Sinop İlahiyat Dergisi – Sayı 4 (Haziran 2026), 53-71.
Sinop Journal of Theology – Issue 4 (June 2026), 53-71.

ARAŞTIRMA MAKALESİ
RESEARCH ARTICLE

التفسير اللغوي لبعض ألفاظ القرآن الكريم في معجم "*تاج اللغة وصحاح العربية*" للجوهري

The Linguistic Exegesis of Selected Qur'anic Terms: A Study Based on al-Jawhari's Tâcü'l-Luga ve Sıhâhu'l-Arabiyye

Bozan ALHAMAD [1] 0000-0001-8446-8505
[1] Dr. Öğr. Üyesi, Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, bozanalhamad@aksaray.edu.tr / bozan555@hotmail.com.

الملخص: تتناول هذه الدراسة التفسير اللغويَّ لعددٍ من الألفاظ القرآنيَّة كما وردت في معجم تاج اللغة وصِحاح العربيَّة لإسماعيل بن حمّاد الجوهريّ، بهدف الكشف عن طبيعة العلاقة بين المعالجة المعجميّة والتوجيه التفسيريّ، وبيان أثر الدرس اللغويّ في فهم النصّ القرآنيّ. وتنطلق الدراسة من مسلّمةٍ منهجيَّةٍ مَفادها أنَّ تفسير القرآن الكريم يرتكز في أحد أصوله الكبرى على اللسان العربيّ الذي نزل به، وأنَّ ضبط مدلولات الألفاظ في معهود العرب شرطٌ أساسٌ في استقامة الفهم. واعتمدت الدراسة المنهج الوصفي التحليلي؛ إذ تمّ اختيار طائفةٍ من الألفاظ القرآنيّة ذات الحضور الدلاليّ الكثيف، ثم تحليل عرض الجوهريّ لها من حيث أصلها الاشتقاقيّ ومعناها المعجميّ، ومقارنة ذلك بأقوال عددٍ من المفسّرين من عصورٍ مختلفةٍ، للكشف عن مواطن الاتّفاق والاختلاف، وطبيعة التنوع الدلاليّ. وقد أظهرت النتائج أنَّ الجوهريَّ يركّز على تأصيل المعنى اللغويّ وضبطه في إطار الاستعمال العربيّ الصحيح، دون توسّع في تفريع الدلالات السياقيَّة، في حين يتّجه المفسّرون إلى توظيف الأصل اللغويّ في ضوء السياق القرآنيّ والقرائن البلاغيَّة والمقاصد العقديَّة والتشريعيَّة، ممَّا يفضي إلى تنويعٍ في العبارات وتوسيعٍ في إبراز لوازم المعنى. كما تبيّن أنَّ ما يبدو اختلافًا في التفسير يعود - في الغالب - إلى تعدد الوجوه الدلاليَّة في اللغة نفسها، وهو اختلاف تنوّعٍ لا تضادّ. وتخلص الدراسة إلى أنَّ العلاقة بين المعجم والتفسير علاقة تكاملٍ منهجيّ؛ فالمعجم يؤصّل الدلالة ويحدّد أطرها، والتفسير يفعّلها في السياق ويكشف عن طاقتها التداوليَّة والبلاغيَّة. ومن ثمّ فإنَّ استحضار المعاجم الموثوقة في الدراسات القرآنيَّة المعاصرة ضرورة علمية لضبط المعنى وصونه من الانفصال عن أصول العربيَّة.

الكلمات المفتاحية: القرآن الكريم، اللغة العربيَّة، التفسير، الجوهريّ، تاج اللغة وصِحاح العربية.

Özet: Bu çalışma, Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan bazı kavramların Sözlük anlamlarını, İsmâil b. Hammâd el-Cevherî'nin Tâcü'l-Luğa ve Sıhâhu'l-'Arabiyye adlı sözlüğünde ortaya koyduğu çerçeve üzerinden incelemeyi amaçlamaktadır. Araştırmanın temel hedefi, sözlükbilimsel yaklaşım ile tefsirî yönlendirme arasındaki ilişkinin mahiyetini ortaya koymak ve dilsel incelemenin Kur'ân metninin anlaşılmasındaki etkisini belirlemektir. Çalışma, Kur'anın nazil olduğu dönemde kullanılan Arap diline dayandığı ve lafızların Arap dilindeki yerleşik kullanımının doğru biçimde tespit edilmesinin sahih anlayışa esas teşkil ettiği metodolojik kabulünden hareket etmektedir. Araştırmada tümevarımsal, analitik ve karşılaştırmalı yöntem benimsenmiştir. Bu bağlamda anlam yoğunluğu yüksek bazı Kur'ânî lafızlar seçilmiş; el-Cevherî'nin bu lafızları ele alış biçimi, kök yapıları ve sözlük anlamları açısından analiz edilmiştir. Ardından bu tespitler, farklı dönemlere mensup müfessirlerin yorumlarıyla karşılaştırılarak ittifak ve ihtilaf noktaları ile anlam çeşitliliğinin mahiyeti ortaya konulmuştur. Sonuç olarak, el-Cevherî'nin anlamı Arap dilindeki sahih kullanım çerçevesinde temellendirmeye odaklandığı, bağlamsal açılımları ise genişletmediği görülmüştür. Müfessirlerin ise sözlük anlamını Kur'ân bağlamı, belâgat unsurları ve itikadî-hukukî maksatlar ışığında işleyerek anlam alanını genişlettikleri tespit edilmiştir. Görünürdeki yorum farklılıklarının çoğunlukla dilin çok anlamlı yapısından kaynaklanan bir çeşitlilik olduğu anlaşılmıştır. Bu bağlamda sözlük ile tefsir arasındaki ilişkinin metodolojik bir bütünlük arz ettiği; sözlüğün anlamı temellendirdiği, tefsirin ise onu bağlam içinde işlevsel kıldığı sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân-ı Kerîm, Arap dili, tefsir, Cevherî, Tâcü'l-Luga ve Sıhâhu'l-Arabiyye.

Abstract: This study examines the linguistic significations of selected Qur'anic terms as presented in Tâcü'l-Luğa ve Sıhâhu'l-'Arabiyye by Ismail ibn Hammad al-Jawhari, with the aim of elucidating the nature of the relationship between lexicographical treatment and exegetical orientation, and of demonstrating the impact of linguistic scholarship on understanding the Qur'anic text. The study proceeds from the methodological premise that Qur'anic exegesis fundamentally relies the Arabic language in which the Qur'an was revealed, and that accurately determining the conventional usages of words in classical Arabic constitutes an essential condition for sound interpretation. Employing inductive, analytical, and comparative methods, the research selects a group of Qur'anic terms characterized by dense semantic context. It analyzes al-Jawharī's treatment of these terms in terms of their etymological roots and lexical definitions, and compares these findings with the interpretations of exegetes from various historical periods in order to identify points of agreement, divergence, and semantic diversity. The findings reveal that al-Jawharī primarily concentrates on establishing the foundational linguistic meaning within the framework of correct Arabic usage, without extensively elaborating on contextual nuances. In contrast, exegetes tend to activate the lexical core within the

Geliş Tarihi | Received: 02/03/2026
Kabul Tarihi | Accepted: 02/06/2026
Yayın Tarihi | Published: 30/06/2026

https://doi.org/10.71340/sinopid.1900939

Qur'anic context, rhetorical indicators, and theological and legal objectives, thereby expanding and diversifying expressions of meaning. The apparent differences among interpretations largely reflect semantic multiplicity inherent in the Arabic language rather than contradiction. The study concludes that the relationship between lexicon and exegesis is methodologically complementary: the lexicon grounds and delineates meaning, while exegesis actualizes it within context and reveals its rhetorical and communicative potential.

Keywords: The Holy Qur'an, Arabic language, Exegesis, al-Jawhari, Tâcü'l-Luga ve Sıhâhu'l-Arabiyye.

المقدمة

إنَّ تفسير القرآن الكريم قائمٌ في أحد أصوله الكبرى على اللِّسان العربيِّ الَّذي نزل به، إذ لا سبيل إلى الوقوف على مراد الله تعالى من خطابه إلَّا بردِّ ألفاظه وتراكيبه إلى معهود العرب في كلامها، واستنطاق دلالاتها في إطارها اللُّغويِّ الأصيل. ومن هنا كانت لغة العرب من أوثق مصادر التَّفسير وأرسخها، بل عدَّ العلم بها شرطًا لا غنى عنه للمفسِّر؛ لأنَّ بيان معاني القرآن يتأسَّس - في جانبٍ كبيرٍ منه - على فهم مدلولات الألفاظ واستحضار أساليب العرب في التَّخاطب، من عمومٍ وخصوصٍ، وإطلاقٍ وتقييدٍ، وحقيقةٍ ومجازٍ، وغير ذلك من وجوه البيان، وهذا ما أكَّده مجاهد بن جبير (ت:104) بأنَّه لا يحلُّ لأحدٍ يُؤمن بالله واليوم الآخر أنْ يتكلَّم في كتاب الله، إذا لم يكن عالمًا بلغات العرب،[1] وكذلك ما قاله أنس بن مالك (ت:179): لا أُوتَى برجلٍ يُفسّرُ كلام الله، وهو لا يعرف لغة العرب، إلّا جعلتُه نَكَالًا.[2]

وقد نصَّ العلماء على هذا الأصل، فأكَّدوا أنَّ العدول عن دلالة اللفظ في لسان العرب إلى معانٍ حادثةٍ أو اصطلاحاتٍ مولَّدةٍ يفضي إلى تحريف الكلم عن مواضعه، ويفتح باب التَّأويل البعيد الذي لا يَسندُه نقلٌ معتبرٌ ولا استعمالٌ عربيٌّ صحيحٌ. ومن ثمَّ كان الرُّجوع إلى اللغة التي ثبتت بالرِّواية الموثوقة حتَّى عصر الاحتجاج هو المنهج المعتمد في تفسير كتاب الله، وما عداها فليس بحجَّةٍ في هذا الباب.

وإذا كان التفسير اللغويُّ يعنى ببيان معاني القرآن بما ورد في لغة العرب، فإنَّ هذا البيان يتجلَّى في صورتين متكاملتين: تفسير الألفاظ المفردة بردِّها إلى أصولها الاشتقاقيَّة ودلالاتها المعجميَّة، وتفسير الأساليب والتراكيب في ضوء سنن العرب في الخطاب. وقد سلكَ السَّلف في ذلك مسالك متنوّعة؛ فكانوا يفسّرون اللفظة بمرادفها العربيِّ، أو يبيّنون معناها بأصلها اللغويِّ، أو يستشهدون على ذلك بشعر العرب ونثرهم، ممَّا يدلُّ على رسوخ الصِّلة بين التفسير والدرس اللغويِّ منذ مراحله الأولى.[3]

ومع تطوُّر التَّأليف اللغويِّ في القرن الثاني الهجريِّ وما بعده، وظهور المعاجم المرتَّبة على الموضوعات أو على الحروف، أصبح للمعجم دورٌ بارزٌ في خدمة التَّفسير، من خلال جمع الألفاظ وتقعيد دلالاتها وتوثيق شواهدها. ويأتي في طليعة هذه المعاجم كتاب *تاج اللغة وصِحاح العربيَّة* لإسماعيل بن حمَّاد الجوهريِّ (ت:393)، الذي يعدُّ من أهمِّ المعاجم العربيَّة الَّتي سارت على منهج التَّرتيب الألفبائيِّ، وامتازت بتحرير المادَّة اللُّغويَّة وضبطها، والاقتصار على الصَّحيح المشهور من كلام العرب.

ومن هنا تتحدَّد إشكاليَّة هذه الدراسة في بيان أثر التفسير اللغويِّ للألفاظ القرآنيَّة في معجم الجوهريِّ، والكشف عن منهجه في عرض الدَّلالة، ومدى موافقته أو مغايرته لما قرَّره المفسِّرون في كُتب التفسير. فهل يقتصر الجوهريُّ على بيان الأصل اللغويِّ المجرَّد، أم يتعرَّض لوجوه الاستعمال القرآنيِّ؟ وكيف يتعامل مع تعدُّد الدَّلالات؟ وهل ينعكس اختلاف مدلولات اللفظ في اللغة على اختلاف المفسّرين في توجيه الآية؟

ومن الدراسات السابقة ذات الصلة بموضوع البحث، دراسة بعنوان **"التفسير القرآني في معجم الصحاح للجوهري"** للباحث طه سبتي إبراهيم (رسالة ماجستير، الجامعة الإسلامية ببغداد، 2003)، وقد هدفت إلى تتبع الإشارات التفسيرية الواردة في معجم الصحاح، والكشف عن ملامح التفسير عند الجوهري لألفاظ القرآن الكريم، وبيان طبيعة إسهامه التفسيري في ضوء مادته المعجمية.

كما تُعد دراسة أخرى بعنوان **"الجهود التفسيرية للجوهري من خلال شواهده القرآنية في الصحاح"** للباحث محمد صادق نعيم (رسالة ماجستير، الجامعة الإسلامية ببغداد، 2010) من الدراسات المرتبطة بالموضوع، وقد سعت إلى جمع الشواهد القرآنية الواردة عند الجوهري وتصنيفها، والكشف عن منهجه التفسيري ومصادره، وتحليل أنماط الشواهد التي اعتمدها، مع إجراء مقارنة بين أقواله وأقوال كبار المفسرين، بهدف إبراز قيمته التفسيرية وبيان تداخل البعد اللغوي بالبعد التفسيري في معجم الصحاح.

إنَّ الدراسة تكشف عن علاقةٍ تكامليَّةٍ بين الجوهريِّ والمفسِّرين؛ إذ ينطلق الجوهريُّ من تقعيد الدَّلالة في معجمٍ يهدف إلى ضبط الصَّحيح من كلام العرب، بينما يتَّجه المفسِّر إلى توظيف تلك الدَّلالة في سياق الآية، مرجِّحًا من المعاني ما ينسجم مع السِّباق واللِّحاق وسائر القرائن. وقد يظهر الاتِّفاق بينهما في تقرير أصل المعنى، غير أنَّ المفسِّر قد يوسِّع الدَّلالة أو يقيِّدها بحسب السِّياق، في حين يكتفي

---

1 بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي، *البرهان في علوم القرآن*، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1957)، 292/1.

2 أحمد بن الحسين البيهقي، *شعب الإيمان*، تحقيق: عبد العلي عبد الحميد حامد (الرياض: مكتبة الرشيد، 2003)، 543/3.

3 مساعد الطيّار، *التفسير اللغوي للقرآن الكريم* (الرياض: دار ابن الجوزي، 1432)، 68.

المعجميُّ بذكر الجذر وما تفرَّع عنه من معانٍ مستعملة. ومن هنا يتجلَّى أنَّ اختلاف المفسِّرين في بعض الألفاظ إنَّما يعود - في كثيرٍ من الأحيان - إلى تعدُّد وجوه الدَّلالة في اللغة نفسها، لا إلى تضادٍّ حقيقيٍّ في المعنى.

