضية، أي المجردات لدى النحاة، والآية الكريمة بعيدة كل البعد عن هذا التمثيل، وإن إبدال (في) بـ (من) سيؤدي معنى آخر، فعلى ظاهر الآية الكريمة تكون عبارة (في السماوات والأرض)، وصف يتصل بالخبء، وعلى تأويل (في) بـ (من) يكون الجار والمجرور متعلقا بـ (يخرج)، ويكون المعنى: إن هناك أشياء مخبوءة في السماوات والأرض يستطيع الله إخراجها، وعلى هذا فهو تعالى يستحق السجود، في حين أن الأمر مفترض، أي أن الله يستطيع إخراج المخبوء الذي لا يستطيعه غيره، فلا وجود لهذا المخبوء في الواقع، وإنما هو مفترض أو أنه عدم، لأن استخراج الموجود ليس فيه دلالة على السعة المطلقة للقدرة والعلم، بدليل أن هذا الجزء من الآية الكريمة قد عطف على جزء آخر (ويعلم ما تخفون وما تعلنون) الدال على سعة القدرة والعلم، لا على كشف المخفي الموجود، ولو كان هذا هو المعنى المطلوب لأصبح علم (ما معلن) زيادة، تتثير النفور من المعنى، كأن تقول: (إني أعلم عدد ما يخفيه النمل من الحب، وأعلم عدد غرف بيتي)، في حين أن معنى الآية يشبه قولنا: (إني أستطيع قراءة الممحو، أو ما تكنه في نفسك)، لمن يحاول أن يخفي عنك شيئا في نفسه، وهو كناية ولا وجود لشيء محو أساسا إلا على سبيل الافتراض والتمثيل، وكذلك معنى الآية

الكريمة فهو كناية عن سعة علم الله تعالى المطلقة وقدرته في إخراج المخبوء المفترض. وقد استعمل الفعل (أخرج) وليس (استخرج)؛ لأن الأخير مشعر بصعوبة الإخراج، ولا سيما أن الآية المعنية قد وردت في سياق كلام الهدد المعبر عن معنى إحاطته بما لم يحط به سليمان (عليه السلام)، قال تعالى: ﴿فَمَكَثَ غَيْرَ بَعِيدٍ فَقَالَ أَحَطْتُ بِمَا لَمْ تُحِطْ بِهِ وَجِئْتُكَ مِنْ سَبَإٍ بِنَبَأٍ يَقِينٍ﴾^(١٣١)، وكل هذه الإحاطة التي تفوق إحاطة سليمان تشهد بأن الله تعالى (يخرج الخبء في السماوات والأرض ويعلم...)، فهي دليل على سعة علم الله تعالى، وكذلك تكون الشهادات موجهة لخدمة هذا المعنى، بخلاف الادعاءات التي تحتل الاستطاعة وعدمها في أقوالنا. ويقوي هذا الرأي استعمال التعبير القرآني الأفعال المضارعة (يخرج، ويعلم)، بخلاف ما توحى به الأفعال الماضية (أخرج وعلم) التي تدل على أن المستخرج شيئاً موجوداً، يحتمل إمكان محاكاته حين تبتكر وسائله التقنية.

والمهم أن هذا المعنى الكنائى هو الذي تضافرت عليه الأدلة آنفة الذكر، وتساعد (في) في تجسيده، أما تقدير (من) فإنها تفسد المعنى إفساداً، لأن معنى (يخرج الخبء من...) أن السماوات والأرض تخفي أشياء عينية موجودة، لذلك حين افترض المفسرون هذه الموجودات راحوا يبحثون عن نوعها، فمنهم من قال إنه الماء أو النبات أو الأرزاق، روى ابن كثير عن ((عكرمة ومجاهد وسعيد بن جبير وقتادة وغير واحد، وقال سعيد بن المسيب: الخبء: الماء، وكذا قال عبد الرحمن بن زيد بن اسلم: خبء السماوات والأرض ما جعل فيها من الأرزاق؛ المطر من السماء، والنبات من الأرض))^(١٣٢).

وقد أشاد المفسر بهذا الرأي، قال: ((وهذا مناسب من كلام الهدد الذي جعل الله فيه الخاصية ما ذكره ابن عباس وغيره من أنه يرى الماء يجري في تخوم الأرض ودواخلها))^(١٣٣).

وهذا التعليق يجعل علم الهدد مساوياً لعلم الله تعالى على الأقل في علم الماء المخفي، ولم يبقَ إلا القدرة على إخراجها، وهي ليست صعبة، فالإنسان اليوم يستطيع كشف المخبوء من الأقمار الصناعية واستخراجها بالوسائل التكنولوجية الحديثة التي تيسر

الاستخراج كثيرا، حتى استطاع الإنسان أن يمطر السماء، فلا معنى لهذا التأويل إذن حديثا وقديما. وكل هذا الانحراف بالمعنى سببه التسامح في استبدال حروف الجر بعضها ببعض، فضلا عن عدم استقراء السياق الذي ترد فيه.