وبناءً على ذلك، تهدف هذه الدراسة إلى استقراء عددٍ من الألفاظ القرآنيَّة الواردة في معجم الصِّحاح، وتحليل معالجتها اللغويَّة عند الجوهريِّ، ثمَّ مقارنتها بما ورد في كُتُب التفسير، للوقوف على طبيعة العلاقة بين المعجم والتفسير، وبيان أثر الدرس المعجميّ في توجيه المعنى القرآنيّ، في إطارٍ علميٍّ يراعي أصول العربيَّة، ويستحضر مناهج السَّلف في فهم كتاب الله تعالى.

1. مفهوم التفسير

1.1. التفسير لغة واصطلاحًا

التفسير لغة: قال ابن فارس (ت:395): الفاء والسِّين والراء كلمة واحدة تدلُّ على بيان شيء وإيضاحه، من ذلك الفَسْرُ، يقال: فَسَرْتُ الشَّيءَ وفَسَّرتُه، والفَسْر والتَّفْسِرَة: نظر الطبيب إلى الماء وحُكمه فيه،[4] وقال ابن منظور(ت:711): الفَسْرُ: كَشْفُ المُغَطَّى والتفسير كشف المُراد عن اللفظ المشكل،[5] فالتفسير في اللغة هو البيان والإيضاح وكشف الغامض.

التفسير اصطلاحًا: عرّفَه أبو حيّان (ت:745) في البحر المحيط بأنّه علمٌ يبحث فيه عن كيفية النطق بألفاظ القرآن ومدلولاتها وأحكامها الإفراديّة والتركيبيّة ومعانيها التي تحصل عليها حالة التركيب.[6]

وعرّفَه أيضًا الزركشي (ت:794) بأنّه علمٌ يعرف به فهم كتاب الله المنزّل على نبيه سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم وبيان معانيه واستخراج أحكامه وحكمه واستمداد ذلك من علم اللغة والنحو وعلم البيان وأصول الفقه والقراءات وأسباب النزول.[7]

كذلك عرّفَه موسى لاشين (ت:2009) بأنّه علمٌ يبحث فيه عن أحوال القرآن من حيث دلالته على مراد الله بقدر الطاقة البشرية.[8]

2. الجوهري ومعجمه "*تاج اللغة وصحّاح العربية*"

1.2. سيرته

هو أبو نصر إسماعيل بن حمّاد الجوهري، أحد أعلام الصناعة المعجميّة في القرن الرابع الهجري. ولد في فاراب سنة (328/ 940)، انتقل في صغره إلى العراق، حيث تلقّى علوم العربيّة على كبار أئمّة النحو، وفي مقدّمتهم أبو علي الفارسي والسيرافي، ولم يقتصر في تحصيله على التلقّي النظري، بل رحل إلى الحجاز، وطاف في بوادي ربيعة ومضر، فأخذ اللغة مشافهةً عن العرب، التزامًا بالمنهج القائم على السماع بوصفه مصدرًا أصيلًا للاحتجاج اللغوي. عاد إلى خراسان، واستقرّ به المقام في نيسابور، حيث ذاع صيته وبرز اسمه في الأوساط العلميّة. وقد أثنى عليه ياقوت الحموي واصفًا إيّاه بأنّه "كان من أعاجيب الزمان، ذكاءً وفطنةً وعلمًا"،[9] توفي سنة (1003/393).[10]

2.2. الغرض من تأليف معجمه

تتّفق المعاجم اللغويّة ـ على اختلاف عصورها ومناهجها ـ في انطوائها على هدفين رئيسين: هدفٍ عامٍّ، وآخرَ خاصٍّ. فأمّا الهدف العامّ، فيتمثّل في جمع اللغة واستقصاء ألفاظها وحشد مادّتها في إطارٍ يحفظها من الضياع وييسّر الإفادة منها. وأمّا الهدف الخاصّ، فإنّه يتباين تبعًا لطبيعة المعجم ورؤية مصنِّفه، من حيث طريقة الترتيب، ومعايير الانتقاء، والغاية العلميّة أو التعليميّة التي يتوخّاها.

وفي هذا السياق، يتحدّد هدف الجوهري في جمع ما صحّ وثبت من اللغة، مع التحرّي الدقيق في قبول المادة اللغويّة وإثباتها. وقد صرّح بمنهجه في مقدّمة معجمه تاج اللغة وصحاح العربية بقوله: "فإنّي قد أودعتُ هذا الكتاب ما صحّ عندي من هذه اللغة التي شرّف الله منزلتها، وجعل علم الدين والدنيا منوطًا بمعرفتها، على ترتيبٍ لم أُسبق إليه، وتهذيبٍ لم أُغلَب عليه".[11] ويكشف هذا التصريح عن وعيٍ منهجيٍّ واضحٍ يقوم على ركنين أساسين: أوّلهما الاقتصار على الصحيح الموثوق من اللغة، وثانيهما ابتكار نظامٍ في الترتيب والتهذيب يغاير ما سبقه من مصنّفات.

---

4 أحمد بن فارس، معجم *مقاييس اللغة*، تحقيق: عبد السلام هارون (بيروت: دار الفكر،1969)، 504/4.

5 محمد بن مكرم ابن منظور الأنصاري، *لسان العرب* (بيروت: دار صادر، 1414)، 55/5.

6 أبو حيان محمد بن يوسف الأندلسي، *البحر المحيط*، تحقيق: صدقي محمد جميل العطار وآخرون (بيروت: دار الفكر،2000)، 26/1.

7 الزركشي، *البرهان في علوم القرآن*، 13/1.

8 موسى شاهين لاشين، *اللآلئ الحسان في علوم القرآن* (القاهرة: دار الشرق، 2002)، 293.

9 ياقوت الحموي، *إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب*، تحقيق: إحسان عباس (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1993)، 656/2.

10 خير الدين الزركلي، *الأعلام* (بيروت: دار العلم للملايين، 2002)، 313/1.

11 إسماعيل بن حماد الجوهري، *الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية*، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار (بيروت: دار العلم للملايين، 1987)، 33/1.

وعليه، فإنّ عمل الجوهري لا يُفهم في إطار الجمع فحسب، بل يتجاوز ذلك إلى تأسيس منهجٍ معجميٍ يقوم على الانتقاء الصارم والتنظيم الدقيق، بما يعكس تحوّلًا نوعيًّا في مسار الصناعة المعجميّة العربيّة.

2.3. منهجه

تميّز منهجُ الجوهري في تصنيف معجمه بجملةٍ من الخصائص العلميّة الدقيقة التي تعكس وعيًا معجميًّا متقدّمًا ورؤيةً تنظيميّةً مبتكرة. فقد حرص أوّلًا على انتقاء مادّته من الصحيح الموثوق، متجنّبًا الألفاظ المشكوك في صحّتها، بما يدلّ على نزعةٍ نقديّةٍ واضحة في التمحيص والتحرّي. ثم عمد إلى ترتيب كتابه ترتيبًا غير مألوف، إذ بنى نظامه على الحرف الأخير من الكلمة، مخالفًا بذلك الترتيب الألفبائي التقليدي القائم على الحرف الأوّل.

وقسّم الألفاظ إلى ثمانيةٍ وعشرين بابًا بعدد حروف الهجاء، وجعل كلَّ بابٍ منها مشتملًا على ثمانيةٍ وعشرين فصلًا على عدد الحروف أيضًا، في بنيةٍ تصنيفيّةٍ دقيقة تقوم على التقسيم المزدوج. واعتمد في ترتيب الموادّ على تجريد الكلمات من حروفها الزائدة، والاقتصار على أصولها الاشتقاقيّة، فجعل المعوّل عليه في التنظيم هو الحروف الأصليّة. كما رتّب الألفاظ داخل كلّ فصل ترتيبًا تصاعديًّا يبدأ بالحرف الأوّل، ثم الثاني، فالثالث، فالرابع، وفق نسقٍ منهجيٍ محكم. ومن سمات منهجه كذلك تقديم فصل الواو في جميع الأبواب على فصل الهاء، في خروجٍ مقصود عن الترتيب الهجائي المألوف.

أمّا في باب الضبط، فقد ابتكر طريقةً خاصّةً في بيان الحركات، لم يُسبق إليها على هذا النحو من التفصيل. فكان إذا قال عقب الاسم: «بالكسر» أو "بالفتح" أو "بالضم"، دلّ ذلك على ضبط الحرف الأوّل منه، وإذا قال: "بالتحريك" انصرف الضبط إلى الحرفين الأوّلين معًا. وإذا أشار إلى "التشديد" في نحو "حلّاب"، فإنّ المقصود هو الحرف المشدّد بعينه، وهو في المثال اللام. أمّا إذا وردت عبارات الضبط عقب الفعل الماضي أو المضارع، فإنّ المراد بها عين الفعل، أي حرفه الأوسط.

وأخيرًا، إذا تعدّدت لغات الكلمة الواحدة، نبّه إليها صراحةً، وكرّر إدراج اللفظ بعدد اللغات الواردة فيه، تأكيدًا لاستيعاب اختلافاتها الصوتيّة وضبطها على نحوٍ دقيق. وبهذا يتّضح أنّ عمله لم يكن مجرّد جمعٍ لغويّ، بل كان مشروعًا معجميًّا قائمًا على أُسسٍ منهجيّةٍ واعية تجمع بين الدقّة في الانتقاء والصرامة في التنظيم والابتكار في الضبط.

3. الألفاظ القرآنية المفسّرة لغويًّا في معجم "*تاج اللغة وصحاح العربية*"

1. الإمَامُ في قولِهِ تعالى: ﴿وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُبِينٍ﴾[12]

قالَ الجوهريُّ: الإمامُ في قولهِ تعالى: ﴿وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُبِينٍ﴾، أي: في كتابٍ مُبينٍ.[13]

أقوالُ المُفَسِّرينَ:

الماورديُّ (ت:450): فسَّر لفظَ (الإمَامِ) في الآيةِ بثلاثةِ أقاويلَ: الأوَّلُ: اللَّوْحُ المَحْفُوظُ، الثاني: أُمُّ الكِتابِ، الثالثُ: أنَّ معناهُ طَريقٌ مُسْتَقِيمٌ.[14]

ابنُ القَيّم (ت:751): فسَّرَ لفظَ (الإمَامِ) في الآيةِ بمعنى اللَّوْحِ المَحْفُوظِ، أو أُمِّ الكِتابِ، أو الذِّكْرِ الذي كُتِبَ فيه كلُّ شيءٍ، مُتَضَمِّنًا كِتابةَ أعمالِ العبادِ قبلَ أنْ يَعملوهَا.[15]

السُّيوطيُّ (ت:911): فسَّر لفظَ (الإمَامِ) في الآيةِ بمعنى أُمِّ الكِتابِ أو الكِتابِ، أي: أَحْصَينا كلَّ شيءٍ في أُمِّ الكِتابِ، أو في كِتابٍ بَيِّنٍ.[16]

أبو السُّعود (ت:982): فسَّر لفظَ (الإمَامِ) في الآيةِ بمعنى اللَّوْحِ المَحْفُوظِ، أي: أَحْصَينا كلَّ شيءٍ في اللَّوحِ المَحفُوظِ.[17]

الشَّنقيطيُّ (ت:1393): فسَّر لفظَ (الإمَامِ) في الآيةِ بمعنى الكِتابِ البَيِّنِ الواضحِ، أي: إنَّهُ أَحْصَى كلَّ شيءٍ في كِتابٍ بَيِّنٍ واضِحٍ.[18]

التَّحليل:

يَرِدُ لفظُ "الإمام" في قولِهِ تعالى: ﴿وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُبِينٍ﴾ من سورةِ يس، في سياقِ تقرير شمول العلم الإلهيّ وإحاطته الدقيقة بكلِّ الموجودات والأعمال. وقد بيَّن الجوهريُّ أنَّ "الإمام" هنا بمعنى الكتاب المبين، وهو توجيهٌ ينسجم مع الأصل اللغوي لكلمة

---

[12] يس، 12/36.

[13] إسماعيل بن حماد الجوهري، *الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية*، 1866/5.

[14] علي بن محمد الماوردي، *النُّكت والعُيون*، تحقيق: السيد ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم (بيروت: دار الكتب العلمية، دون تاريخ)، 9/5.

[15] محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية، *مصباح التفاسير القرآنية الجامع لتفسير ابن قيم الجوزية*، تحقيق: عبد الرحمن القمّاش (القاهرة: الأزهر الشريف، دون تاريخ)، 2984.

[16] جلال الدين السيوطي، *الدر المنثور*، (بيروت: دار الفكر، 2011)، 48/7.

[17] أبو السعود محمد بن مصطفى العمادي، *إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم* (بيروت: دار إحياء التراث العربي، دون تاريخ)، 161/7.

[18] محمد الأمين الشنقيطي، *أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن* (بيروت: دار الفكر، 1995)، 290/6.

"الإمام" بوصفِهِ ما يُؤْتَمُّ به ويُرجعُ إليه. وتنوَّعت أقوال المفسِّرين في تعيين المراد بهذا "الإمام"، غير أنَّها تلتقي في كونه وعاءً جامعًا للإحصاء الإلهيّ.

فالماورديُّ ذكر ثلاثة أوجه: اللَّوح المحفوظ، وأمُّ الكتاب، والطريق المستقيم، وإن كان الوجهان الأوَّلان أليق بسياق الإحصاء والتدوين. وذهب ابنُ القَيِّم إلى أن المراد اللَّوح المحفوظ أو أمُّ الكتاب أو الذِّكر الذي كُتِب فيه كلُّ شيء، مؤكِّدًا شمول الكتابة السابقة لأعمال العباد قبل وقوعها، بما يُعزّز البُعد العَقَديَّ المتعلِّق بالقَدَر والعلم الإلهيّ. كما فسَّر أبو السُّعود والسُّيوطيُّ اللفظ باللَّوح المحفوظ أو أمِّ الكتاب، في حين عبَّر الشَّنقيطيُّ عنه بالكتاب البيّن الواضح، مبرزًا صفة "مُبِين" بوصفها دالَّة على الوضوح والانكشاف وعدم الخفاء.

ويتبيَّن من مجموع هذه الأقوال أنَّ الاختلاف اختلاف تنوُّع في تحديد المراد لا في أصل المعنى؛ إذ يجمعها مفهوم المرجع الكُلِّي الذي تُحفَظ فيه تفاصيل الأشياء وأعمال العباد. كما أن اختيار لفظ "الإمام" بدل "الكتاب" ابتداءً يُضفي بُعدًا دلاليًّا إضافيًّا، إذ يُشعِر بأن هذا السِّجل ليس مجرَّد وعاء حفظ، بل أصل يُرجَع إليه ويُعتَمَد عليه، بما يُوحي بالضبط والتنظيم والمرجعيّة الشاملة. وبذلك يتجلَّى في التعبير تكثيف بلاغيّ يجمع بين معنى الإحصاء الدقيق، والمرجعيّة المطلقة، والوضوح التامّ، في سياق تأكيد الإحاطة الإلهيّة التي لا يَعزُب عنها شيء.

2. البُرُوجُ في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ كُنْتُمْ فِي بُرُوجٍ مُشَيَّدَةٍ﴾[19]

قال الجوهريُّ: بُرجُ الحِصن: رُكنه. والجمع بروج وأبراج .وربَّما سمِّي الحصنُ به. قال الله تعالى: ﴿وَلَوْ كُنْتُمْ فِي بُرُوجٍ مُشَيَّدَةٍ﴾، أي: ولو كنتم في حصون محصّنة.[20]

أقوال المفسِّرين:

أبو حاتمٍ الرازيُّ (ت:327): فسَّر لفظ (البروج) في الآية بمعنى القصور، وهي قصورٌ بيضٌ في السماء الدنيا مبنيَّة.[21]

الماورديُّ: فسَّر لفظ (البروج) في الآية بمعنى القصور أو القصور في السماء أو البيوت، أي: أنَّها القصور، أو أنَّها قصورٌ في السَّماءِ بأعيانها، أو أنَّها البيوت التي في الحصون.[22]

البغويُّ (ت: 516): فسَّر لفظ (البروج) في الآية بمعنى الحصون أو القلاع أو القصور، أي: لو كنتم في حصونٍ أو قلاعٍ أو قصورٍ محصَّنةً.[23]

الثعالبيُّ (ت:875): فسَّر لفظ (البروج) في الآية بمعنى الحصون، أي: الحصون التي في الأرض المبنيَّة لأنَّها غاية البشر في التحصُّن والمنعة.[24]

الشوكانيُّ (ت:1250): فسَّر لفظ (البروج) في الآية بمعنى الحصون أو القصور أو البروج، أي: هي الحصون التي في الأرض، أو هي القصور مطليَّةً بالشَّيد وهو الجصُّ، أو القصور المصنوعة من حديدٍ، أو بروجٌ في السماء الدنيا مبنيَّةٌ.[25]

التحليل:

يدور لفظ البروج في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ كُنْتُمْ فِي بُرُوجٍ مُشَيَّدَةٍ﴾ في سورة النساء في أصله اللغوي -كما ذكر الجوهري- حول معنى الارتفاع والتحصُّن، إذ يطلق البرج على ركن الحصن أو أعلاه، وقد يسمَّى به الحصن كلِّه، وهو ما يؤسِّس لدلالة المنعة والقوَّة. وقد تنوَّعت عبارات المفسِّرين في تحديد المراد به، فحمله البغويُّ على الحصون والقلاع والقصور المحصَّنة، بينما ذكر الماورديُّ وجوهًا متعدِّدةً، منها القصور، أو قصورٌ في السماء، أو البيوت الَّتي في الحصون، وفسَّره الثعالبيُّ بالحصون المبنيَّةَ الَّتي تمثِّل غاية البشر في التحصُّن والمنعة، في حين ذهب أبو حاتمٍ الرازيُّ إلى أنَّها قصورٌ بيضٌ في السماء الدنيا، وجمع الشوكانيُّ بين هذه الأقوال، فذكر الحصون الأرضيَّةَ والقصور المشيَّدةَ بالجصِّ أو الحديد، بل والبروج السماويَّةَ. غير أنَّ هذا التعدُّد لا يخرج عن إطارٍ دلاليٍّ واحدٍ هو تصوير أقصى درجات المنعة والقوَّة في التصوُّر البشري؛ فجاء التعبير على سبيل الفرض والمبالغة ليقرِّر أنَّ الموت مدركٌ الإنسانَ ولو

---

19 النساء،78/4.

20 الجوهري، *الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية*، 299/1.

21 ابن أبي حاتم عبد الرحمن بن محمد الرازي، *تفسير القرآن العظيم*، تحقيق: أسعد محمد الطيب (مكّة: مكتبة نزار مصطفى الباز، 1419)، 1008/3.

22 الماوردي، *النُّكت والعُيون*، 508/1.

23 البغوي، معالم التنزيل في تفسير القرآن، 665/1.

24 عبد الرحمن بن مخلوف الثعالبي، *الجواهر الحسان في تفسير القرآن*، تحقيق: محمد علي معوض وعادل أحمد عبد الموجود (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1418)، 264/2.

25 محمد بن علي الشوكاني، *فتح القدير* (دمشق: دار ابن كثير، 1414)، 564/1.

احتمى بأشدِّ الأبنية إحكامًا وارتفاعًا، وبذلك يتحوَّل اللفظ من دلالته الأصليَّة المباشرة إلى رمزٍ بلاغيٍّ يجسِّد وهمَ الاحتماء بالقوَّة الماديَّة في مقابل حتميَّة القضاء الإلهي.

3. الجِبِلُّ في قوله تعالى: ﴿ولَقَدْ أضَلَّ مِنكم جِبِلًا كَثِيرًا﴾[26]

قال الجوهريُّ: الجُبْلُ: الجماعة من الناس، وقد قُرئ قوله تعالى: ﴿ولَقَدْ أضَلَّ مِنكم جِبِلًّا كَثِيرًا﴾، بثلاثة أوجهٍ، هي: (جُبُلًّا) و (جِبْلًّا)، و(جِبِلًّا).[27]

أقوال المفسِّرين:

الطبريُّ: فسَّر لفظ (جبلًّا) في الآية بمعنى الخلق، أي: صدَّ الشيطان منكم خلقًا كثيرًا عن طاعتي.[28]

الماورديُّ: فسَّر لفظ (جبلًّا) في الآية بمعنى الجموع من الناس والخلق والأمم، أي: لقد أضلَّ منكم جموعًا كثيرةً أو خلقًا كثيرًا أو أممًا كثيرةً.[29]

البغويُّ: فسَّر لفظ (جبلًّا) في الآية بمعنى الخلق والجماعة، أي: خلقًا كثيرًا.[30]

البقاعيُّ (ت:885): فسَّر لفظ (جبلًّا) في الآية بمعنى الأمم، أممًا كبارًا عظامًا، كانوا كالجبال في قوَّة العزائم وصعوبة الانقياد، ومع ذلك فكان يتلعَّب بهم الشيطان تلعُّبًا.[31]

أبو السعود: فسَّر لفظ (جبلًّا) في الآية بمعنى الخلق أو الصنف من الناس، أي: لقد أضلَّ منكم خلقًا كثيرًا، أو صنفًا كثيرًا عن ذلك الصراط المستقيم الَّذي أمرتكم بالثَّبات عليه.[32]

التحليل:

ورد لفظ الجِبِلّ في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَضَلَّ مِنكُمْ جِبِلًّا كَثِيرًا﴾ في سياق التحذير من اتِّباع الشيطان في سورة يس، وقد تعددت القراءات الواردة فيه، فقرئ: (جُبُلًّا)، و(جِبْلًّا)، و(جِبِلًّا)، وهي جميعًا تدور في أصلها اللغوي حول معنى الكثرة والجماعة. فمن جهة اللغة، ذكر الجوهريُّ أن (الجبل) يطلق على الجماعة من الناس، وهو ما يؤسِّس للدلالة العامَّة للفظ في الآية. أمَّا في كتب التفسير، فقد فسَّر الطبريُّ "جبلًّا" بمعنى الخلق، أي: لقد أضلَّ الشيطان منكم خلقًا كثيرًا عن طاعة الله. وذهب البغويُّ إلى المعنى نفسه، فحمله على الخلق والجماعة، مؤكِّدًا دلالة الكثرة العدديَّة. ووسَّع البقاعيُّ الدلالة ففسَّره بالأمم الكبار العظام، مشبِّهًا إيَّاهم بالجبال في قوَّة العزائم وصعوبة الانقياد، ومع ذلك تمكَّن الشيطان من إضلالهم، في تصوير بلاغي يعمِّق معنى التحذير. كما فسَّره أبو السعود بمعنى الخلق أو الصنف من الناس، أي أضلَّ طائفةً كثيرةً عن الصراط المستقيم. وذكر الماورديُّ أن المراد به الجموع من الناس أو الخلق أو الأمم، جامعًا بين هذه المعاني في إطار دلالة الكثرة والشمول.

ويتبيَّن من مجموع هذه الأقوال أنَّ لفظ "الجِبلّ" يفيد معنى الجماعات الكثيرة من الناس، سواء عبِّر عنها بالخلق أو الأمم أو الأصناف، وأن اقترانه بوصف "كثيرًا" يزيد المعنى توكيدًا، فيبرز خطورة الإضلال الشيطانيّ واتِّساع مداه عبر التاريخ البشريّ.

4. يَجرِمَنَّكُم في قوله تعالى: ﴿وَلا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ أَنْ صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرامِ﴾[33]

قال الجوهري: جَرمَ يَجرمُ، أي: كَسَب، ومنه قوله تعالى: ﴿وَلا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ أَنْ صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرامِ﴾، أي: لا يكسبنَّكم، أو لا يحملنَّكم.[34]

أقوال المفسِّرين:

الطبريُّ: فسّر لفظ (يَجرِمَنَّكم) في الآية بمعنى الكسب، أو الحمل، أو الإحقاق، أي: لا يكسبنَّكم بغض قوم، أو لا يحملنَّكم بغض قوم، أو لا يُحِقَّنَّ لكم، والدليل قول أُمَيَّة بن عَوف النَصري:[35]

---

26 يس، 62/36.

27 الجوهري، *الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية*، 1651/4.

28 محمد بن جرير الطبري، *جامع البيان عن تأويل آي القرآن*، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي (القاهرة: دار هجر، 2001)، 471/19.

29 الماوردي، *النُّكت والعُيون*، 27/5.

30 الحسين بن مسعود البغوي، *معالم التنزيل في تفسير القرآن*، تحقيق: عبد الرزاق المهدي (بيروت: دار إحياء التراث، 1420)، 19/4.

31 إبراهيم بن عمر البقاعي، *نظم الدرر في تناسب الآيات والسور* (حيدر آباد: دائرة المعارف العثمانية، 1984)، 154/16.

32 أبو السعود، *إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم*، 176/7.

33 المائدة، 2/5.

34 الجوهري، *الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية*، 1885/5.

35 عبد القادر بن عمر البغدادي، *خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب*، تحقيق: عبد السلام محمد هارون (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1997)، 283/10.

وَلَقَدْ طَعَنْتَ أَبَا عُيَيْنَةَ طَعْنَةً جَرَمَتْ فَزَارَةُ بَعْدَهَا أَنْ يَغْضَبُوا

أي: أحقَّت الطعنةُ لفَزارة الغضبَ.[36]

أبو حاتمٍ الرازيُّ: فسَّر لفظ (يَجرِمَنَّكم) في الآية بمعنى الحمل، أي: ولا تحملنَّكم عداوتكم لقوم من أجل أنَّهم صدُّوكم عن المسجد الحرام على أن تعتدوا فتمنَعوهم عن المسجد الحرام.[37]

ابن الجوزيُّ (ت:597): فسّر لفظ (يَجرِمَنَّكم) في الآية بمعنى الكسب، أو الحمل، أو الدخول في الجرم، أي: لا يكسبنّكم، ومنه قول أبي خِراش الهُذَلِيّ (ت:20) واصفًا عُقابًا:[38]

جَرِيمَةَ ناهِضٍ في رَأْسِ نِيقٍ تَرى لِعِظامِ ما جَمَعَتْ صَلِيبًا

والنّاهِضُ: فَرخُها، أي: هي تَكسِب له، وتَأتيه بقوته.

أو يحملنَّكم بغض قوم، أو يُدخلنَّكم في الجُرم.[39]

القاسميُّ (ت:1332): فسَّر لفظ (يَجرِمَنَّكم) في الآية بمعنى الكسب، أو الحمل، أي: لا يكسبنَّكم شدَّة بغضكم لهم لصدِّهم إيَّاكم عن المسجد الحرام الاعتداء عليهم والانتقام منهم، أو لا يحملنَّكم على الجريمة شدَّة بغض قوم أن صدُّوكم عن المسجد الحرام.[40]

التحليل:

يردُ فعل "يَجْرِمَنَّكُم" في قوله تعالى: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ أَنْ صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ من سورة المائدة في سياق تشريعيّ ينهى عن الانسياق وراء دوافع العداوة إلى مجاوزة حدود العدل. وقد قرَّر الجوهريُّ أنَّ أصل "جرم" يدل على الكسب، ومنه تفرَّعت دلالة الحمل والإلزام، وهو أصل لغويّ تتَّسع دائرته بين الفعل الاختياري وما يترتَّب عليه من أثر.

وتكشف أقوال المفسّرين عن تنوُّع دلاليّ يجتمع في محور واحد، إذ فسَّر الطبريُّ اللفظ بمعاني الكسب والحمل والإحقاق، مستشهدًا بالشعر العربي لتأكيد استعمال "جرم" في معنى الإلزام والإيجاب. وذهب ابن الجوزيّ إلى معان متقاربة، فذكر الكسب والحمل والدخول في الجرم، مبيّنًا أنَّ شدَّة البغض قد تفضي بصاحبها إلى الوقوع في الاعتداء. أمَّا أبو حاتمٍ الرازيُّ فركَّز على معنى الحمل، موضِّحًا أنَّ النهي متوجّه إلى منع تأثير العداوة في دفع المؤمنين إلى مقابلة الصدّ بالاعتداء، في حين جمع القاسميُّ بين المعنيين، فجعل اللفظ دالًّا على الكسب أو الحمل على الجريمة، بما يفيد التحذير من أن يتحوَّل الشعور النفسيّ (الشنآن) إلى سلوك عدوانيّ.

ومن ثمَّ يتبيَّن أنَّ الخلاف بين المفسّرين اختلاف تنوُّع لا تضادّ، إذ تلتقي جميع الأقوال عند تقرير أنَّ "يُجرمنَّكم" نهي عن أن يكون البغض باعثًا على الاعتداء. كما يُلحظ أنَّ التعبير بالفعل المضارع المؤكَّد بالنون الثقيلة يضفي قوَّة تحذيريَّة على الخطاب، فيربط بين الانفعال الباطنيّ والفعل الظاهر، ويقرّر مبدأً أخلاقيًّا وتشريعيًّا قوامه ضبط العاطفة بميزان العدل، حتَّى في حال الخصومة. وبذلك يتجلَّى في اللفظ بعد معياريّ يؤكِّد أنَّ العدالة في المنظور القرآنيّ قيمة مستقلَّة لا تتأثَّر بمشاعر الكراهية أو دوافع الانتقام.