ولعل سبب هذا الإخفاق في تقصي المعنى المطلوب في الآية الكريمة يرجع في أساسه إلى استعمال الإدراك الحسي الذي يجعل ((الإنسان لا يرى في العادة من الواقع سوى ما يساعده على الاستجابة لما يواجهه من مواقف، أو ما يحقق له إشباعا في حياته العملية، فليس ((الإدراك الحسي) سوى عامل مساعد للفعل أو السلوك، لأنه يعزل من مجموع الوقائع الخارجية ما يهمنها، أو لأنه يستبقي من أفق وجودنا ذلك الجانب المحدود الذي يفيدنا، فالإدراك الحسي لا يرينا الأشياء نفسها، بل هو يرينا منها ذلك الجانب العملي الذي يخدم أغراضنا))^(١٣٤). وذلك ما ذكره ابن حيان في تفسيره للآية ﴿ قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً ... ﴾^(١٣٥)، قال: ((واختص التقلب بالسماء، لأن السماء جهة تعود منها الرحمة كالمطر والأنوار والوحي، فهم يجعلون رغبتهم حيث توالى النعم))^(١٣٦)، في حين أن سورة النمل لا تتحدث عن منافع عملية مباشرة، وإنما تتحدث عن واقع مفارق غير مألوف، تظهر فيه قدرة الله تعالى عن طريق المواهب التي يمنحها لعباده (جنود من الجن والأنس والطير)، و(قالت نملة يا أيها النمل ادخلوا مساكنكم لا يحطمنكم سليمان ... فتبسم ضاحكا من قولها)، وقول الهدد (إني وجدت امرأة تملككم)، و(قال عفريت من الجن أنا آتيتك به) (عرش بلقيس) قبل أن تقوم من مقامك) وهكذا، فهذا الحديث في واد والمفسرون في واد آخر، فالخبء لديهم (ماء، أو نبات)، أي ما يشبع غرائز ساكني الصحراء. ولعل الطبرسي كان قريبا إلى تفسير الآية حين تطرق إلى رأي قريب إلى ما توصل إليه البحث، وإن لم يرحه ففسر الخبء ب((ما يوجده الله تعالى فيخرجه من العدم إلى الوجود))^(١٣٧).

5. (في) بمعنى (عند):

وذلك في قوله تعالى: ﴿ وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ ﴾^(١٣٨). فقد نقل عن صاحب البحر المحيط قوله إن (في) بمعنى عند^(١٣٩). وهذه حكاية حال عن ذي القرنين الذي بلغ

المغرب فوجد الشمس تغرب في البحر، ولما كان البحر ماءً تخيل ذو القرنين أن غروبها الظاهري . بسبب امتداد المحيط وكروية الأرض . أنها تغرب في عين حمئة، أي ماؤها ملتهب كالذي يجمع بين حرارة الجواهر الملتهبة كالنار والشمس ^(١٤٠)، أي أن مكان غروبها يجمع بين الماء والحرارة فلا الشمس تعدو على الماء، ولا الماء يطفئ الشمس، وفي هذه العين تغرب الشمس كأنه مأواها الذي تنام فيه، وهذا وهم وتخيل لذي القرنين وليس حقيقة. أما من أول (في) بـ(عند) فقد جعل الآية تخبرنا بحقيقة علمية. والآية لم تخبرنا بذلك . لأن (عند) اسم لمكان حقيقة، كما في قوله تعالى: ﴿ فَلَمَّا رَأَهُ مُسْتَقَرًّا عِنْدَهُ ﴾ ^(١٤١)، وقد يتسع المعنى حين يكون الشيء المجاز معنويا، إلا انه يظل مشيرا إلى حضور الشيء حقيقة كما في قوله تعالى: ﴿ قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ... ﴾ ^(١٤٢).... ^(١٤٣).

6. (في) للمقايسة ^(١٤٤):

وذلك في قوله تعالى: ﴿ وَفَرِحُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا مَتَاعٌ ﴾ ^(١٤٥). ولفظة المتاع ((تدل على منفعة وامتداد مدة في خير)) ^(١٤٦)، إلا أن الراغب الأصفهاني(ت425هـ) أشار إلى أن ((كل موضوع ذكر فيه (تمتعوا في الدنيا) فعلى طريق التهديد)) ^(١٤٧)، فضلا عن محدودية التمتع ووضعه بالقلّة في كثير من الآيات ^(١٤٨)، كل هذه الإشارات تناقض معنى المقايسة ((تنبيهها أن ذلك في جنب الآخرة غير معتد به)) ^(١٤٩)، فكيف إذن يوضع الضئيل الزائل غير المعتد به جنب العظيم الدائم الأبدي ليكون موضوعا للمقايسة؟. فالذي قال بالمقايسة لم يتصور عظم متاع الآخرة، أو انه أعطى قيمة كبيرة لمتاع الدنيا.

والصورة تتضح جلية حين نقارب معنى الآية بمثال حسي أدنى، فنقول مثلا: (ما حبة سكر في المحيط إلا قليل). فهذا التعبير لا يوحي بالمقايسة، إنما الأمر خلاف ذلك، إنه يوحي بإلغاء المقايسة التي تدور في ذهن الإنسان لتشابه ما توحى به المفردات المتشابهة:

متاع ← دنيا. حبة سكر في الفم ← حلاوة.

متاع ← الآخرة. حبة سكر في البحر ← حلاوة.