5.الحَرْدُ في قوله تعالى: ﴿وَغَدَوْا عَلى حَرْدٍ قادِرِينَ﴾[41]

قال الجوهريُّ: الحَردُ: القَصدُ، فتقول: حَرَدْتُ حَرْدَكَ، أي: قَصَدْتُ قَصْدَكَ، وفي قوله تعالى: ﴿وَغَدَوْا عَلى حَرْدٍ قادِرِينَ﴾، أي: على قَصْدٍ.[42]

أقوال المفسّرين:

الطبريُّ: يفسّر لفظ (حَرْدٍ) في الآية في عدَّة معانٍ، وهي: على جهد، أو على جدٍّ، أو على فاقةٍ وحاجةٍ، أو على حنقٍ.[43]

الماورديُّ: فسَّر لفظ (حَرْدٍ) في الآية بمعنى القصد والمنع والغضب والفقر والغيظ والجدِّ والحرص والقدرة، أي: على قصدٍ، وعلى منعٍ، وعلى غضبٍ، وعلى غيظٍ، وعلى جدٍّ، وعلى حرصٍ، وعلى قدرةٍ.[44]

---

36 الطبري، *جامع البيان عن تأويل آي القرآن*، 8/50-51.
37 ابن أبي حاتم الرازي، *تفسير القرآن العظيم*، 6/2075.
38 أبو ذؤيب الهذلي وآخرون، *ديوان الهذليين*، تحقيق: محمّد محمود الشنقيطي (القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، 1965)، 2/133.
39 عبد الرحمن بن علي الجوزي، *زاد المسير في علم التفسير*، تحقيق: عبد الرزاق المهدي (بيروت: دار الكتاب العربي، 1422)، 1/509.
40 محمد جمال الدين القاسمي، *محاسن التأويل*، تحقيق: محمد باسل عيون السود (بيروت: دار الكتب العلمية، 1418)، 4/7.
41 القلم، 66/25.
42 الجوهري، *الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية*، 2/464.
43 الطبري، *جامع البيان عن تأويل آي القرآن*، 23/178.
44 الماوردي، *النُّكت والعُيون*، 6/68-69.

البغويُّ: فسَّر لفظ (حَرْدٍ) في الآية بمعنى القصد والمنع والغضب، أي: على قصدٍ، وعلى منعٍ وغضبٍ من المساكين.[45]

القرطبيُّ (ت:671): فسَّر لفظ (حَرْدٍ) في الآية بمعنى القصد، أي: على قصدٍ وقدرةٍ في أنفسهم ويظنُّون أنَّهم تمكَّنوا من مرادهم.[46]

أبو السُّعود: فسَّر لفظ (حَرْدٍ) في الآية بمعنى النكد، أي: على نكدٍ لا غير، والمعنى: أنَّهم أرادوا أن يتنكَّدوا على المساكين ويحرموهم وهم قادرون على نفعهم.[47]

الشوكانيُّ: فسَّر لفظ (حَرْدٍ) في الآية بمعنى القصد والمنع والحسد، أي: على قصدٍ، وعلى منعٍ وحسدٍ من المساكين.[48]

التحليل:

ورد لفظ "الحَرْد" في قوله تعالى: ﴿وَغَدَوْا عَلَى حَرْدٍ قَادِرِينَ﴾ في سياق قصَّة أصحاب الجنَّة في سورة القلم، وقد تنوَّعت أقوال في تحديد دلالته. فمن الناحية اللغوية، يذكر الجوهريُّ أنَّ الحرَد بمعنى القصد، فيقال: حردت حرَدك، أي قصدت قصدك، وعلى هذا يكون معنى الآية: غدوا على قصدٍ وتصميمٍ.

أمَّا في كتب التفسير، فقد تعدَّدت الأوجه الدلالية؛ إذ يرى الطبريُّ أنَّ الحرَد يُحمل على معانٍ، منها: الجهد، والجدُّ، والفاقة، والحنق، جامعًا بين البعد النفسي والعملي في سلوكهم. وفسَّره القرطبيُّ بمعنى القصد، أي خرجوا عازمين قاصدين، يظنُّون في أنفسهم القدرة على تنفيذ مرادهم. وذهب البغويُّ إلى أنَّ الحرَد يدلُّ على القصد والمنع والغضب، أي قصدوا منع المساكين بدافعٍ من الغضب. وكذلك فسَّره الشوكانيُّ بالقصد والمنع والحسد، مضيفًا بعدًا نفسيًّا يتمثَّل في الحسد للمحتاجين. أمَّا الماورديُّ فقد أورد جملةً واسعةً من المعاني، منها: القصد، والمنع، والغضب، والفقر، والغيظ، والجدُّ، والحرص، والقدرة، ممَّا يدلُّ على سعة الاحتمال الدلالي للفظ. في حين خصَّ أبو السُّعود الحرَد بمعنى النكد، مبيِّنًا أنَّهم قصدوا التنكيد على المساكين وحرمانهم، مع كونهم قادرين على الإحسان إليهم.

ويتبيَّن من مجموع هذه الأقوال أنَّ لفظ الحرَد لفظٌ ذو طابعٍ دلاليٍّ مركَّبٍ، يجمع بين معنى القصد والعزم من جهةٍ، ومعاني المنع والضيق والحنق من جهةٍ أخرى، وهو ما يعكس الحالة النفسيَّة المركَّبة لأصحاب الجنَّة ساعة جنيهم ثمارها، بين التصميم العمليِّ والانفعال الداخليِّ.

6. الحُقُبُ في قوله تعالى: ﴿أو أمْضِيَ حُقُبًا﴾[49]

قال الجوهريُّ: الحُقب: الدهر، والأحقاب: الدهور، ومنه قوله تعالى: ﴿أو أمْضِيَ حُقُبًا﴾، أي: أمضي دهرًا.[50]

أقوال المفسِّرين:

الماورديُّ: فسَّر لفظ (حُقُبًا) في الآية بمعنى الدهر والزمان وثمانين سنةً وسبعين سنةً وسنةً واحدةً بلغة قيس.[51]

البغويُّ: فسَّر لفظ (حُقُبًا) في الآية بمعنى الدهر الطويل والزمان الطويل، أي: أمضي دهرًا طويلًا وزمانًا طويلًا.[52]

القرطبي: فسَّر لفظ (حُقُبًا) في الآية بمعنى ثمانين سنةً أو أكثر، أي: أمضي ثمانين سنةً.[53]

السُّيوطيُّ: فسَّر لفظ (حُقُبًا) في الآية بمعنى سبعين خريفًا، أي: أمضي سبعين خريفًا.[54]

الألوسيُّ (ت:1270): فسَّر لفظ (حُقُبًا) في الآية بمعنى الزَّمان الطويل، أي: أسير زمانًا طويلًا.[55]

التحليل:

ورد لفظ الحُقُب في قوله تعالى: ﴿أَوْ أَمْضِيَ حُقُبًا﴾ في سياق قصَّة موسى عليه السَّلام في سورة الكهف، وهو من الألفاظ الدَّالَّة على الامتداد الزَّمني، وقد تعدَّدت عبارات أهل اللُّغة والتفسير في تحديد مقداره. فمن جهة اللُّغة، ذكر الجوهريُّ أنَّ الحقُب هو الدهر، وجمعه أحقاب، وعليه فالمعنى: أمضي زمنًا ممتدًّا غير محدَّد.

---

45 البغوي، *معالم التنزيل في تفسير القرآن*، 138/5.
46 محمد بن أحمد القرطبي، *الجامع لأحكام القرآن*، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش (القاهرة: دار الكتب المصرية، 1964)، 242/18.
47 أبو السعود، *إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم*، 15/9.
48 الشوكاني، *فتح القدير*، 324/5.
49 الكهف، 60/18.
50 الجوهري، *الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية*، 114/1.
51 الماوردي، *النُّكت والعُيون*، 322/3.
52 البغوي، *معالم التنزيل في تفسير القرآن*، 203/3.
53 القرطبي، *الجامع لأحكام القرآن*، 11/11.
54 السيوطي، *الدر المنثور*، 423/5.
55 محمود الألوسي، *روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني* (بيروت: دار الكتب العلمية، 1994)، 294/8.

أمَّا في أقوال المفسِّرين، فقد حمل القرطبيُّ الحقب على مقدارٍ معيَّن، فذكر أنَّه ثمانون سنةً أو أكثر، فيكون المعنى: أمضي ثمانين سنةً في السَّير. وفسَّره البغويُّ بالدهر أو الزَّمان الطويل، دون تحديد عددي، مؤكِّدًا معنى الامتداد الزَّمني. وذكر الماورديُّ عدَّة أقوال، منها: الدهر، والزمان، وثمانون سنةً، وسبعون سنةً، بل وسنةً واحدةً بلغة قيس، ممَّا يدلُّ على اختلافٍ في تحديد المقدار مع اتِّفاقهم على أصل معنى الزَّمن. وذهب الألوسيُّ إلى أنَّ المراد به الزمان الطويل، أي أسير مدَّةً طويلةً من الزمن. كما نقل جلال الدِّين السُّيوطيُّ أنَّه سبعون خريفًا، فيكون المعنى: أمضي سبعين خريفًا.

ويتبيَّن من مجموع هذه الأقوال أنَّ لفظ "الحقُب" يدلُّ في أصله على الزَّمن المديد، سواء أريد به مطلق الدهر أو حدِّد بسبعين أو ثمانين سنةً، وأنَّ الغرض في السياق القرآني هو المبالغة في بيان عزيمة موسى عليه السَّلام على الاستمرار في طلب العلم، ولو استغرق ذلك أمدًا طويلًا غير محدودٍ.

7. نَسْفَعَنْ في قوله تعالى: ﴿لَنَسْفَعَنْ بِالنَّاصِيَةِ﴾[56]

قال الجوهريُّ: سَفَعْتُ بناصيته، أي: أخذتُ، ومنه قوله تعالى: ﴿لَنَسْفَعَنْ بِالنَّاصِيَةِ﴾ أي: لنأخذنَّ بالناصية إلى النار.[57]

أقوال المفسِّرين:

الطبريُّ: فسَّر لفظ (نَسْفَعَنْ) في الآية بمعنى الأخذ أو التَّسويد، أي: لنأخذنَّ بمقدَّم رأسه، فلنضمنَّه ولنذلَّنَّه، أو لنسوِّدنَّ وجهه.[58]

البغويُّ: فسَّر لفظ (نَسْفَعَنْ) في الآية بمعنى الأخذ، أي: نأخذنَّ بناصيته فلنجرَّنَّه إلى النار.[59]

البقاعيُّ: فسَّر لفظ (نَسْفَعَنْ) في الآية بمعنى الأخذ والقبض، أي: لنأخذنَّ ونقبضنَّ قبضًا وأخذًا بشدَّةٍ وعنفٍ مع الجرّ والاجتذاب.[60]

الشوكانيُّ: فسَّر لفظ (نَسْفَعَنْ) في الآية بمعنى الأخذ والقبض والجذب الشَّديد، أي: لنأخذنَّ ونقبضنَّ قبضًا وأخذًا بشدَّةٍ وعنفٍ مع الجرّ والاجتذاب إلى النَّار.[61]

التحليل:

ورد لفظ السَّفْع في قوله تعالى: ﴿لَنَسْفَعًا بِالنَّاصِيَةِ﴾ ي سياق الوعيد والتهديد في سورة العلق، وهو من الألفاظ الدَّالَّة على الأخذ الشَّديد المصحوب بالإهانة. فمن جهة اللُّغة، يفيد الأصل اللُّغوي كما قرَّره الجوهريُّ أن السَّفع هو الأخذ، فيقال: سفعتُ بناصيته، أي قبضتُ عليها وأمسكتُ بها. ويستفاد من هذا الأصل معنى الأخذ المباشر المقرون بالقهر، وهذا يتقاطع مع ما ذكره المفسِّرون، حيث تتقارب أقوالهم في حمل السَّفع على معنى الأخذ، غير أنَّ بينهم تفاوتًا في إبراز لوازمه الدَّلاليَّة.

فقد أشار الطبريُّ إلى معنيين: الأخذ، أو التَّسويد؛ أي الأخذ بمقدَّم الرأس على وجه الإذلال، أو إحداث سوادٍ في الوجه علامةً على الخزي. وركَّز البغويُّ على معنى الأخذ المفضي إلى الجرّ نحو النَّار، في إبرازٍ لعاقبة الفعل. ووسَّع البقاعيُّ الدَّلالة فضمَّنها معنى القبض الشَّديد المصحوب بالعنف والاجتذاب، بما يصوِّر موقفًا إذلاليًّا متكامل الأركان، كما أكَّد الشوكانيُّ معنى الأخذ والجذب الشَّديد، جامعًا بين القهر الجسديّ والإذلال المعنويّ.

ويتبيَّن أن لفظ السَّفع في الآية لفظٌ كثيف الدَّلالة، يجمع بين المعنى الحسِّي والمعنى المعنوي، وأن تعدُّد عبارات المفسِّرين لا يفيد اختلافًا جوهريًّا بقدر ما يكشف عن تنويعٍ في إبراز جوانب الصورة. وبذلك يتجلَّى الأسلوب القرآنيُّ في توظيف لفظ السَّفع لتصوير مشهد العقاب تصويرًا حيًّا مؤثِّرًا، يحقِّق غاية الردع والتهديد في أوجها.

8. الضِّيزَى في قوله تعالى: ﴿تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَى﴾[62]

قال الجوهريُّ: ضَازَ في الحُكم، أي: جَارَ، ويقال: ضَازَهُ حقَّه يَضِيزُهُ ضَيزًا، أي: بَخَسَه ونَقَصه، ومنه قوله تعالى: ﴿تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَى﴾، أي: جائرةٌ.[63]

أقول المفسِّرين:

---

56 العلق، 15/96.
57 الجوهري، *الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية*، 1230/3.
58 الطبري، *جامع البيان عن تأويل آي القرآن*، 536/24.
59 البغوي، *معالم التنزيل في تفسير القرآن*، 282/5.
60 البقاعي، *نظم الدرر في تناسب الآيات والسور*، 170/22.
61 الشوكاني، *فتح القدير*، 572/5.
62 النجم، 22/86.
63 الجوهري، *الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية*، 883/3.

الطبريُّ: فسَّر لفظ (ضِيزَى) في الآية بمعنى جائرةٍ وناقصةٍ، أي: أنتم جعلتم لربِّكم من الولد ما تكرهون لأنفسكم، وآثرتم أنفسكم بما ترضونه، فقسمتكم هذه قسمةٌ جائرةٌ غير مستويةٍ، ناقصةٌ غير تامَّةٍ.[64]

الماورديُّ: فسَّر لفظ (ضِيزَى) في الآية بأربعة معانٍ، هي: قسمةٌ عوجاءُ، أو قسمةٌ جائرةٌ، أو قسمةٌ منقوصةٌ، أو قسمةٌ مخالفةٌ.[65]

القرطبيُّ: فسَّر لفظ (ضِيزَى) في الآية بمعنى جائرةٍ عن العدل، خارجةٍ عن الصَّواب، مائلةٍ عن الحقّ، أي: قسمةً ذات ظلمٍ.[66]

السعديُّ (ت:1376): فسَّر لفظ (ضِيزَى) في الآية بمعنى ظالمةٍ جائرةٍ، أي: إنَّ قسمتكم هذه ظالمةٌ جائرةٌ حينما اقتضت فضَّلتم العبد المخلوق على الخالق.[67]

التحليل:

يدور الأصل اللُّغويُّ للفظ "ضِيزَى" كما قرَّره الجوهريُّ على معنى الجور والنقص والبخس في الحقّ، وهو معنىً يتَّسم بطابعٍ قيميٍّ أخلاقيٍّ يتَّصل بالعدل ومقابله. وعند توظيف اللفظ في قوله تعالى: ﴿تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَى﴾ من سورة النجم، يتجلَّى البعد التَّوبيخيُّ في سياق ردِّ القرآن على زعم المشركين نسبة البنات إلى الله مع تفضيلهم لأنفسهم البنين.

وقد أجمع المفسِّرون على أنَّ ضِيزى تفيد معنى الجور والانحراف عن العدل، غير أنَّهم نوَّعوا في إبراز أبعادها الدَّلاليَّة؛ فالطبريُّ ركَّز على كونها قسمةً جائرةً ناقصةً غير مستويةٍ، تُظهر تناقضهم في إيثار أنفسهم بما يحبُّون ونسبة ما يكرهون إلى الله، بينما شدَّد القرطبيُّ على بعدها الأخلاقيِّ بوصفها خارجةً عن الصَّواب، مائلةً عن الحقّ، ذات ظلمٍ بيّنٍ. أمَّا الماورديُّ فوسَّع الدَّلالة إلى أربعة معانٍ متقاربةٍ: العوج، والجور، والنقص، والمخالفة، وهو تنويعٌ يثري الحقل الدَّلاليَّ للكلمة دون أن يخرجه عن محوره الأصليّ. في حين أبرز السعديُّ البعد العقديَّ في الآية، مبيِّنًا أنَّ هذه القسمة ظالمةٌ من جهة تفضيل المخلوق على الخالق.

ويتَّضح من مجموع هذه الأقوال أنَّ الاختلاف بينها اختلاف تنوُّعٍ لا تضادَّ، إذ تلتقي جميعها عند تقرير اختلال معيار العدل في تلك القسمة، وأنَّ اللفظ القرآنيَّ المختار جاء بصيغةٍ نادرةٍ في الاستعمال، بما تحمله من جرسٍ صوتيٍّ خاصٍّ، ليكثِّف معنى الاستنكار ويجسِّد بشاعة الحكم في صياغةٍ موجزةٍ جامعةٍ بين الدَّلالة اللُّغويَّة والتقريع البلاغيّ.

9. العُتُلُّ في قوله تعالى: ﴿عُتُلٍّ بَعْدَ ذَٰلِكَ زَنِيمٍ﴾[68]

قال الجوهريُّ: العُتُلُّ: الغليظُ الجافي، كما في قوله تعالى: ﴿عُتُلٍّ بَعْدَ ذَٰلِكَ زَنِيمٍ﴾.[69]

أقوال المفسِّرين:

السمرقنديُّ (ت:373): فسَّر لفظ (عُتُلّ) في الآية بمعنى شديد الخصومة بالباطل، أو الأكول الشَّروب صحيح الجسم رحيب البطن.[70]

الماورديُّ: فسَّر لفظ (عُتُلّ) في الآية على تسعة أوجهٍ، وهي: الفاحش، أو القوّي في كفره، أو الوفير الجسم، أو الجافي الشديد الخصومة بالباطل، أو الشَّديد الأسر، أو الباغي، أو الذي يعتلُّ الناس، أي يجرُّهم إلى الحبس أو العذاب، أو الفاحش اللَّئيم، أو الشديد الخلق الرحيب الجوف، المصحِّح الأكول الشروب الواجد للطعام، الظلوم للناس.[71]

السمعانيُّ (ت:489): فسَّر لفظ (عُتُلّ) في الآية بمعنى الفاحش الخلق، أو الجافي الغليظ، أو من يعمل السُّوء ويعرف به، الأكول الشَّروب الظَّلوم.[72]

ابن عطية (ت:546): فسَّر لفظ (عُتُلّ) في الآية بمعنى القوي البنية، الغليظ الأعضاء، المصحِّح، القاسي القلب، البعيد الفهم، الأكول الشَّروب الذي هو بالليل جيفةٌ وبالنهار حمارٌ.[73]

ابن عاشور (ت:1393): فسَّر لفظ (عُتُلّ) في الآية بمعنى الشَّديد الخلقة الرَّحيب الجوف، أو الأكول الشَّروب، أو الغشوم الظَّلوم، أو الكثير اللَّحم المختال.[74]

---

64 الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، 51/22.

65 الماوردي، النُّكت والعُيون، 399/5.

66 القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 102/17.

67 عبد الرحمن بن ناصر السعدي، *تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان*، تحقيق: عبد الرحمن بن معلا (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2000)، 819.

68 القلم، 13/68.

69 الجوهري، *الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية*، 1946/5.

70 نصر بن محمد بن إبراهيم السمرقندي، *بحر العلوم*، تحقيق: علي محمد معوّض وآخرون (بيروت: دار الكتب العلمية، 1993)، 393/3.

71 الماوردي، *النُّكت والعُيون*، 64/6.

72 منصور بن محمد السمعاني، *تفسير القرآن*، تحقيق: ياسر بن إبراهيم وغنيم بن عباس بن غنيم (الرياض: دار الوطن، 1418)، 21/6.

73 عبد الحق بن غالب بن عطية، *المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز*، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي (بيروت: دار الكتب العلمية،1422)، 347/5.

74 محمد الطاهر ابن عاشور، *التحرير والتنوير* (تونس: الدار التونسية، 1984)، 74/29.

التحليل:

يرد لفظ "عُتُلّ" في قوله تعالى: ﴿عُتُلٍّ بَعْدَ ذَلِكَ زَنِيمٍ﴾ في سياق تعداد صفاتٍ ذميمةٍ متراكبةٍ ضمن سورة القلم، بما يكسب اللفظ ثقلًا دلاليًّا خاصًّا. وقد بيَّن الجوهريُّ أنَّ أصل عتلّ يدلُّ على الغلظة والجفاء، وهو أصلٌ يجمع بين البعد الجسديّ والخلقيّ معًا.

وتكشف أقوال المفسّرين عن ثراءٍ دلاليٍّ لافتٍ، إذ تتوزَّع تفسيراتهم بين محورٍ خلقيٍّ سلوكيٍّ، وآخر جسميٍّ وصفيٍّ. فالسمرقنديُّ أبرز معنى شدَّة الخصومة بالباطل، مع الإشارة إلى صفة الأكول الشَّروب صحيح الجسم، بينما وسَّع الماورديُّ الدَّلالة إلى تسعة أوجهٍ جمعت بين الفحش، والقوَّة في الكفر، والبغي، وجرّ الناس إلى العذاب، والظُّلم، إضافةً إلى صفات البنية الجسديَّة الضخمة وسعة الجوف. ويلاحظ في عرضه نزوعٌ إلى استقصاء وجوه المعنى دون قصرها على بعدٍ واحدٍ، ممَّا يعكس طبيعة اللفظ الجامعة لصفاتٍ متعدِّدةٍ.

أمَّا السَّمعانيُّ وابن عطية فجمعا بين الوصفين الخلقيّ والجسديّ، فجعلا عُتلًّا فاحش الخلق جافيًا غليظًا، مع تصويره قويَّ البنية واسع الجوف أكولًا شروبًا قاسي القلب بعيد الفهم. ويبلغ التصوير عند ابن عطية ذروته البلاغيَّة في قوله: هو بالليل جيفةٌ وبالنَّهار حمارٌ، وهو تعبيرٌ يكثِّف معنى البلادة والقسوة في صورةٍ حسيةٍ منفِّرةٍ. في حين لخَّص ابن عاشور الدَّلالة في اجتماع الشدَّة الخلقيَّة مع الغشم والظُّلم والاختيال، رابطًا بين ضخامة الجسد وطغيان السلوك.

ويتبيَّن من مجموع هذه الأقوال أنَّ الخلاف بينها اختلاف تنوُّعٍ يثري الدَّلالة ولا يناقضها؛ إذ تدور جميعها حول معنى الشِّدَّة المصحوبة بالقسوة والفظاظة، سواء أكانت شدَّةً في الخلقة أم في الطبع أم في السلوك الاجتماعي. كما يلحظ أن اقتران عتلٍّ بلفظ زنيمٍ في السِّياق القرآنيّ يعزّز صورة الشخصية المنحرفة أخلاقيًّا واجتماعيًّا، حيث تتكامل الغلظة الظاهرة مع الدَّناءة الباطنة. ومن ثمَّ فإنَّ اللفظ القرآنيَّ ينهض بوظيفةٍ تصويريَّةٍ تقريعيَّةٍ، ترسم ملامح نموذجٍ بشريٍّ بلغ الغاية في الجفاء والتجبُّر، جامعًا بين القسوة الجسديَّة وانحراف القيم، في صياغةٍ موجزةٍ ذات إيقاعٍ صوتيٍّ مشدَّدٍ يعكس قسوة المعنى الذي تحمله، ألا وهي شخصية أبي جهل.

10. الغَرَامُ في قوله تعالى: ﴿إِنَّ عَذَابَهَا كَانَ غَرَامًا﴾[75]

قال الجوهريّ: الغَرَام: الشرُّ الدائمُ والعذابُ، قال الأعشى (ت:625):[76]

إنْ يُعَاقِبْ يَكُنْ غَرَامًا وَإنْ يُعْ طِ جَزِيلًا فَإنَّهُ لَا يُبَالِي

وقوله تعالى: ﴿إِنَّ عَذَابَهَا كَانَ غَرَامًا﴾: أي: هَلاكًا ولَزامًا لهم.[77]

أقوال المفسّرين:

الطبريُّ: فسَّر لفظ (غَرَامًا) في الآية بمعنى لازمٍ وهلاكٍ، أي: إنَّ عذاب جهنَّم غرامٌ ملحٌّ دائمٌ، لازمٌ غير مفارقٍ مَن عُذِّب به من الكفَّار، وهو مهلكٌ لهم لا مَحالة.[78]

الماورديُّ: فسَّر لفظ (غَرَامًا) في الآية بأربعة معانٍ، هي: إنَّ عذابها كان لزامًا لهم، أو كان شديدًا عليهم، أو كان ثقيلًا عليهم، أو إنَّهم غَرموا بالنَّعيم في الدُّنيا عذاب النار.[79]

أبو السُّعود: فسَّر لفظ (غَرَامًا) في الآية بمعنى الشَّرّ والهلاك، أي: إنَّ عذاب جهنَّم شرٌّ دائمٌ، وهلاكٌ لازمٌ.[80]

الشوكانيُّ: فسَّر لفظ (غَرَامًا) في الآية بمعنى اللازم الدَّائم، أو أشدَّ العذاب، أو الهلاك، أو الشَّرَّ.[81]

التحليل:

يردُ لفظ "غَرامًا" في قوله تعالى: ﴿إِنَّ عَذَابَهَا كَانَ غَرَامًا﴾ من سورة الفرقان في سياق وصف حال عباد الرَّحمن وخوفهم من عذاب جهنَّم، بما يكشف عن عمق إدراكهم لشدَّته ودوامه. وقد بيَّن الجوهريُّ أنَّ الغرام يدلُّ على الشَّرّ الدَّائم والعذاب الملازم، ومنه قول الأعشى الذي استشهد به في بيان معنى اللزوم والالتصاق الَّذي لا ينفكُّ. وتتقارب أقوال المفسّرين في تقرير هذا الأصل الدَّلالي، مع تنويعٍ في إبراز جوانبه. فالطبريُّ فسَّر غرامًا بمعنى اللازم الملحّ المهلك، مؤكِّدًا دوام العذاب وعدم مفارقته لمن استحقَّه، وهو تفسيرٌ يركِّز على عنصر الملازمة والاستمرار. أمَّا الماورديُّ فعدَّد أربعة معانٍ: اللزوم، والشِّدَّة، والثِّقل، وجزاء مقابلة النَّعيم الدُّنيويّ بالعذاب الأخرويّ،

---

75 الفرقان، 65/25.

76 الأعشى ميمون بن قيس، *الديوان*، تحقيق: محمد إبراهيم الرضواني (الدوحة: وزارة الثقافة والفنون والتراث، 2010)، 115/1.

77 الجوهري، *الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية*، 1996/5.

78 الطبري، *جامع البيان عن تأويل آي القرآن*، 496/17.

79 الماوردي، *النُّكت والعُيون*، 155/4.

80 أبو السعود، *إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم*، 229/6.

81 الشوكاني، *فتح القدير*، 100/4.

وهو توسيعٌ يربط بين البعد الزمنيّ والبعد الشُّعوريّ والبعد الجزائيّ. وذهب أبو السُّعود إلى تفسيره بالشَّرّ والهلاك الدَّائم، جامعًا بين طبيعة العذاب وأثره، في حين ذكر الشوكانيُّ معاني اللزوم والدَّوام وشدَّة العذاب والهلاك، مؤكِّدًا تكامل هذه الدَّلالات.

ويتبيَّن من مجموع هذه الأقوال أنَّ الخلاف بينها اختلاف تنوُّعٍ يثري المعنى ولا يباينه؛ إذ تدور جميعها حول فكرة العذاب الملازم الذي لا يفارق صاحبه، المصحوب بالشِّدَّة والهلاك. كما أنَّ اختيار لفظ غرامٍ بما فيه من إيحاءٍ بالالتصاق واللزوم في أصل استعماله يضفي على المشهد رهبةً خاصَّةً، إذ لا يقتصر على بيان وقوع العذاب، بل يصوّره عذابًا ملازمًا محيطًا بصاحبه إحاطة الغريم بغريمه. وبذلك يتجلَّى في التَّعبير تكثيفٌ بلاغيٌّ يجمع بين معنى الدوام، وشدَّة الأثر، وحتميَّة الجزاء، في صياغةٍ موجزةٍ ذات وقعٍ قويٍّ في النَّفس.

11. يُفْتَنُونَ في قوله تعالى: ﴿يَوْمَ هُمْ عَلَى النَّارِ يُفْتَنُونَ﴾[82]

قال الجوهري: الفِتنةُ: الامتحانُ والاختبارُ، تقول: فَتَنْتَ الذهبَ، إذا أدخلْتَهُ النار لتختبرَ جَودتُه، والفَتْنُ: الإحراقُ، وفي قوله تعالى: ﴿يَوْمَ هُمْ عَلَى النَّارِ يُفْتَنُونَ﴾، أي: يُحرَقُون.[83]

أقوال المفسِّرين:

الثعلبيُّ (ت:427): فسَّر لفظ (يُفْتَنُونَ) في الآية بمعنى الإحراق والتعذيب والنُّضج، أي: يوم هم على النار يُحرقون ويُعذَّبون ويُنضجون بالنار كما يُفتنُ الذهب بالنار.[84]

الماورديُّ: فسَّر لفظ (يُفْتَنُونَ) في الآية في ثلاثة أوجهٍ، الأوَّل: يُعذَّبون، ومنه قول عبد الله بن الحارث (ت:84):[85]

كُلُّ امْرِئٍ مِن عِبادِ اللَّهِ مُضْطَهَدٌ بِبَطْنِ مَكَّةَ مَقْهُورٌ مَفْتُونُ

أي: معذّب.