فما دام كلاهما يشير إلى المتاع والحلاوة، فلماذا نذهب إلى تصور المعنى البعيد، هكذا تختزل الأشياء والأحوال والمشاهد في عقل الإنسان حين تترجم إلى كلمات تعبر عن معانٍ نسبية؛ لأن الإنسان يميل إلى تجميد مشاعره لتعبر عنها اللغة^(١٥٠). فحبة سكر في المحيط قليل كمّا، لكن الكم ليس هو المقصود، إنما المقصود التغيير النوعي الذي تحدثه حبة السكر في المحيط فتزيد من حلاوته شيئاً، والحبة لم تحدث هذا التغيير النوعي فلا مجال للمقايضة في الآية؛ لأن متاع الدنيا حين يوضع في متاع الآخرة لا يستشعر أبداً، (في) الدالة على الاحتواء تؤدي بعض الغرض، وبعضه يؤديه استعمال الصفة (قليل) بحذف الموصوف (متاع)، فلو قال تعالى: (متاع قليل)، لأثبت شيئاً من المتاع للدنيا وإن وصف بالقلّة، ولكن حذف الموصوف (متاع) قد ألغى مبادرة الذهن إلى وجود المتاع وله ثقل محسوس ما. والفرق واضح بين الاستعمالين، كما في المثال الآتي: فلو قال لك شخص: (سأعطيك بدل هذا الشيء ألف دينار، وقلت له: ألف دينار قليل). أشعرت المقابل أنك تريد زيادة طفيفة، ولو قلت له: قليل، أشعرت أنه قد بُخس حقك كثيراً، فيرد عليك: ألفين، فنقول: قليل، دلالة على البخس أيضاً، وهكذا حتى يصل معك إلى سعر مناسب، فيقول مثلاً: عشرة آلاف، حينئذ نقول: عشرة الآلاف قليل، وقد أشعرت به بوجود قيمة لسعره الجديد، فإذا أراد أن يزيدك فلا يزيدك كثيراً، وربما لا تغلح في الحصول على زيادة، وترضى بالسعر الأخير.

وهكذا يتضح معنى المقايضة المغلوط من أنه متأّتٍ من وهم تجميد عقولنا للغة من دون النظر إلى الأسلوب، فانه يقلب معنى الآية قلباً، فالمقايضة مفاضلة بين شيئين، والتفاضل لا يشير إلا إلى فارق كمي، أي انه لا يعني شيئاً، فالذي يكون فوق شيء آخر لا يختلف عن هذا الشيء الآخر إلا من جهة النظر المكانية، وقد يعدله ويساويه من سائر الوجوه الأخرى^(١٥١)، والحال أن الفارق بين متاع الدنيا ومتاع الآخرة ليس هو محض فرق كمي، بل هو فرق نوعي كما تبين.

الخاتمة

توصل البحث من خلال الرحلة الممتعة في معاني (في) الواردة في الاستعمال القرآني، إلى ما يأتي:

1. إن (في) من الحروف العوامل، وعملها الجر، وهي وما يليها تعطي معنى الوعاء، والاشتغال على ما تتعلق به. ولما كانت البنى النحوية تصف حال تجريدية، وهي وان تلبست بمعاني المفردات فإنها تتلبس بالأصل الحسي للمفردات بوصفها أصولاً لمعاني اللغة في أصل الوضع اللغوي، ليقاس عليها نسبة التحول التي يسبغها المتكلم معبراً عن المعاني الخاصة، لذا ينبغي أن لا نعد المعاني النحوية الأصل ممثلة للحقيقة، وأما ما عداها فمجاز، أو أنها غير مقبولة بالقياس إلى المعنى الحسي المألوف. وهذا ما وقع به بعض من تعرض لتفسير آي القرآن الكريم، فعذوا كل ما خرج عن الحسي المحدود خارجاً عن المعنى وراحوا يلتمسون له معنى يلائم وضع القاعدة بالنسبة إلى بعض النحويين ويلائم المدركات الحسية المباشرة بالنسبة إلى بعض المفسرين، وكأن القاعدة التي وضعها الإنسان هي المطلق وكلام الله تعالى هو النسبي، أو كأن اللغة واستعمالاتها مجرد انعكاس سطحي للواقع، وليس لها واقع ذاتي خاص وإمكانات حينما تستثمر تصبح معبرة عن الحقائق الكلية أو المطلقة أو التي لا يصل إليها الإدراك المباشر، كعالم النفس الغامض والعوالم المفارقة أو التي تختفي تحت المرئي بمسافة تقصر أحياناً وتطول أحياناً أخرى.

واللغة في كثير من حالات استعمالها الفني لا تعبر عن الواقع أو تشير إليه، إنما تعبر عن طموحات الإنسان وآماله وآلامه ومشاعره وتطلعاته، فلا ينبغي أن نلوم المتكلم على خروجه عن المألوف في التعبير، ونعدل له معانيه؛ لأن رؤى الإنسان العظيم غير مألوفة بالنسبة إلى غيره، فضلاً عن أنها غير محدودة، ولهذا لا يستطيع المحدود النظر أن يحيط بتعبيرات غير المحدود، فكيف بكلام المطلق العالم بأسرار النفس والكون؟

تلك النظرة القصيرة إلى معاني القرآن أدت إلى سحب دائرة المعنى في الآيات المدروسة إلى مركز الذات القاصرة التي عدت مركزاً تدور حوله كل الأشياء، في حين أن القرآن

الكريم في كثير من آياته يعبر عن حقائق عميقة سواء أكانت نفسية غامضة غموض النفس، أم كونية تسبر أغوار الظواهر ولا تتوقف عند سطوحها. وقد توصل البحث إلى تبيان بعض أبعاد هذه المعاني، حين انطلق من المعنى الحسي وعدّه أساسا يقياس عليه نسبة التحولات في الاستعمال القرآني من دون أن يزاغ بها عن المعنى العام إلى معنى حسي آخر يتلاءم والإدراك السطحي المباشر.

2. لعل من أسباب التأويلات البعيدة لمعاني (في) في القرآن الكريم، التي قد تقلب المعنى المقصود، يرجع إلى ضعف ملكة الخيال، وقلة صبر الناظر في دلالات القرآن، فأدى ذلك إلى تحريف معاني (في) إلى معانٍ أخرى منها: (في) بمعنى: (مع، أو على، أو من، أو السببية) إلى غير ذلك من المعاني، لذا يجب أن لا نعدل عن دائرة المعنى الأصل لمعرفة التحولات المقصودة، إلا حينما نعجز عن الوصول إلى البنية التي توحى بالمعنى المتحول إليه، ولو وضع هذا المنهج نصب أعين الناظرين في أساليب القرآن الكريم، لما انحرفت المعاني القرآنية لديهم في تأويلات بعيدة قد تقلب المعنى المقصود رأسا على عقب أحيانا، وربما أدى بعضها إلى الضلالة، وحاشا القرآن الكريم إلا أن يكون نورا وهداية.

3. لعل من أسباب التأويلات البعيدة يرجع إلى قلة ثقافة المؤول بالعالم التي يعبر عنها القرآن الكريم، الكون، والحياة والكلبيات العقلية وعالم النفس، لذا يجب أن يتوقف المؤول أمام هذه العوالم، ولا يبيت برأي فيها إلا إذا نضجت ثقافته واتسع أفق تفكيره فيها.

4. يؤلف النص القرآني منبعا لا ينضب من الدلالات التي لا تستطيع أن تنفض مغاليقها أو تستكشف أسرارها، فالظاهر أنيق والباطن عميق، لذا لا يدعي البحث أنه توصل إلى إدراك المقصود كله مما تناوله مهما بلغ الدارس، فإنه لم يدرك كل العناصر الممكنة والبنىات المكونة في أساليب القرآن الكريم، لذا تظل الآيات الكريمة محتفظة بسر حياتها لأنها لا تبوح لأحد بكل شيء، وذلك يبقي الطريق مفتوحا إلى مزيد من التفسيرات والتحليلات، ويكفي المرء شرفا أن يحاول ويحاول فخير الأعمال ما دام وان قلّ.

هوامش البحث

- (^١) الكتاب: 4/348.
- (^٢) معاني الحروف: 96.
- (^٣) شرح المفصل للزمخشري: 4/471-472.
- (^٤) سورة طه: 71.
- (^٥) شرح المفصل للزمخشري: 4/472، والبيت لعنترة بن شداد في: ديوانه: 212. والسرحة الشجرة العظيمة العالية، ويحذى حذاء السبت: يلبس حذاء الملوك المدبوغة بالقرظ، وهو ورق شجر السلم يدبغ به الأدم. والمعنى أنه بطل صنديد عظيم الجسد ترى ثيابه صغيرة قياساً إلى عظم خلقته وهمته، وكأنها معلقة على شجرة السرحة. ظ: شرح المفصل للزمخشري: 4/472
- (^٦) ظ: الخيال الرمزي: 8
- (^٧) ظ: مغني اللبيب: 1/224
- (^٨) ظ: المفارقة القرآنية، دراسة في بنية الدلالة: 39، استراتيجيات الخطاب، مقارنة لغوية تداولية: 40
- (^٩) ظ: السيمائية العربية: 208
- (^{١٠}) ظ: دراسات لسانية تطبيقية: 108
- (^{١١}) ظ: من أسرار حروف الجر في الذكر الحكيم: 333
- (^{١٢}) ينظر: حروف المعاني: 82، معاني الحروف: 69، الجنى الداني في حروف المعاني: 250، مغني اللبيب: 1/224؛ المحيط في أصوات العربية ونحوها وصرفها: 1/175؛ دراسات لأسلوب القرآن الكريم: 2/246.229
- (^{١٣}) سور الروم: 21.
- (^{١٤}) ينظر: الأزهية في علم الحروف: 28، الجنى الداني في حروف المعاني: 250، مغني اللبيب: 1/224.
- (^{١٥}) سورة البقرة: 203.
- (^{١٦}) سورة الروم: 43.
- (^{١٧}) ينظر: طريق الفيلسوف: 161.
- (^{١٨}) ينظر: لسان العرب: 1/426-427
- (^{١٩}) سورة لقمان: 14
- (^{٢٠}) الأزهية في علم الحروف: 280
- (^{٢١}) الفروق اللغوية: 302
- (^{٢٢}) الكشف: 3/502