الثاني: يُطبخون ويُحرقون، كما يفتن الذهب بالنار، الثالث: يكذَّبون توبيخًا وتقريعًا زيادةً في عذابهم.[86]

النَّسفيُّ (ت:710): فسَّر لفظ (يُفْتَنُونَ) في الآية بمعنى الإحراق والتَّعذيب، أي: يوم هم على النار يُحرقون ويُعذَّبون.[87]

أبو حيَّان الأندلسيُّ: فسَّر لفظ (يُفْتَنُونَ) في الآية بمعنى التَّعذيب، أي: يُعذَّبون في النار.[88]

ابن عاشور: فسَّر لفظ (يُفْتَنُونَ) في الآية بمعنى التَّعذيب والتَّحريق، أي: يوم هم يُعذَّبون على نارٍ بالإحراق فيها.[89]

التحليل:

يرتبط لفظ "يُفْتَنُونَ" في قوله تعالى: ﴿يَوْمَ هُمْ عَلَى النَّارِ يُفْتَنُونَ﴾ من سورة الذَّاريات بأصلٍ لغويٍّ يدلُّ على الاختبار والإحراق؛ إذ قرَّر الجوهريُّ أنَّ الفتن هو الإحراق، ومنه فتن الذهب في النار لتمييز خالصه من زائفه. ويكشف استقراء أقوال المفسِّرين عن تقاربٍ دلاليٍّ يدور حول معنى التعذيب بالنار، مع تنويعٍ في إبراز جوانبه التصويريَّة. فالثعلبيُّ فسَّر اللفظ بالإحراق والتعذيب والنُّضج، مستثمرًا صورة صهر الذهب لتقريب المشهد الحسِّيّ للعذاب، بينما عرض الماورديُّ ثلاثة أوجهٍ: التعذيب مطلقًا، أو الإحراق والطبخ كما يفتن الذهب، أو التكذيب توبيخًا وتقريعًا زيادةً في عذابهم، وهو توسيعٌ للدَّلالة ليشمل البعد المعنويَّ إلى جانب الحسِّيّ. أمَّا النَّسفيُّ وأبو حيَّان فاقتصرا على معنى الإحراق والتعذيب في النار، في حين جمع ابن عاشور بين المعنيين مؤكِّدًا أنَّ الفتنة هنا تعذيبٌ يتحقَّق بالإحراق، في انسجامٍ مع السياق الذي قيَّد الفعل بظرف على النار.

ويتبيَّن من مجموع هذه الأقوال أنَّ الخلاف اختلاف تنوُّعٍ لا تضادَّ، إذ يجمعها محور العذاب، غير أنَّ بعضها يركِّز على الصورة الحسِّيَّة للإحراق، وبعضها يبرز البعد المعنويَّ من التوبيخ والتَّقريع. كما يلحظ أنَّ اختيار فعل يُفتنونَ بدل يُحرقونَ يضفي على المشهد إيحاءً مركَّبًا يجمع بين معنى الإحراق ومعنى الاختبار والتمييز، بما يرسِّخ دلالة الجزاء الموافق للأعمال، ويمنح التعبير القرآنيَّ كثافةً تصويريَّةً تتجاوز الإخبار المباشر إلى بناء مشهدٍ عقابيٍّ ذي طابعٍ تمثيليٍّ بالغ التأثير.

12. القَاسِطُونَ في قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا ٱلْقَاسِطُونَ فَكَانُواْ لِجَهَنَّمَ حَطَبًا﴾[90]

---

82 الذريات، 13/51.

83 الجوهري، *الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية*، 2175/6.

84 أحمد بن إبراهيم الثعلبي، *الكشف والبيان عن تفسير القرآن*، تحقيق: صلاح باعثمان وآخرون (جدة: دار التفسير، 1436)، 518/24.

85 محمد بن أحمد بن الذهبي، *سير أعلام النبلاء* (القاهرة: دار الحديث، 2006)، 221/1.

86 الماوردي، *النُّكت والعُيون*، 364/5.

87 عبد الله بن أحمد النَّسفي، *مدارك التنزيل وحقائق التأويل*، تحقيق: يوسف علي بدوي (بيروت: دار الكلم الطيب، 1998)، 372/3.

88 أبو حيان محمد بن يوسف الأندلسي، *البحر المحيط*، 262/4.

89 ابن عاشور، *التحرير والتنوير*، 345/26.

90 الجنّ، 15/72.

قال الجوهريُّ: القُسُوطُ :الجَورُ والعُدولُ عن الحقّ. وقد قال الله تعالى :﴿وَأَمَّا القَاسِطُونَ فَكَانُواْ لِجَهَنَّمَ حَطَباً﴾، أي: الجَائرونَ والعَادلونَ عن الحقّ.[91]

أقوال المفسّرين:

الطبريُّ: فسَّر لفظ (القَاسِطُونَ) في الآية بمعنى الجائرين عن الإسلام وقصد السبيل.[92]

مكّيُّ بن أبي طالب (ت:437): فسَّر لفظ (القَاسِطُونَ) في الآية بمعنى العادلين الجائرين عن الهدى فكانوا حطبًا يوم القيامة لجهنَّم.[93]

الماوردي: فسّر لفظ (القَاسِطُونَ) في الآية بمعنى الخاسرين أو الفاجرين أو الناكثين عن الحقّ.[94]

البغوي: فسّر لفظ (القَاسِطُونَ) في الآية بمعنى الكافرين، أي: هم الذين كفروا.[95]

ابن عطية (ت:546): فسّر لفظ (القَاسِطُونَ) في الآية بمعنى الظالمين، أي: الذين ظلموا أنفسهم باتّباعهم غير طريق الهدى.[96]

أبو السُّعود: فسَّر لفظ (القَاسِطُونَ) في الآية بمعنى الجائرين عن سنن الإسلام.[97]

التحليل:

ورد لفظ "القَاسِطُونَ" في قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا ٱلْقَاسِطُونَ فَكَانُواْ لِجَهَنَّمَ حَطَبًا﴾ في سياق التقابل بين أهل الاستقامة وأهل الانحراف في سورة الجنّ، وقد اتَّفق أهل اللغة والتفسير على أنَّ اللفظ يدلُّ على معنى الجور والعدول عن الحقّ. فمن النَّاحية اللغويَّة، يقرّر الجوهريُّ أنَّ القسوط هو الجور والانحراف عن الحقّ، وعليه فالقاسطون هم الجائرون العادلون عن سبيل الصَّواب. وهذا الأصل اللُّغويُّ يمثِّل الأساس الذي انطلقت منه أقوال المفسّرين. أمَّا في كتب التَّفسير، فقد فسَّر الطبريُّ القاسطين بأنَّهم الجائرون عن الإسلام وقصد السَّبيل، فجعل القسوط انحرافًا عقديًّا وسلوكيًّا. وذهب البغويُّ إلى حمل اللفظ على الكافرين، باعتبار الكفر أظهر صور الجور عن الحقّ. وذكر الماورديُّ أنَّ القاسطين هم الخاسرون أو الفاجرون أو الناكثون عن الحقّ، مبيّنًا تعدُّد وجوه الانحراف التي يشملها اللفظ، كما فسَّره مكّيُّ بن أبي طالب بالعادلين الجائرين عن الهدى، أي المنحرفين عن طريق الاستقامة، فجعل عاقبتهم أنْ يكونوا حطبًا لجهنَّم يوم القيامة. وعبَّر أبو السُّعود عن المعنى بقوله: الجائرون عن سُنن الإسلام، في حين فسَّره ابن عطية بالظالمين الذين ظلموا أنفسهم باتباع غير طريق الهدى.

ويتبيَّن من مجموع هذه الأقوال أنَّ لفظ "القاسطون" يجمع بين معاني الجور والظُّلم والانحراف عن سبيل الحقّ، سواء أكان ذلك في الاعتقاد أم في السلوك، وأنَّ التعبير القرآنيَّ قد صوَّر مآلهم تصويرًا بالغ التأثير بقوله: ﴿فَكَانُواْ لِجَهَنَّمَ حَطَبًا﴾، إيذانًا بأنَّ انحرافهم لم يكن مجرَّد خطأٍ عابرٍ، بل انحرافًا يفضي إلى الهلاك والعذاب.

13. اللَّاغِيَةُ في قوله تعالى: ﴿لا تَسْمَعُ فِيها لَاغِيَةً﴾[98]

قال الجوهريُّ: اللَّغوُ: الباطلُ، واللَّاغيةُ في قوله تعالى: ﴿لا تَسْمَعُ فِيها لَاغِيَةً﴾، أي: لا تَسمعُ فيها أيَّ كلمةٍ ذات لغوٍ.[99]

أقوال المفسّرين:

الطبريُّ: فسَّر لفظ (لَاغِيَة) في الآية بمعنى اللَّغو، واللَّغو: الباطل، أي: لا تَسمع لأهلها في الجنَّة العالية لاغيةً، ويعني باللَّاغية كلمةَ لغوٍ، واللَّغو: الباطل.[100]

مكّيُّ بن أبي طالب: فسَّر لفظ (لَاغِيَة) في الآية بمعنى الحلف والباطل والشَّتم والأذى والإثم، أي: لا تَسمع فيها حَالِفًا يَحلف بكذبٍ، ولا باطلًا، ولا شتمًا، ولا أذًى، ولا مأثمًا.[101]

---

91 الجوهري، *الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية*، 1152/3.
92 الطبري، *جامع البيان عن تأويل آي القرآن*، 333/23.
93 مكي بن أبي طالب، *الهداية إلى بلوغ النهاية*، تحقيق: الشاهد البوشيخي (الشارقة: مجموعة بحوث الكتاب والسنة، 2008)، 7771/12.
94 الماوردي، *النُّكت والعيون*، 116/6.
95 البغوي، *معالم التنزيل في تفسير القرآن*، 161/5.
96 ابن عطية، *المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز*، 382/5.
97 أبو السعود، *إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم*، 45/9.
98 الغاشية، 11/88.
99 الجوهري، *الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية*، 2483/6.
100 الطبري، *جامع البيان عن تأويل آي القرآن*، 334/24.
101 ابن أبي طالب، *الهداية إلى بلوغ النهاية*، 8223/12.

الماورديُّ: فسَّر لفظ (لَاغِيَة) في الآية بمعنى الكذب والإثم والشَّتم والمعصية والحلف، أي: لا تَسمع فيها كذبًا ولا إثمًا ولا معصيةً ولا حَالِف يمينِ برَّةٍ ولا فاجرةٍ.[102]

القرطبيُّ: فسَّر لفظ (لَاغِيَة) في الآية بمعنى الكلام السَّاقط، أي: لا تَسمع فيها كلامًا ساقطًا غيرَ مرضيٍّ.[103]

التحليل:

ورد لفظ "لَاغِيَة" في قوله تعالى: ﴿لا تَسْمَعُ فِيها لاغِيَةً﴾ في سياق وصف نعيم الجنَّة في سورة الغاشية، وقد تناول الجوهريُّ وأهل التّفسير دلالته ببياناتٍ متقاربةٍ يجمعها محور التَّنزيه عن كلّ قولٍ مذمومٍ. فمن النَّاحية اللُّغويَّة، قرَّر الجوهريُّ أنَّ اللَّغو هو الباطل، وأنَّ اللَّاغية في الآية تعني الكلمة المتَّصفة باللَّغو؛ أي: لا يَسمع في الجنَّة كلامٌ باطلٌ. أمَّا في كتب التفسير، فقد فسَّر الطبريُّ اللَّاغية بمعنى اللَّغو وهو الباطل، موضّحًا أنَّ المراد لا يسمع في الجنَّة العالية من أهلها كلمةً باطلةً. ووسَّع مكّيُّ بن أبي طالب الدَّلالة فحملها على صورٍ متعدّدةٍ من القول المذموم، كالحلف بكذبٍ، والباطل، والشَّتم، والأذى، والإثم، مبيّنًا شمول اللفظ لكلّ ما يناقض صفاء ذلك المقام، وذهب القرطبيُّ إلى أنَّ المراد بها الكلام السَّاقط غير المرضيّ، في إشارةٍ إلى خلوّ الجنَّة من كلّ تعبيرٍ مُبتذلٍ أو غير محمودٍ. كما فسَّرها الماورديُّ بالكذب، والإثم، والشَّتم، والمعصية، والحلف، مؤكّدًا بذلك عموم النفي لكلّ قولٍ يشتمل على معصيةٍ أو فجورٍ.

ويتبيَّن من مجموع هذه الأقوال أنَّ اللَّاغية لفظٌ جامعٌ لكلّ ألوان القول الباطل أو السَّاقط أو المؤذي، وأنَّ نفيه في الآية الكريمة يفيد كمال الطَّهارة المعنويَّة في الجنَّة، حيث يسود صفاء الخطاب ونقاء الكلمة، في انسجامٍ تامٍّ مع قداسة ذلك النَّعيم وسموّه.

14. اللَّبُوسُ في قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمْنَاهُ صَنْعَةَ لَبُوسٍ لَكُمْ لِتُحْصِنَكُمْ مِنْ بَأْسِكُمْ﴾[104]

قال الجوهريُّ: اللَّبوسُ: مَا يُلْبَسُ، وفي قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمْنَاهُ صَنْعَةَ لَبُوسٍ لَكُمْ﴾، يعني الدُّروع.[105]

أقوال المفسّرين:

الطبريُّ: فسَّر لفظ (لَبُوس) في الآية بمعنى السِّلاح كلِّه، دِرعًا كان أو جَوشنًا أو سيفًا أو رمحًا، فالعرب تطلق اللَّبوس على السِّلاح، والدليل على ذلك قول أبي كبير الهذليّ (ت:10):[106]

وَمَعِي لَبُوسٌ لِلَّبَئِيسِ كَأَنَّهُ رَوقٌ بِجَبْهَةِ ذِي نِعَاجٍ مُجْفِلِ

يريد الرمح.[107]

الزمخشريُّ (ت:538): فسّر لفظ (لَبُوس) في الآية بمعنى اللباس، مُستدلًّا بقول بَيهَس الفِزاريّ:[108]

اِلْبِسْ لَكُلِّ حَالَةٍ لَبُوسَهَا إمَّا نَعِيمَهَا وإمَّا بُوسَهَا

أي: لباسَها.[109]

ابن الجوزيّ: فسَّر لفظ (لَبُوس) في الآية على وجهين، الأوَّل بمعنى الدُّروع، فداود عليه السلام أوَّل مَن صَنعَ هذه الحلق وسردها، حيث كانت قبل ذلك صفائحَ. الثاني: السِّلاح كلُّه من دِرعٍ إلى رُمحٍ.[110]

الشنقيطي (ت:1394): فسّر لفظ (اللبوس) في الآية بمعنى الدُّروع، والدليل على أنّ المراد باللبوس في الآية هو الدروع قوله تعالى: ﴿لِتُحْصِنَكُمْ مِنْ بَأْسِكُمْ﴾، أي: لتَقيَ بعضكم من بأس بعضٍ؛ لِأنَّ الدُّروع تَقِيه ضَررَ ضربات السيوف، ورمي بِالرماح والسِّهام.[111]

التحليل:

يُصرف الأصل اللغويُّ للفظ اللَّبوس إلى معنى ما يلبس، إلَّا أنَّ الجوهريَّ حدَّده بالدُّروع في الآية، وقد خصَّ اللفظ في الاستعمال القرآنيّ في قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمْنَاهُ صَنْعَةَ لَبُوسٍ لَكُمْ لِتُحْصِنَكُمْ مِنْ بَأْسِكُمْ﴾ من سورة الأنبياء بدلالةٍ تلتقي مع سياق الوقاية والتَّحصين.