- (٢٣) سورة البقرة: 233
- (٢٤) الكشف: 502/3
- (٢٥) ينظر: الجنى الداني في حروف المعاني: 250
- (٢٦) ينظر: الأزهية في علم الحروف: 227 وما بعدها، حروف المعاني: 82-84، الجنى الداني: 250—252، مغني اللبيب: 224/1؛ المحيط في أصوات العربية ونحوها وصرفها: 175/3؛ دراسات لأسلوب القرآن الكريم: 229/2.
- (٢٧) ظ: الوجود والزمان والسرد: 30-31
- (٢٨) دلائل الإعجاز: 432
- (٢٩) سورة البقرة: 179.
- (٣٠) ينظر: البرهان في علوم القرآن: 182/4.
- (٣١) سورة النمل: 19.
- (٣٢) سورة الاحقاف: 18..
- (٣٣) سورة المرسلات: 41.
- (٣٤) سورة البقرة: 179.
- (٣٥) سورة الأعراف: 60.
- (٣٦) سورة البقرة: 10.
- (٣٧) البرهان في علوم القرآن: 182/4.
- (٣٨) سورة الأعراف: 61.59.
- (٣٩) تلخيص المفتاح في المعاني والبيان والبديع: 5049، وأجزاء الآيات المستشهد بها القزويني هي من قوله تعالى: ﴿إِذْ أَرْسَلْنَا إِلَيْهِمُ اثْنَيْنِ فَكَذَّبُوهُمَا فَعَزَّزْنَا بِثَالِثٍ فَقَالُوا إِنَّا إِلَيْكُمْ مُّرْسَلُونَ * قَالُوا مَا أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا وَمَا أَنْزَلَ الرَّحْمَنُ مِنْ شَيْءٍ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَكْذِبُونَ * قَالُوا رَبُّنَا يَعْلَمُ إِنَّا إِلَيْكُمْ لَمُرْسَلُونَ﴾. سورة نوح: 16.14.
- (٤٠) ينظر: الأزهية في علم الحروف: 278-279، حروف المعاني: 83، الجنى الداني في حروف المعاني: 250، مغني اللبيب: 223/1، المحيط في أصوات العربية ونحوها وصرفها: 175 / 30، دراسات لأسلوب القرآن الكريم: 235/2.
- (٤١) سورة الأعراف: 38.
- (٤٢) سورة الأعراف: 38.37.
- (٤٣) مقابلة شخصية مع الأستاذ الدكتور عايد كريم الحريزي، في يوم 2008/12/25م، في كلية الآداب، جامعة الكوفة.

(٤٤) سورة التوبة: 47.

(٤٥) مجمع البيان في تفسير القرآن: 55/5.

(٤٦) تمثل النظم الدينية . بحسب علماء النفس التحليلي . ارفع مكانة في سلم القيم بين الأفكار الحضارية، لكن هل الإنسان يعطي لهذه القيم قيمة اجتماعية، وذلك بمحاولة تطبيقها والتضحية من أجلها؟، إن ذلك يحتاج إلى ارتقاء الإنسان روحياً؛ لأن الحضارة تفرض قيوداً على الميول الفردية والأهواء، غير القلة المتعقلين، فإنهم يرون قيود الحضارة حقائق تصلح لبناء المجتمع السيلفيظير: قلق في الحضارة: 48.

(٤٧) سورة البقرة: 216.

(٤٨) سورة المؤمنون: 70.

(٤٩) سورة الزخرف: 78.

(٥٠) سورة النمل: 12.

(٥١) سورة الفجر: 29.

(٥٢) ينظر: الأزهية في علم الحروف: 278-279، الجنى الداني في حروف المعاني: 250، البرهان في علوم القرآن: 4/182.

(٥٣) سورة النمل: 12:10.

(٥٤) ينظر: لسان العرب: 10/373؛ والبحر المحيط: 7/76؛ والبرهان في علوم القرآن: 4/182؛ ودراسات لأسلوب القرآن الكريم: 2/236.

(٥٥) الكشف: 3/356.

(٥٦) البحر المحيط: 7/76.

(٥٧) تفسير القرآن العظيم: 3/520.

(٥٨) ديوان امرئ القيس: 27. وقد ذكر المحقق في هامشه الاحتمالين ولم يرجح أحدهما، قال: ((كيف ينعم من كان أقرب عهده بالنعيم ثلاثين شهراً في ثلاثة أحوال، أي من ثلاثة أحوال، وتكون: (في) أيضاً بمعنى (مع) ها هنا)).

(٥٩) ذكر ابن منظور تفصيل قول ابن جني وهو عنده ((أنه على حذف المضاف، ويردون ثلاثين شهراً في عقب ثلاثة أحوال قبلها، وتفسيره: بعد ثلاثة أحوال)). لسان العرب: 10/37.

(٦٠) معني اللبيب: 1/255.

(٦١) ديوان امرئ القيس: 27 (الهامش).

(٦٢) تفسير القرآن العظيم: 3/100.

(٦٣) سورة الأعراف: 17:126.

(٦٤) لسان العرب: 10/373.

- (٦٥) سورة الفجر: 30/29.
- (٦٦) ذكر ابن حيان أن الجمهور قرأ ((في عبادي) جمعا، وابن عباس وعكرمة والضحاك ومجاهد وأبو جعفر وأبو صالح والكلبي وأبو شيخ الهنائي واليماني: (في عبدي) على الأفراد، والأظهر أنه أريد به اسم الجنس، فمدلوله ومدلول الجمع واحد))، ينظر: تفسير البحر المحيط: 644/8.
- (٦٧) تفسير البحر المحيط: 644/8.
- (٦٨) سورة القصص: 79.
- (٦٩) ينظر: مغني اللبيب: 145/1.
- (٧٠) الكشف: 436/3.
- (٧١) مقابلة شخصية مع الأستاذ الدكتور علي كاظم أسد.
- (٧٢) ينظر: الجنى الداني في حروف المعاني: 250، مغني اللبيب: 224/1.
- (٧٣) ينظر: لسان العرب، مادة (سبب): 139/6.
- (٧٤) ينظر: المعجم الفلسفي: 648/1.
- (٧٥) إن الخلط هذه الأمور الدقيقة هي التي أنتجت المذاهب الجبرية، التي تنسب الجريمة إلى العلة التامة، وتبرئ المسبب الفعلي (الإرادة الحرة) أي بواعث العبد ودوافعه التي أوجدت الجريمة، فلم يتوصل الجبريون إذن إلى أن العلة التامة التي لا تفعل غالبا إلا بوجود حاضنة للأفعال (إرادة العبد)، لذلك ليس من العقل في شيء أن نعد إلى خرق السفينة التي نستقلها، ونقول ذلك لا يؤثر في غرقنا، لأن الله هو المنجي؛ لأن النجاة لا تحدث إلا بتوفر أسبابها، وقد ألغينا أسبابها بخرق السفينة.
- (٧٦) سورة الواقعة: 59/58.
- (٧٧) ظ: مدخل إلى اللسانيات: 21.
- (٧٨) سورة البقرة: 178.
- (٧٩) صحيح مسلم: 2110/4، وفيه: ((دخلت امرأة النار في هرة ربطتها، فلا هي أطعمتها ولا هي أرسلتها تأكل من خشاش الأرض حتى ماتت هزلا)). والخشاش (بفتحتين): هوام الأرض وحشراتنا ودوابها وما أشبهها. ينظر: لسان العرب: 98/4.
- (٨٠) تفسير البحر المحيط: 17/1.
- (٨١) صحيح مسلم: 2110/4.
- (٨٢) ينظر: لسان العرب: 190/11.
- (٨٣) مجمع البيان في تفسير القرآن: 478/1.
- (٨٤) سورة الإسراء: 33.
- (٨٥) مجمع البيان في تفسير القرآن: 439/1.