---

102 الماوردي، *النُّكت والعُيون*، 260/6.
103 القرطبي، *الجامع لأحكام القرآن*، 33/20.
104 الأنبياء،80/21.
105 الجوهري، *الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية*، 974/3.
106 أبو ذؤيب الهذلي، *ديوان الهذليين*، 98/2.
107 الطبري، *جامع البيان عن تأويل آي القرآن*، 329/16.
108 الأخفش الأصغر علي بن سليمان بن الفضل، *كتاب الاختيارين المفضليات والأصمعيات*، تحقيق: فخر الدين قباوة (بيروت: دار الفكر المعاصر، 1999)،277.
109 محمود بن عمر بن أحمد الزمخشري، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل* (بيروت: دار الكتاب العربي، 1987)، 129/3.
110 ابن الجوزي، *زاد المسير في علم التفسير*، 204/3.
111 الشنقيطي، *أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن*، 232/4.

وقد اختلف المفسِّرون في تحديد المراد على سبيل التَّعيين لا على سبيل التضادِّ؛ فالطبريُّ وسَّع مدلول اللَّبوس ليشمل السِّلاح كلَّه، مستندًا إلى الاستعمال العربيِّ الَّذي يطلق اللفظ على ما يتلبَّس به في الحرب، سواء أكان درعًا أم رمحًا أم غيرهما، بينما ذهب ابن الجوزيِّ إلى الجمع بين الوجهين: تخصيصه بالدُّروع، أو تعميمه لكلِّ آلة قتالٍ. أمَّا الزمخشريُّ فحمل اللفظ على أصل معناه اللغويِّ العامِّ، أي: اللِّباس، باعتبار أنَّ الدِّرع لباسٌ يُرتدى، فجاء تفسيره قائمًا على الاشتقاق والدَّلالة الأصليَّة. في المقابل، رجَّح الشنقيطيُّ تخصيصه بالدُّروع، مستدلًّا بالقرينة السياقيَّة في قوله: ﴿لِتُحْصِنَكُمْ مِنْ بَأْسِكُمْ﴾، إذ التَّحصين يقتضي آلةً دفاعيَّةً تقي لابسها ضرب السُّيوف وطعن الرِّماح، وهو ما يتحقَّق في الدِّرع على وجه الخصوص. ويكشف هذا التنوُّع التفسيريُّ عن مسارين دلاليَّين: مسارٍ توسُّعيٍّ ينظر إلى اللفظ من زاوية الاستعمال العربيِّ العامِّ، ومسارٍ تخصيصيٍّ يستند إلى القرينة السياقيَّة ووظيفة التَّحصين. غير أنَّ المعنيين يلتقيان في إبراز البعد الحضاريِّ في الآية، المتمثِّل في تعليم داود عليه السَّلام صناعة الدُّروع على هيئة الحلق المسردة، بما يمثِّل انتقالًا تقنيًّا في أدوات الحرب، ويؤكِّد أنَّ اللَّبوس هنا ليس مجرَّد لباسٍ، بل أداة حمايةٍ منظَّمةٍ ذات وظيفةٍ دفاعيَّةٍ دقيقةٍ، تتجلَّى من خلالها نعمة التَّعليم والإلهام الإلهيِّ في تسخير الصناعة لخدمة الإنسان.

15. المَتَاعُ في قوله تعالى: ﴿وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاءَ حِلْيَةٍ أَو مَتَاعٍ﴾[112]

قال الجوهري: المَتَاعُ: السِّلعة، والمتَاعُ أيضا: المنفعةُ وما تَمَتَّعْتَ به، ومنه قوله تعالى: ﴿وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاءَ حِلْيَةٍ أَو مَتَاعٍ﴾.[113]

أقوال المفسِّرين:

الطبريُّ: فسَّر لفظ (مَتَاع) في الآية بمعنى النُّحاس والرصاص والحديد، يوقد عليه ليتَّخذ منه متاعٌ يُنتفع به.[114]

البغويُّ: فسَّر لفظ (مَتَاع) في الآية بمعنى الحديد والنُّحاس والرصاص والصفر، تُذاب فيُتَّخذ منها الأواني وغيرها ممَّا يُنتفع بها.[115]

البقاعيُّ: فسَّر لفظ (مَتَاع) في الآية بمعنى الدَّراهم والدَّنانير والسُّيوف والأواني، وهو ما تتمتَّعون به.[116]

الألوسيُّ: فسَّر لفظ (مَتَاع) في الآية بمعنى الأواني والآلات المتَّخذة من الحديد والرصاص وغير ذلك من الفلزَّات، وهو ما يتمتَّع به.[117]

القاسميُّ (ت:1332): فسَّر لفظ (مَتَاع) في الآية بمعنى الأواني وآلات الحرث والحرب، وهي ممَّا يسبك في النار فيُنتفع بها.[118]

التحليل:

يتَّضح من استقراء المعنى اللغويِّ لكلمة المتاع كما قرَّره الجوهريُّ أنَّها تدور على معنى المنفعة وما يُنتفع به من السِّلع، وهو معنىً عامٌّ يشمل كلَّ ما يتحقَّق به الانتفاع العارض أو الدُّنيوي، وعند النَّظر في توظيف اللفظ في قوله تعالى: ﴿وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاءَ حِلْيَةٍ أَوْ مَتَاعٍ﴾ من سورة الرَّعد، نجد أنَّ المفسِّرين قد انطلقوا من هذا الأصل اللغويِّ العامِّ، ثم خصَّصوه بالسِّياق الصِّناعيِّ الذي تشير إليه الآية، وهو سياق إذابة الفلزَّات وسبكها. فالطبريُّ والبغويُّ حملا المتاع على أنواع المعادن كالحديد والنُّحاس والرصاص وما يتَّخذ منها من أدواتٍ، في حين وسَّع الألوسيُّ والبقاعيُّ الدائرة لتشمل الأواني والآلات والأسلحة والنُّقود، أي كلَّ ما يسبك في النار طلبًا للمنفعة، أمَّا القاسميُّ فركَّز على الوظيفة الاستعماليَّة لهذه المصنوعات، كالحرث والحرب وسائر وجوه الانتفاع.

ومن خلال هذا التنوُّع التفسيريِّ يتبيَّن أنَّ الخلاف ليس في أصل المعنى، بل في تعيين أفراده وتمثيلاته التطبيقيَّة، ممَّا يعكس مرونة الدَّلالة القرآنيَّة واتِّساعها لاستيعاب مختلف صور المنفعة البشريَّة. كما يلحظ أنَّ اقتران المتاع بالحلية يبرز تقابلًا دلاليًّا بين ما يقصد به الزِّينة الجماليَّة وما يقصد به النَّفع العمليِّ، وهو تقابلٌ يخدم البناء التصويريَّ في الآية، حيث يستثمر مشهد صهر المعادن لتقريب معنى التمييز بين الخالص والزائف، في إطار المثل القرآنيِّ القائم على إبراز سنن التَّصفية والانتقاء.

16. المُغْتَسَلُ في قوله تعالى: ﴿ارْكُضْ بِرِجْلِكَ هَذَا مُغْتَسَلٌ بَارِدٌ وَشَرَابٌ﴾[119]

---

112 الرعد، 17/13.

113 الجوهري، *الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية*، 1282/3.

114 الطبري، *جامع البيان عن تأويل آي القرآن*، 499/13.

115 البغوي، *معالم التنزيل في تفسير القرآن*، 14/3.

116 إبراهيم بن عمر البقاعي، *نظم الدرر في تناسب الآيات والسور*، 316/10-317.

117 الألوسي، *روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني*، 124/7.

118 القاسمي، *محاسن التأويل*، 275/6.

119 ص، 42/38.

قال الجوهريُّ: المُغْتَسَلُ: الماءُ الذي يُغتَسَلُ به، كما في قوله تعالى :﴿هَذَا مُغْتَسَلٌ بَارِدٌ وَشَرَابٌ﴾ .والمُغْتَسَلُ أيضًا: المكان الذي يُغْتَسَلُ فيه.[120]

أقوال المفسِّرين:

القرطبيُّ: فسَّر لفظ (مُغْتَسَل) في الآية بمعنى عينين بأرض الشَّام تسمَّى الجابية، أو الماء الذي يُغتسل به، أو الموضع الذي يُغتسل فيه.[121]

البغويُّ: فسَّر لفظ (مُغْتَسَل) في الآية بمعنى الماء العَذْب البارد، أي: الذي اغتسلَ فيه، فذهبَ كلُّ داءٍ كان بباطنه.[122]

السُّيوطيُّ: فسَّر لفظ (مُغْتَسَل) في الآية بمعنى الماء، أو عينين، أي: اضربْ برجلكَ هذا الماء فيَغسلُ عنكَ المرضَ، أو ضَربَ برجله الأرضَ في مكانٍ يُقالُ له الجابية، فإذا عينانِ ينبعانِ، فشربَ من إحداهما واغتسلَ من الأخرى.[123]

السَّعديُّ: فسَّر لفظ (مُغْتَسَل) في الآية بمعنى الماء، أي: اضربْ يا أيوبُ الأرضَ برجلكَ، لينبع لكَ منها عينٌ تغتسلُ منها وتشربُ، فيذهبُ عنك الضَّر، ففعلَ ذلكَ، فذهبَ عنه الضَّرُّ، وشفاه اللهُ تعالى.[124]

التحليل:

يرِدُ لفظ "مُغْتَسَل" في قوله تعالى: ﴿ارْكُضْ بِرِجْلِكَ هَذَا مُغْتَسَلٌ بَارِدٌ وَشَرَابٌ﴾ من سورة ص في سياق الامتنان الإلهيِّ على أيوب عليه السَّلام برفع الضَّرّ عنه. وقد قرَّر الجوهريُّ أنَّ "المُغتسل" يُطلق على الماء الذي يُغتسل به، كما يُطلق على المكان الذي يقع فيه الاغتسال، وهو من الألفاظ الدالَّة على الشيء أو الموضع بحسب السياق.

وقد تنوَّعت أقوال المفسِّرين في تحديد المراد، مع اتِّفاقهم على محوريَّة عنصر الماء في الدَّلالة. فالقرطبيُّ ذكر ثلاثَ احتمالاتٍ: أن يكون المراد عينين في أرض الشَّام تسمَّى الجابية، أو الماء الذي يُغتسل به، أو الموضع الذي يُغتسل فيه، وهو تنويعٌ يعكس سعة اللفظ من حيث صيغته الصرفيَّة الدالَّة على المصدر الميميّ أو اسم المكان، وذهب البغويُّ والسَّعديُّ إلى أنَّ المراد الماء البارد العذب الذي جعله الله سببًا لشفاء ظاهره وباطنه، مؤكِّدين الوظيفة العلاجيَّة المرتبطة بالفعل الإلهيّ المعجز. كما أشار السُّيوطيُّ إلى احتمال تعدُّد العيون، إحداهما للشرب والأخرى للاغتسال، في جمعٍ بين الدَّلالتين الحسِّيَّة والوظيفيَّة.

ويتبيَّن من مجموع هذه الأقوال أنَّ الاختلاف اختلاف تنوُّعٍ في تعيين المراد لا في أصل المعنى؛ إذ تدور جميعها حول الماء المنبثق بأمر الله، سواء نظر إليه بوصفه ماءً للاغتسال، أو موضعًا له، أو عينًا مخصوصةً. كما يلحظ أنَّ اقتران "مغتسل" بصفة "بارد" وبعطف "شراب" عليه ينشئ مقابلةً دلاليَّةً تجمع بين العلاج الظَّاهر بالاغتسال والعلاج الباطن بالشرب، في تصويرٍ بليغٍ لتمام الشِّفاء. وبذلك يحمل اللفظ كثافةً دلاليَّةً تجمع بين البعد اللغويّ الصرفيّ، والبعد القصصيّ المعجز، والدَّلالة العقديَّة على قدرة الله في كشف الضَّرّ بأيسر الأسباب.

الخاتمة

يتبيّن من خلال هذا البحث أن دراسة التفسير اللغوي للألفاظ القرآنية في معجم الجوهري "*تاج اللغة وصحاح العربية*" تكشف عن عمق العلاقة بين علم اللغة والتفسير، وعن الأسس المنهجية التي اتبعها الجوهري في عرض الدلالة اللغوية، بما يعكس حرصه على الدقة العلمية والموضوعية في اختيار مادته اللغوية وتنظيمها. فقد أظهر التحليل أن الجوهري لم يكتفِ بجمع الألفاظ وتسجيل معانيها، بل أسس مشروعًا معجميًا متكاملاً يقوم على قواعد دقيقة، تعكس وعيًا منهجيًا رصينًا، يجمع بين الانتقاء النقدي للألفاظ الصحيحة وتنظيمها وفق نظام مبتكر في الترتيب والضبط.

كما أوضحت المقارنة بين الجوهري والمفسرين أن الاختلافات في تفسير بعض الألفاظ لا تعكس تضادًا في المعنى، بل هي انعكاس لتعدد وجوه الدلالة في اللغة نفسها، وللاختلاف في السياق القرآني الذي يحدّد كيفية توظيف المعنى. فقد بينت الأمثلة المدروسة - مثل ألفاظ "الإمام"، و"البروج"، و"الجبل"، و"الحَرْد"، و"الحُقُب" - أن الجوهري يقدم المعنى اللغوي الأصلي والمرجع العام، بينما يقوم المفسرون بتوسيع الدلالة أو تخصيصها وفق متطلبات السياق القرآني والبعد العقيدي والأخلاقي. وهذا يؤكد التكامل بين المعجم والتفسير، ويبرز أهمية الدرس اللغوي كأساس لا غنى عنه لفهم النص القرآني بشكل دقيق وعلمي.