- (٨٦) سورة النساء: 34.
- (٨٧) التبيان في إعراب القرآن: 1/284.285.
- (٨٨) تفسير البحر المحيط: 3/343.
- (٨٩) ينظر: لسان العرب: 14/143.
- (٩٠) مفردات ألفاظ القرآن: 806.
- (٩١) ينظر: تفسير القرآن العظيم: 1/725.
- (٩٢) تفسير البحر المحيط: 3/341.
- (٩٣) سورة يوسف: 31.32.
- (٩٤) ينظر: مغني اللبيب: 1/224؛ البرهان في علوم القرآن: 4/182.
- (٩٥) ينظر: لسان العرب: 4/98؛ مغني اللبيب: 1/224؛ شرح ابن عقيل: 2/21.
- (٩٦) سورة الأنفال: 67.
- (٩٧) سورة النور: 14.
- (٩٨) ينظر: الأزهية في علم الحروف: 227، الجنى الداني في حروف المعاني: 251، مغني اللبيب: 1/224.
- (٩٩) سورة طه: 71.
- (١٠٠) ينظر: لسان العرب: 10/372، دراسات لأسلوب القرآن الكريم: 2/234.
- (١٠١) ينظر: المذاهب النقدية الحديثة: 175.
- (١٠٢) سورة الطور: 38.
- (١٠٣) سورة طه: 7.
- (١٠٤) مجمع البيان في تفسير القرآن: 1.255/2. وينظر: الأزهية في علم الحروف: 277، معاني الحروف: 96.
- (١٠٥) سورة الرحمن: 33.
- (١٠٦) مقابلة شخصية مع الأستاذ الدكتور علي كاظم أسد يوم 20/10/2008م، في داره الواقعة في حي الجمعية، النجف الأشرف.
- (١٠٧) ينظر: الأزهية في علم الحروف: 281 حروف المعاني: 84، الجنى الداني في حروف المعاني: 252.
- (١٠٨) سورة البقرة: 144.
- (١٠٩) تفسير البحر المحيط: 1/631.

(١١٠) التضاد الاتجاهي: هو علاقة لغوية تعتمد على تضاد الامتدادات. ينظر: علم الدلالة، علم المعنى: 121.

(١١١) سورة آل عمران: 196.

(١١٢) تفسير البحر المحيط: 613/1.

(١١٣) م.ن.

(١١٤) سورة البقرة: 144.

(١١٥) سورة النساء: 5.

(١١٦) ينظر: مفردات ألفاظ القرآن: 414.

(١١٧) ينظر: مجمع البيان في تفسير القرآن: 14.13/3؛ تفسير القرآن العظيم: 664.

(١١٨) تفسير القرآن العظيم: 664/1.

(١١٩) ينظر: البرهان في علوم القرآن: 183/4.

(١٢٠) سورة النحل: 89.

(١٢١) ينظر: الكشف: 586/2؛ البحر المحيط: 670/5؛ تفسير القرآن العظيم: 841/2.

(١٢٢) سورة النحل: 84.

(١٢٣) تفسير البحر المحيط: 760/5.

(١٢٤) م.ن.

(١٢٥) سورة فصلت: 22-20.

(١٢٦) سورة النساء: 41.

(١٢٧) سورة النساء: 42-41.

(١٢٨) تفسير القرآن العظيم: 737/1.

(١٢٩) سورة النمل: 25.

(١٣٠) معاني القرآن،: 291/2.

(١٣١) سورة النمل: 22.

(١٣٢) تفسير القرآن العظيم: 525/3.

(١٣٣) م.ن.

(١٣٤) فلسفة الفن في الفكر المعاصر: 17.

(١٣٥) سورة البقرة: 144.

(١٣٦) تفسير البحر المحيط: 613/1.

(١٣٧) مجمع البيان في تفسير القرآن: 432/7.

- (١٣٨) سورة الكهف: 86.
- (١٣٩) ينظر: دراسات لأسلوب القرآن الكريم: 236/2.
- (١٤٠) مفردات ألفاظ القرآن: 258.
- (١٤١) سورة النمل: 27.
- (١٤٢) سورة النمل: 40.
- (١٤٣) ينظر: معجم النحو: 254.
- (١٤٤) ينظر: الجنى الداني في حروف المعاني: 251، مغني اللبيب: 761/1.
- (١٤٥) سورة الرعد: 26.
- (١٤٦) معجم مقاييس اللغة: 293/5.
- (١٤٧) مفردات ألفاظ القرآن الكريم: 757.
- (١٤٨) قوله تعالى: ﴿فَمَتَّعَهُ قَلِيلًا﴾ البقرة: 121؛ قوله تعالى: ﴿قُلْ مَتَاعُ الدُّنْيَا قَلِيلٌ﴾، النساء: 17. وغيرها.
- (١٤٩) مفردات ألفاظ القرآن الكريم: 757.
- (١٥٠) ينظر: المذاهب النقدية الحديثة، مدخل فلسفي: 92.
- (١٥١) ينظر: المدخل إلى علم الجمال: 9.

المصادر والمراجع

❖ القرآن الكريم.

١. الأزهية في علم الحروف، علي بن محمد النحوي الهروي الملوحي (ت 415هـ)، تحقيق عبد الغني الملوحي، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، (1391هـ/1971م).
٢. استراتيجيات الخطاب، مقارنة لغوية تداولية، عبد الهادي ظافر الشهري، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1 (2004م).
٣. البرهان في علوم القرآن، تأليف: الإمام بدر الدين أبي عبد الله محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي (ت 794هـ)، قدم له وعلق عليه وخرج أحاديثه: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1 (1428هـ. 2007م).
٤. التبيان في إعراب القرآن، لأبي البقاء عبد الله بن الحسين العكبري (ت 616هـ)، وضع حواشيه: محمد حسين شمس الدين، دار الكتاب العلمية، بيروت، لبنان، ط1 (1419هـ. 1998م).
٥. تفسير البحر المحيط، لأثير الدين محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان الشهير بابن حيان الأندلسي الغرناطي (ت 754هـ)، حقق أصوله وعلق عليه وخرج أحاديثه: د. عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي للطباعة والنشر والتوزيع، ط1 (1423هـ. 2002م).
٦. تفسير القرآن العظيم، لابن كثير الدمشقي (ت 774هـ)، راجعه وخرج أحاديثه الشيخ أيمن محمد نصر الدين، والدكتور عبد الرحمن الهاشمي، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، القاهرة، (1427هـ/2006م).
٧. تلخيص المفتاح في المعاني والبيان والبدیع، للخطيب القزويني جلال الدين محمد بن عبد الرحمن (ت 739هـ)، قرأه وقدم له: د. ياسين الأيوبي، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ط1 (1426هـ. 2002م).

٨. الجنى الداني في حروف المعاني، صنعة الحسن بن قاسم المرادي (ت 749هـ)، تحقيق فخر الدين قباوة، الأستاذ محمد نديم، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1 (1413هـ/1992م).
٩. حروف المعاني، أبو القاسم عبد الرحمن بن اسحق الزجاجي (ت 340هـ)، حققه وقدم له د. علي توفيق الحمد، مؤسسة الرسالة، دار الأمل، أريد، الأردن، ط1 (1404هـ/1984م).
١٠. الخيال الرمزي، جيلبير دوران، ترجمة علي المصري، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1 (1411هـ/1991م).
١١. دراسات لأسلوب القرآن الكريم، محمد عبد الخالق عضيمة، دار الحديث، القاهرة (1425هـ/2004م).
١٢. دراسات لسانية تطبيقية، مازن الوعر، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، ط 1، 1989م.
١٣. دلائل الإعجاز، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني (ت 471هـ)، قرأه وعلق عليه: محمود محمد شاكر، دار المدني، جدة، ط3 (1413هـ/1992م).
١٤. ديوان امرئ القيس، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، ط4، (1984م).
١٥. ديوان عنتر بن شداد، تحقيق ودراسة محمد سعيد مولوي، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط2 (1982م).
١٦. السيميائية العربية، بحث في أنظمة الإشارة عند العرب، د. صلاح كاظم، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط1، 2008م.
١٧. شرح ابن عقيل، بهاء الدين عبد الله بن عقيل العقيلي المصري (ت 769هـ)، على ألفية ابن مالك (ت 672هـ)، ومعه كتاب فسحة الجليل، بتحقيق شرح ابن عقيل، تأليف: محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة السعادة، بمصر، ط 14، (1385هـ/1965م).

١٨. شرح المفصل للزمخشري، لأبي البقاء يعيش بن علي بن يعيش
الموصللي (ت 643هـ)، قدم له ووضع حواشيه وفهارسه، د. أميل بديع يعقوب، دار
الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1 (1422هـ/2001م).
١٩. صحيح مسلم، للإمام أبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري
(ت 261هـ)، حقق نصوصه وصححه ورقمه وعد كتبه وأبوابه وأحاديثه وعلق عليه:
محمد فؤاد عبد الباقي، دار الحديث، القاهرة، مطبعة دار إحياء الكتب العربية
(د.ت)
٢٠. طريق الفيلسوف، جان فال، ترجمة: أحمد محمود والدكتور أبو العلا غففي،
القاهرة، 1967م).
٢١. علم الدلالة، علم المعنى، د. محمد علي الخولي، دار الفلاح للنشر والتوزيع،
عمان، الأردن، (د.ت).
٢٢. الفروق اللغوية، أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل العسكري (ت 395هـ)، علق
عليه ووضع حواشيه محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان،
ط4 (1427هـ/2006م).
٢٣. فلسفة الفن في الفكر المعاصر، د. زكريا إبراهيم، دار مصر للطباعة (د.ت)
٢٤. قلق في الحضارة، سيجموند فرويد، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت،
ط1، (1977م):
٢٥. الكتاب، لعمر بن عثمان بن قنبر الملقب بـ (سيبويه) (ت 180هـ)، علق عليه
ووضع حواشيه وفهارسه: د. بديع يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت،
لبنان، ط1 (1420هـ/1999م).
٢٦. الكشف، لأبي القاسم محمد بن عمر الزمخشري (ت 538هـ)، دار إحياء التراث
العربي، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليها على نسخة خطية: عبد الرزاق المهدي،
بيروت، لبنان، ط2، (1421هـ/2001م).
٢٧. لسان العرب، للعلامة ابن منظور (ت 711هـ)، طبعة اعتنى بتصحيحها: أمين
محمد عبد الوهاب ومحمد الصادق العبيدي، دار التراث العربي للطباعة والنشر