علاوة على ذلك، يبرز البحث دور المعجم في ضبط اللغة وتوثيقها، بحيث يصبح أداةً مرجعية للمفسر، بينما يتيح التفسير توظيف هذه المرجعية في سياق النص القرآني لتحقيق المعنى المقصود، مما يعكس العلاقة الجدلية بين النص واللغة، بين الثابت والمتغير، وبين

---

120 الجوهري، *الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية*، 1782/5.
121 القرطبي، *الجامع لأحكام القرآن*، 211/15.
122 البغوي، *معالم التنزيل في تفسير القرآن*، 73/4.
123 السيوطي، *الدر المنثور*، 193/7.
124 السعدي، *تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان*، 714.

الدلالة الأصلية والوظيفية. كما يظهر من خلال الدراسة أن هذه العلاقة ليست محدودة بالبعد النظري، بل تتصل بالبعد العملي، إذ تؤثر على فهم الأحكام والتوجيهات القرآنية في إطارها اللغوي والأخلاقي.

في ضوء ما سبق، يمكن القول إن هذا البحث يوضح أن التفسير اللغوي، عند دراسة ألفاظ القرآن في إطار معجمي منهجي، ليس مجرد نشاط وصف لغوي، بل هو عملية علمية دقيقة تستند إلى أسس رصينة، تجمع بين التحليل الدلالي والنقد اللغوي، وتوضح آليات توظيف اللغة في توجيه المعنى القرآني. ومن هنا، تسهم هذه الدراسة في تعزيز فهم العلاقة بين المعجم والتفسير، وتبرز أهمية التأسيس اللغوي للدرس القرآني، بما يدعم الدراسات اللاحقة في علوم اللغة العربية، والعلوم القرآنية، والنقد اللغوي، ويعيد التأكيد على أن الاطلاع على معاجم اللغة الكلاسيكية يمثل خطوة أساسية لأي مفسر أو باحث يسعى إلى قراءة دقيقة وعلمية للقرآن الكريم.

Değerlendirme: *Bu makalenin ön incelemesi iki iç hakem içerik incelemesi ise iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi. Benzerlik taraması yapılarak intihal içermediği teyit edildi.*
Etik Beyan: *Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.*
Etik Bildirim: *ilahiyatdergi@sinop.edu.tr | https://dergipark.org.tr/tr/pub/sinopid/policy*
Çıkar Çatışması: *Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.*
Finansman: *Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.*
Telif Hakkı: *Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler.*

Review: *Single anonymized- Two Internal and Double anonymized- Two External Double-blind Peer review. It was confirmed that it did not contain plagiarism by similarity scanning.*
Ethical Statement: *It is declared that scientific and ethical principles have been followed while conducting and writing this study and that all the sources used have been properly cited.*
Complaints: *ilahiyatdergi@sinop.edu.tr | https://dergipark.org.tr/tr/pub/sinopid/policy*
Conflicts of Interest: *The author(s) has no conflict of interest to declare.*
Grant Support: *The author(s) acknowledge that they received no external funding to support this research.*
no external funding to support this research.
Copyright: *Authors publishing with the journal retain the copyright.*

المصادر والمراجع

ابن أبي حاتم الرازي، عبد الرحمن بن محمد. *تفسير القرآن العظيم*. تحقيق: أسعد محمد الطيب. مكة: مكتبة نزار مصطفى الباز، 1419هـ.
ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي. *زاد المسير في علم التفسير*. تحقيق: عبد الرزاق المهدي. بيروت: دار الكتاب العربي، 1422هـ.
ابن عاشور، محمد الطاهر. *التحرير والتنوير*. تونس: الدار التونسية، 1984.
ابن عطية، عبد الحق بن غالب. *المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز*. تحقيق: عبد السلام عبد الشافي. بيروت: دار الكتب العلمية، 1422هـ.
ابن فارس، أحمد. معجم *مقاييس اللغة*. تحقيق: عبد السلام هارون. بيروت: دار الفكر، 1969.
ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر. *مصباح التفاسير القرآنية*. تحقيق: عبد الرحمن القماش. القاهرة: الأزهر الشريف، د.ت.
ابن منظور، محمد بن مكرم. *لسان العرب*. بيروت: دار صادر، 1414هـ.
أبو السعود العمادي، محمد بن مصطفى. *إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم*. بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.
أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف. *البحر المحيط*. تحقيق: صدقي محمد جميل العطار وآخرون. بيروت: دار الفكر، 2000.
الأخفش الأصغر، علي بن سليمان. *كتاب الاختيارين المفضليات والأصمعيات*. تحقيق: فخر الدين قباوة. بيروت: دار الفكر المعاصر، 1999.
الألوسي، محمود. *روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني*. بيروت: دار الكتب العلمية، 1994.
البغدادي، عبد القادر. *خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب*. تحقيق: عبد السلام محمد هارون. القاهرة: مكتبة الخانجي، 1997.
البغوي، الحسين بن مسعود. *معالم التنزيل في تفسير القرآن*. تحقيق: عبد الرزاق المهدي. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1420هـ.
البقاعي، إبراهيم بن عمر. *نظم الدرر في تناسب الآيات والسور*. حيدر آباد: دائرة المعارف العثمانية، 1984.
البيهقي، أحمد بن الحسين. *شعب الإيمان*. تحقيق: عبد العلي عبد الحميد حامد. الرياض: مكتبة الرشيد، 2003.
الثعالبي، عبد الرحمن بن مخلوف. *الجواهر الحسان في تفسير القرآن*. تحقيق: محمد علي معوض وعادل أحمد عبد الموجود. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1418هـ.
الثعلبي، أحمد بن إبراهيم. *الكشف والبيان عن تفسير القرآن*. تحقيق: صلاح باعثمان وآخرون. جدة: دار التفسير، 1436هـ.
الجوهري، إسماعيل بن حماد. *الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية*. تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار. بيروت: دار العلم للملايين، 1987.
الحموي، ياقوت. *إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب*. تحقيق: إحسان عباس. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1993.
الذهبي، محمد بن أحمد. سير أعلام النبلاء. القاهرة: دار الحديث، 2006.
الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله. *البرهان في علوم القرآن*. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1957.
الزركلي، خير الدين. *الأعلام*. بيروت: دار العلم للملايين، 2002.
الزمخشري، محمود بن عمر. *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*. بيروت: دار الكتاب العربي، 1987.
السعدي، عبد الرحمن بن ناصر. *تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان*. تحقيق: عبد الرحمن بن معلا. بيروت: مؤسسة الرسالة، 2000.
السمرقندي، نصر بن محمد. *بحر العلوم*. تحقيق: علي محمد معوض وآخرون. بيروت: دار الكتب العلمية، 1993.
السمعاني، منصور بن محمد. *تفسير القرآن*. تحقيق: ياسر بن إبراهيم وغنيم بن عباس. الرياض: دار الوطن، 1418هـ.
السيوطي، جلال الدين. *الدر المنثور*. بيروت: دار الفكر، 2011.
الشنقيطي، محمد الأمين. *أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن*. بيروت: دار الفكر، 1995.
الشوكاني، محمد بن علي. فتح القدير. دمشق: دار ابن كثير، 1414هـ.
الطبري، محمد بن جرير. *جامع البيان عن تأويل آي القرآن*. تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي. القاهرة: دار هجر، 2001.

الطيار، مساعد. *التفسير اللغوي للقرآن الكريم*. الرياض: دار ابن الجوزي، 1432هـ.
القاسمي، محمد جمال الدين. *محاسن التأويل*. تحقيق: محمد باسل عيون السود. بيروت: دار الكتب العلمية، 1418هـ.
القرطبي، محمد بن أحمد. *الجامع لأحكام القرآن*. تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش. القاهرة: دار الكتب المصرية، 1964.
لاشين، موسى شاهين. *اللآلئ الحسان في علوم القرآن*. القاهرة: دار الشرق، 2002.
الماوردي، علي بن محمد. *النكت والعيون*. تحقيق: السيد ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم. بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.
مكي بن أبي طالب. *الهداية إلى بلوغ النهاية. تحقيق: الشاهد البوشيخي*. الشارقة: مجموعة بحوث الكتاب والسنة، 2008.
النسفي، عبد الله بن أحمد. *مدارك التنزيل وحقائق التأويل*. تحقيق: يوسف علي بدوي. بيروت: دار الكلم الطيب، 1998.
الهذلي، أبو ذؤيب وآخرون. *ديوان الهذليين*. تحقيق: محمد محمود الشنقيطي. القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، 1965.

Kaynakça

A‘şâ, Meymûn b. Kays. ed-Dîvân. thk. Muhammed İbrahim er-Rıdvânî. Doha: Vizâretü’s-Sekâfe, 2000.
Abdülgafûr Attâr. Beyrut: Dâru’l-İlm li’l-Melâyîn, 1987.
Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Kahire: Mektebetü’l-Hancî, 1997.
Ahfeş el-Asgar, Ali b. Süleyman. Kitâbü’l-İhtiyârîn (el-Mufaddaliyât ve’l-Asma‘iyyât). thk. Fahreddin Kabâve. Beyrut: Dâru’l-Fikr el-Muâsır, 1999.
Âlûsî, Mahmûd b. Abdullah. Rûhu’l-Meânî fî Tefsîri’l-Kur’âni’l-Azîm. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1994.
Bağdâdî, Abdülkâdir b. Ömer. Hizânetü’l-Edeb ve Lübbü Lübâbi Lisâni’l-Arab. thk.
Beğavî, Hüseyin b. Mes‘ûd. Meâlimü’t-Tenzîl fî Tefsîri’l-Kur’ân. thk. Abdurrezzâk el-Mehdî.
Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin. Şuabu’l-Îmân. thk. Abdülali Abdülhamid Hâmid. Riyad: Mektebetü’r-Reşîd, 2003.
Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 2000.
Bikâî, İbrâhim b. Ömer. Nazmü’d-Dürer fî Tenâsübi’l-Âyât ve’s-Süver. Haydarâbâd: Dâiretü’l-Maârifi’l-Osmâniyye, 1984.
Cevherî, İsmail b. Hammâd. es-Sıhâh: Tâcü’l-Luga ve Sıhâhu’l-Arabiyye. thk. Ahmed
Ebû Hayyân el-Endelüsî, Muhammed b. Yûsuf. el-Bahru’l-Muhît. thk. Sıdkî Muhammed Cemîl el-Attâr vd. Beyrut: Dâru’l-Fikr, 2000.
Ebû Hayyân el-Endelüsî, Muhammed b. Yûsuf. el-Bahrü’l-Muhît. thk. Sıdkı Muhammed Cemîl el-Attâr vd. Beyrut: Dâru’l-Fikr, 2000.
Ebû Suûd el-İmâdî, Muhammed b. Mustafa. İrşâdü’l-Akli’s-Selîm ilâ Mezâyâ’l-Kitâbi’l-Kerîm. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, ts.
Hamevî,Yâkût. İrşâdü’l-Erîb ilâ Maʿrifeti’l-Edîb. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1993.
Ibn Manzûr, Muhammed b. Mukrem. Lisânü’l-ʿArab. Beyrut: Dâru Sâdır, 1414.
İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir. et-Tahrîr ve’t-Tenvîr. Tunus: ed-Dâru’t-Tûnisiyye li’n-Neşr, 1984.
İbn Atıyye el-Endelüsî, Abdülhak b. Gâlib. el-Muharrerü’l-Vecîz fî Tefsîri’l-Kitâbi’l-Azîz. thk. Abdüsselâm Abdüşşâfî. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2001.
İbn Ebû Hâtim, Abdurrahman b. Muhammed er-Râzî. Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm. thk. Es‘ad Muhammed et-Tayyib. Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1999.
İbn Ebû Tâlib el-Kaysî, Mekkî b. Ebû Tâlib. el-Hidâye ilâ Bulûği’n-Nihâye. thk. eş-Şâhid el-Bûşîhî. Şârika: Mecmûatü Buhûsi’l-Kitâb ve’s-Sünne, 2008.
İbn Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebî Bekir. Misbâhu’t-Tefâsîri’l-Kur’âniyye. thk. Abdurrahman el-Kammâş. Kahire: el-Ezher, ts.
İbnü’l-Cevzî, Abdurrahman b. Ali. Zâdü’l-Mesîr fî İlmi’t-Tefsîr. thk. Abdurrezzâk el-Mehdî. Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, 2001.
Kâsımî, Muhammed Cemâlüddin. Mehâsinü’t-Te’vîl. thk. Muhammed Bâsil Uyûnü’s-Sûd. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1998.
Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. el-Câmi‘ li Ahkâmi’l-Kur’ân. thk. Ahmed el-Berdûnî ve İbrahim Atfîş. Kahire: Dâru’l-Kütübi’l-Mısriyye, 1964.
Lâşîn, Mûsâ Şâhin. el-Leʾâliʾu’l-Hisân fî ʿUlûmi’l-Kur’ân. Kahire: Dâru’ş-Şark, 2002.
Mâverdî, Ali b. Muhammed. en-Nüket ve’l-Uyûn. thk. es-Seyyid b. Abdülmaksûd b. Abdürrahîm. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, ts.
Muhammed Ali Muavviz – Adil Ahmed Abdülmevcûd. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1998.
Muhammed Ebü’l-Fazl İbrahim. Kahire: Dâru İhyâi’l-Kütübi’l-Arabiyye, 1957.
Sa‘dî, Abdurrahman b. Nâsır. Teysîru’l-Kerîmi’r-Rahmân fî Tefsîri Kelâmi’l-Mennân. thk. Abdurrahman b. Muallâ. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2000.

Sa'lebî, Ahmed b. İbrahim. el-Keşf ve'l-Beyân an Tefsîri'l-Kur'ân. thk. Salâh Bâ'iseman vd. Cidde: Dâru't-Tefsîr, 2002.
Seâlebî, Abdurrahman b. Mahlûf. el-Cevâhirü'l-Hisân fî Tefsîri'l-Kur'ân. thk.
Sem'ânî, Mansûr b. Muhammed. Tefsîru'l-Kur'ân. thk. Yâsir b. İbrahim – Guneym b. Abbâs. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1998.
Semerkandî, Nasr b. Muhammed b. İbrâhim. Bahru'l-Ulûm. thk. Ali Muhammed Muavviz vd. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
Süyûtî, Celâlüddin. ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-Tefsîr bi'l-Me'sûr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2004.
Şenkîtî, Muhammed el-Emîn. Advâü'l-Beyân fî Îzâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995.
Şevkânî, Muhammed b. Ali. Fethu'l-Kadîr. Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 2004.
Taberî, Muhammed b. Cerîr. Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Kahire: Dâru Hecer, 2001.
Tayyâr, Müsâid b. Süleyman. et-Tefsîru'l-Lugavî li'l-Kur'âni'l-Kerîm. Riyad: Dâru İbnü'l-Cevzî, 2001.
Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer. el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmidi't-Tenzîl. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987.
Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Abdullah. el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân. thk.
Ziriklî, Hayruddîn. el-Aʿlâm. Beyrut: Dâru'l-ʿİlm li'l-Melâyîn, 2002.