- والتوزيع، بيروت، لبنان، ط3، (د.ت).
٢٨. مجمع البيان في تفسير القرآن، للشيخ أبي علي الفضل بن الحسن الطبرسي، انتشارات خسرو، طهران، ط8، (1382ش/1426هـ).
٢٩. المحيط في أصول العربية ونحوها وصرفها، محمد الأنطاكي، مكتبة دار الشروق، شارع سوريا، بيروت، (1973م).
٣٠. مدخل إلى اللسانيات، د. محمود يونس علي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بنغازي، ليبيا، ط1، 2004م.
٣١. المدخل إلى علم الجمال، فكرة الجمال، هيجل، ترجمة: جورج طرايشي، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط2، (1988م).
٣٢. المذاهب النقدية الحديثة، مدخل فلسفي، د. محمد شبل الكومي، تقديم: د. محمد عناني، الهيئة المصرية العامة للكتاب (2004م).
٣٣. معاني الحروف، لأبي الحسين علي بن عيسى الرماني النحوي (ت 384هـ)، حققه وخرج شواهد وعلق عليه، د. عبد الفتاح إسماعيل شلبي، دار الشروق للنشر والتوزيع والطباعة، جدة، ط3، (1404هـ/1984م).
٣٤. معاني القرآن، لأبي زكريا يحيى بن زياد الفراء (ت 207هـ)، تحقيق: الأستاذ محمد علي النجار، دار السرور (د.ت).
٣٥. المعجم الفلسفي، د. جميل صليبا، مطبعة سليما نزاده، منشورات ذوي القربى، ط 1 (1385هـ).
٣٦. معجم النحو، تأليف: الأستاذ عبد الغني الدغر، بلا دار نشر، (د.ت).
٣٧. معجم مقاييس اللغة، لأحمد بن فارس بن زكريا (ت 395هـ)، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع (د.ت).
٣٨. مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، لجمال الدين بن هشام الأنصاري (ت 761هـ)، حققه وعلق عليه: د. مازن المبارك، ومحمد علي حمد الله، راجعه: سعيد الأفغاني، مؤسسة الصادق، طهران، مطبعة أمير، (1378هـ).
٣٩. المفارقة القرآنية، دراسة في بنية الدلالة، د. محمد العبد، مطبعة الأمانة، دار الفكر

العربي، ط1 (1415هـ/1994م).

٤٠. مفردات ألفاظ القرآن، للعلامة الراغب الأصفهاني (ت 425هـ)، تحقيق: صفوان

عدنان داوودي، منشورات طليعة النور، ط1، (1427هـ).

٤١. من أسرار حروف الجر في الذكر الحكيم، د. محمد الأمين الخضري، مكتبة وهبة

، القاهرة، ط1 (1409هـ/1989م).

٤٢. الوجود والزمان والسرد، فلسفة بول ريكو، ترجمة وتقديم سعيد الغانمي المركز

الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1999م.

المقابلات الشخصية:

١. مقابلة شخصية مع الأستاذ الدكتور علي كاظم أسد يوم 20/10/2008م، في داره

الواقعة في حي الجمعية، النجف الأشرف.

٢. مقابلة شخصية مع الأستاذ الدكتور عايد كريم الحريزي، في يوم 12/10/2008م،

في كلية الآداب، جامعة الكوفة.

Abstract

The paper is entitled ("Fi" in the Holy Quran). It is only one of the plentiful subjects of this great book that the researchers might deal with.

The research image involved to divide it into to topics the ancient grammarian put in detail according to their own visions of Linguistics and Quranic semantic on this method of the explainers followed them. So the research is divided into the following:(1) The adverbial "Fi" which includes.(a)The adverbial "Fi" of place "the original one".(b) The adverbial "Fi" of time.(c)The adverbial Figurative "Fi", (2)"Fi" that means "with""Ma'a" (3)"Fi" reasoning or cause,(4) "Fi" that means "on""A'ala", (5)Min synonym"Fi", (6)"Fi" that means for "enda", (7)"Fi" for comparison.

These topics are preceded by apperface and concluded with a conclusion, that containg the most important results, followed by a bibliography for the most impotent resources and references.

Searching of the meaning "Fi" in the Holy Quran get the following results:

- 1.The meaning of "Fi" and what followed what it give the meaning of a container, that comprehend all what relates the origin of the Linguistic position, to compare the change that the speaker made to express the special meanings.
- 2.One of the reasons of the weak interpretations of"Fi" in Holy Quran might be the poor imagination and patienless of the person who studies the Quran semantic. Another reason is that the researcher has a little acquaintance with the realms that the Holy Quran express: the universe, life, the mental ability etc.
- 3.The Holy Quranic text is an everlasting source of significances , so the Holy verses keep their life's secret, hence the path is open for more studies ,interpretations and explanations.

